שו״ת · אחרונים · נודע ביהודה

נודע ביהודה מהדורא תנינא

רבי יחזקאל לנדא

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נודע ביהודה מהדורא תנינא

רבי יחזקאל לנדא

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

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/נודע-ביהודה-מהדורא-תנינא/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

אורח חיים 13
תשובה א 13
תשובה ב 15
תשובה ג 17
תשובה ד 26
תשובה ה 27
תשובה ו 27
תשובה ז 28
תשובה ח 29
תשובה ט 33
תשובה י 34
תשובה יא 35
תשובה יב 38
תשובה יג 39
תשובה יד 40
תשובה טו 42
תשובה טז 44
תשובה יז 48
תשובה יח 51
תשובה יט 53
תשובה כ 54
תשובה כא 56
תשובה כב 57
תשובה כג 59
תשובה כד 61
תשובה כה 62
תשובה כו 64
תשובה כז 66
תשובה כח 67
תשובה כט 68
תשובה ל 72
תשובה לא 83
תשובה לב 86
תשובה לג 86
תשובה לד 88
תשובה לה 88
תשובה לו 89
תשובה לז 90
תשובה לח 93
תשובה לט 98
תשובה מ 100
תשובה מא 102
תשובה מב 103
תשובה מג 104
תשובה מד 105
תשובה מה 108
תשובה מו 109
תשובה מז 111
תשובה מח 112
תשובה מט 122
תשובה נ 124
תשובה נא 128
תשובה נב 128
תשובה נג 132
תשובה נד 134
תשובה נה 138
תשובה נו 139
תשובה נז 141
תשובה נח 150
תשובה נט 151
תשובה ס 152
תשובה סא 155

תשובה סב 160
תשובה סג 160
תשובה סד 164
תשובה סה 165
תשובה סו 170
תשובה סז 173
תשובה סח 175
תשובה סט 176
תשובה ע 177
תשובה עא 180
תשובה עב 181
תשובה עג 186
תשובה עד 187
תשובה עה 190
תשובה עו 191
תשובה עז 194
תשובה עח 196
תשובה עט 196
תשובה פ 199
תשובה פא 203
תשובה פב 204
תשובה פג 205
תשובה פד 206
תשובה פה 208
תשובה פו 210
תשובה פז 214
תשובה פח 220
תשובה פט 221
תשובה צ 229
תשובה צא 231
תשובה צב 246
תשובה צג 247
תשובה צד 248
תשובה צה 252
תשובה צו 253
תשובה צז 256
תשובה צח 256
תשובה צט 257
תשובה ק 261
תשובה קא 261
תשובה קב 264
תשובה קג 267
תשובה קד 268
תשובה קה 268
תשובה קו 270
תשובה קז 270
תשובה קח 272
תשובה קט 272
תשובה קי 273
תשובה קיא 275
תשובה קיב 276
תשובה קיג 279
תשובה קיד 281
תשובה קטו 282
תשובה קטז 284
תשובה קיז 287
תשובה קיח 292
תשובה קיט 297
תשובה קכ 301
תשובה קכא 301
תשובה קכב 303
תשובה קכג 306
תשובה קכד 307
תשובה קכה 310

תשובה קכו 311
תשובה קכז 312
תשובה קכח 312
תשובה קכט 315
תשובה קל 315
תשובה קלא 316
תשובה קלב 317
תשובה קלג 318
תשובה קלד 323
תשובה קלה 333
תשובה קלו 337
תשובה קלז 341
תשובה קלח 343
תשובה קלט 343
תשובה קמ 344
תשובה קמא 346
יורה דעה 346
תשובה א 346
תשובה ב 347
תשובה ג 349
תשובה ד 349
תשובה ה 350
תשובה ו 352
תשובה ז 352
תשובה ח 356
תשובה ט 357
תשובה י 364
תשובה יא 368
תשובה יב 369
תשובה יג 377
תשובה יד 380
תשובה טו 382
תשובה טז 384
תשובה יז 385
תשובה יח 386
תשובה יט 390
תשובה כ 392
תשובה כא 395
תשובה כב 396
תשובה כג 397
תשובה כד 398
תשובה כה 399
תשובה כו 400
תשובה כז 401
תשובה כח 402
תשובה כט 403
תשובה ל 413
תשובה לא 420
תשובה לב 420
תשובה לג 421
תשובה לד 421
תשובה לה 422
תשובה לו 424
תשובה לז 427
תשובה לח 436
תשובה לט 437
תשובה מ 439
תשובה מא 439
תשובה מב 442
תשובה מג 444
תשובה מד 447
תשובה מה 449
תשובה מו 451
תשובה מז 452

תשובה מח 452
תשובה מט 454
תשובה נ 455
תשובה נא 458
תשובה נב 461
תשובה נג 462
תשובה נד 469
תשובה נה 471
תשובה נו 474
תשובה נז 478
תשובה נח 481
תשובה נט 483
תשובה ס 484
תשובה סא 486
תשובה סב 487
תשובה סג 491
תשובה סד 492
תשובה סה 496
תשובה סו 497
תשובה סז 499
תשובה סח 500
תשובה סט 501
תשובה ע 502
תשובה עא 503
תשובה עב 505
תשובה עג 506
תשובה עד 507
תשובה עה 512
תשובה עו 513
תשובה עז 514
תשובה עח 518
תשובה עט 519
תשובה פ 522
תשובה פא 523
תשובה פב 526
תשובה פג 526
תשובה פד 530
תשובה פה 531
תשובה פו 534
תשובה פז 536
תשובה פח 537
תשובה פט 538
תשובה צ 539
תשובה צא 542
תשובה צב 544
תשובה צג 546
תשובה צד 555
תשובה צה 560
תשובה צו 562
תשובה צז 571
תשובה צח 577
תשובה צט 578
תשובה ק 580
תשובה קא 581
תשובה קב 585
תשובה קג 586
תשובה קד 589
תשובה קה 590
תשובה קו 591
תשובה קז 591
תשובה קח 595
תשובה קט 598
תשובה קי 603
תשובה קיא 604

תשובה קיב 604
תשובה קיג 606
תשובה קיד 607
תשובה קטו 611
תשובה קטז 611
תשובה קיז 612
תשובה קיח 614
תשובה קיט 623
תשובה קכ 626
תשובה קכא 630
תשובה קכב 638
תשובה קכג 640
תשובה קכד 642
תשובה קכה 645
תשובה קכו 648
תשובה קכז 650
תשובה קכח 651
תשובה קכט 653
תשובה קל 654
תשובה קלא 660
תשובה קלב 661
תשובה קלג 662
תשובה קלד 664
תשובה קלה 665
תשובה קלו 668
תשובה קלז 669
תשובה קלח 674
תשובה קלט 674
תשובה קמ 676
תשובה קמא 677
תשובה קמב 678
תשובה קמג 693
תשובה קמד 694
תשובה קמה 694
תשובה קמו 698
תשובה קמז 702
תשובה קמח 707
תשובה קמט 711
תשובה קנ 715
תשובה קנא 716
תשובה קנב 716
תשובה קנג 718
תשובה קנד 719
תשובה קנה 727
תשובה קנו 729
תשובה קנז 733
תשובה קנח 734
תשובה קנט 735
תשובה קס 735
תשובה קסא 736
תשובה קסב 740
תשובה קסג 741
תשובה קסד 744
תשובה קסה 744
תשובה קסו 746
תשובה קסז 747
תשובה קסח 747
תשובה קסט 750
תשובה קע 751
תשובה קעא 754
תשובה קעב 755
תשובה קעג 756
תשובה קעד 758
תשובה קעה 762

תשובה קעו 765
תשובה קעז 766
תשובה קעח 766
תשובה קעט 767
תשובה קפ 768
תשובה קפא 769
תשובה קפב 772
תשובה קפג 774
תשובה קפד 775
תשובה קפה 775
תשובה קפו 776
תשובה קפז 782
תשובה קפח 783
תשובה קפט 789
תשובה קצ 792
תשובה קצא 793
תשובה קצב 794
תשובה קצג 795
תשובה קצד 800
תשובה קצה 801
תשובה קצו 803
תשובה קצז 805
תשובה קצח 807
תשובה קצט 809
תשובה ר 812
תשובה רא 813
תשובה רב 823
תשובה רג 826
תשובה רד 828
תשובה רה 833
תשובה רו 834
תשובה רז 835
תשובה רח 838
תשובה רט 840
תשובה רי 841
תשובה ריא 843
תשובה ריב 845
תשובה ריג 847
תשובה ריד 853
תשובה רטו 854
אבן העזר 856
תשובה א 856
תשובה ב 858
תשובה ג 860
תשובה ד 861
תשובה ה 862
תשובה ו 863
תשובה ז 865
תשובה ח 866
תשובה ט 868
תשובה י 869
תשובה יא 870
תשובה יב 877
תשובה יג 886
תשובה יד 886
תשובה טו 897
תשובה טז 899
תשובה יז 901
תשובה יח 901
תשובה יט 907
תשובה כ 915
תשובה כא 922
תשובה כב 925
תשובה כג 926

תשובה כד 940
תשובה כה 941
תשובה כו 942
תשובה כז 944
תשובה כח 951
תשובה כט 954
תשובה ל 959
תשובה לא 960
תשובה לב 963
תשובה לג 963
תשובה לד 966
תשובה לה 967
תשובה לו 974
תשובה לז 975
תשובה לח 980
תשובה לט 985
תשובה מ 987
תשובה מא 988
תשובה מב 989
תשובה מג 991
תשובה מד 993
תשובה מה 994
תשובה מו 997
תשובה מז 1001
תשובה מח 1004
תשובה מט 1006
תשובה נ 1008
תשובה נא 1012
תשובה נב 1022
תשובה נג 1038
תשובה נד 1043
תשובה נה 1090
תשובה נו 1092
תשובה נז 1095
תשובה נח 1106
תשובה נט 1109
תשובה ס 1115
תשובה סא 1127
תשובה סב 1130
תשובה סג 1136
תשובה סד 1137
תשובה סה 1144
תשובה סו 1145
תשובה סז 1149
תשובה סח 1150
תשובה סט 1153
תשובה ע 1155
תשובה עא 1157
תשובה עב 1158
תשובה עג 1160
תשובה עד 1161
תשובה עה 1162
תשובה עו 1171
תשובה עז 1186
תשובה עח 1210
תשובה עט 1212
תשובה פ 1213
תשובה פא 1218
תשובה פב 1220
תשובה פג 1221
תשובה פד 1222
תשובה פה 1222
תשובה פו 1223
תשובה פז 1225

תשובה פח 1226
תשובה פט 1227
תשובה צ 1228
תשובה צא 1233
תשובה צב 1247
תשובה צג 1248
תשובה צד 1249
תשובה צה 1250
תשובה צו 1252
תשובה צז 1253
תשובה צח 1254
תשובה צט 1254
תשובה ק 1255
תשובה קא 1261
תשובה קב 1262
תשובה קג 1270
תשובה קד 1276
תשובה קה 1282
תשובה קו 1285
תשובה קז 1286
תשובה קח 1288
תשובה קט 1289
תשובה קי 1290
תשובה קיא 1292
תשובה קיב 1294
תשובה קיג 1305
תשובה קיד 1317
תשובה קטו 1324
תשובה קטז 1327
תשובה קיז 1328
תשובה קיח 1330
תשובה קיט 1333
תשובה קכ 1335
תשובה קכא 1342
תשובה קכב 1345
תשובה קכג 1351
תשובה קכד 1353
תשובה קכה 1354
תשובה קכו 1355
תשובה קכז 1356
תשובה קכח 1357
תשובה קכט 1362
תשובה קל 1394
תשובה קלא 1395
תשובה קלב 1396
תשובה קלג 1401
תשובה קלד 1401
תשובה קלה 1403
תשובה קלו 1405
תשובה קלז 1409
תשובה קלח 1411
תשובה קלט 1412
תשובה קמ 1413
תשובה קמא 1414
תשובה קמב 1425
תשובה קמג 1427
תשובה קמד 1430
תשובה קמה 1432
תשובה קמו 1435
תשובה קמז 1436
תשובה קמח 1442
תשובה קמט 1448
תשובה קנ 1450
תשובה קנא 1461

תשובה קנב 1465
תשובה קנג 1466
תשובה קנד 1471
תשובה קנה 1471
תשובה קנו 1472
תשובה קנז 1479
תשובה קנח 1480
תשובה קנט 1481
תשובה קס 1486
תשובה קסא 1487
חושן משפט 1488
תשובה א 1488
תשובה ב 1488
תשובה ג 1491
תשובה ד 1494
תשובה ה 1495
תשובה ו 1496
תשובה ז 1497
תשובה ח 1501
תשובה ט 1505
תשובה י 1505
תשובה יא 1507
תשובה יב 1508
תשובה יג 1510
תשובה יד 1511
תשובה טו 1512
תשובה טז 1516
תשובה יז 1518
תשובה יח 1521
תשובה יט 1522
תשובה כ 1525
תשובה כא 1532
תשובה כב 1534
תשובה כג 1535
תשובה כד 1536
תשובה כה 1540
תשובה כו 1544
תשובה כז 1550
תשובה כח 1553
תשובה כט 1567
תשובה ל 1568
תשובה לא 1569
תשובה לב 1573
תשובה לג 1574
תשובה לד 1576
תשובה לה 1578
תשובה לו 1579
תשובה לז 1581
תשובה לח 1585
תשובה לט 1587
תשובה מ 1588
תשובה מא 1590
תשובה מב 1591
תשובה מג 1594
תשובה מד 1600
תשובה מה 1601
תשובה מו 1607
תשובה מז 1610
תשובה מח 1617
תשובה מט 1618
תשובה נ 1621
תשובה נא 1626
תשובה נב 1628
תשובה נג 1630

תשובה נד 1632
תשובה נה 1633
תשובה נו 1634
תשובה נז 1635
תשובה נח 1636
תשובה נט 1638
תשובה ס 1642
תשובה סא 1649
תשובה סב 1664

אורח חיים

תשובה א

בע"ה פראג עש"ק ג' חשון תקמ"ג

תשובה

שלום להאי צורב. העוסק בחקי חורב. ה"ה כבוד אהובי ידידי הרב המופלא ומופלג כבוד מוה' ליזר קרפלש נ"י אשר כעת הוא אב"ד דק"ק ליבנא וגליל קוירשם.

מכתבו מסר כבוד אביו הנעלה לידי והגם דטרידנא בלימוד הו"ת עם התלמידים ותחלת הזמן גרמא. אעפ"כ הצצתי מן החרכים במכתבו. וע"ד שהסופרים מניחים לנערים לכתוב תפילין ואינן מדקדקים אם הגיעו לגדלות בודאי ראוי לגעור בהם. ומה שרצה לחדש ולסייע דברי המג"א ברישׁ סימן ל"ט שאפילו הוא בן י"ג שנים דלא מהני מדברי המרדכי שכתב שקטן אפילו הגיע לחינוך פסול והעיטור כתב שחינוכו של קטן לתפילין הוא בן י"ג שנים ויום אחד וכתב מעלתו שאם נימא שהמרדכי ס"ל כהעיטור ממילא דברי המג"א מפורשים במרדכי. הנה לא עיין במרדכי עצמו רק ראה בבית יוסף שהביאו. אבל זה לשון המרדכי בהלכות קטנות סוף הל' תפיל ין והא דתניא קטן שכתב תפילין פסולין היינו אפילו הגיע לחינוך דליתא בקשירה דאורייתא אא"כ בן י"ג שנים והא דר"פ קמא דערכין הכל חייבין בתפילין לאתויי קטן עד קטן היודע לשמור תפיליו וכו', הא פירש רש"י בפ' לולב הגזול היינו מדרבנן וכו' עכ"ל המרדכי. הרי להדיא שהמרדכי כתב אא"כ בן י"ג ומפרש הך חינוך קטן קודם י"ג מדרבנן:

וגוף דברי המרדכי שפירש אפילו הגיע לחינוך, והמג"א הוסיף מדעתו שאפי' הוא בן י"ג שנים לא אמרי' בו חזקה הגיע לסימני' כיון שהוא דאורייתא. אצלי צריך תלמוד. והנה קיי"ל שחיטת נכרי נבילה ובטעם הדבר נחלקו הרמב"ם ור"י והרא"ש. שהרמב"ם יליף מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו וכו'. והר"י והרא"ש סברי משום דכתיב וזבחת ואכלת מי שהוא בר זביחה וכו'. ונמצא להר"י והרא"ש זביחה דומה לתפילין דדרשינן וקשרתם וכתבתם מי שהוא בקשירה ה"נ דדרשינן בשחיטה מי שהוא בזביחה. והרי משנה מפורשת בחולין וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשירה. וא"כ שחיטת קטן כשירה. וקשה מ"ש לענין שחיטה מקרי בר זביחה ומ"ש דלענין קשירה דלא מקרי בר קשירה. ועל כרחך צ"ל דאף דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ אביו מחויב להפרישו מטעם חינוך כמבואר בדברי הרמב"ם וכן הוא בש"ע א"ח ריש סימן שמ"ג לכך מקרי בר זביחה. א"כ הה"ד בתפילין אם הגיע לחינוך מקרי בר קשירה וק"ו הדברים שהרי באוכל נבילות לדעת הרשב"א בסוף פרק חרש אפילו אביו אינו מחוייב

לחנכו. דהרשב"א ס"ל שאין חיוב חינוך אלא במצית עשה ולא במצות לא תעשה. וא"כ בתפילין ודאי שייך חינוך בהגיע לחינוך וא"כ נראה מכאן שאין דברי המרדכי מוסכמים. ואמנם אמרתי שאין מזה ראיה דאף שאין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ אסור להאכילו בידים כמבואר שם בסימן שמ"ג וצריכין אנו לעיין אם זה שאסור להאכילו בידים הוא אסור מן התורה א"כ שפיר יש לחלק בין זביחה לתפילין. וביבמות דף קי"ד ת"ר לא תאכלום וכו' להזהיר גדולים על הקטנים מאי לאו דאמר להו לא תאכלון לא דלא ליספו להו בידי' ת"ש וכו' ת"ש וכו' וצריכא יעויין שם. וא"כ כיון דאיכא צריכתא אין כאן ג' כתובים וילפינן כל התורה מהני תלת ואסור ליספו להו לקטנים איסור בידים מן התורה. והטור יורה דעה בסי' שע"ג חלק עם הרמב"ם שהרמב"ם פסק שאין גדולים מוזהרים על הקטנים להפרישם מטומאת המת רק מוזהרים שלא לטמאם בידים והטור סובר שמצווים להפרישם מן הטומאה. ודברי הטור לכאורה תמוהים שהרי אמרינן בפרק חרש דלא ליטמאו להו בידים. והב"י בא"ח סימן שמ"ג מישב דברי הטור דס"ל להטור דכל הני דחויי הוא רק מעיקרא שהי' מותיב מכל חד בפ"ע דחה כן. אבל להמסקנא שנכתב זה בג' מקומות הוו להו שלש כתובין ואין מלמדין. וממילא אין הכרח לאוקמינא דלא ליספו בידים ואף דעביד צריכותא לאו דוקא נינהו דהרי אי הוה כתיב נבילה וטומאה הוה ילפינן כל התורה מינייהו יעויין שם. ומעתה לדברי הבית יוסף לדעת הטור ליכא בנבילה ובכל שאר אסורי תורה לימוד כלל ורק דמשמעות הבית יוסף דלענין דלא ליספו בידים ודאי אסור בכל התורה מ"מ כיון דליכא לימוד על זה אולי הוא רק מדרבנן:

אך ריהטא דלישנא של הב"י שם משמע שהוא מן התורה שהרי כתב שאם בהני תלת אין האזהרה רק דלא ליספו בידים א"כ בשארי אסורים מותר אפילו בידים ואם איתא שיש לאסור מדרבנן א"כ אולי בשארי איסורי' הוא מדרבנן. ולכן נראה דדעת הבית יוסף דלענין דלא ליספו להו בידים אין צריך קרא רק מצד הסברא הוא ואף דמתחילה דחה דקרא דשרצים ודם וטומאה אתי דלא ליספו בידים וא"כ משמע דמצד הסברא לא ידעינן לה מ"מ למסקנא לדעת הטור הוא מצד הסברא ובלא"ה הרא"ם הביאו המשנה למלך בפ"ג מהל ' אבל ומיישב דעת הטור בגווני אחריתי ולדבריו בטומאה הוא דמשמעות הקרא שחייבים להפרישו שאני כהנים שריבה בהו מצות יתרות ובשרצים ובדם מפרשינן קרא דלא ליספו בידים ושוב ילפינן כל התורה כולה משרצים ודם דכי פרכת מה לשרצים שאיסורן במשהו דם יוכיח מה לדם שכן כרת שרצים יוכיחו וממה הצד ילפינן בכל התורה באופן שאין לנו הוכחה לדחות דברי המרדכי וממילא קם לי' פסקו של המרדכי וקטן אפילו הגיע לחינוך פסול לכתוב תפילין:

ואמנם מה שהוסיף המגן אברהם להחמיר אפילו הוא בן י"ג שנים צריך תלמוד. ודע שמה שכתב המגן אברהם עד שיהי' בן י"ח שנים הוא אצלי דברים תמוהים וכי מה חילוק יש בין י"ג שנים לי"ח שנים לענין ב' שערות ואם לא אמרינן חזקה דרבא כשהוא בן י"ג גם כשהוא בן י"ח שנים לא אמרינן חזקה שהגיע לכלל סימנים. ובח"מ סי' ז' סעיף ג' שהזכיר המחבר בן י"ח שנים שם הטעם שיהי' גבר בגוברין להציל עשוק ואדרבה שם משמע דגם בהיותו בן י"ח לא אמרינן חזקה שהרי כתב שיהי' בן י"ח וגם הביא ב' שערות באופן שדברי המג"א אצלי נפלאים ולא ידעתי מקור לזה. ובגוף הדין אם סמכינן בזה על חזקה דרבא כיון שהגיע לכלל שנים הנה הארכתי בזה בחיבורי נ"ב מהדורא קמא חלק אה"ע סימן ס"א שהחזקה הזו חזקה אלימתא היא והא דלא סמכינן עליה בחליצה היינו משום שיש כנגדה חזקת יבמה לשוק או מטעם שאין סומכין על החזקה במקום שיכולין לברר והרי בידינו לבדקו וביארתי שם בארוכה שבמקום שאי אפשר לבודקו היכא שאין נגד חזקה זו חזקה אחרת ודאי סמכינן עלה והיכא שיש כנגדה חזקה אחרת או שהיא להוציא ממון ביארתי שיש בזה מחלוקת הפוסקים. והנה הא דאין סומכין על החזקה במקום שיכולין לברר הוא דוקא אם להוציא מחזקת איסור. ועי' במג"א סימן תל"ז ס"ק ח' ובאמת שדברי המג"א בסימן ח' ס"ק י"א ודברי המג"א שם ס"ק יו"ד צריכין עיון. ועכ"פ תפילין שכתבו נער שהוא בן י"ג שנים ויום א' והנער שוב איננו לפנינו ודאי סמכינן על החזקה דרבא שכיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים והתפילין כשרין אבל להניחו לכתוב לכתחילה קודם שבדקוהו אם הביא סימנים תליא במה שדברי המג"א סתרי אהדדי בסימן ח' ובסימן תל"ז ולכן ראוי להזהיר הסופרים על זה. ולרוב הטרדה אקצר דברי הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ב

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא מוה' יוזל נ"י מו"צ דק"ק ש"ה.

מכתבו מן ז' דנא הגיעני בשעה זו ע"י מוביל דנא. וע"ד שאלתו אם לתפור התפילין בגידי עוף טהור בתחלת המחשבה הדבר פשוט להיתר כיון שעור העוף כשר לכתוב עליו למה לא יהיו הגידין כשרים לתפור והלא טעם אחד לשניהן דבעינן עור וגידין טהורין מקרא תורת ה' בפיך מן המותר בפיך ומה בין גידין לעור. וגם לשון רש"י במסכת שבת כ"ח ע"ב שאמרו שם בגמרא אלא לכורכן בשערן ולתופרן בגידין כתב רש"י בד"ה בשערן בשער מן הקלף כלומר בשל טהורה וא"כ גם בגידין היינו גידין מן הקלף וכיון שעור העוף כשר

לקלף גם הגידין כשרים. כל זה הרהרתי לפום רהיטא בקראי מכתבו ואח"כ אמרתי ראה דבר חדש הוא זה ומעולם לא שמענו דבר זה ופתחתי ספר הטור א"ח וראיתי בב"י שם על מה שכתב הטור יתפור אותו בגידי בהמה טהורה כו' כתב הב"י וכתוב בשימושא רבה ואיכא דאמרי בגידי שור איבעיא להו תפרן בגידי בהמה דקה מאי פלוגתא היא ולא איפשטא וענין דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא ואיכא דאמרי משמי' דר"י מותר עכ"ל וכ"כ בנ"י שאין תופרין אלא בגידי שור ולא בשל בהמה דקה, ולא משמע כן בתלמוד אלא כל גידי בהמה וחיה טהורין כשרים וכן נראה שהיא דעת כל הפוסקים שכתבו סתם שיתפור בגידי בהמה טהורה ולא חילקו בין גסה לדקה ואע"פ שבספר התרומה כתב אמר רב פפא ובגידי שור לא לעכב אמר כן. והעיטור כתב גבי הא דאמרי' גבי ס"ת קרוע הבא בתוך ב' שיטין יתפור כו' וה"מ בגידין אבל בגרדין לא והן הנימין שנשתיירו מן הבגד ובנ"א, אבל בגרדין לית לן בה והן טליידרו"ש שעושין מן הקלף וכיון דמינו הוא מותר ומסתברא לן שהן כגידין עצמן ותופרין בהן ס"ת עכ"ל העיטור. ונ"ל דבמקום הדחק שאין גידין מצויין יש לסמוך על בעה"ע שלא להתבטל ממצות תפילין ותופרין בטליידרו"ש שעושין מן הקלף עד שיזדמנו להן גידין עכ"ל הב"י. ומעתה כיון שגם בגידי בהמה דקה אין הדבר מוסכם כל כך ודי במה שאמרו הפוסקים בפירוש לתפור בגידי בהמה וחיה ואיך נוסף עוד גיד עוף. זה אני אומר מצד חומרא ולא מדינא אבל גם לדינא יש חשש גדול כי במה שהכשיר בעה"ע טליידרו"ש אני תמה אנן גידין שנינו והטליידרו"ש עור הוא שהוא הקלף ועור לתפירה לא שמענו. ואף שאני כחגב לגבי נשר הגדול בעל העיטור אמינא שגם מהרשב"א מוכח כמותו שהרשב"א בחידושיו למס' שבת שם שאמרו לכורכן בשערן ולתופרן בגידין כתב הרשב"א ואיכא למידק והא איהו עור בהמה טהורה קאמר דמשמע עור ממש וצ"ע עכ"ל הרשב"א ואי כדעת העיטור הרי אלו טליידרו"ש עור ממש הוא. והנה גם הרב"י לא סמך על בעה"ע אלא בשעת הדחק ואני חוששני אפילו בשעת הדחק שהרי הלכה למשה מסיני הוא גידין ולא תימא שזהו מטעם מותר בפיך לא כן הוא דהרי במס' מכות י"א ע"א בס"ת שתפרו בפשתן פליגי ר"מ ור"י חד פוסל וחד מכשיר מ"ד פסול דכתיב למען תהיי תורת ה' בפיך ואיתקש כל התורה לתפילין מה תפילין הל"מ לתפרן בגידין אף כל לתופרן בגידין ואידך כי איתקש למותר בפיך להלכותיו לא איתקש עכ"ל הגמ'. הרי שמותר בפיך הוא ענין בפני עצמו ונתפרות בגידין הוא ענין בפני עצמו והוא הל"מ דבעינן גידין ומשום כן ממילא בעינן גידין ממש ובעוף מי יכריע איזה מהם קרואים גידין ואיזה מהם נקראים חוטין ואיזה מהם קרואים ורידין ואיזה מהם קרואים מיתרים. לכן לדעתי אין שום היתר לקחת גידי

עוף לתפילין. וראיתי בבאר היטב א"ח סי' ל"ב ס"ק ל"ט מביא בשם הלקט שגם בני מעיים גידין הן. והנה אין ספר הלקט למראה עיני אבל לדעתי דברים דלא דסמכא הם וזה תלי' אם טליידרו"ש כשר גם בני מעיים כשרים וכיון שטליידרו"ש עצמן אין הב"י מכשירן לכתחילה איך נוסיף להכשיר בני מעיים. ולרוב הטרדה אקצר דברי הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ג

תשובה

מבן המחבר להרב המאה"ג מוה' מיכאל בכרך נ"י.

אחרי שובי לביתי ביום א' העבר מכבודו הרמה שמתי עיוני על דבר השאלה אשר שאל אותנו הרב הגאון מוה' הירץ עמדין אב"ד דק"ק טעפליץ בענין רצועות של תפילין שמושחים העורות בשומן דגים טמאים הנקרא פישטרא"ן אם יש בו חשש דצריך להיות מן המותר בפיך. והנה הסכמנו יחד דבדבר שהוא רק לצורך העיבוד אין צריך להיות מדבר המותר ותמכנו יסודותינו על מה דאיתא במדרש ילקוט פ' בא רמז קפ"ז ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו ישעיה תלמידו של ר"ח ב"ד כו' ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן לכתוב בהן ס"ת תפילין ומזוזות עכ"ל המדרש. ומזה מוכח שמותר לעבד בדבר טמא דהא כל היוצא מן הטמא טמא ואפ"ה מותר לעבד בהם עורות לסת"ם. וכאשר באתי לביתי אמרתי שאין מזה המדרש ראיה לנדון דידן ויש לבעל דין לחלוק ולומר דלא דמי כלל דגבי צואת הכלבים שמעבד בהן העורות לא נשאר בהעור דבר מהאי דבר טמא דאינו עושה כי אם מעשה סכין להשיר ולפרור השער מן העור ואח"כ רוחצים העור ולא נשאר שום ממשות ממנו אבל בהאי שומן דג טמא מושחים בו העורות לאחר הצביעה ונבלע בו וחזותא מוכיח עליו שנראה השומן המבהיק בהעור. בזה יש לומר שאסור משום דצריך להיות מן המותר בפיך:

ואני לעצמי עיינתי בדבר זה וזה פרי מחשבתי אשר עלה בידי בדין זה. ואומר אני אם המשיחה זו גורם השיחור לכאורה יש מקום להחמיר. וראיתי קדוש אחד מדבר ה"ה אאמ"ו הגאון ז"ל בתשובה ראשונה בספרו נ"ב בסוף התשובה בענין הטיח שעושין הסופרים על הבתים של תפילין מעצם פיל שחוק שיש להחמיר וכתב שם דלדינא אף להפוסקים דגם בתים שחורות הלכה למשה מסיני יש להסתפק הואיל והוא לחזותא ע"ש. ובהשקפה ראשונה אמרתי דיש ללמוד זה ממה דאמרינן בפסחים כ"ו ע"א קול ומראה וריח אין בו משום מעילה וכן כתבו התוס' בב"ק ק"א ע"א ד"ה ולא יצבע וכן

כתבו בקידושין ובפסחים דף כ"ב ע"ב דאע"ג דאסור שאר הנאות צריך לרבות צביעה והואיל והוא רק לחזותא ע"ש:

אך ראיתי להרב פ"ח בי"ד סימן ק"ב ס"ק ה' דמביא תשובות הר"ן שנשאל על מנעלים שצובעים בצבע שיש בו חומץ של איסורי הנאה ומסיק שם הואיל והוא איבעיא דלא איפשטא במס' ב"ק אי חזותא מלתא היא בשל דבריהם אזלינן לקולא וחזותא לאו מלתא היא אבל בשל תורה אמרינן חזותא מלתא הוא. וא"כ אין מקום לספק של אמ"ו כיון דדרשא דמן המותר בפיך הוא דבר תורה אזלינן לחומרא דשמא חזותא מלתא היא אבל כד מעיינין שפיר בדברי הר"ן בתשובה ולסקל התמיהות שהניח הפ"ח בצ"ע עליו נראה לי לפרש דאין משם ראיה לנדון דידן דדברי הר"ן כראי מוצקים וכך הם דברי הר"ן וכוונתו דמתחלה כתב הואיל והוא איבעיא דלא איפשטא בגמרא אי חזותא מלתא היא הוי ספיקא דדינא והיה לן להקל בהך מנעלים כיון דהוי רק ספק דרבנן דסתם יינם הוא מדרבנן וע"ז מסיק דיש לומר דהאיבעיא הוא בגמרא אי חזותא מלתא לשאר מילי אבל לענין איסורי הנאה הא גלי לן קרא גבי ערלה ושביעית דחזותא מלתא היא כמו שמתרץ רבא שם ואין להקל יותר באיסור ע"ז מאיסור ערלה ושביעית גם באיסורי ע"ז אסר הכתוב החזותא וא"כ אף שהוא סתם יינם מ"מ לענין איסורי הנאה לא הוי ספק כלל והוי ודאי דבריהם ויש לאסור המנעלים וע"ז מסיים דאפ"ה יש להקל בהנך מנעלים משום דאף אי אמרינן חזותא מלתא היא לענין איסורי הנאה מ"מ לא הוי אלא גרמת הנאה שאוסר הכתוב אבל לענין שיהיה מיחשב החזותא לממשא של איסור בזה ליכא ספק כלל ולא קא מבעי' להגמ' אלא אי חזותא מלתא היא לענין שיהיה נחשב גרמת הנאה אבל להיות בו ממש בודאי חזותא לאו מלתא היא וכיון דלא הוי אלא גרמת הנאה שאסר הכתוב באיסורי הנאה א"כ אי איכא עוד גרם אחר הגורם הצבע בהדי החומץ א"כ המנעלים מותרים משום דהוי זה וזה גורם. זה הוא כוונת דברי הר"ן לענ"ד ובזה סרה תלונות הפ"ח מהר"ן ז"ל. אא"כ ראיתי בפרי תואר שמפרש ג"כ קרוב לדרך הזה את דברי הר"ן ע"ש. ואם כן אף שהגמ' קאי באיבעיא אי חזותא מלתא היא היינו לענין אי יכול לומר הרי שלך לפניך אבל זה פשיטא דלא הוי גוף ממשא:

ובזה נ"ל לתרץ מה דתמיה לי טובא בדברי התוס' שם בב"ק בד"ה ולא יצבע וז"ל באמצע הדיבור וא"ת א"כ תפשוט לאידך גיסא מדאיצטריך למיסר ש"מ דחזותא לאו מלתא היא וי"ל דאיכא למילף מהכא דחשוב כאלו הוא בעין עכ"ל ע"ש. והנה בפשוט נראה דכוונת התוס' דזה גופא קא מבעי' ליה להגמ' אי איכא למילף מערלה דחזותא מלתא היא או אי אמרינן היכא דגלי גלי ולא לשאר מילי ולפ"ז קשים דברי התוס' לקמן ע"ב בד"ה רבא רמי

דכתבו תימא הא רבא משני לעיל שאני ערלה דכתיבי קראי ומהתם לא ילפינן וא"כ מאי פריך מערלה לטומאה עכ"ל התוס'. ודבריהם תמוהים דהא לפי דבריהם בדיבור הקודם קא מבעי' ליה אי ילפינן מערלה לשאר מילי דחזותא מלתא היא א"כ רמיא דרבא קאי להך גיסא אי אמרינן דילפינן מערלה לשאר מילי דהא הך איבעיא לא איפשטא לרבא ועוד קשה לי מאי קא מבעיא ליה אי ילפינן מערלה הא הוי ערלה ושביעית שני כתובין הבאים כאחד לענין חזותא דהא גם שביעית ילפינן מקרא דתהיה דחזותא מלתא היא וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין ואף שאין ללמוד שביעית מערלה דאיכא למפרך מה לערלה שכן היה לו שעת הכושר משא"כ שביעית מ"מ יכולין ללמוד ערלה משביעית מכח ק"ו וא"כ הוו שני כתובים ואין מלמדין. ואפשר יש לדחות דלא הוי ש"כ דקרא דתהיה אינו מיותר ודרשינן מניה במסכת ע"ז נ"ד ע"ב לענין תופס דמיו ואסור ע"ש. לכן נ"ל לפרש דברי התוס' ע"ד שפירשתי לעיל דברי הר"ן בתשובה דעוד יש לדקדק בלשון התוס' דבקושיא נקטו וא"ת מדאיצטריך למיסר ש"מ דחזותא לאו מלתא היא ובתרוצם נקטו דאיכא למילף מהכא דחשיב כאלו הוא בעין למה זה שינו בלשונם והוי להו למימר גם בתרוצם דאיכא למילף מהכא דחזותא מלתא הוא. ולכן נ"ל דכוונת דבריהם הוא לאו דאיכא למילף מהכא גם לשאר מילי דחזותא מלתא היא אלא דכוונתם דודאי אין לילף שאר דברים מערלה ושביעית וכך היא כוונתם בתירוצם דשפיר קא מבעיא להגמ' דלעולם י"ל דחזותא מלתא ואפ"ה איצטריך קרא למיסר ערלה ושביעית דאיכא למילף מהכא דהיינו לערלה גופא דחשיב כאילו הוא בעין והאי חומרא שהחמירה התורה לענין צביעה הקרא אתי לאשמועינן בערלה ושביעית שיהיה חשוב כאלו האיסור הוא בעין ונ"מ דאפי' אם איכא עוד גרמא לא מהני בהו זה וזה גורם לאפוקי מדעת הר"ן הנ"ל אבל זה פשיטא להו דלא ילפינן שאר איסורים מערלה ושביעית רק שזה בזה תלי' אי אמרינן בשאר מילי חזותא לאו מלתא אתי קרא גבי ערלה ושביעית לאסור חזותא מכח גרם הנאה כנ"ל ואי אמרינן בעלמא דחזותא מלתא היא אתי קרא בערלה ושביעית לאסור חזותא משום ממשא דלא מהני בהו זו"ז גורם, כנלע"ד לישב דברי התוס'. עכ"פ הראיתי לדעת דאף אי אמרינן דחזותא מלתא היא מ"מ לא מיחשב לממשא. ויצא לנו מזה דלא שייך לאסור בהאי שיחור שעושין לרצועות מדבר טמא משום מותר בפיך דהואיל ולא הוי אלא חזותא בעלמא אין בו ממש הה"ד נמי בהאי שיחור לרצועות. אמנם אחר העיון אין לדמות השיחור של רצועות לשאר צביעה דאף שבשאר צביעה אין בו ממש מ"מ האי צביעה של רצועות שהוא הל"מ שיהיו שחורות א"כ האי צביעה עדיף והוא בכלל מלאכת שמים אשר אמרינן במס' שבת לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה

טהורה בלבד. ואפשר דבר זה דומה למה שכתב הרמ"א בא"ח סימן ל"ב סעיף מ"ז בהג"ה בדבק לד' פרשיות בשל יד יזהרו ליטול דבק כשר עכ"ל:

ומעתה יש לעמוד בבית הספק של אאמ"ו הגאון זצ"ל. דאף שמראה וחזותא אין בו ממש מ"מ היכא שיש קפידא בצבע כמו ברצועות של תפילין שהוא הל"מ שפיר מיחשב האי צביעה להיות מן דבר המותר. ועפ"ז אמרתי לפרש סוגיא דמס' שבת כ"ח ע"ב דמשני הגמ' דברייתא דר' יוסף דלא הוכשר כו' נשנית לענין רצועות ופריך הגמ' והאמר ר"י רצועות שחורות הל"מ ופי' רש"י כיון דהלכת רצועות שחורות מסיני טהורות נמי מסיני והתוס' מפרשים דאם מצריך שיהיו שחורות מכ"ש שיהיו טהורות ואי הא אתי ברייתא דר"י לאשמועינן לשמעינן נמי הא שיהיו שחורות ומשני הגמרא נהי דשחורות גמירי טהורות מי גמירי. והנה סוגיא זו קשה להבין ודקארי ליה מאי קארי ליה ובאיזה סברא היה המקשן והתרצן מחולקים שהמקשן היה סובר דהא בהא תליא והתרצן השיב לו שאינן תלוין זה בזה אבל לפי הנ"ל יש לומר דכך הצעת סוגיא זו שתירץ הגמ' דברייתא דר' יוסף נשנית לענין רצועות שיהיה טהורות וזה כולל שני דברים אחד שיהיה עור הרצועות עצמן מטהורה וגם שהצבע שמשחירין בו יהיה מדבר טהור ופריך הגמ' הא אמר ר"י רצועות שחורות הלכה למ"מ וכיון שעיקר הרצועות וגם שיהיו שחורין הוא הלמ"מ ממילא ידעינן שצריך להיותן טהורות דהך דרשא דמן המותר בפיך היה ידוע להם כמו שכתבו התוס' ולא צריך הברייתא לאשמועינן. והמקשן היה סובר דגם בצביעה יש בו ממש הואיל והלכה הוא להיותן שחורות ומתרץ הגמ' נהי ששחורות הוא הלכה למ"מ טהורות מי גמירי דהיינו שיהיה הצבע שמשחירין בו מדבר טהור זה לאו מלתא דפשיטא היא דהו"א דצבע אין בו קפידא אם הוא מדבר טמא הואיל ועיקר הרצועה הוא מדבר טהור ובטל הצבע לגבי עיקר הואיל והוא לחזותא בעלמא ולכך צריך ברייתא דר"י לאשמעינן דגם הצבע צריך להיות מדבר טהור דלא הוכשר למלאכת השמים אלא דבר טהור וגם האי שיחור מלאכת שמים הוא דהלכה למ"מ הוא שיהיו שחורות. ואין להקשות אם לפי המסקנא לענין הצבע שמשחירין בו נשנית ברייתא זו א"כ למה נקט עור במילתיה. זה אינו קושיא דהא גם לתרוצא קמא של הגמ' דלענין שערות וגידין נשנית ברייתא גם כן קשה למה נקט עור במלתיה כמו שהקשה הרשב"א בתוס' ד"ה לא צריכי לכורכן כו' ע"ש. ולפ"ז יש ליישב הדקדוק שכתב בעל מגיני שלמה על התוס' שכתבי קשה להרשב"א אי האי אתי לאשמועינן אמאי נקט עור במילתיה וכתב המגיני שלמה וצ"ע מ"ש קושיא זו שהניחו בקושיא ובכמה דוכתי כתבו דהוי מצי למיפרך כך אלא דעדיפא מיניה משני ובכמה דוכתי כתבו הוי מצי למפרך עכ"ל המגיני שלמה. אבל

לפי מה שכתבתי א"ש דגם לפי האמת קשה קושיא זו דהא גם לפי מה דמשני לרצועות היינו לענין הצבע כו' ג"כ קשה למה נקט עור במילתיה ודוק הרי דמשקלא וטריא של סוגיא זו משמע דצבע שיש בה קפידא למצוה יש בו ממש להיות מן המותר בפיך:

אך לכאורה יש להוכיח להיפוך שאפילו בדבר שהיא המצוה בחזותא לא שייך בו מן המותר בפיך דהא תכלת היה במשכן ובמקדש בפרוכת ובבגדי כהונה והרי תכלת הוא הצבע מדם חלזון שהוא תולעת כמו שפירש רש"י בפרק חלק (סנהדרין דף צ"א ע"א) ותולעת אינו מן המותר לישראל ואפ"ה צבעו בו אלמא דאם גוף הדבר שהוא הצמר הוא מן דבר טהור אין קפידא בצבע שנצבע בו הואיל והוא רק לחזותא הרי מוכח דצביעה אין בו ממש הה"ד נמי בהאי שיחור לרצועות אף שהוא הלמ"מ אפ"ה אין בצביעה זו ממש להיות בו קפידא שיהיה מדבר טהור. אמנם אם זה החלזון הוא מין טמא יש בזה שנויים וסתירה בפי' רש"י ז"ל דהנה במס' מנחות דף מ"ד ע"א ת"ר חלזון זה גופו דומה לים ובריייתו דומה לדג ועולה אחת לע' שנים. ואם כן אין ראיה כלל מתכלת דיש לומר דחלזון הוא דג טהור ויש לו סנפיר וקשקשת. אך רש"י ז"ל מפרש שם במנחות עולה מן הארץ ע"ש ואם הוא רמש הארץ בודאי שהוא טמא. ולכאורה מלשון הברייתא מוכח שהוא רמש הארץ דקאמר ובריייתו דומה לדג דאם הוא מן המים לא שייך בו לשון דומה דאם הוא דומה לדג ותולדתו מן המים הרי הוא דג ממש ולכך מפרש רש"י ועולה מן הארץ דהיינו רמש הארץ ולכך אינו נופל בו שם דג ממש דמה שגדל ביבשה אינו מסוג הדגים. ולכך קאמר שדומה לדג בתמונתו אבל אינו דג ממש. אך רש"י בסנהדרין בפ' חלק (סנהדרין דף צ"א ע"א) בד"ה חלזון כתב תולעת שיוצא מן הים וכן במס' מגילה דף ו' ע"א בד"ה ע"י חלזון כתב רש"י חלזון עולה מן הים על הארץ. וכן כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות ציצית שחלזון הוא דג הנמצא בים המלח. ולפ"ז יש לומר שיש לו סנפיר וקשקשת והוא טהור:

אך יש להביא ראיה מתולעת שני דרמב"ם כתב בפ"ח מהל' כלי המקדש ה' י"ג וז"ל תולעת שני הוא צמר הצבוע מתולעת ולכאורה נראה שהוא תולעת ממש שכן ידוע גם אצלנו צבע אדומה תשובה שהוא תולעת ממש ונקרא קוטשאנעלי"א.

אמנם יש לדחות ולומר דאף שהיה במקדש ומשכן ובגדי כהונה דברים הנצבעים מדבר טמא אפ"ה אין להביא ראיה על רצועות ותפילין דהא דלא הוכשרו למלאכת שמים מקרא דלמען תהיה תורת ה' בפיך נלמד וזה שייך דוקא בדבר שהוא תורה עצמה דהיינו שיש בו כתב כמו תפילין וס"ת ומזוזה ובתים של תפילין שיש בו שי"ן כמו שפי' רש"י במס' שבת דף כ"ח ע"ב. ואף דמסקנא שם דברייתא דרב יוסף דלא הוכשרו למלאכת

שמים אלא עור בהמה טהורה לענין רצועות של תפילין נשנית וברצועות ליכא כתב דד' ויו"ד של רצועות לא מקרי כתב כמו שכתבו התוס' במנחות דף ל"ה ע"ב בד"ה אלא תפילין וע"כ טעמא דרצועות הוא הואיל והוא תשמיש קדושה כמו שכתבו התוס' שם וא"כ הה"ד משכן ומקדש ובבגדי כהונה שהוא ג"כ תשמיש קדושה. מ"מ יש לומר דרצועות היינו טעמא הואיל והם נטפלין לבתים של תפילין ובתים הם תורה עצמה שיש בו ד' פרשיות ושי"ן ולכך דינם שוים שגם ברצועות צריך להיות מהמותר בפיך אבל במקדש ומשכן ובגדי כהונה שהם תשמישי קדושה לית בהו קפידא להיותן מדבר טהור הואיל ואינן תורה עצמה ולכך הותר הצביעה מדבר טמא מה שאינו כן בתפילין ורצועות י"ל דגם הצביעה צריך להיות מדבר טהור. ולכאורה יש להביא ראיה לזה מגמ' דשבת דקאמר מה הוי עלה דתחש וקשה מאי קא מספקא ליה הא מברייתא דאמר לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה מוכח דתחש טהור היה כמו שרב יוסף רצה לפשוט בעי' דר' אלעזר דתחש טהור היה מברייתא דלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה דאל"כ לא היה מוכשר למלאכת המשכן אלא ודאי ע"כ צ"ל דמהאי ברייתא אינו מוכח כלל דהאי ברייתא לענין רצועות נשנית שהם נטפלין לבתי תפילין שהם תורה עצמה בזה צריך להיות טהור אבל תחש שהיה במשכן שפיר יש להסתפק אי טהור הואיל ומשכן לאו תורה מקרי כנ"ל. ובזה יש לדחות תמיהת המג"א סימן תקפ"ו ס"ק ג' שהקשה על עולת שבת שחולק על הרמ"א ומכשיר שופר בהמה טמאה דלא קיימא לן כהאי דלא הוכשרו כו'. וכתב המג"א שנעלם ממנו סוגיא דשבת דף כ"ח והטעם דאיתקש כל התורה לתפילין כדאיתא בקדושין דף כ"ה עכ"ל המג"א. ולדעתי דברי הע"ש אתין שפיר דמכח איבעיא דהגמ' בשבת מה הוי עלה דתחש מוכח דלא ק"ל הא דר' יוסף דמדמה משכן עם תפילין וס"ת ומזוזה שהם תורה עצמה וקאמר על כל התורה דלא הוכשר אלא מדבר טהור. וכן מצאתי בר"ן בפ"ב דר"ה דמספקא ליה אי גם בשאר מצות שייך הא דלא הוכשרו כו' וכתב דמגמ' מוכח דאפילו במשכן היה מותר דבר טמא ע"ש בר"ן. הרי מוכח דדוקא בתפילין קיי"ל האי דינא הואיל ואית בהו תורה והרצועות הם נטפלין להם אבל בשאר תשמיש קדושה ותשמישי מצוה י"ל דמותר אף מדבר טמא דאל"כ מאי קא מספקא ליה להגמ' אי תחש טהור היה הא מוכח מברייתא דר"י דלא הוכשר אלא ודאי דאין לדמות שאר תשמישי קדושה לתפילין כנ"ל. וגם בלא"ה קשה לי על המג"א דסובר דגם לענין שיהיה מדבר טהור אתקוש כל התורה כולה לתפילין (וזה כמה שנים אשר כתבתי בגליון ש"ע שלי) מה יענה בסוגיא דסוכה דף כ"ג ע"א דקאמר בפיל קשור כ"ע לא פליגי דכשר לדופן סוכה ע"ש. והרי פיל לאו מן

המותר בפיך הוא אפ"ה מותר לתשמיש מצוה לעשות ממנו דפנות לסוכה ומאי חילוק יש בין שופר שהוא תשמיש למצות תקיעת שופר ובין דפנות שהוא תשמיש למצות סוכה ודפנות סוכה הוא ג"כ דאורייתא ונלמוד מבסכת סוכות אי יש אם למקרא או יש אם למסורת לכל מר כדאית ליה כמו דאיתא במסכת סוכה ו' ע"ב. ואף שזה יש לדחות ולומר דשופר חמור מסוכה דכיון דלזכרון הוא כלפנים דמי כמו דאמרינן במסכת ר"ה דף כ"ו ע"א מ"מ לדברי המג"א יהיה פיל פסול לדופן סוכה הואיל ואתקוש כל התורה כולה לתפילין אלא ודאי דלהאי מלתא שיהיה מן המותר בפיך לא אתקוש כל התורה לתפילין:

עוד ראיה מהרמב"ם בפ"א מכלי מקדש סוף הלכה א' כתב המור הוא דם הצרור בחיה שבהודו וכתב הראב"ד אין דעתי מקבלת שיכניסו במקדש דם חיה ומכ"ש דם חיה טמאה. והכ"מ כ' לישב דעת הרמב"ם שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה כעפר בעלמא ע"ש. ומעתה אי אמרת דבכל מלאכת שמים צ"ל מן המותר בפיך קשה מאי מהני שנעשה עפרא בעלמא וכי עדיף משערות ועור דג"כ מיחשב כעפרא לענין אכילה הואיל ואין בו טעם כלל ואפ"ה פסול לס"ת ותפילין ומזוזה הרי דלא מכח דין היתר אכילה אייתינן עלה אלא מטעם שאינו בא מדבר טהור ולמה יהיה המור הזה כשר לקטורת ואם שסברת הכ"מ מספיק שלא למעט מדרשא דמן משקה ישראל מן המותר לישראל דכיון שנעשה עפר הוי מותר לישראל אכתי ממיעוט דלמען תהיה תורת ה' בפיך יהיה פסול כמו שערות ועור אלא ודאי דדרשא דלמען תהיה תורה ה' בפיך לא נאמר אלא בדבר שיש בו תורה עצמה ויש בו כתב כנ"ל אבל שארי תשמישי קדושה אינו בכלל דרש הזה כדעת הע"ש:

ולפ"ז נדחה הך ראיה מתולעת שני דלעולם יש לומר דגם בדבר שהוא לחזותא יש בו קפידא להיות מן המותר בפיך. וטעמא דהותר תולעת שני למשכן ובגדי כהונה הוא הואיל והך דרשא דמן המותר בפיך לא קאי כי אם על תורה עצמה דהיינו ס"ת ותפילין ומזוזה ולא על שארי קדושה:

אמנם זה אינו דהא תולעת שני היה בחושן ואפוד והלא בחושן היה ג"כ כתב שכתוב בו שבטי יה ואם הבית של ראש מקרי תורה בשביל שי"ן שיש בקמטים כמו שכתב רש"י שם במסכת שבת מכ"ש שכתב שהיה על החושן יהיה נקרא תורה להיות בו קפידא מן המותר בפיך. ומעתה כיון שמסקנת הגמ' הוא דלענין רצועות של תפילין נשנית ברייתא דר"י דלא הוכשר כו' הואיל והם טפולין להבית מכ"ש שיש קפידא בכל החושן ואפוד להיות מן המותר לישראל דהחושן ואפוד הם נטפלין יותר זה לזה דהא אסור להפריד

החושן מעל האפוד דכל המזיח חושן מאפוד לוקה משום לאו דלא יזח וא"כ אם הרצועות דינם שוה לתפילין עצמם הואיל והם נטפלין מכ"ש בחושן ואפוד ואפ"ה הותר בו תולעת שני הרי מוכח דכל שהוא לחזותא אין בו קפידא להיות מן המותר והה"ד לתפילין:
ובר מן דין יש לומר דדבר שהוא תשמיש קדושה ג"כ צריך להיות מן המותר בפיך ויש חילוק בין תשמיש מצוה לתשמיש קדושה ואף דלתשמיש מצוה לא צריך להיות מן המותר כמו שהוכחתי לעיל מ"מ דבר שהוא תשמיש קדושה צריך להיות מן המותר ואין אנו צריכין לומר דטעמא דרצועות של תפילין הוא הואיל והם נטפלין לכתב דהיינו לבתים שיש בהם שי"ן והוי כתורה עצמה אלא יש לומר טעם אחר דבעינן רצועות מן המותר בפיך משום שהוא תשמיש קדושה כמו שמשמע מדברי התוס' במס' מנחות דף ל"ה ע"ב ד"ה אלו תפילין. והדבר מוכח דהרי מתחילה קא פשיט ר"י איבעי' דר' אלעזר דתחש טהור הי' מהך ברייתא דלא הוכשר ומאי קא פשיט לי' הא טעמא דלא הוכשר למלאכת שמים הוא מדרשא דלמען תהי' תורת ה' בפיך וזה לא שייך במשכן דלאו תורה היא אלא ודאי דר' יוסף סובר דכל דבר שהוא תשמיש קדושה הוא בכלל מלאכת שמים ואף דבתשמיש מצוה ליכא קפידא אם הוא מדבר טמא מ"מ תשמיש קדושה חמור יותר להיות נקרא מלאכת שמים ואף לפי המסקנא נשאר סברת ר' יוסף דהגמרא לא נאד מהאי סברא ואפ"ה קאמר מה הוי עלה דתחש דהואיל ותחש לא הי' כי אם להגין מפני גשמים וקא מספקא לי' להגמרא אי גם תחש יש לו שייכות להמשכן עצמו והוי תשמיש קדושה להיות מדבר טהור או דלמא האי מכסה תחש לא מקרי משכן הואיל ולא הי' כי אם להגין מפני גשמי' ואף שאמרינן בגמרא דמקרי אוהל דנלמד עליון מתחתון מ"מ להיות נקרא מלאכת שמים קא מספקא לי'. וכן מצאתי בספר מגיני שלמה סברא הזאת:
וגם יש לומר דעוד סברא הביא להגמרא במסקנא לספק זה לפי מה שכתב הרשב"א בחידושיו דלפי האמת ילפינן מנוצה של עזים דעור בהמה טמאה מטמא ומקרי אוהל אם כן יש ליליף ג"ש אוהל הנאמר במשכן מאוהל הנאמר בטומאה דמה התם באוהל בהמה טמאה אף הכא במשכן באוהל בהמה טמאה ע"ש ברשב"א. וא"כ אף שר' יוסף קא פשיט לי' דגם מכסה התחש הוא מלאכת המשכן להיות מעור טהורה מ"מ לפי האמת קא מספקא לי' להגמרא אי ילפינן להך ג"ש לומר דגם אוהל שהי' במשכן מבהמה טמאה היה והיינו האי אוהל של תחש הואיל ולא מקרי מלאכת שמים ממש הואיל והיה רק להגין מפני גשמים וקא פשיט לי' הגמרא דתחש טהור היה ולא ילפינן הך ג"ש משכן מטומאה. ועכ"פ דבר שיש בו תשמיש קדושה צריך להיות מן המותר בפיך א"כ ממילא מוכח מתולעת שני דכל דלחזותא אין בו ממש. אמנם בזה גופא יש לפקפק אם

האי צבע תולעת הוא תולעת ממש דרש"י בישעי' קפיטל א' פסוק י"ח אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו פירש"י תולעת הוא גרעינין שצובעין בו אדום ויש בכל גרעין תולעת וא"כ לפירש"י לאו דבר טמא הוא דגרעין גדולי קרקע ופרי הוא וגם דברי הרמב"ם שכתב צמר שצובעין בתולעת יש לפרש דלאו כוונתו שצובעין בתולעת ממש אלא שהצבע נקרא בשם תולעת על שם שיש בגרעינין האלה תולעים. וכן מצאתי ברמב"ם פ"ג מהל' פרה אדומה שכתב שתולעת שני הם גרעינין שיש בו תולעת כמ"ש רש"י ע"ש. וגם הקונקורדאנציוס והרד"ק בשרשים בשורש תולע מחלק ומונה תולעת שהיא בריה ורמש ארץ בפני עצמו ותולעת שהוא מין צבע בפני עצמו. ולפ"ז יש לומר דגם בדבר שיש קפידא בצבע כמו בתפילין שיהיו שחורות צריך להיות הצבע שמשחירין בו דבר טהור ואין ראי' מתולעת שני. אמנם אף עפ"כ מתכלת נשאר הראי' והוכחה וזה תליא בחילוק שיש בין הרמב"ם לרש"י ז"ל אם הצבע תכלת היה מדג או מתולעת ולפירש"י במס' מנחות שהבאתי לעיל מוכח דחלזון בודאי הוא טמא ואפ"ה היה בהציץ שהיה כתוב בו קודש לה' שהציץ היה נקשר בו תכלת כדמפורש בקרא ובפרוכת ובבגדי כהונה. הרי מוכח דצביעה אף שהיא למצוה אפ"ה מותר מדבר טמא. אבל לדעת הרמב"ם דמפרש שתכלת הוא מדם דג א"כ אינו מוכח כלל דיש לומר שהוא מדג טהור:

אמנם אומר אני דלכל זה היה מקום לפלפל אם היה עיקר הצביעה נעשה מדבר טמא אבל בנדון דידן במשיחת עורות בשומן דג טמא. האי משיחה אינו גורם עיקר השיחור כי עיקר צבע השיחור נעשה מדבר טהור והאי משיחה הוא רק להצליל הצבע לחזותא ולרכך העור וליפות ובזה בודאי אין קפידא אם הוא מדבר טמא דמשמעות לא הותר למלאכת השמים כו' הוא דוקא אם יש בו צורך למלאכת שמים אבל משיחה אין בו צורך למלאכת שמים דבלאו האי משיחה ג"כ היו הרצועות שחורות כתקונן אף שהיה העור קשה קצת מ"מ היה ראוי לרצועות ואין זה דומה למה שכתב הרמ"א בא"ח סימן ל"ב סעיף י"ז בדבק שיהיה מדבר המותר, דשם האי דבק הוא צורך מצוה הואיל ולכתחילה צריך להיות בשל יד כל ד' פרשיות בקלף אחד אבל בהאי משיחה אין בו צורך מצוה ולא נאמר בשום מקום שיהיו הרצועות רכין. לכן נראה לי להקל ובפרט כי כל גדולי הדור הקודמים לא דברו דבר מזה ובודאי גם הם ידעו ממשיחת העורות. כ"ד אוהבו הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י ז"ל.

על זה השיב הרב המאוה"ג מיכאל בכרך.

שלום וברכה וכו'. לא"נ ידידי וכו' כבוד מוה' שמואל נ"י.

מכתבו הנעים הגיעני וטעמתי מצוף דבש אמרותיו הנעימים. אך מה שמדחה הראיה ממדרש ילקוט לדידי אין בדחיה זו ממש ומי יודע אם צואת הכלבים אינו עושה פעולה בגוף העור ונשאר בהעור ממש. וכיון שנכבש בו העור בודאי נבלע ונדבק בו. גם מה שתמה על הכ"מ בפ"א מהל' כלי מקדש ל"ק ולא מידי וכוונת הכ"מ שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה עפר הוי כמין בריה אחרת משא"כ בעור ושערות הם לא נשתנו והם כמו שהיו בתחלה. ויתר דברי מעלתו הם בנויים על אדני פז וידעתי כי ידיו רב לו באורחא חריפתא ועכ"פ לדינא דעת שנינו שוים. ולדעתי טוב להשיב להרב המאוה"ג מוה' הירץ עמדין בקיצור בלי פלפולים וראיות שאין להקפיד ברצועות בשביל המשיחה הזאת וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. כ"ד אוהבו הדבוק:

הק' מיכאל בכרך

אמר שמואל דברי הרב המאוה"ג מוהר"מ הנ"ל ראויים למי שאמרן אעפ"כ הבוחר יבחר. ובפרט במה שכתב והליץ בעד הכ"מ דעיקר סברתו הוא מטעם שנשתנה הדם ונעשה עפר הוי כמין בריה אחרת לדעתי לא עדיף האי שינוי מהעור שנשתנה ג"כ ע"י העיבוד וג"כ נעשה כמין בריה אחרת ממה שהיה בתחילה בחיבורו בבהמה טמאה ואפ"ה פסול לס"ת ולתפילין ועוד מה מהני בזה שנשתנה והוי כבריה אחרת ס"ס קרי ביה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך וזה המור תחלת הוייתו אינו מן המותר דהא אתיא מדם חיה טמאה:

תשובה ד

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופל' חכם וסופר מוה' אהרן אויש נ"י:

קבלתי מכתבו וכו' זולת זה על דברי תורה אשר בא ושאל למה נהגו המדקדקים לחוש לדעת רבינו תם במה שנחלק על רש"י בסידור הפרשיות של תפילין ולמה לא חשו ג"כ לדעתו במה שנחלק על רש"י באופן הנחתן דלדעת רש"י המה זקופים בתוך הבתים כמנהגנו ולדעת רבינו תם המה שוכבות כמבואר במנחות דף ל"ג ע"א בתוס' ד"ה הא דעבידא וכו'. הנה אם המדקדקים מחמירים לחוש לדעת רבינו תם במה שגם רבינו האי גאון ורבינו יוסף ט"ע ושאר גאונים קיימו בשיטתיה כמבואר במנחות דף ל"ד ע"ב בתוס' בד"ה והקורא וכו' ניחוש ג"כ לדעתו בשוכבות שאין לו מסייע משארי גאונים. דברי אוהבו:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ה

פראג יום א' כ"ד כסליו תקנ"ג לפ"ק

תשובה

שלום לאהובי האלוף התורני המופל' מוה' אייזק נר"ו.

קבלתי מכתבו ואשר תמה על תפילין דר"ת הנה ימחול לי מעלתו ויעיין בט"ז א"ח בסימן ל"ב ס"ק כ"ה מה שכתב בשם הב"י ובשם רש"ל, והט"ז רצה להוכיח דין של הרמב"ם מהגמ'. ואני אומר שאין הוכחה שלו מן הגמ' כלום דבגמרא קאי אי אמרינן במזוזה דעושין פרשיותי' דוקא פתוחות ואז ודאי שאין הטעם מפני שאינן סמוכות בתורה שהרי אין לך אינן סמוכות כמו מזוזה. אבל לפי האמת דבמזוזה כשירות בין פתוחות בין סתומות כמו שנתבאר בי"ד סימן רפ"ח סעיף י"ג א"כ אין והיה אם שמוע ושמע חמורות מזה וצ"ל כמו שכתב הב"י בשם הרמב"ם או רש"ל. וכל זה שייך בתפילין של רש"י אבל בתפילין של ר"ת ששמע והיה אם שמוע המה בימין וקדש והיה כי יביאך המה משמאל וצריך להניח חלק כל פרשת והיה אם שמוע עד שיכתוב שמע לפי שצריך לכתוב כסדר כמו שהם כתובים בתורה וא"כ תיכף ניכר בשעה שכותב שמע ובשעה שכותב והיה אם שמוע שאינן סמוכות בתורה כמו ראשונות וכאן לא שייך הטעם של הרש"ל ושל הב"י וכאן תיכף ניכר שאינן סמוכות בתורה לכן לא חמירו שמע והיה אם שמוע ממזוזה וכיון שהש"ע פסק במזוזה שבין עשאן סמוכות ובין עשאן סתומות הכל כשר גם שמע והיה אם שמוע כן הוא לר"ת וכאן אין מקום לטעות שהרי בשעה שכותב והיה אם שמוע צריך להניח כל פרשה זו חלק ותיכף ניכר שאינן סמוכות בתורה. ונראה לי שלא ישנה פרשת שמע כלל ויתחיל בראש השיטה בתפילין של ר"ת. וכל דברי רש"ל וכל דברי הב"י הוא בתפילין של רש"י וכן דברי הרמב"ם:

תשובה ו

תשובה

יעלה לזכרון ביום הזכרון לחיים טובים. כבוד אהובי האלוף והתורני כ"ש מוה' שמואל נ"י:

מכתבו קבלתי. ועל דבר שאלתו בקטן שהגיע לכלל י"ג שנים במקצת היום אם לצרפו לעשרה. לא ידעתי מה הוא מסופק והלא כבר פשט המנהג כדברי המג"א בסימן נ"ג ס"ק י"ג דתיכף כשחשכה ליל יום שנולד בו דהיינו ליל השייך לו שיהיה למחרתו אותו יום בחודש שנולד בו כבר מקרי בן י"ג ויום א' ורשאי לעבור לפני התיבה. ומ"ש מעלתו דמדברי הרמב"ם נראה דבעינן יום שלם לא ידעתי מקומו כי אף שהלחם חמודות בריש פ' יוצא דופן בתחלת דבריו רצה ג"כ לפרש דברי הרמב"ם דבעינן יום שלם הלא אח"כ

בסוף כתב הוא עצמו שיש לפרש דברי הרמב"ם דלא בעינן רק י"ג שנים גמורים ולא בעינן עוד יום שלם וגמורים הוא לאפוקי דלא נימא שלשים יום בשנת י"ג חשוב שנה. ומ"ש מעלתו דמדברי רש"י בנדה דף מ"ה משמע דבעינן יום שלם לא ידעתי שם מדברי רש"י שום הכרע. ומ"ש מעלתו דבדברי רש"י ביבמות דף ל"ד מפורש להדיא דבעינן יום שלם ג"כ דבריו תמוהים דמ"ש רש"י שם דף ל"ד ע"א בד"ה ומתוך י"ג וכו' כשחשכה ר"ח של י"ג לנקבות כו' אין הכונה שחשך יום של ר"ח והגיע ליל השייך ליום שלאחריו אלא הכוונה שחשכה ר"ח היינו שחשך יום של ער"ח והגיע חשכת לילה השייך לר"ח וכפסק של המג"א. ולכן אל יזוז מן המנהג:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ז

בע"ה פראג אור ליום ו' כ"ז טבת תקנ"ט לפ"ק

תשובה

מבן המחבר לכבוד אהובי ידידי הרב המופלג החריף ובקי שלשלת היוחסין כש"ת מוהר"ר זעליגמאן נרו יאיר רב בק"ק ליפחוויץ:

מכתבו הנעים קבלתי היום. וע"ד שאלתו שאלת חכם בדבר אשר נחלקו בו שני ת"ח אם התפללו תפלת י"ח בערבית בעשרה ויצאו מקצתן אם לומר הקדיש שלם בלי עשרה. והנה ראובן אומר שאין לומר קדיש בלי עשרה הואיל ותפלת י"ח בלחש גם היחיד אומרו ולא שייך דוקא בציבור לא הוי הקדיש הגמר וראייתו מלשון רמ"א ומג"א סימן נ"ה סעיף ג' שכתבו דיצאו אם כבר התחיל בקול רם הרי דוקא שכבר התחיל הש"ץ תפלת י"ח אבל התפלה שבלחש לא מהני אף שהיו עשרה. ושמעון החולק אומר דגם בתפלת י"ח בלחש הקדיש שייך לו דהא בכל פעם אומרים הקדיש במעריב אחר תפלת י"ח שבלחש וכל אחד משני החכמים עורך מערכה מול מערכה ומביא ראיה לדבריו. לדעתי הדין עם שמעון שגם בתפלה בלחש בערבית אם היו עשרה ויצאו אחר תפלת י"ח קודם שהתחיל הש"ץ הקדיש שלם שגומר ואומר הקדיש עם תתקבל ויש לו סייעתא מלשון הרמ"א שכתב ותפלת ערבית וקדיש שלאחריו לא שייך לקריאת שמע וברכותיה ולמה הזכיר הרמ"א כלל תפלת ערבית הא אין לנו לדון בערבית לתפלה ומאי נ"מ הא ליכא חזרת הש"ץ בערבית כלל וה"ל למימר שהקדיש שלם לא שייך לק"ש וברכותיה, אלא ודאי דאם באמת התפללו ש"ע בעשרה ויצאו גומר הקדיש שלאחריה. וכן מפורש בלבוש סימן נ"ה סעיף ג' דהקדיש נגרר לתפלת י"ח בערבית ושייך לו דתפלת ערבית תיקון חכמים הוא לומר אחריה קדיש (הן אמת שלדעת הרמב"ם אין הקדיש חלק לתפלה שהתחילו בו

כמו שהובא בב"י ובאבודרהם בשם תשובת הרמב"ם וכן הכריע הפ"ח אמנם אנן קיי"ל דהקדיש הוא חלק מהתפלה כמו שהכריע הרמ"א):

אבל מה שמביא החכם החולק ראיה לדבריו מהרמ"א ומג"א מדכתבו שאם יצאו אחר שהתחיל בקול רם. הנה זה פשוט דהרמ"א אתי לומר דגומר כל סדר הקדושה דובא לציון אבל עדיין יש לפקפק בו דמאי אתי לאשמעינן דלמה לא יגמרו הקדושה הא גם היחיד אומרו. ואף שבתשובות הרשב"א נשאל אם התחילו באבות בעשרה ויצאו אם גומר הקדושה היינו הקדושה שבתפלת הי"ח והיה דעת השואל שמה שאמרו בירושלמי שמסיים היינו רק אותו ברכה ועל זה השיב הרשב"א שמסיים כל התפלת י"ח בקול רם דכל ברכות י"ח תפלה אחת היא ושייך זה לזה. אמנם בתרומת הדשן כתב שאם יצאו לאחר קדושה רשאים הנשארים שוב לגמור כל התפלה וסדר קדושה וקדיש שאח"כ. באמת עיקר הדין אתי לומר הקדיש שלם שאחריה ונקט סדר הקדושה הואיל והשואל הזכיר כן בשאלתו ודוחק הוא וצ"ע:

אמנם נ"ל לחלק דבשחרית ומנחה אם יצאו קודם שהתחיל הש"ץ תפלת י"ח לא מהני מה שהיו בשעת תפלת י"ח בלחש וצריכין להיות עשרה בשעת התחלת חזרת הש"ץ הואיל ותקנת חכמים הוא שיהיה הש"ץ חוזר בשחרית ובמנחה או שיתחיל הש"ץ לכל הפחות ג' ברכות ראשונות מתפלת י"ח כמבואר במג"א סי' קכ"ד ס"ק ג' א"כ גם הקדיש שלם שאחריה התקינו על תפלת הש"ץ ולא על תפלה בלחש ואם יצאו קודם שהתחיל הש"ץ אף שהיה בתפלה בלחש אינו אומר הקדיש וא"כ הרמ"א והמג"א דנקטו שהתחיל בקול רם דוקא נקטו הואיל והרמ"א מיירי בתפלת שחרית כמו שמבואר בדבריו ולכך נקט אם התחיל בקול רם. אבל אם לא היו שם עשרה בשעת התחלת הש"ץ לא יאמר קדיש דהואיל ובשחרית עיקר הקדיש התקינו על חזרת הש"ץ אבל בערבית דליכא חזרת הש"ץ כלל ע"כ התקנה לומר קדיש שלם היה על תפלת י"ח שבלחש כמו שמוכח מהלבוש בזה בודאי הקדיש נגרר אחר תפלת י"ח בלחש ואם היו בשעת תפלת י"ח ויצאו אז אומר קדיש עם תתקבל דהקדיש נגרר אחר תפלת י"ח שבערבית ותו אין להאריך בזה ושלום על ישראל. כ"ד אוהבו המוכן לטובתו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון אב"ד מוהר"י זצ"ל.

תשובה ח

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף הרבני המופל' כבוד מו' יוזל ני"ו מו"ץ דק"ק ש"ה י"ץ:

מכתבו קבלתי ואשר שאל על שאירע בקהלתו שתושב אחד מבני הקהלה מת הוא ואשתו ולא הניחו בנים ושכרו קרוביו מלמד אחד שיאמר קדיש בעד הזוג איש ואשה הנ"ל והמלמד הוא ג"כ תושב שם ויש שם עוד תושב אחד שהיה לו בן בחור משרת בעיר אחרת ומת שמה והוליכוהו לעירם ונקבר שם ורוצה האב לומר ג"כ קדיש בשבילו ויש מחלוקת בין המלמד ובין אבי הבחור הנ"ל. ושאלו את פיו והורה להם ע"פ מה שהביא הב"י בסוף הלכות אבלות בשם מוהר"ר יוחנן טריו"ש שאם המת היה דר בעיר וגם בנו האומר קדיש אחריו ג"כ היה דר בעיר נמצא יש לו שני חלקים בזכות אמירת הקדישים חלק אחד עבור המת שהיה תושב וחלק אחד עבור עצמו שהוא תושב ואם יש שם עוד אבל שדר בעיר ואומר קדיש עבור המת שלא היה דר בעיר אין לו אלא חלק אחד מכח עצמו שהוא דר בעיר אבל מצד המת אין לו חלק כי המת לא היה דר בעיר ויש לזה הבן שהיה הוא ואביו תושבים שני חלקים ולזה הבן שהוא לבדו תושב ואביו לא היה מבני העיר אין לו אלא חלק אחד ולכן הורה שהמלמד שהוא תושב וגם אומר קדיש בשביל התושבים יש לו שני קדישים והאב הזה שהוא לבדו תושב ובנו לא היה תושב אין לו אלא קדיש אחד. ומה שדן את הבן שאינו מן התושבים הוא מחמת שכבר נשא אחיו הגדול אשה ולכן אף אם הבן השני נושא אשה לא היה לו חזקת הקהלה. ועוד כתב מעלתו שיש קדימה להמלמד כי לא מצינו שאב יאמר קדיש עבור הבן כי ברא מזכה אבא אבל אין אברהם מציל את ישמעאל ולא יצחק את עשו ועוד כי הבחור לא היה בן עשרים שנה ולא היה בר עונשין ולכן האחרים קודמים ועוד כי המלמד שכיר הוא ובא בשכרו והמג"א כתב דמוטב להבן לשכור אחד שיאמר קדיש משיעמוד אחד בחנם ולכן המלמד הנשכר קודם, ולכן עשה פשרה שהמלמד יאמר כל התפלה קדישים ושארי הקדישים יחלקו בשוה ושאל ממני להודיע דעתי. ואמינא ליה מה שהביא דברי הב"י בסוף הל' אבלות בשם מוה' יוחנן ובזה היה דינו עולה יפה שיש להמלמד שני חלקים ולהאב חלק אחד אם היה כדבריו שהבחור הנ"ל אינו מן התושבים. אבל אני תמה למה נדחה המת ממחיצת אביו שלא יהיה נחשב תושב כיון שהוא מבני העיר ואביו קיים מה בכך שהיה מושכר בעיר אחרת לזמן בשביל כך לא אבד חזקתו ממקומו, ומה שאם היה נושא אשה לא היה יכול לדור שם הוא מפקודת המלכות שלא להוסיף על מספר משפחות יהודים אבל כל זמן שהוא פנוי יש לו רשות לעשות כן המשא ומתן ומוכרח ליתן מסים וכל צרכי ציבור כשארי בני העיר אם איננו עדיין ברשות אביו ואם עדיין הוא ברשות אביו פשיטא שנחשב כבני העיר. ולדבריו הגע בעצמך שמת אחד והניח

בנים הרבה לא יתנו קדיש רק להגדול שבהם והאחרים יהיו נחשבים לאינם תושבים כיון שאם ישאו נשים לא יוכלו לדור בעיר אין אלו אלא דברי תימה:

ומ"ש כיון שהבחור לא היה בן עשרים ולא היה בר עונשין, אני אומר בהדי כבשי דרחמנא למה לך ועל חיקור דין שלמעלה אני אומר במופלא ממך בל תחקור ולדבריו אותן שמתו קודם כ' שנה והניחו בנים קטנים בני ה' או בני ו' לא יתנו להם קדישים וגם וכי בן י"ג שהביא שתי שערות אינו מביא קרבן חטאת על ל"ו כריתות. ומה שכתב כי לא מצינו שיאמר האב קדיש עבור בנו זה היה טענה אם היה כאן אבל האומר על אב ואם אבל המלמד הזה אומר בשביל זר וכי אביו גרע מאיש זר. ומה שכתב שהמלמד קודם בשביל שהוא בא בשכרו תמיהני שהמג"א כתב שאם הבן רוצה להעמיד אחר במקומו לומר קדיש כגון שהבן יש לו איזה אונס שאינו יכול לומר בעצמו טוב לו יותר להעמיד בשכר מבחנם אבל שיהיה לזה יתרון נגד אחר שאומר בחנם הוא דבר שאין הדעת סובלתו. ואמנם גוף דברי הב"י בשם מוה' יוחנן אפי' אם הי' המת נכרי מעיר אחרת כמדומה שאין להורות כן במדינות הללו. כי הלא כלל הגדול בכל עניני קדיש המנהג הוא יסוד הגדול ומעולם לא שמעתי לא בהיותי בפולין ולא בכאן שיהיה הפרש בין אבל האומר בשביל אב ואם שהיו לו בחוץ ובין אבל האומר בשביל אביו ואמו שהיו כאן בעיר ובפרט בפולין שרוב השדוכים נעשים מעיר לעיר וממש המיעוט שנושאים נשים בעירם ושכיח מאוד שהבן אינו דר במקום אבותיו ומעולם לא שמענו חילוק בעניני קדיש בשני אבלים בעיר שיהיה הפרש בין זה לזה. ולכן נראה שאנחנו במדינות הללו נמשכים אחר ספר מנהגים ולבוש וזה לשון הלבוש בא"ח סימן קל"ב ואם אותו שמת יש לו בנים בעיר אחרת ובאו לשם אינם נקראים תושבים בשביל אביהם שנקבר שם ורק אותן הדרים בתוך הקהלה וכו'. הרי שכתב שאינם נקראים תושבים בשביל אביהם וסתימת לשונו משמע שאין להם שום זכות מחמת אביהם כלל דלא כדברי מוה' יוחנן. וא"כ לפי מה שביארנו אין להמלמד שום יתרון על אבי הבחור אבל אעפ"כ אמינא שיפה הורה והמלמד יש לו שני חלקים ואבי הנער אין לו אלא חלק אחד אבל לא מטעמים של מעלתו רק על פי מה שכתב המג"א בסי' קל"ב, וז"ל שם:

מצאתי כתוב בשם מהר"ן זצ"ל לענין קדיש וכו' גם פסק דמי שהוא אבל על אביו ואח"כ מתה אמו יש לו כל הקדישים מדין למ"ד ואפ"ה חולק בשארי קדישים בשביל אביו עם שאר האבלים עכ"ל המג"א. הרי דמי שהוא אבל על אביו ועל אמו יש לו שני זכותים זכות אחד בשביל האב וזכות אחד בשביל האם, א"כ הה"ד כאן המלמד הוא שכיר לומר קדיש בשביל האיש ובשביל האשה ואומר קדיש בשביל שני מתים והאב אינו אומר

אלא בשביל מת אחד שהוא בנו ולכן יש להמלמד שני חלקים. ואף שגם בזה כמדומה שאין המנהג כן לא שמענו כלל מי שהוא אבל על אב ואם יהי' לו יתרון על שאר אבלים שהם אבלים רק על אב או אם לחוד. אולי אין המנהג בזה ראי' וכמו שכתב רמ"א בד"מ בי"ד בסימן שע"ו בשם בנימין זאב וז"ל ועל שטען זה שהמנהג שבן הבן אומר קדיש על זקנו עליו להביא ראי' שע"פ ותיקין נהגו כן כי אין הדבר מצוי וכה"ג אין לילך אחר המנהג אם לא נודע בודאי שכן נהגו אבל בשביל פעם אחת או שתים שאירע כן משום זה לא יקרא מנהג דאמרינן ב"ד טועין היו באותו שעה ולא יחשב מנהג קבוע אלא בדבר שהוא מעשים בכל יום דאי אפשר שיטעו בכל יום עכ"ל הד"מ שם. וא"כ הה"ד בזה. ועוד אני אומר שאפי' אם נימא שהמנהג הקבוע הוא שלא יהיה עודף להבן שאומר בשביל אב ואם על שארי אבלים שאומרים רק בשביל אב לחוד או אם לחוד היינו משום שכיון שהאומר קדיש דהיינו הבן הוא גוף אחד אין לו ליטול שני חלקים ויש אפי' ליתן טעם להמנהג שאולי מהר"ן אזיל בשטת מוה' יוחנן שהביא הב"י בסוף הל' אבלות דחשבינן גם זכות המת לחלק בפני עצמו וא"כ כיון שהבן אומר קדיש בשביל האם ובשביל האב יש לו זכות האב בפני עצמו וגם זכות האם בפני עצמה. אבל המנהג הוא עפ"י מנהגים שהביא הלבוש דלא משגחינן כלל בזכות המת שלכן אם הבן אינו מתושבי העיר אפילו אם היה אביו מתושבי העיר אין נותנין לו קדיש בעיר ההיא ועיקר זכות בקדיש הוא רק מכח הבן האומר הקדיש. ולכן אף שאומר קדיש בשביל שני מתים דהיינו האב והאם מ"מ איהו אחד הוא ואין לו אלא חלק אחד ואין ביד הבן לומר הלא בידי לומר קדיש רק בשביל אבי לחוד ולאמי אשכור אחר שיאמר קדיש בעבורה ונמצא שיהי' לנו שני חלקים שהרי כיון שיש כאן שאר אבלים שהם בנים ממש אין לזה הבא בשכירות לומר קדיש כלל:

וכל זה כשיש אבלים על אב ואם אבל בנדון דידן ששום אחד מהם אינו אומר קדיש בשביל אב או אם רק בשביל מתים דעלמא וא"כ הזוג דהיינו איש ואשתו שמתו היו קרובי האיש יכולים לומר קדיש בשביל האיש וקרובי האשה יכולים לומר בשביל האשה ואבי הבחור שאומר בשביל בנו והיו קרובי האיש אומרים קדיש בשביל האיש וקרובי האשה בשביל האשה ואבי הבחור בשביל בנו ולא היה מגיע על אבי הבחור רק חלק שליש וזה פשוט בלי ספק דמאי אולמא אבי הבחור מקרובי האיש ומקרובי האשה. א"כ גם עתה שהמלמד בא מכח האיש ומכח האשה יש לו כח שניהם דיכול לומר לאבי הבחור אי שתקת ומסתפקת בשליש הרי טוב ואם לאו הנני מסלק עצמי מזכות האשה ואני אומר קדיש רק בשביל האיש וקרובי האשה יעמידו אחר בשביל האשה. ואין אבי

הבחור יכול לומר לכשתסתלק כיון שאיננו רוצה לגרוע כח אבי הבחור מאשר היה בתחלה קודם ששכרו קרובי הזוג את המלמד אם היו הקרובים עצמם אומרים קדיש בשבילם. והרי זה דומה למה דאמרינן במס' ב"ק דף ח' ע"א בהיו לו עדית ובינונית וזיבורית ומכרן לאחד בזה אחר זה ומכר עדית באחרונה שהלוקח יכול לומר להאשה אי שקלת זבורית שקול ואם לאו מהדרנא שטרא דזבורית למריה. וכתבו רש"י ותוס' שם דלבעל חוב מחוייב ליתן בינונית ולא לומר שקול זבורית ואם לא מהדרנא שטרא דזבורית למריה דיכול הב"ח לומר לכשתהדר אבל להאשה יכול לומר שקול זבורית ואם לאו מהדרנא שטרא דזבורית למריה ולא תוכל לומר לכשתהדר כיון שאינו רוצה לגרוע כחה מאשר היה בתחלה כשהיו ביד הבעלים משא"כ להבע"ח שרוצה לגרוע כחו שהרי בתחלה הי' דינו בבינונית מצי הבע"ח לומר לכשתהדר. וכן פסק רמ"א בח"מ סימן קי"ט סעיף ה' בהג"ה. ולפי משמעות רמ"א אפי' הבע"ח גובה מזבורית ולא מצי למימר לכשתהדר. ואמנם הש"ך שם ס"ק יו"ד בשם מהרש"ל מביא דברי רש"י יעו"ש. ועכ"פ לדברי כולן האשה אינה יכולה לומר לכשתהדר שהרי אינו רוצה לגרוע כחה מאשר היה ביד הבעלים וא"כ הה"ד בנדון דידן אין אבי הבחור יכול לומר לכשתסתלק. ולכן זה משפטם שהמלמד יאמר שני קדישים ואבי הבחור קדיש אחד:

תשובה ט

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא החריף ובקי מוה' דוד טויסק אחד מיוחד מתושבי קהלתנו יצ"ו:

מה ששאל אם יש לסמוך על ראבי"ה בשכח ותן טל ומטר ונזכר קודם שהתחיל תקע בשופר שיאמר שם ותן טל ומטר. לפי שהט"ז חולק. ומדברי המחבר שהביא דין זה בסימן קי"ז בשומע תפלה מכלל דדוקא שם סומך עליו לפי ששוב אין לו תקנה אבל בנזכר קודם תקע בשופר אין לסמוך על ראבי"ה לפי שיש לו תקנה אחרת לאמרו בשומע תפלה גם מאליה רבה בסימן קי"ד משמע שאין לאומרה. עד כאן דברי מעלתו בקצרה:

ואני תמה מדוע יהיה שום הוה אמינא לפקפק בדבר זה כלל ובודאי אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אמרו שם וכן מפורש בטור בלי שום חולק וכן הביא הרא"ש בריש תענית בלי חולק וכן המרדכי שם והגמיי"מ בשם סמ"ק והרבה פוסקים כלם כאחד סוברים כן. ואף שהב"י בסימן קי"ד כתב שרבינו יונה חולק, לדעתי אפשר להשוות הפוסקים ורבינו יונה לענין הבדלה בחונן הדעת אומר כן שהוא דבר שאין מחזירין אותו. ומ"ש מעלתו שהט"ז חולק ימחול ע"כ ויראה שמעולם לא חלק הט"ז על ראבי"ה ואינו חולק אלא על פירושו וטעמו של הלבוש. וגם המג"א בסימן קי"ז סק"ה פסק בפירוש

שאם נזכר קודם תקע בשופר אמרו שם והא"ר בסימן קי"ד על דברים שאין מחזירין אותו קאי. ומה שתמה על המחבר שהזכירו לענין אם נזכר קודם רצה ולא כתב דין זה בנזכר קודם תקע נלע"ד דשם לא הוצרך להזכירו דהיינו הך דראבי"ה עצמו דמה חילוק בין משיב הרוח קודם אתה קדוש ובין שאלה קודם תקע בשופר ובכל אלה הטעם ששייך לברכה הקודמת אבל בשומע תפלה אין כל כך שייכות טל ומטר לברכה הקודמת. ובאמת דבר זה המציא הראבי"ה מעצמו וכתבו שם לרבותא. דברי א"נ:

תשובה י

ב"ה עש"ק כ"א מרחשון תקל"ח לפ"ק.

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא מור"ר ליב בומסלא נר"ו:

על דבר השאלה מלונדן אשר שלח אתמול בלילה לידי בכהן אשר נשא נכרית מעכו"ם במדינות הודו בנימוסיהם והכומר סידר להם זיווגם ולפי הנשמע צריך הוא לכרוע באותו שעה ולהזכיר שם אשר אומר אז בפני הכומר ואחר זמן חזר בו ופירש מהאשה הכותית ועושה תשובה כפי שיורו עליו המורים אם הוא כשר לעלות לדוכן. ורום מעלתו פתח בכחא דהיתרא כהכרעת ש"ע א"ח סימן קכ"ח שע"י תשובה הוא חוזר לכל דבר שבכהונה וגם הוסיף לפלפל שאפילו לדעת הרמב"ם ג"כ לית כאן חשש שהרי לא המיר ואם שהזכיר שם עכו"ם הלא עבר רק על לא ישמע על פיך וכו'. לא אמנע להשיב ופשיטא דלית דחש בזה להחמיר אחר התשובה בדבר שכל המורים שוים להתיר זולת הרמב"ם והלא אף באיסור תורה הולכים אחר הרוב וק"ו בזה שאין כאן חשש איסור כי ההיקש דברכה לשירות עיקרו רק לענין עבודה אבל לשאר דברים הוא רק אסמכתא כמבואר במסכת תענית דף כ"ז ע"א וימחול ויעיין בחיבורי נודע ביהודה מהדורא קמא חלק א"ח סימן ה'. ועוד אמינא שאפילו היה זה הכהן בשעה שכנס הכותית אומר על אליל אלי אתה לא נחשב בזה מומר שהרי לא דיבר דבר זה רק מחמת שהכותית לא הסכימה להנשא לו רק בנימוסיהם על פי הכומר והי' צריך לענות אחר הכומר כל מה שאמר לו הרי זה כעובד מאהבה ויראה והלכתא כרבא דאמר פטור. ואף שהרמב"ם בפ"ג מע"ז חולק שאם קבלה באלוה חייב סקילה אפילו עשה מאהבה ויראה. ונלע"ד שהרמב"ם לשיטתו דפירש מאהבת הצורה או מיראת הצורה שסובר שיש ביד הצורה להרע ולהטיב ושייך שקיבלה באלוה אבל זה שעשה מאהבת האשה ודאי לא קיבלה בלב והראי' שהרי בכל הדברים נשאר גם אז בדת יהדות וא"כ לא המיר כלל. ועוד אמינא שהרמב"ם בפ' ט"ו מהלכות תפלה לא החמיר בעשה תשובה רק בעבד עבודה דעביד שירות ופסול

לכ"ע כמבואר בשלהי מנחות אבל בקיבלו לאלוה דלא עבד שירות ובעבודה עצמו נחלק רב נחמן ורב ששת לא החמיר הרמב"ם בעשה תשובה לענין נ"כ. ודוק בלשונו הצח שם בהל' ג' בעבירה כיצד כהן שהרג הנפש אע"פ שעשה תשובה וכו' וכהן שעבד עכו"ם בין באונס ובין בשגגה אע"פ שעשה תשובה וכו' וכן כהן שהמיר לעכו"ם אע"פ שחזר בו וכו'. והרי שבהרג הנפש ובעבד עכו"ם דהיינו שעשה לה עבודה כתב אע"פ שעשה תשובה ובהמיר לא הזכיר שעשה תשובה אלא אע"פ שחזר בו וכוונת חזר בו ששוב אינו מומר אבל לא מיירי בעשה תשובה על מה שכבר המיר. ומעתה קם דינא וכהן זה יקבל על עצמו עד"ר שלא ישוב לכסלה ויקבל על עצמו וידוים ותשובה כפי שיסדר לו המורה וכשר תיכף אחר הקבלה לדוכן ולכל דבר שבכהונה לעלות לתורה ראשון ככל הכהנים והאריכות בזה ללא צורך. דברי אוהבו:

תשובה יא

תשובה

מעשה אירע בשבת ראש חודש אדר בבהכ"נ של בחורים שטעה הקורא שהי' לו לקרות בסיימו הסדרא של השבוע בפרשת ראש חודש ולקח הספר תורה שהיתה מגוללת לפ' שקלים ופתח הספר בפרשת כי תשא והעולה כבר בירך ברכת התורה והתחיל לקרות בפ' כי תשא שהוא פרשת שקלים ובאמצע הקריאה נזכר שטעה ובאו אצלי לחדרי לשאול והוריתי שיסיים פרשת שקלים כיון שכבר התחיל ויקרא אח"כ עם המפטיר בשל ר"ח דהיינו וביום השבת וגו' ובראשי חדשיכם וגו' ושאלו אותי איזה הפטורה יאמרו והוריתי שיאמרו השמים כסאי דהיינו הפטורת שבת ר"ח. ואמינא טעמי דידי בשתי הוראות הנ"ל:

הראשונה הנה לכאורה זה דומה למה שהביא הרמ"א בהג"ה בסי' תרפ"ד סוף הסימן ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח אבודרהם. וא"כ גם כאן הי' לו להפסיק ולקרות בשל ר"ח שהוא תדיר. הנה הט"ז שם הכה מאה עוכלא על הך דאבודרהם והעלה שאין להפסיק כיון שכבר התחיל לקרות בשל חנוכה ושהסכים עמו הגאון מהו' נפתלי. ולא עוד אלא שאני אומר שגם האבודרהם עצמו ורמ"א שהביאו מודים בנדון דידן שהרי באמת הט"ז הביא שם בס"ק ד' כמה ראיות ברורות דבשביל מעלת תדיר לא דחינן להך שאינו תדיר בדיעבד אם כבר הקדימו ואני תמה על הט"ז שם שהביא ראיה מדמספקא לי' בזבחים דף צ"א בתדיר ושאינו תדיר וקדם ושחט לשאינו תדיר קודם אי גומר הקרבתו או ממרס בדמו וכו' והוכיח הט"ז מזה שעכ"פ אינו נפסל שאם היה נפסל איך יגמור הקרבתו. ואני תמה דיותר הי' להוכיח מהמסקנא

שם דאיפשטא האיבעיא דגומר את שאינו תדיר ואח"כ שוחט התדיר כדמסיק מתני' נמי דיקא וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מתו"מ הל' ג'. ואני תמה על הרמב"ם בפ"א מהל' פסח הלכה ד' שסתם וכתב שיהי' אחד ממרס בדמו עד שיזרוק דם התמיד ולא ביאר שזהו דוקא אם כבר שחט גם התמיד אחר שחיטת הפסח וכמו שפסק הוא עצמו בפ"ט מתו"מ ועכ"פ חזינן שאם התחיל בשאינו תדיר גומר אותו קודם שיתחיל בתדיר וא"כ גם בחנוכה ור"ח כיון שכבר התחיל לקרות בשל חנוכה יגמור אותו קודם שיתחיל בשל ר"ח שהוא תדיר. ובזה נדחה דברי האלי' רבה שם ס"ק ח' שרצה לדחות דברי הט"ז דשאני תפילין של ראש שכבר הניחם משא"כ בשל חנוכה אף שהתחיל אכתי לא גמר דהא עדיין צריך לקרות של חנוכה וכו' ע"ש. והנה מה יענה בשחט הפסח קודם התמיד שעדיין לא גמר שהרי אכתי צריך לזרוק הדם ואפ"ה ממתין שוב עם שחיטת התמיד וגומר זריקת הפסח קודם שיתחיל בתמיד. ולכאורה זה קושיא והשגה עצומה על אבודרהם ורמ"א ואמנם לדידי יראה דכל קושיות של הט"ז לא קשיא ולא מידי שבאמת לאו משום מעלת התדיר שיש לר"ח פסק האבודרהם שיפסיק משל חנוכה אפילו כבר התחיל אלא מטעם דאין קריאת חנוכה חשובה למאומה נגד קריאת ר"ח דאין משגיחין בחנוכה כל עיקר כדמסיק במס' מגילה דף כ"ט ע"ב והלכתא אין משגיחין בחנוכה ור"ח עיקר. וכן פסק הש"ע בסימן תרפ"ד שאם טעה וקרא ד' בשל ר"ח אין צריך לקרות בשל חנוכה כלל אם לא הוציא ס"ת אחרת דאין משגיחין בחנוכה ולכן פסק דאפילו בדיעבד ולא משום מעלת תדיר לחוד אבל בשל שקלים ור"ח דפרשת שקלים קריאה חיובית ועקרית היא ואין לר"ח שום מעלה נגדה רק מעלת התדיר הא ודאי שאם כבר התחיל בשל שקלים גם האבודרהם מודה שגומר פ' שקלים ואח"כ קורא פרשת ר"ח וסלקא הוראה ראשונה שלי אליבא דכ"ע:

הוראה שניה שהמפטיר יפטיר השמים כסאי הי' טעמא דידי שהרי הלבוש בסימן תרפ"ה כתב הטעם שמפטירין בפ' שקלים שחל בר"ח בשל שקלים ולא בשל ר"ח אף שר"ח תדיר הוא משום דסליקו מפ' שקלים ובמה דסיים פתח לכך מפטיר בשל שקלים אבל בעובדא דידן שסליקו בשל ר"ח שקראו של ר"ח בספר שלישי א"כ ר"ח הוא תדיר וגם סליקו ממנו לכך הוריתי להפטיר בשל ר"ח:

כל זה הוריתי ברגע בשעת מעשה ולא הי' פנאי לעיין ואח"כ בינותי בספרים וראיתי במרדכי בפ' בני העיר שכתב ג"כ טעם הנ"ל וזה לשונו ר"ח אדר שחל בשבת מוציאין ג' ספרים ומפטיר קורא בכי תשא ומפטיר בשקלים וזה הכלל לעולם דמפטיר הולך אחר הפרשה שקרא באחרונה ויש חולקין ואומרין להפטיר בשל ר"ח ומשום דתדיר ושאינו

תדיר תדיר קודם וליתא דאדרבה דר"ח קורא קודם משום דתדיר והמפטיר מפטיר בדסליק מיניה וכן פסק ר"י וכו' עיי"ש. הרי ג"כ שבנדון דידן דע"י מקרה סליק משל ר"ח א"כ מפטיר בשל ר"ח. ואמנם ראיתי ששם תיכף אח"כ כתב המרדכי ר"ח טבת שחל בשבת במ"ס איתא דמפטיר בשל ר"ח וכן העיד ה"ר שמואל וכו' שמפטיר בשל ר"ח ואף ע"ג דר"ח אדר שחל בשבת מפטירין ביהוידע היינו משום דכלול בה של ר"ח ושל שקלים כדר' טבי במס' מגילה דף כ"ט ע"ב וכן בר"ח ניסן שחל בשבת בראשון באחד לחודש אבל הפטורה דלא שייך בה ר"ח נדחית מפני ר"ח חדא משום דתדיר וכו' אבל בסדור רב עמרם דמפטירין בנרות דזכריה פרסומי ניסא עדיף עיין שם. ועכ"פ מבואר בדבריו דבהפטרת פ' שקלים כלול בה שקלים וגם של ר"ח א"כ אף שסיימו בשל ר"ח ראוי להפטיר ביהוידע שכולל שתיהן שקלים ור"ח. וכבר חשבתי בלבי שטעיתי בהוראתי אשר הוריתי להפטיר השמים כסאי ותוך רגע נתישבתי שיפה הוריתי שהרי יש לתמוה א"כ למה נתן המרדכי טעם בתחלת דבריו בר"ח אדר שחל בשבת שמפטירין בשל שקלים משום דסליקו מיניה וזה הטעם לחודי' אינו מספיק כמבואר בתשובת רמ"א סימן ל"ח אות בי"ת שמשום מעלת תדיר הי' להקדים של חנוכה ולאחר של ר"ח כדי שלא ידחה ההפטורה של ר"ח לגמרי אלא משום ששייך בה גם של ר"ח ולא נדחית לגמרי עיין שם בתשובת רמ"א שבזה תירץ דברי המרדכי בפרק במה מדליקין וא"כ היה להמרדכי להסתפק בטעם זה לחוד דלהכי מפטירין ביהוידע משום דבזה יוצא ידי שתיהן ר"ח ושקלים:

לכן נלע"ד דאם בשביל רמז כל דהו החודש בחדשו חדש והבא מתרומה חדשה מקרי הפטרת יהוידע דכתיב בה כסף נפשות ערכו שייך לשל ר"ח אף דכסף נפשות ערכו שביהוידע בשקלי בדק הבית מיירי וחודש בחדשו מתרומה חדשה בשקלי הקרבנות מיירי אפ"ה כבר מקרי שייך לר"ח וק"ו הפטרת השמים כסאי דכתיב בה אי זה בית אשר תבנו לי והוכיח אותם על הקרבנות שוחט השור וגו' וכן כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור הרי מדבר מן הבית ומן הקרבנות שכל אלה שייך לשקלים וא"כ גם השמים כסאי שייך לשתיהן ולכך הוצרך המרדכי לומר משום דסיים בה ור"ח מקדמינן משום דתדיר ואעפ"כ אין ר"ח נדחה מן ההפטרה לגמרי לפי שגם הפטרת יהוידע שייך לשל ר"ח ובין השמים כסאי ובין הפטרת יהוידע כוללים שתיהם. ומעתה בעובדא דידן שסליקו מן ר"ח מפטירין בהשמים כסאי שעיקרה עכ"פ לשל ר"ח דסליק מינה ושייך בה ג"כ שקלים. ובין אם אמת כוונתי שגם השמים כסאי שייך לשתיהן ובין לא כיונתי יפה בזה עכ"פ מוכח מדברי המרדכי שבשביל זה דיהוידע שייך לשתיהן לחוד לא מהני

לדחות מעלת התדיר שהרי הוצרך למיהב טעם משום דסליקו מיניה. והטעם נלע"ד משום דאף שהפטרת יהוידע כלול בה ר"ח מ"מ אינו דומה להשמים כסאי דכלול בה שבת ור"ח דכתיב בה והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו וביהוידע ר"ח לחוד כלול ולא ר"ח שחל בשבת והוצרך לומר שאעפ"כ מפטירין ביהוידע משום דסליק מיניה ושוב לא קשיא אדרבה היה לאחר בקריאת התורה של ר"ח באחרונה ואף שהוא תדיר זהו כבודו לאחרו שלא יודחה מהפטרה לגמרי דעל זה שפיר מיישב המרדכי שר"ח אינו נדחה מהפטרה לגמרי שגם ר"א כלול ביהוידע ואף דשבת ר"ח נדחה מ"מ בשביל זה אין לאחר של ר"ח בקריאת התורה דר"ח תדיר יותר משבת ר"ח ומקדמינן בקריאה של ר"ח שהוא תדיר וממילא סליקו מן שקלים ומפטירין ביהוידע אבל אם אירעו שקראו בתורה בשל שקלים קודם לשל ר"ח א"כ סילקו בתורה מן שבת ור"ח שהרי קראו וביום השבת ובראשי חדשיכם מפטירין במה דסלקו מיניה דהיינו השמים כסאי:

והנה כתבתי לעיל מסברא דנפשי דהפטרת השמים כסאי כלול בה תרתי שבת וראש חודש ומצאתיו בראב"ן דף ע"ט ע"ד וז"ל ור"ח טבת שחל בשבת חנוכה רבינו יהודה הכהן ובניו היו מורים להפטיר השמים כסאי מטעם תדיר וכו' ועוד מדמפורש בהפטרה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו ואין דוחים שתים שבת ור"ח מפני אחת חנוכה וכו'. והנאני מאוד:

תשובה יב

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב הגדול המופלא ומופלג האלוף מוה' יאקב נ"י אב"ד דק"ק בודעשפיץ י"ץ.

מכתבו הגיעני. ואשר שאל על הספר תורה אשר באמצע הקריאה בש"ק פ' אמור נמצא כתוב אשר תקראו אותם מלא בוי"ו והוא ראוי להיות חסר כמבואר במס' ר"ה דף כ"ה אתם אתם וכו' וא"כ יש לדון שאין זה דומה לשאר חסירות ויתרות שפסק רמ"א בא"ח סי' קמ"ג שאין להוציא אחרת, דשאני בזה שהוא בודאי ראוי להיות חסר על פי מדרש חכמים. יפה הורה מעלתו שאין להוציא אחרת דאטו טעמיה של רמ"א בחסירות ויתירות משום שהוא ספק במקום זה שמא אין כאן טעות. לא כן הוא רק טעמו של רמ"א שאין תועלת בהוצאות ס"ת אחרת לפי שקרוב הדבר שברוב הספרים יש טעות בחסירות ויתירות לפי שאין אנו בקיאין בזה וא"כ ע"כ אנו סומכין שלא לפסול בשביל חסירות ויתירות ולכן אין להוציא אחרת וכן הוא לשון רמ"א שם בסי' קמ"ג שאין ספרים שלנו מדויקים כל כך שנאמר שהאחר יהיה יותר כשר יעויין שם וכן הוא לשונו בד"מ בי"ד סימן רע"ט. וא"כ יפה הורה מעלתו:

ומה שהביא מעלתו ראיה שגם נקרא באל"ף הוא ל' מקרה מן ויקרא אבשלום בשמואל ב' י"ח, תמיהני ולמה לא הביא מתורת משה בפרשת תצא כי יקרא קן צפור. ומה שהביא בשם אלי' זוטא שהורה בכתב תומים מלא ביו"ד בפ' תולדות להוציא אחרת. לא יפה הורה לפענ"ד. חדא שהרי דרשת חז"ל שדרשו שבפ' תולדות הוא חסר בשביל שאחד רשע כוונתם חסר אל"ף ואם היה נכתב מלא אל"ף ודאי פסול שהוא נרגש במבטא כי האל"ף איננה נחה רק נקודה חול"ם. ומה ששאל למה לא מנה במס' נדרים דף ל"ז קריין ולא כתבין הלכה למ"מ רק התיבות ולא מנה אחת מהאותיות. תמיהני והלא גם התיבות לא מנה הכל רק קצת לדוגמא ועוד שהאותיות אינן נרגשות כל כך כמו תיבה שלימה:

תשובה יג

תשובה

בע"ה להמ"ץ בק"ק אוב בשלעזיא.

אשר שאל ספר תורה שנמצא פסול בשבת אחר קריאת השלישי וכבר בירך ברכה אחרונה והפסול היה פסול גמור שהיה חסר תיבה שלימה ואין להם ספר תורה אחרת איך יעשו:

הנה כבר מבואר בש"ע סימן קמ"ג סעיף ג' שאפילו בכפרים שאין נמצא להם ספר תורה כשר אין מברכין עליו. ובסעיף ד' כתב רמ"א בהג"ה ובשעת הדחק שאין לציבור רק ספר תורה פסול ואין שם מי שיכול לתקנו י"א דיש לקרות בו בציבור ולברך עליו ויש פוסלין. ודברי רמ"א צריכין עיון דלמה לא הגיה על דברי המחבר בס"ג שי"א שיברך עליו והרי בס"ג מיירי בחומש העשוי בגלילה שהרי על ס"ב קאי וזהו רק מפני כבוד הציבור ואפ"ה פסול אפילו בשעת הדחק. ואולי ס"ל לרמ"א דבס"ת פסול סומכין על דברי הרמב"ם בתשובה שמכשיר לקרות בו משא"כ בחומש אחד לבדו שודאי מבואר בגמרא שאין לקרות בו. ועוד נ"ל דרמ"א בסעיף ד' קאי בנמצא הפסול באמצע הקריאה כיון שכבר התחילו בחובת היום גומרין בו לדעת המקילין אבל לא להוציאו לכתחלה וכדברי המג"א בס"ק ה'. ובסעיף ג' מיירי המחבר להוציאו לכתחלה. ועכ"פ כשהתחילו כבר יש לסמוך על המקילין ובפרט שכן פסק מוהר"ם לובלין בתשובה הביאו המג"א שם וא"כ בנדון דידיה היה לו לקרות עוד ארבעה גברי להשלים שבעה קרואים והשביעי יהיה מפטיר. ואמנם מי שהורה שלא לקרות עוד בברכה רק לקרות תשלום הסדרא בלא ברכה וכדברי היש פוסלין שהביא רמ"א אין עליו תפיסה. ואמנם אעפ"כ נלע"ד שאז היה לזה השלישי תיכף להפטיר כיון שהוא בירך כבר על התורה יקרא מפטיר. ועיין במג"א ס"ק ד' דברי הרשב"ץ שהביא הב"י וכתב יש לפקפק בדבר, נלענ"ד דשם מיירי

שכבר אמרו קדיש אחר השביעי ועיין בסי' רפ"ב ס"ה ולכן אין הקריאה שכבר קרא עולה לענין מפטיר וצריך לקרות מחדש בשביל המפטיר בספר הפסול וא"כ צריך לקרות בלא ברכה לכן יש מי שמפקפק. אבל אם לא אמר קדיש ודאי השביעי יכול להפטיר כיון שהוא בירך על קריאתו. וראיה לדבר שהרי הרשב"ץ קאמר כגון שנקרע ומה חסר לו אם היה נמצא שאר פסול א"ו דפסול דחסר ויתיר מרגישים בשעת קריאה וממ"נ אם הרגישו באמצע קריאת השביעי א"כ היה צריך להוציא אחרת שיגמור השביעי קריאתו לדעת הב"י ואם נמצא אחר שגמר הקריאה א"כ מברך אחר קריאתו ושוב לא יאמרו קדיש עד שיפטיר ולכן קאמר שנקרע ומירי שאירע כן אחר הקדיש וא"כ בזה שכבר בירך השלישי על התורה ברכה ראשונה ואחרונה אפילו מי שאוסר להוסיף קרואים אחרים לתשלום חובת היום עכ"פ הוא יהיה מפטיר ואחר המפטיר ישלימו לקרות כל הסדרא בלא ברכה. וכל זה לדעת הפוסלין אבל מי שרוצה לסמוך על מהר"ם מלובלין שפיר עביד. והנלענ"ד כתבתי:

ומה ששאל כשמתפללים בבית בעשרה והחלונות הם במערב והקורא צריך לראות לאור החלון וצריך להיות פני הקורא למערב אם רשאים לעשות כן. לא ידעתי שום חשש בזה ובתפלה הוא שהקפיד הכתוב שיתפללו דרך ארצם ויהיו פניו לירושלים אבל קריאת התורה יכול להיות לאיזה צד שירצה. ואי משום ההשתחואה שהעולה משתחוה לצד מערב ג"כ אין קפידא שעיקר השתחואה היא רק לכבוד התורה כמבואר במג"א סימן קל"ט ס"ק ו' וא"כ כאן ראוי שישתחוה לצד שהתורה מונחת פתוחה לפניו, גם בלא"ה וכי מה איסור יש במשתחוה למערב ודוקא בשעה שהציבור מתפללים שכולם משתחוים למזרח והוא משתחוה למערב וגם בזה הלא יש פוסקים שיהפוך פניו דוקא לצד מערב דהיינו פניו לבה"כ. ועוד ששם אין הטעם משום השתחואה רק על גוף עמידתו בתפלה היפך מן הצד שהציבור עומדים ולית בזה שום חשש. דברי הד"ש:

תשובה יד

תשובה

נשאלתי מהתורניים המדפיסים בקהלתנו.

ע"מ שכתב הפר"ח בא"ח סימן קל"ח סעיף ו' שאם היה כהן בבהכ"נ וטעו וסברו שאין שם כהן וקראו ישראל אין הישראל הזה עולה למנין שבעה ואחר הישראל יעלה הכהן. וכן מוכח מהא דאמרינן בהנזקין אהא דכהן אחר כהן לא יקרא משום פגמו של ראשון ופרכינן דלמאן הוי האי פגם אי ליושבים הא קא חזו ליה ופירש"י הא קא חזו ליה לראשון דסליק למנין שבעה וכו'. ומאי פרכא ואטו חלל אינו עולה למנין שבעה וכו' אלא

דמשמע דהכא פרכינן דאם איתא דהוה חלל כיון שעלה במקום כהן והיה כהן בבהכ"נ לא הוה סליק למנין שבעה ומדסליק ש"מ דכהן הוא וליכא פגם, ומהא שמעינן כי היכי דהתם להיות שקראו החלל והיה כהן בבהכ"נ הקריאה כמאן דליתא ולא סליק למנין שבעה הה"ד היכא דאיכא כהן וסבר שאין שם כהן וקרא ישראל במקומו שאינו עולה למנין שבעה עכ"ל הפר"ח:

והשבתי שאין דעתי מסכמת לא לגוף הדין ולא להראיה שהביא. ומתחלה רציתי לדחות דבריו מגוף המשנה שם בגיטין ששנינו הרבה דברים מפני דרכי שלום ושום אחד מהם אינו לעכב בדיעבד ולמה יצא דבר זה מן הכלל לעכב אפי' בדיעבד. ושוב הדרנא בי כי דבר זה שכהן קורא ראשון אינו מפני דרכי שלום אלא ד"ת ומה ששנינו במשנה שהוא מפני דרכי שלום היינו שלא יוכל הכהן ליתן רשות לישראל הוא מפני דרכי שלום כמבואר שם גיטין נ"ט ע"ב אבל בלא רשות הכהן הוא מן התורה ושפיר נוכל לומר שאפילו בדיעבד אין הישראל עולה למנין שבעה. אבל אעפ"כ דבר חדש כזה מי לא היו הראשונים משמיעים חידוש זה. ובכה"ג סימן שס"ו כתב שאם נתנו העירוב בבית אחר אם צריכים להחזירו לבית הראשון וכתב הכנה"ג יראה שאין ב"ד כופין לחזור וליתנו בבית הראשון דומיא דאינך דחשיב שם במשנה. וכתב וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ם ורבינו שלא כתבו שאם שינו ונתנוהו בבית אחר שמוציאין אותו משם ונותנין בבית שהיה רגיל כו' יע"ש. וכזה אני אומר בכהן קורא ראשון כיון שסתמו הרמב"ם והטור ולא כתבו שאם קראו ישראל ראשון אינו עולה למנין הקרואים מכלל שס"ל שמה שעשוי עשוי:

וראית הפר"ח נלע"ד שאינה ראיה והפירוש בגמרא הוא מפני פגמו של ראשון שיאמרו שהוא חלל. ולכאורה מדוע יאמרו שהוא חלל מדקוראין כהן אחר והלא אם הוא חלל מה בצע שוב בקריאת כהן אחר ושוב אינו ראשון. אלא ודאי שאלו יטעו ויסברו מדקוראין כהן אחר מכלל שהראשון אינו עולה למנין הקרואים וזה השני הוא ראשון ממש אבל לא שהדין אמת כן הוא אלא שאלו הרואים יטעו כך וע"ז שפיר מקשה אי ליושבים הא קא חזו שעולה למנין שבעה וממילא לא יוכלו לטעות דכיון שעכ"פ יודעים שעולה מן המנין מהיכי תיתי יאמרו שהוא חלל ומה בצע שקראו אחריו כהן אחר והרי שוב איננו ראשון. אדרבה נ"ל שאין נכון לקרות כהן אחר הישראל שכבר עלה שיש לחוש לפגמו של הכהן שיאמרו שאינו כהן מדעולה אחר ישראל. שוב מצאתי ראיה ברורה לדברי מדברי התוס' חולין דף פ"ז ע"א ד"ה וחייבו ר"ג שכתבו בסוף הדבור ואחד שעמד במקום חבירו לקרות בתורה פטור וכו' ואפי' עמד במקום כהן דהא דדרשינן וקדשתו אסמכתא

היא עכ"ל התוס'. ואי ס"ד שאינו עולה מן המנין וצריך גם עתה לקרות כהן א"כ מהי תיתי לחיובי לשלם והרי לא הפסידו לכהן מאומה שעדיין יעלה אלא ודאי מה שנעשה כבר נעשה ואין קורין שוב כהן *[הג"ה מבן המחבר עי' במג"א סימן ר"א ס"ק ד' ועי' בש"ך ח"מ ס"ס שפ"ב.]

ואין זה דומה למה שכתבו התוס' שם לענין ברכת כיסוי הדם שאף שרוצה ליתן לו תרנגולת אחרת לשחוט לא מהני משום דזו מצוה אחרת ומצוה הראשונה הלכה לה יעויין שם בתוס' הטעם שאף אם היה מקיים מצות כיסוי בראשונה אפ"ה היה יכול לשחוט עוד ולכסות ונמצא שאין השניה תשלומי הראשונה. אבל הכהן אם היה עולה בראשונה שוב לא היה עולה והיה אחריו קורא לוי ולפי שקדמו הישראל בראשונה הוא עולה עתה שפיר הוה תשלומי הראשונה ולא הפסידו. ואף אם אין שם לוי שהיה קורא הכהן פעמים הרי גם עתה לפי דעת הפר"ח שמתחיל עתה הסדר יעלה כהן ב' פעמים אחד במקום כהן וא' במקום לוי ואין כאן שום פסידא שישלם לו, אלא ודאי דליתא לדינא של הפר"ח:

תשובה טו

תשובה

בין המצרים. מהרה יהפוך ה' לשמחה ושירים. ויזכהו לראות כהן העומד לאורים. לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי הרב המאוה"ג המושלם במעלות ומדות מתנהג בחסידות ולו עשר ידות נ"י ע"ה פ"ה כש"ת מוה' צבי יהושע סג"ל:

את מכתבו הגיעני ושמח שמחני בשמעי כי נתקבל למז"ט בק"ק טריביטש וכו'. זולת זה על דבר השאלה אשר שאל על המנהג שהנהיגו בקהלתו טרם בואו שמה מחמת שנתבטלו ההשכמות והולכים כלם לבה"כ להתפלל והם שם גם בשעת קריאת התורה ותפלת מוסף ואחר גמר התפלה פורשים איזה יחידים שהיו כבר שם בשעת קריאת התורה וקוראים פעם שנית באותו בית הכנסת על אותו הבימה שקראו הראשונים. וכבוד מעלתו קיהה בדבר מחמת דברי המג"א בסוף סימן ס"ט בשם המשפטי שמואל שאם הוציאו הראשונים ס"ת וקראו בה אין לשניים להוציא ס"ת פעם אחרת ולקרות בה: אהובי ידידי בדבר שאין לו שורש לא בגמרא ולא בפוסקים הראשונים אין מקום לפלפל בו בראיות תלמודיות. ובגוף דין זה שכתב מהר"י מינץ שלא יעמוד החזן במקום שעמד הראשון שהוא כמו גנאי לראשונים הוא דבר חדש ומה גנאי הוא זה וכל ציבור חייבים להתפלל והפסח נשחט בשלש כתות ולפעמים נשארו מהראשונים כדאמרינן בפסחים דף ס"ד ע"ב עיילי עשרה ונפקי עשרה וכו'. ואמנם הדבר יצא מפי מהר"י מינץ והרמ"א

הביאו צריכין אנו לכוף אזנינו לשמוע אבל הבו דלא לוסיף. והמג"א שהעתיק בשם משפטי שמואל קיצר בהעתקתו. והמשפטי שמואל לא כתב זה לדינא אבל כתבו ליישב המנהג שהיה שם מנהג שלא להוציא ספר תורה פעם אחרת והשואל שהיה ג"כ גדול הדור שהוא הנזכר בשאלה הקודמת שם כתב שלא מצא שום סמך למנהג. והמשפטי שמואל השיב לו שגם הוא לא שמע טעם למנהג אלא שאעפ"כ אין לדחות שום מנהג ולראיה קצת יש לחוש להוציא ס"ת מפני הנכנסין ויוצאין שיאמרו כי מצאו פגם בס"ת הראשון וכו' ועוד כתב טעם אחר שמפני שאלו פשעו ולא באו בשעת התפלה חשיבא הוצאה שלא לצורך וכו'. כל זה אני אומר לתת טעם למנהג הזה שנהגו עד כאן לשון המשפטי שמואל. הרי שהוא עצמו ראה חולשת הטעמים הללו ולכן סיים שהוא כותב כ"ז רק לתת טעם למנהג אבל במקום שאין מנהג לחדש מנהג זה למחות מלקרות שנית אינו נכון. וכ"ז אני כותב לרווחא דמילתא אבל באמת אין זה דומה כלל להא דמהר"י מינץ ולא להא דמשפטי שמואל כי הם דברו במקרה שאירע שלא התפללו עם הציבור וכן בהאי דמשפטי שמואל שאיחרו זמן תפלת מנחה בשבת ובזה שייך לפגם שיאמרו שהראשונים לא התפללו כהוגן או שיאמרו שהספר הראשון לא היה הגון אבל בדבר שהוא מנהג קבוע תמיד להתפלל כת אחת ואח"כ כת שניה לא שייך פגם שהם רואין שכן מנהגם תמיד ואין כאן שום חשש פגם. וכן אני נוהג בבית הכנסת של בחורים שבביתי שבכל שבת שחרית יש לי מנין הבאים להשכמה ואנחנו מתפללים שחרית ושוב באים הבחורים וכל השייך להם ומתפללים שנית ואני מניח החזן השני במקום שעמד הראשון כי לא שייך בזה פגם כלל ולחשש אורחים כבר ביארתי בנ"ב חלק א"ח שבאיסור קל לא חיישינן לאורחים ק"ו כאן שאין כאן שום נדנוד איסור, ועיין בנ"ב שם סימן י"ב וסימן י"ג. ועל דבר גורם ברכה שאינה צריכה אין צריך תשובה על זה וא"כ לא יהיו רשאים להתחלק לחבורות לקרות בתורה ונימא כיון שבהכ"נ מחזיק את כלם יהיו כלם באותה בהכ"נ הא ודאי ליתא וכל אחד רוצה לזכות בעליית התורה והם לא נתכוונו לצאת בברכות של הראשונים ובפרט לדידן שכל אחד מהעולם מברך א"כ שום אחד אינו מכוין להוציא אחרים בברכתן והרי מבואר בסימן ו' בסופו לענין ברכת השחר שאין בזה שום חשש. והנה בגוף עובדא דשאלתו לא מבעיא לדעת הריב"ש והוא דעת המחבר בסימן רפ"ב סעיף ב' אפילו באותה הקריאה מותר לקרות פרשה אחת כמה פעמים ומברך וחוזר ומברך אלא אפילו לדעת רמ"א בהג"ה שם והיא דעת רבינו אפרים במרדכי סוף מגלה שאוסר בזה. הנה זה לשון המרדכי כתב ראבי"ה וכו' ולא ידענא וכו' וא"כ למה נדלג בשל משנה תורה בחנם ורב ושמואל נחלקו בפרק הקורא בדילוג של

ר"ח ואין נכון בעיני הך כפילות וכן כתב רבינו אפרים לרבינו יואל הנה בשמחת תורה יצאתי מבה"כ בחרי אף ששמעתי (לבלע) זה החזן מדלג יותר מיו"ד פעמים ו' פסוקים ומי התיר לו לדלג ולא אמר ולדן אמר וכו' ורב ושמואל נחלקו בפ' הקורא בדילוג של ר"ח ובדוחק התירו לו משום דלא אפשר עכ"ל המרדכי. ובאמת הראיה שהביא מר"ח יש עליה תשובה דשאני התם שיש בדילוג הזה חשש הנכנסים שיאמרו שהראשון לא קרא אלא ב' פסוקים אבל בדילוג הזה שדולג ומתחיל בפרשה מאי חשש איכא:

ואמנם לא להשיב על דברי רבינו אפרים באתי כי אינני כדאי אבל אמינא שעובדא דשאלה דקהלתו אינו דומה לדברי ר"א. שאולי טעמא דר"א שהיוצאין לאחר שראו שדולג למפרע ולא קרא להלאה ממקום שפסק יאמרו שאינו כתוב בספר תורה יותר ואולי יצא משם קודם שיגמור הסדר כלו ויאמרו שהספר הוא חסר לכך הוצרך לדלג, הא חדא. ועוד איכא למימר שהדילוג מצד עצמו אינו נכון שהתורה ודאי יש לה סדר בכוונה מכוונת סמוכים עשוים באמת ואפילו למאן דלא דריש סמוכים היינו דלא ניתן לדרוש אבל ודאי שהכל בכוונה מכוונת מנותן התורה ולמה זה ידלג ויפסיק להפריד בין הדבקים. גם יש בהדילוג קצת בזיון להפרשה שאחר כן כאילו אינו רוצה לקרותה וכל זה לא שייך בנדון שאלתו שקורא בכל פעם הסדרא כסידרה בראשונה ובשניה. ובזה אין אנו צריכים למה שנדחק הפרישה בסימן רפ"ב. וזה לשון הפרישה ורמ"א כתב דאני נוהגין כרבינו אפרים חוץ מבשמחת תורה וא"כ צ"ע לפי דעת רמ"א על כהן ולוי שקראו בתורה בבהכ"נ זה ואח"כ כבדו להן אותה הפרשה בבה"כ אחרת דהיה נראה לאסור לפי זה לברך לפניהם כיון שכבר בירך הוא עצמו על זו הפרשה עצמה ונ"ל דמשום כבוד הציבור ותורה מותר לחזור ולברך כמ"ש לעיל סימן קל"ט בכיוצא בזה עכ"ל הפרישה ולפי מ"ש אין טעמו של רבינו אפרים כלל משום ברכה שא"צ. זהו הנלע"ד ולכן יניח להם בקהלתו על מנהגם. ולרוב הטרדה וכו':

תשובה טז

תשובה

למאן דלא חזינא ולא ידענא קברכינא ברכת החיים והשלום יחדיו יהיו תמים על ראש לחכמים. הוא כבוד אוהבנו החכם השלם במעלות ומדות איש חמודות לו עשר ידות כבוד שמו הנאה לו מוה' מנשה נר"ו:

את קולו שמעתי בק"ן קולמסו שאלת חכם עם חצי התשובה ומקור הדין ממנו לא שגבה. על דבר מעשה שאירע לפניו במקום תחנותו שאחד מן הבעלי בתים שיש לו חצר שחלונות של הבית הכנסת המה פתוחים לחצר הזה שהוא בצד מזרח בהכ"נ ואח"כ

מכר היהודי חצרו הנ"ל לנכרי ואז בעוד החצר ברשות הנכרי קנו הקהל מהנכרי מקום בחצר להרחיב בית הכנסת וגם דרך באותו החצר לעבור מאותו חצר אל בהכ"נ וכן עשו עד אשר הרחיבו בבנין נחמד למראה בחלונות שקופים בחצר הנ"ל ואחר איזה שנים קם פלוני הנ"ל וקנה הבית וחצר הנ"ל מיד הנכרי. ומלבד חזקה ראשונה אשר החזיקו הקהל בעוד החצר ברשות הנכרי החזיקו ברשות פלוני אלמוני עוד כ"ב שנים אחרות חזקה בשופי. ויהי היום פלוני רוצה לבנות נגד בית הכנסת ונגד החלונות שקופים הנ"ל. ופלפל מעלתו אם לפסוק כדברי בעל אגודה דלבית הכנסת לא מהני הרחק ד' אמות כי לאורה יתירה צריך וביקש ממני להודיע דעתי. וזה הנראה לענ"ד בזה:

הנה דין זה להרחיק מחלונות בית הכנסת יותר מארבע אמות הוא דבר חדש אשר המציא בעל ספר אגודה מדעתו ולא למדנו דבר זה מדברי הראשונים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ואדרבה משמעות דברי הרשב"א שהביא מרן הבית יוסף בח"מ סימן קנ"ד מחודשים כ"ד וזה לשונו כתב הרשב"א בתשובה ד' אמות שאמרו מחלונות של חבירו שיעור מוחלט הוא שכך שיערו חכמים שבכך די לו וכל שהרחיק ד"א אע"פ שמאפיל א"צ להרחיק יותר וכל ששיערו חכמים כך הוא בארבעים סאה טובל וכו'. הרי מפורש ששעור זה שעור מוחלט הוא. ובעל האגודה הוא שהמציא דין זה בחידושיו לב"ב דף ז' גבי אספלידא. ואמנם הנוסחא בבעל אגודה לפי שהיא בח"א שלפנינו וכמו כן הוא בקיצור חידושי אגודה שבסוף תשובת מהרי"ו הוא שמפירוש ר"י הביא ראיה על אחד שבנה נגד בית הכנסת וכו'. ואמנם בתשובת מהרר"א ששון סימן קצ"ב תמה על גירסא זו והסכים לגירסת הבית יוסף בא"ח סימן ק"ן שהעתיק דברי בעל האגודה שמפירוש ר"ת הביא ראיה וכו' ולזה הסכים תשובת מהרר"א ששון. ואמנם לדידי הגירסא מפירוש ר"י הוא עיקר דמפירוש ר"ת אין לענ"ד שום ראיה דלר"ת היה רואה משם לשדותיו ועל ידי הבנין לא יוכל לראות לשדותיו כלל לכך אם היה מחזיק בזה שני חזקה היה מועיל אבל בה"כ אף שצריך אור גדול מ"מ מאן יימר דיכול למחות כשירחיק ד' אמות כיון שאינו מונע האור לגמרי אינו דומה לאספלידא שע"י הבנין מונע הראיה לשדות לגמרי:

ולכן נלע"ד שמפירוש ר"י הביאו ראיה כנוסחת ספר אגודה שלפנינו וכך הם פירוש דברי הר"י לפי דעת האגודה דודאי היה מאפיל שלא היה אור גדול כאשר צריך לאכסדרה אבל עדיין היה בו אור והא דאמר וכנגדו מרחיק ד' אמות שלא יאפיל ופירש בו האגודה שכוונת הקושיא דהא ודאי פחות מד"א לא אשכחן הרחקה ועל כרחך גם לבית צריך ד' אמות וכיון שמניח ד' אמות הרי אמרו שלא יאפיל משמע שבהרחקת ד' אמות אינו מאפיל כלל ולכן קאמר הר"י דבאמת אין פירושו שלא יאפיל כלל אלא שלא יאפיל

לגמרי. זו היא כוונת הר"י לפי פירושו של בעל האגודה וא"כ מוכח מכאן דבאספלידא לא סגי ד"א אלא שכאן לפי שלא החזיק ג' שנים היה די בד"א אבל אם היה לו חזקה לאספלידא לא סגי בד"א א"כ הה"ד לבית הכנסת. ומזה יש ללמוד דגם מן הצד אם משני צדדי חלון בה"כ לא סגי בד' אמות ביניהם דהא הך שלא יאפיל שהביאו ר"י היינו הך שאמרו בדף כ"ב ע"ב ומן הצד איירי וכמבואר בסוגיא שם. ולפי זה לפי פירושו של רבינו אשר בדברי ר"י שמיירי שהיה לאספלידא אורה מצד אחר א"כ רצה לסתום מצד זה לגמרי ועל זה קאמר דג"כ יכול דלא עלו דמי אוירא ועל זה שפיר פירש"י שאם היה לו חזקת ג"ש לא היה יכול לסתום מצד זה אף שיש שם חלונות מצד אחר ולעולם דאפילו הוה ליה חזקה אכתי סגי בד' אמות וכדברי הרשב"א שכתבתי לעיל שכך שיערו חכמים שבד' אמות סגי. וגם בלא"ה יש לדחות דמאן יימר דהר"י מסכים לפירוש רש"י ואולי לפי פירושא של ר"י אפילו חזקת ג"ש לא מהני לאורה יתירה אף במקום שצריך אור גדול כי אם בעלו להדדי בהדיא דמי אוירא. באופן שאין לנו ראיה מבוררת לדברי האגודה. ואמנם כיון שבעל האגודה היה קדמון כמ"ש בתשובת מהרי"ו שהיה קודם הגזירה ולא מצינו בהקדמונים מי שחולק עליו בפירוש והבית יוסף הביאו בשולחנו בא"ח סימן ק"נ לפסק הלכה בלי שום חולק וגם בד"מ שם הביאו לאגודה ושום אחד מכל האחרונים נושאי כלי הש"ע לא חלק ומהרר"א ששון העיד שכן נעשה מעשה אין לנו להשגיח על תשובת האחרונים. ולפי הנראה בהשאלה רוב חלונות של בי כנישתא זו הם מצד זה לכן בודאי שאין לזוז מפסק רבינו בעל השולחן ערוך וצריך האיש ההוא להרחיק יותר מד' אמות לפי ראות עיני החכמים שם. ועכ"פ אינו צריך להרחיק יותר משמונה אמות וההבדל שבין ארבע לשמונה יכריעו שם החכמים לפי ראות עיניהם שיספיק לבית הכנסת:

אמנם בעובדא דא יש בו דבר חדש שמתוך כך משתנה הדין. שלפי המבואר בשאלה היה החצר הזה מתחלה של יהודי וחלונות של בית הכנסת פונים קדמה לחצר הזה והחזיקו הקהל בחלונות הנ"ל. ולפי דברי האגודה זכו באויר החצר יותר מארבע אמות דהיינו עד שמונה אמות לפי מה שפירש הכנסת הגדולה בח"מ סימן קנ"ד בהגהות הטור אות ע"ח ואח"כ מכר היהודי ביתו וחצירו הנזכר לנכרי ואז קנו הקהל מקום בחצר הנכרי מן הנכרי והרחיבו את הבית הכנסת לתוך החצר הנ"ל קדמה מזרחה ועשו חלונות לתוך החצר גם בכותל החדש שבצד המזרח שהורחב שם גבול בית הכנסת ושוב אח"כ חזר היהודי הנזכר וקנה מהנכרי החצר והבית ההוא ושב לאחוזתו ושוב גם אחר ששב לאחוזתו עמד כך משך כ"ב שנים הבה"כ עם חלונות הנ"ל לתוך החצר ועתה היהודי

רוצה לבנות ולהניח רק אויר ד' אמות לצורך אור חלונות הנ"ל. ובזה יש לנו פרטיים שהרי יש לקהל עתה שלשה מיני חזקות באויר חצרו של זה לצורך חלונות בהכ"נ. חזקה ראשונה שהחזיקו בתחלה בעוד היה החצר של היהודי. וחזקה שניה ברשות הנכרי בעוד היה החצר של נכרי בנו החומה החדשה המזרחית שהרחיבו גבולה לתוך החצר ועשו שם חלונות. וחזקה שלישית אחר ששב היהודי לאחוזתו וחזר וקנה החצר מהנכרי עמד כך כ"ב שנים. ומעתה נדבר על החזקות הנ"ל כסדרן. החזקה הראשונה ודאי טובה היא שכיון שעשו חלונות לבהכ"נ לתוך אויר החצר של יהודי ושתק ולא מיחה זכו הם בחצירו אויר להכניס אורה בחלונות ואי בעינן יש עמה טענה וחזקת שלש שנים תליא בפלוגתא בסימן קנ"ג סעיף ט"ז בהג"ה. ואמנם חזקה זו היא רק עד שעור הרחקה ממקום שהיה הכותל עומד אז אבל מה שהרחיבו אח"כ הכותל לצד המזרח בהיות החצר ברשות הנכרי ונתרחב שעור האויר יותר לתוך החצר לצד מזרחה לזה היתרון לא מהני החזקה ראשונה. והחזקה השניה שהחזיקו בעוד החצר ברשות הנכרי זה יש בו חילוק והוא שאם בעת שקנו מהנכרי גבול בחצירו להרחיב גבול הבית הכנסת התנו עמו בשעת הקנין בפירוש לעשות חלונות א"כ שפיר זכו באויר גם ביתרון העודף הנ"ל. אבל אם לא התנו בפירוש אלא שתהיה חזקה מחמת ששתק הנכרי ולא מיחה בחלונות זהו לא מהני אצל נכרי והיה הנכרי יכול לבנות בפניהן ושוב גם היהודי שקנאו אח"כ מהנכרי יש לו כח הנכרי ביתרון העודף ההוא לדעת הרא"ש ומהר"ם שהכריע רמ"א בהג"ה סימן קנ"ד סעיף י"ח כותייהו. ועתה נדבר בחזקה השלישית שהחזיקו מחדש אחר ששב היהודי לאחוזתו בחצר הנ"ל ועמד כך הבית הכנסת עם החלונות משך כ"ב שנים ושתק:

והנה זה מבואר בסימן קנ"ד סעיף ט"ז דעכ"פ במקום שאינו יכול למחות לא מהני חזקה. ומעתה אם הרחבת הגבול שהרחיבו הכותל לצד המזרח היה ד' אמות או פחות ואכתי נשאר זכות להקהל באויר החצר משך ד' אמות מן ח' אמות שהחזיקו בראשונה שהוא שיעור גבול זכות בהכ"נ שצריך אור גדול וכיון שעדיין נשאר להם זכות ד' אמות איך היה זה יכול לכופם לסתום דעכ"פ לא גרע ביה"כ מבית הדיוט כשיש לו זכות ד' אמות אינו צריך לסתום חלונותיו וא"כ שאין להם חזקה חדשה אין זה מחוייב להניח רק ד' אמות ממקום הכותל החדש או ח' אמות ממקום שהיה הכותל בראשונה ואיזה מהם שהוא זכות יותר להקהל בו יחזיקו. אבל עכ"פ להניח ח' אמות ממקום הכותל החדש אין להקהל זכות. כן היה נראה לכאורה:

ואמנם נלענ"ד דאף שמבואר בסימן קנ"ד סעיף ט"ז שבמקום שאינו יכול למחות לא מועיל לחזקה היינו במקום שאינו מזיקו עתה שבזה ודאי דליכא חזקה דמה הוה ליה

למיעבד למחות אין לו יכולת ולבנות כנגדו למה יוציא ממון על מגן כיון שאינו מזיקו עתה אבל בנדון דידן שזה יש לו היזק ראיה ע"י חלונות הללו אף שעד ד' אמות שנשאר לקהל זכות הראשון לא היה יכול למחות מ"מ די שיש לו היזק ראיה במה שמשתמש תוך ד' אמות הללו ואכתי היה לו לבנות כותל בסוף גבולו ארבע אמות להציל עצמו מהיזק ראיה במה שמשתמש בחצר אחר כלות ד' אמות הסמוך לבה"כ ומדלא עשה כותל החזיקו הקהל. והנה יש לדחות דלא היה רוצה לקלקל חצירו לבנות בו כותל מפרדת באמצע חצירו כל זמן שלא היה צריך לזה. אבל בלאו הכי זכו הקהל כי עד כאן לא קאמר הרא"ש דבמקום שאינו מזיקו אינו יכול למחות וכיון שאינו יכול למחות אין כאן חזקה אלא בחלון שאינו עשוי לאורה אבל העשוי לאורה אף במקום שאינו מזיקו יכול למחות ויש לו חזקה וכמבואר בש"ע סימן קנ"ד סעיף יו"ד דבעשוי לאורה אפילו קטנה וגבוהה הואיל ולא ערער החזיק עיין שם. והרי בקטנה וגבוהה אינו מזיקו ואפ"ה החזיק וכן מבואר במס' ב"ב דף נ"ט ע"א אמר שמואל ולכאורה אפילו כל שהו יש לו חזקה. ואף שבנדון דידן דלא היה יכול לכופם לסתום שהרי עכ"פ על מה שכבר זכו בראשונה נשאר זכותם מ"מ על יתרון המרחק על ידי הרחבת הגבול היה לו עכ"פ לעשות מחאה בעדים שאינו מוחל על זה ומדלא מיחה הפסיד. ועיין בסמ"ע סימן קנ"ג ס"ק ל"ב שכתב שזה שרוצה לבנות נקרא מוציא וא"כ אפי' במקום דאיכא קצת פלוגתא דרבוותא לא מצי למימר קים לי. ומכל הטעמים הללו נלע"ד שהדין עם הקהל. ולרוב גודל טרדות רבות מכל צד קצרתי:

תשובה יז

תשובה

מבן המחבר. את בריתי לא תופר מאת חכם וסופר. ה"ה התורני הרבני המופלא מוה' אפרים נ"י בק"ק שערעטיץ:

כתבו הנעים הגיעני ורבו עלי טרדות מבני קהלתנו הש"י ורבו כמו רבו ונוסף על זה טרדת התלמידים ולכן אני בוחר בדרך קצרה. ע"ד שאלתו מבן כפר אשר ייחד בביתו חדר א' לבהכ"נ לבני הכפר להתפלל שם במנין עשרה עם המתאספים לשם מכפרים הסמוכים וגם שרטו וכתבו על הכתלים כמה תחינות ובקשות כדרך בתי כנסיות והתפללו שם כמה שנים בצבור. וזה כ"ה שנים אשר נתבטל המנין והלכו להתפלל במקום אחר ושוב השתמש הבעל בית באותו חדר כל התשמישים הצריכים לו. ואחר ששבק חיים לכל ישראל מכר בנו כל הבית לאיש אחר ועתה שואל הלוקח אם מותר לעשות מחדר הזה בית יין שרף וגם מקוה לטבול בו:

ע"כ השאלה.
תשובה לא ידעתי שום היתר דכיון שייחד מתחלה החדר הזה לבהכ"נ אם כן הקדיש אותו חדר וכיון שהתפללו שם הרי הוא בקדושת בהכ"נ והרי זה כבנה בית סתם והקדיש לבה"כ המבואר בא"ח סימן קנ"ג סעיף ח' ואין חילוק בזה בין יחיד לרבים כיון שהתפללו שם. ועי' במג"א שם ס"ק כ"א. והנה ביחיד שמניח להתפלל בביתו במנין עשרה מסתמא אינו מקדיש לקדושת בהכ"נ ופוק חזי מאי עמא דבר שאינן נוהגין בו קדושת בהכ"נ כלל ואף שלא התנה בפירוש כן מסתמא הוה כהתנה הואיל ונוהגין בו מנהג חול ולא עדיף משוכרים בית לזמן המבואר בסי' קנ"ד סעיף ב' ומשמע בלבוש דכל שהוא לזמן אין לו קדושת בה"כ כלל וא"כ ביחיד שמניח להתאסף בביתו ולהתפלל שם הוה כמו דרך אקראי כיון שהוא לזמן דבכל שעה ושעה יכול למחות מלכנוס בביתו אם לא השאיל להם בפירוש כמו שמבואר בסימן קנ"ג סעיף א' בהגה"ה. אבל בנדון דידן שייחד החדר לבהכ"נ ובפרט ששרטו בדפנות תפלות ובקשות מחשבתו ניכר מתוך מעשיו שהקדיש לבהכ"נ והרי בקטן אמרינן שיש לו מעשה במעשה גמור שאין לתלות בדבר אחר בודאי הוי מעשה ויעויין בתוס' חולין דף י"ב ע"ב ד"ה ותבעי ליה מעשה מכ"ש בנדון דידן שהיה מעשה שמוכיח שהקדיש לבהכ"נ ממש. גם מסתמא יש בתפלות ובקשות שחקקו בכותלים כמה שמות שאינן נמחקים אם כן בודאי קידש הבעה"ב אותו לבהכ"נ לעולמי עד כיון שהניח לחקוק בו שמות שאינן נמחקים ולא יוכל לסתור החדר הזה לעשות בו תשמיש אחר. ומעתה כיון שאין ספק שבתחלה הקדיש הבעל הבית אותו חדר לבה"כ ממש שוב יש לחדר הזה דין בה"כ שנתנה יחיד להקהל ואף שנתבטל אח"כ הקביעות ולא התפללו בו עוד מ"מ הרי בקדושתה קיימא ולא גרע מבה"כ שחרב המבואר בסימן קנ"א סעיף יו"ד. ומה שכתב מעלתו שבלא"ה בה"כ של בבל ע"ת הם עומדין לא שם עיניו על דברי מג"א בסימן קנ"א ס"ק י"ב דדוקא בבבל היה כן ולא בשאר ארצות דבסתמא לא אמרינן על תנאי הם עשויות. ומעתה יש לנו לחקור אם יכול להוציאה מקדושתה ע"י מכירה. והנה בודאי אין לה דין בה"כ של כרכים כי אם של כפרים כי לא נעשית כי אם לצורך בני אותו כפר ויכולין אותן בני כפר למוכרה. ואפילו בבה"כ של כרכים אם אינם מתפללים בו יכולין למוכרה עיין במג"א סימן קנ"ג ס"ק מ"ב אבל עכ"פ היורש לא היה יכול למכור הבה"כ כי אם ע"פ הקהל של אותו הכפר כמו שמבואר ברמ"א סימן קנ"ג סעיף ז' בהגה"ה. ואפילו אם נתרצו אנשי אותו כפר למכירה זו מ"מ אינו מפקיע קדושת בה"כ ממנה ואיך יפקיע קדושתה בכדי אם אינו חל קדושתה על דבר אחר ויעויין במג"א סימן קנ"ג ס"ק כ"ו. לכן אין תקנה אלא שימכור היחיד הזה ובהסכמת כל אנשי הכפר

אשר היו שייכים לבה"כ הזה ויקחו הדמים להספקת ת"ת או להשיא יתומים דבלא"ה אין מוכרין ואז פקע הקדושה מחדר הזה. אמנם כיון שרשום בכותלים תפלות ובקשות ובתוכם שמות שאינן נמחקים לא יהרוס אותן הכתלים כדי שלא יבוא למחיקת שם ח"ו וגם לא יעשה שום תשמיש בזיון כמו שפסקינן בסימן קנ"ג סעיף ט' ומכ"ש שלא לעשות מקוה בחדר הזה ויעויין במג"א סימן מ"ה ס"ק ב'. וגם לשרוף בתוכו יין שרף יש לאסור כיון שעשן משחיר הכתלים וגורם מחיקת השמות אשר על הכתלים:

ואם יש לדון בזה דין דבר שאין מתכוין. נתתי אל לבי לעיין אם יש איסור בגרמא למחיקת השם. והדבר מפורש במסכת שבת דף ק"כ ע"ב הרי שהיה שם כתוב על בשרו וכו' נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי ר"י אומר לעולם יורד וטובל כו' דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' עשיה הוא דאסור הא גרמא שרי ע"כ לשון הגמרא. ומסקינן שם דכ"ע סברי דגרמא שרי רק דפליגי אי טבילה בזמנה מצוה ולא אסור לרבנן לטבול בלי כריכת גמי משום דאסור לעמוד ערום בפני השם וכן פסק הרמב"ם בפ' ו' מיסודי התורה הלכה ו' ע"ש בכסף משנה. הרי מפורש דגרמא שרי. אמנם אעפ"כ יש לומר דלא שרי גרמא אלא לטבילה של מצוה אבל לדבר הרשות אפילו גרמא אסור ואף דליכא לאו דלא תעשון מ"מ אסור משום בזיון השם דאין בזיון גדול יותר מגרם מחיקת השם. וראיה לדבר דברחיצה וסיכה לא פליג ר"י על רבנן וגם לר"י אסור אף שיש לדחות ולומר דאיסור רחיצה וסיכה לאו משום גרם מחיקת השם הוא אלא משום איסור לעמוד בפני השם ערום. אמנם דבר זה תליא באשלי רברבי דרש"י במסכת יומא דף ח' ע"א בד"ה לא ירחץ כתב טעמא משום מחיקת השם ותוספות ישנים שם בד"ה לא ירחץ כתבו בפ' כ"כ מסקינן משום דאסור לעמוד לפני השם ערום אבל משום לא תעשון לא אסרינן גרמא ולא כפי' הקונטרס עכ"ל ע"ש. הרי דפליגי בזה. ולכאורה יש להוכיח כפירש"י דלפי' התוס' קשה אראי נקט רחיצה וסיכה כלל הו"ל לברייתא למימר דאסור לפשוט את כל בגדיו להיות ערום בפני השם ולמאי נקט כלל רחיצה וסיכה בשלמא בטבילת מצוה שפיר דין דכורך עליו גמי דפליגי רבנן ור"י אתי לאשמעינן אבל בהא דלא ירחוץ ולא יסוך מאי אתי לאשמעינן אלא ודאי הוא משום מחיקת השם כפירש"י והאיסור גרם מחיקה הוא משום בזיון השם דגרם מחיקת השם הוא הבזיון עצמו ואפי' ע"י גרמא אסור לכ"ע הואיל ולא הוי לצורך דבר מצוה. ואף שרש"י נקט משום דלא תעשון כן לה' מ"מ הואיל ובלאו גרמא אסור משום לאו דלא תעשון נקט רש"י גם בגרמא שלא לצורך מצוה גוף האיסור. וכוונת רש"י בזה דאי לא קפיד הקרא לאסור מחיקת השם בידים לא הוי שייך לאסור גרם מחיקתו משום בזיון השם דמאי

בזיון הוא זה אם במחיקה בידים ליכא קפידא ובזה מסולק קושית התוס' ישנים מעל רש"י ז"ל:

אמנם תמה אני על הטור והש"ע למה השמיטו הך דינא ולא הביאו כלל הך ברייתא דמי שהיה כתוב שם על בשרו ובפרט לפי מה שפסק סימן שפ"א דטבילה בזמנה מצוה ובזמן הזה דליכא טבילת מצוה עיין בא"ח סימן תקנ"ד וסימן תרי"ג וא"כ צריך לכרוך עליו גמי לכ"ע ולא מהני אם מניח ידו על השם פשיטא דהוי להטור וש"ע להביא הברייתא דצריך לכרוך עליו גמי גם למה לא הביאו הפוסקים הך דינא אם מותר לגרום מחיקת השם. ונ"ל דס"ל להנך פוסקים כיון דאיתא במגילה דף כ"ו ע"ב ס"ת שבלה גונזין אותו בקבר ת"ח ומסקינן שם דצריך כלי חרס למען יעמוד ימים רבים וכן פסקינן בש"ע י"ד סי' רפ"ב. א"כ מוכח מסוגיא דמגלה דאסור לגרום מחיקת השם הואיל וצריך כלי חרס וסותר לסוגיא דשבת וצ"ע. וידעתי שזה הוא קצת דוחק לומר דהפוסקים סמכו עצמם על דין זה אך לפי גודל התמיה לא ידעתי לישב בדרך אחר עכ"פ מוכח מזה דאסור לגרום מחיקת השם שלא לצורך מצוה. לכן נראה לענ"ד דאסור לשרוף יי"ש בחדר הזה אשר נכתב על הכתלים שמות שאינן נמחקים משום שע"י העשן אשר הוא תדיר בשריפת יין שרף משחיר הכתלים וגורם מחיקת השם. ומפני הטרדא לקצר אני צריך. כ"ד אוהבו. הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י זצ"ל:

תשובה יח

לטריעסט י"ב תשרי תקמ"ח לפ"ק:

תשובה

את חג הסוכות כו' כבוד אהובי א"נ התורני הקציו המפורסם הר"ר אשר י"ץ:

מכתבו קבלתי וכו' ועל דבר שאלתו אם מותר לבנות בית הכנסת שיהיה בתמונת שמונה צלעות ושמונה זויות או בעינן דוקא ארבע צלעות שיהיה בו ארבע זויות וארכו יתר על רחבו דוקא. אני תמה על השואל מה עלה על דעתו לאסור. ויפה השיב מעלתו שלא נזכר מזה בשלחן ערוך. ואני מוסיף על דבריו שבכל הפוסקים הראשונים ובשני התלמודים לא ראינו כל תמונה שיהיה לבה"כ תמונה מיוחדת וליתר שאת הנני מביא ראיה להיתר וזה לשון הרשב"א בתשובה סימן תקפ"ב. ראובן היה לו בית סמוך להיכל בית הכנסת ובנה אותו בנין נאה ורצה לערב אותו עם בית הכנסת כדי להרחיב בית הכנסת ועכבו הציבור בידו מחמת שהיו מקומות ישיבה שם שהיו יורדים ממעלתם וכו' ע"ש. והנה זה פשוט שלא היה רוחב בית ראובן בשוה עם רוחב כותל המזרח של בה"כ שבו ההיכל דאם היה כן א"כ אם היה ראובן מערב ביתו עם בה"כ היה צריכים לסתור כל כותל מזרח

של בהכ"נ להרחיב גבול בהכ"נ והיה נעשה כותל מזרחי של בית ראובן כותל מזרחי של בהכ"נ וההיכל שהיה קבוע בכותל בהכ"נ היה עתה קובעים אותו בכותל מזרח של בית ראובן שנעשה עתה כותל מזרח של בהכ"נ ואיך ירדו המקומות ממעלתם והלא יוכלו כל אותן המקומות שהיו קבועים בכותל מזרח לקבוע מקומם גם עתה בכותל מזרח החדש מימין ההיכל ומשמאלו כל מקום ומקום לפי קורבתו אל ההיכל ככה ישאר. וכן המקומות שהיו בצפון ובדרום סמוך למזרח יהיו גם עתה בצפון ודרום סמוך לכותל מזרח החדש כל אחד לפי סמיכתו למזרח על הסדר וישארו במעלתם ממש כמו שהיו וישאר פנוי בצפון ובדרום סמוך למערב ויוכלו להוסיף מקומות. ודוחק לומר שהעיכוב היה מצד שיתוספו בבית הכנסת מקומות הרבה ויוזל שער המקח מהמקומות. שזה אינו במשמעות הלשון בלשון שירדו ממעלתם שזה הלשון מורה על חשיבות המקום מצד עצמו לא מצד יוקר הדמים. וגם דוחק לומר שהבימה היתה קבועה באמצע בית הכנסת ועתה אם יקבעו אותן מקומות שהיה במזרח בית הכנסת במזרחו של בית ראובן יהיו רחוקים מהבימה יותר ממה שהיו ולא יוכלו לשמוע קול הקורא. דזה ג"כ אינו במשמעות שירדו ממעלתם. וגם דוחק לומר שאותן מקומות שסביב הבימה יתרחקו יותר מן ההיכל ממה שהיו שגם זה אינו בכלל ירידה ממעלתם כיון שעכ"פ אין הפסק בינם לבין ההיכל ולא נקבע מקום חדש במרחק ההוא שיפסיק בינם ובין ההיכל:

ועוד גם בלא"ה משמעות הלשון של התשובה ראובן היה לו בית סמוך להיכל בית הכנסת אינו במשמע שהיה רחבו ככל הכותל דא"כ הוה ליה למימר שהיה סמוך לכותל שבו ההיכל. ולכן נראה שהיה רוחב ביתו של ראובן פחות מרוחב כותל בית הכנסת והיה רחבו רק כרוחב ההיכל ומעט יותר משני צדדים אבל לא הגיע עד קצה הבית של בית הכנסת מצפון ומדרום וכשהיה מרחיב גבול בית הכנסת היה מסלק ההיכל משם ופורץ הכותל כנגד רוחב ביתו והיה מרחיב בית הכנסת באמצע כותל המזרח אבל משני צדדים היה נשאר כותל בית הכנסת כמו שהיה והיה קובע ההיכל במזרח ביתו שהוא עמוק יותר לצד מזרחי. ונמצא עתה שאין כותל מזרח של בית ראובן יכול לקבל כל אותן המקומות שהיו בכותל מזרח של בית הכנסת. וממילא אלו המקומות שנשארו משני צדדי כותל המזרחי אינם עתה בשוה עם ההיכל וירדו ממעלתם, ומעתה אלמלא הקפידא משום ירידת המעלה היה רשאי ראובן לעשות כן לערב ביתו עם בית הכנסת והרי אז היה הבית הכנסת נעשה בן שבע צלעות ושש זויות. ולכן אין בדברי זה האוסר ממש. וכל זה אמינא מצד הדין אבל אני תמה למה יעשו כזה ואני חושב אולי ראו בהיכלי שרים או בבתים אחרים כזה ורוצים להדמות להם. ובאמת אין נאה לנו בגלותנו

להדמות ולהתקנאות בשרים. ואם הוא מטעם הזה אני קורא על זה וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות. ולכן טוב הדבר שלא לחדש דבר ממנהגים ישנים ובפרט בדור הזה. אבל אם הוא מטעם שבתמונה זו המקום מרווח להם יותר אז אין בזה חשש איסור. ולרוב הטרדא אקצר:

תשובה יט

בע"ה פראג א' ח' תמוז תקמ"ז לפ"ק.

תשובה

שלומים אלומים. למשים לילות כימים. מדותיו שלמים. ה"ה כבוד אהובי חביבי וידידי הרב הגדול מעוז ומגדול המופ' ומופלג כבוד מוה' סענדר ני"ו אב"ד דק"ק סערדהיל י"ץ:

מכתבו קבלתי ויען אז הגיעו עוד שאלות ממקומות רחוקים הנחוצים יותר לכן קדמתי הנחוץ יותר ועתה כאשר פניתי קצת ראיתי מכתבו ושאלתו ע"ד בה"כ שבעיר סמוך לקהלתו שיש בהחומות כמה תיוהות וצריך הוצאה רבה לתקנה. ואמנם גוף קיום הבהכ"נ על מקומו וגבולו שהוא עומד עתה הוא ברפיון תלוי כי קמו משטינים יען הוא סמוך לבית תפלת א"י, וכבר קם האדון פירפעקט ורצה להרוס הבהכ"נ אך שבני הישוב עמדו בפרץ וזכו אצל השר הגראף יר"ה ויצאו זכאים אך המשטין עוד ידו נטויה להיות לאבן נגף בזה והוא מושל בכל עסקי הגראף ולא בכל יומא מתרחיש שיזכו בדין והמשטין מחפש לעשות כמה מכשולות לבית הכנסת ורוצה לבנות מצד של בית הכנסת בית לימוד לתינוקות של א"י ובזה יהיה מכשול גדול כי יפגעו היהודים בצאתם מבית הכנסת את נערי א"י ויתגרו בהם הנערים, ועתה שלח הפרפעקטיל אחר היהודים ודבר אתם ואמר דעו כי לבסוף מרה תהיה באחרונה כי הבית הכנסת סמוך לבית תפלתם של א"י ופן יקרה איזה ריב בצאת אלו ואלו וסוף יקחו מהם הבית הכנסת ולא יהיה להם שום בית הכנסת ולכן הוא רוצה לבנות להם בית הכנסת במקום אחר מרווח בנין מהודר ויותר גדול מבית הכנסת הזאת. כי באמת בימים נוראים בבוא כל בני הכפרים הסמוכים לשמה הנה המקום קטן מהכיל וגם הבנין הוא בנין ישן והוא יבנה בנין חדש והכל על הוצאות הגראף והמה ישלמו לאחדים לזמן זמנים טובא והבית הכנסת יניח להם למכרו להיהודים לבית דירה ובזה ישבו בטח ואם לא ישמעו לעצתו אזי מרה תהיה באחרונה:

ועתה הוא שואל כי יש שם באותו ישוב יום שוק גדול ומתאספים שם ממקומות רחוקים ואולי יש לו דין כרכים. ואמנם המתאספים ביום השוק אינם באים לבית הכנסת להתפלל. הנה מרוב הטרדות לא אאריך רק הנראה לענ"ד. דלו יהיה שבית הכנסת הישן הוא בית הכנסת של כרכים ואמנם כיון שיש בהחומות בקעים ותיוהות וצריך הוצאה

רבה לתקן אין בני הישוב הזה מחוייבים להוציא הוצאות גדולות על הספק שיש סכנה שיניחו מעותם על קרן צבי כי יש לדאוג פן המשטין יגמור מזימותיו. ולכן יכולין עכ"פ לבנות להם בית הכנסת אחר במקום מרווח ובטוח ומה גם כיון שבאמת המקום ההוא קטן בימים נוראים יבנו בית המספיק לכולם ואחר שיגמר הבית הכנסת החדש ויתפללו שם שוב ממילא לא יוכלו להתפלל בהישן כי בודאי השר לא יסבול להניח להם שתי בתי כנסיות ואז כיון שלא יהיה להם יכולת להתפלל בהישן אפילו של כרכים יוכלו למכרו כמבואר במג"א בסימן קנ"ג ס"ק י"ב בשם המבי"ט ואז ימכרוהו שבעה טובי העיר במעמד כל אנשי העיר לבית דירה והלוקח יכול להשתמש בו כרצונו והמעות שיקחו מזה ישלמו על הפרעון בנין החדש. זה הנלפענ"ד והיה זה שלום כנפשו ונפש א"נ הד"ש:

תשובה כ

תשובה

לכבוד ידידי הגאון כבוד מוה' ישעי' נ"ו בק"ק ברעסלא.

מה שכתב ותמה על המג"א שכתב בסי' קנ"ו כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו. וכתב מעלתו שלא ידע מקומו. הנה ידע כי המראה מקום הנרשם שם במג"א נדרים פ"ק בודאי הוא דבר בטל כי לפי מיעוט שקידתי לא מצאתיו בכל מסכת נדרים לא בבבלי ולא בירושלמי. אבל אין להאשים המרשים על זה כי נמשך אחר הילקוט ובילקוט משלי כ"ב בפסוק אל תגזל דל כו' אמר ר"ש בן יוחאי אר"י בר טבלא אר"א משום ר"א דתני רב חייא כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו. ושם נרשם על הגליון נדרים פ"א והוא טעות. ואמנם בגוף מאמר זה ככתבו וכלשונו שהביאו הילקוט לא מצאתי מקורו וגם סידור האומר שם שהתחיל בר' שמעון בן יוחאי ומסיים דתני רב חייא הוא דבר זר לפי סדר הדורות. אבל גוף הדבר שמי שאינו אומר דבר בשם אומרו שעובר על לאו דאל תגזול דל הוא מקורו במדרש תנחומא פרשת במדבר בפיסקא המתחלת ילמדנו רבינו תינוק שנולד לששה חדשים וכו' שם קרוב לסוף הפיסקא זה ניסחה אמר ר' חזקיה אר"ח ב"א בשם ר' יוחנן כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזל דל:

ומ"ש במכתבו סימן י"ב וזה לשונו רש"י בסוכה דף כ"ו ע"ב ד"ה כמעייל מפומבדיתא לבי כובי דמפרש במקום אחר דהוי שיתא פרסא עכ"ל רש"י. המפורשות סתומות דלא ידעתי באיזה מקום בש"ס מפורש דבר זה וכמעט נהפוך הוא שכתב רש"י בקידושין דף

ע' ע"ב כפר הסמוך אל פומבדיתא דמתקרי' בי כובי וכן משמע בכתובות דף קי"א ע"א אסור לצאת מבבל וכו' וכן משמע בגיטין דף יו"ד עכ"ל מעלתו:

הנה בהא דלא מצא מפורש שיהיה בי כובי שית פרסי מפומבדיתא גם אני עוד לא מצאתי בש"ס. ואמנם רש"י לא כתב שהוא מפורש במקום אחר בש"ס רק סתם במקום אחר ואולי הוא באיזה מדרש. ואמנם מ"ש שנהפוך הוא. הנה מה שמביא בקידושין דף ע' משם אדרבה ראיה שיש עוד בי כובי חוץ בי כובי זה הסמוך לפומבדיתא מדאמר ר"י ההוא בי כובי דפומבדיתא כולהו דעבדי ולמה הוצרך לתת סימן בי כובי דפומבדיתא ולא אמר סתם ההוא בי כובי כולהו דעבדי כדאמר שם בלאי דנאי טלאי וכו' כלם לפסול ולא נתן שום סימן באחד מהם ומדיהיב סימן בי כובי דפומבדיתא מכלל דאיכא עוד בי כובי שאינו דעבדי ולכן אמר בי כובי דפומבדיתא הם דעבדי:

ומה שמדקדק בנוסח אר"י שאומרים במש"ק ע"פ מנהג פולין בכ"מ שאתה מוצא גדולתו וכו' ומדקדק מעלתו בגמרא דמגלה דף ל"א ע"א הנוסחא בכל מקום שאתה מוצא גבורתו. הנה המהרש"א בח"א קא מתמה שם דבנביאים וכתובים לא כתיב גבורה רק בקרא דתורה כתיב גם הגבור ונדחק מהרש"א באמת ומפרש גבורתו לשון רוממותו. והיא גופא קשיא למה נקט ר' יוחנן לשון גבורה ולא לשון גדולה. ודברי מהרש"א בזה דחוקים דגם גדולתו אתי שפיר ע"פ כונה זו דבשר ודם ע"י גדולה שלו אין כבודו להטפל לנדכאי רוח. והנה דברי ר' יוחנן שם בשלהי מגלה אין להם שייכות בסוגיא ההיא וצריך לדחוק הואיל וקאמר דביום הכפורים מפטירין כי כה אמר רם ונשא מביא אח"כ דברי ר' יוחנן שבהך קרא נזכר ענוה במקום גבורתו ורוממותו וזה דוחק:

ולכן נלענ"ד שר' יוחנן בא ליתן טעם למה מפטירין זה ביוה"כ ורש"י פירש שם קצת טעם. אבל לענ"ד הטעם הוא הואיל וביוה"כ הוא גמר דין על כל ארבעה פרקים ולכ"ע עכ"פ גמר דינו של אדם הוא ביוה"כ והקב"ה אז חותך ענשו של אדם וזה גבורה כי מדת הדין בגבורה וכח עצום להעניש לכל אחד ולכך אנו מזכירין שיאחז צדיקו של עולם דרכו שבמקום גבורתו שם ענותנותו להתנהג גם עמנו במדת ענוה להעביר על המדה ולכן מפטירין הפטרה זו ביוה"כ לכן נקט שם ר' יוחנן לשון גבורתו. אבל אנן שאומרים זה בכל מש"ק בויתן לך אנו אומרים גדולתו שהוא מדוקדק יותר גם בפסוקי נביאים וכתובים וכמ"ש מהרש"א ז"ל:

ומה שהקשה על נוסח אב הרחמים שאנו אומרים בכל שבת כמבואר בדברי רמ"א בסימן רפ"ד דלמה הקדים נביאים לכתובים והוא נגד דברי התוס' במס' ר"ה דף ל"ב ע"א ג"כ יש ליישב. דהנה מה דתנן שם במשנה ומשלים בנביא אין מזה הכרח להקדים פסוקי

כתובים לנביאים דאף אם מקדים פסוקי נביאים מ"מ צריך שיאמר באחרונה פסוק אחד מנביאים כמו משלים בתורה דקאמר ר' יוסי וראיה לדבר שהרי הכ"מ בפ"ג משופר הל' ח' כתב בשם הגאונים דפסוקי כתובים קודמים לנביאים וכן הרמב"ן ורבינו האי הביאם הב"י בסי' תקצ"א כלם העידו ע"פ מסורת הגאונים להקדים כתובים לנביאים אבל לא הוכיחו זה מהמשנה דתנן משלים בנביא אלא ודאי כמ"ש דמה דקאמר משלים בנביא הוא ענין בפ"ע שעכ"פ ההשלמה צריך להיות או בפסוק של תורה או בפסוק של נביא לכל מר כדאית ליה ועכ"פ בכתובים אינו רשאי לעשות ההשלמה וא"כ אפשר דמשום כך הקדימו פסוקי כתובים לנביאים שלא יטעה וישלים בכתובים:

אלא דלפי זה היה לו לסדר פסוקי תורה באחרונה שהרי עיקר המצוה להשלים בתורה כדאמרינן שם בסוגיא דותיקין היו משלימין בתורה. ונראה דלתרץ זה באו התוס' שם דודאי בשביל החשש שמא יטעה וישלים בכתובים לא היה כדאי לשנות מעלות ומדרגות שנתנו חכמים בסדר מדרגתן תורה נביאים כתובים ומעלות הללו הם לפי ערך שלהם לפי קדושתן. אלא אף שיש לנביאים מעלת הערך נגד זה יש לתהלים קדימה מצד מעלת הזמן שדוד היה קדום בזמן לנביאים אחרונים ולכן סמכו על זה להקדים כתובים לנביאים מטעם שלא יטעה לסיים בכתובים. אבל לאחר פסוקי התורה שיש להתורה קדימה זמנית וקדימת הערך לא היה אפשר להקדים להם פסוקי נביאים וכתובים. וכל זה שם שיש טעם שלא יטעה להשלים בכתובים ועכ"פ ישלים בנביא אבל בשאר מקומות הדבר נשאר על סדרו ונביאים שיש להם מעלת הערך עדיפי מתהלים שיש להם מעלת הזמן. אבל אני תמה על מעלתו למה הקשה ע"פ דברי תוס' ולמה לא הקשה ממסכת סופרים שהביא הרא"ש שם בשלהי ר"ה וכן הב"י בסי' תקצ"א דכללא כייל דכ"מ דברי קדושה קודמות לדברי קבלה חוץ מתשעה באב. וגם בזה היה מקום ליישב רק אין רצוני להאריך בדברי אגדה ובנוסח דברי בקשות שלא הוקבעו מחכמי התלמוד. ומ"ש רשב"י הוא ר"ת ר"ש בן יהוצדק יפה כיון. ומ"ש רמז בפסוק אל תגזול דל דבריו מתוקים מדבש:

תשובה כא

בע"ה פראג א' י"ב שבט תקמ"ב לפ"ק לטוטשאפא

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק והמובהק האלוף הרב המופלא מוה' דוד נר"ו:

קבלתי מכתבך ואשר שאלת בדברי המג"א בסימן רנ"א ס"ק כ'. הנה הגירסא במג"א אשר שם אתך כפי שהעתקת במכתבך באמת משובשת היא מאד אבל הנוסחא במג"א אשר לפני כך היא משתמש לאורה כגון שעומד מן הצד וכתב בח"ה שאספקלריא של

זכוכית קרי שפיר רואה השלהבת ומשתמש לאורה ופנס הוה אינו רואה השלהבת ולא משתמש לאורה דמיירי שיש לו מחיצת ברזל עכ"ל. ונ"ל דס"ל שהירושלמי מילי מילי קתני דלא כהרב"י. כך הוא הנוסחא במג"א שלפני. וכוונתו דבירושלמי איתא נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך ספקלריא רואה השלהבת ואינו משתמש לאורה משתמש לאורה ואינו רואה השלהבת לעולם אינו מברך עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה. והרב ב"י תמה על הרשב"א שחולק על הירושלמי וכוונת הבית יוסף דהירושלמי נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך ספקלריא בחדא מחתא אחתינהו דאלו פסולים בודאי דלא משכחת כלל בהו רואה השלהבת כלל. ושוב יאמר הירושלמי רואה השלהבת וכו' או משתמש וכו' לעולם אינו מברך וכו' ולא בתוך ספקלריא מיירי. והירושלמי קאמר נר בתוך א' מאלו דהיינו חיקו ופנס וספקלריא או שהנר אינו בשום כלי רק רואה השלהבת ואינו משתמש וכו' לעולם אינו מברך וכו'. ולדעת הרב"י ספקלריא שייך לדלעיל לחיקו ופנס. אבל דעת המג"א שהירושלמי קתני נר בתוך חיקו או תוך פנס או בתוך ספקלריא ורואה השלהבת בתוכה וכו' וזה נקשר לאספקלריא. דודאי אף דכתב הרשב"א דתוך ספקלריא מקרי רואה ומשתמש מ"מ היינו בעומד ולפניו וקרוב לו אבל ג"כ משכחת רואה ואינו משתמש כגון בריחוק מקום או משתמש ואינו רואה כגון מן הצד דודאי לא עדיף ספקלריא מאור בעין בלא שום כלי דמשכחת כנ"ל ועל ספקלריא התנה הירושלמי רואה השלהבת וכו'. ומעתה אני מסתפק אם להגיה במג"א דהירושלמי לאו מילי מילי קתני וכוונתו דרואה שלהבת ואינו משתמש לאו ענין בפ"ע הוא רק נקשר לספקלריא. או להניח הגרסא במג"א כמות שהיא דמילי מילי קתני וכוונתו דספקלריא לא קאי אדלעיל חיקו ופנס אינו מברך עליהם בהחלט אבל ספקלריא הוא בבא בפני עצמו שהטיל בו הירושלמי תנאה רואה שלהבת וכו' עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה מברך בספקלריא:

תשובה כב

בע"ה פראג יום ד' כ"א חשון תקל"ט לפ"ק.

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד מוה' דור כהן נ"י אב"ד דק"ק טרענשין.

מכתבו קבלתי ועל דבר שאלתו בנדון שני מוהלים בשבת. הנה גם אני נוהג כן שאינני מקבל להיות מוהל בשבת מחמת שאינני פורע. אבל לעצמי אני מחמיר וח"י להורות לאחרים איסור וכל דברי מעלתו המה חלושים ואין כאן שום ראיה לאיסור כלל. ודברי רמ"א בתשובה סימן ע"ו המה ברורים בטעמים. וראייתו מקרבנות שכמעשיהם בחול

כן מעשיהם בשבת זה שוחט וזה זורק נכונה. ומ"ש מעלתו דבשבת דף קט"ז ע"ב ובדף קל"ג ע"ב פליגי ר"י ורבנן בזה. במחילה מכבודו הם פליגי במה שהוא אחר שנעשה צורך גבוה כגון הפשט העור מן החזה ולמטה אבל קודם שנעשה צורך גבוה ליכא פלוגתא ובהדיא שנינו בפסח כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ולא עוד אלא שעל מאור עינינו הרמ"א שם בתשובה אני תמה שהביא ראיה ממשנה בפסחים כמעשהו בחול הנ"ל ובזה יש למתעקש לומר שאעפ"כ בדבר זה לא היו שוים ובשבת הי' נעשה בכהן אחד והיהלו להביא ראיה ממימרא מפורשת ביומא דף כ"ו ע"ב תנא ר' חייא פייס פעמים י"ג פעמים י"ד וכו' פעמים ששה עשר והיינו בשבת שבתוך החג הרי מפורש שגם בשבת הי' זה שוחט והשני זורק וזו ראיה שאין עליה תשובה. ומה בין שחיטה וזריקה שהשחיטה לחודא אינה כלום אלא ע"י הזריקה שאחר כך לשני מוהלים שזה מל וזה פורע גם כן ע"י הפריעה שאחר כך אפילו על ידי מוהל שני גם הראשון רשאי לעשות המילה. ועל כל פנים כבר יצאנו מידי חשש איסור תורה. וראיתי לרש"ל בים של שלמה ביבמות פרק הערל סימן ג' הפריז על המדה לומר שאפילו חיוב כרת יש על המוהל כשאינו פורע הוא בעצמו בשבת. ומה שכתב במס' שבת בפרק ר"א דמילה שאם לא הלקיט מצי אמר אנא עבידנא פלגא דמצוה התם במל ופרע רק שנשארו ציצים אף שהציצין הללו מעכבים מ"מ עביד עכ"פ פלגא דמצוה. אבל המל ולא פרע לא עשה מצוה כלל ואם חבירו יפרע נמצא שהוא המל הראשון לא עשה מצוה כלל רק הפורע הוא העושה ולכן חייב ראשון כרת כי אפי' חצי מצוה לא עביד. הנה דבריו תמוהים והתוס' השוו ציצים המעכבים למל ולא פרע כמו שהביא הוא בעצמו שם דברי תוס' ומעולם לא שמענו דבר זה:

ולדעתי יש סתירה רבה לדבריו דלדבריו על מגן מלו דור המדבר כלם במדבר כיון שלא פרעו לפי המבואר בפרקי ר"א ועיין בתוס' במסכת יבמות דף ע"א ע"ב בד"ה מ"ט, ולדברי רש"ל למה מלו כלל, ואי משום דזריזים מקדימים הלא לדבריו אין המילה שום מצוה. אלא על כרחך הא דאמרינן מל ולא פרע כאלו לא מל היינו בלא פרע אחר כך כלל אבל אם פרע אחר כך הותחל המצוה למפרע בשעת החיתוך [הג"ה מבן המחבר לדעתי דבר זה אי המילה בלא כריעה הוה חצי מצוה או לא נפתח בגדולים במחלוקת בין הרנב"ר ובין רבינו יהוסף הלוי ז"ל הובא בנימוקי יוסף במסכת ב"מ דף ל' בסוגיא דוהתעלמת פעמים שאתה מתעלם ע"ש ודוק. ועיין בספר שאגת ארי' סימן כ"ט וסימן למ"ד שנעלם ממנו דברי הנ"י הנ"ל:] ומעתה אין שום מקום לחלק בין מילה ופריעה ובין שחיטה וזריקה דקרבנות וגם בקרבנות אם שחט ולא זרק דם כלל אין כאן שום מצוה ואם זרק הדם כבר הותחל המצוה משעת שחיטה ולכן השחיטה דוחה שבת אף

שהזריקה בכהן אחר ויצא לנו שעכ"פ ליכא איסור תורה בזה. ולומר שיש בזה איסור דרבנן ובזה שפיר יש מקום לחלק בין מילה לעבודת הקרבנות שאין שבות במקדש אבל למה לנו להוציא איסור דרבנן מלבנו מה שאין הכרח בש"ס בזה. ועוד דלר"א בריש פרק ר"א דמילה שכורתין עצים לעשות פחמין אטו כל אלו מלאכות יעשה המוהל בעצמו. גם לשון המשנה ר"א אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה נקט לשון יחיד ואח"כ נקט כורתין עצים לשון רבים כורתין לפי שזה דרך מלאכה לרבים למהר הכריתה ולדעת האוסר בשני מוהלים למה יותר כריתת העצים למי שאינו מוהל. ומדר"א במכשירין נשמע לרבנן בגוף המצוה. והרש"ל עצמו ביש"ש שם הסכים שאם אין בזה איסור תורה לא שייך בי' איסור דרבנן. סוף דבר בהא נחיתנא ובה סליקנא שאם הוא מחמיר לעצמו שפיר עביד אבל להורות לאחרים חלילה להורות לאיסור ופוק חזי מה עמא דבר בכל מדינות פולין תמיד הם שני מוהלים זה חותך וזה פורע בין בחול ובין בשבת. דברי הד"ש:

תשובה כג

פראג ב' אב תק"מ לפ"ק

תשובה

שלום רשע רב להאלוף התורני והרבני מוה' בער נר"ו.

מכתבו קבלתי וע"ד אשר מסתפקא ליה מה דקיי"ל מליח הרי הוא כרותח דצלי אם הוא דאורייתא או דרבנן וכתב דלענין שבת פשוט אצלו דמליח הוא כרותח רק מדרבנן וראייתו מדברי התוס' בחולין דף י"ד ע"א ד"ה ונסבין חברייא שכתבו דמיירי שעבר ומלחו לשון שעבר משמע מזיד. ומעתה אי ס"ד שהוא כצלי מן התורה א"כ איך מותר בו ביום והרי המבשל במזיד עכ"פ בו ביום אסור. ושוב כתב והתוס' גופייהו מנ"ל דבר זה וכתב שלמדו זה מדברי רב חסדא בפסחים דף מ"א ע"א המבשל בחמי טבריא בשבת פטור דתולדת אש בעינן. ושוב כתב רב חסדא גופיה למד דבר זה מברייתא פ' הקומץ (מנחות דף כ"א) תמלח אפילו בשבת וקשה קושיית המשנה למלך בפי"א מהל' שבת הלכה ה' דלמה לי' קרא על זה והרי אין עיבוד באוכלין אלא ודאי משום דמליח הוא כרותח דצלי והוה אמינא דאף לענין שבת יהי' כמבשל בשבת קמ"ל קרא תמלח אפילו בשבת דתולדת האש בעינן וממילא מתורץ קושיית המשנה למלך הנ"ל ע"כ דבריו בקיצור. וכל אלה הדברים מילי דכדי נינהו ואין בהם טעם. ראשית דבריו מליח כרותח דצלי לענין שבת הוא מדרבנן וא"כ מודה הוא דמדרבנן עכ"פ אסור. וגם מבואר כן בדבריו שכתב שהתוס' למדו זה מדברי רב חסדא שאמר המבשל בחמי טבריא פטור והרי שם

עכ"פ אסור מדרבנן דכל פטורי שבת פטור אבל אסור. ועי' בש"ע אורח חיים סימן שי"ח סעיף ב' ובמג"א ס"ק יו"ד וא"כ לדבריו גם המולח בשר בשבת הוה עכ"פ מבשל בשבת מדרבנן ואיך מפרש דברי התוס' שעבר ומלחו היינו במזיד ואכתי מי שרי בו ביום והרי המעשר פירותיו בשבת במזיד לא יאכל וגם בלא"ה איך יפרש דברי התוס' שעבר במזיד והרי התוס' כתבו שם בהדיא שאסור למלוח בשבת וא"כ אם עבר במזיד איך יהי' מותר בו ביום ומ"ש ממעשר פירותיו, אם לא שיאמר דמיירי דלית ליה מידי אחרינא למיכל. וע"פ התירוץ שאמרו בביצה דף י"ז ע"ב לא צריכא דאית לי' פירי אחריני, גם מ"ש דרב חסדא יליף לה מתמלח אפי' בשבת דאתי קרא למישרי דלא תאמר שאסור משום בישול בשבת וקמ"ל קרא דמותר ומיניה יליף רב חסדא שאין בישול אלא בתולדות האור. דבר זה שגיאה הוא דאי מכאן הוא דיליף רב חסדא היא גופה קשיא מנ"ל ליליף מזה ואטו אם היה בו משום מלאכה דאורייתא מי לא היה מותר והלא קרבן ציבור דוחה שבת וכן פירש"י בהדיא שם בהקומץ דתקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה וכו' דקמ"ל קרא דמליחתן עבודה היא ודחי שבת וטומאה כשארי עבודות, יעויין שם ברש"י:

ומעתה קשה להיפך דמנ"ל לרב חסדא דמבשל בחמי טבריא פטור דמכאן ליכא למילף אלא ודאי דבאמת לאו מהכא יליף רב חסדא ובלאו הכי פשיטא לי' דלא מיחייב בשבת אלא בתולדת האור וא"כ ממילא קמה קושית המשנה למלך כחומה למה לי קרא תמלח אפילו בשבת כיון דלית ביה שום איסור לא משום בישול דלא עדיף מחמי טבריא ולא משום עיבוד דאין עיבוד באוכלין. אבל באמת תמיהני מה צורך ראי' על זה דלא מיחייב בשבת משום בישול ברותח דמליחה והרי בהדיא אמרו במס' שבת דף ק"ח ע"ב דמותר למלוח ביצה בשבת ואף צונן לא אסרו שם אלא משום תיקון אבל עכ"פ משום בישול אין בו לא מן התורה ולא מדרבנן אם לא שנימא דשם מיירי שמולחו רק מעט ולא כמליחה לקדירה או שאינו משההו במליחתו וכדעת המחבר בסימן צ"א סעיף ה' וכל זה דוחק. ומה שאמר שמואל במס' חולין דף קי"א ע"ב מליח הרי הוא כרותח דצלי לענין נתינת טעם קאמר דמליח מבליע כדי קליפה כמו צלי אבל לא שיהי' כצולהו ממש. ומה שפלפל לענין שאר איסורים אם הוא מן התורה כרותח או רק מדרבנן לא ידעתי בזה שום פירוש דממ"נ אם הוא נותן טעם ממילא הוא מן התורה לדעת הפוסקים דטעם כעיקר הוא מן התורה ואם אינו נותן טעם ואינו מבליע ומפליט איך שייך לאסרו מדרבנן ולומר שחכמים אסרוהו אף שאינו מבליע כלל הוא דוחק. ועוד דא"כ יהי' חמור מבישול דבבישול מהני טעימת קפילא ואם אין בו טעם מותר ובמליח לא יהיה מהני טעימת קפילא שהרי אתה אומר שאינו מבליע ואינו נותן טעם ואפ"ה אסרוהו אתמהה. אלא

ודאי שבאמת מבליע ונותן טעם כדי קליפה וא"כ אסור ממילא מן התורה דבכל שארי איסורים חוץ מבשר בחלב לא משגחינן כלל אם הוא ע"י בישול אלא רק הכל תלוי אם יש בו נתינת טעם או לא. ומה שרצה להביא ראי' מדברי הרמב"ם בפ' זיי"ן ממ"א הל' י"ז שכתב אין מולחין החלבים וכו' וכתב הד"מ וכן הב"ח בסוף סימן ק"ה דדעת הרמב"ם אם מלח החלבים עם הבשר מותר בדיעבד ומתוך כך רצה מעלתו להוכיח דדעת הרמב"ם דמליח הרי הוא כרותח הוא רק מדרבנן ולכך יש לחלק בין תחלה לדיעבד:

ואני תמה ולמה לא ראו דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' מ"א הלכה ל"ה שאוסר נמי במליחה אפי' דיעבד וכן בסוף פרק וי"ו בקערה שמלח בה שאסור לאכול בה רותח לעולם והרי גם שם כבר מלח בה והוי דיעבד. ולומר שהואיל ויכול השתמש בה בצונן לא מקרי דיעבד הוא דוחק ועל כרחך צ"ל או כדברי הב"י בסימן ע' ובסימן ק"פ דבפרק ו' מיירי מקרומות, או כדברי הב"ח בסוף סימן ק"ה דשאני חלב שאין צירו אסור מן התורה דדוקא בשרצים ובנבלה גלי רחמנא לאסור צירן יעויין שם. אבל למימר דמליח כרותח הוא דוקא לכתחלה זה לא שמענו. כללא דמלתא מליח כרותח דצלי לענין שמבליע כמו צלי הוא דין תורה אבל לא יחשב כמו צלי לענין איסור בישול בשבת או לאסור הפסח שמלחו משום צלי מחמת דבר אחר. ובזה נדחה גם הסמך שרצה להביא מדברי הרמב"ם והאריכות בזה ללא צורך. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה כד

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג המופלג בתורה ויראה כבור מוה' יוסף קראטשין נר"ו:

קבלתי מכתבו וע"ד שאלתו במקוה שנותנין לתוכה חמין איך יתנהגו בטבילה בליל שבת, וראיתי דעתו שאפילו פושרין לא יהיו המים רק שתפיג צינתן וכתב שלדעתו כך היו עושין לכה"ג ביוה"כ. הנה חזינא לדעתו שלמד דבר זה מלישנא דמתני' ביומא דקאמר שתפיג צינתן. ולדעתי אין מזה ראיה דלא דוקא קאמר דהתם לאו בדיני רחיצה בחמין עסיק להורות הדין בזה רק קאמר מה שהיו עושין לכה"ג ולא הי' צריך רק שתפיג צינתן. ועוד דהתם ביוה"כ עצמו היו נותנין ובפרט לפי מה דמוקי שם ביומא דף ל"ד ע"ב בשלא הגיע לצירוף ממילא לא הי' רק כדי להפיג צינתן, ועוד הלא שם בזמן הבית קאי ומי יימר שכבר גזרו על הרחיצה ועוד הלא אין שבות במקדש אלא ודאי דלהפיג צינתן לאו דוקא, ולדעתי מעולם לא נאסר רחיצה בפושרין רק בחמין. ואף שמדברי התוס' בשבת מ' ע"ב בד"ה מפני שמפשיר כו' משמע קצת דגם בפושרין אסור, נלע"ד דהתם ביושב ומתחמם כנגד המדורה ושם אסרו אפילו בפושרין דדומה כרוחץ בחמין. וכן אני

מזהיר את הבלנין כאן שיתנו החמץ למקוה בעוד היום גדול כדי שבכדי שתחשך בין כך לא יהיו רק פושרין. ובגוף הדין ראיתי בספר קרבן נתנאל בפרק במה מדליקין סי' כ"ד שכתב שטבילת מי מקוה בחמין אינו בכלל גזרת מרחצאות. ואמנם כתב מלתא בלי טעם ובלי ראי' ומפליג לומר שכתב באריכות ואין לנו לסמוך על דבר שלא בירר לנו טעמו. ואני אמרתי אולי דוקא רחיצה אסרו שעיקר הטעם שמא יחם בשבת אבל טבילה דלא משכחת אלא תיכף בכניסת ליל שבת שהרי צריך להיות סמוך לחפיפה לא משכחת טבילה בחמין שהוחמו בשבת. ועוד אמינא טעמא לפי מ"ש רש"י במס' שבת דף ל"ט ע"ב בד"ה בכלי וזה לשונו של רש"י דהרואה אומר היום הוחמו ומוכחא מלתא דתולדות האור נינהו ואתי להחם בשבת כגון נותן צונן בחמין עכ"ל. הרי שזה ודאי לא גזרינן שיחם בשבת להעמיד צונן אצל האור שאין אדם טועה אלא דחיישינן שיתן צונן לתוך החמין ובטבילה במקוה דבר זה בלאו איסור שבת אי אפשר שהרי אין טובלין בשאובין ובחמי טבריא בלא"ה בקרקע מותר לכן אולי לא גזרו בזה. ומ"מ אע"פ שאנו מדמין אין אנו מורים להתיר רק ליתן בעוד איזה שעות עד הלילה שיהיו בלילה רק פושרין. ואמנם הבלנין לפי הנראה אינן נזהרין בזה ואני מעלים עין מזה ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה כה

תשובה

טו"ב למספר. אתן אמרי שפר. למאן דמימר קאמר שפיר. לכבוד אהובי חביבי וידידי הרב הגדול המופלא החכם השלם ספיר ויהלום כבוד מוה' וואלף נ"י סג"ל באסקוויץ.

מכתבו מן יו"ד למספר הגיעני עש"ק העבר. ובאמת טרידנא טובא ובפרט בתחלת הזמן גרמא שכבר התחלנו יום א' העבר בסוגיא דהיו בה מומין בפ' המדיר והתלמידים סבבוני. וכעת אנכי שאילנא לכולהו רבנן דבי רב וזמן אסיפה לכל. ואעפ"כ לאהבתו פניתי לדבריו הנחמדי' וגופא דעובדא שהתיר בי"ט שני של פסח להסיק תחת יורה ע"י נכרי לצורך תבשיל של קאפע שישתה היהודי שבמרחץ מיורה זו והשאר יניח לזוב מן היורה למקוה לצורך טבילת נשים בליל שבת קודש. והנה גוף הטבילה בחמין בליל ש"ק האמת אגיד שגם פה קהלתנו יש להם מקוה של חמין ותמיד אני מזהיר שבעש"ק יזילו החמין עכ"פ שתי שעות קודם הלילה כדי שיהיו פושרין בליל שבת ולא יהיו חמין. ואמנם אני חושש שבעל המרחץ אינו נזהר בזה ומתחיל להזיל סמוך לבין השמשות ואני מעלים עין כי לגוף הדין אין האיסור ברור בטבילה בחמין בשבת. וכבר נתעורר בזה הרב בעל קרבן נתנאל בפרק במה מדליקין סימן כ"ב שכתב שטבילת מי המקוה בחמין אינו

בכלל גזירת מרחצאות ואמנם לא ביאר טעמו ומפליג שביאר טעמו. ואין עלינו לקבל דברים שאין אנו רואים הטעם אם הוא טעם לשבח. ואנא חזינא מעלתו שכתב הטעם דאין לגזור בזה משום זיעה דאדרבה היא מהומה לביתה:

ואני תמה ואטו רחיצה משום זיעה נאסרה אדרבה נהפוך הוא הזיעה משום רחיצה נאסרה. ואמנם כבר נשאלתי בזה פעם אחרת אם יש למחות והשבתי שאין כח לאסור דטעם רחיצה הוא משום שמא יחם בשבת ובטבילה לא שייך זה דהרי לא משכחת לה אלא בתחלת הלילה שהרי צריך להיות סמוך לחפיפה טבילה וממילא לא משכחת בחמין שהוחמו בשבת. ועוד שהרי רש"י כתב במס' שבת דף ל"ט ע"ב בד"ה בכלי דהרואה אומר היום הוחמו ומוכחא מלתא דתולדת האור נינהו ואתי להחם בשבת כגון נותן צונן לתוך חמין עכ"ל רש"י. הרי דבר זה לגזור שמא יעמיד בשבת מים אצל האור ודאי לא גזרינן רק דגזרינן שיתן צונן לתוך חמין. ואף דבאמת אנן קיי"ל לאיסור אפי' בקרקע כמבואר בריש סימן שכ"ו אולי דגזרינן בקרקע אטו בכלי ובטבילה לא משכחת כלל צונן לתוך חמין שאם החמין קודמים במקוה א"כ שאובים נינהו לכן לא שייך גזירה זו ופשיטא דלא שייך אטו כלי דטבילה לא שייך בכלי. כל זה כבר השבתי שלא לאסור הטבילה בחמין בליל שבת. ועל דבר מה שהתיר להחם ע"י הערמה של שתיית קאפע. הנה לדעתי אם היתה הטבילה בליל י"ט ולא היו חמין מוכנים מבע"י אולי הי' מקום לדון להתיר להחם אף לכתחלה לצורך טבילה דמה שאסורין להחם חמין בי"ט לרחוץ כל גופו כתבו התוס' במסכת ביצה דף כ"א ע"ב משום שאינו שוה לכל נפש כי אם למעונגין והיינו שהרחיצה רק בשביל התענוג אינה אלא למעונגין. אבל כשעל כרחה צריכה לבוא כל גופה במים שוב הוא שוה לכל נפש שלא לרחוץ בצונן. שוב ראיתי שגם מעלתו הרגיש בזה ואמנם כ"ז אם היתה הטבילה בי"ט אבל להתיר טבילה בשבת וע"י ע"ת כיון דבי"ט עצמו אין היתר דהרי אינה טובלת לא מהני ע"ת דלדידן דקי"ל דמדאורייתא צרכי שבת אינן נעשין בי"ט ועיקר ההיתר משום הואיל ומקלעי אורחין כמבואר במג"א ריש סימן תקכ"ז אם כן בחמין לצורך כל הגוף דודאי לא חזי לי' בי"ט שהרי אין טבילה ביום ולא מיקלעי אשה דחזי לה ואיך יהיה מותר לצורך שבת ואולי אמרינן הואיל ומקלעי נשים הרבה צריכים כל החמין הללו לרחוץ פניהם ידיהם ורגליהם חזיא להו אעפ"כ לא הייתי מתיר בזה למעשה:

ואמנם מעלתו התיר ע"י לשתות מהם קאפע ודימה זה למה שהתיר הכל בו הביאו רמ"א בסי' תקי"א להרבות בשביל תינוק. הנה שם לא מיירי בהערמה אלא כשבאמת צריך לבשל או להדיח וא"כ אם בעל המרחץ שמה באמת היה רוצה לשתות קאפע אין כאן

הערמה. ויפה כתב מעלתו שקאפע לא שייך לדידן קודם אכילה או אח"כ וכל שעתא זימנא הוא להרגילים בו אבל אם זה האיש לא עלה על דעתו לשתות עתה קאפע אלא שמעלתו הורה לו א"כ הערמה הוא. ואף שכתבתי ששייך כאן הואיל ומקלעי אורחיה חזי להו לרחוץ כל אחד פניו כו' מ"מ אכתי צריך היתר עירוב תבשילין שאל"כ אכתי אסור מדרבנן ועירוב תבשילין לא שייך אלא להתיר מי"ט לשבת מה שהותר לו בי"ט אבל חמין לצורך כל גופו דאסור בי"ט שאין בו טבילה איך נתיר לצורך הלילה מ"מ בצירוף הקאפע הי' מקום לדון בזה. ועכ"פ יפה עשה מעלתו בזה שלא הורה להתיר רק ע"י נכרי ושבות דשבות הוא וצורך גדול שהנשים הרגילות בזה אדוקות מאוד וקשה עליהם הטבילה בצונן ואף שיש שם חמין חוץ לעיר ואם מפני חשש טלטול מ"מ קשה להתיר שבות דשבות להנצל מחשש איסור שבות מ"מ הנשים לא היו יודעות שלא הוכנה מקוה זו ובבואם בלילה במקוה זו היה קשה עליהם ההליכה חוץ לעיר בלילה והיו נמנעות מלטבול והיו מבטלות מפ"ו. ולכן יפה עשה מעלתו מה שעשה ובפרט אם הדיח הכלים הצריך לשבת ובזה לא שייך הערמה ועיקר זמנה הוא אחר האכילה. ואותם שהתרעמו על מעלתו ולא שאלו אותו כלל והרהרו אחריו עתידין ליתן את הדין. ולרוב אהבתו לא אחרתי מלהשיב אפי' מקצת היום. והיה זה שלום כנפשו ונפש אוהבו הדורש שלומו תמיד:

עוד נראה לפענ"ד דבלא"ה יפה הורה והוא דין פשוט דהא ודאי נכון הוא שבליל שבת קודם הטבילה כיון שהטבילה רחוקה מחפיפה שתחזור ותדיח בית הסתרים במים חמים כמבואר בי"ד סימן קצ"ט סוף סעיף ו"ו ואפי' במים שהוחמו בי"ט. ועיין בש"ך שם שגם בליל שבת תרחוץ בחמין כל שאינה רוחצת כל גופה וא"כ היה מותר בערב שבת ההוא אף שהוא יו"ט להחם חמין לצורך ליל שבת לרחוץ בית הסתרים ודבר זה ודאי מותר ע"י עירוב תבשילין שהרי הוא דבר המותר ביום טוב עצמו וכיון שצריכא להם חמין ג"כ הוה כמו קודם אכילה ושוב מותר להרבות כשם שמרבין לצורך תינוק ויפה הורה מעלתו אף בלי שתיית קאפע. ואפריון נמטי ליה מה שהחמיר חומרא יתירה לעשות ע"י נכרי. כ"ד אוהבו:

תשובה כו

תשובה

שלום על דייני ישראל ההוגים בתורת יקותיאל. יזכו לבנין אריאל. בעלי מדע וחכמה האלופים המופלגים רמי הקומה התורניים הבקיאים הרבנים הדיינים בק"ק אובין ישן ה"י.

מכתבם קבלתי ועל דבר ההוראה שהורה שם הרב המופלא מוה' וואלף באסקוויץ ביום טוב של פסח העבר להחם חמין להטיל למקוה רק שבעל המרחץ יעשה לעצמו קאפע ג"כ מחמין הללו וגם זה ע"י נכרי. הנה לא אכפל דברים הללו כי כבר קדם הרב מוה' וואלף הנ"ל לכתוב אלי והודיעני הוראתו והנני שולח לכם העתק תשובתי אשר השבתי לו. ואמנם במכתבכם נאמר שהתיר להחם היורה שתי פעמים זה אחר זה והיורה גדולה מחזקת שבעה הין אונגריש. לא אוכל להאמין על הרבני הנ"ל שיתיר פעמים וגם הוא עצמו כתב שאפילו למלא היורה לא התיר רק הלך בעצמו לראות וראה שכבר היתה היורה מלאה והתיר להסיק תחתיה על ידי נכרי ושישתה בעל המרחץ מחמין הללו קאפע. והנה יראו עיניהם בהעתקה שאני שולח לכם דעתי בזה וכאן אין אני מתיר בלילי שבת הטבילה בחמין ממש רק להטיל החמין שמה איזה שעות קודם הלילה שיהיו פושרין בליל שבת. ואמנם יודע אני שהבלנים אינם שומעים ועושים מעשיהם קרוב לסוף היום ואני מעלים עין. וכאשר תראו בהעתק מה שכתבתי טעמים שיש לומר שלא גזרו בטבילה משום חמין בשבת. וכעת חשבתי אולי יש חשש אחר להחמיר בזה שהרי הטבילה היה ראוי לאסור משום מתקן כמבואר במסכת ביצה דף י"ח אלא שאדם מותר משום שנראה כמיקר וא"כ בחמין לא שייך נראה כמיקר וא"כ ראוי לאסור משום מתקן גברא. ולפי זה גם בחמי טבריא היה ראוי. לאסור אלא דנראה דכמיקר שאמרו לאו דוקא דגם אם נראה כרוחץ ג"כ שרי, וא"כ אדם נראה כרוחץ לתענוג אלא שהוצרכו שם לומר כמיקר משום דאם כן יקשה תינח מים יפים מים רעים מאי איכא למימר הוצרכו לומר שם פעמים שאדם בא בשרב ורוחץ אפילו במי משרה. ולכן הוצרכו לומר כמיקר משום מים רעים אבל במים יפים בלאו הכי מותר שנראה כרוחץ:

ולפ"ז אכתי יש לאסור בחמין שהרי הרחיצה אסורה בשבת בחמין רק טבילת הנשים מותרת מטעמים שכתבתי. וא"כ אינו נראה כלל כרוחץ ואסור משום מתקן. כן עלה במחשבתי כעת בבוא מכתבכם ואעפ"כ אמרתי שאין כח לאסור דבשלמא מה שאמרו בגמרא תינח מים יפים מים רעים מאי איכא למימר היינו משום דכך שכיח טבילה במים רעים כמו במים יפים ואולי יותר כי רוב טבילה שלהם היה במי מקוה שהם מי גשמים וכשעומדים זמן איזה ימים מסריחים ולכך היה ראוי לאסור. אבל למה דמשני נראה כמיקר שוב לא אסרו הטבילה כלל ולא חילקו בין חמין לצונן כמו שהתירו אפילו ביום הכפורים דלא שייך כלל מיקר ולא רוחץ מ"מ הואיל ובשבת שרי גם ביו"הכ שרי כמבואר שם בגמרא והכא נמי הואיל ובצונן שרי גם בחמין שרי. ועוד הרי הרי"ף פסק שם כאוקימתא דרבה ורב דימי ושבק טעמא דרבא וא"כ אדם בלא"ה שרי ובשו"ע באורח

חיים סימן שכ"ו סעיף וי"ו משמע שתופס דעת הרי"ף עיקר שהרי הביא מתחלה דעתו ודעת הרא"ש הביא בשם ויש אומרים ועכ"פ אין הכרח להחמיר בזה. ומה שכתבתם משום שכר שבת אין זה ענין לעסק הטלת חמין רק אם בעל המרחץ רשאי לקבל שכר או לא. וגם בזה נראה לפענ"ד שאין למחות בידו מליטול שכרו מתרי טעמי. חדא דטבילת הנשים דבר מצוה הוא ודומה לשכר החזנים בסימן ש"ו סעיף ה' שיש מי שמתיר. ועוד שהרי שכר העצים ודאי מותר דאטו מי שלוקח דבר מחבירו בשבת לא יפרע לו בחול וא"כ רשאי ליטול שכרו בהבלעה עם שכר העצים וכל מקום שהלכה רופפת בידך וכו'. והרי המנהג פשוט שהנשים הטובלות בשבת שנותנות לבעל המקוה שכרו ותו לא מידי כעת. ועושה שלום במרומיו יעשה שלום ביניכם. דברי הדורש שלומכם:

תשובה כז

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הרב המופלג מוה' ראובן ראקניץ אב"ד דק"ק וועסברין:

על דבר אווזות פטומות ששהו בלי מליחה יותר משלשה מעל"ע אשר פסקת שאין להם תקנה רק לצלי. יפה פסקת. ואמנם אשר שאלת אם מותר ליתן עליהם מים ביום השלישי שחל בשבת. נלענ"ד שעל ידי נכרי ודאי מותר אפילו לדברי המג"א בסימן שכ"א ס"ק ז' שהרי המג"א שאוסר שם אפילו ע"י נכרי כתב הטעם דאין זה פסידא שהרי אפשר לאכלו צלי יעו"ש. והרי זה ידוע שאווזות פטומות עיקרן הוא בשביל השומן ובצלי השומן כלה על האש ואין לך פסידא יותר מזה ולכן ע"י נכרי הדבר פשוט שמותר אלא שאני אומר שבמקום דלא שכיח נכרי מותר אפילו ע"י ישראל לשפוך עליהם מים ולא מיבעיא אווזות פטומות שהבשר שלהם רכיך ודמי למה שאמרו בשבת דף קכ"ח ע"א בר אווזא רכיך וחזי לאומצא. ועיין בסימן ש"ח סעיף ל"א ובמג"א ס"ק כ"ו. אלא אפילו בשר בהמה ג"כ אין להחמיר והרי לרוב הפוסקים לא מחלקי כלל בין בשר אווזא לשאר בשר משום דהלכה כרב הונא שם בשבת דף קכ"ח דבשר תפל מותר לטלטל ואפילו להאוסרים מ"מ אני תמה על המג"א בסימן שי"א ס"ק ז' שם שאוסר ליתן מים עליהם וכתב שכיון שאסור לטלטל אסור ליתן מים עליו. ולדעתי אין זה ברור דהא קי"ל כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל כמבואר בסי' ש"י סעיף וי"ו והכא נמי הרי המים הם דבר הניטל ולמה לא יטלטלם לצורך הבשר אף שהבשר אינו ניטל. וצריך לומר שטעמו של המג"א הוא שזה חשיב שנוגע במוקצה שמה ששופך המים עליו הוא נוגע על קילוח המים ושם סימן ש"י כתב המחבר ובלבד שלא יגע בהמוקצה:

ולדעתי הדבר צ"ע שזה נגע ע"י דבר אחר ועוד שכל זה לדעת המחבר שם סימן ש"י שפוסק כתה"ד לחלק בין הנגיעה אם היא לצורך המוקצה אסור ולצורך דבר היתר מותר. והרי הרמ"א בסימן תקי"ג פוסק כהרב המגיד דדוקא בדבר המתנדנד אסור הנגיעה במוקצה וכיון שלהרבה פוסקים בשר חי אינו מוקצה כלל למה נגבב חומרות יתירות. מכל הלין טעמי נלע"ד דאפי' בשר בהמה אם אינו ראוי כל כך לצלי כמו לבישול מותר לשפוך עליו מים ואם יש שם נכרי טוב לעשות ע"י נכרי ואם אין שם נכרי מותר על ידי ישראל. ובפרט אם בלא"ה צריך ליטול ידיו פשיטא שיכול להערים וליטול על הבשר. ומה שכתב המג"א שחשוב מתקן שמרכך הבשר. מבואר אצלי בתשובה אחרת שמטעם זה לחוד אין לאסור אי לאו הטעם שאסור בטלטול. ומה ששאלת אם שרו האווזות שלימים שלא נפתחו כלל אם יש לסמוך שיועיל תוך שלשה ימים. גם בזה דעתי להקל ואף שמבואר אצלי במקום אחר שמה שאמרו במסכת שבת דף ק"ח ע"א דעור העופות אית בהו נקבי נקבי הוכחתי שנקבים האלה אינם שולטים מעבר לעבר של העור עצמו. אפ"ה נלענ"ד לסמוך בזה להקל ולומר שנתרכך מעבר לעבר של עובי דופני העוף על ידי שריית המים ומותר אח"כ ע"י מליחה חוץ האברים הפנימים צריכים צלי. ובדיעבד לצורך גדול אפילו לא שרו רק שטף עליהם מים אבל שטף מים בשפע ושפשף היטב בידיו ג"כ מותר. והנלענ"ד כתבתי:

תשובה כח

תשובה

לאובן ישן. שלום לכבוד האלוף התורני המופלא הישיש הזקן קנה חכמה כבוד מוה' אלחנן נ"י:

מכתבו קבלתי וע"ד הליכתו במקלו בידו בשבת קודש ולפי מכתבו היה אז עת הקרח והגליד והיה ברחוב מים נגלדים שקורין אייז וכבוד הרבני המופלא האלוף מוה' וואלף באסקוויץ זלזל אותו וקרא אותו מומר לחלל שבת. הנה ימחול לי מעלתו כי לא אאמין על הרבני מוה' וואלף שידבר דברים הללו. ובודאי לא נעלמו ממנו דברי הט"ז בסימן ש"א ס"ק י"ב בזה. ואם כי הט"ז לא התיר אלא במקום משופע או שהולך על המים עצמם הנגלדים אבל ברחוב שיש שם קצת אייז אם אין המקום משופע אינו מבואר בדברי הט"ז להתיר. וגם על גוף דברי הט"ז כתב בספר אלי' רבה שאין דבריו מוכרחים מ"מ שוב לא יוכל המערער לומר על הנשען על מטהו שמחלל השבת ולא עוד אלא שיאמר שהוא מומר לחלל שבת. ובודאי יש דברים אחרים בגו ושנאה מקלקלת השורה ויש להוכיח את שניכם בזה שמקנטרים זה לזה בהלכה זה מתיר וזה אוסר, ומעלתו וחבריו הדיינים התחילו בזה תחלה בפסח העבר בהטלת מים חמים למקוה ובגוף דין המקום אם אובן

היא עיר מוקפת ומעורבת והמקל הזה הוא מקל תפארה והנושא אותו איש נכבד שדרכו בכך הלא מבואר שם במג"א שהוא מותר ואף אם הוא מקל עץ פשוט דלא שייך בו תכשיט כבר ביארתי דעתי בנודע ביהודה חלק א"ח סימן י"א להתיר הפאטשעזע בשבת והה"ד המקל שביד האדם ששניהם טעם אחד להם משום זילותא די"ט ותוך העירוב ליכא זילותא כאשר הבאתי שם ראיה מדברי מהרש"ל ושלא כדברי המג"א. ואמנם לכתף שייך זילותא אפילו תוך העירוב משום שזה מורה שרוצה לילך למקום רחוק וכמ"ש רש"י בביצה דף כ"ה ע"ב בד"ה אלונקי. וגם מדברי רש"י הללו מוכח דמקל וכסא שייך רק בי"ט ולא בשבת כמ"ש בנודע ביהודה שם. והיה קשה לרש"י דלפ"ז מה ראיה מייתי שם בסוף הסוגיא משבתא דריגלא לכן פירש"י דכתוף מורה שרוצה לילך למקום רחוק דאל"כ קשה מי הכריחו לרש"י לפרש להוליך למקום רחוק ודי אם היה מפרש שזה זילותא טפי, ואין כאן מקום להאריך. והעושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום ביניכם והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה כט

בע"ה פראג ב' כ"ג אלול תקמ"ב לפ"ק

תשובה

טובים השנים המה הקצינים חורים וסגנים הגבירים המפורסמים בה"ר ישראל והר"ר משה ק"פ י"ץ.

מכתבם הטהור כו' ועל אודות שאלתם במה שנוגע לדינא הנאני מאוד שנותנים לב להנצל מאיסור שבות. והנה לא רציתי לאחר התשובה כלל כי רצוני להקדים להורותם הדרך להצילם מהשגגה שהיה להם עד הנה כי המה באו לשאול על להבא ובאמת גם לשעבר אף שהיה החנות ברחוב הנכרים ונכרי יושב בתוכה מכל מקום לפי הנראה ממכתבם הנכרי הזה שכיר הוא מכבודם הרמה והמה נותנים שכר ידוע כך וכך לשבוע או כך וכך לשנה וא"כ אין להנכרי שום נפקותא אם יזדמן קונה או לא בין כך ובין כך הוא נוטל שכרו ודבר זה אסור שא"כ מה שמוכר הנכרי בשבת עושה רק לטובת ישראל. ואף שמקח וממכר גופיה אינו אלא משום שבות אפ"ה אסור אפילו על ידי נכרי שאין זה דומה למה שמבואר בסימן רמ"ה סעיף ד' יכול ישראל וכו' ששם הנכרי שותף וחולק בשכר ואדעתא דנפשיה עביד. וגם אינו דומה למה שמבואר שם סעיף ה' מותר לישראל ליתן סחורה לנכרי אם קצץ לו שכר ובלבד שלא יאמר מכור בשבת, דשם אינו קובע החנות וכשימכור קודם השבת לא ימכור בשבת. אבל המושיבו בחנות מושיבו למכור בכל יום ולא שייך לומר דלא איכפת לישראל אם מוכר היום או למחר דודאי איכפת ליה שימכור היום וגם למחר והרי זה דומה ליום השוק הקבוע בשבת שאסור

ליתן לנכרי דבר למכור אפילו לא יאמרו לו למכור בשבת דסתמא כפירושו וכמבואר במג"א סימן ש"ז ס"ק ג' ובט"ז ס"ק ג'. ולדעתי חנות קבועה יותר הוה כאומר לו למכור בכל יום אפי' בשבת. אבל יש כאן דרך סלולה להנצל לגמרי מחשש איסור שהם יפסקו עם הנכרי ליתן לו מכל אלף שימכור דבר קצוב אפילו פרוטה אחת רק שדבר קצוב יהיה מכל אלף ואלף שימכור או מכל מאה כפי רצונם או מכל ככר ודבר זה יהיה להנכרי חוץ מהשכירות שנותנים לו וא"כ כיון שיש להנכרי ריוח במה שנמכר אדעתא דנפשיה קעביד וזה הוא היתר קיבולת הנזכר בסימן רמ"ד סעיף ו'. ואמנם מה שיש לדבר בזה הוא מה שחידשו עתה שרוצים שיהיו החנות הזו בביתם שהם דרים בו רק שהחנות פתוחה לרחוב ואין הנכרי צריך לצאת ולבוא דרך חדרים שלהם רק מהרחוב לתוך החנות, ולפי נוסח שאלתם הממונה הנכרי הזה יושב בה לבדו אפי' בימי החול אין שום יהודי יושב עמו והרחיבו דברים בשאלתם שאלת חכם שהיא חצי התשובה, שהשיגו בחסד הקיסר יר"ה חיריות הללו למכור על יד על יד ובתנאי שיוזילו המקח ממה שמוכרים הנכרים ויש לחוש שאם יסגר פתח החנות בשבת לא יהיה לרצון לפני הקיסר ויש לחוש לביטול החיריות שהוא הפסד רב וגם עיקר יסוד של חיריות הללו הוא שנקרא לעהן באנק ואי אפשר לנעול דלת בפני הלווין, ובכל אלה יש לחוש לתקלה והוא הפסד רב, זה שורש השאלה:

דעו שהיה הדבר קשה בעיני להתיר כי כל אמתלאות שלהם המה על עיקר החנות אבל לא יועיל אמתלא זו על מה שפותחים החנות הזו בביתם והלא בידם להניח כמו עד הנה ברחוב הנכרים. אבל לפי שנראה בעיני שגם אם החנות הזו יהיה בקצה גבול ווינא בכל מקום שהיא היא נקראת על שם ישראל כי הדבר מפורסם שהם השיגו חיריות הללו וא"כ בכל מקום שהוא יש מקום לאסור ולכן נתתי לבי לעיין בדבר:

והנה מה שכתבתם כי ליכא ספיקא אצלכם שאמצא היתר במקח וממכר שהוא מצד עצמו דרבנן, דבר גדול דברו בזה אבל מתחילה אני אומר מה שפשוט בעיניכם שהנכרי עצמו אינו עושה בזה שום מלאכה של תורה רק איסור השבות של מקח וממכר ואצלי דבר זה עצמו אינו פשוט. וזה לשון הב"י בסי' רמ"ד שכאשר הביא שם דברי המרדכי שפסק מהר"ם על היהודים הקונים המכסים שהתיר מהר"ם לשכור נכרי לשבתות בקיבולת. וכתב מהר"ם ואף שיש לחלק שהיתר הקיבולת שהתיר הירושלמי באומנים נכרים אין הישראל קובע לנכרי לעשות מלאכתו דוקא בשבת אבל במכס קובע לו רק בשבת מ"מ נ"ל ראיה להתיר מפרק מי שהחשיך שהתירו משום פסידא וכו' וכתב הב"י ואיכא למידק למה ליה להר"ם לאהדורי אפרק מי שהחשיך למפרק מה דקשיא ליה

וכו' לימא דשאני הכא שאין בקבלת המכס איסור דאורייתא. יש לומר דסתם מקבלי מכס צריכין לכתוב והא איכא מלאכה דאורייתא. ועוד י"ל דלא שאני לן באמירה לנכרי שלא במקום מצוה בין מלאכה דאורייתא למלאכה דרבנן. ואם תאמר והא קבלת המכס פרהסיא הוא וכל כה"ג ליכא מאן דשרי ומהאי טעמא אמרינן בירושלמי בתוך ביתו אסור ואפשר לומר דהתם בדליכא פסידא אבל היכא דאיכא פסידא כי הכא מודו דשרי עכ"ל הב"י. הרי מפורש שאף שקבלת המכס מצד עצמו הוא איסור דרבנן מ"מ ע"י הכתיבה הוא איסור תורה וה"נ בישיבה בחנות שהמוכר צריך לכתוב בפנקס מה שמוכר וא"כ יש כאן מלאכה דאורייתא:

ובני הרב החריף החכם השלם מוה' שמואל השיב לי דלא דמי לאיסור תורה שבשלמא גוף המכירה אף שלא אמר לו היהודי בפירוש שימכור בשבת מ"מ כיון שמושיבו בחנות ניחא ליה שימכור בכל יום ומה שהנכרי מוכר הוא לצורך ישראל וניחא ליה לישראל ומתהני במה שמוכר בשבת אבל הכתיבה בפינקס מה איכפת להישראל בזה אם כותב בשבת או אם יכתוב בלילה או ביומא אוחרא והכתיבה שהנכרי כותב בשבת עושה רק לטובת עצמו שמתירא מן השכחה וא"כ אין הכתיבה לצורך ישראל:

ואמרתי אם חכם בני ישמח לבי ויפה כיון בני דבשלמא מכס מקום שדרכם לכתוב א"כ זה שנותן המכס לא יתן בלא כתב שהרי הוא צריך להראות שסילק המכס א"כ כשהישראל מושיב הנכרי לקבל מכס בשבת מושיבו שיכתוב דבלא כתיבה לא יתנו לו אבל במושיב בחנות כיון שאפשר למכור בלא כתיבה א"כ מתחלה למכור מושיבו אבל לא לכתוב:

ועוד דאנן על הרמ"א סמכינן דסובר דגוף הכתיבה של כתב גלחות אינו אלא שבות כמבואר בדבריו בסימן ש"ו סי"א בהג"ה ואף שהבית שמואל בסימן קכ"ו ס"ק אחד חולק ועיין במג"א סימן ש"מ ס"ק יו"ד אעפ"כ כדאי רמ"א לסמוך עליו:

ומעתה יש עלינו לדון מה שמבואר בסימן רנ"ב ס"ב שאפילו קיבולת אסור בבית ישראל אם הוא רק במה שנכרי עושה מלאכה גמורה דבזה חיישינן למראית העין שיאמרו שישראל צוהו לעשות בשבת אבל לא בשבות אף שגם בשבות חששו למראית העין כמו בזוג שהוא פקוק דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא וכדומה לזה. יש לומר שאני התם שיחשדו את הישראל עצמו שעובר על שבות בשבת אבל בדבר שהנכרי עושה ועשיה זו מצד עצמה אינה אלא שבות ואז אף אם יחשדו את ישראל לא יחשדוהו רק על שבות דשבות אולי כולי האי לא חששו לחשדא:

ואף שהב"י בסימן רמ"ד הבאתי דבריו לעיל כתב על האי דקבלת מכס והקשה על הר"ם שהרי דבר זה פרהסיא הוא ובכה"ג ליכא מאן דשרי וא"כ חזינן שאפילו בקבלת מכס שהוא שבות מצד עצמו אפ"ה כתב דליכא מאן דשרי בכה"ג בפרהסיא הרי שאף בשבות דשבות חיישינן לחשדא. נראה לענ"ד שגם מזה אין ראיה שאולי הב"י לא הקשה זה אלא לתירוץ הראשון שגם במכס יש איסור תורה דהיינו הכתיבה אבל לתירוץ השני אולי יש לומר חילוק בין שבות למלאכה. ואף שבתירוץ השני כתב הב"י בשפה ברורה שלא חילקו באמירה לנכרי שלא במקום מצוה בין מלאכה דאורייתא למלאכה דרבנן וכמו שהעתקתי לעיל דבריו. נלענ"ד שלא כתב הב"י כן אלא מעובדא דמהר"ם שהושיב את הנכרי רק לשבתות וא"כ באמת אמר לו להאי שיקבל המכס בשבת בזה לא חילקו באמירה לנכרי בין אומר לו לעשות מלאכה גמורה ובין אומר לו לעשות שבות אבל היכא שהישראל אינו אומר לו בפירוש שיעשה בשבת וגם הוא בקיבולת הוא היתר גמור שהנכרי אדעתא דנפשיה קא עביד אלא שכיון שהוא בבית ישראל יש לחוש לחשדא שיחשדו שאינו בקיבולת וחשד זה אף אם יחשדוהו לא יחשדוהו שעבר על שבות רק יחשדו שעבר על שבות דשבות אולי כולי האי לא מחמרינן בחשדא. ומה שהביאני לומר סברא זו הוא לפי שראיתי במשנה למלך פ"ו משבת הלכה טי"ת על דבר זה שכתב הב"י דלא חילקו באמירה לנכרי בין מלאכה דאורייתא לאיסור דרבנן כתב המשנה למלך דלומר בשבת עצמו לנכרי שיעשה שבות הדבר מפורש בהרבה פוסקים שהוא איסור. אבל בדבר זה שהמציא הב"י דאפילו לומר לנכרי קודם שבת שיעשה בשבת דבר האסור משום שבות לא שמענו בדברי שאר הפוסקים ומסיים המשנה למלך שלאסור בקיבולת אפילו אומר לו מערב שבת שהמציא הב"י חידוש גמור הוא עכ"ל המשנה למלך. ומעתה אומר אני כיון שחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו שהאמירה בעצמה אסורה אבל לחוש גם משום חשדא שיחשדו שהישראל צוהו לא חיישינן דודאי אף שיחשדוהו לא יחשדו אותו שאמר בשבת שהרי הנכרי יושב כל ימות השבוע ויחשדוהו שאמר לו בתחילת השנה או בעת שהושיבו ולכן לא חיישינן בזה לחשדא:

זה הנראה לענ"ד להלכה ולא למעשה רק בדבר הזה לפי דבריהם יש ששש הפסק החיריות. אני אומר שהחנות שיושיבו בה את הנכרי ישכירו החנות עצמה להנכרי ואז הנכרי כי מעייל הסחורה לביתו מעייל דשכירות ליומא ממכר הוא וגם יעשו עמו שחוץ משכרו יקח מכל אלף או מכל ככר פרוטה או כפי רצונם והנכרי ישב לבדו בחנות ואפילו בימות החול לא ישב שום יהודי עמו לסייע לו במכירה ואז אני מתיר להם. ולרוב הטרדה קצרתי:

תשובה ל

בע"ה פראג ח"י שבט תקמג"ל ללונדן.

תשובה

ארי דבי עילאי גבר בגוברין. דבריו מאירין קיימין ושרירין. ה"ה כבוד אהובי א"נ ידידי האלוף התורני הקצין מלא רצון הנגיד השר וטפסר כבוד שמו מוה' ליב הכהן:

על דבר נשיאת הפאראסאל בשבת והוא כלי העשוי להגן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והאדם נושאו על ראשו והוא מאהיל על ראשו והוא עשוי שיש לו בית יד וקרסים ולולאות לפתחו ולמותחו ולסגרו כרצונו. ומעלתו כתב מכתב לחכם אחד לשאלו למה אינו מוחה בבני ביתו שיוצאים בשבת עם האוהל הזה על ראשם, והחכם השיב לו טעמים להתיר. ומעלתו חזר והשיב לו לסתור טעמי ההיתר ההם ועתה ביקש מעלתו ממני לחוות דעתי בזה והנני משיב לו. ויען שאותו החכם המתיר אינני מכיר כי מעלתו העלים ממני שמו ושם עירו רק כתב חכם אחד מעבר לים. אך יהיה החכם ההוא מי שיהיה אני לא אשא פנים ואף כי מתוך דבריו של החכם ניכר דגברא רבה הוא ודבריו המה דברי תורה ודברי טעם לשבח אך אעפ"כ לדינא אינני מסכים עמו רק עם מעלתו שהאמת אתו. ושורש דברי החכם נשען על שני טעמים להיתר:

הא' על זה שאמרו בשבת דף קל"ח ע"ב האי סיאנא שרי והא אתמר סיאנא אסור ל"ק הא דאית ביה טפח וכו' אלא מעתה שרבב בגלימא טפח ה"נ שמחייב אלא (זו היא גירסת רש"י) ל"ק הא דמיהדק וכו'. רש"י ד"ה אלא טעמא לאו משום אוהל הוא אלא משום שלא יגביהנו הרוח וכו'. והקשה החכם הנ"ל היא גופא קשיא למה לא יהיה בו איסור אוהל ומ"ט דרש"י בזה א"ו הואיל ואינו מגין על שום דבר רק על האדם הנושאו ואינו קבוע במקום אחד רק הולך בו ממקום למקום אינו חשוב אוהל, והביא ראיה מטומאת אוהל ששנינו בפ"ח דאהלות משנה ה' ואלו לא מביאין ולא חוצצין עוף הפורח וטלית המנפנפת והספינה שהיא שטה על פני המים כי אוהל שאינו רק בדרך הילוך לא שמיה אוהל:

והטעם השני דלא גרע הפאראסאל שיש בו קרסים ולולאות לפתחו ולסגרו מטלית כפולה במס' שבת דף קל"ח ע"א שאם כרך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחלה. ולתירוץ הב' של התוס' שם בד"ה כרך עליה מיירי אפילו לא שייר בה טפח וכן פסק הרא"ש וגם הרשב"א בשבע שיטות תירץ כן. ואע"פ שבש"ע סימן שט"ו סעיף יו"ד העתיק רק לשון הרמב"ם בלי הכרעה אעפ"כ פאראסאל הנ"ל קיל טפי שאינו קבוע במקום אחד ולכן הוא מותר. והביא גם דברי הרמב"ם בפרק כ"ב הלכה ל"א שכתב ואם הוציא מן הבגד סביב לראשו או כנגד פניו כמו אוהל והיה מהודק על ראשו והיה

השפה שהוציא קשה ביותר כמו גג אסור מפני שעושה אוהל עראי. ודקדק החכם הנ"ל מה שכתב הרמב"ם והיה מהודק על ראשו לומר כיון שאינו עשוי אלא להלוך בו אם אינו קבוע על ראשו לא שייך בו איסור אוהל ע"כ דברי החכם. ועיסה זו נחתומה מעיד עליה שהחכם הנ"ל בעצמו כתב על קצת ראיות שלו שיודע שיש לפקפק בו קצת אבל באיסור דרבנן כזה אין להחמיר, וכבוד מעלתו הרמה השיב על דברי ראיות החכם הנ"ל תשובות נכונות:

והנה אמינא ליה איזי שזה איזה שנים שהובא כלי הנ"ל לקהלתנו והורגלו בו רבים ומתוך כך התחילו להקל בו גם בשבת ומחיתי בהם ודרשתי באותו פעם בבה"כ שהוא איסור גמור ואמרתי שאפילו חוששני לאיסור סקילה ומאז ועד עתה אני מוחה בקהלתנו ורוב העם נזהרים. וכעת נבדקה ראיות החכם הזה. מה שהביא מדברי רש"י בסיאנא יפה השיב מעלתו שטעם רש"י כיון שאינו מכוין לאוהל הוא דבר שאינו מתכוין וגם לא מקרי פסיק רישא שאם אינו צריך לאויר שתחתיו אינו נחשב אוהל ואם אין שם שמש ולא גשם אפילו אח"כ יבוא גשם או שמש לא עביד מידי ובשעה שלבשו לא נתכוין לאוהל. או דסובר רש"י דסתם סיאנא אינו קשה יותר מגלימא וגם מה שאמרו בגמ' מיהדק לא משמע קשה ולכן אין בו משום אהל רק אם לא מיהדק חיישינן שישליכנו הרוח ויטלטלנו ד' אמות ברה"ר. או טעמיה דרש"י כיון שאין בו שיפוע למטה א"כ לא מיחשב אוהל דאוהל בעי גם מחיצת טפח כמו גבי טומאה טפח ע"ט ברום טפח אבל שיהיה גבוה י"ט ודאי לא בעינן לענין חיוב אוהל בשבת כמפורש בתוספות דף קל"ח ע"ב בד"ה שאין בשיפוע וכו' דלא כהריטב"א בסוף עירובין שכתב בשם חכמי הצרפתים להיפוך. באופן שמדברי רש"י אין הכרע כלל והתוס' ודאי שפירשו משום אוהל והוא גרסת ר"ח שדבריו דברי קבלה וכן הרמב"ם בפ' כ"ב הלכה ל"א. והרשב"א אף שבמסכת שבת העלה כרש"י הלא בעירובין הכריע כר"ח כמ"ש הרב המגיד שם בשמו וגם זה שהכריע במס' שבת כרש"י אין ראיה על הדין רק על הפירוש כמבואר בדבריו שם שהוכיח מדלא קאמר הכא מיהדק וכו' ועכ"פ לדינא מודה לדברי ר"ח שהרי במס' עירובין כתב כן וא"כ לאיסור שוים כל הנהו רבוותא וגם הרא"ש הביא דעת ר"ח באחרונה וכן הטור בסימן ש"א הביא דעת התוס' באחרונה והש"ע שם סעיף מ' ג"כ החליט הטעם משום אוהל. וכבר כתבתי שגם מדברי רש"י אין ראיה לסתור הדין ולא נחלק רק על הפירוש בגמרא וגם רש"י מודה שאם יש לו כעין מחיצה ג"כ או אם כוונתו לאוהל שייך בו איסור אוהל והרי פאראסאל כולהו איתנהו ביה שיש סמוך לשלשה מגגו יותר מרוחב טפח ויש לו דפנות כי השיפוע למטה שהולך באורך כמה טפחים המה דפנות ולא תחשוב כאן

שהולך בשיפוע ואנו חושבין עליונו של השיפוע לגג איך נחשוב יתר השיפוע לדפנות דודאי כן הוא ומידי דהוה אסוכה העשויה כמין צריף דעד גובה עשרה מיחשב השיפוע לדפנות ומשם ולמעלה מיחשב סכך ואוהל ואם יש בגגה טפח או תוך ג' טפחים סמוך לגגה רוחב טפח כשירה בין לר"א ובין לרבנן ועיין מגן אברהם סימן תרל"א ס"ק ט'. וא"כ לא ידעתי על מה סמך החכם המתיר בזה ומה שכתב שהרמב"ם הצריך שיהיה מהודק על ראשו ג"כ לא ידעתי מה הועיל בזה. הלא גם זה הפאראסאל מחזיק בידו על ראשו והרי הוא מהודק על ראשו. ועוד כי נלענ"ד טעם הרמב"ם בזה שאם אינו מהודק על ראשו הרוח מפילו מראשו ואין נחשב אפילו אוהל עראי אבל זה פאראסאל בכל מקום שהוא אוהל חזק הוא כשמעמידו:

ומה שכתב כיון שהולך בו ממקום למקום אינו נחשב אוהל. מלבד שכבר דבריו בטלים מדין סיאנא הנ"ל שהרי ג"כ הולך בו ממקום למקום והרי כל הני רבוותא אסרוהו משום אוהל אלא דבלא"ה לא ידעתי לכוין דבריו וראיותיו. כי מה שהביא מטלית המנפנפת וספינה השטה אין הנדון דומה כי טלית המנפנפת אין לה סמיכה בשום דבר ואין לה שום קיום רק הרוח מעמידה באויר וספינה השטה ועוף הפורח שם הפירוש שלא נחשבו אוהל שמאהיל על דבר זה שהרי התעיף עליו עיניך ואיננו מאהיל על דבר זה ולא חוצץ נגד זה לכך אינו מביא ואינו חוצץ אבל לא שלא נחשבו אהל כי בודאי הם אוהל אבל אינם על דבר זה אבל לענין שבת הרי עשה אוהל ובכ"מ שהוא אוהל הוא. ועוד דמה בכך שהאדם הולך בו ממקום למקום הרי אף על פי כן בכל מקום מאהיל על ראשו וכשאוהל עם מה שתחתיו הולך ממקום למקום אפילו לענין טומאת המת אוהל הוא. וראיה לדבר שהרי שם באהלות באותה משנה ר' יוסי אומר הבית שבספינה אינו מביא את הטומאה. כתב הר"ש אי בכלים שבתוך הבית דבר תימה מאי טעמא דרבי יוסי שאינו מביא את הטומאה. ויש לפרש שהבית בראש ספינה ומאהיל על הכלים שבספינה ועל מת שבים בשעה שמהלכת הרי שאם המת וגם הכלים בבית זה ליכא שום הוה אמינא שלא יטמא באוהל. ויותר היה לו להחכם הזה להביא אוהל זרוק דקי"ל דלאו שמיה אוהל אם החכם הזה מדמה שבת לטומאה. אבל גם בזה אין שום חיזוק לדבריו חדא דאוהל זרוק דלאו שמיה אוהל להיות חוצץ בפני הטומאה להגין על אדם שבתוכו מטומאה שחוצה לו אבל הא ודאי שאם כזית מן המת נתון בשידה תיבה ומגדל ויש כלים באותה שידה או תיבה או מגדל וכי יש שום הוה אמינא שלא נטמאו הכלים באוהל הא ודאי שנטמאו וא"כ אוהל הוא אלא דלענין חציצה לאו שמיה אוהל וא"כ מה ענין זה להלכות שבת. ועוד דלענין חציצה עצמה כשהוא ע"ג אדם או על גב בהמה

מיחשב אוהל וכמ"ש התוספות בעירובין דף ל"א ע"א בד"ה ומר סבר וגם הרמב"ם ע"כ סובר כדברי התוס' דאוהל זרוק ע"ג אדם ובהמה הואיל והאדם והבהמה עצמם רחמנא קראם אוהל אף שהם כמו אוהל זרוק הה"ד לדלתות שעל גבם גם הדלתות מיחשבי אוהל שהרי הרמב"ם פסק בפי"א מטומאת המת הלכה א' דאוהל זרוק לא שמיה אוהל ופסק בפ"ב מפרה הלכה ז' שדלתות היו מניחים ע"ג השוורים. ואף שהתוס' שם בעירובין לא כתבו זה רק בשוורים אבל לא באדם היינו משום שכיון שהאדם מקבל טומאה אינו יכול לחוץ בפני הטומאה דאל"כ מאי אולמא דשוורים מאדם אדרבה מה דשוורים עצמם הם אוהל היינו מקרא דעור ובשר וגו' ועצמות וגידים תסוככני והאי קרא באדם כתיב וכמ"ש התוס' במס' סוכה דף כ"א ע"ב. ואף שכתב התוס' י"ט שם בפ"ב דפרה משנה ב' דלפמ"ש בפ"ו דאהלות לשטת הרמב"ם נסתר ראיות התוס' בזה יע"ש בתוס' י"ט אין זה ענין לסתור מה שכתבתי דמה בכך שאין ראיה דהך מתניתין דנדבך סברה דאוהל זרוק לא שמיה אוהל אבל עכ"פ הרמב"ם פסק בהדיא בפי"א מטומאת מת דלא שמיה אוהל ואפ"ה פסק בפ"ב מפרה דמביאין דלתות וכנ"ל וע"כ סובר כיון שהשוורים עצמם הם אוהל אף שהם אוהל זרוק הה"ד האוהל אחר שעל גביו. א"כ הפאארסאל שביד האדם ומחזיקו על ראשו כיון שהאדם עצמו נקרא אוהל ואין הזריקה מפסדת שם אוהל ממנו הה"ד האוהל שמחזיק על ראשו. ועוד וכי תמיד הוא מהלך בו והלא בשעה שמעמידו עומד הוא במקומו ותיכף עובר בשבת באיסור שבת. ולכן כל דברי החכם הזה ביסוד הזה אף שדברי חכמה הם אין להם קיום לדינא:

ועכשיו נדבר מהיתר השני שכתב החכם המתיר דלא גרע הפאראסאל שיש בו קרסים ולולאות מטלית כפולה שמותרת ע"י חוט ומשיחה שיש בה מע"ש שמותר אפילו לא כרך בה טפח מע"ש. ואימר אני להחכם הזה ערבך ערבא צריך וטלית כפולה מי התיר לך ונחזי אנן על מי נשען ועל מי יש לו לסמוך והרי הרי"ף שם בפרק תולין כתב ואם כרך עליה חוט וכו' פירוש כגון טלית כפולה שקשרה בין שני כתלים והיא משולשת ומגעת לארץ ונכנס בין שתי קצוותיה וישן תחתיה בצל ואין בגגה טפח ולא בפחות משלשה סמוך לגגה טפח לפיכך אינו אוהל קבע אלא אוהל עראי ומפני שאין בגגה ולא בפחות משלשה לגגה טפח לפיכך פטור אבל אסור ואם היה עליה חוטים מאתמול ונטה אותה היום מותר עכ"ל הרי"ף. וכמה הלכתא גבירתא אנו למדין מדברי רבינו הרי"ף הללו חדא שאינו מועיל חוט ומשיחה אלא באין בגגה ובפחות משלשה לגגה טפח הא יש בה טפח לא מהני חוט ומשיחה. ועוד אנו למדין חידוש גדול מדבריו שאם יש בגגה או בפחות משלשה לגגה טפח ה"ז אוהל קבע וחייב סקילה במזיד וחטאת בשוגג שהרי

כתב שאין בגגה וכו' לפיכך אינו אוהל קבע ומכלל לאו אתה שומע הן שאם יש טפח הוא אוהל קבע. וכן יותר מפורש כתב ומפני שאין בגגה וכו' לפיכך פטור אבל אסור. משמע מפורש שאם יש בה אינו פטור אלא חיוב יש בו וכן כתב הב"י בסימן שט"ו דמשמע מדברי הרי"ף הללו דאם יש בגגה טפח אוהל קבע הוא וחייב חטאת ולקמן נדבר מדברי הב"י הללו. אבל עכ"פ זה מפורש בדברי הרי"ף בטלית כפולה שאם יש בגגה טפח הוה קבע וחייב חטאת ולזה רמזתי כשדרשתי כאן איסור הפעראסאל שחוששני מחיוב סקילה. ואמנם לא החלטתי לחלוטין שחייב סקילה רק חוששני, כי מי לא יחוש לדברי אבי ההוראה הרי"ף ז"ל:

ועבור זה ג"כ אני תמה על החכם המתיר שהרגיש בעצמו שדבריו חלשים ויש להשיב עליהם אך שכתב דבאיסור דרבנן כזה אין להחמיר והיה פשוט בעיניו שאין כאן חשש איסור תורה ואיך לא חשש לדברי הרי"ף שכיון שיש סמוך לשלשה מגגו טפח הוא חיוב סקילה. ואמנם גוף הדבר אם יש כאן חיוב סקילה אי לאו שאמרה רבינו הגדול הרי"ף אמינא אם לדין יש תשובה שאם אתה אומר שכשיש בגגה טפח הוא אוהל קבע וא"כ אפילו יש בו טפח מבע"י אסור להוסיף עליו דעד כאן לא שמענו היתר אלא להוסיף על אוהל עראי אבל להוסיף על אוהל קבע אסור וכן מפורש בעירובין ק"ב ע"א שייר בה טפח ולמחר פושטה מוסיף על אוהל עראי הוא ושפיר דמי וא"כ משמע דאוהל קבע אפי' להוסיף אסור וא"כ היא גופה קשיא שם דקאמר כרוך בודיא ושייר בה טפח למחר פשטה ומוסיף על אוהל עראי וכו'. ואיך נחשוב זה אוהל עראי והלא רוחב גגה כמה טפחים שהרי שייר בה טפח קאמר וכריכת כל הבודיא הוא יותר ויותר מהשיור. ולא עוד אלא שהרי"ף עצמו פסק הך דינא בסוף פרק כל הכלים ומביא הך סוגיא דשילהי עירובין הנ"ל ככתבה וכלשונה. וא"כ דברי הרי"ף סתרי אהדדי דבפרק תולין כתב דאם גגה רחב טפח הוא אוהל קבע ובפרק כל הכלים כתב דהוה מוסיף על אוהל עראי:

הן אמת שגם רבינו הגדול הרמב"ם בפ' כ"ב משבת הלכה כ"ט כתב כל אוהל משופע שאין בגגה ולא בפחות מג' סמוך לגגה רוחב טפח הרי זה עראי והעושה אותו לכתחלה בשבת פטור טלית כפולה שהיו עלי' חוטין שהיא תלוי' בהן מערב שבת מותר לנטותה ומותר לפרקה וכן הפרוכת. הלכה ל' כילת חתנים שאין בגגה טפח ולא בפחות מג' סמוך לגגה רוחב טפח הואיל והיא מתוקנת לכך מותר לנטותה ומותר לפרקה והוא שלא תהיה משולשלת מעל המטה טפח עכ"ל רבינו הגדול. והעתקתי כל לשונו לפי שאין בלשונו שום דבר לבטלה ורמז בקצרה לתרץ כל הקושיות ויבואר אח"כ בדברינו אבל עכ"פ ג"כ יהיב כללא דכל שאין בגגה וכו' הוא דמיחשב עראי וכדברי הרי"ף. אמנם

באמת אין בדברי הרמב"ם הכרע שהרמב"ם יהיב כלל לצד אחד שאם אין בו רוחב טפח ודאי הוא עראי ולא משכחת בו קבע אבל לא הכריח ההיפך שאם יש בו טפח שודאי הוא קבע רק כך הוא היוצא מדיוקא דיליה שאם יש בו רוחב טפח אינו ודאי עראי אלא יש מקום שמיחשב קבע ויש מקום שהוא עראי. אבל דברי הרי"ף מפורשים היטב שכשיש בו טפח יש בו חיוב חטאת בטלית מכופלת עצמה וא"כ קשה מה הפרש יש בין טלית כפולה ובין הך דכרוך בודיא. ונראה דיש ג"כ לדקדק בלשונו של הרי"ף שכתב שקושרה בין שני כתלים והיא משולשלת ומגעת לארץ ומה בעי בזה שכתב שהיו שני כתלים וכן במה שכתב והיא משולשלת וכו'. ולכן נראה דאם היו שם ד' כתלים שלא היה שם גג והוא שוטח טליתו למעלה להיות גג לעשות צל נמצא שאינו עושה רק הגג למעלה בטליתו ולא דפנות או אם היו שם רק שני כתלים אלא שפירש טליתו למעלה אבל לא היתה משולשלת למטה ונמצא ג"כ שאינו עושה רק הגג הזה מיחשב רק עראי אפילו רחב טפח ויותר אבל בהך טלית כפולה היו רק ב' כתלים ופירש טליתו והיא משולשלת למטה דהיינו אם היו הכתלים מזרח ומערב והיא משולשלת למטה לצפון ולדרום נמצא שטליתו זה עושה האוהל עם מחיצות בזה קאמר הרי"ף שאם הוא רחב טפח הוא קבע ובזה אפילו אינו רחב טפח בעינן חוט ומשיחה אבל הך דכרוך בודיא בשילהי עירובין דשם הוא בהנהו דכרי שהוו לרב הונא דביומא בעו טולא וכו' ובודאי היו שם ארבע מחיצות שיהיו הדכרי משומרים אלא שלא הי' גג מלמעלה והך בודיא הי' כרוך עלי' לפשטה עלי' לגג ולא עשה שום מחיצה רק גג לכן מיחשב עראי ומותר ע"י שיור טפח דהוה תוספת אוהל עראי. ונמצא דברי הרי"ף עולים כהוגן בלי סתירה ויצא לנו מזה דבאין שם מחיצות מע"ש והוא עושה בשבת אוהל משופע עם המחיצות יש בו חיוב חטאת וסקילה. ומעתה הפעראסאל שבעודו סגור ומדובק אין שם שום דבר לא אוהל ולא מחיצה שהכל דבוק יחדיו ולמחר שפושטו נעשים המחיצות עם הגג יש כאן חיוב סקילה לדברי הרי"ף. ואעפ"כ אין אני מחליט החיוב סקילה דאולי הרי"ף דקאמר בטלית והיא משולשלת ומגעת לארץ ג"כ בדוקא קאמר שמגעת לארץ הוא דיש בה חיוב סקילה ברוחב טפח. אלא שדוחק בעיני לחלק בין מגיע לארץ או לא שלא מצינו כיוצא בזה אפילו לענין להפסיק בסוכה לא אמרו אלא חילוק בין גבוה עשרה או לא אבל לחלק בין מגיע לארץ לא שמענו אלא לענין גדיים בוקעין בו וזה לא שייך לענין אוהל. והחילוק הזה שביארתי כאן לחלק אם עושה האוהל והמחיצות בשבת ובין עושה רק האוהל והמחיצות כבר ישנם שם הוא מבואר בתוס' במס' ביצה דף ל"ב ע"ב בד"ה מלמטה למעלה וכו' שכתבו ותימא דאמר בשבת מחזירין קדירה ע"ג כירה ואפילו

בשבת מחזירין וי"ל דכל הנך אינן אסורין אלא כשמתקן האוהל והמחיצות וכו' והתם גבי כירה המחיצות היו עשויין מתחלה יעי"ש:

באופן שלדעת הרי"ף פעראסאל הנ"ל אסור וגם קרוב הדבר שיש בו חיוב סקילה. ומאוד אני תמה על הדרישה שרצה לפרש דעת הרי"ף דמה שכתב ואין בגגה טפח קאי רק בשלא כרך עלי' חוט ומשיחה וכו' והוא תמוה דא"כ למה חזר הרי"ף וכתב ואם היו עלי' חוטין מאתמול ונטה אותה היום מותר והלא כבר כתב כן בתחילת דבריו ואם כרך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחלה אלא ודאי דמה שחזר וכתב ואם היו עלי' חוטין וכו' אדלעיל מ"ש לפיכך קאי דלפיכך הואיל ואין בגגה טפח שפטור אבל אסור לכך אם היו עליה חוטין מותר הא אם יש בה טפח לא מהני חוטין. ודעת הרמב"ם מדהתחיל בהל' כ"ט באין בגגה טפח וע"ז תיכף אמר דין טלית כפולה דבר הלמד מענייני הוא דמיירי באין בגגה טפח ולהכי מהני בה חוטין וכן כתב הב"י שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף וגם עוד מוכח כן מדברי הרמב"ם בהל' למ"ד שכתב כילת חתנים וכו' הואיל והיא מתוקנת לכך מותר לנטותה וכו'. והנה מה שכתב הרמב"ם הואיל והיא מתוקנת לכך טעם זה הוסיף רבינו מדעתו כי לא נאמר בגמ' טעם זה לא במס' שבת ולא במס' עירובין ואין דרכו של רבינו להוסיף דבר אם לא לתרץ איזה סתירה בדבריו וכבר רמזתי שאין בדבריו דבר לבטלה:

ולכן נלע"ד שדבר גדול דבר רבינו בזה כי הרא"ש שם בפרק תולין הקשה על הרי"ף שפירש טלית כפולה מיירי שאין בגגה טפח ואפ"ה אסור אם אין בה חוט או משיחה דמ"ש כילת חתנים דמותר לנטותה אם אין בגגה טפח ומ"ש טלית כפולה שהיא יותר בנין עראי מכילה ולכן סתר שם הרא"ש דעת הרי"ף ופירש דטלית כפולה מיירי שיש בגגה טפח. ורבינו הרמב"ם נשמר מקושית הרא"ש ולכן יהיב טעמא דכילת חתנים מתוקנת לכך ולכן מותר באין בגגה טפח בלי שום חוט ומשיחה משא"כ טלית כפולה אין הטלית מתוקנת ועומדת לכך לפורסה כאן תמיד אלא שעכשיו רוצה לפורסה לכך אסורה אפילו אין בגגה טפח ואולי זהו עיקר פעולת החוט ומשיחה שבזה הוא מתקנה לכך. ותדע שכן הוא שהרי התוס' בדף קל"ח ע"א בד"ה כרך עלי' חוט או משיחה כתב וכגון ששייר בה טפח כדאשכחן בפ' בתרא דעירובין כרוך בודיא ושייר בה טפח למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא אי נמי כריכת חוט או משיחה מועלת בלא שיור טפח עכ"ל. והנה לפי הדרך הראשון שכתבו דמיירי ששייר בה טפח אם כן היא גופא קשיא דכיון דשייר בה טפח למה לי חוט או משיחה ומ"ש מהך בודיא דשלהי עירובין שמותרת ע"י שיור טפח לחוד א"ו הוא הדבר אשר דברתי שהטלית הזו אינה מתוקנת לכך תמיד

לכך לא מהני שיור טפח לחוד בלי חוט ומשיחה משא"כ בשילהי עירובין בדברי רב הונא דבכל יומא הוו בעי טולא וא"כ בכל יום הי' כך בודיא פרוס עליה ובלילה היה כורכה והיא מתוקנת לכך. ועלה בידינו שגם דעת הרמב"ם כדעת הרי"ף שניהם שווים דלא מהני חוט ומשיחה ביש בגגה טפח:

ודעת התוס' הדבר מבואר שאין בדבריהם הכרע שלסברא הראשונה שכתבו דמיירי ששייר טפח א"כ חוט ומשיחה לחוד לא מהני ולסברא שניה מהני ואפילו לסברא השניה אין כאן ראי' שחולקים לדינא על הרי"ף שהרי"ף מוקי הך דטלית כפולה שעשה בה גם המחיצות משני צדדים ואולי בזה מודים התוס' שאסור אלא דהתוס' מוקי לה לסברא שני' שאינה משולשלת למטה כלל רק ל מעלה:

ומדברי רש"י אין הכרע שרש"י לא הזכיר בדבריו גבי טלית כלל אי מיירי ברחב טפח ואף שרש"י פירש שהיא פרוסה על ארבע יתידות מכל מקום בהיתר חוט או משיחה כתב שנתנה על הנס שעל הקינוף וא"כ הנס הוא קצר וגבוה עד שאפשר שאין רוחב טפח בפחות משלשה טפחים סמוך לנס. והב"י כתב שדעת רש"י כדעת הרא"ש שהוא חולק על הרי"ף דאהא דתני אביי כילה לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור פירש שיש בגגה טפח ולפי דברי הרי"ף בטלית כפולה נראה דדוקא שאין בגגה טפח הוא דפטור אבל אסור אבל יש בגגה טפח אוהל קבע הוא וחייב חטאת עכ"ל הבית יוסף. ואני אומר אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה ושתי תשובות בדבר. חדא דלו יהיבנא להרב ב"י דרש"י חולק בזה על הרי"ף במה שפוסק דברחב טפח חייב חטאת וסובר רש"י דגם ברחב טפח פטור אבל אסור אבל אכתי מנ"ל להב"י שרש"י סובר כהרא"ש להתיר ע"י חוט ברחב טפח ודלמא רש"י שכתב בתני אביי רחב טפח היינו דגם ברחב טפח אינו חייב אבל גם בפחות מרוחב טפח אינו מותר לכתחלה ובעי חוט ומשיחה וברחב טפח אף שג"כ אין בו חיוב חטאת אפ"ה לא מהני חוט ובעי שיור טפח מבע"י. ואל תתמה הלא גם להרא"ש יש חילוק באוהל עראי עצמו דהרי בבודיא שילהי עירובין גם להרא"ש בעי שיור טפח מבע"י כמבואר בדבריו בפרק כל הכלים ובטלית כפולה סגי במשיחה אף ששניהם הם עראי. ועוד היא גופא מנ"ל להב"י אפילו בחיוב חטאת שחולק רש"י על הרי"ף ואולי מיירי כילה שיריעה הפרוסה סביב המטה לדפנות כבר היא פרוסה מאתמול והיום עושה הכילה למעלה והרי כתבתי לעיל דגם להרי"ף ליכא חיוב חטאת באוהל בלא דפנות. ועיין מ"ש רש"י בעירובין דף ק"ב ע"ב בד"ה בשיפועה:

ולא נשאר לנו חולק על הרי"ף להדיא אלא הרא"ש וגם להרא"ש לדעתי אין שום היתר לפפראסאל. וזה לשון הרא"ש שם בפרק תולין אחר שהביא דברי הרי"ף כתב ואין

דבריו נראין בזה כלל אלא מיירי שיש בגגה טפח א"נ לאחר שכלה השיפוע יורד ממנו בשוה וכו' ברוחב טפח וכו' והא דאמרינן כרך חוט או משיחה מותר אפילו לא היתה פרוסה טפח אלא כולה כרוכה דכריכת חוט או משיחה חשוב כאלו היתה פרוסה טפח עכ"ל. ומדכתב הרא"ש שלא היתה פרוסה טפח אלא כולה כרוכה ולא כתב רבותא יותר שאפילו לא היתה שם כלל אלא שבשבת פורסה שם מכלל דזה להרא"ש אסור דעכ"פ צריך שתהיה שם במקום ההוא מע"ש. וכן מפורש ברש"י ד"ה חוט או משיחה ונתנה על הנס שעל הקינוף וכו' הרי מפורש שעכ"פ צריך שתהא נתונה על הנס מאתמול הא לאו הכי לא מהני חוט או משיחה וכל זה לא שייך בפעראסאל שכל מעשה האוהל נעשה בשבת עצמו משא"כ פריסת הטלית כבר הוקבע במקומה אתמול:

וגם עוד יש לדון בפעראסאל שיודה גם הרא"ש באיסורו שכל עיקר ההיתר של הרא"ש הוא דטלית כפולה הוא יותר עראי מכילת חתנים. ואומר אני כי היכי דבאוהל זרוק דלא שמי' אוהל חילקו התוס' שאם הוא נתון ע"ג בהמה מקרי אוהל כיון שהבהמה שתחתיו חשובה אוהל דכתיב עצמות וגידים תסוככני גם הדלת שנתנה עליו מיחשב אוהל אפילו לקולא להיות חוצץ בפני הטומאה וכבר כתבתי דפשיטא שיש לומר סברא זו באדם שהרי עיקר קרא דעצמות וגידים תסוככני באדם כתיב א"כ הכי נמי אוהל עראי דלא שמי' אוהל מן התורה אם הוא נתון להאהיל על האדם כיון שאדם שתחתיו הוא אוהל גם זה האוהל שעליו מקרי אוהל קבוע וא"כ פעראסאל שמאהיל על האדם והאדם נושאו מקרי אוהל מן התורה ה"ז אוהל קבוע:

אך אמינא שאי אפשר לומר כן שהרי הוכחתי לעיל שהרמב"ם ג"כ ע"כ סובר סברת התוס' באוהל זרוק לחלק בין הוא בפני עצמו ובין הוא נתון ע"ג בהמה והרי הרמב"ם בהלכות שבת שם בפ' כ"ב הלכה ל"א כתב בכובע שעל הראש שאם היתה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג אסור מפני שהוא עושה אוהל עראי עכ"ל. הרי אף שהאדם נושא ומאהיל על האדם אפ"ה אינו אלא אוהל עראי. ונ"ל דלא דמי לאוהל זרוק דבשלמא אוהל זרוק החסרון שלו הגורם שלא יוחשב אוהל הוא משום שהוא אוהל זרוק והרי חסרון זה ישנו בבהמה עצמה ובאדם שגם הם אוהל זרוק ואפ"ה קרואים אוהל דרחמנא קרינהו אוהל א"כ אם דלתות שעליהם לא יזיק להם חסרון זה שהרי ע"י זה נחשבים הדלתות זרוק ע"י הבהמה הנושאת אותם והרי להבהמה עצמה אינו מזיק מה שהיא זרוק משא"כ אוהל עראי שגרעון שלו הוא שאין קבוע אין חילוק אם הוא על הבעל חי או לא בכל מקום שהוא עראי הוא:

והנה יש לדון עוד לצד היתר בפאראסאל הנ"ל ולדמותו לכסא טרסקל ואסלא שאמרו שם דף קל"ח ע"א שמותר לנטותם לכתחלה ופירש"י כסא טרסקל עליונו של עור ומקפלין אותו וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל וכשרוצה לישב עליו נוטהו ויושב על ד' רגלים ואסלא עשוי כעין כסא טרסקל וכו' מותר לנטותו לכתחלה דהא עביד וקאי עכ"ל רש"י. ולכאורה כוונת רש"י בזה דלא תימא דאסור משום שנוטה אוהל ולכן כתב דהא עביד וקאי שהעור למעלה כבר הוא על הרגלים ואינו אלא מרחיב הרגלים זו מזו ולכן אינו מיחשב שעושה עתה אוהל. ואם כן גם הפאראסאל הוא כזה שאינו אלא מרחיב צדדיו זה מזה וממילא נשאר האוהל ולאו מידי עביד דהא עביד וקאי. אבל זה באמת אין כוונת רש"י דהרי לפי זה קשה גם בטלית כפולה הוא באופן זה שהטלית פרוסה באמצעותיה על הנס ושני צדדיו תלוים למטה זה מצד זה של הנס וזה מצד זה סמוכים להדדי ולמחר מושך צד אחד למזרח וצד שני שכנגדו למערב ונשאר החלל ביניהם ממילא ולמה בעינן שם חוט או משיחה הא ג"כ עביד וקאי. ואף שיש לדחות דטלית אינו מיוחד לזה כמ"ש לעיל לכך בעינן חוט או משיחה משא"כ כסא טרסקל שמיוחד לזה מ"מ אי מטעם עביד וקאי הוא ונמצא שאינו עושה עכשיו כלום א"כ מה לי מיוחד לזה ומה לי אינו מיוחד:

ועוד קשה דהרי רש"י שם בדבור הקדום ד"ה אבל מטה כתב אם היתה זקופה או מוטה על צידה מותר לנטותה לישבה על רגלים אע"ג דהשתא עביד אוהל שרי דלא מידי עביד אלא ליתובא בעלמא עכ"ל רש"י. ובוודאי כוונת רש"י במה דכתב דלאו מידי עביד אף שכתב דהשתא עביד אוהל מ"מ לאו מידי עביד דאין אוהל אלא במה שצריך לאויר שתחתיו וזה אינו עשוי לאויר שתחתיו אלא ליתובא בעלמא וזה פשוט בכוונתו וא"כ למה הוצרך בכסא טרסקל ואסלא ליתן טעם דהא עביד וקאי. א"ו דהאי עביד וקאי לא על אוהל קאי דהאוהל באמת לאו עביד וקאי שעיקר האוהל הוא האויר שבין המחיצות וזה לא עביד וקאי כי בהתכפלו נתקרבו הצדדים ולא נשאר אוהל ועכשיו בהפרידו את הרגלים ומרחיקם זו מזו הוא עושה אוהל אבל אין בזה איסור אוהל שהרי ליתובא עביד. אבל כוונת רש"י דרש"י לשיטתו דאיהו מפרש הני חומרי מתניתא דמינקט אביי שם לאו בדיני אוהל לחוד מיירי שהרי בכסא גלין פירש"י הטעם שמא יתקע ועיין בתוס' ד"ה כסא גלין שבאמת נאדו מפירוש רש"י לפי שהם מפרשים כל הנך מתניתא בדיני אוהל ועכ"פ רש"י לשיטתו והי' קשה לו בכסא טרסקל אף דמשום אוהל ליכא דליתובא עביד מ"מ ליתסר משום האי טעמא גופיה שעושה כסא לישיבה ע"ז יהיב רש"י טעמא שמותר דהא עביד וקאי שרגלים והעור הכל עביד וקאי אלא שמרחיק הרגלים ואין כאן דבר חדש.

זה פשוט בעיני בכוונת רש"י. ובמג"א בסק"ח באמת כתב דלאו מידי עביד אלא ליתובא אהך כסא העשוי פרקים. ואמנם מה שהתיר המג"א שם להעמיד החופה לכאורה יש לדחות דהחופה צריך לאויר שתחתיה ועביד אוהל. ולכן נראה דסבר המג"א כיון שאין החופה נעשית להגן מפני שמש או גשם רק לכבוד חתן וכלה ג"כ לא נקרא אוהל:

עוד יש לדון אם יש למצוא היתר לפעראסאל מצד דנימא דהנך קרסים ולולאות הקבועים בו שעל ידם נפתח ונסגר והיה דינם כמו ציר ולדמות למה שכתב רמ"א בסוף סימן תרכ"ו בהגה"ה בגגות העשויין לפתוח ולסגור שקורין שלעק שאפילו בי"ט שרי לפתחן ולסגרן אם יש להם צירים שפותח וסוגר בהם ואין בזה משום סתירה ובנין אוהל ביום טוב וכו' ע"ש. ובאמת מהרי"ל אוסר אלא שרמ"א משיג עליו ומתיר ע"י הצירים דחשיב כמו דלת. ואמנם אין הנדון דומה דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל כאן עושה את כולו. ועוד דשם אותו שעל הגגים וכן דלת בור ודות שמביא שם בד"מ הוא אוהל לחוד ואינו עושה המחיצות אבל כאן עושה האוהל וגם המחיצות. וכאשר הבאתי בשם התוס' שיש הפרש בין אם המחיצות כבר עשויים והוא עושה רק האוהל למעלה ובין עושה המחיצות וגם האוהל. דרך כלל חפשנו על כל צדדי הפעראסאל ולא מצאנו צד היתר:

ועד כאן דברנו מאיסור תיקונו בשבת אבל אם העמידו מע"ש אם רשאי בשבת לישא אותו ולהאהיל בו על ראשו להגן מפני החמה או מפני הגשם והא ודאי שמצד מראית העין שיחשדוהו שתיקנו היום ראוי לאסור. לא מיבעי לשטת הרי"ף אליבא דב"י שיש בו חיוב חטאת פשיטא שצריך למנוע ולמחות אפילו הוקם מע"ש מפני מראית עין אלא אפילו אם נימא שודאי לית בו איסור תורה אפילו יקימו בשבת אלא איסור דרבנן ג"כ שייך בו איסור מראית עין. ועד כאן לא נחלקו הפוסקים אלא אם החשד הוא איסור דרבנן אם אמרינן בו כל שאסרו מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור שדעת התוס' דבאיסור דרבנן לא אמרינן אפילו בחדרי חדרים אסור. * [הג"ה מבן המחבר ועיין בי"ד סימן כ"ז סעיף ג' בהג"ה בש"ך ובט"ז שם.] ועי' בסי' ש"א במג"א ס"ק נ"ו, אבל בפרהסיא ודאי אסור שהרי איסור הבהמה לצאת בזוג הוא משום חשדא דאזיל לחינגא שהוא איסור דרבנן ועיין בסימן ש"ה סעיף י"א:

אבל אם אסור מצד הדין אף בלא חשדא יש לדון שכיון שכבר הוא מאתמול ובכל מקום שהוא עומד אוהל הוא א"כ מה לי שהוא עומד במקומו או שנושאו על ראשו אלא שיש סברא ג"כ לאיסור שזה מאהיל עתה על ראשו מיחשב עשיית אוהל וראי' לדבר סיאנא לדעת ר"ח והרמב"ם שאסור משום אוהל ואטו עושה שום דבר בו הלא אינו נוטהו ולא

מפשיטו אלא שלובשו על ראשו ואפ"ה אסור משום אוהל. ואמנם לשון הרמב"ם בפ' כ"ב הל' ל"א כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אוהל על לבושו מותר ללבשו ואם הוציא מן הבגד סביב לראשו או נגד פניו כמו אוהל והי' מהודק על ראשו והית' השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג אסור מפני שהוא עושה אוהל עראי עכ"ל הרמב"ם. ויש לדקדק למה כתב הרמב"ם ואם הוציא וכן לסוף השפה שהוציאה וכו' ולמה לא כתב בקיצור ואם השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג ומקפת סביב ראשו או כנגד פניו כמו אוהל אסור וכו'. א"ו שהרמב"ם בעי שהוא יוציא מן הבגד ויעשהו כמו אוהל כגון שכופפו מעט למטה שיאהיל אבל אם כבר הבגד הוא כן אינו עושה שום דבר ואין בו איסור שכבר הוא אוהל קודם שיסיימו על ראשו הא למה זה דומה שהולך בשבת ועומד תחת האוהל וכי יש בו צד איסור. ואפילו אם נימא שלשון הרמב"ם לאו דוקא ויש בו איסור מצד שמשימו על ראשו וכמו שפלפלו האחרונים על הברעטליך ג"כ אין ראי' שהברעטל הוא דבר פשוט וכשמונח או תלוי בכותל אינו אוהל כלל ולא נעשה אוהל כי אם כשמשימו בראשו ולכן מיחשב מה שמשימו על ראשו עשיית אוהל בשבת אבל הפארעסאל כשהוא מוערך כבר הוא אוהל בכל מקום שהוא ולכן כשמניחו על ראשו אינו עושה אוהל חדש. דרך כלל כשהוא מוערך מערב שבת יש בו לדון לאיסור ולהיתר אבל עכ"פ מפני מראית עין יש לאסרו כי מי יודע אם ערכו מאתמול ובפרט בדור יתום הזה שנפישי אינן בני תורה יותר מבני בשכר. והנלע"ד כתבתי:

תשובה לא

תשובה

להגאון מוה' ישעי' נ"ו.

מה דקשיא ליה למר על דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' שבת דשם הל' ב' פסק במשקה מים לזרעים דחייב משום זורע והיינו כרב יוסף במסכת מ"ק ד"ב ע"ב וגבי זומר וצריך לעצים פסק דחייב שתים משום קוצר ומשום נוטע והמעיין שם בסוגיא דמ"ק ובתוס' ד"ה חייב שתים כו' יראה בהדיא דעכ"פ רבה ורב יוסף פליגי על רב כהנא וא"כ הרמב"ם אחז החבל בתרין ראשין דבמשקה מים פסק כרב יוסף ובזומר פסק כרב כהנא. זאת ועוד אחרת הקשה באותו ענין כיון דרבה ור"י פליגי ורבה סבר שחייב משום חורש ור"י סבר משום זורע למה פסק הרמב"ם כרב יוסף נגד רבה והלא קי"ל דרבה ור"י הלכה כרבה בר מתלת ובכמה מקומות תמה הכ"מ על הרמב"ם שפסק כר"י נגד רבה ואף בשאר ענינים שאינם שייכים לב"ב מכלל דס"ל להכ"מ דלאו דוקא על ב"ב נאמר כלל זה דהלכה כרבה. עד כאן דברי מר:

ואשיב על הראשון ראשון מה ששאל איך הרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי. הנה אף שמקשה במ"ק מרב כהנא על רבה ור"י מ"מ לא מסיק בתיובתא רק מסיק קשיא. ולפי שכתבתי * [הג"ה מבן המחבר עיין לקמן בדברי הרב בחלק י"ד השייך להל' מילה כי שם מקומו.] לפרש טעמו של הרמב"ם בהל' מילה שדחה לדברי רב שיזבי בב"ב דף קכ"ז שאין טעמו משום דמסיק שם קשיא רק טעמו משום דכיון דנדחים דברי רב אסי בשבת דף קל"ה מטעם דורות ראשונים יוכיחו ממילא נדחים דברי רב שיזבי וא"כ מצינן לומר שהרמב"ם סובר כשיטת רבינו חננאל שהביא רשב"ם בדף נ"ב ומשום קשיא לא דחינן הדבר מהלכתא. וא"כ הכא נמי אף דאמר אביי לרבה לדידך קשיא ולרב יוסף קשיא ומקשה מדברי ר"כ ומסיק קשיא אפ"ה לא דחינן מהלכתא ומתקיים דברי ר"כ בזומר שחייב שתים ומתקיימין דברי רבה ור"י במנכש ומשקה זרעים שאינו חייב אלא אחת משום דלא שייך בו שתים אלא שנחלקו רבה ור"י איזה ששייך בו ואביי הוא דסבר דתרוייהו איתניהו ולכך הקשה וא"כ סלקי דברי הרמב"ם כהוגן דמשקה זרעים חייב חדא כר"י וזומר חייב שתים כרב כהנא. ואמנם קושייתו השניה מדוע פסק כרב יוסף ולא כרבה אמינא שתי תשובות בדבר:

האחת היא דנלע"ד דמה שכתבו התוס' שם בסוף ד"ה חייב שתים וקשיא ל"ג כיון דלאו תנא הוא לא חשיב ליה על כך ופליג עליה לא כתבו זה אלא לרבה דלרבה לא שייך למימר קשיא דיכול להיות דפליג על ר"כ וסובר דכל היכא דאיכא תרתי לא מיחייב אלא חדא אבל על רב יוסף ודאי קשיא דאיהו ליכא למימר דפליג בזה על ר"כ שהרי ר"י גופיה אמר בשבת דף ע"ג ע"ב מאן דקטיל אספסתא חייב שתים וא"כ לר"י קשיא דידיה אדידיה וע"כ ר"י ס"ל דרק בתר מחשבתו אזלינן ועיין תוס' ד"ה קא מרפויי ולא שייך כאן חורש כלל רק זורע אבל רבה איכא למימר דמודה דשייך לחיוביה גם משום זורע אלא דפליג על ר"כ וסובר דכל היכא דאיכא תרתי לא מיחייב אלא חדא וסובר דיותר איכא לחיוביה משום חורש. העולה מזה דרב יוסף ודאי ס"ל דלא שייך בזה חורש כלל אבל רבה יכול להיות דסובר דשייך ג"כ זורע אלא דסובר דלא מיחייב אלא חדא ולכן אחז הרמב"ם דחייב משום זורע דבזה לא מצינו דפליג רבה ואם התרו בו רק משום זורע יכול להיות דמודה רבה דחייב עכ"פ משום זורע אבל שיאמר הרמב"ם שחייב משום חורש דבזה ודאי פליג ר"י דלרב יוסף אם התרו בו משום חורש אינו חייב כלל לא רצה הרמב"ם להכניס עצמו בפלוגתא. הא חדא:

ושנית הוא מה שנלע"ד יותר נכון ולתרץ דעת הרמב"ם גם במה דבפלוגתא דרבה ור"י גופי' לא השוה מדתו שהרי הם פליגי במנכש ובמשקה מים לזרעים והרמב"ם חילק

בין הפרקים ובמנכש פסק כרבה דחייב משום חורש כמבואר שם בדבריו הל' א' שכתב המנכש בעיקרי אילנות הוא תולדה דחורש ובמשקה זרעים פסק כר"י דחייב משום זורע והכ"מ הרגיש בזה ונדחק דמנכש בעיקרי אילנות שזכר הרמב"ם לאו היינו סתם מנכש שנחלקו בו רבה ור"י. ומלבד שדבריו דחוקים הנה הרגיש הוא עצמו בסתירת הדבר דס"ס היא גופא קשיא למה שביק הרמב"ם ניכש שנחלקו בו רבה ורב יוסף ולא הזכירו כלל:

ומה שנלע"ד בזה הוא דודאי רבה ור"י הלכה כרבה בר מתלת ולכן במנכש פסק הרמב"ם כרבה אבל במשקה זרעים ע"כ נדחים דברי רבה מהלכתא כאשר יבואר לקמן וסובר הרמב"ם דמנכש ומשקה זרעים לאו הא בהא תליא שזהו סברת התוס' דפלוגתייהו הוא אם אזלינן בתר הדמיון או בתר מחשבתו דלסברת התוס' אי אפשר לחלק בין הפרקים לקיים באחד דברי זה ובאידך דברי השני. אבל ס"ל להרמב"ם שבכל אחד נחלקו כל אחד לפי סברתו דמר סבר שדומה לחורש ומ"ס שדומה לזורע ולהלכה יכול להיות שזה דומה לחורש ואידך דומה לזורע. ואפרש שיחתי למה במשקה ודאי נדחים דברי רבה והוא ע"פ מה דמקשה שם תנן משקין בית השלחין במועד ובשביעית בשלמא מועד כו' אלא שביעית בין למ"ד משום חורש ובין למ"ד משום זורע זריעה וחרישה מי שרי בשביעית אמר אביי כו' רבא אמר אפילו תימא רבנן אבות אסר רחמנא תולדות לא אסר רחמנא דכתיב כו' מכדי זמירה בכלל זריעה כו' למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימרא דאהני תולדות הוא דמיחייב ושם בדף ג' ע"א אתמר החורש בשביעית ר' יוחנן ור"א חד אמר לוקה כו' לימא בדר' אבין כו' ומסיק דכ"ע לית ליה דר"א כו' מ"ד לוקה שפיר ומ"ד אינו לוקה אמר לך מכדי זמירה כו'. ואומר אני למ"ד חורש אינו לוקה ע"כ מה דדרשינן דאתולדה אחרינא לא מיחייב היינו שאינו חייב משום זורע וקוצר שיהיה בכלל הלאו אבל משום מידי אחרינא מתחייב דאין לומר שגם משום מידי אחרינא לא יהיה אסור דהרי גם חורש אימעט בהך מיעוטא דממעטינן מידי אחרינא והרי חורש ודאי אסור בשביעית עכ"פ בעשה דבהדיא כתיב בחריש ובקציר תשבות והלכה כר"ע דקרא דבחריש ובקציר על שביעית קאי וכן מבואר ברמב"ם ריש הל' שמיטה שכ' מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ומעבודת האילן בשביעית שנאמר ושבתה וגו' ונאמר בחריש ובקציר תשבות אלא ודאי דמה דדרשינן אתולדה אחרינא לא מיחייב אלא שאינו חייב משום זורע ומשום קוצר ולפ"ז תולדות דחרישה אסירי כמו חרישה מקרא דבחריש ובקציר תשבות. וכ"ז למ"ד חורש אינו לוקה אבל למ"ד חורש לוקה א"כ גם חורש נכלל בהך קרא דשדך לא תזרע מכלל ופרט וכלל ומה דדרשינן אתולדה לא מיחייב היינו

על שום תולדה לא מיחייב ואינו אסור כלל וחורש אב הוא ונכלל בהאי קרא וגם על חורש דרשינן אבות אסורים תולדות מותרים והרמב"ם פסק החורש בשביעית אינו לוקה כמבואר בריש הל' שמיטה וכ' הכ"מ שם הל' א' שטעמו משום דבירושלמי סיימו דר' יוחנן סובר אינו לוקה ופסק כר"י. וא"כ לר"י תולדה דחורש אסור עכ"פ בעשה מן התורה ולא אימעטו תולדות מאיסור תורה אלא תולדות זורע וקוצר וא"כ אי ס"ד דמשקה זרעים היא תולדה דחורש הדרא קושיית הגמרא לדוכתה תנן משקין בית השלחין בשביעית והרי חורש אסור בשביעית וכאן לא שייך תירוץ הגמרא תולדות לא אסר רחמנא דהרי תולדה דחורש לא אימעט אלא ודאי דמשקה זרעים לאו תולדה דחורש הוא אלא תולדה דזורע ושפיר אמרינן תולדות לא אסר רחמנא וכיון דר' יוחנן סבר בזה כר' יוסף פסק הרמב"ם גם כן כרב יוסף משא"כ מנכש שלא שנינו כלל שמותר בשביעית פסק הרמב"ם כרבה שהוא תולדה דחורש. דברי ד"ש:

תשובה לב

תשובה

ע"ד ששאלו הני זוגא דרבנן המאו"ה מוה' שמואל ומוה' זלמן כו' על דבר טלטולא דגברי שם בשבת אם הוא נכון לסמוך על שקנו משר העיר, כי עתה שעומדים שם חיל הקיסר יר"ה והם עומדים באכסניא מצד דינא דמלכותא וא"כ אוסרים הטלטול בשבת. הנה מה שעומדים בבתי היהודים אם יש לבעה"ב היהודי שם בחדר ההוא דבר שאסור לטלטלו בשבת מועיל וא"צ לשכור רשות כמבואר בסימן שפ"ד וק"ו אם היהודי דר עמו בחדר ההוא וכל חפציו שם שיש בזה דברים שאסורים בטלטול בשבת. ואמנם מה שיש לחוש הוא אותם אנשי החיל העומדים בבתי אינם יהודים שם ועד עכשיו היה מועיל קניית רשות משר העיר ועכשיו אנשי חיל הללו אינם עומדים תחת ממשלת שר העיר. ואעפ"כ נראה לי אם אין לאנשי החיל מקומות מיוחדים רק המה עומדים באכסניא אצל העירונים והעירונים עמהם יחד במדור א"כ ודאי שיש רשות לשר העיר להניח שם כלים ומועיל שכירות או קניית רשות משר העיר כמבואר בסימן שפ"ב סעיף י"ח. אבל אם יש לאנשי החיל איזה בית מיוחד לעצמם כמו שקורין במדינה זו קאזרנ"י ודאי שאוסרים הטלטול וצריך לשכור רשות מאחד מפקידי הקיסר ירום הודו או משכירו ולקיטו:

תשובה לג

תשובה

על דבר אשר שאלני הקצין ר' ישראל העניגסבערג אם יש מקום למצוא היתר שיעשה לעצמו חותם שיוכל לדפוס בו חתימתו ממש כמו שחותם בכתב ידו בכדי שבכל יום

שבת כשהוא יושב עם השרים הגדולים באמט שיוכל לצוות לנכרי שיקבע דפוס החותם בכתבים שצריך הוא לחתום:

הנה דברי רמ"א בסימן ש"ו סעיף י"א בהג"ה דכתב שלהם אינו אסור רק מדרבנן וכתב כן בשם אור זרוע והוא מועתק מדברי הגהת מיימ' בהל' ס"ת. דברי תימה הם. ועי' במג"א סימן ש"מ ס"ק יו"ד שהרבה לתמוה עליהם מדברי הרמב"ם ומדברי התוס' במס' גיטין ובמס' ב"ק וכן הבית שמואל בסימן קכ"ו ס"ק א' תמה על רמ"א והביא דברי תוס' הנ"ל. ואני תמה על המג"א והבית שמואל למה להם להשיג מדברי הפוסקים הלא היה להם להשיג מדברי משנה מפורשת בפ' הבונה הכותב שתי אותיות כו' בכל לשון חייב. ומאד גדלה התמיהה על האור זרוע ועל רמ"א שהביאו. ונראה דס"ל להא"ז דבכל לשון היינו לשון לעז אבל הכתב צריך להיות אשורית ולפי שהכותב שתי אותיות דחייב אינו חייב אלא א"כ השתי אותיות הללו הם בשום מקום תיבה אחת וע"ז אמרה המשנה שאפילו אינם תיבה בלשון הקודש אם הם תיבה בשום לשון וכתבם בכתב אשורית חייב. ואעפ"כ נלע"ד הוכחה מדברי הגמרא לדעת הרמב"ם והתוס' שכל כתב הוא מן התורה בגיטין ח' ע"ב ובמרובה פ' ע"ב הקונה בית בא"י כותבים עליו אונו בשבת ומתמה הגמרא בשבת ס"ד אלא כדרבא אומר לנכרי ועושה. והנה מדקא מתמה בשבת ס"ד ואי יש איזה כתב שאינו אסור מן התורה א"כ אין כאן תמיהה כל כך. ואף שבאמת אפי' במקום מצוה לא הותר לישראל שיעשה בעצמו אף דבר שהוא רק שבות אם אינו עושה ע"י שינוי מ"מ אף שהדין הוא כן מ"מ לא שייך לתמוה כל כך על הברייתא המתרת. א"ו שכל כתב הוא מן התורה ועכ"פ האור זרוע הוא יחיד בדעה זו ולא מצינו לו חבר ואפי' אם נימא כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק אכתי אטו אמירה לנכרי לעשות דבר שהוא משום שבות מלתא זוטרתא היא ובפרט אם האמירה תהיה בשבת ועיין במשנה למלך פ"ו מהל' שבת הל' ט' וכן בכל היתרים שבס"ס רמ"ד בקבלת מכס ובעשיית מטבע שהתירו משום פסידא ששם האמירה קודם שבת ובקיבולת אבל זה הנדון של הגביר צריך להיות האמירה בשבת וגם לא שייך כאן קיבולת:

והמג"א בסימן ש"ז ס"ק ז' לא התיר אפילו שבות ע"י נכרי אלא במקום הפסד גדול וכיון שנדון דידן לרוב הפוסקים הוא מלאכה דאורייתא אין להתיר אפילו במקום הפסד גדול. ובלא"ה אין לדמות השבותים זה לזה וכמ"ש הרב המגיד בפ"ו מהל' שבת הל' ט' שהרי בקונה בית בא"י התירו שבות וגבי מילה שהיא מצות עשה חמורה מאד והיא עצמה דוחה שבת אעפ"כ לא התירו שבות והביאו המג"א בסימן ש"ז ס"ק ז'. ולכן קשה למצוא היתר להגביר בדבר זה:

תשובה לד

בע"ה עש"ק ר"ח טבת תק"ן לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד הרב הגדול מוה' לוי נר"ו אב"ד דק"ק טריטש:

מכתבו הגיעני ואמנם מחמת שאין הזמן גורם לעיין כי בעו"ה זוגתי הרבנית נפלה למשכב זה כמו שבועות שנים רופא נאמן ישלח לה רפואה מהרה ולכן אני שרוי בצער מצפה לרחמי שמים. ויאמין שלא עיינתי במכתבו עד אתמול בלילה כאשר היו כל בני ביתי ישנים ראיתי ברהיטא את מכתבו. ומה שהקשה במסכת שבת דף ק"ג ע"א ת"ר התולש עולשין והמזרד זרדים וכו' אטו כולהו לאו ליפות נינהו רבה ורב יוסף אמרי באגם שנו אביי אמר וכו' בארעא דחבריה. והרמב"ם העתיק דינים הללו בפרק ח' ולא חילק כלל ולא הזכיר אגם ולא ארעא דחברי'. ולענ"ד אין כאן קושיא דהרי על קושיית הגמרא יש להקשות הלא אם לאכילה חיובו משום קוצר ואם ליפות חיובו משום חורש והם אבות חלוקים וא"כ אם עשה זה בשגגת מלאכות חייב שתים וא"כ אף שמשום ליפות חייב בכ"ש אכתי שיתחייב גם משום קוצר בעינן לאכילה כגרוגרת. וצריך לומר קושיית הגמרא על לשון הברייתא שהתחיל אם לאכילה ומסיים אבל ליפות והרי ליפות כבר נתחייב בכ"ש ואיפכא הוה למתני התולש כו' ליפות חייב בכל שהוא ואם לאכילה כגרוגרת. אבל הרמב"ם התחיל בראש הפרק החורש וכל המזרד וכו' ליפות הקרקע הרי זה תולדת חורש ומשעשה כל שהו חייב ושוב בהלכה ד' הוא חושב תולדה דקוצר ובהלכה ה' התולש עולשין והמזרד וכו' אם לאכילה כגרוגרת וכו' יעויין שם. והיינו לענין חיוב קוצר ובודאי שחייב כבר בכל שהוא משום חורש וכ"ש שיתחייב שתים. דברי הכותב בחפזון:

תשובה לה

תשובה

להגאון מוה' ישעיה אב"ד דק"ק ברעסלא:

מה שהקשה ביבמות ו' ע"ב ובסנהדרין ל"ה ע"ב לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול ובין בשבת וכו' למה שביק התנא מקראות הרבה במשפטים ובשארי פרשיות הקודמים שנאמר בהן כמה פעמים מיתות ב"ד ונקט קרא האחרון בפ' כי תצא. ולכאורה קושיא זו צריכה רבה ואמנם אעפ"כ לאחר היישוב לא קשה מידי לפי המסקנא דלאו משום עשה דחי ל"ת אתי עלה רק משום ק"ו מעבודה ומה דקאמר לבסוף או אינו אלא אפילו בשבת היינו שגם קבורת מת מצוה תדחה שבת

כמבואר ביבמות ז' ע"א ובסנהדרין עיין שם ברש"י בד"ה או אינו אלא אפילו בשבת יע"ש. וא"כ התנא בהך ברייתא רצה למילף רציחה וגם קבורת מ"מ שתדחה שבת ולא מצינו מצות קבורת מת בתורה רק בפסוק זה כי יהיה באיש חטא וגו' והומת וגו' כי קבור תקברנו כמפורש בסנהדרין מ"ו ע"ב ולכן הביא האי קרא דאית ביה תרתי מצות מיתת ב"ד ומצות קבורה:

תשובה לו

תשובה

לאהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאה"ג הגאון המהולל ברוב מהלל חכם הכולל נ"י ע"ה פ"ה כבוד מוה' לעמל סג"ל אב"ד דק"ק אייזענשטאט:

מכתבו הגיעני. והנה בימים הללו לבי בל עמי כי כבר הייתי קרוב לכנפי התנועה כי נגמר במחשבתי ועלתה על דעתי לשוב לארץ מולדתי כאשר בודאי נתפרסם שנתקבלתי בכל מדינות גאליציען ולאדמיריען ואמנם הפרידה מכאן קשה כפרידת טופרא מבישרא ולכן לא שקטה רוחי ובכל יום בני קהלתנו נאספו עלי אגודות אגודות בהרבה דברים בעתר ותפלה ותחנונים עד שכבר הניאו אותי מלהחליט הדבר בהחלט ועכ"פ עדיין אין דעתי מיושבת כראוי וה' יורני הדרך הנכון. ולכן לא עיינתי במכתבו עד היום זה ראיתי דבריו במרוצה. והנה מה שרצה לישב קושיא במנחות צ"ה ע"ב אשר הבאתי בנו"ב חלק א"ח ס"ס ט"ו (והוא בדף ה' ע"ג) ורוצה לומר שרש"י סובר דבשתי הלחם ודאי ע"ש לא מקרי זמנו כיון שברוב השנים אין חל בשבת ובודאי אין התנור מקדשם. הנה בני הרב הגדול החריף מוה' שמואל תיכף בראותו דבריו הקשה שהם נגד דברי התלמוד סוף פרק ר' ישמעאל ששם על שתי לחם אמרו דאי אפי לה מאתמול איפסלו בלינה ולהכי דחו שבת. ותמהני איך שגה מעלתו בזה והלא עבור קושיא זו חידשו תוס' דף נ"א ע"א דבר זה דערב שבת זמנם הוא וא"כ איך רצה לחלק בזה בין לחם הפנים לשתי הלחם. ועוד אני אומר לו יהיה כדבריו שאין התנור מקדשם א"כ בשיטא צריך טעם למאי נ"מ אפייתן מבפנים ומה תוספת מעלה יש להם שנאפות בפנים וע"כ צריך לתרץ במקום זריזין כתירוץ הגמרא דף צ"ה וא"כ שוב הדרא קושית הרב מרעכניץ לאיתנה תינח לחה"פ צריך לזירוז משום חימוץ אבל שתי הלחם חמץ הם. ומה שדקדק בדברי רש"י שם דף צ"ה ע"ב בד"ה איפסלה בלינה שכתב רש"י איפסל בלינה קודם שיסדרנו על השלחן ומזה שפט מר שאין קושית לינה רק בלחה"פ אבל שתי הלחם בודאי אין התנור מקדש בע"ש. אהובי לא כן הוא אבל כוונת רש"י ששתי הלחם לא הוצרך רש"י לפרש דפשיטא שנפסלין בלינה כמו כל קדשי קדשים וכל המנחות כיון שמצותן יום

אחד אבל לחה"פ לכאורה אפילו אם דוחה שבת ונאפות בשבת הרי הם מונחים על השלחן עד שבת הבאה ואינם נפסלין בלינה וא"כ גזירת הכתוב שאין לינה פוסלת בהם אפילו נאפות מערב שבת נמי להכי פירש"י שנפסלין קודם שמסדרן על השלחן ומה דגלי רחמנא שאין נפסלין בלינה היינו במונחים על השלחן אבל אלו שנאפו בערב שבת כבר איפסלו קודם שמסדרן על השולחן. דברי הד"ש:

תשובה לז

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי המובהק ידידי וחביבי הרב הגדול מעוז ומגדול מופלג בתורה יפה דן ומורה כש"ת מוה' דוד נ"י אב"ד ור"מ דק"ק יעמניץ:

ראשית דבר הנני נותן את ברכתי ברוך אתה בבואך לחון את פני העיר ובריך מיתייך לשלם ורגלך תהא רגל מבורכת לכל בני קהלתך וה' ירים כסאך ותזכה להרביץ תורה בישראל כחפצך אמן. זולת זה אשר שאלת על דבר ישראלים השוכרים השוואג וקונים גם הגבינות הנעשים בשבת. והנה זה לשונך. אף שרמ"א בא"ח סימן ש"ז סעיף כ"ב מסיק להתיר מ"מ לפי משמעות לשון הש"ך בי"ד סימן קט"ו ס"ק כ' משמע דבכה"ג אף דמותר מצד איסור שבת מ"מ שוב אסורים באכילה לישראל מטעם גבינות הנכרים ע"כ לשונך בשאלתך:

והנה אני תמה למה תלית שאלתך באותן הנעשים בשבת ולדעת הש"ך הנ"ל אף הנעשים בחול אסורים ומה טעם יש לחלק לענין איסור גבינות הנכרים בין שבת לחול ואם רצונך שאם ישראל קנה הגבינות קודם שנעשו אז גם הש"ך מתיר כמבואר בש"ך שם וא"כ אסור לעשותם בשבת כי עיקר ההיתר מבואר במג"א שם ס"ק ל"ג שעדיין אין הגבינות של ישראל וא"כ כשקנאם קודם שנעשו כבר הם של ישראל ואסור לעמוד עליהם בשבת בשעת עשייתם ואם זה היתה כוונתך לא היה לך לתלות השאלה באיסור אכילה. ואמנם בעיקר דינא של הש"ך כבר פשט המנהג שלא כדברי הש"ך רק כדברי רמ"א שם בי"ד סימן קט"ו ובת"ח כלל פ"א וכן הורה המנחת יעקב שם והפרי תואר בי"ד שם ודלא כש"ך וט"ז ופר"ח:

ואמנם לפי שאין דרכי להשיב בלי שום איזה חידוש אני אומר דבר פלא שאני רואה בזה שהרמ"א וש"ך ופר"ח ופרי תואר והמנחת יעקב אחר מחילת כבודם שגו בפשט דברי המרדכי. וז"ל רמ"א בת"ח כלל פ"א וכתב המרדכי פכ"ה דף תש"מ דאפילו אם ישראל רואה החליבה והנכרי עשה הגבינות אפ"ה אין נוהגין ללוקחן מהם אבל באגודה פרק השואל כתב וז"ל אדם קונה סכום גבינות והנכרי מתקנם בשבת וישראל רואה ואומר

כו' וכבר נהגו כדברי האיודה עכ"ל רמ"א. ועל זה בנו וסתרו כל האחרונים הנ"ל קצתן החזיקו בפסק רמ"א וקצתן חלקו ועכ"פ כולם הבינו מדברי המרדכי שהם מורים לאיסור. ומה אעשה והם העתיקו שורה או שתים מדברי המרדכי ולא שמו לב לראות תחלת דברי המרדכי. וז"ל המרדכי והיא תשובת ר' שמשון בן אברהם והובא ג"כ כלשונה בתשובת מיי' הלכות מאכלות אסורות סימן ח' וששאלת על קיבה שהעמידו בה חלב הרבה ועשו בה גבינות ונמצאו לאחר זמן בתוך השק שהקיבה נתונה בו מעט מן הדקין אם הגבינות אסורות או מותרות זה חידוש וכו'. אך בקוצר אשיבך לפענ"ד אע"פ שכ' ר"ת דאין העמדה אוסרת אלא בששים שמא לא אמרה להלכה למעשה שיש לדחות ראייתו שאפי' יש בחלב יותר מששים באיסור כיון שהאיסור מעמיד היינו נותן טעם והא דקתני המעמיד בעור הקיבה אם יש בה בנ"ט הרי זו אסורה ומפני שהיה עם עור הקיבה דבר של היתר המסייע לו להעמידו דשרי בששים והא דלא קתני אם יש בו כדי להעמיד טעם מפרש בדבריו דאסור משום נ"ט ומעולם לא ראיתי ליקח מן הכותים גבינות אפי' ראה החלב שחלבו ביתי עד שעשאן גבינות שאין נחוש לניקור ולשרף ערלה ולשומן החזיר להחליקה. וגם קצת קשה מדברי ר"ת מדשמואל דמפרש בפ"ב דע"ז דטעמא דגבינות הכותים אסורים מפני שמעמידין בעור קיבת נבילה דמה טעם אסור לפי מה שפשוט לו דאין לך העמדה שאין בחלב יותר מששים דודאי יש בכל חלב ששים מדבר שמעמידו וכו' אם לא תאמר דסתם העמדת עור אין בחלב ששים וכו' אבל מטעם פירשא ודאי היה מתיר ר"ת אפי' נמלחה הקיבה בעור דטעם היוצא מן הבשר נעשה פירשא כשנבלע בקיבה כו' ע"ש במרדכי ובהגהת מיי':

והנה האי ומעולם לא ראיתי ליקח מן הכותים גבינות אין לו שום קישור כלל להך דינא שהוא עוסק בשאלתו. ואמנם כך הוא הצעת הדבר שהשואל שאל בקיבה שהעמידו בה חלב הרבה ואחר כך נמצא בה בהקיבה מעט מן הדקין ונאסרה הקיבה מן הדקין בשעת מליחה ורצה השואל לומר שאף שנאסרה הקיבה קודם שהעמידו עמה החלב אפילו הכי אינה אוסרת החלב שהועמד על ידה דמסתמא יש בהחלב שהועמד ששים נגד המעמיד ורצה לסמוך על דעת ר"ת שאפי' המעמיד בדבר שכבר הוא אסור אפ"ה בטל בששים ועל זה השיב לו שר"ת לא אמרה למעשה והביא לו ראיה שאין נוהגין שהרי מעולם לא ראיתי וכו'. והנה שים עיניך שהוא חושב כאן שאין כאן חשש ניקור ולא שרף ערלה ולא החלקת שומן חזיר. והנה בפרק אין מעמידין (עבודה זרה דף ל"ה) שם חשיב טעם איסור הגבינה ר"ש בן פזי אומר משום ניקור ושמואל אמר משום שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה ורב אדא בר אהבה אמר מפני שמחליקה בשומן חזיר ורב חסדא אמר מפני

שמעמידין בחומץ ורנב"י אמר מפני שמעמידין בשרף הערלה. והנך רואה חמשה טעמים בגמרא וכאן חשיב שאין לחוש לניקור ולא לשרף ערלה ולא לשומן חזיר ולמה לא חשיב ג"כ העמדה בנבילה או בחומץ. אלא כך הוא שורש הדבר שודאי הנכרי מעמיד הגבינות שלו ומסתמא מעמידן בקיבה וקיבה של נכרי כבר נאסרה כשנמלחה בעור הקיבה או הקיבה הצלול הוא עצמו אסור משום נבילה והוכיח מזה דבשלמא אם היה חשש משום ניקור בזה לא מהני ששים וכן ערלה אינה בטילה בששים רק במאתים. ואולי אף לפי דעת השואל בכל העמדה יש ששים מ"מ מאתים אין בו. וכן אם החשש מפני שומן חזיר לא שייך ביטול שזה קאי בפני עצמו על פני הגבינות ואינו מתבטל היה נכון המנהג שאינן קונין הגבינות. אבל כיון שאין בהן אחד משלשה חששות הנ"ל ואין כאן רק חשש הקיבה אפי' אם הומלחה בעור ונאסרה קודם שהעמידו בה או אפי' היה הצלול שהוא עצמו אסור משום נבילה מ"מ כיון שלדעת השואל יש בהחלב ששים נגד הקיבה וגם סובר כר"ת דהמעמיד בטל בששים א"כ למה לא נהגו לקנות הגבינות ולכן לא חשיב חשש חומץ שאפילו היה בו חשש חומץ גם חומץ בטל בששים דיין נסך בשאינו מינו בטל בששים ולא הוצרך לחשבו אלא ודאי מדלא נהגו לקנות הגבינות מכלל דפשט המנהג דדבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל זהו כוונת הר"ש בן אברהם בתשובתו. וא"כ מזה מוכח ההיפוך ממה דפירש בו הרמ"א ועל כרחך הוא מתיר גבינות הנכרי כשראה ישראל כל המעשים ושגם ההעמדה היה בדבר ההיתר שאם גם בזה היה איסור מטעם שכשגזרו על הגבינות לא רצו לחלק בגזרתם א"כ מה זה ראיה לגבינה שנעשה אצל ישראל שאירע במקרה שהועמד במעמיד האסור שלא יתבטל בששים כדעת ר"ת: ומעתה הקטיגור נהפך לסניגור והרב שמשון ב"א ודאי מתיר והמרדכי שהביאו גם כן מתיר והאגודה ואביהן של הפוסקים הרמב"ם בפירוש המשנה והביאו הפרי תואר והמנחת יעקב ורבינו תם שמתיר במדינה שנוהגין להעמיד בפרחים ק"ו שמתיר במה שישראל רואה שהוא בהיתר ולא נשאר לנו אוסר רק מהר"ם מרוטענבערג בתשובה סימן שע"ד שכתב תניא בתוספתא פת שאפאה הנכרי בלא מעמד ישראל וגבינה שהעמיד הנכרי בלא מעמד ישראל אסור. משמע דאם במעמד ישראל אע"ג דלא עביד בה ישראל מידי שריא. ותימא דהתם נמי תניא פת שאפאה ישראל אע"פ שהנכרי כו' אלמא בעינן דליעבד ביה ישראל מעשה. וצ"ל דרישא לאו דוקא ומהכא שמעינן דצריך שישים ישראל הקיבה לתוך החלב ואם נכרי משים נ"ל אע"פ שישראל עומד ע"ג ואפילו הקיבה כשירה אסורה עכ"ל מהר"ם ז"ל ויחיד הוא גבי כל הפוסקים. ולדברי מהר"מ שפיר יש לחלק

בין נעשים בחול לנעשים בשבת דבחול יכול הישראל לעשות מעשה וליתן הקיבה תוך החלב אבל בשבת אין הישראל רשאי לעשות מאומה והנכרי בעצמו נותן הקיבה:
וגם בזה נלע"ד דגם דברי מהר"ם הם דוקא כשגם הקיבה היא של נכרי שהנכרי נתן עגל שלו לשחוט ולקח הקיבה משם או שהנכרי קנה קיבה כשירה מטבח ישראל ולקח והעמיד בו חלב שלא בפני ישראל אבל אלו השוכרים השוואגין מסתמא אין להנכרי בעל הצאן קיבה כשירה ואלו היהודים השוכרים מביאים קיבה כשירה משלהם אף שעדיין לא שכרו אלא שדעתן לקנות הגבינות והם עומדים בעדר לראות שיהיה הכל בהכשר נלע"ד כיון שהקיבה היא של ישראל אף שהנכרי נותנה תוך החלב כבר יש להישראל חלק משהו בגבינות הללו ובזה גם המהר"ם מתיר ועיין בפר"ח סימן קט"ו ס"ק ט"ו שהתיר ג"כ בשותפות אלא דאיהו כתב דוקא בדיעבד ולענ"ד דבזה מותר לכ"ע אף לכתחלה. וכל זה לדעת מהר"ם אבל העיקר כדעת הרמב"ם ורוב הקדמונים:

תשובה לח

בע"ה פראג ב' ח"י אדר תקמט"ל.

תשובה

בין גאולה לגאולה. שיאו יעלה למעלה. ותמיד יהי' לעילא. כבוד אהובי תלמידי המובהק ידידי וחביבי הרב הגדול המופלג בתורה במעלות ובמדות כש"ת מוה' מרדכי נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק לייפן י"ץ:
מכתבו הגיעני על דבר היהודי שיש לו פאבריק של קארטון וכל כלי מלאכה וכל השייך לזה הוא של היהודי וגם הבית ששם עושים המלאכה הוא של יהודי אבל אין היהודי דר שם וגם אינו עומד בין בתי היהודים רק עומד ברחוב הנכרים והפועלים הם נכרים ואמנם אינם שכירי יום רק מקבלים המלאכה בקבולת ואמנם בפאבריק כזו יש תמיד צורך למלאכה והפועלים אינם בטילים כלל כי תמיד יש המוכן למלאכה. זהו שורש השאלה ורום מעלתו האריך בפלפולו בונה וסותר בדברי הפוסקים בפלפול רב ועצום. ואני התמהמתי עד כה כי בעו"ה כחי כשל כידוע לכבודו והטרדות רבו בפרט בעתים כאלו בעסקי הציבור וגם הגיעני שאלות הנחוצות באיסור ערוה ובגוף הדבר להשיב על דברי שאלתו איננו נחוץ אחר שכבר הורה להיתר וכתורה הורה לכן הקדמתי הנחוץ.
והנה אתמול פקחתי עיני לשוטט במכתבו:
הנה ראשית דבריו הביא מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מהל' שבת הלכה י"ב והרמב"ם מתיר שכירת פועלים היכא דליכא חשש מראית עין בין בקבולת הזמן דהיינו שכיר שנה או חודש ובין בקבולת המלאכה והראב"ד אוסר בקיבולת הזמן ואינו מתיר רק בקבולת המלאכה והב"י בש"ע סימן רמ"ד סעיף ה' הכריע כהרמב"ם. ואמנם כבר

פירש רמ"א שם בהג"ה שגם הרמב"ם אינו מתיר כשקרוב הדבר שיצטרך גם בימי החול למלאכה ואינו מתיר אלא בשכרו למלאכה מיוחדת ואינו עושה יעו"ש בדברי רמ"א. והראב"ד אוסר גם בזה. ומזה העלה מעלתו לאסור במלאכת הפאבריק אפילו קבולת המלאכה שהרי עיקר היתרון של קבולת המלאכה לקבולת הזמן להראב"ד שאוסר בזה ומתיר בזה הוא משום דקבולת המלאכה לא איכפת לישראל אימתי יעשה המלאכה ומיירי שאינו צריך תמיד למלאכה זו. והרי גם בקבולת הזמן שהתיר הרמב"ם ג"כ שאינו מקפיד עליו אימתי שיעשה ואפ"ה אוסר הרמב"ם דעכ"פ עכשיו משתרשי ליה להישראל במלאכה זו דאולי גם למחר יצטרך. וא"כ קבולת דמלאכה שהתיר הראב"ד היינו שאין הישראל צריך תדיר לאותה מלאכה שהרי לא שכרו לנכרי רק עתה למה שמוסר בידו. ולפי זה בפאבריק שהישראל צריך ודאי תדיר יום יום למלאכה זו ואם כן מרויח הישראל במה שהנכרי עושה בשבת ואסור להראב"ד אפילו בקבולת דמלאכה ולא עוד אלא שגם להרמב"ם אסור שהרי גם הרמב"ם שהתיר אפילו בקבולת דזמן לפי מה שפירש הרמ"א דעתו ג"כ עיקר ההיתר לפי שקרוב הדבר שלא יצטרך הישראל גם למחר לזה כמבואר שם במג"א ס"ק י"ד וא"כ אם ודאי הוא שמרויח הישראל אסור גם להרמב"ם ולא מהני בה קבולת המלאכה. אלו הם דברי מעלתו בתחלת דבריו:

ואני איני מסכים לסברה זו ואין איסור במה שיש לישראל ריוח אם שייך לומר נכרי אדעתא דנפשיה קעביד אבל ההפרש בין קבולת דזמן לקבולת דמלאכה להראב"ד הוא שבקבולת דזמן ששכר סופר שיכתוב לו כל מה שיצטרך בשנה זו או חייט שיתפור לו כל מה שיצטרך לו בשנה זו אז אין להנכרי שום ריוח במלאכה שעושה בשבת שאף אם לא היה להיהודי שום מלאכה ליתן לו אעפ"כ היה מחויב לשלם לו כל השכירות של השנה ועיין במג"א סימן רמ"ג ס"ק ב' ועיקר הריוח של המלאכה הוא של ישראל בזה סובר הראב"ד שאסור אבל בקבולת המלאכה אם לא היה לישראל מלאכה ליתן להנכרי היה הנכרי מפסיד שהרי עיקר השכירות הוא ממלאכה זו ונמצא הנכרי מרויח ואף אם היה גם הישראל מרויח כיון שגם הנכרי מרויח מותר ונכרי אדעתא דנפשיה קעביד ועושה היום כי הוא מצפה שגם מחר יזדמן לו מלאכה לקבל שכר. ואמנם לפעמים גם בקבולת דמלאכה אם היא מלאכה דלא שכיחא כגון נוקב מרגליות ואינו יודע שום מלאכה אחרת והוא מצפה מתי תבוא המלאכה לידו ולאו בכל יום מזדמן ואז אם הישראל נותן לאומן הזה מרגליות לנקוב בזה היה מקום לומר לצד איסור שהנכרי אין לו ריוח במה שעושה בשבת שאם לא יעשהו היום יעשהו למחר וכשעושה היום שוב אין לו למחר מה לעשות דלא בכל יום יש מרגליות לנקוב היה ראוי לאסור ולומר מה שעושה בשבת הוא עושה

לדעת ישראל בזה הוצרכנו לומר ההיתר שגם הישראל לא איכפת ליה במלאכת שבת שאם לא יעשה היום יעשה למחר. וזהו כוונת המג"א בריש סימן רמ"ד אבל היכא שיש להנכרי תועלת אף שיש גם לישראל תועלת הוא מותר:

ולהרמב"ם גם בקבולת זמן כגון שכיר שנה אף שאין להנכרי תועלת כיון שקרוב הדבר שגם לישראל אין תועלת כיון שהוא למלאכה מיוחדת ואם לא יעשה היום יעשה למחר מותר ואפילו היכא ששכרו לכל המלאכות שיצטרך באותו שנה ג"כ נסתפק הב"י שאפשר הרמב"ם מתיר. וכבר כתבתי זה שנים רבות בגליון ש"ע בסימן רמ"ד סעיף ה' שסיים רמ"א בהג"ה שזה לכ"ע אסור כתבתי הב"י לא ברירא ליה הך מילתא וכתב אפשר שיודה הרמב"ם בזה שאסור וגם הבאתי ראיה מדברי המרדכי ודברי רמ"א שכתב לכ"ע אסור לאו דוקא הוא ולזה רמז המג"א סוף סימן רמ"ז שיש אומרים שזה מקרי קצוב. ונראה הטעם שאף שאין להנכרי שום תועלת בזה שהרי אף אם לא היה עושה יצטרך לשלם מ"מ גם להישראל אין ודאי תועלת דאולי למחר לא יהיה לו ליתן להנכרי שום מלאכה שהרי לא שכרו אלא למלאכות המצטרכות לו ולצרכו ואעפ"כ יפה כתב המג"א בסימן רמ"ג ס"ק ב' דבמרחץ אסור מדינא לשכור נכרי לשנה שיעבוד כל השנה שכאן היהודי מרויח לא מיבעיא אם רוחצין בו בכל יום ודאי אסור שהרי אין תועלת במלאכה זו להנכרי רק להישראל אלא אפילו הדרך שכשבאים אנשים ורוצים לרחוץ מחמין להם המרחץ ובאו בשבת ג"כ אסור דאטו הואיל ובאו היום ולא ירחצו יבואו למחר ואולי היום הם פנוים ממלאכה ולמחר לא יהיה להם פנאי או באשר לא ימצאו כאן לרחוץ ילכו למרחץ אחר וכן ברחיים אם לא יטחנו להם כאן ילכו לטחון במקום אחר ולכן אין זה דומה לשוכר נכרי לשנה שיעשה לו כל המלאכות שיצטרך כל השנה דבדידיה תליא מילתא ואם לא יעשה הנכרי היום יתן לו מלאכה למחר או ליומא אוחרא לכן אפשר שהתיר הרמב"ם אבל מרחץ ורחיים לא בבעל המרחץ ורחיים תליא מילתא אלא באלו שבאים לרחוץ ולטחון ודאי מדינא אסור כדברי המג"א. ואם מעלתו רוצה להתיר גם בזה להרמב"ם אינני מסכים עמו והגם שכל דקדוקיו של מעלתו בדברי הרמב"ם המה נכונים וישרים וראוים אליו ליושר שכלו עם כל זה די אם נפרש שהרמב"ם מתיר במה שבדידיה תלי' מילתא ולא במרחץ ורחיים:

ומה שכתב מעלתו ותמה על מה שכתבתי בנוב"ק חלק א"ח סימן י"ב (בד"ה הנה) שדקדקתי על השולחן ערוך שהתיר בסימן רמ"ג במרחץ ותנור אם מנהג רוב אנשי העיר להשכיר וכו' למה לא ניחוש לאורחים ועל זה כתב מעלתו דליכא שום חשש בזה שהאורחים קודם שיחשדו אותו יתודע להם שבמקום ההוא דרכם להשכיר:

ואני תמה על דבריו אורחים הבאים דרך הילוכם ושובתים כאן בשבת מנין יודע להם מנהג המקום. ואם כוונתו שקודם שיבואו לחשדו מסתמא יחקרו מתחלה אחר המנהג כדי שלא יחשדו בכשרים א"כ בטל החשד לגמרי אפילו מבני העיר שקודם שיחשדו יחקרו את בעל התנור ורחים ומרחץ ויודיע להם שהוא בקבולת ואם יאמר שהבעל דבר עצמו לא יאמינו לו ויחשדו ששקר אומר משא"כ לשאר בני העיר יאמינו. אם אתה אומר כן א"כ יהיה מקום שאין שם שום יהודי רק זה לבדו חמור ממקום שדרים הרבה יהודים, שבמקום שדר לבדו אפילו השכירו שנה אחר שנה או שמנהג שם שהכל נותנים בקבולת אעפ"כ יהיה אסור מחשש אורחים ואין לסמוך על החקירה כי אצל מי יחקרו והבעל דבר לא יהיה נאמן בעיניהם ובמקום שדרים הרבה ישראלים יהיה מותר אתמהה. ולא אשכחן חידוש זה בשום דברי פוסק. ועוד הרי במרחץ יש חילוק בין רוחצים בו רק שכני המרחץ כמבואר בס"ס רמ"ג ועיי"ש במג"א ס"ק ד' ומדוע לא נימא גם אם רוחצים בו הכל יהיה מותר שקודם שיחשדו ישאלו את השכנים ויודיעו להם שהשכירו לנכרי:

ועוד שהרי המג"א בסימן רמ"ד ס"ק ו' הביא הירושלמי דלא חייש לעוברים ושבים וצ"ל דבשביעית הקילו עיין במג"א. והנה זה לשון הירושלמי שם בפ"ג הלכה א' ששנינו שם במשנה מאימתי מוציאין משיפסקו עובדי עבודה ואמר הירושלמי מעתה אפילו משיפסקו עובדי עבודה יהיה אסור מפני מראית עין שלא יאמרו לתוך שדה בית השלחין הוא מוציא יודעין הן בני עירו אם יש לו בית השלחין ואם אין לו אמר רב יוסי הדא אמרה לא חשו לעוברין ושבין מפני מראית עין עכ"ל הירושלמי. ומעתה לפי דברי מעלתו למה כתב המג"א דצ"ל בשביעית הקילו הלא אף בשבת לא חשו דסמכינן שישאלו לבני העיר. וידעתי שמעלתו יאמר שגם על המג"א הוא משיג שבאמת הפשט בירושלמי דלא חשו לעוברין ושבין הוא מטעם דסמכינן שישאלו את בני העיר. אבל באמת אין לשון הירושלמי משמע כן שאם היה טעם הירושלמי משום שהאורחים ישאלו הוה ליה למימר הדא אמרה דלית חשש מראית עין בעוברין ושבין אבל מדקאמר הירושלמי לא חשו משמע שיש חשש אלא שחכמים לא חשו וע"כ הוא מטעם המג"א שבשביעית הקילו:

ומה שכתב מעלתו על מה שכתבתי בנ"ב שם דהש"ע שהתיר ולא חייש לאורחין מיירי שאין המרחץ עומד ברשות ישראל ועל זה תמה מעלתו שהרי המרדכי כתב זה על מקום האסור דצריך להיות המרחץ ברשות אחר ולא בבית דירת ישראל וגם הב"י בשם מהרי"א ג"כ כתב בפירוש על מקום האסור והיינו שאין מנהג המקום להשכיר כו'. הנה לא יפה כיון בזה. וזה לשון המרדכי פירש ר"ח כיון דלא נאסר אלא משום דנקראת על שמו דוקא אסור כשהמרחץ בבית ישראל אבל כשהמרחץ הוא ברשות אחר בפ"ע ומכירין

בו שמושכר הוא לו ממש אין לחוש עכ"ל המרדכי. ויש לדקדק כיון שמכירין שמושכר הוא לו א"כ למה הצריך שיהיה ברשות אחר. ויפה כיון שיודעים שהשכירו היינו מקום המותר שהרי עיקר מעלת מקום המותר הוא שיודעים שהשכירו ואפילו במקום שאין מנהג אנשי המקום ההוא להשכיר מ"מ אם השכירו שנה אחר שנה הוא גם כן מקום המותר וכיון דבהך דמרדכי יודעים שהשכירו אם כן הרי הוא ממש כמו מקום המותר ולמה בעי שיהיה ברשות אחר או דחייש לאורחים הבאים ממקום אחר לכך הצריך שלא יעמוד ברשות ישראל ואז אין לחוש לאורחים שלא ידעו כלל שהוא של ישראל ואפילו לפי מה שהעתיק הב"ח בס"ס רמ"ג לשון המרדכי והביאו המג"א בס"ק ד' ומכירין שכניו שמושכר הוא לנכרי ממש וכו' מ"מ עיקר הטעם כיון שאותן דאינם שכנים אין רוחצין בו אינם יודעים בו שהוא של ישראל וג"כ הוה כמו מקום המותר שהרי אותן שיודעים שהוא מרחץ של ישראל יודעים שהשכירו לנכרי אבל אם עומד ברשות ישראל אינו מועיל ידיעת השכנים דאותן שאינם שכנים חושדים שלא השכירו וה"ד דחיישי' לאורחים אפילו כל בני העיר יודעים שהשכירו:

ודברי הב"י בס"ס רמ"ג שכתב על דברי מהרי"א דנ"מ למקום שאין נוהגין להשכיר אפ"ה בכה"ג שרי ומזה רצה מעלתו ללמוד דבמקומות שנוהגין להשכיר לא בעינן כה"ג. אמינא ליה לענין שלא יעמוד בבית הידוע שהוא של ישראל שוה מקום המותר למקום האסור. אבל ההפרש ביניהם הוא דבמקום המותר אפילו רוחצים בו הכל מותר דלבני העיר ליכא חשש שהרי שם המנהג ידוע שדרכם להשכיר ולאורחים סגי במה שעומד ברשות אחר אבל במקום שאין נוהגין להשכיר אפילו עומד ברשות אחר אפ"ה בעינן שלא ירחצו בו אלא שכניו שהם יודעים שהשכירו ושארי בני העיר אינם יודעים שהוא של ישראל כיון שאינם רוחצים בו כלל. ועל זה רמזתי בנ"ב במה שכתבתי ועיין במג"א סק"ד ודוק. ומה שכתב מעלתו מדלא התנה המחבר והוא שלא יעמוד ברשות ישראל מכלל דבכל גווני שרי אין בדקדוק הזה כדאי לסתור הדין ולא הוצרך להזכיר וסמך את עצמו על מה שמבואר בסימן שאחריו חשש מראית עין של אורחים:

ומעתה עכ"פ לדינא בעובדא דא כיון שמפורסם הדבר לכל שדרך הפאבריק תמיד הוא בקבולת ועומד ברחוב הנכרים וליכא חשש אורחים יפה הורה מעלתו להתיר ובפרט שהביטול בעסק זה הוא הפסד רב כי הבעלי מלאכות לא ירצו לבטל מלאכתם ויצטרך היהודי לשלם להם שכרם בחנם ולכן אני מסכים עם מעלתו בהוראתו ואמנם יזהיר את היהודי שלא יבוא בשבת שמה לבית ההוא. ולרוב הטרדה אקצר. דברי רבו אוהבו וחפץ בגדולתו:

תשובה לט

תשובה

לכבוד אהובי הרב הגדול המופלג מוה' יאקב נ"י אב"ד דק"ק בודישפיץ י"ץ:

ע"ד אשר שאל בעיר שנחתה הבית הכנסת משרי המדינה עבור מס המלך מה דין העירוב המונח בבה"כ. הא ודאי מילתא דפשיטא שהחותם הזה אסור לשוברו בשבת אם מצד איסור שבת שהוא מחובר לקרקע והרי היא חותמות שבקרקע. ואמנם בהא היה נראה שהעירוב קיים שאיסור חותמות שבקרקע בשבת להפקיע ולחתוך לענ"ד אין בו איסור תורה וכן מוכח בביצה ד' ל"א ע"ב דאמר שמואל חותמות שבקרקע מתיר אבל לא מפקיע וחותך אחד שבת ואחד י"ט מיתיבי חותמות שבקרקע בשבת מתיר אבל לא מפקיע וחותך בי"ט מתיר מפקיע וחותך ופירש"י בד"ה מיתיבי וכו' אלמא חותמות הקשורים אין בהם משום סתירה דאורייתא ובשבת מדרבנן הוא דאסור עכ"ל רש"י. הרי מפורש שאין כאן סתירה דאורייתא ואף דמשני שם הא מני ר"מ היא מ"מ מוכח דאין כאן איסור תורה שהרי גם ר"מ לא שרי בי"ט אלא סתירה דרבנן וכדמוקי שם מתניתין באוירא דלבני. ואין לומר דרבנן פליגי בהא דמהי תיתי נעשה פלוגתא בזה ואף דאסרי רבנן היינו משום שהם אסרי גם איסור דרבנן שהרי אסרו במשנה באוירא דלבני. ותדע דלכ"ע אין בזה איסור תורה שהרי קאמר שם ומי פליגי רבנן בחותמות שבקרקע וכו' הוא דאמר כי האי תנא וכו' וא"כ הרי לרבנן דר"מ חותמות שבקרקע קילי טפי אפילו מאוירא דלבני שהרי באוירא דלבני אסרו ביו"ט ובחותמות שבקרקע מתירים וא"כ איך נימא דלשמואל דאמר כהאי תנא שיהיה בזה איסור תורה ויהיה יותר חמור מאוירא דלבני ויהיה סברות הפוכות:

ולכן הנלע"ד דלכ"ע אין בזה איסור תורה וא"כ אין זה מעכב העירוב שכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו בין השמשות וא"כ העירוב קיים בה"ש וכמבואר בסימן שצ"ד סעיף ג' ורק לדעת הטור הי' אסור ועיין שם במג"א ס"ק ג' והיה מקום להקל כיון שהמחבר והרמ"א השמיטו דעת הטור לגמרי. ואמנם יש בזה צד איסור מצד שאי אפשר לשבור החותם מצד גזירת המלכות כי מי ישלח יד לפתוח חותם הנחתם מפקידי המלך. ומה שכתב מעלתו דנימא שבידו לפרוע מס המלך ויפתחו החותם. נלע"ד כיון דמחוסר ממונא לא אמרינן הואיל. וק"ו אם לחומרא ובאיסור תורה בחמץ בפסח לא אמרינן הואיל כמו שכתב הר"ן הביאו המג"א בסימן תמ"א ס"ק ג' ק"ו דלא אמרינן הואיל כזה להקל. ועוד משנה שלימה היא בפ' בכל מערבין אבל לא במעשר שני והקדש שלא נפדו

ולא אמרינן שבידו לפדותו. ולכן נלע"ד להחמיר בזה להצריך עירוב אחר ויניחו באחד מן הבתים:

ואשר שאל עוד יהודים הדרים חוץ לרחוב היהודים והמה חוץ לצורת הפתח שבקצה רחוב היהודים והם רגל האסורים לטלטל במקומם ויש להם דריסת הרגל ברחוב ובאים להתפלל בבה"כ אשר ברחוב אם המה אוסרים על בני העיר כמבואר בסימן שע"ח. הנה דבר זה פשט היתרו בכל ישראל והמה קהלות קדושות המוקפים חומה וקצת יהודים דרים חוץ לחומה ובאים בשבת לבה"כ ואין פוצה פה לאסור וגם כמה כפרים שהמה תוך תחום העיר ובני הכפרים באים לשבת לבה"כ וקצת יש להם מקומות בבה"כ שקנו או שכרו ומעולם לא שמענו פוצה פה לאסור. ובאמת דוקא אם אין להם מקום לצאת ולבוא רק דרך החיצונה והוא דין שתי חצירות זו לפנים מזו אוסרות אבל אם יש להם מקום לצאת ולבוא כופין אותם לסלק עצמם מהחיצונה כמבואר במג"א סימן שס"ד ס"ק ג' בשם הרר"י ואף דחזינן שלא סילקו עצמם שהרי הם באים בשבת ג"כ לא איכפת לן בזה דעיקר הסילוק שלא ישתמשו בחיצונה אבל הדריסת הרגל אינו מפסיד כמבואר בעירובין דף נ"ט ע"ב בתוס' בד"ה דפנימית אחדא לדשא יעויין שם. ואף שהמג"א כתב שם דזה דוקא בחצר דעיקר החצר לבני החיצונה הוא משא"כ מבוי ששייך להני כמו להני בעינן שיסלקו נפשייהו לגמרי יעויין שם. מ"מ הרי כתב המג"א דצורת הפתח פשיטא דמהני וא"כ הרי שם עשו צה"פ. אלא שמכל זה אין ראי' שכל זה ברגל המותרת במקומה אבל ברגל האסורה במקומה אוסרת אפילו אינן משתמשין בחיצונה שהרי רבנן דפליגי על ר"ע בדף ע"ה במשנה וסברי שאין דריסת הרגל אוסרת מודו שאם לא עירבה הפנימית ועירבה החיצונה אוסרת על החיצונה וכיון שאפי' בעירבה הפנימית מודו רבנן דחיצונה אחדא לדשא ואם לא אחדא לדשא אוסרת הפנימית משמע דאם לא עירבה אפילו אחדא חיצונה לדשא שלא תשתמש הפנימית שם אפ"ה אוסרת בדריסת הרגל לחוד. ואמנם נלע"ד דכ"ז לדעת הרי"ף והרמב"ם דסברי כלישנא בתרא בדף נ"ט ע"ב דרב פפא אמר אפי' לרחבה אין מערבין ואפי' לרבנן דע"כ לא קאמרי רבנן וכו' דאחדא לדשא ועי' בב"י סי' שנ"ב אבל לדעת הרמ"א בסימן שצ"ב סעיף ו' בהגה"ה דפסק כלישנא קמא לקולא לא בעינן לרבנן אחדא לדשא כלל אם כן איכא למימר דבלא עירבה הפנימית בעינן אחדא לדשא שלא תשתמש בחיצונה אבל דריסת הרגל לחוד אינו מזיק אפי' ברגל האסורה במקומה. ואמנם אין דבר זה ברור בעיני כל כך. ועוד לפי זה לא היה רשאים הני הבאים מחוץ לרחוב לתוך הרחוב להשתמש ברחוב כלל לטלטל אפי' כלים ששבתו

בתוכו ואינן יכולים להניח טלית וסידור שלהם באחד מהבתים אשר ברחוב ולטלטלם מן הבית ההוא לבה"כ:

ולכן נלע"ד שאין כאן שום שייכות איסור דלא אמרו שאוסרין זה על זה אלא בסמוכין זה לזה ואין רה"ר או כרמלית מפסיק ביניהם שאם היה רוצים לערב עמהם היו יכולים לערב ולא עירבו אוסרים עליהם אבל כשמפסיק ביניהם רשות אחרת שלא היה באפשר לערב שם לא שייכי להדדי ולא אסרי אהדדי. ולענ"ד היינו טעמא של הדין המבואר בסימן שצ"ב סעיף ה' בד"א שאין מערבין אותה לחצאים בעיר מוקפת חומה וכו' אבל אם לא היתה העיר כולה מוכשרת במחיצות ובאו להכשיר חציה ולערבה הרשות בידם יעויין שם, והיינו משום דהיכא שמוקפת כולה מחיצות כיון שיכולים לערב כולם יחד ולא עירבו כולם אסרי אהדדי אבל באינה מוקפת כיון שאלו שלא הכשירו צד שלהם במחיצות לית יכולת בידם לערב לא אסרי אהדדי:

כ"ז דנתי מדעתי ושוב מצאתי הדבר מפורש בחידושי הריטב"א בעירובין דף נ"ט ע"ב שכתב כלל גדול הוא זה שאין לך אוסר על חבירו משום עירוב אלא ביכול לערב עמו ולא עירב עכ"ל. הרי כמו שכתבתי. ולכן נלענ"ד לא מיבעיא בעיר שאינה מוקפת מחיצה וקצתן עשו קורות וצה"פ שאין אלו שחוץ לעירוב אוסרים אלא אפילו עיר המוקפת כולה רק שיש ביניהם נכרים האוסרים עליהם ואותן רחובות שאין ביניהם נכרים עשו צה"פ ועירבו שג"כ אותן שבחוץ אינן אוסרים עליהם שג"כ לא היו יכולים לערב עמהם עבור בתי נכרים האוסרים עליהם ואף שיכולים לקנות רשות לא מקרי זה יכול לערב שאולי לא ירצו הנכרים להקנות או להשכיר רשות. כ"ז נלענ"ד נכון לדינא. ולרוב הטרדה אקצר והי' זה שלום:

תשובה מ

בע"ה פראג ב' וי"ו אדר השני תקמ"ג לפ"ק

תשובה

שלום וישע רב לרב וצורב, הוא תלמידי האלוף הרב המופלא עושה פלא כבוד מוה' ישראל נר"ו אב"ד דק"ק פלאטא.

אשר שאל כי בעירו בני העיר נפוצים בדירתם מקצה אל הקצה אלה לצפונה ואלה לדרומה ובקצת חצרות יש שנים ושלשה בעלי בתים בחצר אחד והעיר בכללה אין בה היתר טלטול שבת שאין שם תיקוני מבואות ובבה"כ מניחים בכל פסח עירובי חצרות כנהוג בכל הקהלות והמה מטלטלים בכל חצר וחצר הבעלי בתים הדרים בחצר ההוא ואינם מניחים ע"ח כי סומכים על העירוב שבבה"כ ומעלתו מיחה בהם כיון שאין להם

היתר טלטול מבית הכנסת ששם העירוב לחצרותיהם א"כ מונח העירוב במקום שאי אפשר להביאו משם למקומם והעם אינם מקבלים דבריו וירגנו באהליהם באמרם כי המורי הוראות שהיו שם מקודם התירו להם:

הנה גוף ההוראה יפה הורה מעלתו והלא דבריו מבוארים בשני האחרונים מגני ארץ המגן אברהם בס"ס שס"ה והט"ז בסי' שס"ו סק"ג וכ"פ הש"ע עצמו בס"ס שמ"ה וא"כ יפה הורה מעלתו לאיסור. אבל ידע כי המורים שהיו לפניו להיות שאינני יודע מי הם ומה שמותם אעפ"כ אולי לאו קטלי קניא היו ולא מסמיות עיניהם התירו דבר המפורש לאיסור אבל מצאו דברי הגאון המובהק בעל אבן העוזר שנדפס אצל המג"א שהוא המתיר דבר זה בסוף סימן שס"ה מטעם כיון שאין איסור רה"ר מבה"כ לחצרות לא גזרו על השבות בה"ש יעויין שם. אעפ"כ אני תמה עליהם שהרי בעל אבן העוזר בעצמו סיים בסוף דבריו וצ"ע ולא מלאו לבו להתיר לחלוטין וגם דברי האה"ע אצלי אחר מחילת כבודו אינו עולים כהוגן. תחלת דבריו שכתב שהפוסקים שאסרו דבר זה לשיטתם שאסרו בסי' שע"ב סעיף ט"ו כמ"ד אם אי אפשר להביא עירובן אלא ע"ג אילן אסור אבל הרמב"ם וש"ע סתם כוותיהו בסימן שע"ב סעיף ט"ו דע"ג אילן עירובן עירוב ואף דאי אפשר להוליך עירובן אצל זה האילן אפ"ה הוה עירוב דקי"ל כרבי דלא גזר בה"ש. לפ"ז כאן נמי בה"ש יכולין להביא להם עירובן דרך כרמלית דשבות הוא. אלו הם דבריו:

ומאוד אני תמה כי לא על האוסרים שייך כאן לומר לשיטתן ולא להתיר שייך לשיטתן ואטו מהך פלוגתא דשם בסימן שע"ב שבין הרמב"ם להרא"ש יש ראיה אם זה פוסק כרבי או זה פוסק כחכמים והלא בהדיא אמרו בעירובין ע"ח ע"ב בזה תיבעי לרבי תיבעי לרבנן יעו"ש. א"כ הרא"ש האוסר יכול להיות אפילו כרבי והרמב"ם המתיר יכול להיות אפילו כרבנן ושאני התם דפיתחא הוא וארי' הוא דרביץ עלה. וגם גוף הדבר שכתב דע"י אילן עירובן עירוב אף דאי אפשר להוליך עירובן אצלן דרך האילן דברים הללו אצלי מן התימה דאטו שם צריכין להביא דרך אילן והלא שם מיירי להשתמש החצרות יחד דרך חורין ושם רק עיקר הספק אם הם נחשבין בחצר א' אם האילן שהוא סולם מיחשב כפתח. ומ"ש האה"ע שם בסוף דבריו ותדע דאפילו ערובי תחומין וכו' לגוף הדין אין ראיה מע"ת שאין מערבין אלא לדבר מצוה לעירובי חצרות. אלא שהרב האה"ע באמת מביא זה רק לראיה שדבר שאיסורו הוא משום גוף העירוב חמור יותר משארי שבותים ואין לנו כעת עסק בזה. ואמנם אף בלי דברי הרב הנ"ל מבואר בסי' שצ"ד שגם בע"ח ס"ל להרמב"ם והש"ע שדבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בה"ש והטור חולק כמבואר שם במגן אברהם סק"ב אבל עם כ"ז אין הנדון דומה לראיה דכאן לא מצד העירוב אנו

אוסרים אלא מטעם שכל עיקר ע"ח הוא מטעם שאנו רואים כאילו דירתו הוא בכאן וכאילו כל החצר מיוחד לאותו בית וכמבואר בטור ובש"ע ריש סימן שס"ו ואם החצרות הם חלוקים באיסור טלטול מאותו מקום שהעירוב מונח שם איך הם מיוחדים לאותו בית ודבר זה צריך להיות כל השבת החצרות יהיו כאילו מיוחדים לאותו בית אלא שאם היו בתחלת השבת ראוי' לזה ואחר כך נפרצה פרצה בשבת אמרינן שבת הואיל והותרה הותרה ולכן התיר המג"א בסימן שס"ה ס"ק ט"ו בנשבר בשבת דבחצרותיהם פשיטא דשרי. וגם דבר זה אלמלא שהמגן אברהם אמרו היה לי לפקפק ע"ז כי ראייתו מסימן שצ"ד אינה מכרחת ששם אם היה עובר בה"ש על שבות ההוא והיה פותח המנעול שוב היה יכול להיות כל השבת חצר שלו מיוחד לאותו מגדל וא"כ בשעת הנחת העירוב היה ראוי לכל השבת ע"י שיפתח בה"ש המנעל אבל בנשברה הקורה אין שום צד היתר להיות המקום הזה מיוחד למקום העירוב. ואעפ"כ דברי המג"א נכונים שהרי באמת היה קיים בה"ש הקורה אלא שאם היתה הקורה כל כך רפויה בה"ש עד שאי אפשר לה להתקיים כל השבת יש לדון. אבל עכ"פ בנדון שלפנינו שכל השבת הרשות שהעירוב מונח שם נפרד מהחצרות ותחלת העירוב כן הוא פשיטא דלא שייך כאן בה"ש קונה עירוב. ולדעתי אלו הם דברי הט"ז בסימן שצ"ד סק"ג אלא דמה שסיים דהא בנפרץ וכו' אין לו ענין לזה. ועכ"פ האה"ע במחילה מכבודו לא שם לב לדברים הללו:

תשובה מא

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלא מוה' אהרן אויש נר"ו.

על דבר אשר שאל בפרצה יתר מעשר ונעצו בארץ קנה גבוה עשרה טפחים ועליה סובב קורה גדולה כדלת הסובבת על צירה וכאשר מסבבים הקורה הגדולה שתהי' מונחת ביושר היא הולכת על פני כל הפרצה ושם עמוד מכוון תחתי' ג"כ קנה זקוף וכאשר מסבבים הקורה עליונה לצד חוץ נשאר כל מקום הפרצה פתוח רק נשארים השני קנים הזקופים זה נגד זה רחוקים זה מזה מאוד והקורה העליונה בולטת מן קנה א' לאויר שבחוץ וברוב הזמנים הקורה העליונה עומדת כך פתוחה לצד חוץ והפרצה פתוחה ברוב הזמנים זולת לעתים רחוקים. ומעלתו אמר שנהגו שם במדינה להתיר בזה ואמרו שזה נחשב אמלתרא ושמצאו כן בקצת תשובות האחרונים:

הנה אני לא אאמין שימצא כן בדברי שום מחבר ואם אולי המצא ימצא באיזה מחבר אין שומעין לדברים בטלים של המחבר ההוא ואין לדברים הללו על מה שיסמוכו והרי כל הראשונים אחזו שער דלא מהני אמלתרא ברחבו והאריכות בזה ללא צורך. ועוד

אפילו אם היה מהני אמלתרא לרחב מעשר והיינו אומרים שזה שיוצא ובולט למעלה על הקנה הזקוף קורה לצד חוץ מיחשב אמלתרא אפ"ה לא הי' מהני בזה דעד כאן לא מיבעי' לן בעירובין דף י"א ע"א אמלתרא ברחבו מאי אלא במבוי שהכשרו בקורה אבל במבוי שהכשרו בלחי ודאי לא מהני תדע דא"כ צורת הפתח שהוא קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן למה לו שני קנים מן הצדדים אפי' קנה אחד וקנה על גביו הבולט ממנו למעלה יהי' נחשב אמלתרא ובפרט לרב ששת בדף י"א ע"ב שסובר צריכין ליגע ואם כן למה יגרע מאמלתרא ויהיה די קנה אחד וקנה על גביו אלא ודאי דלא מיבעיא שהכשרו בלחי ודאי לא מהני אמלתרא לרחב מעשר והקורה הזאת שהזכיר במכתבו כיון שהיא סבובה תמיד לצד חוץ אינה מועילה להתיר בתורת קורה ועיקר הסמיכה על הקנה הזקוף משום לחי ולזה בודאי לא מהני אמלתרא וגם אם הקנה הזקוף רחוק שלשה טפחים מן התחלת הפרצה לא מהני משום לחי. באופן שאין כאן שום היתר כלל. ולרוב הטרדה קצרתי:

תשובה מב

לק"ק רויסטיץ תקנ"ב לפ"ק

תשובה

שלום לאהובי תלמידי הרב הגדול המופלג מוה' וואלף יצ"ו.

ע"ד שאלתו שבעירו פרץ ברוח רביעי לגמרי אלא שהנהר הולך בצד עיר ההוא וקרקע עיר גבוה מן הנהר עד המים עשרה טפחים רק שיש שם גשר רחב יותר מעשר אמות ורצה מעלתו להתיר כדמשמע בספר ת"ש סימן שס"ג סק"ו שאין הגשר אוסר רק מטעם רבים ההולכים עליו ואתו רבים ומבטלין מחיצה כיון שאין עשוי בידי אדם רק בידי שמים. כן למד מעלתו מדברי ת"ש ושוב נשען מעלתו על דברי מג"א בסימן שס"ג ס"ק מ' דלא מקרי רבים לבטל המחיצה רק בס' רבוא וגם נשען על תרומת הדשן סימן ע"ד שלא להוציא לעז על הראשונים:

ידע מע"ל כי אני אינני מסכים עמו על ההיתר הזה שאם כונת התוספת שבת הוא כן היה לו לבאר מהיכא יצא דבר זה שאין הגשר אוסר מטעם פרצה רק מטעם שרבים מכתפים עליו. ולדעתי לא כיון הת"ש לזה וכונתו במה שכתב והוא הדין כשיש גשר נמי דינא הכי כונתו על גוף הדין של המג"א דאוסר אם ספינות עוברות שם לנמל ע"ז כתב הת"ש דהה"ד אם יש גשר נמי אסור ומטעם פרצה. ותדע שכן הוא שהרי בסי' שע"ב במג"א ס"ק כ"ט כתב שאם מיעט רוחב החריץ בלוח שהושיבו באורך החריץ ביותר מי' אמות אין מערבין שנים ע"ש במג"א וכי שם מיירי בחריץ שנעשה בידי שמים. ועוד הרי בשם

הרמב"ם כתב כן וכן הוא באמת ברמב"ם בפ"ג מעירובין הלכה י"ב והרמב"ם לא הזכיר חילוק כלל בין מחיצה העשויה בידי אדם ובין מחיצה עשוי' בידי שמים. ועוד שבסי' שע"ג במגן אברהם ס"ק ב' כתב כן בשם הרשב"א ושם איירי בגזוזטראות דודאי נעשין בידי אדם ודברי תרומת הדשן אין ענין לכאן כי שם התיר על פי דין ולסניף עשה שלא להחמיר מטעם חומרא בעלמא שלא להוציא לעז על הראשונים. לכן ישמע לעצתי ואל יכנוס במחלוקת ויצוה לעשות צורת הפתח על הגשר. דברי הד"ש:

תשובה מג

בע"ה פראג ג' זיי"ן אלול תק"נ לפ"ק

תשובה

ברית שלום לא תופר, ולחיים טובים יכתב ויחתם בספר, ביום יתקע בשופר, כבוד אהובי האלוף התורני והרבני המופלא מוה' יוזל יצ"ו.

על דבר אשר שאל במבוי שהותר בצורת הפתח כנהוג אצלנו לעשות קנה מכאן וקנה מכאן וקורה ע"ג. והנה הקורה שהיא למעלה נתונה בצד אחד על בית ישראל ובצד השני על כיפה האסור לנו בהנאה ומתחלה נבנה לשם כך. ונסתפק מעלתו כיון שהכיפה זו אסורה לנו בהנאה אולי לא מועיל להתיר טלטול במבוי והאריך בדברים שאינם נחוצים לזה כי דין זה פשוט להיתר דהרי קנה מכאן ומכאן בצה"פ אין לו שום שיעור ברחבו או בעביו רק בגובה שיהי' עשרה טפחים והרי הוא כמו לחי שדיו אפילו בסיד מחוי כמבואר בסימן שס"ג סעיף ז' בהג"ה ובט"ז שם ס"ק ד'. והרי בפירוש מבואר במס' עירובין דף פ' ע"ב דלכ"ע עושין לחי מאשירה ועד כאן לא פליגי אמוראי התם אלא בקורה כיון ששיעורה טפח ואשירה מיכתת שיעורא. וכן מבואר ברמב"ם פ' י"ז מהלכות שבת ובב"ע סי' שס"ג סעיף ח' לחי שעשאו מעצי אשירה כשר ומבואר בתוס' שם ובמגיד משנה שם שאף שגם לחי צריך שיהי' גבוה עשרה מ"מ כיון שאין צריך שיעור ברחבו ולא בעביו לא שייך לומר בו מיכתת שיעורא. ואמנם זה ידוע ששום כותל אינו עולה משום קנה אם לא שיש איזה דבר בולט מן הכותל כמבואר במג"א ס"ק כ"ח. ומה שנסתפק מענין לענין באותו ענין אם אמרינן גם במצות דרבנן מצות לאו ליהנות ניתנו ומצא פתח לעצמו מנר חנוכה שהניח בתשובת שער אפרים להדליק נר חנוכה מחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר ב"י. ושוב נסתפק אולי איסור הנאה של אשירה חמיר טפי ולא אמרינן בו באיסור דרבנן לאו ליהנות נתנו. *[הג"ה מבן המחבר עיין לקמן בתשובת המחבר מה שכתב רבינו בדין סוכה שסיככה בסכך של אשירה ע"ש בתשובה קל"ב ובתשובת בן המחבר תשובה קנ"ד ע"ש:] ידע כי גם זה מפורש בשלחן ערוך סי' תרמ"ט סעיף ג'

של אשירה של עכו"ם לכתחלה לא יטול ואם נטל כשר מיום ראשון ואילך והרי מיום ראשון ואילך הוא רק מצוה דרבנן ואפ"ה יוצא בה אף שאסורה בהנאה אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו רק לכתחלה לא יטול דמאיס לגבוה:

תשובה מד

בע"ה פראג יום ד' י"ב חשון תקמ"ב לפ"ק.

תשובה

יראת ה' תוסיף ימים ושנות חיים להההוא סבא יקירא מלא תורה הרב הישיש המופלא בחכמה וזקנה כבור מוה' הירש קראקא נר"ו מ"ץ דק"ק נ"ש:

מכתבו קבלתי. ואשר שאל במעשה שבא לידו והורה להיתר ונחלקו עליו הלומדים שם וזה לשונו. עירובי חצירות נתקלקלו שם בי"ט אחרון הלחי ותקנו אותו ע"י נכרי בי"ט ובאו לפניו לשאול אם מותר לטלטל ביום שבת והתיר לטלטל ואמר הטעם די"ט שני הוא מדרבנן והוה רק שבות ואמירה לנכרי ג"כ שבות והוה שבות דשבות במקום מצוה לכן התיר. והלומדים נחלקו עליו ואמרו שהוא מכשיל רבים ושלא כדין עשה ע"כ שאלתו:

ולפי ששאלתו סתומה כי לא במה דפתח סיים כי תחלת דבריו מורה שאף הדבר שתיקנו ע"י נכרי מעצמם עשו ואח"כ באו לשאול אותו אם מותר לטלטל במחרתו בשבת קודש. וסוף דבריו שיהיב טעם להתיר משום שבות דשבות במקום מצוה משמע שהתיר לעשות התיקון ע"י נכרי ולכן גם במה שחולקים עליו הלומדים שם אני מסופק על מה הם חולקים אם על ההיתר של עשית הלחי או גם על היתר הטלטול. ובגלל הדבר הזה צריך אני להשיב על שני הדברים. ועל דבר גוף ההיתר לעשות בי"ט שני מחיצה ע"י נכרי בשביל היתר הטלטול ולקרות בזה שבות דשבות. הנה אף שי"ט שני הוא דרבנן מ"מ אינו כשאר שבות וכמה דברים החמירו בו מחמת שלא רצו לחלק בין י"ט ראשון לי"ט שני דלא לזלזולי ביה, ולדבריו יהיה ג"כ מותר לבנות ביהכ"נ ע"י נכרי בי"ט שני של שבועות או י"ט אחרון של פסח או של חג או אפילו בר"ה דאף שהוא יומא אריכתא אכתי מדרבנן הוא. ואף שבהכ"נ הוא שבות רחוקה הלא גם נדון דידיה הוא שבות רחוקה כאשר יבואר למטה. ועוד אם איתא די"ט שני מקרי רק שבות ושייך בו שבות דשבות א"כ למה אסר לערב ערובי חצרות מי"ט לשבת אפילו ביו"ט שני אסור שהרי אינו מותר רק כשמערב בשני הימים על תנאי כמבואר בסימן תקכ"ח דמשמע שאם לא נזכר עד יום שני אסור. ועוד בערובי תחומין אפי' על תנאי אסור כמבואר שם בש"ע והוא מפורש בגמרא במסכת ביצה דף י"ז ע"ב ומפרש שם הטעם דלמקני שביתה בשבתא לא והרי

קנית שביתה אינו אלא שבות ואפ"ה אסור גם בי"ט שני ואפילו ע"י תנאי, ואף שהתוס' שם רצו לומר שהטעם משום הכנה מ"מ גם הכנה זו אינה אלא מדרבנן ואסורה בי"ט שני. ועוד שהרי לתירוץ הראשון של תוס' לא שייכא הכנה כשמערב על תנאי ואסור רק משום מקני שביתה ואפ"ה אסור בי"ט שני הרי דלא שייך להתיר שבות בי"ט שני. ועוד לדבריו כל הני דחשיב במשנה בביצה דף ל"ו ע"ב ואלו משום מצוה יהיו מותרים בי"ט שני אתמהה, זה לא שמענו:

והנה אמרתי גברא רבה אמר מילתא אין מזניחין אותן ואיכא בסבא טעמא טעם לשבח דשאני כל הני שבותים דלא שייכי רק בי"ט ושבת ובזה לא חילקו בין י"ט ראשון לשני אבל שבות דאמירה לנכרי שייך בכל אסורים לדעת רוב הפוסקים דהך בעיא מהו שיאמר לנכרי חסום פרתי וכו' במס' ב"מ דף צ' איפשטא לחומרא ועיין ברא"ש שם ובמיי' פי"ג משכירות הלכה ג' ובהרב המגיד שם וא"כ בכל איסורים שייך למימר דבאיסור דרבנן שרי לומר לנכרי במקום מצוה דהוה שבות דשבות וכיון שמותר בכל איסורי דרבנן אמירה לנכרי במקום מצוה מותר ג"כ בי"ט שני וכמ"ש התרומת הדשן הביאו המג"א בסימן תצ"ז סק"ד לחלק בין נכרי מסל"ת שנאמן בי"ט שני ע"ש שהביא דבר שיש בו חשש צידה ומחובר שאסור גם בי"ט שני משום דחשש צידה ומחובר לא שייך רק בי"ט לכן לא חילקו בין י"ט ראשון לי"ט שני כמו שלא חילקו בשום איסור בין י"ט ראשון לשני משא"כ מסל"ת כלל הוא בכל התורה דנכרי נאמן באיסור דרבנן נאמן גם ביו"ט שני וא"כ הה"ד נידון דידן אמירה לנכרי באיסור דרבנן במקום מצוה להתיר כלל הוא בכל התורה וממילא גם בי"ט שני מותר האמירה:

ואמנם אף שהראיתי פנים מסבירות לדבריו אינני מסכים לדינא לדמות יו"ט שני לשבות לא מצינו. וגם דבר זה דאמירה לנכרי בשבות במקום מצוה הוא מותר אינו מוסכם כמבואר בש"ע סימן ש"ז סעיף ה' שיש אוסרין וגם אפילו בשבותין אין לדמות שבות לשבות כמבואר שם במג"א ס"ק זיי"ן ואיך נוסיף ונדמה י"ט שני לשבות. ועוד דעד כאן לא אמרינן דשבות דשבות במקום מצוה מותר אלא מצוה הצריכה לבו ביום אבל למצוה שאינה צריכה לבו ביום רק למחר לא התירו היום שבות דשבות וכמו שאמרו לענין שבות במקדש דשבות קרובה התירו ושבות רחוקה לא התירו ועיין רש"י פסחים דף מ"ז ע"א בד"ה שבות קרובה של אותו יום טוב עצמו או של אותה שבת עצמה. ולענ"ד היינו טעמא דרבא במסכת ביצה דף כ' ע"ב דאינו זורק הדם בשביל להקטיר אימורין לערב דסובר שזה שבות רחוקה. ונדון דידן שבות רחוקה היא דבו ביום מה צורך מצוה יש הלא כל מה שצריך לי"ט מותר לטלטל בלי עירוב ואפי' להרשב"א שמצריך בי"ט ערובי

חצרות היינו בשביל לטלטל דברים שאינן צורך היום כלל ודברים כאלו מה מצוה יש בעירוב זה לדברים שאינם צריכים. באופן שלהיתר אמירה לנכרי אין דעתי מסכמת: ועכשיו נדבר מהיתר הטלטול בשבת ע"י תיקון זה. והנה אם התיקון נעשה ע"פ הוראה של מעלתו ומעלתו שגג בהוראתו ודאי שהותר הטלטול דלא גרע ממחיצה הנעשית בשבת בשוגג שמותר לטלטל. לא מיבעיא לדעת הרשב"א דאפילו זה שעשה אותה היה כונתו להתיר אפ"ה כיון שעשאה שוגג מותר לטלטל בה אפילו הוא עצמו. אלא אפילו לדעת הרמב"ם שזה שכיון לטלטל על ידה אסור לטלטל אפ"ה לא היה כאן איסור כ"א לזה שצוה לעשותה אבל לשאר בני העיר היה מותר ועיין בסימן שס"ב סעיף ג' ובמג"א ס"ק ה' וס"ק י"ד. ואפילו אם נעשה התיקון הזה במזיד בי"ט שידע שאסור ואעפ"כ עשאו מותר לא מיבעיא לדעת הפוסקים דגם בי"ט מועיל ערובי חצרות ועיין סימן תקי"ח סעיף א' בהג"ה שניה. וא"כ מחיצה זו התירה בי"ט בו ביום דהרי אפי' מחיצה הנעשית בשבת במזיד מכ"מ אם היתה המחיצה שם מבע"י אלא שנפלה בשבת וחזר ועשאה במזיד מותר ועיין בסימן שס"ב מג"א ס"ק ד'. ואם כן פשיטא שמותר בי"ט בהאי גוונא. וכיון שהותר בי"ט ע"י מחיצה זו שוב גם בשבת שאחריו מותר דאמרינן מתוך שהותר בי"ט הותר לשבת שאחריו. לא מיבעיא לדעת מהרי"ק שהביא המג"א בסימן שס"ג ס"ק ד' א"כ הדברים ק"ו אלא אפי' לדעת מג"א שאוסר שם מטעם דשבת וי"ט ב' קדושות הן ולא שייך לומר הואיל והותרה בי"ט הותרה בשבת שאחריו מכל מקום היינו שם שנפסק העירוב ולא תקנוהו א"כ שבת באיסור היה מתחלתו אבל כאן שתקנוהו בי"ט הרי בהכנסת שבת ישנו למחיצה ומשום שנעשה בי"ט במזיד אתה רוצה לאסרו בשבת שאחריו וכיון שבי"ט עצמו הותר אי אפשר שוב לאסרו בשבת. ולא עוד אלא אפי' לדעת הפוסקים דלא שייך בי"ט עירובי חצרות כלל ולא הועילה מחיצה זו בי"ט אפילו הכי מותר בשבת שאחריו דהרי מחיצה הנעשית בשבת אפי' במזיד שמה מחיצה אלא דלטלטל אסור משום קנס וכן פירש"י במסכת שבת דף ק"א ע"ב בד"ה אמזיד אתמר משום קנסא אבל לקנסו בשבת משום שעשה איסור בי"ט לא שמענו והרי זה דומה למבשל בשבת במזיד שאסור והמבשל במזיד מי"ט לשבת מותר כמבואר בסימן תקכ"ז סעיף כ"ג. וא"ל דשאני התם שלא עשה אלא איסור דרבנן אי למ"ד מדאורייתא צרכי שבת נעשין בי"ט או משום הואיל אי מקלעי אורחים משא"כ בבנין שהוא איסור תורה ועיין בביצה דף י"ז ע"ב בד"ה איסורא דשבת. מ"מ גם בנידון זה לא נעשה איסור תורה רק אמירה לנכרי ואף דבשבת אפילו מלאכה שעשה נכרי אסור וכמו ששנינו אם בשביל ישראל אסור מ"מ הרי מצינו במחיצה אפילו נעשית באיסור גמור בשבת מ"מ אם היתה שלימה מבע"י ונפלה בשבת

לא קנסו ואיך נקנוס בעשאה בי"ט ואף דבי"ט הסמוך לשבת מלפניו ועירב בפת בערב יו"ט הצריך לעמוד למחר בי"ט ולערב באותו הפת עצמו וכתב הה"מ בפ"ח מהל' עירובין הל' ט' שאם עירב בפת חדשה אינו עירוב ועיין שם והמג"א בסימן תט"ז ס"ק ב' הביאו. וזה פשוט שהטעם משום הכנה. נראה לפענ"ד דשאני עירוב שאי אפשר לו להועיל כ"א בנעשה קודם השבת ואם לא הניח עירוב קודם השבת ועירב בשבת אפילו בשוגג אינו מועיל כלל לכן מקרי הכנה אבל עשית מחיצה אפילו נעשית בשבת מאילן הוי מחיצה ואפילו עשה הוא אם עשאו בשוגג מועיל ואין הכרח שתהיה מקודם השבת לא מקרי הכנה שהרי דל מכאן הכנה שמאתמול הרי היא עומדת היום ואין לאסור רק משום קנס וכבר כתבתי דלא מצינו שקנסו כ"א בעשה האיסור בשבת עצמו, וגם בלא"ה אין דומה להא דהה"מ בשם הרשב"א הנ"ל דשם בע"ת אם עירב בפת אחר אסור משום הכנה משום דצריך לקרות שם עירוב על הפת ואי אפשר שיאמר זה בתחלת כניסת השבת דאי אפשר לצמצם וצריך שיאמר כן מבעוד יום בי"ט ולכן הוה הכנה מיום טוב לשבת אבל בנידון דידן שאינו צריך לומר כלום דומה למערב ברגליו דאמרינן בפ' בכל מערבין דלא מקרי הכנה מי"ט לשבת דתחלת היום קונה עירוב ושבת מכין לעצמו כמבואר שם דף ל"ח ע"ב. ולכן הטלטול ביום השבת יפה הורה להיתר וכדין הורה ומה שנראה לפענ"ד כתבתי. ולרוב הטרדה קצרתי. כה דברי הד"ש:

תשובה מה

תשובה

לאהובי ידידי האלוף בתורה הרבני המופלא ומופלג חריף ושנון חציו שנונים על אפיקי הש"ס עיניו כיונים, כבור מוה' יוסף דוד נר"ו. לק"ק בישא:

על מה שכתבתי בנוב"ק חלק אה"ע סימן ב' דלא מצינו בירושלמי שידרוש י"ב מיל מקרא ולא מצינו בירושלמי שיהיה חייב מלקות על י"ב מיל רק מצינו בירושלמי בפ' כיצד מעברין הל' ד' וכו' ר"ש בר ביסנא אומר אין לך מחוור מכולם אלא י"ב מיל כמחנה ישראל ואם כן איכא למימר דמקבלה קאמר לה בירושלמי ולא מקרא דאל יצא איש ממקומו ע"כ לשוני בחיבורי. והשיב מעלתו על זה וכתב שהוא תמה על זה דהירושלמי הזה איתא ג"כ פרק בכל מערבין על מתניתין דנתגלגל חוץ לתחום ושם יליף לתחומין דבר תורה מפסוק דאל יצא איש ממקומו קאמר דלוקין עליו. וגם על מה שכתבתי דאילו הוה מוקמינן קרא דאל יצא איש ממקומו לתחומין ודאי דעל אלפיים אמה קאי כר"ע כתב מעלתו אדרבה לפי הירושלמי פשטא דקרא טפי משמע לי"ב מיל שהוא מקומו של מחנה ישראל וכו':

אני אומר אדרבה מהירושלמי דבכל מערבין משם ראיה לדברי שהרי שם על המתני' דספק עירוב דר"מ ור"י אומרים ה"ז חמר גמל ור' יוסי ור"ש אומרים ספק עירוב כשר קאמר בירושלמי תמן תנינן (היינו בפרק ב' דמקואות משנה ב' בטמא טומאה קלה) ספיקו טהור ור"י מטמא וכו' אר"ח כלום אינון פליגין תמן לא מדבריהם וספק דדבריהם להקל ועירוב דבר תורה וספק דבר תורה להחמיר. כוונת הירושלמי דלא תיקשי דר"מ אדר"מ ומקשה בירושנמי ועירוב דבר תורה כלומר בתמיה ר' יונתן אמר קומי דר"ח רבה בשם ר"ש בר יצחק דלקוניא לוקין על תחומי שבת דבר תורה וכו'. וכיון שבזה בא הירושלמי לתרץ משנתנו דלהכי מחמיר ר"מ בספק עירוב משום שהוא דבר תורה ומביא על זה דלוקין על תחומי שבת מקרא דאל יצא וגו' מכלל דעל אלפיים אמה קאי דהרי משנתנו ספק עירוב כשר אינו הולך יותר מארבעת אלפים אמה. וזה פשוט שכאן ודאי על אלפיים אמה קאי אבל מאן דסבר דלית לך מחוור אלא י"ב מיל אפשר דלא דריש מקרא כי אם מקבלה. וזה פירשתי בכוונת דברי הגהת אשרי שכתב שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו דחשיב ליה אין לו עיקר מן התורה היינו שאינו כתוב בפירוש ואי ס"ד דילפינן ליה מקרא דאל יצא א"כ הרי הוא מפורש. ולא ידעתי מה היה כונתו של מעלתו להשיג עלי והלא לא פירשתי אלא דברי הגהת אשרי ולהגהת אשרי ודאי מתחלה בפ' בכל מערבין כשרצה לומר לתרץ משנתנו שהוא ספק תורה ודאי שרצה לדרוש מאל יצא איש ממקומו אבל לבסוף דמסיק שאין לך מחוור אלא י"ב מיל ניחא לן לומר דמקבלה דרש שלא יחלוק על גמרא שלנו. והרי אני בעצמי הבאתי שם שהרא"ש בעצמו לא סבר כן בדברי הירושלמי אלא סובר שהירושלמי דורש י"ב מילין מקרא דאל יצא איש ממקומו:

תשובה מו

בע"ה פראג יום ה' ד' אדר תק"מ לפ"ק

תשובה

שלום עליך אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני הרבני המופלא ומופלג חכם וסופר כבוד מוה' ראובן ראקניץ נ"י:

מכתבך שני כתובים זה אחר זה הגיעני על נכון ושניהם כאחד טובים, על דברי תורה אשר שאלת למאן דסבר י"ב מיל דאורייתא איך אתיא סוגיא דעירובין דף מ"ה ע"ב לקני שביתה באוקיינוס וכו' ואבע"א הוי ספק דדבריהם ולקולא יע"ש. והקשית דלמא אתי חוץ לי"ב מיל:

אהובי תלמידי אפי' למ"ד י"ב מיל דאורייתא היינו ביבשה אבל בימים ונהרות הוא דרבנן כמפורש בש"ע א"ח סימן ת"ד סעיף ב' ועי"ש במג"א ס"ק ב' וממילא עיקר קניית שביתה באוקיינוס אינו דבר תורה. ומה שהקשית ביומא דף ס"ו ע"ב דקאמר עתי אפילו בשבת למאי הלכתא ופירש"י דאי משום תחומין דרבנן בעלמא נינהו ולדעת הרמב"ם קשה הא מירושלים עד צוק י"ב מילין ואם כן דאורייתא נינהו ואיך קאמר למאי הילכתא. הנה יפה הקשית לפום רהיטא. אבל באמת לא קשיא ולא מידי איבעית אימא גמרא ואיבעית אימא סברא. איבעית אימא גמרא דהך ברייתא עתי אפילו בשבת בתורת כהנים היא וסתם ספרא מני ר' יהודה כמ"ש במס' יומא דף מ"א ע"א והרי ר' יהודה סובר ביומא דף ס"ז ע"א דמירושלים עד צוק לא היה רק עשר מילין ושפיר פריך למאי הלכתא. ואיבעית אימא סברא הנה שם ביומא דף ס"ו ע"ב אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליה"כ. ובכריתות דף י"ד ע"א ג"כ קאמר עתי אפילו בשבת אמר רפרם זאת אומרת וכו' ודחי ליה הגמרא וקאמר ממאי דלמא שאני שעיר המשתלח שהכשרו ביוה"כ בכך אלא דרפרם בדותא היא. והדבר צריך ישוב למה ביומא לא דחי להא דרפרם ובכריתות דחי ליה וכבר הרגישו בזה בעלי התוס' כאן ביומא ושם בכריתות יע"ש כי נדחקו בזה:

ואמרתי דשתי הסוגיות כל אחת על מקומה תבוא בשלום דרב ששת דמוקי לה בחלה ובזה לא שייך לומר דהכשרו בכך דאטו הכשרו הוא דוקא בשעיר החולה דבר זה מקרה הוא שלא היה להם עתה שעיר אחר רק זה החולה או שנעשה חולה לאחר ההגרלה וא"כ מה בין שבת ליוה"כ ולמה אמר אפילו בשבת שאם הוא מותר ביוה"כ מותר אפילו בשבת אלא ודאי דסבר רב ששת עירוב והוצאה כו'. וכל זה ביומא אבל בכריתות לא הוזכר דברי רב ששת כלל רק על גוף הברייתא דקאמר עתי אפילו בשבת קאמר רפרם זאת אומרת וכו' ושפיר מדחי ליה דדלמא ברייתא לא מיירי כלל בחלה רק הדיחוי הוא נטילת נשמה שהרי לא הגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים ואי משום דא"כ למה לי עתי אפילו בשבת והלא בלא"ה יש בו חילול יוה"כ ודלמא שאני שעיר המשתלח דהכשרו בכך ביוה"כ ושפיר קאמר דרפרם בדותא והיינו מה שמוכיח זה מברייתא הוא בדותא. אבל ביומא מוכיח זה מדברי רב ששת ולכך אינו בדותא. שוב ראיתי בתוספות ישנים שגם כן כתבו סברא זו דבחלה לא שייך הכשרו בכך:

ואומר אני דעל כרחך רב ששת לית ליה סברא זו דהכשרו בכך דאי אית ליה א"כ היא גופא קשיא מי הכריחו לאוקמא בחלה והלא איכא חילול שבת בדחייתו לצוק שנעשה איברים אלא על כרחך דהוה קשיא ליה בלא שבת הלא איכא חילול יוה"כ וא"כ מוכח

דרב ששת לא סבירא ליה הכשרו בכך. אלא שיש לדחות לעולם דגם רב ששת ס"ל הכשרו בכך שאני והא דלא מוקי לענין דחייתו לצוק משום דקרא כתיב ושלח ביד איש עתי וע"ז דרש בברייתא עתי אפילו בשבת א"כ מכלל שבשלוחו יש חילול שבת ואי משום דחייתו לצוק זה אינו ענין לשלוחו לכך הוצרך רב ששת לומר שאם חלה. ועתה לפ"ז יש לתמוה על סוגיא דכריתות דאיך אמר דרפרם בדותא משום דיוה"כ הכשרו בכך והלא בחלה לא שייך גם ביוה"כ לומר הכשרו בכך. ואי משום דהיא גופא מנ"ל לרפרם דברייתא מיירי בחלה משום דקשה אי לאו בחלה מה חילול שבת יש כאן וא"ל דיש כאן חילול בנטילת נשמה הלא נטילת נשמה אינו ענין לשלוח ואנן דרשינן ושלח ביד איש עתי אפילו בשבת וא"כ איך קאמר שמע מינה דרפרם בדותא. אלא צריך לומר דגם בשלוח יש חילול שבת אף בלא חלה והיינו תחומין של י"ב מיל וא"כ שפיר קאמר דרפרם בדותא אלא (צריך לומר) דגם בשלוח יש חילול שבת אף בלא חלה ובברייתא מיירי בלא חלה רק משום י"ב מילין ויה"כ שאני דהכשרו בכך. וא"כ אדרבה מוכח מכאן סייעתא לרמב"ם די"ב מיל ודאי דאורייתא. ושם ביומא דקאמר למאי הלכתא רב ששת גופיה איהו מותיב ואיהו מפרק ורב ששת ל"ל הך סברא דהכשרו בכך ולכך מקשה למאי הלכתא וא"ל לענין י"ב מיל דמה רבותא דשבת והלא גם ביוה"כ איכא תחומין דאפילו מאן דל"ל עירוב והוצאה ביוה"כ אבל תחומין אית ליה וכמבואר בכ"מ פ"ח מהל' עירובין הל' ד' לכך הוכרח לאוקמי בחלה ול"ל הוצאה ביה"כ. דברי רבך הד"ש:

תשובה מז

בע"ה פראג תקמ"ח לפ"ק

תשובה

בראשון באחד לחדש. יקבל ברכה בגודש. יזכה לראות בציון אור חדש. ה"ה כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב הגאון המפורסם המאור הגדול נ"י פ"ה ע"ה כק"ש מוה' אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק קעלין:

מכתבו הגיעני. ועל דבר אשר דרש במה שאמרו בריש מי שהוציאוהו וכו' הוליכוהו לעיר אחרת נתנוהו בדיר או סוהר וכו' אם בעינן בדיר דירת אדם שיהיה השומר דר בתוכו וממילא בעינן שיהיה מוקף לדירה. ורום מעלתו סבר שבדיר לא בעינן כלל דירת שומר כי ע"י הבהמות שבתוכו ג"כ מקרי דירה ודומה זה למזוזה ורפת בקר חייב במזוזה. וע"ז רצה מעלתו להתיר גם בקרפף של חיות המוקף מחיצות והחיות המה שמה שקורין טיר גארטין כי מה לי רפת של בהמות ומה לי של חיות וחיה בכלל בהמה. והרבני מוה' ניסן נחלק וסבר שבעינן דירת אדם בתוכו ושיהיה מוקף לדירה והראה לו מהרר"ן

שכן הוא בפירוש רבינו יהונתן בפ"ב דעירובין נירום מעלתו עודנו מחזיק בדבריו כיון שהטור והש"ע לא הזכירו תנאי זה בדיר וסוהר:

הנה ראיות של כבוד מעלתו ממזוזה יש להשיב וגם במזוזה לא ע"י דירת הבהמות מקרי דירה אבל מקרי דירה בשביל בני אדם שנכנסין ויוצאין בו ועיין בש"ך סימן רפ"ו ס"ק ב'. ולא בכל מילי שוה למזוזה ואם הוקף ולבסוף ישב בשבת לא מקרי הוקף לדירה ובמזוזה חייב. ועוד אפי' יהיבנא למר דדירת בהמות מקרי דירה היינו בהמות שדרכן עם בני אדם אבל חיות המזיקות אין אדם דר עם נחש ודוב ונמר וארי וכיוצא בהן. ואמנם באמת לא מצאתי בשום אחד מפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכיר בדיר וסוהר דבעינן שידור שם שומר רק בדברי רבינו יהונתן ולכאורה אם דירת הבהמות מעצמן לא מקרי דירה מה יועיל דירת השומר כיון שכל עיקר דירת השומר הוא בשביל שימור הבהמות והוה דירה שתשמישה לאויר ומ"ש מבורגנין שבשדות שאע"פ שהשומר דר בתוכו לא מהני כיון שאינו עשוי לדור אלא למשמר עיין בריש סי' שנ"ח במג"א ס"ק א' ועי' בעירובין דף ט"ו ע"א ברש"י ד"ה משום דהוי דירה שתשמישה לאויר וכו' דלאו דירה היא דע"כ הוא דר שם. ואמנם בס' תוספת שבת הסב גם דעת רש"י לחלק בין דר שם רק ביום ובין דר שם ביום ובלילה וא"כ איכא למימר דבדיר וסהר דרך השומר לדור ביום ובלילה. ואמנם בעובדא דידיה שהוא מקום דירת חיות לא מיבעיא שאם אין שם דירה קבועה לשומר שידור ביום ולילה שאינו רשאי לטלטל ביותר מבית סאתים אלא אפילו הוקף מתחלתו לדירה ויש שם דירה קבועה לשומר לא מהני ואמינא ק"ו אם אמרו שם בעירובין דף כ"ד ע"ב נזרע רובו הרי הוא כגינה פירש"י דבטיל דירתו דבזרעים לא דיירי אינשי וק"ו לא דיירי אינשי בגדודי חיות וא"כ אפילו יש שם דירה לשומר בטיל דירתו ואפי' אין בו יותר מסאתים אפי' פחות מסאתים ג"כ יש לדון שאם נימא שעכ"פ מקום הזריעה אסור ועי' בסי' שנ"ח בט"ז ס"ק ד'. ויש מקום לפלפל בזה ואין כאן מקומו אבל ביתר מסאתים נלע"ד דודאי גדודי חיות גרע מזרעים. ולכן דעתי נוטה לדברי הרבני מוה' ניסן. דברי הד"ש:

תשובה מח

בע"ה פראג ד' ר"ח תמוז תקמ"ט לפ"ק:

תשובה

שלום רב להאי סיני ודב. העוסק בחקי חורב בקר וערב. ה"ה כבוד אהובי א"נ האלוף בתורה והמסובל במעשים הרבני המופלא ומופלג כבוד מוה' ניסן נר"ו מקעלין:

מכתבו קבלתי. ואשר חקר ממני אשר אמרו לו בשמי ביום טוב הסמוך לשבת והוא רוצה להיות בשבת בעיר להתפלל שם בעשרה או לשאר דבר מצוה ומקומו רחוק מן העיר קרוב לששת אלפים אמה והתרתי לו להניח עירוב שני אלפים אמה בקירוב נמצא יש לו ביום ארבעת אלפים אמה בקירוב ממקומו וכשיגיע ביו"ט סמוך לשבת לערב ילך ממקומו עד סוף ארבעת האלפים בקירוב ויראה שיגיע שמה קודם בין השמשות וישאר שם עד אחר צאת הכוכבים ויכוון במחשבתו לקנות שם שביתה ושוב לא יחזור למקומו כיון שקנה כאן שביתה אין לו אלא שני אלפים אמה לצד מקומו והוא רחוק ממקומו קרוב ארבעת אלפים אמה לכן לא יחזור למקומו רק יכול לילך משם להעיר מחוז חפצו ויהיה שם בשבת ההוא. ככה אמרו לו בשמי. ואימא ליה איזי גופא דעובדא לא נשאלתי ביום טוב הסמוך לשבת רק בשני ימים טובים של גליות שצריך לילך ביום שני לעיר שהיא רחוקה ממנו קרוב לששת אלפים אמה. והתרתי להניח ערב יום טוב עירוב רחוק אלפים בקירוב ממקומו וביום טוב ראשון קרוב לעתותי ערב ילך ממקומו עד קרוב לארבעת אלפים אמה ממקומו ויראה שיגיע שמה עכ"פ בעוד יום קודם בה"ש וישאר שם אחר צאת הכוכבים ויכוין בלבו לקנות שביתה שם ושוב לא יחזור למקומו הכל כנ"ל. אבל לא נשאלתי על יו"ט הסמוך לשבת ואולי השואל הוסיף זה מעצמו שדין אחד להם וכי היכי שהתרתי בזה הייתי מתיר בזה. והנה אעפ"כ לא אשתביש ונדבר מזה אח"כ ותחלה אדבר בשני ימים טובים של גליות. והנני מודיע לו את אשר ביארתי בחיבורי צל"ח על מס' ביצה בדף י"ז ע"א בתוס' ד"ה מ"ט וכו'. והנה מהרש"א ז"ל פירש דברי תוספות על שני ימים טובים של גליות שאינם סמוכים לשבת:

ואני פלפלתי בחיבורי שם וזה לשוני לא מצאתי מפורש לא בתלמוד בבלי ולא בירושלמי ולא בתוספתא ולא בפוסקים הראשונים המפורסמים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשולחן ערוך שבשני ימים טובים של גליות שיהיה אסור לערב אפילו תחלת עירוב שלא עירב בעי"ט כלל כי לא היה בדעתו לערב והיה דעתו להיות שביתתו במקומו ונמלך ביום ראשון לערב לצורך יום שני. ולדעתי הדבר מותר דהרי מה שאין מערבין מתחלה מיו"ט לשבת יש בזה כמה טעמים. לרבנן דר"א בעירובין דף ל"ח ע"א הטעם משום דקדושה אחת היא ולר"א הטעם משום הכנה כמפורש שם דרבנן אמרו הא לייא קדושה אחת היא ור"א השיב התם משום הכנה. ומעתה מאיזה טעם יהיה אסור מי"ט לחבירו דהא ודאי קי"ל דשתי קדושות הן כדאמרינן בביצה דף ה' ע"ב הלכתא כותיה דרב בהני תלת ומשום הכנה ג"כ לא שייך בשני ימים טובים של גליות דאין כאן מכין מי"ט לחבירו שהרי חד מנייהו חול הוא וביצה שנולדה בזה מותרת בזה. ואמנם יש עוד טעם מה שאין

מערבין תחלה מיום טוב לשבת משום מקני שביתה בשבתא כדאמרינן בביצה דף י"ז ע"א. ואומר אני דגם לזה אין לחוש לא מיבעיא לדברי התוס' שם בד"ה מאי טעמא בסוף הדבור דאיסור למקני שביתה פירושו שאסור משום הכנה אם כן פשיטא דלא שייך זה מיום טוב לחבירו אלא אפילו לפי מה שרצו התוספות שם בתחלת הדיבור דאפילו משני ימים טובים של גליות על שבת שאחריהם גם כן אין איסור משום הכנה כיון שאחד מהם חול ואפילו הכי אסור משום מקני שביתה. מכל מקום נראה לעניית דעתי לחלק דשני ימים טובים הסמוכים לשבת שם הקנין ודאי שהרי שבת שאחריהם קדושת ודאי ואי אפשר בו לילך יותר משני אלפים אמה כי אם כשיקנה שביתה קודם לשבת ואם כן הקנין הוא ודאי אך הספק הוא אימת נעשה קנין שהרי הוא קונה שביתה ביום ראשון ושוב שנית ביום שני בתנאי וכל יום הוא ספק חול ומכל מקום כיון שהקנין הוא ודאי וגם ודאי לצורך יום האסור שהוא שבת אסרוהו חכמים. אבל מיום טוב לחבירו שספק הוא אם יש כאן קנין שביתה כלל שאם למחר חול אין כאן קנין שביתה כלל וממ"נ או שאין צריך שביתה או שהקנין נעשה ביום חול אין לנו ראיה לאסור. ולכן לא ידעתי מי הכריח למאור עינינו המהרש"א לפרש דברי התוספות דמיירי בשני ימים טובים של גליות בפני עצמם ואינם סמוכים לשבת ומה יענה רבינו המהרש"א בסוף דברי התוספות שפירשו דמקני שביתה היינו איסור הכנה וכי ס"ד של המהרש"א למיסר גם בשני ימים טובים של גליות משום הכנה ולעיל דף ד' ע"ב דקמתמה על רב אסי דאמר נולדה בזה אסורה בזה והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה. ומה זה תימא ודלמא רב אסי משום הכנה אוסר אלא ודאי דלא שייך הכנה מיו"ט לחבירו. ופשוט בעיני שגם מוהר"ם מלובלין פירש דברי התוס' כפירש"י:

ומה שסיים רבינו הגדול הרמב"ם בפ"ח סוף הלכה ט' שצריך לערב באותו פת שעירב ביום ראשון היינו משום דשם מיירי ג"כ בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה ובזה בודאי בעינן באותו פת ומה שלא ביאר שבשני ימים טובים שאינם סמוכים לשבת שיכול לערב אפי' בפת אחר או אפילו לא עירב כלל בערב יו"ט היינו משום שאין דרכו של רבינו להביא בספרו מה שלא אמרו בפירוש בתלמוד אף שהדין הוא פשוט אינו מביאו בספרו. וראיתי להרשב"א בעבודת הקודש בשער עירובי תחומין סוף סימן י"ח שכתב מי ששכח ולא עירב עירובי תחומין אפילו בשני ימים טובים של גליות אינו מניח מיום טוב לחבירו אפילו בתנאי לפי שהמערב בתחומין קונה הוא שם בית ושמא הראשון קודש ואין קונין בית ביום טוב עכ"ל הרשב"א. ומלשון זה משמע לכאורה שמיירי מיו"ט לחבירו ממש לא בסמוך לשבת מדתלה איסור ביום ראשון ואי מיירי בסמוך לשבת

א"כ בשני הימים הוא אמר כן ולמה תלה האיסור דוקא ביום ראשון. ואשתומם כרגע ונתיישבתי כי גם הרשב"א מיירי בסמוכים לשבת ולשונו ממש כלשון הגמרא מניח מיום טוב לחבירו ופירש"י בסמוכים לשבת. ואמנם נראה להרשב"א שהעיקר האיסור משום יום ראשון אבל אם השני קודש הרי הועיל העירוב עכ"פ ליום שני שהרי הראשון שעירב בו היה חול וכיון שהועיל ליום שני שוב הוא רשאי בודאי לערב לשבת באותו פת וכדתנן בעירובין מוליכו בראשון וכו' וחוזר ומוליכו בשני וכו' אם עירב ברגליו בראשון מערב ברגליו בשני סבירא ליה להרשב"א שגם בפת אינו צריך שיאמר כלום כשמערב באותו פת ועיקר האיסור משום יום ראשון. באופן שנלענ"ד בשני ימים טובים של גליות שאינם סמוכים לשבת מותר לערב גם תחלת עירוב מיום ראשון לשני. ואמנם מסתפינא לחדש דבר שלא נתבאר בפוסקים ולכן לא החלטתי דבר זה עד אתיישב עוד בדבר:

הנה כל זה העתקתי לו ממה שכתבתי בחידושי הלכות אשר לי למס' ביצה ועתה נעתיק עצמנו להשאלה שאמרו למעלתו בשמי ביו"ט הסמוך לשבת והוא רחוק קרוב לששת אלפים אמה ממקום שהוא צריך להיות שם בשבת שערב יום טוב יקנה שביתה שני אלפים בקירוב ממקומו וביום טוב סמוך לערב יקנה שביתה קרוב לארבעת אלפים אמה רחוק ממקומו דהיינו שמאלפים אמה בקירוב רחוק ממקום שקנה שביתתו בעי"ט וישב שם עד אחר צ"ה ושוב ילך עוד שם אלפים אמה למקום שהוא רוצה להיות בשבת. והנה בהשקפה ראשונה אין לזה היתר שאף שאמרו במסכת עירובין דף ל"ט ע"א עירב ברגליו ביום ראשון מערב ברגליו ביום שני עירב בפת ביום ראשון מערב בשבת בפת (דהיינו באותו פת כדמסיק שם) ביום שני. היה נראה לענ"ד בהשקפה ראשונה דהיינו דוקא באותו מקום שקנה אתמול שביתה יקנה גם עתה לפי שגם באותו מקום צריך לערב שנית לפי ששתי קדושות הם וכיון שקונה שביתה באותו מקום אין כאן משום קונה בית בשבת שאינו קונה מחדש אלא מראה שמחזיק בקנינו שקנה כבר לכן אין כאן משום הכנה שאינו מכין דבר חדש אלא מה שכבר מוכן לו אבל לערב במקום שלא היה עירובו מאתמול הרי זה ממש כמו מערב בתחלה ביו"ט ששייך בו מקני ביתא ושייך בו הכנה כמו מערב מתחלה מיו"ט לשבת שהרי המקום הזה שרוצה לקנות בו עתה שביתה חדש הוא:

ורציתי להורות לאיסור. ואף שהשאלה שהיתה בפני היה רק בשני ימים טובים שאינם סמוכים לשבת אפ"ה רציתי לאסור שלא החלטתי ההיתר שחידשתי בחיבורי צל"ח במס' ביצה. ובעוד שהיה השואל עומד בפני עיינתי וראיתי שכתב הט"ז בסימן תמ"ו ס"ק ג' שיכול לערב באותו פת אפילו לרוח אחרת והפרישה אוסר בפת לרוח אחרת

אבל ברגליו קאמר דאפשר דגם לרוח אחרת מותר וטעמו של הפרישה לפי שסובר שאף שמערב באותו פת שעירב בו אתמול וכבר קרא עליו שם עירוב מ"מ כיון שאתמול קרא עליו שם עירוב למזרח ועכשיו רוצה לצאת בו לצד מערב צריך לקרות לו מחדש שם עירוב וכיון שצריך לקרות לו שם מחדש הרי הוא כתחלת עירוב שאין מערבין ביו"ט. ומ"מ לשון הטור אינו משמע כדברי הפרישה שהרי הטור התחיל במערב לשני רוחות וע"ז הוא סובב והולך אח"כ לחלק בין מערב באותו פת שיכול לערב בו ביום אבל בפת אחרת אינו יכול אבל עכ"פ במערב ברגליו אין חולק על הט"ז שיכול לערב אפילו לרוח אחרת. הרי שאף שאין שביתתו במקום שהיתה שביתתו אתמול מותר כיון שעכ"פ קנה אתמול שביתה ברגליו וא"כ מה לי שמערב לצד אחר שלא עירב מאתמול ומה לי מערב לאותו צד עצמו אלא שמרחיק מקום שביתתו קרוב לשני אלפים אמה יותר ממקום שביתתו אתמול. ואע"פ שהפרישה עצמו כתב כמסתפק אפילו לערב ברגליו אם הוא לרוח אחרת לא שבקינן מה שפשוט לט"ז בשביל ספיקו של הפרישה ובפרט שגם דעת הפרישה נראה שיותר נראה לו צד ההיתר מצד האיסור. וגם תמוה בעיני שנעלם מהפרישה שכן מפורש בדברי הרשב"א בספרו עה"ק בשער ערובי תחומין סימן י"ח שכתב עירב ביו"ט לצפון ברגליו צריך להחשיך שם כדי שיקנה לו עירוב ואם רצה לקנות בשבת שביתה לרוח שני הולך מבע"י למקום שיכול להלוך שם בעירובו שבצפון ומחשיך עליו ואינו צריך לומר כאן תהא שביתתי שכל מקום שהוא מחשיך עליו שם קנה שביתה לפיכך לא יאמר בפירוש יקנה לי מקומי דנראה באילו י"ט מכין לשבת עכ"ל הרשב"א. הרי בפה מלא דיבר הרשב"א שיכול לקנות שביתה ברגליו ביו"ט לצורך שבת אפילו לרוח אחרת:

אח"כ בינותי בספרים וראיתי שהריטב"א אוסר אפילו במערב ברגליו אם הוא לרוח אחרת. ואמנם אין לנו להניח דברי הרשב"א בשביל דברי הריטב"א אף שהריטב"א לחומרא מילי דרבנן הוא ואזלי בתר המיקל ובפרט כי לענ"ד נראה מוכח גם מדברי הר"ן כדברי הרשב"א. וז"ל הר"ן בפרק ב' דביצה על ברייתא דת"ר יו"ט שחל להיות בערב שבת אין מערבין עירובי תחומין וכו' ודוקא שלא עירב בראשון אבל אם עירב בראשון מערב ברגליו בשני וכו' עכ"ל הר"ן. ומדנקט הר"ן שמערב ברגליו בשני הלא גם בפת יכול לערב בשני אם הוא באותו פת שעירב בראשון מכלל דהר"ן כוונתו דאם עירב בראשון לא משכחת שיהיה אסור בשני והיינו ברגליו אבל בפת אף שעירב בו בראשון משכחת שאסור לערב בו בשני באותו פת אם הוא לרוח אחרת אבל ברגליו מותר אפילו לרוח אחרת. ועכ"פ דברי הר"ן סותרים דברי הט"ז שמתיר אף בפת. ואמנם אכתי אף

שהדבר מבואר ברשב"א וגם הוכחתי כן מהר"ן אעפ"כ אתן תבלין בדבר כי אף שחלילה לנו לדון אחר דבריהם כלל מ"מ הדבר קשה קצת למה יהיה אסור לערב תחלת עירוב אפי' ברגליו ולמה יהיה מותר לרוח אחרת שהוא ג"כ תחלת עירוב שהרי לאותו רוח הוא היתר חדש מה שלא הותר בראשון:

ונראה עפ"י שכתב הריטב"א וז"ל וא"ת א"כ אפי' המערב בתחלה ברגליו סגי בשתיקה למה לא התיר רב יהודה לערב לכתחלה בשני וכו' תירץ הריב"א דלא אמרינן דמערב בשתיקה ברגליו אלא היכא דאיכא גילוי דעתא שהוא רוצה לקנות שם שביתה כגון שזה עירב שם בראשון וגלי דעתיה דניחא ליה ביה גם ביום השני אבל בשלא עירב שם כלל מעי"ט דלמא לא ניחא ליה להפסיד אלפים אמה שיש לו לצד אחר וכיון שכן בעי אמירה וכו' יע"ש. ודבריו מגומגמין קצת דאכתי בתחלת עירוב אפילו בע"ש דעלמא למה סגי בשתיקה ודלמא לא ניחא ליה להפסיד אלפים אמה לצד אחר ולמה סגי בשתיקה. ואם אמרינן דדי במה שחושב בלבו א"כ גם ביו"ט שהוא ע"ש סגי בלבו ולכן כוונתו נעלמה ממני. אבל המובן אצלי מכוונת הריב"א שמן הסתם כל אדם ניחא ליה להיות שביתתו בעירו ולכן כשקנה שביתה במקום אחר אפילו בשתיקה הוי הכנה גמורה שעוקר עצמו מכלל כל בני עירו אבל בשעירב מאתמול כבר עקר עצמו משביתת בני עירו לא מקרי שוב הכנה אם אינו מדבר בפיו אלא חושב בלבו. זה הנלענ"ד בכוונת ריב"א ולכך אפילו עירב בראשון למזרח ובשני למערב כיון שכבר נעקר בראשון משביתת בני עירו שוב לא מקרי הכנה מה שמערב ברגליו בשני לרוח אחרת כיון שסגי במחשבה. ומטעמים הללו התרתי אז להשואל:

ועכשיו ראיתי דברי מעלתו שדעתו לאסור והביא דברי רז"ה ודברי רבינו יונתן וז"ל מעלתו. הכא שקודם בה"ש צריך לעקור מתחום ביתו עד מקום שהוא תוך שני אלפים אמה של עירוב השני (היינו לפי דעתו של מעלתו שלא הסכים להיתר של הפרישה רק רצה להתיר שיניח מעי"ט שני עירובים אחד לסוף שני אלפים מעירו ואחד לסוף ארבעת אלפים מעירו והכל בפת ויכוין שאותו שהניח בסוף שני אלפים יקנה לו ליום ראשון וזה שהניח לסוף ארבעת אלפים יקנה לו ליום השבת) וכל זה שלא ע"מ לשוב לביתו אין לך מוכחא מילתא גדול מזה דבשביל עירוב הוא הולך והוי הכנה גמורה. וראיה גמורה וברורה לדבר זה משני עמודי גדולי ההוראה הראשונים אשר כל ב"י נשען עליהם ה"ה הרז"ה ורבינו יהונתן בעירובין על הא דאמרי' דף ל"ח ע"ב אלא הא דתנן ר"א אומר כו' כתב הרז"ה הא קא מכין מיו"ט לשבת. כך היא הגירסא המדוקדקת בהלכות הרי"ף ובספרים המדוקדקים ויש שגורסין והלא בעינן סעודה הראויה מבע"י וליכא

ופירוש הענין דלא מצי מיזל ושקיל ליה דקס"ד דמנח בסוף אלפים מכאן ולבסוף אלפים מכאן. והרבה מן החכמים שגורסים כך משום דקשיא להו האי גירסא דקא מכין וכו' דהא אוקימנא בתחלת היום קונה עירוב ושבת מכינה לעצמה לפיכך הוצרכו להחליף הגירסא וכו' וגם זה לא עלה בידם וכו'. ונראה לסמוך על גירסא ראשונה וכך היא פירושה והא מכין מיו"ט לשבת דקס"ד דמניח לסוף אלפים מכאן ולבסוף אלפים מכאן והוא צריך מבע"י לילך אצל עירובו של יום השני שלא יהא רחוק ממנו יותר מאלפים אמה שהנותן עירובו חוץ לאלפים אמה לא קנה עירוב וכיון שהוא הולך סמוך לבין השמשות לסוף תחומו אצל מקום עירוב של שני ושוב אינו יכול לחזור לתחומו הראשון לפי שתחומו של שני מופלג מן הראשון נמצא כמכין מיו"ט לשבת והא ודאי מוכחא מלתא והרי זה כהולך אצל שדהו וכו'. וכן הוא ברבינו יהונתן שכתב בפשיטות גירסא זו וגם הרמב"ן במלחמות דרכו לחפש אחר בעה"מ בחורין ובסדקין וכאן שתק ליה שתיקה כהודאה דמיא וגם שארי פוסקים ומפרשים לא מצינו מפורש מאן דחולק בסברא זו ואי משום דדחו גירסת הרז"ה וכן משמע ברש"י דכתב ה"ג וכו' משמע שהיה לפניו גרסת הרז"ה ודחאה לא משום דלא סבירא להו סברא זו אלא משום דקשיא להו למה הקשה תחלה מסיפא דמתני' ואח"כ מהרישא וכו' והאריך בזה. ואמנם זהו תורף דברי מעלתו. ואני אומר לא כן הוא ונהפוך הוא וגם הרז"ה מודה דבנידון דידן ליכא איסור הכנה וזה יתבאר אח"כ וגם אי יהיבנא ליה שהרז"ה ורבינו יהונתן אוסרים והא ודאי שהמה שני עמודים גדולים וראוי להיות כל בית ישראל נשענים על דבריהם אפילו להקל ק"ו להחמיר אמנם היינו היכא ששאר גדולי הראשונים לא נחלקו עליהם אלא שלא דברו מזה כלל אבל במקום שכל גדולי הראשונים חולקים להם שומעים והרי הרמב"ם והרא"ש והרשב"א ורש"י ותוספות ושארי גדולי הראשונים נתנו הטעם משום סעודה הראויה מבע"י:

ומ"ש מעלתו שלא מפני שלא ס"ל שזה מקרי הכנה שגם הם סברי כהרז"ה בזה אמנם דחו גירסא זו משום דקשיא להו למה לא הקשה מתחלתו מרישא א"ו שאביי המקשה קושיות הללו סובר דר"א לית ליה הכנה אלא טעמא דר"א שאין מערבין מתחלה מיו"ט לשבת הוא משום דאסור למקני שביתה וכו' עד כאן תורף דבריו. וישמעו אזניו מה שפיו מדבר וכמדומה שלא עיין בסוגיא כלל דאם לא רצה להקשות מדברי ר"א לפי שהיה סובר דר"א לית ליה הכנה אם כן היאך הקשה מדברי חכמים והרי אדרבה יותר מוכח דחכמים לית להו הכנה שהרי לעיל דף ל"ג ע"א אמרו רבנן לר"א אי אתה מודה שאין מערבין מתחלה מיו"ט לשבת הא לאיי קדושה אחת היא ור"א התם משום הכנה וא"כ

ש"מ דחכמים לית להו הכנה. ובאמת כתב הריטב"א שם וזה לשונו ועוד הקשה התוס' דהכא מתרצי טעמא דר"א משום הכנה אבל לרבנן דקתני טעמא משום קדושה אחת מכלל דרבנן לית להו טעמא דהכנה דרבה א"כ לקמן דפריש רבה טעמא דרב משום הכנה דרבה אותיביה אביי ממתני' דתנן לרבנן כיצד הוא עושה מוליכו כו' והא קא מכין מיו"ט לשבת ומאי קושיא דהא רבנן לית להו טעמא דהכנה ורב כר"א ס"ל דאית ליה הכנה ותירצו בתוס' דהכא לאו מעירובי תחומין קאמרו ליה רבנן אלא מעירובי חצרות דלא הוה מקני ביתא אלא עירובי רשות בעלמא וסברי רבנן דבעירובי חצרות לא שייך הכנה ור"א סבר דאף בע"ח יש לאסור משום הכנה. והשתא יש לומר דאפילו רבנן אית להו הכנה דרבה בעלמא אלא דס"ל דחצרות לא מתסר משום הכנה עכ"ל הריטב"א בקיצור:

ומעתה ממ"נ אם המקשה כאן סובר דר"א לית ליה הכנה א"כ ע"ב טעמא דלעיל דאין מערבין מי"ט לשבת הוא משום מקני רשותא ולפי זה על כרחך מעירובי תחומין השיבו לו רבנן הך אי אתה מודה וא"כ ע"כ גם רבנן לית להו הכנה ולא מקני שביתה ואיך הקשו מדרבנן. ואם סובר שהפלפול של רבנן הוא מעירובי חצרות א"כ ע"כ ר"א אית ליה הכנה ולמה לא הקשה מר"א שהוא רישא דמתני' והקשה מסיפא דמתני' מדברי חכמים. ובאמת בהיותי עוסק בסוגיא זו וראיתי דברי הרז"ה היתה קושיא זו אצלי ממש לתיובתא על שטת הרז"ה עם עוד קושיא על שיטתיה כאשר יבואר אח"כ ועכ"פ מה ששארי הפוסקים דחו גירס' הרז"ה הוא מטעם דלא ס"ל סברת הרז"ה וס"ל דאין זה מיחשב מוכחא מילת' כלל דאין לומר כמ"ש מעלתו דשפיר ס"ל שזה הכנה אלא שדחו הגירסא מחמת קושיא הנ"ל. דהרי אם הם מודים לדינא דהרז"ה אכתי אף שגרסו והא בעינן סעודה הראויה מבע"י אכתי הקושיא במקומה עומדת בכפלים. חדא למה לא הקשה תיכף מרישא ומטעם הכנה. ועוד שגם עתה שהמתין להקשות מדברי ר"א עד שהקשה תחלה מדברי חכמים אכתי למה הוצרך להקשות מטעם סעודה ולא הקשה מטעם הכנה אלא ודאי דפליגי על עיקר דינא של הרז"ה:

ועוד איך רצה מעלתו לומר שלדינא שפיר מודו להרז"ה אלא שמטעם אחר דחו לגירסת הרז"ה והרי כל בית ישראל נשעני' על הרז"ה ומעלתו אינו רוצה להשען על הרז"ה שהרי הרז"ה בעצמו העיד שהרבה מן החכמי' גורסי' והא בעי סעודה הראוי' כו' משום דקשיא להו על גירסתו והא מכין כו' דהא אוקימנא תחלת היום קונה עירוב ושבת מכין לעצמו וכו' יע"ש בדברי הרז"ה. הרי שהוא עצמו העיד דלכך דחו גרסא זו לפי שס"ל שאין כאן כלל איסור הכנה דשבת מכין לעצמו ודלא כמו שרצה מעלתו לומר דאית להו הכנה ומטעם אחר דחו הגירסא:

ואמנם מה שאמר מעלתו דהך קושיא אלא הא דתנן ר"א אומר כו' לאו אביי הוא דאותיב אלא סתמא דתלמודא. בזה אמינא ליה יישר וכן אני אומר שכך הוא אבל לא מטעמא דידי' אבל מה שהביאני לומר כן הוא ממה שראיתי שעל קושיא ראשונה דאותיב אביי בא התשובה אמר ליה רבה מי סברת וכן בקושיא אחרונה אלא הא דאמר רב יהודה וכו' אף שלא נזכר שם אביי בהקושיא הרי חזינן בתשובה שבא התשובה ג"כ לנוכח אמר ליה מי סברת וכו'. אבל בקושיא האמצעית שהיא אלא הא דתנן ר"א אומר וכו' לא נזכר שם אביי בהקושיא וגם לא באה התשובה לנוכח בלשון אמר ליה רק סתם מי סברת וזה ראיה שזה הפלפול האמצעי לא רבה ואביי פלפלו זה עם זה אבל מסדרי הש"ס סדרוהו כאן. ואמנם יפלא למה הכניס מסדר הש"ס פלפול של אביי ורבה זה עם זה לנוכח והוה לי' למסדר הש"ס לגמור דברי אביי ורבה ואח"כ להביא קושיא זו אלא דלגירסת רש"י ותוס' ושל שאר גדולי הפוסקים שגורסים בקושיא והא בעי' סעודה הראויה מבע"י ניחא שכל זה הפלפול הוא לדחות התירוץ שתירץ על הקושיא ראשונה דתחלת היום קונה עירוב והא דאין מערבין בלגין הוא משום דבעי' סעודה הראוי' מבע"י על זה פלפלו מסדרי הש"ס אם תירוץ זה יוכל להתקיים אבל לא על ההכנה. אבל לשיטת בעה"מ שגם קושיא זו היא על עיקר דין הכנה הדק"ל למה הכניסו קושיא זו באמצע הקושיות לאביי. ואמנם בעה"מ נשמר מזה וגרס גם כאן התשובה לנוכח א"ל מי סברת דמנח לסוף אלפים כו' יראה בבעה"מ וימצא שכן הוא ולגרסת בעה"מ כל אלה הקושיות אביי בעצמו הקשה לרבה פה אל פה וזה ברור:

ומה שרצה מעלתו להוכיח שגם הרמב"ן סובר כשטת בעה"מ כדי שיהיה חוט המשולש אשר לא ינתק הרז"ה והרמב"ן ורבינו יהונתן. וזה לשון מעלתו גם הרמב"ן שדרכו לחפש אחר בעה"מ בחורין ובסדקין וכאן שתק ליה שתיקה כזו הודאה היא. הנה גלה מעלתו דעתו שאיננו בקי בדרכו של הרמב"ן ואפילו הקדמת הרמב"ן על ס' המלחמות לא ראה. וזה לשון הרמב"ן בהקדמתו ובעבור היות רוב דברי הרב ר' זרחיה הלוי על הענין הזה השיבותי על כל מה שאינו נכון מספרו בסדר נזיקין ונשים הלכתי במסלול הדרך אשר הוא ז"ל דרכה לפנינו ואחר שובי נחמתי וכו' ולכן נמנעתי בכל סדר הזה והוא סדר מועד מלהשיב על הרב הנזכר זולתי לבקש את הנרדף רוצה לומר לתרץ דברי רבינו הגדול עכ"ל הרמב"ן. וזה היפוך מדברי מעלתו ואין כאן לא הודאה ולא הסכמה:

ומעתה נבוא לעמק יהושפט מה משפט העירוב בשני ימים טובים של גליות שעלי' נשאלתי בתחלה וכן ביום טוב הסמוך לשבת שהוסיף השואל מדעתו ושפיר הוסיף ורצה מעלתו לסתור הדין מחמת טעם הכנה שהמציאו הרז"ה ורבינו יהונתן. ואני אומר שהדין

אמת ושריר מתלת טעמים השנים עקרים והאחד טפל והוא הבא ראשונה בדברינו כאן. הטעם הראשון הוא כי שטת הרז"ה ורבינו יהונתן תמוה כי לפי שיטתן שגם קושית אלא הא דתנן ר"א אומר וכו' הוא לסתור הכנה דרבה א"כ למה הקדים להקשות מסיפא דמתני' ואח"כ הקשה מהרישא ומה שרצה מעלתו לומר שאביי גופי' לא הקשה קושיא זו כי הוא סובר דר"א לית לי' הכנה כבר דחיתי הדבר בשתי דחיות. חדא שאי אפשר לומר שר"א לית ליה הכנה וחכמים אית להו ואדרבה בהיפוך נוכל לומר דחכמים לית להו ור"א אית ליה. ועוד שאי אפשר לומר כלל לשטתן שקושיא האמצעית לא הקשה אביי הכל כנ"ל וא"כ שטתן של הרז"ה ורבינו יונתן הוא תמוה. ועוד תמיה גדולה על שטתן דלשטתן קושית אלא הא דתנן הוא מטעם הכנה והיינו לפי שכונתו ניכרת מתוך מעשיו כיון שהולך סמוך לחשיכה לסוף התחום וכו' והרי זה דומה כמטייל על פתח המדינה או כמטייל בסוף שדהו שאסור משום דמוכחא מלתא. ולפי זה אם דבר זה גופא דהיינו לטייל בסוף שדהו או על פתח המדינה ליכנס למרחץ הי' מותר ולא הוו משגיחין במה דמוכחא מילתא לא היה שום קושיא מהא דתנן ר"א אומר, וכיון שכבר ביארתי דלשטת בעה"מ גם קושיא זו ופירוקה אביי ורבה פלפלו זה עם זה וכאשר באמת גרס בעל המאור גם כאן אמר לי' מי סברת דמנח בסוף אלפים דהיינו רבה גופיה השיב כן וא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו שם בסוף העמוד א"ל רבה בר ר"מ לאביי אי הוה שמיע למר הא דתניא לא יהלך אדם בסוף שדהו כו' הדר ביה. ולדברי הרז"ה היאך אפשר דלא שמיע ליה והרי עיקר הקושיא האמצעית שהקשה לו אביי הוא מכח ברייתא זו ועבור זה הוכרח להשיב דמנח לסוף אלף אמה כו':

וזה לדעתי תמיה גדולה על שטת הרז"ה ורבינו יהונתן זהו הטעם הראשון להתיר בנידון דידן ואמנם זהו רק טפל ולא עיקר וכי מי אני לחלוק על שני ענקים אשר כגובה ארזים וראוי הי' לתלות החסרון בי שאיני יודע ליישב השיטה וח"ו שהייתי עושה מעשה לסתור דבריהם. ואמנם הטעם שאני מורה להחמיר בזה הוא משני טעמים עקרים. האחד שרוב גדולי הראשונים לית להו סברא זו כאשר הוכחתי ניזל בתר רובא ובפרט במילי דרבנן. והטעם השני כי נלע"ד כי גם הרז"ה ורבינו יהונתן מודים בנידון זה לא מיבעיא באופן שנשאלתי אני עליו בתחלה שהוא רק בשני ימים טובים של גליות שאינם סמוכים לשבת פשיטא דלא שייך כלל חומרת הרז"ה שהרי מה שהחמירו הוא מטעם הכנה ובשני ימים טובים של גליות כבר ביארתי דלא שייך כלל איסור הכנה מי"ט לחבירו אלא אפילו במה שהוסיף השואל בי"ט הסמוך לשבת גם כן ניחא דעד כאן לא אסרו הם וסברי דזה מקרי מוכחא מילתא אלא באופן שדברו הם שאינו יכול לחזור למקום שקנה שם שביתה

הראשונה. ועיין בדברי הרז"ה ובדברי רבינו יהונתן שכתבו שאינו יכול לחזור לתחומו הראשון כונתן למקום שקנה שם שביתתו אבל בנידון דידן שקנה שביתה הראשונה אלפים אמה מהעיר וקנה שביתה השניה קרוב לארבעת אלפים דרך משל שלשה אלפים ותשע מאות ותשעים ותשע אמה מהעיר נמצא שמקום שקנה שם שביתה השניה הוא רק רחוק אלף ותשע מאות ותשע ותשעים אמה ממקום שקנה שביתה הראשונה הרי יכול לחזור למקום שביתתו אין כאן מוכחא מילתא כלל. ומה שרצה מעלתו לומר ק"ו מה אם א"י לחזור למקום שביתתו אף שיכול לחזור לעירו מקרי עירוב מוכח מלתא ק"ו אם א"י לחזור לעירו אף שיכול לחזור למקום שביתתו שמקרי מוכחא מלתא. אני אומר שהק"ו פריכא הוא שהרי עיקר טעם עירוב וקנית שביתה הוא מטעם שאנו רואים כאילו שם הוא דר וכמבואר בטור סימן ת"ח וא"כ מקום קניית שביתתו נעשה עיקר וביתו ועירו הם טפל ופוק חזי שהרי באמת ע"י קניית שביתתו במקום זה מפסיד כנגדו ממה שהיה לו בצד השני של עירו ומקום זה נעשה עיקר וביתו ועירו נעשים טפל ונסתר ק"ו של מעלתו. סוף דבר להלכה למעשה בשני ימים טובים של גליות שאינם סמוכים לשבת הדבר פשוט כביעתא בכותחא. ובסמוך לשבת אם הדבר נחוץ ולצורך גדול אני מתיר. ולרוב הטרדה וגם טורח הכתיבה קצרתי. והי' זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה מט

בע"ה פראג יום ה' י"ח אב תקמ"א לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני מוה' יוסף י"ץ.

מכתבך קבלתי. ואשר שאלת בנידון אחד שרוצה לילך בשבת למקום שמתפללים בעשרה להתפלל עם הצבור ולשמוע קריאת התורה וצריך לעבור בספינה ושמע שצריך לקנות שביתה בספינה והספינה היא קרובה לביתו ארבע מאות אמה ואמנם מעבר לנהר ההוא שיעבור בספינה יש עוד יותר משלשת אלפים אמה וצריך הוא להניח עירוב לקנות שביתה מעבר לנהר והלאה יותר מאלף אמה כדי שיהיה ממקום עירובו למקום המנין לא יותר מאלפים אמה. ושאלת איך אפשר למעבד תרתי דסתרי אהדדי שאם הוא קונה שביתה בספינה איך יקנה שביתה במקום עירובו. ושתים זו שאלת אם גוף הדבר מותר לעבור בספינה בשביל קנית שביתה ובפרט שגזירת שמא יעשה חבית של שייטין בזמננו היא גזירה רחוקה ואינו בנמצא. וגם לו יהי' שמותר אכתי כיון שצריך לקנות שביתה בספינה שוב יבוטל העירוב כנ"ל כי עיקר העירוב הוא ששם הוא שביתתו. והנה בנידון הראשון כבר דברו מזה בתשובת שב יעקב ובעל שב יעקב מתיר והגאון מוה'

גבריאל ז"ל אוסר וע"פ הוראתו של הגאון מוה' גבריאל וגם הגאון בעל שב יעקב לא רצה למעבד עובדא וגם היתר של שב יעקב הוא אם הספינה עוברת בלא"ה אבל שישראל ישכור ספינה זו שתעבור רק לצרכו קשה הדבר להתיר ולכן אין אני מתיר דבר זה מצדי אבל אם כבר הורה לו איזה מורה להתיר במקום מצוה ע"י קנית שביתה אינני מוחה:
ואמנם שאלתך השניה אם הנחת העירוב במקום רחוק מהספינה עם קנית השביתה בספינה הוה תרתי דסתרי אהדדי. נראה לעניות דעתי שאין כאן דברים סותרים ושניהם יחדיו יש להם קיום. ודע דקנית שביתה בספינה צריכין אנו להבין מה טעם יש בה. והנה אם הספינה הולכת חוץ לתחום אז יש בו שני טעמים אם המקום שעומדת הספינה שם בעת שקונה בה השביתה הוא מים עמוקים יותר מעשרה אז אינו קונה שביתה במקום הזה כיון שהוא למעלה מעשרה ואז מה שצריך להיות בספינה מערב שבת הוא שלא יקנה שביתה במקומו שאם יקנה שביתה במקומו למחר שתלך הספינה למקום שתנוח כשיצא מהספינה לא יוכל לצאת חוץ לד' אמות לכן הוא נכנס בספינה קודם בה"ש ואינו קונה שביתה במקומו ולמחר כשתנוח הספינה ויצא יהי' לו משם אלפים אמה לכל רוח כי שם יקנה שביתה וזה הטעם שהזכיר הריטב"א. ולפי זה צריך ששוב לא יצא מהספינה כלל לבית כי אם היה יוצא ממנה היה קונה שביתה בביתו וכמו שכתב הבית יוסף בסימן רמ"ח. ויש עוד טעם בקנית שביתה בספינה וזה הטעם הוא אף שהספינה יושבת בעת הכניסה במים שאינם עמוקים סמוך לנמל ויושבת למטה מעשרה וטעם הכניסה שאל"כ למחר לא הי' יכול לילך בספינה עצמו חוץ לד' אמות כיון שנכנס לדעת ויצא בשבת חוץ לתחום ולכך נכנס לתוכה מע"ש ושבת באויר מחיצות מבע"י וטעם זה הוא בר"ן בפ"ק דשבת. וכל זה בספינה היוצאת חוץ לתחום אבל ספינה שאינה הולכת חוץ לתחום ואז אין בה רק משום איסור שייטא לדעת ר"י נלאו האחרונים למצוא הטעם לקנית שביתה שאם אסור משום דהוה בכלל גזירת חכמים אין שטין ע"פ המים מה מועיל קנית שביתה ועיין במג"א סימן של"ט ס"ק י"ג. והגאון מוה' זיסקינד לובלין ז"ל כתב הטעם שע"י זה שהוא מוכרח לכנוס מבע"י יהי' לו היכר ולא יעשה חבית של שייטין ותירוץ מוהר"ז הנ"ל לא ראיתי אבל קשה לי דא"כ אם ישב על הסוס כל בה"ש יהי' מותר לרכוב בשבת ונימא דיש לו היכר שלא יחתוך זמורה ועיקר הטעם צריך לומר דהוה כנכנס לביתו ואין זה נקרא מפליג בשבת ועיין בב"י שם, וממילא מתורץ קושייתי מרוכב על הסוס דעל הסוס לא שייך לומר שזה ביתו ולפי זה קניית שביתה הוא משום דמחזי כביתו שכאן הוא שביתתו ולפי זה הי' מקום לומר שזה סותר להנחת עירובו

שהרי גם הנחת העירוב הוא מטעם שכאן הוא מקום דירתו וכביתו נחשב ואיך יהי' מקומו בב' מקומות הרחוקים זה מזה:

אך נלע"ד דאעפ"כ היה היתר בדבר והרי זה דומה לנותן עירובו למזרח העיר וכלתה מדתו בחצי העיר ואעפ"כ אם לן בתוך העיר מהלך כולה דקי"ל כרש"י כמבואר בסימן ת"ח סעיף ז' בהג"ה ואע"ג דלמזרח העיר מונין לו אלפים ממקום עירובו אפ"ה נחשב לו העיר כד' אמות הואיל ולן בה ה"נ אף שנחשב לו עירובו מקום דירה מ"מ מועיל לו היותו כל בין השמשות בספינה וקידש שם להקל לו ההפלגה בשבת למאן דמתיר והעירוב מועיל לו לילך משם אלפים אמה. ומ"ש אתה שאין שכיח עתה לעשות חבית של שייטין יש מקום בזה לסברת התוס' במס' ביצה דף ל' ע"א בד"ה תנן אין מטפחין וכו' שכתבו פירש"י משום שמא יתקן כלי שיר. ומיהו לדידן שרי דאין אנו בקיאין לעשות כלי שירים ולא שייך למגזר. ואמנם אין סברא זו מוסכמת. ועיין בבית יוסף סימן של"ט ורמ"א בסעיף ג' בהג"ה ג"כ לא החליט אם הוא משום מוטב שיהיו שוגגין או משום שסומכין על סברת התוס'. גם ע"פ הגהת אשר"י בריש פ"ה דביצה שכתב בד"ה כל משמיעי קול וכו' ונכרי המנגן בכלי שיר בנישואין שרי ואפילו אם ישראל אומר לו עכ"ל הי' מקום להתיר לעבור במעבורת ע"י נכרי המשיטו ואפי' אם ישראל אומר לו אם הוא לצורך מצוה. ויש לדחות ששם אין הישראל עושה מאומה אבל כאן אולי ישיבת ישראל על המעבורת שהיא שטה מיחשב שהוא שט וא"כ הוא עצמו עובר על שבות שאין שטין ע"פ המים. ולכן בגוף הדבר לעבור בספינה בשבת אינני אומר כעת לא איסור ולא היתר. ולרוב הטרדה אקצר, דברי הד"ש:

תשובה נ

בע"ה פראג ה' ח"י אב תקמ"א לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד אהובי א"נ הרב המופלא ומופלג מוה' טוביה נר"ו מ"צ דק"ק פאריטשין:

מכתבו קבלתי ועל דבר אשר שאל במודד תחום שבת ופגע בכפר וכלתה מדתו בסוף באופן שכל הכפר אינו נחשב במדת התחום רק לד' אמות ואמנם אותו כפר אינו עומד במכוון דרך עבר פניו בהילוכו למדוד רק עומד מן הצד תוך אלפים אמה של מדידתו אם יוכל לצרף גם אותו כפר ולחשוב כל מה שבמדתו מכוון נגד אותו כפר רק לארבע אמות, ע"כ שאלתו:

והנה על זה אני אומר כגון זו שאילא וצריכא עיונא ואני היום טרוד בהכנה דרבה לנישואי בתי תחי' בר"ח הבע"ל ואעפ"כ לא מנעתי מלהשיבו תיכף. והנה לפום ריהטא הי' מקום

לומר להיתר ולדמות זה לזה ששנינו במשנה בפרק כיצד מעברין (עירובין דף נ"ז ע"ב) הי' מודד והגיע לגיא או לגדר מבליעו וחוזר למדתו הגיע להר מבליעו וחוזר למדתו ואמרינן עלה בגמרא דף נ"ח ע"א מדתני חוזר למדתו מכלל דאם אינו יכול להבליעו הולך למקום שיכול להבליעו ומבליעו. הרי שאף שכנגד העיר אינו יכול להבליעו והיה הדין לקדר בהרים והי' התחום קצר אפילו הכי כיון שיכול להבליעו מן הצד הולך ומודד מן הצד להגדיל התחום. ה"נ בנדון דידן יכול להלוך מן הצד עד כנגד הכפר ולמדוד שם ולהבליע הכפר ולחזור למדתו. ואמנם אין הדבר דומה דשם ע"פ קו המדה ראוי להבליע את ההר רק מחמת שאינו יכול מפני שרחבו יותר מחמשים אמה שהוא חבל המדה לכך הותר לו למדדו מן הצד וצופה כנגד מדתו. וראיה לדברי שהרי ע"פ הדין אפילו ההר שהוא למזרח העיר מתארך לצפון ולדרום יותר מאלפים אמה הי' מותר לילך עד סוף ההר לצפון ולדרום ולהבליעו שם רק משום גזירה שמא יאמרו מדת תחומין באה לכאן כמבואר שם דף נ"ח ע"ב אבל בנידון דידן אטו אם הי' הכפר מן הצד חוץ לתחום הצדדים וכי היה שם שום הוה אמינא שנחשבהו כד' אמות ולהיות צופה נגדו לתחומי העיר הא ודאי ליתא וא"כ אין כאן דמיון כלל:

ואמנם עד שהוא מסתפק להך גיסא אני מסתפק לאידך גיסא שאם למשל רוחב העיר הגדולה מצפון לדרום אלף או שני אלפים אמה והוא מודד תחום העיר למזרח או למערב הנה הוא מודד אורך התחום ממזרח למערב שני אלפים אמה לכל צד מהעיר הן למזרח והן למערב ורוחב התחום אלף או שני אלפים אמה כפי רוחב העיר ופגע בכפר שכלתה מדתו בסוף הכפר שנחשב לו הכפר רק כד' אמות ומשלים חוצה לו אורך התחום אבל רוחב הכפר הוא רק חמש מאות אמה אם נימא שהוא נחשב כד' אמות הוא רק כפי רוחב הכפר אבל מזה ומזה ברוחב העיר יותר על הכפר מודדים התחום רק שני אלפים אמה בצמצום ואין הכפר עושה פעולה להגדיל התחום רק נגד הכפר ממש ולא מה שחוץ לרחבו או אם נימא כיון שמתארך לתחום באמצעיתו מתארך ג"כ בצדדיו שתחומי העיר צריכין להיות מרובעים כטבלא מרובעת ולא שיהי' התחום צד אחד ארוך וצד אחד קצר. וכן נלע"ד דכשם שבתחלת המדה עושין העיר כטבלא מרובעת וכמו ששנינו בריש פ' כיצד מעברין בית נכנס ובית יוצא וכו' מוציאין את המדה כנגדן וכו' ופירש"י מוציאין את המדה כנגדן אם בליטות הללו אצל קרן מזרחית צפונית רואין כאילו יש בליטה אחרת כנגדה בקרן מזרחית דרומית וחוט מתוח וכו' כדי שיהי' התחום שוה לשתי הקרנות ולא יהי' כאן קצר וכאן ארוך עכ"ל רש"י. וכיון שכן בתחלת המדידה משוין פני העיר

כדי שלא יהי' התחום צד אחד ארוך מחבירו מהיכא תיתי לא נשוה התחום עצמו בסוף גבולו שלא יהי' צד אחד ארוך וצד אחד קצר או באמצעיתו ארוך ובצדדין קצר:
ואמנם רואה אני סתירה לזה ממה שמבואר בש"ע בסימן ת"ח סעיף א' בסוף ההגה"ה שכתב רמ"א ומכל מקום אם כלתה המדה בסוף העיר וכולה כארבע אמותיו מותר לו לילך כל רחבה ויש לו אלפים חוץ לעיר לצפון ולדרום אע"פ שאין לו רוחב כל כך נגד המקום שקנה בו עירוב עכ"ל רמ"א. הרי שתחום צפון ודרום של זה אינו שוה בצלעו ד"מ אם העיר רחוק ממקום עירובו לצד מערב אלף אמה והעיר ארכה אלף אמה וכן רחבה אלף הרי יש לזה תחום צפונו ודרומו ממקום עירובו עד העיר ב' אלפים אמה לצפון וב' אלפים אמה לדרום חוץ מרוחב ד' אמות שלו נמצא רוחב התחום מצפון לדרום ד' אלפים וארבע אמות וזהו באורך לצד מערב עד אלף אמה ומשם והלאה נחשבת העיר כד' אמות גם ברחבה ויש לו לצפון העיר אלפים באמה וכן לדרום והעיר אלף נמצא רוחב תחומו מצפון לדרום באלף אמה האחרונים חמשת אלפים אמה. נמצא מתרחב התחום לצד צפון ארבע מאות ושמונה ותשעים אמה וכן לצד דרום. ונמצא צלע תחום הצפוני אינו שוה בכל ארכו וכן צלע התחום הדרומי, וזה סתירה להסברא שכתבתי. ואעפ"כ לא הדרנא בי ויש הפרש בין גוף התחום ובין הקרנות, שגוף התחום אף שארכו לכל צד אלפים אמה לכל הארבע רוחות אבל רוחב התחום בכל צד הוא רק ד' אמות אם שבת בשדה או אם שבת במקום מוקף מחיצות רחבו של התחום כפי מדת המקום המוקף ההוא שהוא חשוב כד' אמות נמצא אורך תחומו שני אלפים למזרח ברוחב ד' אמות וכן למערב הרי ארכו מקצה המזרח עד קצה המערב ארבעת אלפים אמה ברוחב ד' אמות וכן הוא מצפון לדרום אורך ארבעת אלפים ברוחב ד' אמות והאורך מצפון לדרום בוקע ועובר באמצע האורך ממזרח ומערב:
ואמנם לפי שנותנין פאות לכל שובתי שבת כדאמרינן בעירובין דף נ"א ע"א כזה יהו כל שובתי שבת ולכך ממלאין הקרנות בכל קרן טבלא אלפים על אלפים ובאלו הקרנות אין מדקדקין אף שאין הצלע שוה לפעמים כעין הגהת רמ"א הנ"ל. אבל גוף התחום נריך שיהי' שוה סופו כתחלתו שאם פגום ויוצא וכו' שעושין אותה כטבלא הכי נמי אורך האלפים לכל צד נגד ד' אמות שלו אם הוא ע"פ השדה או נגד ההיקף שהוא בתוכו צריך שיהי' סיום התחום שוה בכל מרחב הזה. לכן אני עומד בסברתי להקל. אבל בנדון דידיה שנגד עבר פניו בתחומו ליכא כפר רק לצדדים זה לא מהני וזה מוכח מדברי רמ"א דהיא גופה קשיא למה אין לו רוחב כל כך נגד המקום שקנה בו העירוב ולמה לא נמדוד תחום צפוני שלו וכן דרומי לפי רוחב העיר שהרי העיר אף שאינה נגד פניו בעמדו למדוד

בצפון וכן בדרום הרי היא בצדו בתוך התחום המזרחי או המערבי אלא ודאי דבצדדים לא מהני רק איש אל עבר פניו מהלך במדדו. ובפרט לפי מ"ש האבן העוזר שם דגם רוחב העיר מובלע בתחומו. ולרוב טרדתי לא אוכל להאריך בזה ועכ"פ פשוט בעיני שאם אין הכפר מכוון נגד פניו כפי רוחב המקום העיר שמודד ממנה ויהי' הכפר מכוון נגד רוחב העיר ואף נגד קצת רחבה מהני אבל אם הוא מן הצד לגמרי אינו מועיל במדת התחום וימדוד התחום שני אלפים בצמצום:

אחר כתבי נתתי אל לבי ובינותי בספרים וחוזר אני גם ממה שכתבתי להתיר אם הכפר הוא רק נגד קצת רוחב העיר לאורך התחום בכל רוחב מטעם שיהי' סיום התחום שוה כי מוכח דלא משגחינן בזה דהרי בפ' כיצד מעברין (עירובין דף נ"ט ע"א) מקשה בגמרא למקום שריבה אין למקום שמיעט לא אימא אף למקום שריבה. ופירש"י במשנה למקום שריבה ומוציאין מדה הקצרה כנגדה מפני שלא מתח מתחלה החבל כל צרכו ונתקצרה וצריך למותחו בכל כחו. והתוס' בד"ה למקום שריבה הרבו להקשות על פירש"י ולכן פירשו שקושיית הגמרא למקום שמיעט לא ונותנין גם שם כנגד מקום שריבה ואמאי הלא יש לנו לומר בשני הצדדים ציין כדין ובמקום שמיעט יש לנו לתלות בהבלעה ובקידורין ובמדידה יפה שמודדין בהר המתלקט עשרה מתוך חמש ומשני אף למקום שריבה וכ"ש דאזלינן בתר מקום שמיעט להחמיר. וכן פסק הרא"ש שם שמניח הציון באלכסון יעויין שם וא"כ הרי מפורש להדיא שאין אנו משגיחין אף בגוף התחום אם צד א' ארוך מחבירו וצד זה שאין נגדו הרים התחום רחוק ובצד השני התחום מתמעט. והכא נמי אם נגד צד אחד יש כפר בזה הצד התחום רחוק ובצד השני שבקרן שכנגדו שאין שם כפר התחום קצר. ואף שרש"י לא פירש כן ובש"ע בסימן שצ"ט סעיף ח' בהג"ה מביא רמ"א שתי דעות בזה. מכל מקום אומר אני אף שרש"י לא פירש כן וחולק בפירוש המשנה וכן על גוף הדין של התוספות והרא"ש. אמנם הרי ביאר טעמו שתולין במיעוט מתיחת החבל. אבל בהך דינא שמוכח מדברי התוספות והרא"ש שאם באמת יש בצד אחד הרים שהדין למודדים מדידה יפה לקצר התחום שמקצרין באותו צד התחום אף שבקרן השני אין שם הר ושם התחום שני אלפים במישור ומתארך אפילו הכי אין מאריכין בשביל זה גם קרן השני. על זה לא מצינו שרש"י חולק אלא שרש"י סובר שאין תולין לומר שהיה כך ותולין במיעוט מתיחת החבל. ואיך נרים אנחנו ראש להקל נגד התוספות והרא"ש אדרבה יש אפילו מקום להוכיח מדאיצטריך רש"י לתלות במתיחת החוט ולמה לא פירש בקיצור לפי שהיה שם הר ולכן אנחנו מאריכין אותו גם שם לפי שהדין הוא שיהיה שתי הקרנות שוים, אלא ודאי דגם רש"י סובר לדינא

דבזה באמת היה למתיחת הציון באלכסון. ויש לדחות שרש"י בחר יותר לתלות במיעוט המתיחה מלתלות בהר לפי שפעמים אנו רואין שאין שם הר. ועכ"פ מדברי הרא"ש והתוס' מוכח להחמיר וחולק לא מצינו בפירוש עליהם לכן יש להחמיר. והיה זה שלום כנפשו ונפש הד"ש:

תשובה נא

בע"ה פראג ה' י"ט אלול תקמ"ב לפ"ק.

תשובה

ושלום תניינא. וכתיבה וחתימה לחיים טובים לאלתר בראש השנה. לכבור אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאור הגדול הגאון נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מוה' אלעזר נ"י אב"ד דק"ק קעלץ:

על דבר שאלתו בנידון מדידת התחום אם יכולים לרבע העיר שלא ברבוע העולם כדי שיהיה הזוית מגיע למקום אחד הרחוק יותר מאלפים שאם ימדדו ברבוע העולם יגיע מקום זה נגד צלע התחום והרי הוא חוץ לתחום אבל אם ירבעו העיר שלא ברבוע העולם יגיע מקום זה נגד האלכסון. הנה לא מצאנו חולק על הפרישה שפירש בדברי רבינו יונתן שזה שאמרו שמרבעין ברבוע העולם אינו מעכב וא"כ למה לא נסמוך עליו בזה. אבל הדבר תמוה מה תחלה ודיעבד שייך כאן ותמיד הוא מיחשב לכתחלה. אבל הנלע"ד פירוש הדברים בזה לפי שכל העיר צריך תחום אחד לכל יושביה ולא שזה ימדוד לו כך וזה כך ויהיה התחום משתנה לכל אחד כרצונו. ובזמן חכמי הגמרא היו מציינין תחומי העיר ובודאי שהיה ציון אחד לכולם ולכתחלה נותנים להם עצה שירבעו לרבוע העולם אבל אם כבר ציינו הרבוע שלא לרבוע העולם והסכימו כל בני העיר לזה נשאר הרבוע כמו שציינו ושוב כל בני העיר תמיד לכל השבתות מחויבים להשאר במדה זו. וזה כונת הפרישה. אבל לא שיחיד אומר אני אחשוב לי כרצוני וזה יחשוב כן וזה לרוח אחר וכל זמן שלא הסכימו כל יושביה וציינו באופן אחד כל אחד לעצמו מחויב לילך לפי המדידה אם נרבע ברבוע העולם. ושוב מצאתי לבעל מרכבת המשנה בפ' כ"ז משבת ג"כ כזה. ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה נב

בע"ה פראג ז' אב תקמ"ב לפ"ק

תשובה

שלום לכבוד אהובי הנעלה התורני האלוף מוה' נתנאל מו"ץ דק"ק מארשינא י"ץ.

אתמול סמוך לערב קבלתי מכתבו. וע"ד אשר שאל בהל' תחומין שיש חצר ובו בית דירה אחד והוא סמוך לכפר תוך קמ"א אמה ושליש אם למדוד תחום הכפר מן החצר

והלאה כדין ב' עיירות המבואר בסימן שצ"ח ס"ד. וכתב מעלתו והנני מעתיק הלשון לפי שאף שיש בדבריו הרבה שגיאות אעפ"כ ראה באספקלריא שאינה מאירה וז"ל. לפי דברי רמ"א שם שכתב אבל בית אחד אפילו גדול הרבה אין לו דין עיר לתת לו שבעים אמה ושיריים לפ"ז אין מקום להיתר זה. אבל אחר עיון בגמרא ק"ק לדברי רמ"א הנ"ל דנקט לישנא בית אפילו גדול הרבה וכו' דמחמיר טפי מברייתא וקי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב דאיתא שם דף ס' ע"א רש"א ג' חצרות של ב' בתים בעינן לשיור ר' יצחק אמר אפילו בית א' בחצר אחת. ופסק הרי"ף והביאו הרא"ש שם הלכה כר' יצחק בית וחצר הוה כעיר לתת לו שבעים אמה לפי זה הוה ליה לרמ"א למימר אפילו בית בחצר אחת לא נחשב כעיר לתת לו שבעים אמה ושיריים ולאפוקי מדר' יצחק ודלא כרי"ף אעפ"כ אפשר לומר דרמ"א פסק ג"כ כר' יצחק כמו שפסק הרי"ף לכך נקט לישנא בית אפילו גדול הרבה משמע בית בלא חצר אבל בית וחצר אפשר דמודה לדברי הרי"ף לפסוק כר' יצחק כמו שפסק הרי"ף כי קי"ל הלכה כדברי המיקל ע"כ דבריו. ומלבד סכסוך לשונו הנה העיד עדות שקר בשם הרי"ף שכתב שהרי"ף פסק הלכה כר' יצחק בית וחצר מיחשב כעיר לתת לו שבעים אמה ושיריים ואולי בחלומו ראה כן כי לא נזכר בדברי הרי"ף כלל דהוה כעיר וגם לא נזכר לתת לו שבעים אמה ושיריים וגם בדברי הרא"ש לא נזכר רמז מדברים הנ"ל. אבל שם בגמרא דף ס' ע"א לענין שיור בעיר של רבים קאי כמה יהיה שיור וסבר ר"ש ג' חצרות של שני בתים ור' יצחק אמר אפילו בית אחד בחצר אחת ועל זה כתב הרי"ף והלכתא כר' יצחק ולא נזכר שם תחומין ומדידה כלל רק לענין עירובי חצרות לענין שיור לעיר. והנה העיד שני שקרים. האחד בגוף הדין בנותנין לו שבעים אמה. ושנית שהעתיק בית וחצר הוה כעיר ולא נזכר שם כלל לא בגמרא ולא ברי"ף ורא"ש דהוה כעיר ומי הגיד לו נביאות זה דשיור בעי דבר הנקרא עיר. ואף דלר' יהודה דאמר כעיר חדשה וכו' אפשר לומר כן עכ"פ בדברי ר"ש ור' יצחק לא נזכר עיר ואולי בהא פליגי דר"י סבר דהשיור יהיה מה שתחשב עיר והם ר"ש ור' יצחק סברי דלא בעינן עיר. ובדברי ר' יהודה ג"כ אין כל כך הכרח ולסימנא בעלמא נקט עיר חדשה שמעשה שהיה כך היה שהיה בה חמשים דיורים. וגם לפי טעותו לא הועיל כלום דבאמת שיור סגי בבית בלא חצר וכמבואר בדברי רמ"א בסימן שצ"ב ס"ג שכתב ואפילו הוא רק בית אחד וכן הוא לשון הטור שם וכבר הרגיש בזה הדרישה שם שרשם על דברי הטור אפילו אינו אלא בית אחד. ובגמרא פרק כ"מ אמר ר' יצחק אפילו בית אחד וחצר אחת וגם הרמב"ם וש"ע כתבו ג"כ חצר ורבינו הטור ס"ל דהגמרא דקאמר חצר לאו דוקא וגם רמ"א ז"ל כתב בית כלשון רבינו עכ"ל הדרישה. ואני אומר שהדבר מוכרח מדברי

הרא"ש שכתב טעמו של הרי"ף שפסק כר' יצחק לפי שסמך עצמו אההיא דאביי לעיל דבי תיבנא לחוד הוה שיור יע"ש ברא"ש. א"כ מוכח דאף בלא חצר הוה שיור דאין לומר דבההיא דבי תיבנא היה שם גם חצר אף שלא נזכר בגמרא א"כ אין משם שום ראיה דהלכה כר' יצחק דדלמא היו שם ג' חצרות וכמו שפירשו התוס' באמת שם בד"ה ושויה שיור וכו' יע"ש. אלא על כרחך שהרא"ש ס"ל דכיון שלא נזכר רק בי תיבנא לא היה שם יותר א"כ גם חצר לא בעינן. וא"כ לפי העולה על דעתו דמה דהוה שיור מקרי עיר גם לענין קרפף א"כ לא הועיל בדבריו כלום דאכתי קשיין דברי רמ"א אהדדי דבסי' שצ"ב פסק דבית לחוד הוי שיור ובסימן שצ"ח פסק דבית אפילו גדול הרבה אין לו דין עיר לתת לו שבעים אמה ושיריים:

ונחזי אנן דעת הרי"ף מה היא אם השיור תלוי במה שנקרא עיר או לא ועל זה רמזתי שראה באספקלריא שאינה מאירה וניבא ולא ידע מה ניבא. והנה בדף נ"ה ע"ב אמר רב הונא יושבי צריפין אין מודדין להם אלא מפתח בתיהן אמר רב חיננא בר רב כהנא אמר רב אשי אם יש שם שלש חצרות של שני בתים הוקבעו והרי"ף השמיט הך מימרא דרב חיננא והב"י בסימן שצ"ח כתב והרי"ף השמיט מימרא זו דאם יש ביניהם ג' חצרות ולא ידעתי למה. ואני אומר טעמא דרבינו הרי"ף דהנה רש"י פי' בד"ה ג' חצירות של ב' בתים בהכי חשיבא עיר וקובעת את כולן וכדתנן לקמן ר"ש אומר ג' חצרות של שני בתים עכ"ל רש"י. וכמה הלכתא גבירתא למדנו מלשון רש"י. חדא דהשיור דמשיירין לעיר של רבים צריך השיור להיות מה שנקרא עיר. ועוד למדנו שזה דקאמר כאן ג' חצירות היינו כר"ש וא"כ לדברי ר' יצחק דלקמן דסגי בבית א' א"כ גם בית אחד נקרא עיר וא"כ גם יושבי צריפין הוא דוקא בכולם יושבי צריפין אבל אם יש בית אחד כבר מקרי עיר שוב לא גרעי יתר הצריפין מבורגנין. וא"כ הרי"ף לשיטתו דפסק לקמן לענין שיור כר' יצחק וממילא גם ביושבי צריפין מהני בית אחד ולכן השמיט מימרא דרב חיננא. ואין להקשות היא גופה קשיא איך פסק לקמן דלא כר' שמעון וסמך על ר' יצחק הגם דיהיבנא ליה שסמך על דברי אביי כמ"ש הרא"ש מ"מ איך שביק דברי רב אשי כאן ורב אשי הוא חותם התלמוד ומדבריו אין לזוז. ונראה דלא גרסינן כאן רב אשי ובהרא"ש הגירסא אמר רב חיננא ב"כ אמר רב ובב"י הגירסא רב אסי בסמ"ך וכן נראה דר"ח בר רב כהנא היה בדורות הקודמים ואיך יאמר הוא בשם רב אשי ואף שמצינו בקידושין דף ס"ה ע"ב רב כהנא שהיה בתרא בימי רב אשי מ"מ נלע"ד שהרי"ף גורס כאן רב אסי ולכן שפיר סמך על אביי שהיה בתרא וגם עבדי עובדא כותיה בפומבדיתא כמבואר שם דף ס' ע"א. היוצא לנו מזה דלהרי"ף בית א' ג"כ מיחשב עיר וא"כ גם לענין נתינת קרפף היה

לנו עמוד לסמוך עליו. ואמנם חזינן להרמב"ם פ"ה מעירובין הל' כ' שפסק כר' יצחק שאפילו בית אחד בחצר אחת סגי ואפ"ה פסק בפ' כ"ח משבת הל' י' ביושבי צריפין כרב חיננא דבעינן ג' חצירות של שני בתים וכן הרא"ש בדף ס' החליט כהרי"ף דפסק כר' יצחק ובדף נ"ה ע"ב פסק דבעינן ג' חצרות וכו'. וכן הטור וש"ע כולהו פסקינהו לתרווייהו וקשה לסמוך על הרי"ף בדבר שאינו מפורש בדבריו כנגד כל הני רבוותא והדבר מפורש בדבריהם:

ולא עוד אלא שאני אומר דגם לדעת הרי"ף אפ"ה לענין נתינת ב' קרפיפים לא מיחשב כעיר ואף דמיחשב כעיר לענין יושבי צריפין. ואל תתמה שהרי כתבו התוס' במסכת סוכה דף ג' ע"ב בסוף ד"ה ואין עושין אותו וכו' ומיהו אין נראה שיחשב בית כעיר לגמרי ליתן קרפף לבית אחד בפ"ע לר"מ ולר"ה אליבא דרבנן ליתן לשני בתים בלא עיר קרפף לזו וקרפף לזו אף שלר' חייא בר רב הוה בית כעיר לגמרי ליתן לבתים בלא עיר קרפף דאל"כ עיר שאין לה חומה במה יתחברו הבתים וכו' וע"ש. נמצא אף שיש לבית דין עיר לחד מלתא אפ"ה למה דלא מסתבר למחשביה כעיר דהיינו לענין ב' קרפיפים אין דינו כעיר וה"נ להרי"ף:

ועוד אמינא שהדבר מוכח מדברי הרי"ף ולא זו בלבד אמינא דבית וחצר לא מהני למיחשב עיר לשני קרפיפים אלא אפילו שתי חצרות ובכל אחת שני בתים לא מהני לענין זה ובעינן ג' חצרות של שני בתים. דהרי יש להפליא בדברי הרי"ף דלקמן בדף ס' ע"א כתב רש"א שלש חצרות של שני בתים אמר רב חמא בר גוריא אמר רב הלכה כר"ש ר' יצחק אמר אפילו בית אחד בחצר אחת וכו' והילכתא כר' יצחק. והדבר תמוה כיון דמסיק הילכתא כר' יצחק למה העתיק דברי רב חמא בר גוריא אמר רב. וראיתי שהרגיש בזה בחבור חדש הנקרא עצי אלמוגים בסי' שצ"ב סעיף ג' ודבריו מה שרצה לחדש פירוש חדש בדברי הגמרא אף שהוא מחודד אינו אמת דלדבריו חילק עלינו את השוים ויהיה הרמב"ם חולק בדין זה על הרי"ף שהרי הרמב"ם לא הזכיר שלש חצרות כלל. ועוד לפי פירושו ר' יצחק לא בא לחלוק רק לפרש או להוסיף קולא לענין דיעבד ולא ה"ל למימר ר' יצחק אומר אלא אמר ר' יצחק:

והנלע"ד דבמשנה קאמר ר' יהודה שצריך בעיר חדשה שיש בה חמשים דיורין ושורש דבריו דלא מיחשב שיור אלא מה שנקרא עיר ופחות מחמשים לא נקרא עיר שהעיר היותר קטנה שביהודה היה בה חמשים דיורין ועיין ברטנורא. ור"ש חולק עליו וסובר דגם ג' חצרות של שני בתים מקרי עיר ממש לכל דבר ור' יצחק בא לחדש דכיון לענין שיור סגי בבית וחצר אחת דמקרי לדבר זה עיר אבל מודה ר' יצחק דלדבר דבעינן עיר

ממש דהיינו לענין קרפף לשתי עיירות למיהב לכל אחת קרפף בפני עצמה לא מהני אלא מה דמקרי עיר ממש לכל מר כדאית ליה לר' יהודה חמשים דיורים ולר"ש ג' חצרות וכו'. והביא הרי"ף דברי רב חמא בר גוריא להכריע כר"ש נגד ר"י ונ"מ בדבר דבעינן עיר ממש אבל כאן בשיור סגי בחצר ובית. העולה מדברינו דלענין ב' קרפיפים בעינן עיר ממש ובעינן ג' חצרות של שני בתים. דברי ידידו:

תשובה נג

תשובה

שלום וישע רב. לאור נערב. הוא כבוד אהובי הרב הגדול המופלא כבוד מוה' ליזר קרפלס נ"י. אשר כעת הוא אב"ד דק"ק ליבנא וגליל קוירשם:

מכתבו קבלתי והנאני שאני רואה שהוא שוקד על חיבורי. ומה שהקשה על מה שהעליתי בחיבורי צל"ח למסכת פסחים דף ס"ד ע"ג בד"ה ועוד נלע"ד כו' לתרץ קושית הכ"מ בפ"א מחמץ הל' ד' דיליף הרמב"ם דאוכל כל שהוא מן החמץ בפסח אסור מן התורה שנאמר לא יאכל ותמה הכ"מ למה הוצרך בחמץ לימוד ע"ז הלא כל איסורין ילפי' מחלב לאסור חצי שיעור מן התורה. וע"ז כתבתי שם בצל"ח דביומא מפרשין טעמא דר"י דאמר ח"ש אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי ולפ"ז באיסור התלוי בזמן כמו חמץ בפסח אם אכל ח"ש בסוף יום שביעי ש"פ ששוב אין פנאי לאכול יותר לא חזי לאצטרופי ואי אפשר למילף מחלב להכי יליף הרמב"ם מלא יאכל. ועל חידוש זה שחדשתי דבאיסור התלוי בזמן אם הגיע סוף הזמן שאין פנאי להשלים השיעור אין ח"ש אסור מן התורה. הקשה מעלתו מדברי התוס' במסכת שבועות דף כ"ב ע"ב דשם בעי ר"א נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן בכמה כיון דכזית איסורא דאורייתא הוא כי קמשתבע אהיתרא קמשתבע ודעתיה אמשהו כו'. וכתבו התוס' בד"ה אהיתרא קמשתבע אפילו לר"י דאמר ח"ש אסור מן התורה כו' שלא כדרך הנאתו כו'. והקשה מעלתו דלפי חידוש דין שלי הוה להתוס' לתרץ דאיבעי' קאי בסוף יום ל' לנזירותו ודעתיה אמשהו לאכול סמוך לערב שאין שהות לאכול כזית ואינו אסור מן התורה משום נזירות. והנה נדחק מעלתו בזה דוחק גדול דהא ודאי דבעיא זו מיירי באומר בפירוש שבועה שלא אוכל היום דאל"כ פשיטא שדעתו אכזית ודהיתרא שנשבע שגם אחר השלמת נזירות לא יאכל אלא ודאי דמיירי שאומר היום. ולפי דבריו לא משכחת לה אלא בעומד ביום שלשים עצמו ואיך יאמר ר"א סתם נזיר שאמר כו' וה"ל למימר נזיר שאמר ביום אחרון לנזירותו שבועה שלא אוכל חרצן:

חדא ועוד קאמינא שאף שאני בחיבורי שם כתבתי שגם נזיר בסוף יום ל' לא חזי לאצטרופי היינו משום ששם עיקר חידוש הזה חידשתי לתרץ דברי הרמב"ם ואגב גררא תירצתי שם קושית מהרש"א על התוס' ולדברי הרמב"ם אין שום הכרח לחלק בין חמץ בסוף יום שביעי ש"פ ובין נזיר בסוף יום שלשים. אבל באמת אם היה לנו איזה הכרח לחלק ביניהם שפיר יש לחלק דחמץ בסוף יום שביעי לא חזי לאצטרופי כלל שהרי כלה זמן איסורו ואם ישלים לשנה הבאה ודאי לא מצטרף שהרי אפי' אם שהה בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס לא מצטרף ק"ו אם שהה קרוב לשנה בין אכילה לאכילה אבל נזיר אף בסוף יום ל' חזי לאצטרופי אם יאמר תיכף הריני עוד נזיר וא"כ התוס' אפשר שסברי כן:

ומה שהקשה מריש פרק יוה"כ דמוקי המשנה לח"ש א"כ לדעת הרמב"ם דכל ה' ענויים אסורים מן התורה א"כ למה נקטה מתני' אכילה ושתיה בהדי אידך בחד בבא והרי הני אסורים מן התורה עד ערב ואכילה ושתיה ח"ש אינו אסור מן התורה סמוך לערב. הנה קושיא זו אינה ראויה אפילו להשיב עליה ואטו בשביל דתנינהו במשנה צריכין להיות שוים לכל דבר והרי לריש לקיש מתרץ התם דמודה שח"ש אסור מדרבנן וא"כ איך שנינהו יחד במשנה והרי הני שאר ענויים אסורים מן התורה להרמב"ם. ואשר הקשה מפ' כלל גדול (שבת דף ע"ד) דמתקיף רב יוסף וכי מותר לאפות פחות מכשיעור כו' ופירש"י איסורא מיהא איכא דקי"ל ח"ש אסור מן התורה ולקח מעלתו מדברי רש"י הללו דהקושיא דוקא מאיסור תורה ולפ"ז מאי מקשה דילמא מוקי הברייתא סמוך לערב ואין לו זמן עוד להשלים השיעור אלו הם דברי מעלתו. ושלש תשובות בדבר. חדא דאטו אם הוא אסור מדרבנן שייך למתני בורר לכתחלה ורש"י עצמו מסיים והיכי קתני בורר לכתחלה ומה שפירש"י דקי"ל ח"ש אסור מן התורה האמת נקט רש"י שהאמת הוא כן. הא חדא. שנית ואף אם היה מוכח מדברי רש"י כדבריו מאי איכפת ליה להרמב"ם בפירש"י אם דברי הגמרא אתיין כהוגן. שלישית מה דפשיטא ליה כל כך דבמלאכות האסורות בשבת אם עשה ח"ש סמוך לערב לא שייך חזי לאצטרופי קמיבעיא לי טובא שאם בירר כחצי גרוגרת בשבת זה במזיד גמור ושוב בירר כחצי גרוגרת בשבת הבא בזדון אני מסופק מאוד אם לא מצטרפי לסקילה אם קיבל התראה בכל פעם ולמ"ד התראת ספק שמה התראה וכמה עקולי ופשורי יש בעושה כן בשגגה במס' כריתות דף ט"ז ע"ב דאיתא התם שתי ברייתות בכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת דתני חדא פטור ותני חדא חייב ע"ש בסוגיא. וכל זה בשגגת שבת או שגגת מלאכות לענין חיוב חטאת דשייך לומר ידיעות מחלקות וכן ימים שבינתיים הוה ידיעה לחלק

ושייך לומר אין ידיעה לח"ש ע"ש בסוגיא. אבל בזדון גמור אני נבוך ואפילו אם נימא התראת ספק לא שמה התראה מ"מ חיוב סקילה יש וכן חיוב כרת לשמים במזיד בלא התראה ועיין בירושלמי בפ' כלל גדול ובפרק האורג וא"כ שפיר בכל היום ח"ש אסור מן התורה דחזי לאצטרופי. וכ"ז אני כותב דרך ספק כי אין לי פנאי כעת לקבוע מסמרות בצירוף שני ח"ש בשני שבתות לענין זדון ובשגם שאין בו צורך לדינא דחיוב ב"ד ליכא משום התראת ספק וחיוב כרת לשמים קמי שמיא גליא. ויותר מזה אין הפנאי מספיק ולהראות לו חבה פניתי מעט להשיב את כל הנ"ל. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה נד

תשובה

לכבוד אהובי ידידי האלוף בתורה הרבני המופלא ומופלג חריף ושנון חציו שנונים. על אפיקי הש"ס עיניו כיונים. כבוד שמו מוה' יוסף דוד נר"ו:

הגיעני מכתבו קונטרס מלא השגות על חיבורי נודע ביהודה. ודין הניין לי כי מתוכו ראיתי ששוקד על חיבורי בהתמדה. ואף כי ידו הדה וחרבו חרב חדה כוונתו רצויה אצלי כי ראיתי שכל קושיותיו על אדני היושר בנוים לא כמבקש לקנטר בדברים דחויים וכל קושיותיו לפום רהיטא קושיות עצומות ופיו פתח בחכמות. ואף כי באמת יש פירכא לכל דבריו כך דרכה של תורה וממילא רוחא שמעתתא ויוצאת הלכה ברורה. והנה רציתי להשיב תיכף בשבוע העבר ולא היה באפשר כי היה לי איזה מיחוש בט"ת וכעת יקבל תשובתי. ראשית דבריו על מה שכתבתי בחלק א"ח סימן כ"א דמי שסובר נוקשה דרבנן אז אין איסור נוקשה אלא בפסח עצמו אבל בע"פ מותר לגמרי כל היום. ועל זה השיב מעלתו שהרא"ש סובר נוקשה דרבנן כאשר העיד עליו בנו רבינו הטור בא"ח סימן תמ"ב שהרא"ש הסכים לדעת הרי"ף והרי הרא"ש פסק שהמקדש בחמץ נוקשה מתחלת שבע ולמעלה אין חוששין לקידושיו כמו שהביא הטור בשמו באה"ע סימן כ"ח ואם הוא מותר אז באכילה ובהנאה למה אין חוששין לקדושיו ע"כ דברי מעלתו בהשגתו:

והנה מה שכתב שהרא"ש והטור פסקו שהמקדש בחמץ נוקשה בשעה ז' אין חוששין לקדושיו במחילה מכבודו שגה ברואה לא נזכר נוקשה בדבריהם אלא כך אמרו המקדש בחמץ דרבנן בשעה ז' ואטו לדידי ליכא שום חמץ דרבנן בע"פ וחמץ שנתערב מין במינו לח בלח פחות משששים אסור מדרבנן כמו בכל איסורין שבתורה שנתערבו מין במינו שמדאורייתא חד בתרי בטל ומדרבנן בעי ששים וכדומה ובודאי חמץ משש ולמעלה אף שאינו בכרת מ"מ כיון שאסור בלא תעשה לא גרע משאר איסורים שבתורה. ואף שברמזים ריש פ' כל שעה סימן ב' כתב המקדש בחמץ דרבנן כגון משש ולמעלה

בחמץ נוקשה כו' ע"ש. היינו משום שדברי הרא"ש בפנים באריכות מעתיק כאן בקצרה והרא"ש בפנים מדבר מחמץ נוקשה ושם מפורש ברא"ש דנוקשה בע"פ מדרבנן ובפסח מן התורה. ואדרבה על מעלתו קשה מדברי הרא"ש הללו וכן על הטור בסימן תמ"ב שהחליט שהרא"ש הסכים עם הרי"ף (ומעלתו נדחק בזה). ונראה דהרא"ש קאמר כאן אפילו לשטת הסוברים נוקשה דאורייתא דלכ"ע עכ"פ לפני זמנו הוא דרבנן. וכיון שהרמזים הועתקו מדבריו בפסקיו הועתק גם כאן נוקשה וג"כ קאי לשטת הסוברים נוקשה דאורייתא בפסח. ולפי שלא מיירי כאן בדיני קידושין לא דקדק לשנות לשון הרא"ש. ואמנם בסוף פ' ב' דקידושין דשם מיירי בדיני קידושין באמת לא נזכר נוקשה לא בגוף פסקי הרא"ש ולא ברמזים רק נזכר חמץ דרבנן. ואדרבה מכאן ראיה לדברי דהא גופא קשיא למה נקט הרא"ש בקידושין חמץ דרבנן וכן הטור באה"ע סימן כ"ח וכי מה חסר להו לומר בחיטי קורדנייתא כלישנא דרב גידל או יאמר המקדש בנוקשה וכדבריו ברמזים בפ' כל שעה. אלא ודאי שבדקדוק לא נקט נוקשה משום דזה אינו אסור ממש ולמעלה כלל:

ומדברי הר"ן שהביא לא ידעתי מנין לו שהר"ן אוסר נוקשה בע"פ למאן דסבר נוקשה דרבנן ואף שפירש דברי רב גידל דמיירי בנוקשה רב גידל אמר רב ס"ל נוקשה דאורייתא ולכן אסור בערב פסח ולא משום גזירה דחמץ אלא משום גזירה דנוקשה תוך הפסח וכמו שכתבתי בחיבורי לדעת התוס'. ועל מה שכתבתי דלרב נחמן דאמר לאיסור כרת חששו לאיסור לאו לא חששו א"כ גם גבי נוקשה בע"פ לאיסור לאו לא חששו. ועל זה השיב מעלתו דדברי רב נחמן נדחו לגמרי מכח דברי רבא שהשיב מכדי הא דאורייתא כו'. זה לא מסתבר ואנן מסברא דנפשין נכריע לומר דדעת רב נחמן בטילה מכח סברת רבא. פוק חזי בדף פ"ב דקאמר והא את הוא דאמרת דמשמע שאין זה מוסכם אלא מדידיה לדידיה מקשה. ועוד הלא הבאתי ראיה מסנהדרין דג"כ מחלק בין לאו וכרת ובין מכות. ומ"ש מעלתו שאין לדמות בגזירות חכמים זו לזו, לא ידעתי מה אענהו ואם נרצה לומר כן בטלו כל הראיות:

ומה שהביא ראיה מיבמות דף צ"ח מאיסור חמותו לגרים שמוכח מדברי התוס' דאפילו לאיסור כרת לא עבדי הרחקה רק לאיסור שריפה. הנה אני תמה עליו למה לא הרגיש בפליאה רבה שיש שם על פשטן של דברי תוספו' דמחמת שהוא רק בכרת לא גזרו והרי גזרו בגרים באחותו מן האם משום אחלופי והרי גם אחותו היא רק בכרת. אבל אם יעיין מעלתו בחיבורי נודע ביהודה (קמא) חלק אה"ע סימן כ"ו בד"ה הכי נמי שם יראה ע"ש וממילא נדחו דבריו. ומ"ש שלא מצאנו לרש"י חבר בכל הפוסקים המפורסמים

במה שסבר שמי פירות חמץ נוקשה וממהרים להחמיץ, וכתב מעלתו שיש הרבה גדולי פוסקים שסוברים כרש"י. הנה אף שמעלתו הראה כחו ועוצם שקידתו ורבותא למחשב גברי הרבה מגדולי הפוסקים שלדעתו המה עומדים לעזרת רש"י. אני בדברי כל הפוסקים שהביא לא מצאתי חבר לרש"י ונחשבם כאן אחד לאחד. מדברי הראב"ד בפ"ה מחמץ ומצה הל' ב' אין ראיה כי הראב"ד לא השיג שם על הרמב"ם דרך השגה כדרכו במקום שמוצא מקום לחלוק עליו אבל כאן לא כתב דרך השגה רק כתב שאין הכל מודים לו. ולמה לא נימא שהראב"ד כיון בזה על רש"י שודאי רש"י קדם לראב"ד שהראב"ד עם הרז"ה כתבו תשובות זה לזה כמבואר בספרי הריבות שלהם ובשיטה מקובצת במסכת ב"מ מבואר תשובותיהם באריכות והרי הרז"ה מביא את רש"י הרבה פעמים. ומה שאמרו שהרמב"ם חזר בו וכתב מעלתו כמ"ש הרשב"א בתשובה סימן ד'. אני תמה וכי הרשב"א כתב שהרמב"ם חזר בו. הרשב"א השיב לאלו ששאלו לו שאמרו להם שמצאו כתוב שהרמב"ם חזר בו על איזה מהם יסמכו והשיב להם הרשב"א שודאי שעיקר שמי פירות אין מחמיצין. אבל שיסכים הרשב"א שרמב"ם חזר בו ליתא ואדרבה אנן אמרינן כיון שהעיקר שאין מחמיצין לא חזר בו הרמב"ם כלל ומה שאמרו שמצאו כתוב לאו הרמב"ם חתום עליו:

ומ"ש שיש גירסא ברמב"ם שאין חייבים על חמוצו כרת והביא גירסא זו בש"ג פ' כל שעה. אני תמה הלא הש"ג כתב שנוסחא מוטעת היא ע"ש. ולא עוד אלא שאני תמה איך אפשר לקיים נוסחא זו בדברי רבינו ומה יענה בדברי רבינו שם הל' ד' ע"ש הא ודאי שנוסחא זו טעותא היא ודברי הר"ן בהלכות ידועים. ומה שהביא מעלתו תשובת הר"ן הנה אין לי תשובת הר"ן. אבל לפי הנראה גם בתשובה לא יסכים עם רש"י רק שכתב לחוש לדברי רש"י גם הסמ"ג אדרבה מסיק שר"י ותוספות מתירין. גם דעת ריב"ש שמביא שם תחלה ג"כ מבואר שלדעתו מותר אלא שהיה מתירא להקל. ודעת הר"ש מאיברא וריב"א שמביא רבינו ירוחם אני תמה על מעלתו שתמורת סייעתא שרצה להביא הביא סתירה. שאני כל פלפולי בתשובתי הוא לענין מצה עשירה ועיקר החשש במצה עשירה הלא גם אם מי פירות מחמיצין לא יגרע ממים שעושים מצה ומשמרים מחימוץ אמנם החשש הוא לדברי רש"י שממהר להחמיץ וא"כ ריב"א והר"ש מאיברא שהביא רבינו ירוחם חולקים על רש"י בזה שהרי הם כתבו דמי פירות לבדן מחמיצין כששוהין זמן מרובה:

ומדברי הראב"ן שהביא. הנה מעלתו הביא מדברי הראב"ן דף ט' ומשם אין ראיה כלל דשם הביא דברי הירושלמי והירושלמי סובר שמי פירות מחמיצין ולמד הראב"ן ממנו

שאסור להשהות משקה מחומץ בפסח אף שאין החמץ בעין. והדבר שמביא שם שהיה מחומץ ואסור להשהותו מיירי שהיה בו חיטים שכבר נתחמצו. ואמנם היה לו להביא מדברי הראב"ן דף ע"ג ע"א דשם קאמר ואין לשין המצות ביין שמן ודבש עם מים מפני שממהר להחמיץ עם מים אבל בלא מים מי פירות הן ואין מחמיצין חמץ גמור אלא חמץ נוקשה. אכן דברי הראב"ן שם ע"כ יש בהם עירובי דברים וכפי הנראה נפלו בדפוס כמה טעיות. ע"ש בראש העמוד מתחלה כתב שחומץ אינו מחמיץ בשביל שהוא מי פירות ואח"כ כתב מטעם שחומץ צומתן ואח"כ כתב והה"ד מכל יין שמן ודבש נהי דאין מחמיצין חמץ גמור אבל נוקשה הוה ואסור. ודברים הללו מרפסין איגרין שהרי מדכתב והה"ד יין ושמן משמע שגם יין ושמן אין מחמיצין כמו חומץ ושוב כתב נהי דאין מחמיצין חמץ גמור אבל נוקשה הוה. והנלע"ד שחסר כאן וקודם נהי ראוי להיות וי"א נהי כו'. וכך הם סידור דבריו שכתב חטה שנמצאת בחומץ כשר דמי פירות אין מחמיצין. וכתב דלא תקשה על זה מחומץ האדומי דשם מיירי שנתחמצו כבר השעורים ע"י מים. וכתב הוכחה על זה דע"כ מיירי שנתחמצו כבר דאלת"ה קשה אפילו אם נימא דמי פירות מחמיצין הרי חומץ ע"כ אינו מחמיץ דהרי חומץ צומתן אלא ע"כ מיירי שכבר נתחמצו במים וא"כ ממילא נשארים אנחנו בסברא הראשונה שמי פירות אין מחמיצין וכתב והה"ד מכל יין שמן ודבש דכולהו מי פירות נינהו. ואח"כ כתב וי"א נהי דאין מחמיצין כו'. באופן שהראב"ן לא הכריע לחלוטין כרש"י. ומדבריו בדף ע"ג ע"א שהבאתי יש עכ"פ אפילו סתירה מוחלטת לדעת רש"י שאני מדבר בה בחיבורי דהיינו מי פירות מחמיצין וממהרים להחמיץ שאם לא היה ממהרים להחמיץ למה תהיה מצה עשירה אסורה והרי הראב"ן כתב שממהר להחמיץ עם מים אבל בלא מים אין מחמיצין חמץ גמור אלא נוקשה כו' מכלל שגם אותו חמץ נוקשה אינו ממהר להחמיץ דאל"כ למה כתב שאין לשין ביין שמן עם מים הלא אפילו בלא מים אין לשין אלא ודאי שבלא מים לשין ושומר מחימוץ. ואם כן דברי הראב"ן סותרים לדברי רש"י:

ומה שכתבתי לדקדק למאי נ"מ נסתפק רש"י אם ביצה הוא מי פירות והלא אין לנו עתה נ"מ אם הוא אסור או אם הוא עונש כרת. וכתב מעלתו דהנ"מ הוא אם מותר ללוש וליזהר מחימוץ שאם הוא מי פירות ממהר להחמיץ ואם אינו מי פירות אינו ממהר להחמיץ. הנה עיין בהג"מיי שכתב ועל הביצים נסתפק רש"י אי הוה מי פירות אם לאו אמנם היה נוהג היתר בדבר מ"מ הלש בביצים טוב לשמרן ולמהר בו כמים עכ"ל. ונחזי אנן אם יש מקום לפירוש של מעלתו בספיקו של רש"י דלפירושו הפירוש שרש"י היה נוהג היתר בדבר היינו שלא היה מחזיקו למי פירות והתיר ללוש בו ולשמור מחימוץ

כמו מים א"כ מה זה שמסיק מ"מ הלש בביצים טוב לשמרן כו' מאי מכל מקום שייך כאן הלא זה עצמו דעת רש"י. א"ו שהפירוש האמתי שרש"י נסתפק אם הוא בכלל מי פירות לקולא שאינו מחמיץ והיה נוהג היתר בדבר ומסיק הגמי"י אע"פ שרש"י נוהג היתר טוב לשמרן כו'. ולפי זה קמה קושיתי כחומה למאי הלכתא נסתפק רש"י. ועוד היכי נהג היתר וכי מותר לאכול נוקשה. א"ו כמ"ש בחיבורי שנהג היתר בע"פ. דברי ד"ש:

תשובה נה

תשובה

מבן המחבר ה"ה הרב המאה"ג החריף ובקי מוה' יעקבקא נ"י מק"ק בראד לאחיו לק"ק פראג:

רב ברכות. ושובע שמחות. לאהובי אחי ידידי וכו' כבוד מוה' שמואל סג"ל נ"י:

שפתי לא אכלא מהודיעך את אשר הקרה ה' לפני מקרה טהור גברא דחזי למוקיר הוא הרבני נגיד וקצין מוה' משה מק"ק וואיריסלוב היה פה מדי עברו יסור אלי. הוא אמר עם הספר צל"ח פסחים כ"ט ע"א ד"ה ויליף כתב דלר"י אליבא דר"א בר יעקב דיליף שאור דאכילה כו'. הנה מה שאמרו אבל אתה רואה של אחרים הוא לאו דוקא נכרי דגם של ישראל אי לא קיבל עליו אחריות אינו עובר עליו ומינה דגם באכילה מותר אחר הפסח ע"ש בדברי מרן. ועל זה הקשה ה"ה מהר"ם הנ"ל מאי משני התוס' ד"ה הדר ביה רב אחא ב"י תימא כו' וי"ל דבפ"ק דחולין סברוה אזיל כס"ד דהכא לרב אחא מעיקרא כו' ע"ש. ולפ"ד הצל"ח הנ"ל קשה ל"ל התם לומר הטעם מפני שמחליפין תיפוק ליה דחמצן של עוברי עבירה עצמו מותר לאחרים לאחר הפסח משום דיליף שאור דאכילה משאור דראיה ושל אחרים לא מיתסר ודו"ק. כה דבר אלי האיש משה הנ"ל:

ואני עניתי ואמרתי לשיטת אאמ"ו שם במקומו ד"ה ועוד היה נלע"ד כו' כתב אף אם נימא דגם בחמץ של ישראל אינו עובר רק בעל החמץ לבדו ולא אחר מ"מ חמץ זה עצמו הוא אסור לכל ישראל מפני שנעבדה בו עבירה עכ"פ והוה ק"ו מערלה. וזה אפילו לראב"י דיליף שאור דאכילה משאור דראי' מ"מ כיון שבעל החמץ עצמו ודאי עבר עליו הרי נעבדה בו עבירה ע"ש בדבריו. וא"כ הא דתנן התם חמצן של עוברי עבירה מותר הוא ע"כ רק מטעם מפני שמחליפין הא אי לא מחלפי הוה אסור מן התורה עכ"פ מכח ק"ו הנ"ל ובזה סרה תלונת המקשה הנ"ל:

ובר מן דין אני אומר כי לכאורה הוא שם בחולין שפת יתר במה שאמרו שם סברת הא מני ר"י שהרי לסוף מסיק דלר"ש הוי יותר תנא דמסייע ע"ש בסוגיא דחולין. אך האמת יורה דרכו דהתנא דמסייע לא הוה מסתבר ליה לומר שעוברי עבירה יחושו להחליפו משום איסור דרבנן ואם לא יחליפנו ולא ימיר אותו נהי דלראב"י דיליף שאור דאכילה

משאור דראיה חמצן מותר לאחרים היינו מן התורה אבל מדרבנן עכ"פ אסור משום קנסא והכא תניא מותר משמעותו הוא שאין בו שום איסור אפילו מדרבנן לכך הקדים סברוה הא מני ר' יהודה הוא ואיכא איסורא דאורייתא דרביע על עוברי עבירה ובזה הוא נלחץ להחליפו וכיון שמחליפין תו מותר לגמרי ואפי' איסור דרבנן לית ביה. ודוק כי ברור הוא לענ"ד. דברי אחיך הד"ש. הק' יעקבקא סג"ל לנדא:

תשובה נו

וזה דבר התשובה אשר השיב לאחיו על זה לק"ק בראד

תשובה

שלום וברכה. לעורך מערכה. משלחן גבוה זכה. ה"ה אהובי אחי הגדול ידידי וחביבי מרכז לבבי. הרב המאה"ג המפורסם החריף ובקי הנגיד כש"ת מוה' יעקבקא סג"ל:

הן היום האירו מול עבר פני דבריך הנאהבים והנעימים ושמחתי בשלומך ובשלום תורתך וטעמתי מנופת דבש אשר נטפו שפתותיך וברא מזכה אבא להצדיק הצדיק במ"ש אאמ"ו הגאון זצ"ל בספרו צל"ח למס' פסחים דף כ"ט. וראשית דברך אמת שאאמ"ו הגאון ז"ל לא החליט את דבריו מה שכתב מתחלה ומסיק לבסוף דעכ"פ נאסר חמץ שעבר על ב"י לכל ישראל מטעם שנעבדה בו עבירה וק"ו מערלה. אמנם אעפ"כ לא העלית ארוכה בזה והתמיה קיימת על ראש דבריו שלא הזכיר דברי התוס' בסוגיא זו עצמה שהם סותרים דבריו. והתמיה הוא ביותר דאאמ"ו בצל"ח שם בדף מ"ט ע"ד (בדפי הספר בדפוס הראשון) מביא דברי התוספות הללו וגם סוגיא דחולין בחמצן של עוברי עבירה ע"ש. ואיך לא חש לדברי התוס' בתחלת דבריו בסוגיא זו:

גם מה שכתבת ליישב דברי אאמ"ו דאף שראב"י יליף שאור דאכילה משאור דראי' ומותר חמץ אפילו של אחרים ישראל היינו מן התורה אבל עכ"פ איסור חמץ זה מדרבנן משום קנסא ולכך קאמר בברייתא דחולין מפני שהם מחליפין שיהיה מותר לגמרי ואפילו איסור דרבנן לית ביה:

אהובי אחי לדעתי גם הא ליתא דלפ"ז קשה למאי הוצרך המקשן שם בסוגיא דחולין להקשות ממאי דלמא ר"ש היא דאמר חמץ אחר הפסח דרבנן וכי מקילינן בדרבנן אבל בדאורייתא לא מקילינן למה ליה להקדים ולומר דלמא ר"ש היא הלא אפילו אם נניח להך סברוה דהא מני ר"י היא ג"כ קשה קושייתו דלמא כי מקילינן בדרבנן ולא בדאורייתא דהא גם לר"י ליכא איסור תורה בחמץ של אחרים ישראל לדברי אאמ"ו הגאון ז"ל:

גם בהעתק אשר שלחת לי מדברי כבוד הגאון המפורסם החריף ובקי מוה' זלמן מרגליות נר"ו אשר ברוחב שכלו ועוצם בינתו כתב לסקל תמיה זו מדברי אאמ"ו הגאון ז"ל ולחלק יצא אם החמץ הוא של אחרים ישראל בשעת אכילה נתפס האיסור חמץ שהיה עליו בשעה שהיה ברשות מי שהיה עובר עליו על בל יראה ושוב לא פקע האיסור ונמשך אף על מי שקונה מיד עוברי עבירה ולכך צריך בחמצן של ע"ע לטעמא משום שהם מחליפין. אבל בצל"ח מיירי שגם בשעת אכילה הוא של אחרים והאריך הגאון מוהר"ז הנ"ל לעשות מטעמים לסברתו הזאת בפלפולא חריפתא. אעפ"כ אני אומר להגאון מוהר"ז אהבה דוחקתו ומתוך חיבתו לאאמ"ו הגאון ז"ל לא נפל דבר מחריפותו ובקיאותו למצוא מענה לתרץ הדברים. אמנה אעפ"כ לדעתי אינו שוה לכל נפש להעמיד דברים אשר עמידתם בסברות דקה מן הדקה בכוונת אאמ"ו הגאון ז"ל ובפרט שאין משען ומשענה להעמיד סברא זו:

אמנם אני לעצמי לא ידעתי מה הרעש הגדול הזה ולענ"ד אין כאן סתירה כלל מדברי התוס'. דאף שכתבו התוס' שהשקלא וטריא במס' חולין אזיל לפי הס"ד מעיקרא דראב"י דיליף שאור דאכילה משאור דראי' ולדברי אאמ"ו הגאון גם של אחרים ישראל מותר באכילה אפ"ה אתי שפיר דתני בברייתא בחמצן של ע"ע הטעם מפני שהם מחליפין ונפקא מינה דאז מותר לאחרים להחזיר ולהאכיל אחר פסח מיד לעוברי עבירה בעצמם ואי לא הוה תני הך טעמא מפני שהם מחליפין לא היה מותר רק לאחרים באכילה משום דמעולם לא נאסר להם דיליף שאור דאכילה משאור דראיה אבל היה אסור להם להושיט ולהאכיל אותו חמץ לעוברי עבירה עצמם משום לפני עור דהא לבעל החמץ שעבר עליו בב"י איסורא דחמץ שעבר עליו הפסח רביע עליה ואסור לו מדאורייתא לר"י אף אחר פסח ולכך תניא בברייתא הטעם מפני שהם מחליפין דלא שביק היתרא וכו' ואז מותר לאחרים שקנו מע"ע חמץ אחר הפסח להאכיל לעוברי עבירה בידים ואין כאן משום לפני עור. ודברי הברייתא מתפרשים דתניא חמצן של ע"ע מותר מיד דהיינו שנעשה היתר גמור ואין בו משום לתא דחמץ שעבר עליו הפסח כלל מפני שהם מחליפין. ואף שרש"י בסוגיא דחולין לא מפרש כן ומפרש מותר לכשרים לאכול מחמצן מיד עכ"ל. רש"י לשיטתו דפסק שם בד"ה שהן מחליפין דלעוברי עבירה בעצמם אסור גם החליפין דקא מתהני מחמץ שעבר עליו הפסח ע"ש. אמנם אנן לשיטת התוס' קיימינן ולהתוס' לא ברירא להו אם החליפין נאסר לע"ע עצמו כמו שנראה מדבריהם שם בד"ה מותר מיד ע"ש. ושפיר יש לומר דלתירוץ קמא של התוס' במס' פסחים דמוקי להסוגיא דמס' חולין כס"ד דראב"י באמת סבירא להו דחליפי אסורי הנאה מותר אף להמחליף עצמו וכן הוא

דעת הרמב"ן ור"ן וחידושי הרשב"א במס' חולין ע"ש. ודע דבדעת הר"ן בזה ליכא הכרע דבמס' חולין מסיק לדינא לדעת הרמב"ן דחליפי אסורי הנאה מותרין אף להמחליף ובמס' נדרים דף מ"ז ע"א באבעיא דרמי ב"ח בקונם פירות מהו בחילופיהן סתם וכתב דעכ"פ מדרבנן אסורין להמחליף. ותו מפני הטרדה לקצר אני צריך. וה' שנותיך בטוב יאריך. כנפשך ונפש אחיך השמח בשלומך ובשלום תורתך.

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה נז

תשובה

להרב המופלא המחבר מראה כהן:

מה שהקשה מעלתו על מה שכתבתי בנ"ב חלק א"ח סימן כ"ב דמי שסובר דמי פירות ומים הוה נוקשה ודאי שסובר שנוקשה דאורייתא דאם נוקשה דרבנן איך מרבה ר' עקיבא מנחות ונסכים לחימוץ והלא מי פירות הם ואף שמגבלה במים אכתי מי פירות עם מים הם ואינו רק חמץ נוקשה ואם נוקשה דרבנן לא מקרי חמץ למנחות, והבאתי ראיה מדברי תוס' במנחות דף נ"ד ע"א בסוף ד"ה אין מחמיצין דשיאור דר"י לר"י לא חשיב חמץ למנחות. זה תורף דברי בנ"ב בקיצור. ועל זה הקשה מעלתו דחזינן דהרא"ש פסק שנוקשה הוא דרבנן כאשר העיד עליו הטור בסימן תמ"ב והרי הרא"ש פסק דמי פירות עם מים הוא נוקשה כמבואר בדבריו פרק כל שעה סימן י"ג, ולכן כתב לדחות דברי תוס' הנ"ל דעד כאן לא אמרו שם בדף נ"ג ע"א דשיאור דר"י לר"י לא חשיב חמץ אלא לפי הס"ד שם אבל למסקנא דמצה תהי' לחובה שיאור דר"י פסול למנחות:

ואני אומר מה שהקשה מדברי הרא"ש מזה נדבר אח"כ אבל מה שהרים ראש נגד רבותינו בעלי התוס' לדחות דבריהם הגיס דעתו ביותר ומה ענין שמטה אצל הר סיני. וכי רצו התוס' לומר דשיאור דר"י לר"י כשר למנחות. התו' ר"ל שאינו מקרי חמץ דהיינו שיהיה עובר בלאו דלא תעשה חמץ ולכן הוצרך ריש לקיש לומר שמגבלה במים. וזה ודאי מוכח ממה שאמרו בדף נ"ג ע"א ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור ומוקי לה בשיאור דר"י לר"י ש"מ דשיאור דר"י לר"י לא מקרי חמץ ואף דמסיק במסקנא דמצה תהי' לעכובא היינו שפסול למנחות מטעם שאינו מצה אבל אכתי אינו נקרא חמץ ואינו עובר בלאו דלא תעשה חמץ וזה ברור. ודברי תוס' בפסחים דף ל"ה ע"ב שכתבו וזה לשונם והשתא אי ס"ד דר"ל מיירי בלי מים ואפ"ה כרת ליכא אבל מלקות איכא דחמץ נוקשה הוה אמאי איצטריך למימר התם מגבלה במים בלא גיבול מים נמי איצטריך קרא דלא תאפה חמץ דהוה חמץ נוקשה וחמץ נוקשה פסול למנחה כדמשמע התם בריש

פירקא דקאמר התם שיאור דר"י לר"י דפסול למנחות כו' עכ"ל. דבריהם תמוהים ולדעתי טעות המעתיק הוא וצריך לומר דר"מ לר"מ פסול למנחות וכונתם דפסול משום חמץ והוא מה שאמרו בגמ' דף נ"ג ע"א אי דר"מ לר"מ מדלקי עלה חמץ הוא. ובזה דבריהם בפסחים מכוונים ממש עם דבריהם במנחות דף נ"ד ע"א שכתבו ואפילו לא הוה אלא חמץ נוקשה חשיב חמץ לענין מנחות כדאמר לעיל מדלקי עלה חמץ הוא:

ומה שהקשה מדברי הרא"ש. הנה מדברי הטור נדבר אח"כ אך מדברי הרא"ש הנה שני הצדדים לא נתפרשו. הן אם החליט שחמץ נוקשה הוא מדרבנן והן אם מי פירות עם מים חשיב נוקשה. כי הצד הראשון הרי בפ' כ"ש סי' ב' כתב ומפרש ר"ת מסוף ששׁ ולמעלה ומשוה יחד חיטי קורדנייתא דהוה חמץ דרבנן דחמץ נוקשה אינו אסור אלא מדרבנן משׁשׁ שעות ולמעלה דהא דמרבינן לקמן חמץ נוקשה מקרא היינו דוקא תוך זמנו אבל לפני זמנו לא אסור אלא מדרבנן כו' ע"ש בראי"ש. והנה זה שכתב הרא"ש שאינו אסור אלא מדרבנן משׁשׁ שעות ולמעלה הך משׁשׁ שעות ולמעלה כו' הוא לשון הרא"ש בעצמו לא לשונו של ר"ת דר"ת כתב סתם שאינו אסור אלא מדרבנן עיין בתו' דף ו' ע"ב ד"ה משׁשׁ כו'. וא"כ שזהו לשון הרא"ש עצמו הרי מבואר ההיפוך שסובר נוקשה בפסח הוא מן התורה ואמנם בפ' אלו עוברין בראש הפרק שמביא שם שהלכה כחכמים הלא מסיים שם זו סברת רב אלפס שפוסק כחכמים עכ"ל הרא"ש שם. אבל אין שם הכרע שהוא מסכים עם רב אלפס. ואמנם בתשובות אשר נתחדשו אצלי אחר שכבר נדפס חיבורי נ"ב שם הסכמתי לדברי הטור שהרא"ש מסכים עם פסק הרי"ף וישבתי דבריו בפ' כ"ש. והצד השני שכתב מעלתו שהרא"ש פסק שמי פירות עם מים הוא רק נוקשה אני אומר שאין לנו הכרע מדברי הרא"ש בזה. ומ"ש הרא"ש בפ' כל שעה סימן י"ג שם לפרש דברי רשב"ל ורשב"ל ודאי סובר שנוקשה מדאורייתא כמו שהוכיחו התוס' והרא"ש מדקאמר אין חייבין על חימוצו כרת דמשמע כרת הוא דליכא הא מלקות איכא ועיקר פלפולו של הרא"ש הוא שלא נימא דכונתו אף בלי מים וגם זה הוא נוקשה וא"כ הי' לדידן מי פירות אסורים עכ"פ מדרבנן דאף דלא קי"ל בהא כרשב"ל דסובר שאסור מן התורה מ"מ הי' אסור לדידן עכ"פ מדרבנן לכן פלפל הרא"ש והוכיח דרשב"ל כונתו עם מים ובלא מים מותר לגמרי. ולדידן דסבירא לן דנוקשה מדרבנן לא ס"ל כרשב"ל בהא דמי פירות עם מים נוקשה הם אלא ס"ל דזהו חמץ גמור וכמו שהוכחתי בנ"ב. אלא שלפי שלדידן אין נ"מ אם הוא איסור כרת או לא וכיון שגם לרשב"ל הוא אסור מן התורה לא ביאר הרא"ש לסתור דעתו בזה ולבאר שחייב גם כרת:

והטור בסימן תמ"ב שכתב ומי פירות עם מים הוה חמץ נוקשה ואין בו כרת אבל ממהר להחמיץ משאר עיסה כו' ג"כ מטעם הנ"ל לא דקדק בזה ועיקר כונתו על דברי רשב"ל דעם מים הוא דאוסר וכונתו למה שמסיים שממהר להחמיץ. ותדע שדברי הטור אינם בדקדוק שהרי כתב ואין בו כרת והרי הטור החליט בסי' תמ"ב דנוקשה אין בו איסור תורה כלל רק איסור דרבנן. ולכן מחוורתא שהטור לא רצה לדקדק בזה כיון שאין לנו נפקותא אם חייב כרת או לא, דברי ד"ש:

תשובה

מבן המחבר. את חג המצות. יחוג בחדוה ובדיצות. ה"ה א"נ ידידי וחביבי הרב המופלא החריף ובקי כש"ת מוה' דוד קיצע נר"ו:

מכתבו הנעים הגיעני ועל דבר חכמה אשר שאל אם שומן דגים מחמיץ אם הוא בכלל מי פירות או אם הוא כמים הואיל ולענין מקום מיחשב מים כמו שפסקינן בש"ע י"ד סימן ר"א סעי' ל"ג. הנה ביומי דניסן אני טרוד מאוד בטרדות הציבור העמוסים עלי להורות לעם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשים אשר יעשון בהלכות חג הפסח אשר נפישין מיליה ורבו השואלים זה בא בכדו וזה בא בחביתו ונוסף לזה אין לי מקום פנוי ואני מטולטל מחדר לחדר ומזוית לזוית כי מגרדין הכתלים ומכבדין את הבית לכבוד החג. לכן אני בא בקצרה מה שנראה לענ"ד:

ובהשקפה ראשונה נראה לי דדבר זה תלוי באשלי רברבי בפלוגתא שבין הטור והר"ן במלח. דהנה הטור פסק בסימן תס"ב שהמלח אף שהוא בא ממים אינו מחמיץ ומביא ראי' מגמרא דשרי ותיקא במשחא ומלחא. והר"ן דחה ראיה זו וסובר דמלח מחמיץ ומה דשרינן ותיקא במשחא ומלחא היינו משום דהמלח מועט ואין בו כח עם השמן להחמיץ ע"ש בב"י. ומעתה אני אומר לדידן דפסקינן דמלח הואיל והוא מתולדה דמים מחמיץ א"כ נוכל לומר דגם שומן דגים מחמיץ. אבל לדעת הטור דפסק דמלח הוי מי פירות (ואפילו מלח שלנו שנתבשל במים כמ"ש המג"א בסי ' הנ"ל) לענין חמץ מכ"ש דשומן דגים נחשב מי פירות ואינו מחמיץ. אמנם אחר העיון נ"ל דאין לדמות מלח לשומן דגים דאף שמלח נחשב למי פירות אפ"ה אפשר דשומן דגים אינו נחשב למי פירות ומחמיץ. ולהטור לשטתו יש חילוק בין מלח לשומן דגים דאיתא בפ"ו דמקואות משנה א' אלו מעלין את המקוה ולא פוסלין השלג והברד והכפור והגליד ומלח והרמב"ם והסמ"ג הביאו הך משנה לפסק הלכה. אמנם הטור י"ד סימן ר"א מביא הך מתני' והשמיט מלח וכתב הב"י לא ידעתי למה השמיט רבינו מלח ע"ש. ובאמת תמיהת הב"י היא תמיה גדולה. ול"נ לתרץ דהטור לשטתו אזיל דפסק בהל' פסח דמלח הוי מי פירות והביא ראי'

מסתם גמ' דפסחים דותיקא במשחא ומלחא שרי הרי מוכח מסתם גמרא דאין הלכה בזה כסתם משנה דמקואות ומלח הוי מ"פ ואינו מעלה את המקוה ולכך השמיט הטור מלח הואיל ומסתמא דתלמודא מוכח דמלח הוי מי פירות ומיושב תמיהת הב"י על הטור. ואם כי קשה לומר להוכיח מסתם גמרא נגד סתם משנה צריכין אנו לומר עכ"פ דמסתם גמרא מוכח דלא גרסינן במשנה דמקואות מלח ועכ"פ דברי הטור מיושבים דהשמיט מלח גבי מקוה. וכן ראיתי בהראב"ד בספרו בעל הנפש בשער המים גם כן השמיט מלח:

היוצא מזה דלדעת הטור ע"כ צריכין לומר דהא בהא תליא כל שלא הוי מים לענין חמץ לא הוה מים גם לענין מקוה. ומעתה יש לומר גם להיפך הא בהא תליא דמה שנחשב מים לענין מקוה גם לענין חמץ נחשב מים והרי שומן דגים נחשב מים לענין מקוה כדאיתא בגמ' דזבחים דף כ"ב ע"א מטבילין בעינו של דג וכ"פ הרמב"ם בפ"ח מהל' מקואות הל' י"א וכן פסקינן בש"ע וממילא גם לענין חמץ נחשב למים ונפשטה ספיקא של מעלתו דשומן דגים מחמיץ:

ובגוף הדבר למה מסקינן בגמרא דותיקא שרי דמלח הוה מי פירות י"ל דהואיל ובתוספתא במס' מכשירין משמע דמלח לא הוה כמים אלא מ"פ דאמרינן בתוספתא דמלח שנימוח אינו מכשיר האוכלין וכ"פ הרמב"ם בפ"י מהל' טומאת אוכלין שהמלח אינו מכשיר ואף שהמלח הוא מתולדה דמיה וכל דבר שהוא מתולדה דמים מכשיר כמו דאיתא במס' מכשירין פ"ו משנה ה' ואם כן מוכח מהתוספתא דמלח אף שהוא מתולדה דמים אפ"ה הוה מי פירות וא"כ סתמא דתלמודא במס' פסחים בהאי דינא דותיקא פסק כתנא דתוספתא ולכך לא גרס במשנה דמקואות מלח. ודע דהפ"ח בא"ח סימן תס"ב מביא ראיה דמלח הוי מי פירות מתוספתא הנ"ל ע"ש ונעלם ממנו משנה דריש פרק ז' ממקואות דמוכח להיפך דמלח הוי מים ומעלה את המקוה וצ"ע:

אמנם קשה לי על הרמב"ם דסותר עצמו בהאי פיסקא. דבפ"י מטומאת אוכלין פסק וכתב דמלח הוה מי פירות ואינו מכשיר ובפ"ז מהל' מקואות הל' ג' פסק כסתם משנה דמקואות דמלח מעלה את המקוה דנחשב כמים, ועדיין לא מצאתי לאחד מהמחברים שהרגיש בסתירה זו ולדעתי הוא תמיה גדולה על הרמב"ם. ואין לתרץ דהרמב"ם בהלכות מכשירין מיירי במלח שחופרין מן הקרקע דזה נחשב מ"פ ולא הוה תולדה דמים כלל ובהלכות מקואות מיירי במלח שלנו שנתבשל ממים דזה הוה מים וכדעת הד"מ בא"ח ס"ס תס"ב דמחלק בכך לענין חמץ. דכל כי האי מילתא ה"ל להרמב"ם לחלק בין מלח למלח ולא ה"ל לסתום בשני מקומות בהל' מקואות ובהל' מכשירין למנקט סתם מלח

וה"ל לפרש בכל מקום באיזה מלח הוא מדבר כיון שחלוקי' בדין. ועדיין צ"ע. ומפני הטרדה אין הפנאי מסכים להאריך. כ"ד אוהבו נאמנו המוכן לטובתו וכל אשר יקראני אענה הנני הנני:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מפראג.

שנית על הנ"ל

כאשר עסקתי בסידור הספר בהעתקת תשובה הנ"ל אירע לביתי הרב הגדול המופלג בתורה מוה' איסרל ליסא וראה דברים האלה וכתב לי באריכות קצת מה שנראה לו בזה הענין. וזה שהשבתי לו ומתוך דברי יובן מה שעלה בדעת הרב מוהר"א הנ"ל:

שוקל בכף הדמיון. בזך הרעיון. מכלכל דבריו במתק הגיון. ה"ה א"נ ידידי הרב הגדול החריף ובקי כש"ת מוה' איסרל יצ"ו:

מעשי ידיו הנחמדים האירו מול עבר פני וראיתי כי בנה דייק ליישר המסילה ולסקל האבן ולעשות העקוב למישור ליישב סתירת הרמב"ם אשר הראיתיו. אמנם לא העלה ארוכה. וראשון נאמר מה שתמה מעלתו ולזר נחשב בעיניו לומר דמלח שחופרין בקרקע יהיה נחשב למים הלא הוא כאבן מאבני המקום ואיך יעלה את המקוה. אני אומר הא לפי דעת הד"מ בא"ח סימן תס"ב דסובר דמלח שמבשלין ממים ליכא פלוגתא כלל ולכ"ע מחמיץ והפלוגתא של הר"ן והטור הוא במלח שחופרין מקרקע ויעיין במג"א סימן תס"ב א"כ התמיה של מעלתו קיימת על הר"ן למה יהי' מלח שחופרין מקרקע נחשב מים להחמיץ הלא הוא אבן מאבני האדמה. אמנם ישמע נא מעלתו ואסביר לי' מלתא. הנה לפי המתבאר בספרי חכמי הטבע יש מיני אבנים אשר תחלתן היו מים הנגרים ובבטן הארץ כאשר סגר עליהם האדמה מכל צד מבלי הגיע להם אויר הטבעי הם נקפים ונקרשים ונתהפכו ונעשו אבן והאבנים האלה נקראים טראפף שטיין ורבים מחכמי הטבע אשר מונים גם אבני האחלמה ממין הזה והוא אבן קריסטאל הידוע אצלנו וכאשר נתהפכו ונעשו אבן שוב אינם חוזרים לברייתם ולא נימס בשום אופן להיות חוזר עוד למים. ומעתה גם המלח שחופרין מקרקע לדעת הר"ן ג"כ תחלתו היו מים מלוחים ובתחתיות הארץ נתהפכו במקרה הטבעי לקבצם ולהפכם לחומר האדמה להתקשה כאבן אמנם אם יבוא להם איזה לחלוחית מחזירו למה שהיה מקדם ונמס וחוזר להיות מים. ומה שמצינו בגמרא במס' מנחות ובמס' ב"ב ובמס' ביצה הפרש וחילוקים בין מלח סדומית למלח איסתרוקנית הוא מצד תמונתם שזה הוא בתולדה דק דקה מן הדקה כאבק פורח וזה הוא גוש קשה. גם זה נימס ונימח מהר וזה אינו נימח כי אם ע"י פעולה

אחר איזה שעות. אבל ביסודתם ובתחלת הווייתם הם מסוג אחד והם שוים ונמנים ליסוד מים. וא"כ גם מלח שחופרין מקרקע הוא מתולדה דמים ומעלה את המקוה:

ומעתה מה שעמד מעלתו על דברי הרמב"ם בהל' ט"א דנקט לענין הכשר מלח שנמחה. ומזה רצה מעלתו לעייל פילא בקופא דמחטא ולהכניס בדברי הרמב"ם כונה רחוקה. הנה לבי לא כן ידמה ולדעתי הדבר פשוט דצריך למנקט שנמחה דאם הוא נגב ויבש במה יכשיר האוכלין ולא יעלה על הדעת שאם נפל על האוכלין דבר יבש שיהי' מכשיר ובודאי אינו מכשיר עד שיהיה משקה טופח על האוכלין דומיא דכי יותן מים על זרע וכל זמן שהוא יבש וגוש אין המשקה טופח עליו ואפי' מלח שנעשה ממים דודאי דין מים יש לו לכל מילי לפי דעת הד"מ בא"ח סימן תס"ב אפ"ה כל זמן שאינו נימח ונעשה מים אם נפל על האוכלין לדעתי אינו מכשיר את האוכלין לקבל טומאה. וראיה לזה מתוס' במס' חולין דף ל"ג ע"א בד"ה נאכלין בידים מסואבות שכתבו לצלי איירי דלא בעי הדחה א"נ לקדירה והודח במי פירות עכ"ל. ולכאורה קשה מאי אהני להו דהודח במ"פ הא לקדירה בעי מליחה וא"כ אכתי הוכשר ע"י מליחה ואי מיירי שנמלח במלח שחופרין מקרקע וס"ל להתוס' דמלח שחופרין מקרקע אינו מכשיר עכ"פ ה"ל להתוס' לפרש כן דכמו שכתבו שהודח במי פירות ג"כ ה"ל להתוס' לכתוב שמיירי שנמלח במלח שחופרין מקרקע. ודוחק לומר דהתוס' נקטו רק הדחה לאשמעינן דמותר להדיח הבשר במי פירות ועיין בש"ך י"ד סימן ס"ט סק"ל מ"מ ה"ל להתוס' להזכיר גם מליחה דאם נמלח במלח שנעשה ממים הוכשר. א"ו דמלח כל זמן שלא נתרסק ונעשה כמים אינו מכשיר דאין זה בכלל נתינת מים על זרע אם בשעת הנתינה על אוכל אין המשקה טופח עליו. ומעתה אני אומר דהרמב"ם נקט מלח שנמחה לרבותא דכל זמן שאינו נמחה פשיטא שאינו מכשיר אלא אפילו אם נמחה ונעשה כמים הנגרים בזה ה"א דהוה הכשר בזה אתי הרמב"ם לאשמעינן דאפ"ה אינו מכשיר משום דנחשב למי פירות. ועוד ראיה לזה דהא שלג בודאי מים הוא לענין מקוה ואפ"ה אמרינן במסכת נדה דף י"ז ע"א שלג אינו לא אוכל ולא משקה ואינו מטמא טומאת משקין עד שחישב עליו למשקה ע"ש:

ועוד ראיה לזה נראה לי דבפ"ז מהל' מקואות הלכה ג' פסק הרמב"ם השלג והברד וכפור והגליד ומלח מעלין את המקוה ואח"כ כתב דאם הביא ארבעים סאה שלג והניח בעוקא וריסקו שם ה"ז מקוה שלם ולדעת הרבה פוסקים האי ריסקו הפירוש שנמס ונעשה מים וכן הוא מסקנת הש"ך בי"ד סי' ר"א ס"ק ע"א דצריך להיות מרוסק למים אבל אם הוא עדיין שלג לא עלתה הטבילה במקוה שכולה שלג. ולכאורה יש לדקדק למה לענין להעלות את המקוה לא התנה הרמב"ם תנאי זה שצריך להיות מרוסק ונהפך למים בתוך

המקוה ומשמעות הרמב"ם שמעלין את המקוה אף אם טבל במקוה תיכף אחר נפילתן לתוך המקוה ולא היה להם עדיין שעות לימס למים ובמקוה שכולה משלג התנה שצריך להיות מרוסק ונהפך למים. אלא ודאי הוא הדבר אשר דברתי דאף שהדבר נחשב למים מ"מ אין שם מים נופל עליו עד שנעשה כמים הנגרים. והנה בטבילה בכתוב נזכר ורחצו במים ולפיכך לענין להעלות את המקוה דהיינו דאיכא מים במקוה ושלג וברד וכפור ומלח משלים לשיעור מקוה לא צריך להיותן מרוסק דכיון דנחשבו כמים מעלין את המקוה ואיכא הטבילה במים דהא עיקר המקוה הוא ממים אבל כשעושה כל המקוה משלג אף שנחשב כמים מ"מ אין שם מים נופל עליו וכל זמן שאינו נגר אינו נופל בו שם טבילה ולכך כתב הרמב"ם שריסקו שם:

מעתה יצאנו לדון על מה שעמד מעלתו לדקדק דלמה בהל' מקואות במלח שמעלה את המקוה לא הזכיר הרמב"ם מלח שנמחה ובהלכות ט"א הזכיר הרמב"ם מלח שנמחה. ולפמ"ש הוא נכון מאוד דבהלכות מקואות לענין להעלות את המקוה לא צריך להיות נימח הואיל והוא במים דין מים יש לו וגם שם טבילה שייך בו הואיל ויש כאן מים מלבד המלח רק המלח משלים לשיעור מ' סאה ומעלה את המקוה. אבל בהלכות ט"א לענין הכשר כתב שנמחה דאם אין המלח נמחה לא צריך לאשמועינן דאינו מכשיר דאם נפל על האוכלין יבש כמו שהוא פשיטא דאינו מכשיר אף אם מיחשב מים לכל מילי במה יוכשרו האוכלין אם אינו טופח עליו ואינו נופל עליו הדמיון דכי יותן מים על זרע אם הוא נגב ויבש ולכך צריך הרמב"ם לאשמעינן דאף שנמחה והוא צלול ונגר ונעשה מים אפ"ה אינו מכשיר משום דהוה מי פירות. ולפי זה נדחים דברי מעלתו ואין כאן הכרע מדברי הרמב"ם באיזה מלח הוא מדבר בשני המקומות בהלכות מקואות ובהל' ט"א. והתמיה קיימת אי ס"ל להרמב"ם לחלק בין מלח הנעשה ממים למלח החופרין מקרקע דלא הוה ליה לסתום אלא לפרש בכל מקום באיזה מלח הוא מדבר כמ"ש בתשובה:

ומה שכתבתי בתשובה לתרץ דברי הטור שהשמיט בהל' מקואות מלח דאזיל לשטתו דס"ל בהל' פסח דמלח הוה מי פירות. ועל זה תפס עלי מעלתו מדברי הפ"ח בא"ח סי' תס"ב דהרא"ש ס"ל כשטת בנו הטור דמלח הוה מי פירות א"כ נשאר קושיא על הרא"ש למה העתיק הרא"ש בהלכות מקואות המשנה כהווייתה ולא השמיט מלח כמו שהשמיט בנו הטור. אהובי ידידי דברי הפ"ח אינן מוכרחים ואין הכרע בדברי הרא"ש אי ס"ל מלח הוי מי פירות לענין חמץ ודבריו משתמעין לתרי אפי כמו שמדחיק הפ"ח בעצמו בדברי הרא"ש. ובלא"ה ע"כ היה נעלם מהפ"ח שם המשנה והרמב"ם בהלכות מקואות כמ"ש בתשובה וגם מעלתו הרגיש בזה:

ועל מה שהקשה בפירש"י. דבמס' ב"ב דף כ' ע"ב כתב דמלח סדומית היא עבה וקשה ובמס' ביצה דף ל"ט ע"א פירש"י סדומית היא דקה מאוד. הנה האמת יורה דרכו שהוא טעות המדפיסים ורש"י לא נרשם במקומו ורש"י מציין על מלח איסתרוקנית שהיא עבה וקשה. ובש"ס שלי מחקתי מלח סדומית וכתבתי איסתרוקנית בדברי רש"י. אמנם גם בגמרא צריכין אנו להגיה דלפי המסקנא במס' ב"ב דקורה מעמיד את המלח אפילו מלח אסתרוקנית ג"כ הוא טעות הדפוס וצריך להיות במקום אסתרוקנית סדומית ואף שקשה למחוק ולהגיה בספרים מכל מקום זה הוא טעות דמוכח. דברי ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא

שלישית על ענין הנ"ל

אחר זה ראה כבוד מחותני ידידי הרב הגדול החריף ובקי מוה' משה פישר בן הגאון מוה' מאיר פישלס זצ"ל המשא ומתן של הלכה הנ"ל אשר יש לי עם הרב הגדול מוה' איסרל הנ"ל וגם ראה הסתירה אשר הקשיתי על פסקי הרמב"ם הנ"ל. ואחר איזה שבועות בא אלי הרב הגדול הנ"ל ואמר לי שנראה לו ליישב שדברי הרמב"ם אינם סותרים זא"ז. והוא ע"פ מה שנדפס בטור א"ח דפוס דיהרנפורט בהגהת הגאון מהר"ל חנליש ליישב דברי הטור בסי' תנ"ה שכתב הרבה נוהגין שלא ליתן מלח בפת בפסח ואין טעם ברור לאסרו. ורבים ראו כן תמהו לפמ"ש הטור לקמן סי' תס"ב דמלח הוי מי פירות א"כ פשיטא דאסור דהוה מ"פ ומים. וע"ז מתרץ מהרל"ח דכל שאין המלח עם מים הוי כמ"פ אבל אם נתערב במים חוזר להיות מים ממש לכן כתב הטור שאין טעם ברור לאסור מליתן מלח בפת ע"ש. ולפ"ז אמר הרב הגדול מוה' משה הנ"ל דדברי הרמב"ם אינן סותרין דמ"ש לענין הכשר דהוי מלח מ"פ הואיל ומיירי במלח בלא תערובות מים אז דין מי פירות יש לו משא"כ לענין להעלות את המקוה להשלים לשיעור מקוה ע"כ המלח נתערב במים שבמקוה ואז שפיר דינו כמים כסברת מהרל"ח הנ"ל:

והנה דברים האלה נוחים וראוים למי שאמרן אבל השבתי להרב מהר"ם הנ"ל דמלבד שאין דעתי נוחה בסברת מהרל"ח דלא מצינו שדבר שנתערב יתהפך למה שנתערב ואף שבכל מקום המיעוט בטל ברוב היינו הואיל ואינו נרגש מחמת מיעוטו אבל לא לומר שנתהפך במהותו וטבעו. ואין לדמות זה למ"ש הרא"ש בתשובה כלל כ"ד בשם הר"ר יונה באיסור שנתערב בדבש שמותר דדרך הדבש להפך מה שבתוכו לדבש. הכונה לענין איסור שנתהפך ואינו נרגש כלל ונעשה בטעם ובמראה כמו דבש אבל מצד פעולת ומהות הדבר לא שמענו מעולם ואף גם זאת רבים חולקים על סברת הר"ר יונה ועיין במג"א סי' רט"ז סק"ג ובחק יעקב סי' תס"ז ס"ק ט"ז. לכן דברי מהרל"ח הנ"ל בטלים ואין

להעמיד זה בכוונת הטור דאיך יכתוב הטור דאין ברור לאסור ליתן מלח בפת בפסח מכח סברא קלושה זו. ומעתה בהתרועע היסוד נפל הבנין:

ועוד אני אומר הוכחה נגד סברת מהרל"ח דהא הרא"ש בפ' תינוקת בהל' מקואות מביא שלג וברד וכפור וגליד ומלח מעלין את המקוה ומסיים שם אע"פ שהן שאובין דלא שייך פיסול שאובין אלא במים ואפילו עשה כל המקוה מאלו והביאו לתוך המקוה בכלי כשר עכ"ל. הרי דסתם וכתב על כל אלו שהזכיר מקודם ואף מלח בכלל שאם עשה כל המקוה ממלח כשר, הרי אף שאין בו תערובת מים דינו כמים לענין מקוה והוא דלא כסברת מהרל"ח הנ"ל. ומעתה ממילא נשאר הסתירה הנ"ל מדין מקוה לדין הכשר (ודע דבקיצור פסקי הרא"ש סוף מס' נדה בהל' מקואות סימן י"ח כתב הברד השלג וכפור וטיט הנדוק מותר להניחם בכלי ולעשות מהם מקוה והשמיט מלח. הנה אין מזה סתירה לדברי דידוע דקיצור פסקי הרא"ש חברו בנו רבינו יעקב בעל הטורים והטור אזיל לשטתו דפוסק בא"ח סימן תס"ב דמלח אינו מחמיץ דהוה מי פירות ולכך השמיט מלח כמ"ש לעיל בתשובה ודוק). ואף דיש לומר דלהרמב"ם דכתב בפ"ז ממקואות הל' ג' אם עשה כל המקוה משלג כשר ולא הזכיר שאר דברים דס"ל להרמב"ם סברת מהרל"ח הנ"ל. אמנם הוא דוחק דהרי גם כפור וברד וגליד וטיט הנדוק לא הזכיר הרמב"ם ובאלו לא שייך סברת מהרל"ח הנ"ל וע"כ צריכין לומר דאיכא טעם אחר על מה שלא הביא הרמב"ם הדין דאם עשה מקוה מכל אלו והיינו כמ"ש הכ"מ שם מדלא הזכיר במשנה כי אם שלג במעשה דאנשי מידבא:

ואני לעצמי נ"ל דלהכי נקט הרמב"ם דאם עשה כל המקוה משלג והשמיט אינך משום דמצינו פלוגתא בפוסקים בכונת הרמב"ם שכתב בשלג דאם הניחו בעוקא וריסקו ועשה ממנו מקוה כשר דהב"י בי"ד סימן ר"א מפרש ריסקו היינו שמעך חללו. אמנם השפתי כהן שם ס"ק ע"א מפרש דהאי ריסקו היינו עד שנעשה מים ע"ש בשפתי כהן. והנה השלג הוא בטבע רך ושייך בו טבילה אף שלא נמס למים משא"כ בכפור וברד וגליד ומלח שהוא קשה וכל זמן שלא נמס ונעשה מים לא שייך בו טבילה שהם נגובים ויבשים. ומעתה אני אומר דלדעת הב"י נקט הרמב"ם דוקא שלג דיכול לטבול בו כמו שהוא קודם שנמס למים אבל באינך בכפיר וברד וגליד ומלח אי אפשר לטבול בהן כמו שהן עד שנמס ונעשה מים וזה לא צריך הרמב"ם לאשמעינן דממילא נלמד שאין שאיבה פוסל בהם ויכול לטבול בהם אם הם כמים הנגרים. ולדעת הש"ך ג"כ יש לומר דהרמב"ם נקט שלג לרבותא דאפילו שלג שהוא רך בטבע ודומה למים אפ"ה אין לטבול בו עד שנתרסק ונעשה מים ממש אבל באינך בברד וכפור וגליד ומלח לא צריך לאשמעינן

דממילא נשמע דכל זמן שלא נתרסקו הם קשים ויבשים ולא שייך טבילה ואם נתרסקו ונעשו מים לא גרעו משלג. דברי הטרוד:
הק' שמואל סג"ל לנדא

תשובה נח

נשאלתי מהאלוף מוה' פייביל כ"ץ מבלאוויץ.

על מעשה שאירע שם במקומו באחד שמכר חמצו בערב פסח לנכרי ומכר לו החדר עם החמץ שבתוכו בשעה שעדיין לא נאסר החמץ ומכרו כדת וכהלכה ונתן שטר להקונה וגם קיבל ממנו דרויף געלד ושוב אחר חצות בע"פ בא הנכרי הקונה ואמר שחוזר בו ממה שקנה והחזיר השטר להמוכר והמוכר החזיר לו הדרויף געלד ושוב אחר איזה שעות חזרו ונתרצו שישאר המכר כבראשונה והחזיר היהודי השטר להנכרי והנכרי החזיר לו הדרויף געלד ונשאלתי אם מותר החמץ הזה עכשיו שעבר הפסח:

וזה אשר הוריתי לו, שאם היה החזרה שחזר בו הנכרי מועיל לבטל המקח אז שוב לא הוה מהני מה ששוב מכרו היהודי שנית אח"כ לאותו הנכרי שכיון שהוא כבר אחר זמן איסורו כשם שאינו בידו לבטלו כך אינו בידו למכרו והכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו ועובר עליו בבל יראה ושייך בו קנס אחר פסח לאסרו בהנאה. ואמנם גוף החזרה שחזר בו הנכרי אינו חזרה ואין בידו לחזור מה שכבר קנאו כי אם למכרו שוב מחדש להישראל והישראל יזכה בו מחדש וכיון שהנכרי לא הקנהו לישראל רק חזר בו מהמקח אין כאן שום קנין להישראל ואף שהחזיר השטר לישראל אינו מועיל שיקנהו הישראל כמבואר בח"מ סוף סימן קפ"ט בהג"ה ובדברי המחבר סימן ס"ו סעיף י"ג. ואף שהיהודי החזיר הכסף להנכרי לא קנאו היהודי כי לא נתן בתורת קנין כסף כי אם בתורת חזרה מהמקח הראשון שהיה סבר שמהני החזרה. ואף המפתח שהחזיר לו הנכרי לא מהני שאפילו אם נימא שמסירת המפתח הוי קנין היינו במכוין זה להקנות וזה לקנות אבל כאן לא היה הכונה לקנין חדש. ואף אם נימא שבשעה שחזר בו הנכרי היה עכ"פ הפקר כמבואר בח"מ סימן רמ"ה סעיף יו"ד שכתב המחבר המקבל את המתנה וזכה בה ואחר שבאה לידו והוא שותק חזר בו ואמר איני רוצה בה או איני מקבלה או הרי היא בטילה כו' לא אמר כלום לענין שתחזור לבעלים אלא הרי היא הפקר וכל הקודם בה זכה כו' וא"כ גם כן כאן נימא שזכה מהפקר. הא ליתא דבמה זכה מהפקר ומה שום דבר עשה הישראל שזכה בו מהפקר. וגם הסמ"ע שם בס"ק י"ז סובר דדוקא באומר איני רוצה הוי הפקר אבל בשאר לשונות נשאר ברשות המקבל. דרך כלל איני רואה כאן שום סברא שזכה בו הישראל כלל והרי הוא חמץ של הנכרי או של הפקר שעבר עליו הפסח שמותר לישראל

אפילו באכילה אחר הפסח. אלא לעשות גדר שלא להקל בפני עמי הארץ לא יזדקק בו הישראל רק הנכרי ימכרנו לנכרי והדמים מותרים לבעליו. ולהיות הדברים פשוטים קצרתי כל כך. דברי ד"ש:

תשובה נט

תשובה

לה"ה כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאור הגדול ליהודים. כלו מחמדים. הגאון המפורסם פ"ה ע"ה ב"ש מוה' אלעזר נ"י בעל החבור אור חדש:

מכתבו הגיעני ואשר שאל במילי דפסחא באחד ששכר חזקת היין שרף מן העצה (ראטההויז) וזכות חזקה זו שלא יוכל שום אדם להביא מחוץ להעיר שום יי"ש כ"א זה השוכר או ברשותו והעובר ומביא יי"ש מן החוץ יוקנס בקנס ממון להעצה וגוף היי"ש המובא שייך לזה ששכר החזקה, ועתה ביום הראשון של פסח בא השופט אצל היהודי ששכר החזקה הנ"ל והודיעו כי נכרי אחד הביא כמה מדות יי"ש מחוץ לעיר להעיר והשיב לו היהודי עכשיו אין לי עסק בזה שאיני רשאי לך אתה ועשה כחק ומשפט העובר והשופט החזיק היי"ש תחת ידו ובאחרון ש"פ סמוך לחשיכה בא השוכר ושאל אם מותר לו לקחת היי"ש מן השופט אם דינו כחמץ שעבר עליו הפסח. והשוכר אומר שבערב פסח כאשר מכר החמץ שהיה לו מכר באותו שטר להנכרי שקנה חמצו גם הזכות שיש לו מהעצה. וכתב מעכ"ת וז"ל מה שיש לי לספוקי בזה הוא מה שאמר שמכר גם הזכות זה הוי דשלבל"ע ואולי לא טוב עשה בזה אם לא הקנה כראוי דהוה מקנה ביחד אשר יש בזה שלש דעות אם גם דבר שבא לעולם לא קנה וקיי"ל כר"ש עכ"ל מעכ"ת:

והנה אם מטעם דשלבל"ע א"כ גם השוכר מתחלה לא זכה כלל בהשכירות ששכר מהעצה שהרי שכר מהם דשלבל"ע ואולי כיון שכן מנהג המדינה הוי דינא דמלכותא וקנה היהודי השכירות מטעם דינא דמלכותא. אבל שיוכל הוא להשכיר לאחר זה אינו דינא דמלכותא. והרי זה דומה למה שכתב הרשב"א הביא רמ"א בסי' ס"ו ס"ד בהג"ה שטר שנתן המלך רשות לגבות הכנסת כפר אחד ששטר כזה אינו נקנה אפילו בכתיבה ומסירה הואיל ואינו רק נתינת רשות ע"ש. הרי שאף שהמלך נתן רשות ובודאי זוכה הוא מאת המלך ואף עפ"כ אינו מוכר זכות זה לאחרים דהוי מוכר דבר שאין בו ממש ה"נ לענין דשלבל"ע. ואמנם מה ששדא מעלתו נרגא גם במכירת חמצו ממש מטעם שהקנה ביחד שיש בזה ג' דעות וסיים מעלתו וקי"ל כר"ש אם הראשי תיבות של כר"ש הוא כרב ששת והיינו במס' ב"ב דף קמ"ג דס"ל דקנה הכל אני תמה היכן קי"ל כרב

ששת. ורמ"א בסי' ר"ג סעי' יו"ד הביא ג' דעות ובסי' ר"י החליט המחבר כרב נחמן ורמזו רמ"א בסי' ר"ט ס"ד בהג"ה. ואולי הראשי תיבות של כר"ש שכתב מעלתו היינו כרבינו שמחה הביאו הסמ"ע בסי' ר"ג שם. וג"כ אני תמה דדברי רבינו שמחה היינו בהקנה מעות ומטלטלים ושם טעמא דמעות אף שאינן נקנין בחליפין מ"מ יש להם קנין במשיכה ובהגבהה ובהקנאת מקום מש"ה אינו דומה לקני את וחמור אבל דשלבל"ע הוא דומה לחמור. מ"מ בגוף הדין כבר כתבתי בנ"ב חלק ח"מ סי' כ"ו דאפילו לרב המנונא שסובר שלא קנה כלום מ"מ במקנה דבר שאינו בעולם עם דבר שיש בעולם אם בשעת הקנין לא היה ברור לו שיבא הדבר לעולם לא ביטל קנין דשלבל"ע את קנין דשב"ל והרי כאן גם כן אין הדבר ברור שיזדמן איזה זכות בזה בימי הפסח. באופן שעל מכירת שאר החמץ אין לפקפק. ואמנם ע"ז הי"ש שבא בפסח שפיר דן מעכ"ת שמה שמכר בערב פסח זכות שיש לו מהעצה לא מהני דהוי דבר שלבל"ע. ואמנם אעפ"כ היין שרף מותר מטעם שלא זכה בו הישראל כלל כמ"ש גם מעלתו והרי זה דומה לשוכרי הרחיים שמביא הט"ז בס"ס ת"ן ואף לדברי המג"א שמחמיר שם שלא יפרישו המדות בפסח ג"כ אני מסופק אם מחמיר בדיעבד. ואפילו אם נימא שמחמיר היינו שם שמפרישו רק בשביל הישראל אבל כאן השופט צריך ליקח הי"ש בשביל לדון עליו הקנס שמגיע להעצה. לכן נלע"ד שיפה דן רום מעלתו להתירו. ואמנם זה השוכר לא טוב עשה ששתק כל ימי הפסח ולא בא לשאול רק באחרון ש"פ סמוך לחשיכה ועל איסור תורה של ב"י לא חש לשאול אם צריך לבערו ובא אחרון ש"פ. ואולי הוא קצת יודע ספר ובטח שאחר הפסח הוא רק איסור דרבנן ויתירו לו משא"כ תוך הפסח היה מתיירא שיחמירו עליו באיסור תורה. ועכ"פ טוב עשה מעלתו לקנסו איזה קנס לעניים. דברי ד"ש:

תשובה ס

תשובה

להרב הגדול המופלג בפלפול ובקיאות כבוד שמו מוה' וואלף נ"י באסקעוויץ:

מכתבו הגיעני בחוה"מ העבר ואז היה ידי עצורות מחמת המועד ועכשיו אף כי כבר סבבוני התלמידים בני הישיבה בלימוד הלכה ותוס' כדרכנו כאן להתחיל תיכף אחר המועד שלא לבטל התלמידים כלל כי רבים המה ה"י. אבל לכבוד מעלתו אמרתי אחוז בזה בלימוד התלמידים וגם מזה לא אניח ואשיבנו בלי איחור. וזה יצא ראשונה. מה שפקפק מעלתו לומר דעשה דהשבתת שאור לא שייכא בפסח רק בע"פ. הנה מעולם לא נסתפק אדם בזה דעשה זו שייכא כל ימי הפסח ומה דהוכיח זה מדפסק הרמב"ם שלוקה על בל יראה ואם איתא שיש בו עשה א"כ הוא לאו הניתק לעשה בשביל קושיא זו לא

נחליט דבר המנגד לכל הראשונים וכבר נתלו בו שלטי הגבורים על קושיא זו. ומה לי לפלפל אם עשה זו שייך בכל החג אשר זה פשוט ואין צריך ראיה ואעפ"כ להפיק רצונו אביא ראיה מדברי רבינו הרמב"ם עצמו. והנה זה פשוט שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור ואין אנו מברכין שום ברכה על שמירת לא תעשה כמו שאין מברכין ברוך שאסר לנו אמ"ה או נבילות וטריפות. וכמו שמבואר ברא"ש וברי"ן בריש כתובות בברכת אירוסין. והנה זה לשון הרמב"ם פ"ג מחמץ הלכה ו' כשבודק החמץ בלילי י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך כו' אשר קדשנו כו' על ביעור חמץ עכ"ל הרמב"ם. ולדברי מעלתו שאין שום עשה בביעור בתוך המועד מהו אשר קדשנו במצותיו שייך בזה והלא אין כאן אלא מניעת איסור בל יראה. ועוד אני אומר דלא די מה שהוכחתי בספרי שלהרמב"ם עובר בבל יראה מחצות ולמעלה אלא אפילו לוקה על ב"י מחצות ולמעלה והוא מפורש בדבריו בפי"ח מהל' סנהדרין במנאו קס"ח לאוין שלוקין עליהם ואין בהם לא כרת ולא מיתה בידי שמים שם בסימן צ"ז צ"ח צ"ט זה לשונו, האוכל תערובת חמץ בפסח האוכל חמץ אחר חצות המקיים חמץ ברשותו וכגון שחימץ עסתו. הנה מדכתב סתם המקיים חמץ ברשותו ולא כתב המקיים חמץ ברשותו בפסח מכלל דקאי אדלעיל מיניה האוכל חמץ אחר חצות וא"כ הרי מפורש בדבריו שלוקה עב"י מחצות ולמעלה. ואל תתמה שבהל' חמץ פרק א' הלכה ב' כתב והמניח חמץ ברשותו בפסח כו' שם כוונתו ג"כ על תחלת איסורו מחצי היום י"ד וגם זה לפעמים קוראו פסח וגם שם אדלעיל מיניה קאי שכתב החמץ בפסח אסור בהנאה כו' והמניח חמץ ברשותו בפסח כו' והרי מה שאמר החמץ בפסח אסור בהנאה היינו מתחלת שבע של יום י"ד כמבואר בדבריו הלכה ט' ועל זה קאמר והמניח חמץ ברשותו בפסח וכונתו ג"כ מתחלת שבע ועכ"פ מדבריו בהלכות סנהדרין היא ראיה ברורה שלוקה אפילו מתחלת שבע ומה יענה מעלתו בזה והלא אז ודאי יש עשה דתשביתו. ובגוף הקושיא למה לוקה הארכתי מאד בדרוש שדרשתי שה"ג העבר ואין כאן מקום להאריך:

ומה שרצה מעלתו לפרש הסוגיא בפסחים דף כ"ז ע"ב שמתחלה עשה ק"ו מה נותר שאינו בב"י וב"י כו' ולבסוף קאמר נותר ישנו בבל תותירו. ורצה מעלתו לפרש בתחלת הסוגיא הכונה שאינו בב"י וב"י היינו שני לאוין רק לאו אחד משא"כ חמץ עובר בב"י וב"י שני לאוין. הגם שדבר חכמה אמר ואפריון נמטיה מ"מ דברי התוס' שם דף כ"ח ע"א בד"ה וחמץ נראין יותר וראיה ששינה בלשונו בסוף ונקט בל תותירו ולדברי מעלתו היה לומר בתחלת הסוגיא מה נותר שאינו אלא בבל תותירו כו' חמץ שישנו בב"י וב"י כו' אבל מדאמר שאינו בב"י וב"י משמע שאינו בשום א' מהם לא בבל יראה ולא בבל

ימצא. וגם אפי' לפי דבריו אכתי אינו מוכח בגמרא רק שעובר בשני לאוין והרמב"ם קאמר בשורש תשיעי רק היכא שהעידו בגמרא שלוקה שתים:

ומה שהקשה לפי דעת הרמב"ם דתשביתו היינו ביטול ומטעם הפקר נגעו בה וכמבואר בתוס' א"כ למה לי לך שלך אי אתה רואה השתא חמץ שלו מהני שהפקירו ק"ו מה שאינו שלו שלא יעבור עליו. אני תמה והלא כך הם דברי התוס' בדף ד' ע"ב בד"ה מדאורייתא דלהכי סגי ביטול שהרי הוא מפקירו ומהני מטעם שלך אי אתה רואה ע"ש. וא"כ אי לאו דכתיב לך לא הוי אמרינן דתשביתו היינו ביטול ואפילו לרש"י דתשביתו הוא ביטול מדלא כתיב תבערו אכתי אף דמוכח דמהני הפקר אכתי צריך לך להתיר פקדונות אף שיש עליו אחריות פשיעה להרבה פוסקים המתירים אם הוא שומר חנם אף שיש עליו אחריות פשיעה ומעכשיו קמה קושיתי כחומה אכתי מנ"ל דעשה אינו עובר אפי' בשל אחרים. ובאמת תשביתו לאו היינו ביטול אלא ודאי דגם שאור דכתיב גבי תשביתו ניתן לידרש לג"ש שאור שאור והיינו שקיבלו גם שאור זה לג"ש לכל מר כדאית ליה למאן דס"ל שקיבלו מסיני התיבות לבד א"כ כיון שקיבלו שאור לג"ש ממילא ילפינן גם שאור דתשביתו ולמאן דס"ל שקיבלו בפירוש באיזה תיבה קיבלו כאן בפירוש כל שאור בפני עצמו לג"ש:

ומה שתמה על מה שדקדקתי שם בתשובה ההיא על ג' מקומות בש"ס דפלפלו אם קנסו בנו אחריו מדוע לא הזכירו בשום מקום ספק זה לענין חמץ לר"ש דקנס הוא אחר פסח ועל זה תמה מעלתו הלא מרא דהך בעיא אם קנסו בנו אחריו הוא ר' ירמיה ור' ירמיה ס"ל בירושלמי פ' כ"ש הל' ב' דגם לר"ש אסור מדאורייתא דלא כרבא בתלמוד בבלי דס"ל דר"ש רק קנסא קניס. הנה מתחלה אני תמה על חכם כמותו שנותן לב על דברי בעל קרבן העדה בפירושו לירושלמי וכמה פעמים שגה בפירושו וגם כאן שגה שגיאה רבה ומעולם לא עלה על דעת שום אמורא לומר דלר"ש אסור מה"ת אחר הפסח. ומ"ש הקרבן העדה דלפני זמנו אסור מה"ת מטעם תשביתו ואחר זמנו כלפני זמנו הם דברים בטלים וא"כ יש עשה דתשביתו אחר הפסח אתמהה. ומעולם לא עלה זה על דעת שום אדם אפילו לר"י. ועל מעלתו אני תמה ביותר ואני מקשה למעלתו מדידיה אדידיה על תוך זמנו החליט מעלתו דלא שייך עשה דתשביתו ואיך יעלה על לבו שיהיה אחר זמנו עשה דתשביתו. אבל הפירוש בירושלמי שם הוא על לפני זמנו רבי ירמיה סובר איסורו דבר תורה וכדעת התוספות והרא"ש דתשביתו היינו שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה. ור' יונה ור' יסה אמרו איסורו מדבריהן אבל מן התורה מותר באכילה ובאכילתו משביתו וכדעת בעה"מ. אלא שאני תמה על בעה"מ שעכ"פ מבואר בירושלמי שעכ"פ אסור לר"ש

למר מן התורה ולמר מדבריהן אבל לאחר זמנו מהי תיתי לאסרו כיון דליכא שום קרא ואינו אסור רק משום קנס. ויותר מזה אני תמה על מעלתו אפילו לפי מה שנמשך אחר המפרש שפירש פלוגתתן בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו אכתי מי דוחקו לומר דר' ירמיה פליג על רבא והיכן נזכר בדברי ר' ירמיה שאסור בהנאה והלא על האוכל חמץ קאי שם הירושלמי ורבא לענין איסור הנאה קאי לפרש משנתנו דחמץ של ישראל אסור בהנאה לאחר הפסח כר"ש ור"ש קנסא קניס וא"כ אכתי מדוע לא נסתפק ר"י לענין איסור הנאה של חמץ אם קנסו בנו אחריו:

ומה שהקשה על הדין שהחלטתי שם בתשובה ההיא שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח ואחר הפסח אומר להנגזל הרי שלך לפניך הרי הוא מותר להנגזל ולא נאסר עליו כלל. והקשה מעלתו מסוגיא דגיטין דף נ"ג ע"ב מתיב רב פפא גזל מטבע כו' חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק האי גזלן מעליא הוא וממונא מעליא בעי שלומי תיובתא. והקשה מעלתו לסברתי מאי קושיא ודלמא הך מתני' אליבא דהלכתא כר"ש ולא נאסר על הנגזל ומשלם ממונא מעליא.

הנה כמדומה שהעביר מעלתו עיניו על תשובתי בהעברה בעלמא לראות רק חידושי דינין שחדשתי אבל לא קרא אותה כסדר מלה במלה כי אם היה רואה מה שכתבתי הטעם למה לא נאסר על הנגזל לא הי' מקשה כלום. והלא זה לשוני שם בדף ט' ע"ב בד"ה ועוד בשלמא כו'. ומעתה כיון שבארנו שאין הנגזל עובר על ב"י אף שהגזלן ודאי עובר כו' מ"מ כיון שאחר הפסח מותר מן התורה רק חכמים קנסו כו' וכיון שלהגזלן אין כאן קנס דהרי הוא אומר הרי שלך לפניך איך יהיה נאסר דבר של הנגזל כו'. וכן שם בסוף הדבור סיימתי וזה לשוני. לכן נלע"ד כיון דאמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך ואין הקנס נוגע להגזלן לא נאסר על הנגזל עכ"ל שם. הרי דכל מה שאינו נאסר על הנגזל הוא עכשיו לפי הדין שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך וא"כ אם היו קונסים לא היה הקנס נוגע להגזלן אבל אם הוי אמרינן היזק שאינו ניכר שמיה היזק ואז לא היו אומרים באיסור הנאה הרי שלך לפניך והיה הגזלן צריך לשלומי ממונא מעליא ודאי שהיה באמת חמץ זה נאסר על כל העולם מטעם שעבר הגזלן על ב"י ושפיר הקשה במס' גיטין. ואני תמה על מעלתו שלא השגיח היטב בזה ואקוה כי כאשר יעיין בדברי יראה שהם נכונים וישרים. דברי ד"ש:

תשובה סא

שנית על ענין הנ"ל

תשובה

. להעומד על דעתו, וכן ראוי לו כי דעתו רחבה דילידא אימיה כוותיה תלד, ואע"פ שיש לו פירכא ותשובה. ידיו רב לו למשקל ולמטרא בהויות דאביי ורבא. ישבע בטובה. ה"ה כבוד אהובי וידידי וחביבי הרב המופלא חריף ובקי. כעמר נקי, המושלם במעלות ומדות, איש חמודות כבוד שמו מוה' וואלף נר"ו.

ברגע זו הגיעני מכתבו ורואה אני שחוזר על דברות הראשונות לחזק דבריו. ואף כי דבריו מתוקים וחריפים לחבבם מ"מ האמת אהוב ביותר ואותו אשמור. מה שהוכחתי במכתבי זה שבועים מדברי הרמב"ם שהבודק במועד מברך אקב"ו כו' ואם אין עשה דתשביתו במועד והביעור רק להנצל מאיסור בל יראה לא שייך ברכה ומהו אקב"ו והבאתי דברי הרא"ש והר"ן דלא שייך ברכה על שמירת לא תעשה ועל זה השיב מעלתו שעכ"פ מצוה דרבנן היא לבדוק תוך המועד ועל מצוה דרבנן מברך. אני תמה וכי הברכה שאנו מברכין היא על הבדיקה הברכה היא על הביעור ונוסח הברכה יוכיח על בעור חמץ והיכן מצינו שיהיה זה מצות חכמים לבער חמץ וגם לא שייך בזה שום תיקון מחכמינו שהרי בלא"ה צריך לבערו מן התורה שהרי עובר בכל רגע בב"י. ואף שאף אם ביטלו קודם הפסח חייב לבערו בפסח היינו שלא יבוא למיכל מיניה אבל לא שייך בזה תיקון חכמים שיהיה נקרא מצוה דרבנן. ומה שמברכין על ביעור חמץ אפילו כבר ביטלו כמבואר במג"א סי' תק"ו ס"ק א' נלע"ד כיון שיש מצוה דאורייתא דתשביתו ואף שביטל מ"מ כיון שתיקנו חכמים שהבטול לא יועיל א"כ מדבריהם נשאר מצוה דתשביתו. אבל לדברי מעלתו דתשביתו לא שייך בתוך הפסח ואין בזמן ההוא רק איסור לאו ב"י לא שייך ברכה ושום תקנת חכמים ליכא. ולכך באמת אחר הפסח אין מברכין על ביעור לפי שאין שום מצוה בביעורו ואפילו מצוה דרבנן לא מקרי שהביעור אז הוא רק שלא יאכלנו. וזהו כונת המגיד משנה שם בפ"ג הל' וי"ו שלכך אינו מברך על הבדיקה שאחר הפסח כיון שאין הבדיקה אלא להבדיל בין חמץ זה כו'. הכונה שכיון שאינו כי אם להנצל מאיסור ולא לקיום מצוה כלל לא שייך ברכה. ומה שסיים אבל בתוך הרגל שהיא מצוה שלא יראה חמץ ברשותו כו' ג"כ הכונה כיון שיש אז לאו דב"י ממילא יש עשה דתשביתו וכמו שביארתי בחיבורי נ"ב דגם שאור דאך ביום הראשון תשביתו ילפינן ג"ש שאור שאור משבעת ימים שאור לא ימצא וכן מקרא דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור וגו'. ובאמת תמהני על הכ"מ שם מה כונתו להשיג על הה"מ ואפילו לר' יהודה דחמץ אחר הפסח אסור מן התורה מ"מ לא שייך ברכה וכמ"ש. ואמנם מה שרצה מעלתו להקשות על הכ"מ דדלמא הרמב"ם סבר כהר"ן דלא מברכינן על דרבנן. תרתי תמיהי חזינא. חדא הר"ן לא כתב רק שעל נר חנוכה שמדליק בשני פתחים כיון שהוא רק מפני חשדא אין

מברכין אבל שיאמר הר"ן שאין מברכין על מצוה דרבנן זה לא שמענו ועיין בפר"ח י"ד סי' י"ג ס"ק ה'. ועוד אפילו אם היה הר"ן סובר כן איך נימא שהרמב"ם יסבור כן ודבריו מפורשים בפ"ג ממגילה וחנוכה הל' ה' שמברכין על דרבנן. ואם היה רצון מעלתו להשיג כך הוה ליה למימר דבדיקה נקרא ספק דרבנן שהוא רק חשש שמא יש חמץ. ואעפ"כ אין בזה השגה שאם הכ"מ מחלק כן א"כ לא הי' מברך על הבדיקה שבתוך המועד אם כבר ביטל קודם המועד וא"כ הי' לו להרמב"ם לחלק בבדיקה שבתוך המועד גופא בין כבר ביטל או לא. ומה שכתב שלא מצא בשום פוסק שסובר עשה דתשביתו בימי הפסח הנה מה יענה בדברי הכ"מ בפ"ג הל' הנ"ל שכתב בשם הר"מ דלא שרינן לטלטלו משום דבעידנא דמטלטלו לא מקיים עשה דתשביתו ושם בי"ט קאי ומשמע דבשעת שריפה מקיים עשה דתשביתו ושם בי"ט איירי. וגם מאד אני תמה איך כתב שלא נמצא בשום פוסק רק בדברי רש"י. והרי גם בתוס' הדבר מפורש בפסחים דף כ"ט ע"ב בד"ה רב אשי בסוף הדיבור ומכאן אומר ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר כו'. וטעמו משום דלא יראה ניתק לעשה ע"ש:

ומה שכתבתי עוד במכתב ההוא דלהרמב"ם לא די שעובר בב"י מחצות ומעלה אלא אפילו נוקה אז על לאו דבל יראה והבאתי ראי' מדבריו בפרק ח"י מהלכות סנהדרין שכתב המקיים חמץ ברשותו כגון שחימץ עיסתו מדכתב סתם המקיים חמץ ולא כתב המקיים חמץ ברשותו בפסח וכמו שביארתי במכתב ההוא. ועל זה השיב מעלתו שהרי התראת ספק היא שמא ביטלו קודם שהחמיצו ואף דלהרמב"ם שמה התראה היינו בלאו המפורש בתורה כמבואר בדבריו בפ"ה מהל' שבועות וכיון דאף לפי מה שחידשתי שעובר בב"י בע"פ מ"מ היינו רק מג"ש א"כ לא מהני התראת ספק. אלו הם דברי מעלתו בקצרה. ואני תמה אם זה נקרא אצלו התראת ספק איך ילקה אפילו בתוך הפסח בזה וע"כ לא פליגי ר"י ור"ש בהתראת ספק אלא במה שהספק מתברר אח"כ כגון שוחט פסח על החמץ ואינו עמו בעזרה בפסחים דף ס"ג ע"ב שבשעת התראה הוא ספק שמא כבר כלה ונתבער אבל אח"כ רואים שעדיין בעין או כגון נותר עד בוקר שבשעת התראה ספק שמא יאכלנו קודם עלות השחר אבל אח"כ מתברר שהותירו ובזה פליגי תנאי ואמוראי. אבל ספק זה שהמציא מעלתו שמא ביטלו דבר זה לא יתברר לעולם דמי יודע דברים שבלב ואם הוא עצמו יודה אח"כ שלא ביטלו וכי על דבורו ילקה. אלא ודאי שאין זה חשש כלל שאנו רואים שהוא מחמיצו בידים איך נימא שהפקירו ולמה יעשה דבר בטל במה שאינו שלו ועוד שמתרים בו וקיבל התראה ולא השיב שביטלו אין זה ספק כלל * [הג"ה מבן המחבר עיין תוס' גיטין דף ל"ג ע"א ד"ה ואפקעינהו כו' דכתבו

דמעמידין כל דבר אחזקתו כמו שהוא עכשיו. ובודאי אין סברא לחלק בין חזקה מעכשיו לעתיד להיות ובין חזקה מעבר לעכשיו ולפ"ז גם הכא ליכא התראת ספק דמעמידין על חזקתו ראשונה שלא ביטלו. ואין זה דומה לנותר דמיתשב התראת ספק שמא יאכלנו קודם עלות השחר ולא אמרינן שישאר אחזקה כמו שהוא עתה. זה אינו דגבי נותר גוף ההתראה היא שמתרים בו לקיים המצוה שהוא חייב בשעת התראה לאכול הקדשים קודם עלות השחר הוי התראת ספק שמא יציית לעדים המתרים בו ויקיים המצוה ויאכל ולא שייך לומר בזה חזקה שלא יאכל אדרבה כל זמן שיש שהות לאכול החזקה היא שיקיים המצוה ויאכל דהא עומד לאכילה. אבל הכא במחמץ אינם מתרים בו שיבטלו אלא שלא להחמיצו וכן בא"א אינם מתרים בה בעסק הגט אלא שלא תזנה תחת בעלה. וכן בנזיר אינם מתרים בו שישאל על נזירותו אלא שלא ישתה יין ותיכף כששותה איכא חזקה שישאר כמו שהוא. ועיין בתוס' במס' מכות דף ט"ו ע"ב ד"ה ועבר היום כו' שיש להעמיד סברתי הנ"ל בכוונת תירוץ התוס' שם ודוק. ובאמת תמיה לי על התוס' שם למה הקשו קושייתם על שבועה שאוכל כו' ולא הוקשה להם קושיא זו על נותר דלא יהיה התראת ספק אי עומד לעולם כמו שהוא עכשיו. ואין כאן מקומו להאריך:)

ומה שהשיב על מה שכתבתי במכתבי הראשון הלא אז ודאי יש עשה דתשביתו. והשיב מעלתו אדרבה מהכא מוכח דבז' ימי החג שוב ליכא עשה וכונת הרמב"ם המקיים שקיימו עד הלילה וביטל העשה. הנה שכח מעלתו דברי עצמו במכתבו הראשון שהרמב"ם שמחייב בלא קיום העשה טעמו דהתראת ספק שמה התראה ובערב פסח אין הלאו מפורש ולא שמיה התראה ודברי רבי ירמי' בירושלמי שאמר אליבא דר"ש אסורו מדברי תורה והביא מעלתו דברי הרמב"ן שנחלק על בעה"מ ופירש הרמב"ן דברי הירושלמי אחר הפסח וכתב מעלתו ואם אסור באכילה ממילא אסור בהנאה כמ"ש התוס' בפסחים דף כ"ח ע"ב. והנה דברי התוס' שם היינו לר"י דג' קראי כתיבי בחמץ גופא ועל זה כתבו התוס' שאם חד מהני קראי משמע הנאה הה"ד אידך אבל לר"ש הא ודאי דליכא קרא בחמץ גופא דאיהו דרש שם כל הני קראי. ואמנם הרמב"ן שפירש דברי הירושלמי על אחר הפסח צריכין אנו ליתן לב דאיזה איסור תורה יהי' שייך בו לר"ש וכיון שהרמב"ן רב גדול הוא חייבים אנחנו למשכוני נפשין אדרב. ורציתי לומר שהאיסור הוא מקרא דלא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל כדדריש רב אשי בחולין דף קי"ד ע"ב לענין בשר בחלב וגם חמץ שעבר עליו בב"י נכלל בכלל שתיעבתי לך. ואמנם הדרנא בי דא"כ הוא בלאו והרי ר"ש אמר בפירוש לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר בלא כלום. ולכן אמינא שהאיסור הוא מק"ו מערלה שלא נעבדה בו עבירה אסורה

חמץ בפסח שנעבדה בו עבירה כו' כמבואר בפסחים דף כ"ה ע"א בתוס' ד"ה מה לכלאי הכרם כו'. ואף דאיכא למימר חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה ודש בה יוכיח ועיין בתוס' דף כ"ד ע"ב ד"ה אמרת כו'. נראה דלגבי חמץ אין זה פירכא דמה לחורש וחוסם שאין בו שום צד כרת תאמר בחמץ שיש בו צד כרת באכילה אבל הנאה אין למילף ק"ו מערלה דמעשה שבת יוכיח שנעבדה בו עבירה שיש בו כרת ומיתת ב"ד ואפ"ה מותר בהנאה. ולגבי אכילה י"ל דר' ירמיה בירושלמי סובר כר' יוחנן הסנדלר דמעשי שבת אסורין באכילה וכמ"ד מעשה שבת דאורייתא. זה הנלע"ד לפי דברי הרמב"ן ושפיר קאמר ר"ש שאינו עובר בלא כלום דאף דהוא ק"ו אין מזהירין מן הדין ואינו עובר בלאו רק איסור תורה לחוד ועכ"פ בהנאה אין שום ה"א לאסור לר"ש אחר הפסח מן התורה ור' ירמיה בירושלמי ורבא בגמרא דילן לא פליגי ור"ש קנסא קניס. וכל מה שכתבתי במכתב הראשון שריר וקיים: [הג"ה מבן המחבר הנה אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל כתב לישב דברי הרמב"ן שמפרש דברי רבי ירמי' בירושלמי דלר"ש חמץ לאחר הפסח אסור מן התורה והלא לר"ש ליכא קרא מיותר על אחר זמנו וכתב אאמ"ו הגאון דלר"ש יליף חמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא בק"ו מערלה שלא נעבדה בו עבירה אסור חמץ לאחר זמנו שנעבדה בו עבירה לא כ"ש שהוא אסור. ולכאורה איכא למיפרך מה לערלה שכן לא הי' לו שעת הכושר כמו שפריך בגמרא דחולין דף קט"ו ע"ב ובמס' פסחים דף כ"ה ע"א. אך יש לומר בשר בחלב יוכיח שהי' לו שעת הכושר ואפ"ה אסור. וכוונת אאמ"ו הגאון ז"ל דיליף איסור חמץ לאחר זמנו במה הצד מערלה ומבשר בחלב. אמנם אאמ"ו המחבר ז"ל כתב דאיסור הנאה ליכא למילף מערלה דיש לומר מעשה שבת יוכיח שנעבדה בו עבירה ואסור באכילה ומותר בהנאה וצריך לאוקמי דרבי ירמי' בירושלמי סובר כר"י הסנדלר דמעשה שבת אסור באכילה כו' ולפי הנ"ל לא צריך לזה דאיסור הנאה ליכא למילף בק"ו מערלה דעל ילפותא דאיסור הנאה יש לפרוך מה לערלה שכן לא הי' לו שעת הכושר תאמר בחמץ שהיה לו שעת הכושר ועל זה ליכא למימר בשר בחלב יוכיח דהרי אליבא דר"ש קיימינן ור"ש סובר בחולין דף קי"ו ע"א דבשר בחלב מותר בהנאה ועיין בצל"ח פסחים דף כ"ט (והוא בצל"ח דף מ"ח ע"ב) ברש"י ד"ה דישראל נמי. ועיין לקמן בדברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בסוף סימן ע"ד. אמנם העירני הרב החריף ובקי מוה' איסרל ליסא דגם דברי אאמ"ו הגאון ז"ל צדקו ונכונים יותר דהרי בשיטת רבי ירמי' אליבא דר"ש קיימינן ובמס' ב"ק דף ע"א ע"א קא מוקי רבי ירמי' לר"ש כר' יוחנן הסנדלר דמעשה שבת אסור באכילה ומותר בהנאה ע"ש. ודוק:]

תשובה סב

תשובה

אלהים יחנך אהובי תלמידי וחביבי הבחור כהלכה. ומשנתו סדורה וארוכה. המופלא והשנון כהר"ר וואלף ווירטהיים י"ץ:

מכתבך קבלתי והנאני בראותי שאתה שוקד על לימודך גריס ודייק. חזק ואמץ אהובי תלמידי וחפץ ה' בידך יצליח ותשכיל ותזכה לעלות במעלות ותקנה קנין תורה כו'. על דברי תורה אשר באת מה שרצית לחדש דברים על פי מה שבארתי בנ"ב חלק א"ח סימן כ' שבחמץ בפסח ודאי קנסו לבנו אחריו אפילו אם נימא שבשאר דברים לא קנסו בנו אחריו שאני חמץ שהאיסור נקרא על גוף הדבר ועל פי זה חידשת אתה כמה חידושים: דע אהובי תלמידי כי חידושיך טובים הם אם היה כוונתי בחיבורי כפי שהבנת אתה בכוונתי. וזה לשונך במכתבך. רבינו בספרו הגדול נ"ב כו' הוכיח דהרמב"ם סובר דוקא בחמץ שעבר עליו הפסח קנסו בנו אחריו מטעם שהאיסור על גוף הדבר נקרא ולא דמי לשאר דינא דגרמי כו' עד כאן לשונך. והנה אלו הדברים ולא דמי לשאר דינא דגרמי הוספת אתה מדעתך. אבל שגית בזה אני כתבתי שאף אם נימא במכוין מלאכתו במועד ובמוכר עבדו לנכרי ובצורם אוזן בכור שלא קנסו בנו אחריו מ"מ בחמץ בפסח אפילו לר"ש שאסור רק משום קנס הואיל ועבר בב"י אפ"ה אסור החמץ גם אם מת בעל החמץ שעבר בב"י, ונתתי הטעם שכבר חל שם האיסור על גוף החמץ, ומה ענין זה לדינא דגרמי והנוגע לדינא דגרמי הוא אם גזל חמץ ועבר עליו הפסח ולר' יהודה שהוא אסור מן התורה אלא שאומרים באסורי הנאה הרי שלך לפניך ובא אחד ושרף החמץ הזה והרי לרבי יהודה החמץ הזה אינו שוה כלום רק להגזלן גרם היזק שעל ידי זה ששרף החמץ אין הגזלן יכול לומר להנגזל הש"ל ומחויב הגזלן לשלם להנגזל דמי החמץ ע"פ דין תורה שבשעה שגזלו היה קודם פסח ודמים נתחייב ועתה אנו דנין על השורף אם מחויב לשלם להגזלן מדינא דגרמי. זה דומה ממש לשאר דינא דגרמי ואין חילוק בין זה לשורף שטרותיו של חבירו ואם בזה קנסו בנו אחריו גם בשורף שטרותיו הדין כן דשניהם מדינא דגרמי חייבים. דוק בחיבורי ותשכח. וממילא אין קיום לדבריך מה שרצית לדחות קושיית הש"ך. ואמנם מה שכתבת לענין מוכר שט"ח וחזר ומחלו שאף שצריך לשלם מ"מ אשה לא סמכה דעתה לפי שחוששת שמא ימות ולא יצטרך בנו לשלם יש מקום לדבריך. והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה סג

תשובה

לגבר בגוברין גבר בכולא. העולה ברום המעלה. שמו נודע בגולה. נוראות הפלא. ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי. בר פחתי ובריבי. הרב המאור הגדול הגאון המופלא ומופלג החכם הכולל נ"י פ"ה ע"ה כבוד מוה' אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק רעכניץ מחבר ספרי אור חדש:

הייתי בשב ואל תעשה להשיב על אמרותיו הראשונים כי כן רימז לי שיכתוב עוד בנדון החמץ ואמרתי להמתין עד בוא אמרותיו השניים. והנה בגוף הדין בעובדא שאחד לא מכר חמצו ולא נזכר עד אחר חצות בערב פסח הוא ודאי שהמורה שהיה אז באותו שעה היה לו לגזור אומר לבערו תיכף והעבר אין. ולעת עתה נדבר בגוף הדין שהלך בעל החמץ ומכרו לנכרי בערב פסח אחר חצות וקודם ערב פסח עשה מעמד עם נכרי אחד שיבוא אליו קודם זמן איסורו לקנות החמץ אמנם היהודי הלך לדרכו ושכח הענין עד עת שבא הרב לאפות המצות אחר חצות היום ואז הזכירו הרב והלך ומכרו לנכרי אחר. זה שורש המעשה. הנה מעלתו סתם הדברים ולא ביאר לי איך ובאיזה אופן מכר ובמה קנה הנכרי החמץ. והנה אם היה הנכרי מושך החמץ לביתו אף שלא נתן מעות כלל היה אצלי פשוט שהחמץ יצא מרשות ישראל ולא עבר עליו הישראל בפסח בב"י ואף שאז כבר היה החמץ אסור בהנאה מן התורה ולא הועיל מכירת הישראל שהרי אינו ברשותו וגם קניית נכרי במשיכה יש בו פלוגתא בין הפוסקים וכמבואר בי"ד סימן ש"כ סעיף וי"ו ועיין במג"א סימן תמ"ח ס"ק ד'. אמנם נלע"ד דאדרבה כאן בהצטרף יחד שהוא אחר זמן איסורו ודאי מועיל משיכה לחוד דהרי עד כאן לא נחלקו בקניית נכרי אם בכסף אם במשיכה אלא במכר ששייך בו כסף אבל בזכיה מן ההפקר הא ודאי שבין נכרי ובין ישראל שוים שזכיותם הוא במשיכה או בהגבהה כל דבר לפי דרכו דהרי ודאי אחד ישראל ואחד נכרי יכולים לזכות מן ההפקר וכיון שחמץ אחר זמן איסורו אסור בהנאה הרי הוא הפקר ממש ואין לו בעלים כלל ואף שעשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו היינו לענין חיוב ב"י שבעליו הראשונים עוברים בב"י אבל עכ"פ לכל דיני ממון הוא הפקר ואפקעתא דמלכא הוא שהתורה אסרתו בהנאה ועשאתו הפקר. וכבר הארכתי בזה בספרי נ"ב לענין להורישו לבניו:

והנה מבואר אצלי בחידושי הלכה תוספות שלי למסכת פסחים וזה לשוני שם. אם אחד לא מכר חמצו קודם חצות ועבר ומכרו אחר חצות קודם הלילה לנכרי ומשכו הנכרי לרשותו לזכות בו והוציאו מרשות ישראל שוב אין הישראל עובר בפסח בב"י ואף דחמץ בלא"ה אינו ברשותו של אדם ואפ"ה לענין ב"י עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו נלע"ד דהיינו כל זמן שלא זכה בו שום אדם אחר והרי הוא הפקר אז עשאו הכתוב לענין ב"י כאילו הוא ברשותו כבראשונה אבל אם משכו הנכרי והוציאו מרשות ישראל לרשותו

ונתכוין לזכות בו וזכה בו הנכרי מן ההפקר אפילו אם לא מכרו לו הישראל כלל והנכרי מעצמו לקחו ונתכוין לזכות בו זכה בו מן ההפקר וכיון שזכה בו הנכרי שוב אינו הפקר אז יצא מרשות הישראל לגמרי אפי' לענין ב"י ששוב אינו עובר. וסמך ראיה לדבר דברי חז"ל שאמרו שני דברים אינן ברשותו כו' בור בר"ה וחמץ משש שעות כו'. ונקטי חמץ דומי' דבור ברה"ר שעדיין הוא ברה"ר ולא זכה בו אדם וחייב החופר אף שאינו ברשותו וחמץ נמי דכוותיה כל זמן שרק אינו ברשותו ולא זכה בו אחר. וכל זה אם זוכה בו הנכרי במשיכה אבל אם זוכה בו נכרי בכסף שנתן לישראל ולא משכו לרשותו אפילו להנך פוסקים הפוסקים כרשב"ל דנכרי קונה בכסף מ"מ כאן ודאי לא קנה שהרי מה שקונה בכסף היינו בכסף שנותן להמוכר אבל חמץ זה אין לו בעלים שימכרנו בכסף שהרי בעל הראשון לא מיחשב בעליו שכבר הוא הפקר ודבר האסור בהנאה אין לו מכר וכמ"ש התוספות במסכ' סנהדרין דף פ' בד"ה בשור ושם כתבו התוס' והלוקח אינו יכול לזכות בו יותר משאר כל אדם. הרי בהדיא שהמוכר אינו יכול למכרו כיון שהוא הפקר אבל עכ"פ הזוכה יוכל לזכות בו אלא שהכל שוים לזכות בו ואין הלוקח עדיף משאר אדם שהרי אין קנייתו מהמוכר כלום שהמוכר אינו יכול למכרו שהוא הפקר. והנה שם כל אדם יכולים לזכות בו לפי ששם לדעת ר"ת אין השור נאסר בחייו בהנאה אלא שאף אם יזכה בו שוב הוא הפקר דבר קטלא הוא. והנה חמץ בע"פ אחר שש שכבר אסור בהנאה מן התורה יש מקום לומר שכשם שאין שייך מכירה בדבר האסור בהנאה כך לא שייך בו זכיה. אכן אמינא שודאי ישראל לא יוכל לזכות בו לפי שהוא אסור לו בהנאה אבל חמץ בפסח אין אסור לנכרי בהנאה. אמת שהישראל אסור ליתן חמץ בפסח לנכרי אמנם אין האיסור מצד הנכרי המקבל אלא מצד הישראל הנותן שאסור לו ליתנו שזה מיחשב לו הנאה אבל על הנכרי הזוכה לא מצינו שום איסור דאטו זהו ממצות בני נח. וא"כ שהוא מותר לנכרי יוכל הנכרי לזכות בו דהרי הוא שלו ממש ואחר שזכה בו הנכרי ממילא שוב אין הישראל עובר בב"י וכיון שאין הישראל עובר בב"י א"כ לדעת הפוסקים דקודם הפסח ליכא ב"י שוב החמץ זה אחר הפסח מותר לכל ישראל לקנות מן הנכרי ואינו אסור לדידן דקי"ל אחר זמנו כר"ש רק דר"ש קנסא קניס הואיל ועבר בב"י ובחמץ זה לא עבר על ב"י כלל. כל זה כתבתי בחידושי פסחים אשר כתבתי בילדותי. ולפי מה שביארתי בחיבורי נ"ב חלק א"ח סוף סי' כ' אפילו אם נימא דעובר גם משש ולמעלה בב"י לר' יהודה מ"מ אף דקי"ל כר"י בלפני זמנו היינו לענין איסור תורה אבל בזה שכבר עבר הפסח ואנו עוסקים באיסור חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור לדידן רק משום קנס שפיר סמכינן על ר"ש ולא עבר על חמץ זה בב"י כלל:

וגם לפי מה שביארתי שם לא שייך בזה קנס אפילו עבר בב"י ואפילו לא זכה בו הנכרי רק בתוך הפסח מ"מ כיון שכבר זכה בו הנכרי לא חל עליו קנס חכמים כלל כמבואר בתשובתי שם. א"כ אם הנכרי היה מושך החמץ לרשותו היה מותר אבל אם מכרו בכסף לחוד כבר כתבתי שאפי' להפוסקים שנכרי קונה בכסף לא מהני בכאן שהוא אחר זמן איסורו אבל אם קנאו הנכרי עם מקומו שמכר לו הבית שבו החמץ עם כל מה שבתוכו צריכין אנו לברר מה דינו של החמץ הזה. דהנה בקניית מטלטלים עם קרקע יש שני מיני קנינים יש קנין אגב שקונה המטלטלין אגב קרקע וכמ"ש במס' קידושין דף כ"ו ע"א במשנה נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להן אחריות כו':

אמנם זה לא שייך רק בדעת אחרת מקנה כגון במכר או במתנה אבל בזוכה מן ההפקר לא שייך אגב. ועיקר קנין זה ילפינן מדכתיב ביהושפט ויתן להם אביהם כו' עם ערים כו' וזה כתיב בדעת אחרת מקנה שיהושפט הקנה לבניו מתנות אגב ערים בצורות וא"כ בחמץ בעובדא דידן שהיה לאחר זמן איסורו ואין להחמץ בעלים לא שייך שיזכה בו הנכרי בתורת אגב. אמנם אכתי זוכה בו כיון שקנה מקומו הרי הוא מונח בחצירו והוא הפקר וקונה לו חצירו. אך במה שחצירו זוכה לו לאדם יש בו שני מיני זכיות דחצר בתורת יד איתרבי וזוכה מתורת ידו וגם לא גרע משליחות וזוכה לו בתורת שלוחו כמבואר במסכת ב"מ דף י"ב ע"א. ובתורת יד אי אפשר לחצר לקנות אפי' בחצר המשתמר אלא בעומד בצד חצירו דהוי דומיא דידו דסמוכה לו אבל באינו עומד בצד חצירו אינו קונה בתורת יד כי אם בתורת שליחות כמבואר כל זה בסוגיא בתוס' ד"ה חצר ובראב"ש שם. ולפ"ז נכרי אי אפשר שיקנה בתורת חצר כי אם בעומד בצד חצירו אבל באינו עומד בצדו אי אפשר לו שיזכה לו חצירו דאין שליחות לנכרי ואפי' אם עמד הנכרי בשעה שקנה החמץ בצד החדר אכתי יש לדון אם קנה החמץ מטעם שקנה החדר וזכה לו החצר שהרי בסימן ר"ב בחושן משפט סעיף ב' כתב רמ"א בהג"ה וי"א שאפי' הם צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אג"ק וכנ"ל עיקר עכ"ל רמ"א. ונתקשו שם הסמ"ע בס"ק ד' והש"ך בס"ק ג' בדברי רמ"א דלמה לא יקנה מטעם חצר אפי' בלי אגב והסמ"ע תירץ דמיירי שאינו משתמר והש"ך השיג עליו דאפי' בחצר המשתמר לא מהני צבורין לקנות בתורת חצר דאין חצר קונה אלא כשהוא כבר חצירו משא"כ הכא דחצר ומתנתו באים כאחד. ולפ"ז לדעת הש"ך כיון שזכיית החמץ עם זכיית החצר באים כאחד לא קנה מטעם חצר. ואמנם דברי הש"ך תמוהים דהרי ר"ג הקנה לר' יהושע ור"ע במסכת מעשר שני פרק ה' ואמר ומקומו מושכר לו ולקצת אוקימתות במסכת ב"מ דף י"א ע"ב בתורת חצר קנו והרי שם קנין החצר ומטלטלים היה כאחד. וכן מבואר ברמב"ם פ"ג ממכירה הל' ז' שכתב וכן השוכר

המקום שאותן מטלטלים הנמכרים מונחים בו קנה וכן הוא בש"ע סימן קצ"ח סעיף ה' בדברי המחבר. ואם כן דברי הש"ך הנ"ל תמוהים. וכתבתי בגליון הש"ך שלי דאולי אם עיקר קנין המקום הוא רק כדי לקנות המטלטלים ואין כוונתו להחזיק המקום לחלוטין אז קונה המטלטלים. אבל אם הוא קונה גם הקרקע וכוונתו לקנות הקרקע והמטלטלים שניהם יחד לחלוטין בזה פסק הש"ך שאינו קונה המטלטלים. וכעין זה מצינו בש"ך סימן שי"ג בס"ק א' בסופו:

ומעתה סיומא דפסקא אם היהודי הלך אצל הנכרי ומכר לו שם החמץ עם החדר והקנה לו החדר בכסף ובשטר עם החמץ שבתוכו והנכרי לא בא כלל לאותו בית שהחמץ בתוכו אז לא זכה הנכרי בחמץ כלל שמטעם אגב לא קנה שאין כאן בעל דבר שיהיה מקנה לו ומתורת חצר לא קנה כיון שלא בא לשם אי אפשר לקנות מטעם ידו ומטעם שליחות לא קנה שאין שליחות לנכרי וממילא לא יצא החמץ מרשותו של ישראל לענין בל יראה ועבר על ב"י ואסור החמץ. אבל אם בשעה שמכר היהודי החמץ לנכרי בא הנכרי לאותו חדר שהחמץ בתוכו או בצדו אז זכה החדר החמץ לנכרי ויצא החמץ מרשותו והרי הוא מותר. זה הנלע"ד בזה. ומה שפלפל מר מטעם ביטול אין רצוני להאריך בזה כי כבר פירשתי בזה הרבה בחיבורי נ"ב ידרשנו משם:

ומה שכתב להקל בי"ש מטעם זיעה בזה כבר דשו בי' קמאי ואני אין רצוני לתקוע עצמי בזה כי צריך בזה לברר כמה שיטות עמוקות בש"ס ואין דרכי להתחיל במלאכה ולא לגמרה עד תכליתה ולדבר זה צריך פנאי הרבה והרוצה לסמוך על דברי המקילים מי ימחה בידו. דברי אוהבו נאמנו דורש שלומו ושלום תורתו תמיד:

תשובה סד

תשובה

להגאון הנ"ל:

מכתבו קבלתי ועל דבר זה שלא מכר הי"ש קודם פסח הנה לסמוך על הביטול וגם אפילו נצרף לקרות שוגג בדברים הללו כבר הארכתי בחיבורי נ"ב חלק א"ח סימן י"ח י"ט שלא להתיר בשביל זה. ומה שמעלתו רוצה לסמוך על סוגיא דחולין ופסחים דסתרי אהדדי בדין משקין היוצאין מהם אין רצוני לתקוע עצמי כעת בהלכה זו כי לדבר זה צריך פנאי כמה שבועות להרחיב הדיבור ובפרט בחמץ לענין ב"י לא נזכר לשון אכילה ולא בעינן דרך הנאתן. גם כבר נתבאר אצלי שאביי בפסחים דף כ"ה ע"ש לא בא לחלוק על ר' יוחנן רק נחלק עם ר"ז בדברי ר"י דלר"ז אין לוקין אלא דרך תחילת עיקר הנאתן ואפי' אם האיסור כפי מה שהוא עתה כגון משקין היוצאין מן הפירות והרי כבר יצאו המשקין

ואין בהם עתה שוב הנאה אחרת אפ"ה מקרי שלא כדרך הנאתן שתחילת הנאת הפירות אינו למשקין ואביי ס"ל בשלמא אוכל חלב חי הרי יכול גם עתה ליהנות בו כדרך הנאתו והוא אכלו שלא כדה"נ לכך פטור. וכן מניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהרי עדיין יכול למשוח בו עורות והוא נהנה ממנו שלא כדה"נ לכך פטור. אבל משקין היוצאין מן הפירות כמות שהן עתה הרי נהנה כדה"נ בזה לאביי מודה ר"י דחייב אלא דבערלה הטעם משום דזיעה בעלמא. ואמנם לדינא אין רצוני לדבר בזה כעת ורום מעלתו יוכל להורות בזה כפי מה שיראה בעיניו. והיה זה שלום. דברי א"נ הנאמן באהבתו:

תשובה סה

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי הבחור המופלא וחכים טובא החתן תמים הר"ר בצלאל י"ץ:

דבריך הטובים אשר אזרת חיל ללחום את המשיג ולהצדיק את אשר כתבתי בנ"ב חלק א"ח סי' כ' וחידשתי דין חדש שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח שדין הוא שאומר להנגזל הש"ל. וחידשתי אני שאז אין החמץ אסור כלל להנגזל כאשר הרחבתי הביאור שמה. וקם אחד והשיג בגליון של חיבורי אחת עשרה השגות ונתפאר בהם מאוד. והנה ראיתי כל דבריך המה דברים טובים ואעפ"כ אני לעצמי אינני מסכים מטעם שיתבאר בסוף מכתב הזה. וכעת אדבר מהשגות המשיג שנחשבו בעיני המשיג לאחד עשר כוכביא. והנה לולא למענך אני עושה לא הייתי מזדקק להשגות הללו כי כולם חוץ משתי השגות אחרונות המה דברים בטלים ועצם עיניו מראות את דברי שם במקומם ולא ידעתי לו שום זכות בזה אם לא או שחשכו כוכבי נשפו או שהקשה ערפו להלחם נגד האמת או טינא היתה בלבו. ואמנם כעת שכבר הוא בעלמא דקשוט שרי לו מחול לו ואדבר מגוף ההשגות וגם שתים האחרונות שהיה לו מקום לומר שזו השגה ג"כ אינם מתקיימות אלא שנגד הראשונות אמינא שהמה עדיפי מקמייתא. והנה אעתיק כל ההשגות כפי אשר כתבת במכתבך שהעתקת מגוף כתב המשיג בגליון הנ"ב בדף ט' ע"א בד"ה באופן שיצא לנו מזה דין חדש כו'. כתב המשיג:

א אין דין זה אמת עיין בטוש"ע סימן שמ"ג ובסמ"ע סק"ו ובטור לא הזכיר לא איסורי אכילה ולא איסורי הנאה רק חמץ בפסח וכתב עליו הפרישה לרבותא נקט כו' דאפילו חמץ אם היה מחזירו בעין לא היה יכול ליהנות ממנו כו' ע"ש היטב:

ב ועוד סתירה מב"ק דף ק"ה ע"ב דאמר הש"ס א"ד השתא מיהת הא מנח ועפרא בעלמא הוא:

ג ועוד ראיה מש"ס דגיטין דף נ"ג ע"ב מתיב ר"פ גזל חמץ כו'. ע"ש היטב ודוק:

ד ועיין ביש"ש פ"ט סימן י"ט וכו' בשם הרא"ש והרמב"ן תמצא מבואר דאסור בהנאה לכל העולם. גם תמצא לתרץ קושית הגאון המחבר על הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו דין גזל ובא אחר ושרפו דלק"מ דלרא"ש הטעם הואיל ולא שוה ממון לאדם אחר רק להנגזל ליתי' בדינא דגרמי וכ"כ תוספ' בפ' מרובה ולהרמב"ן מבואר שם דבאמת חייב הוא ע"ש:

ה וגם ראיה ממשנה גופא דקתני חמץ דומיא דשאר איסורי הנאה שאסורים לכל העולם ואע"ג דתני נמי תרומה ונטמאה דשרי בהסקה ובהמה שנפסלה מע"ג המזבח דשרי אפילו באכילה. מ"מ לולא דהדין דבכל שלא נשתנה עיקר גוף הממון שאומר לו הש"ל לא היה די בהשבת בהמה שנפסלה מע"ג מזבח דא"א שלא יהיה חילוק בזמן המקדש בין בהמה ראויה או אינה ראויה למזבח. וכן תרומה שנטמאת דאסורה באכילה דפוחת הרבה מדמי טהורה וא"כ הוה שפיר דומיא. משא"כ חמץ לדעת הגאון המחבר לא דמי כלל לאידך ויצטרך לומר דמתני' ר"י ולא ר"ש היא א"כ אמאי לא פריך הש"ס לר"י דפסק בפסחים כר"ש והא אר"י הלכה כסתם משנה כדפריך בכל דוכתא בש"ס:

ו גם מגוף דברי הש"ע מבואר להדיא דלא כוותיה דאל"כ מה חידוש בחמץ דעלה נמי קאי בד"א כשהחזיר כו' וכל דברי ש"ע הוא לשון הרמב"ם פ"ג מהל' גזילה דדייק לישנא טובא כנודע וכלל חמץ עם אינך אסורי הנאה והרמב"ס והש"ע פסקו כר"ש וסיים הרמב"ם לפיכך אם כפר בו אחר שנאסר בהנאה ונשבע חייב לשלם קרן וחומש ואשם. העתקתי זה לפי שסותר עוד כמה דברים הבאים בדברי המחבר נר"ו ועיין עליהם:

ז ז"ל הרמב"ם פ"ח מהל' גזילה הכהנים בגזל הגר מקבלי מתנה הן לפיכך הגוזל חמץ מן הגר שאין לו יורשין ועבר עליו הפסח חייב ליתן להכהנים דמיו שאם יתנהו להן עכשיו אינו מתנה שהרי הוא אסור בהנאה:

ח גם מה שפלפל הגאון המחבר במי שעבר על ב"י ומת תוך הפסח. נ"ל ברור שאסור אף ליורשין מדבעי רבא כהנים בגזל הגר יורשין כו' משמע דביורשין ממש פשיטא לן שאומר הש"ל אלמא לא פקע שם בעלים המורישים מממון זה רק בפסח אריה דאיסור רביע עליו. ובצאת החג שוב הוא למפרע להיות ממון בעלים. ודוק:

ט השיג הרב על דינא דרבינו שזכרתי באות ד'. וז"ל אם כן לא הוי להו להשתמט להש"ס ופוסקים להזכיר הדין הרי שלך לפניך במועד. והאמת דליתא דרש"י פי' דחמץ זה לא נשתנה משאר לחמים והובא בסמ"ע ופרישה והרי בתוך הפסח שינוייו ניכרין משאר לחמים שבבית ישראל הוא ומינכר דמהדר ליה עפרא בעלמא דבעמוד ושרוף קאי דכל שעה עובר בבל יראה ומכל צד לא דמי לשור הנסקל:

י שם (דף י' ע"ב שורה י"ד) והוא בתוך ד"ה ומה דבעי רבא כו' וז"ל. לי נראה לענ"ד דזכיית נכסי הגר בעי כוונה עיין ח"מ סימן רע"ה סעיף כ"ד וקי"ל איסורא לא ניחא לי' דליקני כ"ש ביודע הדין שמפסיד בזכיה זו דהרי כיון שע"י זכיה זו דהוה שלו לא מצי אמר הרי שלך לפניך א"כ ודאי ניחא ליה למקני ולא נתכוין לקנות:

יא ועוד בעיקר הדין אם הוא זוכה להיות שלו בזה לא מצינו דאומרים באסורי הנאה הש"ל דבמידי דאיכא קנין ע"י שינוי אין הדין הש"ל, שמעה עמי בינה זאת. נמצא דע"כ איירי הש"ס בלא נתכוין לזכות דאם נתכוין לזכות הוי ממונו ממש ואינו יכול לומר להכהנים הש"ל אלא במידי דאינו שלו, ועיין ב"ק דף ס"ו ע"ב בש"ס שם הכא זה מייאש וזה כו' ועיין גם בגיטין דף נ"ג ע"ב בתוס' וקצר המצע להאריך כאן. ודוק היטב:

אלה הדברים אשר דבר הרב המשיג ז"ל והמה בכללן י"א השגות כפי מה שחלקתים וסדרתים אני על סדר האותיות. אהובי תלמידי העתקתי ממכתבך כל ההשגות בכתבם ובלשונם. ועתה הבט וראה איך כל ההשגות האלה ינפצו כאבני גיר. ואבא על סדרך אשר סדרתם איש על דגלו באותיות:

א אומר אני על הטוב יזכר שם המשיג כי בא להשיג ואינו אלא מסייע. ומדברי הטור והפרישה שם יש הוכחה גדולה להדין שחידשתי דהרי דברי הפרישה לא יספיקו לתרץ דברי הטור דהרי אף הטור אומר סתם אבל אם נאבד חייב להחזיר דמיהם כשעת הגזילה ואז הוי קאי על כל מה שהזכיר לעיל ופשיטא שהוי קאי על חמץ שעבר עליו הפסח שהרי מיניה סליק אלא שהוי קאי גם אלפניו ולפני פניו דהיינו פירות ופרה. וא"כ איך כתב הדרישה דהטור כתב לרבותא דאפילו חמץ שאם היה מחזירו בעין לא היה יכול ליהנות ממנו אפ"ה כו' והרי רבותא זו ידענו גם אם היה אומר סתם כנ"ל ולמה הרחיב הטור לשונו ולומר אם נאבד אחר שנאסר בהנאה. א"ו דחמץ שעבר עליו הפסח דמירי הטור לפני זה באמת מותר בהנאה ואין כאן חידוש שאם נאבד שחייב לשלם דמיו אבל כונת הטור ע"פ מה שביארתי שם בחיבורי (דף י' ע"א ד"ה ואמנם) דגם אם נשרף בפסח חייב לשלם אחר הפסח כפי מה שהיה שוה בשעת הגזילה ע"ש מילתא בטעמא. וזהו כונת הטור באמרו אפילו נאבד אחר שנאסר בהנאה דהיינו שנאבד בפסח שהי' אסור מן התורה לכל העולם ובזה היה מקום לומר שיהיה פטור שהרי אף אם היה מחזירו לו אז לא היה שוה מאומה אפ"ה חייב לשלם דמיו כשעת הגזילה:

ב סמיות עינים יש כאן שהרי אני בעצמי הבאתי מימרא זו תוך הג' מימרות שהבאתי שם שיש מהם סתירה לסברתי עיין בחיבורי (דף ט' ע"ד) בד"ה והרא"ש כו' בסוף הדבור וע"ש (דף י' ע"א) הישוב על זה:

ג לא ידע המשיג ולא הבין סברתי בחיבורי שם ולא שם עינו ולבו למה שכתבתי (בדף ט' ע"א) בסוף ד"ה והנה מקור הדברים כו'. דאחר שהדין שאומרים באיסורי הנאה הש"ל א"כ אין היזק לגזלן אם נאסר בהנאה וההיזק אם היה נאסר היה הפסדו של הנגזל והנגזל לא עבר בב"י לכן באמת לא אסרוהו חכמים בהנאה אבל אם הי' הדין נותן שאין הגזלן יכול לומר הש"ל ואז היה ההפסד להגזלן היה באמת נאסר החמץ בהנאה הן לגזלן והן לנגזל ולכל העולם וע"ש בחיבורי. וא"כ שפיר מותיב ר"פ שם בגיטין שאם היזק שאינו ניכר שמיה היזק ואז אם היה נאסר היה הגזלן צריך לשלם דמיו ולא היה יכול לומר הש"ל היה באמת חמץ זה אסור בהנאה:

ד מה שהביא דברי רש"ל ביש"ש בשם הרא"ש והרמב"ן ג"כ חשכו עיניו מראות, כי הלא אני הבאתי דברי הרא"ש שם בחיבורי (דף ט' ע"ד) בד"ה והרא"ש כו' וכשם שפירשתי דברי הרא"ש דריהטא דלישנא דרבה נקט ועל דברי רבה קאי דסבר כר' יהודה ע"ש בחיבורי. וכשם שפירשתי דברי הרא"ש כך יתפרשו דברי הרמב"ן. ואם המשיג הזה לא רצה לקבל הדברים אני לא באתי לבונן את האבנים ופשיטא למקשה לבו כאבן. גם מה שכתב המשיג דשם תמצא לתרץ על מה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה. איני יודע מה הוא שח שמה בכך שלהרא"ש פטור והרמב"ן דעתו לחייב מה יועיל זה לתרץ על מה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה לגמרי ולא הזכירוהו כלל לא לחיוב ולא לפטור:

ה ו הם דברים בטלים ואינן צריכין תשובה. ומ"ש הרמב"ם שנשבע אחר שנאסר בהנאה היינו שנשבע תוך הפסח:

ז לא ידעתי למה הביא דברי הרמב"ם ולא הביא דברי הגמ' דף ק"י ע"ב דג"כ לשון הגמ' שם מתנה אמר רחמנא דניתב להו והאי עפרא בעלמא הוא, וכבר ביארתי דבר זה בחיבורי (דף י' ע"ב) בד"ה ומה דבעי רבא. ולקמן בהשגה יו"ד וי"א יבואר יותר:

ח באמת אין ממש בדבריו אבל כאן שאין כאן השגה לדינא שהרי גם אני ביארתי שם שהיכא שנאסר החמץ אסור גם להיורשים ולכן אין רצוני להשיב על דבריו:

ט השיג המשיג על מה שכתבתי דגם תוך הפסח אומר לו הש"ל והשיג המשיג דלא לישתמיט הש"ס והפוסקים לכתוב דין זה כו'. ואני אומר שאין רצוני שמותר לו להגזלן לומר לו תוך הפסח הש"ל דודאי אינו רשאי ואמנם אין האיסור מצד דיני ממונות שלענין השבת גזילה היה יכול אבל יש בו איסור מטעם איסור ב"י כאשר יבואר כאן. ואמנם כוונתי בחיבורי שם שאם הוא מחזיר לו בתוך הפסח ואינו משגיח על איסור ב"י ואומר לו הש"ל נפטר מהנגזל דאומרים אפילו באיסורי הנאה של תורה הש"ל אבל בודאי אסור לו לעשות כן מטעם שהרי בכל רגע עובר בב"י ומחויב לשורפו בלי שהייה כלל ואם

ישרפנו פטור למפרע מאיסור ב"י שהרי קיים עשה שבו דב"י הוא לאו הניתק לעשה ואם מחזירו ואינו שורפו לא קיים העשה ועבר למפרע על ב"י וגם על עשה דתשביתו ואיך יאמר הש"ס שתוך הפסח אומר לו הש"ל משא"כ אחר הפסח אפילו לר' יהודה שאסור מן התורה אומר הש"ל ששוב ליכא ב"י ומה שעבר תוך הפסח הוא מעוות לא יוכל לתקון ששוב אינו מקיים עשה דתשביתו. ואני לדינא אמרתי שאם הוא אומר לו הש"ל הוא פטור מלשלם אבל הוא עובר על ב"י ועל עשה דתשביתו. ומה שכתב שבפסח חמץ נשתנה משאר לחמים לא ראה דברי הגמר' בפסחים ז' ע"א דלא ידע בה אי חמץ היא אי מצה היא:

י יא מה שהביא מסי' ער"ה סעיף כ"ד למה לא שפיל לסיפיה שם בסעיף כ"ח שאם הוא בחצירו קונה שלא מדעתו. ומ"ש איסורא לא ניחא ליה דליקני לא ידעתי אם מחמת איסור ב"י הרי הוא עובר עליו בכל שעה מחמת אחריות שעליו ואם מחמת איסור גזילה הרי הוא גזלן ונשבע עליו. ומ"ש שאם קנאו לא יכול לומר הש"ל ומביא ראיה מדף ס"ו ע"ב. אין זה ראי' דשם להנגזל גזל ממון ואף שכשנאסר יאמר הש"ל מ"מ כיון שקנאו חייב דמים שהרי כן גזלו שהיה שוה דמים בשעה שגזל. אבל הכהנים אם יורשים הם מעולם לא נתחייב להם דמים ומחמת מורישם אין להם זכיה עד שיבוא לידם וא"כ מעולם לא נתחייב ממון רק התורה זכתה להם בשעה שיבוא לידם בתורת ירושה וגוף הגזל הם יורשים. וע"פ זה יתיישבו על נכון דברי הגמ' דסתרי אהדדי וגם דברי הרמב"ם דבגמ' דף ק"ה מבואר דבנשבע לא מצי שוב לומר הש"ל ובדף ק"י בגזל הגר דג"כ מיירי בנשבע קאמר דאי כהנים יורשים הוו יאמר להם הש"ל. וכבר האריך בזה המשנה למלך בפ"ג מהל' גזילה הל' ה'. ולענ"ד נראה דהא דבנשבע מתחייב ממון בשעת שבועה הוא דמתחייב בזה והשבועה מחייבתו בזה ושוב לא פקע חיובו ולא מצי אמר לו הש"ל. ובגר הנה במיתת הגר ראוי זה שיזכה במה שבידו מן ההפקר אלא שגזירת הכתוב בנשבע עליו והודה שזוכים הכהנים ואם לא נשבע אז בודאי זוכה במה שבידו וכיון שעל הממון בשעת שבועה כשנשבע הוא דמתחייב והרי ע"ז שוב לא נשבע ולכן אין הכהנים זוכים אלא בגוף הגזילה כמות שהיא בשעת השבועה שע"ז נשבע ולכן מצי למימר הש"ל. כן לדידי שזוכה בשעת מיתת הגר ושוב לא נשבע ולכן מצי לומר לכהנים הש"ל דבשעת הקנין שלהם הוא דמתחייב בדמיו ואז אינו שוה כלום משא"כ בנגזל עצמו אם הי' קונה ביאוש מתחייב בשעת קנין בדמיו כשעת הגזילה שפיר הקשה ר"פ בדף ס"ו ע"ב דאם יאוש קונה דמי מעליא בעי לשלומי ליה. ובזה ספו תמו כל ההשגות. ואהובי תלמידי כל דבריך טובים ואעפ"כ מה שתירצת קושיית המשנה למלך אם תשים לבך בחבורי

שאמרתי שעבור זה לא נאסר בהנאה לפי שלא רצו להפסיד הנגזל וכאשר כתבתי גם כאן בדחיית השגה ג'. ואם תשים עיונך בדבר תראה שאין תירוצך מספיק. זולת זה אין בכחי להאריך. והי' זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה סו

תשובה

יהא שלמא רבא לגברא רבה, ה"ה כבוד אהובי ש"ב ומחותני זית שופכני ידידי וחביבי הרב המאור הגדול המופלא ומופלג בתורה ובמעלות ומדות איש חמודות פ"ה ע"ה כ"ש מוה' בענדיט סג"ל.

מכתבו מן י"ב דנא הגיעני ושמחתי בראותי מעשה אצבעותיו וידעתי כי שלום באהלו. ייטיב ה' עמו בכל עת להרבות שלומו וכבודו. לגדלו ולברך חילו. אורך ימים ושנות חיים יוסיף לו. כמדת צדיקים זכה מוסיפין לו, אמן:

תוך דבריו בא בד"ת ושאל שאלת חכם ותשובתו בצדו מה שהורה שם בעובדא שבא לפניו אשתקד קודם חג הפסח להיות כי שם נשכר מכירת היי"ש מכל המדינה לשוכרים נכרים ששכרוהו מן השררה יר"ה שלהם לבדם ניתן הרשות למכור היי"ש ובלעדם לא ירים איש ידו למכור יי"ש או להביא ממקומות אחרים יי"ש להמדינה ובשנים העברו השתדלו תמיד היהודים מהשוכרים הנ"ל שנתנו להם רשות בכל חג הפסח שיוכלו להביא לצורך הפסח יי"ש מק"ק אמשטרדם שנעשה שם מדברים שאין בהם חשש חימוץ והמה נתנו מכס מזה וקודם פסח העבר הלך יהודי אחד להפאכטר ואמר לו שהוא יכתוב לק"ק אמשטרדם וישלחו משם חבית גדול של יי"ש העשוי בהכשר לפסח ויהיה החבית מחותם וגם כתב הכשר ע"ז מאמשטרדם הכל ליד השוכר הנכרי והוא יתנם בכלים קטנים והיהודי יניח חותמו על כל כלי וכלי וכך ימכור להיהודים כלי קטן מחותם, וכאשר שמע השוכר כן הוטב הדבר בעיניו ושוב אינו רוצה ליתן רשות ליהודים להביא לעצמם מאמשטרדם רק כל הרוצה יבוא ויקנה ממנו בכלים הקטנים עם החותם. ואמנם על הכלים הקטנים אין עליהם רק חותם אחד כי השוכר יכעס מאד אם ירצו לעשות חב"ח ויש לחוש שלא ימכור כלל בפסח וגם לא יתן רשות להביא לעצמם ושם במדינה אדוקים בשתיית היי"ש ויהיה להם ממש מניעת שמחת י"ט כל ימי הפסח וגם יגרום איבה מן השררה ובפרט שיד ישראל באמצע. ורום מעלתו העמיד צירי דלתות שערי היתר על שלשה קוטבים:

האחד אחת דבר ושתים השמיע, וזה כי בי"ד סימן קי"ח ס"א הביא המחבר וי"א שא"צ חב"ח אלא בשולח אבל במפקיד שעתיד לראות חותמו די בחותם אחד והפ"ח הסכים עם דעה זו. א"כ בנדון זה ג"כ די בחותם אחד. ועוד שנית שרמ"א בהג"ה שם הביא י"א

דלא בעינן חב"ח אלא בישראל חשוד אבל בנכרי סגי בחותם אחד וכתב דבדיעבד יש לסמוך על זה וא"כ בנידון הנזכר שיש מניעת שמחת י"ט וחשש איבה הוי כדיעבד:
היתר השני כתב כי השוכר הוא שר וממונים העמיד שיושבים שם למכור הי"ש והמה בעצמם הם ממונים על כל דבר משפט על כל דבר פשע מי שעובר על חקים ומשפטים אשר בזה וא"כ כיון ששם הוא המשפט הוי כמו ערכאות דלא מרעי נפשייהו.
היתר השלישי שאף אם נימא שיש לחוש לזיוף עכ"פ א"א לזייף כלו או רובו שאז כל אדם מרגיש בו מכח הריח אלא שיש לחוש שיערב מעט יי"ש של חמץ תוך יי"ש הרבה של פסח א"כ מדאורייתא חד בתרי בטיל ולא נשאר רק איסור דרבנן ובאיסור דרבנן די בחותם אחד. ואף דיי"ש של חמץ עם יי"ש של פסח חלוקים בטעמם ומסקנת הש"ך בסימן צ"ח סק"ו דאזלינן בתר טעמא והיכא דחלוקים בטעם בעינן מן התורה ששים דטעם כעיקר וא"כ הה"ד בנידון דידן דהוה לח בלח ובעינן ששים מן התורה וממילא בעינן חב"ח דהרי לפ"ז הש"ך סותר ד"ע דהרי בסימן קי"ח ס"ק ח' הקשה למה סגי בחלב חותם אחד הא חלב טמא הוא איסור תורה. וניחא ליה כיון דחלב טהור חיור וחלב טמא ירוק אם הי' מחליף כולו או רובו מינכר וא"כ אינו אסור אלא מדרבנן דמין במינו בטיל ברוב מדאורייתא עכ"ל הש"ך. וקשה הרי חלב טמא משונה בטעמו מחלב טהור ואם כן צריך ששים מן התורה. א"ו הא דמסיק בסימן צ"ח דאזלינן בתר טעמא היינו אם הוא משונה הרבה בטעמו אבל אם הטעם משונה רק קצת אכתי מיחשב מין במינו וחלב טמא משונה רק קצת מטעם חלב טהור ולכן בטל ברוב מן התורה כמו מין במינו. וא"כ הה"ד יי"ש של פסח אם של חמץ הוא רק קצת משונה בטעם ושמם שוה הוי מין במינו. אלו הם שערי ההיתר שפתח כבוד מעלתו ומסיק שאעפ"כ לא יסכים לקנותו אחר זמן איסורו רק כ"א יקנה קודם זמן איסורו ויקחנו תיכף לביתו. והנה במה דסיים אפתח:
מה שהקשה על הש"ך בסימן קי"ח שכתב שחלב טמא בטל מן התורה ברוב חלב טהור דהוי מין במינו שסותר דברי עצמו שפסק דאזלינן בתר טעמא קושיא גדולה היא. ומה שרצה לתרץ שאינו משונה רק מעט בטעם לא ידעתי הפרש בין מעט לרב כיון דיהיב טעמא אמרי' טעם כעיקר אם לא שיאמר שאין בו כח ליתן טעם מרוב מיעוטו אבל מי הגיד לו זה. ואם יאמר תדע מן הקושיא מדהתירוהו חכמי התלמוד בחותם אחד ודאי ידעו שאינו משונה רק מעט. אני משיב אולי ידעו שאינו משונה כלל בטעמו. אמנם כל אלו דברי נביאות. ואעפ"כ נתתי לב לדברי מעלתו שמחלק בין שינוי טעם הרבה לשינוי טעם מעט ומצאתי שכיון לדעת הרב פרי תואר שבסימן צ"ח ס"ק ד' מסיק כן דכל דשוה בשמא אלא שחלוקים בטעם אם אינו שינוי טעם גמור רק קצת שינוי מקרי מין במינו

לענין ביטול ברוב ע"ש. ואעפ"כ אמינא מי העיד לנו שינוי טעם חלב טמא אם הוא שינוי רב או מעט:

ובגוף הדין דחלב סגי בחותם אחד נלע"ד דיפה כיון הש"ך דמדאורייתא בטל ברוב אפילו אם נתן טעם גמור דאף דאנן קי"ל כר"ת וסייעתי' דטעם כעיקר דאורייתא מ"מ הרי ילפינן ממשרת או מגעולי נכרים לכל מר כדאית לי' בפסחים דף מ"ד ע"ב והיינו באיסורים דכוותייהו שהם לאוין שיש בהם מלקות אבל חלב טמא אף שהוא אסור מן התורה אין בו מלקות. וז"ל הרמב"ם בפ"ג ממאכלות אסורות הל' וי"ו אע"פ שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מה"ת אין לוקין עליהם שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצים ועל החלב ע"ש. וא"כ אין ללמוד בחלב טמא שיהי' טע"כ מגיעולי נכרים. ואף ששם בפסחים בתוס' ד"ה אלא יליף מג"נ כו' הקשה הר"ר יוסף איך יליף נזיר מג"נ הא נזיר קל כו' ותירץ במדין היו נמי כליהם בלועים מיין ואסורים לנזיר וא"כ ה"נ י"ל דהיו כליהם בלועים מחלב טמא. אבל באמת אין הנידון דומה דהרי אף דברי הר"ר יוסף תמוהים דערבך ערבא צריך ומנ"ל דהוצרכו בכלי מדין להגעיל בשביל יין ודלמא בשביל שאר איסורים. ואמנם כבר הרגיש בזה בפני יהושע וכתב ליישב דבריהם דהרי כל הכלים הצריך הכתוב להגעיל וכלי כסף וזהב אין דרך לבשל בהם דבר הצריך בישול גמור רק דרך לחמם בהם יין או להכניס בהם יין ועומד מעל"ע וכן משמעות דברי תוס' במסכת נזיר דל"ז ע"ב וכ"ז לא שייך בחלב וא"כ גבי חלב טמא לא אמרינן טע"כ מן התורה רק מדרבנן ולכך סגי בחותם אחד אבל בחמץ שטע"כ מן התורה אין להתיר בחותם אחד. ולכך קשה לסמוך על ההיתר האחרון של מעלתו. ועוד אפי' לדבריו שהטעם בחלב לפי שאינו שינוי טעם גמור מ"מ בחמץ אין לסמוך על זה דהרי ארבעה מיני מדינה החמץ שבהם הוא לקיוהי בעלמא כמבואר בטור א"ח סימן תמ"ב ואפ"ה נחלקו בו ר"א ורבנן והרי הרמב"ם פסק כר"א וכן פסק בש"ע ריש סימן תמ"ב:

ההיתר השני מחמת דהוי כמו ערכאות דלא מרעי נפשייהו ג"כ אינו נכון ואטו אם השר יעמיד נתינה על הבשר ושלא ימכור בשר רק הפקיד והשר יעמיד פקיד למכור בשר ולקנוס העובר יהיו יהודים מותרים לקנות בשר מהפקיד ההוא אם יאמר ששחטו יהודי אתמהה. ועוד דאטו נאמנות ערכאות הוא בדבר שנוגע להם עצמם ואטו הערכאות נאמן לקיים שטר שלו שכתוב בו שפלוני חייב לו מעות, הערכי נאמן להעיד לאחרים לא לעצמו. ואמנם ההיתר הראשון לסמוך על הנכרי שהביא המחבר להקל במפקיד או לסמוך על רמ"א שמחלק בין נכרי לישראל חשוד. אלו הקולות יש להם סמיכה אם

הוא בדיעבד. ואמנם כל זה אם היה גוף הדבר של ישראל אבל בעובדא דהכא שהוא של נכרי עצמו ה"ל כיינו של נכרי שמבואר בסי' קל"א שאפי' חב"ח אסור. אלא דכאן יש קולא כיון שהנכרי הוא קונה הי"ש ומביא מאמשטרדם הוא דומה להדין שהביא המחבר בס"ס קל"א שבזה שפיר מרתת. אך הש"ך כתב שם בס"ק ט"ז בשם הב"ח דבזה אין להתיר בחותם אחד. ואף שמסיים שם דבמקום שנהגו להקל גם בזה בחותם אחד נהוג ע"ש הרי בעובדא דידיה הוא דבר חדש ולא שייך היכא דנהוג נהוג. ולכן הדבר קשה להתירו ובפרט שאפשר לעשות חב"ח לכרוך נייר ע"פ הצלוחית וחוט סביב קשור ויחתום ושוב יכרוך נייר על נייר הראשון וחוט קשור סביב ויחתום בחותם אחר וכזה יכול לעשות בכל כלי וכלי אפילו בכלי היותר קטן. ואעפ"כ אם הנכרי השוכר מקפיד מאד והוא חשש איבה גדולה והוא גברא שיש לחוש על איבה שלו שלא יבוא מזה איזה רעות הנני מסכים עם רום מעלתו להתיר. ומפני חומר איסור חמץ ימחול מעלת מחותני נר"ו לכתוב גם לאמשטרדם להגאב"ד דאשכנזים שיסכים עמנו בזה. גם טוב להכריז בבה"כ ולהודיע לכל היהודים אופן החותם ושכל אחד ישגיח היטב בעת שיקח הי"ש מהנכרי אם החותם הוא כן וכן להודיע להשוכר שיודיע לכל היהודים אופן החותם איך הוא. ולרוב הטרדה אקצר. דברי ש"ב ומחותנו הדש"ת:

תשובה סז

תשובה

לכבוד אהובי ב"ד ידידי וחביבי הרב המאור הגדול החכם השלם במעלות ומדות איש חמודות כ"ש מוה' יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק עיר חדש.

ע"ד קושיותיו. א' מה שהקשה על המרדכי בפ' כל שעה דצואת תרנגולים אינו מחמיץ כמו שגללי בהמה אינן מחמיצין כדאמרינן במנחות דף ס"ט ע"א חטין שבגללי בקר ושעורין שבגללי בהמה מהו כו' אלא למנחות כו' והא ליכא למימר לחמץ שבתודה דמנחות משמע כל המנחות. והקשה מעלתו דהרי שם ע"ב קאמר חטים שירדו בעבים מהו קאמר גם כן אי למנחות ושם ודאי בלחמי תודה מיירי דהרי מי גשמים מחמיצים ולאלתר מחמיץ דמי גשמים חמים הם ע"כ דברי מעלתו. ותרי תמיהי חזינא בדבריו חדא מה שכתב דמי גשמים חמים הם מנ"ל הא * [הג"ה מבן המחבר בתשובת מהרי"ו סימן קצ"ג בדיני פסח וכן הביא הרמ"א בסי' תנ"ה סעיף א' בהג"ה כתב כשהנהרות גדולות מהפשרות שלגים וגשמים טוב יותר לשאוב מן הבארות משמע דמי גשמים חמים הם קצת:] ושנית היכן נזכר שם שירדו עם הגשם והרי לא קאמר אלא שירדו בעבים ולדעת התוס' שם שירדו בנס א"כ מהי תיתי לומר שירדו עם גשמים דלמ לא ירד אז רק חטים

לבד. ואף לדעת רשתי שכתב שירדו עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מלאה חטים ג"כ לא ידעתי קושיא דאולי החטים היו במרצופים של עור וכך בלעום ואל תתמה שהרי בלעו הספינה ג"כ וא"כ כך ירדו החטים תוך המרצופים או תוך חביות:

ב מה שהקשה מעלתו ולמה לא הוכיח המרדכי דלא מיירי בלחמי תודה מדאמר דומיא דשעורים שבגללי בהמה ותודה ליתא בשעורים ע"כ דבריו. והמה דברים מחוסרי הבנה והרי לאיזה מנחה מן המנחות שתפרש בחטים אינו דומיא דשעורים דהרי כל המנחות שבאות חטין אינן באות שעורים דמנחת שעורים לא משכחת אלא מנחת העומר או מנחת קנאות והמה אינן באים רק מן השעורים ולא מן החטים ושאר מנחות שבאות מן החטים אינן באות מן השעורים כלל:

ג מה שהקשה על הרא"ה הובאו דבריו בר"ן פרק כל שעה דשעורים אינן אסורים אלא בנתבקעו משא"כ חטים דאית בהו צירי. והקשה א"כ מה מקשה בדף ל"ו ע"א מ"ש ממנחת העומר דלותתין אותה כו' ולדברי הרא"ה אין כאן קושיא דמנחת העומר שעורים היא ולותתין אותה כי סמכו שיראו אם נתבקעו אבל שאר המנחות שהם חטים אין לותתין כי אין הביקוע ראיה בהם ואף אם לא נתבקעו חיישינן לחמוץ ע"כ דברי מעלתו. לא ידעתי מה בעי מן הרא"ה למה לא קשיא ליה מסוגיא דפסחים דף מ' ע"א דקאמר שם בהדיא לחד לישנא דחיטי גריעי משעורים דקאמר לא מיבעיא חיטי דאית בהו צירי כו'. וא"כ מאי מקשה בדף ל"ו ממנחת עומר והרי עומר שעורים היה והמה קילי מחיטים. וכתבתי בחידושי לפסחים דסוגיא דלעיל על כרחנו אזלא להך לישנא דלקמן דף מ' דחיטי קילי משעורים דשרירי אלא דקשיא אי להך לישנא א"כ ע"כ לותתין חיטין בפסח דהרי תני בברייתא אין לותתין שעורים מכלל דחיטי לותתין. וא"כ קשה מ"ש חיטין דמנחות מחיטין דפסחא ומהרש"א לקמן דף מ' כתב דשמואל פליג על רבא דסבר מצוה ללתות. ולפי מ"ש דהך סוגיא בדף ל"ו אזלא כהך לישנא דחיטי עדיפי דשרירי א"כ הדבר מוכח מברייתא דלותתין חיטין וקשיא לשמואל מ"ש חיטי דפסחא ממנחות. וכתבתי בחידושי דשאני למסקנא דפסחים דף מ' דצריך קצירה לשמה א"כ משעת קצירה כבר דעתו עלייהו למצוה ונזהר בשמירתן לכן מצוה ללתות משא"כ מנחות דמביא סולת מביתו וקודם לכן אין מלאכתן מיוחד למנחות ולכך אין לותתין. והקשיתי על זה דאם כן מאי מקשה מעומר דלותתין והרי העומר צריך קצירה לשמה ולהכי דוחה שבת:

ולכן נלע"ד דהך סוגיא דף ל"ו אזלא כסוגיא דף מ' במסקנא דחיטי גריעי דאית בהו צירי וגם חיטין אין לותתין. והצעת הסוגיא דף ל"ו הוא על זה הדרך דודאי לישה בפושרין גרע מלתיתה דהרי לא נחלק שום תנא או אמורא להתיר לישה בחמין בפסח ובלתיתה

מצינו מחלוקת אמוראי וא"כ לישה בחמין גרע מלתיתה ואם מועיל הזריזות במנחות להתיר הלישה בחמין ק"ו שראוי שיועיל להתיר הלתיתה ובזה לא הוה קשיא ליה מ"ש עומר דלותתין ומ"ש פסח ששנינו בהדיא דאין לותתין שעורים משום דמנחות שאני דכהנים זריזים. ולכן הקשה מתחלת הסוגיא דמילתת נמי לתית ומשני לתיתה ליתא במקום זריזין. הקשה ומ"ש מנחת העומר ועיקר הקושיא למה אין לותתין שעורים בפסח ומנחת העומר לותתין ואין לומר משום דכהנים זריזין שהרי לתיתה ליתא בכהנים ולא בעזרה. ומה דפירש"י ומ"ש שאר מנחות כו' הכונה מ"ש שאר מנחות דאין מועיל בהו זריזות הכהנים ללתיתה הואיל וליתא במקום דזריזין ומ"ש מנחת עומר דאמרינן בה גם בלתיתה זריזין הן דאי לאו משום זריזין לא היה מועיל מה שהיא שעורים שהרי שנינו אין לותתין שעורים בפסח ומשני צבור שאני. וממילא גם על הרא"ה לא קשיא. והיה זה שלום. דברי ד"ש:

תשובה סח

תשובה

להגאון מוה' ישעיה אב"ד דק"ק ברעסלוי:

מה שהקשה על מה שכתב הרא"ש בפרק כל שעה סי' כ"ב בשם הרוקח בתרנגולים שישבו על שק שיש בו קמח דצואת תרנגולים אינו מחמיץ. והביא ראיה ממנחות דף ס"ט ע"א שאמר ואי למנחות הקריבהו נא לפחתך ואין איסוריה משום חימוץ. ועל זה תמה מעלתו שהרי הוצרך לומר הקריבהו כדי שלא נוקי בעיא דרמי לשתי הלחם או לחמץ שבתודה וניחא ליה למר דאכתי איך אפשר לאוקמי למנחות שהרי הזכיר רמי גם שעורים שבגללי בהמה ומנחת שעורים אינו רק העומר ומנחת קנאות ושניהם מצה וא"כ תיפוק ליה משום חימוץ אלא ודאי דצואה אינו מחמיץ. יפה כיון מעלתו אבל אני תמה על עינא פקיחא כמוהו שנעלם ממנו דקושיא זו הקשה המרדכי בפ' כל שעה שכתב מעשה ביהודי אחד שטחן והושיב השק קמח על צואת התרנגולים והורו חכמי מגנצא שאינו מחמיץ והכי אמרינן במנחות דף ס"ט ע"א שעורים שבגללי בהמה מהו ופריך למאי אי למנחות הקריבהו נא לפחתך אבל משום חימוץ לאו למנחות בעי מצה וליכא למימר לחמץ שבתודה דמנחות משמע כל המנחות עכ"ל המרדכי. הרי שהרגיש המרדכי דאפשר לאוקמי לחמץ שבתודה. ואמנם לדידי תמיהה לאידך גיסא על המרדכי דאיך אפשר לאוקמי לתודה דתינח חיטים שבגללי בקר אבל שעורים שבגללי בהמה מאי איכא למימר. והנלע"ד בזה דלכאורה עיקר ראייתו של הרוקח יש לדחות שהרי מפורש בפסחים דף מ' ע"א דאם לתת שעורים ונתבקעו אסורים לא נתבקעו מותרים

וא"כ איכא למימר לעולם דצואה מחמיץ ורמי בר חמא דבעי למנחות היינו כשראינו שלא נתבקעו א"כ בודאי לא החמיצו:
ואמנם הפוסקים נתקשו מהאי ארבא דטבע בחישתא דאסרה רבא ולא חש לראות אם נתבקעו. והרא"ה תירץ דחיטי אסירי אפילו לא נתבקעו דאית בהו צירי ואין הביקוע ניכר בהם. והר"א הביאו הטור בסי' תס"ז חילק בין לתיתה דעסיק בה ולכך לא נתבקעו מותרת אבל הך ארבא דטבע דמינח נייחי אסירי אפילו לא נתבקעו וכן פסק השלחן ערוך בסימן תס"ז סעיף ב' ולדבריו אין חילוק בין חיטי לשערי ולדברי הרא"ה אין חילוק בין לתיתה למינח נייחא רק יש חילוק בין חיטי לשערי. ומדברי שניהם נלמד דעכ"פ בחיטי היכא דמינח נייחי לכ"ע אסירי אפילו לא נתבקעו. ומעתה סובר המרדכי דמשעורים שבגללי בהמה ליכא ראיה דאולי הוא כדעת הרא"ה וא"כ כשלא נתבקעו מותרים ומיירי בלא נתבקעו וא"כ עיקר הראיה מחיטי דהרי חיטי שבגללי בהמה מינח נייחי ואפילו לא נתבקעו אסירי וא"כ למה לא אמר ותיפוק ליה משום חימוץ ולמה הוצרך להקריבהו כו' אלא ודאי שאינו מחמיץ ושפיר הקשה המרדכי כיון שעיקר הראיה מחיטי דלמא מיירי לחמץ שבתודה. אך לא הונח לי בזה כי ראיתי במרדכי שהוא אינו מחלק לא בין חיטי לשערי ולא בין לתיתה למינח נייחי רק מחלק בין זליפה מועטת לשריה מרובה. ואם כן לדידיה קשה ממ"נ אם תבואה שבגללי בהמה מקרי זליפה מועטת בין חיטי ובין שערי ליכא חשש חימוץ כשלא נתבקעו ואם דומה לשריה מרובה אם כן גם בשעורים יש חשש חימוץ אפי' לא נתבקעו. והדבר צ"ע. וכעת לרוב טרדות אקצר. דברי א"נ הד"ש ושלום תורתו:

תשובה סט

תשובה

להגאון הנ"ל.

מה שהקשה מר מדוע השמיטו הפוסקים לבאר דחמץ האסור בפסח אין חילוק בין נתחמץ מאליו לנתחמץ ע"י דבר אחר שהרי בגמ' דף כ"ח ע"ב ודף מ"ג ע"א הוצרכו למדרשיה ממחמצת מכלל שאינו בכלל סתם חמץ. וחכם אחד השיב לו כיון שביארו הפוסקים דחמץ ע"י תערובת אסור אתי נתחמץ על ידי דבר אחר בק"ו. ומר לא רצה לקבל סברת החכם בזה:
והנה אני תמה על החכם אפילו אם היתה סברתו נכונה מ"מ אליבא דמי אמר דבר זה ואת מי מהפוסקים רצה ליישב בזה. אם דברי הרמב"ם הלא גם לענין דין כרת הוצרכו בדף מ"ג למדרשיה ממחמצת ולמה לא ביאר הרמב"ם דבר זה גבי כרת ובזה לא שייך

שסמך עצמו על הק"ו דתערובת שהרי בתערובת אין בו כרת. ואם לתרץ דעת הטור שאין דרכו לבאר חיוב כרת בכל פרטיו דמה נ"מ לדידן בזה. ג"כ לא תירץ כלום שהרי הטור פסק דנוקשה ותערובת באמת אינן מן התורה:

והנלע"ד ליישב דעת הרמב"ם בזה שהוא אינו סובר כסברת התוס' בדף כ"ח ע"ב בד"ה מחמת דבר אחר שכתבו דע"י שאור מקרי חמץ טפי כו' וסובר הרמב"ם דאי לאו דאיתרבו ע"י דבר אחר אז גם אם חימצו ע"י שאור לא היה בכלל חמץ. ומה שסובר ר' יהודה במנחות ריש פרק כל המנחות דמביא שאור ונותנו לתוך המדה דמשמע דגם ע"י שאור מיקרי חמץ שהרי בשתי הלחם נאמר חמץ תאפינה וסגי על ידי שאור היינו משום דכבר גילה קרא בחמץ שמיקרי חמץ ע"י דבר אחר שוב בכל מקום הוא כן. וא"כ כאן שפסק הרמב"ם בפ"ט ממה"ק ופ"ח מתו"מ כר"י לא הוצרך לבארו בהל' חמץ. ואף שהלכות חמץ קודם והוה להרמב"ם לבאר בהל' חמץ ולסמוך בשתי הלחם על מה שביאר בחמץ. זה אינו קושיא שאף שאם היה מבארו בהלכות חמץ היה צריך לכפלו בהלכות שתי הלחם שהרי ר"מ שם במשנה ריש כל המנחות חולק בשתי הלחם מטעם שהמדה היתה חסירה או יתירה והוצרך הרמב"ם עכ"פ לפסוק שם כר' יהודה ושוב סמך עצמו בהלכות חמץ על מה שביאר בשתי הלחם. ועוד אומר אני שגם בהלכות חמץ ביאר הרמב"ם שהרי הרמב"ם פסק בפ"א הל' ג' אינו לוקה משום בל יראה אלא א"כ קנה חמץ או חימצו כדי שיעשה בו מעשה כו' א"כ מכלל דלא בעינן נתחמץ מאליו. דברי ד"ש:

תשובה ע

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי האלוף הרבני המופלא כבוד מוה' דוד נר"ו:

קבלתי מכתבך. ומאוד נמלצו אמרי יושר האמורים בכושר אשר העלית במצודת עיונך שאם נתערב חמץ נוקשה במאכל בפסח ואין ששים לבטלו שאסור בהנאה. גם לדעת המג"א בסימן תמ"ז ס"ק ה' ע"ש מותר למכרו לנכרי ואין זה נחשב הנאה שאין הנכרי משלם יותר בשביל זה. ואמרת הוכחה לזה שהרי הר"י מפריש (שהוא דעת המחבר בסימן תס"ז סעיף יו"ד) התיר למכור לנכרי תרנגולת שנמצא בה חטה בפסח משום שאין הנכרי משלם יותר בשביל החטה. והביא ראיה חזקה ממה שהתיר רבא במס' ע"ז דף ס"ה ע"ב למכור לנכרי חיטים דנפל עלייהו חביתא דיי"ן והרי יי"ן אסור בהנאה ואפ"ה מותר מטעם שאין הנכרי משלם יותר בשביל היין. המרדכי (והוא דעת רמ"א בסימן תס"ז) שם חולק עליו ודחה ראייתו דשם עובדא דרבא מיירי ביין נסך דרבנן כמבואר במרדכי פרק כל שעה סוף סימן תקכ"ח. וא"כ נוקשה דהוא גם כן דרבנן כמבואר במג"א

ריש סימן תמ"ב ובסימן תמ"ז סק"ה שפיר נשאר דינו של הר"י מפריש שאין מקום לדחות ראיתו, ע"כ דבריך. והנאני מאד כי הסברא היא ישרה מאוד:

ואמנם אעפ"כ אין אני מחליט להסכים עמך. דהרי דברי המרדכי תמוהים דאיך דחה ראייתו של הר"י מפריש דמירי בחטה שנמצאת בתרנגולת שאין כאן רק איסור משהו בטעם דרבא בהנהו חיטי מירי ביי"נ דרבנן והרי גם הר"י מפריש מירי בחמץ דרבנן שהרי מדאורייתא חמץ בטל בששים כמו כל האסורים, ודוחק לומר דשאני יי"נ מדרבנן שהוא מצד עצמו מדרבנן משא"כ חמץ שהוא מצד עצמו מן התורה רק ששיעורו גורם לו להיות דרבנן דמה בכך סוף סוף עתה לאחר שנתבטל דרבנן הוא ולמה יהי חמור מיי"נ דרבנן ואדרבה פעם אחת מצינו להיפך שהרי לדעת רמ"א בת"ח כלל פ"ה הביאו הש"ך בי"ד סי' צ"ח סק"ז דבאיסור שנתערב מין במינו בלח ונשפך תלינן להקל שהיה ששים מטעם ספק דרבנן מצד שעורו דמן התורה חד בתרי בטיל ובבשר עוף שנפל לתוך חלב ונשפך לא תלינן להקל אף שהאיסור דרבנן כיון ששעורו מן התורה דטעם כעיקר דאורייתא וא"כ יותר יש להקל בחמץ שנתערב במשהו מביי"נ דרבנן שנבלע בחיטי דעכ"פ הטעם שנותנים בחיטי הוא מן התורה, ואף שהש"ך באמת השיג על רמ"א היינו ששוים הם הן דבר שהוא מצד עצמו דרבנן הן שהוא מצד שעורו דרבנן וא"כ דברי המרדכי תמוהים. וצריך לומר דחמץ גזרינן דרבנן אטו חמץ של תורה דהיינו בפחות משששים ואף דגבי יי"נ יש ג"כ לגזור יי"נ דרבנן אטו יי"נ גמור יש לומר דיי"נ בדיל מיניה לכך לא גזרינן דרבנן אטו דאורייתא משא"כ חמץ דלא בדיל מיניה וא"כ ממילא גם בחמץ נוקשה יש לומר כן דמה קולא יש בחמץ נוקשה כשאין ששים מחמץ גמור ויש ששים אידי ואידי דרבנן וכיון דאנן קי"ל לשרוף התרנגולת שנמצא בה החטה ושלא למכרה לנכרי הה"ד נוקשה כשאין שם ששים זה וזה דרבנן הוא. ואדרבה חמץ במשהו לכ"ע דרבנן ונוקשה יש פוסקים הסוברים שהוא מן התורה ולכן אף שסברתך טובה ונכונה אעפ"כ אין לעשות מעשה כלל:

ואהובי תלמידי למען לא יהיה בה"מ בלי חידוש אמרתי דברי מרדכי הללו הואיל ואתא לידן נימא בי' מלתא. דלפי מ"ש המרדכי דעובדא דחבית יין שנשפך על החטים בשלהי ע"ז מירי ביי"נ דרבנן א"כ תמוה מאוד שם דף ס"ה ע"ב דאותבי' רבה בר לואי לרבא מבגד שאבד בו כלאים דלא ימכרנו לנכרי שמא אתי לזבוני לישראל. ולדברי המרדכי אין כאן קושיא דבשלמא כלאים שהוא איסור תורה לכך חיישינן לספק שמא יחזור וימכרנו לישראל אבל הני חיטי שהמה רק איסור דרבנן שבלעו יי"נ דרבנן לכך לא חיישינן לספק שמא ימכרנו לישראל. ונראה ליישב ע"פ מה שכתב התוס' שם בד"ה איתיביה שרבה

בר לואי לא אותבי' לרבא בפסחים דף ז' ע"ב בההוא ארבא דטבע בחישתא ובהנך חיטי בכל אחד בפני עצמו רק אחר שני המעשים הללו אותביה רבה והדר ביה רבא משניהם והתלמוד קבע הפירכא על שניהם. ובמ"א ריש סימן תס"ז מבואר יותר ששני המעשים באו כאחד בפני רבא וכן צריך להיות דאל"כ הוא גופיה קשיא למה המתין רבה בר לואי ולא אותביה תיכף במעשה שאירע ראשון א"כ גם דעת המרדכי נכון ורבה בר לואי אותביה עכ"פ על ארבא דטבע בחישתא שהוא ג"כ איסור תורה כמו כלאים ורבא מסברת עצמו כאשר שמע חששא דשמא ימכרנו לישראל חשש לזה גם באיסור דרבנן בעובדא דיי"נ דרבנן וע"פ דברי המרדכי הללו ניחא מה דהיה קשה לי בדברי הטור יו"ד בסימן פ"ו שפסק אין מוכרין ביצת נבילה וטריפה לנכרי שמא יחזור וימכרנה לישראל ותמהתי על זה בתשובה אחרת והלא בגמרא בחולין דף ס"ד ע"א לא שנינו בברייתא ביצת נבילה אלא ביצת טריפה שלא ימכרנה לנכרי ומנ"ל להטור למילף מזה גם ביצת נבילה והלא יש הפרש ביניהם דביצת טריפה אסורה מן התורה וביצת נבילה הוא רק איסור דרבנן וא"כ דלמא בדרבנן לא חיישינן לספק זה שמא ימכרנה לישראל. ובאמת גירסת הרי"ף שם בפרק אלו טריפות ביצת נבילה אבל גירסת הרא"ש הוא כמו שהיא נוסחתנו בגמרא שם ביצת טריפה. ולפי מ"ש ניחא דהטור יליף מדברי רבא בחיטין שבלעו יי"נ דרבנן שג"כ צוה דוקא למטחנינהו ולמיפינהו דוקא כדי שלא יהיה חשש שמא ימכרנו לישראל. ומה שהקשית על גוף הדין דנוקשה אסור בהנאה בפסח והלא בבשר עוף בחלב גזרו רק על האכילה ולא על ההנאה וכתב בעל לחם משנה בפ"ח מהל' מ"א הל' ד' הטעם דאכילה שהוא דבר שאדם תאב לו גזרו אבל בישול והנאה שהוא דבר שאינו תאב לו כ"כ לא גזרו א"כ למה גזרו כאן גם על ההנאה. והנה גם זה לא קשה ולא מידי דשאני בב"ח דבדיל מיניה לכך לא גזרו רק באכילה שתאב לו ביותר אבל בחמץ דלא בדיל מיניה גזרו אף על הנאה ועוד יש לחלק מפני חומר איסורו ואין להאריך:

ובני הרב החריף מוהר"ר שמואל סג"ל רצה לתרץ על קושייתי לשטת המרדכי דמיירי בייי"נ דרבנן א"כ מה אותביה מכלאים. ואמר בני שהמרדכי סובר כקושית התוספות שם בד"ה הבגד שהקשו דליבטל ברובא והמרדכי אינו סובר כתירוץ התוס' רק סובר הטעם דחיטין חשיבי ולא בטלי ועיקר דבר זה דדבר חשוב לא בטל הוא רק מדרבנן ושפיר אותביה. והנה דברי בני המה דברי פי חכם חן ואמנם הראיתיו במרדכי פרק כל שעה סימן תקנ"ה שכתב שאיסור כלאים הוא במשהו והיינו כתירוץ התוספות. דברי רבך הד"ש:

תשובה עא

תשובה

למדינת הגר להרב מוה' ליזר לונדן:

על דבר שאלתו בדבר פירות היבשים אם לקנותם ולעשות מהם יי"ש לחג הפסח. בודאי ראה מעלתו דברי רמ"א בסימן תס"ז סעיף ח' שכבר נהגו במדינות הללו שלא לאכול שום פירות יבשים וע"ש במג"א ס"ק ח' מ"ש על מנהג עירו ק"ק קאליש במשקה שעושין מפירות יבשים וכתב שם שאף שיש שמיבשים האגסים בתנור אחר שאפו בו לחם מ"מ הוה נ"ט בר נ"ט דהיתרא. ואמנם בזה אני אומר אולי המ"א לא שם עינו לראות עסק אפיית הלחם שרגילים לפזר על הלחם בתחתיתו קמח הרבה שלא תדבק הפת בתנור וכן נראה לעינים בתחתית הלחם אחר אפייתו הרבה קמח דבוק בו וא"כ קרוב לודאי שגם בתנור עצמו נשאר קצת קמח בעין וכשנותנין הפירות בתנור מקבל הטעם מן הקמח שהוא בעין ולא שייך נ"ט בר נ"ט וגם אולי נדבק קצת קמח בעין על הפירות ונשאר דבק בהם. ואמנם כל זה באותם שמיבשים בתנור שאופים בו לחם אבל אותם שיש להם גנות מיוחדות ובו תנור מיוחד לייבש בו רק פירות ואין דרכם לאפות בתנורים ההם שום דבר ואולי אינם ראויים לאפות כלל רק לייבש הפירות בזה ליכא חשש הנ"ל. ואם מביאים בשוק פירות יבשים ואין אנו יודעים מי הביאם אם נימא בזה כל דפריש מרובא פריש ורוב הפירות הם מגנות של השרים שיש להם תנור מיוחד לזה כנ"ל אני אומר מאן יימר דניזל בתר רוב הפירות דלמא אזלינן בתר רוב המייבשים ואין אנו משגיחים על המייבש ההוא אם יש לו פירות הרבה או מעט. וכן משמעות לשון הברייתא תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה כו' הרי שחישב רק מספר החנויות ולא הזכיר מספר הבשר ואולי יש בחנות האחת הרבה מאד ובתשע חנויות יש בכל אחת רק מעט. וכן הוא לשון המשנה במסכת מכשירין פ"ב משנה טי"ת מצא בה בשר הולכים אחר רוב הטבחים אם היה מבושל הולכים אחר רוב אוכלי בשר מבושל. הרי שלא אמרה המשנה הולכים אחר רוב בשר הנאכל אבל אמרו הולכים אחר רוב האוכלים. ועם כל זה אינני תוקע עדיין יתד קבוע בדבר זה להקל אבל להחמיר ודאי יש לחוש. והנה בשזיפים שקורין במדינת פולין פלוימען ובמדינה זו שוועטקיס הזכיר הלבוש בסימן תס"ז עוד חשש חמור שמזלפים עליהם שכר שעורים או מי שעורים. אבל אחר החקירה לא שמענו דבר זה ואולי סמוך למקומו של בעל הלבוש או בזמנו היה נוהגים כן:

והנה דברתי עד כאן מצד הדין אבל מי יבוא אחר המנהג. והנה במדינת פולין כל ימי היותי שם הן בילדותי בהיותי בגליל קראקא והן אח"כ בהיותי בגליל לבוב והן במדינת

וואלין לא ראיתי ולא שמעתי לנהוג היתר לא בשזיפים יבשים ולא בתפוחים ואגסים יבשים כלל רק מה שנתייבשו בבית יהודי בביתו ובתנורו לשם חג הפסח. ובבואי למדינה זו הנה נוהגים היתר בפירות שקונים מאותן התנורים העומדים בגנות של השרים שבאותן תנורים אינם אופים דבר אחר כי הם רחוקים מן הבתים, אבל לקנות מן אותן המביאים למכור לשוק אינם נוהגים היתר כלל. מעתה במדינתו לקנות מן המביאים לשוק אין שום היתר כלל אבל לקנות מן השרים בעלי הגנות מאותן פירות שבודאי נתייבשו בתנור שבגנה וגם ידוע שאין הממונה למכור קונה ג"כ מן הכפרים לקבץ יחד למכור ובודאי אינו מוכר רק פירות של השר ההוא היה מקום להתיר. אבל כיון שכבר נהגו בו שם במדינת הגר איסור קשה להתיר ובפרט שיש שם הרבה מקומות שאינן בני תורה ואתו לידי תקלה בשאר דברים לזלזל במנהגים וגם באיסורים. ואעפ"כ לעשות יי"ש מהם קודם פסח ושיקנה מאותן שבגנה כפי שהזכיר במכתבו יש מקום להתיר. ואת צנועים חכמה שלא להיות הדבר מפורסם. ואחרי שהוא דבר חדש שם במדינה אין אני מסכים למעשה עד יסכים עמי הגאון המפורסם אב"ד דק"ק פ"ב שהוא יושב שם במדינה והוא ישכיל אם יש לחוש בזה לאיזה חורבה ואם הוא יסכים עמו להתיר יכול לסמוך בזה. דברי הד"ש:

תשובה עב

תשובה

צבי עדיו לגאון ולתפארת. אדרת צמרת. שמן תורק שמו נרדו כקטורת. ה"ה כבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי הרב הגאון המפורסם נ"י ע"ה פ"ה כבוד מוה' צבי הירש נר"ו אב"ד דק"ק גלוגא:

מכתבו קבלתי ולבי שמח בשלומו ושלום תורתו. ועל דבר הפודר צוקר להשתמש בו בחג הפסח ויש בקהלתו שחוששין באלו שבאים בחביות לתערובות קמח. וחשש זה מתחלק לשני אופנים. האופן האחד להיות שבמדינה ששם הוא גידול הקנים שעושים ממנו הפודר שם אינו גידול תבואות ומוליכים הסוחרים חביות גדולות מלאים קמח ממדינות הללו שמה ויש לחוש שאח"כ כשהריקו הקמח מן החבית ממלאים אותן חביות בעצמן עם הפודר לשלחם למדינות הללו. והחשש השני שהסוחרים במדינות הללו מזייפים הפודר לערב בו קמח כי במדינות הללו הקמח בזול והפודר ביוקר. ובאמת כבר נזכר זה בחיבורי נודע ביהודה חלק א"ח סימן כ"ג ושם החלטתי להיתר לעשות מן הפודר הזה הוט צוקר קודם הפסח אבל להשתמש בפודר הזה בפסח לא הכרעתי שם לחלוטין לא לאיסור ולא להיתר. ומה שזכרתי שם שאסרתי להקצין ר' הירץ קוא ז"ל למכרו בעין רק לעשות ממנו הוט צוקר היה משום שבלא"ה היה הקצין צריך לפודר לעשות צוקער

ולא היה שום צורך למכרו בעין ולא רציתי אז לתקוע עצמי למעבד עובדא. ואמנם עתה שרצונו של מעלתו לשמוע הכרעתי בזה להלכה למעשה הנני ממלא רצונו:

והנה על האופן הראשון לא מהני הקולא שכתבתי שם שעל הסוחרים הגדולים שייך לומר לא מרעי חזקתייהו דכאן אינם עושים בשביל לזייף ובפרט שבמקום גידולו של הצוקר לא שכיחי יהודים כלל ואם ימצא לפעמים שנתיישב שם איזה יהודי המה עמי הארץ ואינם ניכרים כלל ורוב הנכרים הסוחרים שמה לא שמעו כלל ממנהגי יהודים ואינם יודעים מאומה מחמץ ומצה ואמנם שייך מה שכתבתי דאנקיותא קפדי. אך שם כתבתי ההיתר דעכ"פ דבר מועט הוא ובטל קודם הפסח. וכ"ז כתבתי לעשות ממנו הוט צוקר ונעשה הבישול קודם פסח ונתבטל אבל להשתמש בפודר הזה בפסח אם לא נקרא לח בלח אשר לדעתי קשה מאוד לדונו כלח בלח והרי אפילו קמח בקמח איני מוסכם כל כך דמקרי לח בלח ועיין בש"ך סימן ק"ט סק"ג. ודעת מהרא"י וכן מהרש"ל מוכח דסברי דמקרי יבש ביבש כדמוכח שם בש"ך סק"י וק"ו קמח בפודר שלא מקרי לח בלח והוא מין בשא"מ ואפילו יבש ביבש צריך ששים כמבואר בי"ד סימן ק"ט סעיף א' בהג"ה. אלא אי משום הא אין כאן שום מיחוש דהך מעט קמח אם נשאר בדופני החבית בטל הוא בששים אבל החשש הוא כיון דיבש ביבש הוא הרי הוא חוזר וניעור היינו כשנתבטל קודם פסח אבל אם לא נתבטל קודם פסח ודאי חוזר וניעור. ואני חושש בקמח הזה אולי לא בא עליו מים כלל והרי מבואר בסימן תנ"ג סעיף ד' שבשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק ש"מ שאין מחזיקין קמח לחמץ ודעת הט"ז שאפי' במקום שלותתין ע"ש בסק"ג. ואפילו לדעת מג"א שם בס"ק ח' שבמדינותינו שלותתין מחזיקין הסולת בחמץ מ"מ נלע"ד דהקמח שמוליכין למדינות ההם אם הוא קמח שיפון מן הסתם אינן לותתין שרוצים שיתקיים זמן מרובה וקמח של מאגעצינין יוכיח שהוא הקמח שמכינים המלכים לחיילותיהן שנזהרים שלא תבוא מים על השיפון. וא"כ הקמח הזה כל זמן שאינו בא במים אפילו בפסח עדיין היתר גמור הוא והפודר ג"כ היתר הוא. וכבר הארכתי זה שנים רבות בתשובה אחת וכמדומה שלכבוד רום מעלתו כתבתי בהיותו בק"ק בראד לסתור דעת הסוברים דהיתר בהיתר בטל. וכתבתי ראיה לזה מדברי הרשב"א שכתב גבי צנון שחתכו בסכין של בשר דטועמו אם אין בו טעם בשר כו' כתב הרשב"א בתה"ב הביאו הב"י בסימן צ"ו דכיון שאין טעם בשר נרגש בו בידוע שלא בלע ממנו כלום ע"ש. ומדהוצרך לומר שבידוע שלא בלע כלום ולא סגי ליה למימר שנתבטל במיעוטו ש"מ שס"ל שאם נבלע אינו מתבטל דהיתר בהיתר אינו בטל. והארכתי לסתור הראיות שמביא האו"ה כלל כ"ד דין ח' דהיתר בהיתר בטל. ושתי ראיות מביא:

ראיה אחת מדברי הגהת סמ"ק דאמר בתוחב כף חולבת בקדירה חדשה של מים ולא היו במים ששים כו' מכלל שאם היו במים ששים היה בטל אף שהוא היתר בהיתר. ולדעתי אין זה ראיה דמה איכפת לן אם לא היה מתבטל מ"מ אח"כ כשנופל מן המים המעורבים עם חלב לבשר אינו נופל מן החלב אלא חלק ששים והרי יש עתה לאחר שנתערב בבשר ששים נגד החלב. ומצאתי אח"כ בפרי חדש ס"ק כ"ב שהרגיש בזה:

ראיה שניה הביא מחמץ קודם הפסח שבטל בששים. וגם זה אינו ראיה דקודם הפסח מה תועלת לנו בביטולו ועיקר ראיה שלו הוא שאם היתר בהיתר אינו בטל א"כ לא נתבטל עדיין וכשיגיע הפסח יהיה אסור שהרי אז חמץ במשהו. וגם זה אינו ראיה שאף שבשעת ההיתר לא נתבטל מ"מ כשמגיע ערב פסח אחר חצות שאז חמץ אסור נתבטל בששים. ולזה העירוני תלמידי ואני הוספתי דאפילו לדעת בעה"מ שחמץ מותר באכילה בע"פ עד הלילה היינו שמקיים מצות תשביתו בזה שבאכילתו משביתו אבל עכ"פ חיוב השבתה יש בו ואסור ליתנו לנכרי שהרי מבטל מצות השבתה וא"כ שוב אינו היתר ולכך בטל אז בששים. ומה שצמר רחלים בטל בצמר גמלים הארכתי ואין כאן מקומו. ועכ"פ אם נימא שהיתר בהיתר אינו בטל א"כ קמח הזה שבפודר כיון שלא בא עליו מים כלל עדיין היתר הוא אפילו בפסח עצמו עד שעה שבא במים מתחמץ ואז איסורו כבר במשהו. ולא עוד אלא אפילו אם נימא דהיתר בהיתר בטל ונימא דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור היינו אם לא נתחדש עליו שם חדש דחמץ שמו חמץ אף קודם פסח אבל קמח זה שלא נתחמץ כלל ובפסח נתחמץ והרי הוא קונה שם חדש שעתה הוא חמץ אולי לכ"ע חוזר וניעור בפסח כשמתחמץ אז:

ובני הרב הגדול החריף ושנון מוה' שמואל סג"ל השיב לי כיון שבשעה שבא תוך המים בא מעורב עם הפודר ופודר זה ג"כ נימס במים וה"ל מים עם מי פירות ואינו אלא חמץ נוקשה ובטל בששים כמבואר במג"א סימן תמ"ז סק"ה. ואמנם לפי מה שביארתי בנו"ב סימן כ"ב דעכ"פ מה שנתחמץ ע"י מי פירות עם מים בודאי אוסר במשהו אלא כיון שחששא זו שמא החבית היתה פעם אחת עם קמח ואפי' אם היה כן אכתי מסתמא כבדוהו ולא נשאר כלום ואפי' נשאר משהו עכ"פ ליכא חשש איסור תורה שהרי מן התורה חמץ אפילו בפסח בטל בששים לכן אין לחוש לחששא רחוקה כזו. והחשש השני שמא עתה ביד הסוחרים שבמדינות הללו שהקמח בזול והפודר ביוקר יש לחוש לזיופא ואולי עירבו בו כל כך עד שאין בפודר הזה ששים לבטלו. ובנו"ב כתבתי דבסוחרים הגדולים איכא למימר כמו דאמרינן באומן דלא מרע נפשי' ושם קצרתי. ובאמת הדבר מבואר בגמ' במנחות דף מ"ג ע"א דהקונה טלית מצוייצת מן הנכרי מן

התגר כשירה והרי אפילו באיסור תורה סמכינן על זה. ולא תימא דדוקא באיסור עשה דהיינו מצות ציצית אבל באיסור לאו וכ"ש איסור כרת לא סמכינן. אומר אני שטלית איסור סקילה הוא אם יוצא בו ברה"ר בשבת שאם הציצית פסולים חייב על הוצאה בשבת. ויש לפלפל בזה וכאן אין רצוני להאריך והמג"א בסימן כ' הקשה דהרי לא הותר לקנות בשר מנכרי אפילו הוא תגר אלא ודאי דוקא מה שהוא זיוף גם נגד הנכרי סמכינן אתגר ועיקר ההיתר בטלית מצוייצת משום דאין דרך נכרי לעשות ציצית בבגד ולכן מקילינן וסמכינן אתגר ולהכי נקט טלית מצוייצת ולא נקט שמותר לקנות ציצית מתגר ע"ש. ואף שבנידון שלנו אפילו לדברי המג"א סמכינן אתגר שהרי יש בזה זיוף גם לגבי הנכרי אלא שאני אומר דאי שבקינן להמג"א סברתו דגבי הטלית עיקר ההיתר משום דאין דרך נכרי לעשות ציצית אפסדינן לקמייתא ואין לנו היתר לסמוך בשום איסור תורה על אמונת התגר אפילו במקום שהזיוף הוא ג"כ זיוף לגבי הנכרי שהרי כיון שאון ראיה מטלית לא נשאר לנו ראיה לסמוך על התגר רק ממורייס שהביא המג"א שם דסמכינן אתגר ולא סמכינן שמא עירב בו חומץ ע"ש במג"א. ובאמת במורייס לא הוזכר ביו"ד סימן קי"ד קולא דתגר ע"ש סעיף י"א. אבל כוונת המ"א על יין רמונים שהוזכר שם סעיף ה'. והנה כל החששות הן במורייס והן ביין רמונים החשש הוא רק משום חומץ של סתם יינם והרי אין כאן חשש איסור תורה וממילא אין לנו ראיה לסמוך על התגר באיסור דאורייתא:

ואמנם עיקר דברי המג"א אצלי תמוהים דהרי דין זה דיין רמונים הוא מדברי הר"ן שכתב בפ' אין מעמידין האי חלא דשיכרא כו' אבל במקומותינו נהגו ליקח יין רמונים מן הנכרי כיון דלרפואה מוכרים אותו איכא קפידא אם נתערב בו חומץ אם לאו הלכך ללוקחו מן התגר שרי דכל היכא דאיכא למיקפד עלה דמלתא תגר לא מרע נפשי' ואע"ג דליכא למיקם עלה. וראיה לדבר דאמרינן בפ' התכלת הלוקח טלית מצוייצת מן הנכרי מן התגר כשירה מן ההדיוט פסולה וטעמא דמלתא משום דתגר לא מרע נפשיה ואע"ג דליכא למיקם עלה דמלתא דתכלת אין לה בדיקה כדאמרינן התם עכ"ל הר"ן. ולדברי המג"א דטעמא דתכלת משום דאין דרך נכרי לעשות ציצית בבגד א"כ היאך יליף הר"ן ממנו ליין רמונים וגם הרי הר"ן מפרש בהדיא דטעמא דתכלת משום דלא מרע נפשיה וכן רש"י פי' טעם זה והמג"א המציא טעם מלבו:

ומה שהקשה המג"א דא"כ גם בשר יקנה מתגר נכרי כשיאמר שכשרה היא ומישראל לקחה. אומר אני דמה שאין לוקחים בשר מנכרי אפילו מתגר אין הטעם שאנו חושדין את התגר שזייפן הוא ושקר הוא מה שאומר שקנה מישראל. אבל הטעם שאנו חוששין

אולי הישראל מכר לו נבילה או טריפה בחזקת כשירה דכל שלא נתנה הישראל לנכרי בפני הישראל ואמר לו בפני ישראל שהיא כשירה אף שהנכרי אמר שהיא כשירה חיישינן שמא טריפה בחזרת כשירה מכר לו. ואף שאין לגנוב דעת כמבואר בחולין דף צ"ד ע"א אפ"ה חיישינן שמא מכר לו בחזקת כשירה והרי אפילו לקולא תולין שישראל מכר לו מה שאין ראוי להישראל לעשות כן שהרי בטלית מצוייצת תולין שישראל מכרה לו אף שאמרו אין מוכרין טלית מצוייצת לנכרי כמבואר שם בפ' התכלת ק"ו דחיישינן לחומרא. ועוד אני אומר דאמירתו של כותי בשום פעם אינו מועיל ואין בזה חילוק בין תגר להדיוט והגע בעצמך הרי בשום איסור אין כותי חשוד שיעשה דבר שאין לו הנאה או תועלת ממנו ויעשה רק להכשיל זה אינו חשוד שום כותי ואעפ"כ אין הכותי נאמן להעיד לאשה שמת בעלה ולא משום שאנו חושדין אותו שאומר שמת בעלה כדי להכשילה דבודאי אינו מכוין להכשיל בדבר שאין לו תועלת והנאה מזה. אלא שאע"פ שאינו מכוין להכשיל אין אנו יכולים לסמוך על דבריו. ולכך בשמענו קול שאמר כתבו גט לאשתי לא חיישינן שמא כותי אומר זה כי בזה ודאי הכוונה להכשיל ועל זה אינו חשוד ועיין כ"ז בב"ש סימן י"ז ס"ק ל"ח. ואמנם בדבר שיש לו הנאה הוא חשוד שעושה מעשה להכשיל ולא בשביל המכשול הוא עושה אבל הוא עושה להנאתו. וכל זה בכותי הדיוט אבל בכותי תגר אפילו במה שיש לו הנאה אינו חשוד שיעשה מעשה זיוף להנאתו כי לא מרע נפשיה בעסק מקח וממכר כיון שהוא תגר. אבל בדבר שאין בו מעשה אלא שצריך להאמינו על דבורו אף שאינו חשוד לזייף מ"מ דבורו לאו כלום הוא. ולכן בבגד מצויין שאם אתה אומר שמשקר במה שאומר שקנאו מישראל צריך אתה לחשדו שהוא עשה ציצית בבגד כדי לרמות ולמכור לישראל שהרי הכותי עצמו אינו צריך לציצית וכיון שהוא תגר לא חשדינן ליה שיעשה זיוף. אבל בשר שביד נכרי אפי' הוא תגר מ"מ אטו הנכרי אינו צריך בשר הלא הוא ג"כ צריך לבשר כישראל ואין כאן שום מעשה זיוף וצריכין אנו לסמוך על דבורו שאומר שקנאו מישראל ודבורו של כותי לא מהני אפילו הוא תגר:

ולכן גם בפודר הזה אם תגר הוא מן הסוחרים הגדולים דשייך לומר דאינו מרע נפשיה לא חשדינן ליה בזיוף שעירב בו קמח בכוונה לרמות הקונים. ולכן כיון שכבר נהגו במקומו להקל בו הנח להם מנהגם כי יש להם על מה שיסמוכו. אבל יזהרו עכ"פ שיוקח הפודר בפני ישראל תיכף בפתיחת החבית וליקח מאמצעית החבית כמו שכתב מעלתו ומיני ומיניה תסתיים שמעתתא. דברי ד"ש:

תשובה עג

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד מוה' וואלף טריטש נ"י:

אשר תמהת על מה שכתבתי בצל"ח בפסחים דף ע"ו ע"ב בסוגיא דריחא מילתא. וכתבתי בצל"ח (והוא בדף צ"ה ע"ד) בד"ה אלא כו'. ונראה דהרי"ף אינו סובר כפירש"י דעובדא הוי שכבר נצלה אבל לדעת הרי"ף עובדא הוי שהתיר לצלותו לכתחלה בת"א כו'. וכתבת שתמהת איך נעלם ממני דברי הרי"ף עצמו שכתב בפ' ג"ה וללוי לא קשיא אלא דיעבד דהא לוי שצלה קאמר ולא קאמר שצולין:

דע שדברי נכונים. ומתחלה אני תמה עליך איך עלה בדעתך שנעלם ממני דברי הרי"ף הלא שם בדבור הקודם המתחיל ויתכן קושית הרב כו'. הבאתי דעת הרי"ף כו' ורמזתי שם וכתבתי ולקמן יתבאר דעתנו בפירוש דברי הרי"ף הרי שבאותו פעם בכתבי זה היו דברי הרי"ף ידועים לי:

ועוד אני תמה עליך וכי אפשר לזוז מפירושי שלדברי הרי"ף הללו לוי מתיר לכתחלה אם מחמת קושייתו שם מעובדא דבי ריש גלותא דהרי לדברי הרי"ף בדיעבד אף לרב היה מותר בשא"מ. ומלבד קושיא זו הלא לדברי הרי"ף הללו מה דאמר רב ריחא מלתא היינו שיש עכ"פ משהו ואזיל לטעמיה דמב"מ אוסר במשהו א"כ לוי קאמר אפילו בשר שחוטה כחוש כו' מותר מטעמא ריחא לאו מילתא היא היינו ע"כ דאפילו משהו ליכא דאל"כ אלא שטעם ההיתר משום דסובר מין במינו בטל א"כ אין פלוגתייהו כלל אם ריחא מלתא דלתרווייהו יש בריחא משהו אלא דפליגי בפלוגתא דר"י ורבנן אם מין במינו בטל ולא שייך לומר מ"ט ריחא לאו מלתא היא הא ודאי מדאמר לאו מילתא היינו שאפילו משהו ליכא וא"כ מהי תיתי יהיה אסור לכתחלה. ואמנם זה אפשר לדחות שאסור מפני תערובות גופים. אמנם ההוכחה מן קושייתי בצל"ח היא הוכחה גמורה. ואמנם דברי הרי"ף שם בפ' ג"ה למה לא עיינת בצל"ח שלי שם (בדף צ"ו ע"א) בד"ה שם לרב לימא כו' וזה לשוני שם. ולכן לענ"ד דלא אתי הרי"ף לומר דרב רק במב"מ סבר כו' ע"ש. ושורש דברי שם שהרי"ף בעצמו אינו סובר דרב לשיטתו ולדידיה הכל נכון ולוי מתיר בדיעבד. ולא שהרי"ף הוכיח זה מדברי לוי דאמר שצלאו ולא אמר צולין שהרי אפשר לדחות דכיון דרב קאמר שצלאו שאוסר אפילו דיעבד קאמר לוי ג"כ שצלאו וכן כתבו תוס'. אבל כונת הרי"ף שלא מצינו ללוי שמתיר לכתחלה שהרי לא קאמר צולין וא"כ מהי תיתי לומר שמתיר אפילו לכתחלה ולמימר דרבא מפרזיקא דאסרה למיכל בכותחא פליג על לוי וממילא כיון דרב צריך לדחוקי בברייתא בחסורי מחסרא הלכה

כלוי. ושוב אמר הרי"ף דאפילו אם דייקת למימר כו' והיינו שתוכל לתרץ הברייתא בלא חסורי מחסרא ורב דוקא במין במינו אסר כו' אפ"ה אין הלכה כרב, ולהך אם דייקת אז באמת צריכין אנו לומר דלוי מתיר אפי' לכתחלה מחמת הך דריש גלותא שהוכחת אבל לא שזה באמת דעת הרי"ף. ומעתה כל דברי נכונים. ותו לא מידי כעת והיה זה שלום. כ"ד הד"ש וחפץ בטובתו:

תשובה עד

תשובה

הנני נוטה בנהר שלום לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא מוה' בער י"ץ אפנהיים:

מכתבו קבלתי. וראיתי מה שהקשה על מ"ש בחבורי צל"ח בהשמטות על פרק ראשון (והוא דף ל"ז ע"ג) בד"ה ואמנם, שכתבתי שאם מקדש אשה באיסורי הנאה מיחשב דרך הנאתן. ותירצתי בזה קושית הב"ש על הר"ן וכתבתי שהמכירה מיחשב דרך הנאתו. ועל זה הקשה מעלתו מדברי תוס' בפרק כל שעה (פסחים דף כ"ט) בד"ה אין פודין שהקשו דאכתי נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר מותר בהנאה ותירצו כיון דכמו שהוא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר. ומלשון תוספות אין מקדשין משמע לכתחלה ולסברתו הא בלא"ה אסור שהרי המקדש נהנה כדרך הנאתו במה שמקדש בו האשה. ואני אומר וכי יש מקום להסתפק שהמכירה והנתינה לא תחשב דרך הנאתו והלא עיקר הדבר דלא תאכל כו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה ילפינן מדפרט בנבילה לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי מכלל דבשאר מקומות איסור הנאה במשמע ואסורה המכירה והנתינה ואם הנתינה אסורה מן התורה איך תהיה הנתינה לאשה נחשבת שלא כדרך הנאתן ואטו נתינה לשם קידושין גרע מנתינה במתנה:

ואמנם קושייתו אף שהיה בידי לתרץ באורחא חריפתא קצת לרב אחא בר יעקב דאמר דר"י יליף שאור דאכילה משאור דראיה א"כ חמצו של נכרי מותר בפסח בהנאה ואף דהדר ביה רב אחא הא הנך סברוה בחולין דף ד' ע"ב סברי כן כמבואר בבעל המאור שם. וא"כ אם הישראל אומר לנכרי בפסח תן ככר חמץ משלך לאשה והישראל אומר לאשה התקדשי לי בככר זה שהנכרי נותן לך היתה מקודשת דאף דאין שליחות לנכרי הרי היכא שהמקדש אומר להאשה הרי את מקודשת במנה שנתן לך פלוני אין צריך שיהיה שלוחו כמבואר באה"ע סימן כ"ט סעיף ה' וא"כ מצד איסור הנאה שיש להמקדש אין כאן איסור שחמצו של נכרי מותר בהנאה לר"י אבל תיכף שבא ליד האשה הוי של ישראל ונאסר בהנאה ואינו שוה פרוטה ואם אפרו שוה פרוטה היה יכול לקדש.

וכתבו התוספות שאעפ"כ אין מקדשין כיון שעכשיו כמו שהוא אינו שוה כלום. כך הוה יכילנא לשנויי ואמנם אין דרכי לילך בדרך רחוק מפשוטו. אבל על קושייתו אני אומר וכי היכן שנינו בכל הש"ס במשנה או ברייתא או במימרא שאין מקדשין באיסורי הנאה עד שכתבו התוס' בפשיטות דהיינו טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן אלא ודאי שכיונו על מה ששנינו בסוף פ' שני דקידושין במשנה המקדש בערלה כו' אינה מקודשת וא"כ גם לשון התו' אין מקדשין היינו דלא תפסי בה קידושין:

ומה שהקשה על שחדשתי לענין דבר שיש לו מתירין לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה וטלטול. ועל זה הקשה דא"כ נסתרה קושיית התוס' בעירובין דף מ"ה ע"ב ד"ה אבע"א כו' שפיר קאמר ואטו קושיא אחת מהתו' מסולק על פי דברי חידושים שחדשתי ואני לתרץ דברי רש"י באתי שם ואין אחריות דברי תוס' עלי:

ומה שהוקשה לו על דברי הר"ן בסוגיא דרב גידל דאמר המקדש משש שעות ולמעלה כו' וזה לשון מעלתו. הר"ן כתב שם לדינא כדעת הרמב"ן במלחמות שאם קידש בשעה ששית חוששין לקידושיו אך לא מטעמיה כנאמר שם. אך המלחמות מתרץ לטעמיה סוגיא דכל שעה לא צריכא לשעות דרבנן לר"ש ושש שעות דאחר הביעור כי אותן שש שעות לשיטתו אליבא דר"ש אסורין מדרבנן. אך הר"ן דמשיג שם במקום ההוא על בעה"מ וכתב וכבר ביארתי בחידושי דלר"ש אסור מן התורה בהנאה מה יענה לסוגיא דכל שעה עכ"ל מעלתו:

ידע כי לא כן הוא שהר"ן עם הרמב"ן שוים לדינא במקדש בשעה ששית ואינן חלוקים אלא בטעם הדבר כי באמת חלוקים הם לדינא. כי לדעת הרמב"ן חכמים לא אפקעינהו לקידושין אלא מתחלת שבע שחששו שאם יפקעינהו בשעה ששית אתי לאיחלופי בד' וה' לכך לא אפקעינהו רק אחר חצות ולדידיה המקדש בשעה ששית אפילו בא אליהו ואמר שהיא שעה ששית אפ"ה חוששין לקידושין כי אף שעתה הוא ודאי שעה ששית אפ"ה חוששין כי חז"ל לא אפקעינהו באותה שעה. אבל להר"ן חז"ל בכל איסור הנאה דרבנן אפקעינהו וגם בשעה ששית אם היינו יודעין בודאי שכבר הגיע שעה ששית לא היה חוששין לקידושין אבל לפי שאנו חוששין שמא עתה בשעה שזה מקדש עדיין לא הגיע שעה ששית וטועה הוא בין חמישית לששית לכך חוששין אז לקידושין לכך אמר רב גידל משש שעות ולמעלה. ויש נ"מ גדולה לדינא במגרש אשתו בערב פסח בבוקר ואמר הרי את מגורשת לאחר חמש שעות ביום ובא אחר וקידשה בחמץ בשעה ששית דלהר"ן אין חוששין לקידושיו כלל דממ"נ אם עדיין הוא שעה חמישית הרי היא עדיין אשת איש ואין קידושין תופסין בה ואם כבר היא שעה ששית וחלו הגירושין

א"כ כבר החמץ אסור בהנאה מדרבנן ואינה מקודשת. אבל להרמב"ן חוששין לקידושין כי חכמים לא אפקעינהו בשעה ששית. ומעתה הרמב"ן לשיטתו לא היה יכול לפרש בסוגיא דכל שעה לשעות דרבנן על שעה ששית דהא לדידיה שמענו איסור הנאה מדיוקא דרישא ועיקר רבותא דסיפא דעבר זמנו אסור בהנאה היינו דהעמידו דבריהם אפילו לעקור קידושי אשה כמבואר בדברי הרמב"ן. ולדידיה לא היה אפשר לפרש על שעה ששית שהרי באותו שעה באמת לא אפקעינהו. אבל להר"ן דגם בשעה ששית משכחת דאפקעינהו וכמו שכתבתי יתרץ שעות דרבנן שעה ששית עצמה ומייתי ראיה מחיטי קורדנייתא שהם נוקשה על שעות דרבנן וכשטת התוס' שם:

ואמנם מה שהקשה לשטת הר"ן מסוגיא דדף כ"ח ע"ב ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק ולהר"ן הרי גם לר"ש משעה שאסור באכילה מן התורה אסור בהנאה מן התורה היא לכאורה קושיא חמורה ואעפ"כ לא אמנע מליישב דברי הר"ן. ובאמת כיון שלא זכינו לדבריו בחידושיו שנוכל לידע משם מהו הטעם שאסור לר"ש אז בהנאה מן התורה ומהיכן ילפינן לה צריכין אנו להמציא טעם. והנלע"ד בזה הוא דאיסור אכילה נפקא לן מתשביתו כמ"ש התוס' בדף כ"ח ע"ב. וכן הרמב"ן כתב שאין לך דבר הצריך השבתה מן התורה ויהיה מותר באכילה. וגם ס"ל להר"ן שמשעה שחל מצות השבתה דהיינו מתחלת שבע אם אינו משביתו מיד עובר עליו בעשה דתשביתו. וכן נראה מדברי הבעה"מ שם בסוגיא דרב גידל שהרי כתב דחכמים עשו סייג ואסרו כל שעה ששית כדי שלא יבוא להשהותה דקיימא עליו מצות השבתה מתחלת שבע ע"ש. וכיון דס"ל להר"ן דתיכף מתחלת שבע עובר על מצות עשה דתשביתו ממילא מקרי נעבדה בו עבירה שעבר על מ"ע וילפינן ק"ו מערלה שלא נעבדה בו עבירה כלל ואסור בהנאה חמץ שנעבדה בו עבירה של מצות השבתה ואסור באכילה אינו דין שיהיה אסור בהנאה ואם תפרוך מה לערלה שכן עובר על אכילתו בל"ת משא"כ חמץ בערב פסח שאינו עובר רק בעשה דתשביתו דלא תעשה ודאי ליכא למילף בק"ו מערלה לר"ש דהרי מיעט רחמנא דבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו עובר בלאו דלא תאכל חמץ. ועיין בצל"ח בפסחים דף כ"ח ע"ב (והוא בצל"ח דף מ"ו ע"א) בד"ה ויש לדון. וא"כ כיון דאינו בל"ת ליכא ק"ו מערלה. אומר אני דאיכא למימר חולין שנשחטו בעזרה יוכיחו שאינו בלאו ואפ"ה אסור בהנאה מן התורה הה"ד חמץ לפני זמנו שאסור בעשה באכילה אסור בהנאה. ואמנם לר"ש עצמו לא שייך ק"ו לענין הנאה דאמרינן בשר בחלב יוכיח שנעבדה בו עבירה ואסור באכילה ואפ"ה אינו אסור בהנאה דר"ש סובר בב"ח מותר בהנאה. ועיין בצל"ח שם בא"ד. ואם כן לר"ש עצמו ודאי חמץ מותר בהנאה בע"פ עד הלילה. אבל

לדידן אפילו להני פוסקים שפסקו גם לפני זמנו כר"ש מ"מ אסור בהנאה מן התורה דלדידן דקי"ל בב"ח אסור בהנאה איכא ק"ו מערלה וא"כ הר"ן שם בסוגיא דרב גידל דמשיב על דברי בעה"מ שהשיג על רב אלפס שהביא הך דר"ג שהרי לדידן דקי"ל כר"ש א"כ הוא מותר לפני זמנו והמקדש בו אשה היא מקודשת. על זה השיב הר"ן שביאר בחידושיו דאפילו ר"ש מודה דמיתסר בהנאה מדאורייתא משש שעות ולמעלה וכוונתו דמודה מצד ק"ו מערלה וכנ"ל. ולשונו שאפילו ר"ש מודה לאו דוקא ר"ש עצמו אלא אנן אפילו דפסקינן כר"ש לפני זמנו אינו עובר עליו אפ"ה אסור בהנאה אבל ר"ש עצמו ממש ודאי דלית ליה איסור הנאה בע"פ דלדידיה אמרינן בב"ח יוכיח ושפיר אמרינן דף כ"ח ע"ב ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק. כנלע"ד והוא דוחק קצת בדברי הר"ן:

ויותר דרך מרווח נלע"ד דהר"ן ס"ל דליכא למימר בב"ח יוכיח דמה לבב"ח שכן אינו מצוה להשביתו מן העולם תאמר בחמץ משש ולמעלה שהוא מחויב להשביתו מן העולם ואסור בהנאה גם לר"ש מן התורה. ואמנם כל זה כשכבר נעבדה בו עבירה דהיינו שהגיע תחלת שבע וישב ולא השביתו תיכף אז נאסר אח"כ בהנאה אבל בתחלת שבע ממש יכול הוא להסיקו תחת תבשילו ובזה הוא משביתו וא"כ אינו נאסר בהנאה מתחלת שבע ממש ובאכילה אסור באותו רגע ממש ושפיר קאמר בגמ' ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק. אבל לענין קידושי אשה שפיר קאמר הר"ן דאפילו לר"ש מתחלת שבע אין חוששין לקדושיו דכיון שמקדש ברגע זו את האשה כבר עבר ולא השביתו באותו רגע ושוב נאסר בהנאה ואינו שוה פרוטה. דד"ש:

תשובה עה

תשובה

להרבני מוה' בער הנ"ל:

אשר שאל אשר כתבתי בחיבורי צל"ח בפסחים דף יו"ד ע"ב (והוא בחיבורי דף י"ג ע"ב) ברש"י ד"ה לאחר המועד כו' שביארתי בכמה מקומות שרש"י סובר שעוברין בב"י בע"פ משש ולמעלה. ותמה מעלתו שלא מצא בחיבורי בשום מקום אחד שדברתי מעסק זה בדברי רש"י. ידע מעלתו כי בעת שהבאתי חיבורי לבית הדפוס כבר נאבדו כמה ניירות מחידושי ואני סדרתי הנשאר בידי והנוסח שכתבתי בכמה מקומות לא זז ממקומו ואמנם גוף החידושים באותן מקומות נאבד. ואמנם בזה יפה כיון מעלתו לדעת שאחד ממקומות הוא מה שכתב רש"י בדף ז' ע"א בד"ה בין לר"מ ובין לר"י כו' חמץ אינו אסור מן התורה בב"י ובאכילה אלא משש שעות כו'. ומה שהקשה מעלתו על זה

ממה שכתבתי שם בחיבורי (דף י"ג ע"ב) דר"מ סובר כר"ש ולר"ש אינו עובר בב"י עד הלילה והרי כאן בדף ז' ע"א כתב רש"י כן גם אליבא דר"מ. אינה קושיא כלל דהרי רש"י נקט כאן בב"י ובאכילה ולצדדין קאמר דרש"י כאן פי' לר"מ ולר"י וקאמר לעבור בב"י והיינו לר"י ובאכילה היינו לר"מ. ותדע שכן הוא שהרי רש"י סיים כדיליף לקמן מאך חלק ומלא תשחט על חמץ דם זבחי והא ודאי לר' יהודה אין צורך לכל הלימודים הללו דר"י איתליה קרא לפני זמנו לקמן דף כ"ח ע"ב ובהדיא אמר ר"י שם מנין לאוכל חמץ משש ולמעלה שהוא בל"ת שנאמר לא תאכל עליו חמץ וא"כ הך סיומא דמסיים רש"י הוא לר"מ לחוד. ה"נ אמינא שתחלת דברי רש"י שכתב בב"י היינו לר"י לחוד אלא שלפי מה שביארתי בחיבורי (דף י"ג) והעליתי דגם ר"מ סובר שעובר בל"ת לפני זמנו צריך לומר דמה דנקט רש"י דיליף מאך חלק ומלא תשחט היינו שעל כל פנים אינו אסור קודם חצות * [הג"ה מבן המחבר עיין לקמן בסימן צ' מ"ש הגאון המחבר בענין זה:]:

ומה שהקשה על מה שהעליתי בנ"ב חלק א"ח סימן כ' שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח שהדין שאומר להנגזל הש"ל וכתבתי שהחמץ הזה מותר בהנאה להנגזל. והקשה מסוגיא דב"ק דף ס"ו שהקשה ואי אמרת יאוש קונה אמאי אומר הש"ל דמי מעליא בעי לשלומי. ומעתה אם החמץ מותר בהנאה הרי הוא דמי מעליא. ואני תמה על שעלה בדעתו להקשות כן שאם יאוש קני לא שייך הרי שלך שהרי כבר היא של הגזלן וע"כ בתורת תשלומין נותנו לו וכיון שלא שייך לומר שלך א"כ אם הוא אסור בהנאה אינו יכול ליתנו בתורת תשלומין ופסידא דגזלן הוא ואז באמת אסור בהנאה. ואני שם בחיבורי העליתי שמותר היינו לפי האמת דיאוש לא קני או כדמשני שם בב"ק דזה אינו רוצה לקנות אז הוא פסידא דנגזל ולכן לא שייך למקנסיה, ועוד למה לא שם לבו למה שכתבתי שם בנ"ב דף ט' ע"ג בד"ה והנה היה מקום כו' ואחריו בד"ה אמנם אומר אני. ושם ביארתי * [הג"ה מבן המחבר עיין לעיל מה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בענין זה בסי' ס"ה:] שאם היה מקום לומר שהגזנן זוכה בו באמת נאסר בהנאה בעודו של הגזלן ואז שוב היה אסור באמת לכל העולם אף להנגזל ע"ש. אלא שהוכחתי שם שאי אפשר שיזכה בו הגזלן אבל אם הוה אמרינן דקני ביאוש ודאי אסור הוא בהנאה לכל העולם, והאריכות בזה ללא צורך והיה זה שלום. דד"ש:

תשובה עו

תשובה

להרבני מוה' בער הנ"ל.

אשר הקשה ממה דפסק הרמב"ם בפ' י"ב מה' עכו"ם שאין האיש מתגלח לוקה אלא א"כ סייע למגלח ולדברי הרב המגיד בפ"ג משכירות הל' ב' שכל לאו שמשכחת בו מעשה אפילו לא עשה מעשה רק דיבור הוא לוקה להרמב"ם לכן חוסם בקול לוקה שהרי אפשר לחסום במעשה. קשה כיון דבהתגלחות משכחת בו מעשה דהיינו מסייע א"כ גם אם לא סייע יהי' חייב. הנה לא עיין בדברי הכ"מ שם שכתב שאם לא סייע לא די שאינו לוקה אלא אפילו לא עבר כלל על לא תעשה כיון שאינו עושה מעשה כלל לא שייך שעובר על לא תעשה. ודברי הכ"מ מוכרחים הם בדעת רבינו הרמב"ם דאל"כ הי' לו להרמב"ם לומר המתגלח עובר בל"ת אבל אינו לוקה אלא א"כ סייע וכמ"ש בפ"א מחמץ הל' ג' שאם הי' לו חמץ קודם פסח ובא הפסח ולא ביערו אע"פ שעבר על שני לאוין אינו לוקה כן היה לו לומר במתגלח אע"פ שעובר בל"ת אינו לוקה אלא א"כ סייע. אלא ודאי האמת כדברי הכ"מ שלהרמב"ם אינו עובר בל"ת כלל ואין זה דומה לחוסם בקול שאע"פ שאין עקימת שפתיו מיחשב מעשה לענין מלקות מ"מ חשיב איסור לאו שהרי עכ"פ הוא חוסם הבהמה בקולו ורחמנא אמר לא תחסום ולכן כיון שעכ"פ עובר על ל"ת סובר הה"מ דשוב לוקה כיון דמשכחת בו מעשה גמור:

ודברי הכ"מ הנ"ל צריך אני ליתן בהם תבלין. דלכאורה קשה א"כ גבי מניח חמץ מדוע עובר בל"ת כיון שאינו עושה שום מעשה וכן המותיר בקדשים עובר בל"ת וכדומה לאלו לאוין שאין בהם מעשה. וכן קשה עליו ממה שאמרו שם במס' מכות כ' ע"ב תני תנא קמיה דר"ח אחד המקיף ואחד הניקף לוקה א"ל כו' דאמר לך מני ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו רבא אמר במקיף לעצמו וד"ה ר"א אמר במסייע וד"ה. ולדברי הכ"מ שאפילו ל"ת אינו עובר איך שייך לומר ר"י היא. ועד כאן לא שמענו אלא לאו שאין בו מעשה אבל היכא שאפי' לאו ליכא מלקות מאי עבידתי'. והריטב"א בחידושיו באמת הוכיח מזה שעכ"פ עובר בל"ת. והנלע"ד בדעת הכ"מ דהיכא דגלי רחמנא דקפיד גם בלי מעשה כגון לא תותירו ממנו עד בוקר ודאי שעובר על ל"ת אלא דמלקות ליכא דבמלקות כתיב אם לא תשמור לעשות. וכן חמץ הרי מצינו שקפיד רחמנא להשבית חמץ שכבר יש ברשותו וכתיב ג"כ לא תעשה דכתיב לא יראה ולא ימצא אמרינן שגם במניח חמץ ברשותו כי היכי דעבר על עשה עבר ג"כ על ל"ת. ופשיטא לפי מה שביארתי בנו"ב חלק א"ח סימן כ' דג"ש דשאור שאור קאי ג"כ על שאור דאך ביום הראשון תשביתו שאור כו' ולכן עכ"פ עובר בל"ת. ולפי זה בהקפה דכתיב לא תקיפו בלשון רבים והמקיף והניקף כתובים כאן א"כ לפי מה שסבר בתחלה דלא משכחת מעשה בניקף כלל ע"כ אפילו בלי שום מעשה עובר בל"ת דרחמנא אמר ולא תקיפו והרי זה ממש דומיא דלא תותירו

עד בוקר שעובר בל"ת אבל עכ"פ אינו לוקה ולכן הקשה על המלקות לחוד ומשני הא מני ר"י היא. אבל אחר שחידשו רבא ור"א דשפיר משכחת מעשה בניקף אם כן שפיר שוב אמרינן דבלא מעשה ליכא ל"ת כלל ובפרט שפשוטו של תקיפו משמעות שעושה מעשה וקאי על המקיף ועל הניקף * [הג"ה מבן המחבר ובזה יש לדחות דברי הש"ך בנקו"ה סי' קצ"ח ס"ק כ"א דרצה לחלק בין ניקף למסייע בשאר איסורין מכח דברי רש"י דלאו דלא תקיפו נאמר בלשון רבים גם על הניקף ולפ"ד אאמ"ו הגאון ז"ל זה הוא רק לפי מה דאוקמיה כר"י דלאו שאב"מ לוקין אבל לרבא ולר"א אין לחלק בין ניקף לשאר איסורין. אמנם לפי מה דמסקי התוס' בשבת דף צ"ג ע"א ד"ה אמר ר"ז דר"א סובר מסייע אין בו ממש ע"כ צריכין לחלק בין ניקף לשאר איסורין ודוק. אך בחידושי ריטב"א מחלק בין מסייע דניקף נשאר מסייע. ועיין בט"ז א"ח ריש סימן שכ"ח:]:

ומה שהקשה עוד מעלתו על דברי הה"מ הנ"ל ממה דפסק הרמב"ם בפ"א מחמץ שאינו לוקה כי אם בקנה חמץ בפסח או חימצו שעשה מעשה אבל אם היה לו חמץ ולא ביערו אע"פ שעובר בשני לאוין אינו לוקה. ולדברי הה"מ קשה כיון שמשכחת לה מעשה היה לו ליחייב גם בלי מעשה וגם זה לא קשה דהה"מ קאמר היכא שיכול לעבור ע"י מעשה חייב גם בלי מעשה והיינו כמו חסימה שהרי יכול לעבור עתה לאו זה במעשה וזה דומה למה שאמרו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו אבל המשהה חמץ הרי על חמץ זה אי אפשר לעבור במעשה שהרי כבר הוא שלו ולהפקירו או למכרו ולחזור ולזכות בו אי אפשר שאינו ברשותו לא למכרו ולא להפקירו. ואפילו לפי מה שחידשתי במס' פסחים דף וי"ו ע"ב דאם הנכרי משך החמץ קנאו מ"מ אין זה ביד הישראל שיזכה בו נכרי וגם כשיזכה בו אין ביד היהודי שיחזור הנכרי ויתננו לו ולכן אין בידו שיכול לעבור בקום עשה על חמץ זה ולכן אינו לוקה. וגם בלא"ה יש לדחות קושייתו דהרב המגיד לא קאמר אלא דחסימה שאפשר במעשה גם החסימה בקול היא כמעשה והיינו כיון שהקול הוא ג"כ עכ"פ קצת מעשה אבל המתגלח וכן המשהה חמץ שאין שם שום מעשה כלל לא מהני מה דמשכחת לו ע"י מעשה:

ומה שהקשה על הה"מ נשאר קושיית הגמ' בריש מכות ותיפוק לי' מלא תענה. והריטב"א הקשה שם למ"ד עקימת שפתיו הוי מעשה נסתר תירוץ הגמ' דמשני דהוי לאו שאין בו מעשה וא"כ להה"מ קשה אפילו למ"ד עקימת שפתיו לא הוי מעשה מ"מ לוקין שהרי אפשר להעיד בכתב לפי מה שפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' עדות דבעינן שיהיה ראוי להגיד בפיו וא"כ אם אינו אלם יכול להעיד בכתב והרי זה מעשה גמור וכיון דמשכחת מעשה חייב נמי אפילו לא עשה מעשה. זה תורף קושיתו. ואני תמה עליו כי מי שרוצה

להקשות על הרמב"ם אינו יכול להקשות מדברי המפרשים רק מדברי הגמרא. והרי לפי שיטת רש"י בסנהדרין דף ס"ה דגריס שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראיה ע"ש. א"כ אפילו העידו בכתב ידן שכתבו עדותן בפני ב"ד אפ"ה הוי לאו שאין בו מעשה שעיקר עדותן על מה שראו או שמעו וראיה ושמיעה אין בהן מעשה. ודברי הריטב"א הם עפ"י שיטת הרי"ף שם בסנהדרין דגריס שכן ישנן באו. עיין בחידושי הר"ן לסנהדרין שם. ולכן קושיא זו בטילה דהרמב"ם יכול להיות שהיה לו גי' רש"י. דברי הד"ש:

תשובה עז

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי התורני המופלא הרב רבינו זלמן י"ץ.

מכתבו קבלתי ואשר שאל על דבר אחד שהי' לו חוב אצל נכרי אחד ולא הי' יכול לגבותו ובא הפקודה מהשררה יר"ה לקחת מהנכרי כל הנמצא ולהביא החוב לידי גובייניא. והפקודה באה בימי חג הפסח ולקח היהודי את כל אשר היה להנכרי ובתוך הנמצא היה דגן והכל לקח היהודי ואחר הפסח העידו יהודים שאותו דגן היה מתחתית הבור ומרוחצים והרי זה חמץ שעבר עליו הפסח ואותו הנכרי אמר שהוא מרוצה ליקח הדגן בחזרה ולשלם תמורת הדגן. ועל זה פלפל מעלתו והביא דברי מג"א בסימן ת"מ ס"ק א' דהיכא דעבר ישראל ולא ביערו רשאי לומר הרי שלך לפניך והביא ראיה מגוזל חמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הש"ל. ושוב הביא דברי העטרת זקנים שדחה ראיית מג"א דשאני גזלן שגזל מישראל וא"כ גם להיפך אם הגזלן ישלם יהנה הנגזל מחמץ שעבר עליו הפסח. והנה בודאי שאין דברי העט"ז כדאים לדחות דברי מג"א ובפרט לפי מה שביארתי בחיבורי נו"ב חלק א"ח סימן כ' שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח ואומר להנגזל הש"ל אינו נאסר על הנגזל ומותר ליהנות ממנו והנגזל לא עבר עליו כלל בב"י. וא"כ ממילא נסתרים דברי העט"ז ודברי המג"א שרירין וקיימין. ואמנם דברי מג"א שם הם בפקדון שהפקיד הנכרי אצל ישראל ומחזירו לנכרי ואינו לוקח שום דמים אלא שניצל בזה מתשלומין. אבל אם הוא משכון ביד ישראל וכשמחזירו מקבל דמיו יש לעיין בזה. והנה בסי' תמ"ג ס"ק ה' מסופק המג"א אפילו בישראל שהשכין חמץ אצל ישראל ועבר עליו הפסח אם יכול לומר הש"ל:

אך יש לומר דשם שפיר מסופק משום דאולי המלוה נתחייב בפשיעתו שלא מכרו אבל נגד הכותי דלא שייכי דיני פקדון ולא מתחייב בפשיעתו שפיר יכול לומר הש"ל אלא דהרי אפילו בפקדון אוסר המגן אברהם בסי' ת"מ מחשש אולי יחזור וימכרנו לישראל וגם בנידון דידן לא בתורת משכון לקחו רק בתורת גובייניא והרי הוא שלו לגמרי ואם כן

הוא מוכרו עתה לנכרי וזה פשיטא שאסור כיון שנאסר בהנאה אך כיון שבשעה שלקחו לא ידע שהוא דגן מחומץ א"כ לא זכה בו כלל והרי זה דומה למה שנתבאר בי"ד סימן קמ"ו סעיף ג' הלוקח גרוטאות מן העכו"ם ומצא בהם אלילים אם נתן מעות ולא משך יחזירם להעכו"ם וכן אם משך ולא נתן מעות אע"פ שמשיכה בעכו"ם קונה כמקח טעות הוא. והכא נמי אע"פ שמשך הישראל את הדגן מ"מ כיון שבפסח עשה משיכה זו אם הי' יודע שיש בו חמץ לא היה מושך והרי זה משיכה בטעות ולא קנה החמץ ונשאר של הנכרי רק שאחריות היה על ישראל ויכול לומר הש"ל. ואף שמבואר שם בי"ד שאם משך ונתן מעות יוליכם לים המלח הנה באמת זהו רק חומרא שם מפני מראית עין דמחזי כמזבין אליל וא"כ י"ל בשלמא באליל אם הוא של ישראל יש איסור תורה במכירתו חשו למראית עין אבל בחמץ אף שבתוך הפסח יש איסור תורה ועבר עליו בב"י מ"מ מה שכבר עבר ליתא בחזרה ועכשיו אחר הפסח אינו אסור רק משום קנס דק"ל כר"ש ובאיסור דרבנן אולי לא חיישינן למראית עין לאסרו בדיעבד. והנה עם כל זה עדיין נשאר החשש של המג"א שאסור להחזיר לנכרי אולי יחזור וימכרנו לישראל:

ואמנם גוף הדין זה שהמציא המג"א שיחוש שמא ימכרנו לישראל אני תמה ולא מצאתי לו ראי'. שמה שהביא המג"א שם מסימן תס"ד וכן מהג"מ סוף הלכות חמץ לדעתי אין הנידון דומה דשם הוא באמת של ישראל ולכך אסור הישראל למכרו לנכרי שלא יחזור וימכרנו לישראל אבל היכא שהוא של נכרי רק שהוא בפקדון ביד ישראל לא מצאנו שהישראל משלם דמים לנכרי כדי שלא יבוא לישראל אחר מכשול. הגע בעצמך אם נודע לישראל קודם פסח שנפלו חיטים של נכרי לנהר הכי יהא הישראל הזה מחויב לקנות החיטים מהנכרי ולבערם כדי שלא ימכרם לישראלים לצורך הפסח ויכשלו באיסור כרת הלא ודאי זה אינו שום סברא ולא מצאנו כזה בכל הש"ס. ואולי סובר המג"א כיון שמכשול זה בא על ידי ישראל שעבר עליו בב"י. ואעפ"כ אין הנידון דומה ובכל זה אין בידי לסתור דברי המג"א בלי ראיה ברורה:

ואמנם לפי מה שביארתי בחיבורי נו"ב חלק א"ח סימן כ' דבגוזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומר הש"ל אין החמץ אסור בהנאה לפי שהנגזל לא עבר בב"י כלל והגזלן אף שעבר מ"מ לא שייך למקנסי' כיון שאין ההפסד שלו א"כ גם כאן כיון שגוף החמץ של נכרי אף שהישראל עבר בב"י לא שייך למקנסיה כיון שיכול לומר להנכרי הש"ל א"כ לא נאסר החמץ הזה כלל. ואולם להיות כל היתרים הללו רק מלבי ולא מצאתי און לי בדברי הקדמונים לכן לא אסמוך למעשה רק אם אין הדגן ניכר בו ביקוע אם כן בלא"ה אין כאן ודאי חימוץ שהרחיצה אינו דומה לארבא דטבע ששם מינח נייחא אבל רחיצה דומה

ללתיתה וא"כ באיסור דרבנן דהיינו אחר הפסח אולי יש לסמוך על הרי"ף דמיקל בפסח באיסורי משהו לפי שהוא דרבנן בלא נתבקעו הכי נמי אחר הפסח בגוף הדגן אינו אלא איסור דרבנן. ואעפ"כ אין אני מיקל רק להחזירם לאותו הנכרי ולקבל הדמים מאותו הנכרי. וכל זה אם הוא הפסד מרובה ודוקא אם בשעה שלקחם הישראל לא הרגיש בהם שהם רחוצים והיה משיכה בטעות. דברי הד"ש:

תשובה עח

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי הותיק התורני המופלא הר"ר אברהם י"ץ.

מכתבך הגיעני זה זמן רב ואמנם הבחור שמסרו לידי אמרתי לו שיזכירני תוך ימים שנים או שלשה לעיין בדבריך ושוב לא ראיתיו ונשכח ממני ועכשיו בחפשי בחיפוש ניירות מצאתי דבריך. וע"ד י"ש שהי' מופקד ביד נכרי על אחריות הנכרי ועבר עליו הפסח ושוב נתערב ע"י משרת בעל החמץ שלא ידע אם מכרו בעה"ב קודם הפסח או לא ולכן הנער התנהג כדרכו לערב חדש וישן. הנה מה שרצית לסמוך ולומר זיעה בעלמא נינהו אין אני נכנס בפרצה דחוקה זו ומלבד שאפילו בציר דגים שהוא ודאי לאו דאורייתא אעפ"כ גדולי הראשונים חילקו בין יוצא ע"י מליחה ליוצא ע"י בישול. אבל בעובדא דא למה לא נסמוך על המג"א בסי' תמ"ז ס"ק י"ד דאם נתערב אחר הפסח בטל ברוב. והנער שעירבו שוגג גמור היה ולא ידע כלל שבעה"ב לא מכרו ולכן אם הרוב הוא היתר מותר ואפילו לדעת הטור שהוצרך ששים בנתערב אחר הפסח מ"מ בזה שהי' על אחריות הנכרי ולא עבר על ב"י מן התורה ודאי יש להקל. והי' זה שלום. דברי רבך ד"ש:

תשובה עט

בע"ה פראג יום ג' ג' ניסן תקל"ח לפ"ק.

תשובה

בין גאולה לגאולה, שיאו יעלה למעלה, כפרצידא דתותי קלא, לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא מוה' בער יצ"ו.

מכתבו הגיעני ויען טרדות רבות סבבוני לכן אין הפנאי גורם לעיין בדבריו ובפרט שאין כאן דבר חדש, ושאלתו אם לחוש לחומרא של הפר"ח בסימן תנ"ג שמחמיר במצת המצוה שיהיו דוקא חיטין השמורים משעת קצירה. הלא יראה מנהגן של ישראל בכל מדינות פולין ואשכנז דלית דחש להא רק המהדרין מן המהדרין. ודעת הרמב"ם נ"ל שהוא מיקל ולא מטעם שכתב מעלתו מטעם שכתב אחר שנקצר. ורצה מעלתו לפרש דהיינו שעת טחינה דאל"כ הי' לו לומר בשעת קצירה. דודאי כונת הרמב"ם פשוט

דבשעת קצירה בעודו מחובר אין צריך שימור וכשנקצר הוא תיכף אחר שנקצר וכונת הרמב"ם משעת הפיכת כפי. אבל מה שקשה לי בדברי הרמב"ם שהרמב"ם לא הזכיר כאן מצת המצוה ואפילו מצה סתם לא הזכיר אלא כך כתב בפרק ה' הל' ט' לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהי' בו שום חימוץ וכל דגן שאוכל בפסח בכלל. וגם קשירת דברי הרמב"ם הללו עם הקודם כפי טבע הלשון לפיכך הוא קושי ההבנה שבהלכה ח' כתב תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חיטים אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור שהרי נתערב בו חמץ ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין ואוכלין שאר התבשיל שאין הדגן שנבלל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותו מכל צד חימוץ לפיכך אמרו חכמים כו'. ומשמע שמתוך שהחמירו שאפילו לא נתבקעו אסור לפיכך אמרו חכמים שצריך להזהר כו':

וכפי הנלע"ד כונתו שאם היה נשאר על דין תורה שאם לא נתבקע מותר היה מותר להניח מים לבוא על החיטין שהרי עינינו יהיו רואות אם נתבקעו אבל כיון שאסרו חכמים אפילו לא נתבקעו לכך צריך להזהר שלא יבוא עליו מים וכונתו שלא נדע שבא עליו מים. ואין חילוק בזה בין מצת המצוה לשאר דגן שאוכל ממנו בפסח קליות וכדומה. והרי"ף ודאי דבעי שמירה מעידן קצירה כמבואר בדבריו ואף שג"כ כתב קמחא דפסחא מ"מ סיים בדברי רבא הפוכו לשם מצה בודאי שלא החמיר רק במצת המצוה שאין לומר שהחמיר בכל מה שאוכלין בפסח דבעי שימור משעת קצירה דא"כ למאי הילכתא הביא הך דארבא דטבע בחישתא ומה חשש שמא ימכרנו לישראל איכא הלא אין הישראל אוכל בפסח כי אם מה שנשמר משעת קצירה. ואף שיש לדחוק ולומר משום חשש בל יראה חשש שישהנו הישראל בפסח מ"מ האמת יורה דרכו והרי"ף לשם מצה דקאמר היינו מצת המצוה. והנה לא הביאו הרי"ף והרמב"ם הך מימרא דרב הונא בצקות של נכרים המובא בגמ' דף מ' ע"א. ועל הרי"ף לא קשה דאיהו מפרש לה כפירוש רבינו חננאל שהביא הר"ן שמיירי שלשה בפני ישראל וראה שלא נעשה בה שום חימוץ אלא שלא נעשה בה שימור לשם מצה וסובר הרי"ף שאין בזה שום רבותא ועיקר המימרא דרב הונא משום סיום דבריו ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה להורות דמצת מצוה בעי שימור לשם מצוה. וכיון שכבר הביא הרי"ף חומרא דרבא דבעי שימור משעת קצירה לא הוצרך להביא מימרא דרב הונא. אבל הרמב"ם לפי מה שפירשתי אני דבריו שם שכתב שיזהר שלא יבואו מים עליו היינו שלא ידע בודאי שבאו עליו מים הי' לו להביא עכ"פ גמרא דרב הונא דלמצת מצוה עכ"פ בעי שימור קודם אפיה. לפיכך מחוורתא שהפי'

בדברי הרמב"ם כפי דעת בית יוסף בסי' תנ"ג שהרמב"ם סובר כדברי הרי"ף דבעי שימור משעת קצירה ולפיכך שכתב קאי על מה שהזכיר מקודם קרא דושמרתם את המצות. ואמנם להרמב"ם ודאי שהוא רק אסמכתא שהרי כתב לפיכך אמרו חכמים וכיון שכן כיון שהרא"ש והרבה גדולים מקילים ובדרבנן שומעין להקל:

ומה שהקשה מעלתו למה כתב הרמב"ם החטים מותר לבלול אותן במים והרי רבא הדר בי' ואמר מצוה ללתות. לא קשי' ולא מידי דרבא דאמר מצוה ללתות היינו במצה של מצוה והרמב"ם כאן בדין לתיתה קאי ולא מיירי במצה של מצוה דוקא. ומה דקאמר בגמרא הדר בי' רבא ולא מקיים ב' מימרות דרבא ומימרא ראשונה דמותר היינו בשאר יומי ומצוה היינו בליל ראשון היינו משום דרבא אמר דמותר ללתות דתני' יוצאין בפת נקיה וא"כ על מצת המצוה קאי. ומה שלא הזכיר הרמב"ם מצוה ללתות מצת של מצוה היינו משום שכבר הביא חומרת הגאונים שאסרו הלתיתה לגמרי:

ומה שהקשה על הרמב"ם שפסק חטים של מנחות אין לותתין וכאן פסק כרבא שמותר ללתות. קושיא זו הקשיתי והיא כתובה אצלי בחידושי לפסחים וכתבתי דלמסקנא דרבא בעי שימור משעת קצירה וא"כ כל מה שעושה תמיד לשם מצה ונזהר בה לכן לא אסרו ללתות אבל מנחות שאין צריך לעשות לשם מנחה ואין שם מנחה עלי' עד שתתקדש בכלי חששו אולי לא יזהר כל כך בשעת לתיתה ולכן אסרו הלתיתה. אלא שהקשיתי על זה א"כ מאי הקשה בדף ל"ו מעומר שלותתין אותו והרי גם העומר בעי קצירה לשמה ולהכי דוחה שבת ושפיר נזהר בו:

והנה י"ל דלמסקנא דמצוה ללתות לא פליג רבא על שמואל דשאני מצה שלא רצה לאסור הלתיתה שהיא מצוה משא"כ במנחות שהלתיתה רשות החמירו ואסרו. ואם גם מעלתו כיון במכתבו לזה לא הי' לו לכתוב שהמהרש"א כתב זה רק לרב פפא אלא הי' לו לכתוב שהמהרש"א כתב דרבא פליג על שמואל היינו למימרא קמא דאמר מותר ללתות. ואמנם לפי מה שכתבתי לעיל דהרמב"ם שכתב מותר לבלול החטים לאו דוקא על מצת המצוה קאי אלא על כל החטים שאוכל בפסח א"כ נסתר כל תירוצי הנ"ל:

והנלע"ד דהרמב"ם הי' קשה לו קושית המהרש"א למה הקשה רב פפא מדקרי לי' סולת ה"ל להקשות מגוף מימרא דשמואל דאמר חיטי מנחות אין לותתין אותן. ותירוצו של המהרש"א הוא דחוק. אלא סבירא לי' להרמב"ם דאיכא למימר לענין לתיתה שאינו במנחות לא בזריזין ולא במקום זריזין גרע מנחות ממצות של פסח דבפסח שאיכא איסור כרת מיזהר זהיר בו בשעת לתיתה ונשמר בכל האפשר. אבל מנחות שאין בו כי אם לאו חששו אולי לא יזהר בו ולכן החמירו שלא ללתות כלל ולכן הוצרך רב פפא רק להקשות

מדקרי סולת. ואל תתמה מה שכתבתי שהקילו באיסור כרת והחמירו באיסור לאו שכן מצינו גם בפסחים דף י"א ע"א דאמר משום חומרא דשבת בדיל מיניה:
ומה שכתב הפר"ח ראיה במה דבעי שימור מעכב אפילו דיעבד מדמתרץ חלות תודה כו' אין יוצאין בהן ומפרש בגמ' דף ל"ח ע"ב דאמר קרא ושמרתם את המצות וגו' המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח אלמא דהשימור לשמה מעכב אפי' בדיעבד. לדעתי אין מזה ראי'. וזה לשון רש"י כל שימור שאתה משמרו שלא תחמיץ יהי' לשם מצה של מצוה, וכונתו שאף השימור שאתה עושה למצוה לא יהי' לשם דבר אחר וכשעושה לשם דבר אחר גרע טפי מסתם. ועוד נלענ"ד אדרבא מהכא מוכח דכל שימור זה הוא רק מדרבנן וכדברי הרמב"ם שכתב לפיכך אמרו חכמים כו' אבל עיקר קרא זה ושמרתם את המצות שישמור שלא יראה בה סימני חימוץ דהיינו קרני חגבים או כסיפת פנים וכל מר כדאית לי'. ומנא אמינא לה הוא ממה דקשה לי שאמרו יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. והדבר תמוה ואטו בשביל ששמרה גם לשם זבח אינו משמרה לשם מצה של פסח. ואני מקשה בכאן כדרך שהקשו בגמ' דף ל"ו ע"א מידי בלבד כתיב. ולכן נלע"ד דעיקר קרא זה שישמור שלא יהי' בה סימני חימוץ ועל זה קשה ל"ל ופשיטא שאם רואה בה סימני חימוץ שהיא אסורה אלא ודאי דקרא אתי דמה שאתה נזהר בה משום חימוץ יהי' רק בשביל שהיא מצה ויצאה זו שבלא"ה אסורה בחימוץ משום זבח. ולרוב טרדות אקצר. דברי הטרוד מאוד:

תשובה פ

תשובה

שלום וישע רב, להאי צורב ורב, האלוף התורני הרבני מוהר"ר ליב מדרעזן.
מכתבו הגיעני בחוה"מ וראיתי ששוב אינו למעשה כי כבר יעברו ימי הפסח טרם אשיב ולכן לא עיינתי בו ועכשיו נזכרתי וראיתי דבריו. ושורש דבריו במצה שחוטין נמשכין ממנה לחוש לאסרה משום שנתחמצה. והנה דבר זה כבר דשו בו הפוסקים ובגמ' לא נזכר דבר זה לענין חימוץ רק לענין לצאת בו ידי מצה בפסחים דף ל"ז ע"א יוצאין במצת הינא, ולפי פשוטן של דברים היתרא אתי לאשמעינן דהיה מקום לומר שאף שאין חוטין נמשכים הימנה אינה קרויה לחם לצאת בה ידי מצה קמ"ל דקרויה לחם אבל לענין חימוץ אם אף קודם לזה שוב אינה מחמצת לא נרמז בגמ' לא להיתר ולא לאיסור. והב"ח בסימן תס"א יליף מדברי הטור דאינה מחמצת מדהוצרך הטור לומר דבפחות מכאן אין יוצאין בה שהיא מלתא דפשיטא א"ו לדיוקא מיני' מיפוק הוא דלא נפיק הא באכילה מותרת, עיין בב"ח. ואני תמה למה הוצרך למידק זה מדברי הטור הא דבר זה מוכח

מדברי רש"י במנחות דף ע"ח ע"ב בד"ה מאי נא וכי מאי לחם הוי הואיל ואינה נאפה כלל עכ"ל רש"י. ומעתה אי ס"ד דקודם לזה היא אסורה משום חמץ א"כ לפי ההוה אמינא של המקשה דלא הגיע לכלל פורסה ואין החוטין נמשכין ממנה א"כ קושייתו היא קושיא חזקה שהרי אסורה משום חמץ ופשיטא שאין יוצאין בחמץ משום מצה ולמה פירש"י דקושייתו היא משום דאינה קרויה לחם. א"ו שגם קודם שהגיעה לכלל פורסה ואין חוטין נמשכין ממנה ג"כ איננה חמץ אלא שהן מדיוקא דדייק הב"ח מדברי הטור והן ממה שמוכח מדברי רש"י אכתי לא שמענו אלא שאיננה אסורה מיד משום חמץ ויכול לאוכלה מיד כמות שהיא אבל אם שהתה אח"כ חוץ לתנור שיעור חימוץ אפשר שמקבלת חימוץ. וכבר הרגיש בזה שו"ת שארית יוסף סימן מ"ח לפרש כוונת הטור כן:

אלא דלפי זה נפל פיתא בבירא. ומהיכן שמענו שאפי' כבר הגיע לכלל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה ששוב לא אתי לכלל חימוץ והרי בברייתא לא שמענו אלא שיוצאין בה משום מצה ואולי מיירי כשאכלה מיד כשמוציאה מן התנור אבל אם שהה אח"כ באה לכלל חימוץ כל זמן שלא נאפית כל צרכה דהרי מצת הינא עדיין לא נאפית כ"צ וכמו שפירש"י בפסחי' בד"ה הינא אינה אפויה כ"צ. וכן במנחות שם בד"ה אמר שמואל כל שפורסה כו' דכבר אפוי' כל דהו ע"ש ברש"י. וא"כ מנ"ל להפוסקים שאחר שהגיע לכלל פורסה ואין חוטין נמשכין ממנה שוב אינה מחמצת כלל. ואל תתמה שכיון שכבר אפוי' עכ"פ שקרוי לחם איך יקבל אח"כ חימוץ, שהרי אפילו באפוי' לגמרי הוצרך התנא לאשמעינן שאינה מקבלת אח"כ חימוץ כשמבשלה וכמבואר בפסחים דף ל"ט ע"ב ת"ר האפוי והמבושל כו' וקאמר רב פפא האפוי שבישלו קאמר. ואף שתוס' במנחות דף נ"ז ע"ב הוכיחו שאחר שקרמו פניה שוב אינה באה לכלל חימוץ שם על לחם הפנים קיימי וכבר מבואר אצלי בתשובה אחרת שקרימת לה"פ שאני מקרימת לחמי תודה דבלחם הפנים בעינן שיקרמו פנים העליון והתחתון וכמבואר במס' שבת דף כ' ע"א בתוספות ד"ה אבעי' להו בסוף הדיבור בשם הירושלמי דבלה"פ בעינן קרימה מעלי'. וכתבתי בתשובה ההיא דאמאי דנקט הירושלמי דוקא לה"פ ולא קאמר גם שתי הלחם ולחמי תודה משום דשאני לה"פ כיון דכתיב פנים משמע כל צד פנים שבו משא"כ לחמי תודה וכיון דשיעור פורסה ואין חוטין נמשכין הוא רק שיעור של קרמו פנים של לחמי תודה ואולם מנ"ל שאינה בא עוד לכלל חימוץ. ואולי כיון שסתם שנינו האפוי ממילא גם זו שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה היא בכלל שכיון שקרוי לחם לצאת ידי מצה מקרי אפוי ושוב אינו בא לידי חימוץ ועכ"פ שמענו שקודם שקרוי אפוי בא לידי חימוץ.

ולדעתי כל זמן שלא הגיע לכלל מצת הינא אינו קרוי אפוי כלל שהרי רש"י פי' שם במנחות בד"ה אמר שמואל כו' דכבר אפוי כל דהו ע"ש ברש"י. וא"כ מכלל דקודם לזה אינו אפוי אפילו כל דהו ובודאי בא אח"כ לכלל חימוץ:

ואמנם זה הנלע"ד ברור דאם קרמו פניה שוב בודאי אין צריך לבדוק אם חוטין נמשכין שהרי רבא אמר וכן לענין לחמי תודה כו'. והנה שם במשנה שנינו שאם שחטה עד שלא קרמו פניה כו' וממילא מוכח דאם קרמו פניה סגי. ורש"י כאן בפסחים פי' בד"ה וכן לענין לחמי תודה כו' דהואיל וקרמו פניה דתנן במנחות כה"ג בעינן, ולדעתי דברי רש"י הללו מורים דרבא חומרא קמ"ל שלא נפרש קרימת פנים דתנן הוא קרמו כל דהו קמ"ל רבא דבעינן שקרמו כל כך עד שפורסה ואין חוטין נמשכין. ולענ"ד פירושו תמוה דהרי קאמר שם פשיטא כו' מהו דתימא כו' והכא כמאן דפרוסה דמי קמ"ל. ולפירש"י איך אפשר לומר דבתודה לא מהני והרי מפורש במשנה דקרימת פנים מהני. אי לאו דמסתפינא אמינא שיש כאן טעות סופר דגם בזה דברי רש"י תמוהין שהרי סיים דהואיל וקרמו פניה דתנן במנחות כו' והיכן תנן במנחות הואיל וקרמו פניה איפכא שנינו שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור כו' לא קידש הלחם ומדיוקא שמעינן דאם קרמו פניה קידש הלחם:

ולכן היה הנלענ"ד דכך הוא הגירסא ברש"י ודלא קרמו פניה דתנן במנחות כה"ג בעינן. ורצונו באמרו כה"ג הוא שחוטין נמשכין הימנה והמדפיס טעה ובמקום דלא הדפיס והואיל. זה הנלע"ד ברש"י. ויהיה איך שיהיה דברי הגמ' אי אפשר לפרש באופן אחר רק כמו שפירשתי דרבא קולא קמ"ל דמהני פורסה ואין חוטין נמשכין. ואי לאו דברי רבא היינו מפרשים דקרימת פנים הוא יותר משיעור מצת הינא. ונלע"ד לפרש למה היו טועים שקרימת פנים הוא יותר ממצת הינא כיון שבאמת חד שיעורא הוא. ונראה משום דקרמו פניה ששנינו שם במנחות יש לנו להסתפק אם בעינן קרימת פנים משני צדדים צד העליון וצד התחתון או סגי בצד אחד וכן אפילו אם היה מפרש דסגי בצד אחד יש להסתפק אם צד דשלט בו האור או דלגבי התנור ועי' במס' שבת דף כ' ע"א וקמ"ל רבא דקרימת פנים היינו כל שפורסה כו' וסגי בקרימת צד אחד או דסגי בצד המקדים לקרום וע"ש במס' שבת בתו' ד"ה איבעיא להו:

וזה נלע"ד כונת התוס' כאן במנחות בד"ה פורסה כו'. נראה דכה"ג עד שיקרמו פניה דפרק קמא דשבת וכוונתן בזה שהוא כמו שפירשו שם במסכת שבת דהגמרא פושט דר"א להחמיר בא וא"כ ת"ק שם דקאמר עד שיקרמו פניה היינו איזה מפנים המקדים לקרום סגי. ואמנם התוס' שם במסכת שבת הביאו בשם הירושלמי דר"א להקל בא

וא"כ ת"ק שם מחמיר. ולפי שבארתי כאן מוכח מדברי רבא דעכ"פ לא בעינן קרימת שני צדדים. א"כ כשאנו רואים שקרמו פני המצה מאיזה צד שיהיה או צד העליון או צד התחתון שוב אינה מחמצת. ואפילו אם נימא שם בספ"ק דשבת דתנא קמא להחמיר מ"מ צריכין אנו לומר דעכ"פ מודה שכבר מקרי אפוי אלא שהוא חושש עדיין שמא יחתה בגחלים עד שיקרום היטב אבל לענין חימוץ אי אפשר לסתור דברי רבא. והרמב"ם והטור ושאר פוסקים שאחזו במצה שיעור שפורסה ואין חוטין נמשכין שהוא שיעור שאינו ניכר למראית עין כי אם אחר שיפרסנה ולא נקטו שיעור של קרמו פניה שהוא דבר הניכר גם מבחוץ אף אם לא יפרסנה נראה שטעמם בזה נמשכו אחר דברי הש"ס ובש"ס לא נזכר גבי מצה שלא קרמו פניה רק סימן כל שפורסה כו' וכדאמרינן בגמרא מאי מצת הינא אמר רב יהודה א"ש כל שפורסה כו' ושמואל גופיה דאמר הך שיעורא ולא קאמר שיעור שקרמו פניה כלשון המשנה במנחות שם גבי לחמי תודה היינו משום שאמורא דרכו לפרש דבריו ואי הוה נקט סימן שקרמו פניה עדיין היה מקום להסתפק אם קרימת שני צדדים או סגי בצד אחד וכן מאיזה צד אי הך דלגבי האור או הך דלגבי תנור ולכן נקט שמואל סימן שאין בו ספק:

ומעתה סיומא דהך פיסקא לענ"ד שאם שיבר המצה בעודה חמה וראה שאין חוטין נמשכין ממנה אז שוב אין צריך לעיין כלל אם קרמו פניה וכן אם יש לו ספק למראה עינים אם קרמו פניה היטב או לא המצה מותרת שכיון שאין חוטין נמשכין בפריסתה ודאי קרמו פניה אבל אם כבר נצטננה המצה זמן מה ושוב אי אפשר לבדוק אם חוטין נמשכין כי בדיקה זו לא שייכא אחר שכבר שהתה זמן מה אחר שמוציאה מן התנור ונצטננה ורואה בה עכ"פ ריעותא מבפנים שמורה שלא נאפית יפה מבפנים אז יביט בפני המצה ואם יראה שודאי קרמו פניה ואין שום ספק בהקרימה יש להתיר. אבל אם גם בקרימה של המצה יש לו ספק אם זה מיחשב קרימה או לא הא ודאי שזה ספק כרת הוא שחוששין שמא נתחמצה ואין אנו משגיחין לא בהפסד מרובה ולא במניעת שמחת י"ט ואוסרין אותה. ולא עוד אלא שבמצה העבה כאשר נצטננה ששוב אי אפשר להבחין אם חוטין נמשכין ואנו רואים בהך ריעותא מבפנים בעינן שיקרמו פניה משני צדדים צד העליון וצד התחתון. כי אולי מה שמבואר בירושלמי בספ"ק דשבת דבלה"פ בעינן קרימה מעליא ולא נקט הירושלמי גם לחמי תודה הוא מטעם שלה"פ הם עבים ביותר כי צריך להיות לחם שיש לו פנים כמבואר בפסחים דף ל"ז ע"א לכך בעינן קרימה יותר מעליא אבל אם קרמו פני המצה בשני צדדים קרימה מעליא שאין בו ספק יש להתיר בלי שום חשש וגמגום כלל. ובאותן מצות שבאו לפניו שכבר היה יום שלישי לאפייתן

שוב לא היה אפשר לבדוק במשיכת חוטין. ואם ראה איזה ספק גמגום בקרימתן יפה הורה לאסור ויישר כחו וחילו בזה. ולרוב הטרדה קצרתי. דברי ד"ש:

תשובה פא

תשובה

. האלף לך שלמה שלומים אלף. לכבוד אהובי א"נ האלוף הרבני המופלא זקן שקנה חכמה כבוד מוהר"ר שלמה הארשיץ י"ץ:

מ"ש על דברי מהרש"א בפסחים דף ל"ח ע"א בד"ה אתיא לחם שסיים מהרש"א דתוס' לא הזכירו מעשר שני משום דלרבנן דר"א מע"ש שלו כו'. והקשה מעלתו דהרי בקידושין דף נ"ד ע"ב קאמר לעולם ר"מ וקסבר מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו וא"כ מוכח דלר"מ טבל לאו ממון גבוה. לא ידעתי כלל מאי קשיא ליה והרי התוס' כאן קיימי דטבל אימעיט מלכם וא"כ לשיטה זו אי היינו אומרים כר"מ דממון גבוה הוא גם טבל ממון גבוה חלק המעשר שבו והיה להם לתוס' לתרץ ג"כ שיש בו כזית שישאר בו שיעור מצה ותירוץ של הרשב"א לא היה מועיל כלל לענין מעשר שני. ולכן הוצרך מהרש"א לומר דמוקי לה כרבנן דר"מ. ועוד מעיקרא דדינא פירכא והיכן נזכר שם דר"מ סבר כמי שלא הורמו רק תנא דמשנה דקאמר שניתן במתנה אף שסובר כר"מ דמעשר ממון גבוה מ"מ משכחת מתנה דסבר האי תנא כמי שלא הורמו אבל ר"מ לא מוכח מדבריו אי סבר כמי שהורמו או לא. ועוד דכל זה שם בתחלת הסוגיא שרצה לדחות דלא משכחת סתמא כלל כר"י אבל לבסוף דמסיק דאיכא סתמא כר"י אלא דעכ"פ הלכה כר"מ הואיל ותנן בבחירתא כוותיה תו לא צריך כלל דסובר כמי שלא הורמו:

ומ"ש על הרמב"ם שכתב הטעם דכתיב לה'. והקשה מעלתו שהתוס' י"ט שם בקידושין כתב דזה איצטריך לר"י אבל לר"מ הטעם משום דממון גבוה הוא. איני יודע מה מעלתו שח והרי הוא גופיה דמע"ש ממון גבוה מלה' ילפינן דאי לאו הכי מנ"ל לר"מ לומר דממון גבוה הוא. ואמנם * [הג"ה מבן המחבר עיי' בתוס' מס' פסחים דף מ"ו ע"ב ד"ה הואיל אי בעי דכתבו דאפילו לר"מ דסבר ממון גבוה אפ"ה צריך לדרשא דכתיב לה' דאל"כ הוי חשוב מצתכם דאי בעי מתשיל עלה ע"ש. אמנם על התי"ט ליכא תפיסה ע"ז דהתוס' מתרצים שם עוד תירוצים, ודוק:] דברי התי"ט אפשר שכונתו דמ"ש הרע"ב בהויתו יהיה דזה איצטריך רק לר"י. וגם זה תמוה בעיני דהרי הרמב"ם בפי' המשנה שם בקידושין מזכיר בדברי ר"מ הוא בהוויתו יהיה. זולת זה שאר דברי הפלפול באמת אין דרכי להשיב במה שאינו נוגע לדין כי אין הפנאי מסכים לזה, וגם כעת אקצר והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה פב

תשובה

לאהובי מחותני ידידי וחביבי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק קעלין:

אתמול קבלתי מכתבו, ואשר תמה על אשר ביארתי בצל"ח בפסחים דף ל"ה ע"א והוא בצל"ח ד"ה שם א"ק כו' וז"ל מהרש"א כו'. ותמה מעלתו הלא צריך ושמרתם למעוטי היכא דשמרו לשם תודה ולבסוף לא נשחט הזבח וקושיית הגמ' שם ותיפוק ליה שאינו נאכל באנינות ושאינו נאכל בכל מושבות הוא רק לרב יוסף למה הוצרך לתלות במצה הראוי לשבעה היה לו לתלות במצה הנאכלת באנינות ובכל מושבות. זהו תורף דברי מר:

ואני אומר דודאי לפי ההנחה של רש"י ותוס' שם דטעמייהו של רבה ורב יוסף שייכים אפילו בלא נשחט הזבח שפיר הקשה תיובתא עלי. ואמנם אני לא כן עמדי ויראה מעלתו את אשר כתבתי שם בפסחים דף ל"ח ע"ב והוא בחיבורי ד"ה שם ותיפוק ליה מלחם עוני שפירשתי היפך מדברי מעלתו והקושיא רק על רבה ופירושי מוכרח מחמת הקושיא שהקשיתי שם ע"ש. וגם מלבד הקושיא שם לדעתי אין מקום לפירושו של מעלתו שהקושיא היא רק למה הוצרך למתלי הטעם בשבעת ימים היו לו לתלות באנינות או במושבות כי מה היה מרויח בזה שהרי היה צריך להביא קרא דתאכל עליו מצות לחם עוני שהוא בפרשת ראה או קרא דבכל מושבותיכם שהוא בסוף פ' החודש הזה לכם ועדיף לי' קרא הקדום בפרשה ההיא שבעת ימים מצות תאכלו. וכיון שלדעתי אין מקום לפירושו של מעלתו א"כ ודאי הקושיא היא לרבה כאשר פירשתי אני בדף ל"ה ע"ב. וא"כ קשיא קושיית מעלתו על הגמ' שהרי איצטריך טעמייהו דרבה ורב יוסף אפילו לא נשחט הזבח:

ולכן אני לעצמי מאנתי בפירש"י ותוס' ולדעתי כל שלא נשחט עליהם הזבח יוצא ידי מצה בין לרבה ובין לרב יוסף דכיון דחזינן שלא שחט עליהם הזבח איגלאי מלתא למפרע שלא הוחלט מתחלה במחשבתו לחלוטין שיהיה לתודה והרי הוא כמו שעשאן למכור בשוק דכל לשוק אימלוכי מימלך אי לא מזדבן איפוק בהו אנא. ה"נ בעשאן לעצמו ולבסוף לא שחט עליהם הזבח אמרינן שגם מתחלה אימלוכי אימלך אם אשחוט עליהם יהיו לתודה ואם לא אשחוט עליהם איפוק לשם מצה של פסח. וחילוק בין עשאן לעצמו ובין למכור לשוק הכל מיירי בשחט עליהם הזבח דכל לעצמו אמרינן שתיכף הוחלט בדעתו לזבוח וכאשר הוכיח גם סופו על תחילתו ובעשאן למכור אפילו מכרן והקונה שחט עליהם הזבח יוצא בהם ידי מצה לפי שהמוכר לא היה יודע בודאי שיזדמן לו קונה

ולכן מתחלה אימלוכי אימלך דאיפוק אנא ולכך אף שמכרם יוצא בהם כל אדם. זהו הנלע"ד לא כדברי רש"י ותוס'. ומה שהוכיחו התוס' שם דף ל"ח ע"א בד"ה חלות תודה דאי הוקדשו תיפוק לי' דבעינן מצתכם אני תמה עליהם איך גדולי חקרי לב כרבותינו בעלי התוס' שכחו דברי עצמם בשני מקומות האחד בביצה דף כ"א ע"א בד"ה אבל נו"נ כו' והשני בב"ק דף י"ב ע"ב בד"ה ומחיים כו' שכתבו דקדשים קלים דוקא חלק הכהנים אינו ממון שלהם אבל חלק הבעלים הוי ממון בעלים לקדש בו אשה ולכל דבר ודוקא לענין שחיטתן בי"ט מיחשב ממון גבוה דעיקר השחיטה הוא בשביל גבוה אבל חלק הבעלים ממון שלהם הוא לכל דבר וא"כ למה לא יוכלו הבעלים לצאת בחלות תודה הרי אין לכהנים אלא ארבע חלות מהם והמותר הוא לבעלים. והנלע"ד כתבתי אחר נשיקת עפרות קודש של קברות רש"י ותוס'. ולרוב טרדות החג אקצר. דברי מחותנו א"נ הד"ש:

תשובה פג

תשובה

בין גאולה לגאולה. שיאו יעלה. והיה רק למעלה. כבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלא והמופלג בתורה כבוד מוה' דוד קיצע י"ץ:

מה שהקשה בפסחים ל' ע"א מי אמר רבא כו' והאמר רבא ר"ש קנסא קניס כו'. וע"ז הקשה דלמה לא הקשו כן על ר' יוחנן דאמר שם לאחר זמנו בין במינו ובין שלא במינו מותר כר"ש והרי רבי יוחנן עצמו אמר בירושלמי הפקיר חמצו בי"ג אסור אחר הפסח כו'. הנה לענ"ד לק"מ וגם לתרץ מה שהקשה המג"א בסימן תמ"ז ס"ק מ"ד להני פוסקים דאחר הפסח ג"כ בעי ששים א"כ מאי פריך והאמר רבא ר"ש קנסא קניס וכי ס"ד שע"י קנס יהיה חמור מכל איסורי תורה וע"ש. ואני אומר הרי לכאורה קושיית הגמרא תמוה דהיאך היה שום הוה אמינא להמקשה שאין חילוק בין בעיניה ובין ע"י תערובת והרי רבא אמר שלא בזמנו בין במינו ובין שלא במינו מותר מכלל דע"י תערובת מיירי ואי ס"ד שגם בעיניה מותר היה לו לומר שלא בזמנו מותר כר"ש. ולכן נראה דודאי ידע דרבא מתיר רק ע"י תערובת רק עיקר קושייתו דרבא מוקי משנתנו דשל ישראל אסור בהנאה כר"ש ור"ש קנסא קניס והיה קשה לו קושית המג"א וכי משום קנס יהיה חמור מאיסורי תורה שאסורים רק באכילה ולא בהנאה ומזה היה סבור שר"ש לא רצה לחלק בין תוך זמנו לאחר זמנו והחמיר מחמת קנס שישאר באיסורו הקדום שהיה בתוך הפסח לכן הקשה דא"כ ראוי להיות באיסורו הקדום במשהו ומשני דאפ"ה יש חילוק בין בעיניה דבזה החמיר בו כמו תוך הפסח לאסור אפילו בהנאה וע"י תערובת לא החמיר, וכ"ז

לרבא אבל לר"י אף דאמר בירושלמי דאסור אחר הפסח היינו בעיניה ובאכילה ולא בהנאה ולכן לא הקשה על ר' יוחנן, והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה פד

תשובה

להאלוף התורני מוה' צ"ה מו"צ דק"ק הומפאלק:

מה שחידש הרב מוה' יוסף קראטשין בדין חדש בזה"ז לומר דלפי פסק התה"ד דסגי בג' ימים קודם לעומר אפילו נזרע בערב פסח ג"כ מותר דיש כאן מקצת יום ערב פסח ויו"ט ראשון של פסח ויום הנף ואף שאמרו בפסחים דף נ"ה ע"א דבהשרשה חד מקצת יום ככולו אמרינן תרי מקצת יום ככולו לא אמרינן היינו בזמן המקדש שהיה העומר מתיר וליכא מיום הנף רק מקצת דהיינו עד שקרב העומר אבל אחר החורבן דק"ל יום הנף כולו אסור מן התורה א"כ הרי יש כאן יום ט"ז כולו. הנה אפריון נמטיה להרב מוה' יוסף על זה כי סברא ישרה דבר וטעמא דמסתבר אבל אעפ"כ אינני מסכים לזה לדינא שהרי שם בפסחים אמר ר' יהודה המנכש בי"ג ודייקו מזה חכמי התלמוד בי"ג אין בי"ד לא כו' ומסיק רבינא הטעם משום דתרי מקצת היום ככולו בהפרשה לא אמרינן ואיך נימא דכל זה בזמן המקדש א"כ ר' יהודה שהיה אחר החורבן אמר המנכש בי"ג ולמה לא דבר על זמנו והוה ליה למימר המנכש בי"ד אלא ודאי שסברת הרב מוהר"י ליתא ואין חילוק בין זמן הבית לזמננו בזה. ואמינא בה תרי ותלתא טעמי למה סברתו ליתא:

חדא אמינא שכשם שאמר ר' יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור משום מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו כו' דרב נחמן בר יצחק הוא דאמר דרש והתקין אבל סתם גמרא משני שהוא רק משום שמא יבנה המקדש. ועיין במס' סוכה דף מ"א ומס' ר"ה דף ל' ובמס' מנחות דף ס"ח ובמס' ביצה דף ה' ע"ב ביצה אסורה מטעם זה מהרה יבנה המקדש עיין שם. ה"נ אני אומר שאף לפי סברתו של מעלתו שבזמננו לא שייך תרי מקצת היום ככולו אעפ"כ מה שזורעין בערב פסח אסור משום מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו מה שנזרע בערב פסח עכשיו נמי ניכול כו'.

הא חדא:

ועוד אמינא בה טעמא דלר' יהודה דדרש התם במנחות עד עצם היום עד עצומו של יום ועד בכלל לדידיה לא סוף היום הוא המתיר רק כל עצם היום כולו הוא המתיר כשם שלרב ושמואל האיר המזרח מתיר כך לר' יהודה עצם היום מתיר וכל עצם היום בכלל וא"כ הנזרע בער"פ כיון שאין אתה אומר בששה עשר מקצת היום ככולו והרי לא נגמר הקליטה עד סוף היום וסוף היום לחוד איננו מתיר:

ועוד אמינא שדברי הרב הנ"ל מתחלתן טעות הם כיון דלא אמרינן ביום ששה עשר מקצת היום ככולו א"כ לא נגמר הקליטה עד כלות יום ששה עשר ומי יתיר אחר שפנה היום. ומנא אמינא לה לסברא זו ממה שאמרו במס' ר"ה דף י' ע"ב אי הכי שלשים ואחד בעי קסבר יום שלשים עולה לכאן ולכאן. ויש לתמוה על לשון קסבר והיכן מצינו חולק בזה וסתם הוה ליה לשנויי יום שלשים עולה לכאן ולכאן. ולכן נלע"ד דכי היכי דנוכל לומר יום שלשים עולה לכאן ולכאן צריכין אנו לומר לענין קליטה מקצת יום שלשים ככולו שישאר מקצת היום להיות חשוב שנה דאי לא אמרינן מקצת יום ככולו א"כ לא נגמר הקליטה עד פנות יום שלשים וכיון שכבר פנה היום כבר הוא ראש השנה וא"כ צריכין לומר לר"מ לענין קליטה תרי מקצת יום ככולו שהרי יום ראשון ג"כ אינו אלא מקצת דאטו מירי שנטע בתחלת בה"ש של ליל כניסת יום ראשון וזה פשוט. והרי לר' יהודה לא אמרינן לענין קליטה והשרשה תרי מקצת יום ככולו כדמוקי רבינא בפרק מקום שנהגו לכן אמר קא סבר יום שלשים כו' דר"מ הוא דסבר הכי אבל לר' יהודה שלשה לקליטה ושלשים להיות חשוב שנה אין יום שלישי עולה לכאן ולכאן ולהכי קאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה למ"ד שלשה צריך שלשה ושלשים ולא סגי בשנים ושלשים ויום שלישי עולה לכאן ולכאן כי היכי דלר"מ יום שלשים עולה לכאן ולכאן. ומנ"ל לרב נחמן דאיכא שום חולק על ר"מ בזה. ולפי מ"ש ניחא דחזינן לר' יהודה דסבר בקליטה תרי מקצת יום ככולו לא אמרינן וגם אליבא דר' יוסי דאמר שתי שבתות חזינא לרבינו הגדול בפ"ט ממעשר שני הלכה ט' וזה לשונו. נמצאת למד שהנוטע מ"ד יום קודם ר"ה עלתה לו שנה עכ"ל. הרי לפי שפסק כר' יוסי בעי מ"ד יום ולמה לא סגי במ"ג ויום מ"ד יעלה לכאן ולכאן אלא ודאי לפי דלא אמרינן בסוף ימי הקליטה מקצת יום ככולו ואינו נקלט עד סוף היום שוב אי אפשר שיעלה יום זה למספר שלשים יום בשנה. וכן בפ"ג משמיטה ויובל בסוף הפרק ג"כ כתב הרמב"ם נמצאת אומר כו' במ"ד יום יקיים הרי דבעי מ"ד ולא אמרינן שיום מ"ד יעלה לכאן ולכאן וכנ"ל:

וממילא יצא לנו לענין חדש שהזורע בערב פסח כיון שיום ג' הוא יום הנף ולא נגמר הקליטה עד סוף היום נשאר באיסור חדש ואי אפשר לאותו יום שיעלה לקליטה ולהתיר משום חדש. ודע שדברי הרמב"ם בפ"ט ממעשר שני הלכה יו"ד צריכין קצת עיון שכתב כיצד הנוטע בט"ו באב כו' ובהלכה י"א אבל הנוטע בי"ו באב כו'. ולכאורה יפלא הרי חד מקצת יום ככולו ודאי אמרינן בהשרשה כדאמר רבינא בפסחים דף נ"ה וא"כ גם הנוטע בי"ו באב הרי יש כאן עם אותו יום מ"ד יום דהיינו ט"ו הנשארים מן אב שהוא מלא וכ"ט מאלול הרי מ"ד יום וחד מקצת יום ודאי אמרינן ונמצא יום אחרון מן י"ד

ימי הקליטה נשלם כ"ט אב ונשאר יום אחרון מן אב וכ"ט ימי אלול וכלו שלשים יום לפני ר"ה אף דלא אמרינן יום י"ד עולה לכאן ולכאן. והרמב"ם שהצריך שיטע ט"ו אב מכלל דבעי לקליטה י"ד ימים שלמים מעל"ע והוא נגד דברי רבינא שאמר חד מקצת יום אמרינן בהשרשה. ונראה דע"כ לא שייך לומר מקצת יום ככולו אלא במקום שדברו חז"ל בלשון ימים ולר' יהודה דאמר שלשה לקליטה באמת סגי שיטע כ"ז אב אמרינן יום כ"ז מקצת ככולו ובכ"ט כלו ימי הקליטה ונשאר יום אחרון מן אב וכ"ט ימי אלול וכלו שלשים יום לפני ר"ה. אבל ר' יוסי לא אמר ארבעה עשר יום אלא שתי שבתות והא ודאי דלא אמרינן מקצת שבת ככולה ולכן בעינן שתי שבתות תמימות דהיינו י"ד יום מעל"ע ולא כלתה הקליטה עד סוף ארבעה עשר מעל"ע ולכן הצריך הרמב"ם שיטע ט"ו אב. זה הנלע"ד:

ומה שכתב הרב מהר"י לדחות קושיית הנה"כ בסימן רצ"ג על התה"ד שהתיר תבואה שנזרעה ג' ימים קודם לעומר מסוגיא דפסחים דף נ"ה הנ"ל. והקשה הנה"כ שהרי סוגיא דפסחים הוא לר' יהודה ואנן קיי"ל כר' יוסי דסבר שתי שבתות וכתב הרב הנ"ל דע"כ לא נחלקו על ר' יהודה אלא בנטיעה אבל בזריעה לא מצינו שנחלקו. אומר אני דלאו מלתא היא ולא מצינו בזה חילוק בין זריעה לנטיעה. ממ"נ אני אומר דהא ליתא שאם אתה קורא למנכש ונעקרה בידו דמירי שם ר' יהודה בפסחים נטיעה א"כ לא מצינו בשום מקום שום שיעור לזריעה ואיך יליף מיניה התה"ד ששעורו ג' ימים. וצריך לומר דעכ"פ לא גרע זריעה מנטיעה וא"כ דלא מצינו לר' יהודה שדבר כלל מזריעה א"כ בין לר' יהודה ובין לר' יוסי זריעה כנטיעה. ואם נימא דנטיעה זו דפסחים כיון שהיא תבואה הרי היא כזריעה ויהב ביה ר' יהודה שיעור שלשה ימים ואמרינן שבזה לא נחלקו ר' יוסי ור' אלעזר שלא מצינו שנחלקו בזה ודי לומר שנחלקו באילנות שמצינו שנחלקו בו. אם כן קשה הלא אין דרך הרמב"ם להשמיט שום דין המפורש בש"ס ולמה לא הביא הרמב"ם דין זה בפ' יו"ד ממ"א שכתב כל תבואה שהשרישה כו' ולמה לא כתב שזמנו הוא מה שנזרע בי"ג בניסן כמפורש בגמרא בפסחים. בשלמא אם זריעה ונטיעה דין אחד להם אם כן סמך הרמב"ם עצמו על מה שמבואר בדבריו בהלכות מעשר שני ונטע רבעי ובהלכות שמיטה שגם דברי ר' יוסי בערלה ובשביעית נאמרו וכאן במאכלות אסורות כתב סתם תבואה שהשרישה. ולכן שפיר תמה הש"ך בנה"כ על בעל תה"ד. ותו לא מידי כעת. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה פה

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה ויראה. כ"ש מוה' דוד טויסק כו' אחד מיוחד מיקירי קהלתנו נ"י:

על שתי קושיות שהקשה על מה שכתבתי בחבורי נו"ב חלק א"ח סי' כ"ו. הא' שכתבתי לדחות תירוץ המהרש"א וכתבתי דמה לימוד אחר יש ללמוד מהך היקשא. ועל זה הקשה מעלתו דהא בנדה דף ל"ה ע"א ודף נ"ה ע"ב ילפינן מהך היקשא דזב מביא קרבן בראיה אפי' מחמת אונס. שנית הקשה לפי מה שכתבתי בחיבורי שם דר' יהודה מודה לר"מ רק בשור המועד משום גזירת הכתוב. והקשה מעלתו א"כ איך קאמר במס' תענית דף כ"א ע"ב כמאן כר"מ הלא אפשר דגם ר"י מודה בזה עכ"ד מעלתו. ויפה כיון. ואמנם אחר הישוב לא קשה ולא מידי:

הקושיא ראשונה איבעית אימא אמינא דהך לימוד דראיה שלישית מטמא באונס שפיר נפקא לן אפילו לא הוה כתיב ולנקבה דגם אי כתיב ולזב את זובו לזכר ג"כ ילפינן לזב חד לזובו תרי עד כאן לזכר ממילא שמעינן דמכאן ואילך דינו כנקבה שמטמא באונס. ואף שרש"י שם בנדה דף ל"ה בד"ה דבחדא כו' פירש לנקבה כתיב אנן לתרץ דברי הר"מ באנו ואין אנו זקוקים לדברי רש"י. ואמנם שינויא דחיקא לא משנינא. אבל באמת בלא"ה לא קשה דהרי בקרא כתיב לזכר ולנקבה ולאיש אשר ישכב עם טמאה. והנה כל שוכב עם טמאה לאונסו הוא שהרי הוא מאנס עצמו וכמו שפירש"י שם בנדה ד"ה מטמא באונס דכל שכבת זרע לאונסו הוא דכל עצמו מחמת אונס חימום בא עיין שם. אף שהוא מחמם עצמו לרצונו מקרי זה לאונסו שאינו יוצא ממילא בלא שום פעולה. ומעתה אף אי לא הוה כתיב * [הג"ה מבן המחבר בעת שעסקתי בסידור הספר הראה לי מחותני הרב המופלא החריף ובקי מוה' דוד טויסק יצ"ו מה שרשם לעצמו על תשובה זו אשר תחת ידו בכתב ידו של אמ"ו הגאון המחבר זצ"ל וז"ל הרב מהרד"ט הנ"ל, מ"ש בלא"ה לא קשיא שהרי בהך קרא כתיב וכו' ולאיש אשר ישכב עם טמאה וכו'. לא הבנתי דבשלמא אי התם הוא טמא משום ש"ז שפיר י"ל דמכאן ואילך לאיש אשר ישכב עם טמאה כדברי רבינו. אבל באמת גבי בועל נדה טומאתו היא משום נדה ולא משום ש"ז שהרי אפילו הערה בה הוא טמא כדאיתא ביבמות דף נ"ד ע"א וא"כ היאך שייך היקש כזה עכ"ל הרב מהר"ד הנ"ל. אמנם אעפ"כ נ"ל שיפה כתב אאמ"ו דאף אם לא הוי כתיב ולנקבה אע"פ כן שייך ההיקש ללמד כמו דטומאה שהוא לאיש אשר ישכב עם טמאה דהיינו הטומאה ששייך בו שהוא משום בועל נדה אותה טומאה היא אף באונס דגם בבא על הנדה באונס או בשוגג עכ"פ הוא טמא משום טומאת נדה וא"כ אף אי לא הוי כתיב ולנקבה ג"כ הוה דרשינן והזב את זובו ע"כ לזכר ומכאן ואילך ולאיש אשר

ישכב עם טמאה דכמו דבועל נדה טומאתו היא אף באונס כמו כן גם הראיה שלישית דזב איתקש לזה דראיה שלישית מטמא באונס אע"ג דקרא מפיק זב בעל שלש ראיות מנידה לענין חיוב קרבן עיין במזרחי סוף פרשת מצורע. מ"מ כיון דהדר ערבם להקיש לאיש אשר ישכב עם טמא שפיר דרשינן מיניה לענין ראיות אונס:] ולנקבה הוה דרשינן ע"כ לזכר מכאן ואילך ולאיש אשר ישכב כמו שם דמטמא באונס ואייתר לנקבה רק להיקשא דימים כמבואר שם בבבא קמא:

ומה שהקשה ממסכת תענית ידע דבאמת דָּבר זה אינו דומה כלל להא דר"מ דהתם צריך להיות הימים מוחזקים בשינוי אויר ואם היה ביום אחד אולי אותו היום נשתנה האויר במקרה. ועיין בלח"מ פ"ב מהל' תענית מ"ש לתרץ דברי הטור דבסי' קי"ד פסק כר"מ ובסי' תקע"ו פסק דלא כר"מ. ואני אומר דשם בתענית רב נחמן בר יצחק דאמר לרב נחמן בר"ח כמאן כר"מ דרך קושיא אמר לו זה כלומר שבקת ר"י ועבדת כר"מ דאי בניחותא א"כ כיון דרב נחמן ב"ח עבד עובדא ור"נ ב"י הסכים עמו ואיך פסקו כל הפוסקים דלא כר"נ ב"ח ואטו יש לחלוק על אמורא ומעשה רב ובפרט שר"נ ב"י הסכים עמו. ואף דשם בב"ק פסק רב נחמן שהוא סתם רב נחמן כר' יהודה מ"מ הלא רבא באמת השיב שם אדרבה וכאן ר"נ ב"ח ור"נ ב"י פסקו כר"מ המה רבים נגד ר"נ לחודא. ולכן אני אומר שבאמת לא דמי דבר כלל לנגיחות כמ"ש לעיל ורנב"י כך אמר ר"נ ב"ח שגזר תענית וקשה איך אתה חולק על הברייתא שמפורש שם ביום אחד אינו דבר וע"כ צריך אתה לדחות ברייתא כר"י ואנא כר"מ וסבירא לך דר"מ ור"י בטבע פליגי. ועל זה השיבו אפילו אם היה כשיטתך איך שבקת ר"י ועבדת כר"מ. אי נמי כמאן כר"מ בתמיה והלא אפי' כר"מ לא עבדת דדבר לא דמי כלל לנגיחות ור"מ ור"י לא בטבע פליגי וכמ"ש בנו"ב. דברי ידידו:

תשובה פו

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג המופלא והמופלג בתורת ויראה מוה' ליב נ"י איגר מהלברשטאט:

ע"ד אשר הקשה מעלתו על מה שכתבו התוספות במנחות דף ט"ו ע"א בד"ה ר"י אומר דר"י איצטריך ליה טעמא דאין קרבן ציבור חלוק בפסח אף דס"ל טומאה הותרה בציבור משום דבפסח יש בו אכילה. משמע מדבריהם שאף בפסח דנאכל בטומאה מ"מ לא אמרינן בזה הותרה בצבור רק דחויה והרי בסנהדרין דף י"ב מסיק בגמרא דלר"י אם

עברוה מפני הטומאה אינה מעוברת שלא לצורך עברוה דטומאה הותרה בציבור הרי דס"ל גם בפסח הותרה בציבור:

הנה לכאורה קושיא גדולה היא זו וראויה היא לו. ואמנם עכ"פ אמינא בה טעמא. דלכאורה גוף דברי תוס' שם במנחות תמוהים דהא ודאי אף דאית ליה לר"י טומאה הותרה בציבור היינו שא"צ לאהדורי אטהרה אבל אם רוצים לעשות בטהרה מהי תיתי לומר שיעשה דוקא בטומאה אבל מטעם שאין קרבן ציבור חלוק מוכרחים לעשות בטומאה אפילו הטהורים כיון ששבט אחד שהוא טמא עושה בטומאה. וכן מפורש בפסחים דף פ' ע"א דלר"י מוכרחים כלם לעשות בטומאה ולא שהרשות בידם דקאמר שם אי איכא תנא דסבר לה כת"ק דאמר פלגא ופלגא לא עביד כולו בטומאה וסבר לה כר"י דאין קרבן ציבור חלוק כו'. הרי דאין קרבן ציבור חלוק היינו שאסור לחלוק וכן פירש"י שם בד"ה אלא ה"ק. ודברי רש"י שם לפני זה בד"ה יעשו בטומאה אף טהורים אם ירצו אצלי תמוהים וסותרים דברי עצמו שאח"ז בד"ה אלא ה"ק. וגם רש"י שפירש הטעם משום שגנאי הדבר ומזה לקח המהרש"א דאין זה דין תורה ג"כ תמוהים אצלי וסותרים סוגיא דמנחות הנ"ל. דמשום טעם זה סובר ר"י שניהם יצאו לבית השריפה. ואמנם גם טעמו של רש"י דגנאי הדבר שנזהרים אלו מאלו ומוכחא להדיא ג"כ תמוהים אצלי דכל זה לא שייך בסוגיא דמנחות. ואמנם עיקר הדבר דסובר ר"י אין ק"צ חלוק דקאמר במנחות שם שלמוד ערוך הוא בפיו של ר"י פירש הרמב"ם שם בפירוש המשנה שהיה קבלה אצל ואינו סומך אותו לכתוב גם לא מצא אותו בהיקש ע"ש. הרי שפירש הרמב"ם שלא בהיקש השכל מצא אותו רק קבלה מרבותיו בלי טעם ועכ"פ מן התורה הוא וקיבלו ר' יהודה איש מפי איש:

והנה כל זה במסקנא דמנחות שטעמא של ר"י בנטמאת אחת מן החלות או אחד מן הסדרים הוא משום שאין קרבן ציבור חלוק ואי אפשר להכשיר אחד ולפסול השני והיינו אם אין קרבן ציבור חלוק שאינו רשאי להיות חלוק. אבל בתחלת הסוגיא שם שהקשה במאי פליגי אי הוי ס"ד דאין ק"צ חלוק דקאמר ר"י במשנתנו היינו שאין רשאי להיות חלוק א"כ כבר חזינן טעמא דר"י ומה צריך לפרש במאי פליגי אלא ודאי שהיה סובר שהיינו שאינו חיוב להיות חלוק ואם כן אין זה טעם למשנתנו. והקשה למסקנא באמת האי לפי שאין קרבן ציבור חלוק לפי שאין הציץ מרצה מבעיא ליה. ועכ"פ מתחלה ודאי שלא היה סובר כך אלא היה סובר שאינו חיוב להיות חלוק ואם כן לפי זה בפסח דקאמר שאין ק"צ חלוק היינו ג"כ שאם ירצו יעשו בטומאה וכפירוש רש"י בפסחים שם בתחלת ד"ה יעשו ואם כן שפיר הקשו התוס' דלענין שרשאין לעשות בטומאה לא היה צריך

להטעם שאין ק"צ חלוק שהרי ר"י סובר טומאה הותרה בציבור ואינו צריך לאהדורי אטהרה. והוכיחו לתרץ דשאני פסח כיון שיש בו אכילה והביא ראיה מסוגיא דיומא דף ז' ע"א דקאמר ר"נ מודינא היכא דאיכא שירים לאכילה. ואף שבאמת אין זה ראיה דשם במנחת העומר מיירי שאם בא בטומאה אין השיריים נאכלים כלל דחמשה דברים באים בטומאה ואינן נאכלים ולכך מהדרינן אטהרה וכן פירש"י שם להדיא דמהדרינן אטהרה שיהיה שיריים נאכלים אבל פסח שנאכל בטומאה למה נחלוק בין הקרבה לאכילה כי היכי דבזה הותר גם בזה הותר. אמנם מחמת דוחק הקושיא הוכרחו התוס' לומר דגם בפסח מחלקינן. וכל זה לפי תחלת הסוגיא אבל למסקנא דלמוד ערוך הוא שאין קרבן צבור חלוק וזה טעמא בשני סדרים שם במשנה אם כן מכלל שפירושו שאינו רשאי להיות חלוק וקושית התוס' בלא"ה לא קשיא ואז למ"ד טומאה הותרה גם בפסח אמרינן כן וסוגיא בסנהדרין הוא למסקנא:

ובני הרב החריף מוה' שמואל נ"י תירץ על קושיא דמעלתו ע"פ מה שכתבו התוס' במס' סנהדרין שם בד"ה שעיבר את השנה בשם ירושלמי דטומאה שהיה בימי חזקיה דגלגולת של ארונה היבוסי מצאו תחת המזבח. ועפ"ז אמר בני הרב החריף מוה' שמואל נ"י דבאותה טומאה ע"כ לא נטמאו ישראל דהא אינן יכולים לבא לשם משום זרות וע"כ הטומאה היה שנטמאו הכהנים או הכלי שרת ובשביל זה עיבר חזקיה את השנה וביקש רחמים דה"ל לעשות בטומאה כדאיתא במשנה בפסחים ע"ט ע"א היה הקהל טהורין וכהנים טמאים יעשו בטומאה והשתא שפיר היו יכולין לאכול הפסח בטהרה דהא כל ישראל טהורים היה ומהכהנים לא נטמאו הפסחים דמשקין בית מטבחיא דכין ואינן מכשירין עיין בפסחים דף י"ו ע"א ואי משום חיבת הקודש הוא רק מדרבנן. ועיין ברמב"ם פ"ו מהלכות אסורי מזבח הלכה ח' ובפ"י מהלכות טומאת אוכלין הל' י"ז. ואף לפי דעת הראב"ד שם דסבר דלענין לפסול הוא חיבת הקודש דאורייתא מ"מ היו יכולין הטהורים לשחוט את הפסח דהא שחיטה כשירה בזר וגם הפשט והוצאת האימורין כשרה בזר עיין במס' פסחים ס"ה ע"ב ברש"י ד"ה והקטירו כו' ע"ש. ולפ"ז לא היו הכהנים צריכין ליגע בבשר כלל וא"כ אותה טומאה שהיתה בימי חזקיה לא היתה אלא בשביל הקרבה בטומאה וזה שפיר הותרה בציבור לר"י אבל האכילה של כל הקהל היה בטהרה. ודפח"ח:

עוד נראה לפענ"ד ונתרץ ג"כ מה שתמה לפי מ"ש התוס' במס' יומא דף ו' ע"ב בד"ה אמר רב תחליפא דרבא אף דס"ל דחויה מ"מ שפיר י"ל כסתם מתני' ודוקא בפסח שאינו קרבן ציבור גמור אלא לפי שבא בכנופיא חשיב ק"צ בזה אמרינן דחויה היא בציבור משא"כ

קרבנות ציבור ממש א"כ נסתר סוגיא דסנהדרין הנ"ל דמאי ראיה מיוה"כ לפסח. והנה אמינא בזה דביה"כ ג"כ יש אילו של אהרן שהוא דומה בזה לפסח. ובשלמא ביומא שם שפיר תירצו תוס' דרבא שפיר אית ליה שאין צריך להפרישו מטומאת מת כיון שאינו אלא ספק גם לאילו של אהרן אמרינן הותרה בציבור למאן דאית ליה בק"צ גמור הותרה ועיין בתוספות ביומא דף ח' ע"א בד"ה ור' יוסי אבל ר' יהודה דאומר ביה"כ א"צ רצוי ציץ משום דהותרה בציבור א"כ מכלל דגם באילו של אהרן הותרה ממש א"כ גם בפסח נימא כן:

אבל לפי הנלע"ד נראה דבלא"ה לא קשיא. דהנה שם בסנהדרין לפי תחלת הסוגיא דת"ק סבר אין מעברין ור"י סבר מעברין ור"ש אמר אם מפני הטומאה עברוה מעוברת א"כ ע"כ ר"ש אוסר לכתחלה אלא שבדיעבד מעוברת דבשלמא למסקנא מסיק דר"ש סובר דמעברין לכתחלה אבל לפי תחילת הסוגיא דר"י סבר מעברין לכתחלה א"כ ע"כ ר"ש אוסר לכתחלה. והנה באמת אף מאן דסבר דיחוי מ"מ אין תימה אם סובר שאין מעברין מפני הטומאה כיון שעכ"פ יכולים לעשות הפסח ואפילו אם סובר אפילו בדיעבד אינה מעוברת ג"כ אין תמיה שכיון שיכולים לעשות הפסח אין לעבר השנה בשביל זה ולכן לא היה לו שום תמיה בתחלת הסוגיא לא על הת"ק ולא על ר"ש אף שלפי תחלת הסוגיא ת"ק סבר אפילו בדיעבד אינו מעובר ור"ש בודאי סובר דיחוי דסתם בעלי פלוגתא דר"י הם ר' יוסי ור"מ ור"ש וכולהו ס"ל דחויה היא ר"ש הוא בר פלוגתא בדבר זה דטומאה דחויה ור' יוסי ור"מ ג"כ סברי דחויה מדס"ל דמזין על כה"ג למר כל שבעה ולמר שלישי ושביעי כמפורש בפסחים דף ע"ח ע"א. וגם יהיה ת"ק כאן איזה תנא שיהיה כבר אמרו בפסחים דף ע"ז ע"א דליכא תנא דשמעת ליה טומאה הותרה בצבור אלא ר' יהודה וא"כ למה לא תמה בתחלת הסוגיא על ת"ק ור"ש דלמר אפי' בדיעבד אינו מעובר ולמר עכ"פ לכתחלה אלא ודאי שאין זה תימה כלל. אבל תימה על ר"י דסובר מעברין לכתחלה וכיון דת"ק ור"ש סוברין אין מעברין איך אפשר דר"י סובר מעברין והרי לדידהו עיקר הקרבת הפסח בטומאה דחויה היא וגם כל קרבנות הציבור דחויים הם ואפ"ה אסרו לעבר מפני הטומאה ור"י דס"ל בכל קרבנות ציבור הותרה וא"כ אף דסבר שאכילת פסח דחויה מ"מ עכ"פ עיקר ההקרבה בהיתר יהיה מתיר לכתחלה וזה אפילו לפי מה שכתבו התוס' ביומא דבפסח לא מקרי כל כך קרבן ציבור ובו טומאה דחויה מ"מ היינו רק מדרבנן דמדאורייתא אין לחלק כמ"ש התוס' ביומא דף ז' ע"א בד"ה כיון דיחיד וא"כ איך לר"ש ות"ק דמדאורייתא דחויה היא אין מעברין ולר"י דעכ"פ מדאורייתא הותרה מעברין לכתחלה לכן הוצרך לומר דלר"י אפילו בדיעבד אינה מעוברת ואף דבפסח גם

לר"י דחויה או מטעם אכילה כסברת התוס' במנחות לא מטעם שהוא קרבן יחיד כסברת התוס' ביומא, מ"מ כבר הקדמתי שאין זה תימה אם מאן דסובר דחויה וסבר שאפילו בדיעבד אינה מעוברת:

רביעית שאל על מה שכתבו התוס' שם ביומא דף וי"ו ע"ב בד"ה אמר רב תחליפא דרבא סבירא ליה טומאה דחויה וכאן אמר זאת אומרת וליה לא ס"ל והרי בזבחים דף ט"ז ע"ב קאמר רבא לא שנו כו' משמע דאית ליה טומאה הותרה בציבור. הנה סתם מעלתו דבריו מהיכא משמע שם בזבחים דאית ליה הותרה דאף אם ס"ל דחויה מ"מ ק"ו מיהא איתא דהרי בקרבן יחיד אפילו יקריבו הכה"ג בטומאה פסול אפילו דיעבד ואפילו דחוי לא אמרינן בקרבן יחיד נדחית בק"צ אפילו בכהן הדיוט כו' אנינות שהותרה אפילו היתר גמור בכה"ג בקרבן יחיד אינו דין שתהא עכ"פ נדחית אצל כהן הדיוט בק"צ ואי ליכא רק כהן אונן יעבוד בקרבן ציבור. ואמנם כוונת מעלתו הוא מלשונו של רבא שם שאמר הותרה אצל הדיוט בק"צ. וע"ז אני משיב מנא ליה לדייק כולי האי ולמימר שהגמ' דייקא בלשונה הותרה ודלמא כוונתו שהותרה בדיחוי כי ליכא כהן טהור. ואמנם פשוט שכוונתו דהרי חזינן לש"ס דדייק כהאי גוונא ביומא דף ז' ע"ב הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור וקשיא לרב ששת. ואני אומר דגם שם לא מן הלשון דייק אלא שאי ס"ד דטומאה דחויה א"כ בצבור גופא בעי ציץ לרצות כמפורש בפסחים דף ע"ז ע"א א"כ למה לי למימר הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה כו' עדיפא מזה ה"ל למימר שנושא עון טומאה שכן נושא עון טומאה בציבור אלא ודאי שבציבור לא בעי רצוי ציץ א"כ מכלל שס"ל הותרה בציבור. וכל זה נלע"ד לפי שעה. וידעתי שזה דוחק קצת רק להיותי טרוד בכמה טרדות לא עיינתי וכתבתי בהשקפה בעלמא. דברי הד"ש:

תשובה פז

תשובה

אמיץ לב בגבורה של תורה בכחו ורוב אונו. בכל משוטט עינו. ודבר לא יפלא ממנו. הוא ניהו כבוד אהובי. ידיד נפשי וחביבי. הגאון המובהק סיני ועוקר הרים כבוד מוה' ישעיה ברלין נר"ו. לברעסלי:

מכתבו מן טו"ב העבר קבלתי ואמנם לרוב טרדותי ובדבריו לא ראיתי דבר נחוץ לשעתו הנחתיו משומר ולא ראיתיו עד אתמול בלילה אמרתי לאו אורח ארעא לעכב תשובתי כולי האי. ולהיותי טרוד ביום נדדתי שינה מעיני אתמול בלילה וראיתי דבריו. ואימא ליה איזי הקשה לשאול בדברים שאינני מורגל בדרוש המקראות כי אין אתנו יודע עד מה והתנאים והאמוראים ידעו לדרוש ובפרט ששואל דבר קשה מאד ובמקומות הרבה

בתורה ולדרוש כל אחד במקומו. ואלמלא שבצדיק כמותו מקוים ותגזר אומר לא הייתי מזדקק בראותי קושי הענין אך נגד גדול כמוהו לא אסרב. והנה שורש שאלתו בכל מקום שנאמר בתורה חקת עולם לדורותיכם למה הוכפל כי היינו חקת עולם והיינו לדורותיכם והביא דברי החזקוני שמיעוט דורות שנים וזה קשה שכמה מצות שנאמר בהם לדורותיכם לחוד ונוהגין לדורי דורות. והביא דברי הזית רענן והביא דברי רש"י שמות י"ב פסוק י"ד לדורותיכם שומע אני מיעוט דורות שנים ת"ל חקת עולם תחגוהו ודברי רש"י הם ממכילתא. וכתב הזית רענן וז"ל מיעוט דורות שנים קשה דמהי תיתי לומר דוקא ב' דורות יתחייבו ואפשר לומר דה"א משבאו לארץ א"צ לזכור יציאת מצרים ביו"ט רק ביאת הארץ כענין שנאמר ולא יאמר עוד חי ה' וגו'. אך קשה דנכתוב חקת עולם תחגוהו ולא מבעיא לדורותיכם וי"ל דה"א שאותו דור יחוגו לעולם. ועיין ברש"י ובמפרשים. ומ"מ צ"ע דגבי חלב נמי כתיב חקת עולם לדורותיכם עכ"ל זית רענן. וע"ז הקשה מר דלמה הקשה הז"ר דוקא מחלב ולא הקשה מהמוקדם בפרשה זו עצמה פסוק י"ז ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם:

והנה אח"כ פקח מעלתו עיניו וראה דברי רש"י בפסוק זה עצמו שכתב לפרש לא נאמר דורות וחקת עולם על המלאכה אלא על החגיגה לכך חזר ושנאו כאן שלא תאמר אזהרת כל מלאכה לא נאמרה אלא לאותו הדור. וכתב מעלתו דבזה קשה קושיית הז"ר דמהי תיתי נימא דלא נאמר אלא לאותו הדור. ובאמת כאן טעה מעלתו טעות גדול דמה בין זה למה שנאמר בחגיגה וכי היכי דבחגיגה היה מקום לומר שיבוטל בבואם לארץ לפי שכל עיקר מועד הפסח הוקבע על יציאת מצרים ובבואם לארץ לא יזכר יציאת מצרים וממילא יבוטל החגיגה של מועד ההוא. הכי נמי יש לטעות שיבוטל האיסור מלאכה של מועד ההוא שעיקרו לזכר יציאת מצרים וא"כ הוצרך הכא נמי חקת עולם לדורותיכם כמו בחגיגה וזה פשוט. ושוב הביא מעלתו עוד כמה וכמה פסוקים שנאמר בהם כן ולא אעתיק דבריו כיון שסוף הדבר ביקש לבאר לו כל המקומות שבתורה הכתוב כן ואבארם על סדרם:

בריש ואתה תצוה בנרות נראה לפי דכתיב אהרן ובניו ה"א דורותם דומיא דידהו כל זמן שיש כהן משוח בשמן המשחה. ויש מקום לומר בזה יותר משאר התורה לפי שמצוה זו תלויה בשמן לכך כתב חקת עולם ואי כתב חקת עולם לחוד ה"א אהרן ובניו לעולם כמ"ש הז"ר בחגיגת הפסח אבל דורות הבאים לא קמ"ל לדורותם:

ועוד אני אומר כלל גדול כי חקת עולם אינו מורה תמיד על עולמית של הזמן אבל קאי על בית המקדש הנקרא בית עולמים לפי שקדושתו קדושת עולם. ודבר זה מבואר במקומות

רבות בתורת כהנים וגם כאן דלא נימא שמצוה זו נוהגת רק במשכן לכך כתיב חקת עולם על בית עולמים:

חק עולם לדורותם בפ' תשא בקידוש ידים. לדורותם לחוד לא היה מספיק דחק עולם אצטריך שיהיה מעכב עבודה לעולם כמו שכתב רש"י בפ' תצוה שמות כ"ח פסוק מ"ג בחקת עולם הנאמר בבגדי כהונה. ואי לאו לדורותם ה"א שלאהרן ובניו הוא חק עולם ולא לדורות שאחריהם וכדברי הז"ר הנ"ל:

חקת עולם לדורותיכם בחלב ויקרא ג' י"ז שעליו תמה הז"ר. אני תמה על תמיהתו למה לא פקח עיניו לראות דברי רש"י שם בפסוק ההוא וז"ל חקת עולם יפה מפורש כל הפסוק בת"כ ובת"כ פסקיה להאי קרא בסכינא חריפא חקת עולם מוסב על מקרא שלמעלה על הקטרת החלב שיהיה נוהג גם בבית עולמים ולדורותיכם בכל מושבותיכם מוסב על מה שאחריו שאיסור החלב נוהג אפילו בזמן שאין קרבן ואפילו בח"ל:

חק עולם דכתיב בחביתין ויקרא ו' ט"ו דדריש ר"י מנחות נ"א ע"ב חקה לעולם תהיה אצטריך משום דכתיב והכהן המשיח תחתיו וה"א רק עד שיגנז שמן המשחה קמ"ל חק עולם אפילו מרובה בבגדים:

חק עולם לדורותיכם מאשי ה' במנחה בפ' צו ויקרא ו' י"א שני טעמים בדבר. חדא חק עולם זה אינו על הזמן רק על בית עולמים שחק זה אינו אלא בבית עולמים ואין מנחה בבמה. ועוד שג"כ האי קרא מופסק בסכינא חריפא וחק עולם מוסב למעלה כל זכר יאכלנה חק עולם לדורותיכם מאשי ה' להורות שגם לדורות אין לכהן חלק רק אחר הקטרת האשים ושתי דרשות הנ"ל המה בת"כ. ועיין בקרבן אהרן:

חק עולם לדורותם במשחת אהרן ובניו בפ' צו שהוא ויקרא ז' פסוק ל"ו נמי ניחא דאי לדורותם לחוד הוה אמינא דורות המשוחים בשמן המשחה ומשחת אהרן כתיב ואי חקת עולם לחוד ה"א אהרן ובניו הם לעולם אבל לא זרעם אחריהם לכך איצטריך לדורותם:

ואמנם שם בפסוק ל"ד כתיב ג"כ לחק עולם וקשה תרתי למה לי לחק עולם וחקת עולם. וראיתי בת"כ שדרש לחק עולם אפילו יעשו ישראל תשובה גמורה על חטא ענל שלא תאמר כיון שהכהונה היתה בכל בכורי ישראל ובחטא העגל ניטלה מישראל וניתנה לאהרן ובניו ומעתה אם ישובו בתשובה שלימה תחזור הכהונה לישראל לכן הבטיחו הקב"ה לחק עולם אפילו ישובו לא תפסוק משחת אהרן ובניו:

ובפ' שמיני בפרשת יין ושכר ויקרא יו"ד פסוק ט' חקת עולם לדורותיכם ג"כ ניחא וחקת עולם היינו לבית עולמים שינהוג גם בבית המקדש דאי לדורותיכם לחוד ה"א דורות

שבעוד המשכן קיים. אי נמי חקת עולם שיעכב לעולם כמ"ש לעיל בקידוש ידים, וחקת עולם לחוד שייך תירוץ הזית רענן דהוה אמינא אהרן ובניו לעולם ולא דורות הבאים:
בפרשת אחרי ויקרא י"ז פסוק ז' בשחוטי חוץ חקת עולם תהי' זאת להם לדורותם. חקת עולם דרש בתורת כהנים לבית עולמים. ונראה פירושו לפי שמפסוק זה דרשינן בזבחים דף ק"ו ע"ב למעוטי כרת מאותן שהקדישם בשעת היתר הבמות והקריבם בשעת איסור הבמות וכדי שלא תאמר שמיעוט זה הוא רק במשכן ובשילה לפי שאף שנאסרו הבמות מ"מ עתיד שיהי' להם עוד היתר ולכן הומעטו מכרת אבל בבית עולמים ששוב לעולם לא יהיה להם היתר בבמות יהיה חייב כרת אפילו על אותן שהקדישם בשעת היתר קמ"ל חקת עולם אפילו בבית עולמים אין בהם כרת וממילא איצטריך לדורותם על גוף המצוה שתהיה נוהגת לדורות דאי לאו לדורותם הוה מוקמינן חקת עולם על גוף המצוה ולא הוה ידעינן למעוטי כרת אפילו בבית עולמים:
בפרשת אמור ויקרא כ"ג פסוק י"ד באיסור חדש חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם. ראיתי בת"כ חקת עולם לבית עולמים. ונראה לפי שכתוב כי תבאו אל הארץ ה"א שרק לבאי הארץ נאמר מצות הקרבת העומר בגלגל ובשילה קמ"ל חקת עולם שיקריבו עומר אפילו בבית עולמים שהוא אחר כמה דורות. לדורותיכם בכל מושבותיכם קאי על איסור חדש שנוהג גם בזמן הזה ובכל מושבותיכם.
שם פסוק כ"א חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם של חג השבועות ג"כ ניחא לפי הדרש של הת"כ בסמיכות בקצרכם וגו' שמי שמוציא לקט שכחה ופאה כראוי מעלים עליו כאלו בה"מ קיים והוא מקריב קרבנות. וא"כ חקת עולם קאי אלפני פניו על שתי הלחם והקרב עמהם שיקיימו מצוה זו בבית עולמים. ובכל מושבותיכם לדורותיכם קאי אלאחריו ולומר אפילו בכל מושבותיכם שהוא חוץ לירושלים ולדורותיכם שגם אחר חורבן בה"מ אעפ"כ תקיימו מצוה זו כיצד ובקצרכם את קציר ארצכם וגו':
שם פסוק ל"א חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם לא מצאתי בו דבר בת"כ. ואומר אני דג"כ אנא פסיקנא להך קרא בסכינא חריפא וחקת עולם מוסב אדלעיל כל מלאכה לא תעשו חקת עולם שיהא איסור מלאכה נוהג לעולם אפילו בזמן החורבן שאין שם קרבנות היום, לדורותיכם בכל מושבותיכם שבת שבתון ועניתם להורות על מצות עינוי שנוהג לדורות עולם * [הג"ה מבן המחבר בפרשת אחרי נאמר ג"כ גבי יוה"כ והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם ודרש לי' בת"כ שם לחקת עולם לבית עולמים. ובספרי מפורש ביותר אין לי שנוהג סדר יוה"כ אלא במדבר מנין לדורות ת"ל לחקת עולם. ואעפ"כ דברי אמ"ו הגאון המחבר ז"ל עולין כהוגן דמהך

חקת עולם הנאמר בפרשת אחרי לא נלמד אלא דנוהג אף בבית עולמים והיינו בזמן דאיכא קרבנות דעיקר קדושת היום הוא על ידי עבודת קרבנות חובת היום אבל בזמן החרבן דליכא קרבנות עדיין לא שמענו שיהי' אסור בעשיית מלאכה ומצות עינוי. לזה בא הכתוב בחקת עולם לדורותם הנאמר בפ' אמור כדברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל.

והנה שמעתי בדרוש אחד מאאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דדרשת הספרי הנ"ל תלי' בפלוגתא דתנאים במס' חולין דף קל"א ע"ב דדרשינן בברייתא קרא דכתיב ועל הכהנים ועל עם הקהל יכפר כהנים כמשמעו עם הקהל אלו ישראל יכפר אלו הלוים ותני' אידך יכפר אלו עבדים. ולפי הך ברייתא דיכפר אלו עבדים בלא"ה ידעינן דנוהג בבית עולמים דאי אמרת דאינו נוהג אלא במדבר למה לי יכפר לרבות עבדים הא במצרים ע"כ לא היו להם עבדים לישראל דהא הם עצמם היו עבדים וכן משמע בקרא בנערינו ובזקנינו נלך גו' ולא נזכר שם עבדים וגם במדבר ע"כ לא היו להם עבדים דהא הלכ' כחכמים דאינו גר עד שימול ויטבול. וכן פסק הרמב"ם בפי"ג מאיסורי ביאה דעבד אינו מחויב במצות עד שימול ויטבול ובמדבר לא מלו דלא נשבה להם רוח צפונית וא"כ לענין מאי נאמר לכפר אלו עבדים. וא"כ לפ"ז להך ברייתא דתני יכפר אלו עבדים ע"כ חקת עולם בא לדורות אף לאחר החרבן דליכא קרבנות דלרבות בית עולמים לא צריך קרא מדאיצטריך יכפר אלו עבדים. אמנם י"ל דת"כ ס"ל דטבל ולא מל הרי זה גר כר' יהושע במס' יבמות דף מ"ו ע"ש וא"כ שפיר היו להם עבדים במדבר. אך ראיתי בת"כ דדרש יכפר אלו לוים ולא דרש יכפר אלו עבדים א"כ בלא"ה ניחא דצריך קרא לרבות בית עולמים ולא הוי ידעינן דיוה"כ נוהג אחר החרבן אם לא מקרא דחקת עולם לדורותיכם הנאמר בפרשת אמור.

ודע דבמסכת חולין שם מסיק הגמ' לרב דתנאי היא אי שבט לוי איקרי קהל ופריך הגמ' אי ס"ל כהאי תנא לימא ואי ס"ל כהאי תנא לימא ומתרץ הגמ' דמספקא לי' לרב אי כהאי תנא דדריש יכפר אלו לוים ושבט לוי לא איקרי קהל או כהאי תנא דשבט לוי איקרי קהל והם בכלל כל עם הקהל ולכפר אתי לרבות עבדים. וקשה לי הא הת"כ הוא ספרא דבי רב דרב חיבר ספרא דת"כ וכן מפורש ברמב"ם בהקדמתו לספרו הגדול יד החזקה וא"כ למה סתם רב בת"כ כהאי תנא דיכפר אלו הלוים ושבט לוי לא איקרי קהל ולא הביא גם דרשא דאידך ברייתא דיכפר אלו עבדים ושבט לוי איקרי קהל דהא רב מספקא לי' אי כהאי תנא או כאידך תנא. ובזה נ"ל לומר טעם לרש"י ז"ל דמפרש במס' חולין ס"ו ע"א בד"ה תנא דבי רב דלהכי נקרא ספרא דבי רב שהי' שגור בבית המדרש בפי כולם ע"ש ולא כתב דרב עצמו חברו ועיין במס' ברכות דף י"ט ע"ב בד"ה ספרא דבי רב ובמס' יומא ע"ד ע"ב ברש"י ד"ה שאר ספרים כו' ודוק:]:

שם מ"א וחגותם אותו וגו' חקת עולם לדורותיכם בחדש השביעי תחוגו אותו. ג"כ לא מצאתי דבר בת"כ. והנלע"ד לפי ששם פסוק ל"ט כתיב באספכם את תבואת הארץ תחוגו וגו' והי' מקום לומר שאם לא הי' תבואה באותן השנה יבוטל חג הזה לכך קאמר חקת עולם. והוא על דרך שדרשו במכילתא הובא ברש"י פ' משפטים בפסוק שלש פעמים וגו' לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרסו רגלים ממקומם. וכאן מדבר לענין קרבן חגיגה וכתבו בחג הסכות לפי שכתוב בו באספכם כנ"ל. ומה שסיים הכתוב לדורותיכם נלע"ד שקאי על סוף הפסוק לדורותיכם בחודש השביעי תחוגו אותו. והוא ע"פ מה שאמרו במסכת חגיגה ט' ע"א ומנין שאם לא חג י"ט ראשון כו' וי"ט אחרון כו' בחודש השביעי תחוגו אי בחודש השביעי יכול יהא חוגג החדש כולו ת"ל אותו כו' ואי אתה חוגג חוצה לו. ובפסחים דף ע' ע"ב פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה כגון שחל י"ט ראשון בשבת אמר אביי כו' שבעה איתא ברוב שנים ע"ש. וא"כ הי' מקום לומר דהא דמיעט הכתוב אותו שלא יהיה חוגג אחר הרגל היינו ברוב שנים שיש לנו שבעה חוץ משבת אבל בחל ראשון בשבת שאין לנו אלא ששה ולא מתקיים וחגותם שבעה כקושית רבין והוא משלים אחר הרגל לכך ת"ל קרא לדורותיכם בחודש השביעי תחוגו אותו ולא חוצה לו אפילו חל ראשון של חג בשבת:

שם ויקרא כ"ד פסוק ג' חקת עולם לדורותיכם ביערוך הנרות שהוא כמו שביארתי לעיל בפ' תצוה ועיין כאן ברש"י בד"ה צו את בני ישראל:

במדבר יו"ד פסוק ח' בפ' בהעלותך בחצוצרות והיו לכם לחקת עולם לדורותיכם, לפי שדרשו בספרי והיו לכם לפי שמשה עשאן משלו לא תימא שיוריש אותם לבניו לכך נאמר והיו לכם שנשארו לציבור. ושלא תאמר שרק לדור ההוא נשארו ביד הצבור אבל אחר כך יוחזרו לבני בניו של משה לכן אמר לחקת עולם שנשארו לעולם ביד הציבור וגנזום, ולדורותיכם שוב חוזר על מצות התקיעה במועדים ובתעניות ובמלחמה:

במדבר ט"ו פסוק ט"ו חקת עולם לדורותיכם ככם כגר וגו' בפ' שלח לך בנסכים. נראה משום דבכריתות דף מ' ע"א איתא אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא ב"י וכי יגור וגו' לדורותיכם. ואומר אני עד כאן לא שמענו מקרא קמא דוכי יגור אתכם גר או וגו' לדורותיכם אלא שמקבלים גרים גם עתה בלי הבאת קרבן. אבל אכתי נוכל לומר דמה שכתב אח"כ בפסוק שאחריו חקה אחת לכם ולגר הגר וגו' משפט אחד כו' שלא יהיה שום הפרש בכל משפטי התורה בין האזרח בישראל ובין הגר זהו דוקא בגר שנתגייר בכל פרטי משפטי הגר דהיינו בזמן הבית שהביא קרבנו אבל עכשיו אף שמקבלים גרים אכתי לא נאמר בהם תורה אחת ומשפט אחד קמ"ל בקרא הזה עצמו

חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם. ונמצא חקת עולם מוסב למעלה להיות הנסכים נוהגים לעולם לפי שתחלת הפ' כי תבואו אל ארץ מושבותיכם ה"א שדוקא לדור ההוא הבאים אל הארץ נאמר מצוה זו קמ"ל חקת עולם לדורותיכם ככם כגר מוסב להדדי להיות לדורותיכם ככם כגר ולהיות תורה אחת ומשפט אחד לנו ולגר:

במדבר י"ח כ"ג שהוא סוף קרח והם ישאו עונם חקת עולם לדורותיכם אני אומר על דרך שדורש הת"כ חקת עולם לבית עולמים. כך אני אומר לפי שנאמר ועבד הלוי הוא את עבודת אוהל מועד לא תהי' מצוה זו בבית עולמים נוהגת לפי שהמשכן וכן אפילו משכן שילה אוהל שכן כו' וכמפורש בזבחים קי"ח ע"א אבל בית עולמים נקרא בית וה"א שאינו נכלל במצוה זו לכך כתיב חקת עולם לבית עולמים. ואי הוי כתיב חקת עולם לחוד ה"א חקת עולם כל זמן שהוא אוהל (קמ"ל) לכך כתיב לדורותיכם ואייתר חקת עולם לבית עולמים:

ומה שהקשה על רש"י בסוטה דף מ"ו בד"ה ויקרא שמה כו' כדאמרינן כל מקום שנאמר עד היום הזה כו' עכ"ל רש"י. ועל זה הקשה מר והרי במס' יומא דף נ"ד קאי בתיובתא כו'. נלע"ד ליישב דמאי טעמא מסיק בתיובתא משום שנאמר ואסיר גבולות עמים. והרי סוגיא זו דסוטה קאמר בפירוש סנחריב לא בלבלה וא"כ לפי סוגי' זו ואסיר לאו דוקא ולא על כל העמים קאי וממילא נסתר התיובתא שם. ולפי הסוגיא דיומא בלא"ה ליתא לברייתא זו דלוז ורש"י בסוטה פי' לפי הסוגיא דכאן דסנחריב בלבל הכל א"כ יליף מעד היום הזה, ואף דהיכא דלא כתיב שם בלא"ה הקשה שם ביומא מחמשים ושתים שנה שלא עבר בה איש כו'. אין הפירוש דהיכא דלא כתיב שם אין משמעותו לעולם אבל הכוונה דביבוסי לא כתיב שישב שם עד היום הזה אבל כתיב וישב היבוסי בקרב בני בנימן עד היום הזה ומשמעותו שלעולם ישב היבוסי בקרב בני בנימן ואף שבודאי בחמשים ושתים שנה שלא עבר בה איש לא היו שם בארץ ישראל לא בני בנימן ולא היבוסי מ"מ לא זזו בני בנימן מקרב היבוסי וכל מקום שגלו גלה היבוסי עמהם וישב בקרבם לעולם. דברי הד"ש:

תשובה פח

תשובה

ושלום תנינא להרב הנ"ל.

קבלתי תשובתו אשר השיב לדחות דברי הנ"ל שכתבתי דביבוסי לא כתיב רק וישב היבוסי בקרב בני בנימן עד היום הזה. וכתב שבאמת שבגמרא הועתק הפסוק הזה בטעות כי בקרא כתיב ואת היבוסי יושב ירושלים לא הורישו בני בנימן וישב היבוסי

את בני בנימן בירושלים עד היום הזה והוא קרא דשופטים א' הרי דכתיב בירושלים עד היום הזה. וגם אגב הודיע מה שתמה על הגמ' דלמה הביאו קרא המאוחר דשופטים ולא הביאו קרא המוקדם ביהושע ט"ו גבי בני יהודה דכתיב לא יכלו בני יהודה להורישם וישב היבוסי את בני יהודה בירושלים עד היום הזה. הנה אע"פ שזה אמת שהפסוק הועתק בש"ס בטעות אעפ"כ אני נשאר בתירוצי ועד היום הזה לא אדסמיך לי' קאי על בירושלים רק אשלפניו שישב היבוסי את בני בנימן עד היום הזה וגם כשגלו ישבו יחד במקום גלותם. ואל תתמה דהרי מצינו בתורה בפ' ראה ולקחת את המרצע וגו' ואף לאמתך תעשה כן ובאמת אף לאמתך לא קאי כלל ארציעה דכתיב סמוך לו רק על העניק תעניק דכתיב שלשה פסוקים קודם:

ובזה מתורץ גם קושייתו דגם המקשן ידע דמצינו מקרא נדרש רק לפני פניו וא"כ גבי בני יהודה ידע לתרץ עד היום הזה קאי על תחלת המקרא שלא יכלו להורישם דהיינו עבור שבועת אברהם לאבימלך ולעולם השבועה קיימת ולכן לא יכלו להורישם עד היום הזה ואף שחרבה ירושלים ולא עבר בה איש מ"מ הם לא יכלו להורישם ואם יחזרו ויבואו לירושלים לעולם לא יוכלו להורישם. אבל גבי בני בנימן לא כתיב לא יכלו להורישם רק כתיב שלא הורישו וסיפר מעשה ועל זה לא שייך עד היום הזה שהרי נ"ד שנה לא הי' שם איש ואם יחזרו ויבואו לא שייך לומר שלא הורישום ולכן הי' סובר דקאי שישבו בתוכם בירושלים. והתרצן משני לי' דלא כתיב שם ולכן אף דקאי על וישבו בתוכם מ"מ לא קאי על בירושלים. ואמנם בילקוט סוף דברי הימים מביא סוגי' זו דיומא ומביא באמת פסוק דיהושע שהרי העתיק לא יכלו להוריש. דברי ד"ש:

תשובה פט

תשובה

שלום לך אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג בתורה מוה' דוד נר"ו.

כבר יעדתיך להשיב לך על שאלותיך ששאלת על חיבורי צל"ח בכמה מקומות, כי תיכף בבוא מכתבך רשמתי בקיצור מופלג תשובה על כל אחד בצדו. ואמנם מניעת בריאות גופי מנעני מלבארם באר היטב מפורש עד עתה הגם כי עדיין בעו"ה תש כחי מאוד עם כל זה פניתי לדבר זה. והנני בא על סדר קושיותיך:

א הקשית על מ"ש בחיבורי בר"פ מי שהיה טמא לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ה הל' ב' לחלק בין טמא וד"ר לשוגג ונאנס, שאלו דהיינו טמא וד"ר אפילו הזידו בשני פטורים מכרת ושוגג ואנוס אם הזידו בשני חייבים כרת ולפ"ז תמוהים דברי רב אשי דאמר שוגג ונאנס כו' בני כרת נינהו. וכתבתי לתרץ ע"פ קושית התוס' דף צ"ג ע"א בד"ה אלא כו' הכל

כמפורש בחיבורי (בדף ק"ו ע"ג) בסוף ד"ה במשנה ע"ש. וע"ז הקשית דלהרמב"ם קושית התוס' בטילה שהתוס' הקשו למ"ד כל שאינו יכול לכנוס בשעת אכילה דרך רחוקה דכתב רחמנא למה לי פשיטא דפטור דהא לא חזי. ולהרמב"ם אצטריך למכתביה דאי לאו דכתביה רחמנא הי' חייב כרת אם הזיד בשני כמו שאר אונסים ע"כ דבריך.

דע אהובי תלמידי כי החילוק שמחלק הרמב"ם בין טמא וד"ר לשוגג או נאנס טעמא רבה איכא בדבר ולא כגזירת הכתוב בלי טעם. והטעם הוא שטמא וד"ר לא חל עליו חובת הפסח בראשון כלל שהרי תיכף הוא גברא דלא חזי כל היום שטמא אי אפשר שיטהר היום כלל ואפי' טמא מת בשביעי שלו לדעת רבינו לא מהני לי' הזאה וטבילה היום לעשות הפסח, וד"ר הרי הוא רחוק ט"ו מיל וא"א לבוא כל זמן שחיטה. ובאמת אם לא הי' רחוק כל כך אלא שעכבוהו בהמות או חלה ברגליו אינו בכלל ד"ר רק אנוס כמבואר בדברי רבינו בהלכה ט'. וזהו לדידן דפסקינן כר"ש דלא הורצה. ולדעת ר"נ דהורצה מ"מ אם הי' רחוק שאינו יכול לכנוס כל שעת אכילה הוא תיכף אינו ראוי לפסח כלל בראשון ולכך כיון שלא חל עליהם חיוב פסח ראשון לית בהו כרת אפילו הזידו בשני. אבל שגג או נאנס ראוי הוא תיכף לפסח שהרי אם יעלה על זכרונו חייב לעשות. וכמו כן אם נאנס גברא בר חיובא הוא בו ביום אם יסור האונס ממנו ואף שעכ"פ נשאר בשגגתו ואונסו כל היום ואינו חייב כרת תיכף מ"מ כיון שחל עליו החיוב אם הזיד בשני חייב כרת. זהו טעמו של רבינו שחילק בין טמא וד"ר לשוגג ואונס אבל לחלק בין טמא ובין ד"ר שהוא רחוק שאינו יכול לכנוס כל שעת אכילה אין שום הוה אמינא. וממילא אי הוה כתיב חד מינייהו וידעינן בי' שאינו ח"כ על השני אפילו הזיד בו ידעינן גם באידך דילפי' מיניה ושפיר קיימא קושית התוס' למאי הלכתא כתב רחמנא ד"ר. וע"כ צריך לבוא לתירוץ של הרשב"א כמ"ש בחיבורי בפנים וכתיבי תרוייהו טמא וד"ר חד לפוטרו מכרת וחד דאף דלא חזי בראשון חזי בשני הכל כמו שכתבתי בפנים:

ב הקשה על מה שכתבתי בגמ' כ"ז ע"ב דר"י יליף אין ביעור חמץ א"ש ק"ו מנותר. וכתבתי בחיבורי דאיכא למיפרך מה לנותר שכן לעולם הוא בכרת משא"כ חמץ אפילו לר"י דגם לאחר זמנו הוא בלאו מ"מ אינו בכרת לאחר זמנו ואין לומר ערלה יוכיח דמה לערלה שלא היה לו שעת הכושר וחזר הדין ולמילף בצד השוה שבהן ליכא למימר משום דשור הנסקל יוכיח. וע"ז הקשית דהרי מבואר בחולין קט"ו ע"ב דכל מה הצד מעלמא לא פרכינן. ואני אומר ולי אתה אומר אמור אל התוס' במס' ב"מ ד' ע"א בד"ה הצד השוה כו' שהקשו וא"ת כופר הכל יוכיח כו' ע"ש, הרי שהקשו על מה הצד מעלמא. וכבר נתקשו הקדמונים בדברי התוס' הללו. וראיתי לבעל קרבן אהרן בחבורו מדות אהרן פרק ב' חלק

ט' בפן הראשון לימוד ג' שהרגיש בזה והעלה בזה דבר נחמד. והוא כי הטעם דעל מה הצד לא פרכי' מעלמא הוא כיון שיש כאן שנים שיש בהם צד שוה ויש בהם חומרא אז אמרינן בודאי זה השיווי גורם חומרא זו וע"פ שנים עדים יקום דבר שיש בהם זה השיווי עם זה החומר וכיון שלא מצאנו חומר מגופייהו לתלות החומר בחומרא אחרת ששוים בהם לכן לא פרכינן מעלמא ולומר פלוני יוכיח ששוה ג"כ בשיווי הזה ואעפ"כ לא נמצא בו החומר כי לא שבקינן מה שנתברר לנו ע"פ השנים ששוים בחומרא זו ע"פ הצד השוה שבהם ואמרינן דבר פלוני שנעדר בו החומרא אע"פ ששוה בצד השוה בודאי יש איזה סיבה המונעת ממנו חומרא זו. אלו הם שורשי ההקדמה שהניח בטעם דבר זה ודברים הללו דברים אמתים הם. אמנם שוב חידש בזה תולדה אחת אשר מזה הוליד ליישב דברי התוס' הנ"ל. בזה יש לנו לדון שאף שנסכים להוליד התולדה ההיא אעפ"כ לא יתיישבו דברי התוס'. והנה התולדה ההיא שהוליד הוא שאף שלא פרכי' מעלמא היינו דוקא היכא שבעלמא אין השיווי גורם ביטול החומרא הזאת אבל אם מצינו בעלמא שצד השיווי הזה גורם לבטל החומרא הזאת אז שפיר פרכינן אפילו מעלמא כי בודאי אין לומר בדבר אחד שיגרום דברים הפכיים שבמקום אחד יגרום חומרא זו ובמקום אחר יגרום לבטל חומרא זו. ותולדה זו ג"כ אמתית היא והשכל מסכים לזה. ואמנם מה ששוב רצה להעמיס תולדה זו בדברי התוס' ולומר שכוונת התוס' במה שאמרו כופר הכל יוכיח שע"י טענה וכפירה פטור אין רצונם שהרי בכופ"ה אין הטענה והכפירה סבה לחייב שבועה וא"כ גם בעדים לא תהי' סבה לחייב שבועה שזהו נגד הכלל דמה הצד מעלמא לא פרכינן. אבל כוונתם דבכופר הכל הטענה והכפירה המה סבה להסיר מעל הכופר חיוב השבועה ואיך יהי' כאן גורם היפך הדבר לגרום לחייבו שבועה ופירכא כזו פרכינן אפילו מעלמא. אלו הם תורף דבריו. ואף כי הדברים מתוקים מדבש עם כל זה לעניית דעתי אין להם קיום בדברי התוספות שהרי כשאנו רוצים לומר שסברת הסרת חיוב השבועה מכופר הכל הוא הטענה והכפירה ע"כ אנו צריכים לומר שטעם הפטור של כופ"ה הוא מטעם שאין אדם מעיז לכפור ולהעיז נגד הטוען עליו טענת ברי וכמאמרם חזקה אין אדם מעיז כו' וכל זה היא שטה דחויה שדחוה התוס' בכמה מקומות. עיין בדבריהם בכתובות י"ח ע"א בד"ה ומפני מה כו' שכתבו אבל אין לפרש דרבה רצה לפרש כו' וקאמר חזקה א"א מעיז לכך נאמן כשכופר דא"כ במקום שיכול להעיז אפילו כופ"ה חייב ובסמוך אמרינן איפכא כו' וא"ת ומנ"ל דכופ"ה פטור כו' אלא י"ל דגז"ה הוא דכי הוא זה משמע דבעינן כפירה והודאה כו' וכן מפורש בדבריהם בגיטין נ"א ע"ב ובב"מ ג' ע"א. הרי בכל מקומות הללו מפורש שפטורו של כופר בכל הוא גז"ה. ואם

נפרש כוונת המדות אהרן באמרו שסבת הטענה והכפירה גורמים לפוטרו היינו שהרי אם לא הי' כופר אלא הודה במקצת היה חייב שבועה וע"י הכפירה שכפר הכל הוא פטור. זה אינו מכוון בדבריו שכתב שהטענה והכפירה הוא סבת הפטור ואטו אם היה מודה במקצת לא היה מיחשב טענה וכפירה והרי באותו מקצת יש טענה וכפירה. ועוד כיון שע"כ הוא גז"ה אמרינן שבודאי יש שם סבה שפוטרתו ובשביל זה לא נסתור מה שלמדנו בעדים בהצד השוה:

ולכן אני אומר הקדמה אחת שהכלל שאמרו בחולין דעל מה הצד מעלמא לא פרכינן ושם אמרו זה לענין בשר בחלב דיליף איסור הנאה במה הצד מערלה וחמץ בפסח שהצד השוה שאסורין באכילה ורצה לומר שם נבילה תוכיח שאסורה באכילה ומותרת בהנאה וע"ז קאמר שם דעל מה הצד מעלמא לא פרכינן היינו דומיא דשם דבאמרו נבילה תוכיח אין הכונה להקשות דמדוע לא ילפינן נבילה בהצד השוה הזה לאסרה בהנאה ומדלא ילפינן מכלל דלא ילפינן שום לימוד בצד השוה הזה שזה א"א לפרש הכונה כן שהרי בנבילה מפורש היתר הנאה בתורה לגר אשר בשעריך וגו' ואיך נילפינה במה הצד לאסרה. א"ו הכונה נבילה תוכיח שאסורה באכילה ואעפ"כ התורה התירתה בהנאה וא"כ הה"ד בשר בחלב אע"פ שאסור באכילה כערלה וחמץ אעפ"כ לא תלמדנו בצד השוה הזה לאיסור הנאה. ע"ז שפיר השיב דמעלמא לא פרכינן ונבילה שמותרת בהנאה גז"ה הוא ואולי יש בה איזה סבה וטעם שהי' לאל דעות הנותן התורה בזה. אבל אם היה ד"מ היתר ההנאה בנבילה לא היה מפורש בתורה ואעפ"כ היה מפורסם היתר הנאה בנבילה בחכמי המשנה אז ודאי שפיר היינו משיבים על צד השוה הזה שאתה רוצה ללמוד מצד השוה שבערלה וחמץ לאסור בב"ח בהנאה נבילה תוכיח שג"כ בידינו ללמדה בצד השוה הזה לאסרה בהנאה ואעפ"כ התירוה כל חכמי המשנה בכל הדורות בהנאה מכלל שיש בערלה וחמץ איזה שיווי אחר שגורם להשוותם באיסור הנאה וא"כ גם בב"ח אי אתה יכול ללמוד מזה שהרי אין לתלות היתר הנאה בנבילה בגז"ה שהרי לא נאמר כלל בכתוב היתר הנאה שלה, זהו הנלע"ד. ולדעתי הוא דבר ברור באופן שהתולדה היוצאת מהקדמה זו שמה דלא פרכינן על מה הצד מעלמא הוא מדבר הכתוב בתורה בפירוש אבל דבר שלא נאמר בפירוש ואעפ"כ הדין ברור מיתינן ממנו יוכיח על מה הצד אף שהוא מעלמא:

ועתה נדעה ונרדפה לדעת כונת התוס' בב"מ הנזכרים. והנה מצינו דברי התו' אשר לפנינו הם כמו שהבאתי לשונם לעיל שכופ"ה יוכיח. ואמנם בשטה מקובצת שם מביא קושית התו' בשם התו' בנוסח אחר וז"ל והקשו בתו' דא"כ כופר בכל תיתי במה הצד

ותירצו דהתם האמר קרא כי הוא זה דמודה במקצת חייב וכופר בכל פטור כו'. ולפי הלשון ההוא עיקר קושייתם לא לומר כופ"ה יוכיח רק עיקר קושייתם על הדין למה יהיה כופ"ה פטור למה לא מייתינן ליה במה הצד לחייבו שבועה ועל זה תירצו שהתורה פטרתו. ולכאורה דבריהם תמוהים דמה בכך שהתורה פטרתו אכתי נעשה זה ליוכיח לסתור הלימוד שאנו רוצים ללמוד במה הצד. ואף שאח"כ כתב השטה מקובצת וז"ל והנכון שע"י עיקר טענתו של הנתבע רגלים לדברי התובע כיון שהודה במקצת וכן כשיש עד אחד כדברי התובע כו' ע"ש בשטה מקובצת והיינו כמו שתירצו התוס' בגמרא בשינוי לשון קצת. מ"מ התירוץ הראשון שכתב הש"מ בשם התוס' דהתם האמר קרא כו' אין לו הבנה דאכתי נימא זה ליוכיח. ואמנם לפי מ"ש ניחא דכיון שמבואר בפירוש בכתוב שכופר הכל פטור משבועה לא מצינן למעבדיה ליוכיח דעל מה הצד מעלמא לא פרכינן כנזכר לעיל:

ונשוב לדברי תוס' אשר לפנינו שכתבו וא"ת כופ"ה יוכיח כו'. ודברים הללו תמוהים שהרי התוס' עצמם כתבו בדף הקדום בסוף ד"ה מפני מה כו' דמכי הוא זה משמע דגז"ה הוא דדוקא מודה במקצת חייב ולא כופ"ה וא"כ איך הקשו כאן דנימא כופ"ה יוכיח, ולתרץ זה אמינא דגוף דברי התוס' שכתבו דכי הוא זה משמע דגז"ה הוא ואיך משמע זה ואף כי כן הוא משמעות שמודה במקצת כפי פשוטן של פירוש המלות מ"מ עדיין לא נתפרש שחיוב שבועתו הוא בשביל הודאתו ודלמא שבועתו הוא בשביל הכפירה וקרא קאמר דאפילו מודה במקצת שיש לנו לומר שהוא כמשיב אבידה אפ"ה ישבע על כפירתו כמו כופ"ה. וזה לשון הריטב"א בחידושיו במס' כתובות דף י"ח וכ"ת מנ"ל דכופ"ה פטור דלמא הא דכתיב כי הוא זה היא גופא קמ"ל דאפי' מודה במקצת נשבע משום דכופ"ה נשבע כו' ע"ש. ונראה דדברי התוס' הללו עניים הם במקום זה ועשירים הם בפ' הניזקין ששם פירשו דבריהם היטב וז"ל וכופ"ה דפטור הוא גז"ה דכתיב כי הוא זה משמע דוקא מודה במקצת ולא כופ"ה כדאמרינן בפ"ק דב"מ דתרי קראי כתיבי כתיב הוא וכתיב זה עכ"ל התוס' שם. ולכאורה קשה גם שם על דבריהם דהרי הני תרי קראי מבואר בב"מ דף ה' דחד למודה במקצת וחד למין הטענה או חד למעוטי עדים לכל מר כדאית ליה. ונראה דאעפ"כ שפיר קאמרי דכיון דקרא ממעט עדים או שלא ממין הטענה ממילא מוכח דקרא דמודה במקצת דוקא ולא לרבותא וכן מצאתי בשטה מקובצת בב"מ:

אלא דאכתי קשה תינח דמעטיה קרא בכופר בו דשייך אין אדם מעיז ואכתי בכופר בבנו בכל מנ"ל דפטור ואנן חזינן דאפי' בכופר בבנו פטור ועד כאן לא נחלקו ראב"י

ורבנן בכתובות דף י"ח ובגיטין דף נ"א אלא אם מודה במקצת חייב בבנו אבל כופ"ה פטור ומנ"ל דפטור. וראיתי שגם בש"מ הרגיש בזה. ולענ"ד אין כאן קושיא דעד כאן לא קשיא להתוס' מנ"ל דכופ"ה פטור אלא מטעם דאולי חיוב השבועה דחייביה קרא על הכפירה חייביה וכי הוא זה דכתיב לרבותא כתיב וכנזכר לעיל אבל כיון דידעינן דקרא ודאי בדוקא איירי במודה וא"כ ממילא אין לנו לחייבו בכופר אע"פ דלא מעטי' קרא כגון בבנו מ"מ אף דלא מעטיה קרא אכתי מהי תיתי לחייבו ומנין לנו לחייבו ואי דנילף ממודה במקצת שאני התם שעכ"פ אנו רואים מדאינו מעיז לכפור בכל אינו כל כך רשע לחשדו לישבע לשקר אבל כופ"ה אפילו בבנו אף דיכול להעיז מ"מ אין לנו ראיה שאינו חשוד כל כך ואולי מדחשוד לכפור הכל ישבע ג"כ לשקר ואי דנילף מעד אחד שאני התם דעל מה שמעיד הוא נשבע, ואמנם אפשר להביאו במה הצד לא ראי ע"א שעל מה שמעיד הוא נשבע כראי מודה במקצת שעל מה שכופר נשבע ולא ראי מודה במקצת שאינו כל כך חשוד מדלא העיז לגמרי כראי ע"א שהעיז לגמרי הצד השוה שעל ידי טענה וכפירה נשבע אף אני אביא כופ"ה בבנו שלא מיעטיה הכתוב בפירוש נחייביה בהצד השוה ומדחזינן שאעפ"כ מודים כל התנאים שהוא פטור ממילא הוא יוכיח שגם ע"י עדים פטור. וכפי ההקדמה שהקדמתי שדבר שלא מיעטה התורה בפירוש אפילו מעלמא עבדינן ליה יוכיח על מה דאתי במה הצד וזהו כונת התוספות כאן בקושייתם דכופר הכל יוכיח היינו כופר הכל בבנו:

ועכשיו נעתיק עצמנו למה שכתבתי בחיבורי צל"ח לומר שור הנסקל יוכיח. והנה הא גופא דשור הנסקל אינו בשריפה לא מצינו מפורש בתורה ופוק חזי שהתוס' כאן בפסחים בד"ה חלבו של שה"נ כו' שהקשה ריב"א דהיא גופא נילף מנותר כו' ע"ש. והה"ד דקושיא זו היא על שה"נ עצמו וג"כ צריך לתרץ דלא דמי ליה בכרת ובל תותירו אבל אי ילפינן בתחלת השטה בק"ו מנותר והקשיתי בחבורי דמה לנותר שכן הוא לעולם בכרת וצריך לומר ערלה יוכיח מה לערלה שלא היתה לה שעת הכושר נותר יוכיח. בזה שפיר כתבתי דאיזה צד השוה שתאמר בהו וע"כ צד השוה הוא שאסורים באכילה ובהנאה בזה שפיר כתבתי שה"נ יוכיח שאסור באכילה ובהנאה ואפ"ה אינו בשריפה כמפורש במשנה סוף תמורה ובכתוב לא נתפרש שהוא אינו בשריפה ושפיר עבדינן ליה יוכיח על חמץ אף שהוא פירכא מעלמא כפי ההקדמה שהקדמתי למעלה. הארכתי בזה לפי שהוא כלל גדול ודבר חדש במדה שבתורה:

ג ועל מה שכתבתי בסוגיא דבודקין אור י"ד וי"ד שחרית כו' בדף יו"ד ע"ב וכתבתי דר"י דקאמר שחרית היינו לאפוקי שעה חמישית דאז אסור באכילה מדרבנן גזר ר"י דלמא

אתא למיכל מיניה. הקשית דביומא י"ד ע"א אמר ר"י דאונן כה"ג אינו מקריב אונן כל היום גזירה שמא יאכל ופירש"י דבלילה שפיר מקטיר אימורין כיון דאנינות לילה דרבנן לא גזרו דלמא אתי למיכל. הנה לא צדקת בדמיון זה דאנינות לילה שהוא מדרבנן לית ביה לתא דאורייתא דבין יממא לליליא לא טעי אינשי כמפורש ברש"י פסחים ד' ע"ב בד"ה דכ"ע ע"ש ולכך לא גזר ר"י באנינות לילה דלמא אתי למיכל שאפילו יאכל אין כאן איסור תורה. אבל חמץ דאסור בחמש הוא מטעם שיטעה ביום המעונן בין חמש לשבע ואם נתיר לו לבדוק בחמש פעמים יטעה בין שבע לחמש ויבדוק ודלמא אתי למיכל מיניה ויאכל איסור תורה:

ד ועל מה שכתבתי בסוגיא ההיא והוא בחבורי שם בד"ה אלא דזה אי אפשר דר"י לשיטתו דאית ליה מוקצה כו' ורבנן לשיטתייהו דלית להו מוקצה. והקשית דהרי בי"ט דאסור בהנאה לכ"ע אית להו מוקצה כדאיתא בביצה כ"ז ע"ב הכא בבהמת קדשים כו'. ולא קשיא ולא מידי לפ"מ שכתב רש"י בביצה דף ל"ו ע"א דר' יצחק דאמר אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל כר"י ס"ל דאית ליה מוקצה וכ"כ בעל המאור במס' שבת דף מ"ג. וא"כ לרבנן אף דאינו רשאי לטלטל החמץ עצמו יכול להביא אש ולשרפו במקומו והשריפה עצמה מותרת שהיא בעידנא דמקיים עשה דתשביתו משא"כ הטלטול אינו בעידנא דמקיים עשה. עיין במג"א סימן תמ"ו ס"ק ג' ור"י דאית ליה מוקצה אסור לטלטל האש והעצים לצורך החמץ שהוא דבר שאינו ניטל כדר' יצחק:

ה ובסוגיא כ"ט ע"א כתבתי בחבורי דלרנב"ה דגם כרת פוטר מתשלומין א"כ מה דכתיב כדי רשעתו משום רשעה אחת כו' אף בידי שמים אין מחייבין משום שתי רשעיות ופטור אפילו לציי"ש. וע"ז הקשית וז"ל דבמסכת כתובות ל"ה ע"ב קאמר הש"ס אי רנב"ה קשיא אחותו ופירש"י דרנב"ה ע"כ ס"ל כר"מ דאל"כ לא איצטריך אסון אסון למיפטר תיפוק ליה דבלא"ה אינו לוקה ומשלם ואי ס"ד דגם לציי"ש פטור שפיר איצטריך דמטעם מלקות היה חייב לציי"ש ע"כ דבריך. והנה שקר העדת בשם רש"י ורש"י לא כתב לשון זה וגם בגוף הדבר טעית דלדידי דלרנב"ה שייך כדי רשעתו גם בב"ד של מעלה שגם הם אינם מחייבים משום ב' רשעיות גם חייבי מלקות פטורים בידי שמים אם היו פטורים בב"ד וכונת רש"י שם הוא מדנקט יוה"כ ולא נקט יו"ט וכמ"ש התוס' שם. ומ"ש גם על דברי התוס' דאולי לכך נקט יוה"כ להורות דאפילו כרת שהוא בידי שמים פוטר, ונ"מ בזה דאף לציי"ש פטור ג"כ, אין בדבריך ממש וכי נזכר כרת בדברי רנב"ה יוה"כ קאמר ודלמא משום מלקות פטרו דהרי גם ביוה"כ איכא מלקות ולא משכחת כרת בלא מלקות. ואם עיקר דינו של רנב"ה לפטור גם לציי"ש הוה ליה רק למימר רנב"ה פוטר חייבי מלקות

אף לצי"ש כיון שזה עיקר הפלוגתא שלו. א"ו שעל עיקר הדין חולק דס"ל ח"מ משלמין וא"כ גם ביוה"כ היה לו ליחייב לשלם אי לאו דסובר דכרת פוטר והוא חולק על ר"מ ועל רבנן דלר"מ גם ח"כ חייבים ולרבנן פטורים חייבי מלקות. ועוד אני אומר ולטעמיך מי ניחא הא בלא"ה יש נ"מ ביוה"כ לענין חובל בחבירו ביוה"כ דמשום מלקות לא מיפטר אפילו לדידן ועיי' בסמ"ע סי' תכ"ד ס"ק ג' ונסתר הוכחת רש"י ותוס' שם בכתובות. א"ו כמו שכתבתי דאם היה נפקא מינה רק איזה דבר פרטי היה לו לפרש הפרט ההוא:

ו ומה שהקשית מדברי עצמי שאני בעצמי כתבתי בחיבורי הזה בסוגיא דף ל"ב לתרץ קושיית הפ"י שהקשה למה לא מוקי לה בתרומה שלא בא עדיין ליד כהן. וכתבתי אני שם בחיבורי בד"ה שם אין הא מני כו' דלצי"ש אף לרנב"ה חייב. אמת שכתבתי שם שהרי גם כאן בסוגיא דף כ"ט לא החלטתי לחלוטין דבר זה דלרנב"ה פטור אף לצי"ש. שהרי כתבתי זה לתרץ קושית ש"ב הגאון מוה' וואלף לוי. והרי כתבתי שם עוד יישוב אחר על קושייתו ולפי יישוב השני כאן כתבתי בדף ל"ב לתרץ קושיית הפ"י. ובאמת דבר זה בדף ל"ב לתרץ קושיית הפנ"י חידשתי כבר קודם שחידשתי בדף כ"ט לתרץ קושיית ש"ב הנ"ל ואח"כ באשר חידשתי דבר זה משנה לא זזה ממקומה ובפרט דבר שהוא רק לתירוצי סוגיא ואינו נוגע לדידן לדינא כי אין הלכה כרנב"ה כלל כמבואר בח"מ סימן תכ"ד:

ז ואשר כתבתי בסוגיא דף למ"ד ע"א להשיג על המג"א וכתבתי שם דר' יוחנן ס"ל דר"ש לא קניס כלל ואפי' חמץ בעין מותר לאחר זמנו והקשית דר"י גופיה ס"ל בירושלמי פ"ב הל' ב' הפקיר חמצו בי"ג אסור לאחר הפסח דחייש להערמה. אומר אני דלא קשיא דאף דלדידי סובר ר"י דר"ש מתיר לגמרי חמץ לאחר זמנו ולא קניס היינו בלא ביטל ולא הפקיר כלל ועבר במזיד על ב"י לא קניס דבזה לא ילפי אחרים להרשיע כמותו אבל בהפקר חייש להערמה ושפיר קניס דומיא דמבשל בי"ט במזיד מותר ובהערים אסור כמבואר בביצה דף י"ז ע"ב אמר ר"א הערים קאמרת שאני הערמה דאחמירו בה רבנן טפי ממזיד ואף דבתחלה רצה בירושלמי לפרש טעמיה דר"י משום זכיה ע"ש. אולי גם זה שייך לקנסו טפי ממזיד גמור. ועיין בסימן תקכ"ז במג"א ס"ק כ"ז דאפילו שוגג גמור יש פוסקים לקנוס טפי ממזיד:

ה ואשר כתבתי בסוגיא דף ס' ע"ב אם פסח בעי עקירה וכתבתי דרב אשי ס"ל דאפי' נטמאו בעליו לא בעי עקירה והקשית איך אמרינן בדף ע"ג ע"ב נטמאו הבעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר ר"ח כו' והרי שם לרב אשי קיימינן ור"א לא ס"ל הא דר"ח. ולא קשיא ולא מידי דהרי כתבתי שם בהך סוגיא בדף ע"ג ע"ב דבערב

פסח לא זו דבעי עקירה אלא אפילו לא מהני ליה עקירה. אלא במתו הבעלים או משכו ידם כתבתי אפילו עקירה לא בעי וכדי שלא תימא דגם נטמאו הוא כמתו ומשכו לכן הביא הך שנזרקה מפי החבורה שעכ"פ נטמאו אינו כמתו ומשכו ידם. ואף דבגוף הדין פליג רב אשי על דנזרקה מפי חבורה מ"מ עכ"פ בע"פ אם נטמאו בעי עקירה. כנלע"ד:

ט ואשר כתבתי בריש מכילתן בתוס' ד"ה אור לי"ד שהתוס' מתחלה הקשו מאסורי הנאה שרצו להקשות אליבא דכ"ע משא"כ מנזיר שהיא קושיא רק לריה"ג. והקשית הלא בשר בחלב אינו אסור בהנאה לרשב"י. דע כי מ"ש לכ"ע היינו בחמץ לכ"ע משא"כ נזיר דלא קשה רק לריה"ג בחמץ דמתיר בהנאה. ובזה ספו תמו כל מה שהקשית במכתבך הראשון. והיה זה שלום כנפשך ונפש רבך הד"ש:

תשובה צ

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול. מרבה טעמים לשבח כרגלים לנדל, שבחו לספר הנייר חדל. ה"ה כבוד הרב הגדול בשם טוב מוה' יהודה ליב נר"ו:

אתמול הגיעני מכתבו הנחמד והייתי טרוד עם התלמידים ובעת שאילנא להו הנחתי מכתבו וכעת ברגע זו עיינתי בו והנאני ששוקד על דלתות חיבורי. ובדבר מה שכתב על מה שכתבתי בחלק א"ח סימן כ' דדבר זה אם עובר בע"פ משש ולמעלה בב"י הוא פלוגתא דר"י ור"ש וכתב מעלתו שבזה נכון דברי רש"י בדף ס"ג ע"א במשנה השוחט את הפסח על החמץ דמשמע דתוך המועד הוא דעובר בב"י היינו משום דשם אליבא דר"ש קאי שפיר קאמר מר. וכן כתוב אצלי בחידושי לגפ"ת. ומה שהקשה דלמה לא פירש"י שם אריש דמתני' דקאמר ר"י אף התמיד כו' היה לו לרש"י לפרש ג"כ שעובר בהדי לאו דלא יראה דהרי לר"י עובר משש ולמעלה, גם זה הרגשתי בחידושי. והנני מעתיק לו מ"ש שם וזה לשוני ברש"י במשנה בד"ה חייב כו' וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דב"י, הא דלא פירש"י ברישא למה שנתבאר אצלי במקום אחר דגם משש שעות ולמעלה עובר בב"י מ"מ מלקות ליכא דלאו שאין בו מעשה הוא כמ"ש הרמב"ם דלא מיחייב כי אם בקנה חמץ או החמיצו אבל על מה שיש בידו מקודם זמן איסורו הוה לאו שאין בו מעשה ואם כן משכחת ברישא בין בדברי ר"י שאמר אף התמיד ובין בדברי ר"ש הפסח בי"ד שהיה בידו חמץ מקודם זמן איסורו שמשום ב"י אינו לוקה ומשום לא תשחט לוקה. אבל בסיפא דקתני שלא לשמו חייב ודייק מיניה בסוף הסוגיא הא סתמא פטור ומוקי ליה בהיו בעליו טמאי מת בע"פ:

והנה ברמיזת עיניו של רש"י ניכר דלא ס"ל מ"ש התוס' במשנתנו בשם התוספתא שהפסח כשר רק ס"ל לרש"י שהוא פסול. וראיה שלי מדברי רש"י שם בדף ס"ג ע"ב בד"ה המקטיר את החלב כו' אם לא היה לאחד מבני החבורה בשעת שחיטה כו'. והנה קשה מי הכריחו לרש"י לזה. א"ו ס"ל לרש"י שאם היה בשעת שחיטה כבר נפסל הפסח ושוב אין המקטיר חייב שהרי לא הקטיר אלא אימורים פסולים, ולפ"ז דפסח פסול אפילו בדיעבד א"כ אם מיירי סיפא הפסח במועד שלא לשמו חייב בהיה לו חמץ מקודם זמן איסורו א"כ מי דחקו להגמרא למימר שהיו טמאי מת אפילו היו טהורים לא משכחת שיצאו ידי הקרבת פסח במועדו כיון שהיה להם חמץ ממילא סתמא לשמו קאי. א"ו מדמוקי שהיו טמאי מת מכלל דמיירי במשנה גם בקנה חמץ בפסח וא"כ הוה לאו שיש בו מעשה ולכן פירש"י בהדי לאו דב"י דגם על ב"י לוקה, עכ"ל בחידושי:

ואמנם יש להשיב על זה דכיון דלר"ש אינו עובר בב"י בע"פ א"כ משכחת לדידי' בתוך המועד שיהי' ב"י לאו שאין בו מעשה ואעפ"כ יצא ידי חובת קרבן פסח כגון שקנה חמץ בע"פ אחר שחיטת וזריקת דם הפסח. וכעת נראה לענ"ד עוד לתרץ דלפי מה שביארתי שם בחידושי לתרץ קושית המהרש"א על מה שכתבו התוס' במשנה אומר ריב"א שהפסח כשר דהא לא שינה עליו הכתוב לעכב. והקשה המהרש"א שהרי שינה עליו הכתוב לא תזבח וגם לא תשחט וגו'. וכתבתי בחידושי שיש עוד להפליא למה לא הביא ריב"א לימוד מלא שהביא הירושלמי שהפסח כשר מדכתיב זבחי. ונראה דחדא מיתרצת בחבירתה. דבאמת עיקר ראיה של הירושלמי הוא מדכתיב זבחי ביו"ד דמשמע שעדיין הוא זבחי דזבח גם קרבן פסול נקרא זבח אבל זבחי אינו נקרא כי אם זבח כשר:

ולפ"ז לר"ש אין כאן הוכחה דהרי היא דרש זבחי זבחי זבח זבחיי. ועיין בסוף הסוגי'.

וא"כ לדידי' צריך לכתוב זבחי ואין כאן הוכחה שהפסח כשר אלא דלר"ש אין צריך לימוד שהוא כשר דמהי תיתי יופסל שהרי לא שינה עליו לעכב דאף דכתיבי תרי קראי כמו שהקשה מהרש"א מ"מ לר"ש תרווייהו צריכי למדרש זבח זבחיי ולרבנן אף דשינה עליו מ"מ זבחי היו"ד מיותר לדידהו ונשאר לימוד הירושלמי וא"כ ריב"א לר"ש קאי והירושלמי לרבנן. ומעתה לר"י היו"ד אינו מיותר דאיהו דריש זבחי המיוחד דהיינו תמיד ותרי קראי כתיבי ושינה עליו הכתוב לעכב וא"כ אפילו דיעבד פסול. ומעתה לר"י א"צ שום נפקותא למלקות כי הנפקותא הוא לענין פסול הקרבן אבל לר"ש שהקרבן כשר ולענין איסור בלא"ה אסור במועד משום ב"י הוכרח רש"י לפרש שלוקה על לאו זה בפני עצמו מלבד לאו דב"י:

זולת זה מה שכתב מע"ל דאף דסובר רש"י דתשביתו היינו ביטול מ"מ מודה רש"י שאם מבערו ממש בשריפה או באיזה דבר שמאבדו מן העולם שמקיים מ"ע אפילו אינו מבטל. בודאי הדין עמו ורש"י קאמר דסגי בביטול. ואף שהדבר פשוט ונכון מצד עצמו אמינא להביא ראיה מדאמר רב יהודה הבודק צריך שיבטל וקאמר שם מ"ט ופירש"י מ"ט הרי מבער כל הנמצא ע"ש. ומעתה אי ס"ד שלא מקיים לרש"י מצות עשה דתשביתו רק בביטול ולא בביעור א"כ איך מקשה מ"ט וכי ס"ד שלא יקיים מ"ע המפורש בתורה תשביתו, א"ו דבביעור ג"כ מקיים מצוה זו:

עוד נלע"ד לתרץ דברי רש"י דבאמת הכל הקשו על הרמב"ם שפסק מלקות על ב"י והא הוה לאו הניתק לעשה. ורבים מתרצים דב"י הוה לאו שקדמו עשה וגם הנצח ישראל כתב כן. ואמנם לפי מה שביארתי דעובר על ב"י בע"פ מחצות ולמעלה א"כ אין העשה נוהג קודם ללאו ושפיר הוה לאו הניתק לעשה. ומעתה זכינו לדין כיון שזה שעובר על ב"י בע"פ הוא פלוגתא דר"י ור"ש א"כ גם זה הוא פלוגתא דר"י ור"ש ולר"י ב"י ניתק לעשה ולר"ש ב"י אינו ניתק לעשה רק קדמו עשה וא"כ בדברי ר"י לא פירש"י מלבד לאו דב"י דלר"י ליכא מלקות כלל על לאו דב"י ואינו לוקה רק משום לא תשחט ובדברי ר"ש פירש"י שלוקה גם על ב"י, ודברי רמב"ם שפסק שלוקה על ב"י אף שפסק כר"י יתורצו בתירוצים אחרים. וכבר האריכו בזה האחרונים בתשובותיהם, ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה צא

אמר שמואל בן הגאון המחבר ז"ל

בהאי עניינא דרשתי פה בבה"כ מייזל בשבת הגדול שנת תקנ"א לפ"ק. בסוגיא דקיימו ולא קיימו במס' מכות דף ט"ו כאשר מפורסם לכל באי שער עירנו שהי' באסיפת כל הלומדים ובני הישיבה הש"י (ונדפס קצת מזה בצל"ח למס' ביצה). ואעפ"כ איש אחד שלח בו יד להתלבש עצמו במה שהי' בכח השגתו לתפוס. לזאת אמרתי הנה פה מקום אתי לפרסם הדברים:

הנה בסוגיא זו יש לדקדק. חדא קושית התוס' בסוף ד"ה במאי קא מיפלגי דהש"ס לא מפרש טעמא דר"י דסובר ביטלו ולא ביטלו. ותירוץ התוס' מלבד שהוא דוחק דמהי תיתי לומר דביטלו ולא ביטלו הוא סברא דמסתבר יותר אלא שגם לשון הגמרא קשה דהגמרא קאמר במאי קא מיפלגי כו' דמשמע דפלוגתייהו דקיימו ולא קיימו תלי בהך פלוגתא וגם טעמא דר"י קא מפרש. עוד יל"ד דהגמרא קאמר ואזדי לטעמייהו ומביא פלוגתייהו אליבא דר"י גבי נותר אין זה מקומו כאן דזה ה"ל להגמרא להביא במס' פסחים ושבועות

בעיקר פלוגתא דהתראת ספק דשם הוא מקומו מ"ט דר"י ור"ל דפליגי בהתראת ספק אבל הכא דעיקר שקלא וטריא הוא בהך פלוגתא דקיימו ולא קיימו וע"ז מביא הגמרא דפליגי בהתראת ספק אבל גוף הטעם של פלוגתא דהתראת ספק אין מקומו כאן. ועוד יש לדקדק דר"י אמר לקמן בסוף הסוגיא אין לנו אלא זאת ועוד אחרת ור' אלעזר שאל לי' מה הוא זאת ועוד אחרת ור"י אמר לי' לכי תשכח. למה העלים ר' יוחנן זה ודיבר בלשון חידה ולמה לא פירש לי' מה כוונתו בהך עוד אחרת. ועוד קשה קושיא עצומה דהגמ' פריך על ר"י הא איכא פיאה דרחמנא אמר לא תכלה כו' לעני ולגר תעזוב דמשכחת בקיימו ולא קיימו כו'. וקשה מאי פריך הגמ' דלמא ר"י אמר זאת ועוד אחרת אליבא דר"ע במס' יומא דף ל"ו ע"א בברייתא דעל חטאת מתודה עון חטאת כו' ועל אשם עון אשם ועל עולה עון לקט שכחה ופיאה דברי ר' יוסי הגלילי ר"ע אומר אין עולה בא אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה וקאמר בגמ' במאי פליגי ומסיק אביי דפליגי בתעזוב דר"ע סובר תעזוב מיקרא משמע ולאו דפיאה לא הוה ניתק לעשה ור"י הגלילי סובר השתא משמע. הרי מפורש דר"ע פליג וסבר דהך לאו דמכלה פאת שדהו אינו ניתק לעשה. וא"כ קשה מאי פריך הגמ' דלמא ר"י אמר זאת ועוד אחרת אליבא דר"ע דפיאה לא הוי ניתק לעשה. ואמרתי לתרץ הכל בעז"ה ומתחלה נתרץ דברי הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה הל' ג' פסק וז"ל אינו לוקה על לאו לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה מעשה. והקשה במשנה למלך שם הא מפורש בפסחים דף צ"ה ע"א דלאו דב"י הוי ניתק לעשה איך פסק הרמב"ם דאם עשה מעשה דלוקה משום בל יראה הא אכתי הוי ניתק לעשה:

ורבים מתרצים דאין מקום לקושיא הנ"ל דשפיר פסק דאם עשה מעשה שהוא לוקה משום ב"י אף שהוא ניתק לעשה מ"מ יש נפקותא בקיימו ולא קיימו או בביטלו ולא ביטלו לכל מר כדאית ליה כמו שהוא בכל לאו הניתק לעשה. אך יש בזה מקום עיון לעמוד על החקירה אי שייך במצות עשה דהשבתת שאור ביטול העשה בידים וכבר עמד על זה הגאון בעל שאגת ארי' סי' פ' ע"ש. דלכאורה לא מצינו ביה שיבטל עשה דתשביתו בידים דממ"נ אי מבטל העשה ע"י ששורפו או משליכו לים או מפררו וזורה לרוח בזה הביטול גופא קא מקיים העשה ומשביתו מן העולם. ובשעת הדרשה הקשה לי הרב המופלא החריף מהו' וואלף פרענקיל לדידן דקיי"ל דחמץ בשאר נהרות בעי פירור עיין במ"ל פ"ג מהל' חו"מ הל' י"א א"כ משכחת ביטול העשה שזרקו לשאר נהרות בלא פירור והעשה אינו מקוים. ואני השבתי להרב הנ"ל דזיל בתר טעמא למה לא הוי השבתה בשאר נהרות הואיל ואפשר ליטלו משם ע"י ספינות העוברות שם ולפ"ז גם

ביטול העשה לא הוי הואיל ואיכא במציאות שיוציא החמץ משם וישביתו כדין ולפי סוגיא דידן לא מיחשב ביטול העשה אלא אם ליכא באפשר לקיים העשה עוד בשום אופן. וגם אין לומר דמשכחת ליה שיבטל העשה ע"י שמכרו או נתנו לנכרי דבזה לא נתבטל עדיין העשה דאם איתא עדיין בעין ביד נכרי הא יכול לקנות ממנו לקיים העשה דתשביתו ואם אין הנכרי רוצה להחזיר לו או שהנכרי אכלו או שרפו בזה הוא לא עביד מעשה וביטול העשה נעשה ע"י הנכרי וא"כ לא שייך ביטול עשה בידים גבי לאו דב"י דעשה דתשביתו ליתא בביטול:

אך דבר זה לכאורה תלי' בפלוגתא דר"י ורבנן בפסחים דלר"י דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה שפיר מצינו ביטול העשה דתשביתו כגון שהי' זורקו לים או מפררו וזורה לרוח וא"כ ביטל העשה שהוא במצות שריפה והוא ביערו מן העולם ע"י ביטול אחר. והשתא שפיר מצינו גבי עשה דתשביתו ביטול העשה בידים ושפיר לקי על לאו דב"י אף למאן דסובר ביטלו ולא ביטלו. אבל אני אומר דדבר זה לאו מלתא דפסיקתא הוא ותלי' באשלי רברבי דבמס' פסחים דף י"ב ע"ב איתיביה רבינא לרבא א"ר יהודה אימת שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש"י שם אימת אני אומר דאין ביעור חמץ אלא שריפה שלא בשעת ביעורו בתחלת שש וכל שש דאכתי מדאורייתא שרי אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר. וטורח זה למה אם אין לו עצים לשרפו ימתין עד שעת ביעורו וישבית בכל דבר עכ"ל רש"י. אמנם התוס' שם מקשין על פירש"י ומפרשי' איפכא דשעת ביעור הוא קודם שבע שהוא נקרא שעת ביעורו הואיל ותיקון חכמים הוא להשבית קודם שבע ושלא בשעת ביעורו הוא לאחר זמן איסורו ע"ש בתוס'. הרי לדעת רש"י אחר זמן איסורו גם ר"י סובר דהשבתה בכל דבר ולפ"ז אם כבר עבר על לאו דב"י שהוא לאחר שבע לא מצינו בי' ביטול העשה בידים הואיל וגם לר"י השבתה בכל דבר:

אך להרמב"ם אין אנו צריכין לכל זה דהרמב"ם לשיטתו דפוסק בפ"א מהל' נערה קיימו ולא קיימו וכן פסק בפ"ו מהל' סנהדרין דאם לא קיים העשה לוקין. א"כ ממילא מתורץ קושי' המ"ל דשפיר פסק הרמב"ם דלוקה על לאו דב"י אף שהוא ניתק לעשה אם לא קיים העשה וכגון שב"ד הזהירו להשבית והוא לא עשה כן ולוקה שפיר. אמנם אף שקושי' הנ"ל נסתלק מעל הרמב"ם מ"מ קושי' זו לאו על הרמב"ם לבד סובבת והולכת כי אם על ר' יוחנן נמי קשה קושי' זו דבמס' ביצה פליגי ב"ש וב"ה בש"א שאור בכזית וחמץ בככותבת ובה"א זה וזה בכזית ואמרי' בגמרא שם דף ז' ע"ב דלענין אכילה כ"א לא פליגי דבכזית כי פליגי לענין ביעור ב"ש סברי לא ילפינן ביעור מאכילה וב"ה סברי

ילפינן ע"ש. והשתא לפ"ז קשה קושי' המ"ל לענין מאי פליגי ב"ש וב"ה דהא לענין איסור שהיית חמץ ליכא נפקותא דהא ר' יוחנן סובר דחצי שיעור אסור מן התורה ואי לענין מלקות הא ליכא מלקות בלאו דב"י דהא ניתק לעשה. והגאון בעל פני יהושע במס' ביצה הרגיש בקושי' זו ורוצה לתרץ דלענין ב"י לא שייך לומר ח"ש אסור מן התורה דדוקא לענין אכילה איכא הנאת גרונו אף בפחות מכשיעור אבל בלאו דב"י אי ליכא שיעור שלם לא חשיב כלל והוי כפרורין דבטלי:

ואני אומר שאין בסברא זו ממש דאיך נאמר דלב"ש הואיל והתורה קפיד שיהיה בככותבת אם הוא בכזית שהוא פחות מככותבת לא יהיה חשוב כלל ויהיה כפרורין דכיון שהוא כזית לא שייך לומר שאינו חשוב והוי כפרורין כיון שהוא חשוב לענין אכילה דמודה ב"ש שהוא בכזית ובודאי שייך ביה לומר לענין ב"י איסור ח"ש ולא הוי דבר בטל ובודאי לא קפדה התורה שיהיה בככותבת רק לענין מלקות וכן משמע במג"א סי' תמ"ב ס"ק י' דגם לענין ב"י אמרינן ח"ש אסור מן התורה וכן הוכיח אאמ"ו הגאון נר"ו בספרו צל"ח מהתוס' בפסחים דף כ"ט ע"ב ד"ה רב אשי כו' דקאמר שם בגמרא גבי האוכל חמץ של הקדש בפסח מעל ויש אומרים לא מעל וקאמר בגמרא דפליגי בפלוגתא דר"י הגלילי ורבנן דמאן דסובר מעל פסק כר"י הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה וא"כ חשיב ממון דהואיל וחזי למפרקיה ולהסיקו תחת תבשילו. ומקשי' התוס' שם אכתי לר"י אמאי מעל הא לא חזי למפרקיה דמיד כשמפרקיה הוא עובר בב"י דכשפודה אותו הוא שלו ומודה ר"י דשלך אי אתה רואה ומזה מוכיח ר"י דבמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו ע"כ דברי תוס'. ומזה הוכיח אאמ"ו הגאון נ"י דאף לענין ב"י אמרינן ח"ש אסור מן התורה דאל"כ לא מקשי' התוס' מידי דהא שיעור מעילה הוא בשוה פרוטה ושיעור ב"י הוא בכזית. וא"כ מצינו שפיר דחזי למפרקי' כגון בשוה פרוטה שהוא פחות מכזית א"כ שפיר מצי למפרק ואינו עובר על ב"י הואיל והוא בכזית אפ"ה מעל בהקדש הואיל והוא שוה פרוטה א"כ לא מקשי התוס' מידי אלא ע"כ צ"ל דח"ש אף לענין ב"י אסור מן התורה. היוצא מזה דגם לענין ב"י ח"ש אסור מן התורה ולפ"ז קשה לענין מאי פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ וע"כ לענין מלקות והקושי' במק"ע הא בלא"ה לא לקי על ב"י דהוי ניתק לעשה. והנה לר"י לא שייך תי' הנ"ל דכתבתי על הרמב"ם שאף שהוא ניתק לעשה מצינו ביה מלקות בקיימו ולאו קיימו דהא ר"י סובר ביטלו ולא ביטלו זה לא שייך בעשה דתשביתו שיבטלו בידים כמו שהוכחתי לעיל:

ואני מוסיף להקשות דע"כ לר' יוחנן לא מצינו ביטול העשה בידים בעשה דתשביתו דאי יש מקום למצוא ביטול עשה דתשביתו קשה על ר' יוחנן דאמר אין לנו אלא זאת

ועוד אחרת הא איכא גם לאו דב"י שהוא ניתק לעשה ושייך ביה ביטול אע"כ צ"ל דלא שייך ביה ביטלו ולא ביטלו. ולכאורה הוא זה קושיא עצומה דממ"נ קשה על ר"י אי שייך ביטלו ולא ביטלו בב"י קשה אמאי אמר זאת ועוד אחרת הא איכא גם לאו דב"י ואי לא שייך ביה ביטלו ולא ביטלו אם כן לא מצינו מלקות בב"י ולמאי פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ בככותבת הא ח"ש אסור מן התורה ומלקות ליכא דניתק לעשה. והנה קושיא זו היא רק לגירסת רש"י ותוס' דר"י סובר ביטלו ולא ביטלו ור"ל סובר קיימו ולא קיימו אך הרי"ף והרמב"ם יש להם שיטה אחרת הביאו הריטב"א בחידושיו למס' מכות. ויש להם גירסת אחרת דהגמ' פריך בתחלת השיטה הניחא למאן דתני קיימו ולא קיימו. וקושיא היא על מאי דקיימינן לומר האי לתקוני לאו לפוטרו ממלקות הניחא אי אמרינן קיימו ולא קיימו אתי שפיר אי לא קיים הלאו היה לוקה אלא למ"ד ביטלו ולא ביטלו שאפילו לא קיים העשה אינו לוקה מפני העברת הלאו היכי אמרינן דאתי עשה לתקוני הלאו הא בלא קיום העשה מתקיים הלאוין דלא ללקי עליה וביטול העשה מייתי לידי מלקות ואמרינן מידי הוא טעמא אלא לר"י הא תני קיימו ולא קיימו ור"ל סובר ביטלו ולא ביטלו וקאמרינן דפליגי בהתראת ספק ולמאן דתני קיימו ולא קיימו. הוי התראה בשעת העברת הלאו והוי התראת ספק דיכול לומר אקיים העשה. ולמאן דתני ביטלו ולא ביטלו הוי התראת ודאי דמתרינן ביה בשעת ביטול העשה שאם יבטל יתחייב מלקות על לאו למפרע, ולא סבירא להו כסברת רש"י דצריך התראה בשעת שעובר על הלאו דאי אמרי' ביטלו ולא ביטלו גמר הלאו תלוי בביטול העשה וצריך התראה בביטול העשה כן הוא שיטת הרי"ף עיין בחידושי הריטב"א. ולפי גירסא זו לא קשה קושיא הנ"ל דכיון דר"י סובר קיימו ולא קיימו אם כן שפיר פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ דב"י לענין מלקות דשפיר לקי אם לא קיים העשה דאף דלא שייך ביה ביטול מ"מ ר"י לשיטתו סובר קיימו ולא קיימו:

והנה לכאורה יש להכריע בין אלו שתי גרסאות ולהוכיח דע"כ ר"י סובר ביטלו ולא ביטלו, ומתחלה נקדים לתרץ ההמשך בדברי התוס' בד"ה במאי קמיפלגי דכתבו בסוף הדבור ופירוש הקונטרס קשה להבין והשתא לא מפרש הש"ס טעמא אמאי לא אמר ר"י קיימו ולא קיימו כר"ל עכ"ל. ולכאורה יפלא מה לשון והשתא דקאמר התוס' דאף בלא אלו הדברים שכתבו מקודם נמי קשה אמאי לא אמר ר"י קיימו ולא קיימו כר"ל. ועוד מאי כוונתם באמרם פירוש הקונט' קשה להבין הא כבר הקשו לעיל בתחלת דבריהם על פי' הקונט' דגם בקיימו ולא קיימו הוי התראת ספק דשמא יקיים העשה. ועיין במהרש"א שהרגיש בזה. ואם רצונם דהואיל ורש"י גופא מתרץ זו הקושיא דר"ל דאמר קיימו ולא

קיימו הוי התראת ודאי דתכף משגירשה נגמר הלאו רק העשה ניתן תחת המלקות ולכך הוי התראת ודאי. ועל זה כתבו התוספת דקשה להבין הואיל ולא סבירא להו זאת הסברא קשה דהוי להו להתוספות לכתוב ופי' הקונטרס דחוק או אינו נראה כדרכם בכל הש"ס היכא שהם מחולקים בסברא עם רש"י ואין להם להקשות סתירה כתבו פי' הקונטרס דחוק ומאי זה קשה להבין:

אמנם המשך דברי התוספות כך הוא דפירוש הקונטרס קשה להבין דהשתא קשה אמאי לא מפרש הש"ס טעמא דר"י דלא אמר כר"ל קיימו ולא קיימו וזה הקושיא הוא רק לפיה"ק אבל לפירוש התוספות שכתבו לעיל לא קשה קושיא זו דהנה לולא פירש"י יש סברא לומר כמו שאמרינן בביטלו ולא ביטלו דגמר הלאו תלוי בביטול העשה ולא נגמר הלאו עד שיבטל העשה כך י"ל נמי אי אמרינן קיימו ולא קיימו דגמר הלאו תלוי אם לא קיים העשה דהיינו שאינו נגמר הלאו עד שיתרה בו בב"ד לקיים העשה ובמה שהוא מסרב בב"ד לקיים העשה בזה נגמר הלאו אבל כל זמן שלא התרו בו בב"ד לקיים העשה לא נגמר הלאו דהא לא נתחייב עדיין מלקות וכל זמן שלא נתחייב מלקות לא נגמר הלאו. גם יש עוד סברא לומר דר"י דסבר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו גם בגמר הלאו צריך לעשות מעשה הואיל ועיקר מלקות באים ע"י גמר הלאו. ולפ"ז יש לתרץ קושית התוס' דלכך לא אמר ר"י קיימו ולא קיימו כר"ל הואיל ור"י סבר לאו שאב"מ אין לוקין עליו איך ילקה זה על שלא קיים העשה הא בזה לא עשה מעשה דבזה שלא קיים העשה הוא שב ואל תעשה וא"כ לא הוי בגמר הלאו מעשה ואף שהתרו בו בב"ד לקיים העשה והוא לא קיים מ"מ לא עשה בזה מעשה ולכך אינו לוקה דבגמר הלאו צריך להיות מעשה ולכך סובר ר"י ביטלו ולא ביטלו ולקי שפיר הואיל וגם בגמר הלאו דהיינו בביטול העשה עשה מעשה וכגון ששיבר כנפיה או כדומה שעשה מעשה אף בגמר הלאו ושפיר לקי דהוי לאו שיש בו מעשה וא"כ ר"י לשיטתו ע"כ צריך לומר ביטלו ולא ביטלו:

ולפ"ז יש ליישב גם הדקדוקים דלעיל דהגמרא שפיר מביא הך ואזדו לטעמייהו דיש לו שייכות להך פלוגתא דקיימו ולא קיימו והן הן דברי הגמרא ואזדו לטעמייהו דאתמר שבועה שאוכל כו' וא"כ סבר ר"י לאו שאב"מ אין לוקין עליו לכך תני ר"י ביטלו ולא ביטלו והוי בגמר הלאו מעשה אבל אי לא עשה מעשה בגמר הלאו רק שהתרו בו בב"ד לקיים עשה והוא לא עשה כן בזה לא עשה מעשה ולא נתחייב מלקות. אבל כל זה י"ל לדברי התוס' דמתרצים דטעמא דר"ל בקיימו ולא קיימו לא הוי התראת ספק הואיל והוא מחוסר מעשה ואמרינן שלעולם לא יקיים העשה אם עושה לעולם מה שהוא עושה עתה

א"כ שפיר י"ל דאף למ"ד קיימו ולא קיימו לא נגמר הלאו עד שהתרו בו בב"ד לקיים העשה אבל קודם לכן לא נגמר הלאו הואיל ולא נתחייב עדיין מלקות. אבל לשיטת רש"י דמתרץ דלכך לא הוי לר"ל התראת ספק בקיימו ולא קיימו דהואיל משגירש נגמר הלאו והעשה ניתן תחת המלקות נמצא תכף משגירש נגמר הלאו ונתחייב מלקות א"כ ליכא למימר סברא הנ"ל ונשאר קשה אמאי לא אמר ר"י קיימו ולא קיימו כר"ל. דליכא למימר משום דהוי אין בו מעשה דהא עיקר מעשה הוא משגירש ואז נגמר הלאו תיכף והוי ביה מעשה. וזהו כוונת התוספות ופי' הקונטרס קשה להבין משום דקשה והשתא לא מפרש הש"ס טעמא כו' וזה והשתא שכתב התוס' הם פי' דברי עצמם למה פירוש הקונטרס קשה להבין משום דקשה דהשתא לא מפרש הש"ס טעמא דר"י דלא אמר כר"ל קיימו ולא קיימו. אבל לשיטת התוס' שפיר יש לתרץ כנ"ל דר"י צריך לומר ביטלו ולא ביטלו כדי שיהיה בגמר הלאו דהיינו שיבטל העשה ע"י מעשה. ואין להקשות לפ"ז על הגמרא דמתרץ לקמן כגון שהדירה על דעת רבים הא בזה לא עביד מעשה דהא בשבועה להבא פטור לר"י משום לאו שאב"מ כמו שכתב רש"י בד"ה חוץ מנשבע כו'. ז"א די"ל דהגמרא דקאמר ואזדי לטעמייהו קאי אליבא דאמת דמסיק דזאת ועוד אחרת לא קאי על אונס שגירש. גם אין להקשות למאי צריך הגמרא לומר אליבא דאמת דלא מצינו באונס ביטול העשה הואיל ולדבר מצוה יש לו הפרה אף בנשבע על דעת רבים אמאי לא קאמר הגמרא טעמיה משום דלא הוי מעשה. ז"א דהגמ' רוצה לומר דלא מצינו באונס ביטלו אפילו למאן דסובר לאו שאב"מ לוקין דהיינו ר' יהודה דידיה דהא הגמ' קאמר הא דידיה הא דרבי' ולר' יהודה דידיה לשאב"מ לוקין עליו:

היוצא מכל הנ"ל דשפיר קאמר הגמרא ואזדו לטעמייהו ושפיר קא מפרש הש"ס טעמא דר"י לא מצי סבר קיימו ולא קיימו כר"ל. והשתא הוא זה הוכחה דר"י סבר ביטלו ולא ביטלו כגירסת רש"י ותוס' אבל גירסת הרי"ף והרמב"ם דגרסי איפכא דר"י סובר קיימו ולא קיימו ור"ל סובר בטלו ולא בטלו א"כ קושית תוס' הנ"ל קשה דלפי הרי"ף הגמרא קאמר דפליגי בהתראת ספק וקא מפרש טעמא דר"ל דהואיל ור"ל סובר התראת ספק לא שמיה התראה לכך לא מצי סבר קיימו ולא קיימו דהואיל והוי התראת ספק בשעת העברת הלאו דשמא מקיים העשה אבל אי אמרינן ביטלו ולא ביטלו הוי גמר הלאו בביטול העשה וקא מתרינן ביה בשעת ביטול העשה א"כ קשה דהגמרא מפרש טעמא דר"ל אבל טעמא דר"י לא מפרש הש"ס. ועיין בחידושי הריטב"א דמקשה זה לגירסת הרי"ף ומתרץ בדוחק היפוך סברת התוס' דמסתבר טפי קיימו ולא קיימו ולא צריך לפרש אלא טעמא דר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו ע"ש בריטב"א. והוא דוחק מאוד:

ומעתה לכל הגירסות ממ"נ נשאר קושיא על הגמרא דאי גרסינן כתוספ' דר"י סובר ביטלו ולא ביטלו קשה לר"י דסובר ח"ש אסור מן התורה לענין מאי פליגי ב"ה וב"ש בשיעור חמץ לענין מלקות הא ליכא מלקות בלאו דב"י דהוי ניתק לעשה ואי אמרינן דשייך בחמץ ביטול העשה כמ"ש לעיל א"כ קשה איך קאמר ר"י זאת ועוד אחרת הא איכא גם לאו דבל יראה כמו שהקשיתי לעיל. ואי גרסינן כגרסת הרי"ף דר"י סובר קיימו ולא קיימו א"כ שפיר י"ל דאף דלא מצינו ביטול העשה בלאו דב"י אפ"ה פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ לענין מלקות היכא דלא קיים העשה דר"י סובר קיימו ולא קיימו נשאר קושיא אחריתא דהש"ס לא מפרש טעמא דר"י למה לא סובר כר"ל ביטלו ולא ביטלו כנ"ל:

אמנם אי משום הא לא אירי' די"ל דחדא קושיא מיתרצת בחברתה דלכך לא צריך הגמרא לפרש טעמא דר"י דלא סובר כר"ל דהגמ' ידע דע"כ לא מצי סבר ר"י ביטלו ולא ביטלו דהא ר"י לשיטתו סובר דח"ש אסור מן התורה א"כ קשה קושיא דלעיל לענין מאי פליגי ב"ש וב"ה בשעורו דחמץ וע"כ צ"ל דנ"מ הוא בפלוגתייהו היכא שלא קיים העשה דתשביתו דלקי משום ב"י. וכל זה אי סובר ר"י קיימו ולא קיימו אבל אי הוי סובר בטלו ולא בטלו הקושיא במק"ע לענין מאי פליגי ב"ש וב"ה לענין מלקות דהא ביטול העשה דתשביתו לא שייך כלל כמש"ל ולכך צריך ר"י לומר קיימו ולא קיימו ושפיר משכחת מלקות בב"י. ולפ"ז הגמרא דקאמר במאי קא מיפלגי לא צריך לפרש טעמא דר"י רק טעמא דר"ל. ולפ"ז ר"י ור"ל אזלי לשיטתייהו ר"י סובר ח"ש אסור מן התורה לכך סובר קיימו ולא קיימו אבל ר"ל דסובר ח"ש מותר מן התורה אם כן בפשוט יש נפקותא בפלוגתא דב"ש וב"ה בגוף איסור דב"י אף דליכא בב"י מלקות א"כ שפיר מצי סובר ביטלו ולא ביטלו:

אך בתי' זה עדיין לא נח דעתי דעדיין קשה דעיקר חסר מן הספר דכמו שהגמ' מביא פלוגתייהו בהתראת ספק לפרש טעמא דר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו כמו כן ה"ל להגמ' נמי להביא פלוגתייהו בח"ש אסור מן התורה לפרש טעמא דר"י דסובר קיימו ולא קיימו. ועוד קשה למה מביא הגמרא כלל הך פלוגתא אליבא דר' יהודה בלאו שאב"מ כמו שדקדקתי לעיל. ואמרתי לתרץ דגם לגירסת הרי"ף י"ל דטעמא דר"י דסובר קיימו ולא קיימו הואיל וסובר לאו שאב"מ אין לוקין עליו וגם ר"י אזיל לשיטתו ולא מצי סבר ביטלו ולא ביטלו ושפיר מביא הגמ' דגם ר"י אזיל לשיטתו:

והנה איתא במס' ב"מ ס"א ע"א אמר רבא למה דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה צריכי כו' ולאו בגזל למה לי לכובש שכר שכיר ומקשה הגמ' כובש שכר שכיר

בהדיא כתיב ומתרץ הגמ' לעבור עליו בב' לאוין. ומקשה התוס' ולוקמיה בגזל גופא ולעבור עליו בב' לאוין ומתרצין כיון דלא לקי על לאו דגזל הואיל והוא ניתק לעשה א"כ ליכא נ"מ אם עובר בשני לאוין אבל אכובש שכר שכיר שפיר לקי עכ"ל התוספות:

והרמב"ם בפי"א מהלכות שכירות פסק דלא לקי אכובש שכר שכיר הואיל והוא חייב לשלם והוי לאו שניתן לתשלומין ואין לוקין עליו. ולפ"ד הרמב"ם קשה קושית התוס' דאמאי לא מוקי הגמ' בגזל גופא ולעבור עליו בב' לאוין דהא השתא דמוקי ליה אכובש ש"ש נמי לא לענין מלקות הוא כיון דלא לקי. ועוד מאי נ"מ אם עובר על ב' לאוין כיון דלא לקי על לאו דכובש ש"ש:

ואמרתי לתרץ דהגמ' דמוקי הך לאו דגזל אכובש ש"ש קאי אליבא דר"ל אבל לר"י ליכא לאוקמיה אכובש ש"ש ומצינו לאוקמיה אגזל גופא ולעבור עליו בב' לאוין דלר"י שפיר שייך מלקות בגזל אף שהוא ניתק לעשה דהנה לר"י דסובר לאו שאב"מ אין לוקין עליו לא שייך מלקות גבי כובש ש"ש דהא לא עביד מעשה והוא שב ואל תעשה שאינו משלם השכירות אבל לר"ל דסובר לאו שאב"מ לוקין שייך מלקות בכובש ש"ש. אמנם בלאו דגזל הוא איפכא לגירסת הרי"ף דר"י סובר קיימו ולא קיימו ור"ל סובר ביטלו ולא ביטלו לר"י שייך ביה מלקות אף שהוא ניתק לעשה מ"מ מצינו בקיימו ולא קיימו דאם לא קיים העשה לוקין על לאו דגזל כמו שכתבו התוס' הכא במסכת מכות בד"ה התם משכחת שפיר קיימו ולא קיימו בגזל אם הב"ד הזהירו להחזיר ואומר שלא יחזיר עכ"ל התוס'.

הרי מפורש דמצינו מלקות בגזל בקיימו ולא קיימו. אמנם ר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו לא מצינו מלקות בגזל כמו שמפורש בגמ' דלא שייך ביה ביטול העשה דכל אימת שיש לו ממון יכול לקיים העשה. ולפ"ז אתי שפיר דהגמ' במס' ב"מ קאי אליבא דר"ל ושפיר מתרץ הגמ' דלא תגזול קאי אכובש ש"ש ולעבור בב' לאוין דאין לאוקמיה אגזל גופא ולעבור בב' לאוין הואיל ובגזל לא שייך מלקות הואיל וניתק לעשה. ולר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו אי אפשר לבטל המעשה בידים ולכך מוקי אכובש ש"ש דשפיר לקי אף שאין בו מעשה דר"ל סובר לאו שאין בו מעשה לוקין אבל לר"י לא מצי לאוקמיה אכובש ש"ש ולעבור בב' לאוין דהא ליכא מלקות לר"י בכובש ש"ש הואיל והוא לאו שאב"מ. אך יש לאוקמיה אגזל גופא הואיל ור"י סובר קיימו ולא קיימו ושייך מלקות בגזל אם לא קיים העשה כנ"ל:

ובאמת תמיה לי על הרמב"ם דפסק כר"י לאו שאב"מ אין לוקין עליו למאי צריך הרמב"ם לתת טעם דאין לוקין אכובש ש"ש הואיל והוא לאו שניתן לתשלומין הא בלא"ה אין לוקין עליו הואיל ולא עביד מעשה. ולכאורה הוא זה תמיה על הרמב"ם. לפ"ז מתורץ

קושיית תוס' הנ"ל על הרמב"ם כיון דפוסק כר"י קיימו ולא קיימו א"כ באמת לא צריכין לאוקמי לאו דגזל אכובש ש"ש דיש לאוקמי אגזל גופא לעבור בב' לאוין הואיל ושייך בי' מלקות והגמ' דלא אוקמיה אגזל ומוקי אכובש ש"ש קאי אליבא דר"ל. ואין להקשות על הרמב"ם דפסק בפ"א מהל' גזילה דאין לוקין אלאו דגזל הואיל וניתן לתשלומין א"כ ליכא לאוקמי אגזל ולעבור בב' לאוין דגם בגזל לא שייך מלקות, ז"א דהרמב"ם דפוטר ממלקות בגזל לאו משום ניתק לעשה רק כוונתו הואיל וחייב בתשלומין והרמב"ם פסק כעולא במס' כתובות דכל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם ומילקי לא לקי משום ב' רשעות ולפ"ז שפיר מצינו מלקות בגזל הגר ומת הגר דלא משלם וליכא ב' רשעות כמו שכתבו התוס' בד"ה התם (ועיין לקמן בחלק י"ד תשובה ע"ו מה שכתבתי בהג"ה עוד בזה):

ומעתה מתורצים הקושיות והדקדוקים שהקשיתי לעיל לשיטת ולגרסת הרי"ף דשפיר קאמר הגמ' ואזדו לטעמייהו דגם פלוגתא דלאו שאב"מ שייך לגבי פלוגתא דקיימו ולא קיימו וגם שפיר קא מפרש הגמרא גם טעמיה דר"י דאינו סובר כר"ל ביטלו ולא ביטלו דהואיל ולר"י דסובר לאו שאב"מ אין לוקין עליו קשה קושי' הגמרא בב"מ לאו בגזל למה לי ותירוץ הגמרא דמוקי לה אכובש ש"ש ליכא למימר לר"י דהא בכובש ש"ש לא לקי דהוי לאו שאב"מ וע"כ צ"ל דמוקי לה אגזל גופא לעבור בב' לאוין וקשה הא גזל הוי ניתק לעשה ואין לוקין עליו וצ"ל דמצינו מלקות בגזל אם לא קיים העשה. וכל זה אי אמרינן קיימו ולא קיימו אבל אי אמרינן ביטלו ולא ביטלו לא מצינו מלקות בגזל ולכך צריך ר"י לומר קיימו ולא קיימו וא"כ שפיר קאמר הגמ' ואזדו לטעמייהו לפרש גם טעמא דר"י דהואיל וסובר לאו שאב"מ אין לוקין לכך סובר קיימו ולא קיימו ולא מצי סבר כר"ל ודוק היטב. ולפ"ז מוכח כגירסת הרי"ף דאי כגירסת רש"י ותוס' דר"י סובר בטלו ולא בטלו א"כ הקושיא במק"ע לר"י לאו בגזל למה לי לוקמיה אכובש ש"ש ולעבור בב' לאוין דהא ליכא מלקות בכובש ש"ש לר"י דהוי לאו שאב"מ ואגזל גופא נמי ליכא לאוקמי לעבור בב' לאוין דגם בגזל ליכא מלקות דהוי ניתק לעשה וליתא בביטול כמו שמוכח בגמרא. ולדעתי זו היא קושיא עצומה לגירסת רש"י ותוס':

אך הא גופא יש להקשות דהשתא לפי דברי קא מפרש טעמא דר"י דסובר קיימו ולא קיימו הואיל וסובר לאו שאב"מ אין לוקין עליו למה ליה להגמ' לפרש הך טעמא לר"י אמאי לא מפרש הגמרא טעם אחר דאפילו אי הוה סובר ר"י לאו שאב"מ לוקין עליו אפ"ה צריך ר"י לומר קיימו ולא קיימו ולא מצי סובר כר"ל דהואיל ור"י סובר ח"ש אסור מן התורה א"כ קשה קושיא שהקשיתי לעיל לענין מאי פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ

הא ליכא נ"מ לענין מלקות וע"כ צ"ל דמשכחת מלקות בחמץ בקיימו ולא קיימו דאי הוי סובר ביטלו ולא ביטלו לא הוי מלקות בב"י דע"כ לא שייך ביטול העשה דתשביתו בידים דאי משכחת קשה למה אמר ר"י זאת ועוד אחרת הא איכא נמי לאו דב"י בביטלו כמו שהקשיתי לעיל לגירסת רש"י ותוס' א"ו דלא שייך ביטול בידים בעשה דתשביתו וב"ש וב"ה פליגי לענין מלקות היכא דלא קיים העשה ולכך סובר ר"י קיימו ולא קיימו א"כ ר"י לא מצי סובר ביטלו ולא ביטלו אף אי הוה סובר לאו שאב"מ לוקין ולמה אמר הגמ' דטעמא דר"י הוא משום דסובר לאו שאב"מ אין לוקין:

ונ"ל דשפיר קאמר הגמרא דליכא טעם אחר לומר לר"י דדוקא משום טעמא דסובר לאו שאב"מ אין לוקין הוא סובר קיימו ולא קיימו אבל ממה דסובר ח"ש אסור מן התורה לאו ראיה דאפ"ה מצי סבר ביטלו ולא ביטלו וב"ש וב"ה פליגי שפיר בשיעור חמץ לענין מלקות היכא שביטל עשה דתשביתו בידים ושייך ביה ביטול בידים אפ"ה שפיר קאמר ר"י אין לנו אלא זאת ועוד אחרת. דהנה מאיזה טעם אמרנו לעיל דלא שייך בלאו דב"י ביטול העשה דתשביתו דהואיל ובהאי ביטול גופא שמבטל כגון ששורפו או מאבדו ומשליכו לים בזה גופא קא מקיים העשה דתשביתו דהואיל ולדעת רש"י גם ר' יהודה סובר לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר כמו שאמר ר"י אימתי שלא בשעת ביעורו אבל כו' השבתתו בכל דבר. והנה אני אומר דאף שר"י בעצמו מחלק בין שעת ביעורו לשלא בשעת ביעורו אפ"ה איכא עוד תנא דסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה אף לאחר זמן איסורו והוא ר"ע דיליף בפסחים דף ה' ע"א דתשביתו הוא מעי"ט דהרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור כו' וכתיב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה קאמר הגמרא שמע מינה מר"ע תלת שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה וש"מ הבערה לחלק וש"מ לא אמרינן הואיל והותרה הבערה כו' ופירש"י ש"מ מדלא נפקא ליה דהאי ראשון הוא עיו"ט אלא משום דאסור להבעיר ש"מ דסבירא ליה כר' יהודה לקמן דאין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר ע"ש דאי השבתתו בכל דבר לוקמיה בי"ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבו או ישליכנו לים עכ"ל רש"י. וא"כ מוכח דר"ע סובר אף לאחר זמן איסורו אין ביעור חמץ אלא שריפה דאי ס"ל השבתתו בכל דבר א"כ לוקמיה ביו"ט שהוא לאחר זמן איסורו ויבערנו בדבר אחר א"ו ס"ל לר"ע דגם לאחר זמן איסורו אין ביעור חמץ אלא שריפה. והנה הפ"י מקשה מזה על פירש"י בגמרא דף י"ב דרש"י מפרש שעת ביעורו השבתתו בכל דבר לאחר זמן איסורו הא מר"ע מוכח דאף לאחר זמן איסורו אין ביעור חמץ אלא שריפה. ואני אומר דלא קשה מידי

וגברא אגברא קא רמית ואף שר"ע סובר כן מ"מ הא ר' יהודה בעצמו אמר אימתי שלא בשעת ביעורו ור"י באמת פליג על ר"ע בלאחר זמן איסורו וסובר כרבנן:

ובזה אמרתי מלתא בטעמא ליישב גם קושית התוס' שם בד"ה אימתי שלא כו' דמקשין על פירש"י דהא מנותר יליף ר"י דחמץ בשריפה ונותר אחר זמן איסורו טעון שריפה. ואמרתי דלא קשה קושית התוס' דהא ר"י דיליף שם בדף כ"ח ע"א ודן דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ ישנו בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה וחכמים אמרו לו אשם תלוי וחטאת עוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה. ולפ"ז י"ל לאחר שהקשו לו חכמים זאת הפירכא באמת חזר ר"י ולא יליף מנותר ואמר אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ולפ"ז ר"ע י"ל יליף חמץ בשריפה מנותר דלר"ע ליכא למפרך הך פירכא מאשם תלוי וחטאת עוף דגם בזה מצי סבר שהוא בשריפה א"כ שפיר יליף דחמץ בשריפה אף לאחר זמן איסורו כמו נותר שהוא אח"ז איסורו כקושית התוס' על רש"י. היוצא מזה דלר"ע אין ב"ח אלא שריפה אף אחר זמן איסורו. ולפ"ז גם בב"י שייך ביטול העשה בידים וכגון שביטל העשה דתשביתו שהיה משליכו לים או פירר וזורה לרוח וא"כ ביטל העשה דלא יכול לקיים עוד לשורפו. ולפ"ז לר"ע מצינו עוד לאו הניתק לעשה דהיינו ב"י דלקי ע"י ביטול העשה בידים. ולפ"ז מתורץ הקושיא דלעיל דמהך דסובר ר"י ח"ש אסור מן התורה לא מצי הגמרא לומר טעמא דר"י דסובר קיימו ולא קיימו דלעולם מצי סבר ביטלו ולא ביטלו ואפ"ה שפיר פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ לענין מלקות אף שלאו דב"י הוא ניתק לעשה מ"מ שייך ביה שפיר מלקות בביטול העשה דתשביתו שביטל בידים כגון שזורקו לים שלא יוכל עוד לשרפו והעשה דתשביתו הוא רק בשריפה לר"ע דסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וכן צריכין לתרץ לגרסת רש"י דר"י סובר ביטלו ולא ביטלו דב"ש וב"ה פליגי לענין ב"י למלקות אליבא דר"ע דשייך ביה ביטול. ובאמת יבואר לקמן דאיך פליגי כולהו תנאי דסברי השבתות בכל דבר על ב"ש וב"ה כיון דמוכח דהם סוברים כר"ע דאין ב"ח אלא שריפה וא"כ מהך פלוגתא דב"ש וב"ה לא קשה כלל אף אי הוי סובר ר"י ביטלו ולא ביטלו ולכך צריך הגמרא להביא הך פלוגתא דר"י סובר לאו שאב"מ אין לוקין עליו מזה שפיר מוכח טעמא דר"י דלא מצי סבר כר"ל ביטלו ולא ביטלו ודוק:

ועתה פקח עיניך וראה שמדברי הנ"ל מיושב הקושיא והדקדוקים שהתחלתי בו בתחלת דרוש זה. דהנה כתבתי דלר"ע גם בלאו דב"י מצינו דלקי על לאו שניתק לעשה ע"י ביטול העשה בידים הואיל ור"ע סובר אין ב"ח אלא שריפה נם לאחר זמן איסורו. והנה

ר"י הגלילי פליג בפסחים על ר"ע ואמר טעם אחר שהאי ראשון הוא עיו"ט והוא יליף לה מאך חלק ואף שבגמרא לא נאמר אלא ר"י סתם אעפ"כ הוא טעות וצ"ל ר"י הגלילי שהוא בר פלוגתא של ר"ע. ועיין בספר צל"ח שאאמ"ו מוכיח שהוא ר"י הגלילי. ואני אומר דר"י הגלילי אזיל לשיטתו ולא מצי למילף כר"ע הואיל ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה דריה"ג ע"כ לא סבר דאין ב"ח אלא שריפה אלא לאחר זמן איסורו דלריה"ג לשיטתו ליכא למילף מנותר דאין ב"ח אלא שריפה דהואיל ור"י הגלילי סובר דחמץ בפסח מותר בהנאה א"כ איכא למפרך מה לנותר שכן אסור בהנאה תאמר בחמץ שהוא מותר בהנאה וכיון דליכא למילף מנותר א"כ ס"ל דחמץ לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר וא"כ ליכא למילף דאך ביום הראשון הוא עיו"ט כר"ע ולכך אמר אך חלק. נמצא לפ"ז כיון דריה"ג סובר ע"כ לאח"ז איסורו השבתתו בכל דבר א"כ לא מצינו בלאו דב"י הניתק לעשה ביטול העשה בידים דכיון דהשבתתו בכל דבר א"כ תיכף בביטול העשה שמשליכו לים בזה גופא קא מקיים מצות תשביתו. ומעתה דבר זה תלוי בפלוגתא דריה"ג ור"ע דלריה"ג לא אפשר שיבטל העשה דתשביתו בידים ולר"ע יכול לבטל העשה דתשביתו בידים. ונמצא לר"ע דשייך גם בלאו דב"י שניתק לעשה דלקי ע"י שביטל העשה דתשביתו בידים א"כ י"ל דמה דאמר ר"י אי לנו אלא זאת כו' לא אמר אליבא דר"ע דלר' עקיבא יש עוד אחת לאו דב"י:

ועתה מתורץ הקושיא שהקשיתי בתחלת הדרוש דמאי פריך הגמרא והא איכא פיאה דלמא ר"י אמר זאת ועוד אחרת אליבא דר"ע דסובר דפיאה לא הוה ניתק לעשה דתעזוב מעיקרא משמע דשפיר פריך הגמ' ממ"נ אי אליבא דר"ע אמר א"כ יש עוד אחת לאו דב"י שהוא ניתק לעשה ויכול לבטל העשה דהואיל ור"ע סובר אין ב"ח אלא שריפה כנ"ל אלא ע"כ צ"ל דאליבא דריה"ג אמר דסובר השבתתו בכל דבר ולא שייך בעשה דתשביתו ביטול העשה בידים ופריך הגמרא לריה"ג לשיטתו הא איכא פיאה דהא ריה"ג פליג שם ביומא על ר"ע וסובר דפיאה הוי ניתק לעשה דתעזוב השתא משמע. והשתא לפי האמת דמסקנא הוא בגמרא אונס ליתא בביטלו ולא ביטלו והך זאת ועוד אחרת דקאמר ר"י היינו פיאה לריה"ג. אמנם לר"ע דפיאה לא הוי ניתק לעשה יש לנו עוד אחרת לאו דב"י ולפ"ז לכ"ע ליכא אלא עוד אחרת אחת ולא שתים דלריה"ג הך אחרת היא רק פיאה אבל ב"י לא שייך ביה ביטול ולר"ע הוא איפכא דליכא למימר פיאה דלא הוי ניתק לעשה והוא ב"י. ולפ"ז מתורץ גם הדקדוקים דלעיל דלכך לא פי' ר"י מה הוא זאת אחרת הואיל ולאו מילתא דפסיקתא היא ותליא בפלוגתא דלריה"ג הוא פיאה ולר"ע הוא לאו דב"י. ודוק כי דבר חריף הוא:

אמנם אף שתירצתי על ר"י דסובר ח"ש אסור מן התורה אפ"ה שפיר פליגי ב"ש וב"ה בשיעור חמץ דב"י לענין מלקות אף שהוא ניתק לעשה מ"מ שייך ביטול העשה לר"ע דסובר אף לאחר זמן איסורו אין ב"ח אלא שריפה עדיין אין מרפא לקושיא זו דלר"י עדיין קשה לר' יהודה ורבנן וריה"ג דלכולן לאח"ז איסורו השבתתו בכל דבר א"כ לא מצינו ביטול העשה דתשביתו בידים כמו שכתבתי לעיל. אם כן לכולי הנך תנאי קשה לענין מאי פליגי בית שמאי ובית הלל בשיעור חמץ דב"י כיון דליכא מלקות דהוי ניתק לעשה ולא יכול לבטל העשה בידים ואי סברי בית שמאי ובית הלל דשייך ביה בטול עשה בידים הואיל ואין ב"ח אלא שריפה כר"ע קשה איך פליגי הני תנאי על ב"ש וב"ה. ונראה לומר דיש במציאות עוד ביטול העשה דתשביתו כגון שאוכלו ובאכילת חמץ מבטל העשה דתשביתו ואינו מקיים כלל באכילה. ואפילו לדעת בעל המאור בפסחים דף י"ג בסוגיא דהמקדש בחיטי קורדנייתא משש שעות ולמעלה דס"ל לרז"ה דבאכילה קא מקיים העשה היינו בלפני זמנו אליבא דר"ש דליכא איסור חמץ בלפני זמנו אלא משום עשה דתשביתו בזה ס"ל להרז"ה דאי אכיל ליה משש ולמעלה עד הערב קא מקיים העשה אבל בתוך הפסח דאיכא כרת על אכילתו בודאי ליכא שום ה"א דמקיים העשה דתשביתו באכילת האיסור והלא כיון דאנו דנין על לאו דב"י הניתק לעשה דתשביתו ע"כ צ"ל דביטל העשה שעבר על ב"י ואז כבר איכא כרת על אכילתו דבע"פ עד הלילה עדיין ליכא לאו דב"י כמו שמפורש במ"מ פ"ג מהל' חמץ ומצה הל' ח'. ועיין בנ"ב מהדורא קמא חלק א"ח סימן כ'. ולפ"ז שפיר אין הכרע דב"ש וב"ה ס"ל כר"ע דאין ב"ח אלא שריפה דאפילו אי ס"ל כהני תנאי דלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר אפ"ה שפיר פליגי בשיעור חמץ לענין מלקות ונ"מ היכא דביטל העשהכגון שאכל החמץ. אך לפ"ז הדרא הקושיא דלעיל לדוכתה על ר"י דאמר אנו אין לנו אלא זאת ועוד אחרת והא איכא לאו דב"י:

ואעפ"כ אני אומר דר"י שפיר קאמר אנו אין לנו אלא זאת ועוד אחרת ולא קא מפרש מה הוא דאף דבלאו דב"י מצינו ביטול העשה בכולהו תנאי דלעיל ע"י שאכל החמץ אפ"ה לאו מלתא דפסיקתא היא דעדיין איכא חד תנא דלא אפשר למצוא ביטול העשה דתשביתו ע"י שאכל החמץ דהא ע"כ צ"ל דאכל החמץ בתוך הפסח דבע"פ ליכא לאו דב"י כלל כנ"ל. וא"כ ע"כ כשעבר הלאו דב"י היינו בליל פסח כבר איכא כרת באכילתו. ומעתה איך אכל זה החמץ דאי אכל ליה בשוגג בלא מתכוין לא מיחשב זה ביטל העשה בידים והוי כאילו נתבטל ממילא כמו שכתבו התוס' בד"ה אי דקטלה דאם הרגה בשוגג לא מיחשב ביטלו בידים והוי כמתה מאליה ע"ש בתוס'. וע"כ צ"ל דאכל החמץ במתכוין

באיסור כרת ולפ"ז לר' נחוניא בן הקנה דעושה יוה"כ כשבת וגם בחיוב כרת ס"ל ק"ל בדרבה מיניה א"כ ליכא מציאות שיהיה לוקה על לאו דב"י בביטל העשה דתשביתו ע"י אכילת חמץ דעדיין אינו לוקה לר"נ בה"ק כיון דמתחייב כרת על אכילתו. ואף דרב חסדא (בכתובות דף ל') ס"ל דאין שום תנא דסבר כר"נ בה"ק מ"מ ר"י הכא במכות סובר דגם ריה"ג סובר כר"נ. והוא ע"פ מה דמוקי הגמרא (פסחים ל"ב) מתניתן דאוכל תרומת חמץ בפסח כריה"ג וסבר ליה כר"נ בה"ק אמנם ר"ע ודאי דלית ליה כר"נ בן הקנה דסבר לעיל (במכות י"ג ע"ב) דחייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים שאם עשה תשובה ב"ד של מעלה מוחלין לו ע"ש:

ומעתה י"ל דשפיר קאמר ר"י אנו אין לנו אלא זאת ועוד אחרת דלריה"ג הך אחרת היא פיאה אבל לאו דב"י ליתא בביטל העשה דכיון דקא אכל ליה חייב כרת וליכא מלקות לר"נ בה"ק ולר"ע הוא איפכא דפיאה לא הוי ניתק לעשה כנ"ל וב"י ניתק לעשה ואיתיה בביטול העשה אם אכל להחמץ. אך י"ל דעדיין יש למצוא ביטול העשה דתשביתו שיבטלו בידים ובמתכוין ואכלו בהיתר וכגון שהיה מערב חמץ עם היתר ואי אמרינן דחמץ בטל ומותר לו לאוכלו א"כ שייך ביה שביטל העשה דתשביתו ע"י תערובות דבזה לא קיים העשה דתשביתו הואיל והחמץ עדיין בעין רק שהוא אינו מכירו וגם אי אפשר לו לקיים עוד השבתתו לבער הכל הואיל והוא ראוי לאכילה ומותר לו לאכול אינו מצווה עליו להשביתו דבדבר המותר לאכילם אינו מצווה לבער. וכן משמע ברמב"ן בספר מלחמות בסוגיא דהמקדש בחיטי קורדנייתא משש שעות ולמעלה אי הוי מותר באכילה לא הוי מצווה עליו להשביתו ע"ש היטב:

אך יש בזה חקירה דאי אמרינן חמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירין כדעת הרמב"ם עיין בי"ד ס"ס ק"ב בהג"ה. ואף דברוב הפוסקים משמע דדבר שיל"מ אינו בטל הוא רק מדרבנן מ"מ יש כמה דעות שהוא מדין תורה עיין בכ"מ פ"ז מהל' מעילה ובמ"ל שם הלכה ו' ד"ה לא מעל וא"כ לא מהני הביטול ועדיין הוא אסור באכילה. אך זה אינו דהא דדבר שיל"מ לא בטיל הוא רק במינו אבל במין בשאינו מינו אף דבר שיל"מ בטיל כמבואר בש"ע י"ד סימן ק"ב וא"כ יש למצוא ביטול העשה דתשביתו אם מערב החמץ בשאינו מינו והוא מותר באכילה. ואבוא היום אל העיון לברר החקירה הזאת:

ואני אומר דדבר זה דפליגי הרמב"ם והמרדכי אי חמץ בפסח הוי דשיל"מ וכן אי דבר שיל"מ שייך גם בנתערב באינו מינו תלי' בפלוגתא דאמוראי ור"י דאמר זאת ועוד אחרת קאמר אליבא דמ"ד דחמץ הוי דבר שיל"מ וגם באינו מינו שייך דבר שיל"מ ואף דלפי מה שיתבאר לקמן ר"י לשיטתו לא ס"ל הכי מ"מ לא אליבא דנפשיה קאמר כן:

וביאור דברים האלה שהם יתר הדרוש הלא היא כתובה ונדפס משמי בספר צל"ח למס' ביצה דף ד' ע"ש ולא אכפיל הדברים פה. ותמצית הדברים הנאמרים שם הוא, אי חמץ בפסח הוי דבר שיל"מ וגם אי דשיל"מ שייך גם במין בשאינו מינו תלי' בשני טעמים למה דשיל"מ לא בטיל. דאי אמרינן הטעם עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר גם חמץ בפסח הוי דשיל"מ כדעת הרמב"ם וגם בתערובת מין בשאינו מינו לא בטיל. ואי אמרי' טעם דשיל"מ לא בטיל הוא מטעם דחשוב מין במינו כמו שכתב הר"ן במס' נדרים ע"כ חמץ בפסח לא הוי דשיל"מ וגם באינו מינו בטל וכבר ביארתי שם דבהנך תרי טעמי פליגי ר"א ור"פ ור"ה בר"י ור"י וא"כ שפיר קאמר ר"י זאת ועוד אחרת למ"ד דחמץ הוי דשיל"מ ואפילו באינו מינו לא בטיל וא"כ ע"י תערובת אי אפשר לו לבטל העשה דתשביתו. ושפיר קמה וגם נצבה דברים שאמרתי לעיל דביטול עשה דתשביתו תלי' בפלוגתא דתנאי אי אין ב"ח אלא שריפה או בפלוגתא דתנאי אי חייבי כריתות ישנן במלקות כנ"ל ודוק. ואין להקשות הא לפי מה שכתבתי שם בביצה ר"י סובר דחמץ לא הוי דבר שיל"מ וא"כ שפיר יכול לבטל עשה דתשביתו ע"י ביטול מ"מ ר"י לאו אליבא דנפשיה קאמר אלא אליבא דמ"ד דחמץ לא הוי דבר שיל"מ. ואל תתמה על זה איך קאמר ר"י זאת ועוד אחרת לא אליבא דנפשיה דהא גם לגירסת הרי"ף ע"כ צ"ל דלאו אליבא דנפשיה קאמר דהא ר"י סובר קיימו ולא קיימו וע"כ אמר למאן דסובר ביטלו ולא ביטלו. ודוק היטב. דברי בן הגאון

המחבר ז"ל, הק' שמואל סג"ל לנדא

תשובה צב

תשובה

לכבוד אהובי, תלמידי ידידי וחביבי, התורני המופלא כהר"ר דוד ני"ו:

מה ששאלת אם מותר להדיח בשר ביום ג' שחל ביו"ט, יפה הורית דודאי ביו"ט כיון שהוא ראוי לבשל בו ביום לית ביה משום תיקון. אמנם מה דקשיא לך על המג"א בסימן שכ"א ס"ק ז' שפסק שאסור להדיח הבשר ביום ג' שחל בשבת משום מתקן וכתבת שלא הבנת טעמו דהרי אימתי מועיל הדחה היינו קודם שעבר ג' מעל"ע ועדיין לא נאסר ואין הדחתו מתירתו רק שומרתו שלא יהי' נאסר והרי זה דומה לכלי שאם כבר נטמא אסור להטבילו משום דמתקנו ואטו בשביל זה אסור למנוע הכלי שלא יקבל טומאה הא ודאי דאין זה תיקון:

הנה אהובי תלמידי לא עיינת במג"א שלא כתב שמתקנו משום איסור דם אלא שמתקנו שמרכך הבשר. וכוונתו שאינו דומה לירקות שמותר לשרותן שלא יכמשו דשם אינו

מתקן שעדיין לא נכמשו ושומרם שלא יתקלקלו אבל הבשר אפילו קודם ג' מעל"ע כבר נתייבש במקצת והדחתו גורמת לרככו. ולטעם זה הה"ד ירקות שכבר נכמשו אסור ליתן אותן במים שיחזרו ללחותן. ושוב אחר זה כתב המג"א לחלק לפי שבשר אסור לטלטלו וא"כ אסור לאכלו בו ביום משא"כ ירקות שמותר לאכלם, ולפי הטעם הזה אפילו כבר נכמשו מותר לשרותן שיחזרו ללחותן כיון שאין כאן מלאכה ולא תיקון איסור מותר לצורך היום. וכל זה פשוט בכוונת המג"א. ומ"מ גוף הדין שפסקת שמותר לשרות הבשר ביום ג' שחל ביו"ט יפה כתבת. דברי רבך הד"ש:

תשובה צג

בע"ה פראג יום ד' ט"ו כסלו תק"מ לפ"ק

תשובה

לאהובי ב"ד ידידי וחביבי. הרב המאור הגדול החכם השלם במעלות ומדות איש חמודות כ"ש מוה' יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק עיר חדש.

אשר ביקש לפרש לו דברי התוס' במס' תענית דף י"ח ע"א ד"ה לא נצרכה. בזה אני אומר הקשית לשאול כי דברי התוס' הללו מרפסן איגרן והם היפך כוונת התלמוד. שעיקר קושיית התלמוד הוא למה הוצרך לומר מריש ירחא וכו' לאסור יום שלפניו דהיינו כ"ט באדר והרי כ"ט באדר בלא"ה אסור משום יום שאחר כ"ח באדר וא"כ התרצן תירץ לו דלאו משום כ"ט אדר הוצרכו לומר מריש ירחא אלא משום שלשים באדר בחודש מעובר וכמו שפירש"י. והתוס' נקטו דאיצטריך לאסור כ"ט משום יום שאחר כ"ח ועל זה לא הקשה מתחלה כלל דהרי כ"ח בלא"ה הוצרכו לגזור משום יום כ"ח עצמו וגם לאסור יום שלפניו דהיינו כ"ז אדר. ואעפ"כ אמרתי שלא להניח דברי התוס' בלי ישוב כלל. ואענה בו חלקי אף אם הוא קצת בדוחק:

והנה במס' ר"ה דף י"ט ע"א בתוס' ד"ה הא ר' יהודה בן שמוע וכו' תימא בפ' סדר תעניות פריך עשרים ותשעה נמי מאי איריא וכו'. ומאי קושיא ההיא דאיתוקם תמידא היה בזמן הבית ועובדא דעשרים ותמניא היה בימי ר"י בן שמוע. וי"ל דמ"מ רבי שסידר המשנה לא הוה ליה למתני מריש ירחא דבימיו היה שלא לצורך. ולפ"ז הך לא נצרכה אלא לחודש מעובר דקאמר אביי הך לא נצרכה לא קאי על גוף קביעת מריש ירחא בשעה שקבעום שאז בודאי היו צריכין גם בחודש חסר לאסור יום שלפניו דהיינו כ"ט באדר שאז עדיין לא נקבע עשרים ותמניא כלל. וצריך לומר דלא נצרכה היינו רבי לא היה צריך להזכיר במשנה ריש ירחא וא"כ לא הוה הך לא נצרכה דאביי דומיא דלא נצרכה דקאמר רב שם בריש הסוגיא דהאי ודאי קאי על אותן שתקנו ריש ירחא דניסן שהם עצמם לא הוצרכו

לתקנו בשביל היום ההוא בעצמו דתיפוק ליה דהוה ר"ח ולא תקנוהו אלא לאסור יום שלפניו. וזה לא ניחא להו להתו' שלא יהיה הך לא נצרכה דומיא דהך דלעיל לכן המציאו התוס' דלאביי דאמר לחודש מעובר לא ס"ל דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר אלא היה תמיד הברירה לחסרו או לעברו וא"כ מעולם אף קודם ר' יהודה בן שמוע לא הי' יום כ"ט אסור משום יום שלפני ריש ירחא שהרי ביום כ"ט אכתי לא ידעו שהיום ההוא הוא יום שלפני ריש ירחא דאולי יעברו את אדר ויהי' יום שלשים מפסיק ביניהם ומספיקא לא היו צריכין לנהוג איסור דספיקא דרבנן לקולא ולא הוצרכו לתקן ריש ירחא לאסור יום שלפניו אלא כשיהי' אדר מעובר וכגון שנראה הלבנה הישנה משחשיכה יום כ"ט שהוא ליום שלשים שאז בודאי שוב אין מקדשין למחר שצריך שיהא לילה ויום מן החדש כדאיתא במס' ר"ה דף כ' ע"ב ועכ"פ שוב ביום שלשים ואחד יהי' בודאי ריש ירחא ואז היה יום שלשים אסור משום יום שלפניו אבל יום כ"ט מעולם לא היה אסור משום יום שלפניו ושפיר קאמר אביי לא נצרכה שמתקני המגילת תענית עצמם לא הוצרכו לזה אלא לחודש מעובר. וזה כוונת התוס' לא נצרכה וכו' פי' וכו' והוי ר"ח יום ל"א פירוש וא"כ האי כ"ט לא מצינו וכו'. הכונה שבשום פעם לא מצינו לאסרו משום יום שלפני ר"ח ניסן אף שבו ביום אכתי לא היו יודעים שיהיה מעובר, דיום ל' מפסיק, פירוש אולי יהיה יום ל' מפסיק דשמא יעברוהו. ומה שסיימו התוס' מש"ה איצטריך לאסרו משום יום שלאחר כ"ח הכונה דמה שהיה יום כ"ט אסור לא היה אסור בשום פעם משום יום שלפניו רק בשעה שהיה אסור היה האיסור שהוצרכו לאסרו משום יום שלאחר עשרים ותמניא. זה הנלע"ד בכונת התוס'. ובזה ניחא מה שהשמיטו התוס' פירוש ראשון של רש"י דמיירי בשנה מעוברת משום דלהך פירוש אמרינן בשנה שאינה מעוברת דאדר לעולם חסר אם כן שפיר נאסר יום כ"ט משום יום שלפניו קודם ר' יהודה בן שמוע ולא אתי שפיר לישנא דלא נצרכה:

ומה שביקש לפרש לו כוונת התוס' במס' תענית דף כ"ט ע"א ד"ה דכתיב עד חודש וכו'. ומה אעשה ודבריהם מגומגמים וגם מהרש"א לא ידע להולמם. ואעפ"כ יעיין עליהם בספר רצוף אהבה:

תשובה צד

בע"ה גיסלא סמוך לפראג כ"ד אייר תקל"ט לפ"ק

תשובה

לכבוד אהובי, ידידי וחביבי, הרב הגאון הגדול המושלם מאד בתורה ובמעשים טובים בבוד מוה' ישעיה ברלין. לק"ק ברעסלא.

במכתבו סימן ב' כתב וזה לי כהרבה בשנים נפלאת היא בעיני דטור וש"ע השמיטו הא דאמר ר' יצחק (ר"ה דף ט"ז) וסתמא דתלמודא בסוכה דף כ"ז קמותיב מיני' והאמר ר' יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל והרמב"ם הביא להההיא דר' יצחק וכו'. יורנו בזה. עכ"ל דברי מעלתו. וג"כ נלענ"ד לתרץ. ובאמת לישנא דר' יצחק שם במס' ר"ה תמוה מאד דקאמר חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע וגו' לא חדש ולא שבת וגו' מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל עכ"ל. והנה פתח ברגל וסיים בחודש ושבת וכיון דקרא בחודש ושבת מיירי הוה לי' למימר חייב אדם להקביל פני רבו ברגל וחודש ושבת. וכבר הרגיש בזה הריטב"א והביאו הרי"ף בעין יעקב וכל דבריהם דחוקים:

והנלענ"ד בזה הוא זה. דודאי מהאי קרא ילפינן דבשבת וחודש שיש בו תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף יש מקום לקבל פני רבו שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו והה"ד ברגלים. ואמנם להטיל חוב אי אפשר מטעם שאמרו בקידושין דף ל"ג אמר אייבו אמר ר' ינאי אין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית שלא יהי' כבודו מרובה מכבוד שמים, ואף שהטור יורה דעה סימן רמ"ב מביא דעת החולק היינו משום דזה לא מקרי כבודו גדול מכבוד שמים במה שעומד מפניו בכל עת שרואהו דאטו אם היה רואה פני השכינה בכל רגע מי לא היה קם יעויין שם בראי"ש ובטור, והך אינו רשאי היינו אינו חייב כמ"ש התוס' שם וכן הוא בהגהת רמ"א שם בש"ע סעיף ט"ז בסופו:

ומעתה גם לקבל פני רבו אי אפשר לחייב בכל שבת ור"ח דא"כ יהיה כבוד רבו גדול מכבוד השכינה שאינו הולך לירושלים רק שלש פעמים וגו' בחג המצות וגו' ובהא אף החולקים בעמידה מודים דכאן שפיר הוה כבוד רבו גדול מכבוד שמים שלכבוד השכינה אינו הולך רק בג' רגלים ולקבל פני רבו הולך כמה זימני בשתא. וא"כ לפי זה בזמן הזה שבעו"ה נתקיים והשימותי את מקדשיכם שאפילו בשעת שממה קדושתה עלי' והשכינה לא זזה מכותל מערבי ואין אנחנו הולכים לקבל פני השכינה שמה כלל כי לא חייבה אותנו התורה כ"א בקרבן חגיגה ועולות ראי', אין מקום להטיל חיוב לקבל פני רבו כלל כשאינו הולך בלאו הכי ללמוד ממנו אלא שילך רק לקבל פניו דאם כן כבודו גדול מכבוד שמים ור' יצחק על זמן המקדש אמר שחייב לקבל פני רבו. והא דהקשה מימרא דרב יצחק על ר"א בסוכה דף כ"ז שאמר לר' אילעי אינך משובתי הרגל היינו משום דגם ר"א בזמן הבית הי' ועוד דהרי ר' אליעזר קרא דריש ושמחת בחגך ושפיר מקשה איך אפשר לקבל פני רבו ברגל אפילו בזמן המקדש והא צריך שלא לצאת מביתו ברגל ומשני באזיל ואתי ביומי'. וממילא נפקא לן שלעתיד כשיבנה המקדש ושם

נעלה ונראה יחזור חיוב זה לקבל פני רבו ברגל למקומו. ולכן הביא הרמב"ם הא דר' יצחק שכן דרכו להביא כל הנוהג בזמן המקדש. וגם הרי"ף והרא"ש העתיקו מימרא דר' יצחק במקומו במס' ר"ה שהם מעתיקי הגמרא העתיקו גם מימרא זו כיון שיש בה עכ"פ תועלת שנכון לקבל פני רבו. אף שאין עתה חיוב מ"מ לא גרע מקימה מפני רבו שאינו רשאי היינו שאין חוב אבל ראוי מצד המוסר. [הג"ה מבן המחבר עיי' במג"א סימן ש"א סק"ז ובסי' תקנ"ד ס"ק י"ב:] אבל הטור והש"ע שאינם מעתיקי הגמרא אין דרכם להביא רק מה שהוא ע"פ הדין ובזמננו זה לכן השמיטו דבר זה שאינו חיוב עתה:

ואשר תמה במכתבו סימן ט' על שהשמיט הרמב"ם הך דינא דר' אמי דאמר בפסחים דף ח' ע"ב שכל שאין לו קרקע אינו עולה לרגל והרבה לתמוה בזה שהרי לא מצינו פלוגתא על ר' אמי בזה ע"כ דברי מעלתו. ואני תמה למה החליט דליכא חולק על ר' אמי והלא שם במקומו מצינו חולק דכך איתא שם דשאלו לרב הני בני בי רב דדיירי בבאגי מהו למיתי לבי רב קדמא וחשוכא אמר עלי ועל צווארי למיזל מהו אמר לא ידענא ובתר הכי מייתי הגמרא אמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא ולא יחמוד וגו' מלמד שתהא פרתך וכו' אין לי אלא בהליכה וכו' מלמד שתמצא אהלך בשלום וכי מאחר דאפילו בחזרה וכו' לכדרבי אמי דאמר כל שאין לו קרקע וכו'. ולפי זה מנ"ל דבהליכה אינן ניזוקין וצ"ל מלא יחמוד איש את ארצך וא"כ איצטריך קרא לגופיה ולא אייתר ללמוד מיני' כדר' אמי ולית לי' לרב הך דר' אמי. ולא עוד אלא שגוף דינו של ר' אמי תליא ברבוותא דהרי בקידושין דף ל"ד ע"ב אמר דאיצטריך זכורך בראיה אף שהוא מ"ע שהז"ג דלא נילף ראיה ראיה מהקהל יעוי"ש:

והנה לא ימלט אחד משני צדדים. או שהיא ג"ש מופנית או שאינה מופנית ואם אינה מופנית אם היינו מוצאים חיוב בהקהל מה שודאי אינו בראיה שוב ליכא למילף ג"ש לחייב נשים בראי' דג"ש שאינה מופנית לכ"ע עכ"פ משיבין וא"כ יש להשיב מה להקהל שכן גם אלו חייבים לכך גם נשים חייבות. והנה אם נימא דרשא דר' אמי א"כ מי שאין לו קרקע ודאי פטור מן הראי' שהרי מיעטו קרא בהדיא לדברי ר' אמי דדריש ארצך למעוטי מי שאין לו קרקע ובהקהל כתיב הקהל וגו' וגרך אשר וגו' והיאך משכחת להגר שיהי' לו קרקע בארץ אי אמרינן קנין פירות לאו כקנין הגוף וכן הוא הלכתא וכן פסק הרמב"ם ואפ"ה גרים חייבים ובראי' גרים פטורים לר' אמי שהרי אין להם קרקע ואיך נילף נשים בג"ש ראי' מהקהל והלא יש לנו פירכא מה להקהל שכן גם מי שאין לו קרקע חייב וא"כ למה לי זכורך להוציא את הנשים. ואם הך ג"ש דראיה מופנית וצריך לומר באופן שאין משיבין א"כ עכשיו שמיעט רחמנא זכורך מה ילפינן מהך ג"ש המופנית כי לא לחנם

היא מופנית. ואף דבחגיגה ג' ע"א פטרו חרש מן הראיה מג"ש דראיה ראיה מהקהל נלענ"ד דזה בתחילת הסוגיא ואכתי לא ידעינן דחרש באזנו אחת ג"כ פטור וא"כ לפי ההוה אמינא זו הא דחרש ואלם פטורים מהקהל איננו לגז"ה אלא הטעם שהוא פועל ריק שהרי לא ישמעו ולא ילמדו שזה עיקר מצות הקהל וא"כ לא שייך למיפטרינהו מראי' מק"ו דהקהל שהרי הטעם דשייך בהקהל לא שייך בראי' ולכן ילפינן בג"ש המופנית ולא משגחינן בטעם דג"ש המופנית אין משיבין. אבל למסקנא דגם באזנו אחת פטור מהקהל אף שיכול לשמוע וללמד א"כ גזה"כ הוא ושוב הוא פטור מן הראי' בק"ו מהקהל שחייבים אפילו נשים וטף פטורים חרש ואלם ק"ו בראי' ואייתר הג"ש לגמרי. ולמיפטר סומא בהקהל א"צ לקבל ג"ש מסיני דבהדיא כתיב בהקהל בבוא כל ישראל לראות. ולמיפטר הגר מהקהל גם כן א"צ ג"ש דהרמב"ם יליף מבעלותך לראות עיין פ"ב מחגיגה הלכה א' וא"כ אייתר קבלת הג"ש רק למי שאין לו קרקע. ובזה נלענ"ד מה דפליגי הירושלמי והבבלי עיין בתוס' ריש מס' חגיגה דף ב' ע"א בד"ה הכל חייבים וכו' שהביאו שבירושלמי יליף לחייב נשים וטף בראיית פנים בעזרה ויליף מהקהל ובש"ס שלנו לא ילפינן מיני' רק לפטור חרש. ונראה דהירושלמי סובר דחרש בק"ו אתי ואייתר הך ג"ש לגמרי דסובר כר' אמי שאין לו קרקע פטור מראיה וא"כ על כרחך לחייב טף ונשים בראיית פנים בעזרה אתי ודוקא מקרבן ראי' פטורים. והש"ס שלנו אינו סובר כר' אמי וילפינן מהך ג"ש לחייב בראי' מי שאין לו קרקע וממילא אין לנו הכרח לחלק בין קרבן ראי' ובין ראיית פנים ופטורים נשים וטף אף מראיית פנים וצריך לומר דילפינן ליחייב בראי' אף מי שאין לו קרקע. באופן שאין מקום לקיים דברי ר' אמי כי אם כאשר נימא דקנין פירות כקנין הגוף ומשכחת גם גר שיש לו קרקע:

ובני החריף המופלג הרב מוה' שמואל סג"ל השיבני דמשכחת גר שיש לו קרקע שלקח אשה בת ישראל וירש אותה. והשבתי לו תינח למאן דס"ל ירושת הבעל דאורייתא אבל לדידן דירושת הבעל דרבנן וכן פסק הרמב"ם א"כ שוב לא משכחת לה דר' אמי אליבא דהלכתא. ובזה איכא למימר דרב לשיטתו דס"ל בכתובות ריש פרק הכותב דף פ"א ע"א ירושת הבעל דרבנן וא"כ ע"כ ארצך לא לכדר' אמי אתי רק לשלוחי מצוה בהליכתן וא"כ על כרחך לא דרשינן והלכת לאוהלך לחזירה דא"כ בהליכה ל"ל קרא ולכך קאמר בחזירה לא ידענא ור' אמי או דס"ל קנין הפירות כקנין הגוף או דס"ל ירושת הבעל דאורייתא וממ"נ הוא דלא כהלכתא ולכך השמיטו הרמב"ם. הנה כך עלה במחשבה לפני והדרנא בי. דאכתי משכחת גר שיש לו קרקע שלקח בת ישראל שהי' לה קרקע והולידה בן ומתה האם וירשה בנה ושוב מת הבן וירשו אביו הגר. אבל עכ"פ רב דאמר

בחזירה לא ידענא על כרחך לא דרש והלכת לאהלך לחזירה ודריש בהליכה מלא יחמוד איש את ארצך ולא ס"ל לכדר' אמי לכך השמיט הרמב"ם הך דר' אמי:
ומ"ש במכתבו סימן יו"ד מ"ש התוס' בפסחים דף צ"א בד"ה שמא ידקדקו וכו' כל מצוה שהחזיקו בה גרים וכותים הרבה מדקדקים בה וכו'. וכתב מעלתו לא ידעתי מקומו היכן נזכר דבר זה בגרים ובכמה מקומות בש"ס מצינו זה בכותים ורצה מעלתו להגיה שם בתוס'. לענ"ד א"צ להגיה וכוונת התוס' בגרים שמדקדקים הרבה הוא למ"ש התוס' במס' קידושין דף ע"א ע"א בסוף ד"ה קשים גרים שכתבו והר' אברהם גר פי' לפי שהגרים בקיאים במצות ומדקדקים בהם קשים הם לישראל:

תשובה צה

בע"ה פראג ח"י אייר תקמ"ז לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי התורני המופל' הר"ר ליב נ"י.
מכתבך הגיעני. ואשר שאלת שבמקומך הקצבים המה נכרים והשוחט אינו מעלים עין מהבהמה עד אחר בדיקת הריאה ואח"כ מניח חותמו וההחותם מונח עד עת למכור ובאים בני הקהלה יחד וקונים כל בני הקהלה הבשר כי הקצב אינו רוצה למכור לזה בלא זה וכל אחד קונה חלקו במשקל כנהוג. ועתה אירע שנשחטה בהמה ובערב ימים טובים אחרונים של פסח הי' יום חג שלהם ולא רצה הקצב למכור עד למחרתו שביעי של פסח. והתיר המ"צ שלכם לקנות ממנו במשקל שהיהודי אומר סכום המשקל כמה הוא צריך. ואתה עוררת ע"ז כי מבואר במשנה שאין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר ובש"ע סימן ת"ק בהג"ה סעיף א' פסק רמ"א דישראל עם נכרי אפילו בכהאי גוונא אסור עיין שם:
דע כי יפה הורה המ"צ ומה שאסרה המשנה הוא שהישראל לא ישגיח במאזנים אבל מה שהנכרי שוקל לא איכפת לן והישראל אינו אומר שישקול. ומה שהישראל אומר תן לי ליטרא או שתים הוא רק להודיע כמה הוא צריך. ומה שאוסר רמ"א בסעיף א' היינו שיאמר הריני עמך למחצה לשליש ולרביע מטעם שאין דרך להשתתף עם הנכרי ועיין במג"א ס"ק ג'. גם הלבוש פי' האיסור שישראל לא ימכור לנכרי וגם גוף איסור זה הוא מהג"א ואינו מוסכם כמו שכתב המג"א שם. ועוד וכי אין אתה רואה מעשים בכל יום ששולחים בשבת וי"ט לקנות שכר ואומרים תן לי מדה אחת או שתים ובישראל מישראל ההיתר הוא שהלוקח כוונתו רק להודיע כמה הוא צריך ואפילו דמים מותר להזכיר בכה"ג כמבואר בסימן שכ"ג סעיף ד' בהג"ה ואפילו המג"א שפקפק בדמים מודה במדה כמבואר בסק"ד. וזה ההיתר ללוקח. וההיתר למוכר הוא שממעט או מוסיף

קצת כמבואר שם סעיף א' וכל זה ישראל מישראל אבל נכרי המוכר הרי מצמצם המדה ואעפ"כ מעשים בכל יום שקונים שכר מנכרי בשבת ויום טוב והישראל מזכיר המדה. אלא ודאי דמה איכפת לישראל במה שהנכרי מודד ממש. וא"כ כן הוא במשקל הלא ישראל לישראל רשאי לומר תן לי לטרא בשר דמכוין לומר לו כמה צריך כמבואר בסימן ת"ק במג"א ס"ק וי"ו והקצב יכול לכוין דרך חתיכתו לחתוך ליטרא כמבואר שם בסימן ת"ק סעיף ד' וא"כ גם בקצב נכרי היהודי אומר תן לי לטרא והרי הנכרי יכול לחתוך ולכוין בחתיכתו ואם אח"כ הנכרי שוקל ממש לא איכפת לישראל. ואפילו בדבר שהוא פסיק רישא לא איכפת כל כך באמירה לנכרי כמבואר בסימן רנ"ג במג"א ס"ק מ"א:

ואמנם בזה צדקת שהנכרי מוכר באיטלז והקונים נושאים הבשר בפרהסיא יש בזה זלזול יום טוב לכן טוב שיכסו הבשר בנשאם ברחוב. גם מה שכתבת שיש לחוש לחילול השם שהנכרי לא רצה למכור ביום חגו משום מקח וממכר והיהודי קונה ביום טוב שלנו ודמית זה למ"ש המג"א בסימן רמ"ד סק"ח. גם בזה לא צדקת שאם הנכרי לא היה קונה ביום חגו מה שצריך לו והיהודי היה קונה ביום טוב הי' הדבר דומה. אבל מה שלא רצה הנכרי למכור ביום חגו הוא לפי שאינו לצורך חגו והרי הנכרי קונה ביום חגו כל מה שצריך לו. ובמקום שהקצבים הם יהודים והנכרי בכל יום חגם באים לקנות בשר מהקצב לצורך חגו. ואם כן כשהיהודי קונה ביום טוב מה שצריך לו לצורך היום אינו חילול השם. ותו לא מידי. כ"ד הד"ש:

תשובה צו

בע"ה פראג יום ד' טו"ב א"ש תקמ"ח לפ"ק

תשובה

לידיד עליון קדוש יאמר לו. הוא כבוד אהובי וחביבי הגאון המובהק המפורסם כבור מוה' ישעי' נר"ו. לברעסלא:

אשר שאל על לשון הטור בא"ח סימן תק"ו והוא בש"ע סעיף ד' המפריש חלה ביו"ט כו' שאין שורפין קדשים בי"ט אלא מניחה עד הלילה ושורפה. ולשון עד הלילה ושורפה צריך מובן שהרי כשם שאין שורפין קדשים בי"ט כך אין שורפין קדשים בלילה ומצוה לעיין גם בהרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט, ע"כ לשון רום מעלתו:

ואני תמה על גברא רבה כמוהו שישגה שגיאה גדולה. ומלתא דפשיטא לי' למר קמבעי לי' טובא. ואיך פשוט כל כך בעיניו ששריפת קדשים טמאים אסור בלילה והרמב"ם פסק בהיפך ודוקא נותר אינו נשרף אלא ביום וכן פיגול. וזהו לשון רבינו הגדול בפי"ט מהפה"מ אין שורפין את הנותר אלא ביום שנאמר ביום השלישי וגו' אע"פ שהשלמים

אסורים באכילה מתחלת ליל שלישי אין שורפין אותן אלא ביום בין בזמנו בין שלא בזמנו וכן הפיגול אינו נשרף אלא ביום ואין שריפת טמא ונותר ופיגול דוחה את יו"ט כו'. הרי שלענין יו"ט הזכיר טמא עם נותר ופיגול. אבל לענין הלילה דקדק וכתב אין שורפין את הנותר אלא ביום משום דקרא בנותר כתיב והוסיף גם פיגול וכתב הכ"מ טעמו משום פיגול ונותר בחדא שיטה שייטי עיין שם בכ"מ. הרי דאפילו קדשים גופייהו כשנשרפים מפני הטומאה נשרפים אפילו בלילה לדברי הרמב"ם ואיך הוסיף מעלתו לאסור שריפת תרומה טמאה בלילה. הן אמת שדברי רבינו הגדול תמוהין ובהדיא שנינו בתורת כהנים פרשת צו פרשה ד' משנה ט"ו ביום השלישי באש ישרף בנה אב לכל הנשרפין שלא יהיו נשרפים אלא ביום. וכן בירושלמי פרק במה מדליקין מעתה אין מדליקין שמן שריפה בלילה על שם שאין שורפין את הקדשים בלילה כו' עד כאן שנטמאה נמי שעבר זמנה ע"ש. ולקמן יבואר בדברינו ישוב דעת הרמב"ם:

אבל על מעלתו אני תמה שהדבר פשוט בעיניו שאין שורפין קדשים טמאים בלילה. אכתי איך הי' פשוט בעיניו לדמות תרומה לקדשים לדבר זה והרי על איסור שריפת תרומה טמאה בי"ט פלפלו התוס' מה ענין תרומה לקדשים. ועיין בדבריהם במס' שבת כ"ד ע"ב בתוס' ד"ה לפי שאין שורפין שכתבו הטעם דצורך הדיוט בטל אגב צורך גבוה א"נ גזירה תרומה אטו קדשים וכן כתבו בביצה דף כ"ז ע"ב. אבל לענין לילה מנ"ל לאסור שריפת תרומה בלילה ואף לטעם גזירה זה שייך לענין יו"ט שהוא איסור לאו אבל לענין איסור שריפה בלילה שהוא רק איסור עשה דהיינו לאו הבא מכלל עשה מנ"ל לגזור תרומה אטו קדשים. ועיין במשנה למלך פ"א מהל' יו"ט הלכה י"ז מ"ש המגיה דלא אמרינן מה לי איסור לאו כו' רק בלאו שיש בו מלקות. וא"כ אני תמה על גברא רבה דכוותיה דנהירין לי' שבילי כל התלמוד והתוס' שהיה פשוט בעיניו לאסור שריפת תרומה בלילה. ואולם מדברי הירושלמי הנ"ל משמע דגם לענין לילה מדמינן תרומה לקדשים אלא דהירושלמי כתב שכיון שנטמאה הוה כעבר זמנו. וכל זה לשיטת הירושלמי שם דאזיל בשיטת ר' ישמעאל דגם נותר אחר זמנו נשרף בין ביום ובין בלילה אבל לדידן דקיימ"ל דנותר גם לאחר זמנו אינו נשרף אלא ביום וכמו שפסק הרמב"ם הבאתי דבריו לעיל א"כ גם תרומה אסור לשורפה בלילה והרי מצינו פשוט בכל הש"ס שמדליקין בשמן שריפה עכ"פ בחול ואטו נימא שדוקא ביום מדליקין ושרגא בטיהרא וצריכין לדחוק ולומר שמדליקין ביום והיא דולקת בלילה. ואמנם בירושלמי משמע שגם זה אסור ואין כאן מקומו. ועכ"פ אסור להטות הנר של שמן שריפה בלילה אפילו בחול שהמטה הוא כמבעיר ממש שהרי בשבת חייב חטאת וכמו שאמר ר' ישמעאל

בן אלישע אני קריתי והטיתי וכתב על פנקסו שחייב חטאת * [הג"ה מבן המחבר עיין במשנה סוף מס' תרומות מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות במבואות האפילין וכו'. ולכאורה יש לדייק מלשון המשנה דתני מבואות האפילין דאיירי ביום דאי מדליק בלילה הלשון אפילין אינו מדוקדק דהא בלילה כל המבואות אפילין הם אלא ודאי דהתנא דמתניתן נקט מבואות אפילין לאשמעי' דאיירי שמדליק ביום דיש מבואות שאינן מקורות ואין דרך להדליק בהם נרות ביום ויש מבואות שהם מקורות בלי חלונות וצריכים לאור הנר גם ביום. ומעתה ממילא נשמע דלהכי דקדק התנא לאשמעינן דאיירי ביום לאשמעינן דבלילה אין מדליקין משום דאין שורפין שמן שריפה בלילה. ואף דגם במשנה במס' פסחים דף נ"ג ע"ב גבי יוה"כ ג"כ תני ומדליקין בב"כ וב"מ ובמבואות האפילין יש לומר דנקט האי לישנא גבי יוה"כ דגם כן מדליק בערב יוה"כ במבואות האפילין שיהיה דולק לצורך יום מחר. ואף דלא צריך התנא דמתניתין למנקט בכה"ג גבי יוה"כ מ"מ יש לומר דשיגרא דלישנא דלשון המשנה דמס' תרומות נקט. גם י"ל דגם אינך דחשיב שם במס' תרומות במתני' ב"כ ובתי מדרשות איירי ג"כ דוקא ביום. אך נ"ל לומר דכמו שאמרינן בירושלמי שם במסכת תרומות דבת ישראל טובלת פתילה בשמן שריפה ומדלקת וקאמר שם ר' ינאי בשעת משלחת זאבים הי' והתירו מפני הסכנה ולא עמד ב"ד ובטלו. כן יש לומר דבשביל סכנה זו התירו ג"כ להדליק שמן שריפה בלילה ולא עמד ב"ד ובטלו וצ"ע. ודוק. % ועיין שם בירושלמי סוף מס' תרומות דמדליקין נר חנוכה בשמן שריפה וכן פסק הרמב"ם בפ' י"א מהל' תרומות הל' י"ח ע"ש. והרי זמן הדלקת נר חנוכה הוא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. אך י"ל דאין מזה ראי' דאם אמרינן דזמן הדלקת נר חנוכה הוא מתחלת שקיעת החכמה א"כ עדיין לא הוי לילה ממש ועיין בפרי חדש בא"ח ריש סימן תרע"ב ע"ש, וכן משמע ברמב"ם פ"ד מהל' חנוכה, א"כ גם בנר חנוכה הוא כמ"ש אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל שמדליק ביום והיא דולקת בלילה. אמנם לפי מה שפסקינן בש"ע א"ח סימן תרע"ב שזמן הדלקת נר חנוכה הוא עם סוף שקיעת החמה והוא צה"כ שהוא לילה ממש שפיר מוכח מהירושלמי ששורפין תר"ט בלילה אך אי אמרינן דמה שאין שורפין בלילה הוא רק מדרבנן גזירה תרומה אטו קדשים א"כ אין ראיה מנר חנוכה דיש לומר דבמקום מצות נר חנוכה שהוא לפרסומי ניסא לא גזרו רבנן ודוק:]:

ומעתה עמדתי על דעת הרמב"ם שדחה דברי הת"כ ודברי הירושלמי באיסור שריפת קדשים טמאים בלילה דאיהו סובר דתרומה איקרי קודש ודינו כקודש ואם היה שריפת קדשים טמאים אסור בלילה היה גם שריפת תרומה טמאה אסור בלילה וא"כ כל

המדליק שמן שריפה בחול צריך להדליקו ביום והוא דולק בלילה ועכ"פ צריך הוא להזהר שלא להטות בלילה אפילו בחול. וא"כ איך אמר רבה שבת דף כ"ג ע"ב דשמן שריפה היינו תרומה שנטמאת מתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה. וקשה דא"כ גם בחול נגזור שמא יטה וצריך לומר דבשלמא בשבת גזרינן שישכח שהוא שבת אבל בחול הרי רואה שהוא לילה. ולפ"ז קשה גם בשבת לא נגזור שהרי אף שישכח שהוא שבת הרי לא ישכח שהוא לילה וממילא לא יטה משום איסור שריפת תרומה בלילה. אלא ודאי שאין איסור לא בשריפת תרומה טמאה ולא בשריפת קדשים טמאים בלילה:

תשובה צז

בע"ה עש"ק ר"ח טבת תקנ"ל.

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול מוה' לוי אב"ד דק"ק טריטש:

ואשר הקשה על הר"ן בפרק כירה שכתב שדעת הרי"ף להחם חמין לצורך רחיצת כל הגוף ביו"ט מותר מן התורה ואסור רק מדברי סופרים. והקשה מעלתו א"כ איך קאמר במס' ע"ז דף כ"א ע"ב לא ישכיר אדם מרחץ לנכרי וכו' אבל לכותי מאי שרי וכו' כותי אימתי עביד בחוה"מ אנן נמי עבדינן. ולדעת הר"ן קשה הא כותי לא נזהר בדברי סופריס ועביד ביו"ט מה שאסור לדידן. ולדעתי ל"ק ולא מידי כי באמת מפשוטו של מקרא אסור להחם ביו"ט לצורך רחיצה שהרי כתיב אך אשר יאכל לכל נפש. והרי"ף שסובר שהוא מן התורה היינו מטעם דהלכה כב"ה דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך וכו'. והא ודאי שהכותים אינם זזים מפשטיה דקרא ולא אמרי מתוך ולדידהו הבערה שלא לצורך אוכל נפש כתיב מפורש בתורה לאסור ובודאי זהירי בה:

תשובה צח

תשובה

מבן המחבר לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא החריף מוהר"ר מרדכי בער יאנקוי נר"ו:

אתמול אחר תפלת ערבית שמתי עיוני על דברי צל"ח מס' ביצה ט"ז ע"ב ד"ה והנה ראיתי בהרא"ש וכו' שהראה לי כבוד מעלתו אתמול. וראיתי כי דברי אמ"ו הגאון זצ"ל כראי מוצקים והמה מובנים. דאחר שכתב דטעמא דר' אשי לא שייך אלא אי לא אמרינן הואיל דאי אמרינן הואיל ליכא איסור תורה לא שייך למיתקן ע"ת ועפ"ז נדחים דברי המג"א ריש סימן תקכ"ז והמג"א שם שכתב להשיג על הב"י דאנן קיי"ל דצרכי שבת אין נעשין ביו"ט דלא כר"ח רק כרבה דע"י הואיל מותר מדאורייתא וסמוך לחשיכה דלא שייך הואיל ואסור מדאורייתא לא מהני ע"ת ע"ש במג"א. וע"ז כתב אמ"ו ז"ל להוכיח

דלהרמב"ם ע"כ ליכא למימר כן דהא הרמב"ם פסק בפ"א מהל' יו"ט הלכה ט"ו כרבה דאמרינן הואיל וגם כתב טעם העירוב כר"א כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לחול. ולפי דברי המג"א הוא תרתי דסתרי אהדדי דממה נפשך כל זמן דשייך הואיל לא צריך עירוב כיון דליכא איסור דאורייתא וסמוך לחשיכה לא מהני עירוב וא"כ למה תיקנו כלל ע"ת אלא ודאי ע"כ צ"ל דהרמב"ם ס"ל בזה כר"ח דצרכי שבת נעשין ביו"ט וא"כ גם סמוך לחשיכה מהני עירוב והיינו כר"ח דצרכי שבת נעשין ביו"ט כדעת הב"י שהביא המג"א שם ודוק. דברי ידידו לנצח:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה צט

בע"ה יום ד' אפיק ז"ך ירח א"ש תקלז"ל:

תשובה

שלום רב. לגדול ורב. אור נערב, ה"ה כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי. הרב המאוה"ג המפורסם זקן ונשוא פנים. חציו חצי גבור שנונים. נ"י פ"ה ע"ה כבוד שמו מוה' לעמיל סג"ל אב"ד ור"מ דק"ק א"ש:

מכתבו הגיעני. ובהודעת שלומו ושלום תורתו שמחני. וע"ד אשר תמה על אשר ביארתי בספרי נודע ביהודה בחלק א"ח סימן י"ג להחזיק פסקו דר"ת בגילוח בחוה"מ נגד כל הפוסקים. הנה לשונו של מעלתו הוא בזה"ל. ובעיקר ענין זה תמהני על השליט הגדול הזה מי דחקו לכנוס בפרצה דחוקה לקיים דברי יחיד במקום שכל הפוסקים הראשונים והאחרונים אחד מהם לא נעדר לדחות פסק זה ובפרטות בדור פרוץ שבימינו יש לחוש שפושעים יכשלו גם בכמה ענינים אחרים אם יראו שמתירין נגד הש"ע וכל האחרונים ועכ"פ לא היה לפרסם היתר זה בספר. עכ"ל מעלתו נר"ו:

הנה עיקר התמיה אין לה שחר ולמה לא אצדיק הצדיק דמעיקרא הוא ר"ת במקום שאני רואה דבריו נכונים וכי משוא פנים יש בדבר אפילו אם היה באיסור תורה האמת עד לעצמו וק"ו באיסור דרבנן. אבל באמת טעות הוא בידו דמעלתו. ואני לדעתי לא התרתי מה שאסרו הראשונים והאחרונים רק מצאתי חילוק בדבר לפרש דברי ר"ת במקום שספו תמו כל התמיהות שתמהו עליו. והם הראשונים והאחרונים שתמהו עליו הוא מפני שלא עלה על דעתם לפרש דבריו כן והיו מפרשים דבריו שבכל ענין מתיר לכך נחלקו עליו נמצא שאין ביני ובין הפוסקים ראשונים מחלוקת בעצם הדין רק מחלוקת בפירוש כוונתו של רבינו תם. ומה שכתב בפרטות בדור פרוץ שבימינו שפושעים יכשלו גם בכמה ענינים אחרים בזה שום מורא לא יעלה על ראשו וכי מדמין באיסורין זה לזה.

אבל אהובי הואיל ודפק על פתחי אגיד לו האמת בזה וזמן רב הייתי פוסח על שתי השעיפים אם לפרסם דברים אלו בספר או לא. ואגיד ליה גופא דעובדא:
זה שנים רבות כמו י"ב או ט"ו שנים נשאלתי דין זה הלכה למעשה לאחד שהיה נחוץ לו הגילוח בחוה"מ. וברתי אז דין זה ורשמתי לעצמי ולהנשאל הסתרתי הטעם ותליתי לו כאילו הוא הוראת שעה. ואמרתי לו מה שהתרתי לך היה לי טעם שהיה שייך רק בפעם ההיא ולא לעתיד והעלמתי ההיתר ממנו. ואמנם טעמי היה לא בשביל חשש של מעלתו שיקילו גם בענינים אחרים אבל היה טעמי הואיל במקומות אחרים נכשלים בהשחתת זקן בתער שהוא חמשה לאוין ולמה אפתח להם שערי ההיתר בחוה"מ ומי יתן למצוא מקום להחמיר בכמה זמנים. וכמו שנה קודם שהתחלתי להדפיס ספרי והתחלתי לסדר ולחפש באמתחות הכתבים שלי את כל התשובות גמרתי בלבי להעלים תשובה זו ושלא להדפיסה מטעם הנ"ל. אבל כאשר עיינתי בזה ראיתי בלבי אדרבה לאידך גיסא בשביל שהדור פרוץ בדבר הנ"ל טוב יותר לפרסם היתר הנ"ל והטעם כמוס בלבי ולא אוכל לגלותו אם יפציר לא אשיב. ואני שוקל הדבר בדעתי כמאמר ריב"ז אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר ושום אחד מהקדמונים לא עלה בלבו דבר זה וצריך אני ג"כ להעלים מה שהעלימו הם. אבל עכ"פ הכרעתי שפרסום היתר בחוה"מ יש בו מצוה רבה וגדר ומשמרת לתורה לפריצי הדור. ודי בזה כי כבר אמרתי אם יפציר לא יועיל ועכשיו בא אבוא לעמק יהושפט. בעיקר השגתו על דבר ההיתר שכתב מדסתם ר"ת מכלל שבכל פועל מתיר וכו'. אני תמה ל"ל לדחוקי נפשיה לפרש דברי ר"ת שיהיו מוקשים ומדוע לא נפרש דבריו שיהיו נכונים. ועוד גם לדבריו אינו בא אלא לעקור דברי ר"ת ולומר שאין כוונתו כפירושו אבל גוף ההיתר ע"י פועל עני לא הושג ע"פ השגתו:
ומה שכתב דה"ל לתלמוד להשמיענו חידוש זה על בבא דאלו מגלחין שע"י פועל עני מותר לכל אדם כשם שאמר רב אסי אר"י דף י"ח ע"א על בבא דאלו מכבסין שמי שאין לו רק חלוק אחד מותר לכבס כו'. הנה התשובה בזה ללא צורך דהרי בבא דאלו מכבסין גופא קשה קושייתו למה לא אמר ההיתר ע"י פועל עני כי ס"ד שכיבוס אסור אפילו ע"י פועל עני וכבר מבואר דברי אלו בספרי וכבר ביארו בגמרא בדף י"ג ע"א שכל פעולה מותר ע"י פועל עני וממילא גם סיפור וכיבוס בכלל. ומ"ש מסייע כזה אין בו ממש והרי הנה"כ התיר לומר לאשה וכו'. ועל זה השיב מעלתו למה תפסת להקל כדעת הש"ך ולא תפסת להחמיר כדעת הט"ז שהסכים עמו הגאון ח"צ בסימן פ"ב עכ"ל מעלתו. ואני תמה מי שבא להשיג איך לא יעיין מתחלה בדברי עצמו וממקום שבא מדברי הט"ז עצמו והרי הט"ז עצמו בי"ד סימן קצ"ח שם מתיר בחוה"מ לומר לנכרית שתחתכם והם דברי מהר"ם

אלא שהט"ז כתב שבשבת ויו"ט אסור והנה"כ מתיר גם בשבת. וא"כ אני דנתי מדברי הנה"כ ק"ו שאפילו באיסור סקילה מתיר מסייע ק"ו באיסור גילוח בחוה"מ. והט"ז אוסר באיסור תורה יעויין שם בדברי הט"ז שכן מורה לשונו שכתב שאותה ישראלית מסייעת לה וכאילו היא עושה מלאכה זו שאסורה מדאורייתא. וגם הח"צ סיים שם בתשובה שראוי להחמיר שיש בו משום לתא דאורייתא, ועוד רבותא למחשב גברי והרי המג"א בריש סימן שם הסכים לדברי הש"ך בנה"כ:

ומה שתמה על מה שכתבתי שוב בחיבורי דאם מתירין ע"י פועל עני דוקא לא שייך למגזר שלא יכנוס לרגל כשהוא מנוול דאיך יסמוך על זה דאטו יודע הוא קודם רגל שיזדמן לו פועל שאין לו מה יאכל. ועל זה השיג מעלתו דלפ"ז מותר ע"י פועל עני אפילו לא גילח ערב רגל וא"כ ר"ת מתיר למי שגילח היינו ע"י כל פועל וא"כ נסתרו דברי הראשונים שכתבתי לתרץ דברי ר"ת. זה תורף השגתו דמעלתו אלא שלשונו משובש ומוטעה קצת אבל לקחתי דבריו שזהו כוונתו:

ואני אומר אף לו יהיה כדבריו שלפי הסברא שלא יסמוך על פועל עני מותר אף למי שלא גילח ערב רגל אעפ"כ אין בזה סתירה וכך הוא דרך כל מחבר לחזק ההיתר מכל צד. וכתבתי מתחלה לפרש ולתרץ דברי ר"ת ואח"כ כתבתי ואני לעצמי אומר היתר יותר מהיתרו של ר"ת ושבפועל עני לא שייך לגזור כלל ובאתי בזה להקל יותר מקולא של ר"ת. אבל ר"ת עצמו אינו סובר כסברתי וסובר שגם ע"י פועל עני יש לגזור שמא יסמוך על זה. וכל זה לפי הבנת רום מעלתו בדברי אבל מעולם לא עלה זה על לבי לומר שמי שלא גילח ערב הרגל דלא נגזור בו שלא יכנוס כשהוא מנוול דאיך אפשר להתיר לזה ואנו רואים שפשע ונכנס כשהוא מנוול ובדף י"ח ע"א בתוספות ד"ה אע"ג וכו' נסתפקו במי שאין לו אלא חלוק אחד אם לא כבסו קודם המועד אם יש לקנסו הואיל ופשע ואפילו לדידן שמתירין אפילו לא כבסו קודם המועד וכמו שהוכיחו התוס' שם מדברי התלמוד הטעם בזה דלא מיחשב פשיעה שאפילו אם היה מכבסו לא מועיל והיה צריך לכבסו שנית במועד כמבואר בטור בסימן תקל"ד שכתב הטעם שהוא מתלכלך מיד אף אם כבסו קודם לכן אבל בגילוח שאם היה מגלח קודם לא היה צריך לגלח במועד ופשע ונכנס כשהוא מנוול ודאי שאסור לגלח. אבל כוונתי בחיבורי במה שכתבתי והוספתי דלא שייך בזה לגזור היינו בזה דמיבעיא להו בגמרא דף י"ד ע"א באבדה לו אבדה ערב הרגל וכו' ומסיק לאסור שלא מוכחא מילתא פירש"י ויאמרו שפשע וסמך עצמו שיספר במועד ועל זה כתבתי שאם מתירין רק ע"י פועל עני ידעו שלא פשע דאיך סמך עצמו על

פועל עני וידעו שאנוס היה אבל מי שלא גילח במזיד ערב הרגל אנן חזינן שסמך עצמו שיגלח ברגל לזה בודאי אסור. ונשאר גם פירושי בדברי ר"ת קיים:

וממילא מה שרצה להוכיח מסברתי דע"י פועל עני לא שייך שיכנוס כשהוא מנוול וא"כ למה אסור למי שלא גילח אלא מטעם שיחשדוהו שגילח ע"י פועל שיש לו מה לאכול וממילא גם בגילוח אסור מטעם חשד. כל זה דברי מעלתו. ולפי מה שכתבתי למעלה דמי שלא גילח אנו רואים שנכנס כשהוא מנוול ולכך אסור ולא מטעם חשד ממילא בטלו דבריו. והא דבאמת לא חיישינן לחשדא שיחשדוהו שגילח ע"י פועל שיש לו לאכול. נלענ"ד דבאמת כבר כתבתי בחיבורי דאי חיישת לחשדא א"כ איך התירו שום מלאכה ע"י עני. ומ"ש בחיבורי שיש לחלק ששם החשש רק בשעת מלאכה ואז רואים שהוא פועל עני משא"כ גילוח שניכר אח"כ שנתגלח בחוה"מ ויחשדוהו. הנה זה כתבתי קודם שהוכחתי דאין לחוש לחשדא דאורחים ולגבי אורחים שפיר יש לחלק כנ"ל דאף שיש מלאכות שיש לחוש גם אחר גמר מלאכה כגון שבנה חדר חדש והכל יודעים שזה לא היה קודם המועד ויחשדו בראותם החדר ההוא שנבנה ע"י פועל שיש לו לאכול מ"מ אורחים מנין ידעו אם לא היה חדר זה כבר בנוי קודם המועד וכן כל כיוצא בזה. ובשעת מלאכה ליכא חשש שרואים מי הוא הפועל ומבני מתא ליכא חשד כלל כיון שהם מכירים בני עירם ויודעים שיש שום פועל עני לא יחשדוהו שעשה ע"י פועל אחר דלא שביק היתרא וכו' אבל גבי גילוח גם לגבי אורחים היה חשד שיראו בפניו שנתגלח מחדש והם לא ידעו שיש בעיר ההיא פועל עני. אבל אחר שהוכחתי שם דלחשדא דאורחים לא חיישינן בחוה"מ כלל והוכחתי זה מגוף ההיתר שע"י פועל עני ואורחים אפילו רואים את הפועל מנין ידעו שהוא עני וא"כ לא נשאר רק חשש חשד מבני העיר ממ"נ אם חיישת בגילוח שאח"כ כשיראו שהוא מגולח יחשדוהו שעשה ע"י פועל שיש לו גם בשאר מלאכות יש לחוש כן שאחר גמר המלאכה יראו המלאכה ויחשדוהו א"ו שאין כאן חשד כלל כיון שמכירים שיש כאן פועל עני:

ובזה נראה לענ"ד לתרץ מה שנתקשה הבית יוסף בסימן תקל"ד לדעת המפרשים אזורו מוכיח עליו כפירש"י בדף י"ד ע"א שמי שאין לו אלא חלוק אחד בשעה שפושטו מתעטף במקטרינו וחוגרו באזורו וכו' וא"כ לא הותר לכבסו רק הוא בעצמו אבל לא שיכבס לו אחר. א"כ למה השמיטו הפוסקים הא דאזורו מוכיח הוה להו להביא דבר זה להורות שאסור לאחר לכבסו. ולדידי ניחא כיון דאזורו מוכיח כבר מכירים בני עירו שיש ביניהם מי שאין לו אלא חלוק אחד אפילו יכבסנו אחר לא יחשדו את הכובס כיון שיש להם לתלות שמכבס בהיתר:

ועוד נראה לענ"ד דלא חיישינן לחשדא לפי מ"ש הב"י שם כיון שהתירו חכמים לכבס למי שאין לו אלא חלוק אחד לא נתנו דבריהם לשיעורין והתירו אפילו לכבסו ע"י אחרים ע"ש. כן אני אומר כיון שהתירו לפועל עני לעשות מלאכה כדי שיהיה לו מה לאכול לא נתנו דבריהם לשיעורים לחלק בין מלאכה דשייך בה חשדא ובין מלאכה דלא שייך בה חשדא. ובזה ספו תמו השגות של מעלתו. ואני ככחי אז כן כחי עתה בכחא דהיתרא ומטעם אשר עם לבבי כנזכר בתחלת כתבי. ולרוב הטרדה אקצר. דברי מחותנו או"נ את והב בתחלתו ובסופו. דברי הד"ש:

תשובה ק

תשובה

שלום תניינא להרב הנ"ל וכו':

מה שחזר על הראשונות בעסק גילוח בחוה"מ לא ראיתי בדבריו השגה חדשה רק חוזר על הראשונות. ואם גם אני אחזור על הראשונות אין לדבר סוף וכל מה שהשבתי בראשונה לדעתי יש בו די ואם מעלתו אין רוצה לקבל מה אעשה לו. ואני לא הדפסתי חיבורי רק שיסמכו הקטנים ממני שאין כח עיונם משיג לעיין אבל מי שהגיע להוראה ויש לו לב להורות אין אני אומר קבלו דעתי. ומה שתמה מעלתו איך אחקוק בספר דבר שהטעם כמוס בלבי. אני תמה עליו וכי אני כתבתי למעלתו שטעם ההיתר הוא כמוס הלא כל טעמי ונימוקי מבואר בחיבורי ויותר ממה שמבואר שם כתבתי למעלתו באר היטב ומפורש. אבל כתבתי לו שהיה בדעתי להעלים הוראה זו ושלא לפרסמה אבל מטעם הכמוס פירסמתי ההוראה והשומע ישמע והחדל יחדל. וידע מעלתו שגם מלבד הטעם הכמוס ג"כ מצאתי עצמי מחויב בדבר עכ"פ לפרסם ההיתר בכאן בקהלתנו. שבכאן בעזה"י נזהרים מלהשחית בתער ובחוה"מ מחמת שננעלו שערי האומנים היהודים לפניהם הלכו לאומנים נכרים בחוה"מ וממילא היה משחיתים בתער כי הנכרי אין בקי לגלח במספרים או במשיחה ולכך מצאתי עצמי כמחוייב לפתוח להם שערי היתר אצל יהודים, אלא שהיה בלביל דאזלינן בתר רובא דעלמא במדינות שאינם נזהרים מן התער לכן רציתי העלים עד שמטעם הכמוס אשר עמי הכרעתי לפרסם ההיתר. ולרוב טרדותי לא אאריך יותר:

תשובה קא

תשובה

לשואל כענין. בתורה הרבה קנין. עוקר הרים וסותר אבני בנין. ואת והב בסופה. דין ליה הניין. ה"ה כבוד אהובי ש"ב נד"ז ידידי וחביבי. הרב המאור הגדול הגאון המפורסם נ"י פ"ה ע"ה כבוד שמו המפואר מוה' שאול נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק אמשטרדם יע"א:

מכתבו הטהור קבלתי ושמחתי בשלומו. ואשר הרבה להתרעם על היתר הגילוח בחוה"מ. הנה אין דרכי לומר קבלו דעתי וכבר הקדמתי בהקדמת ספרי שאני איני כדאי לסמוך עלי כלל ואני הוצאתי חיבורי לאור שילמדו התלמידים אשר זכני ה' להרביץ תורה בישראל וזה יותר מארבעים שנה לא פסקו תלמידים מביתי ואם המה ילמדו בו די לי אבל לגדולי הדור ח"ו שאבוא להורות להם וכל אחד כדאי לעצמו וקטנו עבה ממתני. ולכן האמתלאות שהרבה מעלתו במכתבו להשיב דעתי שלא יחר לי על שחולק עלי היה ללא צורך כי הלא זו תפלתי גם בהקדמת ספרי שלא יהיה ספרי למוקש והדברים שאינם נכונים לא יתקבלו. ואדרבא אני מחזיק טובה לכבוד רום מעלתו בזה. ואעפ"כ לגוף הדין אם לפי דעתי נכון ג"כ לא אשא פנים והאמת יורה דרכו. ונבוא לעמק יהושפט.

מ"ש שעיקר סברת הפוסקים האוסרים תלוי בדברי הגהת מיי' בשם מוהר"ם מרוטנבורג רבן של כל ישראל. הנה מי לא ידע מגדולת מוהר"ם וחלילה לי להרהר בלבי לחלוק עליו מטעמא דנפשי. אבל אם מהר"ם הוא רבן של ישראל רבינו תם הוא רב רבנן ואני על ר"ת נשענתי ודבריו קיימתי. ולא עוד אלא שח"ו אני לא התרתי מה שאסר מוהר"ם ולא מה שאסרו שום אחד מהפוסקים. אני התרתי דבר המותר לכל הפוסקים וכך אני אומר שהפוסקים שחלקו על רבינו תם הוא לפי שעלה בדעתם שרבינו תם מתיר לחלוטין אבל מודים הם שע"י פועל שאין לו מה יאכל מותר דכללא כיילו כל הפוסקים שכל המלאכות מותרים ע"י פועל עני. וא"כ אם אני אומר שגם רבינו תם לא התיר אלא ע"י פועל עני אין כאן מחלוקת בגוף הדין רק בפירוש דברי ר"ת וממ"נ אם כוונת ר"ת כן מה טוב ואם באמת התיר רבינו תם לחלוטין עכ"פ אני איני מתיר רק ע"י פועל עני ואין אני סותר דברי שום אחד מהגדולים:

ומה שכתב מעלתו וזה לשונו. וגם מה שסיים ולמד קל וחומר משביעית לחש"מ שכן כתוב בתשובה אחרת הסמוכה לפניה, תלה השניה בראשונה ואף הראשונה לא עלתה לו כמבואר בתוי"ט בריש מ"ק בשם הירושלמי לטעם השני ע"ש ע"כ לשון מעלתו. והנה מזה אני תמה עליו שנשען על דברי התוי"ט ולא רצה לעיין בגוף דברי הירושלמי ואני מכיר את מעלתו מנעוריו שדרכו לחקור את שורש הדבר ולא להשען על הקיצורים. וכאן לפי שהיה שמח ואוהב לטעון ושונא לפרוק ולתרץ את דברי ולכן לא רצה לעיין פן יראה איזה זכות. והנה התוס' י"ט העתיק דברי הירושלמי בקיצור ולא נשמר להעתיק כלשונו

ולדעתי שגה בדברי הירושלמי. וזה לשון הירושלמי והוא בירושלמי בשני מקומות בריש מועד קטן ובסוף פרק ב' דשביעית ובשני המקומות הלשון מכוון אות באות. וכך הם דברי הירושלמי מה בין שביעית מה בין מועד. שביעית ע"י שהיא מותרת במלאכה התירו בין דבר שהוא טריח ובין דבר שאינו טריח מועד ע"י שהוא אסור במלאכה לא התירו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח. ואית דבעי משמעינה מן הדא שביעית ע"י שזמנו מרובה התירו מועד שזמנו קצר אסרו. אותן ז' ימים האחרונים לא מסתבר מי עבדינן כז' ימי הרגל ויהיו אסורים עכ"ל הירושלמי. והתוי"ט היה סבר שהירושלמי תירץ זה באמת לחלק בין שביעית למועד משום שזמנו מרובה ולכן העתיק אי נמי ולא כן הוא. וגם בסוף דברי הירושלמי אותן ז' ימים האחרונים לא מסתבר כו' היה סבר התוי"ט שהירושלמי כוונתו דלא מסתבר לאסור אותן ז' ימים ושדברי הירושלמי הם בניחותא. ואין משמעות דברי הירושלמי כך. והקרבן העדה פי' שזה הוא בעיא בירושלמי אם אותן ז' ימים האחרונים אסורים או לא פלוג ולא איפשטא. גם דבריו רחוקים. אבל דוק בדברי הירושלמי שלא אמר ואית דאמרי שביעית ע"י שזמנו מרובה כו' וגם לא אמר ואית דשמעינה מן הדא אלא ואית דבעי משמעינה וכו' וכך הם דברי הירושלמי שהירושלמי פי' חילוק בין שביעית למועד משום דשביעית מותרת במלאכה וכו' וזה הטעם העיקר ואחר כך אמר ואית דבעי משמעינה וכו' שיש שרצו לחלק טעם אחר ולומר שהקולא בשביעית הוא משום שזמנו מרובה והשיב הירושלמי לסתור דבריהם שאם זה היה הטעם א"כ אותן ז' ימים האחרונים של שביעית וכי לא מסתבר למעבדינהו כמועד ויהיו אסורים לדברי האית דבעי הללו והרי סתם התירו בשביעית ולא חילקו בין ז' ימים האחרונים לשאר השנה אלא ודאי שאין זה טעם לחלק רק הטעם הראשון. זה הנלענ"ד בפירוש דברי הירושלמי והוא נכון והתוספות יו"ט אגב שיטפא לא נתן לב לעמוד על פירושו:

ומעתה גם הראשונה עלתה בידי שהרי גם בהוצאת זבלים לא חילקו בריש פ"ג דשביעית בין ז' ימים האחרונים ועם כל זה קאמר עלה בירושלמי שלא חשו לעוברין ושבין מפני מראית העין מכלל שהטעם הוא הואיל ואיסורו קיל משבת. וגם בלאו הכי אם היה כוונת הירושלמי שלא חשו לעוברין ושבין הוא רק משום שזמנו מרובה לא רצו להחמיר א"כ אין דבר זה אמור אלא בשביעית לחוד ולא בשום שאר איסור איך קאמר סתם הדא דתימא דלא חשו לעוברין ושבין מפני מראית העין והוה ליה למימר דלא חשו בשביעית לעוברין ושבין. ועוד הרי כל אותן שהתירו להם חכמים לגלח במועד יוכיחו דאיכא למיחש למראית עין של עוברין ושבין יוצא מבית האסורים ומנודה שהתירו לו

והנשאל על נדרו וכדומה וכי מאין ידעו עוברין ושבין מזה ואומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל דאיבעיא בגמרא ופירש"י שהכל באים אצלו ורואים שאבדה לו אבידה והא ודאי שעוברין הבאים לכאן במועד לא היו אצל האומן הזה ערב הרגל. אלא ודאי דבאיסור קל לא חשו לעוברין ושבין מפני מראית העין. באופן שבגוף הדין אני נשאר במקומו. ואמנם מ"ש מעלתו שאין חושש על פרסום ההיתר שאינו מתקיים כי מי ישמע לי לדבר זה עכ"ל מעלתו. דבר זה ידעתי מעצמי שאין דברי קטן כמוני נשמעים ולא איכפת לי בזה אני לא אמרתי קבלו דברי. אבל מה שכתב שצער לו על פרסום ההיתר משום לזות שפתים. אני איני חושש לזה וכל כי הני מילי האמתים ליתאמרו משמי:

ומה שכתב הלא יחזקאל הוא למופת הדור, ומחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור. הנה הגדיל שבחי במה שאין בי ואני בן כפר. אבל גם בהוראה זו לא עשיתי כי אם לגדור ולא לפרוץ, ולא מיבעיא במקומי שנזהרים מהשחתת הזקן בתער וכל האומנים היהודים השבענום בנק"ח על זה ובמועד מפני שננעלו שערי האומנים היהודים הלכו בצנעה לאומנים נכרים והיו משחיתים בתער כי הנכרים אינם בקיאים לספר במספרים או במשיחה וא"כ פרסום ההיתר הוא לגדור גדר ולא לפרוץ פרץ. אלא אפי' במדינות הלועזים שבעו"ה משחיתים בתער ועוברים ביד רמה על כמה לאוין מפורשים בתורה אוי שעלתה בימינו כך גם באילו הרשעים לא עשיתי כי אם לגדור ולא לפרוץ. וכבר רמזתי לאחיו הגאון בזה. אבל יעבור עלי מה ויהיו מלעיזים עלי ומוטב שאהיה שוטה כל ימי ולא אפרסם דבר שלא דברו ממנו הראשונים. ומה שפרסמתי היתר הגילוח בחוה"מ הוא דבר שכבר הורה ראשון לראשונים ר"ת:

ומה שכתב מעלתו שלהחזיק ולקיים הוראתי הוא מן הנמנע. תמהני מה הוצרך לכתוב דבר זה וכי בקשתי ממנו או מאחד משארי חכמי הדור להחזיק שום הוראה ממה שהוריתי והעליתי בספרי. אם הדברים נכונים אין צריכין חיזוק ואם נכשלתי ח"ו למה אבקש להחזיק ולהגדיל המכשול ח"ו. וגם עתה לפי דעתי כל הטעמים אשר אני כותב כאן לא נתקבלו על מעלתו כי כבר לא נתקבלו דברי הוראתי אצלו. טרם שידע וראה חיבורי כבר יצא קול גבנוני כרוז בזה. והנה אעפ"כ בקשתיו לעיין בספרי לפעמים אולי ימצא בו דבר טוב. ואני על משמרתי משמרת הלוים אני עומד ומצפה מתי יצאו דברי מעלתו לאור הדפוס ויגיעו לידי ואעשה אותם תפארת לראשי לחבבם בעיני כל נכבדי הדור ולפרסם טבעו בעולם. ואת והב בסופה. והיה זה שלום כנפשו. ש"ב אוהבו הד"ש:

תשובה קב

בע"ה פראג יום ה' ח"י אדר ראשון תק"מ לפ"ק

תשובה

. לכבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב הגאון מוהר"ר ישעי' מברעסלא:

מה שכתב בדברי סתירת הטור בא"ח סימן תקל"ד עם דברי הטור בחו"מ סימן ער"ה אהדדי. דבא"ח כתב הטור אסור להשוות שדה לצורך החרישה ואם ניכר שמתכוין לדוש לצורך המועד כגון שמשוה כולה מותר. הרי שאחז הטור שיטת רש"י במסכת מ"ת דף יו"ד ע"ב שצריך קרקע שוה לדוש יותר מלחרוש וכ"כ הב"י והב"ח כאן בא"ח. ובחו"מ סימן ער"ה כתב רבינו הטור השוה פני השדה אם ניכר שכיון לתקנה לזריעה כגון שלקח ממקום גבוה ונתן למקום הנמוך קנה ואם אינו ניכר שמכוין לכך אלא להשוותה לעשות בה גורן כגון שלא הקפיד להשוותה כולה אלא משליך העפר והצרורות בכל מקום בלא הקפדה לא קנה וכו'. הרי שאחז שיטת הרי"ף דלחרישה צריך להשוות כולה אבל לדישה א"צ להשוות כולה. באמת כי דברי הטור סתרי אהדדי. ואמנם את אשר אני חושב בזה, מתחלה אמינא כי בודאי גירסת הרי"ף הוא תמוה שיהיה צריך יותר להשוות השדה לחרישה מלדישה וכבר תמהו התוספות על זה כאן במסכת מ"ק וגם במסכת בבא בתרא ונדחקו בזה לחלק בין דישה שלהם שהיו במוריגים יעויין בדבריהם:

אבל אני אומר שגם לגירסת הרי"ף ודאי שצריך יותר להשוות הקרקע לדישה מלחרישה ולכך היא הנותנת דמוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי. וכך הוא תוכן הענין דלחרישה א"צ קרקע חלקה כמו במלקט ורהיטני ואינו מזיק כלל אם הקרקע אינה חלקה ממש שהרי כל חורש משדד אדמתו ומעלה רגבים ולכן אין הרגבים מפסידים כלל לחרישה אבל עיקר הקפידא שלא יהיה תל גבוה או מקום עמוק שזה ודאי מעכב המחרישה לכך כשמשוה השדה לצורך חרישה אינו מטריח עצמו רק שלא יהיה תל וחריץ ולכך עפר התל משליכו תיכף לחריץ כי למה ישליכנו למקום אחר ויטריח שנית ללקחו משם להוליכו לחריץ כי הלא אין לו צורך עפר הזה במקום אחר. אבל כשרוצה לתקן השדה לצורך דישה צריך שתהיה כל השדה כולה חלקה ולא ימצא בה שום רגבים ולא שום מקום גבוה קצת כלל או גומא קטנה הכל מעכב הדישה וצריך הוא לעפר לפזר ע"פ כל השדה ולהשוות את כל השדה וכך מזיק לו מקום מעוקם קצת כמו תל וחריץ ולכך זה כשחופר להשוות לא איכפת ליה במוליא ונצא יותר משאר מקומות בשדה שאינן חלקים לגמרי ולכך זה אינו מוליך העפר ממוליא לנצא רק חופר ומשליך באיזה מקום שיהי' מוליא במוליא ונצא בנצא כי אח"כ בלא"ה יצטרך להשוות כל השדה ולפזר העפר על פני כולה להשוותה בכל המקומות. ובהכי מסולק תמיהת התוס' מעל גירסת הרי"ף והרמב"ם. ובזה אתיין דברי הטור בא"ח שכתב כגון שמשוה כולה שג"כ כוונתו

דהיינו מוליא במוליא וכו' ולא כדסליק אדעתיה דהב"י והב"ח שהטור אחז שטת רש"י. דאיך אפשר לומר כן כיון שהרא"ש במסכת מ"ק שם גרס כגירסת הרי"ף ואיך יעזוב הטור שיטת אביו ולא יביא דעתו כלל אלא ודאי כמ"ש הוא העיקר. ובחושן משפט נלע"ד להגיה דבר קטן לא להוסיף ולא לגרוע רק לשנות הסדר קצת. [הג"ה מבן המחבר בבאורי ח"מ אשר לי כתבתי לישב סתירת הטור והמחבר דזה שמשוה השדה ומשוה כולה עושה שתי פעולות. אחד כדי לדוש ולעשות שם כרי. ועוד עושה פעולה גם לגוף הקרקע לזריעה ולחרישה דהחוש מעיד ועינינו רואות דטוב יותר לחרוש ולזרוע על קרקע שהוא חלק ושוה מלחרוש ולזרוע על קרקע שהיא מליאה גומות ויש בה מעלות ומורדות. ולכן בטור ובמחבר בח"מ כתבו דבר והפוכו שאם משוה כל השדה קנה והוי חזקה הואיל ועושה פעולה בגוף הקרקע שהוא בקל לחרוש ולזרוע שהוא שוה אבל אם משוה מצד אחד ומשליך העפר והצרורות בלא הקפדה לא קנה דממעשיו ניכר שאינו עושה פעולה בגוף הקרקע אלא לעשות שם כרי דאי הוה רוצה לעשות פעולה בגוף הקרקע הוי משליך העפר וצרורות למקום נמוך כדי להשוותה כולה ולכך לא הוי חזקה. ולכך במסכת ב"ב שפיר קאמר שקיל במוליא ושדא בנצא כו' הואיל ומשוה כל השדה אבל מוליא במוליא ונצא בנצא אינו משוה כל השדה בודאי דעתו רק אבי דרי לדוש בה. והשתא ניחא בא"ח לענין מלאכת חו"מ אזלינן בתר מחשבתו היכא שאין מעשיו מוכיחין אי עושה לזריעה או אם עושה לדוש בה ולכן אם משוה כולה אף שעושה גם פעולה לזריעה ולחרישה מ"מ כיון שמחשבתו הוא לדוש בה מותר דגם לדוש צריך להשוות השדה. ומה שכתב הטור והמחבר משוה כולה לאו דוקא נקטי דאף שמשוה מצד אחד לעשות כרי נמי מותר ולא נקטו בדבריהם משוה כולה אלא לרבותא דאף שמשוה כולה ועושה פעולה גם לחרישה ולזריעה כי לעשות כרי אינו צריך כל כך קרקע שוה ואפ"ה מותר הואיל ואזלינן בתר מחשבתו ומחשבתו היא לדוש בה ואינו אסור בחוה"מ אלא אם משוה השדה בענין שאינו עושה שום פעולה לדישה רק לחרישה ולזריעה לחוד וכגון שאינו מחליק הקרקע שיהיה ראויה לדוש בה, ובזה יש לישב תמיהת התוס' שם ודוק:] ומ"ש הטור כגון שלא הקפיד להשוותה כולה אלא משליך העפר וכו' הך מלת אלא מקומו אחר מלת הקפיד וכצ"ל כגון שלא הקפיד אלא להשוותה כולה ומשליך העפר וכו'. כנלע"ד בזה כוונתו כמו בטור א"ח דלא איכפת ליה בתל וחריץ רק עבד עיקר קפידא שלו להשוותה כולה אבל לתקן תל וחריץ לחוד לא איכפת ליה. ובזה גם דברי הש"ע בא"ח סי' תקל"ד עם דברי הש"ע בח"מ סימן ער"ה לא הוי סתרי אהדדי. אבל מה

אעשה והרב בית יוסף עצמו כ' בא"ח שדברי הטור הם על פי שיטת רש"י. ולענ"ד נראה כמ"ש והבוחר יבחר:

תשובה קג

בע"ה כ"א אלול תק"מ לפ"ק, לצילך

תשובה

היושב על חוג שמים וכו'. לכבוד אהובי תלמידי התורני המופלא המרומם הר"ר איצק צעדיק:

מכתבו קבלתי. ועל דבר הבי כנישתא שבעירו שנתפשרו הקהל עם הבנאים בקיבולת והתנו עמם לשבות בשבת וימים טובים אבל חוה"מ לא התנו ועתה אם ירצו להשביח האומן ופועליו ממלאכתם בחוה"מ יהיו צריכים לשלם לו שכרו. הנה יפה כתבת כיון שהמג"א מתיר בשל רבים דליכא חשדא ועיין בסימן רמ"ד ס"ק ח' דברבים ליכא חשדא רק שהעלה לאיסור משום חילול השם בפני הנכרים בודאי בחוה"מ ליכא חל"ה כי כל הנכרים רואים היהודים עוסקים בחוה"מ במו"מ ובקצת מלאכות המותרות והאומנים יודעים שכל זה אסור אצל היהודים ביום טוב לכן הם סוברים שחוה"מ אינו אסור כלל במלאכה. ואף דבגוף ההיתר של המג"א האחרונים אלי' רבה ותוספת שבת שדו ביה נרגא ואמרו דדוקא בע"ז הוא דליכא חשדא ברבים אבל איסור שבת ובפרט קיבולת שהחשד הוא שיאמרו שהוא שכיר יום דליכא רק איסור שבות אולי גם בשל רבים איכא חשדא. אומר אני כי נהפוך הוא דמפני חומר האיסור חששו יותר לחשדא. ותדע שהרי במס' ר"ה דף כ"ד ע"ב בתוס' ד"ה סמי עיני' וכו' אלמא אסור להשהות שיחשדוהו שעשאו ועבר על לאו דלא תעשון ור"ג נמי ליסתר ומשני כיון דחותמו בולט חיישינן לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל אחשדא דלא תעשון לא חיישינן עכ"ל התוס'. הרי דלא תעשון שהוא רק איסור לאו לא חששו לחשדא ולע"ז שהוא איסור סקילה חששו. ולפי זה צריך באמת טעם בשבת בקיבולת שהוא חשש שיאמרו שכיר יום והוא רק שבות למה חששו לחשדא וצריך לומר לפי שהיא מלאכת פרהסיא חששו יותר. ולפי זה קשה למה דמסיק שם בסוגיא דר"ה דרגל רבים שכיחי וקשה אדרבה כיון דשכיחי רבים ניחוש לחשדא שיאמרו שעשאו ועבר על לאו דלא תעשון וכן בהאי אינדרטא דבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא תינח דלא חששו לחשדא דע"ז כיון שהם רבים לא חשידי אבל ניחוש שעברו על לא תעשון כיון שהוא בפרהסיא דודאי לא קיל מחשדא דקיבולת שחששו בפרהסיא לחשדא. אלא ודאי דאפילו לא תעשון שהוא איסור לאו לא חיישינן ברבים לחשדא. ולאמר דלא תעשון אף שאינו בסקילה מ"מ הוא איסור תורה לכן לא נחשדו רבים אבל בקיבולת שהוא איסור שבות גם רבים חשידי כולי האי לא דייקינן שהרי

אדרבה חזינן מדברי התוס' דמחמת חומר האיסור חיישינן יותר לחשדא. ומעתה קם פסקו של המג"א ויפה פסק. ולרוב הטרדה אקצר: [הג"ה מבן המחבר הרמ"א בי"ד סימן פ"ז ס"ג בהג"ה פסק גבי חלב שקדים אם מניחים בו עוף ליכא משום מראית עין והיינו חשדא ואם מניחים בו בשר בהמה שהוא מראית עין באיסור דאורייתא צריך להניח אצל החלב שקדים. הרי שהרמ"א פסק דלאיסור דאורייתא חיישי' יותר לחשדא מבאיסור דרבנן. ודוחק לחלק בין יחיד לרבים דביחיד חיישינן לחשדא באיסור דאורייתא יותר מבאיסור דרבנן וברבים הוא להיפוך. ועיין שם בש"ך.]

תשובה קד

תשובה

שלום לכבוד אהובי, א"נ ידידי וחביבי, הרב המופלא ומופלג המושלם במעלות ומדות כבוד מוה' אברהם כהן נר"ו:

מכתבו קבלתי ואשר שאל בדיני חוה"מ בדין פועל. ידע כי אין לפקפק על דברי המג"א שאינו מותר רק לפועל שאין לו מה לאכול ודברי השיורי כנה"ג בסימן תקמ"ג שהביא בשם ריא"ז דלצורך המועד מותר אפילו יש לו מה יאכל שם קאי על מלאכה שהיא מצד עצמה מותרת במועד אלא שהיא מותרת רק לבעלי' אבל לפועל אינו מותר לעשותה לאחרים רק בחנם אבל לא בשכר כמבואר בסימן תקמ"ב ועל זה קאי ההיתר של ריא"ז דשם בסימן תקמ"ב קאי על מלאכה שאינה לצורך המועד אלא שהיא מותרת מצד שהוא דבר שאינו מלאכה ממש אינו מותר לאחרים לעשותה כי אם בחנם אבל אם הוא לצורך המועד והמלאכה מותרת מצד שהוא לצורך המועד רשאי גם לאחרים לעשותה אפילו בשכר אפילו יש לו מה יאכל אבל מלאכה שמצד עצמה אסורה לעשותה אפילו לעצמו לצורך המועד איך יהי' מותר לפועל לעשותה אם לא פועל עני שאין לו מה יאכל. ומעתה שאלה שלו בחייט הנה לא מיבעיא אם יש לבעל הבגד הזה בגדים אחרים פשיטא שאסור אלא אפילו הוא בגד הצריך לבעליו במועד הלא אינו מותר כי אם מעשה הדיוט וכזה יכול לעשות בשכר שיתפור כשיני הכלב אבל אם אינו נחוץ למועד או לתפור כדרכו אסור אפילו בחנם ק"ו בשכר אם לא ע"י פועל עני שאין לו מה יאכל. ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה קה

בע"ה א' ב' דר"ח אלול תקמ"ב לפ"ק

תשובה

לכבוד אהובי א"נ חביבי וידידי הרב הגאון המובהק והותיק. מפיו יצא עתק מלא עתיק. כ"ש מוה' ישעי' נר"ו אב"ד דק"ק ברעסלא.

מה שהגיה במג"א סימן תקנ"א ס"ק ט"ז יפה כיון והטיב לראות לבדוק בחורין וסדקין. ואמנם אשר תמה שם על עיקרא דמילתא של המג"א שהרי אם חל ט"ו באב בע"ש א"כ חל טי"ת באב בשבת והרי מבואר בש"ע שם שאם חל ט"ב בשבת מותר בשתי השבתות ואפי' להיש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו אבל שבוע שלאחריו ליכא למ"ד ושרי לכ"ע וא"כ מי נתן להם רשות לנהוג דרך אבילות בט"ו באב שהוא נקרא י"ט והרי כל עיקר חומרייהו משום דרשב"ג ס"ל כל השבת אסור וכשחל ט"ב בשבת לא עלה על דעת רשב"ג מעולם לאסור, ע"כ דברי מר. ואני אומר אחרי מחילת כבודו דברי שגגה הם לענ"ד וכשחל ט"ב בשבת ונדחה אז יום ראשון מקרי תשעה באב ושבוע ההיא כולה מקרי לרשב"ג שבוע שחל ט"ב בתוכו. ומה שפסק הש"ע שמותר בשתי השבתות היינו לדידן דקיי"ל דלא כרשב"ג ואחר התענית מותר מיד ולכן כשחל ט"ב בשבת מותר בשתי השבתות דשבוע שלפניו לא מיקרי חל ט"ב בתוכו דכיון דאידחי משבוע זו אידחי ושבוע שלאחריו אף שמיקרי חל ט"ב בתוכו מ"מ כבר הוא לאחריו ומותר מיד אבל לרשב"ג ליכא ספיקא שאסור כל שבוע שלאחריו ודוק בדברי הגמרא שם תענית כ"ט ע"ב. ולא נזכר בפלוגתא של ר"מ ור"י ורשב"ג ט"ב כלל רק כך שנינו שם ואסור לספר ולכבס מר"ח עד התענית דברי ר"מ ר"י אומר כל החודש כולו אסור רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותו שבת בלבד ותניא אידך ונוהג אבל מר"ח עד התענית דברי ר"מ ר"י אומר כל החודש כולו אסור רשבג"א אינו אסור אלא אותו שבת בלבד יעויין שם. הרי בשתי הברייתות נזכר עד התענית ולא נזכר ט"ב וממילא כשחל בשבת אז עשרה באב הוא התענית ובכולם אמר רשב"ג אותו שבת היינו אותו שבת של התענית וא"כ הנוהגים כרשב"ג אם חל ט"ב בשבת מותרים בשבוע שלפניו לדעה הראשונה שהביא המחבר שם אבל בשבוע שלאחריו אסורים. וכל דברי המג"א נכונים:

ומה שתמה על כל האחרונים רש"ל בתשובה וב"ח ומג"א שכולם פלפלו על אותן הנוהגים להחמיר עד שבת נחמו אם עבירה היא בידם דומיא דהטיה דק"ש או לא דמי לק"ש ואיך לא שתו לב למנהג שכתב הטור ושארי כל הגדולים וכן אנו כל בני אשכנז נוהגים לאיסור מר"ח בכל הדברים ורש"ל עצמו הביא מנהג זה בתשובה סימן למ"ד והלא עושין נגד דברי רבא שפוסק בזה כרשב"ג ולא כר"מ וא"כ לרבא לא אסור אלא שבוע שחל ט"ב ואיך אנו אוסרין מר"ח ויעיין בסוגיא דתענית דף כ"ט ע"ב ולמ"ד ע"א. ע"כ תמיהתו של מר. ובעיני אין כאן פליאה כיון שעכ"פ שנינו במשנה משנכנס אב

ממעטין בשמחה א"כ כל מה שנחשב אצל אדם לשמחה ראוי למנוע ממנו ומעתה יכול כל אחד לומר שהתספורת והכיבוס וכן אכילת בשר שמחה היא לו ונמצא חומרא שלו אינה מורה שחושש לדברי ר"מ רק שחושב זה לשמחה ולכך אינו דומה להטיה דק"ש שמחמיר כדברי ב"ש. ואותן הנוהגים חומרא משבעה עשר בתמוז פשוט שאין כאן חשש שהרי בזה הכל יודעים שעושים משום חומרא יתירה שהרי ליכא שום דעה בגמרא לאסור מי"ז בתמוז:

תשובה קו

בע"ה פראג תק"מ לפ"ק

תשובה

לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי. הרב המאור הגדול כבוד קד"ש מוה' גבריאל נר"ו ראב"ד דק"ק ברעסלא.

מה שהקשה בדברי אגדה במס' בבא בתרא דף ט"ו ע"א בתוספות ד"ה פ"ה דיחזקאל כו' וקשה דהא ירמי' נמי בח"ל הי' שהלך למצרים שם וכו'. וכתב מעלתו והמעיין ברש"י בירמי' מ"ד בפסוק לא ישובו כי אם פלטים זה ירמיה וברוך שחזרו לא"י ואיך נעלם מתוס' דברי רש"י עצמו עכ"ל מעלתו. ובאמת הוא לכאורה תמוה אבל באמת לא העתיק מעלתו דברי רש"י ככתבן דלא כתב רש"י שחזרו לא"י אבל כך כתב שם ירמי' וברוך חזרו משם שהגלם נבוכדנאצר בעשרים ושבע למלכו כך שנויה בסדר עולם עכ"ל רש"י. ונלע"ד דמה דכתב בהך קרא כי לא ישובו הוא הפסק מאמר ורצונו לומר שמה שהם מנשאים נפשם לשוב לשבת שם זה תוחלת נכזבה כי לא ישובו. ומה שאמר אח"כ כי אם פלטים חוזר לראש המקרא שאמר ולא יהיה פליט ושריד על זה אמר כי אם פלטים שירמיה וברוך ישארו שריד ופליט. ומה שכתב רש"י ירמי' וברוך חזרו משם לאו דוקא חזרו לא"י אלא חזרו והלכו ממצרים ולבבל הלכו שנבוכדנאצר הגלם וכן הוא בסדר עולם פרק כ"ו שנבוכדנאצר בשנת כ"ז למלכו נתנה ארץ מצרים בידו והגלה ירמיה וברוך לבבל ולא נזכר שם שוב שחזרו לא"י. והרי רש"י מסיים כך שנוי' בסדר עולם. א"כ על כרחך הכוונה כמו שכתבתי ואם הוא דחוק בלשונו:

תשובה קז

בע"ה פראג עש"ק טו"ב א"ש תק"מ לפ"ק

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני מוה' יוזל מו"צ בק"ק ש"ה.

מה ששאל שאומרים קודם התפלה ועשיית שום מצוה לשם יחוד וכו'. וכן מה שמבואר בספרי מוסר שיש לקונן על גלות השכינה, לפרש לו מה היא השכינה ואיך שייך גלות. והאריך בזה מעלתו במכתבו, ובזה הוסיף מעלתו פשע לחקור בנסתרות ויצא מגדר דברי חכמינו ז"ל במופלא ממך אל תדרוש. ואמנם לגלות בזה א"א ואעפ"כ אפרש לו דברים המתיישבים:

ומתחלה אני אומר מהו ששאל פירוש על נוסח לשם יחוד מה לנו לגלות פירוש על דברים שלא מצינו בדברי שני התלמודים בבלי וירושלמי ולא בספרא וספרי ותוספתא ולא בדברי הפוסקים ומי התיר להם דברים כאלו והימים הראשונים בדורות הראשונים שלא ידעו מנוסח זה היו טובים מאלה, וכבר כתבתי מזה בספרי נ"ב חי"ד סימן צ"ג יעויין שם. ואמנם מה ששאל על מה רמזו באמרם שכינה ומהו גלות השכינה שהם דברים הנזכרים בדברי חז"ל בתלמוד אמינא לי' מילתא אשר ראיתי בדברי הרב המורה בח"א פרק כ"ה וז"ל.

שכן ידוע כי זאת המלה היא התמדת העומד במקום אחד והוא שוכן באלוני ממרא וכו' וענין השכינה במקום היא התמדת העומד במקום אחד וכו'. ולפי זאת השאלה הושאל לבורא יתעלה כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה או לכל דבר שהתמידה בו השגחה ונאמר וישכן כבוד ה' וכו' וכל מה שבא מזאת הפעולה מיוחס לבורא יתברך הוא בענין התמדת שכינתו כלומר אורו הנברא במקום או התמדת ההשגחה בדבר אחד כל מקום כפי ענינו ע"כ דברי רבינו הגדול. ומכאן ואילך דברי תלמיד קטן כמוני. ואני לוקח מתוך דברי רבינו הגדול שנתן בו פירושים לשכינה אור נברא או ההשגחה:

ואני אומר שניהם הם דבר אחד והשגחת הבורא יתברך אינה דבר שאין בה ממש אבל ההשגחה עצמה ממילא נאצל ממנה אור הגדול וההשגחה היא שקראו רז"ל שכינה. והנה לפי רצון הבורא וכאשר הוא בזמן שישראל עושים רצונו אז עיקר השגחתו בישראל ולהם משפיע כל שפע טוב אלא שמחמת ריבוי הטובה מגיע ג"כ למקומות אחרים. והדבר מפורש בפסוק בפ' בחקותי ופניתי אליכם ופירש"י אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם וכן בפ' עקב ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה ופירש"י והלא כל הארצות הוא דורש וכו' אלא כביכול אינו דורש אלא אותה וע"י אותה דרישה שדורש אותה דורש כל הארצות. ששם הוא מקום התמדת ההשגחה ע"ש ברש"י. וזהו הפי' שהשכינה שורה בישראל שהשגחה שקרוי' שכינה הוא רק בישראל. וכ"ז כשישראל עושים רצונו אבל בהתגברות חטאינו ופשעינו גלינו מארצנו ששם הוא מקום התמדת ההשגחה וגלינו

לארצות העמים. ואז נהפוך הוא שכל השפע הטוב יורד לאו"ה ומן התמצית אנו מקבלים מאותה האומה כדי חיותנו בצמצום:

תשובה קח

דברי הרב הגדול המופלא החריף מוה' ליב פישלס מה שכתב לבן המחבר.

בר פחתי ובריבי וכו' כבוד מוה' שמואל נ"י.

בסימן תקע"א במג"א ס"ק ג' כתב אביו הגאון בס' דגול מרבבה אבל אי הוי אמרינן וכו' אז גם ירחי לידה לא היו עולים לחשבון ולכן לא הביא המג"א ראיה מסוגיא דאין נערכין ט' ע"א יעיין שם. ודבריו תמוהים דאכתי אמאי לא הביא ראיה מסוגיא דר"ה י"א ע"א דמתרץ הגמ' אותה שנה מעוברת היה ש"מ דלענין ז' חדשים אינו עולה אע"כ דאין להשוות חדשים דנערות לז' חדשים דהריון. דברי ידידו המצפה לתשובתו. מחותנו הק' ליב בומסלא:

תשובה

מבן המחבר על זה. אריה בן אריה דבי עלאי וכו' כבוד הרב הגדול החריף מהור"ר ליב נ"י.

מסוגיא דר"ה ליכא ראיה כלל דע"כ האי סוגיא לית ליה כלל שיפורא גרם כמ"ש הב"ש סימן ד' ס"ק י"ט יע"ש. ולפ"ז כיון דקביעות החודש ועבורו אינו מועיל לירחי לידה וצריך חדשים שלמים א"כ ע"כ צריכין לומר דמספר ימים דוקא גורמים דהיינו ר"י ימים א"כ ממילא גם חודש העיבור עולה למנין ירחי לידה דסוף סוף איכא ר"י ימים ועיבור השנה אינו מעלה ואינו מוריד כמו שקביעות החדשים אינן מעלים ומורידים וא"כ ליכא ראיה מהאי סוגיא דר"ה. אבל לדידן דפסקינן שיפורא גרם לענין ירחי לידה וקביעות החודש הוא העיקר ולא מספר הימים א"כ שפיר יש לומר דחודש העיבור אינו מיחשב כלל הואיל והאי חודש נבלע בשנה ע"י העיבור. ומפני כבוד המועד לקצר אני צריך. וה' שנותיו בנעימים יאריך. דברי מחותנו ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קט

בע"ה פראג ד' ט"ז סיון תקמט"ל.

תשובה

שלום לכבוד האלופים התורניים הרבנים בי דינא דק"ק טריטש:

ברגע זו קבלתי מכתבם מיום ב' העבר. ואשר שאלתם אם הוא עת צרה כמו שהיה בימים הסמוכים עצירת גשמים והיה עת צרה גדולה אם טוב לילך לבית הקברות לבקש רחמים שם ולקחת עמהם ספר תורה שמה. ויש בכם דעות חלוקות. שהרוצים לעשות כן מביאים ראיה מספר הזוהר פ' אחרי שעל ידי כן מתעוררים נפשות המתים הקבורים

שם ומודיעים להקבורים בחברון ומעוררים רחמים. והממאנים אומרים שאינו נכון עפ"י הגמרא והפוסקים שילך אדם בבית הקברות וספר תורה בידו. עד כאן שאלתכם:
והנה מה שפשוט בעיניכם שעל פי הזוהר ודאי יש לעשות כן וע"פ הגמרא והפוסקים ודאי אין לעשות כן. דעו כי בשני הצדדים לא צדקו דבריכם. כי מה שפשוט בעיניכם האיסור ע"פ הגמרא הנה לשון הגמרא במס' ברכות דף י"ח ע"א לא יהלך אדם בבה"ק ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו ויקרא בו. משמעות דברים הללו שלא יהלך עם ספר תורה ויקרא בו שזה הוא משום לועג לרש אבל האחיזה בלחוד מה לועג לרש יש בו. וכן פירש הכ"מ בפי"ד מהלכות אבילות הלכה י"ג. ואמנם בפרק יו"ד מהלכות ס"ת הלכה וי"ו פירש הכסף משנה דעת הרמב"ם להיפך דברייתא מילי מילי קתני הן הקריאה לחוד בלא אחיזת ספר תורה בידו והן האחיזה לחוד תרוייהו יש בהו משום לועג לרש. ודברי הטור בסי' רפ"ב ובסי' שס"ז ג"כ אינן בסגנון אחד וכבר הרגיש בזה הלח"מ בהלכות אבל. ודברי השלחן ערוך בי"ד סימן שס"ז סעיף ב' מורים כדבריו בכ"מ בהלכות אבל. אמנם בסימן רפ"ב סעיף ד' מורים כדבריו בכ"מ בהלכות ספר תורה שכל אחד לחוד יש בו משום לועג לרש וכן כתב שם הט"ז בס"ק ג' שבבית הקברות עצמו גם האחיזה לחוד אסור:
והרי שמדברי התלמוד והפוסקים אין שום צד מפורש לא האיסור ולא ההיתר אלא שלשונו של הרמב"ם בהלכות ספר תורה משמע לאיסור. אבל מה שפשוט אצלכם שמצד הזוהר נכון לעשות כן לא כן הוא והאמת שאני אין לי עסק בנסתרות והלואי שאוכל לצאת ידי חובתי בתלמוד ופוסקים הנחוצים למעשה והם חיינו ובהם נהגה. אבל כיון שראיתם דברי הזוהר שם הלא מבואר שאם ח"ו הספר ההוא חסר אות אחת גורמים רעה גדולה ואם כן אפוא איה אצלנו ספר תורה שיהיה בדוק בחסירות ויתירות ועיין בא"ח סימן קמ"ג סעיף ד' בהגה"ה. והא בזוהר שם שבספר תורה ההוא לא היה יתיר רק ו' אחת בקרא ושסעת שסע שתי פרסות וכמעט שגרמו חורבן גדול ולכן חלילה לעשות כן ותוכלו להרבות תפלות ובקשות בבכי ושברון לב ורחמנא לבא בעי ויציל נפשותינו מכל צרות ויחיש לשועתנו בקרוב. ובזה שלום. כ"ד הד"ש:

תשובה קי

תשובה

לכבוד האלוף התורני המופלא מוה' ניסן מק"ק קעלין י"ץ:
מה שרצה להורות דבר חדש שאם אירע בתענית ציבור במנחה שאותו שקראוהו לעלות לתורה שלישי אינו בקי להפטיר וצריך אחר להפטיר במקומו שאותו אחר המפטיר

צריך לברך ברכת התורה ויקראו עמו שלשה פסוקים ויברך לאחריה ואח"כ יפטיר דהרי המפטיר בנביא צריך לקרות בתורה תחלה כמבואר בסוטה דף ל"ט וכאן לא שייך לסמוך על דברי רמ"א בסימן רפ"ד סעיף ד' שבדיעבד אם קראו למי שאינו יודע להפטיר יכול אחר לאומרה. דשם ביאר טעמו במג"א ס"ק ג' דמוכחא מלתא שקרא בעד המפטיר כיון שהפסיקו בקדיש עיין במג"א שם וא"כ בתענית ציבור דליכא קדיש לא מוכחא מלתא וצריך לקרות מחדש בתורה בשביל המפטיר ואי משום שבחול אין מוסיפין אין בזה קפידא כל כך שהרי רמ"א בסימן קל"ה התיר להוסיף בשביל חתנים ובעלי ברית ע"כ דבריו. ואין דבריו נראים. ולדבריו שרמ"א מתיר להוסיף בחול לאיזה צורך א"כ בכל תענית ציבור יעשו לכתחלה כן לקרות למפטיר בפני עצמו בתורה מלבד שלשה הראשונים שהרי לא הכריעו בגמרא במגלה דף כ"ג ע"א אם המפטיר עולה למנין הקרואים או לא. וכתבו התוס' שם דלכך בשבת ויום טוב אינו עולה שהרי מוסיפין עליהן ויוצאים ידי חובת שתי הדעות אבל בחול שאין מוסיפין אנו צריכין לסמוך על האי מ"ד שסובר שעולה ממנין הקרואים. וזה לשון הר"ן שם וליכא למימר דמספיקא נעביד לחומרא לומר שאינו עולה דהא חומרא דאתי לידי קולא הוא דהא אין מוסיפין ואי דינא דעולה נמצא דמוסיפין שלא כדין עיין שם בר"ן. ולדברי מעלתו דבחול רשאי להוסיף לצורך א"כ בכל ת"צ יעשו כן דאין לך צורך גדול יותר מזה לצאת ידי פלוגתת האמוראים ויעשו כדרך שעושין בשבת ויו"ט אלא ודאי הא ליתא ולשום צורך אין מוסיפין בחול. ודברי רמ"א בסימן קל"ה מבואר הטעם במרדכי דחתן ביום חתונתו הוא אצלו מועד ובמועד קורין ארבעה. ורמ"א שדימה שם גם בעלי ברית לחתנים הרי כתב שם טעמו דגם בעלי ברית יום טוב שלהם הוא והרי אפילו בחתנים לא הסכימו הט"ז והמג"א שם לדברי רמ"א והבו דלא לוסיף עלה להוסיף בחול גמור לאיזה צורך יהיה מה שיהיה:

ולדעתי לא הוכרח הב"י בסימן קפ"ב והמג"א בסי' קפ"ד ס"ק ג' למיהב טעמא שהפסיקו בקדיש אלא בשבת ויו"ט שאפשר להוסיף וא"כ מפני כביד התורה היה לנו לקרוא בתורה גם לזה המפטיר. ולכן הוכרחו לומר שכאן בלא"ה יש כבוד התורה שכיון שהפסיקו בקדיש מוכחא מילתא אבל בחול שאי אפשר להוסיף על הקרואים אף שהמפטיר קורא בתורה מפני כבוד התורה היינו היכא דאפשר וכאן דאי אפשר להוסיף על הקרואים אין למדין אי אפשר מאפשר. ואם יאמר כיון שזה שהמפטיר צריך לקרות בתורה הוא מאמר מוחלט בגמרא בלי שום חולק וזה אם מפטיר עולה למנין הקרואים הוא פלוגתא דאמוראי א"כ היכא דאי אפשר עדיף שיקרא המפטיר בתורה לקיים מאמר המוחלט ואי משום דאין מוסיפין נסמוך על האי מ"ד שאין המפטיר עולה מן המנין

ואין כאן הוספה. אומר אני דנפיק מיניה חורבא שהרי הכל רואים שבכל תענית צבור אין קורין אלא שלשה עם המפטיר והרי המפטיר ממנין הקרואים ועכשיו יראו שקראו ארבעה יאמרו שהברירה להוסיף על הקרואים ויוסיפו בכל פעם שירצו להוסיף בשני וחמישי. ואין זה דומה למה שהתיר רמ"א בחתונה ובברית מילה דהני קלא אית להו ואם היינו יוצאים להסכים להוראתו היה צריך לומר קדיש אחר גמר קריאת שלישי ואח"כ לקרות רביעי למפטיר ולקרות עמו גם בתורה וכיון שהפסיק בקדיש ידעו הכל שלא להוסיף על הקרואים קראוהו. ועיין שם בר"ן מה שכתב למיפסק בקדיש וכו' ודבריו הם קושי ההבנה קצת ואין כאן מקום להאריך וזה דבר חדש ויהיה לתימה בעיני כל הרואים וכתורה חדשה על כן שב ואל תעשה עדיף. הא חדא:

ועוד אמינא שעד כאן לא הוצרך הב"י בסימן קפ"ב להשיב על דברי הריב"ש מטעם הפסקת קדיש מוכחא מילתא וכו' אלא בימיהם כי אולי הש"ץ בשעה שקורא את המפטיר היה אומר יעמוד פב"פ ולא היה מסיים לומר מפטיר. אבל בזמננו שהש"ץ אומר יעמוד פב"פ מפטיר א"כ הכל יודעים שלמפטיר קראוהו. ואף שאירע מעשה שהוא אינו יודע להפטיר ואחר מפטיר במקומו הכל יודעים שבמקום הראשון הוא קורא ההפטרה ויש כאן כבוד התורה. ומכל מקום עכ"פ זה נלענ"ד ברור שאם השלישי אינו יודע להפטיר והכהן או הלוי יודעים יפטירו הם שכבר קראו גם בתורה תחלה ואין כאן רק חשש הנכנסים עיין בב"י סימן רפ"ב מ"ש בשם הריב"ש. והלוי קודם לכהן ולא יקרא לאחר שלא קרא בתורה כלל ואם גם הכהן והלוי אינם יודעים להפטיר אז יוכל איש אחר להפטיר בלי שום קריאה בתורה. זה הנלענ"ד:

תשובה קיא

תשובה

יעלה לזכרון, ביום הזכרון, לחיים טובים. כבוד אהובי האלוף והתורני כבוד שמו מוה' שמואל נ"י:

ומה ששאל באחד ממדינת הודו שמכר אליל ובעד המעות קנה שופר אם מותר לתקוע בו. הנה זה תליא באשלי רברבי דלדעת הפוסקים דחליפי חליפין מותרים א"כ השופר הזה מותר בהנאה דהמעות היו חליפי ע"ז והשופר חליפי חליפין. אבל לדעת הר"ן והרמב"ם גם חליפי חליפין אסורים א"כ השופר הזה אסור בהנאה ואיך יתקע בו התוקע. והנה הש"ע ביורה דעה קמ"ה סעיף ט' לא הכריע לחלוטין ולכן אין להתיר ובפרט לתקיעת שופר ואף שיש עוד מקום להקל שבודאי כשקנה השופר ממעות הנ"ל לא הודיע לבעל השופר שמעות הללו חליפי ע"ז הם וא"כ הוה מקח טעות ולא מיחשב השופר חליפי ע"ז. הנה גם בזה כבר הרחיב המ"ל פ"ז מעכו"ם הלכה ט' הדבור ולא

הכריע להיתר. ועוד דא"כ הוה ליה שופר הגזול ואין לברך עליו ואף דמותר ליטול שופר של חבירו בלא דעתו היינו שנטלו בתורת שאלה משא"כ זה שמחזיקו לחלוטין. באופן שאין להקל לתקוע בשופר זה כלל. וגם זה ידע מעלתו שהמעות שנשארו עוד בעין ביד זה שמכר הע"א ודאי אסור בהנאה. גם צריך להודיע לזה שמכר השופר שהמעות שקיבל הם אסורים ואם בשעה שמכר משך הקונה את הע"א תחלה ואח"כ נתן מעות עיין בסימן קמ"ד בט"ז ס"ק ג' ובש"ך ס"ק ד' ועכ"פ היה מקום להקל בחליפי חליפין בזה. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש המשיב בקצרה כי הדין פשוט לענ"ד:

תשובה קיב

תשובה

מבן המחבר להרב המופלא החריף ובקי המושלם במעלות מוהר"ר משה פישר נר"ו בן הגאון מהור"ר מאיר פישלש זצ"ל. (כשהיה מהר"מ הנ"ל בחור בימי עלומיו):

אתמול בלילה עיינתי בקושייתו שהקשה על דברי התוס' במס' קידושין דף נ"א ע"א בד"ה דלא מפקדינא וכו' דהוכיחו שם דנשים מברכות על מצות עשה שהז"ג אע"ג דפטורות לגמרי אפילו מדרבנן דאל"כ היכי שמח רב יוסף הלא מפסיד כל הברכות עכ"ל התוספות. א"כ מוכח מדברי התוס' דסומא פטור ממצות אף מדרבנן דאל"כ איך מביאים התוספות ראיה מסומא לנשים אם סומא חייב עכ"פ במצות מדרבנן ונשים פטורות במ"ע שהז"ג אף מדרבנן א"ו דס"ל דגם סומא פטור ממצות אף מדרבנן. וזה הוא סתירה לדברי התוס' עצמם שכתבו במס' ב"ק דף פ"ז ע"א בד"ה וכן היה ר"י וכו' ומגילה דף כ"ד ע"א בד"ה מי שלא ראה וכו' דמה דאמר ר"י דסומא פטור ממצות היינו מדאורייתא אבל מדרבנן חייב דאי פטרת ליה מכל המצות אף מדרבנן א"כ ה"ל כמו נכרי שאינו נוהג בתורת ישראל כלל עכ"ל. כן הקשה מעלתו. ולכאורה דבר זה צריך ישוב. אמנם אחר העיון קצת נלענ"ד לתרץ דאין כאן סתירה בדברי התוס'. דהנה ודאי אם סומא פטור מכל המצות מדאורייתא אף שהוא מחויב מדרבנן אפ"ה אינו יכול לברך על שום מצוה והוא עפ"מ דאיתא במס' שבת דף כ"ג ע"א גבי נר חנוכה דקאמר שם דמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' ופריך הגמרא שם והיכן צונו ופירש"י הא לאו דאורייתא הוא אלא מדרבנן ומשני רב אויא שם מלא תסור. ויצא לנו מסוגיא זו דאי לאו משום לא תסור ליכא ברכה במצוה דרבנן. ומעתה אני אומר דסומא לא יכול לברך על שום מצוה דאף שהוא מחויב מדרבנן מ"מ כיון שהמטבע שטבעו חכמים בברכה הוא אשר קדשנו במצותיו וצונו ואיך יאמר הסומא אק"ב וצונו הא הוא אינו מצווה מדאורייתא כלל. ואין

לומר מלאו דלא תסור דכיון דסומא אינו במצות וחקים מדאורייתא א"כ גם על לאו דלא תסור אינו מצווה:

וראיתי להרב פרי מגדים בפתיחה כוללת לש"ע א"ח אות כ"ט כתב דמה דאר"י סומא פטור היינו ממצות עשה אבל במצות ל"ת מחויב מן התורה. ודבריו אינן מוכרחין. ומלשון התוס' במס' ב"ק שהוכיחו דאי פטרת לסומא מכל המצות וכו' אין נוהג בתורת ישראל כלל ע"ש בלשון התוס'. מזה מוכח דפטור אף ממצות ל"ת. ופקחתי עיני וראיתי שינוי לשון בתוס' בזה. דבמס' ר"ה כתבו התוס' שיהיה נראה כישראל דאי פטרת ליה נמצא דאינו נוהג כישראל כלל. ולשון זה יש לפרש כהרב פרי מגדים הנ"ל דמה שסומא מוזהר בל"ת עדיין ליכא היכרא שהוא ישראל כיון דהוא בשב ואל תעשה משא"כ במצות עשה אית ליה היכרא שרואין שעושה המצוה. אבל לשון התוס' במס' ב"ק שכתבו דלא ה"ל כישראל אינו סובל פירוש זה וכן הוא פשטא משמעות הדרשא דר"ש בריה דר"א במס' ב"ק דכל שאינו במשפטים אינו במצות וחקים וזה כולל כל המצות מ"ע ול"ת ואיך יכול לברך כיון שאינו מחויב מדאורייתא רק מדרבנן ועל חיובו מדרבנן אין לו לברך כקושית הגמרא במס' שבת. ולפ"ז שפיר הוכיחו התוס' דהיכי שמח רב יוסף כשאמרו לו דהלכה כר"י דסומא פטור מן המצות הלא מפסיד כל הברכות. וע"כ צריכין לומר דאעפ"כ יכול הסומא לברך ולומר אשר קדשנו אף שהוא אינו מצווה מ"מ הואיל וכל ישראל מצווים גם הוא יכול לומר אשר קדשנו ולא מטעם ערבות דכיון דסומא פטור מכל המצות וחקים ממילא אינו בערבות. ומעתה שפיר הוכיחו התוס' דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג אף שאינן מחויבות אפילו מדרבנן מ"מ יכולות לברך כמו דסומא מברך מטעם שכל ישראל מחויבים מצי אמר אשר קדשנו במצותיו וצונו כמו כן גם נשים מברכות על מ"ע שהז"ג אף שאינן בערבות כמו שכתב הרא"ש במס' ברכות דף כ"ג ע"ב מ"מ מברכות ואומרות ג"כ אשר קדשנו במצותיו אף שאינן מצוות כלל הואיל וכל ישראל מצווים. ואף שיש לחלק דשאני סומא דעדיף לענין ברכה משום דהוי ממין בר חיובא אבל נשים אינן ממין בר חיובא וכן כתב הרא"ש שם בפ"ק דקדושין מ"מ יש לומר דלא ס"ל להתוס' הך סברא וסבירא להו דנשים עדיפי דחייבות עכ"פ במצות ל"ת ומ"ע שאין הז"ג:

אחר זה ראיתי שדברי התוס' הם עניים במקום זה ועשירים במקום אחר שהתוספות במס' ר"ה דף ל"ג ע"א ד"ה הא ר"י כתבו ג"כ סברת הרא"ש הנ"ל לחלק בין סומא לאשה. ועוד כתבו שם לחלק דסומא כיון שחייב מדרבנן יכול לברך וצונו משום לא תסור ע"ש. והוא תמוה דכיון דסומא אינו במצות וחקים גם על לאו דלא תסור אינו מוזהר כנ"ל.

ועכ"פ אנו רואים דלהתוספות לא ברירא להו סברא זאת בחילוקם אשר חלקו במקומות שונות לחלק בין אשה לסומא כמ"ש לעיל בשינוי לשון התוס' במסכת ר"ה ובמס' ב"ק. ומעתה ליכא סתירה כלל בדברי התוס' וצדקו יחדיו דגם במסכת קידושין סברי התוס' דסומא חייב במצות מדרבנן ואפ"ה למדו מסומא לנשים לענין ברכה במ"ע שהז"ג דע"כ מה שסומא מברך אינו משום שמחויב במצות מדרבנן אלא משום ששאר ישראל חייבים א"כ ממילא גם בנשים במ"ע שהז"ג כן הוא. ובמס' ב"ק ג"כ שפיר כתבו התוס' דסומא חייב לפרוס את שמע הואיל וחייב מדרבנן דגבי פריסת שמע אינו אומר בו אשר קדשנו במצותיו וכו'. והצעתי דברים האלה לפני אאמ"ו הגאון נר"ו והרכין לי ראשו וקלסיה:

אמנם אאמ"ו הגאון אמר ליישב קושיית מעלתו בדרך הפשוט יותר. דבמס' קידושין שפיר הוכיחו התוס' מר"י דנשים מברכות כמו שסומא מברך על כל המצות. דר"י ע"כ סובר דמה דאמר רבי יהודה דסומא פטור ממצות היינו שהוא פטור לגמרי אף מדרבנן ומוקי הך דר' יהודה דאמר מי שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע ביושב בבית אפל כמו שמוקי בירושלמי שהובא בתוס' שם במס' ב"ק ובמס' מגילה דאי סובר ר"י דמה שאמר ר' יהודה סומא פטור ממצות הוא רק מדין תורה אבל מדרבנן חייב א"כ למה שמח רב יוסף מתחלה כששמע דהלכה כר"י דסומא פטור מה זו שמחה הלא עכ"פ הוא מצווה ועושה מדרבנן * [הג"ה מבן המחבר אמנם ראיתי בתוס' במס' ר"ה הנ"ל כתבו דשמח ר"י הואיל ועכ"פ מדאורייתא לא מיפקד ועביד. אמנם אעפ"כ דברי אאמ"ו הם לתרץ דברי התוס' במס' קדושין שפיר י"ל דהתוס' שם דסתמו וכתבו בשם ר"ת להוכיח דנשים מברכות הואיל וסומא מברך דאל"כ היכי שמח ר"י והלא מפסיד כל הברכות ואליבא דר"ת שפיר מתרץ אאמ"ו דס"ל לר"ת דר"י סבר סומא פטור אפילו מדרבנן דאל"כ מה זו שמחה אם עכ"פ מדרבנן מיפקד. ובסברא זו מחולקים התוס' במס' ר"ה עם ר"ת וק"ל:] א"ו סבר ר"י דסומא פטור לגמרי אפילו מדרבנן ומזה שפיר הוכיחו התוס' דהלא היה מפסיד כל הברכות. א"ו דס"ל לר' יוסף דאפ"ה מצי לברך על המצות. ומוכח מזה דגם נשים מברכות על מ"ע שהז"ג הואיל ועכ"פ מרב יוסף מוכח כן ולא נמצא מי שחולק עליו בזה אבל בגוף הדין אם סומא חייב במצות מדרבנן שפיר מסקי במס' ב"ק ובמס' מגילה דסומא חייב מדרבנן דלא קיי"ל בהא כרב יוסף הואיל ומגמרא דידן משמע דהך דר"י דמי שלא ראה מאורות מימיו מיירי בסומא ממש כמ"ש התוס' שם א"כ שפיר הוכיח דסומא חייב במצות מדרבנן דאל"כ למה נקט ר' יהודה מי שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע הא אם ראה ונסמא פורס על שמע להוציא אחרים ידי חובתן. ודפח"ח. כ"ד אוהבו ומחותנו:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קיג

בע"ה א' ב' דר"ח אלול תקמב"ל

תשובה

לכבוד אהובי א"נ חביבי וידידי. הרב הגאון המובהק והותיק. מפיו יצא עתק. מלא עתיק. כ"ש מוה' ישעיה נר"ו לברעסלא:

מכתבו הטהור מן כ"א העבר קבלתי. ויען הוא דבר שאינו נחוץ להשיב למעשה לכן עכבוני הטרדות מלעיין בדבריו עד שבוע העבר לקחתי קצת פנאי ועיינתי בדבריו הנחמדים. ואשר הרגיש בסתירת דברי רש"י על בריבי הנזכר בש"ס אם הוא שם העצם שמו של אותו חכם או שם התואר לגודל מעלתו ופירושו גדול הדור. וכבר הרגיש בזה מהרש"ל במס' מכות כמובא בדברי מעלתו:

ואמנם אשר לבי אומר לי בזה דכל היכא שנזכר שם העצם וגם בריבי כמו ר' אושעיה בריבי ר' אליעזר הקפר בריבי וכדומה אמרינן דבריבי הוא שם התואר על שם שהיה גדול הדור בדורו ולא אמרינן שני שמות היו לו. אבל היכא שנזכר רק בריבי לחוד כמו בחולין נ"ב ע"ב ומכות ה' ע"ב לא שייך לפרש בריבי גדול הדור אמר כך כי בא לפרש ואינו אלא סותם דעל מי מרמז ועל איזה דור מרמז ובכל דור ודור יש כמה גדולי הדור לכן פירש"י שם חכם. אבל היכא שנזכר שמו כמו ר' אושעיה או ר' אליעזר וכדומה ולפי שהיה עוד ר' אושעיה וכיוצא שייך לומר זה ר"א שהיה בריבי כלומר גדול הדור בדורו. ובזה כל דברי רש"י בכל המקומות נכונים זולת בחולין י"א בזה לא ידעתי מרפא לפי שרש"י סותר דבריו במאמר אחד שהוא בשני מקומות במכות ובחולין ורש"י סותר דבריו במקומות הללו. ולפי שגם דברי הגמרא בחולין שם תמוהים לי שלמה הביא ברייתא והלא משנה ערוכה היא שם במס' מכות אמרו להם חכמים וכו' והרי אחיו קיים. א"כ הרי מפורש במשנה שעדים זוממין נהרגין עד שלא נהרג הנידון ובריבי לא חידש אלא שאם הרגו אין נהרגין וזה לא איצטריך ליה שם בחולין ודי הוכחה מדנהרגין קודם שנהרג הנידון. וכעת אין הפנאי עמדי לעיין בזה והרחבתי הדבר עד אקח מועד:

ומה שרצה לדחות קושיית המע"מ בפרק אין עומדין סוף סימן כ"ב על הערוך שפירש שר"א הקליר נקרא קליר ע"ש עוגה שאכל. והקשה המע"מ שהרי מצינו שחתם עצמו בפיוטיו אליעזר בריבי קליר ואם קליר על ר"א עצמו קאי א"כ גם בריבי על ר"א עצמו מהדר ואיך שייך שהוא יקרא עצמו בריבי שפירושו גדול הדור. וע"ז השיב מעלתו שכיון שמצינו ברש"י גם שם העצם בריבי א"כ ר"א שני שמות היו לו ושניהם שם העצם אליעזר

וגם קליר ע"כ דברי מר. ואני לחולשת זכרוני אינני זוכר בשום מקום בש"ס שום תנא או אמורא שהיה נזכר בשני שמות ושניהם שם העצם זולתי אבא שאול ואבא יוסי וגם זה אינו שני שמות כי אבא לדעתי אינו שם העצם רק שם התואר לשון חשיבות. ועיין ברכות ט"ז ע"ב. וכמדומה שלא היו רגילין להקרא בשני שמות ואף במקרא לא היו רגילים כל כך בשני שמות. ועיין פסחים דף קי"ז ע"א ובחולין ס"ה ע"א. אבל בימי התנאים ואמוראים לדעתי לא היו רגילים כלל:

ומה שתמה על התוס' בחגיגה דף י"ג ע"א בד"ה ורגלי החיות והרא"ש בפ' אין עומדין סימן כ"א שהוכיחו שר"א הקליר הי' קדמון והי' בזמן שהיו מקדשים עדיין ע"פ הראי' שהרי לא תיקן שום קרוב"ץ ליום שני. וע"ז התפלא מר שהרי הרא"ש עצמו כתב שם שהי' מארץ ישראל שכן חתם עצמו בפיוטיו מקרית ספר וא"כ מה זו ראי' שהי' בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' מדלא תיקן קרוב"ץ ליום שני והרי אף אם היה אחרון שבאחרונים ואפילו אם הי' בימינו הרי גם בזמננו אותן הדרים בא"י אינן עושין רק יום אחד. ואם הכוונה שאם היה אחרון הי' לו לתקן קרוב"ץ ליושבי ח"ל אף אם הוא הי' בא"י א"כ קשה גם אם הי' בזמן שמקדשין ע"פ הראי' הי' לו לתקן קרוב"ץ לאיים הרחוקים שאין שלוחי תשרי מגיעים שם וכן לבני בבל הרחוקים ועושים גם בזמן הראיה שני ימים. ואני אומר שכוונת התוס' והרא"ש הוא שהרי גם לר"ה לא תקן רק ליום ראשון ולא ליום שני והרי בר"ה אפי' בירושלים עושים עתה שני ימים וכדעת הרי"ף דהכי קיי"ל וא"כ למה לא תקן קרוב"ץ ליום טוב שני א"ו שהיה בזמן שמקדשין ע"פ הראיה והי' מקומו קרית ספר רחוק מירושלים רק מהלך לילה או איזה שעות יותר. ואף שלפעמים אפי' בזמן שמקדשין ע"פ הראיה היו עושין ר"ה שני ימים אפילו בב"ד הגדול כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה מ"מ לא הי' שכיח ומימות עזרא לא מצינו אלול מעובר רק באותו פעם שנתקלקלו הלוים וגם אז עשו רק יום אחד ואח"כ לא נזדמן כך והיו מקדשים תמיד ביום שלשים קודם מנחה ותיכף כאשר שמעו השלוחין מפי ב"ד מקודש היו בלילה השלוחין יוצאין ובאים לקרית ספר בעלות השחר או איזה שעות מועטות אחר עלות השחר והיו באים ומודיעים שנתקדש אתמול החודש ולא היו נוהגין קודש בקרית ספר ביו"ט שני של ראש השנה בזמן שמקדשים ע"פ הראי'. כ"ד אוהבו הדורש שלומו כל הימים: [הג"ה מבן המחבר עיין מה שכתב רבינו בס' צל"ח למס' ברכות דף ל"ד ע"א בתוס' ד"ה אל ישאל אדם כו'.

ועיין במחזור דפוס רעדלהיים עם פירוש וביאור לפיוטים מאת התורני החכם המפואר מוהר"ר וואלף היידענהיים אשר זה קרוב מחדש יצא לאור עולם בהקדמתו לפיוטים בחלק מחזור לשמיני עצרת חקירה אחת על רבי אליעזר ברבי הקליר באיזה זמן היה

ומי היה. ע"ש שמלאו לבו לדחות דברי התוספות והרא"ש וראיותיו אינם כדאי להכחיש עמודי העולם. ראייתו ראשונה מקרוב"ץ לט"ב סידר אנין ט' מאות ועוד ואי הי' מתנאים לא עברו עדיין עליהם מספר הזה מחרבן הבית. הנה כבר יישב אמ"ו הגאון בספרי צל"ח למס' ברכות כי מספר זה הוסיף אחד מחכמי הדורות האחרונים להגדיל הכאב ע"ש. ואל תתמה על זה כי גם בתפלת הכ"ג כשיצא מבית ק"ק אשר בסדר מחזור שלנו הוסיפו כמה דברים בדורות האחרונים שלא הי' אומר הכ"ג כמ"ש המג"א בסימן תרכ"א ס"ק ד' ע"ש. וראיה השניה שהביא החכם הזה למה לא נזכר מדברי הפיוטים של ר"א הקליר בדברי האמוראים ובדברי רבנן סבוראי. גם זה אינו ראי' דמצינו בסדר עבודה במוסף יוה"כ לספרדים והוא סדר אתה כוננת שסידר יוסי בן יוסי כהן גדול ויש בו כמה דברים שלא אליבא דהלכתא כמ"ש הבית יוסף א"ח סימן תרנ"א וג"כ הוקשה דפליגי תנאים בסדר העבודה בכמה דברים בפ' הוציאו לו ולמה לא הזכיר תנא או אמורא מהך פיוט של יוסי כה"ג להביא ראי' לאחד מהתנאים. אלא ודאי שבדורות הללו לא שמו לבם לפיוטים כלל וכל אחד הי' לו נוסח כפי רצונו כמו דאמרינן שם בגמ' אהאי דנחית קמי דרבא אמר יצא והניח על כן שני שבהיכל וכו' אמר לי' רבא חדא כדרבנן וחדא כר"מ. כמו כן עשה התנא ר"א הקליר הפיוטים לעצמו ולא לזולתו ולא נתפרסמו עד אחר כמה דורות:

תשובה קיד

תשובה

תכתב ותחתם לחיים טובים אהובי, תלמידי ידידי וחביבי, האלוף והרבני המופלא מוה' דוד קיצע י"ץ.

אשר שאלת מה דקשיא לך ביומא דף מ"ז ע"ב בתוס' בסוף ד"ה הדר פשטה וכו' דנ"מ אם הוא טבל לא בטלה כי טבל הוא במשהו. וכתבת דתמיה לך מה ענין טבל של מנחה לטבל של תרומה דשם הוא הטעם כמו שאמרו בשלהי ע"ז דף ע"ג כהיתרו דחטה אחת פוטרת כל הכרי כך איסורו או כמ"ש התוס' שם בשם הירושלמי דטבל הוא דשיל"מ, וכל זה לא שייך במנחה דצריך להקטיר מלא קומצו וזה שנשאר בין הבינים שוב אין לו מתירין שכבר קמץ המנחה:

דע לך אהובי תלמידי כי במנחות דף כ"ו ע"ב פליגי ר' יוחנן ור' חנינא קומץ אימתי מתיר שיריים באכילה ר' יוחנן אמר משתצית האור ברובו ור"ח אמר משמשלה בו האור. ופירש"י משמשלה במקצתו וא"כ לר"ח משמשלה במשהו הוא מתיר השיריים ושייך גם בטבל דמנחה כהיתרו במשהו כך איסורו ושפיר הוא במשהו. ואף דשם ביומא ר' יוחנן הוא דאמר בתר דבעי' הדר פשטה והרי ר' יוחנן סבר שתצית ברובו איכא למימר

כיון דאליבא דר' יהושע בן עוזאה אולי ר' יהושע סבר כר' חנינא. א"נ יש לומר כיון שפירשו התוס' שם בע"ז שיש שני טעמים בטבל לאסור במשהו שוב לא חילקו בין טבל לטבל. והי' זה שלום:

תשובה קטו

תשובה

מבן המחבר להתורני והרבני מוה' חיים קיצע לק"ק אובן ישן:

מה שהקשה על דברי צל"ח במס' ברכות דף ל"ח בד"ה דתנן דבש תמרים דכתב על דעת הרמב"ם חייב בקרן וחומש בתרומה אף אם הוא שלא כדרך הנאתן ורמב"ם פסק ומפרש פרט למזיק היינו שמזיק להאוכל מכלל כשלא מזיק חייב אף שהוא שלכד"ה. והקשה מעלתו מסוגיא דמנחות דף ע' ע"א דאמרינן שם דאם גחין ואכיל תרומה ממחובר פטור מחומש דבטלה דעתו אצל כל אדם הרי דפטור משום שלכ"ה. הנה שם לא מוזכר כלל שלא כדרך הנאתן כמו שמוזכר בסוגיא דפסחים ושם קאמר דבטלה דעתו אצל כל אדם שאין דרך בני אדם בכך וכן הוא לשון הרמב"ם בסוף פרק י"א מהלכות תרומות וגם רש"י מפרש דלא מיחשב אכילה וזה גרע טפי משלא כדרך אכילה דבטלה דעתו אצל כל אדם ללקוט בפיו דבר מאכל מן המחובר. וא"כ דברי אאמ"ו הגאון זצ"ל שרירין וקיימין דלדעת הרמב"ם גם בשלא כדרך אכילתן חייב בקרן וחומש כיון שאינו מזיקו ועכ"פ הוא נהנה מתרומה אבל דבר שבטלה דעתו אצל כל אדם כגון שאוכל מן המחובר זה אינו בכלל אכילה כלל וכלל ולא קרינן ביה לא יאכל:

אמנם כבר מבואר אצלי במקום אחר דיש לדחות ראיית אאמ"ו הגאון זצ"ל דלעולם יש לומר דשלא כדרך אכילה לא מיחשב כלל אכילה גם גבי תרומה ואפ"ה צריך להרמב"ם למיהב טעמא באוכל יותר מכדי שובעו וקץ באכילתו שפטור מטעם פרט למזיק עצמו דמשום שלכד"ה ליכא למיפטר דאף שהוא קץ באכילה זו מ"מ לא מקרי זה שלא כדרך אכילה הואיל ומיחשב אכילה לשאר אדם שאינו שבע ושלא כדרך אכילה הוא דבר שאינו מדרך אכילה לכל אדם כגון אוכל חלב חי או דבר שהוא מר ביותר וכדומה שאינו ראוי לאכילה לשום אדם זה לא מקרי אכילה כלל אבל דבר שאינו ראוי לאדם אחד מחמת שהוא שבע לא יצא מכלל אכילה כיון שאכילה זו מיחשב אכילה לכל אדם שאינו שבע ולכך צריך לטעמא דפרט למזיק דהיינו שמזיקו. והא ראיה דבמסכת יומא דף פ' ע"ב ג"כ קאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק ולא נקט משום דהוי שלכד"ה והרי לענין אכילה ביוה"כ בודאי פטור באכילה שלכד"ה ולמה נקט ר"ל הטעם משום דהוי מזיק אלא ודאי ע"כ צ"ל דאכילה גסה לא

מיחשב לאכילה שלכד"ה הואיל ומיחשב אכילה לשאר אדם שאינו שבע ולא מיפטר אלא משום דרשא דלא תעונה פרט למזיק:

ועיין בס' שאגת ארי' סי' ע"ו דכתב דביוה"כ חייב אף שלא כדרך אכילה הואיל ולא כתיב ביוה"כ לשון אכילה אלא לא תעונה. והוכיח זה מדצריך קרא למיפטר אכילה גסה מלא תעונה פרט למזיק. ולפמ"ש ליכא ראי' כלל דאכילה גסה ליכא למיפטר משום שלא כד"א והואיל והיא ראוי' לאחר שאינו שבע וכן מורים דברי הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות שביתת עשור הל' ז' דכתב שם האוכל יתר על שובעו פטור כמו שאכל אוכלין שאינם ראויים לאכילה שאע"פ שזה המאכל היה ראוי לרעב אינו ראוי לכל מי ששבע כזה. הרי שהרמב"ם כתב שפטור באכילה גסה בדרך דמיון לאכילה שלא כדרך הנאה אבל לא מיחשב לי' לשלא כדרך הנאה ממש רק שפטור בזה כמו בשלא כדרך הנאה אף שהוא ראוי באכילה לשאר אדם הואיל ואינו ראוי לכל מי ששבע כל צורכו כזה ופטור מטעם שמזיקו ונדרש מלא תעונה פרט למזיק ליה. ואין להקשות למה נקט בכוסס שעורין של תרומה מטעם דפרט למזיק אמאי לא קאמר משום דהוי שלא כדרך אכילה. דיש לומר כיון דצריכין להאי דרשא פרט למזיק לאוכל אכילה גסה א"כ גם כוסס שעורין מיפטר ליה מהאי דרשה אף שיש לנו עוד טעם דהוי שלכד"ה נקט לי' הך טעמא. % ע"ז הקשה לי הרב המופלא מוה' איסרל ליסא מסוגי' דיבמות דף מ' ע"א פריך הגמרא ואכילה גסה מי שמה אכילה. הרי דפשוט להגמרא באכילת כהנים בשיורי מנחה דלא מיחשב אכילה גסה לאכילה כלל אף דליכא קרא לזה. והשבתי לו דאף אני לא באתי כ"א על הוכחת אאמ"ו הגאון ז"ל דהוכיח מדאצטריך למעט אכילה גסה גבי תרומה מכלל דבשאר שלא כדרך אכילה חייב. וכן הגאון בעל שאגת ארי' הוכיח כן גבי יוה"כ. ועל זה אמרתי שאין מזה הוכחה דאי לאו דגלי לן קרא לא הוי מיחשב אכילה גסה בכלל שלא כדרך אכילה כיון שמיחשב אכילה לשאר אדם. וראי' על זה דהרמב"ם בפי"ד ממ"א הל' י"א קא חשיב דברים שהם שלא כדרך הנאה ולא חשיב אכילה גסה אלא ודאי שמן הסברה אין אכילה גסה בכלל שלא כדרך הנאה אי לאו דגלי לן קרא גבי תרומה ויוה"כ דאכילה גסה לא שמה אכילה אמנם דבתר דגלי לן קרא דלא מיחשב אכילה גבי תרומה ויוה"כ ממילא ילפינן גם בשאר מילי מיוה"כ ותרומה:

ואין להקשות אמאי לא נימא דהוי יוה"כ ותרומה שני כתובים הבאים כאחד. זה אינו דיוה"כ ותרומה לא מיחשב לשני כתובים דשני ענינים הם ואין ללמוד תרומה מיוה"כ דגבי יוה"כ לא כתיב אכילה רק עינוי וא"כ כשאוכל אכילה גסה עדיין אינו מבטל ממנו שום עינוי דקא מזיק לי'. וכן מפורש ברש"י במס' יומא דף פ' ע"ב בד"ה פרט למזיק

ובמסכת יבמות מ' ע"א בד"ה פטור ע"ש. וגם להיפוך אין ללמוד יוה"כ מתרומה דה"א דגבי תרומה דכתיב אכילה אתי קרא למעט אכילה גסה שלא יהיה בכלל אכילה אבל גבי יוה"כ דלא כתיב לשון אכילה אלא עינוי איכא למימר אף שמזיקו ואינו נחשב אכילה מ"מ קא מבטל מיניה מצות עינוי הואיל ועכ"פ קא ממלא תאותו לפי שעה לאכול אכילה גסה. ועי' במ"ל בפ"ה מיסודי התורה בד"ה נסתפקתי ע"ש ודוק. וא"כ כיון שצריך קרא ליוה"כ ותרומה ולא הוי שני כתובין למעט אכילה גסה שוב ממילא ילפינן מיני' לכל שאר דברים דאכילה גסה לא מיחשב אכילה כלל:

ודע דהמ"ל שם בפ"ה מהל' יסודי התורה בד"ה יש לחקור מספקא לי' אם נאמר ג"כ במ"ע דא"ר תאכל כגון מצה וקרבן פסח אם אכלן שלא כדרך הנאתן אם יצא ידי חובתו ומסיים שם שלא ראה דין זה מפורש גבי מ"ע. ולכאורה הוא תמוה והלא שם בסוגיא דיבמות הדבר מפורש באכילה גסה גבי מנחות דהוא ג"כ מ"ע דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם וקא פשוט להש"ס דלא להוי אכילה לענין מצות אכילת מנחה ויליף לה מיוה"כ דלא מיחשב אכילה גסה. הרי מפורש בגמרא דחד דינא אית לי' דכי היכא דבמצות ל"ת לא מיחשב אכילה גסה לאכילה הכי נמי במ"ע. ולכאורה הוא תמוה על מרא דתלמודא הגאון משנה למלך שכתב שלא מצא על דבר שמפורש בסוגי' ערוכה והוא בעצמו מביא סוגיא זו בתחילת דבריו ע"ש:

אך לפ"מ שכתבתי שאכילה גסה ושלא כדרך הנאתן שני ענינים הם א"כ שפיר כתב המ"ל דלא מצא בפירוש בשלא כדרך הנאתן אי יוצא באכילת מצוה דאף דבאכילה גסה אין חילוק בין ל"ת למ"ע היינו כיון דגלי לן קרא דאכילה גסה לא מיחשב אכילה גבי יוה"כ ותרומה ממילא ילפינן מיני' לכל דבר אף במ"ע מה שאינו כן בשלא כדרך הנאתן דמסבר' אמרי' שאינו חייב בל"ת בשלא כדרך הנאתן הואיל ואינו נהנה וכמו שאמרי' גבי נבלה הראוי' לגר קרויה נבלה שאינו ראוי' לגר אינו קרויה נבלה. וכ"ז שייך בל"ת אבל במ"ע עדיין איכא לספוקי אי במ"ע יוצא בשלא כדרך הנאתן דלא נאמר בפירוש באכילת מצוה שצריך ליהנות מהאכילה דאדרבה יש סברא לומר דמצות לאו ליהנות ניתנו ודוק. דברי ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא

תשובה קטז

תשובה

מבן המחבר שלום וישע רב לאהובי הרב הגדול החריף והשנון המפורסם כבוד מוה' אשר נר"ו אב"ד דק"ק וואלרשטיין.

שמחתי בראותי מעשה ידיו הנעימים במכתבו לכבוד אאמ"ו הגאון נ"י אשר צער לו על כי לא יכול להשיב לרום מעלתו מפני מיחוש שיש לו בידו הימנית וידיו אסורות במלאכת הכתב. אמרתי תולדה במקום אב קאי להשיב לרום מעלתו. על ראשון תחלה נאמר. מה שהקשה ע"מ שכתב בספרו צל"ח דף צ"ח ע"ב לסברת הר"ן אינה אסורה הזאה שלישית דעדיין לא הויא בה תיקון גברא עד הזאה שביעית. והקשה מעלתו מסוגיא דיומא דמסקינן דכהן השורף את הפרה מפרשינן בד' בשבת כי היכי דמתרמי רביעי שלו בשבת ולפי דברי אאמ"ו הגאון נ"י הא הזאה שלישית מותרת בשבת ע"כ קושית מעלתו:

ידוע להוי כי תיכף כאשר יצא לאור ספר צל"ח הקשה זה אחד מתלמידי אאמ"ו הגאון נ"י, וזה שהשיב לו כפי שנכתב בכתבי אאמ"ו הגאון נ"י וז"ל שם. הנה סבור היית שמציאה מצאת להשיב סתירה גדולה וטעית מאוד. ואטו כהן השורף את הפרה יכולים להזות עליו בשבת הלא אפי' אם לא הי' שבות בהזאה הלא על השורף את הפרה א"א להזות כי אם ע"י תינוקות יושבים על דלתות שע"ג שוורים כמבואר במשנה ב' פ"ג דפרה וברמב"ם בפ"ב מהלכות פרה ה' ז' וכל זה אי אפשר בשבת משום משתמש בבעלי חיים. ומה שאמרו שם במס' יומא הזאה שבות היא משום כה"ג ביוה"כ אמרו כן אבל בכהן השורף את הפרה בלא"ה אי אפשר בשבת משום משתמש בבעלי חיים. ע"כ לשון אאמ"ו הגאון נ"י בתשובתו לתלמידו (ועיין במג"א ריש סי' רס"ט ועיין ברמב"ם פ"ב מהל' פרה שהתינוקות בעצמם היו מזין עליו ולא הי' אפשר ע"י אחר והיו צריכין לחזור ולשוב לעזרה בכל יום ע"ג דלתות שע"ג בהמות לזרוק עליו ודוק):

ועל קושייתו שהקשה במס' יומא דף וי"ו ע"ב לרבא דמתרץ דלא מפרשי לי' מט"מ משום דטומאה הותרה בציבור. והקשה מה יתרץ רבא על הברייתא לעיל בדף ד' ע"א בזאת יבוא אהרן אל הקודש כו' מכאן אמרו ז' ימים קודם יוה"כ מפרישין כה"ג מביתו כו' ואחד זה ואחד זה מזין עליו כל ז'. ועל הברייתא קשה למה מפרישין מביתו ולא מפרישין מטומאת מת והכא לא שייך לומר טומאה הותרה בציבור דא"כ ל"ל הזאה כלל כמו שמוכיח הגמרא בדף ח' ע"א ע"כ קושיית מעלתו:

והנה קושייתו הוא רק לפי תירוץ השני של תוס' בדף ד' בד"ה הזאה בסיני מי הוה דכתבו דאף מאן דגמר ממלואים סובר דהני הזאות הם רק מדרבנן ואי לא טעמא דחשש טומאה לא הוי מצריכי רבנן הזאה כלל כמו שכתב מעלתו בעצמו:

ואמר אאמ"ו הגאון נ"י לתרץ דהנה בדף ח' ע"א מקשי' התוס' בד"ה אי סבר כו' לימא דאיצטריך הזאה משום אילו של אהרן דכיון דיחיד הוא מהדרינן אטהרה. ומתרצים דהנ"מ היכא דנטמא בידו טומאה ודאית אבל בחששא בעלמא ודאי מאן דמיקל ואמר

הותרה בציבור לא הוו מצריכי מידי אפילו ביחיד כגון אילו של אהרן כיון דחשיב קרבן ציבור כו' ע"ש. והנה רש"י בד"ה הזאה כלל למה לי פירש בתורת שלישי ושביעי ורש"י דקדק בלשונו דבתורת שלישי ושביעי לא הוי לתקן הזאה כיון דהותרה בציבור אבל הזאות כל שבעה ימים שפיר מצינו לומר דתקנו אף אי הותרה בציבור דהואיל ואי מצריכינן הזאה בכל ז' ימים א"כ אסמכוה אקרא ליליף ממלואים ואף בטעם כל דהוא דהיינו משום אילו של אהרן נמי מסמכינן אקרא ליליף ממלואים להצריך הזאה בכל ז' ימים. וכן משמע לשון התוס' לעיל דף ד' ע"א בסוף ד"ה הזאה דכתבו אי לאו דאיכא טעם קצת לא הוו מצריכי רבנן הזאה כו'. הרי דכתבו דאף מפני טעמא קצת מסמכינן אקרא דמלואים להצריך הזאה בכל שבעה ימים אבל למאן דסובר דהזאה הוא רק בג' ובשביעי לא יליף כלל לאסמכתא ממלואים לזה צריך טעמא מעליא להזאה וליכא למימר טעמא משום אילו של אהרן אי טומאה הותרה בציבור כמו שכתבו התוס' בדף ח' ע"א בד"ה אי סבר. והשתא מתורץ קושית מעלתו דעל הברייתא לעיל בדף ד' נמי יש לתרץ תירוץ דרבא דלא מפרישין לי' משום ט"מ הואיל והותרה בציבור ואפ"ה תניא בברייתא מזין עליו כל שבעה אף שטומאה הותרה בציבור משום אילו של אהרן כקושי' התוס' ותירץ התוס' לא שייך כאן דלענין הזאת כל שבעה ימים דאסמכוה ליליף ממלואים אף בטעמא כל דהו מצריכינן הזאה. ע"כ דברי הרב אאמ"ו הגאון נ"י ומכאן ואילך דברי התלמיד:

ואני הכותב אומר לתרץ קושי' מעלתו בפשוט דודאי ע"כ גם רבא סובר תירוצו דרבינא לחלק בין ט"מ לטומאת ביתו דודאי רבא לא פליג לומר דמיתה שכיח ועוד במתניתין ריש פ"ג ממס' פרה תנן ז' ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כה"ג מביתו ללשכה שעל פני הבירה וא"כ על זה נמי קשה למה מפרישין מביתו עד שאתה מפרישו מט"ב הפרישהו מט"מ דאף שלא נגעו בו אחיו הכהנים מ"מ הרי מותר לכל אדם לכנוס אצלו ולמה לא חיישינן שימות מת עליו כמו שפריך הגמרא בכה"ג ביוה"כ. וכן מפורש בתוס' ביומא דף ה' ע"א ד"ה ור"י סבר כו' דגבי פרה לא שייך לומר טומאה הותרה בציבור וא"כ מה יענה רבא על הך קושיא. לכך נ"ל דודאי גם רבא סובר תירוץ דרבינא טומאת מת לא שכיח רק רבא מתרץ הכא תירוץ אחר דעל מתניתין דהכא במס' יומא סובר רבא דליכא למימר תירוצא דרבינא. דהנה במס' סוכה דף כ"ד ע"א פריך הגמרא ולא חייש ר' יהודה למיתה והא תנן אף אשה אחרת מתקינין לו ומתרץ ר"ה ברי' דר"י מעלה עשו בכפרה ופירש"י ביוה"כ עשו מעלה שחושש בו מה שלא חייש בעלמא. וא"כ קשה לר' יהודה דחייש ביוה"כ למיתה קשה למה לא מפרישו מט"מ ור' יהודה בודאי לא פליג על רישא דמתניתין דתני מפרישין אותו מביתו וא"כ לר"י לא שייך תירוצא דרבינא ולכך

מתרץ רבא דלר"י טומאה הותרה בציבור ולא צריך לתירוצו דרבינא אבל על הברייתא דלעיל ועל מתניתין דפרה שפיר קאי תירוצא דלא חיישינן למיתה ורבא לא בא לתרץ אלא על מתניתין דהכא דהואיל ור"י פליג בסיפא דאף אשה אחרת מתקינין. הרי מוכח דחייש ר"י למיתה ולמה לא פליג גם ברישא דצריכין להפרישו גם מטומאת מת ולכך מתרץ דמטומאת מת לא צריך פרישה הואיל והותרה בציבור:

ואין להקשות על רבינא קושיא זו שי"ל דרבינא באמת סובר דר"י פליג גם ארישא. א"נ י"ל דרבינא סובר דיש לחלק בין חשש מיתה לחשש טומאת מת דאף שחייש ר"י למיתה מ"מ לא חייש לטומאת מת שימות מת אצל כהן הגדול אמנם רבא לא ס"ל הך סברא לחלק ולכך מתרץ תירוץ אחר. ולפ"ז לא צריכינן לדיוקא דתוס' ישנים בד"ה הפרישהו מט"מ שכתבו לתירוצא דרבא באמת לר"מ ור"י דסברי טומאה דחויה הוי מצריכינן להפרישו מט"מ. ולפירוש רש"י באמת לא התירו אלא ליגע בו אחיו הכהנים אבל לא שיתעכבו עמו. אבל לפי דברי לא צריכין לזה וגם לר"מ ולר"י לא חיישינן לטומאת מת הואיל וטומאת מת לא שכיח גם אליבא דרבא רק לר"י לשיטתו דחייש למיתה היה מצריך לתרץ תירוץ אחר דטומאה הותרה אבל לר"מ ולר"י קיימינן לתירוצא דרבינא. ואין להקשות הא אכתי גם לר"מ ליכא למימר תיריצא דרבינא דהא ר"מ פוסל התם במס' סוכה אם עשה בהמה דופן לסוכה וחייש למיתה. ז"א דזה הוא דיוקא אליבא דאביי שם דמפרש טעמא דר"מ לשמא תמות אבל לר' זירא דמפרש טעמא דר"מ משום שמא תברח באמת גם ר"מ לא חייש למיתה ע"ש בסוגיא דסוכה. וא"כ רבא דהכא סובר כר"ז וגם ר"מ לא חייש למיתה ושפיר יש לומר לר"מ ור"י תירוצא דרבינא. ותו אין הפנאי מסכים עמדי להאריך. ויאמין לי שלא עיינתי בענין הזה כי אם שעה מועטת כי טרידנא טובא.

כ"ד אוהבו המוכן לטובתו וכל אשר יקראני אענה הנני הנני:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מפראג

תשובה קיז

בע"ה פראג ב' י"ג טבת תקמ"ח לפ"ק

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי החביב לי הבחור המופלא ומושלם במעלות כהר"ר וואלף ווירטהיים:

מכתבך הגיעני והנאני שרואה אני שגם שם אתה מחזיק במעוזך ושוקד על לימודך. חזק ואמץ אהובי תלמידי וחפץ ה' בידך יצליח. ועל דברי תורה אשר באת ושאלת למה ביומא בסוגיא דמאכילין הקל תחלה לא הזכירו אם נשבע על דברים המותרים ויש שם דבר המותר ויש נבילה שמאכילין אותו נבילה שהוא איסור לאו משא"כ איסור שבועה

יש חיוב קרבן. אני תמה עליך דהלא אפשר שיתירו לו שבועתו ולמה יאכילוהו נבילה ואפילו נשבע על דעת רבים מתירין לצורך דבר מצוה ואפילו על דעת חבירו מתירין לדבר מצוה בלא דעת חבירו ואפילו להחולקים דאפי' לדבר מצוה אין מתירין לו נלענ"ד דדוקא באם יש היזק לחבירו בהיתר הזה דוגמא דהליכת משה למצרים אף שהוא דבר מצוה היה בזה הפסד ליתרו שהרי הי' רועה צאנו. ואף שלענין עיקר הדין שאין להתיר בלא דעת חבירו דעת הש"ך אפילו אין השבועה לתועלת חבירו כמבואר בש"ך בסימן רכ"ח ס"ק מ"ג מ"מ לענין להתיר לדבר מצוה נלע"ד דכ"ע מודים אם אין תועלת לחבירו בזה מתירין לו וא"כ קשה להמציא בזה היזק לחבירו אם יתירו לו לאכול דבר המותר וא"כ לא שייך דין זה כי אם בחולה שהוא במדבר במקום שאין שם אפילו הדיוטות להתיר לו. גם מה שפשוט אצלך שאיסור נבילה קיל מאיסור שבועה תמהני עליך דהרי נבילה ליתא בשאלה ושבועה איתא בשאלה וכדאמרינן ביבמות דף ה' ע"א מנזיר מ"ט לא גמרינן משום דאיכא למיפרך שכן ישנו בשאלה. ועיין בנ"ב חלק א"ח סימן ל"ה:

ומה שהקשית על הרא"ש והטור דנדר חל על איסור אפילו בלא כולל עיין בי"ד ס"ס רט"ו א"כ במס' מכות דף כ"ב ע"א על מה שהקשה ולחשוב נמי באומר שבועה שלא אחרוש בין בחול ובין ביו"ט דמגו דחייל בחול חייל נמי ביו"ט ומשני דההוא תנא לית לי' כולל. אכתי תקשה לחשוב בנודר שלא לחרוש ביו"ט דלהרא"ש וטור חל הנדר בלא כולל, בשלמא במסכת שבועות דף כ"ה ע"א דקאמר שבועה דחייל אמידי דלית ביה מששא לא קתני דאכתי נחשוב נדר דלא חייל אמידי דלית ב' מששא דשם חטאת קא חשיב ובנודר ליכא חטאת. אבל במסכת מכות דמלקות קא חשיב שפיר קשה לדעת הרא"ש וטור דלחשוב נודר ותירצת בזה קושית התוס' שם בשבועות בד"ה אלא כי קתני כו':

הנה מה שתירצת קושית התוס' הוא דבר הגון מאוד ויישר כחך וחילך לאורייתא. ואמנם גם הקושיא להרא"ש וטור היא קושיא חמורה והיא קושיא בפני עצמה בסוגיא דמכות שמה ולא הוצרכת להקדים לזה הסוגיא דשבועות. והנה עיינתי בחידושי הריטב"א על מכות וז"ל שם ולחשוב נמי שבועה וכו' ופרישנא בכולל כו' ולמאן מרבנן דסבר דנדרים חלים על האיסורים לקיימם בדין הוא דמצי לאוקמי בפורט בנודר שאמר קונם כלי מחרישה עלי מלחרוש ביו"ט אלא דניחא לאוקמי בנשבע ובכולל וכו'. הנה רמז דבר זה אבל דבריו תמוהים תינח שיישב דברי המקשן דניחא לי' להקשות מנשבע ובכולל אבל מה יענה לדברי התרצן שתירץ דההוא תנא לית לי' כולל דאכתי תקשה דתינח דלא חשיב נשבע אבל אכתי קשה למה לא חשיב נודר דחל בלא כולל:

ואמנם אהובי תלמידי החביב לי אודיעך כי לא קשה ולא מידי ודברי הריטב"א עולים כהוגן ותן דעתך ולבך לדברים האלה. דע כי לדברי האומר שנדר חל אף על האיסורים בלא כולל משא"כ בשבועה היינו באומר קונם נבילה עלי ואכלה חייב שתים אחת משום נבילה ואחת משום בל יחל וכן אם נשבע שלא יאכל ככר זה וחזר ואמר קונם כ"ז עלי ואכלה חייב שתים אחת משום שבועה ואחת משום נדר אבל אם אמר קונם כ"ז עלי וחזר ואמר שנית קונם כ"ז עלי ואכלה לכ"ע אינו חייב אלא אחת ואין איסור קונם השני חל על איסור קונם הראשון בלא כולל והטעם משום דהא דקונמות חלים על האיסורים משום איסור מוסיף נגעו בה. וז"ל הר"ן במס' נדרים דף י"ח ע"א בד"ה הלכך נקטינן דכי חייל וכו' כך אין נדר חל על נדר ואם אמר קונם ככר זה עלי קונם ככר זה עלי אינו חייב אלא אחת כו' מיהא להא מלתא עדיפי נדרים וכו'. ואפשר גם כן דכשם שהנדר חל על השבועה לבטלה כך חל על השבועה לקיימה בהנשבע שלא יאכל ככר זה וחזר ואסרו עליו בקונם ואכלו חייב שתים וכו'. ומה"ט גופא דכתיבנא כיון דשבועות ליתנייהו אלא איסור גברא כי אמר קונם מתוסף בו איסור חפצא אבל אין השבועות חלים על נדרים כו' שאם אסר על עצמו ככר זה וכו' נשבע עליו שלא יאכלנו אינו עובר אלא משום לא יחל וליכא למימר דכי היכי דאיסור דנדרים חייל על איסור גברא דשבועות הכי נמי איסור גברא דשבועות ליחול על איסור חפצא דנדרים משום דבנדרים כי היכי דאית בהו איסור חפצא איסור גברא נמי אית בהו שהרי כיון שנאסרו עליו קאי בבל יחל דברו והאי לאו איסור גברא הוא ככל ל"ת שבתורה כו' עיין שם בהר"ן. הרי דשבועות וכמו כן נבילה וכל איסורי התורה איסור גברא לחוד הן וא"כ אם שוב אסרו בקונם איתוסף איסור חפצא ומיגו דאיתוסף איסור אחפץ איתוסף נמי אגברא ליחייב משום לא יחל דברו. והתוס' בקידושין דף ע"ז ע"ב בד"ה פרט לכ"ג וכו' הקשו תימא מאי קאמר בסמוך דר"ש לית לי' איסור חל על איסור אימא איסור חל על איסור לית ליה איסור מוסיף אית לי' והאי איסור מוסיף הוא וכו' וי"ל דאיתא בברייתא אחרת דר"ש אפילו איסור מוסיף לית לי' א"נ י"ל דהכי מייתי כיון דר"ש לית לי' איסור חל על איסור אפילו חמור על קל כי האי דאוכל נבילה ביום הכפורים דלא חל יוה"כ שהוא בכרת על נבילה שהיא בלאו הכי נמי לית לי' איסור מוסיף באיסור קל על איסור חמור וכו'. הרי מוכח דבאיסור קל על חמור ודאי לית לי' לר"ש איסור מוסיף כי היכי דלית לי' כולל בחמור על קל וא"כ לר"ש ודאי גם קונם אינו חל על איסורין דקונם הוא איסור קל שכן ישנו בשאלה וחורש ביום טוב הוא איסור חמור דליתא בשאלה וא"כ כיון דמוקי דהך דמכות כר"ש ממילא גם קונם אינו חל על איסור יו"ט. והריטב"א הקשה שהמקשה שם דלא אסיק אדעתי'

דר"ש היא לא הי' צריך לומר דמיירי באומר בין ביו"ט בין בחול דהוי מצי לאקשויי אפי' פורט רק יו"ט ובקונם:

וכל זה להמקשה אבל התרצן דמוקי כר"ש גם מקונם ליכא קושיא. והנה אני מעצמי יישבתי גם דברי התרצן. אבל הריטב"א עצמו מסיק שם דמכח הך שינויא מוכח דאין נדרים חלים על האיסורים לקיים. והשתא דאתינא להכי נוכל ג"כ לקיים דברי התוס' במס' שבועות שם דף כ"ה ע"א ד"ה אלא כי קתני וכו' שהקשו אמאי לא משני גם במכות דקאמר ונלקי נמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש בי"ט ודחיק לומר דהאי תנא איסור כולל ל"ל אמאי לא משני כי הכא דלא קא חשיב מידי דחייל אמידי דלית ביה מששא. ואתה דחית קושייתם דאם היה משני שם כן אכתי הי' קשה מנודר דלא חייל אמידי דלית בי' מששא שהרי שם מיירי רק בחיובי מלקות ולא בקרבן:

והנה כבר כתבתי שהוא דבר הגון ואמנם סברת התוס' הוא לפי מה שאמרו שם בקידושין דגם רבנן לית להו איסור חל על איסור בקל על חמור וא"כ מנודר בלא"ה לא קשה דנודר נגד איסור יו"ט ודאי איסור קל הוא דיו"ט ליתא בשאלה ונודר איתא בשאלה אבל שבועה לא מיחשב איסור קל נגד יו"ט דהרי יש חומר בשבועה שיש בו קרבן משא"כ יו"ט ולכן לא מיחשב איסור קל וא"כ מעיקרא לא קשיא לי' מנודר רק משבועה ושפיר הי' יכול לשנויי דלא חשיב מידי דחייל אמידי דלאו בר מששא:

ודע אהובי תלמידי שדברי הגמרא כאן בקידושין דגם לרבנן אין איסור קל חל על איסור חמור והיינו אפילו באיסור מוסיף כמ"ש התוס' שם דאיסור אלמנה איסור מוסיף הוא נגד אחותו צריך עיון רב בכמה סוגיות בש"ס. והנה ביבמות דף ל"ג ע"ב במשנה דחייל אחות אשה על אשת איש אף שאשת איש היא בחנק ואחות אשה רק בכרת היינו שיש ג"כ קולא באשת איש נגד אחות אשה שאשת איש יש לה היתר בחיי אוסרה כדאמרינן בקידושין דף ס"ז ע"ב ואחות אשה ואשת אח יש בכל אחת קולא וחומרא דאשת אח יש לה היתר במקום מצוה כדאמרינן שם ואחות אשה יש לה קולא שפקע איסורה לגמרי לאחר מיתת אשתו ומה שחייבים משום נידות צריך לומר שגם נדה יש בה חומר דמטמא בועלה: [הג"ה מבן המחבר עיין בתוס' מס' יבמות דף ל"ג ע"ב בד"ה אמר ר"י הבערה ללאו יצאה שם כתבו התוס' בפשיטות דאף דבאיסור כולל ס"ל להגמרא דאין איסור קל חל על איסור חמור אעפ"כ באיסור מוסיף חל לר"י אפי' איסור קל על חמור. ומביאים ראיה שהביא אמ"ו הגאון המחבר ז"ל מסנהדרין דף פ"א ע"א דפריך ולידון נמי באשת איש דהוי איסור מוסיף אף שא"א קיל מחמותו. ועוד הביאו התוס' שם ראי' מסוגיא דכריתות דף י"ד ע"ב דאם עבר זקן ונשאה דמודה ר"י דחייל איסור קל על איסור חמור

באיסור מוסיף כו' ע"ש בתוס'. אמנם בתוס' ישנים במס' כריתות י"ד ע"ב בד"ה מודה ר"י כתבו בפירוש כדברי אאמ"ו דאפי' באיסור מוסיף לא חל קל על חמור ומפרשי' מה דר"י אתי לאוסופי באשת אב אינו מודה בכל הני דהזכיר הת"ק שם רק במה שהוא חמור על קל ולא משכחת לר"י אלא ג' דהיינו בת בתו כלתו ע"ש. ואמנם לפי הציור שהביא אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל כאן גם לר"י מצינו כולן בבת אחת דכיון דכשנולדה בת הבת באו איסור אחות אשה וכלתו ובת בתו כאחת ושוב יתר האיסורים מגו דחיילי על אחות אשה חיילי אשארי ודוק היטב:

ואמנם בכריתות פ"ג משנה ה' יש בא ביאה אחת וחייב עליה שש חטאות ששם איסור בתו ואחותו הם הראשונים ובאים כאחת ושוב חיילי איסור אשת אח ואשת איש ואשת אחי אביו ונדה. וקשה דתינח דחיילי על איסור אחותו אבל איך חיילי על איסור בתו שהיא חמורה מכולם שהיא בשריפה וצ"ל מגו דחיילי על איסור אחותו חייל נמי על איסור בתו שעם איסור אחותו ועיין בחולין דף ק"ג ע"א בתוס' בסוף ד"ה דאיסור חלב וכו' שכתבו שתלש ממנה אבר וטירפה בו דמגו דאתי איסור טריפה וחייל על איסור חלב חייל נמי איסור אבר עליו והיינו טעמא דכיון דאתו בהדי הדדי ה"נ אני אומר להיפוך דכמו דחייל על איסור אחותו חייל נמי על איסור בתו שעמו. וכדמות דמיון לזה שם בחולין בגמרא בסוף העמוד מידי דהוה אחלב דאמרה תורה יבוא טריפה ויחול על חלב ה"נ חל טריפה על אמ"ה דבהדי החלב ועיין שם בפירש"י ועיין בחידושינו שם. וסיפא דמתני' שם בכריתות הבא על בת בתו דחייב משום בת בתו וכלתו ואחות אשתו ואשת אחיו וכו' ג"כ צ"ל שכבר היה נשוי את בת חתנו קודם שנולדה בת בתו וגם בנו נתן לחתנו פרוטה ואמר אם ילדה אשתך נקבה ה"ז מקודשת לי וכבר הוכר עוברה עיין בקידושין דף ס"ב ע"א במשנה ואז תיכף כשנולדה בת הבת חלו שלשה האיסורים כאחת אחות אשה וכלתו ובת בתו ושוב יתר האיסורים מגו דחיילו על אחות אשה חיילו נמי על בת בתו וכלתו. ושם משנה ו' הבא על חמותו וכו' נראה דמיירי דאיסור כלתו הוא האחרון וכגון האב שבא על בתו הוליד ממנה בת נשא ראובן זאת הבת נאסרה אמה עלי' משום חמותו ואחות אשתו כאחת נשאת לאחיו מאמו ומגו דחל איסור אשת אח על איסור אחות אשה חייל נמי על איסור חמותו מת אחיו ונשאת לאחי אביו וג"כ חייל איסור אשת אחי אב במגו כנ"ל מת אחי אביו ונשאת לבנו של ראובן שאינה אסורה לו מן התורה משום אשת אחי אביו שהרי הי' רק אחיו מאמו וחל איסור כלתו ואשת איש וכבר היתה נדה ומשכחת כולהו:

ודבר זה צריך שקידה בכמה מקומות מפוזרים בש"ס. ואמנם אני עיקר טרחתי בזה שלא יהיה סתירה לסוגיא דקידושין הנ"ל דרבנן מודו באיסור קל על חמור מאיזה משנה אבל מסוגיות שבגמרא אף דסתרי לסוגיא זו לא איכפת לי. שהרי באמת גם כאן בקידושין הרי רב ששת אמר מני ר"ש היא דאי רבנן הא אמרו איסור חל על איסור. וסוגיא דסנהדרין דף פ"א ע"א גבי חמותו ונעשית אשת איש דפריך לידון נמי משום אשת איש ג"כ ס"ל דאפי' קל על חמור חל דהרי חמותו בשריפה ואשת איש בחנק. והנה פתחתי כאן שער חדש בעסק איסור חל על איסור מה שלא הרגישו בו הראשונים. זולת זה דבריך בענין היזק שאינו ניכר עדיין לא פניתי לראות לפי שלא יכולתי למצוא אצלי מדברי הראשונים אשר כתבתי לך בזה. ולרוב טרדותי קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה קיח

תשובה

מבן המחבר במשא ומתן של הלכה שהיה לו עם הרב המופלא מוה' איסרל ליסא בענין הנ"ל:

הא דדרשינן ביבמות דף פ"ד ע"ב לא יקחו לא יקחו דכתיב בכהן הדיוט לאו יתירא ללמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש. ולכאורה הא צריך הך לאו יתירא לדרשא אחריתי ואינו מיותר כמו שאיתא במסכת קידושין דף ע"ז ע"ב דנאמר לאו דלא יקחו בגרושה ללמוד מיניה שאם זונה וחללה וגרושה היא לוקה עליה אף משום גרושה. ולכאורה יש לומר דהא דצריכין לאו מיותר לחלק במס' קידושין אתיא כמ"ד אין א"ח ע"א אבל למ"ד דא"ח ע"א לא צריך קרא לחלק ובריתא דיבמות קאי למ"ד אחע"א ומיותר הך לא יקחו לדרוש מיניה שהאשה מוזהרת ע"י האיש. ולפ"ז קשה על התוס' בשלהי מס' נדרים דף ע"ב ד"ה חזרו שתמהו על הר"ר אליעזר דכתב דזונה אינה מוזהרת על הכהן מהך סוגיא דיבמות דדרשינן מלא יקחו יתירא דגם היא מוזהרת עליו. ולפי הנ"ל ליכא תמיה כלל דהא הך דנדרים אתיא כר' יוסי כמ"ש התוס' שם ד"ה ותהא נטולה מן היהודים ע"ש. והא לר' יוסי דלית ליה אחע"א צריך האי לאו יתירא דלא יקחו לחלק ולא דרשינן מיניה שהאשה מוזהרת ע"י האיש. כן הקשה לי הרב המופלא מוה' איסרל ליסא. וזה שהשבתי לו:

אהובי ידידי וחביבי הרב המופלא חריף ובקי מוה' איסרל נ"י. מה שחושב מעלתו דהך דרשה דלא יקחו דדרשינן בקדושין לחלק תליא בפלוגתא אח א"ח ע"א או לא ובזה רצה מעלתו לישב דבברייתא דיבמות צ"ד ע"ב דרשינן הך דלא יקחו לדרשה אחרת שהאשה מוזהרת ע"י האיש ועפ"ז הרבה להקשות על תוס' שלהי נדרים. הנה לבי לא כן ידמה דע"כ אין זה תליא בפלוגתא דאחע"א דאל"כ קשה ממ"נ אי סברא הך ברייתא דקדושין בעלמא אין אחע"א א"כ קשה ילמוד בעלמא מהך גרושה וזונה וחללה דכהן דאיסור

חע"א. ועוד הא תני בברייתא דלעיל אלמנה גרושה וחללה זונה אם הוא כסדר הזה חייב על כל אחת ואחת ואם לאו אינו חייב אלא אחת ואוקימנא הך ברייתא כמ"ד אאחע"א כי אם באיסור מוסיף ואמאי לא נימא דאף אם לאו כסדר הזה נמי מיחייב על כל אחת ואחת מדכתיב לאו יתירא לא יקחו בגרושה. ודוחק לומר דהנך ברייתות פליגי אהדדי. ועוד קשה אי אתיא הך ברייתא דוקא כמאן דלית ליה אחע"א היא גופא קשיא למה דרש הך דרשא דלא יקחו לחלוקה לסתור כלל גדול בתורה דאין אחע"א הא איכא למדרש ליה להך דיבמות שתהיה האשה מוזהרת ע"י האיש דהוה מסתבר טפי מלומר דאחע"א. וא"כ ממנ"פ אי אית ליה להך תנא דברייתא בעלמא אחע"א לא צריך קרא לחלוקה ואי אית ליה בעלמא אאחע"א טפי ה"ל למדרש הך לא יקחו לענין שהיא מוזהרת ע"י האיש שלא להוציא מכללא דאין אחע"א:

לכן נראה לי דהך דרשא לחלק אינה תלויה כלל בפלוגתא דאין אחע"א והך ברייתא ד"ה היא ואף למ"ד אחע"א ג"כ צריך הך לא יקחו למדרש מיניה חלוקה דאי לא הוי נאמר הך לאו יתירא בגרושה ולא הוי כתיב כי אם לאו אחד אשה זונה וחללה וגרושה לא יקחו ה"א דלא ליחייב עד שיהיו בה כל שמות הללו אבל באחת מהן כגון גרושה לחוד או זונה וחללה לחוד אינה אסורה כלל לכהן ולכך כתיב לאו יתירא בגרושה לחלק דאף באחת מהן ג"כ הכהן מוזהר והשתא כיון דנפיק לן מקרא דבאחת מהן ג"כ חייב עליה ממילא תלי' זה בפלוגתא דאם כל השמות הללו הן בגוף אחד אי חייב על כל אחת ואחת אי איסור חל על איסור או לא. ואין להקשות לפ"ז למה נקט רש"י ללמדך שאם זונה וחללה וגרושה היא דחייב אף משום גרושה למה לא נקט רש"י בפשוט ללמדך שחייב גם על גרושה לבד ועל זונה וחללה לבד דהואיל ובכה"ג לענין אלמנה דדרש כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט כך אלמנה חלוקה מגרושה זונה וחללה בכה"ג. והאי חלוקה בכהן גדול ע"כ צריכין לפרש דאם היא אלמנה וגרושה וזונה וחללה בגוף אחד שיתחייב אף משום אלמנה דאין לפרש חלוקה להראות דכה"ג חייב באלמנה לחוד לזה לא צריך למכתב גרושה בכה"ג דאף אי הוי כתיב אלמנה לחוד ג"כ שמעינן דחייב על אלמנה בלי גרושה וזונה וחללה דאל"כ למה נאמר כלל אלמנה בכה"ג וכיון דבכהן גדול צריכין ע"כ לפרש הך חלוקה שאם היא אלמנה וגרושה זונה וחללה בגוף אחד שיתחייב על כל אחת ואחת לכך מפרש רש"י גם בכהן הדיוט כן שהחלוקה היא שאם היא גרושה וזונה וחללה שיתחייב על כל אחת ואחת דהיינו למ"ד איסור חע"א ולמען דלית ליה אחע"א נפקא מיניה בחלוקה לענין שלא יהיה צריך כל השמות הללו דאף באחת מהן הכהן מוזהר דאי לאו קרא יתירא ה"א דאינו חייב אלא על כל שמות דהיינו גרושה וזונה

וחללה אבל באחת מהן פטור (והוי זה קצת דמיון למה דאמרינן גבי שבת שהבערה לחלק יצאה):

והנה באמת זה שנים רבות שעמדתי בקושיא בסוגיא זו דקידושין לר"ש דלית ליה אחע"א אפילו באיסור מוסיף האי גרושה שנאמר בכהן גדול מאי דרשו ביה דע"כ אין לומר דאתי לדרשה דברייתא דאתי לחלק אלמנה מגרושה וזונה וחללה שיתחייב על כל אחת ואחת דהא לית ליה אחע"א אפילו באיסור מוסיף. ואמרתי בישוב דבר זה דגם לר"ש צריך קרא לחלוקה בכה"ג לענין איסור בת אחת ומשכחת לה כגון שפחותה מבת ג' שנים ויום אחד קיבל אביה קדושין ונתאלמנה מן האירוסין ועדיין היתה פחותה מבת ג' שנים ואח"כ חזר אביה וקיבל קדושין ונתגרשה ואח"כ נעשית בת ג"ש ויום אחד חל איסור אלמנה וגרושה בבת אחת דקודם לכן לא היה עליה שום איסור דאין ביאתה ביאה עד שנעשית ג' שנים ויום אחד. ויעיין ביבמות ל"ד ע"א בשופעות מתוך י"ג שנים וכו'. ויעיין ברש"י ותוספות שם (והארכתי בזה בסוגיא דכ"ג לא ישא אלמנה). היוצא מזה דהך לאו דלא יקחו יתירא צריכין למדרש מיניה חלוקה שיהיה חייב אף באחת מהן ואין זה תלוי בפלוגתא דאחע"א:

אמנם דבר זה תליא בפלוגתא אחרת דלר' יונתן בסנהדרין דף ס"ו ופ"ה דס"ל דמשמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו לא צריך כלל הך לאו יתירא לחלוקה דאף אי הוה כתיב גרושה וחללה וזונה בלאו אחד נמי הוה ידעינן דחייב על אחת לחוד ולדידיה מיותר הך לא יקחו יתירא. ולפ"ז מיושב תמיהת מעלתו דבמסכת קידושין דיליף מהך לא יקחו לענין חלוקה הך ברייתא אתיא כר' יאשיה ובברייתא דיבמות דיליף מיניה לענין אשה מוזהרת ע"י איש אתיא כר' יונתן דלא צריך קרא לחלק. ולפ"ז שפיר מקשים התוספות שלהי נדרים על הר"ר אליעזר מהך ברייתא דיבמות דודאי הך סתמא דמתניתין דנדרים לא תליא בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן. ודי לחכם שכמותו בזה. ולהיות כי טרדות רבות עלי ונסתמו מעייני העיון מרוב הטרדה לקצר אני צריך. וה' שנותיו יאריך:

הק' שמואל סג"ל לנדא.

על זה חזר והשיב הרב מוה' איסרל ליסא.

בע"ה יום עש"ק ח' אב תקנט"ל:

האומר ובא לציון גואל, ימלא משאלות אשר שואל, ויראה בבנין אריאל, וכו' כבוד מוה' שמואל נ"י:

קצרתי במכתבי הראשון אל כבוד מעלתו מסבה האמורה שמה היות גדר המכתב והדבור אחד הוא כאשר יפה המחסור ולא נאה היתרון בהאחרון כן הוא בהראשון ובעבור זה

הוכרחתי להעמיס על מעלתו הרמה גם דברים האלה. כי מה שאמרתי דהדרשא דברייתא דקידושין לא תתכן אלא למ"ד אאחע"א כוונתי בזה לדעת הגדולים הלא המה הריטב"א ז"ל והגאון מוהרי"ו בחידושיו. ולא ידעתי על מה מסתבר ליה למעלתו דרשא דיבמות עד שהקשה מדוע דרשו בקידושין נגד הכלל דאאחע"א ולא דרש להזהיר האשה ע"י האיש דמאי אולמיה דהך מהך ואדרבה איפכא מסתברא דה"ל למימר דאין האשה מוזהרת על לאו שאינו שוה בכל כמו דדרשינן בני אהרן ולא בנות אהרן בטומאה ה"נ ה"ל למימר באיסורי ביאה דהכונה דאין הנשים מוזהרות אבל דרשא דקידושין אע"ג דסותר הוא הכלל דבעלמא אין אחע"א מ"מ מצינו מקומות הרבה שיצאו מן הכלל כגון קדשים והתורה אמרה יבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב ועוד הרבה כיוצא בו:

ומ"ש מעלתו הגאון נ"י ליישב שיטת רש"י בקידושין על דרך מחלוקת ר' יאשיה ור' יונתן. האמת הוא שכיון מעלתו בזה להריטב"א בהיותו מרחיק פירש"י ז"ל אודות שנתקשה דלמ"ד אאחע"א במוסיף למאי אצטריך קרא. וכתב הוא משמיה דנפשיה דפירושא דברייתא הוא לאשמעינן דחייב על כל שם ושם דלא תימא דבעינן שיהא בה כל השמות הללו. וע"ש היטב כי דבריו מרפסין איגרא והיינו דאמרי אינשי בכפא דחטיה נגרא כו'. דמה שהקשה על פירש"י גם לדידיה תקשי הניחא לר' יאשיה דמצריך או לחלק אלא לר' יונתן והכי הלכתא כדאי' בב"מ פ' השואל רבא ס"ל כר' יונתן ובחולין פ' אותו בשמעתא דחוששין לזרע האב מאי איכא למימר עכ"פ בדברי רש"י ז"ל אין להעמיד פי' הריטב"א:

ומ"ש מעלתו דהך חלוקה בכ"ג א"א לפרש דליחייב על כל שם ושם אתי. לא ידעתי כוונתו בזה דודאי אתינן נמי למטעי דאינו חייב עד שיהא בה כל השמות לפי פי' הריטב"א באמת. ולדעת מעלתו אי גם רש"י ז"ל כיון לזה הוה מצי לפרש הך חלוקה נמי בהכי. ומ"ש מעלתו בענין איסור בת אחת אינו צריך לכנוס בפרצה דחוקה ומשכחת לה בגווני אחריתי בכהן שהביא ב' שערות אחר שהיה בה כל השמות הללו כמ"ש מהרי"ט ז"ל כי הציור שכתב מעלתו יש להקהות בו לשיטת רש"י דקטנה שלא הגיעה לעונת הפעוטות אפילו אביה אינו יכול לקבל גיטה ולא משכחת גרושה. א"ד ידידו המוכן לשרתו. איסרל ליסא:

וזה דבר התשובה

טובייגא דחכימא. מרגניתא דלית ביה טימא. ה"ה אהובי ידידי הרב המופלא מוה' איסרל נ"י:

הן ספר חידושי הריטב"א על מסכת קידושין אין אתי בבית ולא ראיתיו וב"ה שכוונתי לדעת הגדול והדברים ברורים. ואני על משמרתי אעמוד דטפי מסתבר לדרוש מלא יקחו דרשא דברייתא דיבמות להזהיר את האשה ע"י בעלה שכן הוא בכל חייבי לאוין

וחייבי כריתות שהיא מוזהרת עליו כמו שהוא מוזהר עליה ואין איסור חע"א הוא סברא חיצונה למ"ד כן דהא לאו מקרא נפיק דאין אחע"א אלא מסברא ולמה לן למימר ולמדרש הקרא להוציא מסברא והיכא דגלי גלי. ומה שהקשה על פירושא הניחא לר' יאשיה לא ידעתי מאי קשיא ליה למעלתו אדרבה כיון דהלכתא כר' יונתן דמשמע אחד בפני עצמו ולא צריך קרא לחלק ולכך דרשינן בברייתא דיבמות לדרשה דאשה מוזהרת ע"י איש והלכתא כר' יונתן ולכך מקשים התוס' בשלהי נדרים מהך ברייתא דיבמות אמנם ברייתא דקידושין ר' יאשיה היא ואף שרבא מביא הך ברייתא בקדושין היינו לענין שאין חללה אלא מאיסורי כהונה דזה נלמד מחללה שנאמר בכה"ג:

ומה שמתלונן עלי על שכתבתי שמצינו איסור בת אחת בקטנה ולא כתבתי שהוא הביא ב' שערות אחר שהיה בה כל השמות הללו. אני תמה על מעלתו דבכהן גדול לא משכחת בכי האי גוונא דהא אי אפשר שיתמנה כה"ג קודם שראוי לעבודה וכל כהן קודם שהביא שתי שערות פסול הוא לעבודה כדאיתא בחולין דף כ"ד וברמב"ם פ"ה מכלי מקדש וא"כ תיכף שהביא שתי שערות נאסר באשה זאת משום גרושה וחללה וכשנתמנה להיות כה"ג אינו חל עליו איסור אלמנה דאיסור גרושה קודם:

ועוד אני ממאן בזה לומר דאם הביא שתי שערות אחר שהיו בה כל שמות הללו שיהיה אצלו איסור בת אחת להיות כי גרסת ופירש"י ביבמות בשופעות מתוך י"ג לאחיובי אינהו ומתוך י"ב לאחר י"ב לאחיובי אינהי אין להולמן דבכל הש"ס מדחיק הגמרא לענין איסור חל ע"א ומדחיק באיסור מוסיף וכולל הא משכחת באיסור בת אחת בקטן שנתגדל או בגר שנתגייר. אלא ע"כ צ"ל כיון שעל החתיכה לא חל איסור על איסור לגבי בני חיובא גם לזה שנתגדל או שנתגייר לא מיחייב על האיסור שבא בזה אחר זה קודם שנעשה זה בר חיובא. ויעיין בחידושי הרשב"א ליבמות בדף ל"ג בד"ה אלא מליקה בבת אחת ובספר מרכבת המשנה בפ"ו מהלכות שגגות יע"ש שנתחבטו הרבה בקושיא זאת. ובשביל כן אחזתי דרכי לומר שהיו בה כל שמות הללו קודם שהיתה בת ג' שנים ויום אחד ואז בודאי כשנעשית בת ג' שנים ויום אחד כל האיסורים באים בבת אחת דקודם לכן לא היה שם איסור עליה לשום אדם:

ומ"ש מעלתו לדעת רש"י אין האב יכול לקבל גיטה בקטנה שלא הגיעה לעונת הפעוטות יש בזה אריכות דברים וכמה שיטות ואין נסתר מעיני כבוד מעלתו:

ומה שהקשה מעלתו לדברי שגם כוונת רש"י לפרש הך חלוקה כפירוש הריטב"א המ"ל הך חלוקה נמי בכה"ג. ימחול מעלתו שלא הביט בדברי הלא כתבתי שבכה"ג א"א לפרש הך חילוקא אלא לענין שכל השמות הללו המה בגוף אחד שיהיה חייב על כל אחת

ואחת אבל שיהיה חייב על אלמנה לבד בלי גרושה וזונה וחללה לא צריך למדרש דודאי כתיב אלמנה בכהן גדול להתחייב על אלמנה לבדה דאי צריך להיות בה גם גרושה או זונה וחללה בלא"ה מיחייב משום גרושה וזונה דאטו מגרע גרע כהן גדול מכהן הדיוט אלא ודאי שיהיה חייב משום שני שמות. דברי הכותב בחפזון בטרדות רבות:
הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קיט

שלישית על ענין הנ"ל

תשובה

שלום תליתאי לאהובי ידידי הרב המופלא החריף ובקי כש"ת מוה' איסרל נ"י.
מכתבו השני הגיעני וראיתי שמעלתו רוצה לעשות סניגורין לדבריו. הנה הגם שטרדות רבות עמוסים עלי כולנה במילי דשמיא ובמילי דעלמא בכל זאת עריבים עלי דברי דודים ונחת ינחת איש כמוני להשתעשע בדבריו הנחמדים להפריד מעלי עשתונות התוגה ולהסיר הדאגה לפי שעה. לכן ידבר נא כי שומע אנכי ועלי להשיב כיד ה' הטובה עלי. ואתו הסליחה אם אני בא בקצרה מאפס הפנאי וזה גורם לפעמים שישתמע דברי לתרי אפי ומעלתו תופס בלשוני להטות דברי לאבן הטועים אבל אם ישים עיונו עליהם יראה ברוחב לבבו כי כנים דברי:
ראשון נאמר שלא נעלם ממני פלוגתא המפורסמת בין רש"י לר"ת במס' גיטין וקדושין אם האב יכול לקבל גט לבתו הקטנה שלא הגיעה לעונת הפעוטות. והדבר יובן מעצמו שתירוצי היה לדעת ר"ת וסייעתו שאפשר למצוא איסור בת אחת שנעשה אלמנה וגרושה קודם שהגיעה לג' שנים ויום אחד. אמנם את זה אמינא ליה למעלתו מה שפשוט בעיניו דבנשואה קטנה לכ"ע אין אביה יכול לקבל גיטה אין הדבר מוסכם. ומעלתו ראה בש"ע סימן קמ"א סעיף ה' אבל לא ראה בסימן קע"ג סעיף ט"ז שהמחבר סותר עצמו בזה. ועיין בתשובת מהר"ם פאדווא סימן ט"ז שלפעמים משמע מדברי רש"י דדוקא בארוסה יכול אביה לקבל גיטה ולפעמים משמע אף בנשוא' ע"ש ואין הדבר נוגע לדברינו ועכ"פ לדעת ר"ת וסייעתו תירוצי עולה יפה:
ואפשר לומר דבר חדש דלאביי דסבר קידש ולא בעיל לוקה אפשר שנעשית חללה ג"כ ע"י קידושין בלא בעילה. וא"כ הוא אפשר לומר דאהני האי דרשא דנאמר גרושה בכהן גדול לענין חלוקה דאף לר"ש דלית ליה אחע"א לא משכחת לשיטת רש"י איסור בת אחת בגרושה ואלמנה מכל מקום נפקא מיניה לענין אלמנה וחללה שאפשר ביה איסור בת אחת וכגון שנעשית אלמנה וחללה קודם שנעשית בת ג' שנים ויום אחד ואף שאין

ביאתה ביאה מכל מקום כיון שלאביי בקידש ולא בעיל לוקה אפשר שנעשית חללה מקדושי פסולין בלי ביאה. אך הא ליתא דודאי לא עדיפי קדושין מחופה והרי לרב דסבר יש חופה לפסולות ונעשית חללה בחופה בלי ביאה כמו שמבואר בתוס' מס' יבמות דף נ"ז ע"ב בד"ה רב אמר ובמס' כתובות דף ס"ט ע"א בד"ה ואימא הני מילי וכו' ועיין בב"ש סימן ז' ס"ק ל"ו ואפ"ה אמר שמואל שם ביבמות נ"ז ע"ב ומודה לי אבא בתינוקת פחותה מבת ג' שנים הואיל ואין לה ביאה כו' ע"ש. וגם בלא"ה דבר זה בורכא הוא דהרי אליבא דר"ש קיימינן והרי ר"ש סובר שם במס' יבמות דקידושין לא פסלי מאכילת תרומה אמנם אעפ"כ איכא איסור ב"א באלמנה וחללה וזונה בכה"ג אי אמרינן באיסורין מתלי תלי א"כ כל זמן שהיתה אשת איש לא היה איסור חללה וזונה חל עליה והיה מתלי תלי ואח"כ כשנעשית אלמנה ופקע איסור אשת איש חלו איסור אלמנה וחללה וזונה בבת אחת:

שנית מה שכתבתי שבכה"ג אי אפשר למצוא איסור בת אחת על ידי שהביא ב' שערות אחר שהיו בה כל שמות הללו מאחר שאי אפשר שיתמנה לכה"ג עד שנעשה גדול ראוי לעבודה. ומעלתו ידידי תלה בי בוקי סריקי כאילו אמרתי שאין ממנים כה"ג עד שעבד עבודת כהן הדיוט ועל זה הקשה עלי מהרמב"ם סוף פ"ה מכלי מקדש:

אהובי ידידי הלא רשמתי לו במכתבי הדין באותו פרק מהרמב"ם ואם עמדתי באותו פרק בודאי לא היה נעלם ממני דברי הרמב"ם. אבל מעולם לא עלה על דעתי לומר שצריך לעבוד עבודת כהן הדיוט אלא אמרתי שאי אפשר למנות כה"ג עד שיהיה ראוי לעבודת כהן הדיוט דהיינו שיביא שתי שערות דודאי לא יתמנה כהן גדול שאינו ראוי לעבודה בפרט דצריך להביא מנחת חינוך ועובד בידו כמו שמבואר ברמב"ם ואף שמנחת חינוך אינה מעכבת לדעת הרמב"ם עכ"פ דבר ברור שאין ממנים כהן גדול עד שיהיה ראוי לעבודה. ואם כן יפה השגתי על מעלתו שאי אפשר למצוא בו איסור בת אחת דהא כשנתמנה לכה"ג כבר היה לו שתי שערות וכבר היתה גרושה אסורה עליו ושוב כשנתמנה לא חל עליו איסור אלמנה דודאי אי אפשר לומר שהיו ממנים אותו ברגע זו שצמחו בו סימני גדלות זה אי אפשר לצמצם דאיך אפשר שהיו יושבים עליו כל שעה ומשמרים אותו לכוין הרגע שצמחו בו ב' שערות ואין הדעת סובל דבר זה. ועוד אמינא דלא היו ממנים כהן גדול עד שיהיה בן עשרים שנה דהא גם בכהן הדיוט לא היו מניחים אחיו הכהנים לעבוד עבודה עד שיהיה בן עשרים ואיך יתמנה כהן גדול קודם עשרים ואף אם היה בנו של כהן גדול ולו משפט הבחירה למלאות מקום אביו מ"מ אינו נעשה מעצמו כהן גדול ולא היה יכול ליטול שררה לעצמו בלתי התמנות ואם עדיין לא הגיע

לעשרים שנה אינו ראוי למלאות מקום אביו בכהונה גדולה דכיון שאינו ראוי לעבודה למאי יהיה כה"ג. ומאוד אני תמה על מעלתו שלא השיב דברים כאלה לעצמו עד ששאל אותי היכן נאמרה ונשנית זה:

ומה שכתבתי דטפי מסתבר לדרוש דרשא דברייתא דיבמות מלדרוש דרשא דברייתא דקידושין שהוא מתנגד יותר לדברי האומר אין אחע"א לדידיה הסברא חיצונה היא דאאחע"א. ומעלתו כתב דיליף לה מקרא דומתו בו כי יחללוהו:

אהובי ידידי ישמע נא ואפרש שיחתי ביותר. הנה אף דמקרא דומתו בו כו' נלמוד אין אחע"א מ"מ מקרא דחלב נבילה וטריפה יש ללמוד להיפוך דאיסור חל על איסור וכן שמואל מקרא דגדי לרבות את החלב ואת המתה. ומעתה הנהו תנאי דילפי מקרא דומתו בו כי יחללוהו דאין אחע"א ולא ילפי מהך קרא דנאמר בהן אחע"א ע"כ מסתבר להו מכח סברא חיצונה דטפי יש לומר אין אחע"א ולא ילפי מהך קרא דחלב וגדי ולהנך תנאי דילפי מהנך קראי דאיסור חל על איסור ולא ילפי מקרא דומתו בו כו' ע"כ מסתבר להו טפי לומר דאחע"א. הרי דאף שיש לכל חד וחד קרא למילף הכי והכי אוקמינן לכל חד וחד אסברא וכן מפורש בחולין קי"ג ע"ב אב"א בעלמא סבר אין אחע"א ושאני הכא דרבי רחמנא גדי ואב"א בעלמא סבר אחע"א ושאני התם דמיעט רחמנא ומתו בו כי יחללוהו. הרי מפורש דעיקר פלוגתא באיסור חל על איסור הוא בסברא וקרא דמתנגד לסברתו אמרינן ביה היכא דגלי גלי ולא נלמוד מיניה בעלמא. ויעיין מעלתו בתוס' חולין דף ק"א ע"א סוף ד"ה בנטמא הגוף. ומעתה אני על משמרתי אעמוד דלמ"ד בכל התורה אין אחע"א טפי מסתבר ליה דרשא דברייתא דיבמות. ובזה די ביאור לחכם לב כמותו לדחות את דבריו:

ומה שכתבתי דהתוס' שלהי נדרים שפיר מקשים על הר"א מהך ברייתא דיבמות אף שבמחלוקת שנויה בין ר"י לר' יונתן והך סתמא דמשנה אחרונה לא יהיה נגד ר' יונתן דהלכתא כוותיה. ועל זה קא מתמה מעלתו הלא מצינו סתם מתניתין בב"ק דלא כר' יונתן דפטר נזקי כלים בבור.

אהובי ידידי ממתניתין אינו ראיה כלל דמאן יימר דפלוגתא דרבנן ור' יהודה בנזקי כלים בבור תליא בפלוגתא דר"י ור' יונתן והא ראיה דבגמרא שם דף נ"ד מפרש טעמא דר"י או לרבות את הכלים ורבנן או לחלק ור' יהודה מונפל נפקא ומאי פריך הגמרא דלמא באמת ר' יהודה סובר כר' יונתן דלא צריך קרא לחלק אלא ודאי דסתם גמרא שם אינו רוצה להעמיד הפלוגתא שבין רבנן לר' יהודה בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן ורוצה להעמיד בין ר' יהודה ובין רבנן כר' יאשיה. ובאמת התוס' שם ד"ה או לחלק קאי בתימא

שסוגיא זו אתיא שלא אליבא דהלכתא דלר' יונתן לא צריך קרא לחלק וא"כ אף שסתם גמרא קאי אליבא דר' יאשיה מ"מ ממתניתין לא מוכח כן דס"ל טעמא דרבנן דדרשי או לדרשא אחריתי דע"כ האי או לאו לרבות כלים אתי דא"כ קשה חמור דבור דכתב רחמנא למה לי כמו שבאמת חמור דבור קשה לר' יהודה כדמסקינן בגמרא שם. והדבר מוכח מדהקשו התוס' על הסוגיא דגמרא ולא הקשו על המתניתין דסתם שלא אליבא דהלכתא כמו שהקשה מעלתו. אלא ודאי ממתניתין לא מוכח כלל דאתיא כר' יאשיה אבל על סתם גמרא דמדחיק לאוקמי כ"ע כר' יאשיה מקשים התוס' שפיר אמאי מדחיק הגמרא לאוקמי כר' יאשיה כיון שאין הלכה כן. ובזה יש לדחות קושית הפני יהושע דקא מתמה על קושית התוס' דלמא אתיא אפילו כר' יונתן והכא מודה ר' יונתן דצריך קרא לחלק דלא ניליף שור וחמור מכלאים. ולפי הנ"ל אתיא שפיר דעיקר קושית התוס' על סוגית הגמרא דה"ל לפרש כן ולומר הניחא לר' יאשיה אלא לר' יונתן מא"ל וה"ל לתרץ שאני הכא דהוי אמינא דיליף שור וחמור מכלאים. ומדסוגית הש"ס לא חש לפרש כן מכלל דסוגיא אזלא אליבא דר' יאשיהו שפיר מקשים התוס'. אמנם על המתניתין אין להקשות כן דיש לומר דהכא גם ר' יונתן מודה דצריך קרא לחלק דלא ניליף מכלאים:

ומה שהשיב מעלתו על דברי לומר דלא פריך הגמרא ביבמות מהך ברייתא על רב דהך ברייתא אתיא כר' יונתן ורב ע"כ סובר כר' יאשיה דדריש בשבועות ריבוי ומיעוט ולא דריש להרע או להיטיב ע"כ סובר כר' יאשיה דמצריך או לחלק:

אהובי ידידי תקשי איהו לנפשיה בלא דברי הא גבי שבועה שזרק פלוני צרור לים הלכתא כרב דחייב דהלכתא כרב באיסורא וכן פסק הרמב"ם וש"ע וא"כ קשיא הלכתא אהלכתא דהא רבא פוסק כר' יונתן. אמנם לדידי לא קשיא דהגמרא מוקי דר' יאשיה ע"כ כר"ע. אבל להיפוך ליכא להוכיח דרב ור"ע סוברים כר' יאשיה דוקא דאף לר' יונתן אתיא שפיר ואף דדרשינן ריבוי ומיעוט לרבות כל מילי אעפ"כ האי או לאו מיותר הוא וצריך לרבות מלתא דליתא בלהבא לחייב בהן לשעבר אי נמי לרבות מלתא דליתא בלאו והן דאי לאו יתורא דאו הוי ממעטינן לכולהי מריבוי ומיעוט כמו דבר מצוה דשקולין הן, ויעיין בתוס' שבועות דף כ"ו ע"א בד"ה מיעט דבר מצוה ודוק, והשתא דכתיב או לרבות לא קא ממעטינן אלא דבר מצוה לחוד ומרבינן לרב ליחייב לשעבר אף במלתא דליתא בלהבא. ומה שכתבו התוס' בדף כ"ז ע"א בד"ה ת"ל להרע כו' דהך דרשא לא אתיא כר"ע היינו דלא דריש להרע או להיטיב לענין דבר מצוה הואיל ודבר מצוה ממעט ר"ע מריבוי ומיעוט אבל עכ"פ האי או לאו מיותר הוא לר"ע וכמו כן לרב וא"כ שפיר מקשה הגמרא ביבמות על רב מהך ברייתא. ודי בזה כי קצרתי מרוב הטרדה. ויאמין לי

שבעת כתבי זאת עומדים עלי כמה אנשים לאמר כלה מעשיך כי זה צריך לזה וזה צריך לזה לכן קצרתי. א"ד ידידו:
הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קכ

תשובה

לכבוד ידידי הרב הגאון המפורסם מוה' אלעזר אב"ד דק"ק קעלין.

אשר תמה על דברי רש"י במס' מכות דף כ"ב ע"א והוא פי' ריב"ן בד"ה מגו דחיילא וכו' ואיסור כולל היינו שאין איסור נוסף על החתיכה וכו' אי נמי כגון חמותו ונעשית אשת איש דמגו דכיילא כ"ע באיסור א"א כיילא נמי לדידיה לחייבו שתים עכ"ל ריב"ן. ותמה מר על זה שזה איסור מוסיף הוא כמו שמבואר בסנהדרין דף פ"א ע"א. והנה דבר זה לכאורה תמיה רבתא על ריב"ן אבל חלילה לחשוב על ריב"ן ששגג בדבר זה אבל דבריו נכונים ואין צריך רק להגיה בדבריו ה"א במקום וי"ו מה שמסיים לחייבו שתים צ"ל לחייבה שתים וגבי דידה איסור כולל הוא דזה פשוט שהוא לגבי דידה הוא ניהו חתיכת איסור ולהיפך איהי לגבי דידיה היא נחשבת חתיכת האיסור וא"כ לגבי דידיה שהיא נחשבת חתיכת האיסור שפיר אמרו בסנהדרין שהוא איסור מוסיף שנתוסף עליה איסור שעד השתא לא היתה אסורה רק לחתנה ומותרת לכ"ע וכשנעשית א"א נתוסף עליה איסור שנאסרה לכולי עלמא משום א"א ונתוסף איסור א"א גם על חתנה. אבל נגד החיוב שלה עד עתה הי' חתנה אסור עליה וחתנה הוא חתיכת האיסור האסור עלי' וכשנעשית א"א לא נתוסף שום איסור על חתיכת האיסור דהיינו חתנה שכשם שעד הנה רק עליה הי' אסור ולא על נשים אחרות גם עתה כשנעשית א"א לא נתוסף על חתנה שום איסור וגם עתה שאר נשים מותרות לו אבל איסור כולל הוא דהרי נאסרת על כל העולם משום אשת איש ומגו דכיילא אחרים באיסור א"א כיילא נמי לדידי' שנאסרת עליו משום אשת איש. וזה פשוט. דברי ידידו:

תשובה קכא

בע"ה פראג ח' תמוז תקמ"ב לפ"ק. לטוטשאפ.

תשובה

שלום לכבוד אהובי. תלמידי ידידי וחביבי. הרב המופלא כבוד מוה' דוד קיצע נ"י.

מכתבך קבלתי. ואשר תמהת על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב חלק א"ח סימן ל"ו להסתפק אם איסור נבילה חל על איסור יוה"כ בנתנבלה ביוה"כ הואיל וחל על אינה זבוחה חל נמי על יוה"כ. ותמהת שהרי מפורש בחולין דף ק' ע"ב שאין איסור נבילה חל על איסור

עוף טמא שאין נבילה חל על איסור טמאה הקודמו הרי שגם איסור נבילה אינו חל על איסור אחר ולא אמרינן שאני נבילה מתוך שחל על אינה זבוחה חל ג"כ על איסור טמאה. אלו הם דבריך:

והנה אשתבשת בזה ואין דמיונך עולה יפה. אני אמרתי הואיל ונבילה חל על אינה זבוחה לכך אפי' יש בזה שאסור משום אינה זבוחה עוד איסור אחר ג"כ חל נבילה על אותו האיסור אחר מתוך שחל בזה על אינה זבוחה. ודבר זה למדתי מדברי הגמרא בחולין דף ק"ג ע"א בסוף העמוד ובמיתי איסור טריפה ומיחל על אבר קא מיפלגי מ"ס אתי וחייל מידי דהוה אחלב דאמר מר התורה אמרה וכו' ופירש"י בד"ה התורה אמרה וכו' והכא נמי אע"ג דאיכא איסור אבר בהדי איסור חלב אתי איסור טריפה וחייל עליה:

והנה שם בריש העמוד באכל אבר מן החי מן הטריפה דקאמר שם אבע"א דכ"ע בהמה בחייה לאיברים עומדת וכגון שנטרפה לאחר מכאן ובמיתי איסור טריפה וחייל אאיסור אבר קא מיפלגי מ"ס אתי וחייל. ופירש"י בד"ה וכגון וקסבר ר' יוחנן איסור חל על איסור. והנה קשה מי הכריחו לרש"י דסבר איסור חל על איסור דלמא דוקא בטריפה סבר דחל על איסור אבר הואיל וטריפה חל על איסור חלב עצמו כדאמר בסוף העמוד. וגם על הגמרא גופא קשה למה לא אמר כאן מידי דהוה אחלב כדאמר לקמן. אלא ודאי דלא שייך מידי דהוה אחלב אלא בחלב עצמו שיש כאן חלב וטריפה חל עליו לכן חל ג"כ אאיסור אבר בדבר זה עצמו שחל בו על חלב. אבל בריש הסוגיא דמיירי באבר שאינו חלב ודאי לא שייך למימר מידי דחל על חלב יחול על אמ"ה שאינו חלב. והכי נמי לדידי בבהמה שנתנבלה ביוה"כ שיש בבהמה זו עצמה איסור אינה זבוחה אלא שביוה"כ יש כאן גם איסור יוה"כ בהדי אינה זבוחה שפיר יש מקום לומר מתוך דחל איסור נבילה על איסור אינה זבוחה שבחתיכה זו יחול נמי על איסור יוה"כ בחתיכה זו עצמה. אבל בעוף טמא דלא שייך בו איסור אינה זבוחה כלל דזביחה לא נצטוינו אלא בטהורים שם ודאי לא חל איסור נבילה על איסור טמאה. ולא שייך בזה לומר שיחול כשם שחל על אינה זבוחה שהרי לית כאן איסור אינה זבוחה כלל רק איסור טמאה. דברי הד"ש:

[הג"ה מבן המחבר עדיין יש להקשות לפמ"ש התוס' במס' מעילה דף ט"ז בד"ה אמר רב לא שנו וכן כתבו התוס' במס' מכות דף ט"ז ע"ב בד"ה ריסק ט' נמלים דאף למ"ד אין איסור חל על איסור הכא בנבילה מודה דחל על איסור הואיל וגלי קרא בנבילה דחל על איסור חלב דכתיב וחלב נבלה אוכל לא תאכלוהו ה"נ דחל נבילה על איסור טמאה עכ"ל ע"ש. א"כ קשה איך קאמר ר"י בחולין דף ק' ע"ב דאין איסור נבילה חל על עוף טמא. ואפשר יש להעמיד דבר זה בקושית המהרש"ל שם ובחנם כתב המהרש"א דנעלם

ממנו דברי התוס'. אמנם אם זה כוונת המהרש"ל בקושייתו ק"ל מאי מתרץ המהרש"ל דהואיל ולא מצינו דתורה קרא לעוף טמא נבילה מה בכך אף דלא נכתב שם נבילה בעוף טמא בפירוש אמאי לא נימא מסברא דאיסור נבילה חל על איסור עוף טמא הואיל וחל על איסור חלב. ונ"ל לתרץ דכיון דהאי חידוש שחידשה תורה באיסור נבילה דחל על איסור גלי לן קרא בחלב דנבילה חל על איסור חלב א"כ רק בבהמה אמרי' כן דהואיל וקרא מיירי בבהמה דהא חלב אינו נוהג אלא בבהמה אבל בעוף לא מיירי הך קרא דהא איסור חלב אינו נוהג בעוף. א"כ הדרינן לכללא דאין איסור חל על איסור ודוקא היכא דגלי גלי. וראי' לזה במס' זבחים דף ע' ע"ב דדרשינן מהאי קרא דחלב נבילה של חיה מטמא ומהאי קרא ילפינן במס' פסחים דף כ"ג ע"א דחלב נבילה אינו מטמא מדכתיב וחלב נבלה יעשה לכל מלאכה. ועל זה קאמר במס' זבחים מדכתיב ואכול לא תאכלוהו מי שחלבו אסור ובשרו מותר יצא חיה שחלבו ובשרו מותר ע"ש בגמרא וברש"י דף ע"א ד"ה ועוד ממשמעותא דקרא כו' ע"ש. הרי מוכח דממעטינן חיה מהאי קרא לענין טהרת חלב נבלת חיה הואיל ולית בהו איסור חלב א"כ הה"ד נמי דממעטינן עוף מהאי קרא דאיסור נבילה אינו חל בעוף על שאר איסורין הואיל ולית ביה חלב. ואין להקשות לפ"ז אמאי אמרינן בריסק ט' נמלים דחייב משום נבלה ואיך חל נבלה על איסור שרץ הא גם בשרץ ליכא איסור חלב כמו בעוף. די"ל דבשרץ חייב משום נבילה הואיל והתורה קראה נבלה דכתיב או בנבלת שרץ כמו שתירץ המהרש"ל ודוק:]

ובעיקר הספק של אמ"ו הגאון ז"ל אי איסור נבילה חל על יוה"כ הואיל וחל שם נבלה לענין טומאה עיין בתוספות במסכת יבמות דף ל"ג ע"ב ד"ה אמר רבי יוחנן כו' וחולין קי"ג ע"ב בתוס' ד"ה שאני כו'. ואפשר דלאו כוונת התוס' הוא שטומאה מיחשב לאיסור חמור וכולל אלא שאין לדמות איסור בשר בחלב לאיסור טריפה ונבלה לומר כשם שחל נבלה וטרפה על חלב כמו כן יחול נמי איסור בשר וחלב על חלב. ע"ז כתבו התוס' שאין לדמות דמה לנבלה שכן מטמא ומה לטרפה שכן מחיים אבל לומר שיהי' נבלה חל על שאר איסורין הואיל וחל נבלה לענין טומאה זה לא נתבאר כלל ודוק. וצ"ע:

תשובה קכב

בע"ה פראג תק"מ לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי. ש"ב ידידי וחביבי. הרב המאור ומאיר באור תורתו. תרונה חכמתו. הגדול מאד בחכמה ובמעשים המופלא ומופלג בכל המדות נ"י ע"ה פ"ה כבוד קד"ש מוה' גבריאל נר"ו רב"ד דק"ק ברעסלא.

מכתבו מן ריש ירחא דנא הגיעני בשבוע העבר והיינו טרודים בהלכה תוס' וביום ד' הגדתי חילוקא דרבנן ורציתי לעיין בדבריו הנחמדים בין הפרקים קודם שאתחיל הלכה אחרת ונטרפה השעה כי בעו"ה פרץ ה' בקהלתנו פרץ עזה שהרב הגאון המפורסם מוה' זרח אייזליק ז"ל פתאום ביום ד' אחר חצות שבק חיים השם יגדור פרצתנו ברחמים ולכן לא יכולתי ביום ההוא לעיין בדבריו וביום ה' עדיין לא עיילי אברי לשייפי מרוב יגון ומספד. ועש"ק עיינתי בדבריו וראיתי מקשה ומפליא פליאות נשגבות הצריכים עיון גדול ואני סמכוני באשישות. ואעפ"כ לרוב אהבתו וחיבתו אמינא מה שנלענ"ד. וראשית דבריו פיהו פתח בחכמה על מה דאיתא בערבי פסחים דף ק"ט שלחן של מקדש של פרקים וכו' אמתא באמתא היכי מטבילין. והקשה מר לר' יהודה דאמר אמת כלים בת חמשה בטלה הוכחה זו שהרי המקוה ודאי באמתא בת ששה היא. ודאי כן הדבר דהסוגיא אליבא דר"מ רהיטא דאמר כל האמות בינוניות. והוסיף מעלתו בחכמה לתרץ בזה דברי הרמב"ם שפסק כר"מ הואיל ורב אשי בהוכחה הנ"ל אזיל בשיטתיה דר"מ ולא קאמר לר"מ היכי הוה מטביל לי' וקאמר סתם היכי הוה מטביל ש"מ דסבר דהלכה כר"מ. אפריין נמטייה ויפה כתב:

ואמנם הנראה לענ"ד למה פסק רבינו הגדול כר"מ הוא משום דכל סוגיא דמנחות דף צ"ח ע"ב דקאמר עשרה בעשרים היכי הוה יתבי וכן מה דמקשה שולחן דמשה היכי הוה מנח לי' הכל לא שייך אי אמרינן אמות כלים בת חמשה וכן ולטעמיך דקאמר התם יעויין שם. ואפילו אם נימא דקושיות הראשונות דמקשה למ"ד צפון ודרום קאי להך שיטה דקאמר במסכת יומא דף נ"א ע"ב דר"מ גופא סבר צפון ודרום הוו מנחי וכן ולטעמיך דקאמר פירושו דלר"מ לא משכחת להו מקום לשולחנות כלל אפילו אס תימא דסבר מזרח ומערב מכל מקום למסקנא דקאמר מי סברת שולחן דמשה בהדייהו וכו'. הנה זה ודאי הוא רק למ"ד מזרח ומערב אבל למ"ד צפון ודרום אי אפשר זה כלל כי אם כן היו עומדין א"כ שולחן של משה כולו בדרום שהרי חמשה שולחנות של שלמה מחזיקים עשר אמות לא מיבעי' אם ר"מ סבר צפון ודרום פשיטא שהחזיקו חמשה שולחנות ששים טפחים אלא אפילו אם נימא דמ"ד צפון ודרום סובר כר"י וא"כ ה' שולחנות לא החזיקו אלא חמשים טפחים מ"מ הרי אם שולחן של משה היה משוך מהם לצד דרום והרי הכהנים היו צריכים לילך מצד זה ומצד זה בכל שבת לסלק הישנה ולסדר החדשה א"כ הי' צריך להרחיק השולחן הרבה לצד דרום אלא ודאי דלמ"ד צפון ודרום שולחן של משה בינייהו ממש מכוון בין שורה הוה קאי וא"כ מי הכריחו לומר למ"ד מזרח ומערב סבר כר"י ונמצאו הנך ג' אמות למ"ד מזרח ומערב דמדלי לי' וממציא פלוגתא חדשה

שלא נזכר בשום מקום ועדיפא הוה לי' למימר דמ"ד מזרח ומערב סבר כר"י ונמצאו הנך ג' אמות דחשיב שם לרוחב ג' שולחנות המה רק חמשה עשר טפחים וממילא רווח לן הך חצי אמה שהקשה דאכיל שולחן בדרום, ואפילו אם נימא דגם למ"ד צפון ודרום ג"כ ניחא למימר דמדלי לי'. ומה שהקשיתי ממקום הכהנים לא קשה מידי דלמ"ד צפון ודרום א"כ הכהנים היו עומדים במזרחו ומערבו. ועוד דהני תרי דרי אולי היו מרוחקים זה מזה הרבה והיו הכהנים יכולים לבוא לשולחנו של משה באמצע דמשמע באמצע ממש. אלא ודאי משום שסתם משנה שם בריוח. מ"מ אכתי מי הכריחו לומר דמדלי לי' שהוא נגד פשטא דברייתא בדף צ"ח ע"ב דקאמר של משה באמצע דמשמע באמצע ממש אלא ודאי משום שסתם משנה שם דף צ"ו ע"א כל הכלים ארכן לאורכו של בית הוא כמ"ד מזרח ומערב ולא ניחא לי' לאוקמי סתם משנה כמ"ד בת חמשה טפחים שהוא דלא כהלכתא. ומזה מוכח דהלכה כר"מ דכל האמות בת ששה:

שוב מה שהקשה מעלתו שהרמב"ם פ"ג מהלכות בית הבחירה הלכה י"ב שאחז החבל בתרין ראשין שפסק שהשלחן הי' מונח ארכו לאורך הבית ופסק שנרות המנורה היו מונחים נגד רחבו של בית בין צפון לדרום והם דברים נגדיים זה לזה. הנה בודאי זו קושיא חמורה מאד שהרי שם במנחות דף צ"ח ע"ב אמרו מ"ט דרבי גמר ממנורה וכו' וכיון דהרמב"ם סבר דהמנורה היתה מונחת בין צפון לדרום וזהו טעמא דהראב"ד שם דסבר דשולחנות היו מונחים צפון ודרום משום דסבר מנורה גופה צפון ודרום היתה מונחת ואיך מזכה הרמב"ם שטרא לבי תרי. ובאמת תמה אני על כל נושאי כלי הרמב"ם שלא הרגישו בזה.

ונראה לענ"ד בזה ע"פ מה שכתבו התוס' שם בד"ה תרי דרי בשם הירושלמי דמ"ד צפון ודרום היו מונחים לא היו מסדרים אלא על של משה יעויין שם. ומעתה אני אומר מ"ש בגמרא שם דרבי יליף ממנורה היינו אפילו אם היה סובר רבי כר"י ב"י דף צ"ט ע"א דלא היו מסדרים אלא על של משה. אבל מאן דסבר על כולם היו מסדרים אין צריך שום טעם על מה שהיו מונחים בין מזרח למערב שהרי אי אפשר בענין אחר וא"כ אפילו אם המנורה היתה מונחת צפון ודרום אכתי השולחנות ודאי שהיו מונחים מזרח ומערב שהרי לא סגי בלאו הכי:

ומעתה אני אומר דמוכח דסתם גמרא סובר דעל כולם היו מסדרים שהרי יש לדקדק שם דף צ"ט ע"א דאמר אלא למ"ד מזרח ומערב מכדי כמה שולחן משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה וכו'. ולכאורה מה קושיא ודלמא מאן דסבר מזרח ומערב סובר דלא היו מסדרים רק על של משה ולא היה צריך בין שולחן לכותל הילוך כהנים ואפילו נימא

כמ"ד ביומא דף נ"א ע"ב בין שלחן לכותל היה מהלך היה די בהפסק אמה אחת בין שלחן לכותל וא"כ שפיר היו כל שולחנות בצפון והי' אפילו עוד אמה אחת נשאר פנוי עד חצי ההיכל. אלא ודאי דכיון דסתם משנה היא דשולחנות מזרח ומערב היו מונחים לא רצה לאוקמי סתם משנה דלא כהלכתא וסובר סתם גמרא דהלכתא שעל כולם הי' מסדר וממילא לא סתרי פסקי הרמב"ם אהדדי. דברי הד"ש:

תשובה קכג

בע"ה פראג עש"ק כ"ב טבת תק"מ לפ"ק

תשובה

זקן ונשוא פנים, לו בינת נבונים, חכמתו תאיר פנים, ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאור הגדול המופלג בתורה ויראה נ"י פ"ה כבוד שמו מוה' ליב נ"י.

מכתבו הגיעני ושמחתי בשלומו ושלום תורתו וה' יכלכל שיבתו ויכון מכון שבתו בקרב עדתו וישגא אחריתו. אמן. ומה שהקשה על הברטנורא פ"ג דתמיד מ"א שכתב והרביעי מדשן את המנורה ומדליק את הנרות וכו'. וכתב מעלתו יש לדקדק מה שכתב ומדליק הנרות לשון רבים הא קודם שמת שמעון הצדיק לא הי' מדליק אחר שמצא דולקן ואחר שמת שמעון הצדיק לא היה מדליק אחר שחיטת התמיד אלא נר מערבי ואיך כתב ומדליק הנרות לשון רבים עכ"ל מעלתו:

ואני תמה על מעלתו במה שסובר שלא הי' מדליק אחר מיתת שמעון הצדיק אלא נר מערבי והרי משנה מפורשת באותו פרק עצמו משנה ט' מי שזכה בדשון המנורה נכנס ומצא שתי נרות מזרחיות דולקות וכו' מצאן שכבו מדשנן ומדליקן מן הדולקות וכו' הרי מפורש שמדליקן דהיינו שתיהם. וידעתי שעיקר קושייתו לפי מה שכתב הברטנורא שם במשנה ט' שזה שמדליק שתי נרות הי' קודם התמיד ולפי שעה אבל אחר התמיד חוזר ומדשן שתי נרות הללו מזרחיות ושוב אינו מדליק את המזרחי רק המערבי לחוד וא"כ אחר התמיד לא הי' מדליק רק נר אחד ולכן דקדק מעלתו בקושייתו וכתב שלא היה מדליק אחר שחיטת התמיד אלא נר מערבי. וגם בזה אני תמה עליו ומי הגיד לו שאין כוונת הברטנורא כאן במשנה א' ומדליק הנרות על ההדלקה שקודם שחיטת התמיד ואי משום שבמשנה נזכר תחלה מי שוחט מי זורק מ"מ אכתי הדישון והדלקה היו קודמין רק שהראשונים שזכו בפייס הם השוחט והזורק והשלישי והרביעי הם המדשן מזבח הפנימי והמדשן המנורה ומדליק וכן כתב הברטנורא שם, וזה לשונו שם ודשון מזבח הפנימי והמנורה קודם שחיטת התמיד היה וכו':

ומה שתמה על התיו"ט בפרק וי"ו משנה א' שכתב מי שזכה בתמיד שחרית זכה בו ערבית חוץ מקטורת שלא שנה בה אדם מעולם. וע"ז כתב מעלתו וזה לשונו, ותמיה לי דמשמע שהיה פייס בערבית על הקטורת וא"כ נפישי להו פייסות ועוד דא"כ קשה קושיית מהרש"א על התוס' ביומא דף כ"ו ע"א בד"ה אלא כהן שהקשה על התוס' אמאי לא הקשו דעל כרחך הי' פייס על הקטורת דלא שנה בה אדם. ותירץ מהרש"א דלא שנה בה היינו ביומא אחרינא אבל באותו יום היה חד פייס ע"כ. וא"כ לדעת התוי"ט בשם הרשב"א יהיה קושיית מהרש"א במקומה ע"כ דבריו:

והנה לדעתי לא קשה ולא מידי וכוונת התוי"ט שמי שזכה בו שחרית הוא עצמו זכה בו ערבית חוץ מקטורת שלא הי' זוכה בו אותו המקטיר עצמו אבל בשחרית היו מפייסין מי שזוכה בו עתה ומי שיזכה בו ערבית וכדאמרי' שם בגמרא ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא נפישי להו פייסות מייתי כולהו מצפרא דזכי שחרית זכי דזכי ערבית זכי יעויין שם. ואף שזה הוא רק אליבא דסלקא אדעתך היינו לעבודת התמיד אבל לקטורת כן הוא גם למסקנא. וכוונת מהרש"א שם הוא שהתוס' שהקשו וכתבו כי פריך בסמוך נפישי להו פייסות וכו' א"כ אכתי לא אסיק אדעתי' דמייתי כולהו מצפרא א"כ אמאי לא קשיא להו מקטורת דעל כרחך הי' פייס חדש שהרי לא שנה בה אדם. ועל זה כתב מהרש"א דיש ליישב דלא שנה היינו ביומא אחרינא וכו'. וכל זה לפי ההוה אמינא אבל למסקנא דמסיק כולהו משחרית וכו' אמרינן בקטורת אליבא דאמת כן * [הג"ה מבן המחבר עיי' לקמן בדברי אאמ"ו ז"ל סימן ק"ל:] וגם באותו יום לא שנה בה זולת זו. יתר דבריו מה שכתב קודם שנודע לא ידעתי כוונתו לכן קצרתי:

תשובה קכד

בע"ה פראג יום ה' כ"ו סיון תקמ"ג לפ"ק.

תשובה

לכבוד אהובי, ידיד נפשי וחביבי, הרב הגאון המובהק רב פעלים מוה' ישעי' אב"ד דק"ק ברעסלא.

ע"ד שהקשה מר על הת"כ דדריש גבי מנחה דכתיב במקום קדוש תאכל בחצר אוהל מועד ואיתא בת"כ במקום קדוש יכול במחנה לויה ת"ל בחצר אוהל מועד אין לי אלא א"מ מנין לרבות הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש ת"ל במקום קדוש וגם גבי חטאת דכתיב תרווייהו במקום קדוש בחצר א"מ דריש ג"כ בת"כ דבעינן תרווייהו ושנויה שם כמו גבי מנחה. ומעתה הקשה כבוד מר דבשלמא גבי אשם דאף דלא כתיב רק במקום קדוש מ"מ אי אפשר לפרש מחנה לויה דאשם איתקש לחטאת אבל גבי כיבוס

בגד שניתז עליו דמבואר במשנה ובגמרא דצריך לכבסו בעזרה מנ"ל דהרי לא כתיב אלא במקום קדוש וגם הר הבית שהוא מחנה לויה בכלל מקום קדוש הוא, ע"כ דברי מר:
ובעיקר לשונו של מעלתו שכתב דמבואר במשנה ובגמרא שצריך לכבסו בעזרה. [הג"ה מבן המחבר עיין ברמב"ן בפירושו על התורה בפ' צו כתב תכבסו במקום קדוש עד וכל חטאת, החמיר הכתוב דם הנבלע בבגד לעשותו כאשר היה קודם הזיה שלא יצא חוץ לקלעים ואמר וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר ואף במקום קדוש הוא נשבר והחרסין נבלעין במקומם ואין עושין בו מריקה ושטיפה כלל וכן המריקה ושטיפה בכלי נחשת במקום קדוש הוא כי כל הכתובים נמשכים אל מקום קדוש שהזכיר עכ"ל הרמב"ן ז"ל. ולפ"ז אין מקום לקושי' הזאת דכבר תירצו הרמב"ן דכל הכתובים נמשכים אל מקום קדוש שהזכיר הכתוב וכן הוא בגמרא דזבחים דף צ"ד ע"ב הכבוס במקום קדוש מנה"מ דתנו רבנן תכבס במקום קדוש שבירת כלי חרש מנין ת"ל וכלי חרס כו' ע"ש. הרי דדרשינן וי"ו דוכלי חרס מוסיף על ענין ראשון שקאי ג"כ על מקום קדוש הנאמר בתחלה. אמנם יש לומר דאין זה מספיק לקושיא זאת דיש לומר דזה חוזר על מקום קדוש הנאמר בכיבוס דהכוונה הוא שהשבירה בכ"ח הוא במקום קדוש הנאמר בכיבוס ועדיין לא ידעינן שהכיבוס גופא יהיה בעזרה דשמא די אם מכבסו בחצר אוהל מועד שהוא ג"כ מקום קדוש דע"כ אין לומר דהכונה הוא דהכל נמשך למקום קדוש הנאמר באכילת חטאת דכתיב בי' חצר אוהל מועד דא"כ למה כתב מקום קדוש בכיבוס כלל הא בלא"ה ידעינן שיהיה הכיבוס במקום קדוש כמו שידעינן בשבירת כ"ח ובמריקה ושטיפה שג"כ לא נאמר בהו מקום קדוש וחוזר אדלעיל מניה. א"ו ע"כ צ"ל שאינו חוזר אלמעלה על אכילת חטאת הואיל והפסיק הקרא וכל אשר יגע בבשרה יקדש ואינו חוזר כי אם על מקום קדוש הנאמר בכיבוס ושפיר קמה קושי' הגאון מוה' ישעי' כיבוס גופא מנ"ל שיהי' בעזרה. אמנם אעפ"כ למדנו מתורתו של הרמב"ן שנתן טעם על הכתוב שיהי' אחר שנבלע כמו שהי' קודם הזיה שאסור להוציאו מן הקלעים ובזה נדחה הקושיא הזאת ודוק:] אני בענייי לא מצאתי לא במשנה ולא בגמרא גבי כיבוס זכר העזרה כלל, אבל לשון המשנה בפרק דם חטאת (זבחים דף צ"ג ע"ב) והכיבוס במקום קדוש והרי גם בקרא כתיב במקום קדוש ואעפ"כ מבואר הדבר במשנה שהכיבוס במחנה שכינה שהרי במשנה שאחר זה איתא בגד שיצא חוץ לקלעים נכנס ומכבסו במקום קדוש. הרי מבואר שהכיבוס הוא לפנים מן הקלעים והרי במשכן לפנים מן הקלעי' הוא מחנה שכינה והוא עזרה בבית העולמים וא"כ הדין דין אמת. ואעפ"כ לא ידעתי מאי קשיא לי' על הת"כ שהרי בת"כ לא נזכר בכיבוס שיהי' בעזרה ואולי באמת ס"ל לתנא דת"כ

שהכיבוס במחנה לויה. וטעם תלמוד שלנו שסובר שהוא בעזרה לפי שבאמת תלמוד שלנו אינו דורש כמו הת"כ דלדעת הת"כ במקום קדוש משמע קדושה קלה ואתי בחצר אוהל מועד להצריך קדושה יתירה. ודעת תלמוד שלנו להיפך שהרי כך אמרו בזבחים דף נ"ו ע"א והתניא לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש מנין שהכהנים נכנסים שם ואוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחה ת"ל בחצר אוהל מועד יאכלוה התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת ופירש"י חצירות הרבה במקום קדוש בחצר אוה"מ עכ"ל רש"י, הרי דאי הוה כתיב רק במקום קדוש הוה ממעטינן אפילו לשכות הפתוחות לקודש וזה היפך הת"כ דבמקום קדוש הוא גם מחנה לויה וא"כ תלמוד שלנו לשיטתו ודאי שהכבוס הוא בעזרה. ואם בא להקשות על תלמוד דידן צריך הוא להקשות בהיפוך מנ"ל שרשאי לכבס בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש. ועל זה יכילנא להשיב דבאמת כן הוא שאינו רשאי לכבסו רק בעזרה ממש ולא מצינו מפורש שיהי' רשאי לכבסו בלשכות ההם כי באמת לא לכל הדברים שוין לשכות ההם לעזרה שהרי לא שוו לא לטומאה ולא לשחיטת קדשים קלים כמבואר שם בסוגיא. וכל זה אני משיב לכבוד מעלתו הרמה לדחות קושייתו. אבל הנלענ"ד באמת שאין חילוק משמעות דורשין ולא מחלוקת לדינא בין תלמוד שלנו ובין הת"כ כלל ושניהם לדבר אחד כיוונו:

ולכאורה יש לדחות קושייתו של מעלתו בפשיטות כיון דגלי רחמנא בהני דמקום קדוש לאו היינו מחנה לויה א"כ שוב ילפינן בכל מקום דכתיב במקום קדוש היינו העזרה ולא מחנה לויה ואמנם עיקר קושייתו דא"כ למה אכפיל רחמנא למכתב כן בחטאת שהרי כבר נאמר כן במנחה ונילף מינה אלא ודאי מדחזר וכתב גם גבי חטאת כן חזינן דלא ילפי' מהדדי והוו להו שני כתובין. ולפי זה ממילא על הת"כ לא קשה כלום דסתם ספרא ר' יהודה ור"י סבר שני כתובין מלמדין. ואמנם סברת התלמוד שלנו דשפיר ילפינן אלא דמחצר אוהל מועד ממעטינן לשכות הבנויות בחול אבל גגין ועליות אף שלא נתקדשו לא ממעטינן דבכלל בחצר אוהל מועד הם ואיצטריך במקום קדוש למעט גגין ועליות. ועיין פסחים דף פ"ו ע"א אכתי אימעוט לשכות הנ"ל מדכתיב בחצר אוה"מ איצטריך עוד הפעם בחצר אוהל מועד גם גבי חטאת לרבות חצירות הרבה. וזהו כוונת הגמרא שם בזבחים וממילא לא אייתר קרא דחטאת ולא הוו שני כתובין וילפינן כל מקום דכתיב במקום קדוש מהני אלא דא"כ עיקר הריבוי ללשכות הוא מחצר אוהל מועד דגבי חטאת שהוא מיותר והרי חזינן דבגמרא הביא קרא דמנחה בחצר אוהל מועד יאכלוה שזה במנחה נאמר:

ולכן נלענ"ד דודאי כן הוא כמ"ש מעלתו דגבי אשם ליכא ספיקא שאכילתו בעזרה כמו חטאת ואפ"ה חזינן דלא כתיב ביה רק במקום קדוש יאכל ומזה ילפינן גילוי מלתא דמקום קדוש סתמא היינו מחנה שכינה שהרי אשם ודאי אכילתו במחנה שכינה דהוקש לחטאת וממילא אייתר בחצר אוהל מועד במנחה לריבוי לשכות ולכן הביא הגמרא קרא דמנחה וא"כ הדין שוה בין לפי דרשת הת"כ ובין לפי דרשת הגמרא אלא מעט הפרש יש ביניהם דתלמודא דידן לא מרבה לשכות מבמקום קדוש דאיצטריך למעוטי גגין ומרבה לשכות מיתורא דבחצר שאייתר במנחה והת"כ דדריש ריבוי לשכות מבמקום קדוש אולי ג"כ כוונתו מריבוי דכתיב ב' פעמים דאי הוה כתיב בחדא מינייהו בחצר אוהל מועד לחוד ג"כ הוה ילפינן מאידך ואייתר במקום קדוש לריבוי לשכות. זה הנלע"ד וקצרתי מאפס הפנאי. ושלומו הטוב יגדל כנפשו ונפש א"נ:

תשובה קכה

שנית על ענין הנ"ל

לכבוד הגאון מוה' ישעי' הנ"ל.

מה שהשיב מעלתו על דברי והביא שמפורש גם בת"כ שהכיבוס במקום קדוש כמו שמפורש במשנה. יפה כתב. ואמנם אין זה שום צורך לתכלית הדבר שהרי גם אני כתבתי בסוף שדעת הגמרא ודעת הת"כ שוים. ומתחלה כתבתי רק לדחות קושייתו שהקשה מדברי הת"כ על דברי המשנה. ובאמת לא שמתי עיני לעיין בת"כ עצמו אחרי שלא החלטתי כן וגם מר לא הקשה דברי הת"כ אהדדי רק הקשה מדברי המשנה על התוס':

ומה שהשיג על מה שכתבתי דתלמודא דידן דריש מיתורא דבחצר א"מ דגבי מנחה וע"ז השיג מר דנימא דנאמר להיות ג' כתובים. אין זה השגה דכל היכי דאיכא למידרש לגופא לא מוקמינן ליה לשני או לשלשה כתובין:

ומה שרצה לחדש ולומר דע"פ כללי הש"ס דר"מ ור"י הלכה כר"י ממילא קיי"ל דב' כתובין מלמדין שהרי בקידושין ל"ה פליגי בזה ר"מ ור"י ר"י סבר מלמדין ומתוך כך תמה על הכ"מ בפ"ח מע"א שכתב דסוגיין דעלמא שאין מלמדין ע"כ דברי מר. ואני אומר שיפה כתב הכ"מ וגוף פלוגתא זו לא פליגי בזה ר"מ ור"י בהדיא ובסנהדרין ס"ז ע"ב מקשה הגמרא לר"י נמי נהוי אוב וידעוני ב"כ וכו' וכל ב"כ אין מלמדין אמר ר' זכריה עדא אמרה קסבר ר"י ב"כ וכו' מלמדין. והרי שבתחלה מקשה הש"ס על ר"י דלהוו ב"כ ואי ס"ד דלא מצינו מי שיאמר אין מלמדין אלא ר"מ מה ס"ד דהמקשה להקשות על ר"י מדברי ר"מ וגברא אגברא קא רמית. א"ו דסוגיין דעלמא דאין מלמדין עד שהיה המקשה סובר שאין בזה שום פלוגתא עד שהשיב ר"ז עדא אמרה דסבר ר"י מלמדין אבל

להיפוך דאין מלמדין לא ימצא בכל הש"ס שיאמר סבר ר"מ אין מלמדין ואינו תולה סברא זו בדברי ר"י. * [הג"ה מבן המחבר עיין במס' פסחים דף מ"ד ע"ב ומ"ה ע"א דלר"י אליבא דר"ע ע"כ שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין ע"ש. ודוק.] וגם בקידושין לא דק מעלתו שפיר וגם שם לא אמרו דסבר ר"מ ב"כ אין מלמדין אלא כך אמרו מאן שמעת לה וכו' ר"מ וסבר לה שני כתובים הבאים כאחד וכל ב' כתובים הבאים כאחד א"מ. הרי שלא אמרו דסבר אין מלמדין אלא אמרו דסבר לה שני כתובין ופירשו דר"מ סבר דלא מהיקשא דתפילין ילפי אלא מבנין אב וממילא הוי מצה והקהל שני כתובין דמשניהן איכא למילף לחייב נשים וכיון דהוו ב"כ ממילא אין מלמדין כי כן הוא סוגיין דכולהו תנאי ולא שמצינו לר"מ שסובר כך. ולא עוד אלא שלמסקנא שם בקידושין דהוי ש"כ א"כ גם לר"מ מצינן למימר דהוו ש"כ ואין לנו הכרח כלל שר"מ סובר ב"כ א"מ וא"כ איך קאמר בש"ס בכמה מקומות ב' כתובין וכו' מי הוא המ"ד הזה שאין מלמדין אלא שזהו סוגיא דעלמא ושל רוב התנאים:

וזה יש לדחות ולומר דכוונת הגמרא על האי תנא במס' ע"ז נ"ד ע"ב דחליפי חליפין מותרים דאיהו סובר ב"כ אין מלמדין כמבואר שם בסוגיא אלא דגם באותו סוגיא מוכח דסוגיא כמ"ד אין מלמדין שהרי על האי דאמר מותרין לא קאמר קסבר אלא סתם קאמר ואידך ערלה וכה"ג לא צריכי מיעוטא דהוי ע"א ושביעית ב"כ וא"מ. הרי שלא קאמר וקסבר אין מלמדין אלא אמר בפה מלא דאין מלמדין ובתר הכי קאמר ואידך קסבר ב"כ מלמדין הרי שעל מלמדין קאמר קסבר דההוא תנא סבר כן ועל א"מ קאמר סתמא:

תשובה קכו

תשובה

להרב הגאון הנ"ל:

ומה שתמה על המהרש"א בח"א ביומא ע"ג ע"ב באורים ותומים שאמרו שבטי ישורן כתוב שם וכתב מהרש"א ומהתימא שכתבו שבטי ישורן ולא שבטי ישראל וכו' וי"ל דשם ישראל היינו שם יעקב משא"כ ישורון הוא שם המקום יתברך כפרש"י בחומש וכו'. וע"ז תמה מר היכן מצינו ברש"י בחומש שישורון הוא שם המקום. הנה גם בעיני יפלא ועלה על לבי שאולי בטעות כ' מהרש"א שעלה על זכרונו דברי רש"י בפ' וזאת הברכה ויהי בישרון מלך ופירש"י ויהי הקב"ה וכו' והיה המהרש"א סבר שרש"י רצונו לפרש בישורון הקב"ה ולא עיין אז ברש"י בפנים. אבל קשה לחשוב כן על רבינו המהרש"א. ואמרתי לקיים דבריו ע"פ מ"ש רש"י בפרשת וישלח בפסוק ויקרא לו אל וכו' שהקב"ה קראו ליעקב אל יע"ש. ואמרתי מי איכא מידי דלא רמיזא באורייתא בכל תנ"ך שיעקב

יהיה נקרא כן ולא מצינו רק שם יעקב ושם ישראל ושם ישורון ואמרתי דבישורון הוא מרומז כי אל על שם החוזק הוא וכמו שפירשו התוספות במס' ר"ה בפירוש י"ג מדות וישורון הוא מלשון שרר שהוא לשון חוזק כמו והכל שריר וקיים וכמו שריר שדריה. ועיין בספר ערוך בערוך שר ובספר מלים בשרש שרר. ולפ"ז ישורון הוא על שם אל שקראו הקב"ה. ושפיר כתב המהרש"א שהוא שם המקום. ואם הוא קצת רחוק בכוונתו. ולשורש פירושי מצאתי און לי בספרי הובא בילקוט וזאת הברכה רמז תקס"ג ישראל אומר אין כאל ישורון ורוח הקדש אומרת ישורון ישראל ועיין בזית רענן שרה"ק משיב שישורון הם כאל. ולפמ"ש ניחא. ולרוב הטרדה אקצר. כ"ד אוהבו:

תשובה קכז

בע"ה פראג ד' כ"ב אב תקמא"ל.

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא מוה' חיים נר"ו.

ומה שהזכיר משינוי נוסח התפלות. גם בעיני רע ומר מאוד. ואמנם מה שדלגו במוסף יוה"כ מלבד חטאת הכפורים טוב עשו כי חטאת הפנימי אינו מן המוספים ועיקרו בפ' אחרי בקרבנות היום. וגם אין פירוש לנוסח זה במקום זה כיון שכבר אמר ושני תמידים כהלכתם איך יאמר אח"כ פסוק מלבד חטאת הכפורים ועולת התמיד וגו' ואטו שלשה תמידין יש. והאומרים אותו אין להם לומר רק מלבד חטאת הכפורים ולא יותר. וכן במוסף ר"ה אין לומר רק מלבד עולת החודש ולא יותר אבל המסיימים ועולת התמיד אינו נכון שכבר אמרו ושני תמידים כהלכתם ודלא כרמ"א בסימן תקצ"א שנמשך אחר בעל תה"ד:

והנה נתיישבתי משעיר הפנימי אף שאיננו מן המוסף ממש מ"מ ראינו שהתורה הזכירה בפ' פינחס שעיר זה שהרי כתיב מלבד חטאת הכפורים ורבינו הגדול בפרק יו"ד מהלכות תו"מ שהזכיר שם מוסף יוה"כ הביא ג"כ שעיר הפנימי אף שלא הזכיר שם שארי קרבנות היום ש"מ שחטאת הכפורים הפנימי שייך קצת לקרבן מוסף ולכן אי לאו דמסתפינא אמינא לומר גם ביה"כ ושני שעירים לכפר כמו בר"ה ואז לא יסיים כלל מלבד חטאת הכפורים. ומי שאינו רוצה לומר ושני שעירים יסיים מלבד חטאת הכפורים אלו השלש תיבות ולא יותר:

תשובה קכח

תשובה

מבן המחבר שלום וישע רב. לאשר ידיו לו רב. בחקי חורב. ה"ה אהובי ידידי התורני הרבני המופלג החרוץ והשנון כמהור"ר יוזל שוויאוי יצ"ו:

מכתבו הגיעני ע"י בנו הבחור שי'. והנה אמינא ליה למעלתו כי נלאיתי להשיב על קושיות אשר אין בהם תועלת להוראה כי נשתרגו על צוארי עול הישיבה ועול הוראה ודי לי להשיב לשואלים הלכה למעשה. אך לגודל אהבת נעורים אשר אהבת עולם אהבתיו אמרתי להשיב בדרך קצרה כדרכי תמיד במה שצריך לישוב הדברים:

אשר הקשה לי מעלתו במס' מכות דף י"ג ע"ב בגמרא ולר' עקיבא א"ה חייבי כריתות נמי מאי אמרת שאם עשה תשובה השתא מיהו לא עשה תשובה. וקשה מאי פריך הגמרא הא איתא במתניתין לקמן דף כ"ג דחייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן א"כ ליכא ב' רשעיות. הן אמת דהרמב"ם לקמן בפירוש המשנה מפרש דמתניתין מיירי שעשה תשובה אמנם פשטא דמתניתין לא משמע דעשה תשובה דאל"כ מאי טעמא דרבנן דפליגי על ר"ח ב"ג הלא תשובה ויסורין ממרקין על ח"כ:

ולי נראה דאין כאן קושיא כלל דקושית הגמרא הכא אליבא דר' יוחנן לקמן דאמר חלוקין עליו חבריו על ר"ח בן גמליאל וכוונת חבריו היינו רב ישמעאל ור' עקיבא דסוברים שיש מלקות בחייבי כריתות אפ"ה לא נפטרו ע"י מלקות. דודאי על רבנן דסברי דליכא מלקות בחייבי כריתות לא צריך לאשמעינן דהם ודאי פליגי על ר"ח ב"ג ועל כרחך קאי על אותן דסברי שיש מלקות בח"כ ולא מצינו מי שסובר כן אלא ר' ישמעאל ור' עקיבא. ועיין בפירש"י לקמן בד"ה הא מתניתין וכו' דעיקר חידושא דר' יוחנן הוא אליבא דהני תנאי דסברי שיש בחייבי כריתות מלקות ואפ"ה פליג על ר"ח ב"ג דלא נפטרו מכריתתן ע"י מלקות וא"כ שפיר פריך הגמרא על ר' יוחנן אליבא דר' עקיבא דמפרש דל"ל הא דרחב"ג וק"ל:

אחר כתבי זה מצאתי וראיתי בחידושי הריטב"א למסכת מכות שכתב על הא דר"י דחלוקין חבריו על רחב"ג וז"ל. פירוש אפילו ר' ישמעאל ור' עקיבא דסוברים בהא כרחב"ג דאיכא מלקות בחייבי כריתות אפ"ה פליגי עליו בהא וסברי דמלקות אינן פוטרין מכרת. וגם מפירוש המשניות לרמב"ם אינו מוכח שמפרש כן דעת רחב"ג שצריך גם תשובה אלא הרמב"ם כתב זה בפני עצמו. וכן מורה לשונו שכתב כבר הקדמנו כי המלקות עם התשובה יכפר הכרת עכ"ל. ואין כוונתו שזה הוא דעת רחב"ג אלא שהרמב"ם כתב זה לאמתת הענין להלכה וזה כר"נ דאמר אם עשה תשובה ב"ד של מעלה מוחלין לו. אמנה תשובה לחוד לא מהני דעדיין הב"ד של מטה מלקין אותו והיינו תשובה ומלקות פוטרין אותו מכרת אבל לרחב"ג מלקות לחוד פוטרין אותו וק"ל:

ומה שנסתבך בדברי התוס' במס' חולין דף פ' ע"א ד"ה הראשון ח"כ וכו'. ידיע להוי למעלתו כי דברי התוס' האלה אין להולמן לפי פשוטן דמה שכתבו דלא כר' יצחק אתי' דאמר בפרק אלו הן הלוקין חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתם עכ"ל. דבר זה אינו דהא ר' יצחק סובר מלקות בחייבי כריתות ליכא והכי ה"ל להתוס' לומר דלא אתי' כר' יצחק דסובר מלקות בח"כ ליכא וגם כרחב"ג לא אתי' דסבר ח"כ שלקו נפטרו וכו'. והנה המהרש"א מפרש דברי התוספות באורחא רחיקתא וקא מפרש כוונת התוספות דלא כהאי שינוי דמתרץ דהך מתניתין דמסכת מגלה כר' יצחק אתיא דאליבא דהך שינויא ליכא מאן דפליג על רחב"ג דסבר ח"כ שלקו נפטרו מידי כריתתם אלא כהך שינויא דמתרץ דהך מתניתין דמגילה לא אתיא כר' יצחק ואיכא מאן דפליג על רחב"ג וסובר דח"כ שלקו לא נפטרו מידי כריתתם:

והנה מלבד שאין להעמיד דברי המהרש"א בכוונת דברי התוס' דעיקר חסר מן הספר אלא אפילו אין הבנה לדבריו. וכי הך שינויא דמשנה במס' מכות דהך מתניתין דמגלה ר' יצחק היא לית ליה דחלוקין חבריו על רחב"ג הא לא מצינו חולק על ר' יוחנן דאמר חלוקין חבריו על רחב"ג אלא אדרבה דגמרא פריך שם על ר"י דאמרי בי רב תנינן דלא כרחב"ג ממתניתין דמסכת מגילה דתני זה זדונו בידי אדם וזה זדונו בידי שמים וא"כ מאי אתי ר"י לאשמעינן ועל זה משני ר"נ בר יצחק שם הא מני ר' יצחק היא דסבר מלקות בחייבי כריתות ליכא וא"כ אי לאו דאתי ר' יוחנן לאשמעינן דיש חולק על רחב"ג ה"א דכל מי שסובר דיש מלקות בח"כ סובר כרחב"ג דכיון שלקו נפטרו מידי כריתתן ומתניתין דמגילה ר' יצחק היא דסובר דליכא מלקות בחייבי כריתות ולכך אתי ר"י לאשמעינן דר"ע ור' ישמעאל אף שסברו דיש מלקות בחייבי כריתות אפ"ה סוברים דלא נפטרו ע"י מלקות ועיין בפירש"י במסכת מכות שמפרש ג"כ דר' נחמן בר יצחק דמשני ר' יצחק היא אינו חולק על ר"י. וא"כ כיון דלכ"ע חלוקין חבריו על רחב"ג אין מקום לדברי המהרש"א:

ועוד איך שייך לומר דמתניתין אתיא דלא כהך שנוייא אדרבה היה להתוס' להקשות על כל התירוצים שם קשה ממתניתין דמס' חולין דתני ושניהם סופגין את הארבעים ואפ"ה הראשון ח"כ ולא נפטר ע"י המלקות. וא"כ קושית הגמרא דמסכת מכות על ר' יוחנן קשה מאי קמ"ל הלא מוכח ממתניתין דהכא במסכת חולין דאף דיש מלקות בח"כ דתני ושניהם סופגין את הארבעים אפ"ה לא נפטרו מכרת דהא תני הראשון ח"כ הרי דתנא דמתניתין חולק על ר"ח ב"ג. ועל מתניתין דמסכת חולין ליכא לשנויי כמו שמתרץ התם על מתניתין דמגלה. לכן נראה לי פשוט שטעות נפל בדברי התוס' ובמקום

ר' יצחק צ"ל רחב"ג. ובאמת כוונת התוס' להקשות על סוגיא דמכות דמה אהני ליה לסוגיא דהתם לדחות דממתניתין דמס' מגלה לא מוכח דאיכא מאן דפליג על רחב"ג הא אכתי ממתניתין דמס' חולין מוכח דפליג על רחב"ג כו'. כן נראה לי בכוונת דברי התוס'.

דברי ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קכט

בע"ה ה' וי"ו תשרי תקמד"ל.

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלג מלא תורה כבוד מוה' דוד נ"י:

מה שהוקשה לך במס' יומא דף ל"ב ע"א ר"ש אומר ק"ו מה במקום שלא טעון טבילה טעון קידוש וכו'. והקשית דהרי בזבחים דף י"ט יליף דכה"ג שלא קידש בין בגד לבגד עבודתו כשירה וא"כ איך נוכל למילף ק"ו מכהן הדיוט בכל השנה דמה לכהן הדיוט שכן מעכב בדיעבד משא"כ כה"ג שאפילו אחר שתלמוד בק"ו דבעי קידוש מ"מ אינו מעכב בדיעבד והבאת ראיה שכהאי גוונא חשיב פירכא מדברי התוס' ביבמות דף נ"ז ע"ב ד"ה זה:

אהובי תלמידי דע כי היכי דילפינן שם בזבחים דכה"ג שלא קידש בין בגד לבגד עבודתו כשירה ה"נ ילפי' שם שאם לא טבל בין בגד לבגד עבודתו כשירה וא"כ ילפי' קידוש ק"ו מטבילה מה טבילה שאינה נוהגת בכה"ה כל השנה כלל צריכה בכה"ג בין בגד לבגד קידוש שנוהגת בכה"ה כל השנה אינו דין שנוהגת בכה"ג בין בגד לבגד ובזה לא שייך פירכא דידן. ותו לא מידי. דברי רבך הד"ש:

תשובה קל

ב"ה פראג עש"ק ג' כסליו תקמ"ל.

תשובה

לקדם אהובי הרב המאור הגדול המושלם בתורה ובמעלות כבוד שמו מוה' אהרן ליב נר"ו אב"ד דק"ק צילך י"ק:

ע"ד אשר הקשה על התוי"ט במנחות פ"ד משנה ד' שכתב שבזמן התקנה אכתי לא ידעו שלא ישנה בה אדם מעולם. וכתב מעלתו דלפ"ז לא היה פייס שלישי לקטורת וא"כ נסתר קושיית התוי"ט במסכת תמיד פ"ג משנה א' על הרע"ב שכתב שהמדשן הוא המקטיר קטורת והקשה התוי"ט שהרי היה פייס שלישי לקטורת וכו'. וכתב מעלתו דהברטנורא כוונתו מה שהיה בהאי שעתא שלא היו יודעים שלא שנה בו אדם ע"כ דברי מעלתו. והם דברים תמוהים מכמה טעמים. חדא שהרע"ב מפרש שם על משניות דסדר

התמיד יהיה כוונתו על תחלת הבית. ועוד עיקר הדברים תמוהים דאטו משום שלא ידעו שלא ישנה בו אדם לא היה פייס לקטורת וכי באותו זמן חסרו להם פייסות ואם משום דקאמר במס' יומא הפייס השלישי חדשים לקטורת בואו והפיסו וסבר מעלתו דבאותו זמן לא היו יכולים לומר חדשים שהרי לא ידעו שלא ישנה בו אדם. אם זהו כוונת רום מעלתו ג"כ הוא טעות מתרי טעמי. חדא דאטו הלשון הזה מעכב הפייס. ועוד שגם באותו זמן היו מכריזין חדשים לקטורת דעכ"פ כל זמן שמצאו חדשים בחרו בחדשים בשביל שיתעשרו כלם אלא שהיו סבורים שבקרב איזה שנים כבר יזדמן שהקטירו כלם ויהיו מוכרחים להטיל פייס על אותן שכבר הקטירו דלא ידעו שיתרבו הכהנים כ"כ בכל שנה כי בתחלת בית שני לא היו מרובים כ"כ [הג"ה עיין לעיל סימן קכ"ג:] והרי בכל שנה היו יותר משבע מחות כהנים מקטירים קטורת שנים בכל יום. ולכן יפרש לי מעלתו כוונתו בקושיא זו ואדע להשיב:

תשובה קלא

פראג יום ה' שבט תקמב"ל.

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הגאון המופלא מוה' ישעיה נ"י בברעסלא:

מה שהקשה על הרמב"ם בפ"ח מלולב שכתב באתרוג של תרומה טהורה מפני שמכשירה. וכתב מעלתו אף שבגמרא איכא פלוגתא ואיכא מאן דסבר מפני שמפסידה מ"מ פסק הרמב"ם מפני שמכשירה שבסוכה דף ל"ה ע"ב אמר נ"מ שקרא שם חוץ מקליפה וכו' ולכן אחז הרמב"ם טעם שמכשירה לחומרא. ושוב תמה מר שהרי התוספות כתבו דהה"ד דיכול לומר נ"מ שהוכשר כבר וא"כ בזה טעם שמפסידה הוא ג"כ חומרא ולמה השמיטו הרמב"ם:

ולענ"ד נראה שהרמב"ם הן בפירוש המשנה והן בחבורו כתב לשון שמא יכשירו לטומאה וכוונתו שאפילו אינו מכשירו עתה אפ"ה אסרו חכמים שמא יארע פעם אחת שיכשירו ולמימר שאפילו כבר הוכשר ואין באתרוג הזה חשש אכתי לא רצו חכמים להתיר מפני שאם יתירו אתרוג של תרומה לפעמים יטול אתרוג שלא הוכשר ודלא כתוס' וא"כ מפני שמכשירו תמיד הוא לחומרא. ונראה שהרמב"ם הוכיח זה מהגמרא דקאמר שם של דמאי טעמא דב"ה משום דאי בעי מפקיר נכסים והיה קשיא להרמב"ם תיפוק ליה דהא חזי לעניים כמו בתרומה שיוצא בה אפי' ישראל משום דחזי לכהנים ועיין שם בתוס' בד"ה דאי בעי שהרגישו בזה. ולכן סובר הרמב"ם דבתרומה אם נטל כשר שנינו דהיינו דיעבד לכך מהני משום דחזי לכהן אבל דמאי שמכשירין בה אפילו

לכתחלה בעינן שיהיה חזי לדידיה גופא. ולפי זה קשה למה הוצרך למיהב טעם בתרומה למה לא יטול והלא הטעם פשוט משום דלא חזי לדידיה גופא וצריך לומר משום דמשנתנו סתמא תנן של תרומה לא יטול משמע שאפילו כהן לא יטול מדלא מחלק בזה במשנה ולכן הוצרכו האמוראים ליתן טעם למר מפני שמכשירו ולמר מפני שמפסידו. וקשה הרי אף לטעם שמכשירו הדרא קושיא לדוכתא דמשנתנו סתמא קתני של תרומה טהורה לא יטול ולא חילקה בין הוכשר כבר או לא והרי מפני שמכשירו היה להתיר אם כבר הוכשר אלא ודאי שבאמת אין חילוק ולא משום אתרוג זה חששו רק לפעמים יטול אתרוג שלא הוכשר. וא"ת א"כ למ"ד מפני שמפסידו אכתי קשה הרי משכחת שמותר לכתחלה אם קרא שם חוץ מקליפתו החיצונה יש לומר דמשנתנו אתרוג של תרומה שנינו והיינו שכל האתרוג הוא של תרומה ובמקצתו לא איירי כלל. אלא שהגמרא קאמר נ"מ היכא שאירע שאמר חוץ מקליפתו אבל משנתנו ודאי לא מיירי מזה:

תשובה קלב

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי וחביבי. התורני המופלא חכם וסופר דומה לעופר. כ"ש מוה' ראובן י"ץ:

מכתבך קבלתי. ומה דקשיא לך בדברי תוספות בסוכה דף למ"ד ע"א בד"ה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה שהקשו על מה דפירש לקמן בלולב של אשירה הטעם משום דמיכתת שעורו תיפוק ליה משום מצוה הבא בעבירה. והרי רבא הוא דמוקי ליה התם משום מיכתת שעורו והרי רבא ל"ל מה"ב ביו"ט שני וכמבואר כאן בשיטת הגמרא דרבא אמר לעולם ביו"ט ראשון וכו'. זהו תורף קושייתך. ואמינא לך דכוונת התוס' על המקשן שם בדף ל"א ע"ב דלא ידע דאשירה דומיא דעיר הנדחת והקשה ממשנתנו על רבא ובזה קשיא להו לתוס' דאפילו לא ידע דמיכתת שעורו אכתי פסול משום מצוה הבב"ע ביו"ט ראשון ומאי קשיא ליה על רבא ממתניתין ודלמא משנתנו ביו"ט ראשון ורבא דאמר אם נטל כשר היינו ביו"ט שני דליכא משום מצוה הבאה בעבירה לשיטתו. וכן מה שהקשו עוד שם זה לשונם ותו אמאי שרינן אשירה דלאו דמשה. כוונתן שהרי קמסיק שם דיקא נמי וכו' וא"כ משנתנו לא מיירי בע"ז דלאו דמשה כלל ומכלל שאפילו ביו"ט ראשון כשר דאל"כ אכתי הוה ליה לתנא למתני גם לולב של ע"א שהרי חשיב שאול וגזול שאין פסול דידהו אלא ביו"ט ראשון ה"נ ה"ל למיתני לולב של ע"ז ומשום דין ממון ס"ל לתוספות דע"ז של עכו"ם אפילו משום דין ממון לא מצי למיפסל משום דאשירה דתני היינו הן היא הן משמשיה ובע"ז אם היא נשאר ביד עכו"ם ומשמשיה הם ביד ישראל יש להם דין ממון כשביטל עכו"ם גוף ע"ז וכשיטת הראב"ד שהביאו הר"ן. ולקמן דף

ל"ה באשירה דמשה שאין לה ביטול הקשו תוס' תיפוק משום דין ממון ותירצו דנ"מ שאסור כל שבעה. והמקשן דלא ידע שמיירי באשירה דמשה הקשה במשנתנו על רבא. ועל הר"ן שמחלק גם באשירה דלאו דמשה בין יו"ט ראשון לשני באמת הקשה הט"ז בסימן תרמ"ט ס"ק ג' דנסתר קושית הגמרא יעויין שם:

ואין להקשות גם לשיטת התוס' דכתבתי שס"ל כשיטת הראב"ד דמשמשי ע"ז אף שהם ביד ישראל אכתי דין ממון יש להו כשגוף הע"ז נשאר ביד עכו"ם. אין להקשות אכתי מנ"ל להמקשה להקשות על רבא ודלמא משנתנו לא מיירי במשמשין רק בע"ז עצמה ויש חילוק בין יו"ט ראשון לשני ומשנתנו ביו"ט ראשון ורבא מיירי ביו"ט שני. יש לומר כמו שכתב הריטב"א בחידושיו במשנה דסתם אשירה היינו משמשין וכדתנן איזה אשירה כל שיש תחתיה ע"ז יעויין שם. ומה שהקשית לדברי התוס' בד"ה מתוך שגם שמואל מודה דביו"ט ראשון פסול משום מה"ב א"כ איך אמר איתמר נמי אמר ר' אמי ומה ראיה דר' אמי סבר כר' יוחנן ודילמא גם ר' אמי סובר דלא שייך ביו"ט שני מה"ב אלא שבא לפסול ביו"ט ראשון אפילו לאחר יאוש ע"כ דבריך:

הנה ר' אמי שינה סדר המשנה והקדים טעם פסול יבש לפסול גזול וצריך לומר שכך הם סידור דבריו יבש פסול משום שאינו הדר וא"כ בודאי שפסול כל שבעה וכמ"ש תוס' בריש שמעתין בד"ה בעינן הדר וממילא גם גזול דומיא דיבש שפסול כל שבעה מדכללינהו בחד בבא ועל כרחך הטעם משום מה"ב דאי משום לכם לא היה פסול רק ביו"ט ראשון וא"כ עיקר הוכחת ר' אמי ממה דפסל גם ביו"ט שני וק"ל:

תשובה קלג

נשאלתי מהרב החכם השלם חכם יעקב דיקורני משולח מעה"ק ירושלים תוב"ב בסוכה שסיככוה בסכך של אשירה אם מותר לישב בה בחג משום סוכת החג. ולכאורה נראה שאסור ואף שאיננה אשירה דמשה דבאשירה דמשה הא ודאי שפסולה דכתותי מיכתת שיעורה וסוכה צריכה שיעור ד' טפחים אלא אפילו אשירה דלאו דמשה מ"מ אסור בהנאה ואף דמצות לאו ליהנות ניתנו וכמו שופר של ע"ז שאם תקע יצא משום מצות לאו ליהנות נתנו. אמנם יש לחלק דבשופר אין הנאה בקול וליכא רק הנאת קיום המצוה ושפיר אמרינן דמצות לאו ליהנות נתנו * [הג"ה מבן המחבר עיין בב"י סימן תקפ"ו מה שמביא בשם הכל בו מ"ש בשם הגאון דיש הרבה בני אדם נהנין כשהן עצמן תוקעין ע"ש. ועיין בש"ע י"ד סעיף רכ"א סעיף י"ג ובש"ך שם ס"ק נ"ט ובט"ז שם ס"ק מ"ג ודו"ק:] אבל בסוכה מלבד הנחת המצוה הרי איכא הנאת הצל ואין לומר דצל אין בו ממש או למימר דמיחשב שלא כדרך הנאתן כל זה לא שייך באשירה כמפורש בפסחים דף כ"ו

בתוספות בד"ה שאני היכל וכו'. אמנם מצינו בגמרא מפורש להיפך דגם בסוכה אמרי' מצות לאו ליהנות ניתנו. דבמס' נדרים דף ט"ז ע"ב חומר בנדרים וכו' מ"ש נדר דכתיב וכו' אמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה אמר רבא וכי מצות ליהנות נתנו אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה. הרי דגם בסוכה קאמר רבא מצות לאו ליהנות ניתנו. והדבר יפלא באמת דמ"ש ממעין דאמר רבא גופא במסכת ראש השנה דף כ"ח ע"א המודר הנאה מן המעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה הרי דאף בימות החמה טבילה של מצוה היא מ"מ אף דהנאת המצוה לא מיחשב הנאה מ"מ הרי יש לו גם הנאת הרחיצה וא"כ גם בסוכה הרי יש לו הנאת הצל:

והנלע"ד בזה משום דהא ודאי דאף דשבועה קיל מנדר ולא חייל אדבר מצוה מ"מ בכולל חייל אפילו שבועה וא"כ באומר שבועה שלא אהנה מן הסוכה ראוי להיות חל דהרי בכל השנה אסור דליכא מצוה וכיון דחל השבועה אכל השנה חל נמי בליל החג. וצ"ל דמיירי שפירש בהדיא שבועה שלא אהנה מסוכת מצוה והיא דעת הלבוש עט"ז. ולדעת הש"ע אף שאמר סתם שבועה שלא אשב בסוכה הולכין בנדרים אחר לשון בני אדם ואין סוכה סתם אלא סוכת מצוה. ועיין כל זה בי"ד סימן רל"ו ס"ה ובש"ך סקי"ד ומעתה עכ"פ לכ"ע מיירי באינו אוסר על עצמו כי אם סוכה דמצוה וא"כ מסתמא כוונתו על הנאת המצוה ולא על הנאת הצל דאי משום הצל מ"ש סוכה דמצוה מסוכה דעלמא וא"כ באמרו קונם שלא אהנה מסוכת מצוה כוונתו על הנאת המצוה וע"ז שפיר הקשה רבא דמצות לאו ליהנות נתנו ואף דאיכא הנאת הצל על זה לא היה כוונת הנודר אבל בסוכת אשירה כיון שממילא אסורה בהנאה אסורה בסוכת מצוה משום הנאת הצל:

וסברא זו מוכרחת ע"פ דברי התוספות במס' ר"ה דף כ"ח ע"א ד"ה המודר הנאה וכו' ולדברי רבא היה משמע דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפילו לרבא כמו דאמר גבי סוכה אם לא נחלק דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל בשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה וכו' עכ"ל התוס'. והנה לדבריהם דאף באמר ישיבת הסוכה עלי עיקר האיסור משום הנאה שיש בישיבה. וא"כ מ"ש באומר הנאת סוכה עלי דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו והרי יש הנאה בישיבה אלא ודאי דבסוכה הולכין אחר כוונת הנודר וא"כ עיקר כוונתו על הנאת מצוה ולא חל נדרו שאין כאן הנאה אבל באומר ישיבת סוכה עלי אף שעיקר כוונתו על ישיבת המצוה חל נדרו שהרי מקרי ישיבה. אלא דס"ל להתוס' שאי לאו שיש בה הנאה אין הנדר חל

על דבר שאין בו הנאה דהוה דבר שאין בו ממש. ועיין בר"ן בפירושו שם בנדרים דף ט"ז ע"ב שהקשה באמת למה יאסר בישיבת סוכה עלי והרי אינו נהנה ושם תירץ בשם התוס' בענין אחר אבל כאן בר"ה באמת חילקו התוס' בין סוכה לשופר וסברי דבדבר שאין בו הנאה כלל לא חל הנדר:

והנה כל עיקר שאלה זו לענין דיעבד אם ישב בה אם יצא ידי סוכה דלכתחלה ודאי אסור דלא גרע משופר של אשירה דלכתחלה לא יתקע בו אף שאינו ע"ז של ישראל דעכ"פ מאיס לגבוה רק לענין דיעבד כגון בלילה הראשון של סוכה שחובה לאכול בסוכה ואכל בסוכה של אשירה אם יצא י"ח או צריך לאכול כזית פת מחדש בסוכה אחרת. ולענין דיעבד יש לומר כיון דמצות לאו ליהנות נתנו אף שעשה איסור בישיבתה מ"מ מצד המצוה אין כאן איסור שהרי לאו ליהנות ניתנו ולמה נימא שלא יצא י"ח בשלמא אם המצוה ניתנה ליהנות על כרחך לא יצא דאל"כ הרי הוא נהנה מאשירה מה שא"צ שוב לעשות המצוה ויצא בה י"ח. אבל כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו למה יצטרך לקיים מחדש. ונראה משום כיון שעשה איסור בישיבה שנהנה מצל אשירה הוה מצוה הבאה בעבירה. ומעתה צריכין אנו לעיין אם גם דיעבד אינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה:

והנה בריש פרק לולב הגזול נחלקו ר' יוחנן ושמואל דר"י מוקי משנתנו דלולב הגזול ל"ש בי"ט ראשון ל"ש בי"ט שני ומשום מצוה הבאה בעבירה ובודאי לר"י אפילו דיעבד לא יצא וכמשמעות לשון פסול. והראיה שבאתרוג של תרומה טהורה קתני בפירוש לא יטול ואם נטל כשר וכאן דתנן פסול היינו אפי' דיעבד. ועוד דהרי ר' יוחנן קאמר גזול דומיא דפסח וכו' ה"נ אמרינן דומיא דפסח דאפילו דיעבד פסול. ואמנם ר' יצחק ב"נ אמר שמואל פליג התם ומוקי משנתנו דלולב הגזול ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול וא"כ לא ס"ל מצוה הבאה בעבירה, אמנם התוס' שם בד"ה מתוך כתבו דדוקא הכא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה ע"ש. ולדידי קשיא דא"כ במקדש מודה שמואל דגם ביו"ט שני פסול משום מצוה הבאה בעבירה ואיך קאמר שם ופליגא דר"י וכו' ומנ"ל דפליגי ודלמא במקדש מיירי ור"י א"ש במדינה מיירי ולמימר דהא דקאמר ופליגא לאו היינו דלדינא פליגי אלא באוקימתא דמתניתין פליגי דר"י מוקי משנתנו גם ביו"ט שני ומוקי לה במקדש ושמואל מוקי משנתנו במדינה הוא דוחק. וראיתי שהתוס' כתבו בדף כ"ט ע"ב בד"ה בעינן הדר דלר' יוחנן אפילו במדינה פסול משום דתיקון כעין דאורייתא עיין שם בסוף הדבור וא"כ שפיר קאמר ופליגא אלא דהיא גופא מנ"ל להש"ס דר"י מוקי משנתנו במדינה ודלמא מוקי לה במקדש. ועוד קשה לדברי התוס' דדוקא הכא שהוא מדרבנן לא חייש שמואל למצוה הבאה בעבירה

וא"כ במקדש מודה שמואל וא"כ מאי מקשה הגמרא מתיב ר"נ ב"י לולב הגזול וכו' הא שאול כשר אימת וכו' ולדברי התוס' דלמא מיירי ביו"ט שני ובמקדש. ואמנם ראיתי בתוס' בד"ה בעינן ומשמעות דבריהם דבאמת במקדש בכל הימים בעינן לכם וכל הני דפסלי בראשון בגבולין פסלי במקדש בכולי יומי מן התורה אלא בגבולין שהוא מדרבנן יש שתקנו כעין דאורייתא ויש שלא תקנו וא"כ שפיר מקשה אימת וכו' וליכא למימר בשאר יומי ובמקדש דאכתי קשה מאי איריא גזול אפילו שאול נמי, וגם מה שהקשיתי מנ"ל להש"ס דר' יוחנן פוסל אפי' בגבולין היינו משום דר"י דייק קא פסיק ותני א"כ ה"נ אמרינן קא פסיק ותני ל"ש במקדש ול"ש בגבולין, באופן שבדברי התוס' מפורש דבכל מצות דאורייתא לכולי עלמא אפילו דיעבד אסור משום מצוה הבאה בעבירה:

ואמנם בגוף הדבר קשיא מי דחקם לבעלי התוס' לומר דדוקא בדרבנן לא חייש למצוה הבאה בעבירה והרי מצינו לרב יהודה בגיטין דף נ"ה דאמר דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה מכפרת, וכתבו התוס' שם בסוף ד"ה מ"ט דר"י לא חייש למצוה הבאה בעבירה. הרי אפי' בחטאת שהיא מצוה של תורה לא חייש ומה חסר התוס' אם שמואל היה סובר כרב יהודה ואדרבה עדיף למימר דשמואל ג"כ ס"ל הכי שרב יהודה תלמידו הוא ובשיטת רבו אמרה. והי' נלענ"ד דס"ל להתוס' דעכ"פ שמדרבנן פסול מצוה הבאה בעבירה על זה אין חולק ולפי שעולא שם בגיטין דאמר מדאורייתא בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת לפי מה שפירשו התוס' שם טעמו משום מהב"ע היינו שמדאורייתא פסול מצוה הבאה בעבירה וכמ"ש התוס' בסוכה דף ט' ע"א בד"ה ההוא מיבעי' וכו' אליבא דעולא, ולכן כתבו בגיטין דרב יהודה לא חייש לטעם מה"ב היינו מדאורייתא לא חייש ולכן אמר דבר תורה מכפרת אבל מדרבנן סברי התוס' דלכ"ע במצוה דאורייתא פסול מהב"ע, ולכן כתבו כאן בלולב הגזול דדוקא במצוה דרבנן לא חייש שמואל לטעם מהב"ע. ובזה ניחא מה שנתקשה הפני יהושע שם בגיטין בדברי התוס' שכתבו ומיהו אם קנוי הוא לו קודם שהקדיש תו לא חשיב מצוה הבאה בעבירה כדמוכח בסוכה דאמר רב הונא להני דמזבני אוונכרי וכו' ופריך לקנינהו בשינוי השם משמע דאי קנוי ליה תו לא הוה מצוה הבאה בעבירה דדוחק לומר דסבר כר"י ב"נ דלא חייש למצוה הבאה בעבירה. וכן כתבו במס' ב"ק דף ס"ז ע"א בד"ה אמר עולא. והקשה הפני יהושע על מה דכתבו דדוחק לומר דסבר כריב"נ והרי שם בסוכה כתב התוס' דריב"נ גופיה חייש למצוה הב"ע במצוה דאורייתא ונשאר בצ"ע. ולדידי ניחא דאף דחייש ריב"נ גופיה היינו פסול דרבנן וכיון דהני דמזבני אוונכרי לאו ודאי גזל היה אלא חשש גזל הוה לי' ספיקא דרבנן לקולא משא"כ אם לא קנוי בשינוי הוא פסול מחמת לכם והוה ספק דאורייתא:

ואמנם אכתי איך אפשר דרב יהודה חייש למצוה הבאה בעבירה מדרבנן ולא אמר שם בגיטין אלא דמדאורייתא מכפרת א"כ למה ליה למימר ומ"ט אמרו נודעה אינה מכפרת שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות ה"ל למימר דלהכי אינה מכפרת משום מצוה הבאה בעבירה דהרי גם באמרו הטעם שמשום מזבח אוכל גזילות ג"כ אינו רק פסול דרבנן ומה חסר לו במצוה הבאה בעבירה ולא נודעה דמכפרת היינו שלא יהיו כהנים עצבים כדאמר עולא דהרי על כרחך גם רבי יהודה צריך להאי טעמא כיון שסובר דמצוה הב"ע פסול מדרבנן א"כ הא דלא נודעה כשירה הוא מטעם כהנים או אפשר דבלא נודעה לא רצו רבנן לפסול. ועכ"פ למה הוצרך לטעם מזבח אוכל גזילות. א"ו דלרב יהודה ליכא חשש מצוה הב"ע כלל אפי' מדרבנן וא"כ מנ"ל להתוס' דריב"נ חייש במצוה דאורייתא לטעם מהב"ע:

ואם נימא דע"כ לא חייש רב יהודה למהב"ע אלא דיעבד אבל לכתחלה מודה וריב"נ דאמר מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול משמע שאין שום חומר בגזול מבשאול ומכשירו אפילו לכתחלה לברך עליו ולצאת בו, וע"ז כתבו התוס' דדוקא בדרבנן הוא דלא אבל בדאורייתא חייש עכ"פ לכתחלה ולפ"ז דין זה דסוכה של אשירה תליא (בפלוגתא) לענין דיעבד בפלוגתא דעולא ורב יהודה וג"כ תליא בפלוגתא דר' יוחנן דלר"י אפילו דיעבד פסול משום מהב"ע וק"ו להנך פוסקים דפסלי אפילו ביו"ט שני ודלא כריב"נ:

וגם יש לומר דלדעת התוס' במצוה דאורייתא אפילו בדיעבד פסול לכ"ע משום מצוה הבאה בעבירה ורב יהודה דאמר מדאורייתא בין נודעה ובין לא נודעה מכפרת היינו משום דסובר יאוש ושינוי השם קונה (ועיין בתוס' מסכת ב"ק דף ס"ז ע"א ד"ה מעיקרא) וכיון שכבר קנאו קודם הקרבה אף שההקדש היה בעבירה מכפרת. באופן שלדעת התוס' אפילו דיעבד לא יצא בסוכה זו חובת לילה הראשון, וצריך לחזור ולאכול כזית בסוכה אחרת:

ועכשיו נראה דעת רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל מה דעתו במהב"ע ומצינו לו שפסק כריב"נ משמיה דשמואל בי"ט שני יוצא בגזול ומסתימת דבריו משמע שאפילו במקדש שיו"ט שני הוא מן התורה יוצא בגזול וכן פירש המ"מ דעתו בפ"ה הלכה ט' ומתוך כך סובר הה"מ שהרמב"ם ל"ל מהב"ע, והנה מצינו בפ"ה מאיסורי מזבח הלכה ט' כתב אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע ואצ"ל מן הערלה וכה"כ מפני שהיא מהב"ע שהקב"ה שונאה ואם הביאן לא נתקדשו להביאן לקרבן אבל נתקדשו להפסל ויהיו כקדשים שנפסלו. ולומר שהרמב"ם מחלק בין קרבנות לשאר מצות וכעין שכתבו התוס' א"כ קשה למה פסק שם הל' ז' הגונב או

הגוזל וכו' ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר. ולכאורה קשה איך פסק דלא כר' יוחנן דאמר בסוכה דף למ"ד ע"א דגזול דומיא דפסח דלית ליה תקנתא אפי' אחר יאוש משום מהב"ע, והנה הכ"מ הרגיש שם ותמה למה פסק הרמב"ם כרב יהודה בגיטין דף נ"ה דמדאורייתא בין נודעה ובין לא נודעה מכפרת ולא פסק כעולא כיון דהרמב"ם סובר יאוש לא קני וכתב שטעמו של הרמב"ם משום דמסיק שם דהא דחייב כרת דאוקמוהו רבנן ברשותו כי היכי דליחייב כרת ומשמע דהכי הלכתא מדשקיל וטרי רבא בהך אוקימתא. ולדידי קשה דא"כ אפילו קודם יאוש נמי כיון דיאוש לא קני אין חילוק בין קודם יאיש לאחר יאוש. גם כבר הקשה עליו הלח"מ בפרק י"ח ממע"ק הלכה י"ד דתירוץ הגמרא הוא לעולא והרי הרמב"ם פסק כרב יהודה:

תשובה קלד

אמר שמואל עד כאן ותו לא נמצא בהעתקת הספר אשר הניח אחריו ברכה אאמ"ו הגאון ז"ל וגם בכתיבת ידו לא כתב יותר ולא אסתייע מלתא לגמור מחשבתו לבאר דעת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה. לזאת אמרתי להיות התולדה במקום אב להציג פה ממה שהגדתי באסיפת בני הישיבה ה"י בשבת חוה"מ של סוכות שנת תקס"ג לפ"ק. ובו יבואר מה שנלע"ד בפסקי הרמב"ם הנ"ל וממילא רווחא שמעתתא אליבא דהלכתא. וזהו:

עיין בסוגיא דריש פרק לולב הגזול כו'. רש"י לקמן דף ל"ג ע"ב במשנה ערבה גזולה כו' כתב בד"ה בעל וז"ל והאי דפליג להו במתני' בד' בבי ותני לולב בפני עצמו כו' ע"ש ברש"י. רבים ראו כן תמהו למה הקשה רש"י ז"ל קושיא זו בהך מתניתן דערבה וממ"נ או דהיה לרש"י להקשות כן בריש פרקן במשנה דלולב הגזול, ואי רצה רש"י להמתין עד שיסיים כל דיני ד' מיני דלולב היה לו לרש"י להמתין עוד ולהקשות קושייתו במשנה דאתרוג הגזול שהיא משנה אחרונה ולמה הקשה רש"י זו באמצע בבות. והנה ראיתי בספר כפות תמרים שעמד בזה ותירץ בזה ב' תירוצים. א' הואיל ויבש הוא מטעם הדר דכתיב גבי אתרוג וג' מינין לולב והדס וערבה ילפינן מאתרוג וא"כ ערבה הוא האחרון שבג' מיני לולב הנלמד מאתרוג. ולכך הקשה רש"י קושייתו גבי ערבה. הנה מלבד שהוא דוחק גדול אלא דקשה מה יענה לפי שיטת הירושלמי דכתב דפסול דיבש הוא מצד סברא דלא המתים יהללו יה. עיין בחידושי ריטב"א המיוחסת לשבע שיטות הרשב"א ז"ל ע"ש. ועיין בר"ן ובבעל המאור. וא"כ אי לאו מטעם הדר פסלינן ליבש הדרא קושיא לדוכתא. עוד מתרץ בספר כפות תמרים דרש"י הקשה כן במשנה דערבה דהואיל ופירש בתחלת המשנה ערבה גזולה ויבשה פסולה ללולב דלכם אכולהו קאי, וביאר דברי רש"י דכתב כן גבי ערבה דלא תימא דקאי גם על ערבה שבמקדש וערבה בגבולין שהוא מנהג

נביאים. וזה שכתב רש"י ללולב אבל שבמקדש וגבולין אינו פסול וגזול דערבה מידי דלא קפדי אינשי הוא דהוא אילן שאינו עושה פירות ומידי דלא קפדי אין גזל ואפילו ללולב היה ראוי להכשירי אלא דגזירת הכתוב הוא לפוסלו משום דכתיב לכם, וזה שכתב רש"י ללולב משום דלכם אכולהו קאי. ובהקדמה הזאת מקשה רש"י אחר כך הך קושיא דלמה פליג להו בד' בבי. אבל אי אמרינן דמתני' מיירי גם בערבה שבמקדש לא הוה קשה למה פלגינהו בד' בבי דכיון דמיירי גם בערבה שבמקדש לכך פלגינהו לרמוז דערבה גזולה מיירי גם בערבה שאינה בלולב דהיינו גם אותה שהיא במקדש. עכ"ד הכפות תמרים ע"ש:

והנה כל יסוד תירוצו השני הוא על דבר דחוק ונשען על קנה רצוץ דאיך נימא דבערבה לא שייך גזולה הואיל ולא קפדי אינשי על זה כיון דאינו עושה פירות זו היא סברא דחויה דהרי המשנה קראו ערבה גזולה ועוד מה בכך שאינה עושה פירות הלא היא ראויה לעצים ועושים מהם מוטות ומחצלת וטנא ואיך נימא דלא קפדי אינשי עליהן. ועוד קשה מנ"ל לרש"י זה להקדים הקדמה כדי להקשות קושיא. ועוד קשה למה הקשה רש"י הך קושיא על סיפא דמתניתן ושל בעל, זה ה"ל לרש"י להקשות ברישא דמתניתן:

ונ"ל ליישב דדוקא על הך משנה דערבה הואיל ותני בסיפא ושל בעל כשרה קשה קושית רש"י אבל אי לא הוי תני במתניתן ושל בעל כשרה לא הוה קשה כלל דשפיר פלגינהו בד' בבי. ומתחלה צריכין אנו לתת לב דר"י מתרץ דגזול פסול ביו"ט שני משום דהוה מצוה הבאה בעבירה וקא מייתי תרתי דרשב"י אחד על קרא דכתיב במלאכי והבאתם גזול ואת הפסח גזול דומיא דפסח כו' ואח"כ מביא עוד ואמר ר"י משום רשב"י כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה משל למלך בשר ודם כו' ולכאורה למה צריך להביא תרתי דרשות דרשב"י הא מחדא נמי שמעינן דאית ליה מצוה הבאה בעבירה, ועיין בחידושי מהר"ם לובלין שעמד בזה. ואמרתי ליישב על פי מה שכתבו התוס' בד"ה מתוך שיוצא בשאול כו' דר' יצחק ב"נ אמר שמואל דוקא במצוה שהיא מדרבנן לא חייש למהב"ע אבל במצוה דאורייתא לכ"ע אית להו מהב"ע. ולכאורה למה לא ס"ל שמואל גם במצוה דרבנן מהב"ע ולמה לא נימא כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון (וכן הקשה בספר שאגת אריה סי' צ"ט ע"ש):

ואמרתי דר' יוחנן ושמואל פליגי אי הך מהב"ע היא מן התורה או מדרבנן דר"י סבר דאינו יוצא במצוה הב"ע הוא מן התורה ולכך בי"ט שני אף שעיקרו דרבנן ג"כ אינו יוצא בגזול משום מהב"ע דכל מה דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון אבל שמואל סבר דגוף הדין מהב"ע הוא רק מדרבנן, ועיין בתוס' לעיל דף ט' ע"א בד"ה ההוא למעוטי גזילה

ע"ש. ולכך מוקי מתניתן רק ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני שעיקרו הוא דרבנן יוצא בגזול דתרתי לא עבדי שחיוב לולב ביו"ט שני אינו מן התורה רק מדרבנן ופסול גזול משום מהב"ע הוא ג"כ רק מדרבנן ולתרתי דרבנן לא מחמרינן ולפ"ז צריך ר"י להביא גם הך דרשב"י כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה עם המשל למלך ב"ו כו' דאי מקרא קמא דוהבאתם גזול ואת הפסח לא הוה ידעינן דמהב"ע הוא מדאורייתא דזה הקרא נאמר במלאכי ולא הוי אלא מדברי קבלה ולכך מביא עוד דרשב"י עם המשל שהוא מסברא א"כ הוא מדאורייתא וגם ביו"ט שני שייך מהב"ע:

אבל קשה להיפך למה מביא הך קמייתא דרשב"י דוהבאתם גזול והלא די בהך בתרייתא דאני ה' שונא גזל בעולה עם המשל ולמה הביא כלל הך דרשא דוהבאתם גזול ואת הפסח כו'. ולישב זה נקדים מה דפסק הרמב"ם בריש פ"ח מלולב דגזול פסול בראשון ובהלכה ט' שם פסק דביו"ט שני כשר גזול וגנוב וכתב המ"מ דאפילו במקדש הוא כשר וכן כתב הל"מ שם וכן כתב הריטב"א והר"ן והרמב"ן דלשמואל כשר גזל ביו"ט שני אף למקדש. ולכאורה לפי שיטה זו ליכא למימר כסברת התוס' דטעמא דשמואל הוא דבמצוה דרבנן לית ליה מהב"ע דהא אפילו במקדש מכשיר ביו"ט שני גזול אף שהוא דאורייתא. ואין לומר דבאמת לשיטת הפוסקים האלה שמואל חולק על גוף הדין של מהב"ע ולית ליה כלל הך דרשב"י. דהא הרמב"ם בפ"ה מאיסורי מזבח הלכה ט' כתב אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ואצ"ל מערלה וכלאי הכרם משום מהב"ע. הרי דהרמב"ם אית ליה מהב"ע:

וליישב זה נעמוד על חקירה אחת דהמשנה למלך שם בהל' איסורי מזבח כתב וז"ל ומ"ש רבינו ואצ"ל מערלה וכלאים נראה דטעמא דפשיטא ליה בהני הוא לפי שאסורים בהנאה ופשיטא שאין להביא מנחות מהם לפי שהוא נהנה בהבאתם והוי מהב"ע, אך התוס' בפ' בתרא דחולין כתבו דבקרבנות לא שייך הנאה דמצות לאו ליהנות נתנו ע"ש עכ"ל המ"ל. וכתב על זה הרב המגיה בהגהות וז"ל מכאן יש להוכיח אותה החקירה שרמזתי בפ"ה מהל' אישות הל' א' בד"ה ודע עכ"ל ההג"ה ע"ש. והנה הרב המגיה רמז לחקירה שהביא בפ"ה מהל' אישות ורצונו לומר דהא מה דכתב הרמב"ם טעם דהוי מצוה הב"ע ע"כ לא קאי אטבל וחדש דאיזה עבירה נעשה בהם הא איסורן בא ממילא ומותרים בהנאה וטעם שאסורין למנחות ונסכים הוא מדרשא דמשקה ישראל מן המותר לישראל כמו שמבואר בתוספות במסכת פסחים דף מ"ח ע"א ועיין בכ"מ שם ועיין במסכת זבחים דף פ"ח ע"א וברש"י ותוס' שם. וע"כ צ"ל דהרמב"ם קאי על ערלה וכה"כ דמלבד דרשא דמן משקה ישראל יש בהנך שהם איסורי הנאה עוד טעם והואיל וערלה

וכה"כ הם איסורין בהנאה מיחשב זה מצוה הב"ע שהוא נהנה מהבאתם. ומזה מוכיח המ"ל דהרמב"ם לא ס"ל כהתוס' שכתבו בפרק בתרא דחולין דבקרבנות לא שייך הנאה דמצות לאו ליהנות ניתנו:

והנה ראיתי להגאון בעל שאגת אריה בסימן צ"ו שהקשה על הרמב"ם דל"ל למימר דכל אלו פסולין משום מצוה הב"ע וכי כעורה זו ששנה בגמ' משום ממשקה ישראל מן המותר לישראל עכ"ל השאגת אריה. ודבריו הם כשגגה היוצאה מלפני השליט. דבאמת בחדש וטבל גם להרמב"ם ליכא טעם אחר שאין מביאין מהם נסכים אלא משום דמן משקה ישראל דאיזה מצוה הב"ע איכא בחדש וטבל. ומה שכתב הרמב"ם מפני שהיא מצוה הב"ע לא קאי אלא על ערלה וכה"כ שהם איסורי הנאה כנ"ל. וטעות זה שנזדמן להגאון שאגת אריה וסבר דמה שכתב הרמב"ם מפני שהוא מצוה הב"ע קאי גם על חדש וטבל שגיאה זו הביאו להקשות עוד בסימן צ"ט שהקשה על הגמרא דפסחים למאי צריך לטעם דאין מביאין נסכים מטבל משום דרשא דמן משקה ישראל ת"ל משום מצוה הב"ע ע"ש. ולא ידעתי מאי מצוה הב"ע היא בהבאת נסכים מן הטבל הלא טבל מותר בהנאה ואף שאסור הנאה של כלוי בטבל מ"מ אין לנו הכרעה אי איסור הנאה של כלוי בטבל הוא מן התורה כדי להקשות קושיא על הגמרא. ועיין במשנה למלך בפ"ב דתרומות הלכה י"ד דמסופק אי הנאה של כלוי בטבל הוא מה"ת. ובאמת תמיה לי טובא על המ"ל הלא מדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ה מאיסורי המזבח מוכח דס"ל דהנאה של כלוי אינו מה"ת דהא הרמב"ם כתב אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל כו' ואצ"ל מערלה וכה"כ ואי הנאה של כלוי גם בטבל הוא מן התורה מאי פשיטא ליה בערלה וכה"כ יותר מטבל הא גם טבל הוא מאיסורי הנאה של כלוי ואין לך הנאה של כלוי יותר מהבאת נסכים ומנחות וצ"ע:

עכ"פ יצא לנו דהרמב"ם סובר דהבאת קרבנות מאיסורי הנאה הוי מצוה הב"ע הואיל והוא נהנה בהבאתם כמו שכתב המ"ל ותלה הך דמצוה הב"ע בהך דמצות ליהנות נתנו, וקשה על הרמב"ם איך כתב ואצ"ל ערלה וכלאים משום מהב"ע והרי קי"ל כרבא במסכת ר"ה דף כ"ח דמצות לאו ליהנות נתנו וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' שופר וליכא שום סברא לחלק בין קרבנות לשאר מצות דגם בקרבנות אם הם נדבה אין לו אלא הנאת המצוה. וע"ז כתב המגיה שם ורמז לן על החקירה שכתב בפ"ה מהל' אישות ורצונו לומר דשם כתב דאף דקי"ל מצות לאו ליהנות נתנו זה הוא לענין דיעבד אבל לכתחלה אמרינן מצות ליהנות נתנו ואסור לכתחלה לעשות מצוה באיסורי הנאה, וא"כ גם גבי מנחות ונסכים ניחא דאף דס"ל להרמב"ם דמצות לאו ל"נ היינו בדיעבד אבל ליקח

נסכים לכתחלה שפיר כתב ואצ"ל ערלה וכלאים דהוי מהב"ע ואף שאינו נהנה דמצות לאו ל"נ היינו בדיעבד אבל לא לכתחלה. ומה שמסיים הרמב"ם ואם הביא לא נתקדשו להיות ראויין לקרבן כו' כוונתו דלא נתקדשו להיות ראויין להביאם קרבן ולכתחלה לא יקרבו וינהג בהם כדין קדשים שנפסלו וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד אם עבר והקריבו כשר ונרצה לקרבן. ולפ"ז שפיר י"ל דבזה פליגי ר"י ושמואל דר"י מוקי מתני' אף ביו"ט שני דאינו יוצא בגזול דר"י ס"ל דמצות ליהנות נתנו או דס"ל דאין מהב"ע תליא במצות ל"נ ולכך סבר ר"י דאפילו בדיעבד אינו יוצא בגזול ביו"ט שני דמהב"ע אינו יוצא אף בדיעבד. אמנם שמואל סבר דמצות לאו ל"נ בדיעבד ולא שייך מהב"ע בדיעבד ולכך קאמר מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול דהיינו דוקא בדיעבד אבל לכתחלה שייך מהב"ע ולכך מוקי מתני' רק ביו"ט ראשון הואיל ובמתניתן תני פסול שהוא אפילו בדיעבד, ולפ"ז מיושב שיטת הרמב"ם הנ"ל דשפיר כשר גזול ביו"ט שני אף למקדש דהרמב"ם פוסק כשמואל ומהב"ע הוא פסול לכתחלה ולא בדיעבד. ומה שכתב הרמב"ם כל אלו הפסולין כו' אבל ביו"ט שני ושאר ימים הכל כשר היינו כשר בדיעבד. ובזה יש לישב למה נקט שמואל לשון דיעבד מתוך שיוצא בשאול הא שאול כשר לכתחלה ביו"ט שני ולפי דברי נקט דיעבד משום גזול דלכתחלה מודה דלא יטול דעכ"פ לכתחלה שייך מהב"ע ומהאי טעמא פסק הרמב"ם בפ"ה מאיסורי המזבח הל' ז' בגונב וגוזל והקריב אם נתיאשו הבעלים הקרבן כשר בדיעבד הואיל ויאוש קנה רק משום מהב"ע פסול לכתחלה ובדיעבד כשר כשמואל. ומעתה שפיר צריך ר"י להביא גם הך קמייתא דרשב"י דוהבאתם גזול דמהך בתרייתא דכי אני ה' אוהב משפט שונא גזל כו' לא שמעינן שאינו יוצא דשמא רק לכתחלה אמרינן מהב"ע אבל אם עבר והביא יצא בדיעבד ולכך מביא הך קמייתא דתני גזל דומיא דפסח ופסח בודאי בדיעבד פסול דהא בעל מום פסול בדיעבד וגם גזול הוא פסול בדיעבד:

ובזה יש לישב דר"א ב"י בב"ק צ"ד ע"א נקט גזל סאה של חטין כו' והפריש חלה אין זה מברך כו'. וקשה למה נקט חלה למה לא נקט תרומה דהא גם בהפרשת תרומה צריך לברך אלא די"ל כיון דמהב"ע אף בדיעבד לא יצא א"כ בתרומה הוא פשיטא דהוה מנאץ דהברכה היא ברכה לבטלה דהפרשת תרומה לא מהני משום דהוי מהב"ע דאפילו בדיעבד אינו יוצא אמנם בחלה אף שמהני הך הפרשה דהא כבר קנה ביאוש ושנוי דהא טחנה ואפאה ולא שייך בה מהב"ע כמ"ש התוס' בסוף ד"ה הא קני' ביאוש ע"ש. אפ"ה הוי מנאץ בברכה ודוק. ולפ"ז שפיר צריך ר"י להביא תרתי דרשב"י מקמייתא דגזול דומיא דפסח שמעינן דאפילו בדיעבד פסול אבל עדיין ה"א דכל זה הוא מדרבנן ולכך

מביא גם מימרא דאידך דרשב"י עם המשל דשמעינן מיני' שמצוה הב"ע הוא דאורייתא כנ"ל ודוק:

היוצא מזה דאף ערבה שהיא ביו"ט שני ג"כ מדאורייתא אפ"ה יוצא בדיעבד בגזול לשמואל דמהב"ע הוא רק לכתחלה ולא בדיעבד וביו"ט ראשון פסול גזול משום דכתיב לכם. והנה לקמן גבי ערבה דתני במתני' ושל בעל כשרה ת"ר ערבי נחל הגדילין על הנחל כו' תני' אידך ערבי נחל אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מנין תלמוד לומר ערבי מ"מ אבא שאול אומר ערבי שתים אחת ללולב ואחת למקדש ורבנן למקדש מנ"ל הלכתא גמירא להו עכ"ל. והנה אני אומר דלאבא שאול בודאי ערבה למקדש שהיה כל שבעה פסול בגזול אפילו בדיעבד אפילו לשמואל דאף דלא שייך מהב"ע בדיעבד לשמואל מ"מ כיון דערבי שתים אחת ללולב ואחת למקדש א"כ כתיב בהאי קרא גם ערבה דמקדש וקאי עליו ג"כ קרא דלכם דאף שלכם לא נאמר אלא בראשון מ"מ כיון דמפורש בהאי קרא גם ערבה דמקדש חד דינא אית ליה עם ערבה של לולב ביו"ט ראשון וערבה דמקדש בכל שבעה פסול בגזול דבעינן לכם דהך לכם אכולהו מלתא דכתיב בקרא קאי וקרא נדרש לפניו (עיין בחידושי ריטב"א אי אמרינן בהך קרא נדרש לפניו ולאחריו ע"ש ודוק) אבל לרבנן דהך ערבי לא אתי לערבה שבמקדש אלא לרבות של בעל ושל הרים לא נאמר בהך קרא ערבה שבמקדש ואף שנלמד מכח הלכה מ"מ כשר בגזול דמשום לכם לא שייך למעט ערבה שבמקדש דלא נאמר בהך קרא דלכם ומשום מהב"ע כשר בדיעבד לשמואל. ולפ"ז דברי רש"י אתיין כהוגן דעל משנה דלולב הגזול והדס ואתרוג לא שייך להקשות למה פלגינהו בד' בבי די"ל דמשום ערבה שבמקדש פלגינהו דפסול בגזול לאבא שאול הואיל וערבי אתי לערבה שבמקדש ולכך פלגינהו לאשמעינן דגם ערבה שבמקדש פסול בגזול הואיל ולכם אכולא קרא קאי כנ"ל. אבל השתא דתני בהך מתני' דערבה גזולה ויבשה ושל בעל כשרה וע"כ אתיא ערבי נחל לרבות של בעל ושל הרים ולא נאמר בהך קרא ערבה שבמקדש רק שהיא הלכתא גמירא להו וא"כ הך ערבה גזולה מיירי רק בלולב ולא בערבה שבמקדש אבל ערבה שבמקדש כשרה בדיעבד בגזול כנ"ל ושפיר קשה למה פלגינהו הך מתני' לד' בבות ושפיר המתין רש"י להקשות קושיא זו בהך מתני' דערבה הואיל ותני בה ושל בעל כשרה מוכח דערבה גזולה כשרה בדיעבד לשמואל. ורש"י רוצה להקשות גם אליבא דשמואל דכן הלכתא כוותיה דשמואל הואיל וגם רבא מתרץ אליבא דשמואל:

היוצא מכל הנ"ל דלפי דעת הרמב"ם משום מהב"ע אינו פסול אלא לכתחלה אבל בדיעבד כשר. וא"כ דין זה בסוכה שסיככה בסכך של אסורי הנאה תליא באשלי רברבי

דלדעת התוס' כבר הוכיח אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דאפילו בדיעבד פסול מהב"ע ולדעת הרמב"ם הוכחתי דכשר בדיעבד. אמנם אחר העיון עדיין לא נתיישב דעתי בזה דפשט לשונו של הרמב"ם בפ"ה מאיסורי מזבח הלכה ט' דכתב ואם הביא לא נתקדשו להיות ראוין לקרבן כו' לשון זה אינו סובל לכתחלה כי אם לשון דיעבד. [הג"ה מבן המחבר ודע דבלחם משנה בריש פ"ח מהלכות לולב רוצה לחלק בין מנחות ונסכים שהוא למזבח ובין שאר מצות. והוא דוחק דהא בסוגיא דהכא קא מדמה להדדי ור"י הוציא גוף דין דמצוה הב"ע פסול מקרא דוהבאתם גזול ואת הפסח דלית ליה תקנתא אף לאחר יאוש דגזול דומיא דפסח ולמד מזה גם לולב הגזול. הרי שאין לחלק בין קרבנות לשאר מצות. ועיין בתוס' במס' גיטין דף נ"ה ע"א ד"ה מ"ט ע"ש ודוק:] וידעתי שיש לומר דמה דפוסל הרמב"ם אף בדיעבד לאו משום מהב"ע אלא מטעם דרשא דמן משקה ישראל אלא שזה הוא דוחק דמלשון הרמב"ם דכתב ואצ"ל מערלה וכה"כ משום דהוו מצוה הב"ע משמע דגם משום זה הטעם דמצוה הב"ע יש לפסול ערלה וכה"כ כמו דפסלינן של טבל ושל חדש דפסולם הוא מדרשא דמן משקה ישראל (ודע דלבי מהסס בדבר זה אי ס"ל להרמב"ם הך דרשא דמן משקה ישראל דהא הרמב"ם בפ"ב מאיסורי המזבח הלכה יו"ד כתב טעם לטריפה שפסול לגבי מזבח משום הקריבהו נא לפחתך הירצך ע"ש ותיפוק ליה משום מן משקה ישראל וצריך עיון. אמנם מדברי הרמב"ם האלה אין הכרע דבלאו הכי צריכין ביאור דהא בטריפה איכא עוד דרשא דמן הבקר להוציא את הטריפה וע"ש בכסף משנה שמדחיק עצמו מאד בזה ואין כאן מקומו. % עיין במס' מנחות דף ו' ע"א ובמס' תמורה דף כ"ט ע"א דמביא שם תלתא קראי למעט טריפה. א' מן הבקר להוציא את הטריפה. ב' כל אשר יעבור וכו' פרט לטריפה שאינה עוברת. ג' מן משקה ישראל מן המותר לישראל. וקא עביד הגמרא צריכותא דצריך לכולהו תלתא קראי דאי מחד ה"א דוקא היכא דנולד טריפה ממעי אמו דלא היה לו שעת הכושר וצריך עוד קרא למעט אפילו אם היה לו שעת הכושר ועדיין לא ידעינן אלא נטרפה ואח"כ הקדישה ולכך צריך עוד קרא השלישי דאפי' הקדישה ואח"כ נטרפה ג"כ פסול. ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם לא נקט אחת מהדרשות הנאמרות בגמ' הואיל והרמב"ם נקט בהמה שנולד בה אחת מן הטריפות האוסרות אותה באכילה וכו' וזה כולל אפילו היתה לה שעת הכושר ואפי' הקדישה ואח"כ נטרפה וזה לא מוכח אלא בהצטרף כל תלתא דרשות מתלתא קראי ורבינו הרמב"ם אין דרכו להביא בספרו יד החזקה אלא פסק הלכה ולא להאריך בטעמים היוצא מהשקלא וטריא דגמרא ולכך נקט הרמב"ם להסמיך האי דינא על קרא דמדברי קבלה הקריבהו נא לפחתך וכו' שזה הטעם כולל כל מיני טריפות אף

אם הקדישה ואח"כ נטרפה. ואף שבגמרא לא הוזכרה הך דרשא דהקריבהו נא לפחתך למעט טריפה להקרבה וע"כ אין זו דרשא גמורה מ"מ הרמב"ם אסמכיה להך קרא בדרך אסמכתא כדי שיכלול בו כל מיני טריפות אף אם הקדישה ואח"כ נטרפה ובזה מיושב תמיהת הכסף משנה שם). ועכ"פ נראה דלהרמב"ם דאם הביא מנחות ונסכים מערלה וכה"כ גם מטעם מהב"ע פסול בדיעבד. ונ"ל ליישב דאפ"ה שפיר פסק בפ"ח מהלכות לולב הלכה ט' דגזול וגנוב אינו פסול אלא ביו"ט ראשון בלבד וביו"ט שני כשר אפילו במקדש אף

ומתחלה נתרץ מה דקשה על רש"י דף למ"ד ע"א בד"ה מ"ט סתם עכו"ם גזלי ארעתא מישראל עכ"ל. והנה דברי רש"י צריכין ביאור למה נקט דגזלי ארעתא מישראל דוקא והרי מרא דשמעתא הוא רב הונא ור"ה סובר במס' ב"ק קי"ד ע"ב דגזל עכו"ם אסור. והמג"א בסי' תרל"ז ס"ק ג' מביא בשם הרשב"א דרש"י נקט ישראל לאו דוקא וה"ד מעכו"ם והוא דוחק. ובספר כפות תמרים כתב לישב דרש"י נקט דוקא בשל ישראל דבשל עכו"ם קרקע נגזלת ע"ש. ולדבריו קשה למה נדחק רש"י לקמן דף ל"א ע"א בד"ה אבל גזל עצים דלא משכחת לרבנן סוכה גזולה אלא בסוכה שבראש העגלה והלא איכא לאוקמי בגזל עכו"ם. אמנם יש ליישב דברי רש"י לפי מ"ש המג"א שם דאפילו למ"ד דגזל עכו"ם אסור מ"מ לא מקרי מהב"ע. והמג"א מדחה זה דאכתי לא הוי לכם ומביא בשם ספר יראים דאפילו למ"ד גזל עכו"ם שרי מ"מ לא מקרי לכם. אך לפי מה שמבואר בדברי רש"י לקמן למ"ד ע"ב בד"ה וקרקע אינה נגזלת דכתב בסוף הדבור ואי נמי קני מהב"ע הוי אם אתם חותכים מן המחובר עכ"ל. וא"כ י"ל דלכך פירש"י בתחלת דברי רב הונא דחיישינן שגזלו קרקע מישראל דרש"י רצה לפרש דאפילו אם נימא דיאוש קני אפ"ה הוי מהב"ע דאי היה הקרקע מעכו"ם לא הוי שייך הך טעמא משום מהב"ע. ולפ"ז יש לתרץ קושית התוס' לעיל דף ט' ע"א בד"ה ההוא מיבעיא למעוטי גזולה שהקשו לרבנן דדרשי לך דסוכה למעוטי גזולה ל"ל קרא תיפוק ליה משום דהוי מהב"ע. ולפי הנ"ל לא קשה דאצטריך לך למעוטי גזולה מעכו"ם דליכא משום מהב"ע. וגם יש ליישב מ"ש התוס' הכא בד"ה משום והדתניא לקמן לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול אצטריך דבלא לכם נפקא גזול משום מהב"ע עכ"ל. ולפי הנ"ל איצטריך לגזל עכו"ם דליכא משום מהב"ע:

אך דלפ"ז קשה מנ"ל להגמרא לומר דפליג על ר"י ב"נ דלמא לא פליגי ומר אמר חדא ומר אמר חדא דר' אמי אמר גזול פסול משום מהב"ע מיירי בגזל מישראל אבל ר"י ב"נ א"ש קאמר ל"ש אלא ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני יצא רצה לאוקמי מתניתין גזול פסול

אף בגזל עכו"ם ולכך כשר ביו"ט שני דלא שייך ביה מהב"ע כנ"ל. ואין לומר דאי מיירי ר"י ב"נ א"ש בגזל עכו"ם אמאי מחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני אמאי לא מחלק ביו"ט ראשון עצמו בין לפני יאוש ולאחר יאוש. א"ו דמיירי בשל ישראל וגם אחר יאוש אינו יוצא ביו"ט ראשון משום מהב"ע דבמצוה דאורייתא מודה דשייך מהב"ע כמו שכתבו התוס' דדוקא במה שהוא דרבנן לא חיישינן למהב"ע ושפיר מוכח דר"י ב"נ פליג. זה אינו דאכתי מנ"ל להוכיח זה דלמא לכך אינו מחלק ביו"ט ראשון בין לפני יאוש ולאחר יאוש הואיל וסובר יאוש לא קנה ולכך ליכא לחלק בין לפני יאוש ולאחר יאוש אבל לעולם דמיירי בגזל עכו"ם ולא פליגי. אמנם י"ל דהגמרא הוכיח מלישנא דר"י ב"נ א"ש דע"כ פליג על ר"א דהיה קשה להגמרא למה תלה ר"י ב"נ גזול בשאול דמתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול אמאי לא אמר בקיצור דבגזול יוצא ביו"ט שני ולכך היה סובר הגמרא דכוונת ר"י ב"נ א"ש דלא שייך לומר מהב"ע ביו"ט שני מטעם אחר והוא כעין סברת התוס' בד"ה משום כו' דכתבו דגבי לולב של אשרה ושל עיר הנדחת לא שייך מהב"ע דדוקא בגזול דמחמת עבירת הגזל בא המצוה שיוצא בו אבל באשרה ועיר הנידחת אטו מחמת העבירה שנעשה בו נפיק ביה:

ולפ"ז יש נמי לומר סברא זו בגזול דהיכא שהיה יכול לצאת בו בלתי הגזל לא שייך בו מהב"ע אף שהיה גוזלו ולא אמרינן מהב"ע אלא שע"י הגזל הוא יוצא בו ולכך ביו"ט שני אפילו גוזלו יוצא בו דהואיל ובלאו הגזל נמי היה יכול לצאת בו שהרי אם לא היה מכוין לגוזלו היה יוצא בו דהא ביו"ט שני יוצא בשאול מה שאינו כן ביו"ט ראשון שאינו יוצא בשאול וא"כ אינו יוצא בו כי אם ע"י שמכוין לגוזלו ולקנות ביאוש ולכך הוי מצוה הבאה בעבירה דבלתי הגזל לא היה יכול לקיים המצוה. וכן ראיתי להגאון בעל פני יהושע שכתב ג"כ קצת מסברא זו. וזה שאמר ר"י ב"נ אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. רוצה לומר דכיון שיוצא בשאול אין הגזילה מסייע לו להמצוה דבלאו הגזל נמי הוי יכול לצאת בו ע"י שאלה ולכך אף שגוזלו נמי יוצא ולא הוי מצוה הבאה בעבירה הואיל ואין המצוה באה לו ע"י העבירה ושפיר תלה זה בזה דמתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. ומעתה שפיר קאמר הגמרא ופליגי דהרי ר"י ור"א מפרשי דגם ביו"ט שני פסול משום מצוה הב"ע אף היכא שיוצא בשאול. ולפ"ז אין אנו צריכין לחילוק של התוס' דמחלקי בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן דגם במצוה דרבנן שייך מהב"ע והכא טעמא אחרינא איתי ליה לר"י ב"נ דלא הוי מהב"ע הואיל ואין המצוה באה ע"י עבירה. ומעתה מיושבים פסקי הרמב"ם ז"ל ואין כאן סתירה דודאי הרמב"ם סובר בגוף דין דמהב"ע כר"י ב"נ א"ש ולא קא מחלק בין איסור דאורייתא לרבנן ובכל מצות

אינו יוצא במהב"ע אפילו בדיעבד וטעמא דביו"ט שני יוצא בגזול הוא מטעם הואיל ויוצא בשאול א"כ אין העבירה מביא לידי מצוה זו דבלאו הגזל גם כן היה יכול לצאת בלולב זה של חבירו אם לא היה גוזלו אלא היה לוקחו ממנו על מנת שלא לגוזלו כי אם בתורת שאלה. ואין להקשות הא סוף סוף היה שואל שלא מדעת ואנן קיי"ל שואל שלא מדעת גזלן הוא. כבר עמד על זה בספר כפות תמרים לקמן דף ל"א ע"א בד"ה ורבנן לטעמייהו וכתב דבסוכה כשר אף שואל שלא מדעת מטעם ריבוי דכל האזרח א"כ י"ל דגם בלולב אמרינן כן דלא הוי מהב"ע אלא אם גוזלו ממש אבל בשביל שואל שלא מדעת לא מיחשב מהב"ע דזה נהנה וזה לא חסר וגם ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממונו, ועיין בי"ד סימן קע"ב ובח"מ ריש סימן ע"ב בהג"ה ובסמ"ע ובש"ך שם:

ומעתה קמו וגם נצבו דברי אמ"ו בפסק סוכה שסיככה בסכך של אשרה דאפילו בדיעבד אינו יוצא וליכא מחלוקת בזה לחלק במצוה הב"ע בין לכתחלה לדיעבד וגם להרמב"ם פסול בדיעבד:

אחר כתבי זאת ראיתי בספר הנחמד שער המלך בפ"ח מהלכות לולב הביא דברי ספר מעשה רוקח שכתב בשם הרב המאירי שהקשה על רבינו שמואל שהתיר לסכך הסוכה בסכך אסורי הנאה משום מצות לאו ליהנות נתנו הלא מלבד המצוה יש ג"כ הנאה לגוף מצל אסורי הנאה וכתב שם שיש פירוש אחר במצות לאו להנות נתנו שאע"פ שבשעת קיום המצוה איכא הנאה לגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשיית המצוה עכ"ל. ומפרש שם דברי רבא במס' ר"ה דף כ"ח ע"א דהמודר הבאה ממעיין דאסור לטבול בו בימות החמה משום שאחר שנטהר נהנה אחר עשיית המצוה ע"ש. ואני לא ידעתי טעם וסברא לזה דגם בשעת עשיית המצוה אם יש לו הנאת הגוף מלבד הנאת המצוה איך שייך ביה לומר מצות לאו ליהנות נתנו סוף סוף איכא הנאת הגוף מאיסורי הנאה מלבד הנאת המצוה וא"כ אכתי איכא מצוה הב"ע. וכן מפורש בר"ן במס' נדרים דף ט"ו ע"ב דמתרץ דאם אמר הנאת תשמישך מיתסר ולא אמרינן מצות לאו ליהנות נתנו הואיל ומתהני גופי' בהדי דמקיים המצוה הנאה מקרי עכ"ל. הרי מפורש בר"ן דאם בשעת המצוה איכא גם הנאת הגוף לא שייך ביה לומר מצות לאו ליהנות נתנו א"כ בסוכה ג"כ בשעת קיום המצוה איכא הנאת הגוף מצל הסכך:

וראיתי להרב בעל שער המלך שהביא מ"ש מרן הב"י בסימן תקפ"ו בשם הכל בו דהמודר הנאה משופר המודר עצמו אסור לתקוע לפי שיש הרבה בני אדם שנהנין כשהן תוקעין דכל מידי דאיכא הנאה לגוף לא מהני טעמא דמצות לאו ליהנות נתנו. וכתב הרב שער המלך דמודה הכל בו דאם תקע בדיעבד יצא דהנאת המצוה לאו הנאה היא ואי משום

דנהנה גופו מקול התקיעה כיון דלא מיתקן במאי דאמרינן לא יצא אמרינן דיצא ידי חובת מצוה ואיסורא דעבד עבד ואי משום מהב"ע כיון דאינו אלא מדרבנן לא חיישינן עכ"ל. הנה תפס הרב שער המלך לעיקר דמהב"ע הוא רק מדרבנן וגם דדין מהב"ע הוא רק לכתחלה אבל לא בדיעבד. אמנם דברי אמ"ו הגאון המחבר שרירין וקיימין דדבר זה אי במהב"ע אינו יוצא אפילו בדיעבד תלי' בפלוגתא דעולא ורב יהודה וג"כ בפלוגתא דר' יוחנן ושמואל ולר"י אפילו בדיעבד וכן הוכיח לדעת התוספות. וגם מדעת הרמב"ם משמע דמצוה הב"ע פסול אפילו בדיעבד למנחות ונסכים. ועוד דגם השער המלך כתב זה דוקא בשופר ומטעם שכתב הראב"ד בפ"א מהלכות שופר בשם הירושלמי מדכתיב יום תרועה יהיה לכם יוצאים בשופר של גזל ואין בתקיעת שופר דין מהב"ע בדיעבד. אבל בסוכה קם דינא דלא יצא אפילו בדיעבד משום מהב"ע. א"ד:

הק' שמואל בן הגאון המחבר ז"ל:

תשובה קלה

דברי הרב המאה"ג החריף ובקי הנגיד המפורסם מוה' יעקבקא נ"י בנו הגדול של הגאון המחבר ז"ל מה שכתב לאחיו לק"ק פראג בענין מצוה הבאה בעבירה. וז"ל:

בקונטרס האחרון מנ"ב הביא דבר בשם אומרו והוא המנוח מהר"ז ז"ל אשר הקשה על הא דחולין דף קמ"א ע"א תוס' ד"ה לא צריכא הביא דברי ריב"ם בפ' אלו עוברין דאמרו שם אחרישה לא ליחייב. הקשה הא יו"ט הוי ל"ת ועשה. ותירץ נהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו הלאו אינו לוקה שהרי הלאו הוא נדחה מפני העשה והרי הוא כאילו אינו ונשאר רק עשה לחוד ולכן אינו במלקות ע"ש בדברי התוס' הנ"ל. וע"ז הקשה המקשה הנ"ל סוף סוף כיון דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אף אם כבר עבר העשה ועשה מצוה ה"ל מצוה הבאה בעבירה שהרי עכ"פ עשה עבירה דאורייתא ואין המצוה מועילה לכ"ע ואפילו בדיעבד אינה מצוה כמו שמצינו כמה פעמים בסוכה וכדומה וכיון דהמצוה לא עלתה לו הרי לא קיים העשה ונשארו העשה והל"ת יחד במקומם ושפיר לקי אלאו. ודברי הריב"ם אינם מובנים כלל ומצוה לתרץ. אלו הם תורף לשון השואל ע"ש. ואאמ"ו העלה שם כפתור ופרח בדברי הרמב"ם הלכות יבום ע"ש תורת אמת היתה בפיהו. ועל קושיא הנ"ל אמרתי אענה גם אני חלקי

והנה פשטות דברי התוס' שילהי חולין צריכים קצת ביאור במה שאמרו והכא משמע דכ"ז דלא עבר ושקלה איכא עשה ול"ת. והנה כפי העולה בהשקפה ראשונה נראה כי התוס' הוציאו משמעות הזה ממה שאמרו בגמרא עשה ול"ת הוא ואין עשה וכו'. וע"ז יפלא מה זו משמעותא נגד שיטת הריב"ם הלא ודאי גם לריב"ם (יש) בשלוח הקן וכן

ביו"ט יש עכ"פ עשה ול"ת רק שהל"ת נדחית מפני עשה דטהרת מצורע או מפני עשה דכיסוי ואחר שהל"ת נדחית אז נשאר רק העשה לבד אבל עכ"פ יש בהם עשה ול"ת בעולם ושפיר נקט המקשן בלשונו ותו אי משמעותא דהתוס' הוא מלשון המקשה מה הציון הלז לא צריכא ה"ל להתוס' להקדים דבריהם לציין עשה ול"ת גם הציון הלז מרבה דברים ל"צ דעבר ושקלה דלאו עבר וכו' ובחד שיחה סגי לציין ל"צ וכו' כדרך התוס'. ואולם האמת יורה דרכו כי כל משמעות התוס' הוציאו מלשון התרצן הוא אמר ל"צ דעבר ושקלה דלאו עבר תיבת עבר משמעותא הוא שעכ"פ חל הלאו ולשיטת ריב"ם אין כאן שום עבירה מפאת הלאו שהוא כבר נדחה מפני העשה ולא עבר עליו וה"ל להתרצן לומר ל"צ דשקלה דלאו ליתא כו'. וע"ז משני התוס' דצ"ל לשיטת ריב"ם דהלאו נדחה רק לענין מלקות אבל עכ"פ באיסורו קאי מאחר שיש בצדו עשה לכן שפיר נקט בלשונו דלאו עבריה ודוק. הארכתי קצת בפשטות דברי התוספות להקל על המעיין כמוני כי לכאורה יש מקום לטעות לפום רהיטא:

ועתה אשובה אראה קושית השואל הנ"ל אשר עליה אמר מרן אאמ"ו ז"ל כי היא צריכא נגר ובר נגר דלפרקינה ואנא לאו נגר אנא אבל בר נגר ופרוקי ידענא מסברא דנפשאי אשר חנני ה' בילדותי ואמינא מלתא בענין שליח לד"ע ויותר הרחבתי סברא זו לענין כל מלתא דא"ר לא תעביד. הנה מקום אתי לחלק בין הני דמייתי הגמרא בחולין קט"ו בכל שתעבתי ובין הני דתמורה דף ו' בענין כל מלתא דא"ר לא תעביד. והחילוק הוא בין דבר שנעשה מעשה דליתא בחזרה כמו חסם פי פרה ודש חורש בשור וחמור שחט אותו ואת בנו וכן כל הני דמייתי בחולין אי אפשר למיהדר עובדא שהרי שור שחוט לפניך והעבירה כבר נעשית ונגמרה והוא מעוות לא יוכל לתקון וכל הדומה לאלה גם רבא מודה דאי עביד מהני. הגע בעצמך בשוחט בשבת מה יתן ומה יוסיף אם נימא דשחיטתו פסולה עכ"פ כבר חלל השבת שהרי תיקן להוציא מידי אמ"ה וכדומה. אמנם בכל הני דמייתי הגמרא בתמורה הם דברים דאי אמרינן דלא מהני מהדרינן עובדא ותו אין כאן עבירה ולכן אמר רבא דלא אהנו מעשיו וכאילו מעיקרא לא נעשה דבר. אך במקח הנעשה באיסור יפרד והיה לארבעה ראשים כפי ארבעה חלוקי האיסור אשר נעשה במקח הזה: [הג"ה מבן המחבר ועוד יש לחלק ולומר באותו וא"ב האף שנעשה המעשה בפועל והרי שור שחוט לפניך מ"מ אם נימא דלא אהנו מעשיו ושחיטתו פסולה והרי זה כנוחר תו ממילא אין כאן איסור אותו וא"ב, ותהי להפך גבי אונס שגירש האף אם נימא דלא אהנו מעשיו ממילא אין כאן איסור לאו דלא יוכל לשלחה מ"מ כיון דאיתקש

גירושין למיתה כמו שכתבו התוס' שם בתמורה דף ה' ע"א ד"ה מיתב הרי עכ"פ היא מגורשת וכבר נעשה העבירה. וסוגיא דגמרא לא משמע לחלק בהכי:]
א ב"ק ע' ע"ב מקח הנעשה בשבת והוציא מרשות או קוץ לי תאנתך כיון שהאיסור כבר נעשה בפועל ובין אם המקח יתקיים אי לא יתקיים הרי כבר חלל השבת לכן לכ"ע המקח ראוי להתקיים כי מה יתן ומה יוסיף אם נבטל המקח:
ב ב"מ ס"ה וכן בתמורה אם מכר ביותר בשביל המתנת מעות או זבין גלימא בארבע זוזי דרביתא הן אם נימא שהמקח בטל אם נימא שיתקיים כשער הזול ויחזור הד' זוזי בין כך ובין כך תו אין כאן איסור רבית לכן גם בזה המקח ראוי להתקיים אי לא שיאמרו גלימא וכו':
ג כתובות פ"א ע"ב היכא דאמרי רבנן לא ליזבן והלך וזבין לרבא דהלכתא כוותיה לגבי אבייי לבר מיע"ל קג"ם לא מהני שהרי כאשר נתבטל המקח תו לא עבר אמימרא דרבנן ואין כאן עבירה כלל:
ד אמנם אם נשבע שלא למכור והלך ומכר יש כאן חלוקי דעות. לדעת התוס' תמורה ו' ע"א ד"ה והשתא מהני כיון שהוא בדא האיסור מלבו ע"ש. ודעה זו הביא הרמ"א בי"ד סימן ר"ל בסתם אך לא כן דעת המרדכי ואינך רבוותא הביאם הרמ"א בחו"מ סימן ר"ח אינהו ס"ל כיון שאם נבטל המקח תו עכ"פ אין כאן עבירה עוד לכן המקח בטל. ונוכל למצוא איכא בינייהו טובא בין אבייי ורבא ע"ש בתמורה בתוס' הנ"ל ורש"י ד"ה שינוי קונה. ועיין צל"ח פסחים דף ע"ג ע"א ד"ה שחטו שלא לאוכליו ושם כתב א"א בהיפך סברא אשר העליתי. והוא אומר דגם בשחיטה אמרינן כל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד מהני לרבא אע"ג שהשור שחוט לפניך. ועיין בצל"ח קונטרס אחרון. וכבר העירותי ע"ז מזבחים ס"ט אמנם לענין שליח לד"ע כוונתי לדעת אאמ"ו הגאון זצוק"ל והוא בנ"ב קמא חלק אה"ע סי' ע"ה ע"ש:
ולדעתי הדברים שהעליתי ובפרט בענין סתירת דברי הרמ"א יו"ד סימן ר"ל וח"מ סי' ר"ח נכוחים וישרים בעז"ה. ומן שורש קטן הזה הוצאתי ציצים גם פרחים דבר דבר על אופנו וקלסיה אאמ"ו. אך גם הקונטרס הזה הלא הוא מן השרופים ואיננו וחבל על דאבדין ולא משתכחין ורק שורש הדברים הוא העולה על זכרוני וקשה עתיקא:
ועתה בסברא זו אמינא גם לענין מצוה הבאה בעבירה יש לעמוד על פרשת דרכים למחלוקת האלה. ולכן בפסחים מ"ז ע"ב גבי חורש בי"ט אף אם נימא דלא עלתה לו הכיסוי משום מה"ב מ"מ העבירה כבר נעשית ונתחלל יו"ט בחרישתו בשדה ומה יתן ומה יוסיף אם ישאר העפר כמו שהוא ואפילו בא לימלך אחר שכבר חרש בשדה אנן

אמרינן ליה זיל כסי והעבירה אשר עשה בחרישה כבר נגמרה והוא מעוות לא יוכל לתקון והמצוה הוא ענין אחר ועולה למצוה וכיון שהמצוה מצוה תו לא לקי אי אמרינן הואיל. לא כן הוא גבי לולב או סוכה גזולה וכן קרבן אשר כל עוד היות הדבר בעין עליה דידיה רמיא להשיב את הגזילה ואז לא תהיה העבירה למפרע וכ"ז אשר הוא עוד מחזיק הגזילה בידו העבירה נמשכת בפועל לכן הוי מהב"ע ולא יצא. ובזה נלע"ד תשובה מספקת על קושיא הנ"ל ודוק:

מעתה אמינא עוד כי לפי מה שהעליתי עולים כהוגן דברי הגמרא שם בפ' אלו עוברין דמסיק וכתישה ביו"ט מי שרי. ולכאורה יפלא מאי אולמיה דכתישה מחרישה וכמו שהקשו התוס' ד"ה כתישה ע"ש. וכיון דאנן בשטת הריב"א דשלהי חולין קיימינן ואיהו ע"כ לא סלקי ליה הני שינויי דמשני התוס' בפסחים כפי שהם לפנינו א"כ מה יענה לקושית התוס' הנ"ל. ולדידי ניחא דודאי לכתחלה אסור לעשות שום מלאכה ביו"ט לצורך כיסוי משום דיו"ט הוא ל"ת ועשה ולא נדחית. אך שם דמיירי בחרש כבר והעבירה כבר נגמרה ונעשה ואז עכ"פ ראוי עפר זה לכסות בו כנ"ל וכיון שמותר לו לכסות בעפר זה תו ממילא לא לקי אחרישתו אי אמרינן הואיל אבל הכתישה שעדיין לא נעשה האיסור בפועל לכן באיסורו עומד ביו"ט שהוא עשה ול"ת ואין דחוי במצות כיסוי שהוא עשה לבד ושפיר מסיק וכתישה ביו"ט מי שרי ודוק. היוצא מדברינו דבאשירה ועיר הנדחת שהעבירה כבר נעשית ונגמרה ואין ענינה במצוה הנעשה אח"כ בלולב הזה אין זה מהב"ע כנ"ל ועלה על דעתי לפרש כן כוונת התוס' סוכה למ"ד ע"א ד"ה משום דהוי כו' ע"ש:

אמנם בהביטי כי לפי סברתי יצאתי לחלק בדבר חדש כגון גזילת לולב וסוכה וקרבן והדומה לאלה אשר עודם בעין ויש בהם תקנת השבה ובין מצה גזולה או מצת טבל והדומה שכבר אכלה אשר אף אם נימא דלא יצא חובת מצה מ"מ העבירה כבר נעשית באכילתו וליתא בחזרה כי א"א להוציא בלעו מפיו (וחיוב תשלומין אשר עליו אין לו שייכות עם ענין המצוה) עיין מס' מכות דף ט"ז. ולפ"מ שהעליתי דבכגון דא לא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה אם כן אין מקום לקושית התוספות סוכה שם דמסקי בתימא מדוע לא אמרו במצת טבל משום מהב"ע וקרא ל"ל ע"ש. ולשטתנו ודאי צריך קרא לאשמעינן דאפילו דיעבד לא יצא באכילתו וע"כ לומר דהתוס' בסוכה הנ"ל לא ס"ל סברא זו. אמנם אנן בדידן בשיטת תוספות שלהי חולין אשר שם לא אזלי בשיטת תוס' דפ' אלו עוברין כפי מה שהוא לפנינו כנ"ל ובחרו להם דרך לעצמם וכדקיימין בשיטתייהו דהכא בחולין נכונים דברי אלה להסיר קושית השואל הנ"ל. וכיון שהדברים

עולים בטעם לשבח בע"ה יש להם מקום לתרץ כל הני קושיות דמקשי התוס' בסוכה ובדוכתי טובא כנ"ל ודוק:

ואל תשיבני דבר האמור ברש"י פסחים ל"ה ע"ב ד"ה דמאי וכן הר"ן שם דכתבו גבי אכילת מצה משום מהב"ע. דבריהם ודאי נכונים על לשון המשנה שם דתני יוצאין בדמאי ולא תני אכל דמאי יצא והיינו ודאי לשון תחלה (לא כמו שנסתפקו התוס') וע"ז מקשה הגמרא דמאי הא לא חזי ליה פירוש לכתחלה עכ"פ הרי זה מצוה הבאה בעבירה. ועיין צל"ח שם:

אלא דעדיין יש מקום לבע"ד לעורר עלי מפאת סמוכין אשר עשה אמ"ו הגאון זצוק"ל לקושית השואל מהא דאיתא ביבמות דף כ' ע"ב שם אמרו ואי ס"ד חייבי לאוין דאורייתא לחליצה רמיא ליבום לא רמיא אם בעלו אמאי קנו. הרי לפנינו שאם אין עשה דיבום דוחה לאו דאלמנה אפילו דיעבד לא קנו ולא קיים מצות יבום כלל עכ"ל מרן אמ"ו ז"ל. וזה לכאורה סתירה מוחלטת לדברי שהרי שם בשכבר בעל נעשה העבירה וליתא בחזרה מעוות לא יוכל לתקון:

אמנם אנא בדידי אמינא לשון חכמים מרפא לדברי. שהרי לכאורה צריך לתת לב שנראה כמו שפת יתר במה שהאריכו לשון בגמרא שם ובאמרם לחליצה רמיא ליבום לא רמיא וכו' וה"ל לשנות לשון קצרה ויספיק לומר ואי ס"ד חייבי לאוין דאורייתא אם בעלו אמאי קנו. לכן נראה דעיקר דיוקא דגמרא הוא כיון דכתיב יבמתו יתירא ומיניה דרשינן שאינה עולה ליבום רק לחליצה לבד תו אין כאן מצות יבום כלל והרי זו לענין יבום כאשת אח שיש לו בנים ואין כאן עשה כלל. ועיין תוס' תמורה דף ד' ע"ב ד"ה כהנים ולכן הטיבו אשר דברו הגמרא בדיוק ליבום לא רמיא. ודוק כי נכון הוא בעז"ה:

וסמך לבי כי כל מעיין בצדק יאמר אשור לסברא שאמרתי לחלק כל המחלקות האלה לענין שלד"ע ולענין כל מלתא ד"ר לא תעביד אי עביד ולענין מצוה הבאה בעבירה וכפטיש יפוצץ סלע מחלוקת ענין זה לענפים הרבה בכמה סוגיות וכעת אין פנאי להאריך. ואי"ה עוד חזון למועד כשאפנה אשנה פרק זה אם יעזרני ה' ויאיר עיני בתורתו ויזכני לראות ספרו של מרן אמ"ו הגאון זצ"ל הנודע ביהודה מהדורא תניינא אשר שם האריך והעריך מטעמים בענין מצוה הבאה בעבירה כמו שיעד לנו בספרו צל"ח פסחים דף נ"ו ע"ב ד"ה ר"ש היא. דברי אחיך הד"ש:

הק' יעקבקא סג"ל לנדא:

תשובה קלו

תשובה

מבן המחבר מה שהשיב לאחיו הגדול הנ"ל על זה.
שלום וישע רב. לאשר ידיו לו רב. בחקי חורב. ה"ה אהובי כבוד אחי הגדול הרב המאור הגדול החריף ובקי הנגיד המפורסם כש"ת מוה' יעקבקא נר"ו:
מה מאד נמלצו דבריך הטובים הבנוים על אדני פז. ואם אמנם אין הפנאי מסכים עמדי להעמיק העיון ולשעשע בדבריך הנחמדים. אעפ"כ בהשקפה ראשונה ראיתי כי מה שכתבת לחלק בפלוגתא דאביי ורבא במס' תמורה בענין כל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני דע"כ לא פליג רבא אלא אי אמרינן דלא מהני מהדרינן עובדא ותו אין כאן עבירה אבל בדבר שכבר נעשה האיסור וליתא בחזרה בזה גם רבא סובר דאי עביד מהני. סברתך טובה וישרה לכל מוצאי דעת וכוונת בזה לדעת גדולים ה"ה מהר"י מטראני ח"ר סימן ס"ט שכתב לחלק בזה ולומר דכל היכא שנעשה האיסור ואי אפשר תו לתקנו לכ"ע אי עביד מהני ע"ש. אמנם ראיתי בספר שער המלך בפ"ג מהלכות גירושין דחה דברים אלה דמלבד שהתוס' ודאי לא ס"ל חילוק זה דהתוס' במס' תמורה ד' ע"ב בד"ה רבא אמר הקשו ממטיל מום בבכור ומקוצץ בהרת ע"ש והרי בזה כבר נעשה העבירה וא"א לתקנו. א"ו שהתוס' לא ס"ל סברא זאת. אלא שגם מסוגיא דתמורה שם נדחה סברא זו דמדפריך שם לרבא מהא דתנן כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום ע"ש. ולפי סברא זו לא פריך הגמרא מידי דהא על קידושין לא שייך לומר לרבא דלא מהני דהא רבא סובר במס' קידושין דלא לקי עד שיקדש והדר בעיל וא"כ שפיר תפסו הקידושין דעדיין אין כאן עבירה וע"כ צריך לומר דקושית הגמרא היא דאם בעיל אחר כך למה עושה חלולין ואין עושה ממזרות. ולפי סברא הנ"ל לא פריך הגמרא מידי דכיון דכבר בעיל תו ליתא האיסור בחזרה ומה שעבר וכבר נעשה מודה רבא דמהני ושפיר חלולין הוא עושה ואינו עושה ממזרות ע"ש בשער המלך שהאריך מאד בענין זה. ובנ"ב מהדורא תניינא בחלק י"ד סימן ח' ובחלק אה"ע כתב אאמ"ו הגאון ז"ל כמה עניינים בדין דכל מלתא דא"ר ל"ת אי עביד מהני. וגם אני כתבתי שם כמה הערות בזה וה' יזכני לגמרו בקרוב:
אמנם התוס' שם במסכת תמורה וגם במס' בכורות דף ל"ד ע"א בד"ה ומי קניס וכו' כתבו שם לחלק דבקוצץ בהרת ומטיל מום בבכור גם לרבא אי עביד מהני הואיל ואילו נעשה ממילא בלי פעולת אדם היה מהני שוב לא שייך לומר בזה דאי עביד איסורא לא מהני דלא גרע מנעשה ממילא בלי עשיית אדם. וע"ז שפיר קשה משוחט בשבת למה יהיה שחיטתו כשרה להתיר באכילה הלא אם נחתכו הסימנים מעצמם הוה כמתה מאליה ולא נחשב לשחיטה כלל. ואי אמרינן דאי עביד לא מהני א"כ בטל מעשה השחיטה והוי

כנהרגה ולא להוי שחיטה. ואני לעצמי כבר כתבתי (עיין לקמן חי"ד סימן ח') דלפמ"ש התוס' במס' תמורה דף ד' ע"ב בד"ה רבא אמר דבירושלמי יש קרא להכשיר שוחט פסח על חמץ ע"ש. א"כ יש לומר דגלי לן קרא בזה דאמרינן בשחיטה שנעשה באיסור גם לרבא אי עביד מהני וממילא כן הוא גם בשחיטת קדשים בחוץ וחולין בפנים אשר עמד עליו אאמ"ו הגאון ז"ל שם דכולן נכללין בשחיטת איסור דגלי לן קרא בשוחט פסח על חמץ דמהני. ואין להקשות ע"ז הא חזינן בסוגיא דתמורה פריך לרבא מממיר ומהקדמת תרומה לבכורים ומאלמנה לכה"ג וממקדיש בעלי מומין לגבי מזבח וממקדיש תמימין לבדק הבית דאי עביד מהני. ומתרץ הש"ס שאני התם דריבה קרא דמהני ואמאי לא נילף לרבא מכל הנך לכל התורה דאי עביד מהני. זה אינו דכיון דאיכא לרבא לכל אחד ואחד דרשא לעצמו דאי עביד מהני א"כ ה"ל הרבה כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין לשאר איסורים מה שאינו כן בשחיטה שנעשה באיסור דמהני דכל מעשה שחיטה דא"ר לא תשחט באיסור בחדא מחתא מחתינן וכיון דגלי לן קרא בשוחט פסח על החמץ ממילא נכלל בו כל שחיטת איסור אבל שאר דברים שיש בהם עבירה שהם חלוקין במעשיהם ובאיסורן ליכא למילף מהם דגלי לן קרא בהו דמהני דהוה הרבה כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין:

עוד ראיתי אהובי אחי דיצאת לתרץ קושית התוספות במס' סוכה ממצה של טבל ל"ל קרא ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה. ומצאת מקום לחלק גם בסברא זאת לומר דגם במצוה הב"ע אמרינן דגבי טבל לא שייך לומר מהב"ע כיון שכבר אכלה וא"א להוציא בלעו מפיו וליתא בחזרה אין זה מצוה הבאה בעבירה:

אהובי אחי אין דעתי מסכמת לסברא זו דהא הך דמצוה הב"ע לא יצא בדיעבד נלמד מקרא דוהבאתם גזול ואת הפסח גזול דומיא דפסח כדאיתא שם במסכת סוכה ומעתה הא פסח אם קרב בעל מום בדיעבד לא ירצה לקרבן כלל אף דליתא בחזרה דהרי כבר הקריב הבע"מ. (ועיין מה שכתבתי לעיל ס"ס קל"ד על דברי שער המלך בזה):

והנה בגוזל בהמה והקריבה לקרבן שאז א"א עוד להחזירה לבעלים בעין רק דאיתא בתשלומין אם נימא בזה שמה שמשלם דמי הבהמה הוי תיקון הלאו ואיסור גזל שעבר איתא בחזרה. הנה דבר זה תליא באשלי רברבי דלהרמב"ם שכתב בפ"א מהלכות גזילה שאם שרף את הגזילה אינו לוקה מטעם דהוה לאו הניתן לתשלומין ע"ש. מזה משמע דמשום ניתק לעשה אינו נפטר דכיון ששרף את הגזילה שוב א"א לקיים מ"ע דוהשיב את הגזילה. ועיין ברמב"ם בפ"ג מהלכות מלוה ולוה הלכה ד' ובהשגת הראב"ד ובכסף משנה שם. אך בתוס' במסכת מכות דף ט"ז בד"ה התם כתבו לפרש מה דקאמר בגמרא

התם איתא בתשלומין היינו דכל זמן דאיתא בתשלומין לא משכח בלאו דגזל ביטול העשה ע"ש. אמנם נ"ל דאפילו לשטת התוס' דעשה הוא תיקון הלאו היינו דלא לקי משום דהוה ניתק לעשה אבל מ"מ צריך כפרה דהרי עביד איסורא שציער את חבירו בגזל שגזלו וזה האיסור כבר נעשה וליתא בחזרה אף שמשלם הגזילה וע"ז אמרינן במס' ב"ק דף ס' ע"ב חבול ישיב רשע גזלה ישלם אע"פ שמשלם רשע הוא וכן פסקינן בש"ע ח"מ סימן שנ"ט ס"ב ע"ש. וא"כ האיסור שעשה בגזלו את הבהמה כבר עבר וליתא בחזרה ואפ"ה מקשינן גזול דומיא דפסח ואף בדיעבד אינו יוצא ידי קרבנו וההי"ד בכל מצוה הבאה בעבירה דיליף לה מהך היקושא דלא יצא בדיעבד אף שכבר נעשה האיסור ולית ליה תקנה ושפיר מקשים התוספות ממצה של טבל דלא צריך קרא ות"ל משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ותוספות שכתבו שם לחלק דבלולב של אשירה לא הוי מהב"ע דלאו מחמת העבירה באה לו המצוה אין ענין לסברתך כלל ובמצוה של טבל המצוה שעשה דהיינו האכילה וכן בלולב הגזול ביו"ט ראשון המצוה באה לו ע"י העבירה דאי לא היה אוכל המצה של טבל או שלא היה גוזל הלולב לא הי' יכול לקיים המצוה וכן הוא בחורש ביו"ט דאם לא היה חורש לא היה יכול לקיים מצות כיסוי הדם כמ"ש התוס' במס' פסחים דף מ"ז ע"ב בד"ה אחרישה וכו' ע"ש:

והנה אהובי אחי עיניך תראינה בתשובה אשר התחיל אאמ"ו הגאון ז"ל לכתוב קונטרס מיוחד על עניינים האלה ולא הספיק לגומרו ואני כתבתי מדעתי לפי מיעוט ערכי להשלים הענין (ע"ל בתשובה סימן קל"ג וקל"ד) ושם ביארתי דשמואל ור"י פליגי בזה אי במהב"ע אינו יוצא אף בדיעבד וכתבתי שכן הוא דעת הרמב"ם דאינו יוצא אף בדיעבד. אקוה כי דברי ימצאו חן בעיניך. ועכ"פ יש מקום לדבריך לקיים דברי הריב"א בתוס' במס' חולין דף קמ"א ע"א אליבא דשמואל דסובר דמשום מהב"ע אינו אלא לכתחלה ובדיעבד יוצא ידי מצוה. ואף שיש לפקפק על זה ולהקשות דמאי פריך הש"ס בפסחים שם לרבה אי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב ומאי קושיא דלמא סובר רבה כר"י דמהב"ע אפילו בדיעבד לא יצא ואין כאן מצות כיסוי כלל דלא יצא משום מהב"ע בחרישה ביו"ט. מ"מ יש לדחות ולומר דרהיטא דסוגיא שם קאי אף אליבא דשמואל וסתמא דתלמודא לא רצה לאוקמי הך דרבה דאמרינן הואיל בפלוגתא דשמואל ור"י דפליגי במצוה הבאה בעבירה:

עוד זאת אהובי אחי כתבת לסלק הסתירה שיש לסברתך הנ"ל מסוגיא דיבמות דקאמר ואי ס"ד חייבי לאוין דאורייתא לחליצה רמיא ליבום לא רמיא היינו מדיוקא דקרא דכתיב יבמתו יתירא לדרוש מיניה שאינו עולה ליבום רק לחליצה. אהובי אחי אף שדבריך

המה כפתור ופרח ליישב דקדוק לשון הגמרא אעפ"כ א"א לומר דסמיכת קושית הגמרא הוא מכח דיוקא דקרא דיבמתו דהא לפי שינויא דרבא שם דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני' ומדאורייתא העשה דיבום דוחה הל"ת דאלמנה מן האיסורין ע"כ צריכין לאוקמי הך יבמתו יתירא לאלמנה מן הנישואין דאיכא עשה ול"ת. וכן לפי המסקנא שם דמתרץ רבא דהואיל ואפשר לקיים שניהם לא אמרינן דיבוא עשה וידחה הל"ת וע"ז פריך הגמרא מהאי דתני ואם בעלו קנו וקאי בתיובתא. ולדבריך קשה מאי פריך הגמרא הא ליכא למעט מקרא דיבמתו היתירא אלמנה מן האיסורין דהא לסברתך בדיעבד אם בעיל יצא ידי מצות יבום כיון דהאיסור ליתא בחזרה א"כ לא צריך קרא דיבמתו לדרוש מיניה דעולה לחליצה דשפיר היא עולה גם ליבום דהא אם בעלו קנו ולא שייך לומר באלמנה מן האירוסין דאינה עולה ליבום דעכ"פ בדיעבד קנו. ואין לאוקמי קרא לענין לכתחלה דתחלוץ אף שאינה ראויה ליבום לכתחלה דלזה ע"כ לא אתי קרא דממ"נ דהא מה דאמרינן שאינה ראויה ליבום הוא מחמת שאפשר לקיים שניהם ע"י חליצה הרי ידעינן ממילא דעולה לחליצה דאם נימא שלא תחלוץ ע"כ הוא צריך ליבום דעשה דיבום דוחה הל"ת דאלמנה מן האיסורין אם אי אפשר לקיים שניהם. ואין לומר דזה גופא אתי קרא לאשמעינן דהיכא דאפשר לקיים שניהם לא אמרינן דעשה דוחה הל"ת דזה ידעינן מסברא ולא צריך קרא על זה וע"כ אתי קרא לאלמנה מן הנשואין דאיכא עשה ול"ת וקמ"ל דאפ"ה חולצת וא"כ מאי פריך הגמרא מהא דאם בעלו קנו א"ו ע"כ צ"ל דס"ל להמקשן כיון דלכתחלה לא תתיבם מחמת דאפשר לקיים שניהם ע"י חליצה א"כ שוב אם עבר ובעיל אינו מקיים מצות יבום כלל משום דהוה מצוה הבאה בעבירה ושפיר פריך לרבא ולר"ל מהא דתני ואם בעלו קנו:

והנה אהובי אחי כל זה כתבתי בחפזון בלי עיון כלל כי אני טרוד מאד. ולא כתבתי זה אלא להראות כי חבה יתירה נודעת לי להשתעשע בדבריך הנעימים. כ"ד אחיך הד"ש ומצפה לשמוע תמיד משפעת שלומך:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קלז

תשובה

שלום לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא ומופלג החכם השלם כבוד מוה' הירץ אב"ד דק"ק איידליץ:

מכתבו קבלתי וע"ד אשר הקשה על הב"ח בריש הלכות חנוכה והחליט ששגגה יצאה מלפני הב"ח ומביא כמה ראיות שכלי חרס המוקף צ"פ מטמא בהיסט. ובמחילה

מכבודו שהוא טעה בהבנת דברי הב"ח והב"ח דייק בלשונו מאד. ומתחלה אמינא ליה למעלתו גם לפי טעותו בהבנת דברי הב"ח שסובר הב"ח שכ"ח המצ"פ טהור בהיסט הזב אכתי מה הרעש הגדול הזה על הב"ח והלא זה הוא דעת רש"י במס' שבת דף פ"ד ע"ב בד"ה מי לא עסקינן. וכל קושיותיו של מעלתו על הב"ח כבר הקשו התוס' שם על רש"י ע"ש בתוס' בד"ה מי לא עסקינן שהקשו מנדה דף ה' ומגיטין דף ס"א ושם בגיטין הביאו התוס' המשנה דגנבים שנכנסו לבית. וא"כ מה קול הרעש הזה דבר שכבר הרעישו אבות העולם. אבל באמת הב"ח נשמר מכל קושיות הללו ודרך בדרכם של התוס' שם במסכת שבת דף פ"ד ע"ב בד"ה שטהורים בזב שחילקו בין פכין קטנים ובין כלי חרס המצ"פ שזה עומד להפתח וזה אינו עומד להפתח ע"ש. וזהו שכתב הב"ח שהיה פיו צר דהיינו פכין קטנים אלא שזה מועיל שלא יטמא בהיסט אבל אכתי יכול לקבל טומאה באוהל המת או שמא הוציאו השמן משם ונגעו בשמן עצמו וזה היה מועיל חותמו של כהן גדול. וארכביה הב"ח להפך אתרי רכשי משום פיו צר דהיינו פכין קטנים ומשום חותמו של כהן גדול דהיינו מוקף צ"פ זה להציל מהיסט וזה להציל מאוהל המת. ולפי דעתו של מעלתו שכוונת הב"ח שאינו בא לכלל מגע הוא מחמת שהוא מוקף צ"פ א"כ למאי נפקא מינה כתב הב"ח שפיו צר וכי יש חילוק לענין צ"פ בין צר לרחב ודברי הב"ח המה נכונים. ושארי ליה מארי למעלתו שדבר נגד הב"ח שלא כדת וחשדו בטועה בדבר משנה ולא עמד על כוונתו שבלי ספק שכיון לדברי התוס' בפכין קטנים:

ואמנם מה שאני מסתפק על דברי הב"ח הוא זה. כי בשלמא לדעת רש"י שכ"ח שמוקף צ"פ טהור בהיסט משום שאינו ראוי לנגיעה א"כ לא משגחינן מה שהיה ראוי למגע אחר שיפתח אלא בעינן שיהי' ראוי למגע עכשיו בשעה שהסיט כמות שהוא א"כ כשם שהכלי אינו נטמא בהיסט כך מה שבתוכו אינו נטמא בהיסט שג"כ אינו ראוי למגע כמות שהוא עתה תוך כלי המוקף צ"פ. אבל לדעת התוספות שהמוקף צ"פ מקבל טומאה בהיסט לפי שסופו להפתח ויהיה ראוי למגע רק פכין קטנים אינם מקבלין טומאה בהיסט לפי שגם סופן אינן ראויין למגע שאין סופם להפתח א"כ אפשר שרק הכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט אבל מה שבתוכו מקבל טומאה בהיסט שהרי מה שבתוכו עומד להוציאו משם וסופו יהיה ראוי למגע וא"כ היה השמן שבפך מקבל טומאה בהיסט ונסתר תירוצו של הב"ח. אמנם אולי סובר הב"ח כיון שהכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט ממילא גם השמן שבתוכו אינו מקבל טומאה דבהיסט בעינן מגעו שהוא ככולו והיינו כל מה שמסיט אבל כאן כיון שאינו מועיל לכלי לא הוה מגעו שהוא ככולו וגם השמן נשאר טהור. זה הנלע"ד בכוונת הב"ח ואעפ"כ לא מצאתי לו ראיה כי גם גוף דין פכין קטנים

שטהורים בזב עדיין לא מצאתי מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל לא בהלכות מטמאי משכב ולא בהל' כלים. דברי ידידו הד"ש:

תשובה קלח

תשובה

לכבוד אהובי וידידי הגאון המופלג מוה' ישעיה נר"ו בברעסלא:

על דבר שאלתו בסתירת הסוגיא במגילה ה' ע"א אר"א אר"ש מנין שאין מונין ימים לשנים שנאמר לחדשי השנה כו' ורבנן דקסרי משום ר"א אמרו מנין שאין מונין שעות לחדשים כו' ובנזיר ז' ע"א מייתי הש"ס והא רבנן דקסרי אמרו מנין שאין מונין ימים לשנים שנאמר לחדשי השנה כו'. ושאל מעלתו אם זה מסוגיות הפוכות:

הנה לא ידעתי מה קשיא לי' אם שבמגילה לא אמרו הך שאין מונין משמייהו דרבנן דקסרי הנה אימא ליה איזי שאין בזה סתירה דבאמת הך מלתא ג"כ רבנן דקסרי אמרו אבל לא משמי' דר' אבא אמרו רק משמא דנפשייהו אבל הך מלתא שאין מונין שעות משמיה דר"א אמרו ושם במגילה בתחלת הסוגיא לענין מגלה שמקדימין ולא מאחרין ומייתי בגמרא מ"ט אמר ר"א א"ש א"ק ולא יעבור ואגב מייתי התם הך שמעתא דר"א מייתי רבנן דקסרי רק על שעות לחדשים אף שגם מימרא קמייתא דימים לשנים אינהו אמרו מ"מ לא משמיה דר"א אמרו. אבל בנזיר לא עסיק בשמעתתא דר"א לכך מייתי רבנן דקסרי. דברי ידידו הד"ש:

תשובה קלט

תשובה

להגאון הנ"ל:

מכתבו קבלתי ולהיות טרדות רבות עלי ועול התלמידים ודבריו ראיתי שאינם דברים הנחוצים לשעה הרחבתי מלראות בו עד ימי חנוכה שהם יומי דמפגרי התלמידים. והנה מה ששאל במגילה כ"ח ששאל ר"ע את ר"נ הגדול אם נאמר כבש למה נאמר אחד וציין בתורה אור במדבר כ"ח ולא ציין שמות כ"ט בפרשת מילואים משום דשם נאמר האחד ור"ע שא"ל למה נאמר אחד דבפרשת פינחס כתיב אחד. ושאל מר על ר"ע גופי' למה אחז קרא המאוחר ולא שאל על המוקדם. והוסיף מר לשאול על ר"נ שאמר צורבא מרבנן הוא והלא שאלה כזו תינוקות מרגישים בה. ועוד הוסיף לשאול על רש"י בחומש שם בפ' פינחס את הכבש אחד אע"פ שכבר נאמר בפ' ואתה תצוה היא היתה לימי המלואים וכאן צוה לדורות. וכתב מעלתו והיא פליאה דהרי בואתה תצוה סיים בסוף הפרשה עולת תמיד לדורותיכם. והיא שאלת הראשונים הרמב"ן ז"ל. ואני אומר על דרך הפשוט

רש"י ציין על את הכבש אחד והלא מהראוי לרשום על תחלת הפרשה כבשים בני שנה תמימים שנים ליום היה לו לרש"י לרשום אע"פ כו':
ולכן נלע"ד שעל מלת אחד דדרשינן מיוחד שבעדרו על זה שאל רש"י והלא כבר נאמר בפ' תצוה ועל זה יישב ששם נאמר לימי המלואים שיקח המיוחד וכאן צוה לדורות שיקח המיוחד וגוף פרשת התמיד כולה נשנית כאן בשביל דבר זה והוא עצמו טעמו של ר"ע שבחר לשאול על דבר שהוא לדורות לעמוד על הכוונה מה היא מאשר ישאל על מה שהי' מצוה לשעה ומה דהוה הוה ולכן אמר צורבא מרבנן הוא:
ועל דרך החידוד קצת אומר אני דיש לדקדק מנין לר' נחוניא לדרוש המיוחד שבעדרו ודלמא על שני כבשים הללו קאמר שהמיוחד שבהם יעשה בבוקר והשני בין הערבים דהרי בשני תמידין אפילו למצוה לא בעינן שיהיו שניהם שוים כדמוכח בריש פרק שני שעירים אלא דאם הוי כתיב אחד ג"כ מוכח המיוחד שהרי כיון דכתיב כבש א"צ לכתוב אחד וא"כ האחד ההוא מיותר ומן ה"א דרשינן יותר ולכן בעינן המיוחד שבעדר.
וא"כ ר"ע באמת על פרשת תצוה שאל שאם נאמר כבש למה נאמר אחד וא"כ ע"כ אחד המיוחד ולמה לי האחד ועל זה השיבו ר' נחוניא המיוחד שבעדר שזה לא הוה דרשינן בלי ה"א מיותרת רק הוה דרשינן המיוחד שבשנים הללו. ותו לא מידי. דברי ידידו:

תשובה קמ

תשובה

מבן המחבר (כפי סדר הש"ע שייך תשובה זו בתחלת הספר אך להיות ראש דבר מהגאון המחבר ז"ל נשמטה התשובה הזאת וכיון דאידחי ממקומה נעץ תחלה בסוף להדפיסה כאן):
להרב הגדול החריף ובקי כבוד מוה' מאיר גלוגא נ"י ממופלגי קהלתנו יצ"ו:
מה שתמה כבוד מעלתו על שלא הביא בש"ע א"ח דעת הרמב"ם בפ"ד מהל' תפלה הל' ג' שבתפלת שחרית יטול פניו ידיו ורגליו כברייתא דשנוי' במסכת שבת נ' ע"ב. ומעלתו מכלכל דבריו בטוב טעם ודעת שהפלוגתא שבין הרמב"ם להראב"ד שם בנטילת רגלים תליא בטעם חיוב נטילת שחרית דהרמב"ם סובר כמ"ש הב"י א"ח סימן ד' בשם הרשב"א דבבוקר מברכים ענט"י משום דנעשים כבריה חדשה וצריכין אנו להודות ולהתקדש בקדושתו ככהן המקדש ידיו בכיור. ולזה הוסיף מעלתו לומר דכיון שהוא דומיא דכיור לכך ס"ל להרמב"ם דצריך גם נטילת רגלים דהכהנים היו צריכין גם לקדש רגלים. והראב"ד סובר דטעם נט"י שחרית הוא כמ"ש הרא"ש משום שידים עסקניות הם וא"א שלא נגעו בלילה במקום מטונף ולכך לא צריך רק נט"י ומה שלא השיג הראב"ד על הרמב"ם גם ברחיצת פנים הוא משום דרחיצת פנים גם להראב"ד צריך כמ"ש רש"י

במס' שבת שם דרוחץ פניו לכבוד קונהו כי בצלם אלהים עשה. ועל הקדמה זאת תמוהי קא מתמה כבוד מעלתו כיון דאנן קיי"ל כרשב"א א"כ למה לא נהגינן ברחיצת רגלים בשחרית ע"כ דברי כבוד מעלתו. הנה לבי לא כן ידמה דאף לטעמא של הרשב"א דהרחיצה בשחרית הוא כדי לקדש עצמנו דומיא דכהנים שקדשו בכיור מ"מ לא צריך להיות דומיא דקידוש הכהנים ממש והוא רק זכר לדבר והא ראיה דהרשב"א לא הזכיר אלא ככהן שמקדש ידיו מן הכיור ולא הזכיר כלל רגלים:

ולי נראה לפרש הפלוגתא שבין הרמב"ם והראב"ד דגם מהראב"ד לא הי' נעלם האי ברייתא דשנויה במסכת שבת פי' הברייתא דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונו היינו מצד החיוב דצריך האדם להכין בכל יום בשחרית לעבודת הבורא כאדם שהולך לפני מלך ושר כמ"ש הכון לקראת אלהיך ולא יעמוד כשהוא מנוול ומלוכלך ברפש וטיט ומלמולי זיעה. והנה ודאי כל זה הוא קפידא באברים המגולים ואינן מלובשים כגון פנים וידים אבל הרגלים תליא במנהג ונימוסי מדינות. וכמו שפסקינן בש"ע א"ח סימן צ"א סעיף ה' לא יעמוד ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים. ולכן בזמן התלמוד ובארצות המזרח היה דרכם שלא ללבוש בתי רגלים שקורין שטרימפ"ף ולא היה להם כי אם מנעלים ואנפלאות על רגליהם קשורים בלולאות (ועיין באלי' רבה סימן ב' דכתב על מה שכתב הרמ"א שם ולא ילך יחף דבארצות הערב דרכם לילך יחף ע"ש) והיה הרגל נראה והי' מגולה בזה שפיר תנא בברייתא דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו שהם מגולים ואיכא נוול ובזיון אם הם מלוכלכים ואינן נקיים. אבל בשאר חלקי הגוף שבאדם ליכא קפידא בזה הואיל ואינם מגולים והם מכוסים במלבושים. ומעתה הרמב"ם הביא הברייתא כצורתה והזכיר גם הרגלים וכוונת הראב"ד בהשגה הוא במ"ש לא ידעתי רגליו למה דהואיל ובדורות שאחר התלמוד ובמקום אשר הי' חונה שם הראב"ד כבר נהגו כלם ללבוש בתי רגלים וא"כ אין להרגלים יתרון משאר אברים מחלקי הגוף (ואין לי עסק בנסתרות ליתן סמך מדרך נסתר דשייך צלם אלהים באדם בעשר אצבעות ידים ורגלים ועיין במהרש"א חדושי אגדות שם במסכת שבת. שאין להעמיד ולעשות כיון בדברי הרמב"ם מדברים אשר בימיו לא נודעו ולא נשמעו). ועיקר תלונות הראב"ד שלא היה לו להרמב"ם לסתום ולהביא הברייתא כצורתה והיה לו לחלק לכל הפחות בין מדינה למדינה לא באתרא דכלם לובשים בתי רגלים. ולפ"ז אין אנו צריכין לדחוק כמ"ש הכ"מ דהראב"ד סובר דהברייתא לא נשנית לענין תפלה אלא לענין אם מותר והוא דוחק דלשון רוחץ משמע מצד החיוב ולא רשות, ועוד למה לא הזכיר הראב"ד גם פניו בהשגתו כמו שהרגיש גם כבוד מעלתו:

אמנם לדידי הכל נכון ולפ"ז ניחא ג"כ דאף לטעמא של הרשב"א דנטילת שחרית הוא סמך להתקדש בקדושה ככהן שמקדש ידיו מן הכיור לא צריך לקדש גם הרגלים דאין לנו לדמות לכהן לענין רחיצת רגלים דדוקא כהן שהי' צריך לעשות עבודה יחף מבלי לחוץ דבר בין רגליו לרצפה צריך קידוש רגלים אבל אנן שלובשים בתי רגלים אין חילוק בין רגלים לשאר הגוף. ומעתה גם תמיהת מעלתו נסתלק. דלדידן שאנו לובשים בתי רגלים בודאי אין חילוק בין רגלים לשאר אברים ולאיזה צורך יהיה מן החיוב לרחצם דגם להרמב"ם י"ל דאינו צריך לרחוץ רגלים כי אם במדינות אשר אינן לובשים בתי רגלים.
כן נלענ"ד. דברי ידידו אוהבו וש"ב:
הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י אב"ד ז"ל:

תשובה קמא

בע"ה פראג א' ה' טבת תקנא"ל:

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני. זית שופכני. הרבני מוה יוזל נר"ו:

מה ששאל אם האבל יברך שהחיינו על נרות חנוכה. הנה הטורי זהב בסימן תרע"א ס"ק ח' כתב שאבל המתפלל בחנוכה יברך אחר על הנרות משום שהחיינו ומביא זה בשם תשובת רמ"א. ולא מצאתי זה בתשובת הרמ"א ומצאתיו בתשובת מהר"ם מינץ סי' מ"ג. אבל פשוט דהיינו בצבור אבל האבל בביתו מברך שהחיינו. ועיין במג"א סימן תקנ"א ס"ק מ"ב שכתב שלא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו. ולכן פשוט הוא דכוונת הט"ז היינו בצבור. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:
סליקו להו דיני אורח חיים

יורה דעה

תשובה א

תשובה

לכבוד הרב המופלג ומושלם כבוד מו"ה פרידמאן נר"ו:

מכתבו קבלתי, ועל דבר אשר שאל שוחט שידיו מרתתין ואמנם הוא מרגיש בפנימה דקה וגם אומר ברי לו שאינו נכשל בשום דבר במלאכתו לא שהה ולא דרס וכיוצא כי אין הריתות מזיק לו במלאכתו: הנה בודאי יש להעבירו שלא ישחוט עוד אבל לאסור למפרע לא ידענא טעם כיון שהשוחט מוחזק למומחה בהלכות שחיטה וגם איננו חשוד בשום דבר קלות אם כן הוא נאמן על למפרע שלא אירע לו שום קלקול. ומה שכתב

הלה"פ בשם הסמ"ג שקר העיד וגם לשונו בלול שכתב ומצא כתוב בסמ"ג בשם מהר"א שטיין ובשם מרדכי, זקן ומי שידיו מרתתין הן מחמת חולשה או מכח טבעו שג"כ ידיהם כבידות ששחיטת רובם דרסות המה ואע"פ שאמרו שברי להם שלא דרסו אין נאמנים מפני שהם עלולים לכך עכ"ל:

הנה ידוע שהסמ"ג קדם להמרדכי ולא עוד אלא שמהר"א שטיין הוא אחרון ועשה ביאור על הסמ"ג ואיך יכתוב הסמ"ג בשמם ולא נמצא דבר זה בסמ"ג ובמהר"א שטיין נמצא להיפוך שהרי הלחם הפנים כולל גם זקן בדין זה לאסור בדיעבד, וזה לשון מהר"א שטיין בביאורו למ"ע דף קמ"א ע"ב, והמרדכי כתב השוחט בלא ברכה פיגול ושחיטת אשה או סריס או זקן בן פ' שנים או נער פחות מבן י"ח שנים אסורין לשחוט וחומרא בעלמא הוא וכן פירשו תוס' עכ"ל. הרי שכתב בפירוש בזקן בן פ' שנים שחומרא בעלמא הוא, הרי ששקר העיד בעל הלה"פ בזקן ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וגם למה יגרע דבר זה ממה שמבואר ברמ"א בסימן א' סעיף ג' בהגה"ה ומי שדרכו להתעלף ואנו יודעין שאינו מוחזק ושחט ואמר ברי לי שלא נתעלפתי נאמן מאחר שידוע שיודע הלכות שחיטה. והש"ך מיקל שם שאפילו שותק ג"כ מותר ובזה נחלק עליו התבואת שור אבל באומר ברי מי יבוא אחרי הכרעת רמ"א. ולכן נראה לענ"ד שהכלים שהם בעין עוד משחיטת השוחט הנ"ל מותרים להשתמש בהם, ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה ב

תשובה

להגאון אבר"ק קעלין בעל אור חדש:

בדיק לן בזה שאירע בקהלתו בשוחט דמתא שם שהוא מומחה ומוחזק וירא שמים ואירע דבר ששחט רק הקנה בעוף וכאשר הובא העוף לבית היה חי עדיין והחזירו את העוף לבית השוחט ושחט את הושט. ועתה שואל מר מה משפט הכלים כי כבר נאכל העוף ומה משפט השוחט מהיום והלאה. ושאל על הכלים אם לסמוך על תשובת שבות יעקב ח"ב סימן נ"ד שמכשיר בדיעבד אפילו את העוף עצמו. והנה הרב הזה דעתו יפה ועדיפא ליה כחא דהיתרא. אבל אני מיראי הוראה אני ואינני סומך על דברים שאין להם יסוד מוסד ואדרבה הרי הבעיא בגמרא שהה במיעוט סימנים מהו, לשון שהה היינו דיעבד שכבר שהה ועל זה נשאר בתיקו ופירש"י ולחומרא וא"כ לא ידעתי איך החליט להקל ולא הזכיר כלל שעכ"פ היה הפ"מ. ואמנם דעתו של השב"י נראה שהוא חושב דעכ"פ אין כאן נדנוד איסור תורה רק חומרא דרבנן והוא רק ספק לכך הקיל, ואעפ"כ אני תמה עליו דלו יהיה שהוא ספק דרבנן הרי אתחזיק איסורא והספק עם החזקה הוא

בענין אחד שהספק הוא בשחיטה והחזקה היא חזקת אינו זבוחה, והמחבר הזה בספרו מנחת יעקב הסכים עכ"פ בחזקת איסור באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה להחמיר בספיקו, ואמנם על הכלים אם היה כאן רק איסור דרבנן היה מקום להקל אחר מעל"ע ודברנו מזה במקום אחר אפילו בודאי איסור דרבנן ואין כאן מקומו:

אבל באמת ראיתי בתב"ש סימן כ"ג ס"ק ט' שכתב שלדעת רש"י הוא ספק תורה ועם היות כי הראיה שהביא מדפסק רש"י בעיא זו לחומרא. לדעתי אינה מכרעת לפי מה שכתבתי שיש כאן חזקת איסור ואפי' בדרבנן ספקו לחומרא ואמנם התב"ש מביא שם עוד ראיות לזה ולכן אי אפשר להקל. גם נראה דאפילו לדעת השבות יעקב אין להקל בנדון דידן דבשלמא במיעוט הסימנים כיון שנשחט רובו הוה המיעוט כמו שנשחט וכמאן דמונח בדיקולא, ועיין בתשובת רשב"א סימן שמ"ד, ושוב מה שחותך לא מקרי כלל דרך שחיטה והרי שפירש ה"ר אושעיא הבעיא (חולין ל:) דשהה במיעוט סימנים היינו ששהה שיעור שהיה בעסקו לחתוך מיעוט סימנים והוה כחותך ברגל ולכך יש מקום להקל בשהייה לפי שזה שאוסר שהייה במיעוט בתרא הוא דוקא דרך שחיטה ולכך ע"י נכרי אין איסור לגמור כמבואר בדרישה סימן ב' ועיין בתב"ש כאן. וא"כ גם מיעוט הסימן לכך נסתפקו בגמרא דאולי לא מקרי כלל דרך שחיטה והוה כחותך ברגל. אבל כאן שהושט נשאר ושחטו אולי בזה לא נסתפקו בגמרא והוה נבילה דאורייתא לדברי התב"ש: ודע דגם ראית השבות יעקב להתיר בדיעבד מדנקט רש"י לשון מוטב להכותו על ראשו ג"כ לדעתי אינה ראיה דכוונת רש"י מוטב להכותו היינו אפילו מלחתך ע"י נכרי. ולכן כל הכלים אסורים והשוחט אולי כיון שראה בכמה חבורים דאינו פוסל רק דרך שחיטה היה סבור כיון שכבר הלר השליח עם העוף כבר הסיח דעתו מהשחיטה ולא מיחשב שוב שהיה בשחיטה ויש לדונו לכף זכות, ואעפ"כ טוב להעבירו על חדש או שני חדשים לפי ראות עיני מעלתו ולפי חזקת השוחט ביראת שמים. גם אין להקל בכאן כיון שכבר נתן העוף ליד השליח להוליכו לבית א"כ כבר גילה דעתו שנגמרה השחיטה שהרי גם רש"י מיירי שכבר השליך העוף מידו, וצריך לומר דאף שכבר השליכו ובתורת שחוט מ"מ אחרי שראה שעוד חי ולא נשחט כל הסימן חוזר ושוחט בתורת שחיטה ה"נ כאשר הוחזר העוף וראה שהושט נשאר שחט הושט בתורת שחיטה:

ועל דבר מחט התחובה בבית הכוסות אורך המחט לאורך בה"כ, אם היא תחובה ממש באורך הדופן אין להקל כי אם בהפסד מרובה יש להתישב וכעת אין להחליט הדבר. אבל שלא בהפ"מ ראוי לאסור. ולרוב הטרדה קצרתי:

תשובה ג

תשובה

לאהובי ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה כבוד מוהר"ר ליזר נ"י:

ע"ד השוחט הנה מה ששוחט עופות לדעתי אין שום חשש לאסור דהחשוד לאיסור דרבנן אינו חשוד באיסור תורה. וכיון שלא נחשד רק שאינו בודק הריאה כהוגן אין כאן אלא איסור דרבנן ומן התורה נשחטה הותרה וחכמים החמירו לבדוק הריאה. גם בהמות ששוחט והשוחט הזקן עומד על גביו ג"כ לא ידעתי מה איכא למיחש כיון שעל בדיקת הסכין לא נחשד השוחט החדש כמ"ש דבאיסור תורה לא נעשה חשוד. ולענין בדיקת הריאה השוחט הזקן לא איתרע דתשות כחו מגרע כחו להרגיש פגימת הסכין לא לבדיקת הריאה. וגם על השוחט שנכשל תראו להקל עליו באיזה תשובה שיעשה ולא לדחותו לגמרי, שלדעתי כיון שלא אמר סתם כשר אלא אמר כאשר שאל אותו הזקן וויא איזט, והשיב בייא מיר איזט עס גוט כשר. הדברים אלו מראים שכוונתו שלדעתו היא טובה כשרה אבל אינו רוצה לסמוך על דעתו לחוד דאל"כ היה להשיב בקיצור עס איזט גוט כשר, ומה שהעידו עליו שהטריף סירכא תלויה אולי הרגיש איזה פגימה בסכין אחר שחיטה ונתיירא לומר כן ותלה להטריף עבור סירכא, ובלא"ה אם נחשד לאסור מספק אינו נחשד להתיר מספק, ואף שזה מורה שלא למד עכ"ז אין להעבירו בשביל זה לחלוטין. ולדעתי ראוי להעביר השוחט הזה על חודש או שני חדשים להיות לאות לבני מרי שלא להקל באיסורין ואחר כך יעמוד ויתודה על פשעו ויקבל עליו להיות נזהר היטב בבדיקת הראה, ועל כל פנים שנה תמימה יהיה מחויב להוציא הריאה לחוץ ולא יסמוך כל השנה על בדיקת משמוש היד בפנים עד שירגיל היטב ויהיה מומחה גמור בבדיקת פנים, שוב יהיה הנהגתו כשאר השוחטים:

תשובה ד

תשובה

מבן המחבר להרבני מו"ה חיים קיצע לק"ק אובן:

על דבר קושייתו על מה שכתב אדוני אבי מ"ו הגאון ז"ל בספרו נודע ביהודה קמא חלק יו"ד סי' ו' דלדעת הרמב"ן הלכה כר"ח בשיבר בו עצמות ונמצא פגום, והקשה מעלתו מדברי הרמב"ן בספר מלחמות בפ"ק דחולין על מה שכתב על דברי המאור בד"ה עוד כתב הרב אלפס והיכא דראה אחד ששחט ואזיל לעלמא ולא ידע אי גמיר כו' משם מוכח דהרמב"ן פסק כר"ה ולא כר"ח. הנה הטעות שנפל בדפוס בדברי הרמב"ן בספר המלחמות הטעה את מעלתו וסבר שהרמב"ן פסק בנאבד הסכין כר"ה דאוסר. אמנם

האמת לא כן הוא וטעות נפל בדפוס ונתחלף במקום ר"ה ר"ח ובמקום ר"ח ר"ה דאיך אפשר לומר דאיפסקא הלכתא בסכין ששיבר בו עצמות כר"ה והלא בגמרא פסקינן הלכתא כר"ח בששיבר בו עצמות, ומעלתו דחק את עצמו וכתב בששיבר עצמות וגם נאבד בזה פסקינן לקולא, וזה הוא שיבוש דהא פלוגתא דר"ה ור"ח הוא בשוחט בסכין ונמצא פגום ולא מיירי כלל בנאבד וע"ז פסקינן בגמרא הלכתא כר"ח בששיבר בו עצמות הרי מפורש דאם שיבר בו עצמות והסכין פגום לפנינו הלכתא כר"ח דשרי:

אלא האמת יורה דרכו שכך צריך להיות ברמב"ן כדאיפסקא הלכתא בסכין ששיבר בו עצמות כר"ח וההה"ד לאבד שהרי שניהם לא נבדקי וכר"ה בשלא שיבר בו עצמות ואפשר שההה"ד שצריך לבודקו. וביאור דברי הרמב"ן כך הוא דכשפסקינן בששיבר בו עצמות כר"ח דשרי ההה"ד בנאבד הסכין אחר שחיטה ג"כ שרי דכיון שפסקינן בשיבר בו עצמות ונמצא פגום דשרי ותלינן הפגימה בעצמות וקשה הרי לא נבדק הסכין עכ"פ בין שחיטה לשבירת עצמות אלא דגם בנאבד הסכין ואי אפשר לבדוק ג"כ שרי רק בשלא שיבר בו עצמות ונמצא פגום פסקינן כר"ה דאסור וחיישינן שמא בעור נפגם על זה כתב דההה"ד שצריך לבודקו כשנמצא הסכין לראות אם יש בו פגימה והיינו היכא שלא שיבר בו עצמית דכל היכא דאיכא לברורי מבררין אבל אם שיבר בו עצמות הבדיקה לא מעלה ולא מוריד דאף אם ימצא פגום תלינן דנפגם בעצמות דהא פסקינן כר"ח בשיבר בו עצמות. וכל זה הוא פשוט וזיל קרי בי רב הוא. דברי הטרוד:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י ז"ל

תשובה ה

בע"ה פראג יום ב' כ' שבט תקנ"ב לפ"ק.

תשובה

שלום להרב הגדול מו"ה יצחק אב"ד דעיר פעטשע:

מכתבו הגיעני וע"ד שאלותיו הנה בשאלה ראשונה הדין עמו וזה הת"ח שכנגדו שאכל משחיטת השוחט בודאי לא יפה עשה אם כדבריו כן הוא. ומה שטען זה שכנגדו שאפילו השוחט הוא מומר אם ישראל בודק סכין ונותן לו מותר לאכול משחיטתו, יפה השיב לו מעלתו, וזה אם לא נאמר בפירוש באגרת איסור ששחיטתו שחיטת כותי אבל כיון שנאמר בפירוש כשחיטת כותי והלא שחיטת כותי אסורה אפילו אם ישראל בודק סכין ונותן לו. אבלמה שכתב מעלתו אפילו אם היה נאמר סתם ששחיטתו אסורה הולכין בנדרים אחר לשון בני אדם ולשון ב"א שחיטתו אסורה משמע אפילו אחרים עומדין ע"ג, לא ידעתי מזה אדרבה לשון ב"א הוא להיפך ששחיטתו אסורה היינו כשחיטת מומר.

אבל מה לנו לפלפל בזה כיון שבפירוש נאמר ששחיטתו כשחיטת כותי ואף שאין זה דבר המתפיס בנדר ולא שייך בו נדר, יפה השיב מעלתו שזה שייך במה שאדם אוסר על עצמו אבל מה שאחרים עושין יכולים הם לגזור על פתו ועל יינו שיהיה פתו כפת כותי ויינו כיין נסך כמבואר בסי' ר"ה סעיף ב' בהגה"ה. ואמנם על שאלה שניה שכתב מעלתו שכל ספיקא להחמיר כסתם נדרים להחמיר כמבואר בסי' רי"ח טעה בדברי עצמו כיון שכבר מבואר שאין זה דבר הנדור ולא מתפיס בנדר רק שרבים יכולים לגזור א"כ אין ספיקא להחמיר. גם אני בחיבורי נ"ב חאה"ע סימן ע"ז בד"ה ומאד תמהני כו' הוכחתי מדברי הר"ן שהחרם הוא דאורייתא:

ואמנם בתשובותי האחרונים אשר עדיין לא באו בדפוס* [הגה"ה עיין לקמן סעיף קמ"א.] נתתי לבי שאע"פ שהחרם אינו מדרבנן אבל איני דאורייתא ממש. ומצאתי הדבר מפורש בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רס"ג שכתב דין המנודה אינו ד"ת שא"כ לא היו יכולים להקל ולא להחמיר כו' ולפיכך כל תיקו שנאמרה במה שבא השאלה עליו בפ' ואלו מגלחין כו' וסלקי כולי בתיקו וכולהו לקולא כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכותיו ואילו היה דינו דבר תורה היה לחומרא ככל ספיקא דאורייתא אלא דברי קבלה הן אורו ארור יושביה עכ"ל הרמב"ן. הרי מפורש שמה שבדברי קבלה הוי ספיקא לקולא וכיון שגם * [הגה"ה הרב הגאון ז"ל חי זה כמאה שנים לפנינו במדינת בעהמען. ושם בזמן ההוא התנהגו כל עניני הקהלות ע"פ הרב ופרנסי הקהל. והממשלה לא התערבה בעניני הקהל. ע"כ תיקנו אז תקנות בגזרת חרם לעת הצורך בעניני הקהלה. וגם לפעמים נידו והחרימו למסרב נגד דעת הקהל או למבזה את הרב או את פרנסי הקהל וכדומה בפרצת הדת. והממשלה ידעה מזה ולא כהתה בהם. ואדרבה במה שנוגע לענין גביית המס היו מוכרחים ע"פ פקודת השררה להוסיף בשעת הכרזת החרם תקיעת שופר וכבוי נרות בכדי לאיים על הצבור. כמבואר במהדורא קמא יור"ד סימן ס"ז ע"ש. אשר לא כן בימינו אלה ובפרט במדינתנו גם כל עניני הקהלות והרבנות מתנהגים ומושגחים ע"פ חוקי הממשלה. וממילא אין מקום לעניני חרם המדוברים בסי' זה ובסימנים האחרים. ואתה הקורא הנבון שמור הדברים וזכרם. כי כן הרבה המחבר ז"ל להעיר במקומות הרבה בכל הספרים שחבר וגם בספר הזה מהדורא קמא ומהדורא תנינא, לשמור חוקי הממשלה יר"ה. ושלא להתנגד ח"ו לאחד מחוקיה. כמצווה עלינו בכתובים "אני פי מלך שמור" ובתלמוד ופוסקים הסכימו להלכה דינא דמלכותא דינא:] החרם הוא מדברי קבלה הוי ספיקא לקולא. בכן אם הסכימו רוב בני עירו ובפרט הלומדים להכשיר השוחט יש יכולת בידם להכשירו רק שיודיענו מקודם על מה הם מכשירים אותו, כי לפי דברי

מעלתו האכיל השוחט טריפות לישראל. בכן אם יש להם איזה טעם הגון על מה הם מכשירים אותו יודיעני ואז אדע להשיב. דברי הד"ש:

תשובה ו

בע"ה פראג יום א' חי אייר תקמ"ח לפ"ק.

תשובה

אלהים יענה בטוב מענה את שלום כבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף והתורני המופלא כבוד מו"ה חיים נר"ו:

מה שהקשית על מ"ש הט"ז ביו"ד סימן ט"ו סק"ז שהקשה דהוה ס"ס שמא יש לו ח' ימים וספק שמא כלו חדשיו. והקשית הא כתבו התוס' בב"מ דף ק' בד"ה הא מני דאמרינן אוקמה אחזקת מעוברת והשתא היא שילדה וא"כ הרי כתב הט"ז עצמו בסימן ק"י ס"ק ט"ו דלא אמרינן ס"ס היכא שסותר החזקה: דע שאם הייתי רוצה לדחות קושייתך הייתי אומר דשם בסימן ק"י כל ספק שתאמר הוא סותר החזקה אבל כאן אף שהספק שמא יש לו ח' ימים סותר החזקה מ"מ הספק שמא כלו חדשיו אינו סותר החזקה שאף דאוקמינן בחזקת מעוברת והשתא היא דילדה מ"מ יכול להיות שכלו לו חדשיו אלא דשנויא דחיקא לא משנינן דאכתי יש להשיב דגם על העיבור אמרינן חזקת אינה מעוברת ולא נתעברה כי אם מקרוב שעדיין לא כלו חדשי העיבור. אבל באמת אין כאן קושיא כלל שבמס' נדה דף מ"ד ע"ב בתוס' ד"ה דקים ליה וכו' הקשו אמאי לא אזלינן בההוא עגל בתר רובא שרוב ולדות אינן נפלים. ותירצו דנפלים הוה מיעוט דשכיח ודבר ההוה הוא ולכך החמירו חכמים וא"כ מן הדין היה לנו להתיר מצד רוב אלא דחכמים החמירו מצד מיעוט דשכיח ורובא עדיף מחזקה וכאן אף שהוא מיעוט השכיח מ"מ לא גרע מחזקה ואוקי רובא נגד חזקה והיה לנו להתיר מטעם ס"ס:

שנית הקשית על מה שתירץ הט"ז שם דע"כ יש כאן ספק נפל וכו' והקשית הלא כאן ספק אחד מתיר יותר מחבירו דספק שמא הוא בן שמונת ימים מתיר אפילו לקרבן וספק כלו חדשיו מתיר רק להדיוט. ובקושיא זו אשתבשת שהיית סובר שכוונת הט"ז מטעם דשני הספיקות הם שם אחד. ולא כן הוא כוונת הט"ז כי כוונתו שאין ס"ס המתהפך וכשאתה מתחיל שמא נפל אין לך שוב שום ספק להתיר. זולת זה לרוב טרדות הזמן וסבותיו אין בידי להאריך:

תשובה ז

תשובה

מבן המחבר לכבוד אהובי ידידי הרב המאה"ג המופלג בתורה וביראה כבוד מו"ה דוד נ"י אב"ד דק"ק קו"ו יע"א:

מכתבו הנ"ל הגיעני. וע"ד שאלתו שאלת חכם בעגל שנולד ביום א' שעה אחת קודם לילה אם מותר לשוחטו במוצאי שבת שלאחריו אי אמרינן ביום הלידה מקצת היום ככולו והוי ליל מוצאי שבת ליל שמיני או אם בעינן מעל"ע: והנה דעת מעלתו שחושבים מעל"ע באותן ז' ימים וכן משמע מלשון הט"ז בי"ד סימן ט"ו בס"ק ב' ונקט בלשונו מעל"ע וכן הביא הבאר היטב דהנך ז' ימים צריך מעל"ע, והנה ודאי יפה הורה כבוד מעלתו שהחמיר בזה שצריך מעת לעת ושאלתו מפורש בספר הנחמד פרי מגדים על ש"ע יו"ד במשבצות זהב סימן ט"ו וז"ל. והנך ז' ימים בעינן מעל"ע דוקא ולא אם נולד סוף יום א' אם הגיע תחלת ליל מוצאי שבת יהיה יוצא מכלל נפל דא"כ מאי פריך בשבת דף קל"ו מימהל היכי מהלינן אלא ודאי כדאמרן עכ"ל ע"ש. הרי ממש כמו שהורה מעלתו: אך אני אומר אם לדין יש תשובה וראשון נאמר דדברי פרי מגדים הנ"ל תמוהים מאד דמה שמביא מקושית הגמרא במסכת שבת מימהל היכי מהלינן לא ידעתי מאי שייכות יש לזה לדין ח' ימים של בהמה דאף אי הנך ז' להוציא מידי ספק נפל בבהמה לא צריך מעל"ע אפ"ה פריך הגמרא שפיר דהא קושית הגמרא קא סובבת והולכת על רשב"ג שם דאמר כל ששהה למ"ד יום באדם וח' יום בבהמה אינו נפל וע"ז פריך הגמרא מימהל היכי מלינן בשמיני בשבת הא עדיין לא יצא מכלל נפל דהא עדיין הוא תוך למ"ד יום ללידתו ושמא נפל הוא דהא לא שהה עדיין למ"ד יום להוציא מידי ספק נפל. ולא ידעתי איך נתחלף להגאון בעל פרי מגדים בין אדם לבהמה וכי ניים ושכיב רב אמר להא מלתא. והנה לא די שאין ראייתו ראיה אלא שראיתי קדוש אחד מדבר וסובר דלא בעינן בהנך ז' ימים מעל"ע והוא הגאון בעל תבואות שור בסי' י"ד ביו"ד וז"ל. אם לא נודע אי כלו חדשיו אע"ג דמדאורייתא שרי ביום לידתו מ"מ מדרבנן אסור אפילו בדיעבד עד שישהה ז' ימים ויום הלידה בכלל ובתחלת ליל שמיני מותר לשוחטו עכ"ל. הרי שכתב ויום הלידה בכלל ואי ס"ד דמונין הנך ז' ימים מעת לעת לענין מאי כתב ויום הלידה בכלל הא מתחילין למנות משעה שנולד שבעה מעת לעת. אלא ודאי רצונו לומר שיום הלידה הוי בכלל ז' ימים ונחשב ליום אחד אף אם נולד באמצע היום ולא בעינן מעל"ע דלא כדעת הגאון בעל פרי מגדים. היוצא מזה דדבר זה במחלוקת שנויה בין הנך רבוותא: והנה מסברא נראה כדעת תבואות שור דהרי מסקינן במסכת בכורות כ"א ע"א דכ"ע ס"ל מקצת היום ככולו ואף שבסוף דהיינו ביום ז' לא אמרינן מקצת היום ככולו זה הוא מגזירת הכתוב דכתיב מיום השמיני והלאה אסור ואפילו ליל שמיני לקרבן מכלל

דעד הלילה עדיין הוא אסור. וכן בנדה אמרינן בתחלתה מקצת היום ככולו ובסופה לא אמרינן מקצת היום ככולו. ועיין בתוס' מס' ר"ה דף י' ע"א ד"ה שנים ואף שבזבה הוא להיפך הרי שאין זה תליא בזה. וכן יש להוכיח מכל הפוסקים דכתבו דאסור משום ספק לפל עד תחלת ליל שמיני מסתימת לשונם משמע דלא בעינן מעת לעת דמדכתבו דמתחלת ליל שמיני מותר ואי מונין הנך ז' ימים מעל"ע משעה שנולד א"כ יש במציאות שנתיר באמצע יום דהיינו אם נולד בשחרית ביום א"כ כלין הז' מעל"ע ג"כ בשחרית ואז ניתר תיכף לשוחטו ואיך סתמו וכתבו שמתחלת ליל שמיני מותר וזה לא יתכן אלא אם נולד בסוף היום ולמה זה כל הנביאים מתנבאים בסגנון אחד ונקטו בכי האי גונא שניתר בתחלת ליל שמיני ולמה לא נקטו גם בכי האי גונא דיהיה מותר לשוחטו באמצע יום דהיינו אם כלין הז' מעל"ע באמצע יום:

ודוחק לומר דכתבו כן לרבותא דאף לענין הקרבה לא ניתר לגבוה אלא עד אחר ליל שמיני כדכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה וכמו שדרש ר' אפוטריקו במסכת חולין דף פ"א ע"א דר' אפוטריקו רמי כתיב שבעת ימים יהיה תחת אמו הא ליל שמיני מותר ואח"כ כתיב ומיום השמיני והלאה הא בלילה אסור ומשני לילה לקדושה ויום להקרבה ולכך נקטו הפוסקים בחולין דמותר בליל שמיני לרבותא, זה דוחק דאף אי הוי נקטו מלתא דפסיקתא דבחולין מותר לאחר ז' מעל"ע ג"כ הוי ידעינן הך רבותא דהא לענין קרבן אם כלין הז' מעל"ע בסוף היום אפ"ה אסור עד יום שלאחריו אלא ודאי כדעת התבואות שור דיום הלידה נחשב ליום שלם אף אם נולד בחמצע יום וא"כ תמיד כליו הז' ימים בסוף היום ושפיר נקטו הפוסקים מלתא דפסיקתא דבליל שמיני מותר דתמיד כן הוא שסוף יום השביעי הוא סמוך ללילי שמיני, וכן נראה דגבי עוף ספק טריפה בסימן פ"ו דמשהין אותו עד שיטיל כל ביציו וצריך כ"א יום נאמר בפוסקים כ"א יום שלמים, ואי גם בהנך ז' ימים להוציא מספק נפל צריך מעל"ע ה"ל לפוסקים ג"כ לומר ז' ימים שלמים:

עוד ראיה נ"ל מסוגיא דחולין דר' אפוטריקו רמי קראי אהדדי כתיב שבעת ימים יהיה תחת אמו הא בלילה מותר וכתיב ומיום השמיני והלאה הא בלילה לא ומשני הא כיצד לילה לקדושה יום להרצאה ופירש"י דמשעבר יום שביעי מותר לקדשו משחשכה ואינו עובר משום בל תקדיש פסולים. והתוס' שם בד"ה יום להרצאה מקשים וא"ת מביום צותו נפקא ביום ולא בלילה ויש לומר דמהאי קרא לא הוה פסלינן לילה שאחר שבעה אלא כמו שאר לילות ואם עלה לא ירד להכי צריך קרא דהכא דהוי מחוסר זמן ואם עלה

ירד כו'. ועוד י"ל דנפקא מיניה הא דפסול משום מחוסר זמן דפסול אף בבמה אבל פסול לילה ליכא בבמה לשמואל בשלהי זבחים עכ"ל ע"ש:

והנה רבי אפוטרוקי דרש להך קרא דדחיק ומוקי אנפשיה דלילה לקדושה אף שהוא עדיין מחוסר זמן וחידוש הוא שחידשה תורה דכאן יכול להקדיש מחוסר זמן אף דקיי"ל בעלמא דאינו יכול להקדיש מחוסר זמן. ועיין במשנה למלך בפ"ג מאיסורי מזבח הלכה ח' בד"ה לא ידעתי כו' ע"ש היטב. ומעתה אי אמרינן דהנך ז' ימים חשבינן מעל"ע קשה דלמה ליה לר' אפוטריקו לדרוש ולתרץ קראי ללמוד מיניה חידוש דין דלילה לקדושה אף דהוי מחוסר זמן הא יש לו תירוץ מרווח ליישב קראי והכי ה"ל לתרץ קראי דמה שנאמר שבעת ימים יהיה תחת אמו מיירי כגון דנולד ביום קודם הקרבת תמיד בין הערבים אז ראוי הוא להקריב תיכף כשנשלם הז' מעל"ע דעדיין ראוי הוא להקריב באמצע יום וזה אינו ממועט מקרא דמיום השמיני והלאה ירצה דשפיר קרינן ביה יום השמיני תיכף ככלות ז' מעל"ע דעדיין יום הוא וראוי להקריב דתיכף בהשלמת ז' מעל"ע מתחיל יום השמיני. ואין לתמוה על זה דאיך יהיה יום אחד חלוק להיות מקצת היום נחשב לשביעי ומקצת היום יהיה נחשב לשמיני כיון שיום אחד הוא. אין זה תמיה דהא מצינו בכי האי גוונא לענין שנה במסכת זבחים דף כ"ה ע"ב ומי איכא מידי דבשעת שחיטה בן שנה ובשעת הולכה וזריקה בן שתים אמר רבא זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים ע"ש. הרי שיום אחד מתחלק להיות החצי נחשב לשנה העברה וחציו השנית לשנה שניה א"כ גם הכא דאם כלין הז' מעל"ע באמצע היום נחשב החלק השני מהיום ליום השמיני ושפיר נתרא מיום השמיני והלאה ירצה להקריבו תיכף בו ביום ועל זה נאמר שבעת ימים יהיה תחת אמו ולא יותר וקרא דומיום השמיני והלאה דקא ממעט לילה מיירי כגון שנולד אחר זמן תמיד של בין הערבים סמוך ללילה בזה נשלמו הז' מעל"ע בסוף היום בשעה שאינו ראוי להקריב על זה נאמר ומיום השמיני והלאה ירצה יום ולא לילה למעט ליל שמיני שיהיה מחוסר זמן הואיל ויום שמיני עדיין לא הגיע והוי מחוסר זמן ממש אפילו לקדושה וא"כ למה לא מיישב ר' אפוטריקו רומיא דקראי בכי האי גוונא. אלא ודאי ע"כ צ"ל דיום הלידה נחשב תמיד ליום שלם ואף אם נולד שעה אחת קודם הלילה מונין זה היום הלידה ליום ראשון ולא בעינן מעל"ע וא"כ תמיד נשלמו הז' ימים בסוף היום דכיון דיום הלידה נחשב ליום שלם א"כ מונין לו עוד ששה ימים שלמים ונשלמו תמיד הז' ימים בסוף יום השביעי ושפיר קשו קראי אהדדי דשבעת ימים יהיה תחת אמו משמע דבלילה שפיר דמי ואח"כ כתב ומיום השמיני והלחה דמשמע דממעט ליל שמיני. ועל זה צריך ר' אפוטריקו לתרץ דלילה לקדושה ויום השמיני להרצאה דליכא לאוקמי קרא

כשנשלמו הז' ימים באמצע יום דזה אינו במציאות כלל דתמיד נשלמו ז' ימים בסוף היום כנ"ל, ודוק:

עוד ראיה נ"ל דלא בעינן מעל"ע מתוס' במסכת ערכין דף י"ח ע"ב ד"ה שנתו כו' הקשה הר"ש למה לי קרא להכי תיפוק ליה מסברא דאלת"ה היאך נמצא תמידין כשרין לר"ה כו'. ויש מפרשים דאין אנו מתחילין מנין שנתו כי אם מיום הרצאה ואינו כן דלא אמרינן הכי אלא לענין בל תאחר אבל לענין שנים לא דהא אמרינן בפ"ב דזבחים דשעות פוסלות בקדשים פי' אם שחט כבש שהשלים קודם שהגיע מעל"ע ללידתו ולא הספיק לזרוק את הדם עד שעבר מעל"ע עד שעת לידתו פסול ואי אזלינן ביה אחר ההרצאה לא תמצא דין זה לעולם שהרי לעולם הוא בן שנתו עכ"ל ע"ש. ומעתה אי ס"ד דהנך ז' ימים מונין מעל"ע א"כ לא מוכיחים התוס' מידי דאף שמתחיל למנות שנתו משעה שראוי להרצאה ואפ"ה משכחת הך דינא שהשלים שנתו בין שחיטה לזריקה כגון שנולד באמצע יום א"כ נשלמו ז' מעל"ע ג"כ באמצע היום ומאז מתחילין למנות שנתו דהא מותר לשוחטו תיכף ואינו ממועט מיום השמיני וכיון דשעות פוסלות בקדשים נשלם שנתו ג"כ באמצע יום ושחט שעה אחת קודם השלמת שנתו ולא הספיק לזרוק את הדם עד שנשלמה השנה וא"כ לא מוכיחים התוס' מידי דשפיר יכולין לומר כדעת היש אומרים. אלא ודאי ע"כ צ"ל דס"ל לתוס' דז' ימים להרצאה אינן נמנים מעל"ע כי אם ימים ויום הלידה נחשב ליום שלם ונגמרו הז' ימים בסוף היום וליל השמיני לאו זמן הרצאה הוא דהא ממעט מיום השמיני והלאה ואינו ראוי לשוחטה אלא עד הבוקר של יום השמיני וא"כ שפיר מוכיחים התוס' דאי מונין שנתו מיום ההרצאה א"כ מתחיל השנה בבוקר וגם נשלם בבוקר ואיך יהיה במציאות שיהיה השחיטה קודם שנשלם השנה והזריקה אחר שנשלם השנה ביום אחד הא תיכף בעלות הבוקר כשיגיע זמן שחיטה נשלם שנתו:

ומעתה מכל הני מילי מוכח דלא בעינן מעל"ע כדעת התבואות שור ודלא כפרי מגדים. אך אני אומר דאפ"ה אם יבוא מעשה לידי יהיה קשה עלי להקל נגד מה שמפורש בבעלי הוראה המפורסמים לאיסור ויפה הורה מעלתו. אמנם אעפ"כ אינו ראוי לכנוס במחלוקת עבור זה והמיקל לא הפסיד ובלא"ה הוא רק איסורא דרבנן דמדאורייתא לא צריך כלל הנך ז' ימים דאזלינן בתר רובא דלאו נפלים הם. והיה זה שלום. כ"ד אוהבו המוכן לטובתו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י ז"ל.

תשובה ח

תשובה

שלמה משנתו, ומדעת קונו יש בדעתו. הוא כבוד אהובי האלוף התורני המופלא מו"ה זלמן אובן נ"י:
אשר שאל למה ביו"ד סימן ט"ז באותו ואת בנו שנתערב התיר המחבר דנכבשינהו דניידי ולמה בא"ח סימן תצ"ז סעיף י"ב פסק בזימן שנים ומצא שלשה שאסורין ולמה לא פסק דנכבשינהו דניידי: הנה מלבד שעיקר הקושיא אין לה מקום דאולי הש"ע חושש דהני כולהו אחריני ועיין במג"א ס"ק י"ד. ואי משום דהר"ן פסק שהטעם משום דאיכא חד שאינו מוכן ואינו בטל משום שהוא דבר שיש לו מתירין* [הג"ה מבן המחבר הנה גם אותו ואת בנו הוא דבר שיל"מ. וכבר הקשה זה אאמ"ו הגאון ז"ל בסכרו צל"ח למס' ביצה דף י' ע"ב איך פסקינן באותו ואת בנו דנכבשינהו דניידי הא בדבר שיל"מ לא אמרינן כל דפריש מר"פ כמו שכתב המג"א בסי' תקי"ג ס"ק י"ג גבי ביצים שמביא הנכרי בי"ט ע"ש. ולי נראה ליישב ע"פ מה דפסקינן בא"ח סי' ש"כ ס"ב ביין שבגיגית שענבים בתוכו דבטיל ולא אמרינן דהוי דשיל"מ הואיל ולא היה האיסור ניכר קודם שנתערב ע"ש במג"א ובט"ז. ולפ"ז יש לומר דגם באותו ואת בנו מיירי שנתערב האם קודם ששחנו הבת וא"כ ג"כ לא ניכר האיסור קודם התערובת כמו בענבים שבגיגית. ומה שכתב בש"ע בהמה שנשחטה אמה או בתה היום ונתערב וכו' אין הכונה שנתערב אחר שחיטת האם אלא הפירוש שנתערב כבר קודם השחיטה:] וע"ש במג"א ודלמא הר"ן גם באותו ואת בנו סובר דגזרינן שמא יקח מן הקבוע ואינו סובר סברת רמ"א בי"ד סימן ק"י ס"ו לחלק בין ניידי כולהו לניידי מקצתן. ועוד גם בלא"ה לא קשיא ולא מידי וכמה תשובת בדבר דכאן בגוזלות שזה דאתי מעלמא הוא אסור אם כן אם נכבשינהו ויהיה ההיתר מצד כל דפריש מרובא פריש אמרינן ודלמא כל דפריש הוא מרובא דעלמא והוא האסור ועוד דאסור למכבשינהו בי"ט כיון שעל ידי זה הם נתרים מחשש מתקן. והנה יבש ביבש שנתערב חד בתרי אלמלא שהשלכת אחד מהם הוא רק חומרא בעלמא היה אסור להשליך אחד מהם בשבת וי"ט כדי להתיר האחרון עיין במג"א סי' שכ"ג ס"ק י"ד ואם כן כאן שעיקר ההיתר הוא דנכבשינהו אסור לעשות זה בי"ט:

תשובה ט

תשובה

שלום לכבוד אהובי בני ידידי וחביבי הרב הגדול המופלג ומושלם מו"ה יעקבקא סג"ל נר"ו, בק"ק בראד:

מכתבך קבלתי וראיתי כי חציך שנונים להשיב הרבה על מה שחידשתי בצל"ח בפסחים ע"ג ע"א והמצאתי דבר חדש דגם בשחיטה אמרינן כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וממילא מטמא טומאת נבילה. וע"ז הרבית להשיב משחוטי חוץ ומחולין

שנ"ב ומשוחט לע"ז. וסיימת דבריך כי הקושיא תלהט אנה ואנה עד אין די ביאור כל הסוגיא. והנה ראיתי כי מוחלט בדעתך שאין שום מרפא לדברי ושנדחים לגמרי וטעיתי כטועה בדבר משנה: דע בני כי לא מחשבותיך מחשבותי ואחת דברתי ומינה לא אזוז ושום סוגיא אינה סותרת סברא זו. ומתחלה אני תמה הלא קושיא זו משחוטי חוץ כבר קדמך אחיך בני הרב מוהרר"ש וכתב שם דשאני ש"ח דכתיב אשר ישחט וקראתו התורה שחיטה ובזה גם השוחט לע"ז אינו מטמא טומאת נבילות שג"כ התורה קראתו זביחה דכתיב זובח לאלהים יחרם. ובזה נשארו כל ההקדמות שכתבתי בסוגי' דף ע"ג על מכונם ודברי הסוגיא הם דבר דבור על אופנו כמו שהארכתי שם, רק מה שכתבתי לתרץ קושית התוס' בד"ה תיקן להוציאו כו' זה לבד נדחה. וצריך אני ע"כ להסכים לתירוץ התוס' וע"ז כוונתי בסוף החיבור שאני מודה לדברי בני:

ואמנם מה שהקשית מחשנ"ב ששנינו בר"פ אותו ואת בנו חולין בפנים השני סופג את הארבעים ע"ש ובזה חשבת אתה שהיא קושיא גדולה: דע בני כי גם הא לא קשיא ולא מידי. ושתי תשובות בדבר. חדא מהא דאמרינן בקידושין נ"ז ע"ב יכול לא ישחט ואם שחט יהיה מותר ת"ל כי ירחק וגו' וזבחת ואכלת מה שאתה זובח בריחוק אתה אוכל ואי אתה אוכל מה שאתה זובח בקירוב ע"ש. ומדאיצטריך ואכלת לאסרו באכילה מכלל שאינו נבילה, הא חדא. ואמנם בספרי דריש מהאי ואכלת שלא תאמר מה קדשים בזמן כו' ת"ל ואכלת בשעריך בכל אות נפשך כו' ואולי ממילא דרשינן ג"כ הך דיוקא בריחוק מקום אתה זובח ואוכל ואי אתה אוכל מה שאתה זובח בקירוב מקום. ועכ"פ שוב אין כאן הוכחה שאינו נבילה. ולכן נלע"ד להוכיח ממה דאמרינן מתחלה שם בקידושין חש"ב מנה"מ אר"י משום ר"מ אמרה תורה כו' מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור איכא למיפרך מה לשלי בשלך ענוש כרת כו' ע"ש. אומר אני כיון שביארתי לעיל דשחוטי חוץ אינו מטמא כנבילה שהכתוב קראו שחיטה ממילא אפילו ע"פ בנין אב של ר"מ אמרה תורה שחוט שלי בשלי כו' מה שלי בשלך מהני לטהר מידי נבילה אף שלך בשלי מהני לטהר מידי נבילה וכאן ליכא למיפרך שכן כרת דאדרבה אפילו ק"ו הוא מה שלי בשלך שאפילו ענוש כרת אפ"ה מטהר מידי נבילה ק"ו שלך בשלי שאינו בכרת שמטהר מידי נבילה. באופן שכל מה שכתבתי בחיבורי נשאר שריר וקיים זולת מה שרציתי לדחות קושית התוס' והודיתי לבני. וכ"ז היה בעת שנגמר הדפוס אבל אח"כ חזרתי ממה שהודיתי לאחיך בני נר"ו וכל דברי קיימים בל ידח מהם נדח:

ומתחלה אמרתי לדקדק בסוגיא דחולין דף פ' א"ר אושעיא כולא מתניתן דלא כר"ש קדשים בחוץ כו' מכדי שמעינן לר"ש שחיטה שאינה ראויה וכו' קמא מיקטל קטליה

חולין בפנים כו' מיקטל קטליה כו'. ודברים הללו תמוהין דאטו משום דסובר ר"ש שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה מש"ה נימא מיקטל קטליה דהרי מודה ר"ש ששחיטה שא"ר מטהר מידי נבילה כמבואר דף פ"ה ע"ב ואיך אמר מיקטל קטליה הרי אם קטליה הרי הוא נבילה ממש והכי הול"ל כיון דאמר ר"ש שחיטה שא"ר לא שמה שחיטה שחיטת חוץ לאו שחיטה היא שאינו מתקבל בפנים כו' כדאמר אח"כ גבי קדשים בפנים. ולתרץ זה אקדים הצעה אחת וזו היא, כי שחיטה שא"ר עם כל מה דאמר רחמנא לא תעביד שני ענינים חלוקים הם ואינם תלויים זה בזה והרי טריפה שחיטה שא"ר היא ואטו אמר רחמנא שלא ישחט את הטריפה ואין שום איסור לשחוט את הטריפה ודעת רש"ל שיש אפילו מצוה בשחיטתה שהרי פסק שרשאי לברך ברכת השחיטה אפילו איתיליד רעותא דאף אם תמצא טריפה הרי שחיטתה מטהרה מידי נבילה עיין בש"ך בי"ד סי' י"ט ס"ק ב'. אבל שחיטת טריפה שחיטה שא"ר הוי כיון שאינה מתרת באכילה. ומה שמצינו שר"ש מודה ששחיטה שא"ר מטהרה מידי נבילה היינו מה שאין בשחיטתה שום חסרון אחר רק שאינה מתרת באכילה ויליף זה מטריפה ששחיטתה מטהרה מידי נבילה, עיין דף פ"ה ע"ב:

ואמנם מה דאמר רבא בתמורה כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני:

אמר שמואל חבל על דאבדין ולא נמצא בהעתקה בספרי דבי רב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל יותר מזה ונפסק הענין. וגוף האגרת נאבד מיד אחי הרב המאה"ג מהרר"י בשריפה שהיה לפני כמה שנים בק"ק בראד. וכדי לקיים מצות השלמה שלא תהיה תורת רבינו אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל חסר אפילו אות אחת נראה לענ"ד לעשות כוון בדבריו, וכמדומה שכוונת אאמ"ו הגאון ז"ל היה בזה לומר. דלפי מה שהקדים מה שמצינו דמודה ר"ש בשחיטה שא"ר שמטהרה מידי נבילה היינו בשחיטה שאין בה שום חסרון אחר ואין בה איסור אבל אם יש בשחיטה איסור שהכתוב אסרה שחיטה זו כגון שחיטת קדשים בחוץ או שחיטת חולין בעזרה וכדומה דאיכא לאו בשחיטה עצמה בזה לאו משום שחיטה שא"ר אתינן עלה אלא גם משום מלתא דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד לא מהני לרבא בסוגיא דתמורה. והנה לא שייך בשחיטת חוץ ובחולין שנשחטו בעזרה לומר אי עביד לא מהני דהרי רבא עצמו אמר במסכת זבחים (ס"ט ע"א) אם הועילו לו לשחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבילה. וטעמא דמלתא דכיון דהתורה קראתו שחיטה גלי לן קרא דבזה אי עביד מהני ושפיר תני במתניתן גבי אותו ואת בנו קדשים בחוץ וחולין בפנים שהשני חייב משום אותו ואת בנו ולא אמרינן לרבנן דשחיטת קמא לאו שחיטה היא משום דאי עביד לא מהני כיון דהתורה קראתו שחיטה גלי לן קרא

דלהוי מיחשב שחיטה ואמרינן דלכל מילי מיחשב שחיטה גם לטהרה מידי נבילה ולכך השני חייב משום אותו ואת בנו:

אמנם כל זה הוא לרבנן אבל לר"ש לא שייך לומר זה דהרי חזינן דלר"ש דסובר שחיטה שא"ר לא שמה שחיטה לא הועיל מה שקראתו התורה שחיטה לכל שאר מילי והוי שחיטה שא"ר כמוכח בסוגיא דחולין פ' ע"א דקאמר ר' אושעיא דכולא מתני' דלא כר"ש. ומעתה ממילא נשמע אם איכא איסור בגוף השחיטה כגון שוחט בחוץ וחולין בעזרה מטמא כנבילה ושחיטתו אינו מועיל. והדרינן לכללא דרבא דסובר במס' תמורה דכל מילי דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני ואף שהתורה קראתו שחיטה זה הוא גזירת הכתוב לענין ליחייב עליה משום שחיטת חוץ וחולין בעזרה ולא לענין שאר מילי, ועיין בתוס' חולין פ' ע"ב ד"ה שחיטה שא"ר כו' ודוק. ולפ"ז מיושב מה דקאמר הגמרא מכדי סבירא ליה לר"ש שחיטה שא"ר ל"ש שחיטה קמא מיקטל קטליה, והקשה אמ"ו הגאון ז"ל דאטו משום שחיטה שא"ר שייך למימר דמיקטל קטליה הא מודה ר"ש דמטהר מידי נבילה והול"ל מכדי ס"ל שחיטה שא"ר ל"ש שחיטה שחיטת חוץ לאו שחיטה היא. אמנם לפי הנ"ל כך היא הצעת הגמרא דר"א סובר כרבא בתמורה דאי עביד לא מהני וקאמר מכדי שמעינן ליה לר"ש שחיטה שא"ר לא שמה שחיטה ונפקא ליה מטבוח טבח והכן אף דלענין שחיטת חוץ מיחשב שחיטה לא גמר ר"ש שאר מילי משחיטת חוץ כמו דאיתא לקמן דף פ"ה ע"א. הרי דלר"ש לא הועיל לשאר מילי מה דקראתו התורה שחיטה אם כן ממילא לרבא דסבר אי עביד לא מהני והוי כמיקטל קטליה והוי נבילה דאף דהוי שחיטה לענין שחיטת חוץ מ"מ לשאר מילי לא הוי שחיטה הואיל וא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני:

היוצא מזה דלר"ש כל שהוא משום שחיטה שא"ר ואין איסור בשחיטתו כמו טריפה ששחטה בזה מטהרה מידי נבלה דמודה ר"ש ששחיטת טריפה מטהר מידי נבלה כמו דאיתא לקמן פ"ה ע"ב ובכמה דוכתא דדרשינן וכי ימות מן הבהמה כו' ואיזו זו טריפה ששחטו. ומטעם זה אמרינן לר"ש שם במסכת חולין וכן הוא בקידושין נ"ח ע"א דהשוחט את הטריפה חולין בעזרה דמותר בהנאה ולא שייך בזה לומר אי עביד לא מהני דהואיל ומצד שהיא טריפה היא שחיטה שא"ר שוב לית ביה משום חוב"ע ולכך מותר בהנאה וממילא מטהרה מידי נבילה דטריפה ששחט אף שהיא שחיטה שאינה ראויה מ"מ מטהרה מידי נבילה ואיסור חולין בעזרה פקע מיניה מצד שהיא שחיטה שא"ר וכל זה בשוחט את הטריפה דלית אסור בהאי שחיטה אבל היכי דאיכא איסור בהאי שחיטה כגון שוחט בהמה כשרה קדשים בחוץ או חולין בעזרה בזה לר"ש אינו מטהר מידי

נבילה לרבא במס' תמורה מטעם דכל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני וליכא כלל שחיטה כי אם כהורגו. ומעתה מסולקת הקושיא שנדפס משמי בסוף הצל"ח ודברי אמ"ו הגאון בצל"ח שרירין וקיימים, דשם פריך אי מקלקל בחבורה פטור שוחט בשבת בחוץ מאי תיקן, ומקשים התוס' א"א דטומאת ע"ז הוא רק מדרבנן אמאי לא אמר תיקן להוציא מידי נבילה. ע"ז שפיר מתרץ אאמ"ו לרבא דאי עביד לא מהני א"כ כל שחיטת איסור אינו מטהר מידי נבילה דהוי כהורגה ואף התורה קראו שחיטה בשחיטת חוץ כל זה הוא לרבנן אבל לר"ש לא אמרינן כן כנ"ל והרי הסוגיא בפסחים קאי אליבא דר"ש כמו שכתבו התוס' שם בד"ה לדברי האומר. כן נראה לי בכוונת דברי אאמ"ו הגאון ז"ל:

ואני לעצמי נ"ל לפי מה שמתרצים התוס' בתמורה (דף ד' ב') בד"ה רבא אמר דבירושלמי יש קרא להכשיר בשוחט פסח על החמץ ע"ש. א"כ יש לומר דילפינן כל שחיטת איסור משוחט פסח על חמץ דאי עביד מהני ועיין לעיל בחלק א"ח סימן קל"ו:

אך בגוף הדבר אי אמרינן בשחיטה שנעשה באיסור אי עביד לא מהני למה בשוחט בשבת שחיטתו כשרה ולא אמרינן ביה אי עביד לא מהני (ועיין בשער המלך בפ"ג מהל' גירושין שהאריך בזה). מצאתי בין כתבי קודש של אאמ"ו הגאון ז"ל שהתחיל לכתוב קונטרס מיוחד על זה אך לא הוציא מחשבתו אל הפועל והפסיק באמצע הענין. ולא אמנע מלהעתיק פה הדברים כהויתן וזה לשונו הזהב:

בדין כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני שחידשתי בחיבורי צל"ח בפסחים ע"ג ע"א שגם בשחיטה אמרינן כן וממילא שחיטתו היא כנחירה ומטמא טומאת נבילות זולת היכא דגלי רחמנא. אמרתי לברר חלקי הבונה וחלקי הסותר בדבר זה. והנה במסכת חולין י"ד ע"א משנה השוחט בשבת וביה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה והרי רחמנא אמר לא תעביד ולמה שחיטתו כשירה ואף שמוקמינן לה בשוגג שם בדף ט"ו ע"א הרי מקשה שם ונוקי במזיד וע"ש דף י"ד ע"א בתוספות ד"ה השוחט וכאן לא שייך לשנויי כדמשני בדף קט"ו ע"א דפריך מעשה שבת ליתסר ומשני א"ק קדש היא היא קודש ואין מעשיה קדש דשם קאי אקושית דליתסר מלא תאכל כל תועבה והרי מעשה שבת תיעבתי לך וא"כ הקושיא ששבת יגרום האיסור ושפיר משני היא קדש כו' ונ"מ שהמבשל בשבת או שאר מלאכות שבאכילה. אבל שחיטה אין אנו רוצים שהמעשה יאסרנו אלא שהמעשה לא יתירנו ולא יהיה השחיטה נחשבת שחיטה וכמתה מאליה דמי לא שייך לשנויי היא קדש דמה בכך שאין השבת אוסרה מ"מ אינו מתירה וכאילו לא נשחטה וא"כ הקושיא במקומה עומדת איך שוחט במזיד בשבת שחיטתו כשירה. ועוד נלע"ד דאפילו למסקנא דמוקי לה בשוגג ג"כ קשה למה שחיטתו כשירה

דנלע"ד דמה דאמר רבא בתמורה דף ד' ע"ב כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני היינו אפילו אי עביד בשוגג לא מהני. וסמוכים שלי הוא דאל"כ אלא דוקא במזיד לא מהני אבל בשוגג מודה רבא דמהני א"כ למה הוצרך שם בתמורה וי"ו ע"א לתרץ לרבא דעזוב תעזוב איצטריך ליש לך עזיבה אחרת כו' הא בלא"ה ניחא דאצטריך עזוב תעזוב ששכח להפריש פאה מן הקמה ושגג וקצר כל שדהו בלי שיור פאה וכן שם ה' ע"ב דקאמר גבי בכור ולרבא האי הם למה לי כו'. קשה הרי גם לרבא איצטריך הם לשגג ופדה בו את הבכור, וכן שם לפני זה גבי חרמים. א"ו שאין חילוק בין שוגג למזיד וממילא קמה גם נצבה הקושיא למה השוחט בשבת ויה"כ שחיטתו כשירה:

וזה רבות בשנים כתבתי בגליון האשלי רברבי שלי בסימן י"א וזה לשוני. ואף דקיי"ל כרבא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני שאני הכא שהשחיטה היתה יכולה להיות בהיתר אם שחטה בחול ודוקא במעשה שאי אפשר ליעשות כי אם באיסור בזה אמר רבא דלא מהני ועיין בש"ך ח"מ סימן ר"ח ס"ק ב' עכ"ל בגליון. ולפ"ז יש לנו לומר דלכך שחוטי חוץ וכן חש"ב אינם מטמאים טומאת נבילה לפי שהשחיטה היתה יכולה להיות בהיתר דהיינו שחוטי חוץ אם היה שוחט בפנים וכן חש"ב אם היה שוחט חוץ לעזרה כן היה מקום לומר לפום ריהטא. אבל באמת אינו כן דבשלמא שוחט בשבת וביוה"כ לא אזהר רחמנא בפירוש לא תשחט בשבת רחמנא אזהר לא תעשה מלאכה וממילא שחיטה בכלל שאר מלאכות בזה אמרינן כיון שהשחיטה יכולה להיות בהיתר אלא שאיהו עבדה באיסור ששחטה בשבת גם לרבא אי עביד מהני אבל מה שאזהר רחמנא בפירוש על דבר זה אפי' דבר שאפשר לעשות בהיתר רחמנא אזהר שלא יעביד באיסור כמו שחוטי חוץ דרחמנא ענש בפירוש השוחט בחוץ ולא ענש אלא א"כ הזהיר וכן חש"ב דרחמנא אמר בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום דפירש רחמנא דבר זה בפירוש בזה לרבא לא מהני. ומנא אמינא לה מדברי התוס' שם בתמורה ד' ע"ב ד"ה רבא אמר כו' קשה וא"כ שוחט פסח על החמץ לפסול וי"ל דבירושלמי יש קרא להכשיר ע"ש בתוס'. והרי הפסח היתה השחיטה יכולה להיות בהכשר שלא על החמץ אלא שאיהו עביד באיסור והרי בזה מודה רבא דמהני כמו בשוחט בשבת ויה"כ וא"כ מה הקשו התוספות אלא ודאי כיון דרחמנא אזהר בהדיא דלא ישחט על החמץ אמרינן אי עביד לא מהני. ודע דפשוטן של דברי התוספות שם בתמורה משמעותן דלרבא הקשו אבל הבה"ז כתב שם אאביי הקשו דלרבא הא לא מהני ס"ל עכ"ל הבה"ז ודבריו לכאורה תמוהין דאדרבה כיון דלא מהני פשיטא דפסול. וכבר הרגיש בזה בספר צאן קדשים:

ואמנם לענ"ד גם דברי הצ"ק אינם נכונים. וז"ל הצ"ק ומ"ו הבה"ז כתב דהקשו לאביי ולא אוכל לירד לסוף דעתו כיון דלאביי מהני שחיטתו כשירה עכ"ל. ולענ"ד גם לאביי עכ"פ בקדשים מצינו כמה דברים המעכבים אלא שבזה לא שינה עליו הכתוב לעכב. והרי באמת בפסחים כ"ג ע"א כתב ריב"א דלכך הפסח כשר משום דלא שינה עליו הכתוב לעכב ועיין בחידושינו שם ועיין שם במהרש"א. ואמנם אני אומר דכוונת הבה"ז דלאביי הקשו הוא משום שהתוספות לא הקשו אלא שיהיה הפסח פסיל והיינו כמו שאר פסלות שהקרבן פסול ועדיפא הוה להו להקשות שיהיה שחיטתו נבילה דהא לא מהני וכך הוה להו להקשות א"כ שוחט פסח על החמץ לא תהיה שחיטתו שחיטה ולכן כתב הבה"ז אאביי הקשו וכוונתו דגם לאביי הקשו ולכן אחזו דלפסול דזה הוא בין לאביי ובין לרבא דאילו הקשו לרבא לחוד הא לא אהני ס"ל וא"כ היה להם להקשות שלא תהוי שחיטה כלל. וכבר עלה בלבי לומר דשחוטי חוץ אינו בכלל מה דאמר רבא דלא מהני והוא ע"פ שכתבו התוס' שם בתמורה וי"ו ע"א בד"ה והשתא דשנינן כו' אם נשבע שלא לגרש ועבר וגירשה מודה רבא דמהני דלא אמר רבא דלא מהני אלא במה שאסרה התורה עליו אבל באיסור שהוא בדא את האיסור שנשבע שלא יגרש אי עביד גם לרבא מהני. ולפ"ז שחוטי חוץ עיקר האיסור לשחטן בחוץ הוא לפי שהם קדשים ואטו רחמנא קדשינהו האדם הקדישן וע"י זה יש עליהם איסור לשחטן בחוץ וא"כ בדא את האיסור בזה אפשר דמודה רבא דמהני ועיין בחיבירי נ"ב חלק אה"ע סימן ע"ז. ואמנם לפ"ז לא היה התוס' מקשים מפסח ששחטו על החמץ והרי גם פסח אלמלא שהקדישו לפסח לא היה שייך בו איסור לא תשחט על חמץ. ואף שלפי פירושו של הבה"ז קושיא זו של התוס' הוא לאביי מ"מ ודאי שגם הבה"ז ע"כ יודה שעיקר קושית התוס' היא לרבא דאל"כ אין מקום לקושית התוס' כאן בתמורה א"ו שעיקר הקושיא לרבא אלא דהיה להתוס' להקשות שיהיה אפילו נבילה לכן כתב הבה"ז שהקושיא היא גם לאביי וכמ"ש לעיל ולכן היה נלע"ד דבשלמא בשבועה שפיר כתבו התוס' שהוא בדא:

ע"כ דברי אמ"ו הגאון ז"ל ולא מצאתי יותר בכ"י. ומכאן ואילך דברי בנו ותלמידו מה שנראה לענ"ד לחלק בין שבועה למקדיש. דגבי שבועה כתבו התוס' דהוא בדא את האיסור בכה"ג לא אמרינן אי עביד לא מהני הואיל ואיסור שבועה אינו מתיחס אלא על הנשבע ולא על שאר אדם בזה לא אמרינן אי עביד לא מהני כיון שהוא בדא את האיסור נאסור איסור על נפשו מה שהיה מותר לו. אבל בהקדש כיון דמעשיו מהני בהקדישו לאסור איסור על כל העולם ונקרא שם איסור ההקדש על כל אדם וממילא שייך ביה אי עביד לא מהני דכל שהאיסור מתיחס על זולתו לא שייך לומר שהוא בדא האיסור

דהרי ע"י הקדישו של זה חל על אדם אחר איסור הקדש בע"כ שלא ברצונו וכיון דלגבי אחרים לא שייך לומר בדא האיסור שוב אין לחלק בין המקדיש לאדם אחר. ועוד יש לחלק דאיסור שבועה שהוא בלאו דלא יחל דברו זה הלאו אינו במציאות שיבוא ממילא ואם לא ישבע אדם מעולם לא ימצא מקום ללאו הזה משא"כ בקדשים יש במציאות איסור קדשים שיחול ממילא כגון בכור שקדש מרחם וקדושתו בא מאליו וכיון שאיסור הקדישות שייך ממילא בלי פעולת אדם שוב אם נעשה דבר הקדש ע"י סיבת המקדיש נתפס עליו האיסור ונכנס בגדר ההקדישות ושייך ביה אי עביד לא מהני. ויש עוד כמה סברות לחלק בין איסור שבועה להקדש:

דברי הק' שמואל בן הגאון המחבר ז"ל.

תשובה י

תשובה

שלום להאי צורב, העוסק בחקי חורב, ה"ה כבוד אהובי האלוף התורני מוהר"ר גומפריכט אפנהיים י"ץ:

מכתבו קבלתי ואם אינני מכירו ולא ידענא ליה אך אשר בא לשאול שאילתא ומשתעי בלישנא דחכמתא הנני משיב לכל שואל.

ושורש שאלתו איש אחד אשר זכהו השם בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות אשר בהיערות תרמוש כל חיתו יער אם מותר לו לילך בעצמו לירות בקנה שריפה לצוד ציד או אם אסור לישראל לעשות דבר זה אי משום צער בעלי חיים אי משום בל תשחית ואי משום שנהגו בו איסור צעב"ח כמבואר בתוס' במסכת ע"ז דף י"א והיינו בפסקי תוס' ובאו"ה כלל נ"ט סימן ל"ו כתב בשם הרא"ש כל שיש בו משום רפואה (אין בו משום רפואה) אין בו משום דרכי אמורי וכתבו התוס' בע"ז אע"פ שצעב"ח דאורייתא ואם יועיל לאיזו דבר מותר כו'.

ובאמת בתוס' בע"ז דף י"א ע"א בד"ה עוקרין משמע היפך. וז"ל התוס' שם וא"ת אמאי לא פריך והא איכא צעב"ח בשלמא משום בל תשחית ליכא כיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה והוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צעב"ח היאך הותר וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד דרבים ודחי צעב"ח עכ"ל התוס'.

וא"כ משמע מדבריהם דצעב"ח חמיר מבל תשחית ואינו מותר אפילו לצורך רק משום כבוד רבים. ופוק חזי שהתוס' קורין אותו דחיה שכבוד הרבים דחי צעב"ח וא"כ איך נימא שיהיה מותר לצורך דבר הרשות.

אבל בפסקי תוס' שם כתבו צעב"ח אינו אסור אלא כשמצערה בלי ריוח עכ"ל.

ובאמת דברי התוס' גופייהו כאן במסכת ע"ז שמוכח מדבריהם שאיסור צעב"ח חמור טפי מאיסור בל תשחית סותר לדברי התוס' במסכת ב"מ דף ל"ב ע"ב בד"ה מדברי שניהם כו' שכתבו וא"ת א"כ אמאי עוקרין על המלכים כו' וי"ל דמשום כבוד מלך ונשיא עדיף כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודן כו' הרי שמדמים איסור צעב"ח לבל תשחית. ובאמת דברי התוס' בב"מ הם נגד דברי הרמב"ם דהרי שם במסכת ב"מ קיימו התוס' בהאי מ"ד דסבר צעב"ח דאורייתא והרי בל תשחית בדבר שאינו קציצת אילנות הוא רק מדרבנן. וז"ל הרמב"ם בפ"ו מהל' מלכים הלכה ח', אין קוצצין אילני מאכל כו' וכל הקוצץ לוקה ולא במצור לבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, ובהלכה יו"ד כתב ולא אילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותר מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר על בל תשחית ואינו לוקה אלא מכות מרדות מדבריהם. הרי ששאר השחתות שאינן קציצת עץ מאכל הוא רק מדבריהם באיסור בל תשחית:

ואמנם אין לנו להאריך בזה כי כבר האריך מהרא"י בפסקים וכתבים סימן ק"ה שכל דבר שיש בו צורך להאדם לית ביה משום צעב"ח וגם לא שייך צעב"ח אלא לצערו ולהניחו בחיים אבל להמית בהמות וחיות וכל מיני בעלי חיים לית ביה משום צעב"ח וכן מוכח בחולין דף ז' ע"ב עקרנא להו איכא צעב"ח קטלנא להו איכא משום בל תשחית הרי אף שהשיב לו על עקרנא דאיכא צעב"ח אעפ"כ אמר קטלנא להו.

וא"כ אין בנדון שאלתו משום צעב"ח, ומשום בל תשחית ודאי ליכא דהרי נהנה בעור וגם אינו עושה דרך השחתה.

וגם עיקר איסור בל תשחית אף שהוא מדרבנן מ"מ שורשו הוא ממה שאסרה התורה בקציצת עץ מאכל והנה שם כתיב כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות וגו' וא"כ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון שלא ישחית דבר שיכול האדם ליהנות ממנו לא ישחית ויפסיד אותו ההנאה ואולי אפילו בדבר של הפקר שייך זה אבל דבר שאין בו הפסד לשום אדם לא שייך בל תשחית, וא"כ הני חיתו יער כל זמן שהם בחיים אין בהם שום הנאה לאדם רק עיקר הנאה במותן בעורותיהם ובבשרם ואיך נימא שיהיה אסור להמיתם משום בל תשחית.

ולומר שאסור מצד דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור ג"כ ליכא למיחש דדבר דלא שכיח לא שייך בו למימר שנהגו בו איסור.

והנה עד כה דברנו מצד הדין:

ואמנם מאד אני תמה על גוף הדבר ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב ופוק חזי לומר תבלה ותחדש כתב מהרי"ו בפסקיו הביאו רמ"א בא"ח סוף סימן רכ"ג שאין לומר כן על הנעשה מעורות בהמה משום ורחמיו על כל מעשיו, ואף שרמ"א כתב עליו שהוא טעם חלוש היינו מצד שאינו חיוב שבשבילו ימיתו בהמה וכמה עורות יש שכבר מוכן וכמה מתים מאליהם ויכולים להשתמש בעורותיהם ועם כל זה סיים רמ"א שרבים מקפידים על זה, ואיך ימית איש ישראלי בידים בעלי חיים בלי שום צורך רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה.

ואי משום שדובים וזאבים ושאר חיות הטורפים מועדים להזיק והרי אמרו שהזאב והארי כו' כל הקודם להרגן זכה, גם זה טעות הוא מתרי טעמי, חדא שאין הלכה כר"א בזאב וארי ודוב ונמר וברדלס, ואפילו בנחש נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ה מהלכות סנהדרין הלכה ב'.

ועוד אפילו לר"א הרי אנן קיי"ל כריש לקיש דדוקא כשכבר הרגו וכמבואר ברמב"ם שם ועיין בכ"מ שם, ואמנם אכתי יש לבעל הדין למצוא מקום ולומר דהיינו כשיש להם בעלים ויש להם תרבות וכמבואר בסנהדרין דף ט"ו ע"ב דמסיים על דברי רשב"ל אלמא קסבר יש להם תרבות ויש להם בעלים וכן הוא לשון הרמב"ם שם ארי ודוב וברדלס שיש להן תרבות ויש להם בעלים כו' וא"כ אותן שלא נתגדלו בבתים אינם בני תרבות ודרכן להזיק והרי אפילו בשבת עכ"פ מותר לדרסן לפי תומו כמבואר בשבת דף קכ"א ע"ב ובשלחן ערוך סימן שי"ו סעיף יו"ד.

ואמנם גם זה אינו ענין לנדון דידן דהתם כשבאו לישוב במקום בני אדם והם באו לידם בחול יהרגם ובשבת ידרסם לפי תומו, והרי כך אמרו שם במסכת שבת תנו רבנן נזדמנו נחשים הרגן בידוע שנזדמנו לו להרגן כו', אבל לרדוף אחריהם ביערות מקום מעונתן כשאין רגילין לבוא לישוב אין כאן מצוה ואין כאן רק לרדוף אחר תאות לבו ועצת הנדמה כטביא.

ומי שהוא איש הצריך לזה ופרנסתו מצידה כזו בזה לא שייך אכזריות והרי שוחטין בהמות וחיות ועופות וממיתים דגים לצורך האדם ומה לי טהורים שיאכל מבשרם ומה לי טמאים שיאכל ויפרנס עצמו מדמי עורותיהן וכל בעלי חיים ניתנו לאדם לכל צרכיו, אבל מי שאין זה לצורך פרנסתו ואין עיקר כוונתו כלל בשביל פרנסתו הוא אכזריות.

ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה שראוי לאדם להרחיק מזה ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן

בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו' ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו' ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'.

וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן:

ומעתה אני אומר שיש בדבר זה איסור וגם סכנה, ועוד בו שלישיה שעכ"פ מזכירין עונותיו שאין זה פחות מקיר נטוי ואולי לזה כיונו חכמי המשנה במסכת ברכות פ"ד משנה ד' ר"י אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר הושע השם את עמך כו' בכל פרשת העבור כו' ואמרו שם בגמרא דף כ"ט ע"ב מאי פרשת העבור אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כו' איכא דאמרי כו' אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה כו' ע"ש.

ולדרכנו יובן דזה המהלך במקום סכנה הוא עובר על דברי תורה דכתיב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם וגם מזכירין עונותיו וממילא הקב"ה מתמלא עליו עברה דאילו בשאר איסור שאדם עושה לא בשביל עבירה זו יתמלא הקב"ה עברה עליו אבל זה שגורם להזכיר כל עונותיו הקב"ה מלא עליו עברה. והנה במי שמוכרח לזה מחמת פרנסתו הורו לו חכמינו ז"ל תפלה שיתפלל על עצמו אבל מי שעושה כן בשאט נפש איך תקובל תפלתו, ולכן יש בדבר זה מדה מגונה דהיינו אכזריות וגם איסורא וסכנתא וגם הזכרת עונותיו.

ולכן השומע לי ישכון בטח השקט ושאנן בביתו ולא יאבד זמנו בדברים כאלה.

ולולא אהבתי להגביר המפורסם במדות טובות לא הייתי מזדקק להשיב על שאלה כזו. אבל להיותי יודע שהגביר וכל ביתו שפיר שמעייהו ולכן צריך אני לשמור בכל כחי את כל בני ביתו שלא יתנו מקום לשונאי הגביר שנאה מחמת קנאה שימצאו מקום להתלונן. והיה זה שלום.

מנאי הטרוד:

תשובה יא

תשובה

להגאון מוהר"ר ישעיה נ"י בברעסלא:

מה שהקשה בזבחים דף ל"ב ע"א וטמא דיעבד שפיר דמי ורמינהו וסמך ושחט מה סמיכה בטהורים כו'. והקשה הלא בקדשים בעינן תרי קראי לעכב ונוסף לזה הקשה הרי סמיכה עצמה אינה אלא למצוה ואם עבר טמא וסמך ודאי שאין קרבנו נפסל כו': לענ"ד לא קשיא ולא מידי והא ודאי שאם היה הסמיכה בטמאים פסולה אף דיעבד שוב מכח ההיקש גם השחיטה פסולה אפילו דיעבד ולא שייך כאן דבעינן שינה עליו לעכב שאין היקש למחצה. ומעתה כך היא הצעת הסוגיא שהמקשה שהקשה זה ודאי לא אסיק אדעתיה משום דכתיב לפני ה' שא"כ לא שייך בזה היקש שהסמיכה אין איסור הטמא משום סמיכה מצד עצמה אלא דלא אפשר מצד מקומה ובסמיכה עצמה אם דחק ונכנס וסמך הטמא אף שנתחייב כרת על הכנסה מ"מ הסמיכה כשרה. אבל המקשה היה סבר שיש איזה קרא בסמיכה מיוחד לזה שתהא הסמיכה בטהורים וא"כ ע"כ קרא זה היינו לעכב שאם לכתחלה קרא ל"ל תיפוק ליה דבעינן לפני ה' והא ודאי שאין הטמא רשאי ליכנס לכתחלה אלא ע"כ קרא לעכב [הגה"ה עדיין משכחת שאם נטמא בפנים או לפי מה שכסק הרמב"ם וכן הוא בברייתא בפ"ב דמסכת שבועות דטמא שנכנס דרך גגין ועליות פטור. ומלשון הרמב"ם משמע דליכא איסור כלל מדאורייתא רק מדרבנן וע"ש בכ"מ. וא"כ אף שיש איזה קרא שיהיה סמיכה בטהורין עדיין לא מוכח שהוא לעכב רק לכתחלה אפילו אם נטמא בפנים בעזרה או אפילו נכנס דרך עליות וגגין לא יסמוך. אמנם לפי מה שכתב המשנה למלך שם דאף אם נכנס דרך גגין ועליות אם שהה שם חייב שפיר קמו דברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דלכתחלה לא צריך קרא שלא יסמוך הטמא דהא אסור לשהות במקדש. אך יש להסתפק כיון ששיעור שהייה במקדש הוא כשיעור השתחויה כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהלכות ב"מ אם גם הסמיכה הוא כשיעור הזה ולא מבעיא בחטאת ועולה שצריך להתודות בודאי יש שיעור שהייה בשעת סמיכה אבל בשלמים שאין כאן וידוים אני מסופק אם יש בסמיכה שיעור שהייה. ועי' ברמב"ם בפ"ז מהלכות מעשה קרבנות. ודע דנסתפקתי אם שייך בזה ח"ש אסור מן התורה ועיין בשו"ת ח"י ט"ו.

ועיין בדגול מרבבה בא"ח סימן תמ"ב ס"ק יו"ד שם הוכיח אאמ"ו הגאון ז"ל מתוסכות במסכת שבועות דף ט"ז ע"ב ד"ה מנה"מ דלא שייך לומר ח"ש אסור מן התורה כי אם באיסור אכילה ע"ש ודוק:] ופירוש העיכוב לאו שהקרבן נפסל בזה אלא פירוש העכוב

שאם עבר ונכנס וסמך לא עלתה הסמיכה ואין לשחוט הקרבן עד שיטבול ויקיים הסמיכה בטהרה. ודיעבד היינו שהסמיכה לא עלתה לו ולא נתקיימה מצות סמיכה כלל ואיתקש שחיטה שלא עלתה השחיטה אם שחט טמא. והתרצן שני ליה מדרבנן וא"כ ע"כ דליכא קרא מיוחד לזה דאל"כ היא גופא קשיא למה לא נקיש ולכן הקשה מ"ש סמיכה כו'. ומה שאמר שוב סמיכה נמי אפשר דמעייל ידיה הם דברי הגמרא דרך משא ומתן ובודאי גם המקשה הראשון היה סובר ביאה במקצת שמה ביאה ולכך לא משכחת סמיכה היינו לומר שאפילו בדיעבד לא עלתה לו:

גם אפשר שהמקשן הראשון דפריך וטמא בדיעבד כו' לא אסיק אדעתיה כלל לא סכין ארוכה ולא מעייל ידיה והיה סובר דלכתחלה לא בעי קרא לא בסמיכה ולא בשחיטה דהכנ נפיק מלפני ה' ולפי דעתו שיש בסמיכה קרא יתירא למעוטי טמא כמו שכתבתי לעיל היינו אפילו בדיעבד לא עלתה לו וכנ"ל וגם ההיקש דשחיטה הוא לענין דיעבד דלענין לכתחלה לא צריך היקש וכדמשני ליה מדרבנן הקשה מ"ש סמיכה כו':

ומה שפסק הרמב"ם בפ"ג ממעה"ק הלכה י"א שאם עבר הטמא וסמך סמך זה ודאי שהרמב"ם פוסק סמיכה בכל כחו כמבואר שם ברמב"ם וא"כ אין זה ביאה במקצת כמבואר בזבחים דף ל"ג ע"א. אמנם אעפ"כ אין כוונת הרמב"ם כמ"ש הכסף משנה דמה דאמרו מדרבנן קאי גם על סמיכה דבאמת סמיכה היא מה"ת דבעינן לפני ה' וא"א בטמאים. ואמנם כוונת הרמב"ם ע"ד שכתבתי ושזה אינו מצד הסמיכה בעצמה רק מצד המקום ואם עבר ונכנס וסמך אף שנתחייב על הכניסה מ"מ סמיכתו סמיכה ואין צורך שוב להמתין עד שיטהר ויסמוך מחדש:

תשובה יב

תשובה

שלום וישע רב. לרב וצורב, אור נערב. כבוד נ"ד הרב הגדול המופלא חכם טובא. החריף ושנון הבקי המושלם במעלות כבוד מוה' אביגדור נר"ו:

מכתבו הגיעני בין כסא לעשור ואז עול צבור עלי להשיב לב בנים לאביהם שבשמים ומצות עשה שהז"ג ואח"כ באו ימי החג וכמה שאלות אשר נוגעים למעשה והוצרכתי להקדים כי דבריו אינם נוגעים למעשה והואיל ואידחי אידחי ג"כ אחר החג מחמת עול התלמידים בתחלת הזמן. ועכשיו פניתי מעט ונזכרתי וחפשתי מכתבו ומצאתי ועיינתי בו: והנה מה שכתב והקשה בטמא במוקדשים למה צריך לומר ברי לי ולמה לא נימא שאם נגע היה אומר כמו שהקשה ב"י על רבינא גבי עלפויי שאם נתעלף היה אומר ותירוץ הב"י לא שייך גבי טמא. ומתוך קושיא זו הרבה בסברות דחוקות עד שבעצמו

ראה שעומד לפניו כחומה נשגבה דברי התוספות בד"ה דליתיה שכתבו ואי מיירי בבמה אתי שפיר שהרי לפי דבריו עיקר החשש שהשוחט בעצמו היה מסופק אלא שהיה מורה לעצמו דעזרה רה"ר היא ונדחק בזה במה שאינו מתקבל על הדעת ובסברותיו הללו רצה לדחות דברי בנ"ב בחי"ד סימן ד': ובאמת תחלת קושייתו לאו כלום היא ולמה לא דקדק בדברי הבית יוסף שם שכתב והרמב"ם בפ"ד כתב דלכתחלה חיישינן לעלפויי אלא שאם שחט בינו לבין עצמו לא כתב שצריך לשאלו וטעמו משום דטעמא דעלפויי משום שהייה הוא וכיון שזה יודע הלכות שחיטה ודאי אילו שהה לא היה מאכילה לנו כו' וא"כ הב"י שפיר כתב דשם במומחה היודע הלכות שחיטה איירי והרי גם שהייה מהלכות שחיטה הוא ובודאי יודע דין שהייה וסמכינן על זה שאם שהה היה מודיע אבל טמא במוקדשין וכי לא משכחת בשוחט עם הארץ שאינו יודע שהטמא מפסיד בקדשים או שאינו יודע שחבת הקודש מכשיר או שאינו יודע שהעבירו בהמה זו בנהר וכל כיוצא בזה לכך אף שנגע אינו מעלה על דעתו שמחויב להודיע לנו. וא"כ כל דברי מעלתו בזה נתבטלו:

ומ"ש על מה שכתבתי אוקימתא חדשה על המשנה בקדשים כמבואר בחיבורי נוב"י קמא יור"ד תשו' ד' בד"ה וע"פ. ועל זה כתב מעלתו דלשטת התוספות אי אפשר לאוקמי כך דא"כ קשה דהוה ליה למתני במשנתנו אחד אנשים ואחד נשים ועיין חולין דף ב' ע"א בתוספות בד"ה הכל שוחטין: הנה אף כי אמר מלתא דמסתבר אבל אמינא ליה ולטעמיך להך אוקימתא דגמרא דהכא עיקר א"כ כיון דכאן עיקר דין שחיטת קדשים למה לא תני הכשר נשים כאן ואי משום דרישא דהכשר לכתחלה לא איירי לאוקימתא דרבה ב"ע בקדשים היא גופא קשיא כיון דהכא עיקר למה לא תני הכא גם הכשר קדשים לכתחלה. וגם צריך להבין מה דאמר הכא עיקר התם איידי דתני שאר פסולין כו' היא גופא קשיא כל שאר פסולים דתני התם למה לא תנינהו הכא כיון דהכא עיקר. ולכן נלע"ד אף אם הכא עיקר היינו לדבר הנוגע לשחיטת קדשים מצד השחיטה לחוד מבלי שנצטרך להקדים לזה דין שאר עבודות וא"כ בטמא ששוחט החשש הוא בשעת שחיטה לחוד שמא יגע בבשר אבל הכשר נשים ועבדים וזרים וכל הני דחשיב התם היינו אף דפסולים בשאר עבודות אפ"ה כשרים בשחיטה משום דשחיטה לאו עבודה היא וא"כ עיקר הרבותא היא להורות ששחיטה לאו עבודה היא וכאן במס' חולין אינו עיקר לענין עבודה ובזה אין כאן עיקר גם לענין שחיטה להורות דלאו עבודה היא לכך לא שנינהו הכא. כך נלע"ד פירוש הסוגיא וממילא גם דבריו נדחים דלא שייך למימר כאן אחד אנשים ואחד נשים אפי' אי מיירי בקדשים וכמ"ש התוס' בד"ה הכל שוחטין:

והשגותיו אשר השיג על התשובה בחלק י"ד סימן ה'. יפה כתב שלא יניח מלדקדק אפילו דבר קטן כי ראיתי בדבריו הרבה דקדוקי עניות. ועל מה שכתבתי שבעוף המים נשברה עצם הוא טריפה מצד עצמו לא מטעם שסוף הקרום לינקב רק הואיל וקרומו רך אין לו חיות בלתי עצם ועל זה הקשה והלא הריאה ג"כ הקרום רך, אין דבר זה כדאי להשיב ואם דמיונו כך יהיה לו אשר לו. ומה שהשקה אם הטריפה הוא מצד העצם וכיון שהוא במשהו למה לא חשבו הרמב"ם בין הנקובים, דברים הללו דברים בטלים הם. ובאמת אני אומר שהרמב"ם בכלל שבורה מנאו אף שהוא במבהו. ומה שהקשה למה לא מנאו לעיל בדף מ"ג ע"א שאמר ח' טריפות והו"ל למיחשב עשרה דברים, הללו דברי ילדות הן וכי בעוף משתעי ופשיטא שאינו משתעי בעוף המים איהו בבהמה קאי:

ועל הראיה שהבאתי מהג"א דהביא ראיה בניקב חצר הכבד כו' מהוריקה הכבד ולא הביא ראיה מעצם הגלגולת בעוף המים. ועל זה השיב דשאני הכא דשלטא אוירא או משום דקרומו רך ולכך סופו לינקב משא"כ כבד שהוא מבפנים והביא דברי הט"ז בסי' מ"א ס"ק ח'. והנה כל זה כתב בלי שום יישוב וכי הג"א מסופק אם סוף הכבד לינטל הלא זה לא היה ספק להג"א כלל רק הוא מביא ראיה שלא תאמר מה בכך שסופו לינטל אכתי עכשיו עדיין לא ניטל ולמה נטריף על שם העתיד ועל זה מביא ראיה מהוריקה הכבד ולכן כתבתי שהיה לו להביא ראיה מגלגולת:

ועל הנ"מ שכתבתי שאם הוא משום שסוף הקרום ליפסק איכא למימר דוקא נשבר בכח השבירה סוף הקרום לינקב ולא בניקב ע"י חולי או בתולדה ועל זה הקשה מחצר הכבד מכח ק"ו שהוא בפנים ולא שלטא אוירא כו'. אני אומר ק"ו פריכא ואם יאמר ק"ו כזה א"כ בכל מקום שניקב העור והבשר נגד האברים הפנימים אפילו בודאי לא ניקב שום אבר פנימי כגון שניקב לפנינו בקנה וכיוצא בו שאין חשש לניקב אחד מאברים נטריף מכח שעתיד לינקב מכח ק"ו מחצר הכבד אלא ודאי אין מדמין בטריפות גם בחצר הכבד עצמו אם נברא כך בניקב לדעתי כשר:

עוד כתב וז"ל ותו קשה על הנ"מ שכתב דאי הטריפות מצד העצם גם בכבדא כך טריפה כו'. הנה לא אעתיק קושייתו כי שקר ענה בי ולא כתבתי זה אבל להיפך כתבתי שאם הטריפות מצד הקרום שסופו לינקב אז הסברא נוטה דאם נברא כך כשר אבל אם הטריפות הוא בשביל עצמו כתבתי סברות לכאן ולכאן ולבסוף החלטתי דגם הרשב"א מודה בנשברים שאם נברא כך אינו בכלל. ומה דרמי מרמי דברים אהדדי שמתחלה הוכחתי דלוי אינו סובר שהטריפות הוא משום סוף הקרום לינקב ואח"כ הוכחתי מדברי לוי דדוקא נשבר בכח והרי בהנפקא מיניה ביניהו כתבתי שאם הטריפות מצד העצם

אפילו נברא כך טריפה זה תורף קושייתו. אבל לא קשה ולא מידי. עיקר הוכחתי שם הוא דלוי איני סובר שהוא מטעם סופו של הקרום לינקב דא"כ לא שייך למימר יתר עליו בעוף אבל אכתי אינו מוכרח שהטריפות מצד העצם בעצמו אבל יש כאן לומר חד משני אופנים, או העור רך בטבעו לכך אינו יכול לחיות רק ע"י העצם וכשניקב העצם טריפה ובזה סברא לומר שגם אם נברא כך טריפה שסוף סוף אין לו חיות ויש פנים לומר שאין העור רך בטבעו רק ע"י כח שבירת העצם גם העור מתדלדל ולכך הוא טריפה ולא מטעם שעתיד לינקב רק אפי' ישאר כך כבר נחלש כח העור וטריפה ובזה אם הוא נברא כך לא נחלש כח העור ואינו טריפה וכזו הסברא השלישית הוא סברת לוי. וא"כ אין כאן סתירה שאני לא הוכחתי רק שלוי אי אפשר שיסבור שטעם הטריפה מצד שעתיד לינקב אבל אכתי יכול לסבור שטריפות הוא מצד העור שנתדלדל ע"י השבירה. ובאמת קצרתי בחיבורי ולא הארכתי בזה כל כך לפי שכתבתי בסוף דבנשברים גם הרשב"א מודה וא"כ בכל האופנים כשר אם נברא כך:

ומה שכתב שאין העור מגין משום הנוצות והביא ראיה ממסכת שבת דף ק"ח ע"א לענין כתיבת תפילין על העור של עוף דקאמר מ"ד כיון דאית ביה נקבי נקבי כו', והנוצה ודאי אינו מגין שהוא קשה ע"כ דבריו. ודברי טעם הם ראויים למי שאמרם ואע"ג דאית ליה פירכא דהרי בחולין דף ע"ו ע"ב אמר שאני בר גוזלא דרכיך ובדף ע"ז ע"א בעי ניקב מהו ולדברי מעלתו קשה והרי בר גוזלא חשיב ניקב והנוצה ודאי לא רכיך. שוב ראיתי שמעלתו עצמו הרגיש בזה וכתב דניקב היינו ע"י השבירה או ע"י חולי לאפוקי הנוצות שהם בתולדה. ואין אני מדחה סברתו בזה כי הם דברי טעם. אבל אכתי היה לאחד מהפוסקים להודיע חידוש זה דבעוף צריך שיהיה העור החופה הרוב חוץ ממקום הנוצות. ומחוורתא כפי מה שאני מבאר ושורש הדבר שאין נוצות העוף נוקבים העור מעבר לעבר אך לענין תפילין שצריך עיבוד ולגרור הרבה מצד פנימי של העור ולא נשאר רק חלק החיצון ולכן אית ביה נקבים נקבים מכח הנוצות:

ובזה נלע"ד פרפרת אחת שם במסכת שבת דף ק"ח ע"א אמר רב הונא כותבין תפילין ע"ג עור של עוף טהור והרמב"ם פ"א מתפילין כתב שכותבין ספרים תפילין ומזוזות ע"ג עור עוף טהור. וכתב הכ"מ ומ"ש רבינו דכותבין ע"ג עור עוף טהור מימרא דרב הונא שם ואע"ג דגבי תפילין מיתני חד מינייהו נקט והה"ד לאינך דהא תנן אין בין ספרים כו' ועיין שם בכ"מ. והנה עכ"פ קשה על רב הונא למה נקט דוקא תפילין בשלמא ברייתא שם ת"ר כותבין תפילין ע"ג עור כו' נקט תפילין משום ונכרכות בשער כו' וזה לא שייך רק בתפילין לכן נקט תפילין. ומה שסיים שם וזו שאילה שאל ביתוסי את ר' יהושע הגרסי

אין לנו לפרש טעם הבייתוסין למה נקט תפילין אך כיון שכבר נזכרה בברייתא שאלה זו לענין תפילין לכך גם קרנא כששאל את רב שאל ג"כ על תפילין המוזכר בברייתא אבל רב הונא בעור עוף שהוא דבר חדש שלא הוזכר לא במשנה ולא בברייתא למה נקט בלשונו דוקא תפילין. ולפי מ"ש ניחא דעיקר החידוש שחידש רב הונא הוא אף דאית ביה פרצי ולפי מ"ש דכל הנך פרצי הוא רק בחלק החיצון של העור א"כ עיקר החידוש הוא בתפילין שנכתבין על הקלף וגורר הרבה בצד פנימי עד שנשאר רק חלק החיצון של העור ושם אית ביה פרצי אבל ספר תורה נכתב על גויל וכן מזוזה נכתב על הדוכסוסטוס שהוא לצד הבשר ושם ליכא פרצי מלתא דפשיטא הוא שנכתבין על עור העוף. ואף שגם ספר תורה ומזוזה שכתבן על הקלף כשרים מ"מ אינן דומיא דתפילין שהמה דוקא על הקלף ואם היה רב הונא אומר דין שלו על ס"ת ומזוזה היה צריך להאריך ולומר שכתבן ע"ג עור עוף אפילו אם רוצה לכתוב על קלף דאל"כ אין כאן חידוש לכך נקט תפילין:

ועל מה שהוכחתי ודקדקתי למה נקט במשנה הכתה חולדה ולא תני סתם ניקב העצם במקום שעושה טריפה על זה השיב שאם היה נקט ניקב הוה אמינא דנשבר בכח אפילו לא ניקב קרום טריפה אפילו בעוף דיבשה כו'. הנה דבר זה אין צריך תשובה וכי להוסיף על הטריפות יש ואיך נמצא טריפות חדש וכל הני דחשיב במשנה דאלו כשרות כולהו מצרכי להו התוס' ברישׁ פרק אלו טריפות. ועיקר הדין דתני הכתה חולדה כו' כבר כתב רש"י דלא תימא שגם עוף היבשה דאינו כעוף המים אבל כיון שיאמר ניקב העצם בלי נקיבת קרום כשר שוב לא נימא דאם נשבר בכח טריפה בלי נקיבת קרום כיון שכבר אנו רואין שאין דין עוף היבשה כעוף המים אם לא שתאמר שבעוף המים עצמו יש חילוק בין ניקב ובין נשבר בכח ואותה אנו מבקשים וכמבואר שם בחיבורי:

ועל מה שכתבתי בחיבורי וזה לשוני דעכ"פ למ"ד אין בדיקה אלימא הקושיא יותר. הנה זה ברור דאף למ"ד אין בדיקה אין כוונתו דמשמעות המשנה להורות דבר זה ושיהיה כוונת המשנה במקום שעושה טריפה דהיינו דמספק טרפינן לה מטעם אין בדיקה. דאיך נימא שיהיה כוונת המשנה להראות דבר זה והרי באמת אין הכוונה כן והדין הוא להיפך שיש בדיקה ואפילו אותו מאן דאמר בעצמו שאמר אין בדיקה אמר אח"כ שטעות הוא בידו וא"כ איך נימא שדבר זה יהיה מוכח מן המשנה ושכוונת התנא להורות דבר זה. אבל האמת יורה דרכו דמה שאמר תחלה אין בדיקה מצד הסברא אמר דבר זה שכיון ששיניה עקומות אבל התנא דמשנתנו ודאי לא מירי מספק טריפות ואלו טריפות קאמר ובטריפות ודאי מירי ומקום שעושה טריפה היינו שרואין שניקב הקרום ולהורות דעל ידי חולדה צריך בדיקה בקרום לפי שניקב מבחוץ בכח כמו בקוץ שנקב לחלל אין זה

ענין התנא להראות דבר זה בעוף וגם בבהמה הדין כן. וא"כ שפיר כתבתי שהיה לו לומר ניקב העצם עם הקרום: ומה שרצה מעלתו לומר דלמ"ד אין בדיקה הוא טריפה מספק וגם שהייה לא משכחת דאסור להשהות כו' והאריך בזה. כל אלו דברים שאין צריכין תשובה וסיפא דמשנה יוכיח אלו כשרות בעוף הכתה חולדה כו'. ומה שכתב דתני חולדה דלא תימא כיון ששניה עקומות הוה כניקב זה שלא כנגד זה. הנה מה יענה למ"ד אינקב עילאה אע"ג דלא אינקב תתאה. זולת זה שאר דברים שהרחיב בזה כבר כתבתי שהם דקדוקי עניות ואם באתי להשיב על השגות כאלה אין אנו מספיקים ובדברים כאלו אני אומר יהי לו אשר לו. זולת זה מה שהוכחתי מדברי הגמרא דחסרון מבחוץ בכלל נקובה מינה לא אזוע. ולא ידעתי כלל לעמוד על דברי מעלתו שכתב שמדברי הגמרא אין להוכיח כו' והלא אני מדברי המקשן הוכחתי ועל זה לא השיב כלום:

ואמנם מ"ש על השגתי על הכ"מ שהלא הכ"מ עצמו כתב לחלק בין נימוקה לחסרה מטעם סופו לינקב וא"כ יהיו דברי הכ"מ סותרים זה את זה. הנה אין כאן סתירה שאם הטעם משום סופו לינקב ודאי שהיה יכול לתרץ שחסרה היינו חסרון מבחוץ שטריפה משום שסופו לינקב ולפי שאמר מתחלה שניקבה והיינו שכבר ניקבה כי אין פירושו של ניקבה לשון להבא רק לשון עבר קאמר או שחסרה ומטעם סופו לינקב. אבל לפי טעמא דידי שאין לך נקובה גדולה מזו בודאי שהוא בכלל שניקבה:

ומה שרצה למעבד לי נייחא ולהביא ראיה לדברי שהנשברים אם נברא כך הוא כשר והביא ראיה מה שכתב הרמב"ם בפ"ח חסורה כיצד שני איברים כו' והקשה מעלתו חסורה למה נאמרה בסיני כלל אם בשביל הריאה הרי לפי המבואר בנ"ב היא בכלל נקובה ואי בשביל הרגל פשיטא דאבר הרגל בכלל שבורה אלא ודאי דשבורה אינה אלא שכבר היה ואח"כ נשבר ומכאן השגה על הפר"ח עד כאן דבריו: ואני אומר מסייע אין בו ממש ודבריו דברי בטלה ונשבר הרגל שטריפה מטעם שבורה הוא אם נשבר באמצע הפרק אבל כל הפרק כולו אינו טריפה משום נשבר ובוקא דאטמא דשף מדוכתא אם לא איעכול ניביה כשר אפילו אם אין עור ובשר חופין רובו אבל אם ניטל קורט מראש אז אינו כשר אלא בעור ובשר חופין רובו וכמבואר כל זה בש"ך סימן נ"ה סוף ס"ק ז'. הרי דלא שייך שבירת העצם אלא באמצע העצם או אף בראשו כגון שניטל קורט מראשו אבל בראש העצם ממש שלא נשאר שום חלק ממנו לצד מעלה אינו טריפה מטעם נשבר. ומעתה אפילו אם היינו אומרים בנשברים שאפילו נברא כך טריפה היינו שנברא העצם ישנו חציו וחציו השני אינו או שנברא חלק באמצעיתו לשנים אבל כשחסר רגל כולו מעיקרו לא שייך למטרפיה מטעם נשבר או נחתך ובזה נאמרה חסורה בין שמונה מיני

טריפות למטרף חסירת רגל בין שנברא כך בין שניטל אחר כך כל הרגל דכל אבר שחסר טריפה גם ניטל טריפה:

ומה שכתב עוד טעם למה שחישב הרמב"ם טריפות דנשבר העצם למעלה מארכובה בשם חסורה דבא להורות דזה אף נברא כך טריפה ואע"ג דצלע וחוליא אם נברא כך כשר בזה טריפה מטעם שאמרו דף ע"ו ע"ב דרב סבר למעלה מארכובה זה וזה אסור ומשמע שם שטעמו דרב שלא יאמרו אבר שחיה ממנו מוטל באשפה ומותרת. נמצא גם בנברא כך אסור דהא האבר ודאי אסור משום בשר בשדה טריפה שאין לו תקנה בשחיטה כו'. כל דבריו בזה דברי תימא הם דאם נברא חסר אבר זה איך האבר מוטל באשפה ואיך הוא אסור ואם כוונתו שנברא חצי אבר בפני עצמו וחצי אבר מחובר לבהמה א"כ לא שייך אבר שחיה ממנו שמעולם לא חיה ממנה ומעולם לא היה להו חיות מזה החצי שהרי נברא בפני עצמו. אם לא שיאמר שנברא האבר חלק לחצאין ועור ובשר היה בבריאה שלם סביב ואז היה לה חיות ממנו ואח"כ נקרע העור והבשר וטריפה אף שעיקר השבירה היתה בבריאה והאבר ודאי אסור. ואם זה כוונתו קיצר יותר מדאי:

אמנם כל הטורח הזה למה ותחלת דברי מעלתו שכתב חסורה למה נאמרה כו' ואי לרגל פשיטא דאבר הרגל בכלל שבורה ע"כ דבריו. ואני אומר מלתא דפשיטא ליה למעלתו להך גיסא פשיטא לי לאידך גיסא שאינו כלל בכלל שבורה לא מבעיא רגל שחסירה לגמרי מעיקר התחלת הרגל ממקום חיבורו בבוקא דאטמא כבר הוכחתי לעיל שאינו בכלל שבורה אלא אפילו נחתך הרגל מארכובה ולמעלה המבואר במשנה שהיא טריפה ג"כ אינו בכלל שבורה. ומנא אמינא לה אומר אני שהרי בכל שמנה טריפות שסימנם ד"ן חנ"ק נפ"ש לא נזכר חתוכה אבל נזכר חסורה נטולה שבורה ואבר שהחתיכה מטרפת אותו צריך להיות נכלל או בכלל שבורה או בכלל חסורה אי בכלל נטולה. והנה שמואל דסובר בדף ע"ו ע"ב דגם למעלה מארכובה אבר הוא דאסור אבל בהמה מותרת וא"כ לדידיה ליכא ברגל טריפות בשבורה כלל ואם כן בהמה שנחתכו רגליה לדידיה באיזה כלל משמנה טריפות נכלל הא ודאי שהיא בכלל נטולה או בכלל חסורה ואם כן אף לרב דפליג וס"ל דלמעלה מארכובה גם בהמה אסורה מכל מקום לא פליג עליה דשמואל בהא דבהמה שנחתכו רגליה המוזכר במשנה הוא בכלל חסורה או נטולה אלא דרב סובר דנשבר מארכובה למעלה כשאין עור ובשר חופין הרי הוא כניטל ממקומו שלא נחשב שוב חבור או משום שסופו שינטל כולו וג"כ בכלל חסורה או נטולה הוא ולכן הביא גם הרמב"ם בפ"ח בדיני חסירה ונטולה:

ומה שכתב שנסתפק בכוונתי במה שכתבתי להרשב"א דנשברין גם ניטל ביד טריפה ושאל אם כוונתי גם בניטל מחמת חולי שאם הכוונה כך היה ראוי להיות גם חסר בתחלת ברייתו טריפה דהרי להרשב"א אתי הלכה בחסורה לגלות אנטולה ממילא קאי אכל מה דנכלל בכלל נטולה עד כאן דבריו. ולא מצאתי בהם טעם לשבח. תחלת דבריו הם שלא בדקדוק שכתב דאתי הלמ"ס חסורה לגלות אנטולה ולא כן הוא כי נטולה אין בו ספק דהיינו ניטל ביד אבל מה שחסר מתחלת ברייתו לא שייך לקרותו נטולה וחסורה אין פירושו אלא שחסר מתחלת ברייתו אלא שיש מקום לומר דוקא ניטל טריפה ולא חסר וכן י"ל להיפך דחסר מתחלה גרע טפי לכך נאמרו שניהם דבין ניטל ובין חסר טריפה. ומה שכתבתי שבכלל איברים נאמר זה הכוונה על כל האברים שהם תחת סוג חסורה ונטולה ונאמר למשה שניטל טריפה אלא שממילא אם נשבר טריפה ק"ו ניטל כולו והיינו במקום שהשבר מזיק בכולו כן אם ניטל כולו גרע מנשבר אבל אם חסר מתחלתו אין בכלל נשבר ואם כן אף אם היתה כוונתו דגם ניטל על ידי חולי טריפה בנשברין אין מכלל זה ראיה לאסור החסר. אבל כעת אין רצוני להכריע בזה בחיבורי לא כתבתי אלא שהניטל בידי אדם טריפה בנשברין ובניטל ע"י חולי לא בארתי דינו ואין כאן מקומו לברר דבר חדש:

ועל מה שכתבתי על מה שאמרו אבל חסר ויתר ברגל נמי טריפה הוי דהוה למימר נבילה נמי הוה וכתבתי איברא דלהרשב"א עצמו אין זה קושיא כו'. כתב מעלתו דגם להרשב"א לא ניחא דתינח יתר חסר מאי איכא למימר ואין לומר דטריפה תני משום יתר זה אינו דנבילה עכ"פ טריפה הוה אבל טריפה ודאי נבילה לא הוה וכמו שכתב הש"ך בסימן ל"ג ס"ק ה' ע"כ דברי מעלתו: הנה לולא שראיתי כל דבריו בתשובה זו המה בחריפות ובסברות ישרות אף כי לרובם איני מסכים עם כל זה הכל בסברות נכונות מדבר אף דאית ליה פירכא אבל אם הייתי רואה רק דבריו הללו הייתי חושבו כמתעתע וכאחד מן הנבהלים כי במחילה מכבודו בא לסתור ואינו אלא מסייע דהיא הנותנת לפי שנבילה הוי גם טריפה אבל טריפה ודאי אינה נבילה לכן נקט טריפה משום יתיר שאינו אלא טריפה ואף דבחסר הוי נמי נבילה הלא על נבילה שייך גם טריפה. וכן מ"ש בשם הב"י בסימן מ"א בשם הרשב"א דיתר רגל היינו שמחובר במקום בוקא דאטמא. אני תמה ולמה לא ראה שם לשונו שכתב כגון שהיה מחובר במקום בוקא דאטמא בענין שאם יעקור את זה ישמיט בוקא דאטמא של חבירו. הרי שדקדק בדבריו שהוא באופן שנשמט בוקא של חבירו ובזה באמת אינו אלא טריפה דהיינו בוקא דאטמא דשף מדוכתא אבל לא כתב שהוא בענין שינטל בוקא דאטמא. ועוד אפילו אם היינו מפרשים שגם אם ינטל

בוקא דאטמא של חבירו אכתי אינו בענין שינטל מקומו עמו בענין שהיה מקומו ניכר וגם אין צורך לפרש שינטל בוקא דאטמא אלא אף אם אנו מפרשים שישמט ממקומו ג"כ טריפה ואע"ג דבוקא דאטמא דשף צריך איעכול ניביה היינו משום דאם לא איעכול יחזור ויתרפא כמבואר בב"י סי' נ"ה בשם הר"ן אבל זה היותרת לא יתרפא לעולם ותמיד הוא כאילו נשמט ממקומו:

ועכ"פ אנו רואין שדקדק הרשב"א לאחוז דבר שאינו רק טריפה ודלא כדברי מעלתו. ומה שכתב מעלתו דליפלוג וליתני בדידה אין צריך תשובה. ומה שכתבתי דהוה תרי חומרי דסתרי אהדדי הנה עדיין הוא מבחוץ ובחושך הולך דשם כל חומרא הוא בפ"ע וכיון דגמרא איתעקר ליה צריך למיעבד תרווייהו דאל"כ הוא נכשל בספק. אבל כאן כפי מה שכתבתי ממ"נ מותר ואי אפשר להחמיר אלא א"כ יצטרפו תרי חומרי שאי אפשר לצרפם דכל אחת סותרת חבירתה א"כ מי שחושש לשתיהן אין לך שוטה וכסיל כמוהו. ומאד תמהני על מעלתו שנכשל בזה ובודאי כד ניים ושכיב כתב להך מלתא. זולת זה שאר דברים שהאריך אין נחוץ להשיב ובפרט כי טרידנא טובא. ואמנם עביד לי נייח נפשי בדבריו שנתתי הודאה שכבוד אביו ב"ד הגאון ז"ל לא נאמרה בו מיתה כי הניח בן שימלא מקומו כאשר ישקוד על דלתי החכמה יום יום כי ראיתי שערי חכמה והחריפות פתוחים לפניו. והיה זה שלום כנפשו ונפש ב"ד:

תשובה יג

תשובה

שלום רב. באהלך יקרב. תמיד בוקר וערב. אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרבני המופלא יניק וחכים טובא מוהר"ר מרדכי בער יעניקויא נר"ו:

באמת גדלה התמיה בעיני על שלא ראיתי ממך שום תמונת יד מיום הפרדך ממני ואף עפ"כ חקרתי עליך ושמעתי הצלחתך בלימודך שמחתי מאוד בראותי כי תלמידי גדלו והצליחו וזה הוא כל שעשועי בזה ובבא. ועתה בהגיע מכתבך לידי נהניתי. ואמנם לא הגיע בזמנו ובא לידי בעת טרדת הרגל ולכן לא עיינתי במכתבך עד יום אתמול: והנה מה שתמהת על רמ"א בי"ד סימן נ"ז סעיף י"ח שכתב ואין למוכרו חי לנכרי אלא ימיתנו קודם שמא יחזור וימכרנו לישראל. והקשית לפי דעת הרבה פוסקים דהא דאסור לעשות סחורה בדבר האסור הוא מדאורייתא א"כ מי שיש לו טריפה בביתו שיכול למכרה לנכרי דהא נזדמנה לו אבל איך יהיה רשאי לנבלה להוסיף עליה איסור נבילה דלגבי נבילה לא מיקרי נזדמנה שהרי הוא עתה מנבלה בידים ואיך יעבור על איסור תורה למכור נבילה לנכרי אם אמרינן דאיסור נבילה חל על איסור טריפה. וכתבת ליישב בזה קושיית הב"י

על הטור בסי' כ"ז שכתב נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבילה וכתב הב"י ותמיה לי למה הוצרך לכתוב איזהו טריפה ואיזהו נבילה כיון שאין ביניהם אלא שזו מטמאה כי' ורבינו לא בא לכתוב דיני טומאה כו' עכ"ל הב"י. וכתבת דלפי מ"ש ניחא דנ"מ דאם יש לו טריפה בביתו אסור לשבור מפרקת עם רוב בשר ולמכרה לנכרי שעושה נבילה בידים. ושוב כתבת לתמוה על דברי רמ"א הנ"ל שלשונו מורה שגם ספק טריפה מותר להמיתו ולמכרו לנכרי. והרי כאן יש ספק אולי כשרה היא ואיך יעשנה נבילה למכרה לנכרי ועושה סחורה בנבילה ואם כאן שאי אפשר למכרה כך מ"מ שמא יחזור וימכרנה לישראל א"כ מוכרח הוא לכך והוי ליה כנזדמנה אכתי קשה למה ינבלנה הרי יוכל לעשות בה טריפות הנראה לעינים ויכול להיות שאיני מוסיף בה איסור כלל דאולי כבר היא טריפה ואין איסור טריפה חל על טריפות הראשון משא"כ להמיתו להוסיף איסור נבילה שחל אפי' אם כבר היא טריפה והארכת בפלפולים:

והנה חדאי נפשי בפלפולך ובחידודך. ואמנם על עיקר דבריך אם הייתי רוצה לדחות עיקר שורש דבריך אמינא לך מהיכן למדת מדברי רמ"א שיכול לנבלה, הרמ"א כתב שאין למכרו חי שמא יחזור וימכרנו לישראל אלא ימיתנו קודם כו', אולי כונת רמ"א שישחטנה וימכרנה וא"כ אפילו היא טריפה ששחטה שחיטתה מטהרתה מידי נבילה וממ"נ אינו מוסיף בה שום דבר שאם כשירה היא גם עתה היא כשירה גמורה ואם טריפה היתה גם עתה היא נשארת טריפה כמו שהיתה. ואמנם שינויי דחיקו לא משנינא לך דלשון ימיתנו קשה לפרשו ע"י שחיטה ולקמן יבואר דאדרבה עדיף להמיתו מלשחטו. ואמנם על עיקר דבריך דפשוט לך שאיסור נבילה חל על איסור טריפה לא ידענא מהיכן פשוט לך הדבר והרי אין כאן איסור מוסיף ולא כולל ואי משום שנבילה מטמאה ונחשב בעיניך איסור מוסיף גם בזה נסתפקתי בחיבורי נ"ב מהדורא קמא חלק אורח חיים בסימן ל"ו בד"ה ואמנם ע"ש * [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בחא"ח תשובה קכ"א שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל לבאר מה שכתב בנו"ב מהדורא קמא מתוך דנבילה חל על אינה זבוחה לכך אפילו אם יש בזה שאסור משום א"ז עוד איסור אחר ג"כ חל נבילה על אותו איסור אחר וא"כ תמיד יש בטריפה איסור אינה זבוחה ומתוך דחל נבילה על איסור א"ז חל נמי על איסור טריפה. ועיין מה שכתבתי שם בהגה"ה שעיקר ספק של אאמ"ו הגאון ז"ל יש לפשוט מדברי תוספות מסכת יבמות ל"ג ע"ב ד"ה אר"י הבערה ללאו וכו' וכן במסכת חולין קי"ג ע"ב בד"ה שאני דאיסור נבילה חל על איסור חלב אף שהוא חמור הואיל ונבילה מטמאה. ואולי יש לדחות דלאו כוונת התוספות דטומאה מיחשב איסור מוסיף או כולל אלא שאין ללמוד מניה לומר הואיל ונבילה חל על חלב גם שאר איסורים

יחול על חלב דאיכא למפרך מה לנבילה שכן מטמאה והא ראיה דלגבי טריפה דחל על חלב כתבו התוס' שם דמה לטריפה שכן מחיים והלא זה דטריכה הוא מחיים בודאי לא חשיב לא איסור מוסיף ולא איסור כולל א"ו שהוא רק לפירכא בעלמא שאין ללמוד שאר איסורים מנבילה וטריפה שיש לכל אחד פירכא מחומרא נבילה מטמא' וטריפה הוא מחיים משא"כ בשאר איסורים:]. ובעיקר קושייתך על רמ"א ודאי שזה מקרי נזדמן כיון שאינו רשאי למכרו חי. ומה שהקשית יעשה בו טריפות הניכר בזה שגית ורצית להנצל מאיסור קל שגם להסוברים שאיסור סחורה הוא מן התורה אין האיסור מצד עצמו אלא מצד דילמא אתי למיכל הוא בעצמו ורחמנא חייש לזה ועיין בט"ז ריש סימן קי"ז והתורה עצמה הקילה באיסור זה להתיר בנזדמנו ואתה מתיר איסור חמור של תורה להטריף בעל חי וצריך לשבור בו איזה שבר או לנקוב איזה אבר ואין לך צער בעל חי גדול מזה והרי אנן קיי"ל צעב"ח דאורייתא ועיין בח"מ סימן רע"ב ס"ט בהג"ה ובסמ"ע ס"ק י"ב וס"ק ט"ו שגם הרמב"ם סובר שהוא דאורייתא אבל להמית הבעל חי לית ביה משום צעב"ח כמפורש בפ"ק דחולין דף ז' ע"ב עקרנא להו איכא צעב"ח קטילנא להו איכא בל תשחית וא"כ איך נתיר לעשותו טריפה ונאסור להרגו. ואף שבאמת גם צעב"ח מותר במה שיש בו צורך כמפורש באה"ע סימן ה' בהג"ה בסוף הסי' מ"מ טפי עדיף להרגו. וחששא זו מוכח מדברי המרדכי המובא בסמוך שכתב דלא יגמור השחיטה כו' ולכאורה מה הפסד אם יגמור השחיטה אלא דחייש דלמא אתי למיכל. ובזה גם מה שרצית לדחות קושית הב"י בסי' כ"ז ג"כ נסתר דודאי שפיר קשה על הטור למה הוצרך למימר בנשברה המפרקת ורוב בשר שהוא נבילה דאי לענין שיהא שוב מותר להרגו ולמכרו לנכרי למה יצטרך להרגו הרי יכול למכרו כך דזה דבר הניכר וגם שוב אינה מעלה ארוכה כיון שהוא נבילה דאפילו למ"ד טריפה משבחת נבילה אינו משבחת ואם שאם יש בו ספק טריפות שאסור לשבור מפרקתו לנבלו משום איסור מכירה הרי בלא"ה אסור משום צעב"ח וצריך הוא להרגו לגמרי. ואם תרצה להקשות על רמ"א בסימן נ"ז דאכתי אמאי רשאי להמיתו ולהוסיף בו איסור נבילה ישחטנו וכמ"ש לעיל. גם הא לא קשיא דהרי להשהותו אסור ואם ישחטנו אולי לא יזדמן לו נכרי כ"כ מהר וחיישינן דאתי למיכל נבילה * [הגה"ה מבן המחבר ואף שבזמן מועט לא חיישינן לתקלה כמבואר בש"ך י"ד סימן כ"ג ס"ק י"ט ובסימן נ"ז ס"ק מ"ז והכא ג"כ זמן מועט הוא שאם ישהה ימים הרבה יסריח ואינו ראוי לאכילה מ"מ היכא שנשחט חיישינן טפי לתקלה אפילו בזמן מועט דמתוך שרואה שהיא שחוטה לפניו ישכח שהוא טריפה ויאכלנו:] משא"כ כשהמיתו שלא בדרך שחיטה לא אתי לידי תקלה. ומה שרצית לדייק מלשון המרדכי

בפרק השוחט שכתב לא יגמור שחיטתו כלל אלא ימכרנו לנכרי רק שימית הנכרי העוף בפניו כו'. הרי שהצריך שהנכרי ימיתנו. גם מזה אינו סתירה דודאי אם הנכרי מזומן לפניו עדיף שימיתנו נכרי ולא הישראל דעכ"פ אכזריות הוא כמבואר באה"ע סוף סימן ה'. ותדע דאי כדבריך שהטעם משום איסור סחורה קשה הרי כבר מכרו קודם שנעשה נבילה אלא ודאי שהטעם משום אכזריות ורמ"א מיירי שאין נכרי מזומן לפניו למכרו לו. ולהשהות איכא למיחש לתקלה ולכן ימיתנו ושוב ליכא תקלה שהרי מונח בלי שחיטה וכשיזדמן נכרי ימכרנו: כ"ז כתבתי לפי סברתך אבל בעיקר דין סחורה בדברים האסורים אפילו לדעת הפוסקים שהוא מן התורה מ"מ הטעם משום דאתי למיכל וחששה התורה דוקא בעוסק בזה דרך סחורה ויהיה רגיל בו ויזדמן לרוב ההרגל דאתי למיכל משא"כ בנזדמנו לו או שנטרף בביתו או נתנבל הוא מלתא דלא שכיחא ולא חששה התורה וא"כ אפילו נתוסף איסור כיון שעיקר הדבר במקרה נזדמן לא חיישינן דלמא אתי למיכל:

ומה שרצית להוכיח מסוגיא דאלו טריפות דף נ"ג ע"ב בשרקפא דספק דרוסות דפריך ולחנקינהו ולשדינהו לאשפה והקשית למה ישדינהו לאשפה למכרינהו לנכרי כדפריך מתחלה אלא ודאי כיון דחנקינהו בידים ועשאם נבילות אסור למכור נבילות לנכרי אלו דבריך. ואמינא לך ולטעמיך נזבנינהו לנכרי והנכרי יחנקינהו לפניו כדברי המרדכי שהבאת אלא ודאי דמיירי שאין הקונה הנכרי מזומן כאן לקנותם. וא"כ בלא"ה ניחא דכיון שאין הנכרי כאן יסבור הנכרי שמתו מאליהן ואולי מיירי בכפר ושם אין קונה מצוי על נבילת עוף טהור כמפורש במשנה ג' פ"ג דעוקצין נבלת עוף טהור בכפרים צריך מחשבה וגם טרם שיזדמן איזה קונה יסריחו לגמרי ולכן קאמר נשדינהו לאשפה. ובזה ניחא ג"כ מה שהוקשה לך על הרשב"א בחידושיו שם דגריס לחנקינהו וליתבינהו לנכרי שדקדקת למה יתנם בחנם ימכרם לנכרי ולפי מ"ש ניחא שלקנות בדמים ודאי אין קונה בכפר על נבילת עוף. זולת זה יתר דבריך עדיין לא העברתי עין עיוני עליהם. ועכ"פ רואה אני שפלפולך הוא בשכל ישר חזק ואמץ. והיה זה שלום כנפשך ונפש רבך הד"ש:

תשובה יד

תשובה

להגאון מוהר"ר אלעזר אב"ד דק"ק קעלין בע"ה ספר אור חדש:

מה דקשיא ליה במסכת מנחות דף י"ט ע"א דמשני לר"ש דהא דלא מקיש שחיטה לסמיכה להיות בבעלים היינו שהוא ק"ו מזריקה והרי מוכח בדף ק"א ע"ב בתוספות דלר"ש היקש מבטל ק"ו אפילו היכא דאיצטריך ההיקש לדבר אחר ואיך משני כאן דיליף ק"ו מזריקה והרי לסמיכה הוא היקש וצע"ג ע"כ דברי מעלתו: ואני תמה היכן הוזכר

בדף ק"א בתוס' היקש ג"ש אמרו תוספות דס"ל לר"ש ע"ש בתוספות בד"ה בשר בחלב. ואמנם בזה עדיין לא הייתי דוחה קושייתו לחלוטין ואכתי היה מקום עיון אם ג"ש עדיף מהיקש או היקש עדיף מג"ש ועיין בזבחים דף מ"ח ע"א וע"ש בתוספות ד"ה דכ"ע והיה מקום ג"כ לתרץ קושייתו כיון דלר"ש עיקר איסור בשר בחלב אתי מהך ג"ש לכך הך ג"ש עדיף מק"ו וכמו שכתבו שם תוס' לענין ג"ש דלה לה מאשה. ואמנם בלא"ה נלע"ד לתרץ תמיהתו וכך הוא הצעת הענין דרבנן ילפי ממה דכתב ויצק וגו' והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשרים בזר והיינו מדלא כתיב כהונה עד הקמיצה ור"ש סובר וי"ו מוסיף על ענין ראשון ולכך לא הוצרך לכתוב כהונה ביציקה. והקשה אלא מעתה ושחט כו' והקריבו וגו' דילפינן דשחיטה כשירה בזר מדלא כתיב כהונה עד הקבלה ג"כ נימא וי"ו מוסיף לכך לא הוצרך לכתוב כהונה אצל שחיטה ומשני שאני התם דכתיב וסמך ושחט מה סמיכה בזרים כו':

והנה יש לדקדק מה חזית להקיש שחיטה לסמיכה מדכתיב וסמך ושחט נקיש שחיטה להקרבה מדכתיב ושחט והקריבו. וצ"ל כיון דאיכא לאקושי לסמיכה ונימא וי"ו של ושחט מוסיף על ענין ראשון שהוא סמיכה ואיכא למימר וי"ו של והקריבו מוסיף על ענין ראשון שהוא שחיטה ולאקושי לקבלה וכיון דאיכא היקשא לכל צד לא הוה לרחמנא לסמוך על ההיקש והוה למכתב ושחטו בני אהרן הכהנים והקריבו את הדם ומדלא כתיב כהונה עד והקריבו ש"מ מקבלה ואילך מצות כהונה יע"ז מקשה ונימא וסמך ושחט מה סמיכה בבעלים. והנה בודאי שיש להשיב אדרבה ושחט והקריבו כתיב מה הקרבה שלא בבעלים אף שחיטה שלא בבעלים. אלא שהקושיא כיון דאיכא לאקושי לסמיכה ואיכא לאקושי להקרבה מה חזית דסמכת לקולא דלמא לחומרא ועוד שלסמיכה ההיקש הוא היקש מלא אבל להקרבה אין ההיקש מלא שהרי עכ"פ לכהונה אינם שוים ובעינן שחיטה בבעלים וע"ז שפיר משיב כיון דאיכא היקש לכל צד אף שההיקש לסמיכה יש לו קצת מעלה שהוא היקש מלא ולחומרא מ"מ שוב ילפינן ק"ו מזריקה וגלי הק"ו דמקשינן לקבלה שאינה בבעלים. זהו הנלע"ד ומרוב הטרדה קצרתי הכ"ד הד"ש:

גם יפה כתב הה"ג מוה' זלמן שאם אין הסירכא ממש נגד המחט התחוב בבית הכוסות בפנים אין לאסור אבל אמינא דהיינו במקום העובי של בה"כ אבל במקום הדק כיון שלדעת רש"י טריפה ורמ"א בסי' מ"ח סעיף ז' כתב דהכי נהוג אלא שכתב שבמקום הפ"מ יש לסמוך על המכשירין וכיון שכאן יש עוד ריעותא מחמת הסירכא אף שאינו כנגדו ממש מ"מ הרי הרבה מהאחרונים שהטריפו סירכא בשאר איברים אלא שאנחנו נמשכים אחר דברי הש"ע בסוף סימן ל"ז וסוף סי' מ"ו דאין סירכא אוסרת אלא בריאה

אבל כיון שכאן מצטרף גם חומרא דרש"י שאוסר במקום הדק אפילו לא ניקבה מעבר לעבר אין להקל אפילו בהפ"מ. ואולי אם הוא הפ"מ וגם הוא שעת הדחק שהוא סמוך לשבת יש להתיישב אם יש להקל זולת זה אין להאריך בדברים הפשוטים. ועיין בנ"ב קמא חי"ד סימן ט"ו וסימן י"ט. דברי הד"ש:

תשובה טו

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הרב המופלא מוהר"ר אברהם ליבשיץ יצ"ו (אשר כעת אב"ד דק"ק נייאהויז והגליל):

מכתבך קבלתי ובו מבואר מעשה שבא לידך באווז לעוטה שנמצא בעור הפנימי קורט דם ושלט בעור הפנימי מעבר לעבר עד עור החיצון וכנגדו בעור החיצון לא היה במקום הזה שום שינוי וחפשת בעור החיצון בכולו פן יהיה בו איזה שיגוי במראה באיזה מקום שיהיה אף שלא כנגד מקום הזה שהיה הק"ד בפנימי וכן הוה שמצא בעור החיצון נהפך ללבן ולבן בחיצון ואדום בפנימי לקותא הוא והוי כניקב זה שלא כנגד זה וטריפה. ולמד דין זה מדברי רש"י בחולין דף מ"ג ע"א דחלוף בושט טריפה משום דשניהם נטולים ממקום ואין לך ניקב גדול מזה ולמד מזה שאם רש"י חושב נהפך כולו לנקב גדול א"כ נהפך מקצתו הוי נקב קטן והא דהביא הש"ך בסימן ל"ג ס"ק ז' לראיה לדברי מהרש"ל מדברי הרא"ש שמקצתו לקוי כשר היינו דוקא בעור אחד לבד הוא לקוי במקצתו ואז עור השני מגין. ולא רצה מעלתו לסמוך על ההגה"ה בפרישה שמכשיר להדיא כיון שהוא נגד דברי רש"י והרא"ש. וכאשר הובא אותו מקצת עור הפנימי לפני המ"ץ שם האלוף מוהר"ר שמשון אמר שקבלה בידו שאם ע"י מיעוך ברוק הולך מראה האדום הוא ראיה שע"י רתיחת השחיטה נעשה אודם זה. וכן עשה שמיעך ברוק והלך מראה האודם והכשיר ולא חשש לדברי רבותינו שחכם שאסר אין רשאי להתיר. זה חורף השאלה. וכתבת שר"ש טעה שסמך על דברי ב"י בסימן ל"ג שכתב לענין אודם דרוסה שיכול לבדוק גם אחר שחיטה אף שנתלכלך כולו עור בדם שחיטה הרי יכול להעביר דם שחיטה ואז ניכר קורט הארס שאינו עובר ע"י הדחה והרי באמת השיג שם הד"מ וכתב אם קבלה נקבל והביא מעלתו ראיה דבחששא זו דחלוף הוא כנקוב לא מהני מה שעובר ע"י מיעוך והדחה וכתבת שהרי בסימן מ"ח מטרפינן בהודח ונמלח. ע"כ דבריך בקצרה:

והנה בודאי ר"ש עשה שלא כתורה לסתור הוראה שלך שכבר הורית לאיסור במקום שלא טעית בדבר משנה ולא בשום טעות מבורר ואת פיך לא שאל. ואמנם בגוף הוראה

במעשה שנשתנו שני עורות במקצת כאשר בא אתמול קודם הלילה מכתבך שמתי לבי לדבר זה וראייתך מדברי רש"י לא די שאינה ראיה אדרבה היא סתירה: ודע לך אהובי תלמידי שלא כמו שעלה על דעתך שרש"י חישב חלוף ללקותא אלא שרש"י סובר כיון שהחיצון הוא לבן אינו החיצון רק הפנימי וכיון שהפנימי אדום איננו הפנימי רק חיצון נמצא שכל אחד איננו במקומו רק במקום אחר החיצון הוא בפנים והפנימי הוא בחוץ וניטל כל אחד ממקומו וניתן במקום אחר לכך הוה כנקבו. ותדע שאם היה סבור רש"י שהשינוי לקותא הוא והעור כולו לקותא וכאילו איננו ואין לך נקיבה גדולה מזו לפי שהוא כאיננו א"כ מה זה שכתב רש"י וחלוף דושט שניהם נטולים ממקום שהן ראויים להיות כו' ולפי דבריך ניטלו לגמרי ולמה כתב רש"י שניטלו ממקום שהן ראויים להיות דמשמע שעכ"פ ישנם אלא שאינם במקומם הא למדת שלרש"י אין השנוי לקותא בגוף העור רק ראיה שאיננו זה העור רק חבירו א"כ זה בנשתנה כולו או רובו שאז מורה שאיננו זה העור אבל במקצת אין זה ראיה דזיל בתר רובו המורה שזהו הראוי להיות במקום הזה. ואולם מדברי הרא"ש שהטריף בשניהם לבנים וכתב דלא דמי לנקב קטן שחבירו מגין כו' אבל כאן שכולו לקוי כו' הרי שקורא השינוי של חילוף מראה לקוי וא"כ אם נתחלף בחלק קטן מ"מ לקוי הוא וכניקבו אם בשניהם נתחלף מקצת הרי כל אחד כניקב וטריפה אפי' לבעל העיטור שמביא הרא"ש שמה דמתיר בשניהם לבנים או אדומים מ"מ הרי ביאר בהע"ט טעמו דאחד מהן לקה והשני מגין הרי שעכ"פ מודה שהוא לקותא אלא שחבירו מגין ובנשתנה בכל אחד מקצת אין כאן הגנה דלפעמים מתרמי אהדדי. וכן מורה לשון הרשב"א בתהה"א אפי' לפי דעתו שנוטה להכשיר בנתחלף אחד מ"מ לקותא היא וכן מורה לשון הר"ן:

כל זה נתתי אל לבי אתמול בבוא מכתבך טרם עיינתי בספר. ובלילה בינותי בספרים והנה אחד קדוש מדבר ודין זה מפורש בספר תבואות שור בסימן ל"ג ס"ק ט' ומסיק להטריף. וכתב בהדיא דלרש"י היא כשר אך לשאר פוסקים הוא טריפה והנהת דרישה ורש"ל דמכשיר בשניהם לבנים משום דלבן לאו לקותא היא כלל אבל לדידן דקיי"ל לאסור בשניהם לבנים אפילו נתחלף קצתה טריפה עכ"ל התב"ש. הרי כוונתי לדעתו בכל מה שכתבתי:

ועתה כיון שענה בידינו שזה טריפה נדבר מדברי התורני מוה' שמשון שעמד על נסיון שע"י מיעוך ברוק עבר האדמימות ולדברי הב"י זה נסיון שכשם שארס הדריסה אינו עובר ע"י הדחה וכן האודם שע"י לקותא בעור מצד עצמו לא יעבור. ואתה אהובי תלמידי השגת על זה מדברי ד"מ. ובאמת לא בא הד"מ שם לחלוק לחלוטין על הב"י וזה לשונו

של הד"מ שם בריש סימן ל"ג וצ"ע מנ"ל דגם קורט הארס אינו עובר ע"י הדחה ואם קבלה נקבל ואמנם עיקר דינא כבר כתב הוא בעצמו דהרשב"א והרא"ש מסכים לדברי הטור עכ"ל הד"מ. הרי שהד"מ בעצמו כתב אם קבלה נקבל. ומה שהסכימו הרשב"א והרא"ש לדברי הטור אינו מטעם שמלוכלך בדם שחיטה אלא שס"ל כדברי התוספות דגם לענין דריסה שייך אימר במקום נקב שחט דגם אותו ארס מתחתך בשחיטה כששוחט שם ממש. והנה רמ"א בד"מ שכתב אם קבלה נקבל ואני אומר הדבר מוכרח בש"ס דאל"כ לא משכחת בושט בדיקה אפילו בעוף לענין דרוסה שאף שישחט הקנה לבדו מ"מ הושט אין לו בדיקה בחוץ ובפנים לא מהני בדיקה כיון שאוכלין ומשקין שוטפים שם אימר משקים שטפוהו לטיפת הארס. והרי לדעת התוספות הך דאמר בחולין דף כ"ה ע"ב נשחטיה לקנה לענין דרוסה מיירי ולחלק בין ממעך ביד ובין מדיח לחוד אין שום סברא דגם בפנים בושט אוכלים עוברים בדוחק והוי כמו מיעך ונימא אוכלין ומשקין העבירו לטיפת הארם אלא ודאי כדברי הב"י כן הוא שאין טיפת הארס הולך ע"י הדחה ומינה דה"ה בנשתנה עור הפנימי לאודם שאנו מחשבים לקלקול העור וסופו לינקב הוא דוקא אם אינו עובר ע"י הדחה ומיעוך אבל אם עבר זה ראיה שאקי זה מחמת קלקול עור אלא מחמת דבר אחר או אפילו אם הוא ע"י קלקול עור מ"מ כיון שיכול לעבור ע"י מיעוך אין סופו לקלקל ולא גרע מאי בדרי לה סמא שבדף נ"ד ע"א. ומה שהבאתי ראיה מסימן מ"ח בנמלח והודח דשוב לא מהני בדיקה שם הוא חשש שקוץ ומחט נקבו לחוץ אם אין שם מכה קורט דם מנין ומה בכך שהולך ע"י הדחה מ"מ אות ומופת היא שניקב לחוץ אבל למימר שהאודם סופו לקלקל זה דוקא אם אינו הילך ע"י הדחה. באופן שמסברא נראה דמהני הנסיון הזה מלבד שזה ג"כ סברא טובה לתלות שנעשה אודם זה מחמת דם שחיטה. גם זה עשית חומרא גדולה לפשפש אם יש לובן בעור החיצון כיון דלדעת הגהת דרישה ולדעת רש"ל וט"ז שסוברים ג"כ שלובן בחוץ אינו שום לקותא הוא כשר לגמרי די להחמיר כשרואה שום לובן בחיצון אבל לא לחפוש ולבדוק. ועכ"פ התורני מוה' שמשון עשה שלא כדת מה שהורה להתיר אחרי שכבר הורית לאיסור ובפרט שההיתר אינו ברור ולא מפורש. ואני מצטער על קטיגוריא שביניכם וה' יברך אותך בשלום. דברי רבך הדורש שלומך:

תשובה טז

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק הרב המופלג מוהר"ר דוד קיצע יצ"ו:

בנדון דסירכא מטרפש לבה"כ וכבר השליכו הכרס או חתכוהו ומלחוהו והדיחוהו באופן ששוב א"א לבדוק אחר מחט אלא שאשה אומרת שברור לה שלא היה בה מחט. גם דעתי להטריף כיון שעדיין לא ידעה מהסירכא הוה מלתא דלא רמיא וראיה לדבר מדברי הש"ך בסימן ל"ו ס"ק ל"ד. ומה שכתבת לסתור סברא זו משפחתו של ר"ג במס' נדה גבי ככרות של תרומה ובדקה בין כל אחד דמהני אף שלא היה מוטל עליה לבדוק אינו ראיה דאשה עלולה לראות ואדעתא דהכי בדקה שאולי תראה לבסוף משא"כ אשה זו שאמרה שלא היה מחט בכרס לא עלה על דעתה כלל שימצא סירכא בטרפש:

ומה שהקשית בריש חולין בטמא במוקדשין דמקשה בברי לי שלא נגעתי סגי ואמאי לא מוקי ליה בלא ידע בשעת שחיטה שהוא טמא ולא מהני ברי שלו דהוי מלתא דלא רמיא עליה. אין זה קושיא שאם הוא לא ידע שהוא טמא מהיכא תיתי ידעו אחרים שהוא טמא ומה מהני מה שהם ראו שלא נגע ועוד הלא על מה דאמר שלכתחלה לא ישחוט אמר שאם שחט ואחרים רואין כו' ובאינו יודע שהוא טמא איך שייך לומר שלכתחלה לא ישחוט. ועוד אני אומר דבדבר שהאדם עצמו עושה לא שייך לומר מלתא דלא רמיא אלא אפי' לא רמיא עליה כעת כיון שעכ"פ יודע שבשום פעם יש חילוק בדבר יודע הוא איך עושה. וראיה מריש סימן צ"ד בש"ך ששואלין עד היכן תחב הכף והלא בשעה שתחב לא ידע שזה בשר וזה חלב. אמנם בדבר שאינו מעלה על לבו שיש בזה איזה קפידא בשום פעם כגון שוחט שלא למד הלכות שחיטה ואומר אחר שלמד ברי לי ששחטתי יפה לא מהני כיון שבשעת שחיטה לא ידע שיש קפידא בשום פעם בשהייה דרסה כו'. זה הנלע"ד ולהיות שבתחלת הלילה קבלתי מכתבך כו'. דברי רבך הד"ש:

תשובה יז

תשובה

לכבוד אהובי הרב המופלא ומופלג האלוף מוהר"ר זלמן נר"ו אב"ד דק"ק ליפחוויץ:

מכתבו קבלתי וע"ד ההוא תורא דנפל על הארץ וצולע אם לחוש לפסיקת חוט השדרה ימחול לעיין בחיבורי נו"ב בחלק י"ד סימן כ"ב שגם אני השגתי על הש"ך. ואמנם חילקתי בין אינה יכולה להלוך כלל עדיף דאז לא חיישינן לחוט השדרה ובין גוררת רגליה. ואמנם בסוף התשובה כתבתי שהסומך על דברי האחר ונים אין לתפוס עליו ואפילו בצולעת או גוררת רגליה לפי הראיה שהבאתי שם ממעקה. וגם נלע"ד שאם צולעת רק על רגל אחת אין לחוש לחוט השדרה שאם מחמת השדרה הרי השדרה באמצע ומתפשט כחה בשוה בב' הרגלים והיה ראוי להיות צולעת בב' רגלים וגם הלא הרא"ש וטור בסימן נ"ח מסיק דאפילו הלכה וצולעת מפיק מחשש ריסוק אברים וממילא דמפיק מחשש

פסיקת החוט. והב"ח שמחמיר בפסיקת החוט שאין הלוך מועיל השגתי עליו זה שנים רבות בגליון הש"ע שלי מסוגיא דפ' התערובות. ואף שלא קיי"ל כהטור מכל מקום בזה יש לסמוך עליו בצירוף דעת הש"ך וגם אם לא ראה היהודי שנפלה אין לחוש לנפילה ומה שהנכרי אומר אחר שיצתה מתחת ידו אינו נאמן ואפילו אמר מתחלה אולי כיון להשביח מקחו שסובר אם יאמר שזה מחמת נפילה עדיף. ומה ששאל אם יש לסמוך על מהרש"ל ופר"ח בדלא איפסוק ניבי לסמוך על בקיאות שלנו שלא נתעכלו. לדעתי בהפסד מרובה גם הרמ"א מודה בזה. וכל זה בנשמט הירך אבל אם לא נשמט ולא נשבר בזה לא שייך בקיאות ואין כאן שים חשש מחמת ניבי כשרואין שלא נשמט ושלא נשבר. ומחמת טרדותי אקצר. דברי הד"ש:

תשובה יח

תשובה

לכבוד אהובי חביבי הרבני המופלא ומופלג חריף ושנון כבוד מוה' מענדל נ"י:

מכתבו הגיעני אחר הפסח ואז אנא שאילנא לבני הישיבה בלימוד הלכה תוס' ולא פניתי לראות במכתבו ועתה שאני בכפר כדרכי בכל שנה בימים הללו לעסוק ברפואות ולפי שבהיותי בעיר אין לי מנוחה לכן אני יוצא השדה ויש לי מעט פנאי שמתי עיני למכתבו: והנה על מה שכתבתי בחיבורי נו"ב בחי"ד סימן ה' בעוף המים שאמרו בגמרא נשבר העצם אע"פ שלא נשבר קרום של מוח. ופלפלתי אם הטעם משום שסוף הקרום לינקב ובכלל נקובה הוא או הטעם לפי שקרומו רך אין לו חיות בקרום לבד ומטעם שבירת העצם טריפה ולא משום שסוף הקרום לינקב וממילא בכלל סוג שבורה הוא. והבאתי ראיה מדברי הרמב"ם שחישבו בכלל שבורה מכלל דס"ל שאין הטעם משום שסוף הקרום לינקב:

ועל זה השיב מעלתו וזה לשונו. ולא ידעתי מה יענה רבינו במ"ש שם הרמב"ם בפ"י מה"ש אחר דין זה דאווזות המים עוף היבשה שהכתה חולדה על ראשה כו' מניח ידו בצד הנקב כו' אם יצא המוח מן הנקב בידוע שניקב הקרום וטריפה וא"ל מותר עכ"ל הרמב"ם. והרי בזה ודאי הטעם משום ניקב הקרום ואמאי חשבו הרמב"ם תחת סוג שבורה והוה ליה לחשבו תחת סוג נקובה אלא ע"כ צריך לומר הואיל שנקיבת הקרום בא מצד השבירה חשבו תחת סוג השבירה. וא"כ גם עוף המים י"ל שטעם הרמב"ם מפני שסופו לינקב וחשבו תחת סוג שבורה משום שבא ע"י שבירה וכמ"ש הכסף משנה שם טעם שמנה הרמב"ם נדלדלו סימנין תחת סוג נפולה לפי שדרכם לדלדל ע"י נפילה ע"כ דברי מעלתו. ולא דבר נכונה. וראש דבריו הם בלי עיון שכתב שהרמב"ם

חשב עוף היבשה תחת סוג שבורה ודבריו תמוהים דאטו הרמב"ם הטריפות שלו בא להשמיענו דאטו עד עתה לא ידענא שאם ניקב קרום של מוח שהוא טריפה והרי כבר חשבו הרמב"ם בפ' וי"ו הלכה ג' בכלל נקובים שאם ניקב קרום התחתון טריפה וא"כ לא היה צריך הרמב"ם כאן לבאר צד הטריפות כלל דמה לי אם ניקב מעצמו או ניקב ע"י שבירה והרמב"ם כאן צד ההכשר בא להשמיענו שאינו כמו עוף המים שנטרף בשבירת העצם לחוד. גם בא להשמיענו שכיון שנשבר צריך עכ"פ בדיקה אבל גוף הדבר שאם רואה ע"י בדיקה שיוצא המוח פשיטא שהוא טריפה משום ניקב הקרום אשר כבר חשבו בפ"ו בכלל סוג נקובה. ומה שדימה זה לדברי הכ"מ בנדלדלו הסימנים ג"כ לא דק דיותר משמונה סוגים אין לנו בטריפות ושמונה מיני טריפות הם ונדלדלו הסימנים אין לו שום שייכות בשאר השבעה כלל וכללו הרמב"ם בנפולה לפי שדרכן להתדלדל ע"י נפילה אבל דבר שהוא ממש מאחד משאר הסוגים ימנה בכלל סוג אחר לפי שבא ע"י כך זה לא שמענו מדברי הכ"מ:

ב ועל מה שכתבתי להביא ראיה שאין הטעם משום שסוף הקרום לינקב ע"פ דברי התוס' בחולין דף ע"ו ע"ב בד"ה איפסיק חד מינייהו לא שייך למתני גבי יתר עליהן עוף משום דכשנפסק אחד מהן סוף כולן ליפסק ומעתה אי ס"ד דנשבר העצם הטעם מפני שסוף הקרום לינקב איך תני לוי יתר עליהן בעוף נשבר העצם כו'. ועל זה השיב מעלתו דלפי הבנתי בדברי התוס' איך ס"ד דש"ס שם דטעמיה דלוי משום דאין לו בדיקה דא"כ איך חשבו גבי יתר עליהן בעוף. ג"כ לא קשיא ולא מידי דלפי הס"ד הזה ה"א דאף מה שגם בבהמה הוא טריפה אלא שבעוף חמור יותר שאין לו בדיקה ג"כ חשיב ליתר בעוף ובצ"ה ה"א באמת שסובר לוי דבהמה ועוף שוים ולקמן דף ע"ו אליבא דאמת שכבר זכינו שטעמא דלוי משום שקרומו רך הוא דמחלקינן בין בהמה לעוף:

ועוד אני תמה על מעלתו וכי היכן ראה דלפי הס"ד ה"א דטעמא דלוי משום שמא ניקב הקרום. אבל פירוש הדבר שהיה סובר שגם עוף היבשה טריפה בשבירת העצם לחוד ואין לו בדיקה היינו דלא מהני הבדיקה ועוד שהרי לא הזכיר על דברי לוי כלל לשון אין לו בדיקה רק מקשה על שמואל דבדיק בידים ועל רב הונא דבדיק ביד והתני לוי טריפות שמנו חכמים כו' ע"ש. ולא עוד אלא אף מה דמקשה שם מתחלה על דברי ר"ש בן אליעזר הא גופא קשיא אמרת בודקין כו' אלמא אית ליה בדיקתא והדר תנא נשבר העצם אע"פ שלא ניקב קרום של מוח אלמא ל"ל בדיקתא ג"כ אין הכוונה שאין לו בדיקה וחיישינן שמא ניקב הקרום שהרי בהדיא קאמר אע"פ שלא ניקב קרום של מוח אלא הכוונה אלמא לית להו בדיקתא לפי רבעצם לחוד טריפה. ודברי הרמב"ם בפ' יו"ד

מהלכות שחיטה הנה אין אחריות דברי הלח"מ עלי אבל דברי רבינו עצמם נכונים דשם מנה הרמב"ם שבעים פרטי הטריפות ושם מנה אף מה שטריפה משום שסופו לינקב אף שכבר מנה עיקר הטריפות לעצמו שהרי חישב ניקבה הריאה וחישב נסמכה אונה לאונה שלא כסדרן אף שהטריפות משום שסיפו לינקב ועיין בכ"מ שם אבל לא חישב פרטי פרטים שהרי חישב ניטלה צומת הגידין ולא ביאר פרטי הדין שכבר ביארו בפ"ח הלכה י"ח וי"ט כל פרטיו בבהמה ובעוף וכאן חישב רק למנין השבעים ניטלה צ"ה וא"כ יש כאן בין בהמה ובין עוף דבשניהם יש טריפות נטילת הגידין וכל אחד לפי דינו אשר כבר ביאר בפ"ח ולכך לא סיים על זה בפ"י הלכה י"א שעוף יש לו יתר בזה אבל ניקב העצם ודאי שהיה לו לחשוב אף שהטעם שסופו לינקב הקרום כמו שמנה סירכא שלא כסדרן ולכן סיים הרמב"ם באמת שתי טריפות יש בעוף יתר על הבהמה. ובזה מתורץ ג"כ השגת הר"ן שהקשה על רבינו ועל הרמב"ן דלמה לא חישב לוי יתר בעוף נחמרו בני מעיין עיין בכ"מ שם. ולדידי ניחא דטעם נחמרו בני מעים מפני שסופן לינקב ולכך לא חשבו לוי ורבינו שפיר חשבו כאן שהיא נוסף על השבעים:

ג ועל מה שהבאתי ראיה מדברי הגהת אשרי והמרדכי שהביאו ראיה לדברי הגאונים שהטריפו ניקב חצר הכבד דחיישינן שסופו לינטל כל הכבד מדמטרפינן הוריקה הכבד ולא הביאו ראיה מגלגולת א"ו שטריפות הגלגולת לא משום סוף הקרום לינקב הוא. השיב מעלתו וז"ל ואטו לא מנה רבינו שום טריפות שאסרו משום סופו רק הגלגולת והלא טריפות מראה וסרכת הריאה וקרום שעלה מחמת מכה וכן צ"ה בעוף מיטרף בחד משום שסוף כולן ליפסק. ואני אומר טריפות מראה הריאה מי הגיד שעל שם סופו ודלמא הוא כאילו כבר ניקבה וכן בסירכא הלא הרבה פוסקים ס"ל אין סירכא בלא נקב שכבר ניקבה וקרום שעלה מחמת מכה כבר היה ניקב, וצ"ה אני תמה על דבריו אני דקדקתי למה הביאו ראיה מהוריקה הכבד היה להם להביא ראיה מגלגולת שהוא מוקדם דהוריקה הכבד הוא דף נ"ו ע"ב ונשבר העצם שם ע"א. אבל להקשות למה הביאו ראיה מהוריקה שמוקדם והיה להם להביא מצ"ה שהוא מאוחר בפ' בהמה המקשה הוא דברים בטלים:

ד ועל מה שכתבתי דאם עור העליון קיים אינו נטרף בנשבר העצם ולא ניקב הקרום והבאתי סמך לזה מדנקטא המשנה הכתה חולדה ולא תנן סתם נשבר העצם במקום שעושה טריפה משום דיצא להורות דעוף היבשה אין דינו כעוף המים ובעינן במקום שעושה טריפה ואי הוה תנן נשבר ה"א שהעור העליון קיים וזה גם בעוף המים כשר. על זה השיב מעלתו דהרי לוי תני נשבר העצם כו'. וגם זה אינו סתירה דאטו אמרתי

דנשבר ודאי פירוש שהעור קיים, אני כתבתי דנשבר שייך גם במקום שהעור קיים אבל גם אם אין העור קיים שייך נשבר ולוי כבר סמך עצמו על משנתנו:

ה ומ"ש מעלתו דבחולדה ששיניה עקומות מיחשב ניקב זה שלא כנגד זה. לא דבר כהוגן וא"צ להשיב על דבר בטל כיון שניקבו באלכסון מקרי זה כנגד זה. ומה שרצה מעלתו לומר שכוונת המשנה ע"פ מ"ש הרא"ש בפא"ט סימן י"א לדחות דברי ראב"ן וכתב הרא"ש דליכא למיחש שמא ניקב התחתון לחוד דכיון דהכתה על ראשה לא ינקב התחתון בלא העליון. וכתב מעלתו דלפי זה לכך שנינו הכתה חולדה דאל"כ לא שייך שוב ואלו כשירות מקום שאינו עושה טריפה דהרי חיישינן אולי ניקב תחתון לחוד. וגם בזה לא הונח לי דגם ע"י שבירת העצם הרי העצם הוא מבחוץ ג"כ לא אינקב התחתון בלא העליון:

ו ועל מ"ש דלרש"י שחשב לחילוף האונות בכלל חסרה היינו חסרה ע"י נקיבה שכל אחת נטולה ממקומה ואין לך נקובה גדולה מזו ועל זה השיב מעלתו דא"כ ל"ל לרש"י לפרש דף מ"ז ע"ב בד"ה היינו ניקבה שאי אפשר לחסרה שלא ינקב הקרום הרי קשה בלא זה אף אם יהיה חסרון בלא נקיבה קשה היינו ניקבה. וגם הא לא תברא דכך הוא כללא דמלתא כל שאי אפשר שתחסר בידי אדם בלא נקב אז אף אם חסרה בידי שמים היינו ניקבה וכן בעורות הושט אי אפשר שינטל בידי אדם בלא נקב דהרי אין לך ניקבה גדולה מזו וכמו שפירש"י בעצמו בדף מ"ג ע"א ולכן חלוף טריפה דהרי הוא כאילו ניקבה וניטלו כל אחד ממקומם וכן בריאה לפי שאי אפשר שתחסר מבחוץ בידי אדם בלי נקב לכן גם חסורה בידי שמים הוא כניקבה. ולכן בלב שאפשר שיחסר בידי אדם חתיכה ממנו בלי נקב שהוא עב ולכן אם נברא חסר קצת כשר וכן כל הדומה לזה:

ז לא עמדתי על כוונתו, ואולי יש איזה דילוג וטעות סופר בדבריו:

ח מה שרצה לומר דלכך לא מוקמינן חסרה דמתניתין בחסר אונה דא"כ קשה מאי קמ"ל רבא בחסר ויתיר. אני תמה על דבריו דאינו משכחת חסרון מבחוץ בלא חסרון מבפנים והרי אם חסר אונה חסר גם בשרה בפנים וא"כ גם עתה שרצה לאוקמי למשנתנו בחסרון מבפנים קשה מאי קמ"ל רבא:

מ לא ידעתי אם היה ער או ישן כשכתב זה דמה לי אם יותרת הכבד היא במקום מרה וחיותא או לא כיון שכתבתי דלהרמב"ם יותרת כחסר מתחלת ברייתו היא ולהרמב"ם חסרה הכבד כשירה דאנן ניטל הכבד שנינו ואפילו היותרת הוא במקום מרה מ"מ כיון שהוא כאילו נברא חסר אכתי אינה כאילו נברא חסר מרה שהמרה אינה יתירה. ויען

שאני בכפר ואין לי ספרים כל הצורך וגם אני עוסק ברפואות לכן יספיק הקיצור. דברי הד"ש ושלום תורתו:

תשובה יט

תשובה

מבן המחבר על ענין הנ"ל:

להרב המופלא החריף ובקי מוהר"ר וואלף טריטש נר"ו:

מכתבו הנעים הגיעני ועל ד"ת אשר שדר לן חורפיה ועמד על דברי אאמ"ו הגאון באיזה תשובות בספרו הגדול נו"ב. אשיב למעלתו דבר על אופנו אך אני בוחר בדרך קצרה. כי הלא ידע מעלתו כי רבו טרדותי מאד כי אאמ"ו הגאון נ"י מפני חולשת מזגו בעו"ה העמיס עלי עול הוראה ועול הישיבה לכן אין הפנאי מסכים עמדי לשעשע באמרים כאשר עם לבבי ולא ניתן לכתוב כי אם מה שצריך להשיב על דברי מעלתו לפענ"ד:

ראשון נאמר הלא ראה כי אאמ"ו הגאון נ"י בתשובתו חי"ד סימן ה' לא הכריע בזה אי טריפות בגלגולת הוא מצד עצמותו או שהוא טריפה מטעם שסוף הקרום לינקב. ומעתה ממ"נ אם מעלתו אוחז הסברא דנשבר הגלגולת הוא טריפה מצד עצמותו א"כ מאי מהני שחזר ונתרפא ואיך מצינו בדבר שנעשה טריפה בודאי בהחלט והוא משמנה עשרה טריפות שהוא בכלל שבורה שיהיה חוזר לכשרותו ע"י שנתרפא וכללא הוא בטריפות דקרום שעלה מחמת מכה אינו קרום ומה שמכשרינן בש"ע סימן נ"ה בנשבר העצם במקום שעושה אותו טריפה וחזר ונקשר שע"ש יחדיו ידובקו דכשר היינו טעמא הואיל ובנשבר העצם לחוד אינו טריפה אם לא יצא לחוץ ועור ובשר חופין אותו ואמרינן אם חזר ונקשר שע"ש יחדיו מוכח שלא יצא לחוץ ומעולם לא נטרף דאם יצא לחוץ אי אפשר שיחזור ויקשור את עצמו במקרה בשבר על שבר יחדיו אבל בשבירת עצם הגלגולת אם הוא טריפה מצד עצמותו אינו חוזר לכשרות אף שנתרפא:

אמנם ראיתי שמעלתו בסוף דבריו אחז לעיקר דנשבר עצם הגלגולת הוא טריפה מצד נקובת הקרום ורוצה להמציא לעצמו בסברא דאם נתרפא השבר היטב אי אפשר שיהיה הקרום ניקב דאי אינקב לא היה יכול להתרפאות השבר של עצם הגלגולת ע"כ דברי מעלתו: הנה מעולם לא שמעתי סברא כזו דמה ענין זה לזה והרי בנשבר העצם במקום צומת הגידין בסימן נ"ו סעיף י' וכן בנשבר עצם הקולית בסימן נ"ה סעיף ב' לא מהני חזר ונתרפא והרמ"א הכריע כדעת היש אוסרין ופסק דלדידן דאין אנו בקיאין בבדיקה בעוף טריפה ולא אמרינן דאי הוה נפסק צומת הגידין לא היה נתרפא העצם וכמ"ש בקרום של מוח שהחוש מעיד שאינו חזק כל כך כמו צומת הגידין:

ואפילו לדעת מהרי"ק שהביא הש"ך בסימן נ"ג ס"ק וי"ו בנשבר הגף סמוך לגוף וחזר ונתרפא ונדבקו השברים דפסק המהרש"ל ומהרי"ק דכשר ולא חיישינן לנקיבת הריאה ושם מבואר הטעם דאם אינקב הריאה אי אפשר שלא יהיה נרגש בתוך אותו הזמן שנתרפא שנוים בצלעות אבל בנשבר הגלגולת דחיישינן לנקיבת קרום של מוח לא שייך זה דאיזה הרגשה יהיה בקרום שניקב לכן אף אם חזר ונתרפא העצם לא מהני דדלמא גם הקרום ניקב ונתרפא ואפ"ה הוא טריפה דקרום שעלה מחמת מכה לא הוי קרום ואין סתימה מועלת ולא מהני בדיקה. ואפילו לפי' ראשון שכתב רש"י על הא דאמר עולא ישב לו קוץ בושט דאין חוששין שמא הבריא דלא חיישינן שמא נתרפא היינו בסתמא לא חיישינן שמא נתרפא אבל היכא דחזינן שנתרפא עצם הגלגולת גם לנתרפא הקרום חיישינן דכי היכי שנתרפא העצם גם לנתרפא הקרום חיישינן ועפ"ז נסתרו כל ראיותיו שהוכיח מקושית התוספות חולין דף נ"ו ע"א בד"ה והא תני לוי שמקשים למה לא פריך אלוי גופא דאמר לעיל מכניס ידו לפנים ובודק ומקשה מעלתו דלמא אלוי גופא לא מצי למפרך די"ל דלוי מיירי בנתרפא השבר היטב דליכא למיחש לנקיבת הקרום מכאן ולהבא והבדיקה הוא שמא כבר ניקב עכ"ל מעלתו. ואין זה קושיא דהגמרא הוכיח דע"כ לא מיירי לוי בנתרפא השבר דאם נתרפא לא מהני בדיקה דאף אי לא מבצבץ נמי טריפה דהוי קרום שעלה מחמת מכה. וממילא נסתר גם ראיה שהביא מעלתו מקושית הגמרא די"ל דהגמרא סובר דכי היכי דנתרפא השבר חיישינן גם לנתרפא הקרום כנ"ל: ועוד יש לדחות דמנ"ל למעלתו להמציא דאם נתרפא הגלגולת לא חיישינן לסופו לינקב דלמא גם בזה סופו לינקב דמכח השבירה נתרועע הקרום ונחלש עד שסופו לינקב הואיל וכבר שלט בהם הכאב ועיין בנ"ב בזה בתשובה הנ"ל ומאי מהני שנתרפא הגלגולת סוף סוף כבר נחלש הקרום של מוח. ודי בזה לדחות כל דברי מעלתו ומפני הטרדה אקצר.

דברי אוהבו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהרר"י נ"י:

תשובה

שלום רב. באהלו יקרב. לכבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלא המושלם מוהר"ר יאקב נ"י אב"ד דק"ק קעלין והגליל:

מכתבו קבלתי אתמול לאחר חצות יום ע"י בנו שי'. והנה הגם כי האידנא אנא שאילנא להו לבני הישיבה בלימוד הלכה תוס' כנהוג אעפ"כ לא עכבתי מלהשיבו: והנה על דבר השאלה נקב מפולש באונה מעל"ע ולפי הנראה נדמה שהוא בתולדה והטריף מעלתו, יפה הורה כי מאן מפיס לאמר בבירור שנעשה כך בתחלת ברייתו ועוד שגם אם נעשה

כך בריאה בתחלת הבריאה אין ההיתר ברור. ועיין כל זה בנו"ב חלק יורה דעה סימן ה' ובסימן י"ז. ולא אאריך בזה. דברי ד"ש:

תשובה כ

תשובה

שלום לכבוד האי צורב. העוסק בחקי חורב. האלוף התורני המופלא מוהר"ר ליזר נר"ו מקראקא:

מכתבו הגיעני ושורש שאלתו בעובדא דהוה שערב חג השבועות העבר שחט שוחט דמתא בכפר הסמוך לעיר שהוא שמה אצל קצב נכרי ג' בהמות והקצב מכר האימורין לנכרי אחד בעל אושפיזא ומדי עוסקו הבעל אושפיזא באימורין שקנה לנתחם ונתח ההמסס ובית הכוסות בא לשם יהודי אחד לשתות שכר וראה שהבעל אושפיזא הנ"ל בנתחו את ההמסס הוציא מסמר אחד ארוך מן ההמסס והלך היהודי אליו לראות היטב והנה ניקב מעל"ע ומצד השני נצרר הדם והיה כמו בועה ושאל היהודי את הנכרי ממי קנית בני מעים הללו והשיב מהקצב הידוע אשר היהודים שוחטים אצלו תמיד ולקח היהודי את המסמר והביאו לפני הדיינין אשר גם מעלתו בתוכם ותיכף שלחתם שליח מיוחד לבעל האושפיזא לראות ולחקור אם ניקב מעל"ע ותיכף כראות הבעל אושפיזא את השליח קדם וסיפר לו את כל המאורע וההמסס ובית הכוסות כבר היה חתוכים לחתיכות דקות וקטנות ולא היה אפשר שוב להבחין הדבר היטב והלך השליח לנכרי הקצב ועדיין לא ידע הקצב מהריעותא הנ"ל ושאל אותו מאיזה בהמה מכר הבני מעים והשיב מהבהמה אשר נשחטה ראשונה כי דרכו של השוחט לרשום ולעשות סימן איזו נשחטה ראשונה ואיזו אחרונה ואשת הקצב אמרה לא כן אלא מהשניה ונשאו ונתנו בדבר הקצב ואשתו עד שהסכימה כי האמת עם בעלה הקצב שמבהמה ראשונה מכרו להבעל אושפיזא ובהמות הללו שוים בדמים ואז לא היה עדיין בשר כלל לכל בני העיר והקצבים לא רצו לשחוט יותר. ובאו השוחטים לשאול משפט שלש בהמות הללו ונחלק הוא ובית דינו הוא רצה לאסור כולם כדין חתיכה הראויה להתכבד שאינה בטילה והדיינים שעמו רצו להכשיר שלשתן מטעם ס"ס שמא לא ניקב לחוץ רק במקום דשפכי ואת"ל ניקב לחוץ אנו אומרים על כל בהמה משלשתן שמא לא זו היא ואף שספק אחד הוא בגופו וספק שני ע"י תערובות רצו לצרף לזה מה שכתב המחבר בסימן ק"א סעיף ג' דלא מקרי חתה"ל רק מבושלת ע"ש. ואף אותה הבהמה שאמר הנכרי שממנה היה רצו להתיר דאין הנכרי נאמן לאסור והאריך מעלתו בפלפול. והנה יעיין בספרי נו"ב שדרכי רק להשיב על גוף הדין ולא להשיב על פלפול של השואל כי לאו כל הדעות שוות ויש שבא באורחא חריפתא ויש אגב חריפתא שבשתא ולכן אין לי עסק בדברי השואל רק

לברר גוף הדין. והנה אחדל בזה מלפלפל על נאמנות היהודי ונימא שהיהודי היה נאמן בעיניכם אבל עכ"פ אין הנכרי נאמן באיסורין לא להתיר כלל ולא לאסור במה שאינו מסור בידו ובמה שמסור בידו נאמן לאסור היכא דלא שייך להשביח מקחו קמכוין אבל היכא דשייך להשביח מקחו קמכוין נחלקו הפוסקים דעת הרשב"א דאינו נאמן אפי' במה שבידו ודעת הרא"ש וסיעתו שנאמן ועיין בש"ך סימן ט"ז ס"ק כ"ג. והתבואות שור כתב שאין בזה פלוגתא ולכ"ע נאמן במה שבידו:

ומעתה נבוא לנדון שלפנינו אשר ראיתי במכתבו שרצה לומר שזה דומה לתשובת מהר"מ מלובלין סימן ס"ו שהביאו הט"ז והש"ך בסוף סימן מ"ח. הנה לא דמי כלל דשם מסיק הש"ך מנה"כ דאם בעוד הנכרי מתעסק בהוצאת הפרש מצא המסמר מקרי רגלים לדבר כו' והיינו שהתעסק בבהמה ידועה אבל נדון שלפנינו אפילו ראו שני עדים בשעה שהוציא הבעל אושפיזא מסמר וראו שההמסס היה מנוקב מעל"ע מ"מ וכי הם ידעו מאיזה בהמה המסס הזה וא"כ על אמירתו של נכרי אתה סומך שאמר שקנה בני מעים מהקצב המוכר ליהודים ובזה ליכא רגלים לדבר וא"כ אמירתו לאו כלום ופשיטא שאם הקצב היה מכחישו והיה אומר שלא מכר לו בני מעים כלל שהיה הקצב נאמן. ואפילו אם נימא שעתה שאמר הקצב שמכר לו הבני מעים שוב הוי רגלים לדבר ואין אנו תולים לומר שהבעל אושפיזא קנה גם מקצב אחר ומאמינין לו שזה ההמסס מבהמה זו של הקצב וא"כ עיקר האיסור על פי הודאת הקצב שמכר לו וכיון שאתה מאמינו שמכר לו אף אתה מאמינו שהיה מבהמה הראשונה והפה שאסר הוא הפה שהתיר הבהמות האחרות וכמ"ש הט"ז שם בסוף סימן מ"ח שגם בנכרי אמרינן הפה שאסר כו' וא"כ השני בהמות אחרות מותרות וזו אסורה שהרי עדיין הבהמות ביד הנכרי והנכרי נאמן על מה שבידו. ואם יש לתלות שהבעל אושפיזא קנה גם מקצבים אחרים היה מקום לדון גם על בהמה זו להתירה מתרי טעמי. חדא ע"פ מ"ש הש"ך בסימן ק"י בכללי הס"ס אות ד' בחצר שיש בה ב' תרנגולים ואחת יש בה ספק טריפה ביצה הנמצאת שם כשירה שאני אומר שמא אותה שיש בה ספק לא הטילה ואת"ל הטילה שמא אינה טריפה. וכתב דאין זה דומה לספק ביצת טריפה שנתערב דשם יש בודאי בתערובת זה ספק טריפות ואי אתה יכול להתחיל שמא אין כאן איסור כלל כו' עיין בדבריו שם. ומעתה אם היה לנו ספק אם ההמסס הוא כלל מתערובת ג' בהמות הללו כגון שהיה מקום להסתפק שמא קנה בעל האושפיזא גם מקצבים אחרים שאינם שוחטים בשביל ישראל וא"כ הרי ההמסס הזה דומה לתרנגולת שיש בה ספק טריפות שהרי אין כאן טריפות ודאי דשמא היה במקום דשפכי להדדי ואנו אומרים על כל ג' בהמות הללו שמא אין בכל התערובת

הזה ספק טריפה כלל וההמסס הוא מבהמה אחרת שלא נשתטה מקצב זה כלל ואת"ל שההמסס מבהמות הללו שמא אינו טריפה שלא ניקב לחוץ רק במקום דשפכי להדדי. כך היה נראה לכאורה אמנם אחר העיון יש פירכא שהרי הש"ך התנה שהתרנגולות נתערבו חד בחד ע"ש אבל כאן שההמסס הוא ניכר איך תאמר ואת"ל שההמסס מבהמות הללו שמא אינו טריפה והרי אתה צריך להטריף ההמסס שהוא ספק דאורייתא:

ואמנם מטעם אחר היה נלע"ד למצוא היתר שהרי כלל מסור בידינו לומר נשחטה הותרה רק במקום דאתיליד ריעותא מחיים מחמיר רמ"א ועיין בסימן נו"ן בש"ך ס"ק ג' אבל כל מקום שאנו יכולים לומר שלא יצאה מחזקתה מחיים אמרינן בהמה בחזקת היתר עומדת ונשחטה הותרה. ואמנם לתלות בהמה אחת בחברתה ולומר עליה נשחטה הותרה ואבר זה אינו ממנה רק מאחרת וא"כ זו לא יצאה מחזקתה כלל הוא דבר בטל דאטו חברתה אין לה חזקת היתר ומאי אולמא דהך מהך וצריכין לאסור שתיהן. וכל זה בששתיהן שחוטות אבל אם האחת נחורה ואחת שחוטה א"כ אמרינן נשחטה הותרה וההמסס הזה מהנחורה הוא דלא שייך בה נשחטה הותרה וממילא זו שנשחטה לא יצאה מחזקתה כלל. ואמנם אחר העיון גם זה טעות הוא דאטו מה שאנו אומרים נשחטה הותרה אטו השחיטה גורמת ההיתר ההיתר הוא מטעם חזקה דבהמה בחזקת שאינה טריפה עומדת בחייה ולא אמרו נשחטה הותרה אלא לאפוקי מספק בשחיטה אבל לענין שאר טריפות היא בחזקת שאינה נקובה שום אבר וגם זו הנחורה אף שאסורה מחמת נבילה מכל מקום בחזקת שאינה נקובת ההמסס עומדת ואין לנו לתלות ההמסס הנקוב בה יותר מבשחוטה:

אלא מטעם אחר היה לנו לתלות ההמסס הנקוב בהנחורה שתולין הקלקלה במקולקל כמו שאמרינן בשתי קדרות אחת אסורה ואחת מותרת ולפניהם שתי חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר ונפלו לשתי קדירות הללו שאנו תולין לומר איסור לתוך איסור נפל כן יש לנו לתלות ההמסס האסור בבהמה הנחורה שהיא אסורה בלא"ה ולא לקלקל השחוטה. אלא דבאמת אין תולין לומר איסור בשל איסור אלא באיסורין דרבנן כמבואר בסימן קי"א סעיף ג'. ומעתה אם היה בעל אושפיזא קונה בני מעים גם מנכרים הנוחרים א"כ אפילו אם הקצב לא היה אומר כלום מאיזה בהמה מכר לו היו כל בהמות הללו מותרים שהרי כבר הבהמות הללו מותרים מן התורה דחד בתרי בטל אלא שאסורין מדרבנן מטעם חה"ל והרי זה דומה למין במינו שבטל מן התורה ברוב בלח בלח ומדרבנן אסור ואפ"ה בשתי קדירות תולין איסור באיסור כמבואר בסימן קי"א סעיף ד' א"כ גם כאן תולין ההמסס האסור בבהמות הנחורין ושלש בהמות השחוטות מותרות. אלא

כיון שהקצב עצמו אמר שמכר להבעל אושפיזא המסס מבהמות הללו והקצב נאמן אם הבהמות בידו א"כ מבהמות הללו ודאי שהיה לבעל אושפיזא המסס ואם קנה ג"כ מקצבים אחרים הוא ספק אולי אין מניחין את הודאי לתלות בספק ועכ"פ הוי רגלים לדבר ושוב נאמן בעל האושפיזא לומר שהמסס זה קנה מקצב הנ"ל:

ועכ"פ אם הקצב היה מכחישו או היה שותק לגמרי א"כ ודאי שלא היה כאן איסור כלל ואמירתו של הקצב הוא האוסר והפה שאסר בהמה הוא שהתיר האחרות ובפרט שאפילו לאסור הבהמה זו עצמה שההמסס בודאי ממנה לא ברור כל כך דלדעת מהר"ם מלובלין שהביא הש"ך בסימן נו"ן ס"ק ג' דגם ביצאה מחזקתה מחיים אמרינן נשחטה הותרה א"כ בהמה זו מותרת דתלינן שהמסמר היה במקום דשפכי אהדדי. וגם בענין חה"ל יש הרבה קולות דלדעת הרבה פוסקים חתיכה חיה לא חשיבא ראויה להתכבד ולדעת הרי"ף הביאו הרא"ש בחולין דף ק' מה שאינו אסור בהנאה בטיל אפילו ראוי להתכבד וגם קודם שהופשט העור אינו מקרי ראוי להתכבד כמבואר בסימן ק"א ס"ק וי"ו ובש"ך ס"ק יו"ד. ומעתה אם בהמות הללו היו שחוטות כלם ונוטל ההמסס קודם שהופשטה העור כבר נתבטלו ואף שהופשטו אח"כ מ"מ כבר הותרו כמבואר שם בסימן ק"א בתרנגולת בנוצתה. וא"כ לכאורה לא שייך חה"ל בבהמות כי אם שנתערבו אחר שהופשטו. אבל באמת הא ליתא שקודם שנודע האיסור לא שייך ביטול והידיעה גורמת הביטול כמבואר בב"י סוף סימן צ"ט וא"כ כיון שלא נודע האיסור עד אחר ההפשט הרי הוא חה"ל ולא בטל. ומעתה לדעת הראב"ד שהביא הש"ך בסי' צ"ט ס"ק כ"א שאפי' לא נודע אמרי' קמא קמא בטל ואינו חוזר ונאסר א"כ כאן כבר נתבטלו קודם הפשט. הרי לך שלשה היתרים אלא שכל אחד מדעות הללו בטל במיעוטו נגד שאר פוסקים החולקים אבל עכ"פ בצירוף שלשתן יחד היה מקום לסמוך בשעת הדחק בספק איסור שלפנינו. אלא שבנדון דידן אין צורך לזה שכבר כתבתי שהראשונה אינה נכנסת בכלל התערובת והקצב נאמן על מה שבידו וממילא הותרו האחרים מצד דבלי אמירת הקצב לא היה כאן ספק איסור כלל שהבעל אושפיזא ודאי דלא מהימן. ומעתה ההכרע שנעשה ביניכם לאסור הראשונה ולהתיר האחרונות הוא יפה ונכון. ולרוב הטרדה לא אאריך בזה. דברי הד"ש:

תשובה כא

תשובה

להרב המופלא מוהר"ר משה נר"ו בווייגרשהיים:

אשר שאלני על דבר הנקב הנמצא במקומו בבני מעים סמוך ליציאתו מן הקיבה והוא הולך בשפוע ונמצא כן בכמה בהמות שבדק והטבחים אומרים שרוב בהמות כך הם והוא בא מסמפוני הכבד. הנה המקרה לא יתמיד ולא יכיר מקומו וצורתו וכיון שנקב בזה על צורה אחת בשפוע ובמקום אחד סמוך לקיבה ובכמה בהמות פשיטא שהוא הוריד ההולך מבני מעים לכבד והרופאים אומרים שפעולתו שתהיה הכבד זורקת מרה דרך הוריד הזה לבני מעים ומשם להקיבה לעכל המזון. ואף שהרשב"א בתשובה בסימן שפ"ג הטריפו ולא האמין להטבחים שכך הוא בהרבה בהמות, הרשב"א בימיו אכתי לא נודע לו מטיבו של זה הוריד. וכיון שהדורות שאחריו עמדו על הנסיון ומעשה שהביא הב"י בסימן מ"ז בשם הכל בו הנעשה בעיר בדר"ש וגם נזכר וריד הזה בדברי אבן סינא רופא קדמון והביאו המעיל צדקה והרי חז"ל סמכו על הרופאים אפי' באיסור נדה שהוא איסור כרת, ולחוש דלמא ניתק הוריד הזה בחיי הבהמה ונטרפה הבהמה מחמת נקיבת המעים שהרי הרעי יפול משם לחלל הגוף של הבהמה. אומר אני שאין לחוש לזה ואדרבה אנו תולין שאחר שחיטה ניתק בשעת נטילת הכבד ולא גרע מהיכא דממשמש ידא דטבחא. ולולא דמסתפינא אמינא שאף אם ודאי ניתק הוריד הזה בחיי הבהמה לא נטרפה דאל"כ איך הכשירו ניטל הכבד ונשתייר כזית במקום מרה למר או במקום חיותא למר והרי בשניטל הכבד ממילא מתנתק הוריד הזה במקום חבורו בכבד ואף שיש לומר שחבורו של הוריד הזה בכבד הוא באותו כזית הנשאר אכתי קשה הרי נחלקו חז"ל על מקומו של שיור הכזית הזה. א"ו שאפילו ניתק הוריד הזה אינו מזיק שכך טבע נקב זה הנעשה בתחלת היצירה מעלנא אית ליה לתוך הבני מעים להכניס לשם טפת מרה אבל מפקנא לית ליה ואין טבעו להוציא רעי מבני מעים החוצה. ואמנם אע"פ שאנו מדמין לא נעשה מעשה להתיר היכא שודאי ניתק מחיים כי אולי חז"ל חכמי הש"ס שנחלקו על מקומו של הכזית שצריך שישתייר בכבד בזה גופא נחלקו היכן מקומו של חבור הוריד הזה בכבד ועכ"פ היכא שיש לתלות שניתק אחר שחיטה הוא כשר. גם הא ודאי פשיטא דאין שום חיוב לבדוק ולחפש אחר נקב זה כלל. דברי ד"ש:

תשובה כב

תשובה

שלום לכבוד התורני המרומם הנעלה הר"ר יהודא י"ץ שוחט דק"ק מאדי:

מכתבו קבלתי וע"ד סירכא מטרפש לבה"כ המבואר ביו"ד סימן מ"א בהג"ה סעיף ח'. הנה כבר ביארתי בחבורי נו"ב חי"ד סימן ט"ו שיש לסמוך על הבדיקה אבל אם נאבד בלי בדיקה טריפה וליכא ס"ס שמא מחמת חולי ושמא לא ניקב דשאני כאן כי קרוב

לודאי הוא. והאי ודאי שכתב רמ"א בהגה"ה הנ"ל לאו דוקא ודאי ממש אלא קרוב לודאי ויגיד עליו רעו שבתורת חטאת כלל פ"ט סימן יו"ד כתב שמא יש מחט כו'. ומה שכתב כאן בהגה"ה ודאי היינו שאם לא בדק אמרינן שודאי יש שם קוץ או מחט אבל בדיקה מהני. וגם נלע"ד בכל מקום שיש סירכא באברים הפנימים אף שמבואר בש"ע סימן מ"ו שאין סירכא אלא בריאה מ"מ בדיקה בעינן בחלל הפנימי באותו אבר אם אין קוץ או מחט תחוב שם נגד הסירכא. והנלע"ד כתבתי. דברי ד"ש:

תשובה כג

תשובה

שלום וישע רב. להאי צורב. העוסק בחקי חורב. ה"ה כבוד הרב המופלא חכם וסופר. דומה לעופר. כבוד שמו מוהר"ר יעקב נר"ו:

על דבר שאלתו בעצם הקולית בעוף שנמצא שבור והשבר נתחבר חיבור יפה רק לא שבר אל שבר יחדיו ידובקו והתרנגולת כבר נאכלה ונשאל על הכלים והורה להתיר כיון שאין הכלים ב"י ואף שהוא ספק שמא לא היה הבשר שלם ויפה מ"מ ספק דרבנן הוא לענין הכלים. יפה הורה ובש"ע הקטנים שעם לקט הקמח מביא מעשה כזה ממש בשם תשובות באר עשק שהורה להגעיל כלי מתכות כיון שאפשר בהגעלה ולהתיר כלי חרס, וכאן אני בכפר ואין ספר בידי. ונלע"ד דלדעת הש"ך בסימן ק"ב שמביא בשם מהרי"ל דכלי אינו בטל ברוב דמקרי דשיל"מ כי הוצאת הגעלה דבר מועט הוא א"כ גם ספיקו אסור דדשיל"מ אפילו בדרבנן ספיקו אסור. וא"כ יפה הורה בבאר עשק להצריך הגעלה לכלי מתכות ולהתיר כ"ח אחר מעל"ע:

שנית עוף שנקרו עופות עור הראש ממול עורף והורה להתיר. ג"כ יפה הורה כי מי החזיר הסימנין אחורי העורף לחוש לנקיבת הושט ממול עורף אך צריך לו להשגיח הניקור אם לא נכנס בעומק מן הצדדים אבל אם לא נראה שום ריעותא בבשר שמן הצדדים בעומק פשיטא שאין כאן חשש נקיבת הושט כלל.

שלישית נשאל בסירכא הנמצאת בריאה על מקום חסרון כמו כ"ף כפופה ולא לגמרי ככ"ף כפופה רק התחיל בצד אחד להתרפאות ועלה החסרון בנפיחה והתיר כדעת מהרש"ל כו'. והנה אם כוונתו שעלה בנפיחה ולא היה בו אטום אבל אכתי נראה החסרון. אז במחילה מכבודו התיר האסור כי גם מהרש"ל לא התיר אלא מצד החסרון אבל בהצטרף שם סירכא אין לך תרתי לריעותא גדול מזה כי איך לא נחשוב החסרון לריעותא דבר שרבינו הגדול הרמב"ם אבי ההוראה מטריפו לחלוטין ואם שאר הפוסקים חולקים עליו אבל אנן איך לא נחשבהו אפילו ריעותא ובפרט כי בחיבורי נו"ב חי"ד סימן

ה' החזקתי דעת הרמב"ם בזה. אבל אם כוונתו של מעלתו במה שכתב שעלה החסרון בנפיחה דהיינו שאחר הנפיחה לא נראה שום חסרון וקמט כלל והיתה שוה לשאר הריאה א"כ יפה הורה שאין כאן ריעות כלל דכל מילי דריאה כשהיא נפוחה חזינן: ואמנם גם בזה היינו שנתמלא החסרון מבחוץ ומבפנים ולא היה גם בפנים תחת העור במקום הזה שום חלל ומקום ריק כלל אבל אם נתמלא רק מבחוץ ובפנים נשאר חלל ריק תחת העור זה טריפה בודאי ע"י הסירכא אפילו לא מצד תרתי לריעותא אנו צריכין להטריפו שאפילו לא היה החלל הזה נחשב לריעותא כלל היא טריפה. לא מבעיא אם הסירכא היתה דבוקה למקום אחר פשיטא שטריפה שזה המיעוך והמשמוש שאנו נוהגין למעך בסירכות ידוע שקולא יתירה היא ואמנם כבר נהגו להקל. וטעם קולא זו היא שאם היתה הסירכא גמורה היתה מתחזקת יותר ולא היתה עוברת ע"י מיעוך ומשמוש. וכל זה כשבשר הריאה שתחת הסירכא שלם אבל אם כלה הבשר אין להסירכא במה להתחזק כי אין לה שום חיזוק מבפנים ואינה דבוקה רק בעור לכן היא מתנתקת ע"י מיעוך אף שאינה הפשטת ליחה רק סירכא גמורה והרי היא טריפה מצד הסירכא אלא אפילו היתה הסירכא תלויה הייתי ג"כ מטריף דומיא דסירכא תלויה יוצאה מן הבועה בסימן ל"ז סעיף ב' שג"כ לדעתי הוא הטעם הואיל ותחת הבועה כלה הבשר לכך לא היה להסירכא יניקה וחיזוק מבפנים ולא היה לה כח להתאחז במקום אחר. והנלע"ד כתבתי. דברי הכותב בכפר בלי עיון בספר. ואמנם כל הדברים הן פשוטים לדעתי ולהאריך אין לי פנאי. דברי הד"ש:

תשובה כד

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגאון המושלם במעלות ומדות נ"י פ"ה ע"ה כבוד שמו הנאה לו מוהר"ר טעבלי הכהן נ"י עד יעמוד הכהן לאורים. אב"ד דק"ק לונדן:

מה ששאל ביו"ד סימן נ"ז סעיף י"ח דבעוף אם גמרה להטיל כל הביצים של טעינה ראשונה ושהתה כ"א ימים ואח"כ חזרה להטיל ביצים כו'. והקשה מעלתו דאף דמבואר בבכורות דף ח' דשיעור שהייה מטעינה עד שתטול הוא כ"א יום אכתי די אם שהתה כ"א יום מיום שנולד הספק אף שלא היה בין גמר הטלת הביצים כ"א יום להטלה שנפל כו' והאריך בזה. ואני אומר לו שורש הדבר שבחולין דף נ"ח אמרו שיחלא קמא משהינן לה אי הדרא טענה כו' ע"ש. א"כ מבואר שעכ"פ צריך שתגמור הטלת טעינה ראשונה ואח"כ מהני טעינה חדשה אבל כל הביצים שיש בה מטעינה הראשונה שטענה קודם שנולד הספק טריפות לא מהני. ובגמרא לא ביארו כמה יכולה להטיל מטעינה

אחת. וא"כ קשה מנא ידעינן דהדר טענה ודלמא כל מה שהיא מטלת עדייו הוא אצלה מטעינה ראשונה. וצ"ל כיון שהפסיקה איזה ימים מלהטיל מסתמא כבר כלו כל מה שהיה במעיה מטעינה הראשונה. ואומר אני כשם שאמרו במסכת נדה דף כ"ז שאין אשה מתעברת וחוזרת ומתעברת ועיין ביבמות דף י"ב ע"ב בתוס' ד"ה שמא תעשה כו' א"כ אפשר דהה"ד בהמה ועוף. מעתה אם לא שהתה כ"א יום מגמר הטלה הראשונה עד התחלת הטלה השניה ודאי לא טעינא אחר גמר הטלה הראשונה ולמימר שטענה מחדש בעוד שהיה בה מהטעינה הראשונה הרי אינה מתעברת וחוזרת ומתעברת ובודאי מוכח שאף שפסקה איזה ימים בינתים אעפ"כ עדיין הכל הוא מהטעינה הראשונה ולכך פסקו הפוסקים שצריכים להפסיק בין גמר הטלה הראשונה לתחלת הטלה השניה כ"א יום. ובזה שלומו יגדל כנפשו ונפש א"נ הד"ש:

תשובה כה

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי הותיק התורני המופלא הר"ר אברהם י"ץ:

מה ששאלת בהמה שבחייה היו יוצאים מי רגליה תמיד ושוב נשחטה והיו מים בחלל הגוף והורה מורה להכשיר ואתה כתבת להטריף שדבר זה שהיה בחייה מי רגלים מטפטפין ממנה תמיד מורה שניקב כיס השתן כמ"ש הרא"ש. ועוד שאף הב"ח בתשובה שכתב להכשיר בנמצא מים בחלל הגוף היינו בעוף אבל לא בבהמה: הנה לא ידעתי הפרש בין עוף לבהמה ואטו לדעת המטריפים בניקב כיס השתן דוקא בבהמה הטריפו הרי ודאי גם בעוף טריפה. ומה שחששת עוד להטריף בכאן שזה שהיה בחייה מטפטף תמיד ממנה מי רגלים הוא אות שניקב כיס השתן שלה והבאת ראיה מדברי הרא"ש. הנה אחזת החבל בתרי ראשין שהרי הרא"ש כתב ראיה להכשיר שהרבה בני אדם מטפטף מהם מי רגלים תמיד ואמרו הרופאים שזה בא מנקיבת כיס השתן והרי הם חיים שנים הרבה והא ודאי שר"ח שמטריף ס"ל ששקר הוא בפי הרופאים וטפטוף השתן אינו בא מנקיבת כיס. והב"ח שכתב לחלק בין אדם לבהמה אינו נראה שהתוספות דחו דבר זה בדף מ"ב ע"ב בד"ה ואר"י. ולכן נלע"ד שר"ח ס"ל שקר עם הרופאים ואיך תקח מהטפטוף ראיה לנקיבת הכיס ולהטריפו ע"י זה* [ההג"ה סיבת טפכיוף מי רגלים הוא ע"י שעורקים מכיס השתן נרפים ואין בו כח לצמות לבלום את פי הכיס אבל אם ניקב כיס השתן אז באים המים בקרבו תוך הגוף ונתפח ואינו יוצא דרך השתן. ודע דעוף אין לו כלל כיס השתן והכל יוצא דרך הרעי. ודברי הרמב"ם בהלכות שחיטה בפ"ו הלכה י"ז ובפ"י הלכה יו"ד צ"ע בזה. ודו"ק:]. לכן נלע"ד בהפ"מ ובבדיקת כל אברים הפנימים וגם

הושט היטב שאין בהם ריעותא להכשיר. והריאה צריכה נפיחה. ואמנם קשה בדיקה זו מאד לעיין בכל אבר ואבר וגם בדיקת הריאה בזה צריך להניח כל הריאה בפושרין ולבדוק. ולכן קשה מאד להקל ואפילו בהפ"מ יותר טוב להחמיר. דברי הד"ש:

תשובה כו

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי האלוף התורני המופלא מוהר"ר וואלף יצ"ו:

מכתבו קבלתי. ואשר תמה על דברי רש"י בחולין דף נ"ו ע"א בד"ה להביא עור בית הבושת כו' דלהכי לא נקט שליל דאינו ראוי להיות בעולה דאין שליל לזכרים. ועל זה תמיה לך והלא עור בית הבושת נמי אינו ראוי להיות בעולה כפפירש רש"י דף קכ"ב ע"ב ע"כ דבריך: בודאי דברי רש"י הללו לכאורה תמוהים ואני תמה עליך למה הוצרכת להביא דברי רש"י בדף קכ"ב והלא במקומו כאן תיכף סמוך לו פירש"י עור בית הבושת בית הרחם של נקבה. ואמנם הנראה לי כוונת רש"י בכאן דכתב להכי מפרש להביא עור בית הבושת כו' דאין להביא אלא זה לבדו משום שאינו ראוי להיות בעולה לכך לא חשבו בפירוש וכללו בכל שמנו חכמים. אבל הראוים בעולה פירש בהדיא וכמו שכתב רש"י בדף קכ"ב ועל עור השליל גם רש"י ידע דברי הגמרא בזבחים דאין מפגלים בשליל וכמ"ש ר"ת כאן בתוספות בד"ה להביא. ואמנם דאין מפגלין בשליל מפורש בזבחים דף ל"ה ע"א אמר ר"א כו' ופירש שם רש"י דר"א סבר דגופא דזיבחא הוא והא דאין מפגלין היינו משום דרובא דאינשי לא אכלי ליה ולא מקרי דרכו לאכול והלכה כר' אלעזר כמפורש ברמב"ם פי"ח מפה"מ הלכה כ"ג. ולפי זה אם היה שליל שייך בעולה בודאי שהיו מקטרים אותו שעולה כולה כליל והיה שייך בו פיגול והיה נשאר קשה למה לא חשיב עור שליל אפילו בהדיא לכך כתב רש"י דשליל לא שייך בעולה. ואף דגם בית הבושת לא שייך מכל מקום מביאו בכלל משום דשייך בשאר זבחים. אבל שליל בעולה לא שייך ובשאר זבחים אין מפגלים בו לא שנאו בפירוש וגם לא חישבו במה דאמר להביא כו':

ומה שתמהת על הר"ן בחולין שכתב בשם חכמי צרפת ובשם רבינו יונה דמה דאמר שמואל בחולין דף מ"ב וכן לטריפה קאי רק אשדרה לחוד ולא על הגלגולת דמה יענה על קושיית התוספות שם בד"ה ואמר רב יהודה דלמה מייתי רב יהודה בהדי משניות כו'. הנה אני תמה עליך והלא אפשר דסבירא להו דחסרון דגלגולת היינו עם קרום העליון וס"ל דבבהמה אינקב עילאה אע"ג דלא אינקב תתאה וע"ש בסוף דברי התוספות. דברי הד"ש:

תשובה כז

תשובה

לאהובי תלמידי ידידי הרב המופלא מוהר"ר וואלף י"ץ בטריטש:

מכתבך קבלתי ואמנם רוב הטרדות אשר עלי מכל פנה אשר מטרידים אותי בשאלות ובאמת לא ככחי בימי ילדותי כחי עתה בימי זקנותי ולכן הדבר עלי למשא ואעפ"כ לא אוכל להמלט מלהשיב עכ"פ בדברים הנחוצים ומצורף לזה טרדות התלמידים וגם רצוני להביא אפס קצה מחידושי על הלכה תוספות בסדר נכון וגם לזה הזמן בוגד בי והנותן ליעף כח יחזיק כחי לגמור מחשבתי ולכן עכ"פ מה שאינו נחוץ הרבה אינני מטריד עצמי בדברי זולתי. ויאמין לי שאפילו בתשובת בני הרב החריף מוהר"ר שמואל אשר בנייר הדבוק לא עיינתי וסמכתי על חזקתו שאינו מוציא מת"י דבר שאינו מתוקן: ובדבר אשר שאל על הכ"מ בפ"ח מהלכות שחיטה הלכה י"ב שרוצה לפרש שכל הגידין סופן להקשות והקשית מסוגיא דפסחים דף פ"ד ע"א גידין הרכין נדונין כבשר והרגשת בעצמך שלפי דברי הרמב"ם מק"פ כל סוגיא זו לענין אם יש בו משום שבירת העצם אלא שהוקשה לך א"כ מאי אותביה ריש לקיש לר' יוחנן הני אין גידין שסופן להקשות לא כו' והרי לענין שבירת העצם אפילו סופן להקשות אין בהם משום שבירת העצם:

דע לך שמסוגיא זו לקח הרמב"ם דין שלו דמשנתנו לענין שבירת העצם מיירי וכך היא הצעה של הסוגיא דריש לקיש דלא אסיק אדעתיה תשובת ר"י דהני מ"ט משום דמתאכלו בשור הגדול בשלקא הנך נמי כו' וא"כ תני הני והה"ד הני אבל ריש לקיש דלא אסיק זה אדעתיה והיה סובר משנתנו דוקא הני קתני א"כ ע"כ משנתנו לא מיירי לענין שבירת העצם דא"כ אפילו גידין נמי כמפורש בברייתא המחתך בגידין אין בו משום שבירת העצם אלא ע"כ משנתנו לענין נמנין עליהן מיירי. אבל אחר שזכינו לתשובת ר"י הני משום כו' א"כ אין מקום לחלק בין הני לגידין וכיון דהדר ביה ר"י לגבי ריש לקיש וסובר דאין נחנין על הגידין שסופן להקשות. ומ"מ מסברא זו דהני מ"ט כו' לא הדר ביה וכיון שאין נמנין על הגידין שסופן להקשות ע"כ דגם בראשי כנפים וסחוסים אין נמנין וא"כ ע"כ לענין שבירת העצם מיירי והני הוא דאין בהם משום שבירת העצם אבל עצמות רכים שאילו אין נאכלין בשור הגדול בשלקא יש בהם משום שבירת העצם. ולפ"ז קשיא למה השמיט הרמב"ם שגידין הרכין שאין סופן להקשות כלל אפילו נמנין עליהם כמפורש בברייתא שהביא סייעתא לרבא ומסיים בה וגידין הרכין נידונין כבשר אלא ע"כ דליכא שום גידין רכין שיהיה כן לעולם וכולם סופן להקשות ונידונין כבשר דקתני היינו שהמחתך הוא כמחתך בבשר שאין בו משום שבירת עצם וכולהו גידין רכין

נינהו בגדי וטלה וסוף שמתקשין ולכך המחתך בגידין אין בו משום שבירת העצם לפי שכולם רכין נינהו ואף דלענין נמנין עליהן אזלינן בתר סופן אבל לענין שבירת עצם לא אזלינן בתר סוף משום דלא שייך שבירה בדבר הרך עתה:

וכל זה כתבתי לקיים האי נמי שכתב הכ"מ. אבל אני לעצמי מסכים לפירוש ראשון שכתב הכ"מ שמלתא דפשיטא הוא והוא גופא הטעם שלא הביא הרמב"ם בפירוש מק"פ שגידין הרכין אפילו נמנין עליהן. וטעמא דידי על כרחך גידין הרכין נידונין כבשר דקתני בברייתא היינו שנמנין עליהן דאי לענין שבירת עצם א"כ נידונין כבשר הוא מיותר שהרי מתחלת הברייתא הוא כל הנאכל בשור כו' יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי כנפים והסחוסים וא"כ היה לו לסיים וגידין הרכין ואז הכל אלמעלה קאי שיאכל בגדי הרך בצלי ומה זה שסיים נידונין כבשר אלא ודאי וגידין הרכין אלמטה קאי והוא דין בפני עצמו שבאלו שלמעלה קאמר שיאכל בגדי היינו שהרשות בידו לאכלו ואין בו חשש שבירת עצם ובגידין הרכין קאמר שנידונין כבשר ממש ואפילו נמנין עליהן וריש לקיש דאותביה לר' יוחנן דעתו היה להוכיח ממשנתנו הני אין כו' היינו שאפילו חייבים עליהן משום שבירת עצם וק"ו שאין נמנין עליהן ומה ששנינו ברייתא ע"ב שם המחתך בגידין היה סבר ריש לקיש דמיירי באותן שאין סופן להקשות. ואולי בברייתא דגידין הרכין נידונין כבשר לא שמיע ליה לריש לקיש. תדע שהרי גם רבה שאמר על משנתנו דרישא וסיפא תנאי היא ג"כ לא שמיע ליה ברייתא זו וכמו שאמר שם תניא כוותיה דרבא. וגם זאת אני תמה על מרן הכ"מ מי הכריחו אפילו לפי האי נמי שלא לומר שכל גידין סופן להקשות ודי היה באמרו שכל גידי הרגל סופן להקשות אבל בשאר הגוף יש גידין הרכין לעולם. וכעת לרוב הטרדה אקצר. דברי רבך הד"ש:

תשובה כח

תשובה

דומה דודי לצבי ולעופר. הנותן אמרי שפר. אשכול הכופר. ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול. מעוז ומגדול. החכם השלם. אוצר בלום. כבוד מוהר"ר צבי הירש סג"ל אב"ד דק"ק טו"ו:

מכתבו הגיעני מחרת יוה"כ עם הדג. והנה אשר שאל אם לסמוך על עדות המעידים האוכלים אותו במקומם: הנה לענין נאמנות העד הא ודאי דע"א נאמן באיסורין היכא דלא איתחזק אסורא וק"ו שיש כאן עדות שנים ויותר, אלא דלו יהיה שאוכלים אותם במקומות ההם אכתי אם יוכלו לאכול במקומם שכבר הורגלו לאיסור על סמך ממקומות ההם הדבר תלוי בפלוגתא בי"ד סימן פ"ב סעיף ה' וטעם האוסר שם הוא מפני שאולי במקומותם יש עופות טמאים הדומים לאלו שייך גם בדגים היכא שאין להם קשקשת רק

שבקצת מקומות נהגו בו היתר שהם מקובלים שם שמשירין במים ועכ"פ כיון שאין לו קשקשים לפנינו שוב הוא מצד האפשר שיהיו מיני טמאים דומים לו בתבניתו ובמראיתו במקומות אחרים ולכן נהגו באותן מקומות בו איסור. והא ודאי שקהלתו היא קהלה ישנה ואין אדם זוכר תחלת מניעת אכילת דג זה מאיזה טעם היה. ואמנם אני נסיתי דג זה ויש לו שתי שורות קשקשים שורה אחת בצד ימין ושורה אחת בצד שמאל ומה בכך שאינן נקלפים ביד והלא נקלפים בכלי וגם נסיתי לאחר ששרה בכלי שני במים מן האפר שקורין לויג כמו שלש שעות נקלפו ביד. ולדעתי אפילו לא היו נקלפים קודם שריה כלל רק אחר שריה הנ"ל ג"כ הוא סימן טהרה. ואין לומר שהשריה במים עזים הנ"ל גרם לו שיקלפו דמה בכך סוף סוף שריון קשקשים הוא לבוש וגוף החומרא שהמציא רבינו הרמב"ן בפירוש התורה בפ' שמיני שאם אינם נקלפים כלל לא נחוש בו לסימן טהרה אלמלא אמרה אדם אחר הייתי דן כנגדו ומה בכך שאינם נקלפים והיכן הוזכר הקילוף בבבלי או בירושלמי או בת"כ אדרבה במשנה אמרו קשקשים הקבועים בו. והרמב"ן שם בפירושו נדחק בזה וכתב אם אין נקלפים לא נקרא לבוש שהרי הם דבוקים בעור. ואני אומר שהעור עצמו וגם הבשר נקרא לבוש וכן כתיב עור ובשר תלבישני כו'. ויש לדחות קצת:

ואמנם מדברי רבותינו בעלי התלמוד היה לי להביא סתירה בפ' אין מעמידין (עבודה זרה ל"ט ע"א) נקטיה להדי יומא חזא דהוה ביה צמחי ושרייה ולדברי הרמב"ן מה בכך דחזי לעין השמש שהיו בו צמחי אכתי מאן יימר שנקלפים ממנו והיה לו לנסות אלא ודאי דכל היכא דאמת היו קשקשים לא איכפת לן אם נקלפים. אבל מה אעשה ורבינו הגדול הרמב"ן אמרה והה"מ בפ"א ממ"א הביאו. והרב בית יוסף בריש סימן פ"ג הביאו ורמ"א קבעו בהג"ה צריכין אנו לכוף אזנינו ולשמוע דבריהם באימה. אבל עכ"פ כל שנקלפים יהיה ע"י איזה פעולה שיהיה כבר הם נקראים קשקשים ודג טהור הוא. ולכן ידע שדג זה ששלח לכאן טהור הוא בלי ספק כלל ואם גם מין השני שהזכיר במכתבו יש להם ג"כ שורות קשקשים הללו גם הם מותרים בלי שום חשש. דברי הד"ש:

תשובה כט

תשובה

מבן המהבר על ענין הנ"ל.

בע"ה פראג יום ג' ב' כסליו תקנח"ל:

לכבוד הרב המופלא מוהר"ר יצחק אב"ד בק"ק פאקש:

מכתבו הנעים הגיעני. והנה הקשה לשאול ממני דבר להכניסי עצמי בדבר אשר במחלוקת שנויה ואני בורח מן המחלוקת להכניס עצמי בדבר אשר כבר יצאו לריב וחושש אני שכבר בא למדת הניצוח. אך הואיל והדבר נוגע בהוראה אשר כבר יצא מאת אאמ"ו הגאון זצ"ל. לא אוכל להתאפק להשיב לכבוד מעלתו ויקבל רצוף פה העתק מתשובת אאמ"ו הגאון ז"ל אשר דרש ממני מעלתו אשר העתקתי מספר נודע ביהודה מהדורא תנינא אשר הניח אחריו ברכה כבוד אאמ"ו הגאון ז"ל והוא מחזיק כל התשובות שהשיב לשואלים אחר הדפסת נודע ביהודה מהדורא קמא. ומתוכו יראה מעלתו שאאמ"ו הגאון ז"ל התיר הדג הזה ששאל עליו הרב מטו"ו להלכה שכל דג שקשקשיו נקלפים מן העור ע"י שריה במי אפר שקורין לויג או ע"י פעולה אחרת שפיר נקראים קשקשים והוא טהור. ותמה אני שכתב מעלתו שאאמ"ו הגאון ז"ל הדר בו מהוראה זאת וצוה על מעלתו לשלוח אגרת ההדרנא להרב מט"ו. ימחול לי מעלתו שדבר זה הוא שקר מוחלט וידוע לכל גודל צדקתו של אאמ"ו הגאון ז"ל והיה מהיר וזריז במלאכת הכתיבה ולמה לא כתב בעצמו להרב מטו"ו שהיה מכירו והיה מאוכלי שולחנו של אאמ"ו הגאון ז"ל כמה שנים להודיע לו שחוזר מהוראתו ולא היה סומך על מעלתו להיות שלוחו להודיע הדבר להרב ההוא ולא היה נח ושקט מלשלוח אגרות ע"י גמלא פרחא לפרסם הדבר לאיסור שלא יכשלו באיסור שרץ דאורייתא. ומה גם למה לא נמצא גם העתק מאגרת הזה שכתב למעלתו וחזקה לחבר שאינו מניח דבר שאינו מתוקן ואיך הניח התשובה להיתר בספרו ולא חש לתקלה למוחקו או לכתוב בצדו שחזר בו. ופשיטא שאין מעלתו נאמן בזה מאחר שאין בידו גוף האגרת ומרחיק עדותו לומר ששלחו להרב מטו"ו ונאבד. גם למה לא הודיע הרב מטו"ו ברבים לאסור הדג הזה. כל זה הוא למופת שכבוד מעלתו שקר ענה בשם אאמ"ו הגאון ז"ל:

לכן טוב ויפה שכבוד מעלתו ישתוק מזה ומצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע ושאין להאמין. ודבר פשוט הוא שאין מעלתו נאמן בזה דאין אחד נאמן לאסור. כי הרב מטו"ו נאמן כשנים כי כל מקום שעד אחד נאמן ונתקבלו דבריו הרי הוא כשנים ואין דבריו של אחד במקום שנים. ואפילו אי לא היה בידי ההעתק מתשובת אאמ"ו הגאון ז"ל ג"כ היה הרב מטו"ו נאמן לומר כזה התיר לי פלוני החכם. ובפרט בשעה שנתפשט ההיתר ע"י הרב מטו"ו היה מלתא דעבידא לגלויי שהיה אאמ"ו הגאון ז"ל בחיים חיותו והיו יכולין לשאול את פיו ובזה נאמן עד אחד לכ"ע. ואף שבעופות אינו נאמן לומר כזה התיר לי רבי החכם כדמפורש במס' חולין דף ס"ג ע"ב היינו הואיל ואינהו החכמים אינם יודעין ואף שבקיאין בשמותיהם לא בקיאין בהן ושמא איכא אחד דדמי ליה כמ"ש רש"י ז"ל.

אבל בזה נאמן הת"ח לומר שהוא מקובל שזה הדג טהור הוא כמו שכתב הש"ך בסי' פ"ב סעיף א' בשם מהרש"ל מכ"ש שעתה הוא ההעתק מעיד יותר ממאה עדים שאאמ"ו קבע זה להלכה בספרו אשר הניח בכתב אחריו. ואני דן את מעלתו לכף זכות שכוונתו בזה לש"ש אחר שלפי טעותו שבעיניו נראה הדג זה לאיסור ויודע בעצמו שלא יהיה דבריו נשמעין נגד פסק של אאמ"ו הגאון ז"ל לכך התחכם לומר שאאמ"ו הדר ביה. אבל באמת אני אומר שכל טעמיו של מעלתו אינם כדאי להורות לאיסור ולהרעיש רעש הגדול הזה:

ומה שכתב מעלתו ומאריך בסימן ראש ושדרה. אין נדון לכאן דלכל הדעות אף מי שסובר שראש ושדרה הוא סימן מובהק להתיר מודה בזה שיש דגים טהורים שאין להם ראש ושדרה ואפ"ה יש להם קשקשים אלא שלדגים טמאים אין להם ראש ושדרה כלל וזה הוא שמתרץ הגמרא בע"ז דף מ' ע"א באראה ופלמודא דדמי ראשיהן לטמאים וכתב רבינו אשר שם דעל ראש ושדרה מתרץ הגמרא דגם בנמצא דג טהור דדמי בשדרה לטמאים והגמרא קיצר ונקט אראה ופלמודא. ואף שהתוספות כתבו דסימני גואי לא קא חשיב מ"מ מודים שבנמצא דגים טהורים בלי שדרה ולא כתבו זה אלא למ"ד דשדרה לחוד הוי סימן ולמה נקט אביי רק אראה ופלמודא למה לא נקט גם דג ששדרתו דומה לטמא וע"ז כתבו התוספות דמשדרה בלא"ה לא הקשה דסמני גואי לא קא חשיב. אבל לזה מודים שכמו שיש טהור דומה לטמא בראש כמו כן יש טהור דומה לטמא בשדרתו. ובפרט להרמב"ם וסייעתו דאין השדרה סימן כלל לכן אין לנו לדון כי אם על הקשקשים ומקרא מלא הוא כל אשר לו קשקשת. לכן כל האריכות בזה ללא צורך ובפרט שלזה הדג ששלח הרב מטו"ו לאאמ"ו היה לו שדרה כפי שעולה על זכרוני. ומה שמעלתו רוצה לחלק בין שדרה לשדרה שצריך להיות סבוך בגידין שלא יהיה נשמט בקל מן הדג כל זה הוא דברי נביאות לחדש דבר שלא נזכר בראשונים ואחרונים. ועוד לדבריו קשה דאיך מתיר המשנה טרית שאינה טרופה וקאמר בגמרא איזו טרית שאינה טרופה כל שראש ושדרה ניכר ופירוש הגמרא הוא אף שכל בשר הדק נתרוצץ ונימוח אם הראש ושדרה קיים אז מקרי אינה טרופה ומותר (ועיין בפירוש המשנה להרמב"ם ובפרי חדש ובפרי תואר) ולפי דברי מעלתו מאי מהני הסימן של הראש ושדרה אם אין הבשר קיים שמא האי שדרה לא היה מסובך היטב בגידין והיה נשמט בקל ולא היו בו כל התנאים שהתנה בו מעלתו. גם פשוט לשון כל הפוסקים אינו סובל סברת מעלתו והם אמרו דג טמא אין לו שדרה ולא אמרו שאין שדרתו מסובך היטב. והאמת יורה דרכו שאם אנו רואין בדג שיש לו קשקשים אין משגיחין בשאר הסימנים. ושאר הסימנים המה רק להורות ולדון אם

היה לו קשקשים אבל אם אנו רואין קשקשים הוא מותר. ואאמ"ו הגאון ז"ל תורת אמת בפיו שכל שקשקשיו נקלפים ע"י איזה פעולה יהיה מה שיהיה יש להם תורת קשקשים להתיר. ופוק חזי מי הוא ראש המדברים שחידש דין זה שצריך להיות קשקשים נקלפים מן העור הוא הרמב"ן ז"ל והפה שאסר הוא הפה שהתיר שהרמב"ן בעצמו התיר הדג אשטוריא"ן אף שאין קשקשיו נקלפים כי אם ע"י שריה במים רותחין. וכן התיר ר"ת כמו שמביא הפר"ח בסימן פ"ג ס"ק כ"ו בשם אוהל מועד:

ואני אומר שדברי הרמב"ן מוכרחים שע"כ גם קליפה ע"י מים רותחין מקרי קליפה. דהנה קשה מה שעמד עליו אאמ"ו הגאון ז"ל דהא גם קרא כתיב עור ובשר תלבישני הרי דגם העור מקרי לבוש ונימא דכל קשקשים אף שאינן נקלפים מקרי קשקשים. ואני אומר שמזה גופא הוכיח הרמב"ן שגם מה שנקלף ע"י מים רותחין מקרי קשקשים ובאמת גם עור האדם נקלף ע"י כויה במים רותחים וכדומה. בזה נראה ליישב למה בקשקשים מהני אם נקלפים בכלי ובסימני עוף אמרינן דאם הקורקבן נקלף בכלי לא הוי קורקבנו נקלף כדאיתא בגמרא דף ס"ב ע"ב ובפוסקים. ולפי מה שכתבתי נלמד זה מעור אדם שנקרא לבוש אף שאינו נקלף ביד. ומה שכתב מעלתו שבהרמב"ן לא הוזכר ראיה זאת דשריון קשקשים הוא לבוש. כל הרואה את דברי הרמב"ן יראה שהוא סובב והולך שיהיה כעין לבוש שיכול להפשיט ולקלוף. ומה שאמר שתרגום אונקלוס וגמרא קראו לקשקשים קליפין מזה ליכא ראיה כלל דלבתר דגלי לן קרא דשריון קשקשים הוא לבוש ולמידין מניה שיהיה נקלפים לכך מתרגמינן קליפין וקודם שנאמר קרא זה דשריון קשקשים הוא לבוש היה להם זה בקבלה דכל שנקלף הוי קשקשת כמו שכתבו התוס' במס' נדה בפ' בא סימן. ואי כדברי מעלתו דהטעם דקשקשים צריכין להיות נקלפים הוא מפני שנקראין קליפין קשה למה מהני אם נקלפים ע"י כלי הא גבי קרקבנו נקלף בסימני עוף טהור לא מהני אם נקלף בכלי ומאי שנא הא. גם שם לא נאמר במתניתן כי אם קרקבנו נקלף וקאי בספק בגמ' אם מהני נקלף בסכין עיין בגמרא דף ס"ב ע"ב אלא ודאי טעמא הוא משום שנקרא לבוש:

ומה שכתב מעלתו בשם שמש צדקה שהביא חולקים על הרמב"ן בדג אשטורי"אן מזה נדבר אח"כ. וכעת אני אומר שמה שדימה מעלתו שהדג שטיר"ל שהתיר הרב מאראד הוא הנקרא בלשון לאטיין אשטריא"ן. לא כן הוא ואני חפשתי בספרי חכמי הטבע וראיתי בספר אחד שחיבר רופא יהודי מתושבי ק"ק ברלין אשר שם מצויירין כל מיני דגים קטן וגדול שם הוא מצויירין במראיהן ותבניתם בגוונים שונים כפי שהם בחייהם ושם נרשם כל טבע הדגים ומקום מוצאיהם ושמותם אשר נקראו עלי אדמות עם ועם

כלשונם וככתבם. ושם ראיתי כי הדג אשטוריא"ן נקרא בלשון לאטיין שטורי"א ובלשון איטליע שטוריאנ"ע ובלשון צרפת עשטוריא"ן ובלשון דייטש שטעה"ר ובלשון אונגארן קעטשעג"י. והדג הזה בעודו בקטנותו קודם שהגיע לשנה נקרא באיטליע פארצלעט"א והוא הנזכר בספר שמש צדקה שנשאל עליו הרב הגדול מהרש"א והדג הזה מתגדל הרבה עד שמגיע למשקל מאה וחמשים לטרות. וצורת זה הדג שיש לו בליטות רחבים מלמטה וחדים מלמעלה ויש לו שורה אחת מן אותן בליטות על גבו ושורה אחת בכל צד ופיו יש לו תחת גרונו בתמונות צינור. אמנם השטיר"ל הוא דג אחר והוא הנקרא שטעלע"ט ובלשון ליטיין רוהטענע"ס וזה אינו גדול כל כך כי אם לכל היותר אמה וחצי ומשקלו לכל היותר י"ב ליטרות. הרי מבואר על פי ספרי חכמי הטבע שזה השטיר"ל אינו אשטוריא"ן ושני מינים הם:

והנה על דג טי"ק שהתיר איש ריבו ומעלתו מתלונן עליו לא אוכל לדבר דבר כי לא ראיתי דג זה מעולם ולא ידעתי מה הוא. וגם מעלתו לא הגיד לי מאומה. אך את זה אני אומר שאם יש לו קשקשים ואף שאינן נקלפים כי אם ע"י פעולה לשרותו במי אפר או במים רותחין ואז נקלפו ביד אז אם יבוא לידי גם אני מתירו בלי שום פקפוק ומכ"ש שהשטיר"ל הוא מותר ובפרט שכבר נהגו במדינת טירקיא בו היתר. ומה שכתב מעלתו דאפשר שאותן שאוכלים בטורקיא המה נקלפים היטב בכלי והני דידן הואיל ואינן נקלפים כי אם ע"י פעולה לא מקרו קשקשים. לא ידעתי מי יעיז לחלוק על הרמב"ן ור"ת במקום שאין שום אחד מהפוסקים הראשונים ואחרונים חולקים עליהם ודוקא בסימני ראש ושדרה בזה כתב הפ"ח שלא מלאו לבו להתיר והיינו בדג שבא לפנינו בלי קשקשים רק שיש לו ראש עגול ושדרה וע"י כן היינו רוצים להוכיח שבודאי היה לו קשקשים קודם עלותו מן המים כמו שכתבו התוס' בדג ברבוטא שר"ת מתירו הואיל ויש לו סימני עוברי דגים ומסתמא היו לו קשקשים. בזה כתב הפ"ח שלא מלאו לבו להתיר ע"פ עצמו ובזה שייך לומר שאין להתיר במקום שנהגו בו איסור הואיל ודבר זה במחלוקת שנויה ותליא באשלי רברבי דלדעת הרמב"ם וסייעתו הראש ושדרה לא הוי סימן כלל והם מפרשים בגמרא עד שיכיר ראש ושדרה היינו שמכיר בטביעת עין שהוא של דג פלוני וטהור וליש פוסקים שהוא סימן הוא רק לחומרא וכדומה יש בו דעות מחולקים כמבואר בפר"ח ובפרי תואר. ובזה בודאי קשה להכריע ולהכניס ראשי בין הרים גדולים בספק איסור שרץ דאורייתא. אבל בדג שהוא לפנינו עם קשקשים רק שהספק הוא הואיל ואין הקשקשים נקלפים מן העור בלי פעולה בשרית מים רותחין

או מי אפר דבר פשוט הוא להתיר ע"פ שני עדים נאמנים הרמב"ן ור"ת שהתירו הדג אשטוריא"ן ואין חולק עליהם מפוסקים המפורסמים:

ואף שבספר אוהל מועד כתב בדג אשטוריא"ן יש אוסרין. הנה תשובתו בצדו שגם בעל האוהל מועד לא חש להיש אוסרין ומכריע להתיר שהרי כתב האשטריא"ן מותר ויש אוסרין והרמב"ן בדק ושרה אותו במים רותחין ונשרו ממנו הקשקשים וגם ר"ת מתיר עכ"ל. הרי שמתחלה כתב האשטריא"ן מותר ולא הזכיר מי הם היש אוסרין ולא חש להו דזה כלל בידינו דכל מקום שנאמר ויש אוסרין בפוסקים הוא דעת יחיד ואח"כ מסיים שהרמב"ן בדק אותו והתירו. וכוונת דבריו הוא שיש אוסרין לא אסרו אלא מחמת חסרון ידיעה שלא ידעו בהבחנה זאת ע"י מים רותחין והיה נראה להם שאינן נקלפים מן העור אבל הרמב"ן שהיה חכם ורופא מומחה בקי בחכמת הטבע עשה פעולה ע"י שריה במים רותחין ומצא שקשקשיו נקלפים והתירו. והלשון של האוהל מועד מורה כן שאילו ידעו היש אוסרין מזה לא היו אוסרין כלל. וגם הפר"ח הביאו ולא אמר דבר אם יש לפקפק בזה:

ומה שמביא מעלתו בעל שמש צדקה. אהובי ידידי תשובה זאת של השמש צדקה אינו מכריע כלל. ואף שרב גוברין היה הלא בעצמו כותב שזאת התשובה כתב בטרדות בלי עיון כלל. ובאמת נראה שתשובה זאת סותרת עצמה לא רישא סיפא ולא סיפא רישא. דהא בתחלת התשובה כתב וז"ל ומבלי להכניס בספקי קדמונים שאסרו אשטריא"ן אחרי שהרמב"ן והר"ת התירוהו וסוגיא דעלמא אזלי כוותייהו וכן עמא דבר עכ"ל. והוא מפלפל רק בדג קופי"ס אשר נשאל עליו ואמר שאין לדמותו לאשטריא"ן דשמא מין אחר הוא. הרי שסתם כהרמב"ן ובאמצע דבריו הוא כמתרעם על מי שהתיר את הדג פוקי"ס וכתב איך ובמה נבדק אותו הדג להמתיר אם ע"י שריה במים רותחין כדעת הרמב"ן כו' ומסתפק בו ומביא הגהת בני חייא ועושה כהלכה רופפת. ובאמת הגהת בני חייא אינה עולה על הדעת ואיזה תלמיד טועה כתב ומשובשת היא דאיך שייך לומר דמה שכתבו התוספות שהדג ברבוטש אמת הוא שיש לו קשקשים ומשירן בשעה שעולה מן המים כהגהת בני חייא בפ"ח שעמד מהיכן שנתאמת דבר זה לבעלי התוספות או ע"י שריה או ע"י דבר אחר. והם מפרשים שכוונתו שע"י שריה במים נתאמת לבעלי התוס' שיש לו קשקשים הלא זה הוא נגד דברי התוס' כי הלא מפורש בדברי תוספות במסכת ע"ז דף מ' ע"א בסוף ד"ה אמר רבא שידוע להם שמשיר הקשקשים בשעה שעולה מן המים. והמשך דברי תוס' הוא שדג ברבוטש התיר ר"ת מטעם שיש לו סמני עוברי דגים דר"ת סובר דסמני עוברי דגים דאורייתא ומכח סימן עוברים שיש לדג ברבוטש מוכיח ר"ת

שבודאי היה לו קשקשים (ור"א ור"י מפרי"ש החולקים שהובא בהגהת הרא"ש במס' ע"ז שם סוברים שאין סימני עוברים דאורייתא וסברו שאין להתיר שום דג שהוא לפנינו בלי קשקשים מכח סימני טהרה כגון עוברים וראש ושדרה וכדומה) ואח"כ כתבו התוס' דסמני עוברים לאו דאורייתא ומסיימי התוס' שאף דסמני עוברים לאו דאורייתא אפ"ה זה הברבוטש מותר ולא מטעם סימני עוברים אלא שידוע שדג ברבוטש יש לו קשקשים בתולדה ומשירן בשעה שעולה מן המים ואיך נתודע להם בזה עמד הפר"ח ואפשר שהיו בשעה שניצוד ברבוטש זה וראו שקשקשיו נופלים ממנו בשעה שעולה מן המים. וכן כתב הפרי תואר ודבר זה נתודע לבעלי התוס' האחרונים ור"א ור"י מפרי"ש שאסרו דג זה לא ידעו מזה שיש לו בודאי קשקשים ונשרו ממנו ובימיהם לא נודע להם דבר זה בבירור. ופלוגתייהו עם ר"ת הוא רק דר"ת התיר דג זה מכח סימני עוברים וע"י הסימנים היה מוכיח ר"ת שבודאי יש לו קשקשים בתולדה ועל זה חלקו ר"א וסייעתו ואמרו שאין ראיה מעוברי דגים ושאר סימנים להוכיח מניה לומר שהיו לו קשקשים. אבל אם היה נודע אז שבודאי שיש לו קשקשים ונשרו בעת עלותו מן המים לא היה מחלוקת בדבר שהוא במציאות:

היוצא מזה שמפורש בתוס' שהידיעה שהיה להם בברבוטש זה הוא שנשרו ממנו הקשקשים בשעה שעולה מן המים אבל בשעה שהוא מצוי לימכר בודאי אין לו קשקשים כלל ואי כהגהת בני חייא לא דנין כלל בדג ברבוטא אם היו לו קשקשים כי אם על הקשקשים שיש לו עתה אם מה שנקלפים ע"י שריה במים מקרי קשקשים איך כתבו התוס' אמת הוא שיש לו במים ונושרין בשעה שעולה מן המים הרי שהידיעה היא על מה שעבר שכבר היו לו ונשרו ממנו אבל עתה בודאי אין לו. ומזה נראה לעינים שהגהת בני חייא שהביא בעל שמש צדקה משובשת היא ואינה עולה על הדעת כלל ומי ישגיח על דברים כאלה. ומעתה ממילא נדחים דברי השמש צדקה מעיקרא ופלוגתא שיש לבעלי תוס' בדג ברבוטש אין לו שייכות כלל לדינו של הרמב"ן בדג אשטוריא"ן ואין חולק על הרמב"ן והר"ת דאם נקלפו הקשקשים ע"י פעולה כשרית מים רותחין שפיר המה נקראים קשקשים ומותר. ומה שהביא הבעל שמש צדקה שהרב הגדול מהרש"א נשאל על פארצלעט"א מפני שהוא האשטוריא"ן כשיגדל והשיב מי התיר לך השטוריא"ן. מי ישגיח על זה אם אחרון אחד יחלוק על הרמב"ן במקום שאין לו ראיה מגמרא. ואם שהרב מהרש"א בודאי רב גוברין היה מ"מ אינו כדאי לחלוק על הרמב"ן מסברא דנפשיה בלי ראיה. ואפשר שבאמת לא השיב הרב הזה כן כי אם לגעור בהשואל וכן כתב השמש צדקה על זה שאולי היה כותב כן להיותו מסופק בו כשאר הקדמונים שגם להרב השמש

צדקה היה תמיה שיחלוק על הרמב"ן. ויהיה איך שיהיה אין לנו ליתן מקום לתשובות דחויות כאלה נגד עמודי הוראה הרמב"ן והר"ת במקום שכל הראשונים והאחרונים שתקו וגם הפר"ח ואוהל מועד מסכימים עמהם:

ומה שרצה מעלתו לומר שאין להתיר כיון שכבר נהגו בו איסור ורצה להשיב על דברי אאמ"ו הגאון ז"ל והפריז על המדה דבזה גם הרא"ש מודה כמ"ש הש"ך שם. הנה אם יעיין בדברי אאמ"ו יראה שכתב לחלק ואין זה דומה כלל לפלוגתא של הרא"ש והרשב"א הנזכר בסימן פ"ב דעיקר פלוגתייהו בעוף דאינו נאכל בשום סימן לדידן כי אם במסורת בזה שפיר שייך הך חששא של הרשב"א כיון דאנן לא בדקינן אחר שום סימן טהרה בעופות וסמכינן רק אמסורת שייך לומר דשמא המקומות הנוהגין בו איסור הוא מחמת שידעו שיש עוד מין עוף טמא הדומה לזה במראהו ובתבניתו ויבואו לטעות לאכול גם אותו עוף ויתחלף. וכה"ג בדג שבא לפנינו בלי קשקשים כלל וכלל כמו הסולתנית אפונס אקונוס הנזכר בגמרא שאין להם קשקשים רק שנאכלים במסורת שידוע שעתיד לגדל להם קשקשים או שכבר היה להם בתולדה קשקשים ונשרו בעלותן מן המים בזה שייך לומר שאם יש מקומות שנהגו בו איסור שאין להתיר להם מחמת אותן מקומות שמסורת בידם להתיר שיש לומר שיתחלף להם בדג טמא אשר אין לו קשקשים בתולדה ולא יהיה לו עוד קשקשים ודומה לו במראהו ובתבניתו. אבל בדג הבא לפנינו עם קשקשים ואינו נאכל אלא ע"י קשקשיו שיש לו וסמני קשקשים ידוע לכל בזה לא שייך לומר שנהגו איסור בדג זה מפני שדג אחר טמא דומה לו דאיך אפשר שיהיה דומה לו אם אין לו קשקשים ואם יהיה לו קשקשים באמת הוא טהור ואם לחוש שמא יש דג אחר הדומה לו וגם יש לו קשקשים רק שאינן נקלפים מן העור כלל אפילו ע"י מים רותחין זה הוא דבר שלא שכיח כלל ולמה לנו לחוש לדבר רחוק ולמלתא דלא שכיחא לא חיישינן ואנן לא מצינו חשש זה אלא בעופות שאינן נבדקין בסימנין ובעופות הוא דבר מצוי שכמה מינים שוים זה לזה בתואר ובקומה וצריך טביעת עין להכיר בין זה לזה להבדיל בין טמא למהור ואין כל אדם יכול לבחון כי אם הציד. וכן בדג סולתנית דאמרינן במס' ע"ז דף ל"ט אסרו משום שערבונה עולה עמה שהוא דג קטן ומחמת קטנותם איכא למטעי בהו הואיל ואין להם קשקשים ואי אפשר להבחין בקל בדגים קטנים כי אם ע"י קשקשים. אבל בדג גדול שיש לו קשקשים דבר רחוק הוא לומר שאסרו משום שיהיה נמצא דג הדומה לו בתבניתו ובמראיתו ויהיה לו ג"כ קשקשים ולא יהיו נקלפים בזה לא שייך כלל טעמא דרשב"א ותלינן במצוי ואמרינן שנהגו בו איסור מקדם מחמת שלא היה

יודעין שקשקשיו נקלפים כי לא נתגלה להם התחבולה לשרות את הדג במי אפר ובפרט אם אנשי המקום יודעין שלא נמצא בגבולם דג הדומה לו למה ניחוש לדבר רחוק וזר:
וכן מוכח מדברי הרא"ש במסכת ע"ז שכתב דלא סמכינן אראש ושדרה הואיל ויש דגים טמאים שיש להם ראש ושדרה כמו הטהורים ואפ"ה טרית שאינה טרופה מותר ע"י ראש ושדרה ולא חיישינן שמא הוא מאותן דגים טמאים שיש להם ראש ושדרה ואינן ידועין לנו דהנהו לא שכיחי בינינו עכ"ל הרא"ש (יעיין בב"י ובט"ז ובפר"ח ופרי תואר).
הרי מפורש דלא חיישינן לדג דלא שכיח וכן המעדני מלך בפ' אלו טרפות שהקשה איך התיר רשב"ג גרב כולה ע"י חתיכה אחת שהיו בה קשקשים ולא חייש לדג שטינקוס מורינוס ומתרץ דלדבר דלא שכיח לא חייש. ולכן יפה כתב אאמ"ו הגאון ז"ל דבזה לא שייך פלוגתא דהרשב"א והרא"ש המובא בש"ע סימן פ"ב ומתורתו של יחזקאל למדנו שיש לחלק בין עופות שאינן נאכלים ע"י סימנים כי אם במסורת לדגים שנאכלים ע"י סימני קשקשים כנ"ל. והוא דבר פשוט ומסתבר:
וגם מוכח מהא דאיתא בגמרא דרב אשי חזא דג שהיה דומה לשפרנונא וחזא להדי יומא וחזא ביה קלפי והתירו ולא חש שמא אינן נקלפים כלל. א"ו משום דלא שכיח דג כזה. וכן כתב מעלתו בעצמו לדחות הקושיא שהקשה אאמ"ו הגאון ז"ל מהאי סוגיא על הרמב"ן דלכך לא חש להו רב אשי הואיל והוא מעוטא דמעוטא. ומה שמדחיק מעלתו לומר דשם גבי מעשה דרב אשי לא היה דומה ממש לדג טמא. לא אשיב על דחוקים כאלה וגם מעלתו יש לו לב לבחון כמה דחוק ומוקי אנפשיה בזה. ומה שכתב מעלתו שדג טי"ק אין זנבו נחלק לשנים. כבר כתבתי שלא ראיתי דג זה ולא אדבר בו רק זה השטיק"ל ואשטוריא"ן ראיתי תמונתו מצוייר בספרי חכמי הטבע וראיתי שזנבו יש לו שני עוקצין רק עוקץ אחד הוא מתארך וגדול יותר מהשני וזה פונה לצד ימין וזה לצד שמאל וזה הוי שני עדים כמו שהביא ב"י בשם רי"ח ונקרא נחלק לשנים. ולא כמו שדימה מעלתו דמה שכתב שהיה לו סדק הוא הפירוש שיהיה נסדק לגמרי שאם יאמר כן יאסור כמה דגים טהורים שאין זנבם נחלק ונסדק לגמרי רק יש לו שני עוקצים נוטים ופונים לצדדין:
ומה שכתב מעלתו שמה שאוכלים השטיר"ל במדינות טורקיא לאו ראיה הוא דשם יש אנשים הרבה הנגררים אחר צבי שבור שחיק טמיא. לא אשיב על זה כי סתם ישראל כחזקת כשרות ולמה זה יוציא דילטורין על ישראל לומר כל מי שאוכל דבר הנראה למעלתו לאיסור הוא מודח מעדת ישראל. ולמה לא מיחו בהם הרבנים שם שהם גדולי ישראל. אין זה כי אם רוח יתירא. ומה שכתב דאפשר אותן שבטורקיא אף שהם דומים

ממש לאותן שבמקומו יכול להיות דשם נקלפים שפיר וטהורים הן והני דידן אינן נקלפים ומביא לעצמו ראיה לדבר רחוק הזה מגמרא דחפשא וצלופחא שהיה מין אחר דומה להם. אני תמה מאד איך סותר את דברי עצמו שכתב אח"כ דהאי לא היה דומה ממש דאם היה דומה ממש למה הביאו כלל לשאול עליהם לרב אשי ואיך עלה על דעתם לספק ולבדוק אחר קשקשים. ומה שרוצה לעשות פלוגתא בזה ורוצה לומר דהמחבר שהשמיט דצריך להיות קשקשיו נקלפים לא סבירא ליה כהרמב"ן, איך יאמר דברים כאלה שדבר שהרמב"ן והרב המגיד והר"ן פסקו ואין חולק עליהם איך יחלוק המחבר עליהה ולא יזכור דבר כאילו לא חש לגדולים כאלה ובפרט שבב"י עצמו הביא דברי הרב המגיד והרמב"ן ולא דיבר דבר נגדם. וגם מעלתו סותר דברי עצמו שהשיב על דברי אמו"ו שכתב דהרמב"ן המציא דין זה וע"ז כתב מעלתו דהרמב"ן בעצמו הביא ראיה מאונקלוס ומיונתן ב"ע ומגמרא חלק דנקראין קלפין וא"כ איך יחלוק הב"י על זה:

כללו של דבר אני רואה שמעלתו בא לכלל מדת הנצוח ומתוך כעס בא לכלל טעות ובלי דעת מדבר דברים הסותרים זא"ז. ועל יתר דברי מעלתו שהם רק ויכוח עם איש ריבו לא אשיב דבר. ואני לא באתי כי אם להצדיק הצדיק דמעיקרא אאמו"ו הגאון ז"ל אשר מעלתו העיז לדחות דבריו בקש ולהזניח את דבריו כדברי בר בי רב דחד יומא ולגעור באלה אשר סומכים על הוראתו: והנה אהובי אין אני מכיר אותו וגם איש ריבו לא ידעתי מי הוא ומה הוא. אעפ"כ אם לעצתי ישמע לא ירעיש רעש גדול על האוכלים הדגים אשר קשקשיהם נקלפים ע"י מים רותחין או מי אפר כי יש להם על מי לסמוך. ומה שמעלתו כותב שיש חילול השם. הנה יותר ויותר יש חילול השם אם המון עם רואים שרבו המחלוקות ולמה יאמרו שנחלקה התורה כשתי תורות ומה בכך שלא נהגו בו היתר מקדם לא יש בזה שום חילול השם. הלא מצינו שרבי ובית דינו התירו שמן וכיוצא דברים הרבה ובפרט בדבר שלא הוקבע לאיסור מעולם ולא נאסר בפירוש רק שהיו נמנעים ולא הורגלו בו לאכול. ובפרט בזמן הזה בעו"ה אשר כבוד התורה מתמעט ופריצי הדור שמחים אם רואים שני אנשים נצים במחנה העברים. ובודאי שאם כבוד מעלתו נוטה לאיסור והוא מיראי הוראה שא"צ להתיר לשואליו אבל לא להשמיע קולו ברבים ולהתלונן על המתירין לומר שהם מטהרין את השרץ ולהרעיש בקול ענות לא ענות גבורה. וה' יברך את עמו בשלום להיות נוחים זה לזה בהלכה. ומאת ה' ישא ברכה. וישב בשלוה בשמחה ובמנוחה. ואל ישמע באהלו קול צוחה. כ"ד אוהבו הטרוד רובץ תחת משאו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י זצ"ל.

תשובה ל

תשובה

מבן המחבר שנית על ענין הנ"ל.

בע"ה פראג יום ג' חנוכה ור"ח תקנח"ל.

להרב הגדול מוה' יצחק אב"ד דק"ק פאקש:

אותיותיו האירו מול עבר פני יום אתמול כו'. וראשית דבר צריך אני לכפול הדברים בתנאי כפול שאין אני דן בענין דג טי"ק כי לא נודע לי ולא ידעתי מה הוא ובפרט כי במכתבו של כבוד מעלתו השני נאמר כי לזה הדג טי"ק אין לו כלל קשקשים כי אם בליטות יש לו כמו דג אשטוריא"ן ואותן הבליטות אינן נקלפים לא בסכין ולא בשום ענין בעולם זולת אם ניטל עמהם העור ובשר עכ"ל מעלתו: אם כדבריו כן הוא שאינן נקלפים בשום פעולה מן העור דבר פשוט הוא שאינן נחשבים קשקשים כמ"ש הרמב"ן בפ' שמיני ובהרב המגיד וברמ"א דכל שאינן נקלפים מי העור לא מקרי קשקשים וגם אני לא אמרתי אלא שעכ"פ יהיו נקלפים ע"י שריה במים רותחין או במי אפר כמ"ש במכתבי הקודם, לכן יראה מע"ל אם גם בדג טי"ק יש לו קשקשים נקלפים מהעור ע"י שריה במים רותחין או במי אפר ואז הוא מותר. כללו של דבר אני מבחוץ ואי אפשר לי לבחון בדבר זה:

ועל מה שמתלונן עלי שכתבתי שמעלתו אינו נאמן שאמ"ו הגאון ז"ל חזר מדבריו. האמת אגיד שמעלתו הוחזק כפרן בעסק זה כי הדבר אלי יגונב שמעלתו כתב לאחד מחכמי הדור שאמ"ו הגאון ז"ל התיר דג שאין קשקשיו נקלפים כלל וחולק על הרמב"ן בדין זה שצריך להיות קשקשים נקלפים, וזה הוא שקר מוחלט ומעלתו במרמה בא לגנוב דעת הבריות. ואני מזהירו שלא ילמד לשונו שקר ומרה תהי' באחרונה אם יתגלה קלונו ברבים ויפורסם תשובת אמ"ו הגאון ז"ל בדפוס. ואף אם היה מעלתו במוחזק לאיש אמתי אעפ"כ אם לדין יש תשובה ולא מצינו בפוסקים בדין עד אחד שאינו נאמן לאסור שמחלקים אם העד הוא מוחזק בנאמנות ואדם כשר או לא והרי משה רבינו היה פסול להעיד לאהרן אחיו, וכן מצינו בגמרא דיבמות דף ע"ז ע"א דאמר ר"א אמר רב כל ת"ח שמורה הלכה ובא קודם מעשה שומעין לו ואם לאחר מעשה אין שומעין לו. ופירש"י דשמא מחמת המעשה הבא לידו אמרה. ואף שהתוס' כתבו שם וכן פסק הרמ"א בי"ד סוף סימן רמ"ב דזה הוא דוקא בדבר הנוגע לתלמיד חכם בעצמו מ"מ פשט דברי רש"י לא משמע כן, ובאמת הנ"י שם עמד על זה דח"ו לחשוד לת"ח שהוא משקר וכתב דע"י שהוא נושא ונותן בהלכה אומר בדדמי. לכן גם למעלתו לא ירע הדבר אם אין אנו מאמינים לו בדבר שאין להאמין ונראה לעינים שהוא שקר מוחלט כמ"ש במכתבי הראשון. ואפשר

ששמע זה מפי אחד מארחי פרחי וזכרונו כוזב לו לומר שהדר בו אאמ"ו הגאון ז"ל. ואני אומר שמעלתו לימריה לנפשיה שכותב על הרב מטו"ו ז"ל שכיזב לאאמ"ו הגאון בשאלתו. ח"ו לא נחשד הקל שבקלים על זה הס כי לא להזכיר. וכן שאר דבריו המה להג הרבה ביגיעת בשר שכתב שהדג הנשלח לאאמ"ו ע"י טלטול הדרך נפרך ונעשה בבשרו בקעים:

ועתה אתוכח במה שרוצה מעלתו להשיב על דברי על מה שכתבתי דאף מי שסובר דראש ושדרה הוא סימן טהרה מודה שיש דגים טהורים בקשקשים ואין להם ראש ושדרה. וע"ז כתב מעלתו שלא מצא בשום פוסק מפורש דיש דג טהור אשר ראש ושדרה אין לו. הנה מעלתו בעצמו מרגיש שכתב כן בתשובת רשב"א וכן כתב הר"ן במס' ע"ז ועוד לא ראינו אינה ראיה דלאיזה צורך יהיה. דבר זה נזכר בפוסקים דאם יש לו קשקשים מקרא מלא הוא דמותר, גם ראיתי בב"י שהעתיק דברי הרא"ש וכתב איכא נמי דג טהור דדמי לטמאים בראש ושדרה. ואף שבדברי רבינו אשר שלפנינו לא כתב אלא דדמי לטמאים בשדרה מ"מ בדברי ב"י מפורש תרוייהו ראש ושדרה וכן כתב הב"ח, ואף שהטור כתב שטהורין אין ראשן חד ויש להן שדרה, הנה ע"כ כוונתו לומר שאם אין ראשן חד ויש להן שדרה אז הוא בודאי טהור דהא מפורש בגמרא דאראה ופלמודה הוא טהור וראשן חד אבל לזה כ"ע מודים דיש טהורין דדמו לטמאים בראש ושדרה:

לכן אני עומד במקומי לומר דכל מחלוקת הפוסקים בסמני ראש ושדרה הוא דוקא בדג שבא לפנינו בלי קשקשים ויש לו ראש עגול ושדרה בזה פליגי אם לשפוט מכח ראש ושדרה שהיה לו בודאי קשקשים ונשרו ממנו או שיהיה עתיד לגדלן. אבל בדג שהוא לפנינו עם קשקשים ואין ראשו עגול ואין לו שדרה לא יעלה על הדעת לומר מדאין לו ראש ושדרה ע"כ אלה קשקשים לאו קשקשים מעליא הם. ולעשות חלוקים בתמונת קשקשים זה דבר רחוק ואינו מתקרב אל הדעת ואנו אין לנו לדון על קשקשים אלא אם הם נקלפים או לא ואם קשקשיו נקלפים ע"י כלי או ע"י שריה במים רותחין כבר העיד הרמב"ן שזה מקרי שפיר קשקשיו נקלפים ואין חולק בזה על הרמב"ן ואף האוסרין אשטוריא"ן לא אסרו אלא מחמת שלא בחנו אותו בשריה במים רותחין כמ"ש במכתבי הקודם שכן מורה לשון האוהל מועד שהביא הפר"ח:

ומה שרצה לומר דהרמב"ן לא התיר דג אשטוריא"ן מכח שריה לחוד כ"א ע"י צירוף סימן שדרה שיש לו. לא ידעתי למה לו לכבוד מעלתו לכנוס בפרצות דחוקות כדי לעמוד על דעתו בחומרות יתירות ולא אשיב על דבר זה, ויראה בפר"ח שמעתיק דברי האוהל מועד שהביא דברי הרמב"ן בענין דג האשטוריא"ן שכתב שהרמב"ן בדקו ושרה אותו

במים רותחין ונשרו ממנו קשקשים עכ"ל האוהל מועד, ואיך יעלה על הדעת לומר דבדג שיש לו שדרה אין צריכין להיות הקשקשים נקלפים ובדג שאין לו שדרה צריך להיות הקשקשים נקלפים ממ"נ אם שריה ברותחין לא מהני מה מהני השדרה הא השדרה לחוד לא הוי סימן והלא מקרא מלא הוא כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הם לכם וכיון שאין לדג אשטוריא"ן קשקשים אחרים כי אם אותן שמצא בו הרמב"ן ע"י שריה במים רותחין הרי נלמד מדג אשטוריא"ן שכל שנקלף ע"י שריה ברותחין מקרי קשקשת. והאריכות בזה ללא צורך הוא:

ומה שכתב מעלתו בדברי הרא"ש לא אדון ביה כי אין הדבר נוגע לדברי וכבר עמדו כל האחרונים בדברי הרא"ש האלה ולכל אחד יש דרך אחרת אלו ואלו דברי אלהים חיים. אמנם מה שמעלתו רוצה להשיא דעת הרא"ש דגם הרא"ש מפרש דהראש ושדרה ניכר היינו בט"ע שהם של דג פלוני וטהור אין להעמיד דבר זה בדברי הרא"ש. ועכ"פ האריכות בזה ללא צורך כי פלוגתא זו מפורסמת בפוסקים אי ראש ושדרה הוי סימן טהרה או לא והוא תלי באשלי רברבי בפירש"י ובפירוש הראב"ד וכל האחרונים דברו מזה:

ומה שכתבתי להשיב על דבריו שרצה לחלק בין שדרה לשדרה והתנה תנאים שלא יהי' השדרה נשמט בקל ויהי' סבוך בגידין ובשר וכתבתי לסתור דבר זה דמאי מהני בטרית שאינה טרופה שהראש ושדרה קיים אם כל הבשר נימוח ואינו ניכר אם הוא סבוך בבשרא, וכתבתי שהרמב"ם בפירוש המשנה מפרש שבשר הדג נימוח ונתרוצץ, וע"ז השיב מעלתו דמפירוש המשנה אין ראי' דהוא מפרש ראש ושדרה ניכר בט"ע ולא איירי מסימני טהרה של ראש עגול ושדרה. לא ידעתי כוונתו, ואני לא כתבתי אלא דהפירוש בגמ' טרית שאינה טרופה כל שראש ושדרה קיים הוא הפירוש שאף שלא נשתייר כי אם הראש ושדרה והבשר נימוח וע"ז הבאתי דגם הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש כן ואף שבסימן ראש ושדרה יש מחלוקת אבל בפירוש טרית שאינה טרופה ליכא פלוגתא וכולם שוים לטובה ולמה לנו להרבות בפלוגתא בפירוש טרית שאינה טרופה ולבדות מלבנו לומר דלהמפרשים בגמרא ראש ושדרה ניכר שהוא סימן טהרה מיירי שהבשר אינו נימוח ולהמפרשים ראש ושדרה ניכר בט"ע שהוא מדג פלוני מיירי שנתרוצץ הבשר. וגם פשט לשון הגמרא מורה כן דקאמר איזה טרית שאינה טרופה כל שראש ושדרה ניכר הרי משמע שכל הדג נימוח ומרוף ונתרוצץ כפירוש הרמב"ם, וגם מה יענה מעלתו לדעת הב"ח וסיעתו שכתב שגם דעת הרמב"ם בפירוש המשנה הוא כפירש"י דראש ושדרה ניכר היינו בסימן טהרה שראשו עגול ויש לו שדרה:

ומה שכתבתי להוכיח דע"כ עיקר ראיית הרמב"ן שצריך להיות קשקשיו נקלפים הוא מקרא דשריון קשקשים הוא לבוש ולא מטעם שדימה מעלתו שטעם הרמב"ן הוא הואיל ומתרגמינן קלפין. וכתב מעלתו שלא ירד לסוף דעתי ואח"כ כתב מעלתו על ראיה שהבאתי מסימני עוף טהור שקורקבנו נקלף בעינן ביד ולא בכלי וקא מתמה מעלתו לומר וכי הקילוף גורם ההיתר אלא רך קבלו חכמינו ז"ל דסימן עוף טהור הוא אותן שנקלפו בלי כלי. אני תמה על מעלתו איך היה נבהל להשיב על דברי ולא ראה כל דברי הגמרא, ולכן צריך אני לפרש שיחתי ולכפול הדברים כיון שמעלתו מעיד על עצמו שלא ירד לסוף דעתי והן הן הדברים שאמרתי. במשנה אמרו סימני עוף טהור כל שקרקבנו נקלף ועל זה קאמר בגמרא חולין דף ס"ב ע"ב אמר ר"א שמונה ספקות הן כו' מאי ספקייהו עופות טהורין קרקבנן נקלף וטמאין אין קרקבנן נקלף והני קרקבנן נקלף בסכינא ופירש"י ומספקא להו אי קילוף הוא ויש להן ד' סימנין או לאו קילוף הוא ואין להן אלא ג' סימנים, וכן פירשו בתוס' דספק הוא אם הקילוף ע"י כלי הוי קילוף או לא, הרי מפורש דקבלה שהיה להם בסימני עוף טהור שקרקבנו נקלף לא נתפרש קליפה זו איך שתהי' אך חכמי הגמרא עמדו בספק אי קילוף שע"י סכין ג"כ מיחשב קילוף או שמא לא מקרי קילוף כי אם מה שנקלף ביד ולא בסכין, וע"ז הקשיתי אי טעמא דהרמב"ן הוא שצריך להיות קשקשיו נקלפים הוא הואיל ומתרגמינן קלפין א"כ למה מהני קילוף ע"י כלי בקשקשים הא ג"כ קאי באותו ספק שעמדו בגמרא אי קליפה בכלי מיחשב קליפה או לא, ומזה שפטתי דע"כ עיקר ראית הרמב"ן הוא הואיל וכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש ועיקר דין קליפה בקשקשים יצא לנו שיהי' כעין לבוש שיהיו נפשטין, אך ע"ז עדיין קשה מנ"ל דקליפה בכלי מהני דלמא בעינן כעין לבוש ממש שנפשט בלי כלי, וע"ז כתבתי דבאמת מצינו גם בכתוב קרא לבוש לדבר שאינו נפשט כי אם ע"י כלי ושאר פעולות דהיינו ע"י מים רותחין הואיל וכתיב עור ובשר תלבישני הרי שנקרא עור לבוש ועינינו רואות שהעור אינו נפשט כי אם ע"י פעולה דהיינו אם אדם נכוה במים רותחין העור נפשט מעליו. ומה שמתרגמינן קלפין כך שמן של קשקשים. ובזה מיושב נמי תמיהת אאמ"ו הגאון ז"ל על הרמב"ן מהאי קרא דעור ובשר תלבישני דבאמת בשביל העור כתב כן דלהרמב"ן לשיטתו גם מה שנפשט ע"י רותחין ג"כ מקרי לבוש קשקשים והוציא זה מהאי קרא גופא דקרי לעור לבוש ובשביל העור אף שאינו נפשט אלא ע"י רותחין נאמר עור ובשר תלבישני. ומעתה יראה נא מעלתו כי כנים דברי וכל כו האי מלתא יתאמרו משמי:

ומ"ש מעלתו כיון דדג שטיר"ל אינו דג אשטוריא"ן אין לנו להתירו דהרמב"ן התיר אשטוריא"ן דמצא קשקשים דקים במים ואנן לא בקיאין בבדיקה זו. לא ידעתי איך בודה מעלתו דברים כאלה מלבו והיכן ראה דהרמב"ן מצא קשקשים דקים במים אדרבה לא נאמר בס' אוהל מועד אלא שהרמב"ן שרה הדג אשטוריא"ן במים רותחין ונשרו ממנו קשקשים הרי שלא היה מתחלה הספק בדג זה אלא מטעם שאין קשקשיו נקלפים עד שבדק אותו הרמב"ן ע"י רותחין. ואי כדברי מעלתו דמחמת דקותן של הקשקשים היה צריך הרמב"ן לבדיקת דג א"כ רותחין מאי עבידתייהו. ואני לא מצאתי בספרי חכמת הבטה שע"י מים רותחין יתראה דבר לעינים יותר ממים קרים: כללו של דבר אני רואה שכבוד מעלתו חותר חתירות לאסור מה שלא נזכר בשום פוסק ובכל פעם כשמעלתו מביא דברי הרמב"ן האלה הוא מעלים להזכיר רותחין כאילו הוא מתירא שלא להכוות ברותחין אשר הם סתירה לדבריו ובמרמה בא להטות בדברי הבל:

ומה שכתבתי לדחות הגהת בני חייא עדיין אני עומד בדיבורי שדברי בני חייא הם דחויים שאין להעמיד בדברי תוספות שכתבו אמת הוא שיש לו במים ומשירן בשעה שעולה מן המים לומר שנתאמת להם שיש לדג ברבוטא קשקשים ע"י שריה במים וראו בו קשקשים דא"כ ה"ל להתוספות לומר אמת הוא שיש לו קשקשים ונראין כששורין אותו במים ובודאי איזה תלמיד טועה כתב הגה"ה זו שהביא בעל שמש צדקה והוא דבר שאין להכניס בדברי התוספות כי התוס' כתבו להיפך שמשירן בשעה שעולה מן המים הרי שבשעה שנמצא הדג הזה ביבשה אין לו קשקשים כלל הואיל ומשירן בעת עלותו מן המים. ומה שכתב מעלתו שגם על הפר"ח יש תמיה זו לא ידעתי כוונתו דגם לפר"ח שאמר שנתאמת לבעלי התוס' ע"י שדרה שיש לדג ברבוטא ג"כ ניחא דברי התוס' דאי אמרינן דדג טמא אין לו שדרה כלל וכיון שיש לזה הברבוטא שדרה ע"כ בא זה ולימד על זה שהיו לו קשקשים ונשרו בשעה שעולה מן המים דכיון שאין לו קשקשים לפנינו וע"כ ליכא דג טהויי בלי קשקשים וכיון שיש לו שדרה ע"כ היו לו קשקשים ונשרו בשעה שעולה מן המים:

ועל מה שכתבתי לפרש כוונת הפ"ח שכתב ואפשר דמענין אחר נתאמת להם לבעלי התוספות דכוונתו דאפשר שנתאמת להם בפועל שראר בשעה שנצוד הברבוטא שמשיר קשקשיו בשעה שעולה מן המים. על זה הקשה מעלתו וז"ל אם כן למה נתגלה לר' אפרים בחלום לאוסרו כמו שהביא בהגהת אשרי במסכת ע"ז והא עדות בעלי תוספות בודאי אמת שראו בעיניהם עכ"ל כבוד מעלתו. אני אומר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ומעולם לא שמעתי להוכיח דין מבעל החלומות הזה וחלומות שוא ידברון. ואם

שרבינו אפרים ז"ל היה צדיק וחסיד גדול והיה חושש לחלומו שנאמר לו בחלום שהתיר השרץ והיה חושש פן יש ממש בדבר והיה תולה זה על שהתור דג ברבוטא מ"מ אם היה מתאמת לר' אפרים שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוספות היה תולה פתרון חלומו על ענין אחר שהיה מתיר והיה חושש לו אבל להביא ראיה מחלום יעוף הבל הוא אין בו ממש. ואני שואל למעלתו למה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוס' ולר"ת ולגדולי הפוסקים אשר התירו ברבוטא ולגלות להם להיות נראה מה יהיה חלומותיו (ויעיין במסכת סנהדרין, וכן פסק הרמ"א בי"ד ס"ס רנ"ט בא לו בעל חלום ואמר כך וכך מעות הן ושל מעשר הן זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין):

גם מה שהשיב מעלתו לדברי למה כתב המהרש"ל ושאר אחרונים לאיסור בדג ברבוטא נגד עדות בעלי תוספות. אהובי ידידי וכי זה הוא בודאי הלא הפ"ח כתב שני אופנים שאפשר שנתאמת להם ע"י שדרה שיש לדג זה והתוספות סוברים דשדרה הוי סימן טהרה ומהרש"ל ואחרונים חוששין לפוסקים שסברו דשדרה לא הוי סימן כלל לסמוך עליו וכמו שמפרשים דעת הרא"ש:

ומה שחשש מעלתו לדברי הש"ג בפ' אלו טריפות דאם אין הפיצולים שוים אז הוא דג טמא. בזה לא אכריע אבל לדעתי אין לסמוך על סימן זה כלל שהוא דבר שלא נמצא בפוסקים ראשונים ואחרונים. ואני אומר וכי בליסטרי או קניגי היה שידע תמונות כל הדגים שבעולם ליתן סימן לטהורים ומי יכול לדמות את עצמו לבעלי התלמוד שכל דבריהם היה ברוח הקדש והיו מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו מפי הגבורה. אבל סימן שלא נזכר בגמרא ולא בגאונים שהיו דורות הסמוכים לתלמוד קשה לסמוך על סימן זה. ונראה שגם ריא"ז לא כתב סימן זה אלא רק לבני מדינתו והקרובים אליו שאלה הדגים הנמצאים במקומו לא היה לטהורין עוקצים שאינן שוים. וביותר יש תברא בצדו שהש"ג שם מסיים אבל שאין זנבו מפוצל דומה זנב טמא לטהור ברוב הדגים. והרי דבר זה הוא מוכחש מדברי ב"י שמביא בשם סמ"ג בשם הרב ר"י חסיד סימן על דגים טהורים שני עדים טהור, פירוש דג טהור יש לו זנב סדוקה לשנים עכ"ל הב"י. הרי שדברי הש"ג המה מוכחשים מהב"י. לכן אני אומר שפצולים שנזכר בש"ג הוא ענין אחר דהיינו שיש בו דלדולים והוא כענף היוצא מן הבד בזה צריך להיות הדלדולים שוים ויש דגים טהורים שאין להם דלדולים כלל. אבל סדק דהיינו שנחלק הזנב לשני עוקצין הוא דבר בפני עצמו ומזה לא דיבר הש"ג כלל ובזה יכולין להיות אחד ארוך יותר משני רק שצריך להיות שנים ונקרא זנב סדוקה שהזכיר ב"י בשם ר"י חסיד שהוא סימן טהרה:

ויש לי להביא ראיה לזה דפצלים וסדק שני ענינים הם מתוספות במסכת בכורות דף ל"ט ע"ב בד"ה או שראש הזנב מפצל את העצם כו' פירש בקונטרס שנקלף העור כו'. וקשה דבלשון המשנה והש"ס ה"ל למימר ונקלף. ונראה לפרש שמפצל את העצם לשנים כמו מפוצלות דגבי קרנים שמפוצלות לכאן ולכאן עכ"ל ע"ש. ומעתה אי אמרינן דפצלים ונסדק ענין אחד הוא עדיין קשה דקושיא זו שהקשו על רש"י לפרוך התוס' לעצמם דה"ל למימר בלשון המשנה נסדק ראש הזנב כמו שתני במשנה הקודמת בדף ל"ט ע"א חוטמו שניקב ונסתם ונסדק אלא ודאי שנפצל ונסדק אין להם כוונה אחת והם שני ענינים שונים לא ראי זה כראי זה:

ומה שהקשה מעלתו על מה ולמה סתמו הפוסקים דאין לו עכשיו ועתיד לגדל אחר זמן שהוא מותר והא במשנה אסרוהו מפני שערבונה עולה עמו. לדידי לא קשה מידי דהא היא גופא קשיא למה נקט במתני' דוקא חילק לבד ולא נקט נמי עפיץ שג"כ אין לו עכשיו ועתיד לגדל ויהיה אסור מטעם ערבונה. א"ו דגם מתני' סובר כברייתא בע"ז דף ל"ט ודוקא חילק שהוא קטן מאוד וגם ערבונה קטנים מאוד ומחמת קטנותם אי אפשר להבחין בין זה לזה לכך אסרו אבל הסולתנית ועפיץ שנזכרו בברייתא גם לתנא דמתני' מותרין הם הואיל ואלה אינן קטנים כל כך ואין ערבונה עולה עמו ובקל יכול להבחין בין זה לזה ואף שהחילק הוא הסולתנית מ"מ י"ל שנקרא חילק בעודו בקטנותו ואז הוא אסור וכשגדל קצת נקרא סולתנית ואז הוא מותר דאין חשש לערבונה שעולה עמו שיש להבחין ביניהם ולפ"ז שפיר הביאו הפוסקים הך דאין לו עכשיו ועתיד לגדל בשביל דגים שאין לחוש לערבונה כמו אלה הנזכרים בברייתא ותנא דמתני' שאסר לחילק אינו חולק בזה על הברייתא. ועל פי זה מתורץ נמי מה שהקשה להנך פוסקים דשדרה הוי סימן למה אסרו לחילק במתני' מפני ערבונה ליבדקו ליה בשדרה, דג"כ יש לומר הואיל וקטנים מאד אינו נראה השדרה ומחמת דקותו הוא כחוט השערה שאינו נראה יפה. וגם שפיר רצה הגמרא לומר לאביי דצחנתא שהוא החילק דבב נהרא מותר מטעם דרדיפי מיא לא חיישינן לערבונה דכיון דאין לו שדרה לא מצי קאי היכא דרדיפי מיא אמנם היכא דלא רדיפי מיא חיישינן לערבונה ואין להבחין ע"י השדרה מחמת דקותן כנ"ל. וכמדומה לי שראיתי קושית מעלתו וגם תירוצו באחד מן המחברים ואין הפנאי מסכים עמדי לחפש בספרים כי אני איננו בעל מלאכה אחת ועול התלמידים ויותר עול ההוראה עמוסים עלי. ומפני הטרדה לקצר אני צריך. כ"ד אוהבו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י ז"ל.

תשובה לא

תשובה להרב מוהר"ר יצחק הנ"ל:

על דבר הבשר שבין צלע י"א לי"ב. בודאי יש שם חלב ופה המנקרים בשר אחורים הם מנקרים זה ולא הקצב. וידוע שיש שם חלב הן לצד הגב והן לצד מטה לצד הבטן. ואם אין בעיר שם מנקרים היודעים לנקר אחורים יעשו הצלע רק אחד עשר צלעות. דברי הד"ש:

תשובה לב

תשובה

להגאון מוהר"ר אלעזר אב"ד דק"ק קעלין:

מכתבו מן כ"ח העבר הגיעני מה שתמה על דברי רש"י בהוריות דף ז' ע"ב ד"ה הוא בחלב המכסה כו' אי נמי שהורו בחלב שע"ג הקרב בין כזית לפחות מכזית דכזית לא כתב בהדיא והוי דבר שאין הצדוקין מודין עכ"ל רש"י. וע"ז תמה מעלתו הלא עיקר הקרבן כשעשו הצבור או היחיד על פיהן ואיך משכחת קרבן על פחות מכזית. ואני תמה על תמיהתו ואני אומר לו היאך היה סובר מה היה כוונת רש"י אם היה כוונתו שטעו בהוראה והתירו חלב פחות מכזית והיינו אליבא דר' יוחנן דח"ש אסור מן התורה ולכן הקשה דהרי עכ"פ קרבן ליכא בחצי שיעור. והנה איך אפשר לפתור כן דא"כ היאך סיים רש"י דהוה דבר שאין הצדוקין מודין דהרי כזית לא כתיב והרי זה כלפי לייא דכיון דכזית לא כתיב אין הצדוקין מודין שהוא אסור אתמהה, אדרבה כיון דכזית לא כתיב המה אוסרין אפילו משהו. אבל באמת לא זהו כוונתו אבל כוונת רש"י להיפך שהרי שיעורין לא כתיבי בתורה ומה ששיעור רוב איסורי התורה בכזית הוא הלכה למשה מסיני ובית דינו של יעבץ יסדום אחר ששכחום כמבואר ביומא דף פ' ע"א. והנה אי לאו שקבלנו הלכה למשה מסיני שעור כזית אפשר מצד הסברא היינו משערים בכביצה שהוא שיעור אכילה בבת אחת כמ"ש שם ביומא או איזה שיעור אחר הגדול עכ"פ מכזית וכעין מה שאמרו שם ביומא שמא יעמוד בית דין וירבה בשיעורין דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול וכיון דכזית לא כתיב מפורש אנן לא ידעינן מהודאת הצדוקין בזה ואולי באמת אצלם שעור האיסורין ביותר מכזית. ומעתה כוונת רש"י בהוריות שטעו בהוראת חלב בין כזית לפחות מכזית שהורו שגם כזית דינו כפחות מכזית והורו שיעור גדול יותר מכזית ובזה שפיר כתב רש"י שאין הצדוקין מודין בשיעור זה דכזית לא כתיב בהדיא. ומעתה ע"פ הוראה זו התירו חלב בכזית ועשו ציבור או יחיד על פיהם. ודע דהאי אי נמי היינו אליבא דריש לקיש דח"ש מותר מן התורה. וכעת אין להאריך יותר כי

גם זה המעט כתבתי רק לעשות רצונו כי עדיין אינני בבריאותי. והשם יאמצני ויחזקני לתורתו והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה לג

תשובה

להגאון בעל אור חדש הנ"ל:

פראג יום ד' ט"ז טבת תקמב"ל:

קבלתי מכתבו ואשר הוקשה לו לשיטת רש"י וסייעתו דטעם כעיקר לאו דאורייתא איך יליף בבכורות דף וי"ו ע"ב דחלב שרי מדאסר רחמנא בשר בחלב הרי הוצרך לאסרו אף שהוא טעם. לדידי לא קשה ולא מידי דלפי זה לא הוצרך איסור בב"ח רק לאסור הבשר ולא לאסור החלב שהחלב בלא"ה אסור ח"כ למה הלכתא אתי גדי להוציא את הטמאה חולין קי"ג ע"ב והרי בין הבשר ובין החלב בלא"ה אסורים, ואף דרב לפי ההוה אמינא בחולין ק"ח ע"ב סובר גדי אסר רחמנא ולא חלב אפ"ה לא קשיא למה הלכתא אתי גדי להוציא הטמאה דאתי לענין איסור הנאה ואיסור בישול. אבל שם בבכורות שרצה ללמוד היתר חלב מדאסר רחמנא בב"ח לא אסיק אדעתיה דאצטריך לענין איסור הנאה ואיסור בישול דהרי באמת דחי ליה שם דאצטריך בב"ח להנאה ולבישול. וא"כ לפי ההוה אמינא דלא אסיק אדעתיה רק איסור אכילה אי ס"ד דחלב לבדו בלא"ה אסור ובבהמה טמאה גם הבשר אסור ולמאי הלכתא כתיב גדי להוציא הטמאה הא ודאי שאיסור בב"ח אתי גם לענין איסור החלב משום בב"ח ואתי גדי להוציא הטמאה וא"כ מוכח דחלב דעלמא שרי. ותו לא מידי לרוב הטרדה. דברי הד"ש:

תשובה לד

תשובה

שלום תנינא להרב הגאון מוה' אלעזר אב"ד דק"ק קעלין בעה"מ אור חדש:

אשר הקשה למעלתו רב אחד על מה שכתבתי בחיבורי בחי"ד סי' כ"ו בדיני כבוש והקשה המקשה ההוא ממה שאמרו בב"ח חידוש הוא דאי תרו ליה כו': הנה סמיות עין יש כאן ולא שם המקשה עינו שדבר זה מבואר שם בחיבורי במקומו וע"ש בד"ה והרי"ף. ועל מה שחזר והשיב על מה שדחיתי קושייתו בבכורות כמבואר במכתבי הראשון וכתב מעלתו שעל פי שטת הב"י שהביא הש"ך בסימן צ"ד ס"ק כ"ב אכתי יש נ"מ אם טעם כעיקר בשאר איסורים לאו דאורייתא א"כ אפילו בשר טמאה וחלב טמא אם היו אסורים משום בב"ח הם אוסרים אח"כ דברים אחרים מן התורה דבבב"ח טעם כעיקר דאורייתא: אומר אני אם למצוא נ"מ במה שאסור בב"ח טפי משאר איסורים יש נ"מ

טובא והגמרא בלא"ה דחי דנ"מ לבישול והנאה: ומה שהקשה עוד לדידי שאני מפרש עיקר כוונת הגמרא בבכורות הוא מדאצטריך גדי להוציא הטמאה א"כ קשה מה יענה האי תרצן לרבנן דאמרי משרת לטע"כ וקאמרו בהדיא מכאן אתה דן לכל התורה א"כ למה לי גדי להוציא טמאה כיון דהאי תרצן לא אסיק אדעתיה דאצטריך לענין בישול והנאה. הנה אני תמה מאוד על מעלתו הלא אליבא דמי הוצרכתי לפרש כוונת הסוגיא כן הלא לרש"י דסבר טע"כ לאו דאורייתא ורש"י לשיטתו כתב בפירוש בחולין דף צ"ח ע"ב דלשיטה זו מה דקאמרי רבנן משרת וכו' ע"כ אסמכתא בעלמא הוא:

תשובה לה

פראג כ"ב שבט תקמב"ל:

תשובה

ושלום תליתאי ברכה משולשת, לכבור אהובי מחותני הגאון מוה' אלעזר נ"י אב"ד דק"ק קעלין בעה"מ אור חדש:

מכתבו קבלתי ואשר חזר על מה שהשבתי לו שמה שאמרו דאצטריך בב"ח לבישול והנאה היינו לרב אשי דיליף מלא תאכל כל תועבה. וע"ז הקשה מעלתו דלרב אשי בלא"ה ליכא הוכחה למשרי חלב לחודיה דלא תאכל כל תועבה אינו מיותר לבב"ח לחוד דאצטריך לצורם אוזן בכור כמו שפירש"י בפ' ראה כו'. אני תמה ולא הוכחת הגמרא היא אי ס"ד חלב לחודיה אסור למה לי למכתב לא תבשל גדי בחלב כלל ואף דאי לא הוה כתיב לא תבשל בתורה א"כ לא הוה נחשב תועבה ולא הוה אסרינן ליה מקרא דלא תאכל כל תועבה מ"מ הרי בלא"ה אסור משום החלב שאסור משום אמ"ה. אבל מעולם לא היה כוונת הגמרא דלא תאכל כל תועבה מיותר ועל זה דחי דאצטריך לא תבשל להורות שזה תועבה כדי לאסרו גם בהנאה מלא תאכל כל תועבה כדדרש רב אשי בחולין דף קי"ד ולר' שמעון שמותר בהנאה אצטריך לא תבשל משום איסור בישול:

ומה שהקשה על המג"א סימן רט"ז ס"ק ג' שכתב דיליף מחלב והקשה מעלתו היאך נילף אנן מחלב והרי קיי"ל כר"י ור"י ור"ש בנדה דף ט' דאבריה מתפרקין אבל לא דדם נעכר. הנה שותא דמעלתו לא ידענא הלא המ"א לתרץ דברי הרר"י כתב כן ואטו הרר"י משועבד למה שהרמב"ם והש"ע בי"ד סימן קפ"ט פסקו כן. ואי משום דר"י ור"י ור"ש רבים נינהו לגבי ר"מ והלא לדברי רש"י במסכת שבת דף קמ"ד ע"א בד"ה שדם מגפתו וכתבו התוספות דף קמ"ג ע"ב בד"ה לרצון ובדף קמ"ד ע"א בסוף ד"ה לא לרצון כתבו דרבנן דר"ע ס"ל דם נעכר ונעשה חלב וגם פשטא דמשנה בנדה דף ד' מניקה עד שתגמול את בנה משמע אפילו ג' או ד' שנים וחכמים דמתני' תרתי אית להו אבריה מתפרקין וגם

דם נעכר ונעשה חלב. וא"כ שוב אין כאן קושיא אם נימא דהרר"י פוסק כן. ומה דמספקא ליה לדעת רש"י דטעם כעיקר אינו מן התורה ובמין במינו דעת רש"י דלא בטיל אם נתערב מין במינו בטעם לבד מה דינו. הנה דבר חכמה שאל. ונראה לענ"ד דהיא גופא חידוש הוא שמין במינו לא בטיל ומדם הפר ודם השעיר יליף לה ר"י כמבואר במנחות דף כ"ב ושם נתערב דם בעין ומנ"ל למימר שאפילו טעם לא בטיל. ונראה הוכחה לזה דאי ס"ד דמין במינו בודאי טעם כעיקר א"כ לרש"י דפסק כר"י אין לנו ראיה מגיעולי נכרים דטע"כ דהרי שפיר הוצרך הגעלה להשתמש בו במינו ולפ"ז למה נדחק רש"י במס' חולין צ"ח ע"ב בסוף העמוד דגיעולי נכרים חידוש הוא והרי רש"י פסק כר"י דמין במינו לא בטיל וא"כ בלא"ה ליכא ראיה מגיעולי נכרים א"ו שאם טע"כ לאו דאורייתא גם מין במינו אוסר במשהו. אמנם יש לדחות דרש"י מביא שם דגם ר' יוחנן סבר טע"כ לאו דאורייתא והרי ר' יוחנן בודאי אינו סובר כר"י כמפורש בפסחים ק"ט ע"ב ולר' יוחנן הוצרך רש"י לפרש דגיעולי נכרים חידוש הוא:

ואמנם אע"פ שאין לנו ראיה מ"מ הדין פשוט דמנין לנו לחדש ולהוסיף שיהא במשהו אפילו אין בתערובת ממשו רק פליטתו ואדרבה אני מסתפק לאידך גיסא דאפילו אם נימא טע"כ מן התורה וילפינן לה ממשרת ונימא כר"י דמין במינו במשהו אפ"ה איכא למימר דדוקא בנתערב ממשו אבל בבלוע מודה ר"י דבטיל ברוב דלא מצינו למילף מדם הפר ודם השעיר ואף דטע"כ היינו בשאינו מינו דשייך בו טעם אבל במינו לא שייך בו טעם. ובתר דמבעיא לי הך מלתא שוב פשיטנא לה ממה שאמרו שם במנחות כ"ב ע"ב תנן ר"י אומר במנחת כהנים כו' פסולה שזו בלילתה עבה בו' והן בולעות זו מזו וכי בולעות זו מזו מאי הוי מין במינו הוא ע"ש. ואי ס"ד דבבלוע מודה ר"י דבטל ברוב נסתר קושית הגמרא א"ו דגם בבלוע סובר ר"י דלא בטל. אלא דלכאורה יהיה מזה תיובתא למ"ש לעיל דאי טע"כ לאו דאורייתא אז גם במין במינו לא אמרינן בטעמו שלא בטיל והרי שם במנחות רבא משני על הך קושיא קסבר ר"י רואין מינו כאילו אינו והרי רבא סבר לדעת רש"י בחולין דף צ"ח ע"ב דטע"כ לאו דאורייתא וא"כ למה הוצרך רבא לשנויי כלל. ונראה דלא קשה מידי דבקדשים מודה רבא דטע"כ דאורייתא כמבואר ברש"י שם בחולין ולכן שפיר אמרינן אף בבלוע דמין במינו לא בטיל ועכ"פ יצא לנו דבמקום דאמרינן טעם כעיקר ואז לר"י אף במינו הוא כעיקר ואוסר במשהו:

ומה שהקשה על הפרישה בי"ד סימן פ"א ס"ק א' דלדבריו מה יענה על מה שאמר שם בבכורות מעיקרא דסד"א הואיל ואמר מר דם נעכר ונעשה חלב כו' וכאן נשאר קושיית הפרישה דאכתי מהי תיתי למשרי גם איסור טמאה ובזה לא שייך סברת הפרישה שהרי

משנה מפורשת בחולין דף קי"ז ובכריתות בריש פרק דם שחיטה שאיסור דם נוהג גם בטמאה. אומר אני דלענ"ד לא קשה מידי דודאי דהא דדם נוהג בטמאה הוא משום דלא שייך בזה אין איסור חל על איסור דשניהם בהדי הדדי קאתו שהרי לכ"ע דם נוהג בשליל ואפילו למ"ד מאן דמתיר בחלבו מתיר בדמו היינו רק שאינו חייב כרת כמבואר בחולין דף ע"ד ע"ב וכל זה לא שייך בדם האברים שהרי דם האברים כל זמן שלא פירש הוא מותר לגמרי ואינו אסור משום דם עד שפירש וממילא אין איסור דם האברים חל בבהמה טמאה שהרי איסור טומאה קדים ואין איסור חל על איסור והוא דומה ממש לאמ"ה כדברי הפרישה. ומה שאמרו דם נעכר ונעשה חלב לענ"ד היינו דם האברים וגם דם נדה לדעתי בא לרחם מדם האברים ודברי הפרישה נכונים. ואמנם מדברי רש"י בבכורות משמע שמה שאמרו דם נעכר ונעשה חלב לא על דם האברים אמרו זה רק על דם ממש שהוא בכרת. ע"ש ברש"י בד"ה דאמר מר כו' שכתב דמעיקרא הוה דם והאוכלו בכרת והשתא משתרי. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה לו

פראג ג' וי"ו שבט תקנא"ל:

תשובה

לאהובי התורני, זית שופכני, המופלא הרבני, חרוץ ושנון כבוד שמו הר"ר דניאל י"ץ:

מה שהקשה במסכת בכורות דף וי"ו ע"ב וחלב בהמה טהורה מנ"ל דשרי כו' אילימא מדאסר בב"ח מכלל דחלב לחודא שרי ודלמא חלב לחוד אסור באכילה ומותר בהנאה ובב"ח בהנאה נמי אסורים. ע"ז הקשה מעלתו דמאן דיליף איסור אכילה בב"ח משלש פעמים לא תבשל לא שייך קושית הגמרא כאן וצ"ל דקושית הגמרא הוא רק לשאר תנאים ואף דלרש"י טעם כעיקר לאו דאורייתא וא"כ היה להגמרא להקשות דמשום חלב לחוד היה הבשר שבלוע החלב בתוכו מותר אפילו באכילה ומטעם בב"ח אסור יש ליישב דרש"י כתב כן רק לרבא ולר' יוחנן אבל ר"ע דמשרת ורבנן דגעולי נכרים סברי טע"כ דאורייתא והגמרא כאן אזיל אף לשיטתייהו. אבל קשה לשיטת הר"ש במסכת טבול יום וכן לדעת הראב"ד ובעה"מ ועוד פוסקים דס"ל דטע"כ דאורייתא אבל מלקות ליכא רק בכא"פ א"כ נימא דאיצטריך בב"ח שילקה על כזית בשר אפילו אין בו מן החלב כזית בכא"פ והאריך בזה: והנה אמינא ליה ולטעמיך למה לך כל ההצעות האלה אם רצונו לעשות נפקותא רק למלקות הלא אף לפי ההוה אמינא דחלב אסור משום דליכא דאתי מן החי ושריה רחמנא ואטו יהיה חייב מלקות על זה ואיזה אזהרת לאו יש על זה אי משום מלקות דאמ"ה הלא החלב הזה לא שייך בו לא תאכל הנפש עם הבשר שהוא

אזהרת אמ"ה ולא שייך בו ובשר בשדה טריפה לא תאכלו שהוא אזהרת בשר מן החי כמבואר בחולין דף ק"ב ע"ב שהחלב אינו לא אבר ולא בשר ולכן אמרו כאמ"ה הוא ולאו אמ"ה ממש. אבל האיסור שהוא בחלב לפי הה"א הוא משום דלא אשכחן דאתי מן החי ויהיה מותר קודם זביחה דכתיב וזבחת ואכלת ויש בו איסור שאינה זבוחה והיינו איסור עשה. ואמנם אי אמרינן דם נעכר ונעשה חלב אז לפי ההו"א אסור משום דם ויש בו אזהרת איסור דם. ויש בזה לומר פרפרת אחת בגמרא דקאמר ואימא חלב לחודא אסור כו' בב"ח בהנאה נמי אסור ולר"ש דשרי בהנאה משכחת לה למלקי על בישולו. ולכאורה קשה למה מתחלה אמר בהנאה נמי אסור ולא הזכיר מלקות ולר"ש אמר למלקי על בישולו והיה לו לומר ולר"ש לאסור בישולו (ולהרמב"ם דס"ל דליכא מלקות בהנאה ניחא קצת):

ולכן נלע"ד דכל היכי דמצי למצוא נפקותא לענין אכילה עצמה ניחא ליה טפי דאתי שפיר אפילו למאן דנפיק ליה מתלת זימני לא תבשל. והנה ר"ש איהו ס"ל במסכת נדה (דף ט' ע"א) איבריה מתפרקין ופליג על ר"מ דאמר דם נעכר וכו'. ולכן אמר לר"ש משכחת לה למלקי על בישולו ואין כוונתו על מלקות דבישול אבל כוונתו שעל אכילתו אם בישלו לוקה משום בב"ח דאילו משום חלב לחוד אין בו רק איסור שאינה זבוחה וליכא מלקות אבל משום בב"ח לוקה על אכילתו ודקאמר למלקי על בישולו היינו משום דליכא מלקות בבב"ח רק דרך בישול. אבל בתחלה דקאמר משום חלב לחוד מותר בהנאה היינו אפילו למ"ד דם נעכר וא"כ גם על חלב לחוד לוקה משום דם ואין נ"מ באכילה, קאמר דמשום בב"ח אסור גם בהנאה ולא הוצרך להזכיר שהרי באיסור לחוד סגי ליה דמשום דם ליכא איסור הנאה כלל:

ואמנם זה רק פרפרת. על עיקר קושייתו כבר נשאלתי מהגאון בעל אור חדש בזה דלשטת הפוסקים דטע"כ לאו דאורייתא נסתר כאן מה דאמר מדאסר רחמנא בב"ח כו' דהרי משום איסור חלב לחוד לא היה נאסר הבשר אבל משום איסור בב"ח ודאי טע"כ. והשבתי לו שההוכחה היא דהרי כתיב גדי להוציא את הטמאה וע"כ היינו לאיסור החלב שהבשר בלא"ה אסור משום טמאה. ואף דבאמת הוא להוציא את הטמאה מאיסור בישול והנאה מ"מ לפי ההו"א כאן להוכיח דחלב לחוד מותר מדאסר בב"ח א"כ לא אסיק אדעתיה דאיצטריך לבישול והנאה וא"כ גדי אתי רק שלא לאסור החלב משום בב"ח דאי משום טמאה לשטת הסוברים טע"כ לאו דאורייתא אין הבשר אוסר החלב משום טמאה אבל אם גם החלב לחוד אסור בלא"ה למאי נ"מ כתב רחמנא גדי להוציא את הטמאה* [הגה"ה מבן המחבר גם יש נ"מ לענין מלקות דאם אכל חצי זית

בשר וחצי זית חלב דמשום איסור בב"ח מצטרפין ולוקה עליו כדאיתא במסכת חולין דף ק"ח ע"ב ומשום איסור אמ"ה ליכא מלקות דחצי שיעור הוא ואף לר"י דחצי שיעור אסור מן התורה מ"מ ליכא מלקות בח"ש. וא"ל דסוגיא דבכורות אזיל אליבא דר"ש דס"ל כל שהוא למכות. ז"א חדא דמדקאמר בגמרא שם ולר"ש דשרי בהנאה וכו' מכלל דעד השתא לאו אליבא דר"ש קאי. ועוד דגם לר"ש לא אמרינן כ"ש למכות אלא כשהאיסור בעין אבל לא אם החלב מעורב בבשר ועיין תוס' נזיר ל"ח ע"א ד"ה דלית ליה כו' ובע"ז ס"ח ע"א ד"ה ואידך כו'. ועיין בנו"ב מהדורא קמא בחלק י"ד סימן צ' ודוק:]. ולמ"ד טע"כ דאורייתא אפילו אם נימא דאין בו מלקות מ"מ לא ניחא להגמרא כאן להמציא נפקותא רק למלקות דלענין מלקות בלא"ה אין מקום להוכחה זו מדאסר בב"ח דהרי איצטריך שיהיה לוקה שתים משום דם שהוא איסור החלב ומשום בב"ח א"ו דניחא להגמרא להמציא נפקותא אפילו לענין איסור לחוד: והואיל והביאני לעיין בסוגיא זו אמינא בה מלתא דלדעת התוספות דס"ל דם שבישלו אינו עובר עליו ואינו אסור רק מדרבנן לא אזלא סוגיא זו דאמר מדאסר רחמנא בב"ח מכלל דחלב לחוד שרי אלא למאן דאמר אבריה מתפרקין וליכא חשש איסור בחלב רק משום דליכא דאתי מן החי ושרי ואיסור זה שייך גם אחר שבישלו ושפיר הוכיח מדאצטריך לאסור בב"ח. אבל למ"ד דם נעכר כי' ויש מקום לאסור חלב משום דם וא"כ לא עדיף מדם עצמו שאחר שבישלו אינו אסור ושפיר הוצרך לאסור בב"ח שהרי דרך בישול אסרה תורה ואז כבר אזיל ליה איסור דם מהחלב ואסור משום בב"ח. וצריך לומר דסוגיא דכאן לית ליה הא דאמר זעירי במנחות דף כ"א ע"א דם שבישלו אינו עובר עליו * [הגה"ה מבן המחבר בלא"ה ג"כ צריכין אנו לומר דסוגיא דבכורות לא אתיא כזעירי דאל"כ ליכא שום הו"א דחלב יהיה אסור משום דם הא דם הנעכר ונעשה חלב אינו ראוי לכפרה ואין בו איסור דם דהא טעמא דזעירי בדם שבישלו הוא מטעם דדם כזה אינו ראוי לכפרה, ועיין בתוס' שם בד"ה דם שבישלו וכו' וכיון שנשתנה ונעשה חלב שוב אינו ראוי לזריקה:]. ואולי היינו טעמא של רבינו הגדול הרמב"ם שהשמיט הא דזעירי ולא הזכיר בחבורו דין דם שבישלו ועיין בלח"מ פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה וי"ו. ועוד אמינא דגם מטעם ליכא דאתי מן החי כו' ג"כ קשה לי על הוכחה זו דהרי אם האיסור משום אינה זבוחה עכ"פ חלב בת פקועה שרי שהרי א"צ שחיטה והוצרך רחמנא לאסור בב"ח היכא שבישל בב"ח בת פקועה שמזה החלב לבדו מותר ומשום בב"ח אסור. ולומר דכי היכי דמבשל בחלב שחוטה אין בו משום בב"ח כך המבשל בחלב בת פקועה אין בו משום בב"ח שהרי היא נחשבת כשחוטה זהו דוחק. חדא דלא אשכחן בשום אחד מהפוסקים הראשונים והאחרונים

שיזכירו חידוש זה שחלב בת פקועה אין בו איסור בישול בב"ח מן התורה. ועוד שהרי הא דחלב שחוטה אינו אסור דרשינן בחולין דף קי"ג ע"ב מבחלב אמו ולא חלב שחוטה ופירש"י בד"ה ולא בחלב שחוטה דאמו משמע הראויה להיות אם ולא משנשחטה עכ"ל רש"י. והרי בת פקועה ראויה להיות אם כדאמרינן בחולין דף ע"ה ע"ב דמתיר בבנו ובן בנו עד סוף כל הדורות. וצריך לומר דסוגיא זו כאן במסכת בכורות אזלא לר"מ דאמר במסכת חולין דף ע"ז ע"א במשנה דהשוחט בהמה ומצא בה בן תשעה חי טעון שחיטה ואולי היינו טעמא של רבינו אפרים דפוסק כר"מ דבן פקועה טעון שחיטה מן התורה הביאו הב"י בי"ד סימן י"ג ודחה דבריו דפשיטא דיחיד ורבים הלכה כרבים. ולפמ"ש טעמו של רבינו אפרים כיון דסוגיא דסתם גמרא כאן בבכורות אזלא אליבא דר"מ הלכה כמותו. וגם למסקנא דמביא ראיה מעשרה חריצי חלב קשה דלמא חריצי חלב הללו מחלב של בת פקועה היה דאף דלומר שהיה מחלב שחוטה יש לדחות דקים להו לרבנן דחלב שחוטה אינו מעמיד אבל מבת פקועה ודאי קשה. וכן הלימוד מפסוק בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב דג"כ מחלב שחוטה ליכא קושיא דאולי אין טעם חלב שחוטה טוב שימשיל בו התורה אבל מחלב בת פקועה ודאי קשה. ואמנם הראיה מפסוק ודי חלב עזים וכז הראיה מזבת חלב המה ראיות כי על חלב שחוטה או חלב בת פקיעה שהוא לא שכיח לא שייך לשון די ולא לשון זבת. ומרוב חלישות כחי וגם רוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה לז

אמר שמואל בן הגאון המחבר ז"ל. אף אני אענה את חלקי אשר חנני ה' בישוב קושיא בסוגיא דמסכת בכורות הנ"ל מה שאמרתי בזה בלימוד הישיבה ה"י:

תוס' במס' חולין דף ק"ח ע"א בד"ה דחידוש הוא כתבו וז"ל פי' בקונטרס דשניהם מין היתר הוא וכשנתערבו נאסרין. וטעם זה לא קאמר באלו עוברין ובפ' ג' מינים דהא כלאים נמי הכי הוי ומסיק דהיינו חידושיה דאי תרו לי' כולה יומא בחלבא שרי עכ"ל. ולענ"ד נראה ליישב פירש"י ז"ל דע"כ ליכא למימר דהחידוש הוא מה שהתירה התורה כבוש בבשר בחלב דא"כ הוי החידוש קולא שהקילה התורה בבשר בחלב ולפ"ז קשה הא לעיל בדף צ"ח ע"ב קאמר הגמרא חידוש הוא ופריך אלא למאה וששים נמי לא לגמור וקאמר בגמרא אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן ופירש"י דשפיר גמרינן מיניה דכ"ש הוא ומה איל נזיר דאקיל גביה לא אקיל אלא במאה וס' שאר איסורין לא כ"ש עכ"ל. ומעתה גם הכא קשה אי החידוש הוא מה דהתורה התירה כבוש בבשר בחלב למה לא נגמור טעם כעיקר בשאר איסורים מכח כ"ש ומה בשר בחלב דאקיל

ביה דכבוש מותר אפ"ה מחמרינן ביה בטעם כעיקר שאר איסורין דכבוש אסור איכו דין שיהיה טעם כעיקר, בשלמא לפירש"י דהחידוש הוא מה שאסרה התורה בשר בחלב א"כ החידוש הוא חומרא שהחמירה התורה בבשר בחלב דשניהם מיני דהיתר הוא זה לחודא וזה לחודא שרי וכשנתערבו בבישול אסור שפיר ליכא למילף טעם כעיקר מבשר בחלב לשאר איסורים דשאני בשר בחלב דחידוש הוא שהחמירה התורה אבל לפי' התוס' החידוש הוא מה שהתירה התורה בב"ח כבוש א"כ החידוש הוא מה שמיקל הכתוב ולא ילפינן מיניה קולא אבל חומרא דטעם כעיקר מצי למילף מיניה מכח כ"ש:
אך קושיא זו לאו על התוס' סובבת והולכת דהא בפ' אלו עוברין ובפ' ג' מינים קא מדחה הגמרא הך חידושא דכתב רש"י בשמעתין מכלאים דג"כ הא לחודא שרי וכו'. ובאמת קשה על סוגיא דפסחים בפ' אלו עוברין דאיך מדחה שם לרבנן דלא ילפינן טעם כעיקר מבשר בחלב הואיל וחידוש הוא הא חידוש קולא הוא ואמאי לא נימא אטו אנן קולא גמרינן חומרא גמרינן כמו שמתרץ הגמרא גבי זרוע בשלה:
וביותר הוא תמוה על התוס' במס' סנהדרין (כ"ז ע"א) בד"ה ואין לך בו אלא חידושו וכו' ובמס' מ"ק (ח' ע"א) בד"ה נפקא לי' וכו' פשוט להו דאף אם החידוש הוא חומרא גם קולא לא ילפינן מיניה והוכיחו כן מדברי רבי יהודה שם במס' מ"ק דסבר שם דאין למדין טומאה דגופא מטומאה דבית הואיל וטומאת בית חידוש הוא דעצים ואבנים בעלמא לא מיטמאו והכא מיטמאו הרי החידוש הוא חומרא ואפ"ה לא ילפינן מיניה קולא להמתין מלטמא לדבר רשות ע"ש בתוס' שהביאו ראי' ממה דאמרינן בב"ח חידוש הוא דאקיל ביה רחמנא דאם תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי ולא גמרינן מיניה חומרא לאסור טעם כעיקר בשאר איסורין (ודברי המהרש"א שם במס' מ"ק אין להם הבנה ויבואר אח"כ) ועכ"פ קשה על שלא זכרו התוס' דבר מסוגיא דזרוע בשלה דמוכח להיפך דאמרינן שם במס' חולין כיון דהחידוש הוא קולא גמרינן מיניה חומרא מכח כ"ש א"כ גם טומאת גופא יש ללמוד מטומאת בית ואף שהוא חידוש הלא החידוש הוא חומרא ואמאי לא ניליף מכח כ"ש מה טומאת בית שהחמירה התורה שעצים ואבני' מיטמאים שהוא חומרא נגד שאר טומאות דהא בעלמא עצים ואבנים לא מיטמאו אפ"ה אקיל ביה להמתין לדבר רשות טומאת גופי' דלית בי' חומרא לגבי שאר טומאות א"ד שימתין לדבר רשות. ואין לומר דרבי ור' יהודה שם במס' מ"ק באמת פליגי בהך סברא וטעמא דרבי דיליף טומאה דגופא מטומאה דביתו הואיל והחידוש הוא חומרא וגמרינן מיניה קולא ור"י פליג וסובר דמחידוש לא ילפינן כלל לא קולא ולא חומרא. זה אי אפשר לומר דהא הסוגיא דזרוע בשלה בחולין דף צ"ח אזלא אליבא דר"י דהא פריך שם לר"י למה

לא ניליף מזרוע בשלה דמין במינו בטיל ומשני הגמרא חידוש הוא ופריך אי הכי למאה וששים נמי לא ניליף ומשני אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן. הרי דאליבא דר"י מסקינן דאם החידוש הוא קולא ילפינן מיני' חומרא מכח כ"ש והוא סותר לדברי ר"י הכא במס' מ"ק דקאמר אף שהחידוש הוא בטומאת בית חומרא אפ"ה לא ילפינן מיני' קולא. ומתוך חומר הקושיא אני אומר דעפר אני תחת כפות רגלי רבותינו בעלי התוס' ז"ל ולולא דבריהם הייתי אומר דמה דאמר ר"י במס' מ"ק מטומאת גופא לא גמרינן דחידוש הוא אין לו ענין כלל להך חידוש דאמרינן גבי זרוע בשלה וגבי בב"ח ובשאר דוכתא ומה דאמרינן לר"י מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מיטמאו והכא מיטמאו. הכוונה בזה כיון דמכח סברא לא הוי לן לטמא עצים ואבנים רק שהוא גזירת הכתוב לכך לא קפיד רחמנא למהר לטמא את הבית אלא כל מה דיכולין לאחר ולעכב החלטת טומאה זו שהוא חידוש נגד הסברא מאחרינן ליה בכל מה דאפשר להמתין מלומר טמא וממתינין אף לדבר רשות עד שיפנה את הבית אבל טומאת מצורע שהיא טומאה דגופא אין בטומאה זו חידוש כלל אין לנו לאחר מלהחליטו לטומאה בשביל דבר רשות:

הן אמת שי"ל דהתוס' לשיטתייהו דמפרשים בד"ה דהא עצים ואבנים וכו' דהחידוש דקאמר ר"י דעצים ואבנים מיטמאו קאי על עצים ואבנים שהוא מפנה מן הבית ואפילו חבילי קש וחבילי תבן לא מצי לפרש כפירוש הנ"ל הואיל ולהתוס' החידוש לא קאי על טומאת הבית עצמו כי אם על מה שצוה הכתוב לפנות מן הבית. אמנם היא גופא קשיא מאי חסר להו להתוס' לפרש דחידוש הוא דעצים ואבנים מיטמאו היינו גוף הבית והנה ראיתי במשנה למלך בפי"ד מהל' טומאת צרעת הלכה ד' שמפרש ג"כ כן אמנם כתב אח"כ דלא נחה דעתו בזה לפרש דהחידוש שעצים ואבנים מיטמאו היינו שהבית עצמו טמא דלמה נקט עצים ואבנים ת"ל דהבית הוא מחובר לא מצינו שדבר מחובר מקבל טומאה ע"ש במ"ל. ואני לא ידעתי קשיא בזה. ובאמת הכוונה הוא על גוף בנין הבית שהוא מעצים ואבנים ודבר בהווה שכל עמידת הויית סתם בית היא מעצים ואבנים ואדרבה לפי פירוש התוס' צריכים לדחוק יותר דעצים ואבנים לאו דוקא דהא אפילו חבילי קש וחבילי עצים צריך לפנות מן הבית:

ומעתה יש בזה די ביאור דהך חידוש שזכר ר"י במס' מ"ק אין לו שייכות ודמיון כלל לשאר חידוש שהוזכר בש"ס וגבי זרוע בשלה רצה למילף מיני' דמין במינו בטיל וקאמר שהוא חידוש דהתורה התירה לבטל איסור לכתחלה וזה אינו כן בשאר איסורין ולכך גם ביטול מין במינו לא ילפינן מיניה וע"ז קאמר דלענין מאה וששים שפיר ילפינן הואיל

והחידוש הוא קולא וגמרינן מיניה חומרא מכח כ"ש. ואין להקשות ולומר דגם גבי זרוע בשלה איכא למימר דלכך לא התיר הכתוב לבשל הזרוע בהדי איל אלא דאית ביה מאה וששים היינו משום דאקיל ביה לבטל האיסור לכתחלה לכך צריך שיעור גדול עד מאה וששים אבל בעלמא שכבר נתערב האיסור בשוגג והוא דיעבד לא צריך כ"כ לבטלו. זה אינו דאין להמציא לחלק בשיעורין בין מבטל לכתחלה לביטל בדיעבד וליכא טעם וסברא לתלות החומרא דצריך מאה וששים להך קולא דאקיל ביה קרא לבטל איסור לכתחלה. אבל גבי מצורע דרצה למיליף להמתין מלהחליטו לטומאה בשביל דבר רשות ממה דאמרה התורה גבי טומאת בית להמתין מלהחליטו לטומאה עד שיפנה את הבית שפיר קאמר ר"י דלא ילפינן מיניה הואיל וגבי טומאת הבית איכא טעם וסברא לומר דלכך הקילה התורה לאחר מלטמא את הבית עד שיפנה את הכלים מתוכו הואיל והך טומאת בתים הוא חידוש דלא מצינו שעצים ואבנים מיטמאו ולכך כל מה שיכולין לאחר הטומאה מאחרינן לי' אבל גבי מצורע אין טומאתו הוא חידוש כ"כ דהא מצינו כמה אופנים שיטמא הגוף במגע ובמשא ובאוהל אין לנו טעם וסברא לאחר הטומאה בשביל דבר רשות. ואפשר יש להעמיד הפירוש הזה בדברי רש"י שם במס' מ"ק בד"ה לא גמרינן דהוי חידוש ומחידוש לא ילפינן דכל היכי דאיכא חידוש אין לך דבר בו אלא חידושו עכ"ל רש"י. ולכאורה יש שפת יתר בדברי רש"י ז"ל במה דסיים אין לך דבר בו אלא חידושו והיה די במה דמפרש דכל היכא דאיכא חדוש לא ילפינן מיניה ועוד דהלשון אין לך דבר בו אלא חידושו אינו מדוקדק דהא אין אנו דנין בטומאת בית כלל אלא ללמוד טומאה דגופא מטומאת ביתו ומה זה דכתב רש"י ז"ל אין לך בו בשלמא גבי עדים זוממין דקאמר רבא במס' ב"ק דף ע"ב דמכאן ולהבא הוא נפסל דעד זומם חידוש הוא דהא תרי ותרי נינהו וכו' אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, הואיל ושם באנו לדון על עד זומם גופא שלא יפסל למפרע וקאמר דאין לך בו אלא משעת חידושו ואינו נפסל מקודם שנעשו זוממים אבל הכא בטומאת בית הלא לא באנו לדון בו דבר. א"ו הוא הדבר שדברתי וכוונת רש"י ז"ל בזה הוא דאין לך דבר בו אלא חידושו דבטומאת בית איכא טעם וסברא שלא להקדים הטומאה הואיל והאי טומאה הוא חידוש אין לך דבר בו אלא חידושו היינו משעה שמחליט הבית לטומאה ואינו צריך למהר טומאתו עד שיפנה את הבית. ויש בזה סברא לחלק בין טומאה דבית לטומאת מצורע כנ"ל והוה זה ממש כמו שפירש"י גבי עד זומם במסכת סנהדרין דף כ"ז ע"א בד"ה חידוש הוא שנפסלין שנים בשביל שנים שאומרים עמנו הייתם דמה חזית דסמכת אהני סמוך אהני אלא גזירת הכתוב הוא אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך משעה שהוזם. כמו כן

אמרי' גבי טומאת בית שהוא חידוש דמיטמאו עצים ואבנים ואין לך בו אלא משעת חידושו דגז"ה הוא עיקר טומאת הבית לכך נתן רשות להמתין עד שיפנה את הבית משא"כ במצורע כנ"ל:

ומעתה כיון שביארנו דאין סתירה מסוגיא דמ"ק לסוגיא דזרוע בשלה דגבי זרוע בשלה שפיר אמרינן כיון דהחידוש הוא קולא גמרינן מיניה חומרא מכח כ"ש ממילא יצא לנו דגם בבשר בחלב לפי מה דאמרינן דהחידוש הוא קולא דכבוש מותר בבשר בחלב דאי תרו ליה כולא יומא בחלבא שרי אם כן החידוש הוא קולא קם הקושיא אמאי לא ניליף טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב מכח ק"ו מה בב"ח דאקיל ביה רחמנא דכבוש מותר אפילו הכי טעם כעיקר דאורייתא שאר איסורין שכבוש אסור אינו דין שיהיה טעם כעיקר אסור, אך שיש בזה נקודה נפלאה דודאי מה דאמרינן דבשר בחלב חידוש הוא דכבוש מותר דאי תרו ליה כולא יומא בחלבא שרי היינו שהוא חידוש נגד אותן איסורין אשר כבר ידענו בהו דטעם כעיקר אסור מן התורה כגון איסורי נזיר דיליף ליה טעם כעיקר ממשרת וקדשים דידעינן בי' דטעם כעיקר אסור ואין חילוק בקבלת הטעם בין כבוש למבושל. אבל בשאר א סורים דאכתי לא ידעינן בהו דטעם כעיקר אסור ורוצה ללמוד מבשר בחלב איך אפשר ללמוד מכח קל וחומר ולומר מה בשר בחלב שמותר בו כבוש אסור בו טעם כעיקר על ידי בישול שאר איסורים דאסור בהו כבוש אינו דין שיהיה טעם כעיקר אסור הלא ערבך ערבא צריך דהא גם איסור כבוש אינו במציאות בשאר איסורין אם לא נודע בהו דטעם כעיקר אסור ואם עדיין לא ידעינן טעם כעיקר בשאר איסורין איך יכולין להקדים דכבוש אסור בהו הא ליכא אלא טעמא בעלמא אמנם אף על פי כן איכא למידן הקל וחומר על דרך זה דהיינו מה בשר בחלב דאם מערב כזית בשר עם כזית חלב שלא על ידי בישול הוא מותר דהא אינו נאסר כי אם ע"י בישול אפילו הכי אסור בו טעם כעיקר על ידי בישול שאר איסורין שאוסרים בתערובות אפילו שלא על ידי בישול כגון אם מערב כזית נבילה או חלב ודם בדבר היתר חד בחד שאסור התערובת א"ד שיהיה טכ"ע אסור:

ודע דדברי המהרש"א שם במסכת מועד קטן אין להם הבנה כלל דמהרש"א עמד שם על דברי התוספות שלפי הגירסא בדברי התוספות שכתבו בסוף הדבור משמע כשהאיסור חידוש אין ללמוד ממנו קולא עד כאן לשונו וכתב המהרש"א לא ידעתי מאי קולא בעי למילף התם טעם כעיקר בעי למילף בשאר איסורין מבשר בחלב והיינו חומרא ואהא קאמר חידוש הוא ומתרץ המהרש"א אפשר היא גופא בעי למילף בשאר איסורין דאי תרו לי' כולי יומא שרי עכ"ל המהרש"א. ודברים האלה אין להם הבנה כלל דהיתר

כבוש אינו צריך למילף בשאר איסורין מבשר בחלב דאם לא נפקא לן טעם כעיקר בשאר איסורין כי אם מבשר בחלב אם כן קודם שילפינן מבשר בחלב טעם כעיקר הסברא הוא שטעם כעיקר מותר בשאר איסורין וממילא אי תרו כולא יומא דבר היתר בדבר האסור הוא מותר דהא על ידי כבוש ליכא אלא טעם בעלמא והשתא דילפינן טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב חומרא ילפינן ולא נפקא לן אלא מה שאסור בבשר בחלב דהיינו טעם כעיקר שבא על ידי בישול אבל איסור כבוש לא נודע לן מבשר בחלב ונשאר על הסברא דכבוש מותר דלא יהיה הנלמד חמור מהמלמד:

ובגוף תמיהת המהרש"א על דברי התוספות הוא דבר הנראה לעינים שגרסת המהרש"א והיא הגרסא שלפנינו משובשת הוא וכצ"ל משמע כשההיתר חידוש איך ללמוד מיניה איסורא וכן מפורש בתחלת דברי התוספות שם שכתבו דכוותיה אמרינן בפרק כל הבשר בשר בחלב חידוש הוא ופי' רבינו יעקב דאי תרו ליה כולא יומא בחלבא שרי וכי מבשל ליה אסור והחידוש אינו מן האיסור דבהדי הדדי אסור והאי לחודא והאי לחודא שרי דהא כלאים נמי כל חדא שרי ובהצטרפות אסור כדמסיק בפ' אלו עוברין עד כאן לשון התוס'. הרי מפורש בדבריהם דסבירא ליה דהחידוש בבשר בחלב אינו מן האיסור אלא מן ההיתר. וכן מפורש בתוספות במסכת סנהדרין דף כ"ז ע"א בדיבור המתחיל אין לך וכו' וז"ל שם וכה"ג אמרינן בפ' ג"ה דלא ילפינן טעם כעיקר מבשר בחלב כיון דאיכא בהתירו חידוש דאי תרו ליה כולא יומא שרי עכ"ל ע"ש. הרי מפורש בדברי התוספות דגבי בשר בחלב החידוש הוא ההיתר ולא ילפינן מיניה איסורא. ומאד אני תמה על מאור עינינו המהרש"א ז"ל בהעלים עין מדברי התוספות במסכת סנהדרין ולא הרגיש שיש גרסא משובשת בדברי התוספות במס' מ"ק:

אחר זה ראיתי בספר מחנה ראובן שהקשה שם במסכת פסחים מהך סוגיא דזרוע בשלה ורצה לתרץ קושיא זו מכח דברי המהרש"א. והנה מלבד שדברי המהרש"א תמוהין אלא אף גם זאת אשתבש הבעל מחנה ראובן שס ולא ירד לכוונה אמיתית. דלו יהיבנא ליה דברי המהרש"א דילפינן גס קולא בשאר איסורין מבשר בחלב דאי תרו ליה כולא יומא שרי אכתי נשאר הקושיא מאי הועיל הגמרא בהך דבשר בחלב חידוש הוא האף דלא יכול ללמוד הקילא מכל מקום הא אכתי יכולין ללמוד על כל פנים החומרא בשאר איסורין דטעם כעיקר יהיה אסור דהא אם החידוש הוא קולא גמרינן מיני' חומרא כמו שאמרינן גבי זרוע בשלה אטו אנן קולא גמרינן חומרא גמרינן:

ונראה לי לומר הפירוש בגמרא שם הוא כך וזה לשון הגמרא שם בפסחים מאי חידוש אילימא דהאי לחודא והאי לחודא שרי ובהדי הדדי אסור כלאים נמי וכו' אלא דאי תרו

ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור עכ"ל. ולכאורה יש לדקדק דשפת יתר הוא מאי דסיים בשיל לי' בישולי אסור הא זה לאו מהחידוש הוא ועיקר החידוש הוא דאי תרי ליה שרי. לכן אני אומר דכך היא הכוונה בדברי הגמרא דודאי אי הוי נאסר בשר בחלב בין בכבוש ובין במבושל אז לא הוי שום חידוש בבשר בחלב דאף שזה לחודא וזה לחודא שרי ובתערובתן נאסר אין זה חידוש דגם בכלאים הוא כן אמנם החידוש הוא הואיל וחזינן דהתורה התיר לן בשר בחלב ע"י כבוש אף שנתן טעם זה בזה ובדרך בישול אסר לן זה הוא דבר חידוש. דשני אופנים ושתי סיבות הם בתערובת שני מיני אוכלין שיקבלו טעם זה מזה אחד ע"י כבוש ואחד ע"י בישול והתיר לן הכתוב אופן אחד ואסר לנו אופן השני זה הוא דבר חידוש. והנה חידוש שייך לומר בדבר שהוא נגד סברא החיצונה דהיינו שהסברא החיצונה מורה לנו ההיפך ממה שמורה לנו הקרא. ומעתה נראה מה הוא החידוש משני אופנים הללו הנה זה שהתיר לנו הכתוב כבוש בבשר בחלב אין זה נגד הסברא החיצונה דכיון דשניהם היתר הם זה לחודא וזה לחודא שרי מהיכא תיתי לאסור התערובות בשלמא אי הוי אחד איסור מצד עצמותו כגון חלב או נבלה וטריפה והכתוב היה מתיר בו כבוש זה היה חידוש דמסברא יש לן לאסור שהרי קיבל ההיתר טעם מהאיסור אבל בשר בחלב שניהם מיני דהיתר הם ליכא שום חידוש בהאי דתרו ליה כולי יומא בחלבא דשרי אמנם החידוש הוא מה דאסר לנו הכתוב בשר בחלב באופן השני דהיינו ע"י בישול דמסברא לא היה לנו לאסור ואפ"ה אסרו הכתוב: ומעתה כך היא הצעת הגמרא דמס' פסחים דמתחלה היה סובר דהחידוש בבשר בחלב הוא מה שאסר הכתוב תערובות שני מיני היתר ע"ז קאמר הגמרא דלאו חידוש הוא דמצינו כיוצא בזה בכלאים דג"כ זה לחודא וזה לחודא שרי ובתערובתן אסור. ועל זה מסיק הגמרא דהחידוש הוא הואיל ובמיני מאכל הם שתי סיבות ושני אופנים בתערובתן דהיינו ע"י כבוש וע"י בישול והתיר לנו התערובות בנתינת טעם ע"י כבוש דאי תרו לי' כולא יומא בחלבא שרי ואופן השני דאי בשיל לי' בשולי אסור זה הוא החידוש דתערובות בשר בחלב בסתם לא נאסר דהא בכבוש מותר אפ"ה נאסר ע"י בישול. ומעתה אמור מה הוא החידוש החומרא שהחמירה התורה לאסור בשר בחלב ע"י בישול ולפ"ז שפיר ליכא למילף מיניה טעם כעיקר לשאר איסורין דשאני בשר בחלב דחידוש הוא. ומעתה דברי רש"י ז"ל נכונים דשפיר צריך להקדים לנו דשניהם מיני דהיתר זה לחודא וזה לחודא שרי דע"י הקדמה זו יצא לנו דהחידוש הוא שנאסר בבישול אבל אי לא הוי שניהם מיני דהיתרא היה החידוש להיפוך דהיינו מה שהתיר לנו הכתוב כבוש והוי החידוש הקולא והיו יכולין לילף טעם כעיקר בשאר אסורים מכח כ"ש ולפ"ז מיושב

תמיהת התוס' על רש"י וגם רש"י מפרש הך חידושא כמו דמסיק הגמרא שם בפרק אלו עוברין ובפרק ג' מינים רק רש"י היה צריך להקדים הנחה זאת דשניהם מיני דהיתר הם ובתערובתן נאסרו לתרץ ולומר דהחידוש הוא חומרא דאסור ע"י בישול אבל אי הוי החידוש קולא דמותר ע"י כבוש שפיר הוו יכולין למילף מיניה חומרא דטעם כעיקר מכח כ"ש כנ"ל:

ומעתה כך הוא השקלא וטריא בסוגיא דידן במסכת חולין דאביי קאמר אי חידוש הוא אף דליכא נותן טעם נמי דע"כ מיחשב החידוש מה שאסור לנו הבישול הואיל ואי תרו ליה שרי ואי בשיל ליה אסור א"כ כי ליכא נותן טעם נמי דליכא למימר דהתורה לא קפיד בבישול בשר בחלב אלא היכא שנתן טעם זה בזה דהא בכבוש נמי איכא נתינת טעם ואפ"ה שרי וע"כ צריכין לומר דלא משום נתינת טעם אסרה התורה בישול בשר בחלב אם כן כי ליכא נותן טעם נמי. וע"ז השיב רבא וקאמר דרך בישול אסרה התורה דאף דלא קפיד קרא לאסור נתינת טעם ע"י כבוש מ"מ צריך בבישול בשר בחלב נתינת טעם דבלי נתינת טעם אין שם בישול בשר בחלב עליה דדרך הבישול הוא שמבשלים שני מיני מאכלים כדי ליתן טעם זה בזה וכל זמן דליכא נתינת טעם לא מקרי זה דרך בישול:

וע"פ זה אמרתי נמי לישב מה דקשה לשיטת רש"י לעיל דף צ"ח ע"ב בד"ה לטעם כעיקר דקיי"ל בחולין טעם כעיקר לאו דאורייתא בחולין א"כ קשה מאי מוכיח הגמרא במס' בכורות דף וי"ו ע"ב דחלב אינו אסור משום אבמ"ה מדאסר רחמנא בשר בחלב מכלל דחלב לחודא שרי ולשיטת רש"י אין זה הוכחה דלעולם יש לומר דחלב לחודא נמי אסור משום אבמ"ה ואפ"ה צריך הכתוב לאסור בשר בחלב דאי משום איסור אבר מן החי היה הבשר שנתבשל בחלב מותר אם סילק הבשר מן החלב אחר הבישול דליכא אלא טעם איסור ומשום איסור בשר בחלב גם הטעם אסור:

ולכאורה יש לישב קושיא זו ע"פ מה שכתב בחידושי הרשב"א לעיל בדף צ"ה ע"ב בד"ה אמר רבא וכו' דמאי דנפקא לן טעם כעיקר בבשר בחלב משום איסור החלב קרי ליה טעמו ולא ממשו דאם נסתלק הבשר מתוך החלב לא נשאר בחלב כי אם טעם בשר אבל בבשר אפשר שנשאר בו חלב ממש הואיל וחלב עצמו נבלע בבשר ע"ש ברשב"א ולפ"ז שפיר מוכיח הגמרא בבכורות דאי חלב לחודא אסור למאי איצטריך קרא לאסור בשר בחלב ואין לומר משום טעם כעיקר הא הבשר נאסר מחלב ממש שנבלע בו והחלב בלא"ה אסור משום אבמ"ה ולא נפקא לן כלל דטעם כעיקר דאורייתא בבשר בחלב דהבשר אסור משום ממשו של חלב הנכנס בו והחלב אסור מצד עצמותו בלי טעם בשר משום אבמ"ה:

ודע דלכאורה קושיא זו לאו על שיטת רש"י לחוד סובבת דגם לשיטת התו' דס"ל דילפינן גם שאר איסורין מנזיר דטכ"ע אסור מדאורייתא יש להקשות מנ"ל להוכיח מדאיצטריך הכתוב לאסור בב"ח מכלל דחלב לחודא שרי דלמא לעולם אימא לך דחלב לחודא אסור ואפ"ה איצטריך למכתב איסור בב"ח למדרש מיניה מכח מדאיצטריך דלא ילפינן ממשרת דכתיב גבי נזיר וטכ"ע אינו אסור כי אם בבב"ח ובנזיר אבל לא בשאר איסורין ומנ"ל לומר דקרא אתי להתיר חלב לחודא דלמא אתי קרא להתיר טכ"ע בשאר איסורין חוץ מנזיר. אך אחר העיון לק"מ דכיון לשיטת התוס' מכח סברא אין לחלק בטכ"ע בין בב"ח לשאר איסורין א"כ טפי מסתבר לומר דחלב לחודא שרי וקרא אתי לגופא לאסור בב"ח מלומר דחלב לחודא אסור וקרא לא אתי לגופיה לאיסור בב"ח וקרא לא נכתב אלא להתיר טכ"ע בשאר איסורין. אבל לשטת רש"י דסבר דטכ"ע מותר מדאורייתא בשאר איסורין קשה מנ"ל להגמרא להוכיח דחלב לחודא שרי דלמא חלב לחודא אסור ואפ"ה צריך קרא למכתב איסור בב"ח לגופא לאסור טכ"ע בבב"ח. ובזה אתי שפיר מה שתירצתי לקמן לשטת רש"י דאי הוה אמרינן חלב לחודא אסור לא הוה בב"ח חידוש ולא הוה מחלקינן בין בב"ח לשאר איסורין ואדרבא הוה לן סברא להחמיר בשאר איסורין יותר מבב"ח דהא גבי בב"ח תערובות לא נאסר שלא ע"י בישול משא"כ בשאר איסורין. ואם בבב"ח טכ"ע אסור כ"ש בשאר איסורין שפיר מוכיח הגמרא דחלב לחודא שרי דאל"כ למה כתב רחמנא גדי הא גם שאר איסורין שבשל בחלב ג"כ אסור משום איסור אבר מן החי. ואין לומר דהך גדי נאמר לדיוקא לענין טע"כ למדרש דדיקא בבב"ח אסור טכ"ע ולא בשאר דברים דטפי מסתבר לן לומר דחלב לחודא שרי והך גדי אתי לאסור בב"ח מלומר דחלב לחודא אסור וגדי לא אתי לגופא כי אם למלתא אחריתא להתיר טכ"ע בשאר איסורין במקום שאין סברא לחלק בין בב"ח לשאר איסורין:

וחתני הרבני המופלא מוה' הירץ כ"ץ מק' יעמניץ השיב לי דבזה עדיין לא תעלה ארוכה דהא עיקר הקושיא הוא לשיטת רש"י ז"ל ורש"י ז"ל מדויל ידו משתלם דפי' במס' פסחים דף מ"ד ע"ב בד"ה בשר בחלב וכו' דגם מבשר שנאסר מן החלב נפקא לן טעם כעיקר ע"ש וא"כ לרש"י לשיטתו לא מוכיח הגמרא מידי דלמא צריך קרא לאסור בשר בחלב שיהיה הבשר אסור אף שנסתלק מן החלב משום טעם החלב דמשום איסור אבר מן החי לא היה נאסר הבשר דטעם כעיקר בשאר איסורין לאו דאורייתא:

אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דמה דאמרינן דלא ילפינן טעם כעיקר בשאר איסורין הואיל ובשר בחלב חידוש הוא והוכחתי דע"כ החידוש הוא חומרא דאסרה רחמנא ע"י בישול דזה לחודא וזה לחודא שרי בשיל ליה בשולי אסור וכל זה החידוש הוא אם שניהם הם

מיני דהיתרא אבל אי אמרינן דחלב לחודא אסור א"כ ליכא חידוש כלל במה דאסור בשר בחלב ע"י בישול והוו יכולין למילף גם שאר איסורין מבשר בחלב לענין טעם כעיקר דהא ליכא חידוש כלל והשתא שפיר מוכיח הגמרא דחלב טהורה מותר ולית ביה משום איסור אבמ"ה דאל"כ למה צריך קרא לאסור בשר בחלב הא בלא"ה שניהם אסורין הבשר מטעם שיש בו בלוע מהחלב שהוא איסור אבר מן החי והחלב אסור מצד עצמותו. ואין לומר דאיצטריך כדי לאסור טעם כעיקר הא לפי מה דקיימינן השתא אם טעם כעיקר אסור בב"ח כמו כן אסור בכל האיסורין דילפינן מבשר בחלב דליכא חידוש א"כ אם בא הכתוב לאשמועינן טעם כעיקר בכל האיסורין למה נקט קרא בשר בחלב האי בשר מאי עבידתיה הא כל דבר שנתבשל בחלב נאסר משום טעם החלב באיסור אבר מן החי וה"ל להקרא לכתוב לא תבשל בחלב אם ולענין מאי נקט בשר בחלב אלא ודאי ע"כ לומר מדנקט הכתוב לא תבשל גדי בחלב אמו מכלל דדוקא מין גדי שהוא בשר נאסר אבל שאר דברים מותרים אם נתבשלו בחלב מכלל דחלב לחודא שרי. והשתא מיושב הכל דלפי האמת דבשר בחלב שניהם הם מיני היתרא שפיר פסק רש"י דטעם כעיקר בשאר איסורין לאו דאורייתא דממשרת ומגעולי נכרים ליכא למילף דהוו שני כתובין או דגיעולי נכרים חידוש הוא ומשרת אתי להיתר מצטרף לאיסור כמ"ש רש"י לעיל בסוגיא דזרוע בשלה ומבשר בחלב ליכא למילף דחידוש הוא כמו שאמר בסוגיין וכמו שנתבאר לעיל ודוק:

ואין להקשות דלעולם איכא למימר דחלב לחודא אסור וקרא נקט איסור בשר בחלב לאשמועינן טעם כעיקר בכל האיסורין ואפ"ה לא נקט הקרא סתם לא תבשל בחלב אם דנקט גדי לדרשא לכל הני דדרשינן מיניה בחולין דף קי"ג ע"ב אליבא דשמואל זה אינו דשמואל דריש כן לפי האמת דחלב לחודא מותר אבל אי אמרינן דחלב לחודא אסור ליכא למדרש כלל גדי לרבות את השליל דלמה לא יאסר השליל אם קיבל טעם חלב האסור משום אבר מן החי וגם למעוטי בהמה טמאה ליכא למדרש לענין מאי איכא למעט בהמה טמאה אם החלב אסור מצד עצמותו ובשר אסור משום טמאה דהא לענין איסור בישול והנאה לא אסיק אדעתיה לאיצטריך משום בישול והנאה. ודוק היטב: א"ד הק' שמואל בן הגאון המחבר ז"ל:

תשובה לח

בע"ה פראג עש"ק טוב חשון תקמג"ל:

תשובה

שלום וישע רב. להאי צורב. הוא כבוד אהובי א"נ האלוף התורני הרבני מו"ה משה טוביה נ"י:

מכתבו מדרעזין קבלתי, וע"ד אשר שאל בדברי תורה הנה האמת אגיד שאני נמנע להשיב בדבר שאינו נוגע לדינא כי אם באתי להשיב על קושיות לא יספיק הזמן ושערי התירוצים לא ינעלו בפני כל יום. ואמנם להיות שכבר זה זמן רב אשר שאל לדינא ונאבד מכתבו ממני ולא כתבתי תשובה ולכן אני עושה עתה רצונו: והנה אשר הקשה על הרמב"ם שפסק שכל הספיקות אינן אסורים מדברי תורה וכל ספק תורה שהוא להחמיר הוא רק מדרבנן א"כ נסתר קושיית הגמרא בכתובות דף ט' ע"א שהקשה על ר"א מאי קמ"ל תנינא האומר לאשה קדשתיך וכו' מאי ראיה מאיסור תורה לאיסור דרבנן דאף דמוקמינן באשת כהן או באשת ישראל וקיבל בה אביה קדושין פחותה מבת ג' שנים מ"מ ספק אחד יש תמיד ולדעת הרמב"ם אינה אסורה אלא מדרבנן וקמ"ל ר"א דאפילו בדרבנן נאמן לאוסרה ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא:

ואני אומר דבאשת כהן ודאי אסורה מן התורה שאף לדעת הרמב"ם ספק דאורייתא מותר מן התורה מודה כשיש ס"ס לאיסורא והרי כאן יש ס"ס שמא תחתיו ואת"ל לאו תחתיו דלמא נבעלה לאסור לה ועשאה זונה ואסורה לכהן והיה מקום לדבר בזה אם אמרינן זיל בתר רובא ואין רצוני להאריך בזה. אבל עיקר קושייתו של מעלתו אין בה ממש כלל ולדעתי לא קשה ולא מידי דאף דיהיב הרמב"ם כלל זה בטומאה ובעריות ובשבתות אבל ספק א"א אם זינתה מקרי ספק סוטה ובסוטה התורה עשאה ספק כודאי כמבואר בסוטה דף כ"ח ואף שבסוטה איכא רגלים לדבר הרי כתבו התוס' שם בסוטה כ"ח ע"א בד"ה אין דין כו' דסתירה שע"י קינוי בסוטה הוה כספק מגע שרץ שהרי בלא קינוי לא היה שום ספק בסתירה גרידא דלא נחשדו על עריות הלכך הקינוי גורם הספק כו' והרי השרץ והבועל קמן כו' ע"ש בתוס'. וה"נ הרי היא בעולה לפניך והריעותא קמן והרי היא אסורה מן התורה וספק סוטה היא ולכך אסורה מן התורה. ועוד שגם כאן רגלים לדבר שהרי כתבו התוס' שם בכתובות בד"ה ואב"א כו' שרצון הוא רובא ואף שכתבו שהוא רובא דרבנן מ"מ כבר מקרי רגלים לדבר וממילא בספק סוטה אסורה מן התורה. והקושיא שניה שהקשה הנה אפילו לאותן דס"ל בח"ל תלינן בישיבת ח"ל מ"מ לא מקרי אינו נוהג בח"ל והרי אם הוא בזמן שיש סכנה לעלות לא"י או אם ח"ו גזרה המלכות השולטת בא"י שלא להניח לבוא שמה בודאי דלא שייך עונש ישיבת ח"ל ואונס רחמנא פטריה ואז כופין להוציא אם שהה עשר שנים. ובלא"ה שערי תירוצים לא ננעלו על קושיית הגמרא והגמרא חדא מינייהו משני. ולרוב הטרדה אקצר דברי הד"ש:

תשובה לט

תשובה

להגאון מוה' ישעיה מברעסלא נר"ו:

מה שכתבתי בנו"ב חלק י"ד סימן כ"ג לתרץ קושייתו יפה כתבתי ומה שהקשה א"כ בפ"א מאה"ט למה לא הזכיר הרמב"ם גם שיעור מיל. דבר זה שגיאה היא כי מי שבקי בדרכי רבינו הגדול הרמב"ם יודע שאין דרכו להביא בספרו שום דין שאינו מפורש בתלמוד בבלי או ירושלמי או בספרא או בספרי וכיוצא אף שהדין ההוא מוכח בכמה הוכחות מתוך משא ומתן של הגמרא כיון שאינו מפורש בפירוש אינו מזכירו בספרו לולא דבר המפורש בדברי הגאונים מזכיר לפעמים. ומה שהזכיר בפ"ו ממ"א שיעור שיהיה במלח אולי ראה רבינו דבר זה בירושלמי באיזה מקום ואנחנו אין לנו הירושלמי בשלימות כי אין לנו ירושלמי רק על ארבעה סדרים הראשונים או אפשר מפני ששיעור זה מפורש בדברי הגאונים כמבואר בכ"מ שם. ומה שהקשה דלפי פירושי ברש"י דלא חשיב כי אם מה שכולל שיעור מיל ושיעור ד' מילין. והקשה מעלתו דהרי רש"י פירש לגבל היינו ששכרוהו לגבל עיסה בטהרה וא"כ ליכא בו שיעור מיל דהרי רש"י עצמו פירש שם בפסחים דף מ"ו דהך לא שנו אלא לפניו לא קאי על לגבל:

הנה אף דלכאורה יפה השיג אבל אחר הישוב נשאר הישוב אשר כתבתי. בחיבורי על מכונו. דהיא גופא קשיא מי דחקו לרש"י לפרש דמיירי שמגבל עיסת אחרים בשכר ומה חסר לו לפרש במגבל עיסת עצמו והוא אוכל חולין בטהרה עד ד' מילין חייב להדר לטבול ולעשות בטהרה ויותר מזה אינו מחוייב ועושה בטומאה. ורבינו הגדול הרמב"ם בפ"ח מבכורים לא הזכיר שעושה בשכר. וזה לשונו שם הלכה י"א. לא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחלה אלא יזהר וישתדל ויטהר הוא וכליו כדי להפריש חלה טהורה היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין יעשנה בטומאה ויפריש חלה בטומאה. הרי שפירש דבר זה בעיסתו ואמנם הטיל בו תנאי אחר שהטעם משום החלה שבו. ולפי זה אם לש פחות משיעור חלה או שלש עיסת אורז דלית בה חלה אינו צריך לילך לטבול. וקשה למה לא מוקי ליה אף בלא חלה ואף דס"ל לרבינו דמותר לטמא חולין שבא"י כמבואר שם פ"י הלכה י"ב מ"מ אכתי נוכל לומר דמיירי באוכל חולין בטהרה שזה ודאי צריך ליזהר. ואמנם נלע"ד דזהו טעמו של רש"י דמוקי בשכיר וכן טעמו של הרמב"ם דדוקא בטבול לחלה משום דע"כ גם בלגבל איכא תרי שיעורי דהיינו שיעור ד' מילין ושיעור מיל מדחשיב ליה תוך הני ארבעה דברים וכאשר ביארתי בחיבורי. ולרש"י בשכיר שעושה בשכר צריך לילך ד' מילין ובעושה עיסתו אינו צריך להלוך יותר ממיל ולהרמב"ם בטבול לחלה שיעורו ד' מילין ובאינו טבול לחלה רק שאוכל חולין בטהרה שעורו מיל והא דלא הזכיר הרמב"ם שיעור מיל היינו משום שאינו מפורש בגמרא. והא

דפירש רש"י דל"ש אלא לפניו לא קאי על לגבל ולפי מ"ש נימא דקאי על עיסה שלו ולפניו כיון דבלא"ה הולך ימתין. נלע"ד דאין דרך להוליך כליו עמו בדרך ללוש עיסה. והתוספות כתבו בחולין דף קכ"ג שאין דרך לשכור ללוש בדרך. כך אני אומר שאפילו של עצמו אין דרך להוליך כלי לישה עמו וא"כ לגבל ע"כ בביתו איירי וד' מילין היינו בשכיר ומיל בשלו. דברי הד"ש:

תשובה מ

תשובה

להאלוף התורני מוהר"ר זלמן אובן י"ץ:

אשר שאל בי"ד סימן ע"ג שפסק רמ"א בסעיף א' בהג"ה שאם לא עשה כן נוטל הסמפונות לאחר צלי ומבשלה ובסעיף ג' בהג"ה כתב וי"א דא"צ לצלי שום חתיכה כלל וזה תרתי דסתרי דלדעת התוס' בתילין דף קי"א ע"א בד"ה וחיתוכה לתחת הקריעה הוא משום ריבוי דם שאינו יוצא כולו ע"י צליה ולפי דעתם א"צ לצלי שום חתיכה אם אינה מבשלה אח"כ. אבל לפי זה אם לא חתכה קודם צליה לא מהני נטילת הסמפונות אח"כ כדי לבשלה. ולדעת בה"ג שהביאו התוס' שם הטעם משום דם הכנוס בסמפונות ואפילו לצלי לחוד צריך חתיכה אבל לפ"ז מהני אם חתכו אחר צליה אפילו לבשלו אח"כ וא"כ רמ"א אחז תרתי קולי דסתרי אהדדי: והנה יפה הקשה, והנלע"ד בזה שדעת רמ"א הוא שאין אנו חוששין שיש דם בעין בסמפונות אבל החשש הוא שדם הנבלע בסמפונות הוא שאין כח האש מגיע שם להוציאו לגמרי ולכך כשיבשלו אח"כ יפלוט הדם ע"י בישול ויהיה דם שפירש ואסור ולכך מהני נטילת הסמפונות אחר הצליה. ודוק בדברי רמ"א בס"א שכתב שנוטל הסמפונות ואם היה החשש משום דם בעין הכנוס בהם היה די בחתיכת הסמפונות לאחר צליה ולמה צריך לנטלם לגמרי א"ו החשש משום דם הבלוע בהם ולכן אם רוצה לאכלו כך צלי ליכא שום חשש דמה שלא שלט בו כח האש הוא דם שלא פירש. כנלע"ד לתרץ דברי רמ"א הבנוים על יסוד האו"ה וגוף ספר או"ה איננו אתי לעיין בו. ולרוב הטרדה אקצר, דברי הד"ש:

תשובה מא

תשובה

לאהובי תלמידי המובהק והותיק ידידי וחביבי הרב הגדול בתורה ובמעשים המופלא ומופלג מוהר"ר דוד קיצע נד"ו אב"ד ור"מ דק"ק יעמניץ:

מכתבל אשר כתבת לתלמידי מוהרי"ל נר"ו שישאל את פי בבשר מלוח שנפל לתוך המים ששרו בו הבשר קודם מליחה איך אני מורה בה והשבתי רק בעל פה שמנהג

המורים להתיר. ועתה באתי לכתוב לך טעמי בדבר. והנה מהרי"ו בתשובה סימן נ"א זה לשונו ועל הבשר שנמלח שנפל במים שנתאדם מחמת שהדיחו בו בשר בזה נחלקו מהר"ש ושאר גדולי איסטרייך וגדולי איסטרייך אסרו וטעמם מהאי גוזלא דנפל לכדא דכמכא בחולין דף קי"ב אם אינו נאכל מחמת מלחו אסור כו' וטעמו של מהר"ש שהמים מצננים הבשר דלא הוי כרותח אע"ג דגבי גוזלא דנפל לכדא דכמכא כו' משום דכמכא הוא עבה ונדבק בהגוזלא ומתוך זה נבלע בו כו', וסיים מהרי"ל שצריכין אנו לאסור כיון דרובם אסרו ומהר"ש הוא יחיד נגד רבים, עכ"ל מהרי"ו:

והנה לא ראיתי בשלחן ערוך ולא בדברי אחרונים זכר מדין זה לא לאיסור ולא להיתר. ואמנם טעמו של מהר"ש שהתיר ודאי נדחה מדברי רמ"א בסימן צ"א שהרי לדעת מהר"ש דוקא בכמכא שהיא עבה נאסר הבר יונה אם היה מלוח ולדבריו אם נפל לחלב שהוא צלול לא היה נאסר והרי רמ"א שם סעיף ה' בהג"ה שניה כתב דהא דטהור מליח כו' אבל אם הוא דבר צלול נאסר הטהור. ולפי זה נדחה ההיתר של מהר"ש. ואמנם רמ"א בת"ח כלל וי"ו סימן יו"ד כתב בשם האגור להתיר ומסיים שנהגו להתיר בדיעבד ואמנם תלה הדבר לפי שנתבאר שהמים מבטלים כח הציר. ובאמת אין הנידון דומה דשאני ציר שמתערב עם המים תיכף ובטל כחו אבל הבשר אינו מתערב עם המים ואינו מצטנן. וראיתי בתשובת צ"צ סימן למ"ד להוכיח שגם בבשר מלוח המים מבטלין כחו וגוף הדחה אחרונה שאחר מליחה תוכיח. ומסיק דאעפ"כ אמרינן בהאי בר גוזלא הטעם דאסור משום אדמיקר ליה בלע וא"כ אין ראיה מציר שמתערב תיכף עם המים:

וראיתי באו"ה כלל וי"ו סימן י"ז וסימן י"ט רדבריו סותרים זה לזה שבסימן י"ז כתב וכתב בסמ"ק ובא"ז פרק כ"ה בשם ר"ת וריב"ק אך אם מים מעורבים תוך הציר אפילו בציר גמור מבשר שלא שהה שיעור מליחה ואפילו מים שהודח בהם הבשר מתחלה בהדחה קמייתא אז כל הבשר מותר אף מה שבתוך הציר ואפילו אם נמלח כבר ושהה כל צרכו משום שהדם המעורב בציר בטל ברוב הציר עצמו שהוא מותר ובמים המעורבים בו ולא הוה הציר רותח כו' וסיים האו"ה ואע"פ שהבשר מיהא מלוח הוא. ובעובדא דגוזלא דנפל לכמכא פירש בסמ"ג כו' חילק מהר"ש דשאני התם שהכמכא הוה דבר עב ונדבק אבל דם ומים המעורבים אינן נדבקין ועוד התם הוה האיסור בעין וצלול עכ"ל האו"ה בסימן י"ז. ובסימן י"ט כתב וכן בשר מלוח שנתערב עם בשר שלא הודח ולא נמלח והושם עמו במים בהדחה קמייתא והשיב מהר"ר יונה שהבשר מלוח נאסר לגמרי לפי שהדם היוצא מבשר תפל הוה דם בעין ואין במים ששים כנגד אותו דם ובלע הבשר מלוח כו' ולא דמי לנתערב עמו בלתי הדחה דלעיל (כוונתו על מה שכתב בכלל ד' סימן ה')

דהכא האיסור צלול כו' ומסתמא י"ל שנאסר אפילו לצלי כו'. ובסימן כ' ודוקא ששהה שיעור מליחה דאל"כ עדיין יש לו תקנה ע"י הדחה ומליחה דאגב דפליט דם דידיה כו' דלא גרע מנפל לציר דהרי ג"כ דבדרבנן הוא מאחר שנתערב במים כו' וכשנתערב במים ג"כ אינו ראוי להקריב ע"ג מזבח. והצה דבריו תמוהים דבסימן י"ז התיר לחלוטין כדברי מהר"ש בתשובת מהרי"ו ולא הזכיר דעת האוסרין כלל ובסימן י"ט החליט לאיסור ולא הזכיר דעת המתיר. והנה מה שהזכיר בסימן י"ז את הסמ"ק וא"ז וריב"ק ור"ת להיתר באמת אם היה הדבר כן ודאי מי יהרהר אחר ארבעה עמודי התורה אבל באמת הם מיירי רק מדין ביטול רתיחת הציר במים אפילו אותן מים שהודח הבשר הדחה ראשונה אבל לא מיירי בנפל שם בשר מלוח ואדרבה בהגהת אשר"י פרק כ"ה סימן ל"ח שם הובא הגה"ה מא"ז זה לשונו אור"י בר שמואל שאם נפלה חתיכת בשר שלא נמלחה כו' ע"ש ותראה שכן הוא. אבל מה שכתב האו"ה ואפילו נמלח כבר כו' זה הוסיף האו"ה מדעת עצמו להביא דברי מהר"ש שמיקל בזה. ומעתה על דברי האו"ה אין סמך בשום צד שדבריו סותרים אלו לאלו והאוסרים המה הרבה גדולי איסטרייך והמתיר הוא הר"ש הגם שהת"ח הביאו בשם האגור להתיר היה קשה לסתור דעת האוסרים ובפרט שגם מהרי"ו מסיק להחמיר. ונתתי אני לבי לדבר זה:

והנה ודאי קושיית הצ"צ היא נכונה דלמה לא יצנן החלב את רתיחת מליחת היונה ומדוע יגרע מהדחה אחרונה דכ"ע מודים שהבשר שהודח הדחה אחרונה אפילו הדחה אחת שוב אינו נחשב רותח ולמה יגרע החלב שלא יצטנן הבשר בתוכו מרתיחתו של מליחה. ואמנם דברי הצ"צ נכונים אדמיקר ליה בלע ולפי זה נוכל לומר זה ניחא לענין בשר בחלב אבל לענין דם אמרינן ממ"נ אדמיקר ליה ועדיין כח רתיחת המלח שולט בו כשם שבולע מכח רתיחת המלח ה"נ טריד למפלט אפילו אחר שיעור מליחתו עדיין פולט ציר ואיידי דטריד למפלט לא בלע א"נ כבולעו כך פולטו וכשהמים שוב מצננים שאינו טרוד למפלט שוב ג"כ אינו בולע. א"נ על דרך זה דדם מישרק שריק ואף עכשיו שהוא תוך המים ואין הבשר טרוד שוב לא אמרינן דם מישרק שריק מ"מ אינו עכ"פ ממהר להבליע בבשר ובין כך נצטנן רתיחתו ולא שייך אדמיקר בלע וא"כ אין ראיה כלל מבר גוזלא בכותחא דבבשר וחלב וכן שאר כל האיסורים לא שייכי כל הני היתרים ואף לדם בעין שעל הבשר לא שייך ביה כל הני סברות להקל מ"מ חזינן שדם זה שעל הבשר קודם הדחה קמייתא לא מיחשב דם בעין רק לגבי אותה חתיכה אבל לגבי שאר חתיכות שעמו מקרי דם פליטה כמבואר בסימן ס"ט סעיף ב' בהגה"ה. וצריכין אנו להבין טעם הדבר מדוע יגרע לגבי אותה חתיכה, והנראה משום דאותו הדם שעל פני הבשר יצא

ממנו מעצמו בשעת ניתוח האיברים אגב דוחקא ונפלט ועדיין הוא על פני אותן נקבי הפליטה ובקל נכנס ונבלע שם משא"כ גבי שאר חתיכות. וכל זה כל זמן שאותו דם במקומו אבל כיון שכבר פירש ממנו לתוך מי הדחה ראשונה לענין שיובלע עתה בו מחדש דין בשר זה עצמו כמו שאר חתיכות:

ומעתה אני אומר דבשר המונח עדיין במליחתו ונפל למי השריה לא מבעיא תוך שיעור מליחתו ודאי מותר וכמו שסיים האו"ה בסימן כ' שתוך שיעור מליחה ודאי הוא מותר ע"י מליחה שנית. ונראה דלא מבעיא אם ליכא חשש כלי שאינו מנוקב וכגון שכתב הש"ך בסי' ע' ס"ק מ' אלא אפי' נפל הבשר עד שולי הגיגית שהמים בתוכו ג"כ מותר שהמים מבטלים כח המלח ואין כאן חשש שנכבש דמו בתוכו אלא אפילו אחר שיעור מליחתו ג"כ כראה להתיר שהרי הרבה גדולי פוסקים ס"ל שאחר שיעור מליחתו שוב אינו נחשב רותח כמבואר בסימן צ"א סעיף ז' בהגה"ה ואף דלא סמכינן על זה רק בהפ"מ וגם סעודת מצוה מ"מ בצירוף סברתנו לעיל נראה להקל. וגם נלע"ד דגם גדולי איסטרייך שנחלקו על מהר"ש בתשובת מהרי"ו מודים בזה רק דעובדא דידהו מיירי בבשר שנמלח ושהה שיעור מליחה והודח כדינו ושוב מלתוהו לקיום ונפל למים שנתאדמו בזה הם אוסרים דומיא דבר יונה דנפל לכמכא דלא מיירי מדין מליחת בשר לענין דם ומהר"ש התיר גם במלחו לקיום כיון שהמים מבטלים כח הרתיחה ואינם נבלעים. ואין לנו אוסר בזה רק האו"ה כלל וי"ו סימן י"ט בשם הר"ר יונה ודבריו סותרים לדברי עצמו כנ"ל. לכן לדעתי יפה כיון רמ"א בת"ח בשם האגור להתיר ומי שלבו נוקפו בזה עכ"פ יתיר ע"י מליחה שנית אף שכבר פלט כל דמו אעפ"כ אגב דיפלוט ציר יפלוט ג"כ מה שבלע וכדרך שפסק רמ"א בסימן ע' סעיף וי"ו בהגה"ה בנפל לליר אחר שיעור מליחתו שיחזור וידיחנו וימלחנו ואף שכאן י"ל נסתמו נקבי הפליטה ועיין ש"ך ס"ק ל"ט מ"מ דין זה עצמו שנסתמו נקבי הפליטה אינו מוסכם ועיין בצ"צ סימן ח' וראוי לסמוך עליו בנדון זה. ואמנם יזהר שימלחנו בפני עצמו ולא ימלחנו עם שאר בשר:

אחר שכתבתי מכתב הזה הראיתי הדברים לבני הרב החריף מוה' שמואל והראני שגם הרב ב"י בסימן ס"ט בפסקא המתחלת מעשה שנמלח בשר ושהה כו' מסיק ג"כ כדעת מהר"ש בתשובת מהרי"ו להתיר וכן כתב הפ"ח בסוף סימן ע' ע"ש. ומעתה שוב בפשיטות יכול המורה לסמוך עליהם ולהתיר. ובזה שלום כנפשך ונפש רבך:

תשובה מב

תשובה

שלום רב, לאור נערב, ה"ה כבוד אהובי ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה ויראה כבוד מוה' ליזר נ"י:

אתמול קבלתי מכתבו ואין דרכי לפתוח אגרות הבאות בשבת ע"י נכרי ובלילה פתחתי וראיתי מגלה עפה. ובעיני קשה מאד המחלוקת אשר שם בין בעלי תורה ובעו"ה עבור זה ההמון מזלזלים בבעלי התורה: וע"ד ההוראה שהורה מעלתו בבשר שנמלח ותוך שיעור מליחתו נטף מצירו על בשר שלא נמלח עדיין והיה מונח בכלי שאינו מנוקב והציר נטף טיף להדי טיף והיה נראה ציר הרבה בכלי התחתון והבשר היה מונח בציר כל הלילה ובא המעשה לפני מעלתו והטריף כי בציר לא בעינן יום שלם. והרב מוהר"ר וואלף קרא להשואל וא"ל שבחנם הטריף. והנה בגוף הדין המכשיר והמטריף שניהם לא אשתבשו וכל אחד יש לו עמרדים לסמוך ומהרש"ל מתיר להדיא בפחות ממעל"ע הביאו הט"ז בסימן ע' ס"ק י"ז ורמ"א לדעתי ג"כ סובר כן ויפה כיון המנחת יעקב כלל וי"ו ס"ק ה'. ומ"ש הש"ך בסימן ע' ס"ק ל"ו ועי"ל דע"כ הכא מיירי בכלי מטקב דאי באין לציר מקום לזוב ס"ל להרב דלא מהני הדחה ומליחה שנית כמ"ש בס"ק מ' עכ"ל הש"ך. ואני אומר ערבך ערבא צריך והיכן מצינו לרמ"א שסובר כן אי משום דברי רמ"א בסוף ההגה"ה שכתב מיהו מה שבתוך הציר נאסר מיד ואין שיעור לדבר, הלא הט"ז בס"ק כ' פירש דברי רמ"א דקאי אאחר ששהה שיעור מליחה ע"ש. ואי משום דברי רמ"א בת"ח כלל ז' דין ב' ששם מיירי בנמלחה ולא שהה שיעור מליחה ע"ש הלא ע"ז אנו דנין דאולי רמ"א כאן בש"ע חזר מדבריו שבת"ח. ועיין ט"ז ס"ק י"ז. ועוד דאיכא למימר דבת"ח איירי בשהה שיעור כבישה היינו מעל"ע אלא דזהו דוחק דא"כ למה כתב רמ"א שם בת"ח דבכלל וי"ו מיירי ביש לציר מקום לזוב הל"ל דבכלל וי"ו מיירי בלא שהה שיעור כבישה:

מיהו הנלע"ד דאף בת"ח כלל ז' לא החמיר לאיסור באין לציר מקום לזוב אלא בנמלחה ולא שהתה שיעור מליחה והמ"י בס"ק ז' ג"כ רצה לומר כן אלא שלא נתן שום טעם לחלק ולכן נשאר בצ"ע, לענ"ד הוא מטעם נמלח בכלי שאינו מנוקב. ואף דכתב רמ"א שם להתיר מה שחוץ לציר ולא חיישינן דדומה למולח בכשא"מ ע"ש היינו שלא לאסור גם מה שחוץ לציר ומטעם דזה לאסור מה שחוץ לציר אפילו נמלח ממש בכשא"מ גמור אינו אלא חומרא בעלמא וכמו שסיים שם בת"ח ולכן התיר מה שחוץ לציר ומיירי שמונח באויר כמ"ש הש"ך בס"ק מ' אבל מה שבתוך הציר אוסר מטעם נמלח בכשא"מ אף שמונח באויר ואף גם מזה חזר בו בש"ע ופוסק דבעינן יום שלם או אם נימא דלא חזר בו היינו ביש לציר מקום לזוב כמ"ש הש"ך בס"ק ל"ו אבל בלא נמלח כלל מודה רמ"א דבעינן שיעור כבישה גם למה שבתוך הציר אפילו אין לו מקום לזוב ובעינן מעל"ע דלענין דנימא שאינו יוצא אח"כ ע"י מליחה מטעם כבוש כמבושל לא אמרינן דשיעור

כבישה הוא כדי שיתננו ע"ג האור וירתיח. באופן שבעובדא דידיה הט"ז אוסר בודאי ורש"ל מתיר בודאי והפר"ח אוסר והמנחת יעקב מתיר. ומ"ש מעלתו שהמ"י מיירי בכלי מנוקב ליתא דא"כ למה הוקשה לו מסימן ק"ה נימא דשם מיירי באין לציר מקום לזוב וכדברי הש"ך בס"ק ל"ו ובדעת רמ"א אין להכריע והש"ך עצמו מסיים בס"ק ל"ו דצ"ע לדינא וא"כ מעלתו שאסר יש לו עמודי הוראה דקיימי כותיה ולא עשה שפיר זה שדבר סרה עליו. ואמנם לדינא דעתי נוטה באין הפ"מ לאסור לחלוטין ובהפ"מ או לכבוד שבת הייתי מתיר בלא נמלח כלל לצלי דבזה יש לנו עוד סיוע מדברי המחבר בסימן ס"ט סט"ו דאין כבוש אוסר לצלי ועיין בש"ך שם ס"ק ס"א. דברי הד"ש:

תשובה מג

פראג יום ב' ל"ז למב"י תקנב"ל:

תשובה

שלום רב. לאור נערב. ה"ה הרב המופלא ומופלג בתורה מוהר"ר מיכאל נר"ו:

מה ששאל מעלתו בדברי הר"ן סוף מסכת ע"ז שהביא בשם הרמב"ן להוכיח אף דחום של כלי שני אינו מספיק לבשל מ"מ יכול להבליע ולהפליט וראיה לזה מהא דאיתא בפרק כל הבשר דקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח ואע"פ שאין במליח משום מבשל לגבי שבת ואפילו כדקבעי ליה לאורחא כדאיתא בפ' כלל גדול עכ"ל הרמב"ן. וכתב עליו הר"ן ולא הבינותי ששם בפ' כ"ג לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור אבל שלא יהיה בו משום בישול לא למדנו עכ"ל הר"ן. והפר"ח בסימן ס"ח החזיק דברי הרמב"ן ע"ש. וכתב מעלתו וז"ל ונראה מדברי הפ"ח שלמד בהר"ן די"ל מדאורייתא חייב משום מבשל גבי מליחה לכן משיג עליו דא"א לומר כן והראיה דהרמב"ן הוי שפיר מח"ש דגבי מליחה לית ביה משום בשול מן התורה. לא הבנתי לפ"ז מה הוי ראייתו דרמב"ן דלעולם דתלי בליעה ופליטה בבישול והא דאינו חייב גבי מולח בשבת משום מבשל לא הוי טעם משום דמליחה אינו מבשל אלא אף אם מבשל נמי פטור משום מלאכת שבת כמה דאיתא בשבת דף ל"ט דמדאורייתא אינו חייב משום מבשל לגבי שבת אלא היכא דהוי תולדת אור ומש"ה פטור אם מבשל ע"י תולדת חמה או בחמה עצמה וכמו שפירש"י שם והא גם אם בישל בחמי טבריא פטור אף דודאי מתבשל ביה. וכן אמרינן בפסחים בפ' כ"ש דפסח שבישלו בחמי טבריא אינו חייב על אכילתו משום אל תאכלו מבושל הואיל דסתם בשול דכתיב בתורה הוא דוקא ע"י אור וא"כ לפ"ז גם גבי מליחה אף דמבשל מ"מ פטור אם מלח בשבת הואיל ולא הוי תולדת אור. ע"כ דברי מעלתו:

הנה גם אני למדתי כן בספרי צל"ח על מסכת פסחים. ולענין שבת ליכא גבי מליחה איסור בשול היינו משום דבשבת גמרינן ממלאכת המשכן ובעינן תולדת האור וכן בב"ח אין במליחה איסור בישול ומבושל בחמי טבריא יוכיח ע"ש בספרי צל"ח בריש פ' כיצד צולין הארכתי קצת. אבל לא בשביל זה יוקשה על הרמב"ן והרמב"ן סובר דאפיה יוכיח שלא היה במשכן ואעפ"כ כיון שבישול הוה במשכן בסמנים לכן אפיה הוי בכלל בישול והא דפטור בחמי טבריא אין הטעם משום דלא הוי בישול שאינו דומיא דמשכן רק הטעם משום שאינו דרך לבשל בו מה שאינו תולדת האור לכן פסק הרמב"ם שאפילו בבב"ח דודאי לא גמרינן ממשכן ואפ"ה המבשל בו אסור ואין לוקין עליו משום דאין דרך בישול. וכן פסק לענין שבת בפ"ט מהלכות שבת הלכה ג' שהמבשל בחמי טבריא פטור. אבל עיקר טעמו לפי שהוא מסופק אם דרך לבשל בו אבל במליח אם היה מבשל היה אפילו חייב כי דרך למלוח למאן דבעי לאורחא ולכן אם היה מבשל היה חייב מן התורה ושפיר הוכיח הרמב"ן שאין מליח מבשל כלל:

ומה שהקשה מעלתו על הרמב"ן ממסכת ברכות דף ל"ח ע"ב שמביא ראיה דר' יוחנן ס"ל על ירקות המבושלין מברכין בפ"ה כמה דאמר ר"ח בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף ומפרש רש"י ותוס' שם דראיה שלו משום דמליח הוי כרותח ואי איתא דמליח לא עושה פעולה להיות כרותח רק לענין בליעה ופליטה היאך מביא שם ראיה מליח לבשול עכ"ד. ידע מעלתו שעולא וכן ר' בנימן בר יפת שאמרו משמיה דר"י ששלקות מברכין עליהן שנ"ב בכל שלקות מירי אפילו נשתנו למעליותן אפ"ה אמר ר' בנימן בר יפת שמברכין עליהן שנ"ב וע"ש בתוס' בד"ה משכחת לה כו' וטעמא דר"ב בר יפת משום דאיננו כמו בתחלה וכי היכי דפליג ר"ב בר יפת בשלקות ה"נ פליג במליח אפילו אינו מבשל רק שמבליע ומפליט עכ"פ משתנין על ידן ונקט שלקות משום רבותא דרב ושמואל ור"ח בר אבא אליבא דר"י דאפילו שלקות מברך עליהן בפ"ה אבל לעולם אליבא דר"ב בר יפת לעולם מברך שנ"ב אפילו ע"י מליח וא"כ שפיר מביא ראיה לסתור דעת ר"ב בר יפת ותדע שאפי' אם נימא דמליח מבשל אפ"ה אינו מבשל רק בצלי ואיך מביא ראיה ממנו על שלקות. ולפי מה שכתבתי הכל ניחא:

ומה שהקשה עוד על הר"ן בפ' קמא דביצה גבי מולחין את החלבים שכתב הר"ן אין מולחין החלבים כדי שלא יסריחו דמולח מידי דשייך בו עבוד כמו חלבים דלאו אוכלין גמורין יש בו משום מעבד. וכתב מעלתו דמשמע מדבריו שיש בו משום עבוד דאורייתא ולפ"ז קשה על הש"ס דיבמות דף ל"ג ע"ב איתא כו' זר ששימש בשבת ר"י מחייב בשתים משום זרות ומשום שבת ומקשה הש"ס זר ששימש בשבת במאי אי בשחיטה שחיטה

כשירה בזר ואי קבלה והולכה טלטול בעלמא הוא ואי בהקטרה הא אמר ר"י הבערה ללאו יצאה. ולפי שטת הר"ן דגבי מליח חייב משום מעבד מן התורה מאי הוי קושית הש"ס דודאי דמליחת קרבן הוי עבודה דמקבלה ואילך מצות כהונה וכן כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות ביאת המקדש דזר שמלח לוקה עליו רק דלא מיחייב מיתה משום דלא הוי עבודה תמה וא"כ יש למשכח זרות בשבת גבי מולח חלבים של קרבן שהוא עבודה גמורה ויש בו חילול שבת שחייב משום מעבד לדעת הר"ן:

ואני אומר מי הגיד זה למעלתו שיש בו משום עבוד מדאורייתא ואיכא למימר באוכל גמור אפי' עבוד דרבנן ליתא ומה שאסרו בפ' שמונה שרצים שלא יעשה מי מלח עדיין משום תיקון אוכל נגעו בו אבל משום מעבד סובר הר"ן אפילו איסור דרבנן אינו באוכל גמור שאין עבוד באוכלין והחלבים שאינן אוכל גמור יש בו עבוד מדרבנן. כ"ז אני אומר לו מי הגיד זה שהר"ן סובר דיש בו עבוד מדאורייתא. אבל לתרץ קושייתו אני אומר שהר"ן סובר כר"א בר אהבה דאמר ביומא דף מ"ד ע"ב ועיין בכ"מ הלכות ביאת המקדש פ"א הלכה ט"ו ש"מ מעלות דאורייתא והכי גמירי לה וסובר הר"ן כפירש"י שם שפי' שמעלות מצד הלכה למשה מסיני ובמס' מנחות אמרו וכי ס"ד שזר קרב לגבי מזבח ע"ש * [הגה"ה מבן המחבר עיין בל"מ פ"ה מאיסורי מזבח הלכה י"ב דמה שאמר וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח אין זה קושיא כ"כ דאע"ג דמליחה היתה לכתחלה בראשו של מזבח מ"מ אפשר היכא דאירע שמלחו זר למטה דכשר עכ"ל ע"ש. ועוד מצינו מליחה בראשו של מזבח ע"י זר שעמד למטה מרחוק וזרק המלח למעלה לראשו של מזבח. אמנם בעיקר הדבר אי איכא במליחה משום זרות אינו מוחלט דהרמב"ן על התורה בפ' ויקרא בפסוק כל שאור וכל דבש כתב שהמליחה כשרה בזר. ובדברי הרמב"ם אני נבוך שסותר עצמו דבפי"א מפסומ"ק הלכה ז' פסק דכל הפסולין שבללן או פתתם או מלחן זר וכיוצא בהן מן הפסולין לעבודה כשרין ובפ"ט מב"מ הלכה ב' פסק היוצק ובולל ופותת ומולח כו' אע"פ שנפסלו ולוקה אינו חייב מיתה עכ"ל ע"ש. ואם נאמר לחלק בין מליחה דמנחה למליחה דקרבנות כמו שפסק הרמב"ם בהלכות אסורי מזבח הלכה י"ב ובפי"א מפמ"ק הלכה ט"ז וא"כ י"ל דמליחה אינו מעכב וכל שאינו מעכב אין בו משום זרות. עכ"פ על הרמב"ם קשה דבפ"ה מה"מ איירי מעשיית מנחה ואפ"ה פסק דאם מלחן זר כשרין וצ"ע. אמנם על הרמב"ן שפיר יש לומר דפסק כאיבעית אימא שם במס' מנחות כיון דכתב ביה ברית כמאן דתנא ביה קרא דמיא ומעכב וע"כ מה דתני במתניתן לא מלח כשר ע"כ לא מלח כהן אלא זר ואין במליחה משום זרות אבל על הרמב"ם צ"ע. ויש בזה אריכות דברים ואין הגליון מספיק:] הרי מוכח דסובר

שם שאין מליחה רק בראש המזבח וא"כ אם אמרינן כדעת ראב"י כל הני מעלות הם מן התורה ועכ"פ לית ביה לא ל"ת ולא חיוב מיתה וכבר נאסר הזר קודם שהגיע לראש המזבח באותן י"א אמה שהם דריסת רגלי הכהנים באיסור הל"מ ואיך אמר ר' שמעון שם ביבמות שאין כאן אלא משום זרות והלא אפי' משום זרות אין כאן כיון דל"ל לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ואיך חל לאו של זר ששימש על איסור מעלות:

ומה שהקשו ביבמות פ"א ע"א תוס' בד"ה מאי הוא כו' שהקשו וא"ת לר"ל כיון דתרומה בזה"ז דרבנן אלמא בטלה קדושת הארץ וא"כ גם כה"כ הוא מדרבנן ואמאי תני כל שדרכו ובדרבנן אינו אוסר כל שדרכו וא"ל דלר"מ תרומה בזה"ז דאורייתא דהא שמעינן ליה לר"מ דעיגול בעיגולי עולה בריש מסכת ביצה. וע"ז הקשה מעלתו הא י"ל דר"מ ס"ל כר"ש דאמר בקידושין דף ל"ח שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בין בארץ ובין בח"ל וה"ד שינהגו ומה חדש שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו נוהג בין בארץ ובין בח"ל כלאים שאיסורן א"ע ואסורן א"ה ואין היתר לאיסורן אינו דין שינהגו בין בארץ בין בח"ל וה"ד לערלה בשתים. וכתבו התוס' בד"ה וה"ה ערלה בשתים וא"ת טבל ותרומה ומעשר נילף מק"ו דחדש או בממ"צ שנוהג בין בארץ ובין בח"ל כו' וי"ל דא"ל מה לחדש שאינו בשאלה תאמר בהנך שישנו בשאלה עכ"ל התוס'. והקשה מעלתו דלמא סבר ר"מ כר"ש דחדש נוהג בח"ל ויליף כלאים מק"ו דחדש אבל תרומה ליכא למילף מק"ו כמ"ש התוס' וא"כ אף דסבר ר"מ דכלאי הכרם דאורייתא מ"מ תרומה דרבנן ע"כ קושיא של מעלתו. ואני אומר דהרי מצינו לר"מ במס' נדה מ"ז ע"א דחלה בזה"ז דאורייתא וא"כ קשה מדוע לא יליף תרומה מחלה במה מצינו וצריך לומר הואיל וכתב בו זרעך או דסובר כלאי הכרם הוא דרבנן ויליף תרומה מכה"כ. ולשני התירוצים עכ"פ הוא סובר דכ"כ דרבנן דלתירוץ השני בודאי סבר כה"כ דרבנן כיון דתרומה מכה"כ יליף ואפילו לתירוץ הראשון ג"כ מוכח דסבר דכה"כ דרבנן שהרי גם שם כתב שדך למעוטי זרעים דבח"ל. ועיין בקידושין ל"ט ע"א בתוס' ד"ה האי למעוטי זרעים. דברי הד"ש:

תשובה מד

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי תלמיד ותיק ומובהק הרב המופלא מוהר"ר דוד נר"ו:

מכתבך קבלתי. ואשר שאלת במ"ש בחיבורי נו"ב חי"ד סימן ל"ד דלמ"ד אין איסור חל על איסור לא חל איסור שור הנסקל על איסור חלב. וכתבת שקשה לך להבין דהרי אף אם אין איסור חע"א אפ"ה בדין הוא שיחול איסור שור הנסקל על חלב כמו שאמרו בחולין

דף ק"ג ע"א במיתי איסור טריפה ויחול על איסור אבר ואידך אחלב הוא דחייל דהותר מכללו. הרי דלכ"ע ראוי שיחול איסור אחר על איסור חלב או משום דגלי קרא דאיסור נבילה או משום דהותר מכללו כו' וכ"כ התוס' בשבועות כ"ד ע"ב בד"ה מגו אע"ג דהוא איסור חמור מ"מ חייל שבועה אאיסור חלב כדאמרינן אמרה תורה יבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב ע"כ דבריך* [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בחלק א"ח מה שכתב המחבר בדין איסור חל על איסור ע"ש בסימן קי"ח. ועיין גם מ"ש בהגה"ה שם ודוק היטב:]. שוב כתבת שקושיא זו לא עלי לחוד תשוב כי אם על סוגיא ערוכה בכריתות כ"ג ע"א אמר ליה רבא ומי אר"ש אחע"א כו' ומשני דאכל כוליא בחלבה וא"כ קשה למה לי דאכל כוליא בחלבה תיפוק דבדין הוא שיחול איסור נותר על איסור חלב להיות חלב הותר מכללו ע"כ דבריך. ולא עיינת יפה, בראש מה שהבאת ממסכת חולין הוא טעות גמור ששם לא אמרו שיחול איסור אחר על איסור חלב אבל הפלוגתא שם אם יחול איסור טריפה על איסור אמ"ה דחד אמר דחל שהרי חזינן שהתורה גילתה דבטריפה לא אמרינן אין איסור חל על איסור שהרי גילתה התורה שהטריפה חל על חלב וכשם שחל על חלב כך חל על שאר איסורים וחד אמר שעל חלב שגילתה התורה הוא דחל טריפה אבל על שאר איסורים לא חל טריפה אבל לומר להיפך ששאר איסורים יחולו על חלב מזה לא הזכירו שם. ואמנם מהר"ם במס' שבועות שהבאת ג"כ לא דקדקת יפה. שאני כתבתי בחיבורי דאולי סובר ר' יהודה אין אחע"א רק באיסור חמור אבל באינו חמור אפילו כולל אינו חל וזה פשוט דאיסור שאינו כולל ודאי לא חל על איסור חלב וכמ"ש התוס' שם בחולין בד"ה דאיסור חלב וכו' וא"ת לרבא דאמר לעיל כו' היכי משכחת שלש כו' וי"ל כגון שתלש אבר וטירפה בו דמגו דאתי איסור טריפה וחייל אחלב חייל נמי אאיסור אבר מאן דאמר שתים לית ליה האי מגו ודוקא טריפה דגלי קרא חייל ולא אבר הרי פשוט דבלי מגו ודאי לא חל איסור אבר על חלב לכ"ע:

ודברי התוספות בשבועות כך הם. דהרי שבועה איסור כולל הוא והרי קיי"ל דאמרינן כולל אלא דקל על חמור לא מהני כולל* [הג"ה מבן המחבר עיין בתוספות מסכת יבמות דף ל"ג ע"ב ד"ה אמר ר"י ודוק:]. וע"ז כתבו התוס' דחלב לא מקרי לגבי שבועה איסור חמור לפי שיש גם צד הקל הואיל והותר מכללו. ומ"ש התוספות כדאמרינן בסוף ג"ה התורה אמרה יבוא איסור טריפה כו' כוונתן על סיום המאמר שם ואידך על חלב הוא דחייל דהותר מכללו. זה כוונת התוספות בלי ספק. ומעתה הסוגיא בכריתות דלית ליה אחע"א אפילו בכולל פשיטא דלא חל נותר על חלב דלדידיה כולל הוא כמו לשאר תנאים אינו כולל ולר' יהודה שכתבתי בחיבורי דסבר דלא אמרינן כולל כ"א בחמור על

הקל לא מקרי שור הנסקל חמור לגבי חלב שאף שיש לחלב צד הקל מ"מ יש גם בשור הנסקל צד הקל שאינו בכרת וגם היה לו שעת הכושר משא"כ בחלב. והן אמת שגם חלב לא מקרי איסור חמור כמ"ש התוספות בשבועות ולכן חל אליבא דהלכתא דקיי"ל איסור כולל אפילו באינו חמור אבל לר"י שכתבתי דבעי כולל וחמור אינו חל. ומ"ש בסוגיא דמשרת עדיין לא עיינתי בו עד שאגיע שמה לסוגיא ההיא. ומ"ש על מה שכתבתי בסימן צ"א ג"כ אין דמיונו עולה דאע"פ שאמרו הלשון מפרש כבריה דמיא מ"מ בריה לא מקרי רק כל זמן שהיא שלימה וכשנחסרה לא מקרי בריה אבל מפרש הוא אחשביה והרי לא התנה בדבורו דדוקא כשהוא בעין. דברי הד"ש:

תשובה מה

תשובה

לכבוד הרב החריף המופלא מוהר"ר וואלף באסקעוויץ נר"ו:

אשר שאל על דברי התוספות במס' ע"ז דף כ' ע"א בד"ה ור"מ ובחולין דף קי"ד ע"ב בד"ה עד שיפרוט על מה שאמרו שם להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי כתבו התוספות שזה דוקא בארץ ישראל באותן הימים שאין נכרים מצויים שם וצריך למכרה בדבר מועט. ועל זה השיב מעלתו לדעת הרשב"א בתה"א בית ד' ריש שער ג' והר"ן פרק ג"ה שכתבו בשם התוספות דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן אבל מן התורה מותר לבטלו לכתחלה א"כ גם בימיהם היתה הנבילה שוה הרבה לישראל שהרי יכול לבטלה ברוב היתר ואעפ"כ אמרה התורה הקדים נתינה דגר:

ואני אומר שלש תשובות בדבר:

חדא מי לא עסקינן שלא היה לו רק בהמה אחת ונתנבלה. ואפילו אם יש לו עוד בהמות שהם עדיין חיות ואטו ישחוט ב' בהמות לבטל הנבילה ברוב ויפסיד הבשר שאינו צריך לו ולא יספיק שכרו בנבילה בהפסדו בכשרות ופשטא דקרא בהכי מיירי דאי יש לו במה לבטלו אטו בשופטני עסקינן שימכרנה לנכרי או יתננה לגר יחזיקנה לעצמו או ימכרנה לישראל. הא חדא:

ועוד בימיהם רובם אכלו בטהרה ואטו יטמא שתי בהמות טהורות לערבם עם הנבילה ויקבלו טומאה ממנה * [הגה"ה מבן המחבר ומה דאמרינן דנבילה שנתערב בשחוטה אין הכל מטמא במגע עיין רמב"ם בסוף פ"א מהלכות אבות הטומאה היינו שנוגע בזה אחר זה בכל חתיכה וחתיכה בפני עצמה והיינו שכל התערובות אינן נוגעים זה בזה וכל חתיכה מהתערובות מונחת בפני עצמה אבל אם התערובות עצמו נוגעים זה בזה אז התערובות עצמו טמא שהרי נגעו בנבילה ועיין בכ"מ שם מה שהביא בשם מהרי"ק.

ודוק היטב:] ויפסיד בטומאת הטהרות יותר ממה שירויח בנבילה וכבר אמרו ביומא דף כ"ג ע"ב שטהרה היה קשה להם יותר משפיכת דמים. ואין להשיב והרי בחולין ל"ב אין אוכל מטמא אוכל מן התורה. שלא נאמר זה אלא באוכל ראשון אבל נבילה שהיא אב הטומאה היא מטמאה אוכלין מן התורה ובשרצים מקרא מפורש ינפל מנבלתם עליו כו':

שלישית אני אומר דבר חדש בדין לבטל איסור לכתחלה הרי הרשב"א והר"ן שכתבו בשם התוספות שמן התורה מותר לבטל איסור לכתחלה ליישב סוגיא דזרוע בשילה כתבו כן ועיין בדבריהם. וא"כ דוקא דומיא דזרוע בשילה שהזרוע עצמה לא נתבטלה כלל ונשארה באסורה לזר והיה ונתנה לכהן אחר בישולה רק הטעם דמפיק מהזרוע ונבלע בשאר האיל הוא שנתבטל וטעם שנתבטל לא נשאר בו איסור כלל אבל יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד שאם יבוא אליהו ויאמר שזו והיא החתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום אלא כל זמן שאין מכירין אותו גזירת הכתוב אחרי רבים להטות ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו בזה לכ"ע. לדעתי לא התירה התורה לבטלו לכתחלה ואיך אפשר שדבר שאפילו אחר ביטול אם יוכר יהיה אסור לבטלו עתה והרי עתה הוא מכירו. אבל טעם הנבלע בזה כשנתבטל אין כאן טעם איסור כלל וכיון שנתבטל אין כאן טעם כלל ובפרט בזרוע בשלה שהיה בו ששים או מאה לכל מר כדאית ליה דבזה אין אנו צריכין להתירו מטעם אחר רבים להטות רק כיון שיש כאן ששים אין כאן טעם כלל ולא נשאר שום איסור בזה ס"ל להתוס' שמותר לבטלו לכתחלה מן התורה. זה הנלע"ד. ובזה ניחא מה דאמרו שלהי חולין בצפורי עיר הנדחת לא אמרה תורה שלח לתקלה. ועיין בשער המלך פרק ט"ו מהלכות מ"א הלכה כ"ה:

וע"ד ששאל במה שכתב הש"ך בי"ד סימן ר"א ס"ק מ"א בשם רבינו ירוחם ואם הלכו כו' יש מתירין משמע דיש אוסרין עכ"ל הש"ך. וע"ז כתב מעלתו שלא ידע שום סברא לאסור. הנה אני תמה לאידך גיסא על הש"ך שמשמעותו שאינו מפורש ברבינו ירוחם דעת האוסרין והרי אף שלא נתפרש בזה כבר נתפרש בדברי רבינו ירוחם דף רנ"ז ע"ג בדין שהביא הש"ך בשמו בס"ק קי"ב ומביא רבינו ירוחם שם שתי דעות בזה. ושם אני תמה יותר על האוסר שהרי הדין הוא ממש כעין הדין שמביא המחבר בסעיף נ"ה ועל הדין ההוא אי אפשר לחלוק שהוא דבר המפורש במשנה פ"ו ממקואות משנה ג' והרי שם בודאי כשעלו הטובלים ויצאו משם חזרו המים למקומן וכמפורש שם בש"ך ס"ק ק"כ ואפ"ה כיון שהוכשר פעם אחת נשאר בהכשרו והרא"ש שממנו מקור הדין שבסעיף

נ"ב משם למד הדין הזה ועכ"פ לא יתמה על הש"ך והדבר מפורש ברבינו ירוחם עצמו. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה מו

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה כבוד מוהר"ר דוד קיצץ נר"ו:

מכתבך קבלתי. ואשר כתבת שע"פ מה שביארתי בחיבורי נ"ב חי"ד סימן כ"ו בהגה"ה נדחו דברי המגן אברהם בסימן תמ"ז ס"ק מ"ה ונתקיימו דברי הצמח צדק. יפה כתבת וכאשר נתבאר דבר זה אצלי בתשובות החדשים אשר אני משיב אחר שנגמר הדפסת חיבורי נ"ב* [הג"ה מבן המחבר עיין לקמן סימן נ"ב:]. ואמנם מ"ש שאף שהוכחתי דבר זה בחיבורי שם מדברי הש"ע שלערב לכתחלה אסור אפילו אם אין כוונתו לבטל רק לתקן הדבר ההוא מ"מ משמעות גדולי הראשונים לא כן הוא והבאתי דברי הריב"ש שהביא הפר"ח בסימן ס"ד ס"ק כ"ו על אותן שמשימין חלב בין נסר לנסר אין בכך כלום שטבע היין לברוח מחלב ואפילו נגיעה אין כאן ועוד דהיין הנוגע בחלב כבר הוא מתערב עם היין האחר ואין זה כמבטל איסור לכתחלה כיון שאין כוונתו לבטלו וליהנות מן האיסור אלא כוונתו לתקן הכלי. וראיה לדבר מכלי מדין שאמרה תורה להגעילן ובב"י דבר הכתוב למאן דמתיר נטל"פ וא"כ למאן דאית ליה אין מבטלין איסור לכתחלה הוא איסורא דאורייתא והלא אפילו היה במים שעור לבטל פליטת הכלי עדיין המים אסורים וחוזרים ואוסרים הכלי אלא שאין זה מבטל איסור לכתחלה כיון שאין כוונתו רק להכשיר הכלי. ע"כ דבריך:

והנה במה שכתבת גדולי הראשונים. אני תמה אני הוכחתי שם בחיבורי מדברי הרשב"א והרא"ה והטור ואיך אתה קורא הריב"ש נגדם גדולי הראשונים. וגם עיקר דברי הריב"ש אינם סותרים את הכלל שלי דדברי הריב"ש הם על דרך זה שזה פשוט אצלו דכבוש ודאי לא שייך בזה אלא שהוסיף לומר שאפילו נגיעה בעלמא שניחוש מתוך שהחלב רך בטבע אפילו בנגיעה בעלמא אוסר טפה הנוגעת ג"כ אין כאן ושוב אמר שאפילו כימא שנוגע קצת מ"מ כיון שעכ"פ אינו נכבש א"כ אינו אוסר רק קצת טפה הנוגעת וטפה זו מתערבת ביין ובטילה והוא אינו מכוין לזה כו' ובעירוב זה של הטיפה ביין הוא אינו מערב בידים רק מתערבת ממילא וכמו כן גיעולי נכרים המים בולעים קצת והוא אינו משתמש אח"כ במים ועיקר החשש ששוב הכלי בולע מהמים וזה אינו עושה הוא בידים רק הכלי בולע אח"כ מעצמו נמצא שהוא אינו מערב בידים שום דבר. ומה שהבאת מדברי הב"י בי"ד ס"ס קל"ח שאין מחויבין ללקט החרצנים אלא מכבדן ודיו

ג"כ אינו ראיה ששם אינו רואה בעיניו ואינו מחויב לחפש אחר הכיבוד. והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה מז

תשובה להרב מוה' דוד הנ"ל:

קבלתי אתמול מכתבך. ואשר שאלת בי"ד סימן ק"ט שכתב רמ"א ויש מחמירין להשליך אחד וכתבת כי דעתך ששוב אפילו אדם אחד יכול לאכול השנים הנותרים: דע כי כתורה הורית ויפה דברת ורציתי לומר שזה שחולק עליך בזה אוחז תרי חומרי דסתרי שהרי כל עיקר חומר דיעה הראשונה שלא יאכלם אדם אחד הוא רק כדי שלא יאכל ודאי האיסור וכיון שהשליך אחד לגמרי שוב אינו אוכל בודאי את האיסור. אך בראותי שכתבת שחכם אחד הכניס ספק זה בלבך וכיון שכניתו חכם לא אדיננו ככסיל בחשך ודנתי קצת זכות עליו שטעמו שאף שהשליך אחד מהם מ"מ אמרינן איסורא ברובא נשאר וזה שהושלך מרובא פריש והיה דהיתר ונשאר האיסור בשנים הנותרים והאוכל שניהם אוכל בודאי האיסור. ואמנם אעפ"כ אין הדין של החכם ההוא דין אמת. ולפי סברא זו אם נפל אחד לארבעה והשליך אחד מהם ונשארו ארבעה יהיו צריכים לחלקם שוה בשוה לזה שנים ולזה שנים שאם האחד יאכל שלשה נימא שאוכל בודאי האיסור שברובא נשאר. וכן לדעה הראשונה אם נפל אחד לשנים יצטרכו שלשה לאכלם שאם יאכלום שנים והאחד יאכל שנים נימא שאוכל בודאי האיסור שברובא איתא והרי בהדיא כתב הש"ך בס"ק ז' להיפך. והדין אשר כתבת הוא דין אמת ומה שנשען זה שכנגדך על דברי הלבוש אין בזה כדאי לחלוק. והלבוש שכתב ויש מחמירין עוד כוונתו שמחמירין עוד חומרא גדולה מזו שאין די שיתן אחד לאיש אחר אלא צריך להשליכו. וזה פשוט. והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה מח

תשובה

מבן המחבר להתורני המופלא מוהר"ר הירש גונדלפינגר:

שאלתו שאלת חכם חצי תשובה. בשוחט מומחה שהעיז נגד הרב דגליל מליקח ממנו רשות לשחוט ואסר הרב את שחיטתו וקצת בעלי בתים זלזלו באיסור זה ואכלו משחיטתו אם יש לחוש לכלים של אלה בעלי בתים אחר שמת הרב דגליל והותר לשוחט לשחוט להבא מהמ"צ שם: הנה יפה דן ויפה הורה מעלתו שאין צריך לפרוש מן הכלים. והנה מה שכתב מעלתו מכח סתם כלים אינן ב"י זה לא מהני בנדון זה כמ"ש הש"ך בסימן קי"ט ס"ק כ' דאם האוסר חולק עם המתיר שיכול האוסר לבשל לכתחלה בסתם

כלים של המתיר דוקא אם אינו לפנינו אבל אם הוא לפנינו צריך לשאול אותו אם הם בני יומן לכן אין לסמוך על סתם כלים בזה. ועוד י"ל בנדון זה אפשר אף אם הכלים בודאי אינן בני יומן אפ"ה אסורים להשתמש בהן לכתחלה ואף שהש"ך הנ"ל מתיר אפילו בסתם כלים אין הנדון דומה כלל דשם יכול האוסר עכ"פ לסמוך על המתיר לענין הכלים שאינן ב"י משא"כ בנדון זה שהאיסור ברור משום כבוד הרב דגליל שהיה אוסר שחיטתו וכל בני הגליל היו כפופים תחתיו אמנם יש בזה הערה בדבר כיון שעל השוחט אין להסתפק כיון שהמ"צ בעירכם היה מנסה אותו ומצא אותו למומחה ועיקר היה משום כבוד הרב ועכשיו ששבק הרב הגאון דגליל שלכם חיים לכ"י אפשר שפקע האיסור למפרע ואפילו הבשר שנשאר משחיטתו הוא מותר עכשיו ואף שלא מצינו שחתיכת איסור תהיה חוזר להתירה אעפ"כ כיון שלא היה האיסור מצד הדין רק מצד כבוד הרב הגאון דגליל שגזר עליו לבוא אליו ועמוד אצלו על הבחינה ח"כ האיסור של הרב לא היה אלא מטעם קנס למגדר מלתא משום כבודו:

אך יש להסתפק במסכת גיטין מ"ד ובמסכת מ"ק י"ג ע"א קא מבעיא ליה לגמרא בצורם אוזן בכור ושאר קנסות אי קנסו בנו אחריו או לא. ועיקר הספק הוא אי אמרינן לגברא קנסו רבנן א"ד ממונא קנוס. וא"כ גם בנדון דידן שייך הך ספק אי לדידיה קנס הרב דהיינו למי שיניח את השוחט הזה לשחוט יהיה אותה השחיטה אסורה לו וא"כ עכשיו שפקע האי איסור מותר מה ששחט כבר א"ד ממונא קנוס וגזרת הרב היה על הבהמה או העוף עצמו שישחוט אותו השוחט יהיה חתיכה דאיסורא וא"כ נשאר האיסור במה שכבר שחט. ואף שמסיק הגמרא שם דלא קנסו בנו אחריו וגברא קנסו רבנן ולא ממונא מ"מ בנדון דידן יש סברא לומר דאף אי אמרינן לגברא קנס הרב אפ"ה אסור במה שכבר שחט בחיי הרב דעדיין הוא האיסור על אותו גברא שעבר על גזירת הרב והניח להשוחט לשחוט ואסור לאכול מה שלקחו באיסור גזירת הרב בעוד היה בחייו. ולכל זה היה מקום לפלפל אם היה עוד בשר מאותה שחיטה בעין אבל היכא שאין האיסור בעין רק משום בלוע בכלים בזה בודאי כיון שנפטר הגאון פקע האיסור משוחט הזה ממילא גם הכלים חוזרים להתירם. גם יפה כתב מעלתו שמשמעות דברי הרב אינן על הכלים כלל. ואמנם לפי מכתבו של מעלתו נראה שקבלתם עליכם את דברי הרב ז"ל א"כ הוי זה כמו נדר כמו שמבואר בסימן רי"ד ויש ספק אם קבלה זו הוי כמו בשר זה ויין זה המבואר בסימן רי"ו סעיף ט' ואסור בנתינת טעם. לכן לדעתי כיון דאין האיסור ברור כל כך יניחו הכלים כ"ד שעות שלא יהיו ב"י כדי לצאת ידי כל הספיקות. ומפני גודל הטרדה אקצר. כ"ד אוהבו:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה מט

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני והמופלא חכם ומבין מדעתו דעת תורה כבוד מוהר"ר יוזל מו"צ דק"ק ש"ה:

על דבר אשר הורה בשמונה מיקרליך של כבשים שהוא הדרא דכנתא שנמלחו יחד והותכו יחד כל השומן שעליהם ואח"כ שפכו שומן מן שמונה הדרא דכנתא הנ"ל לתוך חמשה זיידל שומן ג"כ של כבשים והותך הכל יחד ואח"כ נתנו כל השומן הנ"ל לתוך ט"ו זיידל שומן אווזים והותך הכל יחד ואח"כ נודע שכבש א' היה טריפה דהיינו שאח"כ פתחו ראש הכבשים והיה מים בראשו של אחד מהם והשומן המשוער מן הדרא דכנתא אחד לא היה יותר מרביע זיידל. יפה הורה להתיר השומן שאין לך צורך גדול והפסד מרובה מעשרים זיידל שומן בעת הזאת שהשומן ביוקר גדול. והרי הכריע רמ"א דבלח בלח לא אמרינן חנ"נ בהפסד גדול בשאר איסורים שאינן בשר בחלב. ואף שרש"ל בישו"ש פ' ג"ה סימן ס' אוסר אם הוא דרך בישול. מדברי רמ"א לא משמע לחלק בכך וכן מוכח מדברי הש"ך שם בסימן צ"ב ס"ק ט"ו מה שהשיג על אפי רברבי שכתב שבב"ח יש להחמיר אפי' לח בלח והשיג עליו הש"ך דזה אינו משום חומרא אלא מדינא כדמוכח בהדיא בפ' כל הבשר דף כ"ח דקאמר חלב נבילה הוא כו' ע"ש בש"ך ואם איתא דכאן מיירי דוקא צונן בצונן א"כ מה ראיה מהך דף' כל הבשר דשם היה בבישול א"ו דרמ"א מתיר בכל ענין אפילו דרך בישול ואולי גם הרש"ל מודה בהפ"מ ושם מיירי בלא הפ"מ ושלא דרך בישול מתיר אפילו בלי הפ"מ וגם כאן שנתערב מין במינו שמדאורייתא מותר ואנן ניקו עוד ונימא חנ"נ ואפילו בלח בלח הוא חומרא יתירה ואף שרש"ל מחמיר אף בזה שהרי במה דמתיר שם שלא בדרך בישול כתב כגון יין ביין או מים במים מ"מ ודאי ראוי לסמוך על רמ"א. ובפרט שגם זה נכון מה שכתב מעלתו להקל שהרי אין כאן ודאי טריפות רק מספק שמא לא היה המוח מקיף. ולדעתי כיון שלא נודע הטריפות עד אחר מעשה אפילו אם נימא דדעת רמ"א נגד דעת מהרש"ל הוי ספיקא עכ"פ דלא כוכל לומר שאפילו ספק לא יחשב ואדרבה קרוב לודאי להתירו. ועכ"פ אם ספק הוא אין זה מקרי ספק שע"י תערובת שספק ע"י תערובת מקרי דבר שאינו בטל וצריך אתה רק לומר שמא אינו זה אבל בנדון דידן אם אין חנ"נ אין כאן איסור כלל שהרי בטל בששים וא"כ שני הספיקות הם שמא אין כאן איסור כלל שאם היה המוח מקיף אין כאן איסור ואם אין חנ"נ אין כאן איסור ושני הספיקות נודעו ביחד דהרי כ"ז שלא הרגישו מים בראש לא

היה שייך להסתפק שום ספק וא"כ לפי דברי רמ"א בסימן ק"י סעיף ט' בהגה"ה זו מותר. ותו לא מידי כעת. דברי הד"ש:

תשובה נ

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני כבוד מוהר"ר אברהם נר"ו מו"צ דק"ק טשקין:

מכתבו קבלתי. וע"ד פלפולו בריש מסכת ביצה. הנה אם אפנה לעיין בכל פלפול יכלה הזמן ולכן מה שאינו נוגע לדין אינני מזדקק. ומה ששאל בדיני אונן יפה הורה וכבר נשאלתי על זה ויקבל העתק מתשובתי. ואמנם כל זה הוא לעת עתה אבל אם החבורה קברנים יבנו חדר מיוחד והאבלים יגמרו כל צרכי המת בהלבשת תכריכין ולהניחו בארון והארון יהיה מסומר במסמרים וימסרו הארון עם המת להחבורה והחבורה יעמידו הארון בחדר המיוחד להם לא פסקתי עדיין איך יתנהגו האוננים וכאשר אראה שהחבורה יעשו כזה אז נחכם להון: ועל דבר תמיהתו על הברטנורה במסכת נדה פ"ד שהוא נגד סוגיית הגמרא ג"כ כבר נשאלתי על זה מתלמידי הרב הגדול מוהר"ר דוד קיצע ויקבל העתק ממה שהשבתי לו:

ועל דבר שאלתו במעשה שבא לפניו שהתיכו יחד שמונה הדרא דכנתא משמנה כבשים וערבו כל שומן לתוך שומן אווז ערך חמשה זיידל ואח"כ עירבו שוב כל השומן המהותך המעורב הנ"ל לתוך שומן אווז ערך ט"ו זיידל וכשפתחו ראשי הכבשים השמונה הנ"ל נמצא בראש אחד מהם מים במוח אחד מהכבשים והטריפו הכבש ההוא ושאר שבעת הכבשים הוכשרו וזה בלי ספק שכנגד שומן האחד מהכבש הנטרף יש בט"ו זיידל יותר משששים. והאריך בפלפולו אם שומן כבש עם אווז מקרי מין במינו או לא וגם אם אמרינן בלח בלח רותח חענ"נ וגם גוף טריפות הכבש הוא ספק טריפה כי יוכל להיות שהמוח היה מקיף:

והנה מה שפלפל אם שומן כבש עם אווז מקרי מין במינו או לא. לא ידעתי בזה שום נפקותא בעובדא דא דהרי אפילו במין במינו צריך ששים והנפקותא הוא רק שאין כאן איסור תורה והלא בלא"ה אין כאן שום איסור תורה כיון שעכ"פ בסוף כשנתערב בתוך ט"ו זיידל ודאי יש ששים נגד שומן הכבש הטריפה רק שיש כאן איסור מחמת שבתערובת הראשון לא היה ששים ונעשה כל שומן השמונה כבשים נבילה וכן בתערובת השני נעשה כל שומן חמשה זיידל נבילה והרי בכל זה ליכא שום איסור תורה שהרי אפילו לדידן שאנו אומרים בכל האיסורים חענ"נ הוא רק משום לתא דבב"ח והוא

רק גזירה דרבנן וכן הוא בהדיא בסימן צ"ב בט"ז ס"ק י"א ובש"כ ס"ק י"ב. ועוד שהרי תיכף הוא מין במינו שומן כבש אחד בשומן שבעה כבשים:

ובגוף הדין אם אמרינן בלח בלח חענ"נ שדעת רמ"א להקל ודעת רש"ל הוא דוקא צונן בצונן אבל אם נתערב דרך בישול אמרינן גם בלח שנעשה נבילה ג"כ נלע"ד כיון שטעם הקולא בלח הוא שאין חתיכה הנאסרת ניכר ונבדל עיין בט"ז ס"ק ט"ו ובש"ך ס"ק י"ד ולפ"ז אם החמשה זיידל טרם שנתערבו עם הט"ו זיידל כבר נקרשו הם עצמם הוא כמו חתיכה וגם רמ"א מודה שנעשה נבילה וכשנתערבו שוב עם הט"ו זיידל היה צריך לבטל כל החמשה זיידל והרי אין כאן כדי ביטול ואולי כיון שבשעה שנתערב היה לח ולא נ"נ לדעת רמ"א שוב לא אמרינן שכשנקרש יהיה נ"נ שדבר זה שחענ"נ חידוש הוא בשאר איסורים ואין לך בו אלא חידושו שבשעה שנתערב יהיה נ"נ אבל לא אח"כ בשעת הקרישה שהרי אז לא ניתוסף בו איסור אלא שנשתנה בעצמו ונעשה קרוש ואיך מעצמו יתחדש איסור:

ומה שכתב כיון שכבש הנטרף הוא רק ספק טריפה א"כ ה"ל כדין מין במינו ונשפך. במחילה ממנו שזה טעות דבנשפך הוא ספק שמא יש בו ששים וכיון שהוא מין במינו מקרי ספק דרבנן בתערובת עצמו אבל כאן ספק הראשון הוא של תורה בגופו של כבש ומחמת התערובת הוא דרבנן בזה ספיקו אסור. וזה מבואר בכמה מקומות בי"ד ועיין ט"ז סימן ק' ס"ק א' ובש"ך סימן ק"א ס"ק ב'. ואמנם יש כאן מקום תימה שהרי הרי"ף בפסחים דף מ' ע"א בפלוגתא דמר עוקבא ושמואל דמר עוקבא סבר לא נתבקעו ממש כו' ושמואל אמר נתבקעו ממש. וזה לשון הרי"ף והרא"ש העתיקו וכיון דלא איפסיקא הלכתא בהדיא לא כמ"ע ולא כשמואל עבדינן לחומרא כמ ע דהוה ליה ספיקא דאורייתא וה"מ לענין מיכלינהו להני שערי בעינייהו אבל אי משתכחו בהדי בישולא ולא נתבקעו כיון דאיסור חמץ במשהו דרבנן הוא לא אסרינהו להוא בישולא דאשתכחו ביה תרי או תלתא שערי אלא א"כ נתבקעו כשמואל משום דה"ל ספיקא דרבנן ולקולא אזלינן עכ"ל הרי"ף והרא"ש. הרי שגוף הספק הוא דאורייתא ורק מחמת השיעור הוא דרבנן אעפ"כ קא פסקו הרי"ף והרא"ש דהוי ספיקא דרבנן לקולא. והיה נלע"ד דשאני ספיקא מצד עצם הענין מספיקא שהיא מחמת פלוגתא דבפלוגתא שפיר אמרינן כיון שעכ"פ התערובת אין בו איסור תורה כדאי הוא שמואל לסמוך עליו בדרבנן. וכן מצינו בדברי תה"ד הביאו הש"ך בסימן נ"ז ס"ק נ"א לענין למכור לנכרי ספק טריפות שמחלק בין ספק טריפות בגוף המעשה ובין ספיקא דפלוגתא דרבוותא דאמרינן בדרבנן הלך אחר המיקל. ואף שהש"ך שם דחה דבריו נראה דהיינו לענין למכור לנכרי שעכ"פ יכול לבוא

לידי תקלה בשל תורה שאם ימכרנו לישראל ויאכלנו הישראל נמצא אוכל איסור תורה למאן דמחמיר אבל התערובת לעולם לא יבוא לידי מכשול איסור תורה שפיר אמרינן בפלוגתא דרבוותא בדרבנן הלך אחר המיקל. ולפ"ז גם בנדון דידן כיון שזה דאמרינן בשאר איסורים חענ"נ הוא פלוגתא דרבוותא שהרי רבינו אפרים וסייעתו והמחבר בסימן צ"ב סעיף ד' פסק דלא אמרינן בשאר איסורים חענ"נ אף שאנן קיי"ל דאמרינן בכל איסורים חענ"נ מכל מקום בספק טריפות אמרינן כדאי המה המתירים לסמוך עליהם. אלא דאי אפשר לומר כן שהרי עכ"פ לא קיל ספק דאורייתא מאיסור דרבנן והרי אפילו באיסור דרבנן אנו מחמירין לומר חענ"נ וכן מפורש בט"ז סימן צ"ב ס"ק י"א בשם או"ה וכן מוכח מדברי רמ"א בסימן ע"ב סעיף ג' בהגה"ה שכן נוהגין שאם הלב דבוק בעינן ששים נגד כל החתיכה והרי דם שבישלו הוא רק דרבנן:

וגם היישוב שכתבתי על דברי הרי"ף ג"כ הדרנא בי שהרי המג"א בסימן תס"ז ס"ק י"ב הקשה על דברי הרי"ף והרי ע"כ לא פליגי אלא בלתיתה אבל היכא דמינח נייחא לכ"ע אסור אפילו לא נתבקעו. ותירץ המג"א דהיכא דמינח נייחא אתו לידי חימוץ אבל אינו ודאי שהחמיצו אלא ספק ולכן מתירין התבשיל ע"ש במג"א. ושאלני אחד מחכמים והרי מבואר ביו"ד בכמה מקומות היכא שהאיסור הוא ספק דאורייתא אף שמצד התערובת הוא דרבנן לא אמרינן ספיקו להקל: והנה החכם הזה הקשה על המג"א והרי באמת קושיא זו היא על הרי"ף דהרי כיון שנמצאו בתבשיל מינח נייחא שם ומדוע מתיר הרי"ף ורציתי לומר דכוונת הרי"ף על אותן שלתתו ואח"כ נתנו אותם בתבשיל שנתבשל במי פירות שאין מחמיצין או לקדירה רותחת וחלוט שחלטו ברותחין אינו מחמיץ ועיקר החשש שכבר נתחמצו בשעת לתיתה ובזה נחלקו מר עוקבא ושמואל. ואמנם דוחק הוא לפרש כוונת הרי"ף שמיירי בתבשיל כזה. ולכן נלע"ד דעד כאן לא אמרינן בספק דאורייתא וע"י השיעור הוא דרבנן לא אמרינן ספק דרבנן להקל אלא בכגון חתיכה ראויה להתכבד וכגון בריה שבזה דברו הט"ז והש"ך בסימן ק' וסימן ק"א וכגון מה שמבואר בסימן ק"י סעיף ט' בספק טריפה שנתערב שכתב המחבר אם הוא מדברים המתבטלים ומשמע שאם הוא מדברים שאינם מתבטלים אינו בטל ואף שדברים שאינם מתבטלים הוא רק מדרבנן והיינו ששם גם אותו דבר גופא שיש בו ספק דאורייתא יהיה מותר וא"כ אנו מתירים דבר שכבר החזקנוהו איסור מספק תורה בזה אמרינן שנשאר באיסורו וצריכין אנו לאסור כל התערובת כיון שאין אנו מכירין האסור. אבל בדבר שאנו מסלקין גופו של איסור ונשאר רק טעמו וטעמו שוב אי אפשר להיות בו איסור תורה כיון שמן התורה בטל בשיעור שפיר אמרינן אף שרבנן החמירו בשיעורו כיון שספק טריפה הוא

ספק דרבנן לקולא. וא"כ דברי הרי"ף נכונים שהרי גוף השעורים אסרי ומסלקין להו מן התבשיל ורק טעמן אסור והרי גם טעמן מותר מה"ת שהרי הוא בטל בששים רק שחכמים החמירו בחמץ שיאסור במשהו וכיון שהוא רק ספק חמץ ספק דרבנן לקולא ודברי המג"א נכונים:

ולפ"ז גם בעובדא דידיה כיון שבתערובת הזה אף שיש בו גוף השומן של הכבש שהיה מים בראשו מ"מ בתערובת הזה לא משכחת איסור תורה שהרי מן התורה כבר נתבטל תוך השומן של שבעת הכבשים שהם מין במינו אלא שמדרבנן בעינן ששים וכיון שהוא ספק טריפה אמרינן ספק דרבנן להקל. אלא דלפ"ז לא בעינן בספק טריפה במין במינו ששים והרי אפילו באיסור דרבנן ממש בעינן ששים אפילו מין במינו ונשבר העצם במקום שאינו עושה טריפה שהאבר אסור מדרבנן ואוסר העוף אם נתבשל עמו עד ששים כמבואר בסימן נ"ה סעיף ה' וע"ש בט"ז וש"ך. ולכן אי אפשר לומר כן בספק דאורייתא וצריך לומר שלא רצו חכמים לחלק בין מינו לשאינו מינו משא"כ בחמץ דמשהו הוא אינו מן התורה כלל לא במינו ולא בשאינו מינו ולכן הקילו בספק חמץ. ואמנם בעובדא דא כיון שאח"כ נתערב בשומן הרבה עד שודאי יש בו ששים ועיקר החשש משום חנע"נ ושום חשש תורה אין כאן בשום צד שכבר נתבטל מתחלה ברוב מין במינו וכיון שחנע"נ הוא חומרא דרבנן בין במינו ובין בשא"מ לכך אפשר להקל. ואלא שמדברי הש"ך בסימן נ"ה ס"ק י"ג לא משמע כן שהוצרך שם ששים נגד כל התבשיל אם לא היה תחלה ששים נגדו ואף שגוף האיסור הוא רק דרבנן אפ"ה אמרינן חנע"נ ואולי מיירי שם שנתבשלו רק עם אינו מינו ואין שם קולא אחרת רק שהוא איסור דרבנן אבל כאן כבר הוא איסור דרבנן מצד ביטול הראשון בשמונה כבשים וגם גוף האיסור הוא רק ספק איסור יש להקל שלא לומר חנע"נ. אלא שתחלת דברי הש"ך שם באבר דבוק ולא הקיל רק מטעם שאין כאן אלא מצות פרישה ומשמע שאם היה איסור ממש דרבנן אמרינן חנע"נ אף שהוא מין במיגו. ויש לדחוק שהש"ך מיירי שהוא דבוק בחתיכה שאין בה רוב נגד האבר היוצא. ומכל הלין טעמים הרוצה להקל אינני מוחה בידו ויש לו על מה לסמוך.

דברי הטרוד, הד"ש:

תשובה נא

בע"ה פראג ה' ר"ח אלול תקמ"ל:

תשובה

לכבוד אהובי ידידי האלוף הרבני זית שופכני התורני המופלא ומופלג כבוד מוה' זלמן נר"ו טריטש:

על דבר הוראת הרב הידוע בשגגת הוראה הכל עשה יפה מעלתו ואת צנועים חכמה. ועל דבר כלי חרס הנני מעתיק לו מה שכתבתי בחידושי וז"ל. בש"ע י"ד סימן קכ"ב סעיף ב' קדירה שאינה ב"י וכו' הוי נטל"פ ואפ"ה אסרו חכמים לבשל בה לכתחלה גזירה אטו ב"י וכו' והוא מימרא דגמרא בשלהי ע"ז דף ע"ו ע"א. ולפ"ז היה מקום לומר דכל זה בנתבשל בה איסור תורה שאז אם יבשל בה כשהיא ב"י יבוא לידי איסור תורה דטעם כעיקר לכך גזרו שאינה ב"י אטו ב"י אבל אם מתחלה לא נבלע בקדירה רק איסור דרבנן יהיה מותר להשתמש בה אחר מעל"ע אפילו לכתחלה בלי הגעלה דכאן אין לגזור אטו ב"י שהרי אפילו ביומא אין כאן איסור תורה, והיה מקום אתי לחזק סברא זו שהרי בכלי היין התירו לכתחלה יישון יב"ח ולמה לא גזרו גם בזה לאסור אחר יב"ח משום גזירה שמא ישתמש בה תוך יב"ח. ולפי מ"ש ניחא שהרי סתם יינם אינו אסור רק מדרבנן לכך לא גזרו ולפ"ז כלי שנשתמש בו יין נסך גמור שנתנסך ממש לעבודת כוכבים לא היה מועיל בו יישון אלא שראיה זו יש לדחות ולעולם דגם באיסור דרבנן גזרו שאינה ב"י אטו ב"י ושאני יישון דההיתר של יישון יב"ח אינו מטעם שאתר יב"ח נפגם טעם היין והוי נטל"פ שאם היה כן אז ודאי היה מקום לדמותו לשאר איסורים אחר מעל"ע. אבל באמת היישון בכלי היין הוא משום שאחר יב"ח כלה כל לחלוחית היין שבו לגמרי ולא נשאר ממנו מאומה וכמפורש בש"ע בסימן קל"ה סעיף ט"ז והרי היישון כמו הגעלה וליבון וכשם שלא גזרו אחר הגעלה וליבון אטו קודם ה"נ לא גזרו ביישון דלא שייך למגזר במקום שאין כאן שום איסור אטו יש כאן אבל באינו ב"י שהבלוע ישנו כאן היום כמו אתמול אלא שהיום הוא נטל"פ בזה גזרו אטו ב"י. ואמנם אע"פ שאין כאן ראיה מ"מ יכול להיות הדין דין אמת דבאיסור דרבנן לא גזרו שאינו ב"י אטו ב"י והדבר מסתבר מצד הסברא:

אלא דלפ"ז לדעת רש"י דסובר טעם כעיקר דרבנן בטלה לה דין הגעלת כלים מכלים שאינן ב"י ויהיה כל כלי איסור מותרים לאחר ששהו מעל"ע שהרי אפילו ישתמש בהן בעודן ב"י אין כאן רק טעם ולרש"י טעם כעיקר אינו מן התורה. ואולי לענין פליטת הכלים גם לרש"י טעם כעיקר מן התורה שהרי רש"י בחולין דף צ"ח ע"ב כתב הטעם שסובר טעם כעיקר דרבנן הוא מחמת דהוי נזיר וגיעולי מדין ב' כתובין א"נ משרת להיתר מצטרף לאיסור וגעולי מדין חידוש הוא ע"ש * [הגה"ה מבן המחבר רצונו לומר דמה דלא ילפינן מגיעולי מדין משום דחידוש הוא היינו טע"כ בשאר איסורין אבל טעם הבלוע בכלי אסור מן התורה דהוצרך להגעיל כלים הבלועים מן האיסור וזה ודאי ליכא למימר דלמ"ד גיעולי מדין חידוש הוא לא ילפינן כלל מגיעולי מדין ואמרינן הוראת שעה

היתה ולא צריך כלל הגעלה לדורות מן התורה הואיל וטע"כ אינו מן התורה בחולין רק בקדשים אסרה התורה בלוע בכלים הואיל ובקדשים טע"כ אסור עיין במס' חולין צ"ח ע"ב. זה אי אפשר לומר דא"כ מאן דסבר גיעולי מדין חידוש הוא משום דאי אפשר דלא פגמה פורתא יהיה כל כלי איסור מותר בלי הגעלה מן התורה ועיין בתוס' במס' ע"ז דף ס"ג ע"ב בד"ה ואידך כו' בתירוץ שני שכתבו שם דגם ר"ש דסובר נטל"פ מותר מצי סבר כרבנן במס' פסחים דקדירה בת יומא אי אפשר דלא ליפגמה פורתא וג"נ חידוש הוא וצריכין התוס' לדחוק דר"ש מחלק בין פגם רבא לפגם פורתא ע"ש בתוס' היטב ואמאי לא ניחא להו להתוספות לומר דלר"ש באמת כל נותן טל"פ מותר אפי' פגם פורתא לא יהיה אסור כלל מן התורה וגיעולי מדין חידוש הוא ולא היה רק הוראת שעה במלחמת מדין אלא ודאי ליכא שום סברא לומר דגעולי כלים לא יהיה נוהג לדורות ובודאי נאמרה פרשה זו לדורות להצריך הגעלה לכל הכלים הבלועים מאיסור אם הם בנ"י ולא אמרינן חידוש הוא אלא שלא ליליף מיניה טעם כעיקר בחתיכה הבלועה מן האיסור ואמרינן טעמא ולא ממשא לאו דאורייתא אבל לענין הגעלת כלים פע"כ אסור מן התורה כמ"ש אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל. (ועיין לעיל סימן ל"ה מה שהשיב הגאון המחבר ז"ל להגאון אב"ד דק"ק קעלין שם מבואר אי אמרינן לר' יהודה מין במינו לא בטיל דוקא בתערובות ממש של איסור ולא בטעם הבלוע ע"ש ודוק):] וא"כ בגיעולי מדין גופי' עכ"פ טע"כ מן התורה ועוד דלרש"י משכחת הגעלת כלים אב"י משום שמא ישתמש בו במינו דאף דלרש"י עע"כ דרבנן היינו בשאינו מינו. אבל מין במינו לרש"י דפסק כר"י דמין במינו לא בטיל ואוסר במשהו מן התורה והרי ודאי דפליטת הכלי הוא יותר ממשהו. ועיין בחיבורי צל"ח בפסחים דף ל' ע"א (ובחיבורי הוא בדף נ' ע"ב) בד"ה רש"י ד"ה וכו':

ויש עוד סברא לומר דיהא מותר לכתחלה להשתמש בכלי אפי' שבלע איסור תורה כשאינו ב"י במינו שהרי אנן קיי"ל דמין במינו מן התורה בטל ברוב א"כ אפילו אם ישתמש ביומו אין כאן איסור תורה דתמיד יש עכ"פ במה שבכלי רוב נגד פליטת הכלי, ולגזור להשתמש במיכו שמא ישתמש בשא"מ ג"כ ליכא חשש איסור תורה שהרי הוא איכו ב"י וצריכין אנו לגזור שלא ישתמש במינו אפילו אינו ב"י גזירה שמא ישתמש בו בשא"מ וביומו הוי גזירה לגזירה והרי זה דומה למה שאמרו גבי חציצה דמעוטו שאינו מקפיד לא גזרינן אטו רובו המקפיד. וכן קדירה שנתבשל בה ספק טריפה תהיה מותרת לאחר מעל"ע בלי הגעלה דלמה נגזור בזה שמא ישתמש ביומו הרי אפילו ביומו אין כאן אלא ספק איסור. ובדברי הפוסקים לא מצאתי שום חילוק בזה וכן עמא דבר כשנאסר איזה כלי יהיה באיזה איסור שיהיה הן של תורה או של דבריהן לאסור הכלי בלי הגעלה

לעולם והנח לישראל אם אין נביאים וכו'. ואולי כל זה חדא גזירה הוא שגזרו שיהיו כל הכלים כאילו הן ב"י לענין לכתחלה ולא רצו לחלק בין כלי לכלי. וראיה לדבר שהרי אפי' להשתמש בו צונן בקבע אסור שמא ישתמש בו חמין כמבואר בסי' קכ"א סעיף ה' בהג"ה ומשמע אפי' אינו ב"י. את כל זה העתקתי לו ממה שכתבתי בחידושי ועכ"פ יכול לצרף לעובדא דידיה להניח הדבר כמות שהוא מפני כבוד המורה ואולי תלוי ביה טפלא ובשביל שגגה של פעם אחת לא איתרע חזקתו, והיה זה שלום.

תשובה נב

תשובה

שלמה משנתו. ומדעת קונו יש בדעתו, הוא כבוד אהובי האלוף התורני המופלא מו"ה זלמן אובן י"ץ.

מכתבו קבלתי ואשר שאל על השגת הפר"ח בסימן ק"ח על תשובת צמח צדק סי' מ"ז שהתיר הטעימה באיסור פגום מטעם כיון שהאכילה בדבר פגום ליכא איסור תורה לא גזרו על הטעימה. והשיג עליו הפר"ח ממה שאסרו בחולין קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח אי ליכא קפילא ארמאי והרמב"ם כתב שלעולם אסור, והרי כשאינה ב"י הוא טעם לפגם ליטעמנו ישראל. הנה יפה השיג עליו מעלתו דבקדירה עצמה לא שייך טעימה כמבואר בחידושי רשב"א שם ועיקר הקושיא שם ליטעמיה קפילא משום דמשמע שאוסר גם המתבשל בה והמתבשל בה נתבשל כשהיא ב"י ואין טעמו פגום. ולעולם על הקדירה קאי שאסור לבשל בה לכתחלה לעולם אבל אם כבר נתבשל בה בדיעבד ודאי מיירי כשהיא ב"י דאם אינה ב"י בשעת בישול א"צ טעימה ולא כלום דנותן טעם לפגם מותר בדיעבד ואי מיירי שבישל במזיד מה מהני טעימה אם האיסור משום קנסא דמה בכך שאינו טועם היינו משום מיעוטא שנתבטל ועכ"פ הרי ביטול איסור לכתחלה במזיד. באופן שדברי הפר"ח תמוהים:

ואמנם אף שנדחת הראיה על דרך שהביאו הפר"ח שהוכיח שימתין עד שלא תהיה ב"י אבל מ"מ יש לדחות דברי הצ"צ ממימרא זו שהרי דם שמלחו וכן שבישלו אינו אסור רק מדרבנן וא"כ אפילו כשהיא ב"י למה יאסר התבשיל כשליכא קפילא ארמאי יטעמנו ישראל שהרי אין כאן אלא איסור דרבנן. א"ו נלע"ד דלאו כללא כייל הצ"צ דבכל איסור דרבנן יהיה מותר הטעימה אלא דוקא בדבר פגום וממילא איפשט ספיקו של מעלתו אם מותר לטעום סתם יינם כיון שאיכו אלא מדרבנן יהיה הטעימה מותר לדעת הצ"צ ולפי מה שהוכחתי מודה הצ"צ באיסורי דרבנן לאסור הטעימה. אכן נלע"ד שאין מזה ראיה וכל דברי הפר"ח מתחלתן לית בהו מששא שהרי הטעימה שהתיר הצ"צ היינו שאינו בולע כלום כמבואר שם בצ"צ אבל אם בולע קצת כבר הוא אסור מן התורה דחצי שיעור

אסור מן התורה ואיך נסמוך על טעימה זו לענין איסור הנבלע בהיתר דמה בכך שאינו טועם בלשונו אכתי כשיבלע ירגיש בו טעם איסור ולכן לא מהני טעימה לענין איסור המעורב בהיתר אלא טעימה ממש בגרוכו ולכך צריך גם באיסורי זרבנן דוקא ארמאי. ולפי זה טעימה בלשונו שטועם ופולט אפשר דמותר לדעת הצ"צ בכל איסורי דרבנן. אמנם בכו של הצ"צ בהג"ה בסוף הספר שהביא דברי מהרש"ל שכתב שמדברי רש"י שם בחולין ילפינן שאסור לטעום בשר בלשונו א"כ הרי אפילו טעימה בלשון אוסר רש"י שם אפילו באיסור דרבנן. וגם מדברי רמ"א בסימן ק"ח ס"ה בהג"ה משמע שאסור אפילו בסתם יינם שהרי לענין זילוף הוא שמחלק שם בין יי"נ לסתם יינם משמע שהטעימה בכל ענין אסור:

ואשר שאל על דבר היי"ש שעושין מגודגניות קטנים ויש בהם תולעים. לא ידעתי מה צריך לשאול מרחוק והלא דבר זה מחלוקת האחרונים ורש"ל והש"ך אוסרים והש"ך כתב בהדיא דתולע אינו דומה לזבובים ואמרינן בו חנ"נ עיין בש"ך סימן פ"ד ס"ק למ"ד ורמ"א וש"ד ופר"ח ופרי תואר מתירים. ומעתה הרוצה לסמוך עליהם במידי דרבנן שהרי בשאר איסורים ודאי חנ"נ לאו דאורייתא מי ימחה בידו. דברי ד"ש:

תשובה נג

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא ש"ב מוהר"ר בער אפענהיים נר"ו:

מכתבו קבלתי. ומה שהקשה על מה שחידשתי בצל"ח שלי בפסחים דף כ"ח ע"א ברש"י בד"ה אשם תלוי כו' דאזהרת לא תותירו שייך בין בזבח כשר ובין בזבח פסול וע"ז הקשה מסוגיא דכריתות דף ד' ע"א דיש אוכל אכילה אחת וחייב ארבע חטאות כו' והקשה בגמרא ניתני ממש חטאות שאכל פיגול ומשני פיגול ונותר בחדא בהמה לא משכחת. ולדידי דנותר שייך אף בזבח פסול א"כ שפיר משכחת פיגול ונותר יחד:

והנה נשתבש בזה שאם אני הבאתי זבח פסול לאזהרת נותר אבל לא הבאתיו לעונש כרת דנותר בעונש כרת כתיב ואוכליו עונו ישא כי את קודש ה' חלל ונכרתה הנפש כו' ובזבח פסול לא שייך קודש חלל שכבר מחוללת ועומדת וכמו שאימעט כהן טמא שאכל תרומה טמאה ממיתה מדכתיב ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת כמבואר בסנהדרין דף פ"ג ע"א ה"נ אימעט זבח פסול מעונש כרת דנותר וכיון דליכא בזדונו כרת לית בשגגתו חטאת:

ומה שהקשה על מה שכתבתי בסיום חיבורי כי"ב שאפשר שגם הרמב"ם סובר סברת ריב"א דאף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה * [הגה"ה מסוגיא דשבת כ"ה ע"א ומסוגיא

דביצה ח' ע"ב קאמר יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' יו"ט הל' ח' יש להוכיח דלא כריב"א דמדנקט יו"ט עשה ול"ת הא אפילו הוא עשה גרידא ג"כ אין עשה דוחה עשה כדאיתא בשלהי מס' חולין דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה אלא ודאי דנקט אין עשה דוחה עשה ול"ת לאשמועינן דגם הלאו אינו נדחה דלא כריב"א. ועיין בשאגת ארי' סימן ל"ג. ואין כאן מקום להאריך:] מ"מ מלקות ליכא שהלאו נדחה. וע"ז הקשה דא"כ למה פסק הרמב"ם בפ"ג מנדרים הל' וי"ו שהאומר הרי מצה בליל פסח אסורה עלי או ישיבת סוכה בחג הסוכות ותפילין אסורים בנטילה כו' הרי אלו אסורין עליו ואם אכל או ישב או נטל לוקה כו', והרי הרא"ה בספר החינוך הקשה על משנה ב' פ"ב דנדרים דתנן קונם סוכה כו' לולב כו' תפילין כו' בנדרים אסור למה לא יבא עשה וידחה ל"ת דלא יחל דברו. ותירץ הרא"ה דבנדרים איכא עשה ול"ת כו'. וא"כ אכתי קשה על הרמב"ם למה ילקה שהרי הל"ת נדחה מחמת המצוה ונשאר רק עשה. וגם בקושיא זו אני תמה עליו ואטו הרמב"ם משועבד לתירוצו של הרא"ה וכי מה חסר לנו בדברי הרא"ש שם בנדרים דף ט"ז ע"ב דקאמר מ"ש נדר דכתיב איש כי ידור נדר לה' לא יחל שבועה נמי כו' אמר אביי הא דאמר ישיבת סוכה עלי כו' וכתב הרא"ש שם בד"ה אמר אביי כו' כלומר היינו טעמא דגבי נדר דרשינן מכי ידור נדר לה' שהנדרים חלים על דבר מצוה משום דאוסר החפץ עליו אבל שבועה כו' הלכך לא דרשינן לה' על שבועה עכ"ל הרא"ש. וכן כתב הר"ן שם דלה' לא קאי על שבועה רק על נדר ע"ש. וא"כ קושית הרא"ה אין לה קיום שבפירוש גילתה תורה דלא יחל קאי גם על דבר מצוה ולא שייך בזה עשה דוחה ל"ת כלל וממילא נשאר הלאו ושפיר לוקה וכמ"ש שם בחיבורי דכה"ג שייבם אלמנה מן הנישואין שמודה הרמב"ם שלוקה כיון דרחמנא גלי בפירוש שאינה עולה לייבום:

מה שתמה על רש"ל ביש"ש ביבמות פרק ח' סי' ל"ד שפסק דלא מקרי דשיל"מ אלא א"כ הוא אסור עתה לכל ולאחר שעה מותר לכל אבל דבר שגם עתה אינו אסור לכל אינו נחשב דשיל"מ ובטל כשאר איסורים. ותמה מעלתו עליו ממה דקיי"ל בי"ד סימן ק"ב דהנודר מדבר מקרי דשיל"מ ולדברי רש"ל קשה והלא גם עתה אינו אסור כי אם להנודר ואמאי מקרי דשיל"מ. ואני תמה על מעלתו למה הקשה על רש"ל מדברי פוסקים וגברא אגברא קא רמית ואפילו על גדולי הראשונים מצינו לרש"ל שחולק עליהם כי לבו כלב הארי. אבל למה לא הקשה עליו מהתלמוד כי הלא דין זה מפורש בגמרא דנדרים דף נ"ט ע"א דקונמות מקרי דשיל"מ. אבל באמת מסוגית הגמרא לא קשה על רש"ל דהא ודאי רב אשי ביבמות דף פ"ב דאמר דחתיכה של חטאת שנתערבה בחתיכות של חולין מקרי

דשיל"מ ודאי דלית ליה הך כללא דכייל רש"ל אבל כיון דמסיק שם בגמרא דהא דרב אשי בדותא היא נתן רש"ל כלל זה. והנה סוגיא דנדרים שם הוא רק לתרץ הא דרב אמי דסובר גידולי היתר מבטלים עיקר של איסור והוצרך לומר דקונמות מקרי דשיל"מ אבל ר' יוחנן ור' יונתן דסברי שם שאין גידולים מבטלים העיקר לדידהו אין הכרח לומר דקונמות מקרי דשיל"מ. ומעתה איכא למימר דרב אמי סובר כרב אשי אבל ר' יוחנן ור' יונתן לית להו דרב אשי. וכיון דמסקינן ביבמות דרב אשי בדותא היא באמת נו ל לומר דנדחים הם דברי רב אמי, ובהכי ניחא דלא קשיא על מהרש"ל מהא דאמרינן בשלהי ביצה דמים ומלח לא בטלו בעיסה משום דשיל"מ והרי מה שאסור לאשה זו מותר לחברתה שבתחום של המים ומלח. ולפי מ"ש ניחא דמרא דמימרא שם בביצה הוא רב אשי ואיהו לשיטתו שפיר מפרש הטעב משום דשיל"מ. ומה שתמה מעלתו על ראב"י שהובא בב"י בי"ד סימן ס"ט דלא מקרי דשיל"מ אלא א"כ הותר למה שהוא אסור לעת עתה. ותמה מעלתו ממה שאמרו בנדרים נ"ח ע"א אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם אלמא דלפני הביעור חשיב דשיל"מ כיון שאפשר לאכלו עתה והרי קודם הביעור עדיין לא נאסר כלל ואפ"ה חשיב דשיל"מ ומוכח כדעת הרי"ף וחשה על ראב"י ונשאר בצע"ג *: [הגה"ה מבן המחבר לדעתי יש לחלק דדין של הראב"י הוא בבשר ששהה ג"י בלא מליחה שנתערב דבטל ולא הוי דשיל"מ הואיל ומותר לצלי דלצלי לא נאסר מעולם וסברתו דממ"נ לצלי לא צריך לביטול כלל וע"כ צריך לבטל שיהיה מותר בבשול לזה לא הוי דשיל"מ דלעולם לא יותר בבישול ולכך בטל. אבל שם בנדרים גבי שביעית הא לאחר זמן הביעור יאסר בודאי ואתה רוצה לבטלו קודם הביעור כדי שיוכל לאכלו לאחר הביעור הוי דשיל"מ הואיל ויכול לאכלו עתה. ובלימוד התלמידים אמרתי הוכחה לדעת הר"ן הנ"ל מסוגיא דפסחים דף ז' בפת שעיפשה והקשיתי מאי פריך הגמרא על רב ממעות שנמצא לפני סוחרים כו' דלמא רב איירי שמצא פת שעיפשה קודם ליל י"ד דעדיין לא בדק חמץ לכך צריך רבתה מצה אבל בירושלים שוקי ירושלים הם בחזקת בדוק כמ"ש התוס' בנדה נ"ו ע"ב ד"ה ש"מ ובמסכת ב"מ כ"ו ע"א ד"ה עשויה להתכבד כו' ע"ש ושפיר אזלינן בתר בתרא הואיל וחזקתו בדוק. אמנם לפי מ"ש אאמ"ו הגאון בספרו צל"ח למסכת פסחים דלכך השמיטו הרי"ף והרמב"ם הך סוגיא דפת שעיפשה דלפי מה שכתב המג"א סי' תקי"ג ס"ק מ"ג דבדבר שיל"מ לא אזלינן בתר רובא והרי"ף והרמב"ם פסקו דחמץ הוי דשיל"מ לכך השמיטו הך דפת שעיפשה דלדידהו לא מהני רבתה מצה משום דהוי דשיל"מ אמנם רב לשיטתו שפיר איתא להך דינא דרב פסק כר"י דחמץ לאחר זמט אסור א"כ לא הוי דשיל"מ ע"ש בצל"ח. ולפ"ז אני אומר לדעת

הר"ן דכל דבר שיש לו היתר עתה אף שנאסר אח"כ הוי דשיל"מ א"כ אם נמצא פת שעיפשה קודם זמן איסורא גם לרב לא מהני רבתה מצה דעדיין הוי דשיל"מ דהא יכול לאכלו עכשיו קודם זמן איסור חמץ וע"כ צ"ל דרב מיירי שמצא פת שעיפשה לאחר זמן איסור חמץ דאז הוי דשאל"מ ושפיר פריך הגמרא ממעות שנמצא לפני סוחרי בהמה דגם הכא בפת שעיפשה הוא ג"כ בחזקת בדוק דהא ודאי בדק חמץ ליל י"ד ומוכח כדעת הר"ן ודוק. ודע דבספר שער המלך בספ"ד מהל' חמץ הקשה דברי הר"ן אהדדי דהר"ן בתשובה פסק בחיטין מבוקעות אם אין בהם אחד מששים מותר לטחון הכל קודם פסח ולאכול בפסח ולפי דברי הר"ן בנדרים הוי דשיל"מ כיון דיכול לאוכלן קודם פסח דומיא דשביעית ויש לחלק ודוק עכ"ל. ולענ"ד י"ל שהר"ן בתשובה מיירי בחיטין שנתבקעו אחר שנתערבו ולא היה האיסור ניכר קודם התערובת בזה לא אמרינן דשיל"מ עיין ש"ע א"ח סי' ש"כ ס"ב ודוק:]

ואני תמה על תמיהתו וכי היכן נזכר שם שהטעם משום דשיל"מ ולא מבעיא שלא נזכר בגמרא אפי' בפירש"י והרא"ש שם לא נזכר שהטעם הוא משום דשיל"מ. אבל הר"ן פי' הטעם דמיחשב דשיל"מ כיון שיכול לאכלו עתה ע"ש. ואטו עד עתה לא ידענו דהר"ן סובר כשיטת הרי"ף בזה וכאשר הרחיב הר"ן שם בנדרים נ"ב ע"א, ואדרבה איפכא קשיא לי לשיטת הר"ן שם דף נ"ב בדבר שהוא מותר עתה חמיר טפי ואפילו שלא במינו אינו בטיל כמ"ש שם לענין מים ומלח בעיסה א"כ למה קודם הביעור יהיה בשא"מ בנותן טעם. ואמנם לדידי אין הפירוש בגמרא משום דשיל"מ. והגע בעצמך והרי הר"ש בפירוש המשנה פ"ז משביעית בסוף הפרק ששנינו במשנה השביעית אוסרת כל שהוא במינה ושלא במינה בנ"ט כתב הר"ש השביעית אוסרת כו' כגון לאחר הביעור אבל קודם הביעור אין בו קדושת שביעית עד שיהיה בו בנ"ט ושלא במינו אפילו לאחר הביעור בנ"ט כו' וכן הוא בפירוש הרע"ב ותוי"ט שם. ולכאורה דבריהם הם נגד סוגית הגמרא דכאן שאמר ר"ש דלביעור אוסר במינו בכ"ש. ועיינתי ומצאתי בפי' הר"ש בפ"ו משנה ג' שפירש דברי הגמרא ודכ"ש במינו לביעור היינו שכבר הגיע זמן הביעור ונתערב כ"ש במינו חייב לבער אבל לאכילה כגון קודם הביעור אין בו קדושת שביעית אפילו במינו עד שיהא בו בנ"ט ע"ש בר"ש. וא"כ איך אפשר לפרש דקודם הביעור מקרי דשיל"מ הואיל ויכול לאכלו עתה ואם כן דשיל"מ קיל מדבר שאין לו מתירין דהרי בשעה שמותר הוא בטל ולאחר הביעור שכבר נאסר אינו בטל וע"כ כוונה אחרת יש בסוגיא ונדבר מזה אח"כ. והנה הר"ש שם בפ"ו מסיק אח"כ פירוש אתר במה שאמר שאינה אוסרת בכ"ש אלא בביעור אבל באכילה אינה אוסרת אלא בנ"ט דלביעור היינו תערובת

המחובר דרך גדיתה כגון של ששית שנכנסה לשביעית אבל באכילה היינו בתערובות שלא כדרך גדילתה דהיינו שנתערב בתלוש איסור והיתר ע"ש בר"ש. ולפי זה כוונת הגמרא דשביעית דוקא בתערובת דרך גידולה אוסר בכ"ש ועל דרך שאמרו בירושלמי שם בפ"ו על משנה בצלים שירדו עליהם גשמים כו' דחומר החמירו בגידולין. ולדעתי זהו עצמו כוונת הר"ש בפירושו בנדרים נ"ח ע"א אף אני לא אמרתי אלא לביעור כלומר פירות שעומדים בקרקע ולא הגיעו לכלל אכילה כגון פירות ששית שנכנסו לשביעית וגדלו מעט חייבים בביעור כפירות שביעית דגדולי איסור חשיבי ומבטלין את העיקר אבל לאכילה שהביא לבית לאכול ונתערבו פירות שביעית בפירות שמינית בנ"ט עכ"ל הרא"ש. ולדעתי גם כוונתו דוקא בנתערב דרך גידולה ומה שסיים בסוף דבריו שנתערבו בפירות שמינית הוא לאו דוקא וההי"ד שנתערבו בפירות שנלקטו בששית. ולדעתי זו היא המחוור בפירוש הך שמעתא דאי לפירוש הר"ן שעיקר החילוק בין נתערב קודם שעת הביעור לנתערב אח"כ א"כ לא נזכר כאן זכר מגדולין וקשה למה הביאו כלל הברייתא והיה לו להקשות מהמשנה דסוף פ"ז ששנינו השביעית אוסרת כ"ש במינה כו' אלמא דגידולין מבטלין העיקר ואי משום דהמשנה היינו מפרשים בתערובת ממש ולא בגידולין א"כ גם ברייתא נוכל לפרש כן. א"ו שמה שאמר לא אמרתי אלא לביעור פירושו דרך גידולה וכן משמע מדברי רש"י שם שכתב ומדקתני לא אמרתי אלא לביעור דגידולין מבטלין את העיקר ע"ש ברש"י הרי שעיקר ההוכחה ממה שאמר לא אמרתי אלא לביעור:

וליישב שיטת הר"ן נלע"ד ע"פ מ"ש הרא"ש שם בפ"ו דהמשנה אי אפשר לפרש בגידולין שהמשנה מסיימת ושלא במינו בנ"ט ואיך משכחת גידולין שלא במינו ומעתה איך נוכל להקשות על ראב"י מסוגי' זו והרי ראב"י יכול לפרש כנ"ל:

ואמנם עדיין צריכין אנו לפרש לפ"ז מה השיב ר"ש לרבנן דאכתי קשה הרי שביעית שאין לו מתירין ואוסר בכל שהוא וכן לפירוש ראשון של הרא"ש דלביעור היינו אחר שכבר הגיע הביעור ואז אוסר בכ"ש ג"כ קשה כנ"ל. ונראה על פי מה שכתב הרמב"ם בפרק ט"ו ממ"א הלכה וי"ו נמצאת למד שכל איסורי תורה כו' שנתערבו כו' מין בשאינו מינו בנותן טעם מין במינו כו' בששים או במאה או במאתים חוץ מיין נסך כו'. (הל' חי"ת) פירות שביעית אע"פ שנתערבו במינן בכ"ש ושלא במינן בנ"ט חינן בכלל איסורי תורה שאין אותה תערובת אסורה אלא חייב לאכול כל התערובת בקדושת שביעית. כ' הראב"ד א"א ויש ביעור אחר בפירות שביעית שהוא לשריפה או לקבורה והוא שיכלה המין האחרון שבאותה הארץ כו' ואותו זמן בין במינו בין שלא במינו בנ"ט. וכתב הכ"מ

ומה שכתב רבינו ופירות שביעית בא לתרץ קושיא אחת והיא למה לא הוציאו ר' יוחנן ור"ל (באמרם כל איסורים שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנ"ט) שביעית מכלל כל איסורים שבתורה כשם שהוציאו טבל ויי"נ ונתן רבינו טעם מפני שאין אותה תערובת אסורה כו' וכן מבואר בדברי רמב"ם בשלהי ע"ז בפירוש המשנה כמו שפי' הכ"מ כוונתו. והנה כוונת הראב"ד בהשגתו לא ביאר הכ"מ. ולדעתי הראב"ד לא בא להשיג ואדרבה נהפך למליץ כי היה קשה לו להראב"ד תינח דמועיל אמתלא של הרמב"ם בנתערב קודם זמן הביעור אבל אחר הביעור שכבר נאסר אפילו באכילה הרי הוא בכלל איסורי תורה וא"כ למה לא אמרו ר' יוחנן ור"ל חוץ משביעית ולכן כתב הראב"ד שאז באמת לא נפיק מכלל שאר איסורים וג"כ אפילו במינו אינו אוסר כי אם בנ"ט כמו שאר איסורי תורה. זה הנלע"ד בכוונת הראב"ד:

ואמנם ראיתי להרב לחם משנה דברים תמוהים בעיני. וז"ל הלח"מ ותפס עליו הר"א בהשגות במ"ש במינו במשהו שלא במינו בנ"ט שאין הדין הזה כולל בכל זמן דאחר הביעור בין במינו ובין שלא במינו בנ"ט כו'. וכיון שכן אין תירוצו של רבינו מספיק דהיכי קאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנ"ט והאיכא שביעית לאחר הביעור שבין במינו ובין שלא במינו בנ"ט. ונראה דמ"מ כיון דשביעית לאו מלתא דפסיקתא לא דיבר בו ר' יוחנן דלא קאמר אלא באיסור כולל בכל זמן אבל שביעית שבזמן השביעית אינו אלא לאכלו בקדושת שביעית לא עכ"ל הלח"מ. ודבריו תמוהים במה דקאמר דהיכי קאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו וזה נגד האמת והיכן נזכר בדברי ר' יוחנן כן ואדרבה נהפוך הוא דר' יוחנן קאמר כל איסורין בין במינן בין שלא במינן בנ"ט ואם על רב ושמואל שאמרו כן הא ודאי דלדידהו גם שביעית בין לפני ביעור בין לאחר ביעור במינו במשה ו דהא אינהו כר' יהודה סבירא להו דמין במינו לא בטיל. באופן שדברי הלח"מ הם מחוסרי הבנה. ואמנם אעפ"כ לקחתי סוף דבריו מ"ש דשביעית לאו מלתא דפסיקתא היא ואמינא בזה מלתא לתרץ שיטת הרמב"ם. דבאמת לא מצאתי בכל דברי רבינו הגדול בהל' שמיטה שום זכר לחילוק זה לענין מין במינו לחלק בין קודם הביעור לאחר הביעור ובסוף פ"ז משמיטה ויובל כללא כייל וכתב זה הכלל פירות שביעית שנתערבו בפירות אחרות מין במינו בכ"ש ושלא במינו בנ"ט:

והנלע"ד דס"ל לרבינו דמה דאמרו בנדרים נ"ח אף אני לא אמרתי אלא לביעור כו' ר"ש הוא שס"ל כן אבל חכמים שאמרו לר"ש והרי שביעית כו' לא ס"ל שום חילוק ותמיד פירות שביעית במינן בכ"ש ופסק רבינו כחכמים. ומעתה חזר וניעור קושיית הלח"מ דלא יספיק תירוצו של רבינו דאכתי איך קאמרי ר"י ור"ל כל איסורין בין במינן ובין שלא

במינן בנ"ט ולמה לא הוציאו שביעית לאחר הביעור מכלל זה כשם שהוציאו טבל ויי"נ וצ"ל כתירוצו של הלח"מ שביעית לאו מלתא פסיקא לקרותו איסור:

ומעתה נלע"ד פירוש סוגיא דנדרים דר"ש כללא כייל כל דשיל"מ לא נתנו בו חכמים שיעור וכל דבר שאין לו מתירין נתנו בו חכמים שיעור וע"ז הקשו לו חכמים והרי שביעית כו' ואיך כללת כלל זה ולא הוצאת שביעית מן הכלל וע"ז השיב אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנ"ט ובין יהיה הפירוש כדעת הראב"ד והר"ן דלפני הביעור חמיר טפי ולא בטיל ובין יהיה הפירוש כדברי הר"ש והרע"ב דאחר הביעור חמיר מ"מ כיון שעכ"פ אין השביעית שוה בדין זה שיהיה במינו במשהו ור"ש כללא כייל דדשיל"מ בשום ענין לא נתנו בו חכמים שיעור ותמיד הוא במינו במשהו משא"כ שביעית יש בו חילוק בין קודם ביעור לאח"ב. ומה שאמר ר"ש בסוף דבריו וכל דשאל"מ נתנו חכמים שיעור ג"כ לא חשיב שביעית לפי שאלו שחשיב בסוף דבריו תמיד נתנו בהם חכמים שיעור אבל שביעית יש בו חילוק. זהו הנלע"ד פירוש הסוגיא שיהיה נכון לכל השיטות:

ואמנם הטעם להחמיר בנתערב אחר הביעור יותר מנתערב לפני הביעור לשטת הר"ש הוא משום דלפני הביעור עדיין לא עשה שום איסור אבל אחר שעבר זמן הביעור ולא ביערו כבר עבר במה שאינו מבערו וגם חשו חכמים שאם יהיה היתר בתערובותיו יעבור ולא יבער לפיכך גזרו שלא יהיה לו ביטול וכדרך שאסרו ספיחי שביעית באכילה מפני עוברי עבירה כמ"ש הרמב"ם בפ"ד הל' ב' ה"נ גזרו שלא יהיה לו ביטול לאחר הביעור ואוסר בכל שהוא. אמנם לא רצו להחמיר יותר מעבודת אלילים שגם יין שנתנסך אינו אסור בכל שהוא רק במינו:

ומה שהקשה עוד דלפי טעם הר"ן בנדרים נ"ב ע"א שהטעם שדשיל"מ לא בטיל הוא משום דרבנן לא פליגי על ר"י במין במינו אלא משום דמיחשב להו אינו מינו כיון שזה היתר וזה איסור אבל דשיל"מ שגם הוא עתיד להיות היתר מיחשב להו מין במינו ממש ולא בטל וע"ז הקשה לפי מה שכתב התוס' דר"י מודה ביבש ביבש דאפילו מין במינו בטיל א"כ לפי טעמו של הר"ן לא שייך ביבש ביבש דשיל"מ ואיך מוקי רב אשי בביצה שנתערבה דאפילו בנולדה בי"ט שהוא מדרבנן לא בטיל. הנה דבר זה שטעמו של הר"ן עם דעת התוס' דיבש ביבש בטל הם סתרי אהדדי ביארתי בספרי ציון לנפש חיה למס' ביצה * [הג"ה מבן המחבר ע"ש בצל"ח מה שנדפס שם משמי בסוגיא שם דף ד' ע"א ושם ביארתי את כל זה והעליתי דהנך שני טעמים שכתב הר"ן בדבר שיל"מ דלא בטיל תלי' בפלוגתא דאמוראי והוכחתי דרב אשי ע"כ סובר דדבר שיל"מ לא בטיל משום דעד

שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו בהיתר כמ"ש רש"י שם בד"ה באלף לא בטיל וכו' דאי ס"ל דדבר שיל"מ הוי כמין במינו מאי מתרץ שם ר"א לעולם ספק י"ט שפק חול הוי דבר שיל"מ ואפילו בדרבנן לא בטיל ולכאורה מה ענין ביטול לענין ספק איסור אלא ודאי דחד טעמא אית להו דכל שיכול לאכול בהיתר לא סמכינן לא על ביטול ולא על ספק ע"ש כי הארכתי בענין זה:] ואמנם אטו גברא אגברא קארמית והתוס' באמת לא ס"ל טעמו של הר"ן והר"ן לא ס"ל מה שחידשו התוס' דביבש ביבש מודה ר"י. ומ"ש מע"ל שהר"ן עצמו כתב סברת התו' זכרונו כוזב לו ולפי זכרוני לא כזכר דבר זה בר"ן בשום מקום. ולרוב טרדות אקצר. דברי הד"ש:

תשובה נד

תשובה

מהרב המאה"ג החריף ובקי המפורסם מהור"ר יעקבקא סג"ל לנדא נ"י מק"ק בראד. בנו הגדול של הגאון המחבר ז"ל לאחיו לק"ק פראג:

את שלום אחי אנכי מבקש. ה"ה אהובי אחי ידידי וכו' מו"ה שמואל סג"ל לנדא יצ"ו:

גם הלום ראיתי אחרי רואי בצל"ח פסחים דף ל"ד ע"ב (ובדפי הספר נ"ה ע"ב סוף ד"ה והואיל) שם העלה זכרוני לטובה מה ששאלתי לפניו בילדותי בענין סתירת דברי המרדכי סוף פ"ק דשבת הביאו המג"א סי' ש"ך ס"ק ה' וכן פסק הרמ"א יו"ד סימן ק"ב דדבר המעורב מתחלת ברייתו קיל ובטיל אפילו אם הוא דבר שיש לו מתירין. ונהפוך הוא בדברי המרדכי עצמו תולין סוף פרק הזרוע הביא בשם רבינו משולם ופסק כי דבר המעורב מתחלת ברייתו לא שייך בו ביטול כלל. שוב ראיתי בכו"פ סימן ק"ב העיר על זה ואנכי צעיר הייתי עד לא יצא לאור הכרתי ופלתי אז העליתי הדברים לפני מרן אאמ"ו הגאון זצ"ל והוא גם הוא ענה ואמר שיש חילוק אם המבטל לא הוכר מעולם בפ"ע הורע כתו לבטל דבר המעורב מתחלת הוויתו לא כן אם המבטל כבר קנה לו הויה לעצמו והמתבטל הוא הבא אחריו ונתערב תיכף יציאתו לגדר ההויה אז דין הוא שיתבטל ביותר אפילו אם הוא דשיל"מ ע"ש בדברי צל"ח סברתו הנכונה ממקור התבונה. אמנם לדידי עדיין קשיא לי ממשנה ח' פ"ז דכלאים המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף במאתים אסור ע"ש. ואי כדברי המרדכי פ"ק דשבת נימא גם בזה קמא קמא בטיל כמו היין שבגיגית שהרי המבטל היה בפ"ע והמתבטל מתערב בו מתחלת ברייתו. ואם נפשך לומר כדברי התוי"ט שם בשם הירושלמי והתוספתא שהוא רק איסור דרבנן וקנסא הלא ש"ס דילן חולין קט"ז וכן בפרק כל שעה בפירוש אמרו שהוא אסור מן התורה ויליף ליה מקרא ע"ש. ובר מן דין הנה מקום אתי להקשות מדברי הגמרא שבת ס"ה ע"ב איתא אין

טובלין בנהרות ביומי דניסן משום שמא ירבו נוטפין על הזוחלין והכי הלכתא יו"ד סימן ר"א ס"ק ב' ולשיטת המרדכי הנ"ל גם בזה היה ראוי לומר קמא קמא בטיל ליה שהרי ודאי הזוחלין הקדימו היתן והנוטפים לא הוכרו לעצמן מעולם וכמו היין בענבים כן מים בעבים. ואם גם בזה יש דחוי ולומר דגם פסול הנהרות הוא רק משום חששא שמא הוא כולו מי גשמים וכמ"ש הט"ז יו"ד סי' ר"א ס"ק ג' ע"ש. אלא דחזינן ליה להרא"ש מסכת ע"ז לא ניחא לי' בהני שנויי דחיקי ותפס שיטת ר"ת שם דף ע"ג ע"א ד"ה כי אתא ר"ד כתב דלא אמרינן קמא קמא בטיל אם לסוף נתרבה המתבטל כ"כ עד שאין בהמבטל ששים אז חוזר וניעור. ולשיטה זו נ"מ לדינא גם בגיגית מלאה ענבים אם אין בו ביין הקודם לבטלו בששים אז אסור. וסתימת לשון המחבר בא"ח סימן ש"ך ודאי לא משמע כן ולא עוד אלא שכתב שכל היין היוצא מהענבים מתבטל ע"ש שמשמעותו אפילו הרבה. וקרוב הדבר לומר שהש"ך ז"ל הרגיש בזה שכתב ביו"ד סימן ק"ב ס"ק י"ב דין זה ורק תיבה אחת שינה הלשון ואמר שמעט יין היוצא בשבת. אלא שכל כי האי מלתא לא היה לו לסתום אלא לפרש דבר הנוגע להלכה למעשה ולחומרא ודוק:

ועדיין יש בזה מקום מוצא לאריכת דברים ואין כאן מקום להאריך כי לא באתי רק להעיר על דברי צל"ח במקום אשר נקרא שמי:

אך למען תת יתר פאר והדר לדברי האגרת הזאת אענדם עטרת תפארת דברי אאמ"ו הגאון זצ"ל מה שנמצא אצלי בכתבים כתב ידו הגדולה חרותה עלי גליון ש"ע יו"ד אשר היה לו מימי קדם בעוד היותו במדינה זו. וכלי חמדה הזאת חנני ה' בזה ושם נאמר דבר הלכה המסתעף לענין שלפנינו בדברי המרדכי בשם רבינו משולם. וז"ל הטהור:

ש"ך יו"ד סימן י"ד ס"ק י"ב. הנה ראיתי להרב משנה למלך פ"א מהל' מטמו"מ הל' י"ד הביא מה שכתב המרדכי בשם רבינו משולם דדבר המעורב מתחלת ברייתו לא שייך בו ביטול ותמה על חכמי אשכנז האחרונים אשר נשאו ונתנו כאן אם החלב בטל בששים. וכתב עוד שאם כדברי חכמי אשכנז דשייך כאן ביטול הרי יצא חלב זה עכ"פ מאיסור תורה דהא פשוט כאן נמצא רובא דהתירא ואין כאן רק איסורא דרבנן עד דאיכא ששים וכיון שהוא איבעיא דלא איפשטא בגמרא היה לנו להקל כדין כל ספיקא דרבנן לקולא אזלינן וכמו שכתבו הראשונים ז"ל דאם נתערב מין במינו ונשפך כו' ע"ש בדברי המ"ל שהאריך. ואני אומר ודאי יפה כתב רבינו משולם דדבר המעורב מתחלת ברייתו לא שייך בו ביטול ברוב אמנם היינו רק בביטול אשר מתורת רוב אתינן עליה יילפינן ליה מקרא דאחרי רבים להטות דכתיב גבי סנהדרין ובעינן שיהיה דומיא דסנהדרין שהם ודאי אינם מעורבים מתחלתם וכדאיתא בחולין דף י"א שם רצו לומר דבעינן נמי דוקא

רובא דאיתא קמן והיינו משום דבעינן שיהיה דומיא דסנהדרין ואף דלמסקנא גם רובא דליתא לקמן מהני היינו שלא נראה להו לרבותינו ז"ל לחלק בכך וכמ"ש רש"י ז"ל שם דף י"ב ע"א אבל בהא שלא יהיה מעורב מתחלתו שפיר נראה להם להני פוסקים דבעינן בזה שיהיה דומיא דסנהדרין ולכן ביבמה שרקקה דם וכן בזב שראה קרי וכמו שכ' רבינו משולם שם. אך לא כן דבר הבטל בששים לאו מתורת רובא אתינן שהרי מין בשא"מ מדאורייתא לא מהני רובא משום טעם כעיקר דאורייתא ואפ"ה בששים בטל והיינו שהביטול אינו עוד בתורת רוב רק שאין עוד בו טעם איסור כלל וכלל וא"כ יפה כתבו ופסקו איבעיא זו לחומרא דאף שיש כאן רוב בודאי מ"מ כיון שהוא דבר המעורב מתחלת ברייתו הרי אין זה דומיא דסנהדרין ולא מהני תו רוב זה כנ"ל וכיון דלא שייך בו אחרי רבים להטות הרי נשאר באיסור תורה ולכן ספיקו לחומרא אכן אילו ידענו שיש כאן ששים אז בודאי בטל ולא בתורת רוב רק מטעם שאין בזה עוד שום טעם האיסור אך באין מבין מדת האברים ברבוי הדם הרי יש כאן ספק אם יש בו ששים ואם אין והרי זה ספיקא דאורייתא ולחומרא וכמו שכתב הט"ז ס"ק ז'. ואין לזה דמיון להא דנשפך דסימן צ"ח דשם ברובא דהתירא כבר ודאי יצא מאיסור תורה עכ"פ מה שאין כן בדבר המעורב מתחלת ברייתו כנ"ל ובזה נכונים המה דברי הט"ז וכן דברי הדרישה:

ובזה גלותי היום חרפת המ"ל מעל חכמי אשכנז. אבל דברי הש"ך תמוהים כיון דאיהו סובר דשפיר בטל ברוב וכמו שכתב שם ס"ק י"ב א"כ אף אם בודאי אין כאן ששים היה לנו להקל מפאת שהוא איבעיא דלא איפשטא וא"כ תו נא משכחת איסור חלב כלל. אפס כי הש"ך לשיטתו אזיל עיין דבריו לקמן סימן ק"י בכללי הס"ס בש"ך סימן מ"ט ע"ש:

הן הנה דברי אאמ"ו הגאון ז"ל שם בגליון היו"ד היה לו מימי עלומיו מעתה באורו נראה אור לי בציון לנ"ח ואת אשר העירותי בצדק ובלולאות וקרסי זהב יחדיו ידובקו והיה האוהל אחד. ודי בזה להמשיך לב הקורא קריאה של חיבה. תן לחכם ויחכם. כ"ד אחיך הד"ש הטוב:

הק' יעקבקא סג"ל לנדא בן הגאון המצל"ח מהרר"י ז"ל:

תשובה נה

וזה דבר

התשובה

מבן המחבר

לאחיו הגדול הרב המאה"ג החריף ובקי הנגיד המפורסם מוהר"ר יעקבקא נ"י אבן ספיר מיקירי ק"ק בראד יע"א:

ישאו הרים שלום לכבוד אהובי אחי הרב המאה"ג המפורסם מו"ה יעקבקא נ"י:

שמחתני בפעלך ובמעשי ידך הנעימים. ומה יקרו דברי אאמ"ו הגאון ז"ל אשר העתקת פרפרת אחת מגליון ש"ע יו"ד אשר היה לו בימי עלומיו ונשאר במדינת פולין. והפרט יעיד על הכלל כי יש שם דברים הרבה אשר הוא אור גנוז הראוי להוציא לאור הדפוס ולא אסתייע מלתא לאחינו הרבני המופלא מוה' ישראל נר"ו להעלות הני מילי מעליותא בתוך ספר דגול מרבבה. כי לא היה לו כי אם מה שכתב אאמ"ו בגליון ש"ע בהיותו פה ק"ק פראג. והנה מצאתי להם מקום ברצות ה' בתוך ספר צל"ח על מסכת חולין אשר כבר התחלתי לסדרו. הן המה כתבי קודש חילוקים וחידושי גפ"ת אשר הניח אחריו אאמ"ו הגאון ז"ל אמנם הם מפוזרים ואינן נכתבים על הסדר והם רק הדברים אשר כתב לזכרון ממה שאמר בלימוד הישיבה בעת לימוד הלו"ת. וכמו כן יש אתי חילוקים על כל מסכת כתובות ומס' שבת וקצת חידושים ממס' ר"ה וסוכה קצת חילוקים על מסכת ב"מ וגיטין גם ספר דורש לציון. והם יתר הפליטה אשר נשאר אחר השריפה בשנת תקל"ג ולא שלטו בו ידי שודדים אשר עדנה הם מתלבשים ומתפארים בדברים אשר לא עמלו בם. וה' יחזקני וישלח עזרו מקודש לסדרה ולהוניאם לאור עולם. אמן:

וע"ד אשר הקשית על דברי המרדכי ביין שבגיגית משנה ח' פ"ז דכלאים. מתחלה אני אומר כי קושיא זו אינה סובבת על דברי המרדכי כלל כי הלא דבר זה דאמרינן קמא קמא בטיל הוא מפורש במס' ע"ז דף ע"ג ע"א דהמערה יי"נ מצרצור קטן לבור אמרינן ראשון ראשון בטל. ועיין בר"ן שם שהביא פלוגתא שבין הראב"ד והרמב"ן ז"ל בדין זה דקמא קמא בטל ועיין בפ"ח יו"ד סימן צ"ט ס"ק כ"א ובפרי תואר שם ס"ק י"ב מבואר שטת פוסקים הראשונים בזה. הרי דלא חידש המרדכי בדין זה רק כיון שבענבים שבגיגית בשבת לא היה בטל מטעם דבר שיש לו מתירין בזה חידש לן המרדכי דדבר שלא היה ניכר קודם שנתערב גם דשיל"מ בטל:

אמנם אהובי אחי התוס' בכמה מקומות בש"ס עמדו על קושייתך מהאי דס"ל לר"י בנדרים דגדולי היתר מעלין את האיסור. הלא המה תוספות במסכת בכורות דף כ"ב בד"ה יתיב רב דימי ובדף נ"ה בד"ה שמא ירבו במסכת שבת דף ס"ה ע"ב בד"ה שמא ירבו ובמסכת ב"ק דף ק' ע"ב בד"ה אומרים לו גדור ובריש מסכת ב"ב בד"ה אומר לו שם עמדו התוס' על זה ותירצו בשם ר"ת דדוקא בדבר שנתערב לאחדים והיה הפסק בין נפילה לנפילה בזה אמרינן קמא קמא בטל אבל בגדולין שמתרבים בלי הפסק בזה

לא אמרינן קמא קמא בטל והך דכלאים במעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים לא היה הפסק בגדילתו וגם שם לענין טבילה בנהרות דשמא ירבו הנוטפין על הזוחלין ג"כ המי גשמים נמשכים ממקום גבוה לנהרות בלי הפסק עד שרבו הנוטפין, ובר מן דין בלא"ה לא קשה מטבילה בנהרות דכבר תירצו ע"ז התוס' דאם נתרבה האיסור כ"כ עד שהאיסור הוא יותר מן ההיתר לא אמרינן ראשון ראשון בטל וא"כ שפיר חיישינן בנהרות שרבו הנוטפין על הזוחלין ולא שייך לומר קמא קמא בטל אף שבאו הנוטפין בהפסק מ"מ כיון שנתרבה ב"כ שהם יותר מהזוחלין לא אמרינן קמא קמא בטל. ועיין בפ"ח שם ביו"ד סימן צ"ט:

וידעתי שלא נעלם ממך דברי התוספות האלה ובודאי היה כוונתך לומר דגם שם בענבים שבגיגית אין הפסק בפליטת היין שבתוכם. אמנם אהובי אחי מי ירד בשולי הגיגית לראות זה. ולדעתי כיון שכל ענב וענב פולט יינו בפני עצמו מסתמא יש הפסק בנתיים ויוצא טיף להדי טיף בזה אחר זה וא"א לצמצם בידי שמים שיזלו יינה כאחד בלי הפסק ונכל הפחות מידי ספיקא לא נפיק ועיקר איסור יין הזב מעצמו בשבת מהענבים שאיסורו מחמת נולד או משום שמא יסחוט אינו אלא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא ובפרט דלא איתחזק איסורא כלל דיין שבגיגית בחזקת היתר עומד:

אמנם אהובי אחי קושייתך ממשנה דכלאים יש להקשות להיפוך על דברי רבינו משולם במרדכי שלהי מסכת חולין דדבר שבתחלת ביאתו לעולם היה מעורב לא בטיל, ע"ז יש להקשות והלא במעביר עציץ נקוב תנן אם הוסיף מאתים אסור ודייקינן מיניה בסוגיא דחולין הוסיף אין לא הוסיף לא ואם לא הוסיף מאתים מותר והיינו שגידולי האיסור בטלים במאתים בגדולי ההיתר כמו שפירש"י שם. הן אמת דלולא פירש"י הייתי יכול לפרש דברי הגמרא לא הוסיף מאתים מותר דלא מתורת ביטול שיהיה מאתים של גדולי היתר מבטלין גדולי האיסור איתינן עלה דלכאורה מה שחנט באיסור והענבים שגדלו באיסור אינן מעורבים כלל בתוך גדולי היתר ועומדים בפני עצמם וניכרים וכן משמע מדברי התוס' שם במס' חולין קט"ז ע"א בד"ה עיקרן נאסר דמקשים עץ שגדלו באיסור אחר שנזרעו ניכרין ועומדים בפני עצמם ואיך שייך ביטול בדבר הנראה וניכר ומכח זה יש לפרש מדיוקא דלא הוסיף מאתים מותר היינו מטעם דכל דבר מועט שהוא חלק פחות ממאתים לא נחשב גידול כלל ואינו בכלל מלאה עד שגדל יותר מחלק מאתים. אמנם מה אעשה שרש"י ז"ל מפרש שהוא מטעם ביטול אחד במאתים ולדברי רש"י צריכין לומר דמיירי שנתרבה בעובי ברוחב ובקומה באופן שאין הגידול שנתגדל עומד בפני עצמו ואינו ניכר רק שגדל בכמות כמו כל דבר שנתוסף הכמות ע"י תערובת

ואפ"ה בטל המיעוט בהמרובה ועיין בתוספות במסכת פסחים דף כ"ה ע"א ד"ה מה לערלה שכתבו אם נטל ענף של היתר ונטעו שהענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת ואם היה יכול להבדיל מה שגדל אח"כ היה מותר וכן בכלאי כרם ע"ש בתוס'. ומעתה לדברי רבינו משולם אכתי לא שייך כאן ביטול דהא הגידולין שהוסיף מעולם לא היו עומדים בפני עצמם ובתחלת ביאתם לעולם תיכף היו מעורבים עם גדולי ההיתר וא"כ על המשנה למלך שם בפ"א מהלכות משכב ומושב קשם למה שפך סוללה על חכמי אשכנז מדברי רבינו משולם אדרבה ממשנה דכלאים הנ"ל הוא סיוע לחכמי אשכנז ותיובתא על דברי רבינו משולם. ובזה אני אומר דהכל צריכין למרא דחיטא למה שכתב אמ"ו בצל"ח הנ"ל דעיקר סברת רבינו משולם בזב שראה קרי ויבמה שרקקה דם הוא מטעם שהמבטל לא היה ניכר מעולם והכל הולך אחר המבטל. ולפ"ז אתי שפיר במעביר עציץ נקוב בכרם דבטיל אם לא הוסיף מאתים הואיל וגדולי ההיתר כבר היה להם הויה וניכרים קודם שהעביר העציץ בכרם ושפיר מבטל גדולי האיסור אה לא הוסיפו מאתים. ומפני הטרדה אקצר. דברי אחיך השמח בשלומך הטוב:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה נו

תשובה

שלום לכבוד האלוף הרבני המופלא מוה' יצחק סג"ל רב ומו"ץ בק"ק יאנקויא י"ץ:

מכתבו לא הגיע לידי עד תמול שלשום לא ידעתי איך נתעכב. והנה תוכן שאלתו שנשאל מעושי יי"ש שקורין קראמבאמבולי פערסקי ודומיהן ותוכן עשייתו שנותנין בתוך היורה בעת בישול היי"ש בשר נבילה או בשר שחוטה בלי הדחה ומליחה באופן שאז בודאי באותו הפעם ליכא ששים נגד הבשר אך אח"כ בעת עשיית ראזאליע שאז מוסיפין אל היי"ש כידוע אז יוכל להיות שבהצטרף הכל ביחד יש ששים נגד הבשר ואמנם על מה ולאיזה צורך הם נותנין הבשר לתוך היי"ש ומה פעולת הבשר למלאכה זו אומרים עושי היי"ש שהוא לעבורי קוטרא ולהפיג חריפות היי"ש. ונשאל מעלתו אם זהו מותר ליהודי לעשותו וכמו כן אם הדין שאסור לעשותו מה דין היי"ש הנעשה אצל נכרי אם הוא מותר לישראל לשתותו. זהו שורש שאלתו: והנה מה שפלפל מעלתו לומר שהבשר אינו מתבטל אפילו בששים כי אולי לטעמא עביד ליתן טעם בהיי"ש ומידי דלטעמא לא בטיל. ועוד פלפל כי הבשר ההוא מעמיד ודבר המעמיד אינו בטל אפילו באלף כיון שהבשר הוא אסור מצד עצמו. והנה דברים הללו אין בהם ממש כי מה שאמר שהבשר הוא מעמיד החוש מכחישו ואדרבה הבשר בא להחליש כח חוזק היי"ש ואף שבודאי

נותן טעם וממתיקו מ"מ בשביל כך אינו מקרי מעמיד ואפילו בשמים שנותנים ליי"ש או לשאר דברים אף שבשמים העשוים לטעמא אינם בטלים אפילו באלף היינו משום שעשוים לטעם ומידי דעביד לטעמא לא בטיל ויבואר אח"כ בדברינו אבל אין החשיבות של הבשמים משום דבר המעמיד שאין הבשמים מעמידין כלל כי הדבר ההוא עשוי בלי הבשמים והבשמים נותנין בו חוזק יותר והיי"ש הוא חזק מצד עצמו והבשמים אפילו חוזק אין מוסיפין בהיי"ש אלא שחוזק הבשמים נרגשים ביי"ש והשותה מרגיש חוזק הבשמים ג"כ ולא נקרא מעמיד אלא שאור בעיסה שבלי השאור לא תתחמץ העיסה או עור הקיבה בחלב לעשות גבינה שהחלב מצד עצמו לא יקפא למיעבד גבינה ולכן האריכות בזה ללא צורך. וגם מה שרצה לומר שהבשר נקרא עביד לטעמא ג"כ אין צורך להשיב עליו ולדבריו הלא כל בשר עשוי ליתן טעם ברוטב ואם יפול מעט בשר נבילה או טריפה לקדירה גדולה של רוטב לדבריו לא יתבטל בששים. והנה טעה בעיקר הטעם למה דבר דעביד לטעמא לא בטל שהוא סבר שהוא מחמת חשיבותו וכמו בריה וחתיכה הראויה להתכבד אבל באמת אינו כן. אבל מה שאינו בטל אפילו באלף היינו דמסתמא יהיב טעמא אפילו באלף אבל אם בודאי אין מרגישין טעמו מותר אפילו עביד לטעמא וכן מפורש בסימן צ"ח סעיף ח' בהג"ה ובש"ך שם ס"ק כ"ח ובט"ז ס"ק י"א. ומעתה בשר ודאי שמן הסתם אינו נותן טעם ביותר מששים:

ואמנם מה שהביא דברי הרשב"א שהביא הב"י ביו"ד סוף סימן קל"ד שכל דבר שעיקרו כך לא בטל דבר זה צריכא עיונא. ונדבר כאן מגוף דינו של הרשב"א אשר באמת אריה שאג מי לא ייירא מלהרים ראש נגד הרשב"א ובפרט שהראב"ד הוא מריה דהאי סברא והרשב"א מביאו אך אמינא הרי מצינו ג"כ עמודי עולם דלית להו הך סברא. וז"ל הר"ן בפ"ב דע"ז במשנה מפני מה אסרו גבינות הנכרים כו' והקשה הרב הרי"ן מיגאש כו' וניחא ליה אי משום בשר בחלב לא מיתסר אלא בנ"ט כו' ומשום קיבת נבילה נאסרה בכ"ש כיון דאוקמי קא מוקים כו' ולזה הסכים הרמב"ם תלמידו בפ"ג ממ"א מכלל דסבירא להו ז"ל דבאיסורין הללו הולכין אחר נ"ט אלא דהכא אסור משום דאוקמי קא מוקים אבל הראב"ד ז"ל כתב כו' ע"ש בר"י. וא"כ הרי לך הרמב"ם ורבו רבינו יוסף הלוי החולקין על סברת הראב"ד והרשב"א. וכיון שאפילו לדעת הראב"ד והרשב"א אין כאן איסור תורה שעיקר טעמיה שכל דבר שעיקרו כך חיישינן שמא יפרצו וכן מפורש במג"א סימן תמ"ב ס"ק א'. ואני תמה על המג"א שמשמעות דבריו שהוא כותב כן מסברא דנפשיה שהרשב"א מדרבנן קאמר. ובאמת הדבר מפורש בדברי הראב"ד והרשב"א וכיון שהוא מדרבנן כדאי הם הרי"ן מיגאש והרמב"ם לסמוך עליהם להקל. ולא עוד אלא שלפי

הנראה הכריע המחבר בש"ע להקל שהרי מפלוגתא זו שבין הרמב"ם והרשב"א יצא מזה פלוגתא אחרת ביניהם אם מועיל הבישול לחמאה של נכרי דלהרמב"ם להאוסרים אותה מועיל בישול שאז שוב אין החלב בעין ובטל במיעוטו ולהרשב"א אינו מועיל דלשטתו אין מועיל בטול במעוטו וכמפורש בתה"ה בית שלישי תחלת שער ששי והב"י הביא פלוגתייהו בזה בסימן ק"א וכיון שפסק שם בש"ע סעיף ג' להתיר אם בישלה הרי הכריע כהרמב"ם ואולי לכך כתב שם בש"ע ובמקום שאין מנהג אם בישלה וגו'. והפר"ח באמת תמה שהרי ברמב"ם מבואר אפילו במקום שנוהגין איסור בחמאה מותר אם בישלה ולפי מ"ש ניחא דחשש קצת לדעת הרשב"א ולכך לא התיר רק במקום שאין מנהג לא להיתר ולא לאיסור:

ומ"ש מעלתו בנדון שמתחלה בודאי אין ששים אלא שאח"כ נתרבה עד ששים נגד הבשר. וכתב מעלתו אם ידענו בודאי שיש בסוף ששים כבר הכריע לנו רמ"א ביו"ד סימן צ"ב ס"ד בהג"ה דבמקום צורך גדול יש לסמוך דבשאר איסורין לא אמרינן בלח בלח חענ"נ ע"כ דברי מעלתו. מלתא דפשיטא ליה מיבעיא לי שהרי הרש"ל חולק בדבר דאף בלח אם נאסר ע"י בישול אמרינן ביה חענ"נ ולא הקילו אלא בנתערב שלא דרך בישול כגון יין ביין או מים האסורים במים המותרים והביאו הט"ז שם בס"ק ט"ו ומשמע מדברי הט"ז שגם רמ"א לא איירי בדרך בישול שהרי מסיים שם הט"ז דמשמע מדברי רש"ל דאפילו שלא במקום הפסד לא אמרינן בלח שנעשה נבילה שלא כדברי רמ"א כאן עכ"ל הט"ז. הרי שלא הזכיר הט"ז מחלוקת בין רש"ל לרמ"א רק במה שרש"ל מיקל אפילו שלא במקום הפסד ולמה לא הזכיר הט"ז מה שג"כ נחלק רש"ל להחמיר שרמ"א מיקל בכל ענין אפילו דרך בישול ורש"ל מחמיר דרך בישול ולא עוד אלא שאפילו אפשר דליכא שום פלוגתא כלל בין רמ"א לרש"ל ורמ"א לפי שמיקל בלח בכל גווני אפילו דרך בישול לכך הצריך צורך גדול ורש"ל שהקיל אפילו בלא צורך גדול היינו שלא דרך בישול. א"ו משמע ליה להט"ז שגם לרמ"א מייירי דוקא שלא דרך בישול. וכן נלע"ד שכן הוא משמעות דברי רמ"א שכתב יש אומרים דלא אמרינן חנ"נ אם נתערב איסור לח בהיתר לח כו'. וי"ל"ד מה לנו אם האיסור הוא לח ואפילו אם האיסור יבש אם ההיתר הוא לח שהרי עיקר הטעם וההפרש שבין לח ויבש דביבש יש בו חשיבות שניכר ומובדל לעצמו משא"כ דבר לח וכמבואר בש"ך ס"ק י"ד וע"כ עיקר הדבר שההיתר שנבלע בו האיסור הוא דבר לח וה"ל לרמ"א למימר י"א דבאיסור הנבלע בהיתר לח לא אמרינן נ"נ ומדחזינן דדקדק רמ"א בלשונו וקאמר איסור לח בהיתר לח גם נקט לשון נתערב ש"מ דמיירי דוקא צונן בצונן דזה לא משכחת כ"א ששניהם לחים שאז מתערבים משא"כ

בע"י בישול או כבוש שזה משכחת גם בחתיכה אז לא חילקו דבריהם בין דבר לח לדבר יבש וכמפורש בישׁ"ש שם. זו שהיה נלע"ד בכוונת רמ"א אמנם כאשר ראיתי בד"מ שלא הזכיר רמ"א שום חילוק בין רותח לצונן גם ראיתי שהעתיק שם דברי המרדכי וז"ל אבל בדבר לח כגון שנפל איסור לרוטב ונפל מרוטב למקום אחר לא אמרינן ברוטב נ"נ כו' א"כ הרי כתב סתם שנפל איסור לרוטב ולא התנה שיהיה גם האיסור דבר לח. ומעתה אם איתא דסבירא לרמ"א חילוק של מהרש"ל איך לא הזכירו בד"מ ולכן הדרנא בי. ורמ"א גם דרך בישול מיקל וכן מוכח מדברי הש"ך בס"ק ט"ו שהשיג על אפי רברבי שכתב שבבשר בחלב יש להחמיר אף בלח והשיג עליו הש"ך דבבב"ח אינו משום חומרא אלא מדינא ומוכח בגמרא דקאמר חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא ע"ש בש"ך ואי אמרת דרמ"א אייריי צונן בצונן א"כ גם בב"ח אינו רק לחומרא דשם בש"ס גבי חלב אמאי מותר ביורה רותחת מיירי. ולא עוד אלא שלענ"ד דעת הש"ך דצונן בצונן גם בב"ח יש להקל בלח בלח לצורך גדול:

ומעתה נשוב לנדון הייש שמה שנעשה ע"י ישראל הא ודאי שהישראל אינו רשאי לכתחלה לעשות ע"י בשר נבילה או אף ע"י בשר שחוטה שלא נמלח והודח אף אם היה ביורה תיכף ששים אין מבטלין איסור לכתחלה ואף כי הם אומרים שאין כוונתן רק לעבורי קוטרא וא"כ איכא למימר כיון שאין כוונתו לבטל מותר ולדמות זה למ"ש הטור בא"ח סימן תנ"ג ז"ל אפילו אם יש בהן נשוכין אינן א' מאלף ומתבטלין הן כשיטחן ואין כאן מבטלין איסור לכתחלה שאינו טוחן כדי לבטלן ע"ש. הרי כבר ביארתי בנ"ב חי"ד סימן כ"ו שכל זה היינו שכבר הוא מעורב אלא שלא נתבטל שהוא ניכר וע"י הטחינה מתבטל בזה שרי שכיון שאין כוונתו לבטל אבל לערב בידים אפילו אין כוונתו לבטל רק בשביל איזה צורך אחר אסור ועיין בנו"ב קמא סי' כ"ו בהג"ה. ולענ"ד זהו טעמו של הצ"צ הביאו המג"א בסימן תמ"ז ס"ק מ"ה ביין לבן שהוכחה מראיתו שאסור ליתן לתוכו חלב בהמה או חלב חטה אפילו פחות מששים דמבטל איסור לכתחלה ע"ש. והרי שם אין כוונתו שיתן טעם רק לתקן המראה א"ו דלערב בידים גם זה אסור. ואפילו המג"א שהתיר שם היינו משום דבשעה שמערב עדיין אין כאן איסור כלל אלא אח"כ כשיגיע הפסח או כשישתה עם בשר אז יהיה אסור ואז כבר נתבטל וגם בזה אם היה בתחלה כוונתו לשתותו עם חלב או בפסח היה אסור אבל בבשר שלא נמלח הרי הוא דבר האסור בשעתו משום דם אסור לערבו אפילו כדי לעבורי קוטרא אפילו ביש ששים כנגדו. ולכן היהודי ימלח תחלה הבשר וידיחנו ואח"כ ישימו שם ולחוש שישתה ממנו עם חלב לא שכיח לשתות יי"ש עם חלב. אך יש לחוש שדרך לשרות ביי"ש מעשה אופה

שנילוש עם חמאה וחלב ולכן יראה שיהיה עכ"פ ששים נגד הבשר ואפילו אם לא יהיה ששים בתחלתו רק אח"כ כשמוסיף עליו כמבואר בשאלה מותר בזה דהיתר בהיתר ודאי לא שייך נ"נ וגם משום מבטל איסור לכתחלה ליכא כיון שאין כוונתו בשעת מעשה כדי לשרות בו מאכלי חלב. ויי"ש של נכרי אם ידוע שיש בו ששים אפילו לבסוף כל מה שנעשה אצל נכרי דיעבד הוא ובטל בששים ואם אין ששים אם רוב או מחצה על מחצה מערבין אסור היי"ש שם במקומות שרגילין בהם אבל אם הרוב אינן מערבין אז אסור לקנותו מהם בבתיהן דהוי קבוע אבל מה שהחנונים קונין מהם ומוליכים למכור שלא במקום קביעות מותר מטעם כל דפריש מרובא פריש. זהו הנלע"ד ומחמת הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה נז

תשובה

לכבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלג ומושלם במעלות כבוד מוהר"ר יאקב נר"ו אב"ד דק"ק דרעזניץ:

את שלומו אני דורש. וע"ד שאלותיו. א' הבאדאשן העושין מן הלויג של הבורית ושאל השואל אחת שהיא שתים. האחת אם מותר לישראל להשתמש בב"א הללו במידי דמאכל כי נותנים אותו לתוך העיסה ועל ידו מתחמץ העיסה כמו שנעשה ע"י שמרים. ושוב שנית את"ל שאסור אם אסור ג"כ למכור לסוחרים נכרים פן יחזור וימכור לישראל: ואומר אני אף שהעיד הגאון בעל צמח צדק בתשובה סי' מ"ז על הבורית שהיא פגומה מאד ע"ש מ"מ אולי הבורית הוא פגום והלויג אפשר שאינו פגום. ואולי כל טעם טוב שבחלב נכנס ללויג ומבשלין אותו כל כך עד שלא נשאר בבורית עצמו שום טעם וכל הטעם נפלט ממנו ללויג ההוא ולכן לא אוכל להעמיד בנין על יסוד הזה. אבל הטעם שכתב מעלתו שהבאדאש עצמו צריכין ליתנו בתנור בוער והוא נעשה בתוכו כולו אש ובוער מעבר לעבר וזהו עיקר גלאצירין שלו. זהו היתר נכון שהרי הוא אפר ממש וכן נקרא באדאש ולא יהיה זה חמור מהנשרפין שאפרן מותר:

ומה שכתב מעלתו ראיה לאיסור מפת שעיפשה ונפסלה מלאכול אדם שחייב לבערו בפסח כמבואר בסי' תמ"ב סעיף ט' וכן הוא בפסחים ד' מ"ה ע"ב וכתב הר"ן אף שכל האיסורים כיון שאינן ראוים לגר אינן קרואים נבילה וא"כ למה צריכא ביעור והרי נטל"פ שרי אפילו בפסח י"ל הכא שאנו הואיל וראוי לחמע בה כמה עיסות אחרות דהא שאור אינו ראוי לאכילה ואפ"ה אסרו רחמנא מהאי טעמא עכ"ל הר"ן. והרי גם הבאדאש ראוי לחמע בה כמה עיסות אחרות ע"כ דבריו: ואני אומר דגם בפת שעיפשה לענין פסח גופיה אם כבר נפסלה מכלב אפילו אם יכול לחמע בה כמה עיסות אחרות בטילה וא"צ ביעור

ושאור עצמו לא נפסל לכלב. וראיה לדבר אומר אני דהא ודאי אם אינה ראוי לחמע בה אף שעדיין ראויה לכלב אינה חייבת בביעור כמבואר מדברי הר"ן שהרי אינו דומה לשאור וא"כ אם נפסלה מלכלב אף שראוי לחמע בה אינה חייבת דאל"כ למה הוזכר אכילת כלב כלל ה"ל רק לחלק פת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם אם יכול לחמע בה חייבת בביעור וא"ל אינה חייבת ולמה הוזכר אכילת כלב כלל. א"ו שאם נפסלה מכלב שוב לא משגחינן במה שיכול לחמע בה. ואף שמדברי הברייתא עצמה אין כאן הוכחה שהברייתא איירי ג"כ לענין טומאת אוכלים ושם תלוי בנפסל מלכלב ובברייתא ראשונה שם במה דקאמר תנאי שקלת מעלמא כו' באמת שנינו סתם הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לשחקה ולחמע בה כו' ולא הוזכר שם אם ראוי לכלב או לא. מ"מ נלע"ד דגם שם מיירי שלא עיפשה לגמרי. וראיה מדברי הרי"ף שהביא ברייתא שניה ומסיים בה הרי"ף הא אם נפסלה מלאכול לכלב א"צ שריפה כו' והרי הרי"ף אין לו עסק בטומאה וטהרה רק באיסור והיתר אם איתא שכל זמן שראוי לחמע בה חייב בביעור אפילו נפסלה מכלב היה לו להר"ף לסיים ודוקא אם יכול לחמע בה שהרי הכל תלוי במה שראוי לחמע ואכילת כלב לא מעלה ולא מוריד וגם לא הוי להרי"ף להביא ברייתא זו כלל רק להביא ברייתא ראשונה הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לחמע בה כו' ולמה הביא ברייתא שניה כלל וברייתא ראשונה השמיט לגמרי ולא הזכירה. א"ו שכל זמן שלא נפסלה מכלב ודאי ראוי לחמע בה ואחר שנפסלה מכלב שוב לא משגחינן ביכול לחמע בה וא"כ הכל תלוי באכילת כלב ולשון הרא"ש הוא כמו לשון הרי"ף ממש. וכן הרמב"ם בפ"ד הלכה י"א כתב כן. ואפילו לדעת הראב"ד שהביא ירושלמי דוקא נסרחה ולבסוף נתחמצה זהו במלוגמא שהיא לא נפסלה מכלב אבל בנפסל מכלב אין חילוק. וכן משמע מתחלת דברי המגיד משנה שם שמלוגמא לא נפסלה מכלב ואפילו אם נימא דהראב"ד והירושלמי גם על פת שעיפשה קיימי וכן הוא במג"א סימן תמ"ב ס"ק ג' מ"מ נלע"ד כיון שהוא מיירי שנתעפש אחר זמן איסורא וכמ"ש הרב המגיד והמג"א שם אין הטעם משום שלא בטל אחר שנפסל מכלב דזה אינו דודאי בטל הוא אלא כיון שכבר חל עליו חובת ביעור אף ששוב נתבטל מאוכל אין זה ביעורו שכבר נתחייבו לבערו ביעור גמור או שריפה או שאר ביעורים לכל מר כדאית ליה. וזהו שנפסל מאכילת כלב אף שנתבטל מתורת איסור אבל עכ"פ אינו כאילו נתבער ואלמוד"י שהביא מעלתו ראיה ג"כ אינו ראיה דשם לא נתחרך עד שנפסל מכלב ועיין במג"א סימן תמ"ב ס"ק י"ד ואף שדבר האסור אף שנפסל מלאכול לכלב אפ"ה אסור לאכלו וראיה ממ"ש המג"א שם בס"ק ט"ו בדיו גם זה אינו ראיה ששם אוכל הדבר ההוא כמו שהוא וא"כ חזינן

שאיהו חשבי אף שנפסל מכלב אבל אם אינו אוכלו כמו שהוא אלא שנותנו לדבר אחר לתקן על ידו מאכל אחר אינו מחשבו ראוי בפני עצמו וכמו כן אפילו אכלו בעין אלא שאינו אוכל רק אחר ששוב נתקן מעצמו שרי ולפיכך אפרוח שנולד מביצת טריפה מותר דמיסרח והדר גביל ואף שהוא אוכל האפרוח מ"מ בעודו סרוח לא היה אוכל. ומתורץ מה שהיה קשה למעלתו:

כ"ז אני כותב לפי דעתו של מעלתו אבל לדעתי בלא"ה אין ראיה מחמץ לשאר איסורים דבחמץ חזינן דהקפידה התורה על מה שיכול לחמע עיסות אחרות מדאסרה שאור. וכ"ז באיסור חמץ קפיד רחמנא מה שיוכל להחמיץ אבל בשאר איסורין מה לנו אם יכול להחמיץ עיסה וכי איסורו משום חמץ הוא והלא עיקר איסורו משום חלב הוא:

ועד עתה דברתי אם יש שום איסור בבאדאש ועתה אדבר אף אם היה מלאכת הב"א באופן אחר שלא היה נשרף ממש ולא היה נפסל מאכילת הכלב אם היה כח בב"א הזה לאסור העיסה שהועמד על ידו. וזה ודאי ברור שהבאדאש שמערבים בעיסה הוא שיעור מועט ובטיל בששים ואף שדבר המעמד לא בטיל מ"מ דבר זה ידוע שאין נותנין ב"א לחוד כ"א גם שמרים והוי זוז"ג. ודבר זה ידוע שמעט באדאש לחוד אינו יכול להעמיד לבדו. ועוד נלע"ד אפילו לא היה שם שום שמרים רק הב"א לבדו היה מעמיד מ"מ זה הוא דבר שהחוש מעיד עליו שכח החימוץ שבבאדאש הוא מחוזק האפר ולא מחמת החלב כלל ומעולם לא שמענו שחלב יהיה מעמיד אבל כח האפר הוא המעמיד וראיה לדבר שבאדאש שעושים מאפר לבדו לא מן הלויג של הבורית הוא יותר טוב הרבה לחמץ בו וא"כ פשוט הוא שכל עיקר כח החימוץ הוא מן כח האפר והאפר אינו אסור מצד עצמו רק שקיבל טעם חלב וכיון שאין איסורו מחמת עצמו לא אמרינן שלא יבוטל בששים וכמבואר בסימן ק"ה וא"כ לא יכול לבוא מזה שום איסור רק שיבטל איסור לכתחלה והרי זה שנותנו לתוך העיסה אינו יודע שיש בו איסור וגם אינו מכוין לבטל רק לחמץ העיסה ואף שלערב לכתחלה אפילו במקום שאינו מכוין לבטל אינו מותר רק אם כבר נתערב יכול לעשות מעשה שע"י זה יתבטל אם אינו מכוין לבטל כגון חטים שיש בהם מבוקעים שרשאי לטחנם ואף שגורם שע"י זה מבטל מ"מ כוונתו לטחנן ולא לבטל אבל לערב תחלה חטים מבוקעים תוך אינן מבוקעים לטחנם יחד אף שאין כוונתו בעירובם רק לטחנם יחד שלא יהיה לו טרחת הטחינה בכל אחד בפני עצמו אינו מותר לדעתי. וזה טעם הצ"צ ביין לבן שהוכהה מראיתו לאסור ליתן לתוכו חלב או חלב חטה שהביא המג"א בס"ס תמ"ז ואפילו המג"א שחולק שם ומתיר היינו משום דשם בשעה שנותן אין כאן איסור כלל והיתר בהיתר הוא אלא שיכול אח"כ לבוא לידי איסור בזה

התיר המג"א אבל באיסור ממש לערב לכתחלה אפילו אין כוונתו לבטל רק בשביל צורך אחר אינו מותר והדברים ארוכים ואין כאן מקומם. מ"מ כיון שדבר זה עצמו ספק אם הנכרי ימכרנו לישראל או אם הישראל ישתמש בו לצורך דבר מאכל אין כאן חשש איסור מכירה כלל. וכ"ז להתלמד במקום אחר אבל הבאדאש כבר כתבתי שאין כאן איסור כלל:

ועל דבר בית הכוסות, ידע שמיום בואי הנה קבעתי הלכה למעשה שסירכא עכ"פ היא כקורט דם וא"כ אם הסירכא בבה"כ היא נגד נקב שבפנים טריפה אבל אם הסירכא הוא שלא כנגד הנקב או המחט שבפנים אני מכשיר. וזולת זה כל הדינים מפורשים בש"ע ובאחרונים זולת מ"ש הש"ך בסימן מ"ח ס"ק י"א בנמצא מחט מבפנים ואינו תחוב כלל ויש בו בשום מקום ק"ד מבחוץ להטריף. בזה אני מכשיר. כי אף שהש"ך מפרש דברי רמ"א כן אבל הש"ך לעצמו מכשיר כמבואר בדברי הש"ך בסימן ל"ג ס"ק י"ז וגם אני כתבתי בגליון הש"ך שלי בסימן מ"ח שגם רמ"א עצמו אין כוונתו להטריף בזה. ואין כאן מקום להאריך בזה. ועיין בחיבורי נו"ב חי"ד סימן ט"ו וסימן י"ט. דברי הד"ש:

תשובה נח

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא בתורה ויראה מוסמך ובעל הוראה כבוד מו"ה אהרן נר"ו:

קבלתי מכתבו. וע"ד אשר שאל במה שנהגו שם שתוך מעל"ע לעשיית היי"ש הנעשה מסתם יינם שורפין היהודים באותה יורה יי"ש של תבואה. והנה מה שכתב מעלתו שהמג"א לא הזכיר בהל' פסח יי"ש לדבר חריף. אני תמה עליו והלא הזכיר המג"א דבר זה פעמים וע"ש בסימן תמ"ז ס"ק כ"ה ובסימן תנ"א ס"ק מ' ואדרבה מבואר בדבריו שהוא חמור יותר משאר דבר חריף שבשאר דבר חריף החריפות הראשון אינו משוי לשבח וביי"ש החריפות הראשון משוי לשבח. וגם אין ללמוד היתר ממה שמבואר ביו"ד סימן קל"ז סעיף ד' שכלים האסורים מחמת יין של נכרים מותר ליתן לתובם בין מים בין שכר בין שאר משקים ע"ש. דשם הטעם דטעם היין הנפלט מהכלי הוא פוגם בשאר משקים ואף דמשמע דאפילו חומץ וציר מותר ליתן בהם שהרי התיר שם בש"ע למלוח בהם ולא אמרינן שהחריפות משוי לשבח וא"כ אפילו יי"ש מותר ליתן לכלי היין אמנם כל זה בכלי היין שהטעם הנבלע בכלי הוא קלוש כיון שנבלע בצונן אבל אם בשלו יין של נכרי בבלי ושוב בשלו בו שכר או שאר משקים יש לאסור ואפילו אם היה לדון גם בזה ולמצוא מקום להקל אעפ"כ נדון דידן אינו דומה לזה שכיון שעשוי מן היין האסור יי"ש

שוב אינו טעם קלוש רק טעם לשבח בשאר משקים ובפרט בייי"ש שבודאי אחד משביח חבירו אף שזה נעשה מיין וזה מתבואה. ודברי בעל פרח מטה אהרן סימן נ"ז בזה לאו דסמכא נינהו ודבריו מבולבלים וקצרים ביותר ואיך נלמד מהם לדינא. ובעובדא דידיה היה כמה היתרים שהגעילו הכלים אלא שהיה של חרס וגם היה להם יישון ולכן לא חש הרב לדקדק כל כך בפלפולו ואפילו אין היורה בת יומא וגם ששים ליכח דבכל הכלי משערין:

ומה שכתבת שיש קצת לנקוט דעת המקילים דלא אמרינן בשאר אסורים חנ"נ. לא ידעתי כוונתך דמה נ"מ יש לנו בזה בחנ"נ והלא הייי"ש שנתבשל תחלה מן החרצנים ושמרים של יין היו הם עצמם אסורים מחמת עצמם ונאסרה היורה מהם ולא ידעינן כמה בלע היורה וצריכין אנו בפעם השני ששים נגד היורה כולה ואין במה שבתוך הכלי ששים נגד כל הכלי. ואני חושב כוונתך כי ידעתי כי לא דבר ריק הוא בדבריך ודנת כי כשנותנים החרצנום והשמרים לתוך היורה נותנים ג"כ מים הרבה וא"כ אם און המים נעשים נבילה היורה בולעת היתר ואיסור וכששורפים שוב שם הייי"ש מהתבואה לא בעינן ששים רק נגד חלק מהיורה. דרך משל אם בפעם ראשונה היה החרצנים והשמרים כמו המים בשיעור שוה א"כ היורה בלעה חציו דבר האסור וחציו דבר המותר ובעינן בפעם השני שנתבשל ההיתר רק ששים נגד חצי היורה. ואם זהו כוונתך א"כ הרי רמ"א בסימן צ"ב סעיף ד' בהגה"ה מסיק דבשאר איסורים לא אמרינן בלח נ"נ במקום הפסד גדול ואף שט"ז בס"ק ט"ו בשם רש"ל כתב דזה דוקא שלא דרך בישול כגון יין במים כו' אבל דרך בישול גם לח נעשה נבילה. וכן מורים דברי רמ"א שכתב דלח בלח לא אמרינן נ"נ ולמה לו למימר לח בלח אפילו היה האיסור יבש כיון שההיתר לח היה לנו לומר לא נ"נ א"ו דביבש בלח לא משכחת שיאסר הלח כי אם בבישול וכיוצא בו שנבלע ממש אמרינן נ"נ. ואמנם מדברי הש"ך בס"ק ט"ו מוכח דגם דרך בישול לא אמרינן בלח חנ"נ דאל"כ נסתר הוכחתו מדברי הש"ס דהרי בש"ס מיירי דרך בישול. שוב ראיתי שגם הפרי תואר כתב כן. ואמנם בייי"ש יש לדון בזה כי הזיעה העולה מן היורה לתוך הקנים של נחושת שלמעלה בכיסוי של היורה וזהו עצמו הייי"ש עיקר העולה הוא מהחרצנים והשמרים מהכח שבהם כי המים אין בהם כח וא"כ אלו הקנים נאסרים ושוב כששורפים הייי"ש מן התבואה והזיעה הולכת דרך הקנים ונאסר מהקנים. ואמרתי אעפ"כ יש למצוא היתר כי הזיעה עולה תמיד בזה אחר זה ובצירוף יחד כל הזיעה שעלתה שנוטף לתוך כלי העומדת למטה לקבל הזיעה יהיה בין הכל ששים נגד הקנים וכיון שיש בין הכל ששים נגד הקנים חוזר הכל להיתר דאף דבחתיכה קיי"ל אפשר לסוחטו אסור כמבואר בסימן

ק"ו מ"מ בלח שפיר חוזר להיתרו כמבואר שם וגם לזה צריכין אנו לצרף הקולא דבלח לא אמרינן חנ"נ כמבואר בהגה"ת רמ"א שם שכתב דלדידן דאמרינן בכל איסורים חנ"נ אין חילוק בין לח ליבש ועיין בש"ך ס"ק ג'. ואם הדבר כן יש להתיר מה שכבר נעשה שאין לך הפסד גדול יותר מזה אבל להתיר לשרוף ביורות הללו לכתחלה א"א דלענין לכתחלה לא שייך הפסד גדול ועוד שעכ"פ אין מבטלין איסור לכתחלה:

ומה שכתבת עוד שעושים שמה קולא אחת שאין עושין עירוי לכלי עץ שמכניסין לקיום וכתבת שאפשר שסומכין על הרמב"ן ותמהת הלא בסימן קל"ה סעיף יו"ד פסק המחבר כהרשב"א עכ"ל. ואני תמה למה הוצרכת להביא מסעיף יו"ד והלא במקומו בסעיף ח' כתב המחבר שכן ראוי לנהוג ומסעיף יו"ד לדעתי אין ראיה דאטו לרמב"ן לא משכחת עירוי בכלי עור הלא אם עמד בו יין מעל"ע צריך עירוי ועיין בש"ך שם ס"ק י"ג הגם שבס"ק כ"ד וס"ק ל"ג חוכך בזה שאפילו עירוי לא מהני מ"מ דבריו שבס"ק י"ג הם עיקר לדינא. ועכ"פ ראוי למחות בהמקילים ואם רואה שאין דבריו נשמעים לא ילך בעובי הקורה וכדאי הרמב"ן לסמוך עליו בפרט באיסור דרבנן. ויותר מזה אין להאריך. והיה זה שלום כנפשו ונפש הד"ש.

תשובה נט

תשובה

לכבוד אהובי מחו' ידידי וחביבי הרב המאור אור חדש וקנקן מלא ישן הגאון המופלא נ"י פ"ה ע"ה מהור"ר אלעזר אב"ד דק"ק קעלין נר"ו:

מכתבו מן כ"ה העבר הגיעני וצפיתי שהאיש שהביאו יבוא לקבל תשובתי ולא ראיתיו ובין כך הגיעו ימי ריש שתא ולא לקחתי פנאי לדבריו ואתמול קריתי בדבריו לעת ערב. והנה מה שהקשה על מה שכתבתי בנ"ב חיו"ד סימן כ"ו בד"ה ובמסכת ע"ז כו'. ופירשתי שם כוונת התוס' דר"מ אית ליה מסברא דפוגם מעיקרא מותר אבל ר"ש ודאי מקרא יליף שהרי הביאו ברייתא המפורשת דיליף מנבילה וע"ז השיג מר דלמא הך ברייתא מיתניא לענין טומאה וכמ"ש אני לר' יוחנן: אהובי ידידי מאן דמותיב שפיר מותיב ודילידא אימיה כוותיה תלד אבל אעפ"כ לא קשה ולא מידי והך ברייתא בלי ספק לענין איסור מיתניא ותדע שהרי בבכורות כ"ג ע"ב דקאמר מ"ט דבר פדא דכתיב לא תאכלו כל נבילה כו' לגר כו' הראוי לגר קרוי נבילה כו' ולא קאמר דתניא אלא בר פדא מעצמו דריש כן וכאן בע"ז שהביא טעמיה דר"ש קאמר דתניא ואיפכא מסתברא דב"פ שהיה אמורא היה לו להביא ברייתא ולהסתייע מברייתא. א"ו דהך ברייתא לענין איסור מיתניא ור"ש עצמו שנאה לפרש טעמו שסובר נט"ל מותר ולכך לא היה בר פדא יכול להסתייע מברייתא זו

דטומאה שאני וכמ"ש תוס' שם בבכורות בסוף ד"ה ואידך אלא ב"פ מעצמו דורש כיון שאינה קרויה נבילה ממילא לא מטמאה. זולת זה שאר דקדוקים שכתב כמדומה שהוא בעצמו ידע שהמה רק דקדוקים ובעצמו יכול לדחותם. ולרוב הטרדה אקצר. דברי מחו' א"נ הד"ש:

תשובה ס

תשובה

שלום רב. לאור נערב. צורב ורב. ה"ה כבוד אהובי ש"ב ידידי הרב המאה"ג המופלא ומופלא נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מוהר"ר אלעזר נ"י אב"ד ור"מ דק"ק פילץ (אשר כעת אב"ד דק"ק טריטש).

מכתבו קבלתי ברגע זו, ואשר תמה על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב חיו"ד סימן כ"ו להוכיח שהרא"ש ס"ל הלכה כר' יוחנן לגבי רב ושמואל אפילו סברו תרווייהו כחדא ור"י הוא יחיד לגבייהו אפ"ה הלכה כר"י והקשה מעלתו מדברי הרא"ש במסכת שבת פרק חבית ס"ד שכתב הרא"ש ומסתברא דלית הלכתא כר"י לענין חיוב חטאת דהוה להו רב ושמואל בחדא שיטתא כו' וה"ל ר"י יחיד ואין דבריו של אחד במקום שנים וכן כתב הרא"ש במס' עירובין פרק הדר סימן כ' וקיי"ל כרב דהא הדר שמואל לגבי רב וה"ל ר' יוחנן חד לגבי תרי ושוב תמה מעלתו מלבד מה שההוכחה שהוכחתי שם בחיבורי היא הוכחה עצומה גם בלא"ה דברי הרא"ש סתרי אהדדי שהרי בפ' כירה סוף סימן א' לענין לשהות תבשיל שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו שמותר כר' יוחנן ואע"ג דרב ושמואל פליגי עליה הא קיי"ל כר"י לגבי רב ושמואל. וגם תמה מעלתו עלי למה לא הבאתי אני סיוע לדברי מדברי הרא"ש בפרק כירה:

הנה תמיהתו זו האחרונה אני תמה על תמיהתו וכי לא ראה שם בחיבורי שכתבתי לתרץ דברי הרי"ף דמספקא ליה אם הלכה כר' יוחנן לגבי רב ושמואל יחדיו ולכן בכבוש פסק לחומרא אבל על הרא"ש כתבתי שלא יועיל לתרץ כן שהרי בגלידה פסק להקל כר"י. ומעתה אם הייתי מביא ראיה מפרק כירה מאיסור שהיה הוא מלתא דרבנן לכך פסק להקל מספק משא"כ כבוש הוא איסור תורה פסק להחמיר כרב ושמואל והוצרכתי להביא ראיה מגלידה. והנה מה שהקשה דברי הרא"ש אהדדי כבר קדמו הרב בעל קרבן נתנאל בתחלת חבורו בכללים בדברי הרי"ף והרא"ש וטור ע"ש סימן ט"ו. ואמנם המחבר ההוא דקדק בלשונו ולא כתב שדברי הרא"ש סתרי אהדדי רק כתב שהרא"ש חולק על הרי"ף כי באמת דברי הרא"ש בפ' חבית סימן ד' ובפ' הדר סימן כ' לאו דברי הרא"ש נינהו אלא דברי הרי"ף והרא"ש העתיקם כדרכו אבל באמת לא ס"ל להרא"ש כוותיה במה שכתב דרב ושמואל הוו להו תרי לגבי ר"י. והא שלא השיג הרא"ש עליו והעתיק

לשונו היינו משום שעכ"פ דינו של הרי"ף אמת בזה דהלכה כרב ושמואל מטעם השני שהזכיר הרי"ף בפ' חבית משום דתני רב מנשיא הוא כרב ושמואל ובפ' הדר משום דמתני' דייקי כוותייהו כרב ושמואל וכן כתב הקרבן נתנאל בהדיא בפ' הדר סימן כ'. ובזה א"ש מ"ש בנ"ב שהרא"ש ס"ל הלכה כר"י לגבי רב ושמואל. ואמנם גם דברי הרי"ף סתרי אהדדי בפ' חבית שבפסק הקודם על מימרא דשמואל סוחט אדם אשכול לתוך הקדירה כאשר האריך הרי"ף לדחות דברי ר"ח ולקיים מימרא דרב ושמואל נהלכה בהא דסוחט לתוך הקדירה נלחץ הרי"ף והאריך לפרש דר"י מודה בהא ור"י לא מיירי כלל לתוך הקדירה והרא"ש העתיק דבריו שם בסימן ג' והיא גופא קשיא ולמה לא השיב הרי"ף דאפילו יהבינן ליה להגאון ר"ח פירושו דר"י פליג מ"מ הלכה כרב ושמואל ורב חסדא דקיימי בחד שיטתא בהא והוה ליה ר"י יחיד לגבייהו א"ו דהלכה כר"י גם לגבי רב ושמואל ורב חסדא א"כ דברי הרי"ף עצמן סתרי אהדדי בפ' חבית במימרות הסמוכות זו לזו תוך כדי דיבור. ולכן צ"ל כמו שכתבתי בחיבורי דהרי"ף ספוקי מספקא ליה ולכך בסוחט אשכול אם ר"י הוה פליג עלייהו ור' יוחנן מחמיר הוה הלכה כר"י משא"כ אח"כ בכבשים שהמחלוקת הוא לענין חיוב חטאת ור"י מחייב חטאת אי אפשר לחייב חטאת מספק אבל היכא דרב ושמואל מחמירין ור"י מיקל אפילו באיסור דרבנן סובר הרי"ף דאזלינן לחומרא בתר רב ושמואל ואמרי' דהוה ר"י יחיד לגבייהו ולכן פסק בפ' הדר (עירובין דף ע"ד ע"א) כרב ושמואל דבעינן בתים וחצירות פתוחים לתוכו:

ומה שתמה על מה שכתבתי שהרמב"ם לא הביא דין כבוש שהרי בפ' כ"ב מהלכות שבת כתב הכובש אסור מפני שהוא כמבשל. אני תמה על תמיהתו ולמה לא השגיח איך דקדקתי וכתבתי דבכל הל' מאכלות אסורות ברמב"ם לא מצאתי בו דין זה דכבוש. וא"כ דקדקתי לענין איסורי מאכלות אבל מה ענין שבת לכאן בשבת דבר שאינו ראוי לאכילה כלל אם מתקנו שיהיה ראוי לאכילה חייב משום מבשל כשם שהבישול מכשירו לאכילה כך זה מכשירו וקולייס האיספנין ומליח ישן שחייב בהדחתן כתב ג"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת שהדחתן היא גמר בישולן ועיין במג"א סימן שי"ח ס"ק ט"ז. ואטו כל אלו לענין איסור והיתר מקרי בישול. באיסור והיתר הדבר תלוי שיבליע ויפלוט מעבר לעבר ע"י הבישול. ועוד לענין איסור שבת אף אם כבוש הוא כצלי ג"כ חייב לענין שבת משום בישול משא"כ לענין איסור והיתר וכמו שהארכתי בחיבורי דאפילו אם נימא דכבוש אינו כמבושל עכ"פ הוא כצלי. ותו לא מידי לעת עתה. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה סא

תשובה

לכבוד אהובי התורני, זית שופכני, המופלא הרבני חרוץ ושנון כבוד שמו הר"ר דניאל י"ץ:

מה שהקשה במס' חולין צ"ז דאמר רבא אמור רבנן כו' ומין במינו דליכא למיקם אטעמיה כו'. וכתב הרשב"א בחידושיו מכאן משמע דסבר רבא כרבנן דמב"מ בטיל כו' והרשב"א עצמו שם מקיים גרסת הרי"ף דגריס כגון שמנונית דגיד והרשב"א לקמן דף צ"ט ע"ב בד"ה שאני ציר דזיעה בעלמא הוא כתב כלומר ומדרבנן הוא דאסור ובשל דבריהם לא אמר ר"י מב"מ לא בטיל וא"כ סותר דברי עצמו דהיאך מביא ראיה דרבא סבר כרבנן והרי כאן בשמנונית הגיד מיירי שהוא רק מדרבנן אסור וא"כ גם ר' יהודה מודה דגם מב"מ בטיל. והביא מעלתו ראיה לזה מהרי"ף עצמו שהרי בחבורו בשלהי מס' ע"ז כתב דאביי ורבא סברי כר"י דמב"מ לא בטיל ואף שהרי"ף חזר בו קודם מותו מ"מ בחבורו כתב כן והרי"ף עצמו מביא כאן דברי רבא א"ו דהרי"ף לשטתו דגריס כאן כגון שמנונית דגיד: הנה קושיא זו ודאי קושיא היא וצריכא עיונא. והנלע"ד דהרשב"א כוונתו על דברי רבא במס' זבחים דף ע"ט ע"א אמר רבא אמרו רבנן בטעמא ואמרו רבנן ברובא כו' מין במינו ברובא כו' * [הגה"ה מבן המחבר עיין בחידושי ריטב"א שם במסכת חולין שאני ציר דזיעה בעלמא פירוש שאין איסורו אלא מדבריהם כו' ויש רוצים ללמוד מכאן שלא אמר ר"י מין במינו במשהו אלא באיסורי תורה ונראה דשאני הכא שהאיסור בעצמו הוא גרוע שהוא זיעה בעלמא כו' ע"ש בריטב"א. ומעתה אם גם רשב"א סובר כן א"כ הקושיא מעיקרא ליתא ואמנם משמעות לשונו של הרשב"א שכתב ובשל דבריהם לא אמר ר"י מין במינו דלא בטיל משמע שבשום איסור דרבנן לא אמר ר"י דלא בטיל ומיהו ר"ת במס' ע"ז דף ע"ג ע"א בד"ה יין ביין ודאי סובר כהריטב"א שהרי מוקי ההיא דאגרדם כר' יהודה והרשב"א עצמו הביא דברי ר"ת הללו בתהה"א בבית היין שער חמישי:] וכתב הר"ן בפ' ג"ה דהאי מב"מ ברובא היינו מדאורייתא סגי ברובא דאי מדרבנן אפילו מין במינו בעי ששים ע"ש בר"ן. וא"כ דבאיסור דאורייתא מיירי ואפ"ה קאמר דמן התורה בטיל ברובא ש"מ דקסבר כרבנן דפליגי על ר"י וסברי דמב"מ אפילו באיסורי דאורייתא בטיל. ואמנם מדברי רבא דזבחים לחוד ליכא הוכחה דאכתי איכא למימר דמיירי באיסור דרבנן וסובר רבא דבאיסור דרבנן אפילו מדרבנן סגי ברובא ולא בעינן ששים. ואל תתמה שהרי מר בר ר"א הוה סבר דבאיסור דרבנן לא בעינן ששים אפילו במין בשא"מ. ואמנם כד מצרפינן דברי רבא כאן בפ' ג"ה דקאמר מון במינו כגון שמנוניתא דגיד בששים חזינן דאפילו באיסור דרבנן בעינן במין במינו ששים ש"מ דמה דקאמר בזבחים מין במינו ברובא

מדין תורה קאמר וא"כ באיסורי תורה מיירי ושפיר מוכח דלא סבר כר"י רק כרבנן. וזהו כוונת הרשב"א כאן בחולין דכתב דמכאן משמע דסבר רבא כרבנן. ואמנם אעפ"כ ליכא תיובתא על דברי הרי"ף בחבורו דסובר דרבא סבר כר"י דאולי הרי"ף מפרש מה דאמר רבא בזבחים מין במינו ברובא כפירושו של הראב"ד הביאו הר"ן כאן בפ' ג"ה דברובא היינו ברבייה וכוונתו על ששים עיין בר"ן. וא"כ שפיר איכא לאוקמא דמיירי באיסור דרבנן אבל באיסורי תורה מין במינו אפי' באלף לא בטיל. דברי הד"ש.

תשובה סב

תשובה לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא החכם השלם פ"ה כבוד מוה' צבי הירש סג"ל:

מכתבו קבלתי ומאד שמחתי בראותי כי מצא מקום לשבת על כסא הרבנות ומצא מנוח לכף רגלו ואם כי מצער היא ותחי נפשו ויהא רעוא דתירום רישיה ושיאו יעלה למעלה אמן: ע"ד האנשים אשר מחייתם הוא בעורות ארנבים ולהיות שהנכרים הציידים אינם רוצים למכור העור לחוד כי אין רצונם לטפל בהפשט העור ובמכירת הבשר גלל כן הסוחרים היהודים קונים מהם בשלימות העור עם הבשר ומוכרים לאחרים הבשר דהיינו שמוסרים להקונה ג"כ בשלימות והקונה מפשיטו ומחזיר העור ומשלם דמי הבשר. ומעלתו צידד להיתר דהוה כנזדמנו לו טהורים וטמאים והראה כחו דהיתרא והנה אימא ליה איזי שיש בדבר זה לצדד להקל ולהחמיר ולכן צריכין אנו מתחלה לראות אם זה הוא איסור תורה לסחור בדברים האסורים או אם הוא איסור דרבנן ואח"כ נראה אם לנטות להקל או להחמיר כי בדרבנן שומעים להקל ובשל תורה אי אפשר להקל כי אם בדבר ברור:

וראיתי במשנה למלך בפ"ח ממ"א הל' י"ח שכתב בפשיטות שהסכמת כל הפוסקים דאיסור סחורה בדברים האסורים באכילה הוא דבר תורה ושדברי הרב בעתה"ד שסובר שהוא מדבריהם דברי יחיד הם. וכתב שם שמדברי הרמב"ם מוכח דאיסור תורה הוא מדכתב חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה ואי ס"ד שעיקר איסור זה הוא מדבריהם א"כ מנין לו להרמב"ם שחכמים לא גזרו גם על החלב דומיא דשאר איסורין. ואמנם הט"ז בסימן קי"ז ס"ק ס"א הרגיש ג"כ בכיוצא בזה וכתב שאף שהוא מדבריהם מ"מ שפיר יש ראיה שחז"ל לא אסרו שדבר בההיתר שלו מפורש בחורה אין כח ביד חכמים לאסרו ע"ש. והנה מעלתו הקשה על דברי הט"ז דהרי רבית לנכרי מפורש בתורה לנכרי תשיך ואפ"ה אסרו חכמים. ואמנם אין זה קושיא דרבית לא אסרו בהחלט שהרי כדי חייו מותר וא"כ לא עקרו חכמים ההיתר לנמרי:

ואמנם לענ"ד נראה להביא ראיה שהוא מן התורה. דלכאורה דברי הרמב"ם תמוהים דמה בכך שכתב בחלב יעשה לכל מלאכה ודלמא בנזדמנו לו בביתו מיירי שנתנבלה לו בהמה או נטרפה והתיר הכתוב החלב. וא"ת אם בנזדמנו קרא למה שהרי מותר בכל האיסורים. זה אינו דהרי עיקר קרא אתי להתיר למלאכת גבוה או להתירו להדיוט בהנאה לר' עקיבא ולריה"ג לכל מר כדאית ליה בפסחים דף כ"ג. ונראה דגם שם בגוף פלוגתא דר"ע וריה"ג יש לנו דקדוק בדבריהם דכך איתא שם יעשה לכל מלאכה מה ת"ל לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהיה מותר כו' ת"ל לכל מלאכה דברי ריה"ג רע"א שיכול למלאכת הדיוט יהיה טהור כו' ת"ל לכל מלאכה דשטחיות דבריהם משמע שעיקר דקדוקם בקרא זה הוא על דכתיב לכל מלאכה דהוה ליה למכתב יעשה למלאכה ואי הוה כתיב יעשה למלאכה ולא הוה כתיב לכל לא הוה קשיא להו בהך קרא כלום וכן פירש"י שם בהדיא יעשה למלאכה הוה מצי למכתב גבי חלב דנבלה ובאמת היא גופה קשיא דעיקר קרא זה מיותר דלמה לי כלל יעשה למלאכה דמהי תיתי לאסרו אי לאו משום דלא תאכלו איסור הנאה משמע לריה"ג ולר"ע משום טומאה לגבוה וא"כ למה דקדקו דוקא ממה דכתיב לכל מלאכה וגם תשאר קושיא זו באמת למה ליה לרחמנא דכתב לכל מלאכה ודי אי הוה כתיב יעשה למלאכה היה מוכח לכל מר כדאית ליה א"ו דגוף הקרא מיותר להתיר הסחורה ולא הוה ילפינן לגבוה דהוה אסור משום טומאה לר"ע וכן לריה"ג הוה ילפינן מיניה איפכא היתר הנאה בנזדמנו ולאפוקי שלא נימא שאסור בהנאה ואכתי הוה אסרינן למעבד בו סחורה לכך כתיב לכל מלאכה. ומעתה יפה הוכיח הרמב"ם שחלב מותר אף בלא נזדמן דבנזדמן קרא למה לי. ומעתה מוכח דמדאורייתא אסור לעשות סחורה בשאר דברים האסורים דאל"כ למה לי קרא בחלב להתיר הסחורה ובזה לא שייך תירוץ הט"ז דודאי אין לומר דלכך כתבה התורה ההיתר בפירוש כדי שלא יהיה יכולת ביד חכמים לאסור דדבר זה לא יתקבל על הדעת כלל. וא"כ יש ראיה שהוא אסור מן התורה וכן פסק הפר"ח והפרי תואר:

ואמנם לדעת הש"ך והב"ח שהביא הש"ך דבריו בס"ק ח' דגם נבילה וטריפה דוקא אותו שנזדמנו לו בביתו אבל אחר אסור לקנות מחבירו הנבילה והטריפה להרויח בה וא"כ אי אפשר לומר שיהיה איסור הסחורה דבר תורה דהרי המשנה למלך שם הוא עצמו הרגיש בסתירה גדולה שיש בסברא זו לאסור מן התורה מסוגיא דבכורות דף ו' ע"ב וחלב בהמה טהורה מנ"ל דשרי כו' אלא מדכתיב ואת עשרה חריצי החלב ודלמא לסחורה כו'. ומעתה אי הסחורה בדבר האסור באכילה אסור מן התורה איך נימא לסחורה. ועל זה תירץ המשנה למלך דבנזדמנו לו מותר למכרם כן כתב הפרי תואר. ולדידי קשיא

דהרי שם כתיב ואת עשרה חריצי החלב תביא לשר האלף ושלח ישי זה למתנה לשר האלף ואם הם אסורים באכילה מה יעשה בהם שר האלף ואם לסחורה הרי שר האלף לא נזדמנו בביתו ואיך יקחם לכתחלה למכרם אלא ע"כ שלדעת הב"ח והש"ך אין איסור הסחורה דבר תורה. ויש לדחות דהש"ך וב"ח לא אסרו אלא שיהדר ישראל לקנות נבילות וטריפות מישראל להרויח בהם אבל אם אחד נזדמנה לו נבילה בביתו והוא נותן מתנה לישראל אחר זה מקרי לגבי ישראל האחר נזדמנו לו:

אך ראיתי שם בפרי תואר שמתיר הדם לסחור בו כיון דאיתקש למים הרי הוא כמים שמותר לסחור בו כמו במים. ודבריו בזה ודאי נכונים שאם מועיל היקש זה לר' אבוה להתיר דם בהנאה כמבואר שם בפסחים דף כ"ב ולמה לא יועיל להתיר הסחורה. ומעתה אם איתא דאיסור הסחורה בדברים האסורים באכילה ומותרים בהנאה הוא דבר תורה א"כ מאי מקשה שם הגמרא ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים כו' הרי צריך ההיקש להתירו בסחורה. וכן מה שהקשה שוב לחזקיה למאי הלכתא איתקש אמ"ה לדם ג"כ קשה כנ"ל להתירו בסחורה:

ובזה הונח לי קושיא ראשונה שהקשיתי אי איסור זה הוא מן התורה איך אמר גבי חריצי החלב לסחורה. ולפי מ"ש ניחא דהרי מה דקאמר שם במסכת בכורות וחלב בהמה טהורה מנ"ל דשרי היינו משום דסבר לאסרו משום אמ"ה ואמ"ה עצמו מותר בסחורה דאיתקש לדם וכנ"ל. ונלע"ד דלחזקיה ודאי שהוא מדרבנן ויהיו דקאמר בהווייתו יהיו אסמכתא בעלמא:

ובזה נלע"ד להציל ארי מיד ארי שהרש"ל פי' בפסחים דף כ"ג ע"א שהקשה ולחזקיה ל"ל למכתב לא יאכל ומייתי לכם למשרי כו'. ורבים תמהו דהרי אי לאו לכם הוה אסרינן מיהיו אפילו דיעבד ומהרש"ל פי' דברי המקשן. ועיין מהרש"א שהקשה לפי פירושו לא משני הגמרא מידי דטעמא דידי נמי מהכא איך הוכיח מזה דלא יאכל משמע איסור הנאה דהרי איצטריך לכם לאפוקי מיהיו עיין במהרש"א. ולענ"ד נראה דחזקיה משני טעמא דידי נמי מהכא וסובר באמת יהיו הוא רק אסמכתא מדרבנן ושפיר יליף מהכא וכיון דלחזקיה הוא רק אסמכתא שוב לר' אבוה ג"כ אמרינן שהוא אסמכתא דלמה נעשה פלוגתא ביניהם בזה ולכך לא אמרו לקמן שזה א"ב בין חזקיה לר"א:

ובזה נלע"ד להבין דברי התוס' דכאן בפסחים בד"ה אמר קרא כתבו התוס' וא"ת דאמרינן במרובה ארור האיש שיגדל חזירים תיפוק ליה דמדאורייתא אסור ובמרובה שם דף פ"ב ע"ב בד"ה אין מגדלין חזירים כתבו וא"ת תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים כדתנן במס' שבועות כו' ובכל שעה נמי אמרינן ציידי חיה ועוף שנזדמנו כו'

דוקא נזדמנו אבל לכתחלה לא כדדריש התם יהיו כו' ע"ש. הנה הקשו רק דמה איריא חזירים תיפוק ליה בכל דברים טמאים ולא הקשו על חזיר גופא תיפוק ליה דמדאורייתא אסור כמו שהקשה בפסחים. ולפי מ"ש ניחא דבפסחים רשמו במה דאמר הגמרא אמר קרא כו' והיה סבר שהוא מן התורה ממש וע"ז הקשו דאיך היה סבור שהוא מן התורה א"כ קשה איך אמרו בחזיר ארור תיפוק ליה שהוא מן התורה אבל במרובה קיימו כבר למסקנא דמוכח דלחזקיה ע"כ אסמכתא הוא וממילא גם לר' אבהו דהרי לא אמר זה לאיכא בינייהו ולכך הקשה רק מה איריא חזיר תיפוק לי' דכל הדברים טמאים הוא אסור ומה שהביאו כדדריש התם יהיו היינו אסמכתא. ובזה יצא לנו שגליון התוס' שהביא בעתה"ד בסימן ר' דיהיו הוא אסמכתא אינו סותר דברי תוס' שלנו בפסחים שכתבו דמדאורייתא הוא דהתוס' קיימו בתחלת הסוגיא והגליון קאי למסקנא דמוכח מחזקיה שהוא רק אסמכתא. ומעתה לא מצינו לשום אחד מפוסקים הראשונים שיהיה מפורש בו שאיסור הסחורה בדברים טמאים הוא מן התורה שלא מצינו זה רק בדברי התוס' ולפי מ"ש גם דברי התוס' אין מוכיחים כן:

ומה שהקשיתי לעיל קרא דחלב נבילה וגו' יעשה לכל מלאכה ל"ל לכל. ג"כ נלע"ד דלאו קושיא היא בין לריה"ג ובין לר"ע, לריה"ג איצטריך להתיר להדיוט מטעם איסור הנאה דלא תאכל איסור הנאה משמע * [הגה"ה מבן המחבר לפי דברי התוס' במס' חולין דף ק"מ ע"א בד"ה צפורי עה"נ לא שייך בבדק הבית איסור איסורי הנאה דמקרא דממשקה ישראל מן המותר לישראל ליכא למעט אלא במה שקרב לגבי מזבח ומשום נהנה באיסורי הנאה ג"כ ליכא דהא אין בו הנאה להדיוט דהא אסור ליהנות מהקדשות ואי משום הנאת המצוה מצות לאו ליהנות ניתנו ע"ש בתוס'. אמנם דברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל אזלי לשטת הרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי מזבח הל' ט' ועיין במ"ל שם ועיין מ"ש בזה לעיל בחלק א"ח סי' קל"ד ע"ש. ובאמת קשה לי לשטת התוס' הנ"ל מסוגיא דפסחים כ"ג ע"א דקאמר ריה"ג יעשה לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהיה מותר למלאכת הדיוט יהיה אסור ת"ל לכל מלאכה. ולשטת התוס' אף אם לא נאמר לכל מלאכה והוה נאמר רק למלאכה ג"כ הוה ידעינן דאתי למלאכת הדיוט דמלאכת גבוה לא צריך קרא להתיר דאף שחלב אסור בהנאה אפ"ה ידעינן שמותר לבדק הבית כיון דליכא הנאה בהנאתו דמצות לאו ליהנות נתנו. וצ"ע ודוק:] הא ודאי שגם לגבוה צריך קרא דאטו מותר למשוח עורות בדק הבית בערלה או בשאר איסורי הנאה ולמה יהיה מותר בחלב אי הוה משמע לא תאכלו דחלב איסור הנאה ואף דמותר לגבוה היינו להקרבה דמצותו בכך ואטו בשביל זה נתיר למשוח עורות של בדק הבית אלא שאם

מצינו שהפסוק התירו יש מקום לחלק שלא התירו רק לגבוה כשם שהתירו לאכילת גבוה ואכתי להדיוט הוה אסרינן בהנאה ואיצטריך לכל מלאכה להתירו ג ם למלאכת הדיוט וכן לר"ע דדריש להתירו מטומאת נבילות ודאי דאף להדיוט צריך קרא דלא יטמא חולין משום נבילה. ועיין בפ"י שתמה באמת על דברים הללו שאמר יכול להדיוט יהיה טהור דהיכן מצינו בטומאה וטהרה חילוק בין קדשים לחולין ע"ש. ועכ"פ גם להדיוט צריך קרא לטהרו משום נבילות ואכתי ה"ח דלגבוה יטמא אי מטעמא דכתב הפ"י משום טומאת אוכלין או דהוה מדמינן לטבול יום שהוא טהור להדיוט וטמא לגבוה וצריך לכל מלאכה לטהרו גם לגבוה. וגם דברי הרמב"ם שכתב חוץ מן החלב שהרי נאמר בי יעשה לכל מלאכה גם כן הכוונה דעכשיו דכתיב לכל מלאכה אף דאיצטריך אי לריה"ג כדאית ליה ואי לר"ע כדאיתא ליה מ"מ כיון שכבר כתיב כל הכל בכלל אפילו הסחורה לסחור בו ולמכרו לישראל אחר ואחר לאחר וכיון שההיתר מפורש בתורה אף דלא אייתר להכי לית יכולת שוב ביד חכמים לאסרו:

והנה העליתי דהסכמת כל הראשונים שהוא רק מדברי סופרים ממילא יש לנטות להקל באיזה סברא שאפשר. ומעתה בנדון דידן אם עיקר כיונת הסוחרים הוא רק בשביל עור הארנבת ואין כוונתם על הבשר רק מחמת שאין הצייד רוצה לטפל בהפשטו אינו רוצה למכור העור בלא הבשר יש לדמות זה לנזדמנו דברים טמאים וטהורים ובפרט שאינם מוכרים הבשר לחוד אחר הפשטו אלא מוכרים אותו קודם ההפשט איכא היכרא ולא יבוא לאכלו או לסחור בו לבדו, ואמנם לא מצינו זה מפורש והוא דבר חדש ואין רצוני להחליט ההיתר. אבל עכ"פ זאת אני אומר שיעלים עין מהם ולא ימחה בידם והנח להם כו'. וגם פה שמעתי שעל המדינה אירע כן ולא רציתי לחקור ואמרתי כיון שאין האיסור ברור אעלים עין. ולהיותי טרוד בכמה טרדות לכן אקצר. דברי הד"ש:

תשובה סג

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא הרבני מוה' יוזל נ"י מו"ץ דק"ק ש"ה:

מכתבו קבלתי, וע"ד הקונים ארנבת כמות שהיא הבשר עם העור ושוב מוכרים הבשר לנכרי. כבר גליתי דעתי ואמנם אם היו יכולים למכור להקונה ג"כ הבשר עם העור ואף שיתנה עם הקונה שאם ירצה הקונה אח"כ לחזור ולמכור לו העור לבדו מחויב הוא לחזור ולקנותו ממנו באיזה סך שיתנה ואף שהוא פחות מהסך שמכר לו ונמצא שהעודף הוא בעד הבשר מ"מ כיון שבתחלה מכר לו הכל ביחד וגם הברירה ביד הקונה להחזיק גם העור הערמה זו נ"ל להתיר בדבר זה שיש בלא"ה כמה צדדי ההיתר ועיקר

האיסור ביארתי במקום אחר שהוא רק מדרבנן. ואמנם מה שרוצה מעלתו להתיר מטעם מס המלך והשרים אינו נכון, ולדבריו בטל דין זה שלא יעשה סחורה בדברים אסורים לגמרי. ואין זה דומה לצייד שהתירו מפני המס כמו שפירש הרע"ב בפ"ז משביעית משנה ד' דשם נותן מס מאומנות הזאת שהוא צייד וכן מה שהתירו לחרוש בשביעית ולזרוע במסכת סנהדרין כ"ו ע"א שם מס המלך הוא מן השדות וכמו שפירש"י שם בד"ה ארנונא מס שגובה המלך כך וכך כורין לשנה מן השדה. וכן אינו דומה לדברי הט"ז בא"ח סימן תקל"ט ס"ק ב' לענין היתר הסחורה בחה"מ דשם יצטרך לישב בטל בחה"מ. וכן אינו דומה להיתר רבית מנכרי דשם בפירוש התירו כדי חייו אבל כאן יכול לעסוק בדברים המותרים:

ועל מה שהקשה על התוי"ט בפ"ז משביעית משנה ד' שכתב שהרמב"ם בחיבורו פסק כחכמים והקשה מעלתו הרי הרמב"ם אינו מתיר אלא בנזדמנו וחכמים לפי פירושו של התוי"ט מתירין אפילו מתכוין. ידע שגם אני פירשתי היפך דברי התוי"ט ומעין שפירש מעלתו אבל לא מטעמו של מעלתו. וגם אני לא לחלוק על פירושו של התוי"ט באתי רק התוי"ט פירש לפי דברי הרע"ב שגם ר"י אינו מתיר אלא בנזדמנו א"כ ע"כ הפלוגתא בינו לת"ק הוא דלת"ק דוקא צייד וא"כ ע"כ חכמים שבסוף המשנה מתירין אפילו מתכוין דאל"כ היינו ת"ק אבל הרמב"ם שפירש בפירוש המשנה דברי ר"י להתיר אפילו מתכוין א"כ נוכל לפרש דת"ק לאו דוקא צייד אלא אורחא דמלתא נקט שכיון שאינו מתיר רק בנזדמן לא שכיח שמי שאינו צייד שיזדמן שיבוא לידו עוף או חיה טמאה דבשלמא צייד משכחת מזדמן שהיה פורש מצודה לצוד טהורים ובאו למצודה טמאים ולעולם באם נזדמן במקרה גם למי שאינו צייד שבאו מעצמם לידו מותר למכרם ור"י חולק ומתיר אפילו מכוין לצוד ואפי' כל אדם ובלבד שלא יהא אומנתו בכך וחכמים באו לאסור למי שאינו צייד אפילו בנזדמן ושפיר כתב התוי"ט שהרמב"ם פסק כחכמים. זה הנלע"ד בחפזי כי אין לי פנאי כלל. דברי הד"ש:

תשובה סד

תשובה שלום רב לכבוד אהובי האלוף הרבני המופלג התורני ש"ב כבוד מוהר"ר בער אופנהיים נר"ו:

מכתבו הגיעני. ואשר שאל בעובדא דאתי לידו באחד שבא לגור שם ומתחלתו היתה דירתו במקום שנהגו היתר בחמאה של נכרי ועכשיו קבע דירתו שם במקום שנהגו איסור והוא בעת ביאתו שם הביא עמו חמאה ממקומו הראשון שלקח עמו בעת צאתו משם ונחלק שם מעלתו עם מורה אחד שהמורה הורה לו שמותר לו לאכול החמאה

ההיא שהביא עמו כיון שכבר אכל מהחמאה ההיא שהיתה בידו משעה שהיה מותר בה א"כ עכשיו שבא למקום איסור ונהג חומרת מקום שהוא עתה שם אי אפשר לחומרא זו לחול על החמאה שכבר היה מותר בה. ולמד זה ממה דאיתא בחולין דף י"ז ע"א בעי ר"י אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו כו' תיקו. ורש"י פירש דהך בעיא היא רק דרוש וקבל שכר והרא"ש השיג עליו דלא אשכחן בעיא בש"ס בדבר שאין בו לדינא שום צורך ולכן כתב הרא"ש דנ"מ בבעיא לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכשהגיע הזמן היה לו מאותו מין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן אם מותר לאכול מה שנתותר בידו אי נמי שרצה ב"ד לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות הנכרים ושלקות וכיוצא בהן אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל עכ"ל הרא"ש. ואמר המורה ההוא שזה הוא דומה לנדון הרא"ש שהרי חמאה זו עצמה כבר היתה מותרת לו וא"כ החמאה הזאת תליא בהך בעיא דר"י וכיון שנשאר בתיקו אמרינן בספיקא דאורייתא לחומרא ובספיקא דרבנן לקולא וחמאה היא רק איסור דרבנן ואזלי' לקולא. ומעלתו נחלק עליו כי מה שהוא תיקו בגמרא מיחשב לדידן חסרון ידיעה ואינו נכנס בכלל ספק לא לענין ספק ספיקא בשל תורה ולא לענין ספק אחד בדרבנן אפילו אם נימא דפלוגתא מיחשב ספק אבל תיקו אינו נכנס בכלל ספק. זהו תורף המחלוקת שביניכם:

ואני אומר דאף אם יהיבנא להמורה סברתו שזהו מיחשב ספק אכתי אינני מסכים להוראתו מכמה טעמים שאבאר. האחד הוא שכמו שספק דאורייתא הוא לחומרא ואפ"ה ס"ס מותר בשל תורה והיינו משום דס"ס הוי כמו קרוב לודאי ה"נ בדרבנן דקיימא לן ספיקא דרבנן לקולא אם איכא ס"ס להחמיר אסור אפילו בדרבנן שזה קרוב לודאי הוא. ומעתה כיון שהמורה ההוא אצלו הכל נכנס בכלל ספק ממילא יש כאן ס"ס להתמיר שהרי רש"י ודאי לא ס"ל סברת הרא"ש שהרי רש"י פי' שאין בעיא זו רק דרוש וקבל שכר א"כ מכלל דס"ל לרש"י שאין שום נפקותא לדינא בבעיא זו. ובחידושי לחולין מפורש טעמא דרש"י בזה. ואמנם כעת יהיה טעמו של רש"י מאיזה טעם שיהיה עכ"פ לית ליה לרש"י סברת דמיונו של הרא"ש. ומעתה אמרינן ס"ס להחמיר שמא הלכה כרש"י ואת"ל הלכה כהרא"ש הרי עכ"פ גם להרא"ש בעיא דלא איפשטא הוא ושמא הדין שגם איברי בשר נחירה אסורים בבואם לארץ וכיון דאיכא ס"ס להחמיר צריכין אנו להחמיר אפילו בדרבנן (ובזה מיושב תמיהת הט"ז והש"ך על הרמ"א ביו"ד סי' רי"ח סעיף ב' בהג"ה). הא חדא:

ושוב פקחתי עיני וראיתי שבדבר זה אם היכא דאיכא ב' ספיקות להחמיר שגם בדרבנן הוא לחומרא כבר דבר בו המשנה למלך בפ"ח מהלכות שאר אה"ט הל' ה' ובפרק יו"ד מהל' מקואות דין ו' ובפ"ד מהלכות בכורות והאריך מאוד בזה. והנה אני אינני חוזר מדעתי. ומה שהביא מדברי הר"ש במס' ידים פ"ב משנה ד' שכתב שאפי' יש בידים כל הנך ספיקות טהור כבר כתב המ"ל שידים קילי יותר משאר מילי דרבנן ואין ללמוד מהם:

ואמנם מה שהביא מדברי הברטנורא במס' מקואות פ"ב משנה ב' בד"ה ואפילו טבל דהשתא איכא תרתי לריעותא שמא לא טבל כלל ואפילו טבל שמא קודם טבילה נתחסר אפ"ה ספיקו טהור וכן הוא במס' עירובין ל"ה ע"ב בתוספות ד"ה ספק כו' הך ס"ס נקט משום רבותא דסיפא דאפ"ה בטומאה קלה ספיקו טהור וריצב"א מפרש דאו או קתני כו' והמ"ל האריך בזה מאוד. ואני אומר שסברא זו דס"ס בדרבנן להחמיר אי אפשר לחלק בין זה לס"ס דאורייתא להקל והתירוץ הראשון בתוספות שם וריצב"א בעירובין לא נחלקו בזה. אבל מה שנחלקו הוא לענ"ד דאמינא כיון שס"ס בדרבנן להחמיר אני מדמה לס"ס בדאורייתא להקל וכשם שס"ס בדאורייתא להקל לא אמרינן היכא שאיתחזק איסורא היכא שהחזקה היא נגד הספיקות ממש כמו כמה ספיקות בשחיטה שיש כאן חזקת אינו זבוח דודאי לא מהני ס"ס ועיין בש"ך בדיני ס"ס אות כ"ט הכי נמי בס"ס להחמיר באיסור דרבנן היכא דאיכא חזקת היתר נגד שני הספיקות לא מהני ס"ס ואמרינן ספק דרבנן להקל. ומעתה התירוץ ראשון סובר דהך ספק טבל כו' לענין טהרות על משנה דפ"ב דמקואות קאי והטהרות בחזקת טהרה עומדים ובזה נקט ס"ס שאפילו יש ס"ס להחמיר לא מהני נגד חזקה ואף שהאדם יש לו חזקת טומאה אפ"ה הטהרות בחזקתן ואל תתמה שהרי התוס' שם בדף ל"ו ע"א בד"ה במקוה כו' מסקו דאפילו ר' יוסי מודה בטהרות. אבל התוס' כאן סברו כמו שכתבו התוס' בדף ל"ו בתחלת הדיבור שפלוגתתן היא בטהרות אבל האדם עצמו אפילו לר"מ צריך טבילה ולענין הטהרות שפיר מטהר ר"מ אפילו בס"ס להחמיר דאזיל בתר חזקה ור"י סובר דאזלינן בתר חזקת האדם וריצב"א סובר כמסקנת התוס' בדף ל"א ע"א דלענין האדם עצמו מיירי ולכן פירש ריצב"א דאו או קתני אבל היכא דאיכא ס"ס להחמיר אפילו בדרבנן ספיקו להחמיר:

שנית הנה לכאורה יש לדקדק בלשונו של הרח"ש שכתב שיש נ"מ בבעיא זו לאדם שאוסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך כו' למה האריך הרא"ש בלשונו מזמן ידוע ואילך הא ודאי שמי שאוסר עצמו באיזה דבר שאינו אוסר למפרע ופשיטא שאוסר עצמו להבא וא"כ למה אמר מזמן ידוע והיה די באמרו אדם שאסר עצמו באחד מן המינין

והיה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד אותה שעה שאסר עצמו אם מותר לאכול מה שנתותר בידו. ולכן נלע"ד דלכאורה דברי הרא"ש תמוהים דלדבריו כל נזיר לא יהיה אסור ביין שכבר היה בעת שנזר ולא יהיה נאסר אלא במה שיוציא הגפן אחר שכבר הזיר וכן לא יאסר מלטמא למתים שכבר מתו. ואין לומר הכי נמי שבעיא זו היא גם בזה שהרי בנזיר י"ז ע"א בעי רבא נזיר והוא בבה"ק מהו בעינן שהייה למלקות או לאו כו'. והנה עד כאן לא מספקא ליה אלא אי בעי שהייה אבל אם שהה וכן אם לא היה עומד בבה"ק ונכנס לבה"ק ודאי לקי והרי רגע קודם שהזיר עצמו היה מטמא למתים הללו ועכשיו לוקה עליהן וכל זה היה קשה להרא"ש עצמו על סברתו ולכן ניחא ליה להרא"ש אחת משתים או שעד כאן לא מספקא ליה לר' ירמיה אלא בדומיא דאברי ב"נ שאלו לא נאסרו במדבר וילפינן ממה דכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת כמו שפירש"י שם בדברי ר"ע שאמר בתחלה הותר להם בשר נחירה ומשנכנסו לארץ נאסר להם ופירש"י בד"ה הותר להם כו' מההוא קרא נפקא לן דכתיב כי ירחק וזבחת מכלל דעד השתא לא נצטוו על הזביחה והרי האי קרא במדבר נאמר להם חזינן שהקב"ה צוה אותם במדבר והזהיר על הזביחה שלא יאכלו בשר נחירה ואמנם קבע להם זמן שלא יתחיל איסור זה עד שיבאו לארץ בזה איכא למימר שהקפיד לגמרי שלא יחול איסור זה כ"א על שינחרו לאחר זמן ההוא כשם שהקפיד שלא יתחיל איסור זה עד אותו זמן אבל בדבר שנאסר ומתחיל האיסור תיכף אין שום חילוק בין מה שהיה בידו מעבר או מה שיבוא אח"כ לידו. ולכן אדם האוסר עצמו באיזה דבר או נזיר שהזיר עצמו תיכף נאסר ואין חילוק בין מה שהיה בידו או מה שעתיד לבוא לידו ולכן נקט הרא"ש הנפקותא בבעיא זו לאדם שאוסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכוונתו שלא אסר עצמו תיכף מאותו זמן רק קבע זמן מאימת יתחיל האיסור כגון שעמד בר"ח אדר ואסר עצמו בבשר מר"ח ניסן ואילך שהוא ממש דומיא דבשר נחירה שהקב"ה צוה אותם במדבר. וגם י"ל סברא אחרת לתרץ קושייתי שנזיר לא יתחייב מלקות על מתים שכבר מתו וכן על שתיית יין שהיה קודם נזירתו דעד כאן לא בעי ר' ירמיה אלא באברי נחירה שקודם שבאו לארץ לא היה איסור זה נוהג כלל לשום אדם בשום מקום ובבואם לארץ הותחל איסור זה מעיקרא אבל מי שאוסר על עצמו איזה דבר בנדר או בשבועה הלא איסור שבועה ונדר כתובים בתורה וכן נזיר איסור הנזירות כתיב בתורה ואם זה לא היה אז נזיר היה היין אסור לנזירים אחרים בזה ליכא ספיקא שכאשר נדר איזה נדר או נשבע על איזה דבר או הזיר בנזירות שאין שום היתר בשום דבר בין מה שהיה לו כבר ובין מה שיהיה לו. ואמנם ב"ד המתקנים דבר חדש כמו גבינות ושלקות דבר זה לא היה אסור כלל לשום

אדם קודם התקנה והב"ד הוא שחידשו דבר זה הרי זה דומה ממש לאיברי ב"נ שהביאו לארץ. ורבינו הרא"ש היה מסופק בשתי סברות הנ"ל איזה היא הנכונה. ולכן נגד הסברא הראשונה נקט הרא"ש שאסר עצמו במין מן המינין מזמן ידוע ונגד הסברא שניה נקט הרא"ש שרצו ב"ד לאסור דבר כמו גבינות ושלקות. ומעתה לכל אחת משתי הסברות הנ"ל אין הוראת המורה נכונה שהרי חמאה לא נתחדשה איסורה עתה אבל כבר היא אסורה ועומדת וחמאה זו אם היתה מותרת במקומה הרי היתה אסורה לבני המקום שנהגו איסור וגם תיכף כאשר בא זה למקום שנהגו איסור חל עליו חומרת מקום שהלך לשם ולא שייך כאן בעיא דר' ירמיה:

ועוד יותר נלע"ד בכוונת הרא"ש גם סוף דבריו שכתב כגון שרצו ב"ד לאסור דבר אחד אראש דבריו קאי דהיינו שרצו ב"ד לאסור דבר אחד מזמן ידוע והלאה ותדע שכן הוא שהרי קשה בבעיא דר' ירמיה שקבע בעייתו על אברי ב"נ וא"כ לא שייכא בעיא זו רק אליבא דר"ע וכמו שכתב רש"י שם בהדיא דאליבא דר"ע בעי ובחידושינו למסכת חולין הארכנו בדברי רש"י הללו שהם תמוהים דמלתא דפשיטא היא שבעיא זו היא רק לר"ע ולמה לא בעי אליבא דדברי הכל בכל איסורי תורה חלב ודם ובהמות ועופות ודגים טמאים שנאסרו במתן תורה אם היה להם דברים הללו מקודם מתן תורה שכבר אכלו מהם ונתותר בידם אם מותרים מהנותר בידם גם אחר מתן תורה אלא ודאי שאין בזה שום ספק שדבר הנאסר מאותו שעה אסור גם כל מה שיש בעון מקודם לזה והספק הוא רק באיברי נחירה שגם בשעה שנאמר האיסור לא חל האיסור תיכף וקבע הקב"ה זמן אימתי שיתחיל וכמו שכתבתי בדרך הראשון ולכן אין מקום להוראת המורה:

ובדבר הויכוח שבינו ובין המורה אם אמרינן במה שנשאר בש"ס בתיקו ספיקא דרבנן לקולא. תמהני וכי דבר זה דבר חדש הוא והלא כבר נחלקו גדולי הראשונים והרי"ף והרא"ש במס' שבת ס"ה ע"ב גבי פורפת על האבן כו' בעי אביי אשה מהו שתערים ותפרוף כו' תיקו וכתבו הרי"ף והרא"ש וז"ל וקיי"ל דכל תיקו דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא. הרי שני עמודי עולם שהעידו דקיי"ל דכל תיקו בשל סופרים לקולא וכן הוא דעת הרבה מן הראשונים ויש ג"כ חבל נביאים החולקים וסוברים להחמיר והג"מ בפ"ב מהלכות חמץ כתב דר"ם ושאר גאונים פסקו דכל תיקו אפילו בשל סופרים להחמיר. ומעתה מי יכניס ראשו בזה. וגם אם איזה מורה הורה להקל אין מוחין בידו ופשיטא דלא מהדרינן עובדא. דברי הד"ש:

תשובה סה

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג כבוד מוה' אברהם נ"י:
מכתבך קבלתי. וע"ד החמאה שרוצים בני קהלתו להתיר להם. דע אהובי תלמידי שהדבר קשה מכמה טעמים כי בלי ספק שמנהג זה שנהגו שם מכמה דורות לאסור אינו מנהג טעות אבל הוא מנהג טוב ועכ"פ יש בו סייג וגדר, וכבר נודע שזהו מחלוקת מגדולי הראשונים אם יש התרה למנהג שהוא משום גדר. וסייג ודעת הרשב"א והר"ן הביאם הבית יוסף ביו"ד ס"ס רי"ד שהם חמורים מנדר ושבועה וע"י קבלתם נעשה כאיסורי תורה שלא מהני להם שאלה וחרטה ואין החכם יכול להתיר להם כלל. ואמנם הרא"ש והרבה מן הפוסקים סברי שיש להם התרה ע"י פתח וחרטה כמו שאר נדרים ושבועות ורמ"א בהג"ה סוף סעיף א' הכריע כהרא"ש. וא"כ אם היו כל בני הקהילה רוצים שיתירו להם היה אפשר להתיר להם ע"י שאלה כהתרת נדרים אבל כיון שהחמאה הרבה מן הגאונים שאוסרים אותה ע"פ דין בזה אפשר לומר שהראשונים בקהלתם הכריעו וקיבלו דעת האוסרים. והיה מקום לפלפל בזה אם צריכין עכשיו ב"ד גדול כהראשונים ויש בזה אריכות דברים מה שאין הפנאי גורם בעתות כאלה עת צרה וכמה צרות תכופות ואין הדעת צלולה. אבל מה שאני רואה להחמיר הוא כי המנהג שבעירם לא בעיר ההיא לבדה הוא אך מנהג פשוט בכל מדינות מעהרין. ולפי הנראה נעשה בימי הגאון צמח צדק ע"פ הגאון שהיה אז רב דמדינה ונתפשט וקיבלוהו על עצמם כל בני המדינה עליהם ועל זרעם לדורי דורות ועיין בעה"ג סימן פ"ח. ועתה אפילו אם היה נמצא בימינו ב"ד גדול בחכמה כמוהו מה שהוא רחוק בעיני הרי כל המדינה הם לענין זה כקהלה אחת נחשבים וצריך שיתחרטו כל בני המדינה חבל לא שיתחרטו קהלה אחת. ולכן קשה בעיני למצוא שער היתר בזה. ועיין פר"ח א"ח סימן תצ"ו שהאריך בדיני מנהג ועיין שם סימן ה'. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה סו

תשובה

שלום לכבוד הרב המאור הגדול כבוד מוהר"ר הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק סאנטאף:
מכתבו קבלתי. וע"ד החמאה של נכרים שנהגו שם איסור ובא רב אחד והתיר להם ע"י הדחה ג"פ. הנה מה שכתב מעלתו שכבר כתב לי מזה אשתקד, ידע כי לא הגיע לידי כלל וגם אינו על זכרוני שנשאלתי על זה משום רב אחד ממדינתכם. ואמנם מה שנוגע לדינא. הנה מה שתמה מעלתו על השולחן ערוך בסימן קט"ו סעיף ג' שכתב שבמקום שאין מנהג אם בישלה עד שהלכו צחצוחי חלב מותרת והלא הרמב"ם התיר ע"י בישול אפילו במקום שנהגו איסור וכתב שכבר השיגו הפר"ח להמחבר על זה. תמיהני שדוחה

דברי המחבר בשביל השגת הפר"ח כי באמת אין כאן השגה ומה בכך שהרמב"ם התיר אפילו במקום שנהגו איסור היינו משום שהרמב"ם סובר שעל פי דין היא מותרת לגמרי אפילו בלי בישול לדעת מקצת הגאונים שהתירו ולכן כתב הרמב"ם שאפילו לדעת קצת גאונים שאסרו מהני בישול. אבל הרשב"א חולק ואוסר ע"פ דינא דגמרא אפילו על ידי בישול וכן הוא דעת הראב"ד כמבואר כל זה בדברי הרב המגיד בפ"ג ממ"א ובב"י כאן בסימן קט"ו ולכן חשש המחבר לדעת הראב"ד והרשב"א במקום שמנהג לאסור ולא סמך על היתר של הבישול רק במקום שאין מנהג:

ומה שהתיר רב אחד ע"י הדחה ג"פ, הנה לא ידענו מי הוא הרב אם חייבים אנו למשכוני נפשין אדרב לידע טעמו. ואמנם אעפ"כ אמינא שטעמו הוא ע"פ מ"ש הב"י בס"ס קט"ו שיש ללמוד מדברי העיטור מי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של נכרי ולקח חלב זה והעמיד בו אתר ומהאתר אחר שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו אחר ולאכלו דלאחר ג"פ כבר כלה חלב של נכרי עכ"ל הב"י והביאו הט"ז בס"ק י"ד. וסבר הרב הזה דע"י הדחה היטב הולכין צחצוחי החלב אלא שנשאר מעט מעורב במים שגם ממי הדחה עצמם אי אפשר שלא ישאר מעט מהם תוך ביני איטפי של החמאה ואף שר"ת כתב שבחמאה ליכא ביני איטפי מ"מ האוסרים אותה ודאי חוששים שנשאר גם בחמאה קצת בעין. ואמנם בשלש הדחות סבר הרב הזה שמסתמא בפעם השלישית לא נשאר במי ההדחה מן החלב כלל וטעמא דמסתבר הוא ואעפ"כ כיון שלא מצאנו סברא זו לענין זה קשה לחדש כן ועיין במג"א בסימן תמ"ב ס"ק ט' בשם הרמב"ן. ואולי שאני חלב שאינו אסור רק מחמת ספק:

ואמנם כיון שהרשב"א אוסר אפילו ע"י בישול היינו צריכין לומר שהדחה ג"פ עדיף מבישול כי טעם הרשב"א הוא מטעם שאין הולכים באיסורים הללו אחר בישול ולא אחר נתינת טעם וכ"ז שייך בבישול שעכ"פ נבלע הטעם אלא שבטל במיעוטו בזה החמיר הרשב"א שאין הולכים בדברים הללו אחר נתינת טעם אבל ע"י הדחה ג"פ הטעם שאינו נשאר כלום לא שייך חומרת הרשב"א. אלא שקשה הדבר לומר שלא נשאר כלום כי החלב הנשאר בחמאה הוא דבר לח ומתערב במים הראשונים וכשנשאר מעט ממים הראשונים ממילא יש בו מעט חלב וכן בכל פעם בכל מה שנשאר יש בו מעט מן החלב. ומה שהתיר הב"י החלב הרביעי היינו דלית ליה סברת הרשב"א אך טעם האיסור משום מעמיד וקאמר דאחר פעם שלישית כבר כלה חלב של נכרי רצונו דכלה הכח של מעמיד וממילא בטל במיעוטו. ולכן קשה הדבר להתיר. וכיון שכבר נהגו בו איסור בקהלתם ומעולם לא נהגו היתר לבשלה א"כ נהגו כרשב"א ולכן איך אפשר להתיר להם. ואמנם

אם יש להם התרה על המנהג ע"י פתח וחרטה דעת רמ"א בסימן רי"ד בסוף סעיף א' בהגה"ה שאפילו במה שנהגו לגדר וסייג יש להם התרה. אכן כיון שבזה יש פוסקים שהאיסור הוא ע"פ דינא והם הרשב"א והראב"ד א"כ יש לחוש שהראשונים שבקהלתם אחזו כן להלכה יש לפלפל אם יש כח עתה לסתור הוראת הראשונים וצריך שיהיה עכ"פ ב"ד של עכשיו גדולים כהראשונים. ואני עתה אין לי פנאי כעת להעמיק בזה וראשי ולבי בל עמי. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה סז

תשובה

ללאקינבאך במדינת הגר:

על דבר היין שהושם בחבית שנשתמש בו מקדם יין שרף של נסך ומרגישים ביין זה טעם וריח של יי"ש והכריע הגאון מוהר"ר אלעזר אב"ד דק"ק רעכניץ לאיסור ואינו מועיל בזה נטל"פ והביא ראיה מדברי המג"א בסימן תנ"א ס"ק מ' ומדברי הט"ז בסימן תמ"ב ס"ק ד'. והנה אם מצד שלא היה החבית בן יומא אתינן עלה הא ודאי שיפה דן ויפה הורה וכנ"ל. ואמנם אני מסתפק שדברי הט"ז שם מיירי במי דבש שקורין מע"ד שבשלוהו ביורה של יי"ש שהיי"ש מצד עצמו נותן טעם לשבח במי דבש כמ"ש הט"ז שם בפירוש אלא שמצד שאינו ב"י היה מקום לומר שנטל"פ. בזה יפה דן הט"ז שמחמת חזקו של היי"ש אינו נפגם אפילו אחר מעל"ע וגם בזה המג"א בסימן תמ"ז ס"ק כ"ה פקפק בזה ואמנם בסימן תנ"א ס"ק מ' הסכים גם המג"א כן ואמנם נוכל לומר דג"כ קאי אמי דבש אבל יי"ש ביין אולי גם מצד עצמו פוגם הוא בטבעו אפילו נתערב בעין ואעפ"כ אין בידי להקל בזה דמי יכריע אם נטל"פ או לשבח ואם הוא הפסד מרובה יש להתיישב בדבר ומצד ביטול בששים שאם הושם יין בחבית של יי"נ אנו מתירים מטעם שמסתמא יש ששים אין להקל בזה דיין אינו נבלע רק כדי קליפת הכלי ולכן יש מסתמא ששים ואפילו ביין חולק הש"ך בסימן קל"ז ס"ק ט' וסובר שאם ידוע בודאי שעמד היין מעל"ע נאסר כל הכלי וצריך ביטול בפעם שנית נגד כל הכלי וכל זה ביין אבל יי"ש שהוא חזק וחריף מאוד בודאי נבלע בכל הכלי וצריך כשהושם בו יין כדי ששים נגד כל הכלי. וזה כלל בידינו שאין במה שבתוך הכלי ששים נגד הכלי ועוד שבנדון דידיה אין צורך לזה שהרי כתב הרב שמרגישים בהיין טמם יי"ש וא"כ עינינו רואות שלא נתבטל. סוף דבר שיפה הכריע הגאון מוהר"ר אלעזר להחמיר ואפילו בהפסד מרובה אף כי הייתי מתון אעפ"כ לא הייתי מיקל. דברי הד"ש:

תשובה סח

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב המופלא האלוף יליף ומילף כבוד מוה' מנחם צבי נר"ו אב"ד דק"ק סננרהוט:
מכתבו קבלתי. ואשר שאל שקנו שם בקהלתו מבעל בית אחד סמוך לקהלתם שלש חביות יין כשר וכאשר לקחו החביות משם לא היה הבעה"ב המוכר בביתו והחביות היו חסרים ולקחה האשה אשת המוכר יין מחבית אחת שהיתה שם ומלאה מיין של החבית ההוא את שלש חביות הנ"ל ואח"כ נודע שהחבית שלקחה ממנו היין למלאות היה של נסך גמור כידוע לבעה"ב ההוא והאשה לא ידעה ושגגה ומלאה מיי"נ. והורה מעלתו שכל היין אסור בשתיה כי אין בזה הפסד כלל לא למוכר ולא לקונים שהמוכר יכול למכרו בחזקת נסך באותן דמים ממש והרבה קופצים עליו. והראה מעלתו טעמו משום שלא סמכינן על דברי רמ"א בסימן קכ"ד סעיף כ"ד דנכרים בזה"ז לא עע"ז הם אלא במקום הפסד כמבואר בש"ך בסימן קל"ד ס"ק ט"ו וסימן קל"א ס"ק ט"ו. ויען שיש שם אחד מהלומדים החולק עליו ומתיר בשתיה מטעם ביטול בששים ולכן בא לשאול ממני הדין עם מי:
והנה תחלת לשונו של מעלתו אינו מדוקדק שכתב שאותה חבית היה של נסך גמור ואם היה נסך גמור היאך הוא מתירו אפילו בהנאה ועוד וכי איזה פוסק יש שמתיר נסך גמור בששים ומה ענין זה לדברי רמ"א שמיירי בסתם יינם. ועוד וכי מצוי בזמננו נסך גמור עד שיהיה לאיש ישראל מבית ממנו. ולכן ודאי שאין לשונו בזה מדוקדק אבל כוונתו שהיה ודאי יין של נכרי שקנה מנכרי. ועכשיו נימא לדינא דהא ודאי אם הוא כדברי מעלתו שאין בזה שום הפסד כלל ודאי יפה הורה לאיסור אבל אם יש בו איזה הפסד אפילו אינו הפ"מ רק הפסד מועט בטל בששים ומותר אפילו בשתיה כמבואר בש"ך בסימן קכ"ה ס"ק ב' דגם בהפסד מועט סמכינן דנכרים בזה"ז לאו עע"ז הם. וגם המורה החולק עליו והתירו אפילו בלא הפסד לא משתבש כל כך וסמך על דברי הב"ח שהביא הש"ך כאן בסי' קל"ד ס"ק ט"ו. ואף שהש"ך דחה דבריו וכתב דבמקום שאין הפסד קיי"ל דאין חילוק בין זמננו לזמן הש"ס והביא ראיה מסימן קכ"ג וקכ"ד וקכ"ח. ולענ"ד דעת הב"ח דהיכא שאסור בזמן הש"ס לכל הפוסקים אז לא סמכינן בזה"ז על סברא הנ"ל רק במקום הפסד אבל לענין סתם יינם אם בטל בששים הרי לדעת ר"ת אפילו בזמן הש"ס בטל בששים ואף שרוב הפוסקים חולקים עליו ור"ת עצמו לא רצה לסמוך על עצמו בדבר זה מ"מ שוב מצרפינן דעתו לסברא דנכרים בזה"ז כו' דשרינן אפילו שלא במקום הפסד וכן משמע בב"ח כאן שזהו טעמו. ובזה גם השגת הש"ך בסימן קל"א ס"ק ט"ו על

הב"ח ליתא ולכן המורה ההוא שרצה לסמוך על הב"ח לא אשתבש כל כך אבל מ"מ מי יחלוק על הש"ך במקום שאין הפסד כלל. ועוד נלע"ד שאם מלאו החביות בכדים קטנים שאין פיהם רחב כל כך כמו גיגית גדולה יש לסמוך על הרא"ש שפסק כרב דימי במס' ע"ז דף ע"ג ע"א דאם נפל איסורא לגו היתרא אפילו מחבית לבור מותר אפילו בשתיה ע"י ביטול בששים ואף שבש"ע פסק שדוקא מצרצור קטן מותר אבל מחבית אסור מ"מ שוב מצרפינן דעת הרא"ש להתיר עכ"פ בנכרים שבזמן הזה וכיון שיש כאן דעת הרא"ש ודעת ר"ת להתיר אפילו בזמן הש"ס ודאי שמותר בזמן הזה אפילו בלא הפסד כלל אבל אם היה המילוי ע"י כלי שפיהו רחב לא הייתי מתיר רק במקום הפסד אבל אם היה אירע שאיזה מורה היה מתירו בלי הפסד לא הייתי סותר הוראתו. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה סט

פראג יום ה' תשרי תקמ"ל:

תשובה

לכבוד הרב המופלא החכם השלם מוה' פלוני אב"ד דק"ק פלוני:

ע"ד הוראה שנכרי אחד היה הולך והיו עומדים לפניו שני כלים מחומץ יין והגביהם הנכרי והעמידם במקום אחר באופן שהיה הגבהה ושכשוך. והורה מעלתו דלדידן במקום הפסד שרי אפילו בלא הפסד מרובה רק בהפסד קצת ונחלק עליו אחד והורה לאסור. הנה זה שכנגדו נשען על דברי רמ"א בסימן קכ"ד סעיף י"ז בהגה"ה שכתב ורבים חולקים אם משכשך בגופו של כלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך ולכן אין להחמיר במקום פסידא עכ"ל רמ"א. ומוכח מדבריו דאם הגביה ושכשך אסור אפילו במקום פסידא וזה ברור שאי אפשר לפרש דברי רמ"א באופן אחר. ואמנם אעפ"כ יפה הורה מעלתו. והנני מעתיק לו מה שכתבתי בגליון היו"ד שלי על דברי רמ"א הנ"ל וז"ל. נראה לי דבמקום פסידא אפילו הגביה ושכשך מותר לדידן דודאי לא גרע זה ממגע נכרי על ידי דבר אחר דאינו אסור לדידן כדלקמן סעיף ב"ד בהגה"ה ובודאי אין חילוק שם בין שכשך או לא וכן צריך לפרש דברי רמ"א בכמה מקומות בהלכות יי"נ וכמבואר בש"ך סימן קכ"ה ס"ק ב' ע"כ לשוני בגליון הש"ע שלי. ובלא"ה אני תמה הלא עובדא דידכו היה בחומץ ואף שאנו מחמירין בחומץ כל זמן שאינו מבעבע על הארץ וכמבואר בסימן קכ"ג סעיף וי"ו היינו משום דכל זמן שאינו מבעבע אין אנו בקיאים אם הוא חומץ או לא כמ"ש הש"ך שם ס"ק י"ג ועכ"פ מידי ספק חומץ לא נפיק ויש עכ"פ להקל בלא נגע ממש

רק הגביה ושכשך שלא להחמיר בספיקו. ומעתה יפה דן ויפה הורה מעלתו בהוראה הנ"ל. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה ע

שנית על ענין הנ"ל

תשובה לאהובי ידידי וחביבי. הרב המאור ומאיר באור תורתו. ובכל מקום שומעים להוראתו, הגאון המפורסם בכל קצוי ארץ. נ"י פ"ה ע"ה. כבוד שמו מוהר"ר מאיר נר"ו אב"ד דק"ק פ"ב:

מכתבו קבלתי. והיטב חרה לי על הרב מק"ק פלוני אשר בא כמתגנב ולא הזכיר כלל שמו של כבוד מעלתו. ומה שתמה כי העיר הנ"ל קרובה למכון שבתו ולא היה לי להשיב שמה: אהובי ידידי אין אני בקי בגבולי ותחומי העיירים וזה דרכי להשיב לכל שואל אפילו לפחות שבפחותים. וגוף הדבר הנני מעתיק לו דברי השואל אות באות כפי בקשתו וגם הנני מעתיק לו תשובתי מה שהשבתי לפי עניות דעתי ורו"מ יבחר את אשר ייטב בעיניו, ואם יראה תוך תשובתי דברים שאינם עולים יפה לפי דעתו הרחבה יוכל מעלתו להורות כפי דעתו הרמה כי אין אני אומר קבלו דעתי. ואמנם בפירוש דברי הט"ז ביו"ד סימן קכ"ה סוף ס"ק י"ב שכתב ר"מ וזה לשונו. ונראה שהכוזב יצא מידי פשוטו ולא הבין כוונת הט"ז שכתב ולכל הפירושים אין בזה איסור לדידן דאנן מתירים מגע נכרי ע"י דבר אחר. הבין המתעקש שכוונת הט"ז לכל הפירושים מה שהביא מקדם ג' דעות. וישתקע הדבר ולא יאמר רק כוונת הט"ז כפשוטו לכל הפירושים ר"ל הפירוש של הרשב"א בענין מצדד אצדודי אף שאחרים חלקו עליו בפירוש אצדוד אצדודי עכ"פ דין זה של הרשב"א אם נוגע בדופני הכלי כו' אין בזה איסור לדידן כו' ע"כ דברי מר ניהו רבה: והנה ימחול לי מעלתו כי גם אני אינני לומד פירוש אחר בדברי הט"ז רק לכל הפירושים היינו כל הג' דעות שהביא מקדם וכך פירשו לי רבותי וכך אני רגיל לפרש לתלמידי. ובמחילה מכבודו הרמה מלבד שפירושו של מר אינו מתקבל ומה היה להט"ז להזכיר כלל לכל הפירושים שאם הוא מותר לדידן לפירוש הרשב"א שמפורש איסור זה בגמרא דהיינו אי מצדד אצדודי הנזכר בגמרא לאיסור ק"ו שמותר לשאר פירושים שאינו נזכר דבר זה כאן בגמרא כלל לאיסור אם נוגע בדופני הכלי על הקילוח היורד ולכן אין פירושו עולה בכוונת הט"ז. אבל הפירוש האמתי הוא שקאי על כל שלשה פירושים שהביא מקודם ולמה לא עיין מר במקור הדברים בב"י דכל הני תלתא כולהו משום מגע ע"י דבר אחר נינהו. והנה דעה הראשונה הוא דעת הרמב"ם שאוסר באחז בכלי ושכשכו. ודעה השניה הוא דעת הרא"ש שאוסר ג"כ לדעת הט"ז אף בלי הגבהה כשיש הוכחה שעושה בשביל היין. והנה כל הני תרי משום נוגע ע"י דבר אתר הוא וזה

לשון הב"י כאן בד"ה נכרי שמערה כו' ואם הנכרי מקרב הכלי כו' אבל הרא"ש כתב וז"ל וריב"ם פירש לפי שמטין הכובא על צדה בשעה שהיין מקלח בתוכה ה"ל כנוגע בקנה דמה לי נוגע בקנה מ"ל נוגע בשולי הכובא כו' וכפירוש זה נראה מדברי הרמב"ם בפי"ב והרשב"א חולק כו' ע"ש בב"י. הרי שפירוש הרמב"ם הוא ג"כ כריב"ם דהטעם משום נוגע ע"י שולי הכובא וכן בסימן קכ"ד מביא ב"י על דינו של הרמב"ם ראיה מדברי ריב"ם הרי שטעם הרמב"ם משום נוגע ע"י הכלי כשמשכשך ומגיע היין ממקום למקום בכלי הרי המקום בכלי שנוגע עתה ביין מה שלא היה נוגע מקודם נחשב כאילו הנכרי מביא מקום זה מהכלי ליגע ביין ופירוש הרא"ש הוא פירוש הריב"ם ממש. ורשב"א פירש כשמקרב הכלי לקילוח הוא נוגע ע"י הכלי בקילוח. ועכ"פ כל שלשה פירושים הללו משום מגע ע"י ד"א נינהו ושפיר כתב הט"ז דלכל הפירושים אין האיסור בזה לדידן כו' באופן שאני נשאר על דעתי בפירוש דברי הט"ז. ואמנם אעפ"כ השואל הזה שינה לכתוב וכיזב בכתבו אלי שהוא כתב שהיה חומץ יין ולכן לא דקדקתי בו כל כך וכמבואר בתשובתי אליו כי אם היה כותב שהיה יין הייתי מבאר לו יותר והוא שהלא כל זה אם הכלי היה חסר אבל אם היה מלא הלא יש לחוש לפירוש הראשון של רש"י שם דבמלא חיישינן שמא נגע וגם לשון שני של רש"י אינו סותר זה אלא שחידש גם בחסר אסור אבל במלא עכ"פ חיישינן לשמא נגע כל שאין הישראל מתכוין להשגיחו ולשמור אותו שלא יגע ובפרט בשעת משתה נישואין שטרודים בשמחה ושכיח שכרות פשיטא שהיה לו להחמיר. דברי א"נ הדבוק באהבתו וחושש מאד לכבודו. הד"ש:

תשובה עא

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני כבוד מוהר"ר דוד נר"ו:

טרידנא טובא וגם אינני במזג הבריאות ואך עפ"כ פניחי להשיבו. וע"ד היין שעשה בעל הכרם בעצמי הנה היין המובא כאן בחותם אחד לא מצאתי לו תקנה אפילו חב"ח קשה מאד להתיר בשתיה כמבואר בסימן קל"א סוף סעיף א' בהג"ה. ואמנם היין אשר ישנו שם ברשות הנכרי שהזכיר מעלתו שיש מפתח וחותם. הנה בשני חותמות ממש ג"כ קשה להתיר שהרי רמ"א אוסרו בשתיה עכ"פ וכן פסק הט"ז וגם הש"ך האריך לקיים פסק רמ"א אלא שמסיק בהפ"מ להקל ומה הפסד מרובה שייך כאן ועדיין לא קנאו שום יהודי. ואמנם אני חושש שיבוא מזה תקלה למעלתו שהנכרי יתבע הוצאותיו ממנו על שלא צוה על השמירה על פי הדין ויהיה מזה משפטים וטענות וגם יהיה ח"ו חילול כבוד התורה חשבתי למצוא איזה תקנה לחשוב זה להפ"מ. וגם אי לאו דמסתפינא

אמינא דעד כאן לא החמירו במטהר יינו של נכרי אלא היכא שאין הנכרי מוציא שום הוצאות על שמירת הטהרה והישראל מטהרו בלי שום תשלומין מהנכרי רק הישראל עושה לטובת עצמו שיוכל אח"כ לקנותו מהנכרי אבל היכא שהנכרי שוכר יהודים ונותן להם שכר שמירתם א"כ יש להנכרי הוצאות על טהרת היין וחושש להפסד הוצאותיו שהוציא מכיסו שפיר מרתת. ואף שהלשון בהרמב"ם בפי"ג ממ"א הלכה ג' הוא נכרי ששכר ישראל לדרוך לו יינו בטהרה כו' הרי שהזכיר הרמב"ם ששכר ישראל, היה נ"ל לומר שאין הכוונה ששוכרו ונותן לו שכירות עבור השמירה אבל הכוונה שנותן לו שכר הדריכה וגם אם היה דורכו ע"י נכרי ג"כ צריך ליתן שכר דריכה אלא ששכר לישראל כדי שיוכל למוכרו גם ליהודים ובזה אין להנכרי שום הוצאה על השמירה אבל כששוכר ישראלים ונותן להם שכר השמירה לא שכר העבודה רק שכר השמירה שבזה מוציא הוצאות מכיסו על טהרת היין הרי הוא כמו שקנה מכרמים אחרים, כך עלה בדעתי. ומסתפינא שהרי ר"ת לא התיר אלא בקנה יין וגם טרח עליו טרחה להוליכו למקום ישראלים ואף גם בזה מתחלה היה ר"ת נוהג בו איסור ובסוף התירו והבו דלא לוסיף על קולא של ר"ת בקנאו מכרמים אחרים. ואעפ"כ צירפתי זה להקל עכ"פ בשני חותמות אפילו בשתיה וגם לסמוך על מרן הבית יוסף בשולחנו בסימן קי"ח סעיף ד' דמפתח וחותם הוי כשני חותמות. ואמנם ראיתי במכתבו שהשומרים הפקידו המפתח ביד הנכרי עצמו רק שחתמו המפתח בחותם שלהם כדי שאם יצטרך איזה תיקון בהיין ימצא הנכרי רוכלים המחזירים שיפתחו החותם ויעמדו עד שיתקן ויחזרו ויחתמו בחותם שלהם וזה מנהג רע וגרוע ובפרט במדינות ששכיחי מומרים ויש להם חותם באותיות ישראל טרם שהמירו ולכן אם אין המפתח עדיין חתום בחותם הראשון שהחתימו היהודי השומר הראשון אין אני מתירו אבל אם עדיין הוא בחותם הראשון אכתי אם החותם הזה עצמו הוא החותם שעל היין ואין כאן חב"ח ואפילו מאה חתימות שכולם נחתמו בחותם אחד כחד חשיבי ואעפ"כ להיות חושש על צווחות הנכרי על מעלתו וריבוי הוצאות המשפטים וחילול התורה אני נכנס בפרצה דחוקה שהשומר הראשון בעצמו ילך ויכיר חותמו שעל היין וסומך אני בזה על הדעה בסימן קי"ח סעיף א' שסגי בחותם אחד אם המפקיד מכיר חותמו ואף שהטעם הוא משום שמתירא לזייף והרי כאן שהיין שלו אינו מתירא מכל מקום הרי לסה"ת שהוא המתיר בסימן קל"א בחב"ח סובר שאף שהוא שלו מ"מ בחב"ח אינו מזייף והרי לדעת הי"א בסימן קי"ח במפקיד המכיר חותמו הרי הוא כשני חותמות ושפיר אמרינן שמתירא. וכל זה להוראת שעה מחמת לחץ פחד הנזכר ואמנם בשנים הבאות לטובה אם ירצה הנכרי ממנו שישלח

לטהר יינו ידע שבשעת עשיית היין צריך שיהיה יושב ומשמר ולא סגי אם יחתמוהו או יחתמו החדר ואחר שנעשה היין לא ישאר היין ברשות בעל הכרם אבל ישכור לו מרתף אצל נכרי אחר והשומר היהודי ימסרהו ברשות הנכרי ההוא בחותם ומפתח או בשני חותמות ויתנה בפירוש עם הנכרי בעל המרתף שלא יניח את הנכרי בעל הכרם ליילך שם ולפתוח החותם בלתי רשות מהשומר היהודי וכשירצה להוליכו למקומות אחרים למכור ליהודים לא יוליכנו הנכרי בעל היין רק ישכור נכרי אחר להוליכו וג"כ יעמיד ישראל שישכור העגלון ההוא ויחתמנו כדין בשני חותמות כל חותם באותיות אחרות. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הטרוד הד"ש:

תשובה עב

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק. הרב הגדול המופלא החכם השלם כבוד שמו מוהר"ר ראובן ראקניץ נר"ו:

מכתבך קבלתי. וע"ד היין שהפקיד יהודי אצל נכרי חתום בשני חותמות כדת אמנם אז היה זמן התסיסה ומחמת חוזק הרתיחה שהיה תוסס הרבה כח הרתיחה דחה המגופה לחוץ ונתקלקל החותם והנכרי הלך והודיע את היהודי שיבוא ויתקן יינו. ואמרת אתה לאסור היין ואף שכתב רמ"א בסימן ק"ל סעיף ח' ודוקא אם רואים שנסתר בכוונה ע"י אדם אבל אם יש לתלות שנסתר ונתקלקל מעצמו או ע"י תינוקות שלא בכוונה מותר בדיעבד. אמרת שרמ"א מיירי במקום שיש לתלות שהנכרי לא הרגיש ולא ידע כלל שנסתר החותם אבל נדון שלפנינו שהנכרי יודע שנסתר אפילו אם נאמינו שנסתר על ידי חוזק הרתיחה ומאחר שראה שכבר נסתר החותם הרי היין בידו וברשותו מונח והיה יכול לעשות כחפצו ונאסר היין: אהובי תלמידי יש בך מדעת רבך גם אני כבר הוריתי כן ואסרתי אמנם אז היה מעשה שהיה הנכרי עם היין בדרך והיהודי לא היה עמו וכשבא עם היין אמר הנכרי שהחותם נתקלקל באונס שנפלה העגלה ואסרתי אז היין מחמת סברא זו שכתבת שכיון שכבר ראה הנכרי שנתקלקל החותם שוב הוה כמפקיד אצל הנכרי בלי חותם. ואמנם עתה בבוא דבריך נתתי לב לדבר והנה יפה הוריתי אז לאסור היין ואעפ"כ בנדון דידך יש פתח להתיר שהרי אם היה מקום לחלק בזה א"כ למה כתב רמ"א דוקא אם רואים שנסתר בכוונה ע"י אדם היה לו לכתוב רק שנסתר ע"י אדם ולמה תלה הדבר בכוונה או היה לו לכתוב ודוקא אם ידע הנכרי שנתקלקל. א"ו שמן הסתם אין אנו אומרים שהנכרי קלקלו כי הוא מרתת וגם אם נתקלקל מעצמו תיכף שהנכרי ראה שנתקלקל הוא מתירא ואומר בדעתו אם אחשה עד שיבוא היהודי ויראה החותם מקולקל יחשוד אותי שקלקלתיו בכוונה לגנוב תיכף הוא רץ ומודיע מעצמו ליהודי ואם

לא בא להודיע מסתמא לא ידע וכשבא להודיע אמרינן תיכף בא להודיע ולא התמהמה כי חשש פן יבוא היהודי מעצמו ויחשדהו כגנב. אבל אם רואים שנשבר בכוונה הרי אנו רואים שעשה בכוונה ולא מרתת. ותדע שכן הוא דאל"כ למה יהיה מותר ולא ניחוש שמא ראה הנכרי שהוא נשבר אף שאין אנו חוששים מן הסתם שמא שברו בכוונה כי מרתת אבל זאת ניחוש אף שנשבר מעצמו שמא ראה הנכרי שהוא מקולקל ושוב מה מועיל החותם שנשבר. א"ו הוא הדבר אשר דברתי שודאי לא ראה שאם היה רואה מסתמא תיכף היה בא להודיע וכן לשון התה"ד בסימן ר"ה מורה כמו שכתבתי:

ואמנם להיות סברא זו סברא חדשה וגם גוף ההיתר הוא מתה"ד שסמך על המרדכי וסמ"ק ומתחלה כתב שלכאורה ספר התרומה וסמ"ג חולקים ואח"כ המציא חילוק הנ"ל וכתב שכ"ע שוים וקם דינו של המרדכי שהוא מתוספתא בטהרות. ובאמת אני תמה על התה"ד איך היה סבר שאין חולק בדבר והרי הר"ש במסכת טהרות פרק ז' משנה ז' מביא תוספתא זו וז"ל. מפתח פתוח וחותם מקולקל טהורה וכ"ש לענין יי"נ כדאמרינן בפרק בתרא דע"ז השתא טהרותיו טהורות יי"נ מיבעיא וכה"ג תניא לקמן בתוספתא גבי עושין זית ובפרק תשיעי אכתבנה ותימא דתניא בפ' אין מעמידין השולח חבית כו' אם מכיר חותמו וסתמו מותר ואם לאו אסור כו' מ"מ משמע שצריך שיכיר חותמו ולא שייך לשנויי כאן כו' ויש לחלק דמפקיד ביד נכרי שאני. הרי שלא חילק בין נשבר בכוונה או לא וא"כ אדרבה מתוך דברי הר"ש נתגלה שגם דעת ס' התרומה וסמ"ג כן ולכן קשה להתיר. אמנם זה רמזתי לך שמה שהוריתי אז יפה הוריתי והוא דסברא שלי שייכא כשהיהודי המפקיד מצוי בכאן ויכול הנכרי להגיד לו אמרינן מסתמא תיכף הגיד לו אבל בשולח עם הנכרי ממקום למקום ובדרך נתקלקל אף שהנכרי רואה שנתקלקל אין בידו להודיע ונשאר בידו אח"כ פתוח ולכן אסור. וכן רומז הר"ש בדבריו שסיים שם וכן כל הנהו בפ' בתרא דע"ז כדי שיפתח כו' שהניח הנכרי לשמרה והפליג והלך לו עכ"ל. ואף דאיכא לפרושי במה שאמר והפליג והלך לו לאפוקי יוצא ונכנס מ"מ נלע"ד לפרש כוונתו שהפליג והלך לו ולא היה הנכרי יכול להודיע ויש לנו להשוות הפוסקים למעט המחלוקות ויען שהיא סברא חדשה ולכן אם אינו הפ"מ אין להקל ואם הוא הפסד מרובה אז דעתי להתיר אבל לא אשא לבדי ותשאל עוד לחד מרבני קשישאי וסמוכי שבמדינת הגר ומטינא אנא שיבא בהדייהו אם גם דעתך נוטה כן. דברי רבך הד"ש:

תשובה עג

תשובה

לכבוד אהובי א"נ ה"ה הרב המופלא האלוף כבוד מוה' וואלף באכלוי:

הגיעני זה איזה ימים מכתבו ולפי רוב העבודה גדלה הטרדה ונתתיו באיזה ספר ויצא מלבי איזה ימים ויהי היום בפתחי ספרים ראיתי ונזכרתי. והנה שאל דבר הלכה. אחד שכר מרתף אצל נכרי והנכרי יש לו ג"כ יינו באותו מרתף והישראל חתם יינו בחותמו ופעם אחת היה חסר לישראל כמה הין יין מחבית אחת והנכרי נתן אמתלא כו' ומן אז והלאה לקח הישראל לידו המפתח מן המרתף שלא יוכל הנכרי לכנוס במרתף בלי ידיעת הישראל והישראל לקח החבית החסר משם ושאר היינות של הישראל נשארו במרתף חתומים בחותמו ויהי היום ושכח הישראל לחתום איזה חביות כמנהגו ויהי כאשר נזכר הישראל שלא חתם החביות ההם וילך שמה להמרתף לחתום החביות ההמה ויהי בבואו למרתף והנה הנכרי שם תוך המרתף עומד אצל החביות שהם בלי חותם וירא הישראל את הנכרי עומד שמה וירא והנה החביות חסרות ואינן מליאות ושאל את הנכרי איך בא למרתף בלי מפתח והראה לו הנכרי שיש לו עוד מפתח שהיה לו אשתקד ונאבד ממנו ומצאו עתה. ע"כ דברי השאלה:

והא ודאי שהחביות הפתוחות אסורות כי לא שייך כאן לומר דמרתת כיון שיש לו שייכות במרתף שהרי הוא השכירו וגם יינו עודנו שמה במרתף הזה. ועוד אפילו הוה מרתת עדיין על הנגיעה מ"מ כיון שנמצא עומד בצד היין הרי הוא אסור כמבואר בסימן ק"ל סעיף ט' ואף שאם היה המעשה כאן שהישראל נזכר תיכף אחר שעה ולא עבר עליו הלילה וא"כ איכא למימר דהנכרי מרתת עכשיו יזכור הישראל ששכח לחתום ויבוא למרתף ובסימן ק"ל מיירי שהישראל הניחו כך פתוח ולא על ידי שכחה לכך סובר הנכרי שהישראל לא יבוא פתאום אבל כאן שאירע ע"י שכחה מרתת הנכרי שהישראל כשיזכור ששכח לחתום יבוא ומרתת יותר. מ"מ כיון שהוא חסר לפניך מסתמא לקח ממנו ואף אם לקח ע"י מינקת ואם אינה מינקת כפופה יש כמה צדדי היתר להתיר הנשאר בחבית מ"מ יש לחוש למינקת כפופה במקום דשכיחי וגם יש לחוש שלקח הרבה מהחבית ומילא ביינו הגרוע מזה. לכן נלע"ד שאסור היין. ובפרט שלפי מכתב מעלתו אין בזה הפסד מרובה ואפילו בהפ"מ בכיוצא בזה לא הייתי מתיר. ותו לא מידי רק חיים ושלום. דברי הד"ש:

תשובה עד

תשובה מבן המחבר. לכבוד מחותני ש"ב הרב המאה"ג חכם וסופר כש"ת מוה' שמואל שמעלקי נ"י אב"ד דק"ק בומסלי:

מכתבו הנעים הגיעני היום ושמחתי בשלומו הטוב כן יבורך גבר ירא ה' לנצח. וע"ד שאלתו שאלת חכם חצי תשובה קשה להורות בדבר הנוגע לנפשות תחלה ומי ירים ראש

בדברים כאלה. והנה דברי מעלתו בנוים על קו יושר ומיוסדים על אדני אמת שאין מקום להקל בדבר זה כדפסקינן ביו"ד סימן קנ"ז שאסור למסור באם לא יחדו לכ"ע ובאם יחדו הוא פלוגתא דר"י ור"ל כדמפורש בתוספתא דתרומה ובירושלמי פ"ח ממסכת תרומה: אך אין ענין לנדון של מעלתו והוא חמור יותר מכל מה שהוזכר בפוסקים ששם אמרו שאם לא ימסרו אחד יהרגו את כולם ואם בזה פסקינן מוטב שיהרגו כולם ואל ימסרו אחד ק"ו בן בנו של ק"ו בנדון של מעלתו אינו אומר שיהרוג את כולם אלא שימסרו לו אחד ואם לא ימסרו לו אז הוא יקח אחד מהם מעצמו פשיטא שאסור למסור בידים. וכל זה פשוט:

אבל לבי מהסס בדבר אם מותר לישראל להשתדל עבור איזה אנשים שלא יקחו אותם. ודבר זה מבואר בתשובת מהר"י בן לב חלק ב' סימן מ' הובא בש"ך ח"מ סימן קס"ג ס"ק י"ח שאם כבר לקחו אנשים ידועים וכבר נלכדו ברשת אסור לאדם שיש לו כח בהיכל המלך ושר להשתדל לפוטרם שיזיק לאחרים שיקחו אחרים בשבילם אבל אם יצאה הגזירה להטיל י"ב אנשים בסתם ולא פרט מי שיהיו האנשים האלה יכול אדם להשתדל עבור איזה אנשים שלא יהיו בכלל הגזירה. ע"ש בש"ך ובתשובת מהר"י בן לב. וא"כ גם בנדון דידן אם עדיין לא לקח השר ולא פרט מי שיהיה יכולים להשתדל דרך שלילה על אנשים ידועים שלא יקחו אותם:

ובאמת תמיה לי טובא על הש"ך בסימן ס"ג שהביא ממרחק לחמו מתשובת מהר"י בן לב הנ"ל הלא דבר זה מפורש בש"ע ברמ"א סימן שפ"ח סוף סעיף ב' דאם אדם רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אע"פ שע"י זה הנזק בא לאחר עכ"ל. הרי ממש כפסק של מהר"י בן לב וגם הסמ"ע שם כתב וז"ל בנ"י סיים וכתב שאם כבר בא עליו אסור לסלקו ממנו בשגורם היזק לאחרים עכ"ל. הרי ממש כפסק של מהר"י בן לב:

ואפשר ליישב דמהרמ"א לקמן נשמע דאותו אדם עצמו כשרואה דהנזק בא עליו דמותר להציל עצמו אבל שיהיה לאחרים רשות להשתדל עבורו לא שמענו ולכך הביא הש"ך דברי מהר"י בן לב ופסק דגם אחרים יכולים להשתדל עבורו אם עדיין לא בא הנזק וראייתו מדוד שהתפלל על מפיבושת שלא יקלטנו הארון:

ובגוף הדבר שאם יחדו לאחד מהם שפסק הרמב"ם כר"ל לגבי ר"י וכבר תמהו על זה הב"י ובהגהת מיימון הניח בצ"ע ועיין בט"ז ביו"ד סימן קנ"ז ס"ק ז' ע"ש אמרתי ליישב דעת הרמב"ם הואיל וסתם סוגיא בבלי במס' מגילה אזלי כשיטת ר"ל ופסק הרמב"ם כסתם גמרא. דהנה במסכת מגלה דף י"ד איתא דמורד במלכות אינו צריך למדייניה ובמסכת סנהדרין מוכיח רבה בב"ח משמיה דר"י דדיני נפשות מתחילין מן הצד

מדכתיב ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש את חרבו ויחגור גם דוד את חרבו ופירש"י דדוד חגר באחרונה נמנו עליו לדונו משום מורד במלכות עכ"ל. ומקשים התוספות שם וכן במס' שבת דף נ"ו ע"א בד"ה שהיה דסוגיות סותרות זא"ז דבמסכת מגילה מסקינן מורד במלכות א"צ למדייניה והכא בסנהדרין משמע דמורד במלכות בעי למדייניה דהא ר"י יליף מיניה דמתחילין מן הצד ע"ש בתוס' שמתרצים בדוחק:

אמנם יש לתרץ דסוגיות אינן סותרות ודבר זה אי מורד במלכות צריך למדייניה תליא בהך פלוגתא דר"י ור"ל בירושלמי בפ"ח דתרומות גבי סיעת עכו"ם דאמרו תנו לנו אחד מכם ויחדו תנו לנו פלוני דלר"ל צריך להיות מחויב מיתה ולר"י אם יחדו לפלוני א"צ להיות מחויב מיתה. ואומר אני דכ"ע בין ר"י ובין ר"ל ס"ל דצריך להיות דומיא דמעשה דשבע בן בכרי בכל גונא דמשם נלמד הך דין. ועיין ברש"י במסכת סנהדרין דף ע"ב ע"ב ד"ה יצא ראשו רק דפליגי במעשה דשבע בן בכרי אי הוה כבר מחויב מיתה או לא. דהנה זה ודאי אי אמרינן מורד במלכות צריך למדייניה א"כ כל זמן שלא דנו אותו ולא נגמר דינו למיתה עדיין לא מקרי מחויב מיתה דשמא יצא זכאי בשעת הדין שכל חייבי מיתות ב"ד אפילו רוצח שהרג את הנפש בעדים והתראה אינו מקרי בר קטלא עד שנגמר דינו וכן מוכח מסוגיא דמכות דף ה' ע"א גבי שנים שאמרו באחד בשבת הרג פלוני את הנפש ובאו שנים אחרים ואמרו בחד בשבת עמנו הייתם אלא בתרי בשבתא הרג את הנפש או אפילו אמרו בערב שבת הרג את הנפש נהרגין דבעידנא דקא מסהיד עדיין לאו בר קטלא הוא. הרי אף שכבר הרג את הנפש בשעת עדותן אפ"ה לא מקרי בר קטלא עד שנגמר דינו למיתה ע"ש היטב בסוגיא זו. ולפ"ז אי גם מורד במלכות צריך למדייניה לא היה שבע בן בכרי עדיין בר קטלא אף שמרד במלכות ותקע בשופר בעליל ואמר אין לנו חלק בבית דוד אפ"ה לא היה עדיין בן מות כיון שלא נגמר דינו דגם מורד במלכות צריך למדייניה. ומעתה ר"י בירושלמי אזיל לשיטתו דסבר במסכת סנהדרין דמורד במלכות צריך למדייניה שפיר מוכח ממעשה דשבע בן בכרי דאם יחדו ואמרו תנו לנו את פלוני יתנו אותו להם אף שאינו מחויב מיתה דגם שבע בן בכרי עדיין לא היה נקרא מחויב מיתה הואיל ולא דנוהו עדיין בסנהדרין. ואמנם ר"ל סובר כסוגיא דמגילה דמורד במלכות אינו צריך למדייני' והיה שבע בן בכרי בן מות משעה שמרד במלכות ולא היה צריך לגמור את הדין ולא היה חסר גמר דין ולכך סובר דאפילו אם יחדו צ"ל מחויב מיתה דגם שבע בן בכרי כבר היה מחויב מיתה:

ומעתה כיון שר"י ור"ל פליגי אי מורד במלכות צריך למדייניה שוב אין אנו צריכים לתירוצם של תוספות דבלא"ה אין הסוגיות סותרות זא"ז דבסוגיא דסנהדרין הוא ר"י

והוא סבר דצריך למדייניה וסוגיא דמגילה הוא בעל מימרא רבה בר שמואל אזיל אליבא דר"ל דסובר מורד במלכות א"צ למדייניה. היוצא מזה דהך פלוגתא ר"י ור"ל בירושלמי תליא אי מורד במלכות צריך למדייניה והשתא מתורץ קושיא הכ"מ והגהת מיימוני על הרמב"ם דפסק כר"ל נגד ר"י דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק בפ"ג מהלכות מלכים הל' ח' דכל המורד במלכות יש למלך רשות להורגו ופסק כסתם סוגיא דמגילה דמורד במלכות א"צ למדייניה ושפיר פסק הכא בהלכות יסודי התורה דאם יחדו צריך להיות מחויב מיתה כשבע בן בכרי ופסק כר"ל הואיל וסתם סוגיא דמגילה אזלא כוותיה. ודוק היטב:

ודע דמה שכתבו התוספות לתרץ סתירות הסוגיות הנ"ל ולחלק דמה דאמרינן במסכת מגילה דא"צ למדייניה היינו בשאר ח"מ אבל עכ"פ צריך לקבל עדות ולידע אם הוא מורד במלכות לאו מלתא דפסיקתא הוא ורש"י ע"כ לית ליה הך חילוקא. דבמסכת סנהדרין דף י"ח ע"ב גבי כה"ג מעיד ומעידין אותו פריך הגמרא והכתיב והתעלמת כו' ומתרץ ר"י מעיד למלך ופריך והא תנן לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו ופירש"י כיון דלא דנין אותו מה סהדותא בעי ע"ש. ומשמע מפירש"י דעיקר קושית הש"ס הוא מלא דנין אותו. ואי כסברת התוספות הנ"ל לא פריך הגמרא מידי דלמא מיירי שהכה"ג יודע עדות שזה מרד במלכות והפירוש מעיד למלך היינו שזה מרד בו וזה א"צ למדייניה אפ"ה סהדותא בעי וצריך לקבל עדות. (ובאמת תמיה לי על פירש"י למה לא מפרש קושית הגמרא מדתני לא מעידין אותו). אבל עכ"פ מוכח מפירש"י דמפרש קושית הגמרא מדתני לא דנין אותו לא פריך הגמרא מידי אלא ודאי רש"י לית ליה הך חילוקא דהתוספות הנ"ל וצ"ע:

היוצא מזה דעכ"פ אליבא דכ"ע אם אינו כמעשה דשבע בן בכרי אסור למסור להם אחד אפילו אם יחדו לפלוני מכ"ש בנדון דידן דאין מיחדין לקרות בשמו מי שימסרו או את מי הם מבקשים פשיטא דאסור למסור אחד בידים. ומה שכתב מעלתו דיש שם איזה נערים קלים ופרוצים ביותר. אהובי ידידי אין אנו יכולים לדון דיני נפשות דעכ"פ הנערים אינן בכלל מורידין אף שהם נוהגין בקלות קצת והרבה הילדות עושה וניתן להענישם בתפיסה ומכות מרדות וכדומה אבל חלילה למסור אותם בידים ואל ידח ממנו נדח להדיחם לגמרי מקהל עדת ישראל ואף שיש ביד טובי העיר והב"ד לדון בכל עונשים חמורים למגדר מלתא היינו אם העם פרוץ בו וגם לזה צריך שיהיה דוקא גדולי הדור או טובי העיר שהמחום רבים עליהם כמבואר בח"מ סימן ב' ועיין בהגהת רמ"א שם אבל היכא דליכא משום מגדר מלתא שאין העם פרוצים רק איזה נערים הקלים מי ירים ראש לדון בזה. ועיין במגיד משנה פ"ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה' שמביא בשם

הרשב"א בתשובה סיעה של נשים עוברת ואמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאה ואם לאו הרי אנו מטמאים את כלכן אפילו היתה אחת מהן מחוללת יטמאו את כלן ואל ימסרו אחת מהם עכ"ל ע"ש. הרי אף שאחת מהן מחוללת לא ימסרו:

הן אמת שאאמ"ו הגאון ז"ל תמה על דין זה של הרשב"א כמו שנדפס בספר דגול מרבבה בהגהותיו לי"ד סימן קנ"ז וז"ל שם. ואני תמה על מאור הגולה הרשב"א ועל הה"מ שהביאו כי לדעתי מבואר ההיפך מדבריהם בירושלמי בפ"ח דתרומות על הך משנה נשים שאמרו להם כו' איתא בירושלמי לא מסתברא אם היתה כבר טמאה לא מסתברא אם היתה שפחה עכ"ל ירושלמי. ובודאי כוונתו כפשוטו לא מסתברא כלל שאם היתה כבר טמאה שג"כ יהיה הדין שיטמאו כולם א"ו בזה מוסרין זו שכבר היא טמאה עכ"ל אאמ"ו הגאון ז"ל בספר דגול מרבבה ע"ש. והנה זה פשוט שגירסת הרשב"א והה"מ בירושלמי לא היה תיבת כבר אלא ככר (ונתחלף בין בי"ת לכ"ף) וקאי על דין ככרות שתני ברישא דמתניתן שם. וכן מפורש בדברי הה"מ שם דכתב ולא דמי למה שאמרו שאמרו שאם היה הככר של תרומה טמאה ימסרו אותה כו' ע"ש במגיד. הרי שגירסתם היה בירושלמי לא מסתברא אם היתה ככר טמאה ולפ"ז אין מקום לתמיהת אאמ"ו הגאון ז"ל ודברי הה"מ והרשב"א נכונים לפי הגירסא שהיה להם בירושלמי. אך הגירסא שלפנינו בירושלמי אם היתה כבר טמאה וקאי על הנשים וכן נראה הגירסא נכונה דאי על ככר קאי מאי רבותא יש בזה שאם ככר נטמא מאי מוסיף טומאה שייך ביה ואפילו אם היה הככר שנטמא בולד הטומאה ועכו"ם רוצים לטמאו באב הטומאה ליכא איסור בהוספת טומאה כיון שהולך לאיבוד עיין פסחים י"ד ע"א במשנה ר"ח סגן הכהנים ומלתא דפשיטא הוא ולא צריך הירושלמי לאשמועינן משא"כ באשה הוא רבותא שאף שהיא מוסיף על חטאתה פשע וכן בשפחה הוא רבותא דמותר למסור שפחה לעכו"ם ועיין בתוספות במסכת נדה מ"ז ע"א ד"ה מסר להו כו' גם לשון הירושלמי שכתב היתה אינו נופל על ככר והיה ליה לירושלמי לומר אם הככר טמאה ולשון היתה טמאה מורה דקאי על האשה דעל ככר לא שייך לומר היתה דהא עדיין הוא טמא:

ויהיה איך שיהיה אף לפי דעת אאמ"ו הגאון ז"ל דגירסת הירושלמי הוא דאם האשה כבר היא טמאה מותר למסור לטמאה אותה אין זה ענין לנדון דידן דשם העכו"ם אינם עושים בה כי אם דבר מה שכבר היא מורגלת בה, אבל בנדון דידן אף שיש נערים קלים ועוברים על איזה מצות אין אנו רשאים בשביל כן להעניש אותם כפלי כפלים ככל חטאותם ולסכן אותם בידים ובפרט שלא נתברר בעדות ברורה אם עברו על עבירה חמורה בשאט נפש לכן שארית ישראל לא יעשו עולה כזו. אך את זה יכולים לעשות להשתדל דרך

שלילה על אדם חשוב וכשר שלא יקחו את זה כל זמן שלא קראו לו בפירוש שאותו הם מבקשים אבל אם כבר בא הפקודה לאחד קשה להורות להתיר להשתדל עבורו אם ע"י שזה יוצא לחירות ילכד אחר במצודה זו ומאי חזית דדמי דהאי סומק טפי מדמי דאיש אחר אשר יבא אחריו. וידעתי שבנדון זה קשה להורות ועל זה אמרו חז"ל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע והמשכיל בעת ההיא ידום אבל עכ"פ זה מחויב למחות ביד מי שרוצה למסור בידים. ומחמת הטרדה לקצר אני צריך. כ"ד אוהבו וש"ב הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהרי"ח מפראג:

תשובה עה

תשובה

להרב הגדול החריף ובקי מוהר"ר ליב פישלס נ"י:

הנה לולא דמסתפינא אמינא דהא דאמרו באיזה נשך דף ס"ה מכר לו בית כו' לכשיהיה לי מעות החזירם לי אסור היינו בלשון זה שהוא משמע שכשיחזיר לו המעות יבוטל המקח למפרע ונמצא שהיו המעות למפרע הלואה בידו אבל אם אמר לכשיהיה לי מעות תחזור ותמכור לי נמצא אף בשעת חזרת המעות אין כאן ביטול מקח למפרע ועד עתה מכירה גמורה היתה אלא שעתה הוא חוזר ומכרה לו מכאן ולהבא. נלע"ד שאין כאן שום צד הלואה כלל אפילו צד אחד ברבית ליכא ולפי זה אפילו מטלטלין מותר כהאי גונא למכור ראובן סחורה לשמעון במנה ושמעון יתחייב כשיהיו מעות לראובן לזמן פלוני מחויב לחזור ולמכור לו במאה ועשרים [הגה"ה מבן המחבר עיין בתשובת צמח צדק סימן כ' וסימן כ"א:] ובמטלטלי איכא ההיתר יותר שהרי יש חשש אחריות יותר מבתים ושדות. ואל תשיבני מבתי ערי חומה שג"כ מכר הוא ואעפ"כ אמרו בערכין דף ל"א הרי זה רבית דשאני התם שג"כ א"צ לחזור ולקנות שהרי אפילו נתנה בעל כרחו מהני ואפילו למ"ד לא מהני מ"מ א"צ לקבל בתורת קנין. ותדע דהרי קיי"ל שומא הדרא ללוה והרי המלוה אוכל פירות בינתים ולדעת הרא"ש אפילו נתיקרה צריך הלוה ליתן כשעת היוקר וכן פסק רמ"א בסימן ק"ג ונימא דהוה רבית. ומזה הטעם פסק הה"מ בפ' כ"ב ממלוה שאם נתיקרה אין הלוה צריך ליתן רק דמים ראשונים דאל"כ הוה כרבית. והנה אנן קיי"ל כהרא"ש שנוטל כשעת היוקר וצ"ל כמ"ש הרב"י בבד"ה דאי הוה זה מיחשב כשכר מעותיו היאך אוכל פירות אלא ע"כ מכר גמור הוא ע"ש בבד"ה. א"כ הה"ד בנדון דידן מכר גמור הוא. ואולי יש לחלק דשומא לא הדרא כי אם בעודה בידו אבל זבנה או אורתה או יהבה במתנה לא הדרא והרי הרשות ביד המלוה בעודו בידו למכרה ושוב לא

תהדר ולכך מיחשב מכירה מעליא משא"כ במתנה עמו בתנאי בעת המכירה שכשיהיו לו זוזי יחזור וימכרנה לו מחויב הוא למכור לו ואין בידו למכור לאחרים כל זמן שלא כלה הזמן שהתנה עמו:

ודע דשם במס' ב"מ ל"ה בעובדא דכיפי דאמר ר"נ הדרי כיפי והדרא אפדנא קשיא לי למה לא אמר ר"נ שיחזיר גם שכירות האפדנא שהי' בידו בחנם ואף שמטעם רבית אין כאן חשש דמעולם לא היה כאן שום הלואה דפקדון הוה הנך כיפי ולא מלוה. אבל לדעת המפרשים בדף ס"ז דעובדא דרבינא דאפיק פירי לאו מטעם רבית הוא אלא מטעם מחילה בטעות והרי גם כאן הוי מחילה בטעות וגרע מיניה שהרי בעל כרחו אגביה לאפדניה ומעולם לא מחיל. גם ברמב"ם פ"ח משאלה סתם וכתב ומחזיר לשומר כליו או שדהו ולא הזכיר כלום מה יהיה בפירות השדה אם אכלן המפקיד ואולי סתמו כפירושו דהדרא ארעא והדרא פירי:

ונחזור לראשונות דשומא דהדרא ולא מיחשב פירי כרבית משום ששם מיחשב מקח כיון שהברירה ביד המלוה למכור השדה על כרחו של הלוה ושוב לא תהדר א"כ מכירה חלוטה היא לע"ע אלא שאם השיגה ידו בעודה ת"י המלוה משום ועשית הישר הדרא והוה כמו שמכרו לו אז מלוה ללוה ואף שא"צ קנין חדש תקנת חכמים כך היא. דברי הד"ש:

תשובה עו

תשובה,

שלום רב באהלו יקרב, לכבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלא המושלם מו"ה יאקב נר"ו אב"ד דק"ק קעלין והגלילי:

מכתבו קבלתי, וע"ד השאלה במי שמת וצוה לתת לבנו מאתים זהו' בשעבוד קרקעותיו על חוב זה וכל נכסיו נתן במתנה לאשתו ואחר מותו כמה שנים עשתה האשה שידוך עם בנה ובשעת החתונה עשתה שט"ח לבנה ע"ס מאתים זהו' הנ"ל וזה תורפו של השטר. ואחר שלבני פלוני מגיע שתי מאות זהו' מה שע"פ צוואת בעלי הייתי מחויבת לשלם לו כעת הסך הנ"ל אך שאין ביכולתי לשלם כעת יהיה להזוג בני וכלתי חוב על סך הנ"ל לשלם שעה אחת קודם מותי והוא חוב עלי בשעבוד קרקעות והואיל ובני נותן לי הרחבת הזמן הנ"ל מה שהייתי חייב לשלם מיד בכן תמורת רווחים מסך הנ"ל יהיה להזוג דירה בשטח התחתון כו' ועכשיו מתה האשה, ובנה הנ"ל בא לגבות חובו בשטר שבידו ויש עוד ב"ח אחרים והקרקעות אינן מספיקים די תשלומי כל החובות. וכתב מעלתו כיון שאין כאן שום נכייתא הרי כאן רבית גמורה ולכל הדעות מנכין עכ"פ שכירות הבית

שדר בו כמו עשר שנים. ואמנם נסתפק מעלתו כיון שנתחייבה האם זה בשעת התנאים ונכתב בתנאים מה שנתחייבה האשה להכניס לנדן בנה ונאמר שם ועוד סך מאתים זהובים יהי' לו חוב על קרקעות שלה ובעבור הרחבת זמן יהיה לו דירה בחנם בשביל הרווחים רצה לדמות זה להוספת נדוניות חתנים שזכר רמ"א בי"ד סימן קע"ו סעיף ו' בהג"ה והמחבר בסימן קע"ז סעיף ט"ו ושוב דחה שאין זה דומה לנדוניות חתנים כיון שכבר האם היתה חייבת לבנה חוב זה על פי צוואת אביו והביא דברי הט"ז בסימן קע"ו ס"ק ט'. הנה ודאי יפה דחה מע"ל שאין זה דומה לנדוניות חתנים ובודאי מה שדר הבן כל הימים היה רבית:

ואמנם אם הוא רבית קצוצה או אבק רבית תליא בפלוגתא שבסימן קס"ו סעיף ב' וכבר כתב הש"ך שם סק"ח דלדעת רוב הפוסקים הוא רבית קצוצה. ואמנם כאן בנ"ד אין חילוק בין אבק רבית ובין רבית קצוצה ושניהם שוים שאם כבר גבה אינו יוצא בדיינין אף שזה דין פשוט שרבית קצוצה יוצא בדיינים בנ"ד שאני מתרי טעמי. חדא שדין זה הוא בין בע"ח זה לשאר בע"ח וכבר כתב הט"ז בסימן קס"א ס"ק ג' שאין בע"ח של הלוה גובה מר"ק שביד המלוה. ועוד כבר כתבתי בגליון הש"ע שלי בסימן קס"א שאם מת הלוה אין על המלוה חיוב להחזיר ליורשי הלוה רבית קצוצה שלקח מאביהם כיון שעיקר החיוב חזרת רבית הוא משום אהדר לי' כי היכי דיחיה וכיון שמת הלוה ולא שייך בי' כי היכי דיחיה שוב אין חיוב על המלוה להחזיר ליורשיו. וכתבתי בזה שהדבר צריך תלמוד. ואמנם בכאן נגד בע"ח של הלוה הדבר פשוט שא"צ להחזיר:

ומעתה צריכין אנו לדון אם מה שמנכין להבן מחוב שלו נקרא מוציא מיד הבן או לא. והנה הפלוגתא שבין הרי"ף ובין רבינו אפרים מבואר בש"ע בסימן קס"ו ס"ג דדעת הרי"ף שאם תובע הלוה לנכות לו שעור השכירות לא מנכין ליה. ודעת רבינו אפרים דמנכין ליה והרמ"א בהג"ה שם הכריע כר"א. ואמנם שם הלוה נקרא מוחזק והמלוה בא להוציא ממנו לכך הכריע כר"א אבל כאן נגד שאר בע"ח אין נקראים מוחזקים נגד בע"ח זה ומאי אולמא דהאי מהאי ועוד שהבן נקרא מוחזק מצד שתיכף במות אמו כל הנכסים בחזקתו ולא עוד אלא שבזה גם רבינו אפרים מודה שהרי הבן תיכף הוא יורש ותיכף הנכסים בחזקתו והוא מחויב לשלם לכל הבע"ח וגם לשלם לעצמו והוא כבר מוחזק כאילו כבר גבה ואם באנו לגבות השכירות היינו שיחזיר הרבית שכבר גבה. ובזה כבר בארתי דאפילו רבית קצוצה א"צ להחזיר ולכן הדין עם הבן. דברי הד"ש:

תשובה עז

תשובה

לכבוד אהובי א"ג האלוף הרבני המופלא זקן שקנה חכמה כבוד מוהר"ר שלמה הארשיץ נר"ו:
מכתבו קבלתי, וע"ד הפלפול על דבר המהרש"א במס' ב"מ ס"א ע"א בתוס' ד"ה ולעבור עליו בשני לאוין. והנה ראיתי שעלה בדעתו לתמיה גדולה שיהיה שום ה"א שע"י חיוב תשלומין יהיה מיחשב ניתק לעשה * [הגה"ה מבן המחבר הנה אם אבד הגזילה ומשלם דמים אי הוי מיחשב הך תשלומין ניתק לעשה יש בזה אריכות דברים ובארתי קצת מזה בדרוש שבת הגדול שנת תקנ"א וכאן אין הגליון סובל כי אם קיצור דברי' במה שראוי לעורר לב המעיין עליהם, ועיין לעיל בחלק א"ח סימן צ"א. הרמב"ם בפ' י"א מהל' שכירות פסק דלא לקי אכובש שכר שכיר הואיל והוא חייב לשלם ע"ש. והנה לדעת הרמב"ם קשה קושית התוס' במס' ב"מ ס"א ע"א ד"ה לעבור עליו כו' אמאי לא מוקי הגמ' בגזל גופא לעבור בב' לאוין דהא השתא דמוקי לה בכובש ש"ש נמי לאו לענין מלקות הוא כיון דלא לקי. ואמרתי לתרץ דהגמרא דמוקי הך לאו דגזל אכובש ש"ש קאי אליבא דר"ל אבל לר"י ליכא לאוקמי אכובש ש"ש ומצינו לאוקמי אגזל גופא ולעבור עליו בשני לאוין דלר"י שפיר שייך מלקות בגזל אף שהוא ניתק לעשה. דהנה לר"י דסובר לאו שאין ב"מ אין לוקין עליו לא שייך מלקות גבי כובש ש"ש דהא לא עביד מעשה והוא שב ואל תעשה שלא משלם השכירות אבל לר"ל דסובר לאו שאב"מ לוקין שייך מלקות בכובש ש"ש. אמנם בלאו דגזל הוא איפכא לגירסת הרי"ף דר"י סובר קיימו ולא קיימו ור"ל סובר ביטלו ולא ביטלו לר"י שייך בי' מלקות אף שהוא ניתק לעשה מ"מ מצינו בקיימו ולא קיימו דאם לא קיים העשה לוקין על לאו דגזל כמו שכתבו התוס' במס' מכות ט"ז ע"א בד"ה התם דמשכחת שפיר קיימו ולא קיימו בגזל אם הב"ד הזהירו להחזיר ואומר שלא יחזיר עכ"ל התוס'. הרי מפורש דמצינו מלקות בגזל בקיימו ולא קיימו, אמנם ר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו לא מצינו מלקות בגזל כמו שמפורש בגמרא דלא שייך ביה ביטול העשה דכל אימת שיש לו ממון יכול לקיים העשה, ולפ"ז אתי שפיר דהגמרא במס' ב"מ קאי אליבא דר"ל ושפיר מתרץ הגמרא דלא תגזול קאי אכובש ש"ש ולעבור בב' לאוין דאין לאוקמי אגזל גופא ולעבור בב' לאוין הואיל ובגזל לא שייך מלקות הואיל וניתק לעשה ולר"ל דסובר ביטלו ולא ביטלו אי אפשר לבטל העשה בידים ולכך מוקי אכובש ש"ש דשפיר לקי אף שאין בו מעשה דר"ל סובר לאו שאב"מ לוקין אבל לר"י לא מצי לאוקמי אכובש ש"ש ולעבור בב' לאוין דהא ליכא מלקות לר"י בכובש ש"ש הואיל והוא לאו שאב"מ. אך יש לאוקמי אגזל גופא הואיל ור"י סובר קיימו ולא קיימו ושייך מלקות בגזל אם לא קיים העשה כנ"ל (וכבר הקשיתי לעיל בחלק א"ח סימן צ"א בדף מ"ג ע"ד על הרמב"ם דפסק כר"י לאו שאב"מ אין לוקין עליו למאי צריך הרמב"ם לתת טעם דאין

לוקין אכובש ש"ש הואיל והוא לאו שניתן לתשלומין הא בלא"ה אין לוקין עליו הואיל ולא עביד מעשה ולכאורה הוא זה קושיא עצומה על הרמב"ם). ועכ"פ מתורץ קושית התוס' הנ"ל לשטת הרמב"ם דרמב"ם פוסק כר"י קיימו ולא קיימו א"כ באמת לא צריכין לאוקמי לאו דגזל אכובש ש"ש דיש לאוקמי אגזל גופא לעבור בב' לאוין הואיל ושייך בי' מלקות והגמרא לא מוקי אגזל ומוקי אכובש ש"ש תאי אליבא דר"ל. ואין להקשות על הרמב"ם דפסק בפ"א מהל' גזלה דאין לוקין על לאו דגזל הואיל וניתן לתשלומין א"כ ליכא לאוקמי אגזל ולעבור בב' לאוין דגם בגזל לא שייך מלקות. ז"א דהרמב"ם דפוטר ממלקות בגזל לאו משום ניתק לעשה רק כוונתו הואיל וחייב בתשלומין והרמב"ם פסק כעולא במס' כתובות דכל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם ומלקי לא לקי משום ב' רשעות ולפ"ז שפיר מצינו מלקות בגזל הגר ומת הגר דלא משלם וליכא ב' רשעות כמו שכתבו התוס' בד"ה התם. את כל זה כתבתי לעיל בדרוש שבת הגדול תקנ"א לפ"ק:

והנה בש"ע ח"מ סימן צ"ז סעיף כ"ה מביא הטור והמחבר במישכן שלא ברשות ב"ד דאם אבד או נשרף המשכון קודם שיחזיר לוקה. ולכאורה הוא תמוה לאיזה צורך הביא הטור והמחבר דין מלקות אשר אינו נוהג בזמנינו וא"ל דנ"מ לענין פסול עדות כמו שכתב הש"ך ביו"ד סימן ט"ז ס"ק י"ז ע"ש דבמישכן שלא ברשות בלא"ה פסול לעדות כמו שמבואר בח"מ סימן שנ"ט סעיף ל"ו בש"ך שם ס"ק א' ועיין בסמ"ע סימן צ' ס"ק א', וא"כ לענין פסול עדות ליכא נ"מ אם חייב מלקות או לא דדוקא בשאר איסורין אינו נפסל לעדות עד שעבר על לאו שיש בו מלקות אבל בגזלן פסול אף בלי מלקות דהוי רשע דחמס וא"כ בחבל משכין שלא ברשות הוי כגזלן כמ"ש בסימן שנ"ט א"כ ליכא נפקותא כלל לדידן אי לוקה. וא"ל דיש נפקא מיניה לענין לקוברו בין רשעים גמורים עיין במס' יבמות דף ל"ב ע"ב דא"כ מאי פריך הגמרא במס' ב"מ דף ס"א ע"א לאו בגזל ולאו בהונאה למה לי הא איכא לאוקמי בגזל גופא ולעבור עליו בב' לאוין ואף שאין בו מלקות, ועיין בתוס' שם שכתבו דלא מוקי בגזל גופא הואיל ואין בו מנקות הא אכתי איכא נ"מ בשני לאוין לענין לקוברו בין רשעים גמורים ועיין לעיל בחלק א"ח סימן צ"א ודוק, ואמנם יש לומר דשפיר יש נפקותא בזה לדינא דאם שריפת או אבידת משכון מקרי ביטל העשה דהשב תשיבם א"כ בודאי לא נתחייב באחריות לאפוקי מדעת הראב"ד בהשגות בפ"ג מהל' מלוה שסובר דאף אם נאבד או נשרף עדיין הוא ניתק לעשה הואיל וחייב בתשלומין וא"כ אתי המחבר לאשמועינן דאם נאבד כבר נתבטל העשה. ולפ"ז לא ידעתי מה שהקשה הסמ"ע בס"ק כ"ה הא קיי"ל כל לאו הניתק לעשה אפילו לא נתקיים העשה אינו לוקה עכ"ל הסמ"ע, וגם הש"ך בס"ק ד' הניח בצ"ע. ולא

ידעתי מאי קשיא להו דכיון שנתבטל העשה לכ"ע לוקה כדאיתא בסוגי' דמכות י"ו ע"א. וא"ל דבאמת תמיהת הסמ"ע הוא מה שהשיג הראב"ד דהואיל וחייב באחריות עדיין לא נתבטל העשה. דאין לשון הסמ"ע סובל זה ועוד דהא הש"ך מביא קושית הסמ"ע והניח בצ"ע ואח"כ מביא גם השגת הראב"ד. אמנם להרמב"ם דכתב אבד או נשרף המשכון לוקה ומחשב דמי המשכון ותובע השאר בדין צריכין אנו לומר דאף שחייב באחריות אפ"ה הוי ביטול העשה אם נשרף או אבד הואיל ואינו בעין כבר נתבטל העשה כמ"ש הרב המגיד שם, אבל דברי הטור והמחבר שפיר יש לפרש דלוקה אם נאבד המשכון הואיל ואינו חייב באחריות ודלא כהש"ך לעיל בסימן ע"ב סוף ס"ק ט' וא"כ שפיר הביא הטור והמחבר דין מלקות דכיון דלוקה אחר שנאבד המשכון שמעינן מיניה דאינו חייב באחריות ואינו חייב לשלם ונתבטל העשה והא ראיה הטור והמחבר הביאו לשון הרמב"ם והשמיטו הך ומחשב דמי המשכון מכלל דהם סוברים דאינו חייב באחריות. אמנם יש לתרץ ולומר דקושית הסמ"ע והש"ך הוא הואיל וחייב לשלם הוי ניתק לעשה והם מפרשים דברי הראב"ד בהשגות שאין כוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם מכח דהוי ניתק לעשה אלא משום דאינו לוקה ומשלם כמ"ש לעיל לפרש דברי הרמב"ם בפ"א מהל' גזלה ולכך הוסיפו הסמ"ע והש"ך להקשות גם מטעם ניתק לעשה ותירוץ של המגיד משנה בפ"ג מהל' מלוה לא סבירא להו וכן צריכין לפרש תירוץ הגמרא שם במס' מכות דמתרץ התם הואיל וחייב בתשלומין וכן הוכיחו התוספות שם בד"ה התם. ודוק כי קצרתי: ומלתא דתמיה ליה לדעתי קרוב הדבר שהוא דעת הרמב"ם. וגם ע"פ פשטן של דברים הוא מפורש בגמרא במס' מכות דף ט"ז ע"א והא גזל כו' ומשכחת לה בקיימו ולא קיימו ובביטלו ולא ביטלו התם כיון דחייב בתשלומין אינו לוקה. והנה המצוה הכתובה בגזילה והשיב את הגזילה לא קאי בשורף הגזילה שהרי בהאי קרא כתיב והשיב את הגזילה אשר גזל ומיניה דרשינן במס' ב"ק דף ס"ו ע"א שינוי קונה כרשב"א דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי הרי דקרא דמשיב הגזילה כעין שגזל מיירי אבל במשלם דמים לא מיירי קרא אלא שהדין הוא שמחויב דמים כמו כל חייבי ממון ואעפ"כ אמרינן כיון דמשלם דמים מקרי עדיין ניתק לעשה וע"ש במס' מכות בתו' בד"ה התם איתא בתשלומין. ומיהו מדברי הגמרא היינו יכולים לדחות דהך סוגיא אתי' למ"ד שינוי אינו קונה ודריש אשר גזל מ"מ ובפרט לפי מה דאמר ר"ח ב"א משמיה דר' יוחנן בריש הגוזל עצים (בבא קמא דף צ"ד ע"ב) דשינוי אינו קונה ודריש והשיב את הגזילה אשר גזל מ"מ והרי ר"י אמר במסכת מכות לפי נוסחא דידך ביטלו ולא ביטלו, ויש לדבר בזה אריכות דברים ואין כאן מקום להאריך.

אבל מדברי הרמב"ם יש ראי' דהרמב"ם בריש פ"ב מגזילה פסק אם נשתנית הגזילה כו' קנאה בשינוי כו' ודין זה תורה הוא דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל מפי השמועה למדו אם היא כמה שגזלה משלם אותה ואם נשתנית משלם דמים כו' הרי שדרש אשר גזל כמו שגזלה א"כ אם נשתנית וק"ו אם שרפה מה שמשלם דמים לאו מהאי קרא אתי ואפ"ה כתב בריש פרק א' מגזילה אין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שנאמר והשיב כו' ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שהרי משלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו הרי דעת הרמב"ם דחיוב התשלומין מיקרי ניתק לעשה וא"כ למה זה תמה מעלתו על מהרש"א אפי' על המחשבה שחושב בזה להוה אמינא. ומ"ש מעלתו עוד דרבית ניתק לעשה דכתיב יחי אחיך עמך כבר הרגיש בזה הפני יהושע שם: ובמה שהאריך בביטלו ולא ביטלו אין לי פנאי לזה. ומ"ש דחד עשה לא עקר תרי לאוי גם אני הארכתי בזה לפרש דברי התוס' בזה ואין כאן מקומו, דברי ידידו הד"ש:

תשובה עח

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגאון מו"ה ישעי' נר"ו מברעסלא:

אתמול הובא אלי מכתבו ע"ד שהקשה על אשר שינו רבותינו את טעמם במס' ע"ז דף ל"ד ע"ב דרשו לאסור פרש ע"ז מקרא ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ובמסכת תמורה דף למ"ד ע"ב דרשו מקרא והיית חרם כמוהו כל מה שאתה מהוי ממנו הוא כמוהו: הנה קורא אני על מר טוב עין הוא יבורך תבוא ברכה ויתוסף אור בעין הזה שצופה ומביט להשגיח על כל נעלם בש"ס אשר לא ירגיש בו שום אדם וזה מורה על עוצם שקידתו ועיונו ואפריין נמטי לי'. ואמנם ידע כי כל דברי רז"ל לא במקרה והכל בטעם ודעת. והנלע"ד כוונתם בזה ועלינו מוטל לתת טעם על דבריהם במס' ע"ז ששבקו קרא דוהיית שהוא מוקדם בתורה בפ' עקב ואחזו קרא ולא ידבק שהוא בפ' ראה. ונראה דקרא והיית הוא רק איסור עשה שכל מה שאתה מהוה ממנו יהיה חרם כמוהו וזה מספיק לגוף הדין של רב אחדבוי שהמקדש בפרש ע"ז אינה מקודשת ולזה יספיק גם איסור עשה כיון שעכ"פ הוא חרם ואסור בהנאה ולכן הביאו קרא זה במס' תמורה משום דהאי קרא מוקדם בתורה ואמנם במס' ע"ז שם הוקבעו דברי רב אחדבוי על המשנה דמפני מה אסרו גבינות עכו"ם מפני שמעמידין בקיבת ע"ז ועל זה הובא דברי רב אחדבוי דפרש ע"ז אסור וכדמסיק שם רבא תרווייהו תנינא ע"ש ולזה לא הי' מספיק קרא דוהיית חרם דהרי אם אנו אוסרין כל הגבינות עבור זה היינו משום דחיישינן למעוטא וכמ"ש התוס' שם בד"ה מפני שמעמידין ובמס' יבמות קי"ט דמוקי המשנה כר"מ דחייש למיעוטא ומקשה מ"ש

רישא כו' קאמר רבה בר אבוה רישא דאיסור כרת חששו סיפא דאיסור לאו לא חששו ומקשה רבא מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא מה לי איסור לאו כו' הרי דלרבה בר אבוה דוקא באיסור כרת חששו למיעוט אבל לא באיסור לאו אלא דרבא דחי לי' ומשוה בזה איסור לאו לאיסור כרת. והנה המגיה של המשנה למלך בפ"א מהל' יום טוב הל' י"ז הוכיח דעכ"פ לא אמרינן מה לי איסור לאו כו' אלא בלאו שיש בו מלקות ע"ש. ומעתה באיסור עשה ודאי לא אמרינן כן וא"כ באיסור עשה לא חיישינן למיעוטא ואיך קאמר במס' ע"ז טעם לאיסור פרש ע"ז מקרא דוהיית הרי אין בזה אלא איסור עשה ולמה גזרו בשביל זה על כל הגבינות לכך הוצרך להביא קרא ולא ידבק אף שהוא מאוחר בתורה כיון שבזה הקרא הוא אזהרת לאו. וידע כי יש עוד שינוי לשון בשתי הסוגי' דבתמורה אמר גבי ע"ז כתיב כו' גבי שור הנסקל כתיב כו' ובמס' ע"ז אמר כתיב הכא כו' וכתיב התם כו' והיינו משום דקאי במס' ע"ז שייך למימר על ע"ז הכא ועל שור הנסקל התם אבל בתמורה שהיא מסכתא שאינה שייכא לא לדיני ע"ז ולא לדיני שור הנסחל ושניהם אגב אורחא הובאו ושם לא שייך למימר הכא והתם לכן פרט שניהם בשם. ועכ"פ מזה ראיה שהש"ס נקט הלשון כל אחד לפי מקומו. דברי הד"ש:

תשובה עט

שנית על ענין הנ"ל להגאון הנ"ל:

מה שרצה ליישב מה שמביא הש"ס במס' ע"ז דף ל"ד ע"ב קרא ולא ידבק ובתמורה דף למ"ד ע"ב קרא והיית חרם כמוהו והביא דברי התוספות בשבועות דף ל"א ע"א בד"ה ורואה זכות כו' בפ"ק דסנהדרין נפקא לן מלא תגורו וכן דרך בכמה דוכתין. ועל זה הקשה מעלתו שהרי התוס' עצמן בסנהדרין י"א ע"ב ד"ה אין מעברין את השנה אלא ביהודה כו' כתבו וקשה קצת דבברכות נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה כו' ואי כדברי התוס' במסכת שבועות אין כאן אפילו קצת קושיא שהרי כן דרך הש"ס. והנה הוסיף מעלתו נופך משלו דהיכא דהנך פסוקי המה חד עשה וחד ל"ת דרך הש"ס להביא בכל מקום קרא אחרינא כדי שנדע שיש בדבר זה עשה ול"ת ובזה ניחא לי' הני תרי סוגי' דע"ז ותמורה דמייתי בע"ז ולא ידבק שהוא ל"ת ובתמורה מייתי והיית שהוא עשה כדי שנדע שיש בזה איסור עשה ול"ת. הנה לפי סברא זו גם דברי התוספות בשבועות עם דבריהם בסנהדרין לא סתרי אהדדי ודעת לנבון נקל. ואני אומר דבר חכמה אמר ואפריין נמטי ליה מה שתירץ שינוי הסוגיא אבל אכתי לא משני מידי למה בע"ז שהוא בסדר נזיקין הוא קודם לתמורה שהוא בסדר קדשים הביא קרא המאוחר בתורה ובתמורה שהוא מאוחר בש"ס הביא קרא המוקדם בתורה:

ואמנם אם נימא דגם בתרי סדרי אין סדר למשנה ניחא קצת. והנה דעת הכ"מ בריש פ"ט מהל' רוצח דבתרי סדרי יש סדר. אבל דעת התוס' בריש פרק ב' דע"ז בד"ה אין מעמידין מוכח דגם בתרי סדרי אין סדר ע"ש בסוף הדבור. ומ"מ דברי התוס' במס' שבועות דף ל"א ע"א הנ"ל לא יתישבו בזה דהרי הנהו תלתא מכילתא סנהדרין מכות שבועות ודאי על הסדר נישנו דהרי בריש מכות קאמר תנא התם קאי כל הזוממין כו' ובריש שבועות קאמר מכדי תנא ממכות סליק וא"כ קשה למה בסנהדרין מביא קרא שבמשנה תורה לא תגורו ובשבועות מביא קרא שבמשפטים מדבר שקר תרחק. וכן לפמ"ש התוס' שם בריש שבועות בד"ה תנא כו' דדוקא לענין סתם ואח"כ מחלוקת אמרינן אין סדר למשנה אבל רבי אח"כ סדרן על מכונן א"כ רבינא ורב אשי שסדרו הגמרא ודאי על סדר המשניות שסדרן רבי סדרו ממילא לא נשאר תירוצו של מעלתו קיים. גם לתרץ מה שמביא במס' ע"ז קרא המאוחר ובתמורה מביא קרא המוקדם אם לא שיאחז סדרו של בעל כף נחת בהקדמתו שסדר נזיקין הוא סדר אחרון בש"ס*: [הגה"ה מבן המחבר התוס' בודאי לא ס"ל כבעל כף נחת דהא כתבו בריש מס' ע"ז בד"ה לפני וכו' דמס' ע"ז הוא בסדר ישועות ע"ש ועיין בראי"ש סוף מס' עוקצין. אמנם לכאורה יש בזה סתירה בדברי התוספות והרא"ש דבריש פרק אין מעמידין כתבו התוס' בד"ה אין מעמידין דלית הלכתא כסתם משנה דאין מעמידין כיון שיש מחלוקות במס' פרה ובתרי מס' לכ"ע אין סדר עכ"ל. וכן כתב הרא"ש שם דלא הוי מחלוקת ואח"כ סתם כיון דהוו בתרי מסכת עכ"ל. והוא תמוה דאף אם יש סדר הלא פרה הוא בסדר טהרות שהוא אחר סדר נזיקין והוי סתם ואח"כ מחלוקת אלא צ"ל דס"ל דסדר נזיקין הוא סדר אחרון כדעת בעל כף נחת. ועיין במהרש"א שם בריש פרק אין מעמידין שהקשה כן על דברי תוס' והניח בצ"ע אבל אי אמרינן דס"ל כבעל כף נחת דנזיקין הוא סדר האחרון אין מקום לתמיה זו אמנם יהיו דברי התוס' ורא"ש סותרי' וצ"ע ועיין בתוי"ט בפתיחתו למשניות ששפך סוללה על דברי הכף נחת ולא הזכיר דבר מדברי התוספות והרא"ש הנ"ל:]

וכל זה אני כותב לפי דרכו דרום מעלתו אבל לענ"ד מ"ש התוספות בשבועות דף ל"א שכן דרך הש"ס אין הכוונה שיהיו דברי רז"ל אמורים במקרה בלי כוונה מכוונת אבל כך הוא הצעת הדבר, דבאמת הך מלתא דתלמיד היושב לפני רבו ורואה כו' שלא ישתוק הוא נלמד ומשתמע הן מקרא דלא תגורו והן מקרא דמדבר שקר תרחק ובסנהדרין שם הביא בתחלה ברך וקשה שבאו לדין שאינו רשאי לומר איני נזקק לכם ודרש זה מקרא דלא תגורו וכיון דעסיק שם למדרש קרא דלא תגורו מביא ג"כ שם הך דתלמיד היושב ודריש לי' ג"כ מקרא זה עצמו דעסיק ביה שם ובמס' שבועות איירי שם בדף למ"ד ע"ב

בכמה לימודים שלומד מקרא דמדבר שקר כו' ע"ש ולכן מביא שם הך דתלמיד היושב כו' ודרשו ג"כ ממקרא ההוא דמדבר שקר תרחק שהרי גם מיניה נשמע שבכל מקום מביא הש"ס לפי ענין הסמוך לו. וזה כוונת התוס' שם דכן דרך בכמה דוכתין היינו למדרש דבר אחד משני מקראות אבל אעפ"כ מביא בכל מקום לפי ענין הסוגיא דאיירי שם בסמוך לו אבל שיביא הש"ס בשני מקומות על דבר אחד בכל מקום קרא אחר בלי שום שייכות למה שלפניו או שלאחריו זה ודאי לא נכון כלל ולכך שפיר תמהו בסנהדרין דף י"א ע"ב שמביא קרא לשכנו תדרשו וכברכות מביא קרא כי מציון תצא תורה שבשום מקום אינו מביא הש"ס ממקרא ההוא רק אותו דרוש לבדו שאין מעברין השנה אלא ביהודה. זה הנלע"ד בישוב דברי התוס' לפי קט שכלי אם מסכים מעלתו בזה:

והנה ראיתי למעלתו שסובר בסנהדרין הני דרשות דנדרשו שם מלא תגורו במחלוקת הם שנויים דת"ק דריש מיניה לרך וחזק כו' ודריש תגורו לישנא דדחילו שלא יתיירא וריב"ק דדריש מיניה מנין לתלמיד כו' פליג על ת"ק ודרש לא תגורו לישנא דכנושי. ואני תמה על דבריו שרוצה לחלק עלינו את השוים ולדעתי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. והנה מה שהביא למעלתו לחשוב כן הוא לפי הנוסחא שלפנינו בסנהדרין דגריס ריב"ק אומר דמשמע שבא לחלוק. אבל אני תמה אם בתר גמרא דידן אזיל למה קרא להראשון ת"ק והלא נזכר שם אמרו ריש לקיש אמר והוא אמורא ולא תנא ואיך יחלוק ריב"ק שהוא תנא עם ר"ל שהוא אמורא ולמה לא הביט ופנה אל כל שכיני הגמרא והם הרי"ף והרא"ש. והנה הרא"ש גריס תניא אמר ר' יהודה בן לקיש שנים שבאו לדין אחד רך כו' שנאמר לא תגורו כו' אמר ריב"ק מנין לתלמיד שיושב לפני רבו כו', הרי לגרסת הרא"ש גם הראשון הוא תנא אבל גריס אמר ריב"ק ולא לחלוק בא וכולהו משתעי מקרא דלא תגורו, גם מה שרצה לומר דת"ק מפרש תגורו לשון דחילו שלא יתיירא ג"כ לא פקח עיניו לראות גרסת הרי"ף דגרס הך אל תכניס דבריך על דרשת ר' יהודה בן לקיש ואח"כ מביא דרשה דריב"ק מנין לתלמיד כו' אלא שהרי"ף גרס ר' יהושע בן לוי וג"כ גריס אמר ריב"ל ולא ריב"ל אומר וליכא פלוגתא. באופן שלפום כל אחת מהנוסחאות ליכא פלוגתא כלל. ומה שכתב מעלתו ליישב קושית התוס' בסנהדרין י"א ע"ב מלתא דמסתבר הוא:

גם מה שכתב מעלתו על מה שכתבו התוס' עוד בשבועות ל"א ע"א ד"ה שלא ישמע כו' ג"כ מלתא דמסתבר אמר. ואמנם גם ע"פ דרכנו שכתבנו לעיל בכוונת דברי התוס' שם בד"ה ורואה זכות ג"כ ניחא גם הך בסנהדרין ז' ע"ב דריש שם כל הך קרא ואצוה שופטיכם כו' שמוע בין אחיכם כו' ושפטתם צדק כו' בין גרו כו' וכיון דדריש כל האי

קרא על סדרו מרישא לסיפא נקט נמי דרשא דלא ישמע דברי בע"ד כו' מהך קרא דגם מיניה הוא מידרש ובשבועות דדריש כל הדרשות דמשתמעי מקרא דמדבר שקר תרחק דריש גם הך מלתא דלא ישמע דברי בע"ד וכו' מהך קרא עצמו דעסיק ביה דגם מיניה מידרש. ועכ"פ אפריין נמטיה על גודל שקידתו ועל עוצם השגחתו על כל דבר ודבר. וכעת לא אטריח עליו בדברים הרבה. והיה זה שלום. דברי ידידו הד"ש:

תשובה פ

תשובה

לק"ק אובן ישן להרב המופלא מוהר"ר וואלף סג"ל באסקעוויץ:

מכתבו קבלתי. וע"ד אשר שאל בחכמה אם יש למצוא היתר לגלח הזקן תחלה במספרים ואח"כ להעביר תער על הבשר במקום שהיה השער, ודעת מעלתו להתיר מטעם שבתחלה כשהוא מגלח במספרים יש גילוח ואין השחתה ואח"כ בעת העברת התער יש השחתה ואין גילוח לפי שעולה בדעתו אח"כ שכבר הועבר השער ע"י מספרים ולא נשאר רק עקבי השערות והם קטנים ואין בהם כדי נטילת הזוג לא שייך בהם גילוח והביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פ"ב הל' א' ופרק ח' הלכה ה' פסק דשער של סימני טומאה יש להם שיעור כדי נטילת הזוג ומזה יצא מעלתו לדון בדבר חדש דכל כמה שאין בהם שיעור הזה לא שייך בהם שם תגלחת. הנה אם מצד הסברא רוצה לומר כיון שאין בהם כדי נטילת הזוג לא שייך תגלחת היא סברא זרה מאד ואטו הואיל ואין הזוג של מספרים שולט בהו לגלחם הלא התער שולט בהו ועיקר הגילוח הוא בתער וכיון שהתער יכול לגלחם למה לא יהיה על זה שם גילוח. ואם מדברי רבינו הרמב"ם רוצה ללמוד דבר זה ג"כ הדבר תמוה וכי נזכר שום טעם בדברי הרמב"ם הלא הרמב"ם פסק כן לחומרא והוא מחלוקת התנאים במס' נדה דף נ"ב ע"ב במשנה והרי לא נזכר שם במשנה שום טעם למה אמרו שיעור זה והרי גם בבן ובבת אמרו שיעור זה ומה גילוח שייך בשתי שערות של בן ובת:

ואמנם אח"כ רצה מעלתו להביא ראיה יותר מפורשת מדברי הרמב"ם בפ"א מפרה הל' ד' שכתב וצריך שישאר במאדים כדי שינטל בזוג שכל שערה שאינה ניטלת בזוג הרי היא כאילו אינה עכ"ל הרמב"ם. ומדכתב כאילו אינה ממילא לא שייך שם גילוח בדבר שאינה ושוב כתב מעלתו עצמו שיש לדחוק שהרמב"ם לאו כללא כייל לכל מילי היא כאילו אינה רק כאן בפרה היא כאילו אינה. ושוב רצה מעלתו לומר מדפסק הרמב"ם בפרה ובצרעת שיעור זה בין לקולא ובין לחומרא ובשתי שערות דבן ובת פסק לחומרא מכלל דשאני כאן הואיל בצרעת הטומאה והטהרה תלוי בתגלחת לכן ברור בשיעור

הראוי לגילוח וכן בפרה כיון דהכשרו של שער שחור הוא ע"י גילוח בחר בשיעור זה. ובזה רצה לתרץ קושית המשנה למלך. ודבריו תמוהים דאטו פחות משיעור זה אינו ראוי לגילוח והרי ראוי לגלחו בתער וכמ"ש לעיל. גם מ"ש שעיקר טומאה וטהרה של צרעת היא ע"י תגלחת ג"כ לא ידעתי פירושו דטומאת צרעת לא מצינו גילוח רק בנתק וגם זה אדרבה את הנתק לא יגלח אבל מגלח סביבו להכיר אם פשה וטהרת מצורע יש בו גילוח אבל לא בזוג רק בתער כמפורש במסכת נזיר דף מ' ע"א וא"כ מה ענין נטילת הזוג לזה. ואמנם הפירוש בדברי הרמב"ם במ"ש כאילו אינם לדעתי דדוקא לדבר זה אמר כאילו אינה וכן לטומאת צרעת וטהרתה בשער שחור ושאר דברים המוזכרים שם במסכת נדה במשנה הנ"ל אבל לא שהוא כלל גדול לכל התורה דהנה כבר כתבתי דמצד הסברא אין לומר כלל בפאת הזקן שבעינן כדי נטילת הזוג שהרי עקר הגילוח הוא תער וא"כ אם נימא דהרמב"ם כללא כייל הוא נתינת הטעם למה בעינן שיעור זה לפי שבפחות משיעור זה הוא כאילו אין כאן שער כלל ולפי זה לכולהו תנאי שם במשנה כל אחד לפי שיעורו יהיה סובר כן בכל התורה כולה וא"כ קשה על תנא דמתניתן שם שהתחיל שתי שערות האמורים כו' למה הזכיר המנין שתי שערות והוה ליה למימר שערות האמורים כו' ובזה היה כולל בסיומו והאמורים בכל מקום גם פאת הזקן. והנה מעלתו רצה להוכיח כן מדברי רש"י מדפירש רש"י והאמורים בכל מקום בתינוק ותינוקת ולא כתב בפאות. ושוב דחה מעלתו לפי שבמשנה אמר שתי שערות ובפאות לא נזכר שתי. אבל אני מקשה על התנא גופיה למה אמר שתי והוה ליה למימר סתם בלי שום מנין רק שערות האמורים כו'. א"ו שלא קיבלו חז"ל שיעור זה רק בפרה ונגעים ובן ובת ובכולהו נזכר בהו שתי שערות אבל בפאות הזקן שלא שייך בהו מנין הזקן לא קיבלו שיעור זה כלל. ודי בזה לדחות ראיות שלו להקל באיסור תורה ולא יוסיף לדבר בו בזה כי לא אשיב יותר מטעם אשר עמדי. ומעתה יראה למחות שם בהמקילים ולגעור בהם עד מקום שידו מגעת אחרי שנדחו כל הראיות שלו. ולא עוד אלא אפילו אם היו ראיותיו כראי מוצקות יש בזה הריסה גדולה ונתת דבריך לשיעורים היום מגלחים במספרים עד העיקר ולמחר יגלחו גילוח כל דהו אחר שהם סומכים על התער המשחית הבא אח"כ וישאר שערות שיש בהם כדי נטילת הזוג וגם ישארו קצת שערות שלא הגיע שם המספרים וישחיתו בתער במה שאסור אפי' לפי דעתו. דברי ידידו הד"ש:

תשובה פא

תשובה

מבן המחבר. להרב המאה"ג המפורסם החריף ובקי מוהר"ר ליב אהך אבדק"ק העכינגען והגליל ור"י בבית המדרש קול יעקב אשר יסד הנגיד הקצין שר ויועץ כמוה"ר יעקב קוילע ז"ל:

מכתבו הנעים הגיעני ושמחתי בשלומו הטוב. וע"ד אשר שאל מעלתו לפי מה שכתב בספר בית הילל בסימן קפ"א מה שמפספסים באבן משיר השיער שהוא איסור גמור וע"ז תמוהי קא מתמה מעלתו על מה שנשתרבב המנהג להתיר גילוח הזקן ע"י משיחה ואותה משיחה היא נעשה מן אבן הנקרא אוירם פאגימענט"א, וכתב מעלתו שזה מקרוב מביאים ממדינת ענגלאנד אבן הזה הנקרא אויר"ם פאגומענט"א שמסיר השער ע"י העברת אבן הזה בנחת על מקום השער אם יש לאסור:

אהובי ידידי מתחלה צריך אני להודיע כי דברי הבית הילל אינם לא רישא ולא סיפא רישא וז"ל בסוף סימן קפ"א, וגם יש אבן שמפספסים במקום הזקן והוא משיר השיער נראה לי פשיטא שהוא איסור גמור ודומה לזה איתא בגמרא דנזיר דף מ' ע"א אמר רבא שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה פשיטא מ"ד משום עבורי שער הוא ואפילו סך נשא קמ"ל דלא. ופירש"י ז"ל סם המשיר השער וק"ל עכ"ל הבית הילל. והנה דבריו תמוהים דהביא ראיה לסתור דמהאי סוגיא דנזיר מוכח דסך נשא דהיינו העברת שער ע"י סם לא הוי גילוח דהא נזיר ומצורע ולוים אינם מקיימים מצות הגילוח ע"י העברת סם וממילא כל שלא מיחשב גילוח גבי הני שלשה אינו חייב בו בפאות זקן דהא גבי פאות זקן אינו חייב אלא דוקא בגילוח שיש בו השתתה וצריך להיות תרתי לריעותא שיהיה נקרא גילוח וגם יהיה בו השחתה כמו דאיתא במסכת מכות דף כ"א ע"א ובמסכת קידושין דף ל"ה דילפינן גזירה שוה פאה פאה מכהנים וכן פסקו כל הפוסקים וא"כ לפי דעת הבית הילל דמדמה ומשוה פספוס האבן לסך נשא לא ה"ל לפסוק לאיסור דסך נשא מותר בפאות הזקן אף שמשחית השער מ"מ לא הוי דרך גילוח כמו שמוכח בסוגיא דמכות: והדבר מפורש בהדיא בחדושי הריטב"א למסכת מכות דף כ' על המתניתן דתני הקורח קרחה כו' על הראש שתים אחת מכאן ואחת מכאן ועל הזקן שתים מכאן ושתים מכאן ואחת מלמטה וכתב הריטב"א הא דלא תני וחייב על הזקן חמש כמו שתני וחייב על הראש שתים כתב הר"ם הלוי ז"ל משום דעל הרא"ש יכול להקיף שתים בבת אחת בשתי ידיו ויתחייב שתים אבל על הזקן אינו יכול להשחית חמש פאות בבת אחת כו' וכ"ת דסך אצבעותיו נשא לא אמרו דמיחייב בנשא אלא בקרחה אבל בזקן דבעינן גילוח ונשא לאו גילוח הוא עכ"ל הריטב"א. הרי מפורש דבסך נשא דהיינו העברת שער ע"י משיחת הסם אף שמשחית השער מ"מ לא הוי גילוח ואף שהריטב"א אח"כ בדף כ"א בד"ה מחוי רב ששת מביא עוד הפעם דברי הר"ם הלוי הנ"ל וכתב אח"כ מיהו יש

משניות שגורסין וחייב על הראש חמש ע"ש הגירסא זו לא פליג על הך דינא דסך נשא אלא דהך גירסא סוברת דת"ק מחייב חמש בבת אחת היינו שלא הפסיק בנתיים אף שאי אפשר להשחית חמש פאות בבת אחת כמו שכתב הריטב"א מ"מ סובר הך גירסא דכל שלא הפסיק בינתיים הוי כמו בבת אחת ופליגי ת"ק ור"א דת"ק סובר דחייב חמש אף שלא הפסיק בינתיים הואיל והוא חמש לאוין ור"א סובר כיון דלא הפסיק בינתיים הוי חד מעשה וחד לאו הואיל וכל חמש פאות נאמרו ונכללו בחד לאו ע"ש בריטב"א. אבל בזה אין מי שחולק ולכ"ע סך נשא לא הוי גילוח גבי פאות זקן:

ומעתה המשיחה הנהוג אצלנו שנוהגים בו היתר בכל המדינות היינו שלוקחים סיד מעורב עם אויר"ם וטוחנין אותו דק דק ומערבים בו מים ועושים כעין טיח טיט ומושחים פניהם בטיח טיט הזה וחריפות הסיד ואויר"ם שורף השער זה הוא כמו סך נשא שגם סך נשא הוא דבר לח דלשון סך אינו נופל כי אם בדבר לח וג"כ חריפות הסם הזה שורף השער בטבעו כמו הסיד ואויר"ם, וכדומה מצינו במסכת מגילה י"ג ע"א שמן המור שמן זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותו שמשיר את השער ומעדן את הבשר והוא מותר מדינא דאין זה גילוח והתורה לא הקפידה אלא בגילוח שיש בו השחתה כמו תער אבל כל שהוא השחתה בלא גילוח או גילוח בלא השחתה מותר מן התורה:

ואמנם מדברי כבוד מעלתו שכתב שלוקחים אויר"ם פאגמענט"י שהוא דומה לאבן ומעבירם על גבי השער בנחת משמע שחוככים האבן על פאת הזקן וחותכים השער עם האבן שיש לו חדודים חדודים התופסים השערות וחותכים אותם וכן ראיתי אצל כמה נכרים שמגלחים עצמם בדרך זה עם אבן שקורין פימסנשטיין, זה ודאי הוא איסור גמור והוא ממש כעין תער שמעשה חידודין של האבן הצפורן שמיר מגלח ומחתך השערות מעיקרן הוא גילוח שיש בו השחתה והאבן עושה מעשה תער שחדודו חותך השערות ומאי הפרש יש אם חיתוך השערות הוא בתער של ברזל או בשל אבן סוף סוף חותך השער סמוך לעיקרן ובאורייתא לא נאמר תער של ברזל דוקא אלא כל שמגלח וחותך השערות סמוך לעיקרן לאפוקי מספרים גילוח שיש בו השחתה מקרי והוי מעשה תער ואסור מדאורייתא. ואין להשיב מהא דקא מבעיא רב מר"ח במס' נזיר דף נ"א ע"א אם מותר לחוך כו' ומסקנא שם דמותר לחוך בבגד בבית השחי ובית הערוה הרי דחיכך לאו גילוח הוא שם מיירי בחוכך בבגד שאינו בטבעו לחתוך כי אם ממרט ונושר השער וכן כתב רש"י שם בד"ה מהו לחוך שעל ידי החיכוך נושר השער עכ"ל. והוי זה כמו מלקט ורהיטנא שאינו חותך השער ובגילוח שער הגוף לא אסרו אלא בתער ממש כמו שמפורש שם בגמרא:

לכן פשוט הוא דאם מעביר אבן על זקנו שהוא אסור דגם חודו של האבן חותך השער וכל שחותך השער סמוך לעיקרן הוי גילוח שיש בו השחתה ואסור. אמנם במשיחה שעושין כעין טיח הטיט אין זה גילוח ומותר כמ"ש לעיל ואף על פי כן לאותן שמגלחין על ידי טיחת טיט הזה של סיד ואויר"ם ונשאר הטיט הזה על פניהם עד שנתייבש ואח"כ גוררים את הטיח הזה מעל פניהם אני מזהיר אותם תמיד שלא לגרר הטיח הזה בסכין או בשאר דבר חד דבקל יכולים לבוא לגילוח שיש בו השחתה שע"י הגירור בכח יחתוך הסכין או הדבר חד השער אשר לא שלט בו טיח הזה והוי כמו תער לכן יטלו קיסם או כלי עצם חלק לגרר בו שבזה אין חשש חיתוך שערות כלל. ומפני הטרדה אין להאריך, דברי ידידו הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י ז"ל:

תשובה פב

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני והרבני המופלג מוהר"ר וואלף טריטש י"ץ:

קבלתי מכתבך. וע"ד אשר הקשית בי"ד סי' רצ"ז בש"ך ס"ק ג' שכתב דקיי"ל דשבע מצות נצטוו ב"נ ותו לא וא"כ קיי"ל כרבנן דלא נצטוו ב"נ על הרבעת בהמה, וכתבת שנעלם מהש"ך דברי התוס' והרא"ש במסכת ע"ז דף כ"ב ע"א ד"ה אין מעמידין שנדחקו שם לתרץ היאך אנו מעמידין בהמה אצלם והיאך מוסרים לרועה שלהם. ולפי דברי הש"ך דאנן קיי"ל כרבנן דאינן מוזהרין על הרביעה א"כ מותר להעמיד אצלם וצ"ע מאוד ע"כ דבריך. ונשתבשת מאוד בזה ולא ידעתי מה ראית לטעות טעות גדול כזה. הש"ך מדבר על הרבעת בהמה דהיינו להרביע מין על שאינו מינו ובמסכת ע"ז שאמרו אין מעמידין שם הטעם שהעכו"ם עצמו ירבענה ואטו יש שום פלוגתא בזה שעכו"ם אסור בבהמה והלא זה הוא בכלל גילוי עריות שלבני נח מדכתיב והיו לבשר אחד יצאה בהמה וחיה שאינו בשר אחד וכן הוא ברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים הלכה ה' שש עריות אסורות על בני נח וכו' והזכור והבהמה. דברי הד"ש:

$הלכות נדה

תשובה פג

תשובה

לדוד משכיל, שיר ידידות, ומדובר נכבדות, במעלות ומדות, לו עשר ידות, איש חמודות, ה"ה כבוד אהובי, ידידי וחביבי, הרב המאור הגדול הגאון פ"ה ע"ה. רב כהנא, סותר ובונה, מורח ודאין דינא, כבוד מו"ה דוד טעבלי הכהן נ"י אב"ד ור"מ דק"ק לונדן:

מכתבו הנחמד מן י"ד העבר הגיעני לנכון ושמחתי בשלומו ושלום תורתו. והנה הדבר חדש אשר המציא בדיני הוסתות אני פותח באשרי ותהלה לדוד על זה כי היא סברא ישרה ונכונה מאד מצד השכל ותמהני שכל הקדמונים לא דברו מזה ומקום הניחו לו, ואמנם לדינא אף כי הסברא היא נכונה לא אוכל להחליט הסכמתי עליו כי נתתי לבי על לשון הקדמונים בזה. והנה שורש המצאתו של מעלתו הנה זה לשונו של מעלתו איתא בש"ע סימן קפ"ט סעיף י"א אין האשה קובעת וסת אפילו ראתה ג' ר"ח זה אחר זה אא"כ יהיה כולם בעונה אחת ביום או בלילה כו', והנה מצינו ששנה הש"ע ושילש דלענין קביעות וסת שיהיה הקבוע לא אזלינן בתר מה שהוא שוה ביום החודש אם אינו שוה בעונת יום או לילה וממילא שמעינן אף שבש"ע כתב דין זה בראתה ג' ראשי חדשים הה"ד והוא הטעם בוסת ההפלגה דאינו וסת קבוע אף שהוא בג' הפלגות שוים אם אינן שוים בעונת יום או לילה, וכן בספר בעלי הנפש להראב"ד שממנו מקור דין זה איתא התם וזה לשונו, הוסתות שהם תלוים בימים שאמרנו שהיא חוששת להם בכל אותה עונה כו'. ומעתה יש בו דעת לשאול מה יהיה דין הוסת בתחלת וסת הפלגה קודם שקבעתו ג"פ דלענין וסת החודש מבואר בש"ע שם דחוששת לאחרונה שאם ראתה בר"ח ניסן ביום ובר"ח איר בלילה חוששת בר"ח סיון בלילה כיון דלא ראתה בשניהם ביום נעקר החששא דיום וצריכה לחוש למה שראתה מחדש בלילה. אמנם בוסת ההפלגה דרך משל אם ראתה ביום א' ולבסוף ארבעה שבועות ראתה בליל א' או איפכא דפשטא דמלתא דצריכה לחוש לכ"ט יום ובאותה עונה שראתה ראיה אחרונה אבל הוא תמוה דמה ענין ראשונה לשניה לחשוב הפלגות ימים שביניהם כיון שהם בעונות שאינן שוות זו ביום וזו בלילה ומה ענין לחשוב יום ולילה כחדא לענין וסתות כיון דכבר מוסכם דלענין שיהיה האחת קבוע בג"פ לא משכחת לה אלא שיהיו כלם בעונה אחת ואם לאו אפילו ראתה ג"פ בהפלגות שוים אעפ"כ לא הוקבע כיון שלא היו בעונה אחת וגם לאחר שהוקבע כדינו אינה צריכה לחוש רק לאותה עונה שהוסת בה א"כ חזינן דלענין וסתות לא חשבינן יום ולילה כחדא רק בתר עונות אזלינן וא"כ הא דאיתא בש"ס ופוסקים דאשה קובעת וסת בהפלגת ימים שוים הוא ג"כ בהפלגת עונות שוים דרך משל שראתה ד"פ ביום אחד ובין כל אחד לזו שאחריו ד' שבועות היא הפלגה שוה לכ"ט ימים ולשבעה וחמשים עונות ולפי זה אשה שראתה ביום א' ואא"כ לסוף ד' שבועות ראתה בליל א' אינה צריכה לחוש לסוף ח' שבועות בליל א' דאף דבהפלגת ימים הוא שוה להפלגת ראיה שניה מראיה ראשונה שהוא מכ"ט יום לכ"ט יום אך בוסתות אין משגיחין רק בעונות וראיה שניה מופלגת מראיה ראשונה ששה וחמשים עונות וא"כ

לסוף ח' שבועות היא צריכה לחוש ביום השבת שהוא ג"כ הפלגת ששה וחמשים עונות מראיה שניה שהיתה לינ א' אף שבימים אינה שוה שהרי שבת הוא רק כ"ח יום מ"מ בעונות שוה. ע"כ דברי מעלתו העתקתים קצת בקיצור, ושוב האריך ע"פ זה בסברות ישרות ונכונות הוצק חן בשפתיו שפתי כהן ישמרו דעת:

ואמנם עם כל זה אין דברי ראשונים מסכימים לסברא זו. דלסברא זו תתהפך כחומר חותם שאם ראיה הראשונה היתה ביום וראיה שניה היתה בלילה חוששת אח"כ ופורשת ביום והיינו יום הקודם ואם ראיה ראשונה היתה בלילה וראיה שניה ביום חוששת אח"כ ופורשת בלילה והיינו לילה שאחר כך בוסת ההפלגה. והנה דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש זה לשונו ושאר הוסתות שהן תלוים בימים כבר אמרנו שהיא חוששת אליהם בכל אותה עונה וכך הוא דינה שאם היא למודה כל ימיה לראות ביום אינה חוששת אלא ביום ואם היתה למודה לראות בלילה אינה חוששת אלא בלילה ואם ראתה ג' פעמים ביום והרביעית בלילה או ג' פעמים בלילה והרביעית ביום חוששת ביום ובלילה מפני חשש הוסת הראשון ומפני חשש השינוי שהוא אחרון עכ"ל הראב"ד. ולסברתו של מעלתו אם האחרונה בלילה א"כ צריכה לפרוש מפני חשש האחרונה ביום וכנ"ל וגם מפני חשש הוסת הראשון שהיה ביום צריכה לפרוש ביום ומה זה דקאמר הראב"ד שחוששת ביום ובלילה הלא לשתי הוסתות אינה צריכה לחוש אלא ביום אלא שהם משתנות לשני ימים זה אחר זה וכמו כן אם ראתה ג' ראשונות בלילה והרביעית ביום לשני הוסתות אינה צריכה לחוש ולפרוש אלא בלילה אלא שהם שני לילות זו אח"כ זו ואיך קאמר הראב"ד שחוששת ביום ובלילה:

ואין לומר דאין כוונת הראב"ד שתהיה פורשת ביום ובלילה אלא שצריכה לחשוב לחשבון הראיה של יום ולחשבון הראיה של לילה ובאמת הפרישה היא או שני ימים או שני לילות וחוששת ביום ובלילה דקאמר היינו שחוששת לחשבון הראיה של יום ולחשבון הראיה של לילה לכל אחד לפי מספר העונות דא"כ היה לו לרבינו הראב"ד לומר חוששת ליום ולילה והיה אפשר לפרשו שחוששת למספר היום ולמספר הלילה אבל מדקאמר הראב"ד חוששת ביום ובלילה משמע שהפרישה שצריכה לפרוש בעונה פורשת ביום ובלילה שכל אחד הוא עונה שלה כל אחד לפי וסתו. והראב"ד בזה לא בוסת החדש לחוד קאי אלא בכל וסתות התלוים בימים שהוא גם וסת ההפלגה וע"ז קאמר שחוששת ביום ובלילה:

והנה אמרתי גברא רבה אמר מילתא אין מזניחין אותו ואפשר לתרץ דברי הראב"ד גם לפי סברתו ומה דקאמר הראב"ד שחוששת ביום ובלילה ג"כ נכון הוא ואמנם לא כאשר

עילה על הדעת שכוונת הראב"ד שאם ראתה ג"פ ביום והרביעית בלילה שחוששת ביום ובלילה הכוונה ביום מפני הוסת הראשון ובלילה מפני הוסת האחרון אבל כוונתו בהיפוך שביום חוששת מפני האחרון ובלילה מפני הראשון. דרך משל שהיה לה וסת קבוע ביום ומיום כ"ח ליום כ"ח וקבעה כן ג"פ בהפלגה שוה כולם ביום והיינו מחמש וחמשים עונות וברביעית הקדימה וראתה בליל כ"ח שהוא נ"ד עונות חוששת לראשונות דהיינו לנ"ה עונות וצריכה לפרוש אח"כ בלילה מפני חשש הוסת הראשון דהיינו ליל כ"ח וצריכה לחוש ביום לפרוש ביום הקדום דהיינו יום כ"ז שהוא נ"ד עונות מפני חשש הוסת האחרון שראתה בלילה. וכן בראתה ג"פ ראשונות בלילה והרביעית איחרה וראתה ביום והיה הוסת הקבוע בלילה נ"ה עונות והרביעית נ"ו עונות צריכה לחוש אח"כ ביום מפני וסת הראשון שהיה נ"ה עונות ובלילה דהיינו ליל כ"ט מפני וסת האחרון שהיה נ"ו עונות:

אלא דא"כ קשיין דברי הראב"ד אח"כ דקאמר אם ראתה פעמים ביום ופעמים בלילה שלא על הסדר או שראתה הראשונה ביום וג' האחרונות בלילה או הראשונה בלילה וג' האחרונות ביום או שלשה בזה ושלשה בזה חוששת לאחרונה בלבד. והנה זה פשוט דמה שכתב שראתה ראשונה ביום וג' אחרונות בלילה, ג' לאו דוקא שהרי כיון שהראשון לא נקבע נעקר בפעם א'. וכן מ"ש הראשונה בלילה וג' אחרונות ביום ג"כ לאו דוקא ג' ואמנם כל עיקר הדקדוק למימר ג' אחרונות הוא משום בבא אחרונה שראתה ג' בזה וג' בזה שהראשון הוא וסת קבוע לכך בעינן שגם האחרון יוקבע. ומעתה לפי סברא הנ"ל גם בזה לא איצטריך האחרון ג"פ שהרי הראשונה היה מן חמש וחמשים עונות וכששינתה פעם ראשון מיום ללילה שינתה לנ"ד עונות ואם שינתה מלילה ליום שינתה לנ"ו עונות ושינוי הזה היה רק פעם אחת וכשחזרה וראתה באותה עונה שראתה הרביעית חזרה לקדמותה לחמש וחמשים עונות ושוב אין צריך לחוש לנ"ד עונות או לנ"ו עונות שזה היה רק פעם אחת ועבר בפעם אחת וא"כ מאי איריא שראתה ג' בזה וג' בזה אפילו ג' בזה וב' בזה סגי ועוד מה זה דקאמר שחוששת לאחרונה בלבד והרי אחרונה וראשונות דא ודא אחת. ובזה אפשר לומר משום בבות הראשונות קאמר כן אבל הא ודאי קשיא מאי איריא ג' באחרונה בשתים סגי:

ואכתי אפשר להחזיק בסברתו של מעלתו ולומר כיון דהראב"ד כאן כללא כייל לכל הוסתות התלוים בימים ואירי ג"כ בוסתות התלוים בימי החודש ובוסתות החודש בלא"ה הוה ניחא ליה למר דוסתות החודש שייכים בכל ראיה בפני עצמה ומשום וסתות החודש הוצרך לומר שראתה גם באחרונה ג"פ דאל"כ לא נעקר הראשון וצריכה לפרוש

בזה ובזה אבל בוסת ההפלגה סגי בשתים באחרונה. את כל זה נתתי אל לבי לקיים סברתו של מעלתו אבל אעפ"כ קשה הדבר להעמיד כל זה בכוונת הראב"ד שיאמר שחוששת ביום ובלילה ויהיה כוונתו על שני מעל"ע חלוקים והאחד יום כ"ח והא' יום כ"ז או כ"ט ובפרט שכולל כאן וסת החודש וגם וסת ההפלגה ועל שניהם אמר שחוששת ביום ובלילה ואיך נימא דבוסת החודש ביום ובלילה הכל כמעל"ע אחד ובוסת ההפלגה ביום ובלילה כל אחד במעל"ע אחר:

ולכן נלע"ד דבשלמא לענין ההפרשה שיפרוש באותה עונה לא דיינין ליה כוסת קבוע אלא אם היה בעונות חלוקים אין אחד מהם נחשבת קבוע אבל לענין חשבון ההפלגה חשבינן יום המופלג לפי מספרו בין היה הראיה שממנו מופלגה ביום ובין אם היה בלילה לא משגחינן בזה ואמרינן שזה דרכה כשמגיע יום המופלג מראיה ראשונה כך למספר הימים דרכה לראות וזה ודאי אם היתה דרכה לראות להפלגת איזה דבר אחר אין אנו משגיחין בדבר אחר הזה שממנו נמשכת ההפלגה אם היה ביום או בלילה ואף אם אירע שדבר זה נעשה לה ביום ומופלג ממנו כך מספר הימים ראתה ביום שוב כשאירע לה דבר זה אפילו אירע לה דבר זה בלילה כשיגיע ימים מספר הפלגה ממנו כבראשונה צריכה לחוש ביום כיון שראתה בראשונה ביום. ומנא אמינא לה אומר אני לפי דעת הרא"ה בספר בדק הבית שתמה על וסת החודש וכתב שאי אפשר שיהיו עניני הוסתות נתלין בקידוש החודש שאין השופר שתוקעין בו או הקידוש שאנו מקדשים גורם שיתחדש דבר בגופה של האשה. להיפך אני אומר שאמת כדברי הרב הגדול רבינו אברהם שלא לקידוש שלנו אמרינן אלא לשעת המולד לשעה שנראה שראוי לקבוע ע"פ הראיה שאז הלבנה פועלת בעולם כו' ולפי דבריו מולד הלבנה גורם ואם המולד בחודש הזה בלילה שוב החודש הבא הוא ביום וכן להיפוך ע"פ חשבון כ"ט י"ב תשצ"ג זולת כשהמולד בתחלת שעה ראשונה או בסוף שעה אחרונה. ומעתה אם מולד ניסן היה ביום וראתה ט"ו בו מחשבון המולד ביום צריכה לחוש לט"ו ממולד אייר וג"כ ביום שהרי הראיה היה ביום והרי מולד אייר היה בלילה ואין העונות שוים אלא שעל דבר שהוא מופלג ממנו אין אנו משגיחין רק על מספר הימים ולא על מספר העונות. ואף דלא קיי"ל כהרא"ה בדבר זה דחשבינן מהמולד עיין בש"ך סימן קפ"ט ס"ק י"ג מ"מ הדין המוכח מדבריו לא מצינו חולק. דברי ידידו הד"ש.

תשובה פד

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג בתורה כבוד מוה' דוד קיצע י"ץ:

מה שהקשית בתוס' פסחים ע"ב ע"ב ד"ה סמוך לוסתה כו' שכתב וסמוך לוסתה דאורייתא. והקשית דהרי מרא דמימרא הוא ר' יוחנן והרי בנדה ט"ו ע"א אפילו הגיע כו' דיש לדקדק דסובר ר"י דוסתות דרבנן. לא קשה שלא כתבו רק שוסתות דרבנן דמדאורייתא הוא רק ספק שמא ראתה ולכן אתי ספק טבילה ומוציא מידי ספק ראיה משא"כ מאן דסובר וסתות דאורייתא הוה ודאי ראתה. ותדע שכן הוא שהרי משמעות דברי התוס' שם בנדה דעכ"פ רבה בר בר חנה ור' יוחנן מודה להך אזהרה לבני ישראל שיפרשו סמוך לוסתן. ועיין בחיבורי נו"ב סימן נ"ה דף כ"ו ע"א וע"ב. דברי רבך הד"ש:

תשובה פה

תשובה

לאהובי תלמידי ידידי וחביבי. הבחור כהלכה. משנתו סדורה וערוכה. המופלא והשנון כהר"ר וואלף ווירטהיים י"ץ:

אשר הקשית על רמ"א ביו"ד סימן קפ"ה סעיף ד' בהגה"ה ואם פירש ממנה בקושי כו' והאשה אינה צריכה כפרה ואם שימשה שלא בשעת וסתה ומצאה אחר התשמיש דם אפילו נמצא על עד שלו מקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה ואינם צריכין כפרה לא הוא ולא היא עכ"ל רמ"א. וע"ז תמהת דמדכתב ואם שמשה שלא בשעת וסתה מכלל דעד הנה מיירי בשעת וסתה דאל"כ לא הוה ליה למימר רק ואם לא מצאה עד אחר התשמיש כו' א"ו דראשית דבריו הם אפילו בשעת וסתה. וע"ז תמהת היאך האשה אינה צריכה כפרה והלא שנינו בנדה י"ד ע"א נמצא על שלו טמאים וחייבים קרבן הרי דגם האשה צריכה קרבן ובמסכת שבועות י"ח ע"א מפורש דבסמוך לוסתה שניהם חייבים קרבן. ושוב תמהת דאפילו נדחוק עצמינו ונסבול דגם ראשית דבריו ג"כ שלא בשעת וסתה מיירי אכתי קשה כיון שפירש באבר חי אמאי אין האשה צריכה כפרה אפרישה והלא שם בשבועות רצה לאוקמי המשנה הנ"ל בשלא בשעת וסתה ואפרישה והרי שנינו שגם האשה חייבת קרבן ואף דדחי לה הש"ס דהמשנה לא איירי בהכי היינו משום דהא נמצא קתני אבל אכתי הדין דמוכח מאוקימתא הראשונה דאפרישה גם האשה חייבת לא נדחה:

אהובי תלמידי שפיר תמהת דברי תמיהות הללו ומצאת חן בעיני שאתה נותן לב לכל דבר הקשה. ואמנם אעפ"כ אפרש לך דברי רמ"א שיהיו נכונים ומוסכמים בלי שום גמגום:

דע כי שלשה זמנים חלוקים יש בנשים אשה שיש לה וסת בשעת וסתה ובעונה הסמוכה אסורה לשמש ואפילו בודקת עצמה ומצאה טהורה אסורה לשמש עד שיעבור עונת

הוסת ואם זו שימשה ומצאה אח"כ על עד שלו אפילו בדקה לפני תשמיש הוא והיא צריכים כפרה ואין כאן אונס שהרי היה להם למנוע עצמם מתשמיש ועברו ושימשו. הא חדא. שנית אשה שיש לה וסת שלא בשעת וסתה אפילו לא בדקה כלל ושימשה ופירסה נדה באמצע אפילו לא בדקה לפני תשמיש כלל אנוסים הם על תחלת התשמיש ומה שלא בדקה אינו מזיק לה שהרי לא די שאינה צריכה בדיקה אלא אפילו אין לה להחמיר כלל ולבדוק לפני התשמיש לרוב הפוסקים ואפילו להרמב"ם שהצנועות בודקות לפני תשמיש מ"מ אין זה מצד הדין רק לצניעות בעלמא חומרא יתירא וגם על זה כל שאר פוסקים חולקים. השלישית הוא אשה שאין לה וסת כלל שלזו הרמב"ם והרא"ש מצריכים אותה בדיקה תמיד לפני התשמיש כמבואר כל זה בסימן קפ"ו וזו אם בדקה לפני תשמיש מקרי אנוסה אבל אם לא בדקה אין זה אונס שהיה לה לבדוק:

ומעתה נבוא לביאור דברי רמ"א. הנה המחבר שם בראש הסעיף זה לשונו היה משמש עם הטהורה ואמרה לו כו' ולשון זה מועתק מן המשנה במס' שבועות י"ד ע"ב ואמרו עם הטהורה בה"א הידיעה משמע הטהורה בודאי ומיירי בבדקה קודם התשמיש ומצאה טהורה. והארכתי בזה בחיבורי נו"ב מהדורא תנייא השם יזכני להוציאו לאורה ובזו שבדקה עצמה לפני התשמיש ולכן אפילו אין לה וסת כלל אפ"ה אנוסים הם על תחילת התשמיש דמה הוה לה למעבד יותר מהבדיקה והרי עשתה את שלה ובדקה ונמצאה טהורה. ואמנם זה על הכניסה אבל על הפרישה שפירש באבר חי צריך אני להקדים לך הקדמה קטנה. דע כי בכל העריות השוה הכתוב אשה לאיש למיתה לכרת ולחטאת ואף שהאשה קרקע עולם היא ואינה עושה מעשה ובחטאת כתיב לעושה בשגגה מ"מ הכתוב השוה את האשה בעריות להיות נחשבת עושה מעשה וכן כתיב בסוף פרשת העריות ונכרתו הנפשות העושות וכן פירש"י שם בסוף פ' אחרי הנפשות העושות הזכר והנקבה במשמע. ואמנם הטעם שהאשה נחשבת עושה הוא הרצון שנתרצה בצירוף ההנאה שיש לה נחשב מעשה ועיין בב"ק דף ל"ב ע"א בתוס' ד"ה איהו קעביד מעשה. והנה על גוף הביאה נתרצית שהרי מסרה עצמה והכינה עצמה לביאה אבל בשאמרה לו באמצע הביאה נטמאתי והוא פירש בקושי אבר והוא חייב על ההנאה שיציאתו היא הנאה כביאתו היינו הוא שעושה מעשה ופירש באבר חי ואמנם זו כשאמרה לו רק נטמאתי ולא אמרה בפירוש פרוש ממני כי נטמאתי וא"כ מה שהודיעה לו שנטמאת היינו ששוב לא ידוש בדישה רק ימתין בלי שום דישה עד שימות האבר אבל אם אמרה לו בפירוש פרוש ממני כי נטמאתי הרי גם היא רצונה בפרישה הרי הרצון והנאה נחשבים גם לה למעשה וק"ו אם סייעה בהפרישה שגם היא נשמטת מתחתיו שחייבת. ומעתה

יש לפעמים שהיא חייבת על הפרישה ולפעמים נחשבת אנוסה על הפרישה. ומעתה במשנה דשבועות ששנינו ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב ולא תנן חייבים משום דשם מבואר במשנה שאמרה לו נטמאתי אין אנו אומרים שום תוספת על דבריה והרי לא אמרה שיפרוש מיד ולכן היא נחשבת אנוסה על הפרישה ופטורה לגמרי. ושם בדף י"ח דבעי לאוקמי משנה דנדה דתנן נמצא על שלו טמאה וחייבים בקרבן בשלא סמוך לוסתה ואפרישה ואף דקתני חייבים בקרבן שגם האשה חייבת היינו משום דבמשנה דנדה לא נזכר כלל שאמרה לו נטמאתי אלא היא אוקימתא חיצונה שהגמרא בעי לאוקמי דהמשנה מיירי בהכי א"כ מוקי לה באמרה בפירוש פרוש ממני כי נטמאתי ובזה באמת היא חייבת קרבן כנ"ל:

ומעתה כל דברי רמ"א נכונים איש על דגלו שהמחבר מיירי באשה אף שאין לה וסת כלל ובזו צריכה בדיקה לפני התשמיש שיהו חשובים אנוסים ונקט המחבר לשון המשנה היה משמש עם הטהורה בה"א הידיעה הטהורה בודאי דהיינו שבדקה לפני תשמיש ואפ"ה אם פירש באבר חי חייב על הפרישה וע"ז כתב רמ"א שהאשה אינה צריכה כפרה שהיא אנוסה ממש בין על הכניסה שהרי בדקה בין על הפרישה שאף שיש כאן הנאה גם לה בעת הפרישה מ"מ אין כאן רצון והוה לא אפשר ולא קמכוין וקאי על דברי המחבר דמיירי בבדקה לפני תשמיש לפי שמיירי גם באין לה וסת כלל ושוב קאמר רמ"א ואם שימשה שלא בשעת וסתה דהיינו שיש לה וסת ושימשה שלא בשעת וסתה ומצאה אח"כ דם ובזה לא שייך חיוב על הפרישה אפילו באבר חי שהרי לא ידעו לא האיש ולא האשה משום ריעותא בשעת תשמיש כלל אלא שמצאה אח"כ דם בעד שלו דאיגלאי מלתא למפרע ששימשה נדה קאמר רמ"א שמקרי אונס אפילו לא בדקה לפני תשמיש אפ"ה מקרי אונס ואינם צריכים כפרה לא הוא ולא היא. אבל מן אשה שיש לה וסת ושימשה בשעת וסתה מזה לא מיירי הרמ"א ולא המחבר כלל. רק ההפרש בין תחילת דברי רמ"א ובין סיום דברי רמ"א הוא שבתחילה מיירי באין לה וסת כלל אלא שבדקה וסיום דבריו הוא ביש לה וסת ושימשה שלא בשעת וסתה. דוק בדברי רמ"א שכתב בסוף דבריו אפילו לא בדקה תחלה ולמה לא כתב בתחלת דבריו כשכתב שהאשה אינה צריכה כפרה הוה ליה למימר אפילו לא בדקה תחלה אלא הוא הדבר אשר כתבתי שמיירי באין לה וסת כלל שזו אם לא בדקה צריכה כפרה על הכניסה. ואמנם לענין חיוב חטאת על ידי שלא בדקה תחלה הארכתי בחיבורי הנ"ל בכמה פרטים אבל עכ"פ כפרה צריכה משא"כ ביש לה וסת שלא בשעת וסתה אף שלא בדקה א"צ

כפרה. ובזה כל דברי רמ"א נכונים ומסודרים בלי שום גמגום. ובזה שלומך יגדל כנפשך ונפש רבך הד"ש:

תשובה פו

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני. זית שופכני. כבוד מו"ה זנוויל איגרשום יצ"ו דיין ומ"ץ דק"ק הארקה:

קבלתי מכתבו וגם לא ידעתיו ולא הכרתיו וגם מקומו לא ידענא ולא שמענא עד עתה בבוא דבריו. הנה אחר שבא על דבר תורה לא אמנע להשיב אמנם בקצרה כי הטרדות ימנעוני ודי שאקח פנאי להשיב הנחוץ לדינא. ואשר נסתפק אשה שהיה לה וסת קבוע לימי החודש ושינתה פעמים לוסת ההפלגה ועדיין לא נקבע וסת הפלגה וגם לא נעקר וסת הקבוע ובין כך נתעברה ואחר ששלמו ימי העיבור וההנקה הוא שואל אם חוזרת לחוש לוסת שאינו קבוע עדיין:

הנה מדברי מר"ן הב"י יש לברר ספיקו. וזה לשון הב"י בסוף סימן קפ"ט בד"ה ומה שכתב וכן אם היה לה וסת הגוף כו' ולפי דעת רבינו דבקפיצות קובעת וסת אף בלי הרכבת ימים הה"ד אם היה לה וסת קפיצות שלא בהרכבת ימים שפעם ראשונה שתקפוץ חוששת שמא תראה ע"כ לשון הב"י. א"כ משמע שלדעת החולקים על הטור וס"ל שאינה קובעת וסת לקפיצות לחוד אינה צריכה לחוש. וקשה הרי אף החולקים מ"מ הרי מודים שעכ"פ חוששת לו כמו לוסת שאינו קבוע וא"כ למה כתב הב"י שזה לדעת הטור הרי גם להחולקים צריכה לחוש עכ"פ לקפיצה שתקפוץ אחר השלמת ימי ההנקה כיון שהיה לה וסת לקפיצות קודם העיבור והיה עכ"פ נחשב לוסת שאינו קבוע א"ו דלוסת שאינו קבוע כיון שנתעברה ופסקה דמיה שוב אינה צריכה לחוש לו כלל אחר ההנקה. ואין לומר דלעולם אפילו לוסת שאינה קבוע ג"כ צריכה לחוש אחר כלות ימי ההנקה אלא שהב"י רוצה לומר דין זה לכ"ע אף ליש מגדולי המורים שמביא הטור שמה שהורו להקל שאינה חוזרת לוסתה עד שתראה פעם אחת באותו וסת שהיתה למודה לראות בתחלתה ולדידהו אינה צריכה לחוש לקפיצות עד שתקפוץ עכ"פ פעם אחת אחר ההנקה ותראה שוב אח"כ תחוש אם תקפוץ. וא"כ לפי דעתם מה חומר גורם לה מה שהיה לה וסת לקפיצות קודם העיבור הרי בלאו הכי ראתה עתה ע"י קפיצה וממילא צריכה לחוש אם שוב תקפוץ וצ"ל הנ"מ שחזרה לקביעותה ואינה נעקר בפחות מג"פ ולכן כתב הב"י שזה לדעת הטור שקובעת וסת לקפיצות דאילו לדעת החולקים הרי בלא"ה אפילו תקבענו מחדש ג"פ נעקר בפ"א. אמנם הא ליתא דאכתי גם להחולקים

יש נ"מ במה שהיה לה וסת לקפיצות דהרי לדידהו אינה צריכה לחוש לקפיצות אפילו חששא דוסת שאינו קבוע כי אם בקביעתו ג"פ אבל אם לא קבעתו ג"פ אפילו לוסת שאינו קבוע אינו נחשב ואינה צריכה לחוש לו כלל כמבואר בש"ך ס"ק מ"ח ולמה כתב הב"י ולדעת רבינו כו' א"ו דלוסת שאינו קבוע אינה צריכה לחוש משנתעברה אפילו תמו ימי העיבור וההנקה וכן משמע מדברי הרשב"א בתהה"א קע"ג ע"א שכתב ועתה נבאר מעוברת ומניקה שעברו עליהן ימי מניקתן ועיבורן אם חוששות לוסתן הראשון הקבוע אם לאו עכ"ל. הרי שדקדק לומר אם חוששות לוסתן הראשון הקבוע ולא כתב סתם אם חוששות לוסתן הראשון א"כ משמע מדבריו דבאינו קבוע ודאי אינו צריך לחוש:

שוב נסתפק מעלתו בהיה לה וסת קבוע ועקרתו ב"פ שהיה וסתה ר"ח ועברו שני ראשי חדשים ולא ראתה ושוב נתעברה ועברו ימי העיבור והנקה ושוב הגיע ר"ח ולא ראתה אם מצטרפת העקירה זו האחרונה עם שתי העקירות הראשונות להיות נחשב שעקרתו ג"פ. הנה דבר זה תלוי באשלי רברבי דלדעת הסוברים שתיכף כשעברו ימי ההנקה אפילו עדיין לא ראתה אחר ההנקה כלל חזר הוסת למקומו וצריכה לחוש לו וכן לדעת הרמב"ן שמביא הטור בס"ס קפ"ט שהוא סובר שעכ"פ צריכה לראות פעם אחת אחר ההנקה אלא שאפילו לא ראתה בשעת וסתה שוב חוששת לוסתה הקדום. ממילא פשוט הדבר כיון שצריכה לחוש א"כ אנו אומרים כיון שנסתלק הגורם ואינה עוד מסולקת דמים מסתמא ישוב הוסת כבראשונה א"כ גם לענין עקירה אנו אומרים מדפגע ר"ח ולא ראתה נעקר וסת של ר"ח ומיחשב עקירה ומצטרף עם שתי עקירות ראשונות שקודם העיבור והרי נעקר ג"פ. אבל לדעת יש מגדולי המורים הנ"ל שהוא להקל שאינה חוששת עד שתחזור ותראה עכ"פ פ"א באותו וסת ממש לא משכחת דין זה כלל דכל זמן שלא חזרה לראות באותו וסת בלא"ה אינה צריכה לחוש וכל זמן שלא ראתה כלל אכתי היא לדידהו בחזקת מסולקת דמים כמו בימי עיבורה ממש ולא נחשב עקירה כשם שמשך עיבור והנקה לא מיחשב עקירה וכשחזרה לראות באותו וסת ממש א"כ אפילו תאמר שמצרפינן שתי העקירות ראשונות הרי כל זמן שלא עקרתו ג"פ הוא חוזר בפ"א לקביעתו הראשון וצריכה ג"פ לעקרו מחדש. ומעתה בנדון שנשאל מעלתו הדין פשוט שאם אחר ההנקה עדיין לא ראתה כלל או ראתה פ"א שלא בשעת וסתה ושוב הגיע שעת וסתה ולא ראתה שוב א"צ לחוש מן הסתם אח"כ לוסת הראשון ממ"נ דלדעה קמייתא וכן לדעת הרמב"ן נחשב ג' עקירות עם ב' עקירות הראשונות שקודם העיבור ולדעת יש מגדולי המורים בלא"ה אין צריך לחוש כל זמן שלא ראתה באותו הוסת ואם אח"כ שוב תראה

באותו וסת לכ"ע בפ"א חוזר לקביעותה כיון שעדיין לא קבעה וסת אחר כמבואר בסימן קפ"ט סעיף י"ד וע"ש בש"ך ס"ק מ'. ותו לא מידי. דברי הד"ש:

תשובה פז

אשר שאלני האלוף התורני מוה' צ"ה מו"צ דק"ק הומפאלק.

שאשה זקנה וכבר פסק וסתה וחדל להיות לה אורח כנשים זה שמונה שנים ועכשיו אירע מקרה שבליל תשמיש מצאה דם על הסדין ועל חלוק שלה ועל חלוק של בעלה שמקנח בו אחר התשמיש והאשה ספרה לה נקיים וטבלה ושימשה ובדקה ומצאה על עד שלה ושל בעלה דם הרבה ושוב ספרה לה וטבלה שנית וג"כ אירע כמו כן על עדי הקינוח. ורצה המו"ץ לומר שיש כאן ס"ס כיון שהאשה זקנה וחדל ממנה אורח נשים אולי הדם הזה יצא מבעלה ואת"ל מן האשה אולי הוא מהצדדים ונוסף לזה שיש לבעלה חולי האבן וכאב בכליות לכן ראוי לתלות יותר בבעלה: הנה זה פשוט בכל הפוסקים והוא מפורש במסכת נדה דף ס"ו שהרואה ג"פ מחמת תשמיש נאסרה על בעלה ולא מצינו שום אחד מהפוסקים שיאמר בזה איזה ספק אולי מהבעל יצא הדם. והטעם נלע"ד משום שחזקת דמים מן האשה כמו שאמר ר"ש שם בריש פרק האשה ואף דר"מ ור"י מחשבי זה לס"ס באשה ואיש שעשו צרכיהן היינו ברואה בשעת הטלת מי רגלים ואירע מקרה פעם אחת וגם אין דרך דם נדה אז לצאת כלל ובפרט בשעת זינוק שאז נסתם המעיין של דם וכמ"ש התוס' שם בד"ה דלמא וכיון שמקרה הוא יש לספק גם על האיש אולי מקרה הוא שיוצא ממנו עתה דם ואפ"ה ר"ש מחמיר. אבל באשה הרגילה לראות מחמת תשמיש אין תולין באיש לומר שיהא רגיל להוציא דם דאם היה רגיל להוציא דם היה יוצא ממנו גם שלא בשעת תשמיש משא"כ באשה שתולין מחמת תנועת אבר התשמיש בפתח המקור גורם שנפתח ומוציא דם כאיש גבורתו ולכן תולין שאין כל הכחות ולא כל האצבעות שוות. וגם באיש שרגיל לצאת ממנו דם עם מי רגלים אפ"ה לא תלינן בו ברואה מחמת תשמיש כיון שאינו רגיל שיצא ממנו דם שלא בשעת הטלת מי רגלים. ודבר זה מפורש בב"י סוף סימן ק"צ וז"ל כתב הרשב"א בתשובותיו. שאלה מי שיוצא ממנו דם דרך פי האמה בהרגל פעם או פעמים בחודש בין ער בין ישן שלא בהרגשה ובשעת תשמיש נמצא בעדי האיש והאשה שופי דמים גם לאחר תשמיש כשהאיש מקנח וחוזר ומקנח מוציא טיפי דמים דרך פי האמה כו' ועוד שהאשה חדל להיות לה אורח כנשים זה כמה כו'. תשובה ודאי מסתברא דתולה היא כיון דאיכא מכה בבעל שהוא מוציא דם אפילו שלא בשעת הטלת מי רגלים כו' ע"ש. הרי שדקדק לכתוב כיון דאיכא מכה בבעל שהוא מוציא דם אפילו שלא בשעת הטלת מי רגלים כו'

ומשמע שאם לא היה דרכו להוציא דם כי אם בשעת הטלת מ"ר לא הוה מהני לטהר האשה ולתלות בבעלה ולתלות שכבת זרעו של האיש הפך עין מלובן לאודם זה לא תלינן כל זמן שאין לנו שום דבר המורה ע"ז, ומ"ש בתוספתא שכבת זרע אדומה האשה תולה בה היינו בנודע ששכבת זרעו אדומה כגון שראה קרי וראה שהיא אדומה אבל מן הסתם לא תלינן בדלא שכיח כלל. ומעתה כיון שהחלטנו שאין תולין דם זה בבעל א"כ אשה זו היא כמו כל שאר נשים שאירע להן ראיות דם מחמת תשמיש כמבואר בי"ד סימן קפ"ז וכיון שפעם ראשונה שאירע לה דבר זה היה לה דבר פתאום ולא היתה הבדיקה סמוך לתשמיש אין ראיה ראשונה מן המנין ותחלת חשבונה להיות מחזקת עצמה לרואה מחמת תשמיש הוא התשמיש ששימשה אחר שטבלה והרי ראתה מחמת תשמיש שתי פעמים דהיינו שתי טבילות שטבלה ועדיין אינה מוחזקת עד שתתחזק פעם שלישית. והנה אם תתחזק בתלת זימני שוב אסור לבעלה להשהותה בביתו אלא א"כ רוצה להשהותה על ידי שליש ולא ילך אצלה בלי עדים או שלא תשכון עמו בשכונה אחת כלל וישכור לה דירה בשכונה אחרת ולא יבוא הוא שמה ולא היא תבוא לביתו בלי שומר. ומעתה הברירה ביד הבעל אם ירצה לפרוש ממנה מעתה אף שעדיין לא הוחזקה אז רשאי להיות עמה בבית וא"צ שליש ולא עדים ולא חיישינן שיבוא עליה באיסור כיון שיכול לבוא עליה בהיתר אם תטבול כמו כל שאר נשים נדות שאין איסור יחוד שייך בהם אבל אם ירצה שתטבול ויבוא עליה אם שוב תראה מחמת תשמיש שוב אסור לשכון עמה בלי שליש. ולענין אם מועיל בדיקה לבעל אכתי אין צריך לפלפל בזה כי עדיין לא הוחזקה. גם זאת צריך אני להודיע שאם ירצה שתטבול ולבוא עליה אז ידע שעכ"פ בליל טבילה לא יבוא עליה ויפרוש בליל טבילה כמבואר בסימן קפ"ז סעיף יו"ד. ואמנם זו שהיא זקנה היה מקום להקל בזה והוצרך לדקדק אם היא אינה חוששת כשקורין לה אמא בפניה ולכן אין בזה כל כך הפסד שיפרוש ליל טבילה. כל זה נלע"ד בהך איתתא. דברי הטרוד הד"ש:

תשובה פח

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי הותיק האלוף התורני. עסיס רמוני. מוה' שמואל מו"צ דק"ק נ"ש:

מכתבך קבלתי. וע"ד האשה אשר ראתה כמה פעמים מחמת תשמיש בלי ביאת היתר בינתים והוא כמו ששה עשר שבועות אחר הלידה ובכל פעם מרגשת בשעת תשמיש כאב גדול ושלא בשעת תשמיש אינה מרגשת כאב ועשית לה בדיקת שפופרת ומצאה על המוך על ראשו אלא שמעט היה נוטה לצד. הנה לא יפה עשית ועצת נערים הוא זה

למהר הבדיקה ומה היה לך למהר בבדיקה הלא אפילו אם היתה מוצאת נקי בבדיקה וכי היית אתה יכול לטהרה בלי שאלת גדולי הדור. הלא נחלקו בזה גדולי הפוסקים אם להתירה לבעלה הראשון וא"כ סוף סוף היית צריך לשאול לגדולים ממך ולמה מהרת נעשה הבדיקה לנשמע ההוראה ולא עיינת מ"ש הש"ך בסימן קפ"ז ס"ק י"ד. ועתה הבאת את האשה במבוכה רבה לכל ימי חייה וקול דמי האשה צועקים עליך שאסרת אותה על כל העולם כיון שגילתה מקור דמיה ואיגלי בהתתה שרואה מן המקור וכאב אינו כמכה וגם לפי המושכל היא מרגשת כאב בצדדים והרי הדם הוא מן המקור בודאי שהרי מצאה על המוך וגם הלידה לא תגרום לה קולא כי עיקר הקולא הוא שע"י הלידה הוכו הצדדין והרי זו רואה מן המקור לכן קשה מאוד למצוא היתר לאשה זו אפילו ע"י גירושין להנשא לאחר וק"ו לבעלה שנתקלקלה תחתיו. ואעפ"כ בל אמנע מללמד זכות והוא זה שכל משך שנתים אחר לידה אין לה תקנה אף אם תקבע לה וסת קבוע ליום קבוע כי אעפ"כ עדיין אין לו דין וסת קבוע בימי משך זמן ההנקה כ"ד חודש. ואח"כ אם תקבע לה וסת קבוע ממש שיהיה קבוע לכל הפוסקים אז היא מותרת לשמש עם בעלה ואם שוב תראה מחמת תשמיש פעם ראשונה אז פעם השנית תפרוש ליל טבילה ותשמש בלילה שאח"כ ואם שוב תראה מחמת תשמיש תחזור ותטבול ותשמש פעם שלישית ואם שוב תראה אז תבוא לשאול לגדולי הדור. וטעם הוראה זו יבין וישכיל המשכיל ע"פ מה שכתבתי בנו"ב חי"ד סימן ס"א. ואף שכתבתי שם שעדיין לא מצאתי סמך בדברי הראשונים מ"מ באשה ילדה כזו ולאסרה על כל העולם צריך אני לכנוס בפרצה דחוקה ועכ"פ מהיום ומעלה הוי זהיר ברוחך שלא לקפוץ להורות בדברים כאלו בלתי שאלה מגדולי הדור כי אין הוראה זו כהוראת נטל"פ או לשער בששים או לראיית נקב אם ניקב מעבר לעבר שהם דברים השכיחים ורוב הקמים להורות בקיאים בהם משא"כ בפתחי נדה ובדבר שאינו שכיח. והיה זה שלום כנפשך ונפש רבך. הד"ש:

תשובה פט

תשובה

מבן המחבר לק"ק שעריטיץ. להתורני הרבני המופלא ומופלג מוה' אפרים אבליס:

ע"ד שאלתו אשה בליל ב' או ג' אחר טבילה רואה אחר תשמיש מחמת שהמקור נעקר ממקומו אם יש לדון בה דין מכה באותו מקום או אם יש לדון בה דין רואה דם מחמת תשמיש:

הנה מה שהאם נתקה ממקומה ופעמים נופל לבית החיצון אין זה דין מכה דכיון דמקור מקומו טמא לא נזכר שצריך שיהיה המקור במקומו רק אמרו מקור מקומו טמא דהיינו

בכל מקום שהוא הוא טמא. ועיין בגמרא דף מ"א ע"א במקור שנעקר לענין טומאת ערב ועיין ברמב"ם פ"א מהלכות משכב ומושב ודם היוצא ממנו הוא דם נדה ואין זה דומה למה שפסקינן בש"ע סימן קפ"ח סעיף ג' במעשה דר' שמשון שהיה מטהר בנעקר המקור וכמין חתיכות בשר נופלים בבית החיצון ע"ש. זה הוא דוקא שהדם יוצא מחתיכות בשר והוי דם שמחמת מכה כמ"ש הרמ"א שם או שהיה מטעם שאין דרכה לראות בכך. ועיין בט"ז שם ס"ק ה', ולכל הפוסקים לא התיר ר"ש אלא בחתיכות בשר שנופלים בבית החיצון אבל אם אין שום מכה ודלדול יש במקור רק המקור עצמו כמו שהוא ניתק ממקומו מחמת רפיון ונופל בבית החיצון אין להתיר ואף שזה הוא הגורם באשה זאת לראות דם אף שלא בשעת וסתה היינו הואיל ומחמת רפיון המקור אין בו כח להחזיק דם עד זמן הוסת ויוצא הדם שלא בזמנו סוף סוף הוא דם המקור וטמא. ועיין בזה בתשובת חכם צבי סימן מ"ו ובתשובת שב יעקב סימן ל"ז וכן פסק אמ"ו הגאון ז"ל בנו"ב סימן נ"ח. ולפ"ז באשה זו כיון שאינה מרגשת שוב כאב במקום ידוע ברחם וגם לא יש לה שום דלדול וניפוח בבשר אין לתלות כלל בדם מכה רק שהוא דם מקור שנתהוה לה ע"י תנועת הגוף בתשמיש או תנועה אחרת מחמת חולשת גופה נרפים המה רפים הגידים והחוטים שהאם תולה בהם ונופלת האם לבית החיצון ואז פולט הדם אשר אין בכח האם להחזיק עד עת הוסת לכן כעת אין להתיר האשה וצריכה ז' נקיים וטבילה על ראיות הללו:

אבל זה ודאי דאין לאסרה על בעלה משום רואה דם מחמת תשמיש הואיל ואינה רואה מראות הללו אחר תשמיש ראשון רק בליל ב' או בליל ג' אחר טבילתה לכן אין התשמיש בליל ראשון אחר טבילתה קובעת לה וסת לחוש בלילה הראשון אבל בלילה שני ושלישי חוששת כמו שפסקינן בש"ע סימן קפ"ז סעיף י"א ועיין שם בש"ך ס"ק ל"ד ול"ה. ומפני גודל הטרדה אין הזמן מסכים להאריך. כ"ד ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י ז"ל:

תשובה צ

תשובה

שלום להאי צורב. העוסק בחקי חורב. ה"ה התורני המופלא הר"ר מרדכי י"ץ:

מכתבו קבלתי. וע"ד טהרת אשה העלובה אשר קשתה לילד קושי גדול והולד הוציא ראשו חוץ לפרוזדור ולא היה יכול לצאת יותר ועמד כך זמן גדול ובקושי שיצא הולד בשלום אבל ע"י זה הוכו הצדדים מאד והאשה כאשר טהרה ממקור דמיה וספרה ז' נקיים תוך ימי מלאות טבלה וכאשר נזדקק לה בעלה לתשמיש זעקה האשה בחבוט כי

צר המקום מלהכניס האבר והרגישה כאב גדול ופירש ממנה ובדקה ומצאה דם דהיינו מראה אדמומית כהה ואחר זה הרגישה כאב יום יום והגיע זמן טבילתה שנית עודנה בימי מלאות וג"כ תכף בתחלת ביאה הרגישה כאב גדול ולא יכלה לסבול ממש הכנסת האבר כי אם בכאב גדול מאוד ונשמטה ממנו ואמרה שהוציאה דם. והנה צוה עליה ועל קרובותיה לעיין בתקנתה אצל מילדות ורופאים וכלם כאחד אומרים שמרוב חבלי לידה נעשה הבשר צלקת וע"י כן מרוב דוחק האבר נפתחים גידים דקים שם בפרוזדור וגם מצאו משלפוחית השתן יוצא כעין כפתור ושפטו הרופאים שניתק שפופרת השתן ממקומו לחוץ והשמש דוחק בו ומוציא דם ואחר שעשו לה קצת תחבושת ורפואות טבלה שלישית. והנה גם הבעל החכים לנסות והטה בהטיה ולא הכניס בבת אחת ואעפ"כ בתחלת כניסתו זעקה ביסורים גדולים וקים ליה בודאי שלא הגיע האבר למקור כלל כי הכניס רק חצי האבר ואמרה לו לך פרוש ומצאה בקינוח מראה אדמימות מחופה ש"ז והאשה הזאת תמיד היה דרכה להיות פרוזדור שלה פתוח לרוחה כאשר בודקת כמשפט הנשים היתה מכנסת אצבע עם מוך בריוח והיה האצבע סובב בכל הצדדים לבדוק בלי דוחק ומיום לידתה אי אפשר לחלל הפרוזדור להחזיק אצבעה לבדוק והנשים אומרות שכל צדי הפרוזדור נעשו נפוחות מחמת מכת הלידה. ועתה הוא שואל שתים. אם יש לחוש ח"ו למוחזקת רואה מחמת תשמיש. ושנית אם לתלות במכה שלא תהיה צריכה אפילו נקיים. והנה לענין מוחזקת רואה מחמת תשמיש לאסרה לחלוטין אפילו לא היה כאן שום כאב ומכה כלל והיה בודאי דם המקור שהיתה מרגשת בכל ג"פ הללו באמצע הביאה שנפתח מקורה אין כאן חשש רואה מחמת תשמיש דהנה גוף הדין הזה דרואה מחמת תשמיש שלש פעמים שנאסרה לבעלה מטעם וסת הוא שקבעה וסתה במעשה התשמיש והנה ללוי דאמר שני מעיינות הן הוא פשיטא שאינה קובעת וסת ממעין טהור למעין טמא אלא אפילו לרב דמעין אחד הוא מ"מ לא קבעה וסת כמפורש במס' נדה דף י"א ע"ב אי יושבת מאי למימרא מ"ד תבדוק דלמא קבעה לה וסת קמ"ל דממעין טהור למעין טמא לא קבעה הניחא ללוי אלא לרב דאמר מעין אחד הוא תבדוק דלמא קבעה לה וסת אפ"ה מימי טהרה לימי טומאה לא קבעה עכ"ל הגמרא. וא"כ כיון ששתי פעמים הראשונות היה תוך ימי מלאות לית בהו חשש לקבוע וסת ולא שייך לאסרה משום מוחזקת לרואה מחמת תשמיש. ועתה נדבר אם היא טהורה לגמרי בלי נקיים. והנה ראיתי בדבריך אתה מזכיר מה ששמעת ממני בעמדך לפני לשמוע ממני הלכות נדה ששמעת ממני פירוש דברי רמ"א בסימן קפ"ז סעיף ה' בהגה"ה שחלקתי לג' חלוקים ובהם י"ג מדות:

והנה ראיתיך מזכיר בדבריך היתר ספק ספיקא ובזה אין זכרונך עולה יפה שבפירוש אמרתי לכם שס"ס לא שייך רק במכה שהיא במקור עצמו אבל אם המכה היא בצדדים לא שייך ס"ס. וכבר נתפרסמו דברי אלו בספרי נו"ב חלק יו"ד סימן מ"א בויכוח שיש לי שם עם הגאון חכם צבי. ותמהני שאין בקהלתכם אצל שום אדם חיבורי הזה. והנה ראיתי במכתבך שהאשה ע"פ בדיקת הבקיאים והרופאים שיש לה כעין כפתור בולט במקום שלפוחית השתן וגם כתבת שהאשה דחקה בכח באותו כפתור באצבעה והוציאה חתיכות דם משם. והנה אף שמשמע מדברי רמ"א בסימן קצ"א דבעינן שתכניס מוך נקי והמוך ישאר נקי משמע דבל"ז אי אפשר להבחין שהדם הוא מן מקום השתן אף אם היתה מכנסת אצבעה במקום שלפוחית השתן ומצאה שם דם שמא דם זה ירד מהמקור לכאן ולכן הצריכה רמ"א שם להכניס מוך נקי ולקנח עצמה באופן שלא נשאר שם שום דם מזמן קודם הכנסת המוך ואז אם המוך נקי יש ראיה שלא בא מן המקור מ"מ זה בדם לח אבל אשה זו הוציאה חתיכות דם מן הכפתור בזה יכולה היא להרגיש במשמוש היד אם הוציאה מפנימית הכפתור שע"י דוחק אצבעה יצא מקצתו חוץ לכפתור והוציאה אותו באצבעה ואז כבר נתברר לה שמכתה מוציאה דם. ואף שכתבתי בחיבורי שם דף ט"ז ע"ג בד"ה ועוד שאף שיודעת שהמכה יש בה דם מכל מקום אם אינה יודעת שמוציאה דם לא מהני משום דאין הספק שקול דהמקור דרכו להוציא דם והמכה אין אנו יודעים רק שיש בה דם ואין אנו יודעים שמוציאה דם וא"כ גם כאן אין אנו יודעין שהכפתור הזה דרכו להוציא דם שהרי לא יצא הדם ממנו מעצמו רק ע"י שדחקה בו באצבעה, מ"מ הרי גם הדם שרואה בשעת תשמיש אינה רואה רק ע"י דוחק גדול שדוחק האבר במקום ההוא:

ואף שרמ"א בסימן קצ"א הצריכה לבדוק כן ג' פעמים. כבר ביארתי בחיבורי סימן מ"ח שדברי רמ"א בזה הם שלא בדקדוק ובמהרי"ל בתחלת התשובה ובאמצעה לא הזכיר ג"פ דאם על המוך לא מצאה ועל עד הבדיקה מצאה וכבר יש הוכחה שיש לה דבר בצדדים שמוציא דם ולמה לנו שוב לנסות עוד. אבל מהרי"ל בסוף התשובה הזכיר ג"פ ושם מיירי בענין אחר שלא מצאה דם כלל על עד הבדיקה אחר השתנה ושם עיקר טהרתה דאמרינן אף שהיתה רגילה לראות כל עת השתנה עתה נעקר וסתה שהיה תלוי בהשתנה ולכך בעינן ג"פ וכן מבואר בהדיא במרדכי וכן בתשובת מוהר"ר איסרלן סימן כ"ח לא הזכיר ג"פ. באופן שאשה זו אם ברי לה שהוציאה הדם אז מן הכפתור ואין לה שום ספק שמא חתיכת דם זה כבר יצא מן המקור ונדבק בכפתור וע"י דוחק האצבע נפרד מדבוקו ואם זה ברור לה שודאי לא היה כן אלא מן הכפתור יצא הרי נתברר

לה שהכפתור דרכו להוציא ע"י דוחק וכל דם שרואה מחמת דוחק התשמיש כל זמן שלא יפסוק דוחק זה היא טהורה דהמכה דרכה להוציא דם ע"י דוחק והמקור אין דרכו להוציא דם שלא בשעת וסת אפילו ע"י דוחק התשמיש שהרי אין דוחק האבר מגיע למקור כלל וכבר כתב הרמב"ם שאפילו בגמר התשמיש שהאבר נכנס בפרוזדור אינו מגיע עד ראשו שבפנים, ואם הדבר כך האשה מותרת לבעלה. ואמנם אין אני מטהר הדם שראתה כבר קודם שבדקה הכפתור כי שמא לא נתקלקל הכפתור להוציא דם רק אחר שכבר שימשה ולכן תספור שבעה נקיים ותטבול ושוב יהיה הדם שתראה מחמת דוחק התשמיש טהור כל זמן שתרגיש כאב גדול ע"י דוחק האבר וכל זה כל ימי משך כ"ד חדשי ההנקה ואח"כ בין וסת לוסת תתלה בו אבל בשעת וסת אף שהיה מקום להקל דכאן לא שייך דא"כ לא תטמא לעולם שהרי תטמא כשתראה שלא בשעת תשמיש מ"מ לא אחליט כעת דעתי בזה. וכל זה כשברור לה שהדם בודאי יצא מהכפתור אבל אי לא ברירא לה כל כך תרחוץ אותו מקום היטב ותכניס מוך נקי לפנים בעומק הרבה ומוך הרבה שיהיה מוך דחוק באופן שגם רבא מודה כמבואר במסכת נדה דף ג' ע"א בסוף העמוד ואז תדחוק אצבעה בכח בכפתור ההוא ואם תמצא דם שוב תרחוץ היטב אותו מקום ותקנח שיהיה נגוב ונקי ושוב תוציא המוך ואם המוך יהיה נקי הרי נתברר שהכפתור מוציא דם וטהורה היא בכל האופנים הנזכרים וכי יתרפא הכפתור הזה או שתשמש ולא תרגיש דוחק אז חזר דינה ככל שאר הנשים. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הטרוד הד"ש:

תשובה צא

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא מוהר"ר הירש נר"ו מו"צ דק"ק הומפאלץ:

ע"ד אשר שאל באשה אשר אחר לידתה ראתה חמש פעמים מחמת תשמיש דהיינו כל פעם פירשה מבעלה כדין נדה וטבלה ושימשה וראתה ושוב טבלה ושימשה וראתה עד מלאות לה חמש ראיות בליל תשמיש ואמנם שתי פעמים הראשונות ודאי היה תוך מלאות של ימי טוהר של נקבה אשר ילדה ושתי פעמים האחרונות ודאי היה אחר מלאות אך פעם השלישית היא מסופקת אם היה תוך ימי טוהר או אח"כ כי בשעת מעשה לא שמו אל לבם האיש והאשה שיש בזה חשש שתהיה אסורה מחמת זה לבעלה רק עכשיו שמעו שיש בזה שאלת חכמים ובאו לשאול מה דינם. ועוד זאת כתב מעלתו ששאל את האשה אם בכל פעם מצאה אותיום או אחר זמן והשיבה שלא שמה זה אל לבה והיה בעיניה רק כשאר אשה שפורסת נדה ולכן אינה יכולה לכוין עתה העת, והבעל אמר לו

שבכל פעם היה הוא מקנח עצמו בעד שלו ולא מצא על עד שלו שור אדמימות כשפירש מאשתו והפרישה ממטתה היה לפעמים זמן מועט אחר התשמיש ולפעמים יותר. ע"כ דברי מעלתו הצריך לגוף השאלה:

והנה מה שרצה לומר כיון שהבעל לא מצא על עד שלו בפעם האחרון היה די להתירה שהרי מבואר בסימן קפ"ז סוף סעיף יו"ד בהגה"ה דכל היכי דמהני בדיקת שפופרת אם עברה ושימשה עדיף משפופרת. ידע כי אין זה דומה לשם כי שם בודקת האשה עצמה אחר תשמיש ואינה מוצאת ומסתמא בודקת גם עד שלו אם בדק עצמו בעד מיוחד וכיון שלא נמצא דם כלל בודאי לא ראתה מחמת תשמיש הזה והרי זה עדיף משפופרת אבל מה שלא נמצא בעד שלו והיא מצאה אותיום או תכף אח"כ אמרינן שסוף תשמיש גורם הראיה ובעת התחלת יציאת השמש קודם שמת האבר רואה דם והרי סוף יציאת השמש באיסור ויציאתו הנאה כביאתו ומה שלא נמצא על עד שלו משום שכבר נתרחק השמש קצת מפי הרחה ולכן לא נמצא על שלו ונמצא על שלה. ואמנם עיקר איסור האשה שרואה ג"פ מחמת תשמיש מטעם וסת נגעו בה שקבעה וסתה במעשה התשמיש וכמבואר בחיבורי נו"ב בכמה מקומות. ושם ביארתי דוסת זה התלוי במעשה שדינו רק כמו וסת שאינו קבוע ודאי אינו דאורייתא אפילו אם שאר וסת הוא דאורייתא זה הוא דרבנן כמבואר בחיבורי הנ"ל בחיו"ד סימן מ"ו, וכיון שהוא איסור דרבנן וכאן הוא ספק שמא גם בפעם שלישית היה תוך מלאות וא"כ לא ראתה אחר מלאות רק שתי פעמים מחמת תשמיש ולא נאסרה עדיין ובפרט שלפי הנראה לא ראתה אותיום שהרי הבעל אומר שפירש ממטתה לפעמים היה קצת זמן אחר התשמיש והא ודאי שכל זמן שהיה עמה במטה לא ראתה שאם בדקה אז וראתה היה צריך לפרוש מן המטה ואף שכתב רמ"א שאנן אין בקיאין איזה מקרי מחמת תשמיש וכל שרואה סמוך לתשמיש אסורה מ"מ היינו בודאי סמוך אבל זו שלא שמה על לבה כלל אולי היה שעה אחר תשמיש:

ומה שתמה מעלתו על רמ"א שכתב בהגה"ה סעיף יו"ד דתלינן בלידה כמו שתלינן במכה א"כ למה כתב אח"כ אבל אם ראתה ג"פ רצופים אחר לידה לא תלינן בלידה הנה עיין בט"ז ס"ק ט"ז. ובאמת הט"ז והב"ח מחמירים בזה יותר מדאי והעיקר דברי הש"ך ויותר מזה מפורש בדבריו בספרו נה"כ ושורש הכוונה היוצא מדברי רמ"א שבפעם ראשונה שראתה אחר לידה ג"פ רצופים לא תלינן בחולשת הלידה ואסורה אח"כ אבל אם עברה ושימשה אח"כ ולא ראתה אף ששוב ראתה אחר לידה ב' וג' בכ"פ ג"פ רצופות תלינן בחולשת הלידה שהרי כבר נתגלה ראיה לזה אחר לידה ראשונה שפסקה אח"כ מלראות. ואי לאו דמסתפינא ה"א שמה שכתב רמ"א וכל זה בעברה ושימשה דמשמע

שעברה באיסור או בשוגג ולולא דבריו הייתי אומר דדבר זה תלוי ברבוותא אם אסורה בימי מניקתה שהרי דבר זה שרואה ג"פ אסורה מטעם וסת הוא כמו שכתבתי לעיל ונתבאר בכמה מקומות בחיבורי נו"ב וכן מפורש בתשובת מוהר"ר יוחנן בהגהת ש"ד והובא כאן בנה"כ, וכבר כתבתי שאף שראתה ג"פ לא מקרי וסת קבוע כיון שנקבע ע"י אונס דהיינו התשמיש ודומה לקפיצה ובוסת שאינו קבוע אם צריכה לחוש בימי מניקתה נחלקו הש"ך והט"ז הט"ז בסימן קפ"ט ס"ק מ"ח סובר שאפילו לוסת שאינו קבוע חוששת דאל"כ איך כתב שם שחמור דין מעוברת מדין זקנה דוק בדבריו ותשכח שכן הוא. והש"ך בסימן קפ"ד ס"ק י"ט בשם הגהת מהרש"ל ובשם הגהת דרישה מביא דדוקא לוסת קבוע חוששת בימי מניקתה וא"כ לפי דעת הש"ך כיון שרואה מחמת תשמיש שאפילו ג"פ אינו נחשב וסת קבוע לא היתה צריכה לחוש לו כל משך כ"ד חודש. אלא שאין רצוני לתקוע עצמי בזה שנחלקו בו הש"ך והט"ז וגם זה גופא שהש"ך מתיר היינו בלא ראתה ג"פ או ד"פ כל וסת לפי ענייני החודש בתלת זימני וההפלגה בארבעה אבל זו שראתה בימי מניקתה ג' זימני אלא שמחמת שהוא ע"י אונס מיחשב אינו קבוע די לומר שרק לענין עקירה נחשב אינו קבוע שנעקר בפ"א אבל לענין לחוש לו בימי מניקתה אפשר שצריכה לחוש אפילו לדעת הש"ך. וגם זה עצמו שתשמיש מקרי אונס אינו מוסכם מכל הפוסקים וכאשר כתבתי בנו"ב סימן מ"ו בהגהה וגם דברי רמ"א כאן בסימן קפ"ד שכתב לשון עברה ושימשה מורה לאיסור. לכן גם אני כעת לא אקבע יתד בהיתר זה. אבל עכ"פ אשה זו מותרת לשמש עוד פעם אחת אבל לא בליל טבילה רק ליל טבילה יעבור בלא תשמיש ולילה שאחר כן תשמש ותבדוק עצמה אותיום ואם תמצא טהורה תהיה מותרת אח"כ לבעלה ואעפ"כ כשתצא טהורה יודיעני ואכתוב לו איך תנהוג שוב בליל טבילה כשתפרוס נדה: גם מה שכתב מעלתו להתירה מטעם ס"ס ג"כ יפה דבר. ואמנם הס"ס הוא על דרך זה שמא מן הצדדים ואת"ל מן המקור שמא הטבילה השלישית עדיין היה בימי טוהר ונמצא שלא הוקבעה בג"פ מחמת תשמיש והרי מה שמותרת להנשא לבעל שני בלי בדיקת שפופרת כתב הב"י בסימן קפ"ז הטעם בשם סה"ת והסמ"ג משום ס"ס שמא מן הצדדים ואת"ל מן המקור שמא לא יהיה אצבע של בעל השני כמו אצבע של ראשון וא"כ כאן שיש בבעל הראשון ס"ס ג"כ מותרת בלא בדיקת שפופרת. ולרוב הטרדה אקצר. דברי ידידו הד"ש:

תשובה צב

תשובה

שלום לכבוד הרב המופלא מו"ה סענדר אבד"ק פריידנטאהל:

מכתבו הגיעני. וע"ד אשר שאל באשה שטענה על בעלה ישען על ביתו ולא יעמוד ואח"כ נתגלגלו הדברים שנתגרשה ממנו ונשאת לאחר לאלמן וראתה דם בביאה ראשונה מחמת תשמיש וכן כמה פעמים זה אחר זה לאחר טבילה. ועתה שאל מעלתו אחת שהיא שתים. אם נימא כדעת הב"י בסימן קפ"ז בסוף הסימן שבבתולה תולין לעולם בבתולים עד שתשמש פעם אחת ולא תראה וזו לפ"ד בתולה היא, וגם שאל הגם שנסמוך על הב"י אם היא נאמנת לומר שבתולה היא מחמת שהיתה יחד עם בעלה הראשון כמו חצי שנה ואף שהיא אומרת שלא היה לו גבורת אנשים מ"מ הא דנאמנת היינו שמחויב בעלה לגרשה אם לא תבעה כתובה אבל להאמינה לענין איסור רואה מחמת תשמיש שהוא איסור נדה וכרת אינה נאמנת. ע"כ דברי מעלתו תורף דבריו בקצרה. הנה מ"ש שלענין רואה מחמת תשמיש הוא איסור כרת שגה בזה דבשלמא בזמן התלמוד שהיתה בתולה משמשת אף שרואה דם בלי טבילה שייך לומר איסור כרת אבל לדידן דבועל בעילת מצוה ופורש ועקר החשש אם להחזיקה ברואה מחמת תשמיש לאסרה אפילו תטבול מה איסור כרת יש כאן ואפילו איסור תורה אין כאן כלל דמה שאשה רואה ג"פ מחמת תשמיש שאסורה שוב לבעלה מטעם וסת הוא שהאשה הזאת קבעה לה וסת במעשה התשמיש והתשמיש הוא וסתה ולכך אסורה לבעלה ככל אשה שצריכה לחוש לפרוש בשעת וסתה. והנה לא מבעיא לפי פשטן של דברי הפוסקים שהלכה דוסתות דרבנן א"כ אין כאן איסור תורה, הגם שאני הכרעתי דלענין לפרוש מאשתו בשעת וסתה הוא מן התורה מ"מ היינו בוסת הקבוע אבל וסת שעל ידי תשמיש שהוא נקרא וסת מחמת אונס ודאי אינו דבר תורה, וכל זה מבואר בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן נ"ז בד"ה הן אמת עיין שם:

וגם לא ידענא מה מקום להסתפק אם נאמנת והלא נאמנת לומר מכה יש לי ומה לי מכה אחרת ומה לי מכת בתולים דגם דם בתולים דם מכה הוא, באופן שאין כאן שום ספק שנאמנת. ועוד שהרי במכתבו נזכר שגם הבעל השני אומר שמצאה בתולה וא"כ למה לא תהי' נאמנת הלא אנו אין לנו ידיעה שראתה מחמת תשמיש כי אם מפיה והפה שאסר וכו':

ואמנם מה שנסתפק אם יש לסמוך להתיר בראתה כך כמה פעמים בליל טבילה ואינה מרגשת בשעת תשמיש שום דוחק וצער כלל, באמת קשה להתיר בזה. ואף שהב"ח מתיר גם בזה מ"מ כל האחרונים לא הסכימו עמו בזה. אלא שאעפ"כ נראה דאם אשה זו יש לה וסת קבוע אף שכל הפוסקים דחו דברי המרדכי מ"מ בזו שיש לתלות בבתולים שפיר נוכל לצרף דעת המרדכי שלא להחזיקה ברואה מחמת תשמיש. ואמנם עכ"פ כשיגיע

ליל טבילתה תפרוש כל אותה הלילה ולא תשמש עד הלילה השני ועיין בסימן קפ"ז סעיף יו"ד. ועוד נ"ל יותר דאפילו אין להאשה הזאת וסת כלל וגם אינה מרגשת צער מ"מ כיון ששלש פעמים שראתה היו בליל טבילה יכולה לשמש עוד אחר טבילתה שתטבול דהיינו בליל שני שאחר טבילה ובליל טבילה לא תשמש כלל ואז ביאה זו מותרת מטעם ס"ס שמא דם בתולים ועדיין לא כלו בתוליה וא"ת דם נדה שמא לא התשמיש לחוד הוא הגורם אלא הטבילה היא הגורמת או צירוף שניהם יחד גורם הטבילה עם התשמיש ואם תראה גם בתשמיש זה שהוא ליל שניה לטבילה חזר דינה לחלק בין יש לה וסת או אם מרגשת צער או דוחק בשעת תשמיש. ואמנם אם לא תראה בתשמיש הזה שתשמש בליל שני של ליל טבילה שוב מותרת לשמש גם בליל טבילה מטעם ס"ס שמא מה שראתה ג"פ מחמת תשמיש דם בתולים היה ואת"ל דם נדה שמא התשמיש לחוד גרם וכיון שלא ראתה באחרונה נעקר הוסת של תשמיש ואמנם אם שוב תראה בליל טבילה אז נודע שהתשמיש עם הטבילה גורמת ושוב לא תשמש בליל טבילה כלל רק תתחיל תמיד לשמש בליל שני שאחר הטבילה, זה הנלע"ד, ולרוב טרדות הנחתי מכתבו מנגד ולא עיינתי בו כלל עד היום וכתבתי מה שנלע"ד:

והנה לפי מ"ש הי' מקום להקל גם בשאר נשים דעלמא שראו ג"פ מחמת תשמיש אם כל הראיות היו בליל טבילה דהיינו שלא שאלה לחכם ושימשה בליל טבילה כי לכתחלה צריכה לפרוש בליל טבילה מ"מ אם לא שאלה ושימשה ואירע לה ג"פ מחמת תשמיש ותמיד בליל טבילה היה מקום להתיר שתפרוש בליל טבילה ואח"כ תשמש מטעם ס"ס שמא דם צדדים ואת"ל דם נדה שמא הטבילה גורמת ולא התשמיש לחוד אלא בשאר נשים לא הייתי סומך על ס"ס זה שהרי אם לא תראה אח"כ בליל שני שאחר הטבילה שוב אח"כ נתיר אותה גם בליל טבילה מטעם ס"ס שמא מה שהוחזקה רואה מחמת תשמיש היה דם צדדים ואת"ל דם נדה שמא התשמיש לחוד היה גורם וכבר נעקר במה שלא ראתה מחמת תשמיש וא"כ ס"ס הללו סתרי אהדדי שמתחלה אמרנו הספק השני שמא הטבילה גרמה ושוב אנו אומרים הספק השני שמא התשמיש לחוד גרם והיכא דסתרי אהדדי לא אמרינן שום ס"ס הללו דהוו תרי קולי דסתרי אהדדי וכמבואר בתוס' בנדה כ"ט וי"א ד"ה חשב מ"מ באשה זו שיש לתלות בבתולי' והב"י סתם בש"ע סוף סימן קפ"ז להתיר והב"ח הסכים בפיריש להתיר אפילו ליכא שום צער בשעת תשמיש כדאי הם לסמוך בצירוף ס"ס הנ"ל, דברי הטרוד. הד"ש:

תשובה צג

תשובה

לאהובי תלמידי הרב המופלא ומופלג כבוד מו"ה אברהם נר"ו, וחד דעמיה האלוף התורני הרבני המופלא מו"ה מאיר נר"ו:

מכתבם קבלתי, וע"ד האשה הילדה אשר נישאת בבתוליה לאיש ובבעילה ראשונה ראתה בתולים וספרה וטבלה והיתה עם בעלה משך שנים עשר יום בטהרה כי פסקו בתוליה בבעילה ראשונה ואח"כ התחילה לראות מחמת תשמיש דהיינו שאחר י"ב ימים הנ"ל אירע שראתה תיכף ומיד סמוך לתשמיש שבדקה בעד הבדוק לה תיכף אחר התשמיש ומצאה על העד לובן הזרע וסביב אדום דם מועט ולבשה לבנים בחמישי לשימושה וספרה ז' נקיים וטבלה וראתה תיכף אחר התשמיש ושוב לבשה לבנים כנ"ל וספרה וטבלה ובשעת התשמיש הרגישה זיבת דבר לח וקפצה בבהלה מן המטה והיה שופע ממנה דם הרבה ובכל פעם אחר ראיה שרואה בשעת תשמיש בודקת והיא טהורה וחקרתם על וסת שלה והנה היה לה וסת קבוע מקודם לכל כ"ט יום ולא שימשה סמוך לוסתה ואמנם מיום שירדה לטהרה אחר בעילת בתולים שהוא כעשרה שבועות פסק וסתה לגמרי ולא היה לה אורח כנשים זולת ג' ראיות הנזכרים שראתה מיד אחר תשמיש והרופאים אומרים שהיא מעוברת, ושאלתם אם יש מקום מצוא להתיר האשה לבעלה.

הנה מה שרצית אהובי תלמידי לומר כיון שקמה בבהלה בשעת תשמיש האחרון והיה שופע ממנה דם הרבה הרי זה דומה להא דאמרו בגמרא דף ס"ו ע"א דאמר רבי לאבדן זיל בעתה ונפל ממנה חררת דם דאמר רבי נתרפאה זאת, וזו ג"כ כיון שעמדה בבהלה ושפעה דם הרבה יצא ממנה כל הדם ונתרפאה:

אהובי תלמידי גוף דין זה של רבי השמיטוהו אבות הפוסקים ועמודי ההוראה לא הזכירוהו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש אבל נזכר בדברי הרמב"ן והראב"ד והם עצמם כתבו שאין מתירין עתה בשביל חררת דם ואף שכתבו שאין מוציאין אותה מבעלה הנה הטור לא הביא סיום זה שאין מוציאין אותה מבעלה והעתיק רק והאידנא אין מתירין אותה לאחר שראתה דם, ואמנם הב"י בשולחנו סעיף ט' הביאו שאין מוציאין אותה מבעלה.

ועכ"פ אנו רואין המבוכה בדבר זה ואיך נוסיף מדעתנו איזה דבר שאינו ממש כהאי עובדא דגמרא והבהלה אינה ביעתותא והרי בדף ע"א ע"א חילקו בין פחדא לביעתותא וגם שפע דם אינו כמו חררה. וז"ל הרמב"ן בחידושיו למס' נדה שם שאם ע"י ביעתותא הפילה חררה נתרפאה ואם ע"י ביעתותא לא ראתה כלום אין לה תקנה אפילו בשפופרת אבל אם ע"י ביעתותא ראתה דם ולא הפילה חררה זהו שצריכה בדיקת שפופרת ולכן אין שום מבוא לקולא זו כלל ושפע דם ששפעה בתשמיש האחרון לא די שאין בו תועלת אבל מגרע גרע כי באמת הרבה קולות מצינו ברואה מחמת תשמיש ואמנם השורש לכל

הקולות הוא לפי שיש כאן ספק שמא הוא מן הצדדים אבל זו שראתה דם בשפע ושום מכה אין לה בצדדין ולא שום כאב וצער כי על כל אלה חקרתם אותה א"כ ודאי הוא דם המקור כי מנין יהיה בצדדים שפע דם אם מחמת דוחק האבר בצדדים יכול להיות שיצא דם מועט אבל דם בשפע ודאי אי אפשר בלי הרגשת איזה מכה או חבורה ולכן אם היה בכל הג"פ דם בשפע לא די שנאסרה על בעלה זה אלא גם להנשא לאחר היתה אסורה בלי בדיקה שעיקר ההיתר שמותרת לשני הוא כמו שכתב הסמ"ג שהוא ס"ס ספק מן הצדדים ואת"ל מן המקור שמא אצבע של השני לא תהיה שוה לראשון אבל כשיורד בשפע והוא ודאי מן המקור אין כאן ס"ס והרי היא כמו שכבר בדקה בשפופרת ונמצא על המוך שאסורה להנשא לאחר ועיין בש"ך ס"ק י"ג. ואמנם לעת הזאת אין לנו עסק בזה באשה הזאת שהרי שתי פעמים הראשונות לא ראתה רק מעט ואמנם עדיין יש לדון בה אם מותרת כלל אפילו להנשא לאחר דהרי אם בדקה בשפופרת ומצאה בראש המוך נאסרה לחלוטין וכנ"ל והרי לא בדקה רק פעם אחת ואפ"ה אסורה דכיון דכבר ראתה ג"פ ע"י תשמיש אמרינן איגלאי מלתא למפרע שכל מה שראתה היה מן המקור לא מן הצדדים וא"כ גם אשה זו כיון שהראיה אחרונה היתה ודאי מן המקור אמרינן איגלאי מלתא למפרע שגם שתי הראיות הראשונות היו מן המקור והוחזקה לראות בשעת תשמיש מן המקור ולא נשאר ספק להתירה להנשא לאחר אלא שמא אצבע השני לא תהיה שוה לאצבע של הראשון ומכח ספק אחד אין מתירין אותה. ואמנם אפשר לומר דכאן כיון שגם על האחרונה אין לנו הוכחה שהוא מן המקור אלא מטעם שראתה בשפע דם הרבה וא"כ היא הנותנת כיון שבפעם הזאת ראתה בשפע ובשתי פעמים הראשונות לא ראתה רק מעט ש"מ שהראשונים לא באו מן המקור ועדיין אין הדבר ברור להתירה לאיש אחר, ועיין בחיבורי נודע ביהודה סי' מ"ג וסי' נ"ז:

והנה אהובי תלמידי עוד דנתם להקל וכתבתם שאשה זו הרחיקה ראיה שניה מהראשונה הפלגה של י"ב ימים וכן הפליגה ראיה שלישית מהשניה הפלגה כזו ממש י"ב ימים ואולי תקבע וסת של הפלגה י"ב ימים ועכ"פ היתה צריכה לחוש לפעם אחת של הפלגה והיתה אסורה לשמש בפעם ג' בליל שלאחר י"ב וכיון ששימשה הוה כמו שימשה בשעת וסתה ותולין בוסתה ואח"כ דחית הדבר מכח דברי הש"ך בסוף ס"ק ט"ז דסיים שנמצא שקבעה וסת בג"פ תולה בוסתה משמע שדוקא בוסת קבוע תולה בוסתה. ושוב כתבת שאין ראיה מדברי הש"ך דהש"ך מיירי בקטנה שא"צ לחוש לוסת שאינו קבוע אבל בגדולה אפשר אפילו בוסת שאינו קבוע תולה בוסתה ושוב החלטת להחמיר דהלשון בש"ס אם יש לה וסת סתמו כמשמעו וסת קבוע עד כאן דבריך. ובודאי בזה יפה

כוונת דאם יש לה וסת היינו וסת קבוע וכמו בריש נדה במשנה כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה ופירש"י שיש לה וסת קבוע ג"פ:
ואמנם היות האשה הזאת ילדה וזה רק איזה ירחים שנשאת לגבר ומכתה אנושה מאוד כי להתגרש מבעלה אשר עשאה כלי וכרתה בריתה לו הוא דבר קשה מאוד ועוד נוסף שאפילו להנשא לאחר אין ההיתר ברור בזאת האשה כאשר כתבת. ולא עוד אלא אפילו בדיקת שפופרת יש לפקפק בה כיון שע"י שפע דם שיצא ממנה נתברר שהוא מן המקור הרי היא בכלל כל הממלאה ונופצת שאמר שמואל אין לה תקנה ועיין בנו"ב סי' מ"ו בד"ה יצא לנו מזה דין חדש ע"ש. ולכן לרוב הצער הכפול נכמרו רחמי עליה ועיינתי במשפטה אולי אוכל למצוא מזור לרפאות שברה:
וטרם כל אני אומר שאם האשה הזאת תהי' מותרת ע"פ דין הש"ס ותהיה רק אסורה מחמת חומרות שאין מצד דין הגמרא אז שוב בודאי נוכל לסמוך על סברות שיעלו לנו ע"פ שיקול דעתנו. והנה לדעתי אפשר שע"פ דין התלמוד אשה זו תהיה מותרת כיון שכבר ביארנו שמה שנאסרת ברואה ג"פ מחמת תשמיש הוא מטעם וסת שקבעה לה וסתה בעת תשמישה ולפי דין התלמוד אין אשה קובעת וסת לא בימי נדה ולא בימי זיבה כמבואר בדף ל"ט ע"א אמר שמואל לומר שאינה קובעת וסת בימי זיבה אמר רב פפא מקבע לא קבעה מיחוש מהו דתיחוש לה כו' אמר רב פפא נחזי אנן כו' אלמא דחיישינן לה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מא"ב הל' ט' וז"ל רבינו, אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה כו' וכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן י"א יום כו' ואם נקבע לה וסת בימי זיבתה חוששת לוסתה וכל וסת שקבעה בימי זיבתה אם נעקרה אפילו פעם אחת נעקרה ואינה צריכה להעקר ג"פ שחזקת דמיה מסולקים לימים אלו עכ"ל רבינו, וכן פסק הראב"ד בספר בעלי הנפש, וכן פסק הטור בסימן קפ"ט. וז"ל הטור מדין התלמוד אין אשה קובעת וסת בימי נדות ולא בימי זיבות כו', וכן פסק הרמב"ן בהל' נדה שלו פרק ה' סעיף ט"ו שמדין התלמוד אין האשה קובעת לה וסת בימי זיבה. וכן פסק הרשב"א בתהה"א שאינה קובעת לה וסת בימי זיבה מדין התלמוד ולא עוד אלא שפסק דאפי' לחוש אינה צריכה ודלא כר"פ אלא כרב הונא ברי' דר"י שם דף ל"ט ע"ב.
ואמנם הרז"ה בהשגותיו על בעלי נפש וכן התוס' דף ל"ט ע"א ד"ה רב הונא סוברים דר' יוחנן ורשב"ל לית להו הא דאמר שמואל שאין האשה קובעת וסת בימי זיבה וממילא לית הלכתא כשמואל. ומעתה כיון שרובא דמינכר מן הפוסקים והמה חמשה חומשי תורה הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן והרשב"א והטור כולהו בחדא שיטתא קיימו דהלכה פסוקה היא הך דשמואל ור"י ורשב"ל מיירי ברואה ממעיין סתום כדרך שאמרו דף י"א

ע"א לענין ימי נדה ממילא אחר רבים להטות וע"פ דין התלמוד אין אשה קובעת וסת בימי זיבה. ועדיין יש עלינו לברר הפירוש בדברי ר"פ דאמר דמקבע הוא דלא קבעה אבל מיחוש חיישא. והנה לפי הסוגיא כאן דף ל"ט פשטן של דברי ר"פ היינו שאם קבעה ג"פ בימי זיבה דאמר שמואל דלא קבעה וסת ע"ז אמר ר"פ דעכ"פ מיחוש חיישא אבל אם עדיין לא ראתה ג"פ רק פעם או שתים והיה בימי זיבה ודאי אפי' מיחוש לא חיישא והרי עיקר הדבר היה בספק שר"פ הוה מספקא ליה אם חיישא והדר פשטא ליה מהא דהיתה למודה כו' כמבואר שם בסוגיא דף ל"ט והרי שם בלמודה איירי שכבר ראתה ג"פ וא"כ מהי תיתי להוסיף עוד למימר דאפי' בפעם אחת חיישא ולא עוד אלא שעל גוף פשיטתו של ר"פ מהא דהיתה למודה תמה הר"ן בחידושיו למס' נדה דדלמא שאני התם שקביעת הוסת הי' בימים הראוים לקביעת וסת והוקבע כהלכתו ולכך חיישא לי' גם בימי זיבה אבל היכי שלא הוקבע בימים הראוים רק הוא וסת חדש בימי זיבה מנ"ל דחיישינן ונדחק לתרץ שסובר ר"פ ששוים הם לדינא ע"ש. ואיך נוסיף אנן שאפילו וסת חדש בימי זיבה ואפי' בימי זיבה עדיין לא שילשה שניחוש לו כלל, וגם דברי הרמב"ם מורים כן כי ז"ל הרמב"ם בפ"ח הל' ט' וכן אין אשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן י"א יום כו' ואם נקבע לה וסת בימי זיבתה הרי זה חוששת לוסתה עכ"ל. הרי שכתב אם נקבע לה כו' חוששת משמע דוקא ע"י ג"פ חוששת שאם היה דעתו שאף בפ"א חוששת הוה לי למימר ואם ראתה בימי זיבתה הרי זו חוששת לראיתה ועוד ראיה שכן כוונת רבינו הגדול הוא ממה שפירש אח"כ בהל' יו"ד כיצד חוששת לוסת אם ראתה דם בוסת זו אפילו יום אחד תשב לנדה מספק ואסורה לשמש באותו יום אע"פ שלא ראתה כשאר ימי הוסתות ואם ראתה ג' ימים הרי זו זבה. וכתב הה"מ זה הלשון שכתב רבינו בכאן הוא לפי מ"ש בפ"ו כל ימי האשה מיום שיוקבע לה וסת עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם ז' כו' ואחריהם י"א כו':

הנה כאן מבואר שעקירת הוסת ליום אחר משנה המנין ומונה מתחלת השני ולזה כתב רבינו כאן שהוסת שבימי זיבה שאינו קבוע שחוששת לו הוא שנותנין עליו חומר הנדה וחומר הזבה שאע"פ שהוא בימי זיבות לפי הוסת הראשון שמא היא מתחלת בוסת אחר וממנו יש להתחיל מנין הנדות לפיכך בראיה אחת צריכה לישב שבעה כדין הנדה ואם ראתה ג' ימים אחר שהיא בימי זיבה צריכה לישב ז' נקיים כפי מנין הראשון וכן חוששת היא לו לשמש קודם שתראה כמו שנתבאר פרק ד' שחייב לפרוש ממנה סמוך לוסתה ויש בכאן ג"כ שיבושין בנוסחאות אבל זו היא כוונת רבינו עכ"ל הה"מ:

ודע שגם הנוסחא שלפנינו ברמב"ם משובשת. שהנוסחא שלפנינו היא אע"פ שלא ראתה בשאר ימי הוסתות. ובאמת הלשון תמוה שכיון שראתה באותו יום פשיטא שאסורה לשמש באותו יום ומה לנו אם ראתה בשאר ימים או לא אותו יום עכ"פ ראתה ובין שהיא נדה ובין שהיא זבה עכ"פ טמאה היא בו ביום, ועוד שאיך כתב שאסורה לשמש בו ביום הרי אסורה לשמש כל ז' כיון שהיא ספק נדה. ואמנם בהג"ה אחת קטנה שהגהתי תמורת בי"ת של בשאר שצריך להיות כשאר נתקן הכל וכל דברי הה"מ מבוארים בדברי הרמב"ם, ותחלה אמר אם ראתה דם בוסת זה אפילו יום א' תשב לנדה מספק וזו חומרא אחת של החשש ושוב אמר ואסורה לשמש באותו יום ואפילו לא ראתה כשאר ימי הוסת וזו החומרא השניה שהזכיר הה"מ שאפילו לא ראתה כלל אסורה לשמש באותו יום כשאר ימי הוסתות פירוש כמו בכל שאר הוסתות אסורה לשמש בעונה ההיא כמו כן בוסת זה אע"פ שהוא בימי זיבה. הארכתי קצת לתקן לשון רבינו הגדול שלא יהיה בו שיבוש:

ועכשיו נחזור לכוונתנו, וזה פשוט שחומרא הראשונה שצריכה לחוש שמא תשנה וסתה והיום הוא תחילת נדה דלא שייך חומר חשש הזה אלא בשינתה ג"פ והיו בימי זיבה שאז בפעם ג' חוששין לזה אבל לומר שהתשש הוא אף בפעם אחת שראתה בימי זיבה זה דבר שאי אפשר לאמרו דא"כ איך משכחת לה שומרת יום כנגד יום וניחוש שמא זו הראיה היא תחילת נדה. א"ו שאין כוונת הרמב"ם בחשש זה רק בפעם ג' א"כ יגיד עליו ריעו שגם מה שאסורה לשמש מטעם פרישת הוסת הוא ג"כ בג"פ ואף שאינו נקבע מ"מ צריכה לחוש. ואמנם מצינו סתירה גדולה לזה בדף ס"ד ע"א שאין האשה קובעת וסת כו' אמר ר"פ לא אמרן אלא למקבעה אבל למיחוש לה בחדא זימנא חיישא מאי קמ"ל תנינא היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה ליום ך' זה וזה אסורים אי מהתם ה"א ה"מ היכא דקיימא בתוך ימי נדתה אבל היכא דלא קיימא בתוך ימי נדתה אימא לא קמ"ל ועיין רש"י בד"ה הני מילי כו' אבל היכא דקאי בימי זיבתה כגון דהיתה למודה לראות יום ט"ו לטבילתה והקדימה וראתה בתוך ימי הזוב כגון ליום יו"ד לטבילה כו' ע"ש. הרי מבואר בדברי רש"י שאף ששינוי הוסת הותחל בימי זיבה ותיכף בפ"א צריכה לחוש לו. ואמנם אין אחריות דברי רש"י על רבינו הגדול הרמב"ם אשר הוכחתי מדבריו שבפעם א' שראתה בימי זיבה אפילו לחוש אינה צריכה ודברי ר"פ יתפרשו כדת דלא כפירש"י ור"פ השמיענו שאם ראתה פעם אחת ואותה ראיה היתה בימים הראוים לנדה צריכה לחוש שוב ליום ההוא אפילו יארע אותו יום בימי זיבה וזה לא שמענו ממשנה דהיתה למודה להיות רואה יום ט"ו דהיינו לטבילתה שהוא כ"ב לראייתה ושינתה ליום

כ' לטבילתה שהוא כ"ז לראייתה והוא בימי נדה שצריכה לחוש ליום כ"ז שאפילו אם נימא דכ"ז מן כ"ב מנין שהוא כדברי ר"פ בדף ל"ט ע"ב דמכ"ב מנין הוסתות מ"מ עכ"פ הוא יום כ"ב מן ראיית כ"ז וכבר הוא אחר ימי זיבה ולכך צריכה לחוש שכיון שבין התחלת השינוי ובין יום החשש הכל הוא בימי נדה. אבל אם אירע יום החשש בימי זיבה כגון שאותה שהיתה וסתה לימי החודש והיתה למודה לראות כ' לחודש ושינתה ליום כ"ד בחודש והוא בימים הראוים לנדה שכבר כלו י"ח יום שבין נדה לנדה בשבעה לחודש וצריכה לחוש ליום כ"ד בחודש הבא ושוב הקדימה וראתה בשמונה לחודש ואמנם בכל זה עדיין צריכה לחוש לכ"ד בחודש אלא שבהגיע יום כ"ד בחודש הוא יום י"ז מיום ראיתה בשמנה לחודש והוא ימים הראוים לזיבה והוה אמינא שאינה צריכה לחוש קמ"ל ר"פ שאפ"ה צריכה לחוש אע"פ שעדיין לא נקבע יום כ"ד בחודש שהרי לא ראתה בו עדיין רק פ"א אפ"ה צריכה לחוש, וכל זה כשראייתה ראשונה של השינוי היתה בימים הראוים לנדה אבל כשראייתה הראשונה היתה בימים הראוים לזיבה לא הותחל החשש כלל וא"צ לחוש אא"כ ראתה ג"פ שוים בימים הראויים לזיבה ואז צריכה לחוש אע"פ דלא מיחשב קביעות. וגם זהו רק מסברא ידענו דכיון דעל ראייה אחת שבימי נדה צריכה לחוש אפילו בימים הראוים לזיבה א"כ אף לוסת שאינו קבוע עכ"פ מיחוש חיישא א"כ הה"ד ג"פ בימי זיבה אף דלא קבעה וסת מ"מ לא גרע מפעם אחת וג"כ צריכה לחוש אבל בשביל פעם אחת בימי זיבה זה אינו נחשב למאומה ואפילו וסת שאינו קבוע לא מקרי ובעיא דר"פ בדף ל"ט היתה אם על וסת שהוקבע בימים הראוים צריכה לחוש כשיבוא יום ההוא בימי זיבה וכן פירשו התוס' שם בד"ה מיקבע לא קבעה, ודלא כמו שפי' הר"ן בחידושיו בשם התוס'. וכן הרמב"ן בחידושיו פירש כמו שכתבתי, ובזה שפיר פשיט מדשמואל. ואמנם אע"פ שפשיטותיה של ר"פ נדחה לדידן דקיי"ל שם כרב הונא ברי' דר"י דכ"ב נמי מן עשרים ושבע מנין וכיון דאידחי פשיטותיה דר"פ היה לנו למיזל בהך בעיא לקולא, והרמב"ן בחידושיו באמת רצה לדחות דינו של ר"פ אלא שכתב כיון שהראב"ד פסק כר"פ אף אנו נסמוך עליו. ואמנם אנא אמינא טעמא שהלכה כר"פ. שהרי הרמב"ן עצמו כתב אע"ג דגם לרב הונא עכ"פ לא איפשטא לקולא אנן לקולא נקטינן בעיא זו כיון שוסתות דרבנן ואף דלקמן בשלהי האשה אמר ר"פ דחיישא לא מהימן בה דאיהו מדשמואל אמרה והא אידחי ע"כ דברי הרמב"ן. ואמנם אני אומר אף אם לא אידחי כאן ראייתו של ר"פ מדשמואל אכתי עד כאן לא שמענו מדשמואל אלא בוסת דאיקבע ג"פ אבל הך דבפרק האשה שחיישא בשביל פעם אחת לא שמענו מדשמואל, וכן כתב מהרש"א שם בדף ס"ד דהך דהתם לא שמענו מהך דהכא ע"ש.

וא"כ ע"כ הך דהתם ר"פ מסברא דנפשיה אמרה ולא מהך דשמואל ואף דכאן מספקא לי' לר"פ אפי' בתלת זימנא מ"מ שוב הכריע מסברא דנפשיה שם אפילו בחד זימנא ולא מצינו חולק על ר"פ לכך הלכתא כוותי':

ונחזור לדברינו שעכ"פ בשביל חד זימנא והך חד זימנא הי' בימי זיבה ודאי שא"צ אפי' לחוש. והוכחתי כן מדברי הרמב"ם ובדברי הפוסקים לא מצינו להיפך רק מדברי רש"י בדף ס"ד וגם הראב"ד קאי בשיטת רש"י והרי זה עצמו לא שמענו מדברי רש"י שהלכה כר"פ שהרי הרשב"א פסק שאפילו לחוש אינה צריכה וגם הרמב"ן כתב שמסתברא שאין הלכה כרב בפא בזה, וא"כ למה נחמיר בחד זימנא. ומעתה אני אומר דוסת שהוא ע"י אונס כגון קפצה וראתה שבזה בג"פ הוא דהוה וסת רק לענין חשש וא"כ ג"פ ע"י אונס הוא רק כמו פעם אחת בלא אונס. ומעתה אם אלו הג"פ היו בימים הראוים לזיבה הוי כמו פעם אחת בלא אונס בימי זיבה ואפילו לחוש אינה צריכה וכיון שהאשה רואה מחמת תשמיש הוה כמו קפצה וראתה א"כ לא חיישינן לוסת זה אם הראיות היו בימים הראוים לזיבה והיתה האשה העלובה הזו מותרת לבעלה ולא נאסרה ע"י ג' ראיות הללו כיון שרובן דהיינו שתים האחרונות היו בימי זיבה. ועיין מהרש"א דף ל"ט ע"ב. אלא דבזמן הזה אין לסמוך על זה, ודעת הרמב"ן שאחרי שהחמירו בנות ישראל חומרא דר"ז שוב אין משגיחין במנין ימי נדות וזיבות כלל:

ואמנם שוב נראה להמציא קולא לאשה זאת. לפי מכתבכם אפשר היא מעוברת וא"כ תמתין עוד איזה זמן עד שיהיה הוכר עוברה וכיון שזה שרואה בשעת תשמיש מטעם וסת הוא א"כ משהוכר עוברה אינה צריכה לחוש לוסת הקדום ומותרת היא לבעלה ואמנם אם גם אז תראה מחמת תשמיש תודיעני ואז נחכם לה ואם לא תראה שוב מחמת תשמיש הרי היא מותרת כל ימי העיבור וההנקה ואמנם אף שלא תראה בימי העיבור וההנקה אחר כלות כ"ד חדשי ההנקה לא תשמש כי מה שלא ראתה כל ימי העיבור וההנקה אינו מועיל לה לעקור הוסת הראשון שקבעה לראות מחמת תשמיש וגם בדיקת שפופרת לא מהני כל ימי העיבור וההנקה כאשר כתבתי בני"ב סימן מ"ג בד"ה והנה זה פשוט כו'. וממילא גם מה שאינה רואה אז בשעת תשמיש לא מהני ולכן צריכין אנו לדון מה יהיה משפטה אחר כלות ימי העיבור וההנקה וכן צריכין אנו לדון אם איננה מעוברת, ואומר אני שאם תחזור לוסתה הראשון שהי' לה מכ"ט יום לכ"ט יום ויוקבע בזמנו או אם תקבע לה וסת חדש ויוקבע כדינו דהיינו ד' הראיות לוסת הפלגה או שלש ראיות לוסת של ימי החודש אז נעקר וסת שמחמת תשמיש שהוא וסת שאינו קבוע וכאשר ביארתי בנו"ב סימן ס"א. וכמו כן אחר עבור ימי העיבור וההנקה זה משפטה

שתמתין עד שיוקבע לה וסת קבוע ואז תהי' מותרת לבעלה אם לא תשוב לראות מחמת תשמיש ועיין בנו"ב שם, זהו הנלע"ד:

אחר זה הגיעני מכתבך אהובי תלמידי הרב מהר"א, והנה רצית לומר שאם נפרש בגמרא מה שאמרו ואם יש לה וסת תולה בוסתה כפירש"י או כפי' המרדכי א"כ לא נזכר בגמרא כלל דין זה שאם שימשה סמוך לוסתה וא"כ אנן מצד הסברא נאמר שאפילו וסת שאינו קבוע כיון שעכ"פ צריכה לפרוש וזו שלא פירשה תולה גם בוסת שאינו קבוע. אומר אני שתי תשובות בדבר, חדא שגם מצד הסברא לא היינו מקילים בוסת שאינו קבוע, ועוד לו יהיה כדבריך לא הועלת בזו האשה מאומה שכיון שהגיע אחר כך הפלגת י"ב ימים ולא ראתה איגלאי מלתא למפרע שלא ההפלגה גרמה אלא התשמיש גורם ובשלמא וסת שאיקבע ג"פ ושימשה סמוך לוסתה וראתה שפיר תולין בוסתה ולא בתשמיש ואף שעבר עליה אח"כ שלש הפלגות ולא ראתה ונעקר הוסת ופשיטא אם שינתה לוסת אחר שנעקר הראשון אפ"ה כיון שכבר היה קבוע אינו נעקר אלא מכאן ולהבא ולא למפרע וא"כ בשעה שראתה מחמת תשמיש עדיין היה הוסת קבוע ותולין הראיה בוסת ולא בתשמיש אבל וסת שאינו קבוע מה שצריכה לחוש לו הוא מטעם שמא תקבענו וכן פירש"י בדף ל"ט ע"א בד"ה זה וזה אסורין כו' ואצ"ל יום עשרים שראתה בו שהרי נדה היא אלא ה"ק כו' וכשיגיע יום עשרים של ראיות כ' אסורה לשמש שמא תקבע וסת מך' לך' שהרי שינתה פעם אחת ליום עשרים עכ"ל רש"י, הרי שעיקר שצריכה לפרוש הוא מטעם שמא תקבע וסת הזה, ומעתה כיון שהגיע שוב הפלגה ולא ראתה איגלאי למפרע שלא זה וסתה ואיך תתלה בו:

ועוד אני אומר הרי פעם ראשונה שראתה מחמת תשמיש אין שם הפלגה זו של י"ב וא"כ הראיה ההיא אין לתלות בהפלגה י"ב יום ושוב ראתה שתי פעמים מחמת תשמיש בהפלגת י"ב ימים ושוב עברו עליה י"ב ימים ולא שימשה ולא ראתה הרי זה דומה לקפצה בחד בשבת וחזאי ושוב קפצה בחד בשבת וחזאי וקפצה בשבת ולא חזאי ובחד בשבת לא קפצה וחזאי דאמרינן איגלאי מלתא דיומא גרם ולא קפיצה כמבואר בסימן קפ"ט סעיף י"ז, ואף שהש"ך שם בס"ק מ"ט כתב שיש חולקים שתולין שקפיצה דאתמול גרמה היינו התם שהקפיצה היתה סמוך יום אחד להראיה אבל אם לא קפצה בשבת וראתה באחד בשבת בלא קפיצה ודאי אמרינן איגלאי מלתא שהימים גורמים ולא קפיצה ופשיטא אם קפצה באמצע הזמן כמה ימים קודם ההפלגה ולא ראתה ושוב ראתה ביום ההפלגה שהיו כמה ימים אחר הקפיצה שאין לומר שהקפיצה גרמה בריחוק זמן כמה ימים דלכ"ע אמרינן איגלאי מלתא למכרע דיומא גרם. וא"כ בנדון דידן שפעם ראשונה

ראתה מחמת תשמיש בלא הפלגה ושוב ראתה שתי פעמים מחמת תשמיש בהפלגת י"ב ימים ושוב הפליגה י"ב ימים ולא שימשה ולא ראתה דודאי אמרינן איגלאי מלתא שלא ההפלגות גורמים אלא התשמיש. ולכן אין לסברתך שום סמך, דברי הטרוד הד"ש:

תשובה צד

תשובה

שלום לכבוד אהובי ש"ב, ידידי האלוף התורני המופלא מוה' ליב סג"ל טכארש:

אשר שאלתני ע"ד בתולה שנשאת ועדיין לא פסקה מלראות מחמת תשמיש דהיינו פעם ראשונה דהיינו בשעת נישואין ראתה אמנם מעט מזעיר ובפעם שניה פסק דהיינו אחר שטבלה לראיה הראשונה אבל אומרת שלא היתה ביאה גמורה רק מקצת דמקצת וכמעט שברי לה שלא היתה ביאה כלל וגם הבעל זוכר שלא היתה ביאה גמורה רק שהיא זוכרת היטב יותר שכמעט לא היתה ביאה כלל ועכ"פ לא יותר ממקצת דמקצת ובביאה שלישית חזרה לראות מחמת תשמיש וג"כ רק ראיה מועטת מעט מזעיר ובביאה רביעית שוב ראתה ואמנם לא בדקה תיכף אחר תשמיש רק בבוקר מצאה על הסדין ובביאה חמישית ג"כ פסקה ולא ראתה כלל אבל ג"כ אומרת שלא היתה ביאה כלל והיתה כמו ביאה שניה ובביאה ששית ובביאה שביעית ובביאה שמינית ראתה כל פעם, ואמנם היה כל פעם פוחת והולך עד שבביאה שמינית ראתה רק טפה אחת ואותה טפה לא היתה מראה דם ממש רק נוטה למראה דם וגם אומרת שבכל ביאה וביאה יש לה צער וכאב ולפעמים היה הכאב גדול עד שלא היה ממש ביכולתה לסבול הביאה וגם רחמה צר מאד רק בביאה שמינית היה קצת רווחה ומביאה ששית ואילך מרגשת לפעמים גם שלא בשעת תשמיש צער וכאב, וגם אומרת שברי לה שאין דמים הללו מן המקור כי בכל פעם שהיא רואה דם נדה מן המקור היא מרגשת בצאתו מן המקור ובדמים הללו לא הרגישה כלל, ע"כ תורף השאלה:

והנה כבר שאלתני פה אל פה בהיותך פה וזה היה אחר ביאה ששית ואמרתי לך שהיא מותרת לבעלה אחר הטבילה כי אין להחזיקה ברואה מחמת תשמיש כמבואר בדברי ש"ע סי' קפ"ז סעיף י"ג. ואף שמבואר שם שאם שמשה ולא ראתה אם שוב ראתה ג"פ מחמת תשמיש הוחזקה להיות רואה מחמת תשמיש אמרתי לך שכאן לא נחשב פסקה מלראות מחמת תשמיש כיון שבאותן שתי פעמים שפסקה לא היתה ביאה גמורה אמרינן לכך לא ראתה ולעולם שעדיין לא כלו הבתולים ומה ששוב ראתה אח"כ אכתי דם בתולים הוא, ככה אמרתי לך אז. אבל דע אהובי ש"ב כי אז היה נקל לסמוך כי אז ממ"נ אין כאן איסור שאם אתה אומר שנחשב שתי ביאות דהיינו שניה וחמישית

לביאות גמורות א"כ מעולם לא הוחזקה ברואה מחמת תשמיש שהרי מעולם לא ראתה שלש ביאות רצופות בראיית דם שהרי ביאה ראשונה בלאו הכי אין לנו עסק בה שביאה ראשונה ודאי דם בתולים הוא והיה התחלתה לראות מחמת תשמיש בביאה שלישית וראתה שלישית ורביעית ובחמישית פסקה ושוב אין הביאות ראשונות באות לכלל חשבון והימים הראשונים יפלו ומכאן ולהלאה חושבנא והרי אכתי לא ראתה אח"כ אלא בפעם ששית וא"כ לא היה שום מקום להחמיר כלל אף בלי קולא של המחבר ואין אנו אחראין כלל להקל מחמת שתולין בדם בתולים, ואמנם עתה שראתה שוב גם בפעם שביעית ושמינית והרי כאן ג' ביאות רצופות שראתה מחמת תשמיש בזה אנו נחוצים לדברי המחבר לתלות כל הבעילות בדם בתולים וגם לתלות שביאה שניה וביאה חמישית לא יוחשבו ביאות כיון שלא היו ביאות גמורות. ובזה עלה מורא על ראשי כיון שגוף הקולא של המחבר אין לה יסוד מדברי הגמרא ולא מדברי הראשונים רק המחבר המציא זה מסברא ועל קצת רמז מדברי רש"י כאשר יבואר אח"כ בדברינו. ואם שכדאי הוא המחבר לסמוך עליו ואנו רואים שהרמ"א וכל האחרונים נמשכו אחריו עם כל זה איך נעמיד יסוד על דבר שהוא רק מסברא לבנות עליו עוד בנין ולומר שביאה שניה וביאה חמישית לא יוחשבו ביאות ובדבר שהוא חידוש אמרינן אין לך בו אלא חדושו:

ולכן אמרתי אסורה נא ואראה גוף דברי המחבר ז"ל בב"י סס"י קפ"ז הבועל את הבתולה וראתה דם בשעת תשמיש אין מחזיקין אותה ברואה דם מחמת תשמיש דלעולם תולין בדם בתולים מדתניא בתוספתא פרק בתרא דנדה כולן בודקין בשפופרת חוץ מן הבתולה שדמיה טהורין. וכתב הסמ"ג וע"כ ברואה דם מחמת תשמיש ג"פ איירי דאל"כ בדיקת שפופרת מאי עבידתה וקתני דבתולה אינה צריכה בדיקה מפני שדמיה טהורין כלומר דהנך דמים מחמת בתולים קאתו ומ"מ נראה דלא מחזקינן להו בדם בתולים אלא עד שתפסיק פעם א' ולא תראה מחמת תשמיש כו' אבל כל זמן שלא פסקה אפילו פעם אחת תולה בבתולים אפילו כמה פעמים כדמשמע בתוספתא שהבאתי. ויש עוד ראיה לדבר מדגרסינן בפ"ק דנדה תנן התם תינוקות שלא הגיעה זמנה כו' וכתבו התוס' כו' דכל פעם שמשמשת רואה אפילו תשמיש מופלג חודש או ג' חדשים הוי דם בתולים כו' והשתא לדידן דבכולהו אין לה אלא בעילת מצוה מ"מ לענין שלא להחזיקה ברואה מחמת תשמיש כיון דחזינן דאיכא בתולה בעלמא דכל שלא פסקה מחמת תשמיש מחזקינן לה מדינא בדם בתולים בהכי סגי למילף לכולהו בתולות אף בהגיע זמנה וראתה לענין שלא להחזיקה ברואה מחמת תשמיש כו'. כך נ"ל אלא דמסתפינא להתיר אא"כ יהיו ידים מוכיחות שהוא דם בתולים עכ"ל הב"י שם. ובראש הסימן הביא הב"י הברייתא

תנו רבנן הרואה דם מחמת תשמיש כו' וכתב הב"י ופירש"י הרואה דם לאו בבתולה מיירי אלא דם נדות. ופשוט הוא. ונ"ל דאיצטריך למיכתב הכי ללמדנו דאפילו רואה מחמת תשמיש כמה פעמים כל היכא דאיכא למיתלי שמחמת בתולים הוא עדיין תלינן כדתלינן במכה, ובסוף סימן זה אכתוב עד אימתי תולה בדם בתולים עכ"ל הב"י, ועפ"ז קבע דבריו בשלחנו הטהור:

ואני אומר כל היתרים הללו הם פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו, והראיה מתוספתא אינה ראיה כי אולי בתוספתא מיירי בכל בתולה לפי זמנה המפורש במשנה ריש פרק תינוקת ואי משום דאי בזמנה פשיטא שא"צ בדיקה בשפופרת שהרי אפילו האשה טהורה לגמרי ופשיטא שאין מחזיקין אותה ברואה מחמת תשמיש, גם זה אינו הוכחה דהרי כבר בזמן התנאים נתחדש שחזרו ונמנו שבועל בעילת מצוה ופורש ובריית היא שם במסכת נדה דף ס"ה ע"ב אינהו דעבדי כרבותינו דתניא רבותינו חזרו ונמנו בועל בעילת מצוה ופורש וא"כ קמ"ל התוספתא דאף שהחמירו להצריכה טבילה אעפ"כ לענין זה תולין בבתולים שלא להחזיקה ברואה מחמת תשמיש ולהצריכה שפופרת אבל לעולם רק כל אחת לפי זמנה שבמשנה שם, וגם דברי רש"י יש לפרש כן. ואף שבברייתא שעליה פירש"י כן נזכרו רבי ורשב"ג ובימי רבי עדיין היו נוהגים כמשנתנו אפילו לטהר האשה בלי טבילה אכתי אולי בימי רבי נתחדשה גזירת רבותינו, ועוד דאף אם לא נתחדש מ"מ פירש"י כן לדידן דנ"מ לדידן שאף שבועל ופורש מ"מ אינה מוחזקת ברואה דם מחמת תשמיש אבל קולא זו שהמציא הב"י לתלות זמן רב בבתולים אף אחר זמנה של כל אחד במשנתנו לא שמענו:

ונתתי לבי לדברי רבינו ב"י כי תורה הם. כי אחר שזכינו עכ"פ ללמוד מהתוספתא שעכ"פ גם אחר שנמנו רבותינו אעפ"כ לענין רואה מחמת תשמיש תולה בבתולים שוב מוכח מתלמודנו שגם אחר הזמן שכל זמן שלא פסקה הדין כן דאל"כ איך אמרינן שם דף ס"ה ע"ב אמר עולא כי הוו בה ר"י ור"ל בתינוקת לא הוו מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא ומסיימי בה הכי בועל בעילת מצוה ופורש, ופירש"י בד"ה מבי כרבא כו' לא ילפי מפירקא דמתניתן מידי אלא מברייתא וכרבותינו ע"ש. ואי ס"ד דלענין רואה מחמת תשמיש יש ג"כ זמנים חלוקים כל תינוקת לפי זמנה הקבוע לה במשנתנו א"כ טובא ילפינן מפירקא דמתניתן, א"ו דלענין רואה מחמת תשמיש אין שום זמן קבוע ולעולם כל זמן שלא פסקה מחמת תשמיש תולה בבתולים כדברי מרן הב"י. וידעתי שיש להשיב על זה דאכתי איך לא מסקי מינה כו' והרי אכתי נ"מ בכל חילוקים דמשנתנו לענין הדין שאמרו בברייתא בפ' האשה דף ס' ע"א ושוין שתולה בשומרת יום כו' ובבתולים שדמיה

טהורין. ועיין בטור בסימן ק"צ ובב"י שם בשם הרשב"א דהיינו אפילו בזה"ז שבועל בעילת מצוה ופורש מ"מ לענין תליית הכתם שתולה חבירתה בה היינו כל אחת לפי ערכה לקטנה עד שתחיה המכה ולנערה ד' לילות ע"ש וכן הוא בש"ע שם סעיף מ"ב, מ"מ להתינוקת אין נ"מ בזה שהרי היא טמאה והא דחבירתה תולה בה היינו משום דשירפא מצוי והדמים מצוים בה. ועוד דהאי פירקא דתינוקת כל דיני המשנה סובבים על ראיה שרואה מחמת תשמיש, ועיין בפי' המשנה לרמב"ם וז"ל ואמרו ע"ז לילה ולילות ולא זכר ימים לפי שידוע מתורתנו שבעילת היום נתעב מאוד ונמנעו ממנה וכן הוא בגמרא שם למה לי' למיתני לילות דאוראא דביאה בלילה ואף שגם ביום שלאחריו טהורה כל מה שרואה כמבואר בפ"ק דף י"א ע"ב מ"מ המשנה לא איירי בהא, ועוד דם הראיה שביום שאחריו שמטהרין הוא משום שהתשמיש שמאתמול גרם לה וכל דיני המשנה על ראיה שמחמת תשמיש איירי ובהא לא נפקא מידי לאחר שנמנו רבותינו שבועל בעילת מצוה ופורש משא"כ הך דכתם תולה בה אפילו שוב לא שימשה אחר בעילה הראשונה. ואפשר שזה כיון רש"י בלשונו שם כי הוו ר"י ור"ל בתינוקת כתב רש"י בהאי פירקא ששמה תינוקת ולכאורה מי דחקו לזה ומה חסר לנו לפרש בתינוקת בדיני תינוקת. ולפמ"ש ניחא דבדיני תינוקת ודאי יש גם אחר שנמנו רבותינו נ"מ דהיינו לענין תליית חבירתה הכתם בה לכן פירש רש"י בהאי פירקא ששמה תינוקת ובהך פירקא אינו עוסק רק ברואה בשעת תשמיש:

ולולא דמסתפינא ה"א לפרש דברי רש"י שם בסוף העמוד הרואה דם לאו בבתולה קמיירי אלא בדם נדות. ודברי רש"י הם לכאורה אינן מדוקדקים דהו"ל לרש"י לומר לאו בדם בתולים מיירי כדמסיים אלא בדם נדות, ולכן אני חושב דרש"י סובר דלא משכחת דין זה כלל בנשאת בתולה והוא ע"פ מה דאיתא בהגהת שערי דורא שהביא תשובה בשם ר"ח שכתב משמע בתוס' שלא באו חכמים להצריך בדיקת שפופרת אלא באשה שמיד אחר נישואין נתקלקל בעלה ג"פ ולא היה לו ביאות של היתר דאמרי' בברייתא נשאת וראתה מחמת תשמיש ראשונה ושניה ושלישית משמע שאם הורגלה בכחות דאיסורא והיתרא תו לא מיתסרא לבעלה אפילו בג' ביאות של איסור, כן הביא דעת ר"ח כו' ע"ש, וכן הובא דעה זו במרדכי בשם ר"ח, ואמנם כל הפוסקים דחוהו וכן הוא בהגהת רמ"א בסימן קפ"ז סעיף א' שאין חילוק בין ראתה בשעת נישואין ובין נתקלקלה אח"כ והוא מתשובת הרשב"א סימן תתל"ט. ולענ"ד רש"י ס"ל כדעה זו וא"כ לא משכחת דין זה בנשואין ראשונים של האשה דממ"נ אם תיכף מבעילה ראשונה היא רואה ולא פסקה בשום פעם מלראות מחמת תשמיש א"כ לעולם תולין לענין זה בדם בתולים שלא

לאסרה משום רואה מחמת תשמיש ואם פסקה פעם א' ושימשה ולא ראתה שוב ג"כ אי אפשר שתאסרנה אח"כ על בעל זה משום רואה מחמת תשמיש שהרי כבר היה לה עמו ביאה של היתר וא"כ לא משכחת דין זה שבברייתא כ"א בנישואין של אלמנה או גרושה ששימשה עם בעלה הראשון כמה פעמים ופסקו בתוליה שלא ראתה מחמת תשמיש וכאשר נשאת לבעל השני נתקלקלו תיכף בנישואין. וזהו כוונת רש"י שכתב הרואה דם לאו בבתולה קמיירי דבבתולה לא משכחת דין זה כלל:

ומעתה כיון שעשינו סמוכות לדינא של הב"י א"כ שוב יש לסמוך עליו אפילו שלא בשעת הדחק ואשה זו מותרת לבעלה ואף שבבעילה שניה וכן בביאה חמישית פסקה ולא ראתה מחמת תשמיש מ"מ כיון שהיא אומרת ששתי בעילות הללו לא היה רק מקצת דמקצת ביאה במקצת לא שמה ביאה לענין זה והרי גם לענין ביאה ראשונה שלדידן אפילו לא מצאה כלל טמאה אפ"ה היקל רמ"א בריש סימן קצ"ג אם לא גמר ביאתו והיא נאמנת ע"ז מק"ו ואם נאמנת לומר מכה יש לי להתיר איסור כרת ק"ו באיסור רואה מחמת תשמיש שהוא רק איסור וסת שהוא מדרבנן כאשר מבואר בנו"ב בכמה מקומות:

ודע אהובי ש"ב שאעפ"כ לא הייתי נמהר להורות היתר בזה והייתי עוד מתיישב יום או יומים, אבל כיון שראיתי במכתבך מה שנתחדש אצלה אחר ביאה שמינית שקבעה לה וסת דהיינו לא וסת קבוע ביום אחד ממש אבל נקבע שעכ"פ קודם כ"ח יום אינו רואה והרי זה דינו כוסת קבוע שתוך כ"ח יום דינה כקבוע כמבואר בש"ע סי' קפ"ו סעיף ג' והוא מדברי תה"ד סימן רמ"ז, וכבר ביארתי בחיבורי נו"ב חיור"ד סי' ס"א שאם לאשה שראתה ג"פ מחמת תשמיש נקבע לה אחר זה וסת קבוע בין וסת הפלגה בין וסת החודש שוב אינה צריכה לחוש שתראה עוד מחמת תשמיש, ואף שראיתי במכתבך שכבר גם קודם לזה היה לאשה זו וסת כיוצא בזה אמנם בפחות דהיינו שהוסת שהיה לה קודם לזה היה שהיתה רגילה שאינה רואה בפחות מן כ"ז ימים ועתה שינתה לכ"ח יום מ"מ הרי גם באשה שכבר יש לה וסת קבוע נסתפקתי שם מה דינה בזה ע"ש הלא חיבורי בידך. ועוד הרי כפי שנאמר במכתבך הראיות האחרונות שראתה בעת התשמיש היה אחר כ"ד יום אבל קודם כ"ח יום וא"כ לענין הוסת הראשון נחשבו הראיות כאלו אין לה וסת כלל כמבואר שם בש"ע סימן קפ"ו סעיף ג' שכתב עד י"ד יום דינה כיש לה וסת וממילא שמעינן דאח"כ דינה כאין לה וסת וא"כ הראיות שראתה אחר כ"ד יום ראתה בעת שאין לה וסת ועכשיו שקבעה לכ"ח יום מותרת לשמש וא"צ לחוש לוסת התשמיש שמקרי וסת שאינו קבוע. ואף שבתה"ד שם שדי נרגא בהך סברא שיוחשב זה לוסת קבוע מדחזינן שלענין טומאת מעל"ע אין לזה דין אשה שיש לה וסת מ"מ כל החלוקים

שכתב שם לחלק אי מטעם שאני טומאת מעל"ע שהיא לטהרות והחמירו בה הרבה או משום שאני התם שהרי דם לפניך לכך מטמאינן למפרע ע"ש. כל אלו החילוקים יש לחלק שם בנדון זה ובפרט שאשה זו מרגשת כאב וצער בכל ביאה שכל זה מורה שעדיין אין פתחה פתוח ועדיין היא בבתוליה קצת וגם אמירתה שיודעת שאינה מן המקור היא סניף עכ"פ בהיתר. ואף שאין באמירה זו ראיה דבשלמא אם היתה אומרת שאינו מן המקור רק מצדדים שהיא יודעת שצדדיה מוציאים דם היה מועיל והיה מקום לפלפל אם לסמוך על דבריה בזה אבל אשה זו שאומרת שברי לה שאינו מן המקור הרי היא עצמה אומרת במה הוא ברי לה שבכל פעם שרואה מן המקור היא מרגשת בצאתו מן המקור ובדמים הללו לא הרגישה. ובזה שתי תשובות בדבר. חדא בשלמא בדמים שרואה מצד עצמה מכח הטבע האנושי כן דרך המקור שבודאי מתחדשים לו בעת הגיע הזמן שיצא דם כמה שינויים ולכן היא מרגשת אבל הדם שיוצא בשעת תשמיש אם הוא מן המקור הוא ע"י גרם התשמיש שיוצא פתאום חוץ לזמנו בלי שום שינוי מקודם במזג טבע האנושי לכן אינה מרגשת בו, ועוד שהרי אי אפשר לה להרגיש ולהבחין בין הרגשת השמש להרגשת פתיחת המקור ולכן אין דיבורה זה מועיל אבל עכ"פ הוא סניף:

סיומא דפסקא האשה מותרת לבעלה אחר הטבילה ובלבד שלא תהיה הטבילה אחר כ"ח יום מעת וסתה וגם לילה הראשון של הטבילה לא יזדקק לה כאשר אמרתי לך פה אל פה, והגם שעל פי מה שכתבתי אינה צריכה לחוש לליל טבילה מ"מ בשביל לילה אחד אין כל כך קפידא להחמיר ומן השמים יסכימו על ידי ונזרעה זרע, והיה זה שלום כנפשך ונפש הד"ש:

תשובה צה

תשובה

לכבוד אהובי מחו' ידידי וחביבי. הרב המאור הגדול הגאון המפורסם בדורו כבוד מוה' אלעזר נר"ו בעל אור חדש:

מכתבו הגיעני אתמול סמוך לעתותי ערב. ואשר שאל באשה שתוך שמונים לנקבה ראתה בשלש טבילות תמיד אחר תשמיש אותיום. הנה כבר ראה דברי הש"ך שכיון שהוא מן הדין דם טוהר אלא שאנן מחמירין שלא לבעול על דם טוהר עכ"פ לא מחמירין לאסרה על בעלה. ומעלתו נתקשה כיון שקיי"ל כרב דמעין אחד הוא א"כ מה בכך שהוא דם טוהר הרי הוחזק המקור להוציא מחמת תשמיש וכשיכלו ימי טוהר נאסרה מחמת שהוחזק מעינה לצאת ע"י תשמיש. ובקושטא אמינא שזה זמן רב יותר מחמש וארבעים שנה בילדותי אמינא בה טעמא כיון שמה שנאסרת על בעלה בראתה ג"פ

מחמת תשמיש מטעם וסת הוא והרי אמרו במסכת נדה דף י"א ע"ב דאפילו לרב דמעין אחד הוא אפילו הכי מימי טהרה לימי טומאה לא קבעה וסת וזה פשוט אצלי מאוד. ועכשיו ראיתי במכתבו שהזכיר שהגאון כריתי ופליתי בחיבורו להלכות נדה חולק על הש"ך בזה. ויען שעדיין לא ראיתי הספר הזה ושלחתי ושאלתי אותו וראיתי דבריו והנה אני אינני זז מדעתי. והנה גם הגאון הזה נתן הטעם הנ"ל שמימי טהרה לימי טומאה לא קבעה. ואמנם חלק ע"ז וכתב דלאו לכל דבר דינו כוסת דא"כ היוצא לדרך שמותר לשמש סמוך לוסת נימא גם בראתה ג"פ מחמת תשמיש יהיה מותר לבעלה לבוא עליה כשיוצא לדרך. וראיה זו לא נתקבלה אצלי וביוצא לדרך ג"כ אין כל הפוסקים מסכימים להתיר התשמיש ואפילו המתירים היינו בעונה סמוך לוסתה אבל אם הוסת קבוע לרגע מכוונת ממש שיהיה מותר ביוצא לדרך לשמש ברגע הוסת ממש לא שמענו. והפרישה רוצה לחלק אפילו במעוברת וקטנה לאסור בשעת הוסת ממש ואף שדחו האחרונים דבריו עיין בסימן קפ"ד וט"ז ס"ק ו' וש"ך ס"ק כ' אבל ביוצא לדרך ודאי יש לחלק בזה. וכל זה אני אומר לרווחא דמלתא אבל באמת אין צריך שום תשובה על ראיה זו דעיקר הטעם הוא כיון שהיא משתוקקת אז חייב למלאות חשקה להגדיל האהבה ביניהם וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש שם בפ' הבע"י סימן יו"ד שהטעם הוא לאהוב אותה ובהוחזקה לראות מחמת תשמיש כיון שאסור לדור עמה למה לנו להגדיל האהבה אדרבה תיהוי לה איבה והרי שם ביבמות ילפינן מדכתיב וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך וזו כיון שאסורה לו אינה לא אהלו ולא נוהו. שוב כתב דאם דינה כוסת א"כ אם נתעברה בביאה שלישית בראיות מחמת תשמיש תהיה מותרת לו כל ימי עיבורה שאז אינה חוששת לוסת. וע"ז אני משיב אין הכי נמי שמותר לו לשמש עמה ואמנם אם גם בימי עיבורה תראה מחמת תשמיש תחזור ותאסר אבל אם בימי עיבורה לא תראה אעפ"כ כשיפסוק ימי העיבור וההנקה חזרה לאיסורה וכבר כתבתי בנו"ב סימן מ"ג בד"ה והנה זה פשוט כו' שגם בדיקת שפופרת לא מהני בימי עיבורה ודלא כדעת הגאון הנזכר שכתב שתשמיש בימי טוהר אם לא תראה הותרה. וזה אינו נכון ומימי טהרה לימי טומאה כשם שאינה קובעת כך אינה עוקרת. שוב ראיתי שכתב שהרשב"א בתהה"א העלה דבמסקנא קיי"ל כרב לא קאי הך דמימי טהרה לא קבעה רק מוקמינן במבקשת לישב. ואני תמה עליו הרשב"א בתהה"א כתב זה לומר דאפילו כל ימי מניקתה לא קבעה וסת אבל שיאמר הרשב"א שגם בימי טהרה קבעה מה שמבואר בפירוש בגמרא שלא קבעה ח"ו שיאמר כן ולא אמרה ועיין בתהה"א דף קע"א ע"ב. ולכן אני מורה בה כדברי הש"ך

והך איתתא מותרת. ואמנם אחר עבור שמונים יום ללידתה אם תראה מחמת תשמיש ג"פ נאסרת עכ"פ ואז נפלפל על בדיקת השפופרת. דברי ידידו הד"ש:

תשובה צו

תשובה

לכבוד ה"ה אהובי תלמידי. הותיק התורני הרבני המופלא ומופלג מו"ה גרשון נר"ו:

מכתבך הגיעני. ומאד הנאני בראותי שתוחלתי ממך לא נכזבה וזה לי לנחת בכל עת שאני רואה תלמידי מצליחים בתורתם ועמלי בהם עשה פרי לטובה. ובפרט היה לי לנחת כי נתחברת עם בעלי תריסין יושבי הקלויז דק"ק בראד העמלים בתורת אמת בתלמוד ופוסקים שהם דברים העקרים חזק ואמץ. ועל דברי תורה אשר באת והבאת קושיא חמורה שהקשה כבוד המנוח הרב החסיד החריף מוה' וואלף אלעסקר בחיבורו אשר הובא לבית הדפוס אחר נסעי ממדינת פולין וקראו בשם חידושי הרז"ה. הנה חבור הזה עדיין לא ראיתי אבל את המחבר הכרתי היטב ועם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה ועוצם התמדתו היה דבר פלא בצירוף גודל חריפותו ובקיאתו. ידעתי כי כאשר יבואו דבריו בדפוס יפרוץ הרבה בדברי הפוסקים הראשונים כי אף שהיה איש צדיק יסוד עולם וחסיד ופרוש גדול היה לו לב אמיץ בגבורים ולא נשא פנים לגדולי הראשונים והיה נקל בעיניו לסתור דבריהם ולהרוס יסודותיהם כאשר תראה אשר הוכחתיו בחיבורי נו"ב חלק א"ח סי' ל"ח. ואמנם לעת עתה הוא בג"ע העליון בישיבה של מעלה ובלי ספק הוא משתעשע שם עמהם אף כי השיג עליהם כי כוונתו היתה לשם שמים:

ועתה נדבר מדבריו אשר הבאת שדחה דברי רמ"א ביו"ד סימן קפ"ה בסוף הסימן שסיים ואם שימשה שלא בשעת וסתה ומצאה אחר התשמיש דם אפילו נמצא על עד שלו מיקרי אונס ואפילו לא בדקה תחלה וא"צ כפרה לא הוא ולא היא עכ"ל רמ"א. והם לקוחים מדברי הרא"ש בתשובות והמרדכי במסכת שבועות בשם מהר"ם והביא מהר"ם ראיה מסוגיא דשבועות דף י"ח ע"א דקאמר ואי בשלא סמוך לוסתה כו' אכניסה אנוס הוא כו'. וע"ז השיג הרז"ה ז"ל דהרי במסכת נדה דף י"ב ע"א בעי מיניה רב אבא מר"ה אשה מהו שתבדוק עצמה כשיעור וסת לחייב בעלה חטאת כו' עד לבו נוקפו ופורש. וסוגיא זו ודאי שלא בשעת וסתה איירי דאי בשעת וסתה או סמוך לוסתה איך קאמר לבו נוקפו ופורש יפרוש ומצוה לפרוש אלא ע"כ שלא בסמוך לוסתה ואפ"ה אם היתה בודקת אותיום היה חייב חטאת ולא אמרינן אונס הוא. ולכן יצא הרב מוהר"ר וואלף הנ"ל לחלוק על מהר"ם והרא"ש וסוגיא דשבועות מיירי שבדקה קודם תשמיש וכן מוכח מדקאמר שם היה משמש עם הטהורה בה"א הידיעה מיירי בטהורה גמורה שבדקה לפני התשמיש

ומצאה טהורה ואז ודאי מקרי אונס ואפילו פירסה אח"כ נדה אפי' באמצע הבעילה אנוס הוא כל זמן שלא אמרה לו נטמאתי שהרי בדקה לפני התשמיש וכי לא ישמש כלל אבל בלא בדקה אף שחכמים אומרים לא תבדוק מ"מ כיון דעכ"פ אפשר בבדיקה ואפשר אם היתה בודקת היתה מוצאה קודם תשמיש ולא היה משמש עמה מקרי שוגג ולא אנוס ובזה מיירי סוגיא דנדה וזה דומה ממש לאשה שהעידו שני עדים על מיתת בעלה ונשאת ואח"כ בא בעלה שחייבת בקרבן כמפורש במשנה דיבמות דף פ"ז ע"ב נשאת שלא ע"פ ב"ד חייבת בקרבן ופירש"י שלא ע"פ ב"ד אלא בעדים חייבת בקרבן דשוגגת היא ואין זה אונס להפטר מן הקרבן דאיבעי לה לאמתוני עכ"ל רש"י. הרי אף שעל פי הדין וע"פ שני עדים יקום דבר כתיב מ"מ כאן דאפשר לה לאמתוני לא מקרי אונס. ע"כ דברי הרב מוהר"ר וואלף ז"ל אשר הבאת בשמו במכתבך:

והנה מה שמדמה אשה שלא בדקה לנשאת ע"פ עדים אין דמיונו עולה יפה ויפה דחית דבריו דשם אף שמותרת להנשא ואינה צריכה לאמתוני ולמידק בתר שני עדים מ"מ לא מיחו בידה חכמים אם היתה רוצה לאמתוני ולמידק ולכן מקרי שוגגת ולא אנוסה אבל אשה שלא בשעת וסתה שמיחו בידה חכמים מלבדוק שהרי אמרו שם בנדה ותבדוק דמה בכך א"כ לבו נוקפו ופורש. הרי שחכמים מיחו בידה שלא תחמיר לבדוק ואיך נימא שהיה אפשר לה לבדוק ולעשות שלא כרצון חכמים זה לא מקרי אפשר ושפיר מיקרי אונס. ומלבד זה אומר אני שאין משם ראיה כלל. והנה צריכין אנו לשום לב דאנן קיי"ל דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב חטאת וכמפורש במס' הוריות דף ג' ע"א אמר ר"נ א"ש זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב וכן קיי"ל וכמבואר ברמב"ם פ"ג משגגות הל' א'. ולכאורה יפלא למה יתחייב היחיד בזה ואף שהב"ד פטורים אם לא עשו רוב הקהל מ"מ יחיד זה מה פשעו ומה חטאו ואין לך אונס גדול מזה שעשה ע"פ הוראת ב"ד והתורה אמרה ע"פ התורה אשר וגו' שאפילו אומרים על ימין שמאל נשמע להוראתם וא"כ לא היה רשאי היחיד להרהר אחריהם ולמה יחשב זה לשוגג ולא לאונס:

ולכן אמינא כי הגם שהחילוק שכתבת לחלק בין שלא בשעת וסתה ובין נשאת ע"פ שנים יועיל לתרץ דעת מהר"ם והרא"ש והרמ"א אבל לא יועיל לתרץ דעת התוס' והרמב"ן והרב מוה' וואלף היה סבור שאינו בא לסתור רק דברי מהר"ם והרא"ש והרמ"א ולא ידע כי גם דברי תוס' והרמב"ן הוא סותר והוא ביבמות ריש פ' החולץ בתוס' ד"ה ונמצאת מעוברת בחולץ תוך ג' חדשים מיירי דומיא דכונס יבמתו דאיירי תוך ג' חדשים דאי לאחר ג' חדשים אמאי חייב קרבן כיון דרוב נשים עוברן ניכר לשליש ימים וזו הואיל

ולא הוכר עוברה מאי ה"ל למיעבד וכה"ג אמרו בשבועות פרט לאנוס גבי שלא בשעת וסתה עכ"ל התוס'. וכן כתב הרמב"ן בחידושיו שם. והנה בזה אף שאחר ג' חדשים מותר לייבם מ"מ אם היה רוצה להמתין היה יכול והרי זה דומה ממש לניסת ע"פ שני עדים ומדוע נחשב בזה אנוס יותר מבניסת ע"פ שני עדים. ודוחק לומר משום זריזים מקדימין למצות משום הכי מיחשב אנוס ובפרט שהתוס' לא הזכירו כלל טעם זריזין:

והנלע"ד לחלק דשאני ניסת ע"פ עדים אף שמותרת להנשא על פיהם מ"מ אונס זה ע"פ טעות הוא שהרי באמת העדים העידו בשקר והעדים הטעו אותה בשקר לכן מיחשב הדבר טעות ושגגה ולא אונס משא"כ שימשה שלא בשעת וסתה שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות רק ע"פ דין תורה היא מותרת לשמש אפילו פירסה נדה באמצע הביאה אנוס הוא אכניסה שהרי אין כאן שום טעות וכן אשה שנתייבמה אחר ג' חדשים אפילו נמצאת אח"כ מעוברת הרי ע"פ דין היה מותר לייבמה שרוב נשים עוברן ניכר לשליש ימים והרי התורה אמרה אחרי רבים להטות ומן התורה אזלינן בתר רובא נמצא שהאונס של הייבום הזה לא היה ע"פ טעות. ובזה ניחא ג"כ שיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב קרבן אף שהוא אונס שהרי כתיב ע"פ התורה אשר יורוך מ"מ אונס זה ע"פ טעות בא שהב"ד טעו בהוראה לכך מיחשב שגגה אלא שאם עשו כל ישראל על פיהם העושים פטורים מן הקרבן לא מטעם אונס אלא כיון שהב"ד חייבים קרבן לכך העושים פטורים משא"כ כשעשה היחיד על פיהם שאז אין הב"ד חייבים קרבן חייב היחיד קרבן:

ובזה נלע"ד קצת לתרץ קושיית הלח"מ בפ"ה משגגות הל' ה' והמשנה למלך בפי"ד הל' ג' שתמהו על דברי הרמב"ם בפי"ד משגגות הל' ג' שכתב הורו ב"ד שיצא שבת כו' אין זו הוראה אלא טעות וכל שעשה מלאכה חייב והב"ד פטורים וכן אם התירו ב"ד אשת איש להנשא לפי שהעידו בפניהם שמת בעלה ואח"כ בא בעלה אין זו הוראה אלא טעות והאשה ובעלה חייבין חטאת על שגגתן עכ"ל. ותמהו הלח"מ והמ"ל והרי בדין זה אשה שהעידו כו' לא משכחת שעשו רוב הקהל וא"כ למה הוצרך הרמב"ם למיהב טעמא שאין זו הוראה אלא טעות * [הגה"ה מבן המחבר עיין בחלקת מחוקק בתשובה הנדפסת באה"ע סימן י"ז ס"ק ע"ח שעמד ג"כ על קושיא זו של הל"מ ומ"ל ומתרץ דהרמב"ם נקט טעמא דאין זו הוראה אלא טעות ונ"מ לענין צירוף כמו שפסק הרמב"ם בפי"ג מהל' שגגות הל' ד'. ול"נ דלפי מה שכתבו התוס' במסכת הוריות בד"ה הורו לה ב"ד להנשא דהאי ב"ד אינו סנהדרי גדולה שהרי ב"ד יכולין להתירה להנשא מ"מ הני נמי אית להו האי דינא שאם עשתה כמו שהורו היתה פטורה כיון שתולה בב"ד עכ"ל התו' הנדפסים בסוף מסכת הוריות ע"ש. וא"כ לפי המשנה לא מטעם הורה ב"ד הגדול היא

פטורה מקרבן דא"כ היה צריך ב"ד של ע"א אלא מטעם אונס דהדין דין אמת שהאשה שהעיד לה עד שמת בעלה שמותרת להנשא וא"כ לדידן דליתא להאי משנה ופסקינן כר"א דאמר יקוב הדין את ההר ותביא חטאת שמינה. ע"כ צריכין אנו לומר דלאו אונס הוא אלא טעות הוא דאי הוי אנוסה הוי פטורה מקרבן דאין אונס מביא קרבן ואף אי אמרינן דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב ולא אמרינן אנוס הוא היינו הואיל ותחלת הוראה שהיה ע"פ ב"ד היה בטעות שטעו בדין ואייתינן עלה למפטר מטעם הוראת ב"ד בזה צריך להיות רוב הציבור הואיל והקרא איירי בציבור אבל הכא ליכא טעות בדין והב"ד הורו דין אמת ע"פ העדים שהעידו שמת בעלה רק העדים אמרו שקר בזה אף היחיד היה פטור אי הוי מיחשב אונס. ובאמת מה שפריך הגמרא ביבמות שם ודלמא קסבר ר"י יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב היינו לפי מה דקאמר אלא אי אמרת דהוראה היא ודין הורה ב"ד דנין בי' שפיר קאמר ודלמא קסבר ר"א יחיד כו' וכל השקלא וטריא שם קאי אליבא דאמת דלא מיחשב אונס לדידן דליתא להאי משנה ומשא ומתן של הלכה שם הוא אי טעות הוא או הוראה היא היינו שהיא הוראה ע"פ סנהדרין הגדולה וזעירי שם דקאמר ליתא למתני' ומדמה הורו ב"ד ששקעו חמה שהוא בודאי טעות ב"ד להא דתני במתניתן נשאת ע"פ ב"ד כו' ע"כ לית ליה האי סברא דאנוסה היא. ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם הטעם דאין זה הוראה אלא טעות היינו לאפוקי דלא מיחשב זה לאונס. אבל לפי המשנה דנשאת ע"פ ב"ד אפי' ב"ד של ג' פטורה ע"כ צריכין לומר דמיחשב אונס: ודע דהחלקת מחוקק שם רצה להוכיח דמה דתני במתני' נשאת ע"פ ב"ד פטורה היינו ב"ד הגדול של ע"א. וזה שנים רבות שכתבתי על הגליון ש"ע אה"ע שלי וז"ל שם. לא ראה הרב ולא היה לנגד עיניו דברי התו' במסכת הוריות הנדפסים בסוף המס' דשם מפורש דהאי ב"ד אינו סנהדרין הגדולה שהרי ב"ד יכולין להתירה להנשא עכ"ל התו' שם. וכן כתב בספר באר שבע. ומה שהקשה הרב ופשוט בעיניו דב"ד דעלמא אינן פוטרים בהוראתם מקרבן כי צריך להיות דוקא הוראת ב"ד הגדול. לדידי לא קשה ולא מידי ולא ידעתי שום תמיה על זה שהרי הטעם דצריך להיות דוקא הוראת ב"ד הגדול לפטור מקרבן הוא מדכתיב ואם כל עדת ישראל ישגו והיינו סנהדרין הגדולה שהם ב"ד של כל ישראל כמו דאיתא במשנה הוריות ה' ע"א ועיין בפירש"י שם. והנה אין לך הוראה שהיא מכל עדת ישראל יותר מהוראה זו להתיר אשה ע"פ ע"א והוראה זו יצא מכל חכמי ישראל כי היא מפורשת במשנה שהאמינו עד אחד באשה וחכמי משנה קבלו הוראה זו מדורות הקודמים עד סנהדרין וא"כ כל ב"ד של ג' המתירין אשה ע"פ עד אחד הם שלוחים מכל חכמי המשנה אשר נתנו רשות לכל ב"ד של ג'

להתיר ופשטה הוראה זו בכל ישראל דור אחר דור. ומעתה אשה כנשאת ע"פ ב"ד של ג' שהתירו לה היא עשאה ע"פ הוראת כל ישראל שהם כל החנאים שנתנו הרשאה לב"ד של ג' להתיר אשה ע"פ עדות של עד אחד ופשיטא שהיא פטורה מקרבן. וכעין זה כתב המשנה למלך פ"ב מהל' שגגות הלכה ב' ובפרק י"ב הל' א' דאם אכל כזית קטן מחלב ואף כשיבנה ב"ה ותתחדש הלכה שעל כזית קטן נמי חייב כרת אינו מביא קרבן דהוי כתולה עצמו בהוראת ב"ד והוא עדיף מהוראת ב"ד משום דנתפשט בכל ישראל וחכמים כולם ראשונים וגם אחרונים כולם הסכימו דעל כזית קטן אין בו כרת עכ"ל ע"ש. אמנם לפ"מ שכתבתי לעיל להתוס' דפטורה מקרבן מטעם דהוי כאנוסה בלא"ה ניחא ודו"ק:] ותיפוק ליה דאפילו הוה הוראה הרי לדידן דקיי"ל שיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב לא איכפת לן אם הוא הוראה או טעות. והלח"מ נדחק שאף שבזה לא משכחת רוב ישראל מ"מ נ"מ בדבר ששייך בו שעשו רוב ישראל. ודבריו דחוקים מאד. ולענ"ד הוצרך לומר שהוא טעות לפי שמיירי כאן שהעידו בפניהם והעידו משמע שני עדים וא"כ קשה למה לא יחשב אונס מה שעשתה ע"פ העדאת שני עדים שהתורה האמינתן לכן הוצרך לומר שהוא טעות, ואונס זה עיקרו ע"פ טעות שהעדים הטעו בשקר. ותחלת דברי הרמב"ם שאין זה הוראה הוא רק משום סופו שהוא טעות וכן אפי' בנשאת ע"פ אחד מ"מ כיון שהתירוה ב"ד מיחשב אונס ג"כ הוצרך הטעם שהוא טעות דלכך יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. אלא שלפי שבגמרא ביבמות צ"ב ע"א אמרו על המשנה שפטורה מן הקרבן ליתא למתניתן שאין זה הוראה אלא טעות העתיק הרמב"ם לשון הגמרא כדרכו ואף שבגמרא לא הוצרכו לזה רק למ"ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור ולדידן הרי קיי"ל שחייב מ"מ כיון שע"כ הוצרך להביא שהוא טעות וכו' שוב העתיק לשון הגמרא ממש וכתב אין זה הוראה אלא טעות:

ועתה נשים לב לעיקר קושיית הרב מוהרז"ה בסתירת הסוגיא דבשבועות דף י"ח קאמר אנוס הוא ובנדה דף י"ב ע"א מוכח שחייב חטאת אפילו שלא בשעת וסתה, ורצה הרז"ה לומר דבשבועות מיירי שבאמת בדקה עצמה קודם התשמיש ומצאה עצמה טהורה ולכן הוא אונס גמור. ועל זה כתבת אתה אהובי תלמידי לדחות דבריו דא"כ היא גופא קשיא במסכת שבועות מי דחקו לאוקמי בסמוך לוסתה ות"ח לזו כו' שהרי זה דוחק גדול שהיה יודע שתייב לפרוש סמוך לוסתה ואעפ"כ לא פירש והרי היה בידו לאוקמי בשלא סמוך לוסתה ובשלא בדקה קודם תשמיש ושימש בהיתר שהרי לא הצריכוה חכמים בדיקה ואעפ"כ לא מיחשב אונס כיון שהיה אפשר לה לבדוק מיחשב שוגג אלא ודאי דבאינה צריכה לבדוק מיחשב אונס ולא שוגג שהרי חכמים אמרו שלא תבדוק. אלו הם

דבריך להשיג על מוהרז"ה. אבל אין זה השגה כי ה"ה הרב מוהרז"ה לפי שיטתו הקדום שמשמעות המשנה שם דתנן היה משמש עם הטהורה בה"א הידיעה היינו הטהורה המבוררת שבדקה עצמה עתה לפני תשמיש ומצאה טהורה וא"כ לפי שיטתו לא היה יכול לאוקמי רק בסמוך לוסתה. ועוד ולדבריך מי ניחא והלא היה יכול לאוקמי בעסוקה בטהרות שאז ודאי צריכה בדיקה לפני תשמיש ולא בדקה ואז ודאי אינו אונס רק שוגג ויותר טוב לאוקמי כן מלאוקמי ברשיעי שעבר על איסור תורה ושימש סמוך לוסתה. א"ו דבזה דברי הרב מוהרז"ה אמיתים דהטהורה משמע טהורה ברורה בלי ספק והיינו שבדקה:

ולא עוד אלא שאני אומר שאלמלא דברי רבותינו מהר"ם והרא"ש ובעלי התוס' ולא היה מוטל עלינו רק אחריות שתי הסוגיות דלא ליסתרו אהדדי אז אף אם מיירי סוגיא דשבועות בלי בדיקה לפני התשמיש אעפ"כ לא סתרי הסוגיות אהדדי שמניעות הבדיקה מועלת לנו לחיובי חטאת ולא למיחשב אונס הואיל ולא בדקה היינו אם היה אפשר שאם היתה בודקת לא היתה נכשלת בחטא זה אבל אם אנו יודעים בודאי שאף אם היתה בודקת לא היתה ניצלת ממכשול זה אז ודאי מיחשב אונס ולא שוגג. ושם בשבועות מיירי שמרגשת באמצע התשמיש שנטמאת וא"כ מיירי שמרגשת שנפתח מקורה באמצע התשמיש ומרגשת עקירת הדם מהמקור דהרי בשעת תשמיש אין עיניה וידיה באותו מקום ומנין יודעת לומר לו נטמאתי א"ו שהרגישה בעקירת הדם וא"כ קודם התשמיש ודאי טהורה היתה ואף אם היתה בודקת לא היה מועיל להנצל ממכשול זה ולכן מיחשב אונס אפילו לא בדקה קודם תשמיש רק בסמוך לוסתה שהיה לו לחוש שתראה בשעת תשמיש אז לא מיחשב אונס רק שוגג. וכן יורה לשון הרמב"ם בפ"ה משגגות הל' וי"ו הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת תשמיש הרי אלו פטורין מקרבן שזה אונס ולא שוגג שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא בדק בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה אבל זה מה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אונס כו' ע"ש. הרי שכתב הרמב"ם שבמקום שע"י החקירה אפשר שלא היה בא לידי שגגה מיקרי שוגג אבל היכא שאנו יודעים שאף ע"י החקירה לא היה ניצול משגגה זו מה בכך שהוא לא חקר כיון שהחקירה לא היתה בה תועלת אכתי אנוס הוא. וכל זה בסוגיא דשבועות אבל בסוגיא דנדה שבודקת אחר תשמיש ואז אם לא בדקה קודם תשמיש אנו מסופקים שמא כבר ראתה קודם תשמיש ואם היתה בודקת לא היתה משמשת שפיר מקרי שגגה ולא אונס והסוגיא מתיישבת כדת של תורה אין אונס. ואעפ"כ דברי הכ"מ שם בפ"ה

משגגות שכתב שהרמב"ם ע"פ סברתו שאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק מיירי כאן בבדקה לפני התשמיש נכונים לפי שהרמב"ם שם בפ"ה משגגות לא בראתה באמצע התשמיש לחוד מיירי אלא גם בנמצא דם אחר תשמיש על עד שלה אותיום או נמצא על עד שלו מיירי דבזה יש לספוקי שמא כבר יצא הדם לפני תשמיש:

אלא אף שיצאנו ידי חובת סתירת הסוגיות עם כל זה ח"ו להשליך דברי רבותינו הקדושים הפוסקים הראשונים מנגד וצריכין אנו לתת לב שיהיו דברי חכמים קיימים. והנה דברי רבינו מהר"ם מרוטענבערג הובא במרדכי במסכת שבועות והובא ג"כ בתשובת הרא"ש כלל כ"ט. והנה יש הפרש בין דברי הרא"ש בשם מהר"ם ובין דברי המרדכי בשם מהר"ם. וזה לשון הרא"ש בתשובתו כלל כ"ט סימן ב'. שאלה כו' אשה ששימשה שלא בשעת וסתה בלא בדיקה ובשחרית מצאה עצמה טמאה כו' להצריכה כפרה או לא כו' ורבנא מאיר לא היה מטיל עליה שום דבר כי בפ"ב דשבועות קאמר ואי שלא בשעת וסתה אנוס הוא ואם אתה מצריכה כפרה לבו נוקפו ופורש. ועוד זו האשה לאחר תשמיש ראתה. ובמרדכי ריש שבועות, וששאלתם על האשה ששימשה שלא בשעת וסתה במה תתכפר לפי שלמחרת שימושה מצאה דם על הסדין לא ידענא מה תבעי לך חדא דאונס הוא ורחמנא פטריה כדמשמע בפ' ידיעות הטומאה ועוד דבפ"ק דנדה אמרינן גבי בעלה לא החמירו עליה לבדוק אלא בזמן דאיכא טהרות דמגו דבעי בדיקה לטהרות כו' אבל בזמן דליכא טהרות לא בעינן בדיקה א"כ מאי כפרה שייך כאן ושלום מאיר בר ברוך. ומדברי מהר"ם שבמרדכי משמע ששני טעמים הם לפטרה, חדא דאנוס הוא ועוד דגבי בעלה לא החמירו עליה לבדוק. ומדברים הללו משמע שטעם אונס הוא מועיל אף אם היתה צריכה בדיקה לבעלה. והדבר תמוה דאם בעי בדיקה ועברה ולא בדקה מאי אונס איכא כאן. ולכן נלע"ד שהרא"ש מיירי בהדיא שלא בדקה וכמפורש בדבריו ששימשה בלא בדיקה ובזה באמת לא נחשב אונס וכדברי הרב הרז"ה שאפשר שאם היתה בודקת היתה ניצלת משגגה זו אלא שמטעם זה שתיקנו חכמים שלא תבדוק משום לבו נוקפו ופורש מהך טעמא גופא תיקנו שאף בלי בדיקה לא יצטרכו כפרה שאם בלי בדיקה יצטרכו כפרה וע"י הבדיקה תנצל מהצרכת כפרה ממילא תבדוק עצמה להציל עצמה מכפרה וממילא יהיה לבו נוקפו ופורש. אי נמי שע"י הצרכת כפרה עצמו יהיה לבו נוקפו ופורש שבזה יראה דלא מיחשב זה אונס שאם היה מיחשב אונס לא היה צריך כפרה כמפורש במסכת שבועות. וזהו כוונת הרא"ש ורבנא מאיר לא היה מטיל עליה שום דבר כי בפ"ב דשבועות קאמר אנוס הוא ואם אתה מצריכה כפרה א"כ שוב תבדוק כדי להנצל מהצרכת כפרה ולבו נוקפו ופורש או ע"י הצרכת הכפרה עצמו יראה

שאינו נחשב אונס ולבו נוקפו ופורש. והמרדכי מיירי כשבדקה באמת לפני התשמיש שהרי לא נזכר בדברי המרדכי שלא בדקה ולכן השיב מהר"ם חדא דאונס הוא כו' ואפילו בלא טעם לבו נוקפו אונס ממש הוא שהרי בדקה. ושוב קאמר ועוד דבפ"ק דנדה כו' א"כ מאי כפרה שייך כאן וכוונתו אפי' אם לא היתה בודקת לא היה שייך כפרה דא"כ לבו נוקפו ופורש כמו שכתב הרא"ש:

וכ"ז דגם בלא בדקה לא צריכה כפרה הוא למסקנא דנדה דמסיק דגם על הבדיקה שאחר תשמיש חשו חכמים ללבו נוקפו ופורש אח"כ אבל מתחלה כדב"מ ר"א מר"ה אף שכבר בעי ר"ז שם מרב יהודה אם תבדוק לפני התשמיש והשיב שלא תבדוק דא"כ לבו נוקפו ואעפ"כ בעי ר"א על אחר תשמיש כי היה סובר דוקא בדיקה שלפני תשמיש יש חשש שיסבור מדבדקה ש"מ הרגישה עתה וכמ"ש התוס' שם בשם ר"ח ויפרוש עתה אבל לחוש שיפרוש פעם אחרת היה סבור שלא חשו ואז באמת אם היתה מוצאת אחר תשמיש היו חייבים כפרה ולכן בעי מהו שתבדוק לחייב בעלה חטאת והשיב ר"ה שגם בזה שייך לבו נוקפו ופורש פעם אחרת וממילא אין כאן חיוב חטאת והצרכת כפרה כלל דגם בזה איכא חשש לבו נוקפו ופורש פעם אחרת ושפיר קם ליה פסק רמ"א שא"צ כפרה:

וכל זה למדתי מלשונו של הרא"ש בתשובה שחשש לבו נוקפו שייך לטעם אונס. ואמנם זה יספיק לתרץ דברי הרא"ש ומהר"ם אבל לא יספיק לתרץ דברי התוספות והרמב"ן דהרי לפי זה אי לאו דלבו נוקפו אף שא"צ בדיקה לפני התשמיש מ"מ כיון שאפשר בבדיקה היה כאן חיוב חטאת ולפי זה במייבם אחר ג' חדשים ואח"כ נמצאת מעוברת היה חייב חטאת שהרי היה אפשר להמתין ושם לא שייך לבו נוקפו כלל והרי התוספות בריש פרק החולץ והרמב"ן בחידושיו כתבו דגם בזה חשוב אונס והביאו ראיה מסוגיא דשבועות:

ולכן נלע"ד דקושיית הרב מוהרז"ה מסוגיא דנדה מעיקרא ליתא ואין כאן קושיא כלל ואמינא עוד לדקדק שם במסכת נדה דבעי מיניה ר"א מר"ה אשה מהו שתבדוק עצמה לחייב בעלה חטאת כו' למה תלה החיוב בבעלה יותר מבאשה עצמה וכי האשה אינה חייבת קרבן כמו האיש ובהדיא שנינו שם דף י"ד במשנה נמצא על שלה אותיום טמאים וחייבים קרבן וא"כ כך ה"ל לר"א למימר מהו שתבדוק לחייב עצמה ובעלה חטאת או אשם תלוי. ועוד אמינא להרב מוהרז"ה ותסברא דקאמר שם א"ד הכי בעי מיניה אשה מהו שתבדוק וכו' לחייב בעלה אשם תלוי וכי יש כאן אשם תלוי הרי אשם תלוי קיי"ל דבעינן חתיכה משתי חתיכות וכמבואר בכריתות והרי לכך לא שנינו במשנה לקמן דף

י"ז אשם תלוי וכדמסיק שם בגמרא דתנא דידן בעינן חתיכה משתי חתיכות ובריתא לקמן דמחייבה אשם תלוי יחידאה היא דאתיא כר"א דלא בעינן חתיכה משתי חתיכות וא"כ וכי רב אבא ורב הונא כאן דברו לבר מהלכתא. ועוד הרי רב הונא תלמידיה דרב הוא דסבר בהדיא בר"פ ספק אכל דבעינן חתיכה משתי חתיכות ור"ה גופי' שם דף י"ז ע"ב אותביה לרב אסי דלא בעי חתיכה משתי חתיכות וא"כ אשם תלוי במצאה על העד מאן דכר שמיה. ולכן נלע"ד דחטאת ואשם תלוי הנזכר כאן בסוגיא דנדה לא חטאת ואשם ממש אלא איסור חטאת ואיסור אשם תלוי. וכיוצא בזה כתבו התוספות שם בכריתות בד"ה אמר ר"י א"ר כו' דאשם תלוי היינו איסור אשם תלוי ועיקר הבעיא כאן שתבדוק עצמה סמוך לבעילתה אם אותיום ממש בקינוח או אחר זמן בבדיקה לטמא את הבעל טומאת שבעה משום בועל נדה וכמפורש לקמן דף ט"ו ע"א בתוספות בד"ה כשמאי דכל היכי דאיכא אשם תלוי טמא הבועל טומאת שבעה. ובזה אתי שפיר דתלה הדבר בבעל דלדידה עצמה ליכא נ"מ שבכל עת שתמצא דם היא טמאה טומאת שבעה ולכך קאמר לחייב בעלה לידע למפרע שבעל נדה ותהיה טומאתה עליו טומאת שבעה אבל חיוב קרבן ממש אין כאן לא עליה ולא על בעלה כי אנוסים המה שלא בשעת וסתה כסוגיא דשבועות ומשנתנו לקמן דף מ"ד ששנינו וחייבים בקרבן מוקי לה במסכת שבועות בסמוך לוסתה וכן משמע בדף ט"ז ע"א בתוספות בד"ה בש"א שכתבו ואם היתה בודקת בשחר כשהיא עומדת אם כן אינה בודקת סמוך לתשמיש לידע אם בעל בנדות לטמא בעלה שבעה ע"ש. הרי שלא כתבו לחייב בעלה קרבן אלא לטמא שבעה והוא הדבר אשר דברתי שחיוב קרבן ליכא כלל רק טומאת שבעה:

וכל מה שהארכתי הוא לקיים דברי הפוסקים הראשונים אבל במעשה שבא לפניך בלא"ה אין כאן חשש הצרכת כפרה כי לא מצאה סמוך לתשמיש רק בבוקר ועוד שהיה בימי טוהר ואף שאין אנו בועלין על דם טוהר אבל אכתי מאי כפרה שייך כאן. ולא עוד שאני אומר שאפילו אם היתה מרגשת באמצע התשמיש שיצא דם מהמקור ואמרה לו נטמאתי כיון שהוא דם טוהר א"צ להמתין עד שימות האבר ורשאי לגמור ביאתו כרצונו וק"ו הדברים ומה בתולה בדם בתולים שהוא מדין הש"ס שאסרו דם בתולים ואפ"ה גומר ביאתו ורוב הפוסקים לא חשו לחומרת הראב"ד בזה וכמבואר ביו"ד בריש סימן קצ"ג וע"ש בש"ך ס"ק א' ובט"ז ס"ק א' ק"ו בדם טוהר שהוא רק מנהג שנתחדש אחר התלמוד וכבר כתב הרמב"ם שבצרפת היו בועלים גם בימיו על דם טוהר. ואף שבזמננו כבר נתפשט המנהג בכל המדינות אין לך אלא חידושו שלא יבעול אחר שראתה אבל

אותה ביאה רשאי לגמור כדרכו בלי שום חשש חטא ועון כלל. והנלע"ד כתבתי. דברי רבך הד"ש:

תשובה צז

תשובה

לכבוד אהובי א"נ הרב הגאון מוה' אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק פילק. אשר כעת הוא אב"ד ק"ק טריטש בעל ספרי שמן רוקח ושערי חכמה:

מכתבו הגיעני. ואשר הוקשה לו על מה שכתבתי בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן מ"א להשיג על הש"ך וכתבתי דקיי"ל מקור מקומו טמא כמבואר ברמב"ם פ"א ממטמאי משכב הלכה ט' ושוב כתבתי בסימן מ"ב שאין לחלק בין מקור מקומו טמא לדם מכה שבתוכו מדלא הביא רבינו דין דם מכה כלל ש"מ שלא הוצרך להביא מאחר שכבר ביאר שמקור מקומו טמא וע"ז כתב מעלתו שתמוה בעיניו על דברי שהרי באמת הביא הרמב"ם דין דם מכה שבמקור בפ"ח מא"ב הלכה י"ד וכתב וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אע"פ שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור ע"כ דברי מעלתו: והנה ידע מעלתו דבהלכות א"ב אין שם מקום רק למה שנוגע בהלכות נדה דשם בהלכות איסור נדה עסיק הרמב"ם לא בדיני טומאה וטהרה אבל אם הדם הזה מטמא האשה טומאת ערב או אם הדם הזה מטמא אח"כ שאר דברים כל זה היה לו להרמב"ם לבאר במקומו המיוחד לו בפ"א ממטמאי משכב. ועל זה כתבתי בחיבורי מדלא הביא רבינו שם דין דם מכה מכלל דסמיך על מה שכתב שם בהלכה טי"ת שמקור מקומו טמא או על מה שכתב שם בהלכה יו"ד במקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות. ואמנם פירושן של דברי רבינו בהלכות א"ב הנה בילדותי המצאתי כמה חידושי דינין מדברי הרמב"ם בפ"א ממטמאי משכב וכתבתי בסוף הדברים שלא יסמוך שום אדם על החידושים הללו להקל כי לא אוכל להעמיד יסוד על דברי הרמב"ם הללו הואיל ודבריו כאן סותרים דבריו בפ"ח מהלכות א"ב וכן דבריו בפרק הזה עצמו סתרי אהדדי וכל זמן שלא אזכה לעמוד על שורש כוונת רבינו שלא יהיו דבריו סותרים זה לזה אי אפשר לי ללמוד מדבריו שום קולא. כל זה רשמתי בילדותי:

אח"כ שמתי לבי לדברי רבינו הגדול והנה בעזה"י כמדומה אני שעמדתי על כוונתו וכל דבריו הם אמיתים וראוים למי שאמרם. והנה לפום רהיטא בתחלת העיון הייתי נבוך מאוד בדברי רבינו בדין מקור מקומו טמא שבפ"ח מא"ב הלכה י"ד שכתב וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שבמקור כו' היא טהורה והדם טהור וזהו פלוגתא דרבי ורשב"ג במסכת נדה דף ט"ז ע"א ופירשו שם בגמרא דפליגי במקור מקומו טמא וא"כ הכריע

רבינו כאן כרבי דסבר מקומו טהור ובפ"א ממשכב הלכה חי"ת דם הנדה כו' וכבר ביארנו באיסור נדה שחמשה דמים כו' אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור ואינו כמו רוקה כו' שהרוק מתעגל כו', ומדכתב הרי הוא טהור משמע שאין בו שום טומאה כלל דסבר מקור מקומו טהור שאם היה מקומו טמא א"כ מה בכך שהוא מראה ירוק ואינו דם נדה אכתי טמא הוא הדם ירוק מחמת המקור שמקומו טמא א"ו שגם כאן הכריע שמקומו טהור. ובהלכה טי"ת כתב אשה שיצאה הולד מדופנה ויצא עמו דם מן הדופן הרי אותו דם אב מאבות הטומאה כו' שהמקור מקומו טמא והאשה טהורה עד שיצא הדם ממנה דרך רחם עכ"ל. וזהו פלוגתא דרשב"י ורבנן בדף מ"א באוקימתא דרב יוסף שם והכריע הרמב"ם כרבנן ופסק כאן בשפה ברורה שמקור מקומו טמא. ובהלכה יו"ד כתב מקור האשה שנעקר ונפל לארץ האשה טמאה טומאת ערב וכן מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות האשה טמאה טומאת ערב אבל אינה נדה עד שתראה אחד מחמשה דמים כו'. והנה כאן ג"כ הכריע שמקומו טמא דאל"כ למה האשה טמאה טומאת ערב. ובר מן דין מה מאד גדלה הפליאה מה הפרש יש בין דם ירוק שבהלכה חי"ת ובין טיפי מרגליות שבהלכה יו"ד אידי ואידי מראה טהור הוא זה ירוק וזה לבן ומדוע בהל' חי"ת כתב הרי הוא טהור ואם הדם הוא טהור א"כ במה נטמאת האשה בטיפי מרגליות בהלכה יו"ד: ולהבין כוונת רבינו נתתי לב לדבריו בפ"ח מא"ב שכתב שם הדם טהור. מה ענין טהרות הדם שם בשלמא מה שכתב שהאשה טהורה זה שייך שם שהאשה טהורה לבעלה ואינה נדה אבל מה שסיים שהדם טהור אין מקומו שם ועיקר מקומו הוא בהלכות מטמאי משכב. וגם נתתי לב ללשון חז"ל שאמרו מקור מקומו טמא מקור מקומו טהור לכל מר כדאית ליה מה ענין מקומו לכאן וכך הוה ליה למימר מר סבר מקור טמא ומר סבר מקור טהור וגם קשה כמה נדחקו בדף י"ט ע"ב לפרש פלוגתא דר"מ ור' יוסי שר"מ אמר מטמא משום משקה ור"י אמר לא כך ולא כך ולמה לא נימא דפליגי אם מקור מקומו טמא דר"מ סבר טמא לכך אומר ר"מ שמטמא משום משקה שקיבל דם הזה טומאה מהמקור ור"י סובר מקומו טהור. לכל אלה נתתי לב להבין ולעמוד על שורש הדברים: והנה נציע הצעה אחת שטרם כל צריך אתה לדעת כי טומאת המקור למ"ד מקומו טמא הלכה למשה מסיני הוא ואין לדקדק בו מכללו שאר דיני טומאה ועיין בתוספות דף ט"ז ע"א בד"ה במקור כו'. ומעתה אני אומר שכך היתה כוונת חז"ל במה שאמרו מקומו טמא מקומו דייקא וכך היתה ההלכה שטומאתו הוא רק במקומו אבל מה שפורש מן המקור לאחר שנבדל ממנו לגמרי פסקה טומאתו רק בעודו בחיבורו במקור אז הוא טמא ומטמא ולכן מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות בעת הזיעה המה מחוברים למקור מבחוץ

באותו רגע הם מטמאין את האשה טומאת ערב שהרי אז הטיפים הללו מחוברים במקור ונוגעות באשה ואף שהוא טומאת בה"ס עיין בתוספות דף ט"ז ע"א ד"ה במקור אבל כשיצאו אותן הטיפים לחוץ ונבדלו מן המקור לגמרי פסקה הטומאה מטיפין הללו ושוב אינן מטמאין במה שנוגעים באיזה דבר יהיה מה שיהיה ולכן הוצרך רשב"ל בדף מ"א ע"ב באמרו מקור שנעקר כו' להביא קרא יען השפך גו' לומר אף שנעקר ממקומו עדיין קרי ליה ערוה כאילו הוא במקומו כמו שפירש"י שם משום דאף דמקור מקומו טמא מ"מ בעודו מחובר באשה אינו מטמא את האשה וכמ"ש התוס' דף ט"ז ע"א וכשנעקר המקור ממקום חבורו היה לנו לומר שפסקה טומאתו לגמרי ששוב אינו במקומו וא"כ אימת נטמאת האשה בעודו מחובר אינו מטמא את האשה וכשנעקר נטהר גם הוא עצמו לכך הביא קרא יען השפך וגו' שהמקור עצמו אף שנעקר הוא כאילו לא נעקר אבל מה שבתוכו תיכף שיוצא ונבדל מקבורו במקור פסקה טומאה ממנו:

וכל זה בדם טהור שבתוכו אבל דם נדה שבתוכו עיקר טומאתו בחוץ ומטמא שוב לעולם בין לח ובין יבש ומטמאהו טומאה חמורה במשא. והנה את האשה אינו מטמא משום נדה אלא בצאתו דהיינו בבית החיצון והיה מקום לומר שגזירת הכתוב הוא גם לענין טומאת הדם עצמו לענין טומאה חמורה שאינו טמא רק משעת ביאתו לבית החיצון וא"כ אם יצא דרך דופן לא יטמא אפילו למ"ד מקור מקומו טמא מ"מ לענין טומאת המקור תיכף כשפירש מחבורו מן המקור פסקה טומאת המקור ממנו וטומאה עצמה של דם נדה אכתי לא חלה עליו שהרי לא בא מעולם לבית החיצון רק יצא דרך דופן ובזה באמת נחלקו רשב"י ורבנן דף מ"א ע"ב באוקימתא דרב יוסף ושם פירוש הפלוגתא אם מקור מקומו טמא או טהור אינו כמו פירוש הפלוגתא דרבי ורשב"ג בדף ט"ז ע"א ובדף ס"ו ע"א פלוגתא דרשב"ג ורבותינו כי הפירוש כאן בדף מ"א ע"ב מקור מקומו טמא היינו אפילו שהוא במקומו כבר הוא טמא טומאת נדה דהיינו דם נדה שבתוכו ולאו למימרא דוקא במקומו הוא טמא שהרי אדרבה בצאתו לבית החיצון פשיטא שהוא דם נדה האמור בתורה ולכן הפירוש שכאן מקומו אפילו שהוא במקומו וגם אחר שפירש משם הוא בטומאתו לפי שזה אין טומאתו מחמת המקור רק מחמת עצמו שהוא דם נדה ממש והוא אב הטומאה כמו בצאתו דרך בית החיצון שנשאר לעולם אב הטומאה ובזה אין אנו אחראין לומר דהני תנאי כהני תנאי ופליגי רשב"י ורבנן בפלוגתא דרבי ורשב"ג אלא יכול להיות דגם רשב"י סובר בהך דף ט"ז והך דף ס"ו כרשב"ג שמה שיש במקור הוא טמא מחמת המקור ומטמא האשה בצאתו ואעפ"כ מטהר כאן הדם ביצא דרך דופן שכבר פירש מן המקור ופסקה ממנו טומאת המקור וס"ל לרשב"י דטומאה חמורה של

עצמו דהיינו טומאת דם נדה אין לו בהיותו במקור כלל רק בצאתו לבית החיצון אז חל עליו טומאתו החמורה ולכך מטהר הדם שיצא דרך דופן לגמרי. והרמב"ם פסק כרבנן דפליגי על רשב"י ולכך פסק בפ"א ממטמאי משכב הלכה טי"ת שאותו הדם הוא אב מאבות הטומאה כדם הנדה. ולכאורה הא גופא קשיא דמנ"ל להרמב"ם דחייש לרבנן הדם היוצא משם שאמרו טמא שכוונתן טומאה חמורה כדם נדה ממש ודלמא רק כדם מכה שבמקור וכשתי טיפי מרגליות שלא הזכיר הרמב"ם רק שהאשה טמאה טומאת ערב ולא הזכיר כלל שאותן טיפים הם אב מאבות הטומאה:

ונראה לדקדק בסוגיא דגמרא שם דף מ"א ע"ב דקאמר שם ר"ל מאן דמטמא בדם מטמא באשה. וקשה למה אמר ריש לקיש למלתיה כאן בפלוגתא דרשב"י ורבנן ולמה לא אמר כן בפלוגתא דרבותינו ורשב"ג דפליגי ג"כ במקור מקומו טמא לקמן דף ס"ו ע"א הוה ליה לר"ל למימר מאן דמטמא בדם מטמא באשה ואם ניחא ליה שם למימר שאפילו המטמא בדם הוא רק שהדם טמא נטמא מחמת המקור ולכן מטהר באשה וכמפורש באמת בדברי רשב"ג שהוא מטמא הדם בדף ס"ו ע"א ומטהר האשה בדף ט"ז ע"א א"כ גם כאן מי הכריחו לומר דרבנן מטמאים האשה ודלמא ג"כ רק הדם טימאו מחמת טומאת המקור וכדברי רשב"ג ממש:

ואמנם ליישב כל זה הוא משום דכאן דף מ"א מיירי באשה שיצא הולד ודם דרך דופן והנה רשב"י ס"ל במשנה שם שיוצא דופן הרי הוא כילוד וא"כ אמו טמאה לידה ולפ"ז אין לנו לר"ש שום נפקותא אם הדם טמא מחמת המקור כרשב"ג או לא קיבל טומאה כרבי דלענין לטמא האשה מה לנו אם נטמאה מן הדם טומאת ערב או לא והרי כבר היא טמאה טומאה חמורה שהיא טומאת לידה לר"ש כל שבעה. ומעתה אם איתא דמה שאמרו חכמים ודם היוצא משם טמא היינו דומיא דדם מכה שאמר רשב"ג בדף ס"ו שהוא טמא ולומר שהדם טמא מחמת טומאת המקור ובזה אחר יציאתו פסקה טומאתו לגמרי ואין שום נפקותא בטומאתו רק לטמא האשה בעת יציאתו מן המקור דרך דופן קודם שנבדל לגמרי מן המקור היה טמא וטימא את האשה טומאת ערב וא"כ ר"ש דמטהר היינו לטהר את האשה לגמרי אפילו מטומאת ערב. אתמהה והרי לר"ש בלא"ה האשה טמאה טומאת שבעה דהיינו טומאת לידה ולמאי הלכתא הוא מטהרה מטומאת ערב א"ו דם היוצא משם טמא שאמרו חכמים היינו שהדם מצד עצמו טמא טומאת דם נדה ממש ובזה ר"ש מטהר את הדם ומזה יצא לרבינו הגדול שהדם הזה הוא אב הטומאה כדם נדה ממש. ומעתה גם דברי ריש לקיש נכונים שעל פלוגתא דרשב"ג ורבותינו לא נסתפק מעולם דודאי אף דמטמא רשב"ג את הדם אעפ"כ מטהר את האשה כמפורש

בדבריו בדף ט"ז ע"א ואמנם שם הטעם נכון שהדם טמא רק מצד מקור מקומו טמא אבל כאן דרבנן מטמאים את הדם טומאה חמורה אפילו אחר יציאתו דרך דופן ונבדל מחבורו במקור וא"כ מכלל דמחשבי ליה דם נדות ממש לכך הוא אומר שמטמאים גם את האשה:

ומעתה נבוא לבאר כל פסקי הרמב"ם בזה בכל המקומות איש על מקומו יבוא בשלום במקומו המיוחד לו וגם לא יהיו סתרי אהדדי כלל. והנה בהלכות א"ב שם באיסור נדה הוא קאי לא בדיני טומאה וטהרה מ"מ אגב גררא הוא מבאר מה שאינו מטמא משום נדה תדע שבפרק ח' הלכה י"ג כתב שהיא טמאה למפרע וזה אינו נפקותא לאיסור נדה רק כיון שטומאתה למפרע הוא משום נדה ורצה ג"כ לומר שאינה מטמאה את הבועל למפרע והכל משום שרצה לסיים שאינה מונה אלא משעה שראתה שזהו מקומו כאן בדיני נדה הביא ג"כ אגב גררא כל מה ששייך לענין טומאת נדה. ואחר כך בהלכה י"ד כתב וכן האשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור כו', עיקר רצונו לומר שהאשה טהורה והיינו שהיא טהורה לבעלה וזה שייך כאן בהלכות א"ב. ולפי שהטעם שהיא טהורה הוא מחמת שאין זה דם נדה רק דם מכה סיים ג"כ שהדם טהור וזהו נתינת טעם כלומר למה האשה טהורה לפי שהדם טהור ורצונו טהור שאינו דם נדה ואף שאעפ"כ יש בו משום מקור מקומו טמא וכבר טימא בשעת צאתו מן המקור את האשה טומאת ערב והיה לו לומר שהאשה טמאה עכ"פ טומאת ערב רק לפי שאין כאן מקום שזה לא שייך לענין נדה כלל. ולא הוציא הרמב"ם דבר שקר מפיו במה שאמר והדם טהור שבאמת עתה כבר הוא טהור לגמרי שאחר שיצא מן האשה ונבדל מחבורו מן המקור פסקה טומאה ממנו לגמרי כמו שכתבתי למעלה. ומה שאמר שאשה טהורה ג"כ לא הוציא דבר שקר שטהורה היא לבעלה אבל באמת לטהרות טמאה טומאת ערב וזה לא הוצרך לבאר כאן שאין כאן מקום ביאור לטומאה וטהרה וסמך עצמו על מה שביאר במטמאי משכב במקור שהזיע כו' דמה לי אם הוא דם מכה או אם הוא דם צלול ולכן שניהם טהורים מטומאת נדה ומטמאים האשה טומאת ערב. ואל תתמה על אמרו סתם והאשה טהורה שהרי גם בפ"א ממטמאי משכב הלכה ט' כתב ג"כ והאשה טהורה עד שיצא דרך רחם והרי שם ודאי הכוונה שטהורה מטומאת נדה החמורה אבל עכ"פ טמאה טומאת ערב שכיון שהדם הוא אב מאבות הטומאה הרי הוא מטמא אדם:

ועתה נבוא לבאר דברי רבינו הגדול בהלכות מטמאי משכב. והנה בהל' חי"ת כתב אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור ואינו כמו רוקה כו' כוונתו בזה על מה שאמרו בגמרא דף י"ט ע"ב היכא דחזיא דם אדום והדר חזיא דם ירוק וגם הרמב"ם כאן מיירי באשה

שכבר היא נדה או זבה מחמת דם אדום ושוב ראתה דם ירוק תדע שכן הוא שהרי מסיים ואינו כמו רוקה וא"כ דמיירי שכבר היא נדה שוב אין לנו עסק באשה זו אם נטמאה עתה מחמת הדם הירוק טומאת ערב שהרי כבר היא טמאה טומאת נדה ואין לנו עסק בדם הירוק הזה רק לענין אם יטמא אח"כ דברים אחרים כלים או אוכלים ומשקים שיגעו בו וזה אינו שייך רק אחר שכבר יצא מגוף האשה לחוץ בזה שפיר קאמר הרמב"ם הרי הוא טהור שאחר שנבדל מהמקור הוא טהור לגמרי, ובהלכה טי"ת שם מיירי בדם נדה ממש שיצא דרך דופן כבר ביארתי והוכחתי מהגמרא שהוא אב הטומאה לעולם גם אחר שיצא מהאשה. ובהלכה יו"ד במקור שהזיע שם מיירי באשה שהיא טהורה ואינה נדה מקודם לכן קאמר שהאשה טמאה טומאת ערב ובודאי מאותן טיפין קיבלה האשה טומאה ואעפ"כ רק האשה טמאה אבל אח"כ כשיצאו הטיפין לחוץ לא נשאר על טיפים הללו שום טומאה כלל והם טהורים כמו דם הירוק. וכל דברי רבינו נכונים ואין חילוק לדינא כלל בין דם מכה שבמקור ובין טיפי מרגליות ובין דם ירוק בשום דבר ואלמלי היה איזה חילוק ביניהם ולומר דדם מכה שבמקור אינו מטמא אפילו את האשה טומאת ערב היה לו להרמב"ם לבאר דין זה במקומו בפ"א מהלכות משכב ומושב ולא לסמוך על דבריו באיסורי ביאה ובפרט שכבר ביארתי שגם שם לא נתבאר ולא יתבאר דין זה והאשה טהורה דקאמר התם היינו טהורה לבעלה ואינה אסורה לו מחמת איסור נדה ובסוף פ"ד ממשכב באשה שמתה ויצא ממנה דם כו' מיירי ג"כ דם נדה ממש יצא ממנה וכבר כתבתי שדם נדה גם בהיותו במקור הוא טמא:

ועל פי הצעות האלה מבואר ג"כ שלא היה יכול בגמרא דף י"ט לאוקמי דברי ר' מאיר שאמר מטמא משום משקה שטעמו משום מקור מקומו טמא דלפי מ"ש לא נפקא לן במקור מקומו טמא רק לטמא את האשה ההיא ואיך קאמר ר"מ מטמא משום משקה והרי אין לך שום משקה (שאינו משקה זב וזבה) שיטמא אדם שאף שגזרו על המשקין שיטמאו כלים אבל לא מצינו שגזרו שיטמא אדם רק לטמא ידים וזה לא משכחת שיטמא דם הירוק ידים או כלים או אוכלים ומשקים בעודו בגוף האשה. ואחר שיצא מגוף האשה פסקה טומאה ממנו לגמרי והאשה שמקבלת טומאת ערב ממקור שהזיע אינו מתורת משקין שהרי אין משקין מטמאין אדם רק הוא הל"מ כמ"ש התוספות בדף ט"ז ע"א וכנ"ל וא"כ ר"מ שאמר משום משקין ודאי אין כוונתו לטמא האשה. וכן י"ל לכך לא היה יכול לומר טעמו משום מקור מקומו טמא ומוקי ליה משום משקה זב וזבה דהיינו שראתה מתחלה דם אדום ושייך שפיר מטמא משום משקה ומתחלה שם שרצה לאוקמי היכא דחזיא ודאי מגופה ג"כ ניחא כיון שרצה לומר דהיכא דהוא מגופה דם נדה

ממש הוא שייך משום משקה דדם נדה מקרי משקה כמ"ש התוס' שם בד"ה כתיב הכא כו' בשם התוספתא דשבת ע"ש. ולדעתי כל זה נכון וברור. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה צח

תשובה

שלום להאלוף התורני מוהר"ר פייבל כ"ץ מבלאוויץ:

מכתבו קבלתי. וע"ד האשה שמוצאת בבדיקתה מראה סמיכא ועב והמראה מצד עצמה טהורה רק אחר שנתייבש נעשה אדום בקצוותיו והאשה אינה מרגשת כאב כלל ולא בכל הבדיקות היא מוצאת כך רק כשבודקת בעומק לצד אחור היא מוצאת כך וגם לפעמים מרגשת כמו קריצת כינה באותו מקום והאשה הזו יש לה וסת קבוע והדם שרואה בשעת וסתה משונה מדם הנ"ל שדם של שעת וסתה הוא דם ממש והאשה זו גם בפי הכרכשתא לפעמים מוצאת כמו סמיכא הזה וגם שם אין לה כאב אבל גם שם מרגשת כמו קריצת כינה אבל יותר חזק מאשר הוא הקריצה באותו מקום. וראיתי פלפולו בדברי רמ"א בסימן קפ"ז סעיף ה'. ובמחילה מכבודו הכניס ראשו להכרייע במה שאינו כדאי. אבל לו יהיבנא לו כל טענותיו בכל דברי רמ"א הלא אינם ענין לנדון הזה שאין כאן באשה זו לא מכה ולא כאב ואם אתה דן הרגשת קריצת כינה למכה נמצאו כל בני אדם מלאים מכות ופצעים. וכל פרטי דברי רמ"א שם מבוארים היטב כל ג' חילוקי דינים של רמ"א בחיבורי נו"ב חי"ד סימן מ"א חילקתי כל חלקיהם לכמה פרטים עד שחלקתים לי"ג פרטים יע"ש וימצא הכל מבואר מפורש באר היטב. וכל זה אינו ענין לאשה זו. וגם דברי המחבר שם סעיף ז' משמע דמה שמוצאת בצד אחד מהני כבר ביארתי בחיבורי הנ"ל בסימן א' שאדלעיל קאי אסעיפים דלעיל דמיירי שבודאי יש לה מכה עיין בחיבורי בסימן הנ"ל והוא בדף כ"ב ע"ג בד"ה ומעתה נבאר כו' אלא שנדפס שם בטעות סעיף ד' וצ"ל סעיף ז' יעיין שם וימצא הכל מפורש. ומה שמראה הדם משונה אין ראיה שמה שיוצא בשעת וסת כבר נתבשל ויוצא בזמנו ולכן הושלם מראה הדם משא"כ זה שמוצאה שלא בשעת וסתה ע"י הבדיקה בעומק הרחם כאשר הוא יורד לפרוזדור משפע והולך בשיפוע ואולי כאשר היא בודקת בעומק דוחקת אצבעה בין כותלי הפרוזדור לשיפוע הרחם וע"י הדוחק ההוא יוצאים דמי הרחם שלא בזמנו ועדיין לא נתבשל הדם כל צרכו. וכבר הזכרתי כיוצא בסברא זו בחיבורי הנ"ל סימן נ"ז ועיין בחיבורי דף ל' עמוד ב' בסופו. דרך כלל אם ישים עינו ולבו בחיבורי הנ"ל בהלכות נדה המתחילים שם בחיו"ד מסימן מ"א עד סימן ס"ד ימצא כ"א כמעט כל ספיקותיו. וכעת לרוב הטרדה אין להאריך. דברי הד"ש:

תשובה צט

תשובה

להרב הגאון הגדול המופלא ומופלג מוה' אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק רעכניץ בעל המחבר ס' אור חדש:

על דבר אשה גמולה דא מבעלה זה שנתים ומוצאת תמיד על עד הבדיקה קרטין דקים מאוד וגם שערות ומתחלה לא היתה מרגשת כאב בכליות רק בשיפולי המעים וכעת נתחדש שמרגשת כאב בכליות והגאון מק"ק בראד הורה לסנן השתן דרך חתיכת פשתן דק ואם תמצא על הפשתן קרטין כאלו תולין במכה שבכליות אף בלי כאב כלל והעיד הגאון הנ"ל שכן נתפשט הוראה בק"ק ליסא לסנן השתן ולבדוק כנ"ל. גם זאת עשתה האשה שבדקה אחר השתן ומצאה קרטין הנ"ל ושוב קינחה היטב ומצאה גם בין הפרקים בין השתנה להשתנה קרטין הנ"ל, זו היא תורף השאלה: וע"ד הוראה של ק"ק ליסא אני תמה אם סמכו עצמן על דברי ט"ז בסימן קצ"א א"כ אין צורך בדיקת השתן והט"ז התיר מצד הקרטין גופייהו ואם משום שהט"ז עצמו שדי נרגא לחלק בין קרטין לקרטין שכתב דשמא קרטין הללו אינו דומה באיזה צד לקרטין דר"ן לכן לא התיר הט"ז רק בצירוף הכאב ומנהג ק' ליסא אולי הוא להתיר גם בלי כאב ולכן הצריכו סינון השתן. א"כ אני תמה על מי סמכו כיון שהט"ז לא התיר בזה ואם על רמ"א סמכו שכתב בסוף סי' קצ"א ונמצא כזה גם במי רגלים טהורה כו' א"כ הרי תברא בצדה שהרי כתב רמ"א ואינה מוצאת אותו רק אחר הטלת מי רגלים כו' הרי שאם מוצאת שלא בשעת הטלת מי רגלים או סמוך לו ממש אף שנמצא ג"כ במי רגלים טמאה. ואני תמה איך יתפשט מנהג נגד דעת רמ"א בלי שום סמך מהפוסקים הראשונים ואם על איזה תשובות אחרונים סמכו יהיה להם אשר להם. ואני איני מעיין בתשובות האחרונים כי אין הזמן מספיק בידי והלואי אוכל לעמוד על דברי הראשונים:

ואמנם אני חושש אולי שמע השומע וטעה כי באמת יוכל להיות זה אמת להתיר ע"י סינון השתן והוא באשה שמוצאת קרטין כמין חול וחצץ אדום כשבודקת אחר שמשתנת ובתוך השתן לא נמצאו אותן קרטין וכן כשבודקת בשאר פעמים אינה מוצאת, שהאשה זו אף שאינה מוצאת קרטין הללו רק אחר שמשתנת אפ"ה אי אפשר לטהר אותה כיון שבתוך השתן אינה מוצאת אם איתא שהוא מחמת חול שהוא בכליות וע"י השתן יוצא לחוץ א"כ גם בתוך השתן היה לה למצוא, באשה זו שייך לסנן השתן ואם אחר הסינון נמצאים קרטין א"כ באמת גם עם השתן יוצאים ומטהרים אותה אבל לעולם אין מטהרים רק מה שמצאה סמוך להשתנה:

והנה ראיתי במכתב מעלתו רמז שאף אם נסכים לדברי הט"ז מ"מ יש לדון אולי אין דרך הכליות להוליד רק חול וחצץ ולא שערות וכן ראיתי במכתב חתנו ששאל ג"כ דבר זה אם להתיר גם השערות ובלא בדיקת פושרין:

ואני אומר אם היו דברי הט"ז ברורים לנו להלכה היה מקום להתיר גם השערות ואדרבה בהשערות יש ס"ס שמא מן הכליות דעכ"פ מידי ספיקא לא נפיק שיכולים הכליות להוליד גם כמין שערות ואת"ל מן המקור שמא שומא יש לה במקור כמ"ש בפרק המפלת (נדה דף כ"ב ע"ב) ואף שזה הוא הכל ספק אחד שמא דם נדה ושמא אינו דם נדה ואם אינו דם נדה מה נפקותא יש לנו אם הוא שומא במקור או אם הוא בכליות, אני אומר שזה שפיר מקרי ס"ס שאם הוא מן המקור אף שהאשה טהורה השערות טמאים שמקור מקומו טמא וכבר מבואר כל זה בספרי נו"ב בסימן מ"א אות ד' ואף שיש לעמוד על הבירור ע"י בדיקת פושרין בזה יש פלוגתא כשיש ס"ס אם צריכין לעמוד על הבירור וביארתי כל חילוקי דעות בזה בחיבורי הנ"ל בסימן נ"ז דף כ"ט ע"ב ואמנם כל זה אם היינו מסכימים לדברי בעל ט"ז אלא שאני אומר שאין בדברי הט"ז מרפא לשאלת אשה שאנו דנין עליה שהרי בדברי חתנו הרב ראיתי שדרכה למצוא קרטין הללו גם בימי נדתה ודברי הט"ז הם ברואה קרטין הללו אחר שפסק השפעת הדם דבזה יש סברא להתיר כמ"ש הר"ן בתשובה והובא בב"י בסימן הנ"ל וזה לשונו בזה כתב הר"ן בתשובה הנזכרת כו' והא ודאי מיעוטא דלא שכיח הוא דכי חייש ר"מ למיעוטא היינו כשיוצא עם מימי רגלים כעין אותו דם שרגיל לצאת מן המקור כו' אבל כאן שאינו יוצא אלא כמין חצץ אדום וגו' ובשעה אחריתי אינו יוצא ממנה כעין אותו דם כלל הוא ודאי מיעוטא דלא שכיח עכ"ל הר"ן. וא"כ באשה זאת שגם בימי נדתה רואה ג"כ קרטין הללו ליכא קולא זו וכיון דדברי הט"ז גופייהו חלושים מאוד עכ"פ גם הסומך עליו מ"מ הבו דלא לוסיף יותר ממה שהוא בעובדא של הט"ז:

ואמנם הנלע"ד תקנת אשה זו שתעשה הבדיקה המבואר בחיבורי נו"ב סימן מ"ח ע"ש ואם תמצא קרטין ושערות הללו על הבדיקה ואח"כ תוציא המוך שהכניסה לעומק הרחם ולא יהיה עליו שום קרטין ושום שערות אז נודע שודאי יש לה מכה חוץ למקור המוציא קרטין ושערות האלו ושוב לא תחוש לקרטין ושערות הללו. כן נלע"ד אם יסכים מ"כ עמי ויוכל לשאול עוד לאחד מחכמי הדור כי היכי דלמטיין שיבא מכשורא. וה' יצילנו משגיאות, זולת זה ההכרח לקצר כי רבו עלי טרדות מכמה שאלית ממקומות קרובים ורחוקים הנחוצים לדינא גם טרדות התלמידים עד שאין לי פנאי לעיין יותר ועוד חזון למועד ואולי אשיב לו כאשר יהיה כבר על מכונו בק"ק ווישניצא. ואני תפלתי שגורה

ישלח ה' מלאכו לפניו להצליח דרכו ולהגדיל כסא כבודו, כנפשו ונפש אוהבו נאמנו ד"ש ושלום תורתו תמיד:

תשובה ק

נשאלתי באשה אחת מק"ק טיפליץ שלא היתה יכולה לטהר כי אם לפרקים לפי שהיתה מוצאת ברוב הזמנים כתמים וגם וסתה היה מקולקל וכמעט חדל לגמרי להיות לה אורח כנשים ועתה ע"פ רפואות חזר לה הוסת וקבע הוסת זמנו משלשים יום לשלשים יום ונקבע ג"פ ובשעת הוסת יש לה מכאוב מגבה כאורח נשים בשעת הוסת שיש להם מכאובים כל אחת לפי טבעה. והנה אשה זו רגילה למצוא כתמים אדומים בחלוקה בימי ספירת הנקיים ולפעמים גם בימי טהרתה אחר טבילתה והכתמים שמוצאת הם בלי הרגשה כלל לא הרגשת פתיחת המקור ולא הרגשת זיבת דבר לח ואשה זו בשעת תשמיש מרגיש הבעל איזה בליטה באותו מקום וגם היא האשה מרגשת כאב בבליטה זו, ע"כ דברי השואל בקצרה:

הנה לא ידעתי כוונתו במציאת כתמים הללו אם הוא שמוצאת כך על חלוקה שלא בדקה עצמה בחלוק הזה כדרך קצת נשים שלוקחת קצה אחד מן החלוק ומקנחת בו באותו מקום שאם הוא בדרך הזה לא מקרי מציאות כתם אלא מקרי שמוצאת על עד הבדיקה והיה רק מקום לדבר אם צריך שיעור כגריס אם לא בדקה החלוק במקום הזה קודם הקינוח אם הוא נקי ואם באמת ראתה מתחלה שהחלוק במקום הזה נקי וקינחה בו לא מקרי כתם כלל רק מקרי שמצאה על עד הבדיקה ובזה לא היה מקום להתיר האשה הזאת כלל כיון שאפילו מכה אין לה בבירור כי הבליטה הזאת איננה מכה והכאב אם לדונו כמכה כבר גליתי דעתי בחיבורי שאין רצוני להקל בזה. אבל אם הכוונה בדברי השואל שמוצאת כתמים היינו כמשמעות כתמים בכל מקום שמוצאת על הכתונת או על הסדין ולא קינחה אותו מקום כלל אז אף שלא החלטתי בחיבורי לחשוב כאב כמכה לענין ראיה מ"מ לענין כתמים שאין כאן חשש דאורייתא ופשיטא באשה זו שיש לה וסת לכן אני חושב לדידה הכאב כמכה והרי מבואר בסימן קפ"ז סוף סעיף ה' בהגה"ה שכתמים תולה בה בכל ענין וכתב הש"ך בסעיף קטן כ"ז שאפילו אינה יודעת שמכתה מוציאה דם. ואמנם אף שהש"ך כתב שם שאפי' בשעת וסתה תולה בהכתמים היינו ששם בודאי יש לה מכה עכ"פ אבל אשה זו שאפי' מכה אין לנו בירור שיש לה רק שאני מיקל בה לחשוב הכאב כמכה וקולא זו אני מיקל לפי שיש לה וסת וא"כ על כל פנים כתם שתמצא בשעת וסתה אסורה אבל שלא בשעת וסתה כל כתמים שתמצא אפילו אדומים הרבה וגם גדולים יותר מכגריס תולה בה ומותרת לבעלה. וכל זה בימים

שהיא טהורה או אף בעת שסופרת שבעה נקיים בארבעה ימים האחרונים אבל שלשה ימים הראשונים אחר לבישת הלובן אם תמצא כתם הגדול יותר מכגריס היא טמאה דאפילו במכה ממש אם אינה יודעת שדרכה להוציא דם אינה תולה בג' ימים הראשונים כמבואר בסימן קצ"ו סעיף י' בהגה"ה ולדעת הש"ך אפילו יודעת שמוציאה דם אינו תולה כמבואר שם בס"ק י"ג. ק"ו בזו שהמכה עצמה אינה מבוררת רק הכאב מורה על המכה שאי אפשר להקל בג' ימים הראשונים של הספירה אבל אחר ג' ימים הראשונים וק"ו בימי טהרתה כל כתמים שתמצא תולה במכה וטהורה לבעלה. וכל זה הוא כל זמן שבליטה זו קיימת אבל אם תתרפא מזה ולא ירגיש הבעל שוב שום בליטה והאשה לא תרגיש שום כאב אז שוב אחר כך תהיה ככל הנשים לענין כתמים:

תשובה קא

תשובה

לכבוד אהובי מחות' א"נ ידידי וחביבי הרב המאה"ג המופלא ומופלג בתורה וחכמה פ"ה ע"ה כבוד שמו מוה' וואלף נ"י אב"ד דק"ק לייפניק:

אחר ד"ש הטוב כמשפט. הנה באתי על דבר שאלתו בעובדא דאירע שמה באשה אחת שיש לה וסת קבוע וכעת היא בימי מניקתה והיא בחזקת מסולקת דמים ככל הנשים בימי מניקתן ואירע באשה זו שמוצאת בעד הבדיקה קורט אחד כחודה של מחט אדום ולפעמים קורט זה בא מעורב עם ליחה לבנה ופעמים בלי ליחה לבנה ושוב כעת פעם אחר פעם עם ליחה לבנה והקורט הזה נקלט במחט ואי אפשר לה לטהר עצמה לבעלה וראיתי שכבר שם מעלתו עינו להבדיקה שכתבתי בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן מ"ח אלא שרום מעלתו חושש באשה זו כיון שכל פעם אינה מוצאת רק קורט אחד לבד לא ימלט שנאבד במוך ואין ראיה ממה שהמוך הוא נקי. זהו תורף חשש של מעלתו. ואני אומר זה שרום מעלתו עושה ממנו חומרא שהוא רק קורט אחד תמיד ואני חשבתי לטובה לעשות מזה קולא ואמנם תשובה על החשש שלו יתבאר בדברינו אח"כ וכעת אמינא הקולא אשר אני חושב בזה. והנני מעתיק לו מה שמצאתי בכתבים שלי אשר כתבתי בילדותי בתחלת בואי לק"ק יאמפלא מצאתי כעת עלה אחד וזה לשוני שם. בדין מקור שהזיע שאמרו במסכת נדה מ"א ע"ב מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות טמאה כו' ודוקא תרתי אבל חדא אימא מעלמא אתיא, רש"י מעלמא מן הצדדים. והנה לשון הגמרא אימא מעלמא אתיא לשון אימא משמע שמידי ספיקא לא נפקא והיא גופא קשיא דאיך מטהרה מספק וספיקא דאורייתא לחומרא וספק טומאה ברה"י טמא דבר תורה (ואם יש חילוק לענין ילפותא מסוטה בין טומאת מגע לטומאה דאתיא מגופה עיין בתו' ריש נדה וב"ק

דף י"א ע"א בתוס' ד"ה דאין מקצת שליא ועיין בשטה מקובצת שם). ולשון הרמב"ם מרווח יותר וז"ל בפ"א מהלכות מטמאי משכב הלכה י"א הזיעה טיפה אחת הרי האשה טהירה שאינו אלא מחוץ למקור ע"כ לשון הרמב"ם. ולשון זה מורה שזה ברור שאינו אלא מחוץ למקור דהיינו מן הצדדים. ואמנם גם לדברי רבינו הגדול צריכין אנו למימר דהמקור מן הסתם אין דרכו להוציא פחות משתי טיפין ולכך מן הסתם תולין שטפה אחת היא מן הצדדים כי תולין במצוי אפילו להקל ולכך אין חוששין שמא הטפה היא מן המקור לפי שהוא מלתא דלא שכיחא אבל עכ"פ בצד האפשר הוא שיוציא המקור טפה אחת והוא מיעוטא דמיעוטא. ובהכי גם לשון הגמרא ניחא דקאמר אימא מעלמא אתי דהיינו שאעפ"כ הוא רק אימא לפי שגם המקור בצד האפשר הוא להוציא טפה אחת ואעפ"כ מטהרינן לה לפי דלמיעוט שאינו מצוי לא חיישינן. וגם לשון הרמב"ם ניחא שאינו אלא מחוץ למקור היינו מן הסתם דאזלינן בתר המצוי:

יצא לנו מזה דמן הסתם אין דרך המקור להוציא פחות משתי טיפין ואם תמצא טיפה אחת לא חיישינן כלל לספוקי שמא הוא מן המקור. ולפ"ז הא דקיי"ל דאפילו רואה טפת דם כחרדל יושבת עליו ז' נקיים וכן הא ששנינו במשנה בריש יוצא דופן ומטמאין בכל שהוא אפילו כעין החרדל ובפחות מכאן היינו במרגשת עתה שבא מן המקור ואמנם דברי ר' יוחנן במקור שהזיע מיירי באינה מרגשת מהיכן יצאה הזיעה אם מפנימית המקור או הצדדים לכן יש חילוק בין טפה אחת לשתי טיפין:

ולפי הצעה זו גם בדם אדום אם מוצאת בפנים ולא הרגישה בודאי שבא מן המקור ג"כ יש לחלק בין שתי טיפין לטפה אחת דאם נמצא רק טפה אחת תולין מבחוץ ואף שאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת ואין לתלות במאכולת אעפ"כ טהורה היא ותולין בצדדין. אבל קשה דהרי פסק בש"ע בסימן ק"ץ סעיף ל"ג האשה שבדקה עצמה בעד הבדיקה ונמצא עליו אפילו טפה כחרדל בין עגול בין משוך טמאה הרי דאפילו טפה אחת אין תולין בצדדים וכאן לא מיירי שהרגישה שנפתח מקורה רק על עד הבדיקה מצאה ומהרגשת הבדיקה לא ידעינן שהוא ודאי מן המקור דהרי יכול להיות הרגשת עד. ובאמת גוף דין זה שפסק כאן בש"ע הוא נובע מסוגיא דנדה י"ד ע"א. ואמנם שם לא נתפרש שמטמא בכל שהוא רק מבואר שם דאותו מקום בדוק או דחוק הוא אצל מאכולת ולכן מטמא משום נדה אבל אעפ"כ אולי בעינן שתי טיפין ואעפ"כ נ"מ במה דבדוק הוא אצל מאכולת דאל"כ הוה בעינן כגריס אבל השתא דבדוק אצל מאכולת לא בעינן כגריס אבל לעולם ב' טיפין בעינן דאל"כ תולין במצוי דהיינו בצדדין וצריך לומר

כיון שאמרו שמטמאה משום נדה משמעותו כנדה ממש דהיינו אפי' בכל שהוא וא"כ קשה מההוא דמקור שהזיע:

ויותר מזה קשים דברי הרמב"ם בפ"ט מא"ב הל' וי"ו שכתב מה בין כתם הנמצא על בשרה כו' שהכתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור כו' ואין לו שיעור לגמרי משמע שאין לו שום שיעור לא שיעורא רבא ולא שיעורא זוטא וממילא אפילו טפה אחת בכלל וקשה הך דמקור שהזיע שפסק הרמב"ם גופיה שטפה אחת אינה אלא מחוץ למקור ולכן צריכין אנו לחלק בין הפרקים בין דם לבן שהוא מימרא דר' יוחנן במקור שהזיע ובין מראה דם אדום וכך אנו צריכין לומר שאין הצדדים רגילים להוציא כי אם מראה לבן כמרגליות אבל מראה אדום לא שכיח בצדדים כלל היכא דליכא מכה או שאר סיבה הגורם שיצא דם וכן דם מאכולת ס"ל להרמב"ם דלא שכיח על בשרה ולכך במראה לבן שפיר מה שמטהר ר' יוחנן טפה אחת אפילו מטומאת ערב משום שתולין בצדדים שהוא מצוי משא"כ המקור אינו רגיל להוציא פחות מב' טיפין אבל דם אדום גם אם תתלנו בצדדים ע"ר תתלנו באינו מצוי לכך יותר תלינן במקור שבו הוא מקור הדמים ואמר נן אתרמי והוציאה טפה אחת. ולפ"ז אני אומר קולא אחת לתקנת בנות ישראל ואמנם נוע ינוע הקנה בין אצבעותי מרוב אימה ורתת להרים ראש בדבר שלא מצאתי בהקדמונים:

ואני מחזיק בתומי שאין דרך המקור להוציא פחות מב' טיפין והא דמצאה על עד הבדוק לה אפילו טפה כעין החרדל טמאה היינו באשה שאינה רגילה בכך רק אירע דרך מקרה שפעם אחת מצאה כן אבל אשה שבכל עת שהיא בודקת היא מוצאת על עד הבדוק טפה אחת קטנה מאוד כטפה של זבוב וזה הוא אצלה בכל הבדיקות או ברובם, אני אומר לפי מה שכתב העה"ג בסימן כ"ב הביאו החכם צבי בסימן כ"ג אשה שהיא בודקת עצמה ובכל זמן היא מוצאת על העד קרטין קטנים כמו טיפין של זבוב אדום מובלעין בבגד ואין לה שום צער ולא כאב ולא חולי ולא מרגשת שום דבר לתלות והשיב העה"ג להתיר לפי שהרופא אמר שלדעתו הוא שטיפין אלו הם באים מן הצדדים שיש שם גידין דקין כחוט השערה ולפעמים כשהאשה מרובה בדמים גידין קטנים הללו מושפעים ומלאים דם הרבה וכשהאשה בודקת עצמה ודוחקת בגידין האלו אז הם נפתחים ומוציאין טיפין האלו. והגאון ח"צ הכה על קדקוד סברא זו וכתב נוראות נפלאתי איך עלה על לבו להתיר מחמת דברי הבאי הללו כו' וגם הרופא אינו אומר שיש מכה רק ששופט בשכלו ששינוי ומקרה זה הוא מן הגידין שבצדדים אף אנו נאמר שמחמת ריבוי דם שבמקור שהוא ודאי כולו עשוי מגידין ועצבים הדם יוצא כו' ע"ש בח"צ. ולפ"ז אני אומר דהח"צ יפה כתב בעובדא ההוא שמצאה טיפין הרבה אבל אם אינה מוצאת רק טפה אחת וכן דרכה בכל

הבדיקות יותר נוח לתלות בגיד או וריד שבצדדים משנתלה במקור ולומר שהמקור בכל עת משנה דרכו וטבעו להוציא רק טפה אחת שזה נגד טבעו ויותר ראוי לתלות בגיד או וריד שבצדדים מחמת שהוא מרובה בדמים והוה ממש כמקור שהזיע שתולין בצדדים משא"כ באשה שמצאה רק לעתים רחוקות על עד הבדיקה טפה אחת שאשה זו אינה מרובה בדמים שיהיה נפתח וריד אצלה שהרי בשאר פעמים אינה מוצאת כזה לכך היא טמאה אבל אם מוצאת בכל עת היא טהורה. ואמנם קולא זו היינו אם תמיד מוצאת בצד אחד שאז תולין בוריד שפתוח שם. וכל זה אני כותב דרך פלפול אבל חלילה לסמוך על זה כלל אף לצרף לקולא אחרת עד שיזכני השם למצוא בש"ס ופוסקים הראשונים אולי אמצא איזה סמך לזה:

כל זה העתקתי מן העלה יחידית שמצאתי בכתבים שלי שכתבתי בילדותי, והנה הרי כתבתי שחלילה לסמוך על זה, וגם עתה העתקתי לו רק להראות שעכ"פ יותר קיל טיפה אחת מב' טיפין ואמנם הקולא הנ"ל בלא"ה לא שייך כאן כיון שהיא רואה הקורט הקטן הזה עם ליחה לבנה וא"כ אף שאין דרך המקור להוציא פחות מב' טיפין הרי הליחה לבנה היא יותר משתי טיפין ויצא הקורט האדום הזה עם הליחה לבנה. ועוד כי אולי מה שאין המקור דרכו להוציא טפה יחידית היינו טיפה לחה שאם היא כל כך מועט היא דבוקה לפנים במקור אבל קורט יבש אולי גם קטן מאד כיון שאינו דבוק הוא נופל למטה לחוץ אבל להחמיר מטער שהוא יבש א"כ אינו יוצא מוריד דאף שאין לתלות בוריד אכתי יש לתלותו בחצץ הרגיל בכליות:

ועתה אדבר מצד הבדיקה שכתבתי בנו"ב סימן מ"ח ומעלתו חושש באשה זו שלא תועיל הבדיקה ההיא שאף שלא תמצא בראש המוך אולי הואיל והוא רק קורט קטן נאבד שם במוך. אני תמה והלא עיקר ההיתר שלי בבדיקה זו הוא מחמת שמוצאת בצדדים דודאי אם אינה מוצאת כלל בשעת הבדיקה אין מקום לטהר מה שתמצא לעתיד אבל עיקר הנסיון של הבדיקה כיון שבשעה שהמוך הדחוק מונח אצלה למעלה בעומק ומכסה פי הרחם והוא דחוק ומהודק הרבה באופן שהמוך מונע ששום דם אינו יכול לזוב למטה וא"כ מה שמוצאת אח"כ אחר שרחצה היטב באופן שלא נשאר שום דם מכבר בצדדים ועכשיו בודקת ומוצאת מן הצד א"כ בודאי יש לה איזה סבה המוציא דם זה מן הצדדים וא"כ מה מפסיד לנו לזה החשש שמא היה על המוך ונאבד דאף אם לו יהיה כדבריו אכתי חזינן שיש לה בצדדים דבר המוציא קרטין הללו ומהי תיתי לחוש כלל שהיה גם במוך. ואמנם אמינא גברא רבא אמר מלתא לא מזניחין אותו וכוונתו למה שכתבתי בחיבורי סימן מ"ג והוא בדף י"ט ע"ב בד"ה לכן נ"ל וז"ל ומכ"ש שיעבור הדם

דרך המוך למטה וימצא למטה והמוך ישאר נקי זה דבר שאי אפשר וכו' ולכן חשש מעלתו שבעובדא דא איכא למיחש שבאמת לא נשאר המוך נקי אלא שנאבד מחמת קוטנו. אומר אני אף הא ליתא דא"כ תחוש שיצאו שתי טיפין אחד נשאר במוך ואחד ירד לצדדים והרי אשה זו בשום פעם אין דרכה לראות רק קורט אחד. ולמיחש תינח בדם לח אבל זו שדרכה בקורט יבש איכא למיחש שזה הקורט עבר דרך המוך למטה והא דלא נצטבע המוך היינו משום שהוא יבש ג"כ ליכא למיחש, חדא שהרי דרכה לראות עם ליחה לבנה והי' נשאר למעלה על המוך איזה רושם ליחה לבנה. ועוד שלא כתבתי זה רק דרך ומכ"ש אבל לדינא בלא"ה לא חיישינן כלל במוך דחוק לשום חשש ואף שכתבתי בחיבורי שם שבכל זה אין לטהר רק ביש מוכיח קיים איזה מכה או שאר דבר בידוע לנו כדי שנדע כאשר יסור הסבה שוב לא תתלה בו עיין בחיבורי סימן מ"ח בדף כ"ה ע"א באמצע ד"ה והנה ראיתי כו'. מ"מ באשה זו שאינה מוצאת רק קורט א' יבש ונקלט במחט כאשר יסור הסבה מסתמא שוב לא תראה באופן זה. ואעפ"כ לחומר הנושא אין אני מחליט לטהרה אחר הבדיקה רק כל ימי זמן ההנקה דהיינו כ"ד חדש ואח"כ אם יתמיד הדבר אז נחכם לה. וגם כל זה באופן שיסכים גם מעלתו ויסכים עמנו גם מר חמיו הגאון המפורסם נר"ו ואז מטינא שיבא בהדייהו, דברי ידידו הד"ש:

תשובה קב

שנית על ענין הנ"ל להרב הנ"ל:

מכתבו קבלתי. ושאל על אודות האשה אשר כבר מלתי אמורה בשלהי חודש אלול העבר והתרתיה על פי הבדיקה המבואר בנו"ב חיו"ד סימן מ"ח. ואמנם שם לא החלטתי ההיתר רק כל ימי משך זמן ההנקה וכתבתי שאח"כ אם יתמיד אצלה דבר זה נחכם בדבר. ועתה הודיעני מעלתו שכבר עבר הזמן ועדיין היא דרכה כמקדם אבל יש לה וסת קבוע לראות דם ממש ככל הנשים. הנני גם עתה סומך על הבדיקה אבל כיון שכתבתי אז שאף שנדחו דברי עה"ג מכל מקום במוצאת רק טפה אחת יותר ראוי לתלות בגיד או בוריד שבצדדים ואעפ"כ לא התרתי רק ע"פ הבדיקה שכתבתי בנו"ב סימן מ"ח כנ"ל. ועתה אני אומר אולי הבדיקה שבדקה בימי ההנקה לא תועיל עכשיו דאולי בימי ההנקה מחמת שפתח מקור הדמים של דם נדות הוא סתום וטבע האנושי לדחות המותרות וכל דם נדה שבאשה הוא ממותרות הדמים שהטבע מוציאם דרך הרחם וכיון שבימי הנקה נסתם פתח המקור דרכו של הטבע לחפש לו מקום אחר להוציא המותרות ומצא לו מקום דרך גיד או וריד שבצדדים ועכשיו שנפתח פתח המקור אין הטבע מוכרח להוציא רק ע"פ טבעו ודרכו דהיינו דרך המקור וגם הטפה יחידית שמוצאת ג"כ אולי עתה הוא

מן הרחם לכן תנסה שוב שנית ע"פ הבדיקה ההיא ואם המוך הדחוק ישאר נקי בצדדים תמצא הקורט יחידי כדרכה. הנני מסכים להתירה אם דעתו מסכמת עמי. דברי מחותנו א"נ הד"ש:

תשובה קג

תשובה

דייק ותני. מחכימי טובייני. דק ואשכח מרגיני. נהירין ליה שמעתא כבשני דחוני. ה"ה כבוד הרב המופלא הקצין. מלא רצון. כבוד מוה' געץ יצ"ו. לווין:

מכתבו מן עש"ק העבר הגיעני אבל לא בזמנו כי נתאחר על הבי דואר. והנה הנאני מאד שרואה אני ששוקד על התורה ובדבר אשר רצה להשיג על מה שכתבתי בנ"ב חיו"ד סימן נ"ה וסימן נ"ו וחידשתי בעסק וסתות ולחלק יצאתי שלחוש שתראה בשעת וסתה וחייב לפרוש סמוך לוסתה הוא מן התורה דאמרינן שמא תראה בשעת תשמיש כי אורח בזמנו יבוא ולא אמרינן על להבא נוקים לה בחזקת טהורה דאטו לעולם לא תראה הרי בודאי עתידה לראות כי היכי דחיישינן שמא ימות ולא יהבינן חזקת חיים הואיל וסופו למות אבל אחר שעבר הוסת שוב לא חיישינן שכבר ראתה שזה נגד חזקת טהרה כי היכי דלא חיישינן שמא כבר מת. ושוב ביארתי בסימן נ"ו הדין הוא אתי שפיר בין לסברת רבינו מנחם מיונ"י ובין לסברת ר"ת שנחלקו במסכת קידושין ס"ה ע"ב אם חיישינן שמא יקדש ע"ש בחיבורי. וע"ז בא מעלתו לעורר מדברי התוספות ביומא נ"ה ע"ב ואעתיק לשונו של מעלתו במכתבו. ואמ"ו כתב כנגד השואל דאף לר"ת גם שמא ימות הוא טעם אחר משום שבודאי ימות פעם כו' וטעמא דר"ת משום שמא יקדש דהוי חזקה שאינה מבוררת כו'. ומה יענה אמ"ו על תוספות ביומא נ"ה ע"ב בד"ה אלא בחטאת שמתו בעליה ודאי דמפורש בהדיא דעיקר הטעם הוא רק משום שאמר שעה אחת לפני מותו וזה סברא לא שייך לענין וסתות ולענין שמא יקדש. ולפענ"ד קאי תירוץ התוספות רק לר"ת הנ"ל ולשטת ר"מ מיונ"י קושיית התוס' במקומה עומדת ע"כ לשון מעלתו:

והנה דומה אני שלא קרא מעלתו דברי בחיבורי או שנתערבו לו הדברים כי ראה אותם בחפזון בלי עיון כלל. כי מה שכתב שאני כתבתי טעמא דר"ת משום שמא יקדש דהוי חזקה שאינה מבוררת. היכן כתבתי זה וגם היכן חייש ר"ת שמא יקדש ואיפכא כתבתי דלהכי לא חייש שמא יקדש משום דהוי חזקה מבוררת בשעתה עיין שם בחיבורי וגבי הרי זה גיטך שעה אחת קודם מותי שאסורה לאכול בתרומה מיד כתבתי דיש לה שתי חזקות להיתר. חדא חזקת חיים של הבעל, ואידך חזקת היתר שהרי עד עתה יש לה חזקת היתר לתרומה וכתבתי אעפ"כ אסורה לאכול בתרומה מיד משום דחזקת חיים

אף שהיא מבוררת בשעתה וגם לא איתרע מעולם מ"מ אין חזקה מועיל לפי שהרי פעם אחת בודאי סופו למות ולכך אי אפשר לסמוך על חזקה זו כלל להבא וחיישינן בכל פעם שמא ימות אחר שעה אבל מ"מ אכתי נשאר חזקת היתר שהיה לה עד עתה היתר לאכול תרומה וכאן לא שייך לומר שבודאי יגיע שעה שתאסר בתרומה כשימות דשמא לא תאסר לעולם ובעלה לא ימות בחייה אבל נגד זה חזקה הזאת איתרע בשעה שנתן לה הגט אף שנתן לה הגירושין שיחולו שעה אחת קודם מותו מ"מ שוב יצאה מחזקתה שקודם הגירושין וכמ"ש התוספות בכתובות כ"ג ע"א ד"ה תרווייהו כו' שבשעה שזרק לה קידושין אף דמספקא לן אולי קרוב לו מ"מ כבר יצאה מחזקת פנויה וליכא למימר אוקמה אחזקתה אלא שגם אחר הגירושין יש לה חזקת היתר שהרי אחרי שראינו שעה אחר הגירושין שלא מת הרי חזינן שאחר הגירושין היתה מותרת וממילא ראוי לאוקמה אחזקת היתר שהרי אח"כ לא נעשה שום ריעותא לגרוע חזקתה אבל נגד זה חזקת היתר שלאחר הגירושין מעולם לא נתבררה בשעתה דהרי תיכף אחר הגירושין חיישינן שמא ימות תוך שעה אך אחר שחי כמה שעות אז נודע שהיתה מותרת לפני שעה וזה מקרי חזקה שלא נתבררה בשעתה. כל זה ביארתי בחיבורי שם. ומעתה פשיטא דלר"ת הטעם משום שחל הגט שעה קודם מותו דאל"כ היתה מותרת מטעם חזקת היתר אבל לא מטעם חזקת חיים וכנ"ל אבל בוסתות שאין להאשה רק חזקת טהרה וחזקה זו ודאי עתידה לסתור שהרי עכ"פ פעם אחת תראה הרי זה דומה לחזקת חיים וחיישינן שמא תראה כמו דחיישינן שמא ימות אבל לא חיישינן שמא ראתה כמו דלא חיישינן שמא כבר מת אבל שם בקינין שפיר כתבו התוספות דמותרים להקריב הקינין דהרי בשעה שמקריבין אמרינן שעדיין לא מת ואפילו ימות תיכף לא מזיק לן עתה שבשעת הקרבה חי הוא:

גם מה שכתב מעלתו דלרבינו מנחם מיונ"י קושיית התוס' במקומה עומדת גם כן לא עיין מעלתו בחיבורי שם בסימן נ"ו בד"ה והנה לדעת מהר"מ הנ"ל כו' ואם היה מעלתו שם עינו ולבו להדברים גם כאן ביומא לא היה קשה לו כלום בי גם כאן אם היה מתעביד בפניו שהיו מקריבים החטאת והיה מת לפנינו באמצע ההקרבה אין כאן מיחוש שמה שעשו בעודו בחיים בהיתר עשו וכשימות שוב לא יעשו מאומה:

ומה שהקשה על מה שתירצתי ע"פ סברתי קושיית התוספות ט' ע"א בד"ה הא ליכא חרדה כו' כמבואר בחיבורי סימן נ"ה בד"ה ובזה אמרתי, וע"ז הקשה מעלתו דמה יענה בסוגיא דף ט"ז ע"א מדאמר הונא חברין משמיה דרב כו' חוששת לוסתה וחוששת לראייתה אלמא וסתות דאורייתא ולסברתי הרי אפילו וסתות דרבנן בזה שמצאה טמאה הוא דאורייתא. ג"כ לא קשה מידי. שאני כתבתי ע"פ האמת דמסיק שם דף ט"ז

רנב"י אמר בוסתות גופייהו קמיפלגי וא"כ רב סובר וסתות דרבנן ואפ"ה מצאה טמאה טמאה וכתבתי דהיינו מדאורייתא משום דחזקת טהרה איתרע שהרי היא טמאה לפניך וכדאמרינן בריש נדה הרי חסר לפניך הרי דם לפניך ולכך אין לנו חזקה נגד חזקת אורח בזמנו בא ומוקמינן חזקת האורח בזמנו על חזקתו. וכל זה לפי תירוצו של רנב"י אבל לפי תירוצו של ר' זירא דכ"ע וסתות דאורייתא א"כ למ"ד וסתות דרבנן אפילו מצאה טמאה היא טהורה ואמרינן השתא הוא דראתה ועד עכשיו מוקמינן לה אחזקת טהרה ולא אמרינן כיון דטמאה השתא איתרע החזקה למפרע במה דאמר הונא חברין כו' פירש"י דקס"ד דהה"ד נמי אם בדקה ומצאה טהורה כו' וכתב מהרש"א יראה לפי דרכו דבראתה נמי לא מטמאה משעת וסתה אלא אי הוי וסתות דאורייתא ומלתא דרב לקמן ומצאה טמאה דטמאה משעת וסתה אפשר דהוה מפרש ליה כר' זירא כו' עיין מהרש"א. ונמצא לפי סברא זו שפיר הוכיח וסתות דאורייתא ואני שחדשתי דין שלי היינו לרנב"י וכן קיי"ל דאפילו וסתות דרבנן אם מצאה טמאה טמאה. ומ"ש שהתוס' ודאי הם נגד סברא שלי. לא ידעתי מה צריך להודיעני הלא אני חדשתי סברא זו לדחות קושיית התוס'. ומה שהודיעני מה שתירץ בהמשך דברי תוספות דף נ"ח ע"א סברא נכונה דבר וגם אני לא נעלתי הדלת בפני כל אדם שלא יהיה שום תירוץ על המשך דברי תוס' רק תירוץ שלי ושערי תירוצים לא ננעלו:

ומה שכתב לתרץ על מה שהקשיתי במה דאמר לימא תנן כתמים דלא כשמאי וכתב מעלתו ששמאי לשיטתו בקידושין מ"ג ע"א דסבר שולחיו חייב ולא דריש הוא ההוא א"כ ג"כ לא דריש בבשרה דדריש שמואל עד שתרגיש שזה ג"כ ייתור הוא דנכתוב בבשר. אני אומר לדבריו הרי מבואר שם בקידושין דכל הני דסברי שני כתובין אין מלמדין לא דרשי הוא ההוא וג"כ נימא דכל הני תנאי ודאי לית להו הרגשה דשמואל ואיך הקושיא הראשונה שהקשה בסוגיא על שמואל ת"ש האשה שהיא עושה צרכיה ר"מ אומר כו' היכי דמי אי דארגשה כו' ומאי ראיה מדברי ר"מ והרי ר"מ סובר שני כתובין אין מלמדין כדאמרינן בקידושין דף ל"ה ע"א ובלא"ה אמרינן בסנהדרין דר' יהודה הוא דאית ליה מלמדין עיין שם בדף ס"ג ע"ב וכן פירש"י שם דכל דוכתא דאמרינן אלא למ"ד מלמדין ר' יהודה הוא ע"ש. וא"כ לדברי מעלתו מאי מקשה מדברי ר"מ והלא ר"מ לא דריש ההוא ה"נ לא דריש בבשרה א"ו אין זה דומה לזה. זולת זה במה דאחוי לן חורפיה בשאר פלפולים לא עיינתי עדיין ועוד חזון למועד:

ומה שכתב שהוכחה שלי מחמת כפל הלשון לא שייך ביומא. אני תמה וכי אין פירושי נכון אף בלי הוכחה אלא שכתבתי שמחמת כפל הלשון יש ראיה גדולה שכוונת ר"ת

הוא כן ודי לו בראיה אחת. ומה שהקשה על החידוש שחידשתי בעסק וסתות והקשה ממה דקיי"ל בדף ט"ו ע"ב אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ובא עליה מטעם ספק ראתה ספק לא ראתה ואת"ל ראתה שמא טבלה דלדידי דוקא בדקה ומצאה טהורה אז וסתות דרבנן גם בזה טעה בכוונתי שאני לא אמרתי אלא בבדקה ומצאה טמאה אז חוששת מדאורייתא משעת הוסת מטעם דחזקת אורח בזמנו בא לא איתרע וחזקת טהרה איתרע שהרי היא טמאה לפניך. אבל זו שבעלה אינו יודע כלל אם ראתה וכבר עבר וסתה נשאר חזקת טהרה נגד חזקת אורח בזמנו בא אלא שאני בחיבורי שם קיימינא על פלוגתא דף ט"ז ע"א דשם מיירי בבדיקה כתבתי לחלק בין מצאה טמאה למצאה טהורה והא ודאי שעכ"פ צריכה בדיקה אבל בעלה שאינו יודע מה היה בבדיקתה ודאי דסומך על חזקת טהרה נגד חזקת האורח. דברי הד"ש:

תשובה קד

תשובה

להגאון המפורסם מוה' יוסף אב"ד דק"ק ברעסלא:

כבר מלתי אמורה כו' וכך דרכה של תורה כו'. והנה מה שהשיב מר על דברי השואל בחיבורי חיו"ד סימן נ"ה לתרץ דברי כסף משנה שכתב שכתמים הם ס"ס ספק מעלמא ואת"ל מגופה שמא מן העליה, והשיג עליו השב יעקב שהרי משנה ערוכה דף י"ז ע"ב שחזקתו מן המקור. ועל זה השיב השואל דמשנתנו איירי מן הלול ולפנים ואז חזקתו מן המקור אבל בספק אם מן הלול לפנים או לחוץ לא אמרינן חזקתו מן המקור. ועל זה הקשה מר ניהו רבא הרי חזקתו מן המקור הוא חזקה מכח רובא וכיון דרוב דמים מן המקור אפילו בספיקו נמי כל זמן דליכא הוכחה תולין במקור שהוא רובא והרי הוא חזקה. ואני אומר מימר שפיר קאמר וגם אני לא קבלתי דברי השואל בזה ואעפ"כ אמינא אי מטעמא דמר יכול הוא השואל לדחוק ולומר דעליה קרובה לפרוזדור יותר ממה שקרוב החדר לפרוזדור אפילו מן הלול ולפנים אלא שמן החדר יורדים מן הלול ולפנים כדרכם ומן העליה יורדים שמה ע"י שינוי, וגם יאמר השואל שבעליה שכיחים דמים הרבה כמו במקור אלא שמן העליה ולפנים רוב דמים באים מן החדר שמשם באים בלא שינוי ומן העליה לא יבואו שמה רק ע"י שינוי ורוב דמים כדרכם יורדים בלא שינוי ולכן תולים ברוב וגם שפיר הוכיחו דרוב עדיף מקרוב אבל אי לא ידעינן אם דם זה נמצא לפנים או לחוץ ליכא רובא כלל דבעליה יש דמים מרובים כמו בחדר. ככה אמינא ליישב דעת השואל ולא שאני מסכים לזה. דברי הד"ש:

תשובה קה

תשובה

לאהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד שמו מוהר"ר ליב איגר ג"י מהלברשטאט:

אשר שאל דבר חכמה. אשה שמצאה כתם על נייר אם הוא טמא כיון שדבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים אם נייר הוא דבר המקבל טומאה. והנה כתב מעלתו שנייר שבימיהם העשוי מעשבים טמא בנגעים ובודאי מקבל כתמים ועיקר שאלתו על נייר שלנו שעשוי מבלויי סחבות. והנה לשונו של מעלתו במכתבו כדאיתא בנגעים שעשבים מקבלין טומאה. ודברים הללו שגגה הם בידו דלענין טומאת נגעים לא עשבים עצמם ולא נייר העשוי מהם מקבל טומאת נגעים דבנגעים צמר ופשתים או עור או מלאכת עור כתיב ומה שאינו צמר ופשתים ולא עור אין לו ענין בטומאת נגעים וכן מבואר בשבת דף כ"ו ע"ב בסוגיא דצמר ופשתים ע"ש וכן מבואר בהרמב"ם פ"ג מנגעים ואם לענין שאר טומאות אם העשבים הם מאכל אדם פשיטא שמקבלין טומאה ומקרא מלא בטומאת שרצים מכל האוכל וגו' ואם אינו מאכל אדם אינו מקבל שום טומאה ועיין בסוכה דף י"ב ע"ב הני שושי ושווצרי מסככין בהם ופירש"י מיני ירקות שאינם מקבלים טומאה לפי שאינן מאכל אדם. והדבר מפורש בהרמב"ם בריש פ"א מהלכות טומאת אוכלין. ועתה יראה מעלתו איך שגה בדמיונו מהיפך אל היפך שאצלו פשוט שנייר מעשבים מטמא בנגעים ונייר שלנו אינו מטמא בנגעים, ונהפוך הוא שנייר מעשבים אין לו ענין לטומאת נגעים ונייר שלנו העשוי מבלויי סחבות שעיקרם פשתים וצמר מטמאים בנגעים, ותמהני שמעלתו פלפל אם יש בבלויי הסחבות שלש על שלש ואם מה שזרק לאשפה מטהרן. וכל זה לפי סברתו שהנייר מצד עצמו עתה אין לו שייכות לטומאה אמנם טעה שהנייר הזה לא גרע מלבדים דג"כ לאו טווי ואריג נינהו ומטמאים בנגעים כמפורש בהרמב"ם ריש פרק י"א מנגעים:

ואמנם לענין שאר טומאות אף שכתבתי שעשבים שאינן מאכל אדם אינן מקבלים טומאה היינו כמות שהם אבל אם עשה מהם בגדים או לבדים וכן נייר העשוי מבלויי סחבות כל אלו מקבלים שאר טומאות שהם לא גריעי מלבדים. וזה לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות כלים הלכה י"א כל שהוא ארוג בין מצמר ופשתים בין מקנבוס או ממשי או משאר דברים הגדלים ביבשה הוא הנקרא בגד לענין טומאה והלבדים כבגדים לכל דבר עכ"ל הרמב"ם. הרי כללא כייל מכל הגדל ביבשה וכל הלבדים כבגד ומקבל טומאה. ומעתה איפשט ספיקו דרום מעלתו ונייר בין מעשבים וק"ו מבלויי סחבות מקבל טומאה

ועיין פרק יו"ד ממסכת פרה משנה וי"ו ועיין פ"ב ממסכת כלים משנה ה' בתוי"ט בד"ה ניירות. דברי הד"ש:

תשובה קו

תשובה

שלום וישע רב. להאי צורב. העוסק בחקי חורב. ה"ה כבוד האלוף התורני המופלא מוה' אלחנן נ"י חד מדייני ק"ק אובן ישן:

מכתבו קבלתי. וע"ד אשר שאל במה שכתבתי בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן נ"ה לדחות קושיית החכם צבי וזה לשוני שם בדף כ"ז ע"א ועוד מעיקרא דדינא פירכא על דברי הח"צ והלא ר' עקיבא מתחלה לא שאל אותה רק סתם שמא מכה היתה בך הרי שלא שאל אם יש בה מכה המוציאה דם אלא על סתם מכה שאל כו' אבל כיון שהיא השיבה שהיתה בה מכה וחיתה אז שוב שאל אם יכולה להגלע כו'. ועל זה השיב מעלתו הלא במשנה הקודמת ותולה כו' אם יש בה מכה והיא יכולה להגלע ולהוציא דם כו' ולא הזכיר וחיתה ע"כ דברי מעלתו. ואני תמה על תמיהתו והלא רש"י פירש מכה יבשה והיינו שכיון שכבר יבשה שוב מסתמא אינה מוציאה דם בטבע ואפ"ה קאמר במתניתין אם יכולה להגלע כו' אבל מכה שעדיין לא יבשה מן הסתם תולין בה כתם לכ"ע ופשיטא שמהרישא אין שום ראיה לדברי הח"צ אלא אף שהיה ביכולת לדחות ראייתו מ"מ אין סתירה לדבריו אבל מדברי ר"ע ששאל סתם שמא מכה יש בך ולא שאל שמא מכה המוציאה דם יש בך ש"מ שסתם מכה מהני עכ"פ בכתמים ומזה הבאתי פירכא על דברי הח"צ. ומה ששוב שאל ר"ע שמא יכולה להגלע היינו אחר שהשיבה האשה שחיתה המכה. ולכן כתבתי שם בתשובתי מעיקרא דדינא פירכא על דברי הח"צ. וכל זה פשוט והאריכות ללא צורך. דברי הד"ש:

תשובה קז

תשובה

לאהובי, ידידי וחביבי. הרבני החריף ושנון המופלג ומושלם במעלות ומדות כבוד מוה' וואלף סג"ל:

כתבו הנחמד מן ח"י דנא היום קבלתי לנכון ושמחתי בשלומו הטוב ושלום תורתו. זולת זה אשר הקשה על מה שכתבתי בחיבורי נו"ב חי"ד סימן מ"א אות וי"ו וכפול שנית בסימן נ"ז דלא מקרי ס"ס כי אם כשהמכה במקור אבל אם המכה בצדדים לא שייך ס"ס שאין שום חילוק בדם צדדים בין אם בא ממקום מכה או משאר מקום שבצדדים שבשניהם האשה והדם טהורים ואין ספק אחד מתיר יותר מחבירו. ועל זה הקשה מעלתו דבצדדים ג"כ יש חילוק בין דם מכה לשאר דם שבצדדים שלא מחמת מכה ע"פ

פסקי רבינו הגדול הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פרק יו"ד ששם בהלכה ג' פסק דדם אדם שלא הוקז לשתיה אינו מטמא ואינו מכשיר ובהלכה ה' פסק דדם מגפתו מטמא ומכשיר וא"כ שפיר יש ס"ס ספק שמא מן הצדדים שלא מחמת מכה ואז אין הדם טמא אפילו אינו מכשיר ואת"ל שמכשיר אכתי עדיין שמא מן הצדדים הוא וממכה והדם מכשיר והאשה טהורה ע"כ דברי מעלתו: ואני מלבד שלדעתי ליכא שום דם שיבוא מן הצדדים שיבוא שלא מחמת איזה פצע או חבורה קטנה שמצד הטבע אין דם בצדדים אבל מה שאני אומר ספק מן המכה היינו מכה הידועה לה בהצדדים וא"כ אם אתה אומר שמא אינו ממכה זו אלא משאר מקום שבצדדים ע"כ שיש בשאר מקום איזה חבורה קטנה שאינה מרגשת בה שמכח זה יצא הדם ואכתי דם מגפתה הוא ומכשיר. וכל זה אני כותב לפי שלדעתי האמת כן הוא אבל אפילו בלא"ה ליכא קושיא בזה. ואני תמה על בר לבב כמוהו למה לא נזהר במה שאמרו רז"ל שחייב אדם לומר בלשון רבו ומי לנו רב מובהק לכל ישראל יותר מרבינו הגדול הרמב"ם ולמה שינה מעלתו לשונו של הרמב"ם והעתיק בשם הרמב"ם בהלכה ג' שדם אדם שלא הוקז לשתיה אינו מכשיר ודבר זה לא נזכר בדברי רבינו אבל כך הוא לשון הזהב של הרמב"ם תולדת הדם דם הקזה של אדם שהוציא לשתיה אבל אר הוציאו לרפואה טהור ואינו מכשיר וא"כ מה חזית דדייקת ראש דבריו ונומר דוקא לשתיה דוק מסוף דבריו שכתב אבל הוציאו לרפואה טהור ואינו מכשיר דמשמע דוקא לרפואה אבל כל שאין הוצאתו לרפואה הוא מכשיר. והנה גם בפ"ו דמסכת מכשירין במשנה יש לנו לדייק כן שבמשנה ה' תולדות לדם דם שחיטה בבהמה ובחיה ובעופות הטהורים ודם הקזה לשתיה ובמשנה חי"ת מחמיר אני בחלב מדם שהחולב לרפואה טמא והמקיז לרפואה טהור הרי ג"כ שתי קצוות דבמשנה ה' אמר דם הקזה לשתיה דמזה יש לדייק דוקא לשתיה אבל כל שלא הוקז לשתיה בין יהיה לרפואה ובין יהיה לצורך אחר אינו מכשיר. ובמשנה ז' אלו לא מטמאין ולא מכשירין וכו' דם שחיטה בבהמה וחיה ועופות הטמאין ודם הקזה לרפואה משמע דוקא לרפואה וכן במשנה ח' שם ג"כ יש לדייק דאמר החולב לרפואה טמא והמקיז לרפואה טהור והוה ליה למימר מחמיר אני בחולב שהחולב שלא לשתיה טמא והמקיז שלא לשתיה טהור משמע דוקא מקיז לרפואה טהור אבל אם הקיז לצורך דבר אחר אפילו אינו לשתיה טמא:

והנה בפירוש המשנה נחלקו והרמב"ם מפרש הכל באדם שהמקיז לאדם לשתיה טמא והמקיז לאדם לרפואה טהור ולדידיה בבהמה כל דם הקזה טהור דלא שייך דם חללים בבהמה כלל ודם דמכשיר הוא דם חללים ובבהמה לדידיה שום דם אינו מכשיר ורק

דם שחיטה דכתיב על הארץ תשפכנו כמים. אבל הר"ש בפירוש המשנה מפרש משנה ה' דם הקזה לשתיה אפילו בבהמה כמבואר בדבריו בסוף המשנה חי"ת שכתב ויש דם שהוקז לשתיה דאפילו בבהמה נמי מכשיר כדתנן לעיל וטעמא משום דאחשביה עכ"ל. ולפירוש הר"ש לא קשיא דיוקא דמתניתן אהדדי דבמשנה ה' נקט שהקיז לשתיה דזה מכשיר בין באדם ובין בבהמה ובמשנה ז' וח' נקט שהקיז לרפואה שזה בכל ענין אינו מכשיר בין בבהמה ובין באדם והמקיז שלא לרפואה ושלא לשתיה בזה יש חילוק באדם מכשיר ובבהמה אינו מכשיר. וכן לדעתי מפורש בדבריו בסוף משנה חי"ת שכתב אבל אין לפרש דמחמת חומרא בעלמא קאמר דא"כ הו"ל לאקשויי כו' ועוד דהכי הוה ליה למימר לא אם אמרת באשה שדמה טמא תאמר בבהמה שדמה טהור דמה לו להזכיר דם מגפתה. ומיהו בזה יש ליתן טעם לדבריו שצריך לפרש באיזה דם איירי ולפי שיש דם היקז לרפואה דאפילו באשה טהור ויש דם שחיטה דמכשיר בבהמה ואיכא נמי דם היקז לשתיה ובשלא הקיז לשתיה איירי דאי הקיז לשתיה אפילו בבהמה נמי מכשיר עכ"ל. הרי שמפרש מה שאמרו שדם מגפתה טמא יטמא חלב בהמה שדם מגפתה טהור מגפתה היינו הקזה שהרי קאמר ובשלא הקיז לשתיה איירי ובהקיז לרפואה ג"כ לא איירי דא"כ גם באשה טהור א"ו דאיירי בהקיז שלא לשתיה ושלא לרפואה דבזה יש חילוק בין אשה לבהמה:

ודעת רש"י במסכת שבת דף קמ"ד ע"א נראה דבאדם כל דם הקזה מכשיר אפילו מקיז לרפואה שבד"ה שהחולב כו' והמקיז דם לרפואת בהמתו טהור דדם מגפתה היא. ומדמפרש כל זה בבהמה מכלל דבאדם טמא ועוד מדיהיב טעם דדם מגפתה היא והרי באדם אדרבה דם מגפתו טמא. והתוי"ט שדרכו בכל מקום לעמוד לימינו של הרמב"ם כאן בסוף הפרק דחה פירושו של הרמב"ם בשתי ידים והחליט פירושו של הר"ש וא"כ אפילו לפי הנחתו של מעלתו דלהרמב"ם כל שאינו לשתיה אינו מכשיר למה נסמוך על הרמב"ם נגד הר"ש ורש"י ולהקל באיסור נדה:

ואמנם גם על דעת הרמב"ם לא עלה זה מעולם והנה דם מגפתו באדם שמכשיר הוא מטעם דם חללים דמה לי קטליה כולא ומה לי קטליה פלגא כמבואר בחולין דף ל"ה ע"ב ע"ש בתוספות ד"ה דם המת וכן מפורש בגמרא בהדיא בנדה דף נ"ה ע"ב ע"ש. וכל דם היוצא מן האדם דם חללים הוא כי הדם הוא הנפש וכשיוצא הדם אמרינן מה לי קטליה כולא מה לי קטליה פלגא ואין חילוק בין קטליה אדם ובין קטליה מלאך המות דאנן קיי"ל כרבנן במסכת מכשירין פ"ו משנה ו' דדם המת מכשיר דר"ש דחולק שם טעמו דלא אמרינן מה לי קטליה איהו מה לי קטליה מלאך המות כמפורש שם בחולין ואנן

קי"ל כרבנן כמבואר ברמב"ם בפ"י מטומאת אוכלין הלכה ה' ואפילו דם נדה מיחשב לרש"י דם חללים כמפורש במסכת שבת קמ"ד ע"א בד"ה שדם מגפתה שכתב שחלב כדם מגפתה שדם נעכר ונעשה חלב ע"ש. א"כ כל דם היוצא מן האדם מקרי דם חללים ודם מגפתו שארז"ל אורחא דמלתא שאין דם יוצא כי אם ע"י מכה או פצע או הקזה והכל בכלל מגפתו. ועוד משום שלא לרצון נקט לה דסתם דם מגפתו שלא לרצון הוא. ואמנם הר"ש בסוף מכשירין חולק בזה על רש"י דסובר דדם נדה בכלל דם מגפתו הוא והקשה על זה דא"כ ל"ל בתוספתא גז"ש דדם נדה מכשיר דכתיב מקור דמיה וכתיב מקור נפתח כו' ולכן סובר הר"ש דדם נדה אינו בכלל דם חללים וסברת הר"ש אסבירנא בדברי טעם כיון דהטעם הוא משום מה לי קטליה כו' כל זה בדם היוצא שלא ע"פ טבע האנושי דם זה כשיוצא הוא ממעט החיות כי הדם הוא הנפש אבל דם נדה שזה טבע האשה להוציא המותרות בזמנה זה אינו ממעט הנפש אדרבה זה הוא חיי הנפש וזו רפואתה לכן אינו בכלל דם חללים וצריך לימוד אחר ע"ז מג"ש מקור נפתח אבל מה שאינו דם נדה ואינו יוצא ע"פ טבע בלא"ה מכשיר מטעם דם חללים רק דם היוצא ממקור האשה יהיה מראה טהור או מראה טמא זהו טבע האנושי ואינו בכלל דם חללים רק דם נדה אתרבי מג"ש דמקור מקור ודם ירוק אינו מכשיר הכל מבואר שם ברש"י בקיצור:

ואני תמה על כבוד מעלתו שכתב וזה לשונו שנ"מ לענין הכשר אף אם לא היה נ"מ לענין טומאה כמבואר בדברי הרמב"ם דדם נדה מכשיר כו' וזה לא שייך אלא בדם מקור ולא בדם צדדים ובין לשיטת רש"י ז"ל דטעם דדם נדה הוא משום דדם נעכר ונעשה חלב ובין לטעם התוספות ורבינו שמשון סוף מכשירין דהטעם הוא משום גז"ה היינו דוקא בדם מקור דהא הך ג"ש ממקור נפקא ליה עכ"ל של מעלתו. ומאד אני נבוך בלשונו מ"ש דלרש"י טעם דדם נדה הוא משום דדם נעכר ונעשה חלב דומה אני שטעה, רש"י כתב זה לטעם על חלב שמטמא שלא לרצון משום דדם נעכר ונעשה חלב והרי הדם מטמא שלא לרצון דדם מגפתה סתמו שלא לרצון הוא ע"ש ברש"י במס' שבת דף קמ"ד ע"א אבל מה שדם נדה אפילו מכשיר לרש"י הוא משום דגם דם נדה בכלל דם מגפתה הוא וק"ו לשאר דם שהוא בכלל דם חללים והר"ש דיהיב טעם מג"ש דמקור היינו משום דס"ל דדם נדה אינו דומה לדם מגפתה דדם נדה אינו דם חללים דזה לא שייך ביה קטליה פלגא שזה טבע האנושי הוא ולכך צריך למילף ממקור אבל שאר דם שאינו דם נדה בלא"ה מכשיר שהוא בכלל דם חללים וכ"ז דלא כהבנתו של מעלתו. ודעת הרמב"ם ג"כ נכון וגם הרמב"ם ס"ל דכל דם בכלל דם חללים דמה לי קטליה כולא ומה לי קטליה פלגא וגם דם הקזה בכלל דם מגפתו ושייך בו קטליה פלגא אלא שהמקיז לרפואה והיינו שנתרבה

הדם בקרבו יותר על הטבע ורפואתו להוציא ממנו ע"י הקזה זה לא מקרי קטליה פלגא דאדרבה לרפואתו בא וזה אינו מכשיר וגם דם הקזה לרפואה הוא דוקא אלא שאין דרך להקיז בחנם לכן נקט ברישא דהקיז לשתיה והה"ד לכל שאר צרכים שמרוב צמאון הוא צריך לשתות דמו לא מקרי זה קטליה דאדרבה הוא עושה זה להחיות נפשו בצמא אפ"ה מכשיר כיון שעכ"פ בעת יציאתו מתמעט דם הנפש מקרי קטליה פלגא וק"ו לשאר צרכים כל שאינו לרפואה אבל כל שאר דם היוצא מן האדם חוץ לטבע האנושי ודאי בכלל דם חללים הוא כי מתמעט דם הנפש ומכשיר לכל השיטות. והנלע"ד כתבתי. והיה זה שלום כנפשו ונפש אוהבו נאמנו, הד"ש:

תשובה קח

שנית על ענין הנ"ל

ושלום תנינא, למנה בן מנה, כלום חסר ודעה קנה, חכמתו בחוץ תרונה, הוא ניהו כבוד אהובי ידידי וחביבי האלוף בחכמה ומסובל בתורה, משיב מלחמה השערה, המופלא ומופלג חרוץ ושנון חריף ובקי המושלם במעלות כבוד שמו מוהר"ר וואלף סג"ל:

כתבו הנחמד מן ג' דנא הגיעני ערב ט"ב ולא יכולתי לעיין בו כי דבריו דברי תורה המשמחים לב והיום עיינתי בו. והנה על מ"ש שדם שלא הוקז לרפואה אף שלא הוקז לשתיה מכשיר, וכתבתי דלדעת הרמב"ם בין יצא ע"י הקזה בין שלא ע"י הקזה כל שיצא חוץ לטבעו בכלל דם חללים הוא שהדם הוא הנפש. ומעלתו מקשה ממשנה דמכשירין פ"ו משנה ז' אלו לא מטמאים ולא מכשירין הזיעה והליחה הסרוחה והרעי והדם היוצא עמהם וכו' דלמה יגרע דם זה מדם אחר שלא הוקז לשתיה ואין לומר משום דמאוס לשתיה הא כל דם מאוס כמאמרם ז"ל שנפשו של אדם קצה וכו' ע"כ דברי מעלתו: ואני תמה שלדעתי אין כאן טעם אחר רק משום כיון שיוצא עם הרעי הוא סרוח ואינו בכלל משקה דאלת"ה למה אמרה המשנה דם היוצא עמהם והרי לדבריו גם דם היוצא משם בלי רעי כיון שלא יצא על ידי הקזה לשתיה אינו מכשיר והוה להמשנה לומר והדם היוצא משם ועוד הלא אם יצא משם דם לחוד נקי בלי רעי ודאי דלא גרע מדם היוצא מפי האמה דמכשיר כמפורש בדברי הרמב"ם בפ"א ממטמאי משכב סוף הל' ט"ז דם היוצא מפי האמה ודם השותת מפיו הרי הן בכלל דם מגפתו יעויין שם וכיון שהוא בכלל דם מגפתו א"כ הוא מכשיר. ומזה לבד הוא תיובתא כלפי סברת מעלתו שכל דם שאינו מוציאו לשתיה הוא טהור ומכל זה ראיה גמורה למה שכתבתי במכתב הראשון שהכל בכלל דם מגפתו ואמרינן מה לי קטליה כולא והא שהדם היוצא עם הרעי טהור ודאי הטעם משום שהוא סרוח ואינו בכלל משקה כלל:

ומה שכתב שכל דם נפשו של אדם קצה, אני תמה מה ענין קצה לסרוח וישראל אמרו ונפשנו קצה בלחם הקלוקל ואטו אמרו עליו שאינו נחשב אוכל, ואני תמה על מעלתו שהרי מאותה משנה ששם אמרו שנפשו של אדם קצה אם היה מעיין שם היה מוצא תשובה לדבריו שזה הוא משנה בשלהי מסכת מכות וזה לשון רש"י שם בד"ה לזכות את ישראל וכו' וכמה אזהרות על שקצים ונבילות שאין לך אדם שאינו קץ בהם וכו' הרי שכל נבילה נפשו של אדם קצה בה ואעפ"כ נבילה סרוחה אינו חייב עליה והיכא שסרוחה מעיקרא לכ"ע אינה בכלל נבילה כמבואר במס' ע"ז דף ס"ח ע"א ה"נ דם היוצא עם הרעי סרוח מעיקרא הוא ואינו בכלל דם וזה הטעם עצמו לדם שחין ואבעבועות שזכר הרמב"ם בפ' יו"ד מט"א הל' ג'. ולדעתי כל דם מכה הוא כמו דם שחין ואבעבועות והיינו אם יוצא מעורב עם ליחה סרוחה או שהוא בעצמו סרוח ועל כיוצא בזה כיון הרמב"ם בדם שחין ואבעבועות אבל אם יוצא נקי ככל דם הוא מכשיר ואין חילוק בין דם מכה לדם שחין:

ומה שהקשה ממשנה ב' פ"ג דעוקצין החותך מן האדם וכו' הרי אלו צריכין מחשבה והכשר ובחותך מחיים איירי ואי אפשר שלא יצא מעט דם וא"כ למה לי הכשר הרי הוכשר בדם, אלו הם שורש דבריו. ואני תמה על שגגתו והלא זה ודאי שהכשר קודם המחשבה אינו מועיל ואם הוא מהמושכלים הראשונים דמכל אוכל אשר יבוא עליו מים כתיב וקודם שנחשב אוכל מה יועיל הכשר ואין דבר זה צריך ראיה. ליתר שאת אביא ראיה מדברי רמב"ם שם במקומו פ"ג מט"א הל' ג' כתב וחלב בהמה טהורה שחוטה בכפרים אע"פ שהוכשר בשחיטה צריך הכשר שני אחר המחשבה עכ"ל. ובודאי הטעם לפי שההכשר קודם המחשבה אינו מועיל לו. וכן מפורש עוד שם עולשין שליקטן לבהמה והדיחן ונמלך עליהם לאדם צריכין הכשר שני אחר המחשבה וכ"ז מפורש בפ' העור והרוטב (חולין דף קכ"ח ע"א) אמר ר"פ בהכשר קודם המחשבה קמיפלגי וכו' וחזר ר' עקיבא להיות שונה כר"י ואפילו ר"ע קודם שחזר בו נלע"ד דדוקא בחלב ס"ל שהוכשר קודם המחשבה לפי שחלב אף שבכפרים צריך מחשבה הרי בכרכים מן הסתם הוא נחשב אוכל ולכן ס"ל דעכ"פ אפילו בכפרים מועיל הכשר קודם מחשבה וכן בעולשים דלענ"ד בעולשי גינה מיירי דמן הסתם הם לאדם ולכן קאמר שלקטן לבהמה מכלל דסתמן לאדם ולכן זה הוא דומה לחלב בכפרים ומייתי ר' יהודה ראיה ממנו אבל בבשר אדם שמן הסתם בשר מן האדם החי לא קאי לאדם כל זמן שלא חתכו בפירוש לאדם וכמ"ש התוס' בכריתות דף כ"א דלכלב לאו דוקא דהה"ד לרפואה ובזה שמן הסתם אינו אוכל בשום מקום אפילו ר"ע קודם שחזר בו מודה דלא מהני הכשר קודם המחשבה.

ומעתה הרי משנה זו דעוקצין החותך מן האדם בחתכו לכלבו מוקי לה במס' כריתות דף כ"א ע"א וא"כ הדם שהיה עליו בשעת חתיכה לא הכשירו שאז עדיין לא נחשב אוכל אדם ואם אח"כ חושב עליו לאדם משכחת לה שכבר נתקנח הדם ולכך שנינו שצריך מחשבה והכשר:

ואם יקשה א"כ למה לא כתב הרמב"ם בבשר הפורש מן האדם ג"כ אע"פ שהוכשר בדם צריך הכשר אחר המחשבה כשם שכתב בחלב שחוטה. שתי תשובות בדבר. חדא איך שייך לומר אע"פ שהוכשר בדם שהרי באמת לא הוכשר אז בשלמא בחלב קאמר אע"פ שהוכשר בשחיטה דהיינו כל הבהמה הוכשרה בשחיטה אעפ"כ חלב זה צריך הכשר שני אחר המחשבה אבל בחותך דבר מן האדם לא הכשיר הדם שום דבר בהאדם החי לא שייך הכשר ובשר זה ג"כ לא הוכשר. הא חדא. ועוד שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב מה שלא נתפרש במשנה בשלמא בחלב בהמה שחוטה יש שם בתוספתא דטבול יום פרק ה' באמת פלוגתא בזה והובא בחולין דף קכ"ח ע"א ור"ע קודם שחזר בו אמר א"צ הכשר שכבר הוכשר בשחיטה ולבסוף חזר והודה לכך כתב הרמב"ם אע"פ שהוכשר בשחיטה:

ובזה ג"כ נדחה מה שרצה לתרץ ע"פ סברתי דכל דם מכשיר את דברי הרמב"ם בפ"ג מט"א הל' ט' שכתב החותך מבשר האדם וכו' א"צ הכשר, ורצה מעלתו לומר שהטעם משום דא"א לחתוך בלי יציאת מעט דם לכך א"צ הכשר, ושוב כתב דעכ"פ מזה קשה על הראב"ד שהשיג שם על הרמב"ם וגם הכ"מ נדחק להליץ בעד הרמב"ם ולא ניחא לי' ליישב כנ"ל מכלל דאינהו לא ס"ל סברא זו עכ"ד: אני אומר לא מדובשך וכו' לא יסייעני ולא יפרכני. ועפ"מ שכתבתי כבר נדחה הסיוע עם הקושיא שהרי הדם אינו מכשיר קודם המחשבה ושפיר מותיב הראב"ד, וגם הכ"מ מלבד שאני תמה שהרי הכ"מ הוצרך לתרץ המשנה הנ"ל שם שסותרת דברי הרמב"ם שהרי בפירוש שנינו החותך וכו' צריך מחשבה והכשר והוצרך הכ"מ לתרץ דמשנתנו מיירי שנחתך שלא ע"י אדם ואולי באמת זהו ההפרש בנחתך שלא ע"י אדם אין הדם מכשיר דבעינן כי יותן דומיא דכי יתן וכיון שנעשה שלא על ידו לא ניחא ליה:

ואמנם לפמ"ש פשוט שאין הדם ההוא מכשיר ולכן פירש הכ"מ שבחותך לכלב אין צריך הכשר כלל ולא מטעם שכבר הוכשר. ולתת טעם למה א"צ הכשר הלא באמת דברי הכ"מ תמוהין וכבר תמה עליהם הבה"ז בכריתות דף כ"א ולכן אין להאריך בהם, ואף שבאמת מה שעלה על דעת הבה"ז שם דלדעת הכ"מ לאדם צריך הכשר לדעתי מעולם לא עלה זה על דעת הכ"מ ולשון הכ"מ שכתב שם וז"ל וע"פ הדברים האלה הוכרח רבינו לפרש דהא דתנן בפ"ג מעוקצין החותך מן האדם צריך מחשבה והכשר

לאו בחותך לאדם היא דהא ההוא א"צ מחשבה וכן אין לאוקמי בחותך לכלב דהא ההוא א"צ הכשר וכו' יעו"ש ומדכתב בחותך לאדם א"צ מחשבה ובחותך לכלב כתב דההוא א"צ הכשר עלה ע"ד הבה"ז דלאדם צריך הכשר. ואני אומר שכוונת הכ"מ דלאדם א"צ מחשבה ולא הכשר וא"צ מחשבה שכתב היינו אפילו מחשבה א"צ דכלפי מה שכתב בחותך לכלב דצריך מחשבה וא"צ הכשר כתב בחותך לאדם דגם מחשבה א"צ והכשר לא הוצרך למימר שאם בחותך לכלב א"צ הכשר ק"ו בחותך לאדם, ואעפ"כ גוף הדברים שיהי' דבר הצריך מחשבה ולא יהיה צריך הכשר הוא תמוה דלא מצינו זה כי אם במה שסופו לטמא טומאה חמורה:

ומה שרצה לתרץ דבריו בדברי רש"י לא אאריך ויהי' כדבריו כי בודאי אין דרכו מוטעת ואני רואה שקידתו וחריצותו ובודאי אינו טועה במושכלים העמוקים וק"ו במושכלים הראשונים, ואעפ"כ לו יהיה כדבריו אכתי מנא ליה לחלק בין דם נדה לדם צדדים לרש"י, ולא אאריך בזה ולרוב הטרדה אקצר. ובפרט כי אני היום סמכוני באשישות מטורח הצום של אתמול ולכן בחרתי בקצרה. והיה זה שלום כנפשו ונפש אוהבו הד"ש ומוכן לטובתו:

תשובה קט

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי הותיק האלוף התורני המופלא מו"ה שמואל כ"ץ מו"צ בק"ק שוויאוי:

מכתבך קבלתי, וששאלת אשה שישבה בבית הכסא הקבוע בקרקע והדף שיושבים עליו נעשה מן דף שהיה בתחלה דף שעורכין עליו והיה עליו תורת כלי בתלוש ואח"כ קבעוהו שם למושב בית הכסא וישבה עליו האשה לעשות צרכיה ומצאה עליו כתם מה דינו. ונכנסת בפלפול אם פשוטי כלי עץ כזה הוא טמא מדאורייתא או מדרבנן, ואמרת שאם אינו מקבל טומאה רק מדרבנן יש לדון שאינו מקבל כתמים לפי מה שבארתי בנ"ב חיו"ד סימן נ"ב טעם הדבר למה דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים ולפי טעם ההוא כל שאינו מקבל טומאה מן התורה אינו מקבל כתמים. ושוב פלפלת אם החבור בקרקע מבטלו מקבלת טומאה וכתבת שהיא מחלוקת דר"א ורבנן בפ' ט"ו מכלים משנה ב' דף של נחתומין שקבעו בכותל וכו' והלכה כרבנן דמטמאין, זהו תורף שאלתך והארכת בדבריך כמה פרטים:

והנה מה שפשוט אצלך שמה שמקבל טומאה מדרבנן אעפ"כ אינו מקבל כתמים אין אני מסכים עמך ולפי סברתך כלי שכבר הוא טמא לא יקבל כתמים דהרי שוב אין לנו

לפלפל בשביל כלי זה אם הכתם הזה טמא או טהור שהרי הכלי בין כך ובין כך כבר הוא טמא. וא"כ בזה"ז שכלנו טמאי מתים וכל הסדינין טמאים באוהל המת וטהרה אין לנו בטלו כל טומאת כתמים בנשים אתמהא, אבל חכמים לא חלקו דבריהם כאשר ביארתי בחיבורי הנ"ל בסימן נ"ב בסוף התשובה (בהשמטה), ואעפ"כ בעובדא דא האשה טהורה דרוב הפוסקים ס"ל דכל פשוטי כלי עץ אפילו המשמשים את האדם ואת משמשי האדם אעפ"כ טומאתן רק מדברי סופרים:

ומה שכתבת שהרשב"א משמע דס"ל שהיא דאורייתא טעית בדמיונך והרשב"א בחידושיו במסכת ב"ב דף ס"ו הביא מתחלה סברא זו שהוא מן התורה ואח"כ כתב וי"א דרשה דספרא אסמכתא בעלמא היא ואין לשלחן וטבלא טומאה מן התורה אלא כשיש להן בית קיבול והכי מוכח במנחות עכ"ל הרשב"א, הרי שהכריע הרשב"א שאינו מן התורה שהרי סיים דהכי מוכח במנחות וכן כתב המשנה למלך בפ"ב מהל' כלים הל' א' דסברא זו היא יחידית וכל הראשונים ס"ל דאין להפשוט טומאה מן התורה. וגם דע כפי שראיתי במדינה זו כל הדפים שהנשים עורכות עליהם אינם בכלל טבלא המתהפכת כלל שאל"כ היה מקום להסתפק שמקבלין טומאה מן התורה עיין מנחות דף צ"ו ע"ב ובתוס' שם בד"ה ולדברי האומר ובמס' ב"ב דף ס"ו ע"א בתוס' בד"ה ושאני וכו' יעויין שם. ואמנם טבלא של נשי דידן יש להם שלשה לבזבזין משלשה צדדים גבוהים קצת וא"א להפכן וא"כ אין בהם שום חשש קבלת טומאה מן התורה:

ודע שזה שכתבת שמה שחיברו לקרקע אינו מבטלו מדין קבלת הטומאה שהרי בזה נחלקו ר"א ורבנן בדף של נחתומין שקבעו בכותל והלכה כרבנן ג"כ לא צדקת לגמרי כי בזה יש חילוק בין דבר המקבל טומאה מן התורה ובין דבר המקבל טומאה מדרבנן שבזה ודאי חיבורו בקרקע מבטל תורת כלי ממנו לגמרי. וזה לשון הרמב"ם בפי' המשנה שם בפ' ט"ו ממס' כלים משנה ב' ודף של נחתומין לוח פשוט יקטפו עליו הבצק וכבר אמרו בש"ס ב"ב דף ס"ו בדף של מתכת מחלוקת אשר פשוטי כלי מתכת מקבלים טומאה כמו שיתבאר אולם דף של עץ אע"פ שהוא מקבל טומאה מדרבנן באשר קבעו בכותל הוא טהור לדברי הכל עכ"ל הרמב"ם שם. הן אמת שלשון הר"ש שם בפי' המשנה בד"ה ר"א מטהר בפרק המוכר את הבית מוקי לה אף בדף של מתכת ומטהר משום דקבעו בכותל עכ"ל הר"ש. ומלשון אף בדף של מתכת משמע דגם בשל עץ מיירי, ואם זהו כוונתו דבריו תמוהים. דא"כ איך אמרינן שם במס' ב"ב לעולם רבנן היא ושאני שאיבה דרבנן יעו"ש, ואי נימא כדברי הר"ש א"כ רבנן מחמירי אפילו בדרבנן ומה מועיל ששאיבה דרבנן, וצריך לדחוק בכוונת הר"ש שעל דברי ר"מ הוא אומר שמטהר אף בשל מתכת

אבל רבנן ודאי דדוקא בשל מתכת מטמאים וכן הרע"ב שם העתיק דברי הרמב"ם. ואחרי כל הצעות הללו נבוא לנדון שלפנינו:

הנה בש"ע סימן ק"צ סעיף יו"ד כתב המחבר כתם וכו' כיצד בדקה קרקע עולם וכו' והוסיף רמ"א בהגה"ה או בית הכסא שאינו מקבל טומאה יעוי"ש. והגה"ה זו היא מהמרדכי וסמ"ג, ואמנם בדברי המרדכי וסמ"ג כתב סתם בית הכסא ורמ"א הוסיף שאינו מקבל טומאה לפי שיש בתי כסאות שאינן מחוברים ואלו בודאי מקבלים טומאה, חדא שהרי עשוים למושב ומקבלין טומאת מדרס, ועוד שהרי יש להם בית קבול הרעי וכמבואר במשנה ב' פי"ז דכלים בית הרעי כו' טמא ולכן הוסיף רמ"א וכתב שאינו מקבל טומאה. ומעתה אם הוא מחובר לקרקע אינו מקבל טומאה והספק שלך כיון שדף זה מתחלתו היה תלוש והיה כלי שהיה דף שעורכין עליו. הנה לפי שביארתי לעיל דהלכה אין בפשוטי כלי עץ רק טומאה דרבנן. וא"כ כיון שחיבורו בקרקע ודאי לכ"ע בין לר"א ובין לרבנן הוא טהור וכמו שכתבתי בשם הרמב"ם:

וכל זה אני כותב לרווחא דמילתא להתלמד במקום אחר. אבל באמת אפילו אם מקבל טומאה מן התורה היה חבור לקרקע מבטלו דאפילו כלי ברזל שאין החבור לקרקע מבטלו מתורת כלי היינו אם לא שינה בו וחבירו כמות שהוא אבל אם שינה בו כשקבעו אינו מקבל טומאה וז"ל הרמב"ם בפי"א מהל' כלים הל' כ"ד מניקת כו' שכל כלי מתכת שקבעום בקורה או בכותל מקבלים טומאה כשהיה עד שישנה את מעשיהם כו' ע"ש. והרי דף זה שהיה דף שעורכין עליו כשקבעו למושב בית הכסא היה צריך לעשות נקב גדול באמצע ולשנותו ממה שהיה:

ועוד נלע"ד שאפילו לא חבירו בקרקע משפתח בו נקב גדול כזה אפילו אם הוא עדיין רחב מכל צד ויכול לערוך עליו אפילו הכי כבר נטהר ולא גרע מכלי עץ שחלקו שאף שכל חלק ראוי בפ"ע מ"מ כיון שלא נעשה מתחלה ע"ד כן לחלקו הוא טהור כמבואר במשנה ריש פט"ז דמס' כלים כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור חוץ משלחן הכפול כו' וכתב הרמב"ם שם בפי' המשנה שלחן הכפול שלחן של פרקים כו' ולזה כאשר נחלק לשנים טמאים לפי שכל חלק ממנו שלחן בפ"ע ולזה יסכימו בו בעת עשייתו כו' וכן כתב בחיבורו יד החזקה פ"ו מכלים הל' ט' כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור ואע"פ שמקבלים כו' חוץ מכלי עץ שחציו או מקצתו כלי בפ"ע מתחלת עשייתו כגון השלחן הכפול שמתחלה נעשה ב' חלקים והרי הוא נכפל ונפשט כו' ע"ש. הרי מבואר שאם לא נעשה מתחלה ע"מ כן אינו מקבל טומאה אחר שנחלק אע"פ שכל חלק ראוי בפ"ע. מכל הלין טעמי האשה הזאת טהורה היא:

ומה שהוקשה לך על מ"ש בחיבורי נו"ב חי"ד סימן צ"ו דבית קיבול העשוי למלאות שמיה ב"ק היינו מדרבנן א"כ נשאר קשה ק"ו הגמרא שם בזכרים פשיטא, ומה דמשני שם הגמרא מ"ד נגזור זכרים אטו נקבות קשה כיון דנקבות גופייהו פסולים רק מדרבנן איך נגזור גזירה לגזירה. לא ידעתי מאי קא קשיא לך ודילמא היא גופא קמ"ל דבית קיבול העשוי למלאות הוא רק מדרבנן ולכך לא גזרינן אטו נקבות:

ומה שהוקשה לך על מ"ש שם בחיבורי דכל שתחלת עשייתו ע"מ לחבר בקרקע אינו מקבל טומאה, והקשית א"כ בצינור שחקקו שיש חילוק בין חקקו ולבסוף קבעו ובין קבעו ולבסוף חקקו נפלוג בחקקו ולבסוף קבעו בין חקקו תיכף ע"מ לקבעו ובין נמלך אח"כ לקבעו. אני תמה מה ענין שאיבה שתלוי רק בשם כלי ואף שאינו מקבל טומאה ובזה לא מהני אפילו חקקו ע"מ לקבעו שאף שאינו מקבל טומאה מ"מ שם כלי עליו בתלוש ועיין בפ' המוכר את הבית (בבא בתרא דף ס"ו ע"ב) ד"ה דאיכא תורת כלי עליו בתלוש אבל לענין קבלת הטומאה אפילו בכלים המקבלים טומאה מן התורה אם עשאן ע"מ לקבעם בקרקע אינן מקבלים טומאה:

ודע שתחלת הסוגיא שם במס' ב"ב עמוקה וצריך ביאור רחב ואין כאן מקום להאריך. ולמסקנא דקאמר שאני התם דאיכא תורת כלי בתלוש, ולפי מה שביארתי כאן דאינו תלוי בקבלת טומאה הוה מצי לאוקמי הך דצינור כר"א אלא דכיון דיכול לאוקמי כרבנן יותר ניחא לאוקמי כרבנן. ואולי כוונתו באמרו לעולם רבנן היינו אפילו כרבנן. ודע שמה שכתבתי בחיבורי נו"ב שאם עשאו מתחלה לקבעו בקרקע אינו מקבל טומאה הוא מפורש במשנה פי"א ממס' כלים משנה ב' כל כלי מתכת כו' חוץ מן הדלת כו' שנעשו לקרקע. וכן הוא מפורש ברמב"ם בחיבורו ריש פ"ט מהל' כלים כל כלי מתכת כו' חוץ כו' מפני שאלו עשאן לקרקע או לשמש את העץ אינן מקבלין טומאה ואפילו קודם שיקבעו ע"ש ברמב"ם:

ואמנם דע שלכאורה יש להשיב ע"ז דהרי דף של נחתומין שקבעו בכותל דמטמאי רבנן היינו אפילו גמר תקונו שהוא המביאו להיות מקבל טומאה היה אחר שקבעו כדמוכח שם בב"ב דפריך אי רבנן אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי וכן מבואר ברשב"ם שם דף ס"ו ע"א בד"ה וחכמים מטמאים, זה לשון הרשב"ם ותיקון הדף שמחליקין אותו לכך הוא במקום חקיקת הצינור דתיקון משוי ליה לגמר כלי לקבל טומאה ומדלא מפליג בין תקנו ולבסוף קבעו ובין קבעו ולבסוף תקנו אלמא לר"א הכל טהור כו' ולרבנן הכל טמא עכ"ל הרשב"ם, הרי דלרבנן אפילו לא נגמר קבולו לטומאה עד שחיברו אפ"ה מקבל טומאה ואף דמוקי ליה לבסוף בדף של מתכת אכתי בהכי מיירי שסוף תיקונו היה אחר

שנתחבר דגם כלי מתכת אינו מקבל טומאה כי אם אחר שנגמר ואדרבה כלי מתכת אפילו גולמיהן טהורים כמבואר בחולין דף כ"ה ע"א וא"כ רבנן מטמאי אפילו לא נגמר תקונו עד שנתחבר בכותל וא"כ קשה מדוע יגרע מאם היה תחלת עשייתו ע"מ לחבר בקרקע והרי גמר הכלי הוא עיקר עשייתו. ואמנם עיינתי שם בפי' הר"ש במשנה ב' פי"א דכלים שהבאתי שכתב שנעשו לקרקע ותשמישן עם הקרקע ע"ש בר"ש. והך דף נחתומין שקבעו בדלת דמיירי אפילו גמר תקונו היה אחר שקבעו בדלת מ"מ מיירי שגם עתה הנחתום משתמש בו ועורך עליו הלחם דאל"כ במה הוא של נחתומין ולמלאכת הנחתומין אין הקרקע מסייעת לו בשימושו ולכך מטמאין דאין חבורו בקרקע מבטל תורת קבלת הטומאה ממנו אפילו לא נגמר עד שנתחבר אבל דבר שנעשה מתחלה לחברו בקרקע ולהיות עיקר תשמישו רק עם הקרקע זהו אפילו קודם שנתחבר בקרקע אינו מקבל טומאה וכמו שהבאתי לעיל מדברי הרמב"ם ריש פ"ט מהל' כלים. ואני אומר לך ארבעה חילוקים בתורת קבלת טומאה בכלים המחוברים לקרקע:

א כלי שלנוף תשמישו א"צ לקרקע ואין הקרקע מסייעתו בתשמישו אפילו חיברו לקרקע קודם גמר תקונו כשנגמר תקונו מקבל טומאה אפילו כשהוא מחובר לקרקע וזהו דף של נחתומין שקבעו בדלת וכרבנן דר"א:

ב דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחובר בקרקע אז אפי' קודם חבורו כיון שעשאו לחברו בקרקע אינו מקבל טומאה והוא הדלת והנגר והמנעול וכל השנויין במשנה ב' פי"א דכלים הנ"ל:

ג גם דבר שהוא נעשה מתחלתו להיות תשמישו עם הקרקע אבל לא להתחבר בקרקע והוא התנור של מתכת שזה נעשה מתחלתו להעמידו ומסיק על הארץ בתוכו והוא ניסק ואופה הלחם שמדבק סביב התנור בפנים כמעשה התנורים של חרס. בזה קודם שחיברו בקרקע מקבל טומאה כיון שלא חיברו ולא נעשה על דעת לחברו אבל אחר שנתחבר לקרקע אף שלא עשאו מתחלה לחברו נלע"ד שאינו מקבל טומאה ועדיין לא קבעתי בזה הלכה לחלוטין עיין ברמב"ם פט"ו מהל' כלים הל' וי"ו:

ד וכל חילוקים הנ"ל הוא בכלים המקבלים טומאה מן התורה אבל פשוטי כלי עץ שאינו מקבל טומאה רק מדרבנן בכל אופן שחיברו לקרקע טהור כמפורש בפי' המשנה להרמב"ם פט"ו ממס' כלים משנה ב':

וע"פ מה שביארתי כאן בלא"ה אין מקום לקושייתו שיחלק בצינור שחקקו ולבסוף קבעו בין היה תחלת תקונו ע"מ לקבעו ובין היה תחלת תקונו שלא ע"מ לקבעו. דע שזה הצינור אף אחר שקבעו מ"מ עיקר תשמישו להיות בו מים וצינור זה מיירי שיש לבזבזים

מד' רוחותיו עיין במס' ב"ק דף ס"ז ע"א בתוס' ד"ה צינור, ואפילו לפי' הר"י מסימפונ"ת שם מ"מ עכ"פ גם ביש בו לבזבזים מכל רוחותיו מיירי ע"ש * [הגה"ה מבן המחבר עיין בב"י בי"ד סימן ר"א בד"ה צינור שאין לו ד' שפות וכו' ע"ש ודוק:]. וא"כ אין הקרקע מסייעת בתשמישו ולכן לא מהני מה שחקקו ע"מ לקבעו ואפי' חקקו אח"כ היה ראוי להיות פסול לרבנן אלא מטעם דשאני שאיבה שהוא מדרבנן. דברי רבך הדורש שלומך:

תשובה קי

שנית להנ"ל על ענין הנ"ל

מכתבך הגיעני ואמנם זה דרכי בראותי דבר שאינו נחוץ לשעתו אני מניחו בקרן זוית עד עת פנאי, והיום ראיתי דבריו. ואשר השיב על אשר כתבתי לו לפרש מה שאמרו בסוכה דף י"ב ע"ב מ"ד נגזור זכרים אטו נקבות קמ"ל היינו שהיא גופא קמ"ל שגם נקבות אינן מקבלים טומאה רק מדרבנן ולכך לא גזרינן זכרים אטו נקבות. וע"ז הקשיתי דא"כ נסתר קושית הגמרא בדף ט"ו ע"א דקאמר רישא בנסרים משופין ומשום גזירת כלים ולר"י א"ר כו' ולא גזר זכרים אטו נקבות ה"נ לא נגזור כו', והקשית דלדידי שאני התם דגם נקבות הם מדרבנן: דע כי הנך נסרים המשופין מיירי שאינן עשוין לתשמיש אדם להניח עליו שום דבר דא"כ הם עצמם מקבלים טומאה מדרבנן כמבואר בדף ה' ע"א בדברי התוס' בד"ה מסגרתו כו' ע"ש ובזה לא היה ר"י מכשיר, א"ו שאינן עשוים להניח עליהם שום דבר ואינם כמו דף של נחתומין ובזה אין שייך לגזור משום כלי קיבול אבל אם עשאו להניח עליו שום דבר בזה גזרו שיקבל טומאה מדרבנן אטו כלי קיבול וא"כ הני נסרים משופין אם ר"מ אוסר היינו דגזור לענין סכך אטו עשוי להניח עליו שום דבר והרי זה דומה ממש לחצים זכרים אטו נקבות:

ומה שהוקשה לך על מה שחידשתי בחיבורי צל"ח דף צ"ח ע"ד * [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בחלק א"ח תנינא סימן קט"ז מה שהשבתי בענין זה בתוספת ביאור קצת:] דהזאת שלישי אין בה משום שבות בשבת עיין שם, והקשית ממה דאמרינן במסכת יומא דף ח' ע"ב דכהן השורף הפרה מפרישין ברביעי בשבת כדי שלא לבטל הזאה שני ימים ולסברתי הלא יכול להפרישו מיום רביעי ואילך כל הימים דכל שלשה ראשונים של פרישה יכולים להיות בשבת. הנה סבור היית שמציאה מצאת להשיב סתירה גדולה וטעית מאוד ואטו כהן השורף הפרה יכולים להזות עליו בשבת הלא אפילו אם לא היה שום שבות בהזאה הלא על השורף הפרה א"א להזות רק על ידי תינוקות יושבים על דלתות שע"ג השוורים כמבואר במשנה ב' פ"ג ממס' פרה וברמב"ם פ"ב מהלכות פרה הל' ז', וכל זה אי אפשר בשבת שמשתמש בבעלי חיים, ומה שאמרו שם ביומא

הזאה שבות היא משום כה"ג ביוה"כ אמר כן אבל בכהן השורף הפרה בלא"ה אי אפשר בשבת, ועיין במג"א ריש סימן רמ"ט. ובזה שלום כנפשך ונפש רבך הדורש שלומך:

תשובה קיא

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי המובהק ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג כבוד מוהר"ר דוד נר"ו:

קבלתי היום מכתבו השני. וע"ד האשה המינקת שמוצאת תמיד אחר הטלת מי רגלים על עד הבדיקה כעין קרטין אדומים ושחורים ויעצוה חברותיה שתסנן המי רגלים ומצאה על הבגד שעליו סיננה המ"ר ג"כ קרטין כמו אלו. יפה הורה שמה שמצאה על ידי סינון הוא אות שהם נמצאים תוך מי רגלים גם כן והרי זה ממש דינו של רמ"א בסוף סימן קצ"א והיינו אם אינה מוצאת קרטין הללו רק אחר הטלת מ"ר והיא מותרת כל ימי ההנקה ואחר עבור זמן ההנקה אם תחזור לוסת ואורח כנשים אז תהי' טהורה בין וסת לוסת ואם יעבור זמן ההנקה ולא תשוב להיות לה אורח כנשים * [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בדין זה מה שכתב הגאון המחבר ז"ל בסימן צ"ט מהדורא תנינא ע"ש:] ולא תראה רק קרטין הללו אז נחכם לה ועכ"פ כעת היא טהורה. דברי רבך הד"ש:

תשובה קיב

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד מוהר"ר אהרן אויש נר"ו:

יען לא בכל עת הוא עת מזומן לפני לראות בשו"ת הבאים ממרחק לא לקחתי פנאי עד עתה. והנה ע"ד שאלתו באשה שמוצאת דם נקודים שחורים על עד הבדיקה קטנים מאוד ואי אפשר להבחין. אם נימוחים בפושרין והאשה בדקה עצמה בבדיקה שביארתי בנו"ב חיו"ד סוף סימן מ"ג ומצאה מבחוץ נקודים שחורים הללו גם סיננה השתן שלה שזינקה לתוך הספל ומצאה בשתן ג"כ כאלו. הנה אם עשתה הבדיקה ממש כמו שביארתי בנו"ב שם אז בלי ספק נתברר שיש לה מבחוץ איזה סיבה שמוציא נקודים הללו ומה לי שיש לה מכה שידועה שמוציאה דם ומה לי אם יש לה סיבה אחרת המוציא דם כיון שנתברר שיש מחוץ למקור דבר המוציא דם. ואף שביארתי בכמה מקומות בנו"ב דלכך בעינן מכה שיהיה מוכיחה קיים שתדע שכאשר נתרפא המכה לא תתלה שוב להקל, הנה זהו ברואה דם ממש אבל נקודים שחורים הללו ולמראית עין הם יבשים אין דרך המקור להוציא כזה ואף שבשביל זה לחוד אין לטהר כל זמן שלא נתברר שיש לה מבחוץ דבר הגורם לזה מ"מ באשה זו שכבר נתברר אז הסימנים הנ"ל הם נקראים מוכיחה קיים שכל זמן שתמצא כזה תתלה להקל:

ואמנם מה שהזכיר מעלתו בשאלתו שהאשה הזאת לפעמים מרגשת פתיחת המקור או מרגשת זיבת דבר לח ובודקת ומוצאת מראה לבן ובתוך הלחות של הלובן נמצאים נקודים שחורים כאלו, מלתא דא צריכא עיונא. ולכאורה יש להחמיר וק"ו הדבר אם בכתמים הקלים שאין בהם שום חשש איסור תורה שאפילו אם הם בודאי מן המקור אין כאן איסור תורה כיון שלא הרגישה אפ"ה מחמיר רמ"א בתשובה אפילו באשה שיש לה מכות המוציאים דם אם מצאה אודם תוך הלובן העתיקו דברי רמ"א בט"ז סוף סימן ק"ץ. וטעמו של רמ"א כיון שמראית הלבן ג"כ מן המקור נובעים אמרינן כשם שהלובן הוא מן המקור כך האדום, ואף שהט"ז חולק עליו היינו בכתמים אבל בנדון דידן שרואה הלובן בהרגשה א"כ יש לחוש בהרגשה זו יצאו גם הנקודים הללו מן המקור ויש חשש איסור תורה. ואמנם אעפ"כ נראה להקל ושאני עובדא דרמ"א שמוצאת תוך הלבן מראה אדום ודרך המקור להוציא דם ואף שיש לה ג"כ מכות המוציאים דם מידי ספיקא לא נפקא ורגלים לדבר שהאדום יצא כאחד עם הלבן כיון שנזדמנו יחד במקום אחד רחוק הדבר שיזדמן שיבוא הלובן מן המקור במקום האדום שבא מן המכה והוה קורבא דמוכח אבל כאן המקור אין דרכו להוציא נקודים שחורים יבישים והסיבה שחוץ למקור ודאי דרכו בכך באשה זו שהעיד הנסיון תולין במצוי, ומה שנמצא במקום הלובן אין באשה זו שום חידוש כיון שמוצאת על הקינוח של עד הבדיקה והעד בודק מבחוץ ופשיטא שאי אפשר שלא יזדמנו יחד בעד הזה. ומה גם שיש קצת קולא מחמת היובש. הגם שבזה יש ס"ס להחמיר שמא יהיו נמוחים ואת"ל שלא יהיו נמוחים שמא הלכה כדעה ראשונה בסוף סימן קפ"ח שכל שאינו דמות שערות וקליפות טמא ואפילו אינו נימוח ובפרט שהש"ך שם החליט כסברא זו מ"מ קצת צירוף להקל יש: ואם יסכים עמי כבוד אחיו הרב המופלא מוהרר"י נ"י וגם מעלתו יסכים אז יורה להקל והיינו באשה שיש לה וסת ובשעת וסתה רואה דם ממש כדרך כל הנשים:

והנה הראיתי דברי אלה לאחיו הרב נר"ו והסכים להקל והוסיף שיש לחלק ג"כ מטעם היובש ומדברי המחבר בדעת ראשונה בסוף סימן קפ"ח אין ראיה שהמחבר כתב חתיכות דם משמע שניכר לעין כל רואה שהוא דם יבש אבל נקודים שחורים הוא ממש כמו קרטין וחול וחצץ אדום שהזכיר רמ"א בסוף סימן קצ"א ואם כן מאי שנא אדום ומאי שנא שחור אכתי יש להסתפק שמא בריה הוא עכ"ד אחיו הרב. ואני אמרתי ששם אין טעמא של רמ"א שהוא בריה רק טעמו שדרכו לבוא מן הכליות אבל אם הוא מן המקור אין חילוק בין חתיכה גדולה לחתיכה קטנה כל שאינה צורה אחרת בקליפות ושערות. ואמנם אמרתי גברא רבא אמר מלתא ועיינתי בס"ס קצ"א בש"ך ס"ק י"א שסיים דהכא

שרי אפילו בלא בדיקה כו' ולמה לא סיים דהכא שרי אפילו לדעה ראשונה שבסימן קפ"ח. א"ו שגם דעה ראשונה מודה בזה כדברי אחיו הרב נ"י. סוף דבר האשה מותרת, ולרוב טרדות אקצר. דברי הכותב לטהר אשה לבעלה אם גם מעלתו יסכים להתיר. והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה קיג

תשובה

לאהובי מחותני וא"נ, ידידי וחביבי, הרב הגאון המופלג נ"י ע"ה פ"ה מוהר"ר אלעזר נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק קעלין והגליל:

מכתבו מעש"ק העבר קבלתי, וע"ד האשה שאחר לידתה אי אפשר לה לטהר ובימי ליבונה יום ויומים קודם טבילתה מצאה על העד דם והאשה אומרת שדם זה אינו מן המקור רק היא מרגשת מלפנים כאב במחט בבשר ומאותו מקום שלפנים בא דם זה: הנה מה שרצה מעלתו לדמות דין זה לדין של מהרר"י המובא בש"ע סימן קפ"ז סעיף ג' אני תמה. כי שם בכל חורין וסדקין אינה מוצאת רק במקום אחד אבל כאן היא מצאה על העד ולא נסתה להטות העד לצד מן הצדדים. ואמנם זה עצמו הדין המובא בסעיף וי"ו בהג"ה שנאמנת לומר דם זה אינו מן המקור וא"כ אם האשה אמרה ברי לה שדם זה הוא מלפנים שמרגשת יציאת הדם משם היא נאמנת. ואמנם אם לא בכל הפעמים היא יודעת כן אלא שידעה איזה פעמים שיצא דם ממקום שכואב לה ושוב היא רוצה לתלות בו כל פעם הנה דינה כאשה שיש לה מכה שיודעת שדרך המכה להוציא דם וביארתי בנו"ב סימן מ"א בי"ג חילוקי דינים באות טי"ת שאם כבר היא טמאה הרי היא בחזקת טומאה אף שמכתה ודאי מוציאה דם כל זמן שאינה יודעת שדם זה יוצא מן המכה ואף שהקלתי שם ביש לה וסת שלא בשעת וסתה וא"כ ק"ו בימי מניקתה אלא שכל זה כשכבר פסק טומאתה איזה זמן אבל אם מיום לידתה היא רואה קשה ליתן לה קולא של מניקה דחזינן נשים הרבה הרואות איזה שבועות אחר לידה:

ואולם מ"ש מעלתו להקל כל ימי טוהר. הנה אם כבר טבלה פעם אחת אחר לידה פשיטא שיש להקל כל ימי משך ימי טוהר שטהורים מן הדין ואינו אלא חומרת הגאונים שלא לבעול על דם טוהר אבל אם עדיין לא טבלה א"כ אכתי ליכא ימי טוהר דאנן קיי"ל כב"ה דבימים וטבילה תלה רחמנא ולמימר שזה גופא שאנו מחזיקים כל הנשים שלנו ליולדות בזוב הוא חומרא. הנה זה חומרת התלמוד בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואה טיפת דם כחרדל צריכה ז' נקיים וכן כתב הרא"ש בסוף בנות כותים וז"ל הלכך נשי דידן שהחמירו ליישב ז' נקיים על כל ראיותיהן כולן יולדות בזוב הן וצריכין ז' נקיים,

וכ"כ הרמב"ם בפי"א מא"ב הלכה ה' אחר שכתב חומרא דר' זירא בהלכה ד' כתב אח"כ וכן כל היולדת בזה"ז הרי היא כיולדת בזוב וצריכה ז' נקיים כמו שביארנו עכ"ל וא"כ כיון שחומרא זו היא חומרא דר"ז קשה להקל בה אלא שאלמלא שאמרו שני רבותינו הרמב"ם והרא"ש דבר זה היה לי מקום לומר דאף אחר חומרא דר"ז אין להחמיר ביולדת שלא ראתה ג' ימים קודם דהא עיקר חומרא דר' זירא תמהו בה הראשונים שהרי במה שתיקן רבי בשדות שתשב ששה והוא יצאנו מכל מיני חששות, ונדחקו הרבה. ואומר אני שבשביל חששות הרחוקים שהזכירו הפוסקים בזה החמירו בנות ישראל להרחיק טבילתם יום אחד שהרי ששה והוא בלא"ה צריכה מחשש השלמת דם טמא על דם טהור שהוא תקנת רבי בשדות אבל ביולדת שטמאה שבעה לזכר ושבועים לנקבה בין שתראה ובין שלא תראה ולא שייך בה חומרת רבי בשדות ומן הדין אם לא ילדה בזוב דהיינו שלא ראתה בימים שקודם הלידה וע"פ דין תורה על כל חומרת רבי בשדות טובלת בסוף ימי לידה בלי נקיים כלל ואנן נעמיס עליהן להרחיקן מבעליהן ולגרשן מבית תענוגיהן שבעה ימים זה לא שמענו שהחמירו בנות ישראל. אבל כיון שרבותינו אבות ישראל הרמב"ם והרא"ש אמרו כן אף אני כופף ראשי במודים דרבנן ודבריהם תורה הם, ועכ"פ בזו האשה כל ימי משך ימי טוהר אני מסכים להקל ואם יעברו ימי טוהר ולא יופסק הדבר אז יודיעני ונחכם לה, ולרוב הטרדה אקצר. דברי הכותב בחפזי ואני סומך על משענת קנה חכמה ובינה של רום מעלתו שמסכים להתירה. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קיד

תשובה

לאהובי מחותני ידידי וחביבי המאור הגדול, שבח עוז ומגדול, שמו הטוב הולך וגדול, פ"ה ע"ה, כבוד שמו מוהר"ר וואלף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק לייפניק:

אם אמנם סבבוני טרדות רבות וגם הזמן בוגד ועול בני הישיבה עלי והימים הראשונים ימי בחרות היו טובים מאלה והיה כחי מספיק לעשות כל המוטל עלי במקומי וגם להשיב לכל שואל לא כן ימי הזקנה כי כחי כשל ולא אוכל לעשות לילות כימים ולכן אין בכחי לרוות כל הצמאון של כל אחד ואחד והשאלות באים ממש בכל יום איש איש ממקומו. ולכן בעתות הפנאי צריך אני לראות הנחוץ יותר והמוקדם בזמן וזה גורם שנתאחר תשובתי. וכעת אבוא: וע"ד שאלתו שאלת חכם המראה לכל צד פנים מסבירות מהנוגע לדינא בו נדבר. ושורש שאלתו זקנה שפסקה מלראות וכבר היא בת ששים שנה ואירע לה מקרה חולי שקורין הנשים פאהרפאל דהיינו שלפי אומדן דעת חולי

זה הוא שהרחם נופל למטה ממקומו לתוך הפרוזדור ועשו לה טבעת של שעוה וזה יעכב הפאהרפאל שלא ירד למטה ושישאר במקומו למעלה ולפעמים מקושי עשיית צרכיה שף הטבעת מדוכתה ויורד הפאהרפאל למטה לבית החיצון ורואה דם בלי הפסק וגם בעת שדבוק הטבעת למעלה להחדר אינה פוסקת מלראות ויש לה כאב גדול: הנה ראיתי שכבוד מעלתו מביא דברי השב יעקב בסימן ל"ז בדין דם הבא מחמת חולשת המקור שאין בו לא פצע ולא חבורה רק מחמת חולשת כח המקור מוציא דמים. האמת אגיד שאין לי נחת ממקצת פלפולים שבתשובות האחרונים שהם נגד השכל ומה לי בראיותיהם באריכות דבריהם אם גוף הדבר אינו מתקבל על הדעת ואיך נימא שדם היוצא מן המקור בלי מכה ופצע רק שמחמת חולשת כח המחזיק שבמקור ואין בכחו להחזיקם ויוצאים קודם זמן טהורין א"כ לא טימא הכתוב רק היוצא מן המקור בטבעו הרגיל ולא אם נשתנה ע"פ סיבה להוציא א"כ למה דם חימוד טמא הלא החימוד גורם להוציא הדם קודם זמנו, א"ו דם היוצא מן המקור הדמים יהיה באיזה אופן שיהיה טמא אם לא היוצא ע"י מכה בכותלי המקור אף שהדם מהמכה נוטף שם להמקור ויוצא מפי המקור אינו דם נדה רק דם מכה. ובאמת לידע מאין הוא מקור דמי הנדה במקור ומה הוא הגורם שיצאו ושיצאו בזמן ידוע הוא כלימת הרופאים כי אינם יודעים בו שורש אמיתי ואם נרצה לחדש בזה סברות בקל יש תקלה להקל באיסור כרת ודי במה שאמרו חז"ל לטהר דם מכה ממש והפירוש שפירש מעלתו בפלוגתא דרבי ורשב"ג דף ס"ו ע"א הוא פירוש מתוק ושפתים יושק, אבל לא ידעתי מה הועיל בזה דאכתי עכ"פ לרבי דליכא ס"ס כיון דסובר מקור מקומו טהור וכמ"ש מעלתו בעצמו ע"פ אשר ביארתי אני בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן מ"א אות ד' וע"כ רבי מכח נאמנות שלה התירה וכמ"ש מעלתו ונשאר קושיית השב יעקב איהי גופה מנא ידעה שיש לה מכה במקור והלא אין עיניה שם וגם ידיה אינן שולטות שם וכשם שאינה יכולה לידע שמכתה מוציאה דם כך אינה יכולה לידע אם יש לה מכה כלל כמו שהאריך בעל ש"י בסימן ל"ז, ולומר שרבי ורשב"ג פליגי בזה אם יכולה לידע בעצמה שיש לה מכה או לא הוא הדבר שאין הדעת סובלתו שיהיה בזה פלוגתא דתנאי. אלא שלדעתי עיקר דבריו בזה אינם מכריחים מי לא משכחת לה שיוצאה ממנה מורסא וכה"ג ליחות הרגילים במכה וע"י זה יודעת שיש לה מכה במקור, בשלמא ידיעת הדם שהוא מן המכה שפיר קאמר הרשב"א דאי אפשר לה לידע זה בבירור דשמא דם נדה הוא אבל גוף המכה שפיר יכולה לידע. והנה האריכות בדברים הללו הוא למותר כי רוב הדברים כבר דשו ביה קמאי:

ובגוף שאלה שלו עיין בחיבורי נו"ב סימן נ"ח ובסוף התשובה שם החלטתי שדין הפאהרפאל שהוא חולי השבירה אי אפשר לדון בו רק כמו מכה שאין אנו יודעין בה אם דרכה להוציא דם אשר בכל האחרונים לא מצינו להקל לטהרה בלי נקיים, ואמנם שם דברתי מאשה ילדה שלא פסק וסתה עדיין אבל בזקנה שכבר פסק וסתה וחדל להיות לה אורח כנשים ביארתי שם בחיבורי בסימן נ"ה בסופו שיש להתיר בידוע שיש לה מכה אף שאינה יודעת שמוציאה דם אלא ששם באשה ההיא אירע לה מקרה זה בילדותה ועשו לה טבעת זה ונשאר דבוק בגופה וכך היה כמה שנים ובזקנותה חדל לה אורח כנשים ואח"כ נתחדש לה אחר בלותה ששפעה ליחה ירוקה ובתוכה לפעמים מראה אודם ואיכא תרי טעמי לשבח. חדא שהרי אחר מקרה זה חדל להיות לה אורח כנשים, ועוד שיש ליחה ירוקה. אבל באשה זו שחדל לה אורח כנשים קודם שקרה לה מקרה זה וע"י מקרה זה חזרה לראות, יש לדון כי באמת הרופאים אינם יודעים שורש דמי המקור מאין הם באים וכשם שאינם יודעים תחלתם כך אינם יודעים סופם למה פוסקת בימי הזקנה, אלא שע"פ המושכל ראשון שרשם חום הטבעי שבמקור ולכן בימי הזקנה שנחלש כח חום הטבעי גם המקור מתקרר ולכן פסקו יציאות הדמים * [הגה"ה מבן המחבר חכמי הטבע אומרים שמקרה הוסת הוא חק הטבע מהבורא יתברך שמזמן שהאשה מגעת לעונתה להיות לאיש והיא ראויה להתעבר מתרבים הדמים בקרבה ליצירת הולד ולפרנסתו לכן כל ימי הריון והנקה היא מסולקת וסת וכל זמן שאינה מתעברת אז יוצא מותרות הדם הזה ע"י וסת ובכל אשה לפי תכונת גופה הוסת שומר חק וזמן במלאות ריבוי הדם שאין הגוף צריך לו יוצא דרך המקור וזה הוא דם נדה. והנה הוסת הזה שומר את פקודתו כל זמן שלא נתהוה לו סיבה אחרת לשפוך הדם כי אם עד מלאות ערך מדתו שנתמלא על כל גדותיו שופך אותו חוצה וזה הוא עת הוסת, אמנם לפעמים נתהוה מקרה אחר להוציא דם הזה קודם זמנו והוא התשמיש או תנועה אחרת או רפיון המקור שאין בו כח להחזיק יתרון הדם עד עת הוסת אבל אעפ"כ דם הוא הבא ממקור ולדם נדה יחשב וטמא הוא, ובזה צדקו כל דברי החכם צבי בסימן מ"ו ולחלק יצא שאין כל מכות המקור שוים ויש מכה שאינו פצע וחבורה והוא נחשב רק כרפיון המקור והוא טמא ובזה נתישבו כמה תמיהות ואין הגליון מספיק לפורטם, ולפי הקדמה הזאת שפיר מסיק אאמ"ו הגאון המחבר שיש מקום להקל ביותר במקרה פארפאל בזקינה אשר חדל להיות לה אורח כנשים דמחק הטבע כשנשים מגיעות לימי זקנה שאינן ראוין להתעבר נסתלק מותרות הדם שאין צורך לה וכל הנשים משפסקו מלדת מותרות הדמים מתמעט לאט לאט עד שתפסק הוסת לגמרי וקרוב הדבר לומר שע"י הפארפאל נתחדש איזה

פצע וחבורה בצדדים:] וא"כ איכא למימר שכל זה כשהמקור במקומו ועומד בריוח אבל אם נתחדש בימי הזקנה הפאהרפאל והמקור שף מדוכתיה וירד למטה ושם הוא במקום צר בין הירכים וע"י כן מתחממים וגם תנועות ההילוך מחממים אותו ולכן חזר לטבעו הקדום להוציא דמי מקורו והוא דם נדה ולא גרם שום מכה כלל בשום מקום. והכאב שיש לה הנה אם כאב הוא כמכה כבר כתבתי בחיבורי שם סימן מ"ח שבדבר זה נתת תורת כל אחד בידו ובספרי האחרונים זה אוסר וזה מתיר, ואמנם אפילו למי שאומר כאב הוא כמכה היינו כאב במקום ידוע אבל כאב בחדרי בטנה אינו אות על מכה ואולי מחמת שרואה תמיד דם ודם זה הוא דם נדה לכן יש לה כאב כדרך שאר נשים בשעת וסתן, באופן שקשה להתיר האשה הזאת. ועכ"פ חזינא בה טעמא להתירה דממ"נ אם אין דין הפאהרפאל ע"פ מ"ש בסוף סימן נ"ח שעליונו של הפרוזדור הוא שירד למטה א"כ לא זז המקור ממקומו וכיון שהיא זקנה שחדל לה אורח כנשים היא עדיפא מילדה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה ונפילת הפארפאל היא כמכה שא"י שמוציאה דם ובזקנה תולין במכה כזו והרי היא בחזקת טהרה. ואם נאמר שנפילת הפאהרפאל הוא המקור עצמו שירד ונולד לנו חומרא שכתבתי כאן אך נגד זה מתחדש לנו ס"ס כי יש לנו לתלות מתוך דוחק המקור בצדדים או שנתחדש איזה פצע בצדדים שהם צדדי הפרוזדור או שנתחדש איזה פצע בחיצונית המקור ואף ששניהם הם צדדים שפיר הוא ס"ס לפי מה שבארתי בסימן נ"ז והוא בחיבורי דף כ"ט ע"ד שגם בחיצונית המקור אמרינן מקומו טמא א"כ אמרינן ספק מצדדי הפרוזדור והאשה והדם טהורים ואת"ל מן המקור שמא מן חיצונית המקור והדם טמא והאשה טהורה, ואף שבחיבורי ביארתי כמה פעמים שבמכה שבצדדים ליכא ס"ס היינו מכה שבצדדי פרוזדור אבל כאן שאנו מסופקים אם נשחתו צדדי הפרוזדור או אם נשחתו חיצוני המקור מזה לא ביארתי. ועכשיו נתיישבתי ששפיר היא ספק ספקא ע"פ מ"ש שגם חיצונית המקור מקומו טמא. ולכן נלע"ד לטהר האשה זו אם כבוד רום מעלתו מסכים עמי ובתנאי שישאל עוד אחד מחכמי הדור הראוים לסמוך עליהם. וכ"ז באינה מרגשת פתיחת המקור אבל אם יארע לה שתרגיש פתיחת המקור ואז נטמאה שוב צריכה ז' נקיים גמורים טהורים לגמרי שכיון שיש לה חזקת טומאה נפלגו בה רבוותא אם לסמוך על ס"ס. ובפרט שלפי המבואר אצלי בתשובה אחרת אם האשה טמאה נדה לא שייכא ס"ס זו לפי זה שביארתי שמקור מקומו טמא היינו רק במקומו ופשיטא שהצד הראשון שדברתי שעליונית הפרוזדור ירד ליכא ס"ס והתרנוה מספק אחד וחזקת איסור ספק אחד טמא, ולרוב הטרדה אקצר. דברי מחותנו וא"נ הד"ש:

תשובה קטו

תשובה

חיים ארוכים לכבוד הרב המופלא כו':

מכתבו מן כ"ו העבר הגיעני, ע"ד האשה שנתקשרה בשידוך ובתנאים הגבילו זמן החתונה אחר יום טוב ובתחלת חודש אלול בא אבי החתן למקום הכלה וביקשה הכלה ממנו להקדים הנישואין והשיב אבי החתן שהוא מסכים לפי דעתו אך צריך מקודם ליסע לביתו לשאול את אשתו ואם היא תסכים ישלח שליח מיוחד להכלה. והכלה התחילה תיכף לספור ז' נקיים ולבסוף כן הוי שהסכימה אשתו ושלח שליח, ופסק מעלתו שצריכה למנות ז' נקיים מיום ביאת השליח, ונחלק שם אחד עליו ואמר שאחר ששמעה מאבי החתן שהוא מסכים שוב עולים הנקיים אף קודם ביאת השליח: הדבר פשוט שיפה הורה מעלתו והאריכות בזה ללא צורך שכל זמן שלא חזר השליח עדיין היה הדבר בספק אצלה שמא לא תסכים אשתו וא"כ בביאת השליח דאז נתברר לה קדימת הנישואין נתחדש אצלה חימוד חדש והרי זה דומה ממש למעשה שהביא הט"ז בסימן קכ"ב ס"ק ח'. ואמנם זה שכנגדו שחלק עליו אולי נשען על דברי הגה"מ בשם ריב"א שהביא הב"י דכיון דיודעת בו כבר לא מחמדא. ואף שהוא מירי בשכבר קידשה זה לפי מנהג התלמוד לקדש תיכף ולדידן מה שנשתדכה הוא לענין זה כאילו קידשה ולריב"א עיקר החימוד בשעת שידוכים אבל אח"כ ליכא חימוד, אבל כבר כתב הב"י שדברי ריב"א נדחים מכל דברי שאר הפוסקים שאין לסמוך עליו בזה. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קטז

שנית על ענין הנ"ל להגאון מהר"ם אב"ד דק"ק פ"ב:

יקבל רום מעלתו ההעתק ממה שהשבתי להרב השואל, והנה השואל שינה קצת שהוא כתב שתשובת אבי החתן להכלה היה שלדעתו הוא במוסכם אך צריך מקודם ליסע לביתו לשאול את אשתו ואם היא תסכים ישלח שליח מיוחד ע"כ דברי השואל. מדברים הללו משמע דעד ביאת השליח אין הדבר מוחלט וא"כ היינו ממש הך מעשה באלמנה שהביא הט"ז בסוף סימן קצ"ב והרי גם שם אמרה אלמנה שסמכה על זה ואפ"ה כתב הט"ז שעשתה שלא כהוגן. ואולם אבי החתן אמר למעלתו שאמר להכלה שאין שום ספק בדבר זה כלל ושבודאי גם זוגתו תסכים ובזה היה אפשר מקום להקל ועדיין הדבר צריך תלמוד כיון שתלה בדעת אחרים. ועכ"פ השואל הזה ניכר דחוצפא יתירא אית ביה שבא לחלוק על גדול הדור כמותו, ואם רצון מעלתו מסכים אכתוב עליו בגזירת עירין

שיבוא במקלו ובתרמילו לקהלתו ולבקש מחילה ממנו, ולרוב טרדות התלמידים אקצר. דברי א"נ הדבוק באהבתו וחושש מאוד לכבודו, הד"ש:

תשובה קיז

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי האלוף התורני המופלא מוה' יוזל נר"ו מו"צ דק"ק ש"ה י"ק:

מכתבו קבלתי, וע"ד שאלתו בכלה שאירע טבילתה בסמוך לוסתה אם להתיר הבעילה, ומתחלה פלפל בשאר כל הנשים שאירע ליל טבילתן בסמוך לוסתן אם הוא דומה ליוצא לדרך שהתירו רוב הפוסקים אפילו התשמיש סמוך לוסתה ורבינו תם הוא שאוסר התשמיש. ופלפל אם יש לדמות ליל טבילה ליוצא לדרך, ושוב פלפל שעכ"פ בכלה הוא מותר שהרי בגמרא קורא אותה הבעילה בעילת מצוה בכתובות דף ד' ע"א גבי מת אביו של חתן כו' בועל בעילת מצוה הרי שקורא לבעילה זו הראשונה בעילת מצוה וגם ראיה שכשם שדוחה אנינות כך דוחה אזהרה דסמוך לוסתה כיון שוסתות דרבנן, ושוב בא לחלק שאם וסתה באותו לילה לפעמים בתחלת הלילה ופעמים בסופו ופעמים באמצע שאז צריך לפרוש כל הלילה אבל אם וסתה תמיד בשעה ידועה בלילה שאז אינה צריכה פרישה רק בשעתה כמבואר בסימן קפ"ט סעיף ג', אלו הם שורש דברי מעלתו בקיצור: ואני אומר בדברי הראשונים לא מצינו היתר התשמיש בעונה הסמוך לוסתה רק ביוצא לדרך שבזה מצינו לשון חיוב בגמרא שאמרו חייב אדם לפקוד אשתו בשעה שיוצא לדרך ביבמות דף ס"ב ע"ב ואמר רב יוסף לא נצרכה אלא סמוך לוסתה, ועל הראשונים אנו מצטערים שפירשו פקידה זו היא התשמיש ור"ת באמת אוסר ובאו קצת אחרונים להוסיף חדשות להתיר גם ליל טבילה שאפילו אם נודה שמצוה לבעול בליל טבילה אכתי אין לדמות ליוצא לדרך, דבליל הטבילה אף אם נודה שהיא מצוה אכתי לא מצינו שהוא חובה אבל ביוצא לדרך אמרו לשון חיוב שחייב לפקוד וק"ו שאפילו מצוה לא מצינו מפורש בגמרא בליל טבילה ולמדוה רק ממה שאמרו בברכות דף כ"ד יום טבילה הוה כו' וראיה זו יש לדחות דאולי דרך ארץ הוא אבל לא מצוה. וגם יפה כתב מעלתו דלפי מה שפירשו תר"י שם בברכות ביום הטבילה היינו שרבא טבל עצמו פשיטא שאין ראיה משם. ולכן אצלי הדבר פשוט שאפילו הפוסקים הראשונים שהתירו ביוצא לדרך אוסרים בליל טבילה:

וליתר שאת אביא ראיה לזה שהרי הראב"ד הוא מן המתירים כמו שכתב הרשב"א בשמו בת"ה והביאו הב"י בסימן קפ"ד ומצינו להראב"ד הביאו הב"י בר"ס קפ"ט וז"ל וכתב הראב"ד אם קבעה וסת לשעות ולא לימים אינה חוששת אלא שעתה בלבד דעד כאן

לא פליג ר' יהודה אלא בלמודה לימים כדתניא היתה למודה להיות רואה ביום עשרים לשש שעות כו' הכא הוא דפליג ר"י כיון דלמודה ביום ך' אע"ג דבשש שעות קביעותא ביומא אסור לה דחיישינן כיון דקביע לה בההוא יומא כולי יומא זימנא הוא אבל היכא דקביע לשעות ולא ליומא ודאי קביעותא לשעה מהניא לה ותו איכא למגמר הא מלתא מההיא איתתא דבכל דסלקא מטבילת מצוה הואי חזאי דמא ואתאי לקמיה דר' יוחנן כו' לכי והבעלי לו על גב הנהר כו' אעפ"כ לא חשש ר' יוחנן אלא לשעת כניסתה לעיר אבל קודם כניסתה התירה ע"ש בב"י. ואם איתא דבליל טבילה אין איסור לשמש בעונה הסמוכה לוסתה א"כ מה ראיה מייתי הראב"ד מהתם הרי התם ליל טבילה היה ואפילו אם כל הלילה מיחשב עונת וסתה מותרת. א"ו דליל טבילה לא מהני להתיר עונת הוסת, הרי הוכחה גדולה שהראב"ד שהוא המתיר ביוצא לדרך אוסר בליל טבילה:

ומה שרצה לחלק בין כלה בבעילה ראשונה שנקראת בעילת מצוה. אני אומר שאין חילוק בין כלה לאשה אחרת ואפילו יהיבנא ליה שנקראת בעילת מצוה אכתי מצוה מצינו חובה לא מצינו וא"כ אין לדמות ליוצא לדרך ששם חובה הוא, ועוד שאפילו אם לא היינו רואים שהגמרא אמרה לשון חיוב והוה מצינו רק לשון מצוה אפ"ה שם אי אפשר להיות תשלומין למצוה זו אבל בעילת מצוה של כלה הרי כתבו התוס' שם בכתובות בד"ה בעילת מצוה קרי לה בעילת מצוה משום דכתיב כי בועליך עושיך ואין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי וע"י כך מידבק בה ובאין לידי פ"ו ולהכי קרי בעילה ראשונה בעילת מצוה עכ"ל התוס'. וא"כ אם לא יבעול עתה בכל עת שיבעול תחלה היא מצוה וזו אינה רק בבעילה אחת כל ימי חיי האשה וא"כ מה לי אם מקיים אותה עתה או בפעם אחרת משא"כ ביוצא לדרך אם יצא ולא יפקדנה טרם צאתו שוב עברה מצוה זו ואף אם יצא עוד פעם לדרך ויפקדנה זו מצוה בפני עצמה היא, ורש"ל בביאורו לסמ"ג פירש מה שסיים הסמ"ג שהמחמיר תבוא עליו ברכה היינו שיחמיר ולא יצא לדרך אבל אם עכ"פ הוא יוצא לדרך צריך הוא לקיים מצוה זו עתה טרם צאתו. ומה שמביא ראיה מדהותר לו אנינות כו', אני אומר משם ראיה להיפך דע"כ לא התירו אלא במת אביו של חתן או אמה של כלה ומטעם שאין להם מי שיטרח עבורם אבל בשאר קרובים לא התירו: ומה שרצה לומר שאם רואה תמיד בשעה ידועה בלילה אינה אסורה כל הלילה ודימה זה למה שמבואר בסימן קפ"ט סעיף ג'. במחילה מכבודו נשתבש בזה כי זה הוא מדברי הראב"ד שהבאתי לעיל וזה מיירי באינו ליום קבוע אבל היכא דהוא ליום קבוע היינו מה ששנינו היתה למודה ליום עשרים לשש שעות דר' יהודה אסרה כל היום והלכה כמותו כמבואר בנדה דף ס"ג ע"ב:

ומה שכתב דאם יום חופתה הוא ביום שמיני לספירת נקיים ועונת וסתה הוא בלילה לאחריו תטבול ביום ותשמש ביום קודם שתחשך, אני תמה למה לנו דוחק הזה והרי רמ"א פסק בס"ס קצ"ז שאפילו טבלה ביום שמיני ביום ג"כ לא תשמש עד הלילה ואף שיש לחלק בין כלה לאשה אחרת מ"מ למה לנו לעשות כן הלא אפשר לה לטבול בלילה שקדם שהש"ך לא החמיר בכלה אלא ביום ז' ביום אבל בלילה הא ודאי שטובלת ואפילו אם החופה תהיה למחר ביום שמיני תהא מותרת לשמש ביום בלי שום חשש. ואם מיירי ששביעי של נקיים הוא בשבת ואין טובלין במו"ש, ג"כ תמה אני דהרי כיון שזמן הטבילה הוא במו"ש יכולה היא לטבול אז אם לא שמיירי שהיתה יכולה ללבוש לבנים קודם ואז כיון שברצון איחרה ללבוש לבנים אסורה לטבול במו"ש, וגם בזה אפשר להקל בכלה שתחוף בלילה ותטבול דבכלה לא שייך מתוך שמהומה לביתה, ולרוב הטרדה אקצר, דברי הד"ש:

תשובה קיח

תשובה

שלום וישע רב, לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי התורני המופלא חכים מובא כהר"ר דוד נר"ו:

מכתבך קבלתי, ועל דברי תורה באת, באשה אחת שהיתה ישינה ובשעת שנתה נדמה לה כאילו היא מרגשת שנפתח מקורה ומתוך כך הקיצה ותיכף בדקה עצמה ולא מצאה מאומה ועתה היא מסופקת בעצמה אם זה שנדמה לה בעת שינה היה רק חלום ולא נפתח מקורה כלל או באמת נפתח מקורה. והנה פלפלת בחכמה להתיר מטעם ס"ס שמא לא נפתח המקור ואת"ל נפתח שמא מראה לבן יצא שגם הדמים הטהורים מן המקור הם באים, ושוב הבאת דברי תוספות בכתובות דף ט' ע"א בד"ה ואבע"א דמה שהוא נגד הרוב אפילו לס"ס לא מיחשב ספק, וכתבת דלהראב"ד בשער הוסתות דרוב דמים שבאשה טמאים לא מיחשב זה ס"ס, וכתבת דהרז"ה בשער הוסתות סימן יו"ד הוכיח דלא אמרינן רוב דמים שבמקור המה מראות טמאים, ושוב פלפלת בחכמה אם התוס' סוברים כהרז"ה או כהראב"ד וכל דבריך באגרת הזה דברי תורה בנוים על שרשי היושר וחדאי נפשי בדבריך, ואהובי תלמידי חזק ואמץ בתורה ואני מקוה בך שאילן רב תתעביד: ובמה שנלע"ד בדבר זה הנה מה שכתבת דמה שהוא נגד הרוב לא מקרי ס"ס, הן אמת שכדבריך מבואר בש"ך בסימן ק"י בכללי הס"ס סימן ל"ג וז"ל שם, לעיל סימן נ"ג נתבאר דלא הוי ס"ס אלא היכא דאיסור והיתר שוים כו' וכן נתבאר לעיל סי' נו"ן דהיכא דאיסור טפי שכיח מן ההיתר לא הוי ספק:

והנה בסימן נ' נתבאר לענין ספק אחד ומזה אין לס"ס ראיה והרי התוס' במס' כתובות דף ט' ע"א בד"ה ואבע"א לענין רובא דברצון חילקו בין ספק אחד לס"ס וכן בסימן נ"ג ס"ק י"ד שכתב הש"ך כתב הב"ח כל מאי דמכשירין מטעם ס"ס היינו היכא דהאיסור וההיתר שוים אבל היכא דאיכא למתלי באיסור טפי מבהיתר תלינן לחומרא וכה"ג כתב הר"ן פ"ק דחולין ע"ש הר"ר יונה עכ"ל. והנה לפי מ"ש אין שום ראיה מדברי הר"ן, ואני תמה על הש"ך ועל הב"ח שהרי הר"ן לא הזכיר שם ס"ס כלל רק לענין ספק אחד מיירי שם דלא אמרינן בזה נשחטה הותרה. ותמה על עצמך דהר"ן שם אוסר אפילו היכא דשכיח להיתר כמו לאיסור ובעי דוקא שיהיה ההיתר שכיח יותר, וז"ל הר"ן שם תניא בגמרא כל ספק בשחיטה כו' וכתב הר"ר יונה דמהא שמעינן דהיכא דנשמט גף העוף או נשברה רגלו מארכובה ולמעלה וא"י אם קודם שחיטה כו' דתלינן לחומרא וה"ד לכל שאר טריפות דכל היכא דאתיליד רעותא אזלינן לחומרא וראיה לדבר מדאמרינן כו' שגרונא שכיח אלמא דאי הוה תרווייהו שכיחי או תרווייהו לא שכיחי תלינן לחומרא כו' ע"ש. הרי דהר"ן בעי שלא יהיו אפילו שקולים האיסור וההיתר ואטו נימא שיסבור הר"ן דספק שקול לא מקרי ספק לגבי ס"ס הא ודאי ליתא ובנשמט הגף סובר הר"ן דליכא ס"ס דספק שמא לא ניקבה הריאה מקרי ספק מחמת חסרון ידיעה וכבר דברו מזה האחרונים בסימן נ"ג ע"ש בש"ך ס"ק ט"ו אבל לגבי ס"ס גמור אפשר דאפילו אם אחד מהספיקות אינו שוה להיתר ולאיסור מקרי ספק:

ואמנם מדברי התוס' בכתובות בסוגיא דפ"פ שהבאת אתה, שם לכאורה דבר זה מפורש דלא מיחשב ס"ס. אבל דע אהובי תלמידי כי גם משם אין הראיה מפורשת כל כך ואציע לפניך דברי התוס' שם בד"ה לא צריכא כו' וא"ת ונוקמה אחזקתה שהיא כשירה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה, וי"ל דאדרבה השתא נבעלה דמוקמינן לה אחזקת הגוף שהיתה בתולה, ושוב כתבו בד"ה ואבע"א באשת ישראל כו' וא"ת ונוקמה בחזקת היתר לבעלה וי"ל דאונסא קלא אית ליה כו' והוי ליה רצון רובא ומיעוט אונס ורובא עדיף מחזקה, וא"ת א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתא ולא נשאר אלא ספק תחתיו ובהא לאשייך לאוקמי בחזקת היתר כדפרישית, ואומר ר"י דהאי רובא ברצון לא הוי רוב גמור אלא מדרבנן ובמקום ס"ס שרי ולגבי חד ספק חשבי רבנן רצון לגבי אונס רובא כו' ע"ש. וא"כ משמע מדברי תוס' הללו דאי הוה רובא דרצון רוב גמור לא היה מועיל ס"ס. אומר אני שגם מזה אין ראיה דודאי מוכח מדבריהם דספק שהוא נגד הרוב לא מיחשב ספק אפילו בס"ס מיהו היינו היכא דליכא חזקה המסייע להמיעוט אבל היכא דאיכא חזקה המסייע להמיעוט אף דרובא עדיף מ"מ כבר לא מיחשב רוב

גמור ומהני לגבי ס"ס והא דלא הוה מהני שם בפ"פ ס"ס אם היה רצון רוב גמור אף דשם יש חזקת היתר מ"מ יש חזקה המגרע ספק שמא אינו תחתיה דמוקמינן אחזקת הגוף כמבואר בדבור הקדום שם וא"כ שני הספיקות גריעי ספק אונס לא שכיח וספק אינו תחתיו הוא נגד החזקה ובשני הספיקות דגריעי ודאי לא מיחשב ס"ס וצריך לומר נגד חזקת הגוף יש חזקת היתר לחזק כח ספק אינו תחתיו ושוב לא מהני ספק אונס דרצון הוה רובא וחזקת היתר כבר מוקמינן לי' נגד חזקת הגוף ואי אפשר לחזקת היתר שוב להועיל לספק אונס אבל היכא דאיכא תרי ספיקי והאחד הוא ספק שקול לאיסור ולהיתר דהוי ספק מעליא והספק השני אף שהוא נגד הרוב מ"מ היכא דאיכא חזקת היתר החזקה מצטרפת להספק שאינו שכיח לחשבו ספק אף שזה הוא דוקא לר"מ דחייש למעוטא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי ליה פלגא אבל לרבנן מיעוטא כמאן דליתא ורובא וחזקה רובא עדיף כמבואר ביבמות דף קי"ט ובקדושין דף פ' מ"מ אף דרובא עדיף לא מבטלינן החזקה לגמרי ואף דלגבי חד ספק לא מיחשב זה ספק לרבנן אבל לגבי ס"ס שוב מיחשב ספק, וא"כ אין מדברי התוס' בסוגיא דפ"פ ראיה שלא נחשוב לספק ספיקא:

ואמנם אמרתי שאעפ"כ יש להביא ראיה מסוף דברי התוס' שם שהקשו אכתי באשת כהן ובקיבל אביה קידושין פחותה מבת ג' באשת ישראל איכא ס"ס ספק מוכת עץ כו' ואין לומר דמ"ע לא שכיח דהא אמרינן כו' ע"ש. ומשמע מדבריהם דאם מ"ע לא שכיח לא קשיא מידי וקשה אכתי באשת ישראל איכא ס"ס ספק באונס ואת"ל אינו באונס שמא מ"ע, או להיפך שמא מ"ע ואת"ל בעולה שמא באונס ואף דמ"ע לא שכיח מ"מ מסייע ליה חזקת היתר. א"ו דמה דלא שכיח אפילו בסיוע חזקת היתר לא מהני אפילו לס"ס. ומעתה יפה כתבת שלדעת הראב"ד דרוב דמים שבמקור טמאים ליכא לצרופי ספק שמא דם טהור אפילו לס"ס. ואמנם דעת הרז"ה שם אינו מבואר דלא אמרינן כלל רוב דמים שבמקור טמאים אלא שכתב דלא סמכינן על האי רובא לקולא אכן ממילא שמעינן דהוה מצטרף לס"ס דהרי הוא ממש כמו רובא דרצון שם בסוגיא דפ"פ שכתבו התוס' דלא הוי רוב גמור ולא מיחשב ספק בפני עצמו אבל לס"ס שפיר מיחשב ספק באופן שכל דבריך בזה נכונים. ואמנם גוף דינו של התה"ד בהרגשה, הגם שהרמ"א בסימן קפ"ח סעיף א' כתב אם הרגישה שנפתח מקורה כו' עיין לקמן סימן ק"צ סעיף א' והמחבר הביא דברי תה"ד וז"ל ואם הרגישה כו' יש מי שאומר שהיא טמאה והרמ"א לא כתב על זה כלום ומשמע שמסכים לדין זה. אמנם בדרכי משה בסימן קפ"ח ס"ק ב' כתב גם מה שכתב מהרא"י דהרגשה דאורייתא כדמשמע פ' הרואה כתם צ"ע דבגמרא

ריש הרואה כתם לא קאמר דהרגשה דאורייתא אלא ברואה כתם עם הרגשה או במצאה דם עם מי רגלים אבל בלא"ה לא משמע שם דטמא גם לא ראיתי לאחד מהפוסקים לטמאותה בהרגשה בלא ראיה כלל ולכן דבריו צ"ע עכ"ל בד"מ. ועתה נחזי אנן מאין יצא לו לבעל תה"ד דין זה מפרק הרואה כתם. והנלע"ד שכוונת התה"ד הוא ממה דמסיק שם בריש פ' הרואה כתם בסוף העמוד ועוד תנן הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה אע"ג דלא ארגשה. ולכאורה יפלא מנא ליה להוכיח ודלמא מיירי דארגשה וכדאמר בכל הני פשיטותא שהביא לפני זה וקאמר בכל אחד היכי דמי אי דארגשה כו' הרי דצריך הוכחה בכל אחד דמיירי דלא ארגשה וא"כ מה הוכחה יש לו במשנתנו שמיירי דלא ארגשה. וצריך לומר דאי ארגשה א"כ שלא כנגד בית התורפה אמאי טהור, ואכתי קשה דלמא שלא כנגד בית התורפה כיון דאי אפשר לבוא מבית הרחם א"כ האי דמא ודאי לאו מן האשה ונשאר הרגשה לחוד בלי שום מציאות דם לכך טהורה וכנגד בית התורפה טמאה עם ההרגשה, א"ו מוכח דינו של התה"ד דהרגשה לחוד ולא מצאה כלום ג"כ טמאה וא"כ שלא כנגד בית התורפה אמאי טהורה אע"ג דהך דמא ודאי לאו מינה מ"מ טמאה מצד ההרגשה לחוד ועיקר הוכחתו דאי ארגשה מאי איריא מצאה אפילו לא מצאה כלום טמאה והא דאמר לעיל מזה אי דארגשה יושבת אמאי טהורה וכן אח"כ עגול אמאי טהורה הוה מצי למפרך סתם אי דארגשה למה לי שמצאה אפילו לא מצאה כלל ג"כ טמאה אלא דעדיפא מיניה פריך ממה שמפורש בהדיא שהיא טהורה. זה הנלע"ד בכוונת התה"ד:

אבל אעפ"כ נלע"ד שאין זה ראיה דהא לפי פירוש זה אכתי העיקר חסר בדברי הגמרא והיה לו לומר בפירוש אי דארגשה מאי איריא מצאה אפילו לא מצאה כלל ג"כ טמאה או הוה ליה למימר אי ארגשה שלא כנגד בית התורפה אמאי טהורה וכדאמר בכל הני פשיטותא דלעיל בשלמא מה דאמר שם קתני מיהת על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא ואע"ג דלא ארגשה שם לא הוצרך שום הוכחה שהרי מדקראו ספק מכלל דלא ארגשה דהרגשה עם מציאה ודאי לאו ספק הוא כלל אבל מהך דרואה כתם היה לו לפרש הוכחתו. ולכן נלע"ד שהוכחת הגמרא דמיירי בלא ארגשה מדתנן הרואה כתם ואי ארגשה לא שייך לקרותו כתם אלא דם. ותדע שזה שקורא כתם הוא הוכחה שהוא בלא הרגשה דהרי התוס' שם בריש הסוגיא כתבו וז"ל האשה שהיא עושה צרכיה תימא למה מהדר אפרכות הא כמה משניות פרק בא סימן ופרק דם הנדה מדיני כתמים ולפרוך מינייהו ולא שייך לשנויי לא הרגשת שמש ולא הרגשת עד ע"ש. והנה לכאורה יש לתמוה מאיזה משניות משני פרקים ההם היה לו להקשות דלא נוכל לשנויי דמיירי

דארגשה ובשלמא בפ' בא סימן יש לפרש כוונתן על המשנה הרואה כתם מקולקלת למנינה ואי איירי דארגשה א"כ למה מקולקלת הא יודעת בנפשה אימת ארגשה, אבל מה שהביאו מפרק דם הנדה צריך תלמוד לאיזה משנה כוונו אם למשניות כל הכתמים הבאים מרקם וכל הכתמים הנמצאים בכל מקום כו' הרי משניות הללו מיירי שאדם אחר מוצא חלוק או סדין עם כתם ומאין ידע זה אם האשה ארגשה ודלמא באמת ארגשה, ואין לנו לפרש כוונתן כי אם על משנה כתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע עד שעת כיבוס דשם מיירי באותה אשה שלבשה החלוק והיא מצאה בו כתם ואינה יודעת מתי בא הכתם על החלוק שמטמא למפרע עד שעת הכבוס ובזה שפיר הוכיחו דאי ארגשה א"כ למה מטמא למפרע הא יודעת אימת ארגשה ואי לא ארגשה למה טמא כלל ואכתי קשה הא שם ודאי לא לענין טומאת האסה לבעלה לאוסרה משום נדה דבזה לא שייך למפרע אלא לענין טהרות מיירי וכן פירש"י שם בהדיא שמטמא הטהרות שעשתה האשה למפרע וא"כ דילמא איירי שהרגישה כמה פעמים ואינה יודעת אימת יצא הכתם הזה. ואם תאמר ואם כן בכל פעם שהרגישה הא האשה נדה ודאי כדעת התה"ד ומה נ"מ בכתם זה בלא זה מטמאה כל הטהרות משום נדה ממש ע"י הרגשה, י"ל דמיירי שהיא עומדת בימי דם טוהר של לידה ואינה נדה ואעפ"כ הדם טמא שמקור מקומו טמא והדם הזה שמטמא את האשה טומאת ערב מ"מ האשה אינה מטמאה החלוק שאין כלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה והאשה שמקבלת טומאה מדם טוהר שבמקור אינה רק ראשון לטומאה אבל הכתם עצמו מטמא החלוק כשם שמטמא האשה ומטמא החלוק כל הטהרות שנגעו בחלוק זה למפרע עד שעת הכיבוס ונסתר הוכחת התוס' אלא ודאי עיקר הוכחת התוס' מדקראו כתם מיירי בלא הרגשה:

ואמנם הדרנא בי, שאם התוס' היו מפרשים הכתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע הטהרות ולא לענין טומאת אשה לבעלה א"כ מה ענין זה להקשות על שמואל וכי לא מודה שמואל שלענין טומאת המקור שמקומו טמא וכל היוצא מן המקור טמא לא שייך הרגשה וע"כ לא בעינן הרגשה אפילו למסקנא לענין טומאה דאורייתא אלא לענין לאסרה משום בדה לבעלה אבל לטומאת ערב משום הדם ודאי לא תליא בהרגשה, וכבר ביארתי זה בחיבורי נו"ב. ודע שבאמת קשה לי טובא על התוס' דלו יהיה שהתוס' ס"ל דאפשר לפרש המשנה דכתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע קאי על טומאת אשה לבעלה מ"מ עכ"פ אפשר לפרש ג"כ לענין טהרות וא"כ איך יביא משם ראיה לסתור דברי שמואל והרי בידינו לדחות דלטהרות מיירי דלא בעינן הרגשה בשלמא כל הני פרכות דפריך הש"ס בסוגיא זו לדחות דברי שמואל שפיר קמקשה דהאשה שהיא עושה

צרכיה דתנן עומדת טמאה אם לענין טהרות קאי אם כן עיקר הטומאה הוא הדם והאשה מקבלת טומאה מהדם הוה ליה למימר טמא וטהור בשלמא מקור שנעקר ונפל לארץ ומקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות דף מ"א ע"ב דקאמר טמאה דשם ליכא למטעי אבל כאן איכא למטעי. א"ו שהאמת שהאשה טמאה נדה ממש וג' ספיקות באשה מדנקט ספיקות באשה מכלל דלטומאת נדה קאי דאי טומאת הדם היה לו לומר ג' ספיקות בדם וכן הרואה כתם על בשרה ג"כ נקט טמאה וטהורה ולא נקט טמא וטהור, אבל במשנה כתם שנמצא בחלוק מנ"ל דלא קאי לענין טומאה וטהרה דנפרוך מיניה לשמואל:

והנלע"ד בזה שהתוס' לשיטתייהו דאינהו ס"ל דדם שבמקור שטמא מחמת מקור מקומו טמא אין הפירוש כפי מה שפירש רש"י שהמקור וכל מה שבתוכו הוא אב הטומאה בעצם אבל דעת התוס' שהמקור בעצמו הוא אב הטומאה וכל מה שבתוכו ולד הטומאה הוא שקיבל טומאה מן המקור ולפי שזה הוא מגע בה"ס לא היה לשום דבר שבמקור לקבל טומאה מדין תורה אבל הוא הל"מ ועיין כל זה בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן נ"ז דף כ"ט ע"ד בד"ה והנלע"ד, כיון שעיקר טומאת דם זה הוא מחמת הל"מ א"כ ספיקו להקל כדמוכח במשנה פ"ו דמקואות משנה ז' וע"ש בפירוש הר"ש ועיין ברמב"ם פ"ח מהל' מקואות הל' ו' וא"כ למה חלוק שנמצא בו כתם מטמא למפרע כלל הלא למפרע ספק הוא. א"ו שטומאה זו הוא מחמת טומאת דם אשה נדה בנדתה שהוא ודאי אב הטומאה מן התורה כדילפינן בריש פרק דם נדה מפסוק והדוה בנדתה ושפיר כתבו שהיה לו להקשות לשמואל:

הארכתי קצת ויצאתי משורש המכוון. ונחזור לראשונות שהראיה שכתבתי שעליה רמז התה"ד אינה ראיה רק כוונת הגמרא ברואה כתם על בשרה מדקראו כתם איירי בלא הרגשה. ועכשיו אני אומר לא די שאין להת"ד ראיה מזה אדרבה יש קצת סתירה, דהרי קשה באמת למה לא קאמר הגמרא הוכחה גדולה מזה וכך הוה ליה למימר הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה כו' ה"ד אי דארגשה מאי איריא רואה אפילו לא ראתה או מאי איריא כנגד בית התורפה אפילו שלא כנגד תורפה נמי טמאה דהרי אפילו לא מצאה כלום טמאה מחמת ההרגשה ומדלא קאמר הכי מכלל דליתא לדברי בעל התה"ד ואם לא מצאה כלום טהורה לכך הוצרך להוכיח רק מדקראו כתם:

ועוד נלע"ד הוכחה דלא כתה"ד, דהרי בדף ג' ע"א איתא והלל כסבורה הרגשת מי רגלים היא, והנה אם נימא דהחשש הוא שמא למפרע ראתה בשעת הטלת מ"ר וכסבורה הרגשת מ"ר היא ולכך מטמא הלל למפרע ע"י הדם שמוצאת עתה מפקידה לפקידה שמא כבר יצא בשעת הטלת מ"ר בעת שהרגישה וכותלי בית הרחם העמידוהו א"כ

קשה לר' יוסי בריש פ' האשה דסבר דם הבא בשעת מ"ר טהור ובודאי אינו מן המקור א"כ למה מטמא הלל למפרע הלא אם אז יצא הדם אינו דם טמא כלל רק דם מכה מן הכליות א"ו שאין חששת הלל להרגשה שבשעת הטלת מ"ר רק היא הרגשה שלא בשעת הטלת מ"ר והיא סבורה שהרגשת מ"ר הוא וא"כ. חיישינן שאז יצא הדם בשעת הרגשה ולכך משונה הלשון כאן בדף ג' שאמר כסבורה הרגשת מ"ר היא, ובריש פ' הרואה אמר הרגשת מ"ר היא לפי שבפרק הרואה קאי באשה שהטילה באמת מ"ר אז אבל בדף ג' לא הטילה מ"ר כלל רק סבורה שהיא הרגשת מ"ר. ומעתה אם נימא כדעת התה"ד שהאשה המרגשת אפילו לא מצאה כלום טמאה אם כן החיוב על כל אשה לבדוק עצמה בכל פעם שמרגשת ואם לא בדקה טמאה ואיך נחשוד האשה שהרגישה וא"כ כבר היא נטמאה והיתה מחזקת עצמה לטהורה זה ודאי לא חיישינן לרשעה או שאינה יודעת דין נדה. א"ו שאין בהרגשה לחוד שום חשש וההרגשה הוא רק ראיה על הדם שמוצאת אח"כ שיצא כבר בשעת הרגשה אבל הרגשה לחוד לאו מלתא היא ולכן הוי מלתא דלא רמיא על האשה ולאו אדעתה לכן חייש הלל שהרגישה וכסבורה בשעת הרגשה שהוא הרגשת מ"ר ושכחה אם הרגישה. ונוכל לדחות דלעולם הרגשה לחוד טמאה אם אין במה לתלות והלל חייש כסבורה הרגשת מ"ר ומיירי שבאמת הטילה מ"ר * [הגה"ה מבן המחבר עיין בהגה"ה שכתבתי לקמן בתשובה שאח"ז ושם בארתי שכוונת התה"ד דמטמא בהרגשה אף שלא מצאה דם היינו הרגשת פתיחת המקור וגם הרגשת זיבת דבר לח ותרתי בעינן. וכן מורה לשון התה"ד ולשון הש"ע בריש סימן ק"ב דכתבו הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם והיינו הרגשת זיבת דבר לח. ולפ"ז יש לסלק תמיהת אאמ"ו הגאון ז"ל וכוונת הגמרא דקאמר והלל כסבורה הרגשת מ"ר היא היינו שבאמת היתה מרגשת פתיחת המקור וגם זיבת דבר לח והאשה לא יהבה דעתה והיתה סוברת דהך זיבת דבר לח שהיא מרגשת בעצמה הוא מי רגלים אבל באמת אפשר דלא היו מי רגלים רק דם ולכך מטמא הלל אבל כשהיו בודאי מי רגלים שפיר קא מטהר ר' יוסי דהך הרגשה לאו הרגשה מעליתא היא דהך זיבת דבר לח בודאי מי רגלים היא והוא ממש כפסק של תה"ד שם סי' רמ"ו דכתב דאם לא היה מוצאת כלום אז יש לטמא דודאי יצא דם ונתקנח אבל אם מצאה מראה טהור אמרינן דהרגשה היה מחמת ליחה הטהורה ע"ש ודוק. ועיין בנודע ביהודה קמא בהלכות נדה תשובה נ"ה ודוק, וע"ש במס' נדה דף נ"ז ע"ב בד"ה אימור הרגשת שמש:] ואף דר' יוסי מטהר היינו הדם שיצא לגמרי עם המ"ר שאנו אומרים מדיצא עם המ"ר מכלל שהוא בא עם המ"ר לא מן המקור אבל הדם שהרגישה אז ולא יצא מגופה עד אחר זמן אפילו אנו תולים שיצא אז בשעת הטלת

מ"ר מ"מ מדלא יצא אז עם המ"ר מן הגוף לגמרי מכלל שבא מן המקור ופתח המקור הוא יותר עמוק לתוך עומק הגוף מפתח מי רגלים וכותלי בית הרחם שעמוק יותר ממי רגלים העמידוהו שלא יצא אז עם המי רגלים. ואמנם השינוי לשון שבדף ג' אמר כסבורה הרגשת מ"ר ובריש פרק הרואה אמר אימור הרגשת מ"ר מורה על הכוונה ראשונה אשר כתבתי שבדף ג' מיירי שלא הטילה מ"ר:

עוד נלע"ד ראיה לדחות דברי התה"ד שהתוס' בריש הרואה על קושייתם הנ"ל למה מהדר אפירכא והרי כמה משניות כו' כתבו ואומר ר"י דמדיני כתמים לא יכול למפרך דהיינו יכולים להעמיד שיש זמן מרובה משעת הכיבוס ואימור ארגשה ולאו אדעתה, וכוונתם שכיון שהוא זמן מרובה אמרינן שהרגישה וכבר שכחה ואי ס"ד שכל אשה שמרגשת חייבת לבדוק ואם לא בדקה טמאה א"כ ודאי לא נחשדה שעשתה שלא כדין ובודאי בשעת הרגשה בדקה ואם לא בדקה הרי היא טמאה בשעתה ואיך שכחה אח"כ:

ולומר שכוונת התוספות ארגשה ולאו אדעתה שחיישינן שהרגישה בשעת שינה ולאו אדעתה בשעת הרגשה ממש זה ג"כ אי אפשר דבדף ג' ע"א משמע דגם הלל מודה דגם ישינה מיתערא בשעת הרגשה דאל"כ למה ליה להלל למימר כסבורה הרגשת מ"ר ונימא דחייש להרגשה בשינה. ואמנם יש לדחות דהלל מטמא מפקידה לפקידה אפילו לא היתה ישינה בינתים. אך בלא"ה סתימת לשון התוס' ארגשה ולאו אדעתה מורה שאין כוונתן על חשש שינה דאי זה היתה כוונתן הוה להו למימר אימור בשעת שינה ראתה וכן לשון רש"י דף נ"ח ע"א בד"ה מדרבנן דלמא ארגשה ולאו אדעתה ודאי שפירושו שלא שמה לבה להרגשה דהוא מלתא דלא רמיא עלה דאם היתה כוונת רש"י דלמא ארגשה בשעת שינה ולכך לאו אדעתה א"כ לרש"י שכל עיקר טומאת כתמים אפילו מדרבנן אינו טמא רק מחמת תשש שמא ארגשה ולאו אדעתה א"כ אם לבשה חלוק הבדוק ואח"כ לעת ערב מצאה בו כתם ולא היתה ישינה בו כלל נימא שאינו טמא לרש"י אתמהה * [הגה"ה מבן המחבר לפ"מ שכתבתי לעיל בהגה"ה דבהרגשה צריך להיות גם הרגשת זיבת דבר לח גם מזה אין סתירה לתה"ד די"ל ארגשה ולאו אדעתה שהיתה סבורה דהאי הרגשת דבר לח הוא מי רגלים:] הא ודאי ליתא. א"ו כוונת רש"י ולאו אדעתה שלא שמה לבה להרגשה מכלל שאין שוה חייב עלי' לשום לב לזה ודלא כתה"ד דלתה"ד איך לא שמה לבה לדבר שהיא טמאה מחמת זה לשעתה:

ועכשיו נדבר דלו יהיבנא לדינא של בעל תה"ד מה כוונתו של התה"ד במה שכתב דהרגשה דאורייתא אם ודאי דאורייתא או כוונתו שהוא ספק שמא ראתה בשעת הרגשה שמא לא ראתה וכיון שהוא ספק תורה הוא לחומרא. ואומר אני שיש להוכיח שע"כ

אינו ודאי אלא ספק דהרי בהך סוגיא דריש הרואה כתם דפריך כמה פרכות על שמואל אף שהם משניות ובריייתות מ"מ לאו פירכות חזקות נינהו דהא ודאי דהא דאמר בריש הסוגיא ואכתי מבעיא לי בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה תרתי ש"מ כל זה אינו דברי שמואל בעצמו אלא דברי התלמוד לפרש טעמיה דשמואל ויש בידינו לומר דלא כדברי הגמרא ומבבשרה לא שמעינן תרתי ושמואל ס"ל כפי דסליק אדעתא דהש"ס בדף כ"א ע"ב דשפופרת תנאי היא דר"א סבר בבשרה ולא בשפיר ולא בשפופרת וחכמים מטמאים אפילו בשפופרת וסובר שמואל דבהא פליגי דרבנן דרשו בבשרה עד שתרגיש ולא דרשו למעוטי שפופרת ור"א דריש למעוטי שפופרת ולא דריש עד שתרגיש ושמואל דאמר כחכמים וא"כ תו ליכא קושיא מכל הני משניות ובריייתות דאיכא למימר ר' אלעזר נינהו ואנא דאמרי כחכמים אלא שהש"ס מחזיק זה לדוחק לאוקמי דברי שמואל כתנאי אבל עכ"פ אין כאן קושיא אלימתא וקשה טפי הוה ליה להש"ס להקשות על שמואל מדברי שמואל עצמו דף י"ד ע"א אתמר בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתה בירכה ולמחר מצאה עליו דם כו' וקאמר אתמר נמי אמר שמואל טמאה נדה והמקשה זה בריש סוגיא דהרואה שלא אסיק אדעתיה הרגשת עד הוה ליה להקשות על הך מימרא דשמואל היכי דמי אי דלא ארגשה אמאי טמאה לשמואל הא בעינן עד שתרגיש בבשרה ואי דארגשה מאי איריא שלמחר מצאה דם אפילו לא מצאה כלל טמאה משום הרגשה לדעת התה"ד והיה לו להקשות דשמואל אדשמואל א"ו אף לתה"ד דסבר הרגשה דאורייתא היינו ספק דאורייתא שמא ראתה וא"כ אין שום הוכחה מדברי שמואל ואמרינן לעולם דארגשה אלא דשמואל טמאה נדה קאמר לכך בעינן שלמחר מצאה דם דאי לא מצאה כלום מצד ההרגשה לחוד אינו אלא ספק לכך הקשה מהני משניות ובריייתות דמצאה אח"כ דם ובזה ודאי הרגשה דאורייתא לטומאת ודאי אפי' יושבת או אחר זמן:

וכיון שעלה בידינו להוכיח דע"כ הרגשה לחוד אי אפשר להיות טומאת ודאי והתה"ד המחמיר היינו להביאה לבית הספק וספק תורה לחומרא מעתה צריכין אנו לברר מה הוא הספק בזה ואם נימא שהספק הוא שמא דם טוהר ראתה וא"כ ממילא יצא לנו ממוצא דבר שחומרת התה"ד עם סברת הראב"ד בשער הוסתות שרוב דמים טמאים הם תרתי דסתרי אהדדי שא"כ הרי הוא כודאי והדרא קושייתו לדוכתה דנפרוך דשמואל אדשמואל אלא ע"כ שמי שחושש לחומרת התה"ד אי אפשר לו לקיים סברת הראב"ד ומי שסובר כראב"ד אי אפשר לו לחוש לחומרת התה"ד ואף אם באנו לחוש לכל סברא של כל אחד בפ"ע יש מקום להחמיר כיון שאין בידינו להכריע אבל להחמיר במקום שאי אפשר להחמיר כי אם בהצטרף שתי הסברות יחד זה ודאי כסיל בחושך הולך.

ומעתה היכא שהאשה מסופקת על ההרגשה עצמה אם הרגישה כלל הוא ס"ס ספק לא הרגישה ואת"ל הרגישה שמא דם טוהר ראתה ומותרת לבעלה וס"ס זה מתהפך שמא דם טוהר ראתה ואת"ל דם טמא שמא לא הרגישה וטהורה מן התורה ואף שטמאה מדרבנן הרי נגד איסור דרבנן סגי בספק אחד והרי זה דומה למ"ש הש"ך בכללי ס"ס אות מ"ז ואף אם נימא שאין הספק בשביל דם טוהר דבזה מחמירין כהראב"ד אבל הספק שמא לא ראתה כלל ג"כ יצא לנו היכא שהיא מסופקת אם הרגישה שמותרת מטעם ס"ס שמא לא הרגישה ואת"ל הרגישה שמא לא ראתה ולא תימא שזה לא מקרי ס"ס שאין ספק אחד מתיר יותר מחבירו בשלמא אם הספק השני הוא שמא ראתה דם טוהר א"כ נ"מ לענין טומאת ערב שמקור מקומו טמא כמו שביארתי בנו"ב חיו"ד סימן מ"א אות ד' אבל אם הספק השני הוא שמא לא ראתה א"כ שני הספיקות שוים. אומר אני שאעפ"כ מקרי ס"ס שהספק הראשון שמא לא הרגישה ואז אפילו היתה רואה דם היתה מותרת מן התורה ואת"ל הרגישה ואז אם היתה רואה היתה טמאה מן התורה מ"מ שמא לא ראתה ועכ"פ עדיף זה מהך עובדא דשני גדיים ואחת נקבה שבש"ך בכללי הס"ס אות י"ב:

באופן שאשה זו שהזכרת בשאלתך מותרת אפילו לבעל תה"ד. אמנם כל זה אם היא עומדת בימי טהרתה אבל אם כבר היא נדה ועומדת בימי ספירה אי מהני ס"ס מבואר בחיבורי נו"ב. וכבר אני רואה שאתה שוקד על חיבורי ואין צורך להכפיל הדברים כאן. ומה שהוכחת מדברי התוספות דמוכח דס"ל כהרז"ה יפה כתבת ובחכמה פלפלת והנאני מאד. דברי רבך הד"ש:

תשובה קיט

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי. הותיק ומובהק חביבי וידידי הרב הגדול המופלג כבוד שמו מוה' דוד נר"ו אב"ד דק"ק יעמניץ:

מכתבך קבלתי. ואשר שאלת באשה שהרגישה בלילה שנפתח מקורה ובדקה עצמה בעד שאינו בדוק ובשחר נמצא על העד פחות מכגריס מראה אדום ונסתפקת אם נימא דכיון שאינו בדוק הוא הלא מבואר בסימן ק"צ סעיף ל"ו שאינו מטמא אלא כשיש בו כגריס ועוד אי נימא דכאן כיון שהרגישה שנפתח מקורה מיד טמאה ולא תלינן שההרגשה היה ממראות טהורות אלא שנתייבש על העד עד שאינו ניכר ע"כ דברי שאלתך. וכתבת שדברת מזה עם איזה למדן שם ואמר ששמע גדולי זמננו מקילים בזה: הנה שאלתך היא שאלת חכם שהיא חצי התשובה אבל זה הלמדן שכתבת שאמר ששמע שגדולי זמננו מקילים בזה יפה קרא אותם גדולי זמננו אשר בעו"ה נגדע לעפר קרן התורה וכל

הגדולה בזמננו אינה מצד חכמת התורה אבל מתגדלים בנימוסיות ובטבעיות ובידיעות ספרים חיצונים ואלה מתגדלים בריקוד ואלה בזמר ואינם יגעים בתורה כלל ומספחת הזה פשתה בדור. ולכן לא תשים לב למה שאומרים בשמם איזה הוראה:

והנה נדבר אנחנו בדין הזה ולכאורה דבריך הם חסרים תבלין ואמנם אני אפרש דבריך. והנה בש"ע בריש סימן ק"צ שאם הרגישה ובדקה ולא מצאה כלום טמאה וכתב הט"ז בס"ק ג' בשם תה"ד דהרגשה דאורייתא היא כל זמן דליכא למתלי במידי אחרינא ע"ש בט"ז וכיון דהרגשה דאורייתא היא אי אפשר להקל כי אם שיש בירור שהיה במידי אחרינא דהיינו שמצאה תיכף מראה טהור אבל למימר אולי היה מראה טהור ונתייבש אי אפשר לטהר הרגשה. ואמנם דבריך נכונים אם לא מצאה בשחר שום דבר היה סברא לטהר והוא ע"פ שכבר כתבתי לך זה יותר מעשר שנים אשר שאלתני באשה שהיה נדמה לה בלילה בשינה שהרגישה פתיחת מקורה ואמנם היה ספק אצלה אם זה היה רק חלום בעלמא או היה הרגשה באמת ואז הארכתי בתשובתי והוכחתי כמה הוכחות לסתור דברי התה"ד מדברי התלמוד ומדברי התוספות ושם החלטתי שגם התה"ד לא קאמר הרגשה דאורייתא שהיא ודאי אבל כוונתו ספק דאורייתא והוא לחומרא והארכתי שם מהו הספק אם שמא ההרגשה היתה בלי שום ראיה ולא יצא דבר מהמקור או שמא יצא ואם יצא ודאי הוא דם טמא כפי סברת הראב"ד שרוב דמים שבמקור טמאים או דלמא הספק הוא באופן זה שזה ודאי שבשעת ההרגשה יצא איזה דבר מהמקור כי פתיחת המקור מעצמו בלי שיצא משם שום דבר הוא דבר רחוק והספק הוא שמא יצא מראה טמא שמא יצא מראה טהור ודלא כהראב"ד. ושם הרחבתי הדבור בזה. בטוח אני בך שכל מה שכתבתי לך מיום שנפרדת מבית מדרשי הכל שמור אצלך דרשהו ותמצא. (עיין לעיל בתשובה הקודמת):

ועתה אני אומר שלומר שמה שיצא בשעת ההרגשה תיכף נאבד לגמרי עד שלא תמצא על העד שתבדוק תיכף סמוך להבדיקה שום דבר הוא דבר שאינו מצוי אחר שאין לומר שמא חפהו שכבת זרע מהי תיתי לא תמצאנו בבדיקה והרי חזינן דביש לה וסת קבוע אם בדקה אח"כ ומצאה טהורה הרי היא טהורה ולא חיישינן שמא ראתה ונאבד ואפי' למ"ד וסתות דאורייתא עכ"פ אם בדקה תיכף כשיעור וסת ומצאה טהורה הרי היא טהורה ולא חיישינן שנאבד מיד דהרי לאוקימתא דר' זירא בדף ט"ז ע"א גם רב סובר וסתות דאורייתא ואפ"ה סובר אם בדקה כשיעור וסת ומצאה טהורה טהורה והלכה כרב באיסורי ורנב"י דמוקי פלוגתייהו בוסתות בא להקל יותר דמהני לרב בדיקה אפילו אחר זמן כיון דוסתות דרבנן ושמואל פליג בהא אבל אם בדקה מיד כשיעור וסת לרנב"י

אפי' לשמואל טהורה וא"כ קשה למה כאן אם בדקה ולא מצאה כלום טמאה ולמה לא חילק בריש סימן ק"צ בין בדקה כשיעור וסת ובין בדקה אח"כ * [הגה"ה מבן המחבר בש"ע י"ד שלי בסימן ק"ץ סעיף א' בדברי המחבר ואם הרגישה כתבתי על הגליון וז"ל שם הרגשה זו ר"ל דהרגישה שנפתח מקורה וגם הרגישה זיבת דבר לח ודקדק במה שכתב שנפתח מקורה להוציא דם ולא כתב סתם שנפתח מקורה וכן משמע דברי תה"ד סימן רמ"ו שממנו הוציא דין זה והשאלה היה שם באשה שהרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה ומצאה לחלוחית לבן כמראה בגד לבן שנפל עליו אבק והשיב דאם לא היתה מוצאת כלום אז יש לטמא דודאי יצא דם ונתקנח דהרגשה דאורייתא אבל אם מצאה מראה טהור אז תלינן דהרגשה היה מחמת ליחה הטהורה ע"ש. וזה כוונת הש"ך כאן ס"ק א' דכתב ע"ל סי' קפ"ח סעיף א' דהיינו שם מביא המחבר דין זה דאם הרגישה שנפתח מקורה ומצאה מראה טהור שהיא טהורה ודוק. ובמה שכתבתי מסולקים כל תמיהות שמתמיהים על דין זה ועיין בנו"ב מהדורא קמא בהלכות נדה תשובה נ"ה שמוכיח אאמ"ו הגאון ז"ל מסוגיא דנדה דף נ"ז דלא בעינן כלל הרגשת פתיחת המקור רק הרגשת זיבת דבר לח ע"ש. א"כ הרגשת פתיחת המקור אינו מעלה ואינו מוריד קשה לענין מה נקט המחבר כלל הרגישה שנפתח מקורה הלא עיקר הרגשה הוא זיבת דבר לח ואין לומר ששתי הרגשות יש או שנפתח מקורה או זיבת דבר לח הנה זה לא נזכר בשום פוסק ועוד כיון דעיקר הרגשה נפקא ליה לשמואל מדכתיב בבשרה עד שתרגיש בבשרה א"כ הרגשת המקור לא נזכר בפסוק רק הרגשה בבשר שבין השינים כמו שהוכיח אאמ"ו הגאון ז"ל שם ומנ"ל להמציא גם הרגשת פתיחת המקור. אבל לפי דעתי י"ל דתרתי בעינן פתיחת המקור וגם זיבת דבר לח ושפיר נפקא האי הרגשה מקרא ומשמעות הקרא הכי דריש שמואל דם יהיה זובה בבשרה שמרגשת שניהם יחדיו פתיחת המקור וגם זיבת דבר לח בבשרה ואף שזה אינו מוזכר בפוסקים אפ"ה הוא מוכרח דאל"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שתהיה טהורה לבעלה וצ"ע:] ויותר מזה תמוה על התה"ד בסימן רמ"ו דשם בתחלת הסימן כתב שהלכה ובדקה עצמה מיד כו' ועל זה כתב שם באמצע הסימן וז"ל וא"ת בנדון דידן יש לטמאות טפי מטעם אחר שהרי הרגישה ונראה דאשה שהרגישה ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום יש לטמאה דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנח או נימוק דהרגשה (סברא) דאורייתא היא היכא דליכא למתלי ההרגשה במידי אחרינא כו' ע"ש בדבריו. וכיון שהזכיר בראש הסימן שבדקה מיד היה לו עכ"פ לחלק בין בדקה תוך שעור וסת או לא. וצריך לומר שהתה"ד סובר דרנב"י שם בדף ט"ז דמוקי פלוגתייהו דרב ושמואל בוסתות גופייהו ורב ס"ל וסתות דרבנן ס"ל

לרנב"י דלמ"ד וסתות דאורייתא אין זה בגדר ספק ובודאי ראתה חשבינן לה ולא מהני בדיקה כלל כשלא בדקה בשעת וסת ממש וכן מבואר ברא"ש בריש פרק קמא דלמ"ד וסתות דאורייתא בודאי ראתה חשבינן לה ע"ש וא"כ אפילו בדקה כשיעור וסת אף דלא שכיח שיאבד ברגע קטן מ"מ כיון שודאי ראתה משוינן לה ע"כ נאבד או נימוק מיד ולפ"ז התה"ד דמדמה הרגשה לוסת למ"ד דאורייתא א"כ גם הרגשה כודאי ראתה משוה לה ולכך אפילו בדקה מיד ולא מצאה כלום ע"כ נימוק או נאבד וכן מבואר לשון התה"ד שם שכתב דאשה שהרגישה ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום יש לטמאה דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנח כו' הרי שכתב דודאי יצא טיפת דם כחרדל וא"כ ע"כ אין כאן ספק שמא היתה ההרגשה על מגן כלל. וכיון שבתשובה אשר כתבתי לך כבר הוכחתי שעכ"פ גם לבעל תה"ד אי אפשר שיטמא טומאת ודאי כלל א"כ על כרחנו צריכין אנו לומר שהספק הוא אף שבודאי יצא טיפה כחרדל ע"י ההרגשה אכתי שמא יצא מראה טהור שגם דמים טהורים דהיינו שאר מראות ג"כ מן המקור יוצאים ושפיר אם לא מצאה כלום טמאה אף שבודאי לא שכיח שימוק או יאבד כרגע הרי ע"כ נאבד או נימוק וספק מראה טמא ספק מראה טהור וספק תורה לחומרא ולפי זה אם בדקה והניחה העד עד הבוקר ובבוקר לא מצאה כלום יותר יש לתלות לטהרה ותלינן שהיה מראה טהור ונתייבש על העד עד שאינו ניכר מלומר שהיה אדום שא"כ צריכין אנו לומר שנימוק קודם שבדקה כרגע דזה אינו שכיח ושפיר כתבת סברא זו. ואמנם זה היה אם היתה בודקת מיד שהרגישה כשיעור וסת אבל אם לא בדקה כי אם אחר שיעור וסת ודאי חיישינן שמא נימוק או נאבד דאף דאנן קי"ל בש"ע סימן קפ"ד סעיף ט' דמהני בדיקה אפילו אחר זמן עיין שם בט"ז ובש"ך היינו משום דקיי"ל וסתות דרבנן אבל הרגשה לדעת התה"ד הוא דאורייתא. ואמנם כל זה אינו ענין לנדון דידן שכל זה היינו בלא מצאה כלום אבל בנדון שלפנינו שמצאה דם כל שהוא על העד אף שהוא עד שאינו בדוק מכל מקום אף שאותו חשוב עד מעיד על הטומאה כי שמא דם זה כבר היה על העד מכל מקום עכ"פ אינו חשוב עד מעיד על הטהרה שהרי כיון שהרגישה שמא דם זה בא מהאשה בשעת הרגשה וכיון שאין העד ראיה לשום צד א"כ נסתלק בדיקת העד לגמרי והרי זה כאילו לא בדקה כלל והאשה טמאה מצד ההרגשה. כן נלע"ד והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה קכ

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני מוהר"ר יוזל מו"ץ דק"ק ש"ה י"ץ:

היום קבלתי מכתבו. ועל דבר איש ואשתו שהיו במטה והאשה מעוברת בחודש השמיני והיתה ישינה והאיש היה נעור ושמע קול העובר בוכה במעי אמו ונסתפק מעלתו אם האשה טמאה נדה מטעם כיון שהתינוק בוכה ודאי הוציא ראשו חוץ לפרוזדור כדאמרי' בנדה דף מ"ב ע"ב וא"כ הוי פתיחת הקבר וקי"ל כר' יהושע בנדה דף כ"א ע"ב דא"א לפתיחת הקבר בלא דם ואף דאיתא ביו"ד סימן רס"ב דהאם נאמנת לומר שהיה מונח בבטנה ולא הוציא ראשו מ"מ כיון דישינה היתה יש להסתפק שמא הוציא ראשו והחזירו וא"כ עכ"פ תהיה נדה להצריכה ז' נקיים וטבילה או אם נימא כיון דישינה היתה הוי דבר שאין בו דעת לשאול וספקו טהור גם נימא דאע"ג דהיתה ישינה אילו הוציא ראשו היתה מתערה ותהיה טהורה. ומפני חומר איסור נדה צוה להבעל שיפרוש ממנה עד שתספור שבעה נקיים ותטבול, אלו הם דבריו. ויש בדבריו כמה דברים שאינם נכונים וגם נכשל בהוראה והתיר את האסור. ראשית דבריו שאמר שהיא טמאה מפני שא"א לפה"ק בלא דם מי הכריחו לזה שבזה יש פלוגתא דתנאי ואמוראי וגם בין הפוסקים והרמב"ם סובר יש פה"ק בלא דם ועיין במגיד משנה פ"ה מא"ב הלכה י"ג והלא עדיפא מניה הוה ליה למימר שאם הוציא ראשו הרי הוא כילוד ואמו טמאה טומאת לידה כדאמרינן שם דף מ"ב בלידה יבישתא ומטמא מבפנים דהיינו בהוציא ראשו חוץ לפרוזדור וכיון דמטעם לידה אנו מטמאים אותה שוב יש לחוש שמא נקבה היא והוא התיר אותה אחר ספירת שבעה נקיים ואפילו תוך י"ד יום הרי התיר ספק יולדת ואפילו לפי דעתו שמחשב זה לספק שמא הוציא ראשו שמא לא הוציא ויש כאן ס"ס שמא לא הוציא ראשו ואם ת"ל הוציא שמא הוא זכר ידע כי לא מהני בזה ס"ס כמפורש בנדה דף כ"ז ע"א בתוספות ד"ה חומר שני ולדות ובדף כ"ט ע"א ד"ה תשב לזכר כו' ע"ש:

ועוד כי לדעתי אין זה ספק כלל שהרי סמכינן על זה אפילו לקולא אם יום שמיני לשמיעת בכייתו הוא בשבת שמלין אותו בשבת שהרי זה לשון הש"ע בסימן רס"ב סעיף ד' נולד בין השמשות כו' ואם הוציא ראשו חוץ לפרוזדור מבעוד יום או ששמעו בוכה אפילו נולד אחר כמה ימים מונין לו ח' ימים משעה שהוציא ראשו או מיום ששמעו אותו בוכה עכ"ל. הרי שסתם וכתב שמונין ח' ימים מיום ששמעו אותו בוכה וממילא אם חל שמיני שלו בשבת מלין אותו בו ביום ועוד שהרי השוה אותו להוציא ראשו ובהוציא ראשו מבואר בהגמי"י פ"א ממילה אות ח' שנימול אפילו בשבת ובב"י ביאר הטעם דמדאמר רבא הוי מילה שלא בזמנה משמע בהדיא דמונין ח' ימים מיום שהוציא ראשו או ששמעוהו בוכה עיין בב"י ומכל זה משמע שזה אינו ספק רק ודאי שסתם ולדות אינן בוכין כי אם אחר הוצאת הראש זולת היכא שהאשה יודעת בודאי שלא

הוציא ראשו ויודעת ודאי שלא הרגישה שום קישוי. ובתשובת מהרי"ו סימן כ"ה מבואר דבעינן דתיכף כששמעה אותו בוכה משמשה בבטנה והרגישה שראש הולד מונח בחדר כדרכו:

ואמנם רבינו הגדול הרמב"ם לא הביא דין זה שאמר רבא בנדה דף מ"ב ע"ב דכיון דשמעה דצויץ ודאי הוציא ראשו חוץ לפרוזדור ולא ידעתי למה השמיט דין המפורש בגמרא בלי חולק ולא מצאתי בנושאי כליו שהרגישו בזה:

ואמנם מה שכתב מעלתו דאע"ג דישינה היתה אם היה מוציא ראשו היתה מתערה. דברים אלו ראוים להאמר ויש להם סמך בדברי הגמרא דף ג' ע"א ישינה נמי אגב צערה מתערה ע"ש ואם אמרינן כן בדם נדה ק"ו דאמרינן כן בהוצאת ראש הולד. ואע"פ כן מידי ספיקא לא נפקא ואף דשם מיחשב זה לודאי לשמאי היינו משום שרוב פעמים הוא כן שאגב צערה מתערה אבל כאן יש כנגד רוב זה רוב ולדות אינן בוכים כי אם אחר שהוציאו ראשם חוץ לפרוזדור. ומה שכתב שכיון שהיתה ישינה מיחשב דבר שאין בו דעת לשאול גם בזה לא דיבר נכונה כי הישן מיחשב יש בו דעת לשאול והדבר מפורש ברמב"ם פרק ט"ז משאה"ט הלכה ג' הסומא והישן והמהלך בלילה ספיקן ברה"י טמא מפני שיש בו דעת לשאול עכ"ל הרמב"ם. ואם אין תפיסה על מעלתו שנעלם ממנו דברי הרמב"ם שאינו רגיל בו ואולי שאין לו ספרי הרמב"ם אבל היה לו ללמוד דבר זה מדברי תוספות דף ג' בד"ה מודה שמאי בשוטה שהקשו וא"ת הא ודאי דבר שאין בו דעת לשאול כו' ומדלא הקשו קושיא זו על מאמר הקדום שם בגמרא דקאמר והאיכא ישינה הא ודאי דישינה שפיר מקרי יש בה דעת לשאול:

וגם בגוף הדבר לומר בדין איסור נדה לבעלה דיני טומאה וטהרה לענין ספק ברה"י או דבר שאין בו דעת לשאול אינו מתקבל אצלי כלל דאם כן אשה שמצאה כתם ברה"ר דהיינו שישבה ברה"ר על דבר המקבל טומאה ומצאה בו כתם תהיה טהורה ובפרט דעת רש"י בדף נ"ח ע"א שהחשש שמא ארגשה ולאו אדעתה קשה למה אמר שם מודה שמואל דמטמאה מדרבנן ומשמעות הדברים דשמואל גופיה דאמר טהורה היינו רק מה"ת נימא דשמואל טהורה ממש קאמר וברה"ר וכל משניות דדיני כתמים היינו ברה"י והרמב"ם בפ"ט מא"ב הל' ל"ב כתב שלש נשים כו' וכן אם ישבו במטה אחת ע"ש ומדקאמר ישבו ולא קאמר שהיו ישנות במטה משמע שהן נעורות ועיין בהרב המגיד שם ואם כן קשה כיון שהן שלש הן רה"ר לטומאה ולמה טמאות נימא דהוי ספק טומאה ברה"ר * [הגה"ה מבן המחבר עיין בתוס' מס' סוטה דף כ"ח ע"ב בד"ה ברשות וכו' דכתבו דבנדה לא שייך לומר ספק טומאה ברה"ר אפילו אם נולד הספק ברה"ר דמקום המקור

מקום סתר הוא ע"ש. ועיין גם בתוס' במס' נדה בריש מכילתן בד"ה מעת לעת ובתוס' במס' נדה דף י"ז ע"ב דכתבו דלא ילפינן מסוטה אלא טומאת מגע אבל לא טומאה דאתיא ע"י ראית גופה ע"ש, ולפ"ז יש ליישב גם אידך תמיהות אאמ"ו הגאון המחבר דלמה לא נילף ספק איסור מסוטה דהא גם סוטה הוא דבר איסור לבעלה דיש לומר דאיסורין אינו דומה לסוטה דאין לך איסור שבא מחמת מגע. אמנם זה גופא טעמא בעי דלמה ילפינן טומאה מסוטה הואיל ודמי ליה לחד מלתא שבא מחמת מגע אמאי לא נילף גם איסורא מסוטה דג"כ דמי ליה בחד מלתא שהיא דאיסורא ולזה צריכין לטעמא שכתב אאמ"ו הגאון ז"ל דהואיל ואיסור סוטה לבעלה נאמר בלשון טומאה ולא בלשון איסור:] אם לא דנימא כדעת הרשב"א דנשים לא מיחשבי רה"ר אפילו הן מאה כחד דמיין הביא דבריו המשנה למלך בפ' ט"ז משאה"ט הל' ב'. ועוד ראי' דא"כ בספק בשחיטה שאנו אוסרים ואטו נימא שאם יש בבית המטבחיים אנשים הרבה יהיה הספק לקולא שהרי אם נבילה היא היא טמאה וספק טומאה ברה"ר טהור והיינו להך ברייתא בחולין דף י"ז ע"א דאמר נבילה ומטמאה במשא א"כ נימא דברה"ר שספק טומאה טהור ממילא תהיה גם באכילה מותרת, הא ודאי ליתא ובדבר השייך לאיסור והיתר אמרינן ספק איסור לחומרא ואין חילוק לענין צד האיסור שבו בין רה"י לרה"י אף שלענין צד הטומאה שבו יש חילוק ה"נ באיסור נדות אף שלענין צד הטומאה שבו יש חילוק בין רה"ר לרה"י אעפ"כ לענין צד האיסור לבעלה שזה לא שייך לטומאה וטהרה אין מקום לחילוקים הללו של טומאה וטהרה. ואף שעיקר החילוקים שבין רה"ר לרה"י ובין דבר שיש בו דעת לשאול לאין בו ילפינן מסוטה והרי סוטה לבעלה דבר איסור הוא נלע"ד הטעם משום שאיסור סוטה לבעלה לא נאמר בתורה בלשון איסור רק בלשון טומאה דתלת זימני ונטמאה דרשינן לבעל ולבועל ולתרומה כמבואר בסוטה ריש פרק כשם ואפילו לרבנן דר"י בן כיפר ביבמות דף י"א ע"ב דאית להו לאו בסוטה שנבעלה מקרא דלא יוכל בעלה גו' הרי גם שם בהאי קרא תלה טעם האיסור בטומאה לא יוכל כו' אחרי אשר הוטמאה דדרוש רבנן דהיינו סוטה שנבעלה וטעם האיסור הוא הטומאה אבל בנדה לבעלה איסור הבעילה כתיב בפני עצמו בפ' אחרי ודיני הטומאה כתיב בפ' מצורע ואף דגם בפ' אחרי באיסור הבעילה כתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וגו' הרי דג"כ הזכיר הטומאה מ"מ לא תלה טעם האיסור בטומאה והא דכתיב בנדת טומאתה לפי שבאמת היא טמאה, ועוד דבפ' קדושים בהעונש לא הוזכר טומאה כלל דכתיב והאיש אשר ישכב את אשה דוה גו' והיא גלתה את מקור דמיה גו', באופן שלדיני איסור בעילת נדה לא שייכי כלל הכללים שבדיני טומאה וטהרה ולכן בכל מקום שתמצא האשה

כתם בין ברה"ר ובין ברה"י אסורה לבעלה. ואף לפי מ"ש בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן נ"ב עיקר גזירת הכתמים הוא מטעם טומאה עיין שם מ"מ כאן שכבר גזרו על הכתמים גם לענין איסור לבעלה שוב דין האיסור אוקי באתריה כשאר איסורים שאין חילוק בין רה"ר לרה"י. זהו הנלע"ד:

ושאלה שניה אשר שאל האריכות ללא צורך ופשוט הא שמה שאמרו אי אפשר לפה"ק בלא דם אין חילוק בין גרם הפתיחה הוא מבפנים ובין גרם הפתיחה הוא מבחוץ שהרופא הכניס אצבעו או איזה כלי ופתח פי המקור, גם אין חילוק בין היא ילדה או זקינה המסולקת מדמים או מעוברת ומניקה תמיד אין פתיחת הקבר בלא דם. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש.

תשובה קכא

תשובה

לכבוד אהובי הרבני המופלא ומופלג חריף ומקשה, ונותן לב לכל דבר קשה, כבוד מוה' שלמה נר"ו:

מכתבו קבלתי ואם אותו לא ידענא ואת חבורו אשר הוא מזכיר לא חזינא אעפ"כ הרי על דברי תורה בא ולא ננעלו שערי תשובה. מה שכתב שבחיבורי צל"ח בפסחים דף יו"ד ע"א והוא בחיבורי דף י"ב ע"ב ד"ה שם וד"ה ספק על כו' כוונתי מדעתי לדעת הריטב"א שהביא ממשנה למלך בסוף הל' טומאת מת דלא אמרינן סמוך מיעוט שליות אין בהם ולד לחזקת טהרה שיש להבית דכיון דהיתה שליא בבית נפקא ליה הבית מחזקתו כו'. אמינא אף דאפריין נמטייה שמביא לי תנא דמסייע לי אעפ"כ אין דמיונו עולה. ואני לא צריכנא לדברי הריטב"א דאפילו אם לא נסכים לסברת הריטב"א סברתי נשארה על מכונה, דאני כתבתי שם דהרי כשם שיש להבית הזה חזקה שאין בו חמץ ג"כ יש לו חזקה שאין בו מצה וע"כ הובא דבר להבית הזה והביא בתוכו דבר שלא היה בו מקודם וממילא לא שייך לאוקמי על חזקתו ראשונה. גם מה שכתב מעלתו שהמשנה למלך הביא דבר זה בשם הרמב"ן והריטב"א לא כן הוא כי לא הוזכר הרמב"ן שם רק הריטב"א אבל אמת הוא שהרמב"ן בחידושיו לנדה דף י"ח ע"ב כתב ג"כ כמו הריטב"א וכן הר"ן בחידושיו לנדה שם ובחולין דף פ"ו ע"ב כתב כדברי הריטב"א:

ומה שתמה למה דחו הפוסקים סברת הריטב"א ופסקו אפילו לקולא נגד סברת הריטב"א ביו"ד סימן ק"ז סוף סעיף א' בהג"ה שהתירו הכלים שיש להם חזקת היתר. אני אומר שאין זה סותר לדברי הריטב"א כלל כי טעמו של הריטב"א מבואר בחידושיו לקידושין דף ע"ט ע"א דכיון דהשליא היתה בבית נפקא ליה הבית מחזקתו והוי ליה כשליא. וכן בנדה להלל דמטמא למפרע מעל"ע כל טהרות שנגעה כיון דודאי נגעה היינו משום שאי

אפשר שהשליא עצמה נאמר שיש בה מת ויהיה הבית טהור וכן אם האשה נדה אי אפשר שיהיו הטהרות טהורים דהוי תרתי דסתרי אהדדי וא"כ במקום שאפשר לקיים שניהן אפילו על דרך רחוקה שיהיה באפשר שזה יהי' אסור וזה יהיה מותר שבקינן חזקת היתר על מכונו דסברת הריטב"א חידוש הוא והבו דלא לוסיף עליה ושם ביו"ד אף שחוששין על המאכל שנשאר בפחות מששים לבסוף מ"מ אין זה חיוב לאסור הקדירה שהרי הקדירה כבר בלעה בעוד שהיה ששים ומי יודע אם שוב בלעה אחר שנפחת מששים ואף אם בלעה אולי בלעה רק מעט ובפרט לפי ערך מן ההיתר שנשאר גם לבסוף שהרי חענ"נ היא חומרא בעלמא ונגד מעט הזה יהיה בהבלוע בהקדירה מה שבלעה בראשונה ששים, ואף שאנו אוסרים תמיד הקדירה כשנתבשל בה דבר היתר שמעורב בתוכו דבר איסור ואין שם ששים לבטל מ"מ עכ"פ בצד האפשר הוא שהמאכל יהיה אסור ולא יאסור הקדירה ולכן בספק אם נשאר בלי ששים בסוף מתירים את הקדירה מטעם שהיה חזקת היתר ואוסרין המאכל. וכל זה אני משיב לו אף לפי דעתו אבל באמת העלים עינו מדברי הש"ך שם ס"ק ב' שדוקא אחר מעל"ע התיר הכלים וא"כ אם אמר הריטב"א סברתו באיסור תורה נימא אנן סברא זו להחמיר באיסור דרבנן. ובגוף הדבר אף אם היו הפוסקים דוחים לגמרי סברת הריטב"א ג"כ לא היה כל כך תימה אם היו דוחים סברתו שהרי רש"י ודאי לית לי' האי סברא כדמוכח בחולין דף פ"ו ע"א בד"ה שדרכו של תינוק כו' שאנו רואים שנגע בה כו' הרי אף שהתינוק ודאי נגע בעיסה אפ"ה אמרינן שיש להעיסה חזקת טהרה לומר סמוך מיעוטא לחזקה והריטב"א שם בחידושיו לחולין באמת השיג על פירש"י שם:

ומה שכתב מעלתו שהריטב"א בחולין ייחס סברא זו לרש"י, במחילה מכבודו איך עלה זה על לבו והרי רש"י בפירוש פירש להיפך ואמנם מעלתו ראה שם בריטב"א שכתב על פירש"י שם ואינו מחוור דאי ודאי נגע ליכא חזקת טהרה דעיסה כדמוכח מפ' המפלת גבי שליא בבית הבית טמא וכדפירש"י התם. ולכן כתב מעלתו שהריטב"א ייחס סברא זו לרש"י, ואני תמה עליו א"כ איך יהי' רש"י סותר דברי עצמו ועוד הלא פירש"י שם בפ' המפלת הוא לפנינו ולא נזכר דבר מזה. אבל מעלתו לא הרגיש שזה בלתי ספק טעות הדפוס הוא שהיה כתוב וכדפרישית התם ועל עצמו כיון כן וטעה המדפיס והיה סבור שהוא כדפירש"י, וחדושי הריטב"א על נדה עדיין לא זכינו בהם אבל בלי ספק שכן הוא ועכ"פ רש"י חולק על סברת הריטב"א והתוס' ג"כ חולקים ואף שבפירוש של תינוק הנמצא בצד העיסה גם התוס' מפרשים דלא כפירש"י רק כפי' הריטב"א דמיירי בספק אם נגע בעיסה כדמוכח שם בתוס' בחולין בד"ה רוב תינוקות ע"ש מ"מ בסברת הריטב"א

שע"י הנגיעה איתרע חזקת העיסה חולקים כדמוכח מדברי התוס' בנדה דף י"ח ע"ב בד"ה למעוטי רובא דאיכא חזקה כו' שהקשו א"כ הלא גם בהני שלשה דברים איכא חזקה דטהרה כו' עיין בדבריהם. ואי לסברת הריטב"א איך יש בהני ג' דברים ודאי חזקת טהרה והרי שליא איתרע חזקה לדברי הריטב"א ותינוק לא איתרע חזקה לפי פירוש התוספות והריטב"א ואיך דימו התוס' הני להדדי. וכן מקור כיון שאנו מחזיקים הדם לדם נדה היאך אפשר לטהר האשה מטעם חזקה לסברת הריטב"א והא ודאי דהתוס' לית להו סברת הריטב"א, והרמב"ם והר"ש אף שלא פירשו כפירש"י מ"מ אין מזה הכרח שסוברים כסברת הריטב"א שהרי התוס' בחולין שם ג"כ דחו פירש"י מטעם אחר והרא"ש שם בפ"ג דטהרות בפירוש המשנה ג"כ פירש כפירוש התוס' וג"כ אין מדבריו הכרע ובפ"ה ממס' טהרות משנה ז' שנינו מי שישב ברה"ר ובא אחר ודרס על בגדיו או שרקק כו' ועל בגדיו הולכים אחר הרוב. ופי' הר"ש וכן הרא"ש בפי' המשנה שאם רוב זבים שורפים התרומה ואם רוב כותים תולין כו' וכתב הר"ש ומיהו קשה דמשמע דאתיא נמי כר"מ ולר"מ נימא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא כדאמרינן בפ' כיסוי הדם גבי רוב תינוקות מטפחים ונשאר הר"ש בקושיא וכן הרא"ש שם הקשה קושיא זו בעצמו ונשאר בקושיא, והרי זה הדורס שהוא מספק זבים וברוב זבים הוא ממש דומה לתינוק של פירש"י דהיינו רוב תינוקות מטפחים באשפה ששם שרצים ולכך התינוק ספק טמא ודורס הזה שהוא מרוב זבים חמור יותר מהתינוקות שהרוב תינוקות הוא רובא דליתא קמן ורוב זבין הוא רובא דאיתא קמן, ומעתה אם שם גבי תינוק לפירש"י שודאי נגע בעיסה סובר הריטב"א דליכא למימר אוקי העיסה בחזקת טהרה כיון שהתינוק ודאי נגע בעיסה דין העיסה כדין התינוק א"כ איך נימא כאן אוקי הבגדים בחזקת טהרה כיון שודאי דרס עליהם א"כ דין הבגדים כדין הדורס והרי הדורס אנו מחזיקים אותו לזב שהרי יש שם רוב זבים ואיך הקשו הר"ש והרא"ש דנימא סמוך מיעוטא לחזקה דומיא דתינוק והרי אין הנדון דומה דתינוק לפי פירושם הוא בספק מגע וכאן הוא ודאי דורס על הבגד ולסברת הריטב"א אין דינם שוה דבודאי מגע ליכא חזקה אלא ודאי דהר"ש והרא"ש לא סבירא להו סברת הריטב"א ולדעתם ספק מגע וטומאה ודאי שוה לודאי מגע וספק טומאה כדברי רש"י:

ויש ליישב דבשלמא גבי תינוק אמרינן תינוקות מטפחים בשרצים ואנו מחזיקים התינוק לטמא מספק ואין בתינוק הזה חזקת טהרה שהרי כשנולד ודאי טמא היה טומאת מגע אמו שהיתה טמאה יולדת ואף שאפשר שהטבילוהו שדרכם היה להטביל התינוקות כדי שלא יטמאו הטהרות כמו שאמרו מעשה והטבילוה קודם לאמה מ"מ אין זה ודאי וליכא

עכ"פ חזקת טהרה וכיון שגם עתה אנו חוששין שנטמא במגע שרץ כמו רוב תינוקות שמטפחים באשפה ואנו צריכים להחזיק התינוק לטמא שוב שפיר קאמר הריטב"א שכשנגע בודאי בעיסה ליכא למימר בעיסה חזקת טהרה שאין לחלק בין התינוק לעיסה כיון שודאי נגע בה אבל זה הדורס עצמו שאנו מסופקים בו שמא זב הוא אף שרובם שם הם זבים מ"מ נימא סמוך מיעוטא שאינם זבים לחזקה שחזקתו של זה הוא שאינו זב שהרי לא נולד זב והוי ליה פלגא וא"כ למה נטמא הבגד שדרס עליו ברה"ר. זהו הנלע"ד ליישב בדוחק שנוכל לומר דהר"ש והרא"ש לא פליגי על סברת הריטב"א ועכ"פ רש"י ותוס' ודאי לית להו סברת הריטב"א ואף שהרמב"ן והר"ן קיימי בשיטתם אין כל כך תימה אם היו הפוסקים סומכים על רש"י ותוספות:

ומה שתמה על מה שכתבתי בנו"ב חיו"ד סימן מ"ב דמדלא הביא הרמב"ם האי דינא שדם מכה שבמקור כו'. ותמה מעלתו שהרי הביאו הרמב"ם בפ"ח מא"ב ופסק כרבי דמקור מקומו טהור היפך כוונתי בדברי הרמב"ם וגם הרגיש בסתירת דברי הרמב"ם בהל' א"ב לדבריו בהל' מטמאי משכב. ידע מעלתו שכבר נשאלתי על זה מחד מחכמי הדור שנים רבות והשבתי לו וברתי כל דברי רבינו דבר על אופנו וכל דברי בחבורי נו"ב שרירין וקיימין ולפי שהדברים ארוכים הנני מעתיקם לו * [הגה"ה מבן המחבר הלא היא כתובה לעיל בחיבור הזה סימן צ"ז בתשובה שהשיב הגאון אאמ"ו המחבר להגאון מהר"א בעה"מ ספר שמן רוקח ע"ש:] בנייר בפני עצמו ויראה כי המה דברים נפלאים ואמתים. ומה שתמה על מה שכתבתי בנו"ב חיו"ד סימן ס"ב וזה לשוני שם ועוד אפילו יש בה עצם אינו אלא ספק ולד וכן משמע מדברי הרמב"ם שלא הזכיר בזה אלא ימי טומאה ולא הזכיר ימי טהרה כמו שהזכיר רש"י עכ"ל בחיבורי. וע"ז כתב מעלתו שהוא העלה בחיבורו לפסק הלכה שדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והרמב"ם פסקו בהדיא שאם יש בה עצם מיחשב ולד ודאי אף לענין שחייבת קרבן ויהיה נאכל, מעתה לא יכול לעמוד על סוף דעתי שאני חולק על כל הראשונים ופוסק בפשיטות ההיפך וטעמו של הרמב"ם שלא יהיב לה דמי טוהר הוא מטעם אחר דאימור הרחיקה לידתה ע"ש בתהה"א להרשב"א שכ"כ להדיא עכ"ל מעלתו. והנה מתחלה אמינא במחילה מכבודו כי אנא לא ידעתי לי' למעלתו ולא את חבורו חזינא ולא שמענא ואיך אקבל בלי שום טעם מה שהוא מזכיר מה שהעלה בחבורו וכשם שלא אוכל לומר שהעלה חרס כך לא אוכל לומר שהעלה מרגניתא וא"כ מאי איכפת לי במה שהעלה בחיבורו. ואמנם אף לפי דעתו שהדברים ברורים אצלו אם מטיבותיה הלא היה יכול להצדיק גם את דברי גם לפי דעתו שאני פלפלתי שם בתחלה וכתבתי שם וזה לשוני ולפי זה אם היה בנדון דידיה משך

ימי הספק של אשתו שמסופקת בהם אם הפילה ובאיזה יום הפילה היה יותר משמונה עשר יום כו' ע"ש בתשובתי. ושוב כתבתי וכל זה לדברי מעלתו שהחתיכה שהפילה שני ימים קודם שהתחילה ימי הספירה לא היה בו עצם אבל אם היינו מסופקים אם היה בו עצם כו' ובזה שייך סברת התוס' כו'. וכוונתי דכאן לא שייך מה שכתבתי שיש ס"ס אף בלי הפסק שמא נקבה רק יש לנו ס"ס שמא לא ילדה ואת"ל ילדה שמא כבר כלו ימי טוהר ועל זה כתבתי שכל זה אם החתיכה לא היה בה עצם ואז אין מחמת החתיכה שום חשש והחשש רק אולי כבר הפילה קודם וא"כ י"ל שכבר כלו ימי טוהר אבל אם ספק אם יש בה עצם וא"כ אם היה בה עצם הרי החתיכה ולד לעצמה ושוב לא איכפת לן אם כבר הפילה או לאו ובזה שייך סברת התוס' דבסוף ל"ד יום יהיה ס"ס להיפך וע"ז כתבתי אח"כ סברא להקל גם בזה וכתבתי ועוד אפילו יש בה עצם אינו אלא ספק ולד כו'. והנה היה יכול מעלתו לפרש דברי שהיינו ספק אם החתיכה מצד עצמה היא ולד שכן הוא דעת רש"י באמת, אבל לדברי הרמב"ם שלא הזכיר ימי טוהר משמע שאין זה ודאי שהחתיכה עתה בשעתה היא ולד לעצמה רק מטמאין אותה שמא כבר ילדה חתיכות והחתיכה הזאת היא חלק מן ולד וכבר יצא הרוב זה זמן רב. וא"כ שוב שייך קולא ראשונה שכתבתי שיש לנו אחר מ' יום ס"ס להקל אף בלי הספק שמא נקבה, לכל זה היה מקום לכבוד מעלתו אם מטיבותיה שהיה מצדד לזכות כראוי ונכון. ואמנם אמינא אף מניזהותיה דמעלתו ג"כ אמינא שאין זה ניזהא דתורה וכל דבריו בזה אינם תורה. ומה שכתב שהוא העלה בחיבורו שדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והרמב"ם שמביא קרבן ונאכל, אני לא כן עמדי. והנה הרז"ה בהשגותיו על בעלי הנפש בשער הפרישה ס"ק א' דחה הך דרבי בנימן לגמרי מהלכה ואפילו יש בה עצם אינו מטמא לידה כלל:

ועכשיו נבוא לדעת הראב"ד וז"ל הראב"ד בשער הפרישה ואפילו הפילה חתיכה לבנה ויש בה עצם ואפילו הפילה יד או רגל שאינם חתוכים בצורת אצבעות בכולם טמאה לידה י"ד יום מספק נקבה דחיישינן שמא הרחיקה לידתה וא"ת הא דתניא בברייתא המפלת יד חתוכה ורגל חתוכה אמו טמאה לידה אלמא בעינן חתוכה התם לענין קרבן ונאכל הוא דבעינן חתוכה אבל לענין טומאת לידה בכל דהו נמי טמאה דהא שפיר מרוקם אין לו חיתוך אצבעות ידים ורגלים וכיון דחיישינן שהרחיקה לידתה והפילה אותו אברים אברים אע"פ שאינה חתוכה נמי טמאה לידה עכ"ל הראב"ד. הרי דוקא יד חתוכה מביאה קרבן ונאכל אבל חתיכה שיש בה עצם או יד שאינה חתוכה שמהם דיבר הראב"ד תחלה אי קרבנה נאכל דחששא הוא דחיישינן שמא הפילה אותו אברים

איברים אבל אין זה ודאי ויכול להיות שאין בבטנה אלא חתיכה זו ואינו ולד, וכן כתב עוד שם אח"כ וז"ל וא"ת מאחר שהשפיר ששנינו במשנתנו מלא מים מלא דם אין לו צורת איברים מאי איריא כו' אפילו מלא בשר ועצמות לא כלום הוא ואפילו היא לבנה נמי בחתיכה הוא דחיישינן לולד שמא הפילה אותו חתיכות חתיכות כו' ע"ש בראב"ד הרי שכתב בפירוש דחיישינן לולד שמא הטילה אותו חתיכות אבל אינו ודאי ולד א"כ דברי הראב"ד הם היפך ממה שהעלה הוא בחיבורו בשם הראב"ד:

ודעת הרמב"ם לדעתי סמך מעלתו ולמד מן הכללות כיון שראה בדברי הרמב"ם בפ"א ממח"כ הלכה וי"ו שכתב ושם ביארנו מה תלד האשה ומה תפיל ותהיה טמאה לידה ומה תלד או תפיל ולא תהיה טמאה לידה וכל מקום שאמרנו שהיא טמאה לידה הרי זו מביאה קרבן וחטאתה נאכלת וכל מקום שאמרנו שאינה טמאה לידה הרי זו פטורה מן הקרבן עכ"ל רבינו בהלכות מח"כ, ופ' יו"ד מהלכות א"ב כתב הרמב"ם בהלכה ד' הפילה חתיכה לבנה אם נקרעה ונמצא בה עצם הרי זו טמאה לידה, ולמד מעלתו מזה שמביא קרבן ונאכל שהרי כללא כייל במח"כ שכל מקום שאמר שהיא טמאה לידה מביאה קרבן ונאכל. ואפשר שגם מה שכתב מעלתו שהראב"ד סובר שמביאה קרבן ונאכל ג"כ מכאן למד מדשתק הראב"ד להרמב"ם בהלכות א"ב וגם במח"כ ש"מ שס"ל כוותיה. ואני אומר זיל לאידך גיסא דעת הראב"ד כבר ביארנו דבריו בס' בעלי הנפש שבחתיכה שיש בה עצם אינה מביא קרבן ונאכל וא"כ היא גופא קשיא למה שתק הראב"ד להרמב"ם בהלכות מח"כ. ולכן נלע"ד דהרמב"ם בהלכות מח"כ לא כיון בכלל הזה רק לענין אופני צורת הולד ואופן הלידה וכוונתו על מה שכתב בהלכה ח' שאם ילדה צורת בהמה חיה ועוף אימת הוא ולד שתהיה אמו טמאה לידה ואימת אין חשוב ולד ואין אמו טמאה לידה וכן למה שכתב בהלכה י"א בהפילה דבר שאי אפשר לחיות ושט אטום ובריה שיש לו שני גבין ושדראות וכן למה שכתב בהלכה ד' בהפילה שפיר חילוק בין מרוקם ואינו מרוקם וכן למה שכתב בהלכה ה' חילוק בין יוצא דופן ליוצא דרך הרחם אבל לא כיון למה שהוא ספק כלל. ועוד נדבר מדעת הרמב"ם כאשר נדבר מדעת הרשב"א, והרשב"א כתב דהמפלת יד שאינה חתוכה צורתה מוכחת עלה דמגוף אטום באה דאי מגוף שאינו אטום חזקה חתוכה היתה כו' אבל חתיכה דעלמא ליכא מידי דמוכח עלה דמגוף אטום באה הלכך כל שיש בה עצם טמאה לידה מיהו ימי טוהר לא יהבינן לה דאימור מרחקת לידתה הות וכדאמרינן בהמפלת יד חתוכה כו' עיין ברשב"א. והנה יש לדקדק ואם הפילה יום ארבעים ואחד חתיכה שיש בה עצם דליכא למימר שהרחיקה לידתה למה לא ניתן לה ימי טוהר וא"ת אין הכי נמי א"כ קשה למה לא הזכירו זה בגמרא

ואף דגם גבי מפלת יד חתוכה דג"כ שנינו בברייתא דף כ"ח ע"א אמו טמאה לידה ולא נזכר בברייתא ימי טוהר ורב חסדא ורבה בר רב הונא הוא שאמרו שאין נותנין לה ימי טוהר מ"ט אימור הרחיקה לידתה וג"כ קשה הרי כשהפילה ביום מ"א דליכא למיחש שהרחיקה לידתה ניתב לה ימי טוהר ומ"ט לא הזכירו זה בגמרא, נראה דרב חסדא ורבה כיון שהזכירו זה בפירוש הטעם אימור הרחיקה לידתה ממילא נשמע היכא דליכא חשש הרחקת לידה יהבינן ימי טוהר והברייתא נלע"ד שג"כ רמזה הדבר מדקתני ולא חיישינן שמא מגוף אטום באו ולא תני סתם דלא חיישינן שמא מגוף באו ש"מ דודאי חיישינן מגוף באו אבל לא חיישינן דמגוף אטום באו וא"כ נרמז דחיישינן מגוף באו ולכך לא יהבינן לה ימי טוהר וממילא היכא דליכא חשש זה שפיר יהבינן ימי טוהר. זה שעלה על רעיוני לפום רהיטא והדרנא בי שאפילו ביום מ"א לא יהבינן לה ימי טוהר דכשם שחיישינן שהרחיקה לידתה כך חיישינן שמא עוד תרחיק לידתה וע"כ יד חתוכה זו מגוף היא באה לא תלינן ששאר הגוף נימוק אלא אמרינן שעתה התחילה לילד ושמא לא נימוק ועוד תלד שאר הגוף ואיך ניהב לה ימי טוהר שמא סוף רוב האיברים לצאת:

ובזה עמדתי על כוונת רבינו הגדול הרמב"ם בהלכה י"א שכתב אבל אם הפילה יד חתוכה ורגל חתוכה הרי זו חזקתו מולד שלם ומצטרפין לרוב איברים והמגיד משנה נתקשה מאוד בכוונתו וכתב ודין זה דהרחיקה לידתה לא נזכר בדברי רבינו ולא נתבאר לי למה וכן נראה מדברי רבינו שאינה טמאה ביד זו לבד אלא שהיא מצטרפת לרוב איברים וכוונתו צ"ע עכ"ל הרב בעל מ"מ. ואני אומר שמה שכתב רבינו מצטרפת לרוב איברים אין כוונתו שאינה טמאה עכשיו דבאמת עכשיו היא טמאה שמא יצאו כבר איברים והיד השלימה לרוב לכן יהבינן לה י"ד ימי טומאה מהיום אבל ימי טוהר לא יהבינן לה עתה אבל אם אח"כ יצאו גם איזה שאר איברים מצטרפת יד לרוב ויהבינן לה ימי טוהר משעה שהושלם הרוב אם הוא קרוב ללידת היד דודאי חיישינן שמא כבר יצאו איזה איברים וכבר הושלם הרוב בעת לידת היד אבל קודם לידת היד ודאי לא נשלם הרוב שהרי מה שילדה אח"כ הוא רוב בצירוף היד וא"כ יהבינן לה ימי טוהר שיהיו טהורים עכ"פ בין אם נתחיל למנות מעת לידת היד ובין אם נתחיל למנות מהשלמת הרוב שאחר היד. זהו הנלע"ד בדברי רבינו הגדול. ומעתה קשה למה לא הזכיר רבינו הגדול דבר זה בהלכה ד' גבי מפלת חתיכה ויש בה עצם שכתב הרי זו טמאה לידה למה לא כתב שמצטרפת לרוב איברים א"ו ביד חתוכה אמרינן באה מולד שלם אבל גבי חתיכה שאין ניכר בה שום צורה לא אמרינן שבאה מולד אבל חיישינן שהחתיכה לעצמה היא ולד וריקומו אינו ניכר ולכך טמאה לידה א"כ קשה כיון שלא תלינן כלל

שבא מחותך א"כ למה לא ניתב לה ימי טוהר אלא ודאי שאין זה ודאי שהוא ולד וריקומו אינו ניכר אלא רק ספק ולד וכמ"ש בנ"ב שם:

ונחזור לדברי הרשב"א שהרשב"א אומר דלכך לא יהבינן לה ימי טוהר משום שחיישינן שמא הרחיקה לידתה וקשה תינח לקולא לא יהבינן לה ימי טוהר אבל למה לא ניתן לה לחומרא שאם תראה ביום ל"ד וביום מ"א שהיא מקולקלת במנינה וכן ביום ע"ד וביום פ"א והיה ראוי להיות דינה שתשב לזכר ולנקבה ולנדה ומדוע לא ביארו זה בגמרא בשלמא ביד חתוכה כיון שפירשו בגמרא בפירוש שהטעם דלא יהבינן לה ימי טוהר הוא משום שמא הרחיקה לידתה ממילא ידעינן שהוא רק ספק ואם כן לחומרא יהבינן לה ימי טוהר אבל בחתיכה שיש בה עצם לא ביארו כלל בזה ודאי קשה איך לא אמרו לנו חומרא זו. ולכן נלע"ד דגם דעת הרשב"א כמו שכתבתי בנו"ב שאפילו יש בה עצם אינו אלא ספק ולד אלא דמשום ספק זה לחוד הוה לן ליתן ימי טוהר לחומרא וליכא למימר דבכל פעם איכא ס"ס דהיינו ביום מ"א שמא אינו ולד ואת"ל ולד שמא נקבה וביום פ"א להיפך שמא אינו ולד ואת"ל ולד שמא זכר דס"ס כזה לא מהני שהרי סתרי אהדדי וכמבואר בתוספות דף כ"ז ע"א בד"ה חומר שני ולדות ולכן לתרץ קושיא זו כתב הרשב"א דלכך לא יהבינן לה ימי טוהר אפי' לחומרא דאימור הרחיקה לידתה ויש לנו ס"ס בכל פעם בלי ספק זכר ונקבה דאמרינן שמא אינו ולד כלל ואת"ל ולד שמא הרחיקה לידתה וכבר כלו ימי טוהר שלה וכמ"ש בנו"ב:

ודעת הרמב"ן לא מצאתי בדבריו רמז שיהיה סובר דמביאה קרבן ונאכל ואדרבה משמע מדבריו להיפך וז"ל בהלכות נדה אשר לו בפרק שביעי סעיף ב' והמפלת חתיכה בין לבנה ובין משאר מראות קורעה אם נמצא בה עצם הרי זו טמאה לידה מספק עכ"ל. משמע שגם בלבנה ג"כ אינה טמאה רק מספק. ואמנם יש לדחות שהספק הוא שמא הרחיקה לידתה וכבר כלו ימי טומאתה מיום שיצאו רוב האיברים או שמא עדיין עתיד לצאת רוב האיברים ולכן טומאתה עתה מספק וכן הוא בחידושי הר"ן למסכת נדה דף כ"ח ע"א המפלת יד חתוכה כתב הר"ן נ"ל כו' אבל לא שיהיו ימי טומאה ודאין כזכר דמהאי טעמא גופא שאין נותנין לה ימי טוהר כ"ש שאין נותנין לה ימי טומאה ודאין דאימור הרחיקה לידתה וכבר עברה ומיירי נמי כגון שהיא יודעת בעצמה שהיא עכשיו ריקנית כו' ע"ש. ואמנם עכ"פ היפך שיהיה דעת הרמב"ן שהוא לידה ודאית לא מצאנו בדבריו ואי משום דמטמא גם בשאר מראות משום שאין אנו בקיאים במראות ואוסר דאי לבנה הוא רק ספק ולד א"כ שאר מראות הוו ס"ס ואמאי טימא הרמב"ן. אף הא לא

תברא, חדא דכולהו חדא ספיקא שמא הוא ולד ועוד דחסרון ידיעה שלנו במראות לא נחשב ספק:

ומה שהשיג על מה שכאבתי בנו"ב חיו"ד סימן צ"ז אין צריך תשובה ואני תמה עליו וכי אני הוא שחידשתי דבר זה שאין ס"ס מתיר במקום שיש חזקת איסור וכי תנאי שקלת מעלמא שכמה פוסקים מחולקים בזה ובכמה מקומות בנ"ב הארכתי בזה וא"כ אף אם התוס' היו סוברים דמהני ס"ס בחזקת איסור אין מזה השגה על מה שכתבתי בכוונת דברי הטור. ועוד בלא"ה אין הנדון דומה דשם בתוספות נדה דף כ"ז ע"א בד"ה חומר שני ולדות יש להס"ס ג"כ חזקה דמסייע דתיכף שילדה זכר יש לה חזקה שאחר כלות שבעה ימים תהיה טהורה שהרי אפילו תהיה שופעת מותרת דקיי"ל מעין אחד הוא וע"י השליא אתה רוצה לאסרה ולהוציאה מחזקת היתר שפיר סמכינן אס"ס אף דאיכא ג"כ חזקת איסור אבל בשפיר שאנו מסופקים שמא הוא מרוקם שפיר כתבתי שם בסימן צ"ז דלא מהני ס"ס להוציאה מחזקת איסור:

ומה שהביא מדברי הרא"ש בס"פ בנות כותים והטור בסימן קצ"ב מביאו וכתב מעלתו על מה שכתבתי בנו"ב חיו"ד סימן ס"ג שם שהשגה שהשגתי על הגאון מוה' ח"כ ז"ל תליא בפלוגתא של הרא"ש והרמב"ן. איני יודע מה הוא שח ואולי הוא מחוי במחוג ויהיה לו אשר לו והוא נשען על חיבורו. ומה שהשיג על שהבאתי בחאה"ע בתשובה ס"ט מדברי הרופאים ולא הבאתי דברי הגמרא ראתה ואח"כ הוכר עוברה הביאני לידי גיחוך אני הבאתי מדברי הרופאים ששכיח מאוד ומדברי הגמרא אין ראיה אלא שיכול להזדמן במקרה. זולת זה מה שהחמיר בסימן קפ"ט ס"ק ע"א גם אני איני חושש להורות חומרא זו וכאן אין מקום להאריך ובפרט בחששא דרבנן ועוד ע"פ הרוב הקולא הנמשכת מזה הוא שמחמת קביעת וסת זה עוקרת שאר וסתות ויש כאן ס"ס שמא וסת הקדום היה בימי נדה וזיבה ולא הוקבע כלל ושמא הוסת החדש לא בימי זיבה ונדה היא ושפיר הוקבע. ובזה אתן קנצי למילין כי אני עמוס תלאות וגם ע"פ רוב ראשי כבד עלי וכחי חלוש מאוד ולכן אני מקצר כל האפשר לקצר. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קכב

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא מוה' יוזל נר"ו מו"צ דק"ק ש"ה י"ץ:

מכתבו קבלתי. וע"ד אשר נשאל באיש ואשה הדרים בכפר בין הנכרים ואין שם יהודי או יהודית זולת הזוג הנ"ל לבדם ואפילו משרתת אין להם. ונשאל מעלתו מהם כשהאשה טובלת אם בעלה יכול לעמוד עליה ולראות שתטבול כדי שתהיה כולה תחת המים

וגם אם יוכל בעלה לעזור לה לתמוך בידיו לדחפה תחת המים ע"י שידיח ידיו תחלה במי מקוה משום חציצה רק שהספק הוא משום הסתכלות באשתו נדה ערומה ומשום נגיעתו בה. ומעלתו הורה להיתר מטעם כיון שהוא עוסק בעסקי הטבילה א"כ הוא עצמו מחזר לטהרה מנדתה ולא יכשל בה. והנה בדבר ההסתכלות במקומות המכוסים שבה לית דין צרך בשש שיפה הורה שמותר לצורך טבילה שהרי שני גדולי הדור מהרי"ק והשר מקוצי הצריכו נשותיהם לעמוד לפניהם ערומות לראות אם אין בהם גרב וכמ"ש הט"ז בסימן קצ"ח ס"ק י"ד וכמו שהביא מעלתו בעצמו דברי הט"ז וא"כ מי יפקפק ע"ז ומעשה רב:

ואמנם הנגיעה באשתו בעת הטבילה צריכא עיונא. דהנה לדעת הב"י בסימן קצ"ה שאם בעלה רופא ואין רופא זולתו ויש כאן סכנה אפ"ה לדעת הרמב"ם דנגיעה היא דאורייתא יש כאן אביזרא דג"ע ואסור אפילו במקום סכנה. א"כ סובר הב"י דלדעת הרמב"ם הנגיעה מצד עצמה הוא איסור דאורייתא א"כ אין חילוק בין הוא צורך טבילה או לא שהרי אין טעם הנגיעה משום שמא יבוא עליה אלא הנגיעה מצד עצמה קריבה מקרי והיא בכלל לא תקרבו וא"כ כל זמן שלא עלתה מהמים איסור זה חל מן התורה. ואמנם הש"ך בסימן קצ"ה ס"ק כ' שדי נרגא בדברי הב"י דגם להרמב"ם ליכא איסור תורה אלא כשעושה דרך חבת ביאה ותאוה ע"ש. וכבר פשט המנהג כדבריו וא"כ נגיעת אשתו נדה כשאינו דרך חבה אינו אלא מדרבנן וא"כ הטעם משום שמא יבוא לידי הרגל דבר כדרך שאסרו שאר הרחקות ובזה יש לחקור אם נסמוך בזה על הסברא שהוא עצמו מחזר לטהרה וכדרך שאמרו בחמץ הוא עצמו מחזר עליו לשרפו מיכל קאכיל מיניה אבל עריות נפשו של אדם מחמדתן וחיישינן שיתגבר יצרו ויעבור בזדון וכי משמע בש"ך בסימן קצ"ה ס"ק י"ט בהיא חולה שאסור לבעלה לשמשה מטעם שחיישינן שיתגבר יצרו עליו ויפייסנה וא"כ מה מועיל מה שהוא עצמו מחזר לטהרה דזה מועיל דלא חיישינן לשכחה אבל אינו מועיל לזדון. ואף דלענין אכילה עמה מביא הש"ך שם בס"ק י"ז דבכלות ז' נקיים מביא הראב"ן יש מתירים דאין כאן הרגל עבירה דכיון דמציא למטבל לא שביק היתרא ואכיל איסורא מ"מ אולי לענין נגיעה לא סמכינן על זה ותדע שהרי לא מצינו שום דעה דאחר כלות ז' נקיים יהיה מותר ליגע בה:

ואמנם מדברי השר מקוצי ומהרי"ק שהעמידו לפניהם נשותיהם ערומות והרי אסור להסתכל במקומות המכוסים שבה כמבואר בסימן קצ"ה סעיף ז' וא"כ איך הסתכלו הגדולים הללו א"ו שסמכו על סברא זו כיון שהוא מחזר עליה לטהרה שלא יהיה בה חציצה לא יבוא ברגע זו לידי שכחה * [הגה"ה מבן המחבר עוד י"ל דבאמת הגדולים

הללו לא הסתכלו בנשותיהם אלא אחר שטבלו ואז ראו אם הסירו הגרב מהם קודם טבילה וכן משמע מלשון שהביא הט"ז שם וז"ל אשתו של מהרי"ק היתה צריכה לעמוד לפניו ערומה שהיה רואה שלא היה גרב עליה שלא היה מאמין לה שהיתה נערה והיה כואב לה עכ"ל. ולשון שלא היה גרב עליה הוא לשון עבר משמע שאחר הטבילה ראה אם הסירה הגרב וכיון שראה שאין עליה שום גרב ממילא ידע שהסירה קודם טבינה דאין לחוש שנפל ממנה אחר טבילה משטיפת המים דכיון שהוא דבוק כל כך עד שכואב לה להסירה אינו נופל מעצמו עד שיקחנו ביד בחזקה:] דלא שביק היתרא שהרי תיכף תטביל וא"כ הה"ד לנגיעה. ואמנם יש לדחות כי אולי הגדולים הללו סברי כדעת הרב המגיד בפ' כ"א מא"ב הלכה ד' שדעת הרמב"ם שדוקא במקום התורפה אסור להסתכל באשתו נדה אבל בשאר מקומות המכוסים שבה לא אסרו כלל באשתו נדה ולכך לא הקפידו הגדולים הללו בזה אבל הנגיעה בבשרה אסור מדין התלמוד בודאי אולי אפי' לצורך טבילה אסור שחיישינן שיתגבר יצרו לשעתו. והא דמביא בש"ס במסכת שבת דף י"ג ע"א ראיה מעוף דאינו עולה עם הגבינה על השלחן לענין נדה שתישן עם בעלה היא בבגדה ולדידי לא דמיין דבנדה חיישינן אפילו לזדון י"ל דבתורת כ"ש מייתי שאם עוף אינו עולה דחיישינן לשכחה ק"ו דנדה אסורה. ומה שאמר אח"כ הכא איכא דעות ואיכא שינוי ולדידי דחשש נדה הוא אפילו בזדון א"כ מה מועיל שינוי. י"ל שזה עצמו הוא דמספקא ליה אם החשש גם גבי נדה הוא רק לשכחה וא"כ היכא דאיכא שינוי מהני או דלמא חיישינן לזדון ואינו מועיל שינוי וכיון דמסיק התם לחומרא דהוא בבגדו אסור א"כ איכא למימר דבאמת מטעם חשש זדון אסור. באופן שאין לנו ראיה על דבר זה להתיר. ואמנם גם לאיסור לא מצאתי הוכחה ברורה ומצד הסברא יש מקום לומר שאפילו לתגבורת יצרו לא חיישינן ברגע זו שהיא במים ולמה שביק היתרא שתיכף ברגע זו מותרת בעליתה מן המים. ומעתה אם א"א לה לטבול בענין אחר רק שבעלה יסייע לה לכוף ראשה לתוך המים נלע"ד להסכים להוראתו להתיר. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קכג

תשובה

למר נימו רבא שלום. הוא ניהו כבוד אהובי ידיד נפשי וחביבי. הגאון המובהק רב פעלים כבוד מוה' ישעיה מברעסלי נר"ו:

מכתבו מן אסרו חג העצרת הגיעני בשבוע זה. והנה מ"ש מעלתו להזהיר את הנשים להתנהג כדברי הגאון הקדוש בעל של"ה שבימי ספירת הנקיים תמנה בכל יום ותאמר

היום יום אחד כיון דכתיב וספרה לה עיין בס' של"ה ד' ק"א ע"א: אומר אני הגאון הקדוש הזה לרוב קדושת חסידותו נתקיים בו אוהב מצות לא ישבע מצות ורצה למען צדקו להגדיל תורה ולהרבות במצות. אבל אצלי אחר מ"כ של הגאון אין דבריו מתקבלים ואם המקרא הזה מצוה הוא למה לא מנאו הרמב"ם והרמב"ן ובה"ג וכל מוני המצות למצות עשה ואיתוספו לתרי"ג מצות שתי מצות מצוה בזב לספור שהרי גם בזב כתיב וספר לו שבעת ימים ומצוה בזבה וספרה לה ואפילו אם נימא דזב וזבה כחדא נינהו איתוסף עכ"פ מצוה אחת. אלא ודאי שאין זו מצוה רק הכתוב אומר שתשגיח שיהיו שבעה ימים הללו נקיים שלא תסתור ואין זה דומה למה דכתיב בעומר וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' שמיותר לגמרי דהוה ליה למכתב וביום החמשים מיום הביאכם את עומר התנופה ממושבותיכם תביאו וגו' ולמה כתב וספרתם א"ו שמצוה לספור וכן וספרת לך שבע שבתות דיובל ג"כ מיותר דהוה ליה למכתב וכאשר יעברו שבע שבתות שנים יהיו לך ימי שבע וגו' ולמה כתב וספרת א"ו שמצוה לספור אבל בזב וזבה אי כתיב בזב וכי יטהר מזובו ישב שבעת ימים לטהרתו הו"א שאין צריכין להיות נקיים ולכן כתיב וספרת שצריך שישגיח עליהם שיהיו נקיים וכן בזבה. וזה כוונת התוספות בכתובות ע"ב ע"א בסוף ד"ה וספרה לה שכתבו דאין מברכין אלא ביובל כו' שלעולם יוכל למנות כסדר וכן עומר אבל זבה שאם תראה תסתור * [ההג"ה מבן המחבר אני רגיל לפרש דברי התוספות שאם תראה תסתור ויהיה הברכה לבטלה. ובזה יש לישב מה שמביא המג"א בשם המרדכי בריש סימן תרמ"א טעם שאין מברכין בשעת עשיית שופר ומגילה הואיל ועושין אותן לכמה שנים ע"ש. ואכתי קשה למה אין מברכין בשעת עשיית מצת מצוה אלא י"ל דשמא תחמיץ העיסה ויהיה ברכה לבטלה. ומטעם זה נ"ל ג"כ דלא תקנו ברכה לשמירת המצות אף שהיא מצות עשה ושמרתם את המצות ובפרט לירושלמי שהיא מצוה משעת קצירה עיין בטור א"ח סימן תנ"ג ולמה לא מברכינן אשר קב"ו על שמירת מצות אלא דלא שייך ברכה דשמא תחמיץ כמ"ש בזיבה שמא תראה ותסתור:] אין לה למנות. כוונתן דביובל ועומר שתמיד הזמן נמשך כסדר לא צריך קרא למכתב וספרת שהרי אין צריך בזה השגחה כלל א"ו מצוה היא אבל בזבה שאם תראה תסתור ואין הזמן עובר ממילא וצריך השגחה על זה ואם כן אין כוונת הפסוק בוספרה לה על הספירה אלא על ההשגחה שיהיו נקיים ולא למצוה לכך אין לה למנות. זהו הנלע"ד לדחות עיקר דברי השל"ה. אבל לדידן אפילו אם יהיבנא ליה להגאון השל"ה סברתו שפסוק זה וספרה לה למצוה הוא אכתי אין לדבריו קיום בנשי דידן דהרי זה פשוט אף אם נימא שהיא מצוה מ"מ מצוה זו שייכא להטבילה דאטו אם לא תטבול כלל ואין רצונה לטבול מי יש מצוה

בספירה הזו אתמהה וא"כ מצוה זו היא כדכתיב שתהיה סמוך לטבילה וזמן הטבילה הוא ביום השביעי וכיון דנשי דידן אסורות לטבול ביום השביעי אינן מקיימות מצוה זו כלל. ועוד דאי וספרה מצוה היא א"כ אף לרבנן דפליגי על ר"ע ולא בעי ספורים לפנינו היינו דלא מעכב אבל עכ"פ מי פליגי חכמים אקרא דכתיב וספרה לה ובעינן עכ"פ למצוה שתספור והא ודאי שאם תטבול שוב אי אפשר לקיים מנות הספירה כיון שכבר טבלה וא"כ איך מקשה במסכת נדה דף ל' ע"א שבועתא קמא דאתיא קמן ליטבלה כו'. והרי כל טבילות הללו הם רק מצות טבילה בזמנה מצוה ואם עי"ז נעקר מצות וספרה לה א"כ מאי אולמא דהאיך מצוה מהאיך מצוה א"ו שאין כאן מצות ספירה כלל ואפילו לר"ע דבעי ספורים לפנינו לאו ספירה בפה רק שנדע בודאי שהם נקיים. ועוד שאם היה זה מצוה א"כ מנ"ל דלא מעכבא הטהרה ואיך סברי רבנן דלא בעינן ספורים לפנינו. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קכד

תשובה

על ענין הנ"ל להגאון הנ"ל:

שנה יוצאת ושנה נכנסת, שנה טובה ומבורכת, עם עוד רבות בשנים, כלהו שני קאמינא. לכבוד אהובי ידידי וחביבי הגאון המובהק המופלא ומופלג בתורה ובמעשים כבוד ק"ש מוהר"ר ישעיה נר"ו:

כבר מילתי אמורה תמול שלשום ע"י גיסו התורני ר"ש פורת ושם הודעתיו סיבת איחור העיון במכתביו, ועתה חפשתי בכתובים ומצאתי נופת דבריו ולכבודו פניתי מעט. וזה אשר נראה לחזק דברי הראשונים אשר לדעתי המה כראי מוצקים, ואשר כתבתי שאם היתה הספירה בזב ובזבה מצוה למה לא מנו אותה מוני המצות בה"ג והרמב"ם ורמב"ן וע"ז השיבני א"כ גם על השל"ה עצמו יוקשה למה לא מנה זה במצות שגם הוא מנה המצות בכל פרשה. ואני תמה אני קראתי לאבות העולם אשר מהם הוראה יוצאת ומהם הוכחתי לדחות דברי השל"ה. אבל שאקשה מן השל"ה על השל"ה והלא אף אם נימא דדבריו סתרי אהדדי אכתי לא נדע על איזה מדבריו נסמוך:

ומ"ש עוד שזה חלק מחלקי מצוה ולכן אין למנותה בפ"ע. ידיע להוי שלא נעלם ממני שיש לדחות כן אבל אי אפשר הדבר שבשלמא אם היא מצוה בפני עצמה איכא למימר שאינה מעכבת הטהרה ועיקר הטהרה בטבילה תליא אבל אם הוא חלק מחלקי המצוה א"כ הוא שייך להטבילה כי הטבילה היא המצוה שמנה הרמב"ם ונימא שזה חלק מחלק הטבילה שתהיה ע"י מנין ספירה א"כ ודאי שהיתה מעכבת הטהרה ולא היתה סלקא הטבילה כלל אם לא ספרה והיתה נשארת בטומאתה וזה ודאי אי אפשר כדמוכח בסוגיא

דלא בעינן ספורים בפנינו אפילו אם הוא מצוה בפ"ע נתקשיתי למה לא תעכב הטהרה וק"ו אם היתה רק חלק מחלקי הטבילה. ומ"ש שאין חולק על השל"ה רק הרא"ה כו' תמהני למה נעלם ממנו דברי הרמב"ן * [הג"ה מבן המחבר תורת אמת בפה קדוש אאמ"ו הגאון ז"ל שנעלם מהשל"ה דברי הרמב"ן על התורה. אמנם דברי הרמב"ן תמוהים בעיני וזה לשון הרמב"ן בפ' אמור וטעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם שתהא ספירה ולקיחה לכל אחד ואחד שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו ז"ל ואין כן וספר לו וספרה לה דזבין שהרי אם רצו עומדים בטומאתם אלא שלא ישכחוהו וכן וספרת לך דיובל שתזהר במספר שלא תשכח עכ"ל. ולא זכיתי להבין טעמו של הרמב"ן דלפי דבריו גם הטבילה אינה מצוה משום טומאה שהרי אם רצו לעמוד בטומאתן הרשות בידם והרי הרמב"ם מנה מצות עשה שנטבול במי מקוה והרמב"ן לא השיג עליו. א"ו שכך היא המצוה שאם נרצה לטהר עצמנו נטהר ע"י מקוה כמו שמפורש ברמב"ם בספר המצות מצוה ק"ט א"כ גם הספירה מצוה שאם ירצה לטהר עצמו תהיה הטהרה ע"י ספירה וטבילה וכשם שמברכין על הטבילה היה להם לברך על הספירה. הן אמת שלענין ברכה יש לחלק כמו שכתבו התוס' בכתובות ע"ב ע"א ד"ה וספרה לה שאם תראה תסתור אבל בטבילה שהיא מברכת בשעת טבילה כשהיא במים שפיר היא מברכת בשעת מעשה משא"כ לענין מצות עשה אין לחלק וכמו שמנה הטבילה למצות עשה כן יש למנות הספירה למצוה. ודע שהראב"ד משיג על הרמב"ם במנין המצוות קמ"ו דמונה שחיטה ובדיקת סימני בהמה ועוף וחגבים והראב"ד כתב שאין לו טעם ואולי לאו הבא מכלל עשה ור"ל שאינה מצוה המוטלת עלינו אלא שלא נאכל בשר בלי שחיטה וכן שלא נאכל אם לא נבדוק בסימני טהרה אבל אם לא רצה לאכול אין שום מצוה וא"כ למה שתק הראב"ד להרמב"ם דמנה במצוה ק"ט להיות הטהרה מכל הטומאות בטבילה במי מקוה ולדעת הראב"ד גם זה אינו מן המצות עשה דהא אם רצו לעמוד בטומאתם אין כאן מצוה כמו שכתב הרמב"ן. וא"ל דשפיר נחשב טבילה למצוה למי שמחויב לטהר עצמו מטומאתו כגון כהנים לעבודתם ולאכילת תרומה יקדשים וכיוצא בזה שאין לו רשות להשאר בטומאתו וצריך לטהר את עצמו, ז"א, חדא דהא הרמב"ם בספר המצות כתב דזו המצוה היא שכל מי שירצה לטהר יעשה כך ואולם לא שיהיה חייב טבילה עכ"פ אבל מי שירצה להשאר בטומאתו ולא יכנוס למחנה שכינה זמן רב הרשות בידו עכ"ל ע"ש. ועוד הא גם בזב וזבה איכא מצוה בספירה אם צריך לטהר מטומאתו לאכול קדשים ותרומה וגם בישראלים אם צריכים לאכול שלמים או לכנוס למקדש למי שמחויב לכנוס כגון ברגלים וכדומה וגם לפי מה שכתבו התוס' חולין דף ב' ע"ב בד"ה טמא בחולין

דדרשינן והתקדשתם והייתם קדושים אזהרה לבני ישראל לאכיל חולין בטהרה ואף שזה הוא רק בזמן שב"ה קיים ובפירות א"י אבל בחוצה לארץ ובפרט בזמן הזה דבלא"ה כלנו טמאי מתים אי אפשר לנו לאכול חולין בטהרה מכל מקום נוהגת מצוה זו בחיוב בזמן המקדש ועכ"פ ראוי הוא למיחשב למצוה. אך יש סברא לומר כיון דאין המצוה לטהר את עצמו מטומאה הוא חיוב מצד עצמותו רק משום חיוב מצוה אחרת שיהיה סיפוק בידו לקיים מצוה אחרת ע"י טהרתו לאכול תרומה וקדשים ולכנוס למקדש שוב אין מצות טבילה ראוי למיחשב למצוה בפני עצמה רק שהיא כמו הכשר מצוה לקיים מצוה אחרת, ויש בזה סברות רבות וחקירות ואין כאן מקומו להאריך:] בפ' אמור בפסוק וספרתם לכם וגו' ואין כן וספר לו וספרה לה דזבין כו' ע"ש שכתב בפירוש שספירת זבין אינה אלא שלא ישכחוהו:

ומה שהביא על מה שכתבתי שאם היא מצוה למה לא תעכב וע"ז כתב שלכך אינה מעכבת לפי שהוא חלק מחלקי המצוה, במחילה מכבודו כמה רחקה דעתו מדעתי שלדעתי אם היא חלק בלתי ספק שמעכב והלא הזב בעי מים חיים ולא מנו אותה למצוה בפ"ע לפי שהוא חלק מחלקי הטבילה בזב והכי ס"ד שאם טבל במי מקוה ולא במים חיים שיועיל וכן הטבילה שיהיה בארבעים סאה לא מנו בפ"ע והיא חלק מחלקי הטבילה ומעכב וכן את בשרו שלא יהיה דבר חוצץ ומעכב. ומ"ש דומיא דיובל דקיי"ל יובל היא אע"פ שלא שמטו, לא ידעתי מה קאמר ושאני התם דגלי קרא יובל היא:

ומה שהביא ממשנה דעגלה ערופה ששנינו אע"פ שאינו איתן כשר ופירש"י וכל המפרשים משום דלא כתיב ביה עיכובא ולא נאמר אלא למצוה עכ"ל מר. ואני תמה איך כתב וכל המפרשים והלא הרמב"ם אינו מפרש כן ולהרמב"ם ודאי מעכב וטעם אחר יש בו לפי שאיתן יש לו פירוש אחר ועיין בתוי"ט שם במקומו, ואמנם דברי רש"י צריכין פירוש דלכאורה הדברים תמוהים והלא לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים ולפום ריהטא עלה במחשבתי דסובר רש"י כיון דבעגלה ערופה כפרה כתיב בקדשים בעינן שנה הכתוב לעכב אבל הוא דוחק. אבל מה שנלע"ד בזה דהרי כתיב בפ' עגלה והורידו זקני וגו' נחל איתן וגו' וערפו שם וגו' בנחל. ולפי הנראה הך בנחל שבסוף הוא מיותר שהרי כיון שאמר וערפו שם היינו בנחל האיתן האמור ולמה הוצרך לומר עוד בנחל אלא ע"כ שנה הכתוב לעכב ומדשנה בנחל ולא שנה באיתן מכלל דאיתן אינו מעכב אבל אם לא שנה כלל היה באמת גם איתן מעכב וכוונת רש"י שפירש שם בסוטה דלא כתיב ביה עיכובא רצונו כמו שכתב בנחל:

ומה שכתבתי שאפילו יהיבנא לשל"ה שהיא מצוה אכתי נשי דידן שאסורות לטבול ביום שביעי אינן מקיימות מצוה זו, וע"ז השיב מעלתו וכי משום חומרא שהחמירו בנות ישראל כו'. הנה טעה בכוונתי הוא היה סובר שכוונתי שאינן מתחילות למנות עד יום ה' אבל לא זה כוונתי שבאמת אם היתה הספירה מצוה עיקרה בשבעה ימים הסמוכים לטבילה אבל כוונתי כיון שאינן טובלות ביום ז' אינן מקיימות מצוה זו. ומה שהוכחתי מדפליגי רבנן על ר"ע דלא בעי ספורים לפנינו מכלל שאין הספירה מצוה כלל שהא ודאי שאם כבר טבלה בלא ספירה בפה אינו מעכב וא"כ כשטובלת שוב בטלה מצוה ספירה שתספור אחר כן ואם לא היתה טובלת אף שכבר עברו שבעה נקיים לא בטלה המצוה שעדיין בידה לספור שעיקר הספירה הוא בימים הסמוכים לטבילה ולמה אמרו שתטבול ותעקור מצות הספירה, זה היה כוונתי במכתב הראשון. דברי הד"ש:

תשובה קכה

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג בתורה ויראה החכם השלם. במעלות ומדות כבוד שמו מוהר"ר ליב איגר נ"י מהלברשטאט:

מכתבו מן א"ח סכות העבר קבלתי ואמנם רבו הטרדות מכל צד ובפרט בבוא מכתבו היה עת האסף וזמן קהלה לכל התלמידים ותחלת הזמן גרמא דעציראה והנחתי מכתבו למשמרת ובין כך לא פסקו הטרדות ולא ראיתי במכתבו דבר נחוץ לשעה והרחבתי הדבר ויאמין לי שעד אתמול לא עיינתי במכתבו, ועתה אשיב על שאלותיו על ראשון ראשון לציון. על דבר מורה אחד שהורה הלכה למעשה באשה שטבלה ואחר טבילה קודם ששימשה ראתה דם ובעלה היה בעיר שתמנה תיכף ז' נקיים. הנה המורה הזה לא הורה כראוי כי מי הוא זה אשר ירים יד בתורת משה הוא הרב רמ"א סימן קצ"ו ושני האחרונים הש"ך והט"ז הסכימו על ידו וכבר נתפשט המנהג כן בכל מדינות פולין ואשכנז וא"כ איך מלאו לבו של המורה להקל בלי שום צורך ודחק וראוי המורה הזה לגעור בו אבל לענשו באיזה עונש אין אני רואה כי מאוד אני תמה על קדמונינו שהחמירו בדבר זה חומרות יתירות וגוף דין זה שפולטת שכבת זרע ממש תסתור בזיבה אפילו בזבה דאורייתא אינו מוסכם מכל הפוסקים ודעת הראב"ד שלא אמרו דבר זה אלא לטהרות ולא לבעלה. והנה טעמו של הראב"ד הובא בתהה"א בית שביעי שער חמישי מדאמר ר"ש בנדה דף ס"ז ע"ב ואחר תטהר אחר מעשה תטהר אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תבוא לידי ספק נמצא שהתורה התירה לה לשמש ביום השביעי ומסתמא לא אמרה תורה שתשמש ותשאר במטה ולא תתהפך וא"כ הרי תפלוט ושמשה זבה למפרע. א"ו שאין

פולטת ש"ז סותרת רק לטהרות ולא לבעלה ורבינו יונה דחה ראייתו לפי שאין ש"ז סותר ביום השביעי דמקצת היום ככלו וכן הובאו דברים הללו ברבינו אשר פ' בנות כותים. וטעם הדבר שש"ז אינו סותר ביום השביעי ודם סותר אפילו ביום השביעי הוא משום דדם סותר כל המנין לכן סותר עד הערב של יום שביעי אבל ש"ז שאינו סותר אלא יומו לכך ביום השביעי נשאר מקצת היום:

ואני אומר דראיית הראב"ד נכונה דתינח זה לפי האמת שש"ז אינו סותר כל המנין רק יומו אבל אי הוה ש"ז סותר כל ז' ודאי שהיה סותר גם ביום השביעי ולפ"ז קשה הרי בפ' בנות כותים (נדה דף ל"ג) בעי רמי בר חמא פולטת ש"ז מהו שתסתור בזיבה כו' אמר רבא לפום חורפא שבשתא נהי נמי דסתרה כמה תסתור תסתור ז' די כבועלה כו'. והנה זה אינו כ"כ ראיה הכרחית למימר שדי כבועלה ויותר ה"ל לרבא למימר תסתור שבעה א"כ גם ביום ז' סותרת ורחמנא אמר אחר תטהר אחר מעשה תטהר ולפי הנראה רבנן דדרשו אחר תטהר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ור"ש דדריש אחר מעשה תטהר לא פליגי מר אמר חדא כו'. אלא ודאי מדלא הוכיח רבא מזה מכלל דכל דין שכבת זרע שסותר אינו רק לטהרות ולא לבעלה וכדברי הראב"ד. ואמנם גוף ראיית הראב"ד אינו אלא למאן דמפרש אחר מעשה תטהר לתשמיש אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן לשמש נמצא מדאורייתא מותרת לשמש. אבל לפירש"י ותוס' בדף ס"ז ע"ב בד"ה אבל אמרו חכמים כו' אחר תטהר היינו הטבילה שמותרת לטבול ביום שביעי אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן היינו שאסרו הטבילה א"כ איכא למימר שבאמת התשמיש אסור מן התורה משום פולטת ש"ז ועכ"פ לדעת הראב"ד אין מקום בזמננו לפליטת ש"ז לסתור שאין לנו טהרות. ודעת ר"ת הוא שדוקא במשמשת עם הזב ופלטה ש"ז של זב הוא שסתרה משום צחצוחי זיבה הובאו דבריו ג"כ ברשב"א וברא"ש שם ור"י הזקן בעל התוס' ורבינו יונה המחמירים בדבר והרשב"א שם כתב שכל הגאונים והרי"ף שלא הזכירו דבר זה משמע דס"ל כהראב"ד וכן הכריע הרשב"א להלכה אלא שמסיק שבעל נפש יחמיר לעצמו כדברי ר"י הזקן והנה החמיר ר"י הזקן בדבר זה שלא תתחיל עד יום ה' לשימושה שמא תפלוט. ואמנם זה בזבה גדולה שראתה ג' ימים אבל ברואה רק יום אחד שאין כאן הצרכת ז' נקיים מה"ת כלל רק חומרא דר"ז שבנות ישראל החמירו על עצמן שסופרות ז' נקיים ושנחמיר גם בזו שלא תמנה עד יום ה' לשימושה זה חומרא גדולה. ואמנם הרשב"א שם כתב בפירוש שאם ראתה והפסיקה בו ביום צריכה להמתין כן וכן הוא בטור סימן קצ"ו והוא מפורש בדברי התוס' בדף ל"ג ע"א בד"ה רואה הויא שכתבו שגם בדין חומרא דר"ז הדיו כן שמסתמא כעין דאורייתא תיקון:

ואני אומר שבדבר זה היה לי לדון שהרי הרשב"א יפה דבר שהגאונים והרי"ף בודאי סברי כהראב"ד מדהשמיטו דין זה ואמנם הרב ב"י בסימן קצ"ו כתב שאין ראיה מדהשמיטו הרי"ף שכמה דינים השמיט הרי"ף כי דרכו להשמיט מה שאינו מצוי וגם זה אינו מצוי שרוב הנשים דרכן להמשיך ראייתן חמשה או ששה ימים ואינן צריכות לדין זה עכ"ל הרב"י. ואני אומר שדבריו דחוקים וכמה נשים רואות יום או יומים ופוסקות. ואמנם אומר אני דהוה ליה להב"י למדרש ביה מרגניתא בכוונת הרי"ף ודריש ביה חספא אחר מחילת כבודו:

והנראה לפענ"ד בכוונת הרי"ף והגאונים שהשמיטו דבר זה דסתירת ש"ז לא משום דס"ל כהראב"ד אלא משום דההתוספות דף ל"ג ע"א בד"ה רואה הויא כתבו אומר ר"י דמשכחת בשמשה בהיתר שתסתור ע"י פליטה אחר ראיית ג"י רצופים דקיימ"ל כרבנן דר"ע דבעינן שש עונות שלימות כו' ע"ש בתוספות. ולפי זה לדעת הרמב"ם בפ"ה משאה"ט שאין פולטת מטמאה רק עד שלש עונות לא משכחת דין זה בהיתר כלל כי אם בעברה ושימשה באיסור ודבר זה ודאי לא שכיח. ולכך לא הביאו הרי"ף והגאונים הך דפליטת ש"ז לפי שהם ס"ל כהרמב"ם שאין ש"ז מטמא רק ג' עונות ולא משכחת רק באיסור ולא שכיח אבל דברי הרב"י דחוקים ועוד שהרי חזינן שהרי"ף הביא בהלכות נדה הך דתיקן רבי בשדות ושוב הביא חומרא דר"ז שרואה טיפת דם כחרדל יושבת ז"נ ולדברי הב"י למאי הלכתא הביא הך דר"ז הא לא שכיח שתראה פחות מג"י רצופים וכיון שכבר כתב הרי"ף שאין בקיאין בימי נדה וזיבה ממילא צריכה ז"נ. א"ו דשפיר שכיח שרואה יום אחד בלבד ודלא כב"י:

ומעתה לפי תירוצי בדעת הרי"ף שהשמיט הך דפליטה משום דלא משכחת בהיתר ממילא מוכח דהרי"ף גם בהא לא ס"ל כדעת התוספות שכתבו דאפילו בחומרא דר"ז ג"כ אמרו שפולטת ש"ז סותרת דאי ס"ד דהרי"ף ס"ל בזה כהתוספות אכתי היה לו להביא הך דפליטת ש"ז שהרי בחומרא דר"ז משכחת לה בשימשה בהיתר קודם שראתה דם ביום ההוא ושוב פולטת ביום שלאחריו וסותר ואם שימשה באחד בשבת שעה קודם הלילה ותיכף אחר התשמיש ראתה דם והפסיקה בטהרה אי אפשר לה למנות ז"נ כי אם מרביעי בשבת ואילך שהרי אם תפלוט ליל שלישי בשבת עדיין הוא תוך ג' עונות. א"ו דסובר הרי"ף דבחומרא דר"ז שהנקיים הם מדרבנן לא סתרה בפליטת ש"ז ולהרמב"ם ג"כ בודאי בראתה יום א' ומשמרת ז"נ משום חומרא דר"ז לא סתרה שהרי טעמם של התוספות הוא משום כעין דאורייתא תיקון ואם נימא שבחומרא דר"ז לא תסתור תעשה כן בנקיים של זבה ממש וזה שייך לדעת התוספות שפולטת עד שש עונות ומשכחת לה גם בזבה

דאורייתא ששימשה בהיתר ותפלוט תוך ימי הספירה אבל להרמב"ם דלא משכחת בזבה דאורייתא שתפלוט בימי נקיים כי אם בשמשה בנדתה ולא שייך לגזור בחומרא דר"ז משום זיבה דאטו חיישינן שתשמש נדה לכתחלה. ומעתה כיון דבראב"ד לא נזכר פליטת ש"ז לגבי בעלה כלל ולר"ת הוא דוקא ש"ז של זב ולהרי"ף והרמב"ם והגאונים דוקא בזבה שראתה ג"י אבל לא בחומרא דר"ז לא ידעתי למה החמירו הקדמונים כל כך מהרי"ק ומהרא"י לגזור עוד לא שמשה אטו שמשה. אבל כיון שכבר קדמונים אחזו שער והרמ"א והאחרונים הסכימו מי יבוא אחר המנהג ועכ"פ אין לענוש את המורה ודי לגערו בנזיפה שלא יוסיף להבא להקל בדבר. ובפני יהושע ראיתי שמיקל בראתה תיכף אחר הטבילה קודם ששימשה ופשוט שהט"ז בס"ק ד' מחמיר גם בזה שהרי לא הקיל רק בראתה תיכף אחר חופתה שלא באה עדיין לכלל תשמיש:

ואני תמה על הפני יהושע שמה בכך שראתה אחר הטבילה ומה בין זו לשאר אשה שלא שימשה כמה ימים שמחמיר רמ"א ולומר שחולק בזה על רמ"א קשה שהרי מתחלה רצה להביא ראיה לדבריו מדברי רמ"א אלא שדחה שאין משם ראיה ע"ש. אבל עכ"פ אנו רואין שעכ"פ בצד האפשר היה אצלו שרמ"א מסכים לדין ההוא וגם סיום דבריו שכתב אבל אין נראה כי ההמתנה עצמה בלא שימשה היא חומרא יתירא כו' עיין בפני יהושע בסימן י"ב בסופו. משמע שההמתנה בלא שימשה היא חומרא יתירא ולכן אין להוסיף עכ"פ חומרא בזו שראתה תיכף אחר הטבילה ולא ידעתי מה בין זו לשאר אשה שלא שמשה ואולי כוונתו למ"ש לעיל שההמתנה בלא שמשה אפילו בראתה ג"י שהיא זבה גמורה היא חומרא ואיך ניסיף להחמיר בראיה אחת שהוא רק חומרא שהחמירו בנות ישראל. ואמנם בתה"ד משמע להחמיר אף בראיה אחת ובלא שימשה ואולי לראות לאחר הטבילה תיכף קודם תשמיש הוא מלתא דלא שכיחא ולא גזרו בזה. ולפי שגוף חומרות הללו אין להם על מה שיסמכו ולכן הרוצה לסמוך בזה על בעל פ"י מי ימחה בידו לענשו עבור זה. אבל המנהג הפשוט כדברי הט"ז. דברי הד"ש:

תשובה קכו

שנית להנ"ל על ענין הנ"ל

תשובה

לארי בן ארי. ה"ה כבוד אהובי ידידי הרב הגדול מופלג בתורה וביראה כבוד שמו המהולל מוה' ליב נ"י:

ארכו הימים ולא יכולתי ליקח פנאי להשיב כי ספרי נו"ב בא לידי גמר והיה מוטל עלי טרדות רבות וביחוד לסדר המפתח מקצת בארוכה ולפעמים איזה ביאור ואיזו השמטה

ולכן איחרתי מלהשיב ודי שהייתי מוכרח להשיב למי ששואל הלכה למעשה, ובעת חפשתי באמתחתי מצאתי דבריו אבל מרוב הימים נקרע בכפליו ומה שיכולתי לקרות בו הנני משיב. והנה מה שכתבתי במכתב הראשון דר"ש ורבנן דף ס"ז ע"ב בדרשה דקרא ואחר תטהר לא פליגי ומר אמר חדא כו' נכון הוא לתרץ דעת הראב"ד. ומעלתו נ"י שדא ביה נרגא מדברי התוספות בדף כ"ט ע"ב בד"ה ר"ש היא. הנה יפה השיב מעלתו לעצמו דאטו הראב"ד משועבד לסברת התוספות ואדרבה קושיית התוספות היה קשה להראב"ד ומזה הוכיח לעצמו דלא פליגי. ואמנם חזר מעלתו והקשה על זה מסוף סוגיא דסוטה דף למ"ד ע"א דקאמר ש"מ תלת כו' ש"מ ר"ש היא כו' משמע לאפוקי מדרבנן הא לרבנן אתיא טפי בפשיטות עכ"ל. אני תמה על בר הלבב כמוהו איך טעה בזה. והנה מתחלה נכשל בלשונו שכתב דלרבנן אתיא טפי בפשיטות וזה טעות דמה דאתיא לרבנן טפי בפשיטות זה כתבו התוספות שם בתחלת הסוגיא בד"ה ר"ש היא לשיטתם דהם סברי דרבנן לא דרשי דרשה דר"ש כלל וא"כ אסורה לשמש מן התורה אבל לפי דרך הראב"ד דמר א"ח אם כן גם דרבנן דרשי אחר מעשה תטהר כמו ר' שמעון ואם כן למה אתיא לדידהו טפי בפשיטות ולשון טפי ודאי טעות הוא. ואמנם גם חוץ לזה טעה בכוונתי והוא היה סובר דלדידי ל"פ רבנן ור' שמעון כלל אבל לא כן הוא רק אני אומר שבדרשא דקרא ליכא פלוגתא בין רבנן לר' שמעון ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ותרווייהו דרשות שמעינן מהך קרא אבל הך סיום דברי ר"ש אבל חכמים אומרים אסור לעשות כן שמא תבוא לידי ספק זה לא מצינו לחכמים שסברי שאסרו חכמים וגזרו לאסור טפי ממה שאסרה תורה ובזה אינני צריך לדחוקי גם בריש סוגיא דטועה דאמר ר' שמעון היא דהוכרח לומר ר"ש דלרבנן נשאר קשה בכ"א תשמש דלדידהו לא מצינו שס"ל שאסרו לעשות כן וממילא שפיר אמר שם בסוף הסוגיא ש"מ ר"ש היא:

ומ"ש מעלתו כיון דכל תירוצי אליביה דהראב"ד הוא הכל אי ס"ל להראב"ד דהפירוש בדברי הגמרא אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן היינו התשמיש ומדאורייתא גם התשמיש מותר, ועל זה הקשה מעלתו מדברי הראב"ד שכתב בשער הטבילה אחר תטהר אחר מעשה תטהר אבל אמרו כו' שמא תראה בו ביום ותסתור כו'. וה"נ כיון דמשוינן לה כזבה וסתרה ואסורה לשמש ההוא יומא מש"ה לא טבלה בז'. הרי דלראב"ד התשמיש באמת אסור אף מן התורה ורק הטבילה החמירו עד כאן לשון מעלתו. והנה ראיתי בתחלת מכתבו שלא היה לו פנאי לעיין כלל וזה גרם לו שטעה מהיפוך להיפוך. והנני מעתיק לו דברי הראב"ד שם בשער הטבילה כשהעתיק שם קושיית הגמרא דף ס"ז ע"ב דמכדי כולהו כספק זבות ליטבלינהו ביממא דשביעי ומביא תירוץ הגמרא משום

דר"ש דתניא ואחר תטהר אחר מעשה תטהר פירוש אחר טבילה אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תבוא לידי ספק פירוש שמא תראה בו ביום ותסתור כל שבעה וה"נ כיון דמשוינן לה כזבה וסתרה ואסורה לשמש כולא יומא דתמניא שוינהו להא יומא כיום שביעי לנדה דהא נדה היא ומש"ה לא טבלה בשביעי עכ"ל הראב"ד. והנה מדכתב הראב"ד אחר מעשה תטהר פי' אחר טבילה א"כ אין לך לפרש תטהר אלא על התשמיש שמן התורה מותרת לשמש שאין לך לפרש תטהר שמן התורה מותרת לטבול אחר המעשה שהרי הראב"ד מפרש אחר מעשה היינו אחר הטבילה והמעשה הוא הטבילה ואחר מעשה תטהר היינו שמשמשת ואיך עלה על הדעת לפרש בדברי הראב"ד שהתשמיש אסור מן התורה, ואותם המפרשים שהתשמיש אסור מן התורה הם מפרשים אחר מעשה היינו מעשה הספירה וכן פירש"י שם דף ס"ז ע"ב אחר מעשה כיון שספרה מקצת היום של שביעי תטהר ע"י טבילה. ובמחילה מכבודו טעה טעות גדול בדברי הראב"ד שאם לראב"ד התשמיש אסור מן התורה והטבילה אסרו חכמים בזבה א"כ למה הוצרך הראב"ד לסיים ששוינהו להאי יומא כיום שביעי לנדה דהא נדה היא ותיפוק ליה דאפילו זבה היא הרי אסרו הטבילה. אלא ודאי נהפוך הוא שבזבה התשמיש אסרו ולא הטבילה ובזו שהיא באמת נדה אלא שהחמירו בה דין זבה אם היתה זבה מותרת לשמש כדין תורה לא היו חכמים אוסרים לנשים שלנו הטבילה לפי שהיו חסים שלא להפסיד התשמיש כל היום והרי כבר הוא שמיני שלה אלא כיון שבלא"ה אסורה לשמש כדין זבה ממילא נתנו חז"ל דין נדה בשביעי כיון שבאמת נדה היא, זהו כוונת הראב"ד ושלא כדברי מעלתו שהבין בהיפוך מהאמת. ובדברי הרי"ף האמת אגיד מחמת שנקרע מכתבו בכפליו נאבד חתיכה קטנה ולא יכולתי לכוין הדברים אם ימחול ויעתיק דבריו שנית אז אשיב. דברי הד"ש:

תשובה קכז

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי הותיק ומובהק הרב המופלג כבוד מוה' דוד קיצע י"ץ:

על דבר שהוקשה לך ששמעת ממני בלמדך אצלי וכן מבואר בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן נ"ז דאשה העומדת בימי ספירתה אם נקראת אז בחזקת טהרה שדבר זה תלוי באשלי רברבי במחלוקת רש"י ותוספות בזבחים דף כ"ט וכתבת שהוקשה לך על דברי התוספות שכתבו דלא מקרי חזקת טהרה שהרי משנה שלימה שנינו שלהי נדה דף ס"ח ע"ב הזב והזבה שבדקו עצמן ביום א' ומצאו טהור כו' ר"א אומר הרי הן בחזקת טהרה ומסיק שם בגמרא דהלכה כר"א הרי דאף בימי ספירתה מקרי חזקת טהרה ולכן כתבת שהתוספות

בזבחים שם אליבא דר"ע קיימי דר"ע הוא דאמר שם מצינו בזב וזבה ור"ע באמת ס"ל כאן במסכת נדה שאין להם אלא יום שביעי לבד אבל אליבא דהלכתא דקיי"ל כר"א ביו"ד סימן קצ"ו ס"ד א"כ אף בימי ספירתה היא בחזקת טהרה ואדרבה תמהת על רש"י שם בזבחים איך פי' שם אליבא דר"ע שהיא בחזקת טהרה והרי ר"ע סובר כאן שאין להם אלא יום שביעי לבד וכי לא אזיל ר"ע בתר חזקה. ע"כ דבריך. ולא קשיא ולא מידי ודע שחזקת טהרה שעליו פלפלתי בחיבורי הוא דבר אחר וחזקת טהרה שבמשנה בנדה דף ס"ח הוא דבר אחר, שחזקת טהרה הנזכר כאן במשנה היינו חזקת אינה רואה שמסתמא לא ראתה בינתים וחזקת טהרה שפלפלתי אני היינו אם אירע לה איזה ספק כגון שראתה ואינה יודעת אם הוא דם מכה או דם נדה ובזה לא שייך חזקת אינה רואה שהרי ראתה בודאי אלא שמסופקת אם הוא טהור או טמא וכשם שהיא בחזקת אינה רואה דם טמא כך היא בחזקת שאינה רואה דם טהור. ועיין בחיבורי חיו"ד בס"ס ס"ג ואם כן באשה שנולד לה ספק כזה צריכין אנו לדון שנותנין חזקת טהרת הגוף שהיא טהורה ועל זה דנתי שמדברי רש"י משמע כן שהרי רש"י קורא אותה שם בזבחים חזקת טהרה שמפרש דברי ר"ע כן ושם לא שייך לומר שהיא בתזקת אינה רואה כמבואר שם ששם עיקר ראיה של ר"ע שאחר שכבר נקראת טהורה חוזרת וסותרת אבל מדברי התוספות כתבתי שנוכל לומר שיש לה אפילו חזקת טומאה ולא החלטתי הדבר כמבואר בחיבורי. ומה שהקשית על רש"י שהרי ר"ע כאן בנדה סובר שאין לה אלא יום שביעי בלבד ג"כ שגית ולדבריך מדוע לא הוקשה לך למה לא פליג ר"ע בנדה דף ס"ח ע"א בנדה שבדקה יום שביעי כו' ואף שאחר שטבלה יש לה חזקת טהרה ממש מ"מ הרי לא בדקה רק שחרית ועל הטבילה עצמה אנו דנין אולי לא פסקה מלראות. א"ו כאן טעמיה דר"ע דבעינן ספורין לפנינו כדמסיק בדף ס"ט ע"א ורש"י שפירש שם במשנה טעמיה דר"ע שמא תראה בינתים אין הכוונה שחוששין לזה אלא כיון שבצד האפשר הוא שתראה לא מקרי ספורין לפנינו אפילו אם באמת לא ראתה ולהכי לר"ע טועה אינה צריכה טבילה בשבוע ראשון שבאתה לפנינו ביממא אפילו אם טבילה בזמנה מצוה שאין כאן ספורין לפנינו. ולרוב הטרדא אקצר ובפרט שהדבר פשוט. והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה קכח

תשובה

במוצאי מנוחה. רוח ששון ושמחה. לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא מוהר"ר דוד טויסק נר"ו אחד מיוחד ממופלגי קהלתנו יצ"ו:

שלוחו הביא בעש"ק העבר עלה אחד והניח על השלחן והלך לדרכו ואני הייתי טרוד בכתיבת איזה אגרת ובראותי כי השליח הלך לו לא עיינתי שוב עד עתה אחר הבדלה. והנה הוא פשוט אצלי מצד הסברא דהראב"ד לשיטתו שפסק כרב ולכן כיון דסגי תחלתן אע"פ שאין סופן וכן סופן אע"פ שאין תחלתן וא"כ חזינן דראשון ושביעי לאו דוקא א"כ הה"ד דחד לחוד ג"כ לאו דוקא וסגי בדיקת האמצעים אבל לר' חנינא דראשון ושביעי בעינן א"כ חזינן דדוקא קאמר אם כן פשיטא דבעינן דוקא ראשון ושביעי גם הראיה שהביא הראב"ד מבדיקת נדה לא שייכא לר' חנינא דנדה סגי ביום אחד וגם הקושיא של הרא"ש ג"כ לא שייך לר"ח. וכ"ז נראה לפענ"ד פשוט מדעתי ואעפ"כ השקפתי כמו רגע ומצאתי שיפה דנתי וראיה לדבר שהרז"ה בשער הספירה בהשגותיו סעיף ג' בהשיגו על הראב"ד במה שהתיר בדיקת האמצעים כתב ועוד מה ראה לסמוך על רב כו' והא מיפלג פליג עליה ר' חנינא כו' ע"ש. והדבר תמוה דמה שייכא השגה זו כאן והשגה זו מקומה בסעיף ב' שהרי דברי הראב"ד שפסק כרב קדמו למה שכתב שבדיקת אמצעים סגי ולמה איחר הרז"ה בהשגותיו להשיג מתחלה על מה שהתיר בדיקת האמצעים. ועוד שלשון ועוד מה ראה כו' משמע שגם זה שייך למה שכתב למעלה להשיג על שהתיר בדיקת האמצעים. ולכן נלענ"ד שהוא הדבר אשר דברתי דלר"ח אין שום סברא לומר דסגי בדיקת האמצעים ושפיר כתב הרז"ה ועוד מה ראה לסמוך על רב וכיון שהלכה כר' חנינא ממילא שוב נדחה בדיקפ האמצעים והמתין הרז"ה בהשגה זו להשיג על ב' פסקי הראב"ד לדחות שניהן בהשגה זו:

ואמנם אמינא בה מלתא חדתא והוא מלתא דמסתברא. שאם בדקה דרך משל בראשון ובשלישי כבר החלטתי למעלה דלא מהני ואינה יכולה לטבול בשביעי ואם אח"כ שוב לא בדקה עד עשירי אין בידה אלא עשירי אבל אם בודקת אח"כ בשמיני או בתשיעי טובלת לערב. והטעם נלענ"ד דזה פשוט דאם בדקה בתשיעי דמהני דדל בדיקת יום א' מהכא הרי בדיקת שלישי ותשיעי נחשב ראשון ושביעי והשלישי נעשה ראשון והתשיעי נעשה שביעי וביניהם ה' ימים אלא אפילו בדקה בשמיני דהיינו שבדקה בראשון ובשלישי ובשמיני טובלת בשמיני לערב ומצטרף השמיני עם הראשון ונעשה זה תחלה וזה סוף ואף שיש בין שמיני לראשון יותר מה' ימים השלישי מצרפם. ומנא אמינא לה מדברי ר' יהושע שאמר אין להם אלא ראשון ושביעי וסופרת עוד ה' ימים והרי מונה הראשון עם החמשה הללו והרי מודה ר"י בבדקה ראשון ושמיני שאין לה אלא ח' בלבד הרי שאין הראשון יכול להצטרף עם השמיני ואפ"ה בדקה ראשון ושביעי יש בידה ראשון ושביעי וסופרת עוד ה' הרי שהשביעי מצרף הראשון עם הימים שאחר

שבעה להדדי להחשב ז' נקיים והה"ד לדידן. באופן שאמרתי לר' חנינא בדקה ראשון ושלישי ושמיני השלישי מצרף יחד את הראשון עם השמיני. וידעתי שיש לדחות ולומר דר"י דאמר אין לה אלא ראשון ושביעי חומרא בעלמא קאמר לחוש שמא ראתה בינתים וכיון שהיא חומרא כשם דלא משגח על סירוגן ה"נ לא משגח על צירוף ימים שאחר שבעה משא"כ בלא בדקה בשביעי דלר"ח ע"פ דין לא מהני לא מצטרף הראשון כלל למה שאחר שבעה ודוק. דברי ידידו הד"ש:

תשובה קכט

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק ומובהק הרב המופלא ומופלג בתורה ויראה כבוד מוה' אברהם נר"ו:

מכתבו קבלתי. וע"ד אשר הורה בהך איתתא שיש לה מכה בכותלי בית הרחם והמכה אינה מוציאה דם ואמנם אם בודקת עצמה כואב לה מאד מחמת הבדיקה ובזמן ימי ליבונה קשה עליה הבדיקה מרוב הכאב. והורה לה מעלתו שתבדוק בהפסקת טהרה כדין וביום הראשון וביום השביעי ג"כ תבדוק כדין ובשאר ימים שבין ראשון לשביעי לא תבדוק כלל כי באשה זו מיחשב דיעבד מחמת צער וכאב. יפה הורה כי אף שלכתחילה צריכה בדיקה כל ז' ימים דבר יום ביומו שר' אלעזר גופא מודה לכתחלה מדלא פליגי רק בדיעבד ואף שאין ראיה גמורה ממה דנקט במשנה דף ס"ח ע"ב פלוגתייהו בדיעבד ולא נקט לכתחלה להודיע כחא דהיתרא לר"א משום דאיכא למימר דרצה למיתני גם פלוגתא דר' יהושע ור"ע ובלכתחלה ליכא פלוגתא בין ר"י ור"ע כלל. וע"ש בתוספות דף ס"ט ע"א בד"ה והכא קמ"ל שכתבו ג"כ כיוצא בזה. ואמנם מצד הסברא ראוי למעט המחלוקת ודי שמצינו שר"א חולק בדיעבד. וכן מפורש הדבר בתוספות דף ז' ע"ב בד"ה ר"א ואף דאיכא למימר שלא כתבו כן אלא בזבה ודאי אבל נשי דידן ספק זבות נינהו אפשר דמותר לכתחלה לסמוך על בדיקת יום ראשון ויום שביעי. אמנם פשוט לשון התוספות שם משמע דלענין נשי דידן כתבו כן וכן פסק הרא"ש ושאר פוסקים וכן מבואר בש"ע בסימן קצ"ו סעיף ז'. אעפ"כ יפה הורה שהרי הצרכת הדבר לכתחלה ודאי שהוא רק חומרא דרבנן בעלמא ובכמה מקומות מצינו שבמקום צער לא גזרו וכיון שלאשה זו כואב הרבה יותר מדאי אין לך מקום צער יותר מזה, ועוד מטעמא אחרינא הייתי מקיל שהרי יש לחוש שעל ידי רוב הבדיקות יגרמו שהמכה תגלע ותוציא דם ונצטרך אח"כ להקל כאשר תמצא דם לתלות במכה יותר עדיף שלא לבוא לידי קולא זו ושפיר הורה. אמנם אם יכולה בשאר ימי הספירה לקנח מבחוץ קינוח כל דהו טוב להצריכה הקינוח אם לא יכאב לה ועיין בנו"ב סי' מ"ו. ולרוב הטרדא אקצר. דברי א"נ הד"ש:

תשובה קל

תשובה

הנוטה כדוק שמים. יכתוב ויחתום לאורך ימים ושנות חיים. בריש ירחא דמאזנים. לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג גדול בתורה ובמעשים חריף ושנון ובקי המופלא המפורסם כבוד מוה' ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק העלישוי:

מכתבו קבלתי. ולולא רוב אהבתו לא הייתי נזקק כעת לעיין בדבר כי סבבוני טרדות רבות וגם אינני בקו הבריאות וגם הימים ימי בכי וימי חשבון וראשי כבד עלי וגם אור עיני אין אתי אבל לרוב אהבתו עיינתי אתמול במכתבו ברהיטא. והנה שאלתו באשה מעוברת שרואה דם בשפע בשעת השתנה ותמיד מרגשת כאב בשיפולי כריסה ובצדדים אמנם בשעת הטלת מ"ר אינה מרגשת כאב ולפעמים טרם התחלת הטלת מ"ר מרגשת אותו כאב אבל שאר רוב העתים שלא בשעת הטלת מ"ר היא מרגשת ביום ובלילה כאב ושאל להודיע דעתי במשפט האשה הזאת. וראיתי שהאריך בחריפותו בסברות ובהוכחות ומראה כחא דהתירא ואמנם אני אדבר רק במה שנחוץ לדינא. והנה במה שנחלקו הפוסקים אם השקלא וטריא בריש האשה דלמא בתר דתמו מיא אתא דם ומוקי ביושבת על שפת הספל כו' אי קאי הך קושיא והך פירוקא גם לר' יוסי א"ד לא קאי רק לרבי מאיר. ודעת הרב רבינו אשר דקאי רק לרבי מאיר אבל לר"י כיון דמתיר בעומדת ומזנקת ממילא לא חייש ביושבת לומר דבתר דתמו מיא אתא דם. והנה כבוד מעלתו פלפל בדברי הרא"ש דמנ"ל להרא"ש דר"י מתיר בשותתת כלל אפילו ביושבת ואי משום דמתיר בעומדת ומזנקת כיון דאיכא חדא לטיבותא דהיינו שהיא מזנקת א"כ הה"ד ביושבת אף שהיא שותתת הרי איכא חדא לטיבותא דהיינו שהיא יושבת. הרי הרא"ש כתב לפני זה כמ"ש התוספות דמזנקת עדיף ולכן פירש דברי הרא"ש שאין כוונת הרא"ש למילף יושבת מעומדת אבל כוונת הרא"ש להוכיח דהך שקלא וטריא לא קאי לר' יוסי כלל ור"י לא חייש כלל לחששא דבתר דתמו מיא:

והקדים מעלתו הקדמה אחת דבעומדת לא משכחת כלל שינויא דגמרא דמזנקת לתוך הספל כו' דכל זה שייך ביושבת על שפת הספל אבל בעומדת לא משכחת דבר זה ונשען על דברי ט"ז בס"ק א' וא"כ קשה איך מתיר ר' יוסי בעומדת אפילו מזנקת ניחוש דלמא בתר דתמו מיא אתא דמא א"ו דר"י לא חייש לחששא זו. והטעם שאינו חושש לזה הוא משום דמשנתנו ששנינו האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם משמעות הדברים שתיכף בהתחלת צרכיה ראתה גם כן דם וס"ל להרא"ש כדברי ר"ן שהביא הב"י שאם נמצא דם תוך הספל וגם על שפת הספל שהיא טהורה דאמרינן כמו שבאו הראשונים

ממ"ר כן באו האחרונים ה"נ ס"ל לר"י כיון שהראשונים באו ממ"ר כן באו האחרונים. אלו הם שורש דברי מעלתו:

והגם שדבריו הם דברי טעם אעפ"כ לא ישרו בעיני מכמה טעמים. חדא א"כ היאך הקשה המקשן בפה מלא על ר"מ מזנקת נמי דלמא בתר דתמו מיא כו' ודלמא גם ר"מ ס"ל כדברי הר"ן שהוכיח תחילתן על סופן אבל בעומדת לכך מטמא לפי שגם על תחילתן חושש שמא הדור למקור דבעומדת לא מהני לר"מ זינוק. ועוד איך אפשר שזהו טעמו של ר' יוסי להרא"ש והרי הרא"ש מטהר ביושבת בכל ענין ומשמע אפילו שותתת מתחלה ועד סוף והרי בזה לא שייך טעמו של מעלתו שהרי גם על ההתחלה יש לחוש שמא הוא דם המקור שהרי היא שותתת תיכף בתחילה ואפילו נמצא גם באמצע ובודאי שנמצאים גם על שפת הספל שהרי היא יושבת שם ושותתת ומן השפת באים לאמצע. ועוד אם משנתנו שיודעת בודאי שבתחלת הקילוח תיכף נמצאו דמים והא ודאי דאיש ואשה שעשו צרכיהן לא מיירי בכך שהרי אינם יודעים כלל אם הדם מן האשה או מן האיש וא"כ איך מקשה שם בסוגיא ור' יוסי בחד ספיקא מטהר בספק ספיקא מבעיא. ולדברי מעלתו איך נוכל למילף סיפא בק"ו מרישא ושאני רישא שהוכיח תחילתן על סופן. ולכן לענ"ד אין זה כוונת הרא"ש. ומתחלה אני אומר שמה שכתב מעלתו שהרא"ש כתב דמזנקת עדיף הנה כוונתו של מעלתו על מה שכתב הרא"ש והא דלא מפליג ביושבת לטמא היכא דלא זינקה דניחא ליה טפי לאשמועינן דעומדת טמאה אע"ג דזינקה ומזה לקח מעלתו דמדכתב לשון טפי ש"מ שזה הוא יותר רבותא מיושבת ושותתת. אבל האמת לא כן הוא ולשון טפי היינו דניחא ליה טפי במזנקת גופא ממה דמפליג בין מזנקת לשותתת ביושבת אבל לענין הדין שניהם שוים דבכל אחד יש חדא לטיבותא וחדא לריעותא וכיון דר"י מטהר בעומדת ומזנקת הה"ד דמטהר ביושבת ושותתת דכיון דיושבת אפילו היא שותתת רווח לה עלמא ולא הדרי מ"ר למקור אלא שאעפ"כ לא רוח לה עלמא ביושבת ושותתת יותר מעומדת ומזנקת שאלו שניהם בגדר אחד הן כנ"ל. לכך פריך שפיר לר"מ וכיון דמטמא בעומדת ומזנקת היה לו לטמא ביושבת ושותתת וא"כ אפילו יושבת ומזנקת יטמא משום דעכ"פ בתר דתמו מיא שוב ודאי אינה מזנקת ומשני במזנקת לתוך הספל כו' אבל לר"י כיון דמטהר אפילו שותתת מתחילה ועד סוף ביושבת אין שום חילוק בין תחלת ההשתנה לבתר דתמו מיא והך אוקימתא דיושבת על שפת הספל לר"מ הוא דאוקים כן. ולפ"ז קשה עכ"פ בעומדת ומזנקת למה מטהר ר"י כיון דבעומדת ושותתת אפילו ר"י מטמא כמ"ש הרא"ש א"כ ניחוש דבתר דתמו מיא ואז היא שותתת ועומדת ודם מקור הוא וצ"ל דבאמת אינו מטהר ר"י בעומדת כי אם בעומדת

על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם תוך הספל כדרך דאוקי בגמרא לר"מ ביושבת הך אוקימתא איצטריך לן לר"י בעומדת ובזה מסולק תמיהת הר"ן שהביא הב"י דאיך אפשר דשמואל ור' אבא יפלפלו אליבא דר"מ והם עצמם פוסקים כר"י ולפמ"ש נפקא לן בהך אוקימתא גם לר"י:

וגם בעומדת משכחת עומדת על שפת הספל ומקלחת לתיך הספל דלא כאשר כתב מעלתו. ותדע דאי ס"ד דלא משכחת בעומדת כה"ג א"כ בהאי גוונא דמטמא ר"מ בעומדת גם ביושבת באופן זה ג"כ מטמא אם כן קשה למה חילק ר"מ בין עומדת ליושבת הוה ליה לאפלוגי ביושבת גופא בין יושבת על שפת הספל ליושבת להדיא באמצע הספל וכמו שהקשו התוספות והרא"ש על רש"י שפירש דבעומדת לא משכחת מזנקת והקשו דהוה לחלק ביושבת בין מזנקת לשותתת נימרו אינהו התוספות והרא"ש לנפשייהו באוקימתא דתוך ועל שפת הספל א"ו ליתנהו לדברי מעלתו וגם בעומדת משכחת לה כן ור"מ בהאי גוונא דמטהר יושבת בהאי גוונא מטמא עומדת דהיינו בעומדת על שפת הספל ומקלחת לתוך הספל ונמצא דם תוך הספל אבל בעומדת להדיא נגד אמצע הספל ומקלחת לתוכו לא מיירי כלל ר"מ וכיון דר"מ לא מיירי בזה גם ר"י אינו מטהר בזה כמ"ש הרא"ש לענין שותתת דבמה דלא איירי ר"מ כלל גם ר"י לא מטהר וזה ברור לענ"ד:

אלא דלפי מה שכתבתי קשה על הגמרא למה לא מפרש דגם ר"י אינו מטמא אלא בתרתי לריעותא וביושבת מטהר אפילו שותתת משום דאיכא חדא לטיבותא דהיא יושבת והא דמטמא בעומדת אפילו מזנקת היינו דחייש דבתר דתמו מיא אתא דם ואז היא ודאי שותתת והוה תרתי לריעותא ולכך מטמא ור"י מטהר בכל גוונא ואפילו בעומדת ושותתת ולא משגח אפילו בתרתי לריעותא ואף שקושיא זו לא עלי תסוב וגם בלא זה קשה למה מוקי לחומרא והרי יכול לאוקמי לקולא וכל המשנה איירי בשותתת ולכך מטמא ר"מ בעומדת דהוי תרתי לריעותא וביושבת דבשום גוונא ליכא תרתי לריעותא מטהר ור"י מטהר אפילו בתרתי לריעותא אלא דבלא ההקדמה שלי איכא למידחי קושיא זו כיון שהמקשן היה סבר שהמשנה איירי בכל גווני בין מזנקת ובין שותתת וכמ"ש התוספות והרא"ש והתרצן כיון שלא יכול להניח סברת המקשה דמיירי בכל גווני והוכרח לזוז מסברת המקשה שוב אוקמה לחומרא אבל ע"פ הקדמתי הנ"ל א"כ שפיר יכול להניח סברת המקשה והמשנה באמת מיירי בכל גווני בין מזנקת ובין שותתת והכי עדיף לאוקמי המשנה דמיירי בכל גווני ואעפ"כ עומדת טמאה משום דבתר דתמו מיא שוב ודאי שותתת והוו תרתי לריעותא וכנ"ל. ואמנם אף הא לא תברא דאעפ"כ אי אפשר לאוקמי המשנה בכל גווני דאי ר"מ אינו מטמא כי אם בתרתי לריעותא אם כן עכ"פ

משכחת גם בעומדת שמטהר והיינו בעומדת על שפת הספל ומקלחת לתוך הספל דבזה ליכא חשש לבתר דתמו מיא וכמו שביארתי לעיל דגם בעומדת משכחת לה כן וכיון שעל כרחך אי אפשר לאוקמי בכל גווני והוצרך לחדש אוקימתא היה נראה להגמרא לאוקמי לחומרא:

ומה שכתב מעלתו שהר"ן מפרש הטעם שכשם שתחלתן יצאו ממ"ר כך משם יצאו בסופן הא ודאי שהב"י מפרש כן דברי הר"ן שהרי הב"י למד מזה להקל גם במה שמוצאת על עד הבדיקה תיכף לאחר הטלת מ"ר ואמרינן שהוא מתמצית מה שיצא בעת הטלת מ"ר. אבל אני לעצמי יש בידי לפרש טעמו של הר"ן על סברתו הנ"ל ולר"י כיון דמטהר גם בשותתת א"כ אין המציאה על שפת הספל גורע כלל דהשותתת גם בתחלתו הוא תחלה על שפת הספל ומשם יורד עם מ"ר לתוך הספל ונשאר ממנו גם על שפת הספל ומה שמטמא הר"ן היכא שנמצא רק על שפת הספל ולא נמצא תוך הספל שום דם היינו שאם הדם בא ממקום מ"ר והמי רגלים הוציאוהו משם יותר היה להדם לצאת בתחלה בעת שמי רגלים יורדים בשפע בתחלת הקילוח בכח גדול והיה עכ"פ להמצא גם תוך המים שבספל אבל שלא יוציאו המים את הדם ממקומן בתחלת חוזק הקילוח ולבסוף כאשר פסק חוזק הקילוח יוציאו הדם זה נגד הסברא וע"כ דם זה אינו ממקום מ"ר רק בתר דתמו מיא הדרו למקור והוציאו הדם אבל אם נמצא גם תוך המים גם על שפת הספל שפיר איכא למתלי הדם במ"ר ולר' יוסי כל זמן שאין לנו הוכחה לריעותא לא תלינן דם היוצא עם מ"ר במקור:

ולדברינו יחודש לן שהר"ן לא החמיר גם בנמצא על שפת הספל לחוד אלא במזנקת שאז אם היה יוצא בתחלה היה עכ"פ גם תוך הספל דם מתוך חוזק הקילוח אבל בשותתת מתחלה ועד סוף אפשר שמטהר אף בנמצא רק על שפת הספל לחוד שבזה אפשר מתוך שאין הקילוח שוטף בחיזק גם היוצא מתחלה נשאר בשפת הספל ואינו יורד לתוכו. ועדיין אין אני מחליט זה דאולי אם מתחלה יוצא אז רוב המים היו מביאים אותו לתוך הספל. וכיון שעלה בידינו שביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם תוך הספל ובשפת הספל לא נמצא ליכא שום פקפוק ובודאי מ"ר הביאוהו ממקומם א"כ יפה כיון כבוד מעלתו שאם האשה תנסה ותשב על שפת הספל ותזנק לתוך הספל ויעלה בנסיון שתמצא דם תוך הספל ועל שפת הספל לא תמצא כבר יש בידינו אות וראיה שיש לה במקום מ"ר איזה סיבה שמוציא דם משם ודבר חכמה אמר בזה ויבואר אח"כ בדברינו אם לסמוך על נסיון זה לחוד:

ואמנם כ"ז לשיטת הרמב"ם וסייעתו והיא שיטת הב"י בשולחנו בסימן קצ"א דר"י מטהר לגמרי אפילו משום כתם אינו חושש. אבל לשיטת רבינו חננאל והיא שיטת רמ"א בהג"ה שם דר"י מטהר משום נדה אבל מטמא משום כתם א"כ אין הנסיון הזה מועיל ולכן חידש לנו מעלתו בשכלו הזך שאף ר"ח לא החמיר אלא באשה שאין לה וסת ודמי המקור מצויים ולכן חיישינן לדם המקור אבל באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה שאז אין דם המקור מצוי מודה ר"ח שטהורה לגמרי ואף שמלתא דמסתברא היא מ"מ כיון שאין לנו ראיה לזה קשה בעיני לומר שר"ח יאמר דינו דוקא באשה שאין לה וסת ולא יפרש דבריו בפירוש והרי רוב נשים יש להם וסתות ואיך נפרש דבריו על מיעוט נשים ולא די שאין לנו ראיה על זה אדרבה אולי יש להביא ראיה להיפך שהרי ר"ח על פלוגתא דר"מ ור"י אמר כן ואם נפרש פלוגתייהו דוקא באין לה וסת א"כ לא משכחת פלוגתייהו רק לענין טהרות ולא לבעלה דהרי לר"מ כל אשה שאין לה וסת אסורה לשמש וכמבואר בסוף פרק קמא דנדה ואפילו אם נרצה לסבול דוחק זה ונימא דבאמת רק לטהרות מיירי פלוגתא זו ולא משכחת לה לר"מ לענין בעלה אכתי ודאי כיון דלר"מ אסורה לשמש אסורה להתייחד עם בעלה והיאך משכחת לה איש ואשה שעשו צרכיהן תוך הספל * [הגה"ה מבן המחבר אם לא נימא דמיירי באיש ואשה שעשו צרכיהם בזאח"ז ולא נתייחדו:] דכיון שאסורה להתייחד עמו איך תשתין עמו לספל אחד דדבר זה לא שכיח כי אם באיש ואשתו וא"כ איך הקשה שם בסוגיא דהוה ליה למתני בסיפא ר"מ ור"י מטהרין ותנא בהוה דיבר ולר"מ לא שכיח דבר זה:

ואמנם מה שכתב מעלתו שגם ר"ח לא החמיר לטמא משום כתם אלא היכא דשייך חשש דלמא בתר דתמו מיא כו' אלא דר"י לא חייש לזה בזה כתב ר"ח דדוקא לטמאה משום נדה לא חייש אבל לטמאה משום כתם חייב אבל ביושבת על שפת הספל ומקלחת לתוך הספל ונמצא תוך הספל דלא שייך חשש זה מודה ר"ח דטהורה לגמרי. הנה גוף דבר זה תורת אמת בפיו תורת משה שכן כתב רמ"א שם בהג"ה אלא שמעלתו אסבר לן טעמיה שהוא משום חשש דבתר דתמו מיא ובזה רוצה לדחות קושית הגאון בעל תפארת למשה שהקשה מנ"ל לרמ"א שביושבת על שפת כו' מודה ר"ח שטהורה לגמרי. ואני אומר שבטעם זה לא נסתלקה הקושיא דהיא גופא מנ"ל שטעמו של ר"ח הוא מחמת חשש זה. והנלע"ד בזה הוא דהא ודאי דר"י שאמר בין כך ובין כך קשה מאוד שכוונתו שטמאה עכ"פ משום כתם דאם כן איך קאמר טהורה, ואמנם כוונת ר"ח הוא לפי מה שאמרו שם בסוגיא דאיצטריך סיפא דמטהר ר"י באיש ואשה אף דטיהר גם באשה לחוד דמהו דתימא ה"מ דיעבד אבל לכתחלה לא קמ"ל:

ודעת ר"ח דהך קמ"ל דאפילו לכתחלה היינו דוקא סיפא אבל ברישא באמת פירושו דוקא דיעבד וכן כתבו התוס' בדף י"ד ע"ב בד"ה ור"י בסוף הדיבור דלא קאי אף לכתחלה ארישא רק אסיפא ע"ש וא"כ שפיר קאמר ר"י טהורה דלענין דיעבד עכ"פ טהורה לגמרי שאם נגעו בטהרות הם טהורים. ומעתה אני אומר דלחלק בין לכתחלה ובין דיעבד שייך לר"י דלכתחלה חייש למיעוטא ובדיעבד לא החמיר לחוש למיעוט אבל לר"מ דחייש בכל הש"ס למיעוט אם נרצה לפרש דמה דמטהר ביושבת היינו שמטהר משום נדה אבל מטמא משום כתם ג"כ אנו צריכין לפרש דהיינו לכתחלה אבל בדיעבד טהור לגמרי שיהיה שייך לשון טהורה והרי לר"מ ממ"נ אם גם ביושבת יש מיעוט מן המקור אפילו דיעבד טמא דהרי ר"מ חייש למיעוטא ומדמטהר ר"מ ש"מ שבזה ליכא שום חשש כלל וא"כ לר"מ ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל טהורה לגמרי אפילו משום כתם אין כאן קושיא לר' יוסי ולכן מודה ר"ח ביושבת על שפת כו':

ומעתה נשוב לדין האשה הזאת והא ודאי שנסיון של רום מעלתו שתשב על שפת הספל הוא נסיון גמור וכל מלתא כהאי ליתאמרו משמיה דמעלתו. אבל אעפ"כ אין אני מסכים לזה ואמינא שאפילו לדעת הרמב"ם וסייעתו והמחבר בריש סימן קצ"א המתירין לחלוטין בכל גווני היינו במקרה שאירע כן הם מתירין אבל באשה זו שדרכה בכך והוא דבר ההוה הכל מודים לענ"ד שכל שאפשר לעמוד על הבירור צריכין אנו לברר ואף דברואה מחמת תשמיש מתירין אותה להנשא לשני ולשלישי אף שאפשר לברר ע"י בדיקת שפופרת היינו משום דשם איכא ס"ס ספק מן הצדדים ואת"ל מן המקור שמא לא תראה אצל השני שאין אצבעו של השני כאצבעו של הראשון והיכא דאיכא ס"ס אין אנו צריכין לברר ואפילו לדעת הפוסקים שאפילו איכא ס"ס אם אפשר לברר צריכין לברר כבר ביארתי בנ"ב דדוקא אם יכולין לברר שני הספיקות אבל אם אי אפשר לברר רק ספק אחד אין צריך שום בירור וע"י שפופרת יבורר רק אם הוא מן המקור ואכתי נשאר ספק שמא אצבעו של שני אינו שוה לראשון ואפילו אם תבדוק בשלש שפופרות מ"מ אף דלחומרא אמרינן שאם ראתה אצל שלשה הוחזקה לכל אצבעות מ"מ אין זה בירור גמור. ועוד דשם עיקר האיסור הוא רק איסור דרבנן שאשה הרואה מחמת תשמיש מטעם וסת אסורה כאשר ביארתי בנו"ב ובודאי בוסת שהוקבע מחמת אונס לכ"ע הוא רק מדרבנן אבל בנדון דידן הוא איסור דאורייתא וכיון שאפשר לעמוד על הבירור ע"י בדיקה של הכנסת מוך דחוק שהביא רמ"א שם בהג"ה צריכין אנו לברר. ולכן האשה תעשה כפי מה שביארתי בנו"ב סימן מ"ח ואף שכתבתי שבעינן מוכיחה קיים הרי אשה זו יש לה כאב והכאב הוא מוכיחה. זהו הנלע"ד משפט האשה ומרוב הטרדה ורגע אדבר

כי היום התחלתי והיום גמרתיו גם בעת כזאת זה נכנס וזה יוצא ולכן על רום מעלתו אני סומך שיברר הדברים בשכלו ואני מוכרח לקצר, דברי ש"ב א"נ הד"ש:

תשובה קלא

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי האלוף התורני המופלא מו"ה ליב י"ץ:

מכתבך קבלתי, ואשר שאלת אשה שהיה זמנה ללבוש לבנים יום ה' ומחמת איזה סבה נתאחרה לבא מן השוק ולבשה לבנים אחר שהתפללו הקהל ערבית והיה סמוך ללילה ממש והביא דברי הש"ך בסימן קצ"ו בסוף ס"ק ד' שאחר כ"ד שעות לכ"ע אסור. דע שדברי הש"ך הללו תמוהים הרי אף באיסור סקילה אין אנו מחמירים בזה ועושים בקיץ בע"ש כל המלאכות עד איזה זמן קודם התחלת בה"ש להוסיף קצת מחול על הקודש וכ"ד שעות שהזכיר האגור היינו שעות זמניות. ואמנם מטעם שהיה אחר תפלת ערבית אם לא היה הסבה שנתאחרה דבר נחוץ יש להחמיר ומ"ש הט"ז בשם המהרש"ל בתשובה דנשים שלנו כיון שאין מתחילין למנות עד יום ששי לראייתן יש להקל. במחילה מכבוד תורתו של הט"ז שלא דק בזה ומהרש"ל שם מיירי בתחלת נדתה שראתה ביום אחד בשבת בעוד יום גדול אבל כבר התפללו ערבית לענין מאימת נחשב יום חמישי לראייתה שתוכל ללבוש לבנים אם מיום אחד בשבת כיון שבשעה שראתה היה עוד יום ותלבש לבנים בחמישי בשבת או אם נימא כיון שהתפללה ערבית נחשב אצלה לילה ולא תלבש לבנים עד יום חמישי מליל ב' בשבת דהיינו בערב שבת, בזה שפיר כתב מהרש"ל כיון שנשים שלנו אינן מתחילות למנות ז"נ עד יום ששי לראייתה ומן הדין יכולה למנות מיום חמישי לראייתה א"כ שפיר יש להקל. אבל כאן דמיירי בבדיקה של הפסקת טהרה אין שום הפרש בין נשים שלנו לנשים ספרדיות שהרי אם אנו חושבים אחר תפלת ערבית ללילה א"כ לא הפסיקה בטהרה עד הלילה אין יום המחרת יכול לעלות למספר ז"נ. ואמנם בשאלתך מבואר שהיה סמוך ללילה ממש ולפי הנראה במכתבך כבר היה בה"ש ופשיטא שאינה יכולה אז ללבוש לבנים. והטור שכתב שתבדוק בה"ש כבר כתב הב"י דלאו דוקא בה"ש ממש אלא קודם בה"ש: ולענין שאלה שניה ששאלת שהאשה הזאת החמירה ולא לבשה לבנים עד יום המחרת ומתוך כך חל ליל טבילתה בליל שבת אם מותרת לטבול בליל שבת. נראה דאה בעת שאיחרה עד בה"ש הנ"ל מחמת שהיתה סבורה שעוד היום גדול ובין כך נתאחרה ובאתה לביתה וכבר פנה יום נחשבת שוגגת ומותרת לטבול בליל שבת ובפרט שגוף הדין של איסור טבילה בשבת היא חומרא יתירא ויפה הורית, והיה זה שלום, דברי רבך הד"ש:

תשובה קלב

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרב המופלא כבוד מוהר"ר דוד קיצע נר"ו:

מה שתמהת על דברי הברטנורא בנדה פ"ד משנה ג' שכתב אילימא שאר מעיינות מזכר נפקי שהוא נגד מסקנת הגמרא בנדה ל"ד ע"ב דמסיק נקבה מזכר לא אתיא דמה לזכר שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש כו' ע"ש: הנה הדין עמך ויפלא על התוי"ט שלא הרגיש בזה כלל, ואעפ"כ אמינא לקיים דברי הברטנורא, ואומר אני דסוגיא דנדה שם היא דלא כהלכתא ואליבא דהלכתא שפיר אתיא נקבה מזכר. דהא יש לדקדק על פירכא זו דקאמרו ב"ש נקבה מזכר לא אתיא שכן טעון פו"פ ואסור בתשמיש והרי זה פשוט דגם מצורע מוסגר מעיינותיו טמאים כמו מוחלט ומשנה שלמה שנינו במגילה ח' ע"ב אין בין מצורע מוחלט למצורע מוסגר אלא פריעה ופרימה ודייק שם בגמ' הא לענין שילוח וטומאה זה וזה שוים הרי לענין טומאה גם מוסגר כמוחלט וא"כ גם מוסגר מעיינותיו טמא והרי מוסגר אינו טעון פו"פ וא"כ נילף נקבה ממוסגר. ובשלמא לשיטת רש"י במ"ק דף ז' ע"ב דסבר דלא נחלקו ר' יהודה ור"י ב"י באיסור תשמיש אלא בימי חלוטו אבל בימי הסגר לכ"ע אסור בתשמיש א"כ אתי שפיר דלב"ש איתא שתי פירכות פו"פ ותשמיש שאם תרצה למילף ממוחלט פרכינן שכן טעון פו"פ ואם תרצה למילף ממוסגר פרכינן שכן אסור בתשמיש אבל לשטת התוס' שם במ"ק דף ז' ע"א בד"ה אמר רבי כו' שמי שאוסר מוחלט בתשמיש אוסר מוסגר ומי שמתיר מוחלט מתיר גם מוסגר ואין חילוק כלל בין מוסגר למוחלט לענין תשמיש וא"כ לר' יהודה דמתיר בתשמיש שפיר ילפינן נקבה מזכר מוסגר וליכא שום פירכא שהרי המוסגר אינו טעון פו"פ ומותר בתשמיש ואפ"ה מעיינותיו טמאים. וצ"ל דב"ש באמת סברו כר"י ב"י האוסר בתשמיש וכן כתבו תוס' בפסחים ס"ז ע"ב בד"ה אסור בתשמיש דהך פירכא אתיא כמ"ד מוחלט אסור בתשמיש עיין שם וב"ש הכי קאמרו אי ממוחלט ילפת איכא תרתי פירכות פו"פ ותשמיש ואי ממוסגר ילפת איכא עכ"פ פירכא דאסור בתשמיש ומה דמסיק שם לב"ה דלכתוב בנקבה ולא בעי בזכר היינו משום שרוצה לאוקמי דברי ב"ה ככ"ע ואפילו לר"י ב"י שאוסר בתשמיש וא"כ לדידן אליבא דהלכתא דקיי"ל כר' יהודה דמותר בתשמיש וכן פסק הרמב"ם בפ"י מצרעת שפיר אתי נקבה מזכר והיינו ממוסגר וא"כ פירש הברטנורא אליבא דהלכתא. ובזה ניחא מה דאמר שם בנדה נקבה מזכר לא אתיא שכן טעון פו"פ ואסור בתשמיש ולכאורה יפלא מי הכריחו לפירכא דתשמיש דאתי רק לר"י ב"י ודלא

כהלכתא והרי די לו בפירכא פו"פ דאתי אליבא דכ"ע ולפי מ"ש ניחא דהיה מוכרח לאוקמי לב"ש כר"י ב"י דאל"כ אכתי הוה קשה נילף נקבה ממוסגר כנ"ל:
ואמנם כל זה כתבתי לקיים דברי הברטנורא. אבל באמת אם לדין יש תשובה דאי לאו דכתב ולנקבה אז גם זכר מוסגר לא הוה מרבינן למעינותיו והוי מוחמינן ריבוי דלזכר רק למוחלט שטעון פו"פ ומה ששנינו במגילה אין בין מוסגר כו' דמוכח דגם מוסגר מעיינותיו טהורין היינו עכשיו דכתיב ולנקבה וילפינן זכר מנקבה א"כ גם מוסגר לא גרע מנקבה:
ומה שתמהת על הסוגיא דנדה שם והקשית דאכתי אתיא נקבה מזכר ואי משום דפרכינן שכן טעון פו"פ ואסור בתשמיש איכא למימר זב יוכיח ואם תפרוך מה לזב שכן מטמא בהיסט מצורע יוכיח כו'. דע אהובי תלמידי כי על מה הצד פרכינן כל דהו כדאמרינן בחולין דף קט"ז ע"א וא"כ איכא למפרך מה להצד השוה שבהם שכן אי אפשר להם להטהר בלי פרישה מתשמיש שהמצורע כיון שצריך לספור ז' ימים לטהרתו ובימי ספורו לכ"ע אסור בתשמיש וזב כיון שצריך לספור ז"נ ואם תשמיש מטתו סותר עכ"פ את יומו ע"כ צריך פרישה מתשמיש משא"כ מצורעת שאפילו בימי ספירתה מותרת בתשמיש כמבואר ברמב"ם פ"י מצרעת:
ומה שתמהת עוד שהרי לזכר ולנקבה בלא"ה צריך למילף זכר מנקבה שיטמא בימים כמבואר בב"ק דף כ"ד ע"א. דע כי ההוא דרש לאו מיתורא דרשינן אלא מהיקש והנך דרשות דנדה מייתורא דלזכר ולנקבה דרשינן וכן דרך הש"ס למדרש הייתור לעצמו וההיקש לעצמו. ועוד דאי רק להיקשא דזב לזבה אתי קשה הרי האי קרא בזב כתיב כדכתיב והזב את זובו לזכר ולנקבה א"כ לא הוה לי' למכתב לזכר ולנקבה בלמ"ד בראש התיבה רק הוה למכתב והזב את זובו זכר ונקבה ומדכתיב בלמ"ד משמע דקאי על ענין בפ"ע לכן דרשוהו על מצורע ומצורעת ואעפ"כ כיון דבענינא דזב כתיב דרשוהו ג"כ להקיש זב לזבה שיטמא בימים כמו זבה, והיה זה שלום, דברי רבך הד"ש:

תשובה קלג

שנית להנ"ל בענין הנ"ל

מכתבך קבלתי. ע"ד אשר רצית לדחות מה שכתבתי לך יישוב על דברי הברטנורא וכתבתי דילפינן מצורעת ממצורע מוסגר דאינו טעון פו"פ ואינו אסור בתשמיש. ורצית לדחות לפי ששמעת ממני כמה פעמים שהפירכות סובבים על הכלל ולא על הפרט וגם כאן אכתי פרכינן מה למצורע שכן יש מצורע שטעון פו"פ ואסור בתשמיש משא"כ

מצורעת. דע אהובי תלמידי אף ששמעת ממני כיוצא בזה מ"מ אין הברטנורא משועבד לסברא זו:

ומה שכתבת על ההיקש זכר לנקבה שכתבתי בנו"ב חאו"ח סימן כ"ו שלא ידעתי מלתא אחרינא שרמז לו המהרש"א דנימא דהך היקשא למלתא אחריתא איצטריך. וכתבת שאולי הוא למה שאמרו בנזיר כ"ט ע"א מנין לחטאת העוף הבא על הספק כו' מקיש נקבה לזכר כו'. הנה לא עיינת שם ברש"י וז"ל רש"י בד"ה ת"ל והדוה בנדתה והזב את זובו להקיש נקבה לזכר כו'. הרי שרמז רש"י שההיקש זכר לנקבה הוא מדוה בנדתה דהיינו נקבה ומזב את זובו דהיינו זכר אבל ההיקש דלזכר ולנקבה הוא למה דאמרינן בב"ק מה נקבה בימים אף זכר בימים:

ומה שנתקשית בדברי התוספות שם בנזיר בד"ה לזכר. הנה דבורי התוס' בנזיר המה חמורים והדבור הזה מלבד קושי ההבנה בדבריהם נפל עוד כמה טעיות ושיבושים בדפוס בדבריהם עד שאין לעמוד על תוכן כוונתן ואמנם גם הבנת דברי הגמרא הוא קשה מאוד. ואני לעצמי להניח דרך רש"י ותוספות ביררתי דרך לעצמי שמצינו זכר שמביא קרבן בדבר שאינו שייך בנקבה כלל ומצינו נקבה מביאה קרבן בדבר שאינו בזכר כלל והדבר שהוא בזכר ואינו בנקבה הוא אחד משלשים ושש כריתות שהוא הבא על הזכר דדבר זה לא שייך בנקבה ואמנם אין בכריתות דבר ששייך בנקבה ולא בזכר אף שיש בהכריתות אשה המביאה בהמה עליה אמנם יש נגד זה בזכר הבא על הבהמה אבל דבר זה שישנו בזכר הוא הבא על הזכר ליכא בנקבה כנגדו כלל אבל יש בנקבה קרבן דלא שייך בזכר כלל והוא קרבן יולדת. ומעתה דברי הגמרא כך הם מה זכר מביא קרבן על הודאי דבר שאינו שייך בנקבה כלל דהיינו הבא על הזכר אף נקבה מביאה קרבן על הודאי דבר שאינו בזכר כלל דהיינו יולדת. ודבר זה פשוט הוא ולא מכח היקש כמו שכתבו התוספות. ושוב ילפינן בהיקש ומה זכר בדבר זה שישנו בו ולא בנקבה מביא על הספק שהרי הוא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת וממילא מביא על ספיקו אשם תלוי אף נקבה בדבר זה שישנו בה ולא בזכר דהיינו יולדת מביאה ג"כ על הספק וילפינן מזה חטאת העוף על ספק יולדת ושוב ממילא ידעינן גם בספק זב וזבה. זה הנלע"ד בפירוש דברי הגמרא ומתורץ כל מה שנתקשו התוספות. ובתוספות נלע"ד ומתחלה אתקן הגירסא בדבריהם לזכר כו' שהרי הם שוים כו' עד וצ"ע ואח"כ הגירסא כך. וצ"ע דזה נמי דבר פשוט דפרשת אשם תלוי כתיב גבי איש וגבי אשה דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה ונראה לר"י דמיירי בזב שבא על הזבה מה הזכר מביא חטאת אף נקבה מביאה חטאת ומה הוא מביא נמי כשהוא ספק זב אף היא נמי מביא כשבא

עליה כשהיא ספק זבה ומה הוא מביא כשהוא ספק זב אף היא נמי מביאה על ספק זיבה ומה זכר ממין כו' והה"ד נמי דמצי למימר כי היכי דהוא מביא אשם על ספק ה"נ מייתי חטאת העוף על ספק זיבה. זו היא הגירסא הנכונה לענ"ד בתוספות וכוונתם דהך קרא דכתיב והזב את זובו לזכר ולנקבה ולאיש אשר ישכב עם טמאה הוקש זב בזובו לאיש אשר ישכב עם טמאה מה שוכב עם טמאה על הודאי מביא קרבן ודאי דהיינו חטאת ועל ספקו מביא ספק דהיינו אשם תלוי ה"נ הזב על זובו על הודאי מביא חטאת העוף ודאי ועל הספק חטאת העוף הבא על הספק ואח"כ ילפינן נקבה כשם ששוה הנקבה לזכר בשכיבתן בטומאה שגם היא מביאה על הודאי חטאת ודאי ועל הספק אשם תלוי שהוא ספק הכי נמי על זיבתה שמביאה על הודאי חטאת העוף ודאי כמפורש בקרא ה"נ מביאה על הספק חטאת העוף הבא על הספק. ושוב כתבו וה"ה דמצי למימר כו' רצונם למה לי למילף חטאת העוף על הספק מנקבה הרי מזכר עצמו ילפינן שמביא חטאת העוף על הספק. זה הנלענ"ד בפירוש התוס' וידעתי שהוא דחוק. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קלד

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי הותיק האלוף התורני המופלא מו"ה דוד נר"ו:

מה שרצית להוכיח דקטן אף שאינו מטמא בקרי היינו לטמא אחרים אבל הוא עצמו נטמא בקרי טומאת גופו דאל"כ מה קמבעיא להש"ס בנדה ל"ז ע"ב ראיה ראשונה של זב קטן אם מטמא במגע ואי ס"ד שאין חילוק בין טומאת גופו למגעו א"כ בעיא זו היא ג"כ לענין טומאת גופו ותפשוט דמטמא דאי ס"ד דאינו מטמא א"כ לא משכחת זב קטן בעל ראיה אחת ומנ"ל לר' שמעון בפסחים דף ס"ז דזב משתלח חוץ לשתי מחנות דיאמר טמא שרץ ואל יאמר זב כו' והרי איכא למפרך מה לטמא שרץ שכן מטמא באונס. ומה דמשני הגמרא שם ע"ב כה"ג זב נמי מטמא באונס כדרב הונא כו' קשה דלמא קרא איצטריך לשילוח זב קטן בעל ג' ראיות ובזה לא שייך דכה"ג נמי מטמא באונס דהרי קטן אינו מטמא ראיה ראשונה כלל, ע"כ תורף דבריך בקיצור. אבל אין כאן הוכחה כלל דאכתי מוכח ממחנה שניה דאלת"ה למה לי כל זב לרבות בעל קרי והרי בעל קרי אתי בק"ו מטמא שרץ שאין טומאה יוצא מגופו טעון שילוח ק"ו בעל קרי ובעל קרי ודאי מטמא באונס. והגמרא שם דיליף מזב דקאמר לא יאמר זב ולא קאמר לא יאמר בעל קרי משום שלא להאריך ולהקדים ולומר דכל זב לרבות בעל קרי ושם הסוגיא כבר אליבא דאמת דכבר איפשט האבעיא בנדה דראיה ראשונה של זב קטן מטמא אבל שבעל האבעיא

יפשוט מר' שמעון אי אפשר דהרי יש לדחות דהוכחת מחנה שני' מדאיצטריך כל זב לרבות בעל קרי וכנ"ל, והיה זה שלום, דברי רבך הד"ש:

תשובה קלה

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג בחכמה המושלם במעלות כבוד מו"ה מרדכי נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק לייפין והגליל:

מכתבו קבלתי, וע"ד האשה שיש לה חולי השבר ועשו לה טבעת של שעוה לתוך עומק הפרוזדור לצורך רפואה שיעכב המקור שלא ירד למטה. והנה כבר ראה מעלתו את אשר ביארתי בנ"ב חיו"ד סימן ס"ד שאם הוא כל כך בעומק עד מקום שאין השמש מגיע בשעת תשמיש נקרא שוב המקום ההיא בלוע ולא בה"ס וכיון שאפילו בה"ס אינו נקרא אינו צריך כלל להיות ראוי לביאת מים ולכן אינו חוצץ בשעת טבילה, והבאתי סמוכים לזה מדברי הריטב"א ע"ש בחיבורי, ועל זה תמה מעלתו עלי איך נסמכתי על דברי הריטב"א שכתב שמה שבה"ס צריך להיות ראוי לביאת מים הוא מדרבנן והרי התוס' בקידושין חולקין בזה וס"ל שהוא מן התורה. ואני תמה על תמיהתו שחשד אותי שנעלמו ממני דברי התוס' ומדוע לא שם מעלתו עינו על ההשמטות ששם בחיבורי בחיו"ד שהבאתי דברי תוס' בקידושין וגם דבריהם בסוכה וי"ו ע"ב וז"ל שם. ואף שהתוס' ס"ל דבה"ס בעי מן התורה ראוי לביאת מים מ"מ בהא דבלוע לא בעי ראוי לביאת מים לא נחלקו על הריטב"א וגם שם בפנים בתשובה ההיא כתבתי שאף בלי שום ראיה הוא מלתא דמסתברא ותדע דאם גם בלוע בעי ראוי לביאת מים א"כ לא תהני שום טבילה עד שישולשל כל המאכל שבמעים דלענין חציצה לטבילה אם היה הדין שחוצץ שם אם כן אפילו נתעכל המאכל היה חוצץ שודאי לא בטל לגבי הגוף שהרי סופו לצאת וגם נקרא מקפיד עליו שודאי מקפידים שלא ישאר בגוף זמן ארוך יותר מדאי וא"כ לא משכחת טבילה כלל עד שישב בתענית למרק כל אכילה שבמעיו והא ודאי ליתא וכיון שבמעיו אינו חוצץ א"כ מה גבול תתן לו באיזה מקום יהיה חוצץ אלא שודאי שכיון שהגיע למקום הנקרא בלוע שוב אינו חוצץ וגם אם נימא דמאכל שבמעים הוי מעוטא שאינו מקפיד שאף שסופה להקפיד בסוף והרי זה דומה לעובר במעי אמו שודאי סוף להקפיד כשיגיע זמנו לצאת ואפ"ה קרי ליה ביבמות דף ע"ו גבי נכרית מעוברת שנתגיירה אינו מקפיד כיון שקודם זמן לידה אינה מקפדת ואין זה דומה לשאר דברים שאף שאם מקפדת בשום פעם חוצץ וכמו אלו דחשיב בסימן קצ"ה סעיף ב' ובסעיף כ"ג ועיין שם בט"ז ס"ק כ"ג דבהנהו אם היתה עתה רוצה ללוש או לחוף ולרחוץ היתה גם

עתה מקפדת משא"כ בעובר שבמעיה וכן המאכל שבמעיה אינה מקפדת כלל כל זמן שאין זמנו לצאת, ועוד שאפילו אם נחשב מקפיד אכתי אינו רק מיעוט ומיעוט המקפיד הוא מדרבנן והיכא דלא אפשר אוקמוה אדאורייתא ועיין ביבמות דף ע"ח ע"א ברש"י ד"ה משום דר' יצחק אכתי מה נאמר לפי' הקונטרס שהביאו התוס' שם ביבמות ובסוכה וי"ו ע"ב בד"ה דבר תורה כו' דזה מיירי בשערו אבל בבשרו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ ומוכח שם דהיינו מדאורייתא דאל"כ לא היו מקשים מנכרית מעוברת ע"ש וא"כ קשה עדיפא הוה להו להקשות דלא משכחת טבילה כלל אלא ודאי דבלוע ודאי אינו צריך ראוי לביאת מים:

ומה שהקשה על התוס' שכתבו דילפינן בה"ס שבעינן ראוי לביאת מים מכל בשרו והרי בחגיגה י"א ע"א ילפינן מזה שיעור מקוה מים שכל גופו עולה בהן. והנה מעלתו ראה דברי התוס' שם בקידושין והיה סבור דלא מייתר בהך קרא רק מלת כל ולא ראה דברי התוס' בסוכה וי"ו ע"ב שכתבו דבשרו מיותר דמה דדרשינן שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים זה ילפי' מהלכתא וכתבו דבשרו איצטריך שגם בבית הסתרים לא יהיה דבר חוצץ וא"כ בשרו וגם כל אייתר ודרשינן מחד שיעור מקוה מים שגופו עולה בהן ומחד דרשינן שגם בית הסתרים יהיה ראוי לביאת המים ולא מסיימו התוס' ממה דרשינן שיעור מקוה וממה דרשינן בה"ס ולכן לא דקדקו בזה, ובסוכה נקטו דמבשרו ילפי' בה"ס ובקידושין נקטו דמכל דרשינן בית הסתרים:

ומה שהגבלתי המקום שאם הטבעת הוא כל כך בעומק עד שאין השמש דש ומגיע שם אפילו בשעת גמר ביאה מקרי בלוע ועל זה דקדק מעלתו דהרי הרמב"ם בפי' המשנה ריש פ"ה ממסכת נדה ובהל' א"ב פ"ה הל' ב' מבואר שבשעת גמר ביאה השמש מגיע עד בין השיניים כו'. הנה בדקדוק גדול צמצמתי המקום שאף שהשמש מגיע בגמר ביאה עד בין השיניים היינו שנוגע שם נגיעה כל דהו אבל אינו דוחק בכח שם וא"כ מי יוכל לשער זה, ואם השמש נוגע בטבעת שמא כבר הוא יותר מנגיעה כל דהו ולא רמיא על הבועל בשעת מעשה לשקול נגיעה זו אז בפלס ומאזנים, לכן צמצמתי המקום שבמקום שאינו נוגע כלל ודאי הוא בלוע:

ולדברי הראשונים אני חוזר דאף אם בה"ס צריך מן התורה ראוי לביאת מים מ"מ בלוע אינו צריך כשם שאינו מטמא. ומה שכתב מעלתו דשאני לענין טומאה וחשיב כמעוכל ותלה עצמו באילן גדול רש"י בחולין ע"א ע"א בד"ה מי לא עסקינן כו' אלמא מכיון שנבלעה הרי היא כמעוכלת כו'. אין כוונת רש"י שנחשבת מעוכלת אבל כוונתו שלענין דין טומאה כשם שמעוכל אינו מטמא כך בלוע אינו מטמא והגע בעצמך שהרי בלע

טבעת טמאה טובל ואוכל בתרומה לערב והוא משנה ערוכה בסוף פרק יו"ד דמקואות והובא שם בחולין וכי סלקא דעתך שמטעם עיכול הוא ואטו שייך עיכול בטבעת א"ו שלענין הדין אחז רש"י לשון עיכול. ומעתה מהי תיתי לומר לענין חציצה שיהיה חוצץ שם. ומה שרצה מעלתו להקל מטעם שהאשה אומרת שאינו מהודק שם בחוזק ויכולה היא להנידו אנה ואנה בתוך גופה במקום שמונח שם ודימה מעלתו לנתנה מעות בפיה וטבלה במשנה ה' פרק ח' דמקואות. ולענ"ד אין הנידון דומה דמעות שבפיה מצד עצמם אינם מדובקים בפה וזזים לכאן ולכאן אבל טבעת הזה מונח במקום צר ודחוק ומה בכך שהיא יכולה להנידו כיון שמעצמו אינו זז ונשאר דחוק ואטו שירים ונזמים וטבעות וקטלאות מהודקים אינה יכולה להזיזן בידים ממקומן כלל הא ודאי שיכולה להזיזן ועם כל זה כיון שכאשר הוא מהודק הוא חוצץ:

ומה שהמציא מעלתו לחלק בבית הסתרים גופייהו שבמקום שהיו המים יכולין לבוא שם מעצמם כמו הפה אם הוא פתוח יכולין המים לבוא שמה מעצמם וכן נקבי החוטם והאזנים אלא שהכתוב גילה לנו שא"צ לביאת מים אלו צריכים עכ"פ להיות ראוי לביאת מים אבל אותו מקום של אשה אפילו בין החיצון שודאי אינו נקרא בלוע רק בה"ס מ"מ כיון שאף שאם היתה מרחקת ירכותיה זו מזו אפ"ה לא יכנסו המים שם רק קצת בהתחלת אותו מקום ולכן שוב כל שהוא לפנים ממקום שהתינוקת יושבת ונראית א"צ אפילו ראוי לביאת מים. הנה אף שהוא דבר המסתבר מ"מ אין בידינו לחדש חילוק במקומות בה"ס בין מקום למקום. ומה שהביא שתי ראיות על זה האחת מדברי הרא"ש בפי' המשנה סוף פ"ח דמקואות שכתב בית הסתרים תוך הפה תוך החוטם תוך האוזן עכ"ל הרא"ש, ודייק מעלתו מדלא חשיב הרא"ש גם בית החיצון עד בין השיניים, וראיה שנית הביא מדברי הד"מ בריש סימן קצ"ט שהביא שם בשם המרדכי פירוש על בה"ס חוטם ואזנים ולפנים מן הפה ולא הביא בית החיצון של האשה. אלו הם ראיותיו וסיים גם לא לישתמיט שום פוסק להביא דצריכה לכבד את ביתה עד בין השיניים אולי יש שם דבר נדבק וחוצץ:

ואני אומר שאין מכל זה שום ראיה ומדברי הרא"ש תשובתו בצדו דשם הרא"ש מפרש דברי המשנה בית הסתרים ובית הקמטין צריכין ביאת מים וכתב הרא"ש בית הסתרים תוך הפה תוך החוטם תוך האזנים בית הקמטים כגון תחת האציל ותחת הצואר ובין הרגלים עכ"ל הרא"ש. וכיון שבכלל בית הקמטים הוא בין הרגלים כבר הוא נכלל גם אותו מקום ולמה היה לו לחשבו גבי בה"ס והרמב"ם שם כתב בית הקמטים היא הערוה: והד"מ בריש סימן קצ"ט קאי אמה שאמרו לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה

מדחת קמטים ובית הסתרים כו', ובאמת בית הסתר של אותו מקום שם לא שכיח דבר חוצץ כלל כי מאין יבוא שם דבר חוצץ וכל ימי שבעה נקיים היא בודקת באותו מקום בעד בדוק ולכן אינה צריכה להדיח שם. ובזה נדחה גם מ"ש דלא לישתמיט שום פוסק להביא דצריכה לכבד את ביתה עד בין השיניים כו' דודאי כן הוא שאינה צריכה אבל לא מטעם שאין חציצה פוסלת שם רק מטעם שמן הסתם אין שם דבר חוצץ אבל אם אירע שיש שם דבר חוצץ הוא פוסל דראוי לביאת מים בעינן גם שם: סיומא דהך פסקא אם הטבעת היא במקום עמוק באופן שאין השמש מגיע שם כלל אפילו בגמר ביאה אז אין חוצץ בטבילה אבל אם אינה יודעת בעצמה אם השמש מגיע שם או לאו אז אי אפשר להקל לה וצריכה להוציא הטבעת מגופה בשעת טבילה. ואמנם לענין בדיקת הנקיים אם הוא באופן שהזכיר מעלתו שפי הרחם הוא בודאי מכוון נגד חלל הטבעת וכל פה המקור מכוון נגד חלל הטבעת א"כ בשעת הפסק טהרה תתן צמר גפן תוך מטלית של פשתן נקי ולבן באופן שיהיה עב קצת ועכ"פ כמו רוחב חלל הטבעת ותכניס העד הזה עמוק עד למעלה מהטבעת דהיינו דרך חלל הטבעת יעבור עד הבדיקה עד נגד פי המקור ויהיה אצלה מן קודם בין השמשות עד אחר צאת הכוכבים ואם תמצאנו נקי הרי הפסיקה בטהרה וגם ביום ראשון תעשה כן ובשאר ששת ימים תבדוק כפי האפשר לה, זה הנלע"ד אם יסכים גם מעלתו, ולרוב הטרדא אקצר, דברי ידידו הד"ש:

תשובה קלו

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג חריף ושנון כבוד שמו מוהר"ר ליב נר"ו אב"ד וד"מ דק"ק לאשיץ:

ע"ד המקוה אשר שאל שהוא מקוה העשוי ע"י צינורות הנמשכים מן המעיין כפי המבואר בסימן ר"א סעיף ל"ו בהגה"ה ושאל אם צריך להיות במקוה ארבעים סאה. וכתב מעלתו דהדבר פשוט שא"צ מ' סאה אבל לפי פירוש הר"ן במשנה פ"ה דמקואות מעיין שהיה מושך כנדל הביאו הב"י בדפוס ברלין הישנים דף קע"ט ע"ג מוכח דאם אין המעין הולך בלא"ה שמה צריך מ' סאה ע"כ דברי מעלתו. ובאמת הר"ן מיירי לענין טבילת כלים דאינו מטהר בכ"ש אבל לטבילת אדם דאפי' במעיין בעינן מ' סאה אלא שיש חילוק בין מעיין למקוה דמקוה מטהר באשבורן ומעיין בזוחלין א"כ מקוה זו שהוא באשבורן אף שאין כאן מ' סאה באשבורן מהני חיבור המעין לצרף למ' סאה אף שאין כולם באשבורן כיון שעכ"פ במקום שטבל טובל באשבורן. מ"מ אף שאין הדבר מפורש בר"ן סברתו נכונה ויש להחמיר דבעינן מ' סאה כלם באשבורן:

ואמנם אם יוכל למלא מקוה זה מים שאובין עד שיהיה כאן מ' סאה אז יש חילוק אם הקנים הממשיכים מים מהמעין באים למי המקוה תוך המים ודאי שמחברין אותן למעיין ונטהרו השאובים והרי יש כאן מ' סאה באשבורן אבל אם הקנים גבוהים מהמים ושופכים מלמעלה למטה המקוה פסולה ואין זה חיבור שאין הזוחלין מערבין כמבואר בסעיף ס' והש"ך בס"ק פ' בסופו. לדעתי אחר מחילת כבודו שגה בזה שהחליט שכיון שנקובים כשפופרת הנוד הוי חיבור וכתבתי בגליון הש"ך שלי דלא קשה מידי דלקמן סעיף ס' מבואר שאין הנזחלין מערבין וק"ו בזה. כן כתבתי בגליון הש"ך. ומ"ש שיש במקוה ההוא רפש וטיט וכתב מעלתו אף שאינו כטיט היון מ"מ מה לנו לדבר זה לכתחלה עכ"ל מעלתו. ואני אומר דבודאי היכן שיש מקוה אחר אין לטבול בזה כי אף שאינו כמו טיט היון אעפ"כ צריכה האשה בשעת טבילה להזדקר לקפוץ באויר בעודה תחת המים, וז"ל בגליון הש"ך שלי בסימן קצ"ח ס"ק ס"ז שכתב הש"ך ואפשר על זה סמכו עכשיו כו' וכתבתי על הגליון ועכ"פ צריכה להגביה רגליה בשעת טבילה כדמשמע בש"ך ס"ק מ' ע"ש. וקרוב לודאי שאין הנשים נזהרות בזה ולכן יישר כחו וחילו של מעלתו שתקן מקוה אחר וביטל מלטבול במקוה זו, והיה זה שלום כנפשו ונפש ש"ב, אוהבו נאמנו:

תשובה קלז

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג המופלג בתורה ויראה כבוד שמו מוהר"ר מנדל אב"ד דגליל טאבר י"ץ:

מכתבו הגיעני, ועל דברי תורה בא לשאול מקוה שאינו מי מעיין רק מי גשמים שנקוים לבור והבור עשוי בנסרים סביב וגם בקרקעיתו והנסרים ביתדות של ברזל. וז"ל מעלתו על עמידת האשה בשעת טבילה על הנסרים לא נעלם ממני דברי הש"ך בסימן קצ"ח ודברי שו"ת פנים מאירות כו' אמנם ידוע שהמים נבלעים בקרקע מעט מעט והנסרים הקבועים ביתדות של ברזל המה מונעים שלא יובלעו בקרקע וע"י העמדה זו נשאר במקוה שיעור הראוי והוי המעמיד הוייתו על ידי דבר המקבל טומאה ואפי' במקוה שנסדק כתב הש"ע סימן ר"א סעיף נו"ן ואם בא לסתום לא יסתום אותו בדבר המקבל טומאה כ"ש בנדון דידן, ומה שכתב שם בסעיף נ"א דנבלעים מעט מעט בקרקע כשר היינו דלא מקרו זוחלין שאינו ניכר משא"כ בנדון דידן, ע"כ דברי מעלתו. והנני מחזיק לו מלא חפנאי טיבותא ובודאי זה היא שאלה וחן חן לו שנתן לבו לדבר:

ולגוף הדין אמינא בודאי כשעושים מקוה זה בתחלה ראוי שלא לקחת יתדות ברזל שכבר נשתמשו בהם בכלים רק לתקן היתדות מתחלה לצורך זה ביחוד לתקוע אותם בנסרים שיקבעו בבור הזה לחברם בקרקע ובדופני הבור ואז כיון שתחלת עשיית היתדות לקובעם בקרקע וכן הוא קובעם באמת במחובר לקרקע אינם מקבלים טומאה כלל ולא גרע ממה שמבואר בסעיף מ"ח בסופו שכתב המחבר ואם הסילון של מתכת מחובר לקרקע אפילו מקלח להדיא לתוך המקוה כשר שהרי אינו מקבל טומאה לפי שהוא בטל אגב קרקע עכ"ל הש"ע שם. ואדאידון בו צריך אני להודיע שהמחבר סתם הדברים במקום שהיה לו לפרש דמיירי בסילון שתחלת עשייתו היה על דעת לקבעו בקרקע וכן מבואר בדברי הרא"ש בסוף מס' נדה בדיני מקואות סימן י"ב שכתב שאלני על מקוה כו' ואמרתי דאפילו סילונות בנויות מחוברות לקרקע דאין תורת כלי עליהם ואינן מקבלים טומאה כההיא דפרק י"א דכלים כו' שנעשו לקרקע וכן הני סילונות כיון שנעשו להיות מונחים שם תמיד תשמישן עם הקרקע ואינן מקבלים טומאה ע"ש. הרי שכתב הרא"ש בסיום דבריו שנעשו להיות מונחים שם תמיד ומזה משמע שתחלת עשייתן לשם כך נעשו וכן הוא לשון הרא"ש בתשובה כלל ל"א סימן ז' שכתב שם אמנם יש להתיר מקוה שהמים נכנסים לתוכו דרך סילונות של מתכת מטעם אחר משום שאינן מקבלים טומאה משום שמשמשין את הקרקע כדתנן בפי"א כו' ואפילו אינן מחוברים לקרקע טהורים כיון שלא נעשו אלא לשמש הקרקע וכן הני סילונות כו' כיון שנעשו להיות מונחים בקרקע תמיד אינן מקבלים טומאה כו'. הרי שדקדק הרא"ש בלשונו כיון שנעשו להיות מונחים בקרקע ולא כתב כיון שמונחים בקרקע תמיד אלמא דהכל הולך אחר תחלת עשייתן לשם מה נעשו ולכן גדלה התמיהה בעיני על הש"ע שנתן מקום לטעות ולא פירש בהדיא דבר זה. ולפי שגם רבינו הטור ג"כ סתם וכתב וז"ל ואם הסילון של אבר או של מתכת אסור להמשיך בו מים למקוה שמקבל טומאה ואם הוא מחובר לקרקע ש"ד שאז אינו מקבל טומאה לפי שהוא בטל אגב קרקע עכ"ל הטור, הרי שגם הטור לא הזכיר שיהיה תחלת עשייתו על שם כך רק די שהוא מחובר עתה לקרקע ומתוך כך עלה בלבי דעד כאן לא זכר הרא"ש שיהיה תחלת עשייתו לשם קרקע אלא בתחלת דבריו שם בתשובה כלל ל"א סימן ז' דמיירי שהסילונות מונחים על שטח הקרקע ולא נתחברו לא בבנין ולא טמונים תוך הקרקע ועיקר טהרה שלהם משום שמשמשים את הקרקע בזה בעינן תחלת העשיה לשם כך אבל אח"כ שכתב הרא"ש שם בתשובה בסוף סימן ז' הנ"ל וז"ל ובשביל שכתבת שהגדולים החמירו לפסול המקוה שהמים באים לתוכו על ידי סילון של מתכת, אפשר אם הסילונות מונחים ע"ג קרקע ולא נתחברו בבנין עם הקרקע

אינן בטלים אגב קרקע ומקבלים טומאה אבל אם נתחברו בבנין עם הקרקע או שמונחים בתוך הקרקע נתבטלו עם הקרקע וטהורים עכ"ל הרא"ש. וא"כ י"ל שבמה שמחובר בבנין עם הקרקע או טמון בתוכו לא בעינן שתהא עשייתו מתחלה לשם כך. וכן יש להוכיח קצת מדברי הרא"ש שם שכתב אפשר כו' ומקבלים טומאה. והנה הדבר תמוה שהרי בתחלה כתב הרא"ש כדתנן בפי"א ממס' כלים כלי מתכת שיש לו שם בפ"ע טמא חוץ מן הדלת והנגר והמנעול כו' מפני שנעשו לקרקע ואפילו אינן מחוברים לקרקע כיון שלא נעשו אלא לשמש הקרקע, הרי שהיה פשוט להרא"ש דאפילו אינן מחוברים טהורים ואיך כתב הרא"ש אח"כ והם מקבלים טומאה ולומר שכוונת הרא"ש שאלו הגדולים המחמירים הם סבירי להו שמקבל טומאה כל זמן שלא נתחבר בקרקע ממש זה דוחק דא"כ היה להרא"ש לומר וסברי אלו הגדולים שמקבלים טומאה לכן סבירא לי' לרבינו הטור שכך הוא כוונת הרא"ש דלכך החמירו אלו הגדולים בסילונות לפי שהם מונחים ע"ג קרקע ומשכחת להו שמקבלים טומאה דהיינו אם לא נעשו מתחלה לשם כך ולכן החמירו הגדולים אפילו בנעשו מתחלה לשם כך דמאן מפיס והרואה שמתירים על ידי סילון של מתכת יקח גם סילון שלא נעשה מתחלה לשם כך אבל במחובר לקרקע או טמון כולו בקרקע שנתבטלו עם הקרקע וטהורים בכל ענין אפילו לא נעשה לשם כך מ"מ עתה בטלים הם לקרקע בזה גם הגדולים לא החמירו וא"כ כיון שהטור אחז לחומרא ולא התיר אלא במחובר לקרקע וכן הש"ע ולכן לא התנו שיהיה תחלת עשייתם לשם כך. אלא דמה אעשה והרי מפורש הדבר בשבת דף נ"ח ע"ב של בהמה ועשאן לדלת אע"פ שחברו לדלת וקבעו במסמרים טמא שכל הכלים כו' ואינן עולים מטומאתן אלא בשינוי מעשה וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מכלים הלכה י"ב ועיין בחיבורי נו"ב חיו"ד סוף סי' צ"ד:

ונחזור לראשונות בנדון המקוה אשר הוא שאל עליה שאם יתדות ברזל הללו מתחלה נעשים לשם כך אין כאן שום חשש גם אם יתדות הללו קנו בחנות במקום שמוכרים יתדות חדשים שתחלת עשייתם שלא לשום תשמיש מיוחד רק שכל מי שיצטרך יקנה ויעשה בו מה שיצטרך אלו ג"כ כשנקבעו במחובר לקרקע אינן בני קבלת טומאה וכמבואר בדברי המשנה למלך בפ"ב מהלכות כלים הלכה א' סוף ד"ה ומ"ש רבינו אבל אם לקחו יתדות ישנים שכבר נשתמשו בתלוש וכבר ירדה להם קבלת טומאה ואלו לא עלו מטומאתן אף שחברם בקרקע בזה יש לדון וגם בזה אני נוטה להקל ואפרש טעמו שאני זה דרכי להשוות דברי הפוסקים ולמעט המחלוקת ביניהם בכל האפשר. והנה גוף דין זה שבסעיף נ' שלא יסתום בדבר המקבל טומאה במחלוקת שנויה וכמו שסיים

שם הש"ע שיש מי שמתיר לסתום בכל דבר והאוסר הוא הר"ש בפירוש המשנה פ"ה דמקואות משנה ה' והמתיר הוא הרא"ש וטעמו של הרא"ש מפני שהוא מפרש נוטפים שעשאם זוחלין מקוה שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאים וסובר ר' יהודה שסומך מקל או קנה כו' ור' יוסי פליג ואמר כל דבר המקבל טומאה אין מזחילין בו ופירש הרא"ש אין מזחילין היינו שאין מעמידין זחילתו על ידי דבר המקבל טומאה וטעמו דר"י מפורש בפרק ב' בזבחים מקוה מים יהיה טהור הויתן ע"י טהרה תהא והרא"ש בהלכות מקואות סימן י"א ובתשובה כלל ל"א סימן ז' חולק עליו וסובר כיון שעיקר הויית המקוה ע"י טהרה לא מיפסל במה שמנע יציאת המים ע"י טומאה ולכן פירש הרא"ש פירוש אחר במשנה הנ"ל דהיינו פירושו של הרמב"ם. ואני אומר דגם ר"ש לא פסל אלא במקוה שנפרץ ולא מבעיא להך פירושו של הרא"ש שם בהלכות מקואות דמיירי שהסדק הולך עד שאם יצאו המים שנגד הסדק לא ישאר מ' סאה. והנה כיון שאין המקוה מטהר בזוחלין א"כ אי אפשר לחשוב המים שנגד הסדק לצירוף מ' סאה שהרי המים הללו פסולים הם לעת עתה שהם זוחלים ובלא המים הללו ליכא שיעור מקוה נמצא שע"י סתימה זו הוא הגורם שיוכשר המקוה מה שכבר הוא פסול ולכן סובר הר"ש דזה מקרי הוייתו ע"י דבר טמא ואפילו לפירוש השני שפירש הרא"ש דמיירי שישאר מ' סאה אף אם יצאו המים שנגד הפרצה מ"מ הרי הטעם מבואר בטור שכיון שהמים ננערים לצאת למעלה דרך הסדק מיחשב כל המקוה זוחלין ע"ש א"כ גם הסתימה גורמת להכשיר מקוה פסול לכך סובר הר"ש שגם זה בכלל הוייתו ע"י טהרה בעינן ולכך פוסל ר' יוסי. והרא"ש חולק וסובר כיון שאין עיקר תחלת ביאת המים לכאן ע"י דבר טמא לא מקרי הויתו ע"י דבר טמא אבל בנדון דידן שהמקוה לא נפרץ אלא שחוששש שמא ע"י שנבלעים המים מעט מעט בקרקע יוחסר משיעור מכל מקום הרי עתה אינו חסר וכשר הוא כיון שעכ"פ בלוע זו לא מקרי זוחלין כמפורש בש"ע בסעיף נ"א והוא כשר עתה לטבול בו גם בלי נסרים כלל ואין הנסרים גורמים שום טהרה והכשר אלא מניעת הפסול שעתיד לבוא אח"כ. בזה גם הר"ש מודה דלא מקרי הויתו ע"י דבר טמא. זה הנלע"ד פשוט:

וכל זה הצרכתי אם קבעו במסמרות ישנים שכבר היו קבועים בתלוש כמו בתיבות ושאר דברים כיוצא בהן אבל מסמרות חדשים אפילו נעשו בפירוש על דעת להשתמש בהם בתלוש ולא לקבעם בקרקע אפ"ה אינן מקבלים טומאה כלל כי אין היתדות ומסמרות של ברזל כלי כל זמן שלא קבעם לתשמיש כגון מרצע וכדומה אבל המסמר מצד עצמו אינו כלי כלל. ודבר זה מפורש בדברי הרמב"ם פ"ח מהלכות כלים סוף הלכה ב' וא"כ אם היתדות הללו חדשים הם אין כאן כלי מקבל טומאה כלל וגם בלא"ה יש כאן מקום

להקל קצת ע"פ מ"ש המג"א בסימן תרכ"ט סוף ס"ק ט' ע"ש. אך יש לחלק ואין רצוני להאריך כיון שכבר ביארתי שאין כאן בית מיחוש:

ומה ששאל על מה שמבואר ברישׁ סימן ר"א סעיף א' וצריך שיהיה החריץ גדול יותר משיעור זה כו'. ותמה מעלתו למה לא הגיה רמ"א להחמיר דאף אם ישאר בו מ' סאה מ"מ כשנכנסת לטבול המים נזחלים ושם זוחלין עליהם כמו בסעיף נ'. הנה אני תמה וכי בדין זוחלין מיירי כאן בסעיף א' והלא לא עסיק כאן אלא בשיעור מקוה והרי בהדיא כתב המחבר בין במקוה בין במעיין והרי במעיין לא איכפת לן בזוחלין שהרי המעיין מטהר בזוחלין אלא שצריך שיהיו מ' סאה ולכן צריך שיהיה החריץ גדול שישאר מ' סאה אחר שתכנס אבל שיגיה רמ"א שיהיה יותר כדי שלא יהיו זוחלין אין לו מקום כאן דמיירי גם במעיין:

ומה ששאל כמה יהיה מחזיק החריץ שישאר בו מ' סאה ולא יחסרו המים בהכנס האדם לטבול בו. ושוב במכתבו השני הביא דברי התוספות ביומא דף ל"א בד"ה אמה על אמה ע"ש. ועשה מעלתו חשבון מדברי התוס' דבהכנסת ג' אמות מגובה האדם עולים המים למעלה אמה א' א"כ כאשר יכניס האדם גם הראש והצואר שהוא אמה רביעית יגביה המים שליש האמה כו' ע"כ דברי מעלתו. ובמחילה מכבודו כל אלה דברים בטלים וישמעו אזניו מה שפיו מדבר ואי אפשר לומר דבר נגד החוש והשכל ואם גוף האדם הוא אמה על אמה ברום ג' אמות א"כ אם המקוה הוא באורך וברוחב אמה על אמה ע"כ שצריך שיהיה גובה המקוה שש אמות שהרי בהכנס האדם שהוא מחזיק בעוביו גופו אמה על אמה ברום ג' אמות ע"כ שכזה נגבהים המים וכיון שגוף האדם הוא אמה על אמה ברום ג' אמות והמים ג"כ הם אמה על אמה ברום ג' אמות אם כן ע"כ שחלל הבור שבו המקוה צריך שיהיה כשיעור שניהם יחדיו וצריך חלל הבור להיות שיחזיק שתי פעמים אמה על אמה ברום ג' אמה בתשבורת. ועוד היה צריך להחזיק יותר שהרי האדם הוא ג' אמות בלא הראש והרי בשעת טבילה צריך שגם הראש יבוא במים אלא שבאמת אין גוף האדם מחזיק ג' אמות בגובה על אמה על אמה באורך וברוחב שהאדם הוא אמה על אמה עם הבגדים כמבואר בתוס' בפסחים ק"ט ע"ב בד"ה אמה על אמה ע"ש. ולכן אי אפשר לתת שיעור מצומצם בזה:

ודברי התוספות ביומא הם ענין אחר ולא כתבו התוס' שם שעולים אמה דבאמת עולים יותר אם המקוה קצר ברוחב אבל עכ"פ עולים הם ומכסים גם הראש ואעפ"כ בפחות ממ' סאה אין המים יכולים לכסות כל גופו אף שעולים למעלה אין בהם סיפוק לסבב כל הגוף ועל ראשו שיהיה כולו מכוסה במים מכל צדדיו וכך שיערו חכמים בארבעים

סאה כל גופו מתכסה ובפחות קורטוב אין כל גופו מתכסה. זולת זה האריכות בזה ללא צורך ואני טרוד גם בלימוד הישיבה וצרכי רבים עלי לכן אני בורח מן האריכות. והיה זה שלום כנפשו ונפש א"נ הד"ש:

תשובה קלח

תשובה

שלום לכבוד התורני המופלא מוה' יהודא ליב סג"ל מו"צ בק"ק מאקאוו:

מכתבו הגיעני ועל דבר המקוה שהיה עמוק מאוד והיו הנשים מתפחדות לרדת שם לטבול ולקחו כסא והעמידו לתוך המקוה וקשרוהו בחבלים כדי שיעמדו על הכסא בשעה שטובלות. יפה עשה שגער בהם. ואף שהיה מקום למצוא היתר ע"פ סברא אחת שכתב הב"י לפרש דעת הרמב"ם דוקא אם המים עוברים על הספסל וגזרו אטו לפעמים יעמידו הספסל במקום מוצא המים כו' ועל סברא זו נשען גם הט"ז בסימן קצ"ח לענין היתר הנסרים מ"מ הבו דלא לוסיף מהיתר הנסרים ושם שייכים כמה סברות להיתר משא"כ ספסל שהוא מפורש במשנה בפ"ה ממקואות לאיסור שלא לעמוד על גביו ולטבול לא נסמוך על סברא חיצונה להתיר ויגעור ויצוה ליטול הכסא תיכף מהמקוה: ואשר שאל עוד על דבר המקוה שהמים נמשכים מן הגג ע"י צינור של מתכת ומשם למקוה. הנה אם הצינור הזה מחובר להחומה או לכותל בנין שמחובר בקרקע והצינור תחלתו נעשה לכך לחברו בקרקע אין כאן איסור שמעולם לא קיבל הצינור טומאה כלל. אבל אם מתחלה נעשה הצינור הזה בפ"ע שלא לצורך מחובר ואח"כ נמלכו לקבעו בגג ולחברו שם הרי הוא מקבל טומאה ואסור להמשיך דרך הצינור מים למקוה. ובש"ע בסימן ר"א סעיף מ"ח לא ביאר דבר זה לחלק בין היה עשייתו מתחלה לצורך מחובר או לא מ"מ הדין דין אמת שאין שום היתר רק באופן זה שנעשה מתחלתו לשם כך עיין בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן צ"ד בסופו. ואמנם ראיתי במכתבו בסוף שהצינור הזה עשוי כמין דוד של נחושת הנה אם הדוד עשוי באופן שהמים נשארים בתוכו הרי הם פסולים מטעם שאובים והמקוה פסול אבל אם הדוד חלול ופתוח בתחתיתו לגמרי באופן שאינו מקבל מים כלל רק יורדים תיכף דרך שם למטה אז מותר. ובאופן אשר כתבת שנעשה מתחלה הכל לצורך מחובר ושהוא מחובר בחבור גמור להחומה. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קלט

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא כבוד מוה' מנדל נר"ו אב"ד דק"ק טוטשאפף וגליל טאבור י"ק:

מכתבו קבלתי. ויען הייתי טרוד בכמה שאלות שבאו קודם הנחתי מכתבו בקרן זוית ולא ראיתי מה שכתב בו כי דרכי להשיב על ראשון ראשון אם הוא הלכה למעשה ואתמול ביום שבת קראתי מכתבו ונחרדתי שלא הקדמתי התשובה להרים המכשול באיסור נדה. וזהו תורף שאלתו. בבית י"ש יש שם עמוד חלול המקלח מים ממעיין לגיגית גדולה ובגיגית קנים מקובע של נחושת שעל דוד היין שרף כידוע וכשהגיגית מתמלאת המים נזחלים משפתה ויורדים לארץ ומאותן המים שהיו נמשכים בארץ כשיעור נעשה מקוה. ומתחלה רצה לאסור המקוה רק שלא להוציא לעז על הראשונים חפץ למצוא היתר. והנה אעתיק תוכן דבריו בקצרה שהיה קשה לו דברי המחבר בסימן ר"א סעיף ח' שמעיין המקלח לתוך כלי פסול לטבול בין במים שבתוך הכלי בין לאחר שיצאו מהכלי כו' וכתב הש"ך בס"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 הכלי וממנו מקלחים לחוץ נקרא מים שאובים דלא נתבטל שם כלי מחמת הנקב שבצדו כיון שמקבל מים מן הנקב ולמטה כו'. וע"ז הקשה מעלתו ממה שכתב הש"ך בס"ק כ"ו בשם הראב"ד שהמים היורדים לבור באחרונה קרובים לצאת יותר מן הראשונים ולפ"ז למה פוסל הב"ח במעיין המקלח לכלי וכשנתמלא יוצאים הלא אותן המים שיורדים באחרונה כשהוא מלא הם צפים והם לא נעשו שאובים כלל והם קרובים לצאת יתר מן הראשונים ואף אם מתערבים מ"מ מעין מטהר בכל שהוא כו' ומזה רצה לעייל פילא בקופא דמחטא דברים שאין צורך להשיב עליהם. ובאמת אין כאן ריח קושיא דודאי אף שהכלי מלא מלא על כל גדותיו מ"מ חוזק הקילוח הבא יורד לתוך הכלי אלא שאינו מעמיק לירד ונשארים למעלה וכשמוסיף הקילוח אלו יוצאים שהם עומדים למעלה ותמיד מוציא את הראשון זאח"ז ולעולם יוצאים אלו הבאים וקרובים לצאת מאלו שהיה מתחלה בתוך הכלי רק בקילוח הראשון יצאו בודאי מעט ממה שהיה תחלה אבל לעולם כל המים באו לתוך הכלי ונעשו שאובים וכן לקמן בסעיף כ' בודאי כלם באים לאויר הבור אלא שלא נעשו שאובים שהבור אינו כלי ולכן המקוה הנ"ל הוא כולו שאובים ופסול ואפילו הנשים שכבר טבלו אפילו זה שנה אם לא טבלו אח"כ במקוה כשר ולא נעשו נדות מחדש הרי הן בנדתן כאשר היו קודם הטבילה במקוה הזה וכל מה ששימשו עם בעליהן היה באיסור ויטבלו עתה מחדש והקב"ה יסלח להם כי בשגגה היה ועל מעלתו מוטל להפרישן תיכף ולהודיע לכל יתר הרבנים שכניו שאם יש בגליל שלהם מקוה כזה שיסירו המכשול הזה. זולת זה מה שכתב דכלי שאינו מקבל טומאה אינו פוסל המקוה רק מדרבנן והגיגית הזו היא גדולה ומחמת גודלה אינה מקבלה טומאה.

הנה לא אאריך בזה כיון שהפסול כאן הוא ברור בלי ספק אפילו יהיה מדרבנן צריכין טבילה אחרת אבל גוף דבריו שכלי שאינו מקבל טומאה אינו פוסל המקוה רק מדרבנן אני במיעוט זכרוני איני זוכר שום חילוק לחלק בין כלי לכלי לענין פסול שאובים וסתמא אמרו במשנה ריש פ"ד דמקואות אחד כלים גדולים ואחד כלים קטנים אפילו כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה פוסלין המקוה ולא ראיתי במפרשי המשנה ולא לרבינו הגדול הרמב"ם בחבורו שום חילוק בין כלי לכלי והתוספות בשבת דף ט"ז ע"ב בד"ה אחד כלים כו' כתבו אפילו כלי עץ שהם יתרים על מ' סאה מקרי שאובים. וכן הרא"ש בשלהי מסכת נדה בהלכות מקואות הביא הך משנה דהמניח כלים תחת הצינור כתב ג"כ ולא מבעיא הני דבמינן מקבלים טומאה אלא אפילו כלי גללים כו' דבמינן אינן מקבלין טומאה חשיבי כלי לפסול המקוה. ומ"ש שבעת שאין שם יין שרף מקרי שלא לדעת. הנה כבר ראה בעצמו דברי הש"ך בס"ק צ"ב והם עיקר. ולא עוד אלא דלפי דעתי ניחא ליה שיקלחו תמיד דאל"כ המים שבגיגית יתחממו ואח"כ שיגיע זמן היין שרף שיבוא דרך הקנים לא יצננו המים שבגיגית את הקנים ולכן ניחא ליה שתמיד יקלתי מים חדשים וישארו בצינתן תמיד מוכשרים למלאכת הצינון בכל עת שיצטרך. ולהיות כל הדברים הללו פשוטים קצרתי:

ומ"ש שהרי"ף והרמב"ם סוברים דשאובים שהמשיכום אפילו כולה כשרה. אני תמה בשם הרמב"ם שקר ענה והרמב"ם בפ"א מהלכות מקואות הלכה ט' הביא דבר זה בשם מקצת חכמי מערב ודחה דבריהם וכתב מעולם לא ראינו מי שעשה מעשה בענין זה ואם כי בחיבורו דחה דבריהם בלשון נקיה אמנם בפירוש המשנה מסכת מקואות פ"ד משנה ד' דחה דברי האומר כן בחימה שפוכה שגרם לו הטעות הזה לפי שהיתה למודו קהה עליו כברזל ומשנתו לא היתה סדורה לו. והרי"ף אמת שדעת הרבה מהראשונים בפירוש דברי הרי"ף שסובר כן. אבל הב"י פירש גם דברי הרי"ף כדעת הרמב"ם. ועכ"פ רוב גאוני הראשונים דחו דבר זה בשתי ידים ולכן יראה להיות שם זריז בדבר זה לאסור תיכף המקוה ולגזור על הנשים שטבלו בו לטבול מחדש ומוטב להוציא קצת לעז על הראשונים מלהכשילם לעתיד ובפרט שאין כאן לעז על הזרע שהבנים כשרים הם. והיה זה שלום. כנפשו ונפש הד"ש:

תשובה קמ

תשובה

שלום תנינא לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא ומושלם מוה' מנדל נר"ו:

קבלתי מכתבו שנית. והנה עתה חדשים הגיד שהמקוה הזה שנמשכו בו המים הצפים מעל הגיגית הוא הוא מקום חפירה שחפרו בקרקע ושם מצאו מעין נובע אלא שלא היה בו אפילו כ' סאה והמים הצפים השלימו השיעור: הנה בזה ודאי שהנשים שטבלו אינן צריכות טבילה שנית וכדאי הם לסמוך עליהם הפוסקים שמעיין אינו נפסל בשאיבה ומטהר בכל שהוא. ומה שכתב בשם הר"ן בפ"ב דשבועות בשם הרא"ש דכלים שאינם מקבלים טומאה אינם פוסלים משום שאיבה רק מדרבנן. הנה אני מחזיק לו טובה שהזכירני מה שנעלם ממני. ואמנם מעלתו לא העתיק דברי הר"ן כהוייתן והר"ן לא כתב אלא כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה דג"כ פוסלים המקוה אלו אינן פוסלים אלא מדרבנן. והנה הר"ן כתב דברים הללו בשם הר"ש וגם הר"ן לא העתיק דברי הר"ש כהוייתן דהר"ש לא כתב דבר זה לחלוטין וז"ל הר"ש בפ"ב משנה ג' ומיהו אי אפשר לומר בשום ענין דכולו שאוב מדרבנן מהא דתנן במסכת פרה פרק ו' ומייתי לה בזבחים דף כ"ה נתן ידו כו' זה הכלל דבר המקבל טומאה פסולים דבר שאינו מקבל טומאה כשרים כו' מנה"מ כו' והוייתן ע"י טהרה כו' ש"מ דשאיבה דאורייתא לכל הפחות כולו שאוב ואפשר דשאובה ע"י כלי גללים ואבנים ואדמה דפסלי מקוה כדאיתא בפ"ק דשבת אפילו כולו שאוב דרבנן עכ"ל הר"ש. הרי הר"ש בלשון ואפשר אמרו ולא לחלוטין וטעם הדבר דבשלמא לפסול כולו שאוב בכלים המקבלים טומאה יש ראיה מפ"ו דפרה דהרי עכ"פ ליכא הויה ע"י טהרה אבל להכשיר ע"י שאינו מקבל טומאה ליכא ראיה דשם לאו שאובים נינהו שהרי לא באו לתוך שום כלי אלא שנמשכו ע"ג עלי קנים. ותמהני על הר"ן שכתב כן בפשיטות וכן התוי"ט שם כתב כן בפשיטות ולענ"ד אינו פשוט כל כך. ורום מעלתו טעה יותר וכתב דכלים שאינם מקבלים טומאה וכתב זה לנדון דידן שהוא כלי עץ רק שבא במדה. ובאמת אין הנידון דומה דהרי מה שבעינן הוייתן ע"י טהרה ממעטינן אפילו כלים טהורים רק שאובים לקבל טומאה כמבואר שם בהך דפ"ו דפרה ובשלמא כלי אבנים זה דומה שהם אינם ראוים לקבל שום טומאה אפילו מדרס זב אבל כלי עץ הבא במדה מקבל טומאת מדרס כמבואר בר"ש בפ' כ"ד מכלים משנה ד' ובשבת דף פ"ד ע"ש בתוספות ד"ה והבא במדה. וגיגית זו אינה דומה לתיבה שפתחה למעלה דשם אמרינן עמוד ונעשה מלאכתנו ואינו ראוי למדרס אבל גיגית ראוי לרחוץ בתוכה ורוב גיגיות לרחוץ עשוין ולכן אפילו לדעת הר"ש פוסלת מן התורה. ולרוב הטרדא אקצר. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קמא

תשובה

להרב המופלא החריף מוהר"ר וואלף באסקעוויץ:

מה ששאל במה שכתב הש"ך ביו"ד סימן ר"א ס"ק מ"א בשם רבינו ירוחם ואם הלכו כו' יש מתירין משמע דיש אוסרין עכ"ל הש"ך. וע"ז כתב מעלתו שלא ידע שום סברא לאסור. הנה אני תמה לאידך גיסא על הש"ך שמשמעותו שאינו מפורש ברבינו ירוחם דעת האוסרין והרי אף שלא נתפרש בזה כבר נתפרש בדברי רבינו ירוחם בדף רנ"ז ע"ג בדין שהביא הש"ך בשמו בס"ק קי"ב ומביא רבינו ירוחם שם שתי דעות בזה. ושם אני תמה יותר על האוסר שהרי הדין ההוא ממש כמו הדין שמביא המחבר בסעיף נ"ה ועל הדין ההוא אי אפשר לחלוק שהוא דבר המפורש במשנה פ"ו מקואות משנה ג' והרי שם בודאי כשעלו הטובלים ויצאו משם חזרו המים למקומן וכמפורש שם בש"ך ס"ק כ"ב ואפ"ה כיון שהוכשר פעם אחת נשאר בהכשרו והרא"ש שממנו מקור הדין שבסעיף נ"ב משם למד הדין הזה. ועכ"פ לא יתמה על הש"ך והדבר מפורש ברבינו ירוחם עצמו. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קמב

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני מוה' בער טויסק נר"ו:

מכתבו מן ד' דנא קבלתי ולא הייתי במזג הבריאות כהוגן ועתה עיינתי בדבריו. על דבר המקוה להיות ששם בעת שהנהר מתמעט מתמעטים מקורי המעיינות וגם המקוה שלהם מתמעט עד כי יחרב מעינו וייבש מקורו ורוצה לתקן ליקח חבית גדולה מאד ולנקוב בתחתיתה נקבים כשפופרת הנוד ולקבעה בתחתית המקוה בסיד וצרורות ואבנים כדרך בנין וכאשר יתרבה הנהר ויתרבה מקור המקוה יהיו המים נובעים לחבית הזו דרך אותן נקבים הנ"ל כי הנהר בעת גודלו משלח מעיינותיו דרך חללי הקרקע לכל הבארות והבורות ואחר שיתמלא המקוה יסתמו אותן נקבים בברזות של עץ כדי שלא יצאו המים משם בהתקטן הנהר וכיון שלא היה שם כלי על החבית הזו קודם שנקבעה בארץ שהרי היתה מנוקבת נקבים המטהרים אף שאח"כ נסתם בברזא של עץ הוי כמו אבן שקבעו ולבסוף חקקו שמותר כמבואר בש"ך ס"ק כ"א. והוצרך לחפש אחר היתר ברזות של עץ כי לא מצא תיקון ע"י סיד וצרורות כי הסיד וצרורות לא יהיו יכולים לעכב מלצאת דרך הנקבים וממילא בהתמעט הנהר תתמעט המקוה ע"כ דברי מעלתו. והאריך אח"כ בזה. ולענ"ד אין זה נכון דכיון שסותם הנקבים ע"י הברזות של עץ ממילא לא נתבטלה החבית מתורת כלי וכמבואר בא"ח סימן קנ"ט סעיף ה' בהג"ה והרי בעת שנוטל ידיו דרך הברזא אז אין הברזא בחבית ואפ"ה תורת כלי עליו כיון ששוב יחזיר

הברזא לתוכו ולכן אפילו בעת הסרת הברזא נקרא כלי אפילו חלק החבית שלמעלה מן נקב הברזא כמפורש בב"י שם. ולפי זה אני אומר אם בעת שעושה הנקב בחבית תיכף היה דעתו לסתמו בברזא לא נתבטל שם כלי מהחבית כלל אפילו קודם שתיקן הברזא ונשאר שם כלי על החבית קודם שקבעה בארץ. ואינו דומה לקבעו ולבסוף חקקו שמעולם לא היה שם כלי עליו בתלוש כלל שמה שהיה דעתו לחקקו אין מחשבה זו מועלת להקרא כלי אפילו לא קבעו כלל אטו כשיחשוב על חתיכת עץ לחקוק בו יהיה נקרא כלי הא ודאי ליתא אבל חבית הזאת כבר היא כלי וע"י הנקיבה אתה רוצה לבטל שם כלי ממנה אמרינן כיון שבשעת הנקיבה היה דעתו לסתמה בברזא לא נעקר שם כלי ממנה אף קודם שסתם בברזא. ולא נעלם ממני שיש לחלק בין דעתו ליתן בו ברזא בתלוש שאז ודאי מקרי כלי אבל אם דעתו שלא יקבע בה ברזא רק אחר שיחברנה בארץ אז שפיר נתבטלה תכף מתורת כלי ואף שקבעה בארץ שוב אין סתימת הברזות יכולים להחשיבו כלי כיון שכבר היא קבועה ומחוברת לקרקע מ"מ נלע"ד להחמיר שכיון שכבר היתה כלי קודם הנקיבה אין אנו יכולים להוציאה מתורת כלי לקולא כי אם בראיה ברורה והרי אין לנו ראיה להקל ואמנם להחמיר יש לנו מצד הסברא. וכל זה היינו לענין הסברא שאני מחדש שגם קודם סתימת הברזא לא נתבטלה מתורת כלי והיינו אפילו אם נימא שמה שמחברה בארץ מיחשב מחובר ממש. אבל באמת לדינא לדעתי טעה טעות גדול להתיר איסור נדה. ואקדים לו שגם עץ שקבעו ולבסוף חקקו גם כן אסור לטבול בתוכו של החקק ממש. ולפי שדבר זה לא נתבאר בדברי הפוסקים צריך אני לבארו:

והנה במס' ב"ב ס"ה ע"ב ת"ר צינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל כו' מני כו' ושם בדף ס"ו ע"א אלא ר"א דדף דתנן דף של נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר וחכמים מטמאין מני אי ר"א אפילו חקקו ולבסוף קבעו אי רבנן אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי לעולם ר"א ושאני פשוטי כלי עץ דטומאה דרבנן מכלל דשאיבה דאורייתא והא קיי"ל דרבנן ועוד והא אמר ריב"ח בדף של מתכת מחלוקת לעולם רבנן ושאני שאיבה דרבנן אי הכי אפילו חקקו ולבסוף קבעו נמי שאני התם דאיכא תורת כלי עליו בתלוש עכ"ל הסוגיא. והעולה מזה דלענין דאורייתא לרבנן מחובר לקרקע לאו כקרקע אלא דבשאיבה דרבנן הקילו רבנן לומר כקרקע דמי. והנה הנך פוסקים דסברי דאף כולו שאוב ג"כ אינו מן התורה אתיא סוגיא זו על נכון אבל להני דס"ל כולו שאוב פסול מן התורה לכאורה קשה דהיאך מקשה כאן בפשיטות מכלל דשאיבה דאורייתא וכן מה דמסיק שאני שאיבה דרבנן. ואמנם כבר פירשה לנו הרשב"ם

כאן בד"ה ומתמה גמרא מכלל דשאיבה דאורייתא כו' ולעיל נמי גבי צינור המקוה היה עשוי כבר כהוגן ואח"כ קבעו שם צינור כדקתני פוסל את המקוה מכלל דכבר היה שם מקוה מעיקרא הלכך פסולא דרבנן הוא עכ"ל הרשב"ם. ולפי פירושו יש חילוק שאם הצינור בא לפסול מקוה והמקוה עצמו היא בקרקע יש חילוק בין קבעו קודם שחקקו ובין חקקו קודם שקבעו אבל להיות הצינור עצמו המקוה שלקח עץ גדול ועב וקבעו בקרקע וחקק בו אח"כ שעור מקוה ונתמלא ממי גשמים או ממי מעיין שנזחל לתוכו ושוב פסק המעיין שאין המים שבחקק הזה מחוברים שוב למעיין לרבנן דסברי דבשל תורה מחובר לקרקע אינו כקרקע א"כ הצינור הזה נעשה כלי שהרי דינו כתלוש וכל המים שבתוכו נעשו שאובים ופסול מן התורה לטבול בתוכו וא"כ הה"ד בנדון דידיה כיון שבשעה שסותם הנקבים בברזות נפסק המעיין ועוד שהרי כבר נתקטן הנהר ואין גידי המקוה מגיעים לכאן וכיון שמחובר לקרקע אינו כקרקע הרי החבית מקרי תלוש ועל ידי הברזות נעשה כלי כדין חבית שיש לו ברזא ונעשו כלי המים שבתוכו שאובים והרי האשה טובלת בשאובים ולא עלתה לה טבילה כלל, ואפילו לפי מה שכתב הר"ן בפ"ב משבועות בשם הר"ש דאיכא שאיבה דאורייתא כו' אלמא דכולו שאוב בדבר המקבל טומאה דאורייתא אבל שאיבה ע"י כלי גללים ואבנים ואדמה דפסולה כדמוכח בפ"ק דשבת משמע דאפילו כולו שאוב אינו מדאורייתא אלא מדרבנן דהא הוייתן ע"י טהרה הוא שאינם מקבלים טומאה כו' ע"ש בר"ן, וא"כ נימא גם כן בחבית גדולה המחזקת מ' סאה כיון שאינה מקבלת טומאה ג"כ שאובים שבתוכה אינן פסולים מן התורה. אבל כבר ביארתי בתשובה אחרת שאין הדבר כן, חדא שגוף דין זה שכתב הר"ן בשם הר"ש לא העתיק דברי הר"ש ממש והר"ש אפילו בכלי גללים כו' ולא כתב לחלוטין שהוא מדרבנן וז"ל הר"ש בפ"ב משנה ג' ואפשר דשאיבה שעל ידי כלי גללים כו' אפי' כולו שאוב מדרבנן כו' הרי בלשון ואפשר כתב כן ולא החליט הדבר. ואפילו לדברי הר"ן אעפ"כ אין לדמות לכלי גללים כלי עץ אף הבאים במדה דהרי מה שבעינן הוייתן ע"י טהרה ממעטינן אפילו כלים טהורים כיון שראוים עכ"פ לקבל טומאה לא מקרי הוייתן ע"י טהרה ולהכי קאמר הר"ש כלי גללים כו' שהן אינן ראוים לקבל שום טומאה אבל כלי עץ הבא במדה אף שאינו ראוי לקבל טומאת מת ונבילה ושרץ מ"מ ראוי הוא לקבל טומאת מדרס הזב ולכן השאיבה בזה הוא מן התורה, ועוד שאפילו למ"ד כולו שאוב אינו מן התורה היינו לפסול מים הבאים למקוה אבל לטבול בתוך הכלי ודאי פסול מן התורה, ועיין בדברינו לקמן:

ומעתה לא מבעיא לפי מה שכתבתי לעיל שנקב שדעתו תיכף בשעת נקיבתו לסתמו בברזא לא נתבטל כלל מתורת כלי אפילו קודם שנתן הברזא לתוכו א"כ כיון שלענין איסורין אמרינן תלוש שחיברו לאו כמחובר דמי כרבנן דר"א דדף כמו שפסק הרמב"ם בסוף פי"א מהלכות כלים, ורמ"א בח"מ סימן צ"ה סוף סעיף א' בהג"ה אף שמביא פלוגתא בזה אי אמרינן כתלוש דמי או לא היינו לענין ד"מ אבל לענין איסור מבואר ביו"ד סימן קמ"ה סעיף ג' דבית כתלוש דמי וע"ש בש"ך ס"ק ג' ובט"ז ס"ק וי"ו מ"ש בשם הר"ן וא"כ החבית הזו תכף גם קודם שהושם הברזא כלי היא וראויה לטמא מדרס וכיון שדרך הנקבים שבתחתיתה באים כל המים הרי הויית כל המים ע"י כלי הראוי למדרס ופסולים מן התורה משום שאובים. אלא שאני אומר אפילו אם לא נחליט סברתי ונימא שכל זמן שלא הושם הברזא בתוכו כלל אף שהיה דעתו לעשות לו ברזא נתבטל מתורת כלי עד שיושם בו ברזא פעם אחת אז חזר להיות כלי וא"כ נימא שהמים שנכנסו בתוך החבית מקרי הוייתן ע"י טהרה ומה שסותם אחר כך בברזות ואז נעשה החבית כלי מכל מקום אז פעולת הברזות הוא רק שלא יצאו המים ויבלעו בקרקע והרי אפילו בלא הברזות יכול לטבול עתה שיש בו ארבעים סאה כמבואר בסעיף נ"א ניקב המקוה ומימיו נוטפים מעט מעט או נבלעים בקרקע מעט מעט כשר לפי שאין זחילתן ניכרת ע"ש ואם כן עיקר פעולת הברזות על להבא שמשמר המים שלא יחזרו להתמעט ואולי יכול לעשות פעולה כזו אפילו ע"י דבר המקבל טומאה והרי חזינן בסעיף נו"ן במקוה שנסדק שיש מי שמתיר לסתום בדבר המקבל טומאה ואפילו לדעה הראשונה שאוסר לסתום ע"י דבר המקבל טומאה והיא דעת הר"ש נלע"ד טעמו שכיון שקודם הסתימה אסור לטבול בו אפילו יש מ' סאה עד הסדק מבואר בטור כיון שמים עליונים ננערים לצאת מיחשב כלו כזוחלין עיין בטור וא"כ קודם הסתימה המקוה הוא פסול וע"י סתימה בא להכשירו לכן סובר הר"ש שאין לסתום בדבר המקבל טומאה והרא"ש מתיר גם בזה. אבל בחבית הנ"ל שאף קודם סתימת הברזות לא מיחשב זוחלין והברזות אינן עושין פעולה להכשירה כי הרי הוא כשר ועיקר פעולת הברזות שלא יבא לידי מיעוט השיעור אין קפידא בדבר המקבל טומאה. זה שהיה אפשר לומר אבל באמת לא כן הוא ואדרבה גם להרא"ש אסור שהרי כל מי המקוה הם בחבית וע"י הברזא החבית נעשה כלי המקבל טומאה וכיון שכל מי המקוה הם בכלי זה אין לך הוייתן ע"י כלי כמו זה ואסור לטבול שוב בתוכו לעולם ואפילו יסיר הברזות שכבר נעשו כולם שאובים:

ומה שהביא מעלתו ראיה לדבריו שהרי אפילו סתמו בסיד לבד בלא צרורות או בגפסיס אם קבעו אח"כ בארץ כשר כדמשמע לשון הש"ע שכתב בסעיף ז' סתמו בסיד או בגפסיס

עדיין פוסל את המקוה עד שיקבענו בארץ משמע כל שקבעו בארץ אע"פ שסתמו כבר בסיד לבד כשר וכל זה בסתמו תחלה ואח"כ קבעו בארץ אבל אם קבעו בארץ תחלה לא איצטריך המחבר לאשמועינן שמותר לסתמו אפילו בברזא של עץ כמ"ש הש"ך בס"ק כ"א ומשנה ערוכה היא כו' והאריך בענין זה:

ובמחילה מכבודו לא ירד לשורש הדברים הללו והוא סובר שסתימת הסיד חשוב סתימה להנקב ומיחשב כלי רק כיון שקבעו בארץ נתבטלה סתימה זו ואינו מיחשב כלי ואין הדבר כן ואין לך שום דבר שיוכל לסתום בו שיהי' חשוב כלי ע"י סתימה זו רק כלי חרס בזפת אבל שאר כל הכלים אין להם שום סתימה כמבואר בראב"ד פ"ד מהל' כלים:

והואיל ואני עוסק בזה אמרתי לבאר דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' פרה הל' ז' ששום אחד ממפרשי דבריו לא פירשו כוונתו והתוי"ט פ"ה מפרה משנה ז' וכן הט"ז בסי' קנ"ט סוף ס"ק א' ג"כ לדעתי לא כיונו יפה ולכן אפרש אני. וז"ל הרמב"ם שם הל' ו' כלי חרס שניקב ככונס משקה אין ממלאין ומקדשין בו אבל אם ניקב כמוציא משקה מקדשין בו. הל' ז' כלי שניקב מלמטה וסתמו בסמרטוטין פסול שהמים שבו אינן על עיגול הכלי אבל על הפקק, היה נקוב מן הצד ופקקו הרי זה כשר למלאות כו' עכ"ל הרמב"ם. ומדיהיב רבינו טעם שהמים אינן על עיגול הכלי אלא על הפקק מוכח שהכלי שפיר נקרא כלי אלא שהפקק אינו כלי שאם היה כל הכלי בטל מתורת כלי א"כ אין המים תוך כלי כלל. וא"כ היא גופא קשיא כיון שאין סתימה מועלת בשום כלי רק הזפת לכלי חרס איך נחשב כאן כלי ובמשנה ז' פ"ה מס' פרה ניקבה מלמטן ופקקה בסמרטוט המים שבתוכה פסולים מפני שאינן עגולים כלי מן הצד ופקקה בסמרטוט המים שבתוכה כשרים מפני שהם עגולים כלי. וכתב הברטנורא מפני שאינם עגולים כלי כלומר שאין כלי מסבב את המים דנקב שלמטה מבטלו מתורת כלי דסתימה של סמרטוט לא משויא ליה כלי אבל כשניקב מן הצד יש תורת כלי עליו ומקדשים במים שבתוכה שהרי הכלי מסבב והיינו עגולים כלי עכ"ל הברטנורא, והוא מדברי הר"ש שם בפי' המשנה וכן פי' הרא"ש שם והרגיש הרא"ש כיון שאין הסתימה מועלת כלום וההיתר שמן הצד הוא מפני שלא נתבטל הכלי כלל ע"י נקב שמן הצד א"כ מאי אירא סתמו אפילו לא סתמו נמי מותר למלא ולקדש ונדחק הרא"ש דאיידי דתני רישא פקקה בסמרטוט תני גם סיפא עיין בראב"ש. ולפירושו צ"ל דסמרטוט דרישא היא לרבותא שאע"פ שפקקו לא מיחשב כלי. והתוי"ט שם ג"כ כתב שאין פקיקת הסמרטוט מועלת והנקב בשוליו מבטלו מתורת כלי וע"ז הביא אח"כ דברי הרמב"ם בחבורו בפ"ו מהל' פרה, וכבר כתבתי שדברי הרמב"ם אינם סובלים פירוש זה. והנלע"ד שהרמב"ם מפרש משנה זו בניקב נקב קטן שאין בו

לבטל הכלי מתורת כלי ואילו לא פקקו כלל לא היה הנקב מזיק לו כלל אפילו בשוליו והיה רשאי למלאו לקדש אבל ע"י הפקק של סמרטוטין שבולט לתוך אויר הכלי והמים שעליו אינו על עיגול הכלי רק על הסמרטוט לכן אין ממלאין ומקדשין בו אבל בניקב מן הצדדים אפילו פקקו אינו מזיק שהמים נחים למטה על שולי הכלי ודברי הרמב"ם בהל' ז' שייכים לסוף דבריו שבהלכה ו' דהיינו בניקב רק במוציא משקה, זה הנלע"ד בדברי הרמב"ם:

ונחזור לנדון דידן שעכ"פ סתימה אינה מועלת וא"כ סתימת הסיד והגפסיס אינן מועילין להיות שוב נחשב כלי. אבל דברי הש"ע בסעיף ז' הם כך וגם בזה צריך אני לבאר היטב כי יש כאן ב' שיטות האחת שיטת הרמב"ם והשנית שיטת הרשב"א והרא"ש והמחבר סדרם על שולחנו כל אחת בסתם וצריך אני עכ"פ לראות שלא יהיו הדינים שבש"ע סתרי אהדדי:

והנה בתוספתא הביא הר"ש בסוף פ"ד והרא"ש בהל' מקואות קסטלין המחלק מים בכרכין אם היה נקוב כשפופרת הנוד אינו פוסל את המקוה ואם לאו כו' פקקו בסיד ובבנין אינו פוסל את המקוה בסיד ובגפסיס פוסל את המקוה על גבי הארץ וע"ג סיד וגפסיס או שמירח בטיט מן הצדדים אינו פוסל את המקוה עכ"ל התוספתא. ודעת הר"ש והרא"ש והרשב"א דהך סתימה לגרוע קאתי לבטל הנקב ולהחזירו להיות כלי וקאמרה התוספתא שאם פקקו בסיד ובבנין זה דבר שאינו מתקיים ולא חשיב סתימה והרי הוא נקוב כמו שהיה ואינו פוסל המקוה (לפי פירושם אם לא פקקו כלל והניחו נקוב כמות שהוא ולא העבירו בארץ ולא מירחו בטיט פשיטא שכשר), בסיד ובגפסיס היינו בשניהם יחד ואז הוא מתדבק יפה בנקב וסתימה מעליא היא וחשיב כלי ופוסל המקוה, ע"ג הארץ כלומר לא סתם הנקב אלא הושיבו על הארץ כדי שלא יצאו המים או ע"ג סיד וגפסיס רצונם שלא פקק הנקב בסיד ובגפסיס רק הושיבו עליהם או שמירח הנקב מהצדדים אכתי לא הוי כלי ואינו פוסל המקוה, זהו פירושן של הר"ש והרא"ש והרשב"א, ובאמת הוא דבר תמוה שחושבים סיד וגפסיס יחד לסתימה מעליא שיחזור להיות נקרא כלי והרי אין שום סתימה לכלים רק הזפת לכלי חרס וצ"ל דאף דלענין קבלת טומאה לא מקרי כלי ע"י שום סתימה אבל לענין להיות נקרא כלי לפסול המקוה שפיר יש סתימה. ולדבריהם אם פקקו בסיד וגפסיס יחד אפילו קבעו אח"כ בארץ לא מהני דלדבריהם כיון שכבר חזר להיות כלי בתלוש הרי הוא כצינור שחקקו ולבסוף קבעו שפוסל המקוה. וכל זה הוא לשיטתם אבל הרמב"ם שיטה אחרת לו בתוספתא זו ולשיטתו הפקיקה הוא להועיל ולא להפסיד ולשיטת הרמב"ם לבטל הכלי מתורת כלי

לא סגי בנקיבה לחוד אפילו יהיה כשפופרת הנוד דאכתי אף שאינו נקרא כלי נקרא שברי כלי או שיורי כלי ולבטל גם שם זה צריך עוד פעולה אחרת דהיינו שיפקוק נקב זה על סיד וצרורות יחדיו שזה דרך בנין וכיון שהוא דרך בנין אינו נקרא אפילו שבר כלי אבל אם פקקו בסיד בלא צרורות אין זה דרך בנין ואף שלא נקרא סתימה ואינו כלי מ"מ הרי הוא כאילו לא פקקו כלל ונקרא שברי כלי וזה לחוד לא מהני ולדבריו סיד וגפסיס הן כל אחד לבד והן שניהם יחד דין אחד להם לא מועילים ולא גורעים והרי הוא כמו נקוב בלי שום פקיקה כל זמן שלא עירב צרורות עמהם שאז הוא דרך בנין ואם אינו פוקק כלל או אינו מצרף צרורות עמהם צריך לעשות פעולה אחרת אחר הנקיבה דהיינו שיקבענו בארץ, ולדידיה שפיר מהני הקביעות בארץ אף אחר שפקקו בסיד וגפסיס שהרי לדידיה הפקיקה לא עשתה שום פעולה לא תועלת ולא הפסד ועיין כל זה בב"י בסימן ר"א ובכ"מ פ"ו ממקואות הלכה ד' ובש"ך ס"ק כ"ה. ואמנם דברי הרמב"ם הם הלוקח כלי גדול כו' ועשאו מקוה כו' וא"כ איכא למימר דהיינו דוקא לטבול בתוכו הוא דבעי תרתי ולא סגי בנקב לחוד אבל לענין שלא יפסול המקוה די בנקב לחוד ואמנם בב"י ובכ"מ פירש דברי הרמב"ם דגם שלא יפסול המקוה בעינן תרתי והמחבר בשולחנו בסעיף ז' הביא שיטת הרמב"ם ובסעיף מ' הביא שיטת הר"ש והרא"ש והש"ך רמז זה בקצרה בסוף ס"ק כ"ה ואמנם צריכין אנו למשכוני נפשין שלא יהיו דברי המחבר סתרי אהדדי:

ולכן אומר אני בסעיף ז' נקט המחבר חומרת הרמב"ם דבעינן תרתי והיינו משום דכאן מיירי גם לענין לטבול בתוכו בזה הכריע כהרמב"ם ובעינן נקב המטהרו וגם סתימה דרך בנין דהיינו סיד וצרורות או שיקבענו בארץ ומה שסיים וכן אם פקק הנקב בסיד ובבנין אינו פוסל בא לומר שלא תאמר שהסתימה מבטלת הנקב וחזר להיות נחשב כלי שלם ופוסל המקוה קמ"ל שאינו מחשיבו כלי והיינו רישא דתוספתא פקקו בסיד ובבנין לפירוש הר"ש והרא"ש ומסיים המחבר והמים הנקוים בתוכו כשר דהיינו אפילו לטבול בו לפי שהפקיקה עושה פעולה לבטל מתורת שיורי כלי לדעת הרמב"ם. ואמנם מה שכתב שוב המחבר סתמו בסיד או בגפסיס עדיין הוא פוסל המקוה עד שיקבענו בארץ או יבנה כו' דמשמע דאפילו לפסול עדיין כלי הוא כל שלא קבעו בארץ או יבנה דמשמע דאפילו לענין שלא יפסול המקוה הכריע כהרמב"ם דבעינן תרתי דהיינו שינקב וגם יבנה או יקבע בארץ. ולפ"ז אם ניקב ולא פקק כלל ולא קבעו בארץ עדיין כלי הוא ופוסל המקוה. וזה אי אפשר לומר בדעת המחבר שהרי בסעיף מ' סתם וכתב כלי שניקב בשוליו כו' אינו חשוב כלי לפסול המקוה הרי שלא הצריך שום דבר יותר מנקיבה וכן מסיים שם לפיכך הרוצה לשאוב מהמקוה לנקותו וירא כו' יקוב הכלי בשוליו כו' ע"ש

הרי שנקיבה לחוד מהני ולא ראיתי לשום אחד מהאחרונים שהרגישו בזה. ואשתומם כשעה חדא ונתיישבתי ונתתי לב לדברי התוספתא וראיתי כי לפי פירושן של הר"ש וסייעתו קשיין דיוקי דרישא ודסיפא אהדדי דרישא קתני פקקו בסיד ובבנין אינו פוסל המקוה ולפי פירוש הר"ש היינו דלא חשיב סתימה וזה בלי ספק שהצרורות הם גורמים מניעת הדיבוק ומדקתני בסיד ובבנין אינו סתימה מכלל דבסיד לבד בלא עירוב צרורות שפיר חשיב סתימה ופוסל המקוה וסיפא קתני ובסיד ובגפסיס דלפי פרושן היינו בשניהם יחד פוסל משמע הא בחד מינייהו דהיינו סיד לחוד או גפסיס לחוד אינו חשיב סתימה ואינו פוסל המקוה א"כ קשיין אהדדי וע"כ צריכין אנו לומר דחדא מנייהו לאו דוקא ולא ידעינן הי מנייהו:

לך בסוף ספר תהה"א בשער המים כתב בפירוש שבסיד לבד או בגפסיס לבד לא חשיב סתימה ואמנם בדברי הר"ש והרא"ש אין הכרע. ומעתה אם קבעו בארץ דזה להרמב"ם ודאי כשר אפילו אם פקקו בסיד או בגפסיס קודם שקבעו דלהרמב"ם הפקיקה לא הפסידה פעולת הנקיבה כלל אלא שלא עשה שום תועלת להוציא אפילו משם שבר כלי או שיורי כלי ועתה כיון שקבעו בארץ הרי הוא עושה עתה פעולה לבטל אפילו שם שיורי כלי ולכן הוא כשר אפילו לטבול בו ולדעת הר"ש אולי סיפא דוקא דבעינן דוקא סיד וגפסיס אבל סיד לחודא אינו חשוב סתימה וכיון דלדעת הרמב"ם הוא כשר בודאי אחר שקבעו ודעת הר"ש וסייעתו לא ברור לן לא שבקינן מה דברור להרמב"ם ולכן כשר אפילו לטבול בו אבל אם לא קבעו בארץ ופקקו בסיד לבד כיון שלדעת הרמב"ם ודאי פסול ובדעת הר"ש וסייעתו לא ברור לן לכך אפילו לפסול אחרים פוסל אבל אם לא פקקו כלל ולא קבעו בארץ שבזה הרמב"ם פוסל והר"ש וסייעתו מכשירים אע"ג דאינהו רובא והרמב"ם יחיד מ"מ לענין לטבול בו חשש לדעת רבינו הגדול להחמיר. ואלו הם דברי המחבר כאן סעיף ז' דמיירי שעשאו מקוה דהיינו לטבול בו התנה שיקבע בארץ או שיפקוק בסיד ובבנין אבל לענין לפסול מקוה אחר אי לא פקק כולו ולא קבע בארץ מזה לא דבר כאן בסעיף ז' ובסעיף מ' שם התחיל הסעיף לענין לפסול ולכך אם נקבו ולא פקק כלל ולא קבעו בארץ סמך על הר"ש וסייעתו שהם רבים לכן פסק שאינו פוסל. וא"ת כיון שהמחבר סובר דאפילו כולו שאוב אינו פוסל אלא מדרבנן ועיין בש"ך ס"ק י"ז וס"ק קי"ד א"כ מה הפרש יש בין לטבול בתוכו ובין לפסול מקוה אחרת, וי"ל דלענין לטבול בתוך הכלי אפי' למאן דס"ל כולו שאוב כשר מן התורה מ"מ לטבול בכלי אסור מן התורה כמבואר בתוס' פסחים י"ז ע"ב בד"ה אלא כו' שכתבו וא"ת כיון דכולו שאוב כשר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל וי"ל דגזרו שאיבה אטו דלמא אתו

לאטבולי במנא דבתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא וכן כתב הרא"ש בהלכות מקואות היכא דסתמו בסיד וגפסיס יחד דזה ודאי פסול להר"ש וסייעתו פסק המחבר דפוסל ובזה לא מהני אפילו יקבענו אח"כ בארץ אף דכשר להרמב"ם כיון דלהר"ש וסייעתו כבר גרמה הסתימה להחזירו להיות כלי כבר נקרא עליו שם כלי בתלוש וכמו צינור שחקקו ולבסוף קבעו ולכן לא סיים המחבר שם עד שיקבענו בארץ כמו שסיים בסעיף ז' בסתמו בסיד לחוד. ולפ"ז לדידן דקיי"ל כולו שאוב פסול מן התורה א"כ אם כל המקוה נתמלא ע"י כלי המנוקב שלא קבעו בארץ ולא עשאו בסיד וצרורות היה לנו לפסול המקוה ולחוש לדעת הרמב"ם כשם שחיישינן לענין לטבול בתוכו ואולי כיון דאיכא עכ"פ כמה רבוותא דסברי כולו שאוב ג"כ אינו מן התורה שוב סמכינן על הר"ש וסייעתו דלא בעינן רק נקיבה ולא יותר דלכתחלה יש לחוש ובדיעבד אם טבלה או שאינו מצוי מקוה אחר יש להקל:

ומה שהביא מדברי הש"ך בס"ק כ"א הנה זה כלל גדול אצלנו שדבר המפורש בגמרא אפילו כל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותו מהלכה וחייבים אנו למשכוני נפשין על הראשונים לתרץ דבריהם שלא יהיו נגד דברי הגמרא וכבר כתבתי שהפוסקים לא ביארו לנו בזה כלל ולכן אראה אני דברי הראשונים גדולי הפוסקים לתרץ דבריהם ואם איזה מהאחרונים לא נוכל לתרץ דבריו כבודו במקומו מונח ודברי הגמרא קיימים לעולם. והנה בסוגיא דב"ב אשר הבאתי מפורש דחקקו ולבסוף קבעו מהני רק לענין שאיבה דרבנן אבל לא לאיסור תורה וכדמוכח בדף של נחתומין ולומר אולי בדף של נחתומין גופא לית הלכתא כרבנן אלא כר"א דמטהר, שתי תשובות בדבר, חדא שהרי הרמב"ם פסק כרבנן כמבואר בדבריו פי"א מהל' כלים בסופו ועוד תשובה מוכרחת דבמסכת ע"ז דף מ"ז ע"ב אמר רב המשתחוה לבית אסרו אלמא קסבר תלוש ולבסוף חברו כתלוש דמי. הרי מפורש דעכ"פ לענין איסור תורה כתלוש דמי וכן פסקו כל הפוסקים וא"כ צריכין אנו למשכוני נפשין אדברי הטור שהביא הש"ך בס"ק כ"א דמשמע דגם לענין לטבול בו בעינן שהיה עליו שם כלי בתלוש דהיינו חקקו ולבסוף קבעו. וכן צריכין אנו לתת לב לדברי רמ"א בהג"ה סוף סעיף ג' ובלבד שלא יהיה תוך כלי או אבן שחקקו ולבסוף קבעו והוא מדברי הרשב"א:

ונתחיל בדברי הטור שהביא הש"ך וז"ל הטור. צריך שלא יהיו מ' סאה בתוך הכלי שאין טובלים בכלים לפיכך גיגית שקבעה בארץ ונתמלאה במי גשמים אין טובלין בה כיון שהיה שם כלי עליה קודם שקבעה ואם יש בשוליה כשפופרת הנוד שרי עכ"ל הטור. ומזה איכא למידק דאם לא היה שם כלי עליה קודם שקבעה דהיינו קבעה ולבסוף חקקה

שרי לטבול בתוכה אף בלי נקיבה והוא נגד סוגית הגמרא דב"ב. אומר אני הרי הב"י בד"ה ולכך נ"ל דמ"ש בתשובה אבל בתוכה כו' כתב שם בסוף הדבור דמ"ש בפסקים למדנו מזה שמותר כו' ויטבול בה צ"ל דהאי יטבול בה דקאמר לא לטבול בתוכה היא אלא לטבול על ידה כלומר שהמים היורדים ממנה למקוה לא נפסלו ומותר לטבול בהן כו' ע"ש בב"י. ואף שכתב הב"י בדבור שאחריו וז"ל אבל רבינו אע"פ שלא כתב לישנא דטבילה בתוכה אלא לישנא דבה נראה ודאי דלענין לטבול בתוכה מיירי וכל שניקבה כשפופרת הנוד שרי דאי לענין שלא יפסלו המים הנמשכים ממנה לקמן כתב דין זה באורך עיין בב"י. ואני אומר דהוכחה של הב"י תספיק דלא נימא דהאי בה שכתב הטור משמעו רק לענין מים הנמשכים ממנה אבל אכתי אפשר לפרש דהאי בה כולל בין לטבול בתוכה ובין לטבול על ידה במקוה שיומשכו לתוכה וכיון דאיירי גם לענין לפסול המקוה שפיר קאמר כיון שהיה שם כלי עליה קודם שקבעה, הא חדא:

ועוד נלע"ד לתרץ דברי הטור ע"פ שנתקשה הב"י בדברי הטור דכאן כתב אם יש בשוליה נקב כשפופרת הנוד שרי הרי דגם בשוליה בעי כשפופרת ולקמן כתב דבשוליה אפילו נקב כל שהוא אינו חשוב עוד כלי לפסול המקוה ועיין בב"י שהאריך בזה, ומתחלה רצה לומר דכאן לענין לטבול בתוכה הצריך כשפופרת אבל לקמן לענין לפסול המקוה סגי בשוליה בכל שהוא, ומעתה אני אומר כיון דבדבר זה אי סגי בשוליה נקב כל שהוא או לא הוא פלוגתא דתנאי בתוספתא ועיין ברא"ש בהל' מקואות ובב"י כאן ולכך בכלי שהיה שם כלי עליו בתלוש בזה החמיר הטור כדעת המחמיר בתוספתא אבל בקבעו ולבסוף חקקו אף דלענין לטבול בתוכו קי"ל כרבנן דדף מ"מ בניקב בשוליה כ"ש סמכינן על דברי המיקל בתוספתא כיון דגם בזה גופא אם הוא בתלוש איכא פלוגתא דהרי ר"א דדף סובר שהוא כמחובר ולכן כיון שהטור רוצה לסיים אם יש בשוליה נקב כשפופרת הנוד הקדים שהיה עליה שם כלי בתלוש אבל אם לא ניקב כלל אפילו לא היה עליה שם כלי בתלוש ג"כ אסור לטבול בה, ועוד נלע"ד ולתרץ גם דברי רמ"א הנ"ל שהם דברי הרשב"א והרי מיירי לענין לטבול בתוכה שהרי לענין לעשות המקוה על הגג מיירי ואפ"ה מסיים ובלבד כו' או אבן אחת שחקקו ולבסוף קבעו דמזה משמע הא קבעו ולבסוף חקקו שפיר דמי. ואמנם ממה שמסיים רמ"א שם והוא ג"כ מדברי הרשב"א ולשון הרשב"א בתשובה סימן ת"ת הוא ואם אינו כלי אחד אלא שנעשה בית כינוס מים בבנין אבנים כשר ובית הטבילה שהוא בחול בבית המקדש בגג היה כו' עכ"ל הרשב"א. והרי בנין ע"י חבור אבנים הרבה לא משכחת כלל חקקו ולבסוף קבעו שהרי ע"י הבנין הוא שנעשה בית קיבול וא"כ מאי איריא אבנים הרבה הרי אפילו אבן אחת כיוצא בזה

שלא חקקו מקודם ג"כ כשר א"ו דאבן אחת אפילו קבעו ולבסוף חקקו פסול דדוחק לומר דכינוס אבנים הרבה מיירי אפילו בתלוש לגמרי שעשה בנין אבנים ע"ג דף המונח ואינו מחובר שהרי מביא מבית הטבילה שעל גג בית המקדש וא"כ קשיין דיוקי אהדדי. והנלע"ד בזה דהרשב"א וכן הטור ובעלי השלחן ערוך כאן בהלכות מקוואות קיימי ולא קאי דוקא אטבילת אשה נדה גמורה אלא בדיני מקוה והרי גם כלים חדשים הנקחים מנכרי צריכין טבילה ויש מהפוסקים דסברי שכל עיקר טבילה זו היא מדרבנן ואפי' לדידן דס"ל שהיא מדאורייתא היינו כלי מתכת אבל כלי זכוכית לכ"ע הם מדרבנן והרי בדרבנן גם רבנן דדף מודו דתלוש ולבסוף חברו כמחובר דמי היכא שלא נקרא עליו שם כלי בתלוש כדאמרינן שם בב"ב דף ס"ו ע"א וא"כ הרשב"א כלל מלא אמר שאם חקקו ולבסוף קבעו שכבר נקרא עליו שם כלי בתלוש המקוה פסול לגמרי אפילו להטביל בו כלי זכוכית ובכינוס אבנים הרבה המקוה כשר לטבול בתוכו אפילו נדה וזבה דאורייתא ואבן שקבעו ולבסוף חקקו יש חילוק דכלי זכוכית שרי לטבול בתוכו אבל כלי מתכות וק"ו אשה נדה אסורים לטבול בתוכו ואפילו דיעבד לא עלתה לה טבילה. ואמנם בעלת כתם שהיא רק טומאה דרבנן נלע"ד דלכתחלה אסורה לטבול שם דמי יודע שהיא טובלת בשביל כתם והרואה יחשוב שהיא טובלת לנדתה ממש אבל בדיעבד אם טבלה שם בעלת כתם עלתה לה טבילה. וע"פ הצעה זו יש ליישב כל מקום שמשמע מדברי גדולי הראשונים שגם לענין לטבול בתוכו הזכירו שיהיה עליו שם כלי בתלוש ועיין בר"ש. ויען הארכתי בזה קצת ובעלי הש"ע והאחרונים לא ביארו לנו כל הצורך אמרתי לכתוב הדינים היוצאים מדברינו בקיצור:

א אבן המחובר מגידולו ולא נתלש מעולם וחקקו בו שיעור מקוה ונתמלא מי גשמים והוא עודנו מחובר מגידולו טובלת בו נדה גמורה אפי' לכתחלה בלי שום נקיבה כלל:

ב היה סלע תלוש וקבעו ולבסוף חקקו ונתמלא מי גשמים טובלין בו כלי זכוכית אבל לא כלי מתכות וק"ו שאין נדה טובלת שם ואפילו דיעבד אין הטבילה עולה. אבל בעלת הכתם אינה טובלת בו לכתחלה אבל בדיעבד אם טבלה עלתה לה טבילה:

ג ואם ניקב בו מן הצד כשפופרת הנוד והיינו סמוך לתחתיתו שאינו ויכל לקבל תחת הנקב כלל וכן אם ניקב בשוליו אפילו כל שהוא כיון שאינו מקבל מים כלל טובלת בו אפילו לכתחלה ואמנם אם המים נוזלים להדיא מן הנקב עיין באות ה':

ד חקקו ולבסוף קבעו שכבר נקרא עליו שם כלי בתלוש אין טובלין בו כלל אפי' כלי זכוכית וק"ו אשה נדה או אפילו בעלת הכתם ואפילו דיעבד אין הטבילה עולה:

ה לקח כלי תלוש וניקב בו נקב כשפופרת הנוד ולא העמידו על הארץ והנה המים שותתים להדיא דרך הנקב או אפילו העמידו על הארץ והנקב הוא בצדו שאז אין הארץ מעכבת יציאת המים מן הנקב והמים יוצאים להדיא אז פסול לטבול בו דלא עדיף ממקוה שנפרץ והמים יוצאים דרך הסדק שבסעיף נ' וכאן שהנקב בתחתיתו פסול גם לדעת המחבר שם. ומה שהכשרתי באות ג' ע"י נקיבה היינו במה שקבעו אחר החקיקה בסלע או בארץ ומיירי שסתם הנקב בדבר שאינו מיהדק בו שפיר כגון בסיד לחוד ואם אין המים יוצאים להדיא אף שנוטפים מעט מעט לא מקרי זחילה לפסלו משום זוחלין כמבואר בסעיף נ"א:

ו וכל זה בקבעו בארץ או חיברו בסלע המחובר אבל אם לא קבעו כלל והניחו כמות שהוא וניקב בו כשפופרת הנוד וסתמו בסיד לחוד או אם הנקב למטה בשולי הכלי ממש והעמידו על הארץ שאז הארץ מעכבת זחילתו באופן שאינו נפסל משום זוחלין אבל לא חברו בארץ אז פסול לטבול בתוכו נדה וכלי מתכות אבל כלי זכוכית יש הפרש שאם לא פקקו כלל והנקב בשוליו והעמידו על הארץ שמעכבת זחילתו טובלין בו כלי זכוכית אבל אם פקק הנקב בסיד לבד או בגפסיס לבד אפי' כלי זכוכית אין טובלין בו כל זמן שלא קבעו בארץ ואם סתמו בסיד וצרורות יחד טובלת בו אפי' נדה אפי' לא קבעו בארץ:

ז ואם סתם הנקב בסיד וגפסיס יחד אפילו קבעו בארץ אח"כ אין טובלין בו אפי' כלי זכוכית שסתימה זו מבטלת הנקב לגמרי וחזר להיות כלי שלם אבל אם קבעו בארץ תחלה ואח"כ סתם הנקב בסיד ובגפסיס יחד דינו כמו קבעו ולבסוף חקקו לעיל אות ב' ואות ג'. וכל אלו החילוקים לענין לטבול בתוכו אבל לענין המים שבו אם נחשבים שאובים לפסול המקוה שנפלו שם מן הכלי הנ"ל הא ודאי שכל מקום שמבואר כאן שמותר לטבול בתוכו ק"ו שאינן פוסלים אבל יש שגם שביארנו שאין טובלים בתוכו מ"מ אינן פוסלים. ונבאר פרטיהם:

ח תלוש שקבעו ולבסוף חקקו שביארנו באות ב' שאין הנדה טובלת בו ואפי' בדיעבד לא עלתה לה טבילה מ"מ לענין לפסול המקוה שנפלו בו אינו פוסל. ויש בזה פרטים שאם היה כבר במקוה כ"א סאין מים כשרים ושוב נתמלא ממים שבכלי הזה רשאי נדה לטבול בו לכתחלה ואין בזה מחלוקת ואמנם אם כל עיקר המקוה נתמלא ממים שבכלי הנ"ל אז תליא בפלוגתא של הפוסקים דלדעת הפוסקים שכולו שאוב פסול מן התורה המקוה פסול דלגבי איסור דאורייתא קי"ל כרבנן דתלוש ולבסוף חברו כתלוש דמי וא"כ עדיין דינו כתלוש והרי הוא כלי וכל המים שבאו על ידו שאובים הם. ובזה יש ליישב

דברי מהרי"ק בשורש נ"ד הביאו הב"י בד"ה כתב בהגהת מרדכי דקידושין על מקוה שהמשיכוהו דרך צינור כו' מ"מ מיפסל מפני חשש חטטין שבתוכו כו', וכתב מהרי"ק בשורש נ"ד * [הגה"ה מבן המחבר גם הרמ"א בסעיף ל"ו בהג"ה פסק להאי דינא של מהרי"ק דמותר לעשות מקואות ע"י צינורות וסלונות של עץ שמביאים מים מן הנהר וכו' ולא חיישינן שמא נעשה בהם גומא וכו' ואף אם נעשה בהם גומא הואיל ולא עשאו אדם בכוונה עכ"ל. וג"כ קשה למאי צריך להך טעמא הואיל ולא עשאו אדם בכוונה תיפוק ליה דהוי קבע ולבסוף חקק אך יש לתרץ דברי הרמ"א דלא מיירי בצינור קבוע בקרקע אבל מהרי"ק שהביא הב"י מיירי בפירוש בצינור קבוע בקרקע שפיר הקשה אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל:] שפשט המנהג בכל ישראל לעשות מקואות ע"י מרזבות המקלחין מים מן הגגות ואולי גם זה הדעת שמחמיר כל כך לא דבר ממרזבות הדבוקות לגגות דשליט בהו אוירא טובא ולא שכיח שיתקלקלו וירקיבו עד שתתהוה שם גומא אלא דוקא בצינור הקבוע בקרקע ואפשר מתחת לארץ דלא שליט בהו אוירא וניקב בקל על ידי לחלוחית הקרקע התם הוא דחיישינן להכי כו'. ולכאורה דברי מהרי"ק תמוהין שאם זה המחמיר מיירי בקבוע בקרקע ומכ"ש אם מיירי מתחת לארץ א"כ מה בכך שעל ידי הרקבה מתהוה בהם גומא וכי גרע האי גומא דממילא מחקק גומא בידים הרי זה הוא קבעו ולבסוף חקקו אבל לפי מ"ש ניחא דכאן מיירי שכל מי המקוה באים דרך צינור הזה וס"ל להפוסק הזה המחמיר שכולו שאוב פסול מן התורה וא"כ אף שקבוע בקרקע דינו כתלוש. ובינותי בספרים ומצאתי לאחד ממחברים שבזמננו הוא הגאון בעל עצי אלמוגים בדיני נט"י בסימן קנ"ט שהט"ז בס"ק ח' כתב שלרבנן דדף אפילו קבעו ולבסוף חקקו הוא כלי מן התורה אלא דבשאיבה שהוא מדרבנן הקילו בקבעו ולבסוף חקקו אף שמן התורה חשוב כלי והעצי אלמוגים השיג עליו וכתב בס"ק יו"ד שיש חילוק בין קבעו ולבסוף חקקו ובין חקקו ולבסוף קבעו דבקבעו ולבסוף חקקו מדאורייתא דינו כמחובר אבל חקקו ולבסוף קבעו מדאורייתא דינו כתלוש אלא דרבנן החמירו בקבעו ולבסוף חקקו גזירה אטו חקקו ולבסוף קבעו, והביא ראיה לדבריו ממה דאמרינן שם בסוגי' דב"ב שאני שאיבה שהוא דרבנן וקשה א"כ להני פוסקים דס"ל כלי שאוב הוא פסול מן התורה היכא דכל המקוה נעשה ע"י צינור שקבעו ולבסוף חקקו יהיה פסול ולא מצינו להפוסקים שחילקו בזה א"ו דקבעו ולבסוף חקקו מדאורייתא הוא כמחובר רק רבנן גזרו משום אטו חקקו ולבסוף קבעו וכיון דע"פ רוב שאיבה הוא דרבנן דע"פ רוב כבר יש מים במקוה לכן היכן אפילו דכולו שוב שאוב הניחוהו על דין תורה ולא רצו לגזור בו. והנה גוף דבריו דחוקים דכיון דכולו שאוב הוא מן התורה למה לא יגזרו בו כמו

שגזרו לענין לטבול בתוכו ומ"ש שע"פ רוב אינן באים כי אם למקוה שיש בו כבר מים. רוב זה מי הגיד לו ולו יהיה כן ואטו כולו שאוב אינו שכיח כמו לטבול בתוכו ממש. ומה שהביא ראיה ממה שלא חילקו הפוסקים בזה אין זה ראיה שהרי גם לענין לטבול בתוכו לא הזכירו וכמו שכתבתי בתחלת דברי שהפוסקים לא ביארו דבר זה וגוף דבריו שגזרו חבעו ולבסוף חקקו אטו חקקו ולבסוף קבעו אני תמה והמשתחוה לבית שנחסר הבית והוא הדין המפורש בגמרא ופסקוהו כל הפוסקים מה גזירה שייך שם ואם נימא שגזרו אטו בנאו מתחלה לשם כך א"כ משתחוה לאילן יאסר האילן אטו נטעו מתחלה לכך ומה בכך שע"י השרשים שנשרש האילן נעשה מחובר גמור אפ"ה שייך לגזור אטו נטעו מתחלה לכך שבודאי אם נטעו מתחלה לכך אפילו נשרש הוא באיסורו:

ומתחלה עלה בדעתי דכל תלוש ולבסוף חברו מן התורה דינו כמחובר אלא דרבנן דדף גזרו תלשו ולבסוף חברו אטו תלוש גמור וכן במשתחוה לבית גזרינן אטו תלוש משא"כ אילן כיון שנשרש הוי כמחובר מעיקרא ולא שייך לגזור בו אטו תלוש. והדרנא בי דהרי בשחט בדבר תלוש שחיברו להרי"ף והרמב"ם והרשב"א ורוב הראשונים בדיעבד שחיטתו כשירה וכן פסק הש"ע ביו"ד סימן ו' סעיף ב' (רק הרא"ש החמיר ונמשכו אחריו האחרונים) ואם מן התורה דינו כמחובר למה יהיה מותר בדיעבד. ואין לומר דמיירי שכבר תיקנו ועשאו סכין קודם שחיברו והוה כמו חקקו ולבסוף קבעו. זה אינו, חדא דגוף דברי העצי אלמוגים לחלק בין חקקו תחלה לחקקו אח"כ לענין אם דינו כקרקע אינן מתקבלים אצלי שלענין לומר כיון שחיברו הוה מן התורה כמחובר מה לי אם הוא כלי תחלה או לא, ועוד דשם בחולין ט"ו ע"ב דמוקי משנתנו השוחט בצור וקנה בתלוש ולבסוף חיברו והרי צור וקנה אינם כלים ובשחיטת חולין לא איכפת לן בכלי כלל רק שיהיה תלוש ואפ"ה תלוש ולבסוף חברו שחיטתו כשרה ש"מ שמן התורה הוא כתלוש ממש רק באילן הנשרש בארץ דינו כמחובר אבל בית ושאר תלוש שחיברו אפילו ביטלו מן התורה הוא כתלוש רק לענין שחיטה לכתחלה גזרו בו אטו מחובר לענין לכתחלה ולהרא"ש היכא דבטלו כיון דדמי למחובר מעיקרא גזרו אף לענין דיעבד אבל לענין ע"ז שאדרבה תלוש הוא חמור יותר נשאר על דינו דין תורה והוא כתלוש וכן לענין הכשר זרעים דינו כתלוש כמבואר ברמב"ם פי"ב מטומאת אוכלין הל' ג'. ומעתה כיון שביארנו שמן התורה הוא כתלוש רק בשאיבה שהיא מדרבנן לא רצו חכמים לגזור בתלוש שחברו היכא שלא היה עליו שם כלי בתלוש ממש א"כ היכא שכולו שאוב ע"י תלוש שבסוף חברו אפילו קבעו ואח"כ חקקו הוא פסול מן התורה להנך פוסקים ודלא כבעל עצי אלמוגים:

ט ואמנם לדידן אף שהכריע רמ"א בסעיף ג' שפסול מן התורה מ"מ אם נתמלא כל המקוה ע"י צינור שקבעו ולבסוף חקקו והא ודאי שלכתחלה אין הנדה רשאי לטבול במקוה זה אבל היכא דכבר טבלה וכבר עבר הלילה או דליכא מקוה אחר כדאי הם הפוסקים שפסקו דאפילו כולו שאוב הוא דרבנן כי יש לצרף ג"כ דברי רבינו חננאל שפסק כר"א דדף דכל המחובר לקרקע כקרקע דמי הביאו הרשב"ם שם במסקנא דסוגיא בב"ב וכן הטוח"מ סימן צ"ה הביא דברי ר"ח ועלתה לה טבילה בדיעבד:

י חקקו ולבסוף קבעו פוסל הוא את המקוה אפילו בג' לוגין דהמים שבתוכו שאובים הם* [הגה"ה מבן המחבר והיינו שלא באו ע"י המשכה למקוה עיין בש"ך יו"ד סימן ר"א ס"ק ע"ז ודוק:] שכבר נקרא עליו שם כלי בתלוש ואפילו לשאובים שהם דרבנן ג"כ דינו כתלוש:

יא לקח כלי תלוש וניקב בו כשפופרת הנוד אפי' מן הצדדים אם הוא סמוך לקרקעיתו של הכלי שאינו יכול לקבל מים כלל ולא סתמו כלל אינו פוסל משום שאובים בג' לוגין אבל אם תחלת ביאת מים למקוה היה ע"י כלי זה אזי דוקא בדיעבד שכבר טבלה אפילו לא עבר עלי' הלילה או היכא דליכא מקוה אחר מותרת לטבול במקוה ההוא:

יב ואם סתם נקב זה בסיד וצרורות יחד שזה נקרא בנין הרי מותר לטבול אפי' בתוכו כמבואר באות וי"ו וק"ו שהמים שבאים על ידו אינן פוסלים המקוה אפילו אם כל מי המקוה באו ע"י כלי זה:

יג ואמנם אם סתם הנקב בסיד לחוד בלא צרורות והכלי נשאר תלוש כמות שהוא שלא חברו בארץ כלל אז אפי' בג' לוגין פוסל המקוה ואולי בכל דבר המתדבק שסתמו בו דינו כמו בסיד לחוד:

יד ואם סתמו בסיד וגפסיס יחד אז הרי הוא כאילו אין בו נקב כלל ואפי' קבעו בארץ לא מהני אבל אם קבעו בארץ ואח"כ סתמו אינו פוסל בג' לוגין אבל אם כל המקוה נתמלאה ע"י זה לכתחלה אין לטבול בו אבל בדיעבד או היכא דליכא מקוה אחר מותרת לטבול שם כי כאן יש לנו ג"כ צירוף דעת הרמב"ם שאין על זה תורת סתימה כלל:

הנה הארכתי בפרטים לדינא ואמנם במקומו שם לא ידעתי למה לא יעשו מקוה שיהיו הכתלים של חומת אבנים והרצפה ירצפו בנסרים דרך בנין כמו בשאר מקואות אחר שכבר נהגו להקל לעשות רצפה במקוה בנסרים, ובנסרים ההם יעשו נקבים גדולים שיוכלו המים לנבוע דרך הנקבים עד שיתמלא המקוה ואח"כ יוכלו לסתום הנקבים בברזות של עץ ובזה מעולם לא היה לו תורת כלי קיבול, ולרוב הטרדא אסיים, דברי הד"ש:

תשובה קמג

תשובה

את חג המצות, תחוג בחדוה ודיצות, כבוד אהובי תלמידי ידידי הותיק האלוף הרבני המופלא מו"ה וואלף נר"ו מטריטש:

אתמול קבלתי מכתבך ובלילה פתחתיו וראיתי מה שהוקשה לך על הרמב"ם פ"ט מפרה הל' י"ב שפסק מים מקודשים ששתה מהם כו' וכן כל העופות פסולין חוץ מן היונה מפני שהיא מוצצת. שהוא נגד הסוגיא בגיטין דף פ"ו ע"ב דקרצית שבעמיר נמי אינה פוסלת ע"כ דבריך. ובודאי הדבר צריך טעם למה לא הרגישו בזה שום אחד מנושאי כליו. ואמנם לעמוד על כוונת רבינו הגדול עצמו עיינתי בלילה והשקפתי כמו שעה וזה אשר נלע"ד בשומי לב למה לא הביאו הרמב"ם בפ"ג מאיסורי מזבח דתסיל כשר משום בני יונה ופסול משום תורין ודאציפי ותורין של רחבה הוא איפכא שכשרין משום תורין ופסולים משום בני יונה שהוא מימרא ערוכה בחולין דף ס"ב והרמב"ם לא הזכיר דבר מזה. והנה שם בגיטין מתיב ר' דניאל בר קטינא ממשנה דפרה פ"ט כל העופות פוסלין חוץ מן היונה ואם איתא נתני חוץ מיונה וקרצית, ומשני הגמרא לא פסיקא לי' דגדולה לא פסלה וקטנה פסלה. ואומר אני שאם גם ביונה לא פסיקא ואיכא יונה דפסלה ואפ"ה שנאו במשנה לומר דאיכא יונה דלא פסלה א"כ נסתר תירוץ הגמרא ונשאר התיובתא דאם איתא דקרצית לא פסלה ניתני חוץ מן היונה וקרצית ובחולין שם אותיב ג"כ רב דניאל מהך משנה חוץ מן היונה ואם איתא ליתני חוץ מן היונה ותסיל ומשני ר' זירא זה מוצץ ומקיא וזה מוצץ ואינו מקיא ופירש"י בד"ה תסיל מוצץ ומקיא ואעפ"כ בכלל יונה היא דהא מוצץ ושאר עופות אינן מוצצין כלל כו'. והנה צריך להבין קושיית הגמרא דליתני יונה ותסיל והלא תסיל מין יונה הוא והרי הוא בכלל מה ששנה חוץ מן היונה וצ"ל דאעפ"כ הקשה שהיה לו לתנא לפרש כיון דאיכא למטעי שאינו בכלל יונה ולפ"ז קשה לפי מה דמשני דתסיל באמת פוסל ואעפ"כ מין יונה הוא א"כ קשה איך פסק התנא ותנא חוץ מן היונה והא איכא תסיל דיונה הוא ופוסל. וצ"ל דבאמת אין כוונת המשנה על כל יונה רק דמשנתנו קאמר דכל העופות פוסלין לחלוטין חוץ מן היונה שיש יונה שאינה פוסלת וסמכה עצמה על הטעם מפני שמיצצת ולפ"ז הדרא קושיא דגיטין למקומה דניתני חוץ מן הקרצית שהרי גם יונה לא פסק א"כ גם קרצית ניתני ונסמוך על הטעם מפני שמוצצת א"ו דכל קרצית פוסלת נמצא דסוגיא דגיטין וסוגיא דחולין סתרי אהדדי וסובר סוגיא דגיטין דתסיל אינה כלל מין יונה שאין מין יונה אלא יונה ממש, ולפ"ז גם תורין אינן בכלל אלא תורין ממש ולא שום מין תורין וכיון שאין לנו הכרע בין

הסוגיות הללו באיזה סוגיא נקבע הלכה שאף שסוגיא דגיטין ר"י הוא מרא דשמעתא מ"מ ר"י לא בשביל עצמו אמרה רק אמרה לבני רב חלפתא שאבוהון ר' חלפתא אמר כן ור"ח הוה מתלמידי דרב שהרי בספרים אחרים הנוסחא בגיטין הכי אמר אבוכון משמיה דרב וא"כ אפילו לנוסחא דידן דלג"ל משמיה דרב עכ"פ מתלמידי דרב הוא ומרא דשמעתא דסוגיא דחולין הוא רב יהודה וע"ש בתוס' ד"ה אמר רחבה וכיון דשניהם תלמידי דרב אין לנו הכרע הלכה כדברי מי ולכן השמיט הרמב"ם בפ"ג מאיסורי המזבח דין תסיל ודאציפי ותורין של רחבה ובהלכות פרה הביא המשנה כצורתה והשמיט דין קרצית, זה הנלע"ד על שעה חדא בכוונת רבינו הגדול, דברי רבך הד"ש:

תשובה קמד

תשובה

להגאון מו"ה ישעי' נר"ו:

אשר תמה במכתבו על הפוסקים שהשמיטו הך דינא המפורש בפסחים דף ב' ע"ב שהנודר מן האור אסור באורן של כוכבים. הנה אני תמה על תמיהתו שהרי מעלתו בעצמו הרגיש דלשון דתנן שאמר שם בפסחים דתנן הנודר מן האור כו' הוא טעות סופר שאינה משנה בשום מקום וכתב מעלתו שצריך להגיה דתניא, והנה אני פשפשתי בתוס' דנדרים ולא מצאתי שיהיה שנוי בתוספתא ולכן אני אומר שבודאי הוא טעות סופר ואינו לא משנה ולא ברייתא רק מימרא דגמרא שם בפסחים וכך הוא הנוסחא שם הא קמ"ל דאורן של כוכבים נמי אור הוא נ"מ לנודר מן האור שאסור באורן של כוכבים והתוס' ביבמות דף ע"א ע"א בד"ה והני מולין כתבו דהא דמייתי מקרא לנדרים כגון הכא ובריש פסחים נ"מ לנודר מן האור היינו דוקא שאין הלשון ידוע מייתי שפיר ראיה מלישנא דקרא ע"ש. והנה אני אומר כל זה בתחלת הסוגיא דקס"ד מאן דאמר נגהי ממש והוה קשה לי' מקרא דכוכבי אור פירושו כוכבי לילה ולא מיירי קרא כלל באורן של כוכבים אם מקרי אור וממילא בנדרים הוא כמו בכל הדברים שהולכים אחר לשון בני אדם ולא היה להפוסקים להביא כלל שהנודר מן האור שאסור באורן של כוכבים דהכל לפי לשון בני אדם, דברי ידידו הד"ש:

תשובה קמה

תשובה

לכבוד אהובי הרב המופלא האלוף מו"ה יאקב נר"ו אב"ד דק"ק בודשפיץ י"ץ: [הגה"ה הרב הגאון ז"ל חי זה כמאה שנים לפנינו במדינת בעהמען. ושם בזמן ההוא התנהגו כל עניני הקהלות ע"פ הרב ופרנסי הקהל. והממשלה לא התערבה בעניני הקהל. ע"כ תיקנו אז תקנות בגזרת חרם לעת הצורך

בעניני הקהלה. וגם לפעמים נידו והחרימו למסרב נגד דעת הקהל או למבזה את הרב או את פרנסי הקהל וכדומה בפרצת הדת. והממשלה ידעה מזה ולא כהתה בהם. ואדרבה במה שנוגע לענין גביות המס היו מוכרחים ע"פ פקודת השררה להוסיף בשעת הכרזת החרם תקיעת שופר וכבוי נרות בכדי לאיים על הצבור. כמבואר בתשובה מ"ק יור"ד סימן ס"ז ע"ש. אשר לא כן בימינו אלה ובפרט במדינתנו גם כל עניני הקהלות והרבנות מתנהגים ומושגחים ע"פ חוקי הממשלה. וממילא אין מקום לעניני חרם המדוברים בכל הסי' זה ובעוד איזה מקומות. ואתה הקורא הנבון שמור הדברים וזכרם. כי כן הרבה המחבר ז"ל להעיר במקומות הרבה בכל הספרים שחבר וגם בספר הזה מהדורא קמא ומהדורא תנינא, לשמור חוקי הממשלה יר"ה ושלא להתנגד ח"ו לאחד מחוקיה. כמצווה עלינו בכתובי' "אני פי מלך שמור" ובתלמוד ופוסקים הסכימו להל' דינא דמלכותא דינא:]

מכתבו מן יו"ד דנא הגיעני ביום אתמול, על דבר החרם ושמתא שקיבלו שם בני החבורה גם נדר עד"ר שלא לקרב לפלוני ופלוני להיות תוך בני החבורה ועתה פלוני ופלוני חוזרים בתשובה ומתחרטים בני החבורה על ההסכמה ראשונה. ושאל מעלתו אם יש להם היתר אף שעד"ר אין לו התרה כיון שהפרנסים וראשי החבורה לא צוו לכתוב שום נדר רק חרם והרב מעצמו הוא שצוה להסופר להוסיף חומרות ולכתוב בנדר עד"ר וכן עשה הסופר א"כ לא ביטאו הנדר הזה בפיהם, אכן שוב נסתפק מעלתו כיון שהסופר לאחר כתיבתו קרא בפיו לפני קהל ועדה הדברים הכתובים בהסכמה בהוייתן וכלם שמעו ושתקו וחתמו בחתימת ידם על ההסכמה אולי הוא זה כאילו הוציאו הדברים בפיהם והביא מראה מקום מקצת תשובות אחרונים בזה. ואני אין דרכי לעיין בתשובות האחרונים מאפס הפנאי. ואמנם בגוף דין חרם ושבועה בכתב אם הוא כמבטא בשפתיו או לא כבר הארכתי בחיבורי נו"ב בכמה מקומות * [הג"ה מבן המחבר עיין בנודע ביהודה מהדורא קמא בחיו"ד סי' ס"ז וס"ח:] ואם חיבורי נמצא שם עיין עליו:

ונדבר כעת מעובדא דא אבל בקיצור מופלג. והנה אין כאן הזכרת שבועה רק נדר ומדין החרם נדבר אח"כ וכעת נדבר מן הנדר שכתוב בהסכמה וז"ל ההסכמה. אנחנו הראשים וטובים וגבאים דח"ק בצירוף רוב בני ח"ק קבלנו עלינו ועל זרענו אחרינו ועל כל בני ח"ק שלא לקרב את המרוחק הנ"ל בעונש חרם ושמתא ובנדר עד"ר שלא יהיה לו התרה והפרה כלל: והנה הנדר הזה אינו נדר דנדר היינו שאוסר החפץ על עצמו אבל שלא לקרב המרוחק הוא שבועה ולא נדר והם עשו נדר על זה והוי נדר בלשון שבועה והוא תליא באשלי רברבי ביו"ד סי' ר"ו סעיף ה' ולדעת הרא"ש אין כאן נדר כלל ורק משום שלא ינהגו קלות ראש בנדרים מתירים לו, ועיין בב"י שלזה הסכימו הרשב"א והר"י מיגא"ש, ורבינו חננאל ג"כ פסק כן וכן מבואר בירושלמי. ואמנם דעת הטור שהרמב"ם חולק ע"ז אך הרב"י כתב שאין מדברי הרמב"ם הכרע אך היש מי שאומר שהביא המחבר

בשולחנו שם הוא הרמב"ן שסובר שיש נדר בלשון שבועה והוא מטעם ידות נדרים אלא שהיה קשה לי שהב"י שם בבד"ה הביא תשובת הרמב"ן סימן ע"ר על אחד שאמר אני מקבל נדר ע"ד המקום ועד"ר שלא אבוא עם אשתי בבית אחד עד סכות מסתברא שנשאל ומתירים לו אע"פ שנשבע עד"ר שאין זה עיקר נדר שהרי הוציא בלשון שבועה שהרי אמר שלא אבוא עמה בבית אחד וכל אעשה ולא אעשה הרי הוא כדבר שאין בו ממש שאינו אסור אלא משום בל יחל ומדרבנן וכיון שאין זה נדר אלא מדרבנן משום מצוה כזו פותחין לו פתחים ומתירים לו אפילו לר"ת דאמר שלא בכל מצוה מתירין כו' ע"ש, והיה קשה לו שדברי הרמב"ן סותרים אהדדי שכיון שכתב שנדר בלשון שבועה הוא מטעם ידות א"כ אסור מן התורה דידות מדרשא אתיין כמבואר בריש מס' נדרים ג' ע"א דקאמר וידות היכא כתיבי:

ודע דרש"י שם בד"ה מאי איכא למימר שכתב הא תרווייהו בין ידות בין כנויין מדרשא אתיין דמדרבנן נינהו. הם קושי ההבנה דאף דאתיין מדרשא אעפ"כ דאורייתא נינהו * [הגה"ה מבן המחבר עיין במ"מ ובכ"מ בפ"א מהל' אישות הלכה ב':] אך כוונת רש"י שאינו מפורש בהדיא ועל דרך שפירשו מפרשי הרמב"ם דברי הרמב"ם בקידושי כסף כנודע:

ונחזור לדברינו כיון שסובר הרמב"ן שנדר בלשון שבועה הוא מטעם ידות איך הוא כותב בתשובות שהוא רק מדרבנן, וכבר עלה על דעתי שתשובות הרמב"ן רובם לאו של הרמב"ן נינהו רק המה מיוחסים להרמב"ן אבל הם של הרשב"א. אבל אחר הישוב לא קשה מידי ודברי הרמב"ן בתשובה לאו מטעם שהוא בלשון שבועה הוא רק הטעם שהוא דבר שאין בו ממש ואפי' הוציאו בלשון נדר הוא רק מדרבנן כמבואר בנדרים דף ס"ו ע"א רבינא אמר לעולם כדקתני ומאי בל יחל מדרבנן ופלוגתא של הרמב"ן והרא"ש בסימן ר"ו בש"ע הוא שאיני אוכל שהמאכל יש בו ממש ועיין ביו"ד סימן רי"ג בט"ז ס"ק א' ואף שבדברי הרמב"ן בתשובה מיירי בבית שיש בו ממש מ"מ כיון שלא אסר הבית כי אם שלא יבא בבית עם אשתו מקרי אין בו ממש. ומעתה גם דבר זה שלא יקרבו המרוחק ודאי דבר שאין בו ממש הוא ועכ"פ אין כאן איסור תורה ושומעין להקל ולהרא"ש אין כאן נדר כיון שהוציא בלשון שבועה וגם להרמב"ן עכ"פ במקום קצת מצוה מתירין אפילו עד"ר וכנ"ל, והרי גם לקבל שבים ושלא לנעול דלת הוא קצת מצוה:

ועוד אני אומר שכיון שאמרו סתם עד"ר ולא פירשו ע"ד מי הם נודרים לא מקרי עד"ר כמבואר בסי' רכ"ח סעיף כ"א שאם אמר סתם עד"ר יש לו התרה. אמנם כיון שהנודרים המה הרבה יחד בשעת הסכמה זו אפילו לא היו אומרים עד"ר היה מקרי עד"ר וכמ"ש

רמ"א בהג"ה ד' שנשבעו יחד מעשות דבר אחד מקרי עד"ר אלא שבזה אם כולם הסכימו להתיר היו יכולים להתיר. והנה כל זה אני כותב לרווחא דמלתא אבל באמת כבר ביארתי בחיבורי נו"ב שאפילו אם נסכים דכתיבה מיחשב ביטוי בשפתיו מ"מ היינו בכותב לשון הוה שכתב הנני נשבע או הנני נודר או הנני מקבל בחרם ואנו אומרים שכתיבה זו מיחשב ביטוי והרי היא כשבועה וכנדר וכחרם שמקבל בפיו לדעת מי שסובר שכתיבה הוא כדיבור אבל כאן אפילו נסכים שמה ששמעו מהסופר וחתמו הוי כביטוי מ"מ גם בכתבו של הסופר לא נאמר שהם נודרים או שהם מקבלים בנדר אבל כתב בו לשון עבר קבלנו עלינו שמשמעותו שכבר קיבלו עליהם לא שהם מקבלים עתה וא"כ זו כתב הודאה שהם מודים שקיבלו עליהם דבר זה בנדר ולא עדיף הודאה בכתב מהודאה בפיו ממש וזה לשון רמ"א בסימן רל"ב סעיף י"ב בסוף ההג"ה מי שהודה ברבים או כתב שטר והודה בו שנשבע כו' וכ"ש אם האמת שלא נשבע שאין עליו איסור שבועה משום הודאתו עכ"ל רמ"א. באופן שאם האמת שלא נדרו בפה אין כאן נדר כלל אבל החרם שהם ציוו לסופר שיכתוב בחרם הוי קבלה ועוד שכבר ביארתי בחיבורי שאפילו מי שסובר שבועה בכתב או נדר בכתב אינו כלום מודה בחרם בכתב שמועיל וביארתי שם טעם הדבר ע"ש. אלא שמצד החרם הוא כמו כל חרמי הקהלות שמבואר בסי' רכ"ח סעיף כ"ה שיש להם התרה בלא פתח וחרטה וא"צ לא יחיד מומחה ולא ג' הדיוטות, ואף שמסיים שם המחבר שאם הוחרם או הודר עד"ר אין לו התרה וכמו כן אם התנו בפירוש שלא יוכל להתיר תליא באשלי רברבי, המחבר שם מחמיר שצריך התרה כשאר חרמות ורמ"א בהג"ה מיקל מכל מקום אם הקהל לא צוו לסופר לכתוב דבר זה א"כ הרי הוא חרם סתם, ואף שבחרם מהני מה שחתמו כפי שביארתי בחיבורי מ"מ כבר כתבתי שהסופר לא כתב רק לשון הודאה לשעבר ומה שלא נעשה אין ההודאה כלום וקמי שמיא גליא. לכן נלע"ד שיכולים להתיר. ואמנם מה שנאמר בהסכמה והמעות איין קויף געלד שיתן מחדש שוי' כל בני ח"ק עלייהו כחתיכה דאיסורא בזה יש לדון כיון שסתם נדרים להחמיר כמבואר בריש סימן ר"ח א"כ אנו מפרשים כחתיכה דאיסורא היינו חתיכת בשר קודש שהוא ג"כ חתיכה דאיסורא והרי זה נדר גם לשון שוי' אפשר לפרשו גם לשון הוה שעתה הם משוים עלייהו וכיון שחתמו על זה באנו לספיקא דדינא אם זה מיחשב ביטוי שפתים אלא שכיון שבזה לא כתב שום חומרא לא עד"ר ולא שלא יהיה התרה שדבר זה נאמר אח"כ א"כ הרי הוא חרמי צבור שאפילו ישמעו שבועה הם מתירים לעצמם בלי פתח וחרטה. ואם לדידי צייתי לצאת ידי שמים לא יקחו מהם איין קויף געלד ויקרבו אותם בחנם. זה הנלע"ד:

ועל דבר הנוצות של עזים באמת לא ראיתי כמותם מיום היותי ובודאי לא יכירו שהם נוצות של עזים ואעפ"כ נלע"ד להתיר שאף שלא ידעו שהוא של עזים יתלו שהוא צמר גמלים דשכיח במדינות הללו, ותו לא מידי רק חיים ושלום, דברי הד"ש:

תשובה קמו

תשובה

בין גאולה לגאולה, יהיה רוח והצלה, ושיאו יעלה למעלה, לפאר ולתהלה, לכבוד אהובי חתני ידידי וחביבי כנפשי ולבבי, הרב הגאון המובהק דרופתקי דאורייתא, נחית לעומקא ומעלה מרגניתא דלית בה טימא, ודבריו מאירים כחמה, חד בדרא. נ"י פ"ה ע"ה כק"ש מו"ה יוסף נר"ו:

מכתבך קבלתי והרוית צמאוני כי צמאתי לדבריך לדעת שלומך הטוב והחייתני בדבריך, וגם אתנו פה החיים והשלום, ואשר באת על דברי תורה, הנה בגופא דעובדא אינני מכניס עצמי להתיר להבעל לישא אשה על אשתו אחרי שזו אינה משוגעת גמורה והיא עוסקת במו"מ אלא שהיא אינה בת דעת שלמה בכל הדברים ועכ"פ ראויה לתשמיש ע"י בדיקת חברותיה, אם באנו לדון בה דין שוטה להתיר להבעל חרגמ"ה נתת דבריך לשיעורין ואשה שלא תהא כל כך פקחת יאמר הבעל התירו לי לישא אחרת ובמשך איזה שנים לא ישאר שום זכרון מאיסור שתי נשים ויהיו בנות ישראל כהפקר בעיני בעליהן ובפרט בדור פרוץ כזה ובעו"ה פורצים פרצות באיסורי תורה וגזירת חכמי התלמוד כקוץ בעיניהם ומזלזלים בכמה איסורים ולכן הדור הזה צריך שימור ולגדור גדר ולא לפרוץ שום פרצה כלל להתיר דבר שיש לפקפק עליו. וכיון שאין בנדון זה ביטול פריה ורביה רק הבעל אינו רוצה בחיי צער אין אנו נזקקים לו. ואמנם בגוף דבריך בעסק הפלפול אחוה דעתי. והנה בעסק החרם אם הוא איסור תורה או לא ובפרטי החילוקים שחלקת בזה כל דבריך נכונים. ואמנם אני תמה שאני רואה שאינך נותן לב לחיבורי נו"ב וכמדומה שאינך רגיל בו כלל וע"ש בחלק יו"ד סי' ס"ז תמצא ג"כ הרבה פרטים בזה. אך אין מדרש בלא חידוש שבבוא דבריך נתתי לבי לדבר הגם שאין לי פנאי כלל וגם אין בי כח להעמיק בעיון. אבל מה שנ"ל בזה אומר אני הגם שבנו"ב חלק אה"ע סימן ע"ז בסופו בד"ה ומאוד תמיהני כו' הוכחתי מדברי הר"ן שהחרם הוא דאורייתא, ועתה נתתי לבי והחרם אף שאינו מדרבנן והוא חמור יותר אבל אינו דאורייתא ממש אבל הוא מדברי קבלה מהנביאים, והרמב"ן במשפטי החרם אשר לו ביאר שלשונות הרבה אמורים בתורה בקבלת איסורין והן שבועה נדר וחרם ונידוי חוץ מהלשונות שהן תולדות לאלו או ידות כו' ואלו כולן אסורין הן שכל אחד משמש לעצמו ודינו חלוק מחבירו. והחרם הנזכר בדברי אגדה ובמקומות התלמוד הוא שב"ד מחרימין על דבר

כו' וכשאומר אדם לשון זה על נכסים כו' שם שמים חל על הנדר על אותן הנכסים והן לבדק הבית או לכהנים ודבר זה מפורש בתורה דכתיב אך כל חרם כו' אבל כשאומר ב"ד זה הלשון על אדם והם חרמי ביטוי הגוף כו' לא למדנו דבר זה מתורת משה רבינו עד שבאנו לדברי קבלה ופירשו לנו כו' ועיין ברמב"ן שהאריך בזה. ויצא לנו מדבריו שמה שב"ד יש להם יכולת לגזור בחרם * [הגה"ה עיין בהג"ה לעיל סימן קמ"ה מבואר שאין ענין חרם נוהג בזמננו:] הוא מדברי קבלה:

ואמנם לענין ספיקא אם הוא כד"ת להיות ספיקו לחומרא או אם הוא כמו ספק דרבנן שהוא לקולא נלע"ד שספיקו לקולא דלא עדיף מדבר שהוא הל"מ והרי דבר שעיקרו הל"מ אין ספיקו להחמיר ועיין במס' מקואות פ"ו משנה ז' בפי' הרמב"ם ובפי' הר"ש דדוקא דבר שעיקרו מן התורה ושעורו הל"מ אמרי' בספיקו להחמיר ועיין ברמב"ם הל' מקואות פ"ח הל' ו' ואעפ"כ לא הייתי סומך על סברתי בזה עד שמצאתי הדבר מפורש בתשו' המיוחסות להרמב"ן סימן רס"ג שכתב דיני המנודה אינם דברי תורה שא"כ לא היו יכולים להקל ולא להחמיר כו' ולפיכך כל תיקו שנאמרו במה שבאה השאלה עליו בפ' ואלו מגלחין כו' וסלקו כולהו בתיקו וכולהו לקולא כמ"ש הר"ם ז"ל בהלכותיו ואילו היה דינו ד"ת היה לחומרא ככל ספיקא דאורייתא אלא דברי קבלה הן אורו ארור יושביה כו' ע"ש בתשובה ההיא. הרי מפורש שמה שהוא דברי קבלה אמרינן ספיקו לקולא וכיון שגם החרם הוא מדברי קבלה אמרינן ספיקו לקולא. ואמנם בדבר אחד יש בו חומר יותר משבועות ונדרים וקונמות של תורה שכל מה שהוא דין תורה הוא רק האדם על עצמו אבל אין האדם ואפילו ב"ד הגדול יכולים להשביע אחרים שיחול עליהם אם לא ענו אמן זולת בשבועת העדות ושבועת הפקדון ואע"פ שאינו צריך לענות אמן צריך עכ"פ לכפור ולומר איני יודע לך עדות או אין לך פקדון בידי. אבל להשביע סתם שתחול שבועה על אדם אחר אפילו ב"ד הגדול אין זה בידם להיות נחשב שבועת התורה או נדר או חרם או איסור כלל וק"ו שלא בפניו וק"ו על הנולדים. וכל זה בשבועות ונדרים וחרמי התורה אבל חרמים מצד הקבלה הב"ד וכן מלך ישראל גוזרים על הצבור או על היחיד באיסור ובחרם כל מה שרואים לתקן ואפילו על דורות עולם כמו שמצינו שגזר יהושע על בנין יריחו לדורות עולם וזה החומר שיש בחרם שמצד הקבלה יותר מאיסורי תורה וכ"ז מבואר במשפטי החרם להרמב"ן:

ומה שהוקשה לך על גוף דין זה שאי אפשר להשביע את הנולדים שפסקו הרב"י בש"ע סימן רכ"ח סל"ה והוא מתשובת הרא"ש. ותמהת איך פסק הרא"ש בפשיטות נגד רבו מהר"מ מרוטענבורג והבאת דברי מהר"מ בתשובות הישנים סימן רס"ה שכתב בשם אבי

העזרי דאפילו מי שלא שמעו החרם חייבים לשמרו ומוכיח מסוגיא דגיטין גבי שבועות נשיאי העדה לגבעונים אע"פ שלא כל ישראל שמעו השבועה בשעה שנשבעו נשיאי העדה חלה עליהם השבועה. וכתב ועוד אני אומר דאפילו אחרונים הבאים אחריהם מצווים לשמרם דאלת"ה למה לא צוה יהושע לדורות שעתידין לבוא אחריהן להרגן שהם לא ראו את הדבר אלא ש"מ כדפרישית עכ"ל. והנה תשובות מהר"מ שנדפסו בשנת שס"ח בפראג הם בידי ושם ליתא תשובה זו ותשובות מהר"מ הישנים אינם מצויים כאן ולכן לא אוכל לעיין בגוף דברי רבינו מהר"מ שאותיותיו יחכמוני וצריך אני לדבר רק על תוכן דבריו שהבאת. ואני אומר עפר אני תחת כפות רגלי רבינו ולענ"ד ממקום שבא שם תשובתו בצדו שהוא מביא ראיה משבועת הנשיאים לגבעונים שלא צוה יהושע לדורות שאחריו להרגן. ואני תמה הלא שם בסוגיא דגיטין דף מ"ו ע"א בתוספות ד"ה כיון דאמרינן כו' הקשו וא"ת אף בלא חילול השם אין יכולין להרגן כיון שבאו להתגייר כו' וי"ל בלא חילול השם נהי שלא היו יכולין להרגן היו יכולים לגרשם מעריהם ועוד דבאותה שעה לא באו להתגייר כ"א אח"כ ולפ"ז איך היה יכול לצוות לדורות הבאים שיהרגום הלא אז כבר נתגיירו ואם לגרשם מעריהם מאן יימר שהשאירום בעריהם והלא כבר היו עבדים לעבודת המזבח שואבי מים וחוטבי עצים והתוספות שכתבו שהיו יכולים לגרשם היינו תיכף קודם שנתנום להיות חוטבי עצים. ואמנם ח"ו לא באתי להשיב על דברי מהר"מ ולהשיג עליהם. ואשר אני אומר דגם מהר"מ מודה שאי אפשר להשביע הנולדים ודוק בלשונו של מהר"מ שכל דבריו הם על דין החרם שאפילו מי שלא שמעו החרם חייבים לשמרו והביא ראיה משבועת הנשיאים לגבעונים שכל ישראל לא שמעו שאלמלי שמעו הייתי אומר שתיקה כהודאה דמיא וכקבלת שבועה דמי ועיין בנו"ב חיו"ד סימן ס"ז בד"ה ולכן אני אומר כו' וכיון שלא שמעו איך חלה עלייהו. ואמנם אני אומר שודאי הגבעונים בשעה שביקשו מהנשיאים לכרות להם ברית ודאי עליהם ועל דורות הבאים ביקשו וכן לא על הנשיאים לבדם ביקשו כי בודאי ביקשו שיהיה בטוחים ששום איש מישראל לא ישלח בהם יד להרגם וכיון שהנשיאים לא ידעו אז כי הם משבע אומות ובקשו לכרות להם ברית ודאי מלאו רצונם וכיון שידעו הנשיאים שאי אפשר להשביע למי שאינו אז עמהם ודאי עשו מה שבידם וגזרו בארור שבו כלול שבועה וגם חרם. ומ"ש בפסוק שנשבעו להם הנשיאים גם החרם קרוי שבועה כמבואר במשפטי החרם להרמב"ן והביא ראיה על זה ממדרש ילמדנו שעל מה שכתוב בפלגש בגבעה כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' המצפה וגו' איתא בילמדנו בשם ר"ע וכי שבועה היתה שם אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה והשבועה היא החרם אנשי יבש

גלעד לא עלו נתחייבו מיתה ע"ש ברמב"ן. הרי שהחרם קרוי שבועה וא"כ גם שבועה הנאמר בנשיאים לגבעונים היינו חרם ואולי גם שבועה ממש ג"כ היתה שהנשיאים נשבעו להגבעונים שהמה מבטיחים להם שיהיו בטוחים לדורות עולם ולכן גזרו חרם על הדבר וזהו קיום שבועתם. ולא עוד אלא שכפי אשר דקדקתי בלשון של מהר"מ והיינו כפי מה שהעתקת דבריו כי גוף דבריו לא זכיתי לראות והנה זה לשונך אשר העתקת, אע"פ שלא כל העדה שמעו השבועה בשעה שנשבעו נשיאי העדה חלה עליהם השבועה ועוד אומר שאפילו אתרונים הבאים אחריהם מצווים לשמרם מדלא צוה יהושע כו'. הנה דוק בלשונו שעל כל העדה שלא שמעו כתב שחלה השבועה ועל דורות אחרונים כתב שמצווים לשמרם ולא כתב שאפילו על דורות אחרונים חלה השבועה. לכן אני אומר שמהר"מ סובר כדעת הראב"ד שהבאתי בנו"ב שם שהשבועה חלה מפי הש"ץ שהוא שלוחם של הצבור וסובר מהר"מ שהפרנסים ג"כ הם שלוחי הצבור ובפרט הנשיאים שנתמנו לכבוש ארץ ישראל שהם שלוחי כל העדה בכל הנוגע למלחמה וכיבוש וכריתת ברית עם המשלימים ולכן כתב שאפילו אותן שלא שמעו חלה השבועה ממש עליהם מטעם שלוחו ש"א כמותו אבל על דורות אחרונים לא שייך שליחות ולכן אי אפשר שתחול עליהם שבועה ממש. ולכן כתב מהר"מ שמצווים לשמרם והיינו מטעם החרם שגזרו הנשיאים וכמ"ש. באופן שקמו דברי הרא"ש ופסק של הש"ע שאין שבועה חל על הנולדים רק החרם וכבר ביארנו שהחרם שגוזרים על הנולדים איננו מתורת משה רק מדברי קבלה והולכים בספיקו להקל. ולכן יפה כתב הרמ"א בד"מ והביאו הב"ש בסימן א' ס"ק כ"ח דבתקנת ר"ג במקום דאיכא פלוגתא המיקל לא הפסיד:

ואשר הקשית ע"ז מדברי הרשב"א בתשובה סימן תקצ"א ומדברי תה"ד סימן רפ"א שהחמירו בספק חרם וכתבו דהוי ספיקו דאורייתא. הנה כל מה שכתבת בזה הוא תורת אמת שהרשב"א והתה"ד מיירי שהזכירו גם לשון שבועה ואם כי דבריך נכונים ואמתים מ"מ לענ"ד אפילו לשון מרם לבדו לזה עצמו שמקבל החרם הוא איסור תורה כמו שבועה והרי הרמב"ן כתב שלשונות האמורים בתורה בקבלת אסורים הם שבועה ונדר וחרם ונידוי. הגם שאני תמה היכן הוזכר לשון נידוי בתורה מ"מ חרם ודאי הוזכר. ואף שמה שהוזכר בתורה הוא באומר על הנכסים מ"מ לדעתי לא גרע גם לענין שבועה מידות וכינויים ובפרט שבפירוש אמר ר"ע שהחרם הוא השבועה לכן האומר בחרם שלא אעשה דבר זה הוא עליו איסור תורה וא"כ בעובדא דהרשב"א אולי זה המוכר יין בעצמו היה עם הקהל בשעה שתקנו החרם וכן יכול להיות בעובדא דתה"ד ומה גם

שכבר פלפלתי בנו"ב שם שהפרנסים המה שלוחי כל הקהל. וכל זה לאותו הקהל אבל דורות הבאים אחריהם הם רק מדברי קבלה:

ומה שהוקשה לך מדברי רמ"א ביו"ד סימן רי"ח ס"ב בהגה"ה שאפילו בתקנה בעלמא מחמיר. הלא שם טעמו של הרמ"א משום דהולכין אחר לשון בני אדם כמבואר בט"ז וש"ך שם. והנה ממדרש ילמדנו שהביא הרמב"ן נלע"ד להוכיח שאי אפשר שתחול שבועה על מי שאינו במעמד עמהם אפילו היה שם רוב העדה ונביאים ואורים ותומים. שהרי לכאורה דברי ר"ע שאמר וכי שבועה היתה שם הם תמוהים דמנא ידעינן שלא היתה שם שבועה ואי משום שלא נזכר מזה כלום בפסוקים הקודמים הלא גם חרם לא נזכר שם ומה הועיל ר"ע באמרו ללמדך שהחרם הוא השבועה. א"ו כך הם דברי ר"ע שהוא בא לומר אנשי יבש גלעד נתחייבו מיתה על שעברו על זה קשיא ליה וכי שבועה היתה שם שאם היתה שבועה לא היה אפשר שתחול השבועה על מי שלא היה שם וא"כ לא היתה חל על אנשי יבש גלעד כלל אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה וחרם היה שם וחרם חל גם על אנשי יבש גלעד אף שלא היו שם באותו מעמד ולכן נתחייבו מיתה על שעברו על החרם וא"כ מכאן ראיה שאי אפשר שתחול שבועה על מי שאינו שם באותו מעמד וק"ו שאי אפשר שתחול על דורות הבאים אחריהם והרי שם בפלגש בגבעה היו ממש כל עדת ישראל חוץ משבט בנימן וגם פנחס ואורים ותומים היה עמהם. והיה זה שלום. כ"ד חותנך ואביך:

תשובה קמז

תשובה

מבן המחבר להרב המאה"ג החריף ובקי מוה' חיים דייטשמאן אב"ד דק"ק הארשיטץ והגלילות יע"א:

מכתבו הנעים הגיעני ושמחתי בשלומו ושלום תורתו. והנה על מה שעמד ע"ד אאמ"ו הגאון בנו"ב חיו"ד סימן ס"ז דרצה להוכיח דשבועה שייך ע"י שליח הואיל ואיתא בתנאי. והקשה מעלתו מדברי התוספות נזיר דף י"א ע"א בד"ה דהוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה מקשים איך שייך בנזירות תנאי ת"ל דאי אפשר לקיים ע"י שליח ומתרצים כיון שאחרים יכולים להביא קרבנותיו נחשב כאילו כל המעשה יכול ליעשות ע"י שליח עכ"ל התוספות. ע"כ קושית מעלתו:

ידיע להוי למעלתו כי גם אני עמדתי זה כמה שנים על דברי אאמ"ו הגאון ז"ל מדברי התוספות הנ"ל. ובהשקפה הראשונה אמרתי כי אין הכרע מדברי התוספות דע"כ אין כוונת התוספות דכתבו דנזירות אי אפשר ע"י שליח היינו קבלת הנזירות שהוא הנדר דא"כ לא מתרצים מידי דהבאת קרבנותיו אפשר ע"י שליח דמה ענין קרבנות להנדר

דהקרבן הוא קיום הנזירות אם כבר חל עליו הנזירות אבל הקבלה שהוא חיוב לחול הנזירות ליתא ע"י שליח. א"ו כוונת התוספות הוא דקיום הנזירות אי אפשר ע"י שליח דהא אי אפשר לקיים הנזירות ע"י שליח דהא הוא עצמו צריך למנוע מן היין והוא עצמו אסור בגילוח וע"ז מתרצים התוספות דגם קיום הנזירות אפשר ע"י שליח בחדא מלתא בהבאת קרבנותיו א"כ שפיר י"ל גם התוספות סבירא להו דשבועה ונדר שייך ע"י שליח כדעת אאמ"ו הגאון ז"ל:

אך אחר העיון עדיין יש לפקפק דאי כדברי אאמ"ו הגאון ז"ל דשבועה חלה ע"י שליח א"כ גם הדרת נזירות חל ע"י שליח שאם אומר לשלוחו הדיר בעבורי בנזירות חל עליו הנזירות כמו בשבועה לפ"ז לא מקשים התוספות מידי דמה בכך דאי אפשר לקיים הנזירות ע"י שליח סוף סוף הא הנדר לנזירות יכול להדיר ע"י שליח ושפיר איתא בתנאי הואיל ואיתא ע"י שליח וכמו דאמרינן במסכת כתובות דף ע"ד ע"א דהואיל ודין תנאי נלמד מתנאי בני גד ובני ראובן תנאי דאפשר לקיומי ע"י שליח כמו התם הוי תנאי ופירש"י דנתינת הארץ היה ע"י יהושע שהיה שלוחו של משה אבל חליצה שאי אפשר לקיימו ע"י שליח שאין יכול לומר לשלוחו אם תתן לך פלונית מאתים זוז חלוץ לה הלכך לאו תנאי הוא לבטל החליצה עכ"ל רש"י. א"כ דוקא בחליצה דלא שייך בשליח אמרינן כן אבל בנזיר כיון שיכול לעשות שליח להדיר אותו בנזיר הרי יכול לומר לשלוחו בתנאי שאם יהיה הדבר כן אז תדיר בעבורי בנזירות וא"כ שפיר איתא ע"י שליח ומאי מקשים התוספות. ואין לומר דעיקר גוף קיום המעשה צריך להיות ע"י שליח כמו בתנאי דבני גד ובני ראובן עיקר קיום המעשה דהיינו נתינת הארץ היה ע"י יהושע שלוחו של משה וא"כ שפיר מקשים התוספות כיון דקיום גוף המעשה דנזירות דהיינו מניעת היין וגילוח וטומאה אי אפשר ע"י שליח דהא השליח מותר ביין ובגילוח ומותר לטמא למתים לא שייך ביה תנאי. זה אינו דלפ"ז א"כ אכתי קשה בשבועה שאוכל ולא אוכל ליכא לקיים ע"י שליח גוף קיום השבועה ואפ"ה מצינו בו תנאי כגון שבועה שאוכל זו אם אוכל זו כמו שמביא אאמ"ו הגאון ז"ל. ואין לומר כיון דשאר מיני שבועות הם אפשר ע"י שליח ואיתא בתנאי גם בשבועה שאוכל ולא אוכל מהני ביה תנאי הואיל ואיכא תורת שבועה בשליחות. זה אינו דלפ"ז לא מקשים התוספות מנזיר דג"כ יכולין לומר דאף נדר של נזירות ליתא בשליח מ"מ שאר נדרים המה באפשרות ע"י שליח שוב שייך תנאי בכל הנדרים אף בנדר של נזירות. ועוד קשה מאי פריך הגמרא שם בכתובות מקדושי ביאה והא ביאה דאי אפשר לקיימו ע"י שליח כי התם וקא הוי תנאי ומתרץ הגמרא התם משום דאיתקוש הוייות להדדי. וקשה מאי פריך הא קדושי כסף ושטר המה באפשרי

ע"י שליח וכיון דאיכא תורת שליח בקדושין שוב בכל הקידושין מהני תנאי. אלא צ"ל דהגמרא סובר בדבר זה שיש בו תנאי צריך להיות באפשרות ע"י שליח ואי לאו דאתקוש הוייות להדדי לא הוי שייך תנאי בקדושי ביאה הואיל וליתא בשליחות ואף ששאר מיני קידושין איתא ע"י שליח א"כ גם בשבועה שאוכל למה מהני ביה תנאי הא בשבועה זו שאוכל אי אפשר לקיימו ע"י שליח וא"כ קשה על התוספות ממ"נ אי צריך להיות גוף קיום המעשה ע"י שליח ע"כ למה מהני תנאי בשבועה שאוכל זו אם אוכל זו הא לא יכול לקיים גוף השבועה ע"י שליח דהיינו גוף אכילת הככר וע"כ צ"ל דלא צריך להיות בגוף קיום המעשה אפשר ע"י שליח הואיל והשבועה אפשר ע"י שליח כדעת אאמ"ו הגאון ז"ל א"כ לא מקשים התוספות מידי דהא אפשר להדיר בנזירות ע"י שליח. א"ו ע"כ צ"ל דהתוספות ס"ל דלא יכול לנדור נדר ע"י שליח וא"כ שפיר מקשים התוספות כיון דגוף קבלת הנזירות וגם קיום מעשה הנזירות א"א ע"י שליח למה מהני ביה תנאי וע"ז מתרצים התוספות כיון דהבאת קרבנות אפשר בשליחות נחשב כאילו כל המעשה הוא ע"י שליח. ותירוץ התוספות שייך גם בשבועה שאוכל דגם שבועה מביא לידי קרבן שבועה אם עבר על שבועתו וא"כ כיון דאיכא שבועה המביא קרבן וזה אפשר ע"י שליח ממילא נחשב כאילו כל מעשה השבועה הוא ע"י שליח:

ולפ"ז מוכח דהתוספות לא ס"ל כדעת אאמ"ו ז"ל וגם מצאתי בחידושי הרמב"ן ז"ל למסכת בבא בתרא דף קכ"ו ע"ב ג"כ דלא כדעת אאמ"ו ז"ל דפשוט ליה להרמב"ן שם דלא יכול להיות נודר בנדר ע"י שליח ומקשה שם כקושית התוספות במסכת נזיר דמקשה תנאי שבנדר איך הוי תנאי והרי כל תנאי שאי אפשר ליעשות ע"י שליח לא הוי תנאי ע"ש. ובדברי הרמב"ן אי אפשר להעמיד הכוונה דקאי על קיום הנזירות כמ"ש לעיל בכוונת התוספות דבדברי הרמב"ן לא נזכר קיום כי אם ליעשות ע"י שליח. ועיין בצל"ח מסכת ברכות דף כ"א ע"ב בתוספות ד"ה שאני דגם אאמ"ו הגאון ז"ל הרגיש בדברי הרמב"ן הנ"ל ע"ש. ואחרי בינותי בספרים מצאתי למהרי"א בכתבים ופסקים סימן רל"ד שכתב דאפילו אם נתן לשליח הרשאה בסתם שיהיה ידו כידו ופיו כפיו דקם באיסור שבועה ע"י. ואף שכתב שם בסיום דבריו דלא כתב זה לפסק היינו הואיל ולא פירש להשליח שישבע בעבורו אבל אי אמר בפירוש להשליח שעושה אותו לשליח שישבע בעבורו בזה נראה דעת מהרי"א דחל השבועה כדעת אאמ"ו הגאון ז"ל. הרי שדבר זה תלוי באשלי רברבי:

אמנם נ"ל ראיה מוכרחת כדעת כתבי מהרי"א וכדעת אאמ"ו הגאון ז"ל ממסכת שבועות דף ל"ד ע"ב דקאמר שם אדגמיר ר"ש ממעילה נגמר מעדות ומשני מסתברא ממעילה ה"ל

למילף שכן מעילה בכל נהנה בקבוע חומש ואשם אדרבה מעדות ה"ל למילף שכן חטא הדיוט בשבועה תבעיה וכפריה יאואין ומשני הנך נפישין. ופירש"י תבעיה וכפריה חדא היא ע"ש. ומעתה אי אמרת דאם אמר לשלוחו צא השבע עבורי לא חל עליו השבועה לחייבו בקרבן שבועה א"כ איכא חדא דלא דמיא למעילה ודמיא לעדות דמעילה איתא בשליחות לחייבו בקרבן דהא גמרינן חטא חטא מתרומה במסכת קידושין ובשבועה ליתא בשליחות לחייבו להמשלח קרבן. וא"כ אכתי קשה מעדות ה"ל למילף א"ו צ"ל כדעת אאמ"ו ז"ל וכדעת מהרי"א בכתבים דגם שבועה חל ע"י שליח ומתחייב המשלח קרבן שבועה והוי דומיא דמעילה. ואין להקשות איפכא למה לא חשיב הגמרא גם שליחות בהדי האי דדרי שבועות הפקדון למעילה. זה אינו דהשתא דאמרינן דשבועה איתא כל ידי שליח גם שבועת העדות איתא ע"י שליח דאם אמרו העדים לאחד שישבע עבורם ג"כ חייבים וא"כ כל שלשתן מעילה ועדות ופקדון שוים. ודוק:

ומה שהביא מעלתו תשובת מהר"י מטראני חלק א' סימן קכ"ז בד"ה מיהו אין הדברים כו' שכתב שם לפסק הלכה שאין אדם יכול לעשות שליח שיקדיש איזה דבר להקדש דדיבור של הקדש מילי נינהו ולא מימסרן לשליח. מזה שפט מעלתו דגם שבועה ליתא על ידי שליח מטעם דמילי נינהו ולא מימסרן לשליח. הנה מלבד דאם אמר אמרו לפלוני מהני שליחות ועיין בח"מ סימן רמ"ד ובסמ"ע ס"ק ו' ובש"ך שם ואפי' גבי גט יש מגדולי הפוסקים דכשר אם אמר בפירוש אמרו לפלוני שיכתוב גט ועיין במ"מ פ"ג מהלכות גרושין ובב"ש סימן ק"ך ס"ק ז' ובח"מ שם הרי יש כמה פוסקים דלא אמרינן מילי לא מימסרי לשליח אלא היכא שאינו מפרש שעושה השליח למילי אבל אם אמר בפירוש שיהיה שלוחו למילי שפיר הוי שליחות אף למילי וא"כ כשעושה השליח בפירוש שישבע בעבורו לא שייך לומר להני פוסקים דלא חל השליחות:

אלא גוף דברי מהר"י מטראני במחילת כבודו דברי שגגה הן. ומאד אני תמה על גדול כמותו איך פלטה קולמוסו שגיאה כזה. דמה דאמרינן ומילי לא מימסרן לשליח היינו שאין השליח יכול לעשות שליח אחר במקומו כן מפורש ברש"י במסכת גיטין דף כ"ט ע"א בד"ה רבא אמר דלא משוי שליח שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר עכ"ל ע"ש. הרי דכל זה הוא לענין שאין השליח יכול למסור הדברים לשליח אחר וכן בסוגיא דגיטין דף ס"ו כל השקלא וטריא אם שליח יכול למסור לסופר אחר או לעדים אחרים לחותמן אבל מיד המשלח בעצמו יכול למסור דברים לשליח. ופשוט הוא שאם אמר לשלוחו צא והקדיש דבר עבורי שהשליח יכול להקדיש דקיי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו רק אם זה השליח יכול לעשות שליח שני

שיקדיש עבור פלוני זה תליא אם מילי מימסרן לשליח אבל השליח ראשון יכול להיות גם לדברים בעלמא:

ולא ידעתי איך נעלם מהגאון מהר"י מטראני אשר נהירין ליה כל שבילי דש"ס סוגיא דנדרים דף ע"ב וסוגיא דנזיר דף י"ב ע"ב דאומר לאפוטרופוס כל הנדרים שתדור אשתי כו' הפר לה דסובר רבי יונתן דיכול להפר דשלוחו של אדם כמותו ואף ר' יאשיה דפליג היינו מדמיעט קרא אישה יפרנו אבל אי לאו קרא הוה מצי להפר ע"ש בגמרא. הרי מפורש דבעל יכול למסור דברים לשלוחו דהא הך הפרה הוא רק מילי כמו הקדש ואפ"ה מצי לשויה שליח להפר לאשתו:

ומה שתמה מעלתו על הב"י אה"ע ריש סימן ל"ח. לא הבנתי דברי מעלתו ולא ידעתי שום תמיה דשפיר הקשה על הטור דגבי קידושין לא שייך דין זה כל דליתא ע"י שליח ליתא בתנאי דהואיל ואיתקוש הוייות להדדי א"כ בכל מיני קידושין שייך תנאי אף דליתא ע"י שליח כגון קידושי ביאה דליתא ע"י שליח ואפ"ה שייך ביה תנאי כדאיתא בפ' המדיר דאיתקוש הוייות להדדי וא"כ אף בקידש חייבי לאוין דאף דליתא ע"י שליח דאין שליח לד"ע אפ"ה מהני ביה תנאי דג"כ איתקוש הוייות להדדי וכיון דאיכא תורת קידושין ע"י שליח כגון באין בו דבר עבירה א"כ בכל מיני קדושין שייך תנאי דכמו דאמרינן בקדושי ביאה דמהני ביה תנאי אף דליתא בשליחות מ"מ כיון דשייך שליחות בתורת קידושין כגון בקדושי כסף שוב אמרינן דכל מיני קידושין מהני בתנאי כמו כן אמרינן בקדושין בחייבי לאוין דמהני ביה תנאי הואיל ואיכא שליחות במציאות בקדושין דהיתרא ואנן בעינן דומיא דחליצה דלא מהני ביה תנאי הואיל ואינו במציאות בשום פנים ע"י שליח כנ"ל הפעוט. ואף שכתבתי לעיל לדעת התוספות במסכת נזיר לגבי נדרים אף דאיכא במציאות נדר ע"י שליח מכל מקום כיון שנדר של נזיר אי אפשר ע"י שליח שוב לא מהני ביה תנאי היינו דוקא בנזירות דלא מצינו בשום מקום דאיתקוש נדרים להדדי מה שאינו כן בקידושין דאיתקוש הויות להדדי וכולן שוין בדינא אם כן אף בקידושי חייבי לאוין ובקידושי ביאה דליתא על ידי שליח אפ"ה מהני ביה תנאי הואיל ואיתקוש הוייות להדדי וכיון דאיכא תורת קידושין בכסף ובשטר שאין בו ד"ע ע"י שליח בכל מיני קידושין שייך תנאי. ולא נעלם ממני דברי הפ"י שבפ' המדיר דכתב הסברא דאיתקוש הויות להדדי היינו הואיל והיה בידו לקדשה ע"י שליח בקידושי כסף ושטר. ולפ"ז בחייבי לאוין לא שייך הך סברא דליכא שום מציאות לקדש ח"ל ע"י שליח. הנה דברי הפ"י אינם מוכרחים והפירוש הפשוט הוא דאיתקוש הויות להדדי היינו שאין לחלק בין

קידושין לקידושין לומר בהך מהני תנאי ובהך לא מהני תנאי. וכן פירש הפ"י בתחלת דבריו דוק שם. דברי ידידו הד"ש:
הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהרר"י ז"ל:

תשובה קמח

עוד

תשובה

מבן המחבר להרב המאה"ג החריף ובקי מוהר"ר אהרן נר"ו אב"ד דק"ק מעזריטש:

ע"ד שאלתו באחד שנשבע לבתולה אחת שיקח אותה ושלא יעשה התקשרות עם אחרת וגם נעשה ביניהם כתיבת ראשי פרקים ואחר זמן הלך האיש הזה ועשה התקשרות עם אחרת ע"י שליח בכח והרשאה בחרם ובקנס כנהוג *. [הגה"ה עיין בהג"ה לעיל סימן קמ"ו מבואר שאין ענין חרם נוהג בזמננו:] ועתה שאל מעלתו אם יש ממש בהתקשרות השניה שנעשה על ידי שליח כיון שנשבע מקודם שלא להתקשר עם אחרת: והנה מעלתו רוצה לתלות דבר זה בפלוגתא דרבינא ורב סמא במסכת ב"מ אי אמרינן אין שליח לדבר עבירה היכא שאין השליח בר חיובא:

לדעתי אין זה ענין כלל לדין אין שליח לדבר עבירה, דודאי לענין החרם וקנס שבא מכח קנין וכתיבת התנאים בלא"ה ליכא כאן איסור חרם ושבועה מלבד מה שמפלפל בנו"ב סימן ס"ח בחלק יו"ד שהשבועה וחרם בכתב לא מהני בכתיבת התנאים כיון שאינן מקבלים עליהם בפה וכן נוטה דעת הסמ"ע בסימן רמ"ה סוף ס"ק ב' אלא אפילו אי אמרינן ששבועה וקבלת חרם בכתב מהני כדעת הט"ז ביו"ד סימן רל"ו ס"ק י"ב וכן הוא דעת הב"ש בא"ע סימן נ"א ס"ק ט' יו"ד ע"ש אפ"ה בנדון דידן שהוא בעצמו לא חתם את עצמו על התנאים כי אם שלוחו בזה יש להסתפק אם אדם אומר לחבירו צא והשבע עבורי או צא וקבל בחרם עבורי אם חלה השבועה והחרם שנעשה ע"י שליח אם גם בזה אמרינן שלוחו של אדם כמותו. וראיתי קדוש אחד מדבר הוא אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נו"ב חיו"ד סימן ס"ז דף ל"ד ע"ד שפסק דאם אמר לשלוחו צא והשבע עבורי שחל עליו השבועה ומוכיח דאמרינן בזה שלוחו של אדם כמותו דאל"כ איך אפשר שבועה על תנאי דהא מלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי ע"ש. וגם בפסקי מהרא"י סימן רנ"ד כתב אפילו אם נתן לשליח הרשאה בסתם שיהיה ידו כידו ופיו כפיו דקם באיסור שבועה ע"י שליח וכתב בסיום דבריו דלא כתב זה לפסק והוא כמסתפק בדין זה הואיל ולא אמר בפירוש לשליח שישבע בעבורו אבל אם אמר בפירוש לשליח שישבע עבורו בזה נראה דעת מהרא"י דחל עליו השבועה ע"י שליח. אמנם מהתוס' במסכת נזיר דף י"א

ע"א בתוס' ד"ה דהוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה וכן בהרמב"ן בחידושיו למס' ב"ב דף קכ"ו ע"ב מפורש שאינו יכול להדיר בנזיר ע"י שליח וכבר הארכתי בזה בתשובה (עיין לעיל בתשובה הסמוכה הקודמת מה שכתבתי בזה) והוכחתי כדעת מהרא"י בכתבים וכדעת אאמ"ו הגאון ז"ל דשבועה חל ע"י שליח:

אך כל זה דוקא שעושה שליח לשבועה בפירוש ואומר צא והשבע עבורי אבל בנדון דידן שנתן כח והרשאה לכנוס בקשורין להשידוך ולא אמר לו בפירוש עשה קבלת חרם ושבועה עבורי, בזה בודאי לא חל עליו חרם כלל. אמנם כל זה הוא בחרם המוזכר בתנאים אבל בלא"ה איכא חרם קדמונים וחרם הקהלות כמבואר בב"ש סימן קנ"א ס"ק ט' על שבייש את בת ישראל וזה חל עליו ממילא וגם הקנס שמחוייב ליתן למי שחוזר בשידוכין ע"כ לא מכח חיוב כתיבת התנאים הוא בא דמשום כתיבת התנאים אין לחייבו קנס דהוי אסמכתא כמבואר בסמ"ע סימן רמ"ה ס"ק ב' ועיקר הקנס שאנו מחייבים למי שחוזר בשדוכים הוא משום הבושת שנתבייש אחד מהצדדים וכל התנאים וקנינים הנוהגים אצלינו בשעת השידוכין הוא רק לאמת הדברים ועיין בסמ"ע שם ובב"ש סימן נ"א ס"ק ט' ויו"ד. ומעתה כל מה שפלפל מעלתו בדין אין שליח לד"ע אין לו שייכות לנדון דידן דאף אם השליחות בטל ואין עליו חרם וקנס מצד קנין התנאים מ"מ יש עליו החרם וקנס מצד תקנת הקדמונים בשביל הבושה שנתבייש הבתולה שהרי ע"י כח והרשאה יצא הקול ונתפרסם שהיא מעותדת לזה ועתה כשחוזר בו נתבייש בת ישראל וחייב בקנס מצד הבושה, ואין לומר שאין לחייבו בקנס הואיל ואין חוזר בו מדעתו ומרצונו רק שהוא אנוס מכח שבועתו שנשבע לראשונה דמה בכך סוף סוף נתבישה בת ישראל על ידו והוא נתחייב לה מכח הבושה. ואין זה דומה למה שפסקינן בח"מ סימן ע"ג סעיף ה' דהנשבע שלא למכור משלו והוא חייב לשמעון ונשבע לפרוע לו שאם קדמה השבועה לחוב שמעון מכין אותו מכות מרדות עד שימצא פתח להתיר שבועתו וכתב הסמ"ע שם שאין לשמעון תקנה לגבות חובו עד שיתירו שבועתו ראשונה, חדא דהט"ז שם באמת מרעיש על הסמ"ע וחולק שם על הסמ"ע בסברא ישרה דכי יש כח ביד אדם לבטל חוב חבירו בשבועתו ע"ש בט"ז. ועוד דהתם בע"כ צריך לעבור על שבועתו בזה כתב הסמ"ע דאין תקנה לשבועתו ראשונה עד שיתירו בפתח חרטה וב"ד כופין אותו בשוטים עד שימצא פתח חרטה. אבל בנדון זה ליתן הקנס בזה אינו עובר על שבועתו שנשבע לראשונה דהרי יש בידו לקיים שניהם ליתן הקנס לכלתו השניה ולקיים שבועתו לישא את הראשונה בזה בודאי חייב ליתן הקנס לשניה שנתחייב לה מפני הבושת שבייש אותה ובנתינת הקנס אינו עובר על שבועתו ראשונה, ובפרט כשיש בידה

מתנות ממנו יכולה להחזיק בהם עבור בושתה. היוצא מזה דהוא חייב בקנס ובעונש לא מצד כתיבת התנאים והקנין כי אם מצד תקנת הקדמונים ואין זה ענין כלל לדין שליח לד"ע דאף אם נימא שביטל מעשה השליח בקנין ובכתיבת התנאים שעשה בהרשאת המשלח מ"מ החיוב מצד הבושה מונח על צוארו וצריך הוא מלבד הקנס שיתן לה גם לפייס אותה שתמחל על כך שיסור ממנו עונש החרם מתקנת הקדמונים:

והנה כיון שראיתי שהדין הזה אין לו שייכות לפלפולו של מעלתו בדין אין שליח לד"ע לכך לא עיינתי בדברי מעלתו כי אני טרוד מאד בטרדא עצומה טרדות התלמידים וטרדות הוראה העולה על כולם. אמנם לכבודו שמתי עיני בהעברה בעלמא ובהשקפה ראשונה ראיתי מה שהביא מעלתו בשם חכם אחד הרוצה להוכיח כדעת הרמ"א בח"מ ריש סימן קפ"ב דפסק כרבינא דהיכא דשליח לאו בר חיובא יש שליח לד"ע, מהא דאיתא במסכת ע"ז נ"ג ע"ב אר"י א"ר ישראל שזקף לבינה ובא נכרי והשתחוה לה אסרה ומוכיח מדאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש והלא ארץ ישראל ירושה להם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא מדפלחו לעגל גלו דעתייהו דניחא להו ופריך דלמא לעגל ניחא להו במידי אחרינא לא אמר קרא אלה אלהיך ישראל מלמד שאוו לאלהות הרבה, ובסנהדרין דף ס"ה אלמלא ו' שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה, ופירש"י שם דלא כפרו בהקב"ה לגמרי שהרי שתפוהו בדבר אחר. ולפ"ז קשה כיון דעבדו לעגל בשיתוף א"כ קשה אמאי אמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וליכא למימר כשחטאו בעגל גלו דעתייהו דניחא להו דלמא בשיתוף ניחא להו שלא בשיתוף לא ניחא להו דהא לא עבדו להעגל אלא בשיתוף. ומזה מוכח דהגמרא ס"ל דאותן נכרים שעבדו את האשירות עבדו ג"כ בשתוף. ולפ"ז קשה הא אין הנכרים מצווים על השיתוף. וצ"ל דאף שאין הנכרים מצוים על השיתוף מ"מ שליחותייהו דישראל עבדו ונאסרו האשרות. וקשה הא אין שליח לד"ע א"ו ע"כ צ"ל דהיכא דאין השליח בר חיובא יש שליח לד"ע כדעת רמ"א, ע"כ דברי החכם:

הנה אני אומר דקשר חבל בחבל ונימא בנימא וזה גופא מנ"ל להתכם הזה דאין הנכרים מצווים על השיתוף ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתי ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי ולא בשום אחד מגדולי הראשונים ואילו היה זה אמת הו"ל להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף ולמה זה השמיט דין זה גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד ע"ז בין ישראל לנכרי דהא ברייתא מפורשת היא במסכת סנהדרין נ"ו ע"ב והתניא בע"ז כל שב"ד של

ישראל ממיתין עליהן ב"נ מוזהר עליהן וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הלכה ב' הרי דכללא כייל דכל שישראל נהרג עליו גם הב"נ מוזהר עליו. ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין ב"נ מוזהר על השיתוף היה ע"פ טעות שראו בהתוס' במסכת בכורות דף ב' ע"ב ד"ה שמא יתחייב לו כו' כתבו דנוהגין להשתתף עם נכרים הואיל והם נתבעין בקדושיהם כו' ואע"ג שמשתף שם שמים ודבר אחר אין כאן לפני עור לא תתן מכשול דב"נ לא הוזהרו על כך ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף עכ"ל. ועפ"ז פסק הרמ"א בא"ח סימן קנ"ו בהגה"ה ויש מקילין בשותפות עם נכרים משום שאין הנכרים נשבעין בע"ז כו' אלא משתפים שם שמים ודבר אחר ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור דהרי אינם מוזהרין על השיחוף עכ"ל. ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין ב"נ מצווה לעבוד ע"ז בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא וכוונת התוס' ורמ"א הוא דמה שמשתף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז ממש רק שמשתף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה רק שמזכירו בשבועתו עם ש"ש בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף ש"ש ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפי"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן ומזהרים על זה השיתוף. אבל בשעובד ע"ז בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי, ואל תשיבני דהא הך דמשתף שם שמים ודבר אחר יליף לה רשב"י בסנהדרין ס"ג ע"א מקרא מדכתיב בלתי לה' לבדו והרי קרא זה כתיב בזביחה זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו. הנה אני אומר בהך שיתוף ש"ש ודבר אחר שהוא במידי דאלהות בעובד ע"ז באמת גם הנכרים בכלל רק בזה שיתוף ש"ש ודבר אחר שאינו בעבודה רק דרך כבוד שמזכירו בשבועה זה הוא רק בישראל ולא בנכרים אבל בעובד ע"ז בשיתוף הכלל מסור בידינו כל שב"ד של ישראל ממיתין עליהן נכרים מוזהרין עליהן כמ"ש לעיל. אח"ז ראיתי בספר מעיל צדקה סימן כ"ב שג"כ כתב כן אך לא הביא הראיה אשר כתבתי ע"ש:

ואחר שהוכחתי שע"ז בשיתוף גם נכרים מוזהרין אני אומר להחכם הזה גם לרבינא קשיא איך נאסרו האשרות שבארץ ישראל ע"י עבודת הכנענים אף שהיה בשיתוף הא אין שליח לד"ע והנכרים המה בני חיובא גם בשיתוף ועוד הא קיי"ל אין שליחות לנכרי. אמנם האמת יורה דרכו ודברי החכם הזה מעיקרא ליתא ולא נזכר כלל בגמרא שהנכרים שהיו עובדים לאשרות שבארץ ישראל שלוחים של ישראל היו אלא האמת ודרך הפשוט הוא שלא מטעם שליחות נגעו בה ודברי הגמרא הוא מדפלחו לעגל גלו דעתייהו דניחא

להו וכוונת הגמרא כיון שאיוו לאלהות הרבה הוה ניחא להו בכל עבודות הכנענים ונתנו רשות לכנענים לעבוד לאשירות של ישראל המוחזקת להם בא"י, והוא פשוט:
ומה שמפלפל מעלתו אי אמרינן היכא דאין השליח בר חיובא אי הלכה כרבינא או אי הלכה כר"ס. הנה לכל זה הפלפול אין שייכות לעובדא דידיה דלפי מה שדימה מעלתו דגם בכתיבת התנאים ע"י שליח בהרשאה שייך אין שליח לד"ע לא שייך לומר דהשליח לא מקרי בר חיובא דודאי הוי זה השליח בר חיובא דאף שאין השליח נשבע שבועה זו מ"מ מקרי בר חיובא דהא הוא בתורת איסור שבועה שאם נשבע צריך הוא לקיים שבועתו ואין הפירוש בר חיובא שיהיה על השליח איסור בדבר השליחות אלא הפירוש הוא בר חיובא שהוא בתורת חיוב שגם הוא מוזהר על איסור זה ועיין בזה בנו"ב סוף סימן ע"ח בד"ה ומה שקצת רצו כו', ועיין גם בתשובה שאחריה בויכוח שיש לו עם הרב הגאון מו"ה הירש נר"ו לענין זה. ולא רציתי להאריך כיון שבלא"ה אין ענין אין שלד"ע שייך לעובדא דידיה. דברי אוהבו הד"ש:
הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קמט

תשובה

לכבוד אהובי א"נ הרבני האלוף המרומם המופלא ומופלג בתורה ויראה כבוד שמו מו"ה צבי הירש פ"ב נר"ו. לק"ק באסקוויץ:

ע"ד אשר שאל מעלתו במי שנדר הנאה מחבירו ולקח ממנו איזה דבר מאכל ואכלו בלי פיסוק דמים ואח"כ נמלך לשלם לו בשער הגבוה מעט יתר על דמים הראוים כדין המודר הנאה שצריך לקנות ביותר כמבואר ביו"ד סימן רכ"ד אם נימא כיון שנותן עתה יותר מדמיו ממילא לא עבר למפרע: הנה לדעתי הדין פשוט שעבר למפרע ואטו הגוזל חפץ מחבירו ומשלם לו אח"כ לא נקרא רשע וכתיב חבול ישיב רשע גזלה ישלם שאע"פ שישיב וישלם רשע הוא. ועוד אטו קונה למפרע והלא אינו קונה אפילו אם החפץ בעין וזה מוכרו לו מדעתו אלא מכאן ולהבא והרי בעל חוב אינו קונה אלא מכאן ולהבא ק"ו לוקח. וכל זה אני משיב על שאלתו אבל יותר מזה אני אומר אפילו לקחו מתחלה בתורת תשלומין ופסק דמיו תיכף יותר על שויו אפ"ה עבר על נדרו ועד כאן לא אמרו שהמודר הנאה לוקח ביותר כו' אלא הנותן דמים תיכף אבל אם לוקח בהקפה זה גופא הנאה היא שנותן לו בהקפה ונמצא נהנה באיסור. ואמנם הראיה שהביא מעלתו מדברי הר"ן במס' נדרים דף פ"ה ע"א שהקשה איך יקחו בזרוע ודלמא יתיר נדרו ופירש מעלתו דבריו שיתיר נגד קצתן ונמצא נשאר האיסור על השאר ולקחו באיסור שהרי יש לו טובת

הנאה בו. וע"ז הקשה מעלתו והלא אם יתיר נגד קצתן ישלמו לו אלו שלקחו בזרוע טובת הנאה שבו אלא ודאי דלא מהני תשלומין לענין מה שכבר עבר. ואם מצד הוכחה זו אין כאן הכרע דאולי אלו שלקחו בזרוע ימותו וזה יתיר לעצמו ונמצא עברו למפרע או אולי ירדו מנכסיהם ולא יהיה להם לשלם:

ומה שנתקשה בעיקר דברי הר"ן שהקשה דלימא יתיר נדרו והקשה מעלתו הלא אם יתיר א"כ בהיתר לקחו הכהנים רק שישלמו טובת הנאה. ועל זה תירץ מעלתו שכוונת הר"ן שיתיר לעצמו נגד קצת כהנים ובאופן שלא יהיה שייך הותר קצתו הותר כולו וכגון במעמיד דבריו וכמבואר בסי' רל"ב סעיף ח' ונמצא שאלו שלקחו בזרוע לא הותרו ולקחו באיסור. הנה דבר ה' בפיו אמת וכן הפירוש שהרי הר"ן בשם הרשב"א הקשה זה וכן מבואר בחידושי הרשב"א במס' נדרים שם, ואמנם מעלתו שלא ראה דברי הרשב"א רק דברי הר"ן היה לפניו לפרש פירוש אחר כי באמת קשה מאד לפרש כן בדברי הר"ן ועיקר חסר בדבריו שלא הזכיר כלל שיתיר נגד קצתן. ואני לעצמי טרם שעיינתי בדברי הרשב"א אמרתי כוונה אחרת והקושיא היא דלמא מיתשל על הפרשת התרומה והדרא לטבלה והרי היא שלו לגמרי ואיך נהנים הכהנים והרי אסר הנאתו עליהם ואל תתמה איך מיתשל על תרומה שביד כהן שהרי באמת פסק הרא"ש כן שם בנדרים דף נ"ט ע"א בשם הר"א ממיץ שמה שאמר בתרומה ביד כהן דלא מצי מיתשל היינו הכהן לא מצי מיתשל אבל הישראל מצי מיתשל עלה וכן דעת הרמב"ם בפ"ד מתרומות הלכה י"ז ועיין בכ"מ שם. וא"כ אפשר שגם דעת הרשב"א כן. אח"כ ראיתי הרשב"א בתשובה סימן תרנ"ו מפורש בדבריו דתרומה ביד כהן לא מצי הישראל למיתשל עלה ולכן אני אומר שאפילו לדעת שאר מפרשים שפירשו דברי הסוגיא שם דף נ"ט כפשטיה שתרומה ביד כהן אפילו הישראל אינו מיתשל שוב עלה נלע"ד דהיינו תרומה שנתן הישראל מדעתו לכהן ואין שאלה על המתנה הגע בעצמך הנותן מתנה לחבירו וכי יכול לאתשולי. וכן מורה לשון הרא"ש שם שכתב שכיון שיצאה מיד ישראל וקיים בה מצות נתינה כו' ע"ש. וכל זה במה שנותן מדעתו אבל בזה שהכהנים נטלו בזרוע אם הוא מיתשל על עיקר שם תרומה אין כאן נתינה וסובר הרשב"א דיכול לאתשולי עלה וממילא לא קשה קושית מעלתו שהקשה שהרי אם יתיר לעצמו ממילא הותרו הכהנים שקושיא זו היינו לפי מה שפירש מעלתו דמיתשל על הקונם שאמר קונם כהנים נהנים לי אבל לפי פירושי דמיתשל על הפרשת תרומה נשארו הכהנים באיסור הקונם:

אלא דקשה על פירוש זה א"כ איך השיב הר"ן בהשגתו על דברי הרשב"א וזה לשונו ואני מסתפק כו' דאי לא ודאי כיון דנדרים לאתשולי עלייהו קיימו דמש"ה מקרי דבר

שיש לו מתירין בפרק כל הנודר כו' ואי ס"ד דעל שם תרומה קאי השאלה וכי תרומה מיקרי דבר שיש לו מתירין או קאים לאתשולי עלה אדרבה איפכא מסקינן בסוף דף נ"ט ע"א דקונמות מצוה לאתשולי עלייהו משום דכל המקיימן כאילו הקריב על במה אבל תרומה מאי מצוה איכא לאתשולי עלה. הנה אומר ולטעמיך לפי פירושו של מעלתו דמיתשיל על הקונם ומיתשל רק על קצתם וכי מצוה לאתשולי והלא אכתי כאילו בונה במה ומקריב עלה בהך קצתן וא"כ איך כתב הר"ן דנדרים קיימי לאתשולי והלא באופן זה לא קיימי לאתשולי. ולכן נלע"ד כוונה אחרת בדברי הר"ן וכאשר נדקדק עוד בתחלת דבריו בהשגתו על הרשב"א וז"ל ואני מסתפק בזה לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו וכל שזכה בו אחר קנה כזוכה מן ההפקר כו'. והנה דבריו תמוהים במה שכתב שמשעה שאסרו על עצמו כו' והלא לא אסר על עצמו שום דבר אדרבה על הכהנים אסר הנאתו: ולכן נלע"ד דהר"ן קאי על מה שכתב הרשב"א וז"ל, ומהא שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו ואינו יכול לעכב ואע"פ שיכול לשאול על נדרו כיון דהשתא מיהו לא איתשל מיהו היכא דאתשיל חייבים לשלם כיון דחכם עוקר מעיקרו כו' ועל זה כתב הר"ן ואני מסתפק בזה אם חייבים לשלם לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו כו' ומש"ה יטלו על כרחו דאי לא פירות אי לאו בשביל זה שנשאר הפקר אז אפילו קודם שנשאל לא היו יכולים ליטול על כרחו כיון דנדרים לאתשולי קיימי כו' והכל קאי על פירוש שאסר על עצמו שזה ודאי מצוה לאתשולי משום דר' נתן דאמר כל הנודר כו' ובא הר"ן לאפוקי מדעת הרשב"א שהיה פשוט אצלו שיכולים לזכות על כרחו אף אם יצטרכו אח"כ לשלם. כנלע"ד פירוש דברי הר"ן גם אליבא דאמת וג"כ היה נלע"ד פירוש דברי הרשב"א כפי מה שהם מועתקים בדברי הר"ן ולא היינו צריכין לדוחק שפי' בו מעלתו דמיירי שיתיר נגד קצתן:

אבל עיינתי בדברי הרשב"א עצמו בשיטה שלו למס' נדרים וז"ל ושמעינן מהא דהאוסר הנאת פירותיו על עצמו יכולים אחרים ליטול על על כרחו כו' ומיהו היכא דנשאל על איסורו איכא למידק אי חייבים לשלם למפרע כו' ומסתברא דמשלמין כו' וא"ת כיון שכן איך יטלו כהנים אלו על כרחו דאכתי ממונו הוא כיון דאי בעי מיתשל עלה והוי טובת הנאה שלו וי"ל מ"מ כיון דהשתא מיהו לא מיתשל השתא מיהו לאו ממוניה הוא ולא אמרינן דלמא מיתשל ולא חיישינן נמי דלמא מיתשל אמקצתן בענין שישארו המקצת באיסורן ונמצאו הכהנים נוטלין באיסור למפרע. ואל תתמה דגדולה מזו אמרו המקדש על תנאי כו'. הרי מפורש בהרשב"א שחשש הוא דלמא מיתשל על קצתן כמו שפירש מעלתו:

ואמנם לפי שדברי הרשב"א הללו נאחזים בסבך וכפולים לכן אמרתי לפרשם. ומה דקאמר הרשב"א ולא אמרינן דלמא מיתשל ולא חיישינן נמי דלמא מיתשל אקצתן תרתי קאמר דלא חיישינן דלמא מיתשל היינו דלמא מיתשל על התרומה והדרא לטבלה והרי היא שלו וגם לא חיישינן דלמא מיתשל אקצתן היינו על הקונם ונמצא טובת הנאה שלו על כל שני חששות הללו קאמר דלא חיישינן. אלא דלפי זה החשש הראשון הוא דלמא מיתשל על קריאת שם תרומה ואז הרי כולו שלו והרי הרשב"א בתחלת דבריו התחיל וא"ת כיון שכן היאך יטלו כו' דאכתי ממונו הוא כיון דאי בעי מיתשל עלה והוה טובת הנאה שלו כו' ולפי פירושו החשש הראשון דמיתשל על קריאת שם תרומה א"כ הרי כולו שלו לא טובת הנאה בלבד. ולכן נלע"ד דהרשב"א תלתא מילי קאמר ומתחלה קאמר לא משום חשש שמא מיתשל ויבואו הכהנים לכלל איסור אלא אפילו ודאי לא מיתשל אעפ"כ גם עתה ממונו הוא כיון דאי בעי מיתשל עלה פי' על הקונם והוה טובת הנאה שלו לכן גם עתה נחשב הטובת הנאה ממונו וכדברי ר' אלעזר בפסחים דף מ"ו ע"ב לענין בל יראה. ועל זה משני הרשב"א דלא אמרינן כן דכיון דהשתא אכתי לא מיתשל השתא מיהו לאו ממוניה הוא דקיי"ל כר' יהושע שם בפסחים דלא אמרינן הואיל כו' ואח"כ קאמר הרשב"א תינח שאינו נחשב עתה ממונו קודם השאלה אבל אכתי ניחוש דלמא מיתשל באמת על התרומה או על הקונם על קצתן וקאמר הרשב"א ולא אמרינן דלמא מיתשל פי' על התרומה ולא חיישינן נמי דלמא מיתשל על מקצתן כו'. ומתחלה בריש דברי הרשב"א במה דאמר אכתי ממונו הוא דאי בעי מיתשל אף ששם קאי על שאלת הקונם לא הוצרך לומר אמקצתן דשם לא משום חשש דלמא ישאל חושש אלא אפילו לא ישאל ונשארו כל הכהנים באיסור מ"מ מיחשב ממונו משום הואיל ואי בעי מיתשל אבל לבסוף שמסיק דמשום הואיל לא מיחשב ממון רק החשש דלמא מיתשל ובזה כשנשאל על הקונם א"כ הותרו הכהנים ומה איסור יהיה בזה לכן הוצרך לומר דמיתשל אמקצתן. והרשב"א בריש דבריו היה בידו לומר דנימא דמיחשב כולו ממון שלו מטעם דאי בעי מיתשל על התרומה ושביק זה ונקט והוה טובת הנאה שלו דהיינו דאי בעי מיתשל על הקונם משום דזה אלים ליה יותר דהשאלה על התרומה תליא בפלוגתא אי מיתשל על תרומה שביד כהן וכמ"ש לעיל ונקט הרשב"א קושייתו דאי מיתשל על הקונם ולבסוף שהחשש דלמא מיתשל באמת נקט תרווייהו משום דאף דיאמר דלא חיישינן על שאלת התרומה י"ל דהיינו משום דלא שכיח שישאל אחר שכבר היא ביד כהן אפילו לדעת המפרש שיכול לשאול וכמ"ש הרא"ש לעיל דף נ"ט ע"א אבל החשש שישאל על הקונם אולי דחיישינן לכך קאמר הרשב"א דגם לזה לא חיישינן. וכן לאידך גיסא דאף דקאמר

הרשב"א דלא חיישינן שישאל על הקונם איכא למימר דלכך לא חיישינן להא לפי שהוא חשש רחוק שישאל על קצתן ועל קצתן לא ישאל שהרי אם ישאל על כל הקונם ממילא אין איסור על הכהנים ולכך לחשש רחוק כזה לא חיישינן אבל חשש שאלה על התרומה אולי חיישינן לכך הוצרך הרשב"א לומר דגם לזה לא חיישינן. זה הנלע"ד בפירוש דברי הרשב"א והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קנ

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב המאה"ג המופלג בתורה ויראת כבוד מו"ה ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק צעלם יצ"ו:

מכתבו הגיעני וצער לי בצערן של חכמי ישראל ובפרט גדול הדור כמוהו וה' ימלא חסרונו. וירבה הונו. וישיב שבותו. וישגא אחריתו. וע"ד אשר נתקשה בדברי הכ"מ והתיו"ט בפ"א מנזיר הביאו לומר שדעת הרמב"ם שמנוח הזיר את שמשון בנו בנזיר שהלכה היא בנזיר שהאב מדיר את בנו, ונתקשה מעלתו שהרי התוי"ט בפ"ז בד"ה יטמא נזיר לתרץ קושית בנו מהורר"ש כתב שאין האב יכול להזיר את בנו רק כשהגיע לחינוך: הנה אהובי כוונת הכ"מ שמנוח הזיר שיהיה נזיר כשיגיע לחינוך ואף שהמלאך אמר מן הבטן אבל מנוח לא אמר מן הבטן וכן מוכיחים דברי רש"י שם בנזיר דף ד' ע"ב בד"ה ושמשון לאו נזיר כו' דילג רש"י מלת מן הבטן וגרסת הכ"מ ברש"י הוא וקס"ד דמנוח קאמר להא מלתא ובד"ה מלאך הוא דאמר העתיק גם תיבת מן הבטן דוק ותשכח. וגם בלא"ה לא קשה מידי שמה שאינו יכול להזירו רק משהגיע לחנוך הטעם כי הנער לא ישמור עצמו והוי כמאכילו נבילות ובפרט האב שמצווה אפילו להפרישו ק"ו שלא יגרום לו תקלה וכאן המלאך בישרו שהנער יהיה נזיר מן הבטן וישמור עצמו מכל טומאה היה אביו רשאי להזירו כדי שיהיה מצווה ועושה כי גדול המצווה ועושה אבל אדם בעלמא שלא נתבשר משמים שבנו ישמור עצמו גם בילדותו ודאי שאינו רשאי להזירו כי אם משיגיע לחינוך. ועפ"ז נלע"ד לתרץ דברי הרמב"ם שבאמת תירוץ הכ"מ אינו מספיק וכמו שהקשה עליו התוי"ט דאכתי דברי הרמב"ם סותרים זא"ז. ונראה שלא כאשר חשב הכ"מ ששמשון אביו הזירו לא כן הוא אבל הוא עצמו כאשר גדל והגיע לעונת נדרים קיבל על עצמו מה שהפרישו המלאך כדי שיהיה מצווה ועושה. והנה בדברי המלאך שאמר כי נזיר אלהים יהיה הנער יש לפנינו שני דרכים, או שאביו אמר כן שהוא יזירו וכזה נוטה גירסת רש"י כאשר הוא לפנינו בנזיר ד' ע"ב בד"ה ושמשון כו' דקס"ד דלמנוח קאמר לה אמלתא ע"ש, או שהמלאך קאמר כן לעצמו ולא בציווי

לאביו וכמסקנא דגמרא אבל אין לומר שהמלאך אמר זה בציווי על שמשון עצמו שהוא יזיר עצמו דא"כ איך אמר מן הבטן הא ודאי הוא עצמו אינו יכול לקבל שום נדר קודם שהגיע לעונת נדרים אבל בצוה לאביו כבר כתבתי שיכול להזיר מן הבטן על ידי בשורת המלאך ואם אביו הזירו ודאי שלא היה יכול להזירו לחצאין שהלכה היא שהאב מדיר את בנו היינו נזירות שלימה אבל חצי נזירות הוא רק נדר בעלמא ואין האב יכול להדיר את בנו בתורת נדר וא"כ סידור דברי הרמב"ם בפ"ג הל' י"ג שמשון לא היה נזיר גמור שהרי לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה וכוונתו שאח"כ בהגיעו לעונת נדרים קיבל דברי המלאך בתורת נדר וכוונתו במה שאמר אלא המלאך הפרישו היינו מסקנת הגמרא לאפוקי שלא תאמר שהיה זה צווי לאביו דאז אי אפשר כי אם נזירות שלימה. דברי הד"ש:

תשובה קנא

תשובה

להגאון מוהר"ר ישעי' נר"ו אב"ד דק"ק ברעסלי:

מה שכתב במה דאמרו בעירובין י"ג ע"ב לא ר"מ שמו אלא ר' נהוראי שמו כו' ולא ר' נהוראי שמו אלא ר' נחמי' שמו ואמרי לה ר' אלעזר בן ערך כו' לא על אדם אחד שהוא ר"מ אמרו כל זה שאמרי לה ר"נ או ראב"ע שמו אלא מעלות של שני חכמי ישראל קאמר שעל זה שהיה מפורסם בשמו בפי כל ר"מ אמרו ששם זה אינו שם עצמי ששם העצם שלו היה ר' נהוראי אבל על שם חכמתו שמאיר עיני חכמים קראוהו הכל ר' מאיר. ועל החכם שהיה מפורסם בשמו בפי כל ר' נהוראי אמרו כי לא ר' נהוראי שמו אלא ר"נ או ראב"ע. בודאי יפה כיון מעלתו בזה ותנוח דעתו שהניח דעתי בפירוש הזה. ואמנם את זה אני תמה על מעלתו שרואה אנכי שהדבר רפוי בידו ומסופק בו ולדעתי אי אפשר להסתפק בזה שהרי אם אתה מפרש כל זה על אחד א"כ ר"מ אמרי לה כי ראב"ע שמו והוא דבר שהחוש מכחישו שראב"ע שנוי באבות מחמשה תלמידים של ריב"ז ועליו אמר ריב"ז שאם כל חכמי ישראל בכף מאזנים הוא מכריע את כלם ור"מ הוא מתלמידי ר"ע לעת זקנותו של ר"ע ור"ע תלמיד של ר"א ור"י שהיה תלמיד דריב"ז ולכן אין בדבר זה שום ספק. והנה אח"כ פקחתי עיני וראיתי בדברי רבינו הגדול בהקדמתו לפירוש המשנה בעשרה פרקים שהביא שם בסוף ההקדמה בפ' ששי כתב ור"מ נקרא גם הוא ר' נהוראי והענין אחד ושמו בעיקר ר' נחמי'. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קנב

תשובה

להגאון הנ"ל:

על מה דמשתעי מר בלישנא דחכמתא כבני יהודה דדייקי בלישנא ודקדק על דברי רב נחמן ביבמות דף צ"א ע"א דקאמר רב הונא אמר הכי הלכתא א"ל רב נחמן גנובא גנובי ל"ל אי סבירא לך כר"ש דשמעתיך כר"ש אזלה. ודקדק מר מה בעי ר"נ מר"ה והלא ר"ה לא משמיה דנפשיה קאמר כי אם מה ששמע מרב רבו. ועוד מה לשון גנובא גנובי דקאמר. ורצה מעלתו ליישב ע"פ מה דאמרינן לעיל דף פ"ח ע"ב רב אשי אמר מאי לא תצא דקאמר רב לא תצא מהיתרה הראשון הא אמרה רב חדא זימנא דתנן ניסת שלא ברשות מותרת לחזור לו ואמר רב הונא אמר רב הכי הלכתא חדא מכלל חברתה אתמר, הרי דרב עצמו לא קאמר הכי הלכתא אלא ר"ה ממה דשמע מרב שאמר ל"ש אלא שניסת ע"פ ע"א כו' שוב הוא אמר משמיה דרב הכי הלכתא ולכן אמר ליה ר"נ לנוכח גנובא גנובי למה לך. ע"כ דברי מר ושאל ממני שגם בכתובות י"ט ע"א דג"כ איכא ממש כיוצא בזה דאמר ר"ה א"ר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו א"ל רב נחמן גנובא גנובי למה לך אי ס"ל כר"מ אימא הלכה כר"מ. וביקש מר לבדקני אם אפרש לו גם שם הלשון הזה. ואני אומר ואטו הסוגיא ביבמות מי ניחא ומה מועיל תירוצו של מר בזה. ואני אומר גם למר דרך הלצה גנובא גנובי למה לך והלא אף לדבריו עכ"פ אמר רב בעצמו ל"ש אלא שניסת ע"פ ע"א אבל ניסת ע"פ שנים לא תצא מהיתרה הראשון ואכתי קשה גם על רב ונימא רב הלכה כר"ש ומה בעי ר"נ מר"ה בזה הלא ר"ה דבריו מרב יליף:

ואמנם הנלע"ד בזה הוא ע"פ גירסת הרי"ף לעיל פ"ט ע"א אלא רישא דעבדה איסורא כו' וא"כ דגרסינן אלא לפ"ז ר"ה בדף פ"ח ע"ב שאמר דטעם גזירה שמא יאמר גירש הראשון כו' לא תליא מידי בעבדה איסורא ולפ"ז גם בניסת ע"פ שני עדים דהיא אנוסה גמורה ולא מיחשבה עבדה איסורא אפ"ה צריכה עכ"פ גט משני משום חשש שיאמרו גירש הראשון ונשא שני וכיון דצריכה גט משני ממילא אסורה לראשון שהרי יאמרו שמחזיר גרושתו משניסת. ולפ"ז ע"כ הך סיפא ניסת שלא ברשות מותרת לחזור לו ר"ש קאמר לה ואזיל לשיטתו דאיהו ס"ל שא"צ גט וכמו שמביא שם בדף צ"א ע"א אח"כ ברייתא ר"ש אומר עשו ב"ד בהוראתן בזדון איש ואשה ע"פ עדים כשגגת איש ואשה ואידי ואידי לא בעי גיטא. וא"כ דלר"ש לא בעי גיטא מכלל דלא חייש שיאמרו גירש ראשון ונשא שני וא"כ הקשה לו ר"נ גנובא גנובי למה לך אי ס"ל כר"ש כו' וכפירש"י בכתובות י"ט ע"א שיראת לתלות דבריך ביחידאה. אבל על רב בעצמו לא קשה ולא מידי דרב לעצמו שפיר קאמר הכי הלכתא דרב לעצמו סבר כמסקנא דלעיל דף פ"ט ע"א אלא רישא דעבדה

איסורא קנסוה ובעי גיטא וא"כ בניסת ע"פ שני עדים אנוסה גמורה היא ולא בעיא גיטא אפילו לרבנן וסיפא ניסת שלא ברשות ד"ה היא ושפיר קאמר והכי הלכתא:
ואלמלא רצונו הטוב לתרץ גם בכתובות י"ט ע"א דקחמר ג"כ ר"נ לר"ה גנובא גנובי למה לך אי ס"ל כר"מ אימא הלכה כר"מ שהקשה זה לר"ה ולא הקשה על רב גופיה דנימא רב הלכה כר"מ. נלע"ד ע"פ מה שכתבו התוס' שם בד"ה כדרב הונא דחדא מכלל חבירתה אתמר. ואומר אני שרב אמר הך מימרא האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן ועל הלוה קאי שהלוה אינו נאמן דהרי נקט לשון יחיד וכיון שאפשר לאוקמי על הלוה ולא על העדים כדי לדייק האומר לשון יאיד ובזה מתורץ קושיית התוס' שם בד"ה לעולם ע"ש ור"ה מהך מימרא דרב לקח ואמר מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו ומדשינה לשון רבו מכלל שבא לרבות שאפילו עדים לא אלימי לפסלו ומש"ה קאמר לי' ר"נ גנובא גנובי ל"ל אי ס"ל כר"מ כו' אבל על רב בעצמו לא קשה ולא מידי דמלשונו של רב אין הכרח דסבר כר"מ דרב אתי שפיר גם אליבא דרבנן ושאני עדים דאלימי לארועי שטרא משא"כ ר"ה דמשמע מלשונו שאתי לרבות גם עדים ודאי דהיינו כר"מ ומתורץ גם התימא שהקשו התוס' בד"ה אימא. זה הנלע"ד בסוגי' דכתובות. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קנג

תשובה

להגאון הנ"ל:

מה שהקשה על ששינה רש"י בפירושו בביצה ל"ח ע"ב משה שפיר קאמרת שפירש"י ביקרא דמשה קמשתבע ובשבת ק"א ע"ב ובסוכה ל"ט ע"א ובחולין כ"ג ע"א לא פירש"י כן ואף שגם בהני ג' ג"כ שינה רש"י בכל אחד קצת שינוי כל דהו מ"מ כולם עולים כאחד דלשבח אמר כן משא"כ בביצה שינה רש"י לגמרי. אומר אני גם הא לא קשיא דבהני ג' מקומות פירש"י שתמה על גדול הדור כמותו שיאמר דבר זה וכולהו סלקי לכוונה אחת שאילו אמרו אדם אחר לא היתה התמיהה כל כך אם טעה אבל גדול הדור כמותך איך יטעה. ואמנם בביצה רב אושעיא הנזכר שם אינו רב אושעיא שהיה חבירו של ר' חייא רק רב אושעיא שהיה בימי אביי ורבא ורב ספרא ורב אושעיא שם קאמר על ר' יוחנן ור' חנינא ור' זירא דשפיר עביד דאחיכו על רבי אבא ושפיר תמהו על המשנה ורב ספרא תמה שם על רב אושעיא אמאי קמודה להו בהך קושיא ואיך יפרש רש"י דרב ספרא אמר לרב אושעיא משה כו' גדול הדור דמשמע שעליו הוא תמה שהוא גדול הדור איך יטעה בזה ומזה היה משמע דעל ר"י ור"ח ור"ז לא גדלה התמיהה על שטעו אבל על ר' אושעיא שהוא גדול הדור הוא תמה וזה אינו נכון שהרי ר"י ור"ח ור"ז היו גדולי הדור

יותר ומאמוראי קמאי. ולכן שיכל רש"י ידיו בפירושו ופירש שביקרא דמשה קמשתבע דקושיא זו אינה קושיא:

ומ"ש מר בכוונת רש"י בתמורה ב' ע"ב בד"ה ואפי' את"ל. וכן מ"ש שהרמב"ם היה גורס (ואפילו) את"ל ויישב בזה קושיית הכ"מ בפ"א מתמורה הל' ח' יפה כיון. ועל זה אני אומר משה שפיר קאמרת בניחותא. דברי הד"ש:

תשובה קנד

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי האלוף בתורה הרבני המופלא ומופלג ומושלם מוהר"ר אברהם ליבשיץ נר"ו:

מכתבך קבלתי. ואשר שאלת שאחד מבני עירך שכיב מרע כ"ד טבת העבר מסר לידך ח"כ בח"י ע"ס מאה זהובים לאורדרי האלוף מוה' וואלף פרענקל מקהלתנו גבאי דבה"מ של ילדים לפרעו בר"ח אלול הבע"ל להיות זה סיוע לתלמוד תורה דבה"מ של ילדים הנ"ל ובעת שמסר לידו לא הטיל בו שום תנאי רק ח"כ בחוב מעכשיו וכדינא דמלכותא בכל ח"כ. ואמנם באותו מעמד סיפר לו השכ"מ שלפני חצי שנה מסר שם לאדם אחד נאמן בעיניו שוה מאה זהובים ברזל להיות בידו למכרו על יד והמעות יהיו לקרן קיימת חמשים זהובים יהיו הפירות מהם לבני עניים לת"ת וחמשים זהובים לקיים בהם אם כסף תלוה את העני על משכנות על שנה ובכלות השנה יגבו וילוו לעניים אחרים. והאיש המקבל אשר קיבל הברזל לביתו היה המקום דחוק בביתו והחזירו להנותן בסתם והנותן סבר שלכך החזיר הברזל לפי שאין רצון המקבל להיות ממונה על זה ומכר הנותן הברזל על יד והוציא המעות בצרכי ביתו וגם המקבל לא תבע ממנו שום דבר ואמר לו למעלתו הנותן הנ"ל שמאד נייח נפשיה עביד לו זה שהחזיר הברזל כי אף שהוא נאמן בעיניו מ"מ אינו יודע דרי בתראי דאתו אבתריה אם יהיו נאמנים כמותו וגם עדיף קדושת בה"מ של ילדים בק"ק פראג שהיא עיר ואם בישראל ויקוים דבריו לעולמים. כל זה אמר לו השכ"מ אז באותו מעמד שנתן לו הח"כ הנ"ל. ועתה שלח האיש המקבל הברזל להאיש הנותן אשר עדיין הוא שכיב מרע שיעלה בזכרונו שמסר לידו שוה מאה זהובים ברזל והוא כבר זכה בו לעניי העיר כנ"ל והשכ"מ השיב שסבר שהוא מיאן מלהיות ממונה על שלו ולכן גם הוא חזר בו ורוצה עתה בתקנה יתירא שישר בעיניו להיות לבה"מ ילדים דק"ק פראג כנ"ל. ועתה השכיב מרע שדעתו לא היה בשום פעם להקדיש רק מאה זהובים ולא מאתים. ושואל להורות לו הדרך:

הנה טרם כל צריך אני להרחיב הדבור קצת בדין המפורש בש"ע ואני יש לי לפקפק עליו. והנה ביו"ד סימן רנ"ח סעיף וי"ו הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו אא"כ נשאל לחכם והתיר לו ואם הגיע ליד הגבאי אינו יכול לשאול עכ"ל. והנה לפי שלא מצאתי דבר זה מפורש בהקדמונים ולא בש"ס שאם מסרו ליד גבאי שלא יהיה נשאל עליו לכן נתעוררתי לחקור דבר זה והנה דין זה המציא הרשב"א בתשובה סימן תרנ"ו וז"ל שם באמצע התשובה. ועוד שבענין זה אפילו נתחרט ובא ונשאל על ההקדש אפילו ע"י פתחים אינו רשאי לפי שכבר מסר הממון ביד שני האנשים האלה וכמעכשיו ואין אחר מסירה כלום דאנן יד עניים אנן וכל מה שכבר מסר ביד הזוכה או ביד אחר שיזכה בשביל עניים אינו יכול לחזור בו דהוי ליה כתרומה ביד כהן דאינו נשאל עליו וכמו שאמרו בנדרים קונם פירות כו' שאינו בטל ברוב דהוי דשיל"מ הואיל ואי בעי מיתשל ואקשינן והרי תרומה כו' ופרקינן התם בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מיתשל עלה עכ"ל הרשב"א. ועפ"ז נמשך גם הטור ביו"ד סימן רנ"ח וכתב שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מת"י דמשמע אם כבר יצא מת"י אינו נשאל. והנה אומר אני הראיה שהביא הרשב"א מתרומה ביד כהן ערבך ערבא צריך ודין זה עצמו אינו מוסכם והרי הרא"ש בפירושו לנדרים נ"ט ע"א בד"ה דתרומה ביד כהן כו' דכיון שיצא מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה ע"י שאלה. והרב ר"א ממיץ פירש דלא מצי למיתשל עלה שהרי לא קרא עלה שם תרומה משמע דאכהן קאי אבל ישראל שהפרישה מצי מיתשל עלה וצריך לומר לפירושו אע"ג דמצי ישראל לאהדורי לחולין הוי דשאל"מ דלא שכיח כו' עכ"ל. הרי דר"א ממיץ סובר דאפילו כבר מסר ישראל ליד כהן מצי הישראל לאתשולי ומינה דהה"ד צדקה ביד גבאי שהרי הרשב"א צדקה מתרומה יליף וכן הוא דעת הרמב"ם בפ"ד מהלכות תרומות הל' י"ז שסתם וכתב שנשאל לחכם ולא חילק בין כבר מסרה ליד כהן או לא ועיין בכ"מ שם שפירש ג"כ שהרמב"ם סובר כפירושו של הר"א ממיץ הנ"ל. ומ"ש הכ"מ שוב שהרמב"ם סמך עצמו על מה שכתב המפרש דמיירי שלא היה אלא הפרשה כו' לא מסתבר שהרמב"ם ישמיט דין מפורש ויסמוך על דיוק הלשון שאין זה דרכו משא"כ לפירושו של הר"א ממיץ דהכהן לא מצי למיתשל זה פשוט יותר מביעתא בכותחא ואין צורך להזכירו ובגמרא לא אמרוהו לחידוש אלא דמיירי כשהיא ביד כהן אבל אם הישראל לא יהיה מצי לאתשולי ודאי שהוא חידוש שהרי מצינו אמירה לגבוה שהיא כמסירה להדיוט ואפ"ה מצי מיתשל על ההקדש וכמה נדחק בזה הש"ך בח"מ סימן רנ"ה ס"ק וי"ו בשם תשובת ר"ב אשכנזי ועכ"פ חידוש דין הוא ואיך ישמיטו הרמב"ם. אלא ודאי דהרמב"ם כהר"א ממיץ מפרש לה:

ולא עוד אלא שאני אומר דאפילו להר"ן ורש"י שם בנדרים שפירשו בהדיא ישראל לא מצי לאתשולי עלה וכן הרא"ש בפירושו הראשון אפילו הכי אין מזה ראיה לצדקה ביד גבאי. והנה הר"ן בנדרים דף פ"ה ע"א בד"ה ומהא שמעינן כו' דהא תנן המקדש אשה כו' ויכולה להנשא לאחר כו' ואני מסתפק בזה לפי שמשעה שאסרו הפקירו וכל שזכה בו אחר קנה מן ההפקר ואע"פ שאיסור שבו הלך ע"י שאלה קנין ממונו של זה אינו בטל שאיני מוצא שאלה בהפקר כו' ע"ש. ומעתה אני אומר גם בתרומה ביד כהן משעה שנתנה לכהן כבר הסיח דעתו ממנה שכבר אינה שלו ואף שנשאל אח"כ מ"מ כבר זכה בה הכהן אף אם אינו תרומה הרי זכה מן ההפקר דל מהכא נתינתו של זה נשאר זכייתו של כהן מצד עצמו ואף דקיי"ל כב"ה דאינו הפקר עד שיופקר לכל כשמיטה ועיין בח"מ סימן רע"ג סעיף ה' ובסמ"ג ס"ק וי"ו שמבואר שהזוכה בה לא עשה ולא כלום. נלע"ד דהיינו בהפקירו לכל העניים ולא לעשירים שאז שום עני לא יוכל לזכות בה אבל במפקיר זכותו נגד אחד או שנים לנוכח מהני שהם יכולים לזכות בו. ומנא אמינא לה אומר אני מתחלה אביא ראיה מדברי המג"א סימן תמ"ח סוף ס"ק ד' שכתב שאם קנה ישראל אחר החמץ מן הנכרי אחר הפסח צריך להחזיר לבעלים כו' דאדעתא דנכרי אפקריה אדעתא דכ"ע לא אפקריה ע"ש. הרי שיכול להפקיר נגד הנכרי הזה לחוד. אמנם ראיה יותר אלימתא נלע"ד ממה שאמרו בנדרים דף מ"ה ע"א אבע"א הא דאפקריה באפי תרי הא דאפקריה באפי תלתא ופירש הר"ן דבאפקריה באפי תרי משום דאז לא אפקריה אלא אדעתא דחד מהנך משום הכי דמי למתנה כי היכי דבמתנה לא מפיק ליה מרשות אלא אדעתא דאידך ה"נ לא מפקיר ליה אלא אדעתא דאידך הלכך כי היכי דבמתנה לא נפיק מרשותו עד דאתי לרשות מקבל ה"נ בהפקר כי האי כו' ע"ש. והיא גופא קשיא כיון דלא אפקריה רק אדעתא דהנך היאך הוי הפקר כלל והיאך רשאי לזכות בו כלל ואטו ר' יוסי שם פליג על ב"ה א"ו שאם מפקירו בפני אותן שמפקיר להם מהני ואף דלא קיי"ל שם כר' יוסי בהאי אוקימתא ואפילו בפני אחד הוי הפקר גמור מן התורה כמבואר בח"מ סימן רע"ג סעיף ז' ומה דבעינן מדרבנן בפני ג' הוא מפני טעמים אתרים ע"ש בגמרא מ"מ מה שמוכח מהך אוקימתא שאם הפקירו רק אדעת אחד או שנים ובפניהם מהני שיכולים לזכות בו מזה לא הדר ביה הש"ס באוקימתא אחריתא. ולכן בתרומה ביד כהן זכה בו הכהן אפילו אם יהיה מיתשל על כך לא מצי למיתשל עלה אבל צדקה ביד גבאי שאם נשאל עליה אפילו אם נימא שהיתה הפקר למפרע לא זכה בו הגבאי לצורך העניים שהרי לא היו העניים כאן לנוכח ועוד כיון שמטעם הפקר יזכה בו הגבאי א"כ לא עדיף זה ממציאה והרי המגביה מציאה לחבירו שקנה חבירו

הוא רק מטעם מגו דזכי לנפשיה ולכך בליקט פאה ואמר לאיש פלוני עני קיי"ל כרבנן שאם הלוקט היה עשיר לא זכה לו ויתננו לעני הנמצא ראשון כמבואר ברמב"ם פ"ב ממתנות עניים הלכה י"ט וא"כ הגבאי הזה שאינו עני איך זכה מן ההפקר לצורך עניים והרי לא שייך מגו דזכי לנפשיה שהרי הוא עשיר ואדעתא דידיה לא הפקירו ואפילו אם נימא דגבאי לא מקרי מגביה מציאה לחבירו אלא דגבאי הוי כעני ממש ולא כשליח וכמו שאמרינן לענין מעמד שלשתן דגבאי יכול לזכות בתיב במעמד שלשתן אף שאחר אינו יכול לזכות בשביל אחר ועיין היטב בח"מ סימן קכ"ו סעיף כ' ובש"ך שם ס"ק פ"ו. מ"מ נלע"ד דהיינו בגבאי הממונה על זה מהצבור גבאי קבוע וכן משמע מפירש"י במס' ב"ק דף ל"ו ע"ב בד"ה אנן יד עניים אנן רב יוסף הוה גבאי בשלהי החובל עכ"ל רש"י. ובודאי כוונת רש"י בזה דאי לאו שהיה גבאי קבוע רק שרוצה לזכות בשבילם דמהני בכל אדם דזכין לאדם שלא בפניו אפ"ה לא הוה מהני לזכות במעמד שלשתן מטעם המבואר בח"מ סימן קכ"ו סעיף כ' כנ"ל. וא"כ במי שאינו גבאי ממונה מהצבור על זה רק שרוצה לזכות מטעם זכין לאדם כו' לא מהני במציאה ובהפקר היכא שאינו יכול לזכות לעצמו וק"ו לדעת בעה"ת שאפי' גבאי הממונה אינו יכול לזכות במעמד שלשתן לצורך עניים הביאו הש"ך שם בס"ק פ"ו. ואמנם הרשב"א בתשובה סימן תרנ"ו מבואר בדבריו בפירוש שאין חילוק בין גבאי לאחר שלא הזכיר בדבריו גבאי כלל:

והנה דעת הרמב"ם מלבד מה שהכרעתי לעיל לדעתו דתרומה ביד כהן ג"כ מצי מיתשל עלה ודחיתי דברי הכ"מ שאין שום ספק בזה. אומר אני בצדקה ביד גבאי ג"כ מוכח דעת הרמב"ם דמצי מיתשל עלה דהנה הך מימרא דרב יוסף בב"ק דף ל"ו ע"ב שאמר אנן יד עניים אנן השמיט הרמב"ם ולא הזכירו בחבורו כלל והדבר צריך טעם. והנלע"ד משום דהרי"ף והתוספות הקשו בהך עובדא דאמר רב יוסף אנן יד עניים אנן מה נפקא לן בזה הא בלא"ה מחויב באמירה ותירצו התוספות דכמו שאינו מקדיש דבר שאינו בעולם כך אינו נותן צדקה דשלב"ל וכשאמר ניתביה לעניים היה החוב כמו שלא בא לעולם ואפילו אם היה אומר יהיה להקדש לא היה הקדש קונה ונהי דאם אמר כשיבוא לידי אתנהו להקדש או לצדקה דומה שמתחייב מטעם נדר אבל זה לא אמר כן אלא אמר תנוהו לעניים ולא נדר. ור"ח פי' שזה לא רצה לחזור מן הצדקה אלא רצה לשנותה ללוותה ולהחזיר אחר תחתיו ואמר ר"י אנן יד עניים כו' ואמרינן בפ"ק דערכין האומר סלע זו לצדקה כו' משבא ליד גבאי אסור לשנותו עכ"ל התוספות. והרי"ף ז"ל כתב ג"כ כדברי התוספות אלא שהוסיף בו דברים: ואף שאין זה ענין לנדון דידן מ"מ אמרתי הואיל וקאימנא בהך שמעתתא אפרש דברי הרי"ף שאני מתקשה קצת בדבריו וז"ל והאי

דאיצטריך ר"י למימר כו' אנן יד עניים אנן דאלמא דאי לאו הכי הוה מצי מיהדר ביה לאו משום דדין עניים כדין הדיוט דמי אלא משום דההוא פלגא דזוזא לאו ברשותיה הוה קאי דהא לא אתא לידיה כדאמרינן כל ממון שאינו יכול להוציא בדיינין אינו קדוש ואקשינן הא יכול להוציא קדוש והאר"י גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולים להקדישו כו' ואוקמינן להא דרב במקרקעי דכי יכול להוציאו בדיינין ברשותם קאי ושמעינן מינה דמטלטלין אפילו יכול להוציא בדיינין והקדישו אינו קדוש ומש"ה אמר ר"י אנן יד עניים דלא גרע מדינא דהדיוט דקנה במעמד שלשתן. דברי הרי"ף הללו אצלי לכאורה תמוהין דהרי החילוק שבין מטלטלין לקרקע הוא דוקא במטלטלין דכפריה אבל במטלטלין דלא כפר בהו הם כקרקע ויכול להקדישם אף שאינן בידו וכמבואר בדברי הרי"ף עצמו בפ"ק דמסכת ב"מ גבי מסותא דמסקינן במסותא מקרקעי עסקינן כתב הרי"ף ומטלטלין נמי דאמרינן אע"פ שיכול להוציאו אינו קדוש ה"מ היכא דכפריה דצריך להוציאו בדיינין אבל היכא דאית ליה פקדון גבי חבריה וכי תבע ליה מיניה יהיב ליה ניהליה כקרקע דמי דקיי"ל דפקדון ברשותא דמריה הוא עכ"ל הרי"ף שם. וא"כ איך כתב והרי"ף כאן לחלק בין קרקע למטלטלין. ואם רצון הרי"ף דשאני כאן שאין לו פקדון בידו רק חוב ואינו דבר מסויים ועדיין לא זכה בו המקדיש מעולם. והרמב"ן במלחמות רצה לומר שהרי"ף בתורת ק"ו אמר לה שאם בגזל אינו יכול להקדיש ק"ו בחוב. והוא דוחק דא"כ לא היה צריך לחלק בין קרקע למטלטלין רק לחלק בין תוב לפקדון וזה באמת כוונת התוספות שכתבו דחוב זה כמו שלא בא לעולם אבל הרי"ף שתלה הטעם במטלטלין מכלל שסובר שאפילו היה אירע דבר זה בפקדון לא היה מועיל וא"כ קשה הרי בפקדון באמת יכול להקדיש:

לכן נלע"ד דהרי"ף סובר דהאי גברא דתקע לחבריה אף דחייבוהו פלגא דזוזא מכל מקום הוא לא הסכים ליתן מרצונו אלא שהב"ד היו כופין אותו ובכה"ג באמת אפילו בפקדון לא מהני דאין חילוק בין כפריה או שאינו רוצה להחזיר אף שאינו כופר דינו ככופר וכן מוכח לשונו של הרי"ף שם בב"מ שכתב דכי תבע ליה יהיב ליה ניהליה כו' דמשמע שבלא כפיה יהיב ליה אבל בלא"ה לא מצי לאקדושי. הארכתי בזה לפי שיצא לנו מזה דלדעת הרי"ף מיירי כאן שלא נתרצה התוקע ליתן ואפ"ה מהני מעמד שלשתן מוכח דסובר כדעת המחבר בסימן קכ"ו סעיף ז' דאפילו לא נתרצה הלוה או הנפקד ליתן נתחייב במעמד שלשתן ועיין בש"ך ס"ק כ"ח. הארכתי קצת חוץ לענייננו:

ונחזור לנדון דידן שהרמב"ם לא הביא כלל הך דאנן יד עניים אנן ונראה חד מתרי טעמי או שהרמב"ם לשיטתו שפסק בפ' כ"ב מהל' מכירה דין ט"ו וז"ל דין ההקדש ודין

העניים ודין הנדרים אינן כדין ההדיוט בקנייתו שאם אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש או אתננו לצדקה אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם חייב לקיים נדרו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה והואיל והדבר כן אם צוה אדם כשהוא שכ"מ כל מה שיוציא אילן זה לעניים או שכר בית זה לעניים זכו בהם העניים. ובאמת הראב"ד השיג שם עליו וכתב רואה אני שהוא מוסיף על דברי הרב הוא הרי"ף כי הרב כתב במעשה דההוא גברא דתקע ליה חבריה משום דלא היה הסלע ברשותו לא מצי מקני ליה אלא במעמד שלשתן וזה החכם אומר שאפי' לא בא לעולם קנו עניים ואני אומר שאם חייב עצמו בכך שאמר אתן לעניים כו' ע"ש. הרי שהראב"ד מחלק בין אתן לינתן וכדברי התוספות שם בב"ק אבל בהבנת דעת הרמב"ם סובר הראב"ד שהרמב"ם ס"ל בכל ענין חייב משום נדר. ובאמת הדברים עתיקין שדברי הרמב"ם הללו לכאורה סותרים לדבריו בפ"ו מהלכות ערכין הלכה ל"א ששם כתב הרמב"ם דוקא באומר הרי עלי וע"ש בלח"מ ועכ"פ אם נתפוס דעת הרמב"ם כדבריו בהלכות מכירה וכהבנת הראב"ד א"כ נסתר תירוץ התוספות והרי לא נפקא לן מידי במה דאנן יד עניים אנן דבלא"ה זכו עניים. הא חדא:

ועוד אמינא טעמא דאפילו נימא לדעת הרמב"ם כדבריו בהלכות ערכין מ"מ אולי סובר הרמב"ם כדעת בעה"ת בשער כ"ח ח"ד שהשיג על הרי"ף וסובר דאנן יד עניים לא מהני להקנות במעמד שלשתן הביאו הש"ך בסימן קכ"ו ס"ק פ"ו ע"ש. וא"כ ע"כ מיירי שמסר התוקע הך פלגא דזוזא ליד רב יוסף כמבואר בבעה"ת שם וג"כ לא נפקא מידי במה דאנן יד עניים שהרי אף בכל אדם הדין כן שזכין לאדם שלא בפניו. ולכל חד מהני תרי טעמי קשה למאי הלכתא אמר ר"י אנן יד עניים וצריך לומר כמו שכתבו התוספות שם בשם ר"ח שההוא גברא לא רצה לחזור מנדרו רק רצה לשנותו ולשלם אחר בעדו ואמר ליה ר"י אנן יד עניים ושוב אסור לשנותו וא"כ לא הוצרך הרמב"ם להביא דבר זה שכבר מפורש זה בדבריו בפ"ח מהלכות מתנות עניים הלכה ד' וז"ל אחד האומר סלע זו לצדקה ואחד האומר הרי עלי סלע לצדקה והפרישו אם רצה לשנותו באחר מותר ואם משהגיע ליד גבאי אסור לשנותו כו' וא"כ כבר כתב הרמב"ם דין זה והעתיקו מהברייתא שבמס' ערכין דף וי"ו ואף שלא כתב הטעם דאנן יד עניים לפי שאין בו נפקותא לדבר אחר לכן העתיק הדין סתם כמו שהוא בברייתא סתם. ומעתה אי ס"ד דצדקה שבא ליד גבאי שוב לא יוכל הנודר שמסרה ליד הגבאי למיתשל עלה כי יד הגבאי כיד עניים והוי כתרומה ביד כהן וכדעת הרשב"א בתשובה א"כ שפיר נפקא לן מהך מימרא דר"י דאנן יד עניים לענין שאלה לא הוה ליה להרמב"ם להשמיט דברי ר"י א"ו דלא ס"ל להרמב"ם

שיועיל הך סברא דאנן יד עניים לענין שאלה כלל ויכול השואל להתיר נדרו גם אחר שבא ליד גבאי:

ודעת הרא"ש ג"כ מוכח דלא ס"ל הך דרשב"א שהרי זה לשון הרא"ש בתשובה כלל י"ב סימן ב' ומה שקשה לך על פירוש ר"י שפירש דנדר לעניים יש לו התרה לא ידענא מה קשיא ליה למר אפילו נדר להביא קרבן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט יכול להתיר נדרו כל שכן אם נדר לעני שיכול להתירו והאי דב"ק לא בא לידו עדיין הלכך זכו בו העניים וגם לא איירי בהתרה אלא בחזרה בלא התרה ולחזור בלא התרה אינו יכול ע"ש. הנה מתשובתו של הרא"ש אנו רואין מה דהוה קשיא ליה להשואל דאם איתא כפירוש ר"י דנדר לעניים יש לו התרה א"כ למה לא שביק ר"י להאי גברא למיהדר ביה מנדרו וא"כ אנו רואין שזה השואל ששאל להרא"ש היה סבר שאם נדר לעניים יש לו התרה א"כ גם גבי הך עובדא היה מועיל התרה והיה חושב שיכול להתיר אף שהסלע לא היה עדיין ברשותו וגם היה חושב שאף שרב יוסף ידו הוא יד עניים והרי היא כבר באה ליד ר"י מטעם מעמד שלשתן או שבאמת כבר מסרה לו האי גברא לדעת בעה"ת לכל מר כדאית ליה אפ"ה מועיל התרה והרא"ש השיב לו שאינו מועיל התרה לפי שלא בא לידו עדיין לפיכך זכו בו העניים כו' ומדלא השיב לו הרא"ש ג"כ דהך דב"ק שאני שכבר בא ליד גבאי מכלל דבהא מודה הרא"ש לסברת השואל שהיה מועיל התרה. והש"ך בי"ד סימן רנ"ח ס"ק י"ח נדחק מאד בזה בלשון הרא"ש ולפי מ"ש כל דחוקיו לא יועילו שהרי אנו רואין שהשואל חשיב שמועיל התרה בכל גווני ולמה בחדא השיב לו הרא"ש ובזה שבא ליד גבאי שבקהו הרא"ש בסברתו מכלל שהאמת כן הוא והש"ך עצמו בסוף דבריו הודה שדבריו דחוקים וסיים מ"מ הא כתב הרא"ש בשנויא קמא לא בא לידו עדיין משמע בהדיא דאינו יכול להתיר כו' ע"ש בש"ך. ובזה ודאי צדקו דבריו דדבר שעדיין לא בא ליד הנודר ותיכף זכה בו הגבאי והנודר עדיין לא זכה בו ודאי דאינו מועיל שאלה אבל דבר שהנודר בעצמו מסר ליד הגבאי בודאי לדעת הרא"ש יכול לאתשולי על נדרו. וזה ברור אצלי בדעת הרא"ש ואף שלשון הטור ביו"ד סימן רנ"ח הוא וה"מ בלא שאלה אבל אם מתחרט ומוצא פתח לנדרו י"א שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מת"י דהוי כמו הקדש בטעות דקיי"ל שאינו הקדש ע"כ לשון הטור. הרי מדכתב כל זמן שלא יצא מת"י משמע שאם כבר יצא מת"י שוב ליתא בשאלה ואיך אני מוכיח מדברי הרא"ש להיפך. ונראה דכוונת הטור כל זמן שלא יצא מתחת ידו היינו ליד העניים שאם כבר בא ליד העניים ודאי דומה לתרומה ביד כהן וכבר כתבתי לעיל לחלק בין בא ליד העניים ובין בא ליד הגבאי:

עד כאן הארכתי להוכיח שדבר זה שהמציא הרשב"א שצדקה שבא ליד גבאי שוב לא מצי לאתשולי עלה אינו מוסכם וחולקים עליו גדולי הראשונים. ואעפ"כ קשה עלינו לעשות מעשה נגד דעת הרשב"א ולכן חתרתי אל היבשה למצוא בנדון דידן מקום להקל אפילו לדעת הרשב"א. ואומר אני ליתן טעם לדינו של הרשב"א והנה הרשב"א מדמה זה לתרומה ביד כהן שאמרו דלא מצי לאתשולי עלה. ואומר אני הא מלתא גופא טעמא בעי והלא מה שיש שאלה להקדש הוא משום דזה דומה להקדיש בטעות דקיי"ל שאינו הקדש וכמו שהעתקתי לעיל דברי הטור וא"כ מה בכך שהוא ביד כהן ואטו אם טעה ונטל חולין וסבר שהיא תרומה ומסרה ליד כהן בתורת תרומה הלא אם אח"כ נודע שהיא חולין אטו מי יחזיקנה הכהן ויאמר כבר זכיתי בה הא ודאי ליתא. אומר אני שטעם הדבר הוא משום דכל שאלה ופתח הוא שהנודר אומר אלמלי הייתי יודע דבר זה לא הייתי נודר, ואמנם אם אין הדבר אמת והוא משקר אבל באמת אף אם היה יודע שיהיה כך היה נודר אין לו התרה אלא שאין אנו צריכין לחשדו בזה והחכם המתיר שומע דבריו ומתיר לו אבל הכהן אינו מחויב להאמינו ויכול הכהן לומר שאולי אתה משקר לפי שאתה רוצה ליקח ממני התרומה אתה אומר כך ואין הכהן מחויב להאמינו ולהחזיר לו ואפילו אם רוצה לשאול על קריאת שם תרומה שלא על ידי פתח כי אם בחרטה ג"כ אין הכהן מחויב להחזיר לו כי הלא השואל על נדרו על ידי חרטה מבואר ביו"ד סימן רכ"ח סעיף ז' צריך שיתחרט בעיקר הנדר שהיה רוצה שלא נדר מעולם אבל אם אומר שעתה הוא מתחרט ועד עתה הוא חפץ לא הוי חרטה שצריך שיעקור הנדר מעיקרו ויזהר שלא יאמר שמתחרט מעיקרו אלא א"כ הוא ברור לו שהיה רוצה שלא נדר מעולם שאל"כ אין ההתרה התרה והוא באיסור נדר כל ימיו עכ"ל הש"ע. וא"כ לענין איסור החכם מאמינו ומתיר לו אבל הכהן אינו מחויב להאמינו ולהחזיר התרומה ולכך תרומה ביד הכהן לא מצי מיתשל. ומהך טעמא עצמו ממילא צדקו דברי הרשב"א שגם צדקה שמסר ביד אחר לצורך עניים לא מצי מיתשל כי זה שנמסר לידו לצורך העניים אינו מחויב להאמינו ולהפסיד להעניים:

ומעתה אם זה שנמסר לידו החזירו ליד הנודר בלא עדים ויכול הנודר לומר להד"מ לא החזרת לי נאמן לומר ודאי החזרת לי אבל אני מתחרט בעיקר הנדר או מצאתי פתח לנדרי במגו דלהד"ם. ואין לומר דזה דומה לנסכא דר"א דהוה משואיל"מ כן בנדון דידן כיון שהעד מעיד שהחזירו לידו והוא מודה לדבריו אלא שטוען טענה אחרת שהוא נשאל על נדרו הוי ליה נגד העד משואיל"מ אומר אני לא כן הוא ולא מבעיא לדעת הש"ך בח"מ סימן ל"ז ס"ק יו"ד שהגזבר שרשאי לחלק למי שירצה הוא נוגע בעדות

אפילו למ"ד טובת הנאה אינו ממון מ"מ לעדות פסול א"כ נדון דידן כיון שזה שנמסר לידו היה יכול לחלק למי שירצה אינו עד כלל אלא אפילו לדברי רמ"א שם בסעיף ט' בהגה"ה שלמ"ד טובת הנאה אינו ממון כשר הגזבר להעיד אף שיכול לחנק למי שירצה מ"מ נלע"ד דאין כאן שבועת התורה אפילו אם היה מכחישו והיה טוען להד"ם שהרי הוא ממון שאין לו תובעים וכשם שנתמעט משומרים כמבואר בסימן ש"א סעיף וי"ו דכתיב לשמור ולא לחלק לעניים הכי נמי נתמעט משבועה דעיקר שבועת התורה בשומרים כתיב וכן מבואר בסימן צ"ה סעיף א' דפסק המחבר דהקדש עניים נשבעין עליהם כתב הסמ"ע בס"ק ח' דדוקא ביש לעניי העיר קצבה בהן וכאן גרע מאין לעניים קצבה בהן שהרי אין להעניים זכות בהקרן כלל רק בריוח והרי אין ריוח עדיין בעולם וגם הלא אסור להלוות מעות עניים ברבית קצוצה ואין היתר אלא בעיסקא ואפילו אם נתיר בקרוב לשכר אבל אכתי ספק הוא אם יהיה ריוח כלל ואיך נימא לחייב על זה שבועת התורה ואין כאן תובע זכות ממון ודאי כלל וכיון שאין כאן שבועת התורה לא שייך משואיל"מ ונאמן על החרטה ועל הפתח במגו דלהד"ם. ומעתה סיומא דפסקא שהח"כ שמסר ליד מעלתו לזכות לבהמ"ד דכאן והח"כ עדיין בידו דמעלתו אין מעלתו רשאי להחזירו להנודר ואפילו אם ירצה לשאול על נדרו אין מעלתו מחויב ולא רשאי להאמינו להפסיד לבהמ"ד דכאן. אבל הנדר שנדר מתחלה בעת שמסר הברזל יכול לשאול על נדרו ע"י פתח או חרטה אם מתחרט באמת מעיקרו ויעשו לו מהחרטה פתח ויתירו לו ובפרט אם הנודר בעצמו מסופק אם בשעת מעשה היה כוונתו כלל שיזכה בגוף הברזל יפה כתב מעלתו שלא זכה בו המקבל כלל ולא תאמר שדנין בספקו להחמיר לא כן הוא שאין דין עניים כדין הקדש גבוה רק כדין הדיוט והמע"ה ואוקי הברזל בחזקת מרא קמא ובפרט שגם עתה הוא מוחזק, והאריכות בזה ללא צורך. והיה זה שלום כנפשו ונפש רבך הד"ש:

תשובה קנה

תשובה

אלהים שלומו יענה, בכל עת ועונה, לכבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא המושלם כבוד מוהר"ר ליב נר"ו:

מכתבו קבלתי ואחרתי מלהשיב ימים אחדים כי הטרדות רבות ולא נתנוני טרדותי לעיין במכתביו וביחוד כי ראיתי שאין בו דבר נחוץ לשעה. ובגוף שאלתו שגבאי צדקה שלח שליח ליקח מעות צדקה ממתן בסתר והשליח הביא המעות ועירבם בכיס מעות חולין של הגבאי בלי מנין ומספר והגבאי אינו יכול לברר חשבונו כמה היה מעות חולין שלו

מה דינו: הנה אם אירע דבר זה בין איש ובין רעהו במעות שלהם שאינו של צדקה פשוט הדין שלא היה צריך זה שחבירו עירב מעותיו עם מעותיו, כיון שהוא לא פשע כלום, להחזיר לחבירו כי אם מה שברי לו שיש בכיס עודף על מעותיו אבל כל כמה שהיה מסופק אולי זה הוא שלו לא היה צריך ליתן לחבירו מהמוטל בספק כלום דהוי אינו יודע אם נתחייבתי לך ובמקום שגם התובע אינו תובעו אפילו לצאת י"ש אינו צריך כמבואר בח"מ סימן ע"ה סעיף יו"ד בסופו. ואין לומר כיון שעכ"פ יודע שיש מעות של חבירו בתוך מעותיו והוי ליה על המותר מה שמסופק חמשין ידענא וחמשין לא ידענא שמחויב לשלם דהוה משואיל"מ, זה אינו דכאן לא הוה מחויב שבועה כלל כיון שגם חבירו אינו יודע ואפילו היה טוען הנתבע ברי לא הוה מחויב שבועה משום מודה במקצת שהרי אין התובע טוען ברי ואפילו אם התובע היה טוען ברי בכה"ג שהתובע מעצמו הניח מעותיו בכיס הנתבע בלי רשותו ג"כ לא הוה משואיל"מ לא מבעיא לשטת הראב"ד והרבה פוסקים דקיימו בשיטתו דבדבר דלא הוה ליה למידע לא אמרינן משאיל"מ ע"ש סימן ע"ב ס"ק נ"א א"כ פשיטא דכאן לא הוה ליה למידע, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם וכמסקנת הש"ך שם דגם במה דלא הוה ליה למידע אמרינן משאיל"מ אם התובע חושדו שיודע ומשקר לומר שאינו יודע מ"מ כאן מעולם לא נתחייב שבועה ושום חיוב כלל שהרי לא קיבל לא בהלואה ולא בתורת שמירה וחבירו הניח לתוך כיסו בלא ידיעתו ובלא רשותו, ובזה נלע"ד דאפילו לדעת היש אומרים בסימן ע"ה סעיף י"ח שהלוה אינו יוצא י"ש עד שיתפשר עם המלוה מודים כאן שא"צ שום דבר אפילו לצי"ש ששם כיון שהוא לוה ונתחייב לשלם אינו יוצא י"ש עד שברור לו ששילם הכל אבל כאן מעולם לא נתחייב. ובזה נלע"ד לדחות מה שהביא הש"ך שם בס"ק ט"ז להכריע כדעה ראשונה מהירושלמי דס"פ הגוזל בתרא ע"ש בש"ך. ולדידי יש הפרש דבירושלמי מיירי שהוציאם מן הכיס ונתן בלא מנין וזה קיבל בלא מנין ומעולם לא נתחייב בסך ידוע לכך פטור אפילו לצי"ש אבל בש"ע כאן מיירי שאומר הלויתיך וא"י כמה, פירוש שעכשיו איני יודע כמה ששכח, וכן זה משיבו אמת שהלויתני וא"י כמה ג"כ הכוונה שעתה שכח כמה הלוהו וכיון שכבר נתחייב בסך ידוע ס"ל לי"א שלצי"ש צריך להתפשר. ועכ"פ בנדון דידן מעולם לא נכנס בגדר החיוב. ועוד דבטור מבואר טעם הי"א הוא שהיה לו לדקדק וכאן שהניח לכיסו בלא ידיעתו איך היה לו לדקדק. ומעתה כיון שבירר דין הדיוט ממילא גם דין צדקה שלנו ששייכי לעניים הדין כן דדין עני לכל דבר כמו דין הדיוט ואין הפרש בדין בין עני לעשיר ודל לא תהדר בריבו ואטו עשיר שיש לו דין עם עני שתובעו הלויתיך וזה טוען איני יודע פשיטא שפטור מדיני אדם ואף שחייב לצי"ש

היינו שגם בעשיר התובע הדין כך אבל באין אדם תובעו אלא הוא מעצמו אומר לעני איני יודע אם הלויתני פשיטא שפטור כמו בעשיר ואין חילוק בין עני לעשיר רק באומר אתן לפלוני שבעשיר יכול לחזור בו ובעני הוה נדר וחייב לקיים מוצא שפתיו:

אבל אם יש מקום לחייב הגבאי הנ"ל הוא מטעם שהשליח ודאי לא עשה כהוגן שעירב מעות צדקה בכיס של הגבאי בלי מנין ומספר ואף שהשליח שוגג הוא שהיה סובר מסתמא הגבאי יודע חשבון מעותיו מ"מ מה בכך ששוגג וטועה הוא ואדם מועד לעולם ואם כן הגבאי ששלח השליח הזה מיחשב שומר שמסר לשומר ומתחייב השומר הראשון בפשיעת השני אפילו מסר לשומר שדרך בעל הפקדון להפקיד אצלו מ"מ חייב הראשון בפשיעת השני כמבואר בח"מ סימן ע"ב סעיף למ"ד בהגה"ה ולדעת הסמ"ע ס"ק צ"ו בזה כ"ע מודו ולדעת הש"ך תליא בפלוגתא ע"ש. ואף שבדיני אדם גם השליח אינו מחוייב יותר רק מה שבודאי היה בקופה של צדקה אבל מה שאינו ברור מיחשב א"י אם נתחייבתי לך אבל עכ"פ לצי"ש חייב אליבא דכ"ע אפילו למאן דסובר בסימן ע"ה בסעיף י"ח דבטוענים שניהם ספק פטור אפילו לצי"ש היינו דשם הטעם שהנתבע אומר למה יתחייב הוא שהיה לו לדקדק אדרבה היה להתובע לדקדק אבל כאן ודאי היה להשליח לדקדק. ומעתה יפה פסק מעלתו שיעיין בפנקס הצדקה כמה רגיל בחודש להיות הכנסת המתן בסתר ויראה כמה שנים זה אחר זה ויתפוס ערך היותר גבוה ובזה יוצא גם י"ש דלמיחש למידי דלא שכיח כלל ודאי א"צ. דברי מחו' הד"ש:

תשובה קנו

הובא לפני פסקו של אדם גדול ורב מובהק ומומחה הוא כבוד הרב הגאון המפורסם מו"ה מאיר נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פ"ב. ושורש פסקו זה לסתור פסק אחד של איזה מורה בעסקי ממון מה שנפל מחלוקת בין הגבאי צדקה שבעיר ובין בני העיר. והמורה הראשון לא די שפסק לאבד ממונו של הגבאי המגיע לו לפי חשבונו מקופה של צדקה אלא שגם פסק לחייב הגבאי לשלם מכיסו תביעות שתבעו ממנו בני העיר. והגאון מו"ה מאיר הנ"ל לבש קנאת התורה והוציא הדין לאמתו לחייב את בני העיר ולזכות את הגבאי כדת של תורה ובירר טעותיו של המורה הראשון בכל פרט ופרט:

והנה דברי הגאון הנ"ל אין צריכין חיזוק כי רב מומחה ורב מובהק הוא אך ענותנותו של הגאון שכתב אגרת מיוחד להשואל אותו שיראה הפסק שלו לפני ולשאול את פי מה אני אומר בדבר זה ולעשות רצון צדיק חפצתי ועיינתי בפסק של המורה הראשון דהיינו העתק ממנו ולא ידעתי אכנהו כי לא נזכר שמו של המורה הראשון בפסקו של הגאון

הנ"ל ועיינתי גם בהשגות שהשיג הגאון הנ"ל על פסקו של המורה הראשון וראיתי כי צדקו דברי הגאון מו"ה מאיר הנ"ל בכל דבריו:
ראשית מ"ש הגאון הנ"ל שבכל הטענות ותביעות לא מצא דבר שיגרום איבוד נאמנותו של הגבאי שיוגרע דינו לענין נאמנות משארי גבאי צדקה שבישראל, יפה כתב ובפרט באותן שלש שנים שנכתבו החשבונות כבר בפנקס וכן באותן ששה שבועות שמן חצי אלול תקל"ג עד ר"ח חשון תקל"ד שנתמנה מחדש לגבאי ואף אם באנו לדון על השנים שאחר אותן שלש שנים אבל באותן שלש שנים ובאותן ששה שבועות אין בדבר שום ספק שנאמן בחשבנותיו ככל גבאי צדקה. ולא אאריך בפרט זה כיון שגם המורה הראשון כתב בראשית פסקו שלא באלה חפצו להכניס ראשו בעיקר התמנות שלו שלא להאמין לו כלל בכל הוצאותיו כו' ולכן האריכות בזה ללא צורך. ולכן לא ידעתי על מה סמך המורה הראשון אח"כ בפסקו לאבד זכות הגבאי בחשבון של אותן שלש שנים הנכתבים בפנקסו. ואם בני עירו טוענים כנגדו כמה תביעות בשנים שאחר כן ועלה על דעת המורה לאבד זכות הגבאי ע"פ אותן תביעות שתובעים בני עירו על השנים הנותרות ויצא זה בזה. והנה הגאון מפ"ב כתב שטענת יש לי כנגדו הוא רק מטעם מגו דלהד"ם וכאן ליכא מגו דלהד"ם שהרי הגבאי יש לו נאמנות על אותן שלש שנים ע"כ דברי הגאון. ובזה יש לפקפק דמדוע לא מהימני במגו דפרעתיך ואטו בשביל נאמנות הגבאי על חשבונותיו לא יוכלו בני העיר לומר פרענו לך אח"כ. אבל באמת לא נשען הגאון על סברא זו רק אגב גררא ועיקר סמיכות שלו הוא שאין בני העיר טוענים בשום טענה טענת ברי נגד הגבאי וכמבואר בסימן ע"ה בסמ"ע ס"ק י"ז ובש"ך ס"ק כ"א ובאמת לא נמצא בטענות בני העיר על הגבאי שום טענת ברי רק אומדנות המוכיחות והגבאי השיב על כולם ואף אם המצא ימצא באיזה טענה שהביאו בני העיר עד המעיד נגד הגבאי מ"מ כיון שאין בני העיר טוענין ברי רק ע"פ העד לא היה העד פועל רק לחייב הגבאי שבועת התורה להכחיש העד אבל לא להפסיד הלבאי החוב המגיע לו בפנקס החשבונות שכיון שהם עצמם אין להם טענת ודאי שיש להם אצל הגבאי בבירור איזה חוב הא למה הדבר דומה לאומר מנה לי בידך שהלויתיך והרי עדים שהלויתיך והלה טוען איני יודע אם פרעתיך או אפילו ליכא עדים כלל וזה אינו כופר בעיקר ההלואה אבל טוען איני יודע אם פרעתיך שחייב לשלם אף שמביא עד אחד המעיד שפרעו אין העד פוטרו מתשלומין אבל העד גורם לחייב התובע שבועה להכחיש העד והלוה חייב לשלם אפילו במלוה על פה והדבר מבואר בסימן קכ"א סעיף ט' בש"ך ס"ק נ"ד שכתב י"א דמהני בב' עדים לפטרו מממון ובעד אחד להזקיקו שבועה דאורייתא כדבסמוך ע"ש בש"ך. וכל זה מיירי

אפילו במלוה על פה דהרי אח"כ בעמד מרחוק כו' כתב הש"ך דין זה בעל כרחו צריך לפרש במלוה בשטר דאם לא כן אפילו ליכא שום עד הלוה נשבע ונפטר ע"ש בש"ך. משמע דדין הקדום דהיינו בהאמינו הלוה מיירי אפילו במלוה על פה דכיון שאין הלוה עצמו יכול לטעון ברי חייב לשלם. ואפילו לפי מ"ש הש"ך בסי' ע"ה ס"ק פ"ג בסופו שכתב יש ללמוד מכאן מי שהלוה לחבירו על המשכון כו' מ"מ היינו אם הקהל היה כותבים הרשאה להעד וגם בזה אינו דומה להך דש"ך ששם זה המוחזק הוא מוחזק בלא עדים ונאמן במגו דלהד"ם ועתה נותן כל כח שיש לו בהרשאה לקרובו אבל כאן אין הקהל יכולים לומר להד"ם מחמת נאמנותו של הגבאי על מ"ש בפנקס. וגם על גוף דינו של הש"ך כבר השגתי וכתבתי זה שנים רבות על הגליון של הש"ך שלי שדבריו תמוהים * [הגה"ה מבן המחבר עיין בספר דגול מרבבה בסי' ע"ה ס"ק פ"ג מה שכתב על הש"ך שם:] ואין כאן מקום להאריך דבלא הרשאה כתב הש"ך עצמו דלא מהני וכיון שלא מצאתי בכל טענות הקהל שום טענת ברי הרי הגבאי נשבע על טענות שלהם וגובה חובו המבואר בפנקס:

ואמנם מה שכתב המורה הראשון להפסיד להגבאי חובו הנכתב בפנקס כיון שהגבאי מסר בחשבון תקל"ד להגבאים החדשים ה' זהובים שנשארו בידו מהכנסות העודפות על הוצאות באותן ששה שבועות שהיה גבאי מחדש ואם איתא שמגיע לו חובו הנכתב בפנקס למה לא עכב אותן ה' זהובים על חובו. בזה צדקו לכאורה דברי המורה. ומה שכתב הגאון אב"ד דק"ק פ"ב דמשום הוכחה גרועה כזו לא איבד חוב הכתוב בפנקס, אני תמה וכי עדיף כח הפינקס יותר מכח שטר חוב גמור והלא יש כח בהורחה זו לאבד כח וזכות השטר שביד המלוה כמבואר בסימן פ"ה סוף סעיף ג' בהגה"ה ראובן שתבע משמעון לשלם לו והשיב שמעון הלא אתה פרעת לי בזה השבוע ולמה לא עכבת בחובך וראובן אומר האמנתיך נאמן במגו דלא פרעתי או במגו דלא הגיע זמני וביש ביד ראובן שטר מיירי כמבואר בש"ך ס"ק ח"י ואפ"ה דוקא מטעם מגו נאמן אבל בלא מגו לא מועיל כח השטר וא"כ בנדון דידן לא מיבעיא אם אין להגבאי מגו דמפסיד הגבאי חובו אלא אפילו יש לו מגו מ"מ כיון דאין בידו שטר גמור הוי מגו להוציא ומגו להוציא לא אמרינן כמבואר שם בכה"ג בהגהות ב"י אות וי"ו:

אבל הנלע"ד דאעפ"כ לא הפסיד הגבאי חובו מטעם הראשון שכתב הגאון הנ"ל כיון שכבר היה המחלוקת בעת ההיא בוער כאש בין הגבאי ובין הקהל והיתה ידם תקיפה לא רצה להתגרות על דבר מועט כזה נגד סך מרובה המגיע לו, ולא עוד אלא שאני אומר אף אם לא היה שום מחלוקת כלל ג"כ לא היה מפסיד דהרי באמת דין הנ"ל חידוש

הוא במה שמצריך מגו ולמה לא יהיה נאמן בלא מגו ומה ריעותא יש בזה שפרע לו ולא החזיק לעצמו בפרעון חובו וכי אין זה דבר המצוי שאדם מלוה לחבירו ומה לי תחלת הלואה ומה לי סוף הלואה שמרחיב לו זמן פרעון ולא מצינו בגמרא רק אם הייתי חייב לך למה לוית ממני דהיינו שעשית עצמך עבד לוה וכן פירש"י בהדיא שלהי כתובות טעם זה משום דעבד לוה וכן אילו חייב אני למה מכרת השדה שזה אין דרך למכור שדהו כי אם מחמת דוחק אבל להלוות לחבירו לא מצינו בגמרא טענה זו לגריעותא. אך מה נעשה והדבר מבואר במרדכי שם פרק שני דייני וצריכין אנו לכוף ראשנו לקבל דברי הקדמונים אבל הבו דלא לוסיף עלה. והנה המרדכי שם דאיירי ביש שטר ביד ראובן כמפורש בדבריו שם בפירוש אם כן ע"כ מיירי מה שטען שמעון והלא פרעת לי בשבוע זו היינו שפרע לו ראובן עכ"פ כפי הסך שמגיע לראובן על שטרו באופן שהיה יכול ראובן אז להפרע כל החוב המגיע לו דאל"כ אלא שהסך שפרע ראובן לשמעון היה פחות מהסך שבשטר שביד ראובן א"כ שפיר עבד ראובן שפרע לו ולא קיבל זה בפרעון שטר שלו דא"כ היה פוגם שטרו והיה אח"כ צריך לישבע שבועת המשנה כדין הפוגם שטרו ואפילו אם היה כותב הפרעון ביני שיטי לא מהני אם היה שמעון מכחישו והיה טוען שכתב הפרעון בלא ידיעתו כמבואר בש"ך סימן פ"ד ס"ק ד', אלא ודאי דהמרדכי מיירי שפרעון היה כפי כל החוב המגיע לראובן. ולכן אני אומר הבו דלא לוסיף עלה וכל שאינו כפי סך החוב רק שפרע לו דבר מועט יכול לומר לא רציתי לקבל זה בפרעון על חובי שאין רצוני לקבל פרוטה פרוטה. ובלא"ה בנדון שלפנינו שכבר היה יד השררה יר"ה באמצע ונלקח הפינקס מיד הגבאי ונחתם בחותם השררה יר"ה בודאי לא היה כח ביד הגבאי לקבל שום פרעון מעצמו על חובו בלא הרמנא מהשררה יר"ה. באופן שפשוט בעיני שהגבאי לא הפסיד זכותו בזה:

זולת זה בכל התביעות שתבעו הקהל מהגבאי והגבאי הכחיש אותם יפה פסק הגאון מפ"ב שהגבאי ישבע על אותן התביעות ויפטר. ואני תמה מאד על המורה הראשון שפסק לחייב את הגבאי בתשלומין על מקצת התביעות ולו יהיה שהיה נחשב תשובת הגבאי על אותן הטענות לתשובה גרועה אעפ"כ תשלומין מאי עבידתייהו וכי יכולין אנחנו להוציא מעות ע"פ אומדן הדעת שלנו ודי להחמיר בעסק השבועה באיומים אבל לא לחייב מעות. ועוד הגע בעצמך אפילו היה להקהל עדים ברורים על מקצת תביעות אכתי איך נחייב הגבאי לשלם מכיסו ודי לנכות לו החוב שבפנקס ואף אם המורה הראשון נשען על מה שנתן ה' זהובים להגבאים החדשים ולא עכבם בחובו להודאה מ"מ די שהיה הודאה שבאותו זמן שמסר ה' זהובים אינו מגיע לו והיינו מטעם לפי

שהוא חייב לקהל כנגד זה מחמת השנים שהיה אחר השלש שנים שבפנקס ודי אם היה המורה פוסק שלא יטול ולא יתן וגם בזה לא הייתי מסכים מטעם שכבר כתבתי שנתינת ה' זהובים אינן מגרעים כחו כלל וכנ"ל. ומה שכתב עוד המורה הראשון כיון שהגבאי עצמו טען דאס החוב ארויס וואקסט איזט דיא אורזאכע דאס החוב ניט מהקהל איזט בעצאהלט ווארדען רק מהצדקה. וכתב המורה כיון שבאמת שבאלו השנים וואו החוב הער רירן זאל איזט החזן מקופת הקהל בעצאהלט ווארדן כו'. וע"ז השיב הגאון מפ"ב שהגבאי יפה השיב שמעולם לא טען הגבאי שבאותו שנים איזט החזן מצדקה בעצאהלט ווארדן מאן ווירד אויך די ווערטר ניכט פינדן בטענות שלו אבל אמר דאס האורזאך דאס הצדקה אזו ניט קלעקליך גיווען איזט ווייל החזן מכיס הצדקה כו'. וכוונתו בשנים שלפני אלו השנים החזן מצדקה בעצאהלט ווארדן ודרך הצדקה מה שחסר בשנה זו תמלא בשנים הבאות והיה צריך הרבה בשנים הללו להשלים חסרון השנים הקודמות שהיה צורך הצדקה לשלם להחזן. ע"כ דברי הגאון מפ"ב להצדיק הגבאי בתשובתו. ויפה כתב, ולא עוד אלא שאני אומר ניתי ספר ונחזי שהרי הפינקס של השנים וואו החוב אהער רירן מונח ונראה אם העלה שם הגבאי בחשבון הוצאותיו פרעון החזן באותן שנים בודאי נתפס בשקרו אבל אם לא נזכר שם בחשבון הוצאות השנים הללו פרעון החזן א"כ הרי מבורר שלא כיון בטענותיו רק על השנים הקודמות שהרי לא יטעון הוא עצמו להכחיש דברי עצמו שכתב בפנקסו. באופן שכל דברי הגאון מפ"ב שרירין וקיימין. ואני תמה על המורה הראשון בכל פרטיו. ואולי משגה הוא ולא נחשד שום מורה אצלי להטות משפט גבר בזדון ובודאי שגגה היתה והמורה בעצמו אם הוא מורה לצדקה ראוי לו לסתור בעצמו פסק שלו ולצדקה תחשב לו ואין בזה שום העדר כבוד וכבר מצינו לגדולי ישראל שטעו וחזרו בהם ולשבח ולתהלה נחשב להם. והעושה שלום במרומיו יעשה שלום בין חכמי ישראל. דברי הכותב בקיצור מופלג כי האריכות ללא צורך ובפרט כי לא נשאלתי על זה מהצדדים ורק ע"פ בקשת הגאון מפ"ב להודיע דעתי נעניתי לו ועיינתי בכל הפרטים וכל כי הני מילי מעלייתא ליתאמרו משמיה של הגאון נר"ו ואפריין נמטי ליה. הכ"ד:

תשובה קנז

תשובה

לאהובי תלמידי האלוף התורני מו"ה בער פערלש:

יפה הורה מעלתו שגבאי צדקה שנתמנה ע"פ הציבור אינו צריך ליתן חשבון. ואני תמה מה זו שאלה והדבר מפורש ביו"ד סימן רנ"ז סעיף ב' שכתב המחבר ואין מחשבין בצדקה

עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברים שנאמר ולא יחשבו את האנשים כו' ואפילו אם נתחדש איזה דבר שיש מקום לחשדו בדברים שראוי להסתפק בעיני הדיין שאז החליט הש"ך שם שצריך ליתן חשבון מ"מ אין החשבון שנותן הגבאי דומה כלל לשאר חשבונות שצריכין ליתן אנשים אחרים שצריכין לברר חשבונם על כל פרט בפומבי לעיני כל משא"כ חשבונות של גבאי צדקה כמבואר שם בש"ך אלא שיש שם חסרון איזה תיבות וכך היא הנוסחא הברורה בדברי הש"ך ס"ק ג' אבל כו' וחושדין אותו בדבר הראוי להסתפק פשיטא שצריך ליתן חשבון ואין צריך לעשות חשבון לפני כל מערער עליו דידוע שכמה דברים צריכין להוציא ממעות צבור שאין לגלות אלא לצנועים עכ"ל. הרי שאין לדמות חשבון של גבאי לשאר חשבונות וק"ו שאין להכריחו לברר חשבונו ע"פ קוויטונג על כל פרט ופרט דידוע שכמה דברים שצריך הגבאי להוציא ואי אפשר לו ליקח קוויטונג כלל. וכל זה אם יש מקום לחשדו כגון שרואים שנוהג שלא כשורה אבל בלא"ה פשיטא שאין להכריחו ליתן חשבון כלל וכלל רק הוא בעצמו טוב לו להיות בכלל והייתם נקיים. ומעתה יפה הורה תלמידי:

תשובה קנח

תשובה

לכבוד האלוף התורני המופלא חכם ומבין מדעתו דעת תורה כבוד מו"ה יוזל מו"צ דק"ק ש"ה:

מכתבו קבלתי. וע"ד השאלה אשר שאל אשתקד אשה שיודעת שבעלה מקמץ בנתינת צדקה ואינו נותן לפי ערכו והיא נו"נ תוך הבית והיא מחלקת צדקות לפי העושר ויודעת שבעלה מקפיד אם מותר לקבל ממנה: יפה הורה מעלתו ח"ו לקבל ממנה והוא גזל גמור ואף שב"ד כופין על הצדקה מ"מ מי שם את האשה לשופטת ואשה פסולה לדון וגם לב"ד אין רשות ליקח ממנו בלי ידיעתו רק מודיעין וממשכנין ולוקחין בפניו בעל כרחו אבל בלי ידיעתו גנבה היא ור"ע שחילק מעות ר' טרפון בלי ידיעתו בטוח היה שיסכים ר"ט אח"כ וכאשר היה באמת ואם היה ר"ט מקפיד היה ר"ע מחזיר לו משלו. ואפילו מה שעלה בדעת מעלתו להתיר לה בימי עיבורה ליתן חלוקה לעניים להתפלל עבורה ולעשות לה פדיון. ג"כ אינו נכון ואין זה בכלל רפואה רק אם היו כל בני משפחתה נוהגים כך והיה מנהג פשוט כן בכל בני משפחתה היה אפשר לומר שמחויב גם הבעל לעשות לה כן וכופין אותו אבל לא שהיא תעשה בלי ידיעתו בגנבה ורב הונא דלא יהיב שיבשא לאריסיה ואמרו לו חכמי ישראל בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. והאריכות בזה ללא צורך. וזה שחלק עליו והורה להתיר מחזיק ידי עוברי עבירה וכל דבריו אינם ראוים להשיב על דברי בטלה כאלה. והראיה שהביא מדוד שקיבל מאביגיל כמה תשובות

בדבר אביגיל עצמה בודאי היתה רשאי ליקח מנחה בידה להציל את אישה מן המות ודוד שקיבל ממנה אולי היה מגיע לו ולעבדיו שכר שמירה וע"פ ד"ת קיבל ועוד אולי היה לאביגיל משלה ולא תיקנו חכמים כל מה שקנתה אשה קנה בעלה כי אם אח"כ כי זכות הבעל בנכסי אשתו אינו מן התורה ועוד אולי כל המנחה הזו היה נחשב דבר מועט לגבי נבל ואביגיל ואף שנבל היה כילי אולי נגד אשתו היה וותרן והיה לה רשות ממנו לתת מתנות כרצונה. דברי הד"ש:

תשובה קנט

להנ"ל

מה ששאל באשה שנדרה בשעה שהיתה מקשה לילד את המלבוש שלה לבה"כ לעשות ממנה מעיל. זה ידוע לו שזה מקרי נודר בעת צרה וידוע מה שכתב הש"ך בסימן רכ"ח בס"ק ק"ח. ואמנם נלע"ד דהבעל ודאי יכול להפר שהרי אפילו נדרה על דעת רבים יכול להפר כמבואר בסי' רל"ד בש"ך בס"ק ד' שהבעל מפר נדרי אשתו אפילו נדרה עד"ר, ובזה אין מקום לקושית הש"ך בסימן רכ"ח בס"ק ק"ח הנ"ל וא"כ הבעל ודאי יכול להפר, רק שמסופק אני אם צריך להפר כלל אם חל הנדר כלל שאף שזה המלבוש יש לה מבית אביה מ"מ לא גרע מנכסי מלוג ועכ"פ יכול להפר שודאי שאם לא יהיה לה מלבוש זה יצטרך לעשות לה מלבוש אחר וכיון שיכול להפר אין צריך לא שום פתח ולא שום חרטה. דברי הד"ש:

תשובה קס

תשובה

שלמא רבא. לגברא רבא. מרגניתא מבא. בקי בכולהו תלמודא בבלי ירושלמי ספרי ותוספתא בתוספת מרובה, הוא כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאור הגאון המושלם מאד בתורה ובמעשים טובים כבוד מו"ה ישעיה נר"ו בק"ק ברעסלי:

הנה הרבה במכתבו בקושיות עצומות ואמנם אעפ"כ לא אמנע מלהשיב לפי קט שכלי. ותחלה תמה על רש"י וזה לשונו במכתבו בסימן א'. כבר שאלתי בענין זה את גיסי הגאון בעל זכרון יוסף ז"ל ברש"י במסכת ר"ה דף כ"ז וביומא דף ל"ט ד"ה התורה חסה כו' שנאמר וצוה הכהן ופנו כו' ורש"י בחולין דף מ"ט הביא דברים הללו בשם ת"כ. ויש מקום עיון שלא הביא גמרא ערוכה מנחות דף ע"ו היכא רמיזא דכתיב והשקית את העדה ואת בעירם. וגם הקשה מעלתו בהיפך דדבר זה שהביא רש"י בת"כ שנוי במשנה בפי"ב דנגעים וא"כ קשה על הגמרא דמנחות למה לא הביא ראיה מקרא דוצוה הכהן ופנו. ואמנם לדעתי הכל נכון דודאי ראיה זו דוהשקית אלים טפי דמה דכתיב וצוה הכהן ופנו

כו' שם אין זה חידוש דין דלמה לא יחוס ומה הפסד יש בזה אבל במים שיצאו מן הסלע היה דבר יוצא מן הטבע ולמעט בניסא עדיף ודי שעשה נס שיצאו מים לצורך העדה שהוא להציל נפשות ישראל שלא ימותו בצמא והקב"ה הרבה לעשות עוד נס שיצאו גם לצורך בעירם בזה נראה איך חס על ממון ישראל לעשות אפילו נס יוצא מן הטבע להציל ממון שלהם. ואמנם מן והשקית יש ראיה שחס הקב"ה על ממונם של כלל ישראל ששם היה בעירם של כל ישראל ולכן אמר והשקית כו' ואת בעירם, ואתיא ראיה זו כהוגן שם שמדבר מלחם הפנים שהיה ג"כ בא מכלל ישראל אבל אין מזה ראיה שהקב"ה חס על ממונו של יחיד ולכן בחולין ובר"ה לא הביא רש"י ראיה זו והביא דרשת ת"כ וצוה הכהן דמדבר ג"כ משל ממון יחיד וביומא אף דמדבר מן הקלפי אם היה רש"י מביא מן והשקית כו' היה קשה תינח דשל קודש כלי שרת שבא מן הציבור שייך התורה חסה אבל עכשיו שהם של חול ויכול הכה"ג לעשותם משלו ואינו צריך אפילו למסרם לציבור נעבדינהו משלו משל זהב כדרך שעשה בן גמלא הגורלות של זהב היה לו לעשות גם הקלפי ולכן הוצרך רש"י להביא מוצוה הכהן שגם בשל יחיד שייך חס על ממון. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קסא

שנית להנ"ל

על מה שכתבתי לרום מעלתו שאין דרכי להשיב בדברי אגדה, ועל זה הרבה מעלתו במכתבו והאריך להביא כמה גדולים שחברו בדברי אגדה ודרשו בהם כפי השגתם והאריך בזה מאד: הנה אני תמה האריכות הזה למה וכי דברי חז"ל צריכין שבח ומי הוא פתי יסור הנה להחשיך אור גדול וליתן דופי בדברי אגדה וכל דברי בעלי התלמוד כלם ניתנו מרועה אחד ואין בהם דברי ריק ובטל ואם ריק הוא מאתנו הוא לקוצר שכלנו ולחולשת עיני אור השגתנו להשיג מה שרמזו בהם, ובודאי האדם לעצמו כשיש לו פנאי ראוי לחקור בכל כחו גם בדברי אגדה, אבל אני לא אמרתי אלא שאין דרכי להשיב בהם לשואל כי כל דברי רז"ל בדברי אגדה סגורים וסתומים וכלם קשים להבין ואם באנו להשיב בהם אין לדבר סוף ובפרט איש כמוני אשר עול הרבים עלי די שאני נפנה להשיב בדבר הנוגע למעשה. ומה שכתב שהרשב"א פלפל כמה דברים בדברי אגדה ג"כ לא ידעתי מה הודיעני בזה דבר חדש והרי בעין יעקב הביא הכותב את דברי הרשב"א לרוב ואעפ"כ יראה מעלתו מ"ש הרשב"א עצמו בחידושיו למגילה דף ט"ו על מה שכתבו התוס' שאסתר אמרה כאשר אבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך שעכשיו ברצון והקשו התוס' למה לא גירשה מרדכי ותהיה מותרת לחזור לו ותירצו שגט צריך עדים ומיפרסמא

מלתא ויודע למלכות, והקשה הרשב"א בחידושיו דאכתי קשה למה לא גירשה בכתב ידו ומסיים הרשב"א שבאמת קושית התוס' אינה מתורצת אלא שאין מתיישבים בדברי אגדה עכ"ל. הרי שהרשב"א כתב שאין מתיישבים בדברי אגדה:

והנה הואיל ואנן עסוקים ביה נלע"ד יישוב על קושיית הרשב"א ולא שאני מתיישב בדברי אגדה אלא שהוא דבר הנוגע לדינא. דמהרי"ק בתשובה פסק אשת איש שלהצלת הרבים זינתה אף ששפיר עבדה מ"מ אסורה לבעלה והביא ראיה מאסתר שאמרה כשם שאבדתי מבית אבא כו' והביאו הבית שמואל בסי' קע"ח ס"ק ד". ואני אומר אם לדין יש תשובה שאין ראיה מדברי הגמרא כלל שאסתר נאסרה על מרדכי ופירוש אחר יש לנו בדברי הגמרא, ובאמת קושית הרשב"א חמורה שקושיית התוס' נשארה למה לא גירשה מרדכי ומה שתירצו התוס' שמעשה גט פרסום הוא שפיר הקשה הרשב"א שהיה לו לגרשה בכתב ידו בלא עדים:

ולכן אני אומר כאשר נשים לב שעיקר קושיית התוס' על מה שאמרה עכשיו ברצון הקשו למה לא גירשה אבל לא הקשו גם על תחלת לקיחתה לאחשורוש למה לא גירשה מרדכי להצילה מעון אשת איש וצריך לומר דכיון שנאנסה אין כאן עבירה עליה כלל ולמה יגרשה אבל עכשיו שהלכה ברצון ונאסרה על מרדכי הקשו למה לא גירשה. ואני אומר אף בלי הטעם שנאסרה עליו אפילו אם היה מרדכי כהן שאסורה אפילו באונס קשה קושיא זו עכשיו שברצון למה לא גירשה להצילה מעבירה של אשת איש ואף שמותר לה לעבור עבירה זו להציל נפשות כל ישראל מ"מ כיון שעבירה היא והרי אפשר לגרשה ותציל את הכלל בלי עבירה חמורה של אשת איש. ומעתה אני אומר על קושית הרשב"א שבאמת גירשה מרדכי בכתב ידו כדי להצילה מאשת איש אמנם תינח הגירושין אבל שיחזירנה אח"כ צריך עדים לקידושין וחופה וזה ודאי מיפרסמא מלתא ומתוך כך אמרה שאבדתי ממך שאי אפשר לו להחזירה אבל לא מטעם שנאסרה עליו שבאמת לא נאסרה כלל שגירשה, ולפ"ז שוב אין לנו לימוד לגוף דינו של מהרי"ק שאם זינתה להצלת הרבים שנאסרה על בעלה דאפשר באמת לא נאסרה וגם אסתר אי לאו שגירשה לא נאסרה כלל. ואמנם מדברי רש"י הדבר מוכח שרש"י פירש שם אבדתי ממך שאשת ישראל שזינתה ברצון נאסרה על בעלה ע"ש ממילא מוכח שלא כאשר פירשתי דלפירושי שגירשה מרדכי ובאמת לא נאסרה אלא שלא היה יכול להחזירה בחופה וקידושין מאימת המלכות לא היה צריך רש"י להקדים דאשת ישראל שזינתה ברצון נאסרה על בעלה דהרי אפילו לא היתה נאסרת לבעלה מ"מ היה מוכרח לגרשה

כדי להצילה עכ"פ מעבירה של אשת איש ברצון ושוב לא היה יכול להחזירה מחמת הפרסום ומדכתב רש"י שנאסרה על בעלה מכלל שלא גירשה וקם דינו של מהרי"ק:
ומ"מ גוף דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה, ולא ישר בעיני מה שראיתי באיזה תשובה ולפי שאני לעת עתה בכפר לא אוכל לזכור באיזה תשובה וכמדומה אני שהיא תשובת בית יעקב, באנשים ונשים שהלכו בדרך וקם עליהם ארכיליסטים אחד בשדה עם חבורת ליסטים שכמותו להרוג את כולם וקמה אשה אחת מהם אשה יפת תואר מאד והתחילה להשתדל עם האיש ראש הליסטים בדברים עד שפתתו בחלקת לשונה שנתאוה לה ונבעלה לו ביער מן הצד ועל ידי כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות, ופסק בתשובה ההיא ששפיר עבדה ומצוה רבה עבדה ששדלתו לזה להציל נפשות רק שאעפ"כ נאסרה על בעלה והביא ראיה מאסתר. ואני אומר כיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע וש"ד א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו כך אין מצילין בהם נפשות ואונס דרחמנא שריה באשה שקרקע עולם היא היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות לא מקרי קרקע עולם ואשה ואיש שוים ותהרג ואל תעבור ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש. ויש לי בזה כמה פרטי דינים בקצת להיתר ובקצת לאיסור ואין כאן מקום להאריך בזה:
ומה שרצה לומר ללמוד הלכה למעשה מן אגדה ומדברי המדרש במקום שאין הגמרא סותרת לזה וכתב שבירושלמי איתא שאין למדין לא מן הלכות ולא מן אגדות ולא מן התוספתות אלא מן הגמרא * [הגה"ה מבן המחבר עיין בתשובת הרשב"א סימן של"ה ועיין בספר באר יעקב בחלק אה"ע סימן קי"ט:] ועל זה נשען מעלתו לומר כי היכי דמן התוספתות נתבאר בדברי הפוסקים שבמקום שאין בגמרא סתירה לדברי התוספתא למדין ממנה הה"ד מדברי אגדה היכא דלא מצינו בגמרא סתירה על דברי המדרש למדין מן המדרש דהרי כולהו בני בקתא חדא נינהו. ומתוך כך תמה מעלתו במכתבו סימן ג' על התוי"ט ברכות פ"ה משנה ד' בד"ה ואם הבטחתו שלא רצה ללמוד מן המדרש במה שלא מצינו בגמרא סתירה לזה והביא ראיה ללמוד הלכה מן המדרש מן התוס' במסכת ע"ז דף ל"ג ד"ה שפסקו דסגי בהדחה ג"פ ממדרש אסתר שהביא דברי המן שאמר לאחשורוש אם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם חובטו בקרקע ואינו שותהו ולא עוד אלא שמדיח הכוס ג"פ. ע"כ דברי מעלתו והאריך בזה. ואמנם אני

אומר דאף דהירושלמי כלליהו יחד מ"מ לאו בחדא מחתא מחתינהו ומה ענין המדרש אצל התוספתא התוספתא עיקרה להלכות ולזה היה תחלת כוונת מחברם ור' חייא ור' אושעיא המה יסדוה וכל מגמתם לדיני התורה ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על התוספתא אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם והכל עיקר הדת אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל, ויפה כתב התוי"ט שם. ומה שהביא ראיה מן התוס' במסכת ע"ז דף ל"ג שהביא ראיה מן המדרש דסגי בהדחה ג"פ. אני תמה עליו. ולדבריו קשה יותר וכי זה היא דברי בעל המדרש והלא זה הוא דברי המן והמדרש מספר מה שאמר המן וא"כ אתמהה וכי מהמן נלמד פסקי הלכות, אלא שכיון שזה סיפור דברי המן שאמר לאחשורוש מנהגן של ישראל אנו למדים ממנהגן של ישראל שהוא תורה:

ומה שדקדק במכתבו סימן ד' על מאמר חז"ל בפרק חלק (סנהדרין דף ק') דהוכיח רב דימי לאביי דלא שכיח באגדות דאמרי במערבא משמיה דרבא ב"מ עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק ש"י עולמות כו'. והקשה מעלתו הלא זה משנה סוף עוקצין אמר ריב"ל עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק ש"י עולמות וא"כ מה הוצרך להביא מימרא דרבא ב"מ ולא הביא משנה מפורשת, וגם על אביי תמה אם לא ידע מימרא דאמוראי איך לא ידע משנה סוף עוקצין. ג"כ נלע"ד נכון כאשר נדקדק הפרש קטן שיש בין לשון מימרא דרבא ב"מ למאמרו של ריב"ל במשנה שם, דמימרא דרבא ב"מ הוא עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק, וריב"ל במשנה סוף עוקצין אמר עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק. והנה לשון להנחיל שייך אף במה שלא בא לידו כלל ועיין במסכת ב"ב דף קי"ד ע"ב ברשב"ם ד"ה אף האשה את בנה כו' שאף שהבן כבר מת והוא בקבר שייך שמנחלת אותו להנחיל לקרוביו. ואמנם לשון נתינה לא שייך רק במה שבא לידו שם בפרק חלק תמה אביי על אמרם עתיד הקב"ה ליתן להצדיק מלא עומסו ותמה אביי שהיה סבר כיון שהצדיק הוא רק חלק מן העולם איך אפשר לו לקבל יותר מחללו של עולם וכיון שעולם בזרת תכן איך יקבל הצדיק מלא עומסו של הקב"ה. ואביי ידע משנה דעוקצין והיה סבור שאף שהצדיק אי אפשר לו לקבל יותר מעולם אחד מ"מ שייך שעתיד להנחיל לכל צדיק ש"י עולמות דהיינו שאם יש לצדיק הזה בנים ובני בנים שאינם צדיקים שיזכו מצד עצמם יקחו חלק אביהם מן אותן ש"י עולמות שהנחיל לו הקב"ה, והוא הצדיק אי אפשר לו לקבל יותר מעולם ומלואו שאין החלק יותר מן הכלל והצדיק חלק מן העולם, ושפיר תמה אביי על אמרם שעתיד הקב"ה ליתן לצדיק מלא עומסו דלשון נתינה לא שייך אלא על מה

שנותנים לו ממש ולכן הוצרך להשיב לו מימרא דרבא ב"מ שאמר שעתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק ש"י עולמות אמר ג"כ לשון נתינה. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קסב

תשובה

שלום לכבוד הרב התורני האלוף מוהר"ר משה נר"ו:

מכתבו קבלתי, וע"ד אשר שאל שהמוהל בשבת אחר שחתך הערלה זרקה מידו לגמור מעשה המילה ואח"כ צוה לאחר ליקח הערלה ולהניחה לעפר המוכן לזה. ונחלקו בני קהלתו מקצתן אמרו שהערלה מוקצה היא ואסור לטלטלה אחר שהניחה מידו. וקצתן התירו מטעם שהוא מצוה להניחה לעפר: הנה מלתא דא צריכא עיונא והב"י ביו"ד סימן רס"ה כתב בד"ה ומ"ש רבינו בשם ר"י גאון כו' גזירה שמא יביא עפר מבחוץ, ונראה לומר דה"פ ובלבד שלא יעשה כן בשבת להביא עפר מן החוץ למול עליו שהרי אסור לטלטל עפר בשבת אם אינו מוכן אבל אם היה מוכן לכך מע"ש ודאי מוהלין ע"ג שהרי מותר לטלטלו עכ"ל הב"י. מלשונו שכתב אם היה מוכן לכך משמע שא"צ שיהיה מוכן לכל הדברים כמו לכסות בו צואה או אפר כירה וכיוצא ודי שהכינו לדבר זה למול ע"ג והרי אין לך דבר מוקצה יותר מן העפר ובמה יוצא העפר הזה מידי מוקצה, וצ"ל שזה שהכינו לצורך המילה כיון שנהגו למול על העפר חשבינן ליה מצוה ומקרי מוכן לדבר מצוה והרי הוא כמו עפר שמכין מעי"ט לכסות בו דם צפור. ומעתה כיון שנהגו לתת הערלה בעפר הרי היא הערלה מוכנת לכך מאתמול ואינה מוקצה כלל דמ"ש הערלה מגוף העפר. והנה הב"ח השיג על הב"י ומפרש דברי רב יהודאי גאון שאפילו הכינו מאתמול אסור גזירה שמא ישכח מלהכין עפר ויביאנו בשבת, ולדברי הב"ח אין ראיה ואיכא למימר דאפילו הכינה מאתמול לכך לא נפיק מידי מוקצה ואמנם הא דהוצרך לומר מטעם גזירה היינו אפילו יש לו עפר המוכן לו מאתמול לכל דבר לכסות בו צואה וכל צרכיו שעפר זה אינו מוקצה כלל אפ"ה אסור למול עליו גזירה שמא יקח עפר שאינו מוכן מאתמול, וכן מה שסיים הב"ח ומיהו העולם נהגו היתר בעפר מוכן מע"ש ג"כ איכא לפרש שמוכן לכל דבר ולא שהכינו לזה לבד דדבר זה כיון שאינו מפורש בגמרא רק מנהג הגאונים אינו מוציא מידי איסור מוקצה. ואמנם אחרי שמדברי הב"י ההיתר מוכח ומדברי הב"ח אינו ראיה לאיסור רק שאין ראיה להיתר ראוי לסמוך יותר על דברי הב"י. וגם אולי גם לדברי הב"ח יש להוכיח שהוא מותר אף שזרק הערלה כבר מידו אם יש לו עפר מוכן דאל"כ למה לו להגאון לחוש לגזירה רחוקה שמא יביא עפר שאינו מוכן ולא מצינו שחששו רז"ל לזה שהרי כוי אף שהוא רק ספק אי לאו חשש התרת חלבו

היה מותר לשחטו בי"ט אם היה לו עפר מוכן ולא הוה חיישינן אולי יביא עפר שאינו מוכן. ואולי באמת הלבוש ביו"ד שכתב בכוי הטעם גזירה אולי יביא עפר שאינו מוכן יליף לה מדברי ר"י גאון הנ"ל. אבל באמת דברי הלבוש תמוהים שהרי במסכת ביצה ח' ע"ב מבואר בהדיא שהטעם משום התרת חלבו וכבר השיג עליו הש"ך ביו"ד סימן כ"א ס"ק ט' וא"כ היה להגאון לומר שבשבת לא יעשה כן שמא יזרוק הערלה מידו ואח"כ יגביהנה להניחה בעפר שזה שכיח יותר שמתוך שהמוהל ממהר לעשות הפריעה זורק הערלה מידו. א"ו דאפילו יזרוק הערלה מידו אין בו איסור מוקצה:

ואמנם זה יש לדחות שבדברי הגאון לא נזכר ליתן הערלה בעפר רק למול על העפר והיינו הדם יזוב על העפר, וזה שנהגו לתת הערלה בעפר אינו מדברי הגאון רק הב"י הביא זה בשם האבודרהם שכתב כן בשם אבן הירחי והד"מ הביא כן בשם הנ"י וא"כ אין מדברי הב"ח ראיה לא לאיסור ולא להיתר:

ומדברי המהרש"ל בתשובה סימן מ' שכתב דלאחר שזרקו הערלה לתוך העפר אסור לטלטלה שהיא מוקצה כאבן, אין ראיה דודאי לאחר שנעשית מצותה וזרקה לעפר שוב היא מוקצה אבל קודם שזרקה לעפר הואיל ומצוה לזרקה לעפר והוא מימות התנאים שהרי הנ"י והרשב"א בחידושיו ליבמות בפ' הערל כתבו שכן הוא בפרקי ר"א הרי היא מוכן למצוה, ואם תאמר אם קודם לזה אינו מוקצה א"כ איך כתב רש"ל דלאחר זה יהיה מוקצה והרי רש"ל מתיר שם לטלטל כלי המילה אף אחר המילה דאין מוקצה לחצי שבת ואם הערלה לא היתה מוקצה קודם זריקתה לעפר איך תהיה אח"כ מוקצה, י"ל שרש"ל לא אמר אין מוקצה לחצי שבת אלא בדבר שיש תורת כלי עליו אלא שמלאכתו לאיסור או שיש בו חסרון כיס בהא אמרינן אין מוקצה לחצי שבת אבל דבר דלא חזי עתה כלל לשום דבר ואינו לא אוכל ולא כלי פשיטא שאסור לטלטלו. ותדע שהרי בפרק אין צדין דבעי יש מוקצה לחצי שבת קאמר כגון דאיחזי ואידחי והדר איחזי, הרי דעכ"פ בשעה שאידחי קודם שהדר איחזי ודאי אסור והיינו משום דבשעה שאידחו אין עליהם תורת אוכל ואסור לטלטלם, ולכן הערלה לאחר שנעשית מצותה ונתנה בעפר שוב לא חזיא לשום דבר והיא מוקצה:

מכל הלין טעמי נראה לעניות דעתי שעל כל פנים לכתחלה יזהר המוהל שתכף שחתך הערלה בעודה בידו יזרקנה לעפר אבל אם אירע שזרקה מידו קודם לכן מאן דמתיר להגביה הערלה כדי לתתה בעפר לא משתבש. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קסג

תשובה

להגאון מו"ה ישעיה נר"ו.

אשר בדיק לן מר בדברי הרמב"ם שכתב הב"י ביו"ד סימן רס"ו בטומטום שנקרע ונמצא זכר דאמר רב שיזבי בבבא בתרא קכ"ז ע"א אף אינו נימול לשמונה דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וביום השמיני ימול עד שיהיה זכר משעת לידה, והרי"ף העתיק דברי רב שיזבי. והרא"ש תמה עליו שהרי הקשה עליו שם בסוגיא. וכתב הב"י שדעת הרמב"ם כדעת הרא"ש שהרי לא הזכיר דברי רב שיזבי בהל' מילה. וע"ז תמה מר דמזה נראה דס"ל להרמב"ם דכל היכא דקאמר בש"ס קשיא נדחה המ"ד ההוא דסליק בקושיא וכדעת הרשב"ם במסכת ב"ב דף נ"ב ע"ב דאין חילוק בין מסיק בש"ס תיובתא ובין מסיק קשיא ולפ"ז קשיין דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' נחלות דין ח' פסק כשמואל דאמר שם בבבא בתרא דף נ"ב ומודה לי אבא שאם מת על האחין להביא ראיה והרי גם שם מסיק דברי שמואל בקשיא א"כ מוכח שם דפסק הרמב"ם כדעת ר"ח שהביא הרשב"ם שם דכל היכא דקאמר קשיא ולא קאמר תיובתא לא נדחה דעת המ"ד ההוא בשביל הקושיא וסתרי פסקי הרמב"ם אהדדי. וכן הקשה על רמ"א שביו"ד סימן רס"ו סעיף יו"ד בהג"ה הביא יש אומרים שטומטום מלין אותו בשבת ובח"מ סי' ס"ב שפסק המחבר כשמואל דאם מת על האחין להביא ראיה ושתק ליה רמ"א ולא הביא שום חולק, וגם תמה מעלתו על הרשב"ם שבדף נ"ב מדחה דברי שמואל ובדף קכ"ז מקיים דברי רב שיזבי, ע"כ דברי מר. ולענ"ד דברי הרשב"ם סלקי כהוגן שהרשב"ם בדף נ"ב יהיב כלל שכשמקשה מדברי אמורא לא שייך למימר תיובתא ושייך לומר קשיא, וא"כ בדף קכ"ז שמקשה על רב שיזבי מן המשנה והיה יכול לומר תיובתא ואפ"ה לא קאמר תיובתא רק קשיא ש"מ שלא דחה לחלוטין דברי רב שיזבי. אבל בדף נ"ב שמקשה מדברי אמורא ולא היה יכול לומר תיובתא א"כ אף דמסיק קשיא ג"כ נדחה דברי מי שהקושיא עליו. זה נלע"ד בדברי הרשב"ם והוא פשוט לענ"ד:

אמנם דברי רמב"ם ודברי רמ"א שהקשה אהדדי לכאורה צריך נגר ואנא לאו נגר אנא ואעפ"כ אחר הישוב הכל נכון, ואני תמה על מר למה לא הקשה פסקי הרא"ש אהדדי שבדף נ"ב פסק כשמואל ובדף קכ"ז דחה דברי הרי"ף ותמה על הרי"ף למה העתיק דברי רב שיזבי שהרי איתותב ממתניתן דמפלת כו' והרי לא מסיק בגמרא תיובתא רק קשיא. והנלע"ד דאינהו ס"ל כדברי התוס' במסכת מו"ק ב' ע"ב בד"ה חייב שתים שכתבו בסוף הדבור ולא גרסינן קשיא כיון דלאו תנא הוא. והנה ראיתי למר שתמה על דברי התוס' מסוגיא דב"ב דף נ"ב שג"כ מקשה מדברי אמורא וסיים קשיא. ולענ"ד באמת התוס' סברי דגם שם לא גרסינן קשיא. ומעתה כל הני פוסקים סברי בזה כתוס' דלא גרסינן שם

קשיא וא"כ לכך פסקו כשמואל שהרי אפילו קשיא לא סיים בגמרא משא"כ בדף קכ"ז שמסיק קשיא וא"כ סלקי דברי רב שיזבי בקושיא דחו דבריו לגמרי דבזה סברי כדברי הרשב"ם שגם כשמסיק קשיא נדחה לגמרי. ובזה מיושב דעת רמ"א ודעת הרא"ש:
ואמנם לתרץ דעת הרמב"ם מלבד שגם להרמב"ם יש לתרץ כנ"ל מ"מ נלע"ד דרך אחר לתרץ דבריו, ובאמת כל הוכחות הב"י דהרמב"ם דחה דברי רב שיזבי מדלא הביא דין טומטום שנקרע בכל הל' מילה מכלל דלית ליה דרב שיזבי וממילא דינו כשאר זכרים. ואני אומר לע"ד אחר נשיקת עפרו של מרן הב"י לא כן הוא וגם להרמב"ם אין דינו כמו שאר זכרים. ואמנם זהו דבר ה' אמת בפיו של הב"י שהרמב"ם לא ס"ל כרב שיזבי אבל ס"ל שטומטום שנקרע נימול לשמונה בחול אבל אינו דוחה שבת ולפי שדינו של טומטום לענין דחיית שבת לא נזכר בגמרא כלל לא להיתר ולא לאיסור דרב שיזבי לא קאמר אלא שאינו נימול לשמונה אבל לא הזכיר כלום מדין שבת ואע"פ שזה ממילא מוכח אם אינו נימול לשמונה פשיטא שאינו דוחה שבת אבל רב שיזבי לא מיירי מזה רק מיירי שאינו נימול לשמונה. ובזה דחה הרמב"ם דבריו ולא מטעם דסליק בקושיא דיכול להיות דהרמב"ם סובר כשיטת ר"ח דבשביל קשיא אם אינו תיובתא אינו נדחה מהלכה אבל טעמו במה דדחה דברי רב שיזבי הוא משום דכי היכי שנדחו דברי רב אסי בשבת דף קל"ה ע"א דאמר כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אינו נימול לשמונה והשיב לו אביי דורות הראשונים יוכיחו ורב אסי השיב ניתנה תורה ונתחדשה הלכה והקשה שם מיוצא דופן דפליגי ר"ה ור"ח בר רב אם דוחין שבת למילה וקאמר ע"כ לא פליגי אלא לחלל שבת אבל לשמונה ודאי מהלינן, ורב אסי השיב הא בהא תליא. והנה הרמב"ם בפ"א מהל' מילה הל' ג' גבי יליד בית לא מחלק בין הטבילה ואח"כ ילדה ובין ילדה ואח"כ הטבילה וכן בהל' ז' פסק דיוצא דופן נימול לשמונה וכל זה דלא כרב אסי וא"כ היינו משום שדורות הראשונים יוכיחו א"כ גם דברי רב שיזבי נדחין מטעם זה דדורות הראשונים יוכיחו שלאברהם אבינו המול לכם כל זכר נאמר ולא נאמר לו וילדה זכר שיהיה זכר משעת לידה לכך השמיט הרמב"ם דברי רב שיזבי ואע"פ שפסק הרמב"ם דיוצא דופן אינו דוחה שבת כמבואר שם הלכה י"א לדעתי גם בטומטום סובר כן אלא שאין דרכו של הרמב"ם להביא דין שאינו מפורש בהדיא בגמרא והרי לא נזכר בגמרא שום דבר בטומטום לענין דחיית שבת מש"ה גם הרמב"ם לא הזכירו משא"כ ביוצא דופן דאמרינן בהדיא בגמרא פלוגתא דאמוראי אם דוחה שבת וקאמר ע"כ לא נחלקו אלא לחלל שבת אבל לשמונה ודאי מהלינן לכך גם

הרמב"ם כתב כן שנימול לשמונה ושאינו דוחה שבת. שוב עיינתי בב"י והנה גם הוא לא הזכיר בפירוש שלהרמב"ם דוחה שבת וגם לא שדינו כשאר ולדות, דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קסד

תשובה

שלום לכבוד אהובי ידידי האלוף הרבני המופלג מו"ה יוזל מו"צ דק"ק ש"ה:

מכתבו קבלתי, וע"ד שאלתו בתינוק שנולד בחודש ח' ומת קודם שמונה ימים ושכחו למולו קודם קבורתו אם לפתוח הקבר כדי למולו: הנה אם שייך בקטן חרדת הדין כבר דברו מזה בשו"ת עה"ג וחוות יאיר ועיין תשובות ח"צ סימן מ"ז וסי' מ"ט וסימן נ'. ולדעתי ג"כ לא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים וינאף ויעשה כל תועבות השם. ולדעתי הכונה שבעה"ז אין הקב"ה עונשו בחייו קודם עשרים שנה אבל אחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת אפילו לעונת הפעוטות כשכבר יודע שהיא עבירה צריך לסבול כפי מעשיו. ומה שדרשו במס' שבת דף פ"ט שיצחק קאמר דל עשרים דלא מענשת עלייהו ג"כ לא קשיא כי לא עם המתים יתווכח אז הקב"ה רק עם החיים יתווכח וכן מוכח מתשובתו של אברהם ימחו על קדושת שמך ופירש"י שיתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברים על דבריך עכ"ל רש"י. ואטו כשנעשה דין במתים לאחר מיתה מתקדש שמו בעולם הלא אין דבר זה גלוי בעוה"ז וכיון שעם החיים יתווכח שפיר אמר יצחק דל עשרים כו'. ועוד גם אם יהבינן להו שגם אחר מיתה אין עונש אבל קבלת שכר על המצות ודאי יש ועבירות שבידו מונעין הטוב ממנו ומנכין משכרו וממילא יש חרדת הדין. ואמנם כל זה בקטן שהגיע עכ"פ קצת לכלל דעת ושייך בו עשיית מצות ועשיית עבירות אבל קטן בן שנה או שתים ושלש לא שייך בו שום עונש כלל ולא שייך בו חרדת הדין, אך לפי דעת המקובלים וכן הסכימו גם המחקרים שיש גלגול נשמות אם כן בכל קטן שייך חרדת הדין על מעשיו בגלגול ראשון וניוול שייך בכל קטן כי לדעתי הניוול נוגע גם לחיים שרואין סוף האדם לניוול כזה. ולכן לדעתי אם הוא תיכף סמוך לקבורתו שודאי עדיין לא נתנוול יש לפתוח הקבר למולו שממ"נ אם לא היה מגולגל א"כ אין בו חרדת הדין ואם כבר היה מגולגל ועתיד עכ"פ לקום בתח"ה אם לחיי עולם או ח"ו לדראון עכ"פ הערלה חרפה היא לו וטוב למולו. אבל אם הוא איזה ימים אחר מותו אין לפתוח הקבר שלא לראות בניוולו. ולרוב הטרדה אקצר, דברי הד"ש:

תשובה קסה

תשובה

שלום לכבוד התורני המופלא הר"ר גומפרך י"ץ.
מכתבו קבלתי. וע"ד התינוק בן שלש שנים ועדיין לא נימול כי שלשה אחים הקודמים לו מתו מחמת מילה וכבר הזהרתי שלא ימהרו למולו עד יודיעני מהות בריאותו ובאמת תיכף בהשלישי שמלו אותו לא כתורה עשו כי במילה קיי"ל כרבי דבתרי זימני הוי חזקה ופוק חזי מה עלתה שמת מחמת מילה. ואמנם זה שכבר הוא בן שלש שנים באמת אי לאו שהרמב"ם והטור והנימוקי יוסף ביבמות אמרו שלא תמול השלישי בזמנו אלא ממתינין לו עד שיגדל ויתחזק כחו הייתי אני חוכך שלא למולו כלל כי סתמא אמרו ביבמות ס"ד ע"ב שלישי לא תמול וכן הרי"ף והרא"ש שם ביבמות העתיקו סתם שלישי לא תמול. ואמנם במסכת שבת קל"ד ע"א תניא אמר ר"נ פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאה אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת שני ומת שלישי הביאתו לפני וראיתיו שהוא אדום ואמרתי לה המתיני עד שיבלע בו דמו וכו' ומלו אותו וחיה כו' הרי שהתיר למולו אחר שיבלע בו דמו ודלמא שאני התם שראינו בו שלא נבלע בו דמו אמרינן מסתמא גם הראשונים היו אדומים אלא שלא השגיחו על הדבר שהרי גם בזה השלישי ר' נתן הוא שהשגיח על הדבר. אבל באשה שמלה בנה ראשון ושני ולא היה בהם שום סימן של חלישת כח ומתו אמרינן שהוחזקה שבניה מתים מחמת מילה ולא תמול השלישי כלל. ועוד יש לומר אולי ר"נ שהתיר למולו אחר שיבלע דמו סובר * [הגה"ה מבן המחבר עיין בתוס' מס' חולין דף מ"ז ע"ב ד"ה שלישי שכתבו להוכיח דר"נ סבר כרבי דבתרי זימני הוי חזקה מדאמר לה המתיני. והמהרש"א שם הקשה דלמא לאו משום דבתרי זימני הוי חזקה אמר לה המתיני אלא משום הדם שלא נבלע בו עדיין. ומתרץ המהרש"א דא"כ למה הוזכר כלל שמלה ראשון ומת שני ומת אלא ע"כ דאכתי לא קים לי' שלא למול ינוקא דסומק אלא כיון דשנים הראשונים כבר מתו שהיו ג"כ אדומים לכך אמר המתיני דבתרי זימני הוי חזקה ואחר שנבלע בו דמו אמר למול דלא הוחזקו אלא באדומים ומשום שלא נבלע עדיין הדם בהם מתו עכ"ל המהרש"א. ולפ"ז י"ל דמה שהתיר ר"נ למול השלישי אחר שנבלע בו דמו הואיל וגם ב' הראשונים לא הוחזקו שמתו מחמת מילה אלא מחמת שהיו אדומים אבל אם היה מוחזק שמתו מחמת מילה בלי שום סבה דאדמימות הוי אמרינן דהוחזקו שמתו מחמת מילה ולא תמול השלישי כלל כמ"ש אאמ"ו. אמנם דברי מהרש"א דחוקים דעיקר חסר דהו"ל להגמרא להזכיר דשנים ראשונים שמתו ג"כ היו אדומים. א"ו צ"ל דס"ל להתוס' דמדהזכיר ר"נ ראשון ומת ושני ומת מכלל דאתי לאשמועי' דבתרי זימני הוי חזקה ואפ"ה התיר ר"נ למול השלישי אחר שנבלע בו דמו דאין קפידא אלא למול בזמנו אבל אחר שהוא בריא אולם

ליכא חזקה ומותר למולו כמו שמסיק אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל:] כרשב"ג דבתלת זימני הוא דהוי חזקה ולכך לא הקפיד על מיתת הראשונים ורק מחמת שלא נבלע דמו לא הניח למולו בזמנו לכך אמר להמתין עד שיבלע דמו אבל אם כבר נתחזקה שבניה מתים מחמת מילה אין שום היתר למולו בשום פעם. אך על זה יש ליישב דא"כ למה הזכיר ר"נ כלל שמלה ראשון ושני ומתו אבל הקושיא הראשונה קשה וצ"ל בדוחק כיון שר"נ לא ראה שני ילדים הראשונים היה לו לחוש אולי הראשונים לא היו אדומים ואעפ"כ מתו ואיך התיר למול זה אחר שיבלע בו דמו ועכ"פ היה לו לחקור אם היו הראשונים ג"כ אדומים. א"ו שמחמת מיתת הראשונים אין קפידא רק שלא למול בשמיני אבל אחר שיתחזק מותר וכשצוה ר"נ להמתין בודאי ג"כ הזהיר שיהיה בריא וחזק דמסתמא לא באותו רגע שיופסק האדמימות התיר למול אותו דמן הסתם הוא חלוש עדיין כיון שלא נבלע דמו עד עתה. זה הנלע"ד ליישב דעת הפוסקים הנ"ל. וכיון שהרמב"ם והנ"י והטור והש"ע פסקו כן מי יבוא להרהר אחריהם. ולכן אם התינוק הזה רואין בו שהוא בריא וחזק כדרך כל שאר בני ג' שנים וגם מראה פניו צהובות ולא ירוקות ימולו אותו. וטוב להשגיח שיהיה בזמן שהיום הוא זך האויר. וכדאי היא מצות מילה שתגן שלא יזיק לו כלל. דברי הד"ש:

תשובה קסו

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני המופלג מו"ה נתנאל יצ"ו:

מכתבו קבלתי אתמול בלילה ומוכ"ז אץ לדרכו השכם בבקר ולכן הנני משיב בקצרה. ע"ד תינוק שלא נימול בזמנו ביום השמיני מחמת חולי וכבר חזר לבריאותו והוא ראוי להיות נימול ואביו רוצה לעכב למול עד יגיע ערב פסח בהסתת הבכורים ויאספו כל הבכורים לאכול בע"פ בסעודת ברית מילה: ידע כי דבר זה היא מעשה מגונה מאד להשהות המצוה ואפילו ביום המילה עצמו שכל היום כשר ואפ"ה זריזין מקדימין למצוה ק"ו שלא לדחות מיום ליום אף שכבר נדחית מזמנה מ"מ שוב כל יומא זמנה הוא. יפה אסרת למול מילה שלא בזמנה בע"פ אף אם כבר לא מלוהו והגיע ע"פ אסרתי שלא למולו מטעם שראיתי שזה עצת חטאים של הבכורים דלא מעלי ואמרתי שיש לגזור מטעם פעם אחרת שמא ישהה, ועוד מהי תיתי להתיר לכתחלה ולהשהות מילה שלא בזמנה למול בע"ש שיש לחוש שיבוא לידי ח"ש ואף שאם אירע שלא היה אפשר למולו עד יום ה' או יום וי"ו בשבת מותר ועיין בש"ך סוף הל' מילה אבל להתיר לכתחלה לעכב עד יום ה' או ע"ש אסור ועיין במ"א סימן של"א ס"ק ט' מ"ש בשם הכה"ג. ועוד מי התיר

לבכורים לאכול בסעודת מילה שלא בזמנה בע"פ והרי אפי' במילה בזמנה כתב המג"א סימן ת"ע שנוהגין להחמיר. ואף הר"ש הלוי שמיקל אולי דוקא במילה בזמנה שזמנה קבוע בו ביום. ועיין בסי' תקנ"ט במ"ש סוף ס"ק י"א שכתב בשם הר"ש לוי עצמו סברא שיש לחלק בין חתן ביום חופתו למילה בזמנה, ועוד איך אפשר להשהות המילה בחנם. ומלבד הטעם שכתבתי לעיל שעובר על זריזין מקדימין יש ג"כ חשש אולי ח"ו ימות הילד ונדחית המצוה לגמרי. ולכן יזהר שם תיכף כבוא תשובתי זו לידו למול התינוק בלי שום דחוי כלל. דברי הד"ש:

תשובה קסז

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי המובהק ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג כבוד מוהר"ר דוד נר"ו:

ע"ד אשר שאלני בהיותו פה על מה שכתבתי בחיבורי צל"ח בפסחים דף צ"ב בתוס' ד"ה אבל ערל ישראל לתרץ קושית התוס' ע"ש. ושם כתבתי דב"ש גזרו לשמא יגע בשרץ לשנה הבאה. והקשה מעלתו דהרי ר' אלעזר ס"ל ביבמות דף מ"ו דטבל ולא מל הוי גר ור"א הוא מתלמידי ב"ש ובירושלמי מרמי דברי ר"א אדברי ב"ש. הנה מה שהשבתי לך פה אל פה גם ממני יצא מלבי אבל כעת עיינתי ואין כאן קושיא. ואני כתבתי שמה שאמרו ב"ש טובל ואוכל כו' ע"כ אין כוונתן על טבילת הגירות כיון שאמרו שנתגייר א"כ כבר הוא גר ואין צורך שוב להזכיר טבילת הגירות. והנה דברי נכונים בזה שממ"נ אם ב"ש סברי בזה כהלכה וכחכמים שם ביבמות שאינו גר עד שימול ויטבול א"כ כיון שנתגייר ע"כ כבר טבל. ואם ב"ש סברי כר"א שם פשיטא קשה ל"ל הטבילה כלל שהרי ר"א סובר שגר די לו במילה לחוד כאבות שמלו ולא טבלו. ולכן כתבתי בחיבורי שלב"ש הטבילה היא רק משום גזירה שיגע לעתיד בשרץ ויאמר אשתקד מי לא אכלתי כו' וגזירה זו שייכא לכל השיטות. שאם ב"ש סברי כהלכה שגר צריך שניהם איכא למיגזר שיגע בין טבילות הגירות למילה וכמ"ש בחיבורי. ואם סובר כר"א ומשום גירות אין צריך טבילה כלל הצריכוהו טבילה לקדשים משום גזירה לעתיד שיגע בשרץ ויאמר אשתקד מי לא אכלתי בלא טבילה. וזה נכון וברור. דברי הד"ש:

תשובה קסח

תשובה

שלום רב, לכבוד האי צורב, העוסק בחקי חורב, הוא האלוף התורני המופלא כבוד מו"ה פינחס נר"ו:

ע"ד שאלתו איש אחד סופר סת"ם שהיה מעבד גויל ודעתו היה לכתוב עליו ספר חול לכומר ואחר כך נתבטל הדבר וכתב עליו ס"ת כו' אשר רצה להשיג על הרא"ש שפירוש

פיגול היינו שמדבר בפירוש חוץ לזמנו ולא במחשבה לחוד וכן הוא דעת רש"י בריש מנחות. ועל זה השיג מעלתו ממס' זבחים דף כ"ט ע"ב מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב אמר לי' רב אשי לר"מ לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין עליו. ואם כדעת רש"י והרא"ש דפיגול היינו דבור א"כ הא קיי"ל בב"מ דף צ' ע"ב כר' יוחנן דעקימת שפתיו הוי מעשה ואף לדעת התוס' שם דלא הוי מעשה אלא היכא דבדבורו עביד מעשה ה"נ עביד מעשה בדבורו לפסול הקרבן ולפגלו וכ"כ רש"י בתמורה דממיר חשיב מעשה משום דעושה מחולין קדשים. ע"כ דברי מעלתו. ועל ראש דבריו אני תמה שכתב דקיי"ל כר"י ואני רואה דהרמב"ם בריש הל' תמורה פסק דלא כר"י שכתב שלאו שאין בו מעשה אין לוקין חוץ מממיר כו' שלמדו מפי השמועה כו' והרי זה דלא כר"י דהרי ר"י אמר לא תתני ממיר דבדבורו עביד מעשה. ואף שהרמב"ם פסק בחסימה ובהנהגה כר"י, הנה לשני התירוצים שכתב הה"מ בפי"ג מהל' שכירות ניחא דלמה שכתב דחסימה והנהגה עביד מעשה בדבורו שם עושה מעשה ממש ע"י קולו שהבהמה הולכת לקולו וכמו כן חסימה בהמה חוסמת וסוגרת פיה אבל ממיר חשב הרמב"ם לאו שאין בו מעשה שאף שהבהמה נעשית קודש הוא דבר שממילא אבל אין זה נחשב מעשה א"כ הה"ד בפיגול. וכן החילוק השני שכתב הה"מ דבדבר שאפשר לעשות מעשה ממש גם הדבור נחשב מעשה אבל דבר דלא משכחת בו רק דבור לא מיחשב הדבור מעשה א"כ ממילא גם בפיגול ניחא דלא משכחת בו רק דיבור. ואולי בזה ניחא מה שנתקשו מפרשי הרמב"ם למה באמת פסק הרמב"ם דלא כר"י נגד כללי הש"ס דר"י ור"ל הלכה כר"י. ולפמ"ש ניחא דמזה גופא יליף לה הרמב"ם מדהקשה רב אשי בזבחים כ"ט ע"ב על מחשב בקדשים לאו שאין בו מעשה הוא א"כ רב אשי סובר כר"ל דלא אמרינן עקימת שפתיו הוי מעשה. ואפילו לסברת התוס' ורש"י דממיר מיחשב עביד בדבורו מעשה שהבהמה נעשית קודש בדבורו ג"כ אין דמיונו עולה יפה שרצה לומר דגם מפגל עביד מעשה שהבהמה נפסלת דשם בממיר הבהמה היתה חולין ונעשית קודש מיחשב מעשה אבל בהמת קדשים משעה שהקדישה היא אסורה והעבודות מתירים אותה והמפגל אינו צריך לפסלה רק שאינו מתיר אותה וממילא היא פסולה שאין הזריקה מתרת אותה ואף שע"י פיגול חייב כרת האוכל ממנה ואי לאו שנתפגלה אף שהיתה פסולה לא היה חייב כרת מ"מ אין חומר העונש מיחשב מעשה:

גם מה שהביא מדברי הש"ך בח"מ סימן כ"ה שכתב בשם הרשב"א וז"ל וא"ת מ"ש מפיגול דהוי במחשבה כו' ותירצו בתוס' שאני התם דבשעה שמפגל עושה מעשה כו' ג"כ אינו דומה. דשם לענין חיוב ממון שהכהנים שפיגלו חייבים לשלם ושם שפיר קאמר

בשעה שמפגל עושה מעשה ובמעשה זה שעושה שלא בהכשר קדשים גורם ששוב אי אפשר להיות קרבן כשר ומיחשב עושה מעשה דהיינו או השחיטה או הזריקה או הקבלה שעושה בשעה שחושב אבל המלקות אין לחייבו על השחיטה או הקבלה או הזריקה אלא על הפיגול וזה לא מיחשב מעשה, באופן שדעת רש"י והרא"ש דכל פיגול שהיה במחשבה לחוד בלי דבור לאו כלום הוא והקרבן כשר. ואפילו לדעת התוס' בחולין ל"ט ע"א שהביא מעלתו שנראה שמסתפקים בדבר. מ"מ אני תמה ואיך עלה בדעתו בנדון שלו לומר שאפשר שגם המחשבה פוסלת והרי תשובתו בצדו שמדברי התוס' הללו מוכח שבעבודה זרה עכ"פ מחשבה אינה פוסלת כי אם דבור ע"ש בדבריהם בד"ה אלא זביחה כו' עיין בתוס' בע"ז כ"ב ע"ב בד"ה מוקצה שכתבו דהיינו שמסרה לכומרים והאכילוהו כרשיני ע"ז אבל יחוד גרידא אינו כלום דאין הקדש לע"ז:

ומעתה נבוא לשאלה ששאל וז"ל בגבולנו היה איש אחד סופר סת"ם שהיה מעבד גויל ודעתו היה לכתוב עליו ספר חול לכומר ואחר כך נתבטל הדבר וכתב עליו ס"ת כו'. הנה אם הסופר הזה לא אמר כלל בשעה שעיבדו בתחלת העיבוד שמעבדו לשם ס"ת אפילו לא חישב עליו לכתוב ספר להכומר תיפוק לי' שעיבדו שלא לשמו ומבואר ביו"ד סימן רע"א שצריך שיעבדו לשמו וכתב הש"ך שם דמדברי הש"ע משמע דאפילו בדיעבד שלא עיבדו לשמו וכבר כתב עליו ס"ת הוא פסול והביא הש"ך שם דברי הטור והרא"ש בשם הגאון דמשמע דאם אין להם ס"ת אחרת מותר לקרות בה ודעת רש"י כבר הביא גם מעלתו שיש ספק אם רש"י משוה ס"ת לתפילין והיה קשה להקל נגד רוב הפוסקים ובפרט אם יש שם ס"ת אחרת. ואמנם לפי המובן ממכתב מעלתו אמר הסופר בתחלת העיבוד שמעבדו לספרים אלא שעיקר ספיקו אם מה שחושב אח"כ לכתוב עליו ספר חול מבטל מה שאמר מתחלה לשמו. הנה אם מתחלה לא אמר בפירוש שמעבד לשם ס"ת רק חישב בלבו א"כ אפילו לא חישב אח"כ שום דבר אחר נסתפק בו הרא"ש והביאו הב"י בא"ח סימן ל"ב אם מועיל וכבר הכריע בש"ע וכן ביו"ד סימן רע"א שיאמר כן בפירוש. ומעתה אנחנו נדבר אם הסופר עכ"פ בתחלה עשה כהוגן ואמר שמעבד לשמו א"כ אפילו חישב אח"כ לכתוב ספר להכומר מחשבה לאו כלום וכמ"ש למעלה. אמנם אם אמר בפירוש שרוצה לכתוב ספר חול להכומר בזה היה מקום עיון שאם הדבור מיחשב מעשה אם כן מעשה מוציא מיד מעשה. והנה בחולין דף י"ב ע"ב בין לפירש"י ובין לפי' התוס' עכ"פ דבור גרידא לא מיחשב מעשה וא"כ דלא מיחשב רק מחשבה אף שגם הדבור הראשון שאמר שמעבד לשם ספרים תפילין ומזוזות ג"כ לא מיחשב מעשה רק מחשבה מ"מ הרי מבואר במשנה סוף פרק כ"ה דכלים שמחשבה אינה

מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה. אלא דמהאי ליכא למשמע מיניה ואדרבה יש להוכיח לפסול שהרי באמת הקשו ע"ז בקידושין דף נ"ט בשלמא מיד מעשה כו' אלא מיד מחשבה מיהא תפיק ומשני שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי ע"ש. והתוי"ט הביא סוגיא זו שם בפ' כ"ה דכלים. ואם כן בשאר כל התורה שפיר אתי דיבור ומבטל דיבור והעבוד עצמו לא מיחשב מעשה לא להקל ולא להחמיר שהרי בלא"ה צריך לעבדו ואין העיבוד ראיה מה רוצה לעשות בו. ואמנם לפי הנהוג בכאן שאין היהודים יכולין ולא יודעים מלאכת העיבוד והסופרים הולכים אצל אומן נכרי לעבדו והיהודי מסייעו ומניח העור לתוך הכלי המתוקן לזה ומסייעו בנתינת הסיד ובגרירת השער א"כ יש כאן מעשה מוכיח שעושה לשם סת"ם דאל"כ למה לו לסייעו בעצמו. ועוד דאף אם אמר בפירוש שרוצה לכתוב לכומר לא שייך כאן דבור מבטל דבור שהרי לא אמר שמעבדו לשם כתיבתו לכומר וא"כ לא ביטל הדיבור הראשון שעיבדו לשם סת"ם. מכל הנך טעמים אני אומר שאם הסופר בתחלת העבוד נהג כדין ואמר בפירוש שמעבדו לשם קדושת סת"ם הס"ת כשרה. דברי אוהבו הד"ש הכותב בכפר באין ספרים:

תשובה קסט

תשובה

הנני נוטה כנהר שלום. לכבוד אהובי האלוף הרבני, המופלא עסיס רמוני, כבוד מוהר"ר גימפל נר"ו דיין מדינה בק"ק ניקלשפורג:

מכתבו קבלתי זה ימים או עשור עם השאלה אשר שאל, והאמת אגיד כי גמרתי שלא להשיב לשואל מקהלתם אחרי שהקול כפעמון נשמע ממחלוקת המתגבר שם בין בני מתא ובין הרב ואמרתי אולי כבר נשאלה שאלה זו מאת הרב ובאו להמרות נגד הרב אם אורה בענין אחר ואני את הרב אינני רב והוא אתרא דרב כאשר כבר סירבתי מלהשיב בעסק המס ואמרתי אתרא דרב הוא. ולכן הנחתי מכתבו דמעלתו באיזה ספר ויצא הדבר מלבי ואתמול בעת תפלת ערבית היו פה איזה בחורים גם מקהלתו וכמסיח לפ"ת סיפרו שמעלתו הוא מאנשי בריתו של הרב ומאוהביו ונזכרתי וחפשתי מכתבו ומצאתי והנני משיב על דבריו: והנה זה ודאי יפה הורה מעלתו שאין חיוב מלקות משום מוחק השם כי אם במוחק אות שלם מן השם אבל במוחק מקצת מן האות באופן שנשאר צורת אות עליו אינו חייב והראיות שהרבה להביא על זה אינם מן הצורך. ומן הכתוב אנו למדים ואבדתם את שמם וגו' לא תעשון כן וגו' א"כ אין כאן אזהרה רק במאבד השם ואם מחק אות כבר איבד שלא נשאר השם בשלימות אבל במקצת אות ועדיין צורת אות עליו הרי השם קיים ואין כאן מאבד השם. אבל אהובי ומה בכך שאין כאן חיוב מלקות הרי בודאי

איסורא דרבנן איכא דאטו גרע זה מהנטפל להשם שאסור עכ"פ מדברי סופרים אף שאין בו אזהרה מן התורה. ועיין בחיבורי נו"ב בחלק יו"ד סימן ע"ו:
ולכן אני תמה על מהר"ם אלשקר שהביא הכ"מ בפ"ו מיסודי התורה שרצה לפרש דעת הראב"ד שמתיר למחוק שד וצב אפילו כבר נכתב השם כלו, דאטו גרע אותיות השם אפילו הראשונים מהנטפל להשם מלאחריו דמסקינן במס' שבועות ל"ה ע"ב לאיסור, ועוד דאם מותר למחוק אותיות ראשונים של גוף השם למה הוצרכו שם לומר דהנטפל מלפניו נמחק. באופן שזה פשוט אצלי דאף דליכא חיובא במקצת מן האות אבל איסורא מיהו איכא:
ובגוף שאלתו שהוא ס"ת שנמצא נקב סמוך לגגו של יו"ד של שם הוי"ה ב"ה באופן שע"י הנקב הזה אין היו"ד מוקפת גויל במקום הנקב ושאל אם מותר לגרר קצת מן היו"ד כדי להקיפה גויל. ידע מעלתו שמה דפשיטא לי' דכל זמן שאינו גורר הוא פסול לא כן הוא וחילוקים יש בדבר וכבר ביארתי כל זה בחיבורי הנ"ל בחלק יו"ד סימן ע"ה ידרשנו משם אם נמצא בקהלתו חיבורי הנ"ל. ולפי מה שביארתי שם אם נקב זה נעשה אחר שכבר נכתב כהוגן הספר הוא כשר וא"צ שום תיקון ואם הוא ספק אימת נעשה ג"כ כשר מטעם ס"ס שמא אינו פסול באינו מוקף גויל רק כשנוגע באות אחר ואת"ל שפסול אף שאינו נוגע באות אחר הרי לפ"ז אינו פסול אלא בנעשה בתחלת הכתיבה בלי היקף גויל וא"כ יש ספק שמא נעשה אח"כ אבל לתקנו ע"י שיגרר מקצת היו"ד אינו נכון כי שמא הוא כשר כמו שהוא ואסור למחוק אפילו מקצת האות במה שאינו לצורך תיקון ואפילו אם בודאי נעשה בתחלת הכתיבה ג"כ קשה להתיר כי שמא הלכה כתירוץ הראשון של הבית יוסף שאינו מזיק מה שאינו מוקף גויל אם אינו נוגע באות אחר וא"כ אין הגרירה צורך תקון. ומה שפסק בש"ע א"ח בסימן ל"ב סעיף כ"ו וביו"ד סימן רע"ו סעיף י"א שאותיות של שם שהם דבוקות יכול לגררן, היינו שהם דבוקות מתחלת כתיבתן שזה ודאי פסול לכל הדעות ולכך הגרירה הוא תיקון בודאי, כן נלענ"ד. דברי הד"ש:

תשובה קע

תשובה

ללאקענבאך במדינת הגר:

ע"ד ס"ת שנמצא בפ' דברים בפרשה סתומה שבין ונסב את הר שעיר ימים רבים ובין ויאמר ה' שסיים הסופר ימים רבים באמצע שיטה תחתונה שבסוף העמוד והיה לו לכתוב מלת ויאמר בסוף אותה שורה כי נשאר ריוח הרבה ויען שסופר ההוא דקדק לכתוב ווי העמודים לכן הניח השיטה תחתונה פנויה לגמרי חצי השורה וכתב מלת

ויאמר בראש הדף ונמצא שפרשה זו שהיה לה להיות סתומה עשאה פתוחה. ונחלקו בהוראה זו רבני הדור. הרב הגאון מוה' אלעזר אב"ד דק"ק רעכניץ הורה כמבואר בתשובת זקנו שהוא תשובת הגאון מוהר"מ א"ש חלק שני סימן כ"ד למחוק מלת ויאמר שבראש השיטה ולכתוב אותה בסוף שיטה תחתונה ונמצא תהיה פרשה סתומה ואף שישאר חלק בראש שיטה עליונה באמצע פסוק כשיעור חמש אותיות שהוא מלת ויאמר לית לן בה כיון שאינו שיעור ט' אותיות שהוא שעור פרשה. והרב הגדול מוה' זלמן אב"ד דק"ק לאקענבאך ששם בעירו נמצאת ספר תורה הנ"ל מיחה מלעשות כן כי ראה שהסופר משך הרי"ש של ויאמר וכאשר ימחוק מלת ויאמר ע"י גרירה ישאר חלק כדי שלש תיבות יין וגם מדד את הסתומה שאחר כן גבי מאילת ומעציון גבר והריוח שם אינו מחזיק כמו משך של מלת ויאמר שכאן נמצא ע"י גרר זה ישאר ריוח באמצע הפסוק שיעור פתוחה ט' אותיות. ואין רצוני להכניס עצמי בפלפול שבין הרבנים הנ"ל רק אכתוב מה שנלע"ד. ובאמת דברי הגאון מוהר"מ א"ש בתשובה ההיא יש בהם קיוהא ואין רצוני להשיב הארי אחר מותו ובפרט מ"ש שם וז"ל ואפילו למ"ד דבסתומה סגי חלק שלש אותיות מ"מ כ"ע ס"ל דבראש השיטה אין זה צורת סתומה אלא פתוחה צריכה ט' אותיות עכ"ל. ודבר זה הוא שגיאה רבה שהרי הרמב"ם ס"ל דבראש השיטה היא סתומה ואיך כתב כ"ע ס"ל מה שהרמב"ם חלוק בו ולא עוד אלא סוגיא דעלמא כוותיה וכל סופר שאינו יכול לכוין לצאת ככ"ע עושה כדעת הרמב"ם וכן הוא בש"ע סימן רע"ה סעיף ב' בהג"ה שהעיקר כדברי הרמב"ם. ואמנם דלא נשוייה למהר"מ א"ש טועה בדבר שהתינוקות לא יטעו רציתי לומר שלשונו הוא מגומגם אבל כוונתו בדין הוא מכוון ורצונו לומר שבעובדא דא כשר לכ"ע דלהרמב"ם שזה שמניח בראש השיטה חלק מקרי סתומה הרי לדידיה גם סתומה צריך להיות כדי ט' אותיות וא"כ אין כאן צורת סתומה. ולהרא"ש שס"ל שסתומה די בשלש אותיות מכל מקום הרי להרא"ש זה שמניח חלק בראש השיטה היא צורת פתוחה ופתוחה אף להרא"ש בעי ט' אותיות נמצא שבין להרמב"ם ובין להרא"ש לא סגי כאן להיות מיחשב פרשה בראש השיטה בפחות מט' אותיות ונמצא אין בידינו לפסול בזה אם לא דנימא עלה חומרא דרמב"ם וחומרא דרא"ש וכתרי חומרי לא עבדינן. זה הנלע"ד כוונת מהר"מ א"ש ז"ל דלא נשוייה טועה לגמרי. ומ"ש דכ"ע ס"ל דבראש השיטה אין זה צורת סתומה אלא פתוחה רצונו לומר דכ"ע ס"ל דבראש השיטה אין זה צורת סתומה לענין זה שיהיה סגי בשלש אותיות. וכן מ"ש לפני זה שם דהא לכל הפוסקים שיור מתחלה לא הוה סתומה לענין שיור ג' אותיות וכן מורה קצת לשונו שכתב ודין פתוחה יש לה ולכאורה הוה ליה לסיים אלא פתוחה היא

וצריכה שיור ט' אותיות. ולפי מ"ש ניחא שגם הרב מהר"מ לא נעלם ממנו שיש חולק וס"ל שזו סתומה אלא שעכ"פ בזה אין חולק שדין פתוחה יש לה לענין זה שצריכה שיור ט' אותיות לכ"ע. זה הנלע"ד כוונת מהר"מ א"ש ז"ל:

ואף גם בזה אם לדין יש תשובה דאטו הני תרי חומרי כהני תרי חומרי דשדרה וגלגולת בעירובין דף ז' ע"א והלא הכא הני חומרי לא סתרי אהדדי דהרי אפשר בצורת סתומה הלכה כרמב"ם ובשעור הסתומה הלכה כהרא"ש. ואעפ"כ שוב יש ללמוד זכות על הרב ז"ל דלא רצה לגבב חומרי לפסול ס"ת. ולא עוד אלא שנלע"ד דשפיר הוי קצת דומיא דשדרה וגלגולת דהרי הך מלתא דסתומה יהיה שעורו כדי לכתוב שלש אותיות ובפתוחה ט' אותיות טעמא בעי ואם נשתנו פתוחה וסתומה בציורן אבל למה ישתנו בשיעור הריוח. ונראה דהרא"ש לשיטתו ולדידיה לא משכחת סתומה כי אם שהניח באמצע שיטה שלימה ריוח וכשהניח שטה שלימה ריוח אין לנו צורך ליתן שיעור ברוחב שהרי הוא מחזיק ריוח רוחב כל השיטה וא"כ אין לנו צורך לדבר בשיעור ריוח הסתומה כי אם בסתומה שבאמצע שיטה ובאמצע השיטה אין דרך להיות חלק כלל וברוח מועט של ג' אותיות כבר ניכר שהוא פרשה בפ"ע אבל בתחלת שיטה או בסופה לפעמים במקרה מזדמן שאין הסופר אומן יד להשוות השורות ולפעמים אחת נמשכת לפנים מעט יותר מחברתה ואין היכר בריוח מועט שהיא פרשה בפ"ע לכך צריך רוחב הריוח כדי ט' אותיות. ולפ"ז אם היה הרא"ש סובר דשיור בתחלה השיטה מקרי סתומה היה הרא"ש מודה דסתומה זו בעי שיור ט' אותיות ומעתה לפסוק כדעת הרמב"ם דציור זה מקרי סתומה ולומר בזה שיעור הריוח כדעת הרא"ש דסגי בג' אותיות הוא תרי מילי דסתרי אהדדי ושפיר כתב מהר"מ א"ש ז"ל דבזה ודאי אין לפסול בשעור ריוח פחות מט' אותיות. כנלע"ד ליישב דבריו על נכון:

ומעתה יפה פסק בשם מהר"מ הנ"ל לגרר מלת ויאמר מריש השורה ולכתבו בסוף שיטה הקודמת ומה שנשאר חלק בריש השורה כשיעור מלת ויאמר אינו מזיק כיון שאין כאן אלא שיעור ויאמר ואף אם נשער ביודי"ן אין כאן אלא ח' יודי"ן כשנחשב האל"ף והמ"ם והרי"ש כל אחד שיעור שני יודי"ן דהרי ודאי צריך לשער האותיות בקצת הפסק בין אות לאות ולכך אינו מזיק הריוח וגם לא היה יכול מהר"מ ז"ל לתקן באופן אחר דהיינו לגרר מלת ויאמר ולחזור ולכתבו באותו ראש השיטה אלא להניח מעט ריוח בראש שיטה ומצטרף ריוח זה עם ריוח שבסוף שיטה שקדמה והיא סתומה לדעת הרמב"ם דאולי היה בספר ההוא מלת ויאמר כתוב בצמצום גדול ולא היה אפשר להניח קצת חלק ולחזור ולכתוב מלת ויאמר. ומעתה הגאון מוה' אלעזר אב"ד דק"ק רעכניץ שהחזיק

בפסק זקנו הגאון וצוה גם בספר הזה לעשות כן. יפה דן למשמע אוזן שלא ראה גוף הספר שאינו בעירו רק נשאל עליו. אבל הרב הגדול מוה' זלמן למראה עיניו שפט כי הס"ת היא שם עמו בעירו וראה כי מלת ויאמר רחב יותר מדאי שהסופר משך הרי"ש וגם מדד שרחב יותר מסתומה שבספר ההוא עצמו תיכף אח"כ אצל ומעציון גבר. לכן כתורה הורה כי בזה נהפוך הוא שאי אפשר לעשות כפי המבואר בתשובת מהר"מ א"ש כי כאן אם ישאר חלק כזה בראש השיטה הוא שעור פרשה גמורה והתיקון האחר דהיינו לגרור מלת ויאמר ולכתוב באותו מקום עצמו רק להניח פנוי כמו שלש יודי"ן בראש השיטה ולצמצם מלת ויאמר בריוח הנשאר הוא אפשר בספר הזה ושפיר הורה. אלא שלפי הנראה הריוח הנשאר בסוף השיטה הקודמת אחר ימים רבים הוא גדול הרבה עד שיש בו כדי לכתוב ויאמר בסוף שיטה וגם ישאר עוד פנוי כדי ט' אותיות שהרי פלפלו בזה שני הרבנים הנ"ל איך לעשות התיקון. ולכן נלע"ד לגרר המ"ם סתומה של מלת רבים ולמשכה עד שישאר ריוח פחות קצת מתשע אותיות וגם בראש העמוד השני קודם שיתחיל מלת ויאמר יניח ריוח כדי שלש אותיות בצמצום ואח"כ יכתוב מלת ויאמר ועיין בא"ח סימן ל"ב בט"ז ס"ק כ"ו בד"ה והנה יש לפנינו דרך אחרת כו' ותראה טעמי בזה:

ועל דבר האלפי"ן שלא עשה הסופר היו"ד שלמעלה כצורת יו"ד כלל רק עשה בתמונה שהדביק גופה של יו"ד פניה ויריכה הכל גוש אחד דבוק בוי"ו שבאמצע כזה ?א תמהני מה זו שאלה. ויפה הורה הגאון אב"ד דק"ק רעכניץ לעשות כמבואר בספר אליה רבה סימן ל"ב ס"ק ל"ג להוסיף למעלה ולעשות על גוש זה כמו ראש ויהיה הראש הזה היו"ד וכל הגוש הזה יהיה ירך יו"ד וימשיך הראש ברחבו כלפי שמאל יותר מן הגוש הזה ויעשה גם הראש עב קצת ויהיה יו"ד עבה ופניה וקוצה השמאלי שיעשה לא יגע בוי"ו שבאמצע. ובחנם האריך הרב מוה' זלמן בזה. זולת זה בפלפולו של הרב מוה' זלמן בדיני מחיקת השם לא רציתי להאריך כי כל זה לפי דעתו שלא נתרצה בתיקון זה של בעל אליה רבה. אבל לעניית דעתי שזה תיקון טוב למה לנו למחוק בחנם. וכל זה באלפי"ן שבשם אבל שאר האלפי"ן שבשאר תיבות ודאי יגרר ויתקן. ולרוב הטרדא אין להאריך. דברי הכותב הד"ש:

תשובה קעא

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב הגדול, מעוז ומגדול, המופלא האלוף כבוד שמו מוה' זלמן נר"ו:

מכתבו הגיעני בשבת ואתמול ראיתי דבריו והוא שואל ס"ת שכל האלפי"ן נכתבין היו"ד העליונה הפוכה כזה ?N מה דינו. ואם נימא נתקן מה תקנה יש לאלפי"ן שבשמות שאינם נמחקים: הנה אהובי אם היינו רוצים למצוא תיקון היה בידינו לתקן גם האלפי"ן שבשמות וכך יעשו, מתחלה ימשכו היו"ד למעלה ברחבה גם לצד שמאל כזה ?N ויהיה כמו זי"ן קטנה וממ"נ מותר לנו לעשות כן דאם צריכה היו"ד שעל גב האל"ף להיות דוקא צורת יו"ד ממש א"כ לא נתקדש השם כלל. ואין כאן מוחק השם ואין לדמות זה למה שמבואר בסימן רע"ו סעיף י"א בהג"ה בכרעא דה"א שאם נוגע רק מעט יש לספק אם מותר לגרור הרגל ומבואר בט"ז ובש"ך הטעם כיון דכל העולם קורין אותו ה"א נראה כמוחק השם. דשם בשעה שגורר לא נשאר שום רושם ורואים שאין כאן ה"א ונראה כמוחק השם אבל כאן אף שבעיני הרואים גם כזה ?N נקרא אל"ף הרי גם כזה ?N נראה להם אל"ף ואין כאן גם למראה העין כמוחק השם ואחר שעשה כזה יעבה ראש הימיני כזה ?א עד שיהיה שוה ליריכה וישאר רק ראש השמאל ויהיה אל"ף כתקנה ועיין באלי' רבה סימן ל"ב ס"ק ל"ג. והרי המצאתי לו תקנה לכל האלפי"ן. אבל באמת נלע"ד שכל צורות האותיות שהביא הב"י בסימן ל"ו אינן לעיכובא שכל מה שלא נתבאר בגמרא אינו מעכב וכמה שינוי אותיות יש בין כתב שקורין וועליש ובין כתב הנקרא תמה כי רוב צורות האותיות בכתב וועליש אינם כפי שהם בב"י וכי ס"ד לפסול הספרי תורות הנכתבים בכתב וועליש. וכבר ביארתי זה בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן פ' ע"ש. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קעב

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני המופלא חכם וסופר כבוד מוה' ראובן נר"ו:

ע"ד שאלתך בס"ת שהש"ץ מחמת שאינו בקי בע"פ בטעמים עשה סימנים דקים מאד לטעמי הנגינה. ושאלת אם מועיל הגרירה ואם יש לדמותו למה שנתבאר בש"ע סימן רע"ד בסופו שאפילו הסיר הניקוד לא מהני. כבר ראית בחיבורי בחיו"ד סימן ע"ד דעתי בזה. אבל אהובי תלמידי בעיקר הדין בעובדא דא שבא לידך טעות כי כפי הנראה במכתבך רשומים הללו החזן עשה והוא לא כתב הס"ת רק כבר נכתב הספר הזה מסופר והחזן עתה חידש בו רישומי הנגינה ובזה ודאי לאחר הגרירה הספר כשר. שהרי באמת תמה הט"ז שם בס"ק וי"ו למה יגרע הניקוד מטעות בגוף האות דמהני תיקון. וניחא ליה הטעם דע"י הניקוד נראה כוונת הסופר שלא היה חושש למסורת ועל כוונה זו כתב הספר והוי מזויף מתוכו ע"ש בט"ז. וכל זה שייך כשהסופר עצמו שכתב הספר

ניקדו בעת הכתיבה אבל הספר הזה שנכתב בהכשר על ידי סופר כשר שוב אינו נפסל בטעמים שרשם בו הש"ץ ודי לפסלו כל זמן שלא גרר הטעמים מטעם שכתב הרמב"ן דבעינן שיהיה כמו שניתן מסיני בלי תוספת דבר אחר אבל אם גרר חוזר להכשירו. ודבר זה פשוט מאד. דברי רבך הד"ש:

תשובה קעג

תשובה

שלום להאי צורב. העוסק בחקי חורב. ה"ה כבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא כבוד מוה' יוזל נר"ו מו"ץ דק"ק ש"ה י"ץ:

היום קבלתי מכתבו. ואשר שאל ס"ת שבלה כולה ונרקבו היריעות לגמרי רק שתים ושלש יריעות נשארו שלא נרקבו ונשאר הקלף קיים אבל האותיות בלו לגמרי ולא נשאר מהם שום רושם כלל אם מותר לכתוב מגילת אסתר על יריעות הללו. והנה הוא פתח שער ההיתר מטעם שאמרו בפרק כל כתבי (שבת קט"ז ע"א) דמקום הכתב אגב כתב הוא דקדוש אזל ליה כתב אזלא לה קדושתו והלא אפילו קלף חדש שמעובד לשם קדושת ס"ת נוהגים לכתוב עליו דברי חול כמבואר בט"ז בא"ח סימן מ"ב ואפילו להמג"א בס"ק וי"ו שכתב שאם כבר התחיל לכתוב עליו דבר קודש שוב אסור לכתוב עליו דבר חול שאני התם שהקודש עדיין קיים וגנאי הוא לכתוב על אותו קלף דבר חול וכבר נתקדשה כל היריעה משא"כ כשנמחק הכתב פנים חדשות בא לכאן והוי כקלף חדש. ושוב סיים בסברא לאסור מכח דברי התוספות בערכין וי"ו ע"א בד"ה יגוד שאין לכתוב על מקום השם שנגרר. ושוב דחה דהתוספות מיירי שכל שאר הכתב קיים רק השם נגרר לכן אסור לכתוב במקומו משא"כ כשנמחק הכל אזלא קדושתו לגמרי ע"כ דבריו בקצרה: והנה אמינא שלענין הוראה למעשה בשאלתו אם לכתוב מגילה א"צ לכל הפלפול הנ"ל כי הלא הבעיא דבעיא להש"ס שם בפ' כ"כ בגליונין לא איפשטא ואף שפסק הרמב"ם והש"ע שאין מצילין וכן הוא משמעות הרי"ף והרא"ש כבר כתב הר"ן שיכול להיות משום דלא איפשטא פסקו לחומרא ואף שהוא במילי דרבנן אפ"ה שב ואל תעשה עדיף ומעתה כיון שלא איפשטא וכבר נתקדשו גליונין הללו לקדושת ס"ת ואיך יעשו אותם גליונין למגילת אסתר. ואמנם אף מטעם מקום הכתב עצמו ג"כ אסור ועד כאן לא אמרו מקום כתב אגב כתב הוא קדוש אזל כתב אזלא לה קדושתו אלא לענון הצלה מפני הדליקה אבל בודאי לא נפיק מקדושת ס"ת לענין הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה ואף קלף המעובד לשם קדושת ס"ת דודאי אין מצילין אותו מפני הדליקה ואפ"ה אסור להורידו מקדושתו להני פוסקים דס"ל דבגוף הקדושה הזמנה מלתא. ואף

שמנהג פשוט לכתוב גיטין ושאר דברים על קלף המעובד לשם ס"ת היינו משום דרגילין להתנות ואפי' אם לא התנה אולי סתמו כפירושו כיון שרגילין כן לב ב"ד מתנה עליהן שלא תחול הקדושה על מה שלא יקח לס"ת אבל אם כבר התחיל לכתוב ס"ת איגלא מלתא למפרע שחלה קדושת העבוד בזה החתיכה ועל זה לא התנה ולא רגיל להתנות ובזה לא אמרו אזל כתב אזלא לה קדושתו ותדע שהרי בגליונין מבעיא להש"ס שם בפ' כ"כ ולחד פירושא כתב הר"ן שהרמב"ם סובר שאיפשטא האיבעיא לקולא כיון דפשטא דברייתא משמע כן וכן כתב הה"מ בפ' כ"ג מהלכות שבת הלכה כ"ז והרי הרמב"ם פסק בפ"ה מהלכות תפילין ומזוזות הלכה א' שגליוני ס"ת אין כותבין עליו מזוזה לפי שאין מורידין כו' ושם ודאי מיירי שכבר נחתכו הגליונים דאל"כ אלא דכוונתו שאין לחתכן מס"ת בשביל מזוזה היה לו למימר אין לוקחין גליונים מס"ת לכתוב עליו מזוזה אבל מדכתב אין כותבין עליו מזוזה מכלל דמיירי שכבר נחתכו ואפ"ה אין כותבין והרי שם במסכת שבת משמע דאין מצילין א"ו דרק לענין הצלה אמרינן כן וא"כ הה"ד במקום הכתב דאמרינן אזלא לה קדושתו היינו רק לענין הצלה אמרינן דלא נשאר בו קדושת ספר ממש אבל קדושת ההזמנה נשאר בו שלא לשנותו לקדושה אחרת. ומה שכתב לבסוף לאסור מדברי התוספות בערכין יפה כתב וכן כתבתי בחיבורי נ"ב בחיו"ד סימן ע"ז בסופו שמדברי התוספות נראה דאסור אלא ששם הבאתי סוגיא דשבת הנ"ל דאגב כתב הוא דקדוש היינו שם דהיה החשש רק שכתב שאר תיבות במקום שהיה כתוב השם. והנה המג"א בסימן מ"ז ס"ק וי"ו כתב דזה תליא בזה שאם צריך עיבוד לשמה ממילא הזמנה מלתא ואם א"צ עיבוד לשמה הזמנה לאו מלתא. והנה לא מצינו בשום מקום שיהיה צורך הקלף להתקדש בקדושת השם רק כתיבת השם עצמו צריך שיאמר שכותב לשם קדושת השם אבל א"צ שיקדש הקלף לקדושת השם וממילא לא שייך בקלף הזמנה לקדושת השם רק השם בעודנו כתוב וכשאזל הכתב אזלא קדושתו ונשאר רק קדושת ס"ת וממילא יכול לכתוב שאר תיבות של התורה במקום הזה. וכן הבאתי שם סוגיא זו דמכאן משמע קצת דלא כדברי התוספות במסכת ערכין אבל לכתוב מגלת אסתר בקלף שהיה כתוב ס"ת ונמחק שהקלף ודאי צריך להיות מעובד לשם קדושת ס"ת אף דאזל כתב נשאר קדושת ס"ת שלא להורידו לקדושה אחרת. ואפילו למ"ש המג"א סימן ל"ב ס"ק יו"ד שאם עיבדו לשם ס"ת מותר לכתוב עליו תפילין אפשר דכה"ג שכבר חלה עליו קדושת ס"ת במעשה שכבר כתב אף שנמחק נשאר הזמנה אמילתה שאפילו תפילין אסור לכתוב. ומדברי התוספות בערכין דף וי"ו ודאי מפורש שאסור. ומה שרצה מעלתו לדחות דהתוספות מיירי ששאר הכתב קיים אין בדחיה זו ממש שהרי

התוספות שם קיימי על דברי הגמרא שמיירי שהיה השם כתוב על ידות הכלים וכתבו התוספות שבמקומו מיהו קידש הרי שבמקומו קידש מעבר לעבר ואף אם יקלוף השם אסור להשתמש בכל העובי שכנגד השם והרי שם כשקלף השם לא נשאר יותר שהרי לא היה כתוב רק השם לבדו ואין לומר דלכתחלה אסור לקלפו אבל אם קלפו מותר דא"כ איך הביאו ראיה מזה שאם גוררים מקום השם אסור לכתוב במקומו והיה להם רק לומר שיש ליזהר שלא לקלוף השם ולכתוב במקומו. אבל התוס' כתבו כשגוררין מקום השם אין לכתוב במקומו משמע שאפילו כבר גררוהו אין לכתוב במקומו. ולע"ד שאסור לכתוב דבר אחר על קלפים הללו. ומחמת טרדות רבות קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה קעד

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני הרבני המופלא מוה' ניסן נר"ו מק"ק קעלין:

קבלתי מכתבו. ועל דברי תורה בא להשיג על ספר אלי' רבה בסימן ל"ב ס"ק ט"ז שפסק שאם כבר התחיל לכתוב על היריעה איזה שורות מס"ת ונפסל כשם שאסור לכתוב על הנותר תפילין ומזוזות דהוי כמו צר ביה ואזמניה גם דמי קצת למ"ש ביו"ד סימן ר"צ שאין כותבין מזוזות על גליון ס"ת וע"ז רצה מעלתו להשיג דהתחלת הכתיבה לא הוה רק הזמנה בעלמא והביא ראיות לדבר: ראיה אחת ממה דאמרו במנחות ל"ד ע"ב אר"י ומודה לי ר"י בריבי שאם אין לו תפילין של יד ויש לו ב' של ראש שטולה עור על אחת מהן כו' איני והא שלח כו' תפלה של ראש אין עושין אותה של יד שאין מורידין כו' לא קשיא הא בעתיקתא פירש"י שכבר הניחם בראשו כו' וכן פסקו כל הפוסקים דבחדתא מותר אלמא אע"פ שכתב התפילין של ראש עד גמירא וגם עשה להם בתים של ראש לא הוי אלא הזמנה בעלמא וא"כ הה"ד ס"ת אפילו כתבה כולה ונגמרה בתפירה ובעמודים לא מיחשב רק הזמנה כל זמן שלא קרא בה עכ"ל. וראיה זו יש לדחות דמה מעשה יש בכתיבה להיות נחשב של ראש ולא של יד הלא הכתיבה שוה בזה כמו בזה וכיון דמסקינן שם במנחות דגם ר"י מודה דשל יד שכתבן בארבע עורות כשרה כשטולה עור עליהן א"כ לא ניכר שום מעשה בכתיבה אם כותב לצורך של ראש או לשל יד ואף אם יאמר בפירוש שעושה לשם של ראש אפשר דלא מקרי מעשה שהרי הדבור הזה הוא שלא לצורך דאטו יש איזה מצוה לומר לשם איזה תפלה כותב ועכ"פ הכתיבה אינו מעשה ואפילו ההנחה בבתים אינו מעשה כיון שיכול לטלות עליהם עור אחד ואף שבבתים של ראש יש שי"ן של תפילין שהיא הל"מ אכתי זהו מעשה על הבית אבל אינו מעשה על הפרשיות אבל בס"ת שכותב על היריעה ס"ת מתקדשת היריעה בקדושת ס"ת

וזהו מעשה בגוף היריעה. ואמנם אכתי יש להביא ראיה דלמה הוצרך לומר בעתיקתא ונוקי בחדתא ואפ"ה אסור לשנות' אם כבר עשה השי"ן דגוף הבית קדוש ואינו יכול לשנותו לשל יד ודברי ר' יוסי מיירי דאכתי לא עשה קוי השי"ן. ונראה דגם מזה אין ראיה דע"כ מה דקאמר תפילין של ראש אין עושין אותה של יד על הפרשיות קאי ולא על גוף הבית דאי על גוף הבית א"כ איך סיים לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה ותיפוק ליה שמוריד השי"ן מקדושה לגמרי דהשי"ן בשל ראש היא הל"מ אבל בשל יד אין לה שום שייכות והרי זה דומה למה שכתבתי בחיבורי נו"ב סימן ע"ו שאפילו למאן דמתיר לקלוף השם מ"מ אוסר לקלוף הנטפל משום דהנטפל אין קדושתו רק בעודו נטפל וכשנקלף מהשם פסקה קדושתו הכי נמי בשי"ן של ראש כל זמן שהוא של ראש קדושתה עליה וכשנעשית של יד אין מקום לקדושת השי"ן. א"ו דמה שאמר של ראש אינו עושה של יד מיירי בפרשיות עצמן והוצרך לומר בעתיקתא שכבר קשר אותם בראשו. ואמנם סתימת לשון הגמרא שאם יש לו ב' תפילין של ראש כו' וכן סתימת לשון הרמב"ם והש"ע סימן מ"ב שאם היו חדשים מותר לשנות משל ראש לכל יד שטולה עור כו' משמע שאפילו כבר נגמר של ראש לגמרי עם השי"ן אפ"ה כל זמן שלא הניחם לא מקרי רק הזמנה וא"כ שפיר יש ראיה להקל:

ראיה שניה הביא מעלתו מדברי הרמב"ם פ"י מהלכות ס"ת הלכה א' שכתב עשרים דברים הן שכל אחד מהם פוסל ס"ת ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשים שקורין בהן התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים עכ"ל הרמב"ם. משמע הא להחזיקו לעצמו לקרות בו ביחיד מותר. וכן מדייק הט"ז ביו"ד ריש סימן רפ"א. ובין עשרים הפסולים מונה שחסר אפילו אות אחת כו'. ובהלכה י"ג כתב ס"ת שבלה או שנפסל נותנין אותו בכלי חרס וקוברין כו' א"כ משמע דטעון קבורה ואין רשאי להחזיקו לעצמו כחומש ללמוד בו תינוקות וצ"ל משום דהוי הורדה לקדושה קלה ולעיל פסק דמותר להחזיקו לעצמו אלא ע"כ כל זמן שלא נגמר מותר להורידו ע"כ דברי מעלתו. והא בורכא הוא דאטו ס"ת שלימה וכשרה אין ללמוד מתוכה ליחידים ואפילו מספר עזרה וכי זה הוא הורדה מקדושתו והלא עיקר תורה שבכתב להכי ניתנה ללמוד מתוכה ומקרא מלא ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ומכאן הוא המצוה לכתוב ס"ת והרי כתיב ולמדה את בני ישראל ואטו זה קאי על קריאה בצבור והלא אין לקריאה בצבור עיקר מן התורה חוץ מן פ' זכור ובמלך כתיב וכתב לו את משנה התורה הזאת וקרא בו כל ימי חייו. באופן שדבריו בזה הם דברים בטלים. ואמנם כוונת הרמב"ם בס"ת שנפסל היינו לפי שאסור להשהות ספר שאינו מוגה יותר משלשים יום כמבואר

בכתובות דף י"ט ע"ב וכן פסק הרמב"ם פ"ז מהלכות ס"ת הלכה י"ב ספר שאינו מוגה אסור להשהותו יותר על שלשים יום אלא יתקן או יגנז. ואמנם טעם הגניזה פן יטעה ויקרא בו בצבור ודבר שאין לו תיקון יגנז ואעפ"כ כל שלשים יום מותר ללמוד בו לעצמו. והרמב"ם שכתב ס"ת שנפסל יקבר היינו במה שאין לו תיקון או שאינו רוצה לתקנו והוא אחר שלשים יום יקברנו בכלי חרס אצל תלמיד חכם וזהו גניזתו:

ראיה שלישית הביא ממה שאמרו במס' מנחות ל"ב ע"א ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה לפי שאין מורידין משמע דוקא שהיתה ס"ת כבר כו'. גם זה אינו ראיה ולרבותא קתני לא מבעיא בעדיין לא גמר הרי מתחלה התחיל אדעתא לגמור וחלה עליה קדושת ס"ת ועדיין לא פסקה הקדושה פשיטא שאין מורידין אלא אפילו כבר גמר מעשיה ובלה ונשאר פרשת שמע ויש לומר שכבר פסק קדושת ס"ת ע"י שבלה ולחייבו לכתוב לפניו ולאחריו מחדש אמרינן דאדעתא דהכי לא נכתב מתחלה וכאשר באמת בס"ת שבלה לא אמרו יתקן אלא יגנז כמבואר בפ' בני העיר (מגילה כ"ז ע"ב) אמר רבא ס"ת שבלה גונזין אותה כו' וא"כ היה מקום לומר כיון דבלא"ה לגניזה עומדת יהיה מותר ליקח ממנה פרשה למזוזה וכמו שעלה על דעת הט"ז בא"ח סימן קנ"ד ס"ק ז' דלא אמרו שאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה אלא בעודו ראוי לקדושתו הראשונה אבל אם אינו ראוי מוטב לעשות ממנו קדושה קלה ממה שיגנז לגמרי ע"ש, קמ"ל ס"ת שבלה שדינה יגנז ואפ"ה אין עושין ממנה מזוזה:

ואמנם בלי שום ראיה מפשטן של דברי רבינו הגדול הרמב"ם בפ"י שכתב בעשרים דברים הפוסלים שאם נעשה בו אחד הרי הוא כחומש מן החומשים שקורין בהן התינוקות ואין בו קדושת ס"ת כו' משמע לשום דבר אין בו קדושת ס"ת וא"כ לא שייך למימר שמוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה. והנה היא גופא שיהיה שייך לומר מס"ת לתפילין אין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. אני במיעוט זכרוני לא ידעתי לזה מקום מוצא בתלמוד ואדרבה מדאמרו בהקומץ ל"ב ע"א וכן הוא במס' שבת ע"ט ע"ב ס"ת שבלה ותפילין אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה ולא מצינו שאמרו ס"ת שבלה אין עושין ממנה תפילין וכך הוה ליה למימר ס"ת שבלה אין עושין ממנה תפילין ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין כו' וממילא מק"ו ידעינן דאין עושין מס"ת מזוזה ומדלא נאמר כן מכלל דס"ת ותפילין כהדדי נינהו. והנה ראיתי בכ"מ פ"א הל' י"א על מה שכתב הרמב"ם שם שמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה שהביא שאלת חכמי לוניל ששאלו לרבינו וזה לשון השאלה ילמדנו רבינו מפני מה עור של מזוזה א"צ עבוד לשמה כו' ואי משום דקרי למזוזה קדושה קלה ג"כ

קורא לתפילין קדושה קלה. והנה באמת הרמב"ם השיבם כי לא מטעם זה הוא החילוק אלא החילוק הוא שס"ת ותפילין הם עצמם המצוה אבל מזוזה חובת הבית ואם אין בית אין מזוזה ע"ש. ולפ"ז ס"ת ותפילין שוים. ובאמת לשון של חכמי לוניל שכתבו ג"כ קורא לתפילין קדושה קלה לא ידעתי באיזה מקום קראו חכמי הש"ס לתפילין קדושה קלה וראיתי באו"ח סימן ל"ב בב"י ד"ה ואם עיבדו לשם מזוזה כו' שכתב שאם עיבד לשם ס"ת מהני לכתוב בו תפילין דקדושת ס"ת חמורה מקדושת תפילין כדאמרינן בפ' מי שמתו ובית שיש בו תפילין מותר לשמש בו ע"י שיניחם כלי בתוך כלי ובס"ת אסור עד שיוציאנו ואם אין לו בית אחר צריך שיתנם כלי בתוך כלי עכ"ל:

ואני אומר ערבא צריך כי בגוף דין תשמיש המטה צריך תלמוד אם ס"ת חמור בזה מתפילין כי לשון הגמרא סוף פרק מי שמתו דתניא בית שיש בו ס"ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי כו' אמר רבא גלימא אקמטרא כו' אריב"ל ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה מר זוטרא כו' אימר דאמר ריב"ל דלית ליה ביתא אחרינא. והנה מלשון הברייתא בית שיש בו ס"ת או תפילין משמע להדיא דגם ס"ת מותר בכלי תוך כלי כמו תפילין. והנה ראיתי בחדושי רשב"א וברבינו יונה וברא"ש שנדחקו בזה וכתבו דברייתא מילי מילי קתני שיוציאם קאי על ס"ת ואו שיניחם כלי בתוך כלי קאי על תפילין. וכמה מן הדוחק יש בפירוש הזה ורבינו הגדול הרמב"ם לא כן הוא דעתו שהרי בפירוש כתב בפ"ז מהל' תפילין הלכה כ"ד בית שיש בו תפילין או ס"ת אסור לשמש בו מטתו עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי. והנה בזה היה אפשר לדחוק בלשונו ולומר מילי מילי קתני כמו שנדחקו הרשב"א ורבינו יונה בלשון הברייתא אבל בפ"י מס"ת הל' ז' כתב בית שיש בו ס"ת אסור לשמש מטתו בו עד שיוציאנו או עד שיניחנו בכלי ויתן הכלי בכלי אחר כו' הרי שבפה מלא דבר הרמב"ם דס"ת די בהנחת כלי תוך כלי וסיום לשון רבינו שם או עד שיעשה לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים אם לא היה לו בית אחר אבל אם יש לו בית אחר אסור לשמש עד שיוציאנו. והכ"מ כתב שם דמחיצה עשרה עדיף מכלי בתוך כלי ולדעתי אינו כן ולהרמב"ם כלי בתוך כלי הוא כמו בית אחר ומחיצה עשרה אינו טוב כמו כלי בתוך כלי ולכן אם אין לו כלי שיניח בתוך כלי אז אם יש לו בית אחר צריך להוציאו. ולדעת הרמב"ם גם בתפילין הדין כן אלא דדרכו לאחוז לשון הגמרא וריב"ל נקט בלשונו ס"ת ולכן אחז גם הרמב"ם בלשונו ס"ת. באופן שלדעתי לדעת הרמב"ם אין הפרש בין ס"ת לתפילין בזה כלל והש"ע ביו"ד סימן רפ"ב סעיף ח' מביא תחלה דעת האוסרים בס"ת בכלי תוך כלי ואח"כ מביא דעת הרמב"ם שמתיר אף בס"ת. ואמנם בש"ע א"ח סימן

ר"מ סעיף וי"ו השמיט דעת הרמב"ם לגמרי וסתם כדעת האוסרים בס"ת כלי בתוך כלי. ועכ"פ חזינן שזה גופי' שיהיה ס"ת לענין זה חמור מתפילין אינו מוכרח:

ולא עוד אלא שאני אומר שאף אם כבוד התורה חמור מכבוד התפילין אכתי אין מזה הכרע דקדושת ס"ת חמור מקדושת תפילין. וכעין מה שאמרו במגלה ג' ע"ב כבוד התורה חמור תלמוד תורה קיל. ואמנם בתשובת הרשב"א סימן תרי"א שאלוהו בס"ת שאין האותיות מוקפות גויל והשיב שאם בתפילין ומזוזות פסול ק"ו בס"ת שחמור. ויש לי להביא ראיה מדברי תוס' דקדושת תפילין חמור כקדושת ס"ת והוא ממה דאמרינן בסנהדרין מ"ח ע"ב תנאי היא דתניא ציפן זהב כו' עור בהמה טהורה כשרות אע"פ שלא עיבדן לשמן רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולה עד שיעבדן לשמן. וכתבו התוס' בד"ה אע"פ שלא עיבדן פירש הקונטרס דהזמנה לאו מלתא היא וקשה לר"ת דקיי"ל בהזמנה הלכה כרבא ובעיבוד לשמה קיי"ל כרשב"ג כדמוכח בהניזקין בההוא דאתא לקמיה דרב אמי א"ל ספר שכתבתיו גויליו לא נעבדו לשמן כו' ואין לחלק בין עור של תפילין לגווילין של ס"ת דהא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני ומפרש ר"ת כו' ע"ש. והנה אף דשי"ן של תפילין הל"מ מ"מ ודאי דלא עדיף משום זה מן הפרשיות של תפילין גופייהו ואם איתא שיש לחלק בין קדושת ס"ת לקדושת פרשיות של תפילין א"כ מה ראיה הביאו מהניזקין ודלמא אף דס"ת בעי עבוד לשמה אפ"ה בתפילין אפילו הפרשיות כשרים אף אם לא נעבדו לשמן וק"ו עור הבתים ושפיר קיי"ל כרבא בהזמנה א"ו שאין לחלק בין פרשיות של תפילין לס"ת. באופן דאחר שפשטן של דברי הרמב"ם בריש פ"י מוכיחים שבס"ת שלא נגמרה אין בה רק קדושת חומשין שקורין בו תינוקות וכוונתו באמרו שקורין בו תינוקות היינו שאינו עשוי בגלילה, לכן המורה בזה להקל ביתר הקלף לכתוב בו תפילין לא משתבש אחר שגוף דין זה שיהיה הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה מס"ת לתפילין אינו מוכרח. אבל לכתוב בו מזוזות אין להקל. והנלע"ד כתבתי. דברי הד"ש:

תשובה קעה

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי האלוף התורני המופלא מו"ה מאיר ש"ק נר"ו מו"צ בק"ק וואדייאן י"ץ:

מכתבו קבלתי, ואשר שאל על האי עובדא דאתי לידו ס"ת שנכתב מסופר מומחה בדינים ושאל את הסופר בעשיית הקלף ובאיזה אופן היה העיבוד לשמה והשיב הסופר שהוא שולח העורות ע"י יהודים לפראג לעבד אותם בפראג. ושאל מעלתו את היהודים אשר על ידם שלח העורות איך התנהגו בעיבוד העורות והשיבו שהם בעצמם שרו את העורות

ובשעה שנתנו העורות למי השריה אמרו שעושים זה לכתוב עליו ספרים תפילין ומזוזות ושוב הלכו להם והאומן שוב עושה מלאכתו כל הצריך לעיבוד ואמנם לא שמו לב לראות אם כבר הושם סיד במים הללו או עדיין לא היה שם סיד. ושאלת אם ס"ת זו כשרה או לא:

והנה היה מקום לדבר אם השלוחים הללו נאמנים כיון שאין הס"ת בידם ומי יודע אם קיבלו שכר על השליחות בזה שיהיה שייך לומר מתוך שנאמנים להפסיד שכרם ואפילו עשו בשכר אולי סברו שאינם מפסידים שכר שליחותם בזה שהרי עשו שליחותם להוליכם לפראג ליתנם לאומן והרי זה דומה לסופר שאמר האזכרות לא כתבתי לשמן עיין ביו"ד סימן רפ"א סעיף ה'. והיה מקום לחקור אם היו השלוחים שנים שאז ודאי ששנים נאמנים אך הואיל ולא שאלתני ע"ז לא אאריך בזה רק בגוף הדין אם הוא כדבריהם מה דינו של ספר זה. ומתחלה כאשר ראיתי מכתבך שכתבת שלא שמו לב אם כבר הושם סיד כו' סבור הייתי שדברים אחרים הצריכים למלאכת העיבוד ודאי היה במי השריה כמו אפר ושאר דברים חריפים אך על הסיד היה הספק, והיה פשוט בעיני להכשיר כי פעולת הסיד הוא רק שלא יקרא דיפתרא כי בלא סיד ובלי עפצים קרוי דיפתרא וכדאמרינן במגלה י"ט ע"א דיפתרא דמליח וקמיח ולא עפיץ וכתבו התוס' שם דסיד שלנו מהני כמו עפצים ע"ש. וא"כ בלא סיד אף שקרוי דיפתרא מ"מ מעובד הוא. ותדע שהרי המרדכי בה"ק הביאו הב"י ביו"ד סימן רע"א כתב בשם ר"ת שיכול להיות דס"ת כשר ע"ג דיפתרא בדיעבד והרי ודאי דעיבוד בעי ר"ת אפילו דיעבד א"ו דגם דיפתרא מעובד הוא וכיון שכן עיקר העיבוד נעשה ע"י יהודי לשמו והנכרי שנתן הסיד לבדו עשה פעולה ששוב יהיה נקרא גויל וקלף והיכן מצינו שיצטרך זה לשמה. ולכן להודע שורש מלאכת העיבוד שלחתי אחר סופר דקהלתנו וחקרתי אצלו ואמר לי שסדר העיבוד כך הוא. מתחלה נותן העורות במים ואז הם מים לבד בלי שום תערובת דבר אחר כלל והעורות שרוים במים לבד ג' או ד' ימים שיתרככו ואח"כ לוקח אותם האומן משם ונותן אותם למים שיש בהם סיד ואפר ושם מתעבדים, והסופרים דכאן הולכים לבית האומן קודם שיתן אותם במי הסיד והסופרים עצמם מניחים אותם למי הסיד עם האפר אבל השלוחים הללו שבאים לשעתן אין ספק שלא היה אז סיד כלל או שום אפר באותן מים ששרו אותן בהם. ואם הדבר כן אין כאן מעשה יהודי בעסק העיבוד כלל כי מים לבד אין בהם שום מעשה עיבוד וא"כ אין כאן סיוע ישראל כלל:

ויען שקשה בעיני לפסול ס"ת ולגרום גניזה לשמות הקדושים רציתי לחתור היבשה ולחקור שם אצל השלוחים אולי היה האומן שם כששרו העורות ושמע שהם אומרים

לשם ס"ת והבין דבריהם כי הוא רגיל לשמוע דברים הללו מפי הסופרים היהודים שנותנים לו עורות לצורך ספרים תפילין ומזוזות וכיון ששמע הדברים הוי כמו שאמרו לו שיעבד לשמה וכשר עכ"פ לדעת הרא"ש אפי' לא סייע היהודי כלל כמבואר בש"ך סימן רע"א ס"ק ה' אלא שקשה לבדות קולא כזו מלבנו ועד כאן לא מצאנו להרא"ש וסייעתיה המקילים אלא באמר בפירוש להנכרי שיעבדנו לשמה אז אמרינן שהנכרי עושה כאשר צוהו הישראל אבל כשישראל לא צוהו מהי תיתי יעשה הנכרי מעצמו לשמה ואף ששמע שהישראל אמר בשעת הנחתו העור למים שמניחו לשם ס"ת אדרבה סובר הנכרי שכבר יש די בזה ואין צורך שוב שיעשה הוא לשמה. ולא עוד אלא אפילו אמר לו הישראל בפירוש שיעשה לשמה לא מהני להרא"ש דהרי זה לשון הרא"ש בהלכות קטנות הביאו הב"י ביו"ד סימן רע"א שנהגו העם כה"ר ברוך כי אין עבדנים ישראלים מצויים בכל המקומות וכן הדעת מכרעת דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה זה לא יעשה אבל בעיבוד לא בעינן אלא בתחלת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד שיאמר אני עושה כך לשם ס"ת וזה יעשה הנכרי לשם ישראל כשיאמר לו עשה כך. וכיוצא בזה מצינו בפ' אין מעמידין דר' יהודה בעי מילה לשמה ואפ"ה ימול ארמאי ולא אמרינן נכרי אדעתא דנפשיה קעביד כיון דברגע זו הוא עושה ודאי יעשה אדעתא דישראל מה שיאמר לו וכן דעת בעל העיטור עכ"ל הרא"ש. הרי דעיקר ההיתר הוא כיון שברגע זו אמר לו הישראל ותיכף לאמירתו הוא עושה מסתמא עושה כדבריו בשעתו משא"כ גט אף שמתחיל ברגע זו שישראל אומר לו מ"מ כיון שהדבר נמשך בכל התורף דבעינן שיעשה הכל לשמה לא סמכינן שעושה כאשר צוהו היהודי בתחלה אבל העיבוד די בתחלתו שזהו עיקר העיבוד נתינת העור להסיד. ובנדון דידן שבין שריית העור במים לנתינת הסיד נמשך ג' או ד' ימים א"כ אפילו אמר לו הישראל אז בעת נתינתו לתוך המים בפירוש שיתן הסיד לשמה לא מהני ולא סמכינן שיעשה הנכרי כן אז מה שכבר קדמה אמירת ישראל אליו זה כמה ימים:

ולכן מאד אני תמה על המחבר בש"ע או"ח סימן י"א סעיף ב' שכתב טוואן נכרי וישראל עומד ע"ג ואומר לו שיעשם לשמן להרמב"ם פסול ולהרא"ש כשר עכ"ל המחבר. ואני תמה כי בטור בסימן י"א גבי ציצית לא נזכר דבר מפלוגתא שבין הרמב"ם להרא"ש אלא סתם וכתב שיהיו טוויין לשם ציצית אבל אם לא היה טוויין לשמן פסולין עכ"ל הטור. והב"י כתב שם וז"ל וכתב בנ"י ונכרים לאו בני לשמה נינהו ואפילו ישראל עע"ג. וזהו דעת הרמב"ם בעיבוד לשמה והרא"ש חולק עליו כמבואר בדברי רבינו בסימן ל"ב עכ"ל הב"י. הנה למד רבינו הב"י מתפילין לציצית וסבר רבינו הב"י כמו שמכשיר הרא"ש

בעיבוד ה"נ מכשיר בטוית הציצית. ולדעתי אין הנידון דומה דבטויה אין התחלת הטויה כוללת כל הטויה וכל הטויה כלה צריכה לשמה אבל עיבוד התחלת העיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד וטויה דומה לכתיבת הגט דלא מהני גם להרא"ש אפילו אמר לו הישראל שיכתוב לשמו כיון שכל התורף צריך עשיה לשמה וכמו כן ממש הוא טוית הציצית ולכן לא הזכיר הטור בדיני ציצית פלוגתא בזה. ועוד למדנו מדברי הרא"ש בהלכות קטנות שתחלת העיבוד הוא בנתינת העור לתוך הסיד ודלא כעטרת זקנים בסימן ל"ב שכתב בס"ק ג' וכך יאמר כשישים אותם במים לשם קדושת ישראל לשם קדושת ס"ת כו' אני משים אלו עורות למים כו' ע"ש בעט"ז. ולא דק בזה דהנתינה למים לאו כלום היא והוא רק הכנה שיתרכך העור ויוכל אח"כ לקבל כח הסיד ואין זה אפילו הזמנה גמורה. באופן שלא מצאתי היתר להתיר לקרות בצבור בס"ת הזאת כ"א בשעת הדחק כשאין שם באותו מקום שום ס"ת כשירה לקרות בה יכול לסמוך על רבינו משה גאון. ועיין בש"ך סימן רע"א סק"א. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קעו

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא מוה' חיים נר"ו:

מכתבו קבלתי ולהיות רבו הטרדות עלי מכל צד וכעת ביותר בטרדות חתונת בתי הבתולה תי' בשבוע הבע"ל לכן אין סיפוק בידי להרחיב ויספיק הקיצור: ע"ד ס"ת שחסר סתומה אחת אצל לא תחמוד השני בפ' יתרו ונגד זה יש סתומה בפ' וארא יעלו הצפרדעים. כבר מבואר בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן ע"ט חלילה לשלוח יד להגיה ודברי הכ"מ מוכיחים כן ואף שהמנהג כדעת האור תורה מ"מ אין דברי האור תורה נתונים מסיני לשלוח יד בספרים להגיה בשביל זה: וע"ד שירת האזינו שאין השורות שוים ודאי לפי דברי הר"ן בשלהי פ"ק דמגילה ששירת האזינו יהיה אריח ע"ג אריח ולפי פירושו דאריח ולבינה שניהם בכתב ודאי שהיה בזה קפידא והיה ראוי לתקן ולמשוך השורות אלא שראיתי במכתבו שגם הבו גודל לאלהינו הוא קצר משיטה שלמעלה ובזה אי אפשר למשוך מחמת השם ועלה בדעתי להעמיד מלת הצור שבשיטה שאחריו למעלה להשוות השיטות ולמשוך תי"ו שבראש מלת תמים עד קצה התחלת השיטה ואף שהצור הוא נרשם מהתחלת השיטות ברמב"ם ובמסכת סופרים מ"מ זה ודאי אינו מעכב כמבואר בטור יו"ד סי' ער"ה ובש"ע סעיף ג' שאם שינה בפיזור ממה נהגו לא פסול ואין חילוק בזה בין שירת הים לשירת האזינו. אך הואיל ואף לפי דברי הר"ן לא נזכר דבר זה לא בגמרא ולא בפוסקים שיהיה שירת האזינו אריח ע"ג אריח וגם במסכת סופרים לא נזכר

רק הרא"ש כתב בהלכות ס"ת בשם מסכת סופרים לעשות בכל שיטה הפסק באמצע כשיעור סתומה וכן הוא ברמב"ם פ"ח מהלכות ס"ת ולא נזכר בשום מקום שיהיה אריח ע"ג אריח בהאזינו והר"ן מסברא אמרה. הואיל וגם בה נזכר מפלת הרשעים ולכן יש לעשותה כצורת שירת בני המן. וכל זה לכתחלה אבל לא לעכב בדיעבד, ולכן אין צורך לתקן. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קעז

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני מוה"ר נתנאל מו"צ דק"ק מארשינא י"ץ:

מה ששאל בסופר שהיה לו לכתוב שם אדני וטעה וסבר שראוי לו לכתוב שם העצם וכתב ג' אותיות ראשונים ונזכר והורה לו מורה אחד שמן היו"ד יעשה א' ויגרור רגל הה"א ומן הוי"ו יעשה נו"ן: הנה ח"ו לעשות כן ולשלוח יד בשם העצם למחוק ממנו כלל שכיון שבעת שנכתבו ב' אותיות ראשונים כבר נתקדשו כמבואר במסכת שבועות ל"ה וביו"ד סימן רע"ו סעיף יו"ד אם כן אפילו כשכתב הוי"ו לא פקעה קדושתן אף שעתה אין שום פירוש לג' אותיות כבר נתקדשו. ותדע דאם כן למה מחלק שם בגמרא בין ב' אותיות ראשונים של שם הויה ב"ה בין צב ושד הוה ליה לחלק בשם הויה גופא בין שלש אותיות לשנים א"ו הא ליתא. והמורה הורה, כבן סורר ומורה, ועלינו רוח ממרום יערה, לקדש שם הנכבד והנורא, ולהורות כתורה. דברי הד"ש:

תשובה קעח

תשובה

לכבוד אהובי האלוף הרבני המופלא כבוד מוה' יוזל נר"ו מו"צ דק"ק ש"ה:

אשר שאל בס"ת שנמצא טעות בפ' תולדות הן עשו אחי איש שעיר ביו"ד וראוי להיות שער חסר יו"ד. ושאל אם נמצא כן בשבת בשעת הקריאה אם להוציא ס"ת אחרת אם זה דומה למה שמבואר בסימן קמ"ג שאין להוציא אחרת בשביל חסרות או יתרות: יפה כיון מעלתו דודאי יש להוציא אחרת כי זה משתנה בפירושו כי שער חסר יו"ד הוא מלשון שער כמו שערות ראש אבל שעיר ביו"ד הוא בהמה דקה שעיר עזים והיכא דמשתנה בפירושו ודאי מוציאין אחרת: ואשר שאל אם נמצא טעות בחסרות ויתרות במקום שמבואר ההיפך במסורה. כגון שמבואר בפירוש במסורה שזה הוא חסר ונמצא בספר מלא אם אמרינן כיון שמבואר בפירוש במסורה א"כ ודאי הוא טעות ומוציאין אחרת. נראה שאין להוציא אחרת בי מה שאין מוציאין אחרת בשביל חסרות ויתרות אין הטעם שאולי אין זה טעות שאנחנו אין אנו בקיאים וחיישינן אף שהסופרים שלנו

כותבים חסר אולי טעות וכאן ראוי להיות מלא. לא כן הוא. אבל הטעם הוא אף שודאי טעות הוא כאן מכל מקום קרוב הדבר שגם בספר האחר שמוציא יהיה בו טעות חסר במקום מלא או להיפך ולכן התירו לגמור הקריאה בספר הזה:

ואשר שאל אם בפרשת שמות בפסוק כי מן המים משיתהו כתב משתיהו. זהו שאלה ויש לדון בו. כי לדעת רש"י שם יש שינוי בפירוש המלה כי משיתהו פירושו הוצאה שהוציאתו מן המים ומשתיהו הוא פירושו הסרה וא"נ: יש להוציא אחרת. אבל לדעת מנחם שהביא רש"י שם גם משיתהו ג"כ הוא הסרה וא"כ אין כאן שינוי בפירושו. ואולי גם לדעת מנחם יש להוציא אחרת כי מה שאין מוציאין בשביל חסרות ויתרות היינו היכא שאין הנקודה משתנה כמו חסר י' או מלא י' וכן חסר ומלא ו' אין הנקודה משתנה אבל כאן משיתהו המ"ם בשו"א והשי"ן בחיר"ק אבל משתיהו המ"ם בפת"ח והשי"ן בשו"א. ונראה כיון דגם משתיהו אפשר לקראות המ"ם בשו"א והשי"ן בחיר"ק א"כ אין כאן אלא חסר ויתיר. ונראה דאין צריך להוציא אחרת. ומחמת שהשליח אץ וממהר קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה קעט

תשובה

מבן המחבר להנ"ל:

בע"ה פראג יום ה' כ"ח אדר תקנ"ב לפ"ק

ע"ד שאלתו בס"ת שכתב הסופר בסוף ספר שמות בכל מסעיהם בסוף היריעה ולא הניח שיטה אחת ולמעלה התחיל ספר ויקרא וג"כ לא הניח שום שיטה: ידע כי זה תורת אמת בפי תשב"ץ ח"ר שאלה קע"ה שכל זה הוא רק לכתחלה צריך להניח ד' שיטין ובדיעבד אינו צריך. ואף שהתוס' במסכת ב"ב דף י"ג ע"ב בד"ה מסיים כו' כתבו בשם הריצב"א ועיין בירושלמי במגילה כו' ומירושלמי מבואר שבתרי עשר אסור ולשון אסור משמע אפילו דיעבד אנן לא שבקינן התלמוד בבלי במס' מנחות דף ל' ע"א ע"ש דמשמע בהדיא דלא כתוס'. ואף גם בירושלמי יש בידינו לומר דלא קאמר אסור אלא בשביק רווחא יותר מכדי פרשה דאז יש לחוש שיחתוך למטה אבל אם לא שביק רק כדי פרשה גם הירושלמי מודה שכשר ועכ"פ בדיעבד כשר כמו שמשמע בשו"ע ובהרמב"ם בהל' ס"ת. אמנם אם לא שביק רווחא כלל בודאי הדין הוא כמו שפסק התשב"ץ שזה פסול אפילו בדיעבד לכ"ע ולדעת הרמב"ם השיעור של ב' שיטין שבין החומשים היא פתוחה כי לדעתו אפילו שהיא תחת שלימה היא פתוחה ולדעת הרא"ש המה סתומות כי סובר שהיא תחת הסתומה וכמו כן ארבעה שיטין. לכן זה הוא משפט הס"ת שלו כיון שיש

י"ג תיבות אחר שם הויה ב"ה אם אפשר לו לחקוק כל אותן י"ג תיבות ולכתוב אותן בכתב דק וקטן באופן שישאר שיטה תחתונה פנויה לגמרי אז הס"ת הזאת כשר לגמרי בין להרא"ש ובין להרמב"ם כי לדעת הרא"ש היא סתומה ולדעת הרמב"ם היא פתוחה ואם אי אפשר לעשות כן אז לא יזוז מדברי הרמב"ם ויניח עכ"פ בשיטה תחתונה ריוח חצי שורה או לכל הפחות כדי לכתוב ג"פ אשר שהיא פתוחה לדעת הרמב"ם. דברי ידידו הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י אבד"ק פראג ז"ל:

תשובה קפ

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני המופלא מו"ה נתנאל יצ"ו.

אשר שאל על המטבע אשר טבעו עליו השם של ארבע והט"ז כתב באו"ח סימן של"ז ס"ק ט"ז להתיכו. ומעלתו תמה על דבריו דבמסכת ערכין ו' ע"א מבואר דאפילו לא נכתב לשמו צריך גניזה עד כאן דבריו. ואני תמה והיכן מבואר שם בערכין כן ושם דצריך גניזה היינו משום דשם לא מספקא לן רק אם כוונתו לשמים על כל הקורה וכולה אסורה בהנאה או אי כוונתו על דעת ישראל ועכ"פ השם נכתב לשם קדושה אדרבה על ידי שכתב על הקורה השם אמרינן שזה ראיה שכוונתו לשמים וכדאמרינן שם טעמא דשם כתוב עליה כו' אבל אם ודאי נכתב שלא לשם קדושה מבואר בש"ך סימן רע"ו ס"ק י"ב שמותר למחקו לצורך תיקון. ועוד אפילו לפי טעותו שגם כשלא נכתב לשמו צריך גניזה מ"מ מה ענין נכתב שלא לשמו לנכתב לשם ע"ז שהרי לשון הט"ז שם שטבעו אותן לשם ע"ז ואף אם כוונתו להקשות מנא ידעינן שכוון בעל המטבע לשם ע"ז אולי נתכוון על שם בורא העולם כבר הרגיש בזה גדול אחד הביאו תוספת שבת בשם באר היטב. ואני אומר שיפה כיון הט"ז שזה ברור שאף אם המושל שתיקן מטבע זו היה לבו לשמים ואף אם גם האומן שחקק צורת המטבע על החותם היה כוונתו לשמים מ"מ זה המכה בקורנס שהחותם יוטבע על המטבע זה עושה מעשה קוף ואין לו שום כוונה ועיקר האותיות שנטבעים על הכסף הוא ע"י זה וא"כ עכ"פ לא נעשה לשמו. אלא שמטעם זה היה מותר לקיימו אבל מטעם חשש שמא נעשה לשם ע"ז כתב הט"ז להתיכו וא"כ אין בזה שום חשש איסור להתיכו. ואעפ"כ לדעתי אין חיוב להתיכו והרי במדינות הודו על הרבה מטבעות יש שם ע"ז ונושאים ונותנין בהם כמבואר ביו"ד סי' קמ"א * [הגה"ה מבן המחבר עיין בזה בתשובת חוות יאיר סי' ט"ז:] ואולי דעת הט"ז ששם בן ד' שטבעוהו לשם ע"ז הוא בזיון להשם ביותר ולכן יש להתיכו. דברי הד"ש:

תשובה קפא

בע"ה יום א' י"ב מנחם תקסג"ל.

תשובה

מבן המחבר את בריתי לא תופר. מאת חכם וסופר. הנותן אמרי שפר. ה"ה האלוף התורני הרבני המופלא המושלם כבוד שמו מוה' חיים יצ"ו:

מכתבו הנעים הגיעני. וע"ד שאלתו שחצבו על אבן אשר הוא לראש פינה על ארון הקודש בבה"כ לפרט אחד אלהי הצבאות. ויש מערערים על זה. הנה כבוד מעלתו לא ביאר לי טעמם ונימוקם של המערערים רק באמרם כי שני שמות הללו יחד הם חירוף וגידוף ע"פ הפילוסופיא. ואנכי לא ידעתי מאי חירוף וגידוף הוא זה הלא נאמרו שני שמות הללו אלהי הצבאות בנביאים פעמים רבות והוא שם הקודש שהוא תקיף ובעל יכולת יתברך ומושל בכל הצבאוח הוא יוצרם והוא בראם ואולם אם היה נמלך בי קודם המעשה הייתי אומר שהוא דבר חדש לכתוב השם לרמז בו מספר השנה והוא דרך בזיון לחשוב אותיות השם אלהים שהוא משמות שאינם נמחקים והוא קודש ולהשתמש בו למספר ולסימן לידע באיזה שנה נתיסד הבנין. אמנם מאחר שכבר נעשה המעשה אין לערער על זה ולהפסיד מה שכבר נעשה בהידור וביופי המלאכה. וזה שאמר שהוא חירוף וגידוף ע"פ הפילוסופיא הוא דבר בטל ומי שאמר זה לא ידע נתיב ודרך בפילוסופיא והרוצה לשקר ירחיק עדותו כי כן דרך המגלגלים שאין להם שורש ולא ידעו על מה דבריהם הטבעו שתולין עצמם בדברים שאין הלימוד והידיעה מפורסמת. אמנם מטעם אחר יש לפקפק בזה כיון שזה החורש וחוצב אבן היה אומן נכרי והוי זה כמו שם שכתבו נכרי שדינו הוא לגנוז כמו שפסקינן ביו"ד סימן רפ"א בס"ת שכתבו אפיקורוס או מין ישרף וס"ת שכתבו נכרי יגנז דאפיקורוס בודאי לשם אלילים כתבו ולכך ישרף אבל בנכרי הוא ספק אם כתבו לשם אלילים לכך יגנז ועיין שם בט"ז וא"כ גם בעובדא דידן אם נחצב השם ע"י אומן נכרי צריך גניזה מספק שמא חצבו לשם אלילים. אמנם כל זה אם הנכרי כותב לעצמו אבל היכא שידעינן שכתבו לישראל לא אמרינן שכתבו לשם אלילים כיון שכתבו לישראל אך דבר זה תליא בפלוגתא שבין רש"י ותוספות ז"ל בגיטין מ"ה ע"ב דרש"י שם בד"ה ואמרי לה קורין בו כתב דהוי ס"ס שמא ישראל כתבו ואת"ל הוא כתבו שמא למכור לישראל כתבו ולא לשם אלילים עכ"ל. הרי מפורש דדבר שעכו"ם כותב עבור ישראל אינו כותב לשם אלילים. אמנם התוספות שם ד"ה אמרו לה כתבו דלא כרש"י דאף אם כתבו למכור לישראל ג"כ יגנז דחיישינן שכתבו לשם אלילים. הרי דלדעת התוספות אף אם העכו"ם אינו כותב לעצמו ג"כ יש לחוש שכתבו לשם אלילים וצריך

גניזה. אך הא ליתא דעד כאן לא כתבו התוספות זה אלא היכא שהספר הוא של עכו"ם רק שהוא כותבו על מנת למכור לישראל בזה חיישינן שכתבו לשם אלילים הואיל והוא שלו א"כ יש לחוש שעכו"ם חושב בדעתו שאם לא ימצא קונה ישראל ישאר לו לכך הוא כתבו לשם אלילים מפני שחוששש שמא לא יקחנו ישראל ממנו. אבל בדבר שהוא של ישראל ומתחלה הישראל שוכר עכו"ם לכתוב לו ואין עכו"ם חושב כלל שהישראל יניח הספר בזה בודאי גם לשיטת התוספות לא חיישינן שכתבו לשם אלילים. ועוד נראה לי והוא עיקר דעד כאן לא חיישינן דעכו"ם כתבו לשם אלילים אלא היכא שהיה הנכרי יודע מה הוא כותב ומבין ומכיר בכתב אשורית ויודע שהוא שם אבל בנכרים שאינם יודעים ע"פ הרוב ואינם בקיאים בכתב אשורית ואינם מבינים בלשון הקודש והאומן החוצב האבן מסתמא לא ידע לחצוב לחקוק אותן שמות באבן כי אם שהישראל היה מרשים לו האותיות בדיו ובסקרא והנכרי לא עשה אלא מעשה קוף דרך אומנות שחקק וחצב הרשמים שכתב לו הישראל ולא היה מבין מה הם אותן אותיות ולא ידע פרושן וכוונתן. בזה בודאי ליכא למימר שחשב בו מחשבת חוץ לשם אלילים ולא צריך גניזה לכל הדעות:

אמנם מה ששאל מעלתו אם מותר לצפות את שמות האלה החצובים על האבן והם בולטים ואינם ניכרים עד שמחפים בזהב כדי שיהיה נראים ונקראים ואם יש בו משום חשש מוחק השם. הנה לכאורה יש לעיין בזה כי הנימוקי יוסף כתב בהלכות ס"ת ומביאו הב"י בקיצור וז"ל. שכתב האזכרות בזהב כלומר שזרק זהב על כתב השמות שנכתבו בדיו אפ"ה פסול דס"ל דכתב העליון כתב הוא ומבטל התחתון לפי שהוא מוחקו אסור לקרות בו. והנה הב"י בסימן רע"ו מביא דברי הנ"י האלה אמנם השמיט סיום דברי הנ"י שמסיים ואמר לפי שהוא מוחקו אסור לקרות בו. ובאמת לכאורה סוף דברי הנ"י שפת יתר הוא. ואין לומר שכוונת הנ"י הוא דהיינו שאין לו תקנה להעביר הזהב כמו שכתב בש"ע א"ח סימן ל"ב דאין להעמיד כוונה זאת בדברי הנ"י שמשמעות לשון לפי שמוחקו משמע דקאי על מה שכבר נעשה ולא על תקנה להבא דא"כ הוה ליה לומר הואיל ואסור למחוק אין לו תקנה. אבל לדעתי הנ"י רוצה לתרץ דלמה תני בברייתא יגנז הו"ל לומר פסול ונ"מ לקרות בו ביחיד וכמו שבש"ע י"ד סימן רע"ו ובא"ח סימן ל"ב וכן ברמב"ם בפ"א מהלכות תפילין באמת לא נאמר יגנז אלא פסול וא"כ למה תני יגנז הא יכול לקרות בו ביחיד ואין לומר דיגנז שלא יבוא לקרות בו גם בציבור דזה שייך לגזור דוקא בדבר שאין פסולו נראה לכל אבל בדבר שפסולו נראה וניכר אין חשש שיקרא בו בציבור וכן מפורש בט"ז יו"ד סימן רפ"א ס"ק א' ע"ש. אמנם הנ"י רוצה לתרץ זה וכתב

דמשום כך יגנז ולא יקרא בו אף ביחיד לפי שמחק את השם הנכתב בדיו ודעת הנ"י דכיון שנעשה בו איסור לכך יגנז ואי הוה תני פסול ה"א דפסיל לקרות בו בצבור אבל ביחיד מותר לקרות בו ולכך תני יגנז דגם ביחיד אסור לקרות בו וטעמא דמלתא דכיון שנעשה בו איסור צריך גניזה ואסור לקרות בו ביחיד ודוגמא לזה איתא בב"י סוף סימן רע"ו דאם נקדר השם מהיריעה טוב להחליפה כיון שנעשה בו עבירה עכ"ל הב"י. זה נלענ"ד בפירוש דברי הנ"י:

ובזה מתורץ מה שהקשה בכ"מ בפ"א מהלכות תפילין דלמה נקט דוקא כתב האזכרות בזהב הא גם שאר הס"ת שכתבו שלא בדיו פסול ועיין בש"ך יו"ד סימן רע"ו ס"ק וי"ו ובט"ז שם ס"ק ג' ולשיטת הנ"י אתיא כהוגן דמפרש כתב האזכרות בזהב דהיינו שכתבו מתחלה בדיו ואח"כ זרק עליו זהב דדין ס"ת שכתבו שלא בדיו מפורש בברייתא מקודם ואח"כ הוסיף דין אזכרות דהיינו שזרק עליו זהב בזה יגנז דהואיל ועבד איסורא שמחק השם וזה שייך רק באזכרות אבל בשאר ס"ת לא שייך לומר יגנז אלא פסול ומותר לקרות בו ביחיד. אמנם הב"י שהשמיט סוף דברי הנ"י לא ס"ל הך דינא ולכך דחק עצמו בכ"מ לכתוב טעם אחר למה נקט אזכרות דהיינו משום דבשאר ס"ת יש תקנה לגרר הזהב משא"כ באזכרות ובזה נמשך דבריו שקבע להלכה בש"ע סימן ל"ב וכל האחרונים הלכו בנתיבותיו בזה. היוצא מזה דלדעת הנ"י הוי הך ציפוי זהב על השם כמוחק השם א"כ בנדון דידן ג"כ יש לכאורה לאסור משום שכשמצפה השמות הללו החצובים על האבן בזהב מוחק ובפרט שדרך מלאכה ההיא הוא שצריך לצבוע מקודם בצבע שמן הנקרא פירנייז ואח"כ מדבק עליו הזהב והוי זה כמו שכתב הנ"י שכתב האזכרות בדיו וזרק עליהם זהב והוי כמוחק את השם ואף דעל אבנים שהעמידו בעבר הירדן ס"ל לר"י במסכת סוטה ל"ה ע"ב דכתבו התורה ואח"כ סדום בסיד ולא חשו משום מחיקת שמות. י"ל דכיון שהסיד נקלף בקל לא הוי זה מוחק אלא מכסה. ועיין בספר מעיל צדקה תשובה כ"ו עיין שם שמתרץ כן אבל בנדון דידן הוי מוחק ממש:

אמנם אחר עיון נראה להקל ואין דומה כלל לדינו של הנ"י דבשלמא שם דכתב האזכרות בדיו וזרק עליהם זהב א"כ מתחלה היה השם נכתב בדיו כדינו והיה בקדושתו ואח"כ כשזרק עליו זהב קא מבטל הכתב התחתון שהיה בדיו ובאותו זהב קא פוסל תיבת השם מקדושתו דאין עליו קדושת ס"ת דהא הלכה היא לכתוב בדיו דוקא א"כ כיון שמגרע כתב הראשון מקדושתו הוי זה מוחק אבל כשהיה מתחלה בכתב צבע אחר שלא בדיו ואף שמחפה עליו זהב אח"כ אין זה מוחק דכיון שהשם גם עתה הוא נכתב ונקרא ומאי

חילוק יש בין צבע אדום לצבע ירוק או זהב הא הכל הוא שלא בדיו והשם נקרא כמו מקדם אין זה מוחק את השם:
ואף שפסקינן בא"ח סימן ל"ב סעיף ג' דאם זרק עפרות זהב על האותיות מעביר הזהב וישאר כתב התחתון אבל אם זרק זהב על אות מאזכרה אין לו תקנה לפי שאסור להעביר הזהב משום דהוי כמוחק השם עכ"ל הש"ע ע"ש. ולפי מה שכתבתי למה יהיה זה נחשב למוחק השם אם מעביר הזהב הלא השם נשאר בכתיבתו כמו שהיה מתחלה בדיו ואין זה דרך השחתה אדרבה עלויי קא מעלי ליה לשבח דכל זמן שהיה הזהב עליו הוא פסול דכתב עליון כתב הוא ועתה כשמעביר הזהב וחוזר ונראה הדיו הוא כתב כשר כהלכתו בדיו ולמה יחשב זה למוחק השם. וצריכין אנו לומר דבאמת לא נאמר בש"ע שמוחק את השם אלא כתב בדקדוק הלשון דהוי כמוחק את השם והיינו דלא הוי מוחק השם ממש אלא שאסור הואיל וכשמעביר הזהב דהיינו שגורר את הזהב עפרות זהב הולכים לאיבוד א"כ הך כתב של הזהב כשגררו וזרקו מאבד את השם הנכתב בזהב ואף שנשאר השם בדיו מ"מ אותו הזהב חלף והלך לו וזורקו והוי דרך בזיון וכמו שכתבו הרבה פוסקים האוסרים לקדור השם אף שהשם נשאר שלם מ"מ כיון שלקחו מן היריעה והוי כמאבד כמו כן הוא כשגורר הזהב והוי משום בזיון ולא משום מוחק אתינן עלה והוא גרע טפי שהיה שטח העליון מהכתב מזהב דק דק ועתה כשגורר נפרך הכתב העליון שהיה מזהב. וכל זה הוא בגורר הזהב אבל שם שנכתב בצבע ירוק והוא מעביר עליו זהב לית ביה שום מיחוש לא משום בזיון דהא אינו מעביר וגורר שום דבר מהשם רק שמטיח עליו צבע אחר ולא מוחק הוי דהא עדיין השם נקרא אדרבה משביח הכתב שיהיה ניכר יותר על ידי הזהב ואף שלענין שבת חייב שתים בכי האי גונא כמו בדיו על גבי סקרא דחייב משום מוחק ומשום כותב כמו שמפורש ברמב"ם בפי"א מהלכות שבת הלכה ט"ז וכן הוא בגמרא היינו משום שעשה שתי מלאכות שמחק הסיקרא וכתב בדיו אבל בנדון דידן דמשום מוחק השם אתינן עלה דאזהרתו היא משום לא תעשון כן לה' כו' ואינו אסור אלא דרך השחתה אבל כשעושה להיות השם ניכר ביותר פשיטא שמותר. כן נלענ"ד ואין הפנאי עמדי להאריך כי אני טרוד בשמחה של מצוה לנשואי בתי הבתולה המהוללה תחי' ולכן ההכרח לא יגונה לקצר במקום שראוי להאריך. כ"ד אוהבו:
הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קפב

תשובה

טו"ב למנין. תצליח בכל ענין. ותזכה לראות בבנין. הנקרא קנין. כבוד אהובי תלמידי ידידי הרב הגדול המופלא ומופלג בתורה כבוד מוה' וואלף נר"ו אב"ד דק"ק מיזלאפ:

מכתבך וגם חיבורך הגיעני זה זמן רב ואמנם חלישת כחי וגם טרדות רבות וחבלי הזמן מנעוני מלעיין. אך מה שכתבת בפתיחת הספר לדחות מה שתירצתי דברי הב"ח ואתה הבאת דברי התוספות שבמה שנחלקו אמוראי לא חשיב ביע"ל קג"ם. טעית בדמיונך דשם נחלקו אמוראי קדמאי בהאי מלתא אבל במה שלא נחלקו בהך פלוגתא גופא אף דמוכח דסברי כאביי הוה למיחשב ביע"ל קג"ם וקידושין שלא נמסרו לביאה הרי טביומי תני כאביי וחשביה:

ומה שהקשית עתה במכתבך על דברי הש"ך ביו"ד סימן רפ"א ס"ק ח' שכתב שיש כמה וכמה מצות שאין הממזר חייב בהן וכתבת שלא ידעת שום מצוה שאין הממזר חייב בה וגם הוא נגד דברי התוספות בב"ק דף פ"ח בד"ה אלא תיתי מגזלן כו' דמוכח שם דממזר חייב בכל המצות. עד כאן דבריך: הנה מה שכתבת בשם הש"ך שיש כמה וכמה מצות שאין הממזר חייב בהן. לא דקדקת בדבריו שהש"ך שם גם מגר תושב מיירי וכתב דגר וממזר יש כמה וכמה מצות כו' ובשביל גר כתב כמה וכמה אבל בממזר ודאי דלא שייך לשון כמה וכמה. אבל מה שאתה לא ידעת שום מצוה אני אודיעך והרי שפחה דלדעת רוב הפוסקים היא איסור תורה וממזר מותר בה כמפורש במשנה סוף פ"ג דקידושין יכולין ממזרים ליטהר ואפילו לדעת הרמב"ם דליכא איסור תורה בשפחה אכתי לדידן דקיי"ל כר' יהודה דמצרי ואדומי גם הנקבות אסורות והרי ממזר מותר לישא מצרית כשם שממזרת מותרת להנשא לעמוני כמפורש בקידושין ע"ד ע"ב דאפילו לר"י דאוסר גר בממזרת גר עמוני ומואבי מותרים בממזרת והרי לך מצוה שאין הממזר חייב בה. ואמנם דברי התוספות בב"ק דף פ"ח נכונים דאעפ"כ אין למילף ממזר מגזלן ואשה ועבד וקטן דממזר חייב בכל המצות דשייך ביה ומה שמותר בשפחה היינו משום דלא שייך בו איסור קדישה דממזר קדש ועומד הוא ועיין בב"ש סימן ט"ז ס"ק וי"ו. וכן מה שממזר מותר במצרית וממזרת בעמוני היינו משום דממזר וממזרת לאו קהל ה' הם ולא שייך בו כלל אבל גזלן המצוה דשייך בו אינו עושה וכן אשה ועבד פטורים מכל מ"ע שהזז"ג וכן קטן הרי שייך במצות אלא שקטנותו פוטרתו וזהו כוונת התוספות שאינם זהירים במצות זה מפני רשעו וזה מפני שאינו מצווה אבל ממזר בכל מצות דשייך בו הוא מצווה ונזהר. ואמנם מה שאני תמה על הש"ך דלפי טעמו תשה מה איריא גר תושב אפילו גר צדק ממש ג"כ יהיה פסול לכתוב * [הגה"ה מבן המחבר עיין סנהדרין ל"ו ע"ב וקדושין ע"ו ע"ב ddרשינן מונשאו אתך שיהיו דומין לך. ולפ"ז י"ל דלכך נקט דוקא גר תושב אבל

גר צדק שייך במצות סנהדרין לדעת רש"י במסכת יבמות דף ק"ב ע"א ד"ה גר וכו' דגר דן את חבירו גר אפילו בדיני נפשות א"כ שייך בכל המצות כישראל אבל ממזר פסול לדון דיני נפשות אפילו את חבירו ממזר דלגבי ממזר אין לחלק בין חבירו לאחר. ועיין בתוספות מסכת יבמות מ"ה ע"ב ד"ה כיון דאמו מישראל וכו' ובתוספות מסכת סנהדרין דף ל"ו ע"ב ד"ה חדא לאתויי ע"ש ודוק. אמנם אעפ"כ שפיר הקשה אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דלפי טעם הש"ך ה"ל למנקט גם גר צדק דאכתי לא שייך בגר צדק כל המצות דהא לא שייך גביה כל המצות שנאמרו בפרשת המלך ונשיא דהא גר אינו ראוי להיות מלך ונשיא דדרשינן שום תשים עליך מלך מקרב אחיך כל שימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך וצ"ע. ועיין במסכת הוריות דף ד' ע"ב במשנה הורו ב"ד והיה אחד מהם גר או ממזר וכו' פטור וע"ש בירושלמי דפריך וכי ב"ד ממנים ממזרים ומתרץ ר"ה בשעברו ומינו וחרנא אמר חוץ לשבעים. ודברי הירושלמי צ"ע דקאמר גר ניחא אבל ממזר קשיא. ולכאורה אין להולמו למה ניחא ליה גר הא גם גרים אינן ראוים להיות בסנהדרין והפני משה מדחיק עצמו דגר ניחא הואיל וראויים לדון דיני ממונות. והוא דחוק דמאי בעי בסנהדרין ועוד הא גם ממזר ראוי לדין ד"מ. אמנם לפי מ"ש ניחא דגר שפיר יכול להיות בסנהדרין לדון את חבירו גר משא"כ ממזר ודוק:] דהרי אנן קיי"ל דקהל גרים לא איקרי קהל ומותר בממזרת ובמצרית וא"כ ליתיה בכל המצות והרי מבואר שם דגר כשר לכתוב והרי אפילו אם חזר לסורו אם הוא מחמת יראה מותר לכתוב כמבואר שם בסעיף ב'. ובאמת במסכת סופרים פ"א הלכה י"ג איתא סתם גר אלא שבמרדכי הלק"ט פירש דקאי על גר תושב ולפי מ"ש הדבר צריך תלמוד: ובני הרב החריף מוהר"ר שמואל נ"י אמר שבלא"ה יש כמה מצות דלא שייכים בממזר והם כל מצות סנהדרין וממזר פסול לדון דיני נפשות ומלקות ודפח"ח. ולהיות שאני אינני בכחי וכמה ימים הייתי בחדר המטות קצרתי. דברי רבך הד"ש:

תשובה קפג

תשובה

שלום לאהובי האלוף התורני מוה' יוזל נר"ו מ"צ דק"ק ש"ה:

מה ששאל אם מותר לתלות טלית ותפילין בציר הברזל הקבוע בדלת שבאה"ק. יפה כתב והביא המ"א בסימן קנ"ט ס"ק י"ד ודברי ט"ז ס"ק ז'. ולא עוד אלא שנלע"ד שאף הב"ח שאוסר היינו במטפחת או בנר שנותן תוך אה"ק שאין המטפחת ראוי באותו שעה לגלול בו הס"ת כי כרוכה במטפחת אחרת וכן הנר הנתון באה"ק בשעה שהנר דולק אינו יכול לתת שם ס"ת לכן נקרא הורדה מקדושה חמורה אבל כאן אפילו בשעה שתולה

בחוץ יכול ליתן ס"ת בפנים לכן לא נקרא הורדה מקדושה אפילו לפי שעה ועוד שאין לך לב ב"ד מתנה עליהן יותר מזה. לכן נ"ל דפשוט הוא שמותר. דברי הד"ש:

תשובה קפד

תשובה

שלום להאלוף תלמידי הרב המופלא מוה' ישראל נר"ו אב"ד דק"ק פלאטא:

אשר שאל במרתף שפתחו הוא על שטח הארץ והמזוזות והמשקוף וגם הדלת הכל שוכבים על שטח הארץ כנהוג בקצת מרתפים שבתוך החדר אם הוא חייב במזוזה: ידע שדלת כזה אין בו שייכות מזוזה והמזוזות באופן זה אינם נקראים מזוזות ובתורה כתיב על מזוזות. וראיה שלי אני אומר מדברי רש"י במנחות ל"ד ע"א לול פתוח כו' וע"ש ברש"י ולכאורה יפלא מי הכריחו לרש"י שבני עליה בנו למעלה וגם בני הבית בנו למטה והלא די באמרו שאחד מהם בנה ושני פתחים הם אחד פתח הארובה ואחד פתח הבנין א"ו שהארובה אפילו יש לה סביב מזוזות ומשקוף לא מקרי מזוזות ואין בו שייכות מזוזה. ועוד ראיה מקידושין כ"ב ע"ב מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד ולא תימא שלא בא למעט אלא מזוזה שהיא עקורה לגמרי דא"כ ה"ל למימר מה מזוזה במחובר ומדקאמר מה מזוזה מעומד ופירש"י דבלא"ה לא מקרי מזוזה ש"מ דלא שייך מזוזה בשוכבת וכן לשון הרמב"ם פ"ג מהלכות עבדים הל' י"ט מה מזוזה כשהיא עומדת. כנלע"ד ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קפה

תשובה

להגאון מוה' ישעי' מברעסלי:

מה שהגיה בתוספתא מסכת ערלה אילן העולה בין מן הגזע בין מן השרשים חייב ר' יהודה אומר העולה מן הגזע חייב ומן השרשים פטור. והיה קשה לו דדברי ר"י כלפי לייא דודאי מן השרשים יותר ראוי להתחייב. ועפ"ז הגיה מעלתו הנוסחא בתוספתא כמו שהוא בב"מ דף קי"ט אילן היוצא מן הגזע ומן השרשים חייב דברי ר"מ ר"י אומר מן הגזע פטור ומן השרשים חייב. ועפ"ז התפלא הפלא ופלא על הכ"מ פ"י מהלכות מ"ש ונ"ר: הנה אהובי לא כן אנכי עמדי ולא היתה תמיהת הכ"מ על הרמב"ם על שפסק להחמיר מן השרשים יותר מן הגזע שהוא נגד התוספתא דודאי גם הכ"מ ראה הנוסחא בב"מ שמן השרשים חמור וזה ודאי ט"ס בתוספתא אלא דאכתי אף אם נהפך הנוסחא בתוספתא בדברי ר"י כמו שהוא בגמרא אכתי קשה כיון דר"מ שנוי בלשון ת"ק סתם ור"י שנוי בלשון יחיד ר"י אומר כו' א"כ אין הלכה כר"י דאף דלפי כללי הש"ס הלכה

כר"י נגד ר"מ אבל לא במקום ששנוי ר"מ בלשון סתם. ובזה לא העלה ארוכה ממסכת ב"מ דאף דשם הובא הברייתא שמסיים דברי ר"מ מ"מ מאן יימר דלאו ברייתא אחריתא היא ובברייתא זו שבתוספתא סתם כר"מ ואם תרצה לומר לו יהי כן מ"מ כיון שהביא הגמרא ברייתא ששנוי דברי ר"מ ולא הביא ברייתא זו שבתוספתא ש"מ שזו שבתוספתא אינה עיקרית. זה אינו דבגמרא הוצרך להביא ר"מ ור"י מפורשים משום דקאי אדלעיל דקאמר ותניא נמי גבי ערלה כה"ג ובפרט לפי הנוסחא ואזדו לטעמייהו ולעולם ששני ברייתות נינהו וכיון דר"מ שנוי כאן בלשון ת"ק הוי ליה להרמב"ם למפסק כמותו ועל זה קאמר הכ"מ שבנוסחת הרמב"ם היה שנוי ברישא מן השרשים חייב ומן הגזע פטור וכוונתו דדברי ר"י שנויים בלשון ת"ק ובסיפא מסיים ר"מ אומר בין מן השרשים ובין מן הגזע חייב. זה הנלע"ד כוונת הכ"מ ולא העלים עין מנוסחא דב"מ כלל:

זולת זה ראיתי גודל עוצם בקיאותו ושקידתו והגהתו ותקונו בכל דבר הצריך תיקון וכמה רב גובריה וחיליה לאורייתא ואפריין נמטיה. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קפו

נשאלתי מכבוד ש"ב הרב הגאון מו"ה צבי הירש אב"ד ור"מ דק"ק בראד:

בגדי קנבוס שמביאים למכור אם יש לחוש שמא עירבו בו פשתן בשעת טויה או אולי נתערב חוט של פשתן ביני חוטי הקנבוס ונארג בו בשעת אריגה: ואמרתי מתחלה לדבר דין ביטול היתר בהיתר ובש"ע יו"ד סימן צ"ט סעיף ו' בהגה"ה כזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר ואע"פ שאין בבשר ששים נגד החלב שהרי נתבטל במים וכל כיוצא בזה וכתב הש"ך בס"ק כ"ב ובת"ח כתב דאפילו לכתחלה כו' ואין להקשות פשיטא דהא כל איסור בטל בששים י"ל משום דלקמן סימן רצ"ט סק"א נתבאר דהיתר בהיתר לא שייך ביטול קמ"ל דהכא לא אמרינן הכי וכן הוא באו"ה שמעינן דהיתר בהיתר מיהו בטל כו' עכ"ל הש"ך. והגאון מבראד הנ"ל תמה על הש"ך דגם בסימן רצ"ט היתר בהיתר בטל ושם מיירי שנתערב פשתן בצמר. ועוד כתב הגאון הנ"ל דדבר זה שחלב מתבטל במים הוא דין מפורש בגמרא בצנון שחתכו בסכין של בשר דטעים ליה ואי לית ביה טעם בשר שרי בחלב הרי היתר בהיתר בטל עד כאן דברי הרב מבראד: והנה הראיה שהביא בצנון טעות הוא בידו ובמחילה מכבודו אפילו בדברי הב"י לא עיין וז"ל הב"י בסימן צ"ו ומ"ש רבינו או עד דטעים ליה אם יש בו טעם בשר כ"כ הרא"ש והוא מפורש שם בגמרא כו' וכ"כ הרשב"א אלא שהצריך הדחה וז"ל בת"ה הקצר צנון שחתכו בסכין שחתכו בו בשר כו' בד"א בשלא טעמו אבל אם טעמו כו' דכיון שאין טעם בשר נרגש בו בידוע שלא בלע ממנו כלום עכ"ל. הרי שאין הטעם משום

דאמרינן כיון שאינו נרגש בטעם נתבטל בצנון במעוטו אלא אמרינן שלא בלע ממנו כלום ואינו צריך להתבטל ונסתר ראיית הרב מבראד ואדרבה פשטן של דברי הרשב"א הללו מוכיחים דהיתר בהיתר לא בטל דאל"כ למה הוצרך לומר שלא נבלע ממנו כלום והרי אפילו איסור שנפל להיתר ונמחה גופו בתוכו או לח בלח שנתערב סמכינן אטעימה ושם ודאי נתערבו בו אלא כיון שאינו נרגש בטעם נתבטל בו ולמה הוצרך הרשב"א כאן לומר שבידוע שלא בלע ממנו כלום א"ו ס"ל להרשב"א דבשר בצנון שהוא היתר בהיתר לא שייך בו ביטול, ונהפך ראיית הרב מבראד לסתירה וסניגור נעשה קטיגור:

ואולם גוף דין זה דחלב בטל בששים במים לא ידעתי למה אנו צריכין לומר שבטל במים ומה נ"מ יש בביטולו והרי הוא דבר המתערב וכשאחר כך נופל ממים הללו לבשר הלא אינו נופל כי אם חלק ששים חלב וששים חלקים מים לפי ערך ואיך יהיה בנמצא שלא יהיה אח"כ ששים לבטלו בנפלו לבשר הלא עתה המים שנופלים עמו מצטרפים בהדי הבשר לבטלו וכבר הרגיש בזה הפר"ח בס"ק כ"ב, ואמנם הנ"מ במה שבטל במים שמותר אח"כ ליתנו לכתחלה לתוך הבשר ולא מקרי מבטל איסור לכתחלה וכן כתב הפר"ח. ואמנם גם בזה לכאורה אין אנו צריכין למה שנתבטל במים דהרי עכ"פ אי אפשר לבוא לידי נתינת טעם כלל ותמיד אינו יכול לבוא לתוך הבשר מחלב זה כי אם לפ"ע מה שהוא נגד המים והרי זה דומה למה שמבואר בש"ע בסוף סימן צ"ט בשם הרשב"א אם נבלע איסור מועט בכלי שדרכו להשתמש בשפע שמותר להשתמש בו לכתחלה כיון שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם ע"ש א"כ הכי נמי מים הללו אי אפשר לבוא לידי נ"ט בבשר. אבל כבר ביארתי בספרי נו"ב יו"ד סימן כ"ו דף י"א ע"ג בהג"ה שזה דוקא בקדירה שכבר נבלע בה וגם עתה אין כוונתו לבטל רק לבשל אבל לערב לכתחלה אפילו אין כוונתו לבטל אסור. וא"כ בקדירה אין כוונתו לבטל רק לבשל דאם לא יבשל בה יפסיד הקדירה אבל המים הללו אין היתר לערבם לכתחלה עם בשר רק מטעם שגם היתר בהיתר בטל וכבר נתבטל החלב במים:

ונחזי אנן גוף דין זה דהיתר בהיתר בטל, וכבר הוכחתי שדעת הרשב"א אינו כן והנה האו"ה בכלל כ"ד דין ח' מביא ראיה שהיתר בהיתר בטל מהגהת סמ"ק דאמר בתוחב כף חולבת בקדירה חדשה של מים ולא היו במים ששים מכלל שאם היו במים ששים היה בטל אף שהוא היתר בהיתר. ועוד הביא ראיה מחמץ קודם פסח שבטל בששים. והנה דברי הגהת סמ"ק הוא המובא בש"ע יו"ד סי' צ"ד סעיף ה' ומזה אין ראיה דאף שאין היתר מבטל היתר מ"מ ג"כ אינו אוסר אח"כ ואיך יאסרו המים את הקדירה וכמו שכתבתי גם לעיל שאף אם היתר אינו מבטל היתר מ"מ אין המים אוסרים אח"כ הבשר

והנ"מ רק אם ליתן המים בתחלה לתוך הבשר וגם נ"מ לענין אם ניתוסף אח"כ חלב לתוך המים לדעת הפוסקים דאפילו לח בלח אינו חוזר וניעור עיין בש"ך סימן צ"ט ס"ק כ"א בשם הראב"ד ואין ראיה כלל מדברי הגהת סמ"ק לומר שכבר נתבטל והראיה שהביא מחמץ בפסח ג"כ אין ראיה דקודם הפסח מה נ"מ יש לנו בביטולו ועיקר ראייתו שאם לא נתבטל קודם הפסח היה ראוי להיות נאסר בפסח שאז חמץ במשהו וגם מזה אין ראיה שאפילו אם היתר בהיתר אינו בטל מ"מ כשמגיע ע"פ אחר שש כבר הוא איסור ושיעורו בששים ונתבטל אז ואפילו לדעת בעה"מ שחמץ בע"פ מותר אפילו באכילה עד הלילה מ"מ אין החמץ נקרא היתר שהרי עכ"פ חייב להשביתו אז אלא שסובר בעה"מ שבאכילתו הוא משביתו אבל עכ"פ שם איסור עליו שחייב להשביתו ואינו רשאי ליתנו לנכרי שמבטל מצות השבתה וכשנתערב בדבר אחר שפיר בטל דמקרי איסור ולכן אינו חוזר וניעור בפסח. ולזה העירני בני הרב התריף מהר"ש נ"י:

אמנם עיקר הראיה לומר דהיתר בהיתר בטל הוא ממשנה בפרק בתרא דכלאים משנה א' צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר והיינו שמותר אח"כ לטרפן עם פשתן הרי שצמר רחלים בטל בצמר גמלים שהוא היתר בהיתר. ואמנם חזינן דחוט צמר רחלים שנתערב בחוטים הרבה של צמר גמלים אינו בטל והסמ"ג כתב הטעם דחוטין חשיבי ולא בטילי עיין בסמ"ג לאוין רפ"ג. ולענ"ד הדבר צריך עיון דמה חשיבותייהו דחוטין ואטו חוטין הם דבר שבמנין או ראוי להתכבד ולמה לא יהיו בטלים. גם התוספתא שהביא הסמ"ג שם בתוספתא שלנו אין הלשון כן ואח"כ נדבר מזה. ואמנם הרמב"ם בפ"י מכלאים הל' ו' שסיים ואין חוששין לנימות של צמר המעורבות בהן מפני שאינן חוטי צמר משמע דחוטין אינן בטלים. והנלע"ד בזה דהיתר בהיתר לא בטל ואמנם היינו שנשאר כמו שהיה אבל שם חדש לא יחול על המיעוט כי כיון שנתערב ברוב כל מה שנתחדש בו אח"כ על שם הרוב נקרא ולכן צמר רחלים שנתערב בצמר גמלים והרוב של גמלים אף דלא בטיל ונשאר צמר רחלים מעורב מ"מ כשעושה אח"כ ממנו חוטים שם החוט ושוע שעושה אח"כ אינו נקרא חוט צמר רחלים או שוע של צמר רחלים רק נקרא חוט צמר גמלים או שוע צמר גמלים וכיון שכל זמן שאינו לא שוע ולא טווי ולא נוז לא שייך בו איסור כלאים כלל ולכך מותר לחברו עם הפשתן אבל חוט כבר יש בו איסור כלאים אם הוא שזור לכל מר כדאית לי' אי מן התורה אי מדרבנן אפי' נתערב בכמה חוטין של גמלים היתר בהיתר לא בטל ונשאר שמו עליו חוט צמר רחלים ואסור עם פשתן. ואולי גם הסמ"ג כיון לזה דחוטין חשיבי היינו דחשיבי לאיסור כלאים שחל עלייהו איסור כלאים ולכך לא בטלי דהיתר בהיתר לא בטל. אלא שדוחק לומר כן

בכוונת הסמ"ג ועוד שהרי בלאוין ע"ה בהל' חמץ כתב חטה שנמצאת בעופות ע"פ כו' שכיון שנתבטל טעם החמץ אינו חוזר וניעור לאסור במשהו כשיבוא הפסח כו' וראיה מדתנן צמר גמלים ורחלים שטרפן זה בזה אם הרוב מן הגמלים מותר להביא פשתן לשם עכ"ל. הרי שמטעם ביטול אתינן עלה וסובר דהיתר בהיתר בטל:

ובגוף הדין שכתב הסמ"ג בשם התוספתא וז"ל הסמ"ג שנינו במס' כלאים צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן כו' ותני עלה בתוספתא בד"ה שהביא פשתן וטרף ביניהם אבל הביא חוטי צמר של רחלים וטרף בין חוטי צמר של גמלים אסור עכ"ל הסמ"ג. ובתוספתא שלפנינו לא שנינו כן וז"ל התוספתא בד"א בזמן שטרפן זה בזה והביא פשתן ביניהם וטרף אבל העושה חלוק שכולו צמר גמלים וכולו צמר הארנבים וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה וחוט אחד פשתן בצד זה אסור. וכן העתיק הר"ש תוספתא הנ"ל כמו שהיא לפנינו עיין בר"ש פ"ט דכלאים סוף משנה א' וכן הרא"ש במס' נדה הלכות כלאים העתיק סוף התוספתא אבל העושה חלוק שכולו כו' כמו שהוא בתוספתא לפנינו. ולפי דעתי לא באה התוספתא לחלק בין ערוב צמר בצמר ובין חוטי צמר בחוטי צמר אלא לחלק בין היכא שטרפן שאז אין הצמר רחלים ניכר בין צמר גמלים ובין היכא שניכר דעושה חלוק שכולו צמר גמלים וארג בו חוט צמר בצד זה החוט צמר ניכר ולכך אינו בטל. ולמדתי פירוש זה בתוספתא מדברי רבינו הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן ה' שנשאל על בגד שהשתי של פשתן והערב של משי אם מותר לתופרו על סרבל של צמר והשיב דאסור וכתב ואל ישיבני אדם לאמר כיון שהמשי הוא יותר מפשתן הפשתן בטל ברוב כדאיתא במס' כלאים צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זב"ז אם רוב צמר גמלים מותר שצמר רחלים בטל ברוב צמר גמלים וכמאן דליתיה דמיא, הא ליתא ששנינו בתוספתא על משנה זו בד"א שהביא פשתן עמהם וטרפן זה עם זה פירוש ואינו ניכר זה בפ"ע וזה בפ"ע אבל העושה חלוק שכולו צמר גמלים וכולו צמר ארנבים וארג בו חוט א' של צמר בצד זה כו' וחוט השתי בפ"ע ותופרו לצד הסרבל שהוא אסור עכ"ל הרא"ש. הרי בהדיא שכוונת התוספתא לחלק בין ניכר לאינו ניכר ולעולם דבאינו ניכר אפי' חוט בחוטין בטל. ואין להקשות אם התוספתא שאוסרת בחוט היינו משום שניכר א"כ קשה פשיטא וכי שייך ביטול בדבר הניכר נראה דצריכא וצריכא דלא תימא דחוט בכל הבגד מחמת מעוטו בטל אפילו אם יכול לחפש אחריו להכירו ודומיא דכלאי זרעים דבטלים באחד ומאתים. וז"ל הרשב"א בתשובה סימן רנ"ט ששאלוהו אם כלאי בגדים בטלים באחד ומאתים ככלאי זרעים ומה שאסרו בגד שאבד בו כלאים ההוא בבגד לבן שיש תקנה בצביעה שאפשר לבדוק אבל בשאי אפשר לבדוק מהו שיבטל והשיב הרשב"א

שאין מביאים ראיה מכלאי זרעים שאם מכלאי זרעים נלמוד א"כ אפילו בגד שאבד בו כלאים ואפשר לבדוק אחריו לא נטרח לבדוק וליטול שהרי בכלאי זרעים כן כו' והאריך בהטעם מדוע באמת מותר בזרעים ואסור בבגדים ע"ש. וא"כ עכ"פ היתה התוספתא צריכא להשמיענו דכלאי בגדים אפילו חוט אחד בבגד שלם כיון שברוב הטורח יכול להכירו לא בטל:

ועוד נלע"ד הוכחה דהרא"ש סובר דחוט בחוטין בטל שהרי בהל' כלאים בדין צמר גמלים וצמר רחלים בהביאו הירושלמי פלוגתא דרב ור' ירמיה דר"י אמר צמר ופשתן שערבם בטלים ורב אמר אסור בתערובתן מה מפליג מה דאמר רב כשעשאן בגד וכתב הרא"ש דבעשאן בגד לא שייך ביטול אפי' חוט אחד בכל הבגד כדתניא בגד שאבד בו כלאים ה"ז לא ימכרנו לנכרי ולא אמרינן שיבטל ברוב מאחר שאין מקומו ניכר כדאמרינן בשלהי תמורה כו' דלא שייך ביטול ברוב אלא איסור שנתערב בהיתר כו' ע"ש. ואי ס"ד * [הגה"ה מבן המחבר עיין במ"ל בפ"א מהל' משכב ומושב הל' י"ד שכתב הטעם דכלאים לא בטל משום דדמיא לטומאת משא דבבת אחת נהנה מן הבגד ולא דמי לשאר איסור שנתערב בהיתר ע"ש. ואפשר שגם זה כוונת הרא"ש ודוק:] דסבר הרא"ש דחוט בחוטין לא בטל אפילו חוט צמר רחלים בחוט צמר גמלים א"כ מאי ראיה מייתי מבגד שאבד בו כלאים לצמר שטרפן עם פשתן והרי חוט בחוטין לא בטל ברחלים וגמלים ואפ"ה צמר בצמר בטל ושמא גם בצמר ופשתן כן. וגם היא גופא קשיא למה לו בבגד שאבד בו כלאים טעם משום דשניהם נאסרו ותיפוק ליה דחוט חשיב ולא בטל א"ו דחוט צמר רחלים בחוט גמלים בטל. וכן מוכח מדברי תוס' בנדה ס"א ע"ב בד"ה בגד שג"כ כתבו טעמו של הרא"ש. וגם אני תמה מדוע לא יבטלו ומה בין זה לחוט שער נזיר שנארג בבגד דפריך בשלהי תמורה וליבטל ברובא ואין לומר דשם מיירי שנארג השער כמות שהוא ולא נעשה ממנו חוט דא"כ למה דחק שם לאוקמי בצפורתא ולוקמי בחוט דהרי בצפורתא מקשה שם לשלופינהו ואי הוה מוקי בחוט לא הוה צריך לדחוקי ולמימר דדוקא בכלאים חוט בחוטין לא בטל אבל לא בבכור ונזיר, הדבר דחוק דממ"נ אם חוט חשיב חשיב הוא בכל האיסורים ועוד דאם אתה אומר כן א"כ מה הקשו התוס' שם בנדה משער נזיר וכן הרא"ש וכנ"ל. ולומר דהא דחוטין בחוטין לא בטלי הוא רק מדרבנן ככל דברים החשובים דלא בטלי שהוא רק מדרבנן והיה קשה להרא"ש ולהתוס' בבגד שאבד בו כלאים אי ס"ד שהטעם הוא רק משום דחוט לא בטיל א"כ אין כאן איסור תורה ולמה לא ימכרנו לנכרי שמא ימכרנו לישראל והרי הוא ספק דרבנן והנה ביצת נבילה ודאי שאינה אסורה רק מדרבנן אפ"ה אסור למכרה לנכרי וכמבואר ביו"ד סימן פ"ו סעיף

יו"ד בש"ע וכן הוא בטור שם אין מוכרין ביצת נבילה וטריפה לנכרי כו'. ובאמת אני תמה מנין לו להטור דין זה ובגמרא בחולין ס"ד ע"א לא שנינו אלא ביצת טריפה וז"ל הברייתא אין מוכרין ביצת טריפה לנכרי אלא א"כ טרופה בקערה וכן הרא"ש בהביאו שם בחולין ברייתא זו לא הזכיר ביצת נבילה. וא"כ אני תמה על הטור איך למד מביצת טריפה לביצת נבילה והרי ביצת טריפה אסורה מן התורה שגמרה באיסור אבל נבילה שהיא מדרבנן למה לא ימכור לנכרי והרי אין כאן אלא ספק שמא ימכרנה לישראל. ואמנם ברי"ף הגירסא תניא אין מוכרין ביצת נבילה לנכרי אבל הר"ן שם העתיק ביצת טריפה וברמב"ם לא מצאתי עדיין דין זה שאין מוכרין ביצת טריפה לנכרי. ועכ"פ מוכח מדברי התוס' והרא"ש דחוטין בחוטין מדאורייתא ודאי בטילין ועיין בכ"מ פ"ג מהל' בכורים הל' י"ב מ"ש בשם הר"י קורקוס משמע דסובר דהיתר בהיתר הוא שוה לאיסור בהיתר. ודעת הרמב"ם נלע"ד דסובר דהיתר בהיתר לא בטל וכמו שהוכחתי גם מדברי הרשב"א, ואמנם אף שאינו בטל מ"מ נשאר שמו הראשון עליו אבל לא יחול שם חדש על המיעוט כי אם על הרוב וכמו שכתבתי לעיל וצמר ופשתן שנתערבו אפי' בכהאי גונא אינו בטל כיון ששניהם נאסרים לא שייך ביטול אפילו קודם טויה אף שעדיין אין כאן איסור מ"מ לא שייך בזה כשעושה אותן אח"כ טוי או אריג לומר דלא חל שם אריג על המיעוט כיון שעתה שניהם נאסרים ודברי הרמב"ם בעורות כבשים שם בהל' ז' שמסיים שהרי בטלו במיעוטן באמת הרגיש בזה הראב"ד והקשה וכי צמר בפשתן בטל ברוב. ודברי הכ"מ שכתב שמן התוספתא והירושלמי למדו תמוהים דאטו בתוספתא ובירושלמי צמר ופשתים בטלים זה בזה שם מביא צמר גמלים וטורף ביניהם ובצמר גמלים בטל. ואמנם נלע"ד דעת הרמב"ם דמה שאמרו שם בירושלמי דרב ור"י לא פליגי ומחלק שם בין מביא מין אחר עמהם היינו שם שנתערב צמר בפשתים והרי סופו לארוג ממנו בגד לכך אינו בטל כי אם ע"י מין אחר אבל הנך נימין של עורות כבשים מעולם לא יהיו לא שוע ולא טווי ולא נוז ואין כאן איסור תורה בשום אופן לכך בטלי אפילו בשל פשתים לחוד:

ודע שאני מסתפק בבגד של צמר גמלים ויש בצד אחד כלאים שנתחבר שם חוט צמר רחלים בחוט פשתן אם אמרינן שכל הבגד נעשה כלאים ואפילו אם אותו צד של חבור הצמר ופשתים מונח בארץ יהיה אסור להתכסות בצד השני כמו בגד שכולו צמר רחלים ובצד אחד חוט פשתים שכולו אסור או דלמא שאני התם שצמר ופשתים אוסרים זה את זה וכולו אסור אבל צמר גמלים אינו נאסר רק חיבור פשתן וצמר אסור ולא כל הבגד:

ואומר אני שלדעת הרמב"ם שאפילו אין חוט צמר נוגע בחוט של פשתים אסור א"כ מצד הסברא שכל הבגד נעשה גוף אחד של איסור אבל לדעת הרא"ש י"ל שאינו אסור אלא מקום חבור הצמר ופשתן ולא שאר הבגד ויש לומר דאפילו לדעת הרא"ש כיון שהצמר מחובר בפשתן שוב כל הבגד נאסר:

ובזה נלע"ד פירוש דברי התוספתא ולפי הנוסחא שלפנינו שהחילוק הוא בין צמר לחוטין הוא משום שהחוט ניכר וכמו שפירשתי לעיל א"כ קשה היה להתוספתא לחלק בצמר עצמו ולומר בד"א בזמן שטרפן ואינו ניכר אבל אם ניכר אינו בטל. והנלע"ד בזה דהתוספתא התירה בעירבן זה בזה והביא פשתן וטרף ביניהם והיה לנו מקום לומר שהכל נאסר ולא שייך ביטול אמנם בצמר אינו נאסר הכל דאכתי אין כאן איסור כלל ולכן אמר אבל בחוט כה"ג כולו נאסר. דברי הד"ש:

תשובה קפז

תשובה

להתורני הרבני המופלא מוהר"ר זוסמאן גלוגא:

מה ששאל בפדיון הבן שלו שאירע יום ל"א ביום א' דר"ה הבע"ל אם יש לסמוך על מ"ש הב"ח בתשובה סימן קכ"ב בשאלה כזו להקדימו ולא לאחרו אחר צ"ג ושמהרא"י מודה בכזה ומשמע דאיירי אף שלא כלה כ"ט י"ב תשצ"ג ומה שמחלק שם בסימן קכ"ה בין כלו כ"ט י"ב או לא היינו היכא שרוצה שהפדיון יחול מיד, או כיון דהאחרונים לא הזכירו דבריו אפשר משום דס"ל דאין לחלק ולעולם אין מקדימין משום טעמים המפורשים: ואף ע"ז הוא מסופק כיון שפודין בלילה וכמ"ש הש"ך סימן ש"ה ס"ק י"ב אם יש לו לפדות מוצאי שבת תשובה הבע"ל דהא דכ' הש"ך שם ששמע שנוהגין לפדות ביום התענית ולעשות סעודה בלילה היינו משום דבלילה שלפני התענית עדיין לא כלה החדש שהוא או למ"ד יום שלימות או כ"ט י"ב. אבל בנדון דידיה הנ"ל שיכול להקדים הפדיון לפני התענית ולעשות הסעודה עדיף טפי אף שמתשובת הב"ח סימן קכ"ב הנ"ל נראה מדלא הזכיר לעשות כן גם ממה שכתב שם ולאחרו אחר צ"ג כו' נראה דלא ס"ל מנהג הנ"ל שהביא הש"ך: הנה הפדיון הבן שלו שעלה על דעתו לעשות קודם כ"ט י"ב תשצ"ג ולהתנות שיחול כשישלם הזמן, בודאי אי אפשר. וכל הפלפול בזה בגמרא ובפוסקים היא בדיעבד אבל ודאי אי אפשר לברך קודם הזמן ואיך יאמר וצונו ועדיין לא נצטוה וגם אין להבן עדיין חזקת בן קיימא ולא יצא מכלל ספק נפל ואף דרוב ולדות אינם נפלים מ"מ כיון שזה דבר שבממון אין הולכין בממון אחר הרוב ואינו מחויב ליתן לכהן ולא שייך וצונו. וגם הב"ח בתשובה סי' קכ"ה כתב שקודם הזמן אי אפשר לברך:

והפדיון יעשה בליל מוצאי שבת כדי שיעשה הסעודה בשעת הפדיון ולא ימתין עד יום צ"ג, ומ"ש הש"ך בס"ק י"ב שאם חל יום ל"א בתענית שגם בזה שמע שפודין ביום התענית ועושין הסעודה בלילה שאחריו. גם זה אמת ואמנם אמינא ביה טעמא שלא רצו לעשות הפדיון בליל ל"א לפי שפעמים אכתי לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג בליל ל"א כגון שנולד בסוף היום אבל בנדון דידיה שיום השבת כבר הוא יום ל"ג פשיטא שיעשה בליל מ"ש. ובגוף דין כ"ט י"ב תשצ"ג ידע שהמג"א בסי' של"ט ס"ק ח' חולק על הב"ח והש"ך. דברי הד"ש:

תשובה קפח

תשובה

מבן המחבר

נשאלתי מאחד מתושבי קהלתנו יצ"ו. ע"ד אשתו שהפילה ח' שבועות אחר הטבילה שנפל ממנה חתיכה אחת ולא הביטה בו ולא שמה לבה לראות אם הוא שפיר או שליא ונשאר החתיכה בתוך השמלה ונתנה השמלה עם שאר כלי פשתן לכובסת נכרית וכאשר החזירה את השמלות ספרה להאשה מסל"ת שמצאה בתוך השמלות חתיכה אחת והכירה בה שהוא נפל והיה בן זכר, ויהי לתקופת השנה נתעברה האשה שנית וילדה בן. ושאל אבי הבן אם יש לסמוך על דברי הכובסת שהפילה נפל הפוטר את הבא אחריו מבכורה:

והוריתי שחייב לפדות את בנו הזה והוא בכור פטר רחם, דהנה הרמ"א ביו"ד סימן ש"ה סכ"ג בהג"ה הביא בשם מהרי"ק דכל שאין אבריו מרוקמים אינו פוטר את הבא אחריו ע"ש. ואם נחשוב זה לספק אם נאמין לדברי הכובסת ואם היה נפל שאבריו מרוקמים הוה זה הבן הנולד אח"כ ספק בכור ופטור מליפדות שהכהן הוא המוציא ועליו הראיה כמו שפסקינן בש"ע יו"ד סימן ש"ה סעיף י"ג:

אך ראיתי במהרי"ק שם שורש קמ"ג שפסק באשה שהפילה שפיר ולא ראו אם אבריו מרוקמים אינו פוטר את הבא אחריו והוא בכור לכהן דמוקמינן האשה על חזקתה שלא נפטר רחמה עדיין וגם הנפל היה בחזקת שלא נתרקמו אבריו עדיין ע"ש. ומעתה בנדון דידן ג"כ אוקמינן האשה בחזקת שלא נפטר רחמה וגם החתיכה בחזקת שלא נתרקם והבן הזה הוא בחזקת בכור לכהן וחייב האב לפדותו:

אבל ראיתי בתשובת ח"צ סימן ק"ד שחולק על מהרי"ק ומביא ראיה לסתור פסקו של מהרי"ק מגמרא דנדה דף כ"ט ע"א דאמר ר"י בן לוי עברה הנהר והפילה מביאה קרבן ונאכל דרוב נשים ולד מעליא ילדן. הרי דאיכא רוב נגד החזקה של מהרי"ק ואמרינן

שבודאי נתרקם והוה ולד מעליא דהא מביאה קרבן ונאכל ואיך יאכלו הכהנים חטאת עוף במליקה מספק אלא ודאי שאין ספק כלל ואזלינן בתר רוב נשים דילדן ולד מעליא ע"ש בח"צ שהאריך בזה:

ואני אומר כבודו של הגאון חכם צבי במקומו אבל הראיה שלו אין בה ממש לדחות פסקו של מהרי"ק ואין אני רואה שום סתירה מסוגיא זו דהא הגמרא פריך על הך דריב"ל ממתניתין דתנן אם אינו ידוע אם ולד היה תשב לזכר ולנקבה ולנדה אמאי תשב לנדה נימא רוב נשים ולד מעליא ילדן ומשני הגמרא מתניתין דלא הוחזק עוברה וכי קאמר ריב"ל כשהוחזק עוברה ע"כ דברי הגמרא ע"ש:

והנה צריכין אנו לתת לב מה היא הכיונה במה דקאמר הוחזק עוברה. ואומר אני דאין לנו לפרש פירוש אחר אלא שעבר עליה שליש ימי עיבורה דהיינו שלשה חדשים שלמים והוכר עוברה לכל הרואה אותה והאשה מרגשת בעצמה בתנועת הולד שיש עצמות בבטנה דאל"כ במאי הוחזק עוברה אם אינו ידוע שעוברה בצדה, דאין לפרש הוחזק עוברה שהאשה מסולקת וסתה ארבעים יום אחר הטבילה דבזה עדיין לא הוחזק עוברה ומקרה אחד לכל הנשים שכמה פעמים מתעכב הוסת אף שאינן מעוברות ולא מבעיא אי אמרינן וסתות דרבנן ודאי לא הוחזק עוברה ע"י עכבת הוסת אלא אפי' אי אמרינן וסתות דאורייתא עכ"פ אינו נופל לשון הוחזק עוברה ע"י עכבת הוסת והא ראיה דגבי ג' חדשי הבחנה פריך הגמרא במס' יבמות דף מ"ב ע"א ותמתין משהו ותנשא וכי מלו לה שלשה חדשים נבדקה ופירש"י שם דאי מיעברא ודאי בר קמא הוא דאי בר בתרא הוא אכתי לא הוה מינכר דלא מלו לה ג' חדשים. הרי מפורש דאם חסר משהו מג' חדשים ליכא למיקם עלה אם היא מעוברת. ואף שיש לדחוק ולומר דלענין שיהיה מבורר לאחרים ע"י בדיקה שהיא מעוברת לזה צריך שלשה חדשים אבל האשה בעצמה יודעת שהיא מעוברת אף קודם ג' חדשים מ"מ לשון הוחזק עוברה משמע שהיא מוחזקת לאחרים שהיא מעוברת דהיינו שכריסה בין שיניה והיא הרגשת תנועת הולד בקרבה וכן נקט הרמב"ם בפ"י מהלכות א"ב הלכה י"ט האשה שהוחזקה מעוברת וילדה ובפרט לפי הגרסא שהיה להרב המגיד בגמ' הוחזק עוברה בפנינו וכו' ע"ש משמע שיודעין בבירור שיש עובר בבטנה וכבר עברו עליה שלשה חדשים שניכר עוברה ומעתה אם נתגדל העובר כל כך עד שהוחזק עוברה שוב ליכא ספק אם נתרקמו אבריו דאחר שליש ימי עיבורה בודאי נתרקמו אבריו ולפ"ז איזה ספק יש בהך נפל שנפל לנהר עד שצריך ריב"ל לומר דאזלינן בתר רוב נשים. והנה רש"י פירש שם בד"ה והפילה ואינה יודעת אם נפל אם רוח שהרי נפל למים ונראה מזה דגם על ספק שמא רוח הפילה אמרינן

רוב נשים ולד מעליא ילדן ואינן מפילות רוח. לפ"ז צריכין אנו לתת לב בסוגיא דמסכת פסחים דף ט' ובמסכת נדה דף ט"ו ובמסכת ע"ז דף מ"ב במעשה בשפחתו של מסיק אחד ברימון דמשני ספק וספק הוא שמא רוח הפילה וכן פסקינן להלכה עיין ברמב"ם פ"ט מהלכות טומאת מת הלכה י"א בהשגות הראב"ד שם וקשה אמאי לא ניזיל בתר רובא דרוב נשים ולד מעליא ילדן ואינן מפילות רוח דהא הך רובא דריב"ל נחשב כודאי כדמוכח במסכת נדה דף י"ח ע"ב דפריך הגמרא על ר"י למה לא חשוב גם הך דריב"ל בהדי הנך שלשה דעשו חכמים כודאי וע"כ צ"ל דבשפחתו של מסיק לא הוחזק עוברה ורש"י ז"ל דפירש בדברי ריב"ל שמא רוח הפילה לא פירש כן אלא לפי ההו"א דהוה ס"ל דריב"ל מיירי בלא הוחזק עוברה בזה שייך הספק שמא רוח הפילה ולא היה שם ולד כלל אבל לפי המסקנא דריב"ל מיירי בהוחזק עוברה שוב ליכא ספק כלל שמא רוח הפילה דהא הוחזק עוברה ע"י הרגשת תנועת הולד ושאר סימנים המוכיחים שהיה עובר בקרבה כנ"ל. וע"כ מה שהוצרך ריב"ל להך רובא דולד מעליא ילדן הוא להוציא מספיקא אחרת כדבעינן למימר לקמן ולא משום ספק רוח. מעתה לפי המסקנא יש לומר דהיכא דלא הוחזק עוברה ויש מקום לספק שמא רוח הפילה לזה לא שייך לומר רוב נשים ולד מעליא ילדן להוציא מספק רוח דגם זה הוא שכיח שתפיל רוח והרה עמל וילד שקר והוי ספק שקול ולפ"ז גם בשפחתו של מסיק ג"כ מיירי שלא הוחזק עוברה ושפיר הוי ספק אם רוח הפילה או ולד הפילה דהך רובא דנשים ולד מעליא ילדן אינו מועיל נגד ספיקא שמא רוח הפילה:

ובזה יש ליישב נמי מה דיש להקשות למה נקט הגמרא במעשה דשפחתו של מסיק הספק שמא רוח הפילה אמאי לא נקט ספק הרגיל יותר דשמא לא נתרקם או שמא היה תוך מ' יום דנפל שהוא תוך מ' יום או שלא נתרקם אינו מטמא באוהל כמו שמוכיח אמ"ו הגאון ז"ל בנודע ביהודה חלק יו"ד סימן צ"ז וכמ"ש המ"ל ריש פ"ב מטומאת מת ע"ש, ולפמ"ש ניחא דיש לומר דהגמרא נקט ספק שמא רוח הפילה לאשמועינן דלא אמרינן בזה רוב נשים אינן מפילות רוח והרמב"ם בפ"ט מטומאת מת הלכה י"א באמת לא נקט הספק שמא רוח הפילה אלא נקט סתם ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה ע"ש, ופירוש דבריו שמא הפילה דבר המטמא היינו שפיר מרוקם או לא הפילה בזה כולל כל הספיקות ודוק. ועכ"פ יצא לנו דרש"י פירש כן לפי ההו"א קודם דאוקמינן הך דריב"ל כשהוחזק עוברה אבל לבתר דאוקמי דריב"ל איירי כשהוחזק עוברה ליכא ספק בזה כלל ובודאי הפילה נפל ולא רוח וגם ספק אם נתרקמו אבריו ג"כ ליכא כמ"ש לעיל שידעינן בודאי שנתרקמו אבריו, וצ"ל דאפ"ה יש כאן ספק שמא הפילה ולד שאין

לו צורת אדם כי אם צורת חיה ועוף וכיוצא בזה שאין אמו טמאה לידה עד שיהיה לו צורת אדם כמו שמבואר במסכת נדה דף כ"ד וברמב"ם פ"י מהל' א"ב הל' ח' ע"ש ועל ספק זה שפיר קאמר ריב"ל דאזלינן בתר רוב ורוב נשים ולד מעליא ילדן דהיינו שהוא בצורת אדם וכ"ז הוא כשהוחזק עוברה שעבר עליה שלשה חדשים וליכא ספק כלל אם היו אבריו מרוקמים אבל המתניתין שם מיירי דלא הוחזק עוברה ואיכא ספק אם נתרקם או שמא עדיין לא נתרקם וליכא רוב ולכך תשב לזכר ולנקבה ולנדה מספק. ומעתה גם בנדון של מהרי"ק דהפילה חתיכה שעדיין לא עבר עליה כ"א ז' או ח' שבועות שיש בזה ספק אם היה אבריו מרוקמים בזה לא שייך לומר רוב נשים ולד מעליא ילדן הא ע"כ אין הולד נוצר תיכף ברקימת אברים ועליו מפורש בקבלה הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני עור ובשר תלבישני ועצמות וגידים תסוככני הרי אחר שנעשה הולד כחתיכת בשר אח"כ ילובש בעצמות וגידין וזו היא רקימת אברים, ולא ידעתי איך עלה בדעת הגאון חכם צבי לפרש דברי ריב"ל רוב נשים ולד מעליא ילדן היינו שאבריו מרוקמים אדרבה הלא כל הנוצר בבטן תחלתו הוא בלי רקימת אברים וכל ולד מעליא תחלת הוייתו הוא גולם בלתי צורה וזה הזקיק לרש"י ז"ל לפרש לפי ההו"א דלא אסיק אדעתיה דמיירי בהוחזק עוברה דהספק הוא אם הפילה נפל או רוח דבזה שייך רוב נשים ולד מעליא ילדן ואינן מפילות רוח אבל לפי הבנת פירושו של ח"צ שהספק הוא אם היו אבריו מרוקמים לא היה צריך רש"י ז"ל לדחוק ולפרש הספק אם הפילה נפל או רוח והוה מצי לפרש בספק הרגיל אם נתרקם, א"ו בשלמא שם גבי שפחתו של מסיק נקט שמא רוח הפילה לרבותא כמ"ש לעיל אבל רש"י שפירש כן לפי ההו"א ליכא לתרץ כן א"ו דעל ספק הריקום ליכא רוב כלל דאטו רוב נשים מפילות ולד מרוקם והלא שכיח הרבה ומצויים נפלים שאינן מרוקמים ואין זמן מוגבל לאחר מ' יום לרקימת האברים, ועיין במסכת נדה דף למ"ד ע"א דתני המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד וליום מ"א חוששת לזכר ולנקבה מספק ולר' ישמעאל צריך לנקבה פ"א יום ע"ש. הרי דמיום מ"א ואילך הוא רק ספק שמא הוא ולד אבל לודאי ולד לא מחזקינן עד שנראה שהוא מרוקם כמו דתני במתניתין לעיל דף כ"ג ע"ב ואם היה מרוקם תשב לזכר ולנקבה הרי דעד מ' יום ודאי ליכא ולד ומיום מ"א ואילך הוא ספק ואין לנו זמן מוגבל לתחלת הריקום והא ודאי היולדת למקוטעים נגמר הולד מהר וממילא גם רקימת האברים הוא קודם וכל היכא דאשתהא הולד ונתאחר הלידה גם הריקום נתאחר הכל לפי ערך זמן יצירת הולד ואיך תאמר בזה רוב נשים ולד מעליא ילדן אם הדבר תלוי במקרה הזמן ושמא עדיין לא בא עת ריקום האברים וע"ז שפיר קאמר מהרי"ק דיש להשפיר חזקה

שעדיין לא נתרקמו אבריו הואיל ותחלת יצירתו הוא בלי ריקום אברים ומה שמחמירין לענין טומאת לידה הוא משום חומר איסור כמו שיבואר, באופן שדברי מהרי"ק שרירין וקיימין וראיית הגאון חכם צבי נדחה ואין לדבריו הבנה לפי רהיטת סוגיא דגמרא:

ואין להשיב על דברי מהרי"ק מסוגיא דמסכת נדה דף כ"ה ע"א דקאמר הגמרא מי סברת ר"י מיפשט פשיטא ליה ר"י ספוקי מספקא ליה גבי אשה דספק ממונא הוא ספק ממונא לקולא גבי בהמה דאיסורא הוא לגבי גיזה ועבודה ספק איסורא לחומרא וה"נ גבי אשה ספק טומאה לחומרא ופירש"י דקולא הוא דקאמר פוטר את הבא אחריו דכהן הוי מוציא מחבירו ועליו הראיה ע"ש ולדברי מהרי"ק אדרבה הו"ל לומר גם בספק ממונא לחומרא דהעמיד האשה על חזקתה שלא נפטר רחמה עדיין. זה אינו קושיא דשם קאי הגמרא על ר"י דפליג על החכמים וסובר דגם שפיר שאינו מרוקם חשיב ולד וע"ז מתרץ דר"י לא מכח ודאי אומר דחשיב ולד אלא דספוקי מספקא ליה בדין אי שפיר שאינו מרוקם חשיב ולד או לא ובספק זה שהוא ספיקא דדינא שפיר אמרינן ספק ממונא לקולא דבזה לא שייך חזקה כלל דדין חזקה הוא אם נולד לנו ספק אם נתהוה דבר זה או אם נעשה איזה מעשה או לא בזה אמרינן דאוקמי אחזקה שלא נשתנה הדבר ונשאר כמו שהיה מתחלה אבל אם אין אנו מסופקים על גוף המעשה כגון שידעינן בודאי שלא נתרקם הנפל רק שהוא לר"י ספיקא דדינא אם נפל שאינו מרוקם חשיב ולד איזה חזקה יש לבחון בספיקא דדינא בזה בודאי אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה לברר הדין אם שפיר שאינו מרוקם לא חשיב ולד אבל לדידן דקיי"ל כחכמים דשפיר שאינו מרוקם לא חשיב ולד כלל רק שאנו מסופקים על המעשה שנעשה אם נתרקם השפיר או לא בזה שפיר פסק המהרי"ק דאוקמינן אחזקתו הראשונה ולא נתרקם עדיין וגם האשה היא בחזקת שלא נפטר רחמה עדיין והבא אחריו הוא בכור לכהן. אחר זה ראיתי גם בתשובת שבות יעקב סימן פ"ג משיג על המהרי"ק מכח ראיות הנ"ל ותמיה לי איך דחה דברי מהרי"ק בקש באשר שביארתי שאין ממש בראיות האלה:

ומעתה לפ"ז גם דברי סיפורי הכובסת בטלים ואין לסמוך על דבריה דכיון דאיכא חזקה אפילו במסל"ת אינה נאמנת כמו שהביא הש"ך ביו"ד ס"ס ט"ו ובסימן ט"ז ס"ק נ"ג דאין מסל"ת נאמן בדאורייתא ומכ"ש נגד חזקה כי אם בעדות אשה ועיין באה"ע סי' י"ז ועיין בפ"ח יו"ד סימן ס"ט סק"מ מדין מסל"ת:

אחר כתבי זאת הראני ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה ויראה מוהר"ר משה וואלף אויש יצ"ו דברי הרמב"ם בפי"א מהלכות בכורים הלכה י"ד שפסק כל נפל שאמו טמאה לידה הבא אחריו אינו פטר רחם וכל נפל שאין אמו טמאה לידה הבא אחריו בכור

לכהן וא"כ קשה על המהרי"ק שלא הזכיר הכלל הזה שכתב הרמב"ם ז"ל דאם אמו טמאה לידה הבא אחריו אינו פטר רחם והרי במפלת חתיכה אנו חוששין לטומאת לידה מספק שמא הפילה ולד ונימא המוציא מחבירו עליו הראיה ושמא היה נפל מרוקם ופוטר הבא אחריו. והשבתי להרב מו"ה משה וואלף הנ"ל שאין סתירה מדברי הרמב"ם לפסק של מהרי"ק דמ"ש הרמב"ם דכל שאמו טמאה לידה פוטר הבא אחריו מבכורה היינו שמחזיקין ללידה ודאית אבל לא בדבר שאנו חוששין ללידה משום ספק ואף שאנו מחמירין במפלת חתיכה וחוששין שמא הוא שפיר מרוקם כמ"ש הרא"ש בסוף פ' המפלת שאין אנו בקיאין בגווני שפיר ושליא וכן פסק הטור ביו"ד סימן קצ"ד דאזלינן לחומרא מפני הספק דרוב פוסקים ס"ל דהלכתא כשמואל במסכת נדה דף כ"ה ע"א דסבר אחת זו ואחת זו חוששת ומעולם לא דכו שפיר בנהרדעא ועיין במ"מ בפ"י מא"ב הל' ד' ובב"י סימן קצ"ד אעפ"כ לא שייך לומר הואיל וחיישינן לולד לענין טומאת לידה מכח ספק נאמר נמי שהוא ולד לענין לפטור את הבא אחריו מבכור לכהן. וז"ל מהרי"ק שם ואע"ג שכתב בטור יו"ד שעכשיו אין אנו בקיאין להבחין בשפיר אם ישנו מרוקם או לא ויש להחמיר ליתן לה טומאת לידה פשיטא דהיינו דוקא לענין איסור נדה משום חומרא דכרת אבל בכיוצא בזה דהיינו לפטור הבא אחריו מבכורה נלענ"ד דליכא למימר הכי דאדרבה יש להעמיד האשה בחזקת שלא נפטר רחמה עדיין וגם הנפל בחזקת שלא נתרקמו אבריו עדיין דהא חזקה גמורה היא זו עכ"ל המהרי"ק ע"ש:

והנה לכאורה דברי מהרי"ק תמוהין והא גופא טעמא בעי הלא חזקה דאורייתא היא ולמה לא נימא הך חזקה גם לקולא לענין טומאת לידה. וראיתי קדוש אחד מדבר ה"ה אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נ"ב מהדורא קמא בחלק יו"ד סימן צ"ז דמתרץ דברי מהרי"ק דגבי טומאת לידה לא סמכינן אחזקה שלא נתרקם עדיין לפי שעכ"פ תיכף האשה טמאה לידה דאין פתיחת הקבר בלא דם וכיון שכבר מטמאינן לה שוב יש לה חזקת טומאה ואי אפשר לטהרה עד אחר י"ד יום כיון דאיכא כבר חזקת טומאה ואוקמי חזקה להדי חזקה ומטמאינן לה טומאת לידה מספק משא"כ לענין פדיון בכור נשאר הך חזקה בתקפו שלא נפטר רחמה עדיין והנפל בחזקת שלא נתרקם וגם ליכא למימר ס"ס נגד החזקה ספק שמא לא היה מרוקם ואת"ל שהיה מרוקם שמא לא היה צורת אדם דזה לא נחשב לספק דרוב נשים ולד מעליא ילדן ע"ש בנו"ב. עכ"פ מבואר מדברי מהרי"ק דמה דחיישינן לטומאת לידה מספק הוא רק חומרא דאיסור נדה וחזקת טומאה שיש לה ואין לדון מינה לענין בכור לכהן. ומעתה ממילא נשמע דהך כללא שכתב הרמב"ם בהלכות בכורים הוא רק במה שאמו טמאה לידה בודאי שמביאה קרבן ונאכל ויהבינן לה ימי

טוהר בזה אמרינן כיון שנחשב ולד לענין טומאת לידה בין לקולא ובין לחומרא נחשב ולד גם לפטור את הבא אחריו מבכורה. ואף שהדברים פשוטים ומתקבלים על הדעת אפ"ה אביא ראיה לזה דכוונת הרמב"ם הוא רק בטומאת לידה בודאי ולא מספק דהא בפ"א מהלכות מחוסרי כפרה הל' ו' כתב הרמב"ם כל מקום שאמרנו שהיא טמאה לידה ה"ז מביאה קרבן וחטאתה נאכל וכל מקום שאמרנו שאינה טמאה לידה ה"ז פטורה מקרבן עכ"ל הרמב"ם ע"ש (ועיין לעיל בחבור הזה בסימן קכ"א מ"ש אאמ"ו זצ"ל בביאור דברי הרמב"ם האלה) הרי העיד רבינו על עצמו שכל מקום שכתב סתם שהיא טמאה לידה כוונתו על טומאת לידה ודאית דהא מביאה קרבן ונאכל דכל שהוא ספק אין חטאתה נאכל וכיון שהרמב"ם כתב כל מקום שאמרנו בודאי כוונתו על כל חיבורו הגדול יד החזקה וא"כ גם בהלכות בכורים שכתב סתם כל שאמו טמאה סתמו כפירושו דכוונתו על טומאת לידה ודאית ולא כיון אלא על אופני צורת הולד ואופן הלידה דהיינו אם ילדה צורת בהמה חיה ועוף שקצים ורמשים שיש חילוק אם פניו כצורת אדם וכיוצא בזה ככל מה שמבואר בפ"י מהל' א"ב שנחשב ולד לענין טומאת לידה בין לקולא ובין לחומרא חשיב נמי ולד לענין לפטור את הבא אחריו מבכורה אבל דבר שהוא רק מפני ספק שמא יש שם ולד אין לתלות דין בכור לכהן לדין טומאת לידה כיון שיש סברא לחלק דלענין בכור איכא חזקות כמ"ש מהרי"ק משא"כ לענין טומאת לידה דאיכא חזקה נגד חזקה כמש"ל:

דברי הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קפט

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג נ"י פ"ה ע"ה כ"ש מוהר"ר יצחק הכהן אב"ד וד"מ דק"ק בון והמדינה:

קבלתי מכתבו ובמה דסיים אנא פתח. קושייתו על רבינו הגדול הרמב"ם בפ"ו מהל' בכורים הלכה ב' שאם עבר ועישר בהמות בזה"ז הרי זה מעשר ויאכל במומו שהוא נגד גמרא ערוכה בשלהי בכורות דף ס"א ע"א דמוקי ברייתא דתניא ימותו במעשר בזה"ז דקאמר שם אלא תרגמה ר"ש ברבי אבא קמיה דר' יוחנן במעשר בזה"ז עסקינן ומשום תקלה ע"ש, וא"כ בהדיא שנינו דמעשר בזה"ז ימות ואיך פסק הרמב"ם שיאכל במומו. ודאי קושיא חמורה היא וראויה למי שאמרה ויפה תמה על כל נושאי כלי הרמב"ם שלא הרגישו בזה כלל. ואמנם השקפתי בו כמו רגע וזאת אשר נלע"ד דרש"י פירש שם בד"ה בזה"ז דלא ס"ל להא דרב הונא דאמר בריש פרקין דהאידנא לא נהוג לעשר גזירה משום

לקוח ויתום ולהכי אין מניחין אותו לרעות עד שיפול בו מום דדלמא אדהכי והכי אתי לידי גיזה כו'. ודברי רש"י הללו מרפסין איגרין שאחז דברי רב הונא שנדחה בריש פרקין כדפריך א"ה מעיקרא נמי אלא אפשר בהכרזה ה"נ אפשר בהכרזה ורב הונא לא על זה אמרו שמשום הכי אין מעשרין בזה"ז אלא בדף נ"ח אמרה על מה דאמרה כיצד מעשרין אלא שהגמרא בריש פרקין רצה לומר דגם משום הכי אין מעשרין בזה"ז ונדחה טעם זה ומסיק אלא אמר רבה משום תקלה וא"כ הכי הוה לרש"י לפרש כאן דלא ס"ל להא דאמר בריש פרקין דאין מעשרין בזה"ז משום תקלה אלא ס"ל מעשרין וימות משום תקלה:

והנלע"ד בזה דרש"י ס"ל דכל הקורא שם מעשר על בהמה שאין בה מום כוונתו להקריבה ואפילו בזה"ז סובר מהרה יבנה הבית ויקריבנה ובזמן הבית היו סומכין על הכרזה לענין לקוח ויתום ובזה"ז אם היו נוהגין במעשר בהמה היו מכריזין אבל כיון שחכמים ביטלו שוב אין מכריזין ואפילו מי שעבר ועישר מ"מ כשיבנה הבית לא יקריבוה משום גזירה דיתום ולקוח ונמצא לא היה על דעת להקריבו. והנה בלא"ה דברי רש"י תמוהים שאחז טעם גיזה ועבודה והרי זה נדחה ביומא ס"ו ע"א דא"כ כל רעיות דעלמא נמי וכמו שכתבתי בחיבורי נו"ב סימן פ"ג. ולכן נלע"ד דסובר רש"י דמה דמסיק ביומא לעולם תקלה דהקרבה והנך דבני הקרבה טריד בהו כו' לאו למימרא דדוקא תקלת הקרבה אלא דגם לענין תקלה דגיזה ועבודה יש לחלק כן דהנך דלאו בני הקרבה כמו כל רעיות דעלמא לא טריד בהו ומרחיקם מגבולו לאפר שירעו שם עד שיפול בו מום וכיון שאינו אצלו וא"צ שום השגחה עליו לא יבוא לידי גיזה ועבודה שאינו רגיל אצלו אבל הני דבני הקרבה טריד בהו להקריבו ונותן דעתו לשמרם שלא יפול בהם מום ואינו מרחיקם מגבולו אדרבה עינו עליהם לשמרם וחיישינן לגיזה ועבודה כיון שהם אצלו. והיה מוכרח רש"י לזה משום שס"ל לרש"י דדוחק גדול לחוש בזה"ז להקרבה כיון שאין לנו בית המקדש ולמה ימות מעשר בזה"ז לכך נדחק רש"י לפרש משום גיזה כו' ואם היה סובר שאין מעשרין בזה"ז א"כ ממילא אין מכריזין וא"כ גם מי שעבר ועישר פסול מלהקריב כשיבנה המקדש שהבית דין לא יניחו להקריב משום גזירת לקוח ויתום וא"כ מתחלה כשעשרו לא בשביל להקריבו כשיבנה המקדש אלא לקיים מצות מעשר ושוב אין טרוד בו ויש לה תקנה ברעיה כמו כל רעיות דעלמא לכן פירש"י דלית ליה הא דריש פרקין כו' והוא כשר להקריב כשיבנה המקדש וטרוד בו לשמרו ממום ויבא לידי תקלה:

ובזה יש ליישב פליאה רבה שיש לענ"ד שם בסוגיא זו בשלהי בכורות דמביא ג' ברייתות דתני חדא ירעו ותני חדא יקריבו ותני חדא ימותו ומוקי ירעו כרבנן דאין מביאין קדשים לבית הפסול ויקרבו כר"ש דמביאין קדשים לבה"פ וימותו בזה"ז. וקשה א"כ דחייש

לתקלה ולכך ימותו בזה"ז א"כ איך אתיא הך דתני ירעו כרבנן והרי לרבנן דאין קרבין א"כ שוה בזמן הבית להני כמו בזה"ז וג"כ הוה ליה למימר ימותו וחיישינן לתקלה. ולפי מ"ש ניחא דלרבנן כיון שאינם עומדים להקרבה כלל ליכא בהו חשש תקלה שלא טריד בהו כלל והך ימותו ג"כ כר"ש אתי דלדידיה כיון שכשרים להקרבה כשיבנה הבית טריד בהו ואיכא חשש תקלה אבל לרבנן אפילו בזה"ז אם יצאו שנים בעשירי ירעו דהני אינם עומדים להקרבה אבל אם יצא חד בעשירי בזמן הזה אפילו לרבנן ימות וכשמקשה שם מאי איריא תרי אפילו חד נמי לא מצי לשנויי דתרי אצטריך ליה ולמימר דעומדות להקרבה כר"ש דמביאן לבה"פ דהרי כבר תני חדא יקרבו כר"ש והא תו למה לי ואדרבה היה לומר ימות בחד שהוא לדברי הכל והוצרך לשנויי דתרי אצטריך ליה אף דנפיש פסידא:

והנה אליבא דר"ש לכאורה הדרא קושיא לדוכתה למה הוצרך רש"י למימר דלית ליה דרב הונא והרי לר"ש עומד להקרבה ומתנה עליו בשלמים שאם אינו לקוח יהיה מעשר ואם לאו יהיה שלמים. ונראה דרש"י אחז לקוח ויתום משום דלרבנן שייכי שניהם ואליבא דר"ש עכ"פ אינו עומד להקרבה שמא יצא יתום בעשירי שאינו ראוי לא למעשר ולא לשלמים. ובזה נלע"ד לתרץ מה שנתקשו בו התוספות בדף נ"ג ע"א בד"ה כרב הונא שכתבו ומיהו תימא דלא נקט לקוח ויתום ע"ש. ולפי מ"ש הכוונה שרצה ליתן טעם שבטלו מעשר בזה"ז גם לר"ש ולכן אחז משום יתום דשייך גם לר"ש אבל משום לקוח לא היו מבטלין מעשר בהמה שהרי כשיבנה הבית יהיה אפשר להקריבו ויתנה עליו בשלמים ולכל אלו הדוחקים נצרכתי לדברי רש"י שפירש כאן תקלה דגיזה ועבודה אבל לפי מה שביארתי אני בחיבורי שם דגם בזה"ז שייך תקלה דהקרבה בדבר שעומד להקריבו כשיבנה המקדש א"כ גם כאן הכוונה תקלה דהקרבה לפי שעומד להקריבו כשיבנה המקדש ובריית דירעו היינו לרבנן ביצאו שנים אינן עומדות להקרבה כלל. ומעתה גם דברי הרמב"ם נכונים כיון דאיהו פסק שאין מעשרין בזה"ז ממילא אי אפשר בהכרזה ואינו עומד להקרבה משום לקוח ויתום ולכך פסק שנאכל במומו ולא חייש לתקלה:

ומה שהביא ראיה מדברי רש"י הללו להתיר להכניס בכור לכיפה דהרי לדברי רש"י הללו מעשר נוהג בזה"ז ולא עביד איסורא ואפ"ה משום תקלה ימותו. נלע"ד לדחות דהנה אם נחדול ממה שכתבתי לעיל בכוונת רש"י במ"ש משום לקוח ויתום ונאמר דלאו דוקא אלא כוונת רש"י דלית ליה הא דאין מעשרין בזה"ז ולפי שבריש פרקין מתחלה רצו לפרש משום דרב הונא אחז רש"י בלשונו דרב הונא א"כ היא גופא קשיא למה

הוצרך רש"י לזה ואטו אם הדין נותן שאין מעשרין בזה"ז משום תקלה הכי בשביל זה אם עישר אטו לא חל המעשר וכי יש כח ביד חכמים לבטל ההקדש שהוא קדוש מן התורה וכמ"ש התוספות במקומו. ולכן נלע"ד דהיה קשה לרש"י מדוע לא מצינו בשום מקום בש"ס בבכור בזה"ז שימות וכמ"ש התוס' לעיל נ"ג ע"א בד"ה ואיזו עיקור ע"ש. ולכן סבר רש"י דלא חיישינן לתקלה למימר בשביל זה ימותו דאפשר להזהר עד שיפול בו מום רק בדבר ההוה תמיד שאם היה מעשר נוהג בזה"ז א"כ קרוב הדבר שיארע פעם אחת מכשול ותקלה בגיזה ועבודה משא"כ בכור שהרי אפשר כדרב יהודה כדמסיק לעיל דף נ"ג ע"ב ואין חשש רק במקרה שישכח אחד מלעשות כדרב יהודה ובזה לא חששו לתקלה ואם היה מעשר בטל בזה"ז א"כ ג"כ לא משכחת רק במקרה בעבר ועישר א"כ לא גרע מבכור ולמה ימות לכן הוכרח רש"י לפרש שסובר שמעשר נוהג בזה"ז והא דמקדיש ומעריך ומחרים יעקר אף שהוא רק במקרה בזה אפשר לחלק כיון שאפילו ע"י מום לא שרי בלא פדיה וכמ"ש שם בדף נ"ג ע"א בד"ה ואיזו עיקור משא"כ מעשר דשוה בזה לבכור שמותר במום בלא פדיה הוצרך רש"י לחדש שהוא דבר ההוה וא"כ אין מדברי רש"י ראיה להתיר מיתה בבכור ואדרבה יש ראיה להיפך אבל לפי מ"ש לעיל לפרש דברי רש"י בהביאו לקוח ויתום אין ראיה מרש"י כלל. ולהיות שאתמול קודם מנחת ערב קבלתי מכתבו לכן אין פנאי להרחיב הדבור. ולרוב הטרדה אקצר. דברי אוהבו לנצח מוכן לטובתו וד"ש:

תשובה קצ

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגאון המובהק מוה' ישעיה ברלין נר"ו:

מה שכתב על הבה"ז בתמורה דף ב' ע"ב במה שהקשה בשם אחד מהבחורים והצאן קדשים החזיק על ידו ששני גדולי הדור העלימו עין מדברי התוספות במנחות צ"ג ע"א סוף ד"ה לפי שהקשו קושיא זו ע"ש. בודאי כן הוא שנעלם מעיניהם דברי התוספות: ומה שהגיה ברש"י בתמורה ז' ע"א ד"ה שרוע שנשתברה שצריך להיות שנשתרבב וכדאיתא בבכורות מ"ם ע"א. יפה כיון שהרי אמרינן שם בתמורה והני בעלי מום מעיקרא א"כ קאי גם על שרוע ונשתברה אינו מעיקרא: ומה שתמה על רש"י בחומש פ' אמור שפי' שרוע שאחד מאבריו גדול מחבירו דמנ"ל לרש"י שקאי גם על שאר אברים. אני תמה והרי כבר קדמו המזרחי בקושיא זו שם במקומו: ומה שתמה על הרמב"ם פ"ז מביאת מקדש הלכה ט' שכתב ומי שנשמטה ירכו והוא שרוע האמור בתורה שהרי בברייתא שנינו שרוע שנשתרבבה ירכו. ידע כי הגירסא בתורת כהנים שרוע שנשמטה ירכו ועיין

בקרבן אהרן שם: ומה שתמה בתמורה ו' ע"ב מכאן אמרו המקדיש בעל מום למזבח עובר משום ה' שמות משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו. וכתב מר שהנהו שלש מלות משום בל תקריבו המה משוללי הבנה שהרי כל ענין ההקרבה דהיינו שחיטה זריקה הקטרה קחשיב להו ועוד שהרי חמשה נינהו בלא בל תקריבו שהרי הקטרת כולו והקטרת מקצתו חייב על כל אחד בפ"ע וא"כ יש כאן בל תקדישו בל תשחטו בל תזרקו בל תקטירו כולו בל תקטירו מקצתו. ויותר מזה תמה על הבה"ז שכתב משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו כצ"ל. ידע מר שאין כאן טעות והבה"ז יפה כיון דבאמת איסור הקדשן ואיסור שחיטתן של בעלי מומין לא נתפרש בתורה בפירוש רק תלתא זימני כתויב לא תקריבו ודרשו שנים מהם חד לבל תקדישו וחד לבל תשחטו והזריקה אף שג"כ דרשוהו מבל תקריבו שלישי מ"מ דרשוהו ג"כ מעל המזבח ע"ש בסוגיא היטב דף ו' ע"ב ודף ז' ע"א. ומעתה הברייתא כאן אמרה שעובר משום חמשה שמות אמר משום בל תקריבו הוא הקדמה למה שאמר אח"כ וזה כוונת הברייתא שעובר משום בל תקריבו שפירושו בל תקדישו בל תשחטו ולכן לא אמר ומשום בל תקדישו כמו שאמר אח"כ בזריקה וזהו כוונת הבה"ז שאולי בספרים ישנים היה הגירסא עובר משום בל תקריבו ומשום בל תקדישו ומשום בל תשחטו וקאמר הבה"ז שצריך להיות הגירסא משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו וזה נכון וברור בכוונת הבה"ז:

ומה ששאל בדבר אגדה בסנהדרין צ"א ע"ב אר"י א"ר כל המונע הלכה מפי התלמיד כו' שלא ידע לו סמיכות ענין לענין שעסיק הש"ס קודם לו. לדעתי משום שעסיק שם קודם לזה וכן אח"כ בלימוד על תחיית המתים ושם במימרא דר"י דכל המונע כו' מאריך בענשו ואח"כ אמר רב ששת כל המלמד תורה בעולם הזה זוכה ללמדו לעוה"ב שנאמר ומרוה גם הוא יורא וא"כ גם זה שייך לתח"ה שאם אין תחה"מ איך ילמדו לעוה"ב ואם כן שייך הוא לפניו ולאחריו ע"ש: וחותמין בברוך מעין החתימה גם מר יזכה ללמד תורה לעולם הזה ולעוה"ב כנפשו ונפש א"נ הד"ש ומוכן לפקודתו תמיד:

תשובה קצא

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני מוהר"ר נתנאל מו"ץ בהאסטון:

על אשר שאל בעסק בכור שבעל הבהמה אמר לנכרי קודם שילדה אם תלד בהמה זו זכר יהיה לו להנכרי הזכר במתנה והנכרי הוא מגדל הבהמה לטובת ישראל בלי שום הנאת גיזה או ולדות ועכשיו ילדה זכר והנכרי רוצה להחזיק לעצמו כדברי בעליו שאמר לו

שיהיה לו במתנה והנה הוא שואל אם יש בו קדושת בכור: והנה דבר זה מפורש בש"ע ח"מ סימן ר"ט סעיף ד' אין אדם מקנה דשלב"ל בין במכר בין במתנה כו' או שאמר מה שתלד פרתי כו' מכור או נתון לך לא אמר כלום אפילו היתה פרה מעוברת כו' וא"כ לא קנה הנכרי בכור זה. וכן ביו"ד סימן ש"ך סעיף ו' ואם יקנה לנכרי חלק בעובר אין הקנין חל לפי שהוא דבר שלב"ל כו'. ואמנם שם בסוף הסימן מביא רמ"א בהג"ה ונכרי בע"ח כו' מכל מקום פטורה מהבכורה הואיל והנכרי לא רצה לטפל רק בחלק ולדות והוא מדברי מהרא"י בפסקים וכתבים והש"ך בס"ק ט' הביא דברי מהרא"י שסיים מה איית לך למימר דשלב"ל הוא יש להביא ראיה כו' דאמרינן כאומר לו קנה בהמה לולדות. ואמנם המעיין בדברי מהרא"י יראה שלא סמך על טעם זה רק בצירוף קולות אחרות וע"ש בט"ז ס"ק ח' בסופו וכאן יש ריעותא אחרת מה שאינו בעובדא דמהרא"י. דשם הקנה לו חלק בולדות יהיה מה שיהיה אבל כאן אמר אם תלד זכר הרי שהתנה שאינו נותן לו רק אם תלד זכר ויש בו ג"כ חשש אסמכתא כיון דלא אמר לו קנה מעכשיו. ולכן אין בידי להקל בבהמה זו אחרי שמהרא"י עצמו לא סמך על דבר זה לחוד. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קצב

תשובה

שלום תניינא לכבוד מוה' נתנאל י"ץ:

על דבר אשר שאל בעברו דרך איזה יישוב אמר לו הבעה"ב לולא שמכרתי אתמול הולדות של הכבשים המבוכרות שלי היה לי בכור כי לפני שעה ילדה כבשה זכר. ושאל אותו באיזה אופן היתה המכירה והשיב שמכר הולדות. והורה לו כי מכירה זו אינו מועילה כי הולדות הם דשלב"ל ושזה כבר כמו חמש שנים שאל אותי בכיוצא בזה והוריתי לו שהבכור נשאר בקדושתו ואח"כ שמע שאירע שם אחד והורה לו שאינו בכור וסמך הבעה"ב על המורה וגזו הבכור ומכר הגיזה וגם דעתו לשחוט הבכור. והנה הוא שואל על גוף הבכור וגם על דמי הגיזה. זה תורף שאלתו:

והנה בהך עובדא ששאל אותי זה חמש שנים היה אז גם ריעותא אחרת שהיה אז חשש אסמכתא בהמכירה ואמנם כתבתי לו אז שגם אם לא היה חשש אסמכתא אין לסמוך על דברי רמ"א בסוף סימן ש"ך בהג"ה ואף שגם הש"ך בס"ק ט' הביאו מ"מ כל דבריהם נובעים מפסקי מהרא"י בפסקים וכתבים סימן ק"ל ומהרא"י עצמו לא סמך על זה דנעשה כאילו אומר לו תהא פרתי קנויה לך לולדה אלא בצירוף קולות אחרות וכן כתב הט"ז ס"ק ח'. ואמנם נתתי עתה לב למה שבאה"ע סימן מ' הביא המחבר דעת הרמב"ם שאם הוכר

עוברה מקודשת וכתבו שם הח"מ ס"ק י"ד והב"ש ס"ק י"ב שמה שפסק בח"מ סימן ר"ט שאפילו הוכר עוברה הוי דשלב"ל הוא באמת שלא כדברי הרמב"ם א"כ איכא למימר דמה שהוצרך מהרא"י לצרף קולות אחרות מיירי שלא הוכר העובר בשעה שהתנה עם הנכרי כן אבל אם הוכר העובר שיש לנו לצרף דעת הרמב"ם שזה מיחשב בא לעולם. ובזה אף שרבו החולקים עליו מ"מ מצרפינן לזה דאמרינן נעשה כאילו אמר לו קנה בהמה זו לולדה דכיון דאנן סהדי שבעל הבהמה רוצה להפקיע קדושת הבכור מסתמא מקנה לו בכל אופן המועיל ונעשה כאילו אמר לו כנ"ל ואעפ"כ למעשה הייתי מתיישב אם לסמוך על זה. ואמנם כיון שכבר הורה אחד להתיר וסמך עצמו על דברי רמ"א והש"ך קשה לסתור ואעפ"כ אמינא מוטב יאכלו בשר תמותות שחוטות כו' ולא ישחטנה כמות שהיא תמה רק יצוה לנכרי לחתוך אוזן דלדעת רש"י במסכת ע"ז י"ג ע"ב אין בהטלת מום בבכור בזה"ז שאין לנו בית הבחירה להקריב בו רק איסור דרבנן ובאיסור דרבנן יש לסמוך על קולות הנזכרים ובפרט באמירה לנכרי ואף שלדעת הרמב"ם גם בזה"ז יש איסור דאורייתא בהטלת מום אלא שאינו לוקה מ"מ מצרפינן דברי רש"י לקולות הנ"ל ואז אחר שיטיל בו הנכרי מום יכול היהודי לשחטו. ודמי הגיזה כיון שכבר מכר המעות מותרים ובפרט שיש כאן קולות הנ"ל. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קצג

תשובה

מחיה חיים יזכורלחיים. את כבוד אהובי א"נ תלמידי הרב המופלא כבוד מוהר"ר טוביה רב דק"ק פאהריטשין:

מכתבו קבלתי. וע"ד גיזת בכור שנתערב בשאר צמר מגיזת כבשים ערך שמנה לטרות ואמנם הוא ניכר כי גיזת הבכור הוא רך כי הוא טלה רך וגיזת שאר הכבשים המה כבשים גדולים אלא שחושש שאי אפשר לצמצם: והנה השאלה נחלקת לשלשה פרטים. האחד עיקר האיסור אם יש כאן איסור כלל כי מה שאינו ניכר אולי בטל במיעוטו. שני ואף אם אינו בטל מ"מ יש לפלפל אולי נוכל לסמוך שהסיר כל צמר הבכור ולא נשאר כלום ומחמת ספק שמא נשאר לא נאסר התערובת. שלישי יש לדבר אם מותר למכרו לנכרי חוץ מדמי איסור שבו ולא ניחוש שמא יחזור וימכרנו לישראל: ומתחלה אני תמה שלא הודיעני מאין בא הגיזה מבכור אם הוא נשר מאליו או אם עבר וגזזו, שנית לא הודיעני אם הבכור הוא תם או בעל מום. ואני אפלפל בדין זה אם הוא תם ובפרט כי במעט פרטים היה לי מקום לחלק בין תם לבע"מ אבל ברוב הדינים כחדא נינהו. ומתחלה אני אומר שגוף הגיזה אף אם לא נתערב והוא מבכור תם וגם גזזו בידים אפ"ה אין הגיזה

אסורה מן התורה ואין כאן רק איסור דרבנן והדבר מפורש בתוספות בחולין ל"ו ע"א בד"ה ס"ד ובבכורות דף כ"ה בתוס' בד"ה שער בכור וכן כתב הר"ש בפ"ג דערלה משנה ג'. ומעתה כיון שיצאנו מאיסור תורה אפילו כשהוא בעיניה וק"ו עירובו שהוא ודאי דרבנן לכן יש עלינו לצדד להקל. ואני אומר החלוקה הראשונה אם הוא בטל במעוטו צ"ע בש"ע י"ד סימן ש"ח סעיף ד' שכתב המחבר גיזת בכור אפילו גיזת בע"מ שנתערב בגיזת חולין אפילו אחת בכמה אלפים כולן אסורין שהרי הוא דבר חשוב ומקדש בכל שהוא. סעיף ה' האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק הבגד. הגה"ה או יקבר וי"א דוקא שארג בבגד דבר חשוב כגון ציור בבגד אבל אם אינו דבר חשוב בטל ברוב. הנה המחבר שינה דין תערובת צמר בצמר מדין אורג בבגד שבצמר בצמר לא יהיב שיעור כלל וסיים ומקדש בכל שהו ומשמע אפילו בפחות ממלא הסיט ובאורג בבגד בעי מלא הסיט וגם רמ"א שינה דבאורג בבגד הביא דעת החולק דבעינן דבר חשוב והוא דעת הטור והרא"ש ובתערובת צמר לא הגיה כלום ומשמע ששם אין חולק. ואני לדעתי לא כן והרא"ש והטור חולקין בתערובת צמר לגמרי וגם על דברי המחבר יש לי לדון מה שהחליט דצמר בצמר לא בעי מלא הסיט. ואני מראש צורים אראנו לדין זה מה דעת הראשונים בזה:

והנה שני דינין הללו דהיינו דין האורג בבגד ששיעורו מלא הסיט ודין גיזת בכור שנתערב בגיזת חולין שאוסר בכל שהו שניהם מפורשים בש"ס. הדין הראשון הוא משנה ערוכה במסכת ערלה פ"ג משנה ג' האורג מלא הסיט מצמר הבכור בבגד ידלק הבגד ומשער הנזיר ומפטר חמור בשק ידלק השק ובמוקדשין מקדשין בכל שהן. הרי מפורש במשנה זו שיעור מלא הסיט ונתבאר שיש חילוק בין בכור למוקדשין שבכור צריך שיעור מלא הסיט ומוקדשין בכל שהן ודין צמר מגיזת בכור שנתערב בשאר צמר הוא אוקימתא דרב נחמן אמר רבה בר אבהו בבכורות כ"ה ע"ב על מה ששנינו בעלי מומין אוסרין בכ"ש ור' יוסי אמר יבקר מוקי ר"נ הכא בגיזת בכור בע"מ עסקינן שנתערבו בגיזי חולין ומאן ת"ק ר' יהודה היא דאמר נשחטו אסרי רבנן ור"י לטעמיה דאמר נשחטו שרו רבנן כו'. והנה נתקשו גדולי הראשונים בדינים הללו ותרי תמיהי מידכר דכירי. חדא דלמה יהיה חמיר דין צמר שיאסור בכ"ש מדין אורג דבעי מלא הסיט. ועוד במשנה דערלה גופא מה חומרייהו דקדשים יותר מבכור ואטו בכור לאו קדשים הוא. וז"ל הר"ש במשנה דערלה שם גבי בכור בעי מלא הסיט וגבי מוקדשין תני כ"ש וצריך טעם מ"ש ואטו בכור לאו מוקדשין ושמא חד בתם וחד בבע"מ ואע"ג דתרוייהו דרבנן דכולה סוגיא דשלהי הלוקח בהמה מוכחא דגיזי פסה"מ שרי' מדאורייתא ואפילו בעולה תמימה כו' דדרשינן תזבח

ולא גיזה היינו שלא תגוז אבל אם גזז לא מיתסרא והא דקתני התם בע"מ אוסרין בכל שהן ומוקי לה בגיזי בכור בע"מ שנתערבו בגיזי חולין ואע"ג דתני כל שהן מ"מ מלא הסיט בעי. ומיהו צריך לדקדק דמלא הסיט דהכא לא אסר אלא בצפורתא כדאמרינן בסוף תמורה ובגיזה לא שייכא צפורתא אלא באריגה עכ"ל הר"ש. יצא לנו מדבריו שאין שום חילוק בין גיזת צמר לאורג בבגד וגם אין שום חילוק בין בכור לקדשים רק יש חילוק בין בע"מ לתמימים דתמימים אוסרים בכל שהן ובע"מ לא אסרי בפחות ממלא הסיט ובע"מ שאוסרין בכל שהן דמוקי לה ר"נ א"ר ב"א בגיזי בכור בע"מ הך כל שהו דהתם לאו דוקא אלא בעינן מלא הסיט. זהו תורף הדינים היוצאים מדברי הר"ש. אלא שנתקשה דגם מלא הסיט אינו אוסר אלא בצפורתא והיאך משכחת בגיזה קודם האריגה צפורתא. והרמב"ם בפ"ג מבכורות הלכה י"ג כתב גיזת בכור אפילו בע"מ שנתערבה בגיזי חולין אפילו אחת בכמה אלפים הכל אסורין הרי הוא דבר חשוב ומקדש בכ"ש האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק מצמר המוקדשין מקדש בכ"ש. וז"ל הראב"ד גיזת בכור אפי' בע"מ, א"א אמת כך בגמרא בבכורות בענין שער בכור בע"מ שנשר וקשיא לן בטוי ואריג בעינן מלא הסיט בגיזה לא כ"ש ונ"ל משום קנסא קאמר ור' יהודה קתני ליה משום דשהייה א"נ דוקא גיזה דעבד איסורא ומן הקדשים אוסר בכ"ש בקדשים שיש לו מתירין שיש להם פדיון עד כאן לשון הראב"ד. והנה רבינו הראב"ד נתקשה ג"כ באלו השתים שנתקשה הר"ש בפירוש המשנה דלמה יהיה חמור גיזה בגיזה יותר מאורג בבגד שזה בכ"ש וזה מלא הסיט וגם נתקשה דמאי חומרייהו דקדשים מבכור ואטו בכור לאו קדשים הוא. ועל הקושיא השניה מסיק דקדשים היינו קדשים שיש להם פדיון ומשום דבר שיל"מ ועל הקושיא ראשונה כתב הראב"ד שני תירוצים. ואמנם דבריו סתומים מאד ועיין בכ"מ ובלח"מ ודבריהם דחוקים:

וכאשר נתתי לבי לעמוד על עומק כוונת רבינו הראב"ד שמתי לב למה שכתב הראב"ד ור' יהודה קתני ליה דלכאורה אין זה ענין לדבריו בין לפירוש הכ"מ ובין לפירוש הלח"מ יהיה מרא דהאי דינא מי שיהיה ר' יהודה או אחד משאר התנאים. ונראה דכוונת הראב"ד להשיג על רבינו הרמב"ם שחילק לדינא בין גיזה שאוסר בכ"ש ובין אורג דבעי מלא הסיט. וקאמר הראב"ד שבאמת אין חילוק ובגיזת בע"מ דאוסר בכ"ש היינו משום קנסא והיינו לר' יהודה דקניס אפילו שחטו משום דשהייה וא"כ מתני' דערלה ר' יוסי היא דסובר שחטו מותר ולא קניס לכך בעי מלא הסיט נמצא דלר' יהודה בין גיזה ובין אורג שוים בכ"ש ולר' יוסי ג"כ שוים במלא הסיט ושוב קאמר הראב"ד א"נ דוקא גיזה דעבד איסורא ובעבד איסורא שגזזו בידים בין נתערב בעודו צמר ובין ארגו בבגד אוסר

בכ"ש ומתני' דערלה מיירי בנשר מאליו דלא עבד איסורא ולכך בין נתערב צמר בצמר ובין ארגו בבגד אינו אוסר אלא במלא הסיט:

ומעתה לתירוץ הראשון של הראב"ד היה ראוי להיות הלכה כר' יוסי ומלבד דבלא"ה קיי"ל ר"י ור' יוסי הלכה כר' יוסי הרי סתם לן תנא בערלה כר' יוסי אלא דשם בבכורות כ"ו ע"א אמר ר"נ הלכה כר' יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה אלא דלפי זה יהיה קשיין סתמא אסתמא דבערלה סתם תנא כר' יוסי ובעדיות סתם כר' יהודה וההכרח לומר אף דסתם תנא בהא כר' יהודה דגם בשחטו אסרו חכמים אבל בהא דסבר ר' יהודה דאוסר בכ"ש לא סתם כוותיה ונשאר הלכה כסתמא דערלה דבעינן מלא הסיט. ועוד יותר נלע"ד כוונת הראב"ד בתירוץ הראשון דכוונתו דהך דאוסר בכ"ש ר' יהודה קתני לה ור"י לשיטתו דמין במינו לא בטיל וסובר הראב"ד דגם ביבש ביבש לר' יהודה לא בטיל. ועיין במנחות כ"ב ע"ב בתוס' בד"ה מכאן לעולין וגם סובר ר"נ בשם רבה ב"א דמוקי לה הכי דגם באיסור דרבנן לר"י מין במינו לא בטיל ובדג טמא דאמר ר' יהודה צירו בטיל רביעית בסאתים אין הטעם כדמוקי בחולין צ"ט ע"ב משום דציר דרבנן אלא סובר הא דידיה והא דרביה וע"ש בתוספות ד"ה והאמר ר"י אבל לדידן דמין במינו בטיל בעינן מלא הסיט שהוא דבר חשוב. ובזה מתורץ גם קושיית הר"ש במשנה דערלה שם שהקשה שהרי מלא הסיט מוקי לה בסוף תמורה בצפורתא והרי גיזה בגיזה לא משכחת צפורתא. ולדידי לא קשיא כלל דהך דגיזה ר"י היא ולר"י לא בעינן דבר חשוב דאיהו לשיטתו דמין במינו לא בטיל:

ובהכי עמדתי על דעת קדושים הרא"ש והטור שלא הביאו דין צמר בצמר כלל ולפי מ"ש ניחא דס"ל להרא"ש והטור דהך אוקימתא דר"נ אמר רבה ב"א שם בבכורות היינו רק ר"י לשיטתו דס"ל מין במינו לא בטיל אבל לדידן אליבא דהלכתא למה דמוקי בשלהי תמורה דגם מלא הסיט אינו אוסר כי אם בצפורתא וכמ"ש הרא"ש באמת לא משכחת בתערובת צמר בצמר שום איסור ותמיד בטיל ברוב:

ומעתה נחזי אנן דעת הפוסקים בתערובת צמר בצמר לדעת הרמב"ם הוא אוסר בכ"ש והוא דעת המחבר בש"ע ס"ד ולדעת הרא"ש והטור אינו אוסר כלל ובטיל ברוב ולדעת הר"ש אם הוא בכור תם אוסר בכ"ש ולדעת הראב"ד אם נשר מאליו אינו אוסר בפחות ממלא הסיט ואם גזזו בידים אז לתירוץ השני של הראב"ד אוסר בכ"ש ולתירוץ הראשון גם בזה אינו אוסר בפחות ממלא הסיט נמצא אם נשר מאליו והוא בכור תם הרמב"ם והר"ש מחמירין בכ"ש אבל הראב"ד והרא"ש והטור בפחות ממלא הסיט שוים להתיר

אלא שהרא"ש והטור מקילים שבטל ברוב וכיון שיש כאן פלוגתא וגוף האיסור הוא דרבנן היה מקום להתיר אפילו החלוקה הראשונה שכתבתי:
ונדבר מחלוקה השניה כיון שהצמר של הבכור ניכר והוא מסירו משם אלא שחושש שאי אפשר לצמצם אם יש לאסור התערובת משום חשש ספק שמא נשאר מעט אף אם היה הדין כהרמב"ם שאוסר במשהו דלמא היינו בודאי נתערב:
נלע"ד גם בזה להקל ע"פ מה דאמרינן בנדה ס"א ע"ב א"ר אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי מ"ט מדאורייתא שעטנז כתיב כו' ורבנן הוא דגזור וכיון דלא ידע אי נתקיה שרי. וכיון שכבר ביארתי שהצמר אפילו הוא ודאי גיזת בכור תם אינו אסור מן התורה א"כ כיון שהסירו רק שאינו יודע אם נתקיה כולו שרי:
ונדבר מהחלוקה השלישית אם היה ודאי מעורב ולא היה מכירו כלל אם שרי למוכרו לנכרי חוץ מדמי איסור שבו אם יש לחוש שמא יחזור וימכרנו לישראל כמ"ש הש"ך בסימן ק"י סק"ב. ואומר אני דהך חששא שמא יחזור הנכרי וימכרנו לישראל מצינו בפסחים מ' ע"ב בארבא דטבעא בחישתא ובע"ז דף ס"ה ע"ב בכרי דחיטי דנפל עלה יי"נ ובחולין דף ס"ד שאין מוכרין ביצת טריפה לנכרי ובנדה דף ס"א בבגד שאבד בו כלאים וכל הני איסורי דאורייתא נינהו וא"כ שפיר חיישינן שמא ימכרנו לישראל אף שהוא רק ספק הרי הוא ספק תורה אבל אין ללמוד מזה שלא למכור דבר האסור מדרבנן לנכרי שהרי אין כאן אלא ספק שמא ימכרנו לישראל וספק דרבנן לקולא אלא שהטור והש"ע ביו"ד סימן פ"ו כתבו אין מוכרין ביצת נבילה וטריפה לנכרי ע"ש. והרי ביצת נבילה אינה אסורה רק מדרבנן ואפ"ה אסור למוכרה לנכרי שמא ימכרנה לישראל והארכתי בזה במקום אחר. ואמנם אמינא אפילו לדידהו היינו בחד דרבנן אבל בצמר הזה שהוא תרי דרבנן דגיזת הבכור עצמו הוא מדרבנן וגם מה שאינו בטל ברוב הוא מדרבנן דמן התורה הכל בטל וכל דברים החשובים שאינם בטלים היינו מדרבנן ובזה אין לנו ראיה שאסור למכור לנכרי ובפרט לאחר שהסיר הצמר הרך הניכר ואין כאן רק ספק שמא נשאר עוד מעט צמר בכור א"כ כשמכרו לנכרי איכא ס"ס שמא לא נשאר כאן צמר בכור ואת"ל נשאר שמא לא ימכרנו לישראל. ואף שכתב המג"א בסימן תס"ז ס"ק ב' דלא מהני ס"ס במכירה לנכרי דהוי ס"ס הנעשה בידים מ"מ נלע"ד באיסור דרבנן אין להחמיר כולי האי ועיין ביו"ד ס"ס נ"ז ובש"ך שם ס"ק נ"א והרי גם בנדון דידן הרבה פוסקים מתירים התערובת הזה לגמרי כמו שהארכתי בחלוקה הראשונה וא"כ עכ"פ רשאי למכרו לנכרי. סיומא דהך פיסקא הצמר הרך הניכר שהוא גיזת הבכור חייב להסירו

ולשרפו או לקברו וצמר הנשאר מותר למכרו לנכרי חוץ מדמי איסור שבו. ולרוב הטרדא אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קצד

תשובה

להגאון מוה' ישעי' ברלין לברעסלי.

סמוך לחג השבועות מסר לי כבוד גיסו התורני הקציו ר' שמחה פורית דרישת שלום ממנו עם קושיא חמורה ממנו וזה לשונו. בתמורה דף כ"ד אמר רב חסדא ב"ש היא כו' דתנן בש"א לא ימנה ישראל כו' וסוגיא זו איתא נמי בבכורות דף ל"ג ושם אמר ר"ח ב"ש היא דאמר אין מאכילין אותו לנדות, ואם מפני הלחץ זו הדחק נימא כדברי הבאר שבע בסוטה דף ל"ח דתרי רב חסדא הוי, מ"מ אכתי קשה על רב חסדא בבכורות שהניח המשנה דתנן בש"א לא ימנה כו' ומייתי ברייתא ואין זה דרך נכון עכ"ל מעלתו נר"ו: ואני תמה אחרי שדרכו תמיד ליתן לב לשינוי הסוגיא למה לא הרגיש עוד שינוי שבתמורה אמר ר"ח ב"ש היא דאמר בכור בקדושתו קאי ובבכורות אמר סתם ב"ש היא ולא סיים דאמר בכור בקדושתו קאי, והנלע"ד בזה לתרץ כאחד הני תרי שינויי. ואומר אני אף שזה דלא ימנה הוא משנה והא דאין מאכילין הוא ברייתא מ"מ הדין השנוי בברייתא הוא עיקר קיומו של הדין שאמרו ב"ש במשנה. וכך היא הסוגיא שם בבכורות בריש הסוגיא מ"ט דב"ש דכתיב ובשרם כו' ובית הלל הני מילי תם אבל בעל מום כתיב הטמא והטהור ומה טמא שאינו אוכל בקדשים קלים כו' איכא למיפרך מה לטמא שכן הותר בעבודת צבור וב"ה אטו בעבודה קאמרינן באכילה קאמרינן כו'. והנה צריך להבין טעמא דב"ש דלא יליף ק"ו מטמא דהרי ק"ו אדם דן מעצמו וכיון דאיכא לאוקמי היקשא דבשרם וגו' לתם ודאי ק"ו עדיף וע"ש בתוס' ד"ה וב"ה צ"ל דב"ש סברי דזה מקרי שפיר פרכא דמה לטמא שכן הותר בעבודה ופריך מעבודה לאכילה אלא דאם היה בכור מותר אפילו לטמא שטומאה יוצא מגופו וזה לא הותר בעבודה שפיר קם ק"ו דב"ה אלא דב"ש לשיטתן דאין מאכילין לנדות וההי"ד לכל מי שטומאה יוצאת מגופן כמ"ש התוס' שם בד"ה אין מאכילין נמצא אין קיום לדברי ב"ש במשנה דלא ימנה אלא לשיטתו בברייתא דאין מאכילין לנדות אבל אי לא הך ברייתא והיתה לוחצת אותנו הקושיא דנילף ק"ו היינו מוכיחים מפני לחץ קושיא זו לומר דמה דאמר ב"ש לא ימנה הוא רק לחומרא מדרבנן דגזר תם אטו בע"מ, ולפ"ז לא הוו סברי ב"ש דבקדושתיה קאי ולא היה מרפא בזה למה ששנינו אין מרגילין בבכור. והנה במס' בכורות ששם הוא מקור דיני בכור ושם שנויה הך ברייתא דאין מאכילין לנדות הביא רב חסדא הברייתא שהיא

עיקרית יותר דמזה אנו רואים שב"ש מצד דין תורה סובר כן ולכך לא הוצרך רב חסדא לסיים דבקדושתיה קאי דפשיטא שזה טעמו של ב"ש. אבל בתמורה שהיא מכילתא אחריתא ולא איירי שם בדיני בכור רק אגב גררא ולא נשנית בברייתא דאין מאכילין לנדות והברייתות לא היו כל כך מפורסמות אצל האמוראים שיביא ר"ח הברייתא שלא במקומה לכן הביא המשנה שהיא מפורסמת וגלויה לכל האמוראים. אלא שלא תטעה לפרש טעם המשנה משום חומרא דרבנן הוצרך לפרש בהדיא דטעמו דב"ש הוא דבקדושתיה קאי וכדמוכח בברייתא דאין מאכילין אותו לנדות:

ואין להקשות לפי מ"ש איך הקשה בתחלת הסוגיא על ב"ה מה לטמא שכן הותר בעבודת הצבור והרי לב"ה מאכילין אותו לנדות ולכל מי שטומאה יוצא מגופו דכל אלו לא הותרו אפילו בעבודת צבור וא"כ שפיר יליף ק"ו דמותר לזרים. נלע"ד דקושיית הגמרא היא מהי תיתי לסתור ההיקש ואי משום ק"ו אדרבה נימא איפכא דכיון דהקישו הכתוב לחזה ושוק אסור לזרים והא דכתיב הטמא והטהור אף דכתיב טמא סתמא מ"מ אמרינן דהיינו בטומאה שאינה יוצאת מגופו אבל בטומאה יוצאת מגופו לא הותר דק"ו מזרים שמותרים בקדשים קלים אסורים בבכור טמא שטומאה יוצאת מגופו שלא הותר בקדשים קלים ק"ו שאסור בבכור בע"מ אבל באין טומאה יוצאת מגופו ליכא ק"ו מזרים דשאני זר שלא הותר בעבודה ומשני דע"כ אפילו תפרש הטמא והטהור באין טומאה יוצאת מגופו אכתי מותר לזרים מק"ו דבאכילה עדיף אכילת זר וכיון שע"כ מותר לזר לכן שוב אמרינן הטמא והטהור מקרא מלא דטמא סתמא כתיב אפילו טומאה יוצא מגופו דאין לנו שום ק"ו לאפוקי קרא מפשטיה:

ודברי רש"י בשני סוגיות הנ"ל סתרי אהדדי דבבכורות פירש"י ב"ש היא כו' ומשום בזיון קדשים דפוגם הבשר ובתמורה פירש"י דדמי כעבודה בקדשים. ומלבד שהוא שינוי הוא ג"כ סתירה דהרי בבכורות בסוף הסוגיא בד"ה במערבא פירש"י דדברי הכל היא שנראה כעובד עבודה בקדשים וא"כ ר"ח דמוקי כב"ש ע"כ לאו משום עבודה היא ובתמורה דפי' בדברי רב חסדא משום עבודה היינו כשיטת הרמב"ם דגם אוקימתא דמערבא לאו לאוקמי כדברי הכל ועיין בבה"ז שם בתמורה. ואין כאן מקום להאריך כי טרידנא וגם עודני עוסק ברפואות ולא באתי רק למעבד נייח רוחי' לתרץ מה שהקשה:

תשובה קצה

תשובה

מבן המחבר לבני הרבני המופלא המושלם מוהר"ר משה סג"ל לנדא נ"י:

אהובי בני בבואי לביתי בשלום ב"ה עלה על רעיוני ע"ד הקושיא אשר הקשית בסוגיא דתקפו כהן במס' ב"מ דמתרץ אביי שם בדף ז' ריש ע"א דגבי מעשר דרשינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק וע"ז הקשית לשאול למה זה יהיה ספק בכור אסור בגיזה ועבודה לפי מה דגמרינן גז"ש עברה עברה במס' בכורות דף ל"ב ע"א ובמס' מעילה י"ג ע"א הא אין גז"ש למחצה ואמאי לא נילף מהך גז"ש נמי בכור ממעשר מה מעשר עשירי ודאי ולא עשירי ספק אף בכור נמי בכור ודאי ולא בכור ספק. ואתה בני ידידי אמרת לתרץ דדרש זה דדרש אביי עשירי ודאי ולא עשירי ספק לאו מלתא דפסיקתא היא דבמס' זבחים ט' ע"א דרשינן עשירי זה מעשר ואין אחר מעשר למעט דאם שחט מותר הפסח לשם מעשר דלא להוי כמעשר והתוס' שם בד"ה עשירי הרגישו בזה וכתבו אכתי דרשינן מיניה במס' ב"מ עשירי ודאי ולא עשירי ספק עכ"ל. ומעתה לפי הסוגיא דמס' זבחים לא מיותר הך עשירי למדרש מיניה דרשא דאביי. ועפ"ז הלכת אהובי בני באורחא חריפתא לתרץ דברי הרמב"ם והפוסקים שפסקו תקפו כהן אין מוציאין מידו שהוא נגד מסקנת הסוגיא דב"מ דמסיק רבה לעולם תקפו כהן מוציאין מידו וקאמר לי' ר"ח תנא דמסייע לך (ועיין בכ"מ בפ"ב מהל' בכורות הל' ב'). ויען כי עיקר סיוע ר"ח לרבה נשען על דברי אביי דדרש עשירי ודאי ולא עשירי ספק ולפי הסוגיא דזבחים הך עשירי אינו מיותר למדרש מיניה עשירי ודאי כו' א"כ ליתא לסיוע ר"ח די"ל דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר מיירי דלית ליה אלא תשעה והוא כמו שמדחה שם אביי וכיון דליכא סיוע לדברי רבה ממילא פסקינן כפשטא דלשון המתניתן ובריייתא דהמוציא מחבירו עליו הראי' ואם הכהן הוא מוחזק הוי הישראל מוציא ואין מוציאין מידו, ובזה עולה כהוגן שיטת הרמב"ם וסייעתו.

ע"כ דבריך בני בקיצור והמה טובים ונכוחים:

אעפ"כ אהובי בני לא העלית ארוכה לפסק הרמב"ם דלפי דבריך קשה למה פסק הרמב"ם כהך מתני' דקפץ אחד מן המנוין כולן פטורים הא קשה קושית הגמרא אי ספיקא בעי עשורי לעשר ממ"נ, דלפי דבריך נדחה הך דרשא דעשירי ודאי ולא עשירי ספק. לכן נראה לי דהנך שני דרשות דרשא דאביי עשירי ודאי כו' והך דרשא דבמס' זבחים העשירי זה מעשר ואין אחר מעשר אינן סותרים זא"ז ושניהם כאחד טובים ונתנו לידרש ומקרא דהעשירי תרתי שמעת מיניה דהיינו הה"א והיו"ד ממלת העשירי ניתן לידרש לזה ולזה:

ובעיקר קושייתך דע אהובי בני שהר"ש מקינון בס' הכריתות כתב דאיכא מ"ד דסובר יש גז"ש למחצה ולא פירש לנו היכן נמצא זה המ"ד ונלאו כל חכמי לב למצוא מקומו. ובסוף ספר באר יעקב בחדושים לכללי הסוגי' כלל ל"ה רצה להוכיח זה מכח קושית התוס' במס' קידושין דף ל"ו ע"א ד"ה תפילין, וכן ש"ב הגאון מו"ה אלעזר אב"ד דק"ק

טריטש בספרו תורת חסד כלל ל"ז ג"כ רצה להוכיח זה מכח קושיא אשר כבר תירצו התוס' וכל זה איננו שוה לי להוכיח דבר חידוש כזה מכח קושיא אשר כבר תירצו התוס' והוא דוחק גדול לומר שתירוץ התוס' היה לרבינו שמשון נראה לדוחק ונכנס בפרצה דחוקה יותר לעקור תחומי הכלל המוזכר בכל הש"ס דאין גז"ש למחצה. אמנם מכח קושייתך אהובי בני מוכח בפירוש דאביי הוא המ"ד דאינו סובר הך כללא דאין גז"ש למחצה. ותו מפני חולשא דאורחא לקצר אני צריך. כ"ד אביך הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה קצו

תשובה

מהרבני המופלג בתורה ובחכמה מו"ה משה נ"י נכד הגאון המחבר ז"ל. אשר השיב על דברי אביו הנ"ל:

ישאו הרים שלום לכבוד אאמ"ו כו' מו"ה שמואל נר"ו כו'.

דברי קדשו נראו בזמנו לקדשו ושמחנו כי בא החכם למזרח העיר שלם בגופו ושלם בתורתו וכל יקר ראתה עיני ונמלצו לחכי אמרותיו הטהורות כצפיחית בדבש ותורת אמת בפיהו להביא סיוע לבעל ספר הכריתות ולהוכיח מכח קושייתי דאביי סובר יש גז"ש למחצה. אך לפי קוצר הבנתי עדיין נאחז בסבך הקושיא שהקשיתי באין מרפא מזה לדברי רבינו שמשון. דהנה שם במס' ב"מ דף ו' ע"ב רב המנונא רצה לפשוט הך איבעי' דתקפו כהן ואמר מתני' היא ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה כו' המוציא מחבירו עליו הראיה. ולא מצינו משנה זו בש"ס [כ"א במסכת טהרות פ"ד ואינו מפורש מאן תנא של משנה זו] אך הוא במס' בכורות פלוגתא דר"ט ור"ע דף י"ז ודף י"ח ע"ב בספק בכור דר"ט אמר יחלוקו ור"ע אמר המוציא מחבירו ע"ה וא"כ הך מתניתא דהביא רב המנונא ע"כ ר"ע היא דלא מצינו תנא אחר דסובר כן ועלה תני דאסור בגיזה ועבודה מכלל דר"ע סובר דאסור בגיזה ועבודה. דלשון ותני עלה משמע דתנא דברייתא בא לפרש דאף לענין ממון אמרינן המוציא מחבירו ע"ה ואין לכהן כלום אפ"ה לענין איסור ספיקא אסור בגיזה ועבודה. ולפי דברי אאמ"ו נ"י מאן דסבר דספק אסור בגיזה ועבודה ע"כ סבר יש גז"ש למחצה דאל"כ אמאי לא נילף מגז"ש דהעברה העברה ממעשר לפטור ספק בכור. ומעתה ילמדנו רבינו אאמ"ו הגאון נ"י איך מצאנו ידינו ורגלינו בסוגיא דזבחים מ"ח ע"א ובסוגיא דכריתות כ"ב ע"ב דפליגי חכמים ור"ע אי חייבין על ספק מעילה אשם תלוי ומוקי ר"פ פלוגתייהו דרבנן ילפי גז"ש מצות מצות מחטאת לפטור ספק מעילה ור"ע מוקי הך גז"ש לענין קרבן קבוע ופריך הגמרא ורבנן

ומשני אין גז"ש למחצה ופריך הגמרא ור"ע נמי אין גז"ש למחצה ומשני אין ה"נ כו' ע"ש. ולפי דברי אאמ"ו לא פריך הגמרא מידי וגם התרצן אינו מיתר דבר בתירוצו דהא אכתי ע"כ צ"ל דר"ע סבר יש גז"ש למחצה דהא ר"ע אוסר ספק בכור בגיזה ועבודה:

עוד זאת לא זכיתי להבין וישמיעני אאמ"ו הא אנן נקטינן להאי כללא דאין גז"ש למחצה כמבואר בכללי הש"ס א"כ קשה לדידן איך פסקינן להלכה בטור ובש"ע י"ד ריש סימן שט"ו דספק בכור אסור בגיזה ועבודה ואמאי לא ילפינן הגז"ש העברה העברה גם בכור ממעשר לפטור ספק בכור:

גם מה שתפס אאמ"ו הגאון נ"י על מה שתירצתי דדרשא דאביי עשירי ודאי ולא עשירי ספק נדחה מכח סוגיא דזבחים דף ט' דדרשי הך עשירי לענין זה מעשר ואין אחר מעשר. וע"ז הקשה אאמ"ו דאי ליתא להך דרשא דאביי עשירי ודאי ולא עשירי ספק איך פסק הרמב"ם דאם קפץ אחד מן המנויין דפטור אמאי לא ליחייב לעשר ממ"נ כקושית הגמרא במס' ב"מ: הנה י"ל דטעמא דהרמב"ם לאו מכח דרשא דעשירי ודאי ולא עשירי ספק אלא דהרמב"ם לשיטתו דסבר ספיקא דאורייתא מותר מן התורה א"כ בלאו הך דרשא דעשירי נמי פטור לעשר מספק דספק דאורייתא מותר מן התורה ואף דספיקא דאורייתא עכ"פ מדרבנן אסור י"ל דס"ל להרמב"ם דבהא הניחו חכמים על דין תורה דלא מצינו חולק על הך דקפץ אחד מן המנויין. ובזה נ"ל ליישב דהרשב"א וכל הפוסקים אשר רעשו ברעש גדול על פסק הרמב"ם והביאו ממה דאמרינן בפ' עשרה יוחסין ממזר ודאי לא יבא הא ספק ממזר יבא. והרשב"א המליץ בעד הרמב"ם דכיון דגלי לן בממזר דספק מותר שוב גמרינן מיניה לכל התורה כולה. ומהר"י מטראני ח"ב סימן א' והפ"ח יו"ד בסימן ק"י ברישׁ כללי ס"ס מקשים על הרמב"ם מהך דרשא דאביי דעשירי ודאי ולא עשירי ספק, ולפמ"ש לעיל לא קשה להרמב"ם לשיטתו באמת הך דרשא דעשירי ודאי ולא עשירי ספק נדחה מסוגיא דמסכת זבחים דף ט' ע"א דדרשינן מיניה עשירי זה מעשר ואין אחר מעשר:

ובגוף הקושיא עלה בדעתי דמעיקרא ליתא דאין מקום ללמוד ספק בכור מספק מעשר דמה דאמר אביי עשירי ודאי ולא עשירי ספק פירש"י שם עשירי ודאי הצריך הכתוב לעשר ולא הצריך לעשר את הספק. ולפ"ז אני אומר דאם אעפ"כ הוא רוצה לעשר י"ל דהוי קדוש אלא שאין מוטל עליו לעשר אבל אם עישר את שאינו מחויב ג"כ הוא קדוש כמו דאמרינן בבכורות ל"ב ע"א שהגמרא פריך מה למעשר שכן הוא קדוש לפניו ולאחריו ופירש"י דאם קרא לתשיעי או לי"א עשירי ג"כ הוא מעשר אבל כל כמה דלא קא מפריש ואינו מונה הטלאים לא הוי מעשר ואין בו קדושה וכמו כן מה שאמר הכתוב

עשירי ודאי ולא עשירי ספק פירוש דמספק אינו מוטל עליך לעשר ולהקדיש אבל בבכור דקדושתו וספיקו באין כאחד דבכור אינו נקדש מידינו אלא דקדוש הבא מאליו הוא בזה ספיקא לחומרא וזה אינו דומה לספק מעשר דאינו קדוש כל זמן שלא עישרו דהיינו שלא התחיל למנות בדיר דבשלמא אם גם בכור היה צריך למעשה לחול עליו קדושה שפיר הוי ילפינן ספק בכור מספק מעשר מכח גז"ש דהעברה העברה אבל כיון שבכור מאליו הוא קדוש ואינו תלוי בשום מעשה נשאר ספיקו לחומרא והא ראיה דבמעשר אם קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין ואם קפץ אחד מן המעושרין לתוכן כולן ירעו עד שיסתאבו כמו שאיתא במשנה במס' בכורות נ"ח ע"ב ע"ש ואמאי לא נימא נמי על כל אחד מהתערובת עשירי ודאי ולא עשירי ספק ויהיה כל הדיר פטור כמו קפץ אחד מן המנויין. א"ו ע"כ צ"ל דמעשירי ודאי כו' לא קא ממעט אלא שאינו חייב ליעשר הואיל ועדיין אין בו קדושה כלל אבל אם כבר חלה קדושה עלאחד אין לפטור הספק אם יש בו קדושה או לא וא"כ גם בבכור ספק אם הוא קדוש או לא זה הוא ספק איסור וזה לא התיר הכתוב גם במעשר. ולדעתי יישוב זה הוא ברור ופשוט אם יסכים עמדי גם כבוד אאמ"ו הגאון נר"ו. ואני מצפה לתשובה לשמוע משלומו ומשלום תורתו תמיד כנפשו נפש היפה ונפש בנו ותלמידו:

הק' משה סג"ל לנדא:

תשובה קצז

תשובה

וזה אשר השיב בן המחבר לבנו הרבני מו"ה משה נ"י הנ"ל:

משה שפיר קאמר. דורש קל וחומר, ה"ה אהובי בני הרבני המופלא החרוץ ושנון המושלם במעלות מו"ה משה נר"ו:

אהובי בני שמחתי בדבריך האמורים ביושר ובנוים על אדני השכל יישר כחך וחילך לאורייתא, ונאמנים פצעי אוהב וחציך שנונים להשיב על דברי אשר כתבתי להביא ראיה לספר כריתות מכח קושייתך, ועל זה תפסת אותי מסוגיא דזבחים וכריתות דפריך הגמרא לר"ע אין גז"ש למחצה ולפי דברי הלא ר"ע הוא האי תנא דסובר יש גז"ש למחצה: אהובי בני לא עלי תלונתך בזה ובלי דברי ג"כ קשה על ספר הכריתות דאי איכא מ"ד דסובר יש גז"ש למחצה מאי פריך הגמרא לר"ע דלמא באמת ר"ע סובר יש גז"ש למחצה א"ו דליכא שום הו"א לומר יש גז"ש למחצה, ולכאורה הוא זה סתירה גדולה לספר הכריתות וע"פ דוחק י"ל דס"ל לרבינו שמשון דאף דהגמרא מסיק דכ"ע ס"ל אין גז"ש למחצה ור"ע ורבנן פליגי אי למדין עליון מתחתון או תחתון מעליון ולא ניחא לי' להגמרא

דפליגי אי יש גז"ש למחצה או לא אמנם רב פפא דמתרץ דכ"ע ס"ל למדין עליון מתחתון ע"כ צ"ל דפליגי אי יש גז"ש למחצה ור"ע ס"ל יש גז"ש למחצה וא"כ שפיר קאמר בספר הכריתות דיש מ"ד דסובר יש גז"ש למחצה היינו ר"פ אליבא דר"ע. וידעתי שהוא דוחק וכעת אין בידי למצוא יישוב נכון בזה:

אך אהובי בני במה שאתה רוצה לומר דרב המנונא דקאמר מתני' היא ספק בכור כו' המוציא מחבירו עליו הראיה ותני עלה אסור בגיזה יעבודה זה התנא הוא ר"ע דסובר במסכת בכורות בספק בכור המוציא מחבירו עליו הראיה וממילא גם זה ותני עלה דאסור בגיזה ועבודה הוא ר"ע ומזה הוכחת דר"ע ע"כ סובר יש גז"ש למחצה. אהובי בני אין דבריך מוכרחין דאף דר"ע סובר המוציא מחבירו ע"ה מ"מ י"ל דהך מתניתא שהיא ברייתא שהביא רב המנונא אחד בכור אדם כו' המוציא מע"ה והך ותני עלה דאסור בגיזה ועבודה זה תנא דברייתא הוא תנא בפני עצמו ואין זה ר"ע ולר"ע באמת י"ל דגם בגיזה ועבודה הוא מותר וס"ל אין גז"ש למחצה ויליף ספק בכור מספק מעשר:

גם מה שעלה בדעתך לומר דזה הדרשא דאביי עשירי ודאי ולא עשירי ספק הוא סתירה לדעת הרמב"ם דפסק דספיקא דאורייתא מותר מן התורה. אהובי בני אף שמהרי"ט והפ"ח כתבו כן אעפ"כ לענ"ד נראה דאין לזה ענין כלל לפלוגתא של הרמב"ם והרשב"א בספיקא דאורייתא. ועתה שמע בני ודע לך כי דבר שיוכל להתברר תיכף בשעת הספק אין זה כלל בגדר ספק דהא יכול לעמוד על הבחינה ובזה בודאי לא עלה על דעת הרמב"ם לומר דמי שנולד לו ספק איסור אינו צריך להבחין לברר הספק והוא מותר לו מן התורה דבר זה אי אפשר לאומרו והוא נגד החוש ומה דמפרש ר' זירא בכריתות י"ז ע"ב טעמא דרב דצריך לענין אשם תלוי חתיכה אחת משתי חתיכות הואיל ואפשר לברר איסורו היינו בשעה שאכל החתיכה משתי חתיכות לא עלה שום ספק על לבו שיש כאן חתיכה של חלב ואכל אחת מהן ואח"כ ניכר שיש כאן חתיכה אחת של חלב חייב באשם תלוי הואיל ולאחר זמן יכולין לברר איסורו אם יבא בקי ויכיר אם זו החתיכה הנשארת היא שומן והוא אכל חלב ויביא חטאת על שגגתו וביני ביני מביא אשם תלוי עיין ברש"י שם ד"ה אפשר לברר כו'. אבל אם קודם האכילה נודע לו שוש כאן חתיכה אחת של חלב והוא אכל אחת מהן זה הוא קרוב למזיד דהא היה יכול לבחון ע"י בקי לברר איזו חתיכה היא של חלב וא"כ גם להרמב"ם דסובר דספיקא דאורייתא מותר מן התורה היינו רק בספק שאינו יכול להתברר כלל. ומעתה ממילא נשמע דגם בדבר שהוא בספק והוא יכול לצאת מידי ספק ע"ד ממ"נ גם זה אינו בגדר הספק לומר שהתורה התירה לו ספק איסור אם יכול לצאת ידי הספק ואינו צריך ליכנס בספק כלל. ומעתה שא עיניך אהובי

בני וראה דאם נתערב טלה אחד שאינו שלו בתוך הדיר לא היה נפטר הדיר להתעשר מכח ספיקא דאורייתא דהא על הטלאים שבתוך הדיר ליכא ספיקא דהא יכול לעשר ממ"נ אם יצא טלה שנתערב בין עשרה הראשונים הרי האחד עשר מעשר ואם לא יצא הרי העשירי מעשר ואם שיהיה ספק בין העשירי לאחד עשר איזה מהן קדוש אבל עכ"פ הדיר אינו בגדר הספק וחיוב מעשר לא פקע מהטלאים שבתוך הדיר כיון שיכול לעשר ע"ד ממ"נ אבל השתא דדרשינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק נפטר כל הדיר כיון דליכא כאן עשירי ודאי. ויש בזה מקום עיון על דברי התוס' בריש פרק בתרא דיומא דמקשו על הך דרשא דעשירי ודאי וכו' וכי איצטריך קרא לרבות ספיקא ולפמ"ש צריך קרא לאשמועינן דלא נימא לעשר ממ"נ. ויש ליישב ואין הפנאי מסכים להאריך, ויתר דבריך הם טובים ומיוסדים על אדני פז ורגל ישרה, חזק ואמץ בתורה, וה' ישמרך מכל צרה, כ"ד אביך הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קצח

תשובה

לכבוד אהובי האלוף התורני הקצין כבוד מוה' אברהם נאווין נר"ו.

אשר שאל היום מי שנוהג מעשר כספים והי' לו בקצת מו"מ הפסד ובקצתם היה לו ריוח אם ימלא מתחלה מן הריוח את חסרון ההפסד ומה שישאר ריוח אחר ההשלמה יתן המעשר או מחויב ליתן מעשר מכל הריוח שהרויח באותו מו"מ שהיה לו ריוח ולא ינכה מזה הפסד שהיה לו במו"מ אחר, זה תורף שאלתו: והנה אין לי נחת לדבר בדבר שאין לו עיקר בתלמוד כי התלמוד הוא מקור לשאוב ממנו סברות וראיות ובדבר שאין לו שורש אין למצוא ראיות וסברות שרשיות רק סברות כרסיות, והנה להפיק רצונו אשיב מה שנלע"ד. וזה פשוט שמצד הסברא אין שיתוף להריוח עם ההפסד ומה בכך שהיה לו הפסד אעפ"כ בזה שהמציא לו ה' ריוח ראוי לעשרו דומיא דמעשר דגן ומעשר בהמה וכי מי שיש לו שתי שדות ושדה אחת נפסדה בשדפון ושדה שנית ברכו ה' וכי א"צ ליתן המעשר וכמו כן שני עדרים ועדר אחד מתו בו כל הבהמות בדבר וכי בשביל זה לא יתן מעשר בהמה מעדר שני. ואמנם ראיתי השער אפרים בסי' פ"ד שדימה לעיסקא והכריע שאם כבר חישב ההפסד שוב אי אפשר לו לנכות הפסד זה מן הריוח שירויח אחר החשבון משא"כ אם עדיין לא חישב ע"ש, וכל זה אצלי דמיון רחוק:

אבל הנלע"ד במה שאפשר לו להמציא איזה הכרעה ובראיות מן הראשונים הוא שאם הריוח וההפסד הם בשנה אחת ינוכה זה בזה אבל בשתי שנים אין לנכות מזה על

זה. והנה עיקר מעשר כספים יליף בספרי מן הפסוק עשר תעשר את כל תבואת זרעך ומרבה מדכתיב כל לרבות פרקמטיא ורבית והובאו דברי הספרי הנ"ל במס' תענית ט' ע"א בתוס' ד"ה עשר ע"ש. והנה אומר אני דגם שנה שנה דכתב קרא דרשינן ג"כ לענין מעשר כספים שכל שנה הוא חשבון בפ"ע דלענין מעשר דגן ומעשר בהמה דרשינן שאין מעשרין משל שנה זו על שנה אחרת דהיינו מן החדש על הישן אבל לענין מעשר כספים לא שייך ישן וחדש ולכן דרשינן ליה לענין מילוי ההפסד מן הריוח, ושמא תאמר ומאן יימר דדרשינן כלל שנה לענין כספים אומר אני ראיה לזה מדברי התוס' והרא"ש. והנה התוס' בכתובות נ' ע"א בד"ה אל יבזבז יותר מחומש מפרש בירושלמי שפעם ראשונה יכול לבזבז חומש ומכאן ואילך בכל שנה ושנה יתן חומש הריוח עכ"ל התוס'. וכן כתב הרא"ש שם במס' כתובות. והדבר יפלא מה ענין בכל שנה לכאן וכך היה להם לומר פעם ראשונה יבזבז חומש ואח"כ בכל פעם חומש מן הריוח ומדאמר בכל שנה מכלל דכל השנה שייך להדדי ובסוף השנה הוא חושב והלימוד הוא מדכתיב שנה שנה. ואמנם עיינתי בירושלמי עצמו במס' פאה בריש המסכת ואין הלשון בירושלמי כפי שהעתיקוהו התוס' והרא"ש. וזה לשון הירושלמי שם גמילות חסדים הדא דתימא בגופו אבל בממונו יש לו שיעור ואתיא כדימר ר"ש בן לקיש בשם ריב"ח באושא נמנו שיהיה אדם מפריש חומש מנכסיו כו' ר"נ בן אונינא בעי קמי ר' מנא מה חומש בכל שנה ושנה לחמש שנים הוא מפסיד כולה א"ל בתחלה לקרן מכאן ואילך לשכר עכ"ל הירושלמי. הרי שבאמת אמר מכאן ואילך לשכר ולא הזכיר שנה:

ואומר אני דגם מדברי הירושלמי מוכח דהרי בתחלת דברי הירושלמי יש לדקדק דקאמר ה"ד כו' בעי כו' מה חומש בכל שנה ושנה לחמש שנים הוא מפסיד כולה. והדבר יפלא למה בעי דוקא בכל שנה והיכן נזכר שנה והיה לו להקשות מה חומש בכל יום לחמשה ימים הוא מפסיד או היה לומר חומש בכל שבוע או בכל חדש ולמה אחז בקושייתו דוקא שנה, לכן אומר אני אף דבבבלי שם בכתובות ילפינן הא דלא יבזבז יותר מחומש מקרא דעשר אעשרנו לך סובר הירושלמי דגם קרא דעשר תעשר כיון דדרשינן מיניה גם מעשר כספים גם כן רמוזי מרמז עשר תעשר שני מעשרות דהיינו חומש * [הגה"ה מבן המחבר עיין בכנסת הגדולה יו"ד בסימן רמ"ט שכתב שיחשוב בכל חצי שנה ויראה מה שהרויח יותר על מה שפיזר ואם ירצה עוד לעשות יותר ימתין לעשות חשבון עד סוף השנה ויפריש מהריוח חמישית עכ"ל. ולא ידעתי למה נקט במעשר החשבון לחצי שנה ובחומש נקט החשבון לשנה, ומזה משמע כדברי אאמ"ו דגם עשר תעשר בא לרמז שני מעשרות דהיינו חומש ובהאי קרא כתיב שנה שנה, וע"ש בכה"ג שג"כ משוה דברי

הירושלמי לדברי התלמוד בבלי ודוק:] ואולי גם הבבלי סובר כן והח דהביא קרא דעשר אעשרנו היינו משום דקרא דעשר תעשר קשה הא לא דמיא עישורא בתרא לעישורא קמא כדמקשה באמת שם גם על קרא עשר אעשרנו ומשני מדכתיב אעשרנו לבתרא כקמא ע"ש ברש"י מדלא כתיב עשר אעשר, וכל זה בקרא דעשר אעשרנו אבל בקרא דעשר תעשר הו"א באמת דלא דמי בתרא לקמא וא"כ אינו חומש שלם לכך הביא קרא דאעשרנו ושוב אמרינן דגם עשר תעשר בא לרמז על זה ושם כתיב שנה שנה לכך הקשה בירושלמי מה חומש בכל שנה א"כ לחמש שנים כלה כל הקרן ומשני מכאן ואילך לשכר אבל עכ"פ חזינן דהירושלמי דייק קרא שנה שנה ולכן כתבו התוס' והרא"ש שבכל שנה יתן חומש הריוח ועכ"פ מדזכרו בכל שנה מכלל שכל השנה לחשבון אחד שייך. זה הנלע"ד בזה. ואין לומר דבכל שנה שהזכירו התוס' והרא"ש היינו לענין בל תאחר ועל דרך שאמרו במס' ר"ה דשנה בלא רגלים עובר בבל תאחר דהרי אנן לא קיי"ל כר"ש דאמר כסדרן בעינן ולא משכחת לה לדידן שנה בלא רגלים. ועוד דהרי ברגל אחד עכ"פ עובר בעשה ואיך ישהנו שנה, ועוד דצדקה מיחייב עלה לאלתר. ועוד נלע"ד שלא הזכירו במס' ר"ה שנה לענין בל תאחר אלא בבכור ובקדשים דהיינו קרבנות אבל לא לענין מעשרות וערכין וכיוצא בהם. כל זה נלע"ד ומחמת שמעלתו הרמה ביקש להשיב לו תיכף לא היה לי פנאי לעיין כל הצורך ולכן קצרתי, דברי הד"ש:

תשובה קצט

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני המופלא מוה' ליזר ברעזניץ נר"י.

מכתבך קבלתי, ויען היותי טרוד מאד בהדפסת חיבורי צל"ח ויש עלי עול סידור הדברים ולרוב טרדות הסידור והפיזור לא אוכל לקחת פנאי בכל עת כי גם הזמן המיוחד לתלמידים אי אפשר לקצר ולכן רוב טרדותי מנעוני מלעיין בדברים שאינם נחוצים ועבור כן שלא עיינת בשעתו נשכח הדבר מלבי ואתמול נזכרתי ועיינתי במכתבך. ומה שנתקשה במה שכתבתי בחיבורי נו"ב חיו"ד סימן ע"ג שלענ"ד גם הרמב"ם מודה בזה שהוא קולא לנתבע דהיינו הבעה"ב ולכך הואיל ובעה"ב מוחזק סמכינן אדר"י, וכתבת שלא הבנת הדברים שהרי גם בדינו של הרמב"ם שייך קולא לנתבע הא הרמב"ם מיירי גם ממעשר עני וגם גבי תרומה אמרינן הממע"ה גבי דמאי ע"כ דבריך. ולא קשה מידי ודאי דבכל ספק ממון אמרינן קולא לנתבע אבל במתנות כהונה ולויה ומעשר עני כיון שודאי הוא חייב להפריש שהרי הוא טבל בודאי ואין בזה ספק וגם לקרוא עליו שם תרומה ומעשר ותיכף שמפרישו זכה השבט בתרומה ומעשרות וכמו כן עניי ישראל

במעשר עני ושוב אינו של הבעה"ב בודאי אלא שיש לו בו טובת הנאה ושוב רוצה לפטור עצמו מליתן ורוצה לנכות על מה שהלוה לכהן וללוי ולעני א"כ החיוב עליו ליתן הוא ודאי והנתינה הוא ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי ודומה קצת לאינו יודע אם פרעתי שחייב לשלם אף שהוא מוחזק ועכ"פ תיכף בשעת הפרשה זכו השבט והעניים ואינו ברשותו משא"כ דמאי תחלת החיוב הוא ספק ואדרבה רוב ע"ה מעשרין לכך אמרינן המע"ה אבל במעשר כספים שאין כאן טבל וא"צ הפרשה ועל תחלת החיוב אנו דנין אם צריך ליתן לעניים או א"צ יכול לומר קים לי כר"י ועשו שאינו זוכה כזוכה ואף שג"כ צריך להפריש כדי שיהיה שייך שזוכה בו הוא הרי עיקר הפרשה זו בשביל עצמו לא בשביל דבר אחר וא"צ קריאת שם:

ובגוף שאלה שלו שבשעה שהלוה לעני ההוא לא הלוה לו על דעת כן. דע אהובי שזה פלוגתא דאמוראי בירושלמי בגיטין שם ויען שאין לך שם במקומך הירושלמי הנני מעתיק לך הלשון. אתא עובדא קומי רב אמי כהן ולוי שהיה חייב לישראל מעות ואמר לי הפרש עליהן מחלקי אמר לי' ולא תנינן אלא המלוה מעות את הכהן כו' להיות מפריש עליהן מחלקו בשהלוהו ע"מ כן הא לא הלוהו ע"מ כן לא ר' זעירא אמר אפילו לא הלוהו ע"מ כן חיליה דר"ז מן הדא וכן בן לוי שהיה חייב לישראל מעות אמר לו הפרש עליהן מחלקי לא יהיה גובה ומפריש שאין לוי עושה לוי שלא אמר אלא לא יהיה גובה ומפריש הא משלו מפריש והפוסקים לא הביאו פלוגתא זו ולא הכריעו בה רק הרשב"א בחידושיו הביא פלוגתא זו אגב גררא וג"כ לא הכריע אמנם מדכתב ואיכא מאן דאסר אפילו ברשות כיון שלא הלוה מתחלה ע"מ כן משמע שדברי ר' זעירא הם עיקר ודברי האוסר טפל. וגם לכאורה ראיה של רב אמי בירושלמי תמוה דמביא ראיה ממשנתנו מדתנן המלוה כו' להיות מפריש עליהן כו' ודלמא להכי תנן שההלואה היתה מתחלה לכך משום סיפא שאם הלוום בפני ב"ד א"צ ליטול רשות מן היורשין ופירש"י דיש כח ביד ב"ד להטיל חוב זה על כל הכהונה ולויה כו' וזהו שייך אם היתה תחלת ההלואה ע"מ כן אבל אם לא היתה תחלת הלואה ע"מ כן מה מועיל שהיתה בפני ב"ד והרי לא הטילו ב"ד חוב זה על כל הכהונה אבל לעולם כשהם עצמם בחיים מועיל רשות שלהם אפילו לא הלוום ע"מ כן. ונראה כאשר נשים לב לכאורה הני אמוראי בירושלמי במה פליגי ובשלמא ר' אמי שמביא ראיה ממשנתנו אף שמהתוספתא שמביא ר' זעירא משמע בהיפך סובר דמשנתנו עיקר ומה מועיל התוספתא לסתור המשנה ורבי לא שנה ר' חייא מנ"ל אבל ר' זעירא שמביא ראיה להיתר מהתוספתא שזהו תוספתא פ"ז דדמאי

מה יענה למשנתנו ולמה סומך על התוספתא נגד המשנה ולמימר שסובר שמשנתנו לאו דוקא הוא דוחק:

ולכן נלע"ד דהני אמוראי בירושלמי פליגי במחלוקת הרז"ה והרמב"ן דפליגי במה דתניא רבי אומר יורשין שירשו קרקע שדעת הרז"ה והיא דעת התוס' דקאי אסיפא עיין בגיטין למ"ד ע"ב בתוס' ד"ה תניא כו', והרז"ה נתן טעם דלכך א"צ ליטול רשות לפי שכשהלוום בב"ד הוה מלוה בשטר וכשירשו חייבים לשלם. והרמב"ן חולק ומפרש דקאי אירשא דכשירשו קרקע מועיל רשות ואם לא ירשו אינו מועיל רשות, ועיין בחידושי רשב"א דלפירוש הרז"ה משנתנו פליגא אדר' אליעזר בן יעקב דאמר שם שמפריש בחזקת השבט ובחזקת עניי ישראל. ולפ"ז לפירוש הרז"ה גם בהלוום בפני ב"ד צריך עכ"פ שיהיו יורשים ושירשו א"כ אפילו לא הלוום מתחלה ע"ד כך אם הלוה נתן לו אח"כ רשות וההלואה היתה בפני ב"ד דמיחשב כשטר למה לא יועיל כמו בהלוה מתחלה ע"ד כך א"ו שעיקר דין זה מעיקרו לא תיקנו חכמים רק בהלוהו מתחלה ע"ד כך. זו דעת ר' אמי בירושלמי אבל ר' זעירא סובר כפירוש הרמב"ן ורבי אירשא קאי ומשנתנו שפיר סברה כראב"י דסומך על אותו השבט ועל עניי ישראל לכך בעינן הלוהו מתחלה על כך אבל כשהלוה קיים מועיל רשות שלו אפילו לא הלוהו ע"ד כך וכיון שהרמב"ם בפ"ז ממעשר הל' ז' כתב הך שירשו קרקע אירשא א"כ פוסק כר' זעירא. ועוד נלע"ד ראיה מדברי הרמב"ם שפוסק כר' זעירא שהרי הרמב"ם שם הל' ה' התחיל המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש על אותן מעות ושוב בסוף הל' ז' כתב ואם הלוום בב"ד ע"מ שיפרוש על מעות אלו כו'. והדבר לכאורה מיותר שהרי התחיל המלוה כו' להיות מפריש על אותן המעות ועל זה סובבים שוב כל דבריו ולמה חזר לשנותו כאן. ולא עוד אלא שיש שינוי בדבריו שבתחלת דבריו בהל' ה' כתב המלוה כו' להיות מפריש על אותן המעות ולא כתב על מנת ובסוף הל' ז' כתב על מנת, אלא הוא הדבר שדברתי שלסמוך על שבט ועל עניי עולם ודאי שלא שיעבדו הב"ד את השבט ועניי עולם כי אם כשהיתה ההלואה בפני ב"ד מתחלה ע"ד כך. לכן דקדק הרמב"ם וכתב על מנת אבל בתחלת דבריו לא לקפידא כתב שהלוה להיות מפריש עליהן אלא העתיק לשון המשנה כדרכו ואורחא דמלתא נקט ולא לקפידא לכן לא כתב על מנת. בהא נחתי בהא סלקי שדברי ר' זעירא עיקר ויכול להפריש עליהן אבל רשות מהעני צריך. וגם זה אמינא דוקא אם הוא באופן שאף אם לא היה חייב לו היה ג"כ נותן המעשר שלו לזה העני כפי אותו אומד שהיה נותן לו בלאו הכי יחשוב עתה על חלקו ולא יותר דאל"כ לא שבקת חיי

לעניים דכל עשיר יש לו חובות שנתייאשו ויפריש מעשרותיו על אלו החובות. והנלע"ד כתבתי. דברי הטרוד מאד הד"ש:

תשובה ר

תשובה

לכבוד הרבני המופלא ומופלג בתורה ובחכמה מוהר"ר שמואל נר"ו חד מבי דינא רבא דק"ק מנהיים יצ"ו:

ע"ד אשר שאל על אשר שמע מאחד מתלמידיי בשמי לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ו ממעשר שני הל' י"א תיבה שנשתמש בה כו' מחצה על מחצה חולין שלכאורה תמוה למה פסק לקולא. ואמרתי הטעם שהמעות מוקמינן לי' על חזקתו הראשונה והרי בודאי היה פעם אחת חולין ונשאר על חזקתו * [הגה"ה מבן המחבר ובזה יש לתרץ קושית הפ"י בסוגיא דפת שעיפשה פסחים ז' ע"א שהקשה מאי פריך הגמרא ממעות שנמצא לפני סוחרי בהמה כו' דלמא הא דאזלינן בתר בתרא היינו רק לחומרא אבל לא לקולא ולכך צריך לרב רבתה מצה. ולפי דברי אאמ"ו הגאון ז"ל שפיר פריך הגמ' מדהך סברא דאזלינן בתר בתרא מועיל להוציא המעות מחזקתו חזקת חולין מכלל שהיא סברא אלימתא לסמוך עליה גם לקולא. גם אל תתמה הא רש"י שם בסוף ד"ה רוב אוכלי בשר כתב ואע"ג דאיכא למימר מיד המוכר נפלו ומעות חולין הן ספק איסורא לחומרא עכ"ל ואמאי לא נימא דאוקמינן המעות על חזקתו חזקת חולין. זה אינו דכאן במעות שנמצא לפני סוחרי בהמה איתרע הך חזקה דהא כשהיה ביד הלוקח בודאי היה מעשר דהא רוב אוכלי בשר הוא משל מעות מעשר והספק הוא אי מיד הלוקח נפל והוא מעות מעשר או מיד המוכר נפל ונעשה מעות חולין ביד המוכר בזה אזלינן לחומרא ואמרינן כיון שזה המעות בודאי היה מעשר כשהיה ביד הלוקח אוקמיה אחזקתו לחומרא ועדיין הוא מעשר וכן כתבו התוס' במסכת ב"מ כ"ו ע"א ד"ה לעולם מעשר ע"ש ודוק:] ועל זה הקשה מעלתו ממה שפסק הרמב"ם עצמו שם סוף הלכה י"ב להחמיר במעות הנמצא בין חולין למעשר שני אם הוא מחצה על מחצה ומעלתו רצה לתרץ דשם יש לפנינו חזקת איסור שהרי מונח שם לפנינו מעות מעשר מצד זה ומעות חולין מצד זה ומיחשב ספיקו של זה שנמצא באמצע כחתיכה משתי חתיכות: הנה גם לפני עלה כך במחשבה אלא שאין צורך לזה דהרי אנן קיי"ל אי אפשר לצמצם אפי' בידי אדם וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ט מהלכות רוצח הל' ח' וא"כ מעות הנמצא ממוצע בין מעות חולין למעות מעשר שני דהיינו מחצה על מחצה היינו באומד הדעת הוא נראה ממוצע אבל בבירור ובאמת שיהיה ודאי כן אי

אפשר דהרי אי אפשר לצמצם וא"כ נשאר הספק לאיזה מקום הוא קרוב יותר והוי ספק מחמת חסרון ידיעה ולכך דינו להחמיר בספיקו. דברי הד"ש:

תשובה רא

תשובה

להגאון מוהר"ר ישעי' נר"ו אב"ד דק"ק ברעסלי:

מה שכתב על מה שפסק רמ"א בי"ד בסוף סי' שכ"ב וי"א כששורפין החלה עושין לה היסק בפ"ע דישראל אסור ליהנות ממנה (מהרי"ק) וכן הוא בתוס' פ' כל שעה. וכתב מעלתו שלא מצא זה במהרי"ק וגם המקום בתוס' פכ"ש לא נודע לו: הנה מה שנרשם מהרי"ק הוא טעות הדפוס וצ"ל מהרי"ו וכן הוא בד"מ והוא במהרי"ו בסופו בדרשה של פסח וז"ל שם החלה בבית שאין בו כהן שאין הכהן נהנה ממנה צריך לעשות לה היסק בפ"ע דישראל אסור ליהנות ממנה דכתיב את משמרת תרומותי אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואיתקש להדדי מה תרומה טהורה לכהן כו' תוס' פכ"ש עכ"ל מהרי"ו. הרי שמהרי"ו כתב זה בשם התוס' פכ"ש. ומ"ש מעלתו שלא נודע לו באיזה מקום הוא בתוס' בפרק כ"ש הנה הוא בדף ל"ד ע"א בד"ה מחמין לו חמין:

ומה שהקשה עוד לפי מה דקיי"ל בתרומה גדולה בזה"ז ששיעורה בכל שהוא שהיא עומדת לשריפה וניתנת לכל כהן שירצה והכהן רשאי לקיימה ולהניחה עד שעה שיוכל ליהנות ממנה בשעת שריפה כמבואר ביו"ד סימן של"א סעיף י"ט ע"ש. ומצוה ליתן טעם הגון מדוע נשתנה דין חלה בזה"ז שכתב רמ"א בס"ס שכ"ב כששורפין החלה עושין לה היסק בפ"ע ולמה לא יתנו החלה לכהן והוא רשאי ליהנות הן להסיקו תחת תבשילו והן להחם בו תנורו בימי הקור כו' לענין נתינה לכהן למה גרע שם נתינת חלה מענין תרומה גדולה:

והנה באמת לענין הדין נוכל לומר שבאמת דין שניהן שוה וגם החלה אם הישראל רוצה ליתנה לכהן והכהן יחזיקנה עד שיוכל ליהנות ממנה בשעת שריפה הגון לעשות כן. אלא כיון שהחלה בזה"ז שיעורה בכ"ש ואין בה כדי נתינה לכהן להטריח הישראל בשביל כל שהוא אין הדבר כדאי ואם נימא שהישראל יחזיק אצלו עד יצטרפו אצלו חלות הרבה ויוליכם לכהן יש לחוש לתקלה שהישראל עצמו יסיק בהם התנור והרי אין הישראל רשאי ליהנות משריפתה לכן לא הזכיר הש"ע נתינתה לכהן. אבל בתרומה כיון שיש תרומת מעשר שיש לה שיעור וזה ודאי צריך להוליכה לכהן ולפעמים הלוי עצמו יש לו תבואה והוא נותן תרומה גדולה וגם תרומת מעשר ומצרף התרומה גדולה עם התרומת מעשר ומוליך לכהן ולכן כתב רמ"א בסעיף י"ט בתרומה גדולה דין זה ועיקר כוונתו

לבאר פרטי הדינים שיוכל ליתנה לכל כהן שירצה ושיוכל הכהן להניחה עד שעה שיוכל ליהנות משריפתה ונ"מ בכל דינים הללו אף דלא שכיח בתרומה גדולה שיוליכם לכהן מ"מ שכיח בתרומת מעשר. הא חדא:

ועוד אמינא דגם לדין יש חילוק בין חלה לתרומה דהרי הש"ך שם בסי' של"א ס"ק ל"א כתב ויכול להניחה כו' ולא חיישינן שיבוא לידי מכשול בה שהכהנים נזהרים בזה כיון שידוע לכל שעכשיו אין שום תרומה נאכלת עכ"ל הש"ך. וזה שייך בתרומה אבל חלה כיון שיש חלות נאכלות כגון במקום שמפרישין שתי חלות כגון מכזיב עד אמנה וכמו כן כל הארצות מאמנה ולחוץ כמבואר בדברי המחבר בסימן שכ"ב סעיף ד' לכך החלה הנשרפת אין הכהנים רשאים להשהותה פן יבוא מכשול שיאכל ממנה וכיון שאין רשאי להשהותה אין בהן תועלת לכהן כי מה יסיק במשהו. אלא ששוב זה נכון לדעת המחבר אבל לדעת רמ"א שם בסימן שכ"ב אין שום חלה נאכלת מ"מ הדבר נכון שהרי מסיים רמ"א שם ששורפין אותה כמו שהיו עושין כשהיו מפרישין שתי חלות ע"ש. אף שעיקר כוונת רמ"א היינו שאין לה שיעור מ"מ גם לענין שנשרפת נוכל לומר הטעם שנשרפת מיד כמו שהיה כשהפרישו ב' חלות:

ומה שתמה על ש"י במנחות ע"ז ע"ב בד"ה ונילף מתרומת חלה דהוי אחד מארבעים ושמונה. וע"ז תמה מר תרי תמיהי. חדא דשיעור חלה הוא רק מדרבנן וסמכו על מה דכתיב תתנו אבל מן התורה אין לחלה שיעור כמבואר בפוסקים רובם ככולם ברמב"ם פ"ה מבכורים ובטוש"ע סימן שכ"ב ורש"י בחומש פ' שלח לך כתב תרומת גורן שלא נאמר בה שיעור וחטה אחת פוטרת אבל חכמים נתנו בה שיעור לבעל הבית כו'. ומה שכתב רש"י בפסוק שאחריו תתנו לה' תרומה כבר כתב המזרחי דאינו אלא דרך אסמכתא וכן כתב הסמ"ג עשין קמ"א, אמור מעתה יתכן לפרש שאלת הש"ס ונילף מחלה דסגי בכל שהוא עכ"ל דרום מעלתו. ועוד הקשה דרש"י אחז אחד ממ"ח והרי בבעה"ב שיעורו אחד מכ"ד וצריך לומר דדקדק רש"י לאחוז היותר מועט ותפשת מועט כו' א"כ למה פירש"י לעיל מזה בד"ה ונילף מתרומת מדין דהוה אחד מחמשים והוה ליה לאחוז המועט דהיינו תרומת אלעזר שהיא אחד מה' מאות. והנה באמת קושיותיו חמורות ואעפ"כ צריכין אנו למשכוני נפשין ליישב דברי רש"י על נכון:

ואומר אני שמה שברור למעלתו שאין לחלה שום שיעור מן התורה אין אני מסכים עמו לחלוטין ויש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה שום מפרש או פוסק והוא זה, כי המצוה הזאת של הפרשת חלה אם כי היא מצוה אחת יש בה שני ענינים. הענין האחד הוא להפקיע איסור טבל מן העיסה כי קודם ההפרשה היא אסורה באכילה וע"י הפרשת

החלה מן העיסה כבר הופקע איסור טבל והותרה העיסה באכילה ואף אם אח"כ יחזיק בעל העיסה את החלה לעצמו ולא יתננה לכהן אין כאן אלא גזל השבט והעיסה הותרה באכילה. ואמנם המצוה העיקרית ליתנה לכהן, וזה הענין השני שאמרתי שיש במצוה זו, ושני ענינים האלו חלוקים זה מזה שלפטור העיסה אין לו שיעור כלל מן התורה ואפילו משהו פוטר העיסה כתרומת גורן * [הגה"ה מבן המחבר דע שמה שחידש אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בחלה ובתרומה דלהוציא מידי טבל חטה אחת פוטרת כל הכרי אבל מ"מ צריך לקיים מצות נתינה שיהיה בכדי נתינה לכהן, אין הכוונה שיש כאן שתי הפרשות זו אחר זו ואם הרים משהו הותר הכרי בתרומה והעיסה בחלה ואח"כ צריך להוסיף עוד ולהפריש שיעור כדי נתינה לכהן, זה אי אפשר לומר משום כמה טעמים, חדא דבמסכת שבת כ"ה ע"א ובמסכת יבמות ע"ד ע"א דרשינן משמרת תרומותי שתרומה טמאה מותרת בהנאה ודרש תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ובבכורות דף ל"ד דרשינן משמרת תרומותי בשתי תרומות אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה. ומקשים התוס' במס' שבת ובמסכת בכורות שם איך יליף שלש תרומות מקרא זה טהורה וטמאה ותלויה ומתרצים התוס' דמלך דריש אתרומה טמאה להתיר בהנאה ומשמרת שייך בתלויה ע"ש. ומעתה אי צריך בכל תרומה שתי הפרשות אחת להתירה מטבל ואחת למצות נתינה לכהן אכתי קשה מנ"ל למידרש תרומה טמאה דלמא תרומותי דהיינו שתי תרומות קאי אחד על תרומת כל שהוא שמתיר מטבל ושני אתרומת שיעור כדי נתינה. ועוד שם בבכורות פריך הגמ' ור' יהושע ומשני תרומותי כתיב אמאי לא משני דר"א ור"י פליגי בזה דר"א מוקי משמרת תרומותי שתי תרומות לטהורה ולתלויה ור"י מוקי לשתי תרומות אחת שבא להתיר מטבל ואחת הניתנת לכהן, ועוד איך אפשר לומר דבהפרשה כל שהוא הותר הכרי בתרומה והעיסה בחלה הא כל זמן שחסר עוד הפרשה דבכדי נתינה עדיין אסור הכרי והעיסה כדילפינן במס' סנהדרין דף פ"ג מנין לטבל שהוא במיתה דכתיב ולא יחללו את קדשי בנ"י אשר ירימו לה' בעתיד לתרום הכתוב מדבר ע"ש וחלה ותרומה מחד קרא נפקא לן כדאיתא בפ"א ממסכת חלה משנה ט' וע"ש בפירוש המשנה להרמב"ם ובברטנורה שם, וא"כ האי הפרשת כל שהוא מה טיבו הא עדיין לא הותר כל זמן אשר עתיד לתרום ממנו ועדיין הוא באזהרה מקרא ולא יחללו את קדשי בנ"י אשר ירימו לה'. מכל זה מוכח שאין כאן אלא הפרשה אחת דודאי אם עבר ותרם כל שהוא כבר הותרו העיסה והכרי ושוב אין שם תרומה ותלה על מה שיוסיף ואם יתן לכהן חולין הוא נותן. ואמנם כוונת אאמ"ו הגאון ז"ל במה שכתב שיש שני שיעורים כוונתו שלכתחלה צריך לתרום שיהיה

כדי נתינה ולא בשביל להתיר השיריים שבשביל זה היה סגי בכל שהוא אך שהכתוב הצריך שיעור כדי לקיים כדי נתינה לכהן ואם עבר והפריש רק חטה אחת כבר הותר הכרי וכן בחלה כבר הותרה העיסה והוא מעוות שלא יוכל לתקון לקיים עוד מצות נתינה שכבר עבר ההפרשה וגם יש נפקא מיניה בכהן עצמו שיש לו כרי או עיסה שגם הכהן אסור לאכול טבל אינו צריך להפריש כי אם כל שהוא להתיר הכרי והעיסה אבל מצות נתינה לכהן לא שייך לגבי עצמו שהוא כהן: ובזה נדחה גם מה שהוכיחו התוס' במסכת מנחות ס' ע"א בסוף ד"ה ומי בעינן כו' דחטה אחת פוטרת את הכרי מדאמרינן בסוף מסכת ע"ז דטבל בכל שהוא כהיתרו כך איסורו ע"ש בתוס' ולפי דברי אאמ"ו הגאון ז"ל אין מזה ראיה דזה הוא אם עבר והפריש או כהן לעצמו מפריש לכתחלה כל שהוא ומתיר הכרי בחטה אחת. ולפ"ז מתורץ נמי מה שתמהו התוס' שם במסכת מנחות למה לא חשיב תרומה בהדי הנך דאין להם שיעור ולפי דברי אאמ"ו הגאון ז"ל לא מצי לחשוב תרומה דאכתי יש בו שיעור לכתחלה בכדי נתינה לכהן. ודוק היטב בכל זה:] שחטה אחת פוטרת כל הכרי, ואמנם הענין השני לקיים מצות נתינה לכהן זהו יש לו שיעור מן התורה כיון דכתיב תתנו צריך שיהיה כדי נתינה והשיעור הזה שהוא אחד מכ"ד או אחד ממ"ח כאשר נבאר אח"כ הוא מן התורה בצד ומדרבנן בצד, ואפרש הדבר ונאחז דרך משל שהוא אחד מכ"ד וזהו יש בו שיעור חשוב לקיים המצוה נתינה לכהן ואמנם זהו השיעור אחד מכ"ד בעשרון שהוא שעור חלה וכשיש אחד מכ"ד בעשרון כבר הוא כדי נתינה ושוב אין חילוק מן התורה בין אם העיסה היא רק עשרון אחד ובין אם העיסה היא ממאה סאה כי לענין לפטור העיסה אפילו משהו פוטר ולענין נתינה לכהן הרי יש כאן כדי נתינה ומה לו להכהן אם העיסה קטנה או גדולה, וזהו הצד שהוא השיעור מן התורה שהוא חלק כ"ד מן עשירית האיפה. ואמנם הצד שהוא מדרבנן הוא שחז"ל תיקנו שצריך שיתנו חלק כ"ד מן העיסה כמות שהיא ואם העיסה היא גדולה כ"ד עשרונות צריך שיתן לכהן עשרון שלם שהוא חלק כ"ד מן אותה העיסה. זהו מה שנלע"ד בשיעור חלה:

ועתה נתקע בה מסמרות מדברי הפוסקים הראשונים והמפרשים וראשון לציון דברי רש"י בחומש בפ' שלח לך בד"ה כתרומת גורן שלא נאמר בה שיעור ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור אבל חכמים נתנו שיעור לבעה"ב אחד מכ"ד ולנחתום אחד ממ"ח. ואח"כ בד"ה תתנו לה' תרומה פירש לפי שלא שמענו שיעור לחלה נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה. ולכאורה דברי רש"י סתרי אהדדי ולכן כתב המזרחי וז"ל שלא שמענו שיעור לחלה נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה (בספרי) ואין זה אלא אסמכתא בעלמא

שהרי גבי תרומת גורן נמי כתיב בה נתינה ועם כל זה אמרו שאין לה שיעור מן התורה אלא חטה אחת פוטרת כל הכרי וכן גבי גט כתיב ונתן עם כל זה אמרו כתבו על גבי איסורי הנאה כשר, והראיה הגמורה על זה שהרי כתיב בה כתרומת גורן מה תרומת גורן אין לה שיעור מן התורה אף חלה אין לה שיעור מן התורה אלא ע"כ לומר שמה שאמרו שיעור חלה של בעה"ב אחד מכ"ד ושל נחתום אחד ממ"ח וסמכו דבריהם על מקרא זה דתתנו אינו אלא אסמכתא בעלמא וכן רש"י ז"ל למעלה כתרומת גורן שלא נאמר בה שיעור כו' אבל חכמים נתנו בה שיעור עכ"ל המזרחי. והנה מה שהביא ראיה מתרומת גורן תלה תניא בדלא תניא דבחלה תניא בהדיא בספרי שדרשינן מקרא דתתנו שיהיה בה כדי נתינה ובתרומת גורן לא מצינו בהדיא שאמרו שא"צ מן התורה כדי נתינה רק מצינו שאמרו חטה אחת פוטרת כל הכרי ומזה נדבר אח"כ וכעת נדבר מן הראיה שהביא מגט שכתבו על איסורי הנאה כשר:

והנה הגם שגם רבותינו חקרי לב בעלי תוס' אמרו דבר זה אלא שהם אמרו לאידך גיסא שלכך גט שכתבו על איסורי הנאה כשר שהרי חטה אחת פוטרת הכרי, ולפי שיש לי לדון על דבר זה לכן אביא דברי התוס' והוא במסכת גיטין דף כ' ע"א בד"ה דלמא נתינת הגט הוא וכן שלף איש נעלו ונתן לרעהו לא בעינן שוה פרוטה אע"ג דכתיב ונתן וכן גבי תרומה חטה אחת פוטרת כל הכרי אע"ג דכתיב תתן לו ובמתנות דם חטאת כו' והא דאמר א"ש בפ' כל שעה כו' וכן לא יתן עליה לבונה וצריך כזית היינו משום דשני מלשון שימה דאתחיל בה לא ישים עליה שמן כו'. והנה מה שיש לנו לדון על גוף דברי תוס' אחר נשיקת עפרם נדבר בסמוך ואמנם אף מדברי התוס' עצמם אין ראיה שיאמרו שמה שדרשו בספרי מתתנו לה' דכתיב בחלה שיהיה כדי נתינה יהיה רק אסמכתא ואדרבה גם התוס' מודים שהיא דרשה גמורה והטעם הוא הטעם עצמו שכתבו גבי לבונה שהרי גם בחלה התחיל הכתוב בלשון תרימו והיה באכלכם וגו' תרימו תרומה לה' ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה כתרומת גורן כן תרימו אותה ולבסוף כתיב מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה ולמה שינה הכתוב מלשון תרימו והוה ליה ג"כ לכתוב מראשית עריסותיכם תרימו לה' תרומה ולמה כתיב כאן תתנו אלא עד כאן דיבר הכתוב לפטור העיסה ולזה סגי בכל שהוא לכן לא כתיב לשון נתינה ולבסוף מדבר הכתוב מנתינה לכהן כתיב תתנו ליתן בה שיעור כדי נתינה לכהן ומה שהקיש לתרומת גורן היינו להפקיע איסור טבל מן העיסה. וכל זה אני אומר לפי דבריהם בגיטין אבל על עיקר דבריהם אני דן וח"ו שהייתי מהרהר אחר דברי רבותינו אלמלא שמצאתי שהם עצמם במקום אחר לא כתבו כן דבשבת כ"ה ע"ב בד"ה תתן לו כו' כתבו וא"ת מידי ולא

לאורו כתיב אימא תתן לו ולא דבר שאין ראוי לו כלל וי"ל דא"כ לא לכתוב אלא תתן דאין נתינה פחות משוה פרוטה ומדכתיב לו משמע לו ולא לאורו עכ"ל התוס'. ולפי דבריהם בגיטין איך משמע מתתן שיהיה ש"פ והלא בגט כתיב ונתן ואפ"ה אפילו איסור הנאה מקרי ונתן א"ו שאני ונתן דכתיב בגט שאין הכוונה אלא נתינת הגט ואף שאינו שוה מאומה מקרי נתינה שדבר גדול נתן לה שעל ידו מותרת לעלמא, והראיה שהביאו משלף איש נעלו דלא בעינן ש"פ אני תמה והרי כך איתא בב"מ מ"ז ע"א תנא קונין בכלי אע"פ שאין בו ש"פ ומה ראיה יש מכלי על דבר שאינו כלי והרי אף לענין טענה וכפירה יצאו כלים למה שהן אפילו אין בהם ש"פ הם חשובים כשתי כסף ולכן גם לענין נתינה חשיב ונתן, ואם כוונת התוס' תינח לר"נ דסובר שאין קונין אלא בכלי אבל לרב ששת דאמר אף בפרי, אומר אני וכי היכן הוזכר בדברי ר"ש שאפילו פחות מש"פ ומדברי רש"י משמע בהדיא כדבריי, דרש"י פי' אבל בפרי לא אפילו שוה הרבה וכוונת רש"י דאילו באינו ש"פ גם לר"ש אין קונין בפרי. ותדע שכן הוא דאל"כ קשה לר"ש למה שנינו בברייתא קונין בכלי אע"פ שאין בו ש"פ ניתני סתמא קונין אף במה שאין בו ש"פ וא"כ אין להתוס' ראיה מנעל, ואמנם התוס' לשיטתייהו דגם לענין טענה וכפירה ס"ל דגם בכלי אע"פ דלא בעינן שתי כסף אבל ש"פ בעינן דפחות מש"פ אף אם הוא כלי אינו חשוב ממון כמבואר בדבריהם בקידושין י"א ע"ב בד"ה והרי טענה ובשבועות ל"ט ע"ב בד"ה מה כלים ע"ש. אבל לדידן דקיי"ל כרבינו האי והרמב"ם דנשבעין על הכלי אפילו אין בו ש"פ כמבואר בש"ע ח"מ סימן פ"ח א"כ אין ראיה מחליפין כלל ומה שהביאו ממתנת דם על המזבח אני תמה מאד וכי מביאין ראיה מנתינה מאדם לאדם שהכוונה להנהותו ויש חילוק בין הוא כדי נתינה למתן דמים על המזבח וכי מה יתרון יש למזבח אם הוא ש"פ או לא. ומה שהביאו ראיה מחטה אחת שפוטרת כל הכרי אני אומר ערבך ערבא צריך כי אני אומר שמה שאמרו שחטה אחת פוטרת היינו להתיר הכרי לאפקועי איסור טבל אבל ידי נתינה לכהן צריך דבר שיהיה בו כדי נתינה ולפי שסתם כרי יש בו הרבה מסתמא באחד מששים יש בו יותר מכדי נתינה:

ועוד אני אומר דאפילו יהיבנא לרבותינו בעלי התוס' דבתרומת גורן לא בעינן כדי נתינה היינו משום שאפילו אין לו אלא מעט חטים שאין בכל הטבל כדי נתינה אפ"ה אסור עד שיפריש ממנו תרומה ושאר מתנות ובודאי צריך ליתן לכהן תרומתו וא"כ ע"כ לא הקפידה התורה על כדי נתינה וגם בזה אינני מודה לחלוטין והיכא דאי אפשר שאני אבל היכא דאפשר ליתן כדי נתינה חייב ליתן כדי נתינה, אבל בחלה שהתורה לא חייבה בחלה רק אם יש שיעור חלה ובשיעור הזה יש בחלק מ"ח ממנו או עכ"פ בחלק כ"ד

ממנו כדי נתינה חייב ליתן כדי נתינה, והיינו לצאת ידי נתינה לכהן. באופן שאני נשאר שריר וקיים בדעה זו ששיעור הזה הוא מה"ת. באופן שיש ג' פרטים בהפרשת חלה שלהתיר העיסה באכילה אפילו לא הרים אלא כ"ש לחלה הותרה העיסה, ולצאת ידי נתינה לכהן חייב מן התורה ליתן חלק א' ממ"ח או מכ"ד מעשרון לכהן ואפילו העיסה גדולה מאה עשרונות יוצא בחלק המגיע בעשרון אחד, ומדרבנן החיוב על כל עיסה לפי גדלה חייב הבעה"ב ליתן אחד מכ"ד בכל העיסה והנחתום אחד ממ"ח בכל העיסה:

ומעתה יתפרשו דברי רש"י בפירושו בפ' שלח לך על נכון. כתרומת גורן שלא נאמר בה שיעור כו' והיינו לפטור העיסה שוב כתב אבל חכמים נתנו שיעור לבעה"ב אחד מכ"ד ולנחתום אחד ממ"ח, היינו מכל עיסה לפי גדלה וזהו מדרבנן. ושוב בפסוק שאחריו בפסוק תתנו כתב לפי שלא שמענו שיעור לחלה נאמר תתנו שיהיה בה כדי נתינה וזהו מן התורה לקיים מצות נתינה ובין שתהיה העיסה גדולה מאד ובין שתהיה העיסה שיעור עשרון אחד השיעור שוה שיהא כדי נתינה, זה העולה מדברי רש"י. ודברי הרמב"ם בפירוש המשנה במס' חלה פ"ב משנה ז' זה לשונו מה שחייבו לבעה"ב אחד מכ"ד לפי שהוא לש עיסה קטנה וצריך להוציא שיעור שיהיה ראוי לתתו לכהן כמו שאמר הש"י תתנו שיהא בו כדי נתינה ועל כן אין ראוי להיות פחות מחלק כ"ד מן השיעור המשוער לחלה שהוא חמשת רבעים אבל הנחתום שהוא לש הרבה אפילו חלק מארבעים ושמונה היא שיעור שיש בו כדי נתינה. העתקתי דברי רבינו הגדול ולמדנו ממנו שחלק אחד מכ"ד בחמשת רבעים הוא כדי נתינה אין חילוק בין תהיה העיסה רק חמשת רבעים ובין תהיה עיסה של כמה כורים ולהכי דקדק רבינו בלשונו ולא כתב שאין ראוי להיות פחות מחלק כ"ד בהעיסה אבל דקדק וכתב מן השיעור המשוער לחלה ועוד שהרי לכך יש בעיסת הנחתום כדי נתינה בחלק אחד ממ"ח. הארכתי בזה לאפוקי מדברי הגאון בעל מגן אברהם בספרו זית רענן שעל מה שאמרו בספרי שיהא בה כדי מתנה כתב וא"ת א"כ בעיסה גדולה מאד יתן אחד ממאה ויהיה ג"כ כדי מתנה או איפכא בעיסה קטנה אפילו אחד מכ"ד אין בו כדי מתנה וי"ל דלעולם אין בו כדי מתנה אא"כ יתן אחד מכ"ד דאם יש בו הרבה צריך ליתן הרבה עכ"ל הזית רענן. והנה מבואר בדברי הרמב"ם ההיפך ולעולם חלק כ"ד מעשרון הוא כדי מתנה אפילו בעיסה גדולה דלכך סגי בנחתום חלק ממ"ח ואמנם האמת הוא שצריך ליתן אחד מכ"ד מכל עיסה לפי גודלה והיינו מתקנת חכמים וחלק אחד מכ"ד בעשרון אפילו לכמה עשרונות הוא מן התורה לקיים מצות נתינה וכן מורה לשון הרמב"ם שצריך להוציא שיעור שיהיה ראוי לתת לכהן כמו שאמר הש"י תתנו שיהיה בו כדי נתינה. ובאמת דברי הזית רענן הם נגד הסברא ומה חילוק יש לכהן

בין אם החלה היא מעיסה גדולה או קטנה אם היא לו כדי נתינה. ולדברי הז"ר קשה בחולין דף קל"ז ע"ב גופא רב ושמואל דאמרי תרווייהו כו' תרומה בששים והאנן תנן עין יפה כו' דאורייתא בששים דרבנן בארבעים דאורייתא בששים והאמר שמואל חטה אחת פוטרת כל הכרי כו' ולדברי הז"ר א"כ אין כאן קושיא דמה דאמר שמואל חטה אחת פוטרת היינו להתיר הכרי אבל לא יצא ידי נתינה כי אם בששים דהרי גם בתרומה כתיב נתינה אלא ודאי שאין שייך בתרומה לשער כדי נתינה אחד מששים כיון שאין שיעור ידוע לכרי שיתחייב בתרומה ובאיזה כרי נשער חלק ששים אם כרי של קב או כרי של מאה כור דלענין שיהיה בו שעור נתינה אין לומר כל כרי לפי מה שהוא:

ונחזור לדברינו שדברי רבינו הגדול בפירוש המשנה מבוארים שיש עכ"פ שיעור מן התורה לנתינת חלה לכהן, אמנם דבריו בחיבורו פ"ה מהלכות בכורים שם סתם וכתב בהלכה א' וראשית זו אין לה שיעור מן התורה אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה כו', ובהלכה ב' ומד"ס שמפרישין אחד מכ"ד מן העיסה כדי שיהיה בה מתנה לכהן שנאמר תתן לו תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה כו'. והנה לפי הנראה שעכ"פ שיהיה ראוי ליתנו מתנה הוא מן התורה אלא שחכמים שיערו שבחלק כ"ד הוא כדי מתנה ועיקרו מדברי תורה ופירושו מד"ס ועכ"פ כבר הראיתי מקום ששיעור חלה הוא מן התורה. ואמנם אם הוא חלק מכ"ד בעשרון או חלק ממ"ח בעשרון זה תלוי בשני פירושים שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה, הפירוש הראשון הוא מה שהבאתי לעיל ומזה משמע דחלק אחד מכ"ד הוא השיעור האמיתי * [הגה"ה מבן המחבר לפי דברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות בכורים מוכח דשיעור האמיתי הוא חלק ממ"ח, דהרמב"ם כתב שם בהלכה ב' דהנחתום שעשה עיסה קטנה אחד מארבעים ושמונה עכ"ל ע"ש, ואי ס"ד דשיעור האמתי הוא חלק כ"ד מעשרון למה יפטר הנחתום כשעושה עיסה קטנה בחלק ממ"ח הא ליכא כדי נתינה ומשום טעם שלא לחלק בעיסות אין כח ביד חכמים להפקיע מה שהוא מחוייב מן התורה. והנה שני הפירושים שהביא הרמב"ם בפירוש המשנה הוא פלוגתא בירושלמי בין ר"י לחכמים ע"ש בפ"ב ממסכת חלה וחכמים שם אמרו הטעם דבנחתום שעיסתו מרובה הוא בכדי נתינה אחד ממ"ח ובבעה"ב שעיסתו מועט הוא אחד מכ"ד. ולפ"ז לדברי אמו"ו הגאון המחבר ז"ל צ"ל לדברי חכמים ששיעור אמיתי מן התורה הוא אחד מכ"ד ולר"י השיעור האמיתי הוא אחד ממ"ח. וצ"ל דסתם משנה בפ' ב' ממסכת חלה משנה ז' דתני וכן האשה שעושה למכור בשוק אחד ממ"ח ופי' הברטנורא שם אע"פ שעיסתה מעוטה ג"כ מפרשת אחד ממ"ח שלא לחלק בעיסות וכן פירש הר"ש שם ועיין בב"י ריש סימן שכ"ח ובש"ך ריש סימן שכ"ב א"כ ע"כ צריך לומר דהך סתם

משנה ר' יהודה היא דמפרש הטעם שם בירושלמי שהנחתום עינו יפה ובעה"ב עינו רעה וכשעושה אשה למכור בשוק ג"כ עינה יפה כמו שמתרץ בירושלמי שם ודוק היטב:] אלא שבנחתום החלק מ"ח שלו הוא כמו חלק כ"ד של בעה"ב שעיסתו הוא רק כשיעור חלה. ואמנם הביא עוד פירוש והוא מהספרי שלכך נתנו לבעה"ב שיעור אחד מכ"ד לפי שהוצאת חלה בבית הוא ניתן להאשה והאשה עינה רע וכשמצריכין אותה ליתן חלק אחד מכ"ד ולואי שתוציא אחד ממ"ח ולפי פירוש זה חלק אחד ממ"ח הוא השיעור האמיתי ומה שנתנו לבעה"ב שיעור אחד מכ"ד היינו שע"י זה תוציא עכ"פ אחד ממ"ח. וא"כ בידינו לומר שרש"י סובר כפירוש הזה האחרון וסובר ששיעור זה הוא מן התורה ולכן שפיר פריך ונילף מתרומת חלה שהוא אחד ממ"ח ונתיישבו קושיותיו דרום מעלתו דלא משום תפסת מועט אחז רש"י אחד ממ"ח רק משום דשיעור זה הוא מן התורה:

ואמנם מה שהקשה על מה שפירש"י דנילף מתרומת מדין שפירש"י שהוא אחד מחמשים דהיינו מה שנטלו הלוים מחלק העם והרי היה רש"י יכול לפרש אחד מחמש מאות שהוא מה שלקח אלעזר הכהן מחלק יוצאי הצבא ויותר נראה פירוש זה שתרומת אלעזר נקרא שם בכתוב תרומה אבל חלק הלוים לא נזכר בו תרומה. הא ודאי צריכא עיונא ותיתי לי שקודם שראיתי דבריו נתקשיתי בזה. ועוד יותר תמוה בעיני דכל הני קושיות שהקשו בסוגיא ונילף מבכורים ונילף מחלה הוא הכל דבר הניתן לכהן כשם שתרומת לחמי תודה הם לכהן וכמו דילפינן מתרומת מעשר שניתן לכהן וא"כ היה לרש"י לפרש א"כ תרומת מדין מה שניתן לאלעזר הכהן דהיינו חלק אחד מחמש מאות אבל חלק אחד מחמשים לא ניתן לכהן רק להלוים, וכעת הדבר צ"ע אצלי:

זולת זה דברי אגדה שהזכיר והישוב שעלה ע"פ סוד העיבור שהצדיקים באים גם בדורות האחרונים בסוד העבור. הנה רום מעלתו שיודע בעצמו שצדיק גמור הוא אולי מתקיים בו סוד ה' ליראיו ואת ישרים סודו. אבל אני בעניי אני שמח בחלקי חלק הנגלה בש"ס ופוסקים ואין לי עסק בנסתרות והלואי שחלק הנגלה יעלה בידי, וה' יורני נפלאות בתורתו וינחני בדרך אמת הדרך שדרכו בו רבותי נוחי נפש:

ויען שאני מגזע רש"י יגעתי ליישב דברי רש"י על נכון ונתתי לב ליישב גם דברי הרמב"ן בהשגותיו על השרשים שהקדים הרמב"ם בספר המצות שלו בשורש השלישי שתמה הרמב"ם על בעה"ג שמנה תרומת מדין במספר תרי"ג מצות והיא היתה רק לשעה. וכתב הרמב"ן בסוף השורש הזה שאולי סובר בעל ההלכות בפרשת תרומת המכס שהיא פרשה מלמדת לדורות בכל מלחמות הרשות להקריב מן הבא בידם תרומה לה' כו'. ועל זה השיב בעל זוהר הרקיע הביאו המגילת אסתר שהרי במנחות ע"ז ע"ב הקשו

בגמרא ונילף מתרומת מדין ומשני דנין דבר הנוהג לדורות כו' ואל יוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות. ובאמת זו היא תמיה גדולה בעיני על מאור עינינו הרמב"ן שיהיה ח"ו נעלם ממנו סוגית הגמרא. ולכן אומר אני שאף בלי הקדמת דברי הסוגיא הנ"ל ג"כ אי אפשר לומר שתרומת מדין תהיה נוהגת לדורות כי אם בתרומה שהופרש מחלק אנשי הצבא אבל מה שהופרש מחלק העם איך אפשר לומר בו שינהג לדורות ואטו היה לדורות להעם היושבים בביתם חלק בביזה הלא כל הביזה הוא להיוצאים למלחמה ופוק חזי בימי דוד שלא רצו ליתן חלק אפילו להיושבים על הכלים עד שדוד שם חק ומשפט כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו כמבואר בקרא שמואל א' קאפיטל למ"ד אבל העם הנשארים בביתם ולא ירדו למלחמה כלל אין להם חלק בביזה כלל ולכן אם דעת בעה"ג שהיא מצוה לדורות היינו יוצאי צבא שיתנו לכהן כמו שניתן אז לאלעזר. ובסוגיא זו דמנחות יש לנו לדקדק דהרי בברייתא בתחלת הסוגיא כבר השיב ת"ל ממנו תרומה לה' כו' וא"כ איך הקשו כאן דנילף מתרומת מדין והרי בתרומת מדין לא כתיב רק תרומת ה' אבל לא כתיב ממנו ובשלמא מה שהקשה מתרומת חלה אתי שפיר שהרי באמת השיב דנין דבר שנאמר בו ממנו ואף שכבר מבואר זה בברייתא ראשונה נגד בכורים מכל מקום הביא דברי ר' ישמעאל שאמר זה נגד חלה ור' ישמעאל תנא הוא ואין להקשות עליו שכבר שנינו בברייתא אבל על תרומת מדין קשה. ולכן נלע"ד שלא מצד ג"ש רצה ללמוד שנאמר כאן תרומה כו' אבל רצה ללמוד על פי מה דאיתא בירושלמי מסכת תרומות פ' ד' הלכה ג' אחד מחמשים אמר ר' לוי כתיב וממחצית ב"י תקח אחד אחוז מן החמשים כל מה שתאחז ממקום אחר הוא כזה כו'. ובאמת זהו אסמכתא כי שעה אינו מלמד לדורות והמקשה כאן היה סבר ללמוד ממה דכתיב אחד אחוז מחמשים שזה ילמד על תרומת תודה ועל זה השיב שתרומת מדין אינה נוהגת לדורות והיינו חלק העם אבל מחלק אלעזר מאנשי הצבא בלא"ה אין ללמוד דשם לא כתיב אחוז ועל זה אמר שפיר שאינו נוהג לדורות וא"כ דברי הרמב"ן וגם דברי רש"י נכונים:

אחר שכתבתי זה נזדמנתי עם הרב הגדול חד מב"ד הגדול מוהר"ר יעקב ג"ב נר"ו והזכירני שגם ביומא גבי תרומת הדשן ג"כ איתא אי ילפינן מתרומת מדין. ובבואי הבית עיינתי שם דף כ"ד ע"א ואמרתי שישו בני מעי כו' שבפירוש כתבו שם התוספות בד"ה מתרומת מעשר כו' שיותר נראה ללמוד ממדין אחד מחמשים מללמוד מאחד מחמש מאות מכח דברי הירושלמי הנ"ל דגבי אחד אחוז מחמשים דרשינן כל מה שאתה אוחז במקום אחר יהא כזה ונתתי לב ג"כ לתרץ שיטת רש"י שם דפירש מתרומת מדין דהיינו

אחד מחמש מאות וטעמא דשם תרומה מתרומה ילפינן ושם גבי תרומת הדשן לא כתיב ממנו ושפיר ילפינן מתרומת מדין אחד מחמש מאות דכתיב ג"כ לשון תרומה והרמות ומארד מחמשים מטעם אחוז לא רצה לפרש לפי שלהמסקנא דכאן דורות משעה לא ילפינן משא"כ תרומת אחד מחמש מאות שהוא מאנשי הצבא שפיר היא מצוה לדורות כמו שפירשתי לעיל דברי הרמב"ן ומתורץ שם קושיית התוס' שהקשו פשיטא דיותר יש ללמוד מתרומת מעשר דורות מדורות דגם תרומת אחד מחמש מאות הוא דורות מדורות ודברי רש"י נכונים בשתי הסוגיות. והיה זה שלום. כ"ד א"נ הד"ש:

תשובה רב

תשובה

מבן המחבר להגאון מוה' זרח איידליץ זצ"ל:

חכם הרזים כל רז לא אניס ליה. נהירין ליה שבילי דנהר דעה. דעת שפתיו ברור מללו מילין לצד עלאה. ה"ה כבוד הרב הגאון הגדול החריף מוה' זרח, אורו יזרח לנצח:

בבואי לביתי שמתי עיוני על מה שהיה לי פתחון פה עם כבוד מר הוא ניהו רבה בדבר התמיה הגדולה על הטור יו"ד סימן של"א פסק דבת כהן נשואה לישראל חרש שוטה וקטן פוסלה מלאכול בתרומה ע"ש. והיא תמיה גדולה שהוא פסק נגד משנה ערוכה ביבמות ס"ט ע"א דתני בהדיא האונס והמפתה והשוטה לא פוסלין ולא מאכילין הואיל ואין קנינו של שוטה קנין אפילו מדרבנן. והדבר תמוה מאד שלא הרגיש בזה שום מחבר מנושאי כליו של הטור ז"ל * [הגה"ה מבן המחבר וכאשר עסקתי בהעתקת הספר השיבני הרבני המופלג בתורה מוה' נחום טריביטש יצ"ו דיש לומר דכוונת הטור לאו משום אישות אלא משום שמא תמזוג כוס לבעלה וכמו שפריך הגמ' במסכת כתובות דף נ"ז ע"ב דלקיט כהן לישראל לא ליכול ותירוץ הגמרא שם השתא מדידהו ספו ליה וכו' ס"ל להטור דלא שייך באשה לבעלה חרש ושוטה. והשבתי לו דז"א. חדא דלא ה"ל להטור למנקט לשון פוסלין. ועוד דאם שייך באשת חרש ושוטה וקטן חשש שמא תמזוג לו כוס של תרומה א"כ הך משנה דמסכת יבמות היא דלא כמאן דהא בין למשנה ראשונה ובין לב"ד שאחריהן שם במסכת כתובות לכ"ע חוששין לשמא תמזוג לו כוס ולא פליגי ב"ד של אחריהן אלא משום דחששו לסמפון ע"ש בגמרא דכתובות דף נ"ח סוף ע"א. וא"כ למה תניא במתניתין דיבמות סתם דאינן פוסלין ומשמע דמותרת בתרומה אלא ודאי דבזה לא חיישינן כלל שמא תמזוג לו כוס דממ"נ אם היא בבית בעלה ישראל היא נזונית משל בעלה בבית בעלה אמרינן השתא מדידיה ספי לה ואם היא בבית אביה פשיטא דליכא למיחש שתוליך מזונות מבית אביה לבעלה חרש ושוטה וקטן:]:

והנה נ"ל לתרץ הדבר בפשוט דהגמרא שם דף ס"ט ע"ב פריך על מה דתני במתניתין ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה עיברה לא תאכל ופריך הגמרא כיון שבא עליה אמאי תאכל וליחוש שמא היא מעוברת ומתרץ הגמרא דבזנות לא חששו הואיל ומתהפכת אבל בנשואין חששו ופריך הגמרא בנשואין מי חששו והתניא בת כהן שנשאת לישראל ומת טובלת ואוכלת בתרומה ומתרץ ר"ח דעד ארבעים יום אוכלת בתרומה ממ"נ דאי לא מעוברת הא לא מיעברא ואי מיעברא מיא בעלמא הוא ופירש"י דמה דתני בברייתא זאת אוכלת בתרומה איירי דמת בו ביום שנשאה. והנה התו' כתבו בד"ה בזנות לא חששו דגבי שוטה אע"פ שנשאת לו מתהפכת ע"ש. ועתה י"ל דהטור לא סבר כהתוספות דגם בשוטה מתהפכת אלא דס"ל להטור דכיון שהיא נשאת לשוטה ודאי ניחא לה להוי לה בנים וא"כ בכל הנשואין אינה מתהפכת אף בנשאת לשוטה. והשתא שפיר פסק הטור דנשואה לשוטה פוסלה מאכילת תרומה היינו משום דחיישינן שמא היא מעוברת ומתניתין דתני שוטה אינו פוסל היינו משום קנין אינו פוסל דלאו קנינו קנין ונ"מ דתוך מ' אחר הנשואין היא מותרת לאכול בתרומה הואיל ועדיין מיא בעלמא הוא כתירוץ ר"ח. ובזה יש ליישב דקדוק בלשון הטור דבכל הסימן תנא לשון נשאת כגון בת כהן שנשאת לישראל וגם בת כהן שנשאת לכהן וכאן גבי חרש ושוטה נקט בת כהן נשואה לישראל ולא נקט שנשאת לישראל ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דהטור מדייק דוקא היכא שהיא נשואה כבר דהיינו אחר ארבעים יום דאז היא נפסלת לאכול בתרומה שמא היא מעוברת אבל תוך ארבעים יום היא מותרת ולא נפסלת לא משום קנין דאין קנין לשוטה ומשום שמא מעוברת נמי ליכא הואיל ותוך מ' יום מיא בעלמא הוא. והטור הוכיח דלא אמרינן גבי נשואה לשוטה שהיא מתהפכת משום דקשה למה לא תני במתניתין קטן פחות מט' שנים ויום א' כמו שהקשו בתוספות במתניתין בד"ה המפתה והשוטה ותירוץ התוספות דלא תני לה משום סיפא דתני ילדה זה היה נראה דחוק להטור. אבל לדעת הטור הוא ניחא דלא מצי למינקט קטן בהדי שוטה הואיל ואינם דומים בדין דשוטה אינו פוסלה רק בארבעים יום אבל אחר מ' יום פוסל אותה דשמא מעוברת היא וגבי קטן אינו פוסל אותה כל זמן שהוא קטן אפי' אחר ארבעים יום הואיל ובקטן לא חיישינן שמא מעוברת היא דמקטן לא מיתעברא:

וגם לפ"ז יש לתרץ גם קושית המהרש"א דמקשה דלמה פריך הגמרא וליחוש שמא היא מעוברת על אונס ומפתה אמאי לא פריך הימרא על שוטה דתנא אינו פוסל ואמאי היא מותרת לאכול בתרומה וליחוש שמא נתעברה וגבי שוטה הקושיא חמורה יותר דהא שוטה בעל כמה בעילות ואונס לא בעל אלא בעילה א' ובכמה בעילות יותר הוי

למיחש שמא נתעברה וא"כ על שוטה הוי יכול להקשות מכמה משניות מספק בן ט' ומספק הביא ב' שערות. ומתרץ המהרש"א דמשוטה לא יכול להקשות די"ל דבשוטה באמת חיישינן לשמא עיברה ובמתניתין דתני אינו פוסלה היינו היכא דידעינן בודאי שאינה מעוברת. והנה בודאי תירוץ המהרש"א הוא ניחא מאד אבל מ"מ לפי דברי הנ"ל הוא ניחא יותר דהמקשה הוכיח דע"כ בשוטה חיישינן שמא היא מעוברת ומתניתין דתני שאינו פוסלה הוא רק לענין ארבעים יום אחר הנשואין דמיא בעלמא הוא אבל אחר ארבעים יום חיישינן שמא היא מעוברת דאי לא חיישינן שהיא מעוברת אף לאחר ארבעים יום א"כ קשה אמאי לא תני במתניתין גם קטן קודם ט' שנים ויום א' כקושית התוספות הנ"ל א"ו צ"ל דלא נקט קטן הואיל והוא אינו דומה לשוטה דשוטה אינו פוסל רק לענין ארבעים יום לבד וקטן אינו פוסל כלל אף לאחר ארבעים יום כל זמן שהוא קטן כנ"ל:

והנה אין להקשות אי ידע המקשה לדרב חסדא דתוך ארבעים יום מיא בעלמא הוא מאי פריך לקמן מברייתא דמת טובלת ואוכלת בתרומה. ז"א דהמקשן לא היה רוצה לאוקמי האי ברייתא דאוכלת עד ארבעים יום משום סיפא דתני מקולקלת למפרע כדקא מקשה ליה באמת וזה התירוץ מאי מקולקלת עד ארבעים לא סבירא ליה. ועוד י"ל דאפילו אי לא ידע דעד ארבעים יום מיא בעלמא הוא מ"מ שפיר מצי מתניתין לאוקמי כגון שקידש ונכנס לחופה ולא בא עליה עדיין וליכא למיחש שנתעברה. והנה אין לדקדק דמ"מ ה"ל להטור להביא דין דאינו פוסל שהוא שנוי במתניתין, די"ל דהטור קיצר בזה כמו שהקדים בריש הסימן הואיל ואין הדבר נוהג בארצות אלו אין רצונו להאריך. וא"כ דין שהוא פשוט ומפורש אינו מביא רק זה הוא מביא לאשמועינן דלא כהתוספות. וידעתי שהוא דוחק אבל מוטב לכנוס בדחוקים מלעשות הטור כטועה בדבר משנה ח"ו. אבל מ"מ קשה על הטור היאך תני דקטן פוסל הא בקטן לא תיקנו חכמים קדושין כדמפורש בריש פ' חרש וא"כ משום קנין אינו פוסל ומשום חשש שמא היא מעוברת נמי לא שייך בקטן דהא מקטן לא מיתעברא. והנה הדבר הזה הוא תמוה ביותר על הטור וצריך נגר למפרקינהו אם לא שיש לומר כדעת הב"ח באה"ע סימן א' ובסימן מ"ג דכתב דהטור סובר דבקטן אחר י"ב שנים אביו יכול להשיא לו אשה והוי הקדושין מדרבנן ע"ש בב"ח. וא"כ י"ל דהטור אירי בקטן שהוא אחר י"ב שנים. וידעתי שהוא דוחק קצת דלא הוה ליה להטור לסתום אלא לפרש. דברי ידידו המוכן לשרתו:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה רג

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף והתורני המופלא כבוד מוה' חיים נר"ו:

מה שהקשה במסכת שבועות ד' ע"ב אמרינן דטעמיה דר"ע דמחייב בשבועה לשעבר דדריש ריבויי ומיעוטי ולא דריש כלל ופרט ומוכח התם דמאן דדריש ריבויי ומיעוטי סובר כרבי דבכל פודין בכור אדם חוץ מן השטרות ורבנן דפליגי על רבי וממעטי גם קרקעות ועבדים דרשי כלל ופרט ואיך פסק הרמב"ם בפ"א משבועות כר"ע דמחייב לשעבר ופסק בפ"א מבכורים דאין פודין בעבדים וקרקעות. זה תורף קושייתו * [הגה"ה מבן המחבר עיין בפרי חדש י"ד סימן פ"ד ס"ק ז' שהקשה קושיא זו והאריך הרבה ליישב הסתירות בזה על הרמב"ם דבכמה מקומות פסק כמ"ד כלל ופרט ובכמה מקומות פסק כמ"ד ריבוי ומיעוט. ודע דמה שהקשה על הרמב"ם דפסק בריש הלכות שבועות בשבועות ביטוי כר"ע דדריש בכל התורה ריבוי ומיעוט והרי הרמב"ם פסק בהלכות בית הבחירה דכלי שרת של עץ פסול ובסוגיא דמסכת סוכה נ' ע"ב מפרש הגמ' טעמא דרבי דפוסל כלי שרת של עץ הואיל ודריש כלל ופרט ע"ש בפ"ח. ולדידי לא קשה די"ל דהרמב"ם פוסל כ"ש של עץ לא משום דדריש כלל ופרט אלא מטעם הקריבהו נא לפחתך כמו שהיה סבר רב פפא מסכת סוטה י"ד ע"ב ע"ש ומה שפסק הרמב"ם בקרקע ועבדים אומר לו הרי שלך לפניך יש לו מיעוט אחר כמ"ש התוספות לרב במסכת שבועות דף כ"ה ע"א בד"ה רב דאמר כר"ע ע"ש ודו"ק:]:

והנה שיטה זו אם דרשינן כל התורה בכלל ופרט או בריבוי ומיעוט הוא נוגע במקומות הרבה אבל מחמת סתירה זו שהקשה לא קשיא ולא מידי והרמב"ם לשיטתו דאפילו אם דרשינן בריבוי ומיעוט ג"כ ממעטינן בפדיון בכור עבדים וקרקעות וזה לשון התוספות שם בד"ה יצאו שטרות הא דמשמע הכא דשייך בשטרות מכר מדאיצטריך למעוטי שטרות מפורש במקום אחר. והנה מדברי התוספות הללו יש לי פליאה רבה על דברי הר"ן בפ' הכותב שעל דברי הרי"ף בטעמא דשמואל דאמר המוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול כתב הר"ן שהעלה הרי"ף דשטרות אי אפשר להקנותן בהקנאה אלא שחכמים תיקנו להם מכר כו' ור"ת חולק בדבר ואומר דמכירת שטרות דאורייתא והביא ראיה מדתנן בפ' הזהב אלו דברים שאין להם אונאה העבדים ושטרות וקרקעות ואמרינן מנה"מ דת"ר כי תמכרו ממכר וגו' או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד יצאו קרקעות שאין מטלטלין ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות ממכר מי שגופו מכור וגופו קנוי יצאו שטרות כו' אלמא דמכירת שטרות דאורייתא דאי לא מהני אלא מדרבנן היכי אתא קרא

למעוטינהו מאונאה כו' אלו דברי ר"ת ז"ל. והרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות זכיה מסכים לדברי הרי"ף דמכירת שטרות מדרבנן וזו שהביא ראיה מפרק הזהב אפשר לדחותה דעיקר קרא למעוטי עבדים וקרקעות אתא ואפ"ה מפקינן שטרות מאונאה לפי שאין בכלל הכתוב אלא דבר המיטלטל וגופו קנוי ומכור כו':

והנה יפלא אם דחה הר"ן ראיית ר"ת מפרק הזהב מה יענה הר"ן לדברי רבי גבי בכור שאינו ממעט רק שטרות לחוד ואם אין לשטרות קנין מן התורה לאיזה צורך הוצרך למעטן גבי פדיון ולזה רמזו התוספות במסכת שבועות הנ"ל דמשמע הכא דשייך בהו מכר. ועל ר"ת ג"כ קשה שהביא ראיה מפ' הזהב ולא הביא ג"כ מפדיון בכור. ולכן נראה דמשם אין ראיה דמה בכך דמוכח מדברי רבי דמכירת שטרות דאורייתא כיון דשמואל סובר דמכירת שטרות דרבנן מדאמר שיכול למחלו שבקינן דברי רבי בשביל הכרעת שמואל וא"ת ושמואל גופיה איך הוא חולק על רבי ואף דרבנן פליגי על רבי בגוף דין פדיון וס"ל דגם בעבדים וקרקעות אין פודין כיון דאפשר לפרש טעמייהו דדרשי כללי ופרטי כדמוקי באמת בש"ס א"כ בהא דסובר רבי דמכירת שטרות דאורייתא אין לנו ראיה דפליגי ואיך פליג שמואל על רבי. נלע"ד דטעמיה דשמואל דסבר דרבנן ור"מ במסכת קידושין מ"ז ע"ב דפליגי במקדש בשט"ח פליגי בדשמואל כדמוקי שם בגמרא וחכמים ס"ל שיכול למחול ופסק כחכמים. ובאמת גם במסכת שבועות ובמסכת בכורות פלוגתייהו דרבי ורבנן היה יכול לאוקמי דכ"ע ס"ל דדרשינן ריבוי ומיעוט אלא דרבי סבר מכירת שטרות דאורייתא לכך סובר דמיעוט הוא למעוטי שטרות ורבנן סברי דמכירת שטרות דרבנן ואי אפשר לאוקמי קרא על שטרות וע"כ למעוטי קרקעות ואז ממילא אף אתר שתיקנו רבנן קנין לשטרות אין פודין בהם ק"ו מקרקעות דבכל מקום משמע עכ"פ דקרקעות עדיפי משטרות שאין גופן ממון כלל אלא כיון דבהא אי דרשינן כללי ופרטי או ריבויי ומיעוטי מצינו בלא"ה פלוגתא דתנאי אוקי גם פלוגתא דרבי ורבנן בכך ולכן לא רצה ר"ת להביא ראיה מפדיון הבן דאולי אף דרבי סובר קנין שטרות דאורייתא אולי שמואל לא ס"ל כן ולכן הביא ראיה מפרק הזהב דדריש כולהו מקראי דמיעוטא דקרקעות דריש מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד וממכר דריש מי שגופו מכור למעוטי שטרות וסובר ר"ת דמיתורא דקרא דריש וכיון דקרא ממעט שטרות מאונאה מוכח דמכירה שלהם היא מן התורה ועל דבר המוכח מן הכתוב אי אפשר שיהיה בו מחלוקת וא"כ ע"כ גם שמואל סובר דמכירת שטרות דאורייתא ואפ"ה יכול למחול והר"ן דחה ראייתו וסובר דממכר אינו מיותר ועיקר קרא למעוטי קרקעות אלא דממילא קרא לא איירי אלא בדבר שגופו מכור אבל מודה הר"ן דרבי דדריש גבי פדיון למעוטי רק שטרות

ודאי סובר שמכירתן היא מן התורה. ומעתה הרמב"ם לשיטתו שפסק בפ"ז מהלכות מכירה שמן התורה אין לשטרות מכירה כלל וכן בפ"י מהלכות זכיה וא"כ אף שסובר דדרשינן ריבוי ומעוטי מ"מ ע"כ דמיעוטא דפדיון הבן על קרקעות קאי לכך פסק דגם בקרקעות ועבדים אין פודין וממילא גם בשטרות אין פודין בק"ו מקרקעות ועבדים. דברי רבך הד"ש:

תשובה רד

ב"ה פראג יום עש"ק וי"ו כסליו תקס"ה לפ"ק:

תשובה

מבן המחבר ארי נעשה שואל ומשיב. קובע אהלו במקום חשוב. בד' אמות של הלכה בשבת תחכמוני הוא יושב. ה"ה א"נ איש בריתי הרב המאה"ג החריף ובקי המפורסם ע"ה פ"ה כבוד מוה' ליב נר"ו אב"ד דק"ק העכינגען והמדינות ור"י ור"מ בבית המדרש קול יעקב:

מכתבו הנעים הגיעני שבוע זו ושמחתי בשלומו ובשלום תורתו. וע"ד אשר בדק לן מעלתו בפסק שיצא מאמו ומבית דינו הצדק היושבים בב"ה של הגביר הנגיד ר"י קוילא יצ"ו שפטרו את הבתולה פב"פ והסירו ממנה עבותות הקשורין בתנאים שאין עליה חרם הקהלות * [הגה"ה בזמנים הללו ובפרט במדינותינו אין מקום כלל לדיני חרם ע"פ דינא דמלכותא:] בביטול השידוך. לא ידעתי למה צריך לדידי ולדכוותי הלא מעלתו הוא רב באתריה וכדאי הוא ובית דינו הצדק לסמוך עליהם אף שלא בשעת הדחק. אך יען כי חביבים עלי דברי כבוד מעלתו נר"ו אמרתי להשתעשע בדבריו הנעימים. והנה יפה דן ויפה הורה ופסקו של מעלתו ובית דינו נשענים על ארבעה טורי זהב ושתים המה מלכות אשר ראוים הם לסמוך עליהם. ועל שנים יש להשיב ולפקפק עליהם אף שהדין דין אמת: וראשון נאמר מה שכתב מעלתו ובנה יסוד על מה שהכלה אמרה שהחתן היה רוצה לאנס אותה הרי זה דומה למ"ש ביו"ד סימן רכ"ח סעיף מ"ג ובאה"ע סימן נ' סעיף ה' דאם בתוך הזמן קלקל המשודך מעשיו פטורה משבועה וא"כ גם בנדון זה קלקולו גדול מאד שרצה לעשות מעשה תועבה לעבור על איסור נדה דאורייתא שהוא בכרת אם לא היתה הכלה עומדת על נפשה להאבק עמו להמלט ממנו. לדעתי אין הנדון דומה כלל ומי יכול לדון על מחשבה הרי לא נתקיימה מחשבתו הרעה אשר זמם לעשות דהלא לא עשה מעשה. ואף כי המניעה היתה מצד הכלה שהיתה עומדת נגדו וחגרה בעוז מתניה והוא היה ראוי לאותו מעשה שהרי החזיק בה בכח והפילה על המטה לשכב עמה. מ"מ סוף סוף הרי נהפך מחשבתו ומי יכול לדון על המחשבה אפשר שהיה פורש והיה חוזר בו. ובפרט לפי מה שנראה ממכתב מעלתו שהחתן הוא בחור ועוסק בתורה אפשר

שמאור התורה היה מחזירו למוטב והיה ניצול מעבירה חמורה כזאת ומחשבה רעה אינו מצורף למעשה לומר עליו שהוא מקולקל. ואף כי בודאי עשה שלא כהוגן שהיה מתיחד עם פנויה אשר דוד ובית דינו גזרו על יחוד פנויה וביותר שהיה מתקרב אליה בקרבות המביאים לידי מחשבה רעה כזו אעפ"כ אינו כדאי לומר עליו בשביל זה שקלקל את מעשיו כי בעו"ה הדבר נעשה כהיתר שמיחדים החתן וכלה וכמה טפשים אשר מתעסקים להביא החתן וכלה בחדר אחד ואין מוחה וכבר צווח על זה הגאון בעל מעיל צדקה סימן י"ט והרעיש ברעש גדול על שנתפשט דבר מכוער כזה ונעשה להם כהיתר. ומעתה למה זה יחשוב עליו שהוא מקולקל בעבור דבר אשר בעו"ה רבים נכשלים בו באין מוחה ועוד מה שנאמר בתשובות הרשב"א ובש"ע היינו שהמיר או שנעשה פרוץ בעריות או בשאר עבירות ונשמע עליו מעשים מכוערים הרבה אבל בשביל פעם אחת אף אם היה נכשל בעון באותו פעם עדיין לא נופל עליו שם מקולקל לומר שאינו הגון לה לא מבעיא לחד שינויא בתוספות גבי שוחט בשבת ולע"ז ששחיטתו כשרה משום שבפעם אחת לא נעשה חשוד ממילא שלא נעשה מקולקל בשביל פעם אחת אלא אפילו לאידך שינויא בהתוספות וכן דעת הרבה פוסקים שגם בפעם אחת נעשה חשוד וכן הכריע הש"ך ביו"ד סימן כ"ט ס"ק י"ד וכן הוא ביו"ד סימן קי"ט סעיף י"ז ועיין בש"ך שם ס"ק למ"ד היינו כדי להיות חשוד בדבר שלא להאמינו כשעושה כן מחמת ממון או שעושה כן בפרהסיא אז נעשה חשוד אבל זה שיצרו היה מתגבר עליו פעם אחת במקרה בלתי טהור כשהיה ביחוד עם הכלה שלו אין לקרותו מקולקל בעבור זה ודוקא למי שעבר עבירה ושנה בה או שרודף אחר עריות, ועיין בראש"ש בפ' זה בורר שכתב ונראה לפרש חשוד על העריות שהוא רגיל וגס בעריות וכן הוא לשון רמ"א בח"מ סימן ל"ד סעיף כ"ה בהג"ה הרי שכתבו דוקא שהוא רגיל וגס בעריות. ויען כי בחתן זה שמעולם לא נשמע עליו שמץ דבר כי אם בפעם הזאת פשוט בעיני שהוא בחזקתו ולא נופל עליו שם מקולקל ועוד אף במקולקל ממש שהמיר ועשה כמה מעשים רעים פסק הרמ"א ביו"ד סימן רכ"ח סעיף מ"ג וכתב דדוקא אם נשאר בקלקולו אבל אם חזר בתשובה אין להתיר כי אם בידיעתו הרי במומר וחזר בתשובה צריך התרה ק"ו בן בנו של ק"ו באדם שהוא מוחזק בחזקת כשרות ובא מכשלה לידו בפעם אחת ואחרי כן לא נשמע עליו דבר מכוער פשיטא שאין ממש בטענה זו לחשוב אותו למקולקל במעשיו:

והנה כל האריכות בזה הוא אם היה מבורר בראיה ברורה שהדבר אמת שהיה רוצה לאנס אותה. אבל בנדון של מעלתו אין הדבר ידוע כי אם הכלה אומרת כן לאחר זמן

שהוא מקולקל לא מפיה אנו חיים וכי היא נאמנת עליו ודבריה אינן מעלים וכי היא עדיפא מעד אחד דעלמא:
ומעתה גם במה שהיא אומרא שמאותה שעה שהיה רוצה לאנס אותה ולנהוג בה מנהג הפקר כאחת הזונות ולעבור על איסור נדה הוא נמאס בעיניה והוא זה לה לאמתלא שהוא מאוס עליה גם בזה אינה נאמנת כיון שהאמתלא הזאת אינה מבוררת ודעת הרמ"א ביו"ד סימן רכ"ח סוף סעיף כ' בהגה"ה והוא דעת מהר"י ווייל שאם היא אומרת אמתלא טובה לדבריה שמאוס עליה אז מתירין לה שלא מדעתו, כוונתו שתהיה האמתלא ידועה. וכן כתב הב"ש בסימן נ' ס"ק ז' בסופו וז"ל אם היא אומרת מאיס עלי יש לומר דאין שום כפיה עליה אע"פ שבתחלה היתה מרוצה בשאומרת עכשיו טענה מבוררת עכ"ל ע"ש.
ולכאורה הדבר תמוה דהאי אמתלא מה טיבה אם גם האמתלא אינה ידועה כי אם על פיה ועל דבורה קא סמכינן א"כ למה לן אמתלא כלל נאמין לה שהוא מאיס עליה וכמו שהיא נאמנת על הסיבה מפני מה הוא נמאס בעיניה נאמין לה עיקר טענתה שהוא מאיס עליה בלא אמתלא א"ו כיון שטוענת מאיס עלי אי אפשר להתברר דזה הוא דבר המסור ללב ואין ביד אדם לבחון מה שבמצפון לבבה ולכן צריך אמתלא מבוררת וידועה לב"ד שהאמת כן הוא ובא זה ולימד ע"ז שע"י האמתלא הידועה מאמינין לה שמאוס עליה אבל אם האתמלא גופה אינה מבוררת א"כ ערבך ערבא צריך. ועיין בהשגות החלקת מחוקק על פסק הב"ח באה"ע סוף סימן ע"ז שדעת הב"ח שהיא נאמנת בשבועה כנשואה שטוענת מאיס עלי והח"מ שם אות ד' דחה דבריו בשתי ידים (וכן הסכים עמו הב"ש) ומביא הגהת מרדכי שכתב עד שתתן אמתלא נראית וניכרת לטובי העיר וחכמיה דלאו בדידה תליא מלתא כי אם לחכמי העיר ולא לה דא"כ כל אשה תוכל לומר מום שבסתר ע"ש. וא"כ גם בנדון דידן אינה ידועה האמתלא כי אם על פי דבורה:
הן אמת שיש לחלק דשם האשה באה להוציא מיד הבעל נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל לכך צריכה טענה מבוררת ביותר דבלא"ה אינה נאמנת להוציא אבל אם היא מוחזקת שתפסה אינה צריכה אמתלא מבוררת כמו שפסק הרמ"א שם ובב"ש סימן ע"ז ס"ק כ"ז דכתב ג' חלוקים בטענת מאיס עלי דבטענה שאינה מבוררת אם תפסה אין מוציאין מידה ולפ"ז גם הכא בשידוכין הוי ג"כ טענה זו להחזיק שהרי היא מוחזקת בעצמה ובגופה שאינה רוצה להנשא לו. ולפ"ז קשה למאי צריך הרמ"א והר"י ווייל בשדוכין אמתלא טובה כלל הלא היא מוחזקת בעצמה. אך אאמ"ו הגאון ז"ל בנ"ב חלק יו"ד סימן כ"ח מפרש דברי הרמ"א דבלא אמתלא אינה נאמנת דבנשבע לחבירו אינו נאמן לומר שבועתי היתה באונס או על תנאי כמ"ש הש"ך ביו"ד סימן רל"ב ס"ק כ"ה וא"כ כיון

שיש בשידוכין חרם הקהלות אינה נאמנת לומר מאיס עלי בלא אמתלא טובה וכתב אאמ"ו הגאון ז"ל עוד שם דדוקא באיש ואשה שנשבעו זל"ז והאשה היתה ברשות עצמה וברצונה היתה חפצה בו בזה צריך אמתלא הואיל ולא שכיח למאוס באהוב ונחמד מתחלה להתהפך לדעה אחרת מאוהב לשונא וא"כ שפיר י"ל דהיא נאמנת על גוף האמתלא דעיקר האמתלא הוא להטעים טענתה למה נתהפכה מאוהב לאויב ואנן מאמינין לה בהאי אמתלא אם היא ראויה להטיל שנאה בעבור האי אמתלא. וא"כ מה שכתב אמתלא טובה אין הכוונה שתהיה גוף האמתלא ידועה שהיא אמתית אלא כוונתו שיהיה ראוי בהאי סיבה להטיל שנאה לאפוקי אם היא אומרת אמתלא אשר אין דרך בני אדם להטיל שנאה בשביל דבר קטן כזה. וכן נראין דברי הרמ"א באה"ע סימן ע"ז ס"ג בהגה"ה דפסק אם היא תפסה א"צ אמתלא מבוררת אבל מ"מ צריכה ליתן אמתלא שאין בה רמאות והב"ד דנין בזה לפי ראות עיניהם ע"ש ברמ"א:

ולפ"ז בנדון של מעלתו שמתחלה היתה מרוצה להנשא להחתן רק לפי דבריה אח"כ שהיה רוצה לנהוג בה מנהג הפקר לאנס אותה נמאס בעיניה זה הוא אמתלא שאינה מבוררת ואין לנו לדון כי אם על דבורה וזה מספיק דלא כייפינן לה לקיים השידוך מחמת חרם הקהלות והבוחן לבות יודע אם האמת אתה אבל הב"ד לא יכול לעשות מעשה לא לרחק ולא לקרב כמו שם בנשואה הב"ד אינן עושים שום מעשה לא להוציא ממנה נ"מ ונכסי צ"ב אם תפסה ולא לכופה לדור עם בעלה אבל איך נתיר לה חרם הקהלות בשביל טענתה ואיך נאמין לה והיה ראוי להניח הדבר כמו שהוא ולא להזדקק לא לרחק ולא לקרב ואף שיש לומר דאם לא כייפינן לה להנשא לו שוב ליכא נפקותא בהאי התרת חרם מפי ב"ד דלצאת ידי שמים היא יודעת בעצמה אם האמת עמה ואם נקיה היא מאיסור חרם הקהלות שהוא מאיס עליה ואם לנהוג בה מנהג מנודה ג"כ ליכא נפקותא דהא בלא"ה נהגו שלא לנהוג דיני מנודה במי שעובר על חרם הקהל כמו שפסקינן בש"ע יו"ד סימן של"ד סעיף כ"ב מ"מ אעפ"כ יש תועלת בהאי התרת ב"ד דכבר נהגו כל ישראל שלא לישא אשה אשר עדיין היא מעותדת וקשורה בשידוכין באחר ע"י חרם הקהלות וא"כ כיון שיש בהאי מעשה ב"ד מעשה רב אם נתיר לה חרם הקהלות איך נעשה מעשה בדבר שאינו מבורר לעיני ב"ד דשמא שקר ענתה בו ועיניה נתנה באחר ולכך אומרת עליו שרצה לאונסה ונמאס בעיניה ולא דובין ולא יער בתחבולת שקר היא רוצה לבטל השידוך בשאט נפש שלא כדין. באופן שבשביל האי אמתלא שאומרת מאיס עליה מחמת שהיה רוצה לאונסה אין בו ממש להתיר לה החרם ולעשות מעשה ב"ד

אשר ע"י כך יהיו הרבה קופצים עליה לשידוך אחר, והיה ראוי להיות בשב ואל תעשה לא לכופה וגם שלא להתיר לה החרם:

אך מטעם שעבר זמן החתונה בפשיעת צד החתן שהם עכבו הדבר במזיד בלי אונס ובזה בודאי כדאי לבטל החרם כמו שפסקינן ביו"ד סימן רל"ו סעיף וי"ו שאם אחד עיכב והעביר המועד אין השני צריך התרה ונפטר משבועתו כאשר כל זה מבואר בדברי אאמ"ו ז"ל בתשובה הנ"ל. אמנם יש לחקור כי הש"ך בנה"כ ובח"מ סימן כ"א סק"ג שדא ביה נרגא דדוקא אם הכל נעשה כאחד דהיינו כל התנאים השידוך וקביעות הזמן אם עבר הזמן שכנגדו פטור אף אם אין העיקר תלוי בו אבל אם מתחלה נעשה השידוך בסתם ולא הזכירו מזמן נשואין ואח"כ כשכתבו תנאים ופרטו כל פרטי התנאים שביניהם וקבעו מועד לנשואין בזה יש לומר שאין הכנגדו נפטר מחרם הקהלות אף שעבר המועד שהוקבעו אח"כ בתנאים דכיון שהוא רוצה עתה לקיים השידוך ולעשות הנשואין א"כ חל חרם הקהלות מכח קשר הראשון שנתקשרו קודם כתיבת התנאים בלי קביעת מועד לנשואין. ולכן אם גם בנדון של מעלתו ג"כ כתבו מתחלה ראשי פרקים כמנהג רוב המקומות במדינה זו ולא קבעו אז מועד לנשואין ואח"כ בתנאים קבעו המועד יש לבעל דין לחלוק ולומר כיון דבקשר הראשון בראשי פרקים לא קבעו מועד לא נפטרו מהחרם ע"י שעברו זמן הנשואין. אמנם כיון שכבוד מעלתו ובית דינו התרו בהתראת ב"ד שיבא לקבוע זמן חדש לנשואין ולקבוע יתד במקום נאמן לבל תמוט זמן הנשואין והוא קיבל ההתראה ולא חש להשיב פשיטא שנפטרה הכלה אז באותה שעה שעבר הזמן ב"ד ולא גילה דעתו אימת יעשה הנשואין דאטו תשב עד שתלבין ראשה אם הוא לא יתרצה לקבוע זמן הנשואין והזמן הראשון כבר חלף תתעגן ותשב לעולם ובזה תיכף בשעה שעבר זמן ב"ד אחר התראה נסתלק חרם הקהלות מהכלה ואף שעתה הוא רוצה לעשות נשואין מ"מ כיון שנפטרה שעה אחת לא חל עליה חרם מחדש אף שעתה רוח אחרת עמו ורוצה לכונסה, והרי זה דומה למה שפסק בש"ע יו"ד סי' רכ"ח סוף סעיף מ"ג בהג"ה דאם בא לב"ד בעודו בקלקולו אפילו התרה לא צריך ומאחר שהותר באותו זמן הותר לעולם אף אם יחזור בו אח"כ והרי בנדון דידן ההתראה היה בב"ד והוא לא קיים ההתראה ולא חש לה פשיטא שהיא מסולקת ממנו באותו שעה ואין כאן חרם הקהלות דאטו היה חרם הקהלות לעגן בנות ישראל ובפירוש נאמר בהתראת ב"ד של כבוד מעלתו ובית דינו שאם לא ישמע לקול האות הזה אז יקרעו התנאים בקרע ב"ד:

גם טעם ד' שכתב מעלתו על שלא נהג עצמו כמנהג חתן וכלה ולא כתב לה שום אגרת זמן רב וגם לא נתן לה מתנות לצאת ידי חובתו אשר התחייב בתנאים כדאי הוא

לבטל ממנה חרם הקהלות כי כשהיה החתן מתנכר במעשיו נגדה ולא היה כמשוש חתן על כלה פשיטא שיש בזה אמתלא טובה לשנוא אותו ואף שבשביל קטט מלבושים ותכשיטים לא אמרינן שתהיה נאמנת לומר בשביל כן הוא מאיס עליה גבי נשואה זה הוא דוקא בנשואה אבל בחתן וכלה פשיטא כיון שהנהגותיו ומעשיו שעשה נגדה לא היה כדרך חיבה מחתן לכלה שזה מעורר שנאה ואיבה וכמים הפנים לפנים כי דרך החתן להשתדל למצוא חן בעיני הכלה והוא לא עשה כן איהו דאפסיד אנפשיה ומכ"ש שיש לפוטרו מטעם שלא יצא בתנאים ידי חובתו שהתחייב ליתן מתנות, ויפה דן ויפה הורה כבוד מעלתו ובית דינו וכל כי האי מלתא ליתאמרו משמאי. והנה מעלתו יראה מכותלי מכתבי כי כתבתי בנחיצה רבה, ואתו הסליחה, כ"ד אוהבו הטרוד מאד:
הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מוהר"י אבד"ק פראג ז"ל:

תשובה רה

תשובה

להגאון מוה' ישעיה נר"ו:

אתמול בלילה מסר לי גיסו אהובי הקצין התורני ר' שמחה פורית מכתבו. וראיתי שתמה על דברי תוס' בסוטה ה' ע"א שתמהו על מה דלא חישב במשנה דריש פ' חלק גבי אלו שאין להם חלק לעולם הבא גסי רוח ומתים שבח"ל ועמי הארץ ומלוי ברבית. וכבוד מעלתו תמה על תמיהתם בתרתי, חדא דמה זו תימא ודלמא תני ושייר, ועל זה הרבה לרמוז מראה מקום שאפילו היכא דתני ואלו שייך לפעמים תני ושייר, ועוד תמה על עיקר תמיהתם על מתים שבח"ל הלא שם בכתובות דף קי"א מסיק דמתים שבח"ל אינם חיים היינו שם בח"ל אבל מחילות נעשים להם בקרקע ועומדים בא"י וחיים. וגם תמה על פה קדוש של בעלי תוס' שיאמרו דבר זה והלא עצמותיהם הקדושים של בעלי התוס' קבורים בח"ל:

הנה לולא כבודו אין דרכי להשיב בדברי אגדה, ואמנם לכבודו אמינא אחרי מחילת כבודו לדידי לא קשיא ולא מידי, שמה שהקשה דלמא תנא ושייר הנה כיון דפליג ר' עקיבא שם במשנה להוסיף על דברי ת"ק קורא בספרים חיצונים ולוחש על מכה ואבא שאול ג"כ מוסיף הוגה שם מכלל דת"ק דוקא קתני אלו ולא שייר דאל"כ מנ"ל לר"ע וא"ש דת"ק ממעט אלו, ועוד דת"ק כללא כייל כל ישראל כו' ואף דאין למדין מן הכללים אפילו במקום שנאמר בו חוץ אולי ואלו עדיף מחוץ וגם סיים ואלו דוקא קתני, ועוד דלא שייך תני ושייר כי אם דשייר מקצת אבל להיות פרוץ מרובה על העומד שישייר יותר ממה שחשב לא שמענו ות"ק לא חשב שם רק תלת ושפיר תמהו התוס' דשייר

ד' שהתוס' שם בסוטה חשבו ד'. ומה שכתב דשם בכתובות מסיק דחיים על ידי גלגול מחילות ג"כ לא קשה ולא מידי שהרי לא אסיק שם הכי אלא מחמת שתמה שם ולר"א צדיקים שבח"ל אינם חיים ומתוך כך מסיק שחיים על ידי מחילות. ובאמת תמיה זו היא רק מכח סברא שאין זה נכון שצדיקים לא יעמדו בתח"ה ויותר מזה היה לו לאתובי תיובתא ממשנה בחלק דלא חשיב ליה וזה כוונת התוס' בתמיהתם בסוטה. ועוד דאנא מתיירא מהך מימרא דר"א שם בכתובות דאולי לא חזר בו ודוקא צדיקים הוא שזוכים למחילות אבל לא שאר מתים והרי קאמר שם שיעקב ויוסף נתייראו שמא לא יזכו למחילות מכלל שאין הכל זוכים למחילות. ובזה מתורץ תמיהתו על בעלי התוס' שהם עצמם קבורים בח"ל ולפמ"ש ניחא דהם צדיקים גמורים נינהו הם לא תמהו אלא מה דלא חשב מתי חו"ל שאינם צדיקים. אמנם באמת לא ניחא למרייהו למימר הכי והלכה כשאר אמוראים שם וכל מתי ח"ל יקומון, מהר יקדמונו רחמי השם אמן, דברי הד"ש:

תשובה רו

שנית להנ"ל

על אשר כתבתי לו במכתבי העבר דלא שייך למימר תני ושייר היכא שהשיור הוא יותר ממה דחשיב, וכתב מעלתו שגם הוא חידש דבר זה, הנאני שמצאתי לי חבר, ואשר הביא במכתבו סימן ה' ראיה לדבר לעת עתה אני בכפר כי מרוב טרדות שעלי ובמכתבו ראיתי שאינו נחוץ להשיבו איחרתי והנחתי מכתבו מן הצד עד עתה שיצאתי מביתי לעסוק ברפואות כדרכי בכל שנה לעת הזאת ואין בידי ספרים לעיין בהם לכן עברתי על ראיותיו בהעברה בעלמא ואמנם אין הדבר צריך ראיה והוא מקובל מצד הסברא:

ואשר תמה במכתבו סימן ו' לפי כלל זה החדש הנ"ל לסתור מה שכתבתי במכתבי העבר לתרץ קושייתו שהקשה על התוס' דסוטה שהקשו על דלא חשיב בריש חלק מתי חוצה לארץ והלא מסיק שם דחיים ע"י מחילות ועל זה תירצתי דקושיית התוס' היא על המקשה שלא תמה שם על ר"א רק מכח סברא ולא הקשה ממשנה דחלק ועתה בא מעלתו לומר דמשנה דחלק לחוד לא היה תמוה דהוה אמינא תני ושייר והיה צריך להקדים גם מלוי ברבית ושאר דברים ולכן נקט דרך קצרה לתמוה מצד סברא, אלו הם דברי מעלתו. ואני תמה והלא כתבתי במכתבי העבר עוד תירוצים דבלא"ה לא שייך במשנה דחלק תני ושייר ואכתי הוה ליה להמקשה לתמוה על ר"א ממשנה דחלק:

ומה שכתבתי ללמוד זכות על בעלי תוספות עצמם הקבורים בח"ל שהמה צדיקים גמורים ובודאי זוכים למחילות ועל זה הרבה מעלתו לתמוה וכי בעלי התוס' עצמם היו מחזיקים עצמם לצדיקים כו'. ותמיהני על תמיהתו על בעלי התוס' עצמם דאולי לא היה

באפשרי להם לעלות לא"י ועיקר התמיה שבודאי הקב"ה רגלי חסידיו ישמור וא"כ איך לא המציא להם הקב"ה דרך נכון שיוכלו לעלות לארץ ישראל ועל זה השבתי דקמי קב"ה גלי שהם יזכו בודאי למחילות:

ובני הרב החריף מו"ה שמואל נ"י השיב ע"ז דעל בעלי התוס' ליכא תמיה כלל על שלא עלו לא"י כמבואר בדבריהם בתוס' כתובות דף ק"י ע"א ד"ה הוא אומר כו' דעכשיו אינה מצוה כלל לדור בא"י דאין אנו יכולין ליזהר במצות ועונשים התלוין בא"י: ואשר כתב במכתבו סימן ז' על מה שכתבתי והלכה כדברי החולקים על ר"א וכל מתי ח"ל יזכו לעמוד בתח"ה ועל זה השיב כבוד מעלתו שלא נודע לו איזה אמוראי פליגי על ר"א להדיא וגם ר' אבא בר ממל לא בא לחלוק רק לשאת ולתת בדברי אגדה זו. אני תמה עליו דהרי מדקאמר שם בגמרא ור' אבא בר ממל האי נותן נשמה לעם מה עביד ליה מבעיא ליה לכר"א כו' משמע בהדיא שר' אבא חולק. דברי הד"ש:

תשובה רז

תשובה

לכבוד אהובי ידידי, הרב הגדול המופלא בתורה ובמעלות ומדות, כבוד שמו מו"ה שמואל נר"ו, חד מבי דינא ומומחה לרבים בק"ק מנהיים י"ץ:

מעשה ידיו אשר כוננו אצבעותיו הגיעני. ואשר בא בדברי תורה במה שפסק הרוקח והביאו הש"ך יו"ד ריש סימן רע"א דאשת כהן מעוברת מותרת ליכנוס באוהל המת מטעם ס"ס שמא נפל ושמא נקבה ועל זה הקשה מעלתו ממשנה דיבמות ריש פ' האשה בתרא יצאה מלאה חוששת והכי קיי"ל הרי דלא משגחינן בס"ס שמא נקבה ושמא הפילה ש"מ דלא חיישינן לנפל אפילו למיחשבה לס"ס מטעם דרוב ולדות בני קיימי. ואני אומר ולמה הקשה זה על הרוקח ולא הקשה זה על הרמב"ם בפ"ה מתרומות הל' ד' שפסק שאם היה העובר חלל אוכלים העבדים בשביל האחים ועיין בכ"מ שם שטעמו של רבינו משום ס"ס שמא נפל ושמא נקבה ולכך לא התיר הרמב"ם אלא ביש אחים וכן הוא ביבמות ס"ז ע"ב וע"ש ברש"י בד"ה אין חוששין למיעוטא, הרי דסמכינן על ס"ס שמא נפל ושמא נקבה אפילו לקולא להתיר העבדים לאכול בתרומה. ולקושיא זו אין מרפא במה שיש לתרץ קושייתו על הרוקח כתירוץ מעלתו בעצמו דאף דלא חיישינן שמא הפילה כבר אבל חיישינן שמא תפיל והחילוק ביניהם הוא פשוט שהרי כבר בשעה שהיתה בודאי מעוברת היה לה חזקה מבוררת שלא הפילה כלל לכך אנו אומרים העמידנה על חזקתה אבל מעולם לא היה לה חזקה מבוררת שלא תפיל עוד לכך חיישינן תמיד כל ימי עיבורה שמא תפיל:

ומה שרצה מעלתו להמציא פלוגתא בין הנ"י לשאר מפרשים בהך משנה דיצאה מלאה חוששת ולומר דלהנ"י דוקא יצאה מלאה דהיינו שמלאו ימיה ללדת אבל אם יצאה קודם שמלאו ימיה ללדת אף שהיתה מעוברת שפיר אמרינן ס"ס שמא נקבה ושמא תפיל, לדעתי לא כוון הנ"י לזה דאי היתה כוונתו כן איך תוך כדי דיבור מייתי ראיה מפרק כל הגט דלשמא מת לא חיישינן והרי שם מבואר בפירוש דלשמא ימות שפיר חיישינן. אבל כוונת הנ"י לדעתי הוא זה דע"פ הסברא היה לנו ביצאה מלאה להתיר את זו לשוק בעוד עדיין לא כלו חדשי העיבור של חמותה שאז שפיר יש ס"ס שמא נקבה ושמא תפיל אלא דכיון שאחר שיכלו ימי העיבור אזלא חששא דשמא תפיל ונשאר חששא שמא כבר הפילה וזה לא חיישינן כדלא חיישינן לשמא מת ואיך אפשר לנו להתירה לשוק שהרי תחזור לאיסורה ואין זה דרכי נועם ולכך אי אפשר להתירה לשוק כלל אפילו קודם ששלמו חדשי עיבורה של חמותה שהרי סוף שיתמו חדשי העיבור, וכוונת הנ"י שכתב דלשמא תפיל נמי לא חיישינן דכיון שיצאה מלאה ועבר זמן לידתה אין אומרים שמא הפילה כו'. הרי שלא סיים אין אומרים שמא תפיל אבל כוונתו דלכך לא חיישינן שמא תפיל כיון דבעבר זמן לידתה לא חיישינן שמא הפילה אי אפשר לנו למיחש תחלה שמא תפיל. ונחזור לראשונות שאין כאן קושיא על הרוקח מהך משנה דיצאה מלאה:

אבל מה שהקשיתי על הרמב"ם אין מרפא בחילוק זה והוא ע"פ מ"ש התוס' שם ביבמות דף ס"ז ע"ב בד"ה אין חוששין למיעוט. הקשה הר"ש ב"ח הא כי הוי נמי נפל פוסל כו' דלמ"ד המזכה לעובר קנה זוכה העובר עד שתפיל דתניא גם שמת ובזבזו כו' ואור"י דהכא יש להסתפק שמא כבר הוא נפל עיין בתוס'. ולכאורה דבריהם תמוהים דהרי לרבא שם בפ' מי שמת (בבא בתרא דף קמ"ב ע"ב) שפי' הטעם דרפויי מרפיא בידייהו אין כאן הוכחה כלל שנפל קונה ואולי גם מאן דס"ל דעובר קני היינו אחר שנולד בן קיימא קני ואפשר אפילו למפרע קני אבל אם הפילה אח"כ לא זכי כלל מעולם ולמימר דקושיית התוס' כאן הוא לאביי דשני שם ירושה הבאה מאליה שאני הוא דוחק שהתוס' הקשו סתמא ולא הביאו דברי אביי כלל ועוד הרי בגמרא משני כאן עוד תירוץ דקאמר ואבע"א חיישינן כו' וא"כ דלמא תירוץ הראשון הוא אליבא דרבא ואביי באמת יתרץ כתירוץ ואבע"א. ואמנם אחר העיון דבריהם ברורים דהרי רב ששת קאמר שם בפ' מי שמת מנא אמינא לה דתני' גר שמת כו' וא"כ חזינן דרב ששת דסובר המזכה לעובר קני אין שום חילוק בין הפילה אח"כ או נולד אח"כ תמיד קני עכ"פ בהיותו עובר חי במעי אמו ואף דשאר אמוראי חולקים עליו בגוף הדין אם עובר קני כלל ועכ"פ בזה אין חולק עליו שאין חילוק בין נולד אח"כ ובין נעשה נפל אח"כ ולאביי ירושה הבאה מאליה

קונה גם בהיותו במעי אמו אפילו נעשה אח"כ נפל ולרבא לא קני כלל ועכ"פ כיון דע"כ הך תנא כאן ביבמות דסבר נקבות לא יאכלו שמא ימצא עובר זכר ע"כ סובר דעובר קני דאל"כ אפילו אין כאן שום זרע רק העובר יאכלו בשביל משפחה כדאמר שמואל לעיל א"ו או דסובר עובר קני או דסובר ירושה הבאה מאליה שאני וא"כ כיון שקונה ע"כ גם אפילו נעשה אח"כ נפל קני כדחזינן דסובר ר' ששת לשיטתו ושפיר הקשו התוס' הא כי הוה נפל נמי פוסל והוכרחו לתרץ דיש להסתפק שמא כבר הוא נפל. ומעתה גם רבינו הגדול בפ"ח מהל' תרומות שפסק דביש לו בנים הוא דאכלי עבדים ומשמע דאם אין לו רק בנות ק"ו ואם אין שם אלא העובר לא אכלי ש"מ דסבר עובר קני בנכסי אביו ואף דגם הרי"ף כתב ביבמות שם דחלל במעי גרושה אינו פוסל ואכלי בשביל הבנים הכשרים והרי הרי"ף כתב שם בהדיא דעובר אין לו קניה בגווייהו הנה אם אנו סובלים דוחק זה בדברי הרי"ף ואמרינן שלא דקדק בלשונו במה שכתב בשביל בנים הכשרים דהה"ד בשביל המשפחה וסמך עצמו כיון שכתב בפירוש שעובר אין לו קנין אבל הרמב"ם שלא ביאר בהדיא שאין לו קנין וכתב שאוכלים בשביל האחים ש"מ דדוקא קאמר:

ועוד הרי"ף לשיטתו שכתב בפ' מי שמת על משנה דהאומר אם תלד אשתי זכר כו' דמשנתנו בשכיב מרע ע"ש א"כ סובר דבבריא לא אמרינן שמזכה לעובר אפילו עובר שלו שקונה א"כ גם בירושה הבא מאליה לא קני. ועיין בהרא"ש כאן ביבמות באריכות אבל הרמב"ם שפסק בפ' כ"ב מהל' מכירה שהמזכה לעובר אם היה בנו קנה ולא חילק בין בריא לשכ"מ וכן כתב הה"מ שם בהל' מכירה שרבינו לא חילק בין בריא לשכ"מ וא"כ לדברי רבינו ק"ו שעובר זוכה בירושה הבאה מאליה וכמבואר כל זה באריכות בפלפול שבין הראב"ד להרמב"ן והובא בהרא"ש כאן ביבמות וא"כ ודאי שטעמו של הרמב"ם משום דלמיעוטא לא חיישינן ואמרינן שמא נקבה ושמא נפל וכמפורש בכ"מ כאן בהל' תרומות, וע"כ צריך לתירוץ של התוס' שמספקינן שמא כבר הוא נפל וסומך על ס"ס זו אפילו לקולא להתיר לאכול בתרומה ומדוע פסק בפ"ג מהל' יבום יצאה מלאה חוששת והרשב"א בחידושיו בריש האשה בתרא הרגיש להקשות מדוע כאן ביצאה מלאה חוששת ובפ' אלמנה אמרינן זכרים יאכלו וניחא לרשב"א דשמא תפיל חיישינן אבל שמא הפילה לא חיישינן ולפמ"ש בשם התוס' נסתר תירוץ זה ודוחק לומר דבהל' תרומות מיירי בתרומה בזה"ז שהיא דרבנן וגם פשיטא שקושיא זו להרא"ש שכאן ביבמות פוסק דיש לו קנין בירושה והתיר לאכול ביש לו אחים מטעם דלמיעוטא לא חיישינן כנ"ל ופסק בפרק בתרא דיבמות יצאה מלאה חוששת שהרי הביא המשנה כצורתה וא"כ מסתמא הלכה כת"ק וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש בהדיא:

והנלע"ד בזה כאשר נשים לב לדברי התוס' שם בפ' האשה בתרא בד"ה יצאה מלאה אע"ג דאיכא חזקה דמסייע לרובא דנקבות ומפילות חוששת משום דאיתרע לה חזקה שיצאה מלאה עכ"ל התוספות. והב"ש בסימן קנ"ז ס"ק י"א כתב בשם התוס' ונ"י דביצאה מלאה איתרע חזקת היתר לשוק ואדרבה קצת הוחזקה ליבום ע"ש בב"ש. וכן הוא בחדושי הרמב"ן על יבמות יצאה מלאה הוי חזקה ליבום ולכאורה הדבר צריך טעם שהרי קודם שנתעברה חמותה יש לה חזקת היתר לשוק ועל העובר אין דנין שמא נקבה או נפל וא"כ למה לא נוקי לה על חזקתה הראשונה. ונראה לענ"ד שהוא ע"פ מה שפסק הרמ"א ביו"ד סי' נ' סעיף א' בהג"ה דלא אמרינן נשחטה הותרה אלא בלא יצאה מחזקתה מחיים, ועיין בד"מ שם הביאו הש"ך סק"ג בזה יליף מדברי תוס' ביבמות דף ל' ע"ב בד"ה אשה זו כו' וע"ש היטב בדברי הש"ך דזה שהיתה אסורה בחיי בעלה משום אשת איש מקרי חזקת איסור לשוק אף דבשעה שמת בעלה נסתלק איסור אשת איש מ"מ כיון שהספק נולד אז נשארה בחזקת איסור יבמה לשוק וא"כ ביצאה מלאה ואז היתה בחזקת איסור אשת איש לשוק לכך אף שמת בעלה חוששת ומקרי קצת חזקת איסור לשוק אבל לענין אכילת העבדים בתרומה הרי כל ימי חיי הכהן היה בחזקת היתר לתרומה והיו אוכלים בתרומה ועכשיו שמת האדון ואתה רוצה לאסרם בתרומה ע"י העובר שמא הוא זכר אנו אומרים כיון דחזקה להיתר וגם רובא נקבה או נפל שבקינן לה אחזקת היתר וממילא גם קושייתו על הרוקח לא קשיא דאשה זו אף שהיא אשת כהן מותרת היא לבוא באוהל המת וע"י שנתעברה אתה רוצה לאסרה משום שמא הוא זכר בן קיימא אמרינן רובא נקבה או נפל וחזקה להתירה ונשארה בחזקת היתר. ועיין בנודע ביהודה חיו"ד סימן נ"ז בד"ה ואומר אני שסברתי נכונה כו' יש מקום לחלק בין הך דיבמות ד' ל"א ובין הך דיצאה מלאה, וכאן אין מקום להאריך. דברי הד"ש:

תשובה רח

תשובה

מבן המחבר

להרב המאוה"ג מו"ה חיים דייטשמאן אבד"ק הארשיץ והגליל יע"א:

מה שתמה מעלתו על סברת אאמ"ו בנו"ב אה"ע סימן ל"א לדחות ראיית הט"ז מנפל עליו הגל דלא שייך לומר השתא הוא מת דלא שייך חזקת חיים משעת נפילת הגל עליו דתיכף נכנס בספק שמא מת הוא, ותמה מעלתו מהך דקדשה אביה בדרך וקדשה עצמה בעיר בתוך ו' חדשים שבין נערות לבגרות דצריכה גט משניהם ולא אמרינן דהשתא היא בגרה ויש לה חזקת נערות: הנה גם ראי' זו יש לדחות מכח סברת אאמ"ו הגאון ז"ל דגם

שם תיכף אחר ימי הנערות בכל יום ויום היא בכנסת בגדר הספק שמא יש לה עתה סימני בגרות כמו שכתב רש"י בקידושין דף ע"ט ע"א ד"ה א"נ וכו' שפעמים היא ממהרת לבגר וחזקת נערות אזדא לה דכמו שאמר אאמ"ו הגאון ז"ל סברא זו דע"י מקרה נפילת הגל עליו הוא בגדר הספק שמא מת הוא כמו כן יש בששה חדשים שבין נערות לבגרות ספק דע"י מקרה הזמן היא בספק בכל רגע ורגע שמא עכשיו באו לה סימני בגרות מה שאין כן באחד שמת והוא ספק אם מת קודם למ"ד יום או תוך למ"ד יום בזה שפיר קמו וגם נצבו דברי מהר"י מינץ דיש לו חזקת חיים עד עתה דכאן שלא נעשה בו מקרה מקודם למ"ד יום להכניס בספק שמא מת הוא שפיר יש לו חזקת חיים עד עכשיו שמת ואמרינן השתא הוא שמת וחזקת חיים לא איתרע עד שראינו אותו שמת או עד שנודע בבירור. וגם על הרב מהרי"ט סימן י"א הוא תמוה לדעתי שגם הוא מביא הך סברא של אאמ"ו הגאון ז"ל בשם רבו ומדחה דבריו מכח סוגיא דקדושין קדשה אביה בדרך וקדשה את עצמה בעיר ביומא דמשלם ששה חדשים דרב סובר הרי בוגרת לפנינו ושמואל סובר חיישינן לקידושי שניהם שמא עכשיו היא דבגרה ובצפרא עדיין נערה היתה. והקשה מהר"י טראני לסברת רבו דכל היכא שנסתפקנו על הדבר שוב לא נעמידנה על חזקתה. ולדעתי גם בספק בוגרת איכא למימר דלא שייך חזקת נערה כיון שהזמן גורם ליכנוס בגדר זה הספק שמא בגרה כנ"ל:

ומה שהקשה על דברי אאמ"ו הגאון ז"ל שכתב בנמצא בה מומין בבית חמיה דעל הבעל להביא ראיה ולא מהני ליה חזקת ממון כמו במוכר שור ונמצא נגחן דהואיל ושטר כתובה בידה היא נקראת מוחזקת. והקשה מעלתו מדברי הב"ש סימן נ"ח ס"ק כ"ב שכתב דגבי פלוגתא דר"ג ור"י דטענת בתולים דומה למלוה על פה דשטר כתובה שלה איתרע מיד כשאמר לא מצאתי בתולים: אהובי ידידי אין הנדון דומה כלל דדוקא לענין טענת בתולים אמרינן כן הואיל וכתובה דרבנן והם אמרו והם אמרו שיהיה נאמן בטענת בתולים משום דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה וכך תיקנו דין כתובה שיהיה הבעל נאמן בטענת בתולים להפסיד כתובתה ואף שהתם היא טוענת משארסתני נאנסתי ועיקר טענה ביניהם הוא אימת נאנסה מ"מ כיון שלא היה נמצא לה בתולים אזל כח כתובתה שבידה ואין לה עליו אלא מלוה ע"פ ולא הוי היא מוחזקת בשטר כתובה שבידה כיון דמכח תקנת חכמים איתרע הכתובה ע"י שאמר לא מצאתי בתולים אבל בטענת מומין דליכא תקנת חכמים כלל שיהיה לבעל נאמנות יותר מאשה, בזה שפיר מקרי היא מוחזקת בשטר כתובה שבידה ולא מהני ליה לבעל חזקת ממון נגד השטר והרי זה דומה לתוספת כתובה שאין לבעל יתרון להפסידה בטענת בתולים הואיל ותוספת

כתובה מתנה היא ואינו נאמן להפסידה דלא שייך ביה הם אמרו והם אמרו כמו שהביא הב"ש ס"ק י"ח וי"ט ע"ש:

ומה שמעלתו מביא ראיה לדעת הט"ז דהיכא דמת לפנינו לא יהבינן ליה חזקת חיים לומר השתא הוא דמת ומביא מעלתו ראיה מדברי הר"ן בסוף פ' מי שאחזו במס' גיטין כתבו גט לאחר י"ב ומת ואין ידוע אם גט קודם למיתה זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת, וכתב הר"ן דלא מוקמינן ליה בחזקת חי ולומר לאחר י"ב חודש מת כיון דהשתא מת מקמי מספקא לן דלמא בתוך י"ב חדש מת הרי ממש כדברי הט"ז: אהובי ידידי אין הנדון דומה דשם מיירי לענין אם היא זקוקה ליבם שאין להתירה לעלמא מספק דשמא קודם י"ב מת ואין גט לאחר מיתה והיא זקוקה ליבם בזה שפיר לא מהני חזקת חיים לומר דלאחר י"ב חודש מת והיא מגורשת דהרי היתה בחזקת איסור יבמה לשוק אם ימות בעלה, ואף שאמרינן ביבמות אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וע"ש בתוס' ד"ה אשה ועיין בש"ך יו"ד סימן נ' ס"ק ג' זה הוא בצרת ערוה שהיא בחזקת שאינה זקוקה מה שא"כ בהך דגיטין היא בחזקת איסור לשוק ולכך לא מהני חזקת חיים להתירה לעלמא בלי חליצה והרי זה דומה למה שאמרו בריש מס' נדה במקוה שנמדד ונמצא חסר דלא אמרינן העמד מקוה על חזקתו הואיל ויש חזקה מתנגדת דהעמיד טמא על חזקתו ואימור לא טבל ע"ש. ואין להקשות לפ"ז למה צריך הר"ן לומר כיון דהשתא הוא מת אמאי לא מתרץ דלא מוקמינן אחזקת חיים הואיל וחזקת איסור מתנגד לחזקת חיים זה אינו דאילו לא מת לפנינו בודאי אלים ליה חזקת חיים אף נגד חזקת איסור כמו שמפורש בסוגיא דגיטין כ"ח ע"א המביא גט והניחו זקן או חולה ע"ש דשמא מת לא חיישינן ולכך צריך הר"ן גם להך טעמא דהרי הוא מת לפנינו אבל היכא דאין חזקת איסור מתנגדת לחזקת חיים אוקמינן ליה אחזקת חיים ואמרינן השתא הוא דמת כפסק מהר"י מינץ. דברי ידידו:

הק' שמואל בן הגאון מהר"י אב"ד ז"ל.

תשובה רט

תשובה

שלום לכבוד האלוף התורני המופלא מו"ה יוזל מו"צ דק"ק ש"ה:

מכתבו קבלתי וע"ד שאלתו כהן שנחתכו רגליו ויש עליהם בשר באופן שמטמאים אם הכהן רשאי להחזיקם אצלו שהוא נושא אותם להראות אשר נעשה בו למען יכמרו רחמים עליו. לא ידעתי בזה ספק שבודאי אסור לו כמפורש בנזיר דף מ"ג ע"ב שאין הכהן מיטמא לאבר מן החי של אביו ומהי תיתי יטמא לאבר של עצמו. ואמת שראיתי שהכסף

משנה בפ"ב מהל' אבל הל' ט"ו שכתב הרמב"ם נקטם ראשו של אביו אינו מטמא לו שנאמר לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר וכן שאר הקרובים וכתב הכ"מ ונשאר לדקדק בדברי רבינו שכתב וכן שאר הקרובים דהא כ"ש הוא ואיך כתבו בלשון וכן ודוחק לומר דסד"א שיהיה שום מיעוט באביו דוקא וגזירת הכתוב הוא קמ"ל עכ"ל הכ"מ. הרי שהיה סד"א להתיר בשאר קרובים. אמנם הא ליתא, חדא שהכ"מ בעצמו כתב שהוא דוחק, ועוד שהרי אין זה אלא סלקא דעתך והרי באמת קמ"ל הרמב"ם שאין חילוק, ועוד דכל זה לענין קבורת המת שיש מצוה בקרובים וגילה הכתוב כשהוא חסר לא יטמא לקבורתו היה מקום לומר שדוקא באביו גילה והוצרך הרמב"ם להודיע שאין חילוק אבל באמ"ה שאין שם מצוה של קבורה ומה שקוברין האברים הוא להציל מן הטומאה פשיטא שאין שום היתר כלל ואברי עצמו ואברי איש זר דין אחד להם שאין הכהן רשאי ליטמא להם. דברי הד"ש:

תשובה רי

תשובה

לכבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המופלא ומופלג בתורה כבוד מו"ה ליב פישלס נר"ו:

ע"ד קונטריסו אשר שלח אלי אשר העריך מערכה בנדון השאלה שבאה אליו מק"ק לונדון במעשה שאירע שם באחד שחלה בחולי האבן בכיסו והרופאים חתכו כדרכם בעסק רפואה במכה כזו ולא עלתה לו תרופה ומת ונשאלו שם חכמי העיר אם מותר לחתוך בגוף המת במקום הזה כדי לראות במופת שורש המכה הזאת כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא אם יקרה מקרה כזה שידעו איך יתנהגו בענין החיתוך הצריך לרפואה ושלא להרבות בחיתוך כדי למעט בסכנת החיתוך אם יש בזה איסור משום דאית ביה ניוול ובזיון להמת הזה או אם מותר משום דאתי מיניה הצלת נפשות להבא להיות מיזהר זהיר במלאכה זו על תכליתה.

והמתיר רצה ללמוד מחניטה שמצינו בתורה ביעקב ויוסף וחניטת מלכים במלכי ישראל ואם כי זה היה לכבודם גם זהו כבוד המת להיות ריוח והצלה על ידו לצורך העולם. ועוד הביא ראיה מתשובת הרשב"א שהובא ביו"ד סימן שס"ג סעיף ב' בהגה"ה בראובן שצוה לבניו להוליכו למקום קברות אבותיו כו' שמותר ליתן סיד על הבשר למהר העיכול כו' הרי שמפני צורך שעה שצוה להוליכו לקברות אבותיו התיר הרשב"א לפנותו מקברו הראשון והתיר נתינת סיד עליו ק"ו כאן שהוא קודם הקבורה. ע"כ דברי המתיר:

ואלה דברי האוסר שהרי אמרו במס' ב"ב דף קנ"ה ע"א במעשה דבני ברק שאמר ר' עקיבא אי אתם רשאים לנוולו. והחכם המתיר השיב לו דשאני שם שבשביל ממון רצו

לנוולו ולכן אמר להם ר"ע שאינן רשאים משא"כ כאן שהצורך הוא להצלת נפשות. כל זה הוא הויכוח שהיה שם בלונדון.

ומעלתו דחה דברי שניהם בעניני ראיותיהם וכל דברי מעלתו בזה תורה הם ודברים הראוים למי שאמרם כי בודאי החניטה אינה בזיון כלל ואדרבה היא לכבודו וגם נתינת הסיד על המת אינו ניוול ולא בזיון והאריכות בזה ללא צורך וכבר ביאר מעלתו כל הצורך בזה, ודברי האוסר ודאי אם היינו אומרים שיש כאן הצלת נפשות פשיטא שיפה השיב המתיר דבשביל מה שאסר ר"ע לצורך ממון אין ללמוד איסור לצורך נפשות. ומה שהשיב כבוד מעלתו על דברי האוסר ואמר ומטונך שממקום שרצה ללמוד איסור אדרבה משם מוכח היתר שהרי שם בדף קנ"ד ע"ב קאמר הש"ס ואלא אי אמרת לקוחות לינוול ולינוול כו' הרי מבואר דמשום פסידא דלקוחות לא משגחינן בניוול המת.

והנה באמת יפה השיב מעלתו על חכם האוסר ואמנם לפי שאין אני יודע מי הוא האוסר ואולי צורבא מרבנן הוא דרכי לחפש זכות ואולי כוונתו דמזה יבואר עכ"פ שהיורשים שהם משפחת המת אינן רשאים לנוולו אף אם היה להם פסידא בזה כיון שהם קרובים וכן מפורש שם בתוס' בד"ה זוזי יהבינן וכן מפורש בח"מ סי' ק"ז סעיף ב' בהגה"ה דאם הבע"ח הוא קרובו של המת מוחין בידו שלא לעכב קבורת המת בשביל פרעון חובו ומסתמא גם בנדון שלפנינו אי אפשר לעשות דבר בהמת בלתי הסכמת קרוביו והביא החכם האוסר שאין היורשים רשאים להסכים לנוולו:

עוד הביא כבוד מעלתו ראיה מסוגיא דחולין דף י"א ע"ב וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי נינווליה כו' הרי דלהציל הרוצח היה מותר לנוול ההרוג וכ"ת דשם ודאי הצלה הוא וכאן ספק הוא שירפאו הרופאים פעם אחרת ע"י כן, שם ג"כ ספק הוא שמא ימצא טריפה ועוד דגם ספק פיקוח נפש דוחה כל איסורין שבתורה חוץ מתלת. והאריך מעלתו בדבר זה. והנה בזה אמינא דלכאורה דברי הגמרא תמוהים דאיך קאמר משום איבוד נשמה דהאי נינווליה דאדרבה ע"י הניוול אנו רוצים להמית הרוצח ואם לא ננוולנו ינצל הרוצח דאמרינן טריפה הרג. ואמנם פירוש הדברים הם כך דאם אתה אומר שלא התירה התורה לנוולו א"כ על כרחך צותה להמיתו בלי בדיקה ולא לחוש כלל לשמא טריפה הרג יותר נכון לומר שהתורה צותה והצילו העדה לחוש שמא טריפה הרג ולא להרגו בלי בדיקה ולינוול שאם התורה התירה לנוולו אין לנו לחוש לניוולו, הא חדא. ועוד דאי אמרינן שלעולם לא יהרג הרוצח בלי בדיקת הנהרג א"כ ניוול זה הוא לכבודו של הנרצח וכל מה שהוא לכבודו אין בו משום ניוול.

את כל אלה כתבתי לפי דבריכם שאתם קורים זה פיקוח והצלת נפש. אבל אני תמה הלא אם זה יקרא אפילו ספק הצלת נפשות א"כ למה לכם כל הפלפול והלא זה הוא דין ערוך ומפורש שאפילו ספק דוחה שבת החמורה ומשנה מפורשת ביומא דף פ"ג וכל ספק נפשות דוחה שבת ושם דף פ"ד ע"ב ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת ע"ש. ואמנם כ"ז ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו וכן אפילו לענין ממון שם במס' ב"ב ההיזק לפנינו אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק. וחלילה להתיר דבר זה ואפילו רופאי האומות אינן עושים נסיון בחכמת הניתוח ע"י שום מת כי אם בהרוגים ע"פ משפט או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך ואם אנו ח"ו מקילים בדבר זה א"כ ינתחו כל המתים כדי ללמוד סידור אברים הפנימים ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחיים. ולכן האריכות בזה הוא ללא צורך ואין בזה שום צד להתיר. ולדעתי שגגה יצאה מלפני כבוד מעלתו שמיהר להשיב להקל.

ואני הנלע"ד כתבתי. דברי הד"ש:

תשובה ריא

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג החכם השלם במעלות ומדות כ"ש מו"ה יוסף נר"ו אב"ד דק"ק רויזניץ והגליל:

ברגע זו לקחתי לי פנאי לראות מכתבו. והנה הוא שואל שתים. האחת אם יש לסמוך אם ימסור המת לכתפים שיפסוק האנינות כמבואר ביו"ד סימן שמ"א סעיף ג'. שנית שאל להיות שע"י שיש שני ימים בין מיתה לקבורה ומתוך כך ריחו נודף ובפרט בימי הקיץ ובקושי ימצאו אנשים שדעתן יפה שיתעסקו בטהרתו ולכן רוצים לטהרו תיכף סמוך למיתתו כאשר נהגו בעת שהיה רשות לקוברו בו ביום ולשומו אחר הטהרה בארון שלם נקוב מלמטה וכאשר יגיע עת קבורתו יוליכוהו עם הארון למקום קברו. ועתה אשיב על ראשון ראשון. והנה נשאלתי גם מהגאון בעל אור חדש באשר שניתן הדת שלא לקברו עד עבור מ"ח שעות למאי יחול אנינות ביום ראשון כיון שאי אפשר לקוברו בו ביום. והשבתי לו אמת שכתב המג"א בסימן תקמ"ח ס"ק ח' וז"ל ומיהו נראה דאם אי אפשר

לקוברו מחמת יום חג העמים או מחמת אונס אחר לא חל עליו דין אנינות דדמי למי שהוא בתפיסה עכ"ל המג"א. ולכאורה הוא ממש דין זה אבל באמת לא כן הוא וז"ל בגליון המג"א שלי, דברי המג"א כאן הוא בי"ט שני שאם אינו קוברו בו ביום אסור לעשות לו תכריכין כמבואר בסימן תקכ"ו ס"ס ד' אבל בחול אף שאין הנכרים מניחים לקברו בו ביום אכתי שייך אנינות שהרי מחוייב להתעסק בכבוד המת להכין תכריכין בו ביום ונסרים ושאר צרכי המת ואינו דומה למי שהוא בתפיסה שאין בידו לעשות שום דבר לצרכי המת ולדינא יש מקום לפלפל בזה והגליון קצר עכ"ל בגליון שם. והנה מ"ש שיש מקום לפלפל כוונתי דאף שאינו דומה למי שהוא בתפיסה דהיינו שהאונן הוא בתפיסה אכתי הוא דומה למ"ש המחבר ביו"ד סימן שמ"א סעיף ד' בתחלת הסעיף שמי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה שלא חל אנינות על הקרובים ע"ש והרי גם שם אף שאין יכולים לקברו הרי יכולים לעשות תכריכין ושאר צרכיו ואפ"ה אין אנינות חל ה"נ בנדון דידן. ואמנם אעפ"כ אין הנידון דומה דשם לא ניתן רשות לקברו כלל ואף שעדיין לא נתייאשו מלהשתדל בזה מ"מ כולי האי ואולי אם יעלה בידם להשתדל לקברו ואינם מחויבים להפסיד על הספק להכין תכריכין ולחתוך נסרים ואם אח"כ לא יתן רשות יפסידו בקלקול החיתוך וכיוצא בזה וא"כ אין עליהם שום טרדא ואף שמוטל עליהם טרדות ההשתדלות מ"מ עבור זה אין לפטרם מן המצות או לאסור עליהם בשר ויין דאטו לעולם לא יאכלו בשר ויין ולא יעשו מצות ואימת יופסק הלא כל זמן שלא נתייאשו תמיד מוטל ההשתדלות ולכן לא הוטל עליהם אנינות כלל. אבל בנדון שלפנינו שודאי יקברוהו למחר מחויבים המה גם היום להתעסק בכבודו בהכנת ארון ותכריכין ולשכור ספדנים אם בר הכי הוא ולהמציא אנשים שילווהו לפי כבודו. והנה כתב רבינו יונה בר"פ מי שמתו והביאו הב"י שם סימן שמ"א דטעמא דר"י דלא חל עליהם אנינות משום דאינם טרודים בענין הקבורה לא חיישינן שיתעצלו בכבודו ובעסקו ואע"פ שלא נתייאשו מלהתפשר עם השלטון בכל יום אפ"ה אין זה נקרא טרדא וחייבים במצות עכ"ל. הרי שכתב שלא חיישינן שיתעצלו בכבודו ובעסקו שאני התם שאינם טרודים בקבורתו כלל אבל כאן טרודים בעסק קבורתו למחר והרי זה דומה ליום השבת אם הוא טרוד להחשיך על התחום וחל אנינות מאותו שעה. ומ"ש רבינו יונה אע"פ שלא נתייאשו מלהתפשר כו' אין זה נקרא טרדא וחייבים במצות אולי כוונתו למה שכתבתי דאין לדבר סוף:

ואמנם מ"ש רום מעלתו שימסרו המת לכתפים. הנה דין זה פשוט בש"ע שם סעיף ג' ואף ששם לא נזכר בש"ע מן חיובו במצות שלא כתב שם אלא שמותר בבשר ויין וכן התוס'

במס' ברכות י"ח ע"א כתבו וכן משמע בירושלמי נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפים כנמסר לרבים כו' הרי שלא הזכירו אלא שאוכל בשר ושותה ויין וכן בטור שם לא הזכיר אלא שמותרים הקרובים בבשר ויין. מיהו עיינתי בירושלמי שם שכתב אם חיי שעה התרת לו ק"ו לחיי עולם וא"כ הרי הדבר מפורש שפסק האנינות מ"מ לבי חוכך בזה לפי שהב"י הביא בשם הגה"מ מספקא לן אם הוא הולך עם המת בעגלה או בספינה אי דמי לנמסר לכתפים או לא עכ"ל. וא"כ איכא למימר דנמסר לכתפים היינו במקום שמוליכין המת למקום רחוק ואין אונן הולך עמהם למקום הקברות אז משנמסר לכתפים אע"פ שעדיין המת עמו בבית פסק האנינות שכבר אין לו שום עסק עמו אבל במקום שקרובים הולכים עמו בשעת קבורה לא מהני המסירה כיון שגם הוא הולך שם הרי מוטל עליו כמו עליהם ואמנם אם משימים המת לארון הסגור במסמרות כפי שאלתו השניה יש לצרף דעת רש"י שמה שנותנין אותו בארון הרי הוא כמו סתימת הגולל ופסק האנינות אף דלא קיי"ל כרש"י ואין אבילות מתחיל עד סתימת הגולל בקבר מ"מ יש לצרפו להתיר מסירת הכתפים לענין שיפסוק האנינות ויהיה חייב במצות ומותר בבשר ויין ונוהג דיני אבילות לחומרא אבל שבעת ימי אבילות לא יתחילו עד שיסתום הגולל בקבר. ולענין גוף שאלתו השניה כיון שעושים כן לכבוד המת שלא ימנעו להתעסק בטהרתו רשאים לעשות כן. ולרוב טרדותי קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה ריב

תשובה

מבן המחבר. טובייגא דחכימא. מרגניתא דלית ביה מימא. ה"ה כבוד אהובי ש"ב הרב הגדול החריף ובקי המופלג בתורה ויראה כבוד מו"ה מאיר גלוגא נ"י ממופלגי קהלתנו יע"א:

ע"ד הוראתו להתיר לאונן לאכול רוטב של בשר. יפה דן ויפה הורה. ומה שמביא מעלתו בשם ספר ברכי יוסף שכתב שמהר"י אלפנדרי נסתפק בזה. הן ספר ברכי יוסף אין בידי אמנם יפה כתב מעלתו שאין מקום לספק זה ואין לדמותו כלל למה שהחמיר המג"א בסימן תקנ"א ס"ק כ"ט לאסור מר"ח אב עד התענית בתבשיל של בשר, ותבוא בצדו דראיות המג"א הוא ממה שכתב הש"ך ביו"ד סימן רי"ז סעיף ט' דבנדרים אזלינן בתר מנהג המקום ורצונו לומר דאם במקום ההוא גם תבשיל של בשר הוא בכלל בשר דבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם וא"כ שפיר כתב המג"א להחמיר דגם מניעת אכילת בשר בימים האלה מר"ח עד התענית כיון דנהיגין בו הוי ליה דין נדר כמ"ש ביו"ד סימן רי"ד דכל דברים המותרים ונהגו בו איסור הוי כאילו קבלו עליהם בנדר וחשיב שם ג"כ מנהג איסור אכילת בשר מר"ח עד התענית והב"י שם מביא בשם הר"ן דהוי כאילו

אוסרתו איסור תורה ע"ש וא"כ שפיר פסק המגן אברהם לאסור. ולדעתי לזה כיון המג"א שם במה שסיים ועוד דהב"י וד"מ כתבו לאסור ומעלתו תמה ע"ז שיגע ולא מצא דבר מזה בב"י ובד"מ. ולי נראה שכיון למה שכתב הב"י ביו"ד ס"ס רי"ד דמביא בשם התוס' בנדרים דף נ"ב דהואיל והוא בגמרא איבעיא דלא איפשטא אי אמר שאני טועם או שאני אוכל ולא אמר אלו אי אסור ביוצא מהם והוי ספק ואזלינן לחומרא בשל תורה וכתב הב"י שם ועוד נשמע שאם אדם אוסר שלא לאכול בשר עד זמן פלוני שאסור ברוטב דהא בהא תליא עכ"ל ע"ש. ומשמע דגם בכל לשון נדר שאסר עליו בסתם לאכול בשר אסור אף בתבשיל של בשר ועיין בר"ן נדרים נ"ב ע"ב בד"ה ולענין הלכה והוא דלא כמשמעות מה שפסק בשלחנו הטהור בסימן רי"ו סעיף ט' לחלק בין אמר קונם בשר זה לאמר בשר סתם וכן בסימן רי"ז סעיף ט' סתם ופסק דהנודר מבשר מותר בשניהם ע"ש. וא"כ לזה כיון המג"א לומר כיון שבב"י פסק שאם אדם אוסר ע"ע שלא יאכל בשר אסור בתבשיל א"כ גם באיסור הנהוג מר"ח עד התענית אסור דהוי כמו נדר דאסור (אמנם מה שמביא המג"א גם דעת ד"מ בזה גם אני לא מצאתי רמז לזה בד"מ). ועכ"פ יצא לנו דדוקא בנדר שייך לומר דתליא בלשון בני אדם אבל באונן שפיר פסק כבוד מעלתו להתיר דלא שייך ביה משום נדר אלא כדי שלא ימשך אחר אכילתו ויתעצל מלעסוק בצרכי קבורה פשיטא דמותר ברוטב ובתבשיל של בשר. ואפשר י"ל שספיקתו של הר"י אלפנדרי היה דשמא גם בתבשיל של בשר שייך למגזר שימשך אחר אכילתו הואיל וצריך לתבשיל בשר הכנה וזמן לגמור בשולו וגם דרך לקבוע סעודה עליו דחיישינן שיעסוק בבישול ויתעצל בקבורה ואף שיש להאונן מי שמבשל לו לא חלקו חכמים בדבר כמו שלא חלקו אם יש לאונן מי שיתעסק בקבורת מתו, כן יש לפרש ספיקתו של הר"י אלפנדרי:

אך אני אומר שאין לנו להמציא חומרות יתירות בסברות אשר אין להם יסוד בדברי הראשונים ואדרבה הרי התוס' במס' מ"ק כ"ג ע"ב בד"ה ואינו אוכל בשר כו' כתבו להתיר לאונן בבשר כל זמן שאינו כשלמים דהיינו שעברו ב' ימים משחיטתו ואף שהתוס' כתבו שאין רגילין בו היתר מ"מ נראה מדבריהם דמדינא מותר לאונן בבשר שאינו כשלמים והא ראיה דבמס' תענית דף למ"ד ע"א בד"ה ואע"ג דשם מדברים התוס' רק מדין ערב ט"ב לחוד כתבו לדידן אסור לאכול בשר אפילו מלוח כו' הרי נקטו בלשון אסור והכא במס' מ"ק גבי אונן כתבו רק שאין רגילין בו היתר ולא נקטו בלשון אסור, הואיל ובמס' מ"ק מדברים בעיקר דבריהם מאונן בזה ליכא איסור רק שאין רגילין בו היתר ואי ס"ד דתבשיל של בשר ורוטב ג"כ אסור לאונן משום שמא ימשך אחר אכילתו למה לא יהיה אסור מדינא אף בבשר שאינו כשלמים ואף שהתוס' אכתי בתחלת דבריהם עדיין לא

אסקו אדעתייהו לטעם איסור אכילת בשר לאונן מ"מ נראה אף אחר שכתבו שהטעם הוא משום שיהיה טרוד בקבורת מתו ולא ימשך אתר אכילתו לא חזרו מתחלת דבריהם להשוות דין אונן לערב ט"ב לענין בשר שאינו כשלמים שהוא מותר מדינא ואינו אסור רק משום מנהג. ומזה יש לדון בתבשיל של בשר שהוא קיל יותר שאין להחמיר כלל באונן כמו שפסק מעלתו. כ"ד ידידו וש"ב:
הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה ריג

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב המאה"ג הגאון המושלם במעלות ומדות ג"י פ"ה ע"ה, כבוד שמו מו"ה טעבלי הכהן נ"י אב"ד דק"ק לונדון:

מכתבו הנחמד מן י"ג דנא הגיעני. ובהודעת שלומו הטוב שמחני. ובדבר שחלתו שאלת חכם בדבר אשר פרצו גדר להקל תוך שלשים לאבילות אם אירע ברית מילה מהדרים להיות סנדק או מוהל ומגלחים במספרים את זקנם וכמו כן אבי הבן וכן בשבוע שחל ט"ב. וכבר נזכר דבר זה לאיסור בחבורי נו"ב חלק א"ח סימן כ"ח, ואם מעלתו באשר ראה שם במקומו שפורצים גדר ומתירים לעצמן וכמו כן שמע משאר קהלות באשכנז ואין סיפוק בידו למחות טרח למצוא להם סמך והביא ראיה שאפילו בדבר הנזכר בגמרא לאיסור יש להתיר לבעלי ברית מטעם שיו"ט שלהם הוא, מדברי תשובות מהרי"ל סימן קכ"ג וז"ל מהרי"ל שם וכן כתב בפרנס דמהר"ם תוך ל' של אביו היה בעל ברית ורחץ וכן כתב עוד שם שמותר ללבוש בגדי שבת עד אחר בה"כ אלמא דחשיב ליה כרגל מדשרי ליה בגדי שבת דגזירת שלשים הוא כמו גיהוץ וחמור מרחיצה דהוי הלכתא מדינה עכ"ל מהרי"ל בתשובה והובאו דבריו בדרכי משה ביו"ד סוף סימן שפ"ט וב"י סוף סימן שצ"א. ויליף כבוד מעלתו מזה דאפילו דבר האסור מדינא דגמרא מותר לבעלי ברית וא"כ הה"ד תספורת דמאי שנא. ע"כ דברי מעלתו. וקורא אני על מעלתו הרמה דאתי מזרעא דאהרן אשר עליו כתיב אהבת צדק להצדיק את בני ישראל וללמד זכות שלא יחשבו כעושים בזדון דבר האסור. יישר כחו וחילו בזה:

ואמנם לדינא יש תשובה, ועל עיקר דבריו שהוא מדמה תספורת לגיהוץ נדבר אח"כ וכעת נדון על ההיתר של מהרי"ל עצמו להתיר לאבל תוך למ"ד לרחוץ אם הוא סנדק או מוהל ולקח זה מדברי הפרנס שכתב שמהר"ם היה בעל ברית ורחץ כו', אני תמה דאולי הוא היה אבי הבן שהוא ודאי נקרא בעל ברית וכמבואר בא"ח סי' תקנ"ט בטור שכתב והיה רבינו יעבץ בעל ברית כו' והרי שם היה הוא אבי הבן כמבואר בב"י שם בלשון

התשב"ץ וא"כ מנ"ל למהרי"ל להתיר לסנדק ולמוהל ואף שמהרי"ל נזהר מזה וכתב שם בתחילת התשובה וז"ל וכן כתבו בתוס' דמ"ק דאם נולד לו בן דשרי וחזינן לר' יעבץ השוה הבעל ברית לאבי הבן וכן כתב בפרנס כו' עכ"ל מהרי"ל. ואני תמה אם השוה ר' יעבץ הבעל ברית לאבי הבן היינו בט"ב דכ"ע שוין באבילות של ט"ב ומה לי אם יהיה זה בעל ברית או אחר והוה אי אפשר באחר ומי שיהיה נעשה לו יו"ט אבל באבל תוך שלשים שלו והוא סנדק או מוהל איך אפשר לדמותו לאבי הבן שזהו מן השמים עבדו ליה יומא טבא להכניס בנו בברית אבל איש אחר שהוא אבל ורוצה להיות מוהל או סנדק הוא מרצונו רוצה לדחות אבלותו ולעשות לו יו"ט מאן יאמר שמותר לו והלא אפשר באחר ואם נימא שגם היכא דאפשר באחר ילפינן מעובדא דרבינו יעבץ מלשון התשב"ץ שם רבינו יעבץ היה אבי הבן והלך הוא ובעל הברית ורחצו ומלו הנער ואכלו כו' ולא השלימו עם הצבור כו' א"כ הרי האב וגם הבעל ברית הלכו ורחצו והלא היה באפשר לרבינו יעבץ בעצמו אבי הבן להיות סנדק ולמה התיר לאחר להיות סנדק. אבל באמת אין משם ראיה והלא באמת נאמר בעובדא דרבינו יעבץ שהלך הוא ובעל ברית לשון יחיד וע"ש בא"ח בב"י דבעל ברית הוא הסנדק או המוהל וא"כ ממ"נ אם הוא המוהל בודאי אין ראיה דאולי רבינו יעבץ לא היה אומן למול ואם בעל ברית היינו סנדק אולי רבינו יעבץ היה באמת בעצמו המוהל וידוע שאי אפשר להסנדק למול בעצמו כי הסנדק מוכרח להחזיק בידיו את התינוק הנימול שלא יפול מחיקו ואיך יוכל למול ובקל יבוא לידי מכשול וא"כ שפיר קאמינא שאין ללמוד אבל בשלשים מעובדא דרבינו יעב"ץ אלא דאכתי היה היתר לאבי הבן ולמוהל היכא דליכא מוהל אחר כי אם זה שהוא תוך שלשים שלו וכן היה ללמוד היתר בשבוע שחל ט"ב לאבי הבן ולהמוהל. אבל לדעתי מעולם לא התיר מהרי"ל דבר שהוא איסור מדינא דגמרא ואטו גיהוץ גמור בבגדים צבועים אסור באבל בשלשים שלו והלא קיי"ל הלכה כרשב"א שאינו אסור כי אם בחדשים ולבנים כמבואר בטור יו"ד סימן שפ"ט א"כ אפילו אם נחמיר בבגדי שבת לומר שדינם כחדשים מ"מ אין איסור אלא בלבנים אבל לא בצבועים אלא שהעולם נוהגים איסור שחששו לסברת ריב"א שאפי' כיבוס אסור כל שלשים עיין בש"ך סי' שפ"ט ס"ק ב' וגם בברייתא דמ"ק דף כ"ג ע"א פליגי תנאי בזה ולת"ק ולרבי גם צבועים אסורים אלא דהלכה כרשב"א ואעפ"כ נהגו העולם לאסור ועכ"פ מדינא דגמ' אינן אסורים ומהרי"ל גופא לא כתב שהוא גיהוץ אלא שכתב דבגדי שבת דגזרת שלשים היא כמו גיהוץ וחמור מרחיצה ע"ש, וכוונתו דשם קאי להתיר לבעלי ברית ליכנוס לסעודה ולאכול שם והביא ראיה מדרחץ מהר"ם תוך ל' כשהיה אבל ואמנם לפי שהיה מקום לחלק דבשלמא איסור רחיצה לאחר

שבעה ליכא שום איסור מדינא דגמרא דכל מיני רחיצה מותרים לאחר שבעה והוא רק מנהג בעלמא לכן היקל מהר"ם אבל ליכנוס לבית המשתה שהוא איסור הנזכר בגמ' ואף דלאו לכל הסעודות אסרו ועיין ביו"ד סימן שצ"א בב"י שהתוספות התירו לסעודת ברית מילה ומהרי"ל רצה להתיר לבעלי ברית אף למאן דאוסר לשאר בני אדם וכן נהגו לאסור אבל בעלי ברית שי"ט שלהם הוא יש להתיר כמו רחיצה שג"כ נהגו לאסור ומהר"ם היה בעל ברית ונהג היתר וכדי שלא תאמר שאני רחיצה שאין לו שום סמך מדינא דגמרא משא"כ סעודה שנזכר בגמרא לאיסור א"כ כיון שנהגו לאסור כל סעודה לא מהני לזה יו"ט של בעל ברית לכן הביא מהרי"ל שגם בגדי שבת לובש והרי גיהוץ איסור מדינא דגמ' אף שזה אינו נחשב גיהוץ מצד הדין מ"מ כיון שנהגו בו איסור גיהוץ ואעפ"כ הותר לבעלי ברית אף סעודת ברית מילה מותר לבעלי ברית. ולדעתי בחנם תמה רמ"א בד"מ בסוף סי' שפ"ט על מהרי"ל בזה כי לפי מ"ש גם מהרי"ל לא חשבו לגיהוץ ממש ולפי מה שמסיק רמ"א שם דאפילו חדשים ממש אין בהם איסור גיהוץ וק"ו לבגדי שבת א"כ פשיטא שאין ראיה מעובדא דמהר"ם להתיר תספורת שאסור ודאי מדינא דגמרא אפילו לאבי הבן בין בשלשים של אבלו ובין בשבוע שחל תשעה באב:

ואמנם אני תמה אם רוצה להביא ראיה להתיר אפילו איסור הנזכר בגמרא לבעלי ברית מצד שיו"ט שלהם הוא למה הוצרך ללמוד זה מדברי מהרי"ל הנ"ל והלא תשעה באב שחל בשבת ונדחה חיוב התענית מפורש במשנה פרק קמא דמגילה משנה ג' תשעה באב מאחרים כו' הרי מפורש שעל כל פנים ביום שאחריו נוהג דיני תשעה באב ופשיטא שהיינו שמתענין ומשלימין ואפ"ה מבואר בא"ח סימן תקנ"ט בעובדא דרבינו יעבץ הוא ובעל בריתו התפללו מנחה ורחצו ומלו הנער ואכלו עיין שם בטור ובב"י וכן פסק שם בש"ע סעיף טי"ת ואם כן הרי מפורש דאפילו מה שמפורש במשנה לאיסור הותר לבעלי ברית משום שהוא יום טוב שלהם. ואמנם אמינא ליה כלל גדול בזה ובזה יראה שתספורת אסור ואף אם יהיבנא ליה פירושו בתשובת מהרי"ל שמהר"ם התיר בגד מגוהץ ממש שודאי אסור מדינא דגמרא אפילו הכי תספורת אסור ולא מהני מה שהוא יום טוב שלהם. ומתחלה אדקדק בהך עובדא דרבינו יעבץ שאמר שרחץ ואכל ולמה לא הוזכר גם כן שסיפר וכן בש"ע שם פסק תשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון בעל ברית מתפלל כו' ורוחץ ואינו משלים כו' עיין שם גם כן קשה שהיה לומר רוחץ ומספר כו' א"ו דתספורת אסור אפילו לבעל ברית ולא תימא דאמינא לה רק מדיוקא מדלא הזכירו להתיר אבל יש ג"כ הוכחה שתספורת אסור שהרי התשב"ץ העתיקו הב"י שם ז"ל מעשה היה בימי רבינו יעקב כו' שהיה ברית מילה ביו"ד באב ותשעה באב חל

בשבת כו' והלך וררץ כו' ואכלו כל צרכיהם ולא השלימו עם הצבור מטעם דאמרינן ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת כ"ש ברית מילה דחמירא טפי מחמישי לכבוד שבת עכ"ל. ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנדון ובחמישי שמותרין היינו לכבס אבל לא לספר. וז"ל רש"י בתענית דף כ"ו ע"ב על מה שאמרו שם במשנה שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו אסור מלספר ומלכבס ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת כתב רש"י בד"ה ובחמישי מותרים אם חל תשעה באב בע"ש מותרים לכבס בחמישי עיין שם ברש"י וחזינן דשביק רש"י תספורת ולא כתב שמותרים לספר ולכבס ואחז רק היתר הכיבוס מכלל דתספורת אסור אפילו בחמישי וראיה לדבר שהרי לעיל בריש פרק שני דף ט"ו ע"ב שגם כן שנינו במשנה אנשי משמר ואנשי מעמד אסורים מלספר ומלכבס ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת כתב רש"י בד"ה ובחמישי של משמרתן מותרין דרך רוב בני אדם להסתפר בחמישי כו' הרי ששם פירש רש"י ההיתר על תספורת וכאן לא הזכיר ההיתר על תספורת ואף דאיכא למימר ששם עיקר כוונת רש"י למה יהיו מותרים בחמישי ימתינו עד ערב שבת והוצרך רש"י למיהב טעם שדרך רוב בני אדם כו' משא"כ כאן שמיירי שחל תשעה באב בערב שבת פשיטא שאינן יכולין להמתין עד ע"ש מכל מקום הרי גם על הכיבוס היה לרש"י למיהב טעם זה כדרך רוב בני אדם לכבס בחמישי כו' ושבקיה רש"י לכיבוס ואחז תספורת שהוא שנוי במשנה תחלה וכאן דקדק רש"י וכתב מותרין לכבס ושבקיה לתספורת מכלל דתספורת אסור גם בחמישי וכן הברטנורא דקדק וכתב כמו רש"י בשני המשניות הנ"ל:

ואמנם על רש"י גופיה יש לדקדק דמנ"ל דהך ובחמישי מותרין כאן קאי רק על כיבוס נלע"ד שהוכיח כן מדברי הגמרא לקמן דף כ"ט ע"ב מתיב רב המנונא בחמישי מותרין מפני כבוד השבת ולמאי אי לכבס וללבוש מאי כבוד השבת איכא כו' ע"ש. ואם איתא דלספר מותר בחמישי א"כ מאי תיובתא ודלמא בחמישי מותרין היינו לספר והאי מתיב רב המנונא בחמישי מותרין היינו משנתנו ולא ברייתא שאח"כ שלשון זה ובחמישי מותרין היינו לשון משנתנו או אם הוא לשון הברייתא הוא תחלת הברייתא דלקמן אבל אין כוונתו על סוף הברייתא דשם שאין לשון סוף הברייתא כן ע"ש. וא"כ מאי תיובתא ודלמא על תספורת קאי א"ו שתספורת באמת אסור. וראיתי בירושלמי משני באמת על קושיא זו לתספורת הושבה ואמנם מדחזינן תלמודא דידן דחק לשנויי דמיירי במי שאין לו אלא חלוק אחד ולא משני דקאי על תספורת ש"מ שתלמודא דידן סובר שלספר אסור אפילו בחמישי והריטב"א בחידושיו ראיתי שכתב שבחמישי מותר לספר ולכבס ולענד"נ כמו שכתבתי והנאני שראיתי בהגהת אשר"י שכתב בהדיא דלספר אסור אפילו

בחמישי בשבת. ונראה שטעמו מחמת הראיה שהבאתי לעיל. וכן נלענ"ד להוכיח עוד כן מברייתא דלקמן ששנינו בה בהדיא חל להיות בערב שבת מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת ע"ש. הרי חזינן שלא התירה הברייתא רק לכבס אבל לא לספר אע"ג דגם ברישא דברייתא שם קתני כיצד חל להיות באחד בשבת מותר לכבס כל השבת כולה הרי דג"כ לא קתני לספר ולכבס ואף דודאי גם תספורת מותר אז נלע"ד דשם תספורת פשיטא שמותר שהרי אי אפשר שיבוא שבת והוא מנוול ואולי לא יהיה לו פנאי בחמישי בשבת אבל לכבס ולהניח שאין כאן כבוד השבת ה"א שאסור בשבוע שלפניו קמ"ל אפילו דבר שאין בו צורך שבת כלל מותר אבל בסיפא בחל בע"ש היה לו למתני שבחמישי מותר לספר ולכבס וחזינן דשבקיה לתספורת ולא נקט רק כיבוס מכלל דתספורת אסור. ופוק חזי מה עמא דבר. עיין במג"א סימן תקנ"א ס"ק י"ד:

ונחזור למה שהתחלנו דרבינו יעבץ לא היקל בתספורת. והנה כתבתי שאפילו אם נימא שמהר"ם שלבש בגדי שבת התיר אפילו לבנים ומגוהצים האסורים מדינא דגמרא אף על פי כן לא התיר תספורת וגם היא גופא טעמא בעי אם התיר רבינו יעבץ האכילה בתשעה באב שנדחה מטעם יום טוב שלו הוא למה לא התיר התספורת. ונראה שעיקר ההיתר לבעלי ברית הוא מטעם שיום טוב שלהם הוא ואם כן אי אפשר להתיר אלא מה שהותר ביום טוב גמור לאבל אבל מה שלא הותר לאבל ביום טוב גמור אי אפשר להתירו ביום טוב דדבריהם. והנה התענית ודאי אסור להתענות ביום טוב ולכך אסור להתענות לבעל ברית ביום טוב שלהם וכן ג'יהוץ אם נימא שהתיר מהר"מ נראה שדעת מהר"מ כדעת הרא"ש שאבל אפילו לא כלו שלשים שלו כגון שחל יום טוב תוך ששת ימי אבלו שאז אין יום טוב מבטל ממנו רק גזירת שבעה ונשאר עליו גזירת שלשים וסובר הרא"ש דאף על פי כן אינו אסור בחוה"מ רק במה שאסור מטעם מועד אבל במה שאינו אסור מחמת המועד אין עליו איסור מטעם אבילות כמפורש בטיו"ד סימן שצ"ט שהביא מתחלה דברי הרמב"ן שאוסר ללבוש המגוהצין וכמו כן שאר פרטים שחישב הרמב"ן לאסרו מטעם איבול מה שלא נאסר מחמת המועד וכתב הטור ומדברי א"א הרא"ש ז"ל יראה שאינו אסור כלל מתורת אבילות אלא מדברים האסורים לו מתורת הרגל ע"ש בטור. ופשוט שעכ"פ מודה הרא"ש שאם חל ששי שלו בערב הרגל שאף שהרגל ביטל ממנו גזירת שבעה ונשאר עליו רק גזירת שלשים שאסור לגלח במועד וכמפורש בגמרא דמ"ק י"ז ע"ב דקאמר שחל שביעי שלו בשבת ערב הרגל דתנא דידן סבר כרבנן דלא אמרינן מקצת יום ככולו ואסר לגלח ברגל ע"ש ואם ששי שלו בערב הרגל דלכ"ע לא אמרינן בששי מקצתו ככולו ודאי אסור לגלח ברגל וק"ו אם חל חמישי שלו או ימים הקודמים

בערב הרגל שאסור לגלח במועד וא"כ גם להרא"ש לא משכחת לה היתר תספורת במועד אם לא כלו גזירת שלשים בין שיהיה הטעם כמו שכתב רש"י דף י"ז ע"ב דכל שהאונס הוא רק מחמת אבילות לא מיחשב אונס ואסור מטעם איסור גלוח במועד עיין בחיבורי נו"ב חלק א"ח סימן י"ד ובין שיסבור שכל מה שאסור לכל שאר העם במועד מטעם איסור המועד אף שלאבל הזה היה ראוי להתיר לו מחמת המועד הרי הוא היה אונס קודם המועד אפ"ה אסור מטעם איסור תספורת כל שלשים וזה מיחשב צנעא כיון דאין אתה אוסרו אלא במה שאסור לשאר אדם ובשביל זה אין שמיני עצרת מבטל גזירת שלשים שהרי לא נהג גזירת שלשים בדבר הניכר שמחמת גזירת שלשים נהג בו וכמו שמי שמת לו מת באמצע חג הסוכות אף שנוהג דיני שבעה בקצת דברים שהרי דבר שבצנעא נוהג אפ"ה אין ש"ע מבטל ממנו גזירת שבעה כיון שאינו נוהג כל דיני אבילות ה"נ לענין שלשים כיון שאינו נוהג כולם שהרי ללבוש בגדים המגוהצים מותר שבזה שאין בו איסור מחמת הרגל לשאר אינשי מותר גם האבל. וזהו החילוק שבין הרמב"ן להרא"ש שלהרמב"ן אסור בכולם ולהרא"ש אינו אסור אלא מדברים האסורים מתורת הרגל והטור שכתב שיראה מדברי הרא"ש שאינו אסור אלא בדברים שאסורים לו מתורת הרגל כוונתו שאם לא היה אבל היו אסורים לו מתורת הרגל שאסורים לו עכשיו מתורת אבילות ועכ"פ לא משכחת היתר תספורת לאבל במועד גמור ואיך נתיר לו מטעם בעל ברית שיו"ט שלו הוא אבל ללבוש בגד מגוהץ שזה מותר לו במועד לדעת הרא"ש היה מותר לאבל בשלשים שלו כשהוא בעל ברית לדעת הרא"ש שמותר לו במועד אבל לדעת הרמב"ן שאסור במועד פשיטא שאסור לבעל ברית בימי שלשים של אבל וכן בשבוע שחל ט"ב להיות בתוכו. ועוד נלענ"ד לאסור דבשלמא לילך לסעודת מילה הלא כל הקרואים שמה יודעים שהאבל הזה היה סנדק או מוהל או אבי הנימול וכן לבישת בגדי שבת אינו לובש רק בשעת היותו בבהכ"נ והכל יודעים שהוא בעל ברית ותיכף אחר שנימול התינוק הוא פושט בגדיו. וכן הוא בהדיא בתשובת מהרי"ל שם שכתב שמותר ללבוש בגדי שבת עד אחר בה"כ ע"ש. ולכאורה היא גופא קשיא שהרי כל היום כולו הוא יו"ט שלו ולמה יפשיט בגדיו אחר בה"כ א"ו שחששו למראית עין שאין הכל יודעים שהוא היה בעל ברית ויראו אותו לובש בגדי שבת ויחשדוהו שאינו נוהג אבילות שלו ואף שהותר לו לאכול בט"ב שנדחה היינו בביתו ובני ביתו יודעים וכן אבל תוך שלשים שהולך על סעודת ברית מילה הוא כמ"ש שכל הקרואים יודעים שהוא סנדק או מוהל אבל תספורת שהוא ניכר תמיד חיישינן למראית עין שאין הכל יודעים שהוא בעל ברית. בהא סליקנא לאסור תספורת בין לאבל תוך שלשים שהוא בעל ברית ובין בשבוע

שחל ט"ב. ואמנם מה שפלפלתי לעיל שאין ראיה למהרי"ל להתיר אפילו לילך לסעודה מטעם שאפשר באחר וכן פלפלתי בט"ב שנדחה אם מותר לסנדק כיון שאפשר לאבי הבן בעצמו להיות סנדק, אני מבטל דעתי מפני דעת מהרי"ל שמתיר ואינו מחלק בין אפשר באחר או לא וכן המג"א סימן תקנ"ט ס"ט י"ב שכתב שכולם בכלל ויש לי קצת ראיה שהרי דעת הרמב"ן במסכת יומא שגם ביום הכפורים היו פייסות בקצת עבודות שחישב שם שלא היו צריכים להיות דוקא בכ"ג וזכו הרבה כהנים מותר לכולם הטבילה וקידוש ידים ורגלים ביום הכפורים שאסור ברחיצה ואמאי התירו להרבה ויעשה אחד כל העבודות הללו כדי שלא יצטרכו כלם לרחוץ א"ו כיון שאיסור רחיצה הוא מדרבנן והותר לצורך עבודה כל מי שזוכה הותר לו. וידעתי שיש לדחות ראיה זו ואעפ"כ הדבר נכון וכדאי הוא מהרי"ל לסמוך עליו. דברי הד"ש:

תשובה ריד

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג מוה' גבריאל נר"ו רב"ד בק"ק ברעסלי:

מה שהקשה על הרמב"ם פ"א מהלכות טומאת מת דטומאת משא במת מק"ו מנבילה שהיא טומאת ערב כו' והרי בנזיר דף נ"ד ע"א אמר לך ר' יוחנן לעולם דאית ביה ואם א"ע למגע תנהו ענין למשא וכיון דהרמב"ם פ"ז מנזירות פסק כר' יוחנן שאין מגלחין על אבר שאין בו להעלות ארוכה א"כ מוכח קרא לעצם כשעורה דמטמא במת במשא ולמה צריך למילף מת שלם בק"ו מנבילה הנה אם לאו דאיכא ק"ו במת מנבילה לא הוה מוקמינן או במת לאבר מן המת אלא למת שלם ואם אינו ענין למגע תנהו למשא אבל עכשיו שלמדנו מת בק"ו מוקמינן לקרא באבר דאית ביה עצם ולא בשר. והא דלא ילפינן גם עצם בק"ו מנבילה שהיא רק טומאת ערב י"ל דבשלמא מת דמטמא באוהל לא מקרי משא ק"ו גמור והיה רק גילוי מלתא וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מטומאת מת אבל עצם שאינו מטמא נילף ליה בק"ו מנבילה שהיא רק טומאת ערב ומטמא במשא ק"ו לעצם שהיא טומאת שבעה זה ק"ו ממש ואין מזהירין מן הדין ועיין בכ"מ שם:

ומה שהקשה ברש"י בקידושין נ"ח ע"א בד"ה ובבשר בחלב ר' שמעון לטעמיה דאמר לעיל מותר בהנאה. וכתב מעלתו דהרי ר"ש שבכאן הוא סתם ר"ש שהוא בן יוחאי ולעיל הוא ר"ש בן יהודה. וכתב מעלתו שהרב מוה' ישעיה ברלין השיב לו שלעיל הוא טעות המדפיס שהיה כתוב רשב"י בראשי תיבות והיה סבור שהוא ר"ש בן יהודה ובאמת הוא ר"ש בן יוחאי. הנה מאד אני תמה על רום מעלתו ועל הרב ר' ישעיה תרי גברי רברבי כמותם שגו מאד ולא עיינו במקור הדין בחולין דף קט"ז שם הוא מקור הדין בשר בחלב

ושם מבואר ר"ש בן יהודה משום ר"ש בן יוחאי אומר בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה וכן הוא במנחות דף ק"א ובבכורות דף יו"ד ואם כן פשוט שכאן בקידושין נשמט משום ר"ש בן יוחאי. וזה פשוט. דברי הד"ש:

תשובה רטו

תשובה

מבן המחבר צפרא מבא. במדה טובה ומרובה. לאשר דעתו רחבה. ה"ה מחותני ידידי הרב המופלא החריף ובקי כבוד מוה' דוד טויסק נר"ו אבן יקרה מקהלתנו יע"א:

ע"ד שנסתפק רום כבוד מעלתו אם יש לומר הלל במקום שמת שם המת ואין שם אבלים כי לפי דברי הרוקח הביאו שיורי כנה"ג והא"ר ושאר פוסקים שא"א הלל משום לועג לרש דהיינו לנשמה שאוננת שם א"כ מאי נ"מ אם יש אבל או לא מ"מ הנשמה חוזרת לשם והא קיי"ל מת שאין לו מנחמים באים עשרה בני אדם וכו'. הגם ששמעתי שהמנהג הוא שהאבל הולך למקום אחר והציבור אומרים הלל גם ע"ז לא ידעתי טעמם. וליישב המנהג אפשר לדחוק ולומר כשהאבל הולך גם הנשמה הולכת עמו לפי שעה אבל כשאין שם האבל לא ידעתי למה יאמר כנ"ל עכ"ל כבוד מחותני ידידי הרב נר"ו:

הנה גוף דין של הרוקח שאין לומר הלל בר"ח בבית האבל לאו מלתא דפסיקתא הוא ותליא במנהג כמ"ש בשיורי כנה"ג בא"ח סימן תכ"ב סעיף ה'. ואף שהכנה"ג שם מפקפק על מנהג מקומות שאומרים הלל בבית האבל אעפ"כ מסיים שם שלא מלאו לבו למנוע מלאמרו כיון שנתפשט המנהג לאומרו וכן מביא בשם הכלבו וכן פשט המנהג בספרד עכ"ל השיורי כנה"ג. ומעתה כיון דדבר זה תליא במנהג ובגלילות הללו המנהג שלא לאמרו בבית האבל היינו במקום שיש שם אבלים אבל אם מתפללים במקום שמת המת ואין שם אבלים לא נודע המנהג כי בדבר שאינו שכיח כל כך ליכא למפשט מהמנהג כמו שכתב הרמ"א בד"מ ביו"ד סימן שע"ו בשם בנימין זאב דבדבר שאינו מצוי ושכיח לא שייך לומר לילך אחר המנהג. אמנם הדבר תליא בטעמים שכתב הרוקח והם שלשה טעמים. א' דאין אומרים דבר של שמחה. ב' משום לועג לרש כי הנשמה אוננת שם ואיך יאמרו לא המתים יהללו יה. ג' דעשרה שפירשו כיחידים דמו. וטעם ראשון לא שייך אלא כשיש שם אבלים אבל כשאין שם אבלים אומרים הלל לדידן דלא נהגינן לילך לשם לישב במקום האבלים כמ"ש רמ"א בסימן שע"ו סעיף ג' בהג"ה ובפרט למי שיש לו אבלים במקום אחר להתאבל ליכא שום אבילות במקום שמת המת לא שייך כלל טעם של שמחה אבל לאידך טעמי אע"פ שאין שם אבלים אפ"ה אין קורין שם הלל משום שהנשמה אוננת שם וא"כ כיון שנוהגין פה שקודם קריאת הלל האבל הולך למקום אחר

ואז אומרים הלל בבית האבל ע"כ שלא חיישינן לאינך טעמי רק לטעם הראשון משום דאין אומרים דבר של שמחה ולכך דוקא כשיש שם האבל אין קורין אבל כשיוצא בשעת קריאת הלל אומרים הלל. ולפ"ז מכ"ש כשאין שם אבלים כלל פשיטא שאומרים הלל דהא ליכא שם מי שיתאבל. ומ"ש כבוד מעלתו לחלק בין אם האבל יוצא לאם אין שם אבל כלל לומר דאם האבל יוצא גם הנשמה הולכת עמו לפי שעה זה הוא דבר שאינו עולה על הדעת ודרך כלל אין לנו להמציא סברות בדברים כאלה אשר הוא למעלה מהשגתנו ודי במה שנכתב בספרים ולמה לן להוסיף בו דברים. ואם אמרו שהנשמה חוזרת למקום שמת שם המת היינו משום שהיא אוננת שם במקום שנתפרדה החבילה ויצאה מן הגוף אבל מה לה להנשמה עם האבל להיות מתלוית עמו לכל מקום אשר הוא הולך. ולכן נ"ל לומר הטעם להמנהג פה למה מכריעים כטעם הראשון ולא חיישי גם לאינך טעמי של הרוקח ובפרט שהב"ח ופרישה מביאים רק הך טעמא משום לועג לרש. משום דסמכו על המג"א בסימן קל"א סק"י שהעתיק דברי הרוקח והשמיט הטעם משום לועג לרש ומביא רק הטעם משום דהוי דברי שמחה ותו דעשרה שפירשו מן הצבור כיחידים דמו. וא"כ עפ"ז נהגו פה דאם האבל יוצא קודם קריאת הלל אומרים הלל דטעם שמחה ליכא וגם הטעם של עשרה שפירשו מן הצבור לא שייך לדידן דהא אנן קיי"ל דיחיד קורא הלל וגם קיי"ל דכל עשרה מקרי צבור כמ"ש הב"י בסימן תרצ"א ולא חיישי כלל להך טעמא דלועג לרש. וכן כתב באליה רבה סימן קל"א דטעמים ראשונים של הרוקח אינם אלא סמך בעלמא ואף דחיישי פה לטעם הראשון משום דאין אומרים דבר של שמחה היינו הואיל ואיכא תקנה שהאבל יכול לצאת קודם הלל אבל אי לאו הכי אפשר לא הוו דוחין קריאת הלל לפי מה דפסק רמ"א בסימן תכ"ב ס"ב בהג"ה. ועוד אפשר לומר דגם הרוקח לא פסק כן אלא בצירוף כל השלשה טעמים יחדיו. וכן מוכח מדברי המג"א דכתב דמשמע מדברי הרוקח שבחנוכה אומרים הלל בבית אבל דהא יחיד גומר בו לכ"ע עכ"ל. ולכאורה קשה איך משמע זה מדברי הרוקח דהא הך טעמא דהוי דבר של שמחה שייך גם בחנוכה א"ו ס"ל להמג"א דמהלשון של הרוקח משמע שכולל כל הטעמים כאחד דדוקא בהצטרף כל שלשה טעמים יחד אז אין אומרים הלל ולא בשביל טעם אחד. ועכ"פ לפי המנהג פה אומרים הלל בבית אבל כשאין שם אבלים.

דברי מחותנו ידידו לנצח:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

נשלם חלק יורה דעה (מהדורא תנינא)

אבן העזר

תשובה א

תשובה

לכבוד אהובי, ידידי וחביבי, הרב המאוה"ג הגאון המפורסם נ"י פ"ה ע"ה החריף מוהר"ר אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק רעכניץ:

מכתבו מן כ"ג העבר קבלתי אתמול לפנות היום. ועל דבר אשר שאל דברי תורה אם אנדרוגינוס מותר לישא אשה לכתחילה, אשיב הנלע"נד. והנה ביבמות דף פ"א שנינו אנדרוגינוס נושא אבל לא נישא. ולשון זה משמע אפילו לכתחילה. ואמנם שם בגמרא דף פ"ב ע"ב קאמר תנן אנדרוגינוס נושא ומקשה לריש לקיש דס"ל ספיקא הוא ומשני אם נשא והא נושא קתני כו' אמרי נושא לכתחילה משמע וכו' הרי דמסקנת הגמר' דנישא לכתחילה אך אעפ"כ יצא לנו מסוגיא זו דלריש לקיש שסובר שאינו זכר ודאי אינו נושא לכתחילה ולכך אינו מאכיל בחזה ושוק רק בתרומה דרבנן וכיון שפסק הרמב"ם בפ"ז מתרומות שאינו מאכיל אם כן אינו נושא לכתחילה:

ועוד שהרי הרמב"ם פסק כר"י דברייתא שם דף פ"ג ע"א דאפי' בתרומה אינו מאכיל כמבואר בהל' תרומות פ"ז וכן פסק בהל' אישות דאנדרוגינוס הוא ספק זכר וספק נקבה כמפורש שם בדבריו פ"ב הלכה כ"ד ולפ"ז קשה שהוא עצמו פסק בפ"א מא"ב הל' ט"ו שאדרוגינוס מותר לישא אשה, וכבר הרגיש בזה הרשב"א בחידושיו ליבמות שם ונשאר בקושיא. ואמנם הרב המגיד שם בפ"א מא"ב כתב כיון שפסק רבינו שחייבים עליו סקילה כזכר נושא הוא לכתחילה אע"פ שהוא ספק אשה ואין אשה נושאת אשה זה שרחמנא רבייה שחייבים עליו סקילה כזכר מותר הוא לישא אשה אע"פ שקידושיו רק ספק יעויין שם. אלא דקשה א"כ מאי מקשה בגמרא שם על ריש לקיש והתנן נושא דמשמע לכתחילה דילמא ג"כ שאני נישואין דרבייה רחמנא כזכר לסקילה ואעפ"כ קידושיו ספק וכמו שכתב הרמב"ם ולכן אינו מאכיל בחזה ושוק. ונראה דזה באמת דברי הגמרא שם דמסיק והא מדקתני סיפא וכו' ופירש רש"י דלר' יוחנן פריך וזה לא נזכר בגמרא ועוד דהיה להקשות מתני' גופא דת"ק קאמר נושא לכתחילה א"כ ודאי זכר הוא ומסיים ר"א אומר וכו' מכלל דת"ק ספוקי מספקא ליה. ולכן נראה דבאמת ריש לקיש הוא דקאמר ולטעמיך הא דתני סיפא וכו' וא"כ קשיא על הת"ק עצמו איך נושא לכתחילה אלא ע"כ בין למר וכו' מיפשט פשיטא ליה ואין הפירוש דפשיטא ליה שזכר הוא אלא כך פירושו בין למר ובין למר מיפשט פשיטא שחייבים עליו כזכר וכו' וא"כ

גם ת"ק דריש רבויי דאת זכר כדמסיק לקמן דף פ"ג ע"ב טעמא דרב סימאי וכו' וכיון דרחמנא רבייה להכי נושא לכתחילה. כנלע"ד ליישב דברי הרמב"ם.
ועוד נלענ"ד דרמב"ם סבר כפירוש שפירשו התוס' בדף פ"ב ע"ב ד"ה תנן וכו' דבשביל אשה נושאת אשה אין סברא כלל לאסור אנדרוגינוס מלישא ואף שהתוס' כתבו כן לר"ש דסבר מאכיל בתרומה דרבנן ולהרמב"ם אינו מאכיל כלל סובר הרמב"ם מצד הסברא אין שייך לאסור אנדרוגינוס מטעם נשים המסוללות כיון שמשמש דרך זכרותו אינו בכלל מעשה ארץ מצרים, אבל עיקר הקושיא של הגמרא הוא מלשון נושא דמשמע שחייב לישא ומיפקד אפ"ו וכמ"ש התוס' שם * [הג"ה מבן המחבר נ"ל מפרק ד' דמס' בכורים דחשיב שם דרכים דשוה אנדרוגינוס לאשה ולא לאיש יש להוכיח כדעת התוס' וקיימא לן במסקנא דמצווה על פריה ורביה דאי אמרינן דאינו מחוייב לישא אשה א"כ אמאי לא חשיב גם זה דשוה לנשים ולא לאנשים שאינו מיפקד אפריה ורביה וע"כ צ"ל כדעת התוס' דמיפקד אפריה ורביה. ובאמת מה דחשיב שם בהך דשוה לאנשים ולא לנשים נושא אבל לא נישא היינו שהוא מן החיוב דמצווה על פריה ורביה אבל להרמב"ם שהוא רשות ה"ל לחשוב בדרכים דשוה לאשה ולא לאיש. ואולי י"ל דלהרמב"ם לשיטתו דכתב בפ"ו מהל' יבום הל' ח' דאנדרוגינוס אינו מוליד לא שייך למתני לגביה שהוא פטור ממצות פריה ורביה כיון דלאו בר הכי הוא. ודע דכל הפרק הזה שנדפס בש"ס בסוף מס' בכורים אינו מן המשניות והוא מהתוספתא ולא מותבינן מניה כי יש בה גרסות שונות וכולו מוקשה, והעד ע"ז דמשנה ד' ומשנה ה' סותרים זא"ז בדין מכתו וקללתו, דתני במשנה ד' אין חייבים על מכתו ועל קללתו ובמשנה ה' תני חייבים על קללתו והם סתומים. וראיתי בסוף ספר מגילת אסתר דפוס ויניציאה נדפס שם פירוש פרק אנדרוגינוס להגאון מו"ה יוסף מר"ם ונדחק לפרש דמה דתני במשנה ה' אין חייבים על מכתו איירי לענין עבד לצאת בראשי אברים ואין חייבין על קללתו אם אמר יכה יוסי איש פלוני או אשה פלונית ולא אמר אנדרוגינוס זה ע"ש שהוא דוחק. ועיין גם בפירוש פרק זה בסוף תשובות הגאון מנחם עזריה דדוחה פירוש זה בשתי ידים ולא גרס ומוחק הך משנה ה' וכן הרמב"ם פסק בפ"ה מהל' ממרים דחייבין על קללתו והכאתו והיינו כמשנה ד' וכסוגיא דסנהדרין דף ס"ו דמרבה מקרא דאיש איש לרבות בת טומטום ואנדרוגינוס ועיין בכ"מ שם ולמה השמיט הרמב"ם דין זה דאין חייבין על מכתו השנויה בתוספתא שם לענין הכאתו בעבד ואין חייבין על קללתו אם לא אמר אנדרוגינוס זה כמו שפירש הגאון מהר"י הנ"ל דהא לפי פירושו אין שתי הבבות האלה סותרות זא"ז וה"ל להרמב"ם לפסוק את שניהם הא כדאיתא והא כדאיתא ואין כאן מקומו להאריך בזה.

עכ"פ לדעת הרמב"ם דאנדרוגינוס אינו מוליד כלל (ועיין בטור ובב"י אה"ע סי' קע"ב) אי אפשר לפרש קושית הגמרא כמו שפירשו התוס' דקושית הגמ' על ר"ל מדקתני נושא משמע שחייב לישא ומיפקד אפריה ורביה דאיך ס"ד למימר דהוא מיפקד אפריה ורביה אם אינו ראוי להוליד. אחר כתבי זאת מצאתי בספר חסדי דוד על התוספתא מהגאון מה"ר דוד פארדו שהאריך שם בחקירה זו אי אנדרוגינוס בר אולודי הוא וכתב דלכ"ע אין בו כח להוליד ומפרש כוונת התוס' דקושית הגמרא לר"ל אא"ב דזכר ודאי הוא שפיר תני נושא שחייב לישא אשה מכח האי דר' יהושע ביבמות דף ס"ב ע"ב לפי מה שכתב הרמב"ן שם במלחמות דאפי' עקר ואינו יורה כחץ איכא הך חיובא מדרבנן בעלמא. ומה שנקטו התוס' פריה ורביה הוא לאו דוקא ע"ש, והוא דוחק. ועיין בח"מ סי' א' ס"ק יו"ד:] והרמב"ם לא כתב נושא רק כתב שמותר לישא. ולכן נלע"ד שמותר לו לישא, אמנם הברכות לא יברכו כי אינו מצווה לישא רק מותר לישא וכנ"ל ולא שייך לאסור דשמא זכר הוא וא"כ חייב לברך וכלה בלא ברכה אסורה דכאן שאי אפשר לברך אין הברכות מעכבות ואפילו לדעת הרשב"א שהביא הבית שמואל סי' ס"ב ס"ק ד' דבמקום דליכא עשרה אסור לישא היינו משום דימתין עד שימצא עשרה ויברך ועוד שכיון שמצוה לברך אסורה לו בלא ברכה אבל אנדרוגינוס שהוא ספק אם שייך בו ברכה ונשאר בספיקו לעולם אמרינן ספק ברכות להקל. וידע מעלתו שגם בנישואי חרש אני מסופק בברכות כי ברכת אירוסין על החתן לברך והרמב"ם בתשובה כתב שאם אחר מברך הוי ברכה לבטלה רק החתן בעצמו יברך. והנה מנהג ישראל אינו כן והמסדר קידושין מברך, וכתב הב"ש שהוא מטעם שלא לבייש את עם הארץ שאינו יודע לברך ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן וכיון שהוא חרש שאינו שומע אינו יוצא בברכה זו ואיך יברך המסדר ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת אירוסין ומוציא המסדר את הכלה, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה ואפ"ה מקרי נישואין כמבואר ביבמות בפרק חרש במשנה ב' אחין חרשין נשואין לשתי אחיות חרשות יעו"ש, הרי שקורא זה נישואין. ולכן אנדרוגינוס הזה יכול לישא אשה ויקדש אותה בחופה וקידושין אבל בלא ברכת אירוסין. ומה טוב לכוין שתהיה חופתה כאחד עם חתן אחר וכלה שלו וישמע ברכות של החתן ההוא. כ"ד אוהבו הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ב

תשובה

מבן המחבר לאהובי ידידי ש"ב הרב הגדול החו"ב המופלג בתורה ויראה כש"ת מוה' מאיר גלוגא:

מה שהקשה על הב"ש באה"ע סי' ד' ס"ק כ"ו דכתב בשם מהרי"ו דאפי' בפרוצה ביותר לא חיישינן לבניה משום ממזרות וסוגיא דסוטה איירי לענין איסור כהונה אבל ליכא חשש ממזרות, ועל זה כתב מעלתו איך אפשר לומר כן הא בסוטה דף כ"ז אמר כי תבעי לך אליבא דמ"ד אין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה וכו' והיינו דמנטרי אותה באותו יום מלזנות שלא תתעבר בזנות ואי איירי לענין איסור כהונה מאי מהני שמנטרה סמוך לטבילתה הא אם זינתה קודם לכן אסורה לבעלה והבנים שילדה אח"כ מבעלה הם חללים כמ"ש הב"ש בס"ק כ"ה ע"כ לשון מעלתו: אהובי ידידי כבר צווחו כל הבאים אחר הב"ש ונלאו כל חכמי לב למצוא פתרון לישב דבריו ודברי מהרי"ו, אמנם בדברי מהרי"ו בסי' כ"ד לא נאמר שמפרש כן דברי הגמרא במס' סוטה אלא המהרי"ו כתב כן לפרש דברי הרמב"ם בפ' ט"ו מאיסורי ביאה הלכה כ' והיה למהרי"ו הגירסא ברמב"ם ואם היא פרוצה ביותר אף לבתה חוששין (ואינו כן הגרסא שלפנינו ברמב"ם שכתב אף לבניו חוששין) ולכך מפרש דהרמב"ם חשש רק לכהן אבל לישראל לא חיישינן משום חשש ממזרות דרוב בעילות אחר הבעל אף בפרוצה ביותר. אך כד מעיינינן בדברי מהרי"ו שם בסי' כ"ד שם סובב והולך ובנה יסודו על תשובה אחרת שכתב בעובדא דבתו של זוסלן והיא אותה התשובה בסי' פ"ח וכולל שם בחדא מחתא דברי הגמרא בסוטה ודברי הרמב"ם הנ"ל. וז"ל מהרי"ו בסי' פ"ח מ"מ דמרננים על שהיתה פרוצה ביותר ואיכא למיחש דלאו בתו היא כדמשמע בסוטה פרק ארוסה ובמיימוני פרק ט"ו מאיסורי ביאה אי משום הא לא איריא דלא הוי אלא חששא בעלמא והכי איתא באשרי פרק יש נוחלין וכו' וכן משמע לשון הרמב"ם וכו' עכ"ל מהרי"ו בסי' פ"ח. ובסי' כ"ד כתב וכן משמע לישנא דרמב"ם פ' ט"ו מא"ב ובמרדכי פ' אלמנה והא דאמר אפילו היתה אמו פרוצה ביותר חוששין אף לבתה היינו לכהונה ועיין מה שכתבתי אשתקד בעובדא דבתו של זוסלן ובהאי כתב תמצא כתוב פסק זה מבואר בכל הצדדים עכ"ל מהרי"ו. ומזה שפט הב"ש דמהרי"ו מפרש גם סוגיא דסוטה רק לענין פסולי כהונה ולא לענין חשש ממזרות. ויהיה איך שיהיה הדבר תמוה דאיך אפשר לומר דסוגיא דסוטה לא איירי אלא לענין איסור כהונה הא איבעיא דרב עמרם אי מנטרי אותה סמוך לטבילתה הוא אי נתעברה מבעלה או מאחר בזנות וזה חשש ממזרות ומאי חילוק יש בממזרות בין כהן לישראל: ומתוך חומר הקושיא שלא לשוות הב"ש כטועה ח"ו אמרתי לפרש דבריו בכוונת מהרי"ו דהא איבעיא בגמרא הוא דבפרוצה ביותר אי אמרינן דבעלה מנטרי אותה אחר טבילתה או לא מצי מנטרי וחיישינן לבתה משום חשש ממזרות איירי באשת ישראל דאין בתו של ישראל אסורה משום חללה דאין חללה אלא מפסולי כהונה ואשת ישראל שזינתה

תחת בעלה וילדה אח"כ מבעלה אין הולד פגום לכהונה אף שהיתה אסורה לבעלה ולא נעשה הולד חלל לכהונה כמ"ש הב"ש בס"ק כ"ה ודלא כדעת הים של שלמה בפ"ד דיבמות ס"ס ל"ח וא"כ ליכא משום חשש חללה בבתה של פרוצה אשת ישראל אלא משום חשש ממזרות וקא מיבעיא ליה אי חיישינן לאסור בתה לכהונה משום חשש ממזרות וס"ל למהרי"ו דלישראל לא חיישינן משום ממזרות דרוב בעילות אחר הבעל אפילו בפרוצה ביותר אפ"ה להשיאה לכהן חיישינן שמא היא ממזרת דלכהן חיישינן טפי אף בחשש רחוק דכהן חמור מישראל אף לענין חשש ממזרות, כן נראה לי ליישב דברי הב"ש אליבא דמהרי"ו, וזה הוא שכתב מהרי"ו דהוא חששא בעלמא ומחמרינן רק לכהן ולא לישראל וכוונתו דליחוסי כהונה מדקדקין ביותר וחיישינן מה שלא חיישינן לגבי ישראל.

ומה שהקשה מעלתו על הש"ע ח"מ בסי' ש"ב סעיף יו"ד דכתב בש"ש שהניח עדרו ונכנס לעיר ובא זאב וטרף וארי ודרס וכו' שאומדין אותם אם היה יכול להציל ברועים ובמקלות, והקשה מעלתו הא קיי"ל דזאב אחד אינו אונס כמו שפסק המחבר סעיף ד' ובאמת הרמב"ם כתב בהאי דינא ובאו זאבים וטרפו. הנה זה שנים רבות שכתבתי והגהתי על גליון ש"ע שלי ובאו זאבים וטרפו כצ"ל, וטעות נפל בדפוס א"נ טעות הסופר והאחרונים לא דקדקו בזה כי בכאן לא בא המחבר לאשמועינן דין זאבים אלא בעיקר דין דיכול לקדם ברועים ובמקלות ותחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור. דברי אוהבו ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י ז"ל:

תשובה ג

בע"ה פראג אייר תקמ"ז לפ"ק.

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי היתיק ומובהק הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד מו"ה וואלף נר"ו:

מכתבך קבלתי, והנה מלאתי כל בקשתך הן הסמיכה והן המליצה הכל מסרתי ליד הרבני המופלג מו"ה אברהם. ועל דברי תורה אשר שאלת להשיב על תמיהת הב"ש בסימן וי"ו ס"ק ט"ז שתמה על הרמב"ם שפסק כהן הנושא אשה שנבעלה לפסול לה מלקין אותו והלא ביבמות דף ס"ח ילפינן שאסורה לכהונה בק"ו מתרומה והקשו בגמרא וכי מזהירין מן הדין ומשני גילוי מילתא בעלמא הוא, ובדבר זה אם לוקין על ידי גילוי מלתא פליגי אביי ורבא בסנהדרין אביי סבר לוקין ורבא סבר אין לוקין והרי הלכתא כרבא לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם והסוגיא ביבמות שם על כרחך אתיא כאביי ואיך פסק הרמב"ם כאביי. וע"ז השבת שע"פ מה שכתב הר"ש בפ"ב ממס' טבול יום משנה

ג' והבאתי אני בצל"ח שלי בסוגיא דמשרת דהא דמסיק רב אשי שם משום דהוי נזיר וחטאת שני כתובים הב"כ א"כ מוכח דאי לאו הכי לוקין אף שהוא ק"ו מנזיר והיינו משום דהוי גילוי מלתא בעלמא א"כ מוכח דרב אשי סובר כאביי לכך פסק הרמב"ם כאביי. ע"כ דבריך. ובאמת הר"ש שם הביא דכה"ג אמרינן ביבמות בנבעלה לפסול לה וכו' דפריך וכי מזהירין מן הדין ומשני גילוי מלתא בעלמא הוא, והם דבריך ממש ואעפ"כ לא יפה כוונת לדחות דברי הב"ש בכך, ותמה על עצמך למה לך להביא ממרחק לחמך מסוגיא דהיתר מצטרף לאיסור ומדיוקא דדברי רב אשי מדאיצטריך לומר דהוו שני כתובים הבאים כאחד ומה חסר לך להביא ראיה דהלכתא כאביי מהך סוגיא עצמה דיבמות שם דקאמר גילוי מלתא בעלמא והרי סתם גמרא קאמר הכי והכריע כאביי, והב"ש עצמו כתב דעל כרחך הך סוגיא כאביי ואטו דברי רב אשי מכריעים יותר מסתם גמרא ואעפ"כ הקשה הב"ש קושייתו. ואמנם באמת דברי הב"ש נכונים דכיון דהלכתא פסיקתא היא שאין הלכה כאביי רק ביע"ל קג"ם ורבינא ומר ב"ר אשי הם כשחתמו התלמוד קבעו הנך הלכות והם הכריעו שחוץ מיע"ל קג"ם אין הלכה כאביי * [הג"ה מבן המחבר המשנה למלך ברישׁ פ"ח מהל' מלוה ולוה מביא בשם מהר"ש יפה דהלכה כאביי במה דפליג עם רבא בתמורה בכל מלתא דא"ר לא תעביד א"ע מהני וכן פסק הלח"מ בפ"ו מהל' בכורות הלכה ה', הרי דאף שאינו מיע"ל קג"ם אפ"ה הלכה כאביי נגד רבא, ועיין בנודע ביהודה קמא חלק אה"ע סי' ע"ז שכתב שאין לעקור תחומי הש"ס דחוץ מיע"ל קג"ם הלכה כרבא וכן כתב במוהר"י מטראני ח"א סי' ס"ט דהלכתא כרבא. ועיין לקמן סי' ק"כ דאאמ"ו הגאון ז"ל הרגיש בזה ומיישב דאף דס"ל להרמב"ם דהלכתא כאביי נגד רבא בפלוגתא דתמורה אפ"ה לא חשיב ליה בהדי יע"ל קג"ם ע"ש:] שוב נדחו כל הסוגיות הסותרים לזה וממילא גם דברי רב אשי נדחים, ומה גם דיש לומר דרב אשי רצה לשנויי שיהיה שפיר גם לאביי אף דלית הלכתא כוותיה:

תשובה ד

בע"ה פראג יום ה' ב' אב תקל"ט לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף בתורה התורני הרבני המופלג כבוד שמו מו"ה ראובן נר"ו:

מה שהקשית דברי התוס' ביבמות דף ס"ט ע"א ד"ה לא פוסלין שכתבו בפשיטות דאפילו לר"א דאמר עשאה זונה אעפ"כ לא מיפסלא מן התרומה ובגיטין דף ע"ג ע"ב בד"ה נתן לה כספים כתבו להיפוך דלר"א דאמר עשאה זונה שייך שפיר חוששין בזנות. יפה הקשית ולכאורה היא סתירה גדולה עד שאני תמה שלא הרגישו בזה מפרשי הש"ס ואולם אחר

שהשקפתי כמו רגע אמינא דלא קשה ולא מידי. ואקדים הצעה אחת מה שנלע"ד דלר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ומיפסלא לכהונה ממילא מיפסלא מחזה ושוק ואף דלא נקרא איש זר לענין תרומה למיפסלה לתרומה מקרא דבת כהן כי תהיה לאיש זר דבעינן זר מעיקרא וזה אינו זר שהרי מותרת לו בנישואין מ"מ בחזה ושוק מיפסלא דלגבי חזה ושוק אפילו כשרי ישראל נקראים איש זר ובת כהן שנשאת לישראל מיפסלא שוב לעולם מחזה ושוק אפילו נתאלמנה מקרא דכי תהיה לאיש זר וכמפורש ברמב"ם פ"י מתרומות הל' ז' ע"ש ה"נ לר"א בפנוי הבא על הפנויה אף דלא מקרי זר לתרומה אבל מקרי זר לחזה ושוק. ואף שדבר זה סברא הוא מ"מ לא מסברא לחוד אני אומר דבר זה אלא אמינא ק"ו ומה נישואי ישראל שאינן פוסלים מכהונה שאם נתאלמנה מישראל מותרת לכהן פוסלים מחזה ושוק שאינה חוזרת לעולם לחזה ושוק דבי נשא אף שחוזרת לתרומה ביאת פנוי על הפנויה שעשאה זונה לר"א ומיפסלא מכהונה אינו דין שמיפסלא בביאה זו מחזה ושוק אף שאינה פוסלה לתרומה. והנה אף שנישואי ישראל גורמים לפוסלה מחזה ושוק היינו שאינה חוזרת לבית אביה לחזה ושוק אבל אם יש לה בן מכהן שאוכלת בשביל בנה ונשאת לישראל ושוב נתאלמנה או נתגרשה זו חוזרת לאכול בשביל בנה שיש לה מכהן זו חוזרת אף לחזה ושוק כמבואר ביבמות דף פ"ו ע"א, ומעתה בת ישראל שנשאת לכהן וילדה בן ונתאלמנה או נתגרשה ונשאת לישראל וגירשה שזו חוזרת אף לחזה ושוק ושוב אחר גירושין בא עליה הישראל שגירשה ונתן לה כספים חוששין לזנות אליבא דר"א ועשאה זונה ומיפסלא מחזה ושוק אף שאינה נפסלת מתרומה דלענין חזה ושוק שפיר מקרי זר וכו'. וזו כוונת התוס' בגיטין דשייך חוששין בזנות היינו לענין חזה ושוק אבל ביבמות דף ס"ט לענין תרומה כתבו התוס' דלא פוסלין אפילו לר"א והמשנה שם ג"כ מיירי לענין תרומה כדמפרש אח"כ במשנה ההיא יעו"ש. זה הנלענ"ד בישוב דברי התוס'.

תשובה ה

תשובה

לכבוד אהובי. תלמידי וחביבי, התורני המופלא חכם וסופר, דומה לעופר, כש"ת מו"ה ראובן הנ"ל:

מה שהקשית ביבמות דף נ"ט ע"ב דמקשה בגמרא אי כר"א מאי איריא משום בעולה תיפוק ליה דהוי זונה. והקשית כיון דקושיא זו לא על רב היא כי אם על ר"א כמו שכתבו תוס' ד"ה ורב א"כ למה לא הקשה על ר"א בעצמו דדריש בבתוליה עד שיהיו כל בתוליה קיימין בין כדרכה בין שלא כדרכה ולמה צריכה התורה לאסרה לכה"ג והרי אפילו לכהן הדיוט אסורה ע"כ קושייתך. וג"כ לא קשה ולא מידי דאטו מי לא צריך קרא לאסור לכה"ג

לקדש בביאה דמסקינן בקידושין דף יו"ד ע"א דהמקדש דעתו אגמר ביאה ואסור לכה"ג לקדש בביאה. ומעתה אם שלא כדרכה היתה נחשבת בתולה היה כה"ג יכול לקדש בביאה שלא כדרכה וקמ"ל קרא שיהיו כל בתוליה קיימין אפילו שלא כדרכה ואסור לכה"ג לקדש בביאה אפילו שלא כדרכה ומשום זונה ודאי ליכא שהרי מקדשה בביאה זו לשום אישות אבל רב דאמר בעולה שלא כדרכה פסולה לכהונה א"כ שכבר נבעלה פסולה שפיר קשה תיפוק ליה משום זונה ואין לומר דמיירי שקידשה כה"ג בביאה זו דא"כ שכבר קידשה שוב אינה פסולה דהרי בעולת עצמו אם נשא נשוי ועוד דנבעלה לא משמע שנבעלה לכה"ג עצמו דא"כ ה"ל למימר בעלה שלא כדרכה. ומעתה אפילו נרצה לדחוק דרב קאמר פסולה לשיטתו דס"ל לקמן גם אנוסת עצמו שמוציא בגט מ"מ לשון נבעלה לא משמע בעולת עצמו. וגם לא ידעתי מה כל הרעש הזה בדבר שכבר הרגיש הרשב"א בחידושיו ליבמות שם וז"ל בד"ה אי לימא וכו' ועוד קשיא לי רבה דמקשה הכי אדרב מאי קשיא ליה והא בהדיא אמרינן דלר"א ור"ש בבתוליה למעט בעולה שלא כדרכה ויש לומר דרבה בין אהא דרב ובין אאוקימתן דאוקימנא פלוגתא דר"מ ור"א ור"ש בהאי דרשה בבתוליה פריך עכ"ל:

ומה שהקשית במה דמקשה שם רבא ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו פרט אלמנה לכה"ג. הנה כמדומה שבשעה שכתבת לא היה לבך על מה שכתבת וכל דבריך אין להם שחר ולא עמדתי על כוונתך. ואולם דע לך כי דברי הברייתא באשה הראויה לו אי אפשר לפרש כשמעון התימני בכתובות דף כ"ט ע"ב אשה שיש בה הויה שאין זה בכלל הראויה לו ובודאי ברייתא כרשב"י שם דאמר אשה הראויה לקיימה וזה בכלל הראויה לו וכבר כתבו התוס' בכתובות דף ל' ע"א בד"ה א"ב דבעולת עצמו אף שאם נשא נשוי כיון דלכתחילה לא ישא וזה האיסור שלא ישא לכתחילה הוא מן התורה לא חשיבא ראויה לקיימה. ומה שהקשית על הסמ"ע בריש סימן ק"ו יפה הקשית. ומה שכתבת בחולין בסוגיא דשוחט מן הצדדין הואיל ולא כתבת להקשות רק לתרץ לא אדקדק אחריך. זולת זה לולא אהבתך אין דרכי להשיב בקושיות ופירוקים מה שאינו נוגע לדינא להלכה למעשה כי אם אבוא להשיב לכל שואל במה שהקשה אין לדבר סוף אבל לאהבתך נתתי מקום לדבריך. דברי הד"ש.

הק' יחזקאל סג"ל לנדא.

תשובה ו

בע"ה פראג כ"ה סיון תק"מ לפ"ק:

תשובה

שלום וכו' הרב המופלג מו"ה טוביה אב"ד דק"ק באהריטשין:

הנה ע"ד האיש אשר בשנת רעבון הלכה אשתו ובן ובת עמה ממנו מחמת רעבון שלא היה יכול לפרנסם והלכו ונדדו מעיר לעיר לחזור על הפתחים ושוב לא נודע מהם דבר זה שמונה שנים, ושאל מעלתו אם יש להתיר לו חר"ג מ"ה. לא ידעתי למצוא לו עזר כיון שאשתו לא פשעה ומחמת רעבון הלכה ולפי המובן ברשות בעלה הלכה ומי יודע סיבת עיכובה ואולי הוא על ידי איזה אונס ומקום מצוה אין כאן שאנו נותנין ג"כ לבן ובת חזקת חיים וא"כ קיים מצות פריה ורביה. ומה שרצה מעלתו לדמות למה שכתב הב"ח בתשובה סימן קמ"א כבר דחה מעלתו בעצמו דשאני שם שנכבשה העיר וגם הרבה נהרגו ואשה אחת נמצא הרוגה. ומה שכתב מעלתו אמנם כד מעיינינן שם נראה דלא ידעו בבירור אם היתה האשה שם כשנכבשה העיר רק כמדומה לו שהיתה שם בשעה שנכבשה העיר ע"כ לשונו של מעלתו. הנה סבר מעלתו שמה שכתב הב"ח שם וזה לשונו גם אחד העיד שראה אשה אחת נהרגת בין ההרוגים וכמדומה לו שהיא גם היתה כשנכבשה עכ"ל הב"ח. וסבר מעלתו שכמדומה וכו' אסוף דבריו קאי שכמדומה לו שכשנכבשה, ולא כן אני חושב רק כך הוא הפירוש שראה אשה אחת בין ההרוגים וכמדומה לו שהיא, פירוש שכמדומה לו שהיא היא האשה שראה בין ההרוגים, ומ"ש אח"כ גם היתה כשנכבשה העיר אינו סיום דברי העד רק הוא ענין בפני עצמו ומדברי הב"ח עצמו הוא שזה היה ידוע שהיתה בשעה שנכבשה העיר ולכן אין מדברי הב"ח ראיה לנדון שלפנינו:

והנה יש למצוא דרך היתר ולומר דאפילו להסוברים שר"ג מ"ה גזר אף במקום מצוה היינו בביטול פ"ו ששהה עשר שנים ולא ילדה וגזר רגמ"ה שלא ישא אחרת והוא בשב ואל תעשה לקיים מצות פ"ו באחרת וגם הוא רק ספק שמא גם מאחרת לא יזכה לבנים אבל במקום שנכשל בעבירה לא גזר ומי שיש לו אשה אף שאינה בת בנים ואינו מקיים פ"ו מ"מ ניצול על ידי זה מעבירה ומי שיושב בלא אשה נכשל בהרהורי עבירה בכל יום ולאו כולי עלמא הם כרב ספרא דהוה רווק הדר בכרך. וראיתי בכנה"ג סימן א' בהגהות להב"י אות ע"ח שכתב אם נשבה הבעל יכול לישא שם אשה אחרת בשם הרש"ך ואין תשובת רש"ך בידי ואולי מיירי שם בלא קיים פ"ו. ויש לדבר בזה כי יש לומר אף שיש סברא לדון להיתר מ"מ נתת דבריך לשיעורין ואם תתעלם אשה מבעלה איזה זמן לאיזה סבה או שתהיה חולה איזה זמן וכי נתיר לו לישא אחרת על אשתו ועיין בתשובת צ"צ סי' ע' שלא רצה להתיר לצורבא מרבנן שנשבית אשתו בשעת הרג רב ואמרו עליה שהמירה

יעויין שם, ולכן אין לדעתי להתיר בזה וגם איסור איני אומר בעובדא דא כיון שכבר יושב זמן שמנה שנים בלא אשה, ואם ימצא מאה רבנים שיתירו לו לא אמחה בידו:

תשובה ז

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי, הרב המופלא כבוד מוהר"ר שמואל הכהן יצ"ו.

קבלתי מכתבך וע"ד האיש אשר בשנת הרעבון שהיה זה שנים רבות שהלכה אשתו מחמת רעב לשוט בארץ לחזור אחר מזונות וזה שנים הרבה שלא שבה לביתה ואבד זכרה ועקבותיה לא נודעו. ליהוי ידיע שזה זמן רב נשאלתי ע"ז וכמדומה שהשואל היה הרב מוהר"ר טוביה הארשיץ שהוא עתה רב בק"ק נאחוד ולא רציתי להתיר לבעלה לישא אשה אחרת כיון שהילוכה ממנו לא היה שלא ברשות בעלה וא"כ לא מרדה ומי יודע איזה אונס קרה לה בדרך שאינה שבה לבית בעלה ואולי נשבית ולא רציתי אז להיות נמנה להתיר ואמרתי כיון שאין דירת הבעל בגבולי לכן יפנה לרבני הגליל. והנה מה שכתבת שהח"מ כתב בשם הנ"י דטעמא דר"ג מ"ה הוא מטעם דאומדנא דמוכח דאדעתא דהכי אינסבא ליה והוי כחמר ואינו רשאי להיות גמל. תמה אני עליך דשגית ברואה וח"מ מרשים על דברי המחבר בסוף סעיף ט' שכתב שבמקום שנהגו שלא לישא אלא אשה אחת אינו רשאי לישא אשה אחרת על אשתו וע"ז מרשים הח"מ בס"ק ט"ו בשם הנ"י שהטעם מחמת דאדעתא דהכי מינסבא ליה וכן הוא בנ"י בפ' החולץ בשם הריטב"א יעו"ש. אבל חר"ג לא מטעם זה הוא וכן מפורש בד"מ סי' א' ס"ח וז"ל ונ"ל דזה מיירי במקום שאין שם חר"ג אלא שנהגו כך ובמקום החרם נוהג איסור מטעם החרם אפי' תתרצה אשתו וכו' והובאו דברי ד"מ הללו בב"ש ס"ק כ' ועל כל זה לא פקחת עיניך. ומ"ש עוד שהאיש הזה פרוץ בעריות והיא אומר על עצמו שהוא אנוס בתקנת ר"ג מ"ה ורצית ללמוד ק"ו אם התירו עשה דאורייתא שכופין את האדון לשחרר חציה שפחה משום שנהגו בה מנהג הפקר ק"ו להתיר חר"ג. גם בזה טעית דשם לא מתקנתא דידה שלא תעבור היא לזנות חשו אלא מטעם שנכשלים בה רבים לזנות עמה והמה נחשבו כאנוסים שהיתה ממצאת עצמה לזנות וכמבואר בתוס' במס' שבת דף ד' ע"א בד"ה וכי אומרים עי"ש, ואי מחמת מצות פ"ו לא נאמר במכתבו אם קיים כבר מצות פ"ו, ועוד הרי כבר מבואר בהגה' רמ"א סעיף יו"ד דיש חולקין דחר"ג נוהג אפי' במקום מצוה וכתבו שם הח"מ והב"ש שכבר נתפשט המנהג שאפי' במקום מצוה ואפי' בנשתטית להצריך התרה ממאה רבנים. ואמנם כיון שהעיד ע"א ששמע מאחד שמסר מכתב ליתנו ליד הרב מוהר"ל להודיעו שאשת איצק מתה יש מקום להקל וכבר כתבתי בנ"ב (קמא)

חלק אה"ע סי' ל"ג בדף כ"ו ע"ג בד"ה העולה שנלע"ד וכו' שדברי הב"ש בסי' קנ"ח סק"א שבזה"ז אין ע"א נאמן להעיד לאיש שמתה אשתו דאיתחזק איסורא וכו' אינם מוכרחים יעו"ש. ואמנם שם לא הכרעתי לסתור דבריו לחלוטין אבל בסי' נ"ד דף מ"ח ע"ד בד"ה והנה ביבמות שם הבאתי דברי התוס' דמה שאינו דבר שבערוה אף דאיתחזק איסורא אינו ברור שאין ע"א נאמן רק מספקא לן וא"כ באיסור דרבנן יש להקל ובפרט שזה שנים רבות שאבד זכרה קרוב הדבר שמתה בשנת הרעבון ולכן דעתי להתיר. אבל ידוע שעתה אי אפשר להתיר מחמת פקודת המלכות ולכן מתחלה ישיג רשות מהגיוועדי ע"ז שיתנו רשות להרבנים להתיר לו ואח"כ אזדקק לזה ואז אשיב אם להתיר לו או אם יצטרך לשמוע דברי העד שיאמר ממי היה המכתב ההוא ולמי נכתב כי חושש אני שיש בזה איזה ערמה בתחבולת הבעל, ולרוב הטרדה אקצר, דברי רבך הד"ש:

תשובה ח

תשובה

שלמא רבא לגברא רבא, כבוד הרב הגדול המופלג מוהר"ר הירש אב"ד דק"ק סאנטאב במדינת הגר נ"י.

מכתבו קבלתי ואז הייתי עצור בחדר המטות שלא הייתי בקו הבריאה ועדן אינני על מכוני ואעפ"כ עיינתי בדבריו. וע"ד אם נאמן ע"א להעיד לאיש שמתה אשתו יפה כתב מעלתו לדחות דברי הב"ש דכיון דכבר כלה זמן חר"ג אין כאן רק איסור דרבנן וע"א נאמן אפי' איתחזק איסורא, ואף שבחיבורי נ"ב לא דחיתי דברי הב"ש לחלוטין אבל אחר שכבר נדפס חיבורי נשאלתי באחד שמרדה אשתו בו ועזבה את בעלה והרחיקה נדוד וישב שנים רבות בלי אשה ולא ידע מקומה ונשאלתי מרבני הדור אם להתיר לו לישא אחרת ולא נמניתי עמהם מכמה טעמים שהיה לי בדבר ואח"כ בא אחד ממרחקים והעיד שמתה וכתבתי אז בקיצור שבאיסור דרבנן יש להאמין ע"א ובפרט שזה גם בחיי אשתו היה מקום להתיר ולומר שרגמ"ה לא תיקן שהאשה תעגן במרד את אישה. כל זה כתבתי אז בקיצור ועתה נלע"ד שאף אם עדיין לא היה כלה זמן חרגמ"ה או אפי' נימא שמה שמחזיקים עתה תקנה זו הוא שחכמי הדור שהיו אחר אלף החמישי החזיקו תקנה זו וג"כ ניתן חרם על זה מ"מ עיקר איסור חרם אף שאינו איסור דרבנן אעפ"כ אין דינו כשל תורה וכבר מבואר אצלי בתשובה * [הג"ה מבן המחבר תשובה זו נכתבה לעיל בחלק יו"ד בדיני שבועה וחרם כי שם מקומה ע"ש.] אשתקד לכבוד חתני גאון עוזנו ופאר דורנו אב"ד ור"מ דק"ק פוזנן, הבאתי דברי הרמב"ן במשפטי החרם שכתב והחרם הנזכר בדברי אגדה ובמקומות התלמוד והוא שב"ד מחרימין על דבר כו' לא למדנו דבר זה מתורת משה רבינו עד שבאנו לדברי קבלה ופירשו לנו כו' עיין בספר ת"ה לרמב"ן

וכיון שאינו אלא מדברי קבלה לא עדיף מדבר שהוא הל"מ שכל דבר שעיקרו הוא הל"מ אין ספיקו להחמיר ועיין במס' מקואות פרק ו' משנה ז' בפירוש הרמב"ם ובפירוש הר"ש וגם הדבר מפורש בתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' רס"ג שכתב דיני המנודה אינן דברי תורה שא"כ לא היו יכולין להקל ולפיכך כל תיקו שנאמרה במה שבאה השאלה עליו בפרק ואלו מגלחין כו' וסלקו כולהו בתיקו וכולהו לקולא כמ"ש הר"מ ז"ל בהלכותיו ואילו היה דינן ד"ת היה לחומרא ככל ספיקא דאורייתא אלא דברי קבלה הן אורו מרוז ארור יושביה כו' עיין בתשובות המיוחסות, הרי שמה שהוא דברי קבלה ספיקו לקולא וא"כ גם החרם שהוא דברי קבלה ספיקו לקולא וכיון שגוף הדין אם ע"א נאמן במה שאיתחזק איסורא ואינו דבר שבערוה נסתפקו התוס' א"כ במה שהוא רק אסור מצד החרם ספיקו לקולא ונאמן בו ע"א אפי' בזמן שלא כלה זמנו של חרגמ"ה:

ואמנם כאן בעובדא דידיה שהעד העיד שבהיותו במקום פלוני מתה אשה פלונית אבל העד לא ידע אשת מי היא והאיש בשמעו הדברים האלה אמר אשתי היא ונסתפק מעלתו בזה שאף שע"א נאמן דלמא הבעל דבר עצמו אינו נאמן ועל זה הרחיב בראיות שכל היכא שע"א נאמן גם הבעל דבר עצמו נאמן וכל דבריו נכונים וראוים לאמרם. ואמנם אומר אני שבמקום דאיכא למיחש שמא עיניו נתן באשה אין לדמות דברי הבעל דבר לדברי העד וראיה לדבר שאין לך דבר שהקילו בעדותו כמו שבויה שאפי' עבד ושפחה נאמנין עליה שהיא טהורה ומותרת לכהן וכהן עצמו המעיד בה לא ישאנה דחיישינן שמא עיניו נתן בה כמבואר בכתובות דף ל"ו ע"ב. ואמנם בתשובה אחרת נסתפקתי בכהן המעיד על השבויה שהדין שלא ישאנה אם נשאה אם מוציאין אותה בגט או אמרינן שאם ניסת לא תצא וכתבתי דממעשה דר' זכריה בן הקצב בכתובות כ"ז ע"ב שהרי כבר אשתו היתה ואפ"ה אסורה עליו אין ראיה דשם אין הטעם משום שמא עיניו נתן בה אלא הטעם שאין אדם מעיד לעצמו כמבואר שם במשנה ופירש בשיטה מקובצת דאשתו כגופו אבל כהן המעיד על השבויה בשעת עדותו עדיין זר הוא והיה ראוי שתועיל עדותו אלא שאם רוצה לישאנה חיישינן שמא עיניו נתן בה בזה אפשר אם ניסת לא תצא והיה אפשר לומר כאן כדיעבד דמי שאם אין אתה מאמינו אי אפשר לו לישא אשה כלל ובשלמא כהן המעיד על השבויה אפשר לה להנשא למי שאינו כהן או אף לכהן אחר שכנגד כהן אחר מועיל עדותו אבל באיש הזה אי אפשר לו לישא אשה כלל, אלא דגם כהן המעיד על אשתו דיעבד הוא ואפ"ה אין מועיל עדותו לפי שאין אדם מעיד על עצמו וכאן ג"כ אמרינן אין אדם מעיד לעצמו. ואמנם כיון דרוב הפוסקים הסכימו שבזה"ז כבר כלה חרם רגמ"ה ואין כאן רק תקנת הקהלות ועכ"פ ליכא שום חשש איסור תורה

ובאיסור דרבנן אפי' באיסור שהוא מבואר בגמרא לא אמרינן אין אדם מעיד לעצמו וגם לא חיישינן שמא עיניו נתן בה ולכן לא חיישינן למינקת חבירו אם הוא אומר שממנו נתעברה ולא חיישינן שמא עיניו נתן בה ועיין בב"ש סי' י"ג ס"ק כ"ג א"כ ק"ו לענין איסור שתי נשים בזמן הזה ואף שיש לחלק בין איתחזק איסורא ללא איתחזק איסורא מ"מ נלע"ד להקל שגם מתחלה לא איתחזק איסורא רק מפיו שאמר שיש לו אשה ואף דלא שייך כאן הפה שאסר כיון שהוא אחר כדי דבור מ"מ אינו חומרא כל כך כמו חזקת איסור ממש ויש לי בזה אריכות ואין כאן מקומו. ועכ"פ בעובדא דא נלע"ד שהאיש נאמן לומר שזו האשה שהעיד עליה העד שמתה היתה אשתו. ומה שנלע"ד כתבתי, אבל אתם שם צריכין לחקור אם אין בזה אחריות מחמת פקודת הקיסר האדיר יר"ה. ואודות דיני ממונות אשר כבר השבתי באמת אני חלוש ביותר וגם טרוד ודרכי בדיני ממונות אני משיב מה שדעתי לדינא ואם אני רואה שאחד מתעצם להעמיד דבריו שוב אין אני לוקח פנאי לעיין דברי המתעצם שנית כי לא עלי המלאכה לגמור ובפרט בעת בוא דבריו שנית לא הייתי בקו הבריאה והנחתי דבריו בין אגרות ועדיין לא ראיתי בו. ומרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה ט

תשובה

שלום וברכה, לכבוד עורך המערכה, ה"ה כבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלג ומושלם, אוצר בלום, כבוד מוהר"ר צבי הירש אב"ד ור"מ דק"ק קיצע י"ץ.

מכתבו קבלתי. וע"ד האשה מק"ק רישא המשרתת כמה שנים במדינה שם ולא נודע מה טיבה אם היא פנויה או לא וכעת נשתדכה להנשא לגבר וכאשר באו אצלו לסדר קידושין חקר על מהותה והשיבה שהיא אלמנה שבעלה היה מומר ומת במדינת שלעזיא ושיש לה עד על זה והביאה העד לבית דינו והעיד בפני ב"ד בת"ע ששמע משני אנשים שבאו ממדינת פולין שאמרו שהיו במקום המומר בעל האשה הנ"ל וחקרו על המומר ושמעו שהמומר מת ואחר שהעיד כנ"ל נתגלגל הדבר שהודה העד ששקר העיד וסיפר העד שכך היה המעשה שהאשה הנ"ל ביקשה ממנו לפי שהיא זונה ויש לה בושה לפרסם הדבר שיאמר שבעלה היה מומר ומת וגם האשה הודית לדברי העד ואומרת שמעולם לא נשאת לבעל כלל רק מחמת בושה אמרה שהיה לה בעל והמיר ומת. ועל זה פלפל מר בחכמה כיון שרמ"א פסק דמומר דינו כקטטה א"כ שויתה נפשה חתיכה דאיסורא ואמתלא גמורה אין כאן דאי מחמת בושה מי לחצה לומר שהיה בעלה מומר ודי היה באמרה שמת בעלה. ומעלתו הראה פנים מסבירות לכל צד ומסיק בכחא דהיתרא: הנה

גם דעתי נוטה להקל מכמה טעמים. חדא דאולי אמתלא זו טובה היא ואף שלא נחוץ לה לומר שבעלה היה מומר ודי אם היתה אומרת שהיה לה בעל ומת אפשר שסברה שאם תאמר שמת יהודי ישאלו אותה באיזה מקום מת ובאיזה קבורת ישראל נקבר ויחקרו הדבר ויתודע שקרה ולכך אמרה שמת מומר ומסתמא מיתתו וקבורתו בין הנכרים ולא יוכלו לחקור הדבר והיא לא ידעה שבמומר יש איזה חומרא יותר מחמת קטטה והיתה סבורה שאין לה בזה הפסד וגם אולי היתה בושה שישאלו אותה למה עזבה ארצה ומולדתה וכדי שלא יבינו שמחמת בושת זנותה הלכה משם אמרה שהיתה נשואה לאיש והמיר דתו ומחמת מורא המומר הלכה מארצה, ואם על זה לחוד לא הייתי סומך מ"מ גם מתחלה לא שויתה נפשה חתיכה דאיסורא במה שאמרה שבעלה היה מומר ומת. ויעיין בזה בחיבורי נודע ביהודה (קמא) בחלק אה"ע סי' ל"ח ושם ביארתי דהאשה עצמה אם לא נתחזקה לפנינו באיסור אשת איש היא נאמנת לומר שהיה לה בעל ומת, כי כל הפלפול בגמרא בקטטה היינו היכא שאינה נאמנת מצד הדין רק מטעם חומר שהחמירו בסופה ואז פלפלו בקטטה אם היא משקרת או אומרת בדדמי אבל היכא שהיא נאמנת ע"פ דין אז אין לנו לדקדק אחריה כשם שאין אנו מדקדקים אחר שני עדים אלא שחלקתי שם שהיא עצמה נאמנת אבל העד אינו נאמן שהיא עצמה אינה יכולה להאמין להעד שהרי לדידה איתחזק איסורא והרי בנדון שלפנינו יכול להיות שמשמעות דברי האשה שאמרה שמומר מת במדינת שלעזיא היינו שהיא עצמה יודעת מזה וזה שאמרה שיש לה עד היינו שגם עד יש לה אבל לעולם שגם היא יודעת מזה וא"כ מעולם לא שויתה נפשה חתיכה דאיסורא. ובחיבורי שם בסי' מ"ב ג"כ ביארתי קולות הרבה בעד אחד במומר. ועוד יש כאן מקום להקל ע"פ מה שביארתי בחיבורי שם בסי' י"א שאם האשה מגלית טעמא דידה על מה שהיא רוצה להודות על עצמה דבר איסור ומגלית בפני העדים ששקר הוא מה שהודית על עצמה היה מהני אף אם העדים לא היו מכירים האמתלא. וביארתי שם דכיון דמהני בפני שני עדים מהני גם בפני אחד היכא דלא איתחזק איסורא דעד אחד נאמן באיסורין היכא דלא איתחזק איסורא אלא שבסימן נ"ד שם נסתפקתי בדבר שבערוה ולא איתחזק איסורא אם עד אחד נאמן מן הדין ועכ"פ אין לנו לגבב חומרות יחדיו והרי אשה זו אמרה כן בפני העד קודם שהודית בבית דין שהיה לה בעל שרצונה לומר כן רק מפני הבושה. באופן שאני מסכים עמו להתיר האשה הזאת להנשא. ומחמת טרדה קצרתי. והיה זה שלום:

תשובה י

תשובה

שלום להתורני הרבני מוהר"ר בער נר"ו.
על דבר ששאל באשה שהודית בפני בעלה דרך וידוי שפעם אחת אחר החתונה פיתה אותה אחד לזנות ונתרצית. ואמנם בהתחלת הדבר באשר הכניס האבר בין רגליה נפתח דלת החדר ומתוך כך נתבטל הדבר אך מרוב פחד וחפזון ובהלה שהיה אז עליה אינה זוכרת אם נגע האבר באותו מקום כעין נשיקת האבר המוזכר בפוסקים. ועתה הוא שואל אחר שהבעל מאמין לדבריה אם אוסרין אותה על הבעל מספק שמא היה נגיעת האבר והוא ספק דאורייתא או אם אמרי' העמידנה בחזקת היתר לבעלה. עד כאן שאלתו: ואני תמה הלא מפיה אנו יודעין וכיון שהיא אומרת שאינה זוכרת אם נגע האבר באותו מקום כעין נשיקת האבר א"כ עכ"פ זה ברור לה שיותר מנגיעה כדי נשיקה לא היה והרי אנן קיי"ל דלא כשמואל דאמר העראה זו נשיקה אלא כר' יוחנן דאמר העראה זו הכנסת עטרה כמבואר בפרק הבע"י דף נ"ה ע"ב וכמבואר בש"ע אה"ע סימן ך' סעיף א' בהג"ה ואין לנו אלא לחוש לדברי הט"ז שהביא הב"ש שם ס"ק ד' שלצד תחתון של גיד מתקצרת העטרה עד הנקב ולחוש מה שאמרה נגע היינו נגיעה בדוחק שנדחק האבר שם ואי אפשר שלא הכניס בדחיקתו מעט מזעיר שם והוי העראה. אני אומר כיון שזה גופא ספק הוא לה א"כ לחוש לספיקא ולהחמיר עוד כדעת הט"ז כולי האי לא מחמרינן וכדאי הוא הב"ש לסמוך עליו במקום ספיקא. וכל זה אני כותב לרווחא דמילתא ובגוף הדין כבר הרחבתי הדבור בתשובה אחרת בזה והוכחתי בראיות ברורות והגבלתי מקום ההעראה לכל מר כדאיתא ליה ושורש הדברים שהחלטתי שם הוא שבין רגלי האשה יש סדק ארוך מלפניה ולאחוריה והסדק הזה הוא חיבור שני הירכים שכל אחד משפת הסדק הוא סוף הירך והסדק מפסיק בין ירך ימין לירך שמאל ובאמצע הסדק הזה בעומק שם יש נקב הולך בעומק להגוף ונקב הזה הוא פתח המקור ושם השמש דש וכל עובי הסדק הזה שבין הירכים אינו ענין כלל להעראה אלא צריך שיערה האבר בהנקב ההוא שבאמצע ממש ולהט"ז די שיכניס בנקב ההוא תחלת העטרה לפי שבצד מטה כבר הוא כל העטרה ולהב"ש צריך שיכניס שם בנקב ההוא כל העטרה גם שלצד מעלה. כל זה ביארתי באריכות. ואם להאשה הוא ברור שעכ"פ לא עבר האבר כל עובי הסדק הזה אין כאן שום מיחוש. כ"ד הד"ש:

תשובה יא

בע"ה פראג ה' י"ז תמוז תק"מ גימ"ל לפ"ק:

תשובה

דברי הצומות, מהרה יהיו לנחמות, ועיניו תראינה ירושלים על תלה בנויה בחומות. כבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי הרב המאור הגדול בחריפות ובקיאות, מראה בפלפולו נפלאות, הגאון נ"י ע"ה פ"ה כבור שמו מוהר"ר טעבל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק ליסא:

מכתבו קבלתי. וע"ד השאלה שנשאל מאיש אחד שבא השכם בבוקר אל הרב שבעירו ואמר אוי לעיני שכך ראו שאשתי זנתה עם בנו. ומעשה שהיה כך היה. לפי אמירתו שהוא לא היה שוכב בבית החורף כי אם בחוץ מחמת זבובים ופרעושים ואשתו ובנו לבדנה היו שוכבים בפנים מטתה סמוך למטתו והוא הביט דרך חור ואמר בזה"ל איך האב גזעהן זיא האבין צו טוהין גיהאט בייזאמין ושמעתי קול ממעות. לא ידעתי מה כוונתו בזה אם שמע שנתן זה לזו מעות. ופתחתי הדלת בכח וברח הנער ממטתה למטתו. וחקרו הרב אולי לא עשה מעשה והשיב בזה"ל בלתי ספק אצלי זיא האבין צו טוהין גהאט מיט אננדר וגם כמה פעמים הרגשתי וחשדתי אותם כזה. אמר לו הרב עוד וכי ראית שעשו מעשה זנות ממש שמא לא ראית רק שישב על המטה או שוכבים במטה וסבור אתה שעשו מעשה זנות ממש. והשיב בזה"ל. רבי רבי גינוג אז איך האב גזעהין זיא האבין צו טוהין גיהט בייזאמין איך קאן ניט מער זאגין רק האמת איך האב קיין שנאה אויך קיין מחלוקת וכו' רק וואס איך מיט מיין אויגען גזעהין האבע ונטל תפילין ונשבע בפועל שראה כאשר דבר. ואחר התפלה הושיב הרב בית דין וקראוהו ואמר בפני הבית דין ג"כ שראה שבנו היה עמה במטה ובלי ספק זיא האבן צו טוהין גהאט מיט איינאנדער. וחקרוהו היטב עוד הפעם שמא לא ראה שום מעשה יותר רק שהיה עמה במטה ואמר פא"פ בזה"ל זיא האבין צו טוהין גיהאט מיט אננדר. ושאלו להשכנים אם היה להם שום קטט ואמרו לא היה להם שום קטט רק גם הם שמעו בבוקר קול צווחה ביניהם והאשה אומרת אמת שהבעל היה שוכב בחוץ והיא והנער בפנים אבל לא עלה ח"ו על לבם שום דבר רע ומכחישתו להבעל על דבריו. והפרישו אותם הב"ד עד שיעיינו בדינם ואחר איזה שבועות נתחרט הבעל ואומר ששקר הגיד וגם נשבע לשקר ולא ראה שום דבר ורוצה לקבל תשובה על שבועת שקר. ושאלו הרב ולמה אמרת מתחלה כן ונשבעת בפועל בלי שום כעס, ואינו נותן שום אמתלא רק אמר שדבריו היו שקר. והרב השואל כתב לכבוד רום מעלתו שהבעל הוא עם הארץ גדול ואיש בור ואפשר לצדד שלא ידע הפרש בין שוכבים זע"ז בקירוב בשר בין ראה אותם שוכבים במטה ולכן בעיניו ברור שנעשה גוף המעשה אך לפי הבנתו כפי שחקרו אותו קרוב הדבר מאד שעשו דרך מנאפים ממש. ע"כ דברי השואל. ועל זה הרחיב מעלתו הביאור למה לא זכר הרב רמ"א בסי' קע"ח כלום מדין הבעל אומר שראה שזינתה והזכיר רק

באומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד והרחיב מעלתו הפלפול בזה ודילידא אמא כוותיה תלד כי כל דבריו המה בסברות נכונות ומתקבלות לשומעיהן אין בהם נפתל ועקש: ואמנם מה שהחליט דדעת רמ"א דבאומר שראה בעצמו שזינתה קיל טפי ובזה הכל מודים שמותרת לו דבזה ודאי שייך לומר שאם יהיה נאמן בטלה תקנת רגמ"ה וכל אחד יאמר כן משא"כ בהתחילה היא ואמרה נטמאתי והוא אומר שמאמינה או שע"א מעיד עליה ואומר שמאמין לדברי העד לא שייך שכל אחד יאמר כן דאטו מזדמן דבר זה בכל אחד. הנה אף שסברא ישרה היא מ"מ אינני מסכים עמו בזה ואנן חזינן לרמ"א בתשובה י"ב היפוך מסברתו והוא בשו"ת רמ"א (דפוס הענויא דף כ"א סוף ע"ג ותחלת ע"ד) וז"ל ותו שאינו מהימן דהא איתא בהגהות מיי' פכ"ד דאישות הורה ר' יוסף האומר אשתו זנתה דאינה אסורה עליו לפי משנה אחרונה עתה דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת אחר תקנת ר"ג מ"ה וכו' ועוד שיש לנדות האוסר אשתו עליו כמגרש בע"כ דסוף סוף מבטל תקנת הגאון עכ"ל. ואין חילוק בין הוא אומר שאשתו זנתה או שע"א מעיד לו שזינתה שבשתיהן חייב להוציא ואדרבה גרע יותר לענין לאסרה עליו כשהוא אומר שראה שזינתה משיאמין לעד דהתם לב יודע מרת נפשו וגם לא יוכל להעיז כמשקר ומטעם זה אשה שאמרה לבעלה גרשתני וכו' ואם יש עד שמעיד כדבריה וכו' מעיזה וכו' א"כ ה"ה כאן כשעד מעיד וכו' גרע מאילו אמר בעצמו שזנתה וכו' ומאחר דאילו אומר בעצמו שזינתה אינו נאמן וראוי לנדות וכ"ש כשאומר שמאמין לדברי העד וכו' יעוין שם בתשובת רמ"א וא"כ איך יאמר מעלתו דבאומר שראה בעצמו שזינתה סובר רמ"א דכ"ע מודים שמותרת רק באומר שמאמין לדברי העד פליגי ואנן חזינן בהדיא דדעת רמ"א להיפוך. ואלמלא דברי רמ"א בתשובה הייתי אומר ההיפוך מסברת מעלתו ובאומר שראה שזינתה כ"ע מודים שאסורה ומ"ש הר"ש מיינבילא והר"ר יוסף בהגהות מיי' הנ"ל האומר אשתו זינתה דאינה אסורה עליו, אין הכונה שאומר שראה בעיניו שזינתה אלא שאומר שידוע לנו שזינתה וכן מפרש המבי"ט דברי הר"ר יוסף הנ"ל הביאו הכנה"ג בסי' קט"ו בהגהותיו לב"י אות ל"א אמר המאסף וכו' ומצאתי להר"ם מטראני ח"ג סי' קכ"ו שכתב מי שראה באשתו שזינתה וכו' אם הוא יודע בודאי וראה מי יכול לומר שאינו אסור לבוא עליה אלא מ"ש הרבנים הללו היינו ה"ר יוסף והר"ש מיינבילא שבהגהות מיי' על מי שאמר שאשתו זינתה לא שראה הוא ולא שום עדות אלא שחושב לפי דעתו באיזה אמתלא שזינתה וכו' יעויין שם שהאריך בזה והרי זה ממש כמו שכתבתי, והיה עולה על דעתי שגם רמ"א מפרש דברי הגהות מיי' כנ"ל ולכן לא כתב מאומה בסימן קע"ח באומר שראה אשתו שזינתה ונשאר בזה דברי המחבר בסי'

קט"ו סעיף ז' שחייב להוציאה אבל מה אעשה שרמ"א בתשובה חזינן שמפרש דברי הגהות מיי' כפשטן שמשמעו שראה בעצמו שזינתה, ואמנם אף שמפרש כן דברי הגהות מיי' אעפ"כ יש לומר שבהגהת ש"ע השמיט דעתם לגמרי ואף שבתשובה הביא דעתם היינו לסניף בעלמא ששם היו בלא"ה כמה סבות להתיר כידוע שדרך הגדולים בתשובה כשיש כמה שערי היתר פתוחים לפניהם מביאים ג"כ דעות לסניף מה שבלא"ה לא היו מביאים דעה זו לסמוך עליה לחוד:

ועוד שאיך נימא מחמת תקנת ר"ג שלא נאמין לו ונימא שמשקר והלא אם משקר הרי אשתו יודעת שמשקר ולא תרצה לקבל הגט ויצטרך לגרשה בע"כ א"כ יעבור על חרגמ"ה ולמה לו להוציא שקר מפיו יגרשנה כך בעל כרחה ויעבור על חרגמ"ה אם הוא חשוד בכך ואין לומר שמתיירא שהב"ד לא יזדקקו לו לסדר הגט הלא כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו וא"כ יכול להכין הגט ואח"כ יזרקנו לה בפני עדים ומה לי אם עובר חרגמ"ה כך או כך: ומה שכתב מעלתו שכיון שחשוד בזה שוב חשוד בכל הנוגע לזה והוכיח זה דא"כ באומרת טמאה אני לך יתקנו שיגרשנה ע"מ אם זינתה וא"כ אם לא זינתה אין כאן גט אלא ודאי שכיון שחשודה שוב אינו מועיל שום אופן בזה. אני אומר איך מדמה אותה לאותו והיא אם חשודה אפילו שתעבור על אשת איש מ"מ אם היא חשודה כ"ע לא חשידי ומי ישאנה כשהיא אשת איש ולכן היא אומרת טמאה אני לך ויגרשנה ואף שיגרשנה בתנאי כנ"ל ואם לא זינתה אז אין כאן גט מכל מקום הרי שום אדם לא ידע זה ויסבור שזינתה ונתגרשה ותמצא מי שנתנה עיניה בו שישאנה אבל בדידיה אם הוא רוצה לעבור חרגמ"ה מה לו לומר שזינתה ועבור כך על חרגמ"ה. ואין זה דומה לדברי הרשב"א בתשובה סי' אלף קל"ז והיא בתשובה לרמב"ן סי' קצ"ג ששם היתה דת המלך שמי שמגרש בעל כרחה חייב מיתה ואחת דתו להמיתו זולת אם דת היהודים מחייב שיגרשנה, שם שפיר כתב הרשב"א שמה שאומר שנטמאת חיישינן שעיניו נתן באחרת ורוצה לגרש את זאת אבל מחמת חר"ג מנ"ל לחדש כזה הואיל ואינו דומה וכפי מה שכתבתי, ולכן אין דעתי נוחה מזה לסמוך על דברי הגהות מיי' בזה:

אבל צריכין אנו לראות אם נאסרה מתחלה באמירת הבעל וזה ודאי יפה כתב רום מעלתו שמה שאמר הבעל כמה פעמים שאין ספק אצלו, תוספת זה גרעון הוא שאם ראה ממש איזה ספק יהיה לו ולכן מראש צורים נראה באיזה ראיה אשה נאסרת על בעלה. והנה במס' מכות סוף פ"ק ובמס' ב"מ דף צ"א ע"א אמר שמואל במנאפים משיראו כדרך המנאפים ומזה יצא לנו שאין צריכין לראות כמכחול בשפופרת. ואמנם דעת בה"ג הביאו הרא"ש סוף פ"ב דיבמות והטור בסימן קע"ח דלהוציא אשה מבעלה בעינן שיראה

כמכחול בשפופרת ודברי שמואל הם לדיני נפשות והרא"ש דחה דבריו שאם לד"נ דכתיב והצילו העדה די כדרך המנאפים ק"ו לאוסרה על בעלה* [הג"ה מבן המחבר לפי סברת אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל לדעת בה"ג לא אמר שמואל עד שיראו כדרך המנאפים אלא מכח ההתראה שהיה מקודם א"כ באשה חבירה שאינה צריכה התראה לר"י ב"י צריכין עדים שיראו כמכחול בשופפרת לדעת בה"ג, לפ"ז קשה מסוגיא דסנהדרין דף מ"א ע"א דפריך הגמרא אלא אשה חבירה דק"ל דמיקטלא לר"י ב"י היכי משכחת לה ע"ש. ולפי דעת בה"ג קשה הא בלא"ה נמי לא מצינו אשה חבירה לר"י ב"י דמיקטלא דהא אי אפשר לעדים שיראו כמכחול בשפופרת כמו שאמר ר"ט ור"ע במס' מכות דף ז' ע"א אילו היינו בסנהדרין לא היה אדם נהרג מעולם ומפרש בגמ' שם דבבועל את הערוה היו שואלין את העדים ראיתם כמכחול בשפופרת ופריך הגמרא ורבנן היכי דייני ומתרץ כשמואל שיראו כדרך המנאפים, ואם לדעת בה"ג היכא דליכא התראה גם לרבנן צריכין העדים לראות כמכחול בשפופרת א"כ ליכא מציאות באשה חבירה דמיקטלא לר"י ב"י. אמנם בלא"ה קשה מהך סוגיא לדעת בה"ג דמחלק בין דיני נפשות ובין לאסור אשה על בעלה איך קאמר ר"ח דעדי נערה מאורסה שהוזמו יכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו הא כיון דעדים לא אמרו שראו כמכחול בשפופרת רק כדרך המנאפים איך יכולין לומר לאסרה על בעלה באנו הא כיון שלא אמרו שראו כמכחול בשפופרת אינה נאסרת על בעלה בעדותן וע"כ לא באו אלא לחייבה מיתה וצ"ע, ועיין בתשובת רמ"א סי' י"ב וסי' ט"ו. ואני לעצמי אמרתי להסיר תמיהת הרא"ש מבה"ג והוא ע"פ מה דכתב הרמב"ם בפ"א מהל' א"ב הל' י"ט וז"ל אין העדים נזקקין לראות המנאפים כמכחול בשפופרת אלא משיראו אותם דבוקין זע"ז כדרך כל הבועלין ה"א נהרגין בראיה זו ואין אומרים שמא לא הערה מפני שחזקת צורה זו שהערה עכ"ל. הנה למדנו מדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל שנתן טעם למה סגי אם רואין כדרך המנאפים הואיל ואיכא חזקה שאם שוכבין זע"ז בקירוב בשר בודאי הערה ולכך נהרגין. והנה במס' קדושין דף פ' ע"א אמר ר"ח ב"א אמר ר"י מלקין וסוקלין ושורפין על החזקה ואין שורפין תרומה על החזקה וטעמא דר"י דהואיל ולענין דיני נפשות הולכין בתר חזקה דחזקה דאורייתא אבל לענין שריפת תרומה לא מהני החזקה הואיל ויש נגד החזקה חזקת טהרה של העיסה ע"ש ברש"י ד"ה אין שורפין הרי אף דסוקלין על החזקה אפ"ה אין שורפין תרומה על חזקה דמוקמינן חזקה כנגד חזקה ולא אוכלין ולא שורפין וכן פסק הרמב"ם בפ' ט"ז מהל' שאר אבות הטומאה ה' ג' ע"ש. ומעתה מסולק תמיהת הרא"ש ז"ל על בה"ג דלענין אם באנו לדון בה דיני נפשות הרי אם ראו העדים כדרך המנאפין ואע"פ שלא ראו כמכחול

בשפופרת אפ"ה נהרגין דכיון דאיכא חזקה שחזקת צורה זו שהערה בה וסוקלין על חזקה, משא"כ לאסור אשה לבעלה ס"ל לבה"ג דלא מהני הך חזקה של צורה זו דיש נגד החזקה חזקת היתר אשה לבעלה ואמרינן שמא לא נגמר מחשבתם הרעה ולא הערה בה ועדיין לא נאסרה על בעלה דבמחשבתם אשר זממו לעשות אינה נאסרת על בעלה ונשאר החזקת היתר לבעלה כל זמן שאינו ידוע בודאי שנאסרה אבל להמית האשה ע"פ חזקה זו ליכא חזקה המסייע להאשה. ואין לומר דאית לה חזקת כשרות דכיון שהניחה לקרב אליה כדרך המנאפים כבר אבדה חזקת כשרות שלה דלאו כשרה היא, ועיין מה שכתב בזה אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל לקמן סי' כ' דאפי' ע"י היחוד שנתיחדה ברצון אזדה לה החזקת כשרות ע"ש: אך אחר העיון תמיהת הרא"ש על בה"ג קיימת דבשלמא מה דאמרינן דסוקלין על החזקה ואין שורפין תרומה על חזקה דשם אין ענין להך חזקה דסוקלין עליה עם הך חזקה שאין שורפין עליה תרומה והם חזקות חלוקות אשר אין ענין זה לזה אבל הכא בדין של בה"ג הם תרי מילי דסתרי אהדדי דאם אנו דנין בה דיני נפשות מחמת חזקת צורה זו ומחזיקינן לודאי שזינתה א"כ ממילא צריכין אנו לומר ג"כ שהיא אסורה לבעלה והרי יש לה חזקת היתר לבעלה, ואף שאין אנו באין לדון עליה אם היא אסורה לבעלה רק לדון בה עונש מיתה סוף סוף מסתעף מיניה מעצמו שאם נגמר דינה למיתה שג"כ היא אסורה לבעלה וזה הוא כוונת תמיהת הרא"ש על בה"ג דבהך דין שגומרין אותה למיתה מפני שראו אותן כדרך המנאפים ואמרינן שהערה בה בזה הפסק דין נאסרה על בעלה וסותרין החזקת היתר שהיתה לה לבעלה והם תלויין זה בזה ומזה מוכח דחזקת צורה זו שראו אותן כדרך המנאפים אלים יותר ודוחה לחזקת היתר אשה לבעלה:]. ואני אומר ללמד זכות על בה"ג וד"נ שאני דבעי התראה ושיקבל עליו התראה וכיון שהתרו בו וקיבל התראה חזינן שרצונו לבעול ממש ואם ראו העדים תיכף שנדבקו כדרך המנאפים אמרינן בודאי עשו אשר זממו לעשות והרי זו כראיה ממש מכחול בשפופרת אבל לאסרה על בעלה שאין כאן התראה ואין כאן גלוי דעת שרוצים לעבור עבירה חמורה הזו אפשר שאין הדביקה ראיה על המעשה של הטומאה ולכן שפיר כתב בה"ג שצריך שיראו כמכחול בשפופרת והא דאמר שמואל במס' ב"מ במנאפים עד שיראו כדרך המנאפים ובכלאים עד שיכניס כמכחול בשפופרת ולדברי בה"ג היה לו לחלק במנאפים גופייהו דלדונם במיתה כדרך המנאפי' ולאסרה לבעל' כמכחול בשפופרת, נראה דכוונת שמואל שם דבכלאים אם לא הכניס כמכחול בשפופרת אפילו העלה מין על שאינו מינו ועורר את הזכר לתאוותו ומתוך כך רבע הזכר את הנקבה שאינה בת מינו אפ"ה פטור המעלה ולא אמרינן שהעלאה זו מיחשב

מרביע שהרי באמת נתעורר הזכר ע"י זה אעפ"כ המעלה פטור: ואמנם אף שלמדנו זכות על אביהן של ישראל בה"ג להצילו מקושיית הרא"ש אבל לדינא כיון שהרי"ף שם ביבמות והרא"ש שם ורבינו חננאל והטור בסי' קע"ח ורמ"א בסימן ך' כלם השוו יחד דגם לאסרה על בעלה די שיראו כדרך המנאפים הכי קיי"ל, אבל צריכין אנו לעיין מהו כדרך המנאפים, רש"י במכות שם פירש משינהגו עסקי ניאוף ששוכבים בקירוב בשר ונוהגים בדרך תשמיש עכ"ל רש"י. ומדסיים ונוהגים בדרך תשמיש מכלל ששכיבה עליה בקירוב בשר לחוד לא סגי עד שיראו שנוהגים בדרך תשמיש. ולדעתי כוונת רש"י בזה שהוא מתנענע עליה ועוסק בדישה כדרך המנאפים אבל אם ראו רק שוכב עליה בקירוב בשר ואפילו רגליו בין רגליה אכתי אין זה ראיה שכבר הכניס המכחול אלא רק ראיה שמכין עצמו לדבר זה ורצונו לעשות כן ואכתי אולי חישב לעשות ולא עשה מעשה ואולי נתחרט ונפלה אימת העבירה עליו, ורש"י בב"מ שקיצר וכתב משישכבו זע"ז כדרך מנאפים ג"כ כוונתו לזה במה שכתב כדרך המנאפים וגם מדסיים וא"צ לעדים לראות כמכחול בשפופרת דלא הזקיקתן תורה להסתכל כל כך, משמע דוקא להסתכל כל כך לא בעינן אבל לראות שארי עסקי תנועה הרגיל בשעת תשמיש שאין צריך הסתכלות כל כך ודאי בעינן. אכן בשיטה מקובצת שם כתב בשם הר"ר יהונתן משיראו כדרך המנאפים כלומר שיעמוד האיש על כריסה של אשה אע"פ שאין העדים רואים אם מערה בערותה אם לאו שכיון שכל כך פרץ פרצה כזו על אשת חבירו אי אפשר שלא גמר תאותו עכ"ל. ומדבריו משמע דלא כמו שכתבתי ואעפ"כ ממשמעות דברי רש"י אינני זז שכוונתו כמ"ש. ועוד אמינא שאפילו לה"ר יונתן היינו שראו אותם כך זמן מה ולא בלבל אותם אדם אמרינן ודאי גמר תאותו שהרי לא היה לו מונע ועל דעת כן עלה בעלייתו של בועל אבל אם פתאום בא איש ומצא אותם על תמונה זו ותיכף נפלה חרדה עליו וקפץ מבין רגליה לא שייך לומר אי אפשר שלא גמר תאותו שאף שבודאי רצה לגמור תאותו מ"מ נאנס ולא היה יכול לגמור:

ועוד נלע"ד דכ"ז שראה אותם שוכבים זה על זו ברצון שניהם אבל אם באו פתאום ומצאום כך וקפץ מעליה מאן יימר שהיא נתרצית ואולי הוא עלה עליה ורצה לאונסה והיא לא הניחתו ואפי' באשת כהן אין לאוסרה שאין השכיבה בקירוב בשר ראיה אפילו לה"ר יונתן אלא כשהיא ברצון שניהם דמי מעכב על ידם לגמור תאוותם אבל אם תחלת העליה שעלה עליה לא נודע לנו באיזה אופן הי' אז אמרינן אולי הוא עלה עליה לאנסה והיא לא הניחתו ולא היה בידו לגמור תאותו והא דלא צעקה ומקרא מלא דבר הכתוב על דבר אשר לא צעקה שם מיירי שעדים רואים שבועל אותה בעיר והיא אינה מתחבטת

נגדו ולא מרימה יד אף שיש לומר שעדיין אנוסה היא וראתה שאין כחה משיג לדחותו בזה אמרינן א"כ ששערה בעצמה שכחו רב היה לה לצעוק ומדלא צעקה ודאי ברצון הוא אבל אם היא סוברת שיש בכחה להנצל ממנו למה תצעק ואין מניעת הצעקה עדות על הרצון, ועיין ברמב"ן בפירושו על התורה בפ' כי תצא בפסוק על דבר אשר לא צעקה ולכן אין השכיבה ראיה על הטומאה, והיחוד שנתייחדה עמו כיון שבעלה ידע מזה והוא מעצמו הניח אותם בבית ושכב בחוץ כסבורה האשה שאין בזה איסור אם לא סגרה הדלת בפני בעלה ולכן אם לא היה הוכחה מדברי הבעל בפעם ראשון שראה מהם תנועה כדרך המשמשים אף אם ראה שוכבים זה על זו בקירוב בשר אין כאן חיוב להוציאה עבור זה. ואתם שם מבפנים ולכתוב להרב שם איך היה משמעות הדברים. ולרוב הטרדה קצרתי דברי הד"ש:

תשובה יב

תשובה

שלמא רבא מן שמיא, לחד מן קמיא, ה"ה כבוד אהובי א"נ האלוף הרבני המופלג ומורה גם הוא יורה, החכם השלם כבוד מוהר"ר יעקל נר"ו. למדינת עלזוס:

אודות השאלה אשר שאלת חכם יותר מחצי התשובה מראה פנים לכל צד. והנה באמת קאמינא שהטרדות אשר עלי רבו מכל צד ובני הישיבה רבו ישמרם השם וכל אחד בא לשאול בהאי מכילתא שאנו עוסקים בו וצריך להשיב לכל אחד וגם טרדות הדפוס שאני עוסק כעת בהדפוס חיבורי אשר שמו נודע ביהודה וצריך אני להשגיח על כל דף ודף שלא יפול בו שגיאה, וטרדות הקהלה, ויאמין שלא היה לי פנאי לעיין בדבריו אך עתה בלילה בעת שאני יחידי אמרתי להשיב. הנה שורש השאלה שאשה אחת חלתה ובחליה הודית דרך וידוי בפני בעלה כי לא טהורה היא ונטמאה כמה פעמים מנער אחד שזינתה עמו גם כאשר חזרה לבריאותה הלכה מהלך שתי שעות עם בעלה למורה אחד והתודית וביקשה לסדר לה התשובה והבעל אמר שמאמין לדבריה. ושאל מעלתו אם איתתא דא שריא דאמרינן עיניה נתנה באחר או אסורה שכיון שאמרה כן בחליה דרך וידוי וגם אח"כ הלכה למורה לבקש תשובה רגלים לדבר שהאמת כן הוא והיכא דרגלים לדבר נאמנת, ומעלתו האריך והרחיב הפלפול הן בגוף הדבר באשת ישראל אם אמרינן עיניה נתנה באחר והן אם יכול הבעל לומר שמאמין לדבריה כיון שיש חר"ג שלא לגרש בע"כ והן אם יכולה ליתן כעת אמתלא לחזור מדבריה הראשונים: והנה בגוף פלפולו דמע"ל חדאי נפשי בפלפולו ויישר כחו וחילו. ואמנם בגוף הדין אדבר מה שנלע"ד, והא ודאי שאם האשה עדיין עומדת בהודאתה והבעל כבר אמר שמאמין לדבריה פשיטא

שאסורה לו ולא שייך חר"ג שהרי היא עדין בהודאתה עומדת ואפי' אם הבעל יאמר עתה שחוזר בו ממה שהאמינה והוא חושדה במשקרת הלא אין שום אמתלא למה חוזר ממה שכבר האמין לה. ואמנם נדבר עתה אם לא היה הבעל אומר כלל שמאמינה אם היא אסורה מחמת דבריה ושוב נדבר אם תוכל ליתן עתה אמתלא לחזור מדבריה הראשונים. וגוף הדבר שהחליט מעלתו כיון שאמרה כן בשעת חולי דרך וידוי מקרי רגלים לדבר. הנה לדעתי לא החמירו ברגלים לדבר אלא ביש רגלים לדבר בלי אמירה דידה שאף אם לא היתה אומרת כלל שזינתה רגלים לדבר ממקום אחר שזינתה זה מצטרף בהדי אמירה דידה וכן משמע בפסקים וכתבים של מוהרר"י סי' רכ"ב וז"ל שם, ומאי דקשה לך ממשנה אחרונה דנדרים דל"ח התם למה דשויתה נפשה חתיכה דאיסורא פשיטא דמתורץ הוא יפה כמ"ש דהיכא דאיכא רגלים לדבר נמי בלא"ה ואומרת נמי טמאה אני כה"ג אין להתיר עכ"ל. הרי מפורש דאיכא רגלים לדבר בלא"ה, ובפרט שכל עיקר דבר זה הוא מדהוצרכו בשלהי נדרים למימר איתתא שריא אם איתא דעבד איסורא אירכוסי הוה מירכס מכלל דבלא"ה אסורה ומוקמי לה תוס' ביבמות דכ"ה ע"א באמרה טמאה אני א"כ משמע דאילולא טעמא דהוה מירכס הוית אסורה מחמת אמירתה, התם ג"כ יש רגלים לדבר אף בלי אמירתה שהיתה עם הנואף ביחוד אבל אם אין רגלים לדבר רק מחמת דבריה שדבריה מראים שהיא אומרת אמת אין זה מועיל דאערומי מערמא ואולי גם בשעת חוליה נתנה עיניה באחר ולא נתיאשה מרפואה וגם אח"כ שהלכה לקבל תשובה בכל אלה אין רגלים לדבר רק הכל מחמת אמירתה ואיהי לא מהימנא:

ובגוף הדין היכא דאיכא רגלים לדבר ממש ג"כ שדיתי נרגא בחבורי שאני כעת עוסק בהדפסתו בחלק הזה שהוא חלק אה"ע בסי' ע' ונתתי מקום שכוונת התוס' בכתובות לדברי הר"ר אליעזר שהביא התוס' בנדרים דבאשת ישראל לא אמרה משנה אחרונה שתביא ראיה לדבריה דחיתי שם כל הקושיות שהקשו התוס' בנדרים על דברי הר"ר אליעזר וכאשר יבוא חיבורי ליד מעלתו יוכל לעיין שם. ואמנם בגוף הדין של הר"ר אליעזר אם משנה אחרונה שייך גם באשת ישראל שאינה נאסרת כ"א ברצון יש לי לדבר דבר חדש כי התוס' יהבו שני טעמים לאיסור. הא' דברי הר"ר אליעזר שם בנדרים דברצון גם היא מוזהרת עליו וא"כ שויתה נפשה חתיכה דאיסורא, וטעם השני הוא דברי התוס' במס' כתובות דף ס"ג ע"ב בד"ה אבל דהיכא דיוצאה בלי כתובה לא שייך עיניה נתנה באחר ובפרט אי נימא באומרת מאיס עלי כופין אותו להוציא א"כ נאמנת באומרת טמאה אני במיגו דמאיס עלי: ואני אומר עוד טעם אחר דהיכא דאומרת שזינתה ברצון לא שייך עיניה נתנה באחר והוא עפ"י מ"ש התוס' במס' זבחים דף ב' ע"ב ד"ה סתם

אשה לאו לגירושין עומדת אפי' זינתה וכו' וגם אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה אלא שלא תשמשנו ע"ש. והא ודאי שזה דוקא שזינתה ברצון שאז אינה יכולה לכופו שיגרשה כיון שהיא פשעה ואסרה עצמה עליו ולא יהיה חוטא נשכר ואבדה כתובתה וכל תנאי כתובה ואעפ"כ הברירה ביד הבעל להניחה גלמודה כל ימי חייה אבל אשת כהן שנאנסה שלא פשעה ולא כלום פשיטא שאם היא רוצה מחוייב בעלה לגרשה ולתת כתובה כיון שנאסרה עליו ולא פשעה מידי אינו יכול לעגנה וא"כ באשת כהן שייך עיניה נתנה באחר שהיא יודעת שאם יאמינו דבריה צריך הוא לגרשה אבל באומרת שזינתה ברצון איך שייך עיניה נתנה באחר ואולי מניחה הבעל לשבת עגונה וצרורה עד יום מותה א"ו מדקאמרה קושטה קאמרה. ועוד אומר אני שסברא זו מפורשת בירושלמי שלהי נדרים על הך משנה בראשונה וכו' קאמר שם בירושלמי אסטרטיות נכנסו לעיר ובאתה אשה ואמרה אסטרטיות חבקני והטיל שכבת זרע בין ברכיי והתירה לאכול בתרומה אתא עובדא קמיה דרב יצחק בר טבליא באשה אחת שאמרה הביאם שלי פיתני אמר לה אין הביאם אסור ואסרה, הכא אמר ואסרה הכא את אמר והתירה תמן באתה לאסור עצמה והתירה ברם הכא באתה להתיר עצמה ואסרה. הנה הפני משה פירש שעובדא השניה בפנוים מיירי ושאלה אין הביאם אוסר היינו ששאלה אם הוא יהודי או ערבי שאוסר בביאתו בתרומה ואמרה שהוא ערבי ואסרה: והנה במחילת כבודו שגה כמה שגיאות שאם היא פנויה פשיטא שאוסרת עצמה דמה סברא יש בפנויה לומר שמשקרת בשלמא נשואה עיניה נתנה באחר ולמאי הילכתא איצטריך בירושלמי עובדא דא, ועוד שהקשה מ"ש רישא הא ודאי שאני דשם אמרינן עיניה נתנה באחר, ולכן נלענ"ד שטעות נפל בירושלמי וכך צריך להיות תמן באתה להתיר עצמה והתירה ברם הכא באתה לאסור עצמה ואסרה, דברישא אמרה אסטרטיות חבקני דהיינו שחבקה בזרועותיו עד שלא יכלה להנצל ואנסה והטיל ש"ז בין ברכיי דהיינו שנבעלה באונס ובזה באתה להתיר עצמה מבעלה להנשא לאחר שהרי אם נאנסה חייב לגרשה ואינו יכול לעגנה ולכך התירה לבעלה ולתרומה דאמרינן עיניה נתנה באחר, אבל בעובדא שניה שאמר הביאם שלי פיתני וזינתה ברצון באתה לאסור עצמה על בעלה אבל לא באתה להתיר עצמה לשוק שהרי הברירה ביד בעלה להניחה יושבת כל ימי חייה וא"כ ליכא למימר עיניה נתנה באחר ובודאי קושטא קאמרה ולכן אסרה על בעלה וגם לתרומה. אבל כיון שדבר זה מבואר בפוסקים הראשונים מפורש להיתר אפי' אמרה שזינתה ברצון ועיין ברמב"ם פ' כ"ד מאישות הלכה י"ח וכן הוא בש"ע סי' קט"ו וכן נלע"ד מוכח שהרי כמה נתחבטו על משנה אחרונה איך משום עיניה נתנה באחר התירו אשה שלפי דבריה היא אסורה

והר"ן רצה לומר דאפקעינהו לקידושין וקצת פוסקים דבדבר גדול כזה שראו שהנשים נותנות עיניהן באחר יש יכולת ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. והנה כל טורח זה למה הי' להם לחכמים לתקן שרק לענין זה אינה נאמנת לכוף את בעלה לגרשה ושהברירה ביד הבעל שלא להאמינה לענין גירושין אבל לא להתירה לבעלה ואז ממילא לא תשקר משום שנתנה עיניה באחר דשמא לא יגרשנה בעלה א"ו היכא שנאסרה עליו שוב ממילא מגרשה וסומכת על זה. ואמנם יש לדחות דבשלמא באונס לא אבדה כתובתה ולא תנאי כתובה וכל זמן שאינו מגרשה חייב במזונותיה ובכל חיובי בעל לאשתו ובזה ודאי סומכת שיגרשנה כדי לצאת משיעבודי הבעל לאשה אבל ברצון שאבדה כל תנאי כתובה מהי תיתי יגרשנה. אך אעפ"כ אין בנו כח לחלוק מסברא על הראשונים אפילו להחמיר ובפרט שחידוש זה גופא שחידשו התוס' בריש זבחים שאשה שזינתה ברצון לא יהיה הבעל מחוייב לגרשה חידוש הוא ולא מצאתי להם חבר בפוסקים הראשונים:

ובדברי הירושלמי בשילהי נדרים הנ"ל נראה לי פירוש אחר בדברי הירושלמי ולא נצטרך להפך הגירסות. והנה בזה ודאי פירוש המלה הביאם שלי שפירש הפני משה לשון בהמה נכון הוא וכמה פעמים בירושלמי א' מיחלף עם ה' גם מה שפירש שהביאם לאו ישראל הוא רק ערבי ג"כ יפה כיון, ואמנם אמינא טעמא שאמרה הביא"ם שלי ולא על שם שהיה שומר בהמות כמו שפירש הפני משה אלא דבר גדול דברה האשה הזאת להראות פנים שתהיה מותרת לבעלה והוא עפמ"ש ר"ת בכתובות ד"ג ע"ב בד"ה ולדרוש כו' דביאת מצרי כבהמה ולא שייך בביאת מצרי כשם שאסורה כו' והתוס' השיגו עליו כו' ואיכא למימר שהאשה אשה חכמה היתה וסברה כסברת ר"ת שביאת מצרי וערבי כבהמה וגם היתה סוברת שגם לבעלה אינה נאסרת ע"י ביאת מצרי ולכן אמרה הביאם שלי פיתני וקראתו ביהם לומר שביאתו כבהמה ואינו אוסר אותה על בעלה, והשיבה ר' יצחק אין הביא"ם אוסר בלשון בתמי' וכי אינו אוסר אף שהוא כבהמה היינו לענין יחוס זרע אחריו וכדחיית התוס' לר"ת ואסרה וקאמר החילוק בין רישא לסיפא תמן באתה לאסור עצמה שאמרה אסטרטיות כו' ואמרינן עיניה נתנה באחר והתירה ברם הכא באתה להתיר עצמה לבעלה שהרי להכי קראתו ביהם שהוא כבהמה וא"כ ליכא למימר עיניה נתנה באחר ולכן אסרה, וזה יותר נכון שאין צורך להגיה ולהפך הגירסא בירושלמי. וא"כ לפ"ז אדרבה מוכח להיפך דהיכי דבאתה לאסור עצמה ואפי' אמרה ברצון נבעלה ג"כ אמרינן עיניה נתנה באחר דאל"כ לא הקשה בירושלמי מידי ולמה הוצרך לתת טעם שבאתה להתיר עצמה הרי אפי' באתה לאסור עצמה היתה אסורה. ומעתה יצא לנו שאם הבעל לא היה אומר שמאמינה היתה מותרת ומה שאומרת דרך

וידוי כבר כתבתי שזה לא מקרי רגלים לדבר ובאמת בעל חוות יאיר שכ' בסי' ע"ב שאם אמרה דרך וידוי אסורה לא מצאתי ראיה לדבריו. ובגוף הדין שתהא נאמנת לאסור עצמה למשנה ראשונה מצד הדין דעת הר"ן שם בנדרים דמצד הדין מעולם לא היתה נאמנת אלא שחכמים אמדו דמסתמא קושטא קאמרה דהרי מילתא כסיפא לה ואח"כ במשנה אחרונה חזו דנותנות עיניהן באחר כו' העמידו הדבר על צד הדין ע"ש, א"כ לפ"ז איכא למימר אפי' במקום דלא שייך עיניה נתנה באחר ג"כ אינה נאמנת שמה שאמרו במשנה דנדרים חזרו לומר שלא תהיה אשה נותנת עיניה וכו' זהו טעם של עיקר הדבר שבטלו התקנה הראשונה שתהיה נאמנת וכיון שכבר בטלו התקנה שוב נשאר הדין שאינה נאמנת להפקיע עצמה משיעבודה לבעלה ושוב לא חילקו בין מקום דשייך נתינת עיניה באחר ובין מקום דלא שייך וכבר ביארתי זה בחיבורי בסי' ע' הנ"ל:

ובדין אם הבעל יכול לומר שמאמינה שהרמ"א בסי' קע"ח ס"ט בהג"ה מביא בזה ג' דיעות חלוקות י"א שהוא נאמן וי"א בזה"ז שיש חר"ג מנדין אותו וי"א שכופין אותו ומשמש עמה: הנה באמת לכוף אותו לשמש קשה מאוד להאכיל לאדם דבר האסור לו ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא וכמה נדחקו לומר טעם המשנה אחרונה בדידה ורוב הטעמים לא שייכים בדידיה כי לא שייך לומר דאפקעינהו רבנן לקידושין וכן לומר שיש כח ביד ב"ד לעקור דבר מן התורה עיין בר"ן שילהי נדרים כל אלו הטעמים די לאמרם על חז"ל בעלי תלמוד לא על הגאונים שאחר התלמוד ובפרט שלא מצינו לר"ג מ"ה שתקן כן בפירוש באומר שאסורה עליו ואף הר"ש מאיברא במרדכי פרק האומר שאמר שכופין אותו לא אמר רק הבעל שאמר שזינתה אשתו אבל איהי הכחישתו ובזה אמר דא"כ מיעקר תקנת רגמ"ה שכל אחד יאמר כן, וגם בזה נלענ"ד דלא אמר הר"ש תלא באין הבעל רוצה ליתן כתובתה אבל ברוצה ליתן כתובתה אף שאם היא אינה רוצה ליטול גט וכתובה אין בידו להכריחה מחמת תקנת וחרם רגמ"ה מ"מ גם לדידיה אפי' בכשירה שבנשים שוב אי אפשר לחייבו לשמש עמה, וכן מבואר בדברי רמ"א עצמו בסי' ע"ז סעיף א' בהג"ה דאם רוצה לגרש וליתן הכתובה דשוב אינו עובר בלאו דלא יגרע ודברי רמ"א בודאי הם אפי' בזה"ז דאיכא חרם ר"ג מ"מ אף שאינו יכול לגרשה מ"מ שוב הוא אינו משועבד דאי רמ"א קאי בזמן התלמוד א"כ מאי קמ"ל וכמ"ש שם הח"מ בס"ק ג' ואף שהח"מ חולק על הרמ"א מ"מ הב"ש שם בס"ק וי"ו דחה השגותיו והסכים לדברי רמ"א וכן פסק הב"ח ואם זה באשה כשירה ק"ו אם אומר שזינתה פשיטא שאם שרוצה לגרשה וליתן כתובתה שאין כאן חרגמ"ה ואין עליו שום חיוב לשמש עמה ואף אם נימא דלא נתיר לו לישא אחרת אבל עכ"פ שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אם יש

בידו כדי כתובתה אפילו להר"ש מאיברא. וגם מע"ל במכתבו ראיתי מרבה טעמים לומר שבודאי שויה חתיכה דאיסורא וכל דבריו בזה נכוחים וטובים וישרים למוצאי דעת. אמנם בהיא עצמה אמרה טמאה אני לך הא ודאי שאין כאן מקום לח"ר גמ"ה ואם הוא מאמינה חייב לגרשה ומ"ש רמ"א בסי' קע"ח שיש אומרים שמנדין אותו על שאומר שמאמינה היינו בחזרה בה ונתנה אמתלא כי רמ"א מביא זה בשם תשובות מיימונית פ' כ"ד מאישות ובשם מהרי"ק. והנה בתשובות מיימונית לא מיירי כלל באומרת טמאה רק באמר הבעל שראה שזינתה ומהרי"ק שם כתב בשם התוס' בנדרים והנה ז"ל בתוס' בשילהי נדרים ומיהו נראה דאף למשנה אחרונה אם אומרת אשה טמאה אני לך ואמר הבעל שמאמינה דאסורה לו דאיהו שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואפי' תחזור בה האשה ותאמר באונס היתה וי"א דמשמתינין ליה על שגרם שתאסר אשתו עליו ועובר על חרגמ"ה עכ"ל התוס'. וא"כ הך וי"א על סוף דבריהם קאי שחזרה בה ואמרה שבאונס היה ולא עוד אלא שאומר אני שאפי' בזה לא אמרו התוס' דמשמתינן אלא בלא אמר שמאמינה עד שחזרה בה ואמרה באונס אבל אם בעודה עומדת בדיבורה אמר שמאמינה ואז בהיתר אמר ולא עבר על חרגמ"ה ואז אף ששוב חזרה בה איהו אינו מחוייב לחזור בו ונשארת באיסורה. ועל דבר זה עצמו אם הבעל יכול לחזור מדבריו שאמר שמאמינה מצאתי מקום לפקפק וכמבואר אצלי בחיבורי בתשובה הנ"ל ואף שבארתי שם דיכול לחזור בו אם היא חזרה בה מ"מ אינו מחוייב ואינו נקרא בשביל זה עובר על חרגמ"ה דאיהו לא מידי קעביד עתה וכבר נאסרה עליו והיא גופא חידוש הוא לומר על שמאמינה עובר על חרגמ"ה והבו דלא לוסיף עלה:

ואמנם אפי' הבעל עדיין לא אמר שמאמינה והיא עתה רוצה לחזור בה וליתן אמתלא אם מהני לה אמתלא יש לנו נדבר בו. והנה הרא"ש בפ"ב דיבמות סי' ח' כתב ונראה דבסתירה לחוד בלא קינוי אע"ג דאדעתיה דניאוף איסתתר כי הנהו עובדי דשלהי נדרים שריא לבעלה אפי' ליכא טעמא כי התם למשרי דהא קיי"ל דאין אוסרין על היחוד כו' והא דאיצטריך התם טעמא דאיתתא שריא דאם איתא דעבד איסורא ארכוסי כו' משום דהתם מיירי באומרת טמאה אני כי מתני' דהתם עלה קאי או בשותקת ומודה להכי איצטריך למימר טעמא דאיתתא שריא אבל באומרת טהורה אני שריא בלא הנך טעמי דהתם. ואל תתמה איך מתירין אותה לבעלה הא שויתה נפשה חתיכה דאיסורא כיון דאמרה טמאה אני וכי מאכילין לאדם דבר האסור לו, וי"ל לפי שראו חכמים קלקול הדורות שנתנו הנשים עיניהן באחר ורוב האומרות כן משקרות ולכך נראה להם להתירה וכה"ג אמרינן התם בשילהי נדרים באומרת טמאה אני לך אמר רב ששת אוכלת בתרומה

שלא תוציא לעז על בניה מיהו אפשר דהתם איירי בחוזרת בה ונותנת אמתלא לדבריה עכ"ל הרא"ש. והא ודאי שמ"ש הרא"ש דהתם מיירי שחוזרת בה כו' לא קאי רק על רב ששת שאוכלת בתרומה מיירי שחזרה בה אבל ליכא למימר דקאי על גוף המשנה דנדרים ולומר דמשנה אחרונה מיירי שחוזרת בה דזה ודאי אי אפשר שהרי כך אמרו שם במשנה האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה א"כ משמע שאי אפשר לה לאסור עצמה לבעלה כ"א כשתביא ראיה לדבריה וכל זמן שאינה מביאה ראיה אין בכחה לאסור עצמה בדיבורה הרי אף שעומדת בדיבורה שריא. וגם א"ל דהרא"ש במה שאמר מיהו אפשר דהתם מיירי בחוזרת בה כו' קאי על הנהו עובדי דשלהי נדרים דא"כ לא ה"ל למימר מיהו אפשר וכו' אלא ה"ל למימר ועוד י"ל, שהרי זה תירוץ אחר על הקושיא שהקשה ואל תתמה כו':

והנה לפי שלדעתי בפירוש דברי הרא"ש הללו נלאו גדולי חקרי לב קדמאי ובתראי לעמוד על כוונתו ושגו בדבריו ולכן אברר אני כוונתו ועיין בכתבים ופסקים של מהרר"י סימן רכ"ב פירש דברי הרא"ש הללו שלכך לא הקשה ממשנה אחרונה דשילהי נדרים והקשה מהנהו עובדי משום דבמשנה ליכא רגלים לדבר וכן פירש כוונת תוס' ביבמות פ"ב ובכתובות פרק אע"פ לחלק בסברא זו, והגאון בעל מגיני שלמה בתשובותיו פני יהושע באה"ע שאלה א' כ' דהרא"ש מפרש גם משנה אחרונה ברגלים לדבר אלא שמהמשנה לא הקשה דהוי דחינן דמיירי בלא רגלים לדבר אלא מהני עובדי דמיירי ברגלים לדבר ממילא גם משנתנו בכך איירי וגם רב ששת בכך מיירי דעל המשנה קאי והקשה מרב ששת. ואני אומר דברי כולם אחר מ"כ דברי שגגה דודאי יפה הקשה הפ"י שם על הפסקים וכתבים דס"ל דהרא"ש מחלק בין רגלים לדבר א"כ מה הקשה מרב ששת הלא רב ששת על המשנה קאי דמיירי בלא רגלים לדבר, ופירושו של הפ"י ג"כ תימה דאי מכח הני עובדא אמרינן דמסתמא גם משנתנו מיירי ברגלים לדבר א"כ למה הוצרך הרא"ש להקשות מרב ששת ה"ל להקשות מהמשנה עצמה שבמשנה אחרונה התירו אותה לבעלה והרי שויתה חד"א וברגלים לדבר מיירי דומיא דהני עובדי. וזו הקושיא לכאורה היא פליאה על דברי הרא"ש דמה תוקף דבר יש להקשות מדברי ר' ששת לענין תרומה מגוף המשנה לענין היתר לבעלה. ולכן נלע"ד ברור שהרא"ש סובר דמגוף המשנה אין להוכיח דשם מיירי באשת כהן באונס וי"ל כפי מה שתירצו התוס' בשילהי נדרים על משנה זו בשם הר"ר אליעזר דכהן מוזהר על הזונה אבל אין הזונה מוזהרת עליו והתוס' שם הקשו על פירושו דאמרינן ביבמות כל היכא שהוא מוזהר

עליה היא מוזהרת עליו ועוד הקשו שהרי רב ששת אומר שאוכלת בתרומה ובזה ודאי היא מוזהרת:

והנה בחיבורי נודע ביהודה (קמא) סי' ע' דחיתי קושית התוס' דלא אמרו ביבמות דגם היא מוזהרת עליו אלא במה דכתיב בהך פרשתא דלא יקחו וס"ל ג"כ דאשת כהן שנאנסה בעלה לוקה משום טומאה ולא משום זונה וא"כ לאו כתיב בהך פרשתא וגם לאו זה דטומאה אינו שוה בכל דטומאה זו באונס אינה אסורה רק לכהנים לכן אין האשה מוזהרת ונשאר רק הקושיא מתרומה וזה דעת הרא"ש דבאמת הרא"ש אינו מחלק כלל בין רגלים לדבר או לאו ולא הוזכר זה בדבריו, ועל המשנה לא קשיא ליה משום דמשנתנו דשילהי נדרים באונס מיירי ולא שייך לדידה חד"א אבל היה קשה על הני עובדי דשם מיירי ברצון וזה שוה בכל וגם היא מוזהרת א"כ אי מיירי באמרה טמאה אני הרי שויתה נפשה חד"א וע"ז משני לפי שראו קלקול כו' ומביא ראיה מרב ששת דמיירי לענין תרומה ובזה גם אנוסה מוזהרת והרי שויתה נפשה חד"א, וזה ברור בעיני שהרא"ש אינו מחלק בין רגלים לדבר או לא לענין שויתה נפשה חד"א. ואמנם הא ודאי לענין להאמינה שטמאה היא ודאי מודה הרא"ש דמהני רגלים לדבר, ומ"ש דהרא"ש סובר כתירוץ ה"ר אליעזר בתוס' נדרים דבזנות ברצון נשארה אסורה כוונתו שהרא"ש לא היה יכול להוכיח ממשנה בנדרים שחכמים התירוה אף במקום שמשוית נפשה חד"א מטעם שרוב האומרות כן משקרות דמתני' איכא למדחי כדברי הר"ר אליעזר אבל כיון שהוכיח הרא"ש מרב ששת שאוכלת בתרומה וממילא מוכח שאף במקום שמשוית נפשה חד"א התירוה חכמים א"כ גם באומרת שברצון נבעלה מותרת ולמה הוצרכו בהני עובדא דנדרים ליתן טעם דאיתתא שריא מטעם דאי עבד איסורא הוי מירכס כו' הרי בלא"ה מותרת מטעם עיניה נתנה באחר א"ו דשם דאיכא רגלים לדבר לא אמרינן עיניה נתנה באחר. והנה הרא"ש קאמר מיהו אפשר דהתם מיירי בחוזרת בה ונתנה אמתלא כו' וכבר ביארתי דזה קאי על דברי רב ששת והדבר תמוה אם נתנה אמתלא למה אמר רב ששת הטעם שלא להוציא לעז על בניה והרי בכל מקום מהני אמתלא ומדוע לא יועיל כאן וגם למה פליג רבא וסובר שאינה אוכלת בתרומה כיון דאפשר בחולין:

לכן נלע"ד סברת הרא"ש בזה הוא משום דהאמתלא השייך בזה הוא שתאמר שרצונה היה להתגרש מבעלה וזה הטעם של המשנה אחרונה עיניה נתנה באחר וסובר הרא"ש דלמשנה אחרונה שאינה נאמנת להוציא עצמה מבעלה אין זה אמתלא וכדעת רבינו הגדול הרמב"ם פי"ח מא"ב ה"ט אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי אע"פ שהיא מותרת לבעלה כמו שביארנו הרי היא אסורה לכל כהן שבעולם שהרי הודית שהיא זונה ועשתה

עצמה כחד"א, והראב"ד בהשגות, אע"פ שאמר דבר חכמה אין שמועתו מכוונת ואם אמרה לאחר מיתת בעלה לא אמרתי אלא כדי שיגרשני בעלי למה אינה נאמנת והרי לא הודית על עצמה הודאה לאיסור ולא נתקבלו דבריה כלל והרי אשה שאמרה א"א אני וחזרה ואמרה פנויה אני ונתנה אמתלא לדבריה נאמנת אף בזו אם היתה קטטה ביניהם אמתלא גדולה היא ונאמנת. וכתב על זה הרב המגיד מ"ש הראב"ד שאם נתנה אמתלא כו' אפשר שאין לסמוך על דבריה דהא בעלה לא היה מחוייב לגרשה ואפי' באשת כהן כיון שלא היה הבעל מחוייב להאמינה ולגרשה כנזכר למעלה אין דבריה כלום דאי לא גבי תרומה נמי ה"ל לאפלוגי ואע"ג דקושטא דמילתא דאנן לא מהימנינן לה ה"מ לגבי בעלה כדי שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומפקעת עצמה מבעלה אבל לאחרים ודאי אסורה דומיא דתרומה עכ"ל הה"מ. ומעתה מבואר בפירוש דאף אם תאמר בחיי בעלה כהן שרק להפקיע עצמה מבעלה אמרה כן ותרצה לאכול בתרומה לא מהני אמתלא זו כיון שאינה נאמנת לגבי בעלה אין זו אמתלא ונשארה הודאתה שזינתה קיים לכל דבריה זולת מלאסרה על בעלה. ולכן רב ששת שהתירה בתרומה הוצרך ליתן הטעם שמקבלים האמתלא הוא כדי שלא להוציא לעז על בניה אף שבלי שום אמתלא אם עדיין עומדת בדיבורה ודאי שלא מהני טעם זה להאכילה דבר האסור לה לפי דבריה עתה מ"מ מהני טעם זה לקבל האמתלא ורבא סובר דלתרומה לא מהני אמתלא זו דאפשר בחולין ואמתלא זו לאו אמתלא גמורה היא שהרי לא מהימנא לגבי בעלה שנימא שאמרה כן כדי להתגרש. ועתה גם בנדון דידן שהבעל אמר שמאמינה ונאסרה עליו מ"מ היא לא ידעה שיאמר הבעל שמאמינה ואיך תתן אמתלא שאמרה כן כדי להתגרש והלא אינו מחוייב לגרשה וא"כ ודאי שלא בשביל כן קאמרה רק קושטא הוא שזינתה ואף דבאם הבעל לא היה מאמינה היתה מותרת ולא אמרינן קושטא קאמרה היינו רק לענין היתר הבעל שלא תפקיע עצמה מבעלה וכדברי הה"מ אבל אם הבעל לא איכפת ליה ומאמינה שוב לכל הדברים אמרינן קושטא קאמרה ולא מיחשב זה אמתלא שהרי לא היה מחוייב להאמינה וא"כ להרמב"ם והה"מ והרא"ש לא מהני לה אמתלא ולא עוד אלא אפי' לדעת הראב"ד ג"כ לא מהני אמתלא לפמ"ש הב"ש בסי' ז' ס"ק כ"א, ואף שבחיבורי נ"ב (קמא) סי"ח סתרתי ראיות הב"ש מ"מ חזקתי את דינו:

ומעתה משפט האשה הזאת פשוט שאמתלא שעיניה נתנה באחר לא מהני לה כלל ואמנם אם תתן אמתלא אחרת ועיין בב"ש שם בזה, כאשר ישמע מעלתו מה היא האמתלא ויודיעני ואז נחכם לה, וכ"ז אם הבעל עדיין עומד בדבריו שמאמין שזינתה ואם אמנם הבעל יחזור בו ויאמר שאינו מאמינה ויתן אמתלא למה אמר תחילה שמאמינה

ג"כ אין רצוני לחוות דעתי דרך א"כ רק כאשר ישמע מעלתו מה היא אמתלא שבפיו יודיעני ואז אחוה דעי גם אני, ולרוב טרדות אקצר. וכבר כתבתי שכ"ז אני מעיין בלילה בשעה שב"א ישנים ואני פנוי קצת מהטרדות ולכך קצרתי, והיה זה שלום. דברי א"נ הד"ש:

תשובה יג

ב"ה ה' ו' תשרי תקמ"ד לפ"ק:

תשובה

תחל שנה וברכותיה לכבוד אהובי ידידי תלמידי הרב המופלג מלא תודה כבוד מוה' דוד נר"ו:

מכתבך מן ה' העבר לא הגיעני עד אתמול לעת ערב. והנה מה שכתבת לדחות מה שכתבתי בנ"ב (קמא) באה"ע סי' ע"ב לדחות דברי מהרא"ש שפסק דאין לאסור אשה על בעלה בעדות מיוחדת דא"כ נסתר קושיית הירושלמי שהביאו התוס' בסוף גיטין דאמאי איצטריך לא יוכל בעלה הראשון לב"ש דלא יגרש אא"כ מצא ערות דבר בלא"ה אסורה משום סוטה. וכתבתי דלמהר"א ששון הרי משכחת שגירשה בעדות מיוחדת דהרי ב"ש יליף דבר דבר מממון וסגי כמו בממון ולאסרה משום זנות צריך למהרא"ש עדות דמהני בנפשות, וכתבת אתה דקושיית הירושלמי הוא למאן דס"ל בסנהדרין דף למ"ד דאפי' בממון בעינן שיראו כאחד.

אהובי תלמידי טעית דזה פשוט דאפי' לת"ק דר"י בן קרחה שסובר שצריך שיראו שניהם כאחד מ"מ אחד רואה מחלון זה ואחד רואה מחלון זה ודאי שמהני בממון וראיה לזה שהרי קאמר שם במאי קא מיפלגי אבע"א קרא ואבע"א סברא אמנה דמסהיד האי כו' ע"ש. וכ"ז לא שייך באחד רואה מחלון זה ואחד מחלון זה דהרי עכ"פ אחד מנה מסהדי וכיון דלהך אבע"א סברא מוכח כן מסתמא גם אבע"א קרא ג"כ לא ממעט אלא במה דחזי האי לא חזי האי ומה דאמר ואפקעיה רחמנא בלשון חד עד דחזו תרווייהו כחד היינו שיראו בבת אחת אבל למעוטי ברואים זה מחלון זה וזה מחלון זה לא ממעט וכדאמרינן במס' מכות ו' ע"ב לא יומת וגו' בד"נ הוא דאינו כשר אבל בד"מ כשירה אבל בעדות זנות לדעת מהרא"ש שדינו כד"נ א"כ אפילו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה לא מהני ושפיר כתבתי שנסתר קושית הירושלמי:

תשובה יד

ב"ה פראג יום ד' ו' אדר תקמ"ט לפ"ק:

תשובה

לו הוד והדר, ירבה בשמחה משנכנס אדר, בקודש נאדר, עומד בפרץ וגודר, הוא ניהו כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי, הרב הגאון המפורסם בדורו, וכבר יצא טבעו וזרח אורו, נ"י פ"ה ע"ה כבוד שמו מוהר"ר אלעזר נר"ו יאיר, בעל המחבר ס' אור חדש:

מכתבו קבלתי אתמול ועל דבר האשה אשר הלך בעלה למרחוק וכמו שנה ומחצה שנפרד בעלה ממנה ילדה ומענה בפיה שנאנסה מאיש רשע ופרוץ בעריות מבני עמנו יען כי בעלה עזבה בבית דירה הרחוק מן הכפר הרבה ואין אתה בביתה כ"א בת אחת קטנה, אלו הם תורף דבריה. ועל זה כתב רום מעלתו כיון דלפי המבואר בסי' קע"ח סעיף ג' בהג"ה שהביא רמ"א פלוגתא דרבוותא בנתייחדה ובאה ואמרה נבעלתי אבל באונס שיש להתיר במיגו דלא נבעלתי ויש אוסרין שכיון שנתייחדה אבדה המיגו שלה יעו"ש, וא"כ אפי' המתירין לא התירו אלא מטעם מיגו ובנדון שלפנינו שאין שום מיגו שהרי הרה וכריסה בין שיניה וגם ילדה לזנונים ואין בידה לומר לא נבעלתי אסורה לדברי הכל. ושוב כתב מעלתו שלומר כאן מיגו דאמרה שבא בעלה בסתר הוי מיגו דהעזה.

ואני תמה על דבריו דבשלמא בסימן קע"ח אם היתה אומרת לא נבעלתי ודאי היתה מותרת לבעלה דאין אוסרין על היחוד ושפיר הוי מיגו אבל כאן אם היתה אומרת על בעלה שבא בסתר וכי היתה מותרת לבעלה והרי בעלה היה יודע שזינתה והיתה אסורה לו בודאי וא"כ איך שייך להתירה באומרת נאנסתי במיגו, ואמנם לקמן נתבל את דבריו בתבלין. שוב כתב רום מעלתו דדברי רמ"א שם סותרים לדבריו בסי' ס"ח סעיף ז' שהביא דעת רבינו יונה דהא דנאסרת באומר פ"פ מצאתי היינו כשאינה מתרצת עצמה אבל אם אמרה נאנסתי נאמנת מטעם דברי עדיף הרי שהביא דעת המתיר אפי' היכא דליכא מיגו, וכתב שמצא שזקנו הגאון מהר"ם א"ש בחלק שלישי הרגיש בזה. הנה ספרו של זקנו איננו בידי לעיין בו אבל כבר הרגשתי בזה בתשובה אחת שכתבתי זה כמה שנים וכתבתי דליכא סתירה שטעם ר"י שהתיר הוא מטעם דאוקמה בחזקת כשרות אבל בסימן קע"ח שעכ"פ עבדה איסורא שנתייחדה אבדה חזקת כשרות והוכחתי זה מדברי הרב המגיד בפי"ח מא"ב הביאו הב"ש שם בסי' ס"ח ס"ק ט"ו דאף באשת כהן אם אמרה נאנסתי קודם האירוסין מותרת לו, ולכאורה יפלא דכיון שעל קודם אירוסין אומרת א"כ למה נקט דקאמרה נאנסתי והלא בעודה פנויה אין חילוק בין אונס לרצון וא"כ אפילו שנבעלה ברצון תהיה מותרת מטעם דברי ושמא ברי עדיף אלא ודאי שעיקר הטעם משום דאוקמה בחזקת כשרות וכשמודית שנבעלה ברצון אבדה חזקת כשרות שלה ואינה נאמנת כלל. ושם באותה תשובה ביארתי גם דעת הח"מ שם בס"ק יו"ד שכתב התם שקודם אירוסין נבעלה וכאן אין להאריך בזה. ומעתה לדעת רבינו יונה

גם אשה זו מותרת מטעם חזקת כשרות ואין לומר דכאן לא שייך חזקת כשרות שהרי נתייחדה ובנתייחדה מבואר בסי' קע"ח שעכ"פ בלי מיגו אין להתיר וכאן ליכא מיגו, אומר אני שאין כאן שום הוכחה שנתייחדה שאף שאין זה נכון שתדור אשה לבד ובפרט במקום דלא שכיחי אינשי מ"מ בעודה עם בעלה הלא היה בעלה עמה ובהפרדו והניחה עזובה בדירה כזו מאי הוה לה למיעבד ואם לא מצאה איש שיאספה הבית וכי ברחוב או ביער או בשדה תלין וגם אטו מי אפשר לה להשמר גם בבית ההוא לשמור עצמה מייחוד ולסגור ביתה וגם אם הבת שהניח האיש הגיעה להיות יודעת טעם ביאה ולשמור עצמה אין כאן ייחוד והרשע ההוא שטימא אותה אולי פתאום בא ואנסה וא"כ גם בנדון שלפנינו לא אבדה חזקת כשרות ואפי' אם היא בעצמה היתה עתה מודית שנתייחדה אפ"ה היתה נאמנת שנאנסה במיגו שלא היתה מודית שנתייחדה וכבר ביארתי זה בנו"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ע"א:

ומעתה לכאורה תליא משפטה של האשה הזאת בפלוגתא דרבוותא שבסי' ס"ח סעיף ז' ולדעת הי"א שהביא רמ"א שם שהוא דעת רבינו יונה וסייעתו אשה זו מותרת. ואמנם אכתי איכא למשדא נרגא בהיתר האשה הזאת שהרי בגמרא בדף י"ב ע"ב קאמר ר"נ אנא דאמרי אפילו כר"ג ע"כ לא קאמר ר"ג התם אלא דאיכא מיגו ופירש"י משארסתני נאנסתי מיגו דאי בעי אמרה מ"ע אני דלא פסלה נפשה מכהונה וקאמרה משארסתני נאנסתי ופסלה נפשה מכהונה ש"מ קושטא קאמרה וכו' וא"כ גם רבינו יונה מטעם זה מתוך שהיא אומרת נאנסתי שפסלה נפשה אחר מות בעלה מכהונה ולא קאמרה מוכת עץ אני ש"מ קושטא קאמרה אבל בנדון שלפנינו שבעלה אינו עמה והיא הרתה לזנונים וגם ילדה איזו טענה היה לה להצדיק נפשה רק טענת אונס וא"כ אין לה שום מיגו, ואף דבאמת גם מיגו דמ"ע אינו מיגו גמור וכמ"ש התוס' בדף י"ג ע"א בד"ה רב אסי וכו' אבל קרי לה מיגו לפי שהיא טענה מעולה ביותר מ"מ כיון דחזינן שרב נחמן מפרש טעמא דר"ג משום מיגו כזה למה לא נפרש אנחנו טעמיה דרבינו יונה משום זה. ואמנם על זה רמזתי ליתן תבלין בדברי מעלתו שגם כאן אם היתה טוענת שבעלה בא בסתר וממנו נתעברה אף שבעלה היה מכיר בשקרה מ"מ היא בטענתה לא היתה פוסלת נפשה מכהונה אחר מיתת בעלה אבל ע"י טענתה נאנסתי פוסלת עצמה מכהונה ושפיר הוי כמו מיגו דהתם. ואמנם אעפ"כ אין זה נכון דבשלמא שם בפלוגתא דר"ג אם היתה טוענת מ"ע היא טענה יותר טוב לה שאינה פוסלת עצמה מכהונה ועכ"פ בשום דבר אין טענת מ"ע מגרעא לה מטענת נאנסתי, אבל כאן אף שטענת מבעלה נתעברה עדיף לענין כהונה אחר מיתת בעלה אף על פי כן בחרה בטענת נאנסתי שסוברת אולי

יאמין לה בעלה וידור עמה אבל אם תטעון ממך נתעברתי ודאי היה מגרשה שהרי הבעל יודע ששקר הוא ואין זה מיגו. באופן שאפי' לדברי רבינו יונה אין מרפא לאשה הזאת:
ואמנם ראיתי בדברי רבינו הרא"ש דברים תמוהים בפ"ק דכתובות סי' י"ח והא דאמר דנאמן לאוסרה עליו היינו במכחישתו או בשותקת אבל באומרת אמת שפתחה פתוח אבל נאנסה תחתיו באשת ישראל נאמנת ומותרת לו שהיא טוענת ברי והוא שמא שאינו יודע אם באונס אם ברצון וברי ושמא ברי עדיף, כן מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל וטעו תלמידיו וכתבו בשמו כי הוא לא אמרה מעולם כיון דליכא אלא חד ספיקא אזלינן לחומרא ובדיבורה לא מהימנא דהא אמרינן לקמן דקיי"ל כר' נחמן דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף וכו' והא דקיי"ל כר"ג דברי עדיף היינו היכא דאיכא מיגו כדמפרש לקמן והכא ליכא מיגו, אי נמי היכא דאיכא חזקה כדאמרי' לקמן שהיתה בחזקת בתולה ואוקמה אחזקתה דתחתיו נבעלה וכו' עיין בראש"ש ומסקנתו להסכים בהיתרא של רבינו יונה מחמת ראיה שהביא הרא"ש מההיא דהיתה מעוברת דמועיל ברי להכשיר העובר וכו' יעו"ש. והנה תחלת דברי הרא"ש הם תמוהים שכתב שכאן ליכא מיגו והדברים תמוהים שהמיגו הזו עצמו שהיה לה לטעון מ"ע אני דלא מיפסלא לכהונה שייך ג"כ כאן ולמימר דהרא"ש ס"ל כר"ח דמ"ע פתחה סגור ולכך כאן ליכא טענת מ"ע שהרי טען פ"פ מצאתי ולקמן פלוגתא דר"ג ור"י מיירי בטוען טענת דמים וכן מפורש כאן בהגהת אשר"י דלשיטת ר"ח נגד טענת פ"פ לא מהני טענת מ"ע אבל נגד טענת דמים מועיל אפי' להתירה לבעלה. ואמנם רחוק בעיני לפרש כוונת הרא"ש כן דמטעם זה יאמר שתלמידי רבינו יונה כתבו דבר שקר בשמו דהרי דעת ר"ח נדחית ורוב הפוסקים. ועוד דהרא"ש עצמו לקמן בסי' כ"א הביא דעת רש"י באחרונה דבוגרת פתחה פתוח וטענת דמים יש לה ומשמע דלזה הסכים ועכ"פ לא הכריע להיפך ולמה יחשוב תלמידי ר"י טועים ולכן דברי הרא"ש אצלי דברים סתומים, ואמנם עכ"פ רואים אנו שהרא"ש סובר שאין כאן מיגו ואפ"ה מסיק להתיר מטעם ברי וחזקת צדקת האשה. ועוד שהרי עיקר סמיכת הרא"ש הוא מההיא דהיתה מעוברת והרי שם ליכא מיגו וא"כ לדעת הרא"ש גם בנדון שלפנינו יש להתיר:
ואמנם המשנה למלך בפי"ח מא"ב הלכה יו"ד הביא ירושלמי שמפורש הדבר לאיסור וז"ל הירושלמי בריש כתובות ר' יונה בשם ר' קריספא בוגרת וכו' הדא דאתמר להפסידה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה ואתייכי דתנינן הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך והוא אומר לא כי וכו' הדא דאתמר לכתובת מנה ומאתים אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה ותייכי דתנינן

תמן היא אומרת מ"ע אני והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את הדא דתימר בכתובת מנה ומאתים אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה וכולהן מן ההיא דאמר ר' אילא בשם ר' אליעזר מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה עכ"ל הירושלמי:
ואמנם אני אומר שאין מדברי הירושלמי ראיה. ומתחלה אומר שע"כ פלוגתא דר"ג ור"י במשנה דהיא אומרת משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך על כרחך לא מיירי בנתקדשה פחותה מבת שלש דאי נתקדשה בפחות מבת שלש איך טוען הבעל עד שלא ארסתיך ומדקאמר הירושלמי הדא אמר לכתובה אבל לקיימה אסור ע"כ לא מיירי באשת כהן דאי באשת כהן איך נימא שגם לקיימה היא נאמנת והרי היא עצמה אמרה דנאנסה תחתיו. ואם כוונת הירושלמי שלקיימה אין הבעל יכול לומר עד שלא ארסתיך, א"כ אין שייך הדא אמר לכתובה והרי גם לכתובה אין בדבריו כלום אלא ע"כ דהירושלמי מיירי באשת ישראל וכבר הוכחתי דלא מיירי בנתקדשה פחותה מבת שלש שנים וא"כ היא גופא קשיא למה אסור לקיימה ספק ספיקא הוא שמא אינו תחתיו ושמא באונס וכדמקשה בבבלי דף ט' ע"א ובבבלי מוקי לה באשת כהן או בנתקדשה פחותה מבת שלש אבל על הירושלמי קשה, ואמנם הירושלמי לשיטתו דשם בריש הסוגיא על מימרא דר"א משום ר' אליעזר האומר פ"פ מצאתי אסור לקיימה משום ספק סוטה קאמר וחש לומר שמא אנוסה קול יוצא לאנוסה ועיין במ"ל פ' י"ח מא"ב ה"י שפירש דברי הירושלמי שאוסר אפי' ס"ס דלא כשיטת הבבלי וכאשר הוכחתי לעיל. גם מדברי הירושלמי כאן מוכח דאוסר אפי' בס"ס והטעם משום דקול יוצא לאנוסה ומדלא יצא קול ש"מ לאו אנוסה היא ולדברי הירושלמי קשה השתא דסברא דקול יש לאונס אלים לסתור ס"ס א"כ ק"ו לענין כתובה דליכא אלא חד ספיקא שמא תחתיו ואיך יתחייב כתובה ע"י אמירתה שנאנסה אף דאיכא מיגו מ"מ הרי ס"ס עכ"פ הוא כמו רוב ואפשר דאפילו עדיף מרוב כדמפורש בתשובת הרשב"א סי' ת"א ובמס' ב"ב דף ח' לא איפשטא בעיא אם אמרינן מיגו במקום חזקה וא"כ במקום רובא ק"ו דלא אמרינן מיגו וק"ו דלא אמרי' מיגו נגד סברת אונס יש לו קול דעדיף אפי' מס"ס, וצ"ל לפי הירושלמי דלהכי אומר ר"ג נאמנת משום דהבעל עצמו על טענתה משארסתני נאנסתי הוא משיב לא כי אלא עד שלא ארסתיך ומדלא השיב לא כי אלא ברצון מכלל שהבעל עצמו אינו חושדה ברצון כלל רק שסובר שמא קודם שאירסה וכיון שעכ"פ לענין אונס הוא מסכים לדברי א"כ שוב לענין טענתייהו לענין קודם או אחר שאירסה אמרינן ברי עדיף. וכל זה לענין ממון אבל לענין איסור אף שהוא אינו חושדה ברצון אנן חשדינן לה ואסרינן לקיימה:

ובזה הרווחנו שלא יהיו דברי הירושלמי סותרין זא"ז וז"ל הירושלמי על משנה דהיא אומרת משארסתני נאנסתי וכו' ר' ירמיה בעי מעתה אין טענת בתולים לא כר"ג וכר"א אלא כר' יהושע וחזר ואמר יש טענת בתולים כר"ג וכר"א בשותקת ואפי' תימא במדברת באומרת מצא ואיבד ותהא נאמנת לית יכול דאמר ר"א בשם ר"א מצא פ"פ אסור לקיימה משום ספק סוטה הכא אתמר נאמנת והכא אתמר אינה נאמנת תמן שניהן מודין שהפתח פתוח עכ"ל הירושלמי שם, והר"ן מביאו בסוגיא דפ"פ והוכיח מהירושלמי הזה דגם לענין איסור סובר ר"ג דנאמנת וא"כ דברי הירושלמי סותרין זא"ז ולפמ"ש ניחא ועיקר קושיית ר' ירמיה מדקאמר מעתה אין טענת בתולים אלא כר"י היא לפמ"ש התוס' במשנה דבתולה נשאת שעיקר התקנה הוא בשביל אשת כהן או אשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת שלש דבשאר נשים אינה נאסרת דהרי ס"ס הוא אלא דמתוך שתיקנו בהני שיהיו נשאות ליום הרביעי תיקנו בכל הנשים, ע"ש בתוס'.

ואני אומר שעיקר התקנה היתה בשביל אשת כהן דבשביל אשת ישראל שנתקדשה בפחות מבת שלש לא היו מתקנים שהוא מלתא דלא שכיחא שהרי אסור לקדש את בתו הקטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה כדאמרי' בריש פ"ב דקידושין א"ו שעיקר התקנה בשביל אשת כהן וכיון דר"ג אומר דברי שלה מועיל שהיא נאמנת אלא שעל משנתנו שהיא אומרת נאנסתי קאמר הירושלמי שלענין איסור אינה נאמנת משום דאונס יש לו קול והא ודאי בשביל הכתובה לא היו מתקנים שתנשא ברביעי וכדמוכח מדברי התוס' הנזכרים ועיקר מה שחששו לתקן שתנשא ברביעי הוא משום חשש איסור וא"כ לר"ג מה הועילו חכמים בתקנתן שאף אם לא ימצא בתולים אם תאמר קודם שארסתני נבעלתי היתה נאמנת שהרי היא טוענת ברי ובעלה אינו יודע וא"כ אף שלא ימצא בתולים לא תהיה אסורה לר"ג ועל זה משני שעכ"פ הועילו אם תהיה שותקת או תכחישנו לגמרי ותאמר שמצא דם. ומעתה עלה בידינו סיוע לדברי הח"מ בסי' ס"ח ס"ק יו"ד שאשת כהן שאמרה נבעלתי קודם אירוסין מותרת מטעם ברי ושמא ברי עדיף ולא הצריך שתאמר נאנסתי כי אף שאבדה חזקת צדקנות שהרי עכ"פ זינתה אפ"ה נאמנת ואף שהוא נגד חזקת הגוף שעד אירוסין בתולה היתה מ"מ מועיל ברי עם חזקת היתר שלה וגם תיובתא לדעת המחמיר בסי' קע"ח שכיון שנתייחדה ועבדה איסורא אבדה אפי' המיגו שלה. ואמנם לפמ"ש בנו"ב סי' ע"א דאף רבינו שמחה שהוא המחמיר לא החמיר אלא כשיש עדי יחוד אבל אם על הייחוד עצמו יש לה מיגו לא החמיר א"כ בכאן אם היתה אומרת מוכת עץ אני לא היתה מגרעת חזקת צדקנות אלא שהיא אומרת שנבעלה ברצון קודם אירוסין נאמנת וסמכינן על הברי שלה בצירוף חזקת היתר:

ועפ"י מה שביארנו כוונת הירושלמי במה שאמר דלקיימה אסור משום צרת סוטה שהוא מטעם דסברא זו דקול יש לאונסין אלים לגרוע ברי שלה והא דמהני לכתובה הוא משום שהבעל עצמו מודה שאינה חשודה אצלו לזנות ברצון שהרי אינו משיב על דבריה שנאנסה והשיב רק על מה שאמרה משנתארסה ולגבי ממון מהני הודאתו אבל לענין איסור אם איהו מודה אנן לא מקבלינן ממנה כיון דאלים סברא דאונס יש לה קול, ניחא מה שלכאורה יש לתמוה על דברי הירושלמי דהרי להוציא ממון מיד המוחזק קשה יותר מחומר איסור שהרי בדבר איסור מהני רובא ובממון אין הולכין אחר הרוב. וידעתי שיש לדחות עפ"י מ"ש התוס' בסנהדרין דף ג' ע"ב ועיין בצל"ח שלי בפסחים דף י"א ע"ב בד"ה תנן התם. ואמנם לפמ"ש ניחא דבכתובה מתחייב עפ"י דברי עצמו. ולפי זה עלה בידינו דלדברי הירושלמי אם היה הבעל משיב לא כי אלא ברצון נבעלת אף שטענתו היא שמא אפ"ה לא מהני ברי שלה אפילו לגבות הכתובה משום דטענתה גרוע דאונס קול יש לו:

ועתה נבוא לבאר דברי הירושלמי בבבא דהיא אומרת מ"ע אני דג"כ קאמר הירושלמי הדא דתימר בכתובת מנה ומאתים אבל לקיימה אסור והרי לפמש"ל אין להחמיר בדבר איסור יותר מלהוציא ממון וא"כ אם מועיל טענתה לגבי כתובה איך לא יועיל להתיר לקיימה. ונראה דס"ל להירושלמי דמ"ע לא שכיח ואמנם אעפ"כ מעולה יותר מטענת אונס דאונס קול יש לו אבל מ"ע אף דלא שכיח מ"מ אהני טענת ברי של האשה ונאמנת ואף שהבעל אינו מאמינה שהרי אומר לא כי אלא דרוסת איש את מ"מ כיון שעכ"פ הבעל אינו יכול לטעון ברי אף שאינו משגיח על טענת ברי שלה אנן בי דינא משגחינן על ברי שלה בצירוף החזקה חזקת כשרות ומחייבינן להבעל ליתן כתובה. אבל לענין לקיימה כיון שהבעל אומר לא כי ואינו משגיח על ברי שלה שויה אנפשה חתיכה דאיסורא ואין טענת ברי מועיל להבעל שהרי הוא אומר שאינה נאמנת לו ונשארה ספק סוטה ולכך אסור לקיימה:

ובזה עמדתי על דברי הרע"ב בפי' המשניות במשנה ז' שהיא אומרת מ"ע אני כתב ומ"מ אם אשת כהן היא וכו' מפקינן לה מיניה דשמא לאחר שאירס אותה נבעלה ומכי אמר דרוסת איש את שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא וכו'. והנה לשון שויה אנפשיה ח"ד הוא תמוה דהרי טענת הבעל הוא שמא ולא טענת ברי ועוד אמאי לא פירש כן במשנה הקודמת באומרת משארסתני נאנסתי והרי הירושלמי קאמר כן גם על משארסתני נאנסתי שאסור לקיימה. ולפי מה שכתבתי הכל ניחא דבאומרת משארסתני נאנסתי אין הבעל מכחיש האונס וגם הוא מאמינה שצדיקת היא ולא זינתה לרצונה אלא שבזה אינו

מאמינה שזינתה לאחר אירוסין וטוען עד שלא ארסתיך ובזה אינו מגרע לענין איסור והיתר אדרבה מוסיף היתר שגם לכהונה לא נפסלה ועיקר טענתו לענין כתובה ולא שייך כאן שויה אנפשיה ח"ד, אלא שהירושלמי אוסר לקיימה לפי שהירושלמי סובר שאונס קול יש לו הוא סברא חזקה מאד וסותר אפילו ס"ס ואפי' טענת ברי לא מהני ובזה ודאי שהבבלי חולק על הירושלמי שהרי בפירוש אמרו דף ט' ע"א דאשת ישראל מותרת דס"ס הוא שמא אינו תחתיו ושמא באונס ואם ס"ס מותר בלא טענת ברי א"כ טענת ברי מועיל אפי' בחד ספק שהרי אמרו בדף י"ד ע"א דר"ג אלים ליה ברי אפילו בחד ספיקא וקיל ליה שמא אפי' בס"ס ע"ש. ולכך במשנה דהיא אומרת משארסתני נאנסתי לא פירש הרע"ב כלום וסתמא כפירושו שגם לקיימה מותר מטעם ברי שלה אבל במשנה דאומרת מ"ע אני והבעל אומר לא כי אלא דרוסת איש את א"כ הוא עצמו אומר שאינו משגיח על ברי שלה ולא שייך לענין איסור דאלים ברי שלה ובזה שאמר שאינו משגיח על ברי שלה שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא:

באופן שיצא לנו מזה שאשת איש שכריסה בין שניה ובעלה היה במדה"י והיא אומרת שנאנסה כשלא אבדה חזקת כשרות שלה שלא נתייחדה ואמרה שפתאום בא אחד לחדרה ואנסה אם הבעל מאמינה ואין לבו נוקפי מותרת לו אבל אם אומר שהוא מסופק בה אם האמת כדבריה לא מהני ברי שלה לענין איסור ואסור לקיימה. וכ"ז לדעת הרא"ש שסובר שבאמרה נגד טענת הבעל פ"פ היא מתרצת שנאנסה לית כאן מיגו ואפ"ה מסיק הרא"ש שנאמנת. ואמנם כבר כתבתי שדברי הרא"ש תמוהים בזה וא"כ לדברי רבינו יונה והרשב"א והרמב"ן שהביא הרב המגיד שהם המתירים נוכל לומר שדוקא באיכא מיגו אבל זו שכריסה בין שניה ולית לה מיגו בזה אין הכרע מדבריהם לא להיתר ולא לאיסור. ואמנם נחזי אנן שאם התירו בגמרא בסוגיא דפ"פ מטעם ס"ס והרי שם היא שותקת או מכחשת לגמרי והרי בעלה מכיר בשקרה ובודאי מצא פ"פ וא"כ לא שייך שום מיגו ואפ"ה מותרת מטעם ס"ס וק"ו שאפי' בחד ספק והיא אומרת ברי שמותרת אפילו בלא מיגו דהרי אלים ברי בחד ספק יותר משמא בתרי ספיקי לרבן גמליאל:

והנה הרב המגיד שם בפי"ח מא"ב הל' יו"ד שהביא בשם יש מפרשים שלאסרה לבעלה לא מהני טענת ברי להכשיר ספק אחד סיים ע"ז שזה נראה דעת רבינו. ואני אומר עפר אני תחת כפות רגלי הה"מ ואמנם בדבר זה יסלח לי ולבבי לא כן ידמה בדעת רבינו הרמב"ם. והנה זה פשוט שכוונת הה"מ כיון שכתב הרמב"ם בסתם בספק אחד אסורה ולא חילק בין אומרת ברי או לא מכלל שבכל ענין אסורה. ואמנם לענ"ד אין מזה ראיה שהרמב"ם אין דרכו להביא מה שאינו מפורש בבבלי ובירושלמי וספרא וספרי ותוספתא

אפי' אם יהיה הדין ההוא ברור מתוך הוכחות גדולות אין דרכו של הרמב"ם להביאו בחיבורו וא"כ אין מהרמב"ם ראיה לא לאיסור ולא להיתר ואדרבה אמינא שמדברי הרמב"ם יהיה מוכח שדעתו להתיר דכיון שהבאתי דברי הירושלמי שמפרש שלקיימה אסור משום צרת סוטה ולא מהני ברי שלה א"כ למה לא הביא הרמב"ם דין זה ואין דרכו של רבינו להשמיט דין המפורש בירושלמי ולמה לא הזכיר הרמב"ם דבר זה שאסור לקיימה אפי' מתרצת עצמה ואומרת נאנסתי אלא ודאי שטעמו של הירושלמי דאלים הסברא דאונס יש לו קול וכבר הוכחתי מסוגיית הבבלי שאין הדבר כן לכן השמיטו הרמב"ם, ואמנם לפי שאין ההיתר מפורש בבבלי לכן גם ההיתר לא הזכיר הרמב"ם בפירוש וגם הר"ן שהוכיח מהירושלמי להתיר ואני פירשתי לעיל דברי הירושלמי היינו שאם אינה אומרת נאנסתי אבל אמרה עד שלא ארסתני נבעלתי מותר לקיימה והרמב"ם לא הזכיר גם דבר זה היינו משום שגם זה אינו מפורש להדיא בדברי הירושלמי אבל הוא מוכח ממה שהקשה מעתה אין טענת בתולים לר"ג כאשר ביארתי לעיל וכיון שאין הדבר מפורש בהדיא לא הביאו רבינו הרמב"ם:

ולא עוד אלא שמדברי הפוסקים המתירים לא היינו יכולים לברר אם דוקא כשהבעל מאמינה שהיא אנוסה בזה התירו אבל כשהבעל מסופק אם היא אינה משקרת אם גם בזה אלים ברי דידה. ומדברי רבינו הרמב"ם אנו רואים שגם בזה אלים ברי דידה דלפמ"ש לעיל דהיכא דהיא נאמנת להוציא ממון מיד בעלה נאמנת ג"כ לענין היתר לקיימה, ועפ"י זה כתבתי להירושלמי דוקא אם הבעל משיב עד שלא ארסתיך שעכ"פ מודה שאינו חושדה שזינתה לרצונה אבל אם טוען לרצון נבעלת לא מהני ברי דידה להוציא הכתובה אף שהיא טוענת ברי והבעל טוען שמא. והנה הרמב"ם בפי"א מהל' אישות הל' י"א כתב אמרה היא אמת אמר שלא מצאני בתולה ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו וכו' ה"ז נאמנת וכתובתה מאתים כמו שהיתה ואם טען ואמר שמא עד שלא ארסתיך נאנסת ומקחי מקח טעות או אחר שארסתיך נבעלת ברצונך הרי זה מחרים סתם וכו' יעו"ש. הרי שגם באמר הבעל שמא ברצונך נבעלת אפ"ה היא נאמנת וכתובתה מאתים ומינה דהה"ד שמותר לקיימה עפ"י ברי שלה, כן נלע"ד ללמוד מדברי רבינו הגדול הרמב"ם ואמנם אעפ"כ אינני מחליט דבר זה לדינא שאם הבעל לא קים ליה באשתו ולבו נוקפו בדבריה להתיר לקיימה:

ועתה עדיין חל עלינו לבאר למה לא הביא הרמב"ם דברי הירושלמי באמרה מ"ע אני שמפורש בירושלמי אף שנאמנת לענין כתובה מ"מ אסור לקיימה משום ספק סוטה. ונלע"ד ע"פ מה שפירשתי לעיל טעמו של הירושלמי משום דמ"ע לא שכיח והתוס' בדף

ט' ע"ב כתבו דאליבא דר' יהושע דלית ליה כולהו חבוטי מיחבטי אז מ"ע לא שכיח ומה דאמרינן בדף ל"ו ע"ב בכולהו חבוטי מיחבטי הוא לר"ג ולדידיה מ"ע שכיח א"ר יש לומר שהירושלמי סובר דאף דבההיא פלוגתא דהיא אומרת מ"ע אני הלכה כר"ג מ"מ בפלוגתא דף ל"ו בחרשת ושוטה אם יש להם טענת בתולים הלכה כר"י ומ"ע לא שכיח לכך אסור לקיימה אבל הרמב"ם ס"ל דגם בהא הלכה כר"ג וזה דוחק קצת. ואמנם עדיפא מינה נלע"ד טעמי' דהרמב"ם משום דהרי הלח"מ הקשה פליאה גדולה על הרמב"ם שהרמב"ם בפי"א מאישות פסק שם בהלכה ז' דחרשת ושוטה אין להן כתובה כלל ותמה הלח"מ דבפרק אלו נערות רמו מרמי אהדדי ברייתות דחרשת ושוטה אם יש להם טענת בתולים ומשני הא ר"ג והא ר"י ולהרמב"ם מה ענין טענת בתולים לשאין לה כתובה ואם בדכתב לה פשיטא דהוה מתנה בעלמא וליכא טענת בתולים ונשאר בצ"ע. ואני אומר שהרמב"ם מפרש טענת בתולים לענין שתאסר מחמת ספק סוטה ואף דבשוטה שאפי' מדרבנן ליכא נישואין ודאי לא שייך שאסורה לבעלה מ"מ נ"מ לכהן אי חיישינן שנבעלה חיישינן שמא לפסול נבעלה ע"ז משני הא ר"ג והא ר"י דלר"ג תולין במ"ע וע"ז מקשה אימר דשמעת לר"ג היכא דטענה איהי וכו' וא"כ מוכח דפלוגתא דר"ג ור"י הוא ג"כ לענין לקיימה ברשות הבעל דגם לענין זה סובר ר"ג דנאמנת ודלא כירושלמי לכך לא הביא הרמב"ם דברי הירושלמי:

ועוד בה שלישיה דהרי כבר כתבתי דלהירושלמי גופיה אף דמ"ע לא שכיח מ"מ עדיפא מטענת אונס. והנה להירושלמי אפי' בס"ס לא מהני ספק אונס ולהבבלי מהני אפי' בלא טענת ברי דידה כדמוכח בסוגיא דפ"פ. והתוס' בדף ט' ע"א ד"ה ואבע"א הקשו דגם באשת כהן ובאשת ישראל שקבל בה אביה קדושין אכתי איכא ס"ס דהיינו ספק מ"ע ספק דרוסת איש ואת"ל דרוסת איש אכתי באשת כהן ספק קודם שנתארסה ובאשת ישראל ספק אונס ותירצו דאם איתא דמ"ע הויא טוענת שאין בזה פגם לה. ומעתה אם באמת היא טוענת מ"ע אני אפי' לא אמרינן ברי עדיף אכתי ס"ס הוא שמא אמת אומרת ואת"ל דרוסת איש שמא קודם שנתארסה ובאשת ישראל שמא באונס והירושלמי לשיטתו דלא מהני ס"ס אבל להבבלי איכא ס"ס והתיו"ט במשנה ז' באמת דחה דברי הרע"ב מכח ס"ס זו ולכך השמיט הרמב"ם דינו של הירושלמי:

סיומא דהך פסקא שאם בעלה מאמינה ואין לבו נוקפו כלל כי היא מוחזקת אצלו לצנועה מותרת היא לו עפ"י טענת ברי שלה שנאנסה. והיינו אם לא נודע בעדים שנתייחדה אבל אם נודע שנתייחדה אבדה חזקת צניעותה ולא נשאר רק חזקת היתר והרי גם בשבויה יש חזקת היתר לכהונה ואעפ"כ אסורה מטעם שרוב ערביים פרוצים

בעריות לכן לא מהני חזקת היתר שלה ה"נ איכא רובא ברצון אבל הא דעדיפא משבויה היינו דשבויה אף שיש לה חזקת היתר אבל לא שייך חזקת צדקות דהרי החשש בשבויה הוא שמא נאנסה ומה מהני חזקת צדקותה אבל כאן אית לן תרתי חזקות חזקת היתר לבעלה וחזקת צדקותה שלא זינתה ברצון וכ"ז כשלא איתרע חזקת צדקותה הגם שאפשר שאף בנתייחדה אף שאיתרע חזקת צניעותה לגבי איסור יחוד מ"מ לא איתרע חזקתה לגבי איסור חנק לזנות ברצון ואינני מחליט דעתי בזה. ואמנם לפמ"ש חזינא תיוהא בדברי הרב המגיד שם בפי"ח מא"ב ה"ל י' השוה הדין באשת ישראל שאמרה משארסתני נאנסתי ובאשת כהן שאמרה קודם אירוסין להתיר מטעם ברי ושמא, ובאמת רבינו יונה כתב דינו על פלוגתייהו דר"ג ור"י דמיירי באומרת משארסתני נאנסתי דמיירי באשת ישראל אבל באשת כהן אף שאמרה ברי שקודם אירוסין נבעלה אפשר דלא מהני דכאן אף שיש חזקת היתר מ"מ לא שייך חזקת צניעות דאולי נאנסה ומה מועיל צניעותה וחזקת היתר לחוד בצירוף הברי לא מהני כי היכי דלא מהני בשבויה ועוד הרי כמה חומרות החמירו ביוחסין. הגם שאעפ"כ אינו דומה לשבויה ממש דשאני שבויה שרוב ערביים פרוצים בעריות אבל כאן ליכא רובא לאיסור אף שרובא ברצון מ"מ אולי קודם אירוסין מ"מ הפרש גדול יש בין אשת ישראל לאשת כהן ובדברי הרא"ש וכן בדברי הר"ן לא נזכר היתר הזה אלא באומרת משארסתני נאנסתי או באומרת מ"ע אני אבל לא נזכר בדבריהם באשת כהן שאמרה עד שלא ארסתני נבעלתי, ולפמ"ש יש הפרש ביניהם דבאשת כהן לא די שליכא חזקת צדקות יש ג"כ חזקת הגוף נגד חזקת היתר. ואמנם בדבר אחר קיל אשת כהן האומרת קודם אירוסין לאשת ישראל שאומרת משארסתני נאנסתי דבאשת ישראל רובא ברצון סותר טענתה משא"כ באשת כהן, ויש בזה אריכות דברים וכאן קצרתי בזה:

אחר שכתבתי כל הדברים האלה חפשתי באמתחתי ומצאתי בחידושיי על מסכת כתובות בסוגיא דפ"פ הוכחתי לסתור דברי רבינו יונה ואמנם אעפ"כ אינני זז ממה שכתבתי כאן כי שם נהגתי כמנהגי בהלכה תוס' דרך פלפול הגם שבעזה"י גם חידושינו בהלכה תוס' זה דרכנו בדרך האמת ודברים נכונים וישרים עם כ"ז הם דרך קושיא ותירוץ וכל קושיא יש לתרץ בכמה תירוצים:

ועוד אחת צריך אני להזכיר כי על גוף ההיתר של רבינו יונה כתב מהר"מ אלשקר בתשובה הביאו הכנה"ג בסימן ס"ח בהגהותיו לטור אות נ"ט דהא דבאמרה נאנסתי נאמנת היינו באמרה סתם נאנסתי ולא הזכירה מי הוא הנואף או אף שהזכירה שמו

וליתיה קמן אבל אם איתיה קמן ומכחישה אף שנגד הבעל מיחשב ברי ושמא מ"מ כיון שהנואף מכחישה בברי מיחשב לגבי הבעל ברי וברי עכ"ל:

והנה אני בלמדי מס' כתובות עם התלמידים בדף ט' ע"א דקאמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאסרה עליו ודקדקתי למה האריך בלשונו ובשלמא מה שלא אמר סתם נאמן אפשר דאתי לאפוקי שלענין כתובה אינו נאמן. ופירשתי בזה כוונת רש"י שסיים שלהפסידה כתובתה אינו נאמן ודקדקתי הרי רש"י פרשן הוא ולא פסקן ומה בעי רש"י בזה אלא לתרץ מה שלא אמר סתם נאמן, אבל אכתי קשה שלא היה לו לומר רק נאמן לאסרה ולמה סיים עליו, ופירשתי שדוקא על עצמו נאמן דלגבי דידיה הוה ברי וברי אבל אינו נאמן לאסרה על הכהנים אם מת קודם שגירשה משום דלגבי כהנים אחרים הוה ברי ושמא וא"כ מוכח דלא כמהר"מ אלשקר. ואמנם תירצתי עוד תירוצים אחרים ולכן אינני מחליט הדין בזה אבל זה נלע"ד שאין אנו מחויבים לשלוח אחר הנואף כיון שאינו לפנינו מקבלים דברי האשה. כנלע"ד בהיתר האשה לבעלה. ואמנם לחומר הענין אינני רוצה שיסמוך על דעתי לבד כי אם בהסכים גם כבוד מעלתו בזה ושיצטרף עוד אחד מגדולי הדור בהיתר האשה, ולרוב הטרדה אקצר:

אחר שגמרתי תשובה זו נתתי לבי לפי מה שהחלטתי להתיר מטעם ברי אפילו ליכא שום מיגו א"כ למה זה בסי' קנ"ו ס"ט אף שהודה גם הבועל אפ"ה אינה פטורה מן הייבום ואסורה לשוק בלא חליצה ולמה לא סמכינן על ברי שלה. ונראה דכאן עיקר ההיתר הוא חזקת כשרות וחזקת היתר ושם תרווייהו ליתנהו דחזקת כשרות ודאי ליכא שהרי עכ"פ נבעלה בזנות ואמרינן מאן יימר שזינתה עם זה ולא עם אחר ג"כ וחזקת היתר לשוק ג"כ ליכא שהרי בעודה פנויה קודם שנשאת לזה היתה בחזקת היתר לכ"ע וכן לקרוביו ואחיו של זה שנשאת לו אח"כ וכשנשאת נאסרה לכולי עלמא ולאחיו של זה ועכשיו שמת ואנו רוצים להתירה לעלמא ולהעמידה על חזקתה הראשונה קודם שנשאת אני אומר אדרבה העמידה על חזקת היתר לאחי בעלה וא"כ לא שייך כאן חזקת היתר כלל וגם לא חזקת כשרות ולכן אסרה הרמב"ם בלא חליצה:

תשובה טו

שנית על הנ"ל

ב"ה פראג א' יו"ד טבת תק"ן לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב הגאון מו"ה אלעזר נר"ו בעל אור חדש:

מכתבו הגיעני והנה הוא חוזר ושואל על דבר אשר כבר שאל בקיץ העבר באשה ששהתה בלי בעל כי הלך לבקש מזונות במקום אחר והאשה הרתה גם ילדה ואומרת פלוני אלמוני איש רע ופרוץ בעריות בא עלי לאונסי ודירתה היה חוץ למחנה צעקה ואין מושיע לה. והנה אז חשבתי שאם בעלה מאמינה ואין לבו נוקפו והיא אצלו בחזקת צנועה יכול לסמוך על רבינו יונה והיא מותרת לו, ואמנם כתבתי שהכנה"ג סי' ס"ח סקנ"ט בהגהת הטור כתב בשם מהר"מ אלשקר דהיינו דוקא אם אמרה סתם נאנסתי או שאמרה פלוני אנסני ופלוני איננו כאן אבל אם הוא כאן ומכחישה אף שלגבי הבעל הוה ברי ושמא כיון דלגבי הבועל הוא ברי וברי מיחשב גם נגד הבעל ברי וברי. ואמנם כתבתי שאין עלינו לשלוח אחר פלוני ודי אם הוא עומד ומכחיש. ועתה בא מעלתו במכתבו והודיע ששלח אחר פלוני והוא מכחיש ואומר שלא זינה עמה כלל, וכתב מעלתו דאולי מהר"מ אלשקר מיירי במכחיש ואומר שלא באונס בא עליה רק לרצונה אבל במכחיש לגמרי היא מותרת:

הנה תשובת מהר"מ אלשקר איננה בידי אבל החילוק של מעלתו הוא רחוק בעיני שמהר"ם איירי בכה"ג שאלמלי כן לא היה הכנה"ג משמיט דבר זה. ואמנם נחזי אנן לדינא ונראה דכיון דדיבורה שאומרת שפלוני אנסני היא מוכחשת מפלוני והוה דיבורה כאינו וכאילו לא אמרה כלום וכיון שודאי נבעלה אסורה לדברי הכל. אבל באמת זה אינו כיון דעכ"פ אומרת נאנסתי אף שאומרת מפלוני פלגינן דיבורה ואחזקינן מה שאמרה נאנסתי ושבקינן מה שאמרה פלוני וזה הוה תרי גופי שעל גופה מאמינין שנאנסה ועל פלוני אין מאמינין ועיין בסנהדרין דף ט' ע"ב בתוס' ד"ה ואין אדם וכו' שכתבו בפלוני רבעני לאונסי שאמרינן שפלוני רבע אבל לא אותו רק איש אחר וזה הוה כתרי גופי ע"ש. ה"נ מאמינין שנאנסה אבל לא מאיש פלוני ואפילו לקולא אמרינן פלגינן דיבורה שהרי אפי' להרוג הנפש סמכינן על פלגינן דבורה כמבואר שם בסנהדרין שמצטרף להורגו. ועוד נלע"ד דאם היה פלוני מכחישה קודם שהותרה אז אולי יש מקום לדברי תשובת מהר"ם אלשקר אבל אם כבר הותרה תו לא מהני הכחשת הבועל אפילו אם היה אומר שזינה עמה לרצונה כמו בשבויה שאם הותרה אפילו בא אחד ואמר שנטמאה לא תצא מהיתרה אפי' יש עדים שנשבית ועיין באה"ע סי' מ' בח"מ סק"ט ובב"ש סקי"ב. וידעתי שיש לומר שאני שבויה ועיין בב"ש סק"ט מ"מ גוף דברי מהר"מ אלשקר אינם כל כך ברורים ועכ"פ כאן שהבועל אינו מכחיש ההיתר שלה שעיקר ההיתר הוא האונס ולכן יש לסמוך להתירה. ויען כי ראשי ולבי בל עמי כי זוגתי הרבנית היא מוטלת על ערש דוי זה יותר משלשה שבועות ולכן לא יוכל לסמוך כעת עלי ויברר הוא הדברים ואם

ימצאם נכונים יוכל להתירה. דברי השרוי בצער ומצפה לתשועת השם ברחמים מהרה ישלח רפואה שלימה:

תשובה טז

ב"ח פראג א' ב' דר"ח אלול תקמט"ל:

תשובה

לעת צאת השנה, יהא עת לחננה, לטובה תתחדש שנה, לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף הרבני המופלג כבוד מוה' משה נ"י:

אתמול ביום ש"ק קבלתי מכתבך ואשר שאלת עמ"ש בנו"ב (קמא) חלק אה"ע בסי' ס"ט בד"ה ומה שכתבו התוס' לומר דדעת הרמב"ם שחולק על רבינו יונה באומרת נאנסתי שר"י מתיר מטעם שהיא אומרת ברי והבעל אינו מכחישה בברי והרמב"ם אוסר. וכתבתי שיש לתמוה על דעת הרמב"ם דהא עד אחד נאמן באיסורין היכא דלא איתחזק איסורא וגם הבעל דבר עצמו נאמן אפילו מה שאינו בידו כגון חתיכה ספק חלב ספק שומן וכתבתי דאי משום שיש כאן רוב דרובא ברצון וכו'. ועל זה תמהת דאיך אפשר לומר דמטעם רוב אין ע"א נאמן והרי גם בשבויה שיש רוב דרוב ערביים פרוצים בעריות ואפ"ה עד אחד נאמן:

דע אהובי תלמידי דנגד רוב ערביים פרוצים יש סברא דמנוולה נפשה לאפי זה שהיא אצלו בשביה וגם עיקר פלפולי שם על נאמנות האשה עצמה ואדרבא איפכא היה לך לתמוה לפי שהחלטתי שם שגם הבעל דבר עצמו מהימן זולת גבי זנות אשה תחת אישה שהתורה החמירה בה קשה למה לא תהיה השבויה עצמה נאמנת לומר טהורה אני. אבל באמת הטעם כיון שאיסור שבויה היא לכהונה מעלה עשו ביוחסין וכן מבואר בתוס' בכתובות דף ק"ז ע"ב בד"ה במסל"ת ואף שהתוס' נתנו טעם זה על מסיחה לפי תומה מ"מ נלע"ד שגם עיקר הטעם שלא האמינוה הוא ג"כ משום מעלה דיוחסין. ודע דמספקא לי טובא באשה שאומרת נאנסתי שרבינו יונה מתירה והרמב"ם אוסרה כמבואר בהרב המגיד פי"ח מא"ב הל' יו"ד, ואני מסופק אפילו לדעת הרמב"ם שהיא אינה נאמנת אבל עד אחד אם מעיד שנאנסה אולי נאמן להתירה לבעלה מטעם ע"א נאמן באיסורין ודוקא בנאמנות של האשה עצמה החמיר הרמב"ם. ובתחלת הרעיון עלה במחשבתי להסתפק ספק זה אפי' בסוטה ממש שקינא לה בעלה ונסתרה וע"א מעיד שלא נטמאה בסתירה זו שהיה מביט דרך חור וראה שלא זינתה בסתירה זו אולי נאמן להתירה ולא תצטרך לשתות מים המאררים, ובאמצע עיוני נתיישבתי שודאי אינו נאמן וראיה לדבר מהא דעולא במס' סוטה דף ל"א ע"ב דלא סבירא ליה לחלק בין באו בבת אחת ובין באו בזה

אחר זה ותמיד היכא דאחד אומר נטמאת ואחד אומר לא נטמאת נאסרה על בעלה מטעם כיון שהאמינה התורה ע"א הרי הוא כשנים ואם איתא דגם להתירה ע"א נאמן א"כ מאי אולמא דההוא עד דאוסר מהאי עד המתיר א"ו שעד האוסר הוא דנאמן כשנים ולא עד המתיר ואף דר' חייא פליג התם ומחלק בין באו בבת אחת ובין באו בזא"ז מ"מ בהך דינא להתיר אין אחד נאמן לא מצינו דפליגי. ואמנם אין מזה ראיה לפשוט ספק שלי בע"א אומר נאנסה ושאני סוטה שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ורגלים לדבר כזה עדיף מרוב דרובא ברצון. באופן שכעת אני איני מחליט דבר זה כי מכתבך בא אתמול ובשבת אין אני פותח שום אגרת ע"י נכרי ובלילה קשה עלי לקרות במכתב ועכשיו ברגע זו לקחתי מכתבך ולכן אין הפנאי להעמיק:

ומה שנתקשית בדברי הרא"ש בפ"ק דכתובות סי' י"ח שחולק על רבינו יונה וכתב דהא דקיי"ל כר"ג דברי עדיף היינו היכא דאיכא מיגו ונתקשית שהרי גם כאן איכא מיגו דע שזה כמה ירחים היה לי שאלה מהגאון בעל אור חדש בעסק זה וכתבתי שם שדברי הרא"ש הללו סתומים וקשים להבין. (עיין לעיל סי' ט"ו):

גם מה שתמהת על דברי הרא"ש שכתב דבעובדא דרבינו יונה יש רוב נגד טענתה דהרי רובא ברצון והרי גם בדינו של ר"ג יש רוב זה נגד טענתה וכתבת לחלק בין ממון לאיסור: דע שבאותה תשובה שכתבתי לבעל א"ח ביארתי דברי הירושלמי שכתב דהא דתנן היא אומרת משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך הדא דתימר לענין כתובת מנה ומאתים אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה וכתבתי לחלק בין ממון לאיסור, ואין הטעם דממון קיל דאדרבה באיסור הולכין אחר הרוב ובממון אין הולכין אחר הרוב להוציא ממון מן המוחזק, ואף שיש לדחות ע"פ מ"ש התוס' במס' סנהדרין דף ג' ע"ב בד"ה ד"מ לא כ"ש מ"מ אין נראה לומר שהטעם משום דממון קיל אבל הטעם כיון שהבעל עצמו אומר עד שלא ארסתיך ואינו אומר לא כי אלא ברצון מכלל שהוא עצמו אינו חושדה לזנות מרצונה וטוען רק עד שלא ארסתיך וא"כ לענין ממון אין על הב"ד מוטל לטעון מה דלא טען הוא והרי הוא עצמו אינו חושדה ברצון אבל לענין איסור אף שהוא אינו חושדה אנן חשדינן לה ואמרינן כיון שברי שלה הוא נגד הרוב דרובא ברצון לכך אסור לקיימה משום ספק סוטה. זולת זה בשאר פלפולך לא ראיתי ולא עיינתי עדיין כיון שהדברים אינם הלכה למעשה רק לפלפולא לכשאפנה אשנה בלי נדר וכעת יספיק לך בזה: ועוד זאת דע שספק זה שאני מסתפק בע"א מעיד שנאנסה היינו לפי דעת המ"מי בדברי הרמב"ם אבל באמת אני ביארתי באותה תשובה שכתבתי אז שאדרבה שגם הרמב"ם סובר כדברי רבינו יונה וגם היא עצמה נאמנת לומר נאנסתי היכא שיש

לה איזה מיגו וא"כ ק"ו בע"א שנאמן ואעפ"כ שייך ספק זה היכא דליכא שום מיגו כגון אשה שבעלה במדינת הים וכריסה בין שיניה. ובתשובה ההיא הארכתי בעסק נאמנות שלה וכעת אני מסתפק בעד המעיד, ועוד חזון למועד, דברי הד"ש:

תשובה יז

תשובה

להגאון בעל אור חדש:

מכתבו מן כ"ח העבר הגיעני ואני אז הייתי בחדר המטות כי נהייתי ונחליתי כמה ימים ובעזה"י ברוב חסדו עזרני עד כה והקימני וראיתי דבריו. וע"ד האשה אשר טוענת נאנסתי כבר הודעתי ומה אוסיף עוד ואם הבעל אין לבו נוקפו כלל ובטוח בצדקת האשה עד שאומר שודאי אינה משקרת וזה הוי כאומר ברי לי וכמו שפירש"י בכתובות דף כ"ב ע"ב בד"ה ברי לי אין לבו נוקפו. ואם הדבר כן אני נשאר בדעתי וטוב ג"כ לחקור אצל השכנים אם האשה תמיד בחזקת צנועה ולא נשמע עליה דבר פריצות יוכל מר להתירה:

תשובה יח

תשובה

שלום לכבוד מוהר"ר פלוני נר"ו:

מכתבו קבלתי ואשר שאל במעשה שאירע באיזה כפר מכפרים הסרים למשמעתו שיצא קלא בישא על אשת איש ע"י נכרית אחת שבאתה לבית ישראל לשאול אם יש סכינים להשחיז כי זה הוא מלאכתה ומתוך הדברים אמרה הנכרית לפי תומה שפליאה בעיניה שהיתה בבית יהודי אחד כאן וראתה אשה ילדה שנשאת לאיש זקן והשיבה האשה בעלת הבית להנכרית אין כאן בכפר הזה שום ילדה שנשאת לזקן ובמה ראית והבנת שהילדה ההיא שראית היא אשת הזקן והשיבה הנכרית שראתה ביניהם מעשה אישות וכאשר שמעה האשה דברים האלה פירסמה הדבר ברבים וכאשר שמעה האשה הילדה הדרה בכפר ההוא ושם נמצא ביום ההוא זקן אחד שדירתו בכפר אחר רק באותו יום בא לכפר ההוא והילדה היא בת בנו של הזקן וע"י סיפורי דברים של הנכרית היה רינון על הילדה הנ"ל והיא אשת איש והלכה האשה הילדה להשרה וביקשה שיקנוס את המוציאה שם רע עליה בחנם כי טהורה היא ואז נקראה הנכרית ההיא להשרה וננזר עליה מהשרה שתגיד מה שראתה מן הזקן עם הילדה והשיבה שלא ראתה שום דבר כיעור רק מה שהיו יחד בחדר אחד, אח"כ הלכה חמותה וחקרה אותה והיא נשארה בדבריה לא פעלתי און ואח"כ בא בעלה וחקרה והבטיחה שלא יבגוד בה רק שאם זינתה תקבל תשובה אז הודית וכן הודית אח"כ בפני אחרים אנשים ונשים וכך אמרה ביום

ההוא שאמרה הנכרית שראתה מהם מעשה אישות לא עשה הזקן מעשה רק אחזה בין זרועותיו בזרוע שלא ברצונה רק באונס אבל בחודש אלול העבר היתה היא יולדת וזקנה אביה היה באותו פעם באותו כפר ונתאכסן בבית בנו הדר שמה בכפר ההוא וקודם אור היום השכים בבוקר כי ידע שאין בעלה בביתו ובא הזקן לביתה והיא היתה שוכבת במטתה והילד שלה עמה במטה ובא הזקן עליה באלמות ובחזקה והיא אמרה לו איך תעשה ומה ראית לעבור עבירה חמורה כזו וגם יש לי בעל והשיב כי אין זה עבירה והיא צעקה אבל לא היה קולה נשמע מפני חולשת ימי לידתה ושאלוה העדים מפני מה לא עמדת נגד הרשע הזה למלחמה ובכל דבר המושיע לך והשיבה שסברה בדעתה שאם תעשה בגופו חבורה או חבלה יוחשב לה לעון כי הוא זקינה אבי אביה והיא אומרת לבעלה אם אתה רוצה לגרשני הרשות בידך והבעל מאמין לדבריה רק בא לשאול אם היא מותרת לו או אסורה ומחוייב לפטרה בגט. והנה מעלתו דיבר מתחלה אם יש לאסרה עפ"י עדותה של הנכרית שאמרה במסל"ת והביא דברי השב יעקב בחלק אהע"ז סימן ו' דאולי מה שאמרו אין מסל"ת נאמן אלא בעדות אשה היינו לקולא אבל לחומרא נאמן אפי' באיסור דרבנן וכמ"ש הט"ז ביו"ד סי' קכ"ב סק"ד דאם נכרי אומר כן מעצמו בלי שום שאלה רק אומר לפי תומו יש להחמיר ולאסור התבשיל שנתבשל בתוכו וראיה מסימן שי"ג ס"ב שאם נכרי אומר לפי תומו שישראל צוהו לחתוך המום אסור עכ"ל הט"ז:

והנה אף שבנדון דידן אין צורך לכל זה כי מעולם לא הגידה הנכרית שראתה שזינתה אבל אמרה שראתה ביניהם מעשה אישות ואטו שימשו מטתן לפני הנכרית הא ודאי ליתא אבל ראתה ביניהם חבוק ונשוק או שאר דברי קרבות הרגיל באיש ואשתו ואטו בשביל זה אפילו ראו שני עדים כשרים אין בזה חשש לאסור אשה לבעלה וק"ו שהנכרית בעצמה חזרה בה אח"כ וגם אם ראתה הנכרית שאחזה בין זרועותיו כמו שאמרה האשה בעצמה ג"כ היה נחשב אצל הנכרית מעשה אישות. באופן שדברי הנכרית אפי' היינו מאמינין לדבריה אין כאן חשש:

אמנם על דברי השב יעקב אני תמה דהרי הט"ז עצמו בסי' שי"ג תמה על הדין הזה ומסיק דע"כ מיירי באין הישראל לפנינו להכחישו ע"ש בט"ז סק"ד וכן בסי' קכ"ב כשאומר נכרי שבישל בו היום אין הישראל יודע אם אמת או שקר ולכך סובר הט"ז דסמכינן על מה שאומר במסל"ת להחמיר ולאסור אבל בעובדא של השב יעקב דאין הנטען מודה שהרי הוא אומר שלא זינה עמה בחיי בעלה ודאי שאין נכרי מסל"ת מועיל כלל, הא חדא. ועוד דעד כאן לא החמיר הט"ז בסי' קכ"ב לסמוך על נכרי אלא משום שהקדירה בחזקת איסור

עומדת שהרי הקדירה ודאי נתבשל בה איסור אלא שאנו מתירין אותה שמא אינה בת יומא וכבר נפגם האיסור וכמ"ש שם הט"ז עצמו בשם מהרש"ל להאמין לנכרי אפי' אינו מסל"ת מטעם שסתם כליהם בלועים מאיסור סמכי אדיבורא דידיה שבישל בה היום, אך שהט"ז משיג עליו דמאי חזית דאזלת בתר חזקת הקדירה זיל בתר חזקת התבשיל שנתבשל בה שיש לו חזקת כשרות ואמרינן קדירה אתרעי תבשיל לא אתרעי ע"ש בט"ז. ואמנם אף דאין כאן חזקת איסור ממש מ"מ גם חזקת היתר של התבשיל אינו אלים כ"כ שעכ"פ הורע קצת ע"י הקדירה שיש לה חזקת איסור ולכן אם נכרי מסל"ת האמינו הט"ז לאסור, וכן בסימן שי"ג הבכור בחזקת איסור עומד אבל האשה בחזקת היתר עומדת, ואולי השב יעקב בנדון דידיה שהבעל מלחמה בשעה שאמר זה עדיין היה בעל האשה חי ולא היה לה אז חזקת היתר, ויש בזה אריכות דברים ועיין בדברינו בנ"ב (קמא) חיו"ד סי' נ"ז. וע"פ שתי הסברות הללו שאמרנו מתורץ מה שהוקשה להח"מ בסי' י"ז ס"ק ע"ד שכאן הכריע רמ"א להחמיר בכותי מסל"ת שבעלה חי שנאמן להכחיש כותי מסל"ת שמת ובסי' ז' ס"ב פסק דנאמן להקל ולא להחמיר, ולפמ"ש ניחא דשם בסימן ז' האשה בחזקת היתר עומדת וע"י מה שנשבית אנחנו רוצים לאסרה ונאמן כותי מסל"ת שהיא טהורה וזה הכותי שמכחישו ואומר שנטמאה בא להוציאה מחזקתה לכך לא משגחינן בדבריו כלל, הא חדא. ועוד כיון שהאשה אומרת טהורה אני כותי אפי' מסל"ת בהכחשה לאו כלום הוא והרי הוא כאילו אינו ונשאר כותי המסל"ת שהיא טהורה ושרינן לה לכהונה, אבל בסימן י"ז האשה בחזקת א"א היא וגם לבעלה יהבינן חזקת חיים והכותי המעיד שבעלה חי מוקים לה אחזקתה וגם היא עצמה אינה יודעת אם בעלה חי או מת ורק הכותי המסל"ת שמת בא להוציאה מחזקת איסור להיתר ואף שהימנוהו רבנן היינו היכא שאין הכחשה נגדו אבל כיון שגם זה הכותי שאומר שהוא חי הוא ג"כ מסל"ת מוקמינן זה כנגד זה ונשארה א"א בחזקתה הראשונה:

ומעתה צריכין אנו לדון על הודאת האשה, ומתחלה יש לנו לדבר שאפי' נאמין לה בכל דבריה שכן היה המעשה אכתי יש לדבר אם זה מיחשב אונס כיון שלא נלחמה נגדו לשלוח בו יד להכותו מכת אכזריות עד שיחדל ממנה. ואומר אני שאנוסה גמורה היא לפי דבריה כיון שצעקה ואין שומע לה מחמת חולשת קולה בעת ההיא עכ"פ היא עשתה את שלה וצעקה ומקרא מלא הוא את הנערה על דבר אשר לא צעקה וגו' הרי שאם צעקה אנוסה היא והרי לפי דבריה שבא עליה באלמות ובחזקה הדברים הללו מורים שעכ"פ עשתה כל מה שבכחה להנצל מהבעילה אלא שהוא נתחזק ובעלה בחזקה ואף אם היה אפשר שתנצל ע"י מכות ופצעים שתעשה בו עם כ"ז מועיל אמתלא זו שהיתה סבורה

שאינה רשאה לחבול בו כיון שהוא אבי אביה אסור לה לחבול בו אפילו למונעו מבעילת א"א ונשים לא גמירי הדין ואלו שמצילין אותן בנפשן. ואין לומר דמה בכך ששוגגת היא בכך והרי מבואר בסי' קע"ח ס"ג בהג"ה אשה שזינתה שסברה שמותר לזנות ה"ה כמזידה ואסורה לבעלה ישראל א"כ הה"ד שהיתה סבורה שאינה רשאה לפצוע בו תהיה כמזידה. אומר אני דלא דמי דשם הטעם הוא דלא כתיב כי תשטה ומעלה מעל בה' אבל ומעלה מעל באישה וזו אף שלא נחשבת מעלה מעל בה' כיון שסברה שמותר ואומר מותר שוגג הוא מ"מ עכ"פ מעלה מעל באישה כיון שנתרצית לאיש אחר כמבואר בב"ש שם אבל זו שלא נתרצית על גוף הבעילה גם באישה לא מעלה ומה שלא ידעה שמחוייבת לחבול בו אין זה מעל לא בה' ולא באישה. וראיה לזה אף שהוא נכון מצד הסברא אביא קצת ראיה מדברי הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת כי תצא בפ' נערה המאורשה בפסוק אשר לא צעקה כתב הרמב"ן ולא ידעתי בדין הצעקה אם ראינו נערה שהחזיק בה איש והיא נלחמת בו בכל כחה ובוכה ואוחזת בבגדו או בשערותיו להמלט ממנו ולא ידעה לצעוק למה תסקל אלא גם הצעקה בהוה לדון בה מן הסתם בעיר מפותה ובשדה אנוסה עכ"ל הרמב"ן. הרי שמה שלא צעקה מחמת שלא ידעה שיש לה לצעוק אפ"ה אנוסה נחשבת ואף שאפשר אם צעקה היתה ניצלת ע"י מצילים כיון שלא ידעה שיש לה לצעוק לא חשבינן זה רק לאונס ומה לי בין אם לא ידעה לצעוק ובין אם לא ידעה לפצוע בו:

ועוד אני דן אם מחוייבת כלל לפצוע אפילו אם לא היה אבי אביה שאולי אם היא תפצע בו גם הוא ישלח ידו בפצוע וחבלה להכותה נפש ומאן דעביד הא עביד הא ודי שנלחמה להציל עצמה בכל כחה מן הבעילה והוא נתגבר עליה אנוסה היא, וגם מאן יימר שהפצע והחבלה היו מונעים אותו מבעילה והיה נראה לה יותר לעשות פעולות המונעים הבעילה כגון לדחותו מעליה ולהעצים ידיה על בית ערותה וכיוצא בזה וכל זה נכלל במה שאמרה שהבעילה היתה באלמות ובחזקה:

באופן שכפי ענ"ד זהו אונס גמור הוא ולא רצון. ומעתה יש עלינו לדון כיון שעכ"פ מודית שנבעלה אם נאמין לה שאנוסה היתה אבל אין עלינו לדון כאן לומר עיניה נתנה באחר כיון שהבעל מאמינה ואינו חושד אותה שנתנה עיניה באחר:

והנה בסימן ס"ח סעיף ז' בהג"ה וי"א הא דנאסרת באשת ישראל דוקא כשאינה מתרצת עצמה אבל אמרה נאנסתי נאמנת יע"ש. והנה הי"א הללו גדולי הפוסקים הם רבינו יונה והרא"ש והרמב"ן והרשב"א ע"ש בב"ש ואפילו החולקים היינו במצא הבעל פתח פתוח שממילא אינה יכולה להכחיש גוף הדבר אבל בנדון שלפנינו שגוף הבעילה לא ידענו

אלא מפיה והיא אומרת אנוסה הייתי בודאי דנאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואף שגם אם גוף הבעילה לא שמענו אלא מפיה ג"כ יש מחלוקת בין הפוסקים אם נאמנת לומר נאנסתי במיגו דלא נבעלתי בסי' קע"ח ס"ג בהג"ה ע"ש. היינו משום דעכ"פ נתייחדה ועשתה שלא כדין להתייחד לכן יש אומרים דאבדה המיגו שלה אבל בנדון דידן לא נתייחדה מרצונה והרשע הזה בא לחדרה בבקר שלא ברצונה ואף אם נאמר שמה שאמרה שביום שבאה הנכרית שמה אז היה הזקן שמה ואחזה בין זרועותיו בזרוע שהכוונה שלא היה שם באותו פעם רק הזקן והיא והנכרית וא"כ נתייחדה אז עם הזקן שלא כדין. אומר אני שאין זה הוכחה על היחוד דאולי היה בית פתוח לרה"ר שאין שם חשש יחוד כמבואר בסימן כ"ב סעיף ט'. אמנם הח"מ שם בס"ק י"ג כתב דאם לבו גס בה אסור וממילא דהה"ד אם היא קרובתו וא"כ בנדון דידן איכא תרתי לריעותא שהיא קרובתו וגם לבו גס בה וא"כ נתייחדה שלא כדין, נראה דאי משום כן אכתי לא איתרע חזקתה דמי יודע אם לא גם אז בא אותו רשע פתאום לביתה שלא ברצונה ואחזה בין זרועותיו וגם אולי היו שם גם אנשים אחרים והרשע בפני כולם אחזה בין זרועותיו, ועוד יותר מזה נלע"ד דאף המחמירין בסימן קע"ח היינו אם הבעילה היתה באותו יחוד שנתייחדה שלא כדין דאמרינן דכיון דהיחוד היה ברצון היחוד אתחלתא דבעילה היא ואדעתא דהכי נתייחדה שאם יבעלנה יבעול והוה תחלתה ברצון וגם הפני יהושע נתן טעם זה. אבל אם היחוד היה באיזה פעם ואחר כמה חדשים נבעלה באונס אין היחוד המוקדם זמן רב ראיה לרצון על הבעילה שהיתה בזמן רב אחר כן:

ואף שעל היחוד העידה הנכרית שהרי אמרה כאשר נחקרה בפני השררה שמה שאמרה בראשונה שראתה זקן שנשא ילדה הוא שראתה שהיו יחד בחדר אחד ואף שמה שאמרה בפני השררה לא היתה מסל"ת שהרי ע"י שאלה ששאלוה השיבה אכתי איכא למימר דמקרי מסל"ת עפ"י מה דאיתא בסימן י"ז סעיף ט"ו כותי שהסיח לפי תומו אעפ"י ששאלו אותו אח"כ ובדקוהו עד שיפרש כל המאורע ה"ז נאמן עכ"ל המחבר, ואף שהב"ש בס"ק מ"א כתב בשם מהרשד"ם דהיינו דוקא באותו מעמד וכאן לא היה באותו מעמד הרי הביא שם הב"ש שהמ"ב בשם מהר"ם ובנימין זאב כתבו דאפילו אח"כ ג"כ מקרי מסל"ת. אך לפי מה שביארתי לעיל בתחלת התשובה לדחות דברי השב יעקב ואפי' לדעת הט"ז אין נכרי מסל"ת נאמן להחמיר במקום שיש חזקת היתר וא"כ שפיר יש להאשה מיגו גם על היחוד:

ועוד אחת יש לדבר בשריותא דהך איתתא כיון שעל המיגו אנו סומכין להתירה יש מקום לומר שאין לה מיגו כיון שתחלה הודית בפני בעלה ובפני אנשים אחרים שנבעלה להזקן

ואף שאמרה ג"כ שאנוסה היתה מ"מ בבואה אח"כ לב"ד ואמרה נאנסתי אין לה מיגו שהרי בפני הב"ד שוב לא יכלה למימר לא נבעלתי, והרי זה לכאורה דומה למה שמבואר בש"ע חשן משפט סי' ע"ב סי"ח בהג"ה וז"ל ואפילו אמר בשעה שראוהו עדים בידו שחייב לו כך וכך כמו שטוען עכשיו בב"ד לא מהימן ודברים הללו מבוארים גם בדברי המחבר בסימן קל"ג ס"ג אם ראו עדים החפץ ביד המחזיק קודם שתבעו המערער לדין אפילו אמר בפניהם קודם שהראהו דעו כי הוא ממושכן לי בכדי דמיו קרינן ביה שפיר עדים וראה וכו' ע"ש. והוא מדברי הרא"ש בתשובה דהכל תלוי אם בשעה שעומדים בפני הב"ד אם יש לו אז מיגו, וא"כ גם באשה זו כיון שבשעה שעמדה בב"ד לא היה לה שוב מיגו לומר לא נבעלתי אינה נאמנת לומר אנוסה הייתי, וכבר ראיתי זה בספר מחנה אפרים בסוף החבור דף כ' ע"ב בד"ה ועתה נלכה וכו' שכתב ובנדון דידן נראה דלית לה מיגו דלא נבעלתי כיון שהעיד העד בפניה ששמע מפיה שנבעלה ואף ששוברו עמו שאמרה ג"כ שהיה באונס מ"מ כיון שהיה שלא בב"ד לא מהני לה כמ"ש הרא"ש בתשובה והטח"מ בסי' קל"ג שהכל תלוי בב"ד שיהיה אז המיגו קיים ואפילו נימא דלא קאמר הרא"ש אלא בתביעת ממון שטענות בעלי דבר תלויות בב"ד דוקא ואיכא נמי תשובת הריב"ש סי' שצ"ג דמשמע בתוך התשובה דפליג על הרא"ש אפי' בתביעת ממון וכו' עיין במחנה אפרים שם. אומר אני דהך ואפילו נימא שכתב ודאי קושטא הוא דנימא כן שדוקא בתביעת ממון קאמר הרא"ש והדבר מוכח משני האחרונים הסמ"ע והש"ך, דהסמ"ע בסימן קל"ג סק"ח כתב דהאי דינא דהרא"ש מיירי דוקא כשנמסר מתחלה הפקדון בעדים והיו העדים כאן והש"ך אף שהשיג על הסמ"ע שם בסק"ה וס"ל דסגי בעדים הללו שאמר בפניהם שהוא ממושכן בידו מ"מ הרי דעת הש"ך בסי' ע"ב ס"ק צ"א דדוקא בטוען עתה בפני ב"ד ממושכן הוא בידי שכיון שעכ"פ מודה שגוף החפץ אינו שלו, אבל אם טען מתחלה בפני העדים לקוח הוא בידי וגם מחזיק עתה בטענתו הראשונה שהוא לקוח בידו נאמן ע"ש בש"ך. וכ"ז שייך בדיני ממונות אבל כאן כיון שעפ"י הודאתה בפני הבעל ושני אנשים חוץ לב"ד שנבעלה באונס וגם בפני הב"ד ג"כ אומרת שנבעלה באונס נאמנת במיגו שהמיגו היה בעת ההודאה בפני עדים ג"כ ושום שבועה לא היתה צריכה ודאי שלא הורע מיגו שלה כלל * [הג"ה מבן המחבר עיין בש"ך חו"מ ס"ס נ"ו במה שחולק על מהר"א ששון ומהר"י טראני בדין מיגו למפרע. אמנם אעפ"כ תורת אמת בפי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דהכא באשה גם בתחלה בהודאתה בפני עדים תיכף היה לה המיגו ונאמנת במיגו שנאנסה והוא ממש כמו שכתב הש"ך

שם גבי שליש שמסר דבר ליד ב"ד ע"ש. וגם בנדון דידן צריכין אנו לדון במה שהודית בפני בעלה שהדבר נוגע לו אם נאסרה עליו בהודאתה ואז תיכף היה לה המיגו:]:
ועוד דודאי תשובת הרא"ש מיירי באופן שההודאה ראשונה שאמר בפני העדים ממושכן בידי או לקוח ועכ"פ הודה שהיה מתחלה של זה שכנגדו מיירי בהודאה גמורה שעכ"פ מתחלה לא היתה שלו ואפשר שמהאי טעמא הצריך הסמ"ע עדי פקדון אבל אם היה יכול לומר על עיקר ההודאה הראשונה איזה אמתלא כגון משטה וכיוצא גם הרא"ש מודה שלא אבד מיגו שלו וכאן בנדון דידן הלא על ההודאה הראשונה היתה יכולה לומר עיני נתתי באחר ואף שאמרתי אנוסה הייתי מערמת הייתי שהייתי יודעת שאם אומר תיכף שהיה לרצון לא יקובלו דברי כי יאמרו עיני נתתי באחר ולכך הערמתי לומר נאנסתי ויאמינו לי גוף הבעילה והאונס לא יאמינו לי וכיון שהיה בידה עתה לפני הב"ד לחזור בה ולומר לא נבעלתי נשאר המיגו שלה כבראשונה. ולכן סיומא דפסקא דהך איתתא שריא לבעלה, ומה טוב שיבוא הדבר לפני עוד שני גדולי המורים ודרינא בהדייהו, דברי הטרוד וחלוש כותב ברפיון ידים:

תשובה יט

בע"ה פראג יום ג' י"א אדר ראשון זאת תורת קנא"ת לפ"ק.

תשובה

שלמא רבא לגברא רבא, ה"ה כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאה"ג המופלא ומופלג בתורה ויראה ובמעלות ומדות פ"ה ע"ה כ"ש מו"ה מענדל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק ליסקא:
מכתבו מן ט' שבט קבלתי ואמנם בין כך ובין כך נהייתי ונחליתי והייתי סגור בחדר המטות ולא יכולתי לראות מכתבו והשם בחסדו עזרני עד כה וברוך הנותן ליעף כח כה יגמור בעדי. והנה ראיתי מכתבו ושורש שאלתו באחד שהלך למרחקים להמציא טרף לביתו ועזב אשתו בביתו ונשתהה בדרך יותר משנה וחזר לביתו בחדש תמוז תקמט"ל ומצא את אשתו טמאה בנדתה ולא שהה בביתו כדי שתוכל לטהר מטומאתה וחזר לדרכו הראשונה ועזב את אשתו בנדתה ולא שב לביתו עד חצי שבט אשתקד דהיינו שבט תקנ"ל ונתעכב בביתו עד אחר הפסח וחזר שוב לדרכו ואחר נסיעתו ילדה אשתו בשמנה עשר לירח תמוז תקנ"ל ולד שלם בגידול וגם גמרו שערותיו וצפורניו והניקתו בעצמה ששה ימים ועל כ"ז יש עדים נאמנים ואח"כ מת הילד בענין רע אך עדיין לא נתודע בבירור באיזה ענין היתה המיתה ובחדש כסלו העבר חזר האיש לביתו ותיכף הזהירו אותו אנשים הגונים שיפרוש מאשתו והודיעוהו כל זאת וגם הודיעו לו שכבר יצא קול קלא דלא פסיק שכבר היתה הרה לזנונים טרם בואו בחדש שבט העבר אלא

שהבעל לא הרגיש בה ולא שמע אז הקול, גם העידו עדים נאמנים שבתחלת חודש ניסן כבר היה כרסה בין שיניה. ובעל האשה חרד לדבר ה' ומרה נפשו שלא יכשל בדבר איסור כי לבו נוקפו ושואל משפט האשה ע"פ התורה אם היא מותרת לו או אסורה לו, זהו תורף השאלה:

ותחלה נדבר מצד הילד היולד בי"ח תמוז אם יש כדאי בזה לאסור האשה על בעלה. והנה באה"ע סי' ד' סעיף י"ד בהג"ה אשה שנתעברה סוף סיון וכו' ואפי' הפילה בתשרי ושמעה הילד בוכה לא חיישינן שהיתה מעוברת קודם לכן דאפשר לו לבכות לחמשה חדשים אלא שהוא נפל ואינו ראוי להיות קיים עכ"ל רמ"א. ואני תמה על הוראה זו דהרי קיימ"ל דרוב ולדות בני קיימא נינהו ולמה נתלה במיעוט ולהתיר ספק סוטה ואף דהיא אומרת ברי לי שמבעלי הוא הולד, אומר אני דלא מהני ברי שלה לא מבעיא להחולקים על דינו של רבינו יונה שהביא רמ"א בסי' ס"ח ס"ז בהג"ה דהא דאשת ישראל אסורה היינו כשאינה אומרת נאנסתי אבל אומרת נאנסתי נאמנת ע"ש בב"ש שזהו דעת רבינו יונה והרמב"ן והרשב"א והרא"ש, ועיין במ"מ פי"ח מא"ב הלכה י"א שהרמב"ם ועוד מפרשים חולקים שאפי' אומרת נאנסתי לא מהני ברי שלה רק לענין כתובה אבל לא לענין איסור. ועתה אני אומר דלהחולקים על ר"י פשיטא שגם כאן לא מהני טענתה שאומרת שנפל הוא אלא אפי' לר"י אומר אני דע"כ לא קאמר ר"י אלא באונס נגד רצון דרובא דרצון אינו רוב גמור רק מדרבנן אחשבוהו כרוב כמ"ש התוס' בכתובות דף ט' ע"א בד"ה ואבע"א לכן מהני ברי שלה נגד הרוב אבל רובא דרוב ולדות בני קיימא נינהו רוב גמור הוא שהרי סמכינן על רוב זה להתיר איסור תורה דהיינו ספק יבמה לשוק כמבואר בסי' קס"ד ס"ז שאם נתקדשה לכהן נשארת אצלו בלא חליצה וא"כ רוב ולדות בני קיימא רוב גמור הוא איכא למימר דגם ר"י וסייעתיה מודים דלא מהני ברי שלה:

ולא עוד אלא דאיכא כאן תרי רובי לאסור דהא ודאי דולד שראוי להולד לתשעה אם הפילתו לחמשה חדשים אי אפשר לו לבכות דהרי שורש דברי רמ"א שיכול לבכות לחמשה חדשים הוא שו"ת דוראן שהביא הב"י בס"ס קע"ח וז"ל שם, מה שאני אומר בזה שהיולדת לשבעה יולדת למקוטעין ויולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין וכו' והרי חודש חמישי לבן ז' כחדש שמיני לבן ט' ואין ספק שנפל בין ח' בוכה ויונק עד קרוב לשלשים יום דכל שלא שהה שלשים יום הרי הוא נפל כדאיתא בנדה ובפ' ר"א דמילה ובפ' הערל וכיון שבן חמש ליולדת לשבעה הוא כבן ח' ליולדת לט' א"כ כשם שבן ח' יכול להתקיים ה"נ בן ה' יכול להתקיים ולבכות דאמרינן בן ז' הוא ונגמר מהרה עכ"ל. הרי עכ"פ דבן ט' בודאי אינו יכול לבכות בחודש החמישי או הששי. ואם אתה אומר

בנדון שלפנינו שנתעברה בשבט וילדה בתמוז והילד בכה וחי כמה ימים צריך אתה לומר שהוא נגמר מהרה שהוא היה עתיד להיות בן שבעה וגם לומר שהוא נפל והרי ביבמות דף ל"ז ע"א אמרו דרוב נשים לתשעה יולדות וא"כ הרי כאן נגד תרי רובי דהרי רוב ולדות לאו נפלים נינהו. ובזה נראה מה שעלה ברעיוני לומר גם לאידך גיסא לזכות האשה לצדד להיתר ולומר דאף דסמכינן על רוב ולדות בני קיימא נינהו אפי' לקולא להתיר יבמה שנתקדשה לכהן ע"י ולד שמת תוך שלשים יום בלי חליצה היינו משום דליכא חזקה נגד הרוב דהרי תיכף כשנולד הולד שוב פסק ממנה חזקת איסור יבמה לשוק דתיכף שנולד אמרינן מסתמא בר קיימא הוא ואפי' קודם שנולד גם בשעת עיבורה שוב לא שייך חזקת איסור יבמה לשוק, ועיין בנ"ב (קמא) שלי חלק אה"ע סי' ס"ט בד"ה ולכן אני אומר, שם כתבתי דמעולם לא שייך חזקת איסור יבמה לשוק ואפילו תיכף אחר הנישואין דאמרינן רוב נשים מתעברות ויולדות ע"ש בחיבורי:

ובזה יש לתרץ מה שנתקשו התוס' במס' נדה דף מ"ד ע"ב בד"ה דקים ליה וכו' מדוע אסרינן בהמה שנשחטה ביום שביעי משום ספק נפל ניזל בתר רוב ולדות דהוו בני קיימא ותירצו דנפלין הוי מיעוט דשכיח ודבר ההוה הוא לכך החמירו חכמים. ולכאורה דבריהם תמוהים דאכתי קשה הרי ביבמה סמכו על רוב ולדות והתירו ולא החמירו. ובגליון היורה דעה שלי כתבתי דזה כוונתן במה שאמרו דבר ההוה והיינו בכל בהמות יש לנו לדון אם מותר לשחטה תוך שבעה ומקרי דבר ההוה לכך החמירו חכמים אפי' בדיעבד משא"כ יבמה אינו דבר ההוה לזה מקרה הוא שאירע שילדה ומת הולד תוך שלשים לכן לא החמירו. ואמנם זה תינח אם מה שאיסור בהמה קודם ז' ימים הוא רק חומרא דרבנן שפיר שייך למימר דלא החמירו אלא בדבר ההוה אבל לפ"מ שהוכחתי ממה שאמרו במס' ר"ה דף ז' ע"א דקאמר בעל מום מי מצי אכיל ליה וכו' משמע שאסור מן התורה משום ספק נפל דאי מן התורה שרי למה לא נמנה לו שנה משעה שנולד דאטו ע"י חומרת חכמים נתיר להשהותו יותר משנה א"ו מן התורה אסור משום ספק נפל (ומכאן קשה קצת על רבינו הגדול הרמב"ם שסובר שכל הספקות מותרים מן התורה). וא"כ קשה מדוע ביבמה סמכו על רוב ולדות והתירוה בלי חליצה. ולפמ"ש ניחא דבמה שכתבו התוס' דהוי מיעוט דשכיח נראה דאף דלרבנן מיעוט כמאן דליתא ולא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה מ"מ במיעוט דשכיח עכ"פ לא אמרינן כמאן דליתא ואף שאזלינן בתר רובא אפילו נגד מיעוט השכיח מ"מ היכא דאיכא חזקה בהדי מיעוט השכיח אמרינן סמוך מיעוט השכיח לחזקה והוי לה פלגא וכל בהמה יש לה בתייה חזקת איסור אינה זבוחה, וגם זה פשוט דבנפל לא שייך שחיטה כלל ואף אם שחטו נבילה הוא ולכן

בהמה שנשחטה ביום שביעי או קודם לזה אמרינן סמוך מיעוט נפלים דשכיח לחזקת אינה זבוחה שהיה לה קודם השחיטה והרי היא אסורה כמו שהיתה (ובזה גם דברי הרמב"ם מתורצים דע"כ לא קאמר הרמב"ם שהספיקות מותרים מן התורה אלא היכא דליכא חזקת איסור), ושפיר קאמרי במס' ר"ה בעל מום מי מצי אכיל שהרי כשישחטנו יהיה אסור משום חזקת אינה זבוחה אבל יבמה שמת הולד תוך שלשים יום לפמ"ש דלא שייך בה חזקת איסור כלל שפיר סמכינן על רוב ולדות אף שהוא מיעוט דשכיח ודי שהחמירו לכתחלה היכא דאפשר בחליצה דהיינו בנתקדשה לישראל אבל בנתקדשה לכהן הניחו על דין תורה דאזלינן בתר רוב ולדות:

ובאומר פתח פתוח ונתקדשה פחות משלש דליכא ס"ס שהחולקים על רבינו יונה ואומרים שאפי' אומרת נאנסתי לא מהני משום דרובא ברצון ג"כ איכא למימר אף דיש לה חזקת היתר לבעלה מ"מ רובא וחזקה רובא עדיף ולכך החמירו החולקים דלא מהני ברי שלה נגד רובא דרצון אבל בנדון דידן שהיא אומרת שמבעלה נתעברה והולד נפל הוא אף דרוב ולדות בני קיימא נינהו אוקי חזקת היתר שלה נגד הרוב וכאן אפשר לא אמרינן רובא עדיף מחזקה עפ"מ שביארתי בנ"ב שם בד"ה ובאמת וכו' דעד כאן לא הוכיחו התוס' במס' חולין דרובא עדיף מחזקה עיין בחולין דף י"א ע"א בד"ה מנא הא מלתא וכו' אלא כגון טמא מת שהוזה עליו אפר פרה שרובא וחזקה סתרי אהדדי שאם אתה אומר העמד טמא על חזקתו הראשונה שהוא טמא צריך אתה לומר שהפרה טריפה היתה ולכן לא עלתה ההזאה לטהרו ואם אתה אזיל בתר רובא ורוב בהמות כשרות הן א"כ על כרחך הוטהר הטמא ויצא מחזקת טומאתו, ואמנם חזקה זו אינה מחוסרת מעשה להוציאו מחזקת טומאה שהרי המעשה הצריך לטהרתו שהיא ההזאה בודאי כבר נעשה שהרי הוזה עליו אלא שאנו מסופקים על המעשה אם היה כשר או פסול ואם אזלינן בתר חזקה אמרינן שהמעשה היה פסול ואם אזלינן בתר רובא היה המעשה כשר בזה רובא עדיף מחזקה ואזלינן בתר רובא. [הגה"ה מבן המחבר עיין בתוס' במס' בכורות דף כ' ע"ב ד"ה חלב פוטר שמקשים הך קושי' דנפל למים שאין להם סוף דאזלינן בתר רובא ולא אמרינן סמוך מעונו לחזקת א"א ואיתרע ליה רובא. וניחא להו להתוס' בזה דזה הוא רוב מצוי ושכיח והמיעונו הוא לא שכיח ואפי' לר"מ לא חיישינן וכן ברוב המצויין אצל שחיטה לא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה מהאי טעמא דהך מיעוט דאין מומחין לא שכיח ע"ש ועיין בראש"ש שם, אך לקמן בהגה"ה הוכחתי דהתוס' במס' חולין לית להו הך סברא לחלק בין רוב המחוסר מעשה לשאר רוב ודברי אאמ"ו הגאון הם לשיטת רש"י ודוק:] ואשה שנפל בעלה למשאל"ס שהיא מותרת מן התורה מטעם רוב

אף שיש לה חזקת איסור א"א מ"מ מה שצריך להוציאה מחזקת א"א הוא מיתת בעלה וכיון שנפל למים אין המיתה מחוסרת מעשה אדרבה אם אנו רוצים לומר שחי הוא צריכין אנו לומר שיצא מן המים אנו אזלינן בתר רובא שנשאר במים ולא עלה וממילא כבר מת. וכן בדינו של רבינו יונה באומרת נאנסתי שבודאי נבעלה תחת בעלה לאיש זר שהרי נתקדשה פחותה מבת שלש וא"כ המעשה שצריך להיות להוציאה מחזקת היתר לבעלה דהיינו הזנות תחת בעלה ודאי נעשה אלא שאנו מסופקים אם נעשה המעשה באופן שאינו מוציאה מחזקת היתר דהיינו באונס או אם נעשה המעשה באופן המוציאה מחזקת היתר דהיינו ברצון בזה אמרינן דרובא ברצון ורוב עדיף מחזקה. אבל בנדון דידן שאנו מסופקים אם נבעלה לאחר כלל וע"י הולד אנו רוצים לומר שמא בר קיימא הוא וזינתה תחת אישה או שמא נפל הוא ומאישה נתעברה אף שרובן של ולדות בני קיימא הן אמרינן הרי יש חזקה נגד הרוב שיש לה חזקת היתר ולא נעשה בה שום מעשה מאיש זר ואם אתה רוצה להוציאה מחזקת היתר צריך אתה לומר שנעשה בה מעשה והיכא דמחוסר מעשה להוציא מהחזקה לא אמרינן רוב עדיף מחזקה וחזקה שקולה כרוב ושוב מועיל ברי שלה * [הגה"ה מבן המחבר עיין במס' קדושין דף פ' ע"ב דפליגי רבנן בתינוק שנמצא בצד עיסה שהוא טמא דאף שיש לעיסה חזקת היתר רובא עדיף ור"ת מפרש שם דרוב תינוקות מטפחין היינו שמטפחין בעיסה וכתבו התוס' במס' חולין דף פ"ו בד"ה רוב תינוקות דאף שלא נמצא בצק בידו של תינוק ג"כ חכמים מטמאין ונקט בצק בידו לרבותא דר"מ ע"ש בסוף הדיבור. הרי מבואר דאף שמחוסר מעשה דהא אפשר שלא נגע התינוק כלל בבצק ואפ"ה ס"ל לרבנן דרובא עדיף מחזקה ועיין במס' בכורות דף כ' ע"א דלרבא לית ליה חילוק בין רוב דתליא במעשה לשאר רובי. וע"ש בתוס' ד"ה רבינא אמר ועיי' במס' יבמות דף קי"ט ע"א בתוס' ד"ה ר' מאיר וצ"ע ודוק. ועיין במס' בכורות דף כ' ע"ב בתוס' ד"ה חלב פוטר וכו' ועיי' ביו"ד סימן שי"ו בלוקח בהמה חולבת פטורה מן הבכורה וסמכינן ארוב אף שהוא נגד החזקה דלא ילדה עדיין ועיין בראש"ש שם. ועיין מה שכתבתי עוד בהג"ה לקמן:] זה עלה ברעיוני. שאפילו החולקים על רבינו יונה באומרת נאנסתי יודו כאן שנאמנת לומר מבעלי הוא העובר הזה וטהורה אני, אבל לפמ"ש דכאן יש תרי רובי לאיסור. וזה פשוט שאף לפי מ"ש דהיכא דמחוסר מעשה להוציא מהחזקה לא אמרינן רובא עדיף מחזקה היינו שאין לנו ראיה דרובא עדיף דעיקר הראיה כתבו התוס' שהוא מפרה אדומה כנ"ל אבל הא ודאי שגם להיפך אין לנו ראיה שתהי' החזקה עדיף מרובא אבל אמרינן דשקולים הם וא"כ כאן דאיכא תרי רובי לאיסור מוקמינן חד רובא נגד החזקה וכאלו אין כאן לא רוב ולא חזקה ונשאר הרוב השני לצד

האיסור ולא מיבעיא להחולקים על ר"י ואוסרים באומרת נאנסתי מטעם רוב רצון אף שיש עכ"פ חזקת היתר אינו מועיל ברי שלה ק"ו כאן שכבר נסתלקה החזקה נגד חד רובא ונשאר רוב השני לאיסור בלי שום חזקה נגדו פשיטא שאינו מועיל ברי שלה אלא אפי' לר"י שמתיר באומרת נאנסתי היינו משום דעכ"פ מסייע לה החזקה וק"ו לפי מה שפלפלתי בתשובה אחרת לומר דרבינו יונה משום מיגו הוא מתיר ודלא כדברי הרא"ש שם בכתובות בסוגיא דפ"פ שכתב שלא שייך שם מיגו והארכנו בזה פשיטא שכאן אין לה שום מיגו שהרי אין לה שום טענה יותר טובה מטענתה שלא נבעלה לאיש זר כלל:

ואמרתי אפתח לה פיתחא להיתר מסוגיא דפ"פ בכתובות דף ט' ע"א דלא אסרינן ע"י טענת פ"פ אלא באשת כהן או בישראל וקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת שלש אבל אם נתקדשה יתירה מבת שלש או כשהיא גדולה לגמרי מותרת מטעם ספק תחתיו ואת"ל תחתיו שמא באונס ואף שהיא אינה טוענת אנוסה הייתי אנן טענינן ואמרינן שהיא בושה להודות אפי' על אונס ע"ש בתוס' סוף ד"ה ואב"א וא"כ גם בנדון שלפנינו אמרינן שמא מבעלה הוא הולד ואת"ל מאיש זר שמא באונס ואף שיש לחלק דשם הס"ס מתהפך שמא אינו תחתיו ואת"ל תחתיו שמא באונס ואת"ל ברצון שמא אינו תחתיו דגם באינו תחתיו איכא חילוק עכ"פ בין אונס לרצון שברצון עכ"פ עשתה איסור והיא רשעה, אבל בנדון דידן אם אתה מתחיל שמא באונס שמא ברצון שוב לא שייך לומר ואת"ל ברצון שמא מבעלה דאצל בעלה לא שייך שום חילוק בין אונס לרצון בשום דבר וה"ז דומה למ"ש הש"ך בקונט' הספיקות סי' י"ד דבספק שמא יצא לחוץ וספק שמא לאחר שחיטה ס"ס זה אינו מתהפך דכשאתה אומר ואת"ל יצא לחוץ אי אתה יכול לומר שמא לאחר שחיטה דאז לא שייך לאפלוגי בין יצא לחוץ או לא א"כ גם כאן כשאתה אומר שמא ברצון לא שייך לומר שמא מבעלה נראה דכאן אין צריך להתהפך שהרי מתחלה אתה צריך לדון אם זינתה כלל וע"כ צריך להתחיל בספק שמא מאיש זר נתעברה ושפיר אמרינן אפילו תאמר מאיש זר אכתי שמא באונס:

אבל אחר העיון איכא למשדי נרגא בהך ס"ס שהרי התוס' שם במס' כתובות הקשו אמאי שריא והלא הך ספק אונס כמאן דליתא דמי שהרי רובא ברצון ותירצו דהך רובא דרצון אינו רוב גמור ולכך גבי ספק אחד מיחשב רובא אבל לגבי ס"ס שרי יעו"ש בתוס', וא"כ התם דעכ"פ ספק אחד דהיינו שמא אינו תחתיו הוא ספק גמור ואין שם רוב נגדו ואפ"ה אי הוה רוב רצון רוב גמור הוה סותר ספק אונס ולא הוה מהני ס"ס ועיקר ההיתר לפי שאינו רוב גמור וא"כ ק"ו בנדון דידן דשני הספיקות הם נגד רוב שהספק אונס הוא נגד רוב רצון וספק שמא נפל הוא נגד רוב ולדות בני קיימא שהוא רוב גמור שהרי סומכין

עליו בהיתר יבמה ולא עוד אלא שהוא ג"כ נגד רוב יולדות לתשעה נגמרין ואיך בכה הילד בחודש הששי וגם חי ששה ימים וינק והיה גדול באיברים ונגמרו שערו וצפרניו, וכיון ששני הספיקות הם נגד הרוב לא מצינו שיועיל ס"ס כזה:

ולהיות שקשין גירושין ובפרט במדינות הללו שיש פקודת המלכות שלא לגרש כי אם אחר חקירות רבות עפ"י שרי המדינה ולכן אמרתי אולי אוכל לחתור היבשה להמציא איזה קולא. ונראה דעכ"פ מצינו ס"ס מהני בלי אמירת ברי שלה דהיינו בסוגיא דפ"פ שהרי מיירי שהיא שותקת או מכחישתו לגמרי ואפ"ה אנן מספקינן ספיקות להתיר וגם כיון דהלכה כר"ג בכתובות דף י"ג ע"א במשנה דראוה מדברת וכו' ואמרינן שם דף י"ד ע"א דלר"ג אלים לי' ברי דאפי' בחד ספיקא מכשיר וקיל ליה שמא דאפי' בס"ס אוסר וא"כ אמירת ברי שלה עדיף מס"ס והא ודאי דס"ס עכ"פ לא גרע מרוב, והרשב"א בתשובה סימן ת"א מספקא לי' אם ס"ס עדיף מרוב אבל הא ודאי דלא גרע מרוב וא"כ אמירת ברי שלה דוחה רובא דרוב ולדות שהרי היא אומרת ברי שמבעלה נתעברה וא"כ עכ"פ נשאר ספק נפל על בוריו ורק ספק אונס הוא נגד רוב רצון והרי הוא דומה ממש לס"ס דסוגיא דפ"פ ואף שיש כאן תרי רובי נגד הספק נפל נראה דחד רובא אידחי נגד אמירת ברי שלה וחד רובא אמרינן אוקי חזקת היתר נגד הרוב * [הג"ה מבן המחבר עיין מה שכתבתי לעיל בהגה"ה והבאתי סוגיא דבכורות לענין דחלב פוטר, ועיין ברא"ש שם דכתב דאי לאו דיש לולד חזקה שהוא חולין כמו שהיה במעי אמו הוה אמרינן סמוך מיעוט דחולבות אף שאינן יולדות לחזקת האם שלא ילדה עדיין ע"ש ברא"ש. אמנם כל זה מצינו לחומרא אבל לילך בתר חזקה נגד רוב אף שמחוסר מעשה לא שמעינן, וכן מבואר שם בתוס' וברא"ש ודוק:] וכפי מ"ש דנגד החזקה דמחוסר מעשה להוציא מהחזקה לא אמרינן רובא עדיף מחזקה ונשאר הס"ס כמו ס"ס דסוגיא פ"פ ואף שיש לבעל דין לחלוק ולומר דאעפ"כ לא דמי דהתם בסוגיא בהדי דס"ס יש לנו ג"כ חזקת היתר של האשה אבל כאן חזקת היתר כבר אמרנו שהוא נגד רוב וא"כ נשאר רק ס"ס בלי סיוע דחזקת היתר נראה דאף דא לא תברא שהרי גם שם כשם שיש חזקת היתר יש ג"כ חזקת הגוף הסותר הספק שמא אינו תחתיו דמוקמינן הגוף על חזקתו כמ"ש התוס' שם בד"ה ל"צ וכו' וא"כ שפיר הוי דומיא דהתם. כך היו מחשבותי שוטטות אם להתיר או לאסור ויותר הכרעתי להתיר מטעמים הנ"ל:

אמנם כל זה אם לא היה בנדון הזה רק ריעותא של הילד הנולד אבל דא עקא שכבר קודם ביאת הבעל לביתו בחדש שבט יצא קול על האשה שהיא הרה לזנונים והיה קלא דלא פסיק ואיך נתלה העיבור בבעלה ואף דלא אסרינן בשביל קלא דבתר נישואין ועיין

בסימן י"א מ"מ גורע הקול הזה הספק של שמא מבעלה נתעברה והרי בסימן ד' סעיף י"ד בהג"ה בילדה תוך יב"ח דאמרינן דאשתהי כתב רמ"א דאם ראו בה דבר מכוער לא אמרינן דאשתהי והרי גם שם איכא ס"ס להתיר דשמא אשתהי ומבעלה נתעברה ואת"ל מאיש זר אכתי שמא באונס ואף דשם בסימן ד' מיירי לענין הולד אם חיישינן שהוא ממזר ולענין הולד אין חילוק בין נבעלה באונס או ברצון מ"מ המעיין בתשובת מיימ' השייכים להל' אישות סי' כ"ה ששם הוא מקור דינו של הגהת רמ"א יראה שלאסור האשה מיירי שם וא"כ גם שם יש ס"ס ואף שאם הכיעור מורה על זנות הרי זינתה ברצון מ"מ הרי אנן לא אסרינן בשביל כיעור ואם לא היה כאן ריעותא של הולד ששהה לא הוה אסרינן אך ע"י הכיעור שוב לא אמרינן דאשתהי וקלא דל"פ לא גרע מכיעור בלא קלא וכיון שקלא דל"פ שכבר היתה מעוברת קודם שבט איך נימא ספק שמא מבעלה, הא חדא: ועוד כיון שהעידו עדים נאמנים שבתחלת ניסן היה כריסה בין שיניה ואיך נימא שנתעברה בט"ו בשבט והרי הכרת העובר אינו קודם שלשה חדשים, לא מבעיא אם תחלת ניסן הכוונה על תחלת ניסן ממש שאז אפי' נימא שהולד ההוא הוא מהנגמרים לשבעה מ"מ אכתי צריך להכרת העובר שני חדשים ושליש כמו שפירש"י במס' נדה דף ח' ע"ב בד"ה דילדה לשבעה שמא ניכר עוברה לשליש ימיה דהיינו שני חדשים ושליש וכו' הרי דאף ביולדת לשבעה בעינן עכ"פ שני חדשים ושליש, ואפילו אם נימא שלא כדברי רש"י ואמרינן דסגי בשליש ימים של יולדת לשבעה והרי יולדת לשבעה יולדת למקוטעים ולדברי רמ"א בסימן כ' סעיף י"ד סגי בחמשה חדשים שלמים ויום אחד בתחלה ויום אחד בסוף דשפורא גרים וסגי בשליש מן קנ"ב ימים מ"מ לא עלתה ארוכה לאשה, דהרי כיון שטעם משום שיפורא גרים א"כ אם אשה זו נתעברה חמשה עשר בשבט לא נשלמו לה שבעה חדשי העיבור עד תחלת אב והם חמשה חדשים שלמים וחמשה עשר יום משבט ויום אחד מן חודש אב ואדר ואייר ותמוז הם חסרים נמצא עולים ימי חמשה חדשים קמ"ז יום וחמשה עשר יום משבט ויום אחד מן אב סך הכל קס"ג יום והשליש מזה הוא נ"ד יום ושליש והרי מחמשה עשר בשבט עד תחלת ניסן הוא רק מ"ו יום ואפילו אם נימא שלא נתעברה עד סוף שבט והיתה עתידה לילד באחד באב ונמצא ימי עיבורה קמ"ט יום ושליש מזה הוא חמשים יום והרי מן סוף שבט עד תחלת ניסן הוא רק שלשים יום אך אם נימא שתחלת ניסן היינו בשליש הראשון של חודש ניסן אז יש למצוא שליש ימים, וכ"ז דוחק. גם על דברי רמ"א שסגי בחמשה חדשים תמהו האחרונים ואיך נגבב כל הדוחקים, ולא עוד שגם בשליש ימיה ממש הכוונה בהכרת העובר שניכר קצת אבל שיהיה כריסה בין שיניה הוא דבר שאי אפשר

תיכף בשלשה חדשים וביבמות דף מ"ב ע"א משמע ברש"י דהכרת העובר היא בדדים או בהילוכה בעפר תיחוח שהפסיעות עמוקות יותר מפסיעות שאר נשים יעו"ש, אבל שיהיה כריסה גדול עד שיהא ניכר לרואים הוא רחוק בעיני ולכן לא מצאתי היתר לאשה זו והיא אסורה לבעלה:

ואמנם כל זה הוא בעוד שלא הודיעני דברי האשה מה היא אומרת ואיסור זה שהחלטתי היינו במכחשת לגמרי ואומרת שלא נבעלה כלל לאיש אבל אם היא מודית שנתעברה מאיש זר רק אומרת נאנסתי אז יודיעני דבריה וגם יודיעני הנהגת האשה אם היא מוחזקת לצנועה וכשרה ולא ראו בה דבר פריצות כלל ואז אדע לחתוך דינה אבל אם אינה מתרצת עצמה שאנוסה היא אסורה לבעלה ובפרט שהולד היה גדול בגידול ונגמרו שערו וצפרניו ועיין בסימן קנ"ו בב"ש סק"ג דמדאורייתא סימן של שערו וצפרניו לחוד הוי סימן שאינו נפל ועוד כיון שהיה גדול בגידול והרי מהר"ש דוראן עצמו שהביא הב"י בסס"י קע"ח כתב ואעפ"י שלענין שיהיה נגמר באבריו הדבר ידוע שהנולדים לשבעה המה חלושי היצירה אבל כבר אמרתם בזה טעם נכון לפי שאביו ואמו רמי הקומה וכו' הרי משמע שאי לאו שאביו ואמו רמי הקומה לא היה מתיר ולא עוד אלא שאולי הר"ש דוראן מיירי בלא נגמר שערו וצפרניו וכן משמע מלשונו שכתב שהפילה נפל דבזה לא שייך לומר רוב ולדות בני קיימא. כ"ז נלע"ד, דברי מחותנו וא"נ הד"ש:

תשובה כ

ב"ה פראג א' ער"ת טבת תקמה"ל לפ"ק:

תשובה

שם משמואל הרמתי, האומר לחכמה אחותי, בנן של קדושים הכרתי והפלתי, ה"ה כבוד אהובי, ש"ב נד"ז ידידי וחביבי הרב המאה"ג חריף ושנון מופלג בתורה ובמעלות חכם וסופר נ"י פ"ה כ"ש מו"ה שמעלקא ליב נר"ו:

קבלתי מכתבו הטהור ולהיות שזה יותר משנה שאני אינני בקו הבריאה וראשי כבד עלי מאד ושאר הגוף לא פלט ובעו"ה אני סובל יסורים שיש בהם ביטול תורה ואפילו עול הישיבה הוצרכתי לפרוק מעלי ולהעמיס על בני הרב הגדול החריף מוהר"ר שמואל סג"ל והרופאים גזרו עלי שלא לעיין בשום עיון ולכן אני נמנע מלהשיב לשואלים רק בדבר הנחוץ אבל לא דבר שהוא צורך פרוצות וזונות, אבל לאהבת אבותיו קדושי עליון כי מכותלי מכתבו ניכר שהוא בן לאותו צדיק הגאון מו"ה שלום זצ"ל בן בנו של הגאון החסיד מו"ה אלעזר זצ"ל אב"ד דק"ק אמשטרדם ולכן נתחזקתי מעט ועיינתי בדבריו הנחמדים. ושורש שאלתו אשה שהיא אשת כהן והיא ישבה גלמודה מבעלה זה שמונה

עשרה שנים ובקרב שנים הללו יצא קול זנות על האשה כי הרה וגם ילדה והאשה מכחשת לאמר לא פעלתי און לא הריתי ולא ילדתי. ועתה בא בעלה ואמר אהבתי את אשתי ואינני מאמין עליה שום דבר זנות, מה דין הזוג הזה אם מחוייבים ב"ד להפרישם. והעתיק מעלתו כל מה שהועד עליה שם מדברי כיעור והקול שיצא עליה ולקמן בדברינו יתבאר אם דברים הללו הם נחשבים כיעור וכמו כן אם הקול ההוא מקרי קלא דלא פסיק. ורום מעלתו שפט את הדברים המכוערים שבה לכיעור ואפי' לטומאה גם את הקול דן כקלא דלא פסיק ולכן דעתו שמחוייבים לשבור הזוג ולהפרישם ע"י גט כריתות הכורת בינם. ואף שאין דרכי במה שאני משיב לשואל לפלפל בדברי השואל רק להשיב גוף הדין אכן לאהבת אבותיו אשתעשע מעט בדבריו:

וראשית דבריו בפלוגתא שבין הראשונים בהך סוגיא ביבמות דף כ"ד ע"ב ודף כ"ה ע"א בעדי כיעור וקלא דל"פ להוכיח דעכ"פ בעידי כיעור לחוד אינה נאסרת דאל"כ איך אמרינן בסנהדרין דף מ"א ע"א דעדי נערה המאורסה יכולים להנצל ממיתה שיכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו דהרי אי לאוסרה לחוד באו למה העידו שראו כדרך המנאפים והרי די אם היו מעידים שראו דבר מכוער, ימחול ויעיין בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סוף סימן ע"ב וימצא מבוקשו. ואמנם מה שרצה מעלתו שוב להוכיח שגם דבר מכוער בצירוף קלא דל"פ אינו אוסר על הבעל דאל"כ איך מקשה התם אלא אשה חבירה דמתקטלא היכי משכחת לה נימא שהיה שם קלא דל"פ והעדים העידו על טומאה ממש כדרך המנאפים וא"כ ודאי למקטלה העידו דאי לאסרה היה להם להעיד רק על דבר כיעור שהרי כבר היה קלא דל"פ, נראה שאין זה הוכחה והוא ע"פ שביארתי בחידושי הלכות אשר לי לתרץ קושית מהרש"א שהקשה דלמא משכחת דמקטלא כשמת בעלה בשעה שהעידו. ותירוצו של המהרש"א הוא תמוה, שהמהרש"א תירץ דאכתי יכולים לומר להפסיד כתובתה באנו דמה יענה מהרש"א דאכתי מאי מקשה לאסרה על בועלה באנו דלמא מיירי שמת הבועל ואמרתי דהא דחבר א"צ התראה לריב"י הוא משום דחבר הוא כאילו התיר עצמו למיתה וכמבואר כאן בתוס' ד"ה אשה חבירה ואם זו בשעת זנות היה בעלה חי לא התירה עצמה למיתה דאטו ידעה שבעלה ימות קודם שיעידו היא סברה שיעידו תיכף ויהיה עדות שאאי"ל שיכולים לומר לאסרה על בעלה באנו. ואמרתי בזה פירוש דברי רב חנן שם עדי נערה המאורסה וכו' מתוך שיכולים לומר לאסרה על בעלה באנו. והנה הך מתוך הוא מיותר וה"ל למימר שיכולים לומר ולפמ"ש ניחא דר"ח מיירי אפילו העידו אחר מיתת הארוס ששוב אינם יכולים לומר לאסרה באנו אפ"ה הוי עדות שאאי"ל מתוך שיכולים וכו' כלומר בשעת הזנות

שאז היה הארוס חי היו יכולים לומר לאוסרה באנו לא התירה עצמה אז למיתה. ובזה נדחה מ"ש התוס' בד"ה לאסרה על בועלה וכו':

ובזה נדחה גם מ"ש מעלתו בשם חד צורבא מרבנן לפרש הך סוגיא שזינתה וחזרה וזינתה מיירי שעדי זנות האחרונים באו תחלה ונאסרה על בעלה על פיהם ושוב באו עדי זנות הראשונים ונהרגת על פיהם אפי' בסקילה שאז בשעת זנות הראשון בתולה היתה ולפמ"ש א"א לומר כן דאכתי לא התירה עצמה למיתה בשעת זנות הראשון שאז היו יכולים לומר לאסרה על בעלה באנו וע"כ על זנות השני נהרגת * [הג"ה מבן המחבר לפי מה שהוכיח אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דמה דמתרץ שזינתה וחזרה וזינתה היינו שבאו להעיד על זנות שניה, יש לתת לב על מה דיש להקשות דמאי פריך הגמ' אשה חבירה לר"י דקיי"ל דמיקטלא היכא משכחת לה מנ"ל להש"ס דלמא באמת אשה חבירה שזינתה לא מיקטלא, ובספר אורים ותומים ברישׁ סי' ל"ח מתרץ דקושית הגמ' הוא לר"פ דמוקי לעיל דף ח' ע"ב פלוגתא דר"מ ורבנן במוציא שם רע בפלוגתא דר"י ב"י ורבנן דסברי מש"ר בכ"ג סברי כר"י ב"י דמיקטלא לכך בעי כ"ג והשתא פריך שפיר היכא משכחת לה הא מצו העדים לומר לאוסרה על בעלה באנו. ולפ"ז קשה הא התוס' כתבו לעיל דף ח' ע"א בד"ה מש"ר דפלוגתא דר"מ ורבנן לענין ק' סלעים דקא תבע האב מהבעל ואי קושית הגמ' מש"ר דמיקטלא היכי משכחת לה קאי אהך פלוגתא דר"מ ורבנן איך מתרץ הגמ' שזינתה וחזרה וזינתה הא לפי הוכחת אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל מיירי שהעדים העידו על זנות שניה ושוב ליכא בה דין מוציא ש"ר כיון שהיא בעולה ליכא בה חיוב סקילה כי אם חנק ולא דנין בה דין מוציא ש"ר דבקרא כתיב נערה בתולה מאורשה ועיין במס' כתובות דף מ"ה וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא על ר"פ במאי מוקים להך פלוגתא דר"מ ורבנן במש"ר אי בעדים שהעידו בזנות ראשון ליכא חיוב מיתה דהא העדים יכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו והוי עדות שאין אי"ל ומ"ט דרבנן דבעי כ"ג ואי בזנות שני ליכא דין מש"ר וצריכין אנו לומר לשיטת אאמ"ו הגאון דזנות ראשון היה שנבעלה שלא כדרכה ואנן קיי"ל כרבנן במס' קדושין ט' ע"ב דבאו עליה עשרה אנשים ועדיין היא בתולה כולם בסקילה וא"כ גם בזנות שני דין נערה ומש"ר דנין בה. ודע דבהגהת מ"ל בפ"ב מהל' סוטה הל' י"ב מביא בשם מהר"א ששון שנסתפק בבועל שני אי נאסרה עליו הואיל וכבר נאסרה על הבעל. ובשער אפרים בקונטרס אחרון ובתשובת ש"י סי' צ"ד הקשו עליו הא הגמ' קאמר לאוסרה על בועלה שני ע"ש. אמנם אם נפרש תירוצא דגמ' שזינתה וחזרה וזינתה דעדי זנות האחרונים באו תחלה ואח"כ באו עדי זנות הראשונים ליכא סתירה על מהר"א ששון ושפיר קאמר הגמ' דמצו אמרי

לאוסרה על בועלה שני באנו, פירוש דהאי בועל שני שהעידו עליו עדים האחרונים זה הוא הבועל ראשון ונאסרה עליו, ולפ"ז אי אמרינן כפירוש אאמ"ו הגאון ז"ל או כפירוש השני תליא בספקא של מהר"א ששון, ודוק בזה כי קצרתי וזה כמה שנים הארכתי בזה בלימוד הישיבה וכאן אין הגליון מספיק לקבל אריך:] ולפ"ז גם דברי מעלתו נדחים דמה בכך שכבר היה קלא דל"פ קודם שהעידו העדים אטו ידעה היא בשעת זנות שיהיה קלא דל"פ קודם שיעידו העדים. ואין לומר שכבר קודם זנות כבר היה קלא דל"פ וא"כ העדים שיעידו על הזנות שפיר יבואו למקטלה שאם לאסרה היה די בכיעור וא"כ שפיר התירה עצמה למיתה דמסתמא העדים יעידו על טומאה ממש שראו. אמנם זה אינו דאצלי דבר פשוט דלהני פוסקים דס"ל דבעינן עדי כעור וגם קלא דל"פ צריך להיות הכיעור והקול על מעשה אחד כגון שיצא קול שזינתה בשעה פלונית ועדים מעידים שאז ראו דבר מכוער אז הקול מסייע להכיעור והכיעור מסייע להקול ובודאי זינתה אז אבל אם היה קול שזינתה ביום פלוני ועדי כיעור מעידים שראו דבר מכוער ביום אחר אין ענינם יחד ולא מצטרפי. ומעתה אם יצא הקול קודם הזנות שזינתה בעדים היו העדים מוכרחים להעיד על טומאה ממש אפי' אם באו רק לאוסרה שאם יעידו על כיעור והרי אינן יכולים להעיד רק על אותו זמן שראו ולא יצטרף עם הקול הקדום. ואם אכתי יחזק דבריו דאי מהני עדי כיעור וקלא לאסרה נימא דמשכחת למקטלה כגון שכבר היו עדי כיעור וקדל"פ קודם הזנות וכבר נאסרה וגם זה אינו הוכחה דא"כ היינו דמשני שזינתה וחזרה וזינתה דהרי ע"י עדי כיעור וקול הוה כמו זינתה שהרי מש"ה אסרינן לה על בעלה. ועיין ברבינו אשר שם ביבמות דהני דאסרי ע"י עדי כיעור הם אומרים דעדי כיעור קורא עדי טומאה שהם מפרשים דמה דאמרינן שאין נאסרת אלא ע"י עדים דעדי כיעור הוא כמו שני עדים כמו שאמרו דפתח פתוח כשני עדים ה"נ עדי כיעור:

ומה שרצה להוכיח דאין אשה נאסרת כי אם ע"י טומאה ממש דאל"כ מה הקשה בירושלמי בשילהי גיטין לב"ש למה לי לא יוכל בעלה הראשון תיפוק ליה דאסור להחזיר סוטתו ודחיק לאוקמי לעבור בשני לאוין שזה דוחק דהרי כל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי ונוקי דקרא מיירי בעדי כיעור ובקלא דל"ת דמחויב בעלה לגרשה ואח"כ נשאת לאחר ואפסקא לקלא וכו' והאריך בזה. וגם זה אינה הוכחה, חדא שגוף הדבר מה שנדפס דברי התוס' בשילהי גיטין לעבור בשני לאוין הם טעות שהרי אין בסוטה לאו מיוחד רק בהך קרא לא יוכל בעלה הראשון וגו' אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה כדאיתא ביבמות דף י"א ע"ב, אבל הגרסא בירושלמי ליתן עליו בלא תעשה דבלא הך קרא יש בסוטה רק איסור עשה ונטמאה ונטמאה כתיב אחד לבעל וכו'. * [הג"ה מבן

המחבר עיין לקמן סי' ק"כ מ"ש אאמ"ו הגאון ז"ל על דברי הירושלמי הנ"ל. ועיין מה שכתבתי בהג"ה שם:] ועוד דהא ב"ש מוקמי הך דבר בשילהי גיטין לגז"ש מע"פ שנים עדים יקום דבר וא"כ מיירי הך קרא עכ"פ בעדים ברורים ובהאי קרא כתיב לא יוכל בעלה הראשון והקשה שפיר שכבר נאסרה משום סוטה:

ומה שכתב דרבי דס"ל שם ביבמות לאסור בעדי כיעור לשטתו דאיהו ס"ל בקידושין דף ט' ע"ב באו עליה עשרה ועדיין היא בתולה הראשון לבדו בסקילה וכלם בחנק וא"כ לרבי ליכא לאוקמי נערה המאורסה שזנתה וחזרה וזנתה שהרי שוב אינה בסקילה וע"כ לא משכחת נערה המאורסה דקרא אלא בהתראה ובסנהדרין דף מ"ם ע"ב אמרו מנין להתראה מן התורה ומייתי לה מקרא וקשה לרבי למה לי קרא להתראה תיפוק ליה דאל"כ לא משכחת נערה המאורסה בסקילה שהרי ה"ל עדות שאאי"ל דיכולים לומר לאסרה באנו א"ו דאי לאסרה באו היה די במעידים על כיעור עכ"ד מעלתו. ודבריו תמוהים ולא עיין שם בתוס' שכתבו מנין להתראה וכו' בחבר קבעי אי נמי מנין דבעינן תכ"ד דאל"כ פשיטא דבעינן להבחין בין שוגג למזיד וא"כ דבריו בטלים דמשכחת נערה המאורסה באינה חבירה והתרו בה ואין יכולים לומר לאסרה באנו:

כל זה יצאתי חוץ לגדרי לפלפל בדברי השואל ועשיתי זה למיעבד ליה נחת רוח, ואמנם לגוף הדין ראיתי שהחליט מעלתו דכיעור שבאשה זו היא טומאה ממש שכיון שהעידו כמה נשים שראו אותה עם בטן גדול כדרך הנשים המעוברות ובשבת שהוא אותו שבת שעל אותו ליל שבת יצא קול שילדה בלילה ראו אותה ושוב לא היה לה בטן כלל והיתה דקת בשר כדרך שאר נשים שאינן מעוברות, והיא נותנת אמתלא מתחלה אמרה שהיתה בעלת בשר והיה לה בטן גדול בטבע ומרוב צער שעבר עליה נעשית רזה וכחושה בימים מועטים ושוב אחר שמנה ימים אמרה שבטנה שהיה גדול הוא שנעצר דם וסתה ולא בא לה אורח כנשים רק שתי פעמים בשנה ובאותו ליל שבת פתאום בא האורח בזמנו ויצאו ממנה דמים ושבה והיתה כבשרה בבטן דק. וע"ז דן כבודו שעדות הנשים היא עדות טומאה ממש ולא מהני שוב אמתלא לתלות גודל הבטן בדבר אחר והביא ראיה ממה שאמרו בכתובות דף י"ג ע"ב מה הפרש בין זו לזו יש עדים ולזו אין עדים אמר להם אף לזו יש עדים והרי כריסה בין שיניה הרי שמה שכריסה בין שיניה מיחשב עדי בעילה ולא תלינן לומר שנעצר דם הוסת או שהיא בעלת בשר. ואני תמה על ראיה זו שהרי מה שאמרו לזו אין עדים היינו שנאמנת במיגו דלא נבעלה וכן פירש"י שם וע"ז השיב ר"י אף לזו יש עדים שהרי כריסה בין שיניה ואין לה מיגו שהרי באמת היא הרה וסופה לילד ואין לה שום מיגו ועוד דאטו ליכא הפרש בין אשה הרה ובין בעלת בשר או גידול הבטן

מחמת עצירת הוסת שהרי במעוברת הולד מתנועע בה שהרי יש בו חיות וקרא מפורש ויתרוצצו הבנים בקרבה משא"כ כשאינה הרה אף שיכול להיות בטן עב אבל אין בו תנועת הולד אלא שכל זה ניכר ע"י בדיקה ומשמוש היד בבטנה אבל זו שראו אותה במלבושיה וראו רק גידול הבטן אין זו עדות טומאה ודי שהוא כיעור כי האמתלאות באמת טענות רעועות מאד. אבל אני תמה על מעלתו כיון שאין על כל זה אלא עדות נשים וכי עדותן נחשב למאומה והגע בעצמך שהעידו נשים שראו אותה מנאפת וראו כמכחול בשפופרת וכי יש בדבריהם ממש לאסור אשה על בעלה והא ודאי שאפילו הני פוסקים דס"ל בעדי כיעור מוציאין מבעלה דהיינו השאלתות ור"ת לפי פירושו של הר"ם הם מפרשים בעדים דקאמר רב היינו עדי כיעור וכן להני פוסקים דמפרשי דברי השאלתות בכיעור עם קלא ג"כ מפרשים בעדים היינו עדי כיעור ועכ"פ עדים בעינן דהיינו עדים כשרים:

וחפשתי בכל הגביות עדות שהעתיק והכל הוא עדות שהעידו נשים רק עדותו של הר"ר ברכיה שהוא ראה אותה שהיה בטנה גדול קודם ליל שבת ואח"כ ראה אותה והיה בטנה כשאר נשים והרי אינו אלא עד אחד ועד אחד בלי קינוי וסתירה מי מהני וא"כ לא זו שאין כאן עדי טומאה אלא אפילו עדי כיעור אין כאן. ואין לומר דעכ"פ להני פוסקים דע"י כיעור נאסרה על בעלה ונימא דגידול הבטן עכ"פ כיעור הוא כי האמתלאות שהיא נותנת המה רעועות ולא גרע עכ"פ גידול הבטן מדבר מכוער וא"כ מה בכך שהוא ע"א כיון שהיא מודית לדבריו אלא שנותנת טענה שהיה גידול הבטן בשביל עצירת הוסת או שהיתה בעלת בשר א"כ הוי כמו אין חטפי ודידי חטפית בחזקת הבתים דף ל"ג ע"ב דלא מצי למימר דידי חטפי כמו שלא היה יכול לטעון כן אם היו שני עדים על החטיפה ה"נ הוי כאילו יש שני עדים על גידול הבטן ואינהנאמנת לתלות באיזה אמתלא. דזה אינו דשאני נסכא דר' אבא שאם היה כופר היה חייב שבועת התורה ועכשיו שמודה הוי משואיל"מ משא"כ כאן שאילו היתה מכחשת העד לגמרי לא היתה מחוייבת שבועה כלל דלא משכחת שבועה בזנות רק בסוטה ע"י קינוי וסתירה כתוב והשביע את האשה בשבועת האלה וכיון שאם מכחשת אין כאן שבועה גם עתה שמודית אלא שאומרת לא נטמאתי וגידול הבטן היה מחמת סיבה אחרת נאמנת במיגו ולא שייך כאן משואיל"מ שאין כאן תביעת ממון ואפילו אם היה הבעל טוען לפטור עצמו מכתובה ע"י עד זה שאז אם היתה רוצה להכחיש את העד היתה צריכה לישבע להכחיש את העד מ"מ אינה שבועת התורה רק שבועת המשנה כדאמרינן בכתובות דף פ"ז ע"ב ע"א מעידה שהיא פרועה סבר רמי למימר שבועת התורה אמר רבא שתי תשובות בדבר וכו'. ומה שאיננה

שבועת התורה לא אמרינן בה משואיל"מ כאשר ביארתי בחיבורי נ"ב חלק אה"ע סי' ל"ג יעו"ש:

ואמנם שם בסי' ל"ה ביארתי דאף דאין אומרים בשבועת המשנה משואיל"מ מ"מ אמרינן משואיל"מ אינו נוטל וא"כ בנדון דידן אם היתה מכחשת העד היתה נשבעת ונוטלת הכתובה ועכשיו שמודית אלא שאומרת טהורה אני ולא מחמת עיבור היה הבטן עב הוי ליה משואיל"מ ואינה נוטלת. ובאמת הך סיבה שנתנה מחמת עצירת הוסת אינה טענה רעועה כי אפשר שכיח הדבר בנשים ואם היתה טוענת כך בתחלה בבואה לפני הב"ד לא היה אצלי שום חשש עליה אבל כיון שבתחלה אמרה לפני הב"ד שבטנה היה עב מחמת שהיא בעלת בשר ומה שאחר ליל שבת שוב היתה דקת בשר היה מחמת צער שהיה לה נעשה רזה זו טענה גרועה מאד שבשני ימים יפול כל בשרה ודאי ראויה היא לכך שיפול בשרה כדכתיב לצבות בטן ולנפיל ירך. באופן שזו טענה גרועה והיתה מפסדת כתובתה. ומה שחזרה וטענה שהיה סיבת גידול הבטן מחמת עצירת הוסת ובליל שבת הזה בא האורח ויצאו דמיה ונעשית כבראשונה לא מהני לחזור מדבריה הראשונים ובפרט שזה היה אחר שמנה ימים חזרה ובאה בטענה זו ועיין בח"מ סימן פ'. מ"מ כ"ז לענין הפסד הכתובה שע"ז נתחייבה שבועה אם היתה מכחשת העד אמרי' משואיל"מ אינו נוטל אבל לאסרה על בעלה שע"ז אף אם היתה מכחשת העד לא היתה צריכה שבועה אולי גם עתה שהודית אלא שאומרת טהורה אני נאמנת במיגו. ותדע שהרי בנסכא דר"א אף דאמרינן משואיל"מ מ"מ אינו נפסל בזה לעדות להחזיקו כגזלן וכן כשר הוא לשבועה רק לשבועה זו שוינן ליה כגזלן וכן אמרו שם בגמרא ה"ל כגזלן הרי שלא אמרו ה"ל גזלן אלא כגזלן וכן פירש"י שם ה"ל האי גברא אצל שבועה זו כגזלן לכל השבועות יע"ש, הרי דרק לשבועה זו ולא לשאר שבועות. ויש לחלק בין זה לנדון דידן ויש בזה אריכת דברים, ואולי גם בשני עדים המעידים שחטף והוא אומר דידי חטפי אף שודאי מחוייב לשלם מ"מ אולי לענין לפסלו לעדות מהני טענתו ששלו חטף ואינו נפסל לעדות. ועוד יש לחלק בכמה אופנים. מ"מ גם מסברא נלע"ד שאף דהפסידה כתובתה מ"מ לא נאסרה על בעלה ובפרט בעובדא דידן שאין הבעל טוען נגד כתובתה אדרבה הוא אומר שאינו מאמין על אשתו שום דבר זנות ואם כן איך נימא שנאסרת משום שהוי מחוייבת שבועה וכו' והרי אפילו העיד עליה עד שזינתה והיא מודה לדבריו לא נאסרה דאמרינן עיניה נתנה באחר אפילו גם עד אחד מעיד שזינתה היכא דליכא רגלים לדבר, ועיין בסימן קט"ו בח"מ ס"ק כ"ו ובב"ש סעיף קטן כ"ט:

ובדבר הקול שהזכיר מעלתו ג"כ לדעתי לאו קלא הוא לפ"מ שכתב מעלתו שקול זה יצא מפי נכרי אחד שאמר שבליל שבת ההוא קראוהו להחדר שהיתה האשה ואמה ואחותה שמה להדליק את הנר ושמע קול ילד קטן ומתוך דברי הנכרי הזה יצא הקול ותעבור הרנה במחנה למחרתו ביום השבת שזו ילדה בלילה וכיון שקול זה בא מתוך דברי מי שאין בדבריו ממש גם הקול אין בו ממש. ולכן נלע"ד אף שלפי תוכן הענין האשה הזאת נטמאה אבל עם כ"ז אין כאן עדות שיהיה יכולת ביד הב"ד לאסרה על בעלה ולכוף את הבעל לגרשה וראוי להוכיח את הבעל שיגרשנה ויחוס על זרעו שיוליד ממנה, אולם בבוא המטהר לטהר את הכהנים בני לוי יבדילם לרעה ולא יזכה לבן מגיש מנחה, ואם יאטים אזנו משמוע ויאמר כי אינו מאמין על אשתו שזינתה וטהורה היא בעיניו אין לנו יכולת למחות בידו ולא לפסול הבנים שיוליד ויהיו בחזקתן עד בא הכהן לאורים. והנלע"ד כתבתי. דברי נד"ז הד"ש:

תשובה כא

ב"ה פראג ג' כ"ו סיון תקמ"א לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד ידידי הרב המאוה"ג המופלא מוהר"ר ליזר קרפלש יצ"ו (אשר כעת הוא אב"ד דק"ק ליבנא וגליל קוירשים):

מכתבו קבלתי ואשר שאל אשה שבאה לפני בעלה במר נפשה וביקשה ממנו להורות לה דרך תשובה על אשר לא טוב עשתה וסיפרה גופא דעובדא כי הלכה בדרך עם בחור אחד מקרוביה ויהי בדרך במלון בלילה בבית פונדקית ישראלית והנה נכרים הרבה שוכבים על פני הארץ בפונדק ונתיראה האשה לישן שם פן יתעוללו בה ותלך עם הבחור אל חדר אחר שם בפונדק ותשכב שם על המטה אשר היה בחדר ההוא ויהי באישון לילה ויבוא הבחור בלאט ויחזק בה לשכב עמה והיא חגרה בעוז מתניה לעמוד כנגדו ובכל זאת לא שב אפו הרע ויעש הרע, זה הלשון סיפרה האשה אל בעלה. והוא שואל אם מותרת לבעלה ישראל אם לא. ושאלה זו סובב על שני קוטבים אם יש להאמינה ולא נימא שמא עיניה נתנה באחר שאמרה דרך וידוי א"כ חזינן דלא מערמא וכ"כ החוות יאיר שאם אמרה דרך וידוי אסורה אבל לא הביא שום ראיה לדבר זה, ועוד שהרי אומרת שנאנסה א"כ לפי דבריה אינה נאסרת ולא חיישינן שנתנה עיניה באחר ושוב אנחנו מאמינים שזינתה אבל אין מאמינים לה שנאנסה כי אם שזינתה ברצון. ושוב יש כאן שאלה אף שלא חיישינן שמא עיניה נתנה באחר מ"מ כיון שאומרת נאנסתי

נאמנת או דלמא כיון שעשתה שלא כדין שנתייחדה אינה נאמנת לומר שנאנסה. זהו תורף דבריו בשאלתו:

והנה הא ודאי שאם בעלה אינו רוצה להאמינה וחייש שמא עיניה נתנה באחר דלא משגחינן בדבריה ומה בכך שאמרה דרך וידוי כל זה אערומי מערמא כדי להוציא עצמה מתחת בעלה ולפי שנודע לה שאין אשה נאמנת מטעם עיניה נתנה באחר ולכך מערמת לומר דרך יידוי ולכן אם היה בעלה כהן ולא היה רוצה לקבל דבריה ודאי שלא היה לו להשגיח בדבריה. ואמנם כיון שבעלה ישראל והיא אומרת נאנסתי א"כ לפי דבריה אינה אסורה עליו ולא שייך עיניה נתנה באחר. הנה גם בזה אם אנו שוב נאמר שאסורה לו לתפוס שלא כדעת הי"א בסימן ס"ה סעיף ז' בהגה"ה א"כ בזה שייך איערומי כנ"ל, ועוד ממ"נ אם אתה אומר דלא מערמא ואין דעתה להוציא עצמה מבעלה א"כ למה סיפרה גנותה לבעלה וצריך אתה לומר להורות לה דרכי התשובה ואיך תשקר ותאמר שהיתה אנוסה ויסדר לה תשובה קלה והיא יודעת בנפשה שזינתה ברצון וצריכה תשובה חמורה. באופן שאם בעלה אינו רוצה להאמינה כלל הרשות בידו:

ואמנם נדבר מצד השני שאם בעלה יודע בודאי שהוא אהוב לאשתו ואינו מסופק בה כלל שרצונה להפקיע עצמה ממנו וא"כ אין כאן היתר מצד עיניה נתנה באחר אם היא מותרת מטעם אונס לישראל משרי שרי. הנה אם דבר זה שנתייחדה עם הבחור אינו ידוע לנו כלל רק מפיה ומה שאני אומר שנתייחדה אין רצוני לומר דוקא במה שהלכה עמו בלילה להחדר ביחוד אלא גם תחלת הליכתה בדרך עם בחור לחוד הוא יחוד ועבדה איסורא, ואם כל זה אינו ידוע כלל רק הכל מפיה אנו חיים הא ודאי הפה שאסר הוא הפה שהתיר והיא אומרת נתייחדתי ונבעלתי והיא בעצמה אומרת נאנסתי ואין בזה פלוגתא ושתי דעות שהביא רמ"א בסי' קע"ח ס"ג בהג"ה הוא בידוע שנתייחדה אלא שאינו ידוע שנבעלה ואם לא אמרה נבעלתי ודאי שמותרת שאין אוסרין על היחוד ועכשיו אומרת נבעלתי באונס בזה נחלקו אם נאמנת במיגו דלא נבעלתי ובהא יש אומרים דאבדה מיגו הואיל ועשתה שלא כדין שנתייחדה ועל היחוד עצמו אין לה מיגו אבל אם גם על היחוד יש לה מיגו לומר לא נתייחדתי והיא באה ואמרה נתיחדתי ונבעלתי באונס נאמנת לכ"ע במיגו שלא נתיחדתי וכבר ביארתי דבר זה בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סימן ע"א. ואף שבעובדא דא במרדכי פרק ב' דכתובות ורבינו שמחה אסרה ושם לא היו עדי יחוד לפנינו מ"מ הרי באמת לא לחלוטין אסרה שם, וז"ל רבינו שמחה שם וא"ת אפילו היה לנו לאסרה כשידוע שנתייחדה השתא ליכא עדים גבן עדים בצד אסתן וכו' דוקא גבי שבויה הקילו שלא לחקור אחר עדים וכו' אבל כאן שנתיחדה מרצונה לא נקל אלא

נמתין אם נמצא עדים וכו'. הרי שגם ר"ש לא החמיר אלא להמתין אם נמצא עדים והיינו שם שתיכף ששבה מן העיר אחר הבעילה באה לפני רבותינו בזה שייך לחקור אבל בנדון זה שלפי הנראה כבר הוא זמן רב ראוי לחקור האשה מאיזה עיר הלכה עם הבחור וכמה זמן עבר ונראה אם אפשר לכתוב שם לחקור אם ימצא עדי יחוד אז תליא באשלי רברבי בהני שתי דעות שהביא רמ"א שם בסימן קע"ח אבל אם לפי האומד לא ימצא עדים לא שייך להמתין ומותרת לכ"ע:

ומה שהוקשה לך שכאן בסימן קע"ח משמע דאינה נאמנת לומר נאנסתי כי אם מחמת מיגו ובסי' ס"ח ס"ז בהג"ה כתב רמ"א די"א דאם אמרה נאנסתי נאמנת ושם ליכא מיגו. דע דלא קשה מידי דשם טעם המתירים משום אעמידנה בחזקת כשרות אבל בנתייחדה אבדה חזקת כשרות שהרי עבדה איסורא ומצאתי שגם הפני יהושע בקונטרס אחרון בכתובות סי' למ"ד כתב כן. ואני אומר שהדבר מוכרח מדברי הרב המגיד עצמו בפי"ח מהלכות א"ב וז"ל הה"מ שם הלכה ט"ו ויש מן המפרשים סבורים שהה"ד לענין היותה נאסרת עליו שאם טענה בברי דבר המתירה שהיא מותרת ולא אמרו שנאמן לאסרה עליו אלא במכחשת וטוענת בתולה שלימה נבעלתי או בשותקת אבל במודה וטוענה שנאנסה קודם שנתארסה באשת כהן א"נ שנאנסה אח"כ באשת ישראל וכו' נאמנת. והנה יש לתמוה באשת כהן שצריכה עכ"פ לומר קודם שנתארסה א"כ למה לי שאומרת שנאנסה הרי קודם אירוסין כך לי הרצון כמו האונס א"ו עיקר ההיתר משום חזקת כשרות וגם באשת כהן שייך חזקת כשרות שאלמלא שהיתה אסורה לו לא היתה נשארת תחתיו ולא היתה נישאת לו באיסור וא"כ כיון שעיקר ההיתר משום חזקת כשרות א"כ אם נבעלה ברצון אף קודם שנתארסה כבר היא פרוצה ולא מאמינים לה כלל דלא שייך חזקות כשרות:

ודע שאני תמה על הח"מ בסי' ס"ח ס"ק י' שכתב וי"א וכו' נראה דהה"ד באשת כהן ואומרת שקודם אירוסין נבעלה וכו' אינה נאסרת וכו' וכ"כ הרב המגיד עכ"ל הח"מ. ולפמ"ש דוקא באמרה נאנסתי מביא הה"מ דעת המתירין והח"מ לא שמר לשונו של הה"מ וכתב שקודם אירוסין נבעלה משמע אפילו ברצון והב"ש בס"ק ט"ו העתיק דברי המגיד כהוגן. ואמנם לדינא אפשר לקיים דברי הח"מ ע"פ מ"ש דאפילו רבינו שמחה דסובר דע"י היחוד שעבדה איסורא אבדה המיגו היינו היכא שעל היחוד גופא ליכא מיגו אבל אם גם על היחוד ליכא עדים רק מפיה אנו חיים נאמנת לומר נאנסתי אף שעשתה עכ"פ איסור היחוד במיגו שלא עשיתי איסור כלל ולא נתייחדתי וא"כ גם דברי הח"מ נכונים דודאי עיקר הנאמנות שלה הוא באומרת נאנסתי מטעם חזקת כשרות ולכן

אחז הרב המגיד בלשון נאנסתי. ועכשיו שזכינו לדין שאם אומרת נאנסתי נאמנת עכשיו שאומרת שברנון נבעלה מ"מ כיון שאינה נאסרת בבעילה שקודם אירוסין נאמנת אף דליכא חזקת כשרות במיגו דנאנסתי שעל אבידת חזקת כשרות גופא יש לה מיגו:

ומה שנסתפקת עוד איך שייך להאמינה שנאנסה הרי כתב הטור בסי' קע"ז בשם הרמב"ם דכל הנבעלת בעיר בחזקת מפותה מפני שלא צעקה וא"כ גם כאן אין כאן אונס דלמה לא צעקה. הנה לא ידעתי למה לך להקשות מדברי הרמב"ם ומקרא מלא הוא בפ' כי תצא את הנערה ע"ד אשר לא צעקה. ואמנם אני אומר לך כלל גדול בזה היכא שעדים רואים מרחוק שהיא נבעלת ואמנם המקום רחוק ואינם יכולים להשיג בשכלם אם היא מתרצית או באונס ועכ"פ רואים שאינה מתלחמת נגדו אז אעפ"כ בשדה אומרים שהיתה באונס והא דלא נתלחמה נגדו לפי שהרגישה בחלישת כחה שאין בכחה להלחם ומתיראת שיהרגנה ולזעוק אין כאן שייכות שהרי היא בשדה ואף אם תזעק אין מושיע לה אבל בעיר בודאי נתרצית מדלא עמדה לנגדו בכל כחה שלא להניחו לבעול ואין ללמוד זכות שידעה שהיא חלושה ולא תועיל במלחמתה שאם היא יודעת כן היה לה לזעוק על אחרים שיושיעו לה אבל במקום שהיא אומרת שהיתה מתגברת נגדו בכל כחה מתחלה ועד סוף אף שהם בעיר ולא צעקה אין ראיה שהיתה מפותה דמה שלא צעקה הוא מפני שהיתה סבורה שאינה צריכה תשועת אחרים שבטחה בכחה, ואף שעל סוף ביאה אין זו אמתלא שכיון שראתה שהוא גבר אלים ובא עליה היה לה לזעוק מ"מ אין זה מועיל לאסרה שאפי' אם נתרצית ממש הרי תחלתה באונס וסופה ברצון מותרת לבעלה ישראל דזה מיחשב אונס, ולכן אם האשה הזאת אומרת בברי שנתלחמה נגדו עד הכנסת האבר והיתה סבורה שיהיה בכחה למנעו עד שהכניס האבר היא מותרת לבעלה ואינו מגרע כחה מה שלא צעקה. ושוב מצאתי מפורש כן בפירושו של הרמב"ן על התורה בפ' כי תצא בד"ה נערה המאורסה וכו' ע"ש. וכל זה אם ליכא עדי יחוד שנתיחדה עם הבחור, ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה כב

ב"ה ניסלא כ"ו אייר תקל"ז לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד אהובי ידידי וכו' מוהר"ר פ' נר"ו:

מכתבו הגיעני אתמול, ולהיותי עתה בן כפר כדרכי תמיד בעת הזאת לצאת חוץ לעיר לעסוק ברפואות לכן אבוא בקצרה. ובנדון הזוג לא ידעתי שום טעם לרחק שהרי היה מן ליל טבילה עד הלידה ששה חדשים שלמים כל אחד משלשים יום ועוד שלשה

ימים יתרים והרי לכ"ע יולדת לשבעה יולדת למקוטעים ואם כן אין כאן שום חשש לחשבה לזונה ואי משום הקול שיצא עליה שהיא הרה לזנונים וגם עסקה ברפואות ואמרה שמה שהיא עוסקת ברפואות הוא מחמת יסורים שיש לה כי חדל ממנה אורח כנשים. הנה הדבר פשוט שבשביל קלא בעלמא אין לאסור אשה על בעלה ופסיקת הוסת אינו נחשב אפי' לכיעור כי זה מצוי בהרבה נשים. ואפילו אם היה פסיקת הוסת נחשב לכיעור אעפ"כ אין בזה חשש אפילו לדברי השאלתות שהחמיר בקול עם כיעור כי לפי המוזכר במכתבו הקול היה שהיא הרה לזנונים, הנה לא יצא קול שזינתה רק שהיא הרה לזנונים והיינו לפי שראו שפסק ממנה אורח כנשים שפטו בדעתן שהיא הרה וא"כ חדילת האורח עם הקול הכל אחד ואיך נצרפם ולומר שיש כאן קול עם כיעור. ועוד כל הכיעורים הנזכרים בפ"ב דיבמות דף כ"ד ע"ב וכ"ה ע"א כגון מנעלים הפוכים ורוק למעלה מן הכילה וכדומה מיירי שידוע שהמקום הזה הוא בעיר במקום דשכיחי רבים הבאים להציל לכל צועק באופן דליכא למתלי באונס דהוה לה לצעוק וא"כ אם הכיעור הזה מורה שזינתה אז ודאי ברצון זינתה אבל חדילת האורח אפילו תשפטהו לכיעור לחשוב שזה מורה שהיא הרה לזנונים אכתי אפילו אם ודאי קיבלה הריון הרי אין אנו יודעים הזמן והמקום שנתעברה ואולי היה באישון לילה או במקום דלא שכיחי אינשי ונאנסה והרי זה דומה לטענת פתח פתוח באשת ישראל שנתקדשה יתירה על בת שלש שנים ויום אחד שמותרת מטעם ס"ס שמא קודם שנתקדשה ושמא באונס וגם בזו יש ס"ס שמא חדילת האורח מקרה הוא ולא מחמת הריון כלל ולא זינתה כלל ואת"ל מחמת הריון שמא באונס ומותרת לבעלה ישראל. ולפי שכל אלה הדברים דברים פשוטים הם בעיני ולכן נשענתי על זכרוני ואני כותב בכפר בלי עיון בשום ספר. ותו לא מידי רק חיים ושלום כנפשו ונפש הד"ש:

תשובה כג

ב"ה פראג.

תשובה

שנה טובה ומבורכת, משמי המערכת, לכבוד אהובי ידידי הרב המופלא ומופלג החריף ובקי חרוץ ושנון, מלא תורה כרמון, קולו נשמע כפעמון, כבוד מו"ה משה נר"ו מק"ק בראד:

קבלתי מכתבו והנה האריך בכמה סוגיות מה שלא היה נחוץ לדינא והראה גודל חריפותו ובקיאותו, אמנם אני אין לי פנאי לזה ויביט בחיבורי נ"ב שאין דרכי לפלפל בדברי השואל רק להשיב לעיקרא דדינא ובפרט כעת שטרידנא טובא בטרדת הימים הללו. ולבקשת בני הרב מוהר"ר יעקבקא עיינתי מעט בקצת דבריו וראיתיו איל המנגח

צפונה וימה והכל בחכמה ואמינא יישר כחו וחילו לאורייתא: והנה מתחלה אשיב במה שהוא לדינא מה משפט האשה הזאת אשר עליה שואל. והנני מעתיק שורש השאלה בקיצור. ששנים נזדמנו לפונדק אחד אחד צדיק ואחד רשע ובלילה בעת שהיו כולם ישנים ובחדר ההוא היה איש ואשה האשה היתה שוכבת על מטתה עם וילונות סביב המטה והאיש היה שוכב על ספסל סמוך להמטה חוץ לווילון וזה הרשע האורח קם בלילה ממטתו והנה הנר היה כבר כבה והולך כדרך הנר שהוא למטה בשפופרת והיה סבור שכבר כבה לגמרי שכבר היה חושך בחדר ההוא והלך בחשיכה למטה אל האשה הנ"ל לשכב אצלה במטה ופתאום התחילה האשה לצעוק אוי ואבוי בקול מר ולגודל הצעקה נתעורר האורח השני וירא והנה זה הרשע יוצא מן המטה של האשה הנ"ל והאשה צועקת אוי ואבוי והתחיל האורח לצעוק על בעה"ב אבי האשה ובא הבעה"ב עם אשתו לתוך החדר והאשה צועקת בקול מר והלכו אל המטה ומצאו אותה בחרדה גדולה ממש אימת מות ויאמרו אבי האשה ואמה מה לך כי חרדת כל כך ואם הרשע הזה רצה לטמא אותך והרגשת וצעקת והלך בפחי נפש ממך והשיבה האשה (ולפי דברי האורח היתה כך תשובת האשה) אוי ווי כבר טמא אותי כסבורה שהוא בעלה רק אח"כ הכירה בזקנו והתחילו כלם בבכי מר מאד ואז אמר אבי האשה אוי לי מה אעשה לך בתי ובעלך הוא כהן ובין כך ננער גם בעל האשה והקיץ ושמע קול רעש ובכי הזה וספרו לו המעשה ולקח הבעל את אשתו ושאל וחקר ממנה גוף המעשה ונכנס עמה לבית הסתר לחקור יפה ולפי דברי הבעל אמרה לו האשה שלא טמא אותה כלל בהכנסת אבר רק במעשה חידודין וקירוב בשר וחיבוק ונישוק והכירה בזקנו שהוא איש זר ולא בעל אותה כלל. ושוב למחרתו לקחו את החשוד הרשע הנ"ל לבית הרב והתחילו ליסרו בכמה הכאות והודה בזה"ל, אמת שכבר באתי עליה ומירק האבר בהוצאת זרע ר"ל רק שאינו יודע אם הכניס האבר אפי' למטה מעטרה כי קרב אליה באבר מחומם מאד ותיכף ששכב עליה וקירב האבר לאותו מקום מרוב תאוה יצא זרעו ואינו ברור לו אם הכניס עד העטרה ותיכף שלח הרב וב"ד לקרוא להאשה ולבעלה הכהן והוגבה עדות בפניהם והרשע העיד כנ"ל והאשה הכחישה אותו שמעולם לא שכב עליה רק תיכף שאחז אותה בחיבוק ונישוק הכירה בזקנו. והעד שהוא אורח השני העיד עדותו שהאשה אמרה בלילה בזה הלשון אוי ואבוי ער האט מיך שוין מטמא גוועזין. והשיבה האשה שזה שקר ולא אמרה רק ער איז בייא מיר גוועזין אין בעט. כל הנ"ל הוגבה בב"ד של שלשה והכל באליו"ע ובאיום ובפני הבעל והאשה. ע"כ שורש השאלה:

תשובה

אשה זו מותרת לבעלה כהן ולא ידעתי בה שום מקום חומרא משום צד. ומתחלה נתחיל בעדות הרשע הזה ולית ביה ממשא מתרי טעמי, האחד אפי' אם היה עד כשר מעיד על טומאה ממש כיון שיסרו אותו במכות ומתוך כך הודה אין בדבריו ממש ואף ששוב כשהעיד בפני הבעל והאשה שוב לא הכו אותו ג"כ לא מהני שהרי עדיין בידם להכותו, ועיין במהרי"ק שורש ס"ג ואפי' לדעת החולקים שם מ"מ בזה מודים שהיה הכל במעמד אחד ובשעה אחת גם החולק מודה שעדיין מקרי אנוס שהרי עדיין עסוקים באותו ענין ולא פטרוהו מהאונס כלל. ועוד הרי הוא עצמו אומר שמסופק אם הכניס העטרה כלל ומספיקא אין מוציאין האשה מחזקת היתר. אלא שבאמת אם נימא כדעת הט"ז שהביא הב"ש בסי' ך' סק"ג שאם מכניס קצת הוה הכנסת עטרה ולכן לא אמרו אלא נשיקת אבר במקום תשמיש יעו"ש, וכיון שהרשע הזה אמר שאינו ברור לו שהכניס עד העטרה משמע עכ"פ שהכניס קצת רק שאינו ברור לו אם הכניס עד העטרה ולדברי הט"ז הכנסת קצת האבר הוא עצמו הכנסת עטרה, ולכן נתתי לבי לעיין בזה עם מי מהפוסקים הנ"ל יש להכריע אם עם הט"ז או עם הב"ש שפוסק דבעינן שיכניס כל העטרה כולה אפילו של צד מעלה וגם לפרש באר היטב לאיזה מקום שיכניס העטרה. והעירני לעיין בזה לפי שראיתי בירושלמי ריש הבע"י איזה היא הערוה ר"י בשם ר"ש עד כדי שתהא אצבע נראית בין השפיות, וצריכין אנו לפרש מאי ניהו שפיות והנה הב"ש הקשה על הט"ז מסוגיא דיבמות דף נ"ו ע"א מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופירש"י מהכנסת עטרה ולמטה ולפירושו של הט"ז אין לך שום דבר למטה מהכנסת עטרה. והנה הרמב"ם פ"א מא"ב ה"ל יו"ד כתב המכניס ראש העטרה לבד הוא הנקרא מערה מלשון את מקורה הערה עכ"ל. הרי משמע משטחיות לשונו כהט"ז ודלא כב"ש שהרי בפה מלא דבר הרמב"ם שבהכנסת ראש העטרה נקרא מערה ולדעת הב"ש כל זמן שלא הכניס העטרה כלם לאו הערוה היא:

ואמנם הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה בשני מקומות ביבמות פ' הבע"י ובסנהדרין פ"ז במשנה הבא על הזכור כתב ומערה נקרא המכניס כל העטרה והמשמש הוא המכניס כל האבר כלו אבל הכנסת קצת העטרה הנה הוא כמו שבא דרך אברים, הרי דבר בפה מלא להיפוך שצריך שיכניס כל העטרה. ובקידושין דף י' ע"א דבעי אי תחלת ביאה קונה או סוף ביאה ומסיק דכל הבועל דעתו על גמר ביאה והקשו תוס' שהרי בפרק הבע"י ילפינן דאשה לבעלה נקנית בהערוה ור"ת תירץ דאחר שנתרבתה הערוה כגמר ביאה א"כ כל מקום שמזכיר ביאה היינו הערוה וה"ק תחלת הערוה קונה או סוף ולמ"ד הערוה זו הכנסת העטרה דשייך בה תחלה וסוף:

והנה זה פשוט דר"ת פירש האיבעיא דבעל האיבעיא מספקא ליה אם הראה היינו כפירוש הט"ז או כפירוש הב"ש ולאו דוקא כאן מספקא ליה אלא בהראה שבכל התורה שהרי בא לתרץ הקושיא שלא יהיה מסוגיא זו סתירה לסוגיא דפרק הבע"י וא"כ מסיק דהיינו גמר הראה ואיפשיטא האיבעי' והכריע הגמרא כדעת הב"ש וזה המובחר בפירוש דברי ר"ת וכן מצאתי שפירש המשנה למלך דברי ר"ת יעויין בדבריו בפי"ז מא"ב סוף הלכה ט"ו, אלא דהוה קשיא ליה לבעל מ"ל א"כ דבכל התורה כולה מספקא ליה איך קאמר למאי נ"מ הא נ"מ לרוב גופי התורה על איזה ביאה חייב מיתה וקרבן ומלקות. אומר אני דלא קשיא לפי שעיקר הספק שהביא להסתפק בהראה אם תחלת הראה או סוף הראה הביאו לבעל האיבעיא להסתפק מחמת קנין אשה לבעלה דאי לאו הכי היה פשוט לו בכל התורה כולה דהיינו תחלת הראה דבזה כבר הערה מקורה. ואמנם לפי דגמרינן קיחה קיחה דגם קנין אשה לבעלה הוא בהראה היה נ"ל לבעל האיבעיא מן הסברא דמסתמא דעתו על גמר ביאה וא"כ מסתמא על הראה זו כוונה התורה וממילא בכל מקום הדין כן שלא חילקה התורה בין אשה לבעלה ובין ח"כ וחייבי מיתות ב"ד ושאר דברים וכדפשיטא ליה באמת למסקנא דכל הבועל וכו' ולפי שעיקר הספק שהביאו להסתפק בזה הוא מחמת קנין אשה לבעלה לכן אמר גם הנ"מ בקנין אשה לבעלה:

ובזה תבין מה דקשיא עוד לפירוש ר"ת שהספק הוא בכל דיני הראה שבכל התורה כולה א"כ איך שייך מה דמסיק דעתו אגמר ביאה דמה מועיל דעתו בח"כ וחמב"ד אם התורה חייבתו מה אנן משגיחין על דעתו. ולפמ"ש ניחא דעקר הספק היה לו באשה לבעלה וממילא היה מסופק בכל התורה וכיון דמסיק דמסתמא דעתו וכו' וממילא גם התורה כיונה כן באשה לבעלה א"כ הה"ד בכל התורה הראה הוא גמר הראה ואין חילוק לר"ת בין פירש ממנה תיכף בתחלת הראה ובין גמר הראה או אם אמר בפירוש שרצונו לקנות בתחלת הראה אעפ"כ אינו קונה בתחלת הראה כיון שכבר חזינן שהראה שאמרה תורה הוא גמר הראה אפי' בח"כ וחייבי מיתה ומלקות דלא משגיחין בדעתו א"כ ה"ה באשה לבעלה. כנלע"ד ברור בדברי ר"ת:

ומה שרצה מעלתו להביא ראיה מדברי ר"ת הללו לדברי הט"ז ולפרש שאם סוף הראה קונה אסור לכה"ג לקדש בביאה משום שכבר נעשית בעולה בתחלת הראה, לדעתי לא כיון יפה אבל אין האיסור משום בעולה אלא משום השרת בתולים דבהכנסת קצת העטרה יש השרת בתולים ולא גרע ממוכת עץ דלא ישא. באופן שמדברי ר"ת מוכח דעת הב"ש דהראה היינו הכנסת כל העטרה:

ואמנם בין לדעת הט"ז ובין לדעת הב"ש צריכין אנו להגביל המקום באשה שיכניס שם העטרה לכל מר כדאית ליה. ונראה דזה פשוט דצריך שיערה במקור וכמ"ש הרמב"ם שהעראה מלשון את מקורה הערה ועיקר העראה יליף עולא שם ביבמות דף נ"ד ע"א מקרא דאת מקורה הערה. והנה ידוע שבפגעו בין רגלי האשה אינו פוגע תיכף בפתח המקור רק קודם פתח המקור יש שתי שפיות וביניהם יש קמט וסדק עמוק וארוך מלפניה ומאחריה ואלו השפיות המה קצה הירכים כי שם מתחברים שתי הירכים, ועומק הסדק הזה הוא פרוזדור החיצון שעל זה אמרו במסכת חולין דף ס"ח ע"א דאדם מבהמה לא יליף דבהמה לית לה פרוזדור ופירש רש"י בד"ה וכי תימא וכו' דבהמה לית לה פרוזדור לפני בית הרחם שלה וגלוי הוא וכו' אבל אשה אין רחמה בגלוי שהירכים הוו לה כעין פרוזדור וכו' יעו"ש. ובאמצע אורך הסדק הזה שם הוא פתח המקור וכל זמן שלא הגיע האבר לנקב ההוא שבאמצע הסדק אפי' דחק ונכנס כל עובי עומק הסדק ההוא ולא הגיע עד הנקב לא פגע ולא נגע בפתח המקור. ותדע שכן הוא שהרי הסדק הזה הולך גם לפנים וגם לאחור שלא כנגד המקור כלל וכי היכי דלצד פנים או לצד האחור מה שהוא שלא כנגד הרחם כלל לא שייך בו ביאה וזה דבר שהחוש מעיד עליו ג"כ כל עומק הסדק באמצעותו ממש ששם הוא מכוון נגד פתח הרחם כל עובי בשר הירכים שהוא עומק הסדק אינו לא בכלל ביאה ולא בכלל העראה עד שהגיע האבר לפתח שבאמצע שהוא הנקב שמשם יוצאים מי רגלים ושם הוא סגור בבתולה ופתוח בבעולה ושם מתחיל תחלת ביאה והעראה והפלוגתא שבין הט"ז והב"ש שם במקום ההוא שייך דלדעת הט"ז אם הכניס רק ראשית העטרה שהוא לצד מטה שהוא תיכף לפניו ממש לתוך הנקב הזה כבר הוא העראה ולהב"ש צריך שיכניס כל העטרה לנקב ההוא אבל קודם הנקב לכ"ע אינו בכלל העראה דבקרא דיליף מיניה עולא כתיב את מקורה הערה ובעינן שיערה המקור והפרוזדור הפנימי קורא הכתוב מקור דמקור ממש לעולם אין השמש מגיע לתוכו כמבואר ברמב"ם פ"ה מא"ב הלכה ד' אבל הפרוזדור הוא שקורא הכתוב כאן מקורה הערה כי הפרוזדור שער הרחם כמבואר ברמב"ם שם סוף הלכה ג'. ובזה נבין עומק חכמת תורתנו הקדושה דבהעראה דכתיב גבי נדה שממנו למדו רז"ל העראה בחייבי מיתות וכריתות וחייבי מלקות ויבמה לשוק ופסולי כהונה ואשה לבעלה כמבואר הכל ביבמות מן דף נ"ד ע"א ודף נ"ה ע"ב כתיב את מקורה הערה ובהעראה דאחות אם ואחות אב שהוא הפסוק שאחריו בפ' קדושים לא נזכר המקור כלל רק כתיב את שארו הערה משום דהעראה ההיא מוקמי לה חז"ל ביבמות דף נ"ד ע"ב באם אינו ענין לאדם תנהו להעראה דבהמה ובהמה אין לה פרוזדור ההוא כמבואר

בחולין דף ס"ח ותיכף האבר פוגע בפתח המקור עצמו לא היה צריך קרא לכתוב מקורה הערה דבשלמא באדם כתיב מקורה למעוטי אם לא הערה רק הפרוזדור אבל בבהמה ליכא למעוטי שום דבר לכן כתיב הערה ולא כתיב מקורה, ולדעתי כוונתי בזה דבר אמתי בתורת משה:

ואם כי הדבר הזה נכון הוא מצד הסברא שאין שום שייכות ביאה והעראה רק בפתח המקור עצמו לא בסדק ההוא אביא קצת ראיה לדבר שהרי העראה שוה בזכר כמו באשה וכמבואר ביבמות שם ויליף מדכתיב משכבי אשה ושני משכבות שבאשה ג"כ שוים הם דאקשינהו רחמנא משכבי וכו'. והנה גם באחוריים הן של זכר והן של נקבה יש סדק הזה ע"פ כל האחור והוא ג"כ עובי הירכים ובאמצעיתו יש הנקב שממנו יוצא הרעי והבא על הזכור שחייב ג"כ בהעראה הנה בלי ספק שצריך שיערה בנקב ההוא ממש שהרי בשום מקום לא שנינו במשנה הבא על הזכר רק כך שנינו הבא על הזכור ופירש"י בסנהדרין דף נ"ד ע"ב בד"ה חייב שתים דלא מיקרי זכור אלא נקב המשכב והביאו התיו"ט בסנהדרין פ"ז משנה ד' וא"כ הבא על הזכור היינו שבא על הנקב לא על הסדק א"כ הערה דזכור היינו שיכניס העטרה בנקב וא"כ באשה שלא כדרכה ודאי שכן הוא דהרי כתיב בזכר משכבי אשה וא"כ גם באשה כדרכה היינו נקב ממש דשני משכבות שוים הם:

ועוד ראיה שכן הוא דאלת"ה אלא דתיכף מפי הסדק מתחיל הערה וא"כ באשה בעלת בשר שיריכיה המה עבים א"כ הסדק בין השפיות הללו הוא עמוק וא"כ אם הבועל הוא קטן האברים משכחת שיכניס כל העטרה תוך חלל הסדק ההוא ועדיין לא יגיע לנקב שהוא פתח המקור כלל אפי' לנשיקת האבר בנקב ההוא והא ודאי שבסדק הזה ליכא דם בתולים שהרי הסדק ההוא פתוח בבתולה כמו בבעולה ואם כן משכחת הערה בלי השרת בתולים אפי' אם נימא דהערה דהיינו שיכניס כל העטרה וק"ו אם נימא כדעת הט"ז וא"כ קשה איך אמרו בסנהדרין דף ע"ג ע"ב הניחא למ"ד הערה זו נשיקת אבר אלא למ"ד זו הכנסת עטרה מאי איכא למימר ופירש"י דא"כ ליכא הערה בלי השרת בתולים יעו"ש ואי תוך עובי העומק הסדק ההוא הוא הערה א"כ שפיר משכחת הערה בלי השרת בתולים:

ועתה נבוא לדברי הירושלמי בריש הבעי"ב וז"ל הירושלמי שם יבמה יבוא עליה כדרכה ולקחה לו לאשה שלא כדרכה ויבמה אפילו מן הצד, יבמה יבוא עליה ביאה גמורה ולקחה לו לאשה ביאה שאינה גמורה ויבמה אפילו בהערייה. איזה היא הערייה רב יהודה בשם ר' שמואל עד כדי שתהא אצבע נראית בין השפיות ר' יוחנן אמר עד שתכנס

העטרה רבא בר חייא בשם ר"י נכנסה העטרה זו היא גמר ביאה עכ"ל הירושלמי המצטרך לענייננו. והנה הפני משה פירש מן הצד נמי כעין שלא כדרכה היא, ודבריו אין להם שחר ואמנם דבר זה יתבאר אחר כך בדברינו כאשר נפרש דברי הרמב"ם וכעת נפרש הפלוגתא שבין רב יהודה אמר שמואל ובין רבי יוחנן ובין רבא בשם רבי יוחנן. והנה בבבלי מצינו פלוגתא דף נ"ה ע"ב אמר שמואל העראה זו נשיקה משל וכו' כי אתא רבב"ח א"ר יוחנן גמר ביאה בשפחה חרופה זו הכנסת עטרה כי אתא ר' דימי אר"י העראה זו הכנסת עטרה כי אתא רבין אר"י וכו' אדשמואל וכו' כי אתא רשב"י אר"י העראה זו הכנסת עטרה גמר ביאה הוא גמר ביאה ממש מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור עליה ופליג אדשמואל. והנה זה פשוט דאף דאמר שמואל העראה זו נשיקה מ"מ היינו נשיקה בפתח הרחם דהיינו הנקב שבעומק הסדק וכמו שהארכתי למעלה. ומעתה אם הנשיקה היא בנקב כבר האצבע הוא בין השפיות ואם כן שמואל בירושלמי דאמר הערייה עד שתהא אצבע נראית בין השפיות הוא ממש כמו שהוא אומר בבבלי דהעראה זו נשיקה ואליבא דר"י פליגי בבבלי וה"נ בירושלמי מתחלה אמר ר' יוחנן עד שתכנס העטרה והיינו כמו שאמרו בבבלי רב דימי ורשב"י אליבא דר"י רבא ב"ח בשם ר"י נכנסה העטרה זו היא גמר ביאה היינו כמו שאמר רבב"ח אליבא דר"י דגמר ביאה בשפחה חרופה זו היא הכנסת עטרה אלא דבהא פליגי רבא ב"ח בירושלמי עם רבב"ח בבבלי דלרבב"ח אפילו בשפחה די בהכנסת עטרה והירושלמי סובר דבשפחה חרופה בעינן שיפליט והכנסת העטרה שהיא גמר ביאה מפרש בירושלמי על אלמנה לכה"ג שיהיה חייב משום לא יחלל בפני עצמו ומשום לא יבוא בפני עצמו יע"ש:

והנה אף שהוכחתי דנשיקה דשמואל היינו שנושק האבר בנקב אבל לא שיהיה נושק בשפיות מ"מ לר' יוחנן דסובר מכאן ואילך אינו אלא נשיקה גם אם האבר נושק בשפיות מיקרי נשיקה שהרי לר"י באמת נשיקה לאו כלום היא. ועלתה בידינו להציל הט"ז מקושית הב"ש שהקשה לדעת הט"ז ליכא שום דבר למטה מהכנסת עטרה ולפי מ"ש ניחא דהכנסת עטרה דר"י היינו הכנסת עטרה בנקב וכבר עבר כל עומק השפיות ומכאן ואילן שלא הכניס כלום לתוך הנקב כל עובי עומק השפיות אינו אלא נשיקה ופטור:

והנה אף שכתבתי דליכא קושיא על דעת הט"ז אבל עכ"פ אין לנו הוכחה מדברי התלמוד להיות ראיה לדברי הט"ז וצריך אני לברר הדין מדברי הפוסקים. והנה דברי הפרישה בסימן כ' סעיף ו' המה כדברי הט"ז ועתה נחזי דעת הפוסקים הראשונים בזה ומהם תצא תורה. והנה דעת ר"ת הוכחתי לעיל בראיות מוכיחות שר"ת פוסק כהב"ש ובהרמב"ם בפה"מ ביבמות ובסנהדרין מבואר ג"כ כדברי הב"ש ועפ"י שנים עדים הרמב"ם ור"ת

יקום דבר ה' זו הלכה ברורה כדברי הב"ש. ואמנם קמו כנגדנו דברי הרמב"ם בפ"א מהל' א"ב הלכה יו"ד שהם כדברי הט"ז ואם דבריו שבחבורו הם סותרים לדבריו שבפה"מ כלל גדול בידינו שדבריו בחבורו עיקר וא"כ מי יקל ראש להקל נגד דברי הרמב"ם בחבורו וק"ו במקום שהראב"ד לא השיג עליו ג"כ כלל גדול שהרי הוא כאילו מסכים בפירוש לדבריו. ונתתי לבי להשוות דברי רבינו הגדול בחיבורו עם דבריו בפה"מ שלא יהיו סתרי אהדדי כלל ויהיו לאחדים. ומתחלה אמרתי לעיין היטב אולי אוכל למצוא הכרעה מדברי התלמוד בעצמו:

והנה בתלמוד בבלי לא מצינו הביאה חלוקה רק לשתי מדרגות מערה וגומר, ומערה היינו בכל דיני התורה עריות הן ח"כ והן חייבי מיתות והן חייבי מלקות ופסולי כהונה ואשה לבעלה ויבמה ליבם והזכור והבהמה בכולם הדין בהעראה ובשפחה חרופה הוא גמר ביאה ומערה נקרא הכנסת עטרה וגומר נקרא הכנסת כל האבר כמבואר ברמב"ם פ"א מא"ב הל' יו"ד שכתב המכניס ראש העטרה בלבד הוא הנקרא מערה וכו' והמכניס כל האבר הוא הנקרא גומר. ולפ"ז יש לתמוה ביבמות דף נ"ה ע"א דקאמר העראה דח"ל מנ"ל מדגלי רחמנא ש"ז בשפחה חרופה מכלל דח"ל בהעראה אדרבה מדגלי רחמנא העראה בח"כ מכלל דח"ל אגמר ביאה אמר רב אשי א"כ לישתוק קרא משפחה חרופה והתוס' שם בד"ה לישתוק הקשו א"כ קשה להיפוך לישתוק קרא מח"כ וייבשו בדוחק. ומעתה אם איתא לדברי הט"ז דהכנסת קצה אחד מהעטרה נקרא מערה א"כ נימא ח"כ בהעראה דהיינו קצה אחד מהעטרה ושפחה חרופה דכתיב שכבת זרע בעינן הכנסת האבר דהיינו גמר ביאה וחייבי לאוין הוא דרך ממוצע דהיינו שיכניס כל העטרה כולה והשתא נתקיימו כל המקראות דמדגלי בחייבי כריתות העראה מכלל דבחייבי לאוין לא סגי העראה ומדגלי בשפחה גמר ביאה מכלל דחייבי לאוין לא בעי גמר ביאה דהיינו מירוק גיד אבל עכ"פ בעי מירוק עטרה שיכניס כל העטרה כלה, ולמימר דלא נראה להגמרא לחלק בין מקצת עטרה לכולה הוא דוחק, א"ו מדלא חילקו בזה מכלל דהעראה דחייבי כריתות גופייהו לא מיקרי העראה כי אם הכנסת עטרה כלה דהיינו כדעת הב"ש:

ועוד ראיה דהרי רבב"ח דאמר שם משמיה דר"י גמר ביאה בשפחה חרופה זו הכנסת עטרה ודאי על הכנסת עטרה כולה קאי שהרי מתיב שם ר"ש שכבת זרע אינו חייב אלא על ביאת המירוק מאי לאו מירוק גיד לא מירוק עטרה וא"כ עכ"פ מירוק עטרה ודאי בעינן בשפחה חרופה וא"כ הכנסת עטרה דקאמר רבב"ח היינו הכנסת כל העטרה וא"כ הרי אנו רואים דהכנסת עטרה דקאמר סתם היינו כל העטרה ולפ"ז למסקנא דמסיק

ר' יוחנן הראה זו הכנסת עטרה גם כן פירושו כל העטרה כיון שסתם הכנסת עטרה כך פירושו למה נחלק בין הפרקים ולפרש הכנסת עטרה דרבב"ח בענין אחר והכנסת עטרה דרב דימי בענין אחר ושניהם בלשון אחד נאמרו:

ועתה נשובה לפרש דברי הרמב"ם בחבורו שכתב המכניס ראש עטרה בלבד הוא הנקרא מערה. ואומר אני שהרמב"ם קורא חלק העטרה שלצד הגוף למעלה ראש העטרה וחלק העטרה למטה לצד הקרקע אצל הנקב קוראהו תחתית וסוף העטרה וכן מוכח מדברי רבינו עצמו בפרק ט"ז מא"ב הל' ד' שכתב ואם נכרת מראש העטרה ונשתייר ממנה אפי' כחוט השערה מקיף לכל הגיד כשר יעו"ש. וראש העטרה כאן ודאי כוונתו זה שלצד מעלה דהיינו לצד הגוף דהרי לצד מטה בקצהו של צד הקרקע הרי משפע והולך ופוחת עד הנקב ממש ואם ניטל משם מאומה יהיה מה שיהיה לא נשאר באותו מקום מאומה מן העטרה שיהיה שייך לומר שנשאר מקיף לכל הגיד, א"ו שהרמב"ם קורא ראש עטרה זה שלמעלה שלצד הגוף וכ"כ הב"ש בסימן ה' סק"ד לשיטת הרמב"ם, ולפי"ז מ"ש פ"א הלכה יו"ד המכניס ראש העטרה נקרא מערה ג"כ כוונתו על הראש שלצד מעלה והיינו כולה. ומה שאמר בלבד כוונתו אף שלא הכניס כלום מהאבר שלמטה מהעטרה לצד הגוף ג"כ נקרא מערה וכאלו אמר המכניס עטרה בלבד נקרא מערה. ולפי פירושנו זה דברי רבינו בפה"מ עם דבריו בחיבורו הכל אחד:

וגם לשונו בחבורו מורה כן שכתוב המכניס ראש העטרה בלבד הוא הנקרא מערה. וצריכין אנו להבין מה היה כוונתו באמרו בלבד אם כוונתו לרבותא דאפי' לא הכניס רק הראש בלבד ג"כ נקרא מערה. הנה מלבד שהוא ללא צורך דהרי אם היה אומר המכניס ראש העטרה נקרא מערה ג"כ היינו יודעים דדי בראש העטרה דמהי תיתי להצריך יותר ממה שהזכיר גם היה לו לומר בלשון אפילו אם היה כוונתו לרבותא וכך ה"ל למימר המכניס אפי' ראש העטרה בלבד הוא הנקרא מערה, א"ו דהאי בלבד למעוטי אתי ובדוקא קאמר שמכניס ראש העטרה בלבד ולא הכניס יותר הוא הנקרא מערה אבל אם הכניס יותר מזה שוב נקרא גומר. ומעתה אי ס"ד דראש העטרה שזכר הרמב"ם היינו ראש התחתון שלצד הארץ וע"ז קאמר בלבד שאם הכניס יותר ה"ז גומר אתמהה והרי אפילו בכל העטרה אינו חייב בשפחה חרופה שלא נקרא גומר אלא הכנסת האבר אבל לא הכנסת העטרה אפילו כולה:

ואם ישיבני המשיב ולטעמיך דראש העטרה שהזכיר הרמב"ם היינו כולה כפירושי הנ"ל אכתי קשה איך קאמר בלבד ומשמע שאם הכניס יותר מהעטרה כולה דהיינו שהכניס גם קצת מהאבר שאחר העטרה נקרא גומר והרי הרמב"ם מסיים תיכף אחר זה והמכניס

כל האבר נקרא גומר הרי שלא נקרא גומר עד שיכניס כל האבר. אני אומר מה שנלע"ד בזה שאין כוונתו של רבינו כל האבר על אורך האבר דא"כ בשפחה חרופה שאינו חייב אלא על גמר ביאה ה"נ נימא שאינו חייב אלא א"כ נכבש על השפחה ונדחק עליה ביותר עד שהכניס כל האבר עד תומו ואם נשאר משהו מן האבר אף סמוך מאד לגוף שלא הכניס אותו משהו לא יהא חייב וגם אם השפחה קטנה באברים באופן שהפרוזדור הפנימי שלה קצר והאיש הוא גדול וארך האבר עד שאי אפשר שיכניס כל האבר כלו לא יהיה חייב עליה אעפ"י ששימש עמה כדרך כל הארץ אין כל אלו אלא דברי תימה ואיך נתלה דברים כאלו ברבינו הגדול. ולכן לעמוד על דברי רבינו הללו אמרתי לפרש דברי הירושלמי שהזכרתי למעלה ויבמה אפי' מן הצד מה הכוונה בזה ואגב אפרש כל דברי הירושלמי שהעתקתי לעיל, ואומר אני הא דבעינן בשפ"ח מירוק הגיד היינו משום דכתיב שכבת זרע ובעינן ביאה שהוא ראויה להזריע והעראה דממעטינן בשפ"ח הוא הטעם משום דהעראה אינה ראויה להזריע וכמ"ש התוס' ביבמות דף נ"ה ע"ב בד"ה אינו חייב וכו'. והטעם שהעראה אינה ראויה להזריע נלע"ד עפ"י מה שאמרו במס' נדה בר"פ כל היד שמותר לאחוז באמה מהעטרה ולמטה משום ששם אינו מקום חימום וממילא אינו ראוי להזריע. ומעתה אם העראה היא הכנסת כל העטרה והעטרה מצד מטה משפע והולך נמצא שבהכניס לגוף הרחם כל העטרה הנה מצד מטה נוגע הגיד עצמו בהרחם ומתחמם ואפ"ה למ"ד העראה זו הכנסת עטרה וכבר ביארנו דהיינו כל העטרה כולה אפ"ה לא מיקרי זה גמר ביאה ואינו חייב בשפחה חרופה קשה למה הרי בזה הגיד עצמו דש ברחם ומתחמם וצריך לומר שאין האבר ראוי להזריע אלא בהתחמם בכל צדדיו בכל הקיפו למעלה ולמטה אבל בהעראה שאינו מתחמם רק מצד אחד של הגיד דהיינו מצד מטה אינו ראוי להזריע:

ומעתה זהו פירוש הירושלמי שהוא חושב כל הביאות על סדרן ולדרוש שלשה הפסוקים דכתיבי ביבמה דהיינו יבמה יבוא ולקחה ויבמה וקאמר דאי הוה כתיב רק יבמה יבוא עליה הוה אמרינן שאינו קונה כי אם בביאה היותר חשובה והיינו אומרים יבמה יבוא עליה כדרכה דהיינו גמר ביאה ובמקום שהיא ראויה לקבל זרע והיינו כדרכה וכתיב ולקחה וגו' שלא כדרכה דהיינו מצד האשה אינה ראויה לקבל שם זרע הריון אבל אכתי מצד האיש הוא ביאה הראויה להזריע שהכניס יותר מהעטרה והאבר נוגע בעצמו ברחם מכל צדדיו ומתחמם מכל הצדדים בכל הקיפו והוא ראוי להזריע עכשיו דכתיב ויבמה מרבינן אפילו לא הכניס רק העטרה שאז אינו מתחמם מכל הקיפו של הגיד רק מצד אחד היינו צד מטה ג"כ קונה דהעראה קונה ביבמה וזה שאמר ויבמה אפילו מן הצד

דהיינו ביאה שאינה ראויה להתחמם בכל ההיקף רק מן הצד דהיינו צד אחד. ומה שאמר אח"כ יבמה יבוא עליה ביאה גמורה כוונתו שפולט זרע ממש והירושלמי לשיטתו דאיהו בעי בשפחה חרופה הפלטת ש"ז ממש וכמו שכתב שם אח"כ אם בשפחה חרופה עד שיפליט. ולקחה וגו' ביאה שאינה גמורה היינו שלא פלט זרע אבל הכניס האבר ויבמה אפילו בהערייה:

ומעתה נבאר גם כוונת הרמב"ם ונקדים דברי הפרישה בסימן כ' סעיף ו' שכתב משתכנס העטרה מהגיד וכו' והשתא אתי שפיר דתליא בעטרה אע"ג דבקרא לא נזכר עטרה אלא רצה לומר מהתחלת כניסת הגיד חייב וכו' יעו"ש. ואומר אני דודאי לא שייך שום ביאה רק מהגיד ואמנם שיעור הכנסת עטרה אשר פירשתי דהיינו ראש העטרה לצד מעלה דהיינו לצד הגוף דהיינו כולה, הטעם הוא דידוע דהעטרה אף שמתקצרת לצד מטה מ"מ גם הגיד מתקצר באופן שבצד התחתון של העטרה לצד מטה אינו מגולה כלום מהגיד וכל מה שעולה והולך לצד הגוף מתגלה יותר מהגיד עד שבראש העטרה ממש לצד הגוף שם רוב היקף הגיד מגולה ואין העטרה מכסה שם רק חלק קטן מהיקף הגיד ולכן שם נקרא העראה שעכ"פ רוב היקף הגיד שם מגולה ונוגע ברחם האשה ובשפ"ח בעינן גמר ביאה דהיינו שיכניס יותר מהעטרה ובמשהו שמכניס יותר שוב כל היקף הגיד מתחמם בבשר רחם האשה וזהו כוונת הרמב"ם המכניס ראש העטרה וכפי שפירשתי דהיינו ראש שלצד מעלה ואז רוב היקף הגיד נכנס ברחם הוא נקרא מערה ולא נקרא גומר לפי שעדיין לא נכנס כל היקף הגיד לבשר האשה שהעטרה מפסקת בין בשר האשה להגיד חלק ממנו וע"ז מסיים והמכניס כל האבר דהיינו שהכניס כל היקף האבר דהיינו שהכניס מעט יותר מהעטרה ששם הכניס כל היקף האבר לבשר האשה הוא הנקרא גומר ואתיין כל דברי הרמב"ם כהוגן:

ומעתה יצא לנו לדינא דלא מקרי העראה כי אם בהכנסת כל העטרה כולה לתוך הנקב שבתחתית השפיות ולא סגי בהכנסת העטרה אפילו כולה לתוך עומק שבין שתי שפיות אלא לתוך הנקב ממש:

ומעתה זכינו לדין שאין דברי הנואף הזה למאומה נחשבים לאסור האשה שהרי הפה שאסר ואומר ששכב עליה הוא הפה שאומר שתיכף ששכב עליה ונגע באבר מזויין תיכף יצא זרעו ובאיתן קשתו נשברה קשיותו ואינו ברור לו אם הכניס עד העטרה א"כ יוכל להיות שאפי' בין השפיות לא הכניס עד העטרה ואפילו תימא שהכניס בין השפיות אכתי יכול להיות שלא פגע ולא נגע בנקב ההוא שהוא פתח הרחם ואפילו אם פגע ונגע והכניס שם מקצת העטרה קרוב הדבר שלא הכניס כל העטרה, ואין בדבריו שום

חשש להוציא האשה מחזקת היתר אפי' אם גם האשה היתה מודית לדברי על האופן הזה. ודברי העד הכשר הנה כיון שנסתלק עדות הנואף נשאר זה יחידי וע"א בהכחשה לאו כלום הוא אלא שאני אומר שאפי' היו שני עדים לא היתה נאסרת דאמרינן עיניה נתנה באחר:

ומה שכתב מעלתו דכיון שהעד ראה את הנואף יוצא מלפני הוילונות א"כ הוי רגלים לדבר. זה טעות הוא דודאי אם האשה לא היתה צועקת והיו רואים נואף יוצא מלפנים של הוילונות היה אפשר למיחשב רגלים לדבר וגם בזה היה לדון דשמא נכנס לזנות וכאשר בא מצאה שהיא נעורה והלך בפחי נפש ולא היתה נחוצה לצעוק ואין זה דומה לכל הני דשלהי נדרים שהיא היתה עם הנואף ביחוד אכן אפי' אם יהיבנא דהוי חשוב רגלים לדבר בשותקת אבל זו שצעקה מה הוה לה למיעבד ולמה נימא שלא הרגישה בו עד אחר גמר המעשה והיתה סבורה שהוא בעלה אדרבה אמרינן שתיכף הרגישה בו שדרך בנות ישראל אשה מספרת עם בעלה קודם תשמיש וגם אולי בתנועותיו הרגישה תיכף במעשה חידודין וצעקה והלך לו אלא שאח"כ עילה מצאה להפקיע עצמה מבעלה ואמרה נטמאתי. ולכן פשוט הדבר שאשה זו מותרת לבעלה ואין לנו צורך לפלפל אם הנואף יכול להצטרף עם העד כיון שלדברי העד רשע הוא כיון שאין כאן עדות כלל לא אכניס עצמי בזה כעת:

ומה שרצה להשיב על מ"ש בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סימן ע' בד"ה הנה יש כאן וכו' שהתוס' בכתובות דף ס"ג ע"ב בד"ה אבל שהקשו משילהי נדרים וכו' וכתבתי שהתוס' לאו משום רגלים לדבר באו לאסרה אלא מטעם שויתה נפשה ח"ד וכיון דשויתה נפשה ח"ד מה לי אם רגלים לדבר או לא. וע"ז השיב מעלתו דלעולם התוס' מטעם רגלים לדבר באו לאסרה אלא דהיה קשה איך היא נאמנת על עצמה והא אין אדם משים עצמו רשע וכמו שהקשו התוס' בב"מ דף ג' ע"ב בד"ה מה אם ירצה וכו' דאיך יכול לומר מזיד והא א"א משים עצמו רשע ותירצו דהכא כוונתו לעשות תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה. ועפי"ז כתב מעלתו דגם כאן כוונת התוס' דשויתה נפשה ח"ד ואמרינן דלא שייך אינו משים עצמו רשע דכונתה להנצל מאיסור להבא ע"כ דברי מעלתו: ואני איני יודע מה כוונתו בזה והלא אני לא הקשיתי דלמה להו להתוס' לטעמא דשויתה נפשה אלא כתבתי דכיון דשויתה נפשה ח"ד מה לי אם רגלים לדבר או לא סוף סוף שויתה נפשה ח"ד, הא חדא. ולא עוד אלא שעיקר דברי מעלתו אינם נראים בזה דלפי כוונתו לא היו התוס' צריכין לומר דשויתה נפשה ח"ד אלא ה"ל למימר דכיון דלפי דבריה אסורה. ועוד וכי צריכין התוס' להביא ראיה או טעם דהיא נאמנת אף שעשתה עצמה רשעה והלא

משנה מפורשת בסוטה ואלו לא שותות כו' האומרת טמאה אני. ועוד דאפילו לא היה שום איסור עליה רק על הבעל ג"כ לא שייך למימר א"א משים עצמו רשע דג"כ אמרינן דכוונתה לטובה שלא יחטא הבעל על ידה ובגיטין דף נ"ד ע"ב סופר שאמר אזכרות כתבתי שלא לשמן ואפילו אם נימא שאין איסור בכתיבה שלא לשמן אלא שהספר אינו כשר לקרות בו אכתי כהן שפיגל אם בידו נאמן אף שודאי רשע הוא לפגל קדשים מ"מ נאמן אף דלא נ"מ לדידיה להבא בזה שאם לא ירצה לאכול ממנו מי יכריח אותו אלא כוונתו להציל שאר כהנים מן האיסור. אלא דמ"מ אינו נאמן לפסול עצמו לעדות מחמת שנחשבנו רשע אבל גוף הדבר נאסר על ידו מה שבידו. וכן האשה נאמנת לאסור עצמה ברגלים לדבר ולא שייך אין אדם משים עצמו רשע:

ומה שרצה ליישב קושית מהרש"ל ביש"ש פרק מרובה סימן כ"ו לפי מה דקיי"ל מודה בקנס ואח"כ באו עדים היכא דלא חייב עצמו בכלום בהודאתו חייב א"כ למה בפלגא נזקא מודה ואח"כ באו עדים פטור. ורוצה מעלתו לחדש דדוקא היכא דבהודאתו עושה עצמו רשע שאין דבריו מתקבלים אז אינו פטור אח"כ כשבאו עדים אלא כשחייב עצמו בקרן משא"כ בפלגא נזקא קנסא שאינו עושה עצמו רשע שהשור הזיק ולא הוא לכך מתקבלים דבריו אף דלא חייב עצמו בכלום לכן פטור אפי' באו עדים אח"כ ע"כ דברי מעלתו. ולדבריו נסתר קושיית רבא במס' ב"ק דף ע"ה ע"א דאמר קפחת לסבי דבי רב ר"ג פוטר עצמו מכלום הוה וכו', ולדברי מעלתו אתמהה וכי ר"ג היה משוי נפשיה רשע ח"ו בהודאתו הא ודאי דבשוגג סימא עין עבדו וא"כ מה ענין ר"ג לדברי רב המנונא דמיירי באומר טבחתי דמשוי נפשיה רשע ואינו מחייב עצמו בכלום. ואולם לענ"ד נראה אחר נשיקת עפרו של מאיר עינינו מהרש"ל דמפלגא נזקא מעיקרא קושייתו ליתא דאם מודה בב"ד ששורו נגח אף שאינו משלם עפ"י עצמו מ"מ נתקיים על פעם הזה והועד בבעליו לשמור שורו אם יגח עוד שני פעמים יוחשב מועד ואין זה דומה למ"ש התוס' בב"ק דף כ"ד ע"א ד"ה השתא וכו' דשם כתבו דלא פלוג בחצי נזק אבל לענין זה שכבר הוא מותרה ע"פ עצמו בפני הב"ד לשמור שורו ודאי שאין זה קנס וא"כ מחייב עצמו בזה שימהר השור להיות מועד אם יגח עוד שתי פעמים ולכך פטור אפילו באו עדים אחר כך:

ומה שרצה לדחות שיטת הר"ר אלעזר בתוס' שילהי נדרים במשנה חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה וכו' שכתב דלא שויתה נפשה ח"ד לפי שלא מצינו שהיא מוזהרת עליו. והקשה מעלתו מסוגיא דיבמות דף פ"ח ע"ב מתיב רבא מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו היכי דמי וכו' אלא לאו דנישאת לאחד מעדיה וקאמרה ברי לי, וכתב מעלתו

דהא ודאי הא דמוקי באומרת ברי לי הוא משום דאל"כ פשיטא היא גופא באיסור ספק זונה קיימא, וא"כ אם איתא לשטת הר"א אין עליה שום איסור ולמה הוצרך לאוקמי באומרת ברי לי ודי לאוקמי כשנשאת לאחד מעדיה. אני תמה והלא אני ביארתי דהר"א קאי דוקא ללישנא בתרא דרבה ביבמות דף נ"ו ע"ב דבעלה לוקה עליה משום טומאה ולא משום זונה כמבואר בחבורי סימן ע' וא"כ למה לא נימא דלהכי מוקי לה בברי לי שרצה לאוקמי שיהיה שפיר בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא:

ומ"ש מעלתו דדוחק לאוקמי אליבא דל"ק, איני יודע מה הוא שח וכי אנו אומרים דאתא רק לל"ק אנו אומרים דרצה לאוקמי שיהיה נכון לשתי הלשונות להכי מוקי באומרת ברי. ועוד בלא"ה לק"מ לפמ"ש התוס' בסוטה ר"פ כשם בשם הירושלמי דאם הבועל מזיד אף שהיא שוגגת או אנוסה ומותרת לבעלה ישראל מ"מ אסורה לבועל ומשמע שמן התורה אסורה לו וכן מוכח מדברי הב"ש סימן י"א סק"ג מדהוכרח לומר דהירושלמי ס"ל כתירוץ בתרא דריש כתובות דבת שבע היה מותרת לדוד מטעם גט כריתות ואי ס"ד דהירושלמי סובר שאסורה לבועל רק מדרבנן א"כ בלא"ה ליכא קושיא מב"ש דאכתי לא גזרו חכמים, א"י דלפי הירושלמי אסורה מה"ת. ומעתה אם לא היתה אומרת ברי והיא עצמה מסופקת שמא העד משקר ואם העד משקר א"כ הוא מזיד ואסורה לו מן התורה ואיסור זה לא שייך לאיסורי כהונה שזה שוה בישראל ובכהנים וא"כ אף שאינה נאסרת על הבעל שהיא היתה אנוסה שהרי העידו ב' עדים שמת מ"מ עכשיו שבאו שנים והכחישום ואמרו שהבעל לא מת רק אחר שנשאה זה העד א"כ למפרע אם האמת עם האחרונים בזדון נשאה העד ונאסרה עליו ובאיסור השוה בכל כי היכי דהוא מוזהר עליה היא מוזהרת עליו א"כ פשיטא שאסור לה להיות עמו מספק איסור ולכך הוכרח לאוקמי באומרת ג"כ ברי לי:

ומה שתמה על הרשב"א בחידושיו שילהי נדרים שהביא תירוץ הר"א הנ"ל בזה הלשון, ותירץ הר' אלעזר דזונה אינה מוזהרת לכהן אלא כל היכא דאיהו מוזהר היא מוזהרת כדאמרינן ביבמות דף פ"ד ע"ב. וכתב מעלתו שלשון זה אין לו שחר דהרי הר"א סובר דהיא אינה מוזהרת אף שהוא מוזהר: הנה ודאי לפי שטחיות הרעיון בתחלה הם דברי תימה אבל לפ"מ שביארתי בחבורי נו"ב סי' ע' דהר"א סובר דדוקא מה דכתיב בהך פרשת כהונה שם אתרבי גם היא מלא יקחו אבל איסור טומאה דלא כתיב בהך פרשתא לא אתרבי האשה א"כ כוונת הרשב"א דזונה אינה מוזהרת לכהן אלא היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת היינו היכא דהוא מוזהר בפרשת כהנים דשם גם היא מוזהרת כדכתיב לא יקחו:

ומה שרצה לחדש דמה דאמרינן שויתה נפשה ח"ד הוא מטעם נדר וקונם. הנה במחילה מכבודו ראיתיו מתוך פלפולו שהוא גבר בגוברין בחריפות ובקיאות גם בשכל צח וישר מה ראה לשטות זה ואם כי ראה הדבר בתשובת מהרי"ט וכי מהרי"ט אמרו הלא מביאו רק בלשון ואין לומר ודחאו, ובאמת בלי שום דחיה אין הדבר מתקבל ואיזה נדר ואיזה לשון שבועה או קונם יש כאן או במה מתפיס ולדבריו אם יאמר אחד ביום שני בשבת שהיום שבת יהא אסור במלאכה מטעם נדר ואם כדבריו איך אמר ר"ע לר' יהושע שילך אצל ר"ג ביוה"כ שחל להיות בחשבונו ולמה לא נימא דר"י שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא מטעם נדר אלא ודאי כל זה שטות ומה דאמרינן שויה אנפשיה ח"ד הוא מטעם דאדם נאמן על עצמו, ומה שהקשה תינח היכא דאין שני עדים מכחישים אותו, גם זה שטות ואדם נאמן על עצמו יותר משני עדים ולכך בדבר שאי אפשר כגון שאומר על יום חול שהוא שבת או יוה"כ לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא:

כל זה ראיתי לפום ריהטא בתחלת קונטרס שלו. ויתר מזה לא ראיתי כלל כי ראיתיו יורד לעומק בחריפות וגם בבקיאות רב ואני עמוס התלאות ובפרט בימים נוראים הללו לכן לא יכולתי ליקח פנאי, וגם זה שעיינתי היה עלי לטורח רק שראיתיו מתוך קונטרסו שהוא גבר בכולא וראוי לחבבו ביותר לקחתי מעט פנאי, והיה זה שלום כנפשו ונפש הד"ש:

תשובה כד

ב"ה פראג ח' י"ג ניסן תקמט"ל:

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני הרבני כמהר"ר קופמן י"ץ:

ברגע זו קבלתי מכתבך, ואשר שאלת זה לשונך אשה נשואה לאיש כמה שנים יצאה מדתנו והמירה והלכה לדת אחרת והיתה שם לערך שבעה שבועות אצל כומר אחד ואח"כ חזרה לבית אביה ולבית בעלה והאשה והבעל רוצים לדור יחד כמקדם ושאל על משפטה אם היא אסורה לבעלה. הנה לא דקדקת בשאלתך שכתבת שיצאה מדתנו והמירה וכו' ואם היה הדבר כן שכבר המירה בפעל ודאי שאסורה אפי' לבעלה ישראל כי היש מקילין שהביא רמ"א בסימן ז' סעיף י"א סוף הג"ה ראשונה דבריהם נדחים מכל האחרונים. אבל לפי הנראה עדיין לא המירה וא"כ זו היא נדרה להמיר שהביא רמ"א שם שמותרת לבעלה ישראל. והב"ש שם בס"ק ל"ב מחלק בין זמן מועט לזמן מרובה כבר כתבתי בגליון הש"ע שלי שהב"ש למד זה מדברי מהרי"ק אבל לא עיין שפיר בדברי מהרי"ק כי מהרי"ק מיירי שם באשת כהן שבזמן מרובה חשש לאונס אבל באשת ישראל

כיון שעדיין לא המירה רק נדרה ולא אמרינן בה שנחשבת מומרת לכל התורה ממילא לא חיישינן בה לרצון ואפילו לזמן מרובה מותרת לבעלה ישראל. זה כתבתי בגליון זה שנים רבות, והיום מחמת רוב טרדות החג אין בכחי לעיין ואעפ"כ מה שכבר כתבתי בודאי עיינתי אז. ולכן אם זו לא המירה ולא נתברר עליה שעשתה מעשה ואין כאן רק ההבטחה להמיר והייחוד שבעה שבועות אם אחר חקירה עצומה תאמר שלא זינתה לדעתי היא מותרת לבעלה ישראל. ואמנם לחומר הענין ח"ו לסמוך עלי לחוד ועד יסכימו עמי בהיתר הזה שני גדולי רבני הדור. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה כה

ב"ה פראג יום ו' עש"ק ח"י סיון תקנב"ל:

תשובה

שלום לאהובי ש"ב ידידי וחביבי, הרב המאה"ג המופלא ומופלג בתורה במעלות ובמדות פ"ה כבוד שמו מוהר"ר בנימין וואלף הכהן ראפאפורט:

מכתבו קבלתי בשבוע זה ביום ג' העבר ומחמת שאני חלש כח מאד זה יותר משנה ואין אני שולט בידי לכתוב בעצמי לכן מלאכתי נעשית ע"י אחרים וגם לא אוכל להאריך. ובנדון האשה הזאת אשר שאל עליה לדעתי עפ"י הודאתה בעצמה על זנותה חייב בעלה להוציאה כמבואר באחרונים. ואמנם מה שפלפל מעלתו על התוס' במס' סנהדרין דף ח' ע"ב בסוף ד"ה והביא האב וכו' שכתבו התוס' שצריך לומר לפירוש ר"ת שהיא מותרת לבעלה כשלא כוונו עדותן או הוכחשו דאלת"ה היכי מיחייב ק' סלעים הא לא קרינן ביה ולו תהיה לאשה ויש ללמוד מכאן דאי אתו עדים ואמרו אשת פלוני זנתה בעי דרישה וחקירה לאוסרה על בעלה וסברא הוא דלא גרע מגזילות וחבלות עכ"ל התוס'. ופלפל מעלתו דמהיכן מוכח מכאן דסובר ר"ת דבעי דרישה וחקירה אדרבה נהפוך הוא והאריך במכתבו וסוף דבריו שהאב"א האחרון בגמרא דאיתכחש בבדיקות ולא איתכחש בחקירות ובפלוגתא דב"ז ורבנן וכו', פירש מעלתו דקאי אדלעיל נמצא אחד מהם קרוב או פסול וכו' כאשר האריך בדבריו:

ואני אומר שאם אדלעיל קאי מדוע הקדים אב"א כגון שהתרו בה אחרים להאי אב"א כגון דאיתכחש בבדיקות כיון דהאי אב"א האחרון קאי אדלעיל אתירוץ רבינא, ולא אאריך בזה כי אין מפרשים לחכם כמותו. ולענ"ד דברי התוס' פשוטים כי זה אצלם פשוט שזה דומה לגזילות וחבלות כמו שסיימו בעצמם אלא שהיה קשה להם שאם נימא לאוסרה לבעלה אפי' הוכחשו א"כ דרישה וחקירה פועל ריק הוא כי לענין נתינת המאה כסף לבעל אין אנו עוסקים עתה בדיני קנסות בזמנינו וגם דיני נפשות לענין הזוממין

ולענין הבעל במוציא ש"ר אין לנו בזמנינו ואין שום נפקותא רק לאסור האשה ואם לא נימא כדעת ר"ת אלא נימא שאפי' הוכחשו אעפ"כ אוסרין האשה וא"כ כל הדו"ח המה פועל ריק ולכך כתבו התוס' שמדברי ר"ת נלמוד דאם אתו עדים ואמרי אשת פלוני זנתה דבעי דרו"ח:

גם מ"ש מעלתו לאסרה עפ"י עדותן על הנעדר ששמעו קולו במטתה ג"כ היינו צריכין לפלפל בדברי תשובות מיי' השייכים להל' אישות סי' ח' וג"כ היינו צריכין לפלפל בצ"צ סי' ע"ט וג"כ הייתי צריך להאריך ולהעתיק מחבורי נ"ב חלק אה"ע בסי' ע"ב יע"ש. אמנם כ"ז אין צריך באשה זו דעכ"פ לא גרעי העדים המודים על עצמם שהם זנו עמה מרגלים לדבר וכיון שהיא עצמה הודית שזנתה עמהם ועם אנשים הרבה פשיטא שהיא נאמנת כמבואר באה"ע סי' קט"ו ס"ו יעו"ש. ומה שהיא עתה חוזרת מדבורה ואומרת שלא היו דברים מעולם ואמרה לא פעלתי און רק הסיתו אותה ריקים לומר כן כדי שיוציא אותה בעלה בגט והם ישאו אותה, לדעתי זה אינו אמתלא כלל כי למה לה לומר שנטמאה עם אנשים הרבה היה די לה באומרה על אחד או שנים ובפרט למה היה לה לומר על הנעדר שזה בודאי לא ישא אותה ובש"ע אה"ע סי' מ"ז ס"ד מבואר שאמתלא צריכה להיות בהאמתלא ממש לפי דעת הב"ד, ובפרט אם לא היה מחלוקת בינה לבין בעלה שאין זו אמתלא כלל ועיין בראב"ד פי"ח מהל' א"ב הל' ט'. לכן לדעתי שאשה זו אסורה לבעלה. ומחמת חולשת כחי לא אוכל להאריך וימחול מעלתו לעיין בחבורי נ"ב חלק אה"ע סי' ע"ב הנ"ל. והיה זה שלום. דברי אד"ש:

תשובה כו

ב"ה פראג ה' כ"ג אב תק"מ לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד הרב המופלא האלוף מוה"ר יוסף מיכל אבד"ק פאקש בצירוף הדיינים י"ץ:

מכתבם הגיעני ומחמת טרדות וכו'. והנה ע"ד האשה אשר שימשה נדה יותר מחצי שנה ולפי דברי הבעל אמרה לו שהיא מעוברת ולפי דברי השכנות שהמה הרגישו כי טומאתה בשוליה אמרה שהיא שומרת ימי נדתה וטובלת וכאשר חקרה האשה הממונה על המקוה אצל הנשים השכנות אם האשה הזאת מעוברת כי זה ששה חדשים שלא ירדה לטהרה אז השכינות רעדה אחזתם על גודל הפרצה ונתפרסם הדבר ועמדה האשה בפניכם והודית כי היא החייבת בדבר ובעלה מנוקה מעון כי כיחשה בפניו ואמרה שהיא טהורה ושהיא מעוברת ויצא משפטה מאתכם שהבעל יגרשנה בלי כתובה ואחר איזה ימים באה לפניכם וחזרה בה ואמרה כי גם בעלה בזדון עשה כי ידע כי לא

טהורה היא ולא העלימה טומאתה ממנו ומה שאמרה בראשונה שהבעל נקי הוא מחמת שהבטיחה שאם תאמר בפני ב"ד להצדיקו לא יגרשנה, זו היא שורש השאלה:

הנה טענת האשה שבעלה ידע מזה היא טענה חלושה וגרועה מאד שאף אם נימא שיצרו תקפו לעבור על איסור כרת אבל לא נחשד גם היותר רשע כל שאינו רשע להכעיס להיות שביק היתרא כי תינח בימי נדתה אבל זו שעשתה כן ששה חדשים למה לא טבלה בימי טהרתה ואטו בשביל מעט פריטי דשכר טבילה עשה איסור חמור כזה, ולומר כי אחרי ששימשו תמיד לא היה אפשר לה לספור שבעה נקיים דממ"נ אם המה הדיוטות ואינם יודעים מאומה בדיני נדה א"כ לא עלה זה על לבם שזה יסתור הנקיים ורוב הנשים אף שאינן מתחילות לספור עד יום ששי לראייתן אינן יודעות טעם הדבר, ואם הבעל בר אוריין מלבד דאפשר שיודע שדבר זה שפליטת ש"ז יסתור אינו מוסכם מגדולי הפוסקים שסוברים שזה רק לטהרות שהיה לו לצוות לה לטבול, ואף אם אינו בר אוריין כל כך אכתי הלא אם הוא רק קצת בר אוריין יודע הוא שספירת ז' נקיים הוא מחמת חומרא דר"ז אבל נדה דאורייתא א"צ נקיים וא"כ הלא נשים שלנו רק ספק זבות נינהו והיה לו לצוות לה לטבול שאולי אינה רק נדה ולא זבה ולמה היה לו לבעול באיסור כרת בין ראיה לראיה בשלמא אם היא לבדה פשעה ובעלה לא ידע והיה סבור שהיא מעוברת היתה מתיראת לירד לטבילה כי אולי יודע הדבר לבעלה, לכן טענה זו גרועה היא:

ועוד אמינא דהא זה פשוט שאם יש עדים על אשה ששימשה בנדתה והיא טוענת תיכף שהבעל גם הוא ידע הא ודאי שלא מפיה אנו חיים ולא היתה נאמנת כלל דמהי תיתי להאמינה רק אם אין עדים רק שהיא מודית ששימשה נדה ואמרה שהיה בידיעת ורצון בעלה היא נאמנת במיגו דלא שמשתי נדה וזו כיון שכבר הודית ששימשה נדה אפי' לא היתה מודית שהבעל לא ידע רק שלא היתה אומרת שהבעל ידע אלא סתם הודית ששימשה נדה ודאי דשוב אח"כ לא היתה נאמנת לומר שהבעל ידע כיון שכבר פסק המיגו שלה שכבר הודית א"כ מה שטוענת אח"כ שוב אינה נאמנת דמיגו למפרע לא אמרינן וא"כ מה מועיל אמתלא והלא אין כח באמתלא אלא לעקור דבריה הראשונים שאמרה שהבעל נקי והרי אף אם לא אמרה כלל שהבעל לא ידע ג"כ היתה מפסדת הכתובה שהרי לא עקרה באמתלא גוף ההודאה ששימשה נדה שהרי גם עתה היא מודית ששימשה נדה. ועוד שהאמתלא גרועה מאד שהרי אם היתה טוענת תיכף שהיה בידיעתו ג"כ לא היה יכול לגרשה בע"כ וגם בר מן כל דין הלא כתב הח"מ בסי' קט"ו ס"ק כ"ב דאחר שיצאה מב"ד לא מהני אמתלא יע"ש. לכן נלע"ד שאין בדברי הרשעה הזאת ממש:

ובנדון עוברת על דת שצריכה התראה. הנה קשה לסמוך על דעת רש"י לחוד נגד רוב הפוסקים שלא חילקו בין דת משה לד"י בזה ועיין בב"ש שם ס"ק י"ז. ואמנם כ"ז לענין כתובה אבל לענין שיהיה מצוה לגרשה כבר כתבתי בתשובה אחרת שא"צ התראה היכא שכבר הכשילתו מצוה לגרשה אף שלא התרה בה כלל במה דליכא למתלי בשגגה ולכן הבעל יכול לגרשה בע"כ ואם יש לו לשלם הכתובה חייב לשלם לה הכתובה אחר שתשבע שהבעל ידע מטומאתה, ואם אין לו לשלם תשאר הכתובה חוב עליו אבל אינה יכולה לעכב הגירושין עבור פרעון הכתובה דהרי נגד רשעה זו לא תיקן רגמ"ה וא"כ נגדה נשאר דין התלמוד שיכול לגרשה אפי' אין לו לשלם הכתובה ונדוניא כמבואר בסי' קי"ט ס"ו בהג"ה. ואפילו לדעת הרשב"א שמביא הב"ש שם בס"ק ו' מודה בזו שמצוה לגרשה. ואופן הכפיה הא' ודאי לענין שיהיה הבעל רשאי ליקח אחרת אחר הגט היה יכול לתחוב הגט בבית צוארה בעל כרחה אבל אנחנו צריכין לפקח גם עליה שתוכל להנשא לאחר והרי שמואל אמר ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גיטה לידה. וכן פסק רמ"א בסי' קל"ט סי"ד בהג"ה הגם שבב"ש ס"ק כ"ד כתב בשם הריב"ש שאם נפל על בגדיה הוי כמטי לידה וכתב שם שאפי' עדיין לא נישאת תנשא מ"מ משמעות לשונו שם היינו בדיעבד שכבר ניתן הגט באופן הנ"ל. לכן הטוב שבדרכים להכריחה ע"י המושל שם בכל הכפיות עד שתקבל הגט, כי בלא"ה אין אנו רשאים במדינות הללו לעשות דבר גדול כזה נגד נימוסי המדינה מה שאינו גורע בדת תורתנו בלי רשות מהשררה יר"ה. וגם אני אינני נותן רשות לכם לעשות בלי נטילת רשות מהשררה יר"ה, ולרוב הטרדה אקצר והיה זה שלום:

תשובה כז

תשובה

שלום רב, לאור נערב, גדול ורב, במלחמתה של תורה חגור כלי קרב, ה"ה כבוד אהובי וחביבי הרב המאה"ג חריף ובקי. משנתו רב ונקי. המופלג בתורה מפורסם לשבח פ"ה ע"ה כבוד שמו מו"ה יעקב נד"ו אב"ד דק"ק נאנסי ומדינת לוטרינגען:

מכתבו הטהור קבלתי. תוכו רצוף אהבה על דברי תורה בא, פיהו פתח בחכמה חכים טובא פום ממלל רברבן. ושורש שאלתו בעובדא דאיתא בגבולו, פנויה שהיא משודכת זה שנה עם בחור אחד והוא כהן וזה איזה חדשים גילתה הכלה בחשאי לאביה ואמה כי היא הרה מהחתן שלה וכבר היא איזה חדשים בימי עבורה והחתן שלה רגיל אצלה מחמת שמדי עברו ממקומו למקום אחר שיש לו התעסקות שמה דרך הלוכו הוא לעבור במקום דירת אבי הכלה והיה תמיד משתהה שם כמה ימים מתאכסן בבית אבי הכלה

אשר שם הכלה ולן שם לינות הרבה לפעמים שבועות שנים ולפעמים שבוע אחד ואז נבעלה לו כמה פעמים ונתעברה ממנו. וכשמוע אבי הכלה דברי בתו שלחו אחר החתן המשודך הנ"ל ושאלו אותו על הדברים האלה והשיב תיכף צדקה ממני היא הרה והיה כאשר תלד אני הוא אבי הילד ושלי הוא. ושוב חקר מעלתו הרמה את החתן והשיב כי כן הוא שהוא אבי העובר וממנו הכלה נתעברה. ושאל אותו מעלתו באיזה זמן בא עליה והשיב בחנוכה העבר נתאכסן בבית אבי הכלה והיה שם בביתו י"ד יום ובמשך זמן הנ"ל בעל את הכלה שלש פעמים ושוב בחדש שבט אירע ג"כ שבא שמה ועשה ג"כ מעשה כנ"ל ושוב אחר חג הפסח עשה ג"כ מעשה כזה. וחקר מעלתו אותו אם אינו חושד את הכלה שנבעלה ג"כ לאחר ואולי אין העובר ממנו והשיב שברור לו שלא היה להכלה שום קרבות עם אדם אחר רק עמו לרוב אהבה שהיה ביניהם מאז ומקדם ובשביל אהבתה אותו לא רצתה להשתדך עם אחר רק עמו וברור לו שלא זנתה עם אחר כלל ונשבע החתן בפעל ממש שבועה חמורה שכן הוא ושאינו משקר, ובעוד שהיה החתן בגבולו כתב לדיין אחד שהוא סמוך לגבול הכלה שיחקור שם את הכלה גם היא כוונה את שלשה זמנים הנ"ל רק שאמרה שבעל באותן זמנים יותר מחמש בעילות אבל גם היא נשבעה שלא נבעלה לאחר כלל רק להחתן שלה ומקום הכלה אין לישראל שכונה בפני עצמם ורוב העיר א"י. והזכיר מעלתו כמה חששות שיש לחוש אם לא יתירו להם לישא זה את זו והגדולה שבחששות הוא שברוב ממשלת המלך שם חק המלכות הוא שאם פנויה הרה ויולדת קודם שתנשא לזה שנבעלה לו הילד היולד לוקחים אותו לעבודת הצבא ונשאר אינו יהודי. ורום מע"ל פלפל בחכמה והראה עוצם חריפותו ובקיאותו בכחא דהיתרא והביא הרבה דברים מתשובות האחרונים וכבר ידוע לרום מעלתו דרכי שאינני פונה לעיין בבתראי:

והנה זה איזה שנים אמרתי דבר חדש בזה, באשר שזה פלוגתא דקמאי אם הבועל ג"כ מודה שהוא בועלה אם נאמן גם באיסור תורה שהילד היולד יפטור אשתו מזיקת יבום. וראש המדברים בזה הוא רבינו הגדול הרמב"ם בפ"ג מהל' יבום הל' ד' מי שזנה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממנו הוא ואפי' היא מודה לו אע"פ שהוא בנו לענין ירושה ה"ז ספק לענין יבום כשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר ומאין יודע שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת. והרא"ש בתשובה ריש כלל פ"ב חולק על הרמב"ם ודעת הרא"ש אפי' היכא דדיימא מעלמא אפ"ה בתר דידיה שדינן ליה וכלישנא בתרא דיבמות סוף פרק אלמנה וכרבא והיכא דלא דיימא מעלמא אפי' אביי מודה וכתב הרא"ש דהיכא

דהיתה מיוחדת בבית שלו לזנות גם הרמב"ם מודה שפוטר מן היבום ועד כאן לא קאמר הרמב"ם שחולצת ולא מתייבמת אלא שזנה עם פנויה באקראי דהרי הרמב"ם כתב שזנה עם אשה בין פנויה בין אשת איש וא"כ פנויה דומיא דאשת איש קאמר דהיינו באקראי אבל אם היתה מיוחדת לו בביתו גם הרמב"ם מודה דלא חיישינן שזנתה עם אחרים, זהו שורש הפלוגתא שבין הרמב"ם והרא"ש הביאו הטור אה"ע סי' קנ"ו, ומשמעות דברי הטור שתופס דעת הרא"ש עיקר שהרי הביאו אחר דברי הרמב"ם והרב"י בש"ע שם סעיף ט' לא הביא רק דעת הרמב"ם והרמ"א ג"כ לא הביא דעת הרא"ש רק במיוחדת לו, ולפום רהיטא עובדא דידן תליא בפלוגתא שבין הרמב"ם והרא"ש. והמגיד משנה הקשה הרמב"ם דידיה אדידיה דבפרק ח' מהל' תרומות הל' ד' פסק שאוכלת בתרומה בשביל בנה ולא חיישינן שמא מאחר נתעברה והב"ח הביאו הב"ש בסי' קנ"ו ס"ק ט"ו ובסי' ד' ס"ק מ' תירץ דתרומה בזה"ז הוא דרבנן לכך לא חיישינן אבל יבמה לזר הוא איסור תורה אלא שנתקשה הב"ש דלמה באומרת מממזר נתעברתי והממזר מודה לדבריה אפ"ה פוסק הרמב"ם שהולד הוא רק ספק ממזר ואסור בממזרת והרי גם בזה הוא רק איסור דרבנן בקהל ודאי הוא דלא יבוא אבל בספק מותר מן התורה:

ואמנם אני בעצמי אלמלי אני כדאי הייתי אומר שותא דמרן הרב המגיד לא ידענא דשם בתרומה למי התרנו לה התרנו והרי היא יודעת בעצמה שלא נבעלה רק לכהן הזה ולכן אנו מתירין לה לאכול בתרומה וסומכין על דבריה לגבי עצמה שאומרת ברי, ואין להשיב דלפי חילוק הזה קשיא סוגיא דאלו נערות דף ל"ו ע"ב דאמר ר' יוחנן ר' יהודה ור' דוסא אמרו דבר אחד ע"ש. אדרבה משם יש ראיה לחילוק זה אשר אמרתי דבאמת הא דר' דוסא דמייתי ר' יוחנן התם הוא ברייתא והרי דברי ר' דוסא שנויים גם במשנה ג' פ"ג דעדיות אלא דשם במשנה לא מסויים סוף דברי ר' דוסא דהיינו וכי מה עשה לה ערבי וכו' וא"כ היא גופא קשיא למה שבק ר' יוחנן משנה ערוכה והביא ברייתא, אלא הוא הדבר אשר דברתי דמצינו לר' דוסא רק שאמר שאוכלת בתרומה דאיכא למימר דרק תרומה התרנו לפי שלה התרנו והיא ברי לה שלא טימאה הערבי ולכן הביא הברייתא דמסיים בדברי ר' דוסא וכי מה עשה וכו' שמיעך בין דדיה שפסלה מן הכהונה וסבר ר' יוחנן דכוונתו שלא פסלה מן הכהונה כלל ואפי' להנשא לכהונה התירה ותרומה דנקט הוא לרבותא לא מבעיא לכהונה שהוא איסור לאו אלא אפי' לתרומה שהוא איסור מיתה, ולדעתי בכהנת שנבעלה לפסול איכא איסור מיתה אפי' לרבנן דפליגי על ר"מ במשנה ב' פ"ז דתרומות גבי חומש וכאן אין להאריך בזה. ועכ"פ לר"מ איכא איסור מיתה ג"כ שבקינן לה לאכול, ורבה השיב דרק לתרומה התיר ולא להנשא לכהן, והא

דנדחק רבה לאוקמי בתרומה דרבנן ולא מוקי אפי' בתרומה דאורייתא, ומטעם החילוק שלי היינו משום דאי בתרומה דאורייתא א"כ למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין הרי ממילא אתה מתירה ליוחסין לכך מוקי בתרומה דרבנן ומתרומה דרבנן ודאי דלא מעלין ליוחסין כדאמרי' בכתובות כ"ה ע"א ובמס' גיטין פ"א ע"א דמייתי ג"כ ברייתא ולא מייתי משנה דעדיות היינו משום דשם ר' יוחנן משמיה דר' יהודה אמר כן ובימי ר' יהודה אכתי לא היו סדרי משנה קבועין ור' יהודה אמר דברי ר' דוסא בלשונו של ר' דוסא. והרמב"ם בפ' ח' מהל' תרומות אפי' אם נימא דמתירה גם בתרומה דאורייתא אפ"ה לא חייש ליוחסין דאף דסובר דמעלין מתרומה ליוחסין שכיון שעכ"פ אפי' אם תנשא בדיעבד לא תצא דהלכה כר"ג לכך לא חייש שמא תנשא ע"י התרומה אבל לענין יבום להתירה בלי חליצה לזר איך נתיר לזה שישא אותה בלי חליצה ואולי היא משקרת וכשם שנבעלה לממזר נבעלה גם לכשרים ולכך גם באיסור דרבנן החמיר הרמב"ם, ואמנם כבר פשט ההיתר באיסור דרבנן מניקת חבירו שלא לחוש שמא נבעלה גם לאחר כמבואר בב"ש סימן י"ג ס"ק ו"ו:

ואני בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע הארכתי בדין מניקת חבירו ועיין בחיבורי שם סי' כ"ג טעם הדבר אבל באיסור אחר אף שהוא דרבנן יש לומר דהרמב"ם חייש לזה אלא שכיון דהראוי לנו למעט המחלוקת למה נעשה פלוגתא רחוקה בין הרמב"ם להרא"ש ונימא דהרא"ש אפי' באיסור דאורייתא לא חייש והרמב"ם יחוש אפי' באיסור דרבנן. ואמנם ההכרח שלחצו להב"ש הוא מדברי הרמב"ם באומרת מפלוני ממזר נתעברתי. ואני אומר אי משום הא לא איריא ויש לחלק ולומר דבשלמא תרומה בזה"ז היא בעצם איסור דרבנן אבל ספק ממזר בממזרת אף שהוא רק איסור דרבנן היינו מצד שהוא ספק ובמס' ב"ק קי"ד ע"ב קורא לשבויה לכהן איסור דאורייתא אבל אם הוא באמת אינו ממזר א"כ עושה איסור תורה אם ישא ממזרת לכך חיישינן אף להספק אבל באיסור שהוא לגמרי דרבנן כמו תרומה בזה"ז לא חיישינן שמא נבעלה לאחר. אך אני תמה על הב"ש מדוע תמה על הרמב"ם ולמה לא הקשה על הטור שהביא בסי' ד' דין זה דאם אומרת מפלוני ממזר נתעברתי אפי' אותו ממזר מודה לה אינו אלא ספק שכשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר והביא דבר זה בלי חולק והרי הרא"ש אינו חושש אפי' ביבמה לשוק שהוא איסור דאורייתא ומדוע ניחוש כאן ובזה לא מועיל דברי הב"ש דאמר דאיכא חשש דאורייתא שמא ישא שפחה דהרי להרא"ש אפי' בדאורייתא לא חיישינן:

ולכן נלע"ד דאם היו עדים מעידים שנבעלה מהממזר אז לא הוה חייש הטור שמא נבעלה גם לאחר אבל הא דחיישינן הוא באין הדבר ידוע שנבעלה לממזר רק עפ"י דיבורה דידה

ועם הודאת ממזר וכיון דאיכא תרתי לריעותא חדא שמא משקר ואת"ל אינו משקר אכתי שמא נבעלה גם לאחר לכן אינו אלא ספק ממזר והא דהתיר הרא"ש בתשובה כלל פ"ב לקלארה בלי חליצה מטעם שר' שמואל אמר עליו שהוא בנו ובודאי לא מיירי הרא"ש שבעלה ר' שמואל בפני עדים ואפ"ה לא חיישינן שנבעלה גם לאחר וסומכין על דיבורו של ר' שמואל נראה דלא קשיא דהרי הרא"ש פלפל שם תחלה שיש להאמין לר' שמואל במיגו דאי בעי מגרש לה בגיטא ופוטר אותה מחליצה ושוב קאמר הרא"ש דזה מיחשב מיגו במקום עדים דאנן סהדי שאי אפשר לו לידע שלא נבעלה גם לאחר שהרי לא היתה חבושה עמו בבית האסורים ע"ש ברא"ש. א"כ על גוף הבעילה שאמר שהוא בעל אותה על זה ודאי נאמן במיגו וכיון שנאמר בודאי על גוף הבעילה ליכא חשש רק שמא נבעלה גם לאחר בזה מסיק הרא"ש דלא חיישינן לזה אבל היכא דלית ליה מיגו על גוף הבעילה רק מפיו אנו יודעין חיישינן שמא נבעלה גם לאחר והא דכתב הרא"ש שם דבמשנה סוף פרק אלמנה לכה"ג דכהן שבא על בת ישראל וילדה שאוכלת בתרומה בשביל בנה וכתב שם הרא"ש בתשובה דהה"ד שבנה הזה עומד ומשמש על גבי המזבח ושוחט ומבעיר בשבת נראה דהמשנה איירי בידוע עפ"י עדים שבא עליה אבל על דיבורא דידיה לא סמכינן, וא"כ גם דברי הרמב"ם לא קשיין דבהל' תרומות כתב כהן שוטה שנשא אשה או שאנס או פיתה אשה וכו' ואנס או פיתה היינו שהיו עדים על הבעילה אבל בפרק ט"ו מאיסורי ביאה מיירי שהודה הממזר ולכך חיישינן. ואמנם לענין יבום אפי' ודאי בעל אינו מועיל להרמב"ם דהרי המיגו הוא כמו עדים וא"כ בנדון דידן דליכא עדים על הבעילה רק מפיו אנו יודעים יש לחוש, זה הנלע"ד עתה:

ואמנם הדבר החדש אשר חידשתי בזה שהזכרתי הוא דלדעתי כהן שאומר שזנה עם פנויה שכריסה בין שניה ואומר שממנו היא הרה ורוצה לישא אותה אפי' הרא"ש מודה שאינו נאמן דחיישינן שמא עיניו נתן בה דהרי אשכחן דכהן המעיד על השבויה שהיא טהורה ורוצה לישא אותה אינו נאמן דחיישינן שמא עיניו נתן בה, וכתבתי דאפי' אינו כהן והוא ישראל המעיד על אשה זונה שממנו היא הרה או מניקה ונושא אותה אף דלענין מעוברת חבירו או מניקת חבירו מאמינין לו מטעם שהוא איסור דרבנן מ"מ אם מת ולא נשאר אחריו זרע אחר צריכה חליצה ואפי' לדעת הרא"ש דחיישינן שמה שאמר שממנו הוא הולד היה משקר שעיניו נתן בה ואם לא היה אומר שהוא ממנו לא היו מניחין אותו לישא מעוברת או מניקת חבירו והרא"ש מיירי שלא נשאה בימי מניקתה או שלא נשאה כלל ואומר על פנויה שממנו היא מעוברת ונאמן שהולד הזה יפטור אשה שיש לו מן החליצה והא דאמרינן בכתובות י"ד ע"א למאי ניחוש לה חדא דקא מודה

וכו' ולא חיישינן שארוס מודה לפי שעיניו נתן בה ואם לא יודה לא יוכל לישאנה, שאני ארוס שאם זנתה תחתיו והוא יודע שזנתה מאוסה היא בעיניו כמבואר בסי' קי"ז סעי' א' בהג"ה ולדעת הב"ש בס"ק ה' אפי' בלי עדים מותר להתייחד עמה מטעם דמאוסה היא בעיניו וא"כ היאך ניחוש שמא עיניו נתן בה משא"כ בזונה דעלמא שאינה ארוסתו אינה מאוסה בעיניו וא"כ גם כאן חיישינן שמא עיניו נתן בה ואף דגם בלי דיבורה דידיה עכ"פ ע"פ דיבורא דידה לחוד אם נשאת לא תצא רק לכתחלה לא תנשא מטעם דמעלה עשו ביוחסין וא"כ אין כאן איסור תורה רק חומרא דרבנן ולמה ניחוש באיסור דרבנן שמא עיניו נתן בה. נראה דגם באיסור דרבנן חיישינן שהרי שבויה שאסורה לכהן עפ"י פשטן של דברי הראשונים הוא רק מדרבנן וכן שטחיות כמה סוגיות הש"ס שאמרו בשבויה הקילו משמע שהוא רק מדרבנן. הן אמת שאני בנו"ב חלק אה"ע סי' ס"ג נתתי סמוכין לחשוב שבויה כמו איסור תורה אבל עכ"פ לפי דעת כל הראשונים הוא רק איסור דרבנן ואעפ"כ חיישינן שמא עיניו נתן בה. * [הגה"ה מבן המחבר לדעתי י"ל שמאמינין לו במעוברת ומינקת שממנו היא הרה הואיל ואיסור זה אינו איסור עולם ולאחר כ"ד חודש מותרת לו ולא חיישינן שמשקר בשביל כ"ד חדשים משא"כ בשבויה או בעד המעיד לאשה שמת בעלה וכיוצא בזה שנאסרה עליו לעולם חיישינן שמא עיניו נתן בה:]

ואמנם יש לחלק דאולי בכהן המעיד על השבויה אפי' אם כנס יוציא ולפי שאפי' בדיעבד תצא לכך חיישינן שמא עיניו נתן בה אבל בזונה שעכ"פ בדיעבד אם נשאת לכהן לא תצא דמהני ברי דידיה לכן עכ"פ מועיל דיבורא דידיה על לכתחלה ולא חיישינן שמא עיניו נתן בה. ושוב פלפלתי בזה גופא בכהן שמעיד על השבויה דנימא אם נשאת תצא אין לנו ראי' והארכתי בזה * [הג"ה מבן המחבר עיין מה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל לקמן בתשובה הסמוכה ועיין מ"ש בהג"ה שם:] ולבסוף כתבתי דאפי' נימא דגם שם לא תצא אעפ"כ אינו דומה לנדון דידן דשם עכ"פ בלי עדותו ודאי אם נשאת תצא דשבויה שנשאת לכהן לית דין ולית דיין שהדין פשוט שתצא אבל כאן שאפי' בלי דיבורא דידיה על פי ברי שלה לחוד ג"כ אם נשאת לא תצא כתבתי בתשובה ההיא שאין לי ראיה להתיר ולא לאיסור ומעובדא דידן נדבר לקמן. ומה שכתב רום מעלתו דחמירא להו לבנות ישראל הבעילה לאינו נימול ולכן אף שחשודה לעבור על איסור נדה אינה חשודה לזנות עם הכותי. אומר אני זיל לאידך גיסא אם היא חשודה לעבור על ח"כ דהיינו איסור נדה שאר ישראל מי חשידי ומוקמינן ישראל המצווים על איסור נדה בחזקת כשרות והיא נבעלה למי שאינו חושש על איסור נדה דהיינו למי שאינו מעדת ישראל גם היתר דמיוחדת שכתב הרא"ש שם בתשובה דבזה מודה הרמב"ם איירי במיוחדת לו לבעילה בכל עת

דהיינו פילגשו וגם זה אין הטעם שאין חושדין אותה שנבעלה גם לאחרים דודאי חושדין אותה כיון שאינה אשתו וגם היא בעצמה גם בעילתו חשובה אצלה זנות אלא הטעם משום כאן שהוא רגיל אצלה כמו איש ואשתו תולין רוב בעילות בו ותולין הבן בו. כן כתבתי כבר בתשובה, וא"כ בנדון דידן מי יודע כמה זרים דשו בה כגומר בת דבלים.

אמנם הס"ס שכתב מעלתו יפה כיון ובזה כיון למה שכתבתי בגליון הב"ש שלי בסי' וי"ו ס"ק ל"א שכתב הב"ש גם נראה כשידוע שזנתה עם כשר אלא דיש חשש שמא זנתה עם אחרים ג"כ ואיכא חד רוב כשרים מותרת לכהן וכו'. כתבתי בגליון ולי נראה דבזה אפי' ליכא רובא כלל ג"כ אמרינן דמותרת דממה שהחמיר הרמב"ם לענין יבום אינו ראיה דכאן איכא ס"ס שמא לא נבעלה לאחר כלל ואת"ל שנבעלה שמא גם האחר שבעלה כשר היה. ואמנם ממה שמבואר בסי' ד' סעיף כ"ו שאפי' מודה אותו פלוני וכו' והרי גם שם יש ס"ס שמא לא נבעלה לאחר כלל ואת"ל נבעלה שמא גם האחר ממזר הוא ואפ"ה אין הולד אלא ספק ממזר היה קצת ראיה דלא מהני ס"ס. ונראה דשאני ס"ס להכשיר דמסייע ליה חזקה דאשה מזנה בודקת ומזנה, ועוד דשם הולד אין לו חזקת ממזרות אבל הכא האשה יש לה חזקת כשרות לכהונה ואולי דגם הב"ש דבעי עכ"פ חד רובא היינו להכשיר גם את בתה עכ"ל בגליון:

ואמנם כל זה אם יש עדים על הבעילה אבל כאן הרי אנו חוששין שמא עיניו נתן בה ומשקר ואומר שבעל וממילא שאין לנו עסק בכאן נפלפל בסוגיא דסוף פרק אלמנה לכה"ג בפלוגתא דאביי ורבא דהרי כאן גם מיניה לא דיימא דהתוס' שם בד"ה אבל כתבו דדיימא מיניה היינו שודאי בעל וא"כ בנדון דידן אפי' לדעת הרא"ש אסורה. אמנם כיון שכל עיקר סמיכות שלי למיחש שמא עיניו נתן בה הוא ממה שאמרו גבי כהן המעיד על השבויה דלא ישאנה שמא עיניו נתן בה א"כ הבו דלא לוסיף והרי שם אם פדאה ומעיד בה ישאנה כדאיתא בכתובות ל"ו ע"ב וכן הוא באה"ע סימן ז' סעיף ג' והטעם כיון שפדאה אמרינן זוזי לא שדי בכדי וא"כ כאן שהודה שהיא מעוברת ממנו והוא אבי העובר וא"כ מתחייב עצמו בכל התחייבות שחייב האב לזרעו כמבואר באה"ע ריש סי' ע"א וכתב הח"מ שם דיורדין לנכסיו ומוציאין ממנו למזונות א"כ אפשר דמיחשב כמו פדאה ומעיד בה ואף שאין סברא זו כל כך ברירא לי ועוד הרי לב"ש אפי' בודאי בא עליה צריך עכ"פ חד רובא וכאן אדרבה רוב פסולין אצלה ועוד דודאי יש שם כמה מהקרובים שהם חייבי כריתות עליה ויש כאן ס"ס להחמיר שמא נתעברה מח"כ והולד אפי' ממזר והיא נפסלה לכהונה ואת"ל שלא נבעלה לח"כ והולד כשר לקהל שמא נבעלה לפסול לה והיא פסולה לכהונה ורוב פסולים מסייע לס"ס להחמיר אלא שאם היה נודע לנו

בבירור שהמשודך בא עליה א"כ מתחלה צריכין אנו להתחיל בספק שמא לא זנתה עם אחר כלל אבל כיון שאין זה ברור כ"כ שיהיה חיוב צרכי הולד כמו פדאה אין עלינו לעיין בתקנת הזונות ולא הייתי מזדקק להתיר אבל כיון שיש כאן חשש שיוקח הולד שיולד לה לעבודת הצבא ויהיה מגודל אצלם ולא יהיה בעדת ישראל אמרתי כיון שעכ"פ אין כאן איסור תורה שהרי בדיעבד לא תצא ואין כאן רק משום מעלה עשו ביוחסין שרינן ליה איסורא זוטא ולא גרע ממי שהגידו לו שרוצים לאנוס בתו להמיר שמותר לו לילך בשבת כמבואר בא"ח סוף סי' ש"ו ואפי' להרשב"א שאומר שם כמבואר בב"י שם היינו דלא אמרינן שיעשה חבר איסור זוטא כי אם כשפשע קצת, עי' בב"י שם, וכאן קרוב לודאי שפשע המשודך. ואמנם לפי שתמיד אני מחפש להנצל מכל חשש ספק איסור תורה בכל מה דאפשר לכן לדעתי כשיכנסנה לחופה וקידושין יקדשנה בתנאי אם לא נבעלה לפסול. ומעתה אם לא נבעלה לפסול לה ה"ה מותרת לו ואם נבעלה לפסול לה א"כ בטלו הקידושין ויש לנו תנא דמסייע להנצל מאיסור תורה הרמב"ם בפ' י"ז מא"ב הל' ב' ובאיסורי כהונה הסכים עמו המגיד משנה שם ומשום איסור קדשה שאסור להרמב"ם ג"כ ליכא שכל זה בבא עליה בלא קידושין ונישואין לגמרי אבל בקידושין ונישואין על תנאי אינו אסור אפי' להרמב"ם. ואופני קידושין על תנאי יראה בחבורי נו"ב חלק אה"ע סימן נ"ו, וכבוד רום מעלתו יסדר ענינו כאן לפי ענין התנאי. ולענין להמתין עד שתלד כיון שהזכיר מעלתו שיש כמה חששות בהמתנה זו לכן נראה להקל, ואמנם לענין העובר כשיולד אם להחזיקו בכהן ודאי או לא לזה אין הענין נחוץ לשעתו ולכשתלד אז נחכם בדבר. זולת זה אין הזמן אצלי כימי קדם ואני חלוש הכח ואין בידי להאריך בפלפולים ויספיק הקיצור, והיה זה שלום כנפשו ונפש א"נ הד"ש ומוכן לטובתו:

תשובה כח

תשובה

שלום לכבוד אהו' ידידי וחביבי האלוף הרב המופלג מוהר"ר ליזר ברעזניץ נר"ו:

מכתבו הגיעני ואני הייתי על המשכב כי בעו"ה הייתי עצור בחדר המטות על ערש דוי איזה ימים ובריך רחמנא שעזרני עד כה, ועיינתי במכתבו בהשקפה מועטת כי עדיין אין בי כח לעיין בעיונא ולכן אשיב בקצרה. ושורש שאלתו בתולה זנתה והנה היא הרה לזנונים וכששאלו אותה מה טיבו של הריון הזה השיבה מאיש פלוני הכהן והוא הודה לדבריה רק שאמר כיון שהיתה דיימא גם מפלוני והוא ראה שהיא נוהגת פריצות ודברי קריבה וחבה יתירה עם אותו פלוני וגם אותו פלוני כשר הוא אצלה אבל הוא מסופק ג"כ אם לא זינתה גם עם אחד מבני ביתה הפסולים לה ועכ"פ נתקשר הכהן עמה בתנאים

לישא אותה אבל באופן אם היא מותרת לו. ומעתה נסתפק מעלתו אם יש לחוש לכהונה אף ששניהם מודים כמו שאינו מועיל לפטור מייבום לדעת הרמב"ם או דלמא שאני ייבום שאין לה חזקה להיתר משא"כ לכהונה יש לה חזקת כשרות ומדברי הב"ש סי' ו' משמע דאין חילוק ע"כ דברי מע"ל. וכוונתו על מה שכתב הב"ש שם ס"ק ל"א. והנה בדברי הב"ש הללו נדבר אחרי כן:

ואמנם מה דחזינא ליה דמספקא ליה אליבא דהרמב"ם ולדידי נהפוך הוא דאפי' לדברי הרא"ש דמיקל לענין יבום כאן מודה דלא מהני הודאתו שהרי אין הכהן נאמן על השבויה להעיד שהיא טהורה כדי שישאנה דחיישינן שמא עיניו נתן בה כמבואר במס' כתובות ל"ו ע"ב ובש"ע סי' ז' ס"ג וא"כ למה יהיה כאן נאמן כיון שרוצה לישאנה ואם היה מודה שבא עליה והיתה רוצה להנשא לכהן אחר היה מקום לפלפל אם זה תלויה במחלוקת הרא"ש והרמב"ם לענין יבום, וזה איזה שבועות כתבתי תשובה להרב מוה' מיכל אויסטרליץ שאף הרא"ש אינו מאמינו לענין יבום אלא במודה שבא על הפנויה ואינו נושאה ומהני הודאתו לפטור אשה אחרת שיש לו מחליצה או אף לאשה זו עצמה אם נושאה אחר ימי עיבור והנקה דאז מאמינין לו שבא עליה דמה לו לשקר אבל אם רוצה לישא תוך ימי עיבור והנקה אף דיכול לישאנה אז משום דלענין איסור דרבנן מהני הודאתו אבל לא מהני לפטור מיבום שהוא איסור דאורייתא וחיישינן דשקר אמר כדי שישאנה אז וא"כ ק"ו כאן. ואין לומר דכשם דבשבויה אם פדאה ומעיד בה ישאנה דאמרינן לא שדי זוזי בכדי ה"נ כיון שאומר על עצמו שבא על נדה שהרי כל פנויות שבזמנינו נדות הם אי לאו שאמת אמר לא היה משים עצמו רשע. אני אומר אדרבה משום זה ראוי שלא להאמינו דאמרינן אין אדם משים עצמו רשע ושקר הוא אומר ועיין במס' ב"מ דף ג' ע"ב בתוס' ד"ה מה אם רצה וכו' שהקשו וא"ת היאך נאמן לומר מזיד הייתי הא אין אדם משים עצמו רשע וכו' אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה ע"ש, והרי כאן לא שייך שאינו רוצה להביא חולין לעזרה ולמה יהיה נאמן על עצמו שהוא רשע ואף דאיכא לומר גם כאן שכוונתו שלא יפסול אותה שלא כדין מ"מ עכ"פ להרשיע עצמו אינו פעולה להאמינו בשביל זה:

וע"פ מה שכתבנו נראה דאף שמסיק הב"ש שם בסי' וי"ו דבכה"ג מודה הרמב"ם דסגי בחד רובא ע"ש, היינו שם דמיירי בידוע שנבעלה לכשר ומיירי שידוע עפ"י עדים או עפ"י הבועל ואינו כהן אבל כאן שאין אנו יודעים רק מפיה ומפי הבועל שהוא כהן והוא עצמו רוצה לישא אותה דיבורא דידיה אינו מועיל מאומה אפי' להרא"ש וא"כ דינה של ריבה זו תליא באשלי רברבי בכל הני פלוגתתא שבסוף סי' ו': ואמנם לפי מה שהזכיר

מעלתו שרוב בני ביתה כשרים אצלה וגם רוב הבאים לביתה ארחי ופרחי הם כשרים אצלה א"כ אפשר דהוי כתרי רובי אלא דאכתי כיון שיש בביתה בני בית הפסולים לה א"כ קבוע כמחצה דמי ותליא בפלוגתא שבין הרמב"ם והטור שהובא בש"ע סוף סי' ו' אי חיישינן דלמא אזלא איהי לגביה. ועוד כי לפי הנראה בני ביתה הפסולים אצלה היינו קרובים וא"כ ח"כ הם ויש כאן ס"ס להחמיר שמא לקרוביה נבעלה והיא פסולה והעובר ממזר ואת"ל לא נבעלה לקרוביה שמא לכותי נבעלה והולד כשר והיא פסולה. ואמנם ראיתי במכתבו שלפעמים שכבה שם גם בתולה אחת משרתת הבית והבחור הכהן חדרו היה פתוח לחדר של הזונה והמשרתת ידעה מגוף המעשה רק שיראה לגלות הדבר. הנה אם המשרתת תעיד שהיא יודעת בודאי שהכהן שכב עם הזונה ובעלה נאמנת כי ע"א הנאמן באיסורין היכא דלא איתחזק איסורא אין חילוק בין אם העד עד כשר או אשה וא"כ שוב הוי כמו שמיירי הב"ש שידוע בודאי שזה בא עליה ובזה שפיר איכא למימר דלא חיישינן שמא גם אחר בא עליה אפי' להרמב"ם. ומ"ש הב"ש שם בסי' ו' ס"ק ל"א ראיה שחוששין כמו שחוששין בסי' ד' וכוונת הב"ש על מה דפסק בסי' ד' סעיף כ"ו הנה כתבתי בגליון הב"ש שלי וזה לשוני. ולי נראה דבזה אפי' ליכא חד רובא ג"כ מותרת, וממה שהחמיר הרמב"ם לענין ייבום אין ראיה דשם ליכא ס"ס אבל כאן איכא ס"ס שמא לא זנתה עם אחר כלל וא"כ העובר הוא בנו אפי' ליורשו וגם לפטור מחליצה ויבום ואת"ל זנתה גם עם אחר אכתי שמא גם האחר כשר הוא ואינו פוסל לכהונה, ואמנם ממה שמבואר בסי' ד' סעי' כ"ו באומרת מפלוני ממזר נתעברה והממזר מודה לה אפ"ה אנו חוששין שמא נבעלה גם לאחר ולכך אסור בממזרת והרי גם שם איכא ס"ס שמא לא נבעלה לאחר כלל ואת"ל נבעלה לאחר שמא גם אותו אחר ממזר הוא, יש לומר שאני הכא דמסייע סברא דאשה בודקת ומזנה להס"ס משא"כ התם לא שייך בודקת ומזנה דאדרבה אנו חוששין שמא נבעלה גם לכשר. ועוד דשם הס"ס הוא נגד הרוב דרובא לאו ממזרים נינהו אבל כאן הס"ס אינו נגד הרוב דאף דאמרינן דקבוע כמחצה דמי אבל אינו כרוב. ועוד דשם הולד אין לו חזקת ממזר אבל כאן האשה יש לה חזקת כשרות לכהונה ואולי גם הב"ש דבעי חד רובא מיירי לענין בתה דלית לה חזקת כשרות עכ"ל בגליון. וא"כ גם כאן אם המשרתת תעיד כנ"ל יש להתירה לכהן הזה. ומה ששאל אם להמתין עד אחר כ"ד חודש כבר פשט פה המנהג שלא לחוש לענין זה שמא נבעלה גם לאחר. וכל זה לענין היתר נישואין אבל העובר הזה לכשיולד ויהיה זכר אם להחזיקו לכהן גמור עיין בב"ש סי' ד' ס"ק מ'. וכעת לרוב תשות כחי אין בכחי לעיין ואני כותב רק לפום רהיטא ובקיצור ודי בזה כעת, והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה כט

תשובה

שנית להנ"ל על דבר הנ"ל:

קבלתי מכתבו, ומה שכתבתי במכתבי הראשון דאמירתו לא מהני דחיישינן שמא עיניו נתן בה, והקשה מעלתו ממה שאמרו במס' כתובות י"ד ע"א חדא דהא קא מודה וכו' ומשמע דרצה לומר דגם לר' יהושע מותר ואמאי לא חיישינן שמא עיניו נתן בה. ואני אומר שאין מזה ראיה. ומתחלה עלה במחשבתי דע"כ לא חיישינן שמא עיניו נתן בה אלא היכא שאפי' בלי דבריו אין כאן איסור ודאי כגון שבויה שאפי' אם מה שהעידו שלא זזה ידו ממנה הוא שקר אעפ"כ אין כאן איסור ודאי רק ספק שמא נבעלה בזה חיישינן שמא עיניו נתן בה ומעיד שקר שודאי טהורה היא אבל בארוס וארוסתו אם הוא יודע בודאי שזנתה תחתיו בודאי אסורה לו דאונס לא שכיח כמ"ש התוס' דף ט' ע"א בד"ה ואבע"א ע"ש לא חשדינן ליה שעיניו נתן בה לעבור על איסור ברור. ואמנם הדרנא בי דהרי במס' קידושין דף ס"ג ע"ב באשה שאמרה נתקדשתי וא"י למי נתקדשתי שאין נאמן לומר אני קדשתיה דחשדינן שעיניו נתן בה, והרי שם אם לא קידשה היא אסורה עליו בודאי ואפ"ה חיישינן דמשקר ועיניו נתן בה. ולכן אמינא דהא דלא חיישינן בארוס וארוסתו הנ"ל שמא עיניו נתן בה הוא משום דאם הוא יודע בעצמו דלאו מיניה א"כ זנתה תחתיו ומאוסה היא בעיניו כדאי' בסי' קי"ז סוף סעיף א' בהג"ה ובב"ש שם ס"ק א' מתיר אפי' להתייחד עמה ולא חיישינן שיבוא עליה דמאוסה היא בעיניו וא"כ איך ניחוש שמא עיניו נתן בה:

ומה שהקשה מדידי אדידי דהרי כתבתי דלענין איסור דרבנן לא חיישינן שמא עיניו נתן בה וכאן כיון שאפי' ברוב פסולים אם נישאת לא תצא ש"מ שאין כאן איסור תורה א"כ למה אני חושש שמא עיניו נתן בה. ג"כ לא קשיא ולא מידי שאני לא אמרתי אלא היכא שעקר האיסור דרבנן כגון לענין מעוברת או מניקת חבירו שבזה אפי' אם היא מעוברת מאיש אחר אין כאן איסור תורה אבל כאן שחכמים אסרוה משום שמא נבעלה לפסול ונפסלה מן הכהונה הרי מחשש איסור תורה אסרוה שפיר חיישינן דלמא עיניו נתן בה והגע בעצמך הרי שבויה שאסורה לכהן ע"פ פשטן של דברי הראשונים הוא רק מדרבנן וכן שטחיות כמה סוגיות בש"ס שאמרו בשבויה הקילו משמע שהוא רק מדרבנן. ועיין בתוספות כתובות דף כ"ז ע"ב בד"ה במסיחה [הן אמת שאני בנו"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ס"ו בד"ה ולא עוד עשיתי סמוכין לעשותה איסור תורה]. וגם לפי מ"ש מ"מ היינו לרבנן אבל לר' יהודה דאמר שבויה יש לה קנס ודאי דשבויה היא איסור דרבנן והרי כתבו

התוס' שם בכתובות דף ל"ו ע"ב ד"ה מ"מ וכו' דלרבא גם ר' יהודה סובר דלא ישאנה ואדרבה ר"י מחמיר יותר שאפי' פדאה ומעיד בה לא ישאנה ואף שהוא רק איסור דרבנן ואעפ"כ חיישינן שמא עיניו נתן בה הואיל שעיקר החשש של האיסור הוא של תורה שמא נבעלה והה"ד נדון דידן חיישינן שמא נבעלה לפסול לה:

ואמנם על עיקר הראיה שאמרתי לחוש כאן שמא עיניו נתן בה כמו דחיישינן בשבויה שפיר יש לדחות דשאני שבויה שאפילו נישאת תצא לכך מחמרינן לחוש שמא עיניו נתן בה משא"כ כאן שאם נישאת לא תצא אולי גם לכתחלה לא חיישינן שמא עיניו נתן בה. הן אמת שאני מסופק בכהן המעיד על השבויה שטהורה היא ששנינו בכתובות דף ל"ו ע"ב שלא ישאנה דחיישינן שמא עיניו נתן בה וכן מבואר ברמב"ם ובש"ע סי' ו' סעי' ג' ע"ש. ע"כ לא שמענו אלא שלא ישאנה והיינו לכתחלה אבל אם כנס שיוציא לא שמענו * [הג"ה מבן המחבר בשליח שהביא גט ממדה"י וצ"ל בפ"נ ובפ"נ וכן עד אחד שהעיד לאשה שמת בעלה דתנן במשנה במסכת יבמות כ"ה ע"א דג"כ לא ישאנה משום חשש שמא עיניו נתן בה ובזה פסקינן בש"ע סימן י"ב דאם כנס אינו מוציא ע"ש. אמנם יש בזה פלוגתא דרבותא דהר"ן והב"ח אליבא דהרא"ש ס"ל דאם נשאת תצא עי' בב"ש בסי' י"ז ס"ק קי"ג, ולפ"ז ספיקא של אאמ"ו הגאון ז"ל דהואיל וגבי שבויה שהעיד לה כהן שהיא טהורה לא נאמר בשום מקום שאם כנס איך הוא מכלל דבשבויה קיל יותר ולכ"ע אם כנס לא יוציא או דלמא ל"ש:] ואף שאשת כהן שנשבית שאין בעלה יכול להעיד שלא נבעלה כמו ששנינו בכתובות כ"ז ע"ב במשנה אמר ר' זכריה בן הקצב וכו' והרי שם אין לך דיעבד גדול מזה שכבר היא אשתו. נראה אדרבה משם יש לי סמך שכהן שהעיד על השבויה שאינה עדיין אשתו הוא רק לכתחלה לא תנשא לו שהרי גבי בעל לאשתו נתנה המשנה טעם שאין אדם מעיד לעצמו וכתב בשיטה מקובצת שפירושו שאשתו כגופו דמיא וקשה למה לי טעם הזה הרי בלא"ה חיישינן שמא עיניו נתן בה ובפרט שהיא אשתו האהובה לו א"ו דמשום זה לא הוה אסרינן באשתו שאין לך דיעבד גדול מזה. ובזה ניחא דברי התוס' כ"ז ע"ב בד"ה במסל"ת שכתבו ואפ"ה היא ובעלה אינן נאמנים ואע"ג דיוחנן אוכל חלות היה נאמן על עצמו במסיח ל"ת ה"מ לתרומה אבל הכא מעלה עשו ביוחסין. ולכאורה אין מקום לקושייתם דשאני הכא דחשדינן שמא עיניו נתן באשתו ומערים להגיד לפי תומו אבל בתרומה לא שייך עיניו נתן דבשום איסור לא חיישינן לזה רק באשה אלא דנתינת עיניו לא שייך באשתו דבדיעבד לא חיישינן לזה וא"כ עיקר הטעם שאין אדם מעיד לעצמו וזה שייך גם גבי להעיד על עצמו שהוא כהן לאכול תרומה, ואעפ"כ אמרתי שראיה גמורה ליכא מלשון המשנה דאיכא למימר

דהמשנה נתנה טעם שאין אדם מעיד על עצמו לפי שהטעם שמא עיניו נתן בה עכ"פ מהני עדותו שתוכל להנשא לכהן אחר וכמבואר באה"ע סי' ז' בח"מ ס"ק ו' ובב"ש ס"ק ז' אבל בבעל שהעיד על אשתו אין עדותו מועיל כלום שאין אדם מעיד על עצמו ואשתו כגופו ולכן נלע"ד פשוט דאפילו לאחר מותו אסורה להנשא לכהן, ולא עוד אלא אפילו באשת ישראל אם נשבית לבעלה והעיד בעלה שטהורה ומת אסורה להנשא לכהן ואף על פי שלדידיה לא היה נפקותא בעדותו שהרי אינו כהן מכל מקום לפי פירושו של השיטה מקובצת דאשתו כגופו לא הועיל עדותו כלל:

ובזה נלע"ד דמה שנסתפק הב"ש בס"ק א' בשבויה בתולה שנשאת לישראל ונמצאת בתולה אם יכולה אחר מותו להנשא לכהן ומסיק בשם הט"ז לאסור מטעם שמא הערה בה השבאי ולדידי בלא"ה אסורה דמי מעיד שנמצאת בתולה בעלה והרי אשתו כגופו ואין עדותו מועיל, אבל מטעם הט"ז היה נלע"ד שאין לחוש להעראה דהרי עיקר טעם איסור השבויה שאסרינן אפילו בדיעבד הוא מטעם רוב ערביים פרוצים בעריות כמ"ש בגמרא דף י"ג ע"ב, וכמו כן אני אומר ערביים פרוצים בעריות וגומרים תאותם אבל שערבי יפרוש באמצע קודם גמר ביאה לא שכיח וכאן שזו נמצאת בתולה לא חיישינן להעראה:

אך נלע"ד עוד ראיה שכהן שהעיד על השבויה אם כנס לא יוציא הוא כמו באשה שאמרה נתקדשתי ואיני יודעת למי ובא אחד ואמר אני קדשתיה שאינו נאמן לכנוס ובזה ג"כ הטעם שמא עיניו נתן בה ואפ"ה אם כנס לא יוציא כמפורש בש"ע סי' ל"ז סעיף כ"ד וה"נ בכהן המעיד על השבויה אם כנס לא יוציא. ונראה דגם מזה אין ראיה מוחלטת ושאני אשה שאמרה נתקדשתי שמעולם לא הוחזקה לאיסור נגד זה שהרי נתקדשה לאחד ואולי זה הוא. עיין בחידושי הרשב"א שם במסכת קידושין ס"ג ע"ב ובר"ן שם שהביאו ירושלמי רב אמר נאמן לכנוס מתניתין פליגא על רב המביא גט ממ"ה וכו' תמן הוחזקה אשת איש ברם הכא לא הוחזקה וכו' פירוש שמעולם לא הוחזקה אשת אחר ע"ש ברשב"א, אבל שבויה כיון שיש עדים שנשבתה כבר הוחזקה בחזקת איסור לכהנים דרוב ערביים פרוצים בעריות וזה שמעיד שטהורה היא בא להוציאה מהחזקה אולי אפילו דיעבד שכבר כנס יוציא מטעם חשש שמא עיניו נתן בה. באופן שגוף דין זה בכהן המעיד על השבויה ועבר וכנס אם מוציאין אותה ממנו או לא אכתי אינו מוחלט אצלי לא לאיסור ולא להיתר אף שדעתי נוטה להיתר יותר מלאיסור אכתי למעשה צריך תלמוד:

אבל הא ודאי באשה שאומרת נתקדשתי וכו' שאם כנס לא יוציא וזהו דין מפורש בלי חולק ואפ"ה לענין לכתחלה חיישינן שמא עיניו נתן בה אלא דאעפ"כ אין למילף מיניה בנדון דידן דשם באשה שאמרה נתקדשתי אלמלא שזה אומר אני קדשתיה ודאי שאפילו כנס יוציא שהרי היא אשת איש וע"י דבורו הוא שמהני שאם כנס לא יוציא לכן חיישינן לכתחלה שמא עיניו נתן בה, וכן בכהן המעיד על השבויה שאלמלא עדותו שהיא טהורה שאפילו לפי מה שדנתי לעיל שאם כנס לא יוציא מ"מ היינו בהעיד שהיא טהורה אבל אלמלא עדותו הא פשיטא שכהן שכנס יוציא שהרי אפילו על בעלה נאסרה וא"כ צריכה היא לעדותו לכך חיישינן לכתחלה שמא עיניו נתן בה אבל בנדון דידן שאפילו לא העיד שהוא בא עליה בזנות אם נישאת לכהן לא תצא אפילו ברוב פסולין דבדיעבד קיי"ל כר"ג אפשר דמהני עדותו להתירה לו אפילו לכתחלה ולא ניחוש שמא עיניו נתן בה. ומ"מ אף שאין לנו ראיה מכרעת לאיסור הרי גם להיתר אין לנו ראיה שלא ניחוש שמא עיניו נתן בה ומסברת הכרס נחלק בין זה לשבויה ולכנוס בדוחקא בשביל פרוצות:

ועל מה שכתבתי שאין לדמות דבר זה כמו פדאה ומעיד בה דישאנה ה"נ אי לאו שהאמת אתו לא היה אומר על עצמו שזנה עמה ולעשות עצמו רשע, ודחיתי דאדרבה מטעם אין אדם משים עצמו רשע אין להאמינו. והשיב מעלתו דלמה לא נימא פלגינן דבורו וכתב בזה שני צדדים, או לפרש דבריו שהיה שוגג או אונס או לפרש דבריו שאיש אחר שהוא כשר שכב עמה. ואני אומר תמה על עצמך שאם נפרש ששגג או נאנס א"כ אינו מוציא לעז על עצמו ולא הוי כמו פדאה וחיישינן שמא עיניו נתן בה ואם נימא פלגינן דבורו וכאילו העיד איש אחר כשר שכב עמה לא עדיף מהעיד בפירוש על אחר שאינו נאמן כיון שרוצה לישאנה עיניו נתן בה. ומה שכתב לפ"מ שביארתי בנו"ב סי' ע"ב דאם לא פלגינן דבורו מאמינין לו הכל אלא שאינו מועיל עדותו מטעם רשע א"כ באיסורין רשע נאמן והאריך מעלתו בזה. גם בזה לא דק כי מ"ש שם בנו"ב שמאמינין גם על עצמו לשיטת הרמב"ם ורש"י ותוס' היינו מטעם מתוך שנאמן על האחר נאמן גם על עצמו ע"ש בחבורי סימן ע"ב דף ס"ז ע"ד בסופו וכאן הרי אינו נאמן עליה דאמרינן עיניו נתן בה וממילא גם על עצמו אמרינן אין אדם משים עצמו רשע. ותדע שכן שהרי גם התוס' סוברים כן כמו שביארתי שם בחבורי והרי התוס' הקשו גבי מיגו דאמר מזיד הייתי דנימא אין אדם משים עצמו רשע: ואשר הוקשה לך דבר זה עצמו שכתבתי דכאן אמרינן ע"א נאמן באיסורין מנא לי שכאן דומה לאיסורין, תמהני על תמיהתך אטו כאן דבר שבערוה ואין ערוה אלא חייבי כריתות או טומאת סוטה לבעלה שטומאה כתיב בה כעריות אבל איסורי כהונה אינם עריות ואפילו יבמה לשוק ביארתי בחבורי נו"ב סי'

נ"ד שאינו חשוב דבר שבערוה ואפי' לדברי המרדכי שהבאתי שם דיבמה חשיב דבר שבערוה הרי כתב המרדכי הטעם שהולד ספק ממזר אבל איסורי כהונה שאינם רק חייבי לאוין ואין כאן ממזרות ודאי אין כאן דבר שבערוה:

ומה שהקשה על מה שכתבתי דכאן איכא ספק ספיקא להחמיר שמא נבעלה לח"כ והולד אפי ואת"ל לא נבעלה לח"כ שמא נבעלה לכותי, והקשה דא"כ קשה לר' יהושע דאמר בחזקת מעוברת לממזר ג"כ נימא ספק ספיקא שמא לכשר ואת"ל לפסול שמא לכותי, ג"כ לק"מ דהרי איכא תיכף לספוקי שמא לממזר וא"כ אין הס"ס מתהפך אבל כאן להחמיר אמרינן דמתחילין שמא לח"כ או לממזר ואין אנו מתחילין תיכף שמא לכשר. ועוד בלא"ה לא קשיא דמה דקאמר ר"י הרי היא בחזקת מעוברת לנתין וממזר יש ג"כ ספק ספיקא להחמיר דהרי לכל השיטות יש הפרש בין נתין לממזר דלשיטת רש"י ורמב"ם ורוב הפוסקים נתינים לאו דאורייתא הם אלא דוד גזר עליהם ולשיטת התוס' שנתינים הם דאורייתא דכתיב לא תתחתן בהם מ"מ לרוב המפרשים דעת התוס' רק דור ראשון שנתגייר מז' אומות אבל זרעם הוא רק גזירת דוד, ואפילו לדעת הנ"י שמפרש דעת התוס' שגם דורותיהם הם מן התורה עיין כ"ז בתוי"ט ריש פ"ג דמכות מ"מ היינו דרך חתנות שהרי עיקר האיסור הוא מקרא דלא תתחתן בהם אבל אם בא עליה שלא לשם חתנות אינו לוקה משא"כ ממזר שלוקה אפילו בבועל בלי חתנות שהרמב"ם יחיד הוא בדבר זה שממזר אינו לוקה בלי קידושין. ועכ"פ ביארנו שלכל הדעות יש הפרש בין נתינה לממזרת, ומעתה הרי ר"י קאמר הרי היא בחזקת מעוברת לממזר ולנתין וא"כ יש ס"ס להחמיר שמא לממזר והולד ממזר ויש חיוב מלקות על ביאתו על ישראלית ואת"ל לא לממזר שמא לנתין ופסול הולד מדרבנן עכ"פ ולהתוס' אין מלקות שלא דרך חתנות ועכ"פ אסור בישראלית. ובזה יש לתרץ מה שהקשיתי בנו"ב סוף סי' ז' היכי משכחת שתוקי ע"ש. אך שם כבר תירצתי בלא"ה על נכון:

ומ"ש דכיון דרוב ישראל שכיחי בבית זה לא נכנס כותי בכלל ספק, עי' במסכת כתובות ט' ע"א בתוס' ד"ה ואבע"א דמה שאינו רוב גמור חשבינן לס"ס וכאן כיון דאיכא חשש דלמא אזלא איהי לגביה והוה קבוע ואף דלא חיישינן לזה לדעת הטור היינו לגבי חד ספיקא אבל לגבי ס"ס מיחשב ספק ספיקא:

ומה שכתבתי במכתב הראשון גבי אומרת מפלוני הספק שמא גם האחר ממזר הוא נגד הרוב היינו דשם הספק רק על הולד וכבר כתבתי בחבורי נו"ב סי' ז' שהולד מקרי פירש אבל כאן ספק השני שמא לכותי נבעלה הוא על הזונה ושייך קבוע:

ומ"ש דהב"ש איירי לענין בתה יפה כוונת בדעתי ומיירי באינה אומרת ברי. ומ"ש דמה דידעינן שנבעלה לזה עדיף מטענת ברי לא צדקת בזה וא"צ להשיב ע"ז כלל. את כל זה ראיתי להשיב ואין בכחי להאריך יותר מפני תשות כחי כמו שכתבתי לך גם בראשונה. גם לפי הנזכר במכתבך הראשון זונה זו מופקרת היא ואולי במופקרת לא שייך לומר בודקת ומזנה ולכן לא רציתי ליכנוס בדוחקא לחפש שערי היתר. ובזה אסיים. דברי הד"ש:

תשובה ל

תשובה

לשמע קול שופר, ברית שלום לא תופר, מכבוד אהובי הרב המופלג האלוף מוהר"ר אפרים נר"ו:

מכתבו קבלתי וע"ד הכהן שנשתדך עם בתולה והגיע זמן הנישואין ועשו הנישואין ואחר ה' חדשים ילדה בת והיא בת קיימא והכהן אומר צדקה ממני נתעברה שבא עליה בעודה משודכת לו וחישב יומי וירחי וילדה בזמנה וגם היא אומרת מהחתן נתעברתי וזר לא קרב אלי וגם הכהן אומר שאינו חושדה כלל מאיש אחר זולתו. ועתה מרננים בקהלתו לפסלו מן הכהונה: הנה האמת שאם קודם הנישואין היה נודע שהיא הרה והיו באים בשאלה אם מותרת לכהן אף שהכהן מודה שממנו הרה לא הייתי מתירה לכהן ובפרט ששם בעירו היהודים ואינם יהודים דרים בערבוביא ואין להיהודים שכונה בפני עצמם ורוב פסולים אצלה ויש כאן ספק דאורייתא, ולא מבעיא להרמב"ם שלענין יבום אף שהוא מודה שזה העובר ממנו וגם היא אומרת כן אפ"ה אינו פוטר מן החליצה והובא דעתו בש"ע סי' קנ"ו סעיף ט' דפשיטא דגם כאן הוא חשש איסור תורה, אלא אפילו לדעת הרא"ש שנאמן לענין חליצה כאן מודה הרא"ש והרא"ש מיירי בישראל שאף אם זנתה מותר לישראל ליקח אותה והוא אומר שממנו היא הרה אין לחושדו שמא עיניו נתן בה שהרי אף אם זנתה מותרת להנשא לישראל, ומיירי שכבר עברו ימי מניקתה אבל תוך ימי מניקתה חיישינן שמשקר שעיניו נתן בה ואם לא יאמר שממנו היא הרה לא יוכל לישא אותה תוך כ"ד חודש, ואף שלענין לישא אותה בימי מניקתה נאמן כיון שהוא איסור דרבנן מ"מ שוב לענין איסור תורה אינו נאמן וק"ו בכהן שאם אינו ממנו אסורה לו עולמית חיישינן שמא עיניו נתן בה וכמו שאין הכהן יכול להעיד על השבויה שהיא טהורה כדי שישאנה דחיישינן שמא עיניו נתן בה וכבר הארכתי מאד בזה במקום אחר. אבל כל זה קודם הנישואין אבל אחר שכבר נישאת לו אפילו אם לא נאמין ליה הרי היא עצמה נאמנת לומר לכשר נבעלתי לענין שאם נישאת לא תצא אפילו ברוב פסולין אצלה כמבואר בסימן וי"ו בח"מ ס"ק ט"ו ובב"ש ס"ק ל"ב, וכיון שהדין נותן שלא תצא ורשאי

לקיימה א"כ איך יעוררו על הכהונה שלו והלא אפילו כהן שנשא גרושה או חללה או זונה אטו נפסל הוא מהכהונה הרי הכהן עצמו לעולם אינו מתחלל אלא שאין מניחין אותו לעבודה וכן לישא כפיו עד שידור לגרשה אבל כאן שעפ"י דין רשאי לקיימה ואינו צריך לגרשה הרי הוא וכל בניו שיוליד עמה כהנים כשרים הם לכל קדושת כהונה: ואמנם יהיה זה לזכרון שאם ח"ו ימות האיש ולא ישאר אחריו זרע רק הבת הזאת אשתו צריכה חליצה. ותו לא מידי. דברי הד"ש הטרוד מאד:

תשובה לא

תשובה

שלום לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי, הרבני המופלא ומופלג החריף ושנון מוהר"ר מענדל נר"ו:

מכתבו קבלתי מה שהקשה על מה שכתבתי בחבורי נו"ב חלק אה"ע סי' כ"ב דהא דאמרינן אין אשה מתעברת מביאה ראשונה היינו ע"פ רוב אבל מיעוטא יש שמתעברת וכתבתי שם דהא דהקשה ביבמות דף ל"ד והא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה הכוונה כיון שע"פ הרוב אינה מתעברת אין לנו לחוש למיעוטא. והקשה מעלתו הלא מוקי שם מתניתין כר"מ והרי ר"מ חייש למיעוטא. ולא ידעתי מה קשיא ליה הלא אף שמתחלה רצה לאוקמי כר"מ הלא במסקנא מוקי כר"ש ואחר שמוקי כר"ש לבתר הכי הקשה והא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה וא"כ קושיא זו היא למסקנא. ומ"ש מעלתו הלא בלא"ה סתם משנה כר"מ דברים תמוהים הם דאטו במקום דנדחו דברי ר"מ מהלכתא נוקי סתם משנה כוותיה אדרבה הלכה כסתם משנה מן הסתם במקום שאין הלחץ לוחץ אותנו לאוקמי דלא כהלכתא, וע"ש בחידושי רשב"א שכתב לענין לאחר שנתגייר כו'. וא"ת דאתיא כר"מ הא להאי לישנא אפיקנא לה מר"מ וכו' ע"ש ברשב"א: ומה שהקשה על מ"ש בספרי צל"ח פסחים דף פ"ח שהקשיתי שם על התוס' שהקשו שימכור עצמו בע"ע, וכתבתי שם דלכאורה דברי התו' תמוהים דאטו בדידיה תליא מלתא ואולי לא ימצא מי שירצה לקנותו וכל הקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו. ולכן פירשתי דברי התוס' שהכונה שימכור עצמו לרבו הזה שהוא עתה חציו עבד לו ורבו ודאי יקנהו כדי שלא יצטרך לשחררו ולעבור על עשה לעולם בהם תעבודו. וע"ז הקשה מעלתו דהרי מהרש"א בגיטין כתב דאין רבו יכול למסור לעבדו שפחה כנענית של איש זר רק שפחה שלו ממש ע"ש במהרש"א. וכיון שכן אכתי קשה דלמא מיירי שאין לרבו שפחה כנענית ע"כ דבריו. ומה אעשה מאור עינינו המהרש"א שהוא לנו למאירת עינים בכל הש"ס בדבר זה חשך השמש בצהרים כי כהו עיניו הבדולח ולא ראה משנה ערוכה במסכת תמורה כ"ט ע"א האומר הילך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי וכו'

ובגמרא דף ל' ע"א מקשים האומר לחבירו הילך טלה וכו' והא שפחה לעבד מישרי שרי, הרי כאן מפורש ששפחה של זה מותרת לעבדו של זה וע"כ לתרץ דברי המהרש"א צריכין אנו לומר שלא דקדק בלשונו שם במסכת גיטין אבל כוונתו רצויה ורצונו שאין שפחה כנענית מותרת לע"ע כי אם ברשות רבו שרבו נותן לו רשות ליקח שפחה זו אבל אין חילוק בין שפחה של רבו ובין שפחה של אדון אחר ושפיר מתורץ שם בזה הקושיא שהקשה המהרש"א על התוס' שם דוק ותשכח. וממילא קושייתו מה שהקשה עלי בטילה:

ומה שהקשה על מה שכתבתי כל הקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו והלא הרא"ש כתב שם בקידושין שאם התנה הכל לפי תנאו וא"כ שפיר ימצא מי שיקנה אותו בתנאי שלא יהיו צריכין להיות עבד לו, ואני תמה עליו בזה ואטו קושייתי תלויה בזה שקונה אדון לעצמו ואטו בלא"ה לא יכולתי להקשות קושיא זו פן לא ימצא מי שירצה לקנותו ודבר זה כתבתי רק לצחות בעלמא. ואעפ"כ הואיל ודקדק בזה אמינא ליה שנתקיים בי ועלהו לא יבול. והרי לכאורה דברי הרא"ש הללו סותרים דברי התוס' בקידושין כ' ע"א בד"ה כל הקונה ע"ע וכו' וקשה מאי אדון וכו' וי"ל כדאיתא בירושלמי דלפעמים אין לו אלא כר אחד וכו' ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו ה"ז מדת סדום וע"כ מוסרו לעבדו והיינו אדון לעצמו ע"כ דברי התוס'. ולפי דברי הרא"ש שהכל לפי תנאו א"כ גם עתה יכול העבד למחול ולמה הוא מדת סדום נגד הרב ולא נגד העבד ועד שאנו אומרים שנכוף לרב שימסור לעבדו נכוף העבד שימחול לרבו וישכב הרב על הכר והעבד ישכב על הארץ, אלא ודאי לתרץ דברי הרא"ש שלא יהיו סותרים לדברי התוס' ובפרט שדברי התוס' הם דברי הירושלמי צריכין אנו לומר דזה מקרי מתנה על מה שכתוב בתורה ובמתנה עמ"ש בתורה במה שהוא צער לגופו תנאו בטל ולכך במקדש אשה ע"מ שאין עליו שאר כסות ועונה קיי"ל דבעונה תנאן בטל דהוא צערא דגופה ה"נ שישכב על הארץ הוא צער לגופיה אבל לשתות יין חדש או יין ישן או לאכול פת נקיה או פת קיבר אינו מקרי צערא דגופיה כמו שאר כסות ולא כתב הרא"ש שאם התנה הכל לפי תנאי אלא ביין ישן ופת נקיה אבל לישן ע"ג הארץ מודה הרא"ש שתנאו בטל. ובזה מדוקדק ג"כ דברי התוס' שאחזו בלשונם דפעמים אין לו אלא כר אחד והלא יין ישן ופת נקיה נשנה בברייתא קודם וה"ל להתוס' לאחוז בלשונם שפעמים אין לו אלא כוס אחד או פת אחד, א"ו דבזה יכול העבד למחול כדברי הרא"ש ולא שייך מדות סדום דמה חזית שנכוף הרב על מדת סדום נכוף העבד על מדות סדום לכן אחזו שכיבת הכר שהוא צערא דגופיה ולא יכול העבד למחול וא"כ עכ"פ מ"מ קונה אדון לעצמו, וכל דברי נכונים:

עוד להנ"ל

אשר כתב בכתובות ס' ע"ב אמר להו ר"פ ואתון לא תסברוה מהא דתניא וכו', שקשה לו למה הוצרך להביא ברייתא דהבחנה היה לו להקשות מברייתא דהתחלת הסוגיא דכאן דלא תתארס ולא תנשא וכו'. והרי בארוסה ליכא חשש שמא תתעבר ולמה לא תתארס א"ו הטעם משום דגזרינן אירוסין אטו נישואין: דע אהובי כי הגזירה דאירוסין אטו נישואין אינו דומה לגזירה דארוסה אטו נשואה או רדופה אטו שאינה רדופה כי בנתארסה שהיא עומדת להנשא שהרי לכך נתארסה גזרינן באשה זו עצמה אם תתארס שוב ג"כ תנשא אבל ארוסה אטו נשואה או רדופה אטו שאינה רדופה זו היא גזירה שגזרינן דבר המותר אטו דבר האחר שאסור. וכן מה שהקשה עוד למה הביא ר"פ ברייתא ולא הביא המשנה ביבמות מ"א ע"א היבמה לא תחלוץ וכו' שמפורש שם במשנה אחד ארוסות ואחד נשואות. ג"כ אין כאן קושיא דאטו מוזכר שם במשנה שהתנא קמא הוא ר"מ והלא סתמא שנינו ואיך יבא על זה דברי ר"נ שהלכה כר"מ בגזירותיו. ומה שהקשה עוד על ר"נ גופא דאמר הלכה כר"מ וא"כ חזינן דגזר אשה זו אטו אשה אחרת א"כ למה התיר לדבי ריש גלותא ג"כ. ותמהני עליו דמלבד לפי מ"ש לעיל דממה דלא תתארס ליכא ראיה דגזרינן אטו אשה אחרת רק גזרינן באשה זו עצמה שאם תתארס תנשא כנ"ל וא"כ אין מקום לקושייתו, אבל בלא"ה תמהני והלא זו היא קושית מהרש"א בתוס' בד"ה ואמר ר"נ ויישוב על זה ימצא בנודע ביהודה חלק אה"ע סי' י"ג דף ט' ע"ג בד"ה ומ"ש מעלתו, וכעת תו לא מידי:

עוד להנ"ל

אגרת הזה הכינותי ואשתהי עד היום והגיעני מכתבו מחדש. ואני תמה שמטריח ביותר ועדיין לא קראתי מכתבו רק זה ראיתי שכתב שביאת ע"ע בשפחה של אדון אחר היא אסורה רק שאינה נחשבת בדיעבד ביאת זנות. וד"ז אינו כדאי להשיב שהרי בפירוש אמרו שם בתמורה שפחה לעבד משרי שריא גם מה שכתב עד שנכוף להרב שישחרר השפחה נכוף לרבו של העבד עברי שיתן רשות לעבדו לבוא על השפחה. אני תמה ואטו העבד מי יתרצה והלא הפסד גדול הוא לו ופוק חזי דברי הרמב"ם בפרק י"ב מא"ב הל' ז' שכתב שבביאת ישראל על ארמית יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שאין הזרע נחשב זרעו ע"ש ברמב"ם. והפסד זה יש לע"ע בביאתו של השפחה אף שהיא מותרת לו מ"מ מפסיד זרעו ואפי' בחציה בת חורין א"כ אין הזרע מתייחס אחריו מחמת חלק השפחות ולמה יתרצה העבד. וגם אדוניו אינו יכול לכופו כי אם בשפחתו כדי שיהיה מוליד לו עבדים וזה עבודת עבד עברי שעובד בלילה אבל על שפחה אחרת אינו יכול

לכופו ובזה ג"כ יש לפרש כוונת המהרש"א שם בגיטין. גם מה שכתב גבי אשה ג"כ כסות הוא צערא דגופה וכו' ג"כ לאו קושיא שאם מתנה ע"מ שאין לה עליו שאר וכסות א"כ מעשה ידיה שלה ובלא"ה ג"כ מן התורה מעשה ידיה שלה ותוכל לקנות לעצמה כר וכסות משא"כ עבד עברי מעשה ידיו לרבו שאם אין מעשה ידיו לרבו אינו עבד עברי, דברי הטרוד הד"ש:

תשובה לב

פראג י"ד אייר תקל"ט לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי ידידי האלוף בתורה ומסובל במעשים, הרבני, דיין מצוייני. המופלג בתורה וחכמה, החכם השלם במעלות ומדות, לו עשר ידות כבוד שמו מו"ה שמואל נר"ו חד מבי דינא רבא דק' מנהיים יצ"ו:

על דבר אשר מבואר בספרי נודע ביהודה חלק אה"ע סי' כ"ה שהסכמתי לדברי הגאון אב"ד דק"ק פ"ב שיפה הקשה דמה מועיל נתינה למינקת אם המינקת יש לה בעל דהחשש במינקת עצמה שמא תתעבר. ועל זה השיב מעלתו דרשאה מינקת להניק בן חברתה עם בנה כשהבעל מסכים. לא ידעתי כוונתו בזה דזה מועיל לאחר שתלד תוכל להניק בן זה עם בנה אבל כל ימי עיבורה של המינקת כשתתעבר מה יעשה הולד הזה. ואם קושייתו היא שהמינקת תמסמס לו ביעי וחלבא והבעל לא ימחה משום שמקבל שכירות א"כ לא היה לו להביא שרשאה להניק בן חברתה עם בנה שאפילו לא תניקנו תמסמס לו ביעי וחלבא ועוד א"כ למה תתנהו למינקת תתנהו לאשה או לאיש דעלמא ותשכור למסמס לו ביעי וחלבא. ולהיותי טרוד קצרתי:

תשובה לג

ב"ה פראג יום ג' ו' אלול תקמ"ד לפ"ק:

תשובה

לקול קרנא דתקיעתא, תכתב ותחתם לשתא טבתא, וימזגו לך כסא דברכתא, ברכה משולשת כל הני תלתא, דלא תליין בזכותא, אהובי תלמידי הותיק הרב המופלא ומופלג חכם וסופר מוהר"ר מיכל אויסטרליץ:

מכתבך הגיעני מיד חותנך הרר"ש. ואשר שאלת במעשה שבא לידך באחד שהיה מקושר בקשר אהבה לבתולה אחת זה כמה שנים ועתה נודע הדבר שזנתה והרתה לזנונים והוא והיא הודו שניהם מרצונם הטוב זה שלא בפני זו וזו שלא בפני זה שממנו נתעברה ונתקשרו בקשר אמיץ שישא אותה לאשה והשכנים מעידים שלא ראו ממנה דבר מכוער עם אחרים זולת עם זה האיש שאמרה שממנה נתעברה ולא דיימא מעלמא רק מזה

והתירה מעלתו להנשא לו אף בימי עיבורה. בזה יפה הורה וכבר מבואר הדבר בחבורי נו"ב חלק אה"ע סימן כ"ג, וכתבתי אפילו אם הוא עצמו היה מסופק אם נבעלה גם לאחרים כיון שעכ"פ יודע שהוא בא עליה ויכול להיות שממנו נתעברה אפילו על ספק בנו חייס וליכא חשש דחסא וכן ביארתי בסימן י"ח דף י"א ע"ג בד"ה ואומר אני יע"ש. ואמנם מה שרצה לחדש שגם מספק חליצה יצאה ולהחזיק עובר זה לבנו ודאי אפילו לדעת הרמב"ם שהובא בש"ע סימן קנ"ו סעיף ט' והוא דעת המחבר שם. וכתב מעלתו שבנדון זה כיון שהיו אדוקים באהבה כמה שנים יש לדמות לתשובת הרא"ש לאחד שהיתה לו משרתת בביתו והיתה מיוחדת לו וכו' שהביא הטור שמה, ואני אומר אהבה זו שהיה ביניהם הלא לפי הנראה שאפי' משודכת לא היתה כלל שהרי עתה אחר שניכר הריונה הוא שנקשרו להנשא זה לזו וא"כ אהבה הקדומה היתה אהבת זנונים ומי יודע כמה זרים אהבה ואין לך כאן סברא למעליותא רק מה שלא דיימא מעלמא והרי הרמב"ם מחמיר אפילו לא דיימא מעלמא, והמגיד משנה בפ"ג מיבום הלכה ד' באמת תמה על הרמב"ם בזה והביא שגם הרשב"א בתשובה תמה על מה החמיר בדלא דיימא ועיקר תמיהתם דמ"ש מתרומה והרי הב"ש שם בס"ק ט"ו מיישב קושייתם וכן הב"ח הביאו הב"ש שם:

ולא עוד אלא שאני אומר דבנדון דידן לכולי עלמא אינו נאמן לחליצה דהרי על כל פנים בעינן שבעל אותה בודאי וכן כתבו התוס' ביבמות דף ע' ע"א אבל דיימא וכו' פירוש דיימא שבא עליה בודאי ע"ש בתוס' ועיין בלח"מ שם בפ"ג מיבום הלכה ד' ואף שהמ"מ שם הביא לשון הרשב"א שכתב דכל שראינו שבא עליה או שמודה שבא עליה בתר דידיה שדינן ליה וכו' הרי שמהני הודאתו, נראה דהיינו מצד הסברא דלמה יחשדוהו לשקר שלא בא עליה ויאמר שבא עליה להאכיל זר שאינו בנו בתרומה וחזקת איסור אין כאן שהבן הזה כשם שאין לו חזקת כהונה כך אין לו חזקת זר ונאמן ע"א באיסור, וכן לענין יבום אף שיש כאן חזקת איסור דהיינו חזקה שאין לו זרע מ"מ נאמן ומיירי שאומר שבא על פנויה זו ואנו מאמינין לו לפטור אשתו מייבום מטעם מיגו דיכול לפטור אשתו בגט ואף שכתב הרא"ש בתשובה כלל פ"ב סי' א' דלא שייך בזה להאמינו במיגו שהוא עצמו אינו יכול לידע שלא באו עליה גם אחרים ע"ש ברא"ש, הנה הרא"ש שם קאמר שאם היה הדין נותן שיש לנו לחוש שנבעלה גם לאחרים לא שייך בזה להאמינו שהוא אומר בודאי שהוא בנו במיגו דהוה מיגו במקום עדים דאנן סהדי שאינו יכול לידע שלא נבעלה גם לאחרים שהרי אינו אומר שלא זזה ידו מידה אבל אם הדין נותן שאין חוששין שמא נבעלה גם לאחרים היכא שנבעלה לזה בודאי בזה שפיר נאמן לומר שבא עליה ועל

זה נאמן במיגו ואז ממילא כיון שאנו מאמינים לו שבא עליה שוב לא חיישינן שנבעלה גם לאחרים, וכ"ז בבא על פנויה שאנו דנין לפטור אשתו אחרת שיש לו או אפילו אשה פנויה זו עצמה שנשאת לו אחר ימי עבור וההנקה ומה שהוא אומר שהוא ממנו הוא נפקא מינה רק לירושה או לייבום או לכהונה אבל נידון דידן שרצה לישא אותה בימי עיבורה ואם לא אמר שבא עליה היינו אוסרין אותה עליו מטעם מעוברת חבירו ואולי עיניו נתן בה ורצה לישא אותה ועל כרחו צריך לומר שבא עליה חשדינן למשקר כדי שיוכל לישא אותה, ועל גוף הנישואין אנו סומכין עליו ומתירין לישא אותה היינו מטעם שהוא איסור דרבנן כמ"ש הב"ש בסימן י"ג סק"ו אבל עכ"פ אם לא היה אומר שבא עליה לא היה רשאי לישא אותה וא"כ הוא נוגע בדבר ולא שייך בזה להאמינו לענין חליצה שהוא איסור תורה ואין כאן לא מיגו ולא אין אדם חוטא ולא לו ואסורה בלא חליצה לכל הפוסקים:

ומה שדימה מעלתו דבר זה לתשובת הרא"ש אין הנדון דומה כלל, ולא עוד אלא שאני אומר שמה שכתב רמ"א שם בסימן קנ"ו וי"א שאפי' בזונה אחרת המיוחדת לו נלע"ד שכיון שדבר זה הוא מתשובת הרא"ש כמ"ש הב"ש שם ס"ק ט"ז והרא"ש שם בתשובה כלל פ"ב שכתב שם בסוף סימן א' שאף הרמב"ם לפי דבריו בנדון זה שהיתה מיוחדת לו בביתו בכה"ג לא קאמר שתחלוץ כי אף הוא לא כתב אלא זנות באקראי וכו' ע"ש ברא"ש, ולדעתי לא כתב הרא"ש דכה"ג לא חייש הרמב"ם שנבעלה גם לאחרים דשפיר חייש אלא דמ"מ כיון שהיתה מיוחדת לו מסתמא בעל אותה בתמידות שהרי לזה לקחה לביתו ואפי' נבעלה גם לאחרים אמרינן בזה שתולין רוב בעילות בזה שיחדה לו אבל אם לא לקחה לביתו אולי אף שיחדה לו לפלגש לא מהני להרמב"ם אם לא נימא דמודה הרמב"ם שפלגש מותרת ואז אין תולין שנבעלה לאחר באיסור. ועיין תשובה להרמב"ן סי' רפ"ד. סיומא דמלתא בהך עובדא לחליצה לא סמכינן על דבורם:

ומה ששאל עוד כמה היא כתובתה אם כבעולה או כבתולה כיון שטעם טעם בתולה או דלמא כיון שמפותה היא אחולי אחלא לכתובת בתולתא ונכנס מעלתו בפלפול אם יכולה למחול והאריך בזה: והנה כל דברים הללו דברים יגעים ומה שייך בזה מחילה ומה צורך בזה מחילה וכי מאיזה צד היה לה כתובה שתהא צריכה למחול הגע בעצמך אם לא היה נושאה וכי היה לה כתובה ואטו יש לזונה מצד זנותה כתובה הכתובה בשעת נישואין היא זוכה ואז כבר בעולה היא. וכבר נשאלתי פעם אחת בכאן בכיוצא בזה על סך הכתובה ולפום רהיטא השבתי במושכל ראשון דפשיטא שאין לה אלא מנה שהרי עכשיו בעולה היא ועמדתי כמו רגע ונזכרתי בדברי רבינו הרמב"ם בפ"א מהל'

נערה הלכה ג' המפותה וכו' ואם רצו וכנסה אינו משלם קנס אלא כותב לה כתובה כשאר הבתולות עכ"ל הרמב"ם. הרי שכתב כשאר הבתולות וא"כ יש לה כתובה מאתים והטור העתיק דברי הרמב"ם בסימן קע"ב. ואמנם דבריהם צריכין ביאור דמהי תיתי יהיה לה כתובת בתולה כיון שעכשיו בשעת נישואין בעולה היא והמ"ל שם הביא דברי פוסקים הרבה שפשוט בדבריהם שכתובתה מנה כבעולה והאריך המ"ל שם בדבר זה והביא דברי רש"י בפירוש התורה בפ' משפטים בפסוק וכי יפתה וגו' מהר ימהרנה יפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה עכ"ל רש"י, ועיין במ"ל שם שפירש דברי רש"י הללו שגזירת הכתוב שיעשה למפותה זו כתובת בתולה כשישאנה ופירש על דרך זה גם דברי הרמב"ם. ואף שהרמב"ם סובר שאפילו כתובת בתולה כשירה שבישראל אינה מדברי תורה מ"מ גזירת הכתוב הוא שמפותה זו לא יגרע כחה משאר בתולות הכשירות הכל לפי מנהג הבתולות וממילא כשתיקנו חז"ל כתובה לבתולה גם זו יש לה כתובה. ולפ"ז אני אומר שגזירת הכתוב כאן הוא תמורת הקנס שאם אינה נישאת לו קנסהו הכתוב כסף קנסה וכשנשאה פטרו הכתוב מהקנס אבל קנסו שיחזיקנה בנישואין כבתולה. ולפ"ז אני אומר דאף הרמב"ם והטור לא קאמרי אלא במפותה שהיה לה קנס אם לא היה נושאה והיינו נערה בתולה אבל בוגרת שאין לה קנס או אפי' נערה אם אין עדים על הבעילה כי אם מפי עצמו ומודה בקנס פטור נמצא שלא חייבו הכתוב קנס וממילא כשנושאה לא חייבו הכתוב כתובת בתולים ולכן אין לה אלא מנה ובכתובה יכתבו בעולתא דא, ותו לא מידי בזה כי גם זה כתבתי בקושי כי עדיין קלני מראשי קלני מזרועי וחזותא דכתבא יוכיח ולכן קצרתי. דברי א"נ הד"ש:

תשובה לד

ב"ה פראג עש"ק ג' כסליו תק"ל לפ"ק:

תשובה

לקדם אהובי הרב המאוה"ג המושלם בתורה ובמעלות כבוד שמו מוה"ר אהרן ליב נד"ו אב"ד ור"מ דק"ק צי"ל:

מכתבו הגיעני וכל השבוע עול התלמידים ועול הציבור עלי ועתה ראיתי מכתבו. ועל דבר הזונה אשר הרה לזנונים והיא יתומה מאב ואם וכל בני משפחתה עניים אשר בודאי לא יהיה ביכולתם לפרנס אותה עם ולדה ויש לדאוג שלא יקרה מקרה אשר כבר קרה שם אשתקד שהזונה תבעה את הנער אשר אמרה עליו לפרנס הולד והנער נשבע בדיניהם כי שקר בפיה ומתוך כך יצא הפקודה ליקח הולד לבית עניים שלהם עפ"י דתיהם שכל ולד שאין מי שיחזיקנו יוקח שמה. ולפי הנראה גם הזונה הזו מרוב דוחקה

יהיה הסוף כן וגם היא מופקרת: הנה אהובי כבר אמרו רז"ל בריש כתובות גזירה עבידא דבטלה ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן. ויש לדחות דשם הוא לעקור תקנתא לגמרי משא"כ כאן שלא נתיר רק בזאת מחמת חשש הנ"ל. ואמנם אם נפיק בזה שפורא דהיתרא ממילא הותרו כל הזונות כי כלם יפחידו בדבר זה שאם לא יתירו להם ילכו ויאמרו כי אין ידם משגת לפרנס הולד. אך בגוף הדין כבר הורה זקן מהר"י מינץ והתיר מטעם הזה להציל מעבירה ורמ"א בהג"ה הסכים עמו במופקרת. ומעתה יש לדון ק"ו בנדון זה שהרי אין אומרים חטא בשביל שיזכה חבירו והרי הזונה היא מזידה ופשעה ובכי האי גוונא אין אומרים חטא אפ"ה התיר רמ"א להציל אלו המנאפים עמה ואף שגם הם פושעים אפ"ה דיינין להו כאנוסים הואיל והיא מחזרת לזנות כמ"ש התוס' בשבת דף ד' ע"א בסוף ד"ה וכי אומרים וכו' קל וחומר הולד שלא פשע כלל שאומרים לזה שרוצה לקחתה חטא כדי להציל הולד. אך המג"א בסוף סימן ש"ו נשאר בצ"ע בקטן כיון שאין ב"ד מצווין להפרישו אין אומרים בשבילו חטא:

ואמנם לענ"ד נראה דאף דבר זה דאין ב"ד מצווין להפרישו לא מצינו רק באיסור שהוא לשעתו אבל איסור שאנחנו יודעים שאם יבוא לזה בקטנותו ישאר בזה לעולם היכן מצינו שאין ב"ד מצווין להפרישו תיכף. ועוד כיון שהמג"א מסופק בו א"כ עכ"פ באיסור דרבנן יש להקל. ואין אני סומך על זה לחוד כי אם בצרוף שאר טעמים להקל במזנה וכבר הכרעתי בחבורי נודע ביהודה בכמה מקומות שאין שייך היתר בזונה רק אחר שילדה וכבר נתנה הולד למינקת. ויעויין בחבורי בחלק אה"ע (קמא) סי' כ"א שם מבואר דבר זה בקיצור, ומעתה לא יורה להם עד אחר שתלד ותשמוט דד ותתן הולד למינקת יוכל להתיר, ובפרט משום חשש סכנה שיומסר ליד זרים והרי כל עיקר תקחז"ל הוא במינקת בשביל הולד וכאן תקנתו קלקלו, ולמראה עיניו ישפוט:

תשובה לה

תשובה

שלום רב, לאיש נערב, במלחמתה של תורה חוגר כלי קרב, לביה כשמעתיה למעבד עובדא ומעשה רב, ה"ה כבוד אהובי א"נ, הרב המופלג בתורה בפלפול וסברא מותיב ומפרק, מעלה חן בלא כחל ולא שרק, שמו כשמן תורק, כבוד שמו מוה' מענדל נ"י חד מבי דינא רבא בק"ק בראד:

מכתבו הטהור הגיעני ושורש דבר בעובדא דאירע בקהלתו באשה אחת מבנות עשירים ושועים נשאת לבעל ג"כ מבני חורי ארץ וקצינים והכניסה לו נדן גדול ובעלה שביק חיים לכ"י והיא נשארה מעוברת ובהגיע עת ללדת ותקש מאוד בלדתה כי היתה מבכרת ואש קדחה בכל גופה ועצמותיה כמוקד נחרו ותיכף כאשר ילדה נקרא הרופא לבא שמה

ומצאה בחולי ומכאוב ומחמת חולשתה היה אחת מדדיה קשה כמו אבן ודד השנית נצטמקה מחמת רוב קדיחת חולשתה ושתי הדדים לא היו ראויות להניק כלל וכן היה שלא הניקה את הילדה כלל אפי' פעם אחת משעה ראשונה מחמת זה והאחת נצטמקה תיכף שאינה ראויה להניק כלל והשנית מחמת נגעים וחבורות שעלו בה עשה לה הרופא רפואות תעלה ועכ"פ אף אחר הרפואות לא היתה ראויה להניק על שתי הדדים. כל זה העיד הרופא כמר אברהם בתורת עדות. וכן העיד הרופא כמר ליב כדברים האלה. והילדה הנזכרת היא בת יורשת הון רב מאביה ז"ל, וכן זקנה אבי אביה הוא עתיר נכסין מאוד והוא שולח שכר הנקה בשפע והמינקת מרוצה לישבע עד"ר בפני הבית דין שלא תחזור בה כל ימי ההנקה וגם שלא תנשא לבעל כל זמן זה והאלמנה נשתדכה לאלמן אחד אשר עדיין אין לו זרע כי אשתו הראשונה היתה חולנית כמה שנים ולא היתה ראויה לאישות מחמת חולשתה ולכן לא קיים מצות פ"ו, זהו תורף העובדא לפי מכתבו, ועבור זה יש דברי ריבות בשעריכם כבוד מעלתו עם רבנים גדולי הדור התירוה להנשא תוך כ"ד חדש וקמו ג"כ מורים אחרים האוסרים אותה ולכן בא מעלתו במכתבו לברר טעמי ההיתר. ואבוא על סדר מכתבו רק מתחלה אמינא מה שתמה על האוסרים הלא רמ"א מתיר בדיעבד כשנשבעה המניקת ובדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, עד כאן דבריו:

ולא דבר נכונה בזה ולא ידעתי מהיכן לקח דבר זה לסתום פי האוסרין, ודבר זה מצינו בשני מקומות בש"ס, חדא בעירובין דף ס"ז ע"ב באביי דבעי לאותבי לרבה ולא שבקיה רב יוסף ע"ש. ושנית במס' ר"ה ריש פרק ד' דאמר ריב"ז נתקע והדר נדון יעו"ש. ולשני המקומות אין דמיונו עולה יפה דהאי דעירובין אביי לאו בר פלוגתא דרבה היה רק תלמידו ולא לחלוק עליו בא רק לאותוביה ולשמוע ממנו מה שישיב על הקושיא ולכן עבדינן עובדא וסמכינן שבודאי הרב יש לו טעם נכון ועיין בי"ד סי' רמ"ב בש"ך ס"ק מ"ב, והך דראש השנה אף שהיו חביריו של ריב"ז מ"מ הם לא ידעו טעם לאיסור עדיין אלא שרצו לדון אם יש בזה איסור, ועל זה השיב ריב"ז נתקע והדר נדון. ועיין בספר יום תרועה היכא שנחלקו שני חכמים באיסור דרבנן פשיטא שהאוסר לא יבלום פיו מלאסור ולמחות ביד המתיר עד שיעמדו למנין אם הם שוים בחכמה ושניהם הגיעו להוראה: ומה שכתב שאני בחיבורי סמכתי על דברי אמונת שמואל, לא כן הוא ולסניף בעלמא הבאתיו ועיקר ההיתר שלי היה שם שחלבה ארסי והנסיון העיד על זה בתלתא שהניקה ומתו וגם שם נתנה למניקת בחיי בעלה:

ולולא דמסתפינא לומר דבר חדש שלא נזכר בפוסקים הייתי אומר שגם האמונת שמואל לא התיר אלא בעובדא דידיה שכל בני משפחתה של האשה לא היו רגילים להניק עיין שם, אבל אשה שכל בני משפחתה הם קצינים ואעפ"כ דרכם להניק בעצמם אף שמכניסין נדן גדול אמרינן כשהאשה נשאת על דעת המנהג נשאת ומשתעבדא להניק, ומה שאמרו במשנה הכניסה לו שתי שפחות אינה מניקה מיירי שבבנות משפחתה ליכא מנהג קבוע מקצתן מניקות בעצמן וקצתן אינן מניקות, אלא שכיון שלא מצאתי דבר חדוש זה בדברי הפוסקים אין רצוני לחדש שיעבוד על הנשים ואעפ"כ נראה דהיינו בהכניסה שתי שפחות ממש אבל בהכניסה נדן בזה צריך אומד אם עשיר שיש לו סך כזה רגיל לקנות שתי שפחות והא ודאי שבזה לאו כל המקומות שוים שבמדינה שהפרנסה ביוקר והמשא ומתן בצמצום א"כ אף מי שהוא עשיר כיון שפירות מעותיו מספיקים בדוחק לפרנסתו איך יקח מהקרן שפחות לעצמו ובודאי צריך הנדן להיות סך עצום שבשפע יכול להחיות עצמו ובני ביתו ויכול לקנות שפחות וא"כ איזה שיעור נקבע לדבר ועובדא דאמונת שמואל האשה היתה בת קצין עשיר מופלג שהיה מקציני ווינא כמוזכר בשו"ת ח"צ סימן ס"ה וכן כתב בעל אמונת שמואל שהכניסה לו סך עצום ורב אבל בעובדא דקהלתכם מי כהחכם שיודע לשער שהך נדן של האשה היה בו כדי שיוחשב בזה עשיר גדול לקנות שתי שפחות:

ועוד נלענ"ד שגם בעל אמונת שמואל לא על דבר זה סמך לעשות מעשה להתיר אבל היה לו בעובדא דידיה טעם אחר להתיר שלא רצה לפרסם בכתב מפני כבוד בית אביה של האשה שהיו חשובים גדולים ועתירי נכסין והטעם שהיה בעובדא שהאשה ההיא היתה מופקרת לזנות והובא דבר זה בשילהי ספר תפארת למשה שהודפס שם תשובה אחת מהגאון מוהר"ר משה זצ"ל שהיה אז באותו פעם בווינא עם זקנו אבי אמו הוא זקנו רשכב"ה מוה' העשיל זצ"ל יעויין שם ובזה כבר יש יתד גדול לתלות עליו תשובת מהר"י מינץ ואולי מפני כבוד המשפחה העלים הגאון מוהר"ש בעל אמונת שמואל דבר זה והעלה במכתבו יסוד ההיתר מטעם אחר, ואם היה הגאון מוהרש"ק בעצמו מביא תשובותיו לדפוס אז אמרינן שבודאי סובר שהטעם שהדפיס מספיק לחוד שאל"כ לא היה נותן מכשול להמעיינים שלא ידעו מה שבלבו אבל הגאון לא הביא דבריו לדפוס רק כתבם בשעת מעשה על מעשה שהיה ובאותו מעשה היה לו סמך כנ"ל ובנו אחר מותו מצא תשובה זו והדפיסה עם שארי תשובות אביו ז"ל והגאון ח"צ שם בעצמו כתב שדברי הגאון מוהר"ר ש"ק אין לסמוך עליהם ולכן לדעתי טעם זה של הכנסת נדן גדול אינו מועיל:

ומה שכתב מעלתו וז"ל ומה גם שצמקו דדיה ואף שכתב הריב"ש דוקא שצמקו בחיי בעלה הביא בעל שכה"ג שרבים מקילים בזה גם הגאון חכם צבי משמע מתשובותיו דלא בעינן בחיי בעלה ע"כ דברי מעלתו. ובמחילה מכבודו מ"ש בשם הח"צ סמיות עין יש כאן כי הח"צ לא כתב אלא דלא בעינן ילדה בחיי בעלה אבל הצימוק ודאי מודה הח"צ דבעינן בחיי בעלה והטעם הוא כדי שלא יחול עליה שום איסור בשעת מיתת בעלה והיכא דלא צמקו בחיי בעלה וילדה אחר מיתת בעלה כבר חל עליה גזירת חכמים שגזרו במעוברת משום דלהנקה קיימא ושוב לא הותר אח"כ ע"י צימוק והא דלא כתב הרא"ש בפירוש דבעינן שצמקו בחיי בעלה היינו משום שלשון הרא"ש הוא שאינה מניקה לעולם, ועיין ח"צ סי' ס"ו שמפרש דברי הרא"ש דבעינן שכבר הוחזקה בשלש לידות שדדיה צמוקים וא"כ אין בזו האשה היתר מחמת צימוק דדיה. וידע מעלתו שגם בזה צדקו החולקים עליו דבעינן שיאמרו הרופאים שתשאר בכך כל ימיה בצימוק. ובודאי חדא מתרתי הוא כוונת הרא"ש, או דבעינן שכבר הוחזקה בצימוק בלידות שקדמו וכפירושו של הח"צ, או שפירושו שיש לה צימוק שבודאי לא יעלה לה תרופה לזה כל ימיה אבל אם יש לה צימוק עתה בלידה זו יפה כתב הריב"ש בסי' ש"ס שכל אשה תוכל לעשות לה איזו פעולה ע"י תחבולה שיצמקו דדיה ויופסק החלב מהדדים. ומה שרצה מעלתו להתיר שתשבע המינקת, תמהני הלא כבר קדמונים אחזו שער הרא"ש בפסקיו ובתשובות כלל נ"ג ומהר"ם והר"ן והריב"ש כלם אוסרים וגם הרי"ף והרמב"ם מדהשמיטו להך דריש גלותא א"כ ק"ו בשבועה דלא מהני:

ולולא דמסתפינא לחדש דבר חדש מה שיש לגדור בשכירות מינקת שנשבעת דהא ודאי דלא סגי במה שתשבע שלא תחזור בה אלא צריכה ג"כ לישבע שלא תנשא לגבר דאל"כ יש בהמניקת חשש שתתעבר ויעכר חלבה ודבר זה כבר מבואר בחבורי נ"ב עיין עליו. ולפי זה אני אומר אם מר בר רב אשי רצה שם בכתובות לאסור אפילו מת דלמא קטלא ליה איך לא נגזר בהמניקה דלמא קטלא ליה כדי שתוכל להנשא ואף דמסיק שם והלכתא מת מותר היינו משום דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו והיינו בנייהו ממש ואשה מרחמת בן בטנה אבל המינקת לאו אמו הוא אלא זרה. ולא מבעיא להרמב"ם שהביא במעוברת טעם דחסא וקשה קושית הגמ' יבמות דידיה נמי וצ"ל דידיה חייס א"כ ודאי מחלק בין דידיה לדאחריני שעל זרעו של אחר לא חייס א"כ פשיטא שגם במניקת יש לחלק בין אמו דחייסא ולא חנקא ובין זרה שאינה אם הילד אלא אפילו לפי סוגיא דיבמות שם דקאמר הכי נמי חייס יש לומר דהתם שאין שום תועלת להבעל במיתת העובר אז מסתמא חייס אבל היכא שיש לו נפקותא חיישינן דלא חייס:

ובזה אמרתי בילדותי ליישב דברי הרמב"ם שהביא במעוברת טעם דחסא והרי בגמרא נדחה טעם זה. ואמרתי שהרמב"ם סובר דמה דקאמר התם במסקנא אלא סתם מעוברת למניקה קיימא הוא לחזק דבריו הראשונים שהטעם הוא משום דחסא ובודאי מסתמא חייס אבל כיון דלמניקה קיימא וחושש כשתלד יצטרך לפרוש ממנה כל ימי מניקתה לכך לא חייס ודחיס ליה במעי אמו וא"כ הכי נמי הך מניקת שתשבע שלא תנשא עבור הולד חשודה שתמיתנו באשר תרצה להנשא. ואמנם בזה היה תקנה שתשבע עד"ר שלא תנשא כל ימי משך שנתיים אפילו ימות הולד הזה אלא שכבר כתבתי שעל עיקר ההיתר של שבועה אבות ישראל שהם עמודי ההוראה אוסרים. ועוד אמינא שאם היה מועיל שבועה למה לנו שבועת המניקת כל אשה תנשא ותניק בעצמה את בנה ובעלה ישבע עד"ר שאם תתעבר יתן לה ביעי וחלבא למסמס ליה שהרי שם ביבמות הקשו אי הכי דידיה נמי ומשני דידיה ממסמסא ליה בביעי וחלבא אבל במינקת חבירו לא יהיב לה בעל עיין שם וא"כ קשה יתירוה ע"י שישבע זה שישאנה למיהב לה אלא ודאי שאין שבועה מועלת אי מטעם חשש הריב"ש שיעבור על השבועה ע"י שום היתר שיורה לעצמו או משום גזירה שהשוו גזירתן ודבי ריש גלותא קלא אית להו:

ומה שהקשה למה במת מותר ובמפלת אחר מיתת בעלה אסור ומזה רצה להוליד שהבחנה חמור ממניקת חבירו. אני תמה במת כתבו הפוסקים שאין לגזור משום דקברו יוכיח אבל מפלת מי יודע שזו הפילה. ומה שכתב מעלתו דודאי מפלת יש לה קול יותר ממת, אני תמה מי הגיד לו זה והתלוליות הקרובות לעיר אפילו חדשות טמאות ולא אמרינן אם איתא שהפילה איזה אשה נפל קלא הוה ליה, וגם בלא"ה לא קשיא וכמו שתירץ הוא בעצמו דחיישינן שתשתה איזה סם כדי שתפיל ואף דלחשש דחסא לא חיישינן היינו דלא חשיד לדחוס בלי שום תועלת אבל הכא תעשה כדי שתוכל להנשא וכמו שכתבתי לעיל לתרץ דברי הרמב"ם שהביא חשש דחסא ואעפ"כ נלע"ד דלא חיישינן לזה כלל ומסתמא חייסא אמו על עובר שבמעיה דאל"כ היה לנו לאסור בהפילה אחר מיתת בעלה כל כ"ד חודש ואף שדברי ר' מאיר איכא לאוקמי שצמקו דדיה ולכך סגי בג' חדשים מ"מ סתם נשים יהיו צריכין להמתין כ"ד חדש אלא ודאי דהא ליתא. ומה שרצה להתיר משום תקנת המשודך שלא קיים פ"ו ודימה זה למה שהתירו לישא תוך שלשים יום למי שאין לו בנים. הנה ראש דבריו בזה שכתב שהתירו באבילות דאורייתא וכו' הם שלא בדקדוק דאפילו למי שפוסק אבילות דאורייתא היינו יום ראשון אבל שאר הימים וק"ו שלשים ליכא שום דיעה שהוא דאורייתא. ואם כוונתו לדברי הראב"ד דסובר שאבילות שלשים הוא דאורייתא אעפ"כ דבריו המה טעות דדוקא

לגיהוץ ותספורת סובר הראב"ד שהוא דאורייתא דתספורת ילפינן מדכתיב ראשיכם אל תפרעו וילפינן פרע מנזיר וגיהוץ איתקש לתספורת דכתיב ראשיכם וגו' ובגדיכם וגו' איתקש בגד לראש כמבואר בדברי הרא"ש פרק ואלו מגלחין סימן ג' אבל שאר דברי אבילות ליכא שום דעה לאסור אחר שבוע או אפילו תוך שבוע לאחר יומא קמא ולילו מן התורה:

ואמנם נחזי אנן לדינא שהרי עכ"פ אבילות דרבנן התירו משום פ"ו והרי גם מניקת חבירו הוא מדרבנן, וגם בזה לא דבר נכונה דהרי היא אינה מצווה על פ"ו ואיך נתיר לה משום פ"ו דידיה * [הג"ה מבן המחבר הרמ"א בסימן י"ג סעיף י"א הכריע דיש להקל במופקרת לזנות כדי שיהיה בעלה משמרה והוא דעת מהר"י מינץ הרי בשביל תיקון דידה מתירין לבעל לעבור על איסור מניקת חבירו, ולפ"ז יש לדון גם להיפוך דבשביל תיקון של בעל שיקיים מצות פו"ר מתירין לה להנשא תוך כ"ד חודש, אך יש לחלק דשם אם לא תנשא תהיה עוברת עבירה בקום עשה שתזנה וגם אחרים נכשלים על ידה שהיא ממציאה עצמה ומחזרת לזנות אבל משום מצות פו"ר שהוא שב ואל תעשה אפשר לא אמרינן לה חטא בשביל שיזכה אותו לקיום מצות עשה, אמנם התוס' במס' שבת דף ד' ע"א בד"ה וכי אומרים כתבו דגם בשביל מצות פו"ר אומרים לאדם חטא הואיל ומצות פריה ורביה מצוה רבה דהא התירו לשחרר חציו עבד וחציו ב"ח משום מצות פו"ר ע"ש בתוס'. ועיין מה שכתבתי לקמן בסמוך בתשובה בענין זה והעליתי דדבר זה תליא בפלוגתא בין התוס' הנ"ל ורשב"א בתשובה הובא בב"י א"ח סי' ש"ו דלדעת התוס' אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא כדי שיזכה חבירך במצוה רבה ולדעת הרשב"א אין אומרים לאדם חטא אפי' באיסורא זוטא ע"ש ודוק, ועי' לעיל בתשובה הקודמת:] ואפי' ר"ת שהתיר במת אחי המשודכת משום פ"ו של המשודך ג"כ אין הנידון דומה ששם כבר היא משודכת לו ואח"כ אירע לה אבילות בזה התיר ר"ת שכיון שזו משודכת לו לא ישא אחרת ויבטל מפ"ו אבל כאן בנדון דידן למה שידך את זו שאסורה לו עד כ"ד ח' והוא קלקל לעצמו לשדך אשה זו ואפילו למה שכתב הרא"ש בפ' ואלו מגלחין סימן מ"ט והג"מ והמרדכי דשמא אפילו לא שידך היה ר"ת מתיר כיון שחפץ בזו יותר מבאחרת וכו' עיין שם, הא ליתא, חדא שהרי באמת מסיק שם דדוקא שידך או באחות אשתו מטעמא שמרחמת יותר עיין שם. ועוד אפילו לפי ההוה אמינא אטו נדמה מלתא למלתא ולפי זה נתיר חלוצה לכהן אם לא קיים פ"ו כיון שחפץ בה יותר מבאחרת וכן נתיר כל השניות למי שלא קיים פ"ו, ואף דאיכא למדחי ולומר בשלמא הנשים שאסורות לו עולמית ואין האיסור תלוי בזמן אז אם אנו אוסרים הוא מתייאש ממנה וישא אחרת

ואינו מבטל מפ"ו אבל באבילות שתלויה בזמן חיישינן כיון שחפץ בה ימתין עד כלות ימי אבל ויתבטל משך זמן זה מפ"ו וא"כ גם במניקה אמרינן כן:

ואמנם זה ליתא דאטו באבילות גופיה אי לאו שמצינו בגמ' שהתירו משום פ"ו כדאמרי' במ"ק דף כ"ג ע"א ואמרינן הם אמרו לאסור נישואין באבל והם אמרו להתיר משום פ"ו אבל שארי איסורי דרבנן וכי אנן מסברא דידן נימא להתיר במקום מצוה והרי מצינו כמה דברים שהעמידו דבריהם אפילו במקום כרת. ומה שדקדק מדהשמיטו הרי"ף והרא"ש בהך ברייתא בבא דהמפלת אחר מיתת בעלה וכן הרמב"ם לא הזכירו מכלל דס"ל לדחות לדבר זה מהלכה וסבירא להו דגם בהבחנה לא גזרינן הא אטו הא ובעקרה וזקנה ואיילונית וקטנה ואינה ראויה לילד חששו שמא אעפ"כ המה נפקדו וקבלו הריון וכו' והאריך בזה, וכל הדברים האלה דברים שאין בהם ממש והרי הם פסקו כת"ק דמתני' ביבמות שאף הארוסות צריכות להמתין ג' חדשים דגזרו ארוסה אטו נשואה ואמנם מה שלא הזכירו הך דהמפלת הדבר פשוט שלא היה בגרסתם ולולא חרם מהקדמונים שלא לשלוח יד להגיה מסברא גם אני הייתי מוחקו מן הברייתא דמה רבותא יש במפלת אחר מיתת בעלה שצריכה להמתין חדשי ההבחנה דאטו משום שהפילה שוב ידעינן דהיא גופא סריקא ואולי עדיין נשאר ולד בבטנה ותאומים היה בבטנה ויהודא וחזקיה יוכיחו שהיו בני קיימא ואשתהי חד אחר חבירו ג' חדשים ק"ו בנפל. ותמיד הייתי תמה על ברייתא זו ועכשיו נחה דעתי בראותי שבאמת לא היה זה בגרסת הקדמונים ונתתי לבי שלא לשבש גירסא שלנו דגרסי להך דהמפלת אחר מיתת בעלה לחלוטין ואמינא דספרים דידן דגרסי לה וספרי הרי"ף ורא"ש ורמב"ם דלא גרסי לה פליגי בפלוגתא דר"ת ורש"י ביבמות דף י"ב ע"ב במה שאמרו שמא תעשה עוברה סנדל, דלרש"י הא דאין אשה מתעברת וחוזרת ומתעברת היינו להיות גם הראשון בן קיימא אבל שפיר מתעברת וחוזרת ומתעברת והראשון נעשה נפל ולר"ת בשום אופן אינה מתעברת וחוזרת ומתעברת, ומעתה לר"ת שפיר גרסינן כאן והמפלת אחר מיתת בעלה ומיירי שהפילה ולד שנגמר שערו וצפרניו שבודאי כבר היא מעוברת מזה חדשים הרבה קרוב לזמן לידה ושוב אין לחוש בזו לחדשי ההבחנה שאפילו אם היתה מעוברת תאומים מכל מקום בודאי גם הולד שנשאר בבטנה כבר נתעברה ממנו בעת שנתעברה מזה ושוב אי אפשר להסתפק אם בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון ולכן היה להתירה שלא תמתין וקמ"ל דאפ"ה צריכה להמתין אבל לשיטת רש"י אין כאן שום רבותא דמה בכך שהפילה שמא נתעברה אחר כך בבן קיימא ואולי גם לרש"י סנדל נעשה ובנפל זה אם רואים שצורתו היא צורה גמורה ואינו סנדל ליכא למיחש שנתעברה אח"כ גם כן:

ודע דעכ"פ לשיטת רש"י קשה לי שם ביבמות דף מ"ב ע"א היכא דקים לן שמעוברת היא תנשא ולשיטת רש"י מה בכך דקים לן שהיא מעוברת אכתי אם תתעבר מבעלה יהיה לנו ספק שמא בן תשעה לראשון כי אולי באמת יהיה סנדל, וצריך לומר דכי היכי דמותרת לשמש עם בעלה ואמרינן מן השמים ירחמו ולא חיישינן שתתעבר משום דלא שכיח ה"נ יש להתירה להנשא ולא חיישינן שמא נתעברה מראשון פעם שני:

סיומא דהך מילתא שאין אני נמנה עם המתירים אבל ג"כ איני נמנה עם האוסרים ולדעתי אם המשודך רוצה לסמוך על המתירים אין בכח שום רב למחות בידו, ולרוב הטרדה אקצר. דברי א"נ הד"ש:

תשובה לו

ב"ה פראג יום ה' ט"ז תקנ"ב לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב הגדול מוהר"ר אהרן אויש:

מכתבו הגיעני אמנם לא קראתי בו עד שבוע זו כי בעוה"ר רוב הזמן אינני בקו הבריאה ובפרט שהיה לי בזמן הזה תשובות יותר נחוצות. אמנם בשבוע זו ראיתי במכתבו. אמנם אני תמה למה לא הזכיר על איזה מתשובותי הוא משיב ומשיג כי תשובותי במניקת חבירו המה רבות וקשה עלי לראות כולם. אבל מה שהוא משיג ואומר שרש"י במס' סוטה דף כ"ד ע"א במשנה הכריע כר"ת נגד ר"ש הזקן תמהני וכי ר"ת צריך סעד ותומכים, אבל כיון שהוא מביא דברי רש"י אני אומר שאינו כדעתו ואדרבה אני מדקדק בדברי רש"י למה במת כתב שהמת מניחה מעוברת ומניקה הרי שלא כתב מלת או ובגרשה כתב שגרשה והיא מעוברת או מניקה ואם ישים לב לדברי רש"י לא הכריע בגרושה ומניקה אלא במכירה והכריע שהיכא שמכירה אסרוה חכמים עד שיהא הולד שתי שנים וזמן שתי שנים שנקט רש"י על מניקה המכירה קאי אבל גרושה מעוברת לא אסרו רק כל ימי עיבורה לכן דקדק רש"י וכתב או, וכל זה מבואר בתשובתי ויעיין שם:

ומה שכתב מדברי רש"י הללו להוכיח שרש"י הוא דלא כוותי בתשובה בסי' כ' שהשגתי על מהר"ם. אמרתי שלא עיין היטב ברש"י במס' גיטין. הנה אני לא כתבתי שם בתשובה רק שת"ק דר"י שם במס' גיטין דף ע"ה ע"ב ששנו בלשון חכמים ולא בלשון ר"מ ושינה לשונו שבמקום כ"ד חודש נקט שתי שנים בזה לא פירש רש"י שהלך לשיטתו במס' כתובות אבל בדברי ר"מ לא כתבתי כלום ובפרט שמצאנו לר"מ במס' ר"ה דף יו"ד ע"א שזה דרכו שאפי' במקום שאין החודש עיבור ודאי בכלל הוא מזכיר לשון כ"ד חודש כגון פר וכו' ע"ש במס' ר"ה, ולכן במס' סוטה שהת"ק הוא ר"מ פירש רש"י שתי שנים הכולל

בין אם נאמר שהחודש עיבור בכלל בין אם נאמר שהחודש עיבור אינו בכלל כתב רש"י שתי שנים ולמה לא דקדק בדברי רש"י במסכת סוטה בדברי רש"י בדברי חכמים בד"ה יכול הוא להפרישו פירש רש"י עד כ"ד חודש, הרי שבדברי חכמים שהלכה כמותם דקדק רש"י לכתוב כ"ד חודש משא"כ במסכת גיטין דף הנ"ל בדברי תנא קמא ששנו בלשון חכמים שינה לשונו מן כ"ד חודש לשתי שנים, פירשתי בחיבורי סימן הנ"ל שדקדק רש"י ולא כתב דלטעמיה אזיל במס' כתובות. ושלומו יגדל:

תשובה לז

תשובה

מבן המחבר להרב המופלא החריף ובקי בש"ת מוה' שמואל אולמא אב"ד דק"ק הוכין עמס:

מכתבו הנעים הגיעני, וע"ד שאלתו שאלת חכם חצי תשובה באלמן שנשא אשה בחזקת בתולה ותיכף בלילה הראשון כשקרב אצלה הרגיש בה שהיא מעוברת והיא הרה לזנונים וכן היה שתוך ה' חדשים אחר הנישואין ילדה ולד של קיימא והופרשה מבית בעלה לבית אביה ושם הניקה את ולדה ששה חדשים ואח"כ גמלתו ואביה היה מוכרח ע"פ השררה להתחייב את עצמו בשיעבוד גמור ובעונש גדול לזון את הילד כל ימי חייו ולמסמס ליה בביעי וחלבא כ"ד חדש זמן הנקה וגם יצא הפקודה מהשררה שהבעל לא יכול לגרש אותה עד שיתן לה הנדן שהכניסה לו, והבעל צווח ככרוכיא כי אשתו הראשונה הניחה לו בנים קטנים ואין לו מי שיטפל עמהם רק משרתת אחת והוא מוכרח להיות עמה בבית ואין ידו משגת לשכור לו עוד אנשים שיהיו עמו בבית והוא מוכרח לעבור על איסור יחוד עם המשרתת וגם אי אפשר לו לגרש את האשה זאת ולישא אחרת כי קצרה ידו לסלק לה הנדוניא וכל זמן שאין לו אשה אינו יכול לילך מחוץ לעיר למצוא פרנסתו ליתן טרף לביתו ולזון את בניו הקטנים, ועל זה שאל אם יש לפתוח לו שערי היתר להחזיר את אשתו תוך כ"ד חדש באשר שהוא שעת הדחק, ומעלתו פתח בשערי היתר והוא יפרד לארבעה ראשים:

היתר הא' כיון דאבי האשה נתחייב ע"פ השררה לפרנס הולד יש לדמות זה להאי דבי ריש גלותא שהתיר ר"נ בכתובות דף ס' ע"ב דלא הדרי בהו. והנה יפה דחה מעלתו דברי עצמו דאנן לא קיימ"ל להא דר"נ כמו שמבואר בב"י סי' י"ג בשם תשובות הרא"ש. ויותר אני אומר דאין לדמות זה כלל להא דר"נ דשם התיר לבי ריש גלותא שנתנו בניהם למניקות וליכא חששא שהדרי המניקות משום אימת ריש גלותא והיינו שבנות ריש גלותא לא הניקו כלל בניהן ונתנו אותם תיכף למניקה אבל היכא שכבר התחילו להניק וגמלתו לא מהני כלל נתנו למניקת כמו שמפורש שם בתוס' ד"ה ואמר ר"נ דגזרינן גמלתו

שמא תגמלנו ועדיין הוא צריך לינק עכ"ל התוס' ע"ש. הרי כיון שכבר התחילו להניק וגמלתו אף שאינו צריך לינק גזרינן שמא תגמלנו ועדיין צריך לינק וא"כ גם בנדון של מעלתו כיון שגמלתו אף שיש לולד זה פרנסה מאבי האשה ואין צריך לינק מ"מ הוא בכלל הגזירה שמא תגמלנו ועדיין צריך לינק. ועיין בנודע ביהודה סי' י"ד דלא התיר אאמ"ו בבת קצינים אלא בצירוף הטעם שלא הניקה כלל:

היתר הב' כתב מעלתו דכאן שהוא לצורך מצוה לזון בניו הקטנים כיון דאין לו מי שיטפל עמהם והרי זה דומה למה דתני' בברייתא במס' מ"ק דף כ"ג וכן פסקינן בי"ד סי' שצ"ב דאם הניחה לו בנים קטנים מותר לישא אשה לאלתר ואינו צריך להמתין ג' רגלים. והנה מעלתו לפי דעתו יותר היה לו להביא ראיה ממה שפסק רמ"א שם בהג"ה דאם יש לו בנים קטנים ונתרצה לאחותה מותר לכונסה בימי אבילות הרי שהתירו איסור אבילות בשביל צורך בנים קטנים דהך ראיה מנישואין תוך ג' רגלים יש לדחות דמתחלה מה שגזרו שלא לישא תוך ג' רגלים הגזירה היה רק על מי שאין לו בנים קטנים דכן הוא משמעות הברייתא דתניא בהדיא מתה אשתו אסור לישא אחרת עד שיעברו עליו ג' רגלים וכו' אין לו בנים מותר לישא לאלתר משום ביטול פ"ו הניחה לו בנים קטנים מותר לישא לאלתר משום פרנסתן עכ"ל. הרי משמעות הברייתא דמתחלה לא גזרו כלל איסור ג' רגלים היכא שלא קיים פ"ו והיכא דיש לו בנים קטנים משא"כ לקדש ולכנוס בימי אבילות בזה לא נאמר בו חוץ ואפ"ה מתירין למי שיש לו בנים קטנים ונתרצה לאחותה דמותר לכונסה בימי אבילות א"כ הה"ד דמתירין איסור מניקת חבירו בשביל בנים קטנים. אמנם אני אומר דאף שהתירו איסור אבילות בשביל בנים קטנים אפ"ה אין להתיר בשביל זה איסור מניקת חבירו דהא איסור מניקת חבירו הוא משום חשש פרנסת ולד דחיישינן שמא תתעבר ותצטרך לגמול את בנה ובעלה שאינו אביו של זה התינוק לא יקנה לו ביצים וחלב לפרנסתו וא"כ איך יסכן ולד שלה שמניקה ויקצץ לו פרנסתו בשביל פרנסת ולדות קטנים של הבעל ומאי חזית דדמא דהאי סומק טפי ואין דוחין נפש מפני נפש ויותר יש לנו לחוש על ולד המניקה בשב ואל תעשה שלא תנשא לבעל ואין זה דומה כלל למה שמתירין איסור אבילות לצורך פרנסת בנים קטנים. וא"כ כיון שגזירה דאיסור מניקת חבירו היה אף שיש להבעל בנים קטנים וצריך לאשה ממילא אף שגמלתו האיסור קבוע ועומד משום דגזרינן גמלתו שמא תגמלנו כמ"ש לעיל בשם התוס':

היתר הג' כתב מעלתו כיון שאם לא יחזירה לביתו יהיה מוכרח לעבור על איסור יחוד עם פנויה המשרתת בביתו. ודימה מעלתו זה להאי דהביא מהר"י מינץ בתשובה מסוגיא

דמס' גיטין דף ל"ח שהתיר רבינא לשחרר ההיא אמתא בפומבדיתא דהוו עבדי בה אינשי איסורא הרי להציל מאיסור התיר רבינא איסור דאורייתא דלעולם בהם תעבודו מכ"ש להתיר איסור גזירת חכמים דמניקת חבירו שלא יכשל באיסור יחוד עם פנויה שדוד ובית דינו גזרו על יחוד פנויה ובפרט שכל הפנויות דידן נדות הן, ובזה האריך מעלתו דאפשר דגם אביי שם לא פליג על רבינא אלא הואיל ויש שם תקנה אחרת דייחד לה עבדא דמנטרה אבל היכא דאי אפשר בענין אחר גם אביי מודה, ודימה מעלתו שזה הוא לצורך ודחק ויש להתיר כמו שפסק מהר"י מינץ בתשובה ה' וכן פסק הרמ"א בסי' י"ג דיש להקל במופקרת לזנות כדי שיהיה בעלה משמרה: הנה אני אומר שיש לדון בזה ולדעתי ליכא למימר דכוונת הרמ"א להקל במופקרת הוא לטובתה להציל אותה מלמעבד איסורא דאיך נימא שמותר לו לבעל לעבור על איסור מניקת חבירו בשביל טובתה דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך כדאיתא במסכת שבת דף ד' ע"א והתוס' שם מחלקין דבמצוה רבה והיכא שלא פשע אומרים לאדם חטא בשבילי שיזכה חבירך וגבי שפחה שנהגו בה מנהג הפקר דכופין את רבו לשחררו היינו משום דממציאה את עצמה לזנות דמו לאנוסין והוי נמי כמצוה דרבים ע"ש בתוס' ד"ה וכי אומרים וכו'. והבית יוסף באורח חיים סימן ש"ו מביא דהרשב"א חולק על דין זה דהרשב"א בתשובה נשאל באחד שהוציאו בתו בחזקה להוציאה מכלל ישראל אם מותר לישראל אחר לילך בשבת להצילה פן יפחידו אותה להמיר ופסק הרשב"א דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך ואפילו איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל את חבירו מאיסורא רבא וכתב הב"י שהתוס' במס' שבת הנ"ל חולקים על הרשב"א והכריע הב"י כדעת התוס' וכן פסק בש"ע או"ח סי' ש"ו סעיף י"ד וכיון שהרמ"א בסי' שכ"ח סעיף יו"ד בהג"ה פסק כהרשב"א ועיין בט"ז שם ס"ק ה' ובמג"א שם ס"ק כ"ט מעתה איך פסק הרמ"א באה"ע להקל במניקת חבירך במופקרת לזנות כדי שיהיה בעלה משמרה ואיך מתירין להבעל איסור מניקת חבירו בשביל טובתה לשמור אותה מזנות, ודוחק לומר דכיון דאיסור מניקת חבירו הוא רק מדרבנן בזה שפיר אמרינן לאדם חטא באיסור דרבנן כדי שיזכה חבירו להצילו מאיסור דאורייתא זה דוחק דמשמעות לשון הרשב"א הוא דכתב דאפי' איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל את חבירו מאיסורא רבא ולשון איסורא זוטא משמע איסור דרבנן, וכן כתב בהגהות המשנה למלך בפ"ג מהל' תרומות הלכה י"ו דבאיסור דאורייתא לא שייך לומר איסורא זוטא ואיסורא רבא כמו דאמרינן בעלמא מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת ע"ש היטב:

אמנם המשנה למלך שם כתב בשם הרשב"א דסבר דהא דאין תורמין אלא מן המוקף הוא מדאורייתא ואפ"ה אמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף ל"ב ע"ב) דקסבר רבי ניחא ליה לחבר למיעבד איסורא קלילא לתרום שלא מן המוקף כי היכא דלא ליעבד עם הארץ איסורא רבא והתוס' במס' שבת דף ד' ע"א כתבו בתחלת דבריהם דבזה אמרינן חטא בשביל שיזכה חבירך הואיל ונעשה האיסור לעם הארץ ע"י החבר וכן כתב הב"י בשם תשובות הרשב"א. אך ראיתי בתשובות רשב"א סי' קכ"ז שהשיב לחכם אחד שהיה רוצה להוכיח דהך דאין תורמין שלא מן המוקף הוא מדרבנן כדעת רש"י דאי כדעת התוס' שהוא מן התורה איך התיר ר' ינאי במס' יבמות בפ' האשה רבה לעשר מפירי דביתיה אפירי דבי אריסיה מפני כבוד שבת ואי הך דאין תורמין אלא מן המוקף הוא מן התורה איך התיר ר' ינאי איסור תורה מפני כבוד שבת. והשיב לו הרשב"א דבכמה דוכתין מצינו דדחו חכמים בידים אפי' דבר שהוא לאו הבא מכלל עשה כהא דבמסכת גיטין דכפאו לשחרר שפחה שעבדו בה אינשי איסורא והא הכא איכא תרתי לאו הבא מכלל עשה דלעולם בהם תעבודו ועוד שאומרים לזה עמוד וחטא בשביל שיזכה חבירך, וכן אמרו בעירובין באין תורמין שלא מן המוקף בחבר שאמר לעם הארץ בא ולקוט תאנה מתאנתי דניחא ליה לחבר למיעבד איסורא זוטא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבא ופעמים דוחין עשה מפני עשה הכל לפי הענין אף אתה אל תתמה אם התירו לפעמים דברים כאלו מפני עונג שבת עכ"ל הרשב"א. (והיה דברי הרשב"א בהעלמת עין מהרב המגיד למשנה למלך הנ"ל דבפירוש כתב הרשב"א דאף באיסורא דאורייתא שייך לומר איסורא זוטא ואיסורא רבא). ולכאורה קשה מאי ראיה הביא הרשב"א מהך דפ' בכל מערבין אדרבה נידוק מיניה איפכא כיון דאמרינן ניחא ליה לחבר למיעבד איסורא זוטא וכו' מכלל דהך שאין תורמין שלא מן המוקף הוא רק מדרבנן ולכך אמרינן חטא באיסור דרבנן בשביל שיזכה חבירך להנצל מאיסור תורה אבל אם הך דאין תורמין שלא מן המוקף הוא מן התורה לא הוי אמרינן ניחא ליה לחבר למיעבד איסורא להציל את העם הארץ מאיסור טבל דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, א"ו דס"ל להרשב"א דאף באיסור דרבנן לא אמרינן בעלמא חטא בשביל שיזכה חבירך ושפיר כתב הרשב"א דאף שאין תורמין שלא מן המוקף הוא מן התורה אפ"ה אין לנו להקשות על חכמינו ז"ל איך התירו חכמים לתרום שלא מן המוקף בשביל עונג שבת דאין לנו לתמוה על כך דהרי גם זה הוא תמוה דאמרו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך ודברי הרשב"א הם לדחות דברי השואל בדרך ותסברא דהשואל רצה להוכיח שלא מן המוקף אינו מן התורה דאל"כ לא הוה דוחין הך דאין תורמין בשביל עונג שבת על זה השיב הרשב"א

ותסברא אף אם נימא שהוא מדרבנן אכתי קשה איך אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך הרי דע"כ מצאו חכמים בזה הדין דאין תורמין שלא מן המוקף לדון בדבר חדש א"כ אף בזה אל תתמה שדחו חכמים דין זה בשביל עונג שבת אף שהוא מן התורה:

עכ"פ יצא לנו מזה דהיכא דלא מצינו בפירוש בחכמי התלמוד לא אמרינן חטא כדי שיזכה חבירך אפי' אם האיסור הוא מדרבנן ומעתה איך פסק הרמ"א להתיר איסור מניקת חבירו להבעל כדי להציל את האשה מעבירה. לכן נ"ל דאין כוונת הרמ"א דהואיל והיא מופקרת לזנות מתירין לה להנשא בתוך ימי הנקה כדי להצילה מעבירה דאין אומרים לבעל חטא בשביל שתזכה האשה אלא כוונת הרמ"א הוא הואיל והביא מקודם דעת הגהות מרדכי דבזנות ליכא משום איסור מניקת חבירו הואיל וזנות לא שכיח לא גזרו בה רבנן והרמ"א לא רצה להכריע אם יש לסמוך על הגהות מרדכי בזה ופסק הרמ"א דבשעת הדחק כגון שהיא פרוצה ומופקרת כדאי הוא הגהות מרדכי לסמוך עליו דמתיר בזנות:

ומעתה ההיתר שכתב מעלתו דהואיל ואינו יכול לגרש את אשתו ואם לא ידור עמה בע"כ צריך הוא לעבור על איסור יחוד, יש בו לדון כיון דגם האשה מוזהרת שלא תנשא תוך כ"ד חודש של הנקה דאף דבמס' יבמות קאמר לא ישא אדם מעוברת חבירו ומניקת חבירו דמשמע דהאיסור הוא רק עליו מ"מ במס' כתובות דף ס' מפורש האיסור גם עליה שאיתא שם מניקה שמת בעלה לא תנשא הרי שגם עליה הוא האיסור ועיין בנוב"י (קמא) חלק אה"ע סי' י"ז ישוב שינוי הלשון ממסכת יבמות למסכת כתובות ע"ש וא"כ כיון שגם היא מוזהרת באיסור זה איך נימא להתיר לה בשביל שיזכה הוא שלא יבוא לידי איסור יחוד עם הפנויה המשרתת אותו:

ואין לומר דכיון דגם בנדון דידן היא מניקה מזנות ויש להתיר כהכרעת הרמ"א דהיכא דאיכא לבוא לידי מכשול עבירה כגון שהיא מופקרת סומכין על הגהות מרדכי דמתיר בזנות והרי גם כאן הוא בא לידי מכשול לעבור על איסור יחוד וג"כ איכא למימר לסמוך על הגהות מרדכי דמתיר בזנות. זה אינו דעד כאן לא פסק הרמ"א לסמוך על הגהות מרדכי דוקא דהיכא דהיא מופקרת ואיכא איסור דאורייתא בלאו דלא תהיה קדשה ובפרט אצלינו שכל הפנויות הם בחזקת נדות ואיכא מכשלה גדולה באיסור נדה שהוא בכרת אבל בנדון דידן ליכא אלא חשש יחוד עם המשרתת שהיא פנויה והמשרתת אינה פרוצה ליכא חשש לומר שתזנה עמו ואינו אלא איסור יחוד עם פנויה וליכא איסור דאורייתא דיחוד עם פנויה מדברי קבלה שדוד ובית דינו גזרו על יחוד פנויה א"כ מנ"ל להתיר לה איסור מניקת כדי לזכות אותו שינצל מאיסור יחוד. ולפ"ז גם לפי דעת מהר"י

מינץ בתשובה סי' ה' דמתיר משום דלא ינהגו בה מנהג הפקר היינו נמי משום כדי להצילה מאיסור דאורייתא אבל היכא דליכא אלא חשש יחוד עם פנויה מודה מהר"י מינץ. ועוד אני אומר דאין זה ברור כל כך שצריך להתייחד עם המשרתת ובקל יכול למצוא איש שידור אצלו בחנם ואם אנו נשענים ע"ז להיתר אז יש לחוש שיבואו לפרוץ באיסור זה וכל אחד אשר ירצה לישא מניקת חבירו יאמר שאין ידו מספקת להרבות אנשי ביתו וצריך להיות לו משרתת לבשל ולאפות לו ולעשות לו צרכי הבית אשר הכל נעשה אצלנו מנשים ולא מאנשים ויבא מכשלה לעתיד לבא לזלזל באיסור זה:

ומעתה כל שלשה היתרים אשר כתב מעלתו אין לסמוך עליהם ואין להעמיד יסוד ההיתר עליהם כי אם לעשות סניף להיתר הד' שכתב מעלתו לסמוך על דעת הגהת מרדכי דכתב דבזנות לא גזרו רבנן משום מניקת חבירו דזנות לא שכיח. ואני אין בידי להכריע בזה כי אני מיראי הוראה להקל בגזירה זאת במניקת חבירו ויעיין מעלתו מה שנדפס בסוף ספר תפארת למשה. ולכן אין אני אומר לא היתר ולא איסור בזה וגם כי אני כעת טרוד מאד ואין דעתי צלולה לעיין ככל הצורך לכן קצרתי. דברי אוהבו הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה לח

ב"ה פראג ג' יו"ד כסלו תקמ"ט לפ"ק:

תשובה

שלום רב, לאור נערב, הוא כבוד אהובי תלמידי הותיק ידידי וחביבי הרב הגדול מופלג בתורה ותמים במעשים כבוד מוהר"ר דוד נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק יעמניץ יצ"ו:

מכתבו קבלתי ונשאל דוד על דבר נער אחד שהיה משודך וברבות הימים נודע שהמשודכת היא הרה לזנונים והיא טענה מהמשודך היא הרה והמשודך הכחיש וטען שלא זנה עמה ונתפשרו ונתרצה המשודך לישא אותה ואבי המשודכת הוסיף לו על סך הנדן והמשודך השתדל למצוא מקום דירה ועדיין לא הודה שממנו נתעברה ולהיות שלא היה לו יכולת להשיג חירות על מקום דירה נתבטל הפשר והקריבו משפטם אצל ערכאות ויצא הפסק שישבע שלא זנה עמה וכבר רצה לישבע ואמנם בעיני ההמון היה נראה ששקר בימינו כי לפי אומדן דעת ההמון הוא עשה נבלה הזאת ולכן הכניסו עצמם שם בפשר ונתקשרו מחדש שישאנה והמשודך הודה בפני המנהיג שם שזנה עם המשודכת. ושאל מעלתו אם יוכל לישא אותה תוך כ"ד חודש של ימי ההנקה אם יתן אמתלא על הכחשתו הראשונה והביא מעלתו דברי הצמח צדק בסימן ק"ד שפסק להחמיר שכיון שיש לתלות שבשביל הממון שהוסיפו לו נשתנה דעתו והודה על שקר

לא משגחינן באמתלא שלו. ומה שכתבת שהגאון חכם צבי בתשובה סי' מ"ד מיקל תמהני עליך שהח"צ מיירי שהודה שהבן הוא ממנו אבל אמר שלא בעלה קודם הנישואין בזה פסק הח"צ שאנו תופסין דבריו מה שאמר שהבן הוא בנו שהתורה האמינתו ואין אנו משגיחין שוב במה שאמר שלא בעל קודם הנישואין אבל בנדון דידיה הרי כפר בכל. ואמנם גוף דברי הצ"צ המה דברים שאין להם שורש בגמרא כלל ואדרבה נשמע להיפך דאי כסברת הצ"צ א"כ במס' כתובות דף כ"ב שלבסוף קפצו עליה אנשים מהוגנים ונתקדשה לאחד ג"כ ניחוש שעיניה נתנה בהם ולכך חוזרת מדבריה הראשונים אלא ודאי שעיקר פעולת האמתלא הוא לבטל הדיבור הראשון וכיון שנתבטל דיבור הראשון ממילא אין אנו מדקדקים על דבריו האחרונים אם הם לאיזה טעם ותועלת או לא שכיון שנסתלק הדיבור הראשון ממילא קיים הדיבור האחרון:

ואמנם מה שאני חושש בזה הוא דעד כאן לא מצינו שמועיל אמתלא אלא באשה שאמרה אשת איש אני וכן באמרה טמאה אני כמבואר שם במסכת כתובות שבזה כיון שנתנה אמתלא לא עשתה שום דבר רע בדיבור הראשון לא לשמים ולא לבריות שאף שאמרה שקר הרי מותר לשנות מפני דרכי שלום וכיון שאלו שקפצו עליה היו אנשים שאינם מהוגנים שינתה לומר שנתקדשה וכן באמרה טמאה אני בענין שהאמתלא היה שלא היתה אז בריאה לקבל תשמיש ובין שהיה מטעם שהיה שם אחותו או אמו ולא נכון לשמש לעיניהם לא עשתה שום רע באמרה טמאה אני אבל בנדון דידן שעשה מעשה רשע להכחיש את זרעו מאן יימר שמועיל אמתלא לזה לעשות עצמו רשע וכבר הזכרתי מזה בנ"ב סימן ט"ז: עוד אני אומר שעד כאן לא מצינו שמועיל אמתלא אלא היכא שעתה נסתלק הגרם הראשון כגון שם באשה שקפצו עליה אנשים שאינם הגונים שעתה נתקדשה להגון לה וכן באמרה טמאה אני מחמת שלא היתה בריאה או משום שהיו שם נשים שעתה כבר היא בריאה וכן כבר הלכו הנשים שהיו שם אבל אם לא נתחדש דבר כגון שקפצו עליה אנשים שאינם מהוגנים ואמרה מקודשת אני ושוב נתקדשה לאותן שקפצו עליה ואומרת שמתחלה אמרה שנתקדשה לפי שלא רצתה להתקדש למי שאינו הגון לה ועכשיו נשתנה דעתה ונתרצתה מנ"ל שמועיל אמתלא והרי שם בכתובות בברייתא שנינו אשה שאמרה מקודשת אני וכו' ושוב קאמר התם בעא מיניה שמואל מרב אמרה טמאה אני וכו' וכתבו התוס' בד"ה טהורה אני וכו' פירוש מועיל אמתלא או לא ופירש מהרש"א דשאני שם באשה שאמרה מקודשת אני דאיכא לברורי אמתלא שלה. וכוונתו שאנחנו רואים שהראשונים היו אינם מהוגנים ועכ"פ במעט

חילוק רצה לחלק ביניהם וא"כ עכ"פ הבו דלא לוסיף דבר שלא נשתנה כלל שיועיל אמתלא שמתחלה לא נתרצה ועתה נתרצה, ולכן קשה להקל בזה:

ואמנם אמינא מלתא חדתא בעסק זונה מניקה אשר לא קדמוני בזה לא הראשונים ולא האחרונים וזהו, כי לענ"ד נראה שאף ר"ת החולק על ר"ש הזקן ואוסר גם בגרושה וכן האוסרים בזונה הא ודאי דכולהו מודים שאין חיוב הנקה על גרושה ולא על זונה ואף שבזונה ליכא אב מ"מ לא מצינו חיוב על האם לזון בנים אפילו קטני קטנים, ואמנם טעמייהו שמן הסתם האם מרחמת על בניה ומניקתן ועיין בתשובת צ"צ סימן נ"ה ומ"ש הגהות מרדכי בריש החולץ שבזונה כיון שאין שם אב הבית דין יכופו אותה נלע"ד שכוונתו שאם לא ימצאו מניקה אחרת שתניק בשכר יכופו אותה להניק בשכר שהילד הזה שאין לו אב על הב"ד מוטל לפרנסו מקופה של צדקה. ותדע שכן כוונתו שהרי כתב שם שבגרושה אבי התינוק יכוף אותה והא ודאי שהאב חייב לשלם שכר הנקה והכוונה שיכוף אותה להניק היינו בשכר שכיון שאין כאן מניקה אחרת הרי הוא כמו שהתינוק מכירה שהדין שכופה להניק בשכר ועכ"פ לית בזה ספיקא שאין על גרושה ולא על זונה חיוב הנקה מצד הדין:

והנה יש לנו לדקדק בדברי הגמרא בהחולץ דתנינא לא ישא אדם מעוברת חבירו ומניקת חבירו וכו' למה הזכיר חבירו ולא תנא סתם לא ישא אדם מניקה או מעוברת ובשלמא לדעת ר"ש הזקן דמתיר בגרושה לפי שאינה משועבדת להניק ובריית מיירי באלמנה להכי תני חבירו משום מניקה שאיירי שהיא מניקת חבירו שהיא משועבדת כבר לחבירו להניק בנו משא"כ גרושה אינה מניקת חבירו שאין שעבודה להבעל אפילו הולד מכירה השעבוד הוא מפני סכנת הולד ולא משום שיעבוד חבירו, וכן לר"ת שאוסר גם גרושה מ"מ אם כדעת רבינו מרדכי מטורמשא שם בהגהות מרדכי שגם ר"ת מתיר בזונה וביאר שם טעמו דבשלמא גרושה שאבי הילד קיים והוא יכוף אותה להניק לכן אסרוה להנשא אבל זונה שאין כאן שום אב א"כ אפילו לא תנשא מי יכוף אותה להניק ולכן לא אסרוה להנשא א"כ ג"כ ניחא דנקט חבירו והיינו שהיא מניקה לאדם ידוע ולאפוקי זונה אבל לדעת האוסרים גם בזונה קשה למה הזכיר חבירו כלל. ולכן נלע"ד דאף ר"ת וסייעתו וכן הפוסקים האוסרים אפילו במזנה כולהו מודים דבשביל גרושות וזונות לא היו חכמים אוסרים להנשא כיון שמצד עיקר דין אין עליהם חיוב הנקה אבל כיון דגזרו באלמנה שהיא חייבת להניק ויש בגזירה זו תועלת גם בגרושות וזונות שכיון שלא ינשאו מסתמא ירחמו על זרעם להניקו וגם מיחלפי באלמנה לכן גזרו סתם שלא ישא אדם מעוברת חבירו ומניקת חבירו וממילא גם גרושות וזונות בכלל דהרי גם הם

בכלל מינקת ומעוברת חבירו ואמנם זה שייך במי שהוא בכלל חבירו אבל מי שאינו בכלל חבירו אין המעוברת ממנו או המניקה בכלל מעוברת ומניקת חבירו. ולכן אני אומר דמי שזינתה עם כותי או אף עם עבד כנעני ונתעברה ממנו זו אינה בכלל גזירת חכמים כלל וגם לא מיחלפי באלמנה דלא משכחת אלמנה מעבד וכותי, וזו לכל הדעות מותרת להנשא, ומתחלה שם בהחולץ כשרצה לפרש טעם איסור מעוברת מטעם סנדל או מטעם דחסא היה יכול להקשות א"כ מאי איריא חבירו אפילו כותי נמי אלא דעדיפא מיניה הקשה דאפילו דידיה נמי וכן כשמשני דידיה חייס היה יכול להקשות א"כ דעל דלאו דידיה לא חייס א"כ אפילו מעוברת מכותי ליתסר אלא דעדיפא מיניה הקשה הכי נמי חייס וכשמשני משום דלמניקה קיימי שוב ממילא דנקט חבירו לאפוקי דכותי כיון שאינה משועבדת להניק וגם לא מיחלפי באלמנה כיון שלא שייך אלמנה בכיוצא בזה אינה בכלל גזירה זו ומותרת להנשא מיד אפילו בעודה מעוברת למניקה, ואפילו לדעת רבינו הגדול הרמב"ם שטעם דחסא לא אידחי לגמרי ג"כ ניחא דהרי באמת נלאו כל חכמי לב לעמוד על כוונת הרמב"ם בזה ועיין שם בפי"א מגירושין הלכה כ"ה בכ"מ ודבריו דחוקים. ונלע"ד דס"ל לרבינו הגדול דאי מטעם סתם מעוברת למניקה קיימא דמסיק שם א"כ אם רוצה לישא המעוברת ורוצה לגרשה תיכף כשתלד יהיה מותר לישא אותה וכבר מצינו שאמרו מאן הוה ליומא ולכן סובר רבינו הגדול דזה שאמרו סתם מעוברת למניקה קיימא הוא לחזק סברא דדחסא שהקשה א"ה דידיה נמי ומשני דידיה חייס ומקשה הכא נמי חייס וכוונתו דמהי תיתי לא יחוס אפילו על דחבריה דמה הפסד יהיה לו אם יחוס ועל זה מתרץ דסתם מעוברת למניקה קיימא ולהכי בכיון לא יחוס כדי שיודחס הולד במעי אמו ולא יצטרך לגרשה כשתלד. זהו שאמרתי בילדותי בכוונת דברי רבינו הגדול וממילא דלא שייך טעם דחסא אלא באשה שאסורה כשהיא מניקה אבל אם נתעברה בזנות מכותי או מעבד כנעני שלא יצטרך לגרשה כשתלד שאיננה בכלל מניקת חבירו ודאי דחייס מלדחוס הולד ולכך גם בעודה מעוברת מותרת להנשא:

ואחר שעלה בידינו חידוש דין זה שמי שהיא מעוברת ומניקה בזנות שזנתה עם מי שאינו בכלל קידושין היא מותרת להנשא נדבר עוד אם ספק לנו ממי נתעברה אם מישראל אם מכותי. ונלע"ד דבמקום שאין ליהודים רחוב בפני עצמן ורוב המקום ההוא אינם יהודים פשיטא דאזלינן בתר רובא להיתרא דאפילו אם ניחוש שמא אזלא איהי לגבייהו והוה קבוע וכל קבוע כמחצה דמי אכתי ספיקא הוא וכיון דאיסור זה של מעוברת ומניקת חבירו הוא איסור דרבנן אזלינן בספיקא לקולא. ועוד נראה דאפילו בעיר שרובה ישראל מ"מ כיון דאיכא למימר דאזלא איהי לגבייהו והוה קבוע כמחצה ואכתי ספיקא הוא

והוה ספק דרבנן ועיין בב"ח בסימן ז' ס"ק ל"ט. ואמנם לכאורה איכא למימר דכאן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא כיון שאחר כד"ח היא מותרת הוה דשיל"מ דאפי' בדרבנן ספיקו איסור. אך לפי מה שבארנו בחידושינו בפסחים דף נ"ג ע"ב והוא בחיבורנו צל"ח (דף י"א ע"ג) בד"ה וע"פ וכו' דהא דדשיל"מ לא בטיל היינו לענין אכילה דהטעם הוא עד שיאכלנו באיסור ע"י ביטול ימתין עד מחר ויאכלנו בהיתר והיינו לענין אכילה שממ"נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר א"כ אכילה זו שרוצה לאכול היום באיסור יוכל לאכול למחר בהיתר ולכן אינו בטל אבל לענין טלטול לאיזה צורך לא שייך דשיל"מ שהרי יוכל לטלטלו היום וגם למחר ע"ש בחידושינו. וא"כ לענין בעילת אשה לא שייך יש לו מתירין שהרי כשישאנה יוכל לבעול תיכף וגם לאחר זמן וא"כ בעילה זו אין לה מתירין וכי היכי דאמרינן לענין ביטול ה"נ אמרינן לענין ספק שג"כ הטעם שספיקו אסור שעד שיאכלנו היום בספק ימתין עד למחר ויאכלנו בהיתר ודאי וזה ג"כ לא שייך לענין בעילת אשה, הא חדא. ועוד לפי מה שביארנו שם בצל"ח בחידושינו לשיטת רבי חנינא סגן הכהנים בסימן ק"ח דלא אמרינן דשיל"מ אפילו בדרבנן ספיקו אסור אלא בדבר שלא היה לו חזקת היתר אבל בדבר שהיה לו חזקת היתר ונולד בו ספק איסור דרבנן אפילו הוא דבר שיל"מ ספיקו מותר, וא"כ הרי זונה זו היה לה חזקת היתר ועל ידי העובר שבמעיה אנו רוצים לאסרה עד כלות כ"ד חודש והרי על תחלת העיבור אנו מסופקים אם נאסרה א"כ נשארה על חזקתה והיא מותרת להנשא:

ואפילו אם ירצה אדם לפקפק על שני חידושים הנזכרים שם שחידשנו בצל"ח לענין דבר שיל"מ ונימא דגם האשה הזאת מקרי דשיל"מ וספיקו אסור מ"מ היינו בשותקת אבל אם היא אומרת מכותי נתעברתי כיון שאין כאן אלא איסור דרבנן היא נאמנת כמבואר בב"ש סי' ד' ס"ק ל"ט דבאיסור דרבנן נאמנת להכשיר ולא לפסול. ומעתה כיון שאם היתה אומרת מכותי נתעברתי היתה מותרת א"כ אפילו עתה שהיא אומרת שמהמשודך נתעברה והמשודך מכחישה שלא זנה עמה כלל אכתי לא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא בבירור גם באותו שעה שהרי אם תודה לדבריו ותאמר מכותי נתעברתי הרי היא מותרת לו אף לפי דבריו. וכבר כתבתי בנ"ב (קמא) בסימן ט"ז סברא אחת דעד כאן לא אמרינן באשה שאמרה אשת איש אני שאינה יכולה לחזור מדבריה ולומר פנויה אני בלא אמתלא אלא דומיא דהתם שבדבור הראשון שאמרה אשת איש אני גזרה האיסור על עצמה בבירור אבל היכא שגם בדבור הראשון לא היה האיסור מבורר מנ"ל דלא מצי לחזור מדבורו אף בלי אמתלא. ואמנם שם כתבתי שאין אני אומר דבר זה בהחלט אחר שאין לי ראיה לחילוק זה מדברי הפוסקים והיינו משום שכתבתי שאין להביא ראיה לזה

ממה שכתב הש"ך בח"מ סי' פ' ס"ק ה' בשם מהרש"ל דאם טען מתחלה טענה שהיה כנגדו נשבע ונוטל יכול אח"כ לטעון טענה אחרת שישבע ויפטר ולא מקרי חוזר וטוען שעדיין לא נתחייב בטענה הראשונה דמאן יימר שהיה זה שכנגדו משתבע משום דשאני התם דחזר בו קודם גמר חיובו שעדיין לא נשבע זה שכנגדו עיין שם בנ"ב. וזה כתבתי קודם שזכיתי לחדש חידוש זה שחידשתי עתה שאם זנתה עם כותי ונתעברה לא גזרו בה איסור מעוברת ומניקת חבירו. אבל עתה שזכינו לחידוש זה א"כ אף בלי אמתלא אם חזר בו והודה שממנו נתעברה הרי אכתי לא נגמר איסורו שהרי אם היתה אומרת שמכותי נתעברה לא היתה אסורה לו. ואכתי יש לדחות דשם גם הב"ד לא היה יכולין לומר לו שחייב לשלם כל זמן שלא נשבע זה שכנגדו אבל כאן תיכף כשאמר שלא ממנו היא הרה והיא לא אמרה שמכותי נתעברה היו הב"ד אוסרים לו הנישואין. ולכן אין אני מחליט דבר זה שיהיה יוכל לחזור בלי אמתלא כלל מ"מ ע"י אמתלא נוכל לסמוך להקל אף שפקפקתי לעיל על אמתלא זו אכתי בצירוף ההיתר שמא מכותי נתעברה סמכינן להקל ע"י אמתלא. ואמנם צריך לכתוב בספר הזכרון של הב"ד המעשה הזה שאם ימות בלי זרע אחר וישאר רק זה הולד זקוקה היא לחליצה אפי' לדעת הרא"ש שאינו חושש גם לענין זיקוק לייבום וסומך על דברי הבועל כאן מודה להרמב"ם וטעם הדבר מבואר אצלי בתשובה אחרת באריכות. והיה זה שלום:

תשובה לט

ב"ה פראג א' ה' טבת תקנ"א לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני זית שופכני מו"ה יוזל נר"ו:

מכתבו קבלתי ועל דבר אשר שאל בנער שנשא בתולה (דהיינו בעיני הבריות היתה בחזקת בתולה) והיו הנישואין בשבת נחמו העבר וביום ד' יו"ד כסליו ילדה בן ובשעה שכרעה ללדת נתקוטט בעלה עמה וקראה זונה למה עכרתני והוא נקי כי לא בא עליה קודם החתונה ולכן רצונו לברוח ממנה ולא ישוב אליה לעולם כל זה גיזם לה אז, והיא השיבה שאם יברח ממנה תתקע סכין בבטנה מרוב בושה ויגרום שפיכת דם. ושאל אותה הבעל והנשים שהיו שם ממי נתעברה ואמרה מנער פלוני שנסע קודם שבועות למדינת אונגרן ותוך הדברים ילדה בן, וכאשר בא מעלתו לשם למול הילד סיפרו לו אבותיו של הנער כל המאורע והבעל הלך משם מרוב צער ורוצה לגרשה נגד רצונם כי כלתם מצאה חן בעיניהם והיא גברת הבית ובקיאה במשא ומתן ויש בה כמה מעלות טובות ולכן רצונם שלא יגרשה ובקשו ממעלתו כאשר יבוא בנם אליו ידבר על לבו

שישאר עם אשתו. ומעלתו השיב להם סתם שזה דבר קשה ואעפ"כ ישלחו אותו אליו ובבוא הבעל אליו אמר שרצונו היה לגרשה רק אביו ואמו מפצירים בו וגם אשתו החליקה לו בדברים ונכמרו רחמיו עליה ורצונו לקיימה אם יסכים מעלתו כי קשה עליו פרידתו ממנה לעשות נגד רצון אבותיו. ומעלתו השיב לו אם יש לדונו כשוגג להקל שלא יגרשנה בפרט כי במדינה זו קשים גירושין מחמת פקודת המלכות אעפ"כ צריך הוא עכ"פ לפרוש ממנה עד כלות כ"ד חודש ימי הנקה, וכשמעו הדברים האלה התחיל לבכות וזלגו עיניו דמעות והתודה על און ואמר צדקה ממני כי הוא כאשר היה אצלה בחוה"מ של פסח בבית דודה בא עליה וכשהרגיש שהיא מעוברת רצה למהר הנישואין בל"ג בעומר אלא שנתעכב ע"י השררה והוא צוה עליה אשר לא תגיד כי ממנו היא הרה כי נתירא מאביו וגם בושה היא לו מחביריו והבטיח לה כאשר תגיד על הנער פלוני לא יבגד בה וכל אשר נתקוטט עמה בשעת לידה היה רק לפנים בערמה להסתיר עונו שלא ידעו אביו ואמו ובלחישה הבטיחה להיות בטוחה שישאר עמה כאיש ואשתו רק שתשאר בדבריה בפני אביו ואמו שמנער פלוני נתעברה. ומעתה שאל אם הבעל נאמן לחזור מדבריו הראשונים:

והנה דבר זה כבר ביארתי בנודע ביהודה (קמא) חלק אה"ע סימן ט"ז כמה צדדים להקל עכ"פ במזנה שבלא"ה יש מקילים ובפרט שכבר נשאת ואם כי שם היה קולא יותר כאשר ביארתי שגם בדבריו הראשונים לא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא משא"כ כאן וגם כאן לא היה לו להכחיש זרעו הכל כאשר ביארתי שמה, מ"מ נלע"ד להקל שעל פי אמתלא שלו היה מוכרח להכחיש זרעו. ואמנם מה שיש כאן חומרא יותר מה שהיא עצמה אמרה שמנער פלוני נתעברה ואף שגם היא יש לה אמתלא שהיתה מוכרחת לזה מחמת כי כן צוה עליה בעלה מ"מ יש מקום להחמיר עפ"י מה שכתב רמ"א בסוף סימן מ"ז דבאמרה לפלוני נתקדשתי לא מהני שוב אמתלא, ואמנם יש לחלק. ועיין במה שהארכתי בנודע ביהודה סי' סמ"ך, אבל אכתי יש להחמיר אם יכולה למשוי נפשה רשעה ולומר שהוציאה שם רע על פלוני שעבר על ח"כ שבא עליה בנדתה שכל פנויות בזמה"ז נדות המה, ועיין במה שכתבתי בנ"ב סוף סימן חי"ת, ובודאי קושטא קאמרה, ואעפ"כ יש להקל דאפי' אם נאמין דבריה הראשונים שפלוני בא עליה אכתי אולי גם החתן שלה גם כן בא עליה בחוה"מ פסח וכבר ביארתי בנ"ב סי' כ"ג שגם אם הוא מסופק אם הוא בנו חייס ויהיב למסמס בבעי וחלבא ובפרט שלא שמענו ממנה בפירוש שהחתן לא בא עליה כלל, ולכן נלע"ד להקל. ואמנם צריך לשמוע האמתלא מפי האשה. וגם זאת ידוע שצריך לכתוב אצלו לזכרון רשום למשמרת שהבן הזה הנולד הוא רק ספק אם

הוא מבעל זה כי פן יארע בעסק חליצה ויבום איזה תקלה וכבר ביארתי בכמה תשובות שהמה עדיין כתובים אצלי שאפי' הרא"ש שסובר שגם לענין לפטור מן היבום נאמן לומר שזה בנו ולא חיישינן שמא זנתה גם עם אחר עיין בב"ש סי' קנ"ו ס"ק ט"ו היינו באומר כן על אשה אחרת שלא נשאת ואומר שהאשה ההיא ממנו היא מעוברת שהוא בא עליה בזנות אבל באומר כן בשעה שנושא אותה אינו נאמן דחיישינן שעיניו נתן בה וכדי שלא תהיה אסורה עליו משום מניקת חבירו אומר שהוא זנה עמה ואף שמאמינין לו לענין שתנשא לו ולא אסרינן משום מניקת חבירו היינו משום שהוא איסור דרבנן עיין בב"ש סימן י"ג ס"ק ו' אבל לענין איסור דאורייתא אינו נאמן כלל שבא עליה ולכן יכתוב זה לזכרון:

ואמנם אחר כתבי זאת נתתי לבי להיות שאמר הבעל שהיה אצל הכלה שהוא בחוה"מ פסח והלידה היתה יו"ד כסליו צא וחשוב אין כאן שמנה חדשים רק חסר איזה ימים והרי אפילו בזמנינו שגם היולדות לתשעה ג"כ יולדת למקוטעים אפ"ה לא אמרינן ביולדת לתשעה שיפורא גרם לקצת פוסקים וכן מבואר בסימן קנ"ו סעיף ד' בהג"ה זולת הרמב"ן שסובר גם בזה שפורא גרים ועיין שם בב"ש ס"ק ה' ואמנם בסימן ד' בב"ש ס"ק י"ט מביא שגם דעת התוס' ואגודה דאמרינן שיפורא גרים גם ביולדת לתשעה ואעפ"כ בעובדא דא שמתחלה גם הבעל וגם הזונה אמרו שמנער פלוני נתעברה ועכשיו חזרו בהם קשה בעיני לגבב כל הקולות ולכן לא ימהר למיעבד עובדא ויחקור עוד היטב גם אצל הזונה ויודיעני הכל, ואז אתיישב בדבר:

תשובה מ

תשובה

על דבר השאלה ששאל הרב המאוה"ג מו"ה יוסף קראטשין בפנויה שעברה ואמרה מפלוני הלוי נתעברתי והוא בן עשיר והוא הכחישה והיא היתה דיימא מכמה נערים וזה הוא כמו עשרים שנה, ועכשיו הנער הנולד אז גדול בשנים ועולה לתורה ללוי וגם רוחץ הכהנים:

מלתא דפשיטא שמוחין בידו שאינה נאמנת רק להכשירו בקהל אבל לא להחזיקו בתורת בנו של פלוני שאומרת עליו ואפילו היה מודה שבא עליה אם אינו מודה שממנו נתעברה והרי היא דיימא מעלמא וק"ו שמכחישה לגמרי. ומה שטען מורה אחד שראוי להחזיקו בלוי דאל"כ יש לחוש שיתירוהו בקרובי פלוני והרי מבואר בש"ע שחוששין לדבריה לאסרו בקרובותיו, אין בדברי המורה ממש והרי יש לחוש גם ההיפך שיקדש קרובי פלוני ויתירו המתקדשת בלא גט כי יאמרו ודאי בנו הוא שהרי הוא מוחזק ללוי. ולא

עוד אלא שגוף דבר זה לאסרו בקרובי פלוני צריך תלמוד כי נלע"ד דמה שמבואר בש"ע סי' ד' סעיף כ"ו בסופו שחוששין לדבריה לאוסרו בקרובי פלוני והוא מדברי הרמב"ם פ' ט"ו מא"ב היינו באין אותו פלוני מכחישה בפירוש שאינו בנו אלא שלא הודה לה ומיירי שאינו כאן או שישנו כאן ומודה שבא עליה אבל אומר אולי זנתה גם עם אחרים אבל באומר בודאי שאינו בנו התורה נתנה לו נאמנות ואפילו בארוסתו או באשתו נאמן לומר שאין הולד ממנו להתירו בממזרת ולמה לא יהיה נאמן להתירו בקרובותיו. כל זה נלע"ד והדבר צריך תלמוד אבל עכ"פ מוחין בידו שלא להחזיק עצמו בלוי. כ"ד רבך:

תשובה מא

תשובה

להרבני המופלג בתורה ויראה מו"ה שמואל האלי דיין דק"ק מנהיים נר"ו:

מכתבו מן ריש ירחא הגיעני. והנה הקשה על הפוסקים המתירים גר מצרי ואף שנתן הכתוב קצבה (יחזקאל כ"ט:י"ג) מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים כתב הסמ"ג בשם רבינו שמשון שנבוכדנצר חזר ובלבלם. ועל זה הקשה מעלתו איך אפשר שיחזקאל ניבא להשיב שבות מצרים מקץ מ' שנה יהיה כוונתו על בלבול של סנחריב והרי הוא ניבא בנבואה זו על גלותם של מצרים ועל שיבת שבותם מקץ מ' שנה ואיך יהיה כוונתו על סנחריב שהיה בימי חזקיה יותר ממאה שנה קודם גלות צדקיה שאז היתה נבואתו של יחזקאל בגולה אלא על כרחך יחזקאל על גלותם ע"י נ"נ ניבא ועל זה אמר שישובו מקץ מ' שנה, זהו תורף קושייתו בקיצור. וכתב שהקשה קושיא זו לחכמים גדולים ולא מצחו מענה ולכן מסיק מעלתו לדינא לדחות דברי הרמב"ם שהתיר גר המצרי: הנה ידע מעלתו שלא לדחות דברי הרמב"ם בא אלא לדחות גדול התנאים ר' עקיבא שהוא המתיר בתוספתא גר מצרי והתיר למנימין גר מצרי מטעם שבא סנחריב ובלבל האומות ורבותינו בעלי התוס' ביבמות דף ע"ו ע"ב כתבו שר' עקיבא לא אסיק אדעתיה שנתן הכתוב קצבה לגלות מצרים:

ואני אומר כי קשה הדבר שיתעלם מר' עקיבא נבואה שלימה ביחזקאל. ואני עפר תחת כפות רגלי בעלי התוס' ואלמוד זכות על ר' עקיבא ולא נעלם ממנו שום דבר ור' יהושע שאסר גר מצרי מטעם שנתן הכתוב קצבה לגלותם ור"ע שהתיר בהא פליגי, דר"ע סבר שסנחריב בלבל כל האומות וגם את מצרים בלבל והושיב אחרים תחתיהם ואותן אחרים שנתיישבו במצרים הם שוב נקראו אח"כ בכתוב מצרים על שם מקומם ועליהם שוב ניבא יחזקאל שיגלה אותם נבוכדנצר וישובו מקץ מ' שנה אבל הראשונים שבלבל סנחריב לא שבו שוב ולכן התיר את גר המצרי אבל ר' יהושע סבר שמצרים לא בלבל

סנחריב כלל רק נבוכדנצר הוא שבלבלם ועליהם ניבא יחזקאל שישובו מקץ מ' שנה והרי שבו ונשארו בקביעותם ואסורים עד שלשה דורות:
והנה הסמ"ג לאוין קי"ו באשר העתיק דברי רבינו שמשון כתב וכמו שבלבל עמון ומואב כן בלבל מצרים אחר שישובו מבלבולו של סנחריב יעויין שם. ואם הייתי רוצה לדקדק הייתי אומר שמלת ששבו הוא טעות סופר וצ"ל אחר שנתיישבו שם אומות אחרים במקומם וכוונתו ששוב על זמן האחרונים שנתיישבו מחדש הוא שניבא יחזקאל ששוב יגלו גם הם ע"י נ"נ וישובו מקץ מ' שנה אבל הראשונים שנתבלבלו ע"י סנחריב לא שבו. אבל כאשר עיינתי בדברי רבינו שמשון במס' ידים פרק ד' משנה ד' לא נזכר שם דבר זה אלא סתם אחר שדחה דברי רבינו תם כתב לכך נראה דנבוכדנצר עשה בלבול וכו' יעויין שם. ונוכל לפרש שכוונתו כפי מה שכתבתי דנבוכדנצר בלבל ג"כ מצרים שכבר בלבלם סנחריב חזר נבוכדנצר ובלבל אותן שנתיישבו שם מחדש ועליהם ניבא יחזקאל שישובו לאחר מ' שנה והראשונים לא שבו כלל, וקם פסקו של הרמב"ם על מכונו:

תשובה מב

תשובה

מבן המחבר לכבוד אהובי ידידי הרבני המופלג מוהר"ר פ' נ"י:

על מה שהקשה על הרמב"ם בפ"י מהל' מלכים הלכה ח' שפסק דבני קטורה חייבים במילה והואיל שנתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני ואין נהרגין עליהם. והקשה מעלתו הא הרמב"ם כתב בפ' כ' מהל' איסורי ביאה הלכה כ"ה כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות וערבם זה בזה ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים וכן האדומים שבשדה אדום והואיל ונתערבו ארבע אומות האסורים בכל אומות שבעולם שהן מותרים הותר הכל שכל הפורש מהם להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב לפיכך כשיתגייר גר בזמן הזה בין אדומי בין מצרי בין עמוני ובין מואבי בין כושי וכו' מותרים לבוא בקהל מיד עכ"ל הרמב"ם. וכן הוא בפרק ד' במס' ידים משנה ד' ובמס' ברכות דף כ"ח ע"א בו ביום בא יהודא גר עמוני ועמד לפניהם אמר להם מה אני לבא בקהל אמר לו ר"ג אסור אתה אמר לו ר' יהושע וכי עמונים ומואבים במקומן הן יושבין כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות והתירוהו לבא בקהל ע"ש. הרי דאמרינן כל דפריש מרובא פריש ואיך פסק הרמב"ם דנתחייבו הכל במילה שמא מבני קטורה הם הא סנחריב בלבל כל האומות ולא נשאר אומה במקומה וכל דפריש מרובא פריש דלאו מבני קטורה הם ע"כ קושייתו. הנה כבר קדמהו בקושיא זו הגאון בעל שאגת אריה בדיני מילה סי' מ"ט, אמנם נראה לי לתרץ ע"פ מה דאיתא

במס' חולין דף י"א דילפינן דאזלינן בתר רובא דאיתא קמן מסנהדרין דכתיב אחרי רבים להטות ורובא דליתא קמן ילפינן מפסח וקדשים או מהורג את הנפש או משחיטה עצמה לכל מר כדאית ליה. ומעתה אני אומר דכל הני ילפותא שייכים גבי ישראל אבל גבי בני נח לא שייך הני ילפותא דאפי' לילך אחר רובא דאיתא קמן לא ידעינן גבי ב"נ דהא אחרי רבים להטות גבי ישראל נאמר ולא לבן נח דהא בן נח נהרג בדיין אחד ולא נאמרו כל דיני סנהדרין לגבי ב"נ וכן ראיה דפסח וקדשים ושחיטה לא שייך גבי ב"נ וכן מהורג את הנפש לא שייך בב"נ דלא נאמר בהו כאשר זמם וגם דלמא טריפה הרג לא שייך בהו דב"נ שהרג את הטריפה נהרג עליו כמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים. ומעתה מה דגלי לן קרא דאזלינן בתר רובא היינו בישראל אבל לגבי ב"נ לא ידעינן דנילך אחר רובא וממילא חיישינן לחומרא למיעוט דשכיח. ומעתה מיושב קושיא הנ"ל על הרמב"ם דגבי יהודא גר עמוני וכן גבי מצרי ואדומי שנתגיירו מותרים לישא בת ישראל הואיל ובלבל סנחריב כל האומות ואזלינן בתר רובא ומותרים לבוא בקהל דכיון דכבר נתגיירו יש להם כל דין ישראל וגבי ישראל אזלינן בתר רובא משא"כ לענין חיוב מילה בדין ב"נ דיינינן להו שפיר פסק הרמב"ם דכולם צריכין למול מספק שמא הם מבני קטורה דחייבין במילה הואיל ולגבי ב"נ לא אזלינן בתר רובא וחיישינן למיעוטא להחמיר שמא הם מבני קטורה ודוק:

ואין להקשות דהא גם גבי ב"נ אזלינן בתר רובא דהרי במס' סנהדרין דף נ"ח ע"א דרשינן על כן יעזוב איש את אביו וכו' לר"א לאחות אמו ולר"ע לאשת אביו ע"ש, ואי לא אזלינן בתר רובא גבי ב"נ לא משכחת לא אחות אביו ולא אשת אביו דדלמא לאו אביו הוא. ז"א דודאי לחומרא אזלינן בתר רובא גם בב"נ רק דחיישינן למעוטא להחמיר עליו שיתחייב במילה אבל לאסור באשת אביו ובאחות אביו מחזקינן לאביו דאזלינן בתר רובא להחמיר עליו דלא עדיף ב"נ מישראל שנהרג ע"פ רוב גם ב"נ נהרג רק דחיישינן גם למיעוט להחמיר עליו להתחייב במילה ובאמת אם לא נימול אינו נהרג כמ"ש הרמב"ם:

אחר כתבי זאת מצאתי וראיתי להגאון בעל פרי מגדים ביו"ד בריש שער התערובות חקירה ג' דמסופק באמ"ה שנתבטל חד בתרי אי שרי ליתן לב"נ לדידהו לית להו אחרי רבים להטות או דלמא ליכא מידי וכו' וכיון דמה"ת לדידן שרי רק מדרבנן לא בטיל לדידהו אף מדרבנן שרי או משכחת בבשר מן החי עכ"ל. והרי גם הגאון הנ"ל כתב דלגבי ב"נ לא שייך אחרי רבים אפילו ברובא דאיתא קמן ויש בזה חקירות רבות ואין הפנאי מסכים להאריך. כ"ד הטרוד.

הק' שמואל בן הגאון מוהר"ר יחזקאל לנדא זצ"ל

תשובה מג
לכבוד

אהובי ידידי הרבני המופלג בתורה החריף ובקי כ"ש מו"ה יוסף דוד נ"י, בק"ק בישא:

על מה שכתבתי בנ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ו' דפלוגתא דרב ושמואל ביבמות דף פ' ע"א אם נעשה סריס למפרע שכתבתי פירוש דברי הגמ' שם דמקטנותה יצאה לבגר היינו לשמואל אבל לרב לא אמרינן כלל מקטנותה יצאה לבגר. והקשה מעלתו דלפי זה הסוגיא בכתובות ד' ל"ו ע"א דקאמר סיפא ר"מ ומקטנותה יצאה לבגר לא אתיא כרב דלרב לא אתיא סיפא לא כר"ח ולא כחכמים אלא אתיא סוגיא זו לשמואל א"כ מאי מקשה בסוף הסוגיא והאמר רב יהודה אמר רב וכו' מאי מקשה מרב והלא סוגיא זו לא אתיא כרב: אהובי לדידי לא קשיא ולא מידי דהא לדידי ביבמות דף פ' קם רב בקושיא מכח מה דאיילונית אין לה קנס לר"מ והרי לא אמרינן שם ביבמות תיובתא דרב וצריך לומר דלא שייך לומר תיובתא דרב תנא הוא ופליג ובריייתא זאת דאיילונית דודאי ר"מ היא סברה כשמואל דאמר דלא נעשית גדולה למפרע ואם כן מקטנותה יצאה לבגר ורב פליג ועכ"פ מוכרח רב לומר עכ"פ דברייתא זו סברה כן וא"כ קשה על ברייתא זו רישא רב וסיפא ר"מ וצריך לתרץ ר"י היא וסובר ר"י דמקטנותה יצאה לבגר ורב פליג עליו, ואמנם עכ"פ צריך לומר דר"י בקטנה סבר כר"מ ועל זה הקשה דא"כ הו"ל לרב לומר זו דר"מ ור"י דהרי מוכח מברייתא זו דר"י סובר קטנה אין לה קנס ובזה לא שייך לומר דרב תנא הוא ופליג:

ומה שרצה מעלתו לומר טעמו של הרמב"ם שפסק כשמואל והרמב"ם לאו יחידאי הוא וגם ה"ר ישעיה מטארני פסק כן וטעמו של ה"ר ישעיה פירש מעלתו דאזיל לשיטתו שבקידושין דף ד' ע"א אמר מר בר רב אשי לא נצרכה אלא לעיקר זבינא דאיילונית וכו' והקשה מהר"י הנ"ל דאיך אפשר לידע בקטנותה שהיא איילונית והלא אין איילונית ניכר עד כ' שנים והיא גופא קושיית התוס' שם ותירץ דמיירי שמכרה שנה או שתי שנים קודם לעשרים וכשהגיעה לעשרים נודע שהיא איילונית ויצאה מרשות אדון והוה אמינא דאיגלאי מלתא למפרע שהמכר שלא כדין היה ותחזור הדמים לאדון רק תנכה שכר פעולה ולהכי איצטריך קרא שיש בה דין מכר ע"כ דברי מהר"י הנ"ל. וכתב מעלתו ומעתה מוכח מסוגיא זו דמר בר רב אשי סובר כשמואל דאי כרב כיון שהיא גדולה למפרע למה באמת מכרה מכר ואין לומר דמר בר רב אשי סובר כרב ושאני הכא דגלי קרא, דמהי תיתי נימא שחידוש הוא שחידשה תורה באמה העבריה אדרבה נימא דגלי קרא שאינה נעשית גדולה למפרע וזהו ג"כ טעמו של הרמב"ם. ע"כ דברי מעלתו:

הנה אף שגם המשנה למלך בפ"ד מהל' עבדים הקשה קושיא זו על פירוש רבינו ישעיה הנ"ל תינח לשמואל אבל אליבא דרב דנעשה גדול למפרע וכו' תקשה וכו' וכן למר בר רב אשי תקשה דמשמע דלפי האמת הוי זבינא וזה דבר תימא כיון שאיגלאי מילתא דבשעה שמכרה לא היה לו רשות למכרה וכו' וליכא למימר דשאני הכא דגלי קרא שיצאה בבגרות מש"ה לא אמרינן שנעשית גדולה למפרע דאל"כ היכי משכחת שיצאה בבגרות דאי מכרה קודם י"ב הרי יצאה בשש קודם בגרות דא"כ נילף מהכא דלא נעשית גדולה למפרע ומנ"ל דחידוש הוא שחידשה תורה וכו' עיין שם במשנה למלך שהאריך. ואמנם כל דברים הללו אצלי אינן אלא דברי תימא דאטו לא משכחת לה שמכרה דרך משל כשהיתה בת שמנה והיתה אצל האדון שש שנים עד שנעשית בת י"ד כיון שלא הביאה סימנים החזקנוה קטנה ויצאה הימנו ואחר שנעשה בת כ' הוחזקה איילונית והיה מקום לומר איגלאי מילתא למפרע דזבינה לאו זבינא דהיכא דלא אתיא סימני נערות זבינה לאו זבינא. ומעתה יחשוב האדון הדמים שנתן עבורה ויחשבו נגד זה שכר פעולתה אם הם שווין אין לזה על זה כלום קמ"ל קרא דזבינה זבינא ושפיר קיבל האב דמי המכר וכשהגיע לי"ב איגלאי מילתא עתה למפרע שבוגרת היתה ויצאה בבגר וחייב האדון לשלם שכר פעולה של שנתים. ולדברי המ"ל שכתב שאם מכרה קודם י"ב הרי יצאה בשש קודם הבגר לא ידעתי מה קשיא ליה דמתתלה יצאה בשש אבל עכשיו איגלאי מילתא למפרע שיצאה בבגר. שוב פקחתי עיני שהמ"ל עצמו כתב בשם הריטב"א כמו שכתבתי וכתב שגם הראב"ד מודה לזה:

ובודאי רבינו ישעיה מודה לזה שהדברים נכונים מצד עצמם אלא שרבינו ישעיה שבלא"ה פסק כשמואל לכן פירש כאן שיצאה ממש בבגר שמכרה שנים מועטות קודם כ' אבל לומר שזהו טעמו דרבינו ישעיה לפסוק כשמואל אינו נכון:

ואמנם לדידי שכתבתי דלרב לא אמרינן כלל מקטנות יצאה לבגר א"כ שפיר יש ראיה מהך סוגיא דהלכה כשמואל דבין לאביי דאמר לבגר דאיילונית בין לרב אשי עכ"פ קאמר קרא דיצאה בבגר ואי ס"ד כרב ליכא בגר אם לא שקדם לו נערות וכבר איגלאי למפרע שיוצאה מנערות ולא משכחת יציאה בבגר, ורב עצמו לתרץ הך ויצאה חנם אין כסף אפשר דמתרץ כרבה דבא זה ולימד על זה ולא משגח בקושיית אביי דהכא חד גופא ועכ"פ אביי וכן מר בר רב אשי דהלכתא כוותיה בכל הש"ס בר מקצת מקומות ידועים לרש"י לשיטתו ולר"ח לשיטתו כמבואר בחולין דף ע"ו ע"ב סברי כשמואל א"כ כיון דמר ב"ר אשי סבר כשמואל לכך פסק הרמב"ם כשמואל:

ודע כי המשנה למלך שם מביא בשם הריטב"א דאיילונית למפרע היא בוגרת מי"ב וחצי והמשנה למלך תמה דמנא ליה הא דהרי אמרינן מקטנותה יצאה לבגר. ולענ"ד נראה דסבירא ליה להריטב"א דלא משכחת בוגרת בפחות מי"ב שנים וחצי לכן גם זו אי אפשר לה להחשב בוגרת עד י"ב וחצי ונערה נא נעשית בלא סימנים לכן נשארה קטנה עד י"ב וחצי. ובזה הסברתי לי מאוד מה שכתבתי בחבורי דלרב לא אמרינן מקטנותה יצאה לבגר ולשמואל אמרינן ובחבורי נשענתי על דברי תוס' ביבמות דף פ' ע"א בד"ה איילונית וכו' דלשמואל ניחא דימי נערות הם הסמוכים לי"ב שנים שפוסקין אז ימי הקטנות וכו' עיין שם. ובאמת אף שנשענתי על דבריהם כי דעתם רחבה מדעתנו היה קשה לי א"כ כל הבתולות אף שאינם איילוניות אם איחרו להביא סימנים עד אחר ששה חדשים שאחר י"ב שנים לא תהיה נערה כלל ותצא מקטנותה לבגרות וא"ת אין ה"נ מלבד שהדבר מבואר בהרמב"ם להיפך שכתב בפ"ב הל' ג' וכשתביא שתי שערות אפילו בשנת כ' תהיה נערה ו' חדשים ואח"כ תקרא בוגרת. ואף שמדברי הרמב"ם אין להקשות על התוס' מ"מ אני בחבורי שם כתבתי שגם הרמב"ם סובר לחלק בזה בין דעת שמואל לדעת רב לענין אם יוצאה מקטנות לבגרות ולא עוד שגם על התוס' קשה מסוגיא דקידושין דף ד' ע"א דאמר אביי לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית והל"ל לבגר של כל הקטנות שאיחרו יותר משששה חדשים אחר י"ב שנים מלהביא שתי שערות שכולם יוצאות מקטנות לבגרות. אבל עכשיו נלע"ד טעם נכון ההפרש שבין רב לשמואל בזה, ובזה אני אוחז דברי הריטב"א שאי אפשר להיות בוגרת קודם י"ב שנים וששה חדשים ואמנם לרב דאמר שהיא גדולה למפרע אי אפשר לה להחשב קטנה אחר כלות י"ב שנים ודלא כהריטב"א ולכן ע"כלרב מקטנות יוצאה לנערות ומנערות לבגרות אחר כלות ששה חדשים אבל לשמואל שנחשבת קטנה עד שמביאה סימני איילונית יוצאה תיכף לבגר שהרי כבר הוא זמן רב אחר י"ב שנים:

תשובה מד

ב"ה פראג י"ב סיון תק"מ לפ"ק:

תשובה

להגאון הגדול המפורסם מוהר"ר יוסף אבד"ק ברעסלא:

מה שהקשה על מה שכתבתי בנ"ב (קמא) בחלק אה"ע סימן ס"א שהקשיתי על דברי תוספות במסכת בבא בתרא דף קנ"ד בסוף ד"ה ועוד סימנין שהקשו למה יש לנו לומר שהיה קטן וכו' והקשיתי והרי חזקה דרבא לא מהני לחליצה וק"ו דלא מהני נגד חזקת ממון דאלים טובא, ועל זה השיב מר דקושיית התוס' הוא למה דמשני דבחזקת לקוחות

קימיי והקשו התוס' דמה מהני בדיקת היורשים כיון דהלקוחות טוענים ברי שהיה גדול והמה מוחזקים אפילו לא נמצא עתה סימנין אמרינן שנשרו בשלמא אי לאו חזקה דרבא יש חזקת הגוף דמוקמינן ליה בחזקת קנין נגד חזקת הלקוחות אבל כיון דאיכא חזקה דרבא אף דלא מהני לחליצה מ"מ לא שייך שוב חזקת הגוף ומהני חזקת הלקוחות, ע"כ דברי מר נר"ו:

ואני תמה עליו מאד ולמה לא השגיח על דברי התוס' בתחילת הדיבור שהקשו למה דס"ד שהלקוחות היו בודקין היאך יכול להיות שאם נראה קטן בחייו שיראה גדול לאחר מיתה וכו'. וצריך להבין דבריהם שהקשו למה דס"ד שהלקוחות היו בודקין ומשמע דאי היורשים היו בודקין שפיר אמר רבי עקיבא שסימנין עשויין להשתנות ושפיר משכחת שהיה גדול בחייו ועתה נשרו וכן כתב הרמב"ן בהדיא בחידושיו שזו היא תשובת סימנין עשויין להשתנות דהיינו שנושרין ואף דגם בחיים חיישינן שנשרו כדמסיק בנדה אפ"ה שפיר אמר ר"ע דעשויין להשתנות לאחר מיתה דלא תימא דוקא בחיים חיישינן שנשרו ע"י מקרה מחמת חיכוך וכיוצא על ידי שום מעשה וכאן מיירי שמת תיכף למכירה ועיין מהרש"א וכיון שהלקוחות עצמם אמרו שבדקו סמוך למכירה לא חיישינן שנשרו והשיב להם ר"ע דגם מחמת מיתה נושרין, ומעתה איך אפשר לפרש כוונת התוס' בקושייתם בסוף הדבור משום נשירה והלא זה באמת השיב ר"ע להיורשים דלא מהני בדיקה דחיישינן שנשרו. גם מה שכתב עוד לדחות קושייתי ואמר שכוונת התוס' להקשות למה הוצרך במס' נדה להוכיח דרבא לא אמר רק למיאון ממימרא דאמוראי הו"ל להוכיח כן מברייתא זו, ג"כ נדחה דהרי אם נפרש הברייתא שהלקוחות היו מוחזקים ליכא שום קושיא. ותו לא מידי כעת. דברי ש"ב וכו':

תשובה מה

ב"ה פראג יום ג' י"ז תמוז תקמ"א לפ"ק:

תשובה

בין המצרים, מהרה יהיה לשמחה ושירים, ועיניו יחזו בית נכון ונשא בראש ההרים, וכהן עומד לאורים, כבוד אהובי ידידי וחביבי האלוף בתורה הרב המופלא והמופלג המושלם במעלות נודע במקהלות, כבוד שמו מוה' שמואל נר"ו חד מבי דינא דק"ק מנהיים יע"א:

מכתבו הנחמד הגיעני, ועל דבר אשר שאל בשמעון ולוי אחים בני יעקב ושמעון פנוי וללוי בת גדולה ורצה להשיאה לשמעון אחיו כי מלבד שהיו אחים היו ג"כ שותפים במו"מ ודבוקים באהבה וגם אביהם הזקן רצה בזה ושמעון מיאן לקחת בת אחיו מחמת מיעוט נתינת הנדן ומחמת זה היה קצת פירוד לבבות בין האחים ואעפ"כ נדבקו יחד איש

אל אחיו כדרך האחים ויהי היום ולוי נפל למשכב וחלה את חליו אשר ימות בו ושמעון אחיו היה נכנס ויוצא לבקרו והנה כאשר הרגיש לוי בעצמו כי הוא הולך למות ולא יקום מחולי זה ויקרא את אשתו אליו ויאמר אליה ידעתי כי אחרי מותי רבים יתאמצו שתתן בתי לאחי שמעון לכן מצוה הוא לה שלא תאבה ולא תשמע אליהם לעשות כן ויהי אח"כ וימת לוי והנה הזקן רוצה בשידוך הנ"ל וכן רבים וגם שלמים מתאמצים בזה כי הוא לטובת היתומה כי לא יזדמן לפניה שידוך הגון כזה במיעוט נדן אשר ביד האלמנה לפזר לבתה וגם האלמנה רוצה מאד בכך אך שמתיראת לעבור על צוואת בעלה המנוח וכל העזבון אינו מספיק כדי כתובתה ותוספת כתובתה של האלמנה, ועל זה נשאל מעלתו אם יש בזה מצוה לקיים דברי המת. ומעלתו השיב אתם חושבים לאיסור דרבנן לענין האלמנה משום מצוה לקיים דברי המת ושוכחים באיסור תורה שהבת היא גדולה וחייבת בכבוד אביה ואיך תעבור על דבריו ואף שעי"ז יתקיים כיבוד אם ותעשה רצון אמה הלא אמרו אבא אמר השקני מים וכו' שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך ואף שאם נתגרשה שניהם שוים והברירה לשמוע למי שירצה אם לאב או לאם מ"מ קשה לדמות בזה מיתה לגירושין וחילוק גדול יש בין מיתה לגירושין בכמה דברים בנגלה ובנסתר ואע"ג דגרושה אינה חייבת עוד בכבודו מ"מ אלמנה מסתברא דמחוייבת עדיין בכבודו, ושוב העלה להתיר להבת מטעם שכתב רמ"א בי"ד סוף סימן ר"מ בשם מהרי"ק שאם האב מוחה לבן לישא איזה אשה שיחפוץ הבן אין צריך לשמוע, והאריך מעלתו בזה שאין לחלק בזה בין בן לבת ונשאר אצל מעלתו ספק מטעם האלמנה אם אמרינן מצוה לקיים דברי המת או לא והביא סוגיא דסוף פרק מציאת האשה במצוה לקיים דברי המת, ע"כ הם שורש דברי מעלתו בקצרה:

והנה הא ודאי דלא שייך כאן מצוה לקיים דברי המת כמ"ש התוס' והרא"ש וכל הפוסקים דלא שייך מצוה לקיים דברי המת אלא בהשליש מתחלה ביד שליש לכך אבל בלא"ה אפילו בשכ"מ היכא דלא שייך דברי שכ"מ ככתובים ומסורים דהיינו מתנת שכ"מ במקצת ולא עשה קנין לית ביה משום מצוה לקיים דברי המת והא מלתא דפשיטא יותר מביעתא בכותחא. ואפילו לדעת הריטב"א שאם מצוה למי שבידו לעשות ואומר לו כן בעצמו שייך מצוה לקיים דברי המת אפילו לא מסר עתה לידו כלום וכמבואר בב"י בח"מ סי' רנ"ב וכן משמע שהחליט בש"ע ועיין בסמ"ע שם ס"ק ח' ובש"ך ס"ק ז' מ"מ גם הריטב"א לא אמר אלא בצוה למי שבידו לקיים דבריו אבל כאן שצוה לאשתו על נשואי בתה וזה אינו מסור ביד אשתו שהרי יכולה בתה להנשא לדודה בלי רצון אמה בשלמא אם היה מצוה להאשה שאם תנשא בתו לאחיו לא תתן לה מאומה לנדן,

וזה הוא ביד אשתו שהרי כל העזבון לה לכתובתה אבל הוא לא צוה על הנתינה רק צוה על הנישואין וזה אינו בידה, ולא עוד אלא שגם הריטב"א לא אמר אלא במצוה על שלו אבל אם מצוה לאחר על של אחר ודאי ליכא משום מצוה לקיים דברי המת, והגע בעצמך ראובן צוה את שמעון שיתן משלו מנה ללוי מתנה ומת ראובן וכי יש שום הוה אמינא ששמעון יהיה מצווה ליתן ממונו ללוי בשביל דברי ראובן ואפילו שתק שמעון בשעה שאמר אליו ראובן כן פשיטא שאין על שמעון שום חיוב ולא שום מצוה לפזר ממונו בשביל דברי המת, והא נמי דכוותיה שצוה לאשתו על בתו הבוגרת ששוב אינה ברשותו כלל וא"כ אין על האלמנה שום חיוב או מצוה לקיים דברי בעלה המת כלל:

ומה שרצה מעלתו לחלק בין גרושה לאלמנה ושיהיה על האלמנה מוטל כבוד בעלה גם אחר מותו ושיהיה שייך בזה אתה ואמך חייבים בכבוד אביך. לא ידעתי לזה שום טעם ומה כבוד תהיה האשה חייבת לנהוג בבעלה אחר מותו והלא הרשות בידה להנשא לאחר ואיה כבודו וכיון דזה פשיטא לן דאלמנה אינה חייבת בכבוד בעלה שוב אני אומר לאידך גיסא לחלק בין אלמנה לגרושה דבגרושה אם אביו מצוה לו דבר ואמו מצוה לו דבר הברירה ביד הבן לשמוע למי שירצה כמבואר ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ד אבל באלמנה אם אביו צוה לו איזה דבר לעשות אחר מותו ואמו האלמנה מצוה לו להיפך יניח כבוד אב ויקיים כבוד האם דלעולם כבוד חי עדיף מכבוד המת, ואף שאמרינן בקידושין דף ל"א ע"ב ת"ר מכבדו בחייו ומכבדו במותו עיקר הכבוד הוא בחיים וכן מוכח לפני זה בעובדא דרב אסי דנפיק מארץ ישראל לקראת אמא ולבסוף שמע לארונא דקא אתי ואמר אי ידעי לא נפקי הרי שאם היתה בחיים היה הולך לכבודה מא"י לח"ל אבל אחר מותה לא הוה נפיק הרי דמצות הכיבוד לאחר מיתה לא אלים כמצות הכיבוד שמחיים וא"כ מניח כבוד אביו המת ועוסק בכיבוד האם שהיא בחיים. ובזה נלע"ד דברי רש"י בקידושין דף ל"א ע"א בד"ה שבן אלמנה אתה ולא צריך אתה למעשה וכו', ולכאורה קשה הא משכחת גם למעשה שאביו צוה לו קודם מותו לעשות איזה דבר אחר מותו ואמו צותה לו ההיפוך ושואל למי ישמע שזה דומה לנתגרשה אלא ודאי בזה ליכא שום ספק ובודאי יניח דברי המת בשביל כבוד החי. ולכן גם מצד הבתולה אין ספק שתשמע דברי אמה שהיא בחיים ולא תחוש לדברי אביה המת. וכל זה אם היה מצוה באיזה דבר אחר אבל בעסק זיווגא פשיטא שאין חילוק בין בת לבן וא"צ לשמוע דברי האב אם הוא נגד רצונה אפי' היה בחיים ובפרט שהאב לא צוה להבת כלום וגם לאשתו לא אמר שום צואה על בתו שבתו לא תנשא לאחיו אלא לאשתו צוה שהיא לא תעשה דבר זה ועתה

שאין אשתו רוצה לקיים דברי בעלה לא צוה על בתו כלל, ולכן הדבר פשוט שיכולה הבת להנשא לדודה כרצון אמה וזקנה. ולרוב הטרדה אקצר, דברי א"נ הד"ש:

תשובה מו

תקנת עגונות

ב"ה פראג ג' ער"ח אב א"ת צמ"ח דוד תצמיח לפ"ק:

תשובה

דברי הצומות וימי האבל, מהרה יתהפכו לשירים בכנור ונבל, ויזכה לעלות ולראות חלוקת הארץ בחבל. ה"ה כבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא ומושלם במעלות ומדות, כבוד מו"ה יוחנן נר"ו אב"ד בק"ק טעמשוואר:

אחרי ד"ש הטוב הנה באתי להשיב ע"ד העגונה אשת כמר שמואל קוראלי, וגופא דעובדא נער אחד בשמו שמואל מקוראלי היה משרת בטעמשוואר וכאשר שלמו ימי שכירותו הלך למדינה אחרת ומענה היה בפיו שהולך לישא אשה ואחר שהלך משם אשתהי זמן מה וחזר ובא לטעמשוואר והחזיק עצמו בחזקת נשוי והיה מתגורר סביבות טעמשוואר בכפרים ועיירות לסחור, ויהי היום והיה בעיר אחת אשר שם יהודים והלך משם הוא ונערו משרתו בעגלה וסוסים עם סחורתו לסחור בכפרים כדרכו ובלילה שלאחריו שלח המוכס מכפר אחד הסמוך למקום שהלך אותו שמואל משם והודיע לאנשי המקום כי נהרגו שני יהודים גם שלח לשם העגלה והסוסים ומיד הכירו היהודים שמה שאותה עגלה והסוסים הוא של שמואל הנ"ל ויהי ביום מחר בעש"ק שלחו משם שני אנשים ידועים אותן שהכירו את שמואל הנ"ל ונערו משרתו בחייהם לחפש אותן באשר ימצאון והעיד האחד משני אנשים הנ"ל שכשבאו לכפר של המוכס הנ"ל וחפשו אצל הנהר שמה ומצאו סחורתו של כמר שמואל אחת לאחת וכאשר ראו בתוך הנהר בגד פשתן הוציאוהו משם והיה כרוך שם אחד מההרוגים והכירו היטב כי זה נער משרתו של שמואל הנ"ל ואת כמר שמואל הנ"ל עצמו לא מצאו ויהי ביום ש"ק למחרתו בא נכרי אחד ואמר לאותן שני אנשים מה אתם מבקשים ואמרו את חבירו של זה הנהרג אנחנו מחפשים ואמר להם הנכרי הנ"ל שכבר נמצא ביום ו' הנ"ל אצל הרחים של מים והלכו שמה ואמר העד הנ"ל שהכירו אותו שמואל הנ"ל בטוב בט"ע שלהם גם מצאו אצלו הפאס שלו גם היה נראה להם בו שהיה נהרג מתחלה ואח"כ השליכוהו לתוך המים כי היה לו מאחורי ראשו מכת ברזל והיה עדיין לבוש שטיוול שלו גם מצאו במים ארבע כנפות של ציצית, ובמוש"ק שלחו אותן שני אנשים לטעמשוואר שיבואו להתעסק בקבורתם של ההרוגים והלכו כמה אנשים מטעמשוואר והכירו כלם בטוב בט"ע שזהו

שמואל הנ"ל. זה תורף המעשה. והנה שאל מעלתו אם יש מקום להתיר העגונה אשת שמואל הנ"ל:

הנה יש לפנינו שתי דרכים להתיר. אם מצד הכרת הנהרג בט"ע, אם מצד הפאס הנמצא אצלו, ואמנם כיון שנמצא הפאס אצלו ודאי שלא מצאוהו ערום שבודאי הפאס היה בתוך הבגד בבית יד אונקלי שלו, ולכן אני תמה מדוע לא הזכיר מהכרת הבגד וכן השטיוול שהיה לבוש אם הכירו שהם שלו כל זה לא נזכר במכתבו ונדבר בזה. לפי הנלע"ד הנה לפי סיפור מעשה הנ"ל הליכת שמואל ונערו מעיר היהודים היה בחמישי בשבת ובלילה שלאחריו דהיינו אור ליום ו' שלח המוכס להודיע כי נהרגו שני היהודים ובש"ק הכירו היהודים את שמואל הנ"ל בט"ע ועכ"פ אין כאן בירור שהיה תוך ג' ימים כי אף שמהליכת שמואל אין כאן ג' ימים אבל הרי אנו דנין שמא אין זה שמואל רק הרוג אחר שנהרג זה כמה ימים ובאנו למחלוקת ר"ת והרשב"א בספק אם הוא אחר ג' ימים המובא בש"ע בסעיף כ"ז. ולפי הנראה בספור מעשה הנ"ל היה הנהרג שלם בפרצוף פנים ולא היה חבלה מפצע וחבורה רק מכת ברזל אחת אחורי הראש, ולפ"ז כבר הכריע הב"ש בס"ק פ"ד דבזה יש להקל בספק שלשה ימים אלא שיש כאן ריעותא שהיה במים ואשתהי אחר שהועלה ביום ו' והיהודים לא ראוהו עד יום שבת למחרתו ולא מהני ההכרה, ויש בזה לפלפל כיון שלא ראו הטביעה וגם המכירים היו שנים דלא אמרי בדדמי, ועיין בכ"ז בב"ש ס"ק צ' והדברים ארוכים:

ואמנם יש כאן מקום להקל שהרי בתשובת הריב"ש סימן ש"פ הביאו הב"י וזה לשונו והריב"ש כתב שאעפ"י שיש לחלק ולומר דהא דבעינן חזוהו בשעתיה לא נאמר אלא במי ששהה במים אחר מותו יותר משלשה ימים לפי שכיון שעמד יותר משלשה ימים כבר נפסד אלא שצמתוהו המים ומנעוהו מלהשתנות ומיד לאחר שעה שיוצא מן המים הוא משתנה אבל מי שלא עמד שלשה ימים אחר מותו במים אפשר דלא אמרינן ביה מתפח תפח אלא לעולם מעידין עליו עד שימלאו לו שלשה ימים אחר מותו, ואף לשון הרמב"ם בזה אפשר לפרשו כן אלא שהרמב"ן והרשב"א כתבו בפשיטות דאפי' לא שהה במים שלשה ימים בעינן דאסקוהו וחזוהו בשעתיה דכל שמת במים משתנה אחר שעה אחת שיוצא מן המים עכ"ל הב"י:

ומעתה אולי יש לצרף קולא זו היכא שיש עוד מקום להקל. וגם אפי' הרמב"ן והרשב"א לא החמירו אלא כל שמיתתו היה במים אבל היכא שמת ביבשה ואחר מותו הושלך למים גם הם לא החמירו וכמבואר בלשון הב"י דכל שמת במים וכו'. ובלשון הריב"ש מבואר יותר וז"ל הריב"ש אחר שהביא דברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל כתב וטעם דכיון

שטבע ועמד במים עד שמת מחמת המים הרי באו המים במעיו לצבות בטן ולהפיל אור פניו משתנית צורתו ואע"ג דמים מצמת צמתי כשעולה מן המים ושהה ביבשה מעט חוזר לסורו ותגלה רעתו וכו' עכ"ל הריב"ש. הרי דעכ"פ לא שייך חומרא זו אלא היכא שמיתתו היה במים שבאו המים לצבות בטן להחשיך אור הפנים אבל בשכבר מת ביבשה שוב אין המים גורמים החשכת אור הפנים יותר מהיבשה וכל שהוא תוך ג' ימים למיתתו אפילו שהה כמה שעות אחר שהועלה אינו משתנה. ומעתה נדון בנדון שלפנינו שלפי הנראה זה נרצח ביבשה והושלך אח"כ למים אלא שיש לנו להסתפק אף שנרצח ביבשה מכל מקום אולי קודם שיצאה נפשו השליכו הרוצח למים ויצאה נפשו במים. ואם נאמר כי זה דומה לספק אם הוא תוך ג' ימים ותליא באשלי רברבי מחלוקת ר"ת והרשב"א ואף שכתב הב"ש בס"ק פ"ב והח"מ בס"ק נ"א דאף המתירין בספק ג"י מודים להחמיר בהועלה מן המים וספק אשתהי מ"מ הרי הם פירשו טעם הדבר כיון שאין שיעור שהייתו אלא שעה יותר מצויה ששהה יותר משעה אבל נדון שלפנינו שהספק אם הושלך למים קודם שיצאה נפשו או אח"כ הספק שקול לשני הצדדים. אבל באמת יש הפרש גדול בין ספק שלשה ימים לשאר ספיקות דבספק שלשה ימים מיקל ר"ת משום דאף שיש להאשה חזקת אשת איש נגד זה יש לזה הנמצא חזקת חיים ואמרינן שחזקה שלא מת כי אם עד קרוב לעת הזאת וכבר ביארתי דבר זה בכמה מקומות בספרי נודע ביהודה, אבל בספק זה שאנו מסופקים אם הושלך למים קודם מותו או אח"כ מה חזקה לצד ההיתר יש כאן:

אך הרשב"א עצמו בחידושיו שילהי יבמות כתב והיכא דאשכחוהו ואשתמודעוהו ולא ידעו אי תוך שלשה ימים או אח"כ איכא למימר דאין מעידין עליו דהוה ספיקא דאורייתא ולחומרא ואיכא למימר כיון שמכירין אותו ואין אנו יודעים אם נתפח אם לא ואם נשתנית צורתו אם לא מסתמא כיון שבדקוהו והכירוהו בט"ע חזקה זה הוא אלא שחששו חכמים שמא נתפח ונשתנית צורתו לפי שרוב מתים משתנים לאחר שלשה ודוקא שנודע שעברו עליו שלשה הא מסתמא כולי האי לא נחמיר דהוה ליה ספיקא בחששא דרבנן וכו' ומסיק וצריך תלמוד, ועכ"פ אנו רואים טעם המקילין לפי שחשש התפיחה הוא חששא בעלמא וזה שייך גם בנדון זה. אך יש לומר דכאן יש ספק ספיקא להחמיר אולי הושלך למים בחיים ואת"ל שהושלך לאחר מותו ואין חשש מחמת שהייתו לאחר שהועלה מן המים מ"מ אכתי שמא כבר הוא יותר מן שלשה ימים להריגתו. אלא שיש כאן כמה צדדים להקל, חדא שאלו התרי ספיקות הכל חדא שמא נשתנה. ועוד כיון שלא ראו הטביעה והמכירים הם הרבה ולא אמרו בדדמי גם גוף הטביעה לא נודע באמת רק

מפי אינו יהודי וגם אפי' הרשב"א המחמיר בספק שלשה ימים ביאר טעמו משום ספק דאורייתא ואם היינו יוצאים מחשש איסור תורה אף בלתי ההכרה שוב לא היה חושש הרשב"א לספק שלשה ימים וכיון שנמצא אצלו הפאס שלו וזה ידוע שהפאס הוא מה דלא מושלי אינשי ורוב הפוסקים מקילים בכלים דלא מושלי אינשי דלא ניחוש לחשש שאלה, רק שהב"י בתשובה הביאו הב"ש בס"ק ס"ט חשש דאי סימנין דרבנן אז אפילו בכלים דלא מושלי חיישינן לשאלה וכבר ביארתי בחיבורי נ"ב (קמא) סי' ל"ז דעכ"פ אין חשש זה מן התורה דאי מן התורה הדרא קושית הגמ' לדוכתא ואי חיישינן לשאלה חמור בסימני אוכף היכי מהדרינן דלא שייך תירוץ הגמ' דלא מושלי אוכפא שהרי אף כלים דלא מושלי חיישינן לשאלה, וביארתי שם דחששא זו בכלים הללו באמת הוא רק חומרא דרבנן וכיון שכבר יצאנו מחשש איסור תורה שוב סמכינן על ההכרה של המת בטביעת עין:

אחר שגמרתי כתב זה וזה כתבתי ע"פ האגרת השני שקבלתי ממנו שוב ע"פ מקרה בחפשי באמתחת הכתבים מצאתי מכתבו הראשון ושם מצאתי בספור מעשה פרט אחד ששכח מעלתו לשנותו במכתבו השני וזה הוא, ששם נאמר שבמוש"ק בבוא האנשים מטעמשוואר הכירו כלם בט"ע כי זה שמואל וכו' ואף שההרוגים היו נפוחים מחמת המים שנכנסו דרך נקביהם כדרך הנטבעים מ"מ הכירו כלם וכו'. ומעתה יש מקום להחמיר שהרי נתפחו בודאי ויש חששא גדולה לומר שנשתנו, ואעפ"כ אינני זז מהיתר שלי בצירוף הפאס:

ועל דבר הספק שני שנסתפק מאין אנו יודעים שזה בעל האשה הנעצבת כי לא נשאה במקום הזה והאשה הביאה כתב מהרב שבעירה שלפני איזה שנים נער אחד ושמו שמואל בן אברהם מקוראלי והיה משרת בק"ק וקדש ונשא מרת פלונית ואמר לאשתו שדעתו לילך ומיום שנפרד לא ידעה איה הוא ואח"ז נשמע שאותו שמואל בן אברהם נהרג וכו' ובקש הרב להשתדל לה חליצה מאחי בעלה הנמצא בגלילות טעמשוואר ושמו ברוך בן אברהם וכו' זה תורף הבירור שביד האשה. אמנם שם בטו"ו זה שמואל ידוע בשמו שמואל מקוראלי אבל שם אביו לא נודע שמה כי היה נער משרת שמה אבל אומדנא דמוכח הוא ממה שיש לו אח במדינה זו שהיה פה בשירות באותו זמן ששמו ברוך בן אברהם כנזכר בכתב שבידה ע"כ דבריו. ולא ידענא מה ספק יש כאן כיון שנודע שברוך זה בן אברהם הוא אחיו של שמואל הזה הרי גם שמואל הוא בן אברהם והרי שמו ושם אביו ושם עירו קוראלי, ואפילו אם תרצה להסתפק אולי ברוך זה הוא אחיו מאמו ולא מאביו ונמצא שמואל זה אינו בן אברהם ובעל האשה שמו שמואל בן אברהם

הלא יכול לחקור אצל ברוך זה אם שמואל הזה שהיה בשירות שמה הוא אחיו מאביו וגם אפי' לא היה ידוע לנו שם אבי בעל האשה רק שמו והיה ידוע ששם אחיו ברוך הרי שמו ושם אחיו ושם עירו ומה לי שם אחיו או שם אביו הגם כי יש לחלק כי אב אחד יש לכל אחד ולכן בקושי שיזדמן שני יוסף בן שמעון אבל אחים יש הרבה לכל אחד ויותר מזדמן שנים שוים בשמותם ובשם אחיהם מ"מ הלא גם בטעמשוואר יוכלו לבדוק אם היה שם אצל שום בעה"ב זה שנים רבות משרת ששמו שמואל קוראלי וגם בפאס הנמצא אצלו אולי כתוב גם שם אביו. ואין להאריך בדברים פשוטים, זולת זה בדברים הנוגעים בחזוהו בשעתיה ובדעת הרא"ש והטור במי שלא ראה הטביעה אם יעיין בחבורי נ"ב ימצא בזה דברים הרבה:

תשובה מז

אייר תקמ"ט לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי חתני ידיד נפשי גאון הדור ופארו המפורסם כבוד מו"ה יוסף נר"ו:

ע"ד העגונה אשת ר' שמעון בר"ב. אהובי חתני ידידי הגאון מה אדע אשר לא ידעת אתה בבקיאותך וחריפותך ודבריך בעסק שאלה דיחיד והבאת דברי התוס' דדוקא בצירוף הטוען ברי חיישינן לשאלה דיחיד, כל דבריך דברי תורה הם ומפני חלישת כחי שמר"ח ניסן לא הייתי בקו הבריאה והייתי מתחזק והולך כל זמן שהיה ביכולתי ואסרו חג הוכרתי להשאר במטתי כמה ימים וברוך ה' אשר סעדני והקימני ועכ"פ אין בכחי להעמיק העיון בשיטות ולכן לא אוכל להשתעשע עמך בפלפולך. ואמנם שריותא דהך איתתא איננו נקל כי כל הסימנים שנזכרו בדברי העדים אינם נחשבים אצלי אפי' לסימנים אמצעים. כי השינים העליונים רחבים שכיח מאד ופיו עקום מעט ופתוח קצת אינו כלום וכל המתים ועכ"פ רובם בשעת מיתה בתגבורת הגסיסה מעקמים פיהם מעט וזולת הסימן שנקב אחד מנקבי החוטם היה מעט גבוה מחבירו וגם על זה לבי נוקפי אם מיחשב אפי' סימן אמצעי ובפרט שלפי דברי העד אין זה מתולדתו אלא מחמת רוב ההרגל בטאבאק ואולי שכיח זה בהרבה הרגילים בזה. ואמנם להיות שאשה זו יושבת עגונה כבר יותר מארבע שנים צריכין אנו למשכוני נפשין אשריותא דידה. ומתחלה אמינא שכל דברי ההיתרים שאדבר באשה זו הוא בתנאי שזה האיש ר' שמעון הנזכר היה דר עם אשתו כדרך כל הארץ ולא היתה שנאה ביניהם שהיה לחשוב שרצה להרחיק נדוד ממנה ולעזבה עגונה רק חיה עם אשתו בשלום ודרכו היה לילך ולסחור ימים אחדים ולחזור לביתו ואם הדבר כן עכ"פ רגלים לדבר שאיננו בחיים שאם היה בחיים

היה בא לביתו ואף שאין זה כדאי להתיר בשביל זה מ"מ עכ"פ שוב ראוי לחפש קולות. וגם ראיתי עוד סימן בגביית העדות שהקין באק היה מעט גבוה התחתון מן העליון וגם ע"ז אני מסופק אם מיחשב סימן. והנה הסימן בכתונת שאמרה אשתו שהיה בו טלאי על הבית יד מהתחלת הבית יד למעלה עד הלימצר זה נראה דמיחשב סימן מובהק בכתונת שאם היתה אומרת סימן המקום בקצה אחד דהיינו צמצום מקום התחלת הטלאי או צמצום מקום של סוף הטלאי היה נחשב עכ"פ סימן אמצעי דהלא קיי"ל כרבא במס' ב"מ דף כ"ב ע"ב דמקום הוי סימן וכן פסק הרי"ף והרא"ש שם והרמב"ם פט"ו מאבידה הלכה ו' וכן פשוט בש"ע ח"מ סימן רס"ב וסי' רס"ד יעו"ש. וא"כ לענין סימן אמצעי הוה סגי בצמצמה אחד מהמקומות אבל זו שהגבילה מקום הטלאי בהתחלתו ובסופו מן הסברא נראה שזו מיחשב סימן מובהק ביותר ובפרט שאמרה שהשנירכר שבבית יד היה קארטון שנירכר, ולפ"ז אם היינו חושבים סימן נקב החוטם לסימן אמצעי היתה אשה זו מותרת עכ"פ לדעת מהר"ל מפראג שאם סימנין דרבנן אז לא חיישינן לשאלה וכבר הוכחתי בנ"ב (קמא) סי' נ"א והוא בדף מ"ה ע"א בד"ה כל זה העליתי, שאין לחלק בין טביעת עין בבגד לסימן מובהק ביותר בבגד בשום אופן. ואמנם לפי שאין דברי מהר"ל מוסכמים והב"ש חולק והרב ב"י בתשובה מחמיר ביותר אפילו בכלים דלא מושלי אינשי והארכתי בזה בנ"ב סי' ל"ב ועוד שגם על סימן הנקב אנו מסופקים אם מיחשב אפי' סימן אמצעי ולכן אין לסמוך על היתר הזה לחוד:

והנה בנ"ב סי' ל"א וסי' ל"ב המצאתי להוכיח מהמשנה דיבמות שאיחרה למתני דאין מעידין אלא עד ג' ימים לבסוף ולא סדרה בבא זו ברישא עם בבא דאין מעידין אלא על פ"פ עם החוטם וכו' ולמתני בסוף אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו אלא ודאי דאם יש סימנים בגופו ובכליו שוב מעידין על ט"ע אפילו אחר ג' ימים. ואמנם שם בסימן ל"א והוא בדף כ"ג ע"א בד"ה ואולם כתבתי כיון שהרשב"א יליף ממשנה זו לאסור גם בספק שלשה ימים ממילא די לנו למידק מדיוק זה להקל בספק שלשה ימים ולא בודאי יעו"ש. ולפ"ז לרבינו תם דמיקל בספק שלשה ימים אפי' בלי סימנים כלל א"כ שפיר מוכח מהמשנה דבצירוף סימנים מהני ט"ע אפי' ודאי אחר שלשה ימים. והנה זה פשוט דבהועלה מן המים דאם לא חזוהו בשעתי' מיתפח היינו שהרי הוא כמו ביבשה אחר שלשה ימים אבל לא מצינו שיהיה גרוע מן אחר ג' ימים ביבשה והרי לר"ת דמתיר אם גופו שלם אפי' אחר שלשה ימים מתיר ג"כ בהעלוהו מן המים ואשתהי שמהני הכרה אם כל גופו שלם וכמבואר בש"ע סעיף כ"ח ובב"ש ס"ק פ"ו וא"כ דדינו כמו אחר שלשה ימים ביבשה א"כ כי היכי דמהני לר"ת צירוף סימנים לט"ע אחר שלשה ימים ה"נ מהני

צירוף סימנים לט"ע אפי' אחר שהועלה מן המים. ובתשובה אשר כתבתי לך בחודש אדר תקמ"ה לא העליתי אז סברא זו על לבי ועכשיו נתתי לבי להשוותן כי היכי דשוו לענין אם כל גופו שלם לר"ת. ואם לא היה באשה הזאת רק קולא זו הייתי עוד מתיישב בדבר אבל כעת אמינא לענין צירוף קולות אחרות. והנה אכתי היה מועיל אם היו כאן סימנים אמצעיים אבל כבר כתבתי שאין כאן סימן שיהיה נקרא בבירור סימן אמצעי, ואמנם כיון שיש לנו בכתונת שלו סימן מובהק ביותר מהני לצירוף ט"ע אחר שלשה ימים כי היכי דמהני סימנים אמצעיים וממ"נ מהני באשה זו אם סימנים דאורייתא וא"כ סימנים שהוזכרו כאן במשנה היינו ארוך וגוץ כדמוקי לה ביבמות דף ק"ך ע"ב, וכבר כתבתי בתשובה של שנת תקמ"ה הנ"ל דאז מוכח דאפי' סימנים גרועים מהני בצירוף ט"ע אחר שלשה ימים והרי יש כאן עכ"פ סימנים גרועים, ואי סימנין דרבנן א"כ לדעת מהר"ל לא חיישינן לשאלה כלל ומותרת מצד סימן מובהק ביותר שבכתונת, ולדעת הב"ש דאם סימנים דרבנן אז ממילא מצד הסברא חיישינן לשאלה מ"מ לפ"מ שפירשתי דברי הב"ש בחיבורי נ"ב סי' ל"ב דעכ"פ לא גריעי הבגדים מסימנים אמצעיים בגוף יעו"ש בחבורי דף כ"ד ע"ג בד"ה ואפי' להב"ש וכו' וא"כ מצטרף סימן מובהק ביותר שבכתונת עם הט"ע של אחר שלשה ימים ביבשה או אחר אשתהי בהועלה מן המים להתיר האשה. ואמנם כ"ז לדעת ר"ת אבל לדעת הרשב"א כבר כתבתי שאין לנו הוכחה שיועיל לצירוף סימנים וט"ע אם הוא בודאי אחר שלשה ימים, ומינה דהה"ד בודאי אחר שעה שהועלה מן המים, ומ"מ אף שאין לנו ראיה להיתר גם לאיסור אין ראיה:

וגם כיון שאשתו יודעת שבעלה הלך בדרך הזה הוי כמו מקום וכמה סימנים שבגופו דהיינו שנים רחבים ועקימת פיו והוך קין באק ושינוי נקבי החוטם צירוף כלם לא גרע מסימן מנין, וסימן מנין ומקום מוכח בגמרא דמהני עיין דף קכ"ב ע"א במעשה של ששים בני אדם שהיו מהלכין לכרכום ביתר וכו'. ואמנם כבר שדיתי נרגא בהיתר זה בחבורי נ"ב סימן ל"ו ע"ש בדף כ"ט ע"ג בד"ה והנה יש כאן ואחריו בד"ה והנה בגוף דברי הרמב"ם וכו' וגם בדין חיישינן לשאלה אם גם לשאלה דיחיד חיישינן פלפלתי שם באותה תשובה יעו"ש:

והנה בהבגדים שנזכר בדבריך שהוכרו כלם בט"ע ואמנם לפי המוכח בהגביית עדות הבגדים לא נמצאו על המת ולא אפילו בסמוך לו ואדרבה נמצאו קודם שנמצא המת ולפי המובן נמצאו בבית הרוצח וא"כ אין הכרת הבגדים מועיל כלל. ואמנם כיון שנמצאו כל הבגדים דהיינו זופיצי שלו וקאפטן שלו ומכנסיים ושטרומפ ומנעלים וגם הקאפיל שלו מלוכלך בדם והתפילין והגעלד בייטל וכל אלה הוכרו בט"ע שהם של

ר' שמעון בר"ב כבר יש רגלים לדבר שנהרג וכיון שאחר זה אמר המילנר שחקר ונודע לו שנכרי שבאותו כפר סיפר לבני ביתו במסל"ת ששמעון מסווערזענץ נתאכסן בביתו קודם ר"ה והוא הרגו וקברו בביתו בשטאל ולא היה לו מנוחה והוציאו משם וקברו ביער ואח"כ הוציאו מן היער וקברו בגראבין אחד כ"ז סיפר הרוצח בפני בני ביתו והיה שם הברייער שהוא חתן הרוצח והברייער סיפר כל זה במסל"ת להמילנר והמילנר הגיד כל זה ליהודים והיהודים אמרו למילנר שאם יחפש וימצא המקום שנקבר בו ישלמו לו שכר טרחתו כדי שיוציאוהו משם ויקברו אותו בקברות ישראל וכן עשה המילנר וחפש ומצא והראה אותו ליהודים והוציאו אותו משם מן המים והביאוהו לעיר ואף שהמילנר לא היה מסל"ת מ"מ כבר גליתי דעתי בנ"ב בסוף סי' ל"א שכיון שנכרי נאמן בעדות אשה במסל"ת אף היכא דליכא רגלים לדבר ק"ו דנאמן היכא דאיכא רגלים לדבר אפי' בלי מסל"ת. ואמנם כבר גזרתי שם שלא לסמוך על היתר הזה למעשה וגם עתה אין אני סומך על זה לחלוטין רק לצרף לסניף:

ואמנם בכל הגביות עדות לא ראיתי שהעיד שום עד שהכירו בט"ע ואדרבה אתה בעצמך כתבת בסוף הג"ע וז"ל, מלשון הנ"ל גם כפי הנשמע מפיהם של העדים לא הכירו בט"ע רק הסימנים הנ"ל ע"כ לשונך בגביית עדות ששלחת לכאן זה יותר משנתיים. ואמנם עתה ראיתי בפלפולך שעד אחד העיד שהכירו בט"ע שזהו ר' שמעון ואולי שכחת אז בג"ע להזכיר את עד זה האחרון שהכירו בט"ע: ומעתה סיומא דהך שריותא דהך איתתא טאלצא אשת ר' שמעון בר"ב מסווערזענץ שיובדק כל סווערזענץ אם לא חסר משם אדם ששמו שמעון רק זה ר"ש בר"ב בעל האשה הנ"ל ואז נוכל לצרף דברי הרוצח שאמר שהרג לשמעון מסווערזענץ וע"י צירופי כל צדדי ההיתר שזכרתי ובצירוף שזה ארבע שנים אבד זכרו ולא נראה בו סימן שנאה על אשתו שירצה לעגנה וגם לא היה רגיל להתרחק מביתו שנוכל לתלות שהיה בספינה ורוח סערה השליכתו למרחוק רק היה דרכו ליל בכפרים הקרובים ולשוב לביתו ושם נמצא באותו דרך שהלך וגם אמת הדבר שעד אחד הכירו בט"ע אז אני מסכים עמך בשריותא דהך איתתא וישבו ב"ד של שלשה עמך ויתירוה והיא מותרת להתנסבא, וקצרתי כאן במה שדרכי להאריך מחמת תשות כחי, ובזה שלום כנפשך ונפש חותנך:

תשובה מח

ב"ה פראג יום ב' א' דר"ח תמוז תק"מ לפ"ק:

תשובה

אור חדש ואור יקרות וקפאון, המרוה כל צמאון, מורח ודאין, דבריו מופלאין, ה"ה כבוד אהובי א"נ חביבי וידידי הרב המאה"ג הגאון המפורסם החכם השלם במעלות ומדות, איש חמודות, נ"י פ"ה ע"ה כק"ש מוה' אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק קעלין:

מכתבו הגיעני קודם חג השבועות ואז הייתי חוץ לעירי כדרכי בכל שנה ואח"ז היה לי איזה מיחוש וכאב בימיני לכן השבתי ימין אחור מלהשיב. וכעת הנה באתי להשיב על מה שהקשה במה שכתבתי בחיבורי נו"ב (קמא) בחלק אה"ע סימן כ"ח בדף ט"ז ע"ד בד"ה ובישוב תמיה זו ואחריו בד"ה וא"כ ממילא מוכח וכו' השיב מר וז"ל הוכחה זו לא אוכל להולמה מי לא עסקינן שנטבע עוד איש אחד והשושבין ראה אחד מהם והכירו שהוא שמעון ועוד עד שני אומר אני הכרתי אחד משנים הנטבעים והיה בו סימן פלוני אבל איני מכירו מי הוא רק אני מכיר שהיה בו סימן זה שישנו עתה בזה שהועלה לפנינו וא"כ עדיין לא נתברר מהסימן שזה שמעון ודלמא ראובן היה בו הסימן המובהק הזה ואין זה שמעון מאחר שנתברר שנטבע קודם ה' ימים הוה ליה להשתנות, ע"כ דברי מר: והגם שאמר דבר חריצות אעפ"כ אני אינני זז מדברי שם וההוכחה זו היא חזקה כחומה עפ"מ שמבואר בחבורי שם סימן מ"ג דף ל"ה ע"ב ד"ה ובזה מה שפירש בש"ס מקום הטביעה ומקום העליה וע"פ דרך הראשון שכתבתי דלהכי קאמר שהועלה שלא במקום טביעתו דאי במקום טביעתו הוה נפילה דיחיד למיחש שנפל שם עוד אחד וכו' ואי מיירי שידוע שנפלו שנים א"כ למה הקדים שנמצא במקום אחר הלא אפילו במקומו מאן יומר שהוא העולה לפנינו מת דלמא האחר שהרי על כרחך גם שהועלה שלא במקומו אי אפשר לך לתלות אלא באותו שנטבע עמו במקומו שהסימן יוכיח, בשלמא לדידי דאמינא שהשושבין לא ראה כלל אמינא לתרץ הזכרת מקום הטביעה ומקום עליה על דרך השני שכתבתי שם בד"ה והנה וכו' שמי שידע מהטביעה אפילו בשעתיה לא מהני ואם היה השושבין במקום הטביעה שם מסתמא היה יודע מטביעתו ולא מהני אפילו בשעתיה ואפי' תוך שלשה כי אם ע"י סימנין וע"י סימנין שוב אין חילוק בין זמן מועט למרובה והיה קשה ולטעמיך וכמ"ש שם בד"ה ואף וכו' לכן הזכיר שהועלה שלא במקומו ושם לא ידעו מהטביעה, אבל למעלתו שרוצה לאוקמי בראה השושבין הטביעה הדרא קושיא לדוכתא. ועוד בשלמא לדידי איכא למימר שהדבר מפורש בגמ' שהרי אמרו ההוא גברא דטבע בכרמי ואסקוהו אבי הדיא וכו' משמעות זה שהיה ידוע דהאי דטבע היינו האי דעל וכן בדגלת ג"כ משמע שזה היה ידוע ועל זה לא נסתפקו והיינו ע"י סימן שהיה בו וזה היה ידוע בלא שושביניה אלא שע"י שושביניה אנסבה

לדביתהו אבל אוקימתא דמר שנטבעו שנים זה לא נזכר בגמרא בשום רמז ואיך נימא בכוונת הגמרא דבר שלא נרמז כלל:

תשובה מט

תשובה

לכבוד אהובי חתני הגאון המובחר שבגאוני הזמן הרב המובהק נ"י פ"ה ע"ה כק"ש מוה' יוסף נר"ו:

אהובי חתני היות השאלה אשר כתבת בשולי מכתבך יצא מלבי עד שבא לידי תוך חיפוש כתבים מכתבך נזכרתי. והנה שורש השאלה אשה עגונה זה שנים רבות באה לקהלתך לחלוץ מאחי בעלה ושאלת וחקרת על מיתת בעלה ויש בידה גב"ע שהוגבה שנת תק"ל בק"ק סאטנוב וזה פרטו. במותב תלתא וכו' ובא לפנינו הבחור כמר דוב בער בהר"ר יוסף האט גזאגט עדות בפנינו שהיה אצל החיל של פולין והיה אתו רופא ושמו יעקב והיה לו פאות צבע ירוק וג"כ זקנו צבע הנ"ל והגיד לו שיש לו אב עם אם חורגת בק"ק סקאהל וגם יש לו אח בעיר ווארשוב והוא חייט ובאנו עם החיל לק"ק וולאדאווי ונשארתי אני בק"ק הנ"ל והוא הרופא הנ"ל נסע עם החיל של פולין ונהרג והביאוהו לק"ק הנ"ל והכרתיו שהוא ניהו יעקב הרופא הנ"ל והריגתו היה בחדש אלול תקכט"ל ונקבר על בה"ק שהוא בק"ק הנ"ל אחורי העיר ביום ו' עש"ק. כ"ז העיד לפנינו בת"ע באליו"ע ולראיה וכו'. ועוד הוציאה גב"ע מה שהגיד הר"ר צבי בהר"ר יוסף רופא איך שהיו אצלו נכרים שיגלח אותם וגלח אותם משרתו יעקב רופא ואחר כמה שבועות אחר שהלך יעקב משרתו מאצלו חזרו הנכרים מדרכם והגידו להר"ר צבי בהר"ר יוסף שראו שנהרג משרתו ושאל אותם מאין אתם יודעים והשיבו לו שהכירו את הבגד שהיה לבוש בעת שגלח אותם וגם השערות שלו היו ניכרים להם והגידו שראו אותו מונח הרוג סמוך לק"ק וולאדאווי והמעשה הנ"ל היה בשעת מלחמת חיל פולין עם חיל הרוסים. ועל זה פקפקת אתה אהובי חתני הגאון על עד הראשון שלא הזכיר רק שמו ולא שם אביו וגם לא שם עירו רק שם עיר אביו שאביו הוא מסקאהל. גם על ההכרה שהכירו בעת שהביאוהו לקבורה דנת אולי היה אחר ג' ימים ובפרט שלא הזכיר אם היה שלם בלי חבלה ועל עד השני שהוא הר"ר צבי דנת אולי הנכרים לא הכירו הבגד רק מחמת חזותו וגם שערות ראשו וזה אינו הכרה גמורה. והנה אפילו אם היו מכירים הבגד בט"ע אכתי לא יצאנו מחשש שאלה:

והנה מה שכתבת שלא הזכירו שם עירו לענ"ד אין חילוק בין הזכיר שם עירו או שם עיר אביו ובפרט שהזכיר גם שם עיר אחיו וגם אומנתו של אחיו שהוא חייט ושם אומנתו של הנהרג שהיה רופא ובפרט הלא אפשר שתבדקו ק"ק סקאהל אצל זקנים שבעיר אם

לא נמצא שם אדם אחר שהיה לו בן ששמו יעקב והיה רופא ויהיה לו גם בן בווארשוב שיהיה חייט וגם יהיה להאב ההוא אשה אחרת שאינה אמו של יעקב רק חורגתו ואם לא ימצא שם מכמה שנים לפי זכרון הזקנים אחר רק זה שוב אין לפקפק ומועיל לענ"ד כמו שמו ושם אביו ושם עירו. אבל החשש שמא ההכרה היתה אחר שלשה ימים ודאי דתליא באשלי רברבי והוא פלוגתא דר"ת והרשב"א ז"ל והרשב"א מחמיר: ואמנם אהובי חתני מה שנלע"ד לומר בזה שאם היה מעיד זה העד שהובא שם תוך שלשה ימים לפרידתו ממנו היה מקום לדון בזה קצת קולא, ואף שיפה כתבת דמה בכך שזה לא נפרד ממנו עדיין שלשה ימים הרי אנו חוששין שזה חי והלך לעלמא וזה הנהרג אחר הוא שכבר עברו שלשה ימים להריגתו ונשתנה צורתו לצורת יעקב רופא, מ"מ אומר אני מסתמא כשהכיר את ההרוג ראה גם הבגדים שהיה לבוש בהן אחר הריגתו ואם היה רואה שהן בגדים אחרים היה מזכיר זה בעדותו וכיון שהעיד שהכירו שהוא יעקב אמרינן מסתמא הכירו הן בפרצופו והן בבגדיו וא"כ שלא עברו שלשה ימים מיום שנפרד ממנו א"כ אפי' אם נחוש לשאלה שהשאיל בגדיו לאדם אחר והאחר הוא שנהרג מ"מ עכ"פ זה הנהרג חי היה תוך שלשה ימים שהרי היה לבוש בגדי יעקב תוך שלשה ימים וכיון שהיה חי תוך ג' ימים איך נשתנה פניו עד שנדמה לפרצופו של יעקב אלא ודאי שבאמת זה הנהרג הוא יעקב בעצמו:

אמנם כיון שלא נזכר בדברי העד כמה זמן עבר מיום הפרד יעקב מאתו עד קבורת הנהרג א"כ יש לחוש שכבר עבר ימים הרבה וגם לא נזכר בדברי העד שהובא הנהרג מלובש בבגדים ואולי הופשט ערום בעודו מונח בשדה והובא לעיר בלי בגדים. באופן שע"פ דברי העד הראשון העגונה הזו תליא בהך פלוגתא דרבוותא מלבד מה שיש לחוש מי יודע אם שמו הב"ד דק"ק סאטנוב לב לבדוק את הבחור דוב בער אם הביא ב' שערות וגם אף אם היה גדול בשעה שהעיד אכתי שמא בשעה שראה לא מלאו שנותיו. ואמנם בזה סמכינן על הב"ד שמסתמא לא קבלו עדות אם לא נתברר להם שנותיו וסימני גדלותו. ועדות הנכרים לא מהני שבודאי כוונתן שהכירו אותן במראיהן שהיה צבע ירוק וחוורי וסומקי כשם שלא מהני בכליו כך לא מהני בשערו. וסימני בגדיו מלבד חשש שאלה לפי הנראה גם הבגדים לא הכירו בט"ע דמה ט"ע שייך בהו הרי לא ראו אותו בחייו רק בשעה שגלח אותם וכי אז השגיחו כל כך עד שיוכלו להכירם בט"ע וגם סימן לא הזכירו ומסתמא ג"כ בצבע הכירו ועוד יש ריעותא בעדותם שלא הזכירו קבורה. ואעפ"כ אמינא אפתח פתחא להקל במקום עיגון ע"פ מה שהוכחתי בחבורי נ"ב קמא חלק אה"ע סי' ל"א דאף אחר ג' מהני בצירוף סימנים מדלא הקדים התנא הך בבא דאין מעידין אלא עד

ג' ימים קודם הבבא דאעפ"י שיש סימנים בגופו ובכליו יעו"ש בחבורי בסימן ל"א דף כ"ג ע"א ד"ה וכבר כתבתי וד"ה ואולם, ואף ששוב דחיתי הדבר דלהרשב"א יש לומר דדוקא בספק ג' ימים מהני סימנים מ"מ עכ"פ בספק ג' ימים מהני והנה למ"ד סימנין דאורייתא אז מה ששנינו שם ביבמות דף ק"כ ע"א אעפ"י שיש סימנין וכו' היינו דאריך וגוץ ולפ"ז מוכח דבספק ג' ימים אפי' ארוך וגוץ מהני לצירוף הט"ע ומינה דהה"ד חיורי וסומקי: וא"כ אין לנו לחוש בנדון שלפנינו אלא לדעת הסוברים סימנין דרבנן ומיירי משנתנו בסימנין אמצעיים ואין לנו הוכחה דחוורי וסומקי מהני כלל אפי' בצירוף ט"ע אחר ג' ימים ולחוש ג"כ לדעת הרשב"א לחוש בספק ג' ימים ולפי הנראה אף שנהרג במלחמה כיון שלא הזכיר העד היהודי שהכירו שראה בו איזה פצע בפנים מסתמא לא היה בו שום חבלה וחבורה ואולי נהרג על ידי המורים בקני השריפה ושלטה המכה באיברים הפנימיים ולא הגיע מכת חרב בפרצופו כלל. ולכן נלע"ד להקל בספק ג' ימים כיון שיש עכ"פ סימנים גרועים חוורי וסומקי ואם דעתך מסכים עמי מטינא שיבא בהדך ותשאל עוד אחד מרבנים מובהקים ואח"ז תתיר אותה בצירוף בית דינך שצריכה ב"ד של שלשה:

תשובה נ

ב"ה י"ב אד"ש תקמ"ל:

תשובה

שלום וישע רב וכו' ה"ה כבור אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני, זית שופכני, כבוד מו"ה שמואל קאסטווהארי י"ץ:

מכתבך קבלתי אתמול לעתותי ערב. והנה שאלת אשה גרושה אמרה על עצמה שהיא אלמנה וניסת לכהן ואחר הנישואין כאשר נתודע להכהן שהיא גרושה ברח ממנה והניחה יושבת גלמודה כראוי לה כגמולה ומת הכהן בדרך ולו אח זקן יותר מבן שבעים ולא נודע היכן הוא והאשה יושבת עגונה זה ימים רבים. והנה כתבת מה שמצאת לפי דעתך שערי היתר כי בודאי אין לך מום גדול מזה גרושה לכהן, והנה קידש סתם ונמצא בה מומין היא מקודשת רק מספק כמבואר בסי' ל"ט סעיף ה' ונחלקו בגמרא רב חסדא ורבא ולר"ח צריכה גט רק מדבריהם ולרבא הוי ספק קידושין ופסקו הרמב"ם והטור כרבא וכ"ז מבואר בב"ש ס"ק ט"ז, וא"כ עכ"פ אין כאן קידושי תורה ודאי, וכתבת עוד וז"ל ואף שכתב הב"ש דאם בעל הוי מקודשת ודאי מ"מ טעמא מאי משום אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכאן לא שייך למימר הכי דהא בלא"ה אסור לבוא עליה והבאת דברי הר"ן שהקשה כיוצא בזה לענין כתובה. ושוב כתבת דאם אין כאן קידושי כסף רק

קידושי ביאה אין כאן קידושין כלל דקשה לך איך קיי"ל קידושין תופסין בחייבי לאוין והא קיי"ל כרבא דאמר במס' תמורה כל מילי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ולכן חרצת משפטך דדוקא קידושי כסף ושטר תופסין בח"ל שאין כאן עבירה בקידושין לחוד אבל אם קידש ח"ל בביאה לא תפסי הקידושין לרבא דאמר אי עביד לא מהני ובתמורה הקשה הגמ' על רבא מאלמנה לכה"ג ומשני לא יחלל אמר רחמנא וכו' א"כ משמע דוקא אלמנה לכה"ג אבל שאר ח"ל לא תפסי קידושי ביאה רק קידושי כסף ושטר דבזה לא אמר רחמנא לא תעביד ובאלמנה לכה"ג פריך הגמ' שפיר דמודה רבא באלמנה לכה"ג שאם קידש לוקה ומזה חרצת דבגרושה לכהן הדיוט יש חילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה ואחר ששפטת בדעתך שאין כאן קידושי ביאה רק קידושי כסף ואין כאן רק ספק קידושין לרבא או קידושין מדבריהם לר"ח יש לדון על היבם שהוא זקן יותר משבעים שנה שמא כבר מת והבאת ראיה מסוגיא דגיטין דף כ"ח דקאמר תרומה אגט קרמית תרומה אפשר גיטין לא אפשר ופירש"י דא"כ תתענן כל ימיה א"כ משמע היכא דאיכא גווני להיפך שאם לא ניחוש למיתה תתענן כל ימיה אז חיישינן שמא מת והיינו נדון דידן ואע"ג דדחי התם הך אוקימתא היינו מכח קושיא אבל מ"מ הסברא קיימת לחלק בין אפשר ללא אפשר וכ"ש בנדון דידן דליכא קידושין גמורין ע"כ טופס דבריך, ובכל הדרכים הללו לא צדקת:

ובמה שכתבת בשם הב"ש טעות הוא ואמנם לא אטפל כעת בזה ולא אשיב רק על מה שכתבת צדדי ההיתר. ראשית דברך שאין לך מום גדול מזה, ובזה טעית וראה מ"ש הר"ן בכתובות דף ק' ע"ב לחלק מדוע בהיו בה מומין אין לה לא כתובה ולא תוספת ובחייבי לאוין ולא הכיר בה יש לה תוספת, משום דמומין וכן נדרים אין אדם מתפייס בהן וחזקה הוא שאינו מתפייס והיה לה להודיעו אבל ח"ל היתה סבורה שיערב עליו המקח אפי' באיסור ויתפייס ולכן סמכה ע"ז שלא להודיעו יע"ש בהר"ן הרי שאין לדמות איסור למומין. ולדעת התוס' הדבר נראה שקידושי ודאי הם אף בלא הכיר בה שהרי כתבו התוס' ביבמות דף פ"ה ע"ב בד"ה ולר"ע דהיכא דלא תפסי בה קידושין א"כ אינה אשתו ולא שייך כתובה כלל וע"ש בדבריהם. ומעתה אי ס"ד בחייבי לאוין ולא הכיר זה הוי רק ספק קידושין א"כ למה לרב הונא בכתובות דף ק"א ע"ב חייב ליתן לה כתובה הרי לענין ממון הוה לן למימר לקולא ואינה מקודשת ולא שייך כתובה כלל:

ואולי יש לחלק שהתוס' לא כתבו כן רק לר' עקיבא דאפי' גט לא צריכה אבל לדידן כיון דע"כ צריכה גט שוב קנסוהו רבנן למיתב לה כתובה. ואמנם בדברי רש"י ביבמות פ"ה ע"ב בריש העמוד בד"ה קנסו אותו כתובה פירש"י כלומר לא קנסוה משאר כל הנשים

וכו', משמע מפירושו דלא שייך למקנס לבעל כלל אלא כיון דלא קנסינן אותה הרי היא כשאר כל הנשים וממילא יש לה כתובה, וא"כ אי ס"ד בלא הכיר בה הוו רק קידושי ספק איך אמר רב הונא דאפי' לא הכיר בה יש לה כתובה ומה שהיה קשה לך איך קידושין תפסי בח"ל והלא קיי"ל כרבא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ג"כ לא קשיא ולא מידי כאשר יתבאר:

ואמנם אפילו לפי דעתך ג"כ לא ידעתי מה תועלת יש בזה לנדון דידן שהיא גרושה לכהן וכי סבור אתה שמה שאמרו בתמורה חילולין הוא עושה ואינו עושה ממזרות רק על אלמנה אמרו כן ולא על גרושה וחברותיה הא ודאי פירכא הוא דהרי בהאי קרא דלא יחלל דכתיב בכה"ג אכולהו כתיב דכולהו בהאי קרא כתיבי אלמנה גרושה וחללה זונה לא יקח כי אם בתולה וגו' ולא יחלל זרעו וגו' ודרשינן חילולין עושה ואינו עושה ממזרות וא"כ גם בגרושה זונה אינו עושה ממזרות וממילא מוכח דתפסי בה קידושין ומעתה כיון דבכהן גדול תפסי קידושין בגרושה איך עלה בדעתך דבכהן הדיוט לא תפסי קידושין הא ודאי ליתא. זולת זה מה שכתבת דמודה רבא בכה"ג באלמנה שאם קידש לוקה שקר העדת ולא ראית היטב בסוגיא דקידושין דף ע"ח ע"א וכך אמר שם ומודה רבא באלמנה לכה"ג שאם בעל ולא קידש שלוקה:

ובגוף הדבר בשאר ח"ל דתפסי בהו קידושין ולא הקשה בתמורה מהם על רבא יפה אמרת ששם לא הוזכר שום איסור בקידושין דלא נאמר בהו קיחה אבל באיסורי כהונה אף דסבר רבא קידש אינו לוקה מ"מ כיון שאם קידש ובעל שוב לוקה שתים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל שפיר הקשה על רבא דאמר אי עביד לא מהני למה תפסי קידושין באלמנה לכה"ג. ולהרמב"ם בפט"ו מא"ב שכל ח"ל אינן לוקין רק דרך קידושין מ"מ כיון שאינו לוקה על הקידושין ולא נאסרו הקידושין כלל רק הביאה נאסרה כשהיא אחר קידושין לא שייך בקידושין אמר רחמנא לא תעביד: ומה שרצית לומר דעכ"פ קידושי ביאה לא תפסי דזה שפיר מקרי דאמר רחמנא לא תעביד. הנה אם הדבר כך למה נדחק שם בסוף הסוגיא בתמורה למצוא איכא בינייהו לאביי ורבא והרי איכא בינייהו שקידש ח"ל בביאה א"ו הא ליתא. ועוד לדבריך המקדש אשה בביאה ביוה"כ לא תהיה מקודשת וגם למ"ד דאסור למיבעל בתולה בשבת משום חובל המקדש בתולה בביאה בשבת לא תהיה מקודשת, אין כל זה אלא דברי תימא ואין חילוק בין קידושי כסף ושטר לקידושי ביאה בשום דבר והשוחט בשבת וביוה"כ שחיטתו כשרה אף שחלל שבת ויוה"כ ורחמנא אמר לא תעביד ולמה מהני שחיטתו וכבר נתעורר בזה הש"ך בח"מ סי' ר"ח לענין מוכר בשבת דלא אמר רבא אי עביד לא מהני אלא במעשה שאי אפשר

לעשותו בהיתר כלל אבל במוכר בשבת אפי' היה הקנין ע"י איסור דאורייתא כמו בקוץ תאנתי וכו' מ"מ הקנין היה יכול להיות בהיתר אלא שהוא עושה באיסור בזה אי עביד מהני ובזה ממילא ניחא שוחט בשבת שהשחיטה יכולה להיות בהיתר שישחוט בחול אלא שהוא עושהו בשבת באיסור וכן הבעילה בשבת וביוה"כ כיוצא בזה. ומעתה גם אם קדש ח"ל בביאה גוף הקידושין היו יכולים להיות בהיתר שיקדש בכסף ושטר אלא שהוא עושה הקידושין באיסור ע"י בעילה ולכן הקידושין קיימין * [הגה"ה מבן המחבר סמוכין לדברי אמ"ו הגאון המחבר ז"ל יש מגמ' דכתובות דף ע"ד ע"א דאמרינן שם דאף דקדושי ביאה ליתא ע"י שליח אפ"ה איתא בתנאי הואיל ואיתקוש הוייות להדדי א"כ גם לענין קידושי ח"ל כיון שתפסי בקדושי כסף ושטר ממילא תפסי גם בביאה דכיון דאיתקוש הויות להדדי אין לחלק בהם בשום אופן ועיין בפני יהושע שם ודוק, ועיין מה שכתבתי לעיל בחלק יו"ד תשובה קמ"ז ע"ש, ועיין לעיל בחלק יו"ד סי' ט' מ"ש אמ"ו הגאון המחבר ז"ל בדין שוחט באיסור, ועיין לעיל בחלק א"ח סי' קל"ו בתשובה שכתבתי לאחי הרב המאה"ג מו"ה יעקבקא נ"י לק"ק בראד:]. באופן שאין שום פקפוק בכל חייבי לאוין בכולהו תפסי קידושין יהיו הקדושין בכסף או בשטר ובביאה כולהו תפסי בלי ספק כלל חוץ מביבמה לשוק שנחלקו רב ושמואל:

ואמנם בזו שלא הכיר בה אין אני מחליט סברתי שיהיו קידושי ודאי אפילו לקולא שלא יהיו קידושי אחר תופסין בה והדבר צריך תלמוד, אבל אם קידושי ספק הם לא מהני לה מה שהחלוץ לא נודע מקומו איה כי נותנין לו חזקת חיים. ומ"ש מסוגיא דגיטין דמחלק בין אפשר ללא אפשר ועבור זה דנת בשכלך דבמקום דאי אפשר אמרינן גם להיפך שמא כבר מת. ובזה אשתבשת מאד וכי סבור אתה שזה מקרי ספק שמא כבר מת אלא בגט שאני הואיל ואי אפשר לכך לא חיישינן שמא מת ודבר זה שיבוש הוא שאם היה נחשב זה ספק ואטו משום דלא אפשר נתיר ספק דאורייתא באשת איש במקום דאיתחזק איסורא אתמהה א"ו שע"פ דין לא מיחשב זה ספק כלל להיות מסופק שמא מת אך בתרומה הואיל ואפשר החמירו חומרא בעלמא אבל בגט דאי אפשר לא החמירו והניחו על הדין. וגם כ"ז לפי ההוה אמינא דלמסקנא אפילו בתרומה לא חששו כלל שמא מת אבל עכ"פ איך נימא להיפך דלהקל נימא שמא כבר מת. באופן שאשה זו תתעגן ותשב עד יוודע דבר ברור אם היבם חי או מת:

ומה שהקשית על דברי התוס' בקדושין דף ס"ח ע"ב בד"ה לא תתחתן וכו' דדלמא סוגיא דכאן הוא סוגיא לרבא דאמר אי עביד לא מהני ג"כ לא קשה ולא מידי דא"כ ה"ל למימר הניחא לרבא וכו' כדאמר הניחא לר"ש. ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה נא

תשובה

מבן המחבר לאהובי ידיד נפשי הרב המאה"ג המפורסם החריף ובקי נ"י ע"ה פ"ה כבוד מו"ה ליב נר"ו אב"ד ק"ק העכינגען והגלילות יע"א, יצו ה' את הברכה שלום:

סיבת איחור תשובתי עד היום היה כי בעת בוא מכתבו עם השאלה אז איתרע לי מלתא בעו"ה והייתי מתפלש בעפר על פטירת אחותי הצנועה ז"ל כאשר כתב אז בני הבחור המופלג כה' משה שיחי' לכבוד רום מעלתו ואח"כ באו ימי הפסח והייתי טרוד בטרדת מצוה להורות לעם ה' אלה ה"י אשר עול הוראה רב וכבד מאד העמוס עלי וטרדות החג ואחר כן לימוד הו"ת לחידוד התלמידים בני הישיבה כל אלה טרדות מצוה אשר מנעוני להשיב ולהשתעשע בדברי מעלתו הנחמדים מפז וכאשר פניתי מעט וניתן השב לרוחי חפשתי באמתחתי ולא מצאתי את שאהבה נפשי מכתבו הנעים והיה לי צער גדול ביותר כאשר בא מכתב מעלתו השנית ועלי תלונתו על מניעת פרי עטי ועל פי מקרה מצאתי דברי שאלתו בכיס באחד הבגדים ושמחתי מאד כמוצא שלל רב, ועתה אמרתי שלא לאחר התשובה ופניתי מכל עסק להשיב לכבוד מעלתו בענין השאלה כיד ה' הטובה עלי. וזה תורף השאלה. שכה"ר מרדכי ב"ה מרדכי מתושבי ק"ק קאפול רכב מאויגשפורג לדונווערט ביום ג' כ"ד מרחשון תקסו"ל עם איש א' כמ' יעקל שטראסבורג ובאמצע הדרך איתרמי לר' יעקל עגלה אשר ישב בו אחד מאוהביו ונטפל עמו לישב בעגלה ונתן הסוס שלו לכמר מרדכי לנהוג עם הסוס שרכב בו ומאז אבד זכרו של כמר מרדכי ולא נודע מה היה לו ושלחו מעיר לעיר ולא נשמע ממנו דבר וככלות חדש ימים ביום א' כ"ד כסליו נשמע שעל הדרך מאויגשפורג לדינווערט נמצא הרוג אחד ביער קטן שמצד הדרך אשר רכב כ' מרדכי הנ"ל ושלח הנגיד הקצין פו"מ כ"ה פייטל קוילי יהודים מאויגשפורג לראות את ההרוג הזה ומצאו הרוג אחד מונח על פניו מכוסה בענפי עצי ארזים וגופו היה נקרש ונגלד וקשה מחוזק הקרירה וגם מקצת מן ד' כנפות עם שני ציציות מצאו אצלו מונח על הארץ ובפניו היה משחת מאיש מראהו והעור והבשר כבר נתעכל ומלא נקבים ואעפ"כ נראה להם שהוא מרדכי הנ"ל בצורת גופו ואיבריו קורץ דיק גגלידערט גם בשערות ראשו שווארץ ברוין איין גיראלט גם בשינים לא היה חסר אחד איין שטארק גביס כמו שהי' לכ' מרדכי הנ"ל גם מצאו מונח אצלו סוס עם רגל אחד לבן כמו שהי' להסוס רגל אחד אשר רכב עליו מרדכי הנ"ל וביום א' דחנוכה שלאחריו כשהביאו ההרוג הזה לקבורה היו אנשים שהיו מכירין את מרדכי הנ"ל וראו שבפניו והעור לא היה ניכר שום צורה ומשאר הגוף לא היה חסר מאבריו רק אצבע

קטנה שביד שמאל ונראה שנחתך ממנו מזמן קרוב באשר שהיה מראה מקום חתך האצבע מראה דם בחוזק אדמימות נגלד ונקרש ובשאר הגוף לא היה חסר מאבריו ונגלד ונקרש מחוזק הקרירה ונראה שהבשר נתעבה ונתפח ואח"כ נתקשה ונגלד מהקרירה ומקצת מן ד' כנפות עם שני ציציות אשר מצאו אצל ההרוג מונח על הארץ הביאו עמו וכאשר ראו את ההרוג הזה אמרו עדים אשר היו מכיריו של הנעדר מרדכי מק"ק קאפול וזה תורף העדות: הר"ר שמעון משטעפיך והנער יעקב בן ר' משה לוי מגריס האבר והבח' הירש בן ר"ח מאיטינגן העידו שלפי צורת גופו ואיבריו של הנרצח הזה נראה להם שהוא מרדכי מן קאפול וגם ראו אף שהיו פצעים ברגלו שרגלו השמאל היה קצת עקום מתולדתו. והנער כ' יעקב הגיד שלפי מראה עיניו גם רגלו הימין היה קצת עקום נור דער לינקע פוס היניין ווערטס גבוגין אונד דער רעכטי הירויס ווערטס גבוגין. גם החתן ר' וואלף בה"ר רעגנשבורג העיד בזה"ל שלפי טביעות עיני איזט עס גוויס כ' מרדכי מקאפול אויך נאך זיינר גרעסי אונד קרומע איין גבאגנע פיסע קורץ נאך דער גאנצי שטאטור אם פיסע אם פנים אבר וואר עס ניכט צו ער קענין וועגן מכות חרב ופצעים רבות ע"כ דברי העדים: אחר זה נשמע משני בעלי בתים יהודים מק"ק פאטיוויז אשר הלכו ובאו סמוך ונראה למקום שמצאו שם ההרוג שהיו מספרים שבאטיר נכרי אחד ממקום הזה מצא ההרוג הלזה וראה שההרוג יש לו באצבע טבעת קוגיל זהב ולא יכול לפשוט הטבעת מאצבע וחתך האצבע עם הטבעת ונתן הטבעת אצל לאנדריכטר בקאנצלייא שלו כדיניהם וע"י השתדלות והתפעלות הנגיד והקצין כ"ה פייטל קוילע נשלח הטבעת הזה מאת לאנדריכטר להשררה של בוכא להראות לאשה העגונה מבעלה כ' מרדכי מק"ק קאפול אם היא מכירה הטבעת הזה וגם החתיכה מד' כנפות נשלח למקום ההוא להראות להאשה הנ"ל וביום א' דסליחות חקר הדיין ומו"צ דק"ק בוכא בצירוף פו"מ דק"ק הנ"ל ושאלו את האשה אם היה לבעלה כ' מרדכי טבעת באצבעו והשיבה שהיה תמיד באצבעו טבעת קוגיל של זהב גלאט פון אויסין ובפנים היה חקוק אותיות דייטש רק שהיא אינה יודעת לכנות האותיות כי אינה מכרת בכתב דייטש וגם היה חקוק בטבעת בצד פנים צורת לב אח"כ עירבו טבעת הזה עם הרבה טבעות קוגלין של זהב והניחו לפני האשה ותיכף הכירה הטבעת הזה וצעקה שזה טבעת של בעלה אשר היה נושא תמיד באצבעו מכמה שנים. וגם החתיכה מד' כנפות הכירה האשה שהוא מד' כנפות של בעלה והביאה שתי חתיכות מן פוטר טוך מקאמיזאל של בעלה וכל הרואים ראו שהוא מסחורה אחת מבגד אחד כי בעלה כ' מרדכי היה לו ד' כנפות ופוטיר מקאמיזאל מבגד אחד וגם הכירה החתיכה הזה והתפירות ונקבים שהציצית

בחיכה כי האשה בעצמה תפרה ד' כנפות של בעלה. אח"כ שאלו להאשה אם היה לבעלה מרדכי קצת עקמימות ברגלו והשיבה האשה זיינע ביידע פיסע זענין עטוואס לצד חוץ גבוגין גיוועזין צוואהר אייני מעהר אלס דער אנדרע. אח"כ שאלו אותה על השערות של בעלה והשיבה טונקיל ברוין אדער שוואַרץ ליכט גם גקרייזט. ואח"כ שאלו אם לא היה חסר מן השיניים של בעלה והשיבה ער האט איין שטארק גביס גהאבט איין מאהל איזט איהם דער הינטרע שטאק צאהן גפאללען זיא הט איהם נאך:

והנה יש לעיין למצוא מקום להתיר האשה הנעצבת מ' העפלא אשת כ' מרדכי מק"ק קאפול מחבלי העיגון וצריכין אנו לתת לב שלפי כל העדים לא היה ניכר שום צורה בפנים והעור והבשר כבר נתעכל רק הגוף היה שלם והסימנים שהיה בגופו דהיינו קורץ דיק גגלידרט לא הוי סימן כלל דזה הוי ארוך וגוץ דמפורש בגמרא דלא הוי סימן כלל אפילו אי סימנים דאורייתא וצבע השערות ג"כ לא הוי סימן כלל דהוי כמו חיורי וסומקי בכלים מכ"ש בשערות טונקל ברוין גקרייזט שזה הוא להרבה בני אדם לאלפים ורבבות גם רגליו עקומות ג"כ לא הוי סימן כמו שהביא בק"ע סי' שי"ב בשם מהר"ם לובלין בתשובה דאפילו רגליו עקומות והפוכות לא מקרי סימן מובהק. והמעיין שם בתשובת מהר"ם לובלין סימן נ"ו מבואר דאף שהיו הרגלים הפוכות לצד פנים ג"כ לא הוי סימן מובהק ומבאר שם דמ"ש הרד"כ בתשו' דעקמימות האצבע ורושם בצדו הוי סימן מובהק דוקא האצבע ורושם בצדו דהוי כמו נקב יש בצד אות פלוני וכן סימן בגוף צריך להיות חסר או יתיר בתולדה שאינו מצוי בגוף אחר ע"ש במהר"ם לובלין. ומה שיש לדבר בזה יבואר אח"כ. ועתה נדבר לפי פשוטן של דברים עקימות הרגלים אינן סימן מובהק. וכיון שבפרצוף פנים לא היה ניכר שום צורה שהיה כלו נחבל ונתעכל אין לנו כי אם ההכרה מהעדים בגוף. והנה בדברי העדים הראשונים דהיינו כ' פייבל מאן בן כה' שמעון משטעפיך והנער יעקב בן ר"מ לוי והבח' הירש בן ר"ח נאמר בזה"ל שלפי צורת גופו ואיבריו של הנרצח הזה נראה להם שהוא מרדכי מן קאפול וגם ראו אף שהיו פצעים ברגלו שרגלו השמאל היה קצת עקום ומשמעות הלשון הוא שלא הכירו את הגוף בטביעת עין רק ע"י סימנין הנ"ל. אמנם בעדות החתן ר' וואלף בה"ר נאמר שלפי טביעות עינו איזט דס גוויס כ' מרדכי מקאפול אויך נאך זיינר גרעסי אונד קרומע איין גבאגני פיסע. א"כ בזה העדות נאמר תרתי ט"ע וגם סימנין שאינן מובהקין ונלמד שמה שאמר מתחלה לפי טביעת עין היינו ט"ע ממש דהואיל ובסוף דבריו אמר אויך נאך זיינר גרעסי וכו' הרי שזה מוסיף על דבריו הראשונים:

והנה נפלגו ברבוותא, חדא בפלוגתא דר"ת והרא"ש והרשב"א והריטב"א דלדעת ר"ת הובא בתוס' יבמות דף ק"ך ע"א בד"ה אין מעידין וכן הביא המחבר בש"ע אה"ע סי' י"ז סעיף כ"ה אם כל גופו שלם אף שאין שם פרצוף ופדחת וחוטם יכולין להכירו בט"ע, אמנם הרשב"א והרא"ה והריטב"א חולקים עליו וסוברים דבמתניתין סתמא קתני אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו אף שהגוף שלם, אמנם מלשון המחבר שהביא דעת ר"ת וכתב וחלקו עליו האחרונים הוכיחו הח"מ וב"ש שם בס"ק ע"ז דלא נדחו דברי ר"ת לגמרי ומצרפים דעתו לשאר אומדנות והוכחות, וא"כ גם בנדון דידן אף שלא היה פרצוף פנים כלל כיון שהגוף היה שלם ויש הכרה בט"ע ובסימנים אמצעיים היה מקום לסמוך על דעת ר"ת בצירוף שאר האומדנות אשר ישנו פה:

אמנם בדברי כוונת ר"ת גופא יש לנו ספק מה דעתו של ר"ת דלפ"מ שמביא המחבר בש"ע דעת רבינו תם דאם כל גופו שלם אפילו אין שום פרצוף ופדחת וחוטם והב"י הביא בשם הרמ"ה הפרצוף היינו הלחיים ואין משגיחין לא על העינים ולא על הפה עכ"ל. הרי דלפי דברי המחבר דקחשיב אפילו אין כאן פרצוף ופדחת וחוטם ובהאי פרצוף כולל שאר הפנים וכן נראה מגמרא דקאמר ת"ר פדחת ולא פרצוף פנים פרצוף פנים ולא פדחת אין מעידין עד שיהיו שניהם עם החוטם, הרי דפרצוף כולל שאר הפנים חוץ מפדחת וחוטם. וכיון שלדעת הב"י והמחבר מקיל ר"ת אף שאין נשאר דבר מהפנים א"כ בנדון דידן אף שהיה כל הפנים נתעכל ולא ניכר דבר רק השינים היו נראים לפי דברי העדים איין שטארק גביס שהוא היה מהני לדעת ר"ת כיון שהיה כל הגוף שלם. אמנם אאמ"ו הגאון זצ"ל בספרו נ"ב (קמא) בחלק אה"ע סימן נ"א מפרש דברי ר"ת דמתחלה כתב אם כל גופו שלם ניכר הוא היטב ע"י סימני הגוף הכוונה שניכר בט"ע של פניו אף שאין שם פדחת וחוטם מצטרף הט"ע של שאר הפנים עם סימני הגוף השלם, ואח"כ כתבו התוס' ועוד דשמא דוקא בסימנין וכו' לומר שאפילו אין פרצוף פנים ניכר כלל שמא יש להתיר ע"י סימני הגוף בט"ע דמ"ש במתניתין במציעתא דסימנין לא מהני היינו שאינן מכירין את הסימנים בט"ע אבל כשיש להם ט"ע ע"י סימני הגוף מהני עכ"ל ע"ש בדברי אאמ"ו ז"ל, שלכאורה מוכח כן כוונת ר"ת דדברי ר"ת המה קשי הבנה, ובספר מהר"י בן לב חלק ראשון בחידושי דינים מביא בנו הרב ר"ד בן מהר"י בן לב פירוש בדברי תוס' פירוש דחוק וכמה חתירות חתר להשיב דברי ר"ת על אופניו ולא מצא דרך ישר רק נכנס בפרצה דחוקה יע"ש. ומעתה לפי דברי אאמ"ו הגאון ז"ל ר"ת גופו היה מסופק דלפי אופן הראשון לא מהני גוף שלם בלתי ט"ע של פנים ולפי האופן השני מהני ט"ע של

סימני הגוף אף בלי פ"פ כלל. ואחר העיון קצת יש בזה חלופי גירסאות דבדברי התוס' שלפנינו כתוב בשם ר"ת דוקא כשאין שם אלא הפרצוף אבל אם כל גופו שלם אפילו אין כאן פדחת וחוטם ניכר הוא ע"י הימני הגוף וזו הגירסא מורה כדברי אאמ"ו הגאון ז"ל דלא הזכיר אלא חסרון פדחת וחוטם אבל פרצוף לא נזכר בדברי ר"ת אמנם הב"י מביא דברי ר"ת וגירסתו וכן הוא בטור אפילו אין כאן פרצוף ופדחת וחוטם וגירסא זו היא דלא כפירוש אאמ"ו הגאון ז"ל. הרי שהדבר זה אם חסר כל הפרצוף ופדחת וחוטם אי מהני ט"ע בגוף אף שהוא שלם תליא בחילופי גירסאות ולפי גירסת התוס' שלפנינו גם לר"ת צריך שיהיה מקצת צורת הפנים קיים לגוף שלם. וא"כ בנדון דידן שכל צורת הפנים של ההרוג הנמצא היה נתעכל ולא נשאר כי אם השינים גם לר"ת אין הדבר ברור לסמוך על ט"ע של הגוף אף שהגוף שלם אף אם היה תוך ג' ימים. ומכ"ש שבנדון דידן זה ההרוג היה מונח ע"פ השדה ביער ימים רבים עד שנתעכל הבשר שבפנים פשיטא שאין להעיד כמו שיבואר אח"כ:

וטרם כל אשיב על מה שראיתי בדברי מעלתו שכתב בשם ק"ע סי' רפ"ד דהיכא דאית ליה שפתים וסנטר מעידין אפילו אחר כמה ימים וכן הביא מעלתו בסוף דבריו בשם המרדכי. הנה מעלתו לפום רהיטא כתב דבר זה ופלטו קולמסו כשגגה היוצאה מלפני השליט והס כי לא להזכיר וחלילה לומר דבר זה שיעלה על דעת פוסק אחד להתיר ע"י שפתים וסנטר לחוד בלי פדחת וחוטם. ודברי המרדכי אשר הם מגומגמים קצת בהשקפה ראשונה הטעו את כבוד מעלתו. אמנם אחר עיון קצת דברי המרדכי בפרק האשה בתרא המה פשוטים ועולים כהוגן וזה הוא כוונת המרדכי דלדעת ר"ת דמפרש סיפא דמתניתין דתני אין מעידין אלא עד ג' ימים קאי על הרישא דמתניתין דאמר אלא על פרצוף פנים עם החוטם. ובודאי לא עלה על הדעת כלל לומר דמה דמחלק בסיפא דמתניתין בין תוך ג"י לאחר ג' ימים קאי על הרישא דא"מ בלי פרצוף פנים עם החוטם ותוך ג"י מעידין אף בלי פ"פ עם החוטם זה א"א לומר דא"כ ה"ל למתני בסיפא מעידין עד ג"י ולא ה"ל למתני אין מעידין וע"כ צ"ל לר"ת דהך סיפא קאי על הדיוק דרישא דאם יש פרצוף פנים עם החוטם מעידין ע"ז תני בסיפא דדוקא תוך ג"י מעידין וא"כ מנ"ל לר"ת להמציא דאם הפרצוף שלם ואינו נחבל בפנים מעידין אפילו אחר כמה ימים הא דיוקא דרישא דמעידין הוא כשכל הפנים שלם וע"ז תני בסיפא דא"מ אחר ג' ימים הרי דאף כשהפנים שלם א"מ אלא עד ג' ימים וע"ז כתב המרדכי דדיוקא דרישא דא"מ אלא על פ"פ עם החוטם הוא אף שחסר הסנטר ושפתים ומוכיח כן מסוגיא דבכורות וע"ז קמפרש ר"ת סיפא דמתניתין קאי על הרישא דתני אם הפרצוף עם החוטם שלם מעידין

אף שחסר הסנטר ושפתים על זה תני בסיפא דעד כאן לא תני ברישא דמעידין על פרצוף פנים עם החוטם אף שחסר הסנטר ושפתים היינו דוקא תוך ג' ימים מעידין כיון שאין הפרצוף שלם כשחסר הסנטר ושפתים אבל כשיש סנטר ושפתים עם הפרצוף וחוטם דהיינו שהוא שלם ואין בו פצע ומכה וחבורה מעידים אפילו אחר כמה ימים, זה הוא כוונת המרדכי והן הן הדברים בק"ע סימן רפ"ד, ומעתה אף אם נימא כדעת הב"י בשם ר"ת כשהגוף שלם מעידין על ט"ע של הגוף אף בלי פרצוף ופדחת וחוטם היינו דוקא תוך ג' ימים או בספק ג"י אבל אם ידוע שהוא אחר ג' ימים כמו בנדון דידן שהיה מושלך ההרוג הנמצא כמה ימים על פני השדה עד שנתעכל כל הבשר שעל פניו בזה גם לר"ת לא סמכינן על ט"ע דגוף דאחר ג' ימים משתנה ובפרט שהעדים שראו ההרוג הזה אמרו שבשרו היה נתעבה ונתפח אחר כך:

ואין לומר דלא אמרו דא"מ אחר ג' ימים היינו על ט"ע של הפנים דדרך הפנים להשתנות אחר ג' ימים אבל ט"ע דהגוף אינו משתנה אפילו אחר כמה ימים ואף שהוא חבול בפנים אין הגוף משתנה ע"י חבלת הפנים. זה א"א לומר דהא בסימן י"ז סעיף כ"ח מביא המחבר בש"ע יש מי שאומר בשם ר"ת הא דא"מ אלא עד ג"י ה"מ כשהוא חבול בפניו אבל אם אינו חבול בפניו מעידין אפילו אחר כמה ימים ע"י ט"ע של גופו וצורתו. זה הוא גירסת הרא"ש והטור עיין בב"ש ובח"מ שם. והשתא אי ס"ד דלדעת ר"ת אף שחבול בפניו אם הגוף שלם מעידין על ט"ע דגוף אף אחר ג"י קשה למה הזכירו כלל בשם ר"ת תרתי ט"ע דצורה וגוף הא בט"ע דהגוף לחוד סגי ועוד הא ט"ע דגוף מועיל אף שחבל בפניו, א"ו ע"כ צ"ל לגירסת הרא"ש והטור דלדעת ר"ת אם חבול בפניו גם ט"ע דגוף לא מהני לאחר ג"י רק אם הפנים אינו חבול וגם הגוף שלם והוא לאחר ג"י אז מצטרפין ט"ע דפנים עם הגוף דאף שבתוך ג' סגי בט"ע דגוף לחוד מ"מ אחר ג"י צריכין להיות תרתי לטיבותא ט"ע דגוף וט"ע דפנים. וכן נראה מדברי התוס' בהאשה בתרא ק"כ ע"א ד"ה א"מ דכתבו בשם ר"ת אפילו הוא אמת שהיכא שנחבל בפרצוף אין מעידין אלא תוך ג"י כיון שנשאר הגוף שלם גם יכול להיות שהוא תוך ג' וכו' אין לתלותו שהוא אחר ג' עכ"ל. הרי שר"ת מסופק אם הוא בודאי אחר ג"י שא"מ אם נחבל בפניו אף שהגוף שלם. ואין לומר דדברי התוס' הם היכא שאין להם ט"ע בגוף רק בפרצוף בזה מסופק ר"ת אבל בט"ע של הגוף אף בודאי אחר ג"י מהני אף שפ"פ נחבל הואיל והגוף שלם, זה אי אפשר לומר דלפ"ז איך מפרש ר"ת פירוש המשנה דא"מ אלא תוך ג"י במאי איירי וע"כ כשנחבל בפניו ואיך כתב ואפילו הוא אמת כשנחבל בפרצוף אין מעידין אלא תוך ג"י הך לשון ואפילו הוא אמת אינו מדוקדק דהא מפורש כן במתניתין ואין בו ספק כלל

דא"מ אלא תוך ג"י. א"ו דר"ת איירי גם מט"ע של גוף וע"ז כתב אפילו הוא אמת דאם נחבל בפרצוף א"מ עליו אלא בתוך ג"י היינו שגם ט"ע דגוף לא מהני וזה אינו מפורש במתניתין די"ל דמתניתין מיירי רק מט"ע של הפרצוף. ועיין בנ"ב בתחלת תשובה מ"ם: ומעתה לפי הנ"ל אין לנו להשען על עדות הט"ע של הגוף ולא נשאר לנו כ"א הסימנים של גופו וכליו. גם אלה הם לכאורה משענת קנה רצוץ דסימני השערות אינו סימן כלל כמ"ש לעיל וגם סימני השינים איין שטארק גענוג לא הוי סימן כלל דאפילו שינים גדולים כתב רמ"א בסעיף כ"ד דלא הוי סימן מובהק מכ"ש איין שטארק גענוג הוא גרע טפי והוא בנמצא אצל כמה אנשים ולא הוי אפי' סימן אמצעי. ועוד אני רואה קצת סתירה דלפי דברי העדים לא היה חסר כלל מהשינים ולפי דברי האשה נפל מבעלה מרדכי שן אחד אשר עדיין הוא בידה. אמנם זה יש לתרץ דלא הוי סתירה דהואיל וזה השן היה לפי דברי האשה שן הטוחן הפנימי ואפשר לא הרגישו העדים בחסרון הזה כיון שראו שלא היה הפסק בתוך השורה של השינים חשבו שלא חסר כלל משינים כי חסרון של שן האחרון אינו נראה ונרגש אבל עכ"פ לא הוי זה סימן כלל. ואינו נשאר מסימני הגוף כי אם רגלים העקומות. והנה לכאורה יש בזה קצת הכחשה בין העדים דלפי דברי העדים שמעון שטעפיך והבחור הירש בן ר"ח מאיטינג היה רק רגלו השמאל של ההרוג הנמצא עקום ולפי דברי הנער יעקב גם רגל הימין היה עקום. ואמנם כל שאפשר לתרץ דברי העדים להשוותן שלא יהיה הכחשה ביניהם צריכין אנו לתרץ דבורם וכן מבואר בש"ע ח"מ סי' כ"ט סעיף א' וברמ"א סימן ל' ס"ב בהג"ה וכן הוא בתשובת מהר"ם לובלין תשובה ק"ל בשם מהרי"ק דצריכין אנו להשוות דברי העדים בכל מה דאפשר כדי שלא יהיה הכחשה ביניהם, ולכן גם כאן אפשר לכוון את דבריהם ולומר שאלו שנים שהעידו רק על רגל השמאל שהוא עקום לא אמרו שהרגל הימין היה שוה ומיושר רק שלא הזכירו כלל מהרגל הימין ואפשר שלא נתנו לב ולא הביטו בו כל כך ולא הרגישו שגם רגל הימין היה עקום הואיל והעקמימות של רגל הימין לא היה כל כך עקום כמו רגל השמאל שיהיה נראה לעינים ולא ראינו אינו ראיה אמנם הנער יעקב היה זריז טפי ושם עיניו גם על רגל הימין ומצא שהוא עקום קצת. ועכ"פ אף שאין בזה הכחשה מ"מ לא הוי זה סימן מובהק כמו שמביא בק"ע סי' שי"ב בשם תשובת מהר"ם לובלין:

אמנם המעיין בדברי מהר"ם שם שהמעשה היה שהרגלים היו עקומות והפוכות לצד פנים בזה כתב מהר"ם דלא הוי סימן שכן נמצא גם באדם אחר ומבואר שם במהר"ם לובלין דמ"ש הרד"כ בתשובה דעקמימות אצבע ורושם בצדו הוי סימן מובהק דזה הוי כמו נקב בצד אות פלוני ועדיף מצלקת במקום ידוע שהוי סימן מובהק לדעת הט"ז וכן

סימן הגוף צריך להיות חסר או יתיר מתולדה שאינו מצוי באיש אחר. ולפ"ז יש לומר בנדון דידן שהנער יעקב העיד שרגל הימין היה עקום לצד חוץ ורגל השמאל היה עקום לצד פנים זה עדיף טפי מנדון של מהר"ם לובלין וזה הוי כמו נקב בצד אות פלוני שזה אינו שכיח שבאדם אחר יהיה העקמימות של שני הרגלים בלתי שוים אחד לחוץ ואחד לצד פנים ואף אם ימצא באדם אחר עקמימות הרגלים בלתי שוים לא יתרמו שיהיה השמאל לצד פנים והימין לצד חוץ. ולפ"ז אם ידוע בבירור שלזה מרדכי מקאפול היה רגל הימין עקום נצד חוץ ורגל השמאל עקום לצד פנים היה אפשר לחשוב זה לסימן מובהק כמו נקב בצד אות פלוני. אמנם חלילה לי להתיר על סברא זו לחוד ועכ"פ להצטרף לשאר אומדנות וסימנים ראויה סברא זו להיות סניף:

והנה בסימני כלים של זה ההרוג הנמצא ג"כ יש לפקפק בחתיכה של הד' כנפות אף שלא חיישינן לשאלה בארבע כנפות כמו שמביא בק"ע סי' שפ"ב דציצית לא מושלי אינשי מ"מ כיון שלפי דברי העדים לא היה לבוש בו רק החתיכה מן ד' כנפות מונח אצל ההרוג על הארץ וכבר כתב הב"ש דאף בארנקי דלא מושלי אינשי ה"מ אם לבוש בו אבל אם נמצא סמוך לו לא מהני כי יש לומר הארנקי מונח שם מאז ומקדם וא"כ האי חששא הוא ג"כ בחתיכה של הד' כנפות. אמנם יש לדקדק לדברי הב"ש דאם נמצא הארנקי סמוך לו חיישינן שמא מונח שם מאז ומקדם ויש לחקור אם בעל הארנקי חי ולא השאילה להמת הנמצא איך בא לכאן הארנקי. וצריך לומר דגם הב"ש סובר כמ"ש הח"מ בס"ק מ"ב דאף דלא חיישינן בכלים אלו לשאלה מ"מ חיישינן לאבידה. ולפ"ז קשה מה שהקשה אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נ"ב (קמא) בחלק אה"ע תשובה ל"ב לשיטת הח"מ דאף דלא חיישינן לשאלה מ"מ חיישינן לאבידה ולמכירה, ולפי זה קשה דבסוגיא דיבמות ק"כ ע"ב וכן במסכת ב"מ פריך הגמרא מהא דתניא מצאו קשור בכיס וארנקי וטבעת וכו' ואי ס"ד חיישינן לשאלה כי מצאו קשור אמאי יחזיר וכו' ומשני הגמרא כיס וטבעת לא מושלי אינשי ולשיטת הח"מ דחיישינן גם לאבידה ומכירה אכתי קשה אמאי יחזיר אף דלא חיישינן לשאלה מ"מ ניחוש לגניבה ואבידה:

והנה אאמ"ו הגאון ז"ל תירץ דהח"מ כתב זה לשיטת הרב"י בתשובה הובא בב"ש ס"ק ס"ט דלא אמרו בגמרא דלא מושלי אינשי כיס וארנקי וטבעת אלא לפי אוקימתא דסימנין דאורייתא דאז לא בעינן סימן מובהק ביותר אז לא חיישינן לשאלה בכלים הללו אבל אי סימנין דרבנן ואז בעינן סימן מובהק ביותר וחיישינן אף במלתא דלא שכיח חיישינן נמי לאבידה וגניבה ומכירה בכלים הללו אף שגניבה ואבידה ג"כ לא שכיח, ולפי זה לדידן דס"ל סימנין דרבנן חיישינן לגניבה ואבידה אף בכלים הללו. כן תירץ אאמ"ו הגאון

ז"ל אבל לפ"מ שהוכחתי דגם הב"ש סובר דחיישינן לאבידה בכלים הללו נשאר קושית אאמ"ו הגאון ז"ל על הב"ש וליכא לתרץ כתירוץ אאמ"ו הגאון ז"ל דהב"ש לשיטתו דסובר שם בס"ק ס"ט דאף אם סימנין דרבנן וחיישינן לשאלה מ"מ בכלים הללו לא חיישינן לשאלה קשה הא אכתי ניחוש לגניבה ואבידה. וצריכין אנו לדחוק ולומר דאף שכתב הב"ש וכ"ז מיירי שנמצא שלבוש בארנקי וכו' וסמוך לו לא מהני ג"כ לא כתב כן רק לשיטת הרב"י בתשובה דמה דאמרינן כיס וארנקי לא מושלי אינשי אלא לפי אוקימתא דסימנין דאורייתא וכתירוץ אאמ"ו הגאון ז"ל אבל לשיטת מהר"ל מפראג ולדעת הכרעת הב"ש בעצמו שפיר מוכח דכמו דלא חיישינן לשאלה בכלים הללו כמו כן לא חיישינן לאבידה וגניבה וטעם הדבר דכיון דכיס וארנקי דמנחשי אינשי וטבעת חייש לזיופי מיזהר זהיר בהו טפי ומשגיח שלא יגנבו ולא יאבדו ממנו. היוצא מזה דמ"ש הב"ש דאם נמצא הארנקי סמוך להההרוג ואינו לבוש בו חיישינן שמא מונח שם מאז ומקדם אינו מוסכם הוא לכ"ע ולשיטת המהר"ל מפראג ולשיטת הב"ש עצמו לא חיישינן שמונח שם מקדם ומהני אף שאינו לבוש בו. ומעתה בנדון דידן יש לסמוך על דעות הללו ולא חיישינן בהך חתיכה מד' כנפות לא לשאלה ולא לגניבה ואבידה. ולכל הפחות יש בו ממש לצרפו לאומדנות אחרות למצוא היתר לעגונה זאת:

ועתה נשים לב על היכר הטבעת שהיה מונח אצל לאנדריכטר שהביא נכרי אחד שחתך האצבע עם הטבעת מההרוג הנמצא הזה, והנה נודע שיש בו חשש שאלה דאין לדמות זה לטבעת שנזכר בגמרא דלא מושלי אינשי דזה הוא בטבעת שיש עליה חותם דחייש לזיופי ועיין ברש"י במס' ב"מ כ"ז ע"ב ד"ה דמזויף אבל טבעת קוגיל שקורין רייף רינג של זהב שמצאו אצל ההרוג אין זה טבעת שיוכל לחתום בו ואף שיש בו אותיות וצורת לב הלא מבואר שהם מבפנים ומבחוץ הוא חלק ואין ראוי לחתום בו וחיישינן לשאלה ולאבידה ולמכירה:

ומעתה בזה הנרצח שנמצא, הט"ע של הגוף וסימני הגוף וסימני כלים אף שכל אחד ואחד יש לפקפק בו ואין לשפוט ע"י זה שהוא מרדכי מן קאפול מ"מ נראה לי בהצטרפם יחד למצוא מקום להקל ואף שכתב ברמ"א בסעיף כ"ה בהג"ה דאפילו מאה סימנים שאינן מובהקים אינן מצטרפין ודבריו נובעים ממהרי"ו אבל המהרי"ק כתב דכמה סימנין ביחד מצטרפין אף שכל אחד לבדו לא הוי סימן והב"ש מביא המ"ב דדוקא בסימנים גרועים לא מהני צירוף אבל בסימנים אמצעיים מצטרפין וכן פסק הט"ז. והנה נ"ל בנדון דידן לכ"ע מצטרפין דהא בנדון דידן הוא ט"ע של הגוף שהכירו העדים בט"ע שהוא מרדכי מקאפול הנאבד וכתבתי לעיל דלפי גרסת הטור והב"י מהני לר"ת ט"ע

דגוף אף שאין הפרצוף פנים שלם רק דאין לסמוך על ט"ע זה הואיל והוא לאחר ג"י כמש"ל וחיישינן דע"י שנתפח נדמה הט"ע של גוף זה לט"ע של גוף מרדכי מקאפול ואיך נתהווה מקרה על מקרה שטבעת של מרדכי הנ"ל וד' כנפות בא לאיש אחד אשר היה רגליו עקומות כמו מרדכי מקאפול וזה האיש הנהרג נתפח ונשתנה ט"ע של גופו לט"ע של גוף מרדכי הנ"ל זה הוא דבר מוכחש מהחוש שיתרמו דברים כאלה במקרה אחד:

והנה החכם צבי בתשובה סי' קל"ד מצא פתח התרה לעגונה דמה דחיישי' לשאלה היינו שאלה דרבים אבל לא לשאלה דיחיד שיזדמן שישאיל כלי למי שהיה לו סימנין בגופו כסימן הזה ואאמ"ו הגאון ז"ל הוכיח דלרבא אין חילוק בין שאלה דרבים לשאלה דיחיד ומאן דחייש לשאלה דרבים חייש גם לשאלה דיחיד וכן הוכיח אאמ"ו הגאון ז"ל מקושית הגמרא במס' ב"מ אי חיישינן לשאלה כי מצאו בארנקי וכיס אמאי מהדרינן ומאי קושיא הא זה הוי שאלה דיחיד שישאיל כיסו למי שיש לו ג"כ גט מיוסף בן שמעון א"ו דאף לשאלה דיחיד חיישינן. ודברי אאמ"ו הגאון ז"ל הם ממש כדברי מהרא"י בפסקים וכתבים סי' קס"א דג"כ הוכיח כן. ואני אומר אף למהרא"י הנ"ל דחייש שישאיל כלים למי שיש לו סימנים כסימני גופו וחייש גם לשאלה דיחיד היינו הואיל ומקרה אחד לכולם שהשאיל כלים למי שיש לו ג"כ סימנין כאלה, אבל בנדון דידן שהוא רחוק משכל האנושי שיקרה דברים הרבה בהשתלשלות מסבות שונות שאיש אשר יש לו רגלים עקומות כמו זה מרדכי מקאפול שאל טבעת מן מרדכי ונהרג באותו מקום אשר היה מונח מקדם חתיכה מד' כנפות מן זה מרדכי והאיש זה הנהרג אשתהי ונשתנה ט"ע של גופו לט"ע של גוף מרדכי המשאיל זה הוא דבר רחוק משכל האנושי וזה עדיף טפי משאלה דיחיד ולכ"ע הם כל המקרים האלה בהצטרפם סימן מובהק ביותר שההרוג הנמצא הוא כ' מרדכי מקאפול ולהתיר אשתו מכבלי העיגון ובפרט שיש לנו עוד לצרף לזה מה שמביא בק"ע סי' רכ"א בשם המבי"ט סי' קל"ה דאמרינן אילו היה חי היה בא לביתו כי מעולם לא היה לו קטטה עם אשתו ולכך אם נמצא הרוג באותו דרך שהלך אותו פלוני ליכא אלא ספיקא דרבנן דמדאורייתא אמרינן אילו היה ניצל היה בא לביתו. וא"כ בנדון דידן שזה כ' מרדכי מקאפול אבד זכרו יותר משנה ומחצה בודאי אמרינן אילו היה חי היה בא לביתו לאשתו ובניו כי היו אהובים לו אהבה עזה:

אמנם קודם שאני מחליט הדברים להתיר צריך אני לעורר לב מעלתו כי תיוהא קא חזינא הכא שיש כאן הכחשה בין האשה להעד, כי הנער יעקב העיד ששני הרגלים היו עקומות רגל הימין היה עקום לצד חוץ ורגל השמאל היה עקום לצד פנים, וכאשר שאלו בב"ד את האשה על סימן זה השיבה בזה"ל זיינע ביידע פיסע זיינען עטוואש לצד חוץ

גבוגען. וא"כ הוא קשה למצוא היתר לאשה זו ואף אם תחזור האשה מדבריה הראשונים לומר שטעתה אינו מועיל לה ואינה נאמנת ועיין בנ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ל"ו מ"ש אאמ"ו בזה. אמנם לדעתי יוכל להיות שאין כאן הכחשה ומה שאמרה האשה ביידע פיסע זיינין עטוואש לצד חוץ גבוגען אפשר היה כוונתה לצד חוץ היינו לרוח אחת שאם היה עומד בפנים למזרח היה עקימת הרגלים לצד דרום ומה שאמרה לצד חוץ היינו שעקימות שני הרגלים היה נוטה לרוח אחד ששני הרגלים היו נוטים לצד דרום וזה הוא ממש כדברי העד הנער יעקב שהימין היה עקום לצד חוץ והשמאל לצד פנים ולכן ימחול מעלתו לחקור שם מה בפיה של האשה בענין עקימות הרגלים ויחקור אותה ולא יוודע לה מה שאמר העד הזה ואם תתרץ דבריה שיהיו מכוונים לדברי העד ולא יהיה הכחשה ביניהם אז יכולין להקל להתיר האשה זו מכבלי העיגון. באופן ובתנאי שיתורץ דברי האשה ולא יהיה הכחשה בינה להעד כנ"ל וגם שיסבים עמי כבוד מעלתו ועוד אחד מיוחד מופלג בתורה היושב על כסא הוראה ונמטי שיבא מכשורא בהדייהו ותסתיים שמעתתא. וליתר שאת אחר שתצא ההוראה להתירה תבוא האשה לפני ב"ד של שלשה להתירה להנשא כי נכון הוא לעשות כן בכל היתר עגונות וכן הורה אאמ"ו הגאון ז"ל והרבה גאונים. דברי ידידו:

הק' שמואל בן הגאון מוהר"י סג"ל לנדא ז"ל:

תשובה נב

ב"ה פראג ה' כ"ג אלול תקמא"ל.

תשובה

לכבוד גדולי הדור אלופיי ומיודעיי גאוני ק"ק וכבוד מאורי אור גדולי ישראל מרביצי התורה בקלויז דק"ק פלוני יע"א:

מכתבם הגיעני ואני איני כדאי ששלחתם אלי ומה אדע אשר לא תדעו ולא יפלא מהם דבר ומהם תצא תורה. אך אחרי שדפקו אפתחא זוטא דידי ושבקו פתחא רבה שערים המצויינים בבתי מדרשיהם ברוב ענוותנותם לא אוכל לסרב נגד גדולי הדור כמותם ואדברה ולא אבוש וה' יצילני משגיאה וזה החלי: על דבר העלובה רכה וענוגה מגדולי היחוס והמעלה אשר נלכדה בכבלי העיגון זה שנים רבות וגופא דעובדא ע"פ הגביית עדות הכי הוה. האשה נשאת בחופה וקידושין ליניק אחד וע"פ גביית עדות במקום לידתו של המקדש נתברר שהיתה החתונה לערך חצי שנה ויותר קודם שנעשה בן שלש עשרה שנים היה עם אשתו בבית אביה עד שהיה בן ארבע עשרה שנים וכמה חדשים ואז נאבד המקדש או נשבה בין הנכרים או הלך למרחוק ולא נודע ממנו שום ידיעה

עד היום והאשה הנ"ל אומרת שבעלה לא קרב אצלה כלל כי היא לא הניחתו רק פעם אחת מפני הבושה שהיו מלעיגים עליה שלא נמצא לה בתולים אז נתרצתה אליו ושכב עליה וכמעט שהיה נוגע באותו המקום אירע שדפקו בני הבית בפתח החדר שהיו הזוג שוכבים שם ומחמת החרדה של הדפיקה פירש ממנה וזה היה קודם שנעשה בן י"ג שנים שזה היה בקיץ אחר החתונה ובשחרית הודיעה האשה הנ"ל לאמה ששכב עמה באותו הלילה ולקחה אמה הסדין והלכה להרב לבדקו אם ימצא על הסדין דם בתולים ולא מצא הרב בסדין שום מראה דם רק מראה זרע או ריר ושוב אח"ז לא קרב אליה כלל. והב"ד איימו עליה כדת שתגיד האמת והגידה כנ"ל וחקרו אותה אולי שכב עליה שלא כדרכה והשיבה לא כי מאותו פעם והלאה לא שכב עליה לא דרך פנים ולא דרך אחור גם חקרו אותה אולי קידש אותה אחר שנעשה בן י"ג שנים בפני עדים ואמרה ברי לי שלא נעשה כזה כלל וכלל. וע"פ הדברים האלה נחלקו האוסרים והמתירים. ובא לפני הקונטרס הארוך שחבר על זה הרב מו"ה יוסף חיים ערך מערכה להתירה וגם היה לפני דברי הרב מוהר"ר פייבש י"ץ לאיסור. והנה ידוע דרכי וטבעי כאשר תראו בחיבורי נ"ב שבכל השאלות שבאו לפני לא היה דרכי להביא דברי פלפול של השואל רק אני לעצמי מברר ההלכה ע"פ הש"ס והפוסקים אשר אנו שותים מימיהם ומפיהם אנו חיים:

וזה החלי. ביבמות דף ל"ד ע"א אמר רב עמרם אמר רב בשופעת מתוך י"ג לאחר י"ג לחיובי אינהו ומתוך י"ב לאחר י"ב לחיובי אינהי. ופירש"י בד"ה ומתוך י"ב וכו' ומשכחת לה שנולדו הזכרים באחד בתשרי והנקבות באחד בתשרי לשנה הבאה וביום אחד מישלם י"ב לנקבות שהם י"ג לזכרים מסרו קידושין שיחולו ליום המחרת כשהם נעשים גדולים וכו' ונמצאו הקידושין ואיסור עונש נדות חל עליהן כשחשכה ר"ה שהוא שנת י"ג לנקבות וי"ד לזכרים וכו' יע"ש ברש"י. יצא לנו מדברי רש"י הללו שקטן שקידש בקטנותו והתנה שיחולו הקידושין בגדלותו כשנעשה גדול הרי זו אשת איש מן התורה שהרי מבואר שם שחייבים חטאת משום שגגת אשת איש, וכבר הרגיש בזה המשנה למלך בפ"ד מאישות הל' ז' להוכיח דין זה מדברי רש"י הללו. ואין זה דומה לאומר הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו' דפליגי ר"מ ורבנן והלכה כרבנן דשם הוא מחוסר מעשה אבל כאן הוא רק מחוסר זמן דממילא אתי:

וזה פשוט דמ"ש רש"י שביום מישלם י"ג לזכרים מסרו הקידושין הוא לאו דוקא דמה הפרש אם מסרו ביום זה או שנה ושנתיים קודם דהרי גם ביום הזה אכתי קטנים הם ואפ"ה חל כשיגדלו ה"נ קודם לזמן הזה וכמ"ש המשנה למלך עצמו שם בסוף ד"ה שוב ראיתי. ומה שרצה המ"ל שם בדבור שאחריו להסביר שדברי רש"י הם דוקא ביום הזה

ומיירי שכבר הביאו ביום זה שערות וס"ל לרש"י דביום זה לא חשיבי שומא הא קודם לזמן הזה כיון דשערות שקודם לזה שומא נינהו וצריכים להביא שערות אחרות לגדלותן לא מקרי מחוסר זמן לחוד ומקרי מחוסר מעשה דזמן ודאי ממילא אתי אבל שערות לאו ודאי אתו. אני תמה על דבריו דאכתי הגדלות ודאי אתי דממ"נ אם יביאו שערות יחשבו גדולים ע"י שערות ואם לא יביאו שערות כלל הלא כשיהיה בן ל"ה שנים יהיה גדול, ועי' ברמב"ם פ"ב מאישות הל' י"א וי"ב:

ומ"ש המ"ל שם בד"ה ושוב ראיתי שהתוס' חולקים על רש"י שהרי הקשו על פירש"י וז"ל וקשה דלא הוה בבת אחת דנדות חל עליו תחילה שאין יכול לקדש ולא לעשות שליח עד שיגדיל שאין מעשה קטן כלום, הרי שכתבו בפירוש שאין יכול לקדש כשהוא קטן עכ"ל המ"ל. ואני בעניי איני מרגיש בדברי התוס' שחולקים על גוף דין זה על רש"י אבל כוונת התוס' כיון דאין מעשה קטן כלום ואינו יכול לקדש עכשיו אף שיכול לקדש שיחולו לאחר שיגדיל לא מצי עתה משוי שליח אף שיעשה השליח הדבר אחר שיגדיל דכי משוי אינש שליח במלתא דמצי עביד השתא אבל מלתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח ואף דאיכא למדחי שאין זה דומה למ"ש בנזיר דף י"ב ע"א דשם האשה שהיה לה אז בעל היו הקידושין מחוסרים מעשה ולא היה יכול לקדשה עתה כלל אפי' שיחולו אחר הגירושין אבל כאן מקרי מצי עביד השתא שיכול לקדש עתה שיחול לאחר זמן, מ"מ נלע"ד כיון דגם השליחות אינו חל בקטנותו דלא מצי עביד שליח א"כ השליחות אינו חל עד שיגדיל וא"כ השליח בעוד שהמשלח קטן אינו שלוחו כלל ואינו יכול אז לקדש לו אשה אפי' שיחולו הקידושין משיגדיל שעדיין אינו שלוחו וא"כ השליחות אינו חל עד שיגדיל ואז צריך לקדש וא"כ איסור נדות חל קודם ולכן כתבו התוס' שאינו יכול לקדש ולא לעשות שליח עד שיגדיל:

ואף שהמ"ל הקשה באמת על התוס' דמנ"ל להתוס' דלאוקימתא זו מיירי כלל במשוי שליח מ"מ איך שיהיה אנחנו רואים שדעת התוס' דאף לאוקימתא זו לא חזר בו מאוקימתא דשליחות וממילא שפיר הקשו על רש"י. ואדרבה אני אומר מזה יש הוכחה שהתוס' מסכימים לגוף הדין עם רש"י דאל"כ היא גופא קשיא מי הכריחם להזכיר שליחות בקושייתם ואף שסוברים שלא חזר בו משליחות מ"מ לקושייתם לא הוצרכו לזה שהרי גוף הקידושין לאו כלום נינהו, א"ו שהתוס' ג"כ סברי שהקדושין חלים כשיגדל:

ואולם הרשב"א בחידושיו שם ביבמות נראה שחולק על דין זה שהרי הקשה באמת על פירש"י וכתב דאלו שמסרו הקידושין בקטנותן לא עשו ולא כלום ואין הקידושין חלין

אפי' לאחר גדלותן וא"ת דאתי כר"מ דאמר לאחר שאתגייר וכו' יע"ש. הרי שכתב שאינן חלין אפי' כשיגדלו. אכן מדברי הרשב"א בחידושיו בפרק ב"ש (יבמות דף ק"ט ע"ב) גבי קטנה מבואר להדיא שסובר כדברי רש"י ואפי' עדיפא מרש"י דלרש"י איכא למימר דמ"ש רש"י שיחולו ליום המחרת אין כוונתו שמסרו סתם ואנן הוא דפסקינן שיחולו ליום המחרת אלא כוונתו שהקטן אמר כן בפירוש בשעה שקדש שהוא מקדש היום על דעת שיחולו ביום המחרת אבל אם לא פירש כן בהדיא מן הסתם לא אמרינן שיחולו למחר. אבל בדברי חידושי הרשב"א בדף ק"ט בקידושי קטנה מבואר דאפי' קידשה סתם בקטנותה עשאום כאילו התנה בהדיא בשעת הקידושין שכשיגדל יחולו הקידושין מן התורה וא"כ דברי הרשב"א בדף ל"ד עם דבריו בדף ק"ט סתרי אהדדי סתירה גדולה וכבר הרגיש בזה החכם הכולל מוה"ר יעקב כולי בעל ההג"ה במשנה למלך שם. ומה שרצה החכם הנ"ל לתרץ דברי הרשב"א לחלק בין קטן לקטנה לא ידעתי שום סברא לחלק בין הפרקים, הן אמת אם יש מקום לחלק בין קטן לקטנה היינו בקידש סתם דבקטנה כיון דחכמים תיקנו לה קידושין בקטנותה איכא למימר דמתחלה כך תיקנו חכמים שבקטנותה יהיה קידושין מדברי סופרים ולכשתגדל יהיה קידושי תורה וכיון דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש א"כ המקדש היה דעתו שיהיה כמו שכוונו החכמים והוה כאלו התנה כן בשעת הקידושין בפירוש. אבל בקטן שלא תיקנו לו חכמים קידושין כלל והוא מדעתו קידש אם לא פירש בפירוש בשעת הקידושין שיחולו לכשתגדיל אנן דאמרינן דנעשה כאילו פירש כן. ואף שחילוק זה ג"כ הוא קצת דוחק דנימא דחכמים כך תיקנו היינו סובלים דוחק מעט לתרץ דברי מרן הרשב"א אבל כיון שהרשב"א בדף ל"ד חולק על רש"י אפילו בפירש כן בשעת הקידושין שיחולו למחר וסובר הרשב"א דלא מהני ואין הקידושין חלין לא ידעתי שום סברא לחלק בין קטן לקטנה:

ולא עוד אלא שאי אפשר לחלק בזה כלל בין קטן לקטנה דאל"כ יהיה סתירה בדברי הגמרא במס' גיטין דף פ"ה ע"א בעא מיניה רבא מר"נ חוץ מקידושי קטן מהו מי אמרינן השתא מיהא לאו בר הויה הוא או דלמא אתי לכלל הויה א"ל תניתוה קטנה מתגרשת בקידושי אביה אמאי והא בעינן ויצאה והיתה אלא אתיא לכלל הויה ה"נ אתי לכלל הויה. ואם איתא דבקטנה מהני שיחולו כשתגדיל ובקטן לא מהני א"כ מאי ראיה מייתי מקטנה דיכולה תיכף לקבל קידושין שיחולו אחר כך לקטן שאינו יכול לקדש תיכף שיחולו אחר כך אלא ודאי שאין שום חילוק בזה בין קטן לקטנה. אם לא שנאמר דהרשב"א סובר כגרסת ר"ח שם בגיטין דלא גריס כלל הך תניתוה ואנן חזינן דהרשב"א שם בחידושיו לגיטין הביא גרסא שלנו וכתב שהיא גירסת הרמב"ם והביא

גרסת ר"ח ולא הכריע. אכן מה שנלע"ד לתרץ דברי הרשב"א שלא יהיו סתרי אהדדי עפ"י סברת המשנה למלך שהבאתי לעיל דמחוסר שתי שערות לא נקרא מחוסר זמן לחוד דמאן יימר שיביא שערות, אלא שאני שדיתי נרגא בדבריו דממ"נ אם לא יביא שתי שערות אכתי יהיה גדול כשיהיה בן ל"ה שנים, אומר אני כיון דכאן מיירי שגם הנקבות היו קטנות וממ"נ אי נתקדשו שלא ע"י אביהן איך יחולו בם קידושי תורה ואי שיחולו כשיגדלו שמא לא יביאו הנקבות סימני נערות מה אמרת שיחולו כשיגיעו לרוב שנותם הלא אם תגיע לרוב שנותיה ולא תביא שערות א"כ איילונית היא והרי להרבה פוסקים איילונית ודאי קדושי טעות הם. ודוחק לאוקמי בהתנה בפירוש אפילו תמצא איילונית ואם נתקדשו ע"י אביהן איך יחולו כשיגדלו הזכרים שמא לא יביאו שערות מה אמרת הלא יחולו כשיהיה בן ל"ה שנים הלא אז כבר בגרו הנקבות ואיך יחולו אז הקידושין שקיבל אביהן והרי היא לא קבלה כסף קידושין וגם לא נשתעבדה על כסף הזה, עיין בחידושי רשב"א ביבמות דף ק"ט:

אלא דקשיא א"כ בדף ק"ט למה מהני בקטנה להרשב"א לכן נלע"ד דבלא"ה לא קשיא כלל דברי הרשב"א אהדדי, דהרשב"א בדף ל"ד על לשונו של רש"י הקשה שרש"י פירש שמסרו הקידושין שיחולו ליום המחרת וא"כ ודאי שזה מחוסר מעשה הבאת השערות דשמא לא יביאו למחר שערות ומה שכתבתי שעכ"פ יחולו לאחר ל"ה שנים לא מהני בזה שפירש בהדיא שיחולו ליום המחרת. ומ"ש המ"ל דהבאת שערות ביומא דמישלם י"ג לזכר מהני ודאי דלא ס"ל לרשב"א וכמוכח שם מדבריו אח"ז בקושיית הרמב"ן שהביא שם ולכן שפיר הקשה הרשב"א שאין קידושין חלין אף לאחר גדלותן משום דמקרי מחוסר מעשה, ולכן כתב שם אח"ז דלר"מ שפיר מהני כמו לאחר שאתגייר דג"כ מחוסר מעשה אבל בדף ק"ט כתב דהוי כאלו התנה שכשתגדיל יחולו קידושי תורה שם ודאי מהני כיון שלא הגביל זמן א"כ הגדלות ודאי אתי ואינו נקרא מחוסר מעשה ואיילונית לא שכיח ובודאי תביא שערות באיזה זמן. באופן שלדעתי בקטן שקידש ופירש בשעת הקידושין שיחולו כשיגדיל ולא הגביל זמן לגדלותו ליכא שום חולק על רש"י ובודאי חלין כשיגדיל והם קידושי תורה והיינו בקידש בכסף ואפי' כבר הוציאה הכסף קודם שהגדיל וכמ"ש הרשב"א ביבמות דף ק"ט שהרי נשתעבדה על כסף הזה אבל בקידש בביאה או בשטר ונאבד השטר קודם שהגדיל ודאי דלא חלו הקידושין וכל זה בפירש כן בפירוש אבל בקידש סתם בקטנותו ולא פירש בפירוש כנ"ל אף שכתבתי לעיל לחלק בין קטנה לקטן בזה הרי כתבתי שדוחק לחלק אלא שכתבתי לסבול דוחק זה למשכוני נפשין אדרב הוא מרן הרשב"א שלא יהיו דבריו סותרים אהדדי, אבל כיון שכבר העליתי

ארוכה בדברי הרשב"א דבלא"ה דבריו לא סתרי אהדדי שוב נקטינן שאין שום חילוק בין קטן לקטנה ואם אמרינן בקטנה אפי' בסתם דגדלי בהדה דהוי כאלו התנה, גם בקטן אמרינן כן. ומה ששנינו במשנה בקידושין דף נ' ע"ב וכן קטן שקידש מיירי שקידש בשטר או בביאה וכמ"ש למעלה:

ואמנם בקטנה עצמה אי אמרינן בקידשה סתם שהיה דעתו שיחולו קידושי תורה כשתגדל. אני רואה מבוכה בדבר זה, שהנה סברא זו מפי הרשב"א בחידושיו ליבמות דף ק"ט שמענו וכן הוא שם בנימוקי יוסף והם מפרשים בזה הסוגיא שם דקאמר דכי גדלה גדלי בהדה אע"ג דלא בעיל והרי דבר זה עצמו הוא רק הוה אמינא בסוגיא שם והרי חזינן דדחי שם ומסיק בעיל אין לא בעיל לא. הן אמת דרב ששת שם אמר כי ניים ושכיב רב אמרה להא שמעתא ואם הודה ר"ש לפירוקא דרבין בזה נחלקו הקדמונים וע"ש בחידושי הרמב"ן. ודברי רבינו הגדול הרי"ף שם נאחזים בסבך שהרי"ף כתב ולא איפסקא הכא הלכתא בהדיא וחזינא מאן דכתב והא מילתא ספיקא הוא ועבדינן לחומרא דהא תני המקדש את הקטנה קידושיה תלויין ואע"ג דשנינן לה אשנויי לא סמכינן ואי לא בעל וגדלה ונתקדשה לאחר צריכה גט מזה ומזה והאי סברא סברא מעליא היא דגרסינן בפרק יוצא דופן וכו' ומסיק דאי לא בעיל צריכה גט מדרבנן. וזה תמוה דכיון דכתב בתחלת דבריו דהא מלתא ספיקא הוא משמע דספיקא דאורייתא הוא והיאך מסיק דצריכה גט מדרבנן, וכבר הרגיש בזה מהרי"ק בשורש ל"ב ענף ג' ולא העלה ארוכה ועיין בב"ש סימן קנ"ה ס"ק ל"ב. וגם לשונו שכתב דשנינן לה ואשנויי לא סמכינן הוא נבוך דאטו רבין משני איזה שינויא על קושיא דרב ששת הלא רבין דחה דברי ר"ש דר"ש מפרש לברייתא אפי' לא בעיל ורבין דחה דבריו ומפרש לה בבעיל וכך הוה להרי"ף למימר ואע"ג דדחינן לה אדחויי לא סמכינן. וגם שם בגמ' דברי רבין תמוהין אצלי דקאמר הא מלתא דקטנה מתלי תליא וקיימא אי בעיל אין אי לא בעיל לא, והדבר תמוה הלא אי בעינן דוקא בעיל א"כ הטעם הוא שבבעילה הוא מקדש אותה עתה מחדש אבל אין הקידושין הראשונים מתחזקים בביאה זו וא"כ מאי ענין מתלי תליא לכאן. וגם מה דסיים שם דאמרה איהו עדיף מנאי וכו' ועיין ברש"י ובתוס' והוא פלא מה בעי בזה כיון דסובר דלא גדלי בהדה מה צריך טעם לזה. וגם דברי רש"י שם בד"ה מתלי תליא וכו' ולא סמכה דעתה ג"כ תמוהין מה לנו לסמיכות דעת דידה כיון דלא גדלי בהדה במה תתקדש:

ודברי מרנא ורבנא הרמב"ם בזה תמוהים מאד שהרמב"ם בפ"ד מאישות הל' ח' כתב וכיצד מקודשת למיאון וכו' ולמה א"צ גט מפני שאין קידושיה קידושין גמורין מן התורה אלא מד"ס והם תלויין שאם ישבה עם בעלה עד שגדלה גמרו קידושיה ונעשית א"א

גמורה וא"צ לקדשה אחר שגדלה ואם לא רצתה לישב צריכה למאן ותצא בלא גט. ומדכתב רבינו וא"צ לקדשה אחר שגדלה מכלל דמיירי שלא בעלה שאם מיירי שבעלה ומקדש אותה בביאה א"כ הרי מקדש אותה אחר שגדלה ואיך כתב וא"צ לקדשה אחר שגדלה. ומעתה דמיירי שלא בעיל ואפ"ה קאמר הרי היא א"א גמורה וא"צ לחזור ולקדשה מכלל שהיא א"א מן התורה דאל"כ לא שייך א"א גמורה. והה"מ שרצה לדחוק דרצונו בזה שהיא א"א גמורה דלא סגי לה במיאון וצריכה גט אבל לעולם שהוא רק מדברי סופרים, ולפי עניית דעתי אין לשון א"א גמורה סובל פירוש זה. ועוד דא"כ איך סיים וא"צ לקדשה אחר שגדלה הלא אכתי צריך לקדשה שתהיה אשתו מן התורה ולא יהיה תפסי בה קידושין מאיש אחר. והראב"ד באמת פירש כוונת הרמב"ם שהם קידושי תורה והשיג עליו וכתב שאינן אלא מדרבנן ובפ' י"א מגירושין הל' ו' כתב רבינו קטנה שלא מיאנה והגדילה אע"פ שלא בעלה בעלה משנעשית י"ב שנים ויום אחד הרי זו אינה ממאנת שהרי הגדילה וצריכה גט מד"ס וכו', הרי שכתב שם שאם לא בעלה צריכה גט מד"ס וסותר דבריו שכתב בהל' אישות. ועוד תמוהין לי דברי רבינו שם בפ"ד מאישות מ"ש והן תלויין שאם ישבה עם בעלה וכו' במה מיירי אי בלא בעיל לענין שלא תצא בלא גט וכדמפרש הה"מ את דבריו מה ענין ישבה עם בעלה דקאמר ומה חסר אם היה אומר שקידושיה תלויין שאם לא מיאנה עד שגדלה גמרו קידושיה ואינה יכולה למאן וכלשונו בפי"א מגירושין קטנה שלא מיאנה והגדילה וכו', ואם מיירי שנבעלה ולקידושי תורה ג"כ קשה הלשון שישבה עם בעלה וג"כ הל"ל והן תלויין שאם בעלה אחר שגדלה גמרו קידושיה וכו' וכלשונו בפי"א מגירושין הל' ד' שכתב הגיע זמן זה ונבעלה ומה ענין ישבה עם בעלה דקאמר הרמב"ם. וגם סוף דברי רבינו שסיים ואם לא רצתה לישב צריכה למאן ותנשא בלא גט לדעתי דברים הללו תמוהין מאד ועל אימת קאי הך דלא רצתה לישב צריכה למאן. אי קודם שגדלה מאי קמ"ל רבינו בזה והלא כבר כתב זה בהתחלת הל' ח' שאם נתקדשה ולא רצתה לישב עם בעלה צריכה למאן בפני ב' ויוצאה בלא גט. ואם קאי אחר שגדלה קשה היאך תמאן והרי הוא עצמו בפי"א מגירושין כתב קטנה שלא מיאנה והגדילה אע"פ שלא בעלה וכו' הרי זו אינה ממאנת שהרי הגדילה וכו' וכן מבואר במס' נדה דמשהביאה סימנים שוב אינה ממאנת וכמו שהוכיח הרי"ף בשמעתין מסוגיא דפרק יוצא דופן. באופן שדברי הרמב"ם תמוהים מאד:

ולבאר כל חומרא דאיכא בהדא סוגיא הנ"ל אקדים הקדמה אחת. הנה הב"ש בס"ס ל"א ס"ק כ"ב כתב וז"ל וכתב בתשובת מיי' אם אחר שנודע לו שלא היה שוה פרוטה דר עמה כדרך איש ואשתו ולא היו עדי יחוד י"ל דהוי כעדי יחוד. ובתשובת ריב"ש סימן

קצ"ג כתב בשם הרא"ה דהוי כעדי יחוד ובסוף תשובה ו' חולק ע"ז וכתב כל הראשונים כתבו דצריך עדי יחוד ועיין ריש סי' קמ"ט עכ"ל הב"ש. ובסי' קנ"ה סס"ק ל"ב כתב הב"ש בפשיטות כל שדר עמה כדרך איש ואשתו אמרינן שבעיל אע"ג דליכא עדי יחוד. ונראה דהב"ש בשיטת הריב"ש עצמו החליט כן בסי' קנ"ה דהריב"ש בסי' קצ"ב הביא דברי הרא"ה בלי חולק ואדרבה הוא עצמו חיזק דעתו שם עפ"י דברי הרא"ה. והיא גופא קשיא דהריב"ש בסימן ו' דחה דברי הרא"ה בשתי ידים וכתב שזה דעת יחיד וכל הראשונים כתבו שצריכין לעדי יחוד ומזה למד הב"ש דבסי' ו' מיירי הריב"ש שנשאה מתחלה בנימוסי המדינה באופן שלא היה שם שום קידושי יהדות בשום אופן ואח"כ ישב עמה כאיש ואשתו בזה נחלק הריב"ש על הרא"ה, ומינה דהה"ד בקידשה בפחות מש"פ דמזה מיירי הב"ש בס"ס ל"א הביא הב"ש שהריב"ש נחלק על הרא"ה ובסי' קצ"ג דשם מיירי הריב"ש מקטנה שהגדילה והביא דברי הרא"ה ולא נחלק עליהם ולכן גם הב"ש בסי' קנ"ה דמיירי מקטנה שהגדילה הביא דברי הרא"ה לחלוטין בלי חולק אלא שדברי הריב"ש גופא טעמא בעי מה מקום לחלק בזה:

ואני אברר הדברים כשמלה מחוורת כדת של תורה, ואומר אני הא ודאי שסברת הרא"ה נכונה היא דאדם היושב עם אשתו כדרך איש ואשתו הוה כידוע שבעל אותה אפי' ליכא עדי יחוד והכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה. ואמנם אעפ"כ השגת הריב"ש נכונה היא דמה בכך שודאי בעל אותה וגם הוי כידוע שבעל אותה מ"מ מה יועיל זה לקידושין, הן אמת שאנו יודעים שבמשך הזמן בועל אותה אבל קידושין צריך עדות בשעת הקידושין ועל איזה שעה יועיל מה שאנו יודעים שבודאי בעיל אותה ואין אנו יודעים באיזה זמן והלא על הקידושין צריך עדות בשעת הקידושין. ואמנם על הקטנה שהגדילה שפיר נכונים דברי הרא"ה וענין הקטנה כך הוא, דמה דאמרינן דקידושי קטנה מתלי תליא הכוונה הוא כך, בתחלת הסוגיא דר"ל אפי' לא בעיל גדלי בהדה ובזה ודאי צריכין אנו לדברי הרשב"א והנ"י דאמרינן דהוי כאילו התנה שיחולו לאחר שתגדל ואף דלא אמר כן בפירוש אמרינן מסתמא היה דעתו כך. ה"נ בסוף הסוגיא דמסיק רבין הא מלתא דקטנה מתלי תליא אי בעיל אין וכו' הכי פירושו שאנחנו איננו מפרשים מן הסתם שהיתה כוונתו כך אלא מחשבתו ניכר מתוך מעשיו אח"כ והא ודאי שאין אדם חשוד לעשות בעילתו בעילת זנות ואם הוא שוהה עמה אחר שגדלה ובועל אותה בלא עדי יחוד וא"כ אין לומר שמקדשה עתה בביאה שהרי אין כאן עדים ולבעילת זנות ג"כ אינו חשוד אלא בודאי שמתחלה כך היתה כוונתו שכשתגדל יהיה קידושין ההם קידושי תורה וחלו עתה קידושין למפרע משעה שגדלה אפי' קודם שבעלה ואם היה הטעם

שמקדשה עתה בביאה לא היתה נחשבת א"א אלא משעת הבעילה ואילך אבל לפי מ"ש כבר גדלו קידושיה בהדה משעה שגדלה, וכ"ז כשבעיל אחר שגדלה אבל אי לא בעיל כלל לא חיישינן כלל שהיתה כוונתו שיחולו לאחר שתגדל כיון שלא פירש כן בשעת הקידושין וגם עתה אין לנו שום הוכחה לזה לא חיישינן לה ושפיר אתי דינו של הרא"ה בקטנה שהגדילה אבל לא מטעמו שטעמו של הרא"ה הוא משום שמתקדשת עתה שהרי גם בשאר דברים דהיינו בפחות מש"פ וכדומה סובר כן אבל אנן נקטינן דבריו בקטנה דשייך גדלי בהדה קידושיה הראשונים ולכן הריב"ש עצמו בסימן קצ"ג נסתייע מדברי הרא"ה אבל בסימן ו' דלא היו קידושין מתחלה כלל דחה דבריו. וכל זה כשבעיל ולא היו עדי ביאה ולא עדי יחוד אבל אם היו עדי יחוד אז אדרבה אינה נחשבת א"א למפרע מעשה שגדלה אבל נחשבת א"א משעת היחוד בעדים דבזה אין לנו הוכחה שהיה בשעת קידושין הראשונים כוונתו שיחולו אח"כ ואמרינן מדלא פירש כן בשעת קידושין לא היתה זאת כוונתו ומה דבועל עתה ליכא בעילת זנות דכיון דאיכא עדי יחוד הוא מקדשה עתה בביאה ובזה שפיר אתיין דברי רבין שם ביבמות דקאמר קטנה מתלי תליא אי בעיל אין אין כוונתו דבעיל בעדים אלא כוונתו דבעיל בלא עדים וכגוונא דהרא"ה שהוא דר עמה כאיש ואשתו דודאי בעיל ועדים ליכא אלא דאז נגמרו קידושיה הראשונים. ומתורץ מה שהקשיתי על לשון מתלי תליא. באופן דקטנה שהגדילה ובעיל אח"כ בין שהיו עדי יחוד ובין שלא היה עדי יחוד א"א היא מן התורה וצריכה גט מן התורה אלא דבעדי יחוד אינה א"א אלא משעת הבעילה ואילך ומי ששגג ובא עליה קודם לזה אף אחר שגדלה אינו חייב חטאת אבל אם בעלה הבעל בלא עדי יחוד היא א"א דאורייתא למפרע משעה שהגדילה ומי שבא עליה בשוגג אחר שהגדילה חייב חטאת למפרע:

ונבוא לבאר דברי הגמ' דף ק"ט ע"ב בע"מ ר"א מרב מ"ט דר"ג משום דקסבר קידושי קטנה מתלי תליא וכי גדלה גדלי בהדה אע"ג דלא בעיל א"ד משום דקסבר המקדש אחות יבמה וכו' אי בעיל אין וכו' א"ל היינו טעמא דר"ג משום דקסבר המקדש אחות יבמה וכו' אי בעיל אין. והנה לפמ"ש אפי' אם נימא בעיל אין אכתי אין הכרח דסבר המקדש אחות יבמה וכו' רק הטעם כשבעיל איגלאי מלתא למפרע דכבר גדלי בהדה וכמש"ל ומי הכריחו לומר דקסבר המקדש אחות יבמה נפטרה. ונלע"ד דהרי ר"ג סתמא קאמר תמתין עד שתגדיל ותצא זו משום אחות אשה ומשמע בין שהיו עדי יחוד אחר שתגדיל ובין לא היו עדי יחוד בכל אופן תצא זו. ובשלמא אם בסתם גדלי בהדה אפי' לא בעיל ניחא דתיכף שתגדיל תצא זו משום אחות אשה אבל אם אמרינן דע"י הבעילה הוא דאגלאי למפרע דגדלי בהדה ולכך בעיל אין לא בעיל לא קשה אפי' אם בעיל תינח

אם לא היו עדי יחוד ואז ודאי שאינו מקדשה עתה ואיגלאי מלתא למפרע ושפיר תצא משום אחות אשה אבל אם היו שם עדי יחוד א"כ ליכא גילוי מלתא למפרע דשמא עתה הוא דמקדשה בביאה ואיך תצא זו משום אחות אשה הרי לא איגלאי מלתא למפרע שהיתה בשעת נפילה אחות אשה א"ו שאף אם מקדשה עתה מ"מ תצא משום אחות אשה ומוכח דסבר המקדש אחות יבמה נפטרה ולכך משתגדיל בכל ענין תצא משום אחות אשה אי בעיל בין היו עדי יחוד ובין לא היו עדי יחוד. ובזה מתורץ קושית הלח"מ בפ"ד מאישות הלכה ח' יעויין שם ודוק:

אמר רב ששת כי ניים ושכיב רב וכו' א"ל רבין הא מלתא דקטנה מתלי תליא וכו' ומתלי תליא היינו הקידושין הראשונים וכמש"ל וקאמר אי בעיל אין, רצונו באמרו אי בעיל אפי' בלא עדי יחוד כבר הוברר שמתחלה בשעת הקידושין הראשונים היה כוונתו שיחולו משתגדיל ואז באמת כבר גדלי בהדה ואי לא בעיל לא. והנה מלשון ואי לא בעיל לא משמע דאי לא בעיל אפילו תליא אין כאן שגם ספק לא מיחשב וע"ז מסיים ליתן טעם למה לא נחוש עכ"פ לספק וע"ז מסיים דאמרה איהו עדיף מנאי ואנא עדיפנא מיניה דלכאורה דברים הללו אין להם ענין לכאן וכמש"ל. ואמנם כוונתו ליתן טעם למה אין כאן ספק דאכתי ניחוש שמא כיונו מתחלה לזה מסיים דמה בכך אף אם היה תחלת הכוונה לזה הרי לא עדיף ממקדש לאחר שלשים יום הא ודאי שתוך הזמן שניהם יכולים לחזור בהם אם לא אמר מעכשיו והכא מסתמא איהי לא ניחא לה שיחולו דמה לה לצרה זו שהוא יהיה ביכולתו לגרש בגט והיא תהא אגודה בו בשלמא כשנבעלה אמרינן גם עלה מסתמא לא ניחא לה בבעילת זנות ומסתמא משנבעלה איגלאי מלתא למפרע שהיה ניחא לה שיחולו משעת גדלות אבל כשלא נבעלה ואין לנו הוכחה שנתרצית לזה אמרינן מן הסתם דלא ניחא לה שיהיה הוא עדיף מינה ואיהי לא תהא עדיפא מיניה וזהו כוונת רש"י במה דפריש מתלי תליא דלא סמכה דעתה ולכך מן הסתם לא נתרצית שיחולו ממילא משתגדיל. וכ"ז לפירש"י ותוס' בהך איהו עדיף וכו', אבל רבינו האי גאון והראב"ד פירשו שזהו דברי רב ששת יעויין בחידושי הרשב"א שהביא דבריהם ולפי שיטתם נוכל לפרש אי לא בעיל לא היינו דאי לא בעיל אין כאן בירור שגדלי בהדה אבל אפשר דספיקא הוי שמא היה כוונתן מתחלה לזה וממילא גדלי בהדה מכיון שספיקא הוא לכך לא נפקא היבמה בלא חליצה שאינה אחות אשה ודאי. ויצא לנו מזה דבר חדש דאפי' לשיטת רש"י ותוס' שפירשתי לשיטתם דאי לא בעיל אפי' ספק קידושין אין כאן מ"מ הרי מפרש רבין טעמו בצדו דאמרה איהו עדיף וכו' וא"כ אם הוא באופן דלא עדיף

איהו מינה אז אם לא בעיל יש כאן ספק קידושין וא"כ בזה"ז דאיכא חר"ג ואיהו לא עדיף מינה שהרי אינו יכול לגרשה על כרחה א"כ חיישינן גם בלא בעיל לספק קידושין:
ועתה נבוא לבאר דברי רבינו הגדול הרמב"ם דבר דבר על אופנו וגם דברי מרן ראש המדברים הרי"ף זצ"ל. ומתחלה אציעה הצעה אחת מה דקיי"ל דקטנה שהגדילה אף שלא נבעלה בגדלות כלל מ"מ שוב אינה יכולה למאן כמבואר בסוגיא דיוצא דופן טעמא בעי. ומהר"י קולין בשורש ל"ב נדחק בזה מאד וגם רש"י במס' נדה דף מ"ו ע"א נדחק בזה וכתב דגזרינן אולי תמאן אחר שנבעלה בגדלותה. ולפמ"ש דגם בלא בעיל איכא ספיקא שמא גדלי בהדה היה ניחא. אלא דא"כ היה זה ספק תורה ומדוע בלא בעיל והיא כבר בת י"ב שנים אלא שלא הביאה שתי שערות יכולה למאן ולא חיישינן שמא נשרו ולדידי הוי ספק תורה ובודאי שיש לחלק משום דהוי ס"ס. ואמנם אנא אמינא טעם אחר ולא משום ס"ס, דהנה מה שכתבתי דאף בלא בעיל יש ספק שמא גדלי בהדה אני אומר שהיה לנו להתירה משום דמוקמינן לה בחזקת פנויה אלא דאף שיש לה חזקת פנויה מן התורה אבל יש לה חזקת א"א מדרבנן שהרי כבר חלו הקידושין דרבנן בקטנותה וכשהיא באה עתה בגדלותה למאן יש לנו תרי חזקות דסתרי אהדדי דמה"ת יש לה חזקת פנויה וא"א לנו להחזיקה עתה א"א נגד החזקה ומדרבנן יש לה חזקת אישות דרבנן והיא באה עתה להפקיע עצמה מאישות הזה ולמאן אני אומר אוקמה אחזקתה שכבר גדלו בהדה ונשארת אגודה בבעלה ונמצא אין אנו יכולים לחדש בה דבר ונשארת כמו שהיתה א"א דרבנן ולא א"א של תורה ולכך אינה יכולה למאן וזה רק מדרבנן דמדאורייתא אוקמה אחזקתה אבל אם בדקינן לה וחזינן שאין לה שתי שערות לא חיישינן שמא נשרו שאין כאן ספק תורה שמה"ת הרי היא בחזקת פנויה אבל בבעיל ליכא ספיקא שהרי ע"י הבעילה איגלאי מלתא למפרע שודאי גדלי בהדה א"כ אפי' לא הביאה סימנין חיישינן שמא נשרו ועכ"פ מדחזינן שאם הגדילה אף אם לא נבעלה אינה יכולה למאן מכלל דמספקינן שמא גדלי בהדה ומה שמותרת אם ליכא סימנים הוא או מטעם ס"ס ועיין בב"ש סי' קנ"ה סקל"ב שהזכיר ג"כ ס"ס זה. ומה שדחה שם דזה לא מקרי ס"ס כבר כתבתי בגליון הב"ש שם במקומו שאחרי מחילת כבודו לא דק בזה * [הג"ה מבן המחבר ע"ש בספר דגול מרבבה.] או לפמש"ל שההיתר הוא מטעם חזקת פנויה וכנ"ל ועכ"פ זה מוכח דמספקינן שמא גדלי בהדה:
ומעתה כיון שהטעם הקטנה שהגדילה שאינה יכולה למאן אפי' לא נבעלה היינו מטעם הספק שמא גדלי בהדה והיינו שאנו מספקינן שמא תחלת הקידושין שקדשה בקטנותה היה כוונתו שיחולו לאחר שתגדיל. אני אומר דבר חדש שפעמים משכחת שהגדילה

ותמאן אחר שתגדיל דהרי אף אם אמר בפירוש בשעה שקדשה בקטנותה שהוא מקדש אותה עתה ושיחולו לאחר שתגדיל מ"מ לא עדיף מקידש את הגדולה שיחולו הקידושין לאחר שלשים יום שאף שודאי לאחר שלשים יום היא מקודשת גמורה היינו בלא חזרה בה קודם שכלו השלשים יום אבל אם חזרה בה שוב אין הקידושין חלים וכמבואר באה"ע ריש סי' מ"ב, ולכ"ז גם כאן אם הקטנה חזרה בה קודם שהגדילה מהני אפי' אם נתרצית מתחלה בשעת הקידושין שיחולו משתגדיל. ולא תימא אם חזרה בה בעודה בקטנותה א"כ פשיטא דמהני שהחזרה זו היא עצמו המיאון שהרי כל ענין המיאון הוא שתאמר אי אפשי בפלוני בעלי הנה, לא כן הוא והחזרה אינו מיאון וז"ל הרמב"ם בפ"ד מאישות הל' ח' כיצד מקודשת למיאון שאם נתקדשה ולא רצתה לישב עם בעלה צריכה למאן בפני שנים הרי שאף שלא רצתה לישב עם בעלה אפילו הכי לא מהני זה וצריכה למאן דמה שאינה רוצה לישב עמו הוא ראיה שאינה רוצה בו להבא אבל אין זה ראיה שרצונה לעקור הקידושין הראשונים ולכן צריכה למאן ולומר שאינה רוצה שיהיה בעלה כלל או אינה רוצה בקידושי אמה:

ואמנם עכ"פ מה שאינה רוצה לישב עמו הוא עכ"פ ראיה שאין רצונה להשאר עמו ומועיל עכ"פ שלא יחולו מחדש קידושיו כשתגדיל שהרי אי אפשר לקידושין חדשים לחול על כרחה בלי רצונה בשלמא קידושין דרבנן שכבר חלו הם אמרו והם אמרו שצריכה מיאון דוקא ולא מהני בלא זה ופוק חזי דלב"ש צריכה מיאון בפני ב"ד ודוקא בפני בעלה ואטו מי לא מודו ב"ש דאף אם גדלי בהדה שאם אמרה שאין רצונה שיגדלו בהדה דמועיל אף שלא בב"ד ואף שלא בפניו דקידושין מחדש א"א להיות בלי רצונה. ולפ"ז קטנה שלא מיאנה בפירוש אבל אמרה שאין רצונה לדור עמו להבא ואח"כ גדלה אף שצריכה מיאון כיון שלא אמרה רק על להבא מ"מ יכולה למאן גם אחר שגדלה שבזו ליכא חשש כלל שגדלי בהדה ונשאר רק קידושי דרבנן הראשונים ומועיל מיאון:

ובמה שפירשתי דהא דאינה ממאנת כשהגדילה הוא רק מחשש שמא גדלי בהדה יצא לנו דין חדש דמה דקיי"ל דממאנת ביבם אומר אני שביבם יכולה למאן אפי' הגדילה אם הבעל מת בעודה בקטנותה אף שלא מיאנה בבעל וגם אחר מותו לא מיאנה ביבם עד שהגדילה והביאה סימני גדלות ממאנת והולכת דכאן ליכא חשש דגדלי בהדה שאפי' קידשה בפירוש לאשה הרי את מקודשת לי לאחר למ"ד יום ומת תוך הזמן ליכא קידושין שאין קידושין לאחר מיתה ואפי' יש לה אח אינה זקוקה לו כלל וא"כ גם בקטנה זו אפילו אם היה הדין דגדלי בהדה מ"מ כשמת המקדש בקטנותה ודאי לא גדלי ונשאר רק קידושין הראשונים שהן קידושי קטנה וממאנת ביבם אפי' אחר שגדלה. ובזה יש לתרץ

מה שיש לתמוה ביבמות דף ק"ז ע"ב דאמר עולא ממאנת לזיקתו איתיביה רבא לעולא כל שיכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתייבמת ואמאי תמאן השתא. ולכאורה יפלא מאד מה מותיב רבא ודלמא מיירי שכבר גדלה ואינה יכולה למאן ולפמ"ש ניחא דכיון שהבעל מת בקטנותה יכולה היא למאן ביבם אף אחר שגדלה:

ועכשיו אבאר דברי הרי"ף שכתב ולא אפסקא הכא הלכתא בהדיא וחזינן מאן דכתב דהא מלתא ספיקא הוא ועבדינן בה לחומרא דהא תניא המקדש את הקטנה קדושיה תלויין. כוונתו בזה דכיון דתנן קידושיה תלויין אפי' אם תפרש כדמוקי רבין אי בעיל אין וכו' עכ"פ מוכח שאין הכוונה בבעיל שמקדש עתה בביאה א"כ לא שייך תלויין שקידושי הבעילה קידושין חדשים הם א"ו הכוונה בזה דע"י הבעילה איגלאי מלתא שמתחלה כוונו שיגדלו בהדה וכמ"ש לעיל דאם לא היתה כוונתן כן מתחילה לא היה בועל עתה בעילת זנות וממילא עכ"פ חזינן שאם באמת כיונו לזה מהני וגדלה בהדה א"כ אפי' לא בעיל עכ"פ מידי ספיקא לא נפיק שמא כיונו לזה זהו כוונת הרי"ף. וכתב הרי"ף אח"כ וז"ל ואע"ג דשנינן לה כוונתו דרבין בעצמו שני לה ויהיב טעמא למה לא חיישינן לספיקא דאמרה איהו עדיף מנאי וכו' לכך מסתמא, אמרינן דלא נתרצית לזה וכמש"ל לפרש דברי רבין לשיטת רש"י ותוס' אשנויי לא סמכינן וניחא דלא קאמר אדחויי לא סמכינן דלא על מה שדחה דברי רב ששת כוונתו שבזה ודאי הוה סמכינן על רבין דהרי רב נמי סובר הכי ואטו ניחוש לדברי ר"ש נגד רב וק"ו דרבין קאי בשיטת רב אלא הוא הדבר שכתבתי דבדברי רב אין לנו הכרע דבלא בעיל ליכא אפי' ספק ואף דגם רב קאמר אי לא בעיל לא יש לפרש אי לא בעיל לא מפטרא צרתה דמספיקא לא נפקא בלא חליצה אבל רבין מדמסיים איהו עדיף וכו' מוכח דסובר אי לא בעיל לא דאפי' ספיקא לא הוה ולכן הוצרך לתרץ וליתן טעם למה וכתב הרי"ף דאשנויי לא סמכינן וע"ז שוב שפיר כתב הרי"ף וסברא מעליא היא דגרסי' בהדיא בפ' יוצא דופן וכו' ושמעינן מיניה דקטנה שלא מיאנה והגדילה אעפ"י שלא נבעלה אחר שגדלה אינה יוצאה במיאון וכו' ועיקר ראייתו דלמה לא תצא במיאון א"ו דחיישינן דלמא מתחלה כיונו שיחולו לאחר שתגדיל וכמש"ל ואעפ"כ שפיר כתב הרי"ף דצריכה רק גט מדרבנן משום דמדאורייתא מוקמינן לה אחזקה וכנ"ל, ובזה מתורץ גם תמיהת הב"ש בסי' קנ"ה סקל"ב יע"ש. ולפמ"ש שמה שאינה ממאנת בגדלותה הוא משום דגדלי בהדה א"כ קטנה שנתקדשה בקדושי שטר בקטנותה והשטר נשרף או נקרע או אם נתקדשה בביאה יכולה למאן אף אחר שהביאה הסימנים אם לא נבעלה משנעשית בת שתים עשרה שנים ואולי לא רצו לחלק בזה והשוו מדתן שלא תמאן אחר שהביאה שתי שערות:

ונבוא לבאר דברי רבינו הרמב"ם בכל המקומות. והנה בפ"ד מאישות הל' ח' כתב כיצד מקודשת למיאון וכו' שאין קידושיה קידושין גמורים מד"ת אלא מד"ס והן תלוין שאם ישבה עם בעלה עד שגדלה גמרו קידושיה וכו'. כוונתו באמרו עד שגדלה עד ועד בכלל שגם אחר שגדלה ישבה עם בעלה, ורצונו באמרו ישבה עם בעלה שהיו כאיש ואשתו וכמו תמתין עד שתגדיל שאמר ר"ג ביבמות דף ק"ט ע"א במשנה שרצונו עד שתגדיל ועד בכלל שהרי מוקי לה בגמ' כשבעיל והרי הבעילה היינו אחר שכבר גדלה. כן כוונת הרמב"ם כאן שישבה עם בעלה גם אחר שגדלה וכיון שיושבת עמו כאיש ואשתו מסתמא נבעלה כדברי הרא"ה. וכבר כתבתי דאפי' אין כאן עדי יחוד מיירי ולהכי לא הזכיר הרמב"ם כאן שבעל בפני עדים כמו שהזכיר בסוף פ"ז ואפי' הבעילה עצמה לא הזכיר משום דכאן אין הבעילה קידושין מחדש שיהיה צריך שתהיה בעדים אבל הבעילה היא אות שכבר כוונו בשעת קידושין הראשונים שיחולו משתגדיל וגמרו קידושין הראשונים ובעינן רק שנדע בודאי שבעיל וכיון שיושבים יחד כאיש ואשתו זהו הידיעה שבועל כאיש ואשתו ולכן כתב הרמב"ם וגמרו קידושיה ונעשית א"א גמורה וא"צ לחזור ולקדשה והכל נכון, שאף שמיירי שבעיל בגדלותה מ"מ אין הבעילה זו קידושין מחדש שהרי אין כאן עדי יחוד אלא היא עדות על הכוונה בקידושין הראשונים. ומ"ש אח"כ ואם לא רצתה לישב עם בעלה כוונתו בזה שקודם שגדלה כבר לא רצתה לישב עם בעלה ואף שאין זה עדיין מיאון וכמ"ש שהמיאון צריך שתאמר דבר שעוקרת הקידושין הראשונים כגון אי אפשי בקדושי אמי או אף אם אומרת אי אפשי בפלוני בעלי ג"כ היא אומרת שאין רצונה שיהיה בעלה אבל מה שלא רצתה לישב עמו הוא ראיה על להבא אבל אכתי אינו מיאון על קידושין הראשונים אלא שאעפ"כ כבר הועיל לה מה שלא רצתה לישב עמו ששוב א"א שיחולו קידושי תורה שיגדלו בהדה על כרחה וכיון שיצאנו מחשש זה שוב יכולה למאן אף אחר שגדלה. וזהו שסיים הרמב"ם צריכה למאן היינו אפי' אחר שגדלה יוצאה במיאון וא"צ גט. ובפי"א מגירושין הל' ו' שכתב קטנה שלא מיאנה והגדילה אעפ"י שלא בעלה בעלה משנעשית בת י"ב שנים ויום אחד אינה ממאנת שהרי הגדילה, שם לא כתב שלא רצתה לישב עם בעלה אלא כתב שלא בעלה בעלה והיינו במקרה שלא אירע שבעלה וא"כ שפיר יש להסתפק שמא גדלו בהדה ולכן שוב אינה ממאנת ובזה אתיין כל דברי הרמב"ם כהוגן ומתפרשים כדת של תורה אין אונס. הארכנו קצת לבאר דברי הרשב"א בחידושיו שלא יהיו סתרי אהדדי ולבאר דברי רש"י ותוס' ביבמות דף ל"ד ע"א ולבאר דברי הרי"ף בפ' ב"ש ולבאר דברי הרמב"ם בכל המקומות:

ומעתה פירות הנושרין מדברינו להלכה שקטן שקידש קטנה ופירשו בפירוש בשעת הקידושין שרצונם שיחולו קידושי תורה לאחר שיגדלו ולא חזרו בהם קודם גדלות הדבר מפורש ברש"י שהקידושין חלים לאחר שגדלו ונעשית א"א של תורה וגם הרשב"א סובר כן וגם התוס' מודים בזה וגם מדברי הרי"ף והרמב"ם הדבר מבואר. ובגדול שקידש קטנה ולא פירש בפירוש כנ"ל והגדילה ולא מיחתה ולא נבעלה אחר שגדלה יש ספק שמא גדלו בהדה וכמו שהוכחתי מדברי הרי"ף והרמב"ם, [ומזה מוכח דהבאת שערות לא מקרי מחוסר מעשה רק נקרא מחוסר זמן, והטעם נלע"ד שמן הסתם דרכם להביא שערות שהרי רבא אמר שא"צ אפי' בדיקה דחזקה שהביאה סימנין ואף דלא סמכינן על חזקה זו לחליצה מ"מ לא מקרי מחוסר מעשה], ואעפ"י שיש ספק בזה שמא גדלי בהדה מ"מ אין כאן א"א דאורייתא משום דלגבי קידושי תורה מוקמינן לה אחזקת פנויה אבל מועיל ספק זה שלא תצא במיאון ונשארת בחזקת שהיתה עד עתה מקודשת מדרבנן:

ולפ"ז קטן שקידש אפי' גדולה סתם ולא פירש בפירוש ובקטן אפילו קידושי דרבנן אין לו א"כ אפי' הגדיל אם לא בעיל היא פנויה גמורה דמוקמינן לה אחזקתה, וכ"ז בודאי לא בעיל אבל אם יש ספק אם בעיל והיינו שיש ספק שמא היו עדי יחוד א"כ הרי זו א"א דיש כאן ס"ס להחמיר שמא מתחלה כוונו שיגדלו בהדה וא"ת לא כוונו שמא בעיל עתה בעדי יחוד וקידשה עתה. ולא תאמר שאלו שני ספיקות אינם אלא אחד שמא נתקדשה שמא לא נתקדשה. לא כן הוא ויש נפקותא וכך אנו אומרים שמא בעלה וקידשה בבעילה זו והרי היא בעולה וא"א ואם ימות בעלה הכהן ואחיו יהיה כה"ג אסורה לו מן התורה אפי' ביאה ראשונה דאין עשה דוחה ל"ת ועשה וא"ת שלא בעיל ועדיין בתולה היא ואם ימות בעלה תהיה מותרת לאחיו אפילו יהיה כה"ג מ"מ שמא גדלו הקידושין בהדה ואסורה לעלמא ותהיה מותרת ליבמה אף אם יהיה כה"ג תהיה מותרת לו מן התורה רק מדרבנן גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה ואף שאין לנו עתה כה"ג שוב מקרי ס"ס ועיין בש"ך בכללי ס"ס סי' י"א וי"ב ורואה אני הדברים ק"ו, ועוד הרי אנו מצפים בכל שנה שיבנה בה"מ. ואמנם גוף דבר זה לומר בקטנה שיושבת תחת בעלה מקטנותה לאחר שהגדילה הן הן עדי יחוד וכו' אינו מוסכם אצלי ויש לי בזה דברים ולא הבאתים עדיין בכור הבחינה כל הצורך ולכן לא אעמיד יסוד על ס"ס הנ"ל וכשבעל הן קטנה שהגדילה והן קטן שהגדיל ליכא ספיקא דודאי עכ"פ היא א"א דאורייתא אלא שאם יש כאן עדי יחוד באופן שיהיה מקום לומר הן הן עדי יחוד אז היא מקודשת מכאן ואילך בודאי ואם לא היו עדי יחוד אז היא א"א למפרע משעת גדלות בלי שום ספק וכאשר הוכחתי מסוגיא דפ' ב"ש ודברי הרמב"ם, ואם הוא יושב עם אשתו כאיש ואשתו בזה

הכל מודים להרא"ה דסמכינן שבודאי בעיל ולא בעינן עדי יחוד כלל וגם הריב"ש מודה בזה לפי שאין הביאה זו קידושין חדשים:

ועוד אני אומר הצעה אחת מה שנלע"ד וזהו, שמה שאמרינן שגדלי בהדה ופי' הרשב"א והנ"י דהוי כאילו התנה שכשתגדל יגדלו בהדה. אני אומר שאם אנו יודעים שכשתגדל ישאר עמה על סמך קידושין הללו ולא יקדשנה מחדש ואנו יודעים בודאי שזה היה דעתו בשעת קידושין הראשונים זה הוא עצמו כאילו התנה שיחולו הקידושין אז דאל"כ על איזה סמך נשאר עמה לאחר שגדלה שהרי אף שבעילת קטנה אינה בעילת זנות שחכמים תקנו לה נישואין מ"מ היינו כל זמן שלא הגדילה אבל תיכף שהגדילה אם בא עליה על סמך קידושין דרבנן היא בעילת זנות דהרי להכי סבר רב שקטנה שהגדילה ונשאת שא"צ גט ומוקי לה בבעיל והטעם דודאי בעיל לשם קידושין משום דאינו עושה בעילתו בעילת זנות כדמוכח בכתובות דף ע"ז ע"א דקאמר דטעמיה דרב משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וקאמר והא פליגי בה חדא זימנא משמע דגם בזה הטעם משום בעילת זנות. הן אמת שלפמ"ש התוס' שם בד"ה בההיא משמע דזהו עצמו הצריכותא דמסיק דבקטנה ליכא בעילת זנות מ"מ רש"י שם ביבמות דף ק"י דמוחק הגירסא דשם א"כ נשאר גם בקטנה זה הטעם. ואפי' להתוס' איכא למימר דלצריכותא הוא דאמר כן אבל לא שהאמת הוא כן שרב יודה בזה דלא מיחשב זנות ובפרט לפ"מ שהוכחתי מדברי הגמ' דף ק"ט ע"ב ביבמות דמתלי תליין מוכח דבעיל הוא הטעם דאיגלאי למפרע שכוונתו שיגדלו עמה דאל"כ לא היה בעיל בעילת זנות. ואפי' לפי דברי התוס' מ"מ עכ"פ טעמיה דרב שמסתמא אינו רוצה להיות עמה בשביל קדושי דרבנן לחוד כשיש בידו לעשות קידושי תורה א"כ הה"ד אם היה ידוע לנו שבשעה ראשונה כשקדשה היה דעתם להשאר כך תמיד ושלא לקדש מחדש לאחר הגדלות א"כ ג"כ ודאי שעתה כוונתו לזה הרי הוא כאלו פירש שיחולו אז שהרי הוא רוצה להשאר עמה כך אבל אנן הוא דמחזקינן לספק כשלא בעיל דשמא באמת היה דעתו או דעתה לעשות קידושין אחרים כשתגדיל ואם זה הוא בקטנה הנה בקטן שודאי לא תיקנו לו רבנן קידושין ואפי' לדעת התוס' והרא"ש דלא חשיב ביאת זנות מ"מ קידושין ונישואין לא תיקנו לו וכמבואר בדברי התוס' בשילהי האשה רבה וברא"ש פ' שני דקידושין סי' ח' וא"כ אף שבעודו בקטנותו ליכא איסורא שא"א לו אז לעשות קידושין גמורים כלל ואפי' קידושי סופרים אבל תיכף כשיגדיל הא ודאי שאף אם נימא שאינו זנות מ"מ ודאי שעובר בעשה שהרי אלו המתירים הפילגש נתקשו דאטו מי עדיף פילגש מכלה בלא ברכה, ותירץ הרמב"ם דדוקא כשרצונו שתהיה קנויה לו לכל דבר אז אמרה התורה שיקדש תחלה וכו' עיין

בב"ש סי' כ"ו ססק"ב וא"כ אחר שנתגדל ואפשר לו לקדש ונשאר עמה בלא קידושין ודאי שעובר בעשה לכ"ע ואם אנו יודעים שמתחלה נשאה אדעתא דהכי שלא יקדשה מחדש הרי הוא כאלו פירש שיחולו אח"כ. ואם אין אתה אומר כן אתה עושה הרבה נשים תחת בעליהן במדינת פולין שדרים כל ימיהם בלי קידושין דבמדינת פולין שכיחי מאד קידושי קטן ומעולם לא שמענו ששום אחד אחר שהגדיל קידש מחדש או שהיה מיחד עדי יחוד לזה אחר שהגדיל וא"כ המה כל ימיהם בלי קידושין כפנוי וכפנויה יחדיו והא ודאי כל זמן שהוא קטן אינו עובר בעשה לא הוא ולא היא דהתורה אמרה עשה זה כשאפשר לקדש אבל כשלא אפשר ליכא עשה אבל תיכף משהגדיל חל עשה זו ואיך שתקו כל חכמי הדורות במדינה ההיא אשר מעולם אנשי שם גדולי הדור, ואנו רואים שגם הגדולים שם עצמם משיאים בניהם קודם לפרקן ונשארים כך כל ימיהם. א"ו הוא הדבר אשר דברתי כיון שמתחלה הוא נושא אותה להשאר עמה כל ימיהם הרי הוא עצמו התנאי שיחולו לאחר שיגדיל:

וא"כ אשה זו אפילו היה ידוע לנו שלא בעיל היתה אשת איש שהרי הוכחתי ששם בפולין ודאי אדעתא דהכי מקדש ואין זה דומה להך עובדא דק"ק בענדין אשר הזכרתי בנודע ביהודה סי' ס"ב ששם כבר נולדו ביניהם קטטות ומריבות קודם שהגדיל וא"כ מה בכך דהוי כאילו התנה והרי אפי' התנו בפירוש מ"מ כל אחד יכול לחזור קודם שיחולו דהיינו קודם הגדלות והרי כבר לא היתה חפיצה בו ולכן ליכא שם חשש הזה. ובסי' ס"א שם באמת לא התרתי מטעמים אחרים יעויין שם וא"כ היתה אשה זו אסורה אפי' ודאי לא בעיל, הא חדא. ועוד כיון שהיו דרים כאיש ואשתו כבר כתבתי דבזה הכל מודים להרא"ה שא"צ לעדי יחוד ובודאי בעיל ואיגלאי מלתא למפרע שמיום שהגדיל נגמרו הקידושין ולסמוך על דבריה שלא בעל כבר כתבתי בנודע ביהודה סי' ס"א שקשה מאד לסמוך על דבריה ולא רציתי להתיר ואף שהיה לי שם עוד סברא להקל שהרי מת ולא נבדק ואולי לא הגדיל כלל דחזקה דרבא לאו כודאי הוא שהרי לא מהני לחליצה ואפ"ה לא רציתי להתיר ק"ו בזו שהיום או למחר יבוא הבעל ונמצא בו סימני גדלות ואז למפרע הוא ודאי גדול מיום ששלמו לו י"ג שנים ויום אחד ואיך נתיר את זו. לכן מן השמים ירחמו על אשה זו ואני לא מצאתי לה היתר. והנלע"ד כתבתי. דברי אהובכם הדן לפניכם. ומשפט הבחירה לכם ולברר הדברים, והיה זה שלום:

תשובה נג

תשובה

ואלה דברי כבוד בני הרב הגדול החכם השלם מו"ה יעקבקא סג"ל:

שמחת תורה, נתמלא בית אורה, בהגיע דברי קדשו מן מחרת יוה"כ ותוכו רצוף רצפת בהט וששׁ אנכי על אמרותיו האירו ברקיו תבל, בעניני העגונה ואותי צוה לאמר שים עינך וראה זה חידוש הוא, ואנכי בעניי כבדו עיני מראות באור פני חמה, לית אנא אפי' בר בי רב דחד יומא, לא יאומן כי יסופר גודל הטרדות המבהילים אותי יום יום גם לילה לא שכב לבי ותדד שנתי מעיני מדי העבודה בצוק העתים הללו ושמעתא בעי צלותא. אמנם לעשות רצונו חפצתי ושמתי עיני על תשובה זו כעובר אורח וחבילתו על כתפו עומד לפוש גבי כותלי בה"מ ובקצה משענתי טעמתי מיערת דבש ונופת צוף אמריו ולמען יהיה לו לעדה על מקרא מגילה הצנתי לי סימנים דאורייתא להביא לפניו מפרי עטי ואתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני. ואני באהבתו בטחתי יתמוך דברי ויכלכל אותם שיהא בם כדי תפיסת ידים הבאים מחמת ספר:

מתורתו של יחזקאל למדנו דמ"ש קידושי קטנה מתלי תלו היינו אי בעיל לכשתגדל איגלאי מלתא למפרע כי תחלת הקידושין היו אז לכשתגדיל וכאילו פירש כן בפירוש בשעת הקידושין וכמ"ש הנ"י יבמות דף ק"ט ואי לא בעיל אז איגלאי מלתא כי לא היתה כזאת כוונתו בשעת הקידושין והדברים עתיקין מרפסין איגרין מישרים הרים ומפרקים סלעי המחלוקת בהרמב"ם והרי"ף. ולכאורה קשה הדבר לאמרו שהרי העדים שהיו בשעת הקידושין לא ירדו אז לסוף דעתו אם כיון לקדשה לכשתגדיל או לא וא"כ אין כאן עדות קידושין בשלמא הנ"י שכתב בהחלט דכל קדושי קטנה הם כאילו פירש שמקדשה לאחר שתגדיל שפיר נוכל לומר שגם להעדים הוי כאילו שמעו שאומר כן בשעת הקידושין בפירוש אבל אאמ"ו שרוצה להוסיף נופך לומר דלפי מסקנת הגמ' הדבר תלוי בגילוי דעתו לכשתגדיל אי בעיל אז או לא א"כ לא ידעו העדים בשעת הקידושין תכלית כוונתו:

אמנם לא מצאתי מפורש אי בעינן בעדי קידושין שהם ידעו דבר ברור ואופני הקידושין היאך היה, והנה היה מקום אתי לומר דסגי באשר ראו נתינת הכסף מידו לידה לשם קידושין אפי' לא ידעו ולא שמעו פרטי הדברים ולא נודע להם בתחלה אם הקידושין סופן להתקיים או לא שהרי פשוט הוא דגבי קידושי תנאי לא בעינן שאותן עדי הקידושין הן הן יהיו עדי קיום התנאי בעצמן ולכאורה מאי מהני עדותן כיון שעדיין לא ידעו אם יש כאן קידושין שהרי הדבר תלוי בתנאי וא"כ אפי' עדים אחרים מעידים שנתקיים התנאי לא יועיל כאן דכל כת מעידה רק חצי דבר שהרי הני דידעו מכסף הקידושין עדיין לא ידעו אי נתקדשה והני דידעו מקיום התנאי לא ראו עסק הקידושין ואין שום כת מעידה שהיא אשת איש וכן לרוב הפוסקים לא בעינן שהעדים ידעו אם יש בהקידושין ש"פ

או אם הוא קרוב לה, א"ו כל שראו העדים נתינת הכסף לשם קידושין אפי' לא ידעו אם סוף נתינה זו להיות בה קידושין קיימים אם אח"כ נודע לנו כי היה באופן מועיל הרי זה גילוי מלתא דהוו קידושין וא"כ גם גבי קדושי קטנה נוכל לומר אם אח"כ ע"י משבעיל משהגדילה איגלאי מלתא דהוי כאילו קדשה אז בפירוש לאחר שתגדיל מהני מה שראו העדים נתינת הקידושין בעת ההיא. ומה שכתב רמ"א ס"ס ל"ח הוא דוקא אם יש הכחשה ביניהם בענין קיום התנאי או שעכ"פ אחד אומר איני יודע ולא מצרכינן גבי קיום התנאי סהדי אלא לשקרי אבל אם שניהם מודים שנתקיים התנאי אפי' לא היה שום עד בשעת הקיום נתחזקו הקידושין למפרע האף שעדי קידושין לא ראו עסק הקידושין בהחלט שהרי אז עדיין היו תלוים ועומדים ברפיון קיום התנאי וכן גבי מחילת התנאי כתב הרמב"ם פ"ז מהל' אישות הלכה כ"ג דלא בעינן עדים ואפי' בטלו בינו ובינה וכתב הר"ן והמ"מ כי רבינו הוציא דין זה מסוגיא דכתובות דף ע"ב דאמר אביי לא תימא טעמא דרב וכו' ולכאורה אין כאן מקום מוצא לדין זה שהרי נוכל לפרש כנסה סתם בעדים וכמ"ש הראב"ד:

אמנם העולה על רוחי הוא כי הנה כל עמודי עולם נתווכחו בפירוש סוגיא זו. רש"י ז"ל פירש ל"ת טעמא דרב וכו' דהנ"מ הוא לענין כתובה ותפסו עליו תוס' והר"ן בכמה קושיות ופירשו הם ל"ת טעמא דרב משום דאחולי אחליה לתנאיה וא"כ כנסה סתם היינו אפי' לא בעיל אלא טעמא דרב משום שאין אדם וכו' והיינו דוקא אי בעיל ע"ש הסוגיא. מעתה נחזי אנן כיון דרש"י ז"ל נכנס בדוחקין ונטה לו מפירוש התוס' והר"ן ע"כ לומר דלא מסתבר ליה לומר שיהא שום הו"א לפרש כנסה סתם היינו כנסה בלא ביאה. ואחרי הצעה זו אמינא דהרמב"ם ז"ל אחז החבל בתרין ראשין היינו כי פירוש מלת כנסה סתם הוה משמע ליה כניסה שלימה והיינו בבעיל ובגלל הדבר הזה לא מצא מקום לפרש הסוגיא כפירוש התוס' והר"ן וגם בפירש"י לא בחר מכח קושית התוס' והר"ן. ומפאת כן מדעתו עביד פירושא בסוגיא זו הכי לא תימא טעמא דרב משום דמחיל לתנאי וא"כ אפי' כנסה בלא עדים רק ששניהם מודים שכנסה סתם ממילא חלו קידושין הראשונים אלא טעמא דרב משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמיר ובעיל עתה לשם קידושין וא"כ ע"כ צריך עדי יחוד עכ"פ בשעת כניסה. ואין להקשות מאי פסקא משום דא"א עושה בעילתו בעילת זנות מקדשה עתה בביאה זו אימא דמחיל לתנאי שלא יהא בעילת זנות ובפרט היכי דליכא עדי יחוד דע"כ אין כאן קידושין חדשים עכ"פ נימא דמחיל לתנאי כי היכי דלא ליהוי בעילתו בעילת זנות זה אינו כיון דלא אלימא חזקה זו להוציא עליה כתובה כמ"ש הר"ן וא"כ אפילו נימא דמחיל לתנאי מכל מקום הוי הוי בעילת זנות

משום כלה בלא כתובה וכמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' אישות וכיון דגם במחילת התנאי אכתי לא פליט ליה מביאת איסור לא אמרינן חזקה זו, אמנם ביש עדי יחוד אז אמרינן חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כיון שבידו לקדשה עתה ולעשותה בעילת מצוה שתהא מצוה ביאה זו אירוסין עושה ואז אין כאן איסור מפאת חסרון הכתובה. ואם פירש הרמב"ם סוגיא זו כדברים האלה דהנ"מ הוא לענין עדי כניסה שפיר יצא לו לרבינו מכאן דלא בעינן עדים בשעת מחילת התנאי, ודוק היטב:

וע"פ האמור בענין יבואר ג"כ דברי תוס' שם בכתובות ד"ה אלא טעמא דרב וז"ל, וצריך לפרש שמחמת כן מתכוין לקדשה בביאה זו דאם נפרש וכו' א"כ מאי פריך תנינא ח"ז הלא התם מקודשת משום שבעיל לשם קידושין והכא מקודשת מחמת קידושין הראשונים עכ"ל ע"ש, וכ"כ הר"ן שם דע"כ צ"ל דבעיל לשום קידושין מדפריך והא איפליגו חדא זימנא. והנה הדבר צריך ביאור דאכתי היא גופא קשיא מנ"ל להמקשן להקשות והא תנינא חדא זימנא אימא דהכא טעמא אחרינא איכא משום דמחיל וחלו קידושין הראשונים והתם טעמא אחרינא משום שמקדשה עתה כקושית התוס', א"ו כמו שכתבתי דכאן א"א לומר דמחיל לתנאי וגומר קידושין הראשונים דא"כ אכתי פגע בביאת איסור מפאת כלה בלא כתובה כנ"ל וע"כ לפרש שמקדשה עתה מחדש ומקשה הגמרא שפיר והא איפלגו בה חדא זימנא, ודוק כי נכון הוא בס"ד:

ומדי דברי בסוגיא זו זכור אזכור מה שעלה במצודתי כבר לתרץ שיטת רש"י בסוגיא זו דכתובות, דהנה התוס' הקשו מאי קאמר ל"ת טעמא דרב משום דאחולי אחיל לתנאי ויהא לה כתובה פשיטא דלא תימא הכי דהרי משנתנו תנן תצא בלא כתובה והר"ן הקשה איך ס"ד דבאומד דעת שמא אחיל לתנאי תוציא כתובה ע"ש. ואני אוסיף להפלא על לשון רש"י אשר נודע בשערים המצויינים בהלכה כי רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו כסלת נקי שפת יתר לא נמצא בו וכאן כתב רש"י לכאורה שתי תיבות אך למותר שכתב וכתובה בעי למיתב לה אם מגרשה ולפי הנראה היה מספיק דיבור וכתובה בעי למיתב לה. אמנם דברי רש"י אלו הם תפוחי זהב במשכיות חכמה דבר דבור על אופנו דהנה בקידושין דף ס"ה איתא היא אומרת קדשתני וכו' כופין אותו לגרש ומסיק שם אמר רב ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובתה ופירש"י משום דגלי דעתיה שקידשה ע"ש. וא"כ גם פה כוונת רש"י הכי הוא לא תימא וכו' וכתובה בעי למיתב לה אם מגרשה היינו שבא לגרשה מחדש דאז הוי כמודה שמחיל לתנאי דאל"כ למה לו לגרשה אלא טעמא דרב וכו', ודוק היטב כי הדברים ברורים כפתור ופרח:

נחזור לענייננו דרש"י ותוס' ור"ן כלם פירשו דמחמת חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות מקדשה עתה מחדש ולא רצו לפרש שמחמת כן מוחל לתנאי וחלין קידושין הראשונים משום דא"כ לא היה מקום לקושית הגמרא והא איפלגו בה חדא זימנא, ואולם לדברי אאמ"ו הגאון נר"ו לפי מה שהעלה מרגניתא לפרש מה דאמרו קידושי קטנה מתלי תלו אי בעיל וכו' היינו כי אז איגלאי מלתא שתחלת הקידושין היו לאחר שתגדיל וחלין למפרע קידושי כסף הראשונים א"כ כל הני אבות העולם תחת אשר חשבו להציע ולישר הדרך להמקשן המה סגרו לפניו המדבר עד כי לפי פירושם אדרבה אין מקום לקושית הגמרא והא איפלגו בה חדא זימנא דהרי לפי דברי אאמ"ו התם טעמא אחרינא איכא שמקודשת מחמת קידושין הראשונים והכא פירשו המפרשים הנ"ל שמקדשה עתה בביאה ועינינו הרואות שהיה פשוט בעיניהם דגבי קידושי קטנה ודאי אין חשש קידושין הראשונים רק חזקה שקדשה עתה משהגדילה וכמ"ש התוס' הנ"ל וכן רש"י בכתובות וביבמות בפירוש אמר דכי בעיל משהגדילה לשם קידושין בעיל והיינו דלא כפירוש אאמ"ו הגאון נר"ו. ודוחק לומר דרש"י מיירי בדאיכא עדי יחוד. וגם דברי תוס' והר"ן הנ"ל ודאי מתנגדים לאאמ"ו:

ומה שרוצה אאמ"ו הגאון נר"ו לבאר דברי הרמב"ם פ"ז מהל' אישות הלכה ה' הנה לא כן יגיד עליו רעו דברי הרמב"ם באותו פרק הל' ט"ז גבי שפחה חרופה כתב רבינו ג"כ כדברים האלה וז"ל וכיון שנשתחררה גמרו קדושיה כקידושי קטנה שגדלה וא"צ לקדשה קידושין אחרים ושם ודאי אי אפשר לומר דמהוי כאלו קדשה אחר שתשתחרר דזה ודאי לא מהני משום דמחוסר מעשה. ומה שרצה אאמ"ו להרחיב גבולי סברתו עוד לומר דגם קידושי קטן תלוים ואי בעיל הוה כאלו פירש שמקדשה לאחר שיגדיל. אם אמנם סמוכין דיליה מדברי רש"י כראי מוצקים מ"מ עינינו רואות דעת מרן הרמב"ם ז"ל לא ס"ל כן ואפילו יהיבנא כי גבי קידושי קטנה כוונת הרמב"ם כפי מה שפירש אאמ"ו מ"מ גבי קידושי קטן ודאי לא כן הוא שהרי בפ"ז מהל' גירושין כתב וז"ל וקטנה אינה עושה שליח לקבלה וכו' מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידים על קטן שאינו בן דעת, וצריך לתת לב לדברי רבינו איך תיקנו קידושין לקטנה נהי דאית לה יד מ"מ הרי אין לה עדים כנ"ל אלא דצ"ל דהם אמרו והם אמרו דחכמים תיקנו שיועיל עדות קידושי קטנה או שהעדים אינם מעידים על מעשה הקטנה רק מעידים שפלוני קידש את פלונית וא"כ גבי קידושי קטן אפי' אם מקדש לכשיגדיל מ"מ אין כאן עדות קידושין ואולי זה היה כוונת הרשב"א לחלק בין קטן לקטנה:

כתב הרשב"א בתשובה ס"ס תש"ו וז"ל ואפי' את"ל שאם אמר לה בפירוש התקדשי לי לאחר שאגרשך וכו' מ"מ כל שלא אמר כן בפירוש אפי' אומר לכך כוונתי וכן היה בדעתי ובכך קדשתיה אין משגיחין בדבריו כלל דדברים שבלב אינן דברים ועוד שקידושין אינם אלא לפני עדים ובעדים תליא מלתא דאילו בלא עדים אפי' שניהם מודים לא מהני הלכך כל שלא שמעו העדים ולא כוונו לכך אינו כלום עכ"ל. וא"כ ודאי שלא היה כוונת הרשב"א לפרש קידושי קטנה מתלי תלו אי בעיל וכו' כמ"ש אאמ"ו וגם קידושי קטן במדינה זו עינינו רואות הרבה מחדשים הנשואין לכשיגדל וא"כ מתחלת הקידושין אין כאן גילוי דעת בהחלט והוי דברים שבלב ואין כאן עדות קידושין:

וישים נא אאמ"ו הגאון האמיתי נר"ו עינו הבדולח בהגב"ע שם נאמר כי בשעת החתונה הגבילו צד החתן זמן ועת שנעשה ב"מ למען יחדשו אז הנישואין וגם אבי העלובה נדר ביום שמחת לבו לעשות להם כירה גדולה לשמוח בשמחת נישואין שניים לכשיגיע לכלל שנים ויהא בר מצוה וא"כ יש מקום לפתח כבלי עיגון מן העלובה דא המיללת וקולה נשמע למרחוק. ויהא חלקי מן התוקע עצמו לדבר הלכה זו וצדיק באמונתו יחיה נפש הגלמודה ונפש אביה ואמה חוט המשולש בקול בכיה כי ערירים ימותו הן הורים כדונג נמס לבם בדמעת העשוקים הנאנחים האלה. וה' יאיר עיניהם להוציא כאור כחא דהיתרא וזכינו לשמוע דברי חכמים ללמוד וללמד לשמור ולעשות נחת רוח לאאמ"ו הגאון האמיתי נר"ו כחפץ נפשו ונפש בנו תלמידו עמוס התלאות נושא חצי הזמן וקורותיו, מצפה לישועה,

ה"ק יעקבקא סג"ל לנדא:

תשובה נד

שנית על הנ"ל

ע"ד העגונה אשר כבר כתבתי דעתי להחמיר. והנה בבוא תשובה ממופלגי התורה וראש המדברים בזה הוא בני הרב הגדול מו"ה יעקבקא סג"ל. וגם הני זוגי דרבנן ש"ב הרבני המופלג מוה' שמואל בהגאון אב"ד רק"ק זבארוש, ובן דודו הרבני המופלג מוה' זלמן, וגם כבוד הגאון מוה' סענדר אבד"ק זבארוש בעצמו, וכבוד הרב הגדול מו"ה יוסף חיים, קמו כי כסלי לאוגיא להקיפני חבילות תשובות, ואמרתי להשיב הנלע"ד:

ראשית דברי בני הרב הגדול הנ"ל על מה שכתבתי שקטן שקידש ושוב משהגדיל בעל אפי' בלא עדים איגלאי מלתא למפרע שהיה דעתו בשעת הקידושין שיחולו משיגדל, השיב בני הנ"ל דמה בכך שעתה איגלאי מלתא שהיה זה בדעתו הרי עדי הקידושין לא ידעו אז מה בדעתו וא"כ אף שהמקדש חישב כן בלבו הוה קידושין בלי עדים: הנה

כבוד בני בעצמו דחה השגה זו ורוח מבינתו יענהו שזה דומה למקדש ע"ת אם התנאי מתקיים אח"כ היא מקודשת למפרע אם היה התנאי בעל מנת אף שעדי הקידושין לא ידעו בשעת הקידושין שיתקיים התנאי אח"כ, אלו הם דברי בני ויפה כיון. ולהסביר הדבר קצת יותר אני אומר שגם בתנאי הוא הטעם דלהכי מהני קיום התנאי אח"כ משום דאמרינן דמסתמא דעתו בשעת קידושין שיתקיים התנאי ומתחלה מכוונים שיקויים התנאי שאין אדם עושה דבר לבטלה לקדש על מגן שלא להועיל והוה כאילו ידוע לעדים, וזה עצמו הוא הטעם בקטן שקידש ובפרט בקטן שהוא יותר מן י"ב שנים שהוא מופלא הסמוך לאיש ויש בו דעת אף שקטן הוא לכל התורה חוץ מנדרים מ"מ כיון שכבר הגיע לכלל דעת אינו עושה דבר לבטלה לקדש על מגן שהרי אפי' קידושי דרבנן אין לו ולמה הוא מקדש ורואה שעושין ברכת אירוסין ונישואין א"ו אמרינן דמסתמא דעתו שיחולו משיגדיל אלא שעם כל זה לא סמכינן כל כך על בירור זה לחשבה לודאי א"א כי אם כשיבעול משיגדיל ואז עמדנו בבירור על כוונתו למפרע בשעה שקידש ומהני למפרע העדים שהיו בשעת קידושין שבודאי היה זה כוונתו שכשיבעול אחר שיגדל יחולו קידושין הללו משעה שהגדיל:

והנה קושיא זו עצמה דהוה מקדש בלא עדים הקשו הני זוגי דרבנן מוהר"ש ומוהרר"ז הנ"ל. והם הוסיפו עוד וכתבו והרי בשעת קידושין היי העדים סבורים שקידשה סתמא ואין הקידושין כלום וכאשר מבואר בספרו נ"ב. ויותר מזה האריך בתשובתו אלינו אשתקד בנידון קדושי גזל, עכ"ל של הני זוגי דרבנן: והנה אני תמה שממקום שבאו תשובתם בצדם ורואה אני אחר מחילת כבודם אף שהמה גבורי מלחמה בתורה בזה לא עיינו לא בספרי ולא בתשובה אשר כתבתי להם אשתקד. והרי זה לשוני בספרי חלק אה"ע סי' נ"ח דף נ"ג ע"א בד"ה אלא וכו' דשם ראו שזרק לה קידושין למקום זה ואין להם ספק רק על המקום אם הוא קרוב לו או לה ואם באמת היה קרוב לה הרי ראו הקידושין ממש וכו'. וא"כ הרי גם נדון דידן דומה לדבר זה ממש שהרי ראו נתינת הקידושין ואין להם ספק רק על הכוונה אם כוונתו שיחולו אחר הגדלות ואם אח"כ מתברר שבאמת היה זה כוונתו א"כ הרי ראו נתינת הקידושין ממש דרך כלל לפ"מ שהעליתי שם בדעת הרשב"א כל דבר שהיה ספק להעדים בשעת מעשה אם הוא כך כשמתברר אח"כ שהוא כך לא מקרי מקדש בלא עדים רק כשהיה נדמה להעדים שהוא באופן דלא חלו אפי' מתברר אח"כ שטעו בדמיונם ושהיה באופן שחלו זה מקרי מקדש בלא עדים כיון שבשעת מעשה היה נדמה להם היפך הדבר. ואפי' לדעת מהר"ם שכתבתי שם בדבור הקדום שהוא ד"ה ובאמת וכתבתי שנוכל לפרש דעת מהר"ם דגם בדבר שהיה

ספק להעדים מקרי מקדש בלא עדים הנה ביארתי שם טעמו בזה דמטעם חזקה לא מיקרי ספק להעדים דגם העדים בספק בדבר הם אומרים אוקמה אחזקתה שהיא פנויה והיה קרוב לו וזה לא שייך בנדון דידן דמה יש לנו לומר בכאן שנימא שהעדים מחמת ספק היו אומרים אוקמה אחזקתה שאם נימא שהעדים אומרים מסתמא לא היה כוונתו שיחולו משיגדיל משום דאוקמה אחזקת פנויה הא לאו מילתא היא דכאן אפי' היה כוונתו דיחולו משיגדיל אכתי כעת עדיין לא יצאה מחזקתה ועדיין פנויה היא ואנחנו כשמוקמינן מלתא אחזקתו אמרינן דאוקי אחזקתו שלא יצא עדיין מחזקתו אבל אין אומרים דאוקמיה אחזקתו שלא יצא אחר כך מחזקתו ועיין בחיבורי נוב"י (קמא) חלק י"ד סי' נ"ו דף כ"ז ע"ג בד"ה אמנם וכו'. וכשיבעול אח"כ ואז אנו מחזיקין אותה באשת איש ואמרינן שהיה כוונתו בשעת קידושין שיחולו להבא ולא אמרינן אוקמה אחזקתה שהיא פנויה ולא היה זה כוונתו היינו משום שיש לנו נגד זה חזקה אלימתא שאינו עושה בעילתו בעילת זנות וא"כ לא עיינו הני זוגי בחיבורי. ויותר מזה אני תמה שאפי' בתשובתי שהשבתי להם בכתב בקיץ תקמב"ל לא עיינו וז"ל שם, אבל עכ"פ יצא לנו מזה שאם לפי דעת העדים בשעת הקידושין לא אהני הקדושין אפי' נודע אח"כ שלא כן הוא כאשר חשבו העדים אין כאן קידושין דהוי מקדש בלא עדים. ומעתה המקדש בגזל ועדי הקידושין ידעו שדבר זה גזול הוא בידו ואם סתם גזילה לא הוה יאוש בעלים א"כ מסתמא אמרינן שלא נתייאשו הבעלים ואמרינן אוקי החפץ בחזקת מרא קמא ואשה בחזקת פנויה ומסתמא לא נתייאש ואפילו נודע לנו אח"כ שכבר נתייאש הנגזל בפירוש קודם הקידושין מ"מ כיון שלא נודע הדבר להעדים בשעת הקידושין והיה פשוט להעדים שלא נתייאשו הבעלים א"כ הוה כמקדש בלא עדים עכ"ל שם במכתבי. הרי שדקדקתי וכתבתי שכיון שהיה פשוט להעדים שלא נתייאשו להכי הוה כמקדש בלא עדים וכל זה לא שייך כאן בעובדא דא:

ולא עוד אלא אם עדי הקידושין לא ידעו כלל בשעת הקידושין אם הוא קטן הוא דומה ממש למקדש בדבר גזול ועדי הקידושין לא ידעו כלל שהוא גזול רק עדים אחרים ידעו. שכתבתי שם בתשובה ההיא אם אח"כ מתברר שכבר נתייאש קודם הקידושין בודאי מהני א"כ גם בקידושי קטן ועדי הקידושין לא ידעו כלל שהוא קטן ואחר כך משהגדיל בעיל ונתברר שהיה כוונתו שיחולו לכשיגדיל ודאי הוה מקדש בעדים. וגם בני הרב הביא ראיה מזרק קידושין ספק קרוב לה והנאני דבריו מאד ואני הארכתי לפרש הדברים שכבר ביארתי בתשובתי. וכל דברי בני בפירוש הסוגיא בכתובות דף ע"ג ולפרש דעת הרמב"ם מתקו מדבש והוצק חן בשפתיו שפתי דעת:

ומה שכתבו הני זוגי דרבנן דבקטן לא שייך לומר אדם יודע שאין קידושי קטן כלום ומכוין שיחולו משיגדיל שהרי אין בו דעת. אני תמה דאטו אני מדבר בקטן שאין בו דעת והלא אני מדבר בענין שלפנינו שהיה כבר כמה חדשים בשנת שלש עשרה והוא כבר מופלא סמוך לאיש ואיך אין בו דעת ועוד אם בעיל משהגדיל אנו אומרים שאז מתברר שהיתה כוונתו כן בשעת קידושין דאל"כ לא היה עושה אז בעילת זנות והרי אז כבר הגדיל ממש ויודע אז בודאי שאין קידושי קטן כלום ולמה הוא בועל א"ו דקים ליה בנפשיה שהיתה כן כוונתו בשעת קידושין:

ולא עוד אני תמה איך נרים ראש להקל בנדון דידן שהיה כבר יותר מבן שתים עשרה שנים והרי אפילו אם היינו יודעים בודאי שהיתה כוונתו לקדשה שיחולו תיכף וכי אין לנו אחד מן השרים הראשונים שסובר שתיכף הם קידושי תורה ומנו רבינו הגדול הרמב"ם לפי הנוסחא שהיה לרבינו הטור בדבריו וזה לשון הטור בח"מ סי' רל"ה והרמב"ם כתב קטן עד י"ב שנים אין הקנותיו כלום מן י"ב ואילך ממכרו ממכר אם יודע בטיב מו"מ והב"י כתב שנוסחא מוטעת נזדמנה לרבינו בדברי הרמב"ם ותמה הב"י מאד על הטור איך לא דחה גירסא זו בשתי ידים ושהיא נגד סוגית הגמרא, אמנם הדרישה קיים גירסת הטור. בדברי הרמב"ם ודחה כל הקושיות ופירש שזהו הוא גם מדין תורה ובן י"ב ויום אחד שאני כיון שהוא מופלא סמוך לאיש לענין נדרים גם לענין מקח וממכר הרי הוא כגדול מן התורה ע"ש בפרישה ובדרישה. ומעתה אני אומר כיון שקנינו קנין מן התורה א"כ גם אשה יכול לקנות מן התורה דמ"ש אשה משאר קנינים ואף דהא ודאי דאין חייבים עליה מיתה משום א"א כל זמן שלא הגדיל ממש מטעם גזירת הכתוב כי ינאף איש פרט לאשת קטן אבל עכ"פ קנויה היא לו וכשהגדיל אח"כ אפי' לא בעיל חייבים עליה מיתה אלא שעומד נגד זה כחומה סוגיא דקידושין דף י"ט ע"א ונדבר בזה אח"כ:

והנה קשה לי על כל הקטנים למה לא יוכלו לקדש אשה שתהא מקודשת אפי' מדאורייתא והלא כשדעת אחרת מקנה לו יש לו קנין ולרוב הפוסקים אפי' מן התורה והרי האשה היא גדולה והיא מקנה עצמה לו ולמה לא יקנה אותה בשלמא מה שקטנה אינה מתקדשת מן התורה אף שהאיש המקדש הוא גדול משום שאין האיש מקנה עצמו לאשה אדרבה הוא קונה אותה והאשה נקנית תנן אבל לא שנינו בשום מקום האיש נקנה וכ"כ בהדיא הרא"ש פרק קמא דקידושין דף י"ט על הך דאומר אדם לבתו קטנה וכו' דקטנה יתומה אף שיכולה היא לזכות בכסף קידושין מן התורה כיון שדעת אחרת מקנה לה מ"מ אין לה קידושין משום דהיא אינה יכולה להקנות עצמה להמקדש מן

התורה יע"ש בדברי רבינו הרא"ש. וא"כ קטן שהוא קונה האשה ואינו מקנה עצמו לה למה לא יוכל לקדש מן התורה כיון שדעת אחרת מקנה לו. ובהיותי חושב ומעיין בזה חשבתי עוד להבין דברי חז"ל ששנינו במסכת גיטין דף נ"ט ע"א הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלים ואמרו שם בגמ' וטעמא מאי משום כדי חייו ופשטן של כל דברי הפוסקים דהך טעמא הוא בין על מקחן ובין על ממכרן, והדבר קשה בעיני תינח ממכרן ממכר צריך לזה תקנת חכמים משום כדי חייו אבל מקחן מקח למה לא יהיה אפי' מדברי תורה שהרי הוא הקונה והמוכר מקנה לו והוה דעת אחרת מקנה שקונה אפי' מן התורה, שוב ראיתי שזו שאלת הראשונים וכבר הרגיש בזה הרב המגיד בפ' כ"ט ממכירה הלכה א' וכתב שלא אמרו דעת אחרת מקנה אלא במתנה אבל במקח כיון שלא זכה הלה בדמים שנתן הקטן שהרי הוא אינו יכול להקנות המעות דבר תורה ממילא אין מעשיו כלום במקח הזה מן התורה יעויין שם בהה"מ:

ומעתה אני אומר שזה הוא הטעם עצמו שאין קידושיו כלום מן התורה שכיון שאין נתינתו בכסף הקידושין שנותן להמתקדשת נתינה שהרי הוא אינו יכול להקנות לה הכסף אף היא אינה נקנית לו וכן בקידושי שטר כיון שאין נתינתו בשטר שנתן לה נתינה לכך אף היא אינה נקנית ואף דלא בעינן בשטר שוה פרוטה מ"מ בעינן שיצא מרשותו לרשותה ועוד דבשטר בלא"ה לא מהני כיון דבעינן כתיבה לשמה בעינן שתהא הכתיבה ע"פ צוואתו של המקדש ולדעתו ובקטן לא שייך לדעתו ואכתי נשאר הקושיא בקדושי ביאה למה לא יקנה ולא עוד אלא אפי' בקידושי כסף קשה למה לא יקנה האשה מן התורה שכיון שכבר תיקנו חז"ל בפעוטות שבמטלטלים מעשיהם קיימים אפי' נתנו במתנה כמבואר בחו"מ סי' רל"ה א"כ האשה קונה הכסף וממילא היא נקנית לו מן התורה דמה שהיא נקנית לו דעת אחרת מקנה והרי זה דומה למ"ש הב"ש באה"ע סי' כ"ח ס"ק ג' וס"ק ל"ה בשם הב"י ובשם הר"ן דהיכא דהמעות נקנה מדרבנן הוא מתקדשת מן התורה וא"כ לדידהו גם קטן יקדש מן התורה. ואף שכתב הרמב"ם בפרק כ"ט מהל' מכירה הל' י"א יראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק תעמוד בידו וכו', ולדידי למה לי החזיק אפי' נתן דמים לחוד כיון שבמטלטלים מעשיו קיימים וקנה המוכר המעות ממילא יקנה הקטן הקרקע שהרי דעת אחרת מקנה לו. נראה משום דהרמב"ם מיירי בזה אפילו לא הגיע לעונת הפעוטות אבל אם הגיע לעונת הפעוטות אפשר באמת י"ל להרמב"ם דקונה בכסף לחוד. ועוד הרי באמת כתב הפרישה בסי' רל"ה דלאו דוקא תרווייהו יע"ש ועכ"פ הדרא קושיא לדוכתא למה לא יוכל הקטן לקדש אשה. וא"ל דאין ה"נ שיכול לקדש בכסף וביאה ומה שפשוט בכל הש"ס שאין קידושי קטן כלום היינו

בשטר דא"כ מלבד שזה דוחק גדול לאוקמי כל המקדש בש"ס בקידושי שטר לחוד אלא אפי' נסבול דוחק זה אכתי הרי קמה לפנינו כחומה סוגיא דקידושין דף י"ט ע"א דא"כ מצינו אישות לקטן ואף דמקידושי כסף ליכא קושיא אף לפמ"ש דלדעת הב"י והר"ן הוא קידושי תורה מ"מ כיון שעכ"פ עיקר הדבר הוא ע"י מה שהאשה קונה הכסף מצד תקנת חכמים בפעוטות ושוב ע"י זה היא מתקדשת לו מן התורה ועכ"פ אם לקידושין הללו הוא תקנת חכמים אי אפשר לאוקמי קרא בהכי למידרש על זה פרט לאשת קטן מכל מקום בקידושי ביאה קשה וכן למה שרציתי לחדש דעפ"י נוסחת הטור ברמב"ם כשהוא בן י"ב שנים יכול לקדש מן התורה קשה סוגיא זו:

ואמרתי אני עם לבי דמהך קרא גופי' דכתיב כי ינאף את אשת איש ודרשינן פרט לאשת קטן מזה ילפינן שאין אישות לקטן ואמנם זה יתכן לשיטת התוס' שם בקידושין דף י"ט ע"א בד"ה ומדאורייתא יע"ש אבל לשיטת רש"י והיא שיטת הרמב"ן וכבר הוכחתי בנו"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ס"ד שהיא שיטת הרמב"ם ביבם בן תשע שבא על יבמתו שקנאה מן התורה והיא אשתו ממש מן התורה ואפ"ה אין חייבין עליה מיתה משום א"א שזה גזירת הכתוב הוא פרט לאשת קטן וממיתה מיעטו רחמנא ולא מאישות א"כ גם קושיא שלי נשארה על מכונה דמנ"ל שאין אישות לקטן, ועיין בחיבורי הנ"ל דף נ"ח ע"ג בד"ה ואמנם. לכן נלע"ד דקרא דכתיב כי יקח איש אשה דרשינן איש ולא קטן וכאן א"א לדרוש בענין אחר רק למעוטי לקטן לגמרי מאישות והכי דרשינן כי יקח איש הוא דבעינן גט אבל קטן לא בעינן גט ללקיחתו ומותרת בלא גט וא"כ אין אישות לקטן ונשארה מותרת לעלמא כמו שהיתה. אלא דקשיא א"כ למה לי כי ינאף איש למעוטי אשת קטן והרי מכי יקח נפקא בשלמא לשיטת רש"י ניחא דשם אדרבה מיניה דרשינן דיבם קטן קונה ואפ"ה פטר ליה ממיתה אבל לשיטת התוס' שם בקידושין דלא קני לה הקטן קשה:

ונראה דגם הא לא תברא דמקרא כי יקח דרשינן שאין קיחה לקטן והיינו שהוא אינו יכול ליקח לעצמו אבל בקידושי ייעוד אין הקטן לוקח לעצמו אבל שאביו מייעד לו וכן ביבם קטן אין הוא לוקח לעצמו אלא מן השמים הקנו לו הו"א דיש אישות לקטן קמ"ל איש כי ינאף למעוטי אשת קטן לומר דלא משכחת אישות לקטן כלל וכמבואר בחיבורי חלק אה"ע דף נ"ח ע"ג בד"ה ואמנם וכו'. ומעתה כיון שיצא לנו שעפ"י הדין היה קטן יכול ליקח אשה מן התורה רק שהכתוב מיעטו בקרא כי יקח איש אשה וקטן יכול לקנות כל דבר בדעת אחרת מקנה לו רק אשה אינו יכול לקנות וא"כ חידוש הוא שחידשה התורה, אומר אני כשם שלדעת רש"י יבם קטן שבא על יבמתו אם הוא כבר

בן תשע ויום אחד קונה אותה מן התורה והיא אשת איש רק שהבא עליה אינו במיתה מגז"ה כי ינאף את אשת איש וגו' ואפ"ה תיכף כשהגדיל הקטן אף שעדיין לא בא עליה אחר שהגדיל שוב הבא עליה חייב מיתה שכבר היא אשת גדול שכיון שדבר זה חידוש הוא שמיעטתו התורה ממיתה אין לך בו אלא חידושו. וזה מוכח מדברי הרמב"ם שכבר ביארתי בחבורי שדעתו כדעת רש"י ובפ"ג מא"ב כתב הבא על אשת קטן אפילו היתה יבמה שבא עליה בן ט' שנים ויום אחד הרי זה פטור וכן הבא על אשת חרש ושוטה ואשת טומטום ואנדרוגינוס ועל החרשת ושוטית אשת הפקח ועל אשה שהיא מקודשת מספק או מגורשת מספק כלן פטורין, ולכאורה קשה למה פלגינהו בתרי בבי ולמה לא כללינהו כולהו כחדא וכך ה"ל למימר הבא על אשת קטן אפי' היתה יבמה שבא עליה בן ט' שנים ויום אחד והבא על אשת חרש וכו' כולהו פטורין ולמה פסק לבא על אשת קטן בפני עצמו, ואין לומר הטעם מפני שבאשת קטן קאמר אפי' היתה יבמה אבל באשת חרש ושוטה אם היתה יבמה חייב דא"כ פשיטא שנתחזקה הקושיא יותר דלמה כלל אשת טומטום ואנדרוגינוס עם אשת חרש דהרי באשת טומטום ואנדרוגינוס אפילו היתה יבמה פטור כיון שהוא ספק זכר ספק נקבה ואדרבה ה"ל למכלל אשת טומטום ואנדרוגינוס עם אשת קטן א"ו שבאשת קטן שכלל בו שאפי' היתה יבמה בזה אינו פטור רק עד שהגדיל אבל אחר שהגדיל שוב הבא עליה חייב אפילו עדיין לא בא עליה משא"כ באשת חרש ושוטה וטומטום ואנדרוגינוס פטור לעולם ואפי' נתפקח החרש והשוטה אם לא באו עליהן אח"כ לכך לא כללינהו יחד. ומעתה עכ"פ הוכחנו שכיון שהוא רק גז"ה אין לך בו אלא חידושו, וכיוצא בזה אני אומר שסובר רש"י בקידושי קטן כיון שעפ"י הדין היה ראוי שיקנה אותה שהרי דעת אחרת מקנה לו אלא שגז"ה דלאישות אינו יכול לקנות דכתב איש כי יקח א"כ אף שאין בידינו לומר דומיא דיבם קטן ממש שיחולו הקידושין ממילא מן הסתם כשיגדל דא"כ קשה מה ששנינו קטן שקידש אף ששלח סבלונות משהגדיל שמבואר בקידושין דף נ' שאין חוששין לקידושין, ולכך אני אומר שאין זה דומה ליבם קטן ששם לא מיעט את האישות אלא מיעט את הנואף עם אשת קטן וממילא כשהגדיל שוב היא אשת גדול אבל כאן כי יקח איש כתיב שהקיחה תהיה כשהוא איש וממילא אם היתה הקיחה כשהוא קטן אינו מועיל כלל. אבל זה אני אומר שסובר רש"י דוקא כשלוקח שתחול הקיחה תיכף אבל אם הוא מקדשה שיחולו הקידושין כשיגדיל א"כ שפיר הוא בכלל כי יקח איש שבעת שתחול הקיחה כבר הוא איש וכיון שדבר זה חידוש הוא אין לך בו אלא חידושו ולכן סובר רש"י ביבמות דף ל"ד שאם מסרו הקידושין שיחולו לכשיגדיל שפיר חלים, ולא עוד אלא שאני אומר דאולי

דוקא בזכרים הוא שסובר רש"י כן ומטעם שהרי הוא יכול עכ"פ לקנות מן התורה שדעת אחרת מקנה לו משא"כ בנקבות שהיא נקנית ואינה יכולה להקנות עצמה בקטנותה מן הדין אולי אף שקידש שיחולו לכשתגדיל אינו מועיל, וסוגיא דשופעות מיירי בנתקדשו ע"י אביהן ומ"ש רש"י שם דיום אחד בשנת י"ג בעינן לנקבות וכו' לא בשביל שיחולו הקידושין כתב כן שהרי אפשר לאוקמי בנתקדשו ע"י אביהן אלא בשביל שיהיה שייך עליהן חיוב חטאת ועונש עבירה כתב דבעינן יום אחד בשנת י"ג:

הנה נגד מה שכתבתי בכתבי הראשון שדוחק לחלק בין קטן לקטנה והיינו דלא גרע מקטנה ועכשיו אני אומר דאפי' עדיף מקטנה ואפילו אם נימא בקטנה דלא מהני אף שמפרש שיחולו לאחר שתגדיל מ"מ בקטן מהני וקטנה שאני שאינה יכולה להקנות עצמה כלל וכיון שאינה נקנית במה יחולו אח"כ כשתגדיל אבל בקטן לא הוי דבר שלא בא לעולם כל כך שהרי עכ"פ יכול עתה לזכות בה בקנין מן התורה אלא שלענין אישות נתמעט מגז"ה ואם מתנה שיחולו משיגדיל קונה אותה עכשיו שיחולו הקדושין לאחר שיוגדל אם לא חזרו בהם בינתים:

ומעתה אפילו נמצא בקצת פוסקים שנוכל להוכיח מדבריהם שבקטנה אינו מועיל שיחולו משתגדיל אכתי אין ראיה מדבריהם להקל בקטן:

ומ"ש כבוד בני הרב נר"ו שרש"י ותוס' במסכת כתובות דף ע"ג מדלא פירשו בקידשה על תנאי טעמיה דרב מחמת שאינו עושה בעילת זנות הוא מוחל לתנאי וחלין קידושין הראשונים דא"כ מאי פריך והא איפליגו בה חדא זימנא וכמ"ש התוס' בד"ה אלא טעמא וז"ל צריך לפרש שמחמת כך מתכוין לקדש וכו' דאם נפרש וכו' ולפיכך מחל התנאי וחלו קידושי כסף א"כ מאי פריך והא איפליגו דהתם מקודשת לפי שבעל לשם קידושין והכא מקודשת מחמת קידושין הראשונים, וכתב כבוד בני נר"ו דלפי פירושי דבקטנה הטעם שמקודשת מחמת קידושין הראשונים א"כ קשה מאי פריך והרי הכא בתנאי מקדשה עתה ובקטנה חלו קידושין הראשונים א"ו שרש"י ותוס' אינם סוברים כפירושי:

אהובי בני אף שיפה דברת ובהשכל עם כ"ז מסברתי לא אזוז, ודע דלכאורה דברי תוס' נפלאו שכתבו שאם הטעם שמוחל התנאי לא הוה פריך והא אפליגו בה והרי מה טעם אמרינן שמחל התנאי הוא משום חזקה שאינו עושה בעילת זנות וא"כ שפיר פריך והא איפליגו. ואמנם מדבריך הנעימים אהובי בני אשר חדשת דלכך לא אמרינן כאן שמשום חזקה שאינו עושה בעילת זנות מוחל התנאי דא"כ אכתי בעילת זנות הוא מחמת שבועל בלא כתובה משא"כ אם מקדשה מחדש ע"י בעילה זו ליכא בעילת זנות כמו כל המקדש בביאה, וכבר הוזכרה סברא זו בר"ן ועיין בב"ש סי' ל"ח ס"ק נ"ט. ומעתה זה עצמו כוונת

התוס' דלא הוה פריך והא איפליגו דהרי אף אי סבר רב בקטנה חזקה זו היינו משום דשם ניצל מבעילת זנות לגמרי אבל בתנאי שאכתי איכא איסור קצת בלא כתובה לא אמרינן חזקה זו ואי אתמר בהך הו"א בהך קאמר שמואל, וכ"ז במחילת התנאי דליכא כתובה אבל בקידושי קטן אי מתלי תלו אמרינן אי בעיל איגלאי למפרע שקידשה שיחולו כשתגדיל ואית לה כתובה הראשונה שהרי אפילו קטן שקידש והגדיל כתובה ראשונה קיימת כמבואר בסימן מ"ג סעיף א' אם כן אף שהטעם שחלו הקידושין מ"מ עיקר דבר זה הוא משום דעל ידי שאינו עושה בעילת זנות איגלאי למפרע פריך שפיר והא איפליגו בה חדא זימנא:

ומה שכתבת עוד אהובי בני ידידי על מה שביארתי דברי הרמב"ם פ"ד מאישות הלכה ה' וכתבת שלא כן יגיד עליו רעו דברי הרמב"ם שם הלכה ט"ז גבי שפחה חרופה שכתב וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה כקדושי קטנה שגדלה וא"צ לקדשה קידושין אחרים עכ"ל הרמב"ם. ושם ודאי א"א לומר דהוי כאילו קידשה שיחולו אחר שתשתחרר שזה ודאי לא מהני דמחוסר מעשה: דע אהובי בני כי כבר ביארתי כמה פעמים שמדבר שלא עמדנו על דעת האומרו מה כוונתו ומה טעמו אין להביא ממנו על דבר אחר לא לראיה ולא לסתירה והלא דברי הרמב"ם הללו נלאו כל חקרי לב ונושאי כליו לעמוד עליהם ואיך מהם נביא סתירה לדבר המבורר בדבריו במקום אחר, אבל אפילו אם היינו עומדים על דבריו אפ"ה לא ידעתי בזה סתירה ואטו הרמב"ם השוה דין שפחה לקטנה בטעם הדבר, הרמב"ם לא השוה אותן כי אם לדין שדינה של שפחה זו לאחר שנשתחררה כמו קטנה שגדלה דבשניהם גמרו הקידושין אבל כל אחד מטעם בפני עצמו, ופוק חזי דברי הכ"מ שם לפי מסקנתו ג"כ אין הטעם שוה אלא שהרמב"ם קאמר דלא גרע מקידושי קטנה ה"נ אני מפרש כוונת הרמב"ם שלאחר שנשתחררה גמרו קידושיה שקידשה כבר בהיותה חצי שפחה ושלא תתמה איך אפשר שעתה יחולו קידושין והלא אינו עושה עתה שום דבר של קידושין ובמה תתקדש ולכן אמר כקידושי קטנה שגדלה שג"כ אינו עושה עתה שום דבר של קידושין ואפ"ה חלים עתה כן בשפחה חלים עתה אבל לא מטעם אחד רק כל אחד מטעם בפני עצמו:

ודע אהובי בני כי בעת שכתבתי תשובתי הראשונה ראיתי דברי הרמב"ם הללו והיה פשוט אצלי כמו שאני כותב עתה שהדמיון לקטנה הוא רק לענין הדין ולא לענין הטעם וגם ראיתי שדברי הרמב"ם הללו המה תמוהין וכל נושאי כליו לא העלו דבר ברור ועיין בר"ן פ"ק דקידושין ובראב"ד, ואעפ"כ לא נתתי אז דעתי ליישבם כי אמרתי אין זה נוגע להדבר שהייתי עוסק בו אז אבל עתה שהבאת דברי הרמב"ם הללו אמרתי לא אניח דברי

רבינו הגדול בלי פירוש נכון ובו תראה שממקום שבאת לסתור משם הוא ראיה לדבריו הראשונים בקידושי קטנה. והנה הראב"ד תמה עליו כיון שהוא פוסק שגמרו קידושיה ומשמעות דבריו קידושי תורה א"כ למה סיים שאם בא אחר וקידשה אחר שנשתחררה הוא ספק קידושין לשניהם. והנה אני תמה על כל רבותינו הללו למה תמהו על רבינו ולא תמהו על סוגית הגמרא שם בגיטין דף מ"ג ע"ב אתמר חציה שפחה וכו' ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון ריב"ח אר"נ פקעו קידושי ראשון ר"ז אר"נ גמרו קידושי ראשון. ולענ"ד תמוה מאד מה ענין שחזרה ונתקדשה לפלוגתייהו ואפי' לא חזרה ונתקדשה נמי שייך פלוגתייהו בחציה שפחה שנתקדשה ונשתחררה מר אמר פקעו קידושין ומר אמר גמרו קידושין דהרי הפקעת הקידושין למ"ד פקעי לא ע"י קידושי השני פקעי אלא ע"י השחרור וכמו שפירש"י שנשתנה גופה וכמו קטן שנולד:

ולכן נלע"ד דאם כיוונו בשעת קידושין שיחולו הקידושין בכולה לאחר שתשתחרר ודאי גמרו ולא מיחשב זה דבר שלא בא לעולם כיון שגם עכ"פ תפסי בה קידושין לחייב הבא עליה אשם ואף דבאומר לאשה חצייך בפרוטה היום וחצייך בפרוטה למחר מספקא לן בקידושין דף ז' ע"ב שאני התם דשייר בקנינו וכמבואר בתחלת הסוגיא כאן בגיטין ואמנם מן הסתם אמרינן שהיה זה כוונתן אבל אם אנו רואים שהיא מקבלת קידושין מאחר אנו רואים שאגלאי מלתא למפרע שלא היתה זה כוונתה דמהי תיתי תקבל עתה קידושין מאחר והיא יודעת שהיא אשת איש בזה פליגי דמאן דסבר גמרו קידושי ראשון סובר דאפילו לא נתכוונו תחלה לזה ממילא גמרו קידושי ראשון ואינו מועיל קבלתה הקידושין מאחר שאין קידושין תופסין בא"א ומאן דסבר פקעו סובר דאם לא נתכוונו בתחלה שניהם לזה אינן נגמרים וממילא פקעו ולכן פליגי דוקא בחזרה ונתקדשה. ומעתה פסקי הרמב"ם עולים כהוגן שבראש דבריו פסק שאם נשתחררה גמרו קידושיה כקטנה שגדלה שג"כ גמרו קידושיה מטעם שכתבתי בתשובתי הראשונה שמתחלה כיוונו שיחולו משתגדיל ורשאי לבעול אותה וליכא בעילת זנות שע"י הבעילה אנו רואים שלכך כיוונו מתחלה שאל"כ לא היתה נבעלת עתה בעילת זנות וכן משוחררת זו מותרת להמקדש וא"צ קידושין אחרים שהרי ע"י הבעילה שנבעלה לו עתה איגלאי כוונתה למפרע. אבל בחזרה ונתקדשה לא הכריע בפלוגתא דר"י בר חמא ור' זירא ולכן פסק שהם ספק קידושין לשניהם:

עוד כתבת אהובי בני שאפילו אם כוונת הרמב"ם בקידושי קטנה כפי פירושי מ"מ בקידושי קטן ודאי לא ס"ל להרמב"ם כן ובודאי חולק הרמב"ם על רש"י בקידושי קטן שהרי בפ"ו מהל' גירושין כתב וקטנה אינה עושה שליח לקבלה אע"פ שחצירה קונה

לה גיטה כגדולה מפני ששליח לקבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמורה עכ"ל הרמב"ם. וצריך לתת לב לדבריו איך תיקנו קידושין לקטנה נהי דאית לה יד מ"מ הרי אין לה עדים וצ"ל דהם אמרו והם אמרו וחכמים תיקנו שיועיל עדות לקדושי קטנה או שהעדים אין מעידין על מעשה הקטנה רק מעידים שפלוני קידש את פלונית וא"כ גבי קידושי קטן אפילו אם מקדש לכשיגדיל מ"מ אין כאן עדות קידושין ואולי זה היה כוונת הרשב"א לחלק בין קטן לקטנה. ע"כ דבריך הנעימים:

אהובי בני ישמח לבי כי חכמת מאד, ואמנם לדינא אין אני זז מדבריי הראשונים, הנה כוונת הרשב"א ודאי אינו כן שהרי הרשב"א בחידושיו ביבמות דף ל"ד כשהקשה על פירש"י כתב ואיכא דקשיא ליה והא קטנים אי אפשר להן לקדש וא"כ אלו שמסרו בקטנותן לא עשו כלום ואין הקידושין חלים אפילו לכשיגדלו וא"ת דאתיא כר"מ וכו' יע"ש בדבריו. ואם איתא דזה מיחשב כמקדש בלא עדים א"כ אפילו לר"מ לא מהני דאף דלר"מ לא איכפת לן בדבר שלא בא לעולם אבל בעדי קידושין ליכא פלוגתא דהא לכ"ע המקדש בלא עדים אינו כלום אפילו גדול וכיון שמעשה קטן אפי' בפני עדים מיחשב בלא עדים הרי אין כאן עדי קידושין א"ו דזה לא מיחשב כמקדש בלא עדים, וא"כ אין כוונת הרשב"א כפי הבנתך ואדרבה יש לנו הוכחה מדברי הרשב"א שזה מיחשב עדים וגם הרמב"ן שם בחידושיו כתב כן ואם כן גם מדבריו מוכח כן ודוחק לומר פלוגתא חדשה בזה בין הרמב"ם להרמב"ן והרשב"א:

ועוד אני תמה עליך אהובי בני שכתבת להסכים על פירושי בדברי הרמב"ם בקטנה ובקידושי קטן כתבת דהוי בלא עדים א"כ אטו על המתקדשת לא בעינן עדים, ומה שכתבת שכיון שחז"ל תיקנו קידושין לקטנה הם אמרו והם אמרו שיועיל עדים, הנה שכחת תחלת דבריך שכתבת שפירושי בדברי הרמב"ם בקטנה הוא נכון א"כ קטנה שנתגדלה מקודשת עפ"י הקידושין הראשונים מן התורה ואיך ע"י תקנת חכמים יהיו קידושי תורה ואין זה דומה למקדש בכסף שקנה במעמד שלשתן וכדומה בקנין דרבנן שכתב הב"ש דהוו קידושי תורה דקנין ממון שאני והפקר ב"ד הפקר וכיון שכבר קנה המעות שוב שפיר מועילים הקידושין אח"כ אפילו מן התורה אבל בקידושי קטנה שאין כאן עדים איך שוב יהיו קידושי תורה. ובאמת אף דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין בטעם שנתן לקטנה שאינה עושה שליח נאחזים בסבך ונלאו מפרשי דבריו לפרש בהם פירוש נכון ולכן אין להרחיב בהם הפלפול או לדמות מלתא למלתא ואעפ"כ הנלענ"ד דבדבר שהוא חוב לקטן אין מעידין בזה עליו אבל בדבר שאינו חוב לו שפיר מעידין עליו ולכן לא קשיא מקידושי יתומה קטנה שאין כאן שום חוב לה כל זמן שהיא בקטנותה

שהרי יכולה למאן וכשמתגדלת נעשים קידושי תורה שכיון שמתרצית אז הוה למפרע קידושין אבל שליח לקבל גיטה הגט הוא חוב לה ואף שהיא מתרצית אין בה דעת שלימה ולכך אין מעידין על מעשיה. וקטן שקידש ופירש שיחולו כשיגדיל א"כ אין כאן שום חוב אף שנאסר בקרובותיה מ"מ הרי כל זמן קטנותו בידו לבטל הקידושין כשחוזר בו:

ואשר כתבת אהובי בני דודאי אין כוונת הרשב"א בקדושי קטנה מתלי תלו כפי פירושי דהרי הרשב"א כתב בתשובה סימן תש"ו וז"ל ואפילו את"ל שאם אמר לה בפירוש התקדשי לי לאחר שאגרשך וכו' מ"מ כל שלא אמר כן בפירוש אפילו אמר לכך נתכוונתי וכן היה בדעתי ובכך קדשתיה אין משגיחין בדבריו כלל דדברים שבלב אינן דברים ועוד שקידושין אינם אלא לפני עדים ובעדים תליא מלתא דאילו בלא עדים אפילו שניהם מודים לא מהני הלכך כל שלא שמעו העדים ולא כיוונו לכך אינו כלום עכ"ל הרשב"א. וא"כ ודאי שלא היה כוונת הרשב"א לפרש קידושי קטנה מתלי תלו כמו שפירש אאמ"ו נ"י עכ"ל: דע אהובי בני כי לא שמרת לשונו של הרשב"א ממש כי הרשב"א שם על מעכשיו קאי ואתה דלגת מעכשיו וגם דלגת בדברי הרשב"א שהרשב"א כתב מ"מ כל שלא אמר לה כן בפירוש לא משמע מעכשיו ואפילו אומר לכך נתכוונתי וכו' וא"כ אפילו לפי הבנתך בדברי הרשב"א ליכא סתירה דשם אדרבה אמר לה התקדשי לי באחת היום ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשך דכך היא בעיא דרב אושעיא בקידושין דף ס"ב ע"ב וא"כ אם אנו רוצים לפרש מעכשיו הוא היפוך הדבר שמוציא בפיו שהרי הוא אמר לאחר שאגרשך ואף אם היה בלבו דברים שבלב אינן דברים וגם העדים לא הבינו מדבריו רק כפי דיבורו ואף אם היו דברים שבלב דברים מ"מ הוה כמקדש בלא עדים שלהעדים לא היה שום ספק כלל בדבורו והיו סוברים שאין רצונו מעכשיו. וכבר כתבתי בתחלת תשובה זו כלל גדול כל שהעדים מסופקים בשעת מעשה אם אח"כ נודע האמת מהני ולא הוה כמקדש בלא עדים אבל במה שהבינו העדים ההיפוך אפילו טעו בהבנתו ונודע אח"כ האמת הוה מקדש בלא עדים וא"כ אין מדברי הרשב"א שום סתירה על דברייך בקדושי קטנה אפילו לפי הבנתך:

אבל אהובי בני תמהני שהבאת כלל ראיה מתשובה זו ואם היית מעיין בתשוב' מראשיתה עד סופה היית רואה דתשובה זו חמורה היא מאד בהבנתה והיא מלאה טעיות וחסרונות. והנני מפרש כל דברי התשובה ההיא בקיצור התמצית ממנה אבל להעתיקה לך כולה עם הגהה שראוי להגיה בה היא עלי מלאכה כבדה כי הפרוץ מרובה על העומד ותיכף דברי השואל הם חצי דבר וחסר הרבה. אבל אכתוב לך שורש שאלת

השואל וכוונת תשו' רבינו הרשב"א. השואל הקשה על רבינו הגדול הרמב"ם בפ"ז מאישות הלכה י"ז הנותן שתי פרוטות לאשה ואמר לה הרי את מקודשת לי היום באחת ובאחת לאחר שאגרשך ה"ז מקודשת וכשיגרש אותה תהיה מקודשת עד שיגרש אותה פעם שניה מקדושי פרוטה שניה ע"כ דברי הרמב"ם, ושאל השואל למה פסק הרמב"ם בפשיטות דהוו קידושין לאחר שיגרשה והרי זו בעיא דרב אושעיא היא ולא איפשיטא במסכת קידושין דף ס"ב ע"ב ואף כשרצה שם לפשוט מתחלה דלא הוו קידושין ודחה וקאמר דלמא כי היכי דתפסי קדושי השתא תפסי נמי לאחר כן, הרי בלשון דלמא אמר כן וא"כ לא למיפשט דהוו קידושין קאמר רק לדחות שאין ראיה דלא הוו קידושין, וגם הקשה מסוגיא דנדרים דף למ"ד ע"א דקאמר דאשה כפדאוה אחרים דמי וא"כ לא חלים הקידושין אחר הגירושין היפוך מדברי הרמב"ם, זו היתה שאלת השואל. וע"ז השיב לו הרשב"א דשפיר פסק הרמב"ם ונהי דלא איפשיטא שם בקידושין איפשיטא בכתובות וכו' וגם אפשר שבמקומה בקידושין איפשיטא ולשון דלמא לפעמים אף בלשון עיקר אומר כן, וגם בדבריו הללו יש כמה טעיות נלאיתי להעתיק לך לפי שאינם ענין לנדון שלנו. ושוב כתב הרשב"א אף שקושית השואל על הרמב"ם אינו כלום אבל קושית החכם הר"ר יעקב היא קושיא דלמה החליט הרמב"ם לחלוטין שהיא מקודשת וחלין הקידושין אחר הגירושין הרי עכ"פ אם חזרה בה קודם הגירושין שאז עדיין לא חלו קידושין שניים יכולה היא לחזור בה וכמו האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים דיכולה לחזור קודם שיושלמו שלשים יום, ושלא תאמר דאולי מיירי הרמב"ם כשאומר מעכשיו ולאחר שאגרשך לכן כתב דר"א ודאי לא מיירי במעכשיו מטעמים שיכתוב אח"כ, וא"כ גם הרמב"ם מיירי כן שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דין מחודש שלא נזכר בתלמוד וא"כ הרמב"ם על בעיא דר"א קאי ושם לא מיירי במעכשיו, ואח"כ מביא ראיה מדברי הרמב"ם עצמו דלא מיירי מעכשיו שהרי הרמב"ם כתב וכשיגרשנה מקודשת עד שיגרשנה וכו' דמשמע שכשיגרשנה הוא דחלים ולא מעכשיו. או אפשר דכונת הרשב"א באמרו ונראה שגם הרב אשר כתב וכו' כוונתו לתרץ קושיית החכם ר' יעקב ולומר שהרמב"ם עבור זה כתב וכשיגרשנה מקודשת להורות דבר זה שאז היא מתקדשת וממילא יכולה לחזור בה קודם הגירושין ולשונו של הרשב"א משובש קצת ותמורת מילת אשר ראוי להיות עבור זה ושוב כתב הרשב"א לפרש דבריו הראשונים אשר כתב דר' אושעיא לא מיירי במעכשיו הוא משום דהרי תחלת הסוגיא שם הוא דברי ר' יוחנן כל שבידו לאו מחוסר מעשה וע"ז הביא הגמרא להקשות מכותי שאמר לאחר שאתגייר ומהנותן פרוטה לאשתו ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך ובהנהו

ודאי לא מיירי מעכשיו דאיך שייך בכותי מעכשיו הרי לאו בר קידושין הוא וכן הנותן לאשתו אי אפשר מעכשיו שהרי עכשיו היא א"א ולא שייך בה קידושין לא לדידיה ולא לאחרינא וא"כ אף האי דר"א בנותן שתי פרוטות להני מדמה לה ובתרייהו גרירא וא"כ ג"כ לא מיירי מעכשיו. ושוב כתב הרשב"א דבהך דשתי פרוטות גופיה א"א לפרש מעכשיו שכיון שאמר באחת היום תיכף חלו והוה לה אשת איש ושוב א"א לשניה לחול מעכשיו כלל וא"כ ודאי שאינם חלים עד אחר הגירושין וממילא יכולה לחזור בה קודם גירושין, כ"ז הוא כוונת הרשב"א לומר דיכולה לחזור בה קודם גירושין, ושוב כתב הרשב"א שאפילו את"ל שהיה אומר בפירוש מעכשיו ולאחר שאגרשך, וכוונתו דאפילו אם נימא שאם היה אומר מעכשיו לא היתה יכולה לחזור בה וכל זה חסר בדברי הרשב"א מכל מקום כל שלא אמר בפירוש מעכשיו לא משמע מעכשיו ואפילו אומר לכך נתכוונתי וכו' ועוד שקידושין אינם אלא מחמת שקידשה בפני עדים וכו':

ומעתה אחרי הודיעך את כל אלה א"כ בין אמר מעכשיו ובין לא אמר מעכשיו תמיד חיילו עכ"פ הקידושין אלא שההפרש הוא אם חלים מעכשיו או אם חלים אחר הגירושין ונ"מ אם יכולה לחזור תוך הזמן דהיינו כל זמן שלא גירשה וא"כ בזה שפיר הוה כמקדש בלא עדים לפרש כוונתו מעכשיו דבזה אין לומר שמסתמא כך כוונתו אבל בקידושי קטנה אדם יודע שאין קדושי קטנה כלום ויהיה בעילתו לאחר שתגדיל בעילת זנות לכן מסתמא כוונתו שיחולו אחר שתגדיל ולא הוה כמקדש בלא עדים. ועוד בשלמא בהך דשתי פרוטות אף אם נימא שמקדש מסתמא כוונתו שיחולו מעכשיו מ"מ המתקדשת למה יהיה כוונתה לזה הרי לדידה עדיף שיחולו אח"כ ויהיה הברירה בידה לחזור בה והרי בקידושין דעת שניהם בעינן, לכן כל זמן שלא פירש בפירוש מעכשיו אף ששניהם אומרים שהיה כן בלבם דברים שבלב אינן דברים וגם הוה כמקדש בלי עדים אבל בקידושי קטנה מסתמא כוונתן שיחולו משתגדיל להיות קידושי תורה וגם לה אין הפסד בזה שאכתי יכולה לחזור קודם שתגדיל וכמו שהארכתי בתשובה ראשונה:

ועוד אומר לך אהובי בני שיש להחמיר בנדון שלפנינו שהיא בת יחידה לאביה ולאמה והמקדש הוא כהן בקידושי קטן יותר מבשאר נשים והוא מטעם שאפרש לך, כי לעיל כתבתי לתמוה למה לא יהיו קידושין לקטן שהרי דעת אחרת מקנה לו וכתבתי הטעם משום גז"ה וכאשר הארכתי לעיל. ועכשיו אני אומר דבלא"ה אין זו קושיא כי הלא הקידושין חוב הם להקטן שנאסר בקרובותיה ואין מעשה הקטן כלום לחוב לעצמו אבל זו שהיא בת יחידה ובתולה ולא שייך שנאסר בקרובותיה כי אין לה קרובה לא אחות ולא בת ואי משום אמה הרי יש לה בעל ואי משום שמא ימות בעלה יש כאן ספיקי

טובי שמא לעולם לא תצא מרשות בעלה והיא תמות בחייו ואת"ל שיארע שתצא מתחת בעלה שמא לא ע"י מיתה תצא רק ע"י גירושין ותהא בלא"ה אסורה לו שהוא כהן. ואמנם כבר כתבתי בנ"ב סימן ס"ב שבלא"ה חוב הוא לו שנאסר בשאר נשים לדידן מכח חר"ג וגם נתחייב בשאר וכסות וממילא שייך שהוא חוב גם בבת יחידה ואעפ"כ איני זז מדברי הראשונים שאם מכוין שיחולו משיגדיל תפסי קידושין ואין כאן חוב כלל שהרי הברירה בידו לחזור בו קודם שיגדיל ובטלו הקידושין למפרע.

ומ"ש אהובי בני שבשעת החתונה הגבילו זמן ועת שיהיה החתן בר מצוה למען יחדשו אז הנישואין וגם אבי הכלה נדר ביום שמחת לבו לעשות סעודה גדולה בשמחת נישואין שניים כשיהיה החתן בר מצוה וכתבת שאם הדבר כן יהיה סעד להתיר העלובה מכבלי העיגון. דע בני שאם דברים הללו נאמרו קודם החופה וקידושין ובפני החתן והכלה היה מקום לדבר מזה ועדיין היה צ"ע אבל אם דברים הללו נאמרו אחר החופה וקידושין לא ידעתי בהם תועלת ואדרבה גורמים חומרא יתירה ויבואר בסוף דברינו:

ועד הנה דברתי להשיב לדברי בני הרב נר"ו ועכשיו אשימה פני לדברי מחותני ידידי הרב הגאון מוה' סענדר נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק זבארוש שהרבה להראות חריפותו ובקיאותו ובדק בחורין ובסדקין בתשובתי הראשונה עד שכביר מצאה ידו ונתגבר כארי ולבו כלב האריה בל"ב ידבר שלשים ושתים השגות שמצא לפי דעתו להשיג על דברי תשובתי ויעברו כאן לפנינו אחת לאחת למצוא חשבון על סדר דברי ואשיב על ראשון ראשון וכו':

א על מה שכתבתי לתרץ דברי הרשב"א בחידושיו ליבמות דסתרי אהדדי מ"ש בדף ל"ד שהשיג על רש"י בקטן שקידש שיחולו משיגדיל ובדף ק"ט כתב בקטנה שהגדילה שעשאום כאלו התנה בפירוש שיחולו משתגדיל וכתבתי דבדף ל"ד הגביל זמן שיחולו ליום המחרת הוה מחוסר מעשה דשמא לא יביא שערות ביום המחרת אבל בדף ק"ט מיירי שלא הגביל זמן אלא סתם שיחולו משתגדיל והגדלות ודאי אתי כי בודאי תביא שערות באיזה זמן ואיילונית לא שכיחא וממילא גם בקטן אם אמר שיחולו משיגדיל ולא הגביל זמן חלו הקידושין כשיגדיל, וע"ז השיב הרב הנ"ל שהרי מהר"מ הובא במרדכי בפ"ק דב"מ כתב שהמתנה על הקטן שיקדש משיגדיל הוה מתנה על דבר שלב"ל כמו האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר ואף דחזר בו שם היינו משום דס"ל דהמתנה על דבר שלא בא לעולם תנאו קיים אבל עכ"פ ברור בידו דזה מיקרי דשלב"ל הואיל ואינו יכול לקדשה עתה ע"כ דברי המשיג: ואני אומר שאין כאן השגה שהרי עיקר טעמי בתשובתי הראשונה שודאי יגיע באיזה זמן לכלל גדלות ועכ"פ כשיהיה בן

ל"ה שנים יהיה גדול, והנה מהר"מ שם קאי בתחלה דאפילו התנאי שמתנה על דשלב"ל לא מהני וא"כ הה"ד על דבר שאינו ברשותו וממילא אינו יכול להתנות על בתו רק עד שתבגר ולפ"ז שפיר הוה קטן כדשלב"ל דאולי לא יביא שערות וכאן לא שייך סברא דידי דודאי יביא סימנים באיזה זמן או שהרי יגיע לכלל רוב שנותיו דכאן צריך שיחולו קודם שתבגר ואולי היא תבגר קודם שיביא הקטן סימני גדלות ודומה ממש לדברי הרשב"א בדף ל"ד שהגביל זמן אימת יחולו הקידושין. ומה שנזכר שם במרדכי שכבר גדלה היינו שהיתה נערה ולא בגרה עדיין ולכן אילו היה אביה חי עדיין היתה ברשותו ולכן אם היה כתוב בשטר שלא תהא רשאי לקדש עצמה לא היה מזיק מצד הדבר שאינו ברשותו אבל מצד הקטן הוא דבר שלא בא לעולם:

ב כתב הרב הנ"ל להקשות על דברי מדברי תוס' בנדרים דף ל"ד ע"ב בד"ה ואמר ככר זו הקדש וכו' שהקשו והא הוי דשלב"ל ואין אדם מקדש דשלב"ל ואין זה דומה לאומר הרי פסח קדושה לאחר שלשים יום דהוי קדושה התם בידו להקדיש מיד וכו' יע"ש א"כ מוכח דאף מחוסר זמן הוי דשלב"ל. ואני אומר שאין כאן השגה ואדרבה סייעתא. ואומר אני שאם היה הדין שלא תחול קדושתה על קרבן פסח עד שיגיע זמן הקרבתו היינו בע"פ אחר חצות אז באמת אם היה אומר בי"ד באדר טלה זה יהיה מקודש לפסח לאחר שלשים יום הוי מיחשב דבר שלא בא לעולם דאז לא הוי מיחשב מחוסר זמן לחוד אלא מחוסר מעשה שהרי נשאר מן אדר ט"ז יום שכבר עברו י"ג יום נשאר עוד ט"ז יום וי"ד בניסן שהוא ע"פ שלמו השלשים יום והיינו אם הניחו הב"ד את אדר חסר וקידשו את ניסן ביום שלשים אבל אם לא באו העדים ביום שלשים ולא קידשו הב"ד את ניסן ביום שלשים ממילא נשאר אדר מעובר ושלמו השלשים יום בי"ג בניסן ואז לא היה אפשר שתחול עליו הקדושה לפי ההוה אמינא שאין קדושה חלה עליו קודם שהגיע זמן הקרבתו וא"כ הרי קדושתו מחוסר מעשה קידוש החדש ביום שלשים ולכן מיחשב דשלב"ל ולכך הוצרכו התוס' לחדש דשם לא הוי דשלב"ל שהרי יכול להקדישו גם עתה קודם זמן הקרבתו, והרי ביארתי שנסתלקה ההשגה. ועכשיו אני אומר אדרבה משם ראיה לדבריי וקטיגור נהפך לסניגור דהרי לכאורה דברי התוס' תמוהים דלמה הוצרכו לאחוז מספר ימים בלשונם ולא כתבו סתם דלא דמי לאומר באמצע השנה טלה זה יהיה קדוש לפסח בע"פ, א"ו שאם לא קבע מספר ימים אפילו היה הדין שאינו יכול להקדישו קודם זמנו ואין קדושה חלה עליו עד ערב פסח אפ"ה לא היה מיחשב קודם לזה דשלב"ל שהרי אינו מחוסר מעשה דודאי שיגיע ערב פסח ואינו אלא מחוסר זמן דזמן ודאי אתי לכן הוצרכו לומר שאינו דומה לאומר ה"ז לפסח לאחר שלשים יום וזה

דומה ממש להחילוק שחילקתי בדברי הרשב"א שהרשב"א בדף ל"ד לא השיג על רש"י אלא בקובע זמן לגדלותו:

ג על מה שכתבתי דאיילונית לא שכיחא לכך לא מקרי מחוסר מעשה השיב והרי איילונית עכ"פ מיעוטא מקרי ולא מיעוטא דמיעוטא דהא רבי מאיר חייש לאיילונית ולמיעוטא דמיעוטא לא חייש ואם חשש איילונית לא מקרי דשלב"ל אם כן למה פירות דקל חשוב דשלב"ל והרי עבידי דאתי:

ד תו הקשה מה בין זה לגוססת דרובן למיתה ואפ"ה המקדש לאחר שתמות אחותה אפי' היתה גוססת לא הוו קדושין כמבואר במס' כתובות דף נ"ח ע"ב בתוס' גם לפמ"ש התוס' ב"ב דף ע"ט ע"ב דאחר שתשתחררי מיירי בחציה שפחה וחציה ב"ח וכן לאחר שאשתחרר מיירי בחציו עבד וחציו ב"ח שכופין את רבו לשחררו ולאחר שיחלוץ לך יבמיך מיירי בחולצין ולא מייבמין וכל הני עדיפי מרובא דלאו איילונית ע"כ דברי השגתו: ואומר אני שבאמת אין עלי הכרח להשיב על שתי השגות הללו כלל והלא מ"ש דאיילונית לא שכיחא לרווחא דמלתא כתבתי כי להרמב"ן והרשב"א קאימנא והלא מבואר בדבריהם בחידושיהם ליבמות בריש יבמות דלרבא איילונית לאו קדושי טעות הם וכתבו בפירוש דקיי"ל כרבא וכן דעת הרמב"ם פ"ד מאישות והלח"מ שתמה שם אם הרמב"ם אפי' בלא הכיר בה סובר דהוו קידושין א"כ איך שנינו בריש יבמות שצרותיהן מותרות. ואני לא ידעתי מה קשיא ליה דכל זה שהוצרכו ביבמות לחלק בין הכיר בה ללא הכיר בה הוא לר' אסי אבל לרבא צרת איילונית מותרת אפי' הכיר בה ואפי' צרת בתו איילונית כמבואר בדף י"ב ולרבא כתבו דאיילונית לא הוו קידושי טעות אפי' לא הכיר בה וקיי"ל כרבא:

ואמנם אשיב אף על השגות הללו, מה שהשיב מפירות דקל אני אומר דכשם שכתבו התוס' שם בכתובות לר"מ שיש חילוק בין אינו בעולם כלל ובין ישנו הגוף בעולם אלא דמחוסר מעשה דבאינו בעולם כלל אף לר"מ לא מהני כי אם במה דעביד דאתי אבל במה שהגוף בעולם אלא דמחוסר מעשה לא בעינן אפי' דעביד דאתי ה"נ איכא למימר לחכמים דבפירות דקל שאינן בעולם כלל לא מהני רובא ובקטנה שהגוף בעולם אלא דמחוסר סימנים מהני רובא דמביאים סימנים ואיילונית מיעוטא הוא ומגוססת הרי התוס' לא כתבו כן רק לחד תירוצא והרי שם בכתובות דחו התוס' תירוץ זה רק בב"ב קיימוהו בזקנה, ומחציה שפחה בלא"ה לא קשה מידי דלרבנן לא חשיב ההוא עביד ואתי דלכשתשתחרר גופא אחרינא הוא דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת כדאמרינן בקידושין דף ס"ב ע"ב:

ואמנם מה שדחה הרב דברי המשנה למלך שהביא ראיה לדבריו דמחוסר זמן לא הוי דשלב"ל ולאו כמחוסר מעשה דמי מסוגיא דבכורות דף מ"ט ע"א דפודה את בנו בתוך שלשים שיהיה פדוי לאחר שלשים אף שאין בידו לפדותו עכשיו אלמא דמחוסר זמן לא כדשלב"ל הוא, יפה דחה הרב וגם אני תמה על המ"ל דבשלמא אם היה הבן קודם פדיון קנוי לכהן וכשפודהו קונהו האב היה שייך לתלות בדשלב"ל אבל האב אינו קונה שום דבר מהכהן אבל הוא מקנה המעות להכהן והרי דבר זה יכול לעשותו עכשיו דאטו אין בידו להקנות מעותיו לכהן עכשיו נמצא שקנין המעות הוא דבר שאינו מחוסר אפי' זמן רק הפדיון מחוסר זמן והפדיון אינו דבר קנין רק מצוה דרמיה רחמנא על האב אבל הראיה שהביא משדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים לכשאפדנה וכו' היא ראיה דהרי בכתובות דף נ"ט ע"ב ובנדרים דף פ"ו ע"א כשחילקו בין זה לאשה אמרו רק החילוק שבאשה שמא לא תתגרש לעולם אבל בקטן ודאי יגדל ואף שגוף הדין של קטן אין ללמוד משם דשם בהגיע זמן בידו לפדותו ולהקדישה אבל הכא אף שודאי יגדל מ"מ אין בידו לקדשה אז שאולי לא תתרצה אז אבל עיקר הלימוד שלומד המ"ל משם הוא שמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, וכיון שזכינו לדבר זה שוב יש מקום לדינו של רש"י בקידושי קטן:

ה ועל מה שכתבתי שגם הרשב"א והרמב"ן מודים לדינו של רש"י שקטן שפירש שיחול משיגדיל הוו קידושין והם לא השיגו על רש"י ביבמות דף ל"ד אלא מה שפירש"י שיחולו ליום המחרת שזה ודאי מיקרי מחוסר מעשה דשמא לא יביא השערות למחר. השיב הרב הנ"ל שמשמע מלשונם שמתוך קושיא זו נאדו מגירסת רש"י והסכימו לגירסת ר"ח ואי ס"ד שעיקר השגתם על שפירש יום מוגבל אכתי היה להם להסכים לגירסת רש"י ובלא הגביל זמן למחר רק סתם כשיגדיל: אני תמה מהיכן ראו בדבריהם שבעבור קושיא זו הסכימו לגירסת ר"ח וכי נזכר בדבריהם שלכן נראה כגירסת ר"ח אבל באמת לא בשביל קושיא זו נאדו אלא כיון שראו גירסת ר"ח שהיה לו גירסא זו והיא נכונה ומרווחת הסכימו לגירסתו:

ועוד מ"ש הרב כן על הרמב"ן סמיות עין יש כאן והרי הרמב"ן בלא"ה הקשה על פירש"י מטעם א"א לצמצם ואף שהרשב"א דחה קושייתו אכתי הוצרך להכניס עצמו בפלוגתא דרב ושמואל מי אמרינן מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת יעויין בחידושי הרשב"א שמה. וכ"ז לתרץ דברי רש"י אבל כיון שהיה לפניהם גירסת ר"ח בחרו בה שהיא מרווחת אליבא דכ"ע. ולא על הרב המשיג אני תמה רק גם על המשנה למלך אני תמה שכתב שם בסוף דבריו וז"ל והרז"ה ז"ל קאי בשיטת התוס' ואף שלא סתר דברי רש"י מ"מ

ממה שפירש כפי פירוש התוס' ממילא משמע דלא נחה דעתו בדברי רש"י משום דאין במעשה הקטן כלום עכ"ל המ"ל. ולפמ"ש אין ראיה כלל מדברי הרז"ה ועוד שאולי מחמת קושית הרמב"ן שא"א לצמצם גם זה היה קשה להרז"ה ולכך זז מגירסת רש"י, ולא עוד אלא שאני אומר אדרבה מדברי הרז"ה שם מוכח דבגוף הדין בקידושי קטן סובר כרש"י שהרי זה לשון הרז"ה ה"ג בשופעות מתוך ג' לאחר ג' וכו' ואפי' נולדו בזו אחר זו ונתקדשו זא"ז וכו' יע"ש, הרי נראה מדברי שהרווחנו בגירסא זו דאילו לגירסת רש"י צריך שנולדו כל שמנה הללו הארבעה זכרים וארבע נקיבות ביום אחד וגם קידושיהן חלו ביום אחד ולגרסת ר"ח לא הוצרכנו לזה וא"כ נראה מכוונת הרז"ה שאלמלא דוחק זה לגירסת רש"י היה מסכים לגרסת רש"י: * [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בחלק או"ח תשובה קי"ח דף ל"ו ע"ד מה שהקשיתי על דברי רש"י הללו:]

1 כתב ועוד צל"ע איך אפשר דעיקר קושייתם על פירש"י הוא רק ממה שפירש שיחולו ביום המחרת א"כ מאי האי שכתבו שיש שנדחקו ליישב דאתיא כר"מ דס"ל אדם מקנה דשלב"ל דמה הועילו בתשובתם דאכתי קשיא על רש"י מי דחקו לאוקמי כר"מ לוקמי בקדשה סתם משיגדיל ותיתי ככ"ע. אני תמה על השגה זו מתרי טעמי. חדא שאין זה השגה כלל דהרי הקושיא שהקשו הם על פירש"י הוא סתירה על פירושו אבל אם לא היה על פירושו סתירה אף שהיה קשה עליו קיצור אין השגת קיצור כהשגת סתירה שסותר הדבר לגמרי ולכן כתבו ויש שנדחקו לקיים דבריו מסתירה ואף שהיה קשה קיצור אין בזה קפידא כל כך. ועוד קאמינא כי לא ידעתי בזה שום השגה ואטו מפורש בדברי רש"י בשום מקום דקטן יכול לקדש שיחול לאחר שיגדיל בכל הש"ס רק במקום הזה פירש כן ואם היינו מפרשים דרש"י קאי כאן אליבא דר"מ שוב אין לנו שום מקום אחר מפורש ברש"י בדין זה כלל מה דינו לחכמים דפליגי על ר"מ אלא שבדברי הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם בדף ק"ט מפורש שקידושין חלים לאחר הגדלות ולדידהו חילקת בין מגביל זמן ובין אינו מגביל כדי להבין איך השיגו כאן על רש"י ואותן שנדחקו לפרש דרש"י קאי אליבא דר"מ שוב הם אומרים דרש"י סובר דמחוסר זמן לחוד ג"כ כמחוסר מעשה דמי ולרבנן לא מהני בשום אופן ולכך הוצרך לפרש אליבא דר"מ ולר"מ אפי' מחוסר מעשה אינו מזיק לכן פירש שיחולו ליום המחרת, ואף שאני פירשתי דברי רש"י ביבמות דף ק"ט ע"ב בד"ה דאמר איהו עדיף מינאי וכו' ג"כ על דרך זה מ"מ אינו מפורש כך שם בדברי רש"י ולכן הני שנדחקו לפרש דברי רש"י בדף ל"ד אליבא דר"מ עלה בדעתם דלרש"י מחוסר זמן ג"כ מיקרי לענין קידושי קטן דשלב"ל. גם בלא"ה איך נשים לב לדברי אלו שנדחקו אשר בלא"ה נדחו דבריהם כמבואר בחידושי הרמב"ן והרשב"א:

ז כתב עוד צל"ע בדברי הרמב"ן דאם קושייתו רק על לשון רש"י איך כתב בשלמא על הקטנות לק"מ דאיכא לאוקמי בשמסרן ליד האב ואי קושייתו על רש"י לא תירץ כלום דהרי רש"י נדחק שגדלו בשעה אחת ולא מוקי לה כשמסרו ליד האב והדרא קושיא לדוכתה למה לא אוקמי כשקדשה סתם ולא הגביל זמן, א"ו דגם הרמב"ן והרשב"א ס"ל דלעולם הוה דשלב"ל אף שלא הגביל זמן, ע"כ דברי הרב המשיג:
ואומר אני מלבד שהתשובה שהשבתי לעיל באות הקדום המה ג"כ תשובה להשגה זו אבל אני אומר שאיני יודע כלל מה המשיג שח בהשגה זו ואטו אם לא הגביל זמן לא היה הכרח לפרש שגדלו בבת אחת אתמהה, שאם לא גדלו בב"א א"כ זו שגדלה תחלה תיכף חל עליה איסור א"א ואיסור אשת אח אבל איסור אחות אשה אינו חל עד שתגדל אחותה ועל זו שגדלה אח"כ הוא להיפך שתיכף שגדלה אחותה חל עליה איסור אחות אשה ועדיין לא חל עליה איסור א"א ואשת אח עד שגדלה היא ואיך יש כאן שש עשרה חטאות, ובאמת גם רש"י כוונתו שנתקדשו על ידי אביהן ואפ"ה בעינן שגדלו בב"א מטעם הנ"ל.

ח כתב הרב וגם כיוונו להשגה זו הני זוגא דרבנן הוא הרבני מו"ה שמואל בהגאון הרב המשיג וב"א הרבני מו"ה זלמן מבראד וגם הרב מו"ה יוסף חיים מאוסטרהא כלם יחד בחדא רוקא תפו והשיגו ושורש דבריהם לקרב סברא המרוחקת מהרמב"ן ומהרשב"א ולומר שרש"י אזיל כאן בשיטת ר"מ דסבר אדם מקנה דשלב"ל, ומה שהקשו הרמב"ן והרשב"א דהא אפקיה מדר"מ ואוקמיה כר"ש אין זה קושיא דסוגיא דכאן מרייהו דהך סוגיא הוא רב חייא ורב והני כולהו ס"ל כר"מ דאדם מקנה דשלב"ל כמבואר ביבמות דף צ"ג ע"א דאמר רנב"י רב הונא כרב ורב כר"ח ור"ח כרבי ורבי כר"מ וכו' ולכך מוקמי לה כשיטתייהו, והושוו כל הני המשיגים להשיג עלי בזה וזה תורף השגתם אלא שיש שינוי בלשונם קצת אבל לדבר אחד נתכוונו: ואני אומר כמה רב גובריהו לדחות דברי שני אריות הרמב"ן והרשב"א בגילי דחיטתא, ובמחילה מכבודם כי אין זה השגה כלל ואטו מי פליגי רב חייא ורב וכל אינך תנאי ואמוראי באיסור כולל ומוסיף והלא ר' שמעון ממש יחיד הוא בדבר זה דל"ל איסור כולל ובפרט איסור כולל שהוא שם אחד וכמו שפירש"י דף ל"ד ע"א בד"ה ומאן תנא כו' מיגו דאסרי לה הנך קידושין בשאר אחוותא וכו' דקדק רש"י לכתוב בשאר אחוותא ולא כתב סתם בשאר קרובותיה דהרי איכא אמה ובתה משום דזהו לאו שם אחד ועיין בתוס' דף ל"ב ע"ב בד"ה איסור כולל ומוסיף, ועכ"פ רוב תנאי ואמוראי כלהו סברי איסור כולל ומוסיף וכמה סתם משניות דסתם רבי באיסור כולל ומוסיף ואפ"ה לא ניחא להו לאוקמי משנתנו כן משום דרצה לאוקמי

אליבא דכ"ע וכיון דקפיד שלא לאוקמי דלא כר"ש שהוא ממש דעה נדחית מרוב תנאי ואמוראי וא"כ איך נוקמי לה בדשלב"ל כר"מ ואף דר"ח ורב ס"ל כוותיה מ"מ עכ"פ רבו החולקים וגם הלא אוקימתא זו לאו אברייתא דר"ח הדרא אלא אמשנתנו וכמו שפירש"י בד"ה ומאן האי תנא דמתני' וכן בד"ה ואבע"א כתב רש"י כולה מתני' לאו ר"מ אלא אפי' לר"ש וכו' הרי שעל משנתנו קאי אוקימתא זו ואיך מוקי לה כר"מ בדשלב"ל ותהיה סתם משנה זו סותרת סתם משנה במס' קידושין דף ס"ב האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו' ואף שרבינו הקדוש גופיה סבר כר"מ מ"מ לא יסתום תרי סתמי דסתרי אהדדי וא"כ מי דחקו לרב עמרם אמר רב לאוקמי כר"מ בדשב"ל ומה חסר לו באוקימתא קמייתא כר"מ באיסור כולל ומוסיף דודאי גם בזה סובר רב כוותיה, ועוד מה חסר לאוקמי בשופעת מתוך ג' לאחר ג' ומתוך י"ב לאחר י"ב ויהיה ככ"ע וכגירסת ר"ח באמת א"ו דלרש"י גם האי אוקימתא ככ"ע אתיא:

ודע שמ"ש התוס' בד"ה באיסור ב"א ואתי שפיר כר' יהושע אינו מועיל לדחות דברינו דהא גם לאוקימתא קמייתא מוקים לה כר"י כדמסיק הא אתמר עלה בע"פ וכו' ועוד שמדברי רש"י לא משמע דבשביל כך מוקים כר"ש דהרי רש"י כתב בד"ה ואבע"א אלא אפי' לר"ש וגם לא הזכיר מדברי ר"ש בסברת ר' יהושע וגם גוף דבר זה שכתבו התוס' דר"ש אית ליה בפ' אלו דברים דלר"י טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב הנה בפרק אלו דברים לא נזכר זה כלל רק התוס' בפ' אלו דברים (פסחים דף ע"ב ע"א) בד"ה לר"י דשני ליה כתבו התוס' דר"ש אית לי' כן בפרק ר"א דמילה (שבת דף קל"ו) יע"ש בתוס', ובכל נוסחי דילן שם בפ' ר"א דמילה הגירסא אמר ר' שמעון בן אלעזר וא"כ אין זה סתם ר"ש שהוא רשב"י ואין כאן מקום להאריך בזה:

ט על מה שכתבתי שמ"ש המ"ל שהתוס' חולקים על רש"י שהרי הקשו על פירש"י וכו' אינו מוכרח ועיקר קושית התוס' על השליחות כתב הרב המשיג שצל"ע דמי הכריחם להתוס' לזה דמיירי גם באוקימתא זו בשליחות. הנה כבר כתבתי במכתב הראשון שאין אחריות דבר זה עלינו לפרש מי הכריחם לזה והרי כבר אנו רואים שהם מזכירים שליחות בקושייתם וא"כ על כרחך חזינן שהם מוקמי לה בשליחות. וכתב הרב המשיג ע"ז השגה יו"ד שהתוס' חששו שלא נימא דאף שאין הקטן בעצמו יכול לקדש משום דאין מעשה קטן כלום אעפ"כ ע"י שליח יכול לקדש דאלים מעשה השליח שהוא גדול למקני ליה איתתא לזה כתבו דאין מעשה הקטן כלום הן לקדש והן לעשות שליח ע"כ דברי המשיג. ועל דבר זה אני משיג שא"צ תשובה ושיהיה שליח עדיף ממשלחו זו לא שמענו ואם נרצה לפרש כוונה זו על דעת הר"י בר ברזילי שהביא המ"ל בפ"י מגירושין

והבאתיו בנ"ב סי' ס"ב א"כ לא השיבו התוס' שום תשובה ע"ז שהרי שם הטעם דזכין לו שלא בפניו ומלבד שאין דברי התוס' סובלים דבר זה כלל: ואמנם השגה ט' אף שלדעתי די בדבריו הראשונים מ"מ הואיל וחזינא דנראה לו להרב הזה דוחק מרווחנא לה טפי ולהוכיח עוד בהוכחה שהתוס' סוברים כרש"י ועיקר קושייתם על השליחות. ואדקדק עוד בדברי התוס' וז"ל בד"ה מתוך שלש עשרה לאחר שלש עשרה לחיובי אינהו כן גירסת הקונטרס וקשה דלא הוה בת אחת דנדות חל עליו תחלה שאינו יכול לקדש ולא לעשות שליח עד שיגדיל ואור"ת דבכל הספרים הקדמונים כן אבל בספר בשר ע"ג גחלים גריס וכו' ע"כ דברי התוס'. ולכאורה יפלא כיון שבכל הספרים הקדמונים הגירסא כן א"כ למה תלו התוס' קושייתם על הקונטרס וכך הל"ל כן גירסת הקו' ובכל הספרים הקדמונים הגירסא כן וקשה וכו' כיון שקושיא זו על הגירסא היא ולא על הקונטרס שהרי הקונטרס לא חידש גירסא זו מעצמו וגם היה להם לסיים לכן נראה כגירסא דגריס בספר בשר ע"ג גחלים כיון שהגירסא זו מוכרחת מחמת קושיא, אבל לשון אבל שכתבו מורה שאין הכרח לזוז מגירסת הקדמונים רק שבספר בשר ע"ג גחלים גריס וכו':

ולישב כ"ז נלע"ד ומתחלה אבאר מה שנשארו התוס' באוקימתא דשליחות וכאשר הוכחתי מדבריהם ורציתי לומר כיון שלא נזכר לשון אלא בדברי רב עמרם משמע שלא זז מדברים הראשונים דפגע שליח בשליח, אבל הדרנא בי מלבד דיש לדחות דכיון שלא נזכר שם אמורא בואבע"א אין הכרח לומר אלא, ולא עוד אלא שהאמת שהתוס' לעצמם ודאי ס"ל דבאוקימתא דר"ע שוב לא מוקי לה בשליח והדבר מפורש בדבריהם במסכת בבא מציעא דף ע"א ע"ב בד"ה כגון שנשא ונתן ביד שכתבו וה"נ איכא בשלמא בסוף פרק ארבעה אחין דלא קאי גבי בשלמא כולהו משכחת להו דשוי שליח וכו'. הרי מפורש בדבריהם דבמסקנא דהיינו אוקימתא דרב עמרם לא מוקי לה בדשויה שליח. ואומר אני משם הוא ראיה לכל מה שכתבתי בכוונת התוספות דהרי חזינן דרש"י שם בבבא מציעא גם באוקימתא דרב פפא דאמר אלא כגון שנשא ונתן ביד אכתי פירש דסיפא לחומרא כמפורש ברש"י שם בד"ה אדעתא דידיה וכו' שסיים רש"י כדמחמרינן בסיפא וכ"כ התוס' שם דמתוך פירוש הקונטרס משמע דלעולם סיפא לחומרא והיא גופה קשיא מי הכריחו לרש"י שם לזה ואדרבה לשון אלא אמר ר"פ משמע דלא מוקי סיפא לחומרא א"ו דרש"י סובר דלשון בשלמא מורה שנשאר לחלוטין וא"כ לרש"י גם כאן שאמר בשלמא כולהו משכחת לה דשוינהו שליח ג"כ נשאר במסקנא ובפרט שכאן לא נזכר לשון אלא באוקימתא דר"ע וא"כ גם ר"ע נשאר בדברי הבשלמא ומיירי ע"י שליח ולכך כתבו התוס' כן גרסת הקו' וקשה שעל רש"י לשיטתו הקשו על גירסא זו אבל על

גוף הגירסא לא קשה ולא מידי דלא מוקמינן לה ע"י שליח וא"כ שפיר יש מקום לקיים גירסת הקדמונים אלא שהתוס' מביאים שבספר בשר ע"ג גחלים גרס בשופעות מתוך ג' וכו'. והתוס' לא הכריעו בין הגירסות כלל לפי שאם לא מוקמינן ע"י שליח שפיר יכול הקטן לקדש שיחולו כשיגדיל, והוא הדבר שדברתי במכתב הראשון שהתוס' מסכימים לגוף הדין של רש"י:

י ומ"ש הרב דאם כוונת התוס' משום שליחות א"כ מאי האי שסיימו בקושייתם דאין מעשה קטן כלום ואהייא קאי. הנה אם רוצה אני לומר שזה פירוש דבריהם שאין מעשה הקטן בעשיית שליח כלום. ואמנם אני אומר יותר מרווח דהרי מה דקטן אינו עושה שליח טעם הדבר למדנו מדברי רש"י במס' ב"מ דף ע"א ע"ב בד"ה קטן לית ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב שיהיה ראוי לתרום שיהיה הקדשו הקדש ודבורו חל דגבי הקדשות ונדרים איש כתיב וגבי תרומה מאת כל איש וגו' עכ"ל רש"י במס' ב"מ. [הן אמת דבקידושין דף מ"ב ע"א פירש"י דילפי' שאין שליחות לקטן דגבי ושלח ושלחה איש כתיב וגם צ"ע לפי טעם רש"י במסכת ב"מ א"כ קטן שהגיע לעונת נדרים יהיה יכול לעשות שליח ואין כאן מקום להאריך בזה], וא"כ הן הנה דברי התוס' שאין מעשה קטן כלום ותרומתו אינה תרומה לכך לא מצי משוי שליח ומה שהביא מפסקי התוס' ג"כ פירושו כך אין יכול לקדש פיריש שיחול תיכף ולא לעשות שליח בקטנות שיחול כשיגדיל אם פירושו דלא מצי משוי כלל שליח לזה משום מלתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח וזה מיקרי לא מצי עביד השתא או פירושו שיחול תיכף משיגדיל וכמ"ש במכתב הראשון, ומלבד זה אין כ"כ ראיה מוחלטת מפסקי התוס' על כוונת התוס':

יא כתב המשיג על מ"ש שדברי הרשב"א והנ"י בדף ל"ד סתרי למ"ש בדף ק"ט וכתבתי שאין לחלק בין קטן לקטנה, כתב שנראה שיש לחלק דקטנה מיקרי בידו לקדשה עכשיו שהרי עכ"פ חלו בה קידושי דרבנן ולכך אף שהם רק מדרבנן לכך יכול לקדשה שיגמרו כשתגדיל קידושי תורה וראיה לדבר מדברי הרמב"ם פ"ז מאישות הל' ט"ו האומר הרי את מקודשת לי בזה לאחר שיחלוץ לך יבמיך מקודשת הואיל ואילו קידשה עתה היו קידושין תופסין בה מספק ופירש הכ"מ דהוה קידושי ודאי כיון דיכול עתה לקדשה מספק והרי הרמב"ם ס"ל דספק דאורייתא מדרבנן לחומרא וכו' ע"כ דברי הרב המשיג. ודברים כאלו כהווייתן כתב גם הרב מוה' יוסף חיים וג"כ ראיה מדברי הרמב"ם ביבמה וג"כ בהנחה זו דלהרמב"ם כל ספיקא דאורייתא הוא רק חומרא דרבנן, ע"כ דברי המשיג:

ואני אומר הלא דברי הכ"מ נדחו מרוב המפרשים ועיין במשנה למלך שם ואפילו אם נתפוס פירושו של הכ"מ בדברי הרמב"ם שכוונתו קידושי ודאי עכ"פ טעם הדבר תמוה מאד וכבר מלתא מני אזדא דמדבר שאין אתנו טעם נכון בדבר אין ללמוד ממנו דבר אחר כלל. ופשיטא שדברי המשיגים תמוהים דאיך ע"י שמקודשת מדרבנן לא יהיה נחשב דשלב"ל לקידושי תורה אחרי שמן התורה הוא דשלב"ל שהרי מן התורה אין בה תפיסת קידושין עתה. ואמנם שלא להניח דברי רבינו הגדול הרמב"ם בלי טעם אם נסכים שכוונתו לקידושי ודאי אמינא קצת טעם והוא ע"פ מ"ש לעיל בתחלת דברים הללו טעם למה אנו אומרים שקטן יכול לקדש בעודו קטן שיחולו לכשיגדיל אף שהוא מלתא דלא מצי עביד השתא, הוא משום שגוף דבר זה שקטן אינו יכול לקדש אין לו טעם כיון שהוא זוכה מן התורה כשדעת אחרת מקנה לו וא"כ הרי האשה היא שמקנה עצמה לו וכתבתי שהוא גז"ה דכתיב כי יקח איש אשה וכיון שהוא חידוש אין לך בו אלא חידושו למעוטי אם מקדשה שיחולו הקידושין קודם שיהיה איש אבל אם מתנה שיחולו כשיהיה איש שפיר תפסי הקידושין לחול כשיהיה איש. כן אני אומר ביבמה אף לרב דסובר אין קידושין תופסין ביבמה מ"מ כיון דאנן קיי"ל כרבנן דפליגי על ר"ע וסברי דקידושין תופסין בחייבי לאוין רק ביבמה חידוש חידשה התורה לא תהיה אשת המת לאיש זר שלא יהיה בה הויה לזר ואין לך בו אלא חידושו במקדשה מעכשיו בעודה זקוקה ליבם אבל במקדשה ומתנה שיחולו לאחר שיחלוץ לה יבמה חלים הקידושין וא"כ אפי' לרב משנתנו ששנינו לאחר שיחלוץ לך יבמיך אינה מקודשת ר"ע היא דסובר אין קידושין תופסין בשום ח"ל ור' יוחנן דאמר ביבמות דף צ"ב ע"ב לאו משנתנו היא זו וכו' היינו משום דאיהו סובר דמשנתנו ע"כ לאו ר"ע היא דאי ר"ע הרי שמעינן ליה דאדם מקנה דשלב"ל דתנן ר"ע אומר יפר כדמסיק שם ביבמות אבל שמואל ורשב"ל התם דמוקמי משנתנו כר"ע וע"כ כר' הונא בריה דר"י ס"ל דמוקי להך דאמר יפר באומרת יקדשו ידי לעושיהן. ומעתה לר"ה בריה דר"י איכא למימר דאפי' לרב משנתנו דוקא ר"ע היא אבל לרבנן אף דלא תפסי קידושין בעודה יבמה אבל באומר לאחר שיחלוץ לך שפיר חלים ומקודשת וא"כ איכא ס"ס המחזיק קיום הקידושין ספק שמא קידושין תופסין ביבמה גם עתה תיכף ואת"ל כרב דלא תפסי אכתי שמא גם לרב משנתנו דלאחר שיחלוץ לך יבמיך ר"ע היא אבל לרבנן אין לך בה אלא חידושה באומר שיחולו תיכף וזה שכתב הרמב"ם מקודשת הואיל ואילו קידשה עתה היו תופסין מספק ולכן איכא ס"ס:

יב עוד כתב הרב לחלק בין קטן לקטנה וכתב דאנא דלינא ליה חספא ואיהו אשכח מרגניתא ביבמות דף ק"ט בדברי רש"י שכתב ולא סמכה דעתה וכוונתו משום דבב"מ

דף ט"ז ע"א מבואר במה דסמכא דעתיה קונה אף בדשלב"ל ולזה משני רבין דאף הכא לא סמכא דעתיה לפי שיכולה לצאת במיאון ע"כ שורש דבריו. ואני אומר אפריון נמטי ליה שהשמיענו חדשות אשר לא שמענו מעולם לחלק בדשלב"ל בין סמכא דעתיה או לא וסוגיא דב"מ הנ"ל לא סמכה דעת הרב המשיג כלל ולא זו העיר ולא זו הדרך ושם לא איכא חשש דשלב"ל כלל דבשעה שחזר וקנאה מהנגזל באותה שעה זוכה בה הלוקח שעל דעת כן קונה אותה הגזלן מהנגזל להיות שלוחו של הלוקח לקנותה ועתה היא נקנית להלוקח וכבר הוא דבר שבא לעולם. ומה שאמרו שם בסוגיא חילוק בין סמכא דעתיה או לא הוא משום דקשה גם במה שאירש מאבא או במה שתעלה מצודתי מכור לך ג"כ נימא דבשעה שצד זוכה בה לצורך הקונה וכן בשעה שיורש זוכה בשדה לצורך הלוקח לכן משני התם סמכא דעתיה ומתחלה על זה סמך שיקיים אמונתו ולכך שייך לומר דניחא ליה דליקום בהימנותיה ומסתמא על דעת כן קונה אותה אבל במה שאירש מאבא וכן מה שתעלה מצודתי מתחלה לא סמכא דעתיה ולא שייך כ"כ שהאמין בו שהרי חזינן שקנה על הספק ולכך גם אח"כ בשעה שצד וכן בשעה שיורש אינו מתכוין לקנות לצורך הקונה. (ובאמת דברי רש"י שמשמעותו שהקשה גם ממה שאירש מאבא תמוהין הן בעיני שהרי ירושה ממילא אתיא ואולי מה שאמרו ירושה ממילא אתיא הוא למסקנא דמחלק בין סמכא דעתיה אבל לשון רש"י שם לא משמע כן ואין כאן מקום להאריך בזה אבל שיועיל סמיכת דעת לקנות דשלב"ל ליתא):

יג כתב לחלק בין קטן לקטנה משום דעל קטן לא שייך עדות וכו' וכל דברים הללו נאמרו בדברי בני הרב נר"ו וכבר מבואר תשובתי למעלה: ומה שהקשה על מה שהוכחתי אני שאין לחלק בין קטן לקטנה דא"כ קשה בגיטין דף פ"ה ע"א דבעי חוץ מקידושי קטן מהו וקאמר ליה תניתוה קטנה מתגרשת וכו' והא בעינן ויצאה והיתה יע"ש ואי ס"ד שיש חילוק בין קטן לקטנה א"כ שאני קטנה וכאשר הארכתי בתשובתי הראשונה. וע"ז השיג הרב דלא הועלתי בזה דאכתי תבעי ליה בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות ואדמבעי ליה שם בנולדים ליבעי בלא הגיע לעונת הפעוטות. לדידי לא קשיא ולא מידי דהרי חזינן דחוץ מקידושי חרש ושוטה לא מבעיא ליה כלל והיינו משום דאינהו ודאי מיקרי בני הויה וקידושין אלא שאין בהם דעת ה"נ פחות מעונת הפעוטות מקרי בר הייה וקידושין אם קטן בר דעת מקרי בר הויה כי החסרון הוא רק מחמת שאין בו דעת ולא מצד קטנותו: ותדע שכן הוא שהרי מן התורה שוטה מתרגשת ואפי' אינה יודעת להבחין כלל בין גיטה לדבר אחר ואפילו אינה יודעת לשמור עצמה היתה מתגרשת מן התורה אי לאו משום דבעינן ושלחה מי שמשלחה ואינה חוזרת או מטעם שאין לה יד אבל מטעם

ויצאה והיתה לא אימעטא עיין ביבמות דף קי"ב, ובאין לה אב מיירי כמבואר בתוס' שם בד"ה יצתה, והיא גופה קשיא הרי זו אינה באה לכלל הויה דקטנה עתידה להיות גדולה אבל שוטה אין סמיא בידן למימר אתיא לכלל דעה, א"ו דבזו שפיר קרינן ויצאה והיתה דבת הויה היא ואין החסרון רק מצד שאין בה דעת ולכן לא נסתפק שם בגיטין חוץ מקידושי שוטה כלל אף דשוטה אין לו קידושין כלל א"ו דאפ"ה מקרי בר הויה:

יד אין צריך תשובה ויהיה לו אשר לו ג"כ בדרך את"ל:

טו על מ"ש במכתב הראשון שלחלק בין קטן לקטנה ולמימר דבקטנה תקנת חכמים כך היתה שיחולו לגמרי בקידושי תורה משתגדיל הוא דוחק, השיב רב המשיג שאינו יודע מה דוחק יש בו ולדעתו הוא רחב כפתחו של אולם. ואני אומר שכעת שוב לא אמינא שהוא דוחק אלא שאי אפשר לאומרו למסקנא דקידושי קטנה ספיקא הוא דהרי זה ודאי לחכמים גופייהו שתיקנו קידושי קטנה לא שייך ספק שהם ידעו איך תיקנו וא"כ לדידן הוא הוא ספק וא"כ בלא בעיל מדוע לא חיישינן שמא נשרו והרי הוא ספק תורה שמא כך היתה תקנת חכמים והמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכאן לא שייך דמוקמינן אחזקת פנויה שהרי אין הספק עליה רק הספק על עיקר תקנת חכמים:

ומה שרצה הוא לחלק בין קטן לקטנה מצד דבקטן לא שייך אדם יודע שאין קידושי קטן כלום אבל בגדול שמקדש קטנה שייך אדם יודע שאין קידושי קטנה כלום ואף שאכתי איכא למימר בדידה דלא שייך לומר שהיא יודעת שאין קידושי קטנה כלום מה בכך וכו'. הנה חזר לדבריו באות י"ג לחלק בין דידיה לדידה בקידושין ואינו מתקבל אצלי כלל וכיון שאין מעשה קטנה כלום מה בכך ששתקה כשהיא גדולה ואצלי גרע זה משתיקה דלאחר מתן מעות וא"כ על כרחך גם בקטנה צריכין אנו לומר שמתחלה נעשה הדבר כן ומועיל מעשיה בקטנותה שיחול בגדלותה. וכמו כן אני אומר שגם מעשה קטן שעושה כשכבר הוא בן דעת שלימה שיחול לאחר גדלותו מועיל וככל אשר כתבתי לעיל במה שהשבתי לאהובי בני הרב נר"ו:

ומה שהקשה דאיך יחול סתם הקידושין שקידש בקטנותו ונימא שיחולו בגדלותו והרי לר"מ דסבר אדם מקנה דשלב"ל והמקדש אשה ואמר לאחר שאתגייר שמקודשת מ"מ עכ"פ בעינן שיאמר בפירוש שיחולו לאחר שאתגייר. הנה שתי תשובות בדבר, חדא כיון שכבר הוא מופלא סמוך לאיש ויודע שהיא מכניס אותה לאשה לחלוטין ומתנה כמה תנאים כנהוג בשעת הנישואין שעושים קנינים חדשים על תנאים אחרונים כתובה ושטר חליצה מסתמא כוונתו שתהיה אשתו לחלוטין גם אחר גדלותו ואדעתא דהכי מקדש ונושא שיחולו בגדלות כי לולא כן לא היה מניח לברך ברכות לבטלה ואין זה

דומה לכותי שקדש ולא פירש בפירוש שיחולו לאחר שיתגייר אפילו נימא שכותי יודע שאין קידושין לכותי אפ"ה לא אמרינן שדעתו שיחולו אחר שיתגייר אלא אמרינן שנותן לשם מתנה או שאר אמתלאות אבל זה מופלא סמוך לאיש שלא היה מניח לברך כמה ברכות לבטלה, הא חדא. ועוד הרי באמת החלטתי דאם לא בעיל הרי היא בחזקת פנויה ואמרינן שלא היה דעתו לכך אבל ע"י הבעילה הוא ראיה על כוונתם הראשונה דאל"כ לא היו עושים בעילת זנות:

טז כתב הרב דלדידי צריכין אנו לאוקמי מתניתין דקטן שקידש בקידושין דף נ' דוקא בקידושי שטר וביאה. אני תמה והלא למסקנא אי לא בעיל מוקמינן לה גם בקידושי כסף אחזקת פנויה, ומ"ש דאף דמן התורה מוקמינן לה אחזקת פנויה מ"מ מדרבנן אסורה ולא מוקמינן לה אחזקת פנויה: הנה ראיתיו חוזר על דבר זה כמה פעמים בדבריו כאלו דבר זה הוא הל"מ, ואני אינני אומר כן דהן אמת דבספק קידושין 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 קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה שהרי עכ"פ זרק לה קידושין ואנו מסופקים שע"י מעשה הזה כבר יצאה מחזקתה וכדומה לזה ועיין בכתובות דף כ"ג ע"א בתוס' בד"ה תרווייהו וכו'. וכ"ז היכא שתיכף אחר המעשה הזה שוב אינה ודאי פנויה אבל כאן המעשה הוא נתינת הקידושין של הקטן וגם אחר מעשה זה אכתי ודאי פנויה היא שהרי עכשיו א"א שיחולו ואפי' היה אומר בפירוש שיחולו כשיגדיל עכ"פ לעת עתה עדיין פנויה היא. אלא שבזה כשפירש בפירוש שוב כשהגדיל ליכא ספיקא ובודאי חלים כשיגדיל לפ"מ שביארתי אלא שבקידש סתם ואנו מסופקים על הכוונה והרי עכ"פ גם אחר מעשה הקידושין עדיין ודאי פנויה היא וכשיגדיל אני דנין לברר כוונתו אנו אומרים ה"ה בחזקת פנויה כמו שהיתה אתמול והרי לא אירע לנו שום מעשה חדש לסתור חזקת פנויה, זה הנלע"ד לחילוק נכון וברור ואם לא קדמני אדם בזה מה בכך כיון שהסברה ישרה מצד השכל * [הגה"ה מבן המחבר עיין מה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בספרו נודע ביהודה קמא בחלק אה"ע סי' ל"א ליישב מה שחולק הט"ז על מהר"ם מינץ ביו"ד סי' שצ"ד ע"ש, ועיין במהר"י טראני סי' י"א שג"כ מביא סברא כזו בשם רבו על תוס' מס' יבמות דף ס"ח בן ט' שנים לא פוסלין ולא מאכילין מ"ש, ועיין לעיל בחלק יו"ד בסי' ר"ח מה שכתבתי לישב תמיהת מהרי"ט שהקשה על סברא זאת מסוגיא דקידושין קדשה אביה בדרך וקדשה עצמה בעיר ביומא דמישלם ו' חדשים דנערות ע"ש, אמנם שם הדברים נאמרים לענין אי שייך

לומר השתא הוא דאיתרע החזקה וכאן מיירי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל היכא דלא איתרע החזקה לפנינו ודוק, ועיין לקמן אות כ"ד:] וגם בלא"ה לא ידעתי למה לא משכחת לה גם בקידושי כסף וקטן שקידש קטנה שיש לה אב ואביה קיבל קידושיה וקודם שיגדל הקטן כבר בגרה וא"א שיחולו משיגדיל דהרי הכסף הוא ביד האב והיא לא נשתעבדה לכסף הזה כלל, וגם משכחת לה שקידשה תחלה אחד לאחר שלשים יום ובתוך שלשים יום קידשה קטן ושוב מת הראשון תוך שלשים יום ושלח אח"כ סבלונות משהגדיל אין חוששין לקידושין שעל דעת קידושין הראשונים שלח ואז ודאי לא היה דעתו שיחולו משיגדיל שהרי קודם שהגדיל היו חלים קידושי הראשון והוא לא ידע שימות קודם שלשים יום:

יז על מה שכתבתי במכתב הראשון לתרץ דברי הריב"ש בסימן ו' שדחה דעת הרא"ה לחלוטין ובסימן קצ"ג הביא הוא עצמו דברי הרא"ה ונסתייע מהם וכתבתי לחלק ושורש הדברים דאנן סהדי שמי שהוא עם אשתו דרך אישות ודאי בועל אותה אבל מ"מ לא מקרי זה עדים להיות בעילה זו קידושין אבל עכ"פ בסימן קצ"ג דמיירי בקטנה שוב מה שאנן סהדי שבועל בגדלותה מורה שהיה זה כוונתן מתחלה שיחולו משתגדיל. וע"ז השיב הרב איך אפשר לפרש בסי' קצ"ג טעם זה והרי שם לא קיבלה הקטנה הקידושין רק אמה קיבלה כמבואר שם, ועוד דע"כ קיבלה האם שהרי הריב"ש רצה לומר שם שהאב עשה את גרושתו שליח לקידושי הבת וע"כ האם קיבלה שהרי אין שליח לקבלה עושה שליח וגם אין קטנה נעשית שליח ולא דמי לאומר לבתו צאי וקבלי קדושיך דהנך טעמי שכתבו הרשב"א והר"ן שם לא שייכי כאן וא"כ שהאם קיבלה לא נשתעבדה הקטנה ע"כ דברי הרב המשיג. ולדידי לא קשיא ולא מידי האם אמרה להמקדש תן לבתי ותתקדש לך וזה ודאי מהני ולא שייך כאן אין שליח קבלה עושה שליח שזה הוא משום דמילי לא ממסרי לשליח ובזה לא שייך מילי דאף לדעת הרא"ש בקידושין דף י"ט דבאומר לבתו צאי וקבלי קדושיך הוא מטעם שליחות שם הוא שלהבת אמר האב שתקבל אבל להמקדש לא אמר אבל באומר להמקדש ודאי א"צ לטעם שליחות דלא גרע מתן לפלוני, ועיין בדף י"ט ע"א בתוס' ד"ה אומר אדם לבתו וגם ברא"ש שם:

יח מה שכתב על פירושי בסוגיא דיבמות דף ק"ט ובפירוש הרי"ף והרמב"ם מדוע כל הראשונים לא פירשו כן. א"צ תשובה והתשובה שהשיב רבינו הקדוש בחולין דף ו' ע"ב לאחיו ובית אביו היא תשובתי. ומה שכתב דהוה מקדש בלא עדים שהעדים לא ידעו כוונתו דבר זה כבר מבואר לעיל במה שהשבתי לבני הרב שיחיה שהקשה ג"כ דבר זה:

יט על הפירוש שכתבתי בדברי רבין ובכוונת הדברים הוא עדיף מינאי וכו' הקשה דאיך פירשתי בזה כוונת רש"י ותוס' דהרי רש"י ותוס' פירשו באמת דאפ"ה צריכה גט מדרבנן כמ"ש תוס' כאן ורש"י בכתובות ונדה וא"כ ע"כ הוא עדיף מינה ומה תתקן במה שלא תתרצה וממילא כיון שאינה מרווחת בזה חיישינן שוב שמא נתרצית והדר הוי ליה ספק קידושי תורה: ואני אומר ברש"י כאן בסוגיא זו ביבמות לא נזכרה כלל שצריכה גט מדרבנן רק בכתובות ונדה מבואר כן והיינו לדידן דקיי"ל בנדה דף נ"ב ע"א דמודה ר' יהודה בבעיל וא"כ רבנן דפליגי היינו אפי' לא בעיל כמבואר כאן בתוס' בסוף ד"ה הוא עדיף מינאי אבל חברוהי דרב כהנא ור' יצחק ותלמידי דר"ח שם בנדה דסברי דר"י אפי' בבעיל פליג שהרי סברי למיעבד עובדא בבעיל איכא למימר דבלא בעיל אפי' לרבנן א"צ גט אפי' מדרבנן ודוקא בבעיל סברי שאינה יכולה למאן משהביאה שתי שערות, וא"כ לא ידעתי מה קשיא ליה ומי סניא מלתא למימר דרבין סבר ככל הני אמוראי חברוהי דר"כ ור"י ותלמידי ר"ח. ואף להתוס' שהזכירו גם בשמעתין ביבמות דצריכה גט מדרבנן ג"כ בידינו לומר דלהלכה כתבו כן אבל לא לומר דרבין גופיה סובר כן. וכ"ז אמינא להשיב לדבריו אבל באמת אין אנו נחוצים לזה ואטו בלא זה ליכא לה נ"מ במה שאינה מתרצית והרי נ"מ דאין כותבין עליה אגרת מרד שאף דמחמרינן להצריכה גט מדרבנן אבל בודאי מועיל מיאון שלה שאינה נחשבת מורדת. ודקדוקיו במה שכתב שהגירסא סמכא באל"ף וכן מימר אמרה כתב דהגרסא אמר כל זה דקדוקי עניות דאטו מי לא נראה בעליל שרש"י ותוס' מפרשים עליה שהיא אומרת:

כ אין נחוץ להשיב ואין דרכי לומר קבלו דעתי ומי ימחה בידו לפרש פירוש אחר בסוגיא אם הוא מתקבל אצלו אנא מה איכפת ליה יהיה לו אשר לו:

כא על מה שפירשתי טעם למה אינה יכולה למאן משהגדילה אפילו לא בעל שנדחק רש"י בדבר וכתבתי אני הטעם דחיישינן שמא כיוונו בשעת קידושין שיחולו משתגדיל. השיב הרב המשיג וז"ל ולמר מי ניחא דאכתי תקשה מ"ט דר"י דס"ל עד שירבה השחור א"כ ע"כ כפירוש רש"י:

ואני אומר ולטעמיך מ"ט דר"י ומה טעם נכון יאמר הוא בדבר מה חילוק יש אחר שהגדילה בין אם רבה השחור על הלבן או לא וכמה נדחקו הרמב"ן והר"ן בחידושיהם למס' נדה וסוף דבריהם שנתנו לה חכמים זמן כדי מחאה. ואני אומר ואכתי מאי הוה ואם עברה הזמן ולא מיחתה במה נקנית עתה מחדש שלא תוכל למאן ודברי הרמב"ן שחכמים תיקנו לה נישואין הוא דוחק גדול. ולכן נלע"ד דגם ר"י סובר מדלא מיחתה איגלאי מלתא שמתחלה כיוונו שיחולו משתגדיל לכן קבע לה זמן שאם עברה זמן זה

איגלאי מלתא למפרע, ומלבד שאפשר אפילו להסביר יותר שכל זמן שלא רבה השחור אף שכבר גדולה היא מ"מ אפשר שהיא בעצמה לא הרגישה בשערות הללו ולכן סברה שיש לה עדיין זמן למחות ולכן אכתי אינו מוכח שאיגלאי מלתא שכיוונה שיחולו משתגדיל משא"כ כשרבה השחור בודאי כבר הרגישה קודם לזה בשערותיה ושתקה שפיר איגלאי מלתא למפרע:

כב כתב הרב המשיג וז"ל גם מ"ש מר דלפ"מ שפירש הרשב"א והרמב"ן והראב"ד ורבינו האי דבלא בעיל הוי ספיקא. הנה ברשב"א ורמב"ן מבואר להיפך דלדעת רבין נראה דאפי' מדרבנן א"צ גט לדעת ראשונים, ויותר מזה צ"ע דמרא דהך סברא דגדלי הקידושין ולא הוי דשלב"ל הוא הרשב"א והנ"י ורש"י בדף ל"ד והנה כולהו שוים אף לדעת מר דלמסקנא לא חיישינן לה דבהרשב"א מבואר במקומו דלדעת רבין כנ"ל והנ"י ורש"י כתבו הטעם דגדולה אינה ממאנת משום דמיחלפא א"כ מבואר דבמסקנא לא ס"ל סברת מר. ועוד דרש"י פירש בסוגיא זו בכל המקומות בבעיל מקדש מעכשיו ולמה ליה לדחוקי לאוקמי בבעיל בעדים לימא כפשטא דבעיל לחוד והקידושין הם למפרע, ע"כ דברי הרב המשיג:

וזה תשובתי. ראשית דבריו תלה בי מה שלא חשבתי ולא עלתה על לבי, הלא כתבתי במכתב הראשון פירות הנושרין מדברינו וכו' והחלטתי דודאי בכל קידושי קטנה יש ספק שמא כיוונו שיחול משתגדיל, ואמנם כתבתי בעצמי שכל הראשונים נדחקו לתת טעם למה אינה יכולה למאן בגדלותה אף שלא נבעלה, ואני הוא שחידשתי טעם זה דלענין מיאון מוקמינן לה אחזקה קמייתא ונשארה אשת איש מדרבנן כמו שהיתה קודם שמיאנה והרחבתי בזה הדבור לפרש דברי רבינו הגדול הרמב"ם שדבריו נבוכים מאד וגם דברי הרי"ף אבל לא כתבתי זה בשם הרשב"א והרמב"ן ושאר הקדמונים אדרבה כתבתי שם שרש"י ושאר מפרשים נדחקו לתת טעמים אחרים. ואמנם אעפ"כ אין בזה סתירה על גוף הדבר שודאי תיכף יש ספק שמא כיוונו שיחולו משתגדיל אלא דבענין דמוקמינן לה אחזקה קמייתא בזה נאדו הראשונים מסברתי דהם ס"ל דמוקמינן לה אחזקה קמייתא בזה האופן כשם שהיתה עד עתה יכולה למאן כך גם עתה יכולה למאן ולכן נדחקו לתת טעמים למה אינה יכולה למאן לרש"י משום דמיחלפא בנבעלת ולרמב"ן ושאר מפרשים גזירת חכמים היא שלא תמאן שוב. ודעת הרי"ף והרמב"ם לפי מה שפירשתי דבריהם מוקמינן לה אחזקה קמייתא בזה הפנים כשם שהיתה עד עתה א"א דרבנן כן היא נשארת כך א"א דרבנן ולדבריהם הדין אינה יכולה למאן שאעפ"י שמיאנה אמרינן שנשארה כמו שהיתה קודם המיאון. וכ"ז בלא בעיל אבל בבעיל

שכתבתי שאז איגלאי למפרע שודאי כיוונו כן בשעת קידושין והיא אשת איש מן התורה בזה ליכא שום חולק:

ומ"ש המשיג למה ליה לרש"י לדחוק בכל סוגיא זו דמקדש עכשיו ולדחוקי דמיירי בבעיל בעדים לוקמי בלא עדים וחיילי קידושין הראשונים. הנה כמדומה שלא עיין יפה במכתבי הראשון דהרי עיקר הדברים בסוגיא זו לפרש המקדש אחות יבמה וכו' וכל זה אינו מוכח בבעיל בלא עדים כי אז גדלי הקידושין הראשונים בהדה ואין הוכחה דמקדש אחות יבמה נפטרה צרתה כי אם בבעיל בעדים שאז מקדש עכשיו וכי תימא היא גופא מנ"ל דמיירי בעדים ולהוכיח בכך זה הוא משום דרבן גמליאל סתמא קאמר תמתין עד שתגדיל ותצא זו משום אחות אשה דמשמע דבממתין עד שתגדיל בכל ענין תצא זו משום אחות אשה בין יהיו עדי יחוד ובין לא יהיו וכבר הארכתי בזה כל הצורך במכתב הראשון ולא אכפיל הדברים:

כג כתב הרב המשיג לפ"מ שכתבתי אני דבבעיל בלא עדים הטעם הוא שחלו קידושיה הראשונים א"כ מאי מקשה הגמ' אי בבעיל מ"ט דשמואל ודלמא פלוגתייהו בבעיל בלא עדים ובנתאכלו המעות ושמואל לטעמיה דאמר בבכורות דף מ' דאף בפדיון הבן אם נתאכלו המעות אין בנו פדוי ורב לטעמיה דסובר בנו פדוי עכ"ד המשיג: ואני אומר אפילו לשמואל אין הדבר דומה לפדיון הבן דשם לא נתן לו המעות להוציאם ועיין במס' ב"ק דף ע' ע"א בתוס' בסוף ד"ה אמטלטלי אבל בקידושי קטנה ודאי נתן להוציאם שהרי מקודשת עכ"פ תיכף קידושי דרבנן וממילא יש לה רשות להוציאם ושייך בזה דברי רב ושמואל במס' קידושין הני זוזי לא למלוה דמו וכו' ושם באמת לא קידשה רק לאחר שלשים יום ולא היה לשמואל להועיל בנתאכלו המעות והוכרחו בגמ' שם בבכורות דף מ"ט למיהב טעמא משום דבידו לקדשה מעכשיו, ובאמת טעם זה הוא קצת קשה להבינו אלא שחייבים אנחנו לשמוע דברי חכמינו בעלי התלמוד. אבל בקטנה דודאי יש לה רשות להוציאם אף לשמואל מקודשת:

ואמנם בקידושי קטן ונתאכלו המעות דומה ממש לפדיון הבן ובזה ודאי דשייך פלוגתא דרב ושמואל ונפלנו באשלי רברבי מחלוקת הפוסקים שם בפדיון הבן ביו"ד סי' ש"ה סעיף י"ג דקטן דומה ממש לפדיון שהרי אין בידו לקדשה מעכשיו, וכ"ז בנתאכלו המעות אבל במקדש בטבעת שודאי היא בעין בין לרב ובין לשמואל מקודשת דהרי גם בפדיון היכא דלא נתאכלו המעות מודה שמואל כמבואר שם בבכורות:

כד חוזר לדבריו שהזכיר כמה פעמים דאף דאיכא חזקת פנויה אסורה בספק עכ"פ מדרבנן, וכבר גליתי דעתי בזה לעיל באות ט"ז ועכשיו באות הזה ראיתי שגם הרב הזה

הרגיש קצת בדבר דהכא לא איתרע חזקת פנויה רק שכתב שאעפ"כ צריכה גט מדרבנן כמו קידשה אביה בבקר בש"ע סי' ל"ד עכ"ד. ואם כוונתו למה שמבואר שם בסעיף ה' קדשה אביה בבקר וקדשה עצמה בערב הנה זה שגיאה דשם ליכא חזקת פנויה כלל וכמ"ש התוס' בקידושין דף ע"ט ע"א בד"ה קידשה אביה, ואם כוונתו בקידשה אביה לבד ובאינה מכחישתו שהזכיר שם הח"מ בסק"ה דאסורה מספק, ג"כ לא ידעתי מה קשיא ליה דשם נגד חזקת פנויה איכא חזקת נערה. ואם כוונתו שכיון שנמצאת בוגרת לפנינו איתרע חזקת נערה ונשאר חזקת פנויה ואפ"ה אסורה מספק, ג"כ לא קשיא ולא מידי לפי ההנחה שהנחתי לעיל באות ט"ז דהכא תיכף כשקידשה אביה איתרע חזקת פנויה ואז עדיין לא ראינו שהיא בוגרת לפנינו ולכן אסורה מספק ואף שאח"כ אנחנו מוצאים אותה בוגרת לפנינו כבר החזקנוה בספק מקודשת, ועוד גם בלא"ה לא ידעתי למה לא איתרע שם חזקת פנויה והרי אנו אומרים אוקי חזקת נערה נגד חזקת בוגרת דהשתא וליכא חזקה לא לכאן ולא לכאן רק חזקת פנויה וע"י קבלת קידושין של האב איתרע חזקת פנויה כמו זרק לה קידושין ספק קרוב לו או לה שעל ידי הזריקה איתרע חזקתה אבל בנדון דידן אף אחר קבלת הקידושין עדיין היא בחזקת פנויה קודם הגדלות וכמ"ש באות ט"ז וא"צ להכפיל הדברים * [הג"ה מבן המחבר עיין מ"ש בהג"ה לעיל אות ט"ז, ועיין מה שכתבתי בזה לעיל בחלק יו"ד סימן ר"ח ודוק:]:

כה על מ"ש במכתב הראשון שמשכחת גדולה ממאנת כגון שחזרה בה קודם הגדלות אמנם לא מיאנה ממש שאז ליכא חשש שגדלי בהדה אפי' כיוונו מתחלה לכך שהרי כבר חזרה בה ושוב ממאנת גם אחר שגדלה. ע"ז השיב הרב המשיג א"כ משכחת לה חמותו ממאנת כגון שחזרה בה קודם גדלות ושוב בעלה ופירש בהדיא שאינו בועל לשם קידושין וכמ"ש התוס' ביבמות דף י"ב ע"ב בד"ה דאפי' לר"י: ואומר אני דאם על דרך זה לא משכחת לה בחמותו שמת בעלה ונשאת לאחיו שהוא בדרך שפירש"י במשנה ריש יבמות דא"כ כבר ילדה קודם שנשאה אחיו אבל משכחת לה שנשא הוא בת אחיו וא"כ צ"ל שמתה אשתו דאל"כ הרי יש זרע ואין כאן יבום וכיון שמתה אשתו א"כ היינו פלוגתא דר"י ור"ע בחמותו לאחר מיתה וכמבואר בתשובת הריב"ש סי' שע"ד, ומעתה לדברי הרמב"ן והרשב"א דחמותו לאחר מיתה אפי' לאו וכרת אין בה רק איסור בעלמא ארור שוכב עם חותנתו עיין בהרב המגיד פ"ב מא"ב הל' ז' ח' אין מקום לקושיא דהרי זו אינה מן העריות ואינה פוטרת צרתה וא"כ תשוב קושיא זו רק לדעת הרמב"ם שם דלא אימעט לאחר מיתה אלא משריפה ולא מלאו וכרת: אומר אני דגם להרמב"ם לא קשיא דהרי לאחר שגדלה חשיב הבעילה שלא לשם קידושין בעילת זנות שהרי להכי

כתבתי שאם בעל בלא עדי יחוד ודאי איגלאי מלתא דמעיקרא כיוונו שיחולו בגדלות אבל זו שחזרה שוב אינם חלים וכשבועל שלא לשם קידושין לרמב"ם עובר איסור לאו של תורה כמבואר בריש אישות וא"כ בהיתרא קמיירי תנא דמתני' באיסורא לא קמיירי ועל דרך שאמרו ביבמות דף יו"ד ע"א באחוותא דהיתרא קמיירי באחוותא דאיסורא לא קמיירי ולא תשאר קושיא זו רק להתוס' שהם כתבו בפירוש דמשכחת שפירש שאינו בועל לשם קידושין ובחמותו לאחר מיתה סברי דלא אימעט רק משריפה אבל לא מלאו וכרת כמפורש בדבריהם ביבמות דף צ"ד ע"ב בד"ה מאיסורא והרי כבר מילתא מני אזדא דדבר זה שכתבתי דהא דאין גדולה ממאנת הוא מטעם שמא גדלי בהדה אני הוא שחידשתי דבר זה לתרץ דברי הרמב"ם וכבר כתבתי בעצמי שדעת התוס' ורש"י אינו כן ולדידהו גדולה אינה ממאנת מטעמים אחרים ולא מהני מה שחזרה בה וממילא לא משכחת לדידהו חמותו ממאנת:

כו כתב וז"ל עוד קשיא לי דא"כ מאי מקשה הגמ' בכתובות דף ל"ו הממאנת אין לה קנס מני רבנן היא ודלמא אכתי אתיא כר"מ ומשכחת לה ע"פ מ"ש מר שחזרה בה ואז יכולה למאן אף אחר שגדלה ומשכחת לה נערה ממאנת ע"כ דברי הרב המשיג. ואמנם אף הא לא תברא שהרי כתבתי במכתבי הראשון דלהכי מהני חזרה כיון שהקידושין אינם חלים עד הגדלות ה"ז דומה לאומר הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום שאם חזרה בה תוך שלשים יום מהני והרי זה פלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל דף נ"ט ע"א ורשב"ל סבר לא אתי דיבור ומבטל דיבור וא"כ אם הוה מוקי ממאנת כר"מ וע"ד הנ"ל אכתי היה קשה הניחא לר"י אלא לרשב"ל מאי איכא למימר:

כז א"צ תשובה דמה הוא מביא מהרשב"א והרמב"ן והרי כבר כתבתי שהמה לא ס"ל סברא זו. ועל מ"ש דמיאון צריך שיעקור קידושין הראשונים כתב צריך לעיין, מי ימחה בידו יעיין כרצונו. ומ"ש שהתוס' כתבו דסגי בפני אחד מה בכך אכתי צריכה לעקור קידושין הראשונים:

(כח כט) באלו האותיות שתים אני רואה אותו שהוא סובר דשמואל לית ליה אין אדם עושה בעילתו ב"ז כלל. ואין הדבר כן דשמואל לא פליג אלא במקדש על תנאי או בקטנה שהגדילה ובתנאי היינו טעמא דשמואל דסובר דסומך עצמו על התנאי ובועל ע"ד שסובר שיתקיים התנאי ורב סבר דגם על ספק בעילת זנות אינו מכניס עצמו וכן בקטנה סובר שמואל שגם בגדלותה בועל וסומך על קידושי קטנות לכן אין בעילתו ראיה שכיוון מתחלה שיחולו אחר שתגדיל קידושי תורה ורב סבר שאחר שגדלה ואפשר לקדשה קידושי תורה שוב אינו בועל על סמך קידושין הראשונים ומדחזינן שבעל בלא עדים

איגלאי מלתא שכיוונו מתחלה שיחולו עתה קידושי תורה ולכן אפילו בבעיל בלא עדים אכתי הוצרך ליתן טעם אליבא דשמואל שע"ד קידושין הראשונים בועל:

ל על מה שכתבתי במכתב הראשון שאם היה סובר הרמב"ם שתפסי בה קידושין מאחרים איך כתב הרמב"ם שא"צ לקדשה שנית והרי ודאי צריך לקדשה שנית שלא יתפסו בה שוב שום קידושין מאיש אחר. ע"ז השיב הרב המשיג והרי באותו הפרק עצמו כתב הרמב"ם גבי חציה שפחה וחציה ב"ח דא"צ קידושין אחרים ואפ"ה כתב דתפסי בה קידושין מאחר. ואני אומר כבר כתבתי לעיל באות י"א שאין להקשות מדבר שאין אנו משיגים טעם הדבר ההוא והלא דברי הרמב"ם שם תמוהים מעצמם. ואמנם אעפ"כ אשיבנו שלכל אחד משני הפירושים של הרב המגיד שם לא קשה ולא מידי דלהפירוש ראשון שע"י הבעילה מקדש אותה א"כ שפיר כתב שא"צ לקדש קידושין אחרים שהרי אדלעיל קאי שכיון שנשתחררה גמרו קידושיה והיינו שבעלה לאחר שנשתחררה ואחר הגמר הזה באמת לא תפסי בה קידושין מאחר ומה שסיים בא אחר וקידשה אחר שנשתחררה היינו קודם שבעלה הראשון כמבואר בהה"מ שם וא"כ לשונו של הרמב"ם עולה כאן כהוגן. אבל לעיל בהלכה ח' שם כתב וא"צ לחזור ולקדשה לאחר שגדלה שם שפיר הוכחתי דמיירי בלא בעיל אחר שגדלה דאם בעיל א"כ הרי קידשה בביאה זו אחר שגדלה ואיך כתב שא"צ לקדשה אחר שגדלה. ולנוסחא השנית שהביא המ"מ שם בא אחר וקידשה ואח"כ נשתחררה וכו' פשיטא שאין מקום לקושייתו כלל:

לא חזר על דבריו הראשונים דלא מהני חזקת פנויה שחכמים החמירו, וכבר תשובתי אמורה דבזה שפיר סמכינן אפי' מדרבנן כמבואר לעיל באות ט"ז ובאות כ"ד:

לב על מ"ש במכתב הראשון שיש כאן ס"ס להחמיר שמא כיוון שיחולו משיגדיל ואת"ל לא כיוונו לזה שמא קידש אח"כ בביאה. השיב הרב המשיג שאין כאן אלא ספק קידושין והקשה דלדברי אם זרק קידושין ספק קרוב לה ושוב זרק פעם שנית והיה ג"כ ספק נימא שהיא מקודשת קידושי ודאי ספק שמא היה פעם ראשון קרוב לה ואת"ל קרוב לו שמא היה פעם שנית קרוב לה וכן בספק דרוסה אם אירע שני פעמים יהיה ודאי טריפה והאריך בזה: והנה מתחלה אני אומר ערבך ערבא צריך ובאמת אם יש נ"מ שיהיה דבר חלוק בין אם נתקדשה פעם ראשון או פעם שני באמת מיחשב ס"ס וכן בספק דרוסה אם יש נ"מ ביניהם כגון חלב או ביצים שבינתים ג"כ מיחשב ס"ס להחמיר. ואמנם אעפ"כ אני מקבל סברת הרב המשיג בזה ומתקבל אצלי יותר מסברתי ואמנם למיעבד עובדא ע"ז אם יזדמן עדיין צריך חיפוש בש"ס ופוסקים בזה ובעובדא דא אין נ"מ בזה כיון שהיה עמה כאיש ואשתו כבר החלטתי דמיחשב כודאי בעיל:

לג לא השיג עלי רק כתב מנהגי פולין בנישואי הקטנים, ובסוף הקונטרס אכתוב המנהגים שהיה בימי שם במדינה:

ועכשיו אשימה פני נגד הני זוגי דרבנן מוה' שמואל ומוה' זלמן נ"י:

על ראשית דבריהם שכתבו ושאף שהיה כוונתו הרי העדים אינם יודעים, כבר מבואר התשובה במה שהשבתי על דברי בני הרב הגדול נר"ו. ומ"ש מדברי הרב המגיד ומדברי הרא"ה והגמ"י א"צ תשובה. ואמנם מ"ש על מ"ש שאם בעל בלא עדים זה ראיה שכיוונו מתחלה שיחולו משתגדיל דאל"כ לא היה עושה בעילתו ב"ז. וע"ז השיבו שאולי הוא טועה יסובר שיכול לקדשה עכשיו בלא עדים שסובר שניהם מודים עדיף מעדים והביאו ראיה לזה מדברי התה"ד סי' ר"ט שכתב כן: הנה לכאורה דברי התה"ד מרפסין איגרא דלדבריו קשה למה לרב א"צ גט משני ואף אם נימא דמיירי בעדי יחוד מ"מ עכ"פ לא מיירי בהזמינם לכך דאל"כ איך הוה פליג שמואל וכיון דלא הזמינם לכך מה בכך דעדי יחוד הן עדי ביאה וגם אמרינן אין אדם עושה בב"ז מ"מ וכי אנו יודעים לכוין שזו רגע ראשונה שגדלה ושהיו עדי יחוד תיכף ודלמא כבר גדלה וכבר בעל בלא עדים וכיוון לקדשה שהיה סובר דשניהם מודים עדיף מעדים וכיון שלפי דעתו כבר קידשה שוב אינו בועל עתה לשם קידושין ומה יועילו עדי יחוד ואיך סובר רב שא"צ גט משני א"ו דלא תלינן אפי' להחמיר בטעות שלא הזכירו חכמים וק"ו להקל: ואמנם אעפ"כ דברי התה"ד נכונים דשם אין אנו יודעים מבעילה כלל שלא היה על זה עדים לפנינו רק מפיה אנו חיים שהיא אמרה שבא עליה והרי היא אומרת שלא נתקדשה אלא שהבטיחה שישאנה ונאמנת במיגו אלא שאם אומרים חזקה א"א עושה בעילתו ב"ז א"כ לא היתה נאמנת במיגו נגד חזקה שהרי מיגו במקום חזקה הוא פלוגתא דאמוראי בריש ב"ב אפי' במיגו גמור וא"כ מיגו זו שעכ"פ נסעה עמו ונתייחדה עמו יש דעות שאבדה מיגו שלה כמבואר באה"ע סי' קע"ח ס"ג בהג"ה ק"ו שלא יועיל עכ"פ במקום חזקה לכך קאמר התה"ד שאין זה נגד חזקה דאיכא למימר דטעו בכך וסברי שמועיל בלא עדים ולכך מהימנא מה שאמרה שלא היו עדים במיגו דלא נבעלתי ואף שהתה"ד כתב לשון וכ"ש הרי בלשון נוכל לומר כתב כן שכתב שנוכל לומר דכ"ש קידושין בלא עדים ושניהם מודים דטעו בזה ורצונו לומר שאם היתה טוענת כן שנבעלה בלא עדים היתה נאמנת במיגו כי לא היתה סותרת בזה החזקה ואף ששם היתה הרה וכריסה בין שיניה אכתי איכא למימר דלא ממנו נבעלה אלא נאנסה מכותי שאינו בן קידושין וכדומה, ותדע שהרי התה"ד מביא ראיה ממלוה ולכאורה תמוה והרי במקדש במלוה גופיה קיי"ל דצריכה גט, א"ו כוונת התה"ד שעכ"פ יש דעה בגמרא שסובר שטועה בזה אף דלא קיי"ל כן

עכ"פ היו נאמנים במיגו ולא היה מיקרי מיגו במקום חזקה כיון שיש דעה שטועים בזה א"כ כ"ש בטעות דשניהם מודים שעכ"פ מועיל מיגו דידה ואנו מקיימים המיגו ונאמנת שלא היו עדים בדבר ומקיימים החזקה ואמרינן שעל כרחך טעה וסבר ששניהם מודים חשיב כעדים:

ומ"ש לחלק בין קטן לקטנה משום דקטנה משתעבדת בכסף משא"כ הקטן אף שהיא גדולה אינה משתעבדת לפי דעת הרשב"א שהביא הש"ך בח"מ סי' צ"ו סק"ב דקיבל מן הקטן פטור אפי' בפשיעה וא"כ אם נתאכלו המעות אין כאן קידושין. אני תמה שזה היה מקום לומר אם נאבדו המעות בפשיעה אבל אם היא הוציאה המעות לצרכה וכי אינה משתעבדת מן התורה והלא אם חוזרת מן הקידושין א"כ גזל הוא בידה וכי מותר לגזול את הקטן והלא איסור תורה הוא במה שלא בא לידו דרך מציאה וגם אין צורך בנדון דידן לפלפל בזה שהרי מסתמא קידשה בטבעת כנהוג ומסתמא הוא קיים בידה:

ועל הדברים שבא בדבריהם ונכללו בדברי הגאון מוה' סענדר אבדק"ק זבארוש כבר מבואר תשובתי למעלה. ומ"ש לדחות הראיה שהבאתי ממס' גיטין ורצו לחלק בין קטן לקטנה כבר דחיתי הדבר ולדעתי א"צ תשובה על זה:

ומ"ש על מ"ש במכתבי הראשון שהרא"ה אפי' בפחות מש"פ ג"כ סובר שא"צ אפי' עדי יחוד שלא מצאו הדבר מפורש בשום מקום בשם הרא"ה. האמת אגיד לכם על דברי הב"ש סמכתי בסי' ל"א ס"ק כ"ב שכ"כ בשם הגמ"יי וע"ז מביא שהריב"ש כתב כן בשם הרא"ה דהוי כעדי יחוד. ואמנם אעפ"כ הדבר מפורש גם בדברי הרא"ה שגם לענין שנימא שקידשה עתה בביאה ג"כ א"צ אפי' עדי יחוד וסגי במה שדר עמה כאיש ואשתו שהרי הרא"ה כתב בחידושיו בפ' המדיר וז"ל ואעפ"י שמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין הכא כיון דהוי מלתא דכ"ע ידעו בה כ"ע סהדי עכ"ל. ואי ס"ד שכוונתו על הדרך שכתבתי אני שכיון שבועל אותה איגלאי מלתא למפרע שכיוונו אז שיחולו משתגדיל א"כ הרי עדי קידושין הראשונים הן הן עדי קידושין ולא ה"ל למימר דכ"ע סהדי. ואין לומר שעל דבר זה עצמו שבועל אותה עתה קאמר דכ"ע סהדי שהרי מתחלה לא הקשה כלל מנא ידעינן דבועל אותה רק הקשה שהוי מקדש בלא עדים וע"ז מתרץ דכ"ע סהדי א"כ הכוונה שכ"ע הן עדי הקידושין וא"כ הביאה שבועל אותה משגדלה הן הקדושין ואעפ"כ סגי בלא עדי יחוד ומינה דהה"ד בפחות מש"פ ושפיר הביא הב"ש דברי הרא"ה עם דברי הגמ"יי דאיירי בפחות מש"פ:

ומ"ש לדמות הבאת סימנין לפירות דקל דעבידי דאתי, אין הנידון דומה והרי רבא קאמר אפי' תיכף בהגיע לשנים חזקה שהביאה סימנים וכבר ביארתי בחיבורי נ"ב

(קמא) אהע"ז סי' ס"א דלדעת התוס' חזקה זו מועיל לסמוך ואפי' באיסור תורה היכא דשוב א"א למבדק וגם אפילו להוציא ממון וא"כ כודאי חשבינן ליה, ואף שכתבתי שם שלדעת שאר הפוסקים אין הדבר מוכרח והרא"ש ודאי חולק יע"ש כל זה היינו ביומו או קרוב לזה אבל לענין שעכ"פ יבואו הסימנים באיזה זמן אפשר דלכ"ע בודאי חשבינן ליה אבל פירות דקל אף דעבידי דאתי אבל אינו כודאי וגם לפמש"ל אות ג' וד' בלא"ה נדחו דבריהם:

ומה שכתבו דמדברי מהרי"ק שורש פ"ט נראה בעליל שדעתו דמחוסר זמן כמחוסר מעשה דמי שהרי כתב שם בראובן ששיעבד נכסיו לשמעון שיתן קודם מותו וכתב דלא הוה דשלב"ל משום דהשיעבוד מעכשיו ואין לומר דשאני שם דתלה במיתה והוה מחוסר מעשה כמו לאחר שימות בעליך זה אינו דע"כ לא קאמרינן התם דהוה דשלב"ל אלא שאמר לאחר שימות דמחוסר מעשה המיתה אבל היכא דתלה בקודם שימות שעה אחת הוה מחוסר זמן לחוד ולא מחוסר מעשה. ועוד דאם איתא לחלק בכך א"כ מאי ראיה מייתי מהרי"ק מההיא דפסחים דמשמע דמצי זבין מלוה וכן מהתוס' דכתובות יע"ש שאני התם דמחוסר רק זמן לחוד אלא ע"כ דאין לחלק בכך ע"כ דבריהם:

והנה צריך אני לבאר להם כוונת מהרי"ק ושורש דבריו שם לפי שדומה אני שאם הני זוגי דרבנן היו יורדים לשורש כוונתו לא היו משיגים שום השגה עלי מדבריו ולכן צריך אני להאריך בכוונתו. והנה במוכר או מקדיש חוב שיש לו על אחר צריך מתחלה לברר בזה אם הוא יכול להקדיש החוב או אם צריך להקדיש המעות ואם היה הדין שצריך להקדיש המעות אז הוא מחוסר מעשה שעדיין לא גבה המעות ואז אף שלאחר שעבר זמן הפרעון היה יכול להקדיש אף שמחוסר מעשה משום שכל מה שבידו לא מקרי מחוסר מעשה שהרי בידו לגבותו ודומה למה דאמר ר"י בקידושין דף ס"ב ע"א כל שבידו לא מיקרי מחוסר מעשה אבל עכ"פ קודם זמן פרעון שאין בידו לגבותו שפיר מחוסר מעשה ואינו יכול להקדישו ולא למכרו אבל אם אין צריך להקדיש ולמכור המעות רק יכול להקדיש ולמכור החוב אז העיקר הוא אם כבר חל השיעבוד אז ודאי יכול להקדיש ולמכור אבל אם תלה התחלת השיעבוד שלא יחול מעכשיו רק אחר זמן אז יש לעיין אם אין מחוסר התחלת השיעבוד רק זמן אז מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי ויכול להקדישו תיכף אבל אם אינו תלוי בזמן לחוד רק במעשה אז אינו יכול למכרו או להקדישו עד שיחול שהרי עדיין אינו שלו ואינו דומה למחוסר זמן שהזמן ודאי יבוא ויהיה פעם אחת ודאי שלו לכן יכול גם עתה לעשות כמו בשלו אבל אם תלוי במעשה אז יש ספק שמא לא יתעביד המעשה ומעולם לא יהיה שלו אבל זמן לחוד ודאי אתי ואף שאפשר שימות

קודם שיגיע הזמן ולעולם לא יזכה בו למיתה לא חיישינן ולכך הוא תיכף מעכשיו שלו למכרו ולהקדישו. ובעובדא דמהרי"ק שהחוב תלוי בשעה אחר מיתת המתחייב זה מקרי מחוסר מעשה כמו אחר שימות ולא כמו שעלה בדעת הני זוגי דרבנן לחלק בין קודם שימות לאחר שימות שאין לחלק ביניהם לענין מחוסר מעשה שגם בתולה שעה אחת קודם שימות לא ברירא שיזכה בו בשום פעם שאולי הזוכה ימות קודם וכאן לא שייך למיתה לא חיישינן שהרי ע"כ א"א שיחול כי אם ע"י המיתה ומאן יימר שהמתחייב ימות קודם ודלמא הזוכה ימות קודם ולעולם לא יזכה בו ואיך ימכרנו או יקדישנו עתה, ולכן מתחלה פלפל מהרי"ק שאולי אף השיעבוד אינו חל מעכשיו רק שעה אחת קודם מיתה ואז אף אם אדם יכול להקדיש החוב וא"צ להקדיש המעות מ"מ חוב זה אינו יכול להקדיש כיון שגם גוף השיעבוד אינו חל עד שעה אחת קודם מיתה ומחוסר מעשה ומקרי דשלב"ל. ולכן כתב מהרי"ק כי אין הדבר כן רק השיעבוד חל מעכשיו רק הזמן פרעון הוא חל קודם מיתה. ואח"כ כתב מהרי"ק שלא נימא אף שהשיעבוד חל מעכשיו מ"מ אולי צריך להקדיש גוף המעות או הקרקע שיגבה ולא מהני מה שמקדיש החוב ואז כיון שצריך להקדיש המעות או הקרקע ודאי שהוא מחוסר מעשה הגביה ואף אם לא היה תלוי במיתה רק בזמן לחוד הוא מחוסר מעשה שאין לך מחוסר מעשה יותר ממחוסר גובייניא וא"כ לא היה אדם יכול להקדיש או למכור שום חוב עד אחר שהגיע זמן פרעון שאז כיון שבידו לגבותו לא מיקרי מחוסר מעשה אבל קודם זמנו לא היה יכול לכן הביא ראיה מההיא דפסחים דע"כ לא פליגי אביי ורבא אלא במקדיש הקרקע אבל החוב לכ"ע יכול להקדיש ושם מיירי קודם זמ"פ:

ומעתה נסתר מה שכתבו הני זוגי דרבנן דע"כ קודם מיתה לא מיקרי מחוסר מעשה דאל"כ נסתר ראיית מהרי"ק מההיא דפסחים. ולפמ"ש ניחא דמה בכך דפלוגתא דאביי ורבא לא תלי במיתה מ"מ הרי מחוסר מעשה הגביה: הנה הארכתי לברר כוונת מהרי"ק שמה בשורש פ"ט כי כן הוא אמיתת כוונתו ואני אוהב האמת אבל לדחות ההשגה של הני זוגי דרבנן לא הייתי נחוץ לכל זה דאפילו אם היינו אומרים דמיתה לאו מחוסר מעשה רק זמן דממילא קאתי (ולקמן נבאר דברי הירושלמי בזה) ויכול להקנותו אפילו לרבנן דסברי א"א מקנה דשלב"ל מ"מ היינו באותו אופן שיכול להקנות לר"מ דשלב"ל מ"מ הרי צריך שיקנהו בפירוש כשיבוא לעולם אבל במקנהו מעכשיו לא מהני אפי' לר"מ כמבואר בר"ן בנדרים דף פ"ה ועיין לעיל בהשגת הגאון מזבארוש אות ט"ו וא"כ הה"ד לרבנן אף דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי עכ"פ צריך שיקנהו כשיגיע הזמן

ולא שיקנהו מעכשיו והרי בעובדא דמהרי"ק שם מחל לו תיכף ולא כתב כשיגיע שעה אחת קודם מיתה יהיה מחול ולכן הוכרח מהרי"ק לומר שהשיעבוד חל מעכשיו:
ואף שאח"כ פלפל מהרי"ק שם בזה וז"ל שם ואשר טענו שם היורשים שלשון הפטור מוכח שלא פטרו החוב ההוא וכו' יע"ש. אין מזה סתירה לדברינו שקודם לזה פלפל אף אם היה החוב הזה נכלל בלשון הפטור מ"מ אינו מועיל מטעם דשלב"ל ואף שמחוסר רק זמן מ"מ הם פטרו מעכשיו ואח"ז פלפל מהרי"ק שהיורשים טענו שלשון השטר מוכיח ורצונו בזה אף שיכול למחלו מ"מ לשון השטר מוכיח שלא מחלו וע"ז השיב שגם לשון השטר אינו מוכיח זה: ודע שזה שאני כותב שאם אמר מעכשיו לא מהני אף אם מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה הוא מוכח מדברי ר' יוחנן בקידושין דף ס"ב שאף שבידו לתולשם ומה שבידו לאו כמחוסר מעשה אפ"ה צריך שיאמר שיהיו תרומה כשיתלשו:
ומה שהוכיחו מדברי הרשב"א בחידושיו לקידושין דף ס"ב ע"ב מדהקשה שנפשט בעיא דר' אושעיא ממקדש אשה לאחר שלשים יום ש"מ דס"ל דמחוסר זמן הוי ג"כ כמחוסר מעשה דאל"כ הרי לא דמי לשם: הנה אני תמה שאני רואה הני זוגא דרבנן דייקי ותנו ואיך שגו כאן בכוונת דברי הרשב"א דהרשב"א קאי שם אמה שהקשה מתחלה מהא דאמר ר"י כל שבידו לאו כמחוסר מעשה על ר"א דאמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך אינה מקודשת ומשני נהי שבידו לגרשה אבל אין בידו לקדשה ושוב מקשה תפשוט דבעי רבי אושעיא הנותן שתי פרוטות וכו' תפשוט דלא הוו קידושין ופירש"י שאין בידו לקדשה לאחר שיגרשה ומשני דלמא כי היכי דתפסי השתא תפסי נמי וכו', וע"ז הקשה הרשב"א א"כ תפשוט דהוו קידושין שהרי הגירושין לא מיקרי מחוסר מעשה שהרי בידו לגרשה רק שאין בידו לקדשה אז והרי עכ"פ השתא תפסי קידושין וא"כ דומה ממש לאומר הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום דג"כ אין בידו לקדשה אז ואפ"ה מקודשת כיון דתפסי בה השתא וגם אינו מחוסר מעשה רק זמן והרי גם כאן הגירושין לא מיקרי מחוסר מעשה כיון שהם בידו וגם קידושין תפסי בה השתא ראוי שיחולו גם לאחר גירושין:
ומ"ש על מ"ש במכתב הראשון שיש כאן ס"ס לאיסורא ויש חילוק לדינא בין הספיקות דנ"מ אם תפול ליבם לפני כהן גדול וע"ז השיבו ואם כבר בגרה א"כ בלא"ה אסורה לכה"ג: אומר אני אף הא לא תברא מלבד שאין אני מודה בעיקר דין זה שאם אלמנה מן האירוסין נפלה ליבום לפני כה"ג שתהיה אסורה לו מן התורה ולומר בה אין עשה דיבום דוחה ל"ת דאלמנה ועשה דבוגרת דומיא דאלמנה מן הנישואין, לפי שאני אומר שאין הבוגרת עשה גמורה כמו בעולה ותדע שהרי הולד מבעולה הוא חלל וגם היא מתחללת

בביאת כה"ג עליה כמבואר בפ' י"ט מא"ב הל' ב' ובוגרת אינה מתחללת וגם הולד אינו חלל כמבואר שם הל' ד' וגם בעולה אפי' בעולת עצמו אפי' כנס מוציא ובוגרת אם כנס אינו מוציא וכמבואר בפי"ז הל' ט"ו וא"כ אין זו באיסור עשה ממש דנימא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אלא שאפי' אם יהיבנא להו דגם זו אסורה לכה"ג במקום יבום מ"מ יש הפרש בינה לבעולה דבעולה שנפלה לפני כה"ג ליבום אפי' עבר ובא עליה לא נפטרה צרתה אבל באלמנה מן האירוסין בוגרת אם עבר ויבמה נפטרה צרתה שהרי מצד איסור בוגרת אפי' שלא במקום יבום אם עבר וכנס שוב אינו מוציא נמצא שאין צריך לזה עשה דיבום דבלא עשה דיבום כיון שכבר כנס אינו מוציא ואיצטריך עשה דיבום רק לדחות ל"ת דאלמנה ושפיר נפטרה צרתה:

ומה שכתבו שאם הטבעת שקידש בה לא היה שלו אלא שחמיו נתנו לו לקדש בו בתו אין כאן קידושי תורה להני פוסקים דסברי דקטן אין לו זכיה מן התורה אפי' דעת אחרת מקנה לו וכיון שלא קנה הטבעת רק מדרבנן ממילא הדבר תלוי באשלי רברבי במחלוקת הב"י ורמ"א במעמד שלשתן בסי' כ"ח וא"כ לדעת רמ"א אין כאן קידושי תורה ויש להקל בספק ע"כ דבריהם: ואני אומר כמה נפיש חילייהו לגבב קולות כאלה ולצרפם להקל באיסור א"א וכ"ז אפילו אם היו ההקדמות הללו דברים שיש להם שורש אבל לדעתי העמידו יסוד על קו תהו ואבני בהו כי מ"ש לקצת פוסקים דסברי קטן אין לו זכיה מן התורה אפי' דעת אחרת מקנה לו. ואני אומר במיעוט זכרוני אינו עולה על זכרוני אפי' אחד מן הפוסקים המפורסמים שיאמר כן במתנה, הן אמת שיש מחלוקת הפוסקים בזה בקטן שקנה בדמים איזה מקח אם זוכה במקחו מן התורה כיון שדעת אחרת מקנה לו דהיינו המוכר וסברו הם שהה"ד במתנה אבל אינו כן שבמקח גופיה נתקשה הה"מ בפ' כ"ט מהל' מכירה למה לא יזכה מן התורה ונתן הה"מ טעם לדבר כיון שאין המוכר זוכה במעות שקיבל מן הקטן מן התורה לכך אין הקטן זוכה במקחו מן התורה וא"כ במתנה לא שייך טעם זה וכ"ע מודים שזוכה מן התורה בדעת אחרת מקנה לו אבל שימצא מפורש בדברי הראשונים המפורסמים שגם במתנה יש מחלוקת בזה זה אינני זוכר ונעלם ממני ואולי ראו כן באיזה תשובה מהאחרונים אשר אין דרכי לעיין בהם ולא להעמיד יסוד על דבריהם. ובר מן דין אף לו יהיבנא שלא היה זוכה מן התורה הרי עיקר הטעם הוא מפני שאין לו יד לזכות אבל עכ"פ כשמקדש בו הכלה והיא יש לה יד הרי היא שפיר זוכה מן התורה בפרט אם מתחלתו נתן לו לקדש בו והרי היא זוכה מן התורה ומתקדשת בו והזכיה והקידושין חלים כאחד מן התורה ולא גרע מקידשה בגזל

של אחרים אחר יאוש לבד דמקודשת משום דאף דיאוש לחוד לא קנה מ"מ אצלה נעשה שינוי רשות והיא קונה ובזה היא מתקדשת כמבואר בסימן כ"ח בב"ש ס"ק ד':
ומ"ש שאם אינו קונה רק מדרבנן תליא בפלוגתא של הרב"י והרמ"א במעמד שלשתן. הנה עיניהם ראו שטחיות דברי הב"ש בסי' כ"ח ס"ק ג' וס"ק ל"ה ודימו שזה דומה לזה וכן הוא לפום רהיטא לכל המעיין בדבר למראית עין בלבד ואמנם אני אין דרכי ליילך אחר מראה עינים בדבר שהשכל אינו מקבלו כי אם אוזן מילין תבחן להביאו בכור הבחינה. ואז אחרי עמדי על שורש הדבר שוב אני שופט אם יש לדמות לו דבר אחר, ובאמת לכאורה תמוה הדבר לומר שהואיל ואינו קונה רק מדרבנן לכן לא יהיו הקידושין שמקדש בזה קידושי תורה כיון שכבר זכה בו שוב הוא שלו לגמרי ולמה לא יקדש בו אשה מן התורה. אמת שהטור בח"מ סי' קצ"ח כתב כיון שדבר תורה מעות קונות אם קידש המוכר אשה במעות הללו מקודשת, וכתב הפרישה שאף שתיקנו חכמים שלא יהיו מעות קונות לא להקל על דברי תורה באו לענין קידושי אשה. ושם הוא טעם נכון כיון שמן התורה המעות שלו ועדיין הם בידו ועדיין לא חזר בו הלוקח לכך אם קידש בו אשה היא מקודשת לחומרא *

[הגה"ה מבן המחבר עיין במשנה למלך בפ"ה מהלכה אישות הלכה ז'] ואם אחר שחזר בו הלוקח ואמר למוכר שיחזיר לו מעותיו אפשר שאם אח"כ קידש המוכר בו אשה אינה מקודשת כיון שכבר חזר בו הלוקח כבר עקרו החכמים קנין המוכר ושוב אינו יכול לקדש אפילו לחומרא וכן משמעות לשון הש"ע שם סעיף ט"ו שכתב הרי המעות אצלו כמו פקדון והרי בפקדון אינו יכול לקדש. אבל להיפך לא מצינו שאם אחר התקנה שמשיכה קונה קנה הלוקח במשיכה ולא נתן דמים וקידש הלוקח אשה בחפץ זה שלא תהיה מקודשת מן התורה הלא דבר זה אין השכל מקבלו שכיון שכבר קנה החפץ הרי הוא שלו ממש. אבל דברי רבינו ירוחם במעמד שלשתן שהוא רק קידושין דרבנן היינו שהבעל קידש האשה ומעות הקידושין שהוא מקדשה בה אינו נותן לה מידו לידה אלא מקנה לה מעות הללו במע"ש שקנין המעות והקידושין באים כאחד בזה סובר ר"י כיון שהאשה אינה קונה מעות הללו רק מדרבנן לכך גם היא אינה מתקדשת רק מדרבנן שהרי הקידושין חלים רק ע"י קנין הזה אבל אם ראובן היה לו פקדון אצל לאה ואמר ללאה תני פקדוני לנחשון ואמר זה במע"ש ושוב אמר נחשון ללאה הרי את מקודשת לי בפקדון זה ואמרה הן הרי לאה מקודשת לנחשון מן התורה אף שנחשון קנה הפקדון הזה במע"ש שהוא קנין דרבנן מ"מ כיון שכבר קנאו הרי הוא שלו ויכול לקדש בו אפילו קידושי תורה אפילו לדעת רבינו ירוחם ורמ"א:

ודברי הב"ש בסק"ג וסקל"ה נכונים דשם קנין האשה בהקידושין הוא רק קנין דרבנן אבל מ"ש הב"ש בסק"ו יש לפקפק על קצת דבריו. והנה בגזל אחר יאוש לחוד סובר ג"כ רבינו ירוחם שאינה מקודשת רק מדרבנן אף שלפי החילוק שחילקתי אין זה דומה

למעמד שלשתן שהרי שם כבר קנה המקדש דבר זה מדרבנן קודם הקידושין. ועם כל זה אין בזה סתירה לדבריי ואמינא ולטעמיך דל סברתי מהכא הרי עכ"פ הב"י חולק על רי"ו במע"ש ואפ"ה מודה הב"י בגזל שאינה מקודשת רק מדרבנן כמבואר בב"ש שם וע"כ הטעם הוא דגזל ביאוש אינו דומה לשאר קנין דרבנן שחז"ל תיקנו הקנין הוא לקנות בו לכתחלה ובהיתרא וממילא תיקנו שיהיה קנין גמור אבל בגזל אטו חכמים תיקנו קנין זה שיגזול ויקנה הרי עכ"פ לא בתקחז"ל אתי לידו ובאיסורא אתי לידו ומן התורה עדיין צריך להחזיר החפץ אלא שמדרבנן א"צ להחזיר אבל עכ"פ עדיין אם בא לצאת י"ש חייב להחזיר ולכן סובר הב"י שזה גרע ממע"ש, כן נמי לדידי יש חילוק זה ויפה כתב רבינו ירוחם שאם קידשה בגזל אחר יאוש לחוד מקודשת רק מדרבנן:

אבל מ"ש הב"ש שם דמהרש"ל שפסק ביאוש שמקודשת מן התורה ס"ל במע"ש כהב"י ולא כרי"ו לדעתי אינו מוכרח דמש"ל כיון דלא נחית לחילוק הנ"ל בין קנין שתיקנו חכמים בהיתרא ובין תיקון שלהם ביאוש א"כ שוב לא דמי גזל למע"ש דבגזל כבר הוא שלו קודם שמקדש בו האשה ואף שע"י תקנת חכמים הוא שלו מ"מ כבר קנאו ושוב בשעת הקידושין בשלו קידש ומקודשת מן התורה משא"כ מע"ש שהאשה אינה קונה כסף קידושיה מן התורה רק מדרבנן יכול להיות שסובר גם רש"ל כדברי רי"ו ורמ"א:

ומ"ש שאבי הכלה אמר שרצונו לעשות יום משתה ושמחה כשיגדיל ויקדשנה מחדש בכסף, וכיוצא בזה כתב גם בני הרב נר"ו וגם הגאון מזבארוש וגם הרב מוה' יוסף חיים מאסטרהא ושע"י אמירה זו מצאו מקום להקל: ואני אומר אם אמירה זו היתה בפני החתן והכלה וקודם חופה וקידושין הראשונים אז היה מקום לדבר שע"י זה שוב אין לחוש שכיוונו בשעת קידושין הראשונים שיחולו משיגדיל ועדיין היה הדבר צריך עיון וישוב הדעת. אבל אם אמירה זו היתה אחר חופה וקידושין לא ידעתי מה תועלת יש באמירה זו אם כבר כיוונו בשעת קידושין שיחולו משיגדיל ואם נימא שע"י אמירה זו עכ"פ לא חיישינן שוב שקידש בבעילה לאחר שהגיע שני גדלות, גם ז"א דאדרבה כיון שכבר שמע שצריך קידושי גדלות והגיע לכלל שניו וראה שלא נעשו קידושין חדשים שהרי היה עמה כמה חדשים אחר שנעשה בר שלש עשרה שנים ואיך שהה בלא קידושין אלא שנתייחד בעדים וקידש מחדש או איגלאי מלתא שכבר כיוון בשעת קידושין הראשונים שיחולו כשיגדיל ואמירה זו אדרבה גורמת חומרא ולא קולא:

ואשר כתבו להמתירין פילגש קשה איך אמרו חזקה א"א עושה בעילתו בעילת זנות ודלמא הוא עמה בתורת פילגש וע"כ צ"ל כיון שמתחלה לקחה בתורת אישות מסתמא אדעתא דהכי דר עמה ואז עובר באיסור, וכ"ז אם היה בר דעת בשעת קידושין אבל

בזה שהיה קטן לא שייך שאינו עושה בעילתו ב"ז כי אולי מחזיקה בתורת פילגש ואף שלקחה מתחלה בתורת קידושין זה היה מעשה קטנות. ואני אומר מלבד שאין סברא לחלק בזה עוד אני אומר אטו היא עושה בעילתה ב"ז וכיון שמתחלה נכנסה לו בתורת אישות מסתמא גם עתה על דעת כן נשארה ואיך היא עושה בעילת ב"ז וגם כיון שהיא מסתמא לא בתורת פילגש היא עמו ממילא גם הוא עושה בעילתו בעילת זנות אם אינו מקדשה מחדש:

ועוד אני אומר דבלא"ה ליכא למימר בעובדא דידן שנשאר עמה משהגדיל להחזיקה בתורת פילגש דלפי הנראה היו סמוכים על שלחן אבי האשה שפסק להם מזונות והא ודאי שאם החתן היה חוזר בו מתורת אישות והחזיקה בתורת פילגש ולא גילה הדבר לחמיו אין לך גזל גדול מזה שזה מחזיקו על שלחנו לפי שנתחייב לו מזונות ועכשיו שחזר בו בטל החיוב והרי הוא אוכל בגזל וגם הנדן והמתנות שנתן לו חמיו הכל גזל בידו והיה צריך להחזיר הכל ואם לא החזיר הוא גוזל את חמיו וכשם שלא נחשד שיעשה בעילת זנות כך לא נחשד על הגזל:

ועכשיו נבוא לדברי הרב הגדול מו' יוסף חיים. והנה הרבה מדבריו שכיוון לדברי המשיבים הראשונים הנזכרים וכבר מבואר למעלה תשובתי וזכרון אחד עולה לכלם, ועל פרטי הדברים שנתחדשו בדבריו יעברו כאן אחת לאחת:

א מה שכתב וז"ל מה שרוצה המ"ל לחלק בין מחוסר מעשה למחוסר זמן דממילא אתי ומביא ראיה מנדרים דקיי"ל דאין חכם מתיר הנדר עד שחל הנדר ואפ"ה סוברים כמה מהמורים דהיכא דתלוי הנדר בימים יכול להתיר משום דמחוסר רק זמן וזמן ממילא אתי. ובאמת ליתא לכלל זה לכל גדולי ראשונים ואחרונים וכן מפורש ברמב"ם בפ"ו מהל' שבועות הל' י"ד וכתב הכ"מ שכן פסק הרא"ש והר"ן והרשב"א וכו' עכ"ל: והנה שקר ענה בשם הכ"מ שהכ"מ לא כתב כן אלא על גוף הדין שאין מתירין עד שיחול הנדר וראשית דברי הרמב"ם בתולה במעשה וע"ז כתב הכ"מ שכן פסק וכו' אבל על סוף דברי הרמב"ם שסיים לפיכך וכו' ע"ז לא כתב הכ"מ כלום ואיך אפשר שע"ז יכתוב שכן פסק הר"ן והרי הר"ן חולק בודאי בזה. ואמנם בודאי שרוב גדולי הראשונים לא חילקו בין תולה בזמן לתולה במעשה לענין היתר נדרים והמ"ל לא להביא ראיה מזה נתכוין שהרי לא כתב בלשון ראיה אלא כתב שמצינו כעין חילוק זה בנדרים וכו' ויש מגדולי המורים וכו' וכוונתו שלא תאמר דאין שום סברא לחלק בין מחוסר זמן למחוסר מעשה לכן כתב שמצינו כעין זה לגדולי המורים, ואמנם אף לאותן הפוסקים דסברי בנדרים שאין חילוק בזה ליכא תיובתא על המ"ל דשאני בנדרים דגז"ה הוא לא יחל דבעינן שכבר חל ותדע

דגז"ה הוא דאל"כ א"כ לר"מ וכולהו שאר תנאי וכולהו אמוראי דס"ל אדם מקנה דשלב"ל נימא דאפי' תלוי במעשה יכול להתיר וא"כ איך אמר רב פפי בנדרים דף צ' ע"א דבשאלה ד"ה אין חכם מתיר והרי איכא כל הני תנאי דס"ל כר"מ ודוחק לומר דדברי הכל קאי רק על רבי נתן וחכמים, א"ו דנדרים שאני דגז"ה הוא:

ב כתב ומה שהביא המ"ל מדברי הב"י ביו"ד ס' רכ"ח שמביא בשם הר"ן וז"ל כי אמרינן דאין חכם מתיר הנדר אא"כ חל הנדר בתולה נדרו באם כפלוגתייהו דר"נ ורבנן בסוף נדרים בקונם שאני נהנית לך אם אני עושה ע"פ אבא וכו' וכן בקונם וכו' כיון דאפשר דלא יחול איסור נדרו לעולם אבל תולה נדרו בימים אעפ"י שלא הגיע זמן נדרו אפ"ה חל הנדר מיקרי דנדר השתא מיהא חייל אלא דמחוסר זמן וכו', הרי מוכח מדכתב בלשון דנדר השתא מיהא חייל אלא מחוסר זמן מוכח היפך מהמשנה למלך היכא דאין בידו לעשות עתה ודאי לא אמרינן דזמן ממילא אתי אלא הכא היינו טעמא כיון שיש בידו לעשות הנדר הזה שלא יאכל מעכשיו שפיר חל הנדר מיקרי דמהשתא חל על קרקפתא דגברא לקיים הנדר כשיגיע הזמן משא"כ דבר שאין בידו לעשות מעתה הוה מחוסר זמן כמחוסר מעשה ומיקרי דשלב"ל ע"כ דבריו: ואני תמה ואם בשביל שבידו א"כ גם בתולה נדרו באם הרי בידו שידור בלא אם ועוד בקונם אם אני עושה לפי אבא הרי בידו לעשות תיכף ויחול הנדר אלא על כרחך שאין זה כוונת הר"ן ולא נזכר בדבריו כלל טעם זה:

ואמנם מה שכתב שחל מהשתא מיקרי איבעית אימא דלא חל ממש קאמר שהרי אינו חל עד הזמן אלא לענין שיכול להתיר מיקרי חל כיון דאינו מחוסר רק זמן וממילא אתי וראיה לזה אומר שכנגדו מוכיח דברי הר"ן עצמו בשילהי נדרים כתב בדף צ' ע"ב וז"ל ואיכא מ"ד דאפ"ה האומר קונם עלי דבר פלוני לאחר שלשים יום חל הנדר מיקרי וחכם מתיר דלא פליגי ר"נ ורבנן אלא בתולה נדרו באם שאפשר שלא יחול הנדר לעולם אבל תולה נדרו בימים כיון שסוף איסורו לחול אע"פ שלא חל עדיין חכם מתיר וכו' יע"ש. הרי שהתחיל הר"ן חל הנדר מיקרי וסיים כיון שסופו לחול אע"פ שלא חל עדיין א"ו שלענין זה מיקרי חל כיון שאינו מחוסר מעשה וסופו שודאי יחול, א"כ גם בתשובה זו היא כוונתו:

ואמנם לפי שדרכי לאהוב האמת לכן אני זז מדחיה זו אבל האמת יורה דרכו דבעינן חל ממש אי מגז"ה כמ"ש לעיל ואי אף בלא גז"ה מ"מ בהך ענינא שעוסק הר"ן שם בתשובה שנשבע שלא יהיה שבת בעיר פרפניאן יע"ש. ואם היינו דנין רק משום דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי אפ"ה היה צריך החכם שיאמר עתה שכשיחול הנדר הוא מותר וכמו לר"מ במקנה דשלב"ל דצריך שיאמר שיקנה כשיבוא לעולם וכמ"ש לעיל בפירוש

דברי מהרי"ק הכא נמי לרבנן במחוסר זמן היה צריך החכם שיאמר לכשיחול יהיה מותר והרי כבר עבר רגע על נדרו שהיה בהכנסת שבת בעיר לכן הוצרך הר"ן לומר שנקרא חל מהשתא והכל מטעם זה כיון שודאי סופו לחול דזמן ממילא אתי ומזה הביא המשנה למלך ראיה שמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה:

ג ומ"ש אם איתא דקטן יוכל לקדש שיחול משיגדיל למה שנינו האומר הרי את מקודשת לאחר שלשים יום ליתני רבותא יותר בקטן שקידש שיחול בגדלות וכו'. אני תמה והלא בעי למתני שם בא אחר וקידשה מקודשת לשני ועיין בתיו"ט שם מ"ש בשם הר"ן דקמ"ל במה שאמר תאכל בתרומה שהוא קידושי ודאי לשני וכו', והיינו שלא נימא דאולי אף שאמר לאחר שלשים יום היה כוונתו מעכשיו קמ"ל דלא ובקטן אין זה רבותא דא"א להיות מעכשיו. ועוד הרי בעי למיתני סיפא מעכשיו ולאחר שלשים יום וכל זה לא שייך בקטן:

ד ומ"ש שאין ראיה מדברי רש"י ביבמות דף ל"ד משום דהאי סוגיא שם הוא אליבא דר' חייא דתני ט"ז חטאות וגם ע"ז משני רב עמרם משמיה דרב בשופעות וכו' והרי ר' חייא ורב וראב"י כולהו סברי כר"מ דאדם מקנה דשלב"ל. והנה תשובה זו השיבו כולם וכבר מבואר תשובתי ע"ז לעיל בתשובתי על השגות הגאון מזבארוש אות ח' ולפי שהרב הזה הוסיף בזה דבר שרש"י לשיטתו שפסק בקידושין דף ס"ב ע"ב כראב"י. ולכן אני משיב לכלם עוד תשובה כוללת אם שמענו לכל הני תנאי ואמוראי דסברי כר"מ דאדם מקנה דשלב"ל אבל לא שמענו שמקנה למי שלב"ל וקטן הוא הקונה והרי אשה נקנית למי שלא בא לעולם ואפי' לר"מ עצמו מחלק הגמ' בכך בגיטין דף י"ג ע"ב ואף שלר"מ עצמו גם בהרי את מקודשת לי לאחר שתאגייר דהוה למי שלב"ל ג"כ מקודשת וכתבו התוס' שם בגיטין הטעם כיון שעכ"פ הגוף בעולם ומחוסר רק גירות מ"מ חזינן דרבנן פליגי ומאן יימר דהני תנאי ואמוראי סברי בזה כוותיה ודוקא לקנות דשלב"ל סברי כוותיה אבל בזה לא סברי כוותיה וכן רש"י דפסק כראב"י אכתי בזה לא פסק כר"מ דלא אשכח בזה דסבר ראב"י כן וכיון שלא מצינו בזה סייעתא לר"מ מהי תיתי יפסוק רש"י כוותיה, וכ"ז אני משיב לרווחא דמלתא כי לדעתי סגי במה שכבר כתבתי:

זולת זה על הרבה מהדברים כבר באה התשובה. ומ"ש דאם טעמיה דרב דאיגלאי מלתא למפרע שכיוון שיחולו משיגדיל א"כ היינו דשמואל דאמר ע"ד קידושין ראשונים בועל, איני יודע מה הוא שח לשמואל על דעת קידושין דרבנן הוא בועל ולרב ע"ד קידושי תורה:

וכן מה שרצה לדחות ראייתי מגיטין דף פ"ה ג"כ איני יודע מה הוא שח וכיון דלדבריו ע"י תיקון דרבנן שוב יכול לקדש שיחולו משיגדיל מן התורה ממילא היא בת הויה וגם הגט הוא גט מן התורה:

ומה שהקשה בקידושין נ' ע"ב דעביד צריכותא אי אשמעינן הני תרתי הו"א משום דבין פרוטה לפחות מש"פ לא קים להו אבל קטן הכל יודעין וכו' וה"ק א"כ נתני קטן וכ"ש הני. אומר אני שאין כדאי להשיב על דברים כאלו ומי לא איכא למימר להיפך דפחות מפרוטה קים להו טפי דלא הוי קידושין. ועוד אמינא ולטעמיך ומה יאמר בצריכותא דהני תרתי דרישא דג"כ קשה ליתני פחות מש"פ וק"ו ב' נשים בפרוטה א"ו דדרך התנא למתני לא זו אף זו:

ומ"ש למה הזכירו התנאים ואמוראים דין גדלי בהדה בקטנה ולא בקטן, ג"כ אינו כדאי להשיב והלא עיקר דבריהם על דברי ר"ג דאמר אם מיאנה מיאנה ואם לאו תמתין עד שתגדיל ותצא משום אחות אשה:

גם מ"ש על דברי הרמב"ם למה כתב בקטנה ולא בקטן ג"כ אין בדבריו ממש וכי דרכו של הרמב"ם לכתוב בספרו מה שאינו מפורש בגמרא. וגם עיקר דבריו שכתב דהו"ל למימר בקטן וק"ו בקטנה האי ק"ו פריכא ואדרבה קטן שאין בו אפי' קידושין דרבנן ודאי איגלאי מלתא שכיוון שיחול בגדלות דאל"כ הוא בעילת זנות משא"כ בקטנה דאיכא למימר ע"ד קידושין דרבנן בועל וכדסבירא ליה לשמואל באמת. וגם אני כתבתי לעיל שאפי' אם ימצא איזה פוסק החולק בקטנה אפ"ה מודה בקטן:

שאר דברים שכתב מדברי רמ"א בסי' ל"ו ומתנאי שכיילו קטן עם פחות מש"פ. הנה כל אלה דברים כרסיים ואין כדאי לאבד זמן בהם וגם אפי' לפי חלומותיו ואטו תמיד שייך בקידושי קטן איגלאי מלתא והלא בקידושי ביאה או בשטר ואינו קיים לא שייך איגלאי למפרע ובועל לשם קידושין שייך תמיד. ומ"ש שהב"ש בסי' קנ"ה כתב כמ"ש ריש סי' קמ"ט ג"כ דברי הבאי כי כוונתו למ"ש רמ"א שם בריש הסימן שכשנשאה גלוי לכל שבא עליה וע"ז ליכא חולק דכ"ע מודים שודאי בועל אלא דשם שייך פלוגתא אם הבעילה בלא עדי יחוד מהני וכמ"ש במכתב הראשון, פוק חזי שלא כתב הב"ש ועיין בריש סי' קמ"ט אלא כמ"ש בריש סי' קמ"ט ואם היה כוונתו דשם מייתי פלוגתא בזה לא שייך כמ"ש. גם מ"ש שהריב"ש סמך בסי' קצ"ג על מה שכתב בסי' ו' גם בזה לא דבר נכונה דזה שייך בחיבור, אבל בשאלה שמשיב לשואל לא שייך לומר כן:

והנה כתבתי לעיל שבסוף הדברים אכתוב אם מיתה מיקרי מחוסר מעשה או נקרא מחוסר זמן, ודבר זה יש לברר מדברי הירושלמי במס' קידושין פ"ג הל' ה' אמר ר' יוסי

בר בון מתניתא לאחר שיחלוץ לך יבמיך אבל אם אמר אחר שימות יבמיך ה"ז מקודשת. הנה דברי הירושלמי צריכין ביאור דהרי לאחר שימות בעליך אינה מקודשת והפני משה כתב שם דהטעם משום איבת הבעל ודבריו אינם כדאי להאמר דאטו משום איבת הבעל התירו א"א לעלמא ולמימר עקרו רבנן קידושין ח"ו לומר כן במה שלא מצאנו לחז"ל בהדיא שיאמרו כן. והנכון כמו שפירש בקרבן העדה ואדלעיל קאי דרשב"ל מוקי למתני' כר"ע דאמר אין קידושין תופסין בח"ל ור' יוסי בר בון מוקי לה אפילו כרבנן ואעפ"כ באומר לאחר שיחלוץ לך יבמיך אינה מקודשת משום דמחוסר מעשה החליצה וסובר הירושלמי דבמחוסר מעשה אפי' בידו לקדשה עכשיו אינה מקודשת (וכמו שהשיב ר' ינאי לר' יוחנן ביבמות דף צ"ב ע"ב אי לאו דדלאי לך חספא וכו'. וע"ש ברש"י בד"ה מי משכחת מרגניתא) משא"כ לאחר שימות שאינו נקרא מחוסר מעשה אבל לאחר שימות בעליך כיון דלא מצי מקדש עכשיו אפילו אינו מחוסר מעשה אינה מקודשת, והנה אף שתלמודא דידן חולק על הירושלמי בזה ור' ינאי ור"י הוכיחו ממשנתנו שאין קידושין תופסין ביבמה ורשב"ל מוקי לה כר"ע כמבואר שם ביבמות מכלל דלרבנן למ"ד קידושין תופסים ביבמה אפילו לאחר שיחלוץ לה מקודשת כיון שבידו לקדשה עתה ולדידהו באמת אין חילוק בין אומר לאחר שימות או אומר לאחר שיחלוץ מ"מ במה שמוכח מירושלמי דמיתה לא מיקרי מחוסר מעשה אין התלמוד חולק וא"כ עכ"פ מוכח דמה דלא מצי עביד השתא אפי' אינו מחוסר מעשה אינה מקודשת ושלא כדברי המשנה למלך:

אלא דאכתי אין לדחות דינו של רש"י עבור זה דאף מה דאינו מחוסר מעשה יש חילוק בין עביד דאתי ובפרט מה שודאי אתי לבין דבר אף שאינו תלוי במעשה אכתי יוכל להיות שלא יהיה ובשלמא לאחר שימות אכתי דלמא המקדש או המתקדשת ימות בתחלה שאף שלמיתה לא חיישינן דא"כ גם במקדש לאחר שלשים יום אולי ימות קודם רק דלמיתה לא חיישינן אבל זה שתלה הקידושין במיתה א"כ מאן יימר שבעלה ימות תחלה דלמא אחד מהם דהיינו מן המקדש או המתקדשת ימותו תחלה ולא יחולו הקידושין לעולם לכך אפילו אירע שמת בעלה תחלה מיחשב דשלב"ל ואינה מקודשת אבל קטן שתלה אחר שיגדיל הגדלות בודאי יבוא וכמ"ש בקונטרס ראשון וכן קטנה לא מיבעיא להני פוסקים דאיילונית אפילו לא הכיר בה מקודשת פשיטא שעכ"פ יחולו כשתגדיל אלא אפילו למאן דאית ליה דאיילונית קידושי טעות הוה אכתי סימנים מיחשב כודאי אתו ואיילונית לא שכיחא כלל, לכן לא מצאתי לאשה העלובה הזו תקנה לעניות דעתי.

ואמנם אני איני אומר קבלו דעתי ועמכם במדינת פולין הכריתי והפליתי גדולי הדור אם יתנו בה טעמא להיתרא אין אני מוחה בידם רק אני איני נמנה עמהם:

ועל דבר מנהגי מדינת פולין בנישואי הבנים קודם שנעשו בר מצוה. בימי נעוריי היה זה מנהג פשוט שבשנת י"ג עשו נישואים ומעולם לא שמענו שלאחר החתונה יקדש שנית או יעשו שום רושם לקידושין חדשים ואחי הגדול הרב הגדול מוה' יוסף ז"ל היה חתונתו עם בת הגאון אבד"ק אוסטרהא בחודש שבט חצי חודש והוא נעשה בר מצוה אח"כ כ"ב אדר, והגאון מו"ה יוקל עשה חתונת בנו גיסי הגאון מוהר"ר מניס ז"ל ג"כ קודם הב"מ ומעולם לא עלה על לב לקדש שנית הכי ח"ו כל אלה שגו והיו כל ימיהם עם נשותיהם בלי חופה וקידושין, א"ו שכיון שעל מנת כן נשאום להשאר עמהם כל ימיהם הרי הוא כאילו פירשו שיחולו משיגדיל. ומה שנתחדש המנהג בימיכם לקדש שנית לפי אומדן דעתי לפי שזה איזה שנים שהיה שם רעש שלא יהיה חירות לעשות נישואין והכניסו לחופה קטנים ביותר ממש בני שש ובני שבע עבור זה נתחדש המנהג. ואמנם אני כבר עשרים ושש שנים שיצאתי משם לכן לא אוכל לכוין בבירור על מה נתחדש המנהג אבל זה שהיה מופלא סמוך לאיש וכבר היה בן דעה אני מסופק אם גם בכיוצא בזה נתחדש המנהג. וה' יאיר עינינו בתורתו ויצילנו משגיאות. דברי הטרוד מאד:

אחר הדברים האלה אירע שנתודע שמת בעל האשה הזאת עדות המועיל אפילו בא"א גמורה והותרה האשה הזאת להנשא בלי שום פקפוק:

תשובה נה

ב"ה פראג ג' י"א שבט תקמג"ל:

תשובה

כסאך יגדל ויתנשא למעלה, תזכה לראות קיבוץ הגולה, ארמון על משפטו וירושלים בנויה על תלה. כבוד אהובי חתני ידידי וחביבי כנפשי, הגאון המובהק יחיד בדור דין הוא הדר בהדרת קודש, וכל העם עונין עליו מקודש, עמוד התורה והיראה אור ישראל פאר הזמן נ"י פ"ה ע"ה כק"ש מו"ה יוסף נר"ו:

מכתבך מן ו' העבר הגיעני וזה כל הנחת שלי לעת זקנותי. ע"ד דברי תורה אשר שאלת באשה שבעלה כמר נטע מלאבשין הלך לאחיו שיעזור אותו בעת דחקו ועתה שמעו שבחזירתו מת בדרך ונקבר בק' קעמפני והלכה שמה והושיבה שם ב"ד לעמוד על החקירה וזהו תורף הגב"ע אשר בידה. מתחלה חקרו הב"ד אותה אם יש לה סימנים בגופו של בעלה ואמרה שהיה לבעלה נקבים עמוקים על לחי אחד והנקבים נעשו לו ע"י יריית קנה השריפה שירה אחד נגדו אבל אינה יודעת על איזה לחי גם יודעת שהיה לו ברגלו אצבע הסמוכה לאגודל נעקם וכפוף ומושכב על האגודל ונדבק בו עד שלא

יוכל איש להזיזו ממקומו וגם היא אינה יודעת באיזה רגל. בא כמר ליזר והעיד שבימי החנוכה הביאו מת מעיר מערשוב לשם והיתה אשה אחת שבאה עם המת ואמרה שהמת קודם מותו נסע עמה מק"ק לאסק ואמר לה ששמו נטע מלאבשין והיה אצל אחיו לבקש ממנו עזר בעת דחקו ויש לו בק"ק לאבשין ווייב אונד קינד. גם העיד ליזר הנ"ל שהיה אצל הטהרה וראה על רגל אחד היה האצבע עקום והיה מונח תחת האגודל ואינו זוכר באיזה רגל. ואחר איזה ימים בא כמר ליזר אל הב"ד ואמר מה שאמר שהיה האצבע תחת האגודל זה אמר בדדמי אבל יכול להיות שלא השגיח כל כך ואפשר שהיה מונח על האגודל. שוב בא עד והעיד ג"כ שהיה אצל הטהרה וראה ברגל אחד איין איבר ליגטר פינגר ושמע שכתבו שם המת לזכרון נטע מלאבשין. שוב בא אחד והעיד שראה שהיה להמת נטע מלאבשין נקבים עמוקים בפנים שלו ואינו זוכר כעת באיזה צד, אלו הם תורף העדיות שביד האשה הנ"ל:

אהובי חתני מה אדע ולא ידעת ומה אראך ולא ראית ועיניך פקוחות ומשוטטות בכל הש"ס והפוסקים לא לגמרא דידי ולא לסברא דידי אתה צריך, ואעפ"כ לעשות רצונך חפצתי ואמנם בקצרה. והנה זה פשוט יותר מביעתא בכותחא שאף אם סימנים לאו דאורייתא היינו לסמוך עליו להתיר חיישינן שמא נזדמן סימן כזה באיש אחר אבל להיפך אם הסימן שהיה בו לא נמצא באיש הנמצא או שנמצא הסימן שלא כצורת הסימן שהיה באיש ההוא אם הוא מסימנים שא"א להם להשתנות ודאי הוא עדות גמורה שזה הנמצא איננו האיש ההוא וכאשר כתבתי בנודע ביהודה (קמא) סי' ל"ו. וא"כ לכאורה היה עדותו של ליזר כפי שהעיד בראשונה הכחשה גמורה להסימן שאמרה האשה שהיא אמרה שבעלה היה האצבע סמוך לאגודל נעקם על האגודל וזה העיד שהמת היה האצבע עקום תחת האגודל וא"כ איננו בעלה של זאת, אבל באמת אין זה הכחשה להיות אות ומופת שאיננו זה מכמה טעמים. חדא שהרי האשה לא אמרה שבדקה הרגל השני של בעלה ולא היה בו שום עיקום וא"כ אפשר דתרווייהו איתנהו שהיה בו ברגל אחת אצבע מעוקם ונתעקם למעלה מהאגודל והיה לו ברגל השני אצבע עקום ונתעקם תחת האגודל וליזר זה לא השגיח על רגל השני, ואמנם דבר זה היה יכול להתברר אצל האשה ואצל כמר ליזר מה יאמרו על הרגל השני אם נתנו עיניהם בו: אלא שאני אומר שאפי' האשה תאמר שרגל השני היה שוה כמו בכל אדם בלי שום עיקום וגם ליזר יאמר שרגל השני הסתכל בו ולא היה בו שום עיקום ג"כ אין כאן הכחשה כי אין זה בריה בידי שמים או כמו רושם וצלקת שלא ישנו מקומם לעולם אבל זה העיקום ע"י סיבה ומקרה נעשה ואולי בהיותו בדרך בזמן ההוא שהיה נפרד מאשתו אירע לו מקרה וסיבה ברגלו ונעקם

האצבע מלמעלה למטה כי זה בצד האפשרי והיה די לומר דל עדותו של ליזר מהכא לגמרי ודבריו לא מועילים ולא מפסידים. וגם לדעתי פשוט כי יכול לומר שלא דקדק שפיר אם היה למעלה או למטה ונאמן במה שהעיד אחר כמה ימים שאינו זוכר בודאי אם היה העיקום לצד מעלה או לצד מטה והדבר צריך תלמוד, ועכ"פ אם היה העד השני מעיד בפירוש שהיה העיקום לצד מעלה היינו אומרים דל עדותו של ליזר והרי השני מעיד כדברי האשה אבל כיון שהעד השני אמר סתם שהיה לו איבר ליגטן פינגער אם כן אם אנו תופסין דברי ליזר הראשונים לעיקר בודאי לא נעשה אנחנו הכחשה בין העדים וא"כ עדות סימן האצבע לא מעלה ולא מוריד ויש כאן עד על הנקבים בפנים. וגם לדעתי היתר האשה הזאת פשוט דמהני דהרי יש כאן שמו ושם עירו אך שאין כאן שם אביו והא ודאי שסימן בגוף לחוד אם הוא סימן אמצעי עדיף משם אביו לחוד שהרי אם העידו שמת אחד שהיה שם אביו פלוני ולא היו מעידים לא שמו ולא שם עירו הוא פשוט דלא מהני כלל ואם העידו על סימן שבגופו להרבה פוסקים שפוסקים סימנין דאורייתא מהני ואפי' הרמב"ם שמחמיר סובר שאינו רק חומרא דרבנן וא"כ כיון שסימני הגוף עכ"פ עדיף משם אביו וכאן שיש שמו ושם עירו וסימן הגוף שעדיף משם האב פשיטא שמהני. ועוד כיון שאמר שהלך אצל אחיו לעזור לו ובעל האשה הזאת בשביל עזר הלך אצל אחיו ובפרט אם העיר מערשוב הוא בדרך הזה שהולכים בו מלאבשין למקום שדר בו אחי בעלה ועיין בחיבורי שם סימן ל"ו. זו הנלע"ד פשוט שאשה זו מותרת ואין צריך לטרוח ולחפש בליבשאן אם יצא משם איש אחר שהיה שמו נטע. ובתנאי אם גם אתה אהובי חתני מסכים עמי תתיר אותה שם בבית דינך, ולרוב הטרדה קצרתי, דברי חותנך:

תשובה נו

ב"ה פראג עש"ק ב' אלול תקמ"ב לפ"ק:

תשובה

ייטיב ה' הכתיבה והחתימה לחיי אריכי, ושתא בריכא ומזוני רויחי, לכבוד אהובי תלמידי המובהק הרב המופלא ומופלג מושלם בתורה ויראה כבור מו"ה אברהם נר"ו מו"צ דק"ק ר"ב:

מכתבו קבלתי, וע"ד אשר כתב בשם הרב מו"ה ליב ראשוויץ שהשיב על מה שכתבתי בחיבורי נודע ביהודה (קמא) חלק אה"ע סי' מ"ו בד"ה אבל והוא דף ל"ט ע"ד. ושם ביארתי שנעלם ממאור עינינו הרא"ש דברי הירושלמי, וע"ז השיב מוהר"ל הנ"ל שמהירושלמי הזה מוכח אדרבה כהרא"ש שהרי הירושלמי מדמה פלוגתא דמתני' לאחד אומר מן הצרור ואחד אומר מן הכיס והירושלמי ס"ל דעדים המכחישים זא"ז בבדיקות פסולים בד"מ ואפשר לזה כיוונו במס' ב"ב דף מ"א ע"ב מייתינא איגרתא ממערבא

דאין הלכה כרשב"א וא"כ לדידן דקיי"ל דעדים המכחישים זא"ז בבדיקות כשירים בד"מ הה"ד דכשר לעדות אשה ע"כ דברי מהר"ל הנ"ל: ואני אומר מה שאמר שהירושלמי מדמה פלוגתא דמתני' לאחד אומר מן הצרור ואחד אומר מן הכיס זה אינו ואולי כי ניים ושכיב ראה את דברי הירושלמי והירושלמי מתחלה אמר על משנתנו אמר ר' לעזר מודה ר"י ור"ש בעדים וקאמר הטעם מה בין עדים לצרה וכו'. ואח"כ מביא שר' יוחנן אמר שר' לעזר ממנו שמע דבר זה ושוב מביא הירושלמי ענין חדש פלוגתא דר"י ורב בשתי כתי עדים המכחישים זא"ז ושניהם מעידים על אמיתית דבר זה רק שמכחישים בפרטי הענין ומביא משנה דנזיר בשתי כתי עדים מעידים עליו שנזר רק שאלו אומרים שנזר שתים ואלו מעידין שנזר חמש ומביא ע"ז פלוגתא דרב ור"י אם בכלל נחלקו או במונה נחלקו וזה פלוגתא אחת דרב ור' יוחנן ושוב מביא פלוגתא אחרת דרב ור' יוחנן אם שתי כתי עדים מכחישים דינם ככת אחת שהכחישו זא"ז בפרטי הדבר וע"ז מביא ר"י כדעתיה דגם בצרור וכיס ס"ל דגם בשתי כתי עדים בטלה העדות יעויין בירושלמי ויראה שכן הוא, אבל לא נזכר בירושלמי לא כאן ביבמות ולא בשילהי פ"ג דנזיר ולא בפ"ה דסנהדרין לדמות משנתנו לצרור וכיס:

ואמנם אם כך יאמר הרב הנ"ל שאין מדברי הירושלמי סתירה על הרא"ש שאף שהירושלמי קאמר דעד אומר מת ועד אומר נהרג מודים ר"י ור"ש שלא תנשא היינו משום דהירושלמי פוסק גם בצרור וכיס שבטלה העדות וא"כ חזינן שאף בבדיקות סובר שבטלה העדות אפי' בד"מ לכך סובר גם בע"א מת וכו' שבטלה העדות ולעולם שזה מיחשב רק בדיקות ולכך לדידן דקיי"ל עדים המכחישים בבדיקות כשירים אפשר שגם עד אומר מת ועד אומר נהרג ג"כ נחשב רק הכחשה בבדיקות א"כ יאמר יפה דבר וסברא נכונה לסלק הסתירה מהרא"ש ואין להרא"ש מדברי הירושלמי לא סיוע ולא סתירה. אלא שאני אומר גוף דבר זה שרוצה לחדש שהירושלמי יחלוק בזה על תלמודא דידן ויאמר שעדים המכחישים בבדיקות יהיו בטלים הוא דבר זר בעיני:

ומתחלה אני אומר שמה שרצה לומר שעל זה כיוונו במס' ב"ב מייתינא איגרתא ממערבא וכו', זה דבר בטל שהרי שם לענין אם יש בכלל שלש שתים קאי והרי הירושלמי גופיה מביא בשילהי פ"ג דנזיר תני רב"ב לא נחלקו וכו' על מה נחלקו על שני עדים וכו' ובה"א יש בכלל שלש שתים והיינו ממש דברי רשב"א שם בב"ב ואיך נפרש שמה שאמר מייתינא ממערבא על תלמוד ירושלמי כאן:

ועוד אני אומר הא ודאי דמונה מן הכיס או מונה מן הצרור לא גרע מארנקי לבנה וארנקי שחורה ואם לדעת הירושלמי בזה בטלה העדות א"כ גם בארנקי שחורה וארנקי לבנה

יאמר הירושלמי שבטלה העדות והנה חזינן דרב גופיה בירושלמי מודה בכת אחת וזה אומר מן הצרור מנה וזה אומר מן הכיס מנה שבטלה העדות וא"כ לרב יהיה גם בארנקי שחורה וארנקי לבנה בטלה העדות והרי לרב על כרחך פלוגתא דב"ש וב"ה בכת אחת וזה אומר מאתים וזה אומר מנה דבשתי כתות ליכא לאוקמי דא"כ ל"ל לב"ה למימר שיש בכלל מאתים מנה והרי אפילו הכחשה גמורה לרב לא מפסיד בשתי כתי עדים אע"כ בכת אחת וסברי ב"ה יש בכלל מאתים מנה והרי בסנהדרין דף ל"א ע"א מדמה מנה ומאתים למנה לבן ומנה שחור. ואף שכתבו התוס' שם בד"ה הוא דאמר דרב יהודה מחלק בין מנה ומאתים למנה שחור ומנה לבן מ"מ כיון דנהרדעי מדמו מנה ומאתים למנה שחור ומנה לבן א"כ אפי' לר"י עכ"פ לא עדיף מנה ומאתים מארנקי שחור וארנקי לבן ואיך נימא דרב בירושלמי יפסול ארנקי שחור וארנקי לבן ויכשיר מנה ומאתים הא ודאי ליתא: ולכן נלע"ד שהירושלמי אינו עוסק כאן בגוף הדין איזה מיקרי הכחשה רק מיירי בפלוגתא דרב ור"י אם הכחשה בשתי כתי עדים שוה לכת אחת ומביא צרור וכיס ומיירי באופן דודאי הוי הכחשה וכגון שזה אומר מן הצרור וזה אומר לא כי אלא מן הכיס ובאומר לא כי כ"ע מודים דאפי' בד"מ ובבדיקות הוי הכחשה. אי נמי נלע"ד דמה דקאמר מן הצרור מנה וכו' אין הפירוש על מלוה ולוה דא"כ קשה מה דסיים שם אלו אומרים בתוך חיקו מנה וכו' ויהיה מנה דאמר כאן קאי על הלוה ומנה דקאמר תחלה מן הצרור מנה יהיה קאי על המלוה. לכן נלע"ד דמיירי שמעידין על גנב שגנב מעות של חבירו וזה אומר מן הכיס מנה וזה אומר מן הצרור ובין רישא ובין סיפא על הגנב קאי ולענין תשלומי כפל ובזה ודאי שאם הוכחשו בבדיקות בטל עדותן כמו בד"נ דמשפט אחד כתיב ונשאר על דין תורה. ומעתה אין אנו מוכרחין לחדש פלוגתות חדשות בין הבבלי לירושלמי בדין הכחשה בבדיקות:

ומה שאמר עוד הרב מהר"ל הנ"ל שגם הראב"ן פסק כהרא"ש אמת אמר ויעויין בראב"ן דף קכ"ג ע"א אלא שדבריו אצלי תמוהין יותר מדברי הרא"ש שהוא כתב שם בהדיא הטעם דר"י ור"ש קיימי בשיטת רשב"א אליבא דב"ה יע"ש וא"כ דבריו ודאי הם נגד הירושלמי שהירושלמי גופיה בנזיר מסיק דב"ה גם בכת אחת סברי יש בכלל מאתים מנה ואפ"ה פוסק דמודים ר"י ור"ש בעדים. ואעפ"כ כיון דהרמב"ן והרא"ש מקילים והרי"ף והרמב"ם שתקו לגמרי מי שסומך על שני עמודי הגולה הללו מי ימחה בידו. ועוד כיון דקאמר בירושלמי שם חייליה דרב ר"ש ור"י אומרים הואיל וזו וזו מודים שאינו קיים ינשאו ואף דמסיק הירושלמי ולא שמיע מה דאמר ר' לעזר מודים ר"י ור"ש בעדים וכו' מ"מ רב עצמו סובר שגם בעדים חולקים ואף דר' יוחנן אמר שר' לעזר ממנו שמע

וא"כ רב ור"י הלכה כר"י מ"מ מי יודע אם כלל זה נאמר על מה דפליגי רב ור"י בירושלמי כי אולי כלל זה רק על הבבלי נאמר. לכן מי שרוצה להקל יש לו מקום לסמוך, ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה נז

תשובה

מבן המחבר

ע"ד העגונה פ' אשת פייבל בן משה מק"ק קעלין אשר הלך בעלה ממנה זה כמה שנים ואבד זכרו כמה שנים והאשה ההיא יושבת גלמודה ומצוה לכל היושבים על מדין להורות הוראה בישראל להזדקק למצוא היתר לשקוד על תקנת עגונות להסיר חבלי העיגון מבנות ישראל. ויען כי האשה הנ"ל מתגוררת פה קהלתנו וכל הגביות עדות של העלובה זאת באו לידי מצאתי את עצמי מחויב בדבר לפתוח בשערי היתר העגונה הזאת. וכך היה המעשה בשנת תקמ"ז לפ"ק בא נער אחד לפני אאמ"ו הגאון ז"ל ואמר שכמדומה לו ששמע מאנשים שפיהמש פייבל אחד נתפס על הגאלע אשר בעיר ברעסט במדינת צרפת ומת שם אך אמר שאין לסמוך על עדותו שאינו יודע בבירור הדברים אמנם את זה יודע שהיה דר באיזדען סמוך לק"ק מאסטריך והוא תחת דגל הרבנות של הרב דגליל ק"ק דיסלדארף ואם יכתוב להרב הזה אפשר שיתודע הדבר על בוריו. וע"ז כתב אאמ"ו הגאון ז"ל להרב המאה"ג מהר"ל אב"ד דק"ק דיסלדארף שיחקור אם נודע שם דבר מן פיהמש פייבל וגם יחקור מי הוא זה אשר מוחזק שם בשם פיהמש פייבל:

א ועל זה השיב הרב המאה"ג אבדק"ק דיסלדארף שעמד על החקירה ואין איש יודע אם פיהמש פייבל נתפס על הגאלע במדינת צרפת וגם לא נודע אם מת אך זה נודע בבירור שזה שהיה נקרא בפי כל בשם פיהמש פייבל והיה דר באיזדען היה עולה לתורה בשם אורי שרגא בן החבר ר' משה והרבה אנשים העידו לפניו שיודעים שזה פיהמש פייבל היה מק"ק קעלין והוא אחי של פ' מק"ק קעלין זהו תורף האגרת של הרב המאה"ג אבדק"ק דיסלדארף, והיה אגרת הזה שמור באמתחת אאמ"ו הגאון ז"ל והיה נכתב על גבו בכתיבת יד אאמ"ו הגאון ז"ל עגונה אשת פיהמש פייבל:

ב ומאז נשתקע הדבר ולא נודע ממנו דבר עד שבחדש סיון תקנו"ל הוגבה עדות ע"י הגאון מוהרר"א אבדק"ק קעלין ע"פ אשה אחת שהעידה לפניו שאיש אחד בשמו פייבל מק"ק קעלין אשר היה יוצא ונכנס אצל בעלה בעיר הגדולה פאריז והיא שמעה ממנו כמה פעמים שיש לו אשה במדינת פיהם ויש לו בן זכר וזה קרוב לארבע שנים נסע פייבל הנ"ל למדינת שפאניען עם פארטוגיז אחד בשמו קאסאטי ואחר איזה שנים חזר

הפארטוגיז ושאלו אותו על חבירו פייבל הנ"ל והשיב שנצלב במדינת שפאניען בשביל איזה גניבה והפארטוגיז נמלט והלך לו וזה הפייבל נתפס ונצלב, ע"כ עדות שהוגבה מהגאון דק"ק קעלין:

ג אחר זה נעשה גב"ע ע"י הרב המאוה"ג מו"ה ליזר אבדק"ק ליבנא וגליל קוירשים שהעיד לפניו אחד מארחי פרחי כ"ז מרחשון תקנו"ל בשמו יאקב בן זנוויל שהעיד בת"ע וזה תורף עדותו. כשהיה נוסע ובא סמוך לעיר מאסטריך ועיר הערציגען בוש על ספר שפאניען שמע שנתפסו בעיר הערציגן בוש כמה יהודים אודות גניבה שנהרגו ואמרו שאחד היה בהנדונים בשמו פייבל מקעלין ממדינת פיהם שנצלב ואמר לפני מותו להיהודים שהיו שם בשעת מיתתו שיש לו אשה ובן זכר במדינת פיהם וזה היה לפני ר"ה זה שבע שנים, ע"כ תורף העדות שהוגבה ע"י הרב המאה"ג מק"ק ליבנא:

והנה מלבד שאין בעדיות האלה פעולה להתיר האשה הנ"ל כמו שפסקינן בש"ע אהע"ז סימן י"ז סעיף ל"א דראוהו צלוב והעוף אוכל בו וכו' אין מעידין עליו שמת אלא אפי' בעדות של זה העד יאקב בן זנוויל אין בו ממש ואין לצרפו עם עדות האשה שנתקבל מהגאון מקעלין כי המה מוכחשים בזמן ובמקום שהאשה אמרה בשעת עמדה לפני הגאון מקעלין שהיה ה' ניסן תקנו"ל שפייבל מקעלין היה בחיים לפני ד' שנים וז"ל דען זעלבן האב איך ערשט ערך ארבע שנים אין פאריז גזעהען וגם אמרה שחבירו של פייבל אשר נתפס עמו וברח ונמלט אמר שנצלב במדינת שפאניען. והעד יאקב בן זנוויל אמר בפני הרב מו"ה לייזר בכ"ז מרחשון תקנו"ל שנצלב לפני שבע שנים בקיץ לפני ר"ה הרי שהעד זה מקדים הצליבה ג' שנים ואי אפשר לקרב עדותן בזמן. גם העד הזה אמר שנצלב אין הערציגן בוש שהוא במדינת האללאנד והאשה אמרה שנצלב בשפאניען:

ד אח"ז בא לפני עד אחד ביום א' ה' כסלו תקסד"ל ואמר שיודע עדות לאשה הנ"ל שמת בעלה והואיל והיה נחוץ לדרכו צרפתי עמי עוד שנים להיות קבלת עדות בב"ד וז"ל הגב"ע. במותב תלתא כו' ואתא לקדמנא כ' ליב בן כ' זלמן ראכנווי מילידי קהלתנו ק"ק פראג הדר עכשיו בק"ק בענשין ואמר בת"ע באליו"ע שהוא היה בק"ק מאסטריך במדינת האלאנד אצל הרב שם הרבני מו"ה יודא יודל ושמע שיצחק בר משה ושמואל מק"ק איזדין העידו בפני הרב שם דס דער פייבל בן משה אשר היה דר בק"ק איזדין והיה נקרא בפי כל פיהמש פייבל גישטארבן איזט כ"ז האט ער פאן עדים הנ"ל גהערט, עוד העיד כ' ליב הנ"ל שבחג הסוכות העבר איזט ער גווועזין אין איזן סמוך לעיר מילים אן דער אוהר איזט. ער גווועזין אין וועריסהויס וואר אויך דארטין איין אשה יהודית אחות של ליב דאמבר הט האשה הנ"ל אויך גזאגט דס דער פיהמש פייבל חבר וואר מיט

איהר ברודר ליב דאמבר אונד זיא הט גהערט פאן איהר ברודר דס דער פיהמש פייבל הנ"ל טוט איזט. ובאותו מעמד איזט אויך יהודי אחד גוועזין בשמו סענדר אויסטרוויק דער אויך גיזאגט הט דס ער דען פיהמש פייבל הט גהאלפין קובר זיין, כל זה העיד העד ליב הנ"ל:

וכאשר שמעתי שיש עדים בצד איזדין שיודעים ממיתת פיהמש פייבל הנ"ל כתבתי למחותני הרב מו"ה יודל לק"ק מאסטריך שיכריז שם שכל מי שיודע עדות מן פיהמש פייביל אשר היה דר מקדם באיזדין יבוא ויעיד לפניו ויקבל העדות בב"ד, וזה לשון מעשה ב"ד ששלח לי:

ה במותב תלתא ב"ד כחדא הוינא אנחנו ח"מ ואתא לקדמנא ה"ה כ' שמואל בר יהודא מאיזדין ושאלנוהו בת"ע באליו"ע אם יודע או שמע ממיתת פייבל בן משה הנקרא פיהמש פייבל, והשיב איך בין חבר גוועזין אין ישוב איזדין פאן פייבל בן משה הנקרא פיהמש פייבל אונד האב גהערט פאן פארבע לייט אלש דער פיהמש פייבל גוויס גישטארבן איזט על מטתו במדינת צרפת סמוך לעיר נימוס אונד פון דיא זעלבי לייט דא איך דס גהערט האבע קען דער רבי אויך דס זיא פראבע לייט זיינין אנשים כשירים די אמת זאגין דיא האבן מיר איין מופת גזאגט דס דער פיהמש פייבל הט איין פרויא גיהאט אין איזדין נאך דעם אלש די פרויא גישטארבן איזט דא איזט ער למדינתו גגאנגן אונד הט זיך איין אנדרי פרויא גנאממען דער נאך איזט ער ווידר צו ריק גקומין לכאן דראן האב איך גוואוסט דס זיא אמת זאגין:

ו עוד העיד העד השני כמר יצחק בן משה הלוי ולאחר השאלות בת"ע בעונש אליונ"ע והשיב איך בין גוועזין אין בריסל במדינת בראבאנד זא האב איך גגעסין בייא דען גארקיכר ליב פלאנעם דא האבן מעהר לייט גגעסין איזט צו רעד קומין אויף פיהמש פייבל ווייל ער תמיד דא לאשירט האט ביי לייב פלאנעם זא האב איך גפראגט ווא איזט דען דער פיהמש פייבל זא האבין מיר די לייט משיב גוועזין ער איזט שאהן לענגסט גשטארבן אין צרפת וכו':

ז עוד העיד עד שלישי התורני כ"ה מרדכי בן כ"ה ליב שווייצר בזה"ל. דער פיהמש פייבל דבר איזט מיין חבר גוועזין אין ישוב איזדין מימים קדמונים ער הט זיך גלאזט אויף רופען פייבל בר משה דאמיט צו סימן אלש איך איהם גוט קען וויא איך בין אין מדינת צרפת גוועזין זא בין איך מיט איין חברותה גגאנגען זא האבין מיר די לייט פר צעהלט וויא מיר ניכט ווייט פאן דען מקום גוועסט וואו פיהמש פייבל גישטארבן איזט זא האבין זיא מיך גפראגט פלוצלונג קענט איהר פיהמש פייבל דער פארהער אין איזדין

גוואהנט הט האב איך גזאגט יוא זא האבן זיא מיר גזאגט זעהיט דס מקום וואו מיר פארבייא געהן דא איזט דער פיהמש פייבל גשטארבן אונד מיר האבין איהם בגראבין אין פעלד דס קאן איך בתורת עדות זאגן:

ח עוד העיד עד רביעי כמר ישראל בר יהודה לאחר השאלות בת"ע ובאליונ"ע בזה"ל איך קאן דעם רבי פר זיכרן דס פיהמש פייבל גוויס גשטארבן איזט על מטתו איך האב עס גהערט פאן פראבע לייט די ביי די מיתה זיין גוועזין אונד איהם בגראבן דס קאן איך זאגין אלש איין עד כשר. זאת העדות הוגבה והעידו בפנינו ב"ד ח"מ ר"ח סיון שנת תקסז"ל פה מאסטריך, הק' יהודה יידל מגלוגא רבתי חב"ק מאסטריך והמדינה מאסקאנט, הק' שמעון דיין, הק' קלונימוס בר יצחק דיין:

והנה בהיתר עגונה זאת יש לשום עין על שני דברים. ראשון בעדות ממאסטריך אות ד' ה' ו' ז' ח' לא נזכר לא שם עירו ולא שם אביו כאחד דבעדות עד הראשון ועד השלישי נזכר רק שם אביו אבל לא שם עירו ובעדות עד השני ועד הרביעי לא נזכר לא שם אביו ולא שם עירו ועיין באה"ע סי' י"ז סעיף י"ח בהג"ה. שנית יש כאן עדות מוכחשת שבעדות אות ב' בהגאון דק"ק קעלין ז"ל יש עדות מפי אשה וכן בעדות שגבה הרב דק"ק ליבנא אות ג' העידו שנצלב. ובעדות ממאסטריך נאמר סתם שמת וג"כ משמעות הלשון שמת במיתה טבעיית וא"כ הוה זה הכחשה ודין זה נפל בבירא עמיקתא בדבר המחלוקת בדין עד אומר מת ועד אומר נהרג שהוא פלוגתא דרבוותא עיין באה"ע סי' י"ז ס"ח ובח"מ סקי"ט ובב"ש סקכ"ה. ועיין בנ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' מ"ו שאאמ"ו הגאון ז"ל ג"כ מחמיר בע"א אומר מת ואחד אומר נהרג דהוי הכחשה:

ואשיב על ראשון ראשון שאף שהעדים לא הזכירו שמו ושם אביו ושם עירו כאחד אין לחוש בנדון דידן ולא דמי כלל לדין המובא בש"ע סי' י"ז סי"ח דהא נתברר באגרת של הרב הישיש המאה"ג אב"ד דק"ק דיסלדארף אות א' שלא היה דר שם באיזדין איש אחר אשר היה נקרא בפי כל פיהמש פייבל כי אם אותו פייבל בן משה אחיו של פ' מק"ק קעלין. ומעתה העדים שהעידו במאסטריך הן המה מאיזדין והם העידו על האיש הזה אשר היה דר שם והיה נקרא פיהמש פייבל וכיון דלא הוחזק שם איש אחר בשם הזה כי אם אותו פייבל בן משה אחיו של פ' מק"ק קעלין אין לנו בירור יותר מזה שכולם כאחד העידו על איש הזה ולא צריך שום בדיקה וחיפוש:

ועל דבר החשש השני שאותן העדים אות ד' ה' ו' ז' ח' שהעידו שמת מיתה טבעית על מטתו המה מוכחשין מעדות א' ב' שהעידו שנצלב. החשש הזה אין בו ממש מכמה טעמים. חדא אפי' היו נחשבים האי עדות אשה ועדות העד שהעידו שנצלב לעדות

גמור אפ"ה לא הוי עדות מוכחשת בודאי דהא אנן פסקינן בש"ע אהע"ז סי' י"ז סעיף ל"א דראוהו צלוב אפילו עוף אוכל בו אין מעידין עליו והטעם מבואר בירושלמי שמא מטרוניתא עברה ופדאתו ואפשר שיחתוך החבל וחי וא"כ אין כאן עדות מוכחשת כלל דאף אם נאמין לדברי עדות אשה ולדברי עד שהוגבה בליבנא שנצלב אפ"ה דברי העדים האחרונים יכול להיות אמת שמת על מטתו ואנן אמרינן שנצלב וניצל מן הצליבה והלך לו ואח"כ מת על מטתו. וכל מה דאפשר להשוות את דברי עדים שלא יהיה הכחשה משוינן:

והנה לכאורה יש לדחות דמה דחיישינן בצלוב שניצל היינו לחומרא וטעם הדבר דאף דרוב הנצלבים אינם ניצולים ומתים אפ"ה לא סמכינן על הרוב מטעם דאיכא תרי חזקות נגד הרוב אחד חזקת א"א וחזקת חיים דאמרינן שניצל ועדיין חי הוא. ואף שאאמ"ו הגאון ז"ל בנו"ב (קמא) חלק אהע"ז סימן מ"ג דף ל"ו ע"ב ד"ה והנה הריב"ש רוצה להוכיח דרובא עדיף אפי' מתרי חזקות אעפ"כ לא קא מדחה לדברי הריב"ש בתשובה סי' שע"ט דמתרץ דהני דר"א בן פרטא דנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים ואם נשאת תצא אף שיש רובא למיתה הואיל ואיכא תרי חזקות נגד הרוב והיינו ממש כדבריי. וכל זה שייך לומר לחומרא להחזיק האשה בחזקת אשת איש אבל בנדון דידן שאם נימא שניצל מצליבה מסתעף מזה קולא להאמין לדברי העדים שמת על מטתו ולא יהיה עדות מוכחשת ובזה בודאי עדיף לן לומר דאזלינן בתר רובא דרובם אינם ניצולים מן הצליבה ולזה חזקת א"א מסייע לאסור האשה לעלמא ולהחזיקה לא"א לומר שהוי עדות מוכחשת. אך ראיתי בתשובת מהר"ם לובלין תשובה ק"ל דכתב אם עד אחד אומר שנפל למים שאל"ס ואחד אומר שמת על מטתו לא הוי עדות מוכחשת דאמרינן שעלה מן המים והלך לו וא"כ מת ע"ש במהר"ם לובלין ומביאו הב"ש בסי' י"ז ס"ק כ"ה. וביאור דברי הב"ש דלדעת הש"ג דסובר ע"א אומר מת וע"א אומר נהרג הוה הכחשה אם אחד אומר שנטבע ואחד אומר שנהרג הוי הכחשה אם נטבע במים שיל"ס אבל במים שאל"ס גם להש"ג לא הוי הכחשה כי יש לומר שעלה מן המים ונהרג אח"כ, ולדעת המחבר בכל גוונא היא מותרת דאף במשיל"ס לא גרע מאחד אומר מת ואחד אומר נהרג עיין בב"ש שכן הוא כוונתו אך שיש איזה גמגום בלשונו שם והדבר מפורש היטב בתשובת מהר"ם לובלין שהבאתי ע"ש. הרי מבואר שבנפל למים שאל"ס אף דרובם למיתה אפ"ה אמרינן דיצא משם ואח"כ מת על מטתו ולא הוי הכחשה ואף שהוא קולא ולא אמרינן דרוב הנטבעים מתים וחזקת א"א מסייע להחזיק האשה לא"א ולעשות העדות כעדות מוכחשת:

אמנם הרואה בדברי מהר"מ בתשובה הנ"ל יראה דהוא אייריי שלא היה עומד שם כדי שיעור שתצא נפשו ובזה ליכא למימר רוב הנטבעין למיתה כיון שלא עמד שם עד שיעור שתצא נפשו וכיון דליכא רוב כלל בזה שפיר כתב מוהר"ם לובלין דאיכא להשוות העדים וליכא הכחשה דאמרינן שתיכף כשנפל למים יצא בצד אחר והלך לו ואח"כ מת. אבל בנדון דידן כשהעדים מעידים שנצלב בזה איכא רובא למיתה וחזקת אשת איש מסייע לומר דאיכא עדות מוכחשת בהנך עדים שהעידו שמת על מטתו והיא אסורה לעלמא. אך יש סברא לומר דכיון דצריכין אנו לתרץ ולהשוות את דברי העדים כדי שלא יהיו עדות מוכחשת כמו שמביא מהר"מ לובלין בשם מהרי"ק שורש קכ"א [ואני לא מצאתי שם במהרי"ק דבר מזה], אמנם אעפ"כ הדין דין אמת דכן שאפשר לכוין דברי העדים שלא יהיה הכחשה משווינן והוא מפורש בש"ע ח"מ בדברי המחבר סי' כ"ט ס"א וברמ"א סי' ל' ס"ב בהג"ה ע"ש, וטעם הדבר שלא להחזיק את העדים לרשעים שהעידו שקר ובפרט להכשיל אשת איש א"כ יש כאן הרבה חזקת כשרות של העדים לומר דליכא כאן הכחשה וזה עדיף טפי מרוב. אעפ"כ קשה להעמיד יסוד ההיתר על סברא זו. ועוד אם באנו לחוש לדברי הב"ח שמחלק בין נתלה ביד לנתלה בחבל בצואר כמו שעושין במדינות הללו אמרינן בודאי נחנק ומת מיד בזמן קרוב ואף שכל האחרונים חולקין על הב"ח היינו לחומרא אבל לקולא מי נימא שאין סברת הב"ח סברא ישרה. ובפרט דכיון דבמלכיות הללו שוברין מפרקתן של כל הנתלים וא"כ הוי טריפה והוה כמו מי שנפל למים והעלו רגלו מן הארכובה ולמעלה דמחזקינן ליה שהוא מת א"כ גם בזה שנשבר מפרקתו בשעת תליה ג"כ מחזקינן ליה למת ואף שאאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נו"ב קמא חלק אה"ע סי' מ"ו דף מ"א ע"א מדחה דבר זה שאין זה דינא דמלכותא לשבור מפרקת של הנתלה רק התליין עושה זה מעצמו ע"ש, במחילה מכבודו שלא עמד בזה על החקירה ואני ראיתי בספרי דיניהם הנוהגים במדינות הללו שצריך התליין לשבור מפרקתו וזה בדינא דמלכותא שלא להרבות חבלי המיתה של הנצלב. א"כ ליכא להשוות העדים בזה כלל והוה ממש דין דאחד אומר מת ואחד אומר נהרג דלדעת כמה פוסקים וכן הסכים אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נו"ב קמא חלק אה"ע סי' מ"ו דהוי עדות מוכחשת ולא תנשא:

אמנם אעפ"כ י"ל דבעדות שהוגבה מהרב דק"ק ליבנא אות ג' לא נזכר אלא פייבל מקעלין שיש לו אשה ובן זכר ולא נזכר כלל שם פיהמש שהיה דר באיזדין א"כ מי יודע על איזה פייבל מק"ק קעלין הוא מעיד דשמא היה עוד אחר בשמו פייבל מקעלין שנצלב והוא אינו זה פיהמש פייבל. ודבר זה אי אפשר לבדוק בק"ק קעלין אם יצא משם עוד אחד

אשר שמו פייבל דמי יודע במשך נ' שנים ויותר כמה פייבל אשר יצאו משם וגם הסימן שאמר שהיה איש זקן אינו סימן כלל וכלל דשמא גם זה האריך ימים באופן שאין כאן הכחשה וזה העיד על איש אחר שהיה ג"כ שמו פייבל מק"ק קעלין שנצלב. וזה פיהמש פייבל אשר העידו עליו במאסטריך כמה אנשים שמת על מטתו הוא איש אחר אשר היה דר באיזדין והיה מוחזק שם בשם פיהמש פייבל כמבואר באות ד' ה' ו' ז' ח' והוא בודאי זה פייבל בן משה אחיו של פ' מק' קעלין. וא"כ אף אם נימא שיש ממש בדברי עד הזה מליבנא עדיין אינו נוגע ומתנגד לעדות שהוגבה במאסטריך:

אמנם לפ"ד בלא"ה בעדות זה שנעשה בליבנא אין בו ממש כי זה העד מוכחש מפי האשה בזמן ובמקום וגם הוא מוכחש מהרבה עדים שקיבל הרב דק"ק מאסטריך מאנשי איזדין שהם סמוך להערציגען בוש ובודאי אילו היה אמת שנתלה שם פייבל מקעלין היו יודעין מזה ואין לומר בזה לא ראינו ולא שמענו אינו ראיה כי דבר זה הוא מלתא דתמיה שדנו כמה יהודים ומדכר דכירי אינשי. באופן שאין לנו לדון ולא לחוש לדברי העד הזה ואינו מעלה ואינו מוריד בעדותו ולכל הפחות אין לצרף עדות האשה עם עדותו של אותו עד וכיון שהם מכחישים זה את זה בזמן הצליבה ובמקום הצליבה עדותן בטילה. לא מבעיא לדעת אמ"ו הגאון ז"ל בתשובה חלק אה"ע סימן מ"ו דף מ' ע"ג וע"ד שהעדות בטלה אלא אף לדעת הב"ש בסימן נ"ח ס"ק כ"ה לא מיחשבי כי אם כעד אחד דהא אחד מהם בודאי משקר דהרי בנדון דידן שמכחישין זא"ז בעצם החקירות באיזה יום ובאיזה מקום פשיטא דלא הוה אלא כעד אחד שאמר שנצלב פשיטא שנדחה הך עדות שנצלב נגד חמשה עדים שמעידים ששמעו שפיהמש פייבל מת על מטתו דהרי קיי"ל כר' נחמיה דכל מקום שפסולין כשירים אזלינן בתר רוב דעות בין להקל ובין להחמיר, וכן פסקינן בש"ע אהע"ז סי' י"ז סעיף מ' ומ"א אשה אומרת לא מת ושתי נשים אומרות מת או יו"ד נשים אמרו לא מת וי"א נשים אומרות מת וכן שנים אומרים ששמעו כל אחד שמת ואחד מעיד ששמע מפי אחד שהוא חי מותרת. והרי בנדון דידן יש חמשה עדים אות ד' ה' ו' ז' ח' ששמעו מפי רבים שזה פיהמש פייבל מת על מטתו פשיטא שעדות הצליבה נדחה מפני הנך רבים. ואף שהב"ש בסימן י"ז ס"ק קכ"ז חולק על הח"מ וסובר דעד אחד שאמר ששמע מפי רבים עדיף מעד אחד שאמר ששמע מפי אחד והרי גם כאן בעדות של הצליבה אמרו ששמעו מפי רבים שנצלב. הנה דעת הב"ש הוא רק שעד אחד שאמר ששמע מפי רבים עדיף מעד אחד שאמר ששמע מפי אחד אבל אם רבים אומרים ששמעו מפי רבים שמת ועד אחד אומר ששמע מפי רבים שנצלב בודאי דבטלו דברי האחד נגד דברי רבים ואנו מאמינים לרבים ששמעו מפי רבים שמת:

ואין להשיב על זה מתשובת צ"צ סימן נ"ז שכתב שאנו דנין רק על העדים אשר מפיהם שמעו העדים אשר לפנינו ע"ש, וא"כ בנדון דידן נמי נימא דצריכין אנו לדון על העדים אשר מפיהם שמעו העדים שלפנינו והוי זה רבים נגד רבים. זה אינו, דהצ"צ כתב זה באחד ששמע מפי אחד שחי ואחד שמע מפי שנים שמת בזה אמרינן דאין לנו לדון על העדים שלפנינו דקושטא הוא שזה שמע שחי וזה שמע שמת אין הכחשה ביניהם ואנו מאמינים לשניהם ודנין על העדים הראשונים אשר הם שמעו מהם והוו שנים נגד אחד ואזלינן בתר רוב דעות. אבל בנדון דידן באחד שאמר ששמע מפי רבים שנצלב ושנים אומרים ששמעו מרבים שמת בזה בודאי אם נאמין להאי אחד ששמע מרבים צריכין אנו לומר שרבים אמרו שקר בזה בודאי אזלינן בתר רוב דעות ואין אנו מאמינים לאחד ששמע כלל מפי רבים שנצלב כיון שהאי עד אחד שלפנינו נכחש מפי רבים ואין אנו מאמינים לו כלל ששמע מפי רבים כן. וכבר מבואר דעדות האשה שבק"ק קעלין ועדות העד שבק"ק ליבנא אינן נחשבים כי אם לעד אחד:

היוצא מזה דהך אשה פ' אשת פייבל בן משה אחיו של פ' מק"ק קעלין מותרת לעלמא להנשא לכל גבר, באופן ובתנאי כפול שיסכימו עמי בהיתר האשה זאת עוד ידידי הרב המאה"ג החריף מו"ה לייזר נר"ו אב"ד דק"ק ליבנא והגליל אשר האשה הזאת היא תחת דגלו ועוד מופלג בתורה המפורסם בהוראה ונמטי שיבא מכשורי בהדייהו ותסתיים שמעתתא להתירה אח"כ בב"ד של שלשה:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

והנה כאשר ראה ידידי הרב המופלג מו"ה איסרל ליסא את דברי התשובה הזאת היה מפקפק במה שכתבתי דעדים שהעידו במאסטריך שמת על מטתו הם רבים נגד עדות הצליבה ואזלינן בתר רוב דעות ואף שגם עד הצליבה אמר ששמע מפי רבים שנצלב מ"מ כיון שרבים אמרו ששמעו מפי רבים שמת על מטתו עדיף רבים מפי רבים מיחיד מפי רבים. וע"ז השיב הרב הנ"ל דהא בתשובות הר"ן הובא בשו"ת מהר"ם לובלין סימן קל"ג ובתשובת צ"צ סימן נ"ז מבואר שאם בא עד אחד ואמר ששמע מפי יחיד שמת ובאו מאה ששמעו מפי יחיד שהוא חי הדבר ברור דהוי כעד אחד אומר מת ואחד אומר לא מת עכ"ל הר"ן, הרי מבואר מזה כיון שהם מעידים על פי מה ששמעו לא אזלינן בתר סהדי דאתו קמן אע"פ שהם רבים אלא בתר סהדי ששמעו מפיהם והוי חד לגבי חד. ומעתה בנ"ד אי אזלינן בתר סהדי ששמעו מפיהם הוי הכחשה דרבים לגבי רבים והיינו נמי טעמא דב"ש במה שחולק על הח"מ כאשר אסברה לן בעל צ"צ סימן נ"ז דאע"ג דאיכא הכחשה בין העדים אשר לפנינו אין אנו מחזיקים אותם לסהדי שקרי אלא

אמרינן כל אחד מהם אמר אמת שזה מעיד מה ששמע שמת וזה מעיד מה ששמע שלא מת ותרווייהו קושטא קאמרי ואנו מאמינין לתרווייהו שכך שמעו ואין אנו דנין אלא רק על העדים אשר מפיהם שמעו העדים אשר לפנינו והוה הכחשה דתרי ותרי. עכ"ל הרב מו"ה איסרל הנ"ל:

וזה אשר השבתי לו. אהובי ידידי מה שתפס עלי מדברי הצ"צ אשר הביא תשובת הר"ן אין מזה סתירה לדבריי וגם ממני לא היו נעלמים דברי הצ"צ כמו שהזכרתי דבריו בתשובתי ויען כי קצרתי לכן אפרש דברי. וזהו דודאי תורת אמת בפי הר"ן ז"ל דאם מאה אנשים אמרו ששמעו מפי יחיד שהוא חי ואחד אמר ששמע מפי יחיד שמת דהוי כאילו אחד אומר מת ואחד אומר לא מת דהנך מאה אינן נחשבים כי אם כאחד דהא הם עצמם לא שמעו שחי כ"א מפי יחיד ואיך יהיה זה היחיד ששמעו ממנו מאה אנשים מהימן יותר מזה האחד ששמע ג"כ מפי יחיד שמת והוה חד לגבי חד אבל יחיד שאמר ששמע מפי רבים שנצלב וחמשה אומרים ששמעו מפי רבים שנהרג בזה אזלינן בתר רוב דעות:

ומתחלה נסביר לן דברי ר"נ דאמר דאזלינן בתר רוב דעות. והיינו דאם לא גלי לן הקרא בעדים דתרי כמאה הוי אמרינן בכל עדות דאזלינן בתר רוב דעות מכח סברא דהא יותר שכיח שמועטים משקרים מלומר דרבים משקרים רק גזירת הכתוב הוא בעדים דתרי כמאה. ולדעתי זה כוונת הרמב"ם ז"ל בפ' י"ח מהל' עדות הל' ג' וזה לשונו שם, וזו שהאמינה תורה עדות אחרונים על הראשונים גז"ה הוא ואפילו היו עדים הראשונים מאה ובאו שנים והזימום ואמרו אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם ביום פלוני במקום פלוני הרי אלו נענשים על פיהם ששנים כמאה ומאה כשנים עכ"ל הרמב"ם, וכתב הכ"מ שם על מה שכתב הרמב"ם גז"ה הוא אמרינן בפ' מרובה ובפ' זה בורר עד זומם חידוש הוא ואע"ג דרבא הוא דקאמר הכי ולית הלכתא כרבא היינו במה דקאמר למפרע אינו נפסל אבל במה דקאמר חידוש הוא בודאי מוסכם הוא עכ"ל הכ"מ, ולדעתי דברי הכ"מ דחוקים מאד כיון דבגמ' אמרינן טעמא דרבא דמכאן ולהבא הוא נפסל משום דעד זומם חידוש הוא ע"כ דהא בהא תליא וממילא לאביי דסבר למפרע הוא נפסל לא סבר כלל חידוש הוא אלא סבר דאיכא טעמא דנאמנים האחרונים והוא טעם שכתב הטור ח"מ סי' ל"ח דלמה נאמנים האחרונים לומר עמנו הייתם על הראשונים כיון שמעידין על גופן של העדים והוי כאילו העידו עליהם שהרגו את הנפש או שחיללו את השבת והם אינן נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך וכך עכ"ל הטור, ועיין בלח"מ בפי"ח מהל' עדות שכתב דהטור צריך להאי טעמא הואיל ואנן קי"ל כאביי דעד זומם

לאו חידוש הוא. וכן מפורש ברמב"ם בפירוש המשנה במס' מכות דף ה' וז"ל ואמרו נהרגין על פיהם ר"ל שיהרגו העדים אלו שהזימו ואע"פ שהם תרי ותרי לפי שהעדות על עצמם של עדים ולא באו על עצמו של של עדיות לא לקיימו ולא לבטלו לפי שהם אומרים אין אנו יודעים אם זה הרג או לא ואין עלינו לדעת עדותם אבל מה שאנו מעידים שאתם הייתם עמנו וכו' לפיכך שומעים דבריהם ויהרגו העדים עכ"ל הרמב"ם. הרי שהרמב"ם כתב טעם למה העדים האחרונים נאמנים ולית ליה עד זומם חידוש הוא כמ"ש הטור:

לכן נראה לי דגם הרמב"ם בחיבורו הגדול יד החזקה לא חזר ממה שכתב בפירוש המשנה שיש טעם בדבר ועד זומם לאו חידוש הוא כאביי ומ"ש הרמב"ם גז"ה הוא קאי על מה שכתב אח"כ אפי' הראשונים הם מאה ואחרונים שנים נאמנים השנים האחרונים על מאה הראשונים ששנים כמאה ומאה כשנים זה הוא גזה"כ. וא"ל אכתי נימא דעד זומם חידוש הוא דהאחרונים נאמנים על הראשונים אפילו הם מאה. זה אינו שזה החידוש אינו בעד זומם ובכל עדות שבעולם גזירת הכתוב שיהיו תרי כמאה כמו שמפורש במשנה מכות דף ה' ע"ב לענין נמצא אחד מהם קרוב או פסול וכדומה ואין לעדים זוממים בזה יתר שאת משאר עדות ויצא לנו זה מקרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת כמו דאיתא במשנה הנ"ל וזה גז"ה לא נאמר על עד זומם לחוד כ"א על כל עדות. ורבא דאמר עד זומם חידוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ובזה פליג אביי וסובר דאין זה חידוש מטעם שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה והטור כיון שמעידין על גופן של עדים הוי כמו שאומרים שחיללו את השבת, ובדרוש אשר דרשתי בבה"כ מייזל בשבת חנוכה שנת תקנ"ב הארכתי בזה ואין כאן מקומו:

היוצא מזה דמה דאמרינן תרי כמאה הוא גזירת הכתוב ובזה אמרינן היכא דגלי גלי והיינו היכא דמכח דין עדות באנו לדון במקום דאיכא עדים ממש אבל היכא דפסולים או עד מפי עד מעידים לאו מדין עדות באנו כי אם בדרך ידיעה מפי שמועה בזה שבקינן אסברא החיצונה והשכל והחוש מעיד שיותר יש לתלות השקר במיעוט מהמרובה. ומעתה היכא שאחד מעיד ששמע מפי רבים שנצלב כמו בנ"ד וחמשה מעידים ששמעו מפי רבים שמת על מטתו אם נימא שכלם קושטא קאמרי מה ששמעו דהאי אחד שמע מפי רבים שנצלב והנך חמשה שמעו מפי רבים שמת ע"כ צריך אתה לומר שרבים היו משקרים או אלו רבים שאמרו שנצלב או אלו רבים שאמרו שמת א"כ טוב לנו לומר שרבים לא היו משקרים כלל רק זה היחיד שאמר לפנינו ששמע מפי רבים שנצלב הוא לבדו שקורי משקר דהא יותר שכיח שאחד משקר מלומר שרבים משקרי:

אמנם דברי הר"ן בתשובה שרירין וקיימין שמאה ששמעו מפי אחד שחי ואחד שמע מפי יחיד שמת דהוי כמו אחד אומר מת ואחד אומר לא מת דהואיל ואלו מאה אינן נחשבים כי אם כאחד דהא הם לא ראו ולא ידעו שום דבר רק מה ששמעו מפי יחיד ולא עדיף הך יחיד מאילו היה עומד לפנינו היום ומעיד מה שאמר לפני המאה אנשים שג"כ לא היה נחשב כ"א כעד אחד ואיך יהיה זה האחד שאמר לפני מאה אנשים שחי מהימן יותר מאותו אחד שאמר לפנינו ששמע מאחד שמת והוי חד לגבי חד. וכן הצ"צ פסק שפיר בנדון דידיה ששם היה המעשה ששמעו מפי כותי ומפי פסולים בזה בודאי אין אנו אומרין שהעדים שהעידו לפנינו מה ששמעו מפי פסולין קא משקרי הואיל ואלו העדים הם יהודים וכשרים וא"כ אמרינן שכלם קושטא קאמרי ואנו תולין השקר בכותי והוי כאילו הכותים מעידים לפנינו ורבים אומרים שמת ואחד אומר שעדיין חי ובזה אזלינן גם בין הכותים אחר רוב דגם גבי כותים שכיח השקר והכזוב במיעוט יותר מהמרובה. ועוד עיקר דברי הצ"צ שכתב שאין אנו דנין רק על העדים אשר מפיהם שמעו העדים אשר לפנינו היינו באחד מעיד מפי רבים ואחד מעיד מפי יחיד דאזלינן בתר הרבים וכן פסק הב"ש בסי' י"ז ס"ק קכ"ז דלא כח"מ שם ועל זה קשה הא עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ואמאי סמכינן אהאי יחיד שאמר ששמע מפי הרבים הרי הוא מוכחש מעד אחד שאמר מפי יחיד על זה אמר שאין העדים שלפנינו מכחישים זה את זה דקושטא קאמרי מה ששמעו ולכך אנו דנין על העדים אשר מפיהם שמעו. אבל בנ"ד ברבים ששמעו מרבים ויחיד ששמע מרבים אם נאמין להיחיד אז בעל כרחנו צריכין אנו לדחות דברי רבים או אותן רבים מהצליבה או אותן רבים שמת על מטתו ואיך נדחה דברי רבים נגד דברי יחיד הא ר"נ אמר דאזלינן בתר רוב דעות ולא עלה על הדעת לומר שאחד מפי רבים יהיה שקול כרבים שאמרו מפי רבים שאם נאמין להאי אחד שאמר ששמע מפי רבים ע"כ צריכין אנו להכחיש דברי רבים אחרים וזה הוא נגד החוש ונגד דברי רבי נחמיה דאמר דאזלינן בתר רוב דעות, כן נלע"ד ברור:

ומה שכתב מעלתו דעדות הצליבה בלא"ה כיון שמכחישים זא"ז בחקירות הוי כמאן דליתא ואין ביד אלו המוכחשים כבר להכחיש העדים שבמאסטריך, תורת אמת בפיו וגם אני כתבתי בתשובתי ורמזתי שאין בעדות הצליבה ממש כיון שמכחישין זא"ז בחקירות, אך דבר זה תליא במה שמביא הש"ך בח"מ סי' ל"א סק"א במה שנחלקו חכמי בריסק והש"ך העלה לדינא ששני עדים המכחישין זא"ז אין בעדותן שום ממש ומביא כן מדברי הר"ן דאם אחד אומר נתגרשה ואחד אומר לא נתגרשה לא מחזקינן לה בחזקת א"א ע"י עדותן אף ששניהם מודים שהיא א"א יע"ש. ומה שמביא מעלתו מגמ' דשבועות

באחד אומר שתי מרדעות ואחד אומר חמש דעדותן בטילה ואפ"ה אם בא אח"כ עוד אחד ומעיד כאחד מן הראשונים מצטרפין, ועל זה מחלק מעלתו דכיון דעוד אחד מסייע לאחד מן הראשונים א"כ הוו שנים ובטל דברי האחד נגדם שבטלה העדות לגמרי ואין מן העדים שבמאסטריך מסייע לאחד מעדי צליבה א"כ בטלו עדות הצליבה מכל וכל, גם אלה הדברים ראוין למי שאומרן וכן נרמזים הם בתוס' במס' ר"ה דף כ"ד ע"א ד"ה אין מצטרפין שג"כ כתבו חילוק זה יע"ש, ותו מחמת הטרדה ודאגות העמוסים עלי אין דעתי צלולה להאריך, כ"ד אוהבו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון אב"ד ז"ל:

תשובה נח

ב"ה פראג ב' כ"ה אלול תקמג"ל.

תשובה

תחל שנה וברכותיה, לכבוד האלופים התורניים ב"ד בפראגא הסמוך לעיר מלוכה ווארשא:

מכתבם מן י"ב דנא הגיעני אתמול מדרעזין ושורש בקשתם להודיע מה דינה של העגונה. ותוכן השאלה נזכר בלשונם איש אחד שנטבע פה בנהר ווייסל סמוך לע"מ ווארשא בחורף בעת הקרח שנשבר הקרח תחת רגליו ונפל בנהר ווייסל והנהר הנ"ל היה פתוח בקצת מקומות וסתום בקצת מקומות ואחר כ"ג שבועות נמצא סמוך לעיר ווארשא והביאוהו לקבורה ושלחו הקברנים אחר אשת המת ובאה האשה ואמרה שלשה סימנים בגופו והסימנים המה סימנים אמצעים וכן נמצאו הסימנים בגוף המת כמו שאמרה האשה. זהו תורף השאלה ולא הזכירו מה נעשה תיכף בשעה שנפל לנהר ומי ראה הנפילה ואם הרואה שהה עד שתצא נפשו, גם בגב"ע לא נזכר דבר מזה. וצריך אני לברר כל הצדדים בזה אך בקיצור נמרץ כי אין הפנאי עמדי מחמת רוב הטרדות אשר עלי ובפרט בימים הקדושים הללו ובקהלה קדושה להוציא רבים י"ח. ואומר אני אם ראו הטביעה ושהה הרואה עד שתצא נפשו שהוא יותר משתי שעות כדברי רש"י ביבמות קכ"א ע"ב בעובדא דבתו של נחוניא חופר שיחין ואם שהה הרואה שיעור זה וראה שלא עלה כבר נפקא אשתו מאיסור תורה כי משאל"ס שלא תנשא חומרא דרבנן הוא ולכן אמרו שאם נשאת עפ"י הוראת חכם לא תצא וכיון שאין כאן רק איסור דרבנן ביארתי בנ"ב בכמה מקומות ששוב סומכין על סימנים אמצעים להתירה אפילו לכתחלה ועיין בחלק אה"ע (קמא) סימן מ"ג דף ל"ה ע"ג ד"ה ואומר אני. אבל אם לא שהה יש לנו לעיין בדין זה בעובדא דנא. והנה אם לא היה הנהר פתוח בקצת מקומות אז אפילו בלא סימנין כלל היה מקום להתיר עפ"י מ"ש הב"ש בס"ק צ"ה ודבר זה מבואר באריכות

בתשובת הב"ח סימן ע"ט והמתירים הם המהרש"א והב"ח בהסכמת שאר גאוני הדור ההוא ואמנם שם כתב הב"ח ששהה עד שתצא נפשו ואף שהב"ח שם כתב ששהה שעה אחת הנה הוא קורא זה שיעור שתצא נפשו ואינו משגיח בהוכחה דלעיל מברתא דנחוניא וכמפורש בדבריו בתשובה בסי' ק"ד יע"ש:

ואמנם אני לעצמי תמה על המהרש"א והב"ח ושאר גאוני הדור שהתירו בזה לכתחלה ועיקר טעמם כיון שהמים נקרשים וליכא גלי לא חיישינן ששט למקום רחוק, וסמוכות שלהם מעובדא דאגמא דסמקי ביבמות דף קכ"א ע"א שאמרו כיון דאיכא גלי אימור גלי אשפלו. ואני אומר שאחר מחילת כבודם ואינני כדאי להרהר ח"ו אחריהם וק"ו לסתור הוראתם אעפ"כ תורה היא וללמוד אני צריך והרי שם בגמ' אח"ז איתא אמר רבי מעשה בשני בני אדם מכמרין מכמורין בירדן וכו' למחר זרחה חמה והכיר פתחה של מחילה וכו' א"ה מים שיש להם סוף נמי ניחוש למחילה של דגים במים שיש להם סוף מחילה של דגים לא שכיחא ע"כ דברי הגמרא. ולפ"ד במים שאל"ס אפי' ליכא גלי הרי עכ"פ יש חשש מחילה של דגים שהרי במים שיש להם סוף הוא שאמרו מחילה ש"ד לא שכיחא ובעובדא דרב שילא באגמא דסמקא צריך לומר שידעו שאין שם מחילה ש"ד וכן נראה מסברא דרש"י פירש שם דאגמא הנ"ל לא היו מים חיים ולפי הנראה נעשו מגשמים וכיוצא בזה ולא שכיח שם דגים אבל בנהר ווייסל ואטו בשביל שנקרשו המים ליכא חשש מחילה של דגים. באופן שאינני יכול לעמוד על דעת רבותינו ההם שהתירו לכתחלה אבל בודאי שגם זה חששא דרבנן הוא שהרי במשאל"ס אם נשאת לא תצא אף דשכיח מחילה של דגים, וצ"ל שדבר זה עצמו שיזדמן שינצל בזה הוא רק מיעוטא ומפני חומר א"א חששו בזה ולא מדין תורה. ולכן אם בעובדא דידכו שהה הרואה עד שיעור שתצא נפשו שוב האשה מותרת ע"י סימנין שמצאו בגופו אבל אם לא שהה צריכין אנו לדבר אם יש להקל מצד צירוף סימנים ולסמוך על דברי המ"ב שהביא הב"ש בס"ק ע"ב וידוע שיש בזה פלוגתא דרבוותא ואעפ"כ בנדון זה נלענ"ד להקל:

ואקדים הקדמה קטנה מה שהקשה אותי אחד מתלמידיי אשתקד לדעת המ"ב דצירוף סימנין מקרי סימן מובהק ביותר ומועיל אפי' אם נימא סימנין דרבנן א"כ איך אמרו במס' חולין דף ע"ט ש"מ סימנים דאורייתא והרי שם בכודנייתא שיש ג' סימנים אזנים וזנב וקול ולדעת המ"ב אפי' אם נימא סימנין דרבנן מהני. והשבתי לו שמה שחישב אזנים וזנב לשני סימנין זה אינו ברור * [הגה"ה מבן המחבר עיון לקמן בתשובה סי' ס"ו מתקנות עגומת מה שהשיב לתלמידו הרב מו"ה וואלף מק"ק טריטש. ועיין מה שכתבתי בהג"ה שם שלפי' חדושי הר"ן על מס' חולין אין לסימנים שהוזכרו במס' חולין בכודנייתא שום

שייכות לסימני אבדה ושאר סימנים שהוזכרו בש"ס:] ורב פפא חישב שניהם יחד ואמר רברבן אודניה וזוטרח גנובתיה בר חמרא זוטרן אודניה ורבה גנובתיה בר סוסיא ומדלא חלקינהו וכך הל"ל זוטרן אודניה בר סוסיא רברבן אודניה בר חמרא רבה גנובתיה בר סוסיא זוטרא גנובתיה בר חמרא ואז הוה כל אחד בעצמו סימן אבל עכשיו שכללינהו איכא למימר דודאי שכיח שהולד אינו דומה לאמו בסימן רק שיהיה חלוק בשני סימנין מאמו לא שכיח ולכן אם האזנים והזנב שוים או קטנים או גדולים אין כאן שום סימן וכן אם נחתך הזנב או נחתכו האזנים אין כאן שום סימן לפי ששכיח שהולד יהיה בסימן אחד חלוק מאמו ולכך דוקא שניהם ביחד המה סימן אבל הקול לבדו הוא סימן שהרי אביי לא הזכיר רק הקול והא דמוקי התם באלמת וגדמת ולא מוקי לה שהיו האזנים והזנב שוים נלע"ד כיון דע"כ הוכרח לאוקמי באלמת כיון שהקול לבדו הוא סימן לכך שוב מוקי גם בגדמת. ובזה יש ליתן טעם למה לא הזכיר אביי רק הקול ולא האזנים והזנב בשלמא ר"פ שהזכיר אזנים וזנב ולא הזכיר קול היינו משום שכבר הזכירו אביי. אבל איפכא קשה למה לא הזכיר אביי האזנים וזנב שהוא נראה לעינים תמיד משא"כ הקול שצריך להמתין עד שינהום, ולפמ"ש ניחא דאביי הזכיר דבר שהוא לבדו סימן משא"כ אזנים וזנב אין שום אחד לבדו סימן ורש"י בד"ה דדמיין להדדי כתב באזנים ובזנב והדבר יפלא למה שביק הקול. ונראה משום דר' אבא קאמר עיין להנך דדמיין וכו' וסובר רש"י דעיין שייך בדבר הנראה לעינים אבל לא על חוש השמיעה ולכן פירש"י באזנים ובזנב. ולפמ"ש אזנים וזנב הוא רק סימן אחד ושפיר קאמר ש"מ סימנים דאורייתא ובחיבורי נו"ב (קמא) סימן ל"א דף כ"ב ע"ד בד"ה הנה במס' ב"מ הקשיתי דלמה מספקא להו אי סימנין דאורייתא והרי חזינן בחולין דף ע"ט דר' אבא סמיך אסימנין וכתבתי דע"כ לא מספקא ליה אלא אם הסימנים באים לאפוקי מחזקה שהרי האשה בחזקת א"א קיימא אבל בכודנייתא לא איתחזק איסורא שפיר אמרינן סימנין דאורייתא אלא דשוב הוכחתי שם דרבא ודאי גם בלא איתחזק מספקא לי' אלא שר"א חולק עליו בהא. ועכ"פ אנן חזינן שהפוסקים הכריעו כר' אבא והרי"ף והרא"ש הביאו דר"א וכן הרמב"ם פסק כן בפ"ט מכלאים והש"ע ביו"ד סי' רצ"ד ס"ט וא"כ למה באה"ע סי' י"ז סעיף כ"ד החמירו בסימנים וצ"ל אחת משתים או שבאמת לא חששו רק בחזקת איסור אף דרבא מספקא ליה אף דליכא חזקה מ"מ הם לא חששו בזה לדבריו ופסקו בכודנייתא כר' אבא או שבאמת הרמב"ם בפ"ק מכלאים והש"ע בסי' רצ"ז הזכיר אזנים וזנב וקול וא"כ הוי צירוף סימנים וסברי כדברי המ"ב דצירוף סימנים מקרי מובהק ביותר. ועכ"פ מוכח דהיכא דליכא חזקה וגם איכא צירוף סימנים מועיל בודאי והיכא שנפל למים אף שלא שהה כבר הוא

ספק חי ספק מת ונותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים וכאשר ביארתי בנ"ב (קמא) סי' מ"ג דף ל"ו ע"א בד"ה והנה מי שנפל יע"ש שביארתי שתיכף שנפל למים אזדא לה חזקת איסור ושוב מועיל צירוף סימנים בודאי. ולכן אשה זו מותרת אבל בתנאי שעכ"פ יתברר שבודאי נפל לנהר ווייסיל ושם במקום האשה ישבו ב"ד של שלשה ויתירו אותה. ומרוב הטרדה וגם לא רציתי לעכב כתבתי בקיצור. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה נט

ב"ה פראג כ"ח אלרל תקמ"ג לפ"ק:

תשובה

היטיבה ה' הכתיבה והחתימה לטובים השנים, ברוחם פי שנים, יזכו לארך ימים ושנות חיים. כבוד הני תרי בני אחי הרבנים המופלגים חריפי דמחוזא. ידם רב להם בפלפול בחריפות ובקיאות, מפליאי פלאות, כבוד שמם מו"ה שמואל ומו"ה זלמן נרם יאיר, בק"ק בראד:

מכתבם עם מגלה עפה עלים לתרופה הגיעני ועם היות כי ממש גדרתי שלא להשיב בעתים הללו עד יגמור ה' בעדי לטובה להשלים חיבורי צל"ח אשר אני עוסק בהדפסתו וטרדות רבות משאלות ממקומות רחוקים מבטלים אותי בכל עת ואעפ"כ לכבודם פניתי מעט, ותורף שאלתם עבור עגונה שלא נודע מבעלה מאומה שום הכרה רק בשעת השריפה הגדולה וכבר אחזה שלהבת בפנת הגג עלה האיש לעליה להציל רכושו ושוב לא נודע דבר מיציאתו רק מצאו שם אחר החיפוש עצמות ודרשו ברופאים ואמרו כי הם עצמות אדם בודאי וגם עצמות הללו אם ינטלו מן החי אי אפשר שיחיה. והנה אתם בעצמיכם הבאתם מ"ש בחיבורי נ"ב חלק אה"ע בזה בסימן מ"ו הפלוגתא דרבי ורשב"ג פסחים יו"ד ע"א ושם בחיבורי תמהתי על רבינו הגדול שלא הביא בחיבורו בזה כלל אם אמרינן הקבר שאבד הוא שנמצא כרבי או אמרינן תבדק כל השדה כרשב"ג. וכעת אמרתי אולי רבינו הגדול רוח אחרת עמו בפלוגתא דרבי ורשב"ג וטעמא דרבי דאמר הנכנס לשם טהור משום דהוי ס"ס שמא זהו הקבר שאבד הוא שנמצא ואז גם השדה טהורה ואת"ל שלא זהו שאבד והשדה טמאה שעדיין נשאר הקבר שם מ"מ הנכנס טהור שמא לא האהיל דמיירי שאין הקבר ממלא כל השדה ולכן קאמר הנכנס שם טהור וסובר דאף דספק טומאה ברה"י טמא אבל ס"ס טהור וכפי מה שפירש"י שם בדברי ר"מ בנכנס לבקעה ורשב"ג סובר דאפילו ס"ס טמא ברה"י ולכן אמר תבדק השדה והא דקאמר על ובדק ואשכח פלוגתא דרבי וכו' ולא קאמר פלוגתא דר"א שהרי זה עצמו פלוגתא דרבי ורבנן סובר הרמב"ם פלוגתא דר"א איירי במליא שדה טומאה דליכא אלא חד ספיקא ואפ"ה מטהר ר"א בספק ביאה וכמו שפירש"י במס' ע"א דף ע' ע"א ובחמץ

מיקל הרמב"ם מטעם ספק דרבנן ולפ"ז לא היה צורך להרמב"ם כלל להביא בהלכות טומאה הך פלוגתא דרבי ורשב"ג כיון שכבר פסק בריש פי"ח מאה"ט כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספיקי ספיקות ברה"י טמא ממילא נדחו דברי רבי. ולפי זה אף רבי לא סבר דהאי שנמצא הוא שאבד בודאי רק ספק הוא:

אלא דלפ"ז קשה בבכורות דף כ"ה ע"ב דמוקי רב אסי פלוגתא דרבנן ור' יוסי בבעלי מומין בפלוגתא דרבי ורשב"ג ושם מאי ס"ס איכא. ואין לומר דגם שם איכא ס"ס שמא זהו הבעל מום שנתערב ואת"ל אינו זה אכתי בכל חדא איכא ספק שמא אינו זה שמקריב עתה אלא דא"כ קשה להיפך מנ"ל דרשב"ג אוסר ס"ס ודלמא שאני טומאה דהל"מ היא והרי נחזי אנן דבכל התורה כולה ס"ס מותר ובספק טומאה ברה"י כל מה שאתה מרבה ספיקות אסור א"ו דרב אסי דמוקי פלוגתייהו בהכי סובר שר' יוסי מתיר כלן יחד אף דליכא ס"ס משום שסובר הוא שאבד הוא שנמצא סברא חזקה היא ולא מקרי ספק כלל. באופן שדבר זה דזהו שאבד לרבי מועיל אפי' באיסור תורה. שוב פקחתי עיני במכתב שלכם וראיתי שגם אתם הרגשתם לפרש טעמיה דרבי משום ס"ס ודחיתם דבר זה מטעם דברה"י כל ספיקות שאתה יכול להרבות טמא. ותמהני שנעלם מכם שדבר זה פלוגתא דתנאי היא והרי רש"י מפרש בפסחים טעמיה דר"א משום ס"ס:

עוד ראיתי במכתבכם לתרץ מה שהקשיתי בנ"ב למה השמיט הרמב"ם דין זה דפליגי רבי ורשב"ג אי אמרינן זה שנמצא הוא שאבד וכתבתם שלא היה צריך הרמב"ם להביאו דגדולה מזו כתב הרמב"ם בפ"ד מט"מ הל' י"ב כזית מן המת שאבד בתוך הבית וביקש ולא נמצא הבית טהור ולכשימצא הבית טמא למפרע מעת שאבד עד שנמצא, הרי שביאר אעפ"י שמתחלה בדקו ולא מצאו מ"מ כיון שעכשיו נמצא אמרינן זהו שאבד והבית טהור מן הוא והלאה ע"כ דבריכם, וזה טעות ומעולם לא היה כוונת הרמב"ם בדין ההוא להורות טהרת הבית להבא כי היא משנה שאינה צריכה ואיזה ה"א יש לטמא להבא ואטו במקום שלא נאבד בו טומאה ונמצא בו קבר אטו מחזקינן טומאה לבדוק אם יש יותר במקום שאין בו סימן שכונת קברות וק"ו אם נמצאו עצמות מונחים כך בבית אטו יש חשש שמא יש עוד עצמות הלא מלקט מה שנמצא והבית טהור וכל זה מבואר ברמב"ם פ"ט מט"מ וע"כ לא נחלקו רבי ורשב"ג אלא באבד בו קבר וא"כ מהי תיתי לטמא להבא ממ"נ אם זה הכזית שנמצא הוא שאבד הרי נסתלק הטומאה ואם הוא כזית אחר א"כ כבר בדק אחר הראשון ולא נמצא וכבר היה הבית טהור והרי הכזית שנמצא עתה נמצא מחדש ומוציאו והבית טהור דהרי אין לחוש על הראשון שהרי כבר בדק ולא נמצא אבל עיקר הרבותא בדין זה שהבית טמא למפרע משעה שאבד:

ולפי שגם זה צריך ביאור ולכן מתחלה אני אומר הרי התוספתא ודאי לא כוונה רק על טומאת הבית למפרע אבל על טהרתו להבא אי אפשר לומר שכוונה התוספתא שהרי בתוספתא לא נזכר כלל מה דינו להבא שבתוספתא שנינו לכשימצא הבית מטמא למפרע אבל לא נזכר כלל עד אימת תמשך הטומאה. ולכן נלע"ד דעיקר הרבותא דטמא למפרע משעה שאבד ולא אמרינן כיון שבדק א"כ כבר נודע שלא היה שם בשעת בדיקה ועתה שנמצא לא היה לנו לטמא אלא עד שעת הבדיקה כמו ששנינו בנדה בפרק דם הנדה שרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע עד שיאמר בדקתי המבוי וכו' או עד שעת הכיבוד. ואין להקשות אכתי אין כאן רבותא דהא משעה שאבד הכזית עד שעת הבדיקה בלא"ה הבית טמא והבדיקה לא הועילה אלא לטהר להבא אבל קודם לזה הבית טמא שהרי אבד בו כזית ומה שלא נמצא אמרינן עכשיו הוא שהוציאוהו שרצים מן הבית או אכלוהו משעת בדיקה והלאה ג"כ פשיטא שטמא ע"י כזית הנמצא עכשיו כמו שרץ שמטמא עד שעת בדיקה וא"כ ממילא טמא למפרע משעה שאבד. ונראה דהרבותא על אותה שעה שבדק שהיה ראוי להיות טהור באותה שעה שהרי זה שאבד לא נמצא וזה החדש לא בא שם בשעת הבדיקה קמ"ל כיון שנמצא עתה כזית אמרינן הוברר שלא בדק יפה יפה, או נ"מ היכא שאחר הבדיקה היה הבית סגור יום או יומים שאז בודאי לא הובא שם דבר אפ"ה נטמא למפרע דכיון שנמצא עתה אמרינן מסתמא לא בדק יפה ומ"ש הכ"מ שם בשם הר"י קורקס אבל נמצא לא אמרינן אחר הוא אלא כאן נמצא וכאן היה כוונתו דלכך טמא למפרע:

ואין לומר אכתי מוכח דאמרינן זהו שאבד וזהו שנמצא דאל"כ היא גופה קשיא דלמה חוששין לטמא למפרע. שתי תשובות בדבר דאטו אם אנו אומרים לחומרא זהו שנמצא זהו שאבד נימא כן לקולא, ועוד וכי נזכר בדברי התוספתא או בדברי הרמב"ם שמצא כזית סתם ואינו מכירו אם הוא הכזית הראשון אדרבה לשון התוספתא ולשון הרמב"ם ולכשימצא הבית טמא וכו' משמע שעל אותו כזית קאי שאותו כזית נמצא דאל"כ הל"ל ולכשימצא שם כזית ולכן נראה דמיירי שאותו כזית נמצא ואעפ"כ היא רבותא שיטמא משעה שאבד ולא אמרינן כיון שבדק כבר ולא נמצא ודאי לא היה אז בבית וגררוהו שרצים משם ומה שנמצא עתה חזרו והכניסוהו קמ"ל דלא תלינן בזה, וכן מורה לשונו של הכ"מ בשם הר"י קורקוס שסיים כאן נמצא וכאן היה והרי אם מטעם זהו שנמצא זהו שאבד לא היה לו לסיים כן א"ו דהאי טעמא לחוד לא מהני דמה בכך שהוא זה אכתי דלמא אח"כ הכניסוהו שרצים למקומו הראשון לכן הוצרך לומר כאן נמצא כאן היה ואף שהא ודאי שהר"י קורקוס אינו מפרש כפירוש השני שהכירוהו שהוא זה שהרי כתב אין

חוששין שמא אחר הוא אבל עכ"פ אנו למידים מדבריו דבלא טעם כאן נמצא כו' לא היה מהני מה שאמרינן זה שאבד וכו' וכנ"ל שוב ממילא יש מקום לפירושי דמיירי שהוכר שהוא זה. באופן שרבינו הגדול הרמב"ם לא רמז דבר בזה בפלוגתא דרבי ורשב"ג:

ומה שכתבתם שבזה גם רשב"ג מודה דלא שכיח כלל שזה יברח ואחר יבוא למקום האש וישאר שם עד שנשרף. הנה דבר זה דהיכא דלא שכיח גם רשב"ג מודה כבר כתבתי גם אני בנ"ב סי' מ"ו דף ל"ט ע"ג ד"ה ולענ"ד, אבל אני אומר דנדון דידן לפי הנראה בשריפה גדולה כזו נפל הכל ונעשה גל ולא נמצאו עצמות הללו רק אחר החיפוש ואם נמצאו בעפר שמסתמא לסלק הגל והעפר היו ג"כ חופרים בקרקע א"כ איכא למיחש שעצמות הללו כבר היו שם חפורים בקרקע ועתה שלטה בהם האש בעת השריפה. וכ"ז אם נמצאו וניכר ששלט בהם אש אבל אם לא ניכר בעצמות שליטת האש פשיטא שיש לחוש שהיו שם זמן רב ואולי נקבר שם בשנים קדמוניות אדם יהודי או ארמאי ואלו הם עצמותיו ואולי בזה גם רבי מודה ואמרינן בודאי אדם חי בורח מן האש ומסתמא כשראה שהאש מתגבר ברח ונמלט על נפשו ואלו העצמות הם עצמות מן המת ומה שזה החי שנמלט אינו לפנינו אמרינן מומא אתיליד ביה ומחמת כיסופא ערק וכמו שאמרו בכיוצא בזה ביבמות קט"ו ע"א. ועוד שראוי לומר על העצמות כאן נמצאו כאן היו. שוב פקחתי עיני וראיתי באמצע מכתבכם שאלו העצמות נמצאו תוך קרקע כמו חצי אצבע וא"כ ודאי יש לחוש. וראיתי שכתבתם שאם היו קבורים כבר הלא קרקע עולם בכל פעם מתגבר ועולה למעלה, ע"ז אני אומר אם קבלה היא נקבל ולדעתי נהפוך הוא. ועוד איך באו אלו העצמות אם הם מזה האיש תחת הקרקע כלל וכשנשרף היה נשאר במקום שנשרף על הקרקע רק היה מוטל עליו אפר מהבית הנשרף עם אבנים ולבנים אם היה בית חומה אבל מאין יהיה עליו קרקע מהאדמה וע"כ צ"ל שאלו שחפשו אח"כ חפשו והטילו עפר עליו ולאו אדעתייהו ה"נ איכא למימר שהזיזו העפר מכאן ולא נשאר רק חצי אצבע:

וגם כבר כתבתי בנ"ב שם דאף רבי לא סמיך על זה רק לטהר האדם משום חזקת טהרה אבל להתיר א"א אדרבה יש כאן חזקת א"א ושפיר הביא זקן זקנם הגאון המובהק בעל התב"ש בסימן ס"ג ראיה מגט אשה דלא אמרינן זהו שאבד זהו שנמצא אלא דשם פליגי באין שיירות מצויות והוחזקו וא"כ להני פוסקים דמקילים בהוחזקו כיון שאין שיירות מצויות אין ראיה משם דכאן מיקרי אין שיירות מצויות ועיין באה"ע סי' קל"ב ס"ד. ועכ"פ אין כאן ראיה להתיר אפילו לרבי כיון דאיכא חזקת אשת איש:

ועוד שעדיין אני אומר להחזיק מ"ש לעיל דרבי לא התיר רק מטעם ס"ס ומה שהוכחתי מסוגיא דבכורות להתיר אפילו בלא ס"ס היינו לרב אסי דמוקי פלוגתא דר' יוסי ורבנן בפלוגתא דרבי ורשב"ג אבל רחב"א דמוקי פלוגתייהו דר"י ורבנן בפלוגתא דר"מ ורבנן שוב שפיר אמרינן דאף רבי לא התיר אלא בס"ס. ואין להקשות א"כ למה הוצרך שם לומר ורחב"א מ"ט לא אמר כר' אסי אמר לך בשלמא שדה וכו' ולמה לא אמר אמר לך ע"כ לא התיר רבי אלא בס"ס. יש לומר דרחב"א לשיטתו גם בבעלי מומין איכא ס"ס כדקאמר שם ור"א מ"ט לא אמר כרחב"א וכו' ואידך אימר מום עובר הוה ואיתסי:

ומה שכתבתם שסתמא דמלתא מיירי רבי שנכנס לשדה והלך ע"פ כולה לארכה ולרחבה באופן דליכא ס"ס. אני אומר לא זו שאין לכם שום ראיה דמיירי כן אדרבה מוכח דלא מיירי בהכי שהרי רישא דברייתא שדה שאבד בה קבר הנכנס לתוכה טמא לא קמ"ל מידי רק דספק טומאה ברה"י טמא ואי ס"ד דמיירי שהלך ע"פ כל השדה לארכה ולרחבה א"כ לא קמ"ל רישא מידי פשיטא שטמא שהרי ודאי האהיל על הקבר א"ו דהנכנס לתוכה היינו שלא הלך לארכה ולרחבה רק נכנס לתוכה לחוד:

עוד נלע"ד כוונת רישא דברייתא הוא לפ"מ שאבאר ובזה יודחה ג"כ מה שכתבתם להוכיח דאף רשב"ג לא החמיר אלא מטעם הואיל ויכול להתברר ע"י בדיקה שתבדק השדה כולה אבל בדבר שאי אפשר להתברר אף רשב"ג מודה דסמכינן אסברא דזה שאבד הוא שנמצא, וכתבתם הוכחה ע"ז דה"ל לרשב"ג לומר הנכנס לתוכה טמא ולמה לו למימר תבדק השדה וכו' א"ו טעמא יהיב דלהכי לא סמכינן לומר זה שאבד וכו' משום דאפשר לבדוק ע"כ דבריכם. ואני אומר דרישא דברייתא דקאמר הנכנס לתוכה טמא רצונו ולא מהני בדיקה שיבדוק אח"כ שאף אם יבדוק אח"כ כל השדה ולא ימצא ואז טהורה השדה כדברי חכמים דפליגי שם על ר"מ ואמרינן עכבר בא ונטלו כדאיתא בבכורות כ"ה ע"ב מ"מ חיישינן שמא אחר שנכנס זה נטלו העכבר ולא אמרינן כל הטומאות כשעת מציאתן נמצא בה הקבר הנכנס טהור וא"צ בדיקה דסמכינן לומר דזה שאבד הוא שנמצא ורשב"ג פליג בין אריש ובין אסיפא, אריש פליג לקולא ומהני בדיקה ואם לא מצא קבר אז גם זה שכבר נכנס טהור דכל הטומאות כשעת מציאתן וכדין מחט שנמצאת חלודה ופירש"י בנדה דף ד' ע"א דאפי' מכיר בה שהיא טמאה אפ"ה לא חיישינן שעתה הוא שהעלתה חלודה ה"נ בשדה זו, ועל הסיפא פליג לחומרא דאף שנמצא בה קבר אפ"ה צריכה השדה בדיקה:

ועוד אפי' יהיבנא לכו זה שרשב"ג יהיב טעמא לפי שיכול להתברר עכ"פ אינו מחזיק סברא זו דהיינו האי שאבד לודאי אלא לספק וא"כ ממילא באשת איש נשארה בחזקת

א"א כמו שהיתה. באופן שבנדון דידן אזיל ליה צד ההיתר הראשון אשר רציתם לומר היינו האי שאבד וכו':

ונעתיק עצמינו להיתר השני שכתבתם דכל היכא דליכא רובא דעלמא אזלינן בתר קורבא וא"כ בשריפת אש דלא שכיח שיבואו אנשים מעלמא למקום המסוכן ודאי אזלינן בתר קורבא ואמרינן שאחד מבני הבית נשרף שהם הקרובים אל החלל וכיון שלא נחסר מבני הבית שום אדם רק זה ודאי הוא נשרף, זהו שורש דבריכם. דברים אלו אצלי כעת לפי רוב טרדותי שלא עיינתי בפרטי דבריכם רק בכללות ההיתר הם דברי תימה, חדא אף אם יהיבנא לכו סברתייכו דכאן לא שייך רובא דעלמא ואזלינן בתר קרוב ואטו קרוב עדיף מרוב והרי באשת איש אפי' רוב לא מהני ולכן אסרו משאל"ס אף דרוב למיתה ואף דמצינו להב"ש סס"ק צ"ד שפסק בגוסס ג' ימים מעידין כמ"ש ביו"ד עכ"ל והרי בגוסס הטעם משום רוב גוססים למיתה וא"כ מצינו חילוק בין רוב לרוב אבל אכתי בקורבא דגרע מרובא ודאי לא אזלינן בא"א. אבל באמת גוף דברי הב"ש אחרי מח"כ לא נהירא דלדבריו לענין מאי כתבו תוס' שאין מעידין על הגוסס ואטו כוונת התוס' שלא תנשא ולא תתארס לאלתר הלא בלא"ה צריכה להמתין ג' חדשים ועוד למה לא יעיד והב"ד יזהירו אותה שתמתין שלשה ימים וכמו בנחתכה רגלו מארכובה ולמעלה שצריכה להמתין יב"ח. ועוד מאי ראיה מביא מיו"ד סי' של"ט דשם באבילות הטעם משום דאזלינן בתר רובא אבל בא"א להתיר לא מהני רובא ובודאי כוונת הב"ש דאם היתה אשתו אסורה להנשא לא היו הקרובים רשאים להתאבל, אבל אכתי קשה ודלמא שם ביו"ד מיירי שאין לו אשה. ושוב פקחתי עיני וראיתי בכנה"ג אהע"ז סימן י"ז בהגהותיו לב"י אות צ"ו מבואר בהדיא שמתאבלין על הגוסס אבל אין מתירין את אשתו משום חומרא דא"א ועכ"פ בקורבא ודאי אין להתיר ולומר כאן שמשום קורבא שוב יצאה מכלל איסור תורה כמו במשאל"ס ובאיסור דרבנן שוב נסמוך על ההיתר הראשון דאמרינן היינו האי שנמצא זה טעות דאיך אנו יכולין לחלק זה לשתי דברים והלא גם למיזל בתר קורבא צריך עכ"פ שימצא שם מת ואמרינן שזהו החסר מן הבית הזה. כל זה כתבתי להשיב על דבריכם אבל גוף הדבר שיקרא זה קורבא אני תמה והלא לפי מ"ש שחיישינן שעצמות הללו כבר היו קבורים כאן א"כ גם הם מקרי קרוב וגם מ"ש דכאן לא שייך למיזל בתר רובא משום דלא שכיח שיבואו אחרים. אני אומר ודאי לאחר שאחזה האש בכל פינות הבית לא שכיח אבל בתחלת השריפה אדרבה שכיח שבאים בוזזים לשלול שלל ושמא באו שם גם אחרים ונשרפו שם:

וההיתר השלישי שכתבתם מטעם כאן נמצאו וכאן היו וא"כ מסתמא זהו שהיה דר שם. אני תמה דכאן נמצא וכאן היה שייך היכא שלא זז משם אבל זהו שאבד הלא בשעת השריפה ראוהו עומד ברחוב לפני ביתו וראוהו שנכנס שם ולא שייך כאן היה רק מאותה שעה שנכנס אבל מה שהיה דר שם לא נפקא לן מידי כיון שעכ"פ יצא משם ואנו אומרים אדרבה זה הנמצא כאן היה קודם שנכנס זה לשם ובפרט שיש לחוש שהעצמות הללו הם מן זמן מרובה שנקבר אדם שם:

ההיתר הרביעי לא היה לי פנאי לראות אפילו דרך העברה אבל ראיתי שסובב ג"כ על היתרים הראשונים ודי במה שכתבתי וצירוף היתרים לא שייך כאן דכולהו חדא נינהו ע"י עצמות שנמצאו ולא משכחת שום היתר אם לא נאבד או לא נמצאו עצמות ולכן קשה בעיני להתיר אשה זו, ואם נמצאו שם מתירים אינני מוחה בידם:

תשובה ס

ב"ה פראג אדר תקמה"ל:

תשובה

גבור החיל ה' עמך, בכל מקום הלכה כמוך, אהובי חתני ידיד נפשי וחביבי, ליש ולביא, הגאון המובהק, זיו אורו מבהיק, הרב המפורסם המאה"ג כאור שבעת הימים כק"ש מוהר"ר יוסף נר"ו:

פתח דברך יאיר בדבר הלכה במה שבא לידך שאלה בעסק ענונה כפי הגב"ע אשר העתקת בשולי מכתבך, ואמנם ראיתי שלא הועתק כל הגב"ע כי ראיתי בתוך דברי פלפולך הזכרת דברים שלא נאמרו בגב"ע ולכן גם אני עיקר דברי על דברים הנאמרים בפלפולך: והנה זה לשונך גם סימן של שיעור קומתו של הנהרג שהגידו העדים מבואר שם באהע"ז סי' י"ז דקטן ואריך וחיור וסומק לא הוי סימן מובהק ואף דאריך וגוץ גרע יותר מזה שאמרו העדים שיעור קומת האיש ממש שהיה כמו קומת בעל האשה הוא עילוי לשבח. ואני לא כן עמדי דזה היה שייך אם היו רואים אותו חי אבל מה שראו אחר מותו ראו אותו מושכב ואין קומת החי דומה לקומתו אחר מותו כי בעודו בחיים אף אם הוא שוכב עכ"פ איבריו נקבצים ואינו פושט כ"כ רגליו אבל אחר מותו אבריו נפשטים בפישוט רגלים ואם ראו את בעל האשה בקומתו מעומד אין קומת המעומד נראה שוה כקומת המושכב, ולכן אצלי אין סימן זה נחשב כלל אפי' לסימן גרוע:

ומה שדקדקת על דברי רמ"א שכתב דקטן או אריך וחיור וסומק לא הוה סימן מובהק מאי איריא דלא הוי סימן מובהק דמהני לכל הפוסקים אפילו הני דסברי סימנין דרבנן הרי אפי' להני דסברי סימנין דאורייתא אפ"ה אריך וגוץ לא מהני כדמוכח שם במס' ב"מ דף כ"ז ע"ב דמשני גופו דאריך וגוץ: אהובי חתני עיין בב"ש סק"ע דמחלק סימנים

בשמותיהן לשלש חלוקות, סימנין גרועים דלכ"ע לא מהני, וסימנין אמצעיים דתליא בפלוגתא אי סימנין דאורייתא או דרבנן ואלו נקראים סימנים מובהקין, ויש מובהקין ביותר דאלו לכ"ע הם דאורייתא ע"ש בב"ש. ורמ"א כאן על דברי המחבר קאי דפסק כמ"ד סימנין דרבנן ומסיים שאם היו סימנין מובהקין ביותר מעידין עליו ולדידיה סתם סימנין נקראים סימני מובהקין ואפ"ה לא מהני כיון שאינן מובהקין ביותר וע"ז כתב דקטן או אריך וכו' לא הוי סימן מובהק והינו שאינן אפילו סימן אמצעי הנקרא לשיטה זו מובהק, זה הנלע"ד לפום ריהטא בדברי רמ"א ז"ל:

ואמנם אחרי שדקדקתי דקדוק זה בדברי רמ"א אימא ביה מלתא ואתה דלית לי חספא ואנא אשכחינא ביה מרגניתא. ומתחלה אמינא דמה שנרשם המראה מקום על דין זה תשובת הרא"ש כלל נ"א הוא טעות ואף שבאמת מבואר שם כן בתשו' הרא"ש מ"מ כאן ראוי להיות נרשם פסקי מהרא"י סי' קס"א וכן הוא בד"מ סעיף כ"ד וגם מבואר בד"מ שם דאריך וגוץ הרבה וכן הוא מפורש בפסקי מהרא"י שם סימן קס"א וז"ל ומה שהעידו על השיניים ששנים מהם באמצע שורה של לחי העליון היו גדולים משאר וכו' נראה דהאי לאו סימנא כלל ול"מ דלאו ס"מ הוא אפי' למ"ד סימנים דאורייתא לא מהני דמצינו דרובם שני שיניים האמצעים וכו' גדולים יותר מהנהו שבצדיהם ואף אם היו שני שיניים הללו מופלגים קצת בגדלות מ"מ אחרי שרגילות הוא שהם גדולים לא מהני אם היו מופלגים קצת ודמי להא דקאמר תלמודא ביבמות ובב"מ סימן דגופא דאריך וגוץ לא חשיב סימן כלל אפי' למ"ד סימנים דאורייתא, ונראה דמסתמא לא איירי אריך וגוץ כרוחב אצבע משאר ב"א בינוני דפשיטא דהאי לא הוי סימן כלל ולא איצטריך לאשמועינן א"ו שמופלג קצת באריכות ואפ"ה לא מהני והיינו טעמא כיון שרגילות היא בהרבה בני אדם שהם ארוכין וגוצין מבינוני ולכך אפי' אם הוא קצת בהפלגה לא מהני ע"כ דברי פסקי מהרא"י. ולמדתי מדבריו דאריך וגוץ קצת הוא מלתא דפשיטא מצד הסברא דלא הוה סימן כלל ולא איצטריך התנא לאשמועינן כלל ואמנם אם הוא אריך או גוץ קצת בהפלגה זה הוא דאיצטריך התנא להשמיענו חידוש זה דלא מהני:

ומעתה לפ"ז אמינא דאם לא היינו שומעים כלל מדברי התנא מלתא דאריך וגוץ כלל אז אם הוא קצת אריך וגוץ לא מהני אבל אם הוא קצת בהפלגה אז אמרינן שהרי הוא כשאר סימנים בינונים. ולפ"ז בשלמא למ"ד סימנין דאורייתא וקשיא לן מתני' דאע"פ שיש סימנין בגופו וצריכין אנו לתרץ גופו דאריך וגוץ וכיון דהתנא הוצרך למתני ע"כ דאיירי קצת בהפלגה וכמ"ש מהרא"י וש"מ דאריך וגוץ אפילו בהפלגה גרע משאר סימנין אמצעיים דהרי לפי שיטה זו סימנין אמצעיים הם מדאורייתא אבל למ"ד סימנין דרבנן

אז מתני' דאעפ"י שיש סימנין בגופו אתיא כפשטא בסתם סימנין אמצעיים ולא איירי התנא כלל באריך וגוץ אז יש לפנינו לומר דאריך וגוץ מעט ודאי דלאו כלום הוא מסברא החיצונה אבל אם הוא אריך וגוץ בהפלגה אפשר לומר דמיקרי אפי' מובהק ביותר ואף דשאר סימנין הם דרבנן זה הוא מן התורה כך היה מקום לומר. ואעפ"כ אומר אני שאין הדבר כן כי יהיה לפ"ז סברות הפוכות מקצה אל הקצה דלמ"ד סימנין דאורייתא יהיה אריך וגוץ אפי' בהפלגה גרוע יותר מסימנים אמצעיים ולמ"ד סימנים דרבנן יהיה אריך וגוץ בהפלגה עדיף מסימנים אמצעיים, ועיין בחיבורי נ"ב סי' נ"א בד"ה ולכן נלע"ד וכו' ודקדקתי כן לענין שומא, ולכן די לנו לומר דבר ממוצע דלמ"ד סימנים דרבנן אז גם אריך וגוץ בהפלגה ג"כ סימנין אמצעיים הם ודי שאין אנו מחזיקים לגרועים ויש לנו נפקותא במה דמיקרי ג"כ סימנים אמצעיים אף לפי שיטה זו דסימנים דרבנן ע"פ מה שביארתי בכמה מקומות בחיבורי נ"ב דאף אם סימנים דרבנן מ"מ היכא שכבר יצאה האשה מחשש איסור תורה כגון שנפל למשאל"ס שוב אם הוכר אחר שהועלה מן המים אפי' היתה ההכרה רק ע"י סימנים אמצעיים מתירין אותה להנשא כי באיסור דרבנן סמכינן על סימנין אפי' למ"ד סימנים דרבנן ועיין בחיבורי הנ"ל סי' כ"ט. ולפמ"ש לשיטה זו גם ע"י אריך וגוץ אם הוא קצת בהפלגה סמכינן. ועתה נבוא לביאור דברי רמ"א בהג"ה שהמה סובבים על דברי המחבר שפסק סימנין דרבנן לכן בעינן מובהקין ביותר וביארתי לעיל דלשיטה זו יש מקום לומר דאריך וגוץ אם הוא קצת בהפלגה (וחילוק זה עצמו יש לומר ג"כ בחיור וסומק לחלק בין הוא קצת בהפלגה או לא) מיחשב סימן מובהק ביותר ובא רמ"א לומר שאינו כן וכמו שהכרעתי לעיל ולא היה יכול רמ"א לומר ואריך וגוץ הוא סימן אמצעי לפי שאריך וגוץ שהזכיר רמ"א כולל בין אריך וגוץ שלא בהפלגה ובין אריך וגוץ קצת בהפלגה ואם הוא שלא בהפלגה אז אפילו סימן אמצעי אינו אבל עכ"פ בזה שוים בין הוא שלא בהפלגה ובין הוא בהפלגה עכ"פ אינן סימן מובהק ביותר ולכן כתב רמ"א דקטן ואריך וכו' לא הוי ס"מ:

ובין יהיה זה כוונת רמ"א ובין לא יהיה זה כוונתו עכ"פ סברא נכונה היא לדינא וכיון שמהרא"י בפסקיו יליף שיניים גדולים מאריך וגוץ א"כ גם בשיניים גדולים יש חילוק בין מופלגים קצת בגידול ובין אינם מופלגים:

ונבוא עתה לדבר בעסק עגונה הזאת ואמינא שאם העדים שהעידו על השיניים שהיו רחבים אם אמרו שהיו רחבים קצת בהפלגה ברוחב נוכל לצרף עדותן עם העד האחרון שהעיד שהכירו בפרצוף פניו אלא שראייתו של זה היה אחר שהובא לקברות בה"ק של הקהלה אבל מתחלה היה טמון וקבור בכפר וכפי הגדת המילנר היה קבור שם כמה

ימים וא"כ ראהו העד הזה אחר שלשה ימים: והנה אהובי חתני בטוח אני בך שכל התשובות שאני כותב לך המה שמורים תחת ידך ותחפש באמתחתך ותמצא תשובה שכתבתי לך זה איזה שנים בהיותך בק"ק סקאהל בעסק עגונה אשת יעקב רופא הנהרג סמוך לק"ק וולאדווי ושם כתבתי לך והבאתי מ"ש בחיבורי נ"ב סימן ל"א ריש דף כ"ג בד"ה וכבר כתבתי להוכיח מסידור המשנה שהפסיק התנא ותני אעפ"י שיש סימנים בין בבא דאין מעידין אלא על פ"פ וכו' ובין בבא דא"מ אלא עד ג' ימים ולא איחר למתני האי אעפ"י בסוף כדי שיהיה קאי גם על בבא דג' ימים א"ו דאם יש סימנין מעידין שוב גם אחר ג' ימים, וכתבתי לך דלפ"ז למ"ד סימנין דאורייתא ומתני' מיירי באריך וגוץ א"כ ש"מ דאפי' ע"י סימנין גרועים כמו אריך וגוץ ג"כ סמכינן שוב על הכרת הפנים אפי' אחר ג' ימים. ואמנם לפ"מ שביארתי עתה כאן לאו היינו אריך וגוץ סתם אלא באריך וגוץ קצת בהפלגה וכן כתבתי בחיבורי נ"ב בסי' נ"א דף מ"ד ע"ד בסוף ד"ה ונבוא לדברי ר"ת, ועכ"פ בהפלגה קצת שוב סמכינן על ההכרה של הט"ע אפי' אחר ג' ימים אלא דזה הוא לשיטת הסוברים סימנין דאוריתא דאז ע"כ מיירי משנתנו באריך וגוץ אבל למ"ד סימנין דרבנן לא מיירי מתני' באריך וגוץ כלל, אך לפמ"ש לעיל למ"ד סימנין דרבנן אז ממילא אריך וגוץ קצת בהפלגה לא גריעי משאר סימנים אמצעיים. ויצא לנו מזה דעכ"פ לכל השיטות מועיל סימן דאריך וגוץ קצת בהפלגה לסמוך אח"כ על הכרת ט"ע אחר ג' ימים וא"כ עדות השיניים רחבים בהפלגה קצת מועיל לקיים עד האחרון שהכירו אחר ג' ימים בט"ע:

אלא שאני תמה מאד שראיתי לשונך בהזכירך בשילהי תשובתך עדות העד האחרון כתבת בזה"ל, והנה זה היה אחר שהביאוהו לבית עלמין והיה זמן רב אחר שהועלה מן המים שבכפר שהיה קבור וטמון שם, ומאד תמהני על לשון זה שאם היה מונח במים איך היה קבור שם ואם באמת היה במים הרי בעינן חזיוהו בשעתיה וכיון שהוליכוהו מן הכפר לעיר כבר אישתהי ובפרט שהיה בו מכה אחורי אזנו היה חבול ויש בזה אריכת דברים והארכתי בזה בנ"ב סימן כ"ח, וגם יש עוד לפקפק אפי' לא היה במים כלל דהרי שם בנ"ב סימן ל"א הכרעתי שהוכחה זו שהוכחתי מן המשנה דע"י סימנין אפי' הם דרבנן עכ"פ מועילים לסמוך על ההכרה לדעת הרשב"א אין זה הוכחה אלא שמועיל בספק אם הוא אחר ג' ימים אבל אם הוא בודאי אחר ג' ימים אין כאן הוכחה. אמנם בזה יפה כתבת שהרי דבר זה שהיה זה כמה ימים קבור שם לא ידענו רק מפי המילנר ששמע מהרוצח והוא ג"כ שמע אז ממנו שהרג לשמעון וממ"נ אם אתה מאמין שהיה זה כמה ימים נאמין לו ג"כ שהרג לשמעון ואם אנו אומרים שאינו נאמן אינו נאמן בשום

דבר והרי הוא רק ספק שמא הוא אחר ג' ימים ומועיל לזה צירוף הסימנין. באופן שאם לא היה מונח במים כדאי הוא להתירה ע"י הכרתו של האחרון בצירוף הסימנים. וכן אם לא ידענו שהיה מונח במים רק מפי המילנר ג"כ שייך סברתך שכשם שמאמינין לו שהיה במים נאמין לו שהוא שמעון:

ואבוא לשאר דברים שכתבת להשיג על מ"ש בחיבורי נ"ב סי' מ"ד שהבאתי שם דברי מהר"ל מפראג שסובר דאי סימנין דרבנן אז לא אמרינן דלא חיישינן לשאלה וכתבתי שם וז"ל. אמנם הב"ש דחה דבריו וכו' יעויין שם והרביתי שם להקשות ולפלפל בדברי הב"ש וע"ז ראיתיך בתשובה שאתה ממאן בהבנתי בכוונת הב"ש וזה לשונך, ובספרו של מו"ח בסי' מ"ד האריך להקשות על הב"ש לפי דעתו בכוונת הב"ש דאי סימנין דרבנן ומדאורייתא אתרמויי אתרמי והה"ד דאיתרמי למושלי הך כלי ולפ"ז גם ט"ע דכלי לא מהני אי סימנין דרבנן. ומאד נפלאתי ולא ידעתי מה אדוני מדבר ולדעתי אין להשמאיל ולהימין בכוונת הח"מ והב"ש רק דמיגרע כח הסימן דלא הוי מובהק ביותר כי הסימן המובהק הוא שהוא דבר זר ומופלג לא נמצא כי אם באחד מני אלף וכיון שיש עוד חששא דשאלה שוב אין הדבר זר ומופלג להיות האיש הנמצא הוא איש אחר הן מפאת שיש לו ג"כ כלי כזה או שבעל הכלי השאיל לו אותו כלי בעצמו משא"כ בט"ע דליכא רק חששא דשאלה לחודא לא חיישינן, ע"כ דבריך אהובי חתני:

ואני לא כן עמדי ואינני זז מפירושי שכוונת הב"ש שהבגד הוא רק כמו סימן על האדם ואפי' אם מכירין הבגד בט"ע ממש ובודאי הוא הבגד ההוא בעצמו מ"מ הבגד שהוא סימן על האדם כיון דסימנין דרבנן וחיישינן דאיתרמי גם אצל אחר סימן כזה חיישינן ג"כ דאיתרמי שישאיל בגד זה לאחר הכל כאשר ביארתי בנ"ב סי' ל"ב וסי' מ"ד, כי לפי פירושך מלבד שהיה קשה על הב"ש שבכל מקום הוא רוצה בתקנות עגונות לגבב קולות וכאן הביא מרגניתא טבא הוא סברת הממ"נ של מהר"ל מפראג ודחה סברתו, ואם הפירוש בב"ש כפי פירושך אהובי חתני א"כ אכתי המציא מהר"ל דבר גדול בממ"נ שלו אם מכיר בט"ע וא"כ היה לו להב"ש לפרש זה שאם מכיר הכלי בט"ע שפיר מודה לדברי מהר"ל א"ו שהב"ש חולק לגמרי על מהר"ל מפראג. וידעתי שהוכחה זו תאמר לדחותה כי לא הוצרך הב"ש לפרש דבר זה כי סתמו כפירושו כאשר כתבת אתה שאין להימין ולהשמאיל בדברי הב"ש מדברי פירושך ולא עלה על דעת הב"ש שימצא איש שוגה כמוני שישגה בפירושו:

ואמנם מה שאני תמה עליך איך שגית אתה ולא חפשת אחר שורש כוונת הב"ש והרי הב"ש כתב וארנקי וטבעת דאמרינן בש"ס שם דלא מושלי פסק בתשובת ב"י דחיישינן

לשאלה וכו' וצ"ל ג"כ כמ"ש לפי התירוץ סימנים דרבנן וכו' יע"ש בב"ש, והא לך לשון הב"י בתשובה והב"ש בקו"ע סימן קע"ט מביאו אלא שהעתיקו בקצרה. ואמנם לשון הב"י שם בתשובה הוא ולא ידעתי מי הכניסו להמרדכי בהיא עובדא לדחוק עצמו לאוקמי כלישנא בגופו דאריך וגוץ הא אפילו לאידך לישנא בהני עובדא איתתא שריא דהא פקדון הוו הנך עשרה ליטרין ולא עביד אינש שמוסר מה שמוסרין לו ביד אחרים וכו' כדתנן אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחרים וא"כ כיון שמרת יהודית אומרת שמסרה לבעלה יו"ד ליטרין להוליך לאחיה וחזקה שלא הוציאם מת"י זהו ודאי והוה סימן מובהק גמור דאורייתא ואין לך סימן גמור גדול הימנו וליכא למיחש שהשאילן או הפקידן לאחר וכו', אבל הרי"ף והרא"ש כתבו מתני' סתמא דאע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו ולא הזכירו שמעידין על סימן מובהק שבכליו וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין עליו אם מכירין כיסו וטבעתו וארנקי שלו וכו', ומשמע דס"ל כתירוץ אחר שכתבו התוס' דמעיקרא כי בעי לאתויי מברייתא דמצאו קשור וכו' דסימנין דאורייתא הוה ס"ד דאדם אחר מצאו וכו' וכי אמר רבא דכ"ע סימנין דרבנן סבר דמיירי שמצאו בעצמו ומכיר הכיס בט"ע ונאמן במיגו והכי אוקי הרא"ש וכו' כשמצאו הוא עצמו וסמכינן אהכרתו ונאמן במיגו וא"כ גבי מת דליכא למימר מיגו אין מעידין אפי' על כיס וארנקי וטבעת, וכ"ת א"כ מאי האי דכתב הרא"ש כלל נ"ב סי' ז' ואותו שמצאו רגלו והכירו הבתי שוקיים שהיה שלו סימן מלבושים לא הוי סימן דלפעמים אדם משאיל מלבושיו לאחרים. ומשמע מלשונו דטעמא דסימן כלים לא הוי סימן היינו משום דחיישינן לשאלה וא"כ בארנקי וכיס וטבעת דליכא למיחש לשאלה נימא דהוי סימן מובהק וצ"ל דלרבותא נקט וכו' דאפי' למ"ד סימנין דאורייתא מודה בכה"ג וכו' אבל כיון דמספקא לן אי סימנים דרבנן אפי' בכלים דליכא למיחש לשאלה לא הוי סימן כנ"ל וכו' ומ"מ הדין שכתב המרדכי וכו' הוא דין אמת ולא מטעמיה אלא כמ"ש הרמב"ם וכו' ומה לי אמרו איש יהודי נושא כך גמלים ומה לי אומר שהיה מוליך עשרה ליטרין וכו' עכ"ל הב"י בתשובה:

הארכתי להעתיק כל דברי הב"י כי ממנו תראה שכל דברי כנים הם הן בכוונת הב"ש לדינא והן בפירוש הדברים שפירשתי שהבגדים הן סימן על האדם ואפי' מכיר הבגדים בט"ע סימנים קורא אותם, והנה הך עובדא דהמרדכי בהני יו"ד ליטרין לא שייך בהו סימן ולא ט"ע שהני יו"ד ליטרין זוזי נינהו ואמנם הנכרי העיד שהיהודי הנהרג הוליך י' לטרין שמסרה לו מרת יהודית ואולי היהודי אמר לו שבידו י' ליטרין שמוליך עמו לאחיה של מ' יהודית ועיקר ההיתר בזה כיון שמרת יהודית מסרה זה לבעלה ליכא למיחש שבעלה ימסור ליד אחר שאין השומר רשאי למסור לשומר אחר ומכח סברא

זו מחשבי י' ליטרין כמו כיס וארנקי דהני לא מושלי משום דמנחשי ופקדון אינו מוסר לאחר משום שאין מוסרים פקדון לאחר. ולדידך אהובי חתני שבכיס וארנקי טעמו של הב"ש משום שיש שתי חששות. חדא שמא אירע שהשאיל לאחר אף דלא שכיח כל כך לפעמים יזדמן, ועוד חשש שמא אירע כיס וארנקי שיש בהם סימן מובהק כמו שהיה לכיס של בעל האשה ואף שהיה סימן מובהק ביותר אעפ"כ בצד האפשר הוא שיזדמן כמוהו ובהצטרף שתי החששות יחד חיישינן ולכך לדידך אם יש בו ט"ע דאזדא לה החששא האחרת ונשאר רק חשש שאלה לא חיישינן בכיס וארנקי, ולפ"ז בהני י' ליטרין דליכא חששא דנזדמן עוד כמוהו שהרי מרת יהודית יודעת שלא מסרה לשום אדם רק לבעלה וליכא חשש רק שמא בעלה מסרם ליד אחר ואף שאינו רשאי למסור ליד אחר אולי אעפ"כ מסרם וה"ז דומה לכיס וארנקי שהוכרו בט"ע דלדידך לא חיישינן בזה לשאלה ואיך מדמה אותו הב"י לסימני כיס וארנקי והרי בכיס וארנקי בכיוצא בזה לא חיישינן לשאלה, ולא עוד אלא שגם למסקנא שמסיים שם הב"י בתשובה שהדין שכתב המרדכי הוא דין אמת ולא מטעמיה אלא כמ"ש הרמב"ם וכו' ע"ש. וא"כ ההיתר הואיל ואמר הנכרי מספר הליטרין שהם עשרה והרי זה דומה למספר גמלים וכו' ומשמע שאם היה אומר הנכרי סתם שהוליך עמו ליטרים ששלחה מרת יהודית לאחיה ולא היה אומר עשרה הוה חיישינן שמא מסר אותם ביד אחר אבל כיון שהזכיר מספרם לא חיישינן שימסור כולם ליד אחר בפקדון ואם כן בסתם פקדון אף שאינו רשאי למסור ביד אחר אפילו הכי הוה חיישינן למה דמספקא לן שסימנים דרבנן:

ועוד הרי כתב הב"י ששום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין אם מכירין כיסו וטבעתו בט"ע דמעידין עליו. ועוד שהרי כתב שם הב"י וכ"ת א"כ מאי האי שכתב הרא"ש בתשובה כלל נ"ב וכו'. ולפי פירושך שכל חששות בכיס וארנקי הוא דוקא בהכרה ע"י ס"מ ולא בט"ע א"כ מאי קשיא להב"י מהך תשובת הרא"ש שהרי שם הכירו הבתי שוקיים ומיירי שהכירו בט"ע ולכך בכיס וארנקי שפיר מועיל, א"ו ליתא לפירושך ולמ"ד סימנים דרבנן בכל ענין חיישינן לשאלה אפי' מכיר בט"ע וכיון שהב"ש כתב על דברי הב"י בתשובה שצ"ל כמ"ש א"כ גם הפירוש בב"ש הוא כן וזהו כוונתו בכמה מקומות שמזכיר סימני כלים כוונתו אפי' מכיר בט"ע אלא שאת האדם מכיר ע"י כלים הללו והכלים הם סימנים על האדם שזהו בעל האשה. הארכתי לך קצת להראותך שלא טעיתי בכוונת הב"ש. אמנם שלא תחשוב שפירושך בדברי הב"ש לא עלה על לבי כלל עיניך תראה מ"ש בנ"ב סימן נ"א דף מ"ה ע"א כתבתי סברתך וגם הטעמתיו בתרי טעמי לשבח

ואעפ"כ דחיתיו והוכחתי שם בהוכחה גמורה שאי אפשר ליתן שום עילוי להכרה ע"י ט"ע להכרה ע"י ס"מ ביותר לענין חשש שאלה דרשהו משם:
ואשר תמהת על הח"מ והב"ש וכתבת שיש סתירה על דבריהם מדברי רבותינו הרמב"ן והריטב"א במסכת ב"מ דף כ"ז ע"ב שכתבו שם על הא דבעי למפשט דסימנין דאורייתא וקאמר ת"ש חמור בסימני אוכף דהוה מצי לשנויי דהיינו סימנים מובהקים ביותר וכתבת דלדברי הח"מ והב"ש היכי מצי לשנויי דלעולם סימנין דרבנן וכאן מיירי במובהקים דמה בכך שהם מובהקים אכתי אם סימנים דרבנן ממילא חיישינן לשאלה ומיגרע כח הסימנים דלא מקרי מובהקים ביותר עכ"ד אהובי חתני. ואמנם כ"ז לפי שיטתך בפירוש הב"ש והח"מ אבל לפי פירושי דאי סימנין דרבנן אפי' ט"ע לא מהני בכלים דממילא חיישינן לשאלה צדקו דברי הרמב"ן והריטב"א גם לשיטת הח"מ והב"ש דהרי גם עתה דמשני בעדי אוכף אכתי קשה כיון דסימנין דרבנן ניחוש לשאלה וצריך ע"כ לומר דלא מושלי אינשי אוכף משום דמסקב לחמרא (ואפילו אם סימנין דרבנן אפ"ה לא חיישינן באוכף לשאלה ודלא כהב"י בתשובתו וכמ"ש באמת הב"ש דהסוגיא אינו מיושב לדעתו), וכיון דע"כ אתית להכי דלא מושלי אוכף אם כן הוה מצי לשנויי בסימנין מובהקים ביותר, ובאמת תירצו דהיינו סימנים מובהקים ביותר והיינו עדים:
ועל דבר הכתונת אם הוא כמו כיס וארנקי דלא מושלי אינשי, אמינא אם פרידתו של זה מביתו ומציאתו של ההרוג היה הכל תוך שבת אחת כגון שהלך מביתו באחד בשבת וההרוג נמצא מלובש בחלוק הזה באותו שבוע נראה דבמדינת פולין זהו עדיף מכיס וארנקי שאין דרך במדינת פולין ללבוש חלוק אחר תוך ימי השבוע אפילו לעשירי עם אבל אם עבר עליו יום השבת חיישינן אפילו לא לקח מביתו רק אותו חלוק שהיה לבוש בו אולי אירע לו לקנות חלוק וקנאו ולבשו לכבוד שבת וזה שהיה לבוש מביתו השאילו לאחר. ומ"ש בשם הח"צ בעסק שאלה דיחיד עיין בחיבורי נ"ב סי' ל"ו וסימן נ"א ושם הוכחתי דלרבא אין חילוק בין יחיד לרבים אפי' בשאלה. ומה שכתבת דע"פ סברת הח"צ יש לתרץ קושית מהר"ל מפראג שהקשה אי חיישינן לשאלה גם למ"ד סימנים דרבנן א"כ למה נקיט סימני כלים דומיא דסימני גופו דלא מהני הרי אפילו ט"ע וס"מ ביותר לא מהני דחיישינן לשאלה וכתבת לתרץ דנקט סימני גופו וכלים גם יחד לא מהני בסימנים אמצעיים אבל סימן גופו וט"ע דכלי מהני דהוי שאלה דיחיד:
דע אהובי חתני דא"כ ממילא מוכח דינו של מהר"ל ואותו הגאון מהר"ל מבקש דצירוף סימן הגוף וסימן מובהק או ט"ע בכלי מהני וכבר ביארתי דבר זה דהלכה כמהר"ל ולא מטעמיה עיין בחיבורי נ"ב (קמא) סימן ל"ו והוא בדף כ"ט ע"א וע"ב ע"ש, וגם דחיתי

דבר זה ע"פ מ"ש דלרבא אין חילוק בין יחיד לרבים, ותמהני עליך אהובי חתני שרואה אני שאינך מעיין כלל בחיבורי ובפרט בבוא מעשה לידך הלא עשיתי מראה מקום בסוף החיבור להקל עול החיפוש:

ומה שהקשית בסוגיא דב"מ דף כ"ז דקאמר איבעיא להו סימנים דאורייתא וכו' נ"מ לאהדורי גט אשה בסימנים וכו' והקשית הרי אם סימנים דאורייתא ודאי דלא נפקא לן משום דוכתא רק מדרשא דשמלה כמפורש שם באותו סוגיא בריש הסוגיא דקאמר ודלמא שה לסימנין אתי אמרי מדקתני להו תנא לסימנים גבי שמלה דקתני מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין וכו' ש"מ דשה לאו לסימנין אתי הרי שאם סימנים דאורייתא ודאי דלא ילפי' משום לימוד אחר רק משמלה וא"כ איך נילף משמלה שאין הסימנין באים להוציא החזקה דהרי אין שם שום חזקה כלל לסמוך גבי גט אשה להוציא מחזקת א"א ודלמא חזקה אלימא לסתור כח הסימן, עכ"ד אהובי חתני: ובאמת אומר אני על קושיא זו הקשה אדם קשה כברזל קושיא שהיא חזקה כברזל ואעפ"כ אמינא תרי טעמי, חדא דגוף דבר זה הברור לך דאי סימנים דאורייתא ודאי דלא נפקא רק מקרא דשמלה אף שגם אני נשתמשתי בסברא זו בילדותי בחיבורי נ"ב (קמא) סימן ל"ב ע"ש בחיבורי דף כ"ה ע"א בד"ה ועתה לפי הצעה הנ"ל וכו' מ"מ עתה יש מקום אתי לדחות דבר זה ועד כאן לא אמרו בגמרא אלא דמשה ודאי לא ילפינן סימנין דהרי שה בהאי קרא דאבידה כתיב כמו שמלה דכתב שם א"כ שפיר קשה אי ס"ד דשה לסימנין אתי למה אחז התנא בלשונו שמלה ה"ל לומר מה שה שיש לו סימנין ויש לו תובעין הלכך ע"כ דשה לאו לסימנין אתי. אבל אכתי אפשר דסימנין דאורייתא ורמיזא באיזה מקום בתורה אבל לא בקרא דאבידה או דלא רמיזא כלל והיא הלכה למשה מסיני בתורה שבע"פ והתנא כאן דקאמר מה שמלה שיש לה סימנין ותובעין רצונו שע"י סימנין יש לה תובעין ולא היה לו אפשר לאחוז זה מקרא אחרינא אם הוא באיזה פרשה אחריתא לכן אתי שמלה ולעולם דגוף הדבר דסימנין דאורייתא ילפינן ממקום אחר דאיירי במקום דאיכא חזקה לנגדה או שכן הוא הל"מ, הא חדא:

ואמנם בחיבורי הנ"ל בסימן הנ"ל תקעתי בזה יתידות הרבה ותירצתי בזה דברי רבא בריש הסוגיא דפתח בתרתי וסיים בחדא ע"ש בחיבורי דף הנ"ל ע"ב קודם ד"ה ונראה משום וכו' ולכן מה שבניתי בילדותי לא אסתור בזקנותי כי אז בילדותי היה כח עיוני יותר חזק אצלי מאשר עתה לעת תשות כחי מאד, ואמינא טעמא אחרינא לתרץ קושייתך שהיא חזקה ואלימתא מאד ראויה לך. ואמינא ע"פ מ"ש התוס' בב"מ כ"ז ע"א בד"ה מה שמלה וכו' דע"י הסימן לא מייאש וכתבו דאפילו אם סימנים לאו דאורייתא מ"מ ע"י

סימנים ימצא עדים וכו' וגם המוצא לא יוציא אותה להראותה לכל אדם אלא למי שיתן סימנים אבל דברים שאין בהם סימן הם שלו לפי שהבעלים מתייאשים והא דקאמר סימנין כדי נסבא וכו' ע"ש בתוס'. ואומר אני דבסברא זו מסופק רבא אם אפילו סימנים לאו דאורייתא וחיישינן שיזדמן עוד גם אצל אחרים עם סימנין הללו אעפ"כ מועילים הסימנים שלא יתייאש כי סומך עצמו שע"י אמירתו הסימן יוציאנה זה שמצאה ויכול ע"י זה לברר בעדים שיכירו בט"ע ושפיר תני התנא מה שמלה שיש לה סימנים וכו' או דלמא אם סימנים לאו דאורייתא ותלינן שיש עוד הרבה בסימנין כיוצא באלו ואז זה שמצאה אינו שם לב על זה שאומר סימנים ואינו מזדקק לדבריו להראותה כלל וממילא מתייאש זה שאבדה וקנאה המוצא ביאוש והרי היא של מוצאה ואינו מחוייב שוב להחזירה אפי' ע"י עדי הכרתו ומדצוה רחמנה להחזיר שמלה מכלל דסימנין דאורייתא ואינו מתייאש:

ועתה נבוא לקושייתך אהובי חתני. הן אמת שדבר ה' בפיך אמת דגבי אבידה ליכא חזקה ואף דלכאורה הרי אנו מוציאין אותה מיד זה שמוצאה שמוחזק. אבל האמת חזקתו של זה לאו חזקה היא שהרי איננו שלו והוא ודאי אין לו זכות בו כמו במשמע בתוס' ספ"ק דכתובות בד"ה להחזיר לו אבידה * [הג"ה מבן המחבר וכן מוכח דבכל האיבעיות דר"י בר"פ אלו מציאות דקאי בתיקו פסק הרא"ש והטור דספיקא לחומרא וחייב להכריז ועיין ברא"ש שם ואמאי לא נימא המוציא מחבירו עליו הראיה אלא ע"כ צ"ל דהמוצא מציאה לא הוי מוחזק. ואף שהרמב"ם בפ' ט"ו מהלכות גזלה ואבדה הל' י"ב פסק בהנך איבעיות דקאי בתיקו בר"פ אלו מציאות דכיון שהם ספיקא דדינא לפיכך לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז וכן פסק המחבר בש"ע ח"מ סי' ר"ס סעיף ז' מ"מ אינו מבואר שהם שלו אלא י"ל שיהיה מונח עד שיבא אליהו וכן כתב בהגהת אשר"י שם בר"פ אלו מציאות בשם א"ז דלא יטול ואם נטל לא יחזיר ויהיה מונח עד שיבא אליהו עכ"ל ע"ש. וא"כ אפשר שגם דעת הרמב"ם והמחבר כן ועי' בש"ע ח"מ סי' ר"ס סעיף יו"ד בהג"ה דהרמ"א מחלק בזה ג' חילוקי דינים. אמנם עדיין אני נבוך בדעת מור"ם איך דעתו נוטה בהך דפירות מפוזרין במקום הגרנות שהוא ג"כ משתמר והוא ספק הנוח מה דעתו והכרעתו בשני קבים בח' אמות או חצי קב בשתי אמות ובאינך האיבעיות דר"י שם שהוא ספק אם הבעלים מטפלים באסיפתן אם עבר ונטלו אם הם שלו או יהיה מונח עד שיבא אליהו. ואחר העיון קצת יש לומר דכיון דהדין הוא דלא יטלם לכך אף אם עבר ונטלם לא מיקרי מוחזק כיון שהחזיק בו שלא כדין ולכך פסק הרא"ש והטור דספיקא לחומרא וחייב להכריז. ופלפולא של אמ"ו הגאון המחבר ז"ל היא גבי שמלה

הנאמר בקרא דלא שייך בו לומר שנטלה שלא ברשות. ודוק היטב בזה:] ועי' בב"ש סי' ד' ס"ק נ"ו:

וכ"ז לפי האמת דאף אם סומנים דרבנן תני התנא מה שמלה שיש לה סימנין דאינו מייאש ולא קנאה זה שמצאה אבל אי הוה אמרינן סימנין דאוריי' ומשמלה ילפינן לה מדמחזירין שמלה ולא קנאה ביאוש דסומך על הסימנים נמצא דמועילים סימנים להוציא מיד המוצא אבידה והרי אנו מוציאין ממנו והוא מוחזק ואי לא הוי סימנים מועילים קנאה ביאוש שפיר אפילו בגט אשה סמכינן על סימנים נגד החזקה. זהו הנלע"ד לתרץ קושייתך ולדעתי הקלושה מלתא דמסתבר הוא והנאני שמצאתי בשיטה מקובצת שהר"ן הקשה אי סימנים דרבנן א"כ מדאורייתא כל אבידה אפי' שיש בה סימן ליהוי שלו שהבעלים מתייאשין ע"ש והרי ממש כמ"ש:

ואשר פלפלת בחריפות ועמקות לתרץ קושייתך הנ"ל הנאני מאד חריצותך ועיונך הזך, אעפ"כ לדין יש תשובה מה שרצית לומר דאפי' הוחזקו שני יוסף ב"ש אכתי זה דומה לדרוסה בספק על שמבואר בש"ך בדיני ס"ם דין ט"ו שע"כ תפסינן תחלה לדון אם עאל ארי כאן שהרי כשתרצה לומר צפורן זה מן ארי הוא צריך לומר שבודאי נכנס וא"כ מתחלה צריך אתה לדון אם נכנס כלל וכו' וא"כ גם כאן כשרוצה אתה לדון שמא גט זה של יב"ש הוא צריך אתה לומר שעכ"פ כתב יב"ש השני גט וא"כ צריך מתחלה לדון אם כתב יב"ש גט כלל שמא לא כתב ואת"ל כתב שמא גט זה שנמצא אינו שלו רק של זה השליח והרי מבואר בש"ך ביו"ד סי' ק"י דאף אם ס"ס לא מהני היכא דאיכא חזקת איסור מ"מ שלשה ספיקות מהני דספק ראשון משוי ליה כאילו עכ"פ לא איתחזק וא"כ גם כאן ספק הראשון שמא לא כתב יב"ש השני גט כלל משוי כאילו אין כאן חזקת איסור ושפיר ילפינן סימנים משמלה דמהני מדאורייתא סימן היכא דליכא חזקה ה"נ לאהדורי גט אשה אפילו איתחזק שני יב"ש הוי כאילו לא איתחזק עכ"ד. ופלפלת שוב בחכמה לבאר הסוגיא שמביא המשנה דאע"פ שיש סימנים בגופו וכו' וכל דבריך מתוקים מדבש ואני אוסיף על דבריך להוסיף ספיקות שמא יב"ש האחר לא כתב גט כלל ואת"ל כתב שמא לא נאבד ממנו ואת"ל נאבד שמא איננו זה הנמצא ואעפ"כ לא הועלת כלום דהרי כל אלו הספיקות ישנן גם בשמלה שמא ליכא שמלה בסימנים כאלו אצל אחר ואת"ל יש שמא לא נאבדה ואת"ל נאבדה שמא זו שנמצאת היא של זה שנתן בה סימנין וא"כ אכתי הדרא קושיא לדוכתה איך יליף גיטי נשים משמלה דבשמלה ליכא שום חזקה ויש בה כל ספיקות הללו משא"כ להחזיר גיטי נשים שאף שיש כל ספיקות הללו אכתי יש חזקת איסור. ואולי תאמר כיון שעכ"פ ע"י הספק אחד נסתלק החזקה ושוב נשאר

שני ספיקות שוב ילפינן משמלה ואף שיש בשמלה שלשה ספיקות אין לחלק בין שני ספיקות לשלשה כלל היכא דליכא חזקת איסור, ואל תתמה שהרי הט"ז שם ביו"ד סי' ק"י ס"ק ט"ו סובר שבחזקת איסור אין מועיל אפילו שלשה ספיקות ותאחז סברת הש"ך היכא דאיכא חזקת איסור וסברת הט"ז דאין לחלק בין שני ספיקות לשלשה היכא דכבר נסתלק החזקת איסור ובזה הנה צריך אתה למה שהוספתי כאן על דבריך ועשיתי משני ספיקות שלך שלשה:

ומ"ש דבמיתת הבעל לא מיקרי איתחזק איסור שדייקא ומנסבא ודיוקא דידה מרעי החזקה. ושוב כתבת וז"ל וראיתי בדברי חותני בתשובותיו נ"ב דכתב דלא מרע לגמרי חזקת א"א דהא באשם תלוי בעינן איתחזק איסורא וגם במקום אחר כתב דא"כ דמרעי החזקה לגמרי למה לא מהני ע"א מה"ת דהא היכא דלא איתחזק איסורא ע"א נאמן מה"ת. ולדעתי העניה דבאשם תלוי בעינן איקבע איסורא וגם כאן איקבע איסורא שכבר היתה א"א אבל עתה אחר דיוקא דידה אזלה חזקת א"א אלא שעדיין הלב נוקף לכך מייתי אשם תלוי. ע"כ דבריך הנעימים אהובי חתני. ואמנם אני בעצמי ביארתי דבר זה היטב בחיבורי בסי' מ"ג בסופו ע"ש בחיבורי דף ל"ז ע"ב בד"ה והנה במסכת כריתות ותראה ותמצא בהם נחת. אבל אכתי מה הועלת בזה בהסוגיא שאכתי אינו דומה לשמלה ששם אפילו איקבע לא שייך:

שאר דבריך כלם מתוקים וחריפים. וסיומא דמלתא דהך עגונה אם מכירה כתנתו ע"י סימן הטלאי לא אזדקק להתירה אבל אם מכירה בט"ע והיה מציאתו קודם שעבר עליו השבת הוא דומה לכיס וארנקי ומגבבים לזה שארי שערי היתר ג"כ ואצטרף עמך להתירה ואם השיניים הרחבים הם קצת בהפלגה ג"כ כבר כתבתי לצרף להעד שהכירו. ואתה הנה היא בגבולך ולמראה עיניך תשפוט. ותמהני שלא הודעתני אם הריגתו היה בדרך שהלך מביתו והיה דעתו ללכת שם, ולחכם כמותך האריכות ללא צורך:

זולת זה מה שהבאת מדברי התוס' בסוף פ"ק דב"מ דף כ' ע"ב בד"ה איסורא וכו' דמדאורייתא לא חיישינן לשני יב"ש אלא חששא דרבנן משום לעז וכו' והקשית א"כ אפילו אם סימנין דרבנן מהדרינן גט אשה בסימנים שהרי באיסור דרבנן מועיל סימנין אפילו הם מדרבנן ומתוך כך כתבת דמיירי דאיתחזק שני יב"ש. הנה דבריך טובים אך אני לפום רהיטא אמינא שהרי התוס' שם בדבור ההוא תירצו שני תירוצים. ולפ"ז אמינא דמה דכתבו דמדאורייתא לא חיישינן לשני יב"ש הוא אם אמרינן סימנין דאורייתא. ואמינא סברא בזה שבאמת אטו השם הוא האדם בעצמו הלא אין השם רק סימן באדם שזהו אותו הנקרא בשם זה וכשם שמועיל סימנין מן התורה ולא חיישינן שאירע ג"כ

סימן כזה באדם אחר ה"נ לא חיישינן שמא אירע אדם אחר שיהיה שמו ושם אביו כזה, אבל למאן דאמר סימנין דרבנן דמדאורייתא חיישינן שמא אירע גם אדם אחר בסימן כזה ה"נ חיישינן שמא אירע שמו ושם אביו כזה וחיישינן מן התורה לשני יב"ש וא"כ תירוץ הראשון שם בתוס' בספ"ק דב"מ הוא למ"ד סימנין דרבנן ותירוץ השני הוא למ"ד סימנין דאורייתא. ודבר זה נפל בדעתי כעת בעת הכתיבה ועדיין לא בררתיו בכור השכל ולברר דברי הסוגיא בדף כ"ז ע"פ סברא זו וכעת אין הפנאי מסכים, אם יחזקני השם אהיה מעיין בזה, ולרוב הטרדה אקצר. דברי חותנך ואביכם המעתיר בעדכם:

תשובה סא

ב"ה פראג יום ד' כ' אלול תקו"ם לפ"ק.

תשובה

היושב על חוג שמים, יכתוב ויחתום לחיים, לאלתר בריש ירחא דמאזנים, לאשר ברוחו פי שנים. ה"ה כבוד אהובי ידידי וידיד עליון, הרב הגדול השלם בתורה ויראה כ"ש מו"ה ברוך נ"י אב"ד ק"ק ברעזניץ והגליל:

מכתבו הגיעני וע"ד העגונה שנטבע בעלה במשאל"ס כ"ה תמוז ובכ"ה אב ביום שבת מצא נכרי אחד באותו נהר רחוק ממקום שנטבע האיש הנ"ל כמו אלף אמה איש נטבע ושלח הנכרי והודיע ליהודים ובאו יהודים אשר היו בתוך התחום ושמרו את המת עד הלילה ובלילה באו אנשי מקומו של האיש אשר נטבע להוליך המת לקברו ואמרו שהכירוהו מיד בט"ע ויכולים לישבע שהוא פייש בעל האשה חיילא בת כמר בער שטיקוי שהיה דר במקומנו. אני זנוויל מעיד בת"ע שהקרחה שהיה בראשו של כמר פייש הנטבע הוא מנעוריו ואני גדלתיו מנעוריו וראיתי בו קרחה והשגחתי בו גם עתה היטב ומצאתיו וכמו כן אמרו כ' מאסיל עם כ' שמואל שהם יודעים מהקרח שקורין פליס שהיה לפייש בחייו כמו עתה באיש הנמצא. צפורן נשחת באצבע הסמוך לאגודל ביד שמאל השגחנו היטב ומצאנו שהוא כמו שהיה בחיי פייש הנ"ל וכמו שאמרה אשתו חיילא. אויך העיד הנער שמשון בכמר בונם משרתו שהלך עם כמר פייש הנ"ל והיה שם בכ"ה תמוז בשעה שנטבע כמר פייש ומעשה שהיה כך היה הנער ראה איך שפייש הנ"ל נפל מן הגשר לתוך המים ויותר מרביעית שעה אחר הנפילה רץ הנער בשפת הנהר וראה את הנטבע משוטט תחת המים הנה והנה ושתי פעמים הגביה הנטבע ידיו למעלה מן המים ואח"כ שוב לא ראה אותו משוטט והביט על שתי שפתי הנהר והשגיח אולי יראה אותו עולה מן המים ולא ראהו. גם אמר הנ"ל שאותן הבגדים שהיה מלובש כמר פייש הנ"ל בעת נפילתו למים הן הן הבגדים שנמצא עכשיו האיש הנמצא מלובש בהן גם היה

לכמר פייש שבר בגופו שקורין בראך לוז ובעת שנתעסקו הקברנים עם המת הזה נמצא שיש לו שבר כזה, גם נמצא אצל המת בכיס של המלבוש שהיה לבוש בו טעניסטרל הוא שק קטן של עור עשוי להניח בו כתבים ובתוכו רשימה כתוב בה מזכרת חובותיו ובתוכם חילוף כתב אחד פרוע וקרוע אשר חתום עליו פייש הנטבע הנ"ל והעידו רוב אנשי עירו שמכירים הטעניסטרל שהוא של פייש גם מכירים החתימה של הח"כ הקרוע הנ"ל שהוא חתימת ידו של פייש וכן הכתבים ממזכרת חובותיו המה מקצתן כתיבת ידו ממש גם נמצאו בפנקסו של כמר פייש הנ"ל רשומים חובות הללו. זהו שורש המעשה שהיה והעדיות הכל כפי הנזכר באגרת של מעלתו:

והנה בעסק ההכרה של הט"ע אני חושש, בדברי העדים הללו יש כאן כלל ופרט שמתחלה אמרו שהכירוהו מיד בט"ע ויכולים לישבע שהוא כמר פייש ושוב פרטו סימנין בגופו דהיינו הקרחה והצפורן ואולי אין בכלל אלא מה שבפרט כי אלו האנשים אינם בני תורה והם סוברים שעל הסימנים הללו יכולים הם לישבע שהוא כמר פייש ואולי זה נקרא אצלם ט"ע, ועיין בק"ע אות קנ"ד:

ועל הכרת הבגדים ראיתי שמעלתו עצמו כותב שאינו יודע מה היה כוונת הנער שאמר שהן הן הבגדים אם הכירן ע"י ט"ע בהם או ע"י סימן שהיה לו בהם או ע"י חווּרי וסומקי. ועוד ראיתי שכתב מעלתו שאין כאן חשש איסור תורה שהרי העיד הנער שראה שנטבע ולפי האומד שהה הנער שם עד שתצא נפשו וכו' ע"כ דברי מעלתו. ואומד זה לא ידעתי מהיכן למדו והלא הנער אמר שכמו רבע שעה ראה שהיה הנטבע משוטט תחת המים והושיט ידיו וכו' ושוב לא ראהו משוטט והביט מכל שפת הנהר היטב ולא ראהו עולה הרי שלא הזכיר הנער כמה שהה בהביטו על שפת הנהר ואיך רצה מעלתו לומר ששהה כדי שתצא נפשו שהוא עכ"פ יותר משתי שעות שלימות ואולי שלש שעות דהרי ביבמות דף קכ"א ע"ב מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול וכו' שעה ראשונה וכו' שלישית אמר להם עלתה, ופירש"י בד"ה שלישית שעדיין יכולה לחיות וכן בשניה אבל שלישית שאינה יכולה לחיות וכו'. וכן במסכת ב"ק דף נ' ע"א ברש"י בד"ה שלישית דהוי להשהות שתצא נפשה אם ישנה שם וכו' הרי מפורש דעכ"פ שתי שעות ודאי יכול לחיות תחת המים ושלישית הוא שעה שתצא נפשו ויש להסתפק אם תחלת שלישית או סופה וכן מפורש בתשו' הריב"ש סי' שע"ז שפלפל שם אם גם בלא שהה ג' ימים אחר מותו במים אמרינן מיתפח תפח כתב מי שלא עמד במים שלשה ימים אחר מותו דהיינו משעה שלישית שטבע וכו' ע"ש, וא"כ לפי הנראה לא עמד הנער שם זמן גדול כזה מדלא הזכיר כן בדבריו:

ובדבר הבגדים כיון שיש למעלתו ספק שמא היה כוונתו שהכיר ע"י הצבע חוורי וסומקי וזה פשיטא דלאו כלום הוא ועיין בקו"ע אות ש"ד. אמנם הטעניסטרל הכירו כל בני העיר וכן הכתבים הכירו כתב ידו וחתימת ידו ולכאורה זה עדיף מכיס וארנקי דמהי תיתי ישאיל לאחר רושם מזכרת חובותיו וגם הוא דבר שאין בו צורך לשום אחר רק לו והיה לנו לומר דבזה לכ"ע לא חיישינן לשאלה: ואמנם אני אומר בזה דבר חדש דהא ודאי שכל הפלפול ביבמות וב"מ הוא אם חיישינן לשאלה אבל לאבידה לא חיישינן ואף דכתב הח"מ בס"ק מ"ב דלאו דוקא לשאלה דהה"ד למכירה או לאבידה ע"ש ומ"מ לאבידה מדעת לא חיישינן לאחזוקי בשוטה שמאבד את שלו וגם אפי' לאבידה שלא מדעת דחייש הח"מ היינו למאן דחייש לשאלה אבל מאן דלא חייש לשאלה פשיטא דגם לאבידה לא חייש. ואמנם כ"ז שייך בסתם מת או בנהרג אבל בנטבע במים הנה אלו עושים כל מה שבכחם להציל עצמם ולשוט אולי יגיעו למקום שיוכלו לעלות וכאשר הבגדים מכבידים עליהם מסתברא שבכל מה שאפשר להם להשליך מעליהם בגדים ופשיטא כל מה שבכיס של הבגדים שזה נקל להשליך ודאי שמשליכים וא"כ אפילו למאן דלא חייש לשאלה אבל להשלכה מדעת ומרצון במקום שיש לו בזה תועלת להציל נפשו ודאי חיישינן ובזה לא מהני כלים דלא מושלי אינשי דכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. וראה דבר זה חדש הוא וכמה תשובת קדמונים שדברו בנטבעים בהכרת בגדים ושום אחד לא הרגיש בדבר זה: ובני האלוף התורני מוהר"ר ישראל השיב לי שביותר יש לחוש לדבר זה בספינה שטבעה בים שבראות האיש אשר בספינה שאבדה תקות הצלת הספינה פושט בגדיו בעודו בספינה כדי שאם יפול לים יוכל לשוט בקל ואם אמנם כאשר הוכרו כל בגדיו חששא זו היא חששא רחוקה שאף אם השליך כל בגדיו למים הנה בלי ספק נתפזרו הנה והנה על פני המים ואיך יבואו כלם יחד ליד איש אחד ופשיטא בנפל האדם למים בלא ספינה קשה הדבר מאד שיהיה יכול תחת המים לפשוט בגדיו התחתונים הדבוקים בגופו שצריך לזה התעסקות בשתי ידים כאחד ואין לו פנאי לזה כי צריך לשוטט בידיו אבל עכ"פ לבוש העליון ופשיטא מטלטלים שבכיס של הבגד נקל להשליכם כרגע:

ועל הרושם שעל הכתונת קשה לסמוך כי הרושם הוא ר"ת ושמו פייש ורשום פ' ומי יודע אם פ' זו הוא סימן פייש אולי פתחיה או פלטיאל פנחס פרץ וכדומה הרבה אפי' רשום ר"ת גם שם אשתו ג"כ יש חשש זה ואפילו למאן דלא חייש לשני יוסף בן שמעון היינו שם גמור אבל ר"ת שהאות אפשר לפתרו על שמות הרבה ודאי חיישינן אם לא שהאשה מכרת בט"ע שהאותיות הם מלאכת ידה ואז הוא בודאי שלו אבל אכתי יש

חשש לשאלה והשלכה. והסימנים שבגופו הקרחה שבראשו זה שכיח מאד בהרבה בני אדם. והצפורן הנשחת כיון שכוונו האצבע שהוא סמוך לאגודל וגם ביד שמאלי אולי מיקרי סימן ועיין בב"ש ס"ק ע"ד ומ"מ נראה דאין זה מיקרי צמצום מקום לגמרי ועיין בב"ש ס"ק ע"א ועכ"פ סימן אמצעי מיקרי בפרט בצירוף הקרחה שבראשו והשבר שבמתניו. ובעיקר היתר האשה אם יש למעלתו שם בעירו או במקום סמוך חיבורי נ"ב דומה אני שמעט מאורעות יזדמנו בעסק עגונה שלא ימצא פתרונם בחיבורי ההוא. ואמנם באשה זאת למעשה כבר ביארתי בחיבורי שאם נפל למשאל"ס אף שלא שהה הרואה עד כדי שתצא נפשו אבל עכ"פ ראה שכבר הוא לגמרי תחת המים ונעלם כל גופו תחת המים זמן מה אף שעדיין דינה שאפי' נשאת תצא כיון שלא שהה כדי שתצא נפשו מ"מ אינה שוב בחזקת איסור כי כבר איתרע החזקה והרי הוא ספק חי ספק מת וכיון שהוא ספק דאורייתא לכך אפי' נשאת תצא אבל כיון שאין כאן חזקת איסור סומכים על הכרת הבגדים ולא חיישינן לא לשאלה ולא למכירה כי אמרינן חזקה מה שנמצא אצל אדם הוא שלו וגם אמרינן חזקת מרא קמא ולא מכרן ולא השאילן. וא"כ כיון שעכ"פ יש הכרת הטעניסטרל ובפרט בצירוף סימנים שבגופו והנער עכ"פ ראה ששהה תחת המים איזה זמן והשגיח היטב בכל שפתי הנהר אשה זו מותרת להנשא. וכיון שעיקר סמיכות ההיתר על הנער שראה הטביעה הוא יחידי לכן צריכה ב"ד של שלשה שיתירו אותה להנשא ויצרף מעלתו עוד שנים עמו ויתירה. כ"ד הטרוד מאד:

תשובה סב

תשובה

מבן המחבר שפעת שלום לכבוד א"נ ידידי וחביבי הרב המאה"ג המפורסם החריף ובקי כ"ש מוה' ליזר נר"ו אבדק"ק ליבנא וגליל קוירשם יע"א:

אמרותיו הנעימים הגיעני. וע"ד אשר עמד על דברי אאמ"ו זצ"ל בנ"ב (קמא) וז"ל מעלתו אימא מלתא דתמיה לי טובא בספר נ"ב (קמא) חלק אהע"ז ובתק"ע סי' ל"ט כתב דדי בט"ע כל דהו ותמיה לי איך השליך אחרי גוו כל הפוסקים דלא כתוס' והמחבר בש"ע יו"ד סי' ס"ג העתיק לשון הרמב"ם באיסור העלמת עין דבשר דבעינן דוקא ט"ע גמור עיין פ"ח שם כ"ש באיסור א"א דחמיר. עוד זאת דס"ל בט"ע כל דהו קטלינן ליה וזו אין אוזן שומעת ושפטו והצילו כתיב ומה חסר לו לומר דר' יצחק הוכיח דבסימן מובהק לא קטלינן ובט"ע גמור קטלינן וממילא ט"ע עדיף. אמנם ראיתי בתשובה אחרת סי' נ"א דף מ"ה ע"ב דדעתו נוטה דסימן מובהק הוי כמו ט"ע להריגת רוצח וכל אברי מירתתין לומר חלילה על רשכב"ה רבינו הגדול נ"ע שנעלם ממנו רמב"ם פי"ב מהל' סנהדרין ומתני'

דהיו בודקין דף מ' בסנהדרין מכירין אתם אותו והיינו בט"ע כמ"ש רש"י בסוגיא דחולין ב' פעמים דט"ע היינו שמכירו ולדעתי ר' יצחק עצמו הוכיח ממתני' דסנהדרין דאלת"ה מנ"ל. ונא יעיין היטב וזכות אבותיו מסייעתו וצדקתו עומדת לעד, עכ"ד כבוד מעלתו:
ראשון נאמר סמיות עין אני רואה כאן והיכן ראה מעלתו שאאמ"ו הגאון ז"ל החליט הדין דדי בט"ע כל דהו הלא ראה שם בתשובה שהביא דברי פוסקים האחרונים באה"ע סי' י"ז הח"מ בס"ק מ"ה והב"ש בס"ק ע"ו דצריך ט"ע גמור. אך השיב להשואל שאין פשוט כ"כ דצריך ט"ע גמור שיש לפקפק בו והתוס' והר"ן במס' חולין ס"ל דדי בט"ע כל דהו וע"ז מסיק שם אאמ"ו הגאון ז"ל דגם מהח"מ והב"ש הנ"ל אין הכרע דס"ל דבעינן ט"ע גמור יעו"ש בנ"ב. ודעתו להיות סניף להתיר וכדאי הם רבותינו בעלי התוס' לצרף דעתם היכא שיש עוד אומדנות להתיר והיינו כמעשה שהיה שם שהעד הזכיר גם סימנים אף שאין לסמוך על סימנים האלה מ"מ בהצטרף יחד דעת התוס' בט"ע כל דהו מהני עם סימנים אף שהם גרועים. וכדומה לזה מצינו בש"ע אהע"ז סי' י"ז סעיף כ"ה דמביא המחבר דעת ר"ת דמעידין על גוף שלם אף שאין שם פרצוף וכתב המחבר וחלקו עליו האחרונים וכתבו הח"מ והב"ש דמדלא סתם בהדיא דלא כר"ת משמע דלא נדחו דבריו לגמרי ומצרפים דעתו לשאר אומדנות ע"ש. וא"כ למה זה לא נצרף דעת התוס' בט"ע כל דהו לשאר אומדנות אף שהמחבר החמיר בבשר שנתעלם מן העין דצריך ט"ע גמור:
והנה כ"ז אני כותב לשיטת מעלתו אשר אחז כדברי הפ"ח ביו"ד שפשוט בעיניו שהמחבר בש"ע לא ס"ל כדעת התוס' הנ"ל דסגי בט"ע כ"ד. אבל אחר העיון קצת אני אומר מה שפשוט ליה להפ"ח קשיא לי טובא ולדעתי מוכח דגם המחבר ס"ל כדעת התוס' דט"ע כל דהו סגי דהא באהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד כתב המחבר מצאוהו הרוג אם פדחתו וחוטמו ופ"פ קיימים והכירוהו בהם שהוא פלוני מעידין עליו. ולשיטת הפ"ח קשה אמאי לא התנה המחבר גם כאן כמו שהתנה גבי בשר שנתעלם מן העין לכתוב והוא שמכירו ודאי שהוא זה. ובודאי אין סברא לומר דהמחבר סמך עצמו בש"ע אהע"ז על מה שפסק בש"ע יו"ד דצריך ט"ע גמור דעיקר דין ט"ע הוא כאן בש"ע אהע"ז ובפרט מפני חומר איסור א"א לא היה לו לסתום ולסמוך על מ"ש במקום אחר בש"ע יו"ד והיה לו לפרש דבעדות אשה צריך ט"ע גמור ולא סגי בט"ע כל דהו:
ועוד קשה דהרמב"ם בפ"ח מהל' מאכלות אסורות כתב ג"כ כלשון המחבר והוא מכירו ודאי שהוא זה ובפ' י"ג מהל' גירושין כתב סתם והכירוהו שהוא פלוני ומעידין עליו ולמה לא כתב והם מכירים ודאי שהוא זה, ועל הרמב"ם לא שייך לומר שסמך עצמו על הלכות מ"א דהא הלכות גירושין הוא קודם להלכות מאכלות אסורות לפי סדר ספרו

יד החזקה והיה לו לפרש בהל' גירושין שצריכים להכירו בודאי שהוא זה ואין זה דרכו לסתום במקום שהוא עיקר הדין ובפרט שנוגע לאיסור אשת איש ולסמוך על המאוחר מה שיכתוב בהלכות מאכלות אסורות:

ומזה נראה לי להוכיח דלא כפירוש הפ"ח אלא דהרמב"ם וגם המחבר ס"ל כדעת התוס' דסגי בט"ע כ"ד ומ"ש בש"ע יו"ד גבי בשר שנתעלם מן העין והוא מכירו ודאי שהוא זה לא קאי על ט"ע של עכשיו אלא כוונתו דמתחלה צריך שהוא מכירו ודאי דאם מתחלה לא היה מכירו בודאי איזה ט"ע יועיל לו לבחון שזה היא חתיכה זו שהניח דשכיח הרבה שכמה חתיכות בשר דומים זל"ז בהשקפה ראשונה ולכך כתב שמכירו ודאי דהיינו מתחלה היה מכיר חתיכה זו בטוב ותמונתה היא לנוכח עיניו בכח המדמה ולכך סגי בהכרה של עתה בט"ע וכעין זה כתב אמ"ו הגאון ז"ל שם לענין כלים שלא שבעתן העין וכן כתב פ"ח:

ולפ"ז נדחין דברי הפ"ח וליכא הוכחה כלל שהרמב"ם והמחבר חולקים על התוס' אלא יש לומר דלכ"ע סגי בט"ע כל דהו. ומה שכתב הרמב"ם והמחבר והוא שמכירו בודאי שהוא זה היינו ששבעתן העין מתחלה בחתיכה זו ונטבע בכח הדמיון התמונה מחתיכה זו בחוש הראות כדי שיוכל לסמוך עתה על הט"ע כ"ד שודאי הוא זה, וכן מפורש בר"ן שם במס' חולין אחר שהביא דברי התוס' דסגי בט"ע כל דהו כתב וז"ל וכתב הרשב"א ז"ל וכי מהני ט"ע דוקא בחתיכה ששבעתה העין וכו' שסבר להיות מכיר ואינו מכיר וכו' ע"ש. ואח"כ ראיתי בחידושי הרשב"א למס' חולין מפורש יותר וז"ל ומיהו נראה מי שבא להתיר איסורין בט"ע וכו' ולפיכך אם לא ראה תחלה היטב ודקדק בראייתו שמא סבר שזה הוא ואיננו אלא אחר וכאמרינן במס' ב"מ ר"ש אומר כל כלי אנפוריא וכו' אלמא אפילו צורבא מרבנן דדייק כי לא שבעתן העין לא סמכינן אט"ע ולאו משום דמשקר אלא דסבר להכיר ואינו מכיר כ"ש בשאר בני אדם וכ"ש בפקיע תכלת או חתיכת בשר שאין ט"ע יפה בהן כמו בכלי עכ"ל הרשב"א שם. וא"כ זה הוא כוונת הרמב"ם והמחבר בש"ע יו"ד שמכירו ודאי שזה הוא היינו שראה החתיכה תחלה היטב, ועיין בים של שלמה בפ' גיד הנשה סי' כ"ו ע"ש היטב:

וכל זה הוא בחתיכת בשר. אבל בצורת אדם לא צריך המחבר לכתוב כן דבלא"ה מי שמכיר את האדם צורת פניו ענתה בו ותמונתו יביט בכח המדמה בציור המחשבה כמו שיבואר לקמן ועיין בב"ש סימן י"ז ס"ק ס"ח שכתב דט"ע בגוף אדם עדיף טפי מט"ע של גט לשיטת הרמב"ם דפסק דגבי גט לא מהני ט"ע אם לא מצאו בכלי שהניחו בו עיין בב"ש סי' קל"ב ס"ק ט"ו:

ועפ"ז נראה לי ליישב דעת הרמב"ם הנ"ל שפסק בפ"ג מהל' גירושין הל' ט' דאם אבד הגט במקום שהשיירות מצוייות דצריך תרתי שמצאו בכלי שהניחו בו וגם ט"ע בגוף הגט ומפרש מה שתני במתניתין במס' גיטין דף כ"ז ע"א מצאו בחפיסה או בדלוסקמא אם מכירו כשר דחדא קתני שמצא בתוך הדלוסקמא שהניחו בו וגם מכיר גוף הגט והיינו כפירש"י הנדפס בהרי"ף ודלא כפירש"י בש"ס עיין בב"י אהע"ז סימן קל"ב. והנה הרב המגיד שם מקשה על הרמב"ם למה לא כתב הרמב"ם דלצורבא מרבנן מהדרינן בט"ע, ובלח"מ רצה ליישב דעת הרמב"ם דבמס' גיטין שם דרבב"ח אירכס ליה גיטא בי מדרשא אמר אי סימנא אית ליה בגוה אי ט"ע אית ליה בגוה והאדרוהו ולא ידענא אי משום סימנא אהדרוהו וסבר סימנין דאורייתא או משום ט"ע ודוקא צורבא מרבנן אבל אינש דעלמא לא. הרי דמסופק אי משום סימנא או משום ט"ע מהדרינן ופסק הרמב"ם לחומרא ע"ש בלח"מ. ולדעתי קושית הה"מ הוא משום דס"ל דבזה דמהני ט"ע גבי צורבא מרבנן ליכא ספק כלל דהא מפורש בכמה דוכתי ובפרט במס' חולין דסמכינן אט"ע ומסקינן שם דט"ע עדיף מסימנים רק דלא מהדרינן לעם הארץ בט"ע הוא משום דלא מהימן ע"ש בגיטין בתוס' ד"ה ודוקא. ולפ"ז ע"כ מה דקאמר שם ולא ידעינן אי משום סימנא אהדרוהו היינו בדרך א"כ אף שלא ה"ל ט"ע אפ"ה הוי סמכי אסימנין לחוד דקסברי סימנין דאורייתא א"ד דלא משום סימנין אהדרוהו וקסברי סימנין דרבנן ואהדרוהו רק משום ט"ע. ולפ"ז שפיר הקשה הה"מ על הרמב"ם דלמה לא הביא דלצורבא מרבנן אפי' מצא שלא בכלי ויש לו ט"ע כשר:

אמנם לפ"מ שביארתי לעיל שאין הט"ע של כל הדברים שוה יש ליישב דעת הרמב"ם היטב. ומתחלה נדקדק בדברי הרמב"ם שם שכתב או שמצא בכלי שהניחו בו ויש לו ט"ע בארכו ורחבו של הגט שהיה כרוך הרי הוא בחזקתו ותתגרש בו. ולכאורה צריך ביאור למה האריך בלישנא לפרש שט"ע הוא בארכו ורחבו הלא אין דרך רבינו הגדול לכתוב דבר בלי כוונה והיה די אם היה כותב סתם ויש לו ט"ע בהגט, ועוד למה נקט דוקא שהט"ע היה בארכו ורחבו ולא נקט ט"ע בכתב ובחתימת העדים כמו שפירש"י במס' ב"מ דף י"ט ע"א בד"ה ואי ט"ע מכירו אני בכתב יד הסופר ועדים ומדת ארכו ורחבו עכ"ל ע"ש, ולמה זה השמיט הרמב"ם ט"ע של הכתב. ולפיכך נלע"ד דהיה קשה לרבינו הגדול דלמאי צריך במתניתין תרתי שמצא בכלי שהניח בו וגם שמכיר הגט הלא ט"ע לחוד מהני בכל איסורין. וליכא למיחוש שמא הוא משקר הלא הבעל אינו חשוד לקלקלה משום פשיטי דספרא כמו שכתבו התוס' במס' גיטין ד"ה מעולם ע"ש היטב. וגם היה קשה להרמב"ם קושית התוס' דכשהעדים אומרים מעולם לא חתמנו אלא על גט

אחד של יוסף ב"ש הבעל נאמן לומר שהוא אותו יוסף וכשאין העדים אומרים כן למה לא יהיה נאמן לומר שהוא שלו ומכירו בט"ע. ולכך סובר הרמב"ם דודאי ט"ע של הכתב וסידור האותיות הוא ט"ע גמור רק שלא סמכינן על ט"ע של הכתב הואיל וחיישינן דשמא אותו הסופר ואותן העדים כתבו וחתמו עוד גט ליוסף ב"ש אחר ולכך אין לסמוך על הכרת הבעל בט"ע של הכתב ואף דלא חשדינן למשקר מ"מ אין זה ט"ע כלל דכתב יד של אדם אחד תמונת האותיות וסדורם הוא שוה ואם אדם אחד כותב בקולמוס אחד כמה גיטין הכתב הוא שוה ואין להבחין ביניהם בט"ע ורוב קיום ב"ד בשטרות הוא ע"י כתב ידם היוצא ממקום אחר שמדמין צורת האותיות וסדורן זל"ז. אבל כשהעדים וסופר אומרים שלא חתמו וכתבו אלא גט אחד של יוסף ב"ש שפיר נאמן הבעל לומר שהוא אותו יוסף:

ולפ"ז מה שתני במתניתין ומכירו מיירי שמכירו בט"ע של ארכו ורחבו ושהיה כרוך דבזה אף שהעדים והסופר כתבו וחתמו כמה גיטין מ"מ לא מתרמי שיהיה אורך ורוחב הגיטין וכריכתן שוים. דבשלמא הכתב תליא בהרגל ואדם כותב תמיד תמונת האותיות וסדורם כפי מה שהוא מורגל וכמה כתבים שכותב אדם אחד הם שוים ולא שייך ביה ט"ע משא"כ האורך ורוחב הוא במקרה בלתי כוונה והמקרה לא יתמיד שיהיו שני גיטין שוים באורך ורוחב בזה שייך ט"ע. אמנם אעפ"כ ט"ע של אורך ורוחב הוא ט"ע גרוע מאד והוי כמו כלים שלא שבעתן העין הואיל ומתחלה לא שם על לבו לצמצם ערך ארכו ורחבו וא"כ סבר הוא להכיר ואינו מכיר דאטו במחוגה יתראהו מתחלה לכוין מדת אורך ורוחב בצמצום ולכך לא נקט הרמב"ם אלא ט"ע של אורך ורוחב דלפמ"ש לא שייך בגט ט"ע אחר כ"א באורך ורוחב אבל בתמונת האותיות ועדים ליכא ט"ע כלל לומר שזה הגט הוא שלו כיון דחיישינן דאותו הסופר ואותן העדים כתבו וחתמו כמה גיטין ותמונת הכתב שוה בכלם וכיון דליכא אלא ט"ע של אורך ורוחב הוי כמו ט"ע בכלים שלא שבעתן העין ולא סמכינן עליו אם לא בצירוף שמצא בכלי שהניח בו הגט דבכלים שלא שבעתן העין אפילו בצורבא מרבנן דדייק לא סמכינן אט"ע כמש"ל בשם הרשב"א גבי בשר שנתעלם מן העין ומיושב תמיהת הה"מ ודוק:

ועפ"ז אמרתי נמי ליישב דברי ר"ת הובא בתוס' מס' יבמות דף ק"ך ע"א בד"ה אין מעידין שדברי התוס' הם קשי הבנה וכבר עמד עליהם בספר מהר"י בן לב בחלק ראשון בחדושי דינים דף ס"ט ע"ג ומביא שם בנו מהר"ד פירוש דחוק בדברי התוס'. אמנם אאמ"ו הגאון ז"ל בנ"ב מהדורא קמא בחלק אה"ע סי' נ"א דף מ"ה ע"א ד"ה תו תנינא עמד על דברי התו' ומפרש דברי התוס' כך א"מ אלא על פ"פ וכו' ואין מעידין אלא עד ג' ימים פירוש

דמשם ואילך משתנה, ואומר ר"ת דהיינו דוקא כשאין שם אלא הפרצוף אבל אם כל גופו שלם אפילו אין כאן פדחת וחוטם ניכר הוא היטב ע"י סימני הגוף ופירש כוונתו שמכיר בט"ע הפרצוף אלא דלית ביה ממש בט"ע של הפרצוף אם אין כאן פדחת וחוטם אבל בצירוף סימני הגוף מהני הט"ע של שאר הפנים ומה שתני במתניתין אע"פ שיש סימנים בגופו היינו דסימנים לחוד לא מהני אבל בצירוף ט"ע של הפנים אף שחסר פדחת וחוטם מהני. ואח"כ כתבו התוס' ועוד דשמא דוקא בסימנין קאמר הכי אבל ע"י ט"ע ניכר היטב ע"י סימני הגוף כיון שיש כל גופו אפילו אחר כמה ימים (ודברים אלו אין להם שחר), ואאמ"ו הגאון ז"ל מפרש שם כוונת התוס' לומר דאפי' אין פרצוף פניו ניכר כלל שמא יש מקום להתיר ע"י ט"ע של סימני הגוף דמה דאמר במתניתין שאין מעידין על הסימנים היינו שאינו מכיר את הסימן אלא שיודע שפלוני היה לו רושם והשתנות בגוף זה אינו מהני אבל אם יש לו ט"ע בסימני גופו מהני, ע"ש בדברי אאמ"ו ז"ל ודפח"ח:

ולכאורה קשה לפירושו למה יגרע הט"ע שבגוף מט"ע של הפרצוף פנים ואם אנו סומכין על ט"ע של הפנים למה לא נסמוך גם על ט"ע של הגוף. אבל לפמש"ל דאין ט"ע של כל הדברים שוים והנה הפ"פ של אדם בזה בודאי יש לסמוך על הט"ע דהואיל ופני האדם הוא מורכב מכמה אברים והוא משותף מהמצח ועינים וגבות העינים ולחיים ושפתים וסנטר ועל שם זה נקרא פני האדם בלשון רבים פנים הואיל והוא מורכב מכמה חלקים וא"כ בצורת האדם בקל יכול לבחון בט"ע בחלקי הפנים שהם נצמדים יחד ומתאימים זא"ז ויתואר הט"ע בלתי סימן שע"י קישור החלקים מהפנים נתהוו קמטים ובליטות וגומות ושטחיים ובזה יש ט"ע טוב ואין פני אדם דומה לחבירו ואין צייר כאלהינו שטבע כל אדם במטבע של אדם הראשון ואפ"ה אין אחד דומה לחבירו ובקל יכולה עין הרואה לבחון בין צורה לצורה. משא"כ בגוף האדם שאין בו הרכבות דברים וכל אבר ואבר מהגוף הוא עומד בפני עצמו בפשוטיו ואין בו תמונות שונות כדי שיהיה בכדי ט"ע לסמוך עליו לומר שהוא בודאי גוף של פלוני ואין בו בחינה כל כך וחיישינן שסבר בו להכיר ואינו מכיר כמש"ל בשם הר"ן והרשב"א במס' חולין גבי בשר ולכך לא סמכינן להתיר א"א על ט"ע הגוף. אמנם אם יש גם להגוף סימנים ס"ל לר"ת שט"ע של הסימנים המה ראוים לסמוך עליהם לאמר עליו כי הוא זה כי הסימנים שיש בגופו של זה גורמים להיות לו ט"ע טוב להכיר שהוא גוף פלוני ע"י חיבור הגוף עם הסימנים שעליו בט"ע. ועפ"ז עולה פירוש אאמ"ו ז"ל כהוגן בפירוש כוונת התוס' בדברי ר"ת ודוק:

הראיתי לדעת כי אין לדמות ט"ע זה לזה ויש דברים אשר בקל בהשקפה ראשונה תופס העין התמונה והצורה נצמד וחקוק על לוח לב המכיר וסגי בט"ע כל דהו. ויש דברים אשר יש בו מקום לטעות בט"ע צריך בזה שקידה רבה כדי לשפוט ע"י ט"ע. ומעתה יש להשוות דברי הפוסקים בדין ט"ע ודברי הפר"ח נדחים שאין הכרע שהמחבר בש"ע יו"ד בסימן ס"ג חולק על דברי התוס' בחולין בט"ע כ"ד ויותר נכון להשוות דעת הראשונים מלעשות פלוגתא בין הפוסקים, וממילא נסתלק תמיהת מעלתו על דברי אאמ"ו זצ"ל בתק"ע סי' ל"ט דשם מדבר בט"ע פני האדם בזה שפיר יש לומר דלכ"ע סגי בט"ע כל דהו כנ"ל:

וע"ד אשר תמה כבוד מעלתו במה שאאמ"ו הגאון ז"ל שם בסי' נ"א רצה לומר דבס"מ ביותר קטלינן וכתב מעלתו שנעלם ממנו דברי הרמב"ם בפי"ב מהל' סנהדרין הלכה א'. ואני לא ידעתי הפלאה זו מה היא. והיכן ראה מעלתו מפורש בדברי הרמב"ם או במשנה דבפ' היו בודקין דמה דשואלים להעדים מכירין אתם אותו שהאי הכרה הוא דוקא בט"ע הלא על זה גופיה אנו דנין אם לא ההכרה על ידי ס"מ ביותר ג"כ הוא בכלל ההכרה שאם אמרו העדים מכירים אנו אותו ע"י ס"מ ביותר שזה הוא פלוני הרוצח ואאמ"ו ז"ל רוצה להוכיח מדברי הרמב"ם שלא הביא כלל הך דר' יצחק דלא קטלינן ע"י סימנין מכלל דס"מ ביותר ג"כ מיחשב הכרה. ומה שהביא מעלתו דברי רש"י במס' חולין אין לו ענין כלל לזה, דרש"י כתב ומפרש מה הוא ט"ע בלא סימן היינו הכרה כמו שמכיר אדם את חבירו. אבל להיפך אין לשפוט שההכרה הוא דוקא בט"ע ולא ס"מ ביותר ואם אנו סומכין על ס"מ ביותר אז הוא גם ס"מ ביותר בכלל הכרה ושואלים את העדים הכרתם אותו היינו או ע"י ט"ע או ע"י ס"מ ביותר לאפוקי אם הם אומרים שמכירים אותו ע"י סימן שאינו מובהק ביותר או שאומרים שאינן מכירין אותו רק ששמעו מפי אחרים שזה שראו אותו שקטל נפשא הוא אותו פלוני שאין זה הכרה. ותו מפני הטרדה אקצר.

דברי ידידו,

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהרר"י זצ"ל

תשובה סג

תשובה

שלום על דייני ישראל, המה כבוד האלופים התורניים מופלגי התורה בי דינא דק"ק טריטש:

מכתבם הגיעני. ומה ששאלתם ע"ד העגונה אשת איצק וועלקין הדבר פשוט שהיא מותרת להנשא כיון שהעיד עד שהיה מכירו בשמו ושם אביו ושם עירו שהיה אתו יחדיו בחודש ניסן אשתקד בעש"ק אצל נכרי בורסקי וקנה שם עורות וראהו מלובש בבגדים

עם קרע בבגדו וגם מסובב בבגד שחור כדרך לבוש האבלים שהיה מתאבל על אביו ומשם פנה איצק הנ"ל לדרכו ואחר שעות שתים בא נכרי אחד ואמר שראה יהודי אחד מוטל לארץ בדרך והלך העד ומצאו נופל שם באותו דרך שהלך כמר איצק והיה שלם בכל גופו והכירו בט"ע שזהו כמר איצק הנזכר והיה העד סבר שעדיין יש בו קצת לוח חיים ופתח את בגדיו והתחיל למשמש בו אולי יוכל להקיצו ולהשיב רוחו ומצא גופו חם עדיין ואמנם לא היה אפשר להקיצו כי כבר מת והכיר כל בגדיו הכל בט"ע. וא"כ מה ספק יש בכאן ואפי' הרשב"א שמחמיר בספק שלשה ימים מודה בזה כיון שגופו היה עדיין חם ולא נתקרר ודאי שזה זמן מועט שיצאה נשמתו. וגם בלא"ה ג"כ אין כאן שום ספק שכיון ששתי שעות קודם ראה העד הזה את איצק וועלקין מלובש בבגדים הללו ואח"כ מצא מת מושכב ע"פ השדה בבגדים הללו אפי' אם ניחוש לשאלה עכ"פ אין משאילין למת כי אם תכריכי המת אבל בגדי אדם חי אין משאילין כי אם לאדם חי וא"כ אם נימא שזה הנמצא הוא איש אחר ששאל מאיצק את בגדיו עכ"פ זה הנמצא היה חי זה שתי שעות ואיך נשתנה פניו להיות נדמה לפנים של איצק אלא ודאי שזה הנמצא הוא איצק בעצמו. ולהיות הדבר פשוט מאד לכן האריכות ללא צורך, דברי הד"ש:

תשובה סד

ב"ה פראג ה' ו' חשון תקמט"ל:

תשובה

ה' עמך גבור החיל, קרני ראם קרניו ינגח צפונה ונגבה כאיל, דברי הש"ס והפוסקים אצלו כלולים בכיילא רבא כייל. הוא ניהו כבוד אהובי חתני ידידי וחביבי כנפשי, גאון הדור והדרו, המאה"ג בהלו נרו, בתורה ובמעשים הוא יחיד בדורו. הרב המובהק המפורסם בכל הגולה נ"י פ"ה ע"ה בק"ש מוהר"ר יוסף נר"ו:

מכתבך קבלתי והעתק מדברי תשובתך הראשונה ושורש הדבר שאיש אחד משוגע ושמו נתן והוא היה בק"ק ווישגראד מיום שבת כ"ה מנחם תקמו"ל עד יום ג' כ"ח מנחם ומיום ג' שוב לא נראה שם ועד אחד העיד שנתן הנ"ל אמר לו שרצונו לילך לק"ק גומבין ששם אשתו משרתת. וביום ב' ד' אלול תקמ"ו הובא לק"ק פלאצק מת אחד שאמרו נכרים שמצאוהו בכפר וויקאווע שהוא פרסא אחת רחוק מפלאצק ולא נודע אם נמצא במים או על שפת המים והמלבושים היו משונים ונראים שהמלובש בהם הוא מן המשתגעים ותורף הגב"ע שהוגבה הוא שאשתו לא ידעה בו שום סימן רק שהיה בעל שבר וזה המת הנמצא היה כן לו ואח"כ בא אבי האשה ואמר שהיה לחתנו גומא בראשו ואמר לו חתנו שזה היה לו בראשו מחמת הכאה שנחבל בבחרותו ונתרפא ונשאר גומא באותו

מקום וכמה פעמים הראה לו חתנו הגומא שבראשו למעלה נגד המוח וכן היה הדבר שנמצא גומא בראשו של זה המת. עוד הגיד אבי האשה שאחות חתנו הגידה לו שהיה לאחיה נתן שומא אחת אצל החזה ואינה יודעת באיזה צד ובאיזה מקום וגם הגידה שהיה לאחיה עוד שומא אחת אצל הטבור:

שוב העיד כמר אייזק רופא שהוא היה אחד מן המתעסקים בקבורת המת הנ"ל והעיד בת"ע ואמר איך האב דער קאנט בט"ע אונד איך זאג ענק בודאי קלאהר עש איז ער גווועזין בצורת פניו וגופו וגם איך האב איהם דער קאנט איין גוטן סימן דיא גרוב על המוח בראשו דען איך האב איהם זעלברט גהיילט דען וואונד וואש ער הט גהאט בראשו אזו האב דער קאנט דיא גרוב איז גבליבן תיכף נאך דען אויס הייליען. שוב בא כמר חיים והעיד בת"ע איך האב אן איהם סימנים ער האט איין גרוב על המוח וכו' וגם ער הט איין ווארציל אויף דער לינקע זייט אצל החזה איך גדענק ניט באיזה צד של החזה דיא ווארציל איז גווועזין עכ"ל העד חיים, וכן היה הדבר שהיה להמת בצד החזה של צד שמאל שומא אחת ואמנם אצל הטבור לא נמצא להמת שומא. זהו תורף הגב"ע:

והנה אהובי חתני הרבית לפלפל בדין צמצום מקום הרושם באיזה אופן יוחשב מובהק והבאת דברי מהר"ם לובלין ודברי הרד"ך שהביא הב"י ועוד הבאת תשובות האחרונים בזה: דע אהובי חתני ידידי שכל דבריהם בזה הם סברות עצמם כי מדברי הגמר' לא למדנו אלא שנקב בצד אות פלוני מיחשב סימן מובהק מן התורה אפי' אם נימא סימנין דרבנן וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. והעיטור כתב דוקא בצד אות פלוני אבל בצד תיבה פלוני לא מיחשב מובהק ויותר מזה לא מצינו בדברי הראשונים וכל דברי התשובות בזה הם סברות עצמם איזה מיחשב צמצום דומה לאות פלוני אבל אין להם בזה ראיה רק למראה עיניהם ישפטו וא"כ האריכות להביא דבריהם היא יגיעה על מגן כי אף אנו יש לנו לומר בזה לפי ראות עינינו. אבל הנראה בכאן בנדון שלפנינו כיון שהרופא עצמו שריפאו בעת שהיה לו מכת פצע במוחו הוא עצמו שהכיר אחר המיתה הגומא שהיתה בו משעת רפואתו ומסתמא לא יום אחד ולא יומים נתעסק ברפואתו כי אם ימים רבים ובודאי היה יודע מקום הגומא במכוון וכיון שהוא העיד שהיא היא אותה הגומא ודאי ראה בט"ע שהגומא היא במקום ההוא שהיתה בהאיש נתן והרי זה צמצום מקום וגם יש לדקדק כן מלשונו של העד שאמר וגם איך האב איהם דער קאנט איין גוטין סימן די גרוב על המוח בראשו ובאמרו איין גוטן סימן ולא אמר סתם סימן מכלל שהחזיק הסימן הזה לסימן גמור יותר מסימן אחר והיינו שלפי שהוא עצמו נתעסק ברפואתו ואז לעשה הגומא הכיר עתה בט"ע שהיא היא אותה הגומא ממש וכמו שסיים

בדבריו אזו הב דער קענט דיא גרוב איז גבליבן וכו' והיינו שהכיר שאותו הגרוב עצמו היא היא שנשארה אז ועיין בחיבורי נ"ב (קמא) סי' נ"א והוא בדף מ"ד ע"ג בד"ה ונלע"ד וכו' שביארתי שם שגם בסימנין יש ט"ע בהסימן ואמנם נסתפקתי אז שאולי גם ט"ע של הסימן משתנה אחר ג' ימים ויע"ש בחיבורי ועכ"פ הט"ע של צמצום מקום הסימן אינו משתנה ממקומו ולכן על גוף ההיתר מחמת הסימנים הייתי מסכים עמך ובפרט שיש כאן גם סימן של הווארציל סמוך לחזה בצד שמאל:

וגם הלא הכירו הרופא גם בט"ע של הצורה ואמר שברור לו בודאי שהוא נתן וכבר ביארתי בנ"ב בכמה מקומות שאם יש סימנין אמצעים ויש גם ט"ע אלא שאנו מסופקים אולי הוא אחר ג' ימים גם הרשב"א מודה שהיא מותרת ועיין בנ"ב סי' כ"ט דף י"ט ע"ג ד"ה ועכשיו וכו' ובסימן ל"א ל"ב ועוד בכמה מקומות. ואמנם חזינא בעובדא דא שנסתפקו אם הנכרי מצא המת במים והא ודאי שעכ"פ כמה שעות אישתהי קודם שהביאו הנכרי להעיר מהלך פרסה וקודם שבא העד לראותו אם נמצא במים שוב אין הכרתו בט"ע נחשב להכרה ואף שהוא רק ספק אם נמצא במים או ביבשה אכתי איכא ס"ס להחמיר ספק שמא נמצא במים ואת"ל ביבשה שמא כבר הוא אחר ג' ימים למיתתו. מ"מ נראה להקל שהרי לר"ת היכא שכל גופו שלם מעידין ע"י ט"ע אפילו אחר ג' ימים והרי הרופא העיד שהכירו בצורת פניו וגופו. וגם הרי הריב"ש בסי' שע"ז וסי' ש"פ מביא סברא דהא דאמרו דבעינן במים חזוהו בשעתיה היינו אם הוא עכ"פ אחר ג' ימים למיתתו ואף שסברא זו נדחית לחלוטין כמו שהביא הריב"ש שם מ"מ איצטרופי קצת בהדי שאר קולות שיש כאן להתיר והעיקר צמצום מקום של הסימן אשר נשענת אתה בפלפולך עליו:

ואמנם דא עקא כיון שאחותו העידה שהיה לאחיה נתן שומא אצל הטבור ואצל המת הזה לא נמצא שם שומא א"כ ודאי שאין זה נתן ואף שמצאו בו שאר סימנין שהיו בנתן ע"כ אנו אומרים שנזדמנו שאר הסימנין באיש אחר כמו שהיו בנתן ועיין בחיבורי נ"ב ריש סימן ל"ו: והנה אהובי חתני כתבת בכאן שהיא אחת מחמש נשים דהיינו בת חמותה אינה נאמנת לאסרה כמו שאינה נאמנת להתירה וכמבואר בש"ע סי' מ"ו לענין צרתה וכתבו הח"מ בס"ק צ"א והב"ש בס"ק קל"ז דה"ה שאר הפסולין שאינן נאמנים להתיר אינם נאמנים לאסור. והנה הרגשת אתה בעצמך דשם מיירי בהכחשה שהיא אומרת מת וצרתה אומרת לא מת ולכך אינה נאמנת לאסרה אבל בנדון שלפנינו שאין שום אדם מכחיש לאחות בעלה בעסק השומא אין לנו ראיה שאינה נאמנת ואעפ"כ הכרעת להקל כיון שעכ"פ אם נסלק דברי אחות בעלה היא שריא עפ"י העדים שוב

אין אנו משגיחין בדברי אחות בעלה כלל ועשית סמוכים מלשון הש"ע כשם שאינה מעידה לה להתירה כך אינה יכולה להעיד לה לאסרה והרי להתיר אינה נאמנת אפי' ליכא הכחשה א"כ דכוותיה לאסרה ג"כ אינה נאמנת אפי' ליכא הכחשה. ואני תמה על דקדוק קל כזה ניקום ונסמוך להתיר א"א והרי אפי' אם היה הדבר מפורש בש"ע להתיר היינו חייבים לחפש מקורו מאין הוציא המחבר היתר הזה ואנן מדיוקא בעלמא נידוק כן ובפרט שדברי הש"ע סובבים על תחלת דבריו דמיירי באחת אומרת מת ואחת אומרת לא מת. וגוף הדבר זה שאינה נאמנת לאסרה לכאורה אין למילף ממה שאינה נאמנת להתירה ששאני להתירה שהוא להוציאה מחזקתה הראשונה שהיתה בחזקת א"א משא"כ לאסרה אדרבה החזקה מסייעתה והב"ש הרגיש בזה בסי' קל"ז:

ואמנם הדין מפורש במשנה אחת אומרת מת ואחת אומרת לא מת זו שאומרת מת תנשא וכו', ואמנם זהו בצרות אבל בשאר חמש נשים דהיינו חמותה ובת חמותה ויבמתה ובת בעלה לא מצינו מפורש שאין נאמנות לאסרה וחידש לנו דבר זה מהררא"י בפסקים וכתבים סי' ר"ך ורכ"א. והנה מלשונו בסי' ר"ך המשמעות כדבריך דאפי' בלי הכחשה אינו נאמן והנני מעתיק לשונו שם באמצע התשובה שרוצה להוכיח דמומר שעשה קצת תשובה ולא עשה תשובה כהוגן שאפ"ה אינו מיקרי רשע להיות פסול לעדות מן התורה ואינו פסול רק מדרבנן וכשר לעדות אשה והוכיח זה מלשון מהר"ם שכתב דבהא כל אפי שוים דאזלינן בתר רוב דעות ואין דבריו של אחד פסול במקום שנים ואי ס"ד שהוא פסול מה"ת פשיטא ופשיטא דהך עד פסול אפילו במקום אחד ליתא כיון דרשע דאורייתא הוא כה"ג ופסול לעדות אשה אפי' להתיר בלא הכחשה האיך נעמידנו אפי' כנגד אחד מסל"ת דאיהו כשר לעדות אשה בלא הכחשה ומאי לזות שפתים שייך הכא כיון דאיהו אינו נאמן אפי' להתיר בלי הכחשה ודאי אינו נאמן לאסור דעד כאן לא פליגי ר"מ ור"י ור"ש בפ' האשה שלום אלא בצרה דסבר ר"מ דנאמנת לאסרה אע"ג דאינה נאמנת להתירה והיינו טעמא דמוכח מלתא דקושטא קאמרה שהרי אוסרת עצמה אבל בחמותה ובת בעלה ושאר נשים דא"נ להתיר לא אשכחן שום תנא בעלמא שיהיה נאמנת לאסרה כיון דא"נ להתירה ע"כ דברי מהררא"י. ולפי שטחיות הלשון משמע דגם לאסרה בלי הכחשה מיירי אלא דבאמת לא משכחת לאסרה בלי הכחשה דאם ליכא שום עדות להתירה למה לנו נאמנות לאסרה הלא ממילא היא אסורה וקיימא באיסור א"א ולא משכחת לה כי אם דרך רחוק במקרה כמו בנדון דידן שהוכר ע"פ סימנין וזה הפסול העיד בו עוד סימן שלא נמצא בזה המת וכיון שזה הוא אופן רחוק קשה להעמיס זה בכוונת מהררא"י. אבל באמת כוונתו הוא כך שאי ס"ד שזה התועב דמיירי ביה מהר"ם

הוא פסול מן התורה א"כ ע"כ גרוע מנכרי מסל"ת דהרי נאמן במסל"ת להתיר וזה התועב אינו נאמן להתיר וכיון שהוא גרוע מנכרי מסל"ת א"כ ממילא אינו יכול להכחיש את הנכרי שאין הגרוע שקול כנגד האי דעדיף ממנו וא"כ למה לו למהר"ם לתלות ההיתר דאזלינן בתר רוב דעות, וגם דברי מהרא"י בסי' רכ"א שם הם קצת קשי ההבנה ואבארם כאן וז"ל שם בסי' רכ"א ואשר השגת עלי במה שכתבתי כיון שפסול להתיר כיון שעדיין רשע דאורייתא הוא א"כ כ"ש שפסול לאסור וחילקת משום שלהתיר איכא חזקת א"א כנגדו והבאת ראיה מן התוס' פ' האשה שלום, לא מבעיא דלית לך ראיה משם אלא אדרבה יש משם ראיה לדבריי ואתה חתכת החבור לשנים ושלחת לי חלק האחרון ואני אכתבנו כלו ואפרשנו באמת וביושר וז"ל בת ישראל תאכל בתרומה מספקא ליה לר"י אי דוקא בתרומה דרבנן א"נ תרומה דאורייתא דאוקמוה אחזקתה שדייקא ומינסבא ועל צרתה אין להאמינה שאוקמוה אחזקת א"א מידי דהוה אשני שבילין וכו' ברם הכא הוא הפשט אי איירי בתרומה דאורייתא א"כ שבקינן להו למעבד תרי קולא אדאורייתא שסתרי זה לזה שנשאת לאחר בחזקת שהוא מת ואוכלת בתרומה בחזקת שהוא חי ומתרצי שלתרווייהו אית להו חזקה הך נשאת משום שדייקא ומנסבא והך משום חזקת א"א מידי דהוה אשני שבילין שמטהרין לתרווייהו מטעם חזקה שכל אחד ואחד הא קמן שאיכא חזקה להתיר כמו לאסור וכו' עכ"ל מהררא"י שם:

ולענ"ד שזה הגדול שבדורו שנחלק עליו השיב על מה שכתב מהררא"י בסימן ר"ך להוכיח כיון שכותי מסל"ת נאמן להתיר היכא דליכא הכחשה ורשע דאורייתא אינו נאמן להתיר אפי' ליכא הכחשה מכלל דנכרי מסל"ת עדיף מיניה פשיטא שאין רשע זה הגרוע מאד שאינו נאמן להתיר יכול להכחיש את הנכרי מסל"ת דעדיף ממנו וע"ז השיב הגדול ההוא דאף דכותי עדיף מיניה מ"מ כיון שהרשע הזה הבא לאסרה יש לו סיוע חזקת א"א ונכרי הבא להתיר אין לו חזקה לסיוע אדרבה החזקה הוא כנגדו שאיכא חזקת א"א א"כ הרשע בצירוף החזקה מכריע את נכרי שאין לו חזקה משא"כ להתיר לכך אינו נאמן משום דחזקה מנגדתו דאמרינן אוקמה אחזקת א"א והביא ראיה מסוף דברי התוס' שכתבו ועל צרתה אין להאמינה דאוקמה בחזקת א"א והיה סבר שזהו הוא טעם דלכך אין להאמינה להתיר את צרתה לשוק אפי' בלי הכחשה משום שאוקמינן בחזקת א"א ומזה הביא ראיה דמשמע דאלמלא החזקה שמנגדתה היתה נאמנת גם על צרתה וא"כ דלאסור שאין שום חזקה מנגדתה נאמנת וע"ז השיב לו מהררא"י דהך על צרתה אינה נאמנת הוא נתינת טעם על שאינה נאמנת לאסרה בתרומה אבל להתירה לשוק בלא"ה אינה נאמנת וכיון דאיכא חזקה להתיר כמו לאסור היינו להתיר איכא

חזקת דייקא ולאסור איכא חזקת א"א איך יהיה נאמן רשע דאורייתא להכחיש את הנכרי דעדיף מיניה וליכא למימר דהרשע הבא לאסור יש לו סיוע חזקה דהרי הנכרי הבא להתיר ג"כ יש לו סיוע חזקה דייקא ומנסבא והדק"ל למה הוצרך מהר"מ לומר דאזלינן בתר רוב דעות, זהו כוונת מהרא"י שם. אבל אם הצרה נאמנת לאסור היכא דליכא הכחשה אין מדברי מהרא"י ראיה כלל לשום צד. ועל גוף דברי מהרא"י שפשוט בעיניו שגם שאר נשים אינן נאמנות לאסרה אפי' במקום הכחשה אני תמה דכיון דלא אשכחן דבר זה במשנה רק בצרה מנ"ל למילף שאר נשים ומ"ש מהרא"י דצרה דנקט היינו משום דבזה פליג ר"מ וסבר להאמינה שהרי אוסרת גם עצמה אבל בשאר נשים אפי' ר"מ מודה שא"נ, אני אומר אם לדין יש תשובה איפכא אמינא דבשאר נשים מודו ר"י ור"ש דנאמנות להכחישה ולאסרה וצרה שאני שהשנאה גדולה מאד שהיא מחמת צערא דגופא ולכן מרוב שנאה היא רוצה לאסרה אבל בחמותה ובת חמותה שהשנאה רק מחמת ממון לבד דוקא להתיר לא האמינו חכמים אבל לאסור נאמנת. וחילוק זה הוא מבואר בגמ' דף קי"ח ע"א וצריכא וכו' וכן כתב רש"י לעיל בדף קי"ז ע"א שם ד"ה חמותה הבאה לאחר מכאן, אלא שאיני כדאי לחלוק על מהרא"י אפילו להחמיר אבל די שנשואה שאר נשים לצרתה דאשכחן שאינה נאמנת לאסרה והיינו במקום הכחשה אבל שלא במקום הכחשה לא מצינו ואדרבה משמעות לשון הגמרא בדף קי"ח ע"א דקאמר כל לא מת בעדות אשה לאו הכחשה היא ובצרה מיירי כמבואר שם ועיין בתוס' ד"ה דכל לא מת וכו' וא"כ קשה למה קאמר לאו הכחשה היא ה"ל למימר דכל לא מת בעדות אשה לאו כלום הוא א"ו דשלא במקום הכחשה לא אמרינן לאו כלום הוא:

ותמהני מאד עליך הלא איש אתה ומעט שימצאו בחכמי דורנו כמוך בחריפות ובבקיאות ולמה לא הרגשת כי דבר זה אם הנשים שאין מעידות לה להתירה אם נאמנות לאסרה הוא פלוגתא דתנאי ופלוגתא של שני אריות מגדולי הפוסקים הראשונים ומשנה שלימה שנינו ביבמות דף קי"ח ע"א האשה שהלכה וכו' תנשא וכו' וצרתה אסורה היתה בת ישראל לכהן תאכל בתרומה דברי ר"ט ר' עקיבא אומר אין זו דרך מוציאה מידי עבירה עד שתהא אסורה להנשא ואסורה בתרומה. הרי שלר"ט גם לאסרה אינה נאמנת אפילו ליכא הכחשה ולר' עקיבא נאמנת לאוסרה ואם הלכה כר"ט או כר"ע נחלקו גדולי הפוסקים שהרמב"ם בפ"ט מהל' תרומות הל' ד' פסק כר"ט והראב"ד פסק כר"ע. ולא עוד אלא שאני אומר שר"ע שאוסר בתרומה אף שהוא להוציאה מחזקה דמוקמינן לבעלה בחזקת חיים וכמ"ש התוס' שם שמטעם זה התירה ר"ט אף לתרומה בד"ה בת ישראל ע"ש וא"כ ר"ע שמאמינה לאסרה ק"ו שמאמינה לאסור בנדון דידן שאדרבה חזקת חיים מסייעתה

ואף שכתב מהרר"י דאיכא ג"כ חזקה להיתר דהיינו חזקת דייקא ומינסבא מ"מ אוקי חזקה נגד חזקה והוי כאילו ליכא שום חזקה א"כ ק"ו דנאמנת לאסרה אבל ר"ט המתיר בתרומה היינו דחזקת חיים מנגדתה לכך אינה נאמנת, אבל בנדון דידן שחזקת חיים מסייעה גם ר"ט וכן הרמב"ם מודה שנאמנת לאסרה וכיון דלר"ע ודאי אסורה ומדברי ר"ט אין ראיה להתיר איך נתיר ערוה החמורה:

והנה בהנך חמש נשים שאינן מעידות לה יש פרטים הרבה שלא נתבארו בדברי הפוסקים ועיין במשנה למלך פי"ב מגירושין הל' ט"ז מביא פרטים הרבה, ואני לעצמי מסתפק עוד בפרט אחד דחמותה דאינה מעידה הטעם ששונאתה שאומרת זו תאכל כל עמלי וכן בת חמותה ובת חמיה הטעם או משום כיון דאמא סניא לה גם איהי סניא לה או מטעם דאכלה לגרסנא דאבא ואמה, ומעתה יש להסתפק אם הבן לקח אשה אחר מיתת אביו ולא ירש מאביו כלום אם חמותה נאמנת להעיד לכלתה דלא שייך זו תאכל כל עמלי ואם נשאת להבן בחיי אביו אף שכבר מת אביו ולא ירש מאומה אעפ"כ איכא למימר כיון שבחיי חמיה היתה חמותה דואגת שכלתה תאכל כל עמלה ואף שהוא עני אולי יתעשר וכיון שכבר תקוע השנאה בלבה, וגם זה אינו ברי לי כל כך, אבל אם הבן נשאה אחר מיתת האב והאב מת בעוני ובחוסר כל אין כאן שום סיבה שיהיה שום שנאה בין חמותה לכלתה ולמה לא תעיד לה וכן לענין בת חמותה אם אחיה נשא אשה זו אחר מיתת אביו ואמו ולא ירש מהם כלום אין כאן שום סיבה שתהא שנאה בין אחות הבעל לאשתו ולמה לא תעיד לה ואיכא למימר בכל אלו דלא פלוג חכמים בנשים הללו ועיין בב"ש ס"ק יו"ד, ותינח להקל אבל להחמיר להעיד שאסרה אפי' לדבריך שא"נ לאסרה היה צריך עכ"פ חקירה על פרט הזה אם שייך באחות הבעל הזה שנאה לאשת אחיה, ואמנם כבר ביארתי דעתי שבמקום שאין הכחשה כל אלו הנשים נאמנות לאסרה:

סיומא דהאי פסקא אם הקברנים בשעה שנתעסקו עם המת כבר ידעו מדברי אחות המת שאמרו שיש שומא וא"כ היה מלתא דרמיא על הקברנים לחפש ואפ"ה לא מצאו שם שומא אז אני נשאר בדעתי שאין להתיר העגונה הזאת ואם בשעת הקבורה עדיין לא ידעו מדברי אחות המת אלא שחפשו בגופו למצוא סימנים בשביל שחששו לתקנת עגונה כנהוג ולא היה מלתא דרמיא עליהם לחפש היטב כיון שמצאו קצת סימנים אז אני נמנה עמכם להתירה. ומכתב הזה סיימתי עש"ק עם חשיכה והיה בדעתי לעיין בשבת עבור העגונה השנית ובין כך נחלשתי קצת כטבעי ועכ"פ אין בי כח לעיין לכך אינני כותב כעת על העגונה השנית עד יחזקני ויאמצני השם ברחמיו, והיה זה שלום:

ודברתי מזה עם קצת חכמי עירי וג"כ יפה אמרו בכחא דהיתרא כי אולי השומא שהיתה אצל הטבור היה לצד מטה במקום השער ולכך לא היתה נראית לעיני הקברנים כי שומא קטנה בין השערות קשה להכירה, ואני מוסיף סברא כי לפי אומדן דעתי אחות המת ראתה השומא הזאת בבטן אחיה כשהיה ילד קטן כי אין דרך אשה לעיין בבטן האח הגדול וכיון שכן איכא למימר שבילדותו קודם שצמחו שערות שלמטה היתה השומא ניכרת אבל אחר שנתגדל זקן התחתון הדבר ידוע ששערות הללו צומחים עד סמוך לטבור פעמים בריבוי שערות ואז נתכסית השומא בשערות ולא היתה ניכרת כלל וכלל, ותוכל שם לחקור זה אצל אחות המת ואם שוב איננה בחיים תולין להקל שאין כאן הכחשה, ושלום תניינא:

תשובה סה

ב"ה פראג יום ג' ו' שבט תקנ"א לפ"ק:

תשובה

דניאל איש חמודות, לו עשר ידות, במעלות ומדות, הוא ניהו כבוד אהובי התורני, זית שופכני, המופלא הרבני, חרוץ ושנון כ"ש הר"ר דניאל י"ץ:

מכתביו ראשון גם שני לנכון הגיעוני, ומחזיקנא טיבותא מלא חפני על שקידתו לטובת עגונה. והנה עד הראשון יש בו חסרון שם אבי המת ורבו בזה דברי הפוסקים ולכן טרם בא מכתבו השני צויתי כאן להשמיע קול כרוז בכל בתי כנסיות בכמה שבתות זה אחר זה מי שיש לו ידיעה אם היה בשום פעם פה פראג איש ששמו היה משה רויזניץ וגם משה וואץ והיה טרעגר פה פראג זולת האיש משה רויזניץ בן אשר בעל האשה חיילא אשר נלקח לצבא המלחמה תוך נערי קהלתנו יודיע לנו ועפ"י כרוז הזה כשיושלמו ימי ההכרזה יצאנו מחשש שני משה רויזניץ וואץ. ואמנם יש עוד קוץ בעדותו של עד הראשון הנזכר כי לפי הגדתו לא היה בעת מותו רק שבא לשפיטאל אשר שם היה האיש מוטל על ערש דוי וראהו מת מוטל על המטה כי כן אמר בלשון לעז איך הב איהם גזעהן אויף דעם בעט טאדט וא"כ באנו למחלוקת ר"ת והרשב"א שלהרשב"א חיישינן שמא בשעה שראהו מת כבר היה אחר שלשה ימים למיתת המת הזה ואין ההכרה מועיל ואם היה אומר שראהו מתחלה תוך שלשה ימים מוטל על ערש דוי באותה מטה שמצאו מת היה מקום לומר כאן נמצא כאן היה ולא חיישינן שהוא הלך משם והביאו מת ממקום אחר לכאן או אם היה אומר שבאותו חדר לא היה שוכב שום חולה רק משה הנזכר אף אם היה הראיה שראהו מת אחר שלשה ימים לראייתו חי ג"כ אמרינן כאן נמצא כאן היה ולא חיישינן לאחר ובפרט שהוא רק ספק שלשה ימים מן המיתה אבל כל זה לא

נזכר בעדותו ואולי היה שם מושכבים הרבה אנשים חולים כפי הדרך בשפיטאל ואולי זה משה האיש חזר לבריאותו ואיש אחר שהיה שם חולה הוא שמת וכבר עברו שלשה ימים למיתתו ולכן נשתנה ונדמה בצורתו לצורת משה. ואמנם בבוא מכתבו השני יצאנו מחשש זה ותצא העגונה חפשי מכבלי העיגון:

תשובה סו

תשובה

למספר כמספר מלאכות, יחולו ברכות, לראש אהובי תלמידי הותיק האלוף הרבני המופלא ומופלג כבוד מו"ה וואלף נר"ו:

קבלתי מכתבו ואשר שאל על דבר שומרת יבם שהעידו עדים שראו את יבמה הרוג והכירוהו ע"י סימנים שבגופו כי לא היה אפשר להם להכירו ע"י ט"ע כי היה חבול בפניו ובגופו אבל הכירוהו ע"י סימנין, סימן אחד שאזניו היתה הימנית גדולה מהשמאלית, סימן שני שביד ימין שלו לא היה לו אצבע כי נחתך ע"י הרופאים והכלים שלו הכירו היטב בט"ע. וע"ז פלפלת שאפי' אם נימא דסימנין הללו המה רק סימנים אמצעים מ"מ מותרת עפ"י דעת מהר"ל מפראג שהביא הב"ש בסי' י"ד ס"ק ס"ט דע"י סימנין אמצעים בגוף בצירוף הכרת הכלים מותרת ממ"נ, ושוב כתבת דאפי' לדעת הב"ש דפליג היינו דוקא אם בכלים אין להם ט"ע רק סימנין מובהקין ביותר אז חיישינן לשאלה כי באמת חשש שאלה היא חששה רחוקה ונחשב מיעוט רק גם סימנין מובהקין ביותר עכ"פ מזדמן כיוצא בהם ובצירוף שני מיעוטים יחד הוה להו פלגא אבל בט"ע דכלים ואז נשאר רק חשש שאלה גם הב"ש לא חייש:

והנה סברא זו ביארתי בחיבורי בחלק אה"ע (קמא) דף מ"ד ע"א ד"ה תו חזינא כאשר ראית גם אתה, ודחיתי דע"כ אין שום חילוק בין ס"מ ביותר לט"ע בשום דבר דאל"כ מאי מקשה ואי חיישינן לשאלה חמור בסימני אוכף היכי מהדרינן ודלמא כי היכי דלמ"ד סימנין דרבנן אמרינן אימא בעדי אוכף ה"נ למ"ד סימנין דאורייתא אפ"ה אמרינן אימא בעדי אוכף ומכירים האוכף בט"ע ולא חיישינן לשאלה א"ו דלענין חשש שאלה אין חילוק בין מכירו בט"ע ובין מכירו בסימנין, ועל זה אמרת אתה שהקושיא הוא מדברי רבא דאמר בב"מ דף כ"ז ע"א אבל חמור בעדים דאוכף וסימנין דאוכף וכו' וכתבו התוס' בד"ה בעדי אוכף פירוש אי סימנין לאו דאורייתא וכו' וא"כ סימנין היינו אי סימנין דאורייתא ושפיר הקשה מדברי רבא דאמר בהדיא סימני אוכף: הנה מלבד שדבריך דחוקים דביבמות לא הוזכרו דברי רבא הללו עדיין כלל שנימא שהמקשה סמך על דברי רבא שהוזכרו בב"מ והרי יבמות הוא בסדר נשים שקודם לנזיקין, ועוד דאל"כ למה

להמקשה כל אריכות הסוגיא והיה לו להעמיד כל בנינו לרבא דאמר סימני אוכף וא"כ סימנין דאורייתא ולא חיישינן לשאלה, קשה משנתנו אע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו ולמה הקדים להך לישנא דאמר רבא דסימנין דאורייתא. ואולם בר מן דין אני תמה עליך איך הקשית להשיב כזה והלא אף אם מספיקים דבריך להחזיק קושיית חמור בסימני אוכף הלא אשיב לך שפיל לסיפיה ומה תענה בקושיא שניה שהקשה מצאו קשור בכיס וארנקי וכו' היכי מהדרינן ודלמא מיירי שמכירין הכיס והטבעת בט"ע בעדי טבעת ועדי כיס וארנקי ושוב לא חיישינן לשאלה אלא ודאי שאין חילוק:

ומה שהוקשה לך על מה שכתבתי בחיבורי חלק אהע"ז (קמא) דף כ"ד ע"ד בד"ה אמנם בלימוד ליישב שיטת הב"י שלא יהיה קשה עליו מהסוגיא וכתבת שלא הבנת כלל דאכתי קשה על הב"י חמור דקרא למאי אתי למ"ד סימנים לאו דאורייתא. דע כי גם זה אינה קושיא דאטו מי לא נוכל לאוקמי בת"ח שאינו משקר וכיון שאינו אומר שהשאילו לא חיישינן שהשאילו ושכח ועיין בסי' קל"ב סעיף ד' אבל ברייתא א"א לאוקמי בהכי דא"כ גם סימנים א"צ ובט"ע מהדרינן לת"ח. ואין להקשות לפ"ז מאי מקשה הגמרא ואי חיישינן לשאלה חמור בסימני אוכף היכי מהדרינן ודלמא איירי בת"ח ואימא בט"ע דאוכף כי היכי שהקשית לעיל דאימא בעדי אוכף. אבל באמת אין כאן קושיא דבשלמא בין סימני אוכף לעדי אוכף שייך לומר אימא בעדי אוכף אף ששנינו בסימני אוכף משום דע"י סימנים מוצא עדים ואם לא היו בה סימנין לא אפשר להביא עדים וכמ"ש התוס' במס' ב"מ דף כ"ד ע"א בד"ה מה שמלה וכו' אבל למימר שהתנא תני סימנין במקום שהיה לו למתני ט"ע לאו מלתא היא:

ומה שכתבת לדחות דברי המ"ב שהביא הב"ש בס"ק ע"ג דשני סימנים אמצעים מצטרפין להחשיב סימן מובהק ביותר וכתבת דא"כ קשה סוגיא דחולין דף ע"ט ע"ב דקאמר וש"מ סימנין דאורייתא ודברי המ"ב לא מורח מידי דהרי שם יש ג' סימנין אזנים וזנב וקול דמיחשבי סימן מובהק ביותר לדברי המ"ב, אף הא לא תברא. ומתחלה אמינא שמה שכתבת שיש ג' סימנים אינו מוכרח ואתה סבר שאזנים וזנב כל אחד סימן בפ"ע הוא ולדעתי לא כן הוא משמעות הסוגיא שם דהרי רב פפא כולל שניהם יחד ואמר רברבן אודניה וזוטרא גנובתיה בר חמרא זוטרן אודניה ורבה גנובתיה בר סוסיא ואי כל חד בפ"ע הוי סימן הוה ליה למימר כל חד בפני עצמו רברבן אודניה בר חמרא זוטרן אודניה בר סוסיא זוטרא גנובתיה בר חומרא רבה גנובתיה בר סוסיא ומדכללן יחד נלע"ד דודאי שכיחי שהולד דומה רק בסימן אחד מתרי סימנים הללו לאמו ובסימן אחד לאביו אבל שיהיה בשני סימנין נגד סימני האם לא שכיח ולכן אם רברבן אודניה וזוטרא גנובתיה

הוא בר חמרא שאם היה בר סוסיא היה עכ"פ סימן אחד כסוסיא או האזנים או הזנב וכו להיפך אבל אם אזניו וגם גנובתיה שוין בין גדולים ובין קטנים אין כחן שום סימן כלל, ובאמת היה יכול לשנויי שאזניו וזנבו שוים או כולהו רברבן או כולהו זוטרן אלא כיון שצריך לאוקמי באלמת משום שהקול לבדו הוא סימן שהרי אביי לא הזכיר רק קול לחוד לכן קאמר ג"כ בגדמת, ובזה יש ליתן טעם למה לא הזכיר אביי רק סימן הקול ולא סימן אזנים וזנב ולפמ"ש ניחא שאביי הזכיר סימן שהוא בפ"ע משא"כ אזנים וזנב שכל אחד לחוד אינו סימן לא הזכירו:

והנה רש"י שם בד"ה דדמיין להדדי, באזנים ובזנב, והנה שבק רש"י לקלא ונלע"ד טעמו דעיין שייך בדבר הנראה לעינים אבל לא על חוש השמיעה, ולפ"ז לא הקפיד ר' אבא רק על אזנים וזנב ולא הקפיד להשגיח אם שוים בקול וכבר כתבתי שאלו שניהם יחד האזנים והזנב לא חשיבי רק סימן אחד ושפיר קאמר ש"מ סימנין דאורייתא ולא קשיא על המ"ב ואדרבה מדברי רש"י משמע סייעתא להמ"ב דעכ"פ קשה מה בעי רש"י בזה דפירש באזנים וזנב, ולפמ"ש רצה רש"י בזה לתרץ קושייתו דמה הוכיח סימנין דאורייתא דלמא שאני כאן שיש צירוף סימנים וכנ"ל:

ומ"ש להביא ראיה לסתור דברי המ"ב מסוגיא דחולין צ"ו ע"א דקאמר פלניא דהאי סימניה והאי סימניה קטל נפשא לא קטלינן ליה ע"ש והרי בסימן מובהק באמת קטלינן ליה והביא מה שכתבתי בחיבורי שם דף מ"ה ע"ב בד"ה ולא עוד, הנה אין זה הוכחה כל כך דמה דאמר דהאי סימניה והאי סימניה וי"ו החולקת הוא דהאי או האי סימניה וכמו שאמרו ביבמות ק"ך גופו דאריך וגוץ כליו דחוורי וסומקי וכן שם במשנה ראוהו מגוייד וצלוב והחיה אוכלת בו:

ומה שהביא דברי הרמב"ם פ"ז מנחלות שכתב שלא החמירו אלא בפני איסור כרת וכו'. הנה רואה אני ששמח שמחה גדולה כאילו מצא דבר חדש והלא כבר נשתמשתי בדברי הרמב"ם הללו בחיבורי בכמה מקומות בחלק אהע"ז (קמא) בסי' כ"ט דף י"ט ע"ב וע"ג ובסי' ל"ב דף כ"ה ע"ג ובסימן מ"ו דף ל"ט ע"א וע"ב נסמכתי על דברי הרמב"ם הללו להקל כמה קולות אבל מה שרצית לסמוך על זה בעובדא דא שהיא אינה אשת איש רק שומרת יבם ואין כאן איסור כרת רק איסור לאו אין כאן הכרח מדברי הרמב"ם שהרמב"ם לא כתב זה אלא לומר דבממון שפיר סמכינן כגון להוריד בניו לנחלה אבל לענין איסור לחלק בין איסור כרת לאיסור לאו הדבר צריך תלמוד שזה הוא מחלוקת אמוראי ביבמות קי"ט ע"א והרי רבא דהוא בתרא דחה שם סברא זו והקשה מכדי הא דאורייתא והא

דאורייתא מה לי איסור לאו כו' וכבר דיברתי מזה בחיבורי נ"ב (קמא) חלק או"ח סימן כ"א דף י' ע"ג וי"א ע"א:

ומה שרצית לתרץ בזה דברי הפוסקים שפסקו סימנים דרבנן וביו"ד סי' רצ"ז פסקו בכודנייתא כר' אבא בחולין דף ע"ט גם מזה אין ראי' להקל ביבמה דהרי כתבתי בחיבורי חלק אהע"ז (קמא) סי' ל"א דף כ"ב ע"ד בד"ה הנה בב"מ לחלק בין הא דמספקא להש"ס אי סימנים דאורייתא ובין הך דר' אבא משום דבהך דר' אבא לא איתחזק איסורא ובין אשת איש דאיתחזק איסורא, אלא ששוב דחיתי והוכחתי דרבא מספקא ליה אפי' לא איתחזק איסורא אבל הפוסקים אפשר שהכריעו בזה לחוש להחמיר היכא דאיתחזק איסורא ולהקל היכא דלא איתחזק איסורא:

ועוד נלע"ד דלפמ"ש לעיל להחזיק סברת המ"ב וכתבתי דעכ"פ מוכח מר"א דסבר סימנין דאורייתא שהרי ר' אבא לא הקפיד על הקול ולפ"ז ממילא לא קשה על הפוסקים שהרי ביו"ד סי' רצ"ז סעיף ט' מסיים שבודק בסימני אזנים וזנב וקול אם דומין זה לזה וכו' וא"כ אף שפסקו באהע"ז סי' י"ז סימנים דרבנן מ"מ כיון דאיכא צירוף סימנין ומיחשב סימן מובהק דמהני *

[הג"ה מבן המחבר דע דכל זה הוא לפירוש רש"י שם במס' חולין דף ע"ט ע"ב בריש העמוד בד"ה וסימנין דאורייתא דכתב דהך סימנין דאורייתא היינו הנך סימנין דסמכינן עלייהו בהחזרת אבידה ע"ש ברש"י, אמנם ראיתי בחידושי חולין להר"ן ז"ל שמביא בשם הרמב"ן ז"ל דדחי לפירוש רש"י וכתב דאין לזה ענין כלל לסימנין דגבי אבידה דאפי' כשתמצא לומר דסימנין בכודנייתא הם דאורייתא אפ"ה אין מחזירין אבידה בסימנין והך סימנין דהוזכרו בכודנייתא גמירי גמיר לן והם דומיא מאי דאמרינן בפ' אלו טריפות גבי סימני ביצים סימנין לאו דאורייתא עכ"ל ע"ש, ולפ"ז אין להקשות סתירה בשיטת הפוסקים מסימנים דכודנייתא לסימנים דאבידה:]

וכ"ז לפלפל בדבריך למלאות מבוקשך אבל לדינא ודאי הדין עמך דאיתתא הדא שריא מכמה טעמים דהרי ביארתי בחיבורי בכמה מקומות שמה שהחמירו שלא לסמוך על סימנין הוא רק חומרא מדרבנן וכיון שהסימן אוזן אחת גדולה ואחת קטנה לדעתי הוא מלתא דלא שכיחא כלל ומיקרי אפשר מובהק ביותר ואפי' אם היו אומרים סתם אוזן אחת גדולה ואחת קטנה היה קצת מקום לחוש דלא מקרי מובהק ביותר אבל בנדון שלפנינו שצמצמו הצדדים ואמרו הימנית גדולה והשמאלית קטנה שוב מיחשב מובהק ובפרט בצירוף הסימן שביד ימין נחתך ממנו אצבע ובצירוף הכרת הכלים וגם בדבר זה עצמו אם הלכה בזה כרבא דאמר מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו אין הדבר מוכרח שיהיה הלכה בזה כרבא כאשר כתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק או"ח סי' כ"א דף י' ע"ג,

מכל הלין טעמי נלע"ד דאיתתא דא שריא ובלבד שיסכימו עוד שני חכמים המפורסמים.
ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:
סליקא להו תקנות עגונות

תשובה סז

תשובה

מבן המחבר בן אחותי יורד לעומקה של הלכה, ראה במשנתו סימן ברכה, ה"ה ב"א הרבני המופלג החרוץ ושנון המושלם מו"ה גבריאל איצק נ"י:

מה שעמדת על הגהת משנה למלך בפ"ד מהל' אישות סוף הל' י"ט שמסתפק במקדש באתרוג שאינו שוה פרוטה ובשביל מצותו שוה אי מקודשת ע"ש, וכתבת לפשוט ספק זה מהא דפסק הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' ממרים דאם נחלקו בדבר מדברי לולב או ציצית או שופר זה אומר פסול וזה אומר כשר אינו נעשה זקן ממרא, ומזה כתבת לפשוט ספיקתו של הגהת משנה למלך דאי שויה של המצוה מיחשבא לשוה פרוטה א"כ גם אם מחולקים בדבר מדברי לולב אמאי לא נעשה זקן ממרא הא ג"כ מביא לידי חיוב מיתה כגון דלית ביה שוה פרוטה אך בשביל המצוה שוה פרוטה וא"כ אם קידש בו אשה לדברי הזקן ממרא שהוא פסול אין בו שוה פרוטה ואינה מקודשת ולפי דברי הב"ד שהוא כשר יש בו שוה פרוטה:

ועוד הקשית על הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים הל' ב' דכתב בזקן ממרא אם המרה באכילת חלב שזדונו כרת והקשית הלא בזקן ממרא חייב אפילו בדבר שמביא לידי חיוב כרת כמו שמבואר בגמרא וברמב"ם הנ"ל, ולפ"ז המצאת אתה דגם אם המרה בדבר שאסור באכילה בלאו גרידא ג"כ יכול להסתעף מיניה חיוב מיתה לבן סורר ומורה לפי מה דאמרינן בגמרא דאם אכל נבילות וטרפות לא נעשה בן סו"מ דכתיב איננו שומע בקולנו פרט לזה שלא שמע גם לקול המקום ב"ה וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' ממרים הל' ב'. ולפ"ז אם הזקן ממרא מחולק בנבילות וטריפות שאיסורם בלאו גרידא ג"כ יש נפקותא לענין חיוב מיתה דאם הזקן מתיר דבר זה באכילה ואכל הבן סו"מ ממנו חייב מיתה ולפי דעת הב"ד הגדול שאסור באכילה בלאו לא נעשה בן סו"מ דקרי ביה איננו שומע בקולנו פרט לזה שאסור, ע"כ קושייתך. והנה עלה בדעתך ללמוד ק"ו שאם נעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב כרת מכ"ש שיעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב מיתה כגון בן סורר ומורה:

אהובי ב"א זה לא קשה דאנן קיי"ל כר"מ בסנהדרין דף פ"ז ע"א דאינו נעשה זקן ממרא אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דיליף דבר דבר, ואף דלדעת רש"י גם בחיוב על

שגגתו קרבן עולה ויורד ג"כ נעשה זקן ממרא עכ"פ צריך להיות דבר שיש בשגגתו קרבן אבל בבן סו"מ לא יצוייר בו מעשה שוגג ומכ"ש שלא מצינו בו חיוב קרבן וא"כ אם המרה בדבר שאיסורו באכילה בלאו לא נעשה זקן ממרא דמה בכך שמביא לידי חיוב מיתה בבן סו"מ אכתי לא מצינו בו לא שוגג ולא חיוב קרבן. אמנם דבריך הראשונים לפשוט ספיקתו של בעל הגהת מ"ל לכאורה יפה כוונת. אעפ"כ אהובי בן אחותי דע לך דמה שכתב הרמב"ם דאם נחלקו בשופר ובלולב ובציצית אם הם כשרים לא נעשה זקן ממרא באמת מיירי באופן דלית ביה נפקותא לענין קידושי אשה וכגון שיש בו שוה פרוטה אפי' אם הוא פסול ואינו ראוי למצוה ואי קשיא לך דלא ה"ל להרמב"ם לסתום וה"ל לפרש ולחלק דאם הוא באופן שהמצוה גורם שיהיה בו שוה פרוטה אז יש בו נפקותא לענין קדושין ויש במחלקותם דבר המביא לידי מיתה ונעשה זקן ממרא. הנה אין זה קושיא כלל דבלא"ה למה לא תקשה לך הלא אם מחולקים גם בדבר שאסור באכילה רק בלאו גרידא ג"כ הוא דבר המביא לידי דבר שזדונו כרת ומיתה ושגגתו חטאת וכגון אם זה מתיר באכילה יש בו שוה פרוטה ואם קידש בו אשה מקודשת וזה אוסר באכילה ולית ביה שוה פרוטה במקום שאין נכרים מצויים שם ואינו ראוי לימכר ואם קידש בו אשה אינה מקודשת. אלא ודאי אין להקשות כן דאטו הרמב"ם כרוכלא לחשוב וליזיל כל הדברים שיש במציאות שיכולין להביא לידי איסור שיש בו חיוב כרת וחטאת. והרמב"ם נשמר מכל זה שכתב שם בפ"ד סוף הל' ב' כשחשיב כל הני מילי המפורשים בגמרא שיש בו דבר המביא לידי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת מסיים שם הרמב"ם וכן כל כיוצא בזה צריכין לבדוק ולחקור אם מחלוקת זה מביא לידי דבר זה וזה מביא לידי דבר שני אפי' אחר מאה דברים אם יבא בסוף לדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת כיון שהוא מיקל והם מחמירין או שהוא מחמיר והם מקילין חייב עכ"ל. הרי שמביא כלל זה שצריכין לחקור בו, ומעתה מה היה לו להרמב"ם עוד להתנות אח"כ בלולב וציצית ושופר שיהיה באופן דליכא ביה נפקותא לקידושי אשה אם כבר כתב מקודם שצריכין לחקור על זה וק"ל. כ"ד דודך השמח בתורתך:
הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה סח

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי וחביבי, האלוף התורני המופלג כבוד מוהר"ר דוד נר"ו:
קבלתי מכתבך, ואשר הוקשה לך על מ"ש בחיבורי נ"ב חלק אה"ע סי' ס"ד יישוב על קושיית חתני הגאון המפורסם מוהר"ר יוסף נר"ו שהקשה לר"י ברזולי למה תקנו

נישואין לחרש הלא אפשר לתקן לו קידושי תורה שיקדש אחר בשבילו כמו בקטן לר"י ברזולי, וכתבתי אני דקטן מיקרי איתא בתורת קידושין שהרי אתי לכלל הויה כשיגדל כמ"ש בגיטין דף פ"ה ע"א ולכן יכול אחר לזכות בשבילו משא"כ חרש לא מיקרי איתא בתורת קידושין מן התורה שהרי לא יבוא לכלל הויה ולכן לא יוכל אחר לזכות בשבילו ולא משכחת לחרש קידושי תורה לכך תיקנו לו נישואין מדרבנן, ועל זה הוקשה לך מדברי תוס' בגיטין דף כ"ב ע"ב בד"ה והא לאו בני דעה שכתבו דחרש מקרי בר כריתות הואיל וכשיתפקח וכו'. והנה יפה תירצת אתה בעצמך דאטו ר"י ברזולי משועבד לסברת התוס' והלא התוס' בעצמם כתבו שם ישוב אחר לקושייתם. והנה עתה עבר אצלכם אחד מתלמידיי והקשה לך על מה שאמרו בגיטין דף פ"ה דקטנה מתגרשת בקידושי אביה אף דבעינן ויצאה והיתה משום דאתיא לכלל הויה והקשה התלמיד ההוא תינח קטנה אבל חרשת שהשיאה אביה שג"כ מתגרשת כמפורש במשנה ביבמות ריש פרק חרש והרי חרשת לא אתיא לכלל הויה ועל זה תירצת לו אתה עפ"י דברי התוס' דף כ"ב ע"ב הנ"ל דחרשת מיקרי בת הויה הואיל וכשתתפקח וכו' ועכ"פ עתה מוכרח סברת התוס' דחרש מיקרי בר הויה מהך גופא דחרשת מתגרשת וא"כ הדרא קושיית חתני הגאון למקומה לר"י ברזולי למה הוצרכו לתקן נישואין דרבנן לחרש והלא אפשר לקדש לו קידושי תורה ע"י אחר מטעם זכיה:

אהובי תלמידי יפה הקשית אבל אעפ"כ הט אזנך ישמע דלא קשה מידי, ודע כי אף דברי הגמרא בגיטין דף פ"ה ע"א דבעי רבא מרב נחמן חוץ מקידושי קטן מהו מי אמרינן השתא מיהא לאו בר הויה הוא או דלמא אתי לכלל הויה א"ל תניתוה קטנה מתגרשת בקידושי אביה ואמאי והא בעינן ויצאה והיתה אלא אתיא לכלל הויה וכו'. הנה אי לא שרבותינו אמרו זה היה נחשב אצלנו דבר זר למדרש ויצאה והיתה לדבר זה שלא תוכל לקבל גט אם לא שתהיה ראויה אח"כ לקבל הויה ולא מצינו זה בשום מקום בש"ס רק כאן בסוגיא זו, ואמנם אין גירסא זו מוסכמת ויש דלא גרסי כלל להך א"ל תניתוה ולא איפשטא הך בעיא כלל וגרסי או דלמא אתיא לכלל הויה חוץ מן הנולדים מהו וכו' ועיין בחידושי רשב"א שכתב שר"ח לא גריס לה וכולהו הני בעיות לא איפשטא. ואמנם אע"פ שכתב הרשב"א דלמאן דלא גריס לה א"כ גם בחוץ מקידושי קטן הויא ספק מגורשת, בזה יש לי לדון בקרקע ולומר דאפי' לאותה גירסא אכתי בחוץ מקידושי קטן אינו גט כלל עפ"י הכלל המסור בידינו מהרמב"ם דבכל מקום דאיכא אחר בעיא אחת שוב בעיא שניה באת"ל אז הוי הראשונה כמו דאיפשטא וא"כ הכי נמי הרי הך בעיא שאחר זה דחוץ מן הנולדים לא שייכא אלא באת"ל דחוץ מקטן אינה מגורשת דאל"כ א"כ איך

מספקא ליה בחוץ מנולדים דהרי גם מנולדים כשיולדו אכתי קטנים יהיו וא"כ הרי כבר איפשטא הבעיא דחוץ מקטן באת"ל וא"כ שוב הדין אצלנו דהגט בטל. ולכן אני אומר שאף שפסק הרמב"ם בפ"ח מגירושין הל' ה' דחוץ מקידושי קטן אינו גט מ"מ אין מזה ראיה שהיה גורס בגמרא הך א"ל תניתוה:

ולא עוד אלא שאני אומר דאדרבה אפי' מוכח דלא גריס ליה להרמב"ם דהנה מצינו להרמב"ם בסוף פ' יו"ד מגירושין שהביא דמי שנתחרשה אשתו הרי זה מגרשה בגט והוא הדין המפורש במשנה ביבמות פרק חרש וכרבנן ודלא כר' יוחנן בן נורי שם ואף שלא הביא הדין דחרשת שהשיאה אביה שהוא עדותו של ר' יוחנן בן גודגדא היינו משום שלא היה צריך להביאו דהיינו הך כמו שאמרו שם במשנה לר' יוחנן בן נורי אף זו כיוצא בה. ואמנם דין זה דקטנה מתגרשת בקידושי אביה לא מצאתי לרבינו הגדול שהביא בהל' גירושין בשום מקום, ואין לומר ג"כ דלא הוצרך להביאו דג"כ הוא נלמד מדין חרשת דמה בין קטנה לחרשת. אומר אני צריכא וצריכא דהרי יש לדקדק לפי גירסא דידן בגמ' דאמר לו תניתוה וכו' והתוס' הקשו בד"ה תניתוה דדלמא מן האירוסין מיירי וביש לה אב שבת הויה היא ע"י האב ועוד אמאי לא מייתי מתניתין דפ' התקבל קטנה שאמרה כו' ואומר ר"י דהך ברייתא משמע ליה בכל ענין אפי' אין לה אב ואפי' מן הנישואין וכו'. והנה אכתי תמוה למה לא הביא המשנה בפ' הניזקין (גיטין דף נ"ה ע"א) העיד ריב"ג על חרשת שהשיאה אביה והרי שם מפורש דמיירי מן הנישואין שהרי אמר שהשיאה אביה, והנה ראיתי שהרגשת בזה ונדחקת מאד לומר דניחא ליה למפשט מקטנה הואיל והספק שלו היה בקטן, וזה דוחק גדול דהרי עתה הפשיטות הוא מברייתא וגם אינו הכרח שהרי איכא למידחק דמיירי בארוסה רק עיקר הפשיטות מדסתם וקאמר קטנה משמע גם נשואה והרי הפשיטות מחרשת היא משנה מפורשת ומפורש דמיירי בהשיאה:

ולכן נלענ"ד לפי גירסא זו דשייך בזה דבעינן ויצאה והיתה וצ"ל בקטנה דאתיא לכלל הויה כשתגדל ובחרשת כשתתפקח לא אתיא לא קטנה מחרשת ולא חרשת מקטנה דחרשת יכולה להיות תיכף בת הויה אם תתפקח מיד אבל נגד זה הוא דבר דלא שכיח ואינו ודאי וקטנה בודאי לא יכולה לבוא לידי הויה מיד רק אחר שתגדל ונגד זה היא עומדת להתגדל ואורחה בהכי. ולפ"ז כאן בגיטין למיפשט דקטן מיקרי בר הויה הואיל ויהיה בר הויה כשיגדיל אי אפשר להוכיח זה מגירושי חרשת דשאני חרשת שגם עתה לשעתה אפשר לה לבוא לכלל הויה אם תתפקח לכך הוצרך להביא מקטנה. ולפ"ז קשה על רבינו הרמב"ם למה לא הביא דין קטנה שמתגרשת בקידושי אביה המפורש בברייתא

זו שהביא הש"ס בגיטין דף פ"ה ע"א והיינו אפי' נשואה או אין לה אב ואף שהביא דין חרשת הרי כבר הוכחתי דזו מזו לא אתיא א"ו שהרמב"ם לא גריס כלל הך א"ל תניתוה ולא מיתניא ברייתא זו כלל בשום מקום ואין בזה שום חידוש דלא שייך כלל למדרש ויצאה והיתה לדבר זה ודין נתחרשה שהביא אין הטעם והחידוש בזה דלא נימא דבעינן ויצאה והיתה רק עיקר החידוש לאפוקי מר"י בן נורי דסובר בריש פרק חרש דכשם שאם נתחרש האיש אינו מוציא כך אם נתחרשה האשה אינה יוצאה. ומעתה שהוכחתי שכמה גדולי הראשונים לא גרסי להך ברייתא א"כ לא דרשינן כלל ויצאה והיתה לזה ולא קשיא כלל מנתחרשה דמתגרשת דלא בעינן כלל ויצאה והיתה ואעפ"כ מוכח דקטן מיקרי בר הויה שהרי אעפ"כ איפשטא הבעיא דחוץ מקידושי קטן מכח האת"ל דבעיא דחוץ מן הנולדים וכמ"ש לעיל ולכך סבר ר"י ברזולי דקטן מיקרי דאיתא בתורת קידושין וזכין לו לקדש לו אשה משא"כ חרש לא מיקרי בתורת קידושין כשם שלא מקרי כותי בר הויה אף דעביד דמיגייר מ"מ גירות לא שכיח וכמפורש שם בגיטין דף פ"ה ע"א ופשיטא דפקיחת החרש ג"כ לא שכיח כלל ולכך אין לו זכיה וליכא גביה קידושי תורה ולכך תיקנו לו חכמים נישואין ומתורץ קושיית חתני הגאון מעל ר"י בר ברזולי. דברי רבך הד"ש:

תשובה סט

תשובה

שלום תנינא להנ"ל:

קבלתי מכתבך, ואשר רצית לדחות הוכחה שהרמב"ם לא גריס האי תניתוה מדלא הביא בחבורו דקטנה מתגרשת בקידושי אביה ואמרת שסמך עצמו על מה שכתב בפ"ח מגירושין הל' ה' דחוץ מקידושי קטן אינו גט מכלל דקטן מיקרי בר הויה וא"כ הה"ד קטנה:

הנה אין דרכו של הרמב"ם להשמיט דין מפורש בש"ס ולסמוך על דמיון מלתא למלתא וכל מלתא דמבעיא בש"ס ופשיט ליה ממקום אחר בדמיון דרכו של הרמב"ם להביא כל אחד במקומו:

ומה שכתבת שסמך עצמו על מ"ש בפ"ו הל' ט' קטנה אינה עושה שליח לקבלה וכו' מפני שצריך עדים ואין מעידין על קטנה וכתבת דע"כ בנשאת או במת אביה מיירי הרמב"ם דאל"כ מאי איריא קטנה גם נערה המאורסה אינה עושה שליח בחיי אביה כמבואר ברמב"ם פ"ב הל' י"ח:

דע שאין זה הכרח ולעולם דמיירי בארוסה ואביה חי ונערה יכולה לעשות שליח שיקבל לה משתבגר ומיקרי מלתא דמצי עביד השתא שהרי היא יכולה לקבל גם עכשיו ומצי עבדא שליח. ואפי' לפי פירושי שכתבתי לך שמבואר אצלי במקום אחר דמה דאמרו כי משוי שליח במה דמצי עביד השתא היינו שהשליח מצי עביד גם בזה מיקרי מצי עביד שהרי אם האב היה עושהו הוה מצי עביד השתא אבל קטנה שעשתה שליח לא מהני אפי' שיקבל לאחר שתבגר משום שאין מעידין על הקטן. ואין להקשות אכתי אי בחיי האב למה לי הטעם דאין מעידין תיפוק ליה דהיא עצמה אינה יכולה לקבל בחיי האב וכיון דאיהי לא מצי עבדא לא מציא משוי שליח. הנה זה אינה קושיא דלפי פירושי המתבאר אצלי במקום אחר דהמשלח לא בעינן מצי עביד כלל רק שיהיה בתורת אותו דבר א"כ גם קטנה גם בחיי אביה עכ"פ בתורת גיטין היא שהרי מתגרשת ע"י אביה:

ואמנם מ"ש שהרמב"ם סמך עצמו על מ"ש בפ"ב הל' י"ט קידשה אביה כשהיא קטנה ומת אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר הרי זו מתגרשת משיגיע גט לידה, יפה כתבת אע"פ שאתה בעצמך כתבת שראיה זו יש לדחות ובעיני לא כן הוא וקשה לדחותה שהרי מפורש כאן שקטנה אף שאין לה אב מתגרשת. ואעפ"כ נלע"ד בזה כאשר נשים לב גם לקושיית התוס' שם בגיטין פ"ה ע"א בד"ה תניתוה אמאי לא מייתי מתניתין דפ' התקבל קטנה שאמרה התקבל וכו' אינו גט עד שיגיע גט לידה ותירוצם דחוק דהרי למסקנא מוקי לה בקידושין באין לה אב. ונראה דאף אי הוה דרשינן ויצאה והיתה היינו לכתחלה אבל דיעבד אולי אינו מעכב ולהכי לא היה יכול להביא המשנה הנ"ל דשם לענין דיעבד הוא דמשהגיע גט לידה מגורשת ולכך הביא ברייתא דתניא מתגרשת והיינו אפי' לכתחלה ואעפ"כ הקושיא שלי שהקשיתי במכתבי הקדום שהיה לו להביא מחרשת אינה נדחית בזה דגם שנינו שיוצאה בגט וביבמות ריש פ' חרש ג"כ מפורש במשנה נתחרשה אם רצה יוציא:

ומעתה אף אם נימא שזה דוחק לחלק בדרשא דאתי מקרא ויצאה והיתה לחלק בין לכתחלה לדיעבד מ"מ עכ"פ למסקנא דאמרינן שם בגיטין שהטעם דקטנה מתגרשת הוא משום דאתיא לכלל הויה שפיר נוכל לומר דדוקא דיעבד סמכינן על מה דאתיא לכלל הויה אבל לכתחלה בעינן שתהיה תיכף בת הויה. ואמנם האמת אינו כן שהרי שנינו קטנה מתגרשת והיינו לכתחלה וא"כ היה לו להרמב"ם ג"כ לפרש בחבורו שמתגרשת גם לכתחלה. ובזה כל דבריך נדחים שמ"ש שסמך עצמו על מה שפסק בפ"ח חוץ מקידושי קטן א"כ כי היכי דקטן מיקרי בר הויה ממילא גם קטנה מיקריא בת הויה לפמ"ש אין ראיה לסמוך על זה לקולא לכתחלה. גם מ"ש שסמך על מה שכתב בפ"ו

שקטנה אינה עושה שליח מטעם שאין מעידין ג"כ אין ראיה דאף דמיירי באין לה אב הוצרך לטעם אין מעידין לפסול אפי' בדיעבד וכן מ"ש בפ"ב הל' י"ט הרי זו מתגרשת משהגיע גט לידה ג"כ דיעבד משמע כמו שמורה לשון משהגיע גט לידה וא"כ אכתי היה לו לבאר שמתגרשת אף לכתחלה. א"ו דהרמב"ם לא גריס כלל הך תניתוה וכמו שכתבתי לך במכתב הראשון. ותו לא מידי כעת:

ומה דקשיא לך על מ"ש לך שאני ביארתי במקום אחר לפרש מה שאמרו במס' נזיר דף י"ב כי משוי אינש שליח במה דמצי עביד השתא היינו שהשליח מצי עביד השתא אבל המשלח לא בעינן מצי עביד רק שיהיה בתורת אותו דבר והקשית ממה דאמרו במס' ב"ק דף ק"י ע"א האי זקן או חולה היכי דמי אי דמצי וכו' ואי דלא מצי עביד עבודה שליח היכי משוי: אהובי תלמידי סבור אתה שהכוונה בזה משום דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח ולדבריך אין כהן שהוא זקן או חולה יכול לשלוח קרבנו ודבר תימה הוא ואטו גרע הוא מישראל שמביא קרבנו לכהן וכהנים שלוחי דרחמנא נינהו וכמ"ש במס' קידושין דף כ"ג ע"ב. ואמנם הכוונה שם בב"ק דכל זכות הקרבנות הוא לאנשי משמר ואמנם לכהן זכתה התורה שיבוא בכל עת ויקריב קרבנותיו אפי' במשמר שאינו שלו אבל שיהיה הברירה ביד כהן למסור קרבנותיו לכהן אחר שאינו מאותו משמר לא מצינו בתורה והיה מהראוי שאנשי משמר ההוא יעכבו עליו שלא יגרע זכותם ויתנו לכהן אחר אלא שאעפ"כ הכהן היכולת בידו למסור קרבנו לכהן אחר שאינו מאותו משמר שהוא אומר לאנשי משמר מה הפסד יש לכם הלא אי בעינא מקריבנא אנא ואין לכם חלק בו ומה הפסד יש לכם במה שאני משוי שליח במקומי, אבל כשהוא זקן או חולה ואינו יכול לעבוד עבודה בעצמו ממילא זוכים בו בני המשמר ולא מצי משוי שליח להפקיע זכותם, והרי זה דומה למ"ש הרא"ש במס' גיטין י"א ע"ב גבי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דאפי' שויה שליח לא מהני דלא מצי משוי שליח לחוב לאחרים. וכעת לרוב הטרדה אקצר. דברי רבך הד"ש:

תשובה ע

תשובה

לאהובי בני הרב המאה"ג המפורסם מוהר"ר יעקבקא נר"ו לק"ק בראד:

על דברי תורה אשר באת וזה לשונך, ראיתי את אשר כתב במכתבו כ"ד טבת בענין שליחות קידושין דליהוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. הן הן הדברים הנאמרים בספרו הקדוש נו"ב (קמא) בחלק אהע"ז סי' ס"ד ומאד הנאני כי הלכתי בנתיבתו אף כי מצער היא והדברים פשוטים אמנם יש בינינו שינוי לשון במה דסיים אאמ"ו וזה

לשונו הזהב, ומעתה נימא אם האשה ערוה עליו אינו יכול להיות שליח ודבר זה לא מצינו עכ"ל. ואני כתבתי בהיפך והרי מצינו שאשה עושה לאביה שליח לקבל קידושיה והיינו במס' קידושין דף נ"א דשויתיה בוגרת שליח וכן בכמה דוכתין ע"כ לשונך: אהובי בני הנה דמית שאני לא מצאתי דבר זה מפורש מה שמצאת אתה. אבל אהובי בני לא מחשבותיך מחשבותי אתה רצית להביא משליח לקבלה ואני מאנתי בזה דאפי' אם היה נחשב זה שהאשה מתקדשת לזה חב לאחרים שנאסרת עליהם באיסור אשת איש עם כל זה לא היה שום קושיא משליח לקבלה שהשליח לקבלה אינו נעשה שליח שיזכה בהאיש שיהיה בעלה של זו שאין האיש נקנה להאשה האיש קונה את אשה ואין אשה קונה את הבעל אבל הוא שליח של האשה שקיבל הכסף בשבילה ויזכה בשבילה בכסף קידושין וממילא היא נעשית אשת איש וא"כ קושייתך היא איך יכול זה לזכות בכסף קידושין הלא על ידי זכיה זו חב לאחרים שממילא נעשית אשת איש ובזה שפיר יש לתרץ מיגו דזכי לנפשיה זכי וכו' שהרי אם היה מקבל כסף זה מיד הנותן בתורת מתנה היה יכול לזכות לנפשו בריצוי הנותן זכי נמי לדידה בריצוי הנותן ומה בכך שהיא ערוה עליו וכי בשביל כך לא היה יכול לקבל כסף זה במתנה, ועוד דשם עיקר שליחותו לזכות בכסף ובזה אינו חב לאחרים אלא שממילא בא על ידי זה חוב לאחרים שהיא נעשית מקודשת וכיון שאין עיקר שליחותו לחוב לאחרים אינו דומה לתופס לבע"ח שתפיסה זו בעצם היא חוב לאחרים. אבל אני הקשיתי משליח להולכה שעבד שליחותו לזכות בהאשה בשביל המקדש שמשלחו ובזה הוא חב לאחרים בזכייתו בהאשה ששוב אין שום אחר יכול לזכות בה לקדשה זה הוא דומה לתופס לבע"ח. ועל זה אמרתי מיגו דזכי לנפשיה שהרי הוא יכול לקדשה לעצמו זכי נמי למשלחו ועל זה הקשיתי א"כ אם היא ערוה עליו לא יהיה יכול להיות שליח לשום אדם לקדש אשה זו ודבר זה לא מצינו בכל הש"ס ושפיר כתבתי שלא מצינו אבל גם ההיפוך שיהיה מפורש בש"ס שיכול אדם להיות שליח לקדש את קרובתו אחותו או חמותו או אמו ובתו וכלהו ואחות אשתו לאיש אחר אינו עולה על זכרונו וכמדומה אני שאינו מפורש בשום מקום:

ומה שכתבת דקשיא לך טובא על סברת ר"י ברזולי דקטן שקידש לו אביו אשה חיישינן מטעם זכיה וכל גדולי קמאי ובתראי קיימו עליו בקול רעש זה אומר בכה וכו' ולמה לא סתרו סברתו מטעם גמרא דנזיר ד' י"ב מילתא דאיהו לא מצי עביד השתא לא מצי עביד שליח ע"כ לשונך: אהובי בני יפה הקשית, ואמנם בני הוא אחיך הרב החריף מו"ה שמואל סג"ל השיב תיכף בקראו מכתבך שי"ל דמיגו דזכי האב לנפשיה שהרי היה יכול לקדשה לעצמו זכי נמי לבנו וטעם מיגו דזכי לנפשיה עדיף משליח דשויה בפירוש שליח

והוא במה דלא מצי עביד לנפשיה וראיה לדבר שהרי בתופס לבע"ח להרא"ש ולהתוס' לא מהני אפי' שויה שליח בפירוש לתפוס ובמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה אפי' לא שויה שליח א"כ הה"ד נמי לענין מלתא דלא עביד השתא דלא מצי משויה שליח היינו במה דלא שייך אצל השליח מיגו דזכי לנפשיה, ומה שאמרו שם בנזיר ומודה ר' יוחנן באשה שאין לה וכו' ואע"פ שהיתה לה אחות ונתגרשה וכו' יאמר הר"י ברזולי דמיירי כשהיא ערוה על השליח דלא שייך מיגו דזכי לנפשיה ע"כ דברי בני ויפה השיב: ואמנם לפי מה שביארתי אני בכתבים שכתבתי בילדותי זה יותר משלשים שנה שמה שאמרו בנזיר במה דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח אין הכוונה שהמשלח יהיה מצי עביד השתא אלא הכוונה דהשליח יהיה מצי עביד שליחותו השתא אבל בהמשלח לא איכפת לן רק שיהיה בתורת אותו דבר. ומה שהקשה מהפרת נדרים כי קס"ד דר' יאשיה אליבא דרבנן היינו משום שאם הבעל אינו יכול להפר כל זמן שלא נדרה פשיטא שאין האפוטרופוס עדיף ממנו וגם האפוטרופוס אינו יכול להפר קודם שנדרה ואעפ"כ עושה אפוטרופוס להפר אחר שתדור והרי עושה שליח במידי דלא מצי השליח עביד השתא ומשני דלמא כר"א וגם האפוטרופוס יכול להפר השתא וממילא יכול לעשותו שליח להפר גם אחר שתדור, והארכתי בזה ולפי זה הפירוש ממילא שקטה קושייתך מעל ר"י ברזולי. דברי אביך הד"ש:

תשובה עא

תשובה

לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי, הרבני המופלג החריף מו"ה מענדל נר"ו:

במכתבו הנחמד אכתי לא עיינתי כי אמרתי כשאפנה וגם אתחזק בבריאותי אשנה פרק זה יען אינו דבר נחוץ למעשה, אך בלילה בא מוכ"ז עם מכתבו אשר מפציר מאד לעיין אף בקצהו ולהשיב לו תשובה להראות חבתי אמרתי אעשה רצונו ועיינתי עתה ברגע זו בדבריו הנעימים ואני עושה שתי מלאכות כאחד לראות דבריו ולכתוב תשובה: והנה הוא שואל באחד שאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה פלונית והלך השליח וקידשה לעצמו אבל לא קידשה בעצמו רק על ידי שלוחו אם היא מקודשת לשליח יען שעשה עבירה ונקרא רשע כמו שאמרו בקידושין בריש פ' ג' וברמב"ם פ"ט מהל' אישות ובטור וש"ע סימן ל"ה ע"ש וא"כ אמרינן אין שליח לד"ע כמבואר בחיבורי נו"ב, זהו שורש שאלתו: ולדינא אמינא דלא שייך כאן אין שליח לד"ע שלדעתו עיקר העבירה בכאן שחבירו סמך עליו שיקיים שליחותו והוא רימה אותו ולא קיים שליחותו ואפי' לא קידשה לעצמו כלל רמאי הוא שחבירו סמך עליו והוא אינו מקיים שליחותו ומה שאמרו והלך

וקידשה לעצמו משום שרצו להשמיענו החידוש שהיא מקודשת לו ועיין בר"ן ובתוס' ועיין בתוי"ט שם אבל מה שנקרא רמאי אינו תלוי במה שקידשה לעצמו וא"כ תיכף כשאינו רוצה לקיים שליחותו הוא רמאי ורשע ושוב מה שקידשה לעצמו אינו מוסיף בזה חטא ולא שייך בהקידושין אין שליח לד"ע ותיכף כשעשה שליח שני לקדשה לו הרי הוא חזר בו מלקיים שליחותו וכבר הוא רמאי ושפיר שוב השני נעשה שלוחו והרי היא מקודשת, זה הנלע"ד בזה לדינא:

ומה שרצה להוכיח דבאיסור דרבנן לא שייך אשלד"ע מסוגיא דקידושין דף מ"א ע"א מאי אמרת תיבעי מיאון שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה הכל יודעים אחות חלוצה דרבנן וכו'. ובזה הוכיח מעלתו דאי אמרת גם בדרבנן אין שליח לד"ע שמא יקדשו אחותה ע"י שליח ויאמרו אין קידושין ע"י שליח תופסין באחותה ע"כ דברי מעלתו. ואני תמה וכי אפי' בחייבי לאוין דאורייתא איזה עבירה יש בקידושין הביאה אסורה ובקידושין לחוד אין שום איסור וק"ו באחות חלוצה הביאה אסרו חכמים ולא הקידושין וכבר ביארתי כל זה בנ"ב (קמא) סי' פ' ע"ש אות כ"ד:

ומה שנסתפק במה שאמרו בכתובות הגדילו יכולים למחות אם נעקר הגירות למפרע. ודאי כן הוא דאי אפשר בשום אופן שיתהפך מישראל לכותי ודקדוקו מה שאמרו דאכלה בגיותה אין בזה כדאי לשנות הפשט הברור ודברי מהרי"ט שדחק למצוא טעם לעני המהפך בחררה, ולענ"ד דהיינו ששם לא הבטיח זה כלום ולמה יהיה נקרא רשע והוצרך מהרי"ט למיהב טעמא מקרא דיחזקאל שאסור לירד לאומנות חבירו אבל באומר לחבירו לך וקדש בודאי הוא רמאי שהרי הבטיח ואינו עושה וכששוב אינו עושה ואינו מודיע לחבירו שלא יסמוך עליו וממילא המשלח יושב ואינו עושה שום פעולה אחרת לקדשה שוב ליכא משום עני המהפך בחררה שהרי אינו מהפך בה ואפשר שאם זה מתחלה לא הבטיחו לקדש לו ג"כ לא היה הולך בעצמו לקדשה אבל בעני המהפך בחררה הרי חזינן שמהפך בה, ולדברי תוס' בד"ה עני וכו' בלא"ה לא שייך באשה מהפך בחררה שישכור במקום אחר. ובזה אסיים דברי דורש שלומו:

תשובה עב

תשובה

שלום תנינא להנ"ל:

קבלתי מכתבו השני, ואשר תמה לפי מה שכתבתי שעיקר עבירה היא על מה שמשנה דיבורו אבל מה שמקדשה שוב לא הוסיף פשע, ותמהת על זה איך כתב הר"ן דקמ"ל דמקודשת לשני ולא תאמר הואיל ועשה שלא כהוגן אפקעינהו רבנן לקידושין כמו

בההיא דיבמות דף ק' באותבוה אבי כורסיה וכו'. ולפי מה שכתבתי אני א"כ אין זה דומה דשם הקידושין הם שלא כהוגן לא קשה מידי דעכ"פ תחלת רמאותו מה שאינו מקיים שליחותו הוא בשביל שרוצה לקדשה לעצמו ואלמלי היו מתקני רבנן שלא יועילו קידושיו לא היה עושה תחלת הרמאות ולהכי הו"א דאפקעינהו לקידושין כדי שלא יעשה רמאות. ואם יאמר שאינו דומה ממש להההיא דיבמות הא ודאי שאינו דומה ממש שאלמלי היה דומה ממש היה קשה למה שם אפקעינהו וכאן לא אפקעינהו, הא חדא. ועוד שנית אטו שם הקידושין הם שלא כהוגן והלא שם קאי דבלא בעיל מודה רב דצריכה גט משני וא"כ אם לא היה זה חוטפה מבי כורסיא וקידשה היתה מקודשת לו ועיקר עשייתו שלא כהוגן שבלבל חופתה וחטפה מבי כורסיא וכיון שכבר חטפה מבי כורסיא אם היה שוב בא אדם זר וקידשה היתה צריכה גט ממנו רק זה שחטפה ממנו אפקעינהו הקדושין, והרי זה דומה כמו כאן:

ומה שהקשית אם עיקר הרמאות מה שאינו מקיים שליחותו הוה ליה למתני רבותא יותר שאפי' לא קידשה הוי רמאי, ואם להשמיענו שמקודשת הוה ליה למתני רבותא בשולחו ממש דהוי רמאי טפי ואפ"ה מקודשת. אומר אני דגם לענין דהוי רמאי הוא רבותא יותר בקידשה לעצמו דאם משנה דבורו בחנם פשיטא שהוא דובר שקרים אבל בקדשה לעצמו היה מקום לומר כיון שרואה שנתרצית לו אדם קרוב לעצמו יותר מלחבירו, ואל יתמה שהרי דעת קצת פוסקים דבתרי תרעי ליכא משום מחוסרי אמנה עיין בח"מ סוף סי' ר"ד בהג"ה שם קמ"ל משנתנו דגם בזה הוי רמאי שהי' לו לומר תיכף למשלחו שאם תתרצה לו לא יעשה שליחותו ואז לא היה חבירו סומך עליו בזה. ומה שהקשה מרבין חסידא שבודאי לא עשאו בנו שליח כמו שכתבו התוס' א"כ אין כאן רמאות. דע שאף שבנו לא עשאו שליח אבל הוא אמר לבנו שיקדשנה לו לבנו וכיון שסמך עליו בנו אם היה משנה הרי שינה ולא קיים דבריו:

ומה שעלה בדעתו שהרמב"ם שכתב בפ"ט מאישות הל' י"ז שנקרא רשע וכתב הה"מ דנלמד ממה דאמרו עני המהפך בחררה וכו' נקרא רשע ע"ש, א"כ משמע דע"י שקידשה לעצמו נקרא רשע, ולדידי נקרא רשע משעה שאינו מקיים שליחותו זה אינו נלמד מחררה ששם לקחה לעצמו, וגם זה אינו קושיא ולדידי אין צורך למילף דנקרא רשע מעני המהפך בחררה רק ממה שאמר ונקרא רמאי ורמאי היינו רשע ור' יוסי אמר מאי הפסיד הרמאי גבי שנים שהפקידו והרי זה נקרא רשע וגזלן וקראו רמאי ובתהלים מ"ד ומרמות ותוך תרגומו נכלי ורמיותא, והה"מ שם רשם על מה שסיים הרמב"ם וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר הרי זה רשע וכוונת הרמב"ם דבר זה במקח

וממכר היינו מה שנזכר שם בריש פ' האומר דיהיב זוזי למזבן ליה האי ארעא ואזל וזבנה לנפשיה, ומה שסיים הרמב"ם וכיוצא בו היינו עני המהפך בחררה זהו כוונת הה"מ שם. וגם לפי הבנתך ג"כ לא קשיא דמדהביא שם בגמ' הך עובדא דרב גידל הוה מהפך בארעא וכו' שאינו ענין לשם שהרי ר"ג לא עשאו לר' אבא שליח א"ו משום ששוים בדינייהו ורמאי היינו רשע* [הג"ה מבן המחבר ועיין בהגהת מרדכי בפ"ד ממס' ב"מ הובא ברמ"א בח"מ סימן קפ"ג סעיף ד' בהג"ה בראובן ששלח שלוחו לקנות סחורה ונתרצה השליח יכול לחזור בו אבל נקרא רמאי ע"ש:]:

ועל מה שכתבתי דגבי חליצה לא שייך דבר עבירה בקידושי אחותה דהביאה אסרו חכמים ולא הקידושין, כתבת שמצאת בחיבורי נו"ב (קמא) אהע"ז סי' א' שכתבתי בכהן שאמר צא וקדש לי גרושה כיון שסתם קידושין עומד לביאה מיחשבי גם הקידושין עבירה. טעית בדמיונך שזה כתבתי באיסורי כהונה שהתורה אמרה לא יקח משום לא יחלל ואין חיוב על הביאה רק ע"י קידושין. ומה שסיימתי שם גם ביבמה לשוק כן זה כתבתי שם לדעת הרמב"ם דגם בכל שאר חייבי לאוין אינו לוקה על הביאה בלא קידושין וע"ש בחבורי אות כ"ד אבל אחות חלוצה שהיא אסורה מדרבנן אין איסור שייך לקידושין ואין ענין כלל לתלות הביאה בקידושין שהרי אחות חלוצה אסורה משום אחות גרושה שאסורה מן התורה ואחות גרושה אפי' להרמב"ם אינו ע"י קידושין שעד כאן לא קאמר הרמב"ם דין שלו אלא בחייבי לאוין דשייך בהו קידושין אבל בח"כ שלא תפסי בהו קידושין לא שייך בהו לתלות הביאה בקידושין וא"כ אחות חלוצה שאסרו חכמים משום אחות גרושה הביאה אסרו ולא שייך בקידושין לומר אין שליח לד"ע. ועל שאר דברים שהקשית כמדומה אני שכולם ממילא נדחים עפ"י תשובות הללו ומשכיל כמוך ישכיל מדעתו, ולרוב הטרדה קצרתי, דברי הד"ש:

תשובה עג

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף הרבני המופלג מוהר"ר דור קיצע נר"ו:

מה שכתבת על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' ס' דאי אין חוששין לקידושין בע"א המעות מתנה כמבואר בתוס' בקידושין דף ס"ו ע"א בד"ה אמר אביי ועל זה כתבת דבימי אביי לא היה שום דעה דחוששין לקידושין לכך הוה דומיא דמקדש אחותו ואמרינן אדם יודע וכו' וגמר ונתן לשם מתנה אבל עתה דכבר סבר רב פפא דחוששין לקידושין הרי זה דומה למ"ש התוס' בגיטין דף מ"ה ע"א ד"ה מידי דהוה וכו' וגם בזה אנו אומרים כיון שרב פפא סובר כן אולי גם המקדש סבר כן ונתן לשם קידושין

ולא לשם מתנה: הנה אהובי לא כן כוונת התוס' דאטו הדבר תלוי אם יש פלוגתא אז או לא אלא כוונת התוס' דלא אמרינן אדם יודע אלא דבר שההיפך הוא דבר זר ואינו עולה על דעת שום אדם כמו המקדש אחותו שודאי אינו עולה על דעת שום בן דעת שיחשוב שזה יהיה קידושין אבל במוכר שדהו כיון שמצינו רב שסובר שהיא מכורה א"כ אינו כל כך סברא זרה איכא למימר שגם הקונה היה סבור כן ולשם קנין נתן ולא לשם מתנה ואפילו אם היה אירע דבר זה קודם זמנו של רב היו המעות חוזרין. ותדע שכן הוא שהרי בימי רב כבר בטל היובל. ולפ"ז גם בקידושין הדרא קושייתך לדוכתא כיון שרב פפא סובר חוששין א"כ אין זה סברא זרה א"כ מדוע לאביי אין חוששין לקידושין והמעות מתנה אולי היה המקדש סבור שמהני קידושי הללו ולשם קידושין נתן ולא לשם מתנה ומה בכך שאז אכתי לא היה רב פפא ולא אמרו עדיין אטו בשביל זה היתה אז סברא זרה. ועוד עפ"י הבנתך בדברי התוס' שם המה נפלאו שהתוס' תלו הא דאין חוששין לקידושין משום שהמעות מתנה ואתה אומר שבשביל זה המעות מתנה לפי שודאי אין חוששין לקידושין. ואמנם כוונת התוס' הוא כיון שעכ"פ עיקר הדבר של קידושין ראוי להיות בפני עדים א"כ זה שלא חשש להביא עדים מסתמא לא היתה דעתו לשם קידושין רק נתן לשם מתנה זה הוא הטעם של הני דסברי אין חוששין לקידושין, ורב פפא דחייש סבר שאעפ"כ חיישינן אולי לא נתן לשם מתנה רק לשם קידושין, וכיון דבמה שנוגע לדיני ממונות היא מוחזקת שפיר כתבתי בחיבורי דהממון נשאר לה במתנה. ותו לא מידי רק חיים ושלום, דברי הד"ש:

תשובה עד

תשובה

לכבוד אהובי מחותני ידידי וא"נ הרב המאה"ג הגאון מוהר"ר אלעזר נר"ו אבדק"ק קעלין:

על הקושיא שהקשה באגרת הקדום ויען שהוא זוטרא ואני טרוד בסידור הדפסת חיבורי צל"ח שהוא חידושי הלכות ויש לי טרחא רבה וקושייתו איידי דזוטרא אירכס ועכשיו נתתי לב בחיפוש ניירותי ומצאתי וזה לשונו, נתקשה לי על שיטת הרמב"ם אישות פ"ד הי"ט בהך דקידשה בתמרה שפסק כשמואל בקידושין דף י"ב וקשה איך מסיק שם ע"ב דרב יוסף שלח נגדיה כרב ואצרכה גיטא כשמואל והא לרב יוסף גופיה לעיל ח' ע"א ללישנא בתרא בעינן דוקא קיץ מדין תורה ואע"ג דש"פ במקומה מה מהני הא לא קיץ מעיקרא ודברי הלח"מ פ"ז נכונים ע"כ דברי מעלתו: ואני תמה מאד מה ענין קושיא זו לדברי הרמב"ם ועל הגמ' היה לו להקשות וגם בזה קדמוהו התוס' שם דף ח' ע"א בד"ה אף שוה כסף וכו' שכתבו הא דאמרינן לקמן ההוא גברא דקדיש וכו' דומה דלא כר"י

אכתי תקשה להו דרב יוסף אדר"י: ואמנם הנלע"ד דדבר שקצבתו ידוע בודאי א"צ שומא אפי' לר"י ושמואל דחייש שמא שוה פרוטה במדי היינו שמא במדי קצבתו ידוע ותמיד שם תמרה בפרוטה וא"כ שמואל ור"י לא סתרי אהדדי אבל רב שימי דלא חייש לשמואל ויתיב וקמעיין אם שוה פרוטה כאן מכלל דלא היה קצבתו ידוע כאן שפיר כתבו התוס' בדומה דלא כרב יוסף, ולרוב הטרדה אקצר. דברי מחו' הד"ש:

תשובה עה

שאלה

קידושין בעד אחד.

וגוף הענין מבואר מתוך התשובה:

תשובה

לאחר ששמענו כל הנ"ל וישבתי עם הרבנים המה בית דיני ופלפלנו בדינים הללו ועלה בידינו שהבתולה עודנה בחזקתה הראשונה בתולה פנויה אשר לא אורשה ומותרת להנשא לכל גבר דיתיצבי, והיתר הבתולה הנ"ל סובב על שבעה אופנים אשר יתבארו לפנינו:

ההיתר הראשון והוא היסוד. הוא שהרי מבואר בש"ע סי' מ"ב סעיף ב' המקדש שלא בעדים אפי' בע"א אינן קידושין ואפי' שניהם מודים וכו'. וזה דעת רוב הקדמונים רוב בנין ורוב מנין כל עמודי ההוראה רק הסמ"ג והמרדכי הביאו בשם הרא"ם שכתב שיש להחמיר וטעמו כיון דבקידושין דף ס"ה ע"ב קאמר בסוף הסוגיא מאי הוה עלה רב כהנא אמר אין חוששין לקידושין רב פפא אמר חוששין וכיון שלא הכריע בגמ' אחר כך יש להחמיר: ואני הצעיר נלענ"ד שאף שאיני כדאי לדבר בזה אעפ"כ לדעתי יש ליישב דעת כל הגאונים והוא דממ"נ אם רב פפא דאמר חוששין טעמיה משום דלא יליף דבר דבר או דסבר דבר דבר קאי רק לעדי זנות דבהא כתיב כי מצא וגו' או דסבר דילפינן מה דמהני בממון לשום דבר והרי ע"א מועיל לשבועה לכך מועיל גם לדבר שבערוה א"כ נדחין דברי רב פפא מכמה סוגיות בש"ס בריש האשה רבה (יבמות דף פ"ח ע"א) דקאמר סתם גמרא אין דבר שבערוה פחות משנים וכן בריש גיטין דף ב' ע"ב הוי דבר שבערוה וכו' וכמו כן אם נימא דלא יליף דבר דבר או דסבר דקאי רק על זנות א"כ קשה ממ"נ עד אחד למה לי כלל ומנ"ל שיהיה צריך כלל עד וכמו כן אם נימא דסבר דגז"ש דדבר קאי רק לענין נאמנות שלא יהיה עד אחד נאמן בהכחשה או אפי' באומר אינו יודע אבל לא לענין קיום הדבר ג"כ קשה א"כ אפי' עד אחד לא יהיה צריך ויהיה מהני כמו בממון. ואי משום דהכא מחייב לאחרינא כמו דמסיק רב כהנא בתשובה לרב אשי א"כ גם עד

אחד איך נאמן לחייב לאחרינא וא"כ ממ"נ או שדברי ר"פ נדחים מכמה סוגיות בש"ס או שיש לנו לומר דרב פפא קאמר חוששין היינו מדרבנן שחכמים חששו הואיל ועד אחד מועיל עכ"פ לענין שבועה גזרו שיועיל בקידושין ואם הדבר כן דרב פפא גופיה לא קאמר חוששין אלא מדרבנן א"כ פלוגתא דר"פ ורב כהנא הוא דרבנן ושפיר פסקו כרב כהנא. שוב הראה לי הרב המופלא מוה' יודא אויש בחידושי מהרי"ט שפירש ג"כ חוששין מדרבנן:

ועוד נלענ"ד טעם של כל הני גדולי הפוסקים דפסקו כר"כ הוא משום דאמרינן בדף מ"ג ע"א רב אמר שליח נעשה עד דבי רבי שילא אמרו אין שליח נעשה עד וכו' מיתיבי אמר לשלשה צאו וקדשו לי אשה אחד שליח ושנים עדים דברי ב"ש וב"ה אמרי כולהו שלוחים הם ואין שליח נעשה עד ע"כ לא פליגי אלא בשלשה אבל בשנים ד"ה לא וכו' ע"ש. ומעתה אי ס"ד דקידושין מועילין בעד אחד א"כ גם בשנים פליגי דלב"ש אחד נעשה שליח והשני נעשה עד וב"ה סברי שניהם שלוחים ואין שליח נעשה עד. א"ו דעד אחד בקידושין לא מהני וכיון דסתם גמרא אמר כן פסקו הפוסקים כן:

ועוד נלענ"ד לומר דבר ומסתפינא לחדש פשט אחר בסוגיא וזה הוא, דמה דבעי מרב יהודה אפילו שניהם מודים מהו ובאמת תמהו גדולי המפרשים דמה תיבעי ליה דפשיטא דבשניהם מודים מיירי דאי בהכחשה מימרא בעי דאין עד אחד נאמן בהכחשה, ועיין בפני יהושע ומהרש"ל שם בקידושין שם סי' י"ח באמת רצה עפ"י זה לדחות דברי הרשב"א דכתב דבהכחשה ליכא שום הו"א שיועיל ולבסוף כתב רש"ל דאולי שאלתו אפי' שניהם מודים משום דאיכא לאוקמי מימרא דר"י באינם מודים וגם אינם מכחישין. ואמנם הנלע"ד בזה ונשים לב ג"כ למה דאמר שם אח"כ ואי ליכא עדים מ"ט דב"ה וכתב רש"י דאפי' אמרת בעד אחד הוו קידושין היכא דשניהם מודים באין עד אחד לא אמרת וכו' א"כ משמע דבלא עדים כלל ליכא שום הו"א עד דמקשה מ"ט דב"ה, וקשה הרי לקמן בסוף הסוגיא מקשה רב אשי לרב כהנא מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון אי מה להלן הודאת בע"ד וכו' א"כ הרי יש הו"א שבאמת מועיל א"כ מנ"ל להקשות מ"ט דב"ה ואף דלרב נחמן אכתי היה מותיב שפיר שאם מועיל הודאתן בלא עד ק"ו שמועיל בצירוף העד אבל מה שמקשה בפשיטות מ"ט דב"ה קשה. ועוד נשים לב לסוף הסוגיא אמר ליה רב אשי לרב כהנא מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכו', והדבר תמוה וכי לר"פ מי ניחא דאפי' אם רב פפא לא יליף דבר דבר למה לא יועיל הודאת בע"ד ונראה דבאמת גוף הדבר דפשוט להו לחכמי הש"ס דבעינן עדים בקיום הקידושין וילפי דבר דבר ואף דדבר שכתיב בממון לא לקיום

הדבר נאמר דהרי לא איברו סהדי אלא לשקרי כדמסיק בשמעתין וגם דבר גופיה דבערוה כתיב בזנות ושם ודאי לענין הכחשה נאמר דאטו זנות בלא עדים אינו אוסר הא ודאי שאוסר אלא דאם מכחשת בעינן עדים ועיין בכתובות דף ט' ע"א בתוס' ד"ה מפני מה וכו' והנה צריכין אנו לומר דכך קיבלו חז"ל דהך דבר אף דבזנות כתיב ושם ודאי לענין הכחשה מיירי דאטו הזנות צריך קיום מעשה והרי זינתה מ"מ קיבלו דקאי גם לענין קידושין וקאי גם לענין קיום הקידושין וכך קיבלו דילפינן קיום המעשה בקידושין דבר דבר מממון בהכחשה אבל מה שמועיל בממון בהכחשה ודאי שמועיל בקידושין לגוף קיום הדבר. ומעתה נשים לב גם לדברי רש"י בדף ס"ה ע"א בד"ה שניהם מודים לדברי העד מהו הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא והא הימנוהו או משום דאין קידושין חלין בלא עדים ויליף דבר דבר מממון וכו', הנה מה דכתב והא הימנוהו הוא תמוה דלמא לי דהימנוהו והרי הם מודים לדבריו ועוד אימת הימנוהו:

ולכן נלע"ד דהנה בממון עצמו אפי' בהכחשה אם הימניה מהני חד סהדא והאומר נאמן עלי אבא וכו' ואם קיבל עליו חד סהדא שיהיה נאמן עליו חייב לשלם אפי' מכחישו שהרי הימניה וא"כ בשלמא המקדש בפני ע"א ולא יחדו לעד שיהיה הוא עד יחידי לא שייך הימניה שבמקרה נזדמן שהוא ראה הקידושין אבל אם האיש והאשה יחדוהו שיהיה הוא יחידי עד שיקדש זה את זו א"כ הרי קיבלו אותו עליהם והימנוהו ושפיר ילפינן דבר דבר מממון ואף דבלא עד כלל לא מהני אף דמהני בממון היינו משום דכך קיבלו ג"ש זו קיום הדבר בקידושין יהיה כמו בהכחשה דממון אבל אם קבלוהו וכבר הימנוהו מועיל בממון גם בהכחשה ראוי שיועיל גם בקידושין ואף דעל דבר זה שהימנוהו ליכא עדים מ"מ על דבר זה שפיר אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי ואולי אין אנו צריכין בזה להודאת בע"ד ולא שייך כאן מיגו דכל מה שמודה לדברי העד שוב ליכא מיגו דומיא דנסכא דרבי אבא ואפי' בממון מהני ועיין באהע"ז בב"ש סי' מ"ב ס"ק ו' במה שהשיג על הב"ח. ועכ"פ בדיני ממונות נלע"ד דאם ע"א מעיד על ראובן אתה האמנת מה שאעיד כבי תרי בקנין ואני מעיד שלוית משמעון מנה וראובן השיב אין קבלתיך כבי תרי אבל אעפ"כ שקר אתה אומר ולא לויתי דמיחשב משואיל"מ ולא נאריך בזה: ומעתה כך פירוש דברי הגמרא שניהם מודים מהו פירוש שמודים שקיבלוהו מתחלה לעד ויחדוהו לזה שיהיה יחידי עד בקידושין שלהם מהו ובזה שפיר פירש רש"י מהו הא דתניא דאין חוששין משום דלא מהימן והתורה לא רצתה שיועיל קיום קידושין כי אם בזה דמהימן אח"כ או כוונתו משום דלא מהימן בממון בהכחשה לכך לא מהני בקידושין בקיום הדבר והא הימנוהו פירוש שהרי קיבלוהו עליו ומה דמסיים

רש"י או דלמא משום דאין קידושין חלין בלא עדים ויליף דבר דבר מממון וכו' כוונתו יבואר אח"כ. ובזה דעת לנבון נקל דשוב לא קשה קושיא מהרש"ל על הרשב"א דודאי בהכחשה ליכא שום ה"א שיועיל ע"א ורב יהודה ודאי בהודאה מיירי והיינו שמודים שקידש זה את זו ומה דבעי מיניה מרב יהודה שניהם מודים היינו שמודים שקיבלוהו ויחדוהו לעד והכוונה שניהם מודים שמודים שהוא עד בדבר ומעתה מה דבעי לסוף מאי הוה עלה ג"כ קאי בשניהם מודים שיחדוהו יחידי לעד ובזה אמר ר"פ חוששין ורב כהנא גם בזה פליג אבל במודים רק שהמעשה אמת גם ר"פ מודה דאין חוששין משום דגם ר"פ מודה דכך קבלו ג"ש זו דבעינן בקידושין דבר המועיל בממון בהכחשה ומעתה רב אשי א"ל לרב כהנא מאי דעתך דילפת מממון אי מה ממון הודאת בע"ד וכו' וגם רב אשי ידע דבקידושין בעינן דוקא דבר המועיל בממון בהכחשה אלא דמ"מ הודאת בע"ד שהימניה כמאה עדים דמי ושוב מהימן העד אף בדבר שמכחישו וא"כ כאן ששניהם מודים שהימנוהו למה לא יועיל בקידושין והרי מועיל בממון אף בהכחשה והשיב לו התם לא חייב לאחרינא הכא חייב לאחרינא וכיון דקידושין חב לאחרינא מסתמא מממון דכוותיה ילפינן בחייב לאחרינא דלא מהני הודאת בע"ד:

ומעתה רש"י שסיים לעיל בד"ה שניהם מודים מהו או משום דאין קידושין חלין בלא עדים אפי' הימנוהו דילפינן דבר דבר מממון כוונתו למסקנא דילפינן מממון שחב לאחרינא. ומעתה לפי פירושי זה החדש עלה בידנו דקידש בע"א ולא יחדוהו בפירוש שניהם המקדש והמתקדשת לעד לכ"ע אין חוששין אפי' שניהם מודים שהקידושין נעשו לפניו והיכא דשניהם מודים שיחדוהו בזה נחלקו ר"פ ור"כ ור"כ אף בזה אמר אין חוששין ור"פ סבר חוששין. והסמ"ג בשם הרא"ם דקאמר כיון שהתלמוד לא הכריע יש להחמיר ולפירושו היינו במודים שיחדוהו הוא דיש להחמיר ולהרי"ף והרא"ש והרמב"ם ובה"ג ור"ח והרשב"א והסמ"ק ושאר קדמונים רבים בשום אופן אין חוששין וא"כ בנדון דידן שמקדש לחוד הוא שקרא אותו להחדר אבל הנערה אדרבה שאלה אותו למה אתה קורא אותו והשיב שצריך לומר לו איזה דבר ואח"כ פתאום נתן לה הזיבצינר ומעולם לא יחדה הנערה את העד שיהיה עד גם הסמ"ג מודה דאין חוששין:

ואומר אני גברא רבה אמר מלתא אין מזניחין את דבריו שחד מבית דיני הוא הרב הגדול מוה' זלמן עמריך רצה להקל בזה מצד הסברא ולומר אף דלא בעינן יחוד עדים ולא בעינן שיאמר אתם עדיי מ"מ בנדון דידן שהנערה שאלה את המקדש למה הוא קורא את הבחור לכאן והשיב לה שצריך שיאמר לו איזה דבר גרע טפי מלא יחדו שאדרבא מיחשב גילוי דעת שאין רצונו שיהיה עד. ואני דחיתי דבריו ואמרתי כיון דסוף סוף ראה

הקידושין ממילא הוא עד ומה איכפת לן במה שאמר המקדש שקורא אותו בשביל דבר אחר ועכשיו בע"א אני מודה לדברי הרב הנ"ל ואמנם מטעם הנ"ל שהבתולה לא יחדה אותו וממילא לא האמינתו הארכתי קצת ובאמת ב"ד הרבנים המאה"ג גברו מאריות ופלפלו עמי והשיבו על קצת סברות וגם אני חזרתי והשבתי להם וכך דרכה של תורה. מ"מ לגוף הדין אין צורך לכל הסברות הנ"ל דאטו בעה"ג ור"ח והרי"ף והרא"ש והרמב"ם והרשב"א וסמ"ק והב"י ושאר גדולי הקדמונים שפסקו כרב כהנא צריכין לדידי שאכריע להם או אביא ראיה לדבריהם הלא הם עמודי ההוראה ורק הסמ"ג ומרדכי בשם הרא"ם שכתבו להחמיר ואין אני מדבר מתשובות האחרונים שהחמירו כמו מהררא"י ומהר"ם פאדווא שכלם על דברי הסמ"ג חששו והנוף הולך אחר העיקר וכבר כתבתי דר"פ גופא חוששין קאמר. ולענ"ד הכוונה חששא דרבנן וא"כ גם להסמ"ג רק חששא דרבנן הוא ואפי' אם נפרש היינו שמסופק בדבר ומסופק גם בדין תורה עכ"פ ר"פ מספקא ליה ור"כ פשיטא ליה ולא נשבוק פשיטות דרב כהנא משום ספיקא דר"פ. וא"כ לכל הדעות חששא בעלמא הוא שחשש הסמ"ג וראוי לחפש סברות להקל. ומעתה זה הראש הראשון משבעה ראשי ההיתרים של ריבה זו ואף שרמ"א שם בסי' מ"ב סעיף ב' בהג"ה כתב ויש מחמירין אם מקדש לפני ע"א אם שניהם מודים וכו' מ"מ הא תברא בצדה שמסיים רמ"א ובמקום עיגון ודחק יש לסמוך אדברי המקילין וכיון שהמקדש הלך מזה לבית אביו רחוק ארבעים פרסאות הרי זה נחשב לדחק ועיגון כי בודאי אם יבקשו ממני גט לא יתרצה ואטו תרקבא דדינרי ינתן לו ועוד מי יביאהו לכאן או מי יכוף אותו לרדוף אחריו שם ואם יאמר האומר מה הפסד יש בדבר לנסות ולכתוב לשם שישלח גט ואולי יתרצה בנקל ואם לא יתרצה אז נקל מטעם עיגון ודחק ולמה לנו למהר להתירה. אומר אני כי לא נכון ע"פ התורה לעשות כן שאם אנחנו נכתוב שיגרש אין לך החזקת קול יותר מזה דהוה כמו קלא דאיתחזק בבי דינא ויהיה משפט הנערה אח"כ יותר חמור ממשפטה עתה שעתה יש לנו כל עמודי הוראה להקל ושום קול אין כאן כי לא נודע לשום אדם אבל אח"כ בודאי יתפרסם על ידי בקשת הגט שיבקשו ממנו ע"פ הוראת ב"ד ואף אם נימא שזה חשוב כמו קול שיש שם אמתלא המבואר בסי' מ"ו סעיף ג' והרי מבואר שם גם בקידושי ספק מבטלין הקול מ"מ לאו כ"ע דיני גמירי להבחין בין קול לקול ויבא לעז אח"כ על ההיתר, ועוד שהרי מסיים המחבר שם הואיל ואין שם ראיה ברורה ולא קול חזק אבל בנדון דידן שיכתבו הב"ד מכאן לב"ד ההוא שישלח גט יהיה נחשב בעיני ההמון קול חזק. לכן נלע"ד דע"כ לא קאמר רמ"א להחמיר אלא כשהמקדש

כאן לפנינו ויכולים לשאלו תיכף אם יגרש בנקל אבל כשהוא במקום רחוק לא החמיר רמ"א. כן נלע"ד:

הראש השני והוא נשען על הראש הראשון כי הוא היסוד שהוא נבנה על דעת רוב הקדמונים אלא שסמ"ג החמיר וגם זה רק חששא דהיינו רב פפא עצמו החמיר רק לחששא וסמ"ג שהחמיר הוא עוד חששא יותר רחוקה שהרי אפי' לדברי הסמ"ג שלא הכריעו בגמרא מ"מ אינו אלא ספק הלכה כמי אם כר"פ אם כרב כהנא וכיון שחומרא זו מחמת ספק רחוק הוא די אם נחמיר במקום דליכא שום קולא אחרת אבל אם יש עוד איזה צד להקל ודאי גם הסמ"ג יודה שיש להקל ולכן אנחנו שקלנו בדעתנו כיון שזה העד מרדכי המעיד על הקידושין הוא עצמו העיד שקודם לזה אמר לו הבחור שלא יהיה כוונתו בשעת הקידושין כלל שיחולו ויהיה כוונתו רק לפנים שתסבור הבתולה שנתקדשה ולא תוכל להשתדך עם אחר א"כ אין הקידושין חלין כלל ואם הוא לא כיון לשם קידושין אף אם הנערה היתה כוונתה לקידושין אף הנערה מותרת כמבואר בב"ש סי' מ"ב ס"ק ו' וכאן לא מיחשב דברים שבלב עיין בח"מ שם ס"ק ד' דכאן שגילה סודו קודם לזה ואמר כן בפירוש שכך יהיה כוונתו לא מיחשב דברים שבלב מידי דהוה אמוסר מודעה אגיטא או אפי' לא מסר מודעה מחמת אונס רק אמר סתם גט זה שאתן יהיה בטל אף שנתנו אח"כ סתם כל זמן שלא ביטל דבריו הראשונים בפירוש הגט בטל ועיין בב"ש סי' קל"ד ס"ק ב' מ"ש בשם הרמב"ם ואפי' להרשב"ם שמביא הב"ש שם שנתינת הגט מבטל דבריו הראשונים אם לא מסר מודעה היינו שם שאמר בלי טעם שהגט יהיה בטל אז אמרינן שהנתינה שנותן אח"כ הגט מבטל דבריו הראשונים שכיון שאין לו שום טעם למה הוא נותנו בחנם ואין אדם עושה דבר לבטלה אבל כאן הרי גילה טעמו ואף שקידש היה טעמו שלא תבגוד הנערה בו ואין לחוש ולומר דחיישינן שמא בשעת קידושין חזר בו בלבו מדבריו הראשונים והיה דעתו לקידושין גמורין והא דלא אמרינן בגט שמא בשעת הגט חזר בו מדבריו הראשונים והיה דעתו לגירושין גמורים דשאני גט דלחומרא אמרינן שלא חזר בו אבל קידושין שנסמוך על זה להקל מנ"ל דסמכינן, אומר אני אף הא לא תברא דגם גבי גט סמכינן אפי' להקל דהרי גט בטל אמרו וכן הוא לשון הרמב"ם פ"ו מגירושין הל' י"ט הרי זה בטל והרי הרמב"ם יהיב כלל בריש פ"י שכל מקום שאמר בחיבור זה שגט בטל לא נאסרה על בעלה אפי' היה כהן ובודאי לאו דוקא בעלה אלא אפי' מת הבעל אח"כ מותרת לכהן ולא חיישינן שמא בשעת הגט חזר מהמודעה הרי שאפי' להקל סמכינן:

ועוד אני אומר שבודאי לא חזר מדבריו שהרי הבחור המקדש כבר הוא חתן עם אחרת בארץ מולדתו והרי הוא קאי בחרם על מעלו בהכלה הראשונה ולכן אני חושב שטעמו האמיתי שלא רצה לקדש באמת משום שמא לא ימחלו לו החרם של התנאים הראשונים ויהיה מוכרח לקיים התנאים הראשונים וכאשר הוכיח סופו שבבואו לארץ מולדתו שלח כתב לבקש ממחותנו הראשון לבטל התנאים ולכן אמרינן שגם לכתחלה היה זה כוונתו שאם יצא חפשי מהשידוך הראשון אז יקח בתולה זו והיא תהא סבורה שהיא מתקדשת ותהא מוכרחת לקחתו ואם לא יוכל לפעול שם בארצו לבטל השידוך לא יעבור על החרם ויקח את הכלה ההיא ואז יגלה סודו שלא קידש את זו כלל וא"כ מסתמא לא קידשה באמת כי שארית ישראל לא יעשו עולה לעבור על חרם התנאים הראשונים כי ממ"נ יהיה מוכרח או לבגוד בכלה הראשונה או לגרש את זו וקשים גירושין, ואם נימא תינח שאנחנו מאמינים העד על מסירת מודעא זו שהרי מפיו אנו חיים על הקידושין והפה שאסר הוא הפה שהתיר אבל הבתולה בעצמה שהיא יודעת שנתקדשה איך היא מאמנת להעד הזה על המודעא: אומר אני שתי תשובות בדבר, חדא שאפי' המקדש לפני שני עדים ועד אחד יחידי שאינו מאלו העדים שנתקדשה בפניהם מעיד על מסירת מודעא לבטל הקידושין נאמן שע"א נאמן באיסורין וכאן על תחלת הקידושין אנו דנין ואין כאן איתחזק איסורא אדרבה חזקת פנויה יש לה ונאמן ע"א כמבואר בחיבורי נו"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' נ"ט. ואם תאמר תינח אם לא יבוא המקדש ויכחישנו אבל אם יבא המקדש ויכחישנו אף שלדידן העד נאמן מטעם הפה שאסר דאי בעי הוה שתיק אבל הבתולה איך תאמין לו אי מטעם מיגו הלא היא יודעת מעצמה ואי משום ע"א נאמן באיסורין הרי ע"א בהכחשה לאו כלום הוא. אומר אני דגם הבתולה תאמינו מטעם הפה שאסר שהרי היא אומרת שהיא עתה אינה יודעת כלל אם נתן הבחור או אם קיבלה כלל ממנו וגם אינה יודעת אם אמר שום דבר א"כ גם היא רק מפי העד היא חיה וממילא העד נאמן על המודעא וא"כ אין כאן קידושין כלל ואפי' אם יש לפקפק על איזה סברות בזה מ"מ בקידושין בע"א שבלא"ה רוב הפוסקים רוב מנין ורוב בנין מתירים רק הרא"ם מחמיר והביאוהו הסמ"ג והמרדכי א"כ בצירוף קולא אחרת ודאי דסמכינן על רוב הפוסקים להקל אפי' בלי עיגון ודחק. ולא עוד אלא שאומר אני שאף אם היה המקדש בפנינו והיה אומר בפירוש שבשעת קידושין כיוון לקידושין גמורים וחזר מדבריו הראשונים שדבר בפני העד מ"מ לא היה נאמן בזה בודאי ודי אם היינו חוששים לדבריו לחשוב לספק אולי כיוון לקידושין וגם בזה אני אומר לא די שהיינו אומרים לסמוך על רוב הפוסקים הנ"ל שמקילים בע"א אלא אפי' הסמ"ג היה מודה

להקל שהרי גם להסמ"ג בע"א אינו אלא חששא ואפי' תימא שחששא היינו ספק עכ"פ בצירוף עוד ספק הוי ס"ס והבתולה בחזקת היתר עומדת:

הראש השלישי להתיר הנערה גם לזה העירני הרב המאה"ג מו"ה זלמן עמריך כיון שהעד מסופק אם המקדש אמר לי, ואני רציתי לדחות דכיון שאמר להנערה ווען דוא ווילסט ניט נעהמען הערט אונזער זאך אויף, הוי כמדבר עמה על עסקי קידושין והשיב הרב הנ"ל דזה מיקרי רק כמדברים על עסקי זיווגם ועכ"פ תחילת הדברים צריך להיות מדברים על עסקי קידושין, והסכים לזה הרב מוהר"ר מיכאל בכרך ג"כ חד מבית דיני הגדול ודבריהם נכונים. ואף שיש לחוש במה שאמר המקדש איצונד וויל איך דס טוהן וא"כ שמא קודם לזה דבר עמה על עסקי קידושין ועיין במרדכי סוף האיש מקדש הביאו הב"י בסי' כ"ז שאם תחלה נתרצית אף שבשעה שנתן לא אמר כלום מהני מ"מ נדון דידן היא אומרת אדרבה מעולם לא נתרצית לקידושין ואפי' לקישור לא נתרצית ולפי דברי הבחור מעולם לא הגיד לה רק שרצונו לעשות קישור, ואף שהרמ"א בסי' כ"ז סעיף ד' הביא יש מחמירין אפי' לא אמר לי מ"מ הרי שני האחרונים הח"מ והב"ש הביאו דעת המקילין עיקר. ועוד שבנדון דידן אם היה ברור שלא אמר לי אז אמרינן הוכיחו מעשיו על מחשבתו שכוונתו שלא לקדש באמת כפי שמסר מודעא ולכך לא אמר לי. והנה הב"ש ס"ק י"ד הביא תשובת בן לב שאם היה שידוכים ביניהם הוי כידים מוכיחות, אומר אני בנדון דידן מלבד שאפי' שדוכים גמורים לא היה ביניהם שהנערה לא רצתה לעשות דבר מוחלט בלי רצון אביה אלא אפי' אני אומר כיון שהבחור כבר מקושר בעבותות התנאים ובחרם ובקנס עם אחרת איכא ידים מוכיחות להיפך שלא לעצמו קידשה:

הראש הרביעי בהיתר הנערה שהרי הנערה אמרה שבודאי לא כוונה לשם קידושין ולא ידעה כלל מהו מקודשת עד עתה שנודע לה פירוש הדברים והיא מעידה על עצמה שאז בשעת מעשה ודאי לא ידעה פירוש הדבר של מקודשת ובפרט שמתחלה כשדבר כמה פעמים עמה לא דבר רק לעשות קישור ואמר שבנתינת מטבע עושים קישור ואפי' לזה לא נתרצית מתחלה אבל קידושין לא עלה על דעתה לא בתחלה ולא בסוף ואף שכתב הב"ש בסי' כ"ז ס"ק ה' שאפי' אמרה שלא היתה מבינה הוי עכ"פ ספק קידושין שמא משקרת. הנה בזה אמר כבוד הרב הגדול הראש בית דין דפה הוא הרב מו"ה ליב קאסעוויץ שזהו בקידש בשני עדים אבל בקידש בע"א נאמנת במיגו דלהד"ם והביא ראיה מדברי הב"ח בסי' מ"ב דנאמן לומר להשטות במיגו דלהד"ם וא"כ מה לי טענת להשטות ומה לי טענת לא הבנתי, ע"כ דברי הרב מו"ה ליב. ויפה כיוון לפי דעת הב"ח אבל הב"ש בסי' מ"ב ס"ק ו' דחה דברי הב"ח דזה הוי כמו נסכא דר"א דג"כ יש לו מיגו

ולא מהני בע"א, ואמנם כבר הכרעתי בחיבורי נו"ב חלק אה"ע סי' נ"ט דבאומרת לא הבנתי נאמנת אפי' בלא מיגו כיון שעל תחלת הקידושין היא טוענת מסייע לה חזקת היתר. ואף שכתבתי שם לתרץ דעת הב"ש ולומר דמה שהוא לישנא ברירא ריעא טענתה לומר שלא הבינה מ"מ נדון דידן גם השמיעה אינה יודעת אם שמעה הדברים כלל ואנו אומרים שנאמנת שלא הבינה ובודאי לא שמעה:

הראש החמישי כיון שהעד אומר שיותר קרוב אצלו שהבתולה לא ידעה אז ולא שמעה לפי אומדן דעתו בעת ההיא שראה שממש בטלו החושים ממנה מרוב בהלה א"כ אפי' יהיה האמת ששמעה וידעה והבינה לא מקרי מקדש בעד:

הראש הששי כיון שהעד לא ראה נתינת הזיבצנר מידו לידה ממש והרי מבואר בסימן מ"ב סעיף י"ד בהג"ה שצריכים העדים לראות הנתינה ממש מידו לידה ע"ש. ואף לדברי המרדכי שהביא הב"ש שם בס"ק י"ב נלענ"ד דהיינו בחפץ שניכר לעדים בט"ע שחפץ זה שהוא עתה בידה הוא ניהו החפץ שהזכיר המקדש בשעת קידושין אבל זה שקידשה במטבע מה בכך שראה העד אח"כ המטבע בידה מ"מ כיון שלא ראה הנתינה ממש אין כאן דבר המוכיח שהרי אין סימן במטבע ואולי היה בידה מטבע זו משלה ואף שעתה היא מודית שקיבלתו מהמקדש מ"מ כיון שלא היה זה ידוע להעד בשעת מעשה מקרי מקדש בלא עד:

הראש השביעי והוא הפונה קדים וחוזר להיתר הראשון שהמקדש בע"א אין חוששין לקידושין אלא שחששנו לדברי הסמ"ג. והנה בקידושי ע"א מצינו על שלשה דרכים או שמודים לדברי העד או שמכחישים או שאינן מודים ולא מכחישים רק שאינם יודעים ואינן זוכרים. והנה לא שייך בגמרא לומר מאי הוה עלה אלא במה שהיה בו בסוגיא פלוגתא או איזה ספק אבל בדבר הברור מקודם לא שייך לשאול מאי הוה עלה וא"כ קשה כאן בסוגיא זו דקאמר מאי הוה עלה איך שייך לשאול כלל והרי כל האמוראים הנזכרים קודם כולם שפה אחת ודברים אחדים שאין חוששין ואי משום דרב אחדבוי אותיב והרי דברי רב אחדבוי ודאי נדחין מכח הותסברא ועיין בחיבורי נו"ב (קמא) חלק אה"ע סי' סמ"ך, א"ו האי מאי הוה עלה הוא משום דרב יהודה היה אין ולאו ורפיא בידו או משום דאותביה רבא לרב נחמן ממשנתנו וא"כ לכל היותר לא קאי האי מאי הוה עלה רק בשניהם מודין דבהא הוא דהוה רפיא בידיה דרב יהודה וכן בהא אותביה רבא לרב נחמן אבל במכחיש או אפי' אינו יודע שלא נזכר מקודם לא קאי מאי הוה עלה מכיון דהך מאי הוה עלה במודים מיירי ובהא הוא דפליגי רב פפא ור"כ, והסמ"ג שחשש להחמיר היינו במודין ולא באינו יודע. ובנדון שלנו שהבתולה אומרת שאינה

זוכרת כלל אם אמר הבחור איזה דבר או אם נתן איזה דבר א"כ היא אינה מודית ממש ואפי' הסמ"ג לא חשש להחמיר:

ונחזור בקצרה שבעה היתרי הבתולה הזאת. הא' והוא יסוד מוסד שרוב בנין ורוב מנין לא חששו לקידושי ע"א. השני המסירת מודעא של המקדש עצמו שאין רצונו כלל לעשות הקידושין שיחולו רק עושה לפנים. השלישי כיון שהעד אינו יודע אם אמר לי. הרביעי טענת ברי של הנערה שלא ידעה כלל ולא הבינה שהוא קידושין. החמישי שהעד עצמו מעיד שיותר קרוב לו שהנערה מרוב בהלה לא היה בה אז דעת וחוש לשמוע אפילו הדברים. הששי שהעד לא ראה נתינת הזיבצנר ממש מידו לידה. השביעי שכאן אין הבתולה מודית ממש לדברי העד, וע"פ שבעה היתרים הנ"ל אפילו אם ימצא על איזה מהם איזה פקפוק עכ"פ ע"פ הנשארים וכן ק"ו בהצטרף כלם הבתולה זו מותרת והרי היא בתולה פנויה כמו שהיתה ומותרת לכל אדם:

תשובה עו

תשובה

לכהן הגדול, מעוז ומגדול, כל ישראל ויהודה אוהב את דוד, וילך דוד הלוך וגדול, ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאור ומאיר, נהיר וצהיר, הגאון הגדול המפורסם נ"י פ"ה עה"י כ"ש מוה' טעבל הכהן אב"ד ור"מ דק"ק לונדן:

מכתבו הגיעני והנאני שהגיעו הספרים על נכון לידו, ועל דבר המעשה שבא לידו דרום מעלתו שם בקהלתו שראובן בן יעקב העיד ששמעון קידש את הבתולה דינה ושמעון ודינה הודו לדברי העד גם הובא לפני הב"ד כתב הנכתב ונחתם מן ראובן הנזכר ומן עוד אחר ששמו בנימן שבפני שניהם קידש שמעון הנ"ל את דינה הנ"ל. ואמנם אמה של דינה הנ"ל עם אשת בנימן הנ"ל המה אחיות מן האם ובנימן הוא בעל דודתה של דינה הנ"ל לכן לא רצה מעלתו לשמוע עדותו של בנימן הנ"ל שיעיד בפני הב"ד וראובן אמר שהוא לא ידע מקורבתו של בנימן עם דינה הנ"ל, זהו תורף השאלה. והורה מעלתו ששמעון יחזור ויקדשנה מחדש בפני עדים כשרים כדת משה וישראל או יפטרנה בגט ואמנם אם שמעון ירחיק נדוד ויגיע הדבר לדחק ועיגון יש להקל כיון שהיו הקידושין רק בע"א וצריך להתיישב בדבר, זהו מה שהורה וביאר טעמו ונימוקו בזה, והנה לא הניח שום זוית בכל דברי הפוסקים שלא הביא בדבריו וביאר בכל צד כל חלקי הסותר וכמעט שלא הניח מקום להתגדר בו, ואמנם אעפ"כ אין בהמ"ד בלא חדוש:

והנה בח"מ סי' ל"ו הביא שתי דעות דעת הרמב"ם ורשב"א וסיעתייהו דמה דאמרינן דאם נמצא אחד מן העדים דרוב או פסול נתבטל כל העדות היינו אפי' לא העיד הקרוב

ופסול עם הכשרים רק שהיה בשעת ראיית העדות וכיוון אז שרואה כדי להעיד נפסלו כל הכשרים שהיו עמו, ודעת התוס' והרא"ש דתרתי בעי שכיוון בשעת ראיה וגם העיד בב"ד אבל אם לא העיד בב"ד לא נפסלו בשביל הראיה לחוד, והיכא שחתם הפסול עם הכשר בשטר אם נפסל גם הכשר שלא יוכל שוב להעיד בפני הב"ד בעל פה נאחזים דברי הרא"ש בסבך והם כסתרי אהדדי. דבתשובה כלל סמ"ך סי' ג' בצוואה שאחד מן העדים שחתמו היה קרוב והורה הרא"ש ששטר הצואה הוא בטל מאחר שאחד מן החתומים הוא קרוב נתבטל השטר וכמאן דליתיה דמי ואין דנין עפ"י השטר כלל אבל העד שאינו קרוב אם הוא זכור לעדותו יבוא לב"ד ויעיד והעד האחד ששמע הצוואה מבחוץ מצטרף עמו להעיד אע"פ שלא יחדהו ופסק כן רמ"א בסי' ל"ו סוף סעיף א' בהג"ה, והרא"ש בתשובה כלל הנזכר בסי' ה' השיב על שטר מתנה שחתם בה פסול שעדים הכשרים החתומים בשטר שלא היה עמהם הפסול בשעת מעשה לא נפסל עדות העדים רק השטר נפסל אבל על פה יכולים להעיד וכו' ע"ש שהאריך, הרי שהתנה הרא"ש דוקא אם לא היו הכשרים עם הפסול בשעת מעשה הוא דיכולים להעיד אבל אם היה עמהם בשעת מעשה אפי' בע"פ אינם יכולים להעיד, וכבר הרגישו בזה האחרונים הסמ"ע והש"ך, והסמ"ע בסי' מ"ה ס"ק ל"ד כתב דמה שחתמו בשטר אחד לא מיחשב כאילו העידו יחד בב"ד ולכן הכשיר הרא"ש בסי' ג' שיעיד הכשר בע"פ לפני ב"ד, כי הרא"ש לשיטתו דאין הפסול פוסל כי אם בהצטרפו עם הכשרים בשעת ראיה וגם העיד עמהם בב"ד אבל בחתם בשטר שלא נצטרף רק בראיה ולא העיד בב"ד יכול הכשר להעיד, ומה שהתנה בסי' ה' שלא היה עמהם הפסול בשעת מעשה כתב כן לשיטת הרמב"ם דס"ל דבצירוף הראיה לחוד נפסלו וסיים הסמ"ע עצמו שהוא דוחק, והש"ך בסי' ל"ו ס"ק י"ב ובסי' מ"ה ס"ק כ"ד השיג על הסמ"ע בסי' ג' מיירי שלא היה הפסול עם הכשר בשעת ראיה ולא הוצרך לבאר זה דפשיטא דכשהיו הפסולים עמהם דבטל העדות לכ"ע דהא הוה ליה ראיה והגדה דעדים החתומים בשטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי ומה"ט קיי"ל בכל דוכתא דעדים החתומים על השטר אינם יכולים לחזור ולהעיד דכיון שהגיד אינו חוזר ומגיד דהגדה בשטר כהגדה בב"ד היא כנ"ל עכ"ל הש"ך:

ואני אומר הגם שאין הכרעת תלמיד כמוני הכרעה אעפ"כ לענ"ד דברי הסמ"ע נכונים ואם הסמ"ע עצמו אומר על דברי עצמו שהם דוחק אני ארויח להם שלא יהיה בהם שום דוחק אבל דברי הש"ך אצלי תמוהים מכמה צדדים, כי מה שכתב שהרא"ש בסי' ג' מיירי בלא היה הכשר עם הפסול בשעת מעשה זה דבר תימה שהרא"ש יכתוב פסק להכשיר העד הכשר החתום עם הפסול בשטר והרי מסתמא כיון שחתום עמו היה עמו

בשעת הצואה ויכשיר הרא"ש עדותו מחדש ולא יתנה שהוא דוקא אם לא היה בשעת ראיה, ומה שכתב שלא הוצרך לפרשו כי מלתא דפשיטא אם היה בשעת ראיה הרי יש כאן ראיה והגדה ובטל העדות. אני תמה ומלתא דפשיטא ליה להש"ך קמבעיא לי טובא, ואף שבאמת הדין כן שחזינן שכל הפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו כן אבל אי לאו שהם הכריעו כן היה מקום להכשיר שהרי זהו פלוגתא דתנאי ופלוגתא דאמוראי בפ"ק דמכות במשנה פליגי ר' יוסי ורבי דר"י אומר בד"א בדיני נפשות אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר ורבי אומר אחד דיני ממונות ואחד ד"נ ופליגי שם אמוראי דשמואל אמר הלכה כר"י ורב נחמן אמר הלכה כרבי. והנה לפי כללי הש"ס ר' יוסי נימוקו עמו ורב נחמן הוא תלמידו של שמואל ואין הלכה כתלמיד במקום הרב וא"כ ממילא היה לנו לפסוק כר"י דבד"מ תתקיים העדות בשאר אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו כרבי וביאר הרי"ף והרא"ש הטעם דקיי"ל כרב נחמן בדינא. ובאמת טעם זה תמוה דכלל זה דהלכה כר"נ בדינא היינו היכא דפליג ר"נ עם רב ששת אבל בכאן דפליג עם שמואל רבו ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, וביותר גדלה התימה על הרא"ש שהוא בעצמו בפ' הזהב סי' כ"א תמה על הרי"ף שכתב הלכה כר"נ בדיני, ותמה הרא"ש שכלל זה לא נאמר אלא נגד רב ששת אבל כאן שכבר אמרו כן הרי"ף והרא"ש אין לנו להרהר אחריהם והב"י בסי' ל"ו הרגיש בזה דשמואל הוא רבו של ר"נ וכתב כיון דרבינא שהוא בתרא מוקי בסנהדרין דף ט' ר"מ כר' יוסי ורבנן כרבי א"כ הלכה כרבי, וגם בזה אני תמה דע"כ לא מוקי רבינא ר"מ כר"י ורבנן כרבי אלא בפלוגתא דהתרו בו אבל אם בד"מ תתקיים העדות בשאר לא איירי ר"מ ורבנן שם כלל והרי התוס' שם בסנהדרין בסוף ד"ה בזמן שהתרו כתבו דרב יהודה אמר שמואל דפסק הלכה כר' יוסי היינו במה דאמר דבד"מ תתקיים העדות בשאר אבל בכוונת העדות לא פסק כר"י וא"כ אתא רבינא שפיר כשמואל. באופן שאין דין זה כ"כ פשוט והיאך נימא שהרא"ש יסמוך להשיב לשואל בסתם ובשלמא אם היה הרא"ש כותב זה בספר הפסקים היה מקום לומר שסמך עצמו על מה שכתב בפסקיו במס' מכות שהלכה כרב נחמן אבל להשיב דבר לשואל הלכה למעשה ויסמוך על עצמו שהשואל ידע כוונתו הוא דבר רחוק:

ועוד תמוהים דברי הש"ך בזה שאם הרא"ש בסי' ג' סמך עצמו שזה פשוט שאם היה הפסול עמו בשעת מעשה וגם חתם בשטר ודאי שבטל העדות לגמרי ולכן לא הוצרך לפרש שהוא דוקא אם לא היה בשעת ראיה א"כ למה בסימן ה' פירש כן בפירוש ולא סמך עצמו שמן הסתם כן הוא:

ואמנם מה שנלע"ד בכוונת הרא"ש בסי' ג' ונדקדק ג"כ בלשון הרא"ש שם וז"ל, תשובה שטר הצואה הוא בטל מאחר שאחד מן העדים החתומים בו הוא קרוב נתבטל השטר וכמאן דליתא דמי ואין דנין עפ"י השטר כלל אבל העד שאינו קרוב אם הוא זכור לעדותו יבוא לפני ב"ד ויעיד וכו'. והנה מה שכתב ואין דנין עפ"י השטר כלל הוא מיותר שכיון שכתב נתבטל השטר וכמאן דליתיה דמי פשיטא שאין דנין על פיו וגם מה זה שאמר שאין דנין עפ"י השטר כלל, ולכן נראה שהש"ך הקשה שאם היה בשעת ראיה וגם חתם על השטר הרי יש כאן ראיה והגדה ולכן דחה הש"ך דברי הסמ"ע. ובאמת אין כאן קושיא דע"כ לא אמרו עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד אלא היכא שאין השטר מזויף מתוכו אבל אם השטר מזויף מתוכו לא אמרינן כמי שנחקרה עדותן בב"ד ועד הקרוב או הפסול החתום בשטר מיקרי חתימתו מזויף מתוכו כמבואר בהרי"ף שם במס' מכות והרמב"ם פי"ב מהל' עדות הל' וי"ו ולכן אפי' מסרו בפני עדים כשרים לא מהני ולכן לא אמרינן בעד פסול שחתימתו בשטר הוי כמו שנחקרה בב"ד: ומעתה נבוא לפרש דברי הרא"ש שהרא"ש מתחלה דיבר שנתבטל השטר ולכן לא מהני אפי' חתימתו של הכשר אם לא מעיד מחדש בעל פה ואמנם שלא תאמר שגם על פה איך מהני עדותו הא הוי כמו שהעיד עם הפסול בב"ד כקושית הש"ך לכן כתב הרא"ש דהשטר כמאן דליתיה דמי ואין דנין על פי השטר כלל ורצונו כמאן דליתיה ואין דנין על פיו כלל דהיינו לא להכשיר חתימת הכשר שלא יצטרך שוב להעיד וגם לא לפסול את הכשר לגמרי למימר דהוי כמו שכבר העיד עם הפסול לשום צד אין השטר עושה כלום והוי ליה ראיה לחוד בלא הגדה וראיה לחוד להרא"ש אינו פוסל את הכשר ולכן אם הוא זוכר את העדות יכול להעיד לפני הב"ד:

ואמנם בסימן ה' שכתב הרא"ש שהפסול לא היה עמהם בשעת מעשה יפה כיוון הסמ"ע שכוונת הרא"ש בזה כדי שיהיה כשר גם לדעת הרמב"ם דסובר שהראיה לחוד פוסל אפי' לא העיד בב"ד, ואף שהסמ"ע עצמו כתב שהוא דוחק ובאמת לפי הנראה קשה הדבר שהרא"ש ישוב ויפסוק למעשה כדעת הרמב"ם והוא עצמו חולק על הרמב"ם בדין זה, ואמנם המורגל בתשובות הקדמונים יראה שיש כמה מדינות שקבעו תקנה לעצמם שלא לזוז מדברי הרמב"ם כלל ותשובה זו של הרא"ש בסי' ה' היא סובבת על סי' ד' כדמוכח שם והתחלת סי' ד' היא כך. תשובה על שאלת אנשי קריוון וכו' ע"ש וקרוב הדבר שעיר קריוון היא מאותן המדינות שקבלו על עצמן פסקי הרמב"ם כאלו הם הל"מ ולכן השיב להם הרא"ש לפי פסקו של הרמב"ם:

ועכ"פ זה פשוט אצלי גם מצד הסברא דבעד פסול החתום על השטר לא שייך לומר כמי שנחקרה עדותו בב"ד כיון שחתימתו מיקרי מזויף מתוכו ולכן אינו פוסל העד החתום עמו ואף שהשטר ודאי בטל מ"מ יכול השני להעיד בפיו מחדש בפני הב"ד אפי' אם היה הפסול עמו בשעת ראיה לדעת התוס' והרא"ש דבעינן הגדה עם הראיה:

והא דהוצרך הרי"ף בתשובה להכשיר העד הכשר החתום עם הפסול מטעם שלא ידע מקורבתו של הקרוב עיין בראי"ש שם במס' מכות שהביא תשובה זו. נראה דהרי"ף לשיטתו דהרי"ף ודאי בשיטת הרמב"ם הוא דבהצטרף בראיה תיכף נפסל שהרי התוס' והרא"ש שחידשו שבעינן גם צירוף ההגדה בב"ד למדו זה מסוגיא דמכות שם דמסיק במקיימי דבר ופירשו התוס' והרא"ש דהיינו דבאים להעיד בב"ד ע"ש בתוס' ד"ה שמואל ובראי"ש שם והרי הרי"ף לא הביא כלל הך דבמקיימי דבר:

ואפי' לדעת הש"ך דחתימה בשטר עם הפסול הוי כהגדה מ"מ אינו נפסל אלא בשעת חתימה ולא בטלה עדותו בשעת הראיה ונמצא שהקידושין בשעת מעשה היו בפני עד כשר. וכן מבואר בהדיא בב"ש סימן מ"ב ס"ק ח' ואם האשה מודית הרי היא מקודשת למאן דחושש בקידושין בפני עד אחד:

ולדעת ב"י בתשובה בדיני קידושין סי' יו"ד פסק שם גאון אחד ושמו אברהם נחמייש וגם הגאון בית יוסף דהא דקיי"ל נמצא אחד קרוב או פסול עדות כולם בטילה הוא דוקא בפסול מן התורה אבל בפסול מדרבנן לא אלים פסולו לפסול הכשר שעמו ע"ש, ולקמן יתבאר בדברינו שבנדון שלפנינו בנימן ודאי אין פסולו מן התורה אפי' להחולקים על הרמב"ם בקרובי האם וא"כ אפי' לדעת הרמב"ם וסיעתו דבראיה לחוד בנתכוין להעיד פוסל אפ"ה בנדון שלפנינו לא נפסל הכשר:

והעולה מזה דלדעת הרא"ש והתוס' דבעינן גם הגדה אשה זו ודאי דינה כאשה שנתקדשה בעד אחד והיינו אפי' אם היה בנימן מפסולי קורבה של תורה ואפי' לדעת הרמב"ם דבצירוף הראיה לחוד די לפסול גם את הכשר אפ"ה לפי דברי הב"י בתשובה לא נפסל הכשר כיון שבנימן אינו פסול מן התורה:

ויותר מזה אמינא דגוף דין זה דנמצא אחד מהעדים קרוב או פסול שעדות כולם בטלה יש לנו לעיין בו אם שייך בדיני קידושין, וכבר דברתי לעיל שגוף הדבר שפסקו כרבי נגד ר' יוסי וכר"נ נגד שמואל רבו הוא נגד כללי הש"ס. ואמנם אחרי שקדמונים אחזו שער והרי"ף והרא"ש נתנו טעם שהלכה כר"נ בדיני וכבר ג"כ תמהתי לעיל שזהו נגד רב ששת חבירו אבל לא נגד שמואל רבו וגם בזה צריך אני לכוף אזני ולשמוע הכרעתם אבל הבו דלא לוסיף והרי אפי' נגד רב ששת לא קבעו הלכה כר"נ אלא בדיני אבל

לא באיסורי וא"כ ק"ו נגד שמואל וא"כ בגיטין וקידושין למה נכריע כר"נ נגד שמואל ובשלמא לשיטת התוס' שם במס' מכות בד"ה ר"י וכו' שהחילוק בין ד"נ לד"מ הוא משום שבד"מ בשנים גופייהו אין לנו ראיה שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול שגם עדותו של השני בטל שהרי גם עד אחד מחייב שבועה ולכן מחלק ר' יוסי בין ד"נ לד"מ א"כ בגיטין וקידושין שאין עד אחד מועיל מודה ר' יוסי עצמו שאם נמצא אחד פסול שעדות כולן בטילה אפי' הן מאה, אבל לשיטת רש"י שהטעם הוא דבד"נ כתיב והצילו העדה וזה לא שייך בגיטין וקידושין וא"כ ר"י סובר בגיטין וקידושין שתתקיים העדות בשאר ושמואל אמר הלכה כר"י ואף שהלכה כר"נ בדיני מ"מ הלכה כשמואל באיסורי ונימא שבגיטין וקידושין תתקיים העדות בשאר:

ונתתי לבי לדברי רבי שאמר אחד ד"מ ואחד ד"נ מנ"ל לרבי הא. והנה התוס' פירשו לנו טעמיה דרבי יוסי דלכך סבר דבד"מ תתקיים העדות בשאר לפי שגם בשנים שנמצא אחד מהם קרוב תתקיים העדות בשני שמועיל לשבועה ולכן גם בשלשה שנמצא אחד קרוב תתקיים העדות בשאר שהם שנים. והנה פירשו לנו יפה טעמיה דר"י אבל לא ביארו לנו טעמיה דרבי דסובר דגם בד"מ הדין כן ומה טעם יש בדבר שהרי גם בשנים מתקיים השני לחייב שבועה:

ועלה על דעתי דודאי בין ר"י ובין רבי כולהו מודו דגם בד"מ מקיש שלשה לשנים שהרי גם שם כתיב ע"פ שנים עדים או על פי שלשה ולכך לענין שאינן נעשין זוממין עד שיזומו כולם אין כאן שום פלוגתא אם הוא רק בד"נ ובודאי גם בד"מ הדין כן אבל לענין נמצא אחד קרוב או פסול סובר ר"י דשפיר מקשינן וכך מקשינן מה שנים נמצא אחד קרוב או פסול לא נתבטל השני שהרי הוא מחייב שבועה שאחד קם לשבועה אף שלשה שנמצא אחד קרוב או פסול לא נתבטלו הנשארים והרי נשארו שנים כשרים ועל פיהם יקום דבר שכשם שבשנים שנמצא אחד קרוב נשאר השני כמו שהיה מועיל אם לא נצטרף עמו הפסול כך בשלשה נשארו השנים כמו שהיו מועילים אם לא נצטרף עמהם הפסול, ורבי ס"ל דכך מקשינן מה שנים שנמצא אחד פסול אין השני הנשאר מחייב ממון כך שלשה שנמצא אחד פסול אין הנשארים מחייבים ממון אבל לענין שבועה גם רבי מודה שעד הנשאר מחייב שבועה שהרי אין לנו שום ראיה בשנים שנמצא אחד פסול שלא יועיל הנשאר לשבועה:

אבל ראיתי שאין דעת הפוסקים כן שהרי הרי"ף בתשובה לא הורה לחייב שבועה עפ"י הכשר אלא מטעם שלא היה הכשר יודע בקורבתו של השני והביאו הרא"ש והטור וכן

הוא בש"ע סי' ל"ו סעיף ב' והאחרונים לא דברו מזה כלל והדבר צריך טעם למה לא יחייב השני שבועה ומנ"ל הא:

וראיתי להריטב"א בחידושיו למס' מכות שהרגיש קצת בזה וכתב דרבי יליף ד"מ מד"נ מה בד"נ עדות היחיד הנשאר בטל לגמרי אף בד"מ עד שנשאר בטל לגמרי ואינו קם אפי' לשבועה ולכך הוא חוזר ומלמד על השלשה ועל המאה וכיון דהלכה כרבי כדאיתא לקמן שמעינן נמי דבד"מ שנמצא אחד קרוב אין הכשר קם אפי' לשבועה וכן כתבו הגאונים עכ"ל הריטב"א. ודבריו נפלאו ממני דאיך אפשר למילף ד"מ מד"נ והרי חזינן דע"א קם לשבועה וכי היכי דבהעיד לבדו מהני לשבועה אף שלא מהני בד"נ למאומה ה"נ בשנים שנמצא אחד מהם פסול מהני לשבועה ובירושלמי שם במס' מכות מבואר בהדיא שאי אפשר למילף ד"מ מד"נ ולא ד"נ מד"מ, ואף שלשון הירושלמי משובש מאוד אבל עכ"פ זה מבואר שם שאי אפשר למילף זה מזה וכשם שאי אפשר למילף זה מזה לענין הזמה כך אי אפשר למילף זה מזה לענין חיוב שבועה ובפרט שחיוב שבועה הוא דבר דלא שייך בד"נ כלל. והתיו"ט שם במשנה בד"ה עדותן בטלה כתב נראה לי שזה מכלל אמרם הרי זה בא ללמד ונמצא למד, ולא ידעתי כוונתו של התיו"ט בזה ואולי כוונתו דתחלה ילפינן שלשה משנים מה שנים נמצא אחד מהם פסול אין מוציאין ממון עפ"י הכשר הנשאר אף שלשה שנמצא אחד פסול אין מוציאין ממון עפ"י שנים הנשארים ושוב ילפינן שנים משלשה מה שלשה נמצא אחד מהם פסול אין הנשארים מועילים למה שהיו מועילים אם היו לבדם בלא השלישי אף שנים אין הנשאר מועיל למה שהיה מועיל אם היה לבדו, זה הנלע"ד בכוונתו ואמנם כל זה הוא דוחק:

אבל הנלע"ד שדבר זה ששנים שהעידו שנמצא אחד מהם קרוב או פסול שאין העד הנשאר קם אפי' לשבועה מפי השמועה למדנו. ודבר זה למדתי מתורתו של רבינו משה הוא הרמב"ם ז"ל דבמס' שבועות דף מ' ע"א תניא כל מקום ששנים מחייבים אותו ממון ע"א מחייבו שבועה וזה לשון רבינו הגדול פ"א מטוען הלכה א' מפי השמועה למדנו שכל מקום ששנים מחייבים אותו ממון אחד מחייבו שבועה עכ"ל לשון הרמב"ם, ואומר אני שבכל צד למדנו זה מפי השמועה צד הבונה וצד הסותר צד הבונה למדנו שכל מקום ששנים מחייבים ממון אחד מחייבו שבועה ואף שזה למדנו מדיוקא דקרא לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה אכתי הוה אמינא דבעינן טענה שתי כסף כמו בשבועה דמודה במקצת לכן הוצרכו ללמוד מפי השמועה דכל מקום ששנים מחייבים ממון אחד מחייבו שבועה והרי שנים מחייבים אף בטענו רק פרוטה וההה"ד שאחד מחייבו שבועה, ובזה ניחא שם במס' שבועות לא שנו אלא בטענת מלוה והודאת

לוה אבל טענת מלוה והעדאת ע"א אפילו לא טענו אלא פרוטה חייב מ"ט דכתיב לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה ותניא כל מקום ששנים מחייבים אותו ממון ע"א מחייבו שבועה ולכאורה הוה כיהודה ועוד לקרא שכיון דיליף מקרא דקם לשבועה למה לו להביא הך ברייתא ולפמ"ש ניחא דאי מקרא לא הוה ידעינן דלא בעי שתי כסף ולכן הביא הברייתא דכללא כייל כל מקום ששנים מחייבים והודיענו הרמב"ם שזה למדנו מפי השמועה וזה צד הבונה. וגם צד הסותר ילפינן דהיינו דוקא היכא ששנים מחייבים ממון אבל אם השנים אינם מחייבים ממון אין האחד מחייבו שבועה וכיון ששלשה שנמצא אחד מהם קרוב או פסול אין השנים מחייבים ממון הכי נמי ששנים שהעידו שנמצא אחד קרוב או פסול אין האחד הנשאר מחייבו שבועה שהרי אם היו שנים לא היו מחייבין ממון:

ובהכי ניחא לי מה דמוסכם מהפוסקים דע"א בקידושין בהכחשה לאו כלום הוא וכמבואר בגמרא בקידושין ס"ו ע"א ע"ש ואפי' אמר ע"א לאשה נתקדשת בפני ובפני עוד עד שני שהיינו שני עדים בקידושין והאחד איננו והיא מכחישתו פשוט בגמרא ובפוסקים שאינו נאמן ושרינן לה להנשא, ולכאורה תמוה למה לא תצטרך לישבע ולהכחיש העד דהרי כתיב לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת ודרשינן אבל קם הוא לשבועה ה"נ נימא לכל עון ולכל חטאת אינו קם לפסוק על פיו להעניש או לאסור לחלוטין אבל קם הוא לשבועה שתצטרך לישבע ולהכחיש * [הג"ה מבן המחבר חוץ לדרך אמ"ו הגאון המחבר ז"ל יש לומר דלא שייך שבועה להכחיש את העד בקידושין. דהא מה דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא משום דשבועה חמורה או משום ספק מלוה ישנה יש לו עליו או משום דממון איתא בחזרה ושבועה ליתא בחזרה, וכל זה שייך בממון בלאו דלא תגזול אבל בקידושין ממנ"פ אם אין אנו מאמינין לה שהיא לא נתקדשה והיא רוצה להנשא לאחר הרי שהיא נחשדת לנו באיסור אשת איש א"כ שבועה זו אינה מועלת ואמרינן מיגו דחשודה באיסור א"א חשודה נמי אשבועתא וכל הנך טעמים הנ"ל המבואר בסוגיא דמס' ב"מ דף ו' לא שייך כאן דגם איסור א"א חמור ולא שייך בו ספק מלוה ישנה וגם איסור א"א ליתא בחזרה וא"כ שבועה זו למה, ואין להקשות הא גבי סוטה משביעין אותה כדכתיב בקרא ואמרה האשה אמן, שבועה זו אינה כדי להאמין לה שלא זינתה אלא לאיים כדי שתודה מעצמה שזינתה ולא נצטרך למחוק את השם במים אבל אם לא הודית אין אנו מאמינין לה ומשקין אותה. ואפשר י"ל דמ"ד דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא סובר דשבועה חמורה לאינשי אפילו יותר מאיסור א"א משום שהעולם נזדעזע בשעה שאמר לא תשא ועיין בתוס' שם

בד"ה דחשוד וכו' ועי' בש"ע חו"מ סי' פ"ז סעיף כ"ה בהג"ה, ועיין באורים ותומים שכתב דגבי סוטה לא שייך לומר מיגו דחשודה לזנות חשודה לשבועה, ודין שהביא הרמ"א שם דהיכא דעיקר התביעה הוא על דבר איסור אין משביעין והוא בפסקים וכתבים למהרא"י סי' ל"ז ע"ש שהביא ג"כ ראיה מקידושין בע"א בהכחשה דבדבר איסור אין משביעין, ומה שהקשה הש"ך מסוטה דמשביעין אותה לא ידעתי תמיהתו דהא שבועת סוטה אינה להאמין לה דהא שותה מים מאררים אחר השבועה ואף דילפינן גלגול שבועה מסוטה היינו דין חיוב שבועה ילפינן אבל להשביע משום איסורא לענין מאי נילף מסוטה כיון שגם בסוטה השבועה אינו מועיל להאמין לה דהא משקין אותה אחר השבועה כנ"ל:]. ולפמ"ש ניחא דמפי השמועה למדנו דהיכא דאין שנים מחייבים ממון אין האחד מחייב שבועה והרי בעד קידושין אין כאן עסק ממון ואין שנים מחייבים ממון אף שעושים אותה אשת איש אין זה ענין מן התורה לחיוב ממון אין כאן חיוב שבועה בע"א לענין התרתה להנשא. והנה נתתי טעם הגון מה שאם נמצא אחד קרוב שאין השני מחייבו שבועה וטעם זה שייך רק לענין שבועה שלמדנו מפי השמועה שאם אין שנים מחייבים ממון אין האחד מחייב שבועה אבל בענין אחר שע"א מועיל אין לנו שום סברא לומר שאם היו שנים ואחד מהם קרוב שיוגרע כח הכשר בזה שלא יוחשב אפי' לע"א, והדבר אשר רצינו בזה הוא קידושי אשה למ"ד מקדש בע"א חוששין לקידושין מהי תיתי נימא שאם היו שנים ואחד מהם קרוב שלא ניחוש לקידושין אפי' לדברי הרמב"ם שבצירוף הראיה לחוד נתבטל עדות הכשר מ"מ בקידושי אשה אינו נפסל אפי' נצטרף בראיה ובהגדה לא יגרע מאילו היה יחיד מתחלתו, ואולם לפי מ"ש בנ"ב חלק אה"ע סי' סמ"ך ב י"ה והנה וכו' דהא רב פפא דאמר חוששין לקידושין ודאי דמודה דילפינן דבר דבר מממון אלא דמספקא ליה אם בעינן מה דמהני לממון ממש והיינו שני עדים או דסגי מה דמהני בממון לשבועה וסגי בע"א וכן משמעות דברי רש"י שם בקידושין ס"ה ע"א ד"ה ואי ליכא עדים וכו' דע"א חשוב לחייב שבועה בד"מ הלכך בערוה נמי חשוב לקיים קידושין בפניו ובלבד שיהיו שניהם מודים עכ"ל רש"י. ולפ"ז שפיר יש מקום לומר דבשנים שנמצא אחד מהם קרוב כיון דאין השני מועיל לשבועה ה"נ לא יועיל בקידושי אשה:

ומעתה נבוא לדין האשה הזאת שעליה נשאל, ולעת עתה נדבר מה משפטה לדעת המחמיר בקידושין בעד אחד אם יש לאשה זו איזה קולא מחמת צירופו של הקרוב וכבר ביארתי שחתימת הקרוב בשטר לא מיחשב כהגדה בב"ד וכהסמ"ע ודלא כהש"ך וא"כ לדעת התוס' והרא"ש אין ראייתו וסתימתו של הקרוב גורע כח הכשר ואפי' לדעת הש"ך

מ"מ כיון שלא נפסל אלא בשעת החתימה ואז כבר חלו הקידושין משעה שקידשה וכיון שהמקדש והמקודשת מודים חוששין לקידושין, וכל זה לדעת התוס' והרא"ש ואפי' לדעת הרמב"ם דבשעת ראיית המעשה נפסל מ"מ יודע אם הקרוב כיוון בשעת מעשה להיות עד. ולשיטת הב"י בתשובותיו בצירוף גאון אחד שעמו לא אמרינן בקרוב הפסול רק מדרבנן שיגרע כח הכשר כלל:

ולדעת הרי"ף שאם אין הכשר יודע בקורבתו של הקרוב לא נתבטל הכשר והרי כאן הכשר אומר שלא יודע בקורבתו של זה וגם על עיקר הדבר שהפסול יגרע כח הכשר שעמו בקידושין כבר כתבתי שיש לפקפק בדבר. מכל הלין טעמי נראה דלהך שיטה דעד אחד בקידושין מהני אשה זו חלו בה קידושין, אלא שהיה מקום לומר שאם יש שעת דחק ועיגון לסמוך על הפוסקים דאין חוששין לקידושין בעד אחד:

אבל באמת יש כאן שני עדים של תורה שהרי הקרוב הוא רק בעל אחות אמה של המקודשת מן האם ולא מבעיא לדעת הרמב"ם שקרובי האם המה רק מדרבנן אלא אפי' לדעת הסוברים שקרובי האם המה פסולים להעיד מן התורה לדעת כל הפוסקים מודים שבנימין זה אינו פסול מן התורה עם דינה המתקדשת, ולפי שאני אומר כאן דבר חדש שמעט מזעיר דברו בו הראשונים צריך אני להרחיב הדיבור ואקיים מה שנאמר ואדברה בעדותיך ולא אבוש. אומר אני גוף הדין דאמרי' לענין פסולי עדות מחמת קורבא בעל כאשתו מסתפק אני בדבר אם זהו דין תורה או שחז"ל הוא שאמרו כן, והא ודאי שרבינו הגדול הרמב"ם כתב בפירוש שכל קרובי אישות הם מדרבנן אבל אני מסופק אם יחלוק שום פוסק מן הקדמונים בזה. ומה שהביאני לספק הזה הוא מחמת כמה חילוקי דינים שמצינו בפרט הזה דבעל כאשתו ובקצת קרובים אמרינן אפי' תרי בעל כאשתו ובקצת קרובים אפי' חד בעל כאשתו לא אמרינן (וכמו שלישי בראשון) ובקצת קרובים חילקו דחד בעל כאשתו אמרינן אבל תרי בעל כאשתו לא אמרינן ורבו בזה סברת הפוסקים ואם היה זה דין תורה שבעל כאשתו קשה היה לחלק בזה כל החילוקים הנזכרים:

ואמנם אין זו ראיה ברורה לומר שודאי אינו דין תורה ויכול החולק לדחות בגילא דחיטתא, ולכאורה יתמה השומע ויאמר מה זה ספיקא הלא דבר זה מפורש בסנהדרין כ"ז ע"ב בעו מיניה דרב מהו שיעיד באשת חורגו בסורא אמרו בעל כאשתו בפומבדיתא אמרו אשה כבעלה אמר ר"ה אמר רב מנין שהאשה כבעלה דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא והלא אשת דודו היא מכלל דאשה כבעלה הרי שלמדו זה מן הכתוב המפורש בתורה. אומר אני כיון שהפסוק לא לענין עדות מיירי רק לענין עריות אולי אסמכתא בעלמא הוא שסמכו דין העדות על מקרא זה וגם אף אם נימא

שדין תורה הוא וילפינן עדות מעריות היינו דאשה כבעלה ופסול הוא להעיד לאשת קרובו אבל לומר דבעל כאשתו שיהיה פסול לקרובי אשתו הוא רחוק בעיני שיהיה דין תורה. שאף אם ילפינן מעריות הרי בעריות גופייהו אמרינן אשה כבעלה ואשת דודו נחשבת דודתו שאשת אחי אביו נחשבת אחות אביו אבל לא אמרינן לענין ערות דבעל כאשתו שאם כן תהיה אחות אבי אשתו כאחות אביו ויהיה אדם אסור לישא אחות חמיו שתהיה נחשבת אחות אביו כשם שאשת אחי אביו נחשבת אחות אביו שאשה כבעלה ה"נ אחות אבי אשתו כיון שבעל כאשתו תהיה נחשבת אחות אביו ויהיה אסור לישא אחות חמיו והא ודאי ליתא ואפי' אשת חמיו מותר בה כמבואר ביבמות דף כ"א ע"ב והירושלמי שאסר היינו משום שניות אבל באחות חמיו אין כאן לא איסור תורה ולא איסור שניות ואפי' לענין אשה כבעלה אינו כלל מלא בעריות שהרי כלת בנו היא רק שניה ולא אמרינן אשה כבעלה ותהיה כלת בנו כבת בנו שהיא ערוה וכיוצא בזה הרבה מן השניות:

ויותר מזה אמינא שמן הכתוב הזה עצמו שלמדו חז"ל דאשה כבעלה מדכתיב ערות אשת אחי אביך וגו' דודתך היא מן הכתוב עצמו למדנו דלא אמרינן אשה כבעלה אלא בקרובי האב אבל לא בקרובי האם ומזה למדנו דלא אמרינן אשה כבעלה אלא בקרובי האב ומן האב אבל לא בקרובי האב מן האם ולא בקרובי האם אפי' מן האב שהרי באשת אחי האב שאמרה התורה דודתך היא והיא ערוה שנחשבת כאחות אב והרי באשת אחי אביו מן האם שהמה רק אחים מן האם אין אשת אחי אביו הזאת ערוה עליו מן התורה ואחות אביו אפי' רק אחותו של אביו מן האם היא ערוה מן התורה וכן אחי אמו אפי' אחיה של אמו מן האב אין אשתו אסורה מן התורה והרי אחות אמו אפי' רק מן האם היא ערוה מן התורה וכל זה מבואר בש"ע סי' ט"ו הרי מן הכתוב עצמו למדנו שלא אמרינן אשה כבעלה אלא בקרובי אב מן האב אבל ביש צד אם לא אמרינן מן התורה אשה כבעלה ועלה בידינו שאפי' לדעת הפוסקים שקרובי האם פסולים לעדות מן התורה ולדעת הש"ך בח"מ סי' ל"ג ס"ק א' גם הרמב"ם סובר כן אפ"ה לומר בהו בעל כאשתו או אשה כבעלה ודאי אינו מן התורה:

ומה שאמרו שם בסנהדרין לענין להעיד לאשת חורגו דאשה כבעלה והביאו קרא דערות אשת אחי אביך וגו' והרי הוא קרוב לחורגו רק מצד אמו שהוא בעל אמו של חורגו. נלע"ד דלא לפסלו מן התורה אמרו רק מדבריהם ועל זה אמרו בסורא בעל כאשתו ובפומבדיתא אשה כבעלה ויהיב טעמא למה בפומבדיתא בחרו לומר אשה כבעלה ולא אמרו בעל כאשתו כאותו לשון שאמרו בסורא ולכן קאמר דכתיב דודתך היא ומצינו בכתוב עכ"פ

דבר זה בעריות ובקרובי האב ולכן בחרו לשון זה אבל באמת לא נפסול מן התורה כל קרובי אישות, וטעם סורא שאמרו בעל כאשתו יבואר לקמן, ומכל מקום לדברי הכל כאן באשת חורגו הוא מדרבנן:

ולדברי הראשונים אני חוזר דגם גוף דין דבעל כאשתו ואפי' בקרובי האב ואפי' לומר אשה כבעלה לענין עדות דהיינו שיעיד לאשת אחיו אפי' אחיו מן האב על ממון שאין לבעלה זכות בהם אני חוכך אם זהו דין תורה. ויותר נראה לי שהוא רק מדבריהם ועדות מעריות לא ילפי' וגם בעריות גופייהו אנו רואים שאין זה כלל מלא וכמו שהארכנו ופשטן של דברי רבינו הגדול הרמב"ם בפי"ג מהל' עדות ג"כ מורים כן וזה לשון הרמב"ם שם אין פסולים מן התורה אלא קרובים ממשפחת האב בלבד והם האב עם הבן ועם בן הבן וכו' אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם עכ"ל הרמב"ם, וכיון שכלל כל קרובי אישות יחד כולהו מדבריהן הן כאשר יבואר לקמן:

ומזה נלע"ד שיפה כיוון רמ"א בח"מ סי' ל"ג סוף סעיף ב' בהג"ה שדעת הרמב"ם שקרובי האם אינן פסולין מן התורה והש"ך שם שיכל את ידיו לדחות דברי רמ"א ולפרש דברי הרמב"ם הללו בהלכות עדות כשם שפירשו נושאי כליו דבריו בריש הל' אישות שכתב באחד משלשה דברים האשה נקנית וכו' בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים וכל נושאי כליו פירשו דבריו שאין כוונתו שיהיה שום הפרש ביניהם כלל וקידושי כסף לכל דבריהם קידושין מדין תורה רק שרבינו הגדול קורא לכל הנלמד בי"ג מדות דברי סופרים ורצה הש"ך גם כאן בהל' עדות לפרש דברי הרמב"ם על זאת הכוונה, ואני תמה מאוד על הש"ך בזה ויש הפרש גדול בין לשון רבינו בהל' אישות ובין נשונו כאן בהל' עדות והש"ך מדויל ידיה משתלם שהש"ך שם בסי' ל"ג מביא דברי הרמב"ם בפ"ג מאישות שכתב המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה וכן מתקדשת בשטר מן התורה אבל הכסף מדברי סופרים וכן דין הכסף דין תורה ופירושו מד"ס וכו' והכ"מ כתב שהיא גירסא מוטעת וכתב הש"ך שהיא גירסא נכונה וה"ק וכן דין הכסף דין תורה כלומר בדינו הוא שוה לביאה ושטר לכל דבר מדין תורה רק שפירושו מד"ס עכ"ל הש"ך. ומעתה אנחנו רואים הפרש גדול בין לשון הרמב"ם בריש הל' אישות ששם לא כתב הרמב"ם שהביאה והשטר המה דין תורה רק כתב שהם מן התורה ועל זה שפיר יש לפרש שלענין הדין אין הפרש ביניהם רק ההפרש ביניהם הללו נכתבו בפירוש בתורה ולכך נמנין במנין המצות והכסף הוא מדברי סופרים היינו שאינו מפורש בפירוש בתורה רק נלמד בגז"ש אבל לענין הדין אין הפרש, אבל כאן בהל' עדות כתב אין פסולין מדין תורה אלא

קרובים ממשפחת האב וכו' ומזה משמע שלענין הדין הוא אומר שאלו הם מדין תורה מכלל ששאר הפסולין אינן מדין תורה וכיון שאינן דין תורה א"כ המה מדבריהן לגמרי: ויותר אני תמה על הש"ך איך לא שם עינו ולבו להפרש גדול בסוף דברי הרמב"ם בהל' אישות לסוף דברי הרמב"ם בהל' עדות שבהל' אישות מסיים אבל בכסף מדברי סופרים וכאן בהל' עדות מסיים אבל שאר הקרובים מן האם או מן דרך אישות כולן פסולין מדבריהן, הרי שבכאן לא קאמר מדברי סופרים וקאמר מדבריהן והפרש גדול יש בין זה לזה שלשון מדברי סופרים מצינו בין בדבר שהוא מדרבנן לגמרי ובין בדבר שהוא מן התורה רק שלא נתפרש בפירוש בתורה כמו ששנינו בסנהדרין פ"ח ע"ב במשנה חומר בדברי סופרים וכו' והאומר חמשה טוטפות בתפילין להוסיף על דברי סופרים וכו' הרי שקורא מנין הבתים שבתפילין דברי סופרים והם דאורייתא בלי ספק ולכן גם לשון רבינו בקידושי כסף שפירשוהו שכוונתו שסופרים פירשוהו שפיר כיוונו האמת בכוונתו אבל כאן בהל' עדות שכתב פסולין מדבריהן לשון מדבריהן לפי העולה על זכרוני לא מצינו רק על דבר שאינו כלל מן התורה אבל על דבר הנדרש בי"ג מדות או באיזה ריבוי בכתוב לא מצינו שאמרו עליו מדבריהן, ומאוד אני תמה על הכ"מ בפ"ג מאישות הל' כ' שאפי' לפי דעתו שהגיה בדברי הרמב"ם אכתי מי הכריחו לשנות ולכתוב במקום מדברי סופרים מדבריהן ולדעתי לא שת לבו לזה ולכן לא דק בזה:

ויותר מזה אני תמה על הש"ך שנחשב בעיניו לתימה שיסבור הרמב"ם שקרובי האם המה מדרבנן כאילו דבר זה הוא דבר זר מאוד ואחרי מחילת כבודו אני אומר לא הרמב"ם יחיד הוא בדבר זה והלא יש לו חבר והראב"ד ודאי ס"ל שאינן פסולים מן התורה שהרי הראב"ד ודאי שהוא מפרש דברי הרמב"ם בהל' אישות בקידושי כסף שהמה מדרבנן ממש כפי שראינו שם בפ"ג הל' כ"א שהשיג על הרמב"ם בזה וכתב אין פרצה גדולה מזו ופירוש משובש שמע בתינח קידש בכספא ע"ש, וא"כ ק"ו כאן בהל' עדות שהראב"ד לא היה לו פירוש אחר בדברי הרמב"ם כי אם שקרובי האם המה מדרבנן ממש ואפ"ה שתק ולא השיג עליו כלום בזה וכבר קדמונים אחזו שער שבכל מקום שהראב"ד שותק ואינו משיג עליו חושבים דעת הרמב"ם לשנים דהיינו הרמב"ם והראב"ד ששתיקתו מורה שהיא מודה לו ומסכים עליו וא"כ לדעת הראב"ד ודאי שקרובי האם המה רק מדרבנן פסולים לעדות וכן הקרובים מדרכי האישות:

ועוד אני תמה על הש"ך שהרי יגיד עליו רעו דהרי בקרובי אישות ודאי דעכ"פ לאו כולהו הם דין תורה וע"כ אית בהו שפסולים רק מדרבנן דגם אם נימא דהראיה שהביאו בפומבדיתא מקרא דערות אחי אביך וגו' דודתך היא ראיה גמורה היא וילפינן עדות

מעריות אכתי תינח בראשון בשני דהיינו אחי האב אבל שני בשני מנ"ל ועוד תינח קרובי האב קרובי האם מנ"ל וכמו שהארכתי לעיל. ואין לומר גילוי מלתא הוא והואיל וגלי קרא בחדא דאשה כבעלה הה"ד בכולהו, קשה חדא דבעריות גופייהו לא אמרי כן בכולהו וגם אם איתא דאמרי' גבי עדות שהה"ד בכולהו א"כ היה ראוי להיות משפט אחד לכולהו והרי מצינו הרבה חילוקים בדבר זה ובקצתן אמרינן אפי' תרי בעל כאשתו ובקצתן לא אמרינן תרי בעל כאשתו וא"כ חזינן דלאו משפט אחד לכולם ונמצא דעכ"פ תרי בעל כאשתו בראשון בשני וכן אפי' חד בעל כאשתו בשני בשני לא אשכחן בקרא ועל כרחנו דרבנן נינהו וכיון שהרמב"ם כייל כחדא כל קרובים מדרך אישות שהמה מדבריהן ע"כ כולהו הם מדבריהם לגמרי וקרא אסמכתא בעלמא הוא דעדות מעריות לא ילפינן וכיון שהרמב"ם כלל קרובי האם עם קרובים דרך אישות כחדא ע"כ דקרובי האם להרמב"ם פסולים רק מדרבנן. ואף שהש"ך וגם הרב ב"י באה"ע סי' מ"ב בשם הרשב"ץ לא פירשו דברי הרמב"ם כן מה אעשה והאמת אהוב מן הכל ולא כוונו האמת בכוונת הרמב"ם. ובינותי בספרים וראיתי שהרב ב"י בח"מ סי' ל"ג הביא דברי המרדכי וז"ל הב"י כתב המרדכי בשם ריב"ן דהקרוב לבעל פסול לאשה אבל הפסול לאשה כשר לבעל וטעמא משום דבכל מקום אמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה אבל מה שקנה הבעל לא קנתה האשה ועוד דנפק מקרא דאשה כבעלה אבל לא מפיק דבעל כאשה והא דאמרינן בסורא אמרי בעל כאשתו ובפומבדיתא אמרו אשה כבעלה ס"ל דתרי לישני פליגי אהדדי וקיי"ל כלישנא דאמרינן אשה כבעלה ואין דעת הפוסקים כן עכ"ל הב"י. ובאמת לא כתב המרדכי דהני תרי לישני פליגי רק הב"י רצה ללמוד כן מדברי המרדכי ולא כן הוא והמרדכי שם קאי לענין תרי בעל כאשתו דאף דלא אמרינן תרי בעל כאשתו אפ"ה רחל ולאה אחיות ויוסף בן רחל נשא אשה ודינה בת לאה נשאת לבעל בעל דינה פסול לאשת יוסף בן רחל דכיון דפסול ליוסף דהוה ליה שני בשני בחד בעל פסול נמי לאשתו דאשה כבעלה וגם מה שקנתה אשה קנה בעלה אבל אבי יוסף אף שפסול לדינה דהוי ליה ראשון בשני בחד בעל אפ"ה כשר לבעלה של דינה דבעל כאשתו לא אמרינן. ודע דיש שם טעות סופר במרדכי דהאי יוסף כשר לבעלה של דינה הוא לדעתי טעות וצ"ל דאבי יוסף שהוא בעלה של רחל אם יוסף אבל מודה המרדכי דבראשון בראשון אפי' תרי בעל כאשתו אמרינן שהרי פוסל בעל חמותו לו דהוי תרי בעל כאשתו וא"כ הני תרי לישני בגמ' לישנא דסורא ולישנא דפומבדיתא דמיירי לענין אשת חורגו דהוי ראשון בראשון לא פליגי דהרי כאן צריכנא לומר תרווייהו דהיינו בעל כאשתו ואשה כבעלה:

ועכ"פ למדנו מדברי המרדכי דבעל כאשתו ודאי לא נפיק מקרא ומה שפוסל המרדכי בעל דינה לאשת יוסף היינו מדרבנן שהרי ליוסף עצמו אינו פסול רק מדרבנן והמרדכי קאמר כיון שפסול ליוסף עצמו אף שהוא רק מדרבנן אפ"ה פסול גם לאשתו כיון דילפינן מקרא דאשה כבעלה שוב ממילא כל מי שפסול ליוסף פסול לאשתו ג"כ מדרבנן אמנם בן לאה פסול להעיד לאשת יוסף מן התורה שהרי להעיד ליוסף עצמו ודאי פסול מן התורה דהיינו שני בשני ודעת המרדכי דגם קרובי האם מן התורה וכשם שפסול ליוסף מן התורה כך פסול לאשתו מה"ת שהרי ילפינן מקרא דאשה כבעלה זהו דעת המרדכי דסובר דהך ילפותא דילפינן מן דודתך היא ראיה גמורה היא גם לענין עדות אבל דעת הרמב"ם בלי ספק שאין שום קורבא דאישות מן התורה והאי דודתך היא אסמכתא בעלמא היא או אף אם היא דרשה גמורה אפ"ה לא ילפינן עדות מעריות:

והני תרי לישני דסורא ודפומבדיתא לא פליגי ומר אמר חדא ומר אמר חדא, דמר אמר בעל כאשתו והה"ד דאשה כבעלה ובחר לומר בעל כאשתו דזהו מפורש במשנה לענין עדות שהרי שנינו במשנה בעל אחותו ובעל אחות אביו וכו' ומר אמר אשה כבעלה והה"ד דבעל כאשתו ובחר לומר אשה כבעלה לפי שזה יש לו סמך בתורה עכ"פ לענין עריות וכל אחד מהני תרי לישני בחר בלשון ערומים אבל לדינא ליכא פלוגתא ובין בעל כאשתו ובין אשה כבעלה הכל הוא מדרבנן לענין פסולי עדות:

בהא נחתי ובהא סלקי דכל הקרובים מדרך אישות והוא רק מקורבא דאם ליכא שום הו"א לשום פוסק שיאמר שהוא פסול מן התורה רק כולם מודים שפסול רק מדרבנן וקרובי אישות בקורבא מן האב וגם קרובי האם גופייהו להרמב"ם והראב"ד ג"כ ודאי אינן פסולים רק מדרבנן אבל בשאר פוסקים יש דעות חלוקות בזה:

ומעתה נבוא לנדון דידן כיון שבנימן זה הוא רק מצד אשתו קרוב להמקודשת וגם קורבא של אשתו להמקודשת היא רק מצד אם א"כ בודאי אינו פסול רק מדרבנן ויש כאן שני עדים כשרים מן התורה שמעידים על הקידושין והרי היא מן התורה אשת איש ואין לנו שום מקום להקל רק דעת הרי"ף בתשובה הביאו הרמב"ן בתשובות המיוחסות סימן קכ"ה והביאו הב"י סוף סי' מ"ם והב"ש בס"ק י"ט שאף המקדש בפסולי עדות דרבנן אין חוששין לקידושין ויחיד הוא הרי"ף בדבר זה ולא מצאתי לו חבר והרמב"ן עצמו דחה דבריו ובאשה זו יש ג"כ חששא אחרת מצד העד הכשר לחוד למ"ד חוששין לקידושין בע"א ולכן באשה זו אפי' במקום דחק ועיגון אין לה תקנה רק להנשא לזה שקידשה ויקדשנה מחדש בפני עדים כשרים או תשתדל להשיג גט ממנו או תתעגן כל ימיה, והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה עז

תשובה

תרי צנתרי דדהבא, שניהם שוים לטובה, עושים בים התלמוד דרך ובמים עזים של הפוסקים נתיבה, ה"ה כבוד אהובי וידידי הרבנים המופלגים חריפים ובקיאים, מאד מושלמים ומופלאים, מאורי אור דבריהם מאירים כספירים, עמודי הימין כבועז ויכין, יורו משפטים ליעקב משפטי אמת וסברות ישרות, כבוד מו"ה שמואל וכבור מוהר"ר זלמן נרם יאיר. בק"ק בראד:

מכתבם קבלתי ומאוד שמחתי שנתקיים במר זקינם ידידי המנוח הרב החריף מוהר"ר מרדכי ז"ל לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, אשריכם חזקו אמצו ידיכם כי תורת אמת בפיכם וירבה בישראל כמותכם, וה' יברך אתכם בכל מעשה ידיכם, זו משלי וה' יוסיף בתוספת מרובה עד זקנה ושיבה, כלהו שני קאמינא שוים לטובה תרבו בישיבה. היו לאלפי רבבה, אמן:

על דבר השאלה שאיש אחד גזלן שחטף מחנות השותפין דבר דרך גזילה והלך וקידש בו אשה שגם לה יש חלק והיא שותפת בחנות. ועתה האשה רצונה להנשא לאחר הואיל ולא נתקדשה בדבר שהוא של המקדש ע"כ דבריהם בשאלה: הנה לולא אהבתכם וכבוד תורתכם הניכר מתוך הפלפול שלכם לא הייתי משיב כלל כי הדברים סתומים וחתומים לא ביארתם אם עדי הקידושין הם עצמם ידעו שדבר זה גזול הוא או נתברר מפי אחרים ואם האשה ידעה שחטף וכמו כן יש בזה צורך לחקירות הרבה דברים והיה לכם לשלוח הגביות עדות הנשלח לכם כדי שראה אופן המעשה הזה כסדרו מתחלתו עד גמרו, ועתה צריך אני לראות פלפול שלכם ומשם להבין אופן המעשה פרקי פרקי וזה קשה עלי מאוד כאשר תראו דרכי בחיבורי נ"ב שדרכי רק להשיב שורש השאלה הדין ולא להכנס בפלפולים בדברי השואל כי טרדותי רבו מכל צד, ואעפ"כ לכבודכם אתחיל בדבריכם:

דרשתם תחלה את דברי הח"מ בסימן כ"ד ס"ק א' שכתב על דברי המחבר שכתב אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר ביאוש, זהו לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות וכו', וכתב ונודע שקנה אותו דבר כלומר שיש עדים שנתייאשו הבעלים וכו' אבל אם בשעת הקידושין עדיין לא נודע אם נתייאשו הבעלים אף שאח"כ נודע שדבר היאוש היה בקידושין הוה כיאוש שלא מדעת עכ"ל הח"מ. ועל זה הרביתם התמיה וכתבתה פה קדוש יאמר דבר זה דמה ענין יאוש שלא מדעת לכאן דהתם מיירי אם באמת לא נתייאשו הבעלים עד אחר שמצאו זה ובאיסורא אתיא לידיה וכו' אבל אם באמת היה יאוש קודם שמצאו זה אלא שהמוצאו לא ידע בשעה שמצאו אם נתייאשו הבעלים או לא הדבר פשוט דמהני יאוש והה"ד הכא כיון שהיה יאוש לא איכפת לן אם ידעו מזה או לא וכו' ואין זה ענין כלל ליאוש שלא מדעת אבל מ"מ שפיר כתב הח"מ שלשון הרמב"ם

מורה כן ונחזי אנן וכו' ע"כ דבריכם. והנה אחת דברתם ושתים זו שמענו שדברי הח"מ דחיתם והמה בעיניכם תמוהים ובטלים וממילא נשארו דברי הרמב"ם קשי ההבנה. והנה באמת דברי הח"מ לכאורה נפלאו דמה ענין זה ליאוש שלא מדעת ופירוש הדברים בפלוגתא דאביי ורבא היינו שלא מדעת המתייאש אבל כאן הוא שלא מדעת הגזלן ומה איכפת לנו בדעת הגזלן אם הנגזל נתייאש מדעת. והנה אני אגיד לכם ג"כ שתי תשובות בדבר, האחת לתרץ דברי הח"מ והשנית מה שנלע"ד כוונת הרמב"ם בזה אלמלא דברי הח"מ ומה שהוא כוונת הח"מ בזה וגם קצת צריך פירוש מה שהקדים לזה שסתם גזילה לא הוי יאוש:

ולכן נלענ"ד שאם היה הרמב"ם סובר סתם גזילה הוי יאוש וא"כ מה שכתב הרמב"ם אם נתייאשו היינו שידעו שנגזל דבר זה מהם לאפוקי אם לא היה בעל החפץ בביתו בשעה שנטלו הגזלן וכיון שהכוונה רק שידע שנגזל דבר זה ממנו שוב באמת לא איכפת לן אם אנחנו ידענו בשעת קידושין שכבר הגזלה נודע להנגזל או אם לא ידענו אנחנו מזה בשעת קידושין כיון שנודע לנו אחר הקידושין שכבר קודם הקידושין נודע הדבר להנגזל חלו הקידושין שהרי כבר נתייאש בשעת קידושין והיה באמת נשאר בתימה סוף דברי הרמב"ם במה שכתב ונודע הדבר וכו' ולכן הקדים הח"מ שמזה מוכח שמשמעות לשונו של הרמב"ם דסתם גזילה לא הוי יאוש והנה סתם גזילה אמרו אבל אטו מי לא איכא גזילה שסתם שלה הוא יאוש והרי עיקר הטעם דסתם גזילה לא הוי יאוש הוא דאמר מוקימנא ליה בדינא ואם הגזלן הזה נודע לאיש זרוע ותקיף ואלם וכיוצא בזה או אם גזל בלא עדים וכבר נתפרסם שהוא נשבע לשקר כמה פעמים הא ודאי שמן הסתם מתייאש אלא שבסתם גזילה נחלקו ר"ש ורבנן בפרק כ"ו ממס' כלים משנה ח' ע"ש ובמסכת ב"ק דף קי"ד ע"א וגם קיי"ל כעולא שם בב"ק דדוקא מן הסתם אבל בידוע הוי יאוש ועיין בכ"מ בפ' כ"ד מהל' כלים הלכה ו'. ומעתה אם זה גזל בעדים ושוב אחר זמן שמעו מהנגזל דאמר אני מתייאש מהגזילה שהרי מתו העדים הנה כבר אנו רואים שבלא עדים הנגזל ודאי מתייאש ולעולא הוי יאוש וכיון שנודע לנו שכבר מתו העדים זמן מה מקודם אלא שהנגזל לא היה יודע ממיתת העדים עד עכשיו ולכן לא אמר עד עכשיו כלום הנה לרבא דסבר יאוש שלא מדעת הוי יאוש הרי זה נחשב ליאוש למפרע משעה שמתו העדים אבל לאביי דסבר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש א"כ אין זה נחשב יאוש עד שעה שנודע להנגזל ממיתת העדים. ולפ"ז אם בשעה שקידש זה את האשה כבר מתו העדים אלא שאז עדין לא נודע ממיתת העדים תליא דבר זה אם חלו הקידושין למפרע אחר שנודע להנגזל אח"כ ממיתת העדים בפלוגתא דאביי ורבא. וזהו כוונת החלקת

מחוקק במה שכתב אבל אם בשעת קידושין לא נודע אם נתייאשו אף שאח"כ נודע שכבר היה יאוש קודם הקידושין הוי כיאוש שלא מדעת, דוק בלשונו שלא כתב שאח"כ נודע שכבר נתייאשו אלא כתב שנודע שכבר היה יאוש וכוונתו שנודע עתה שלמפרע אין זה בכלל סתם גזילה אלא נודע שכבר היה יאוש דהיינו שהיה ממילא יאוש כיון שכבר מתו העדים אפ"ה לא מהני דהוי כיאוש שלא מדעת, זה הנלע"ד בכוונת הח"מ דלא נשוייה לרב מובהק כזה לטועה ואף דע"כ מיירי שבשעת הקידושין יש עדים שזה הוא דבר גזול דאל"כ מנין אנו יודעים שמקדשה בגזל יש לומר שעדים הללו יודעים שגזל אבל אינם יודעים ממי ולא מהני עדים הללו להנגזל להוציא הגזילה בדין:

ואמנם כל זה לתרץ דברי הח"מ אבל ליישב לשונו של הרמב"ם אומר אני אלמלא דברי הח"מ אני אומר כוונה אחרת לרבינו הגדול בלשון זה ועל מלתא דפשיטא לכו טובא שאם כבר נתייאש הנגזל אף דלא נודע דבר זה עד אחר הקידושין חלו הקידושין קמבעיא לי טובא ואולי מהיפך להיפך רחקה דעתי מדעתכם ופשיטא לי לאידך גיסא דלא חלו הקידושין כלל ויש בזה חילוקים. ואמינא לכו כוונתי ע"פ מה שכתב הב"ש בסי' למ"ד ס"ק ט' דספק קרוב לה היינו שתי כתי עדים החולקים אם היה קרוב לה או לו אבל בכת אחת המסופקים למי היה קרוב אין כאן חשש קידושין דהוי כמקדש בלא עדים. והנה הב"ש כתב זה בשם הג"א ואני נסמכתי עליו שכן הוא אבל אח"כ עיינתי ולא מצאתי דבר זה בהג"א כלל ולא מצאתיו רק במרדכי והן הן הדברים שהביא הח"מ שם ס"ק ה' בשם המרדכי בשם מהר"ם. והנה תראו מה שכתבתי בכוונת דברי מהר"ם הללו בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' נ"ח דף נ"ב ע"ד ודף נ"ג ע"א ד"ה ובאמת ובאחריו בד"ה אלא ע"ש. והכלל היוצא מדברינו שם שאם בשעת קידושין היה נדמה להעדים שהיה קרוב לו אפי' באמת היה קרוב לה לכ"ע הוי מקדש בלא עדים ולא חלו כלל ואם בשעת מעשה היה ספק להעדים להרשב"א לא מיחשב כמקדש בלא עדים ובדעת מהר"ם הדבר נוטה לכאן ולכאן, אבל עכ"פ יצא לנו מזה שאם לפי דעת העדים בשעת קידושין לא אהנו הקידושין אפי' אם נודע אח"כ שלא כן הוא כאשר חשבו העדים אין כאן קידושין דהוי מקדש בלא עדים. ומעתה המקדש בגזל ועדי הקידושין ידעו שדבר זה גזול בידו ואם סתם גזילה לא הוי יאוש א"כ מסתמא אמרינן שלא נתייאשו הבעלים ואמרינן אוקי חפץ בחזקת מרא קמא ואשה בחזקת פנויה ומסתמא לא נתייאש ואפי' נודע לנו אח"כ שכבר נתייאש הנגזל בפירוש מקודם הקידושין מ"מ כיון שלא נודע הדבר להעדים בשעת הקידושין והיה פשוט להעדים שלא נתייאשו הבעלים א"כ הוי כמקדש בלא עדים ולכן התנה הרמב"ם וכתב אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו

וכו' דהיינו שנודע זה לעדי הקידושין בשעת מעשה הקידושין אבל אם לא נודע אז אף שנודע אח"כ למפרע לא מהני מידי וזהו ברור וכפתור ופרח בכוונת הרמב"ם. ועולה לנו מזה דאפי' המקדש בדבר שהוא שלו ממש מ"מ אם עדי הקידושין היו סבורים שהוא גזול הוי כמקדש בלא עדים ואין הקידושין חלים. ולא מצאתי לי חבר בדבר זה בדברי הפוסקים, ומעתה אם עדי הקידושין לא ידעו כלל שחפץ זה גזול הוא בידו רק שעדים אחרים ידעו שזה גזול וא"כ עדי הקידושין לא מסקי אדעתייהו כלל שום ספק בקידושין הללו אם כבר נתייאש הנגזל קודם הקידושין אף שלא נודע לנו היאוש עד אחר הקידושין באמת מהני כיון שלמפרע היה היאוש:

ומה שהעליתם במצודת שכלכם הזך לתרץ מה שתמהו האחרונים על הרמב"ם דכאן בפ"ה מאישות כתב המקדש בגזל או בגנבה וכו' אם נתייאשו הבעלים כו' דמשמע דגם בגניבה בעינן שנודע שנתייאש וא"כ ס"ל סתם גניבה לא הוי יאוש ובהל' כלים פרק כ"ד פסק דסתם גניבה הוי יאוש בעלים ועיין בלח"מ שם בהל' אישות, ועל זה אמרתם לתרץ והמצאתם סברא חדשה לחלק בין יאוש ליאוש דיאוש סתמא לאו מתורת הפקר הוא והבאתם דברי תוס' בב"ק ס"ו ע"א בד"ה כאן דבאיסורא אתי לידיה שכתבו מכאן משמע דיאוש אינו כהפקר גמור דאל"כ אפי' באיסורא אתי לידיה יכול לקנות מן ההפקר והא דאמר בהשולח נתייאשתי מפלוני עבדי דלא בעי גט שחרור וכו'. והנה באתם לתרץ קושית התוס' הזו דיאוש סתמא שהוא ממילא שמסתמא מתייאש אף דיאוש הוי הפקר מ"מ אין הפקר בלב מהני אבל באומר בפירוש שהוא מתייאש הוי הפקר גמור ומהני אפי' אתי לידיה באיסור ולכן האומר נתייאשתי מפלוני עבדי הרי מייאשו בפיו בפירוש ולכן הרי הוא מפקירו ממש, וחידשתם בזה דאף דאנן קיי"ל יאוש כדי לא קנה ובעינן שינוי רשות עם היאוש היינו ביאוש סתם אבל אם מייאשו בפיו שאמר אני מתייאש מזה לא בעינן שינוי רשות וקונה הגנב או הגזלן בעצמו ועפ"ז חידשתם דבר חדש שאף שקיימ"ל בחו"מ סי' שנ"ג דאף דיאוש ושינוי רשות קני מ"מ בלוקח מגנב מפורסם צריך להחזיר הדמים לבעלים היינו בסתם יאוש שאינו מטעם הפקר ולא קנאו הגנב בעצמו רק הקונה ממנו הוא שקנאו ובאיסורא אתי לידיה כמו שכתב הש"ך בס"ק וי"ו שם אבל אם נתייאש בפירוש שאמר שמייאש והוה הפקר וקנאו הגנב עצמו ושוב בהיתרא בא ליד הקונה אפי' קנה מגנב מפורסם א"צ להחזיר אפי' הדמים. ועפ"ז תירצתם קושית הב"ש בסי' כ"ח ס"ק ג' דאיך מקודשת להרמב"ם כיון דלהרמב"ם בגנב מפורסם צריכה להחזיר הדמים וא"כ במה מקדשה ואי מיירי בגנב שאינו מפורסם קשה ממ"נ אם לא גילה לה שהוא גנב יכולה למימר אין רצוני להתקדש בגניבה ואם גילה לה א"כ ליכא תקנת השוק

וצריכה להחזיר הדמים ע"כ דברי הב"ש. ואתם ע"פ דרככם תירצתם דלכן כתב הרמב"ם ונודע שקנה הדבר ביאוש היינו ששמעו היאוש בפירוש וא"כ קנה הגנב עצמו הגניבה וא"צ האשה להחזיר הדמים וג"כ תירצתם בזה שאין דברי הרמב"ם הללו סותרים דבריו בהל' כלים דבאמת גם כאן סובר הרמב"ם דסתם גניבה הוא יאוש בעלים ואפ"ה אינה מקודשת משום קושית הב"ש שהרי צריכה להחזיר הדמים לכך בעינן נודע שקנה דהיינו שקנאו הגנב עצמו דהיינו שנתייאש בפירוש והוה הפקר, זהו שורש דבריכם ותירצתם בזה עוד כמה קושיות במקומות הרבה:

אהובי ידידי חדאי נפשי בפלפולכם ודילידא אמא כוותייכו תלד כי כל דבריכם בפירוקי הקושיות בכמה מקומות מתוקים מדבש ונופת צופים, אבל אעפ"כ אומר אני דבש מצאתם ושבעתם אבל תקיאוהו כי עיקר הבנין לחלק בין יאוש ליאוש ולומר שיאוש בפירוש הוא תורת הפקר וקנאו הגנב או הגזלן בעצמו הוא קו תוהו ובניתם כמה בנינים על אבני בוהו כי הוא דבר שאי אפשר לאומרו לדידן אליבא דהלכתא. ומתחלה אני אומר לדבריכם מה תענו בדברי הגמ' במס' ב"ק דף ס"ח ע"ב דקאמר ר"א תדע דסתם גניבה יאוש בעלים הוא שהרי אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' ודלמא לא אייאש וכו' דומיא דטביחה דמהני מעשיו וכו' פירוש דלאחר יאוש מהני מעשיו מעשה המכירה דהוי יאוש ושינוי רשות ודלמא דשמעינן דאייאש וכו' ע"ש. ולדבריכם דהיכא דשמעינן דאייאש קנה הגנב עצמו מטעם הפקר א"כ איך חייב ד' וה' והרי שלו הוא מוכר כדמוכח שם בסוף העמוד דהיכא דקנאו הגנב קודם המכירה תו לא מיחייב דשלו הוא מוכר וזה הוא פליאה על דבריכם:

ועוד איך משכחת בזה הפקר ואפי' אמר בפירוש אני מפקיר וכי מהני מתורת הפקר והלא אנן קיי"ל כר' יוחנן שם גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו וכשם שאינו יכול להקדיש כך אינו יכול להפקיר וכמפורש שם בב"ק דף ס"ט ע"ב כי איכא ברשותיה הוא דמצי מפקיר וכו'. שוב פקחתי עיני ומצאתי שגם בעל פני יהושע בגיטין דף ל"ח הרגיש בזה דלא מצינן לומר יאוש מטעם הפקר מטעם שכתבתי והנאני שכוונתי לדעתו בזה. ואמנם מה שכתב הפ"י שם לתרץ דברי רש"י שם שכתב שהשבאי קנאו בחזקת יאוש הוא משום דעבדא כמקרקעי דמי ובקרקע יכול להקדיש ולהפקיר משום דבחזקת בעליהן עומדת והביא ראיה ממסותא דבריש ב"מ דף וי"ו, אני תמה והלא אין הפרש בין מקרקעי למטלטלי בזה אלא היכא דיכול להוציא בדיינין דבמטלטלי אפ"ה אינו יכול להקדיש כיון שאינו ברשותו ובמקרקעי יכול להקדיש אבל כשאין לו כח להוציא בדיינין אפי' קרקע אינו

יכול להקדיש כמבואר בש"ע חו"מ סי' שנ"ד בסופו וכן הוא ברמב"ם פ"ו מערכין הל' כ"ג וכן הוא מפורש במס' ב"מ שם דף ד' ע"א דמוקי לה במסותא קרקע ועלה קאמר שכל שאינו יכול להוציאו בדיינין אינו קדוש ע"ש, וא"כ אטו היה בעל העבד יכול להוציא מן השבאי בדיינין אתמהה אם היה יכול להוציאו לא היה מתייאש ובודאי אין חילוק אם אינו יכול להוציאו מפני אלמותו או מחמת שאין לו עדים שהרי לא אברו סהדי אלא לשקרי, ומה שכתבו התוס' בדף ס"ו ע"א שם במסכת ב"ק בד"ה כיון דבאיסורא מכאן משמע דיאוש אינו כהפקר דא"כ אפי' בתר דאתי לידו באיסורא יכול לקנות מן ההפקר והא דאמרינן בהשולח נתייאשתי מפלוני עבדי דלא בעי גט שחרור אי אמרינן המפקיר עבדו א"צ גט שחרור לא משום דאי מתייאש מיניה וכו'. ולפמ"ש תמוה תרתי תמיהי, חדא דמה מספקא להו שיהיה מטעם הפקר והלא אינו יכול להפקיר מה שאינו ברשותו, ועוד מה קשיא להו מהשולח דלמא להכי לא מהני כאן מטעם הפקר משום דלא מצי מפקיר ליה לפי שאינו ברשותו ולכן כאן אין היאוש מטעם הפקר אבל האומר נתייאשתי מפלוני עבדי מיירי שהעבד עדיין ברשותו ולכך הוי הפקר:

ואמנם עיינתי שם בפ' השולח ולא מצאתי שם כלל לשון זה נתייאשתי מפלוני עבדי ובודאי כוונת התוס' למה שאמרו שם בגמ' בדף ל"ח ע"א ושמואל לא מבעיא שיעבודא דלא משעביד בה אלא אפי' גיטא דחירותא נמי לא אצרכה שמואל לטעמיה דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות וא"צ גט שיחרור ע"ש, וא"כ שפיר הקשו דהרי גם שם אשתבאי הך אמתא דמר שמואל ולא היתה ברשותו להפקירה, אלא דאכתי מה קשיא להו ודלמא רבה סבר כר' יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו שניהם אינן יכולים להקדיש וההי"ד להפקיר כנ"ל ולכך לדידיה יאוש אינו מטעם הפקר ושמואל שם בהשולח אולי כצנועין ס"ל וכמו ריש לקיש דאמרינן בב"ק דף ס"ח ע"ב דס"ל כצנועין דיכול להקדיש אף כשהוא ביד הגזלן או הגנב ולכך שפיר לא אצרכה גיטא דחירותא מטעם הפקר. ונלע"ד דהתוס' הוכיחו לעצמן דע"כ יאוש אינו מטעם הפקר דאי מטעם הפקר א"כ איך מדמה ליה רבה לאבידה דקאמר מידי דהוה אמוצא אבידה והרי זה פשוט דאף לר' יוחנן דקאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים וכו' מודה הוא שהפקדון אף שהוא מופקד ביד אחרים כל זמן דלא כפר בו יכול המפקיד להקדישו דכל היכא דאיתא ברשותא דמריה איתא וכן הוא מפורש בדברי הרמב"ם בפ"ו מערכין הל' כ"ב. ונלע"ד דההי"ד אבידה שנאבדה כל זמן שלא מצאה שום אדם או אף אחר שמצאה אם זה שמצאה נטלה על דעת להחזירה אז כל מקום שהיא ברשות בעלים היא ויכול להקדישה וא"כ איך רצה רבה למילף מאבידה אם יאוש מטעם הפקר א"כ שאני אבידה דכי היכי שיכול להקדישה יכול הוא להפקירה

אבל גזילה כי היכי שאינו יכול להקדישה כך אינו יכול להפקירה ולכך לא מהני יאוש אלא ע"כ אי מטעם הפקר רבה כצנועין ס"ל וא"כ דכצנועין ס"ל שפיר הקשו דגם בתר דאתא לידיה באיסור יכול לזכות מן ההפקר. זה הנלע"ד בכוונת התוס'. ובדף ס"ט ע"א בתו' ד"ה כל שלקטו וכו' שם לא פלפלו התוס' דיאוש הוא הפקר אלא אם יאוש פוטר מן המעשר כמו הפקר ומה שכתבו שם ועוד דלמה לא יועיל כל שלקטו לכ"ע וכו' ג"כ אין הטעם משום הפקר אלא משום דשם קיימו התוס' למ"ד יאוש כדי קני וא"כ עכ"פ לא גרע כל הנלקט מיאוש ואף דלא מהני מתורת הפקר מ"מ יהא מועיל מתורת יאוש ובחנם נדחק הפ"י במס' גיטין שם בכוונת דברי התוס' הנ"ל:

ועכ"פ זה ברור בלי ספק דלדידן דקיי"ל כר' יוחנן דשניהם אינם יכולין להקדיש כך אינו יכול להפקיר ומעתה אפילו הפקיר בפירוש בלשון הפקר לא מהני וק"ו דיאוש אף שייאשו בפירוש דלא מהני שיזכה בו הגזלן או הגנב. ובזה בטלו כל דבריכם כי בהתרועע היסוד נפל הבנין ותמהני על תרי גברי רברבי כוותייכו אחר אשר ראיתם דברי הפ"י בפ' השולח שהבאתם דבריו איך לא הרגשתם בזה שהרי הוא מביא שם שאינו יכול להפקיר:

ובדברי הב"ש בסי' כ"ח ס"ק ג' ראיתי בדבריכם כמה דברים שאינם מתקבלים אצלי. הנה נתקשיתם במה שכתב שיכולה לומר אין רצוני להתקדש בגניבה כמ"ש במס' קידושין דף נ"ג וסוף דברי הב"ש דאם אמרה לא ניחא לי להתקדש בגזל הוה ספק קידושין וכתבתם לפרש כוונתו דהוה ספק קידושין הוא משום דלרב דקאמר שם בקידושין דף נ"ד ע"א חזרנו על כל צדדים של ר"מ וכו' וכתב רש"י שם וליתנהו להני טעמי דר' יוחנן וכו' וא"כ לרב אין טעמו של ר"מ משום דלא ניחא לה ולכך כתב הב"ש דהוה ספק קידושין ושוב כתבתם לקיים דברי הב"ח ולדחות דברי הב"ש לגמרי בדבר זה שתאמר לא ניחא לי מתרי טעמי, חדא דאדרבה משם ראיה להיפך דהרי ר"מ ור"י הלכה כר"י ור"י ס"ל בשוגג קידש בדף נ"ג ס"ב ואליבא דר"מ לא דמי דשם על ידה נעשה האיסור דהקדש נפיק לחולין וקראן הכתוב מועלי מעל אבל הכא בגזל אחר יאוש לא עבדה איסורא כלל ואדרבה היינו טטמא דיאוש ושינוי רשות משום דאחר יאוש בהיתרא אתי ליד הלוקח ומכ"ש למ"ד שינוי רשות ואח"כ יאוש נמי קני כל זה שורש דבריכם בקצרה. ולבבי לא כן ידמה שמה שכתבתם טעמו של הב"ש דהוה ספק קידושין הוא משום דרב פליג שם על ר' יוחנן ולכן הוה ספק. על ד"ז אני תמה הזה יחשב ספק וכי לעקור תחומי הלכות הקבועים בש"ס יש והלא הלכה קבוע רב ור"י הלכה כר"י ועוד שהרי גם בר פדא שם דף נ"ד ע"ב פליג על רב וסבר כר"י וא"כ בודאי הלכה כר"י ובר פדא נגד רב. ואמנם מה שדחיתם

דברי הב"ש משם דמשם ראיה להיפך שהרי ר' יהודה פליג שם וסובר דבשוגג קידש הוא לכאורה פליאה נשגבה על הב"ש וכאילו נעלם מהב"ש הסוגיא במקומה דזהו פלוגתא דר"מ ור"י והלא קיי"ל כר"י וגם בהדיא מסיק שם בדף נ"ד ע"ב הלכה כר"י בהקדש. ולכן נלע"ד דבהא לא נחלק אדם מעולם דהיכא דאיכא צד דלא ניחא לה דאינה מקודשת והרי ר"י עצמו סובר דמעשר בשוגג אינה מקודשת משום טרחא דאורחא ולמימר דלר"י דוקא משום טרחא קפדה אבל דליתעביד איסורא על ידה לא קפדה הוא דוחק. ולכן נלע"ד דודאי לא ניחא לאדם מן הסתם דליתעביד איסורא על ידו ובגזל אף אחר יאוש מ"מ כיון דיאוש כדי לא קנה וא"כ אינו יוצא מרשות בעליו הראשון כלל עד שיבא לרשות אחר דהיינו הלוקח מיד הגזלן וא"כ עיקר הגזילה נגמרת על ידי הלוקח ועיקר העבירה נגמרת על ידו ואין לך מסייע ומחזיק ידי עוברי עבירה יותר מזה:

ומה שכתבתם כיון שהוא אחר יאוש בהיתרא אתי ליד הקונה והיינו טעמא דיאוש ושינוי רשות, הנה לא ראיתם דבר זה לדעתי בשום קדמון דטעמא דיאוש ושינוי רשות הוא משום דבהיתרא אתי ליד הקונה ומה תענו לדברי הרמב"ם דשינוי רשות ואח"כ יאוש ג"כ מהני והרי בודאי באיסורא אתי לידיה ואפי' לדעת הרא"ש דבעינן יאוש קודם ג"כ לא אתי לידיה בהיתרא שבשעה שאתי לידיה אז נעשה גמר הגזל. ואמנם להכי לא מהני להרא"ש שינוי רשות קודם יאוש משום שכיון שכבר נתחייב בהשבה תו לא פקע ע"י יאוש וזהו נקרא באיסורא אתי לידו שכבר נתחייב בהשבה משא"כ אם בבר קדם היאוש מ"מ מעולם לא נתחייב הלוקח בהשבה ותיכף קנאו לענין זה שאינו חייב להחזירו ובאמת אם לא ניחא ליה דליתעביד איסורא על ידו לא קנה לא הוא ולא הגזלן ויחזיר לבעלים הראשונים כמבואר במרדכי בריש הגוזל בתרא הביאו הד"מ בסי' שנ"ג. ובחידושי אנשי השם במרדכי נתקשה בהבנתו דמאי קמ"ל המרדכי בזה ולדידי טובא קמ"ל דהרי כשנקנה ביאוש ושינוי רשות הוי ע"י הקנין שקונה זה שנטלו מהגזלן הרי הוא ג"כ של הגזלן למפרע בשעת נתינה כמבואר בהה"מ פ"ה מהל' אישות הל' ז' הביאוהו האחרונים הח"מ והב"ש בסי' כ"ח וא"כ גם זה שקנה מיד הגזלן ולא ידע שהוא גזול ועכשיו כשנודע לו ואינו חפץ בממון של גזל היה מקום לומר שהרי על ידו נקנה גם להגזלן וא"כ יחזירהו להגזלן קמ"ל המרדכי שלא כן הוא שהרי כיון שאינו רוצה בדבר האסור לא ניחא ליה דליתעביד איסורא על ידו ובטל הקנין למפרע והרי הוא של הנגזל וזה ראיה לדברי הב"ש לבטל הקידושין דלא ניחא לה להתקדש בגזל ואף שבהגוזל בתרא דף קי"ד ע"א קאמר איכא דאמרי אם בא להחזיר וכו' מ"ט יאוש כדי קנה וכו' ואפ"ה קאמר דיחזיר לבעלים הראשונים אף שכבר קנאו הגזלן ביאוש. הרי

באמת כתב הרשב"א דיאוש כדי לאו דוקא אלא רוצה לומר ביד הגזלן היה יאוש כדי ועתה קנה ע"י שינוי רשות וכן לפי מה שכתב הת"ח שם וכן הוא בתוס' דף ס"ד בסוף ד"ה אמר עולא דשם מיירי ביאוש אחר שינוי רשות ג"כ ניחא דלא קשיא:

ואמנם לברר הפלוגתא שבין ר"מ ור"י שם בקידושין נלע"ד דלא שייך לומר דלא ניחא דליתעביד איסורא על ידה אלא אם בביטול הקידושין יתבטל האיסור אבל אם גם בביטול הקידושין ישאר האיסור שוב לא ניחא לה בביטול הקידושין. והנה זה מצינו בתורה בקדשים שיוצאים לחולין במעילה שאין מעילה אלא שינוי וכמו שאמרו במס' מעילה דף י"ח ע"א בריש פרק הנהנה וכו' וע"ש בתוס' ד"ה אין מעילה וכו' ואמנם ר"מ פסקי להך קרא בסכינא חריפא דאף דגוף הקרא בשגגה כתיב וחטאה בשגגה וכו' סובר הוא דרישא דקרא בזדון מיירי ולכן סובר במזיד מתחלל ואיהו יליף מעילה מסוטה מה סוטה במזיד וכמ"ש התוס' במס' קידושין דף נ"ג ע"ב בד"ה אף במכר ואתיא ג"ש ומפקא לקרא משוגג למזיד וסיפא דקרא דשוגג לא מוקי ליה בשינוי ולדידיה לא משכחת שינוי בשוגג ולא משכחת קרבן מעילה אלא באוכל דליתא בעולם וכמ"ש התוס' שם ולכך אינה מקודשת בשוגג דלא ניחא לה דליתעביד האיסור וכיון שבטלו הקידושין בטל האיסור דלא נפיק לחולין ור"י לשיטתו דמזיד אינו מתחלל ואיהו לאו מפיק לקרא מפשטיה דאיירי בשגגה ואעפ"כ כתב מעלה מעל דהיינו שינוי א"כ ע"כ נפיק לחולין שזה גזירת הכתוב אלא שיש מקום להסתפק אם חלו הקידושין או אם נשאר הקנין במכר דלא ניחא ליה באיסור אלא כיון שאין זה מועיל להציל דלא ליתעביד איסורא שהרי ע"כ נשאר ההקדש חולין מגזירת הכתוב ולכן סובר שהיא מתקדשת דלא שייך לומר דלא ניחא לה דליתעביד איסורא שהרי אף אם יתבטלו הקידושין כבר נפיק לחולין ולכן אינם מתבטלים. וזה עצמו כוונת הגמ' שם בעא מיניה רבא מרב חסדא אשה אינה מתקדשת מעות מהו שיצאו לחולין א"ל אשה אינה מתקדשת מעות איך יצאו לחולין, ולכאורה יפלא באיזה סברא נחלקו ולפי מ"ש ניחא דרבא היה סבר אולי גם ר"מ לא מפיק לקרא מפשטיה וע"כ יצאו לחולין מגזירת הכתוב והשיב לו רב חסדא אשה אינה מתקדשת מטעם דלא ניחא לה דליתעביד איסורא מעות היאך יצאו לחולין שאם המעות היו יוצאין לחולין איך אינה מתקדשת והרי שוב לא שייך דלא ניחא לה כיון שזה לא יועיל שוב לבטל האיסור. ומעתה לפמ"ש גם ר' יהודה מודה במקום שיתבטל עשיית האיסור ודאי אמרינן דלא ניחא לה דליתעביד איסורא וא"כ בגזל שע"י קיום הקידושין יש שינוי רשות ונגמר הגזל ואם יתבטלו הקידושין ליכא שינוי רשות כלל ולא נגמר הגזל ודאי דאמרינן דלא ניחא לה להתקדש בגזל ושפיר קאמר הב"ש:

גם מה שתמהתם על מה שכתב הב"ש דאי אמרה לא ניחא לי להתקדש בגזל וכו' והנה כתבתם דלפי מה דמדמה לה הב"ש להא דהקדש שם בקידושין דף נ"ג א"כ אפי' אמרה האשה דניחא לה לא מהני דשמו חכמים דעתה של אשה דלא ניחא לה בקידושין כאלו. אני תמה מאוד עליכם ולמה לא פקחתם עין לראות שם בסוגיא דמפורש ברש"י דאם אמרה דניחא לה מהני ע"ש ברש"י בד"ה וחדא לפי שאין שניהם רוצים ונפקא מיניה דבההוא דפריש בה ר' יוחנן לפי שאין אשה רוצה אם בדקנוה ואמרה רוצה אני וכו' הרי שאם אמרה דניחא לה מהני. גם מה שנדחקתם במה שכתב הב"ש דהוה ספק קידושין לדידי ניחא דלפי מה שכתבתי לא שייך לא ניחא לי אלא א"כ הגזל נגמר ע"י הקידושין והיינו אם יאוש כדי לא קנה אבל אם יאוש כדי קנה א"כ כבר נגמר הקנין קודם הקידושין ואז לא שייך לומר לא ניחא לי דמה איכפת לה בזה ואינה מסייעת ידי עוברי עבירה בזה וא"כ לפי מ"ש הטור חו"מ בסי' שנ"ג בשם הרא"ש דאף דבהא דמספקא ליה לרבה אם יאוש קונה מדאורייתא לא קיי"ל כוותיה מ"מ אם קידש בו אשה מתקדשת דאולי קני מדרבנן ע"ש ורמ"א הביא באהע"ז סי' כ"ח סעיף א' בהג"ה וא"כ שפיר קאמר ה"ש דמקודשת מספק אף שלא ידעה שהוא גנב מ"מ שמא יאוש לחוד כבר קנה מדרבנן וא"כ שוב לא שייך לומר לא ניחא לי:

ובזה הונח לי מה שנתקשו האחרונים בדברי הרא"ש הנ"ל דהרי אף אם יאוש לחוד לא קני הרי יש כאן יאוש עם שינוי רשות ביד האשה ועיין בב"ש ס"ק וי"ו ובח"מ ס"ק ד' וכל דבריהם דחוקים ולפמ"ש אתי שפיר דמיירי שהאשה אינה יודעת שהוא גזול ולא ניחא לה דליתעביד איסור על ידה ואם היה הדין ברור דיאוש לחוד לא קנה לא הוה מיחשב שינוי רשות אבל כיון דחיישינן לדברי רבה דיאוש קנה מדרבנן לכך מקודשת. ובזה נלע"ד דהוי ספק קידושי תורה שאם היאוש קנה אפי' הקנין הזה הוא רק מדרבנן מ"מ שוב לא שייך בדידה שמסייעת ידי עוברי עבירה ושוב לא שייך למימר לא ניחא לה דליתעביד איסורא על ידה שכיון שקנה הגזלן דבר זה מדרבנן שוב מותר לכל אדם אף לכתחלה לקנותו ממנו ושוב ממילא נעשה ע"י הקידושין שינוי רשות וקני מדאורייתא נמצא שע"י ספק זה שמא יאוש קונה מדרבנן נעשה כאן ספק תורה ודלא כדברי הב"ש בכל ס"ק ההוא. ואמנם אם נימא דיאוש כדי לא קנה אפי' מדרבנן רק מפני תקנת השבים ודוקא שאין הגזילה בעין נסתר כל הנ"ל דהרי כשמקדשה הוה הגזילה בעין וכבר הבאתם גם אתם בדבריכם דברי הפ"י בזה בגיטין דף נ"ה והפ"י שם באמת כוונתו שם להשיג על הרא"ש שפלפל בזה לענין קידושי אשה וראיתי בדבריכם לתרץ שכיון שקידש בו האשה שוב מיקרי אין הגזילה קיימת ולפ"ז עכ"פ הסברא שלי היתה נדחית שהרי אם

היאוש לחוד לא קני שוב אין כאן חשש קידושין דאין רצונה דליתעביד איסורא על ידה. אבל באמת נלפענ"ד דגם אם יאוש קני רק מפני תקנת השבים אעפ"כ קנה אפי' הגזילה קיימת דשוב לא חלקו חכמים בדבר ותדע דהרי שם במרובה דף ס"ו ע"ב איתיביה אביי לרב יוסף עורות של בעל הבית וכו' ע"ש ואי ס"ד לרבה אם יאוש קנה רק מפני תקנת השבים אז אינה קונה רק כשהגזילה אינה קיימת א"כ למה מחשבת הגנב מטמאתן והרי כאן הגניבה קיימת וכן מחשבת הגזלן לר"ש א"כ מדוע מותיב אביי לר"י ונותיב גם לרבה דנפשוט מיניה דקני מדאורייתא אף דאיכא למימר דניחא ליה לאותיביה לרב יוסף בהחלט לסתור דבריו משא"כ לרבה שהוא רק למפשט ספיקא דיליה מ"מ הרי הרא"ש שם במרובה סוף סי' ב' כתב וקיימ"ל כרבה וקני יאוש לחודא בעורות של גנב וכו' ע"ש. והנה דברים הללו הם מחוסרי הבנה וכתב רש"ל ביש"ש שם סימן ז' דנקט הרא"ש עורות משום דעיקר הראיה של רבה דיאוש קני הוא ממתני' דעורות של בעה"ב וכו' ע"ש ביש"ש. והרי הרא"ש לענין קנין דרבנן פוסק כרבה ואיך הביא ראיה ממתניתין דעורות והרי שם הגזילה קיימת בעין אלא ודאי דלא שנא:

ואם יש חילוק בגזל בין ישראל לכותי לענין יאוש כבר הכריח הש"ך בחו"מ סי' שס"ח בראיות ברורות שאין חילוק בגזל כלל בין גזלן ישראל לגזלן כותי וכל הסוגיא דהגוזל בתרא דף קי"ד מוכחת כן כאשר האריך בזה הש"ך וגם רש"ל ביש"ש, ולדעתי זה כוונת רש"י במס' קידושין דף נ"ב ע"ב לית דחש להא דר"ש דאמר סתם וכו' רש"י בד"ה דר"ש בסדר טהרות ומייתינן לה בגמ' בהגוזל וכו', הדבר תמוה כיון שהוא משנה למה הוצרך למימר שהובאה בהגוזל ועוד הרי כבר הובאה משנה זו עצמה בפרק מרובה והיא קודם להגוזל בתרא אלא ודאי הוא הדבר שלא תאמר עד כאן לא נחלקו רבנן על ר"ש אלא בגזלן כותי אבל בגזלן ישראל מודו וא"כ לא שייכא הא דר"ש להך עובדא דקידושין שם שהיה הגזלן ישראל וכאשר באמת נתקשה בזה הב"ח כמבואר בש"ך שם לכן כתב רש"י ומייתינן לה בהגוזל בתרא ושם מייתי לה לענין גזלן ישראל לענין תרומות ומעשרות והקדש ולענין כבוד אביהם וא"כ גם בגזלן ישראל נחלקו רבנן על ר"ש ושפיר קאמר רבא לית דחש לדר"ש, וזה לענ"ד כפתור ופרח בכוונת רש"י:

ומאד מאד אני תמה על רבינו הטור בסי' שס"ח איך עלה על דעתו לומר דמדברי הרא"ש יראה דבלסטין ישראל הוי יאוש ע"ש ולפ"ז יאמר הרא"ש דפלוגתא דרבנן ור"ש הוא דוקא בכותי א"כ איך קאמר הרא"ש שם בהגוזל בתרא סי' ט"ו דלית הלכתא כרבה דאמר אפי' בידוע מחלוקת דא"כ לא משכחת יאוש בגזלן אליבא דרבנן ור' יוחנן אמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש וכו' וכן אמר רב חסדא וכו' ורב אשי

אמר בלולב הגזול לא מבעיא קאמר ומשמע דוקא סתם אבל בידוע קנה עכ"ל הרא"ש. ואם הרא"ש סובר דבגזלן ישראל מודו רבנן א"כ איך מביא ראיה לסתור דברי רבה מר' יוחנן ורב אשי הלא ר"י ורב אשי בגזלן ישראל מיירי דלולב הגזול היינו מישראל וכן לענין להקדיש סתמא דמלתא בישראל מיירי א"ו דעת הרא"ש דלרבנן אפי' גזלן ישראל לא הוי יאוש ובגנב הוא שיש חילוק בין כותי לישראל וליסטים דנקט הרא"ש היינו גנב ודלא כרבינו הטור:

וכיון שהוכחנו בלי ספק שהרא"ש דנקט ליסטים היינו גנב א"כ גם דברי רבינו הגדול בפ"ו מגזילה יתפרשו כן וכן כתב רש"ל ביש"ש בהגוזל בתרא סי' כ"ז אלא דקשיא לי דברי הרמב"ם בפ"ד מתרומות הל' י"א הגנב והגזלן והאנס תרומתן תרומה ואם היו הבעלים רודפין אחריהם אין וכו'. והכ"מ שם כתב דמיירי בידוע שנתייאש וכתב ומ"מ קשה דה"ל לרבינו לפרש דמיירי בידוע ויש לומר כיון דקתני סיפא ואם היו הבעלים רודפין משמע דרישא בשנתייאשו הבעלים היא עכ"ל הכ"מ, והוא תמוה דאדרבה פשיטא דלישנא משמע להיפך דוקא מרדפין הוא דאין תרומתן תרומה הא סתמא הוי תרומה ואף שאין זה הכרח דהרי גם בתוספתא מסיים כן ואפ"ה מוקי לה בהגוזל בתרא לעולא בידוע היינו שיש בצד האפשר לפרש כן אבל למימר שהרמב"ם לא הוצרך לפרש דמיירי בידוע הוא דוחק:

לכן נלע"ד יותר דדעת הרמב"ם כדעת הטור דבגזלן חילקו בין ישראל לכותי ולסטים שהזכיר הרמב"ם בפ"ו מגזילה היינו גזלן דלא כש"ך ויש"ש ועוד דאי כוונת הרמב"ם על גנב היה לו לקבוע דין זה בהל' גניבה, ומעתה יפה פסק בהלכות תרומות דהרי שם בודאי בישראל מיירי דסתם תרומה בישראל מיירי ואף שגם כותי שתרם תרומתו תרומה מ"מ אינו מן התורה רק משום בעלי כיסין וגם צריך בדיקה לאיזה דבר כיון כמבואר ברמב"ם פ"ד מתרומות הל' ט"ו אבל סתם תרומה בישראל מיירי ולכן סתם הרמב"ם שגנב וגזלן תרומתם תרומה, ומה שהקשה בגמ' שם לרבה מתרומה הוא ע"פ מה שכתב הש"ך בסי' שס"ח בסופו דלרבה דסובר דגם בידוע לא הוה יאוש תו אין לחלק בין כותי לישראל א"כ שפיר הקשה מתרומה ובזה שוב נראה להצדיק גם דברי רבינו הטור בסי' שס"ח שכתב בשם הרא"ש לחלק בין גזלן ישראל לכותי וכתבתי לעיל דלפ"ז קשה איך הביא הרא"ש ראיה לסתור דברי רבה משום דלרבה לא משכחת יאוש בגזלן וכתבתי דלדברי הטור משכחת לה בגזלן ישראל ולפי דברי הש"ך הנ"ל אין זו קושיא דלרבה ודאי אין חילוק בין ישראל לכותי אלא דקשיא לי על דברי הש"ך הנ"ל דאף דיפה כתב הש"ך בזה לסתור הוכחת רש"ל ביש"ש ולומר דשפיר הקשה בסוגיא על רבה אבל אכתי

קשה מה דאמר שם בשלמא לעולא הכא בידוע והרי יכול לומר דהכא בישראל ובפרט לענין תרומה דכתבתי מן הסתם בישראל מיירי ועוד דעכשיו דמוקי לה בידוע לא אתי שפיר סיפא דתוספתא דמסיים ואם היו בעלים רודפין אינה תרומה דמשמע דוקא רודפין וכמ"ש לעיל על דברי הרמב"ם וא"כ עדיף ה"ל למימר דעולא בישראל מיירי דאז מן הסתם הוי יאוש:

באופן שהלכה זו רופפת בידי איך נוטה דעת הרמב"ם והרא"ש בגזלן ישראל אלא שזה אני אומר בטח שעכ"פ מסוגיא דקידושין דף נ"ב ע"ב דאמר רבא לית דחש להא דר"ש יש ראיה ברורה שאפילו בישראל לא אמרינן סתם גזילה יאוש בעלים ודברי הב"ח שרצה לומר דהיינו מדאורייתא אבל מדרבנן בישראל סתם גזילה יאוש בעלים אינם מתקבלים על הדעת ולית דחש משמע שאין שום מיחוש כמו שדחה הש"ך בסימן שמ"ח דברי הב"ח וא"כ אם נימא דהרמב"ם סבר לחלק בין גזלן ישראל לכותי צריכין אנו לתרץ דעתו שלא יהיה לו סתירה מדברי הגמ' דקידושין הנ"ל. ואומר אני שהרמב"ם לשיטתו שהרי הוא פירש שם בפ"ו מגזילה ההפרש שיש בין גזלן כותי לגזלן ישראל משום שהכותים דנין ע"פ אומד הדעת אף בלא עדים ומעתה אם גזל לפני עדים גם בגזלן ישראל אינו מתייאש ובזה נלע"ד כוונת הרמב"ם שפירש טעם ההפרש שבין כותי לישראל ואין דרכו של הרמב"ם לכתוב טעם הדין רק דרכו לכתוב גוף הדין בלי טעם אבל בזה היה כוונתו לפי שיש נ"מ בזה לדינא שאם גזל בעדים אז גם ישראל דינו ככותי ולפ"ז בקידושין ודאי מיירי שגזל בעדים דאל"כ מנא ידעינן שדבר זה שקידש בו הוא גזל להתיר ע"י זה אשת איש לעלמא אלא ודאי מיירי שהיו עדים בדבר ושפיר אמר רבא לית דחש להא דר"ש ורש"י שפירש שם בהגוזל בד"ה אמרי מימר שאין חובטין במקלות, ולפ"ז אפילו ביש עדים ויאוש בישראל מ"מ הרי רש"י באמת אינו מחלק בין ישראל לכותי וכן פירש"י שם בלשון אחר כו' הבא עדים שגנבו ממך ע"ש. א"כ רש"י מפרש כדברי הש"ך דלסטים היינו גנב וכבר כתבתי שרש"י רמז לזה בקידושין שם במ"ש ומייתו לה בהגוזל. ומעתה לפי העולה מדברינו בגזל בעדים ודאי דאפי' בישראל סתמא לא מייאש:

ועוד נלע"ד דבזמננו בגזל בעדים לכל הפירושים אפילו בישראל לית דחש למימר שיש בו יאוש שהרי בפרישה בסימן שס"ח הקשה על הטור דכאן פסק בשם הרא"ש דבגזלן ישראל הוי יאוש ובסימן שס"א סעיף ג' כתב דסתם גזילה לא הוי יאוש והא איירי שם בחזרה ומשמע דבגנב וגזלן ישראל מיירי וצ"ל דלשון הגמרא נקט ויש בו נ"מ גם לגזלן ישראל במקום ידוע דגם דייני ישראל דייני בגאיות עכ"ל הפרישה. וא"כ אומר אני דלא שייך דין זה דבישראל הוי יאוש אלא במקום שישראל שרויים לבד או במקום שאין

הנכרים מזדקקים לשפוט בין ישראל לחבירו אבל במדינתנו שהאומות המה אוהבי משפט ומזדקקים גם בין ישראל לחבירו להציל עשוק כשקובל לפניהם אלא שישראל אינו רשאי מתחלה לתבוע לישראל כי אם בפני דייני ישראל וא"כ בשלמא בגזלן בלא עדים איכא למימר דמייאש אבל בעדים לכל הפירושים אינו מייאש דאם הפירוש מימר היינו דאמרי הבא עדים הרי יש לו עדים ואם הפירוש מימר שאינם חובטין במקלות הרי אם לא ישמע לקול דייני ישראל להחזיר הגזלה יכול לקבול בפני שופטי הערכאות ודייני גאיות:

ועוד נלע"ד לכאורה לתמוה דמה שייך לפלפל אם סתמא הוי יאוש נשאל את הנגזל אם נתייאש או לא אלא שהנגזל נוגע בדבר שאם יאוש קונה אינו מחזיר לו גוף הגזילה רק דמים או אף אם יאוש אינו קונה מ"מ עם שינוי רשות קונה וכל זה בחפץ שאדם חפץ בו אבל בגזל מבעל החנות דבר שיש לו למכור בחנות ולמכור הוא עומד א"כ אינו נוגע בדבר שהרי המעות תמיד חייב הגזלן לשלם ואינו נוגע בדבר ואף שהוא עד אחד הרי עד אחד נאמן באיסורין וכאן על תחלת הקידושין אנו דנין דלא איתחזק איסורא וכאשר הארכתי בנו"ב (קמא) אהע"ז סי' נ"ט ע"ש ואין להקשות א"כ במס' קידושין נ"ב ע"ב דאמר רבא לית דחש להא דר"ש דאמר סתם גזילה יאוש בעלים ג"כ קשה להיפוך נשאל להההוא גברא דחטף מיניה אולי יאמר שנתייאש. שתי תשובות בדבר, חדא כיון דסתם גזילה לית בה יאוש א"כ העדים בשעת קידושין לא היו מחשבים זה לקידושין שהרי הם סברו שמקדש בדבר שאינו שלו א"כ אף אם יאמר אח"כ הנגזל שכבר נתייאש קודם שקידשה מ"מ הוי כמקדש בלא עדים וכמ"ש לעיל בכוונת הרמב"ם במה שכתב ונודע שקנה אותו דבר ביאוש. ועוד שנית דלאסור היכא דאיתחזק היתרא ודאי אין עד אחד נאמן וא"כ כאן דסתם לית ביה משום יאוש בעלים אפילו אם יאמר הנגזל אח"כ שכבר נתייאש לא מרימן לאסרה אבל בנדון דידן להיפך הוא שאם יאמר שלא נתיאש שהוא מהימן להתיר ואין לומר דלדעת הש"ך בח"מ סימן שנ"ו סק"ד במתנה לא שייך תקנת השוק ואם נימא דקידושין כמתנה דמי ולא שייך ביה תקנת השוק א"כ נוגע בדבר הוא שאם אומר שלא נתייאש צריכה להחזיר בחנם ואם יאמר שנתייאש אינה צריכה להחזיר בלא דמים ואף שהגזלן צריך לשלם לו איכא למימר השני נוח לי נראה דאכתי ממ"נ אינה מקודשת שאם אתה אומר מתנה לית ביה תקנת השוק ותאמר דקידושין הם כמתנה א"כ אפילו נתייאש ויש כאן יאוש ושינוי רשות צריכה היא להחזיר הדמים כיון דליכא תקנת השוק בקידושין וכן מבואר בחו"מ סימן שנ"ג ס"ק ג' שמסיים המחבר ואם לא היה הגנב מפורסם אינו נותן כלל לא חפץ ולא דמים מפני תקנת השוק עכ"ל המחבר.

א"כ משמע דהיכא דלא שייך תקנת השוק צריך להחזיר הדמים וא"כ כיון שבקידושין ליכא תקנת השוק וצריכה להחזיר הדמים במה מקדשה. ואין לומר דמקדשה בהנאת שימוש הכלי ואף שהב"ש כתב שם בסימן כ"ח סק"ג דזה לא מהני בקידשה סתם דיכולה לומר אין רצונה להתקדש כי אם בכל החפץ ע"ש. נלע"ד דזה לא שייך לדידן שהמנהג פשוט לעשות כמבואר בסימן ל"א סעיף ב' בהג"ה לכסות פני הכלה וגם שואלין לעדים אם הוא שוה פרוטה ואז מתרצית מתחלה על שוה פרוטה וא"כ אם הנאת השימוש שוה פרוטה אינה יכולה לומר שלא היה דעתה רק על כל הכלי דמה איכפת לה אם כל הכלי לא היה אלא פרוטה או עתה שהשימוש שוה פרוטה והיה מקום לדון בזה, אמנם בנדון דידן בלא"ה לא שייך הנאת שימוש שהרי קידשה בסחורה הנמכרת בחנות והרי מבואר בב"ש שם דבכלים דשכיחי לא שייך טובת הנאה ואינה מקודשת:

ואולם לפי דברי הש"ך בסי' שנ"ג סק"ה וסק"ז משמע דבגנב שאינו מפורסם כיון דבהיתרא אתי לידיה אפילו המותר ממה שנתן בעדו אין צריך להחזיר לבעלים א"כ לאו משום תקנת השוק הוא אלא משום שבהיתרא אתי לידיה ולפ"ז גם במתנה אין צריך להחזיר לא החפץ ולא הדמים ושפיר הוא בעל החפץ נוגע בדבר ואינו נאמן לומר שלא נתייאש. אלא שאני תמה על הש"ך שרוצה להצדיק בזה את המחבר ולכאורה דברי המחבר אינם סובלים כן דלדבריו לא היה המחבר מסיים מפני תקנת השוק שהרי במותר ליכא תקה"ש ואפ"ה א"צ להחזיר. ונראה שכיון שהאשה אומרת שאינה חפצה בקידושין הללו ואז דין הוא שמחזרת הקידושין להנגזל כמבואר בסימן שע"ט סעיף ה' שאם היה ותיק ומחמיר על עצמו מחזיר לבעלים הראשונים וא"כ שוב אין הנגזל נוגע בדבר ונאמן לומר שלא נתייאש ואין כאן קידושין כלל ואין לומר כיון שקודם שאמרה האשה כן היה נוגע בדבר א"כ כבר היה פסול ואינו נאמן. שוב נלע"ד דהא ליתא דאף דפסק המחבר בחו"מ סי' קכ"א סעיף ט' ואפילו יפטור הלוה או הנפקד את השליח משבועה כדי שלא יהיה נוגע בעדות אינו מועיל וכתבו שם הסמ"ע ס"ק כ"ד והש"ך ס"ק נ"ב דחיישינן דבשביל ההוא הנאה שפוטרו מהשבועה מעיד לו הנה הש"ך הביא שם דבמרדכי לחד תירוצא מועיל פטור ואפילו לפי מה דפסק הש"ך דאינו מועיל הרי הקשה הש"ך שם דלמה בסי' ל"ז סעיף י"ב ובסימן ק"מ סעיף כ"ט מועיל התרת השכירות ומשני דשם מחזיר לו את שלו כו' אבל כאן הלוה פטרו אף שאינו יודע האמת כו' וא"כ גם כאן היא מחזרת הממון מטעם שאין רצונה לזכות בממון של איסור וגם אין רצונה להתקדש בגזל אין כאן ריעותא כלל וליכא חשש וגם במה שע"א נאמן באיסורין לאו מתורת עדות הוא שהרי נאמן גם על שלו ועל קרוביו ולא שייך בזה תחלתו וסופו בכשרות:

ומה שנסתפקתם הואיל וגזל היה דבר הנמכר בחנות וקייצי דמיו א"כ זכה בו ולא נתחייב רק בדמיו ושפיר יכול לקדש בו האשה וכתבתם שזה דומה להההוא גברא דאייתי קרי כו' במס' ב"ב דף פ"ח ע"א או לנוטל כלי מבית האומן שם, והנה הרגשתם בעצמיכם דשם נטלה ע"מ לקנותה כתבתם דכיון שבא החפץ ליד האשה ואם היה הנגזל בא לקחתו מיד האשה היה צריך ליתן לה הדמים מפני תקה"ש וא"כ יכולה לומר שהיא מחזקת החפץ בעד אותן הדמים שהנגזל מחויב ליתן לה ע"כ דבריכם. וכל זה אינו מתקבל אצלי ואין אדם יכול לזכות בחפץ של אחר בעל כרחו ושם בבבא בתרא האומן מוסרו כו' וכן האי דאייתי קרי הביא למכור והם נטלו על מנת לקנות אבל זה שגזל ולא זכה איך תזכה בו האשה בלא דעת בעלים, וכבר ראיתם בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' נ"ט שתמהתי על הרמב"ם שהמציא דבר חדש שאם הוא דבר שאין בעל הבית מקפיד בו הוא ספק מקודשת וכתבתי שם דמה בכך אם אינו מקפיד מ"מ כל זמן שלא הפקירו בפירוש במה יצא החפץ מחזקת מרא קמא. והנה בגליון ש"ע שלי בחו"מ סימן שנ"ט סעיף א' שכתב המחבר ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי וכתבתי דאף דשרי ליטלו ואין בו משום גזל דמסתמא אין בעה"ב מקפיד אבל מ"מ לא זכה הנוטלו להיות חשוב שלו דכל זמן שלא הפקירו בעליו בפירוש אי אפשר לזכות בו וכמ"ש המג"א בסימן תרל"ז סק"ג בשם ספר יראים דאפילו למ"ד גזל כותי שרי מ"מ לא מיקרי לכם ע"ש עכ"ל בגליון. ואמנם אחר שנגמר מלאכת דפוס חיבורי הנ"ל אמרתי ללמד זכות על דברי רבינו הגדול הרמב"ם דבאמת גם הרמב"ם מודה דאפילו דבר שאינו מקפיד עליו אף דאין בו משום גזל מ"מ לא יכול לזכות בו שיהיה שלו אבל אף שהוא אינו זוכה בו מ"מ אם קידש בו אשה האשה זוכה בו דכיון שאין בעה"ב מקפיד לא גרע מיאוש והאשה קונה ביאוש ושינוי רשות אף שאין בעה"ב יודע כלל אם נטלו זה והוי יאוש שלא מדעת מהני בזה ע"פ מה שכתב הש"ך בסימן שנ"ח סק"א דדוקא ביאוש דאבידה דגם עתה אחר שנודע לו אינו מתייאש מרצונו רק בע"כ שאינו יודע היכן הוא ובאיסור אתי לידיה ולכך לא מהני יאוש שלא מדעת אבל בדבר שמוותר מרצונו ומתייאש ברצון טוב מהני אף שלא מדעת ובהיתרא אתי לידיה ע"ש וא"כ צדקו דברי רבינו הגדול. אבל בעובדא דידן שגזל ובאיסורא אתי לידיה ממ"נ אם נתייאש באמת פשיטא שמקודשת משום יאוש ושינוי רשות וכמבואר בהרמב"ם פ"ה מאישות ובש"ע אהע"ז סימן כ"ח אבל אם לא נתייאש במה יצא חפץ זה מרשות בעה"ב הרי זה לקחו בזרוע וגם היא אינה יכולה לזכות בו בע"כ של בעל החפץ ועוד דבגזל בלא יאוש אינה מקודשת ע"פ דין וכאן שבטלו הקידושין אין כאן תקנת השוק וצריכה להחזיר להנגזל בחנם:

ולפי מה שכתבתי דאי אפשר לזכות בשום חפץ שלא מדעת בעליו ואפילו בדבר שאינו מקפיד עליו ואין בו משום גזל ורשאי לאוכלו ולעשות בו כל צרכו אפ"ה אינו שלו, אומר אני דבר חדש דהנה כבר כתבתי בשם הש"ך דזה עדיף מיאוש אבידה ששם היאוש הוא בע"כ משא"כ בזה היאוש הוא מרצונו הטוב ולכן מהני גם יאוש שלא מדעת מ"מ נלע"ד דבדבר אחד גרע זה מיאוש של גזל דבגזל איכא מ"ד דיאוש קני מדרבנן משום תקנת השבים ובזה ודאי יאוש לחוד לא קני אף אם נתוודע אח"כ לבעל החפץ ונתייאש לגמרי לא קני זה כל זמן שלא הקנהו לו בפירוש דהרי כאן בהיתרא אתא לידיה ובהיתר לקחו ורשאי לאוכלו שאין בעה"ב מקפיד עליו ולא שייך כאן מצות השבה וליכא תקנת השבים ואף שכבר כתבתי דאם יאוש קני מחמת תקנת השבים ואפילו החפץ בעין קונה שלא חילקו חכמים בדבר היינו עכ"פ במקום ששייך מצות השבה שם לא חילקו בין הוא בעין ובין אינו בעין אבל במקום דלא שייך השבה כלל לא תיקנו, ולעיל כתבתי ליישב דברי הרמב"ם בחפץ שאין בעה"ב מקפיד עליו היינו שבשעה שמקדש בו את האשה היא קונה ביאוש ושנוי רשות, ויצא לנו מזה שאם לקח חפץ משל האשה והוא חפץ שאין האשה מקפדת עליו וקידשה בו ובשעת קידושין לא ידעה האשה כלל שזה הוא משלה אינה מקודשת דכאן לא קנה החפץ כלל ביאוש אפילו נודע להאשה קודם הקידושין שלקח חפץ זה משלה ונתייאשה מ"מ כיון שהוא דבר שגם מתחלה אינה מקפדת עליו אינו בתורת השבה ולא קנאו ביאוש ואם בשעת הקידושין לא ידעה כלל שזהו עצמו החפץ שלקח משלה אפילו שידך לא מהני ואינה מקודשת ואפילו לדעת הב"ח דבקידשה בגזל שלה אחר יאוש מקודשת מדרבנן אפילו לא שידך דאחר יאוש לא מצי למימר אין שקלי ודידי שקלי עיין בב"ש סימן כ"ח ס"ק וי"ו היינו בגזל אבל בדבר שאינה מקפדת עליו ודאי לא קני ביאוש לחוד ואין כאן קידושין דשינוי רשות לא שייך כיון שהוא שלה:

הארכתי בזה שראיתי בדבריכם שכתבתם דנהי דנימא דמיקרי שידך מ"מ עיקר הטעם דשידך מהני הוא דאמרינן מדקבלתיה אחלתיה כדפירש"י והכא שלא ידעה כלל שהוא גזל מאתה וסבורה היתה דדידיה הוא לא שייך למימר דאחלתיה גביה וא"כ לא הוה דידיה כלל ע"כ לשונכם. ויפה דברתם אלא שאני הייתי חושש בזה דהיכא ששידך מיקרי דבר זה לגבי דידה כמו דבר שאין בעה"ב מקפיד עליו ה"נ גם היא כיון שרצונה להתקדש לו מסתמא אינה מקפדת עליו שיקח דבר לקדשה בו והרי להרמב"ם מהני אפילו בלא ידיעת בעה"ב כמו שכתבתי בנ"ב סי' נ"ט ששאר המפרשים נאדו מדברי הפרישה ופירשו דברי הרמב"ם באופן שנוכל לפרשם אפי' שלא בפניו וא"כ לפ"ז הוי

כאן חשש קידושין אפילו לא ידעה כלל שהוא שלה. והייתי צריך כאן למצוא היתר מצד מה שכתבתי שם בחיבורי שאף הרמב"ם לא אמר אלא דבר שאינו מקפיד נגד שום אדם עיין שם. ולפי מה שכתבתי לעיל בדבר שאינו מקפיד בעינן שינוי רשות בודאי ולא מהני יאוש לחוד אפילו מדרבנן א"כ לא שייך כאן חשש קידושין כלל בגזל דידה:

ואם קידשה בחפץ שהיה שלה ושל אחר וגזלו מיד האחר ונתייאש האחר והיא לא ידעה כלל דבזה אם היה מקדשה רק בחלק השותף היתה מקודשת מצד יאוש ושינוי רשות אם לא היינו חוששין לדברי הב"ש שיכולה לומר אין רצוני להתקדש בגזל ועכשיו שקידשה בכל החפץ ושלה לא קנה הנה אם קידשה כנהוג לדידן שמכסים פני הכלה וא"כ היא נתרצית להתקדש בפרוטה אז מתקדשת בחלק השותף ששוה פרוטה ולא מצי למימר לא היה דעתי להתקדש כי אם בכל החפץ שהרי נתרצית לפרוטה אבל אם קידשה בגלוי עינים וראתה מה שנותן לה פשיטא שאינה מקודשת שלא היה דעתה כי אם על כל החפץ:

וכל זה ביש עדים שחפץ זה גזול הוא כגון שלא זזו ידיהם ממנו משעה שגזלו עד שקידשה בו דאל"כ אף שראו חפץ כזה חטף מחבירו אכתי דלמא זה שקידש בו חפץ אחר הוא וצריך שיכירו בט"ע או בסימן מובהק שזה עצמו הוא החפץ שגזל ואכתי היה למיחש אם זזו ידם ממנו דלמא אחר שגזלו הלך להנגזל וקנאו ממנו ואף אם לא זזה יד העדים מהנגזל וראו שלא בא הגזלן אצלו לפרעו מ"מ כיון שהעלימו עין מהגזלן והגזילה זו היא סחורה העומדת למכור איכא למיחש כיון דזכות הוא לבעל החנות למכור סחורתו שמא הגזלן אחר שגזל שב בתשובה וזיכה המעות המגיע עבור זה להנגזל ע"י אחר וכמבואר בחו"מ סי' שנ"ט סעיף ב' ואפשר כיון שהנגזל בעיר לא חיישינן שזיכה ע"י אחר דאם היה רוצה לפרוע היה פורע להנגזל עצמו ואם זזו ידי העדים מן הגזלן והנגזל יכול לטעון פרעתיך לרוב הפוסקים דס"ל הגוזל בעדים א"צ לפרוע בעדים ועיין ש"ך סוף סימן שס"א ולא עוד אלא שאני אומר שאם יכול לטעון פרעתי יש ג"כ לומר בזה דיש יאוש בעלים דאף שכתבתי לעיל אפי' בגזלן ישראל אם יש עדים לית דחש להא דר"ש דאמר סתם גזילה יש בו יאוש בעלים היינו כעין עובדא דההוא דחטף זוזא מחבריה וקדיש בה והיה הכל במעמד אחד ולא זזו העדים ממנו ואינו יכול לומר החזרתי בזה ליכא חשש יאוש אבל אם העלימו עדים עיניהם כיון שיכול לטעון פרעתי מתייאש הנגזל כי הוא חושב שיטעון החזרתיו וממילא יש כאן שתי חששות לחומרא, חדא משום יאוש וחדא שמא באמת החזיר, ואולי יש לדמות זה להא דסוף סימן מ"ב בהג"ה במקדש בפני עדים רשעים אי חיישינן דלמא חזרו בתשובה והמקילין שם גם כאן לא חיישינן שמא פרע ומשום

חשש יאוש כיון שהאשה על חלקה ודאי לא נתייאשה א"כ אם ראתה החפץ בשעת קידושין ליכא חשש כלל דאז אמרינן שלא נתרצה כי אם בכל החפץ: סיומא דפסקא אם העלימו העדים עין וגם אין מכירין החפץ בט"ע ממש אז ודאי חיישינן שמא הוא חפץ אחר שאינו גזול ואם לא העלימו עין כלל מן הגזלן משעה שגזל עד שעה שקידש אין כאן חשש קידושין ואם העלימו עין אבל מכירין החפץ בט"ע צריך להתיישב בדבר אם יש לדמות להההוא דסוף סימן מ"ב כו' ואני מבחוץ כי לא שלחתם לי הגביות עדות ונעלם ממני כמה עיקרים בזה ובפרט אם היו עיני הכלה בכיסוי כנהוג או לא כי זה עיקר גדול לענין שתוכל לטעון שלא נתרצית כי אם בכל החפץ ועמכם הכריתי והפליתי המה גדולי הדור אשר בקהלתכם והמה יכריעו בדבר:

ומה שנתקשיתם על מ"ש בחיבורי נו"ב אהע"ז סי' ע"ה דף ע"ג ע"א בד"ה אמר יחזקאל, לדחות דברי מהרש"א שכתב דהו"א דוקא בדבר עבירה אמרינן שלוחו כמותו דקנסיה רחמנא למשלח ועל זה כתבתי תינח בטביחה כו' אבל במעילה כו' וכיון שחייב השליח ממילא פטור המשלח על זה כתבתם דבמעילה בשוגג מיירי קנסיה רחמנא למשלח שידע שיש אצלו מידי דהקדש הוה ליה להזהר ולא נזהר משא"כ השליח שלא ידע אתו מאומה לא שייך למקנסיה ע"כ דבריכם: ואין זה נכון כיון דהשליח חייב ע"פ דין למה יפטר השליח כדי לקנוס המשלח וכן מבואר בחיבורי שכיון שהשליח יהיה חייב ממילא יהיה פטור המשלח וכיון שהשליח עכ"פ חוטא הוא בשגגה לא יהיה חוטא נשכר כדי לחייב המשלח שהוא חוטא יותר לדבריכם:

ומה שתמהתם עוד על מה שכתבתי שם דף ע"ג ע"ג בד"ה ובזה כו' עוד נ"ל ראיה ברורה כו' וא"כ כיון שחייב מיתת ב"ד איך אפשר לדונו והא התראת ספק הוא שמא לא ישמע לו השליח ועל זה באתם להשיג וכתבתם לא זכינו להבין דהא באמת קיי"ל דהתראת ספק שמה התראה ורשב"ל דס"ל לא שמה התראה מוקי הפלוגתא בדיני שמים או דס"ל לשמאי שמה התראה דהא פלוגתא דתנאי היא במס' מכות עכ"ל:

והנה מה שכתבתם דקיי"ל התראת ספק שמה התראה, אני אומר כמה נפיש חילייכו דפשיטא לכו מלתא דמספקא לי טובא אם בחייבי מיתות התראת ספק שמה התראה אדרבה קרוב אצלי לאידך גיסא דבחייבי מיתות קיי"ל דלא שמה התראה וגם ר"י ור"ל לא פליגי אלא במלקות ואף שזה ודאי דתנאי פליגי גם בחייבי מיתות שהרי פליגי בהכה את זה וחזר והכה את זה ביבמות דף ק"א ע"א ומס' מכות דף ט"ז ע"א ולכן עדיין לא אמינא לדחות בזה ההשגה שלכם דאכתי יש לכם לומר דשמאי ס"ל שמה התראה ולקמן מבואר תשובה על ההשגה הזאת, וכעת אמינא רק בגוף הדין של התראת ספק והנה

רבינו הגדול הרמב"ם לא מצינו שפסק שמה התראה כי אם במלקות בפ"ה משבועות ובפ' ט"ז מסנהדרין אבל בחייבי מיתות הנה בפי"ב מסנהדרין הזכיר כל דיני התראה ולא הזכיר שם כלום מדיני התראת ספק:

ומאוד נפלאתי על רבינו הגדול אשר לא הזכיר בפ"ה מהל' ממרים כלל דין הכה את זה וחזר והכה את זה וכיון דדבר זה מפורש בגמרא דפליגי ביה תנאי ממ"נ איך שיהיה אם פוסק כת"ק או אם פוסק כר"י עכ"פ היה לו להזכיר שאין דרכו להשמיט לגמרי, וכעת לא ראיתי בנושאי כליו שהרגישו בזה. ואמנם פלוגתא דר"י ור"ל במס' מכות דף ט"ז ע"א לדעתי לא נחלקו אלא במלקות אבל במיתה מודה ר"י לרשב"ל דלא שמה התראה ופלוגתייהו הוא דרשב"ל דסבר כאידך דר"י כמבואר שם במס' מכות דלא שמה התראה וסובר רשב"ל שאין לחלק בין מלקות למיתה וכי היכי דבמיתה לא שמה התראה הה"ד במלקות וע"כ תרי תנאי אליבא דר"י כמבואר שם לרשב"ל דתרי תנאי אליבא דר' יהודה אבל ר"י סובר עד כאן לא אמר רבי יהודה לא שמה התראה אלא במיתה אבל במלקות שמה התראה ותדע שכן הוא דלר' יוחנן יש חילוק בין מיתה למלקות שהרי מסיק שם לרשב"ל תרי תנאי אליבא דר' יהודה ולר' יוחנן הא דידיה הא דרביה משמע דלר' יוחנן אין אנו מוכרחין לומר תרי תנאי אליבא דר"י מדלא ערבינהו ותנינהו וכך ה"ל למימר קשיא דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא בהתראת ספק תרי תנאי אליבא דר' יהודה ובלאו שאין בו מעשה הא דידיה וכו' א"ו דלר' יוחנן לא אמרינן תרי תנאי אליבא דר' יהודה והיא גופא קשיא דהרי בהתראת ספק עכ"פ סתרי דברי ר' יהודה אהדדי אלא ודאי דלר' יוחנן ליכא סתירה וכאן בחייבי מיתות וכאן בחייבי מלקות:

והיה מקום אתי לומר פרפרת אחת דלדידי דפליגי ר' יוחנן ורשב"ל אי ילפינן מלקות ממיתה דאזלי לשיטתייהו בכתובות דף ל"ה ע"א חייבי מלקות שוגגין ודבר אחר, אלא שיש להשיב ואין כאן מקום להאריך, וע"ש בכתובות בתוס' ד"ה רבא אמר, עכ"פ כבר הוריתי דרך מצוא לחלק בין מיתה למלקות ואף דקיי"ל במלקות שמה התראה אבל במיתה לא שמה התראה וכר' יוחנן:

ואמנם חשבתי עוד בדעתי דאף דקיי"ל שמה התראה ואפילו לרשב"ל דלא מחלק בין מיתה למלקות ותרי תנאי אליבא דר' יהודה וא"כ לחד תנא אפילו במיתה שמה התראה מ"מ היינו דוקא במידי דקיימא בדידיה והספק הוא רק לעדים המתרים בו אם יעבור הלאו או לא בזה אמרינן כיון שחזינן לבסוף שעבר על ההתראה ועבר על הלאו חלה ההתראה למפרע אף שהיתה בספק אבל במידי דתליא באחרינא והעובר עצמו אין הדבר מסור בידו והוא עצמו מסופק אם יתעביד האיסור או לא בזה מצד הסברא דלא

שמה התראה. ולכן כתבתי בחיבורי דאי אפשר שיחייב שמאי הזקן מיתה בזה וכמבואר בלשוני שם שכתבתי ואפילו בחבר כו' מ"מ הוא עצמו אינו יודע שבודאי ישמע לו השליח. ואמנם אח"כ עיינתי בדברי הרמב"ם בפ"ה משבועות הל' ב' דמיירי שם בדבר שתלוי ביד אחרים וכתב ולמה אינו לוקה משום שבועת שוא שהרי אפשר לאותן אחרים ששמעו ממנו כו' ותתקיים שבועתו ונמצא כשמתרים בו בעת שנשבע התראת ספק שאין לוקין עליה אלא א"כ היה לאו שבו מפורש בתורה כמו שיתבאר בהל' סנהדרין עכ"ל הרמב"ם. ומדבריו משמע שאם היה הלאו מפורש בתורה אפילו בספק התלוי ביד אחרים היה לוקה. ואמנם דברי הרמב"ם הללו נתקשו בו כל מפרשיו ואיזה לאו אינו מפורש בתורה ובאיזה מקום בהל' סנהדרין ביאר דבר זה ועוד אטו שבועת שוא אינו לאו המפורש בתורה ולא ראיתי עד עתה דבר ברור שיסבלו דברי הרמב"ם הפירוש ההוא. ומה שנלע"ד בזה הוא דמה שתלוי ביד אחרים לא נחלק אדם מעולם שיאמר ששמה התראה וכ"ע מודו דלא חייבה התורה בזה כלל זולת מה שהזהירה התורה עיקר לאו זה על הספק בזה גזירת הכתוב הוא לחייבו על הספק שגם כל שורש לאו זה הוי על הספק וכגון כל זר לא יאכל קודש שזה אזהרה לזר שלא יאכל תרומה והרי לאו זה עיקרו על הספק שהרי יש ביד זה שהפריש התרומה לשאול על קריאת שם תרומה * [הגה"ה מבן המחבר עיין לעיל בחלק א"ח סי' ס"א מה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר בענין התראת ספק בלאו דבל יראה. ועיין מה שכתבתי שם בהגה"ה והבאתי דברי התוס' שכתבו דמעמידין כל דבר אחזקתו כמו שהוא עתה וא"כ לא שייך התראת ספק בזר שאכל תרומה דמעמידין בחזקתו כמו שהוא עתה ולא ישאל על קריאת שם תרומה, עיין בתוס' מס' גיטין ל"ג ע"א ד"ה ואפקעינהו ובמס' מכות דף ט"ו ע"ב ד"ה ועבר היום ע"ש ודוק:]. ובפרט לדעת הרמב"ם שאפילו התרומה היא כבר ביד כהן מצי לאיתשולי עלה כמבואר בפ"ד דתרומה הל' י"ז ועיין בכ"מ שם, ובזה כיון שעיקר לאו זה הוזהר על הספק לוקה אפילו אכל תרומה של אחרים שאין האיסור תלוי בו אלא באותן אחרים שיש בידם לשאול על קריאת שם. ודבר זה מבואר בדבריו בהל' סנהדרין פ' י"ט שחישב בין הלוקין זר שאכל תרומה או חלה וכיוצא בזה כמה לאוין כאלו אבל שבועת שוא אף שמפורש בתורה לא תשא וגו' מ"מ אינו מפורש שהוזהר על הספק שהרי משכחת לה בודאי כגון נשבע על איש שהוא אשה וכיוצא בזה וא"כ אינו מפורש בתורה על הספק לכך אינו לוקה על התראת ספק שאינו תלוי בידו:

ויותר מזה נלע"ד דאפילו בספק שאינו תלוי ביד אחרים רק שאר התראת ספק שתלוי בידו כמו לא תותירו עד בוקר וכדומה אפי' במלקות ג"כ לא פסק הרמב"ם דהתראת ספק

שמה התראה אלא במה שאזהרת הלאו הוא על הספק דהרי לא מצינו להרמב"ם בהל' סנהדרין שפסק דהתראת ספק שמה התראה אלא בלאו הניתק לעשה, וז"ל בפ' ט"ז הל' ד' עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים עשה שבו תלקה ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה שאע"פ שההתראה בספק היא שאם יקיים יפטור התראת ספק התראה היא עכ"ל הרמב"ם. והנה בלאו הניתק לעשה לא משכחת אזהרת הלאו בענין אחר ותמיד ספק הוא בשעה שעובר על הלאו שמא יקיים העשה שבו נמצא דהוי מפורש בתורה שאזהרה זו על הספק הוזהרה ובזה פסק הרמב"ם דשמה התראה ור' יוחנן גופא דיליף התראת ספק שמה התראה מדאמר ר' יהודה בא הכתוב ליתן עשה כו' לומר שאין לוקין עליו הא התראת ספק לוקה היינו ג"כ דומיא דלא תותירו שעיקר האזהרה לא שייכה רק בהתראת ספק. ומעתה נלע"ד שאין הכרח לחלק בין מיתה למלקות ואעפ"כ א"צ לומר לר' יוחנן תרי תנאי אליבא דר' יהודה דלר' יוחנן דוקא היכא דאזהרת הלאו לא משכחת בענין אחר הוא דשמה התראה לר' יהודה אבל הכה את זה וחזר והכה את זה או קלל זה ואח"כ קלל זה דבזה וכיוצא בו משכחת האזהרה בודאי דהיינו כל אב דעלמא שאינו ספק רק שעכשיו אירע הדבר בספק אב לכך לא שמה התראה וממילא לא משכחת לר' יהודה בשום חיוב מיתה שיהיה התראת ספק שמה התראה דבכל ששה ושלשים חייבי מיתות ב"ד לא משכחת לה שתהיה האזהרה רק על הספק ועיין ברמב"ם סוף פ' ט"ו מסנהדרין שחשיב שם כל חייבי מיתות ב"ד ותראה שכן הוא וריש לקיש סובר שאין חילוק בין משכחת האזהרה בענין אחר או לא ולכך סובר דהאי תנא אליבא דר"י דפוטר בהכה את זה כו' פוטר ג"כ בכל חייבי לאוין בהתראת ספק אפילו במקום דלא משכחת האזהרה בענין אחר ובחולין דף פ"ב ודף צ"א ע"א דקאמר האי תנא סבר כאידך קאי לסברת ריש לקיש דלא מחלק בין משכחת לה בענין אחר או לא אלא דהני סוגיות דחולין הוא רק להוה אמינא אבל למסקנא שם בדף צ"א דפשיטא ליה לר"י שהוא של ימין ליכא התראה ספק כלל ושפיר מצי קאי שיטת ר' יוחנן לחלק בדבר:

ומעתה ע"פ פירושנו כבר מפורש בדברי הרמב"ם פ"ה מהל' שבועות דדוקא היכא שהלאו מפורש על הספק דלא משכחת ליה בענין אחר הוא דקיי"ל התראת ספק שמה התראה ומה שכתב שם כמו שיתבאר בהל' סנהדרין כוונתו על מה שפסק בפ' ט"ז הל' ד' בלאו הניתק לעשה, ומעתה ניחא שלא הוזכר דבר מזה בחייבי מיתות דלא משכחת שם כיוצא בזה כלל שיהיה הלאו מפורש על הספק ובאם אינו מפורש על הספק דלא שמה התראה ג"כ לא הוצרך להזכיר דלענין פטור הוא ק"ו מחייבי מלקות שאם במלקות לא

שמה התראה ק"ו למיתה ומעתה לא הוצרך הרמב"ם להזכיר דין הכה את זה כו' בהל' ממרים כיון שכבר פסק בחייבי מלקות בהל' שבועות דמה שאינו מפורש על הספק לא שמה התראה אבל להיפך אם היה פוסק בחייבי מלקות שמה התראה אין לומר שלא הוצרך להזכיר בחייבי מיתה דאדרבה בחייבי מיתה היה לו להזכיר והיה חייבי מלקות נדון בק"ו. אמנם אכתי לא שקטה דעתי במה דלא הביא בהל' ממרים בהכה שניהם או קללם בבת אחת דהרי גם בזה איכא תרי תנאי אליבא דר' יהודה ביבמות דף ק"א ע"א וזה אינו שייך להתראת ספק דזה התראת ודאי הוא רק הך תנא דפוטר הוא משום דנאמרה ברכה למטה כו' כמבואר שם ביבמות וכעת עדיין לא מצאתי דרך נכון למה השמיטו רבינו:

ומעתה אני אומר דספק התלוי ביד אחרים ואינו תלוי בידו כלל תתהפך כחומר חותם ולר' יוחנן אם הלאו מפורש דלא שייך רק בספק כמו זר שאכל תרומה אפי' של אחרים חייב דהרי לר' יוחנן גם מה שתלוי בו מיקרי התראת ספק שהרי במקום דמשכחת לה בודאי פטור לר' יהודה ואפ"ה אם לא משכחת על הספק חייב ממילא הה"ד בתלוי ביד אחרים וכל זה לר' יהודה אבל לת"ק דר"י בהכה את זה וכו' דמחייב אף דמשכחת האזהרה בודאי א"כ אין הטעם תלוי בזה כלל רק דסובר דזה לא מיקרי ספק שכיון שתלוי בדידיה כיון דחזינן שעבר לבסוף חייל ההתראה למפרע שהוכיח סופו שגם אז כבר גמר בדעתו לעשותו בודאי. מעתה לפ"ז במה שתלוי ביד אחרים פטור אפי' לא משכחת האזהרה בענין אחר ולדידיה באמת זר שאכל תרומה אינו חייב כי אם בתרומה של עצמו שהרי חזינן דלא איתשיל וכן לרשב"ל אפי' להך תנא אליבא דר"י דמחייב בהתראת ספק מ"מ כיון דלרשב"ל לא שאני ליה כלל בין משכחת בענין אחר או לא א"כ עיקר הטעם דמחייב הוא ג"כ כיון דבדידיה תלוי חייל ההתראה למפרע וכמו לת"ק דהכה את זה כו' א"כ במה דתלוי באחרים פטור בכל ענין. והעולה מדברינו דמה דתלוי ביד אחרים וגוף האזהרה משכחת לה בלא ספק ליכא שום תנא ושום אמורא שיאמר דשמה התראה. א"כ שפיר הקשיתי איך אפשר שיחייב שמאי הזקן מיתת ב"ד באומר לשלוחו צא הרוג הנפש הרי ספק הוא ותלוי ביד אחרים שהרי אם ירצה השליח לא ישמע לו:

ומה שתמהתם על מ"ש בחיבורי הנ"ל סי' ע"ב דף ס"ו ע"ד ד"ה ומשם בארה וכו' לסתור ראיית הרשב"א מדנקט הגמרא פלוני רבעני ולא נקט אני רבעתי וכתבתי שם איך נעלם ממאור עינינו הסוגיא שם במקומו שהוא פלוגתא דאמוראי דרב יוסף סבר לאונסו נאמן לרצונו רשע הוא ורבא חולק וסבר דפלגינן דיבוריה וברבעתי אי אפשר למצוא לאונסו דאין קישוי אלא לדעת כמו שכתב הרשב"א עצמו שם ומוכרח הגמרא

למימר רבעני משום דעת רב יוסף לחלק בין לרצונו בין לאונסו. ועל זה כתבתם דאכתי קמה ראיית הרשב"א דהרי כתב הרשב"א עוד שם דאכתי ניפלוג ונימא לא לרצון ולא לאונס וכגון שנתקשה לאשתו והדביקוהו עליה לא הוא דבדבר רחוק כזה לא פלגינן דיבורא וכו' עכ"ל הרשב"א. הרי דבאמת משכחת לאונסו אף ברבעתי אלא דהרשב"א כתב דלא פלגינן דיבורא לענין זה כיון דלא שכיח אבל רב יוסף שפיר הוי מצי למיפלג בין היכא דאמר בפירוש לאונסו רבעתי וכמ"ש הרשב"א ע"כ דבריכם. ושגיתם בשגיאה גדולה דאטו בבבא דלאונסו יש שום רבותא הא ודאי דבזה נאמן ועיקר מילתא דרב יוסף הוא משום לרצונו לאפוקי מדרבא דאמר פלגינן דיבורא וזה שכתבתי בחיבורי דמוכרח הגמ' למנקט רבעני משום דעת רב יוסף דמחלק בין לרצונו ובין לאונסו ע"כ לשוני שם בחיבורי. וכוונתי לומר דברצונו לא פלגינן דיבורא ואם היה נקט רבעתי ובזה לא שייך פלגינן דיבורו שהרי אין קישוי אלא לדעת ולמימר דלא פלגינן דיבורו על הכוונה שכתבתם שהדביקוהו זה אינו חידוש שהרי גם רבא מודה בזה והגמרא נקט מלתא דפליג רב יוסף על רבא ולכך לא נקט רבעתי כיון שאין קישוי אלא לדעת אין כאן מקום למפלג דיבורו כי אם במלתא דלא שכיח וכמו שכתב הרשב"א וזה פשוט:

עוד כתבתם על מה שכתבתי בסי' ההוא בדף ס"ח ע"ב בד"ה והנה לפי הצעתי וכו' לתרץ דברי הרשב"א מקושית הח"צ בתשובה סי' ק"נ וכתבתי שאני מפרש דברי הרשב"א דלקולא השיב דאי לא הוה פלגינן דיבורו הוה מהימן גם על עצמו ומה שנעשה רשע לא איכפת לן שהרי אפי' פסולי עדות נאמנין אחר קינוי וסתירה, ועל זה כתבתם דבר זה שפתים יושק אבל נגשש כעור בסוגיא דיבמות דף כ"ה בהרגתיו סבר ר' יהודה דלא תנשא אשתו משום דלא פלגינן דיבורו ומה בכך הרי לעדות אשה ג"כ כל הקרובים כשרים רק רשע דאורייתא פסול משום דמשקר והרי בכאן מהימנין ליה ע"כ דבריכם: ולא יפה כוונתם בזה ולא דמי אפי' כעוכלא לדנא. ואסברה לכו גוף דבר זה דסבר הרמב"ם דמתוך שנאמן על הרובע נאמן גם על שורו וכן בפלוני בא על אשתו שכתב רש"י ותוס' דס"ד מיגו שמהימן להרגו מהימן להרגה כמבואר הכל בחיבורי שם דף ס"ז ע"ג בד"ה מסתעף ע"ש, וכן באני זניתי עם אשתך שפירשתי דברי הרשב"א דמהימן גם על עצמו מתוך שנאמן עליה אמינא בה מילתא דהטעם הוא שאם נאמן שפלוני רבע אין לך רובע בלא נרבע א"כ ודאי שיש נרבע לכך מהימן ג"כ מי הוא הנרבע והיינו שורו שאומר עליו פלוני רבע שורי וכן בפלוני בא על אשתי מתוך שנאמן שפלוני נואף אין לך נואף בלא נואפת ונאמן שהנואפת היתה אשתו וכן באני זניתי עם אשת פלוני כיון שמהימן שהיא זינתה אין לך נואפת בלא נואף ולכך נאמן גם על עצמו שהוא הנואף גם כל אלו

המעשים שניהם קשורים במעשה ובזמן הרובע עם הנרבע והנואף עם הנואפת שניהם עושים מעשה אחד יחד ולכך מתוך שנאמן על זה נאמן גם על זה אבל באומר הרגתי את פלוני וכי מה מעיד על הנהרג ומה שייך לומר מתוך שנאמן על הנהרג מה נאמנות שייך עליו ואפי' אם נימא כך מתוך שנאמן על האשה שנהרג בעלה נאמן גם על עצמו שהוא הרגו גם זה אינו דמה ענין לאשה שנהרג בעלה ומה חילוק יש להאשה בין מת על מטתו או נהרג. וגם בלא"ה לא דמי לכל הנ"ל אפי' אם היה איזה חילוק לענין היתר האשה בין מת לנהרג מ"מ לא דמי לכל הני דבהני כתבתי אי אפשר לרובע בלא נרבע ואי אפשר לנואף בלא נואפת אבל בהריגה וכי אי אפשר לנהרג בלא הורג הלא אם נפל מן הגג או אם נפל עליו אילן וכדומה ולכן לא שייך כלל בהרגתיו מתוך שנאמן שנהרג נאמן שהרגו וכיון שאינו נאמן על עצמו ואין אנו מאמינין במאמרו הרגתיו א"כ כיון דלא פלגינן דיבורו לר' יהודה לא העיד כלל שנהרג לכך סובר ר"י הרגתיו לא תנשא אשתו וכל זה נכון וברור. ועוד שכיון שאינו נאמן על עצמו ואמרינן שמשקר במה שאומר שהרגו אמרינן כיון שהוא שקרן גם בזה שמעיד שנהרג בעלה הוא משקר והרי זה דומה לגזלן דאורייתא שפסול לעדות אשה משום דמשקר ושפיר קם פירושי בדברי הרשב"א. והיה זה שלום. דברי אוהבכם הד"ש:

תשובה עח

תשובה

לחיים טובים תכתב ותחתם, כבוד אהובי תלמידי ידידי הרב הגדול המופלג מוהר"ר שמואל כ"ץ קאסטוויהארי:

מכתבך קבלתי, ואשר שאלת לדעת הרמב"ם בפ"ד מאישות שהמקדש איילונית הרי זו מקודשת ולפי דברי הלח"מ הוא קידושי תורה וגם רצה לפרש אפי' לא הכיר בה וכן דעת המחבר באמת לפי מ"ש הבית שמואל בסי' קנ"ה ס"ק י"ט ורצית מתחלה להביא ראיה לדבריו מדאמרינן ביבמות ס"א ע"ב דהיינו טעמא דקטנה אינה מתייבמת שמא תמצא איילונית ואי ס"ד שאיילונית הוו קידושי טעות וא"כ תתיבם ממ"נ ושוב מצאת בתוס' בגיטין מ"ו ע"ב סוף ד"ה המוציא דחו ראיה זו דשם מיירי דקיבל עלויה ושוב כתבת אבל ממס' חולין דף י"א ע"א שאמרו רובא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה מנ"ל ופירש רש"י דפליגי רבנן על ר"מ וסברו יגדלו זה עם זו אלמא לא חיישינן שמא תמצא איילונית ומזה רצית להוכיח דעת הרמב"ם דאל"כ מנ"ל להגמרא להוכיח מזה דאזלינן בתר רובא דלמא מיירי בסתם דלא קיבל בפירוש עלויה ותתייבם ממ"נ:

הנה בזה אשתבשת וטעית דאי לא אמרינן כדעת הרמב"ם א"כ ע"כ פלוגתא דרבנן ור"מ מיירי בקיבל עלויה דאל"כ קשה מ"ט דר"מ דאוסר ותתייבם ממ"נ כקושיית התוס' שם בגיטין אלא ע"כ דמיירי בקיבל עלויה וכמ"ש התוס' שם בגיטין כנ"ל וא"כ אפי' בקיבל פליגי רבנן ואמרו יגדלו זה עם זו וע"כ דלא חיישו שמא תמצא איילונית דאזלינן בתר רובא. ואמנם קושיית הלח"מ ממשנה ראשונה דיבמות וכולן שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות היא קושיא חמורה ואף דלפי המסקנא דרבא ביבמות דף י"א ע"ב דהלכתא צרת איילונית מותרת אפי' הכיר בה ואפי' צרת בתו איילונית אין כאן אפי' ריח קושיא וצריך לומר דכוונת הלח"מ דעכ"פ לרב אסי שם בדף י"א ע"א דאמר צרת איילונית אסורה בהכיר בה הוא תיובתא להרמב"ם. ומה שרצית לתרץ דהרמב"ם לא קאמר אלא בנשאת ומשנה דיבמות מיירי מן האירוסין, אין פירושך נכון שהרי הרמב"ם כתב וכן האיילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורים א"כ מיירי בקידושין לחוד ונשארה קושיית הלח"מ על מכונה:

וכן מה שהקשית אתה על הרמב"ם מסוגיא דסנהדרין דף ס"ט שהוכיח דאזלינן בד"נ בתר רובא מדתנינא בת שלש וכו' וחייבים עליה משום אשת איש אמאי אימא איילונית היא ואדעתא דהכי לא קדיש, ג"כ היא קושיא חזקה על הרמב"ם. והנה דע לך מה שנלע"ד בזה שדעת הרמב"ם שפסק שהם קידושין גמורים אפי' לא הכיר בה הוא מטעם כיון שאפשר לבדקה אף שאינו יכול לבדוק כל סימנין קודם הנישואין שהרי אחד מהסימנין הוא שמתקשה בשעת תשמיש מ"מ יכול לבדוק קצתן ולא בדיק מכלל דסבר וקיבל ואף שבמומין פסק הרמב"ם קידשה סתם ונמצא עליה מומין היא ספק מקודשת ולא חילק בין מומין שיכול לבדוק כמו שמחלק לענין כתובה מומין שאני דיש נגד זה חזקה אין אדם מתפייס במומין אבל באיילונית ס"ל להרמב"ם דיש בני אדם שמתפייסין באיילונית ומדברי הח"מ בסימן קי"ז ס"ק יו"ד למדתי סברא אחרת דאיילונית משום שהוא מום גדול וגם אית ליה קלא אפי' אמר שלא הכיר בה אינו נאמן. והנה הוא כתב זה לענין תוספת כתובה ולענין קידושין אני אומר הואיל והוא מום גדול ויש לו קול ראוי היה לו לחקור ואם היה חוקר בודאי שהיה עומד על הדבר שהרי יש לה קול ואפ"ה לא חשש לחקור ודאי שהיה סבר וקיבל, וכל זה בגדולה אבל בקטנה אי אפשר לעמוד על שום סימן והיא עצמה וגם קרוביה אכתי אין להם יכולת לידע דבר זה לא שייך דהוה ליה למבדק ולא לחקור א"כ אין לנו ראיה שסבר וקיבל וא"כ בגדולה הוא דפסק הרמב"ם שהיא מקודשת בודאי אבל בקטנה מודה הרמב"ם שאם קידשה סתם ואח"כ נמצאת איילונית שהוא קידושי טעות ואמרינן אדעתא דהכי לא קידש ואתיא סוגיא דסנהדרין

כהוגן וגם משנה ראשונה דיבמות לרב אסי איכא לאוקמי בקטנה. ומ"ש שם ביבמות דף י"א ע"א כאן שהכיר בה כאן שלא הכיר בה להרמב"ם פירושו הוא כאן בגדולה דזו מיחשב הכיר בה כיון שיכול לבדקה כאן שלא הכיר בה היינו בקטנה שהיתה קטנה בשעת נישואין להראשון. ולרוב הטרדה קצרתי. דברי רבך הד"ש:

תשובה עט

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלג מוהר"ר דוד יצ"ו:

הלילה הזה הגיעני מכתבך אשר אתה שואל בדבר השידוך המדובר לגיסתך עם בן תורה ויחסן רק שבשעת חליו השינוי שם שלו הוא כשם אבי הבתולה: אהובי תלמידי לולא אהבתך אין דרכי להשיב בענינים כאלו דברים שאין להם שורש בתלמוד ובפוסקים אך גודל אהבתך הוציאני חוץ לגדרי. דע תלמידי החביב ויהיו דברים הללו חקוקים על לוח לבך לזכרון הכלל הגדול שאין לכל חכמים שאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד והאומר דבר לסתור קוצו יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל, ואמנם כשאנו מוצאים אחד מחכמי ישראל המוחזק בתורה וביראה בלי ספק שכתב בספר דבר הסותר לדברי התלמוד חייבים אנו למשכוני נפשין לתרץ דבריו שלא דבר רק לשעה או למשפחה פרטית ודברי תלמוד הם על הכלל. וכיוצא בזה אנו מוצאים לרבינו יהודה החסיד בצוואה שלו דברים שכמעט אסור לנו לשומעם, כי הוא אומר שלא ישא בת אחותו ובגמרא אמרו שהוא מצוה, הוא אומר שלא ישא אב ובנו שתי אחיות ורב פפא ובנו נשאו שתי בנות של אבא סוראה. הוא אומר שלא ישאו ב' אחים שתי אחיות ובגמרא שמונים זוג אחים כהנים נשאו שמונים זוג אחיות כהנות, ותרי בנתיה דרב חסדא הוו נסיבי לרמי ולמר עוקבא בר חמי, וכיוצא בזה בצוואה ההיא. ואם היה החסיד מצוה צוואה זו לכל ישראל הרי הוא סותר לדברי תלמוד והיה אסור לנו לקבל דבריו כלל:

אבל האמת יורה דרכו כי החסיד לזרעו אחריו צוה לדורי דורות כי ראה ברוח הקדש שזרעו לא יצליח בזווגים כאלה ובזה אינו סותר דברי התלמוד שהוא על הכלל ודברי החסיד היא על הפרט, הא חדא. ועוד אמינא שבלא"ה בשאלה זו ששאלתני אין כאן חשש כלל ואפי' לזרעו של החסיד, ואמינא תרי טעמי להוכיח שהחסיד דבר רק על עיקר שם העצם הניתן בשעת לידה או שעת המילה אבל לא על שם שנתברך לשינוי השם. חדא שכיוצא בזה שרז"ל הזהירו על הזוגות שהוא סכנה ואמרו בפסחים ק"ח ע"ב כוס של ברכה לטובה מצטרף ולרעה אינו מצטרף, כן אני אומר השם הזה שנתברך בו לברכה ניתן ולברכה מצטרף שאם היה מזדמן לו לאשה אשר שם אביה כשם העצם

שלו היה יכול לקחתה ששם שנתברך מצטרף לטובה והרי יש לו שם חדש אבל אם מזדמן לו אשה ששם אביה כשם החדש שלו אז שם זה שניתן לברכה אינו מצטרף לרעה ויכול לקחתה ולא יזיק לו שם זה החדש ולברכה ניתן שם הזה ולא לקללה. הא חדא. ועוד אמינא מסתברא שכוונת החסיד לא היה על שם המתחדש דודאי לא חמיר צוואת החסיד מיבמה לשוק וביבמות פ"ז ע"ב ולא נעשה מתים כחיים לענין יבום מק"ו וכו' עד דרכיה דרכי נועם וגו' ועיין בדף י"ז ע"ב בתוס' ד"ה אשת אחיו שלא היה בעולמו וכו' ומעתה אני אומר כיוצא בזה בצוואת החסיד היום יקח איש אשה ולמחר יחלה וישתנה שמו לשם חמיו ויגרש בזה אשתו או יחוש כל ימיו לסכנה ואין זה דרכי נועם ולא נתיב שלום הא ודאי שלא היתה כוונת החסיד אלא על שם העצם שהוא שם עריסה ולא על שם המתחדש. ומלבד כל זה לפי מכתבך רוצה חותנך להתחתן עם צורבא מרבנן ושומר מצוה הוא. ותמהני על רוב העולם שלתת בתם לעם הארץ הוא פשוט אצלם ואין חושש להמנע והוא נגד דברי חז"ל שאמרו כאילו כופתה ומניחה לפני ארי ולהתחתן עם צורבא מרבנן ששמו כשמו הם שואלים ולא תהא תורה שלימה שלנו כצוואה בעלמא. ולכן לדעתי יגמור חותנך השידוך הזה ויעשה מעשיו לשם שמים. דברי רבך הד"ש:

תשובה פ

תשובה

לכבוד אהובי הרב המופלג האלוף כבוד מוהר"ר שמואל נר"ו אב"ד ומו"ץ בק"ק אסאד:

מכתבו קבלתי. ועל דברי תורה בא במעשה מקרה בלתי טהור שאירע בקהלתו שבא שמה נער מוועדבוי בשמו שלמה בחזקת שהוא יהודי פנוי ודבר שם על לב אלמנה אחת שתנשא לו ואחר שישב שם שלשה שבועות נשאת לו בחופה וקידושין ואחר הנשואין לקח את הכל מידה וברח לו ועתה נודע הדבר שהוא מומר זה כמה שנים ויש לו אשה נכרית בוועדבוי ואשה העלובה שנשאת לו תהיה מוכרחת להשאר עגונה כל ימיה אם לא ימצא לה תרופה לבטל הקידושין מתחלתן ולאחוז בדעת הי"א שהביא הב"י בסי' מ"ד בשם בעהע"ט שמומר אין קידושיו קידושין, והביא מעלתו גם שאר סברות שי"ל בנדון זה לקולא: הנה אני אומר ישתקע הדבר וח"ו להתיר האשה ואיפכא אני אומר שאפי' לדעת הי"א שם בבעהע"ט שמומר אין קידושיו קידושין ולא חייש שמא הרהר בתשובה היינו במומר שהוא מומר לפנינו ואינו מחזיק בדת יהודית וגם בשעת הקידושין אומר בפומבי שהוא מומר ובזה סובר הי"א שם דלא חיישינן שמא ברגע זו בשעת קידושין הרהר בתשובה דמהי תיתי לומר כן והרי זה דומה ממש למה שמבואר בסי' מ"ג בסופו בהג"ה דהמקדש בפסולי עדות יש מקילין דלא אמרינן חיישינן שמא הרהרו

בתשובה וכתב הח"מ בס"ק י"ד שאין כאן מחלוקת כלל ובמומר שלא נראו בו סימני טהרה ולא חזר גם לבסוף בתשובה בזה כ"ע מודו דלא חיישינן שמא הרהר בתשובה, אבל במומר שחזר בסוף בתשובה אמרינן הוכיח סופו על תחילתו וחיישינן שמא כבר הרהר בתשובה וע"ש בב"ש ס"ק כ"ב שאין זה דומה למקדש שאמר על מנת שאני צדיק גמור שאפי' הוא רשע גמור חיישינן שמא הרהר בתשובה דשאני התם שמה שאמר ע"מ שאני צדיק יש רגלים לדבר ע"ש בב"ש. וא"כ בנדון דידן שבא לפנינו מתנהג ביהדות שלשה שבועות וקידש אשה בחזקת יהודי אין לך רגלים לדבר יותר מזה וכולי עלמא מודו דחיישינן שמא הרהר בתשובה ומה שחזר אח"כ לסורו אין ראיה שהיה למפרע בשעת קידושין מומר ועוד ראיה ממה שאיתא ביו"ד סי' קי"ט סעיף י"א מומר שבעיר אחת מאמין בעכו"ם בפני נכרים ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי אינו עושה יי"נ יע"ש בש"ך ובט"ז, והפרי תואר שכתב דוקא שאין לו שום הנאה במה שאמר שהוא יהודי וכו' ע"ש דבריו אינם מוכרחים ואפי' לדבריו היינו לסמוך על זה לקולא שיהיה מגעו ביין מותר אבל להחמיר ודאי חיישינן שמה שהחזיק עצמו ביהודי היה בלב שלם, באופן שבנדון שלפנינו אין כאן שום סברא לבטל הקידושין. אלא אפי' במומר שהוא מומר לפנינו ומחזיק עצמו בפני כל למומר וקידש אשה ג"כ לית דחש להך י"א שהביא בעהע"ט והלכה רווחת בישראל מומר שקידש קידושיו קידושין כפשטא דגמרא ביבמות מ"ד ע"ב טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו ואי הדר ביה ומקדש בת ישראל מומר קרינן ביה וקידושיו קידושין וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מאישות הל' ט"ו מומר שקידש אע"פ שהוא עובד עכו"ם ברצון הרי אלו קידושין גומרין וצריכה גט ממנו וכן הכריע בטור בסי' מ"ד ודחה דברי הי"א שבבעל העיטור וכן פסק בש"ע סי' מ"ד סעיף ט' בלא שום חולק ואף שבסי' קנ"ז סעיף ד' הביא דעת י"א שאינו זוקק ליבום כאן בקידושין לא הביא שום חולק וכן כתב בכה"ג כאן סי' מ"ד ושם בסי' קנ"ז דאפי' החולק ביבום מודה שקידושיו קידושין:

ומה שכתב מעלתו דעכשיו שאומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל גם בעל העיטור מודה דאין קידושיו קידושין באשר שזה שלא כדת כדאיתא בש"ג פ' החולץ דקנאין פוגעין בה וג"כ בהגהת מרדכי פ' החולץ דאסורה היא לו ע"כ דברי מעלתו. ואין אלו אלא דברי תימה ואטו בזמן בעהע"ט לא היו אומרים בשעת קידושין כדת משה וישראל, ועוד מה לי באמירתו ואטו אם לא אמר בפירוש כדת משה וישראל אינו מקדש כדת משה וישראל וכבר אמרו כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפ"ה ח"ל תפסי בהו קידושין

ועוד איך הם הקידושין נגד דת משה וישראל הלא אפי' האוסרים ביאת מומר הבעילה היא באיסור אבל בקידושין אין כאן איסור לשום דעה:

ומ"ש עוד מעלתו וז"ל ואחר אחרון אני בא דאפשר לומר דבכה"ג שהיא לא ידעה שהוא מומר אדעתא דהכי לא קידשה נפשה כדפריך בפ' הגוזל (בבא קמא ק"ו ע"ב) וכו' והאריך מעלתו בזה: והנה אדכרתן מלתא שנשאלתי זה שנים רבות מתלמידי הרב המופלג מוהר"ר שמואל כ"ץ קאסטויהארי במעשה שאירע באשה שבאה והחזיקה עצמה בחזקת אלמנה ונשאת לכהן ושוב כאשר נודע בעדים שהיא אשה גרושה ברח הכהן ושילם לה כגמולה והניחה עגונה ושוב מת הכהן ולו היה אח זקן ולא נודע היכן הוא. ורצה תלמידי הנ"ל לומר שאין לך מום גדול מזה שכנסה בחזקת אלמנה ונמצא שהיא גרושה ואסורה מן התורה. ואני השבתי לו אז אם בתורת מום באת להורות אין הנדון דומה דהרי כתב הר"ן במס' כתובות ק' ע"ב לחלק מדוע בהיה בה מומין אין לה לא כתובה ולא תוספת ובחייבי לאוין ולא הכיר בה יש להן תוספת משום דמומין וכן נדרים אין אדם מתפייס בהן וחזקה הוא שאינו מתפייס והיה לה להודיעו אבל חייבי לאוין היתה סבורה שיערב עליו המקח אפי' באיסור ויתפייס וסמכה על זה שלא להודיעו ע"ש בהר"ן, הרי שאין לדמות איסור למומין ולענין קידושין אם לא הכיר בה לפי פשטן של דברים קידושין חיילי שהרי איפלגו אמוראי במס' כתובות ק"א ע"ב בחייבי לאוין ולא הכיר בה אם יש לה כתובה וע"כ לא פליגי אלא לענין כתובה אבל עכ"פ כ"ע מודו דקידושין חיילי שאם לא הוו חיילי הקידושין א"כ אינה אשתו וכתובה מהיכן יש לה וכדדייק בדף ע"ג ע"א כתובה הוא דלא בעי הא גיטא בעי. ואמנם יש לדחות דכתובה חכמים קנסוהו לדידיה ועיין בריש יבמות בתוס' בד"ה או שנמצא איילונית ואמנם מדברי רש"י ביבמות דף פ"ה ע"ב בד"ה קנסו אותו כתובה כלומר לא קנסוה משאר כל הנשים וכו' משמע דלא קנסו את הבעל ליתן כתובה בתורת קנס אלא כיון שלא קנסו אותה ממילא היא כשאר כל הנשים וממילא יש לה כתובה כשאר נשים א"כ שפיר מוכח שעכ"פ היא אשתו וא"כ לרב הונא דאמר יש לה כתובה מוכח דחיילו הקידושין ורב יהודה לא אשכחן דפליג אלא לענין כתובה אבל לענין קידושין לא מצינו דפליג. כ"ז כתבתי אז לתלמידי הנ"ל (עיין לעיל סי' נ') וכן משמע מדברי ר"ה שם כתובות ק"א ע"ב דאמר אלמנה אשה גמורה בין הכיר בה ובין לא הכיר בה יש לה כתובה ומדאמר אשה גמורה מכלל דבעיא גיטא דאל"כ איך היא אשה גמורה:

ואמנם עכשיו נתתי לבי לדברי רבינו הגדול הרמב"ם והרגשתי בדקדוק לשונו פ' כ"ד מהל' אישות הנושא את האיילונית ולא היו לו בנים ולא אשה אחרת לפרות ולרבות

ממנה אע"פ שכופין אותו להוציא וכו', הל' ב' אבל הנושא אשה ולא הכיר בה ונמצאת איילונית או מחייבי לאוין וכן הנושא שניה בין הכיר בה ובין לא הכיר בה וכו' וכשכופין אותו ומפרישין ביניהם וכו'. הל' ד' אבל אם נשא אחת מח"ל והכיר בה או מחייבי עשה בין הכיר בה ובין לא הכיר בה וכו' וכשכופין אותו להוציא וכו'. ויש לדקדק בלשונו שבהל' ב' כתב וכשכופין אותו ומפרישין ביניהם ובהל' ד' כתב וכשכופין אותו להוציא והדבר צריך טעם למה בהל' ב' כתב לשון הפרשה שמפרישין ביניהם משמע שאין כאן גט רק הפרשה ובהל' ד' כתב שכופין להוציא שהיינו שיוציא בגט וכן בהל' א' כתב שכופין אותו להוציא. ונראה דבנשא איילונית והכיר בה שודאי חיילו הקידושין לכן צריך להוציא בגט כיון דלא קיים פ"ו ואין לו אשה אחרת ולא סגי בהפרשה דכל זמן דאגידא ביה אפשר דלא יהבי ליה אחריתי ולכן צריך עכ"פ או ליקח מיד אשה אחרת או להוציא זו בגט ואז ממילא ישא אחרת ועיין בסי' קנ"ד סעיף יו"ד ובב"ש ס"ק כ"ג וכן הוא ברמב"ם פט"ו מאישות הל' ז' דאפי' אומר הריני שוכן עמה בעדים ולא אתייחד עמה לא מהני וכופין אותו להוציא ובהל' ב' דמיירי באיילונית וח"ל ולא הכיר בה בזו הקידושין הם קידושי טעות ולא שייך יוציא שהרי אינה צריכה גט אבל כופין ומפרישין ביניהם שהרי היא אסורה לו ואף שחישב ג"כ שניות שהכיר בה וזו בודאי חיילו הקידושין שהרי הכיר בה מ"מ משום חייבי לאוין דלא הכיר בה דלא שייך בה לשון יוציא וקאמר מפרישין דשייך בכולהו שהרי אותן שמוציא בגט גם זה הפרשה הוא ביניהם ואין לומר דלעולם דגם ח"ל שלא הכיר בה ג"כ צריכה גט ומה דקאמר הרמב"ם מפרישין הוא משום איילונית שלא הכיר דנקט בתחלת הבבא וס"ל להרמב"ם כדעת התוס' והרא"ש והוא דעת הי"א בסי' מ"ד סעיף ד' דאיילונית גרע משאר מומין ואפי' מדרבנן אינה צריכה גט דא"כ למה כופין להפריש ומה איסור יש באיילונית ובפרט דלא נקט בבבא שאין לו אשה ובנים ואפי' אם היה מיירי באין לו אשה ובנים אכתי אמאי צריך הפרשה כיון דלא חיילו קידושין לא שייך דאגידא ביה ולא יהבי ליה אחריתי א"ו דמפרישין דנקט הרמב"ם הוא משום ח"ל שלא הכיר בה שא"צ גט רק הפרשה ובהל' ד' דמיירי בח"ל שהכיר בה דודאי חיילו הקידושין נקט כופין להוציא שצריכה גיטא. זהו שעלה על רעיוני בהשקפה ראשונה בדברי רבינו הגדול, והדרנא בי דהרי נקט בהל' ד' חייבי עשה בין הכיר בה ובין לא הכיר בה והיא גופה קשיא דבלא הכיר בה למה תהיה צריכה גט ומה בין ח"ע לח"ל ואידי ואידי אסורה לו מן התורה ואי אפשר לקיימה ואם ח"ל חשיב קידושי טעות כיון שאסורה לו גם ח"ע קידושי טעות המה שהרי אין זה קנס דנימא לחלק בין ח"ע שהאיסור קיל בעיניה וקנסו אותה שהרי ביטול הקידושין אינו משום קנס:

ולכן נלע"ד איפכא שכיון שמוכח מדברי רבינו הגדול דח"ע אף שאסורה מן התורה אפ"ה חיילו הקידושין אפי' לא הכיר בה ממילא דגם בח"ל ס"ל כן והא דנקט בהל' ב' לשון מפרישין הוא משום איילונית ורבינו לשיטתו בפ"א הל' ד' דאשה בלא קידושין אסורה מן התורה ולא הותרה פילגש להדיוט אלא למלך. ומעתה ממ"נ אם ס"ל לרבינו דאיילונית שלא הכיר בה לא חיילו הקידושין א"כ מפרישין ביניהם שלא ישאר עמה בלא קידושין ואם ס"ל דחיילו הקידושין מ"מ כיון שאין לה כתובה אסורה בלא כתובה וצריך להפרישן עד שיכתוב לה כתובה וכמבואר בדבריו פ"י הל' יו"ד וא"כ אדרבה מוכח מדברי רבינו דחייבי לאוין וחייבי עשה אפי' לא הכיר חיילו קידושין מדצריכין גט. ואין לדחות דהא דמצריך רבינו גט משום דמיירי כשכופין אותו וא"כ הוא רוצה לקיימה והב"ד צריכין לכוף אותו ואיך נימא שהקידושין בטלין משום מקח טעות והרי הוא רוצה לקיימה דא"כ קשה למה בהל' ב' כתב לשון מפרישין והרי גם שם קאמר וכשכופין אותו ומפרישין אלא ודאי דלכך קאמר ומפרישין משום דעכ"פ משכחת בלא גט כשאינו צריך כפיה או כשכבר הקפיד ושוב נמלך לקיימה ועיין ב"ש סי' ל"ט ס"ק ב' וא"כ מוכח דבח"ל אפי' כהאי גוונא ג"כ צריכה גט ומדברי התוס' ביבמות פ"ה ע"ב בד"ה ולר"ע מבואר בהדיא דאם לא חיילו קידושין לא שייך למקנסיה כתובה כלל כיון דאפי' גט א"צ ע"ש. וא"כ מוכח מדברי רב הונא בשילהי אלמנה ניזונית דחייבי לאוין שלא הכיר בה צריכה גט דאל"כ למה חייב ליתן כתובה וכן מוכח מדבריהם בריש יבמות ב' ע"ב וברא"ש פרק קמא דיבמות סי' ג' דלכל הסברות שכתבו התוס' והרא"ש שם לענין איילונית לא שייכי ליישב דברי רב הונא בח"ל שלא הכיר בה דאמר יש לה כתובה וכיון דמוכח מדברי ר"ה שחיילו קידושין הרי לא מצינו שחולק רב יהודה עליו לענין קידושין. באופן שהמוסכם מכל הפוסקים דח"ל ולא הכיר בה חיילו הקידושין ואם הדין כן באיש דלא שייך ביה דבכל דהו ניחא ליה ובאיסור שאין לו היתר כלל מעתה ק"ו באשה דבכל דהו ניחא לה ובאיסור שיש היתר לאיסורו וסמא בידיה בכל רגע דהיינו ביאת מומר בישראלית אפי' למאן דאוסר ביאתו הרי סמא בידו לשוב בתשובה פשיטא דלא אמרינן שיוחשב קידושי טעות:

וכיון שזה עולה בידינו שעכ"פ ח"ל שלא הכיר חיילו קידושין היא גופא טעמא בעי למה לא נימא אדעתא דהכי לא קידשה ע"כ צריך לומר או כסברת התוס' בב"ק ק"י ע"ב דבמידי דתלוי בדעת שניהם לא אמרינן כן או כסברת התה"ד דדוקא באיסור לאו דהיינו יבמה לשוק אמרינן כן לא באיסור אשת איש ועיין בחיבורי נ"ב חלק אהע"ז סי' פ"ח דף פ"ו ע"ב בד"ה ומעתה סיומא דפסקא:

והנה יש מקום לומר דבאיש להכי לא אמרינן אדעתא דהכי לא קידש משום דאין לו כל כך הפסד בזה שהרי בידו לגרש כשירצה וכן יש בידו לישא עוד אחרת משא"כ אשה שאין בידה להתגרש ואין בידה להנשא עוד לאחר שפיר אמרינן אדעתא דהכי לא קידשה נפשה והגם בנדון דידן אין בזה נפקותא שכבר כתבתי שכיון שהחזיק עצמו ביהודי מסתמא אותו שעה כשר היה ולכ"ע אמרינן שמא חזר בתשובה מ"מ נ"מ במקום אחר. ומ"מ אומר אני ח"ו להקל בזה ואין רצוני להאריך בדברי פלפול של מעלתו כי אריכות הפלפול בזה הוא היזק רב וכאשר כתבתי בחיבורי נ"ב שם. וסיומא דפסקא שאשה זו אשת איש היא וכל זמן שלא תשיג גט מהמומר תשב עגונה, והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה פא

תשובה

להגאון מוהר"ר ישעיה ברלין:

על דבר האשה אשר ילדה תאומים לתשעה חדשים מלאים ובעלה בעל אותה ונסע ממנה ובכלות תשעה חדשים ילדה תאומים ולכן הבעל חושש שזינתה מחמת שמצא בספר דרוש שאי אפשר לתאומים להתעבר מביאה אחת. הנה הבעל הזה עונו ישא וחושד בכשרה ודברי הדרוש המה הבל הבלים נגד כמה מקומות בש"ס אין מספר כאשר הרגיש גם מעלתו ואדרבה נהפוך הוא שאי אפשר לה להתעבר תאומים בשתי ביאות זו אחר זו שיהיו שניהם בני קיימא כי אם שיהיה אחד סנדל. ומה שהעיד בשם חכמי הטבע שקר העיד ואדרבה המה מסכימים בזה שיכולה להתעבר מביאה אחת ולדות הרבה. והנה הגאון מוה' מאיר פרענקל ז"ל שהיה אב"ד דק"ק זאלקווי וג"כ רופא בחצר המלך עם הרופא מומחה המפורסם ר' שמחה ז"ל בזאלקווי והוא נתן טעם למה נולדו תאומים עם כל שבט שלא תלך טיפה של יעקב בשום ביאה לבטלה עיין בעין יעקב בבבא בתרא באותה אגדה בכללן אתה מוצא שבעים וכו'. ואמנם אין אני תמה על הדורש ההוא בספרו כי כן דרך הדרשנים באמרם שאין דרוש זה נוגע לדיני תורה לכן משנין לפעמים לפי הצריך להם. ומחותני הרבני המופלג הקצין המפורסם מוהר"ר אפרים וועהלי רצה ללמוד זכות על הדורש ההוא שאין כוונתו שצריך שני ביאות רק בשני כחות ולענין שיהיה נחשב אח"כ שלא במקום מצות יבום הכח שני הוא כמו ביאה אחרת. והנני שולח לו העתק מדברי מחותני ואף שכתבתי לו שגם זה שקר אעפ"כ דברי טעם הם:

אגרת הזה הכינותי היום ה' י"ג שבט ובין כך כעת בלילה בא הבי דואר והביא לידי מכתב מרום מעלתו מן ט' דנא מה שהקשה מר על נוסח ברכת אירוסין שאנחנו נוהגים ע"פ כל הפוסקים לחתום בסוף בברוך והלא בכתובות ז' ע"ב אמרו דרבין ורבה אמרו

משמיה דרב יהודה ברוך וכו' והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין ורב אחא מסיים בה משמיה דר"י ברוך אתה ה' מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין ואמרו שם מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת הפירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא, ועל זה תמה מעלתו איך אנו מכניסין עצמנו בספק ברכה לבטלה והרי קיי"ל בכל מקום ספק ברכות להקל, ותמה על כל הפוסקים שלא ירדו כלל לדבר מזה איך היא ההלכה בפלוגתא זו ובלי שום פלפול תפסו דברי החותם: והנה אהובי ידידי מה שכתב שיותר טוב היה שלא לחתום כדי שלא להכניס עצמנו בספק לא תשא, אצלי דברים אלו אינן אלא מן התימה דכאן ממ"נ לא ימלט מספק לא תשא שאם הדין שיחתום והוא לא חתם הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא בברכתו ונמצא ברוך אתה ה' שאמר בפתיחה עבר על לא תשא. ובלי ספק אצלי שזה לא נעלם מעין הבדולח כמותו ואמרתי שכוונתו דרום מעלתו שאם הדין שלא לחתום והוא חתם לא יצא ידי ברכה כלל ונמצא שעבר על לא תשא שתי פעמים דהיינו בברוך אתה ה' שבפתיחה ובברוך אתה שבחתימה משא"כ כשאינו חותם אף שהדין לחתום לא עבר על לא תשא רק פעם אחת: אך לענ"ד הדבר צריך תלמוד אצלי שאני אומר אף אם הדין שלא לחתום והוא עבר וחתם אף שעבר על לא תשא מ"מ לא הפסיד ברכתו שהרי בירך כתיקנו רק שהוסיף לבסוף ברוך אתה ה' מקדש וכו' הרי כבר גמר הברכה כתיקנו עד הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין וכי בשביל שהוסיף אח"כ הפסיד למפרע. הן אמת שהרשב"א בחידושיו בברכות במשנה מקום שאמרו לחתום וכו' כתב שאם חתם במקום שאמרו שלא לחתום הרי זה משנה מטבע וכו' ובפ' כיצד מברכין (ברכות דף מ') גבי מנימן רעיא כתב וכבר כתבתי בפ"ק דמטבע ארוך הוי שפותח וחותם וקצר שפותח ואינו חותם או חותם ואינו פותח ואינה ברכה סמוכה לחברתה ואם היה משנה את המטבע לא יצא וכו' היה נלע"ד דלא יצא קאי רק אמקום שאמרו לחתום והוא לא חתם או מקום שאמרו לפתוח ולא לחתום או לחתום ולא לפתוח והוא עשה להיפך לא יצא שבכל אלו לא בירך עצם הברכה שתיקנו חכמינו אבל מקום שאמרו לפתוח ולא לחתום והוא פתח כהוגן ואמר כל נוסח הברכה בשלימות רק שהוסיף החתימה אף ששינה המטבע מ"מ הואיל והשינוי היה אחר גמר מה שתיקנו חכמים לא הפסיד ברכתו, והמג"א בסי' קפ"ז ס"ק א' העתיק בשם הרשב"א במקום שאמרו שלא לחתום והוא חתם או איפכא לא יצא. ואני לענ"ד היה נראה כמ"ש ואמנם אבטל דעתי מפני דעת המג"א. אך נלע"ד שטעם הדבר מפני הפסק שהפסיק בדבור הזה שאינו מהברכה ואדרבה הוא ברכה לבטלה בין עצם הברכה להמעשה אם הוא ברכת הפירות או המצות ומעתה ברכת אירוסין שאינה

ברכת המצות ממש והרבה פוסקים שפסקו אפי' לכתחלה א"צ עובר לעשייתן ולדידן עכ"פ בדיעבד מברך אח"כ עכ"פ לא מפסיד בה הפסק שהיא רק ברכת הודאה והרי אם היו הקידושין שלא כהוגן שצריך לקדש א"צ לחזור ולברך, ועיין בכה"ג אהע"ז סי' ל"ד בהגהת הטור אות יו"ד ואות י"ד. הרי שאין הפסק מזיק בזה א"כ שפיר לא הפסיד הברכה ע"י מה שחתם אפי' אם היה הדין שלא לחתום וממילא אין כאן חשש לא תשא על תחלת הברכה:

וכל זה כתבתי לסברתו של מעלתו אבל גוף תמיהתו בחנם תמה והדבר פשוט שצריך לחתום דהרי בגמרא אמרו דרב אחא מסיים בה משמיה דרב יהודה וא"כ איהו מר"י עצמו שמע לחתום אבל רבנן ורבה לא שמעו מר"י בפירוש שלא לחתום אלא כשלמד רב יהודה עמהם אמר להם דרך לימוד נוסח ברכת אירוסין ושמעו ממנו עד והתיר לנו הנשואות ע"י חופה וקידושין ויותר מזה לא אמר להם ואיכא למימר שלא הוצרך לומר להם יותר כי בודאי ידעו שצריך לחתום מידי דהוה אקידושא וממילא ידעו שהחתימה היא מעין מה שסמוך לחתימה שהוא בא"י מקדש וכו' ואיכא למימר שלכך לא אמר להם יותר לפי שא"צ חתימה מידי דהום אברכת הפירות והמצות וכך חשבו רבה ורבין בדעת רב יהודה ועל זה כוונו שם בגמרא מאן דלא חתים פירוש רבין ורבה שחשבו בדעת רב יהודה כן טעמייהו היא מידי דהוה אברכת פירות וכו', אבל כיון שרב אחא שוב העיד ששמע בפירוש מרב יהודה שהיה חותם ברוך וכו' לא שבקינן דברי רב אחא ששמע בפירוש בשביל רבין ורבה שלא שמעו ואין אומרין למי שלא ראה החודש שיבוא ויעיד. זה הנלע"ד פשוט דעת כל הפוסקים שלא עלה על דעתם שום ספיקא בזה ואין כאן פלוגתא כלל. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה פב

תשובה

מבן המחבר

שאלה

נואף שנשא בעולתא דידיה אם לברך שבע ברכות כל ז' ימים:

לדעתי יש להוכיח מטור וש"ע סימן ס"ד דנקטו לענין לשמוח עמה שלשה ימים הנושא הבעולה ולא נקט אלמנה ומזה הוכיח הב"ח דאם היא אלמנה ואינה בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים והיינו טעמא דכיון שאינה בעולה צריך פיתוי הרי דדבר זה תליא בבעולה ולא בנשואין וזה שנקט הטור וש"ע הנושא את הבעולה מיירי בין שהיתה אלמנה ובין שלא היתה אלמנה רק אם היא בעולה א"צ לשמוח עמה אלא ג' ימים. ומעתה הי"א

והוא דעת הר"ן שהביא המחבר דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' והטעם של הר"ן הוא דלא נפישי ימי ברכה מימי שמחה דכיון דבבחור ימי הברכה הם ז' ממילא גם ימי השמחה הם ז'. ומעתה אי ס"ד דבתולה שעיברה בזנות ואח"כ היא נישאת צריכה ז' ברכות כדין בתולה (כמו שרוצה צורבא מרבנן אחד לפסוק) א"כ קשה אמאי נקט המחבר דעת הי"א בבחור שנשא בעולה הא אפי' באלמן שנשא בעולה נמי צריך לשמוח עמה ז' ימים מטעם הזה דכיון דצריך ז' ברכות כל ז' ימים לא נפישי ימי ברכה מימי שמחה אלא ודאי דבעולה יש לה דין אלמנה לענין ז' ברכות ובועל שנשא בעולתא אין מברכין ז' ברכות אלא יום ראשון בלבד. ואין להוכיח מדנקט בסי' ס"ב אלמן שנשא אלמנה ולא נקט אלמן שנשא בעולה כבר כתב הח"מ סי' ס"ד ס"ק ג' דנקט אלמנה הואיל וסתם אלמנה מן הנישואין בחזקת בעולה היא ואדרבה דוק מניה איפכא דנקט אלמן שנשא בתולה ולא נקט אפי' בעולה אם לאו אלמנה היא א"ו דבעולה יש לה דין אלמנה וממילא דגם הנואף יש לו דין אלמן בזה ואין צריכים ברכה כי אם יום אחד. וטעמא דמלתא דעיקר ברכות ז' הוא מטעם שמחתו ושמחתה וזה הוא אם לא טעמו שניהם עדיין טעם ביאה משא"כ בנואף ונואפת כבר טעמו טעם ביאה ואין להם שמחה כי אם כמו אלמן שנשא אלמנה. כנלענ"ד:

הק' שמואל בן הגאון מוהר"ר יחזקאל סג"ל לנדא ז"ל מפראג:

תשובה פג

תשובה

להאלוף התורני המופלג כבוד מוהר"ר פינחס נר"ו:

על דבר אשר שאל על הסידור קידושין בגבול השייך להרב ממושקאץ אחר שהמתינו כל היום על הרב ההוא ולא בא ואז סידר מעלתו הקידושין ושכרו של הרב שלחו לביתו. הנה בודאי הדין פשוט ביו"ד סימן רמ"ה בסופו שרשאי אכסנאי לסדר קידושין אם נותן השכר להרב הקבוע ואמנם מצד המנהג כבר נהגו הרבנים סלסול בעצמן ומצד המנהג אין אחר יכול לסדר. וכל זה אם הרב היה שם אבל כיון שהמתינו עד בוא השמש ולא בא בודאי יפה עשה מעלתו והרי רמ"א התיר להעמיד החופה בליל שבת שלא לבייש חתן וכלה וק"ו אם כבר טבלה הכלה שיש לסמוך בעילת מצוה סמוך להטבילה כל מה דאפשר א"כ אין להשגיח על כבוד הרב בזה במקום שהוא עשה שלא כהוגן שלא בא בזמנו וגם לא שלח אחר בחריקאו. והרב שרוצה לענוש את מעלתו בזה אם הדברים כנים שהיה מעשה כמו שכתב מעלתו אז הרב ראוי לעונש על שרוצה לענוש שלא כדת. ולרוב הטרדה וגם היותי בכפר ואין ספרים מצוים בידי לכן קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה פד

תשובה

להגאון מוהר"ר ישעיה נ"י:

מה שתמה על רבותינו בעלי תוס' במס' ב"ב דף מ"ד ע"ב בד"ה דלא הוה ליה שכתבו בסוף הדבור וכן משמע בפ"ג דקידושין הרי את מקודשת לי ע"מ שיש לי קרקע משמע דאפשר שאין לו, וע"ז תמה מעלתו וכתב לא די שלא מצא שם שום רמז ראיה ואדרבה משם מוכח הסתירה דתנן התם ע"מ שיש לי בית כור עפר אינה מקודשת עד שיש לו ולא תנא בקיצור ע"מ שיש לי קרקע אלא ודאי דבכה"ג מקודשת קידושי ודאי משום דכל אדם יש לו ד' אמות קרקע. והנה גמר מעלתו בדעתו שיש למחוק זה מדברי תוס' ותלמיד טועה כתבו: ואני אומר כוונת התוס' למה שאמרו שם דף ס' ע"ב ל"ל למתני גבי ארעא וכו' צריכא דאי אשמעינן גבי זוזי וכו'. והנה אי ס"ד דדוקא תנן בית כור ונדייק מיניה הא אמר ע"מ שיש לי קרקע סתם היא מקודשת בודאי א"כ ל"ל צריכותא כלל ובפרט שהצריכותא הוא בדוחק כמבואר בפירוש רש"י שם ועיין מהרש"א והרי שפיר איצטרך הך בבא דבית כור לדיוקא דוקא אם פירש שיעור הקרקע שיהיה לו הא קרקע סתם מקודשת ומדלא משני כן ש"מ שבאמת בית כור לאו דוקא וההי"ד לקרקע סתם וגם לפי מה דמשני שם הש"ס אבל ארעא וכו' ופירש רש"י קמ"ל מדתנינהו גבי הדדי למימר דארעא כי זוזי וכו' ע"ש וא"כ גם לענין זה אמרינן ארעא כי זוזי כי היכי דגבי זוזי הא דתנן מאתים זוז הוא בודאי לאו דוקא דההי"ד זוז אחד ההי"ד בית כור לאו דוקא דההי"ד קרקע כל שהוא. זה הנלע"ד כוונת התוס' ואין נחוץ לשבש הגירסא. דברי הד"ש:

תשובה פה

תשובה

שנית להנ"ל:

מה שכתבתי במכתב הקדום לקיים דברי התוס' במסכת ב"ב דף מ"ד ע"ב שהכוונה דלמה לא עביד הש"ס צריכותא דאצטריך בית כור למידק מיניה דע"מ שיש לו קרקע סתם מקודשת וע"ז השיב מעלתו דדוחק לומר דעיקרא דמלתא נקט ללא צורך רק משום דיוקא. בזה אני משיבו והרי לפי הצריכותא דעביד הש"ס ג"כ עיקרא ללא צורך רק לדיוקא דאם אינו ידוע שיש לו היא עכ"פ מקודשת מספק וכל זה אינו מפורש במשנה לא בקרקע ולא במעות רק בברייתא פירשוהו: ומ"ש מעלתו שהצריכותא קאי על הברייתא אני תמה א"כ קשה כאן דתני גבי קרקע למה תני גבי מעות. ומה שדקדק מעלתו מלת גבי דקאמר ואיצטרך למתני גבי ארעא גם מה שדקדק עלי שאמרתי דבית

כור לאו דוקא שהוא נגד מה שכתבתי כבר דכל דברי רבותינו המה בדיוק ביותר, הנה גם בזה אף שהדין הוא דבית כור לאו דוקא אבל דברי רז"ל מדויקים ביותר, דלרבותא קאמר בית כור דאפילו שזו גדולה כזו דמסתמא מי שיש לו שדה חשובה כזו הדבר מפורסם אפ"ה ארעא דומיא דזוזי ובסתם חיישינן שמא יש לו ובזה גם מלת גבי מדויק דאיצטרך למתני שיעור מפורש גבי ארעא ולמימר בית כור וכן גבי זוזי. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה פו

תשובה

מבן המחבר להרב המופלג מוהר"ר איסרל ליסא נ"י:

מה שתמה מעלתו לפי סברת אאמ"ו הגאון ז"ל בתשובה (קמא) חלק אהע"ז סי' ס"ה דטעמא דשלא לפלוני אין חוששין לה הואיל ואם תחוש לקול לית לה תקנה ותשאר עגונה לעולם. וע"ז הקשה מעלתו מסוגיא דיבמות צ"א ע"ב דקאמר ר"א דלקלא דבעלה חי לא חיישינן ומפרש הגמרא דר"א אתי לאשמועינן דלא נימא דהוי כקלא דקודם נישואין ולפי סברת אאמ"ו הגאון ז"ל אף אם נימא שהוא כקלא דקודם נישואין ג"כ לא ניחוש לה דתשאר עגונה וגלמודה לעולם: אהובי ידידי לא ידעתי איך קא מדמה זה לזה דשלא לפלוני אין לה תקנה ואבד תקוה ואי אפשר לחקור מי הוא אותו פלוני אם לא נודע שמו אבל בקול שיצא על אשה שבעלה עדיין חי לא אבדה תקותה ואף שהוא במדה"י אפשר שיבא דאם נחזיק להאי קלא הרי מחזקינן ליה שהוא עדיין בחיים ויכול להיות שיבא ויגרש אותה או שיבואו עדים ויעידו שמת כי בודאי אפשר לחקור עליו אף בריחוק מקום הואיל ובשמו יכונה מי הוא אבל שלא לפלוני על מי יחקרו בזה בודאי תתעגן ותשב לעולם גלמודה. ועוד יש לדחות דברי מעלתו דמה דמתרץ הגמרא מהו דתימא הואיל וכו' כקלא דקמי נשואין דמי ותיתסר קמ"ל באמת הפירוש הוא קמ"ל דלא חיישינן לקלא משום דאי ניחוש לקלא לית לה תקנה ותתעגן ותשב ור' אשי היא גופא אתי לאשמועינן דהיכא דאין לה תקנה לא חיישינן לקלא ואף ששנינו בברייתא דשלא לפלוני אין חוששין לה מ"מ אי לאו הך דר"א לא הוי ידעינן טעמא דברייתא הוא משום דאין לה תקנה ללמוד ממנו למקום אחר דכל היכא דאין לה תקנה לא חיישינן לקול ומינה דאף לקול דבעלה חי ג"כ לא חיישינן:

ומה שהוכיח מעלתו נגד סברת אאמ"ו הגאון ז"ל מסוגיא דב"ב קל"ה ע"א דאמרינן אף שהיה מוחזק שאין לו אתין אפ"ה חייש לקלא דאמרי דאיכא עדים במדה"י דידעו דאית ליה אחין אף דאין לה תקנה דלעולם תשאר זקוקה ליבם גם מזה ליכא ראיה דהתם ג"כ

אית לה תקנה שבאה יבואו העדים ממדה"י או שנתוודע היכן הם האחין כי מסתמא ברוב הימים האחין יחקרו על אחרים שמת או שהאשה תחקור על אחי בעלה והוא באפשר לחקור עליהם הואיל ויודעת שם בעלה ושם חמיה אבי בעלה יש בידה לחקור ע"י שיירות אם ימצא באיזה מקום אח לפלוני שמת או בן לחמיה משא"כ במקודשת לפלוני על מי תחקור באיזה שם יכולה לעמוד על בירור הדברים ובודאי אין לה תקנה, ודמות ראיה לזה ממה שמצאתי ראיתי בחידושי הר"י מיג"ש למס' ב"ב וז"ל אע"ג דמוחזק דל"ל אחין חיישינן להאי קלא מנטרין עד דאתו סהדי ממדה"י וכו' ולכאורה כל זה שפת יתר הוא ע"ש א"ו כוונתו ליתן טעם למה חיישינן להאי קלא מטעם דיכול להתברר עד דאתו סהדי ממדה"י והוא ממש כסברת אאמ"ו ז"ל:

ואחר אחרון אני בא למה שתפס מעלתו על הראיה שהביא אאמ"ו ז"ל שם בתשובה שאח"ז שהשיב להרב מהר"ש ז"ל להוכיח סברתו מסוגיא דקידושין דמנ"ל להוכיח דע"א נאמן דלמא מעשה דינאי המלך היה שיצא עליו קול שנשבית אמו ויבוקש הדבר ולא נמצא שבאו עדים וביטלו את הקול, וע"ז השיב מעלתו דבשבויה בלא"ה לא חיישינן לקלא דבשבויה הקילו כמו דאמרינן קידושין י"ב ע"ב דאביי ורבא לא ס"ל הא דר"ח דאם הקילו בשבויה נקל בא"א. נ"ל דראיית אאמ"ו ז"ל דמנ"ל לאביי להוכית חידוש דין זה דע"א נאמן לאסור אשה על בעלה מהא דינאי המלך ולא רצה לאוקמי דהך דינאי היה ע"פ קול הואיל וסבר דבשבויה לא חיישינן לקול מטעם דבשבויה הקילו ולא סבר ליה להך דר"ח וא"כ כל הוכחת אביי הוטבע על יסוד זה לחלק בקול בין קול שבויה לקול א"א היא גופא קשיא מנ"ל לאביי להוכיח חידוש דין זה דלמא איתא לדר' חסדא וליכא שום חילוק בקול בין קול קידושין לקול שבויה והך דינאי היה ע"פ קול ואין אשה נאסרת ע"פ ע"א א"ו דגם בקול א"א לא חיישינן היכא דאין לה תקנה. ואין לומר דהוכחת אביי היה דבשבויה לא חיישינן לקול הואיל ומנוולא נפשה הנה באמת התוס' לא גרסי להך טעמא דמנוולא והתוס' מביאים בשם רש"י כתובות כ"ג ע"א ד"ה עדי טומאה דבשבויה הקילו הואיל והוא איסור לאו ולדעתי רש"י ממאן בזה הסברא דשבויה מנוולא נפשה הואיל ואמרינן בעלמא חביבין עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן ועיין במסכת ע"ז כ"ה ע"ב בתוס' ד"ה איכא בינייהו וא"כ הך סברא דמנוולא לאו סברא אלימתא היא לבנות עליה יסוד להוכיח ע"י סברא זו חידוש דין לאסור אשה על בעלה בע"א, כנלע"ד:

ועוד אני אומר דהך סברא דמנוולא נפשה הוא בסתם שבויה אבל בנחבשה ע"י נפשות אסרינן לה גם לבעלה ישראל ואמרינן שנתרצית כדי למצוא חן שלא יהרגנה כמו שכתבו התוס' במס' כתובות כ"ו ע"ב ד"ה ע"י ממון ע"ש. וא"כ אשה זו ודאי לא מנוולא וא"כ

מנ"ל לאביי להוכיח מינאי המלך דלמא גם התם הקול היה שאמו נחבשה ע"י נפשות ועיין במס' כתובות נ"א ע"ב במלכות בן נצר חוששין לשבויה גם באשת ישראל שאמרינן שנבעלה ברצון וא"כ שמא באמו של ינאי המלך שכבשו העיר מודיעים היו ממלכות בן נצר ובזה אין לחלק בין קול שבויה לקול א"א. דברי אוהבו הד"ש:
הק' שמואל בן הגאון מוהרר"י סג"ל לנדא אב"ד דק"ק פראג:

תשובה פז

תשובה

לכבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאה"ג הגאון כבוד מוהר"ר לעמיל סג"ל אב"ד דק"ק אייזענשטאט:

מה שהקשה על דברי מהרש"א בכתובות ל"ב ע"ב בתוס' ד"ה אלא שדחה מהרש"א קושית מהרש"ל וכתב דלעולא קושטא הוא דלא דריש אלא חד יתורא, וכתב מעלתו שדבריו תמוהים שהרי כתבו התוס' בדף ל"ה ע"ב ד"ה מתניתין דרב פפא סבירא ליה כשנויא דעולא וצ"ל דרב פפא ג"כ דריש תחת תחת לגז"ש כדמסקינן לעולא א"כ לדידיה קושית מהרש"ל במקומה עומדת שהרי לעיל בדף כ"ט ע"ב ר"פ הוא מרא דהאי מלתא דדריש כל הני תלתא ריבויי ע"ש וצ"ע עכ"ל מר. ויפה הקשה ואמרתי גם על מר הקשה אדם קשה כברזל ואמנם דלא נשוייה למרן המהרש"א טועה אמינא שמה שאמרו בדף כ"ט ע"ב ר"פ אמר בתולה בתולות הבתולות חד לגופיה וחד לאתויי חייבי לאוין וחד לאתויי חייבי כריתות אין כל זה דברי ר"פ ור"פ לא אמר רק בתולה בתולות הבתולות והתלמוד הוא שסיים חד וכו' וכמו כן שם בדברי ר"ל נערה נערה הנערה חד וכו' הך סיום חד וכו' לאו דברי ר"ל הם ור"ל לא אמר רק נערה נערה הנערה והתלמוד הוא שסיים חד לגופא וכו' ותדע שכן הוא שהרי הנערה איצטריך לכדאביי והבתולות איצטריך לגז"ש כדמסיק שם ומסיק אלא שיתא קראי כתיבי וא"כ בין בקרא דנערה ובין בקרא דבתולה לא נוכל לרבויי אלא חדא, אבל הכוונה היא כך דר"ל אמר נערה נערה הנערה ולא יותר וכוונתו שיש כאן תלתא חד לגופא וחד לכדאביי וחד לרבויי ח"ל או ח"כ אלא שהתלמוד קודם שמסיק דאיצטריך לכדאביי היה מפרש כוונתו חד לגופיה וחד לח"ל וחד לח"כ וכמו כן ר"פ לא אמר רק בתולה בתולות הבתולות ולא יותר וכוונתו חד לגופיה וחד לגז"ש שיהיה זה כמוהר וכו' וחד לרבויי ח"ל או ח"כ וג"כ התלמוד קודם דאסיק דאיצטריך שיהיה זה כמוהר וכו' היה מפרש כוונתו חד לגופיה וחד לח"ל וחד לח"כ ובסוף דמסיק שיתא קראי הנה הגמרא הוצרך לזה בודאי אי לר' יוחנן דודאי לית ליה דעולא כמו כן ר"ל דמוקי משנתנו כר"מ ג"כ לית ליה דעולא וכמו כן אביי דאיצטריך ליה

תחת לבושת ופגם ולית ליה דעולא לכל אלו ודאי איצטריך שיתא קראי לדרוש לח"ל ולח"כ, ור"ל דנקט נערה וכו' כוונתו שכבר היה ידוע לן לימוד בתולה וכו' ונקט שגם נערה דרשינן וחדא נקט דיש לימוד באונס נערה והה"ד במפתה בתולה וממילא שיתא קראי נינהו אבל ר"פ יש לפנינו לומר דג"כ כוונתו בתולה והה"ד דדריש נערה ויש לפנינו לומר דאיהו דריש רק בתולה ודי לו בזה לפי שסבר כעולא דדריש תחת ממילא לא צריך לרבויי רק לח"כ, ומעתה מסולק תמיהתו דמר מעל המהרש"א. דברי הד"ש:

תשובה פח

תשובה

אלהים יחנך, ולחיים טובים יעלה זכרונך, כבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני המופלג חכם וסופר, כבוד מו"ה ראובן נר"ו:

מכתבך מן טו"ב העבר הגיעני ויען היו כמה טרדות עלינו וגם היה לנו פה כמה בהלות מקול תרועת מלחמה ודבריך ראיתי שאינם נחוצים לשעה והיה עלי עול להשיב לשאול למעשה לכן איחרתי מלהשיבך ועתה פניתי מעט ועיינתי במכתבך, וראיתי מה שקשיא לך בדברי תוס' בקידושין י"ט ע"א בד"ה איש פרט לקטן שכתבו דאיצטריך קרא למעוטי דקס"ד שיהיה נהרג כיון שהאשה נהרגת על ידו, והקשית דלמה לא הקשו התוס' בדף יו"ד ע"א בד"ה עד שיהיו שניהם שווים לפי' רש"י דבעינן שניהם שווים בני עונשין למעוטי גדול הבא על הקטנה והוה להתוס' להקשות מזה דממעטינן כאן איש פרט לקטן דקס"ד כיון שהיא נהרגת על ידו מכלל שהיא נהרגת ואי סוגיא דהכא כר' יונתן שדריש ומת האיש לבדו ג"כ קשה ל"ל איש פרט לקטן הרי מוכח מלבדו שהיא פטורה אע"פ שהוא נהרג על ידה ע"כ דבריך. והנה לר' יאשיה לא קשה ולא מידי דאי לאו שכתב איש פרט לקטן הוה דרשינן ומתו גם שניהם לחיוב שגם הקטן ימות הואיל והגדול נהרג על ידו אבל השתא דכתיב איש פרק לקטן ממילא דרשינן גם שניהם להיפך לפטור גם הגדול. ועוד נלע"ד דאף אם היה הדין בקטן הבא על הגדולה להמית גם הקטן כיון שהאשה נהרגת על ידו אפ"ה בגדול הבא על הקטנה לא היו הורגין הקטנה דפיתוי קטנה אונס הוא והא דאיצטריך ומת האיש לבדו אף דבאנוסה כתיב בהדיא ולנערה לא תעשה דבר מ"מ היה ההוה אמינא דוקא באנוסה שהיא גדולה אבל בקטנה אף שתמיד נחשבת אנוסה מ"מ פטור דידה לאו משום אונס לחוד הוא דבלא"ה היתה פטורה משום קטנות ואי לאו איש פרט לקטן הוה דרשינן לבדו לומר שאפי' היא קטנה אפ"ה ימות הוא לבדו והיא גופא קמ"ל קרא דאפי' היא קטנה אפ"ה אין הפטור שלה רק מחמת אונס ולא מחמת קטנות דמחמת קטנות הוה גם היא נהרגת כיון שהוא נהרג על ידה. ומ"ש

לתרץ קושיית מהרש"א בכתובות דף י' יפה כתבת. תקבל נוסח התפלה שיסדנו לשלום המלכות, ובעסק החרם הוכרז שמזכירין החרם שניתן במלחמה בשנת תקי"ז הוא עודנו כמאז וכל אחד יזהר שלא לעשות דבר לסיוע להשונא בזדון לבו ויחוש לעצמו מעונש החרם. וכעת לרוב הטרדה אקצר. דברי רבך אוהבך הד"ש:

תשובה פט

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הרב המופלג האלוף מו"ה זעקיל י"ץ:

קבלתי מכתבו וכו' ועל דבר הטענה שבין איש לאשתו שטענה שאין לו גבורת אנשים והוא הודה. הנה זה פשוט שכיון שהודה יוציא ויתן כתובה: ומה ששאל שהאיש טען שאשתו הוציאה עליו קול שמזנה עם זכרים במשכב זכור ומחמת זה טוען שהפסידה כתובתה, ושאל מעלתו אם יתברר הדבר שהאשה אמרה זה אם תצא בלא כתובה ורצה לדמות זה למה שמובא בהגהות מיי' פ' כ"ד מאישות אשה שהביאה ריק אחד רוצח לגזם לבעלה להורגו אם יעשה דבר לאשתו וכן פסק רמ"א בסי' קט"ו סעיף ד' בהג"ה שהיא נקראת עוברת על דת: הנה אין הנידון דומה כי שם הביאה רוצח לגזם להורגו וכן רמ"א כתב שרוצית לשכור כותים להורגו אבל זו אף אם אמרה על בעלה שעובר עבירה זו לא אמרה שרצונה להביאו במשפט הערכאות על זה לגרום להורגו, הגע בעצמך בדיניהם אם האיש יש לו אשה והוא מזנה עם אחרת אפי' פנויה חייב מיתה וא"כ אשה שתוך המריבה אמרה לבעלה שהוא רועה זונות נימא שאבדה כתובה ולא שבקת חיי להנשים ועוד אפי' לפי דמיונו למה לא ראה סוף דברי ההגהות מיי' שם שצריכה התראה תחלה ואם הבעל אומר שהתרה בה והיא מכחשת חייב ליתן כתובה:

ועל דבר אשר פסק בין הזוג הנ"ל שימתינו איזה זמן ובתוך כך יעסוק הבעל ברפואות אולי יש תרופה, יפה פסק וכן כתבו כל הגאונים הראשונים שלא למהר הגירושין בזה ולדבר על לב האשה אולי יש תקנה ברפואות ולא תאמר שזה הוא רק בנושא בתולה ובימי בחרות אבל בזו שכבר הוליד עמה ואח"כ נתקלקל אין להמתין על רפואות, לא כן הוא אלא אפי' בזקן יש תרופה כמ"ש הריב"ש בסי' קכ"ז והביא ראיה מר' יוחנן שאמר הן החזירוני לנערותי: ואשר פסק שבמשך זמן הזה הוא יהיה בפני עצמו והיא תהיה בפני עצמה והבעל יספיק לה כל צרכה בזמן ההוא, מלתא דמסתבר פסק כי רוב חכמי הרופאים כתבו שהגרם הגדול לדבר זה הוא שנאת הנבעלת ואלו שיש כבר מריבה ביניהם ובהיותם יחד השנאה מתגברת ובכל עת שירצה לבעול השנאה תקלקל השורה וישען על ביתו ולא יעמוד ויתגבר החולי ולא יועילו הרפואות ולכן טוב שיתפרדו על זמן

מה ובין כך יעסוק ברפואות: ועל דבר הילד פחות מבן שש שפסק שישאר אצל האב, כתורה פסק וכן הוריתי זה איזה שנים וכתבתי הלכה למעשה שאם אחר הגירושין אין המגרש והמתגרשת בעיר אחת אז הדין שישאר הבן אצל האב אפי' פחות מבן שש כדי לחנכו וללמדו כי בזה לא שייך דברי הרב המגיד שהביא הב"ש בסי' פ"ב ס"ק ח'. וכל מה שפסק מעלתו יפה פסק והמערער עליו עתיד ליתן את הדין. דברי הד"ש:

תשובה צ

תשובה

שלום וישע רב, להאי רב, העוסק בקר וערב, בחוקי חורב. ה"ה כבוד אהובי ידידי הרב המאה"ג ידיו רב לו, וחכמתו עומדת לו, פ"ה ע"ה כבוד מוה' הירץ י"ץ אב"ד דק"ק איידליץ:

מכתבו קבלתי ועל דבר האיש שנשא שתי נשים וגירש את השניה ורוצה להשאר עם הראשונה והראשונה תובעת גירושין אחר שבגד בה ולא היה עמה רק חצי שנה ושוב נעלם מעיניה שתים עשרה שנה ועזב אותה ריקם בלי מזון ומחיה והוסיף חטא על פשע לעבור חרגמ"ה ונשא אשה על אשתו שוב אינה יכולה לדור עם נחש בכפיפה, והבעל טען שמה שנשא אחרת היה ע"פ איש שאמר לו שמתה אשתו והאמין לדבריו. ואמנם זאת נתברר בב"ד שאחר שכבר נודע שאשתו בחיים והתרה בו הרב הישיש אבד"ק בומסלא לגרש את השניה אעפ"כ שהה עם השניה, והבעל אומר חטאתי בזה ולא אוסיף והנני לשוב ולדור עם אשתי הראשונה ולא אבגוד שוב בה והאשה אינה רוצה בשום אופן להשאר עמו רק תובעת גירושין:

והנה דעת מעלתו דעת תורה ודעת נוטה לכופו לגרש אף בשוטין וטעם הראשון שלו לקוח מדברי רמ"א בסי' קנ"ד סעיף א' בהג"ה שכתב ויש חולקים ואומרים שאין כופין למומר או שאר עובר על ד"ת אלא א"כ פושע נגדה וכו' או שעבר על חרם ששיעבד עצמו נגדה שלא להקניטה וכו'. וכתב מעלתו כיון שזה עבר על חרמג"ה שהוא כלפי דידה שנשא שתי נשים שחדא נעשית צרה לחברתה וכו' זה שורש דבריו: ומתחלה אני אומר מה דפשיטא ליה למעלתו שעבר על חר"ג מבעיא לי טובא ולא מטעם שיש פוסקים שחרגמ"ה יש לו זמן עד סוף אלף החמישי אלא מטעם אחר שהרי תחלת נישואין של זה עם השניה לפ"ד היה ע"פ עד שהטעהו ואמר לו שמתה אשתו הגם שהב"ש בסי' קנ"ט ס"ק א' מסופק אם ע"א נאמן לומר שמתה אשתו שישא אחרת מ"מ אטו אם הבעל לא ידע מדברי הב"ש והיה פשוט בעיניו שע"א נאמן אין כאן אלא שגגה. וגם כבר אמרתי במקום אחר שאין דברי הב"ש מוכרחין ועיין בריש גיטין דף ב' ע"ב בתוס' ד"ה הוי דבר שבערוה וכיון שתחלת הנישואין היה אצלו בהיתר או עכ"פ בשגגה אף שעבר אח"כ

אחר שנודע לו שאשתו בחיים ושהה עם השניה אין הדבר ברור שעבר על חרם רגמ"ה כי יש מהפוסקים שס"ל שגזרת רגמ"ה לא היה רק על תחלת הנישואין ואם נשא אף שעבר על חרמג"ה מ"מ אחר כן מה שעשה עשה ואין כופין אותו לגרש ואף שדעת אחרונים שלנו אינו כן ועיין בב"ש סי' א' סוף ס"ק ג' שכתב ואחר שתתרפא חייב לגרש מיד כדי שלא יהיו לו שתי נשים עכ"ל וכן משמעות כל חכמי הדורות במדינה זו מכמה דורות שהרי לכך הוכרח להשליש גט ביד שליח בשעת ההתרה שיהיה מוכן לגרש תיכף כשתתרפא, וגם אני בעצמי חששתי לזה שהאיסור הוא גם אחר נישואין בחיבורי נו"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' א' מ"מ היינו להחמיר אבל להחליט דבר זה אף לקולא הדבר קשה ועיין בכנה"ג אהע"ז סי' א' בהגהותיו לב"י אות טי"ת הביא הרבה פוסקים שאם עבר ונשא שוב אין כופין אותו להוציא, וסיים וכתב ולפ"ז מה שכתב הנ"י וחייבים לכוף על החרם שלו בבא לישא לכתחלה קאמר אי נמי אפילו בנשא למקרייה עבריינא ולהחרימו על שעבר על חרגמ"ה ובאות י"ב כתב כמו שאין כופין אותו לגרש השניה ה"נ אין כופין אותו לגרש הראשונה אם היא תרצה בגירושין עכ"ל. וא"כ איך נסמוך להתיר אשת איש לעלמא ע"י גט מעושה ובפרט שיש מקום לומר דאף להסוברים שגם אחר שנשא עדיין החרם חל מ"מ אולי דוקא בנשא באיסור אבל בנשא בהיתר עפ"י עד שהטעה אותו שמתה אשתו אפשר דגם האוסרים מודים מה שעשה עשה ואין כופין אותו. הגם שכבר כתבתי שדעת האחרונים שלנו אינו כן שהרי בנשתטית שנושא בהיתר אפ"ה כתבו שצריך לגרש מיד שתתרפא אבל עכ"פ שוב הדבר תלוי ברבוותא ומי יקל ראשו לכופו ובפרט כשכבר גרש השניה ובפרט שרבינו הב"י בשו"ת סי' י"ד כתב וז"ל ואפי' ר"ג עצמו בזמנו ובמקומו לא גזר אלא שלא ישא אשה על אשתו אבל אם נשא שיגרש זה לא שמענו ולא עלה על לב עכ"ל:

ואף אם היה מתברר שגם זה הדבר מה שאמר שהעיד לו ע"א שמתה אשתו היה שקר שגם תחלת הנישואין היה בעבריינות שעבר על חרגמ"ה מ"מ אם דינו של הרב ב"י אמת שאם נשא אינו חייב לגרש א"כ זו ההתראה מהרב מבומסלי שלא כדין היתה ומה שעבר בתחלת הנישואין היה בלא התראה א"כ אפי' נסכים לדינו של הגהת רמ"א בעבר על החרם הנוגע לדידה כופין להוציא אכתי מאן יימר דלא בעי התראה ולמה יוגרע כח הבעל מכח האשה שמבואר בסי' קט"ו שצריכה התראה ואפי' לדעת הסוברים דבעוברת על דת משה א"צ התראה היינו משום שהכשילתו אבל הוא לא הכשיל אותה וכיון שדברי רמ"א בהג"ה נובעים מדברי הגה' מיי' סוף הל' אישות והרי מסיים שם בהגהת מיי' בפ' כ"ה מאישות אות ז' ועיין סי' י"ו וכוונתו להתשובה שבסוף ספר נשים סי' י"ו ששם

מפלפל בהתראת אשה אימת תהיה ההתראה ע"ש ומרמז בכאן שגם הבעל עכ"פ צריך התראה. והנה מהרח"ש בתשובה לאהע"ז סי' מ"ו כתב בפירוש שאם עבר על חרגמ"ה ונשא אשה על אשתו שאין כופין לגרש השניה ואף הראשונה אם היא רוצה בגירושין אין כופין אותו בשוטין שאפילו במקום שאמרו בפירוש יוציא ויתן כתובה איכא פלוגתא ואיכא מרבוותא דאין כופין אותו בשוטין ע"ש. ולדברי רום מעלתו צריכין אנו לומר דפליג על הגהות מיימ' ולדידי לא פליג והגהות מיי' מיירי שהתרו בו ומהרח"ש עובדא דידיה היה בלא התראה:

אמנם כ"ז כתבתי לפי דעתו דרום מעלתו שכוונת הגהות מיי' וכוונת רמ"א בהג"ה שבעובר על חרם ששיעבד נגדה כופין להוציא היינו אפי' בשוטים אבל הא מלתא לא ברירא לי והגהות מיי' שם לא נחית לדבר זה כלל אם הכפיה היא בשוטים או בדברים וקאמר שם דמומר אין כופין אותו להוציא והיינו אפי' בדברים אין כופין ולא אמרינן ליה כלל שחייב להוציא שהרי מסיים שם טעמא דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו וע"ז סיים אם לא שעבר על חרם שהוא כלפי דידה, וכוונתו דבזה לא אמרינן טב למיתב ומחוייב להוציא אבל לא נחית למימר אם כופין בשוטים או לא וכן רמ"א בהג"ה בריש סי' קנ"ד עדיין לא נחית לפרטי הדינין מי כופין בשוטים ומי בדברים שזה עיקרו שם בסוף סי' קנ"ד וכאן לא בא אלא לומר דבמומר איכא פלוגתא ופשיטא דמאן דס"ל דכופין המומר שכופין אותו בידי ערכאות אבל מאן דס"ל דאין כופין היינו שאין כופין כלל אפי' בדברים כמ"ש לעיל ועל זה קאמר שאם עבר על חרם ששיעבד נגדה ורצונו שבזה חייב לגרש אבל לא להחליט שכופין בשוטין:

וטעם שני כתב מעלתו לכופו בשוטין לגרש וכתב שטעם זה אצלו עיקר ונשען על הגהות רמ"א בסי' קנ"ד סעיף ג' שכתב וכן איש שרגיל לכעוס ולהוציא אשתו מביתו תמיד כופין אותו להוציא כי על ידי זה אינו זנה לפעמים ופורש ממנה מתשמיש יותר מעונתה והוי כמורד ממזונות ותשמיש עכ"ל הרמ"א והוא לקוח מתשובת הרשב"א סי' תרצ"ג. וכתב מעלתו כיון שאיש הזה ברח מאשתו ונעלם ממנה שתים עשרה שנה ומנע ממנה כל ימי משך זמן הזה כל ענייני אישות יש לדמות להגהת רמ"א וכתב מעלתו עוד שכופין בזה אפי' בשוטין שהרי דברי רמ"א לקוחים מדברי הרשב"א בסי' תרצ"ג והרי הרשב"א מביא שם פלוגתא דרב ושמואל באומר איני זן ואיני מפרנס דרב אמר יוציא ושמואל אמר עד שכופין להוציא יכפוהו לזון וכו' אלמא מיהא דכופין ובהא פליג שמואל הא במי שמורגל לשלחה תמיד שלא לזונה אפשר דאפי' שמואל מודה וכו' ועוד כיון דמשלחה מביתו הרי הוא כמורד מתשמיש וכו' ע"ש ברשב"א, וכתב מעלתו דלפ"ז אפילו לדעת ר"ח בסימן

קנ"ד סעיף כ"א דכל מי שלא נאמר בו בתלמוד בפירוש שכופין אלא אמרו יוציא אין כופין בשוטין בזה מודה דכופין בשוטין כיון דכתב הרשב"א דבזה שמואל מודה לרב דהרי לרב כופין בשוטין כמ"ש התוס' ביבמות ס"ד ע"א בד"ה יוציא ובכתובות בריש פרק המדיר בד"ה יוציא דרב דקאמר יוציא היינו שכופין מדאמר שמואל עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון ואף שהרשב"א כתב אפשר מ"מ הרמ"א תפס במוחלט שכופין בשוטין מדכתב כופין אותו להוציא ולא כתב יוציא וכו' עד כאן דברי מעלתו בקצרה:

והנה אני תמה ובאומר איני זן ואיני מפרנס אפי' לרב דכופין מ"מ מי לא בעי התראה וכי עדיף כח האשה מכח האיש ובכל הני שהאשה יוצאה בלי כתובה בעי התראה ודברי רב מוכיחים כן דרב אמר האומר איני זן וכו' ולמה לא אמר מי שאינו זן ואינו מפרנס יוציא וכו' ולמה תלה הדבר באמירתו א"ו דדוקא כשהתרו בו הב"ד והוא עומד במרדו ואומר איני זן וכו'. ושוב הראני בני הרב מוה' שמואל שכן מפורש בגמ' בכתובות ס"ג ע"א ולאו לאימלוכי ביה בעי. ועוד דכל זה ביש לו ואינו זן אבל איש הזה שמתוך עוני הלך מאשתו לחפש לו איזה שירות וכל אותן י"ב שנים סבל בעצמו עוני גדול כמ"ש מעלתו בעצמו שכל השכירות שלו היה שלשה עשר פנים לשבוע ומזה היה צריך לקנות לעצמו מזונות ושאר צרכיו הנחוצים א"כ הרי נפלנו ברבוותא שהרמב"ם ס"ל שכופין ור"י בשם ר"ת כתב שאין כופין והרי רמ"א בהג"ה סי' ע' סעיף ג' הביא דברי ר"י בשם ר"ת שאין כופין. ובאמת קשה לי על דעת הרמב"ם דאפי' באינו זן מפני עוני כופין א"כ נשאר קשה למה לא תנן במשנה בסוף המדיר דאלו שכופין להוציא גם באינו זן וכאן לא שייכי כל התירוצים של התוס' בריש המדיר וביבמות דף ס"ד דמה שתירצו דלא חשיב מה שהוא בפשיעת הבעל זה מועיל לתרץ מה דלא חשיב האומר איני זן אבל באין יכולת לזון מחמת עוני אין זה פשיעת הבעל, ומה שתירצו דלא חשיב כי אם מה ששייך למימר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל זה שייך על מה דלא חשיב באה מחמת טענה וכו' אבל במזונות שפיר שייך סבורה הייתי שיספיקו מעשי ידי למזונותי ועכשיו אינם מספיקים. ואמנם ראיתי בירושלמי במס' גיטין בפ' המגרש הל' ט' האומר איני זן וכו' כופין אותו להוציא ר' ירמיה בעי קמי ר' אבוה כופין אמר ליה ועדיין אתלייי אם מפני ריח רע כופין מפני חיי נפש לא כ"ש וא"כ איכא למימר דלכך לא חשבו במשנה שאינו צריך לחשבו שהוא ק"ו מבעל פוליפוס. והנה שם בירושלמי ראיתי שמסיק שהאומר איני זן וכו' אומרים לו או זון ופרנס או פטור משמע מדבריו שלא תהא הכפיה לגרש דוקא אלא הכפיה תהיה שיזון או שיגרש:

ומה שקשה לו למעלתו על המרדכי בסוף פרק הבע"י שכתב בשם הר"ם דאפי' מורד מתשמיש ומזונות אין כופין להוציא א"כ מה יענה לקושיית התוס' ביבמות ס"ד ע"א בד"ה יוציא שהקשה על פר"ח דס"ל דאין כופין מסוגיא דיבמות דף ל"ט שחוזרין אצל גדול למכפייה ותוס' תירצו דהיכא דמונע מתשמיש ומזונות מודה ר"ח אבל לדעת הר"ם קשה:

ואומר אני גברא קחזינא ותיובתא לא חזינא שהתוס' בכל הדיבור אזלי לשיטתם דכפיה לא שייך בדברים וכמסקנת רבי אבא בסוף המדיר דבדברים לא יוסר אלא כפייה היינו בשוטין וא"כ גם מה שאמרו בדף ל"ט למכפייה לחלוץ היינו בשוטין ודלא כדברי הירושלמי מה שהביאו התוס' בריש פ' המדיר בד"ה יוציא בסוף הדבור שכתבו שם דהירושלמי סובר דשייך כפייה במילי אבל הר"ם שם במרדכי הרי מסיים דאי אמרה לא בעינא לא איהו ולא תוספת דיליה כייפינן ניהליה למפקה בגט ולא כפינן בשוטין אלא במילי עכ"ל שם במרדכי. וא"כ איהו סובר כהירושלמי דשייך כפייה במילי ואף דבסוף המדיר פריך רבי אבא בדברים לא יוסר מ"מ כיון שרב נחמן אמר שם הא במילי הא בשוטין לא שבקינן דברי רב נחמן משום דברי ר' אבא כיון דגם הירושלמי מכריע כר"נ וא"כ להר"ם ליכא קושיא מהחולץ כלל דכפיה שאמרו שם היינו במילי. ומ"ש מעלתו ליישב דברי הר"ם דסובר דסוגיא דהחולץ מיירי בבאה מחמת טענה וכמו שכתבו התוס' בכתובות ס"ד ע"א בד"ה תבע וכו' יפה כיון:

אמנם מה שרצה ליישב דסוגיא דהחולץ אזלא אליבא דרב דס"ל באומר איני זן כופין להוציא והר"ם בשם ר"ח פוסק כשמואל אינו נכון דהנה הא גופא שפסקו ר"ח והרי"ף כשמואל קשה דהרי הלכתא כרב באיסורי וק"ו דגם ר' יוחנן ס"ל כוותיה ואיך דחו דברי רב ור"י בשביל שמואל ואמנם הרי"ף בשילהי המדיר אסברה לן וזה לשון הרי"ף שמה והלכתא כשמואל ואע"ג דאתמר נמי משמיה דר"י כוותיה דרב הא דחייה ר' זירא ואמר על דא אכסוה שערי לאלעזר בבבל עכ"ל הרי"ף. ולכאורה דבריו תמוהים ומה בכך דר"ז דחייה ואטו הלכה כר"ז נגד ר"י ואף דר"ז בתרא הלא אין הלכה כבתראי רק מאביי ורבא ואילך אבל באמוראים הראשונים אדרבה אין הלכה כתלמיד במקום הרב. אבל הדבר פשוט שאין כוונת הרי"ף דר"ז דחה דברי ר"י אבל כוונתו דר"ז דחה דברי ר' בנימן בר יפת דקאמר לה להך דרב משמיה דר"י ע"ז השיבו ר"ז איך אתה אומר בשביל ר"י סברא דחויה כזו שאינה מתקבלת כלל והלא על דא אכסוה שערי ואיך אמר ר' יוחנן דבר זה וא"כ גם ר"ז מסכים לדברי שמואל שסברא זו אינה מתקבלת כלל א"כ ר"ז ושמואל נגד רב הלכתא כשמואל ור"ז ודברי ר' בנימין בר יפת בודאי נדחים ועיין בברכות ל"ח ע"ב

תהי בה ר' זירא מה ענין ר' בנימן בר יפת וכו' ולכך שפיר פסק הרי"ף ור"ח כשמואל הואיל ור"ז הכריע כוותיה ואם הסוגיא דהחולץ אליבא דרב איך היה אפשר לדחות דברי רב אם סתם גמרא אזלא לשיטתו מה בכך שר"ז הכריע כשמואל אם רבינא ורב אשי סידרו כוותיה דרב א"ו הא ליתא:

ובזה נדחה ג"כ מה שרצה מעלתו לומר דבלא"ה לא קשיא מסוגיא דהחולץ על הר"ם דהרי שם בהחולץ דף ל"ט ע"א פליגי ר' יוחנן וריב"ל בביאת קטן וחליצת גדול ולא מסיימו ולר"י הרי ס"ל בסוף המדיר כרב דהאומר איני זן כופין להוציא ושפיר קאמר למכפייה אבל הר"ם בשם ר"ח פוסק כשמואל ע"כ דברי מעלתו. והם דברים דחויים שאם היה ר"י פוסק כרב לא היה אפשר לפסוק כשמואל אבל באמת נדחים דברי ר' בנימן בר יפת ומעולם לא אמר ר"י דבר זה וכמ"ש לעיל:

בהא סלקי ובהא נחתי שחלילה לכוף האיש הזה בשוטין ולא בנידוי כלל ואפי' בדברים לומר לו שאם לא יגרש הוא עבריין ג"כ איני מסכים כיון שהוא אומר שרוצה לדור עם אשתו ולהשכיר עצמו ולעשות כל מה שבכחו לזון ולפרנס ואם אין ידו משגת מי יעביד עובדא נגד דעת ר"י ור"ת דעני אין כופין אותו. ואמנם הא ודאי שהאשה יכולה לטעון מאיס עלי מחמת בגידתו הזמן הארוך הזה ואף שלא התרו בו ולכן אין כופין אותו לגרש מ"מ היא ג"כ אינה מחוייבת לדור עמו:

ובר מן דין עכ"פ יכולים ליקח כל אשר נמצא בידו ולהחזיר לה עבור הוצאותיה מעלזוס לכאן ומכאן לשם כיון שע"פ דבריו באתה שהבטיח שתבוא ויתן לה גט ועכשיו שחוזר בו צריך להחזיר הוצאותיה דלא גרע מהאומר לחבירו לך ואני אבוא אחריך והלך והשני לא הלך אחריו שצריך לשלם כל הוצאותיו כמבואר בחו"מ סי' י"ד סעיף ה' בהג"ה. זולת זה אין להאריך. והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה צא

תשובה

למטה יוחנן ולמעלה חן, הוצק בשפתיו חן, אבן פנה ואבן בוחן, עוקר הרים וטוחן, ה"ה כבוד אהובי וידידי הרב הגדול המופלא, הפלא ופלא, חרוץ ושנון כבוד שמו מוהר"ר יוחנן נר"ו, אב"ד ור"מ דק"ק טעמשוואהר י"ק:

ראיתי דבריו המתוקים מדבש ונופת צופים וכל דבריו בנויים על אדני סברות ישרות ואמרות טהורות ראוים לאמרם, והגם כי אני נוטה מקצת דבריו וכך דרכה של תורה מימות עולם, ולהיות טרדות רבות עלי וגם טרדות התלמידים לכן לא אאריך במה שאינו נחוץ ואביא רק מה שהוא לדינא או לתרוצי סוגיא. ושורש דבריו במעשה שבא לפניו

איש ואשתו בקהלתו זה להם שש שנים מיום חתונתם והמה רגילים בקטטות ומריבות עד הכאה ולפי דברי השכנים שורש צמיחת הקטט מתחיל מהאשה שעושה נגד רצון בעלה והבעל קפדן ביותר וכעסן גדול ודמי האי תיגרא לבידקא דמיא עד הגיע יום שהכה אותה והיא הלכה לקבול בפני טובי העיר וטענה ששוב אין רצונה לשוב אליו עוד בעבור ששכב עמה בימי ליבונה כמה פעמים פעם באונס פעם ברצון באמרו אליה שימי ליבון חומרא דרבנן הוא ולא מדין תורה והביאה עדים ששמעו מן הבעל כמתרעם על חז"ל על שהמציאו חומרא דימי ליבונה והבעל מכחישה ואומר שכל זה שקר ולא שכב עמה בימי ליבונה מעולם ומחמת שנאה שיש בלבה עליו ועיניה נתנה באחר היא מעלילה עלילות אלו עליו וקובל עליה שהיא יצאנית וגונבת ומאבדת הונו וכל ענינה למרוד בו. והיא השיבה הן אמת שהיא יצאנית מחמת שמתיראת להיות בביתה בימי ליבונה ומה שהיא עושה כן גם בימי טהרה הוא מחמת שכבר נמאס בעיניה מחמת עבירה הנ"ל. ועל זה דן מעלתו שזה דומה לטענת אין לו גבורת אנשים ויש כאן חזקה אין אשה מעיזה בפני בעלה בדבר שידוע לו אם משקרת וגם הוא לה לבזיון והאריך בזה ופלפל בחכמה בדברי הרא"ש ושוב יצא לדון לו יהיה שנאמנת אם נוטלת גם כתובה גם אם תצא מביתו אם מחוייב במזונותיה ושאר צרכיה והאריך מענין לענין והכל בחכמה וביושר ואפריין נמטיה ליה:

ואמנם הנלע"ד הנה מה שדקדק בדברי הרא"ש בפסקיו בשילהי נדרים והביא דברי מהריב"ל שהקשה על הרא"ש שכתב טעם דהלכה כרב המנונא מה שלא נזכר בדברי רב המנונא ומי הכריחו להרא"ש בזה ועל זה בא לתרץ משום דלמשנה אחרונה לא מהימנא אף דאיכא חזקה דלא עבידא לבזויי נפשה וא"כ למה תהיה נאמנת בגירשתני מטעם חזקה מאי אולמא דהך חזקה מהך לכן המציא הרא"ש שיש כאן עוד חזקה שלא תהיה באיסור אשת איש כל ימיה וא"כ כאן דאיכא תרתי חזקה מועיל אף למשני אחרונה ורב המנונא לא הוצרך להזכיר הך חזקה של הרא"ש לרוב פשיטותה ורבא פליג ולית ליה חזקה דהרא"ש ומשום הך חזקה לחודה דאינה מעיזה סובר רבא דגרע זו מחזקה דלא עבידא לבזויי ולכך אפילו למשנה ראשונה לא מהימנא זה שורש דברי מעלתו בקיצור אלא שהוא הרחיב הדבר במתק לשונו לשון תורה ולשון חכמה: ואני תמה דהרא"ש לא בא בפסקיו לפלפל בדברי רב המנונא רק בא לפסוק הלכה וכתב דהלכה כרה"מ אף אם נימא דרבא פליג לחלוטין כיון דסוגיא דש"ס בכמה דוכתין כרב המנונא ואח"כ כתב הרא"ש ועוד נ"ל טעם טוב דהלכתא כרה"מ דאפילו למשנה אחרונה היא תובעת שיגרשנה חיישינן שעיניה נתנה באחר ותנשא לו אחר שיגרשנה אבל חזקה שלא תאמר

אשה לבעלה גירשתני להיות באיסור א"א כל ימיה עכ"ל הרא"ש, וקשה הרי רבא דפליג ודאי לית ליה אפי' הך חזקה וא"כ איך הכריע הרא"ש מצד סברא זו נגד דברי רבא ומנ"ל להרא"ש לסמוך על רב המנונא להקל באיסור א"א נגד רבא ואם כוונתו משום דסתמא דש"ס כרב המנונא כמו שהזכיר בריש דבריו א"כ מה הוסיף במה דקאמר ועוד נ"ל ומה בצע בזה ואם הש"ס הכריע אין אנו אחראין להמציא טעם חדש א"ו כוונתו שאפי' לא מצינו בש"ס הכרעה אפ"ה הלכה כרב המנונא ואיך מצד סברא זו יכריע ורבא פליג ולית ליה סברא זו וכי הרא"ש יחזיק עצמו לבעל סברא יותר מרבא. ואמנם הנלע"ד בסדור דברי הרא"ש ובכוונתו הוא זה ואקדים הצעה אחת והוא. כי זה פשוט דלמשנה ראשונה בשילהי נדרים האשה נאמנת אפי' ליטול כתובה וזה מפורש במשנה שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה. אמנם י"ל אם זה הוא דוקא בהיא אינה מזכרת כתובה בדבריה רק מבקשת גט לחוד ואז הב"ד מאמינים לדבריה ויוצאת בגט וגם נוטלת כתובה אבל אם היא מזכרת כתובה בדבריה אינה נאמנת כלל וכמו האשה שאמרה מת בעלי וכמו שפסק הרא"ש שם באומרת גירשתני עיין בפסקי הרא"ש שילהי נדרים. או דלמשנה ראשונה נאמנת אפי' היא אומרת תנו לי כתובה:

והנלע"ד דאפי' אם אומרת תנו כתובתי מהימנא למשנה ראשונה דהרי חדא מהני תלת היא נטולה אני מן היהודים והיינו שאסרה הנאת תשמיש של כל ישראל עליה וא"כ לפי דבריה א"א לה להנשא ולאיזה צורך תבקש הגט ואם משום שלא תהיה מוכרחת לשמש עם בעלה מה צורך לנאמנות וכי כל אשה אם מורדת ממש היא מי יכוף אותה לשמש עם בעלה אלא שאם היא מורדת אבדה נכסים ואם זו אינה מבקשת נכסים או כתובה מה היא מבקשת ואם משום שלא יכריזו עליה ד' שבתות עיין כתובות דף ס"ג ע"ב ואינה רוצה הבזיון של הכרזה, קשה הלא בימי המשנה עדיין לא התקינו ההכרזה ע"ש בכתובות אלא ודאי שהיא מבקשת גט כדי ליטול הכתובה. ואף שיש לדחוק ולומר לעולם במבקשת בפירוש גט וכתובה חיישינן שמשום חימוד ממון אומרת אלא מיירי באינה מבקשת כתובה ובנטולה אני מן היהודים אינה מבקשת גט ולא כתובה רק שלא תחשב כמורדת לפחות מכתובתה בכל שבוע ועתה אינה מבקשת מאומה ולכך נאמנת ופוסקים הב"ד שתצא ותטול כתובה מ"מ הרי בחד גוונא נקט הני תלת נשים והאומרת השמים וכו' בודאי מבקשת גט ולהנשא לאחר דאל"כ מה בקשתה ומה איכפת לה במה שאינו יורה כחץ וע"כ צריכה לבוא מחמת טענה בעינא חוטרא ומרא וע"כ מבקשת גט ודומיא דהכי מיירי כל הני תלת ובאומרת השמים וכו' גם כן מבקשת גט וע"כ מבקשת כתובה ואפ"ה נאמנת למשנה ראשונה ויוצאת ונוטלת כתובה ואף דבמת בעלי אם

מזכרת גם כתובה בעיא דלא איפשטא ביבמות דף קי"ד ע"א שאני הכא דלא עבידא לבזויי נפשה ונאמנת מצד הדין אבל מת בעלי אינה נאמנת מצד הדין רק משוה עיגונא אקילו בה. ומעתה פלוגתא דרב המנונא ורבא בגירשתני אפילו במבקשת כתובה היא דלרב המנונא מהימנא ולהכי קאמר רב המנונא ת"ש האומרת טמאה אני לך ומתורץ קושייתו של מעלתו שהקשה למה קאמר רב המנונא המשנה כלל הלא אדרבה המשנה תיובתא דידיה שהרי חזרו לומר שאינה נאמנת אלא שרה"מ מאמינה מטעם חזקה אין אשה מעיזה ולזה אין לו ראיה ממשנתנו ומסברא הוא אומר כן והוה ליה למימר סתם אמר רה"מ חזקה אין אשה מעיזה ומהימנא ואם בא להשמיענו שאפי' ליטול כתובה מהימנא להכי מביא משנתנו להורות דהיכא דמהימנא להנשא נוטלת אפי' כתובה וכדפסקו קצת פוסקים וגם הרא"ש בפסקיו עדיין קשה לזה הוה ליה להביא משנה דיבמות דף הנ"ל והלא מספר כתובתה וכו' וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש. אבל לפי מ"ש ניחא דרב המנונא בא להורות דאפי' מזכרת בפירוש תנו לי כתובתי מהימנא דומיא דמשנתנו. והכלל העולה דלמשנה ראשונה אפילו מבקשת כתובה נאמנת ולמשנה אחרונה אפי' אינה מזכרת הכתובה אפי' להנשא לחוד לא מהימנא שהרי קתני שלא תהא נותנת עיניה באחר ואי מיירי דוקא במבקשת כתובה היה לו לומר במשנה חזרו לומר שלא תתן עיניה בממון א"ו דלמשנה אחרונה אפי' אינה מבקשת כתובתה לא מהימנא:

ועוד אקדים הקדמה קטנה דחזקה זו שהמציא הרא"ש חזקה שלא תפקיע עצמה בשקר להיות באיסור א"א כל ימיה שייך רק באינה מבקשת כתובה ומבקשת רק להנשא שייך חזקה זו ומתירין אותה להנשא ואז ממילא נוטלת גם כתובתה דנלמד מספר כתובתה לדעת הנך פוסקים שפסקו שנוטלת כתובה אבל באומרת גירשתני ותן לי כתובתי לא שייכא חזקה זו דמאן יימר שרצונה להנשא שמא באמת אין רצונה להנשא כלל רק ליטול כתובתה והרא"ש שיהיב טעם זה להאמינה מיירי באינה מזכרת כתובה כדמסיק להדיא:

ומעתה שהוכחנו דרה"מ מאמינה אפי' מבקשת כתובה א"כ טעמו של רה"מ רק משום חזקה שאינה מעיזה בפני בעלה אבל חזקה של הרא"ש לא שייכא ובדברי רבא יש לנו לספוקי אם פליג על רב המנונא רק במבקשת כתובה אבל באינה מבקשת כתובה מודה רבא דמהימנא משום חזקה של הרא"ש ואיכא למימר דרבא פליג לגמרי ואפי' אינה מבקשת כתובה לא מהימנא דומיא דמשנה אחרונה ואם נימא דרבא לא פליג רק במזכרת כתובה א"כ אין ראיה מכל הני סוגיות הש"ס שהביא הרא"ש שהרי שם בכולהו הנך סוגיות מיירי באינה מזכרת הכתובה וע"כ צ"ל כן לדעת הרא"ש שהרי במזכרת כתובה

באמת לדעתו אינה נאמנת אבל אם רבא פליג אפילו באינה מזכרת כתובה שפיר יש ראיה מכל הני סוגיות. וא"כ סידור דברי הרא"ש כך הם מתחלה כתב דאפי' פליג רבא מ"מ הלכה כרב המנונא וכו' ושוב כתב ועוד נלע"ד טעם אחר דהלכה כרב המנונא מטעם חזקה שלא תשאר באיסור אשת איש כל ימיה וגם רבא מסתמא לא פליג אהך חזקה ופלוגתא דרבא רק במבקשת כתובה:

ובמה שכתבתי דבמה שכתב הרא"ש ועוד נ"ל טעם טוב הכוונה דבהא גם רבא מודה ניחא מה שיש לתמוה שם על הרא"ש שכתב וא"ת והא אמרינן בשילהי הכותב גבי היוצאת בגט אמר ר"י הב"ע וכו' דמיגו דיכול לומר לא גרשתיה וכו' והיאך יכול לומר לא גרשתיה. ולכאורה דבריו תמוהים דהרי בלא"ה אוקימתא דרב יוסף שם הוא רק לרב אבל לשמואל בלא"ה ניחא מתניתין שם בשילהי הכותב והרא"ש פסק שם כשמואל וא"כ כל אוקימתא דרב יוסף בלא"ה הוא דלא כהלכתא וא"כ דלמא ר"י סבר כרבא דפליג על רב המנונא ומה הקשה הרא"ש מרב יוסף. ולפי מ"ש ניחא דהרי לפי טעם האחרון של הרא"ש גם רבא מודה וליכא פלוגתא בהא כלל:

ולפי מ"ש לא פסק הרא"ש כרב המנונא ודלא כרבא רק אי פליג רבא גם באינה מבקשת כתובה ואז כל הני סוגיות הש"ס דלא כוותיה אבל למסקנא להרא"ש גם רבא מודה בהא רק בחזקה באינה מעיזה לחוד הוא דפליג ויש בידי לומר דבהא פליגי דהרי אמרינן שם בסוגיא השמים דמשנה אחרונה תהוי תיובתא דרה"מ ומשני קסבר רב המנונא ה"נ היא גופה אמרה נהי דבביאה ידע ביורה כחץ מי ידע ומש"ה משקרא. והרא"ש בפירושו שם וזה לשונו היא גופה אמרה נהי דבביאה וכו' וטועה היא וסבורה שאין הבעל מרגיש ביורה כחץ עכ"ל, נמצא דלהרא"ש באמת הבעל מכחישה בברי ואומר שיורה כחץ ואיכא למימר דבהא פליגי רבא ורה"מ דרבא סובר דאינה טועה בכך ויודעת שבעלה מרגיש בדבר ואפ"ה לא מהימנא למשנה אחרונה וש"מ שאפי' בדבר שיודע בעלה שמשקרת מעיזה משום שמא עיניה נתנה באחר ומינה באומרת גירשתני ותובעת כתובה דבהא ליכא חזקה של הרא"ש כמ"ש רק חזקה שאינה משקרת במה שבעלה יודע לא מהימנא כמו שלא מהימנא בהשמים וכו' ורב המנונא סבר שטועה ולכך יכולה לטעון שקר אבל במה שאינה טועה חזקה שאינה מעיזה לשקר. ולפ"ז בטענה שאין לו גבורת אנשים תליא בפלוגתא דרבא ורה"מ ולפי מ"ש לא הכריע הרא"ש בהא כרה"מ א"כ אין לנו ראיה שתהיה נאמנת ולפ"ז הירושלמי דפירש השמים ביני וכו' כמה דשמיא רחיקא מן ארעא וכו' כלומר שאינו משמש עמה כלל מחמת שאינו יכול או שאינו רוצה ועיין בר"ן שהביאו, אינו סותר הגמרא דילן דהגמ' לרב המנונא הוא דאמר שסברה שאין בעלה

בקי ביורה כחץ אבל רבא סבר שבקי א"כ אין הפרש בין טוענת שאינו יורה כחץ ובין טוענת שאינו משמש ובכל גווני אינה נאמנת למשנה אחרונה וסובר הירושלמי כשיטת רבא ויפה כתב הב"י בסי' קנ"ד שהרמב"ם בפי"ד מאישות סמך על דברי הירושלמי אף שבגמרא דילן לא פירשו כן היינו לרב המנונא וכמו שכתבתי:

ואמנם לפ"ז הפירוש שרבא ורה"מ בהא פליגי ורבא סבר שהבעל קים ליה ביורה כחץ ולא עוד אלא שפירשתי דלכ"ע הבעל יודע אלא דרב המנונא סובר שהיא סבורה שאין הבעל יודע א"כ ודאי דלית הלכתא כרבא שהרי ביבמות דף ס"ה אמרו בפירוש איהו לא קים ליה ביורה כחץ ולפי הנראה רבא עצמו שם אינו חולק בהא שהרי חולק שם על סוף דברי רב אמי באומר איזיל ואינסיב ואבדוק נפשאי אבל על ריש דברי רב אמי דאיהו לא קים ליה אינו חולק:

ובאמת אני תמה על רבינו הרא"ש בפירושו בנדרים שכתב שהיא טועה וסבורה שאין הבעל מרגיש ביורה כחץ והרי ביבמות מוכח שבאמת אינו מרגיש. ולכן נלע"ד דרה"מ ורבא חולקים בפירוש משנתנו דרבא דסבר דאשה מעיזה מפרש משנתנו השמים ביני וכו' כפירוש הירושלמי והרי כבר כתבתי דמכל הסוגיות דמוכח כרה"מ לא סתרי דברי רבא דרבא מודה לחזקה שכתב הרא"ש ולא נחלק אלא בתובעת כתובה א"כ אין הירושלמי נגד הגמרא שלנו וקאי בשיטת רבא ואין האשה נאמנת בגבורת אנשים למשנה אחרונה. שוב מצאתי בריב"ש סי' קכ"ז כתב בהדיא שרבא מפרש כהירושלמי ואמנם הרא"ש בתשובותיו פסק דנאמנת בטענה שאין לו גבורת אנשים וא"כ דברי הרא"ש בפסקיו חולקים על דבריו בתשובה לפי מה שפירשתי דבריו בפסקיו וכן הרמב"ם נשען על הירושלמי בפי"ד מאישות הל' ט"ז ולכן כתב המחבר בש"ע בסי' קנ"ד סעיף ז' י"א שהיא נאמנת לפי שאין כל הפוסקים מודים בזה:

ופימ"ש דרבא מפרש השמים כפירוש הירושלמי א"כ הבעל מכחישה ניחא מה שהיה קשה לי בהך סוגיא בשילהי נדרים דרבא אמר אדרבה אפי' למשנה ראשונה וכו' למה לא אמר טעם אחר דשאני הני תלת שאין הבעל מכחישה משא"כ בגירשתני שהבעל מכחישה ולפי מ"ש ניחא דרבא מפרש השמים כהירושלמי א"כ גם במשנה הבעל מכחישה ואפ"ה נאמנת למשנה ראשונה ולא עוד אלא אפי' להפוסקים דבגבורת אנשים היא נאמנת שאין האשה מעיזה וכו'. נלע"ד דבאמרה שמשמש עמה בנדתה אינה נאמנת מתרי טעמי, חדא דשם אין לנו חזקה אחרת הסותרת חזקה זו שאין אשה מעיזה אבל בטוענת שמשמש נדה יש לנו חזקה דמוקמינן הבעל בחזקת כשרות הא חדא. ועוד אני אומר עד כאן לא אמרו חזקה אין אשה מעיזה פניה אלא בדבר שהעיקר האישות תלוי

בזה שהיא עוקרת עיקר האישות כגון גירשתני או אין לו גבורת אנשים ופסק האישות ביניהם בזה אינה מעיזה להכחיש עיקר האישות ולא בדבר אחר. וידעתי שדברי הרב המגיד פרק כ"ב מאישות הלכה ל"א סותרים לדברי הנ"ל אבל עכ"פ אין הדבר ברור כל כך לדמות זה לגבורת אנשים גם אין דברי הה"מ סתרי רק לטעם השני שכתבתי אבל לטעם הראשון לא סתרי דשם ג"כ אין שום חזקה נגד חזקת האשה שאינה מעיזה ואדרבה חזקת ממון מסייע לה שהיא מוחזקת בממון, ובזה דחיתי דברי הב"ש בסי' ע"ז ס"ק ל"ב ואין כאן מקומו:

ועתהאדבר בגוף דין זה אם היה מתברר בעדים ששימש בנדתה או שהיה מודה לדבריה אם היה הדין נותן לכופו להוציא או לא. הנלע"ד בזה דאין חילוק בינו לבינה כלל וגם היא בעוברת על דת כל מה דחשיב בגמרא היינו דבר שמכשילתו או בנודרת שהטעם שגורמת מיתת בניו או בעוברת על דת יהודית שהם דברים של פריצות שבזה יש לחוש שתבוא לידי זימה אבל בעוברת על שאר עבירות חמורות במה שאינה מכשילתו אפי' אכלה חזיר ולא האכילתו או לבשה שעטנז לא מצינו שיכול להוציאה בלא כתובה ואפי' במכשילתו הוא דוקא במה שאי אפשר לו לידע ואי אפשר לו להזהר דהרי שם בכתובות ע"ב ע"א אפי' בנודרת ובאינה קוצה חלה פליגי ר"י ור"מ וסברי דאינה מפסדת הכתובה בנודרת פליג ר"מ וסבר יקניטנה שתדור בפניו ויפר לה ובקוצה חלה פליג ר"י וסובר שיפריש אחריה אלא דחכמים סבירא להו אין אדם דר עם נחש והוי כמו דבר שאי אפשר להזהר מזה בכל עת אבל עכ"פ אם היה אפשר לא היתה יוצאת אף שהכשילתו כבר ובמשמשתו נדה ודאי שאי אפשר לו להזהר שהרי הוא צריך לסמוך עליה והוא אינו יודע אם רואה אם לא. וכמו כן אני אומר באיש שאם הכשיל את אשתו שהאכילה דבר האסור כגון שהביא לביתו בשר נבילה במר דשחוטה והאכיל את אשתו אז יוציא ויתן כתובה שהרי אי אפשר לה להזהר מזה שהרי מזונותיה עליו ולא תוכל לחקור בכל עת שיביא בשר ושאר מאכלים שיש לחוש בהם לדבר האסור וגם בזה צריך התראה קודם כמו האשה ואין אדם דר עם נחש וכו' אבל במה שאי אפשר להכשילה בלא דעתה אפי' אם כבר הכשילה מדעתה או בלא דעתה על ידי איזה תחבולה מ"מ כיון שאי אפשר להכשילה להבא בלא דעתה אין כופין להוציא כיון שהיא יכולה להזהר דלא עדיפא היא מיניה שאם היה לו אפשר להזהר ג"כ לא היתה יוצאת בלא כתובה. ואם שכב עמה בנדתה הרי דבר זה אי אפשר להכשילה בלא דעתה אין כופין אותו להוציא ואפי' אם כבר אנסה ובא עליה בנדתה באונס הנה לא מבעיא אם אנסה בעיר בבית דשכיחי רבים שאין זה מיחשב אונס שהיה לה לצעוק אל בני הבית אלא אפי' היה במקום סתר ולא

היו שם בני בית ואנסה מ"מ הרי תוכל להזהר להבא שבימי טומאתה או בימי לבונה אם אינו חשוד רק על ימי ליבון לא תלך עמו לבית הסתר. ובמומר שקצת פוסקים סבירא להו שכופין אותו להוציא נלע"ד דמומר שאני לא מבעיא לדעת הגאונים הובא בהגהת מרדכי פרק החולץ שס"ל שביאת מומר מיחשב ערוה ואינו זוקק ליבום כלל פשיטא כון שנאסר על אשתו שכופין להוציא אלא אפילו להפוסקים שזוקק ליבום ואע"פ שחטא ישראל הוא מ"מ כיון שהוא חשוד על כל התורה הוא חשוד להאכילה טריפות ואיך תוכל להזהר ממאכליו בכל עת ומזונותיה עליו. ולכן נלע"ד דאם המומר רוצה ליתן לה דירה ומזונות בפני עצמה דהיינו לשלם לה דמי מזונות ושלא תצטרך להתיחד עמו בימי נדתה רק בימי טהרתה יבוא הוא לחדרה או היא לחדרו להיות עמו באישות אף שאין כופין אותה לזה ויכולה לומר מאיס עלי אבל גם אותו אין כופין לגרש. ובזה נלע"ד שהפוסקים שפסקו במומר שכופין לגרש ומהר"מ שפסק שאין כופין מומר לגרש לא פליגי ומהר"ם מיירי כשהמומר רוצה להסכים שתהיה ניזונית בפני עצמה וכנ"ל:

שוב פקחתי עיני וראיתי למהרש"ל בתשובה סי' מ"א שכתב ג"כ דמהר"מ לא פליג על הפוסקים אלא שכתב שמהר"מ מיירי במומר שלא יצא מן הכלל, ולענ"ד אין צורך לזה אלא אפי' יצא מן הכלל אם רוצה לדור באופן הנזכר אין כופין אותו לגרש. אמנם מטעם אחר נלע"ד בזמנינו שכופין מומר להוציא דודאי אי אפשר לה להיות עמו באישות כי יסיר את הבנים שיוליד עמה מדת:

ועתה נעתיק עצמינו שאפי' אם היה הדין שנאמנת בטענתה וגם היה הדין שעל טענה זו כופין לגרש אם היתה נאמנת גם ליטול כתובה:

הנה מ"ש מעלתו דאפי' למשנה ראשונה דנאמנת ונוטלת כתובה וכן בגירשתני לרב המנונא דיוצאת ונוטלת כתובה כל זה הוא בטענה שלפי דבריה אם האמת אתה עומדת להתגרש ולהנשא לאחר כמו גירשתני כבר נתגרשה ועומדת להנשא וכמו כן השמים ביני שזה מעיקר הזיווג ועומדת להתגרש ולהנשא וכמו כן טמאה אני לך אסורה לו ועומדת להתגרש ולהנשא לאחר וא"כ מספר כתובה נלמוד שתטול כתובה שהרי כתב לה כשתנשאי תטלי מה שכתוב כאן משא"כ בשמוש נדה אף שאין מוכרחין להאמינה מ"מ אינה עומדת להתגרש אלא למרוד בו ולא תחשב כמורדת וא"כ שאינה עומדת להתגרש ולהנשא אינה נוטלת כתובה: הנה אני משיבו נטולה מן היהודים למשנה ראשונה יוכיח דזו אינה עומדת להתגרש ולהנשא שהרי היא נטולה מכל היהודים לענין תשמיש ולאיזה צורך תתגרש ותנשא ואינה עומדת רק להפרד מבעל זה ואפ"ה כיון דנאמנת צריך לגרש וליתן כתובה כיון שאינה צריכה לדור עמו כן זו אם היתה נאמנת

בשמוש נדה והיה הדין נותן שאינה צריכה לדור עמו היתה נאמנת גם לענין כתובה. ועוד דזו עדיפא מנטולה מן היהודים שזו אומרת עמך אי אפשר לדור מחמת חשש שתכשילני בשעת טומאתי ואני בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה ועומדת להתגרש ולהנשא. ועוד דגם בהשמים ביני ובינך למה נחשב עיקר הזיווג הלא יכולה לדור ולשמש עמה ומה איכפת לה אם אינו יורה כחץ אלא בבאה מחמת טענה בעינא מרא וחוטרא והרי אף זו כיון שאינה יכולה לדור יכולה לומר בעינא חוטרא. הן אמת שהתוס' במס' יבמות ס"ח ע"א בד"ה שבינו לבינה כתבו דשמא אין לה הנאת תשמיש כל כך כשאינו יורה כחץ ע"ש בדבריהם וא"כ שפיר הוא מעיקר הזיווג, ואמנם התוס' כתבו רק דרך אפשר לומר והרא"ש שם ביבמות מעתיק רוב דבור התוס' ההוא ודבר זה לא הביא ע"ש:

ואמנם כל זה לפלפולא אבל לדינא הלא אפי' בטוענת שאין לו ג"א מבואר בש"ע בסימן קנ"ד סעיף ז' שהיא נאמנת רק לכופו להוציאה בגט אבל אינה נאמנת ליטול כתובה. וראיתי שנתקשה מעלתו שכאן סתם רמ"א כדברי המחבר ובסימן י"ז באומרת גירשתני בסוף סעיף ב' מביא רמ"א שתי דעות אם נאמנת ליטול ג"כ כתובה וכבר נתקשה בזה הב"ש בסימן קנ"ד ס"ק י"ט וגם על הטור תמה מעלתו שבסי' קנ"ד פסק דלא יתן כתובה והוא מתשובות הרא"ש והרא"ש בפסקיו בשילהי נדרים הביא בשם הרמב"ן שנוטלת כתובה ומשמע שגם הרא"ש ס"ל כן, ע"כ דברי מעלתו בקצרה:

ואני תמה למה לא הרגיש בסתירת דברי הטור עצמו בסי' קנ"ד גופיה ובסתירת שתי תשובות הרא"ש שהביא הטור שם זה אחר זה והמה סתרי אהדדי וז"ל הטור שם ואם טוענת שאין לו ג"א לבוא עליה כדרך כל הארץ ושואלת גט והוא מכחישה נאמנת היא וכופין אותו להוציא מיד אפי' תוך עשר שנים כיון שטוענת טענה שהבעל יודע אם אמת אם לאו לא היתה מעיזה בפניו פניה אם אינו אמת אבל לא יתן כתובה כיון שהוא מכחישה עכ"ל הטור והוא מתשובת הרא"ש כלל מ"ג סי' י"ב ותיכף סמוך לזה כתב הטור שאלה לא"א הרא"ש ז"ל אשה שטוענת שאין הבעל שוכב עמה בשום ענין כדרך שהבעל שוכב עם אשתו בדרך שתבנה ממנו ואינו יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ וכו' והאריך בתשובה והיוצא מכלל דבריו אע"פ שנראה כאילו טוענת שתי טענות וכו' יש לנו לפרש דבריה בענין שלא יסתרו זה את זה, וגם בתחלת דבריה כוונה לומר שלא בא עליה כלל וכופין אותו להוציא ויתן כתובה מנה או מאתים ונדוניא שהכניסה אבל לא תוספת וכו' עכ"ל הטור. והרי דבריו סותרים זה את זה שמתחלה כתב אבל לא יתן כתובה כיון שהוא מכחישה ובסוף כתב כופין להוציא ויתן כתובה מנה או מאתים ושניהם הם תשובות הרא"ש:

והנה אותה תשובה אחרונה שמביא הטור לא מצאתי בתשובת הרא"ש שבידינו בלשון זה עצמו שהעתיק הטור אבל ראה זה מצאתי בתשובת הרא"ש כלל מ"ג סימן ה' וששאלת על אדם שאמרו עליו שהוא סריס חמה ויש בו סימנים ואשתו תובעתו בבית דין ואומרת שאינו איש ואינו רוצה לישן עם אשה במטה ואומרת עדיין בתולה אני אם יש לכופו לגרש. תשובה על מה שאמרו שהוא סריס חמה אינו עסק לכאן וכו' ומה שאומרת שאינו איש היא נאמנת וכופין להוציא וכו' ואם תבעה להתגרש ולא הזכירה כתובתה כופין אותו לגרש ועיקר כתובה מגבינן ממדרש כתובה לכשתנשאי לאחר וכו' עכ"ל בסי' ה'. ובכלל ההוא עצמו בסי' י"ב מסיק להוציא בגט מהימנא מדרה"מ ומהימנא לגבי נפשה מטעם חזקה וכו' מ"מ אין לב"ד כח להוציא ממנו ממון כיון שעומד וצווח שגבורת אנשים לו ובא עליה כדרך כל הארץ ושלא כדין הוא מגרשה אין כח להוציא ממנו ממון ע"ש בתשובת הרא"ש וא"כ דברי הטור סתרי אהדדי תוך כדי דיבור וגם שתי תשובות הרא"ש בכלל מ"ג סתרי אהדדי:

ועלה בדעתי לומר באשר נדקדק בדברי רמ"א בסימן קנ"ד בסעיף ז' שכתב וי"א דאע"פ שיכול לבעול אחרת צריך ליתן לזאת הכתובה הואיל ולא יוכל לבוא עליה יכולה לומר מסרתי עצמי לך ומה אעשה לך יותר עכ"ל רמ"א. ודין זה הובא בב"י שם בשם א"ח ולא מצאתי שום חולק בדבר זה וא"כ קשה למה כתב רמ"א בלשון וי"א דמשמע שאינו מוסכם. וידעתי שיש לדחות ע"פ מ"ש הסמ"ע בחו"מ שדרכו של המחבר שדין שמצא בדברי אחד מהפוסקים אף שלא נמצא חולק כיון שלא הוזכר בשאר הפוסקים כותב בלשון י"א. אמנם הסמ"ע לא כתב כלל זה רק על המחבר אבל לא על רמ"א * [הג"ה מבן המחבר ואף שהש"ך בחו"מ סימן מ"ב סוף ס"ק כ' כתב דהיכא דבדעה אחת לא הוזכר החילוק בפירוש גם דרכו של הרמ"א לכתוב בשם י"א ע"ש. זה הוא דוקא היכא שהרמ"א בא לחלוק בדין אבל הכא אין הרמ"א בא לחלוק אלא להוסיף על מה שלא נתבאר בדברי המחבר לא הוה לרמ"א לכתוב בלשון י"א כיון דלא מצינו חולק בזה:]. ונראה שבטוענת גבורת אנשים יש שני ענינים והיינו אם טוענת ישען על ביתו ולא יעמוד זה אינו מורה שאינו מתקשה כלל ואין לו חמדת נשים כלל אלא יכול להיות שמתקשה ורוצה לבעול אלא שבעודו נשען עליה ורוצה לבעול קשתו ננערת ואינו יכול לבעול אותה כלל ובזה יכול להיות ששאר נשים יכול לבעול אבל כשאומרת שאין לו חמדה ואינו מכוון עצמו לבעול כלל שזה מורה שאינו מתקשה ואינו מתעורר לתאוה כלל ולכן איננו קרב אצלה כלל א"כ ממילא לא יוכל לבעול שום אשה:

ומעתה נלע"ד לתרץ שתי תשובות הנ"ל שלא יהיו סתרי אהדדי ואציע הצעה אחת והוא דהרא"ש לא ס"ל הך דינא דא"ח וס"ל דביכול לבעול אחרת א"צ ליתן כתובה דמאן יימר שהעכוב ממנו כיון שגם הוא יכול לבעול אחרת יכול גם הוא לומר מה אעשה לך ואמנם צריך הוא לטעון ברי שיכול לבעול אחרת. ומעתה שתי תשובות הרא"ש לא סתרי אהדדי דבסימן ה' מבואר שהיא טוענת שאינו איש ואינו רוצה לישן עם שום אשה במטה הרי שטוענת שאינו איש כלל לגבי שום אשה ואינו רוצה לישן עם אשה במטה כלל וכיון שהיא נאמנת בכל דבריה מטעם דאינה מעיזה לשקר חייב גם בכתובה. אבל בסימן י"ב כתב לאה טענה על בעלה שאין לו גבורת אנשים לבוא עליה כדרך כל הארץ וכו' הרי שאינה טוענת רק שאין לו גבורת אנשים לבוא עליה אבל יכול להיות שיש לו כח להתקשות ולבעול אחרת ואם היה הוא מודה לדבריה רק שהיה טוען שיכול לבעול אחרת היה נאמן שבזה אינה מכחישתו וא"כ גם עתה שמכחישה ואומר שבא עליה ממש ראוי להאמינו במיגו שהיה אומר שיכול לבעול אחרת. אבל לענין להוציא בגט אין כאן מיגו שאף אם יכול לבעול אחרת צריך לגרשה כיון שאינו יכול לבעול אותה והכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה ואם היה מודה לדבריה היה צריך ליתן כתובה כיון שאינו טוען ברי שיכול לבעול אחרת, והנה מיגו במקום חזקה הוא בעיא דלא איפשטא ולכן פטור מכתובה וצריך להוציא בגט ואתיין שתי תשובות הרא"ש כהוגן וגם מוכח שהרא"ש חולק על הך דינא של הא"ח לכן כתבו רמ"א בלשון וי"א, ובזה לא סתרי דברי רמ"א אהדדי דבסי' י"ז הביא דעת הי"א דנאמנת גם לענין כתובה אבל כאן בגבורת אנשים אפי' אם היא נאמנת אכתי אם נימא כדעת הרא"ש החולק על הא"ח אי אפשר לחייבו בכתובה שהרי יש לו מיגו שהיה יכול לטעון שיכול לבעול אחרת לכך השמיט הי"א הללו. כל זה עלה על דעתי בתחלת המחשבה אבל אח"כ הדרנא בי שהרי בכלל מ"ג בסימן י"ב כתב הרא"ש גם בדברי רה"מ באמרה גירשתני שאין לב"ד כח להוציא ממנו כתובה כיון שעומד וצווח שלא גירשה ולא דמי למת בעלה דהתם אין אדם מכחישה ומספר כתובה נלמד וכו' ע"ש, הרי דבגירשתני שאם האמת כדבריה ודאי חייב בכתובתה אפ"ה כיון שמכחישה לא משגחינן במה שאין אשה מעיזה וא"כ קשה מדוע בכלל ההוא בסימן ה' כתב ואם תבעה להתגרש ולא הזכירה כתובה כופין לגרש ועיקר כתובה מגבינן ממדרש כתובה ע"ש:

ולכן נלע"ד דבסימן ה' לא נזכר בדברי הרא"ש שהבעל מכחישה ואף שלא נזכר שמודה לדבריה יכול להיות דמיירי שהבעל שותק ולכן דרש מדרש כתובה ודומה ממש לאשה שאמרה מת בעלי דדרשינן מדרש כתובה כיון שאין אדם מכחישה, ובסימן י"ב כתב

בהדיא וזה לשונו אבל לענין ממון כיון שעומד וצווח שגבורת אנשים לו ובא עליה כדרך כל הארץ הרי דמיירי שהבעל מכחישה להדיא ובזה גם דברי הטור בסי' קנ"ד לא סתרי אהדדי:

ואעפ"כ דברי רמ"א יש לתרץ כאשר כתבתי בראשונה דמדכתב דין הא"ח בלשון וי"א מכלל דלא ברירא ליה הדין הזה עצמו כל כך ולכן בהצטרף עוד שמכחישה לגמרי השמיט דעת הי"א שנאמנת לענין כתובה:

ואמנם לדעת הב"ש בסי' י"ז ס"ק ב' ובסי' קנ"ב ס"ק ג' משמע שאם אומרת גירשתני והבעל אינה מכחישה להדיא אפי' להנשא לאחר אינה נאמנת ע"ש:

ואמנם מדברי הרא"ש בפסקיו בשילהי נדרים אין ללמוד כלל דין כתובה שלא הכריע שם כלום ועוד דגם שם יש לפרש בשותק ואינו מכחישה להדיא ועכ"פ הכלל דבמכחישה להדיא ודאי בשום טענה אי אפשר להוציא ממון מהבעל שעכ"פ פלוגתא דרבוותא היא:

ומה שרצה מעלתו לומר בדין אשה זו שאף שהחליט שבשביל שמשמשה נדה אין כופין להוציא אפ"ה יכולה למרוד בו ואינה מחוייבת להיות עמו ובעלה חייב במזונותיה מנכסיו כיון שיש לה רשות למרוד בו וכו'. בזה במח"כ טעה וכי מפיה אנו חיים להאמינה ששימש בנדתה שנימא שבדין מרדה והלא הוא כופר ומכחישה ומהי תיתי תהיה נאמנת להוציא ממנו מזונות וכלל גדול בדין המע"ה ואפי' להפוסקים שבג"א נאמנת גם ליקח כתובה היינו משום שכיון שכופין להוציא שוב מספר כתובתה נלמד לכשתנשאי אבל בזו שאין ללמוד מספר כתובתה לענין מזונות ודאי שאינה נאמנת כלל לדבר שבממון ואפי' לדברי הרב המגיד פ' כ"ב מאישות הל' ל"א שנאמנת מטעם חזקה אינה מעיזה אפי' לענין ממון היינו להחזיק בידה ממון שהיא מוחזקת בו אבל להוציא מיד הבעל כלל גדול בדין המע"ה וכנ"ל:

ובדין האשה שאמרה לבעלה גירשתני דצריכה דוקא לומר בפני בעלה ונסתפק מעלתו אם צריכה לומר כן דוקא בפני ב"ד ובפני בעלה אבל כל שאמרה שלא בב"ד אפי' בפני בעלה לא מהני וגם נסתפק אם מתחלה אמרה שלא בפני בעלה אם אח"כ שוב תאמר בפני בעלה אי מהני דאמרינן דעבידא לאחזוקי דבורה: הנה על הדין הראשון אני תמה ובכל מקום נזכר סתם אשה שאמרה לבעלה גירשתני וכן אשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר בפני בעלה ולא נזכר בשום מקום בגמר' שמיירי בב"ד וכן ברמב"ם לא נזכר בשום מקום והריב"ש שכתב ולא מקרי בפניו אלא שיהיו שניהם בב"ד, עיינתי בריב"ש והוא ודאי בעי בפני ב"ד וז"ל שם בד"ה ולנדון שלפנינו וכו' כיון שלא טענה כן בפני ב"ד ובפני בעלה אינה נאמנת לפי שהיא צריכה לבוא לפני ב"ד

ושתאמר כן בפני בעלה וב"ד יחקרו שניהם על טענתם ובאים דרך בקשה ואומרים לה תני דעתך שמא מתוך איבה וכו' או שמא שומטת כר וכו' וכן כתב עוד אחר זה וז"ל ומכל מה שכתבתי מבואר כיון שלא טענה כן בפני בעלה ובב"ד אין עליו דין כפיה וכו' א"כ הריב"ש ודאי דבעי דוקא בפני ב"ד. ואמנם הנלע"ד דגם הריב"ש לא יכחיש כל הני סתמי דמימרא דש"ס בגירשתני שלא נזכר בשום מקום שצריך בפני ב"ד רק בעינן בפני בעלה ואמנם דוקא בטוענת אינו יכול שלזה יש גורמים הרבה לפעמים מחמת איבה ולפעמים מחמת השמטת כר והיא הגורמת לכן צריך בזה חקירת ב"ד ולא מצד שאנו חוששים ששלא בפני ב"ד מעיזה בבעלה לשקר בפניו דודאי אינו מעיזה לשקר וקושטא קאמרה אלא שאולי אין זה מצד חסרון שבגופו דנימא שלא יהא תרופה למכתו כי אולי הוא מחמת סיבה המונעת תאוה שלו ובהסיר הסיבה יהיה כאיש בגבורתו לזה צריך חקירת ב"ד אבל בגירשתני או בשימש נדה שאין לתלות בסיבה ודאי לא בעינן בפני ב"ד: ובדין השני שכתב הריב"ש שאם אמרה שלא בפני בעלה שוב לא מהני אפי' אם תאמר בפניו דעבידא לאחזוקי דבורה. והנה דברי הריב"ש הללו הם נגד דברי הרשב"א שהביא הב"ש והח"מ בריש סימן י"ז נלע"ד ראיה לדברי הרשב"א ומכח ראיה זו ממילא יהיה מוכח גם דין הראשון בגירשתני דבעינן רק בפני בעלה ולא בעינן כלל בפני ב"ד והראיה שאני מביא הוא ממה דאמרו ביבמות קט"ז ע"א היכי דמי קטטה בינו לבינה אר"י אמר שמואל וכו' אלא באומרת לבעלה גירשתני ולהימנה מדרב המנונא שאמר אשה שאמרה לבעלה גירשתני נאמנת חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה:

והנה לכאורה יש לדקדק דלמא מיירי שאמרה כן שלא בפני בעלה דלא מהימנא, ואמנם זה אינה קושיא דקטטה בינו לבינה תנן ואם לא אמרה כן בפניו לא מקרי קטטה בינו לבינה אלא הא קשיא אם איתא דבעינן בפני ב"ד א"כ קשה דלמא מיירי שאמר כן בפני בעלה ושלא בפני ב"ד דלא מהימנא לדעת הריב"ש א"ו כמ"ש דדוקא בגבורת אנשים בעי הריב"ש בפני ב"ד, ואמנם אם איתא לאידך דריב"ש דאם אמרה כן שלא בפני בעלה שוב אף אם אמרה בפני בעלה ג"כ לא מהני א"כ משכחת קטטה שאמרה מתחלה שלא בפני בעלה ושוב אמרה בפני בעלה דלא מהימנא ושפיר מקרי קטטה בינו לבינה שהרי אמרה כן גם בפניו אלא ודאי כדברי הרשב"א דאף שאמרה כבר שלא בפני בעלה אם שוב אמרה בפני בעלה מהימנא, הנה אכתי יש לדקדק לפי מ"ש הרא"ש בפסקיו שילהי נדרים דאם אמרה גירשתני ותן כתובתי לא מהימנא א"כ אכתי קשה נוקי קטטה שאמרה גירשתני ותן כתובתי דלא מהימנא וקטטה מיקרי:

ונראה דאי ס"ד במבקשת כתובה אפי' בלי קטטה אם אמרה מת בעלי תנו לי כתובתי לא מהימנא כדאמר רב נחמן ביבמות קי"ז ע"ב ואין לדחוק דאכתי נוקי בהכי ומיירי שעתה באמרה מת בעלי לא הזכירה כתובה דאי לאו משום קטטה היתה מהימנא דנלע"ד דאשה שאמרה לבעלה גירשתני ותן כתובתי דלא מהימנא לדעת הרא"ש אף אם שוב באתה ואמרה לו גירשתני ולא הזכירה כתובה הכי יעלה על הדעת דמהימנא וכמו כן באמרה מת בעלי ותנו כתובתי דאמר רב נחמן דלא מהימנא אטו ס"ד שאם שוב אחר זמן תבוא ותאמר מת בעלי התירוני להנשא נהימנה הא ודאי לא יעלה על הדעת ובודאי שוב לא מהימנא לעולם שכבר ראינו שהיא מבקשת כתובה וא"כ גם באמרה גירשתני ותן כתובתי אם אח"כ באה לב"ד ואמרה מת בעלי התירוני להנשא אפי' לא היה קטטה מזיק לא היתה מהימנא מטעם שכבר ראינו שהיא מבקשת כתובתה ולא היינו מתירים אותה עתה אפי' ע"י שאומרת שמת ולמה תלה התנא הדבר בקטטה אלא ודאי שמיירי אף בלא הזכירה כתובה: וחוץ לדרכנו רציתי לומר דמכאן מוכח סברתי דרה"מ סבר דמהימנא באמרה גירשתני אפי' אמרה תן כתובתי ולכך לא היה יכול לתרץ דמיירי שאמרה תן כתובתי דאכתי קשה נהימנא מדרה"מ אלא לפי שהרא"ש בפסקיו שילהי נדרים הוכיח דהלכה כרה"מ מסוגיא זו דאזלא סתם גמרא לרב המנונא ובאמרה תן כתובתי ודאי לית הלכתא כרב המנונא וכמ"ש הרא"ש וגם אני כתבתי כן למעלה. ולכן מחוורתא כמו שכתבתי דבהזכירה פעם אחת הכתובה שוב לעולם לא מהימנא בלי טעם קטטה:

ועל הראיה שהביא מאור עינינו הרשב"א ז"ל בתשובה סימן אלף רנ"ג לדבריו מסוגיא דכתובות יש לי לדון עליה כי באמרנו שאם אמרה כן שלא בפני בעלה שוב גם בפניו מחזקת דבריה היינו שאע"פ שהוא נגד החזקה שגם בזה הוא העזה גדולה בפני בעלה מ"מ לא מהימנא שעל כרחה מוכרחת להעיז כדי לאחזוקי דבריה הראשונים ואמנם באמרה כן מתחלה ולא נתייראה שהרי שוב תהיה מוכרחת להעיז אנו תולים שמתחלה לא עלה על דעתה שתצטרך לומר כן בפני בעלה אבל שם בכתובות דף כ"ב דקאמר מיתה אינה יכולה להכחישו גירושין יכולה להכחישו א"כ אנו אומרים שלכך מהימנא לומר מת לפי שהיא מעלה על לבה שיבוא בעלה ולא תוכל להעיז ומסתמא אומרת אמת. אלא שכיון שהרשב"א הביא דבר זה לראיה הנני כופף ראשי לדבריו ושפיר קאמר, ועכ"פ אני הוספתי ראיה מסוגיא דקטטה הנ"ל:

ועתה סיומא דפסקא דהך נדון שלפניו הך איתתא לא מהימנא על בעלה ואמנם אמתלא מיקרי למאוס בו ודינה כאומרת מאיס עלי ונותנת אמתלא טובה לדבריה אלא שאין

האמתלא מבוררת. ולרוב גודל הטרדה לא ארחיב הדבור יותר. והיה זה שלום כנפשו ונפש הד"ש:

תשובה צב

תשובה

לכבוד האלוף התורני הרבני כבוד מוהר"ר אהרן מגיד בק"ק האליטש:

מכתבו הגיעני עש"ק העבר ועל דברי תורה בא ושאל. אחד נשא אשה והתנה בתנאים אחרונים בזה הלשון ועל דבר העידור כך נתקן שאם ח"ו יעדר פלוני בשנה ראשונה אחר החתונה בלי ז"ק מזוגתו מרת פלונית אזי תקח פלונית כל מה שהכניסה הן נדן והן מלבושים כנ"ל ולא כתובה ולא תוספת. ויש שם קצת שרוצים לומר מאחר שנכתב לשון נדן לכן תטול האלמנה גם תוספת שליש שגם זה בכלל לשון נדן שמבואר באהע"ז בכמה מקומות שתיקנו חז"ל הוספת שליש נדן ונחשב כנדוניא עצמה ובפרט בסי' נ"ג בב"ש ס"ק ט"ז וכו' וגם רוצים לזכות להאלמנה כל המלבושים ותכשיטים וסבלונות אף שהוא עדיין תוך שנה ראשונה וראייתם מתשובת צמח צדק סי' ג', ומעלתו נחלק עליהם וכתב דאפשר דהב"ש לא מיירי היכא דכתוב בפירוש שלא תטול כתובתה ותוספת אבל בזה השטר נאמר בפירוש שלא תטול תוספת למה נוציא דברים ממשמען ולומר שהתוספת נדן יהיה לה. גם הביא מעלתו שבספר נ"ש סי' ט' סעיף ט"ז ס"ק ב' מבואר באריכות שאין לה בשנה ראשונה שום תוספת נדוניא כלל וע"ד המתנות והמלבושים כתב שאין מדברי נ"צ ראיה דשם מיירי אחר שנות חזרה וכו'. כל זה תורף אגרת שלו טענתו וטענת החולקים עליו בקיצור מופלג:

הנה דבריו לענין תוספת שליש מבוארים בספר נ"ש בהדיא כדבריו ואמנם החולקים עליו ונשענו על דברי הב"ש בסי' נ"ג ס"ק ט"ז כנ"ל הנה אף שדברי הב"ש סותרים לדברי הנ"ש מ"מ לא כתב הב"ש שהוספת שליש מקרי נדן אבל כתב שדינו כחוב נדוניא ושם לא מיירי בהתנו בפירוש בתנאים אחרונים רק קאי שם על תקנת רבינו תם ותקנת הקהלות אבל בנדון דידן שכתוב בפירוש בתנאים אחרונים שתקח פלונית וכו' הן נדן וכו' ודאי שהוספת שליש לא מיקרי נדן וא"כ אינו נכלל כאן בתנאים אחרונים ועוד אפי' אם תאמר שגם הוספת שליש כיון שלהב"ש דינו כחוב נדוניא ממילא נכלל ג"כ בשם נדן מ"מ זה בלי ספק שאינו נכלל מה שהכניסה שהרי היא לא הכניסה התוספת שליש אלא שהבעל מתחייב בו מחמת שיכול להרויח במעות הנדן אבל היא לא הכניסה השליש הזה וכיון שנאמר בתנאים אחרונים שתקח מה שהכניסה ממילא משתמע דמה שלא הכניסה לא תטול, ולא עוד אלא שאפשר לומר דאף בלא התנאים אחרונים רק מחמת

תקנת הקהלות ג"כ אפשר להשוות המחלוקת שלא יהיה פלוגתא בין הב"ש ובין הנ"ש והב"ש מיירי שהרויח בהנדן ובריוח זה נוטלת האשה בשנה ראשונה כשם שנוטלת הנדן אבל אם לא הרויח בו אולי גם הב"ש מודה שאינה נוטלת בשנה ראשונה שליש הוספה ועיין בב"ש בסי' קט"ו ס"ק כ"א ע"ש. והרי שם כתב ג"כ הב"ש שתוספת שליש הוי כנדוניא והרי מסיק שם דאין לה אלא מה שהוא בעין וכתב דצ"ל דגם זה מיקרי בעין דדבר הבא מחמת נדוניא הרי הוא כנדוניא וא"כ צ"ל שהרויח בו דאל"כ איך נחשב שהוא בעין והה"ד בסי' נ"ג אמנם יש לחלק. אבל בנדון דידן שמפורש מה שהכניסה בודאי אין הוספת שליח בכלל וממילא גם בגדים הנאמר בתנאים אחרונים אין בכללם מה שהבעל נתן לה אחר החתונה שהרי זה לא הכניסה ופשיטא שאין דברי הצ"צ ענין לנדון דידן דשם מיירי אחר שנות חזרה ועיקר דבריו שם שמה שצבען לשמה או קנה לשמה זכתה והיינו בלא התנה אבל כאן שהתנה בפירוש שתטול רק מה שהכניסה בודאי לא הקנה לה במשך זמן החזרה וכשקנה או עשה לה בגדים על דעת אותו שטר קנה ועשה ועוד שבכל אותו זמן החזרה כיון שהתנה שלא תטול כתובה א"כ דינה ככל האלמנות שלא נכתב כלל בכתובתן שיטלו מלבושים שמבואר בש"ע בסי' צ"ט ששמין לה אפי' בגדי חול. ולכן נלע"ד שלא זכתה האלמנה בשום דבר רק מה שהכניסה וגם הטבעת קידושין הוא שלה ואם ידוע שהבעל הרויח במשך הזמן שהיה עמה איזה דבר בהנדן שהכניסה אז תטול גם אותו ריוח אם אינו עולה יותר מתוספת שליש. והנלע"ד פשוט כתבתי. דברי הד"ש:

תשובה צג

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק הרב המופלג מוהר"ר דוד נר"ו:

קבלתי מכתבך, ואשר שאלת בדברי הב"ש סי' צ' ס"ק ל"א נ"ל פירושו אבל מתחלה צריך שתדע שהמראה מקום של ס"ק זה נרשם בטעות, הוא נרשם על מה שכתוב בדברי המחבר אין הבעל אוכל פירות אותה מתנה וקאי במהיום וכשארצה, וזה טעות אלא הב"ש מרשים קודם לזה על מה שכתב המחבר אין הבעל אוכל פירותיהן והסעיפים קטנים שהם ס"ק למ"ד וס"ק ל"א נהפכו וס"ק ל"א מקומו קודם ס"ק למ"ד. ועתה אגיד לך פירושו דבאמת בדברי הרא"ש מבואר שהמקבל אוכל פירות כל זמן שלא חזרה וגם שאם מתה בחיי בעלה ולא חזרה נשארה המתנה להמקבל. אבל ברמב"ם מבואר שאם מתה בחיי הבעל נשארה המתנה למקבל אבל זה לא נתבאר בהרמב"ם אם המקבל אוכל הפירות בחיי האשה כל זמן שלא חזרה ודעת הב"ש דלא שייך עשאום כנכסים שאינן

ידועים לבעל אלא א"כ המקבל זוכה באמת באיזה צד בהמתנה דהיינו כל זמן שלא חזרה בה אבל אם אינו אוכל להפירות כלל א"כ לא זכה כלל בהמתנה ממילא שייך לומר דמיקרי אינן ידועים להבעל שהרי הבעל יודע שנתנה כל נכסיה וכי אינו יכול לשאול בבי מדרשא ויאמרו לו שלא זכה המקבל אלא בודאי שהמתנה חלה תיכף. מעתה כל זמן שאינה חוזרת ואפי' אם אירע אח"כ שחזרה בה תו לא מצי הבעל לומר שבטלה המתנה למפרע וממילא יחזיר לו זה הפירות שאכל משום שאף שחזרה עתה מ"מ עד עתה לא היה ידוע שתחזור בה והוו נכסים שאינן ידועים לבעל ומחזרה ואילך באמת זכה בהם הבעל כמבואר בב"ש שם ודעת הב"ש שאם לא היה המקבל אוכל פירות א"כ באמת לא זכה כלל א"כ אף אחר מותה איך יזכה ולמה לא יירש הבעל אלא ודאי שבאמת זוכה כל זמן שלא חזרה וכיון שמתה הרי לא חזרה ונשאר המתנה להמקבל שכבר זכה בה. ואין זה דומה לכותבת מהיום וכשארצה שמבואר בב"ש בס"ק ל' דלהרמב"ם אין המקבל אוכל פירות ולא יורש אחר מותה ואפ"ה גם הבעל אינו אוכל פירות ולא יורש אחר מותה כמבואר בפ' כ"ב מאישות הל' ט' דשאני התם דשם שפיר הוו נכסים שאינן ידועים לבעל שהרי בכל עת וזמן הברירה בידה לומר רוצה אני והוי מתנה למפרע מהיום ותמיד הנכסים אינן ידועים לבעל אבל בנתנה סתם רק שנתנה כל נכסיה א"כ ממ"נ אם לא זכה המקבל שוב אינו יכול לזכות ולמה לא יירש הבעל אלא ודאי שזכה באמת המקבל תיכף כל זמן שלא חזרה בה ולא נתאלמנה ולא נתגרשה ולכן אוכל המקבל הפירות. דברי הד"ש:

תשובה צד

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלא ומופלג כבוד מוה' פלוני:

מכתבו קבלתי וצער לי בצערו וה' ינחמהו ויבנה לו בית נאמן. ועל דבר שאלתו בעסק החזרה כיון שמתה תוך שנה הגם שאין משיבין בדיני ממונות לצד אחד אך כיון דלא שייך בזה טענה והכחשה אין בזה קפידא ולכן אשיבנו דבר. והנה ראיתי כל טענותיו בזה ומהבל ימעטו ואין בהם ממש ולא לחנם אמרו אין אדם רואה חוב לעצמו והדבר פשוט שחייב להחזיר מה שהוא קיים ולא כלה. ואמנם להיות תלמידיי חביבים עלי מאוד חפשתי אולי אמצא מקום להפך בזכותו ואמרתי שלא שייך תקנת ר"ת ותקנת שו"ם בנדון דידיה שנשא אחות אשתו הראשונה ויש לו זרע מאשתו הראשונה. וטעמא דידי משום דהלא כל תקנת ר"ת ותקנת שו"ם הוא בלא נשאר זרע קיימא אבל בנשאר זרע קיימא הבעל יורש הכל. וצ"ל דלא שייך בזה ותם לריק כחכם כיון שיש זרע אף

שהממון הוא לבעל וישא גם אחרת ויוליד עוד בנים ובנות הרבה מ"מ הואיל ויש לו בנים גם מבתו לא תם לריק כח הנותן שגם זרע זרעו יהנה מזה א"כ מה לו זרע מאשה זו או זרע מאחותה הראשונה שגם אלו זרעו של הזקן המה, כך עלה בדעתי אבל מה אעשה מלבד שהוא סברא חדשה ולא מצאתי לי עזר בדברי ראשונים אדרבה מצאתי סתירה לדברי ממהרי"ק בשורש ע"ב הביאו הב"ש בסי' נ"ב נ"ג ס"ק ט"ז דגם בנתן לבנו ומת בנו ונפלה ליבום לפני השני מחזירין הכל לאב מחמת התקנה, והרי שם זה היבם הוא בנו של האב כמו הראשון ואפ"ה שייך התקנה וק"ו בנדון דידן. וראיתי להב"ש בס"ק וי"ו שכתב שבד"מ כתב דמהרי"ק מירי במת קודם הנישואין הרי מסיים הב"ש שאינו יודע כוונתו. והנה לפי סברתי היה מקום לקיים דברי הד"מ ואמנם לא ראיתי דבר זה בד"מ וגם במהרי"ק מבואר בהדיא דמירי אחר הנישואין וזה לשון מהרי"ק שם באמצע התשובה דמאחר שכבר נהגו שאם מת החתן תוך שנה ראשונה שמחזירין כל הממון ליורשי החתן מלבד מה שנותנין לה בשביל הכתובה איזה דבר מועט א"כ אנן סהדי שלא נתת הממון לבנך אלא ע"מ כן שאם מת תוך שנה ראשונה שיוחזר לך הממון כיון שכל אדם רגיל להתנות כן בין האשכנזים שבאלו המדינות לפי הנראה לי ואין לך אומדנא גדולה מזו ואפי' למ"ד דלא אזלינן בתר אומדנא אלא באירוסין אבל לא בנישואין נלע"ד דהיינו דוקא באין הרגילות שיתנו להחזיר אבל הכא שהרגילות כן הוא וכו' ע"ש במהרי"ק. הרי מבואר להדיא שמירי אחר הנישואין ולכן לא יכולתי למצוא לך זכות וה' ישפות לך שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה צה

תשובה

שלום רב לכבוד אהובי הרב הגדול המופלא ומופלג כבוד מוהר"ר מענדל נר"ו אב"ד דגליל טאבור:

מכתבו קבלתי וע"ד אחד שמת ונשאר בעל חוב ועזבונו לא היה מספיק לפרוע החובות ומסרו הנכסים ביד אפוטרופוס עד שיבואו הנושים כל אחד לקחת את שלו וזה המת הניח שני בנים ובת קטנה והואיל שהיו סבורים שהיה הכרח לשלם לנושים היה הכל מה שנשאר מונח וקיים ולא ניתן מזה למזונות היתומים ואם הבת החזיקה את בתה אצלה ופרנסה והשיאה לגבר ועכשיו ברבות השנים בעל חוב אחד לא בא לתבוע את שלו לא נודע מקומו ומה היה לו ועכשיו היורשים רוצים לחלק הנכסים וגם הבת באה לתבוע מזונות שהיה מגיע לה בקטנותה עד שבגרה ופסק מעלתו שהנכסים כלם שייכים להבנים ואין להבת שום תביעה מחמת מזונות כיון שהיו לה מזונות ממקום אחר שאמה נתנה לה מזונות שלא תיקנו מזונות להבנות אלא שלא יצטרכו לחזור על הפתחים וזו

שכבר ניזונה יהיה מאיזה מקום שיהיה אחרי שלא היתה צריכה לחזור על הפתחים איבדה מזונות ע"כ דברי מעלתו: הנה לכאורה דבר קשה לבטל תנאי כתובה בשביל סברא קלושה כזו ואדרבה מצינו שמעשה ידיה שלה דניחא ליה לאב בהרווחה דבתו ואם עיקר תקנת המזונות היה רק שלא תצטרך לחזור על הפתחים א"כ אם מעשה ידיה יספיקו למה תהיה ניזונית ועוד הגע בעצמך אם יש להבת רכוש רב שנפל לה ירושה מבית אבי אמה הכי בשביל זה אם מת אביה בקטנותה לא יהיה לה מזונות אחר מותו. ואמנם כל אלו הדברים סברות כרסיות וצריכין אנו לידע דעתן של הראשונים בדבר זה. ולדעתי דבר זה הלא תלוי באשלי רברבי דבכתובות דף נ"ג ע"ב א"ל רב חסדא לרב יוסף מי שמיע לך מיניה דרב יהודה ארוסה יש לה מזונות א"ל מישמע לא שמיע לי אלא מסברא לית לה דכיון דאירסה לא ניחא ליה דתתזיל. א"ל אם מישמע לא שמיע לך מסברא אית לה דכיון דלא קים ליה בגוה לא שדי זוזי בכדי, ופי' רש"י דהבעיא היא אם יש לה מזונות מן האחין, מסברא אין לה דמ"ט תיקנו רבנן מזונות להבת מנכסי אב שלא תחזור על הפתחים הכא ליכא למיחש להכי דכי חזי ארוסתו דמיתזלא זיין לה ארוס. הרי מבואר ברש"י שלא תיקנו רק שלא תחזור על הפתחים וכשיש לה מי שיזונה לא תיקנו ואפי' למ"ד מסברא אית לה הרי פירש הטעם כיון דלא קים ליה בגוה לא שדי זוזי בכדי ואיכא למיחש שלא יתן הארוס מזונות ותחזור על הפתחים אבל זו שכבר ניזונה ולא נצטרכה לשאול על הפתחים אין לה מזונות מן האחין:

אמנם כל זה לפירוש רש"י אבל הרי"ף מפרש בעיא זו אם ארוסה יש לה מזונות מן הארוס א"כ אין ראיה מכאן ואף דהא ודאי גם להרי"ף ארוסה אין לה מזונות מן האחין דפוסק כרב דנתארסה אין לה מזונות מ"מ להרי"ף אין הטעם משום שיהיו לה מזונות מן הארוס שהרי אפי' מאן דסבר שאין לה מזונות מן הארוס אפ"ה אין לה מהאחין אבל הטעם לרב דנתארסה אין לה מזונות משום דכן מפורש בתנאי כתובה בנן נוקבן וכו' עד דתילקחן לגוברין הייני לקיחה דאירוסין והרמב"ם בפ' י"ט מאישות קאי בשיטת הרי"ף והרא"ש והתוס' קיימי בשיטת רש"י:

וראיתי בכנסת הגדולה בהגהותיו לטור אות ו' שעל מה שכתב הטור או נתארסה וכו' כתב וזה"ד אם נתחסד אחד עמה לזונה שאין לה מזונות מן האחין הר"י הלוי סי' ב', ובשם חכם אחד כתב שם שאפ"ה יש לה מזונות ולזה דעתי נוטה עכ"ל הכנה"ג. והנה תשובות הר"י הלוי אינה בידי ולדעתי תליא בפלוגתא שבין הרי"ף והרמב"ם עם רש"י ותוס' והרא"ש הנ"ל ובפלוגתא זו פסק המחבר בסי' קי"ב סעיף ג' כהרי"ף והרמב"ם והב"ש בס"ק וי"ו כתב דיכול הארוס לומר קים לי כרש"י:

ומעתה סיומא דפסקא אם הנכסים שנשארו בעת מיתת המנוח היו נכסים מרובים ועיין בש"ע סי' קי"ב סעיף י"א מה נקרא מרובים ואף שהיה חייב לאחרים כהנה וכהנה מ"מ נקראו מרובים כמבואר שם בסעיף ט"ו ואז כל הנכסים בחזקת הבנים אלא שהם חייבים ליתן מזונות להבת וכיון שיש כאן ספיקא דדינא הבנים שהם מוחזקים שהרי הנכסים בחזקתן יכולין לומר קים לן כרש"י ותוס' והרא"ש ואמנם אם היו הנכסים מועטים דהיינו שלא היו מספיקים רק כדי מזונות הבת לחוד עד שתבגר ואז מגיע הכל להבת וא"כ הספק הוא אם מגיע הכל להבת או הכל להבנים וכיון שהם מושלשים ביד אפוטרופוס בתורת פקדון הרי הוא ממון המוטל בספק ויחלקו הבנים עם הבת, אלא שזה היה שייך אם היה הנשאר קרקע אבל אם היה הנשאר מטלטלים שבזה אפי' בנכסים מועטים עכ"פ הבנים שוים עם הבנות כמבואר שם בש"ע סעיף י"ב וא"כ הבנים ודאי יש להם זכות בנכסים הללו והבנות ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי ואף שכתב רמ"א שם בהג"ה שבמקום שכותבים בכתובה מטלטלים אגב קרקע איכא למימר דמטלטלים הם כמו קרקע לא ברירא ליה לרמ"א הך סברא והבנים הם ספק ספיקא. באופן אם הנכסים היו מרובין בשעת מיתה אז ודאי הבנים יכולים לומר קים לן כרש"י ותוס' והרא"ש ושייך הכל להבנים ואם היו מועטים וכנ"ל היה מקום לעיין בזה ועכ"פ הואיל וכבר פסק מעלתו ששייך הכל להבנים לא מהדרינן עובדא, והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה צו

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הרבני האלוף התורני כבוד מוהר"ר בער פערלש נר"ו:

על דבר השאלה אשת איש שזלזלה לאחד בדברים אם יכולים לעונשה בממון, יפה הורה שאין בעלה חייב לשלם עבורה קנס. ואני תמה מה ספק יש בזה ומשנה מפורשת בב"ק דף פ"ז העבד והאשה פגיעתן רעה הן שחבלו באחרים פטורים, ואין לך זלזול יותר מחבלה. ואל יטעה הטועה ממה שפסק רמ"א באהע"ז סי' נ"א סוף סעיף ד' בהג"ה קהל שעשו תקנות בקנסות ועברה אשה על התקנה בעלה חייב לשלם עכ"ל, הרי תברא בצדה דזה דוקא בעברה בשוגג אבל אם עברה מזידה בעלה פטור דא"כ אין לדבר סוף ע"ש בחו"מ ס"ק ז' וב"ש ס"ק י"ג, ואפי' בשוגג תמהו על רמ"א שהחליט כן והביא הב"ש בשם הט"ז שאין להוציא ממון מיד הבעל וגם כל זה בתקנות הקהל שכתב שם בתה"ד סי' רפ"ב וז"ל כיון שעברה על תקנת הקהל והוא עבירה גמורה כדאיתא בסמ"ג דהנשבע שלא ליכנוס בתקנת הקהל הרי זו שבועת שוא וכו' והקנס בא לכפרה ודמי קצת לקרבן וגם בזה סיים התה"ד וצ"ע אם הנדון דומה לראיה ע"ש. אבל בזלזלה לאדם יחיד או רבים

מי יכול לסתור משנה ערוכה שהאשה שחבלה באחרים פגיעתה רעה, והמורה לכוף את בעלה ליתן קנס אינו אלא גזלן וגוזל ממון הבעל בזרוע כאיש זרוע. דברי הד"ש:

תשובה צז

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול החכם השלם המופלג כבוד מוהר"ר ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק מיקלאש:

מה שהקשה דברי רמ"א באהע"ז סי' נ"ו בסופו שכתב ואם היא ובעלה מתרצים לכנוס והאב מת אין הקרובים יכולים למחות אע"פ שהיא חולנית והוא ממהר ליכנוס כדי ליורשה עכ"ל, ובסי' ל"ז סעיף י"ג כתב רמ"א וי"א דהה"ד אם מת האב קודם שנשאת ונשאת, וא"כ פסק שם דאינו יורשה ובאמת הם שתי דעות הפכיות במרדכי ואיך זיכה הרב רמ"א שטרא לבי תרי ע"כ דברי מעלתו ויפה הקשה: ואמנם אעפ"כ נלע"ד דדברי רמ"א נכונים דלפי דברי הח"מ בסי' נ"ו ס"ק ט' דמצפה ליורשה אחר כלות שנה ראשונה והוא ממהר הנישואין כדי שתכלה השנה ראשונה מהיום א"כ אפשר דמיירי שקודם כלות השנה תגדל ויגמרו נישואיה דבר תורה ובזה שהוא רק תקנה להחזיר בשנה ראשונה שפיר סמך רמ"א למיחשב הנישואין מהיום בעודה קטנה אבל בסי' ל"ז שם מיירי מדין תורה חשש רמ"א לדעת הסוברים דנישואין בעודה קטנה לאו נישואין הם וגם לדברי הב"ש בסי' נ"ו ג"כ לא קשה מידי דרמ"א כאן בסי' נ"ו לא מיירי מדין הנישואין אי מיחשבי נישואין רק מיירי אם הקרובים יכולים למחות כיון שעיקר הכוונה להפקיע הירושה מהם בזה הכריע רמ"א שאינם יכולים למחות ויש בכחה להפקיע ירושתם ע"י נישואין ונ"מ לכל הדעות היכא שלא נתקדשה בחייו אביה כלל שיכולה להתקדש ולהנשא אחר מות אביה בעודה חולנית ובזה שגם הקידושין הם לאחר מות אביה ליכא שום פלוגתא דנישואין שלה מועילים ואפי' למאן דסובר בסי' קנ"ה סעיף ד' קטנה שנתקדשה שלא לדעת אמה ואחיה אפי' מיאון א"צ וכאן הרי האחים מעכבים שהרי הם היורשים, מ"מ נלע"ד דאם נתקדשה לדעתה ולדעת אמה כ"ע מודים דמהני אף בלא דעת אחיה:

ועוד נלע"ד דמשכחת לה שפיר דינו של רמ"א בסי' נ"ו אפי' בקידשה אביה ומת ונשאת אחר מותו ואפ"ה מהני הנישואין לכ"ע וכגון שכבר היתה יתומה בחיי האב שאז קידושי האב הם דרבנן ולכ"ע מהני נישואין אחר מותו דע"כ לא נחלקו אלא היכא שקידושי האב היו דבר תורה שבזה ס"ל להי"א בסי' ל"ז דלא מהני נישואין דרבנן כלל אבל בקידושי דרבנן ליכא פלוגתא כלל, דברי הד"ש:

תשובה צח

תשובה

לבני הרב החריף מו"ה שמואל נ"י:

ניסלא סמוך לפראג:

אהובי בני אשר שאל אותך הרב מו"ה ליב קארעוויץ רב"ד נר"ו ע"ד שטר סילוק שלא נתבאר בתוכו אם נכתב בין חופה לקידושין או אם נכתב קודם קידושין או אחר החופה רק זמנו של שטר הוא ביום החופה: דע כי לדעתי יד בעל השטר על התחתונה לא כאשר השבת אתה להרב הנ"ל שדבר זה תליא במה שנחלק הש"ך בסי' מ"ב ס"ק כ"ב על הסמ"ע בלשון אתננו לו, לא כן בני דלפי דעת הרמב"ם בתשובה בפירוש דברי הרי"ף זה דומה ממש לעובדא דמהרי"ק וגם לדעת הש"ך יד בעל השטר על התחתונה כמו באני מניח דוק ותשכח עיין מגיד משנה פ' כ"ג מאישות הלכה ה', ובפרט שלדעתי רוב כותבי שטרות במקום שאין שם גברא רבא נמשכים אחר ספר נ"ש ובעל נ"ש במחילה מכבודו נשתבש מאד בדבר זה ורבי לא שנה חייא מנ"ל. לכן לדעתי הדין עם הבעל אם יטעון שלא נעשה הסילוק בין קידושין לחופה:

אמנם דע בני שיש חילוק בזה בין סילוק פירות נכסי מלוג בחייה או לענין מכירת האשה לאחרים ובין סילוק הירושה לאחר מיתה גם יש לשונות שמהנים אפי' קודם אירוסין ואחר נישואין, ועיין באהע"ז סימן צ"ב סעיף ז' בהג"ה והרבה פרטי דברים יש בזה וצריך אני לראות גוף השטר ואז אוכל להשיב דבר ברור. וכעת יספיק הקיצור כי אין מפרשים לחכם המבין מדעתו כמוך וגם אני בכפר בלי ספרים. דברי אביך:

תשובה צט

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הרב המופלג בתורה ויראה כבוד מו"ה אברהם ליבשיץ י"ץ:

שאול נשאלתי מהתורני מוה' איסרל ליסא י"צ על דבר גיסתו אלמנת המנוח האלוף התורני מו"ה א"כ זצ"ל הגם שאין ראוי להיות מן המשיבין בד"מ על דברי צד אחד אך בהיות דבר זה ענין שאינו תלוי בטענות אין בו קפידא, והאמת כי התנאים שהוקמו בין הזוג כתובים בלשון דייטש והכותב לפי המובן מכתיבתו ומלשונו לא היה בקי בלשונם ויש בלשונו כמה גמגומים ובפרט במה שכתוב שם שתקנת שו"ם ישאר וכו' יש בו ספיקות וסתירות. והנראה לדינא סך הנדן עם תוספת שליש מגיע להאלמנה בלי שום נכיון כי חוב זה הוא חוב ברור וצלול ואין לגרוע זכותה מחמת תקנת שו"ם כיון שיש כאן ספק אם לשון זה קאי גם על התחייבות שלו וגם כיון שנכתב שיהיה תקנת שו"ם במקומו כאשר הוא ע"פ דין והוא תרתי דסתרי אהדדי ועוד שהרי מבואר בב"ש סי'

נ"ג ס"ק ט"ז שהוספת שליש יש לו דין הנדן ממש גם לענין שני חזרה. אבל התחייבות הדירה כיון שמבקשת כתובתה וגובית כתובה אין לה דירה מצד דין המשנה כמבואר בב"ש ריש סי' צ"ד ואין לה שום זכיה רק ממה שנתחייב לה בהתנאים וכיון שנכתב שם שיהיה עפ"י תקנת שו"ם אפי' אם נימא שיש ספק אם קאי גם על התחייבות שלו אין להוציא מהיורשים ואין זה דומה למה שמבואר באהע"ז סי' קי"ח סעיף ו' בהג"ה שכל ספק שיש בהתקנה על היורשים להביא ראיה דשם מיירי שהזכות הוא ברור דהיינו ירושת הבעל שזכותו הוא דין תורה או עכ"פ מדרבנן אין כח לגרוע זכותו מחמת ספק אבל כאן מצד דין המשנה אין לה זכות כיון שגובית כתובתה ונשאר רק התחייבות מצד שנכתב בתנאים וכיון ששם נכתב תברא בצדו שמקבלים עליהם תקנת שו"ם אפי' אם הוא ספק אם קאי גם על התחייבות שלו עיקר הספק הוא אם נתחייב כלל תוך שני חזרה ולכן אין להוציא מהיורשים. ועוד שהרי גם על מה שנתחייב לה דירה אינו ברור שאינה מפסדת התחייבות הזה בגביית הכתובה ועיין בסי' צ"ג בח"מ ס"ק ט"ז ובב"ש ס"ק י"ד. ועוד שבכאן י"ל שלא נתכוין בהתחייבות הזה רק על דין המשנה והא דהוצרך לכתבו בתנאים היינו כדי לפרש הסך שיתנו לה היורשים כל שנה בעד הדירה אם לא ירצו ליתן לה דירה בביתו ובנדון הזה שאין בכתובתה רק סך הנדן עם תוספת שליש ודאי שהכל נקרא כתובה ומפסדת המזונות וה"ד הדירה בגבייתה כל סך הכתובה, והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה ק

תשובה

לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי, הרב הגאון המאה"ג המפורסם נ"י פ"ה מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד דק"ק גלוגא:

מכתבו קבלתי, ואשר שאל בדבר הכתובה שכתוב בה, אמנם אדוני חמי פלוני הכניס לנדן בתו זוגתי פ' סך שני אלפים ר"ט מעות במזומנים חוץ מלבושים בחליפות שמלות חול ושבת ויו"ט ותכשיטים אבנים טובות ומרגליות השייכים לגופה ובגדים לבנים וכרים וכסתות ומצעות שהכניסה אלי לבד סך נדן שני אלפים ר"ט שקבלתי לידי ממש בכן מעתה ומעכשיו מרצוני הטוב בלי שום אונס והכרח כלל ובדעה שלימה ומיושבת הנני הח"מ מוסיף לאשתי פלונית תוספת שליש מלבר על סך נדן שהכניסה אלי כנ"ל עוד סך עשר מאות נוסף על כתובה דאורייתא באופן שאם תבוא זוגתי פ' לגבות כתובתה ממני או מב"כ וי"א אזי יותן לזוגתי פ' שלשת אלפים ר"ט לבד מלבושים ובגדים ותכשיטין כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות וצעיפים ורדידים ובגדים לבנים

וכרים וכסתות ומצעות השייכים לגופה ולא ישומו כלל תוך גביית כתובתה דאורייתא ותוספת הנ"ל רק שתגבה זוגתי פלונית כתובתה דאורייתא ותוספת שליש לבר עם הנדן כנ"ל במעות מזומנים דוקא ובמ"ט בלי טיפול שום סחורה או שומא כנ"ל, עד כאן הוא העתק הכתובה. ועתה שאל ובדיק לן מר אולי אין הכוונה שתטול שייכים לגופה שיקנה לה הבעל רק הכוונה שתטול אותן שהכניסה הנזכרים בתחילת הדברים, ועשה מעלתו סמוכות לזה דאי הכוונה שתקח כל השייך לגופה אף מה שקנה בעלה א"כ למה הזכיר כלל מה שנתן לה אביה גם לא נזכר כלל שהוסיף לה התכשיטין בלשון תוספת וגם לא בלשון מתנה רק אמר שתקח לבד מתכשיטין וגם בלא"ה הלשון מגומגם שמוסב כל הכוונה שתקח מעות מזומנים בלי טיפול סחורה ושומא כנ"ל משמע שלא יסלקוה בשומא רק במזומנים אבל לא שהם שלה לחלוטין, ע"כ דברי מעלתו. והנה בודאי שיש לשטר זה לישנא דמשתמע לתרי אפי כמו שכתב כבוד מעלתו שיש מקום לפרשו על מה שהכניס לה אביה, ואמנם ההכרח שכתב מעלתו להכריח שרן הוא הפירוש דאל"כ למה הזכיר כלל מה שהכניס לה אביה הלא גם את הכל תקח, אומר אני אין מזה הוכחה הלא יש נפקותא לדעת מה שיש לה מאביה ובין מה שזכתה מטעם תוספת כתובה לא מבעיא לדעת רמ"א בסוף סי' נ"ב דתקנת ר"ת היה גם אם מת האיש תוך שנה ראשונה או בשנה שניה ע"ש א"כ ודאי שהוצרך לפרש מה שהכניס לה אביה שזה שלה גם אם ימות בשנה ראשונה אלא אפי' לדעת החולקים דס"ל דתקנת ר"ת לא היתה רק על מיתת האשה ג"כ הוצרך להזכיר מה שנתן האב כדי שאם תמות הבת תוך שני החזרה יוחזר להאב הכל או מחציתו הכל לפי הזמן וגם בלא תקנת ר"ת יש נ"מ לענין מורדת שמפסדת כתובתה ונכסי מלוג ודאי אינה מפסדת עיין בסימן ע"ז סעיף ג' בהג"ה וגם יש נ"מ שנוטלת בלא שבועה עיין בריש סימן פ"ח:

ואמנם אנא אמינא אולי יש להוכיח להיפך דודאי הכוונה על כל השייך לגופה גם מה שעשה ונתן לה בעלה דאי על מה שהכניסה למה הוצרך לכתוב כלל שתקח כל זה מלבד כתובתה הלא אף אם לא כתב זה בכתובה הדין הוא כן שנוטלת נכסי מלוג שלה מלבד כתובתה ובודאי כוונתו על מה שנותן הבעל ואם תשיבני ממה שכתב הרשב"א בתשובה הביאו הב"י בחו"מ סוף סימן ס"א וז"ל כתב הרשב"א שנשאל באיזה ענין ראוי להשתמש במימרא דכל מלתא דלא צריך לטפויי אתא, והשיב בזה אין כח בידינו לדון בדמיונות אלא במקום שאמרו אמרו במקום שלא אמרו לא ידענו מה ואין כח בידינו לדון בו והביא ראיה לדבר עכ"ל. הרי סגר עלינו הרשב"א הדרך הזה. הנה באמת בסי' מ"ב הביא הב"י תשובת מהרי"ק שדנין לישנא יתירא לטפויי ולא הביא שום חולק ועוד דעד כאן לא סגר

עלינו הרשב"א בזה אלא היכא דגוף הדבר צריך לכותבו אלא שיש בו לישני יתירי בזה לא אמרינן דלטפויי אתא אבל היכא שאין צריך לכותבו כלל בזה שפיר אמרינן מדכתבו בפירוש ש"מ לטפויי אתי דבר שלא היה זוכה בו אם לא נכתב, וסמוכות שלי מדברי הרשב"א בעצמו בתשובה והביאו הב"י בסימן שט"ו כתב הרשב"א ראובן משכן וכו' שורת הדין עם שמעון לפי ששורת הדין אפי' בלא תנאי היה יכול להשכירו וכו' אבל עכשיו שנתן רשות הוסיף להשכירה לכל מי שירצה וכו' ואל תאמר שלא נכתב התנאי הזה לתוספת ענין אלא שופרי דשטרא לא היא אלא דכל היכא דאיכא למילף ילפינן וכו' ע"ש בב"י. ולכאורה דברי הרשב"א הללו סותרים לדברי הרשב"א שהביא הב"י בסי' ס"א ולפי מ"ש ניחא דבסי' ס"א איירי שגוף הדבר היה צריך לכתבו אלא שנכתב בלישני יתירי בזה אמר הרשב"א שאין לנו לדון בדמיונות אבל בסי' שט"ו גוף התנאי הוא מיותר לגמרי בזה ודאי אמרינן שהכוונה היה על דבר שלא היה יכול לעשות בלי תנאי וא"כ גם בנדון דידן גוף התנאי שתטול שייך לגופה אם היה הכוונה על נכסי מלוג שהכניסה א"כ לא היה צריך להתנות כלל אלא ודאי שהכוונה על מה שיתן לה הבעל להתקשט:

ועוד ראיה מדברי הריב"ש בסי' ת"פ שנשאל שם בש"מ שכתב בצוואתו שתהיה אשתו ניזונית כל ימי מיגר אלמנותה יתר על כתובתה אם זו האשה מפסדת מזונות כשתבעה כתובתה, והשיב שאינה מפסדת ולא מפני שכיון שכתב לה ולא היה צריך דהא אכלה בתנאי ב"ד נאמר שלכך נתכוון שלא תפסיד בתביעת הכתובה דא"כ הכותב לאשתו ג"כ היה לנו לומר כו' וכן הכותב לאשתו כתובה במקום שאין כותבין דסומכין על תנאי ב"ד נאמר שלהוסיף לה על תנאי ב"ד נתכוון אלא ודאי אין אומרים כן בתנאי ב"ד שהתקנה היא שיכתבו הכל אלא שעשו חיזוק לדבריהם שאף אם לא נכתב שיהיה כמו שנכתב והכותב לא הוסיף ושאינו כותב לא גרע ואף בכותב וחוזר וכותב אין אומרים לתוספת כתביה וכו' ע"ש בריב"ש. ולמדנו מדברי הריב"ש הללו שני דברים. האחד שדבר שאין צריך לכתבו כלל והוא כתבו ודאי אמרינן שלתוספת כתבו ולטפויי אתא שהרי הוצרך ליתן טעם בתנאי ב"ד שתחילת התקנה כך היתה שיכתבו כן וממילא שמעינן שאם לא היתה תחילת התקנה שיכתבו והיתה התקנה סתם שתזון אלמנותו ודאי הוה אמרינן מדכתבו ש"מ לטפויי אתי שגם אם תתבע הכתובה לא תפסיד, הרי שבדבר שלא היה צריך לכתבו כלל והוא כתבו אמרינן לטפויי קאתי וגם למדנו מדברי הריב"ש שדבר שצריך לכתבו וכתבו שתי פעמים בשטר לא אמרינן לטפויי אתי כיון שעכ"פ היה צריך לכתבו אלא שכתב לישני יתירי לא אמרינן לטפויי אתי כמו שסיים הריב"ש דבכותב וחוזר וכותב לא אמרינן לטפויי אתי, וזהו ממש כמו שהעליתי מדברי הרשב"א וכן

מפורש בתשובה המיוחסת להרמב"ן סימן א' שדבר שלא היה צריך להתנות עליו כלל שאף בלי תנאי היה הדין כן והוא התנה ודאי לטפויי אתי ע"ש, והכנה"ג בחו"מ בסי' ס"א בהגהות ב"י אות מ"ז השיג על תשובת הרשב"א עיין בתשובה שהביא רבינו המחבר סי' רי"ד מחודשין ג' ובתשובה להרמב"ן סימן א' ובתשובה הביא רבינו המחבר סי' שט"ו סעיף א' וכו', כוונת הכנה"ג שכל אלו המקומות סותרים לתשובת הרשב"א שבכאן סי' ס"א אבל לפי מה שביארתי דעת הרשב"א אין כאן שום סתירה ובתשובה שהביא הב"י סי' רי"ד מחודשין ג' מבואר ממש בפירוש כמו שכתבתי:

וא"כ בנדון דידן היה לנו לדון על מה שעשה וקנה הבעל נוסף על מה שהכניסה מבית אביה ואמנם בסוף דברינו נדון עוד בזה:

ומה שכתב כבוד מעלתו עוד לשדות נרגא בכתובה זו שלא נזכר כאן בכתובה זו שהוסיף לה התכשיטין בלשון תוספת וגם לא לשון מתנה וכו' יפה אמר מעלתו וגדולה מזו רצה מהר"ם טראני ז"ל לדון באחד שכתב לאשתו שהוסיף לה על כתובתה מאה סולטניש שאין כאן חיוב שלא כתב שחייב עצמו וכו', והרב ב"י השיב כיון שכתב שהוסיף על כתובתה מאה סולטניש דלשון תוספת על כתובתה משמע שנתחייב במאה סולטניש כמו שנתחייב בכתובתה שזהו לשון תוספת וכו' עיין כל זה בתשובת ב"י בדיני כתובה סי' ט' וא"כ כאן לא נזכר תוספת ולא לשון מתנה במה זכתה בתכשיטין הללו. ואמנם בנחלת שבעה סי' ט"ז ששם העתיק נוסח תוספת כתובה ושם הביא שתי נוסחאות ובנוסחא ראשונה שם כתוב והוסיף מן דיליה עוד סך כך וכך וגם הוסיף לה עוד כל בגדים ותכשיטין וכו', הנה הזכיר גם על המלבושים ותכשיטין לשון והוסיף. ואמנם בנוסח אחר שהביא שם לא נזכר על הבגדים ותכשיטין לשון תוספת, שכך כתב שם מוסיף אני עליהם עוד שתי מאות ר"ט דהיינו וכו' אף אם אירכס וכו' תגבה בשטר כתובתה דא כתובתה וכו' ותוספת העולים יחד לשש מאות ר"ט וכו' וכל בגדים ומלבושים וצמידים ורדידים וכו', הרי שלא נזכר על השייך לגופה לשון תוספת ולא לשון מתנה:

והנה באמת אף אם כתוב בפירוש שהוסיף לה כל מלבושים ותכשיטין כו' וכן אם כתב בפירוש שנותן לה כל זה במתנה תמהתי בילדותי במה זכתה דודאי חיוב ושיעבוד וכו' על עצמו אין כאן דאפי' לדברי הב"י בתשובה הנ"ל דלשון הוסיף על כתובתה משמע שמחייב נפשו כמו הכתובה היינו שם שהוא סך מעות יש לפרשו שמעתה נתחייב בסך זה אבל על התכשיטין ועל המלבושים לא שייך חיוב דאטו נתחייב לקנות או לעשות לה תכשיטין הרי לא הקנה לה רק שהתכשיטין שיעשה או יקנה לה מרצונו ישארו לה

וא"כ לא שייך כאן חיוב ושיעבוד וא"כ אין לה שום זכות בהם רק בתורת מתנה וא"כ בין בנוסח ראשון בנ"ש ובין בנוסח שני אין כאן שום לשון מתנה, ולא עוד אלא אם היה מפורש בכתובה שנותן לה במתנה תינח בתכשיטין שיש לו אז בשעת כתיבת הכתובה אבל התכשיטין שקונה אחר החתונה וכן בגדים במה זכתה הלא אי אפשר ליתן במתנה דבר שאינו ברשותו כמבואר בחו"מ סי' ר"ט סעיף ה':

ואין לומר דכיון דמקנה בשעת נישואין מהני דהרי אפי' בשעת אירוסין דאז ודאי נקנה באמירה ואפ"ה דבר שאינו ברשותו אינו נקנה כמבואר באהע"ז ריש סי' נ"א ודוחק לומר שאם קנה גם בקנין וגם הוא בשעת נישואין מהני אפי' לדבר שאינו ברשותו ולכן תמהתי בילדותי על מה שנהגו ליתן להאלמנה כפי הכתוב בכתובתה כל השייך לגופה אפילו מה שלא היה לבעל בשעת נישואין. וליישב המנהג חשבתי אז שהטעם הוא כיון שנחלקו רב ושמואל בפ' נערה שנתפתתה (כתובות דף נ"ד ע"א) רב סבר אלמנה שמין מה שעליה ושמואל סבר אין שמין ואמרינן התם דהלכתא כוותיה דרב מ"ט כי אקני לה אדעתא למיקם קמיה אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה וכן פסק בש"ע אהע"ז סי' צ"ט ונראה דהיינו מן הסתם אבל היכא דכתב בהכתובה שתטול כל השייך לגופה א"כ גלי דעתיה שניחא ליה גם במיפק מיניה שתטול א"כ בשעה שנותן לה אף אחר החתונה אז מקנה לה ולכך נוטלתם ולא מטעם הקנין שבשעת נישואין ולפ"ז יהיה נכתב בהכתובה אפי' בלשון גרוע שאינו לשון מתנה מ"מ כבר גלי דעתיה שרצונו שתטול אף במיפק מיניה וא"כ אזל לו החשש של מעלתו:

ואמנם עכשיו נ"ל טעם אחר על מה שנותנין כפי הכתוב בכתובה ונותנין אפי' מה שלא היתה ברשותו הוא מטעם דהרי מבואר בחו"מ סי' ר"ט סעיף ד' שאם קדם ותפס אחר שבא לעולם אין מוציאין מידו, ומבואר שם בסמ"ע וש"ך שאין זה מצד הספק אלא שכך הוא הדין ולפ"ז אפי' אח"כ באו הפירות הללו ליד המוכר מחוייב הוא להחזירם ללוקח שכבר זכה בהם ולהכי ג"כ האשה בשעה שלבשה התכשיטין והמלבושים הרי כבר הם ברשות הבעל וכיון שעדיין לא חזר בו זכתה בהם בתפיסתה והרי הם שלה ואפי' שוב באו לרשות הבעל אין בידו לחזור בו כיון שבשעה שהיה ביד האשה זכתה בהם ולא מטעם ספק רק כך הוא הדין שזכתה לא מהני שוב חזרה ופשיטא אם לא שמענו כלל בשום פעם שחזר בו שודאי זכתה בו, וכל זה אם נכתב בלשון המועיל רק שהוא דבר שאינו ברשותו בזה אמרינן שאם באו לרשותו ושוב באו ליד הזוכה מהני אבל אם מתחלה לא נתן בלשון המועיל במתנה לא מהני שום תפיסה ולפ"ז שפיר יש לפקפק על כתובה זו:

ואעפ"כ אמינא דצריכין אנו לטעם שנתתי בילדותי דאי מטעם שזכתה בשעה שבאו לעולם תינח לדעת הסמ"ע דאפי' תפיסה שלא בפני המוכר ואפי' לא ידע המוכר מהתפיסה מהני כמבואר בסמ"ע בסימן ס"ו ס"ק מ"ו אבל לדעת הש"ך שם ס"ק ס"ו ובסי' ר"ט ס"ק ה' דדוקא כשידע המוכר כשזה תופס ומטעם מחילה, וזה שייך במוכר לאיש זר אבל שייך לגוף שזיכה זה בכתובה ולא מהני מטעם שאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו בזה לא שייך שזוכה בשעה שלובשת שאין כאן ראיה שמוחל לה שהרי אפי' אינו נותן במתנה רוצה הוא שתתקשט בהם בעודה תחתיו אבל למשקל ולמיפק לא אקני לה וע"כ צריך לטעם דילדותי וא"כ אם האשה הזאת שאנו דנין עליה זוכה בשייך לגוף תליא בפלוגתא דהש"ך וסמ"ע הנ"ל ואפי' לדעת הסמ"ע אף שאין הכרח לסברא דילדותי מ"מ הסברא מצד עצמה היא ג"כ ישרה ואי אפשר לדחותה לחלוטין וקשה הדבר לדחות לחלוטין האשה הזאת מן השייך לגופה:

ואמנם עכשיו נשוב ונדבר מהטעם הראשון שכתב מעלתו לחייב את האשה מטעם דיד בעהש"ט על התחתונה וכיון שיש לפרש הכוונה על מה שהכניס לה אביה א"כ לא זכתה במה שעשה הבעל ועל זה השבתי דע"כ הכוונה על מה שהבעל עושה דאי על מה שהכניסה א"כ הוא מיותר לגמרי דפשיטא דנכסים שהכניסה ולא קיבל הבעל אותן בשומא והם נכסי מלוג פשיטא שנוטלתן. ועכשיו אני אומר שיש לדחות הוכחה זו דכיון דעכ"פ מה שהזכיר בתחלת השטר שאביה הכניס לבתו חוץ משני אלפים נדן מלבושים ותכשיטין וכו' זה היה הכרח להזכיר ונ"מ לענין שני חזרה ולענין מורדת הכל כאשר הארכתי לדחות הוכחתו של מעלתו הרמה, וכיון שהוכרח להזכיר זה היה מקום לומר שמה שהוסיף לה שליש מלבר לא היה מצד שכן הוא הנכון שהרי עכ"פ אין זה חובה ואם שני הצדדים הבעל והאשה מתרצים בפחות או ביותר משליש הכל הוא כפי רצונם והיה מקום לומר שהבעל לא נתרצה להוסיף שליש רק עבור מה שהכניס לה אביה מלבושין ותכשיטין הרבה לכן עבור כל זה הוסיף האלף ר"ט. ואל תתמה שהרי באמת דעת ההג"ה בתיקון שטרות והובא בנ"ש סי' ט"ז ס"ק א' שהוספת שליש הנהוג בינינו הוא מטעם המלבושים ובגדי לבן עולים לערך שליש מלבר והנ"ש דחה דבריו שהרי באמת נוטלת מה שהכניסה מלבושים מלבד הוספת השליש. והנה אף שיפה דחה דבריו היינו שודאי לא מטעם זה נתקן ההוספת שליש אבל עכ"פ שוב יש לומר בנדון דידן שהבעל לא רצה רק באופן שההוספה יהיה עבור השייך להגוף שהכניסה לכך הוצרך שוב לפרש שתטול שלשת אלפים ר"ט חוץ השייך לגופה ולעולם דקאי אדלעיל על השייך להגוף שהכניסה. ואעפ"כ הוא דוחק בעיני דאף אם לא היה כתוב כן גם כן לא היינו מפרשים דהוספת

שליש היה עבור שייך לגוף שהכניסה כיון שהמנהג הפשוט שמוסיף שליש מלבד נכסי מלוג שהכניסה וכבר כתב הב"י בחו"מ סי' מ"ב וז"ל הרשב"א וכו' ובתשובה אחרת כתב כל שמשמעותו ניכר לב"ד מתוך הכתב שהוא כן דנין אותו אפי' ליפוי בעהש"ט וכן אם דרכן של בני אדם לכתוב כן בענין שיהיה בו יפוי לבעהש"ט דנין אותו וכו'. ולכן לדעתי יותר יש לנטות לזכות האלמנה. דברי הד"ש:

תשובה קא

שנית על ענין הנ"ל

תשובה

שלום תנינא לה"ה כבוד אהובי ש"ב הגאון המהולל ונודע בשערים מוה' צבי הירש נר"ו:

מכתבו קבלתי, וע"ד הכתובה באמת כל הני תיוהי שהזכיר בהך מלתא של שייך לגופא ודאי שהם תיוהי ואמנם אעפ"כ כיון שלא הוצרך להזכיר כלל שלא ישומו בכתובתה ושתטול ג' אלפים ר"ט מלבד כל אלה האי לישנא יתירא לטפויי אתי ואין זה דומה למה שכתב הריב"ש שדבר שצריך לכתבו והוא כתבו שתי פעמים לא אמרינן לטפויי אתי וא"כ ג"כ נימא שעכ"פ הוצרך להזכיר בתחלת השטר שהכניסה לו כל אלה ונ"מ לשני חזרה או לענין מורדת כמ"ש בראשונה וא"כ אף שחזר וכתבו לא אמרינן לטפויי אתי, הא ליתא דאף שהוצרך להזכיר שהכניסה לו אבל להזכיר שלא ישומו בכתובתה ושתטול סך כתובתה מלבד כל אלה לא הוצרך להזכיר כלל והוא מיותר לגמרי. והרי זה דומה לתשובת הרשב"א שהביא הב"י בסי' שט"ו הנ"ל שהרי גם שם עכ"פ הוצרך להזכיר שהשכין לו ביתו שזה עיקר השטר אלא שלא היה צריך להזכיר שיהיה לו רשות להשכינה לאחר אמרינן לטפויי אתי: עוד חזינא עתה זכות להאלמנה שהרי בראשונה שהזכיר מה שהכניסה נזכר מלבושים חליפות שמלות חול ושבת וי"ט ותכשיטין אבנים טובות ומרגליות השייכים לגופה ובגדים לבנים וכרים וכסתות ומצעות שהכניסה אלי לבד סך נדן וכו', הרי שבתכשיטין נזכרו פרטים אבנים טובות ומרגליות אבל לא נזכר כאן תכשיטי כסף וזהב ובאחרונה שהזכיר שיתן לה שלשת אלפים ר"ט מלבד מלבושים ובגדים ותכשיטי כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות וצעיפים ורדידים ובגדים לבנים וכרים וכסתות ומצעות השייכים לגופה וכו' הרי הזכיר פרטים שלא הכניסה כלל ש"מ שכוונתו על השייך לגופה שיהיה לה בעת גביית הכתובה גם מה שעשה וקנה הוא לה אחר החתונה ולכן קשה בעיני לדחות האנמנה לגמרי וטוב לעשות פשר:

תשובה קב

במס' יבמות דף ס"ד ע"א משנה נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל גירשה מותרת להנשא לאחר ורשאי השני לשהות עמה עשר שנים ואם הפילה מונה משעה שהפילה וכתב הרשב"א בחידושיו וז"ל פירשו בירושלמי דהה"ד להיו לה בנים ומתו דגרסינן התם היו לה בנים ומתו מונה משעה שמתו ומדקתני במתני' ולא ילדה משמע דוקא שלא ילדה כלל הא ילדה ויש לה ולד חי אפי' אחד אין כופין להוציא ואע"פ שמוציאין ממנו זו שלא ילדה כלל עד שיהיה לו זכר ונקבה מאחרת מ"מ כיון שילדה זו אין מוציאין אותה ממנו ואפשר דלא ילדה דקתני כדי שיעור פריה ורביה קאמר ואירישא קסמיך דקתני לא יבטל מפריה ורביה אלא א"כ יש לו בנים ועלה קתני לא ילדה לו כלומר כאותן שיעור והראשון נראה לי עיקר עכ"ל הרשב"א. הנה לא נסתפק הרשב"א בדינו של הירושלמי כלל רק נסתפק ביש לה ולד חי ובזה הכריע שאין כופין אותו להוציא אבל אם ליכא אפי' אחד חי אפי' אם היו לה כמה ומתו כלם אינו רשאי לבטל ויוציא אלא שאינו מונה משעה שפסקה מלדת רק מונה משעה שמתו, וכן כתב הרמב"ן בחידושיו ליבמות דהה"ד היו לה בנים ומתו שהרי לא זכה להבנות ממנה מפורש בירושלמי עכ"ל הרמב"ן, וכן הנ"י הביא דברי הירושלמי הנ"ל ולא מצאתי בשום אחד מהפוסקים שיחלוק על דברי הירושלמי ודברי הרשב"א בתשובה שהביא הב"י בסימן קנ"ד יבואר אח"כ:

ואמנם אני תמה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלשה עמודי הוראה לא הזכירו בחיבוריהם דברי הירושלמי ואם נימא שסוברים כיון שלא נזכר דבר זה בתלמודא דידן נדחים דברי הירושלמי מהלכה צריכין אנו לדון מה דעתם בהיו לה בנים ומתו. ונראה דאלמלא דברי הירושלמי מצד הסברא היה הדין בהיו לה בנים ומתו שמונין משעה שפסקה מלדת שהרי עתה שכבר מתו מוטל עליו מצות פ"ו וכיון שזו כבר פסקה מלדת זה עשר שנים אמרינן ששוב לא תלד ממנו וחייב לישא אחרת ויוציא את זו כמו בלא ילדה כלל דמ"ש אלא שיש מקום לומר להיפוך דאלמלא דברי הירושלמי היינו אומרים כיון דכבר ילדה שוב אינו צריך לישא אחרת כלל וימתין אולי תלד עוד כיון שכבר ילדה, ולהכריע בדבר הנה מלשון הירושלמי נלמד שהראשון עיקר שהרי ז"ל הירושלמי היו לה בנים ומתו מונה משעת מיתה יכולה היא מימר רוחא חנקת בני דהאי איתתא ועקרתא, א"כ משמעותו דלהכי אינו מונה משעה שפסקה משום דיכולה לומר רוחא חנקא לבני הוא שעקרתא ומדיהיב טעמא למה אינו מונה משעה שפסקה מלדת מכלל שהסברא החיצונה היתה למנות משעה שפסקה, דאין לומר דכוונת הירושלמי כשהיא רוצה גט

ועל דרך שאמרו בתלמוד דידן הוא אומר הפילה וכו' וכן בזה כוונת הירושלמי יכולה היא מימר אף שכבר ילדה מ"מ עתה אתעקרא וצריך הוא לגרשה, זה דוחק גדול לפרש כן שהרי לא נזכר בירושלמי כלל מדין זה שהיא תכוף אותו לגרשה. ועוד הנה דברי הרשב"א בחידושיו מורים שתפס דברי הירושלמי להלכה ודברי הרשב"א בתשובה הביאו הב"י בסי' קנ"ד וז"ל כתב הרשב"א בתשובה הא דאמרינן הפילה וחזרה והפילה הוחזקה לנפלים לא אמרו אלא במי שלא ילדה בן קיימא הא ילדה ראויה היתה זו אלא אח"כ נתקלקלה ושדהו הוא דנסתחפה ולא אמרו במשנתנו אלא שלא יבטל מפ"ו וכו' ובאשה זו אם ירצה יקח אשה על אשתו וכו' אבל לגרש לא אמרו אלא וכו' ומשמע שלא ילדה כלל וכתב עוד וכו' ומ"מ לא אמרתי אלא שלא לכוף בשוטים להוציא כמו שכופין למי ששהה עשר שנים ולא ילדה כלל אבל הוא מצווה שלא יבטל מפ"ו ואם לא מזו ישא אחרת וכו' ועוד אילו היו לה בנים ומתו דקיי"ל כר"י דלא קיים פ"ו הכי נאמר שאלו שמתו אחר אשר זקנה אמם שנכוף אותו בשוטים לגרש וכו' אין השכל מקבלו אלא שחייב לישא אחרת ותלד לו עכ"ל. ורבים חשבו שדברי רשב"א הללו סותרים לדבריו בחידושיו הנ"ל ולכן כתבו דלא הרשב"א חתם עלה דתשובה הנ"ל ועיין בכנה"ג בהגהותיו לב"י אות מ"ב שכתב ג"כ שדברי הרשב"א הללו סותרים למה שכתב הנ"י בשמו וכתב שגם מהר"א דיבוטין בתשובה כתב שהרב המגיד כתב בשם הרשב"א שאם היו לה בנים ומתו מונה משעה שמתו:

ולענ"ד דברי הרשב"א לא סתרי וכמ"ש מוהרח"ש בתשובה בסי' מ"ו דהרשב"א בתשובה לא קאמר אלא דאין כופין להוציא אבל עכ"פ בהדיא כתב הרשב"א שהבעל חייב לישא עוד אשה על אשתו ובזה מיירי בחידושיו וזה נכון וברור בכוונת הרשב"א. ומעתה אם אין כופין אותו להוציא איך נוכל לפרש דברי הירושלמי שהיא טוענת רוח עקרתא שיהיו הב"ד כופין אותו להוציאה והרי אין כופין אותו להוציא הא ודאי שכוונת הירושלמי להיפוך שאין מונים משעה שפסקה מלדת ואינו חייב אפי' לישא אחרת עד כלות עשר שנים משעה שמתו. ומעתה אם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו בכוונה דברי הירושלמי הוא מפני שסוברים דמונין לה משעה שפסקה מלהוליד ועכ"פ הרבה פוסקים הביאו דברי הירושלמי להלכה ומפורש לא מצינו בשום פוסק שידחה דברי הירושלמי אי אפשר לדחות דברי הירושלמי כלל:

ועוד נלע"ד למה השמיטו הני תלתא עמודי הוראה דברי הירושלמי ואין זה דרכם לדחות דברי הירושלמי במקום שאין בתלמוד בבלי סתירה נגד הירושלמי. ולכן נלע"ד כסברת הרשב"א בתשובה הנ"ל שכל שילדה פעם אחת שוב אמרינן שתתרפא ואין כופין אותו

להוציא והא ודאי שהוא אינו יכול להוציאה בלא כתובה אפילו טוען שהוא ממנה כיון שאצלו הוא שנעשית עקרה נסתחפה שדהו אבל עכ"פ עליו מוטל לישא עוד אחרת לקיים פ"ו ומן הסתם מונה משעה שפסקה מלדת כיון שעתה מתו הבנים ולא קיים פ"ו והיא כבר לא ילדה זמן מה א"כ כשיושלם עשר שנים משעה שפסקה חייב הוא לישא אחרת אלא שהירושלמי סובר כר' אמי שכל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה אלא שהא ודאי במקום שהוא מחויב לישא אחרת ואנוס בגזירת התורה לקיים פ"ו ודאי שלא יאמר ר' אמי בזה שיוציא ויתן כתובה ואף דשם ביבמות דף ס"ה ע"א היכא דאמר אבדוק נפשאי ואשא אשה אחרת סובר ר' אמי שיוציא ויתן כתובה שאני התם שהיא אומרת שאינו יורה כחץ ואינו כלל בכלל חיוב פ"ו. ומעתה הירושלמי הכי קאמר היו לה בנים ומתו מונים לה משעה שמתו וגם הירושלמי מודה שהוא חייב לישא אחרת לסוף עשר שנים משעה שפסקה אלא שאם היא תאמר שאינה מניחתו ליטול אחרת עד שיתן לה כתובה וגט חייב ליתן שיכולה היא מימר רוח חנקה לבניה ועקרתה ולכן חייב ליתן לה כתובה אבל לענין פ"ו ספיקא לחומרא וחייב למנות משעה שפסקה מלדת וכיון דכל דברי הירושלמי הוא רק לר' אמי ואנן קיי"ל כרבא דנושא כמה נשים ואינו חייב להוציא אין מקום לדברי הירושלמי לכן השמיטהו ואדרבה לדידהו מונין עשר שנים משעה שפסקה מלדת וחייב לישא אחרת:

ומעתה נדבר כיון שמוטל על הבעל לישא אחרת וגם אם אינו מוצא אחרת תיכף שתנשא לו מחויב לגרש הראשונה שכל זמן דאגידא ביה לא יהבי ליה אחריתי וכמבואר בסוף פרק המדיר ומפורש בכל הפוסקים ובש"ע סי' קנ"ד סעיף יו"ד ומעתה בזמה"ז שיש חרגמ"ה מה דינו בנדון זה אם יש בזה חרגמ"ה דאולי לא גזר רגמ"ה לבטל מצות פ"ו: והנה מהר"י מינץ בתשובה סי' יו"ד הוא מחמיר ולומר שגזר רגמ"ה אפי' בששהה עשר שנים ולא ילדה. אמנם כל דבריו שם המה אינם מוכרחים ומלבד שרבו האחרונים שבאו אחריו ודחו דבריו גם אני ראיתי כמה קיוהות בדבריו מה שכתב וכי ר' אמי ליה מצות פ"ו דברים הללו מרפסין איגרין וכי ר' אמי אמר שלא לישא אשה על אשתו ר' אמי אמר שיוציא ויתן כתובה ומה ענין נתינת הכתובה לפ"ו יוציא ויתן כתובה וישא אחרת ויקיים פ"ו. ועוד לפי מ"ש לעיל בלא"ה נסתר דברי מהר"י מינץ דהרי שם אומרת היא שאינו יורה כחץ והוא עצמו אי אפשר לידע בזה א"כ לפי דברי האשה לא מוטל עליו מצות פ"ו אלא שהוא אומר אשא אחרת למבדק נפשי לכן סובר ר' אמי שיוציא ויתן כתובה ועכ"פ אנחנו רואים שמהר"י מינץ היה סובר שגם זה מיחשב במקום מצוה כיון שהוא אין רצונו לגרש וליתן כתובה ור' אמי אוסר עליו לישא אחרת הרי זה במקום

פ"ו כך הוא דעתו של מהר"י מינץ ואם כי לדעתנו דבריו תמוהים וכמ"ש לעיל דכיון דזה ברירה בידו להוציא את זו לא מיקרי במקום פ"ו אבל גזירת הגאון שאין בידו לא לגרש על כרחה ולא לישא אחרת א"כ ע"כ הוא בטל מפ"ו בזה לא גזר הגאון אבל עכ"פ מהר"י מינץ לא חילק בזה א"כ עדיף לנו לומר שגם הר"י מינץ מודה לחלק בין הפרקים בין הברירה בידו ובין אין הברירה בידו ועובדא דהאי גרשון שנשא אשה על אשתו שעליו הרעיש הר"י מינץ לומר שעבר חרגמ"ה שם הוה עובדא שאותו גרשון היה בידו לגרש הראשונה מרצונה אלא שהוא לא רצה לגרשה ולקח עוד אחרת ובזה שפיר כתב דבריו ואף שמהר"י מינץ מחשב גם לזה מצוה הוא סובר דבמקום מצוה כזה שהברירה בידו לגרש שפיר גזר רגמ"ה. וכבר נתעורר חכם אחד בשו"ת שב יעקב בסי' מ"ב לפרש עובדא דהר"י מינץ כן וכתב שגם הראנ"ח פירש כן דברי הר"י מינץ וגם הכנה"ג כתב כן והשב יעקב דחה דבריהם דא"כ איך כתב מהר"י מינץ דאפי' במקום פ"ו גזר הגאון ואם מיירי מהר"י מינץ באינו רוצה לגרש מאי ביטול פ"ו יש כאן הלא בידו לגרשה ע"כ דברי השב יעקב. ואני תמה על דבריו ואמינא ליה ולטעמיך ואיך לא הרגיש להקשות על הר"י מינץ עצמו שכתב וכי לית ליה לר' אמי מצות פ"ו והרי גם כאן יש קושית השב יעקב מאי ביטול פ"ו יש בדר' אמי יוציא את זו וישא אחרת וא"כ אנו רואים שהר"י מינץ לא דקדק בזה ומחשב גם זה ביטול פ"ו א"כ שוב שפיר פירש הכה"ג דבריו דמיירי דוקא בזה שבידו לגרש ושפיר הביא מר' אמי ואם לא נפרש דבריו כן קשה עוד בדברי מהר"י מינץ במ"ש ועוד הרי המרדכי שפוסק כרבא כתב ומיהו בזמה"ז שיש חרגמ"ה שלא ישא שתי נשים הלכך יתן כתובה אביאסף עכ"ל. אלמא האידנא אחר גזירת הגאון אפי' לרבא כר' אמי דאמר הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה ואינו מועיל לו מצות פ"ו עכ"ל הר"י מינץ, וגם בזה הדבר תמוה דמה ענין יתן כתובה למצות פ"ו וכנ"ל:

ויותר מזה תמוה מ"ש הר"י מינץ שם בהג"ה וז"ל מכאן הוכחתי לקמן דראבי"ה סובר דמצות פ"ו אינו דוחה גזירת הגאון כיון דראבי"ה הוא אביאסף עכ"ל. והדבר תמוה ואדרבה נהפוך הוא דמוכח מדברי אביאסף הללו להיפך דהרי קשה למה כתב דהאידנא יתן כתובה עדיפא הוה למכתב דהאידנא לא ישא כלל אשה על אשתו וכתובה מאן דכר שמיה ופשיטא שאם האשה מרוצה לקבל גט והוא יתן הכתובה דאין בזה שום חשש ואם אינו רוצה א"כ הל"ל דלא ישא, א"ו דעד כאן לא קאמר אביאסף אלא כשרוצית לקבל גט וכתובה והוא אינו רוצה בזה כתב שיתן כתובה כיון שאפשר לקיים גזירת הגאון וגם מצות פ"ו אלא שהוא אינו רוצה לא בטלינן גזירת הגאון וצריך הוא לגרש וליתן כתובה ואח"כ ישא אחרת לקיים פ"ו אבל כשהאשה אינו רוצה ליטול גט כלל אפי' עם הכתובה

ואי אפשר לו לישא אחרת לקיים פ"ו כלל שפיר אמרינן כיון דאי אפשר לו לקיים פ"ו כי אם כשיגרש בע"כ או ישא אחרת עליה וממ"נ מוכרח הוא לעבור גזירת הגאון לא העמיד הגאון דבריו במקום מצוה וא"כ מוכח מדברי אביאסף ממש ההיפוך ממה שרצה הר"י מינץ להוכיח מדבריו, אלא ע"כ דגם הר"י מינץ מיירי כשהבעל אינו רוצה לגרש, ומה שהקשה עוד השב יעקב שם על דברי החכם ההוא מדכתב הר"י מינץ שם על גרשון הנ"ל שכתב שהרא"ם התיר לו והראה מכתב הרא"ם שכתב במקום שצריך לקיים פ"ו אין לחוש לדברי הגאון רגמ"ה כי במקום מצות פרו ורבו לא גזר וכתב הר"י מינץ שאפשר לפרש דברי הרא"ם מה שכתב לקיים מצות פ"ו היינו במקום יבום והיינו כמו שכתב ראבי"ה וכו' עכ"ל, והוכיח מזה השב יעקב דלמה לא כתב הר"י מינץ לפרש דברי הרא"ם שהוא במקום שהיא אינה רוצה לקבל גט כלל ע"כ דברי השב יעקב בקצרה. וגם זה אינו ראיה דהשב יעקב העתיק דברי הרא"ם בקיצור ובאמת סיום דברי הרא"ם שיש ראיה על זה מראבי"ה וע"ז כתב מהר"י מינץ דהרא"ם מיירי במקום יבום ולכן סיים הר"י מינץ והיינו כמ"ש ראבי"ה באופן שיפה פירש החכם דברי הר"י מינץ דמיירי שהבעל לא רצה לגרש אבל אם הבעל רצה לגרש רק שהאשה אינה רוצה יכול לישא אחרת לקיים פ"ו וכן הוכחתי מדברי אביאסף שהוא הראבי"ה וכן הוא מבואר ברוב דברי הראשונים ועיין בנ"י מ"ש בשם הריטב"א ועיין בהגהת מרדכי ובמה שפירשנו לקמן. ודברי מהרש"ל בתשובה סי' ס"ה שהחמיר מאוד ג"כ לא מצינו בדבריו איסור נשואי אחרת ולא מיירי שם להתיר לו אשה אחרת ולא יגרש הראשונה והא שלא התירו לו שם לישא אחרת אולי לא היה בנמצא אשה שתנשא לו בעוד הראשונה אגידא ביה וכן מסיק הב"ש סוף סי' קנ"ד וז"ל לכן נראה דבזמה"ז שיש חרגמ"ה מ"מ אם לא ילדה עשר שנים יכול לגרשה בע"כ. וכבר ביארתי בספרי נו"ב דאם יכול לגרש בע"כ ק"ו שיכול לישא אחרת עליה דבזמנינו כבר כלה חרגמ"ה לענין נישואי שתי נשים ולענין לגרש בע"כ לא קבע רגמ"ה זמן:

ובזה נלענ"ד לתרץ מה שנתקשה הב"ש שם דהגה"מ כתבו בזמה"ז צ"ע אם יכול לגרש בע"כ ואח"כ הביא הגה"מ דברי רגמ"ה עצמו שכתב שמותר לגרש בע"כ, ולדידי אתי שפיר דודאי הגאון לא גזר במקום מצות פ"ו ובזמן הגאון עצמו היו שתי הגזירות שוות בחומר דכשם שגזר שלא לגרש בע"כ כך גזר בזמנו שלא לישא שתי נשים וכיון שבמקום מצוה נדחית גזירתו לכך התיר לגרש בע"כ וזה עדיף מלהתיר לישא שתי נשים דאולי לא תנשא לו אחרת בעוד שזו אגידא ביה אבל אחר כלות אלף החמישי שאז כבר כלה חרגמ"ה לענין נישואי שתי נשים אבל לענין שלא לגרש בע"כ עדיין החרם קיים ושפיר כתבו הג"מ דצ"ע אם יכול לגרש בע"כ. ופירוש הדבר הוא דאולי עדיף להתיר לו לישא

אשה אחרת שהוא רק מנהג הדורות מלהתיר לו לגרש בע"כ שהוא חרם רגמ"ה. שוב עיינתי בהג"מ שם ולא נזכר בתשובת ר"ג כלל דמיירי בע"כ של אשה ואולי מיירי שם שהאשה רצונה לקבל גט כשיתן הכתובה ור"ג כתב דאחר עשר שנים אם לא ירצה לגרש כופין ליה משום ביטול פ"ו דכל כמה דאגיד בה לא נסיב אחריתי עכ"ל. ולא ידעתי מאיזה משמעות הוציא הב"ש שר"ג התיר לגרש בע"כ ואמנם אעפ"כ יפה דקדק הב"ש דמדכתב ר"ג דכל כמה דאגיד בה לא נסיב אחריתי ומשמע שברצונו הדבר תלוי ועדיפא מיניה ה"ל למכתב דכל כמה דאגיד בה אי אפשר לו למיסב אחריתי משום חרמו של ר"ג עצמו א"ו דבמקום מצות פ"ו לא גזר הגאון ושפיר תמה הב"ש על הגה"מ שכתב שם לפני זה דבזמה"ז שיש חרגמ"ה צ"ע אם יכול לגרש בע"כ. ומ"מ מה שתירצתי אני עולה יפה דהגה"מ מסתפק בזמה"ז אם יכול לגרש בע"כ כיון דיכול למינסב אחריתי בלא גירושין והנה אפי' נניח מה שפירשנו בדברי מהר"י מינץ ונימא שאוסר אפי' אין הראשונה רוצה להתגרש כלל מ"מ היינו בלא התרת מאה רבנים דומיא דעובדא דהר"י מינץ שזה שכנגדו לא היה לו התרה ממאה רבנים כי רק הרא"ם התיר לו ובזה חולק הר"י מינץ שחרגמ"ה חל אפי' במקום פ"ו אבל מודה הר"י מינץ שעפ"י התרה ממאה רבנים מותר ואנן שליחותא דרגמ"ה עבדינן בזה:

ואמנם מה שלא אירע בכמה דורות להתיר מי ששהה עם אשתו עשר שנים כמו שאירע במי שנשתטית אשתו נלע"ד שחששו לדעת קצת הפוסקים שאין דין זה נוהג בחו"ל וכמ"ש בחיבורי נ"ב (קמא) בחלק אהע"ז סי' א' והעליתי שם דמי ששהה עם אשתו עשר שנים ואח"כ נשאו לבו ללכת לארץ ישראל ואשתו אינה רוצה ליסע עמו אז ממ"נ מותר לישא אחרת ע"ש בחיבורי. ואעפ"כ לא מלאני לבי להתיר בלי התרה ממאה רבנים. ואחר שהעלינו שמי ששהה עשר שנים ולא ילדה או ילדה ומתו הבנים ושהה עשר שנים מיום שמתו ולא ילדה שעכ"פ ע"פ התרה ממאה רבנים מותר לו לישא אחרת אם אין אשתו מתרצית לקבל גט וכתובה והא ודאי שאם אינה מתרצית לקבל גט וכתובה אף שמתרצית לקבל גט כשירבה לה מוהר ומתן יותר מהכתובה דינה שוה למי שאין רצונה לקבל גט כלל דאטו תרקבא דדינרי יתן לה ואין לדבר סוף, וכתבתי שאף שלא אירע כן בזמננו ולא באיזה הדורות הקודמים כי בדורו של הב"י באמת התיר הב"י בתשו' סי' י"ד לישא אחרת על אשתו כששהה עשר שנים והשיג על הר"י מינץ ודחה כל דבריו והתיר הלכה למעשה והסכימו עמו המבי"ט ושאר גאוני זמנו אבל בדורות הקרובים לזמננו לא שמענו וכתבתי שזהו משום שחששו להפוסקים שסברי בחו"ל תלינן מניעת ההולדה בעון דירת חו"ל אבל אם הבעל מתרה לאשתו שכיון שמוטל עליו פ"ו יתן לה

גט וכתובה כי הוא קים ליה כדעת רוב הפוסקים רוב מנין ורוב בנין שדין זה שייך אף בחו"ל אך אם אשתו תאמר להיפך שקים לה כדעת קצת פוסקים התולין בעון ישיבת חו"ל רצונו לעלות לא"י כדי לזכות לקיים מצוה של פ"ו מוכרחת היא לילך עמו לא"י כדין המשנה הכל מעלין ואם תאמר שאינה מחויבת לעלות מפני סכנת הדרכים או משום שאין עתה מצוה לשבת בא"י וכדעת רבינו חיים בתוס' בסוף מסכת כתובות א"כ בטלה לה האמתלא שנותנת על מניעת ההולדה בעון חו"ל שהרי אונס רחמנא פטריה ואם אומרת שסכנה לילך לא"י או שאין מצוה זו נוהגת עתה א"כ איך תאמר שעונש זה גרם ההולדה ואז ממ"נ מחוייבת לקבל גט ואם לא תקבל גט עם כתובתה יכול הבעל לישא אחרת ואז אין אנו גוזרים עליו שיעלה לארץ ורשאי למיבדק נפשיה לישא אשה גם במדינה זו ואולי יזכה גם במדינה זו לבנים ואם גם זו לא תלד אז יסע לא"י ויתנה תיכף עם האשה החדשה אשר יקח ויקבע לה זמן שאם לא תלד לזמן הזה מחויבת היא לילך עמו לא"י ועל זה האופן מותר לו ליקח אשה על אשתו. ואמנם אחרי שהדור פרוץ החמרתי שלא להתיר כ"א ע"פ מאה רבנים משלש מדינות:

ועתה נדבר כשמתירין לישא אחרת כשהראשונה מסרבת מלקבל גט מה דינו בכל חיובי איש לאשתו נגד הראשונה. הנה בחיבורי נ"ב חלק אה"ע סי' א' כתבתי שאפי' עדיין לא עברו עשר שנים אלא שהאשה קרובה לימי הזקנה שיכול הבעל למנוע ממנה שאר כסות ועונה עד שתתרצה לקבל גט כיון שגם בכל הנשים יש פוסקים דס"ל שאם הבעל רוצה ליתן גט וכתובה והיא אינה רוצה לקבל שאין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה וא"כ בזו ודאי יש לסמוך ע"ז עכ"ל בחיבורי, ועיין בב"ש סי' ע"ז ס"ק ו'. ומעתה בזו שכבר עברו עשר שנים ועפ"י דין שתתגרש והיא מסרבת מלקבל גט שלא כדת פשיטא שאין לה על הבעל שוב חיוב משאר כסות ועונה ואמנם כתובתה הא ודאי בכל עת שתבוא ותאמר תן לי גט וכתובה פשיטא שאז בשעה שתקבל גיטה היא גובה כתובתה ותוספת כתובתה ככל הנשים אבל כל זמן שמסרבת מלקבל גט אין לה עליו שום תביעה מחמת הכתובה ואף באשה שנשתטית אין נותנין התרה להבעל עד שישליש הכתובה כמבואר בב"ש סי' א' ס"ק כ"ג שאני התם שהיא אנוסה ואי אפשר לה לקבל גט שהרי נשתטית אבל בזו שיכולה לקבל גט אלא שהיא מסרבת אין כאן חיוב כתובה על הבעל והרי לא הגיע זמן פרעון של הכתובה. ואף שהדבר פשוט ונכון מצד הסברא ואין צריך לזה שום ראיה הנה הדבר מפורש בדברי הריב"ש בתשובה הביאו הב"י בסימן א' וז"ל כתב הריב"ש בתשובה סי' צ"א והיכא דאפשר למיקם בספוקייהו ורוצה לישא אחרת הדבר ברור שאינה יכולה לומר תן לי כתובתי או תן לי מטלטלים לאחריות כתובה ונדוניא וכן היכא דלא אפשר

למיקם בספוקייהו והוא רוצה לגרשה כדי לישא אחרת והיא אינה רוצה להתגרש אינה יכולה לתבוע נדוניא וכתובה ולא מטלטלים לאחריות אלא תקבל גיטה ואח"כ תתבע כתובתה ואם אינה רוצה אין מונעים אותו מלישא אחרת עכ"ל. והריב"ש שם מיירי ביש לו אשה ובנים אלא שרצונו לישא עוד אחרת והוא במקום שנושאין שתי נשים ואפ"ה לא חייב אותו ליתן כתובה כל זמן שאינה רוצה לקבל גט ואפי' אי אפשר למיקם בספוקייהו שאז גם ע"פ דין התלמוד חייב לגרש וליתן כתובה כשרוצה לישא אשה על אשתו דלא נחלק רבא על ר' אמי כי אם באפשר למיקם בספוקייהו ואפ"ה כל זמן שאין רצונה לקבל גט אין לה תביעה על הכתובה ק"ו היכא ששהה עשר שנים ולא ילדה שאז מוכרח הוא ואנוס ע"פ התורה לישא אחרת לקיים פ"ו פשיטא שכל זמן שאינה מתרצית לקבל גיטה אין כאן חיוב בטחון על הכתובה:

וע"פ כל המבואר למעלה נבוא לעובדא דאתי לידן הלכה למעשה שבא לפנינו האלוף התורני מו"ה פלוני ולפי דבריו האשה אשר לקח היא ילדה לו בנים ומתו ושוב לא ילדה וזה עשר שנים וקרוב לשמונה חדשים לפי דבריו מיום מיתת האחרון ולכן עזב את ביתו זו אשתו ונסע ממנה וכתב אגרות מהמבורג שאחר שלא זכה לקיים מצוה זו בחו"ל רצונו לעלות לארץ הקדושה ולקחת אשתו עמו אולי יזכה שם להבנות יחדיו בזרע קיימא והאשה אין רצונה בזה ועפ"ז נתעורר מדנים והאיש הנ"ל שלח כח והרשאה לאנשים מיודעיו בברלין לאשתעויי דינא בהדי אשתו שם ע"פ דת ודין תה"ק והגאון המפורסם אב"ד דק"ק הנ"ל שלח התראה ע"י שלוחא דבי דינא להאשה הנ"ל וסירבה והשיבה בזה"ל זיא האט בייא דעם בית דין ניקס צו טאהן זיא קומט אויך ניכט בייא דעם בית דין, והשמש השיב לה שאם לא תבוא יתנו הב"ד כתב סרבנות עליה והשיבה לאזין זיא גישריבן געבן, והיה למראה עיני ההתראה עם התשובה בקיום של הגאון אב"ד דק"ק הנ"ל וחד דעמיה הרב מו"ה ליב פ"ב ואחר ביאת מו"ה פלוני לכאן כתבתי על הבי דואר שלש פעמים לברלין ושלחתי לאבי האשה הנ"ל והתשובה מאבי האשה היה שבתו מחזקת בחדא מילתא שאם לא יתן לה סך מסוים כפי רצונה לא תקבל גט וגם לא"י אי אפשר לה ליסע. ובפעם שלישית התריתי שאם לא תעמוד שם בברלין לדין תורה בפני הגאון ובית דינו אתן התרה לבעלה ושלחתי ג"כ להתרות לה ע"פ פרנסים דשם בצירוף הגאון והשיבני הגאון שהאשה כבר סיבבה הדבר לפני קאמיר באופן שאפי' התראה גמורה אי אפשר לעשות לה, ולכן סילק הרב הגאון ידיו מזה:

והנה למען האמת והשלום כתבתי דרך פשרה לאבי האשה וליתן יותר מכתובה ותוספת כפי הסך אשר כתבתי והשיב אבי האשה בזה הלשון, מעשה אצבעותיו וכו' וראיתי

מתוכו שאמ"ו וכו' הטריח עצמו למצוא פשר כדי להוציא שניהם יחד ממבוכה כזו בכן עשיתי את שלי לדבר על לבה דברים המתיישבים והשיבה בתי כבר גילתה דעתה בזה לשעבר ושאינה זזה מדעתה לפחות לה אף פרוטה אחת. ומעתה אחר שהאשה עומדת על דעתה וכבר כתבתי אטו תרקבא דדינרא יתן ולא שייך בזה שמתרצית לקבל גט והרי היא מסרבת וקם הדבר על דת ודין להתיר להאלוף מוהר"ר פלוני לישא אחרת. באופן אם כדבריו כן הוא שכבר כלה הזמן בעת צאתו בפעם האחרונה מביתו זו אשתו כבר עברו עשר שנים מיום מיתת הבן האחרון ועוד קרוב לשמונה חדשים יתרים להשלים אם לפעמים לא היה איזה שבועות בביתו וכבר ראיתי על מעשה כיוצא בזה ממש התרה מכבוד הכהן הגדול הרב המפורסם מוהר"ר רפאל הכהן אב"ד ור"מ דק"ק אה"ו בעל המחבר ספר תורת יקותיאל וג"כ על אופן שהסכימו מאה להתיר אלא שלא נזכר בהתרה של הרב הנ"ל שום שם מי הוא השואל רק סתם שנשאל מצורבא מרבנן וגם נזכר שם שעדיין לא נשלמו עשר שנים מיום מיתת הבן האחרון והורה לו שישהה עם אשתו עד כלות עשר שנים ואח"כ כשלא תרצה ליסע עמו לארץ הקדושה ולא לקבל גט ברצון מותר לצורבא מרבנן ההוא לישא אחרת ע"פ התרה מן מאה רבנים, וכהן קורא ראשון ואחריו לוי וגם אני נמנה להתיר אחר שיושלמו לו מאה רבנים משלש מדינות ולאו דוקא רבנים אלא לומדים וכל רב בעירו יורה הדרך מי מהלומדים שבעירו הראויים לזה ואז יהיה הרשות בידו ליקח אשה אחרת. והיינו מצד תורתנו הקדושה ושאין עליו חרגמ"ה בזה, אבל אם יש איזה חוקים מהמלכים בזה על היהודים אין אנחנו מדברים ח"ו לסתור חקי המלכים וכל אחד בכל מדינה שהוא יושב בה יזהר בעצמו שלא לעשות דבר נגד חקי המלכות על היהודים אם לא ברשיון המלכות:

תשובה קג

תשובה

ל"ג למספר, ברית שלומי לא תופר, מאת אשכול הכופר, דומה לעופר, חכם וסופר, ה"ה כבוד אהובי, ידידי וחביבי, התורני הרבני המופלא ומופלג יניק וחכים טובא, בהויית דאביי ורבא, בדברי פוסקים ידו נשגבה. כבוד מוהר"ר מענדל נר"ו:

מכתבו קבלתי והיה לי לשעשועים כי ראיתיו איל מנגח צפונה וימה, ואם כי יש בדבריו כמה דברים שאינם עולים כהוגן לע"ד הנה כן דרך רכי השנים כל חשקם להיות חצים שנונים ואורייתא מרתחי להו ואקוה כי בקרב שנים יעלה שמו כמבחר שמנים. והנה אני עמוס התלאות הן מצד שאני יושב בקהל רב ונפישי מילי דמתא והן מצד התלמידים ה"י והן מצד שאלות הבאות מכל צד בדבר הנוגע למעשה אשר אי אפשר לדחות השעה

ולכן זה דרכי בבוא אלי דברים שאינם נחוצים לשעתן אין אני לוקח זמן לעיין בהם עד עת הפנאי וגם דבריו הנחמדים הנחתי באמתחתי וכעת שיצאתי חוץ לביתי למקומות השדה כדרכי בכל שנה בימים הללו לעסוק ברפואות אחר גמר לימוד הלכה תוספ' אמרתי לעיין בדבריו. והנה דרך כלל אני אומר במה שהוא אומר על איזה דבר ממה שכתבתי בתשובתי הראשונה שבעיניו נראה ההיפך על זה לא אשיב כלל ויהיה לו אשר לו ואין אני אומר קבלו דעתי ואיני רוצה הסכמה מאחרים. ואמנם על מה שבא כמשיג וכמשיב על זה אשיבנו וזה דרכה של תורה זה מותיב ומקשה וזה מתרץ ומפרק ומורה שורש הענין להעמיד הבנין: והנה אני כתבתי בתשובתי שמלשון הירושלמי יכולה היא שתאמר רוחא חנקת בני דהך איתתא וכו' משמע שבא ליתן טעם למה אינו מונה משעה שפסקה מלדת וכו' דאין לומר שכוונת הירושלמי כשהיא רוצה גט וע"ד שאמרו בבבלי הוא אומר הפילה וכו' שהרי לא נזכר כלל בירושלמי מדין זה שהיא תכוף אותו לגרשה, ועל זה השיג מעלתו שלא יכול להבין דבר זה שהרי נזכר שם להדיא דין זה בירושלמי: אמינא ליה אהובי אף לפי טעותו שעלה בדעתו מה שאמר שם אח"כ בירושלמי אם תובעת להנשא הדין עמה הכוונה על אשה שלא ילדה עשר שנים הדין עמה שתוכל לכופו לגרשה והוא הדין המוזכר בבבלי בסוף פרק הבע"י בעובדא דהוה קמיה דר"י בכנישתא דקסרי ע"ש, הנה לו יהיה כן שזה כוונת הירושלמי אכתי דבר זה מוזכר בירושלמי אח"כ ועל פלוגתא דריב"ב ורבנן אבל לפני זה לא נזכר דבר מזה בירושלמי ואיך יאמר יכולה היא מימר וכו' לכופו לגרשה ועדיין לא דיבר בירושלמי קודם לכן מזה שהיא יכולה לכופו לגרשה. וכל זה אמינא אף לפי טעותו אבל באמת טעה בגוף פי' דברי הירושלמי ולא נתבאר ד"ז בירושלמי וגם בבבלי לא נאמר בפירוש וגם להלכה אין הדין מוסכם מגדולי הפוסקים ומצד הסברא איך תכוף אותו לגרשה היכא שלא ילדה עשר שנים מטעם בעינא חוטרא לידא ומרא לקבורה ודלמא המניעה מצדה וגם מבעל אחר לא תלד בשלמא מה שהב"ד כופין אותו להוציאה מטעם שלא זכה להבנות ממנה ולא אמרינן שמא המניעה מצדו וגם מאשה אחרת לא יוליד הוא מטעם ספק איסור תורה שהרי הוא חייב לקיים מצות פ"ו ואיך יבטל מספק אבל אם הב"ד אינם מזדקקים להם רק שהיא רוצה לכופו מטעם בעינא חוטרא לידא וכו' אמרינן שמא היא לא זכתה להיות לה חוטרא ומה שאמרו בגמ' דף ס"ד ע"ב כיון דלא מיפקדא לא מיענשא המעיין בדברי רש"י שכתב כיון דלא מיפקדא לא איכפת לה ולא מיענשא והיינו מן הסתם אנו אומרים דלא איכפת לה אבל אם היא טוענת בעינא חוטרא ומרא אנו רואים שאיכפת לה בזה שפיר אמרינן שמא היא לא זכתה וגם מבעל אחר לא תזכה לזה ואיך נכוף

להבעל לגרשה מספק, ומעובדא דכנישתא דקסרי דף ס"ה ע"ב אין סתירה לסברא זו שהרי כתבו התוס' שם בד"ה ואי ס"ד דמיירי בידוע שהוא עקר. ואמנם לענין הדין בזה לכאורה משמע בבבלי שגם בלא ילדה יכולה לבוא מחמת טענה דהרי בדף ס"ה ע"ב קאמר הוא אומר אפלת בגו עשר שני וכו' אמר ר' אמי אף בזו היא נאמנת. הנה כבר כתב רש"י שם דמיירי כשהב"ד באין לכופו להוציא ואדרבה מוכח מדברי רש"י הללו שהיא אינה יכולה לכופו דאל"כ מי הכריחו לרש"י לפרש דמיירי כשאנו באים לכופו אלא דמדברי רש"י שם אח"כ בעובדא דכנישתא פירש רש"י בד"ה עובדא הוה והיא תובעתו לגרשה לפי שלא היו לה בנים א"כ משמע שהיא יכולה לכופו ונראה דגם רש"י ס"ל שם כפירוש התוס' דמיירי בידוע שהוא עקר ומה שפירש לפי שלא היו לה בנים היינו שאם היו לה בנים מאיש אחר או מאיש זה ושוב נתעקר לא שייך בעינא חוטרא שהרי יש לה חוטרא:

ותדע שכן כוונת רש"י דאל"כ קשה איך סתם רש"י לפי שלא היו לה בנים ולא פירש ששהתה עשר שנים דאטו אם לא יהיו לה בנים איזה שנים תוכל לכופו אלא ודאי דמיירי שנודע שהוא עקר והיא לא היו לה בנים מאיש אחר ותוכל תיכף לכופו מטעם בעינא חוטרא ומרא, ומעתה יפה כתבתי דאי אפשר לפרש דברי הירושלמי כשהיא רוצה גט הרי אם אין הב"ד כופין אותו בלא טענה שלה אין הטענה שלה מועיל ואם כוונת הירושלמי על גוף הכפיה למה הב"ד כופין אותו כיון שכבר ילדה ואינה עקרה וקאמר הירושלמי דרוח עקרתה דא"כ לא היה להירושלמי למימר יכולה היא למימר אלא כך ה"ל למימר חיישינן דרוחא דחנקת בני עקרתה דהיינו שאנן חיישינן להכי וגם גוף הדין דשהתה עשר שנים ולא ילדה אם יכולה לכופו לגרשה שכתבתי שאין הדין מוסכם מגדולי הפוסקים ודאי שכן הוא ועיין בב"ש סי' קנ"ד סעיף קטן י"א לדעת הרמב"ם והמחבר אם אינה טוענת שאינו יורה כחץ לא איכפת לן במה שלא ילדה עשר שנים ואף שהוא מיירי לענין הכתובה היינו משום דלכופו להוציא בלא"ה הב"ד כופין אבל אלמלא כפיית הב"ד אף לכופו להוציא לא מהני מה שלא ילדה:

ומה שהקשה על פירושו בירושלמי דיהיב טעמא למה באמת אין מונין משעה שפסקה מלדת. ועל זה הקשה מעלתו שאם הבעל רוצה לגרשה מה שייך יכולה למימר והלא לדינא דש"ס מי ימחה בידו מלגרשה. לא ידעתי כלל שום קושיא בזה ואטו לא מצינו שהבעל אוהב אותה והיא אוהבת אותו אלא שרוצה לצאת ידי שמים שאם מחוייב הוא לגרשה לא יעבור על דברי תורה ועל זה קאמר הירושלמי דאין מונין אלא משעה שמתו דיכולה היא מימר וכו' ועתה הוא שנתעקרה, ואם בעיני מעלתו הוא דוחק כבר כתבתי

שעל זה לא אשיב ואעפ"כ אכתוב לו פירוש מרווח דמיירי שהוא אינו רוצה לגרשה וגם היא אין רוצה להתגרש כלל רק שרצונו לישא אחרת עליה ולא יכול למיקם בספוקייהו שאז ע"פ הדין אפילו לרבא דאמר נושא אדם כמה נשים וכו' מ"מ אם אינו יכול למיקם בספוקייהו מודה רבא שיכולה לעכב על ידו אבל כששהתה עשר שנים ואין רצונה להתגרש ודאי שעכ"פ אינה יכולה לעכב על ידו מלישא אחרת ועל זה קאמר הירושלמי יכולה היא מימר רוחא חנקת וכו' ואינו יכול לישא אחרת עליה עד שנשלמו עשר שנים משעה שמתו ולדעת הרמב"ם שכל שאינה טוענת ברי שאינו יורה כחץ מפסדת גם הכתובה היכא דשהתה עשר שנים בלא"ה אתי שפיר דמיירי שהבעל רוצה לגרשה בלא כתובה וקאמר יכולה היא מימר לענין הפסד כתובתה:

גם מה שכתב מעלתו אדרבה הסברא החיצונה שלא יוציא כלל כיון דראויה היתה אמרינן נסתחפה שדהו וגם מאחרת לא יוליד. דברים הללו אין מן הצורך להשיב עליהם והרי גם כששהתה עשר שנים ולא ילדה ג"כ אמרינן שמא לא זכה להבנות ממנה ולכך יוציא ויתן כתובה כמפורש בברייתא דף ס"ד ע"ב ולמה לא נימא כיון שגרם חטאו שלא זכה להבנות ממנה גם מאחרת אולי לא יזכה להבנות ולמה יגרש אלא ודאי משום זה אינו רשאי לבטל וחייב לגרש ולישא אחרת אולי מאחרת יזכה להבנות ה"נ בהיו לו בנים ומתו נסתחפה שדהו שאינו זוכה לקיים בנים מזו ואולי מאחרת יתקיימו הבנים ועוד לדבריו אם היו לה בנים מאיש אחר שוב נשאת לזה משששהתה עשר שנים ולא ילדה לדבריו לא יגרש ונסתחפה שדהו ואין כל הדברים הללו נכונים בעיני:

תו ראיתי בדבריו על מה שכתבתי על דברי הרשב"א בתשובה שהביא הב"י בסוף סי' קנ"ד וז"ל כתב הרשב"א בתשובה דהא דאמרינן הפילה וכו' ע"ש וכתבתי שרבים חושבין שדברי הרשב"א הללו סתרי לדבריו בחידושיו וכו'. ועל זה כתב מעלתו זה לשונו ואני בער ולא אדע ולא אוכל לירד לסוף דעתם דהיאך יעלה על הדעת דסתרי דברי הרשב"א אהדדי א"כ אמאי נקט הרשב"א בתשובה דינו בנפלים ליתני בהך דינא גופא בהיו לה ומתו וכו' והאריך בזה וסוף דבריו שגם בנפלים נסתחפה שדהו: והנה אני אומר פלגינן דבורו שמה שכתב ואני בער זה שקר ואינו בער אבל מה שכתב שלא ירד לסוף דעתם זה ודאי כן הוא שלא ירד לסוף הדעת ונשתבש מאד בזה וסבר הוא שהרשב"א בתשובה על הא דאמרינן הפילה וכו' כותב דבריו וזהו ודאי שיבוש וטעות שבהוחזקה לנפלים הוא דבר המבואר במשנה ודינו ממש כמו בשהתה עשר שנים ולא ילדה ואם לא הוחזקה אלא שהפילה ג"כ מבואר במשנה שמונה משעה שהפילה אבל הרשב"א אמר שמה שאמרו הפילה וכו' לא אמרו אלא שהפילה ממש שלא ילדה בן קיימא כלל הא ילדה ורצונו בזה

שילדה ולד חי בן קיימא ואח"כ מת והוא עצמו דינו של הירושלמי ראויה היתה זו וכו' ועל זה סובב אח"כ כל דברי הרשב"א ההם בתשובה והאריכות בזה ללא צורך:

גם על מה שכתבתי דהרשב"א בתשובה לא כתב אלא דאין כופין אותו להוציא אבל עכ"פ בהדיא כתב שחייב לישא אשה על אשתו ומזה מיירי בחידושיו. ועל זה השיב מעלתו וז"ל גם זה אינו עולה יפה, חדא דהמעיין שפיר בדברי הרשב"א בתשובה לא כתב כלל דחייב לישא אשה על אשתו בזו דהוחזקה לנפלים רק כתב ובאשה זו אם ירצה יקח אשה רק בזקנה כתב וחייב לישא אשה וכו' ע"כ דבריו: והנה במ"ש בהוחזקה לנפלים חזר לטעותו הראשון ובחדא מלתא הוא סריך ונחדול מזה ונימא שכוונתו בזה שמתו בניה וגם בזה לא כוון יפה אבל הרשב"א קאי על מה שכתב הגע בעצמך אם ילדה ועמדה מלדת וכוונתו בזה שילדה ולד אחד והוא חי לפנינו אלא שלא ילדה זכר ונקבה שהוא שיעור פ"ו ועמדה מלדת הנאמר שיגרש הא ודאי שלא יגרש וכו' ולא אמרו במשנתנו אלא שלא יבטל מפ"ו אלא א"כ יש לו בנים אלא יתעסק עד שיהיו לו. ובאשה זו כוונתו זו שילדה ולד אחד והוא חי אם ירצה יקח אשה אחרת וכו' וכן בחידושיו כתב ג"כ להוכיח מן המשנה דדוקא שלא ילדה אפי' אחד ע"ש אבל בהיו לו בנים ומתו דיש סברא דרוחא חנקת בני עקרתה חייב הוא לישא אשה אחרת ובלא"ה ג"כ זו גרועה מילדה ולד אחד והוא חי דשם קיים עכ"פ לשבת ירצה אבל כשמתו אפי' שבת ליכא וכן אפי' ביש לה ולד חי אף שיקייס לשבת יצרה מ"מ לא קאמר שרק אם ירצה ישא אחרת דמשמע דברצונו הדבר תלוי אבל חיוב גמור ליכא אלא כל זמן שלא הזקינה דאיכא תרתי לטיבותא שקיים לשבת ירצה וגם יש תקוה שתלד עוד ויקיים גם מצות פ"ו ממנה אבל בהזקינה חיובא נמי איכא וחייב הוא לישא אשה אחרת על אשתו אלא שהב"ד אין כופין אותו להוציא:

תו כתב וז"ל ועוד דלו יהיה שהרשב"א כתב בתשובה שחייב לישא אשה על אשתו עכ"פ זה ודאי ס"ל דאין יכולים לכופו לגרש הראשונה ובחידושיו מוכח דס"ל דיכולין אפי' לכופו להוציא, חדא דהרי כתב ופירשו בירושלמי וכו' ומשמע שהם מפרשים המשנה כך וכמו שהדין במתניתין דיכולים לכופו להוציא הה"ד הכא, ותו דהרי כתב הרשב"א בחידושיו דאם יש לה ולד חי אפי' אחד אין כופין להוציא משמע דאי לית לה אפי' אחד כופין להוציא ע"כ דבריו:

והנה על תחלת דבריו אני תמה וכי מפורש במשנתנו או אפי' מרומז שכופין להוציא והרי לא שנינו במשנתנו אלא אינו רשאי ליבטל ועליו הדבר מוטל לקיים חיוב פ"ו ולא נרמז במשנתנו כפיה אבל הפוסקים שפסקו שהב"ד כופין אותו להוציא לא ממשנתנו למדו הדבר אלא מהברייתא שם ביבמות דף ס"ד דתנא יוציא ומלשון יוציא למדו

הפוסקים שלשון זה משמע כפייה שכופין על כרחו שיוציא עיין ברא"ש שם אבל במשנתנו לא נחתו לזה ולא מיירי מדין כפייה כלל אלא החיוב שמוטל על האדם מצד עצמו וא"כ שפיר קאמר הרשב"א פירשו בירושלמי: ומה שכתב ותו מדכתב הרשב"א דאם יש לה ולד חי וכו' הנה גם בזה אין דיוקו עולה יפה דמה דכתב הרשב"א מדקתני במתניתין ולא ילדה וכו' הוא שוב דין חדש בפני עצמו והירושלמי מיירי שילדה כדי מצות פ"ו דהיינו בן ובת ומתו והרשב"א בפני עצמו דייק ממשנתנו דאם ילדה אפי' רק ולד אחד והוא חי אף ששוב לא ילדה כלל דאינה בכלל הדין הנזכר במשנתנו ובאמת בזו אפי' על הבעל עצמו ליכא שום חיוב להוציא או לישא אחרת כל זמן שלא הזקינה וברצונו הדבר תלוי כמבואר בדבריו בתשובה אלא דלא נחית לדקדק בזה בחידושיו בכל הפרטים: זולת זה מה שדקדק למה שנינו יוציא ולמה כופין להוציא ישא אחרת עליה כל זה שיבוש ובודאי אם נזדמן לו אחרת שרצונה להנשא לו והוא רוצה לישא אותה פשיטא שהדין כן אבל אנן שנינו יוציא לפי שאין הב"ד סומכין על כך דכל זמן דאגידא ביה זו לא יהבי ליה אחריתא לכן כופין אותו הב"ד להוציא:

ובשאר דבריו וכן אשר דברו שאר חכמי קהלתו בזה לא אדבר כעת וכבר הקדמתי שכל דרך איש ישר בעיניו ודרך כלל אני משיב לדינא דש"ס האיש מגרש אשתו בעל כרחה אפי' אין לו לסלקה כתובתה ונשאר חובה עליו ואין האשה יכולה לעכב, ואתם הארכתם לומר דבלא ילדה יפה כחה בזה שלא יוכל לגרש אם לא שיסלק הכתובה כי אולי אח"כ ישא אחרת ותלד ותפסיד ע"י זה הכתובה, הנה כל הדברים הללו אינן אלא דברים בטלים ואין אני מפלפל בעיקר הדין אם היא תפסיד ע"י זה הכתובה או לא כי לו יהיה כדבריכם שתפסיד ומה לה בזה לעת עתה מגרשה בעל כרחה והכתובה נשאר חוב עליו ומה שיצמיח אח"כ ביניהם יקוב הדין אח"כ, הגע בעצמך קודם שתיקן הילל פרוזבול לדבריכם לא יהיה יכול לגרש בעל כרחה אם לא היה ידו משגת לשלם כל הכתובה וקצת הכתובה היה בידו לשלם לה תיכף ובזה שביעית משמטת המותר פן לא תשיג ידו עד שיבוא שביעית שנת השמיטה ותשמיטנה ואין כל הדברים אלו אלא רעיון רוח. וכן מה שהארכתם איך אמר ר' אמי יוציא ויתן כתובה הא לפעמים משכחת שלא יהיה לה כתובה כגון שלא תרצה לקבל גט וישא אחרת עליה ויוליד ואז תפסיד הכתובה גם זה הבל דר' אמי אמר הדין כמו שהוא עתה שהוא רוצה לישא אחרת והיא מעכבת יוציא ויתן כתובה:

וכן מה שכתבתי דבדברי ר' אמי לא שייך מצות פ"ו שהרי מיירי באמרה שאינו יורה כחץ ועל זה השיבו שם בקהלתם וביחוד ש"ב ידידי הרב המאה"ג מו"ה מרדכי הירש

נר"ו שהרי ר' אמי אומר כל הנושא אשה על אשתו וא"כ גם שהה עשר שנים בכלל, כל זה אין מתקבל אצלי ר' אמי אמר במה שאין הדין מחייבו לישא אחרת אלא שהוא רוצה לישא ולכן אמרתי שגם באמר איהו איזול אינסב ואבדוק נפשי דמיירי ביה ר' אמי ג"כ אין הדין מחייבו לישא אחרת כיון שהיא אומרת שאינו יורה כחץ ואיהי קים לה בזה ותדע דאטו משום דאמר כל כייל כל הנשים א"כ אני אומר שגם זינתה ונאסרה עליו בכלל והא ודאי ליתא דזו אין לה כתובה שאבדה כתובה אף אני אומר שהיכא שמחויב לישא לקיים פ"ו אינו בכלל, וכן מדוקדק לשונו של ר' אמי כל הנושא ומשמע שהוא מצד עצמו נושא לא במקום שהב"ד מורין לו שישא:

ומה שכתבתי שעיינתי בהג"מ ולא נזכר בתשובת רגמ"ה כלל שהיה בע"כ של האשה ועל זה השיג מעלתו שהרי איתא שם שהבעל אומר הנה גבורת אנשים לי וכו' א"כ מיירי שהבעל תובע ואם גם האשה מרוצה א"כ למה פסק שישהה עוד חמש שנים הלא בין כך ובין כך מחוייב ליתן כתובה א"כ יגרשנה תיכף וכו'. והנה אני אומר דשם מיירי שהאיש טוען הנה גבורת אנשים לי וכו' וא"כ המניעה ממך ורוצה לגרשה בלא כתובה אבל אם יצטרך ליתן כתובה אינו רוצה לגרש כלל והאשה טוענת בהיפך מזלך גרם וחייב אתה ליתן כתובה אם תגרשני וכשיתן כתובה היא מרוצה לקבל הגט ולכן פסק רבינו גרשום שכיון שעם נתינת הכתובה אינו רוצה לגרש לכן ישהה עד כלות עשר שנים ואח"כ כופין אותו. ומה שדקדק דא"כ היה לו להשיב אם ירצה ישהה, אין צריך תשובה על זה שכיון שהיה מעשה שהיה הלא ידע שהאיש קודם שיתן כתובה הוא רוצה לדור עמה ואינו רוצה בגירושין. ועל מה שכתבתי שעל חרם שלא לגרש בעל כרחה לא קבע הגאון זמן כן ראיתי בתשובה של אחד מהראשונים וכעת אני בכפר ואין ספר בידי ואם אין זכרוני כוזב מדומה אני שראיתי כן בתשובת הר"ן. ותו לא מידי רק חיים ושלום. דברי הד"ש:

תשובה קד

תשובה

לכבוד הרב המאה"ג הגאון מו"ה שמואל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פרשעווארסק:

על דבר השאלה מק"ק טאמשוב אשה אחת שנשאת לאיש ולפי דברי האיש זה שנה שהוא עמה היא חולנית ולפי דבריו עסקה ברפואות ולא הועיל, והוא האיש אומר שהוא מבין חולשתה שנתקלקל מוחה ושהוא שופט בשכלו שאין לה רפאות תעלה ומדמה אותה לנכפית ודן דינה שיכול לגרשה בע"כ בכפיה בשוטין או בזריקת גט וק"ו במניעת שאר כסות ועונה ואף שאין בידו לסלק כתובתה תשאר הכתובה חוב עליו וחרץ דינה כן וכתב דבריו במגלת ספר:

ואני אומר רמות רוחא יתירתא חזינא ביה שהוא עצמו בעל דין והוא עד והוא דיין ומי ישמע לו. ומעתה איזה אשה שיהיה לה מיחוש וראשה יכבד עליה ידין הבעל דינה לגרשה ומי יסמוך על הבנתו שהוא יאמר שמבין חליה ואולי הוא שוטה ואם אנו חושדין אותו בשוטה וגם רוח אולי גם רשע לפרוק מעליו חרם רגמ"ה ומה בכך שמוחה כואב ואינה יכולה להלוך בשוק רק בבית וכי בשביל זה אינה ראויה לתשמיש ומה ענין זאת האשה לנכפית ששם יש סכנה לשמש עמה. וכל דברי הבעל שמדמה זאת האשה לנכפית הוא דברי שטות והבל ואם בעל דברים הוא יגש לבית דין שבעירו והם יחקרו מהות האשה ומה הוא חולשתה והם ישאלו אח"כ לגדולי הדור לברר הדין אבל האיש הזה כל קבל רמות רוחא דאית ביה ראוי הוא למתחו על העמוד כי אם יפרוץ הדבר יהיו בנות ישראל הפקר. ואמנם אנחנו נברר דין הנכפית שנחלקו בו האחרונים הח"מ והב"ש בסימן קי"ז בפשט דברי הרא"ש בתשובה:

וזה לשון הש"ע שם סעיף י"א מי שנודע לו שאשתו נכפית ורוצה לגרשה ואינו משיג כדי כתובתה כופין אותה לקבל הגט. הג"ה ואין בזה משום חרגמ"ה. ויתן הנמצא בידו לכתובתה והמותר כשתשיג ידו ואם תמאן לקבל גט ימנע ממנה שאר כסות ועונה. הג"ה ודוקא במום גדול וכו' ולא תיקן ר"ג שתהא אשה עדיפא מאיש אבל משום שאר מומין אינו יכול לגרשה בע"כ אבל מ"מ אין כופין אותו להיות עמה מאחר דמאוסה עליו ורוצה לגרשה ולתת כתובתה ע"כ הג"ה. ונחלקו בפירוש דברי המחבר שהם נובעים מתשובת הרא"ש כלל מ"ב הח"מ והב"ש וז"ל הח"מ בס"ק כ' עיין בגוף התשובה של הרא"ש שפסק וכתב שכשם שבאיש כופין כך באשה כופין לקבל גט ואת"ל שר"ג השוה מדותיו ששום אדם לא יגרש אשה בע"כ מ"מ אם תמאן לקבל גט ברצון ימנע ממנה שאר כסות ועונה, משמע דלא ברירא ליה להרא"ש שיגרש אותה בע"כ ושתהיה מותרת לשוק בגט זה דהא כתב דרך את"ל שר"ג השוה מדותיו וכו' ועוד דאין זה פשוט שנכפית הוה מום באיש וכו'. ובס"ק כ"א כתב כבר כתבתי לפני זה דלאו למעשה כתב הרא"ש שיכופו אותה לקבל גט רק למנוע ממנה שאר כסות ועונה וכו'. והב"ש בס"ק כ"ב כתב בתשובות הרא"ש כתב כשם שאם היה האיש בעל נכפה כופין אותו להוציא כן אם האשה בעלת נכפה כופין אותה את"ל שר"ג השוה מדותיו ששום אדם לא יגרש בע"כ מ"מ לא עדיף אשה מאיש ואם תמאן לקבל גט ימנע ממנה שאר כסות ועונה וכו'. מבואר להדיא דיכול לכופה אפי' אחר תקנת ר"ג גם משמע דיכול לכופה אפי' בשוטין דהא הרא"ש ס"ל אם הבעל בעל נכפה וכו' ושם תנינא ואלו שכופין והיינו בשוטין ומכ"ש שיכול לזרוק לה גט בע"כ וכו'. והנה העתקתי לשונם של שני האחרונים ומעתה המה מחולקים מהיפך

אל ההיפך דלדעת הח"מ לא ברירא ליה להרא"ש בסוף דבריו שיכופו אותה בשום כפיה ולא החליט הרא"ש רק למנוע ממנה שאר כסות ועונה. ודעת הב"ש הוא שכופין אותה בכל מיני כפיה אפי' בשוטין וגם החליט שיכול לזרוק לה גט בע"כ ועשה זה בתורת כ"ש שאם יכול לכופה בשוטין ק"ו לזרוק לה גט:

והנה עפר ואפר אני תחת כפות רגלי שני האחרונים בזמן וראשונים במעלה ואין אני כדאי לפלפל בדבריהם וק"ו להשיג עליהם ולחלוק על דבריהם והם לנו למאורות להאיר לנו הדרך בכל חלק אהע"ז ולולא דבריהם היו רוב הש"ע לפנינו כספר החתום ולאורם נסע ונלך בכל הדינים והפורש מדבריהם כפורש מן החיים. אבל מה אעשה ולעצור במילין לא אוכל ושני גדולי הדור הנ"ל וגם המאיר עיני חכמים הגאון מהר"ם לובלין בתשובותיו סי' א' שגו בפירוש דברי הרא"ש ומתוך ששגו בפירוש הדברים שגו בדין היוצא מדברי הרא"ש וכלם לא כיוונו ההלכה והאמת האהוב מן הכל אותו אשמור ולא כדברי זה ולא כדברי זה:

והנה ז"ל הרא"ש בתשובה כלל מ"ב, אמת הוא שחכמי התלמוד אמרו בין שנולדו בו מומין גדולים בין שנולדו בו מומין קטנים כופין אותו להוציא. בודאי ט"ס יש כאן וצ"ל אין כופין. ורגמ"ה פירש בתשובה אחת דנכפה הוי מום גדול (רצונו דמום גדול יותר ממומין גדולים שבמשנה ובזה מודו חכמים דכופין להוציא) ובאשה אמרו חכמים נסתחפה שדהו ואם בא לגרשה צריך ליתן לה כתובתה. ועתה בימי חכמי התלמוד אם אירע מום זה באשה היה מגרשה ומתחייב לה כתובתה ויפרע מה שנמצא בידו והשאר כאשר תשיג ידו, ועתה שתקן הגאון ר"ג ז"ל שאין לגרשה בע"כ איך יתכן שיתחייב לה שאר כסות ועונה א"כ יפה כח האשה הרבה מכח האיש דאילו נולד מום זה באיש אין אומרים יכפוה להיות אצלו אלא כופין אותו להוציא ויתן כתובתה ואם נולד מום זה באשה יכפוהו להיות אצלה ולפרנסה השתא באיש שאינו מוציא אלא לרצונו כופין אותו להוציא ויתן כתובה אם נולדו בו מומין ואשה שמתגרשת בע"כ לא כ"ש אלא שר"ג עשה גדר לדבר וכי לאו ק"ו שלא עלתה על לבו על כיוצא בזה לעגן האיש ולבטלו מפ"ו, אלא ודאי יגרשנה ויתן לה כתובתה כי כולי האי לא ייפה בתקנתו כח האשה מכח האיש אך כי ראה הדור פרוץ ומזלזלין בבנות ישראל בזריקת גט ותקן להשוות כח האשה לכח האיש כמו שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה אבל לא יתכן כלל לומר במקום שהאיש כופין אותו להוציא לא יגרשנה בע"כ, ואף את"ל שהשוה מדותיו ששום אדם לא יגרש בע"כ מ"מ במה שהאיש כופין אותו להוציא אף האשה כופין אותה לקבל גט ואם תמאן לקבל ימנע ממנה שאר כסות ועונה

ואין יכולה לומר אין רצוני לקבל גט עד שיפרע לי כתובתי דזו אינה טענה כיון דמן הדין היא חייבת לקבל גט וכו' ע"כ דברי הרא"ש. ולפי שלכאורה אין פירוש לשטחיות דבריו שהרי מתחלה פלפל שר"ג לא תקן במקום שכופין האיש להוציא שלא יגרשנה בע"כ וע"ז כתב ואף את"ל שהשוה מדותיו ששום אדם לא יגרש בע"כ א"כ משמע שגם בזו היתה תקנת ר"ג ומשמע דגם בזו לא יגרש בע"כ אף שבאיש כופין להוציא וא"כ איך שוב כתב במקום שהאיש כופין וכו' אף האשה כופין אותה לקבל גט ודבריו סותרים זא"ז ובסבך זה שבדברי הרא"ש נאחזו בקרניהם הראמים הגדולים הח"מ והב"ש וכל אחד פירש לפי דרכו:

אבל באמת אין כאן שום סבך וכל דברי רבינו הרא"ש אמורים על הסדר, ודע לך שהאיש לעולם אינו מוציא אלא לרצונו ולא משכחת כלל באיש שיוציא שלא לרצונו ואפי' באלו שכופין אותן להוציא ואפי' בשוטין מ"מ אינו מוציא אלא לרצונו אלא שהרצון הוא ע"פ כפיה שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, באופן שעכ"פ מוכרח הוא שגוף הגט יהיה לרצונו שיאמר רוצה אני. ובאשה ע"פ דין התלמוד מתגרשת בע"כ לגמרי, כי אף שבע"כ נכלל שני ענינים, האחד כמו על כרחו של האיש במקום שכופין אותו שבודאי הוא על כרחו אבל אעפ"כ לא מיקרי שלא לרצונו שעכ"פ צריך שיאמר רוצה אני, והאחד על כרחו ממש שאינו אומר רוצה אני, וזה הצד השני לא משכחת באיש כלל ולעולם אינו מוציא אלא לרצונו ובאשה ע"פ דין התלמוד מתגרשת בע"כ לגמרי וא"צ רצונה כלל ואפילו עומדת וצווחת אין רצוני להתגרש זורק לה גט בעל כרחה ומתגרשת בו:

ואמנם הצד השני לכוף אותה שתקבל מרצונה שתאמר רוצה אני לא משכחת לה בימי חכמי הש"ס לפי שהוא פועל ריק שלמה יכפוה בשוטין ללא צורך כי יוכל לזרוק לה גט על כרחה או לתתו בחיקה על כרחה וכדומה לזה ובא רגמ"ה וביטל זריקת הגט ותיקן שלא לגרש אשה אלא לרצונה ממש, ונסתפק הרא"ש בתקנתו ואמר הרא"ש מתחלה שכיון שבמום כזה כופין האיש שיוציא לא עלתה על לבו כלל כיוצא בזה באשה ולא תיקן בזו כלל וכיון שלא תיקן בזו ממילא נשאר בה דין הש"ס וזורק לה גט בלי רצונה כלל ואף שהיא גרוע בצד אחד מהאיש שהאיש אף שכופין אותו מ"מ צריך עכ"פ רצונו שיאמר רוצה אני ובהאשה לא בעינן רצונה כלל כן הוא דין הש"ס והגאון לא תיקן בזה, ואח"כ אמר ואף את"ל שהשוה מדותיו ששום אדם לא יגרש בע"כ דהיינו בע"כ לגמרי שזורק לה גט בלי רצונה כלל אפי' בכפיה אבל עכ"פ במקום שכופין אותו להוציא כופין אותה לקבל הגט דהיינו שכופין אותה שתאמר רוצה אני לקבל הגט, דוק בדברי רבינו שמתחלה לא הזכיר בכל דבריו שתקבל האשה הגט אלא סתם וכתב יגרשנה ויתן

כתובתה וכן אח"כ שכתב שלא יתכן לומר במקום שהאיש כופין להוציא לא יגרשנה בע"כ הרי שהזכיר בע"כ והיינו בעל כרחה ממש וא"צ לכופה על הרצון כלל ולכן לא הזכיר כלל שתקבל הגט כי יכול לזרוק לה גט ושוב אחר שכתב ואת"ל שהשוה מדותיו ששום אדם לא יגרש בע"כ ורצונו בזה שתיקן שלא תהיה גרועה מן האיש בשום צד אף במקום שכופין תהיה האשה כמו האיש ולא יוכל לגרשה בע"כ אבל עכ"פ במה שהאיש כופין להוציא אף האשה כופין אותה לקבל הגט דוק בדבריו האחרונים שכתב כופין אותה לקבל הגט, ולפי שיש הפרש בין הגירושין בע"כ ובין הכפיה לקבל הגט שלגרש בע"כ לא משכחת צד מונע שהרי יכול לזרוק וכיוצא בזה ולא שייך בזה אם תמאן אבל בצד השני שכתב הרא"ש שאת"ל שהגאון השוה מדותיו ואף שכופין אותה אם במילי ואם בשוטין ואם בשאר כפיות בהרחקה של ר"ת לכל מר כדאית ליה מ"מ משכחת לפעמים באשה סרבנית ועקשנית ותסבול כל הכפיות ולא תאמר רוצה אני ומשכחת בזה שתמאן וע"ז סיים הרא"ש ואם תמאן לקבל שלא יועיל כל הכפיות ימנע ממנה שאר כסות ועונה, זה הפירוש הנכון בדברי הרא"ש בלי ספק:

ומעתה הדין היוצא ממסקנת דברי הרא"ש באשה נכפית לזרוק לה גט לא החליט הרא"ש והן ולאו ורפיא בידו ולכן אי אפשר לעשות מעשה בזה אבל לכופה כשם שכופין את האיש במה שמבואר במשנה שכופין האיש כופין גם האשה הנכפית אם בשוטין אם בשאר כפיות לכל מר כדאית ליה דהיינו שכופין אותה שהיא תקבל הגט מרצונה ודלא כח"מ שלדידיה אין כופין כלל רק במניעת שאר כסות ועונה אלא כופין בשאר כפיות ואם היא עקשנית וסובלת כל הכפיות ואינה רוצה לקבל אז אין ברירה רק למנוע שאר כסות ועונה ודלא כב"ש שכתב שכופין אותה וק"ו שזורקין לה גט האי ק"ו פריכא הוא רק כופין ולא זורקין:

ובזה תבין דברי הב"י ס"ס קי"ז שכתב בזה הלשון כתב הרא"ש בתשובה וכו' ונודע לו שהיא בעלת נכפית וכו' והשיב דע"פ תקנת ר"ג כופין אותה לקבל הגט ואם תמאן לקבל ימנע ממנה וכו'. ולשון זה תמוה דע"פ תקנת ר"ג כופין דמשמע דקודם תקנת ר"ג לא היו כופין בתמיה, ולומר שפירושו שע"פ תקנת ר"ג כופין אבל אין עושין כפיה אחרת רק ואם תמאן וכו' זהו דוחק ואינו במשמעות דבריו וכך היה לו לכתוב דע"פ תקנת ר"ג אין כופין רק במניעת שכ"ו וכו'. אבל לפמ"ש ניחא דקודם תקנת רגמ"ה לא היו כופין שתקבל כי לא היה צורך לכופה לקבל ומה לנו לקבלתה הבעל יזרוק לה גט אבל ע"פ תקנת ר"ג שאי אפשר לגרשה בלי קבלתה ממש שתאמר רוצה אני כופין אותה שתקבל ואם תמאן דהיינו שלא יועיל הכפיה אז ימנע ממנה שאר כסות ועונה וכו':

ומ"ש שם בתשובת הרא"ש אחר פסקו של הרא"ש גאון אחד ושמו יצחק בה"ר מאיר וז"ל כאשר כתב מורי הרא"ש נ"ל שאין מום גדול כנכפה וכו' מ"מ במום גדול כזה ח"ו שהגאון ר"ג תיקן תקנתו ויתן לה גט בע"כ וכו' יע"ש בדברי ה"ר יצחק הנ"ל. הנה לפי שבע"כ כולל בין על כרחה ממש ובין ע"י כפיה שתקבל ברצון וגם זה על כרחה הוא ולפי שהרא"ש הרכיב דבריו על שני סעיפים ולכן גם זה כתב סתם בע"כ או אולי היה הגאון הזה נוטה לצד הראשון שכתב הרא"ש שלא עלתה על דעתו של ר"ג על כיוצא בזה אבל עכ"פ הרא"ש עצמו לא החליט להתיר הזריקה אבל למדנו מתורת הגאון ה"ר יצחק ההוא דבר אחד שאם אין בידו די כתובתה והוא נשאר חייב לה המותר מחוייב לישבע שתיכף אשר תשיג ידו שיתן לה ומחויב לכלול בשבועתו שכל מה שתשיג ידו וכל מה שירויח שלא יאכיל ממנו לאשתו אשר יקח ולא לבניו ולא ילביש אותם ולא יטפל בהם רק יפרע הכל לאשתו הגרושה חוץ מזון שלשים יום לעצמו וכסות י"ב חודש לעצמו ככל חומר שבועה המבואר בחושן המשפט סי' צ"ט ס"א ואח"כ יכול לגרשה ע"י כפיה שתקבל הגט כנ"ל: וכל זה בנכפית אבל אשה זו אינה נכפית כלל רק שיש לה בראשה איזה חולי לפי דברי הבעל ואינה יכולה להלוך חוץ לבית בשביל זה ראויה היא לתשמיש ואם אינה בכחה לסבול תשמיש כעונת הטייל בכל יום ראויה היא לתשמיש לעתים בכל שבוע או בכל חודש בשביל זה עדיין שימעט עונתו לא יוכל לגרש על כרחה וכל דברי הבעל בזה דברי שטות והוא ידבר כאחד הנכפין שאין בזה דעת שלימה וצלולה ואין אני מכיר אותו ואת ערכו ואולי הוא צורבא מרבנן ואמנם יהיה מי שיהיה דבריו בקונטרסו המה הבל הבלים אין בהם ממש ומחויב הוא להטפל באשתו בכל צרכיה ואם ירצה לסלק כל כתובתה ולגרשה והיא לא תרצה לקבל גט אז נחכם להון אם יכול למנוע מזון וכסות וכעת אין צורך לפלפל בזה כיון שאינו נותן הכתובה:

ומה שפלפל כבוד מעלתו הרמה בתקנת ר"ג אם תקן במקום מצוה, זו מחלוקת ישנה ואינו ענין לכאן כי אשה זו עדיין לא שהתה עשר שנים ולא ילדה ולכן אין לנו עסק בזה. אבל עכ"פ מה שהשיג מעלתו על השב יעקב ועל מוהר"י מינץ שכתבו שמצות יבום גדולה ממצות פ"ו והקשה מעלתו והרי מצות יבום אינו דוחה עשה ומצות פ"ו דוחה עשה שמשחרר עבדו כדי שיקיים מצות פ"ו ולשבת יצרה: אהובי ידידי דברי מעלתו מופרכין משני הצדדים מה שהחליט שמצות יבום אינה דוחה עשה מנין לו ההחלטה הזו ולהרמב"ם אדרבה מן התורה עולים חייבי עשה ליבום וימחול מעלתו ויעיין בחיבורי נו"ב (קמא) בסוף חלק חו"מ מה שכתבתי על דברי חתני הרבני מוהר"ר זלמן נר"ו, וכן דעת הטור שחייבי עשה אם בעלו קנו ודחיתי שם דברי רבינו מהרש"ל

שבמחילה מכבודו דבר סרה על רבינו הגדול הרמב"ם והטור, וא"כ אין דברי מעלתו מוכרחים, מצד אחד במה שהחליט שייבום אינו דוחה עשה, וגם מצד השני אינם נכונים ולו יהיבנא לו שייבום אינו דוחה מצות עשה דהיינו מצרי ואדומי שהמה עשה גמור ואטו פ"ו דוחה עשה גמור והלא כבר כתב הר"ן שם בהשולח דשחרור עבד אינו עשה גמור שלא לשחררו והכריח זה ממה דמשחרר עבדו לקיים מצות תפלה שהיא דרבנן וכ"כ הכ"מ בפ"ט מעבדים יעו"ש, וגם אף בלי דבריהם לא היה קשה לי על הך מתני' בגיטין דף מ"א מי שחציו עבד דשם כיון שכבר הוא חציו ב"ח וא"א לקיים בו לעולם בהם תעבודו שהרי עובד את עצמו יום אחד שוב אין המשחררו לגמרי עובר בעשה שהרי בלא"ה אינו יכול לקיים העשה לעולם בהם תעבודו. ואמנם כיון שהר"ן בלא"ה כתב שהמשחררו בשביל מצוה אינו עובר כלל בעשה שלא אסרה התורה השחרור אלא בעושה מתנת חנם להעבד בלא"ה ניחא. באופן שבשביל כל אלו הדברים עכ"פ סרה ההשגה של מעלתו. וכ"ז לפלפולא בעלמא אבל בנדון הזה אין כאן דבר מצוה כלל. והיה זה שלום כנפשו ונפש הדורש שלומו:

תשובה קה

ע"ד הגט הניתן בארץ הגר בעיר גירמענד. והנה מתוך הגט דהיינו העתק מקויים ששלח המסדר בעצמו ליד הגאון המפורסם מוהר"ר אלעזר אבד"ק רעכניץ והמקיימים אותו העידו שהועתק ממש בלי שינוי אפי' בתמונות האותיות בשום דבר מגוף הגט והמסדר שלח הגט הזה כמתלונן ששמע קצת ערעורים על הגט ולכן הוא שולח ההעתק הזה להראות שעשה הכל כתורה וא"כ אינו יודע על מה קול הרעש הזה, והגאון מו"ה אלעזר הנ"ל שלח ההעתק של הגט עם גוף כתבו של המסדר לכאן לידי, ואמרתי חדאי נפשאי אם ספיקות שלכם כך וכו' כי באמת תיכף כאשר שמעתי פה קול רעש ממדינת הגר עבור גט הנ"ל שסידר המסדר יחידי במקום שלא סידרו גט מעולם ושם העיר יש בה כמה עיקולי ופשורי כתבתי לק"ק הנ"ל להיות שזה איזה שבועות באה אלי שאלה מהמסדר הנ"ל בדיני ממונות ומשם ראיתי כי אינו מומחה כלל. ואמנם השבתי לו דרך כבוד שלא דן כתורה מטעם שכתבתי לו והראיתיו שלא ידע לשפוט בצדק ולפי שאין דרכי לבזות לשום אדם כתבתי דרך כבוד ועכ"פ ראיתי שהוא לא שימש כל צרכו וק"ו בדיני גיטין לכן כתבתי לק"ק הנ"ל בגזירה על האשה המגורשת שלא תנשא לאיש עד שהמסדר ישלח דבריו לפני גדולי הדור לברר כל דבר בטעמו ובפרט על שם העיר על מה נסמך וממי חקר על שורש השם וגם יברר טעמו על שסידרו יחידי ולא כן נהגו בכל תפוצות ישראל שאפי' גאון מובהק בדורו מצרף אליו ב"ד לסידור הגט, ועכשיו שבאו דברי המסדר לידי

ראיתי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין כלל כי נמצאו בו כמה שגיאות ואף שיש לדון על כל שגיאה ושגיאה לענין דיעבד מ"מ הרי ההדיוט הזה כבר שמע קול רעש ובכל זה לא הזכיר שום אמתלא רק מתמיה על הקול ושולח העתק מהגט עם כל שגיאותיו ולא חלי ולא מרגיש בשום שגיאה א"כ מכלל שאין לו שום ידיעה בהלכות גיטין כלל וא"כ הגט הזה פסול מצד מה שמבואר בסי' קמ"א סוף סעיף ל' בהג"ה ע"ש: ומעתה הנני מחזיק בפסקו של כבוד הגאון המובהק מו"ה מאיר ברבי אבד"ק פ"ב שהאשה המתגרשת הנ"ל הרי היא עודנה בחזקת אשת איש כמו שהיתה עד שתתגרש שנית בגט שיסודר במקום אחר לפני גדול הדור ובית דינו. והנה הגאון המובהק הנ"ל כתב שהיא בחזקת אשת איש כמו שהיתה זולת שאם ימות בעלה קודם שיגרשנה מחדש שהיא אסורה לכהונה, ויפה כתב:

אמנם לפי מה ששמעתי מאחורי הפרגוד האשה זאת נתגרשה מפני זנות שזינתה והודית בעצמה ג"כ שזינתה א"כ א"צ לפרוט תנאי זה שכבר אסורה לכהונה מפני הזנות וכאשר שמעתי דבר זה אמרתי בזה יש ללמוד קצת זכות על שסידר יחידי:

והנה מ"ש זה איזה שבועות לכבוד הגאון מרעכניץ שאם לא היה בגט שום ריעותא רק שסידרו ביחיד הייתי פוסלו אפי' דיעבד. והנה לפרש טעמא דידי בזה יש לי בזה אריכות דברים וכבר ביארתי זה איזה שנים בתשובה לק"ק באנהרט לחלק בין גט ארוסה לגט נשואה ובגט נשואה דין ממש הוא וצריך שלשה וכמפורש במשנה בריש סנהדרין המיאונין בשלשה ופירש רש"י דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ע"ש, וא"כ מיאון בשלשה הוא משום שהוא כעין גט מכלל דגט בעי שלשה ובתשובות ר"א מזרחי סימן פ"ב הביא דברי הא"ז שפוסל גט בלילה מטעם שהוא דין שע"י הגט גובה כתובתה וכו'. והנה בתשובה ההיא הארכתי בזה מאוד להשוות כל דברי הפוסקים בזה ולתרץ דברי רמ"א בסי' קכ"ג בסופו שפוסל גט שניתן בלילה והרי הוא התיר ליקח שכר מסידור הגט והב"ש שם בס"ק ט' הרגיש בזה ואני הארכתי מאד בכל פרטי דין זה בתשובה ההיא והכרעתי שם שגט הוא דין מצד דיני ממונות שבו לכן חלקתי בין ארוסה לנשואה וזהו טעמי שכתבתי להגאון מרעכניץ שבשביל שסידרו יחידי הייתי פוסלו. ואמנם עתה ששמעתי שהאשה זינתה וכבר אבדה כתובתה א"כ הרי היא כארוסה והיה מקום ללמוד זכות על המסדר הזה שסידרו יחידי ואף שהוא לא הרגיש בכל זה. ואמנם הדרנא בי שאף שאבדה כתובתה מ"מ לא אבדה בלאותיה הקיימים והרי רבינו הא"ז הובאו דבריו בתשובות ר"א מזרחי שם כתב דבחליצה אמרו כתחלת דין דמיא ופירש רבינו יהודה דע"י החליצה מתחלא למתבע הכתובה ואם בחליצה אמרו כן כ"ש בנתינת גט שע"י

הגט גובה כתובתה ובלאותיה ואין הבעל יורשה וכו' הרי שחושב גם בלאותיה שנוטלת ע"י הגט וא"כ גם בזונה מקרי דין:

ואמנם עתה ראיתי דברי המסדר שכתב שהיו עמו עוד שנים ואם שהיה אחד מהם הדיוט שאינו יודע אפי' פשטן של דברי הגמרא מ"מ דיני ממונות בשלשה הדיוטות ויצאנו מחשש זה. ועתה אשאל את המסדר הזה על ההעתק אשר בא לידי ששלח המסדר עצמו ליד הגאון מוה' אלעזר, ראשית דבר יאמר נא למה לא דרש על כל קוץ וקוץ וראיתי שבהעתק חסר קוץ התחתון השמאלי מכל היודי"ן ומקצתן גם העליון וההדיוט הזה לא ידע כלל להרגיש בזה וכהתה עינו ונס ליחו לראות דברי הב"ש בסי' קכ"ה ס"ק כ"ח ולא דברי מהר"ם בסדר גיטין אות פ"א שהחמיר בזה מאד. גם כתב בשמונה עשר וכו' בשמונה מלא וי"ו ואף שזה אינו מעכב מ"מ ההדיוט הזה לא ידע ולא הרגיש וכהכסיל בחשך ימשש. גם כתב דיתיהוויין דיתיצביין כל אחד מהם תיבה אחת ממש ולא ראה דברי הב"ש בס"ק כ"ה ולא בסדר גיטין סי' קל"ה. גם כתב על נהר ראב דמתקריא ראבא הנה אפי' לשון הקודש אין ההדיוט הזה יודע להפריש בין זכר לנקבה כי נהר הוא לשון זכר כדכתיב ונהר יוצא וכו' והנהר הרביעי הוא פרת וא"כ היה לו לכתוב דמתקרי בלא אל"ף לבסוף. את כל אלה ראיתי מתוך העתק הגט ששלח המסדר בעצמו ואפי' לא היה שום ערעור עליו מ"מ הייתי פוסלו מצד שניכר מכותלי ביתו שפחמי הוא ולא ראה דבר לידע לזרות ולהבר בהלכות גיטין:

ואמנם גם כמה ערעורים יש על גט הזה, האחד מצד שם העיר שכתב גערמענד והמערערים אומרים שאצל היהודים שם מורגל גירמענט בחיר"ק תחת הגימ"ל וטי"ת לבסוף. והנה בזה לא אוכל לדון כי אני רחוק משם ולא אוכל לידע שם העיר ואמנם זה איזה שבועות שהמסדר כתב אלי איזה שאלה בדיני ממונות וחתם עצמו מגירמענד יו"ד אחר הגימ"ל ובמה הכריע עתה לכתוב ע' אחר הגימ"ל ואם נודע לו שקצת קורים כך א"כ היה לו לשאול ללומדים ולא שהוא ישפוט בדבר זה. גם איך לא הרגיש ההדיוט הזה שבהעתק עצמו של הגט ששלח וכתב גערמענד ולבסוף החתים ההדיוט הזה שני עדים לקיים את ההעתק ואחד מהעדים הוא השמש ונאמן דשם וחתם עצמו ש"ץ ונאמן דק"ק גערימענט בטי"ת לבסוף ומי בקי בשם העיר יותר מהש"ץ ונאמן שכותב שם כל הכתבים וכל הקנינים. גם כתב הש"ץ יו"ד אחר הרי"ש ואיך לא הרגיש ההדיוט בזה שרצה לשלוח לזכותו ושלח חובתו כהאי עורבא דאייתי נורא לקיניה. ואמנם מה דינו בדיעבד עיין בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' פ"ח ומשם יכולים ללמוד לכאן. ומה שכתב דמתקריא קערמענד והמערערים אומרים שבשם אונגריש קורין קורמענד

במלאפו"ם הנה אם לא היה פסול מחמת שם היהודים לא היה זה מעכב כיון שגוף שם הנכרים אינו מעכב בדיעבד גם השינוי אינו פוסל בו שאין זה דומה לשינוי מקום הדירה שהאדם נקרא על שם מקומו ויאמרו שאין זה המגרש משא"כ מקום העמידה שאינו נקרא על שם העמידה. גם ערערו שכתב בגוף הגט ו' במקום יו"ד וגירר רגל הוי"ו עד שנעשה יו"ד גם החתים על הגט עד שעבר על החרם ועוד שארי ערעורים ועל כלם היה מקום לדון אבל אין אנו צריכין לכל זה כי הגט הזה בלא"ה פסול מצד המסדר המשולל מכל תואר והדר, לא יזמר ולא יעדר, והוא הדיוט עכ"פ בהלכות גיטין:

לכן סיומא דפסקא הגט הזה פסול והאשה לא תנשא עד שתתגרש מחדש במקום אחר אצל רב מומחה ובית דינו. ובק"ק הנ"ל גוזרני שלא יכתבו גיטין להבא כי אם כאשר יסדרו להם הגאונים המובהקים הראשון הגאון אבד"ק פ"ב ועמו הגאון בעל אור חדש את שמות העיר ביהדות ובאונגריש וגם שם הנהר וכל זמן שלא יהיה בידם כתוב וחתום משני גאונים הנ"ל שם העיר והנהר לא יסדרו שם גט כלל. ההדיוט הזה לא יסדר גיטין כלל ולא חליצות משך שלש שנים מהיום ואחר שלש שנים אם יהיה מחובשי בית המדרש וילמוד היטב בהלכות גיטין וחליצות אז יצא לחפשי ובוא יבוא ברנה לקבל סמיכה מאחד מגאוני הזמן וינסה אותו אם הגון לזה יסמוך ידיו עליו. ויען שמעתי שההדיוט הזה העיז פניו לדבר סרה על הגאון המובהק בעל אור חדש ולפי שורש הדין היה חייב נידוי אבל היה צריך חקירה בעדים ולכן אני מתון בדבר גם באגרת שהשיב להגאון בעת ששלח העתק הנ"ל פיהו ממלל רברבן כמורג חרוץ ושנון ביתר שאת ויתר או"ת, בגובה הלב ועוז. לכן גוזרני עליו שיפייס את הגאון נר"ו בדברים, ואם יקשה ערפו יתחרט באחרונה. ולרוב טרדות הזמן אין בידי להרחיב הדבור ודי בזה. דברי המדבר לכבוד דת תוה"ק:

תשובה קו

תשובה

לכבוד הרב התורני האלוף מוהרי"פ לק"ק גירעמנד או גערמענד:

מכתבו קבלתי, וכל אמתלאות שלו לא יועיל לו על סידור הגט הזה במקום שלא סידרו עדיין גט מעולם. ומה שכתב א"כ איך התחילו לסדר הגיטין, תשובתו בצדו היה המתחיל גדול בתורה וגם לא ביחידי כי אם היה מכניף חכמי העיר ואם לא היו חכמים נמצאים היה כותב לגדולי ישראל אבל הוא בסידור הזה כולהו ליתנהו, וכבר שלחתי פסק שהגט הזה פסול ויראה גודל חסרונו בהלכות גיטין שגם בגט ששלח כאן לידי ליכא קוץ ממש בשום יו"ד דהיינו הקוץ התחתון השמאלי, גם שמונה שנתן עתה אמתלא שהסופר כתב

בוי"ו בלי ידיעתו ומחמת שלא השגיח עד שנגמר הגט והיה סמוך למנחה. הנה הוא נתפס לבדאי הלא ביד הסופר גט שהתחיל לכתוב כמה שורות ונפסל וכתב גט אחר וגם בגט ההוא הראשון נכתב שמונה בוי"ו וא"כ כבר ראה שהסופר טעה בזה ולמה לא אמר לו שיכתוב חסר, ואמנם מה שכתב דמתקרי קערמענד אם לא היה טעות בגוף התיבה כפי דברי המערערים והיה רק מה שתפסו עליו, שלפ"ז לא היה צריך לכתוב שם הנכרים כלל כיון שהשינוי רק מן ג' לקו"ף דומה לרוטן בערג בזה היה הדין עם מעלתו דשאני שינוי בתנועה הראשונה שבתיבה משינוי שבתנועה אחרונה, ואמנם שם הנהר ראב ראבא לא היה צריך לכתוב ראבא והרי זה דומה ללובלין לובלינא, ואף שכתב מעלתו שנשתנה גם הנקודה שבשם ישראל הרי"ש קמוצ"ה ובשם הנכרים הרי"ש בפת"ח, תמהני והלא במכתב לא נשתנה שהרי בשניהם כתב אל"ף אחר הרי"ש:

ואמנם אף שלא היה צריך אינו טעות אבל מה שכתב על הנהר דמתקריא הוא טעות והיה לו לכתוב דמתקרי לשון זכר. ומה שנותן אמתלא שכתב בשמונה בבי"ת תחלה, אני תמה למה לו אמתלא והרי כתב כהוגן וכן אני כותב ומאן משגח בנ"ש נגד גדולי ישראל ובפרט שהב"ש גדול שבאחרונים דחה דבריו, וגם בזה נראה שלא למד ספר ב"ש ואיך יכניס עצמו בסידור גיטין וביחידי כי גם כפי דבריו שהיו עמו שנים הרי הדיוטות הם וגם אעפ"כ ע"י זה למדתי זכות שלא נקרא יחידי לפסלו אפי' דיעבד ובודאי ישלח כבוד הגאון מרעכניץ העתק מפסק שלי שמה ויראה מבואר שנתינת הגט צריך שלשה:

ועל אודות פסק של דיני ממונות אני תמה וכי אני חזקתי דבריו אדרבה כתבתי שאני לא הייתי דן כן אך כתבתי לכסות עינים שאינו טועה בדבר משנה וגם בזה התניתי קצת תנאים כמבואר בפסק הראשון ששלחתי לידו ואיך עשה מעשה לעשות כפיה ע"י ערכאות לקיים הפסק שלו אין זה אלא כל קבל רמות רוחא דאית ביה ואלמלא שזקנה יש כאן היה חייב עונש ואני נושא פנים לזקן, והנני כותב למנהיגי קהלתו יען שלא נמצא תפיסה עליו בדיני איסור והיתר בכן הוא נשאר בחזקתו להיות שם מו"צ רק שלא יסדרו שם גט כלל הכל כמבואר בפסק ששלחתי לרעכניץ. ועל מעלתו לפייס את הגאון מרעכניץ. ואני אכתוב להגאון מרעכניץ שיקבל פיוסין ויראה להיטב עמו להבא, ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קז

תשובה

ארי נעשה שואל, הוא כבוד אהובי מחותני ידידי וחביבי הרב המאה"ג הגאון כבוד מוהר"ר אלעזר נר"ו אבדק"ק קעלין ובית דינו:

מכתבו קבלתי. וע"ד הגט המובא מק"ק יאס לקהלתם ושם המגרש היה בקהלתם בונם ושם הקודש שמחה ושם אביו בער ושם הקודש יששכר והגט שהביא השליח כתוב בו שמחה המכונה בונם דמתקרי דוד בן ישכר המכונה בער, והרגשתם בשם דוד שהוא זר והשיב השליח ששם שינה שמו דוד ועשו כתורה לכתוב שם מקום הנתינה עיקר ועל שם מקום הכתיבה דמתקרי כמבואר בסי' קכ"ט בב"ש ס"ק ו' אמנם בשם האב הוא שינוי שכתבו ישכר בחד שי"ן וחשו בזה לגוף השינוי וגם לחשוב על המסדר שם ובית דינו שהיו הדיוטות: ואני אומר אם מצד גוף השינוי לא היה פסול לא היה מקום לחשוב המסדר להדיוט ואלמלי היה בא לידי בהיותי במדינת פולין מגרש שהיה שמו בער הייתי אף לכתחלה כותב ישכר המכונה בער ועיין ביש"ש פ"ד דגיטין בשם ירחמיאל ולא הייתי משגיח שם בסדר גיטין לכתוב יששכר בשני שיני"ן כי כל בער במדינת פולין ששם הקודש שלהם יששכר חותמין עצמם ישכר בשי"ן אחת וכן עולים לתורה בשי"ן אחת ומעולם לא ראיתי בפולין יששכר בשני שיני"ן בחתימת שום אדם וגם לא שמעתי לקרות לס"ת יששכר רק ישכר ומה בכך שלא מצינו בכל תנ"ך רק בשני שיני"ן כיון שחתימתו ועלייתו לתורה הוא בחד שי"ן ויש לו על מה לסמוך שגם בתנ"ך אף שנכתב בשני שיני"ן מ"מ נקרא רק בחד שי"ן, ואיפכא הייתי חושש שאם היה נכתב יששכר בשני שיני"ן לפסלו שזה אצלי גרוע משם יודא שחשש הט"ז לפסלו אם שינה מחתימתו וכתב בגט יהודה:

אבל כל זה אני דן על מדינת פולין אך מיום בואי למדינות הללו אני שומע בקהלתנו עולים לתורה בשם יששכר בשני שיני"ן וכן אני אומר בגט הזה אם אבי המגרש היה חותם עצמו ישכר בחד שי"ן או שהיה עולה כן לתורה בחד שי"ן הגט הזה כשר אבל אם אית ביה תרתי לגריעותא שאבי המגרש היה חותם בשני שיני"ן וגם היה עולה לתורה בשני שיני"ן הרי זה שינוי השם ממש וגרע זה מאם היה שמו יששכר לחוד ולא היה לו כינוי בער כי מי ששמו יששכר רוב העולם קורין אותו שכר וא"כ אף שחותם ועולה לתורה יששכר מ"מ אולי הוי ישכר כמו כינוי אבל כיון ששמו בלעז היה בער וכל העולם קורין אותו בער לא הוי ישכר לא עיקר השם ולא כינוי רק שינוי השם ממש וזה גרוע יותר משאר שינוי שם אביו כשמגרש בעצמו בלי שליח ששם הפסול הוא רק משום שיאמרו אחר גירש ואין הפסול מעצמותו של הגט שהרי אנו רואין שאינו אחר שהרי הוא לפנינו ואעפ"כ פסול מטעם קלקול שיאמרו אח"כ שלא נתגרשה מבעלה רק מאיש אחר אבל בבוא הגט ע"י שליח אנחנו חוששין באמת שמא הוא אחר ואף שהשליח העיד בפניכם שהוא הכירו שם ביאס מ"מ אין עד אחד נאמן בדבר שבערוה ועיקר נאמנות

השליח לומר בפ"נ ובפ"נ הוא מטעם שהגט בידו וקיום שטרות מדרבנן ולשני יוסף ב"ש לא חיישינן וכאן שיש שינוי לפנינו ואין הגט מסייע לדברי השליח הגט פסול ע"פ דין ואף שגוף ההכרח להכיר שזה הוא הבעל סגי אפי' ע"פ אשה וקרוב כמבואר בסי' ק"ך סעיף ג' שאני התם שהמגרש הוא לפנינו והוי מלתא דעבידא לאיגלויי משא"כ כאן שהשליח אומר שהכירו שם ביאס וכאן לא עבידא לאיגלויי והגט והשטר הרשאה אינם מסייעים לדברי השליח אדרבה הם כנגדו. ולכן בהא נחתי ובהא סלקי שאם יש חדא לטיבותא באבי המגרש דהיינו או חתימתו או עלייתו לתורה היה ישכר בחד שי"ן יש להכשירו במקום עיגון בזה אבל אם תרתי המה לגריעותא שהחתימה וגם עלייתו לתורה היה בשני שיני"ן אין להכשירו, ובפרט שהארכתי במקום אחר שבגט המובא ע"י שליח צריך ע"פ דין ממש להזכיר שם האבות וכיון שצריך להזכירו ממילא השינוי פוסל בו. והארכתי בזה בכמה פרטים. ולרוב הטרדה כי השליח בא אחר חצות היום והייתי אז נחוץ לילך לחופה ואני כותב זה באישון לילה על שעה חדא לכן קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה קח

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול החכם השלם המופלג כבוד מוהר"ר ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק מיקלאש:

מה שהקשה בסי' קל"ב סעיף א' אמר לסופר כתוב גט לארוסתי וכו' וכנסה וגירשה בו הוי גט בד"א שכתב בו זמן הנתינה וכו'. וע"ז הקשה מעלתו דכיון דהמחבר אחז שיטת התוס' ביבמות נ"ב ע"א בד"ה לכשאכנסנה דמיירי שכתב בו זמן הנתינה והרי התוס' כתבו שם בהדיא דהרי זה גט דקאמר היינו אפי' לגרש בו לכתחלה וא"כ למה כתב המחבר וגירשה בו הוי גט דמשמע דוקא שכבר גירשה בו אבל לכתחלה לא יגרש בו וזהו לשיטת רש"י שפירש הסוגיא שם דמיירי בכותב זמן הכתיבה והוי גט ישן ולכן פירש רש"י שיש חילוק בין תחלה ובין דיעבד וא"כ הש"ע שאחז שיטת התוס' דמיירי בכותב זמן הנתינה וכתב לשון דיעבד הוא תמוה זהו תורף קושייתו: ולענ"ד לא קשה מידי דהתוס' שכתבו דאפי' לכתחלה כשר לגרש בו כתבו כן לפי שיטתם בגיטין פ' ע"א בד"ה כי יתביתו דגט מאוחר כשר והיא דעה קמייתא בסי' קכ"ז סעיף ט' גט מאוחר כשר לגרש בו הרי שאפי' לכתחלה כשר אבל לשיטת הרמב"ם שגט מאוחר פסול והוא הדעה שניה שם בסי' קכ"ז סעיף ט' וא"כ קשה כאן סי' קל"ב כשכתב זמן הנתינה למה כשר והרי הוא גט מאוחר וכבר הרגיש בזה הב"ש סי' קל"ב ס"ק א' וניחא ליה כיון שאינו מוסרו לידה עד זמן הנתינה לא מיקרי מאוחר. וכבר הרגיש הב"ש בעצמו שמהתוס'

מוכח דגם זה מקרי מאוחר וא"כ איכא למימר דהמחבר לא סמך עצמו על סברא זו דזה לא מיקרי מאוחר אלא לענין דיעבד כיון שהרבה פוסקים מכשירין אפי' מאוחר גמור אבל לכתחלה חשש לדעת המחמירים במאוחר וצירף לזה לחוש דגם זה מיקרי מאוחר ולכן כתב לשון דיעבד, ואם היה מעלתו מקשה על הטור בסי' קל"ב שכתב כדברי הש"ע והטור הכריע בסי' קכ"ז דגט מאוחר כשר היה קושייתו קושיא וזה באמת הקשה הב"ח על הטור וגם יישובו של הב"ח נכון דאף דהכריע הטור כשיטת ר"ת לפסול לגמרי בכתב יום הכתיבה מ"מ לא הכריע כמותו במה שפירשו הרי זה גט היינו אפי' לכתחלה. ותמהני על מעלתו ששלח דבריו למרחוק ולא עיין אפי' בקרוב שהרי הב"ש שם בסי' קל"ב ס"ק א' רמז דבר זה שכתב ומשמע מלשון המחבר לכתחלה אין מגרשין בגט זה ועיין ב"ח עכ"ל הב"ש. דברי הד"ש:

תשובה קט

תשובה

שלום לכבוד אהובי חביבי וידידי, האלוף בתורה ומסובל במעשים הרב המופלא ומופלג כבוד מוה' ליזר קרפלס נר"ו (אשר כעת הוא אב"ד ק"ק ליבנא וגליל קוירשאם):

מכתבו קבלתי וע"ד האשה אשר בעלה הלך ממנה ושוב נודע כי נתפס בלבוב עם חברי גנבים ויושב בכבלי ברזל וע"פ פעולות שלח לה גט ונכתב בגט על שם אבי האשה הכהן והיא אינה בת כהן: אהובי תלמידי הלא ראה דעתי בנודע ביהודה (קמא) אהע"ז סי' פ"ט להחמיר, ואשר כתבתי שם בסוף התשובה שאם הבעל שבק חיים עוד חזון למועד. אהובי לא מחמת שנסתפקתי בזה כתבתי כן אבל היה רק מפני כבוד המורה הראשון שלא לזלזל בכבודו בפני בני מתא דיליה לא כתבתי דרך החלטה שטעה בדין אבל לדינא נלע"ד שהגט פסול. ומה שהביא מעלתו מדברי הפני יהושע בפ' הזורק דף ב' בד"ה בא"ד וכו' הנה כוונת מעלתו הוא מה שהביא בסוף שבא מעשה לידו ששינו מקום עמידת האשה והכשירו בשעת הדחק. אהובי ידע כי אילו היה בא מעשה כזה לידי הייתי מתיישב בדבר ולא הייתי ממהר להקל או להחמיר, אמנם הגאון הנ"ל היה כחו רב ונשען על משענת קנה החכמה שהיה עמו ואמרינן כבר הורה זקן אבל אין זה ענין לנדון דידן מכמה טעמים. חדא שאין שינוי מקום עמידת האשה ניכר כל כך כמו שינוי של בת כהן שהכל יודעים ששקר הוא אבל מקום עמידתה מי יזכור אחר זמן באיזה מקום היה בשעת כתיבת הגט מקום עמידתה ועוד שם מיירי באיש קבוע במקומו ואין לחוש שמא באמת יש לו גם אשה אחרת ששמה כשם זו ועומדת באותו יום במקום ההוא שהרי המקום ההוא יהיה ידוע להעדים ומסתמא לא היה מקום לספק שמא יש

לו שם אשה אחרת העומדת באותו יום שמה אבל זה ההדיוט שנתחבר עם פוחזים ועזב אשתו ימים רבים שמא באמת לקח באיזה מקום אשה אחרת ששמה כשם הראשונה ושם אביה כשם אבי הראשונה והשניה באמת היא בת כהן. ועוד בה שלישיה שמקום עמידת האשה אין הבעל אומר להסופר כתוב גט לאשתי פב"פ העומדת היום כאן הבעל אומר רק כתוב גט לאשתי פב"פ אבל העומדת היום הסופר והעדים כותבין וא"כ אין כאן חשש שהבעל הערים לשנות מקום עמידתה כדי לפסול הגט אבל אמירת פב"פ הכהן הבעל אומר כן להסופר ולהעדים כתבו וחתמו גט לגרש בו אשתי פב"פ הכהן וכיון שאינה בת כהן יש לחוש שהבעל במכוון עשה זה כדי שיהיה נכתב שלא לשם אשתו כדי לפסול הגט ולכן האשה הזאת צריכה להשיג גט אחר מבעלה. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש:

תשובה קי

תשובה

לאהובי ידידי האלוף בתורה הרבני המופלא ומופלג חריף ושנון, חציו שנונים, על אפיקי הש"ס עיניו כיונים, כבוד שמו מוהר"ר יוסף דוד נר"ו:

מה שתמה על מה שכתבתי בנ"ב (קמא) בחלק אהע"ז סי' ב' דלדעת הרא"ש דלאו כל כמיניה לשווייה שליח לחוב לאחרים אי אפשר לגרש ע"י שליח בעל כרחה של האשה אפי' לדינא דהש"ס דלא מצי משוי שליח לחוב להאשה, ועל זה הקשה מעלתו דזה נגד תלמוד ערוך בגיטין דף יו"ד בשליחות בע"כ בגירושין איתא ובקידושין ליתא: אהובי ידידי דבר זה נשאלתי כבר מכמה חכמי הדור ובתוכם גם בני הרב הגדול מו"ה יעקבקא נ"י מק"ק בראד שראו דבר זה בספרי. והנני מעתיק לו אשר השבתי לבני בזה שאין מדברי הגמרא שום סתירה לדברייי. הנה אף שיצאתי ללמד דבר חדש דלדברי הרא"ש שאינו יכול לעשות שליח לחוב לאחרים אינו יכול לגרש אשתו בע"כ ע"י שליח והקשו הרבה מחכמי הדור שהרי מבואר בגיטין דף יו"ד ע"א בשליחות בע"כ דבגירושין איתא ובקידושין ליתא וכן הקשו מסוגיא שבדף כ"א ע"א מתקיף לה רב שימי והא שליחות לקבלה דמדעתה איתא וכו' דמשמע דדוקא שליח לקבלה אבל שליח להולכה איתא אפי' בע"כ וכן פירש רש"י שם להדיא. ואף שמדברי רש"י אין השגה על דברי הרא"ש דרש"י גם בתופס לבע"ח סובר דאם שוייה שליח יכול לתפסו מ"מ משמעות הסוגיא שם דדייק לומר והא שליח לקבלה ולא קאמר סתם והא שליחות דמדעתה איתא משמע בשליח להולכה איתא אפי' בע"כ: ואומר אני שמכל זה אין שום השגה שגם לדידי עכ"פ משכחת שליח להולכה אפי' בע"כ שעד כאן לא אמרתי דלא מצי מגרש בע"כ ע"י שליח

משום דלא מצי משוי שליח לחוב להאשה אלא היכא דהגט הוא חוב להאשה אבל היכא שאין הגירושין חוב לה כגון ארוסה שעדיין אינו זוכה בשום דבר משל בעלה שיהיה הגט מיחשב חוב ואפי' לאסרה לכהונה משכחת שאין הגט חוב לה כגון שנתגרשה מאיש אחר וכמו כן שזינתה תחת בעלה שנאסרה על בעלה והפסידה כתובתה וכל תנאי כתובה שוב אין הגט חוב לה שהרי אינה מפסדת מאומה ע"י הגט ואדרבה זכות הוא שמתירה לשוק. וכמו כן אני אומר דאפילו לר"מ בגיטין דף י"א שחוב הוא לעבד שיוצא מיד רבו לחירות שניחא ליה בשפחה דזילא ליה וכו' מ"מ משכחת לה שחרור שהוא אפי' זכות לעבד וכגון שכבר הוא חציו ב"ח וחציו עבד שזה אסור בשפחה ואסור בבת חורין ולזה השחרור זכות שמתירו עכ"פ בבת חורין:

ומעתה כבר סרה מעלי התלונה מסוגיא שבדף כ"א דשליח הולכה ודאי משכחת בע"כ כגון בארוסה או בזונה וכנ"ל והסוגיא בדף י' בשליח להולכה דבגירושין איתיה ג"כ יש לתרץ כנ"ל דמיירי בארוסה או בזונה. ואמנם בזה צריך אני להאריך קצת שהרי לכאורה קשה אם בכה"ג איירי א"כ למה יכול לחזור בו והרי בכה"ג ודאי זכות הוא לה. והנה התוס' שם בד"ה בשליח בע"כ תמהו על רש"י דבהא אפי' רבנן מודו דחוזר בעבד ואין זכין לו בע"כ. ולענ"ד נראה דודאי גם רש"י מודה דרבנן מודו בהא ואמנם הכוונה דלר"מ שוים בין ברצון בין בע"כ ולרבנן אף דשוים בע"כ מ"מ ברצון אינם שוים וא"כ אף דבכי האי גוונא ליכא חוב מ"מ יכול לחזור בו כמו לרבנן דאין זכין לאדם בע"כ אפי' במה שאינו חוב לו כמו שיחרורי עבדים לרבנן ובזה יש לדחות קושיית התוס' שהקשו שם בסוף הדבור דליתני דשוין לבע"כ והוי ארבעה אפי' לרבנן ולדידי ניחא דאינם שוים לבע"כ דלרבנן עבד זכות הוא לו ויכול לשחררו אפי' ע"י שליח בע"כ שאף שאין זכין לאדם בע"כ מ"מ אינו חוב דנימא כל כמיניה לשוויי שליח לחוב לאחרים ואף דלא מיחשב זכות לזכות בשיחרורו קודם שיבוא לידו כיון שהעבד עומד וצווח שאינו רוצה ואין זכין לו בע"כ מ"מ גם חוב לא מיקרי והשליחות חל ומשחררו השליח בע"כ כמו האדון בעצמו שמשחררו אף שהעבד עומד וצווח ואשה חוב הוא לה ואין השליחות חל כלל ואינו יכול לגרשה על ידי שליח בע"כ אפי' שיתן השליח הגט לידה בע"כ שהבעל עצמו יכול לגרש כן אבל השליח אינו יכול לפי שלא חלה השליחות לחוב לאשתו כי אם בארוסה או בזונה חל השליחות בע"כ אבל אעפ"כ אינה מתגרשת קודם שיגיע הגט לידה אף שזכות הוא לה כיון שהיא אינה רוצה אין זכין לה בע"כ ובארוסה ובזונה לא מיירי, ומה דאמר בגירושין בע"כ כוונתו דשוים לר"מ בכל מיני גירושין ושחרורים בין

ברצון דהיינו בכל הנשים ועבדים ובין בע"כ היכא דאיתא בע"כ דהיינו באשה בארוסה או בזונה ובעבד בחציו עבד וחציו ב"ח. וקצרתי מאד וסמכתי על המעיין:
ואולם מה שרצה מעלתו לדמות שליח לגרש אשה לתופס לבע"ח במקום שאין חב לאחרים במחילה מכבודו דלא דמי כלל כי התופס לבע"ח במקום שאינו חב לאחרים אין שום חוב לשום אדם כי מה שתפסו בע"כ של הלוה לא מיחשב חוב שהרי הלוה חייב ע"פ התורה לשלם ואם אינו רוצה לשלם רשע הוא ויצרו אונסו וזה תופס בע"כ וכופהו לקיים מצוה שבתורה ואין זה חוב ודומה למ"ש הרמב"ם גבי קרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני שדבריו ידועים אבל האשה אף שבעלה יכול לגרשה בע"כ מ"מ אין שום חיוב עליה שתהא מחויבת לקבל הגט ואם יכולה להשתמט שלא יגרשה לא ידעתי בזה עליה שום איסור אבל הבעל אינו מוכרח להשגיח עליה ויכול לגרשה בע"כ ועכ"פ חוב הוא לה ולא יכול לשוויי שליח לחוב לאשתו. דברי הד"ש:

תשובה קיא

תשובה

לבני ידידי הרב הגדול החריף ושנון מוהר"ר יעקבקא נר"ו:

על קושייתך שהקשית על דברי בנו"ב (קמא) באהע"ז סימן ע"ה בדין שליח לדבר עבירה מדברי התוס' בגיטין דף י"ב ע"א בד"ה אלא שהקשו התוס' למ"ד אי עביד מהני למה לא קני העני וכוונתך דנפי סברתי שמה שאמרו אין שלד"ע היינו שאף המעשה בטל א"כ גם כאן זכיה הוא מטעם שליחות ואין שלד"ע, אמינא בה תרי ותלתא טעמי לתרצה:
ומתחלה אומר לך אהובי בני כי בגוף הדין שחדשתי שמה שאמרו אין שלד"ע גם השליחות בטל דבר זה אי אפשר לסתרו אפילו יבואו כל חכמי ישראל לא יעקרו דברי הגמרא מפשטן שכיון שאין שליח ממילא אין שליחות. ואמנם קושייתך דע בני כי היא נדחית מתלת צדדים:
האחד וכי עד עתה לא ידעת שהתוס' הם דסבירא להו בדין אין שלד"ע לחלק בין שוגג למזיד דכשהשליח שוגג לא שייך דברי הרב ודברי התלמיד וכו' והרי הוא כחצר. ואני בעצמי הבאתי דבריהם אלא שדחיתי דבריהם בכמה ראיות והוכחות כמבואר בחיבורי סי' ע"ה דף ע"ג סוף ע"ב אבל עכ"פ מודה אני שהתוס' ס"ל לחלק בין שוגג למזיד והרי כאן סתמא אמרו יתננה לעני הנמצא ראשון ולא חילקו בין אם ידע המלקט מהאזהרה זו דלא תלקט ובין לא ידע ושפיר הקשו התוס' למ"ד אי עביד מהני למה לא קני העני אם היה המלקט שוגג דבשלמא למ"ד אי עביד לא מהני אין חילוק בין שוגג למזיד דעכ"פ רחמנא אמר לא תעביד ולא מהני אבל משום אין שלד"ע ודאי יש חילוק, הא חדא:

שנית לא תמצא בכל הש"ס אין שליחות בעבירה אבל כך אמרו אין שליח לדבר עבירה והיינו שהדבר מצד עצמו הוא עבירה בלא השליחות וכמו טביחה ומעילה וגניבה והקפת הזקן וקידושי גרושה לכהן עיין ב"מ דף יו"ד ע"ב שכל אלו מצד עצמם הם עבירה אף בלי שליחות ולהמשלח בעצמו הוא עבירה בזה אמרו אין שלד"ע ובפרט כי לפי פשטן של דברי התוס' במס' ב"מ בד"ה אין שלד"ע דילפינן משחוטי חוץ ואיכא מאן דיליף משום דמעילה וטביחה הוו ב' כתובין הבאין כאחד ע"ש דפשטן של דבריהם הוא דלא מצד הסברא דדברי הרב ודברי תלמיד וכו' אמרינן אין שלד"ע אלא צריכין למילף זה משחוטי חוץ או ממעילה וטביחה ובכל אלו הדבר מעצמו הוא עבירה אם היה עושה המשלח בעצמו אבל כאן במלקט פאה לפלוני עני הנה לעני עצמו אין כאן דבר עבירה כלל וכלל וכל פאה ללקט עניים עומדת אבל העבירה היא לבעה"ב שנעשה שליח לזה והתורה אסרה מלהיות נעשה שליח לזה והשליחות הוא עבירה אבל הדבר מצד עצמו אינה עבירה ואינו דומה לשחוטי חוץ ולטביחה ומעילה ולא שייך בזה אין שלד"ע. ואמנם לא אאריך בפרט הזה כי אני לעצמי סובר שאין צריך שום ראיה שאין שלד"ע רק מצד הסברא ואעפ"כ יש מקום גם לדידי להחזיק סברא זו ועיין בחיבורי סי' פ' אות י"ד:

שלישית דע בני וכוף אזנך ושמע כי אין כאן עבירה לא בגוף הדבר ולא בשליחות והעבירה שבכאן הוא ענין בפני עצמו אינה נוגעת לשליחות. והנה התורה הזהירה לבעה"ב שלא ילקט לעצמו וזהו מפורש בתורה ולקט קצירך לא תלקט ורבנן דפליגי על ר"א וסברי יתננה לעני הנמצא ראשון חידשו בכתוב הזה עוד חידוש דהאי קרא גם לסופיה מידרש לא תלקט לעני שלא ילקט בעה"ב לצורך העני אבל מודו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו והאזהרה לבעה"ב שלא ילקט לעצמו וממילא לרבנן בכל ענין יש איסור על בעה"ב ללקט כלל משדהו שהרי אין רשאי לא ללקט לעצמו ולא לעניים אפי' אינו פורט לצורך איזה עני הוא מלקט דסתם הזהירה התורה לא תלקט לעני יהיה איזה עני שיהיה:

והנה ע"כ לא נחלקו ר"א ורבנן אלא בליקט הפיאה ואמר הרי זו לאיש פלוני עני שר"א אומר זכה לו אבל הא ודאי שאם הבעה"ב אמר על הפיאה שבשדהו בעודה מחוברת הרי זו לאיש פלוני עני ודאי שגם לר"א לא זכה לו שבמה יזכה ועדיין אינו בידו ואף שהוא בשדהו דאפי' לרב פפא במס' ב"מ דף יו"ד ע"ב דמיקרי שדהו של בעה"ב לענין שלא יכול העני לזכות מצד ד"א מ"מ גם שדהו של עני מיקרי שגם הבעה"ב לא יכול לזכות רק כשליקט והיא בידו אמר ר"א זכה לו. ומעתה לרבנן העבירה עשה בעה"ב בשעת

לקיטתו ומה דהוה הוה וכאן שכבר ליקט וכבר נעשה העבירה אפי' אם יתננה לאיזה עני שיהיה כבר עבר על הלאו דלא תלקט וכאן במשנה דפיאה אמרו זו לפלוני עני ואז שכבר היא בידו שוב אין כאן עבירה ובידו ליתנם לאיזה עני שירצה ועדיין לא זכינו למה שחידשו התוס' בתירוצם שהתורה אמרה תעזוב וכו' להזהיר גם אחר הלקיטה ונמצא עתה בסברת הקושיא בתוס' שוב אחר שהוא בידו אין כאן אח"כ שום עבירה וכיון שאחר הלקיטה אמר זו לפלוני עני למה לא קני העני והבעה"ב זוכה בשבילו במה שהוא בידו בשלמא למ"ד אי עביד לא מהני הרי היא כמו שעדיין לא נלקטה. כן נלע"ד נכון וברור. דברי אביך הד"ש:

תשובה קיב

תשובה

ה' עמך גבור החיל, בכיילא רבה כייל, בלא בר עייל, ה"ה אהובי ש"ב ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג החריף ושנון המושלם במעלות ומדות, איש חמודות, כבוד שמו מו"ה מרדכי הירש סג"ל:

אחר ד"ש הטוב כמשפט, הנה הגיעני זה איזה זמן מכתבו הטהור ובתוכו מגלה ספר קונטרס אשר הרחיב הדבור לבוא להשיג על אשר ביארתי בחיבורי בדין אשלד"ע. הנה אהובי ידידי הטרדות עלי רבו ובכל עת באים שאלות הלכה למעשה ומקדימין המעשה גם טרדות התלמידים אשר סביב לשולחני גם מכל המדינות אשר נתפשט שם ספרי נו"ב באים חקירות ודרישות בכל עת זה מקשה וזה סותר ולכל אחד אני צריך להשיב, ומעלתו אף שג"כ שואל ודורש בחיבורי אבל אין הדבר מחמת שהדבר סתום וצריך פירוש אשר מצד זה באמת רבו השואלים בכל עת לא כן מעלתו כי כל הדברים בעסק אשלד"ע מבוארים היטב, אבל רום מעלתו מצד רצונו להראות חורפו וגם לעשות סניגוריא לדברי אביו ידידי הגאון ז"ל ולכן היה באמת נחוץ יותר להשיב למי ששואל מחמת חסרון ההבנה ובפרט שמעלתו בא בארוכה מאד ואין הפנאי מסכים כלל אבל גודל אהבתו אצלי הן מצדו לעוצם מעלותיו והן מצד קמרא דאבוהו המנוח הגאון ז"ל שהיה דבוק לי מאח והבדלו החיים מצד כבוד חמיו המאה"ג, ע"כ לקחתי קצת פנאי וראיתי דבריו כמציץ בין החרכים בין פרק לפרק ויקבל כאן תשובה לדבריו:

והנה מה שכתב מעלתו להקשות על מה שביארתי שאם אשלד"ע ממילא אין שליחות ובטל המעשה כיון שנעשה בלי שליחות המשלח אין כאן שלוחו של אדם כמותו, והקשה מעלתו על זה כמה קושיות ונבוא על סדר דבריו:

א מהא דפסקינן דשליח להולכה לגירושין עושה שליח שני אפי' לא נכתב בהרשאה בלי אונס דהיכא דאנוס א"צ הרשאה דמדאורייתא שליח עושה שליח והלא בקידושין

כתב הב"י בסי' ל"ו דאין שליח עושה שליח וכן פסק רמ"א שם והוא מהגהת המרדכי והטעם משום שאף שמסר לו כסף קידושין אכתי אין ביד השליח לגמור הדבר אולי לא תאבה האשה להתקדש לכך מיחשב מילי ומילי לא מימסרן לשליח משא"כ גט שיכול השליח לגרש בע"כ לא מיחשב מילי ולדברי המחבר נודע ביהודה גם בגירושין מיחשב מילי שהרי שליח אי אפשר לגרשה בע"כ ע"כ דברי מעלתו: ולא ידעתי מאי קשיא ליה כי גוף דין זה שאפי' מסר בידו כסף קידושין שאינו יכול לעשות שליח שניהם דברי הקדוש מרדו"ש הביאוהו האחרונים באהע"ז סי' ל"ה החלקת מחוקק ס"ק ט"ז והב"ש ס"ק ט"ו ואם על הקדוש קשיא ליה שבא לחלק בין גירושין לקידושין, והקשה מעלתו דלדידי אין חילוק: הנה מעלתו על מה שכתבתי בחיבורי חלק אה"ע סי' ע"ה בא להשיג ושם עיקר טעמא דידי הוא מצד חרם רגמ"ה שלא לגרש בע"כ וא"כ אין שלד"ע, והקדוש מרדו"ש שבא לחלק בין גירושין לקידושין כוונתו שאף שמבואר בגמרא ששליח עושה שליח בגירושין מ"מ בקידושין אין הדין כן משום דגבי קידושין מיחשב מילי ובזמן הגמרא עדיין לא היה חרגמ"ה ואז שפיר היה השליח יכול לגרש בע"כ ולכך גירושין לא מיחשב מילי ואולי ס"ל להקדוש מרדו"ש דבזמה"ז שנתחדש חרגמ"ה באמת גם שליח גירושין אין יכול לעשות שליח שני והקדוש גבי קידושין קאי ואולי מעשה שהיה לפני הקדוש היה בקידושין או מי יודע באיזה זמן היה הקדוש הזה ואולי היה קודם שנתפשט חרגמ"ה או אולי היה במדינה שלא נתפשט החרם הזה:

ואם על הש"ע קשיא ליה שפסק שליח גירושין עושה שליח שני ג"כ לא קשיא ולא מידי דאטו דעת הקדוש מוסכמת והב"ש בסי' ל"ו ס"ק ד' באמת לא פירש דברי הש"ס כפירושו של הח"מ ואם על רמ"א קשיא ליה שלא חלק בסי' קמ"א על דין שליח עושה שליח ג"כ לא קשיא ולא מידי דהרי משכחת לה במדינות שלא נתפשט חרגמ"ה ועוד אטו במדינות הללו לא משכחת לה והרי אם זינתה לא שייך חרגמ"ה וכמו כן שהה עשר שנים וכדומה ובכל אלו שליח עושה שליח וכיון שמצד דיני גיטין שליח עושה שליח אלא שבמדינות הללו מצד חרגמ"ה יש גיטין שלדעת הקדוש שאין שליח עושה שליח ודעת הקדוש אינה מוסכמת מכל הפוסקים לכן לא דקדק רמ"א להגיה שום דבר מזה בסי' קמ"א:

ואמנם כל זה לפי מה שכתבתי בחיבורי נו"ב סי' ע"ה ואז עבר הויכוח ביני ובין מר אביו הגאון ז"ל כמבואר בחיבורי שם בסימן ע"ו וע"ז אבל שנים רבות אח"כ חידשתי מה שמבואר בחיבורי חלק ההוא סימן ב' שלדברי הרא"ש אפי' בזמן התלמוד לא היה יכול לגרשה ע"י שליח בע"כ של האשה עיין בחיבורי נו"ב (קמא) אהע"ז סי' ב' דף ב' ע"ב

בד"ה ובלא"ה, וכתבתי על גליון הש"ע שלי זה שנים רבות שדברי הרא"ש הללו באמת סותרים לדברי הקדוש * [הגה"ה מבן המחבר דין זה של הקדוש מרדו"ש הובא בש"ע אה"ע סימן ל"ו סעיף ה' והרמ"א בסימן ל"ה סעיף ו' בהג"ה מביא הגהת מרדכי בקידושין שחולק על הקדוש מרדו"ש ומחלק בין מסר הבעל קידושי כסף לשליח ע"ש וגם הב"ח חולק על דין זה, והעירני בזה הרבני המופלג מו"ה נחום פריבטש דפלוגתא שמחולקים הפוסקים עם הקדוש מרדו"ש מפורש בירושלמי בפ"ג ממס' גיטין הל' ה' וקאי בירושלמי באיבעיא דלא איפשטא, וזה לשון הירושלמי שם אף בקידושין כן פירוש אם גם בשליח לקידושין יכול לעשות שליח] מה בין גיטין לקידושין ביד כל אדם מצויה לגרש ואין ביד כל אדם מצויה לקדש עכ"ל הירושלמי ע"ש, הרי מפורש בירושלמי לחלק בין גיטין לקידושין דאף דבגיטין שליח עושה שליח אפ"ה בקידושין לא יכול השליח לעשות שליח אחר כדעת הקדוש מרדו"ש. ובאמת שגם בעל פני משה שם במראה הפנים קא מתמה על כל הפוסקים החולקים על הקדוש איך נעלם מהם דברי הירושלמי, וממילא גם על דין של אאמ"ו דפסק לדעת הרא"ש שאין יכול לעשות שליח לגרש בע"כ משום דהוי תופס לבע"ח ג"כ קשה מהך סוגיא דירושלמי ע"כ דברי הרבני הנ"ל. אמנם אחר העיון נ"ל לתרץ דאין סתירה על הפוסקים מהירושלמי הנ"ל, ולענ"ד הדין של הקדוש מרדו"ש אינו ענין כלל להך איבעיא של הירושלמי דהנה הטעם של הירושלמי הוא משום שאין כל אדם מצוי לקדש אשה, ופירוש הדברים דכיון שאינו יכול לקדשה בע"כ שלא ברצונה מסתמא הבעל שעושה שליח לקידושין רוצה שהשליח ידבר עמה בנחת כדי שיפייסנה וידבר על לבה שתתרצה להתקדש לו ומשום זה מקפיד הבעל שהשליח לא יעשה שליח אחר כי הוא מתייראַ פן יקח זה שליח אחר אשר אינו רגיל על לשונו לכלכל דבריו בנחת לפתות אותה לקידושין ולכך לא יכול השליח לעשות שליח אחר דאנן סהדי שאין רצונו של הבעל בשליח אחר. מה שאין כן בגירושין ביד כל אדם מצויה לגרש דאינו צריך לזה חלקלקות לשון דהא מצויה לגרשה בע"כ, ועיין בפירוש פני משה שם. ומעתה הספק של הירושלמי קאי אפי' לרב דסבר במסכת גיטין כ"ט ע"א דמתנה אינה כגט וסובר דמילי מימסרן לשליח אפ"ה יש לומר דאין שליח עושה שליח אחר לקידושין משום טעמא דהבעל מסתמא הקפיד שהוא יהיה שלוחו שיודע לפייסה ולרצות אותה בדברים לקבל קידושין משא"כ איש אחר פן לא יהיה למוד על לשונו לרצות אותה בדברים. ולפ"ז אם הבעל אמר בפירוש לשליח שיכול לעשות שליח אחר אין מקום לספק של הירושלמי דכיון שהבעל נתן לו הרשאה לעשות גם שליח אחר הרי לא הקפיד:

אמנם לדידן דפסקינן כרבא דמילי לא מימסרן לשליח גם אם הבעל נתן הרשאה לשליח לעשות שליח אחר ג"כ לא מהני משום דלא מסר לו אלא דברים ואין כח בדברים להיות חוזרים ונמסרים ביד אחר. ולדעת הרבה פוסקים אפי' אמר אמרו לפלוני שיכתוב ויחתום ג"כ הוי מילי ולא מימסרן לשליח עיין בש"ע חו"מ סי' רמ"ב סעיף א' ובאהע"ז סימן ק"ך סעיף ד' ע"ש. וזה הוא אשר נחלקו בו הקדוש מרדו"ש עם הפוסקים דלדעת הקדוש מרדו"ש גם אם מסר לשליח כסף קידושין הוי זה רק מילי הואיל ואין המעשה נגמר ואולי לא תאבה האשה ואין זה כי אם מילי ולא מימסרן לשליח לעשות שליח אחר אפי' אם הבעל נתן רשות לשלוחו לעשות שליח אחר והפוסקים החולקים סוברים כיון שניתן בידו כסף קידושין לא הוי זה מילי ומימסרן לשליח ואין זה ענין למה שמפורש בירושלמי דדברי הירושלמי לאו משום מילי דלא מימסרן לשליח נגע בה אלא משום שאין ביד כל אדם מצויה לקדש אשה ומסתמא מקפיד הבעל שלא לעשות שליח אחר, והקדוש מרדו"ש מדבר אף שנתן הבעל רשות לעשות שליח אחר כנ"ל:

ועתה גם על דין של אמו"ו הגאון המחבר ז"ל ליכא סתירה מדברי הירושלמי הנ"ל דאף דלא מצי לגרש בע"כ ע"י שליח משום דהוי תופס לב"ח במקום שחב לאחרים אפ"ה שפיר קאמר בירושלמי ביד כל אדם מצויה לגרש דהיינו שאינו צריך להשליח התאמצות רב לפתות אותה לקבל הגט דבלא"ה תקבל גיטה מיד השליח ברצון דמה יועיל לה אם תמאן לקבל הגט מיד השליח הא הבעל בעצמו יכול לגרשה בע"כ ואם לא תרצה לקבל הגט מיד השליח יבא הבעל בעצמו ויגרשה בע"כ שלא ברצונה ובשביל זה קאמר בירושלמי שאין הבעל מקפיד על שליח זה דוקא וגם השליח יכול לעשות שליח אחר, משא"כ בקידושין דהאיש בעצמו לא יכול לקדשה בע"כ שלא ברצונה בודאי מקפיד על שליח זה שירצה אותה בדברים ואין רצונו בשליח אחר פן לא יוכל לדבר על לבה לפתות אותה לקדושין כנ"ל ודוק, ועיין לעיל תשובה ק"י דכתב אמו"ו הגאון דמה שכתב דשליח לגט בע"כ הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים הוא רק בנשואה אבל בארוסה או בזונה גם לדעת הרא"ש יכול לעשות שליח לגרשה בע"כ דלא חוב הוא לה כיון שעדיין לא זכתה דבר משל בעל ע"ש:]:

ב הקשה מעלתו מדברי תוס' במס' גיטין דף ג' ע"ב ד"ה דתנן שהקשו התוס' וא"ת וכו' דלמא לכתחלה בעי כתיבה לשמה וכו' וי"ל וכו' כיון דבדיעבד כשר וכו'. והקשה מעלתו לדידי אם לכתחלה בעי לשמה ממילא ע"י שליח פסול אפי' דיעבד שבטל השליחות דאשלד"ע ע"כ דבריו בקיצור: ואני לא ידעתי מה דבר עבירה יש בזה שיהיה שייך בו אין שלד"ע והיכן נזכר בדברי התוס' שיהיה איסור לגרש בגט שנכתב שלא לשמה אליבא

דר"מ הגע בעצמך גט הפסול לגמרי אפי' דיעבד וכי יש איזה איסור על המגרש שלא יגרשה בגט שהוא פסול או בטל, הגט אינו מועיל להתיר האשה אבל המגרש לא עשה שום איסור בזה לא איסור תורה ולא איסור דרבנן. והתוס' כתבו דלכתחלה בעי ר"מ כתיבה לשמה וכוונתן שאין הב"ד מניחין לגרשה בגט שנכתב שלא לשמה ורצון חכמים שתתגרש האשה לכתחלה עצהי"ט ומועיל ולכך תיקנו שיאמר השליח בפ"נ וע"ז תירצו כיון שאינו פסול בדיעבד לא היו מתקנים אבל שיקרא עבריין זה לא שמענו. ועוד אפי' יהיבנא ליה סברתו שיש בזה איזה נדנוד עבירה מ"מ לא גרע מכהן השולח לקדש גרושה שכתבתי שם בחיבורי דלתירוץ הראשון בתוס' במס' ב"מ דף יו"ד ע"ב אין הקידושין בטילין דבשעת קידושין אין כאן עבירה שהרי אם לא יבעול לא יעבור על הקידושין שלא יקח משום לא יחלל א"כ ק"ו בזה שאם האשה לא תנשא בגט זה מאי עבירה עשה הבעל שגירשה בגט כזה ובנתינת הגט עדיין אין כאן עבירה עד שתנשא ולכך הגט כשר וא"כ דברי התוס' כאן בגיטין ע"פ תירוץ הראשון שלהם במס' ב"מ:

וגם לתירוץ השני של התוס' ג"כ לא קשה ולא מידי דמה שתיקנו בפ"נ ובפ"נ אין הטעם דחיישינן לחשוד השליח למזיד שיודע שנכתב שלא לשמה ויודע שיש איסור לגרש בגט כזה ואפ"ה רצונו לגרשה בזה הא ודאי לא חיישינן דאחזוקי אינשי בעבדי איסורא במזיד ובפרט השליח להיות חוטא ולא לו לא חשדינן, וא"כ אם יש איזה איסור בגט כזה ודאי שעיקר החשש שמא אין השליח יודע שנכתב שלא לשמה או שאין יודע שאין לגרש בגט כזה לכך שיילינן ליה וא"כ עיקר החשש שהשליח שוגג והרי לדעת התוס' בשוגג יש שלד"ע ואפי' לפי מה שכתבתי אני שם בחיבורי שיש לבטל המעשה אם הוא בשוגג דהוי שליחות בטעות מ"מ אכתי למה אם לא אמר בפ"נ פסול אפי' דיעבד הלא די שיאמר עוד שאינו מבטל השליחות ובפרט שרוב בקיאים הם ועיקר החשש משום לעז וכשיאמר השליח שאינו מבטל השליחות אין כאן לעז ונתקיים המעשה שמסר הגט לידה ואז היה שוגג:

ולדעת שאר הפוסקים בלא"ה ניחא כי יש לדחות קושיית התוס' שעיקר קושיית הגמרא אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי הוא משום דבאמת ר"מ אפי' לכתחלה לא בעי וכמ"ש התוס' בדף ד' ע"א בד"ה חתמו ונתנו לה. ואולם מתחלה שדחה ודלמא כי לא בעי ר"מ כתיבה לשמה מדאורייתא אבל מדרבנן בעי זה היה כוונתו דבעי לכתחלה דמדאורייתא אין לחלק בין תחלה לדיעבד ועל זה מביא דברי אומר היה ר"מ וכו' והיינו אפי' לכתחלה ולקמן דף כ"ו ע"ב ג"כ מייתי מדרב נחמן והיינו ג"כ שכשר לכתחלה שהרי מביא ראיה דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן:

ג כתב מעלתו כיון שמי שיש לו אשה רעה כהנה כשיגרשה שמתרפא מצרעתו לא שייך אין שלד"ע כיון שהמשלח נהנה לכך לא מתחייב השליח ע"כ דבריו: ואני תמה מה ראה לדבר דברים בטלים כאלו ואם אמרו סברא זו לדברי שמאי הזקן דסבר יש שלד"ע שמודה בחלבים ועריות שזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן לחייב המשלח שאיהו לא עשה, אבל לומר שהמשלח נהנה ועבור זה יהיה שלד"ע זה אינו ראוי חחכם כמותו לחשבו ק"ו לכתבו, ולדבריו השולח שליח להרוג את הנפש ודאי ששונא את זה שמצוה להרגו וא"כ המשלח נהנה בהריגתו ולמה אין שלד"ע ודוד המלך נהנה בהריגת אוריה, ואעפ"כ אין הלכה כשמאי הזקן:

ד כתב מעלתו שאין מדברי תוס' שם בב"מ ראיה שהמעשה בטל ולקח לו להקדמה מה שחידשתי שם בחיבורי דהיכא דאפשר לבטל השליחות אז גרע שוגג ממזיד דבשוגג הוה השליחות בטעות ואמנם רצה להוסיף דהיכא דאין השליח בר חיובא אפי' שליחות בטעות לא מיחשב ובזה רצה לכפור בכל ולומר שמה שפירשו התוס' במס' ב"מ דף יו"ד ע"ב בד"ה דאמר לישראל בסוף הדיבור שהנ"מ הוא אם חלין הקידושין מיירי שהשליח היה שוגג ולרב דאמר אי בעי עביד הוי שליחות בטעות ולכך לא חלין הקידושין ולמ"ד משלח בר חיובא לא מיחשב שליחות בטעות, אין זה עיקר חסר מן הספר בדברי התוס' כיון שגם לשון הגמ' יכול לסבול זה הנ"מ ע"כ דבריו: ואני אומר ודאי לשון הגמרא אינו סובל זה שהרי קאמר אי נמי איש דאמר לאשה אקפי לי קטן וכו' ושם ודאי לא איירי באשה שוגגת שא"כ לדעת התוס' ודאי יש שליח וכאן לא שייך שליחות בטעות שהרי אי אפשר לבטל הדבר שכבר הוקף ושור שחוט לפניך כמו שביארתי בחיבורי שם וא"כ ע"כ דברי הגמר' במזיד מיירי ואם היה כוונת התוס' דיש נ"מ לרבא לענין שוגג היה להם לפרש דיש נ"מ אם בשוגג חלין הקידושין הא ודאי שכוונת התוס' שהקידושין אינן חלין מטעם אין שלד"ע, ועוד איך אפשר למילף דמ"ד דסבר גברא בר חיובא שיסבור דלא אמרינן שאם השליח שוגג ולא ידע דלא אמרינן בזה דהוי שליח בטעות דמה בכך שאינו בר חיובא מסתמא לא ניחא ליה לאינש דליתעביד איסורא על ידו אפי' לאחרינא וגם לא ניחא ליה שיתן מכשול לפני עור להכשיל לאחרינא. ומה שהביא מעלתו ראיה מדברי הסמ"ע שכתב טעם פטור המשלח משום שיכול לומר סברתי שלא ישמע לי ואפ"ה היכא דאינו בר חיובא לא שייך סברא משום דודאי ישמע לו וכו': אין דמיונו עולה יפה דדלמא דברי הסמ"ע בשהשליח מזיד ויודע שיש כאן עבירה ואפ"ה קיבל השליחות מש"ה לא אמרינן שמסתמא לא יעשנו אף שקיבל השליחות כי אם בחזקה אלימתא דהיינו כשהוא בר חיובא אבל כשאינו בר חיובא אמרי' כיון שקיבל השליחות חזקה השליח עושה

שליחותו שקיבל מתחלה ואינו משגיח באיסור המגיע לאחר אבל כשהשליח שוגג ולא ידע אמרינן מסתמא אם היה יודע שיש עבירה לא היה מקבל השליחות כלל ולא שייך כאן חזקה שליח עושה שליחותו שתחלת קבלת שליחותו היה בטעות:

ה רצה להביא ראיה שאין השליחות בטל אף בד"ע משוחט פסח על החמץ שעובר בל"ת וכתבו התוס' שהפסח כשר שלא שנה עליו הכתוב לעכב ואמרינן בגמרא והוא שיהא לשוחט או לאחד מבני החבורה ובשחיטת פסח בודאי בעינן שליחות ואמאי יהיה פסח כשר והא אין שלד"ע ע"כ דבריו: ואני לא ידעתי מאי קשיא ליה ממ"נ אם החמץ לשוחט אין כאן שלד"ע הוא עצמו העובר והוא עצמו השוחט ואם החמץ לבני החבורה הא אין בני החבורה עוברין כלל כמבואר שם בתוס' וגם אטו שלחוהו לשחוט על החמץ הוא רק שליח לשחוט והיה יכול להמתין מלשחוט עד שיבוער החמץ ואם הקדים לשחוט בעוד החמץ קיים הוא עשה העבירה בלא שליחות המשלח ולזה לא שלחו המשלח וכמו שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) אהע"ז סי' פ' אות כ"ב. ובזה נדחה ג"כ מ"ש באות ו' ואין צורך להכפיל הדבר:

באות ז האריך ואמנם אין לי עסק בפלפולו מה שאינו נוגע לדברי. ואמנם מ"ש בשם בני ידידי הרב מו"ה יעקבקא שהקשה ג"כ על דין זה שחידשתי שכיון שאין שלד"ע בטל המעשה מתוס' בגיטין י"ב ע"א בד"ה אלא שהקשה למ"ד אי עביד מהני למה לא קני העני. והקשה בני דלפי חידוש דין שלי שבד"ע השליחות בטל והרי זכייה מטעם שליחות וכיון שהזהירה התורה לא תלקט בטל השליחות ואין כאן זכייה: הנה למה אכפיל הדברים קושיא זו כתב אהובי בני בעצמו וכתבתי לו שלשה תירוצים שכל אחד כדאי לעצמו ידרשם מעם בני (עיין לעיל סי' קי"א). ואמנם מעלתו הביא במכתבו הזה רק תירוץ אחד והוא התירוץ שכתבתי דלא אמרו אין שליחות בעבירה אבל אמרו אין שליח לדבר עבירה והיינו בדבר שמצד עצמו הוא עבירה להמשלח לא מצד השליחות ובליקוט פאה שהעני הוא המשלח אלמלי לקטו העני בעצמו אין כאן עבירה ולא אכפול מה שכבר כתבתי. ועל זה השיב מעלתו שלדברי הסמ"ע שפטור המשלח משום שאומר סברתי לא ישמע לי וחייב השליח משום דברי הרב וכו' נסתר דברי המחבר נודע ביהודה כיון דהשליח עושה עבירה ג"כ שייך סברא הנ"ל וזכר לדבר דילפינן דאין טוענין למסית מנחש הקדמוני דהוה לנחש לטעון אין שלד"ע דדברי הרב וכו' ולפי דברי המחבר הא הנחש לא היה מצווה על עץ הדעת א"ו אין לחלק ע"כ דבריו: ומתחלה אני אומר במחילה מכבודו הנחש השיאו לקנטר ולכן נכשל בטעות וכי איזה שליחות היה בנחש הקדמוני מסית היה ואדם הראשון היה ניסת אבל לא היה שם שום שליחות וישתקע הדבר, וגם

מה שהביא מהסמ"ע ג"כ לא דיבר נכונה שנגד המשלח שפיר כתב הסמ"ע שמסתמא לא היה בדעתו לעבור עבירה ואמרינן שהיה סבור שזה לא ישמע לו אבל לגבי השליח לא שייך לומר כן שהרי חזינן שעשה שליחותו ועשה עבירה והמשלח לא עשה שום עבירה ואם היה העני שולחו אף שעבר העני על לפני עור לא היה נענש כי היה יכול לומר סברתי שלא ישמע לי אבל מ"מ אם שמע ועשה שליחותו זכה העני ובפרט אם זה ליקטו לצורכו בלי ידיעתו זכה ולא עבר העני שום עבירה והב"ב הוא שעבר. ומ"ש כיון שמבואר בחיבורי גבי טביחה ומכירה ושליחות יד לא שייך קיום המעשה רק גבי מעילה, וכתב מעלתו דא"כ למאן דס"ל דאשלד"ע הוא מטעם שני כתובים א"כ תינח לענין דאין שליח אבל לענין קיום המעשה נילף ממעילה דלזה ליכא שני כתובים ע"כ דבריו בקיצור. וגם הא ליתא שכבר ביארתי בחיבורי דלבטל המעשה אין צריך לימוד דכיון דאין שליחות ממילא נעשה בלי שליחות המשלח ואיך אפשר לקיים המעשה והוא תרתי דסתרי אהדדי וכיון שאשלד"ע יהיה הטעם מאיזה טעם שוב ממילא המעשה בטל והאומר נגד זה כאומר על יום שהוא לילה וכבר ביארתי בחיבורי שגם התירוץ הראשון שבתוס' במס' ב"מ דף יו"ד ע"ב לא נחלקו על זה וגם לפי דבריו אני תמה איך אפשר למילף ממעילה לקיים המעשה ואיכא למפרך מה למעילה שכן יש שליח ואמנם האריכות ללא צורך:

ח הקשה דמודים חכמים לר' יהודה דאין שוחטין פסח לכתחלה על היחיד ואפ"ה כשר בדיעבד לרבנן והא בעינן שליחות ואין שלד"ע וגם לזקני דרום דאיש לפי אכלו למצוה ואפ"ה בדיעבד ס"ל לר' יונתן דכל ישראל יוצאין בפסח אחד והא מיניה ילפינן שליחות ואין שלד"ע ע"כ דבריו: הנה מלבד שאיני יודע אם יש לקרות זה עבירה מה שיש לעשות המצוה יותר בהכשר ומה איסור יש לרבנן בשוחט על היחיד ולא אמרו אלא כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן וכן איש לפי אכלו לא נאמר שום איסור שלא ישחוט הפסח כשאינו מגיע כזית לכל אחד אבל הוא מצוה בעלמא אבל אין ההיפוך עבירה שיהיה נחשב אפי' לאו הבא מכלל עשה. אבל באמת אין צורך לזה שאפי' היה מיחשב זה עבירה מה שאינו עושה יותר כהוגן מ"מ אני אומר כלל גדול בדין אשלד"ע דהיכא שאם לא היה נעשה המעשה כלל לא היה נעשית העבירה אז שייך אשלד"ע דדברי הרב ודברי התלמיד וכו' והיה לו להשליח להיות בשב ואל תעשה אבל בשחיטת הפסחים אם לא היה נעשה כלל לא היה מקיים המצוה כלל ועכשיו ע"י מעשה השליח עכ"פ מקיים המצוה אלא שהיה אפשר לעשותה יותר בהכשר בזה לא שייך אשלד"ע ואדרבה השליח שמע דברי הרב הוא הקב"ה שצוה עכ"פ לקיים מצוה זו:

ט מה שהקשה על דברי הסמ"ע והש"ך בסי' רצ"ב אין לי עסק באריכות הזה. אבל מה שרצה לומר ששומר ששלח לשלוח יד וכן גנב ששלח לטבוח נתחייב השליח כאילו היה הוא שומר או גנב אפי' אם לא היה מתחייב מכח השליחות יד בעצמו אם לא היה שומר או על הטביחה ומכירה אם לא היה גנב עתה נחשב כאילו הוא עצמו שומר מטעם שלוחו של אדם כמותו. על דבר זה אין כדאי להשיב ומעולם לא שמענו שלוחו של אדם כמותו רק לענין שיתחייב המשלח על מעשה השליח אבל שיתחייב השליח כשומר מטעם שמשלחו שומר, זה דבר זר ולא מצינו כזה, ויהיה לו אשר לו:

ועכשיו נעתיק עצמנו להספיקות שכתב שנולדו לו בדברי על מה שכתב מהרש"א שיש סברא לומר להיפך דדוקא בדבר עבירה שלוחו כמותו דקניס רחמנא למשלח, וכתבתי אני דהיאך יתכן לומר טעם זה במעילה דלמה נקנסיה למשלח אדרבה נקנסיה לשליח, ועל זה כתב מעלתו דלדברי תוספ' מיירי בהשליח מזיד: איני יודע מה זו תשובה ואטו הזיד במעילה אינו חייב כלום שהרי אף שאינו חייב חומש וקרבן אבל חייב קרן ומלקות וכמבואר ברמב"ם ריש הל' מעילה ואם מעל המשלח אין השליח חייב כלום ואכתי קשה נקנסיה לשליח. ומה שכתב שעשיתי את עצמי כאילו לא ידעתי דברי עצמי דגם במעילה שייך קיום המעשה, הנה סמיות עין יש כאן וכי לא ראה סוף דיבורי עיין בחיבורי נ"ב (קמא) אהע"ז דף ע"ג ע"ב סוף ד"ה ואומר אני שכתבתי ואין להקשות א"כ נשאר קושית מהרש"א וכו':

ומה שכתבתי בחיבורי שם דף ע"ג ע"א שהרמב"ם על כרחך לא ס"ל תירוץ הראשון של תוספ' שהרי הרמב"ם ס"ל דכהן בגרושה אפי' בעל אחר הקידושין אינו לוקה אלא אחת וכו', ועל זה הקשה מעלתו שהרי הרמב"ם פסק בעל ולא קידש אינו לוקה כלל ואכתי שייך תירוץ הראשון של תוס' ונ"מ אם לחייבו אפי' אחת עכ"ל מעלתו. וזה טעות דאף דס"ל להרמב"ם בעל ולא קדש אינו לוקה מ"מ אם קידש אפי' בשוגג ושוב בעל במזיד לוקה דגם להרמב"ם כל חיובו הוא על הביאה ולא על הקידושין אלא שסובר שאינו לוקה על הביאה שהיא דרך זנות כי אם על ביאה דרך אישות וזה פשוט מצד הסברא ועוד דלא משכחת לה באופן אחר שאם אתה אומר שצריך שיהיה מזיד גם בשעת קידושין א"כ צריך התראה גם בשעת קידושין ואז הוה התראת ספק שמא לא יבעול ולא משכחת חיוב כלל אם לא בקידש אותה בביאה והא ודאי סברא זרה מאוד לומר כן בדעת רבינו, ומעתה איך נימא דנ"מ להרמב"ם אם חייב אפי' אחת א"כ ע"כ אתה מוכרח לתירוץ השני דלמ"ד אי בעי עביד לא חיילי הקידושין למה לא ילקה על הביאה:

ומ"ש דגם לתירוץ ראשון של תוס' הדין שלי אמת דאם אשלד"ע המעשה בטל אלא שהתירוץ הראשון סובר שבשעת קידושין אכתי אין כאן עבירה ולכך חיילי הקידושין ועל זה הקשה מעלתו א"כ מאי הקשה הגמרא בתמורה דף ה' ע"ב על רבא דסבר כל מידי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני והתנן כל מקום שיש קידושין ויש עבירה כגון אלמנה לכה"ג וכו' ולדידי דבקידושין אכתי אין עבירה א"כ לא אמר רחמנא לא תעביד וליכא קושיא על רבא ע"כ דברי מעלתו בקצרה. וגם הא לא קשיא דהרי איתקוש הויות להדדי ואף דפחותה מבת שלש מתקדשת בכסף ושטר ע"י אביה אף דליכא בה קידושי ביאה היינו משום דעכ"פ יהיה בה קידושי ביאה כשתהיה בת שלש ותהא ביאתה ביאה אבל היכא דליכא קידושי ביאה כלל גם קידושי כסף ושטר ליכא דאיתקוש הויות להדדי ובאלמנה לכ"ג אם מקדשה בביאה הא ודאי דלוקה ולרבא דאמר אי עביד לא מהני א"כ לא משכחת בה קידושי ביאה וממילא גם קידושי כסף ושטר לא חיילי ושפיר הקשה בתמורה:

ועל מה שכתבתי ראיה גדולה שאי אפשר לחלק ולומר שהמעשה קיים ואעפ"כ המשלח לא יתחייב דא"כ מאי מקשה משולח ביד פיקח ודלמא באמת בתרומה ובגירושין דאמרינן שלוחו כמותו היינו לקיום המעשה וכו', ועל זה השיב מעלתו דגם בתרומה שתרם השליח בעין יפה ומחויב המשלח לקיים ובקידושין שיתחייב בכתובה אם יש כתובה לארוסה ויתחייב במזונות ובגירושין שיתחייב כתובה. וכל דבריו אינן אלא תימא אנן אמרינן דלמא שלוחו כמותו היינו המעשה קיים אבל לא לחייב המשלח להתחייב בדבר חוץ לקיום המעשה דהיינו במעילה שישלם המשלח קרן וחומש ואשם אבל בתרומה אין כאן חיוב למשלח חוץ לקיום המעשה ואם תרם בעין יפה היכא שיכול לומר בהכי אמדתיך זהו עצמו קיום המעשה, ובקידושין שיתחייב כתובה ג"כ לא ידעתי כוונתו ואם יש מאן דסבר יש כתובה לארוסה אבל הא ודאי דאין כתובה דבר תורה, ומזונות איני יודע מה הוא שח וכי יש מזונות לארוסה כתובה בגירושין למ"ד כתובה לאו דאורייתא פשיטא שאין בדבריו כלום ואפי' אם כתובה דאורייתא איננו מתחייב במעשה השליח הכתובה כבר נתחייב מיום הנשואין והזמן פרעון מספר כתובה נלמד כשתנשאי לאחר וכו'. ועוד אם היה אפשר לומר שיתקיים המעשה והמשלח לא יתחייב היא גופא מנ"ל להמקשה שיתחייב בכתובה:

ומה שנפלאתי על דברי הרמב"ם בפ"י דמעילה שכתב בכל התורה אשלד"ע אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר והקשיתי הא איכא טביחה ושליחות יד, פשיטא שעיקר קושייתי מה שאמר בכל התורה. ומ"ש מעלתו הרי גם שם בגמרא

בקידושין דף מ"ג ע"א אמר אשכחן שחוטי חוץ בכל התורה מנ"ל. אין הנידון דומה בגמ' לא אמרו חוץ ואין למדין מן הכלל אבל הרמב"ם אמר בכל התורה וכו' אלא דבמעילה כו' הרי שלא הוציא מן הכלל רק מעילה ועוד בגמרא שם עלייהו קאי ומינייהו סליק טביחה ושליחות יד ומעילה ולא הוצרך להוציאם דפשיטא על שאר התורה קאי משא"כ הרמב"ם שלא הזכיר עדיין משליחות יד וטביחה שזהו אח"כ בחלק הרביעי בדין גניבה וגזילה:
ומה שהקשה מעלתו לדידי מנ"ל באמת במעילה דמיחייב המשלח דלמא הא דילפינן מתרומה היינו לקיום המעשה, דבר בטל הוא דכל טרחתי בכל התשובה שלי שם הוא דאי אפשר להיות המעשה קיים בשליחות המשלח ולא יתחייב המשלח איפכא שפיר מצינן למימר במעילה שיתחייב המשלח והמעשה לא יהיה קיים ולא יצא לחולין דמצינו כיוצא בו בבהמה ובכלי שרת וגם זה אינני מחליט עדיין אבל להיות המעשה קיים בשליחות המשלח ולא יתחייב המשלח זה אי אפשר:
ומה שכתב מעלתו להקשות על זה דהיאך אפשר דזה בלא זה אי אפשר והרי לתירוץ הראשון של תוס' במס' ב"מ המעשה קיים ואעפ"כ אשלד"ע. אני תמה מדברי עצמו הוא משיב והלא אני הארכתי בחיבורי שגם התירוץ הראשון מודה לזה רק שסובר בשעת קידושין אכתי אין עבירה ולא אכפיל בדברים: ומה שכתבתי שהרמב"ם יהיב טעם שלא מעל רק בעה"ב ולא האורחים, ג"כ יפה כתבתי ולא ידעתי כלל מה שהשיב על זה שפשיטא שאם היה הדין שבמעילה יש שלד"ע רק לחייב בעה"ב אבל לא להיות המעשה קיים א"כ הרי אנו רואים שבעה"ב מעל אף שלא יצא לחולין א"כ פשיטא שכלם מעלו והאורחים ודאי שהיו מועלין, ותשובתו על זה נעלמה ממני:
ומה שהוכחתי דאפילו לא ידע השליח שהוא דבר עבירה אפילו הכי אשלד"ע דאל"כ למה ליה לרבא בקידושין דף מ"א ע"א לומר קסבר שמאי הזקן וכו' משכוני נפשיה אליבא דב"ש למה לו היה לו לומר דין שלו באומר לשלוחו אכול חלב המונח כאן ושניהם היו שוגגים שהיו סוברים שהוא חלב חיה או שומן דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן אף דבשוגג ישלד"ע אלא ודאי שבלא"ה בכל דבר עבירה אפי' בשוגג אשלד"ע, יפה הוכחתי. ומה שהקשה מעלתו אכתי היה לו לרבא לומר דין שלו בשליחות היכא דנהנה השליח המשלח פטור דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן. ג"כ לא קשה ולא מידי דעד כאן לא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב אלא היכא שעיקר החיוב על ההנאה כגון בועל ערוה עיקר חיוב הוא על הנאה ובמשמש עם הטהורה ואמרה נטמאתי אסור לפרוש שיציאתו הנאה כביאתו וכל חיוב ערוה על ההנאה ומשמש באבר מת יוכיח שפטור וכמו כן חיוב מאכלים אסורים על הנאה היא ובחולין ק"א ע"ב הרי נהנה גרונו בכזית

בזה שייך לומר זה נהנה וזה מתחייב על הנאתו של זה לא אמרינן אבל בשליחות יד אין חיוב השולח יד בשביל הנאתו ואפי' לא נהנה מתחייב וא"כ בשולח יד ע"י שליח אף היכא שנהנה השליח המשלח חייב שחיוב המשלח לא בשביל הנאה היא. ובזה ג"כ נפשט אצלי מה שנסתפקו התוס' באומר לשלוחו הושיט ידך לשמן של קודש עיין שם דגם שכתבתי שם בחיבורי ודחיתי דברי תוס' שם גם בלא"ה לפי מה שכתבתי שם בספרי לדחות דברי תוס' גם קושייתו נדחית, יעיין בה שפיר כי כמדומה שכתב בחפזו בלי עיון ואם יעיין בה ודאי משכח טעמא:

וזולת זה מה שרצה לעשות סנגוריא לדברי מר אביו הגאון ז"ל אין רצוני להתווכח בזה וכבוד הגאון הסתר דבריו כי אולי ברוב דברים אוסיף לסתור דברי הגאון ז"ל ולא ניחא לי בזה ובפרט שכבוד הגאון כבר הוא בעלמא דקשוט והוא בעצמו מכיר שם האמת. ומעלתו יפה עושה להיות ברא מזכה אבא וכבוד אביו מרתחא ליה ומתאמץ לעמוד על דעתו ולכן אמרתי שב ואל תעשה עדיף ולא אוסיף לדבר בזה, זולת מרוב הטרדה כתבתי בחפזי וקצרתי הרבה ובפרט לחכם כמותו שיש לו לב חריף ועל כיוצא בו נאמר תן לחכם וגו' והאריכות אך למחסור והיה זה שלום, דברי נ"ד ובד"י הד"ש:

תשובה קיג

תשובה

שלום רב, לרב וצורב, הוא כבוד הרב הגדול המופלא מוהר"ר משה אריה נר"ו אבד"ק קוראלי י"ץ:

מכתבו הגיעני, ויען טרדות רבות עלי הקיפו משאת התלמידים ומבני הקהלה והן ממקומות אחרים רבו השואלים ולכן ההכרח לא יגונה שאי אפשר לקחת פנאי להשיב לכל אחד בימים אחדים ולפעמים בא להשמטת כתבים וכן אירע למכתבו עד אשר נזכרתי וחפשתי בחיפוש ניירות ואבוא להשיב על שאלתו. בדבר האשה דביש גדא דידה כי אישה עזבה והלך אחרי צו ואח"כ ברח למרחוק ובקושי שע"י שליח שלח גט ושוב הלך למקום רחוק יותר. ובגט זה שהובא יש בו ששה דברים שנשתנה מהכשר גיטין. האחד יש בו ב' שיטין שאינן מעורות. הב' שלא נכתב בגט שם אבי המגרש אמנם בהרשאה שביד השליח נזכר גם שם אביו. הג' תיבת היום נמשך כעין קו דק שבדקין ומחבר ראש הוי"ו למ"ם סתומה, ואמנם ניכר שאינו מן הדיו רק מפסולת הנייר. ד' נשבר רגל התי"ו של דהוית באמצע ונראית כה"א. ה' היודי"ן שבגט יש מהם הרבה שאין קוצין בשמאל לא ממעל ולא מתחת. וי"ו מותרת התי"ו ראשונה נפסקה רגלה ונראית כה"א והראה לינוקא וקרא אותו תי"ו ואמנם האי כבר ידע למקרי ושוב הראה לשני תינוקות קטנים מהראשון שאינם יודעים בטוב לצרף אותיות שבדפוס לקראם כראוי ולפום

ריהטא אומרים שהוא ה"א ותיכף תוך כדי דבור אמרו שהוא תי"ו. אלו הם הספיקות שנתפרשו במכתבו אמנם ברשמו על סדר א"ב מספר השגיאות שבגט נראה ששכח עוד שגיאה שבגט כי אחר סימן ג' רשם סימן ה', אמנם אני אדבר על אלו שנתפרשו במכתבו. והנה מעלתו הזכיר שיודע שהמסדר נסמך מגאון הדור באופן שאין לנו לחוש שלא ידע בטיב גיטין וא"כ אין אנו אחראין לחוש לאיזה מכשול אחר רק לדון על ששה ספיקות הנ"ל: והנה חשש הראשון האריכות ללא צורך כיון שהזכיר מעלתו שהוא חשש עיגון ושלעת עתה לא נודע מקומו איה כבר מבואר בסי' קכ"ה סעיף י"ח בהג"ה שהוא כשר: ובחשש השני שלא נזכר שם אבי המגרש בגט, דבר זה יש לעיין בו ואף שהש"ע בסי' קכ"ט סעיף ט' כתב בפשיטות שהוא כשר אמינא ביה מלתא. וז"ל הטור כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה שאם לא הזכיר שם אבי האשה אלא כנוייו או לא הזכירו כלל שהוא כשר, וכתב הב"י ומשמע דה"ה שם אבי הבעל דכשר דמ"ש וכן כתב הרשב"א בתשובה סי' תקנ"ה וז"ל אפשר שא"צ לכתוב שם אביה כלל דשמו ושמה שם עירו ושם עירה תנן שם אביה ושם אביו לא תנן, וכתב בתשובה אחרת על יהודי הבא מארץ אחרת ולא נודע שם אביו אם לא כתב שם אביו כשר הגע עצמך הרי שהיה גר מה שם אביו כי תדע או אם היה שתוקי או אסופי וכו' עכ"ל. ולאפוקי ממה דמשמע קצת מדברי מהררא"י בכתביו סי' קל"ח אם לא הזכיר שם אבי המגרש פסול עכ"ל הב"י. ואני אומר מרן הב"י לפי שהיה פשוט בעיניו שאין שום סברא לחלק בין אבי האיש לאבי האשה וכדכתב בהדיא דמ"ש לכך לא נתן לב להעתיק התשובה שהביא בדיוק, ואני עיינתי בתשובת הרשב"א בסי' תקנ"ה וז"ל השיב עוד דא"צ לכתוב שם אביה בגט דשמו ושמה תנן שם אביה לא תנן עכ"ל הרשב"א. והב"י העתיק שם אביה ושם אביו לא תנן, ואמנם תשובה אחרת שהעתיק הב"י מהרשב"א הרחיק עדותו לפי שלא רשם מקומה ולפי דעתי אינה במודפס ואמנם מצאתי במודפסים עוד לו תשובה בזה סימן אלף קע"ו שנשאל באבי המגורשת שהמיר איך לכתוב בגט והשיב וז"ל תשובה אפשר שא"צ לכתוב שם אביה כלל דשמה ושם עירה ושם עירו תנן שם אביו ושם אביה לא תנן עכ"ל. ומזה משמע כדברי הב"י דשם אביו שוה לשם אביה, ואמנם נוכל לדחוק ולפרש כוונתו דא"צ לכתוב שם אביה דשמו ושמה ושם עירו ושם עירה תנן לפי ששוה בו ובה אבל שם אביו ושם אביה לא תנן לפי שאינו שוה בו ובה דבה אינו צריך להזכיר שם אביה אבל בו אולי צריך להזכיר גם שם האב ועכ"פ אין לנו מדברי הרשב"א שום הכרע להחמיר בשם אביו ומה שלא הזכיר בפירוש שא"צ להזכיר שם אביו משום דעל תשובת שאלה השיב ועל שם אבי האשה נשאל. ואמנם הרא"ש בתשובה כלל מ"ה סי' כ"ז כתב המקדש או המגרש

טוב להזכיר שם אביה כדי לברר הדבר אם יש שני יוסף ב"ש בעיר ואם לא הזכיר רק שמה בקידושין או בגט מגורשת עכ"ל אות באות. הנה הזכיר אבי האשה ולא אבי האיש וכיון שלא על מעשה שהיה כתב דין זה שלא נזכר לשון שאלה, ועוד שהרי הזכיר מקדש ומגרש ואז שניהם כאחד אירעו וכיון שלא על מעשה שהיה כתב דין זה יש לנו לעיין מה שלא הזכיר רק אבי האשה אם יש שום סברא לחלק בין שם אביו לשם אביה ובמכוון נקט הרא"ש אבי האשה או אם אין שום סברא לחלק והרא"ש חדא נקט והה"ד לאידך: גם יש לנו לברר אם יש מקום לחלק בדין זה בין גט הניתן מיד הבעל עצמו ליד האשה ושניהם שם במקום הכתיבה ובין גט המובא ממרחק ע"י שליח. ומה שהביאני להתעורר להסתפק בזה הוא משום שהרא"ש בכלל הנ"ל סי' כ"ה הביא שאלה בגט שלא כתב שם אבי האשה רק כנויין ושם מיירי מגט שהובא לעגונה אחת ממקום רחוק ע"י שליח והשיב הרא"ש להכשיר משום ששנינו כתב חניכתו וחניכתה כשר וכו', הרי שהכשירו רק משום שחניכתו מהני כשמו והזכיר חניכתו ולא הזכיר כאן רבותא יותר שאפי' לא הזכיר שם האב כלל כשר, ותיכף אח"כ בכלל ההוא בסי' כ"ז כתב שאם לא הזכיר רק שמה בגט מגורשת, א"ו דבסימן כ"ה מיירי בגט שהובא ע"י שליח ממרחקים ובזה לא היה מכשיר אם לא מטעם שכתב חניכה של האב, והחילוק שבין זה לזה יתבאר אח"כ בדברינו, ואמנם אין זה הכרח לחלוטין לחלק בכך שיש בידינו לומר שבסי' כ"ה שהשיב על מעשה שהיה שבאמת נזכר החניכה לא היה צריך להשיב דין אחר ונקט דרך מרווח שמותר מטעם החניכה דמהני אפי' בשם המגרש והמתגרשת עצמו, עכ"פ נתעוררתי להסתפק ולברר הדין. הנה לר"מ דע"ח כרתי דעת התוס' דבעינן שיהיה מוכח מתוכו מי המגרש ומי המתגרשת ולר"א דאמר ע"מ כרתי לא בעינן מוכח מתוכו ועיין כל זה במס' גיטין כ"ד ע"ב בתוס' ד"ה בע"מ. ויש לי לדקדק שם בסוגיא דגמרא קטנה הוא דלא מצי מגרש וכו' אמר רבא זאת אומרת שני יב"ש וכו' א"ל אביי אלא מעתה רישא וכו' שני הוא דלא מצי מגרש וכו' אלא מאי אית לך למימר בע"מ ור"א היא ה"נ וכו', ולפ"ז משמע דרבא בעי לאוקמי סיפא אפי' לר"מ ובלא ע"מ דאין לומר דגם רבא מוקים לה כר"א אלא דמיירי שאין ע"מ לפנינו דא"כ לא היה לאביי לסיים ור"א היא שהרי גם רבא מוקים לה כר"א ועיקר חידושו של אביי דמיירי בע"מ לפנינו והו"ל רק לסיים אלא מאי אית לך למימר בע"מ ה"נ בע"מ ולמה הוצרך לפרש בדבריו ור"א היא א"ו דבלא רישא לא היה הכרח לרבא לאוקמי סיפא כר"א והוה מוקים לה כר"מ והיא גופה קשיא איך אפשר לאוקמי כר"מ והרי לר"מ בעינן מוכח מתוכו. ושוב פקחתי עיני וראיתי שהגאון בעל פני יהושע הרגיש בזה לפירוש רש"י ונדחק הרבה:

ונראה דהא יש לדקדק לסברת התוס' דלר"מ בעינן שיהיה מוכח מתוכו דכיון דסובר ע"ח כרתי בעינן שיהיה מוכח בהחתימה לשם מי נחתם ולר"א לא בעינן מוכח מתוכו, והדבר תמוה דכי היכי דבעינן לר"מ שיהיה מוכח מתוך החתימה בשעת חתימה לשם מי נחתם הכי נמי בעינן שיהיה מוכח מתוך הכתיבה לר"א לשם מי נכתב והרי וכתב לה דכתיב בתורה מזה נחלקו ר"מ ור"א פירושו של וכתב ור"מ סבר וכתב היינו החתימה ור"א סבר וכתב היינו הכתיבה וא"כ למה יהיה החתימה לר"מ חמור יותר מהכתיבה לר"א וכי היכי דלענין לשמה בעינן לר"מ החתימה לשמה ובעינן לר"א הכתיבה לשמה ה"נ לענין מוכח מתוכו: והנלע"ד בזה הוא כיון דלר"א ע"מ דבר תורה ולא סגי בלא עדי מסירה וכתיבה היא על דעת שיומסר בפני עדים א"כ ממילא אז בשעה שיומסר יהיה מוכח מתוכו שהרי העדים רואים ומי ומי הם המגרש והמתגרשת משא"כ לר"מ דלא בעינן ע"מ ועיקר הכריתות הוא ע"ח בעינן שיהיה בשעת החתימה מוכחת לשם מי נחתם. ומעתה כיון דעכ"פ בעינן לכ"ע שיגיע הגט לידה א"כ אם ע"י הגעת הגט יהיה מוכח ג"כ סגי כי היכי דסגי לר"א. ולפ"ז להך סברא דשני יב"ש מוציאין שט"ח על אחרים דודאי זהו שהוא בידו שלו הוא ומתחלה לו נכתב ולא חיישינן שהיה שייך לאחר ובא לידו, א"כ גם הגט שביד האשה לא חיישינן לאחרת וגם ע"ח חתמו אדעתא דהכי שיומסר לידה כי היכי דכתבו לר"א שיומסר בע"מ וא"כ גם לר"מ מיקרי לדידה מוכח מתוכו דלגבי דידה המסירה בלא עדים כמסירה בעדים דמי דהרי לא חיישינן שנמסר ביד אחרת ואח"כ בא לידה וא"כ שפיר אתיא סיפא אפי' לר"מ לרבא:

וע"פ מ"ש ניחא לי מ"ש הרשב"א בחידושיו דר"ת לא גריס ור"א היא דר"ת סובר דגם לר"מ לא בעינן מוכח מתוכו ולפמ"ש ר"ת לשיטתו דר"ת סובר דגם לר"מ אף דסובר ע"ח כרתי ובעינן ע"ח מ"מ אי אפשר לגרש בלא ע"מ דאין דבר שבערוה פחות משנים וע' דף ד' ע"א בתוס' ד"ה דקי"ל וא"כ דלא סגי בלא ע"מ לא בעינן מוכח מתוכו:

ומעתה אף דאביי דחי לרבא דמכאן אין ראיה ששני יב"ש מוציאין שט"ח על אחרים אעפ"כ קיימא לן להלכה כן דשני יב"ש מוציאין שט"ח על אחרים כמבואר בחו"מ סי' מ"ט סעיף ז' א"כ לא בעינן לגבי האשה מוכח מתוכו דתמיד הוה לגבי דידה מוכח מתוכו ולכך אפי' לא נזכר שם אביה בגט מכשיר הרא"ש ואין מזה ראיה להכשיר בלא נזכר שם אבי המגרש דאז אינו מוכח מתוכו דלשני יב"ש לא חיישינן אבל לשני יוסף חיישינן, הא חדא מה שיש לחוש בגט שלא נזכר בו אבי המגרש והיינו לדעת הרא"ש. אבל לדעת הרשב"א אף שכתבתי שלפי התשובות המודפסות אין ראיה להכשיר בלא נזכר שם אבי המגרש עם כל זה אין לא ראינו שלנו ראיה ונאמן עלינו הרב ב"י בעדותו שכתב

שהרשב"א כתב בתשובה אחרת שאם לא הזכיר שם אבי המגרש בגט כשר והביא ראיה מגר ושתוקי ואסופי. אבל יש לנו חשש אחר לחלק בין גט הניתן מיד הבעל עצמו ליד האשה בעצמה ובין גט המובא ע"י שליח ממקום אחר, דגט הניתן במקומו שנכתב בגט מקום עמידת הבעל ומקום עמידת האשה העומדת היום במתא פלונית וכו' בזה הכשיר הרא"ש בלא הזכיר שם אבי המתגרשת שכיון שכאן לא הוחזקה אשה אחרת בשם זה מהני שמה לחוד ושם עירה הוא במקום שם אביה אבל בגט המובא ע"י שליח שלא נזכר בו מקום עמידת האשה ולא נזכר לא שם אביה ולא שם מקום גם להרא"ש פסול. ובזה תבין ותשכיל לתרץ מה שהקשיתי למרמי שתי תשובות הרא"ש אהדדי ושניהם בכלל מ"ה, בסימן כ"ה לא הכשיר רק מטעם שהזכיר חניכה של שם אביה ובסי' כ"ז מכשיר בלא הזכירו כלל, ולפמ"ש נכון שבסי' כ"ז מיירי בגט הניתן במקומו מהבעל להאשה, ובסי' כ"ה מיירי בגט ע"י שליח כמפורש בדבריו שם ולכך לא הכשיר רק מטעם החניכה דמהני כמו שמו:

ואמנם לענין חשש זה קיל אם לא הזכיר שם אבי המגרש מלא הזכיר שם אבי המתגרשת שהרי מקום עמידת המגרש מפורש בגט גם בשולח ע"י שליח. ואומר אני שאעפ"כ גם באבי המגרש יש לחלק בזה דאולי הרא"ש והרשב"א שהכשירו מיירי בידוע שאין במקום זה אחר בשם זה או אחרת בשם האשה אבל גט המובא ואין אנו יודעים אם יש שם במקום ההוא באותו יום עוד אחר בשם זה בשלמא אם הוזכר שמו ושם אביו לשני יב"ש לא חיישינן כל שלא הוחזק אבל לשני יוסף חיישינן מן הסתם. וכמו שכתבתי לעיל לחלק לדעת הרא"ש בין אבי האשה לאבי האיש ה"נ יש לחלק להרשב"א באבי הבעל בין גט הניתן כאן מיד הבעל לפנינו במקומנו שיש בידינו לברר אם יש עוד אחר בשם זה ובין גט ע"י שליח וכנ"ל. וחשש זה מתחלק לשני חששות, האחד חמור מאוד דשמא באמת גט זה נכתב מאיש אחר שאינו בעלה של זו ואחר ששמו כשם בעלה עשה זיוף הזה וממטי גיטא לאיתתא דהאיך, ואמנם לחשש זה מועיל ההרשאה שבידו ששם נזכר גם שם אבי הבעל, ולמיחש אולי באמת היה בידו שני גיטין האחד מבעלה של זו ואחד מאיש אחר ששמו ג"כ כשמו ונאבד ממנו גט של זו ומסר לה הגט שהיה בידו מאיש אחר וההרשאה לא נכתבה על גט זה רק על גט שנאבד ממנו, אמנם זה חששא רחוקה לחוש לאבידה ולחשוד השליח לרשע לגרש זו בגט של איש זר במזיד וגם שיזדמן שיהיה עכ"פ לשני יוסף לכל אחד אשה ששמה ושם אביה שוים כל זה חשש רחוק, אמנם עכ"פ אם בעינן מוכח מתוכו שמו לבד לא מיקרי מוכח מתוכו ואף שכתבו תוס' דף כ"ד ע"ב בד"ה בע"מ דגם לר"מ בלא הוחזקו מיקרי מוכח מתוכו נראה דהיינו בשמו

ושם אביו אבל בשמו לחוד ודאי אף בלא הוחזקו לא מיקרי מוכח מתוכו ולחשש זה לא מהני ההרשאה:

ועוד אני תמה על גוף דין זה שהעתיק המחבר בשולחנו הטהור בסימן קכ"ט סעיף ט' שאם לא הזכיר שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר ומשמע שמכשירו אף ליתנו לכתחלה ואף שלא במקום עיגון, ודעתי אחר מחילת כבוד המחבר וכבוד הרמ"א שלא הגיה עליו כלום וכבוד האחרונים שלא הרגישו בזה כלום, אני אומר שלא ידעתי שום סמך להמחבר מאין לקח דין זה ואף שהוא מפורש בתשובת הרא"ש והטור העתיקו בלא חולק אין כל זה מציל את המחבר כי אין לו מקום בזה להשען לא על הרא"ש ולא על הטור ולא על הרשב"א ללמוד מגיטין שבזמנם לגיטין שבזמן המחבר ובזמנינו וגם הראיה שהביא הרשב"א בתשובה דשמו ושמה שם עירו ושם עירה תנן שם אביו ושם אביה לא תנן ג"כ אין ראיה לגיטין שלנו שהרי בזמן הרשב"א והרא"ש והטור עדיין היו נוהגין לכתוב שם מקום דירת הבעל ודירת האשה בגט וכמבואר בטור סי' קכ"ה ובב"י שם וכתב הב"י שם בשם הרשב"א שאפי' בדיעבד אם לא כתב שם מקום הדירה מסתפק הרשב"א לפוסלו ואם מסתפק אפי' בדיעבד מכלל שהיו נוהגין בימיו לכתבו ולכך לא בעינן שם אבי האיש ואבי האשה דשם מקום הדירה ושמם בעצמם מהני אבל בימי המחבר שכבר פסקו מלכתוב שם מקום הדירה כמבואר בסי' קכ"ח סעיף ב' ואף שכותבים מקום העמידה אין זה חשוב כמו מקום הדירה שבימי הקדמונים שמקום דירה קבוע אבל מקום העמידה יכול להזדמן בו ביום אחר שיבוא במקום הזה כי העמידה מקרה הוא ואינו דומה למקום הדירה, ועכ"פ תמוה בעיני מאוד איך יליף המחבר מדברי הרשב"א והרא"ש והטור שבגיטין שלהם מזכיר מקום הדירה לגיטין שלנו ודבר זה דומה למה שכתב רמ"א בסימן י"ז סעיף י"ח בהג"ה וז"ל וי"א דבמקום שמזכיר שמו לבד בעינן שיזכיר עירו אבל אם מזכיר שמו ושם אביו לא בעינן שיזכיר שם עירו עכ"ל. וכאן אני אומר בהיפך דבמקום שמזכיר שם עירו דהיינו בימי הרשב"א והרא"ש והטור לא בעינן שיזכיר שם אביו אבל לדידן שאינו מזכיר שם עירו בעינן שיזכיר שם אביו:

אחר כתבי זה אמרתי לראות מה ידברו הקדמונים בדברים אלו ושמתי פני אל הכנסת הגדולה שמה שהקשיתי תשובת הרא"ש אהדדי שבסי' כ"ה לא הכשיר אלא מטעם החניכה וכו' הרגיש הכנה"ג בסי' קכ"ט בהג"ה להטור אות כ"ח והביא שגם בעל שארית יהודה והרא"ם ומו"ה רח"ש הרגישו בזה, ומ"ש שלא הכשירו אלא אם הזכיר שם עירו ועירה הביא באות כ"ז בשם הרדב"ז וז"ל מסתברא שאין הדברים אמורים אלא בשכתב מקום דירתן או עמידתן דאלת"ה במה יודע מי הוא המגרש והמתגרשת הרדב"ז חלק ב'

ק"א עכ"ל. והנה מה שדימה מקום עמידה למקום דירה אין לדעתי הנידון דומה, באופן שלדעתי שאם לא כתב שם האב יש מקום עיון אם להכשירו, ואמנם אם הקפידא הוא רק מטעם מוכח מתוכו אם אף לר"א דאמר ע"מ כרתי יהיה חשש בזה נראה בלא כתב שמו ושמה כלל מבואר בש"ע סי' קכ"ט סעיף י"א אם לא כתב שם האיש והאשה בגט פסול והבנים ממזרים והב"ש שם בס"ק כ"א מביא בשם המרדכי להכשיר גם הד"מ בסעיף ד' מביא דברי המרדכי. ואני תמה מאוד כי סוגיא דגיטין דף י"ט ע"ב וכ' ע"א בהאי דשקל ס"ת ויהיב לדביתהו דאמר הא בעינן שמו ושמה והך סוגיא ודאי אליבא דר"א דלר"מ בלא"ה למאי ניחוש לה דהא ליכא ע"ח ומדקאמר אקדים זוזי ויהיב לספרא מכלל שאין הס"ת כתב ידו וא"כ לר"מ בלא"ה אין שום חשש. א"ו לר"א אתיא וקאמר הא בעינן שמו ואיך אפשר להכשיר בלא הזכיר שמו כלל ולא ידעתי להעלות ארוכה לדברי המרדכי ובודאי בלא הזכיר שום שם כלל לכ"ע לא מהני ויפה כתב הר"ן והרמב"ן בחידושיו דלא שייך בזה כריתות:

ואמנם בנזכר שמם אף שלא נזכר שם האבות לר"א ודאי מהני כיון דלר"א מהני ע"מ בשני יב"ש אף שהוחזקו בודאי כאן א"כ אין שם האב מועיל ה"נ בלא הוזכרו כלל אבל לר"מ יש לנו לומר דלא מיחשב מוכח מתוכו ע"י מקום העמידה לבד ואם בעינן לר"מ מוכח מתוכו שנחלקו בו הר"ן והתוס' שדעת הר"ן דגם לר"מ לא בעינן מוכח מתוכו וכן הוא דעת הרמב"ן בחידושי גיטין דף כ"ד ע"ב. הנה לדעתי דברי הירושלמי נוטין לסברת התוס' דלר"מ בעינן מוכח מתוכו וז"ל הירושלמי בפ"ג דגיטין הלכה ב' על משנה הכותב טופסי גיטין ר' יוחנן אמר כתב תורפו בטופס כשר ר"ל אמר כתב תורפו בטופס פסול וכו' וקשיא על דר' יוחנן אם בשכתב תורפו בטופס בדא חכמים מכשירין ר' ירמיה בשם ר' זעירא מפסולו אתה למד הכשרו אילו כתב כולו לשמה ושם האיש והאשה שלא לשמה שמא אינו פסול דכוותיה כתב כולו שלא לשמה ושם האיש והאשה לשמה כשר ר"י שאל לר' ירמיה הגע בעצמך שזיווג א"ל כן א"ל ר"ז רבו מכיון שאינו מצוי לזיווג אפי' זיווג כמי שלא זיווג. ודברי הירושלמי נפלאו דאליבא דמאן קאי אי אליבא דר"א דאמר ע"מ כרתי א"כ אם נכתב כולו שלא לשמה מה בכך שכתב שמו ושמה לשמה הרי עיקר הכריתות שלא לשמה. ובפני משה פירש דתורף היינו הרי את מותרת לכל אדם ובזה היה לנו מקום לומר דהרי את מותרת אינו מעיקרו של גט כיון שכתב בגט שאר לשונות של גירושין אבל דברי הירושלמי אינם סובלים פירוש זה דהא קאמר שנכתב כולו שלא לשמה רק שם האיש והאשה נכתב לשמה ואי קאי אליבא דר"מ א"כ אפי' נכתב כולו גם שם האיש והאשה הכל שלא לשמה כבר רק אם נחתם חתימת העדים לשמה דהרי

מכשיר ר"מ אפי' מצאו באשפה גם אין שום קישור לדברי ר' יוסי ששאל הרי שזיווג מה ענין זה להא דלעיל. ונראה דדברי הירושלמי הללו לשיטת ר"מ דאמר ע"ח כרתי אלא דלר"מ בעינן מוכח מתוכו מי המגרש ומי המתגרשת:

ומעתה זה כוונת הירושלמי הרי שנכתב כולו שלא לשמה כגון ראובן הכין גט לגרש בו אשתו לאה ונכתב כולו רק שמות האיש והאשה הניח חלק ואח"כ מצאו שמעון ששם אשתו רחל לראובן הנ"ל ונתן לו ראובן הגט שהכין וכתב בו שמעון שמו ושם אשתו הוא כשר שהרי מוכח מתוכו מי המגרש ומי המתגרשת אבל להיפוך שראובן הכין הגט לאשתו לאה וכתב שמו ושם אשתו ולא יותר ואח"כ נתן ראובן גט הנ"ל ליד איש אחר ששמו ג"כ ראובן ושם אשתו ג"כ לאה ושוב כתב האחר כל הגט לשמה הרי הוא פסול משום דאינו מוכח מתוכו. ועיקר הוכחה מתוכו תליא רק בשמות אבל כל שאר הגט כלו אף עיקר הכריתות שבו אינו ענין להוכיח מתוכו ולכך משום זה תקחז"ל שהכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום השמות שאם ניתן רשות לכתוב השמות ולגרש במקרה שיזדמן שכתב הסופר שם המגרש נכשיר ג"כ במי שהכין גט לאשתו שיתנהו אח"כ לאחר וזה פסול משום שהרי יש כאן שנים ששמותיהם שוים ואינו מוכח מתוכו וע"ז מקשה ר' יוסי הגע עצמך שזיווג פירוש מה בכך שמניח שם האיש והאשה אפי' כותב כל הגט עם השמות הכל לשמה מה פעולה בזה לענין מוכח מתוכו הרי יכול להיות שזיווג שיש עוד אחד ששמו כשמו שהוא בן זוגו בשם הזה ובשם אשתו ואכתי אינו מוכח מתוכו ועל זה משני כיון שאינו מצוי לזיווג וכו' דלא בעי ר"מ מוכח מתוכו כי אם בהוחזקו שם שני יב"ש וכמו שכתבו התוס' בגיטין כ"ד ע"ב בד"ה בע"מ. זה הנלע"ד פירוש דברי הירושלמי דלר"מ בעינן מוכח מתוכו וא"כ בגט שלא נתפרש שם אבי הבעל אפילו בלא הוחזקו אפשר חשוב כהוחזקו דשני שמות שוים בודאי שכיחי דבשלמא שמו ושם אביו להיות שוים אולי לא שכיח אבל שמו לחוד שכיח. עם כל זה כיון שהרשב"א והר"ן ובראשם הרמב"ן כולם שוים דגם לר"מ לא בעינן מוכח מתוכו אפי' הם אומרים להקל חייבים אנו לכוף אזננו ולבטל הוכחתנו מדברי הירושלמי דאינהו הוו בקיאי בדברי הירושלמי טפי מינן:

ובאמת אני תמה על הרשב"א שבחידושיו בריש פרק כל הגט כתב דרבינו תם לא גריס ור"א היא דגם לר"מ לא בעינן מוכח מתוכו והב"י בסי' קכ"ט הביא תשובת הרשב"א וז"ל כתב הרשב"א שאלת גט צריך ליכתוב שמו ושמה אם כתב בן פלוני ובת פלוני לבד ולא פירש שם המגרש ממש ולא שם המתגרשת מהו, תשובה אינו כשר דשמו ושמה בעינן וחניכה היינו דקרו לה אינשי באותה חניכה ושקורין אותה לבד ולא אחרת עמה דכי

לא מינכר לאיזה מגרש כדעת ר"ת דכתב דבעינן שיהיה מוכח מתוך הגט איזה מגרש אבל בת פלוני אינה ניכרת באותו שם עכ"ל הרי שכתב בשם ר"ת להיפוך ממה שכתב בחידושיו משמו והדבר צריך עיון:

ובסי' ק"ל מבואר דבדיעבד כשר בע"מ לחוד אפי' ליכא ע"ח כלל ע"ש בב"ש ס"ק ד' וא"כ סמכינן על הפוסקים דהלכה כר"א וכתב הב"ש דהה"ד באינו מוכח מתוכו ואפי' בלא נישאת מתיר להנשא וא"כ ק"ו במקום עיגון אפי' עדיין לא ניתן שינתן כיון שהוא שעת הדחק וכ"ש שהש"ע מתיר לגמרי בדילג שם האב, ואף שכתבתי לחלק בין ניתן מיד הבעל ליד האשה ובין ניתן ע"י שליח נראה לי להקל במקום עיגון כזה:

והחשש השלישי הקו הנמשך במלת היום מן הוי"ו למ"ם סתומה לא ידעתי בזה שום חשש כיון שהקו הזה אינו דיו רק מן הנייר בעצמו ולמיחש שמא לא מועיל כתב עליו ששחור בלא"ה ולהיות כדיו על גבי דיו עיין בחיבורי נו"ב חלק אהע"ז סי' פ"ה דף פ"ג ע"ד ותראה שאין זה חשש:

והחשש הרביעי שנשבר הרגל השני של התי"ו ונראית כה"א וראיתי למעלתו נקל בעיניו דבר זה, ואני בעניי נראה דלכאורה הוא דבר קשה שהוא שינוי המשמעות כי דהוית הוא מדבר לנוכח שהוית אשתו אבל אם הוא בה"א הוא דהויה מדבר על אשה נסתרת שהיתה אנתתי וא"כ מדבר עם אשה אחרת ולא עם האשה שהתחיל לדבר בתחלת הגט אנת אנתתי פלונית. וראיתי בפרי חדש סי' קכ"ו ס"ק כ"ח כתב בשם הרלב"ח בתשוב' סי' קכ"ט על גט שהיה כתוב בו וכו' אנתתי באיזה מקום שתמצא שראוי לפוסלו שהיה לו לכתוב באיזה מקום שתמצאי שמורה על נקיבה נמצאת בלשון הגט יתיכי ליכי אבל זה הלשון מורה על נקבה נסתרת ונראה שאין כוונתו לגרש את אשתו אלא במקום שתמצא איזה אחרת ואע"פ שבשטר השליחות כתוב בו שיגרש את אשתו בכל מקום שימצאנה אינו מספיק לתקן טעות שבגט עצמו וכו' ומסיים הפ"ח שדבריו נכונים וראוים דלא כחכמים אחרים החולקים עליו ע"ש, ודומה לזה ממש הוא דהויה, ואין לומר ילמד עליו ריעו תחלת הגט וסופו שמדבר עם אשתו לנוכח שהרי בגיטין פ"ה ע"ב מבואר תיהויין תיצבייין בתלתא יודי"ן מחשש זה שלא יהא קאי על נשים דעלמא אף הפר"ח מסיים שם שאין לגרש בגט זה לכתחלה ואם נתגרשה או במקום שאין השיירות מצויות יש להכשיר והרי גם בעובדא דא מקום עיגון הוא וחשוב בדיעבד ואף שמבואר בש"ע סי' קכ"ו סעיף כ"ב שאם לא כתב היודי"ן היתירות דהיינו תיצבייין תיהויין הרי זה פסול ונראה דשם גרע טפי שהרי תיהויין רשאה ושלטאה וכו' למהך להתנסבא וכו' הוא עיקר הכריתות ואם זה חסר בגט או שמשמעותו על נשים דעלמא לא התיר אותה בכל הגט ואף שכתוב

והרי את מותרת לכל אדם אין כאן היתר נשואין רק היתר זנות שתשאר מותרת לכל אדם כמבואר בפוסקים ועיקר ההיתר הוא למהך להתנסבא ואם יש כאן משמעות על נשים דעלמא לא התיר אותה אבל דהוית אנתתי אפי' כתב דהויה וקאי על אחרת אין זה תורף הגט והרי אח"כ חוזר לדבר עליה וכדו צבית וכו' יתיכי ליכי דיתיהוייין וכו' בנפשיכי וכו' וא"כ הרי התיר אותה ומה לנו אם כתוב באמצע הגט דהויה ועכ"פ במקום עיגון כשר וכמ"ש הפר"ח:

וחשש החמישי שאין להיודי"ן קוצין השמאלים לא העליון ולא התחתון אין בזה מקום להאריך כי דעת סדר הגיטין ידוע שמחמיר בזה אפי' במקום עיגון עכ"פ לתקנם עוד ומעלתו כתב דכאן יש אחריות לתקן כי הנייר הוא שפל מאוד והנה דעת המג"א בסי' ל"ב ס"ק כ"ט הוא להכשיר שהרי כתב בפירוש שאפי' בלא קוץ מיקרי יו"ד וכן דעת רמ"א באהע"ז בסי' קכ"ה סעיף ט"ז וממנו הביא המג"א ראיה והב"ש ס"ק כ"ח אף שמסיים שבסדר מהר"ם מחמיר בזה מ"מ נראה דעתו להסכים לדברי רמ"א וא"כ ממילא מוכח שאף בלא הקוץ מיקרי יו"ד וכמ"ש המג"א ולא הביא דברי סדר מהר"ם אלא להזהיר לכתחלה והח"מ בס"ק ל"א שהשיג על הרמ"א מ"מ מסיים אם לא במקום עיגון ואף שהפר"ח כאן באהע"ז סי' קכ"ה ס"ק כ"ט מסיק דאפי' במקום עיגון אין להקל לפי שיש כאן שינוי צורת אות ע"ש, נלע"ד שאין הפר"ח סובר דלא מיקרי יו"ד בלא הקוץ אלא גם הוא סובר שמיקרי יו"ד בלא הקוץ הזה אלא שהוא אזיל לשיטתו שכתב לעיל בס"ק י"א דגם דיבוק ע"י תג מיקרי דיבוק מאות לאות וא"כ הה"ד נמי לדידיה באות עצמו שדבוק בעצמו ע"י תג לא מהני גרירה כמבואר שם בדבריו, ובין יהיה כוונתו של הפר"ח כנ"ל ובין לא אין דבריו מכריעים את כל דברי האחרונים וכיון שמהררא"י בסימן ר"ל ובסי' רל"ו משמעות דבריו שאף ר"ת עצמו שסובר שקוצו של יו"ד שאמרו בגמרא שמעכב הוא התחתון שבצד שמאל היינו דוקא בתפילין ולא בגט, לכן במקום דחק גדול כזה וחשש עיגון יש להקל באופן זה שבודאי היה ראוי עכ"פ לתקן תחלה כדעת סדר הגיטין אלא שמעלתו כתב שהנייר שפל מאוד ויש לחוש שע"י התיקון יתקלקל יותר, לכן דעתי שהשליח ימסור הגט ליד האשה כמות שהוא ואח"כ יקחנו ממנה ואז יצוה מעלתו לסופר אומן לתקנו אולי יעלה בידו התיקון כהוגן ואם יעלה התיקון כהוגן ימסרנו שנית לידה ואם יתקלקל ע"י התיקון שוב אין ברירה ונסמוך על הנתינה הראשונה שנתן בידה קודם התיקון. ואמנם קודם הנתינה הראשונה לא יגיד כלל בפני השליח או האשה שימסרנו שנית עוד הפעם רק יצוה ליתנו בידה בתורת כריתות כראוי ואח"כ יאמר לו

שנתיישב בדעתו ליתנו שנית, וטעמי בזה מבואר בחיבורי נודע ביהודה * [הגה"ה מבן המחבר עיין מ"ש לקמן סי' ק"כ קכ"א קכ"ב:]:

ועל דבר החשש הששי שמלת מותרת התי"ו הראשונה נפסק רגל השמאל ונראית כה"א. הנה הרמב"ן הוא המחמיר וסובר שגם לדידן שכותבים כמה לשונות בגט המורים על הכריתות אפ"ה והרי את מותרת הוא עיקר תורף הגט עיין דבריו בפוסקים שהביאוהו. ואמנם לדעתי זה פשוט כשלא כתב כלל והרי את מותרת הוא שהחמיר הרמב"ן אבל אם דלג רק מלת מותרת וכתב והרי את לכל אדם סתמו כמשמעו שהיא מותרת לכל אדם ובזה ודאי שלא החמיר הרמב"ן וא"כ היה הדבר פשוט שכאן שרק באות אחת מן מותרת יש בו חשש אמרינן דל תיבה זו לגמרי ומותרת מכח שאר מלות שמועילים. אכן נלע"ד שטעות זה שנעשה מן תי"ו ה"א גרע יותר מאילו לא כתב כלל מלת מותרת שהרי עיקר חומרו של הרמב"ן שאם לא כתב והרי את מותרת שאפי' נשאת תצא שתמהו עליו שהרי כתוב בגיטין שלנו כמה לשונות של כריתות ובפרט שכתוב בו למהך להתנסבא לכל מי שתרצה כבר פירשו הנימוקי יוסף והר"ן דעתו של מהך להתנסבא היינו נישואין וא"כ שייר זנות עיין בדבריהם ואף שכתב בו תלתא זימני אגרת שבוקין וג"פ וס"ת מ"מ לא מהני דתרי זימני קמייתא פירושם בצידם דפטיר ושביק ותריך למהך להתנסבא ומשמע דלהא מלתא הוא דשביק ופטיר ותריך להתנסבא אבל לא לזנות ואפי' ודן די יהוי לכי מנאי ספר תרוכין וכו' שכותב אח"כ ג"כ אינו ראיה ואדלעיל קאי לפי דקיי"ל כר' יהודה דידים שאין מוכיחות לא מהני ושלא תאמר שבדברים בעלמא שביק לכן כתב ודן די יהוי לכי מנאי שבספר זה הוא תריך ושביק וכו' ולעולם שהכל סובב אדלעיל שכל זה למהך להתנסבא לכך צריך לכתוב והרי את מותרת לכל אדם לבסוף שזה אינו סובב אדלעיל ואתי להתיר אף זנות ובגט זה שכתב בו והרי את מותרת לכל אדם ה"א תמורת תי"ו הראשונה ולשון מוהר בכל המקרא לא מצינו כי אם גבי קידושין ונישואין וכתיב כסף ישקול כמוהר הבתולות וא"כ גם כאן יש החשש עצמו שחשש הרמב"ן נגד למהך להתנסבא כן אנו אומרים בגט זה שאמר לענין מוהר וכתובה דהיינו בנישואין היא לכל אדם:

וראיתי לפר"ח בסי' קכ"ו ס"ק ב' דברים שאינם נכונים בעיני שעל מה שכתב הב"י שגם דעת הרמב"ם והרא"ש נראה כדעת הרמב"ן כתב הפר"ח שתימה בעיניו על הב"י שהרי הרמב"ם בפ"א כתב ז"ל כתב לה הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את לעצמך הרי את מותרת לכל אדם וכיוצא בזה הענין הרי זו מגורשת עכ"ל. והרי זה מבואר שלא כדברי הב"י ומה תימה על הרמב"ן שהרי כלשון הרב מבואר בפ"ק דקידושין וכו' ע"ש בפר"ח.

ולפי מה שביארתי כל דבריו אין להם על מה שיסמכו דהא ודאי אם לא כתב בגט רק הרי את משולחת או הרי את מגורשת או הרי את לעצמך ולא כתב ביה למהך להתנסבא ודאי אין כאן שום חשש שהרי התירה היתר גמור שכיון שהיא מגורשת או משולחת או לעצמה כבר אינה אגידא ביה ומותרת לכל דבר בין נישואין ובין זנות שהרי לא נרמז בהיתר שלה שום פרט ובזה גם הרמב"ן מודה וממילא עולים דברי הרמב"ם בפ"א הל' ד' כהוגן גם לשיטת הרמב"ן וכן הוא כוונת הגמרא בקידושין דף ו' ע"א ואין משם שום קושיא על הרמב"ן אבל בגיטין שלנו שכתב בהו למהך להתנסבא בזה דעת הרמב"ן שאם לא כתב בו גם והרי את מותרת לכל אדם אפי' נשאת תצא שהרי שייר זנות:

ובפרט לפי מה שביארתי בחיבור נו"ב חלק אהע"ז סי' פ"ה דדוקא כשהבעל מערער מחמיר הרמב"ן א"כ פשיטא שראיות של הפר"ח דחויין ובזה אין לנו שום ראיה שהתוס' והרשב"א חולקין על הרמב"ן ואף שכתבו התוס' דף כ"ו ע"א בד"ה וצריך וכו' שאין להוציא לעז על הגיטין הראשונים היינו לפי שלא בא הבעל וערער ואז שפיר גם זנות הוא בכלל להתנסבא וכמבואר בחיבורי וא"כ איך נכניס האשה הזאת בסכנה עצומה להתירה לשוק ולמחר יבוא הבעל ויערער ונמצאו בנים אשר תוליד יהיו ספק ממזרים:

והנה לפי מה שכתבתי שחשש של הרמב"ן הוא רק אם אתי הבעל ומערער ואפי' לפי מה שכתבתי שם בחיבורי שלדעת הפוסקים המחמירים בחזקת איסור דלא מהני ס"ס אפי' לא אתי הבעל ומערער אנן מסופקים אולי כיוון הבעל לשייר זנות נמצא לפ"ז אילו הוה ידעינן שלא כיוון הבעל לשייר זנות היה די במה דכתוב בו למהך להתנסבא שגם זנות יכול להיות נכלל בזה כמבואר שם. ומעתה אפי' לא נכתב אלא שהבעל אמר בעל פה לסופר לכתוב אפי' שוב לא כתבו בגט או שהבעל אמר להאשה בשעת נתינה כנהוג שאומר ה"א מותרת לכל אדם ג"כ מהני ולפ"ז כאן שיש ביד השליח שטר הרשאה ונוסח ההרשאה שהבעל אמר לשליח ותיכף כשיגיע גט זה לידה וכו' תהיה מגורשת ממני ומותרת לכל אדם שוב ליכא למיחש למידי זולת לר"מ דבעי שיהיה מוכח מתוכו וכבר כתבתי דבמקום עיגון לא חיישינן להצריך מוכח מתוכו, אלא דזה יש לדחות דאמירתו בע"פ בשעת נתינה לא מהני שאנו מפרשים כוונת דבריו שתהיה מותרת לכל אדם על אופן המבואר בגט שכתוב בו למהך להתנסבא דהיינו נישואין דבשלמא אם כתב בגט עצמו והרי את מותרת וכו' ליכא לפרש על אופן שכתב למעלה מזה למהך להתנסבא דא"כ הוא מיותר לגמרי אבל בע"פ ליכא הוכחה שלא כיוון על אופן המפורש בגט. עם כל זה נלע"ד להקל, חדא דאם מוהרת הכוונה לשון מוהר דהיינו קידושין וכתובה וא"כ הרי את מוהרת לשון הוה הוא שכעת היא מוהרת והרי עדיין אינה מוהרת והוה ליה

לכתוב והרי את רשאה להיות מוהרת כדכתיב רשאה וכו' למהך להתנסבא. ועוד כיון שהתינוק הראשון קרא מותרת והשני תינוקות האחרים אף שלכתחלה אמרו שזה ה"א הרי תיכף תוך כ"ד חזרו בהם ואמרו שהוא תי"ו, לכן דעתי נוטה להקל ולהתיר האשה ע"י גט זה שימסור לה השליח כדת וכהלכה. ועל אופן שכתבתי שמתחלה ימסרנו כך כמו שהוא ואח"כ יתקנו בו מה שיש לתקן ושוב יתנו שנית ביד האשה בשליחות הבעל כראשונה, וכל זה אם אין בו שום חשש אחר כי לפי הנראה פלטה קולמסו עוד חשש אחד ששכח לכתבו בכאן ועל מה שנשאלתי אני משיב, ולהיות כי כמה קולות גדולות שאני מיקל בזה מחמת חשש עיגון לכן אני מתנה שיסכימו עוד על היתר זה שני רבנים מופלגי התורה ואז גם אני נמנה עמהם להתיר, ומחמת הטרדה לא אוכל להרחיב הדיבור יותר, והיה זה שלום. דברי הד"ש:

תשובה קיד

תשובה

שלמא רבה ונפישא, לכבוד אהובי הרב המופלג התורני מוהר"ר ישראל אבדק"ק באנהרט:

מכתבו שניים ושלישים הגיעוני. והאמת אגיד על הראשון ועל השני לא חשתי להשיב כי אמרתי אי אפשר להיות הדברים כהוייתן שימצא עורר על גט הואיל וניתן שלא בפני ב"ד של שלשה לפסלו בדיעבד ואמרתי אולי יש דברים בגו וכבר נזדמן לי כזה שבאו אצלי שאלות ממרחקים בדברים שהיו נראים בעיני פשוטין עד שתמהתי שיצטרך לבוא בשאלה ואח"כ בא מצד שכנגדו מעורר שלא כך היה, ואמרתי אמתין איזה זמן ואמנם אח"כ באמת נשכח ממני מרוב טרדות ועכשיו שבא שלישים ורביעים ומצד שכנגדו אין אומר ואין דברים הנני משיב. והנה תורף שאלתו, מעלתו סידר גט אחד ומחמת שהיה ההתעסקות בחנם לא מצא צירופיו להצטרף עמו וצירף עמו שני בני תורה ואחד מהם הוא חתנו דמעלתו ובא המערער לפסול הגט כדין שלשה שנמצא בהם קורבא שהדין בטל ודימה מעשה הגט לדין, והנה לפי דברי רמ"א בסדר הגט סעיף ד' סידור הגט הוא רק מורה דרך ומלמד לסופר ועדים איך יתנהגו:

ובאמת תמהתי מאד על התה"ד בסי' רמ"ח הובאו דבריו בב"י בסי' קל"ו לפסול גט הניתן בלילה מטעם דין. הגם שהרב"י באמת תמה עליו אבל איך אפשר שבעל תה"ד ישגה ויפול בטעות גלוי ומפורסם כזה והוא רב מובהק גדול בהאחרונים ואם כי הרב ברטנורא בפירוש המשניות בפ"ד מבכורות ג"כ שגה בזה כאשר באמת השיג עליו רמ"א בהג"ה בסדר הגט סעיף ד' ואמנם הרב ברטנורא עיקר ספרו לא חבר לפסק רק לפרש והוא פרשן ולא פסקן ואם כי הוא גדול מאד ואעפ"כ אין לתמוה אם לא דקדק בדבריו כל כך

וכתב דבר שאינו מוסכם עפ"י הדין, אבל התה"ד עיקר חבורו הוא לפסק הלכה וראוי לו להשגיח בדבריו, ולא די לנו הסער הזה אלא שגם בעל תה"ד לא מעצמו כתב דבר זה אלא גם בשם אחד מהגדולים שכתב כן בשם רבו ולא עוד אלא שכתב כן בשם האור זרוע שפסל גט הניתן בלילה וידוע שהא"ז הוא הר"י מווינא והוא רבו של מהר"ם מרוטנבורג ואיך נחשוב חלילה עליו טועה. ואמנם באמת אני תמה על הב"י ובודאי דינו של הב"י אמת שגט אינו ענין לדין. אבל באמת התה"ד שם בסי' רמ"ח לא בדיני גיטין עוסק רק בדיני לבישת הליבון שאינה יכולה ללבוש לבנים לאחר שהתפללו ערבית אף שהוא עדיין יום ועל זה מביא ראיה שגדול אחד פסל גט שניתן אחר ערבית ובאור זרוע כתוב דאשה שקיבלה גיטה בלילה אינה מגורשת. והנה אם היה עוסק במקום זה בגוף דין גט היה מפרש הדבר כיצד ועל איזה אופן היה אבל כיון שאינו עומד בהל' גיטין מביא סתם רק לראיה שאותה שעה הוא נחשב לילה והגט שפסלו הגדולים הללו אולי היה גט ע"י שליח וצריך לומר בפ"נ ובפנ"ח והוא קיום שטרות ומבואר בחו"מ סי' מ"ו סעיף ד' אין מקיימין שטרות אלא בשלשה מפני שהוא דין ולפיכך אין מקיימין שטרות בלילה וכתב שם הש"ך בס"ק ה' ואפי' בדיעבד לא הוי קיום וכו' ואין חילוק בזה בין שטרות לגט אפי' במקום עיגון עכ"ל הש"ך, וא"כ הוה כאילו מסר השליח הגט ולא אמר כלל בפ"נ ובפנ"ח שאם אינו נוטלו הימנה וחוזר ונותנו לה הגט פסול עד שיתקיים. עוד דן לפני אחד מחכמי למד דאולי עובדא של הא"ז היה שנכתב ונחתם ביום ואז אין לו תקנה למסרו בלילה אם לא ע"י שליח כמבואר בש"ע סי' קכ"ז סעיף ה':

ואמנם אח"כ פקחתי עיני וראיתי בתשובת מוה' אלי' מזרחי סי' פ"ב הביא דברי הא"ז יותר מפורש ממה שהביא התה"ד וז"ל הרא"ם שם בסוף הסימן וכן כתב בעל הא"ז דאפי' נתינת הגט מידו לידה שאין צריך קיום אין לעשותו בלילה מידי דהוה אחליצה דתנן חלצה בלילה חליצתה כשרה ור"א פוסל ומוקמינן בגמר' דבהא קמפלגי דר"א סבר חליצה כתחלת דין דמיא ות"ק סבר כגמ"ד דמיא ופירש רבינו יהודה בר נתן כתחלת דין דמיא דע"י חליצה קמתחלא למתבע הכתובה ואם בחליצה אמר כן כ"ש בנתינת הגט שע"י הגט גובה כתובתה ובלאותיה ואין הבעל יורשה ואינו אוכל פירות בנ"מ שלה ופטור מקבורתה ומפרקונה עכ"ל, הרי מפורש דאפי' גט הניתן מיד הבעל ליד האשה פסול מטעם שהוא דין שגובה כתובה וכל הני דיני ממונות שחושב הבא ע"י הגט. ואם כי הדברים הללו דברים תמוהים הם וכל שטר הנעשה בעדים שע"י השטר גובה מלקוחות ואפי' שטר מתנה שעיקר הקנין הוא השטר וקונה בו השדה וטורף בו ממשעבדי אם הוא באחריות נימא שהוא דיני ממונות ויצטרך שלשה ויופסל בלילה

הא ודאי בורכא הוא, גוף הענין הוא עדות וכשיבוא לטרוף וליקח יבוא לפני ב"ד כן גם הגט עדי מסירת הגט הם עדים שעתה כבר הגיע פרעון הכתובה וכשתרצה לגבות תבוא לתרע בי דינא. ומה שהביא ראיה מדברי רבינו יהודה ב"נ גבי חליצה וגם הנ"י ראיתי שכתב גבי חליצה שהוא דין שגובה הכתובה, ואמנם חליצה אין צריך שום טעם ושום ראיה שהוא דין ומקרא מלא הוא ועלתה יבמתו השערה ותרגומו לתרע בית דינא וכן פי' רש"י בחומש ואפי' סמוכים היינו צריכין שהרי אי לאו דרבי רחמנא זקני עירו אפי' הדיוטות כמבואר ביבמות דף ק"א ע"א וכתבו התוס' שם בד"ה מבעיא לי דהא דאיצטרך כאן ריבוי להדיוטות משום דהשערה משמע סנהדרין וא"כ הא דחליצה צריך דיינים מבואר בקרא אלא שנחלקו ר"א ורבנן אי הוי כתחלת דין או כגמר דין, ומתחלה אמרו שם בדף ק"ד ע"א שנחלקו אי מקיש ריבים לנגעים והנה הא ודאי בד"נ א"צ להקיש ובהדיא כתיב יום והוקע נגד השמש כמבואר בסנהדרין ל"ד ע"ב ולכן אפי' גמר דין פסול בלילה כמבואר במשנה ריש פ' אחד ד"מ ואי הוה חליצה כד"מ הא ודאי שפסולה בלילה ולכן פירש רש"י שם ביבמות בד"ה מקיש ריבים לנגעים וחליצה דין הוא שגורם לגבות כתובתה. וכוונתו בזה דלהכי מדמינן לה לד"מ ולא לד"נ לפי שאין כאן לתא דנפשות אבל יש כאן דיני ממונות לענין כתובה והוא על דרך שאמרו בשילהי יבמות כיון דאיכא כתובה למשקל כד"מ דמי וההי"ד כאן בשביל הכתובה היא כד"מ אבל לא בשביל זה מיקרי דין דבלא"ה מיקרי דין מדכתיב השערה אבל ע"י הכתובה מיקרי ד"מ ולא ד"נ. אבל בגט שלא מצינו שיהיה צריך דיינים מהי תיתי לומר שהוא דין בשביל הכתובה והגע בעצמך וכי עדי הכתובה עצמם אינם חותמים בלילה ולכן הדמיון של הא"ז שדימה זה לדברי ריב"נ בחליצה הוא תמוה בעיני:

אבל מה אעשה ואני עפר ואפר תחת כפות רגלי הא"ז וצריך אני לקבל דמיון שלו ולבטל דעתי. ופקחתי עיני לראות מה יאמרו יתר רבותינו הראשונים בדבר זה וראיתי אור גדול המסייע לדברי הא"ז ומנו רבינו המובהק אשר מפי פירושיו אנו חיים בכל הש"ס רש"י ז"ל במשנה בריש סנהדרין החליצה והמיאונין בשלשה וז"ל רש"י החליצה בג' ביבמות יליף לה בפ' מ"ח. המיאונין יתומה קטנה וכו' יוצאה בלא גט במיאון כל זמן שלא גדלה תחתיו ובשלשה בעינן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון היינו גט שהוא להוציא מקידושי תורה דומיא דהכי תיקנו מיאון לקידושי קטנה שהוא דרבנן שיהיה בשלשה, וא"כ מוכח דגט צריך שלשה. ואפי' בלי דברי רש"י מדברי המשנה בעצמה דהצריכה למיאון שלשה מכלל דגט בעי שלשה דאל"כ וכי ס"ד להחמיר במיאון דרבנן יותר מגט של תורה * [הג"ה מבן המחבר בתשובה אחת אשר כתבתי זה כמה שנים כתבתי דלכך

החמירו חכמים במיאון יותר מבגט דהואיל ואם גדלה תחתיו שוב אינה יכולה למאן ואותם שממאנת בפניהם צריך שיתברר בפניהם שהיא קטנה, ועיין בש"ע אה"ע סי' קנ"ה סעיף ט' ובב"י שם, ולכך תיקנו חכמים שצריכה ב"ד כדי שיעמדו על הבירור אם לא הביאה עדיין סימני גדלות. ועפי"ז ליכא למימר דכוונת רש"י דכתב כל מה דתקון כעין דאורייתא היינו כמו חליצה ועל דרך שכתבו התוס' במס' יבמות דף ק"א ע"ב ד"ה אי הכי דמיאון וחליצה דמיין להדדי, זה הוא שיבוש דזה כתבו התוס' ליישב דברי הגמ' שם דפריך א"ה מיאון נמי דאם פסקינן הלכה כסתם משנה לענין חליצה בשלשה ראוי לפסוק גם כהאי סתמא דתנן גם במיאון דצריך שלשה והיינו אם ליכא לדמות מיאון לגט דיש סברא לחלק דבמיאון צריך ב"ד כדי לחקור ולבדוק אם עדיין היא קטנה כנ"ל. אבל לרש"י דלא נקט טעם זה אלא משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא קשה מה ראו חכמים לדמות מיאון לחליצה ולא לדמות לגט דהא הדמיון מיאון לגט קרוב יותר מדמיון מיאון לחליצה א"ו דס"ל לרש"י דגם גט צריך שלשה:] ואף דלא קיי"ל כהך סתמא וסגי במיאון בפני שנים כמפורש ביבמות ק"ז ע"ב בש"א בפני ב"ד וב"ה אומרים בפני ב"ד ושלא בפני ב"ד אלו ואלו מודים שצריך שלשה ר"י ב"י וראב"ש מכשירין בשנים אמר ר"נ הלכה כאותו הזוג היינו כיון שמיאון דרבנן לא אחמירו בה כמו גט אבל מהי תיתי לפסוק בגט שלא כדעת המשנה במה שלא מצינו חולק. והנה אחר היישוב אמרתי שלולא דברי רש"י מדברי המשנה אין ראיה והטעם דצריך במיאון ב"ד אף דבגט סגי בשנים הוא משום דבגט הבעל נותן הגט מעצמו והוא מגרשה וא"צ ב"ד אבל מיאון שהיא ממאנת בע"כ של הבעל אף שהקידושין דרבנן צריך ב"ד שיהיה בכחם לעקור קידושי דרבנן בע"כ של הבעל. אבל מדברי רש"י שכתב כעין דאורייתא תקון הדבר מוכרח בודאי. ומעתה יש לנו שני עדים ברורים שגט צריך שלשה ונשובה ונראה לסלק מזה כל הסתירות שבתלמוד לנגד זה:

והנה מעלתו הביא שתי ראיות דגט לאו דין הוא וא"צ שלשה, חדא מדלא חשיב בריש מס' סנהדרין דחשיב כל הני דבשלשה ולא קחשיב גט. ואמנם לפי מ"ש הא"ז שמה שגט הוא דין הוא מחמת ממון שבו א"צ לחשבו שכבר חשיב שם דיני ממונות ובזה נכלל כל דיני ממונות אינהו וכל אביזרייהו ואף דגם חליצה ד"מ הוא כדפירש רש"י ואפ"ה חשביה אין זה סתירה דחליצה תני לסתום דסגי בשלשה ולא בעי חמשה וקמ"ל דהדר ביה ר' יהודה כדאמרינן ביבמות ק"א ע"ב ומה שהביא ראיה מערכין דף כ"ג דאמר אטו כל המגרש בבי דינא מגרש. הנה גם בני הרב החריף מוה' שמואל נר"ו הקשה קושיא זו על רש"י הנ"ל ולכאורה ראיה גדולה היא אבל השבתי לו שאינה ראיה מכרעת כלל

דהרי אמרו ביבמות ק"ד ע"ב ב"ש אומרים בפני בית דין ובית הלל אומרים בפני בית דין ושלא בפני ב"ד אלו ואלו מודים שצריך שלשה הרי ששלשה הדיוטות לא נקראו ב"ד אבל מ"מ סגי בכל מקום שצריך שלשה וכן ברישׁ מ"ח וכי מאחר דאפי' שלשה הדיוטות דיינים ל"ל הא קמ"ל דבעינן יודעין להקרות כעין דיינים הרי שאם אינם יודעים להקרות לא מיקרו דיינים ואפ"ה שלשה הם וסגי בכל דבר חוץ מחליצה ושם במס' ערכין דקאמר רבא והא אנן ידור הנאה תנן ועל זה השיב לו אביי אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש והיינו דב"ד מומחין יודעים משנה זו דצריך שידור הנאה אבל הדיוטות אף שהם שלשה מ"מ אינם יודעים משנה זו והיינו דקאמר אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש ובי דינא היינו לומדים אינו צריך אבל אעפ"כ לעולם שצריך שלשה:

והנה במס' גיטין פ"ו ע"א ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר. והנה אי ס"ד דנתינת הגט צריך ב"ד א"כ אין זה ענין לפלוגתא דר"מ ור"א אם ע"ח כרתי או ע"מ ולכ"ע צריך ב"ד ואפי' לר"מ וא"כ ממילא א"צ ע"מ דאין לך ע"מ יותר מהב"ד של שלשה ולא תהא שמיעה גדולה מראיה והן הן עדים והן הן דיינים כשרואים ביום וא"כ למה הוצרך ר"א לומר אלא שנתנו לה בפ"ע לא הוה ליה לר"א למימר אלא אע"פ שאין עליו עדים דלר"מ ע"ח כרתי צריך שיהיו עדים חתומים עליו מלבד הב"ד שהם שם בשעת מסירה ולר"א א"צ, בשלמא אם גט א"צ ב"ד כלל א"כ הוצרך ר"א להתנות אלא שנתנו בפ"ע, לא מבעיא להרמב"ם והרי"ף דאפי' לר"א אם יש ע"ח א"צ למסרו לה בפ"ע כלל וא"כ לר"מ דלעולם צריך ע"ח פשיטא שא"צ עדים בשעת מסירה א"כ ודאי הוצרך ר"א באמרו אע"פ שאין עליו עדים להתנות אלא שימסרנו בפ"ע אלא אפי' לר"ת בדף ז' ע"א בסוף ד"ה דקיי"ל דאפי' לר"מ צריך שימסור בפ"ע דאין דבר שבערוה פחות משנים אעפ"כ הוצרך ר"א לומר ובלבד שימסרנו בפ"ע דעכ"פ האמת הוא כן והרי לא הוזכר בשום מקום והזכירו ר"א אבל אם נימא שלעולם צריך ב"ד של שלשה איך קאמר ר"א אלא שנתנו בפ"ע כשר והרי אינו כשר אפי' מסרו בפ"ע רק במסרו לפני ב"ד, ולמימר לחלק בין תחלה לדיעבד לכתחלה צריך ב"ד בנתינת הגט ובדיעבד כשר בלא ב"ד הנה הלשון שהעתיק התה"ד בשם הא"ז הוא דאשה שקיבלה גיטה בלילה אינה מגורשת והר"ר מזרחי כתב אינו גט כלל וא"כ דברי המשנה מרפסין איגרין. ומדברי הרי"ף והרמב"ם ודאי קשיא וז"ל הרי"ף הביאו הרא"ש בפ' בתרא סי' ז' כתב רב אלפס שמעינן מהא דלא בעינן ע"מ אלא היכא דליכא ע"ח וכו' ע"ש שהאריך. הרי אפי' לר"א אם איכא ע"ח כשר בלא ע"מ וא"כ איך אפשר דגט שניתן שלא בב"ד פסול. והרמב"ם ג"כ כתב בפ"א הל' ט"ז תתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו ובינה או שנמצאו ע"מ פסולים הרי זה

כשר הואיל ועדים שבו כשרים, ואף שמביא הרמב"ם שם שיש מן הגאונים שפסלוהו היינו מטעם דהם ס"ל כיון דסובר ר"א דחכמים תיקנו ע"מ אפי' בדיעבד פסלוהו אבל עכ"פ מדברי כלהו למדנו שא"צ ב"ד למסירתו:

והנה בירושלמי בפ"ק הוא עצמו שהביא את הגט א"צ ליתנו לה בפני שנים כדי להחזיקה גרושה בפני שנים. והנה הפ"מ פירש הדבר בניחותא שא"צ ליתנו בפני שנים. ואמנם לדידי הוא לשון בתמיה הוא עצמו שהביא את הגט וכי א"צ ליתנו בפני שנים הא ודאי שצריך שאף שא"צ לומר בפ"נ וכמבואר בבבלי דף ה' ע"א צריך למסרו בפני שנים כדי להחזיקה בגרושה שצריך ע"מ. ועכ"פ לכל הפירושים עכ"פ מוכח שבפני שלשה א"צ למסרו והא ודאי שהוא עצמו אינו מצטרף בהדי השנים להיות שלשה שהוא בעל דבר הוא ואף אם השליח מצטרף, ולכן אין אני מקשה מסוגיות הבבלי דמסקנא שנותנו לה בפני שנים דשם כשם שהשליח מצטרף להיות נחשב שלשה לדייני קיום ה"נ מצטרף להיות נחשב שלשה אי גט מיחשב דין אבל מהירושלמי שהבעל מוסרו רק בפני שנים יש ראיה גדולה. והנלע"ד שמכל אלו ליכא תיובתא להא"ז ובפרט שהוכחתי שגם רש"י סובר שגט צריך שלשה והרי רש"י עצמו פירש במשנה פ"ו ע"א בד"ה ואם ניסת וכו' כיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינא ביה ואע"ג דליכא ע"מ כשר מדאורייתא ומיהו מדרבנן פסלינהו דלמא אתי לאכשורי בכתב סופר וכו' הרי דבלא עדים כלל כשר ואפי' מדרבנן אינו פסול אלא משום כתב סופר אבל בי דינא ליכא שום הו"א וא"כ יהיו דברי רש"י סתרי אהדדי:

ולכן נלע"ד דודאי נראין דברי הב"י בסי' קל"ו שאינו יודע מה ענין דין לגט. ואמנם הב"י הביא שם רק דברי התה"ד אבל לא הביא דברי הר"א מזרחי ושם מפורשים דברי הא"ז בטעמן שהוא דין משום דיני ממונות דשייכי ביה גביית כתובה ושאר דברים וכמו כן פטירת הבעל מפרקונה ושאר דברים וכל זה בנשואה אבל ארוסה דליכא כתובה ולא תנאי כתובה ואין לבעל שום זכיה בנכסי ארוסתו ולא שום שיעבוד וחיוב נגדה ואפי' לדעת קצת פוסקים דארוסה יש לה עיקר כתובה מתק"ח מ"מ כיון שעכ"פ שאר כל זכיות אין לארוס בה ולא לארוסה שום שיעבוד על הארוס וא"כ אם פרע לה הכתובה בשעת הגט קודם שנתנו לה שוב אין כאן דיני ממונות בשלמא נשואה ע"י הגט פקע זכותו בפירות ובירושתו ונפטר הוא מפדיונה ומזונותיה ושייך תמיד דין ממון בגט הא ודאי שהגט של ארוסה אינו ענין לדין וא"כ א"צ תלתא. ומעתה כל ראיות הנ"ל אינם סתירה לדברי הא"ז שהם מצד עצם הגט דברו ונ"מ לגט ארוסה אבל בגט נשואה צריך תלתא משום ד"מ שבו ודעת הא"ז שאפי' דיעבד מעכב ורש"י שכתב בריש סנהדרין המיאונין

בשלשה משום דכעין דאורייתא תקון ג"כ יש בו משום ד"מ שהרי נוטלת בלאות ואינו יורשה ואינו אוכל פירות ופטור מפרקונה אלא שאפי' קודם המיאון עיקר הזכיה שיש לבעל בה הוא מצד קידושי דרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וזכה בכל הדברים שזוכה הבעל באשתו וממילא גם במיאון יש דין ממון ולכך היא בשלשה:

ודע דגם מדברי הרמ"א בסי' קנ"ד סעיף ד' אין סתירה לדברי הא"ז. והנה במשנה בפ"ד דבכורות הנוטל שכר לדון דיניו בטלים והטעם לפי שמחויב לדון ואין ביד הדיין לומר אין אני נוטל שכר הפסק שזה מוטל עלי לדון בין איש ובין אחיו אבל אני נוטל שכר שמיעת הטעמים ודברי ריבות שביניהם שזה אין אני מחוייב שאפשר שישמע אחר ואני אדון, שהרי אי אפשר לו לדון כי אם על מה שישמעו אזניו כמבואר בש"ע חו"מ סי' י"ג סעיף ז' ועיין בסמ"ע סי' י"ח ס"ק י"ג וא"כ מחוייב הדיין לשמוע הטעמים מפיהם וממילא אי אפשר לו לקבל שכר אפי' בעד שמיעת הטענות אבל גט אף דצריך שלשה והוא דין היינו נתינת הגט מיד הבעל ליד האשה אבל סידור הגט והנהגותיו יכול להיות מפי מלמד יהיה מי שיהיה ובגמר הדבר כאשר הכל נגמר ורק חסר הנתינה מידו לידה אז צריך ב"ד וא"כ על סידור הדברים יכול לקבל שכר ואין שכר קבלתו על ראותו הנתינה אלא על התעסקו בסידורו וזהו שכתב רמ"א בסדר הגט סעיף ד' שסידור הגט א ינו דין אלא לימוד בעלמא וא"כ על הברטנורא שפיר חולק רמ"א. ובהכי ניחא מה דקשיא טובא שהרי בסי' קכ"ג בסוף הסי' סתם רמ"א שאין לגרש בלילה ושאפי' בדועבד י"א דהגט פסול והרי אין שום טעם בזה רק משום דהוי דין ע"ש בב"ש ס"ק ט', וקשה הרי רמ"א התיר ליקח שכר מטעם שאינו אלא לימוד ולא דין, והב"ש שם בסי' קכ"ג הרגיש בזה וכתב וכן משמע ומ"ש רמ"א וכו' דליתא לטעם זה ע"ש. ולדידי ניחא גבי שכר התיר רמ"א עבור סידור הגט אבל הנתינה מיד הבעל ליד האשה צריך ב"ד ולכן החמיר שלא ליתנו בלילה:

ודע שאף שמצינו שהש"ע מתיר בדיעבד עכ"פ בלילה כמבואר בסדר הגט סעיף פ"ט שבשעת הדחק מתיר אפי' לכתחלה היינו משום שאף לו יהיבנא דהוי דין מ"מ אולי דינו כגמר דין ועוד שאפי' בד"מ ממש יש פוסקים שבדיעבד אם עברו ודנו בלילה דיניהם דין כמבואר בחו"מ סי' ה' סעיף ב' בהג"ה ולכן מביא הר"א מזרחי שם בתשובה שיש שאינם חוששים לדברי הא"ז. אבל נמצא אחד קרוב או פסול שאם הוא דין ודאי שבטל לגמרי לא מצינו מי שהיקל למעשה אפי' בדיעבד ואיך נקל נגד הא"ז ורש"י ועוד פוסקים. ולכן נלע"ד שאשה זו שמעלתו שואל עליה צריכה להתגרש מחדש:

ומתוך מה שכתבתי יצא לנו סברא אחת שאף שפסק בש"ע בסי' קס"ט סעיף ו' חלצה בלילה חליצתה פסולה מ"מ היינו בנשואה שמיחשב תחלת דין שע"י החליצה מתחלת לתבוע הכתובה וכמבואר טעם זה בהגהת מרדכי פרק מ"ח אבל ארוסה שחלצה בלילה יש מקום לדון לקולא ואין כאן מקומו ולכן אין אני מחליט דבר זה לחלוטין, ועכ"פ יראה מעלתו להשיג מהבעל גט אחר לאשה זו מאחר שלא מצינו שום פוסק שחולק בפירוש על הא"ז זולת הב"י בש"ע, ועיין בפר"ח סוף סי' קכ"ג דפמ"ש לחלק בין נשואה לארוסה גם ראיות הפר"ח בטלים. דברי הד"ש:

תשובה קטו

על דבר הגט שניתן במדינת הגר בעיר מאדע והמסדר היה הרב מוהר"ר משה אב"ד דק"ק הנ"ל וקם רב אחר אשר שם בגליל ההוא ועורר על הגט מתרי טעמי. האחד שכתב בגט שם העיר מאד והעיר נקראת בפי כל מאדע בעי"ן בסוף כך קורין רובא דרובא ואפי' קצת מיעוטא דמיעוטא שאין קורין בסג"ל אבל קורין מאדי אבל מאד אינה נקראת כלל, ועוד מטעם אחר לפי שיש סמוך לעיר הנ"ל איזה פרסאות עוד עיר ג"כ נקראת מאדע כזאת העיר ושום נהר אין שם לסימן ובגט בעינן מוכח מתוכו וכיון דאיתחזק תרי מאדע אינו מוכח מתוכו ונשען על תשובת מהרמ"פ סימן י"ב שמחמת חשש דרעזניץ אחר היה חושש אפי' דיעבד אלמלא טעמי להיתרא שהיה למהרמ"פ בגט ההוא וא"כ ק"ו כאן דאיתחזק תרי עיירות ששמם שוה ע"כ דברי המערער. והמסדר נתן טעם לסידורו מה שכתב שם העיר מאד מפני שזה עיקר שם העיר אצל הנכרים וכך נכתב בפנקסיהם וכן נכתב באסטרטי המלך וכן בכל השטרות העולים בערכאותיהם וכל מי שקונה ומוכר בית או כרם בעיר ונכתב בערכאות כך כותבים שם העיר מאד והיהודים מחמת שאינם בקיאים בשורש הלשון כל אחד קורא כפי רצונו זה קורא מאדע וזה קורא מאדי ולפי שהעברים מה שמשנים שם העיר הוא רק מחמת חסרון בקיאות שלהם בלשון לכן בחר בשם הנכרים. ומה שיש עוד עיר ששמה מאדע לא חש לזה מתרי טעמי, חדא דשם העיר ההיא שם שוה בכל הלשונות מאדע, ועוד דכאן בעירו יש מעיינות ושם אין מעינות רק מי בארות וא"כ המעיינות המה סימן והבדל בין המקומות. והמערער השיב שתי תשובות, אחת היא הכחשה כי הוא אומר שגם שם בעיר אחרת יש בארות ומעינות כמו בזו, ועוד שנית הלא כתב הב"ש שבארות בכלל מעינות. ומעתה כל אחד משני צדדים הנ"ל אחת ידבר ושתים זו רוצה לשמוע מה דינו של הגט הזה שכבר ניתן וגם איך יתנהגו לעתיד לבוא אם לכתוב גיטין בעיר הנ"ל ואיך לכתוב או אם יחדלו מלכתוב גט עוד בעיר הנ"ל:

ואומר אני שהא ודאי עשה המסדר שלא כהוגן למהר ולעשות מעשה בלי שאלת גדולי הדור אשר שם במדינת הגר. ואמנם על הגט שכבר ניתן אין לפוסלו דאף שדברי המסדר מה שאומר שהיהודים מחמת שאינן בקיאים בלשון לכך נשתנה בלשונם שם העיר אינה טענה מספקת לו יהי כדבריו מ"מ כיון שהיהודים קורין בשם אחר א"כ לענין כתיבת גט שם היהודים עיקר ובשם העיקר אין אומרין שהאות הניתוסף באחרונה הוא תוספת בעלמא כי בשם היהודים שהוא עיקר לכתיבת הגט הולכין אחר השם המורגל בפי היהודים ואין זה דומה לרעדיש והרעדיש המוזכר בהגהת רמ"א בסי' קכ"ח סעיף ג' ששם שם היהודים רעדיש אבל באמת אם היה בהיפך שהנכרים היו קורין רעדיש והיהודים הרעדיש היו כותבין הרעדיש ואף שאינני מחליט דבר זה לחלוטין אבל עכ"פ אין למהר לעשות מעשה. ואולם בדיעבד עכ"פ אם אמת הדבר שאצל הנכרים נקרא מאד כפי טענת המסדר א"כ עכ"פ לא גרע שם הנכרים מחניכה ואף דב"ש בסי' קכ"ט ס"ק ג' מחמיר לדעת הרמב"ם בטפל לבד אפי' דיעבד מ"מ חניכה זו דקרובה לעיקר השם עדיף טפי ועיין בפסקי מהרא"י סי' רנ"א וגם כיון שבערכאותיהם שם העיר מאד א"כ היה זה שם העיקר תחלה ואף אח"כ כשנתיישבו יהודים והתחילו לקרות מאדע נעשה מאדע עיקר מ"מ ודאי שתחלה נתיישבו נכרים ואח"כ יהודים וכיון שמתחלה היה שם מאד עיקר אף שאח"כ נעשה טפל או חניכה מ"מ עדיף משאר חניכה וכמ"ש הב"ש לענין שם יהדות במומר ע"ש בס"ק א', ועתה ממילא גם הספק השני שהזכיר המערער כיון שיש עוד עיר ששמה כך אינו מוכח מתוכו אין כאן חשש אם העיר השניה שמה מאדע בין אצל יהודים ובין אצל הנכרים א"כ כיון שבגט זה נכתב מאד כבר מוכח מתוכו. ואמנם עתה אדבר אם לו היה כדברי המערער ששם שתי העיירות שוה שגם העיר השניה היתה נקראת אצל הנכרים מאד כמו זאת העיר ממש מ"מ יפה השיב המסדר שהמעינות הם הבדל בין שתי העיירות והיינו אם היה האמת כדברי המסדר שבעיר השניה אין שם מעינות כלל:

ומ"ש הרב המערער שנעלם מהמסדר דברי הב"ש שבארות בכלל מעינות המה. הן האמת שכן כתב הב"ש בסי' קכ"ח ס"ק ט"ז, עם כל זה אני אומר הגם שהרב המערער לפי הניכר מכותלי כתבו לאו קטיל קניא הוא וידיו רב לו בדברי האחרונים ובדברי קצת תשובות, עם כל זה לא עיין בזה בבית יוסף שכתב בשם מהרי"ק וז"ל הב"י ואם יש מעין רחוק מן העיר יותר משני מילין ואין קרוב יותר מזה וכל העיר מלאה בארות כתב מהרי"ק בשורש ק"ו דדבר פשוט הוא שאין לכתוב בארות ולא מעינות ואם יכתבו מעינות הוה גט פסול לדברי פוסקים גדולים עכ"ל מהרי"ק, וכתב הב"י על זה ונ"ל שמ"ש שאין לכתוב טעות

סופר הוא ויש להגיה שיש לכתוב בארות ומ"מ בטעם הפיסול סתם דבריו ולא פירש אם הוא מפני שהמעין רחוק אבל אם היה קרוב היה מכשיר או אם הטעם מפני שרוב סיפוק העיר היה מהבארות וא"כ אפי' היה המעין תוך העיר היה פוסלו או אם הטעם מפני שכתב מעינות לשון רבים ואינו אלא מעין וכו' עכ"ל הב"י:

ומעתה לדברי הב"ש קשה למה יופסל דל המעין לגמרי מהעיר הרי יש כאן בארות והרי בארות בכלל מעינות ומשמעות דברי מהרי"ק שאם כתב מעינות לחוד היה פוסל שאין לפרש שרוצה לומר שאם היה כותב בארות ומעינות היה פוסל דא"כ כך הוה ליה למימר ואם כתב גם מעינות היה פוסל א"ו שאם כתב מעינות לחוד ג"כ היה פסול וא"כ מוכח שאם כתב מעינות על בארות פסול והב"ש דקאמר שהם בכלל מעינות היינו במקום שיש נהר והמנהג שאעפ"כ כותבים גם כל סיפוקי העיר וכותבים מעינות ובארות אין כותבין בזה כתב לפי שכבר כתבו מעינות ובארות יש מקום לקרותם מעינות מצד שחופרים עד. המעין לכן סומכים על זה שלא להזכיר בארות לפי שבלא"ה אין צורך להזכיר כיון שהזכיר הנהר אבל אם אין שם רק בארות לחוד וכתב מעינות ודאי פסול וא"כ שפיר קאמר המסדר שזה סגי להיות הבדל וסימן בין עיר לעיר. ועוד לפי הנראה יש בעיר מאד בארות ומעינות ולפי הנראה כתב המסדר בגט ההוא דיתבא על מי בארות ועל מי מעינות. דע"כ לא קאמר הב"ש שהמנהג לכתוב מעינות ולא בארות אלא במקום שיש גם נהר ומזכירין הנהר אבל במקום שאין הנהר כותבים בארות ומעינות וא"כ אם בעיר השנית אין שם רק בארות פשיטא שזה סימן ועוד אפי' אם היו שוים לגמרי בשמותם בבארות ומעינות לגמרי ג"כ הגט שניתן כבר הוא כשר אפי' לסברת התוס' דלר"מ בעינן שיהיה מוכח מתוכו לעדי החתימה מי המגרש שהרי אף שהוחזקה עיר אשר שמה כזאת העיר מ"מ לא הוחזק יב"ש בעיר ההיא והרי התוס' עצמם כתבו במס' ב"ב קס"ז ע"ב בד"ה וליחוש וכו' ואי בדלא הוחזקו איירי דהשתא שפיר כרתי ע"ח שאינן יודעים בעיר אלא בעלה וכו' עיין בתוס', הרי כתבו מפורש שאם ע"ח אינן יודעים יב"ש אחר מיקרי שפיר ע"ח כרתי וכן כתבו במס' גיטין כ"ד ע"א ד"ה בעדי מסירה וכו' ואומר ר"י דדוקא בגט הנמצא חיישינן שמא מאחר נפל אבל חשיב שפיר מוכח מתוכו כיון דלא הוחזקו וכו' ע"ש בדבריהם שלא כתבו דלענין מוכח מתוכו לא חיישינן שמא יש יב"ש אחר אבל כתבו חשיב שפיר מוכח מתוכו והיינו אפי' באמת יש יב"ש אחר שם באותו העיר ממש מ"מ כיון שהעדים בשעת חתימתן לא ידעו מיב"ש אחר רק זה המגרש נקרא בשעת חתימה להעדים הללו מוכח מתוכו. הנה בחיבורי אשר קראתיו נודע ביהודה בחלק אה"ע סי' פ"ו וסי' פ"ז הארכתי בדבריהם הללו יותר לכשיבוא הספר לידכם דרשו

שמה ותמצאו: בהא נחיתנא ובהא סליקנא אם כן הוא כדברי המסדר שהעיר נקראת בפי הנכרים מאד הגט כשר אבל להבא יהיו בשב ואל תעשו ולא יסדרו עוד גט בעיר הנ"ל והיו מתונים בדבר זה ועוד חזון למועד:

ומה שהביא המערער מדברי תשובת מהרמ"פ סימן י"ב בזה לא דק דשם לא מחמת שאינו מוכח מתוכו אתי עלה רק מחמת שלא כתב מתא דרעזניץ רק כתב דרעזניץ לחוד א"כ יאמרו שהוא דרעזניץ אחר שאינה עיר רק כפר והוי שינה מקום העמידה, דוק ותשכח:

תשובה קטז

תשובה

האיש משה גדול בתורה, ומורה גם הוא יורה, מדבר בשפה ברורה, בגמרא ובסברא, הוא ניהו כבוד אהובי א"נ הרב הגדול, שבחו לספר הנייר חדל, סכינא חריפא, אלוף בתורה בתקוע לשמן אלפא, פ"ה ע"ה כבוד שמו מוהר"ר משה נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק ראדוויל:

מכתבו קבלתי ובריך מיתייה לקהלתו לשלום. והנה קיים בקהלתו ויחן את פני העיר ותיקן להם דבר חדש שלא הורגלו שם מימי קדם לסדר גיטין שם וקבע שם העיר והדבר היה נחוץ לשעתו כי היה גט שכ"מ ועתה הוא שואל אם ישאר כן לדורי דורות. והנה אני תמה על שצריך להביא ממרחק לחמו לשאול ממני והלא ידיו רב לו וידי משה אינם כבדים, ומימיו חריפים וחדים, וגם הלא סמוך לו עיר מלאה חכמים וסופרים ק"ק בראד, ואחרי שבא לשאול מוכרח אני להשיב וכל דבריו אמת להלכה כי בגט שם ישראל עיקר ועל שם הנכרים כותבים דמתקריא ופה פראג כותבין בפרגא מתא דמתקריא מזי גרדי כי בלשון הכפריים המדברים בלשון פיהם היתה העיר נקראת מזי גרדי שפירוש בין כרכים או ארמונות. ואמנם מתחלה הייתי תמה שבשם ישראל נקראת פראג בקמ"ץ תחת הרי"ש ועבור זה בא אל"ף בין רי"ש לגימ"ל ובגט כותבין פרגא בפתח הרי"ש ונחסר האל"ף וניתוסף בסוף, ואעפ"כ לא דברתי דבר כי העיר מעולם היא מגדלת גדולי הדור אשר המהרהר אחריהם כאילו מהרהר אחר השכינה, ואחר שהייתי פה איזה זמן עלה בלבי טעם הדבר לפי שאצל הכפריים העיר חלוקה בשמה כי אצל הכפריים שהם מדברים בלשון פיהם היתה נקראת מזי גרדי ואצל הכפריים המדברים בלשון אשכנז נקראת פרהי כי הם מדברים הגימ"ל כמו ה"א ואצל השרים המדברים בלשון אשכנז צח נקראת פרגא ואצל היהודים פראג, ולפי ששם פרגא כולל שם שקורין השרים וגם שם הכפריים האשכנזים כי הגימ"ל נקראת בלשונם כמו ה"א ועיין בישו"ש גיטין פ' ד' סי' ל"ב בחרו לכתוב שם זה שכולל שתיהן משא"כ שם היהודים אינו כולל שם פרהי וכיון

ששם היהודים נכלל בפרנא ולפעמים גם בלשון הקודש מלות קמוצים שבאים בחסרון האל"ף לכן אין כותבין פראג. ונחזור לראשונות כי בודאי שם היהודים עיקר וכן מבואר בהגהת רמ"א בסי' קכ"ח סעיף ג':

ומה שתמה מעלתו על שנרשם בהג"ה זו המראה מקום פסקי מהררא"י סימן קמ"ב ומהרי"ק שורש ק"ו וע"ז תמה מעלתו שאדרבה בשני מקומות הנ"ל משמע לכתוב רק שם של ישראל. ידע מעלתו כי המראה מקום הזה הוא מורה על מה שסיים רמ"א שכותבין לפי משמעות לשונם וכוונת רמ"א בזה שבקריאת השם אין משגיחין בקריאת ההמוניים ולא בכתב דייטש אלא אחר עיקר לשון אשכנז הצח ושנון וכן מבואר בד"מ וע"ז מביא ראיה מכתבי מהררא"י סי' קמ"ג שכתב כן בעיר רוטנבורג אוישפורג וכדומה אף שמדברים בגימ"ל וכן נכתב בלשון דייטש אפ"ה כותבין בגט בקו"ף לפי שכן לשון צח של האשכנזים, וכן הוא במהרי"ק שורש ק"ו לענין נהריים או קייר וכן נהר שינא שכותבין שנא ע"ש. זה כוונת המראה מקום אבל גוף הדין שכותבין שני השמות וכותבין על שם הנכרים דמתקריא יצא לו לרמ"א מדברי מהררא"י בפסקים וכתבים סי' רנ"א מדיהיב טעמא ברעדיש שא"צ לכתוב דמתקריא הרעדיש משום שאין כאן שם אחר רק תוספת ה"א מכלל שאם השם הוא שם אחר צריך לכתוב שני השמות וכן מפורש בד"מ ע"ש. וא"כ בקהלתו פשוט הוא כמו שסידר מעלתו לכתוב שם של יהדות עיקר ודמתקריא על שם של הנכרים: ואמנם בעיקר שם ראדוויל הייתי מסתפק אם לכתוב אל"ף אחר הרי"ש כי אולי נכון לכתוב רדוויל כי אין הפת"ח תנועה גדולה שימשוך אחריו אל"ף, הגם שבקהלתי אשר ישבתי בראשונה כותבים, יאמפאלא, באמת אם אני הייתי המסדר הראשון לסדר שם גיטין הייתי קובע לכתוב ימפאלא אבל כיון שמצאתי שכבר נהגו כן לא רציתי לשנות ולכן גם שם כיון שכבר התחיל לסדר ולכתוב ראדוויל ישאר כן ובפרט כי נהירנא בהיות דירתי בק"ק בראד רגילים לקרות שם רדוויל הדל"ת נעה בשוא נע וא"כ מושכין הפת"ח שתחת האל"ף כמו תנועה גדולה ושפיר לכתוב ראדוויל ושם הנכרים בודאי עיקר בערכאותיהם איך נכתב. וע"ד הנהר שאין שם רק נהר אחד ואין לו שם ידוע כלל ויש שם בארות ומעינות יעיין בחיבורי סי' פ"ו ויראה שכיוון להלכה. ומעתה יכול לסדר שם גיטין ולכתוב ראדוויל דמתקריא ראדזיוויל מתא דיתבא על מי מעינות ועל מי בארות. זולת זה מה שהעלה לפלפולא אין לי פנאי לעיין בדברים שאינן נחוצים לדינא. ולרוב הטרדה קצרתי, דברי א"נ הד"ש:

תשובה קיז

תשובה

צום החמישי מהרה יהיה לששון ולשמחה, ויזכה לראות כהן עומד וקומץ המנחה, כבוד אהובי ידידי תלמידי הרב המופלא ומופלג כ"ש מוהר"ר שמחה נר"ו אב"ד דק"ק אויסטרליץ י"ץ:

מכתבו קבלתי. ע"ד כתיבת הגט בעירו שהיה רגיל לכתוב אויסטרליץ ועתה רב אחד כתב לו לכתוב אויסרליץ. אהובי כבר נודע ששם המורגל בפי כל הוא אויסטרליץ ולא שמעתי כלל שם אויסרליץ ולפי המובן במכתבו גם בקהלתו הכל קורין אויסטרליץ ונשתקע שם אויסרליץ לגמרי: ומ"ש מעלתו שמצא בשטרות כמה פעמים אויסרליץ. אהובי אם שטרות הללו נכתבו זה איזה שנים וכן בפנקס הקהל אם המקומות הללו שמוצאין נכתבו זה איזה שנים אין כאן תועלת ואולי אז עדיין לא נשתקע ועכשיו אנו רואים שנשתקע לגמרי ומה גם אם שטרות הללו ומקומות שבפנקס הוא רק מעט הוי מיעוטא דמיעוטא וכליתנהו דמי. ומה שרצה לדמות לבילא בילטא ולאהרן ארנין אין הנדון דומה דשם הוא שם נעגוע וגם לא מיחשב באמצע התיבה אבל אויסטרליץ אין הטי"ת לגעגוע. ומעתה דבר זה ממש כמו פילץ פילטץ המבואר בחיבורי נודע ביהודה ועיין בחלק אהע"ז סי' פ"ז וסי' פ"ח שם ימצא כל מבוקשו. והנה שם ביארתי שאם אפי' המיעוט אין קורין פילטץ רק פילץ לפסול גם אותן גיטין שכבר ניתנו וא"כ גם בעובדא דידיה יש לדון על הגיטין שכבר ניתנו. ונתתי לבי למצוא מקום להקל והוא דשם בפילץ דבר זה עצמו שהיתה שם העיר פילץ בשנים קדמוניות לא נודע בבירור ולכן החמרתי אבל בקהלתו שודאי פעם אחת היתה שמה אויסרליץ והגיטין שמימות עולם בקהלתו יוכיחו ולפי המובן במכתבו כותבין גם שם של נכרים שנקראת סאלאווקאוו גם שם הנהר, מעתה מצאתי מקום להכשיר דבאמת שם הנשתקע אפילו נשתקע לגמרי אין השם בטל להיות נקרא שינוי שם אם כתב שם הנשתקע שהרי בגר אף שנשתקע שם הנכרים כשר אם כתבו שם של נכרים כמבואר בב"ש בסי' קכ"ט ס"ק ל"ז בשם הלבוש ובישראל פסול שיאמרו שהוא אחר ובשם של נכרים ידעו שאין זה שם לשום בר ישראל וידעו שודאי זה שם של גר. ומעתה גם בנדון זה על עיר אחרת לא יחשבו שהרי רואים שם סלאווקאוו ושם הנהר וידעו שהיא עיר הזאת ושינוי שם אין כאן שכבר היה שמה כן אף שנשתקע לא מקרי שינוי, וכל זה על אותן שכבר ניתנו ואיך להתנהג להבא ג"כ ימצא בחיבורי הנ"ל בסי' פ"ח בדף פ"ו ע"ב וגם שם אם אפשר לעשות כן מה טוב. אבל לדעתי קשה הדבר שם לעקור שם אויסטרליץ לגמרי ולכן יכריזו שלשים יום ערב ובוקר שבכל הכתובות וכל שטרות שטרי קנינים ושטרי מקח יכתבו אויסטרליץ וכאשר יעשו כן שלשים יום שוב יוכלו לכתוב אויסרליץ דמתקריא אויסטרליץ. ותו לא מידי רק חיים ושלום. דברי הד"ש:

תשובה קיח

תשובה

מהרה יתמו ימי בכי והאבל, ועיניו תחזינה כהנים בעבודתן ולוים ישאו זמרה כנור עם נבל, כבוד אהובי חביבי הרב הגדול המופלא כבוד מוהר"ר אברהם ליב אב"ד דק"ק באנהרט יצ"ו.

מכתבו קבלתי וע"ד איך לכתוב שם עירו בגיטין הא ודאי כיון שהעיד חתן הדיין שהגיטין שנכתבו מימים ימימה נכתב שם היהדות וגם שם הנכרים פשיטא שאין לזוז. ומה שנסתפק בשם יהדות שהוא באנהרט אם נכתוב בדלי"ת לבסוף או בטי"ת כי אין שום גט ישן מצוי שם כי כולם נשרפו הא ודאי כיון שמצא כתבים בכתב יד הדיין שהיה כתוב בטי"ת וכן מצא בחתימתו ודאי שכן היה רגיל לכתוב שם בגיטין וגם אני כמדומה באגרות שהיה לי מהרב המנוח מוהר"ר ישראל ז"ל היה כתוב באנהרט בטי"ת א"כ כן ינהגו גם עתה, ובנדון שם הנכרים שנסתפק אם לכתוב באניהאד או באניהאדי ביו"ד נוספת בסוף ושם משתמשים בשתי לשונות דהיינו לשון אונגריש ולשון דייטש. הנה זה פשוט אצלי ששם לשון אונגריש הוא עיקר כי התיסדות המדינה מתחלתה הוא לשונם אבל לשון דייטש נתפשט אחר זה כשבאו תתת ממשלת קיסרי אסטרייך אז לשונם תהלך בארץ ואעפ"כ לשון אונגריש לענין כתיבת השמות בגט הוא עיקר, וז"ל מהרש"ל ביש"ש על גיטין פרק השולח סימן ל"ב ומצאתי כתוב בתיקוני גיטין וכו' ונ"ל טעמו דסוברין לשון אשכנז היא גוברת ומצוי ברוב המדינות ובפרט במלכות אדום ומשום הכי הוא מינכר טפי וחשוב וקודם לשאר הלשונות ואף שבפראג הוא לשון פיהם שהוא כעין לשון כנען מ"מ רובא דרובא הוא לשון אשכנז אבל באופן שלשון הגר הוא מצוי שם ביותר ולשון אשכנז אינו פשוט שם כל כך על כן לשון הגר חשוב קודם, והנה שורש דבר של המצא כתוב הזה שהביא רש"ל הוא ליתן טעם למה בפראג כותבין פרגא דמתקריא מזי גרדי ומקדימין שם לשון אשכנז ללשון פיהם ובאובן כותבין בודן דמתקריא אובן ומקדימין שם לשון הגרי ללשון אשכנז היינו משום דבארץ אונגרין הלשון הגרי הוא עיקר והוא מורגל בפי הכל יותר מלשון אשכנז, ורש"ל עצמו מסיים שם וז"ל ואני אומר לאו משום חשיבות לשון אשכנז הוא אלא ששם בפראג פראג הוא עיקר השם שהרי קורין הבעמים בלשון כנען פרהי ובלשון אשכנז פרגא וחד שם הוא לשניהם משא"כ מזי גרדי שאינו אלא ללשונם של הבעמים לבד. וראיתי בליקוטים שכתב וז"ל נראה כשיש לעיר או נהר ג' שמות שדי בשנים כמו פראג דמתקריא מזי גרדי ולא כתבינן פרהי אף שעיקר לשון כנען כן ע"כ. ולא נהירא כי מה חילוק יש בין ב' שמות לשלשה אלא העיקר

דפראג ופרהי חד שם הוא כמו בוג ובוה דלקמן אלא שקשה לי למה לא כתבינן פרהי כמו שכותבין בארץ רוסיא בוה אף שבלשון פולין נקרא בוג כדלקמן וכו' עכ"ל מהרש"ל:
והנה מה שתמה על שכותבין פרגא ולא כותבין פרהי שהוא יותר עיקר שהוא לשון פיהם נ"ל לפי שכותבין שם מזי גרדי שהוא רק לשון פיהם לכך בשם פרגא כיון שהוא לשון אחד עם פרהי כמו בוג ובוה בחרו בלשון אשכנז לפי שללשון פיהם יש גם שם מזי גרדי והרי נכתב בפירוש ואם היו כותבין פרהי לא היה נזכר שם אשכנז כלל לכך בחרו בזה לשון אשכנז וכיון שעכ"פ פרגא כולל שתי הלשונות כי פרגא ופרהי מעט הפרש ביניהם כמו בוג ובוה לכך הקדימו למזי גרדי שאינו שייך רק בלשון פיהם. ועכ"פ מדברי שניהם דהיינו הן מדברי המצא כתוב והן מדברי רש"ל בעצמו אנו רואים באונגרין השם של אונגריש יותר עיקר משם של לשון אשכנז וא"כ שבקהלתו שם העיר בגרונד בוך דהיינו לשון אונגריש נכתב באניהאדי ביו"ד לבסוף היה פשוט שכן לכתוב בגט ואף שבלשון אשכנז הוא נכתב בלא יו"ד. ואמנם כיון שכתב מעלתו שחקר שם בספרי ערכאותיהם הן הכתובין בלשון אשכנז והן בלשון אונגריש נכתב שם העיר באניהאד בלי תוספת יו"ד לבסוף רק הגרונד שררות דשם כשחותמים עצמם חותמים שמם גם על שם העיר ואז כותבין באניהאדי ביו"ד נוספת לבסוף וחקר שם על זה ואמרו לו שהוא כמו מן, שהיו"ד מורה שהוא שר מהעיר באניהאד. הנה זה יכול להיות והרי מצינו בלשון הקודש כן לבן הארמי שהיו"ד הנוספת הוא שהוא מן ארם וכן ישי בית הלחמי וחיאל בית האלי. ובלשון תלמוד, בבלי ירושלמי. ואם הדבר כן ג"כ פשוט ששם העיר גם בלשון הגר בלא תוספת יו"ד. ואמנם כיון שחתן הדיין מעיד שהיו כותבין בגיטין שם העיר באניהאדי קשה הדבר לומר שטעו בזה. ולכן חושב אני אולי מתחלה כאשר נתייסד המקום היה נקרא שם העיר באניהאדי בלשון אונגריש ואולי על שם השר נתייסד. ואשר אני מהרהר בזה כי מקום בארץ אשר לא יזרע ולא יחרש כי לא יצמיח מקום כזה נקרא בכמה לשונות בשם האד ואולי גם בלשון אונגריש נקרא כן, ואולי בעת התיסדות העיר ההיא והיה שם השר של המחוז ההוא באני אלא שהיה שם עוד אחד שהיה שמו באני נתן זה סימן על עצמו באניהאדי כלומר זה באני שהוא השר של האדי, או שהיה עוד איזה כפר או עיר שהיה שמו באני ונתן סימן על זה המקום שהוא אותו באני שאצל ההאד. ולכן אם יש שם סמוך להעיר קרקע כזו שאינו ראוי לזרוע ולא להצמיח יחקור שם אם נקרא גם בלשון אונגריש האד אז לא ישנה ממה שנכתב בגיטין הראשונים ואף שנשתקע כבר שם הזה הלא גם כאן בפראג נשתקע שם מזי גרדי לגמרי ואעפ"כ הוא נזכר בכל הגיטין. ובאמת בעת בואי הנה היה הדבר קשה עלי מאוד ואעפ"כ שתקתי כי מי יהרהר אחר

גדולי עולם שהיו כאן, ושם זה כבר נשתקע זמן רב מאוד אין זכרון בכל שטאט ביכרין ואעפ"כ כתבוהו הגדולים שקדמוני בגטין הלכתי אני בעקבותיהם:

ואחר שבא לידי ספר יש"ש על גיטין הנ"ל נתיישב אצלי קצת טעם בדבר ע"פ מ"ש לסלק תמיהת הישׁ"ש שכותבים פרגא שהיה להם לכתוב פרהי וכתבתי לעיל שהטעם לפי שכבר נתנו המעלה ללשון פיהם בשם מזי גרדי לכך בחרו בשם פרגא לשון אשכנז וא"כ אם עתה לא היו מזכירין שם מזי גרדי כלל היה צריך לשנות גם שם פרגא בגט ולכתוב שם פרהי והיה שינוי ממש וה"ל חשש לעז על גיטין הראשונים כי לא הכל יבינו בטעם הדבר וא"כ גם הוא לא ישנה, ובפרט שאין כאן השקעת השם לגמרי רק בחרו בלשון קצר ומדלגין היו"ד ושם פרגא יוכיח שהעיר נקראת פראג ולא פראנא ולא פרגא ואעפ"כ כותבין פרגא ואין זה בכלל נשתקע שם הראשון. וגם יחקור שם אצל האונגרין כאשר אדם נוסע לשם ושואלים אותו לאן אתה הולך אם הוא אומר לבאניהאדי א"כ רואין שהעיר נקראת כן דבזה לא שייך מה שכתב מעלתו שרצונו שהוא מן באניהאד שהרי אין שואלין אותו מאין אתה אלא שואלין אותו לאן אתה הולך וכן אפי' כששואלין אותו מאין באת והוא משיב מבאניהאדי ג"כ לא שייך סברת מעלתו שהרי אין שואלין אותו מאין אתה אלא מאין באת והוא משיב כן, ואחר כל החקירות הללו יחקור ואם הדבר כן אז יכתוב באניהאדי:

ומה שכתב שכיון שנשרפה העיר ונשרפו כל גיטין הראשונים א"כ לא שייך הוצאת לעז על הראשונים. אני תמה וכי מה בכך שנשרפו הגיטין כיון שידוע שם גיטין ונכתב בהם שם העיר באניהאדי הרי יש חשש לעז על הנשים שנישאו בגיטין הללו ועל הבנים שהולידו. ועוד אפי' לדבריו מי הגיד לו שלא נתקבלו איזה רבנים משם למקומות אחרים והוליכו הגיטין שסידרו שמה עמהם למקומם שנסעו. ואם אחר כל החקירות לא ימצא כאשר כתבתי אז יכתוב באניהאד, כי אף אם שם העיר בלשון אונגריש באניהאדי מ"מ כיון שעכ"פ בלשון דייטש נקראת באניהאד לא גרע שם דייטש מחניכה ואפי' לדעת הב"י שלדעת הרמב"ם אין לכתוב לכתחלה שם החניכה לבד הביאו הב"ש בסי' קכ"ט ס"ק א' מ"מ כיון שעכ"פ כותב שם יהדות באנהרט ושם יהדות נחשב עיקר בגט שוב בשם של הנכרים לסמוך על החניכה אף לכתחלה ובפרט שאין שם תקנה אחרת כי אם לילך לעיר אחרת ומיקרי שעת הדחק ואולי יש יותר חשש לעז על גיטין הראשונים אם ימנעו עתה לגמרי לסדר שם גיטין: ומה ששאל עוד מה שלוקחים להמסדר עוד שנים שיצטרפו עמו שיהיו ב"ד של ג' אם יש להרחיק הקורבא בהם יותר מקורבא שפוסל עפ"י הדין, ידע שזה שלוקחים שלשה ביארתי בנ"ב מהדורא תנינא (אשר עדיין לא הוצאתי לאור

הדפוס) (הוא בנדפס סי' קי"ד) שהוא עפ"י הדין ואמנם אעפ"כ אין להחמיר בקורבא רק מה שפוסל עפ"י הדין ולא בחומרא יתירא:

ומה ששאל עוד ששם אבי המגרש הוא מרדכי והכינוי שלו גומפיל אך מחמת שהיה מעובדי עבודת משא בכתף היו רגילין לקרותו גומפלי אפי' בפניו ובשם גומפלי יש לו ספק אם היו קורין אותו גומפלי או גימפלי ואם היו קורין אותו גימפלי יש לו ספק אם לכתוב יו"ד אחר הפ"א או לא כמבואר בב"ש ששם גמפל הוא בלא יו"ד אחר הפ"א. הנה דעתי כיון שבשם קטנות הזה יש לו כמה ספיקות והוא רק בשם אבי המגרש לא יזכיר שם קטנות כלל ויכתוב רק בן מרדכי המכונה גומפיל, ולרוב הטרדה קצרתי. דברי הד"ש:

תשובה קיט

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב הגדול המופלא ומופלג, חכם וסופר, דומה לעופר, כבוד שמו מוהר"ר אפרים נר"ו אב"ד ור"מ בק"ק פאפע:

אחר דרישת שלומו הטוב, הנה זאת אומרת, ועל הראשונים חוזרת, עסק האשה העלובה מרת שרה הינדל בת כמר שמואל המכונה זנוויל השולחת את מוכ"ז כמר מרדכי בן כמר מרדכי למכון שבתו שימנהו שם כמר מאיר ליב במוהר"ר יצחק הכהן שהוא בעל האשה הנ"ל לשליח להולכה וישלח על ידו גט פטורין לאשתו הנ"ל כפי מכתבו של מעלתו כ"ה מרחשון העבר. והנה אין יד האשה משגת לרוב הוצאות השליח ואעפ"כ היא נותנת הכל גם שולחת שמה על ידי אחד מקציני פ"ב שלשה דוקאטין ליד מעלתו ומזה ישלם שם שכר הסופר ועדים והמותר למעלתו ובית דינו עבור סדור הגט והרשאה ואף כי מצער היא יעשה גם מעלתו חסד עם העגונה ושכרו כפול מן השמים. והנה להיות כי זה שנים רבות אשר כבר נעשה מעשה על ידי בעסק שם הזה של מאיר ליב כי לפ"ד הב"ש בסי' קכ"ט ס"ק כ"ד יש לכתוב מאיר יהודה המכונה ליב וטעמו מבואר שם שאין לחוש שיאמרו שכינוי ליב הוא לשני השמות (ושם מיירי בשם משה ליב) מאיר יהודה ולא נקרא מאיר כלל כי מסתמא קאי אדסמיך ליה וכו' ע"ש בב"ש:

ואני אומר במחילה מכבודו מדבריו נראה שכוונת המכונה קאי על השם שהשם זה מכונה כך, ולא כן הוא אלא קאי על האדם שהאדם מכונה כן והראיה דהיכא דכותבין דמתקרי כותבין לאיש דמתקרי ולאשה דמתקריא או דמתקרית וכן כשכותבין המכונה אז כשהמסדר קורא הגט קורא לאיש המכונה בסגו"ל ולאשה המכונה בקמ"ץ ועיין כל זה בדרכי משה סי' קכ"ט אות כ"א ואם קאי על השם לא שייך לחלק בין איש לאשה אלא

ודאי שקאי על האדם וא"כ החשש שדחה הב"ש חוזר וניעור שמשמעות הדבר שהאיש הזה אינו מכונה רק ליב ובאמת קורין אותו מאיר ליב והחלטתי לכתוב גם בכינוי שני השמות. ולפ"ז אמרתי הרי יש בכינוי הזה שם קודש דהיינו מאיר ואין לכתוב המכונה רק דמתקרי ולכתוב בגט אנא מאיר יהודה דמתקרי מאיר ליב ואף ששם ליב הוא לעז הואיל ושם מאיר הוא לשון עברי, וכיון דלכתוב מתקרי במקום מכונה ודאי אין חשש אבל איפכא מכונה במקום מתקרי יש חשש לכן טוב לכתוב כנזכר מאיר יהודה דמתקרי מאיר ליב. והגאון המנוח מוהר"ר מאיר פישלס ז"ל דן לפנינו דרוב הנקראים כנ"ל נרגש יו"ד של מאיר במבטא כמו שני יודי"ן ועיקר הרגשת השני יודי"ן הם אחר המ"ם ואמר שיש לכתוב אנא מאיר יהודה המכונה מייאיר ליב והעיד שרוב ההמונים כשכתבו אליו אגרות שלום כתבו עליו מוהר"ר מייאיר ולכן אם זה האיש נקרא שם בשם מייאיר נרגש במבטא כנ"ל יכתוב כפי נוסח הגאון ז"ל ואז יכתבו המכונה כי גם שם מייאיר הוא לעז אבל אם אינו נרגש כך במבטא יכתוב כפי נוסח שלי אנא מאיר יהודה דמתקרי מאיר ליב. ובשם יהודה שאני כותב כאן בה"א לבסוף ולא באל"ף והוא נגד דעת הט"ז לפי שבנדון זה גם הט"ז מודה כי ראיתי חתימת הבעל באגרת שכתב לאחיו וכתב יהודי לא באל"ף ולא בה"א רק ביו"ד והוא מחמת שהוא עם הארץ וחותם בשיבוש ואין משגיחין בחתימתו ושוב כותבין שם יהודה ככתוב בתורה. והאשה שמה הינדל אך נשתנה שמה בחוליה שרה ובשם העולם נקראת הינדל לחוד אבל היא חותמת שרה הינדל ולכן יכתוב שרה המכונה הינדל בת שמואל המכונה זנוויל, ואף כי קשה בעיני לכתוב המכונה על שם שנקראת בעצם ובראשונה לעיקר השם ואף שנשתנה שמה ע"י חולי ונעשה השני עיקר יותר מ"מ לא שייך על הראשון לשון כינוי והיה יותר נכון לכתוב שרה דמתקריא הינדל. אבל מצאתי בתשובת מהר"מ מינץ סי' ס"ד בשם אשה שהיה שם העריסה פריבא ואח"כ נשתנה שמה רחל לכתוב רחל המכונה פריבא ואף ששם נשתקע שם פריבא לגמרי מ"מ כשכבר נמלך הגאון הנ"ל לכתבו היה לו לכתוב דמתקריא ומדלא דקדק בזה ש"מ שגם על שם שהיה כבר עיקר מ"מ כשנשתנה ע"י חולי שוב כותבין על הראשון אם הוא שם לעז המכונה:

ועל דבר המשודכת שזינתה עם אחר ונתעברה אם מותר המשודך לכנסה תוך ימי מניקה והמשודך רוצה לחייב א"ע להחזיק הילד. הנה אהובי כל מה שיש לפלפל אם יש בזונה איסור מניקת חבירו הכל ימצא בחיבורי נ"ב ואעפ"כ לא התרתי לכתחילה ודי לנו במה שמיקל רמ"א במופקרת ואעפ"כ אם הוא רוצה לסמוך על תשובות האחרונים וקצת חכמי זמננו המקילים יעשה כרצונו:

וזה כתבתי אחר כן. כבר מלתי אמורה ער"ח העבר על דבר האשה הינדל הנ"ל ונשענתי על דברי מהר"מ מינץ וכתבתי לכתוב שרה המכונה הינדל ועכשיו הדרנא בי ואני עומד על דעתי שעלה במחשבתי תחלה שלא לכתוב לשון כינוי על שם שהוא עיקר ואף ששם השני שנתן לה בשעת חוליה נעשה עיקר יותר מ"מ עדיין הראשון ג"כ עיקר ולא שייך לכתוב עליו לשון כינוי ובתשובת מהר"מ מינץ אולי שהיה עיקר בדעת מהר"מ שאין צורך לכתוב פריבא כלל לכן לא דקדק בו ועוד כיון שנשתקע שם פריבא לגמרי ובטל עיקרו וחשיבותו אבל בנדון דידן יכתוב בהגט שרה דמתקריא הינדל או שרה דמתקרית הינדל ומינה לא יזוע, דברי הד"ש:

תשובה קכ

תשובה

מבן המחבר

בע"ה פראג יום א כ"ג טבת תקע"א לפ"ק.

בחפץ מעיינותיך חוצה, אך יצא יצא, וענן אורו מבהיק מקצה עד קצה, יהללו בשערים כי רוח חכמה ובינה בו נמצא. ה"ה כבוד אהובי ב"א ידידי הגאון המהולל המפורסם החריף ובקי נ"י ע"ה פ"ה כש"ת מוהר"ר אלעזר סג"ל לנדא נר"ו שואף וזורח באור תורתו בק"ק לעמבערג:

ביום ד' העבר מסר לי אביך אחי הרבני המופלא מו"ה ישראל נ"י ספרך הנחמד יד המלך שם הראית את ידך הגדולה בחריפות ובקיאות, ונמלצו לחכי דבריך הנעימים הבנויים על אדני שכל הישר, והנה הגיעני ספרך הנחמד בעת אשר הגעתי בדפוס מספרי דבי רב נודע ביהודה מהדורא תנינא לתשובות השייכים לש"ע אהע"ז בדיני גיטין, כי כבר נשלם החלק ראשון שהוא חלק או"ח ויו"ד וגם חצי חלק אהע"ז כבר יצא מתחת מכבש הדפוס ועתה זכיתי לספרך, אמרתי דבר בעתו מה טוב אולי אמצא מקום להעלות מכל מילי מעליותא אשר כוננו ידיך ביד המלך להכניסם בתוך הספר לשעשע בהם, כי גם מעט מהתשובות אשר חנן ה' אותי להשיב לשואלי הכנסתי בתוך הספר להיות דברי נשמעים בתוך דברים של גדול אמ"ו הגאון ז"ל והדפסתי מהתשובה שלי אחת או שתים בכל הלכתא והלכתא כפי סדר ד' טורים וש"ע:

והנה בהשקפה ראשונה בא לנגד עיני מה שכתבת בספרך הנחמד ברמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הלכה י"ב אשר באת לסתור מה שכתב אמ"ו הגאון ז"ל בנ"ב מהדורא קמא בחלק אה"ע סי' צ' דאם צריך ליתן שני גיטין משום ספק שמות אין דרכו לעשות כמו שמבואר בסג"ר סעיף ר"ן אלא שמעלים מהבעל ומהסופר ועדים שיש ספק בגט ויצטרך ליתן שני גיטין אלא שמסדר גט ראשון ואז אחר נתינת הגט הראשון מיד הבעל

לאשה אז הוא אומר שצריך ליתן גט אחר כי זה שכבר נתן לחנם נתן מפני טעות שנפל בו ומסדר גט השני ואזי כל פעם הבעל נותן הגט במוחלט ואין כאן חשש ברירה. וע"ז נתעוררת אהובי בן אחי ואחת דברת ושתים זו השמעת. ראשון נאמר דמה הועיל אאמ"ו הגאון ז"ל בתקנה זו אם הבעל בעצמו הוא ת"ח ויודע בעצמו שצריך ליתן שני גיטין:

והנה מלבד שאין זה השגה כלל ואינו עולה על הדעת למנוע מלעשות תקנה משובחת ברוב גיטין דלאו כ"ע דיני גמירי הואיל ותקנה זו היא בלתי תועלת אם המגרש בעצמו הוא ת"ח. אף גם זאת לדעתי אפילו אם המגרש הוא ת"ח אפ"ה יש ביד הב"ד והרב המסדר להטעות את הבעל ולומר שהחליטו את הדין שאינו צריך כ"א גט אחד ולמשל אם הספק הוא בשם אליה אז יכולין הב"ד לומר שא"צ לכתוב כ"א אליה חסר ו' ואף שהבעל הוא ת"ח וכי יכול הוא לדון נגד הרב המסדר והב"ד אם אינן רוצים לגלות טעמם ואומרים שהדין מוחלט בעיניהם שא"צ כ"א גט אחד ופשיטא שצריך הבעל אף אם הוא גדול בתורה לבלום פיו ולבטל דעתו ולשמוע לדברי הב"ד. ואז אחר שנתן הגט הראשון אזי אומרים לו שמצאו טעות בגט הראשון וצריך ליתן גט שני ואם תאמר שגם זה יתודע לת"ח שהב"ד מטעין אותו זה הוא לא שכיח וכל מה שאפשר לתקן אין למנוע בשביל דבר דלא שכיח:

שנית באת לחלוק על גוף הדין שכתב אאמ"ו הגאון ז"ל שיש לחוש בשני גיטין לברירה, וכתבת שהוא תמוה מאד דחשש ברירה לא שייך רק בכתיבת הגט כגון שאמר לסופר כתוב שני גיטין ובאיזה שארצה אגרש בו אבל בנתינת הגט לא שייך זה דנתינה לא בעי לשמה כמו דאיתא במס' גיטין דף פ"ו ע"ב דתני במתניתין שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו וקאמר ר' ירמי' מתני' דלא כר"א וכו' ואביי מתרץ לעולם ר"א אימא דבעי ר"א כתיבה לשמה אבל נתינה לשמה מי בעי, הרי שאם עכ"פ בא לידה גט אשר יכולה להתגרש בו שוב א"צ להתברר למפרע איזה גט שנותן לה לשם גירושין ע"כ דבריך בקיצור:

אהובי בן אחי מכותלי דבריך ניכר שכתבת השגה זו מבלי ליתן לב מה שדברו האחרונים בזה וסמכת על עוצם בינתך ובקיאותך בש"ס ופוסקים. אבל לדידי חזי לי מה שהביא בספר גט פשוט בסימן קכ"ט ס"ק ל"ו אשר האריך מאד בזה והביא להקת נביאים גדולי ישראל אשר חששו ליתן שני גיטין משום ברירה ואף דרוב הפוסקים פסקו כאביי דלא בעי נתינה לשמה אעפ"כ יש לחוש לדעת ר' ירמיה דמוקי מתניתין דלא כר"א ולית ליה שינויא דאביי ע"ש בספר גט פשוט, ועיין עוד שם בס"ק ק"ה דכתב מי שירצה לחוש לכל הסברות יעשה כמ"ש מהר"ש הלוי בשם אביו דבתחלה היה נותן שני גיטין בבת

אחת ואח"כ היה חוזר ולוקחם ונותנם בזה אחר זה וטעמו דאם נותנם בבת אחת אף שאין בו חשש ברירה מ"מ אית בו חשש שני ספרים לדעת התוס' ולכך היה חוזר ונותנם שנית בזא"ז ואם לא היה נותנם בבת אחת רק בזא"ז יש לחוש אם הגט הראשון תלוי בנתינת גט השני ושמא מבטל מעשה הראשון ע"י נתינת גט השני ע"ש בספר גט פשוט מה שמביא בשם הראנ"ח בתשובה. אמנם בהאי תקנתא שהמציא אאמ"ו הגאון ז"ל הוא עדיף טפי לצאת מכל החששות דאם לא יתודע להבעל שצריך ליתן שני גיטין אז כשנותן גט הראשון כל דעתו ומחשבתו הוא לפוטרה בגט הזה ואח"כ כשאומרים להבעל שהיה טעות בגט הראשון ולחנם נתנו אז הבעל יהיב כל דעתו וכוונתו לפטור אותה בגט שני. וא"כ בכל גט וגט היה דבר מוחלט לשמה ולשם גירושין:

והנה אהובי ב"א כ"ז הוא אם אנו מדמין דין שני גיטין שצריכים מפני ספק השמות להך דין דמתני' בשנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו אשר עלה קאמר אביי דלא בעינן נתינה לשמה. אבל לענ"ד אין לדמות כלל שני עניינים האלה והם רחוקים בכף הדמיון כרחוק מזרח ממערב. דע"כ לא קאמר אביי דלא בעינן נתינה לשמה אלא שם בשני גיטין שנתערבו ביד השליח דלא נפל הספק אלא עד שעת נתינה אבל הכתיבה היה במוחלט לכל אשה לשמה משא"כ אם נותן שני גיטין מפני ספק השם כגון בשם אליה א"כ תיכף בשעת הכתיבה כשיודע הבעל שיצטרך לכתוב וליתן עוד גט אחר ליכא בשעת כתיבת שום אחד משני גיטין דבר מוחלט הכורת לשמה ולשם גירושין א"כ תיכף בשעת כתיבה יש חשש ברירה ועיין בירושלמי בפ' המגרש על הך מתני' דשנים ששלחו ב' גיטין וכן בר"פ כל הגט דבעי ר' לעזר בר"י קמיה דר' יוסי אם יש לו שתי נשים ששמותיהן שוים וכתב שני גיטין לשתי נשים ואמר לו דפסול ופריך שם בירושלמי מ"ש משנים ששלחו שני גיטין וכו' ומתרץ זה כרות לשמה וזה כרות לשמה רק התערובת הוא שגרמו הכא לא זו כרות לשמה ולא זו כרות לשמה ע"ש בירושלמי. ואף שבשתי נשים ששמותיהן שוים גרע טפי דהא שני גופין מ"מ שמעינן מיניה דבעינן בכל גט כרות לשמה ואם כותב שני גיטין לאשה אחת ואין בשום אחד מהם דבר מוחלט ג"כ לא הוה כרות לשמה כיון שהבעל עומד בספק בשעת כתיבה באיזה גט שתהיה מגורשת אי אמרינן אין ברירה. ואם יהיה דעת הבעל ששניהם יהיו לשם גירושין ולשמה אז נפלנו לחשש שני ספרים שפסול לדעת התוספות:

אמנם ראיתי אהובי ב"א שהעלית בספרך ופשוט בעיניך היכא שכותב שני גיטין משום ספק שמות או שאר ספיקות יכול לגרש בשניהם ואף לדעת התוס' דפסול שני גיטין בשני קלפים היינו משום שאין הגט יכול לגמור רק בשני ספרים אבל בשני גיטין ונותנן

בזה אחר זה גם התוס' ס"ל דלא הוו שני ספרים וכיון דיכול לגרשה בשניהם מה ברירה שייך כאן, ע"כ לשונך לשון חכמים מרפא: דע אהובי ב"א מה שפשוט לך דבשני קלפים בזא"ז גם לדעת התוס' ליכא משום שני ספרים וכן משמע מקצת פוסקים ועיין באהע"ז סי' קכ"ט בב"ש ס"ק ל"ח לענ"ד אין הדבר ברור ויש להוכיח דגם בזא"ז יש משום שני ספרים. ולדעתי דבר זה תליא באשלי רברבי בשני תירוצי התוס'. דהנה התוס' במס' סוטה דף י"ח ע"א בד"ה כתבו על שני דפין כתבו דאם כתבו שתי מגילות ומחקו לתוך כוס אחד וכן אם כתב שני גיטין אע"ג דכל אחד ואחד שלם הוא וספר אחד בפני עצמו פסולין ולא מיגרשה בתרוייהו משום שנים או שלשה גיטין כדאמרי' בפרק שור שנגח (בבא קמא דף מ' ע"א) כופר אחד אמר רחמנא ולא ב' כופרין. ובפרק לולב הגזול (סוכה דף ל"ה ע"א) גבי לנקוט תרי ותלת פרי אחד א"ר ולא שנים ושלשה פירות עכ"ל התוס'. הרי דלמדו התוס' ומדמין שני גיטין להך דשני כופרין, ועתה נחקרה הלא שם במס' ב"ק קמבעיא ליה בשור של שני שותפין כיצד משלמין כופר משלם האי כופר והאי כופר כופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה כופרין ע"ש בגמרא. והרי שם בשני שותפין הלא כל אחד משלם כופר בפני עצמו ואינו בבת אחת ויכולין לשלם בזה אח"ז ומאי קמבעיא ליה הא יכולין לשלם בזא"ז דליכא משום שני כופרין אלא ודאי מוכח דס"ל להגמרא דאין לחלק בין בת אחת לזא"ז ואף אם משלמין בזא"ז קרינן ביה כופר אחד ולא שנים ושלשה כופרין. ולפ"ז דכוותיה גבי שני גיטין אף שנותן שנותן לה בזא"ז ג"כ פסול משום שני ספרים:

אך לכאורה יש לדחות ולומר לפ"מ שמקשים התוס' שם במס' ב"ק מהא דשנים שהוציאו ככר לר"ה בשבת חייבים כל אחד להביא חטאת ולמה לא דרשינן חטאת אחת אמר רחמנא ולא שתים ושלש חטאות כמו דדרשינן גבי כופר. ומתרצים דשאני חטאת דכל אחד חייב אזדונו כרת מש"ה מביא כל אחד חטאת אשגגתו. ועוד דחטאת לגבוה אין להקפיד אם מביאין שתי חטאות אבל כופר דלחבירו למה ירויח זה במה שהשור הוא של שנים. ועיין גם בחידושי רשב"א למס' ב"ק שמתרץ ג"כ שני תירוצים האלה. ומעתה לתירוץ שני של התוס' יש לומר דגבי גט אם נותנם בזא"ז ליכא משום שני ספרים ושאני כופר דשם גם בזא"ז איכא טעמא שלא ליתן שני כופרין דלמה ירויח זה ליקח בכפלים דאף שנותנם בזא"ז סוף סוף הוא מרויח במה שהשור הוא של שנים:

אמנם אחר העיון הא ליתא. דא"כ איך למדו התוס' לפסול שני גיטין משום שני ספרים מהך דכופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין הא איכא טעמא רבה וסברא לחלק דבשלמא גבי כופר אמרינן כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין דלמה ירויח זה מה

שהשור הוא של ב' שותפים ולכך ממעטינן ב' כופרין אבל בגט דלא שייך הך טעמא לא ממעטינן כלל שני ספרים כמו שלא דרשינן גבי חטאת למעט שנים שעשו מלאכה משתי חטאות וא"כ הך ראיה שהביאו התוס' מכופר אינה ראיה ולא ה"ל להתוס' להביא כ"א מהך דפ' לולב הגזול פרי אחד א"ר ולא שנים ושלשת פירות. ומכח קושיא זו צריכין אנו לומר דהתוס' במסכת סוטה שהביאו ראיה מכופר לגט אזלי לתירוצם הראשון במס' ב"ק דשאני חטאת דכ"א חייב כרת אזדונו ולא ס"ל כלל הך סברא דלמה ירויח זה במה שהשור הוא של שנים. ומעתה לפי תירוץ זה של התוס' דל"ל הך סברא דלמה ירויח זה ממילא קמה וגם נצבה דילפינן פסול שני גיטין משני כופרין ומינה דמה כופר גם בזא"ז ממעטינן וקרינן ביה כופר אחד ולא שני כופרין גם בשני גיטין אף כשנותנן בזא"ז ג"כ קרינן ביה ספר אחד ולא שני ספרים ופסול שני גיטין אף בזה אחר זה:

ומעתה פירות הנושרין מכל מה שכתבתי דהך דינא אם גם בנותן שני גיטין בזא"ז שייך פסול שני ספרים תליא בשני תירוצי התוס' במס' ב"ק דלפי תירוצם הראשון אשר גם במס' סוטה אזלי בהך שיטה דילפינן ב' גיטין מב' כופרין א"כ אפילו בזא"ז שייך פסול שני ספרים כנ"ל. אבל לתירוץ השני של התוס' דטעמא דשני כופרין הוא כדי שלא ירויח זה במה שהשור הוא של שנים לא מצינו למילף כלל פסול שני גיטין מכופר ואין לנו ללמוד אלא מהא דאיתא בפ' לולב הגזול גבי אתרוג פרי אחד ולא שני פירות ושם הוא הקפידה אם נוטל שניהם בבת אחת דוקא אבל לא אם נטלם בזא"ז:

הראיתי לדעת דגם בשני גיטין בזא"ז יש משום שני ספרים אם דעתו לגרש בשניהם ואף שבאחד מהם אין השם נכתב כראוי כגון בספק שם אליה מ"מ תלויין הגירושין בנתינת שני ספרים ואם דעת הבעל בכל אחד לשם גירושין ולגט מוחלט פסול לדעת התוס' בתירוץ ראשון משום שני ספרים אף כשנותנם בזא"ז דסוף סוף איכא שני ספרים אם דעתו של הבעל לגרשה בשניהם אחד בשם אליה חסר ואחד בשם אליהו מלא ו'. ולסלק החשש זה ע"כ צריך להיות כוונת הבעל ודעתו שאותו גט שנכתב בו השם כראוי בו תהיה מגורשת והשני יהיה כחספא בעלמא. ומעתה אם הבעל והסופר יודעים תיכף בשעת כתיבה כשמצוה לכתוב הגט שיהיה צריך לכתוב עוד גט אחר מספק וגם זה יודע שגט אחד יהיה כחספא בעלמא כדי שלא יפסל משום שני ספרים א"כ אי אמרינן אין ברירה לא הוי כתיבה לשמה דהא עומד בספק בשעת כתיבת הגט איזה יהיה לשם גירושין ואיזה יהיה נחשב כחספא בעלמא:

ובזה נראה לן לפרש טעמו של מהרי"ו בתשובה סי' קפ"א שהקפיד שלא ליתן שני גיטין בבת אחת משום דהוי כמו מקדש במלוה ופרוטה ואף דקי"ל כר"י הנשיא דסבר דיודע

אדם דאין קידושי מלוה כלום ודעתו אפרוטה מ"מ בשני גיטין גם ר"י הנשיא מודה הואיל וא"י איזה גט מועיל והב"י באהע"ז סי' קכ"ט וכן בספר גט פשוט הביאו דברי מהרי"ו בקיצור. ומהר"ש הלוי הקשה עליו בתשובה אמאי לא יתנם בב"א ויפרש הבעל דהוא גומר לגרשה בגט אחד הכשר לבד דומיא מ"ש הטור או"ח סי' ל"ד דירא שמים יעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוון בהנחתן באותן שהם כתיקונן אני יוצא בהם והאחרים הרי הם כרצועות בעלמא עיין בגט פשוט שהביאו. ולפמ"ש ניחא דכיון דבב' גיטין בב"א יש בו משום שני ספרים ואם יהיה כוונת הבעל שמגרשה רק בגט אחד שנכתב השם כראוי וממילא תיכף בשעת כתיבת הגט יודע הבעל שבשעת נתינה יהיה צריך לכוון דעתו שמגרשה רק בגט אחד והשני יהיה כנייר בעלמא כמו בתפילין א"כ איכא פסול משעת כתיבה כיון שאינו יודע באיזה מהן תהיה מגורשת ואי אמרינן אין ברירה ליכא כאן גט הנכתב לשמה ולשם גירושין ולכך סובר מהרי"ו שיתנם בזא"ז ודעת מהרי"ו כשנותן בזא"ז ליכא משום ב' גיטין כתירוץ ראשון של התוס' במסכת ב"ק א"כ שפיר יכול להיות כוונת הבעל שתהיה מגורשת בב' גיטין ויהיה כח שניהם שוים וליכא חשש מלוה ופרוטה. אבל אנן שאין לנו הכרעה בין שני תירוצי התוס' איזה מהם עיקר וגם הרשב"א מביא שני התירוצים בחידושיו למסכת ב"ק וגם יש להוכיח קצת דגם הרמב"ם לא סבירא ליה הך תירוץ שני של התוס' דפסק בפרק יו"ד מהלכות נזקי ממון הלכה ה' דשור של שני שותפין שהרג כל אחד משלם כופר ואף שהוא איבעיא דלא איפשטא בגמר' והו"ל להרמב"ם לפסוק המוציא מחבירו עליו הראיה והכ"מ שם מיישב דעת הרמב"ם כיון דקיי"ל כופרא כפרה חייבין הן להביא כפרתן והולכין בה להחמיר ואין זה כשאר ספק ממון דלקולא לנתבע עכ"ל הכ"מ:

ומעתה אי ס"ד כתירוץ שני של התוס' דטעמא דאמרינן כופר אחד ולא שני כופרין הוא משום דלא ירויח זה מה שהשור של שניהם א"כ העיקר הוא משום עסקי ממון שלא יקח זה כפלים והו"ל להרמב"ם לפסוק לקולא כמו בכל ספק ממון, וא"ל דהרמב"ם סובר דזה גופא היה ספיקתו של בעל האיבעיא אי אמרינן כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין אף שאינו נותנם בבת אחת משום דלמה ירויח זה במה שהשור הוא של שנים או דלמא כיון שהוא לכפרה הוי כמו שנים שהוציאו ככר ששניהם חייבים חטאת, זה אי אפשר לומר דא"כ ה"ל לפרש האיבעיא כן כמו שמבעיא ליה שם באידך איבעיא לענין ממשכנין על כופר והכי הו"ל למינקט האיבעיא שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר משלם האי כופר והאי כופר כיון דלחבריה בעי למיתב למה יקח שני כופרין או דלמא כיון דלכפרה הוא כחטאת דמי וחייב כל אחד להביא כפרתו, אלא ודאי ע"כ צ"ל

דספיקתו של בעל האיבעיא הוא כיון דמשלמין בזא"ז אין שייך בזה למעט שני כופרין והשתא כיון דהך איבעיא לא איפשטא אי גם בזא"ז שייך למעט שני כופרין ממילא גם גבי גט יש לחוש לחומרא וגם בב' גיטין שנותנם בזא"ז איכא משום ב' ספרים אם לא שיחשוב הבעל שאחד מהם יהיה בטל כחספא בעלמא ושפיר כתב אאמ"ו הגאון ז"ל דאי אמרינן אין ברירה אז אינו מבורר בשעת כתיבת הגט שהוא לשם גירושין ואף ששניהם נכתבין לשם אשה מ"מ אין זה חשוב לשמה כיון שיודע שהכשירו של גט שלא יהיה פסול משום ב' ספרים תלוי ועומד במחשבתו שיחשוב בלבו שאחד מהם יהיה בטל כחרס הנשבר ועבור זה המציא אאמ"ו הגאון ז"ל האי תקנתא שלא יתודע להבעל ולהסופר שיצרך ליתן שני גיטין וא"כ כשכותב ונותן הגט ראשון כל מחשבתו לגרשה בגט זה ואם אחר הנתינה אומרים להבעל שגט הראשון נפסל מפני איזה טעות וצריך ליתן גט שני ואין מגלין לו שהגט השני הוא מפני הספק א"כ גם גט השני הוא לשמה ולשם גירושין וגם משום שני ספרים ליכא כיון שבכל נתינה דעתו ומחשבתו הוא רק על גט זה שנותן, כן נלע"ד. ובזה נחה וגם שקטה כל הרעש אשר רעשו הפוסקים בנתינת שני גיטין ואין מפרשים לחכם שכמותך י"ב:

ומדי דברי זכור אזכרנו עוד מה שראיתי בחיבורך הנחמד דף ו' ע"ד בפ"ד מהל' אישות הל' י"ט בד"ה נסתפקתי שם באת לברר הדין שנסתפק בעל הגהת משנה למלך בפ"ד מהל' אישות הל' ט' אם מקדש אשה באתרוג אשר מצד עצמותו אינו שוה פרוטה רק בשביל מצותו שוה פרוטה אם היא מקודשת, וכתבת לפשוט דין זה ממה דפסק הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' ממרים שאם נחלקו בדברי לולב או ציצית או שופר זה אומר כשר וזה אומר פסול אינו נעשה זקן ממרא הואיל וליכא בהמרתו דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. ומזה יצאת לדון דאי אמרת המקדש בדבר שאין בו שוה פרוטה רק בשביל מצותו שוה פרוטה מקודשת א"כ גם כשנחלקו בלולב וציצית ושופר אם הוא כשר או פסול ג"כ מסתעף מיניה דבר חיוב מיתה דלדעת האומר שהוא פסול אם מקדש בו אשה אינה מקודשת ולדעת האומר שהוא כשר היא מקודשת: דע אהובי ב"א כי זה שנה אשר הקשה לי דבר זה בן אחותי הרבני המופלג מו"ה גבריאל איצק נר"ו וקבעתי קושיא זו עם מה שהשבתי לו ע"ז בתוך ספר נו"ב מהדורא תניינא וכבר יצא הקונטרס הזה מתוך מכבש הדפוס והנה היא לוטה פה לראות מה שנדפס מזה בתשובתי בחלק אהע"ז סי' ס"ז:

אמנם ראיתי מה שאתה קבעת בספרך הנחמד לדחות ראיה זו דהואיל ומגוף מחלוקת הדין אינו יכול לצאת ממנו חיוב מיתה ואינה רק שהמחלוקת גורמת לענין קידושין ובגרם כזה בודאי לא שייך דין ממרא, ועוד אתה מפריז על המדה דאם מחולקים בדבר

שאסור באכילה ובמחלוקתם יש נפקותא לענין קידושי אשה דלדברי האומר שאסור באכילה אין בו שוה פרוטה ולדברי המתיר יש בו ש"פ פשוט בדעתך שלא יעלה על הדעת שיעשה זקן ממרא כיון שמגוף מחלוקת אינו יוצא חיוב מיתה רק שהוא גרם חיוב מיתה והארכת בסברא הזאת: ואני תמה על גדול כמותך איך נתעלם מעיניך דברי הרמב"ם שם במקומו בפ"ד מהל' ממרים סוף הלכה ב' כשחשיב שם כל הני דמפורשים בפ' הנחנקים שבמחלוקתם אין בו דבר שיש בו חיוב מיתה רק שע"י השתלשלות יכול לבוא לידי חיוב מיתה ה"ז זקן ממרא ואח"כ כתב הרמב"ם וכן כל כיוצא בזה צריכין הב"ד לחקור ולבדוק אם היה דבר זה מביא לידי דבר זה ודבר זה מביא לידי דבר שני אפילו אחר מאה דברים אם יבוא בסוף נדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת בין שהזקן מיקל והם מחמירין בין שהיה הוא מחמיר והם מקילין חייב עכ"ל הרמב"ם. הרי מפורש שלא כדבריך. ועתה תראה שאני העליתי בתשובתי דגם אם הם מחולקים בדבר איסור אכילה שהזקן מתיר והב"ד אוסרים או להיפך אם היתר אכילה של אותו דבר שמחולקים גורם שיהיה בו ש"פ באמת נעשה זקן ממרא הואיל ויש בו נפקותא אם קידש בו אשה והרמב"ם אינו צריך לחשוב את כל זה דכבר הוא נכלל בכלל מ"ש שהב"ד צריכין לחקור ולבדוק אם יכיל לצאת ממחלוקתם אפילו אחר מאה דברים חיוב מיתה והוא ההיפך ממ"ש אתה אהובי ב"א. ותו מפני עול הציבור העמוס עלי וטרדת הדפוס אשר צריך השגחה פרטית לא עיינתי יותר בספרך הנחמד רק דרך העברה הייתי כמטייל בו וראיתי באיזה מקומות שכוונת קצת לדברי אאמ"ו הגאון ז"ל וגם לדבריי שקבועים ועומדים בנו"ב מהדורא תניינא. כ"ד דודך השמח בתורתך וש"ש בנועם אמרתך ומעתיר בעד הצלחתך:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קכא

וזה שהשיב הגאון המפורסם מו"ה אלעזר הנ"ל על דברי דודו הנ"ל:

תשובה

בין גאולה לגאולה, ישיגהו ריוח והצלה, ודגלו וקרנו ירום מעלה מעלה, לפאר ולתהלה. ה"ה כבוד ידידי דודי רחימי דילי וכו' מו"ה שמואל סג"ל לנדא נ"י:

יקרתו מן כ"ג שבט הגיעני בשבוע העבר. ועפעפי נגדי יאירו עת קריתי הוד מכתב ידו. ורוחי דשן ונחת תשבע בהשתעשעי באמרותיו הנעימים. והפעם אצא ידי חובת הנפש המוטל על כל איש מאומתנו הסגולה, להודות לכבוד מעלתו על כל הטובה אשר גמלנו לטרוח עבורנו בנפשו ומאודו, להאיר עינינו בקדושת תורתו של מרן זקני מאור הגולה

הגאון מוהרי"ס לנדא זלה"ה. ועתה כאשר העיר ה' רוח ממרום עליו להחל במלאכה היקרה ההיא כן יוסיף חסדו להיות עמו עד תומה ויזכה לגמרה מהרם לטובה: ועל דבר תורה אשר רוצה כבוד מעלתו לסתור את אשר כתבתי בספרי יד המלך בפ"ג מהל' גירושין הלכה י"ב נגד דעת מרן זקני הגאון ז"ל שרוצה להטעות את הבעל בנתינת שני גיטין משום חשש דבדאורייתא אין ברירה כמבואר למעיין. הנה אנכי על משמרתי אעמודה כי צדקו דברי בזה. ומ"ש כ"מ כי לאו כ"ע דיני גמירי, הלא כה דברי מה הועיל מרן ז"ל בתקנתו בת"ח ומה העצה היעוצה אם אירע למגרש ת"ח אשר יצטרך ליתן שני גיטין ומה תיקון חשש ברירה יש בו. ותקנה כזו בודאי לא ניתן לשיעורין, ומ"ש כ"מ כי אף את הת"ח אנו מטעין אותו בגוף ההלכה הפסוקה בנתינת השני גיטין. אכתי לא ידעתי אם הבעל יעמוד על דעתו ואמור יאמר להב"ד הלא מחשבותי מחשבותיכם וידעתי כל כוונתכם עלי, אנן מה נעני אבתריה. ומה שהביא כ"מ מ"ש בעל גט פשוט בשם גדולי האחרונים לחוש לדר' ירמיה דמוקי מתניתין דפרק המגרש דשני גיטין שנתערבו דלא כר' אליעזר ואליביה גם הנתינה בעי לשמה. גם אנכי הרואה דעת אחרונים אלו והנלע"ד כתבתי לדינא כי אין לנו להוסיף חומרא על דין הנדחה מהלכה כי לפום כללא דידן קיימינן כאביי דהוא בתראה:

גם מ"ש כ"מ לחלק בין שני גיטין שנתערבו ובין ספק בשמות, דבנתערבו הוברר עכ"פ בשעת כתיבה דעת הבעל לכתוב כל אחד לשמה משא"כ בספק בשמות דאף בשעת הכתיבה דעת הבעל נבוכה על איזה מהם לסמוך לשם גירושין והכתיבה בודאי בעינן לשמה וא"כ יש לחוש לברירה על הכתיבה זה ת"ד מעכ"ת: אהובי דודי אם אמנם דבר חכמה דבר לחלק בסברא. אך באמת לא כן הוא דעל שעת כתיבה לא שייך כלל שום לתא דברירה בכגון זה דכולן נכתבין עכ"פ לשם אשה אחת ואף דכתב לשם אשה זו כמה גיטין האם אין בידו לכתוב מאה גיטין לשם אשה אחת וכולן לשמה ולא לגרש רק באחד מהן. והפלוגתא דברירה לא שייך רק בדבר שברירתו של אחד מהם פוסל ומדחה השני ואי האי לא האי אבל בדבר שאין אחד פוסל השני אף שבאמת לא נגמר הדבר רק באחד מהן בכל זה אין אנו צריכין לברירה כלל [וכן הביא הר"ן בשם הרמב"ן בפ"ק דגיטין גבי משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך] וכמו כן בגט כיון דאין כתיבת האחד פוסל השני לא שייך כלל שום חשש ברירה, ודוקא בנתינה חששו גדולי האחרונים לברירה משום דחששו לדרשה דספר אחד ולא שני ספרים ושוב פוסל בנתינת גט האחד את השני וע"כ אנו צריכין לומר דכוונת המגרש בשעת נתינה אינו רק על אחד הכשר בהן והשני ניירא בעלמא וכיון דלא ידענו על מי מהם סמך דעת המגרש שפיר אנו צריכין

לבריה משא"כ בכתיבה דבאותה שעה שנכתבו יוכל להיות דעת המגרש אשניהם. וכמו כן בספק בשמות יוכל הבעל לסמוך דעתו שיהיו שניהם נכתבין לשם אשה זו ותהיה מגורשת ע"י אחד מהם שיוכשר. ואנכי כבר כתבתי דאף בנתינה ואף לדעת המחמירין לחוש לדר' ירמיה מ"מ כיון דנותנו בזה אחר זה לא שייך בזה כלל דרשה דספר אחד ואף בנתינה בזא"ז אין נתינת האחד פוסל השני ולפ"ז גם בנתינה אין אנו צריכין לבריה כלל וכמו שביארתי בספרי. ומה שהביא כ"מ ראיה מהירושלמי לאו ראיה שכוונת הירושלמי הוא משום שאינו מוכח כרות גיטא מתוך הגט:

גם מ"ש מעלתו לסתור עיקר סברתי דבזא"ז לא שייך מיעוטא דספר אחד מהא דיליף התוס' סוטה דף י"ד לפסול שני גיטין מהא דכופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין ודקדק כ"מ הלא גם בכופר אכתי אמאי לא ישלמו שני השותפין בזא"ז כל אחד כופר בפני עצמו. דבר זה לאו סתירה הוא כלל דהתם בכופר עיקר המיעוט לא קאי רק על שעת החיוב דבשעת נגיחה לא נתחייבו רק כופר אחד ולא שני כופרין ובאמת אם ירצו לשלם לו מאה כופרין מי ימחה בידם. וכיון דכוונת המיעוט אינו רק על שעת החיוב ועת החיוב משניהם אי אפשר להיות בשום אופן רק בבת אחת:

ומה שהקשה כ"מ על דברי התוס' שהבאתי דמקיש מיעוטא דספר אחד למיעוטא דכופר אחד מתירוץ התוס' ב"ק דף מ' דחילקו בין מיעוט דכופר אחד ובין משמעות קרא דחטאת אחת משום דבחטאת דלגבוה אין להקפיד אם יביאו שתים אבל כופר דלחבירו למה ירויח הניזק בזה שהשור הוא של שנים ולפ"ז איך למדו התוס' מכופר לפסול שני גיטין משום ב' ספרים הא אית לחלק כמו כן גם בגט שלא שייך ג"כ האי סברא דלמה ירויח השני, זה תורף קושית מעכ"ת: אהובי דודי סגולתי קושיא זו לכאורה נראה תמוה ודוחק לומר דתוס' בסוגיא דסוטה אזלי לפום תירוץ ראשון של תוס' בב"ק. וזה יותר מעשר שנים אשר למדתי מסכת ב"ק בעיון ועמדתי אז על דברי התוס' אלו דמלבד דהמה סותרים לדברי התוס' בסוטה אף שדבריהם מצד עצמם קשי הבנה דהמה חילקו בחטאת דלגבוה אין קפידא אם יביאו שתים. והלא אם המה פטורין מצד הדין יש קפידא גדולה שמביא חולין לעזרה דאין חטאת באה נדבה. והסברתי אז כוונת התוס' דאין כוונתם לעדוף בזה כח הגבוה דודאי אין משוא פנים בדבר ואין חפץ ה' באלף אילים אם הוא פטור מצד הדין ואדרבה זבח תועבה אם הוא מקריב קרבן שאינו חובה ולא נדבה וחולין לעזרה יחשב. אך תוכן כוונתם הוא דדוקא גבי כופר דרשינן מיעוט דכופר אחד ולא שנים ושותפין פטורין ואף דיש לנו ג"כ סברא לומר דאזלינן בתר הנותן וכל אחד מהם אינו נותן רק כופר אחד על זה כתבו דטפי יש לנו למיזל בתר המקבל ולמעט שותפים

מחמת דהניזק עכ"פ מקבל שני כופרין משום דלצד זה יש סברא ג"כ דלמה ירויח הניזק בזה ולקבל שני כופרין משום שהשור שייך לשנים. אבל בחטאת אף דיש ג"כ משמעות מיעוט דחטאת אחת ולא שתים מ"מ לא ממעטינן שנים שהוציאו משום דהתם יש סברא טפי לומר כיון דכל אחד אינו מביא רק קרבן אחד בכל חד מהם חטאת אחת קרינן ביה ואף דהגבוה מקבל שני קרבנות מ"מ צד גבוה לא חשיב צד בענין זה משום דאין קפידא לגבוה אם יקריבו שני קרבנות או קרבן אחד וכיון דאזלינן בתר המקריבין שוב לא שייך גבייהו כלל המיעוט דחטאת אחת וממילא חייב כל אחד מצד הדין להביא קרבן בפני עצמו. ולפום כוונה זו נוחין דברי התוס' דהתם במיעוטי דספר אחד דמשמעות הקרא בפני עצמו ממעט שנים וכמו בכופר האיש הנותן והאשה המקבלת אחד הוא ובין אם ניזל בתר הנותן או בתר המקבל בכל אופן נכלל בהמיעוט דאחד ולא שנים הלכך אין אנו צריכין בזה כלל לסברא דלא ירויח השני דמפשטא דמשמעות המיעוט ממעטין אחד ולא שנים. וכוונה זו נראה נכונה וישרה ליישב בזה דברי התוס':

ומ"ש מעלתו על אשר כתבתי בספרי יד המלך פ"ד מהל' אישות לחלק במה שפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים בזקן ממרא שהורה על דין שופר סוכה ולולב שהוא פטור משום שאינו יוצא מהמחלוקת דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. ימחול כבוד מעלתו לשים עינו הזך עוד הפעם על אשר כיוונתי שם בספרי ודקדקתי דבהנאת מצוה גופא בכל ענין אינה מקודשת משום דמצות לאו ליהנות ניתנו הלכך מצד המצוה עצמה אין כאן שום הנאה לקידושין רק זה הנאה הוא דאם יהיה המצוה כשרה אזי יתן אדם אחר עבור קיומו פרוטה ונתינה זו אף שיהיה עבור קיום המצוה מ"מ אינו נוגע מחלוקת הקידושין להמחלוקת של גוף עצם המצוה כיון דהמצוה בכל אופן לא ניתנה ליהנות וגם המחלוקת זה לענין הקידושין לא הוי רק כמו אם נחלקו על שומת חפץ אם הוא שוה פרוטה או לא דבודאי אין במחלוקת זה דין ממרא ואף דיכול לצאת ממנו ג"כ מחלוקת גם לענין קידושין מ"מ כיון שאין מחלוקת הקידושין נוגע למחלוקת דין אחד מן התורה אין בו דין ממרא וכמו אם מצות לאו ליהנות נתנו אינו נוגע דמי שווי המצוה לעצם המצוה. וסברא זו נראה נכונה וברורה למבין. ובקונטרס הראיות אשר דעתי לקבוע בדפוס אי"ה בגמר כל החלקים אאריך בהוכחות בביאור סברא זאת. הכ"ד בן אחיו נאמן באהבתו. עלז בידידותו. חפץ ביקר תפארתו:

הק' אלעזר סג"ל לנדא.

תשובה קכב

תשובה

מבן המחבר שהשיב לב"א הגאון מו"ה אלעזר הנ"ל על ענין הנ"ל:
דמשק אליעזר, דולה ומשקה מתורתו, אין חקר לתבונתו, יצו ה' אתו את ברכתו, בכל אשר יפנה יצליח בבואו ובצאתו, ה"ה ב"א ידידי הגאון המפורסם החריף ובקי כ"ש מו"ה אלעזר נ"י:
אתמול הגיעני מכתבך הנעים ושמחתי בשלומך ובשלום תורתך ויאירו דבריך כמראה הבזק והיה לי בו שעשועים אך אין הזמן מסכים להעמיק העיון ולהרחיב בדיבור של חיבה כאשר עם לבבי, כי כבר הגעתי לאותו פרק להעלות תשובה על מכבש הדפוס למקום אשר הכינותי כפי סדר העניינים הבאים תוך הספר ואי אפשר לשנות את מקומה להקדים המאוחר והפועלים אצים עלי שלא לעכבם בביטול מלאכתם לכן בחרתי דרך קצרה מה שמצאתי להשיב על דבריך הנעימים במושכל הראשון:
ראשון נאמר מה שכתבת שאם הבעל יודע כוונת הב"ד שמטעין אותו ולא ימלט מליתן שני גיטין מפני הספק לא הועיל אאמ"ו הגאון ז"ל בתקנתו. הנה כה דברי בדברי אליך במכתבי הקודם שבשביל אדם אחד מני אלף אין למנוע תקנה משובחת לצאת ידי כל הספיקות אשר הוא לתועלת לרוב העולם וכל היכא דאפשר לתקן מתקנינן:
ומה שדחית דברי גדולי פוסקים האחרונים שהביא בספר גט פשוט אשר חששו לדרבי ירמיה דלית ליה שינויא דאביי ואתה אמרת דאנן קיי"ל כאביי שהוא בתרא: אהובי ב"א חילך לאורייתא ודעתך דעת מכרעת אם יבא מעשה לידך. אבל אני מה אענה אבתרך זיל קרי מה שהאריך בספר גט פשוט בזה שאף שהלכה כאביי אעפ"כ לא מלאו לבבם להקל יחששו לדברי מהרא"י בכתבים סי' ר"נ דכמה פעמים צריכין אנו למיעבד עובדא כדי לצאת אליבא דכל הדעות אף שלפי כללי וסוגיות הש"ס הלכה כדברי המיקל והביא ראיה מפרק המגרש (גיטין דף פ"ה ע"ב) דאתקין רבא בגיטין מן יומא דנן ולעלם ופי' רש"י אף דקיי"ל כר' יוסי בעי לאפוקי נפשן מפלוגתא, וגם ממה דאנן מטרחינן למצוא עדי חתימה על הגט אף דקיי"ל כר"א דסבר עדי מסירה כרתי אפ"ה חיישינן לדברי ר"מ דסובר דגט שאין עדים חתומים בו הוא כחספא בעלמא ע"ש ובספר גט פשוט סי' קכ"ט ס"ק ו' האריך בכל זה. לכן אהו' ב"א לא היה לך להשיב את הארי אאמ"ו הגאון ז"ל על שהמציא תקנה לאפוקי נפשן מפלוגתא:
והנה כל זה אני משיב לך לפי דבריך אבל לפענ"ד החשש אין ברירה שחשש אאמ"ו ז"ל אם הבעל והסופר יודעים שיצטרך ליתן שני גיטין החשש הזה אינו חששא בעלמא אלא הוא מדינא כמו שבארתי במכתבי הקודם ועדיין אני עומד בדיבורי. ומה שהשבת אתה על דברי לאמר דעל שעת כתיבה לא שייך כלל לתא דברירה כיון דכולן נכתבים עכ"פ לשם אשה אחת ורשאי לכתוב מאה גיטין לשם אשה אחת וכולן לשמה אף שאינו

מגרש כי אם באחד מהם: אהובי בן אחי אין הנדון בכתיבת שני גיטין מפני הספק דומה לכתיבת כמה גיטין לשמה, הט אזנך ושמע דהא ידוע דלא יספיק בכתיבת הגט אם כותב לשם הבעל ולשם האשה הלא צריך לכתוב גם לשם גירושין ופוק חזי שהבעל צריך לצוות להסופר לכתוב לשמו ולשמה ולשם גירושין ואם שלש אלה לא יעשה ויהיה דעת הבעל והסופר לשמו ולשמה ולא לשם גירושין לא מהני מעשיו ולא הוי כי אם ככותב גט להתלמד. הן אמת שרשאי לכתוב מאה גיטין לשם אשה אחת וכולן לשמו ולשמה ולשם גירושין אף שאינו מגרש רק בגט אחד הואיל ועכ"פ כל גט וגט הוא דבר שלם ונכתב לשם גירושין לגרש בגט זה והוא ספר כריתות בפני עצמו לגרש בו לבדו ואינו תולה בגט אחר והוי לשמו ולשמה ולשם גירושין אשר לא כן הוא אם הבעל והסופר יודעים תיכף בשעת כתיבת הגט הראשון שגט זה לבדו לא יספיק וצריך הוא לגרש בשני גיטין מפני ספק השמות וגם את זה יודעים שאי אפשר לגרש בשני גיטין שיהיו שניהם לשם גירושין וצריך שיהיה דעתו ומחשבתו שבגט אשר השם נכתב כראוי תהיה מגורשת בו והשני יהיה כחספא בעלמא, דאם יהיב דעתו לגרש בשני גיטין הלא הוא פסול משום חשש שני ספרים. ומעתה אי אמרינן אין ברירה לא הוברר בשעת כתיבה שנכתב לשם גירושין ומאי אהני ליה שנכתב לשם הבעל ולשם האשה אם אינו לשם גירושין. ומה שעלה בדעתך הרמה והנשגבה דעכ"פ בשעת הכתיבה יכול להיות דעת המגרש אשניהם לשם גירושין. לדעתי לא כן הוא דאיך אפשר לומר שיחשוב מחשבת הבל וריק ואיך יצייר במחשבתו בשעת כתיבה ששניהם הם לשם גירושין ולבו בל עמו ובלבבו לא כן ידמה ויודע בבירור שיצטרך ליתן דעתו ומחשבתו שגט אחד משניהם יהיה כחספא בעלמא ואף שכותב ונותן הגט ראשון קודם שכותב הגט שני מ"מ הלא יודע שלא יספיק בגט אחד ויצטרך לכתוב עוד גט שני מפני הספק ומביט סוף דבר בקדמותו שאחד מהם יהיה בטל א"כ ליכא בירור בשום אחד מהם בשעת כתיבה שגט זה הוא לשם גירושין:

ומה שהבאת דברי הר"ן בשם הרמב"ן ז"ל בפ"ק דגיטין לא ידעתי לאיזה תועלת הבאת זה ואדרבה הוא קצת ראיה לסתור דשם מבואר דאם כתב בשטר לכל דאתי מחמתך לא שייך בו דין ברירה דהא יכול להשתעבד בחוב לכמה בני אדם ואין ברירה לא שייך אלא בדברים שתלויין זה בזה דאי האי לאו האי עכ"ל. וא"כ גם בשני גיטין מפני ספק השמות שניהם תלויין זה בזה והכשר כל גט שנותן תלוי בביטל של הגט השני שאם אין מחשבתו שיהיה גט האחר כחספא בעלמא אז גם גט הזה פסול משום שני ספרים וכל זה הוא אם הבעל והסופר יודעים שצריך ליתן שני גיטין מפני הספק, ומשום זה המציא אאמ"ו הגאון ז"ל שאם שהבעל והסופר לא ידעו שצריך שני גיטין א"כ בכל גט

וגט הוא דעת הבעל והסופר לשם גירושין ולפי דעתם אף כשנותן הגט השני אינן תלויין השני גיטין זה בזה ובכולן היה דעתם בשעת כתיבה וחתימה שגט הזה הוא כשר והוא לשם גירושין גמורים אבל אם יודעים שצריכין לשני גיטין ליכא גט מבורר בשעת כתיבה שנכתב לשם גירושין אם אמרינן אין ברירה:

אך דבר זה תליא אם בנתינת שני גיטין בזה אחר זה ג"כ יש חשש פסול שני ספרים ולכך צריך לחשוב שיהיה גט אחד כחספא בעלמא אבל אי אמרינן בשני גיטין בזא"ז ליכא משום שני ספרים שפיר יכול לחשוב בשניהם שיהיו לשם גירושין הואיל ונותנם בזה אחר זה. אבל כבר הוכחתי במכתבי הקודם דלדעת התוס' גם בזא"ז איכא פסול שני ספרים הואיל ומדמין פיסול שני גיטין להך דממעטינן בשור של שני שותפין כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין ושם אינן נותנין הכופר בבת אחת, וע"ז באת אתה אהובי ב"א ברוחב לבבך ועוצם בינתך לסתור דברי וכתבת דעיקר המיעוט שני כופרין הוא משעת החיוב בעת שנגח השור ואז חל החיוב על שניהם בבת אחת אבל בנתינת שני כופרין ליכא קפידא דאטו אם ירצו ליתן מאה כופרין מי ימחה בידם: הנה סברתך היא נכונה וישרה וראוי לך, ואני אומר לו יהיבנא לך סברא זו הפוך בה והפוך בה הבט נא וראה שגם בשני גיטין אם יודע הבעל שלא ימלט מליתן שני גיטין מפני ספק השמות ואם מחשבתו הוא ששניהם יהיו לשם גירושין ג"כ הוא כך דבשעה שאומר להסופר לכתוב הגט ויודע שיצטרך לצוות לכתוב עוד גט אחר ונותן דעתו ששניהם יהיו לשם גירושין הן בכתיבה והן בנתינה אז תיכף הוא פוסל הגט במחשבתו משום שני ספרים ואף שאינו כותב ונותן גט השני עד אחר נתינת גט הראשון ובאים ליד האשה בזה אחר זה מ"מ מחשבתו היה בתחלה על שני גיטין לגרש את אשתו בשני ספרים והוא בכף הדמיון עם שני כופרין דאף שאינן נותנים השני כופרין בבת אחת אפ"ה ממעטינן שני כופרין בשור של שני שותפין הואיל והחיוב של שני כופרין בא בבת אחת, כמו כן הוא אם מחשבת הבעל הוא מתחילה לגרש את אשתו בשני גיטין אף שנותנם בזה אחר זה:

והאמת יורה דרכו שאני צריך לסברא זו רק לשיטתך אשר כתבת דמה דאמרינן כופר אחד א"ר ולא שני כופרין קאי אשעה שהמית את האדם ואז בא החיוב בבת אחת אבל על שעת נתינה לא שייך כלל למעט שני כופרין. אבל אחר העיון ליתא לדברך וע"כ צריכין אנו לומר דס"ל להתוס' שם במס' סוטה דמיעוט ב' כופרין קאי על הנתינה וס"ל להתוס' דאף שרשאים ליתן מאה כופרין היינו בדרך מתנה אבל אם נותנים שני כופרין לשם כופר לא עלתה בידם וכל יתר כניטל דמי ואינו מתכפר להם דאי אמרת דס"ל להתוס' דמיעוט ב' כופרין הוא רק על שעת החיוב שאינן מחויבים בב' כופרין אבל בנתינת ב'

כופרין ליכא קפידא א"כ קשה מנ"ל להתוס' להמציא הך דינא לפסול שני גיטין ומחיקת שתי מגילות אדרבה מסברא יש לומר דאם מגרש בשני ספרים או שמשקה את הסוטה במחיקת שתי מגילות בכוס אחד לא יגרעו כח שנים מאחד ובכלל מאתים מנה דבשלמא אם כתב מגילה אחת בשני דפין שפיר קאמר שם בגמרא ספר אחד א"ר ולא שני ספרים הואיל וליכא ספר אחד שלם ונחלק לב' ספרים אבל אם כתב שתי מגילות שלימות בפני עצמן ומחק שתיהן לתוך הכוס מנ"ל דנפסלו המים להשקות סוטה (הן אמת שאסור לכהן למחוק שתי מגילות כיון שסגי במגילה אחת למה ימחוק שם הקודש שלא לצורך אבל בדיעבד אם עבר ומחק שתי מגילות מנ"ל להתוס' שפסול ואין זה ענין לפלוגתא דאביי ורבא בריש מסכת תמורה בדין כל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני דהא במחיקת מגילה האחת עכ"פ לא עשה איסור ולמה יפסל ע"י מחיקת מגילה השנית). וגם בנתינת שני גיטין למה יפסול אם כל גט וגט נכתב בפני עצמו לשמו ולשמה ולשם גירושין ומהך דשור של שני שותפין דנתמעט שני כופרין ליכא ראיה כלל דגם שם לא נתמעט שני כופרין אלא לומר שאינן מחויבים בשני כופרין אבל אם רוצים ליתן שני כופרין מתכפר להם א"כ הה"ד בשני גיטין אף שסגי בספר אחד מ"מ אם הבעל רוצה לגרש את אשתו בשני ספרים מנ"ל דפסול בדיעבד וכן בסוטה מנ"ל דמעכב בדיעבד וכן איך ראיה שהביא התוס' מהך דפ' לולב הגזול ג"כ ליכא ראיה וג"כ יש לפרש על דרך זה דהגמרא מוכיח שם דפרי עץ הדר לאו פלפלין הוא דכיון דלא מנכר לקיחתה אם נוטל פלפל אחת וא"כ אי ס"ד דפרי עץ הדר הוא פלפלין אי אפשר שיקח פרי אחד והרי רחמנא אמר פרי אחד שדי לו בפרי אחד ולא צריך לשני פירות כמו שאמרינן כופר אחד שסגי בכופר אחד אבל אם רוצה ליקח שנים ושלשה פירות יוצא בהם כמו שיכול ליקח שני לולבים וכמה ערבות וכמה הדסים (עיין בתוס' מס' ר"ה דף כ"ח ע"ב ד"ה ומנא תימרא) וא"כ קשה על התוס' דלא הביאו ראיה כלל לא משני כופרין ולא משני פירות ומזה מוכח דהתוס' ס"ל דהנך מיעוטין דממעטינן ב' כופרין וב' פירות הוא לעכב שלא מהני ב' כופרין וגם ב' פירות ושפיר ילפי ב' גיטין מב' מגילות שפסולין בדיעבד כמו שאינו יוצא בשני כופרין ובשני פירות:

הן אמת שמדעת הרמב"ם מוכח שמיעוט ב' כופרין הוא רק מצד החיוב שאינן מחויבין בב' כופרין. דמדפסק בפ"י מנזקי ממון בשור של ב' שותפין שחייב כל אחד ליתן כופר שלם וכתב שם הכ"מ אף שהוא איבעיא דלא איפשטא בגמ' הו"ל למימר המוציא מחבירו ע"ה מ"מ ס"ל לרבינו כיון שאנן קיי"ל כופרא כפרה הולכין בה לחומרא וחייבין כל אחד להביא כפרתו. ומעתה אי ס"ד כדעת התוס' דמעכב בדיעבד ולא נתכפר להם אם

נותנין שני כופרין א"כ איך שייך לומר שמשום חומרא צריכין ליתן ב' כופרין אדרבה הא עדיין בנתינת ב' כופרין איכא ספק שמא לא נתכפר להם בב' כופרין וכיון דאיכא קולא וחומרא לכאן וקולא וחומרא לכאן הו"ל למימר אוקיממונא בחזקת מרא והמוציא מחבירו ע"ה, אלא ודאי דהרמב"ם סובר דספק ב' כופרין הוא רק על החיוב שאינן מחויבים בב' כופרין אבל בנתינת ב' כופרין ליכא קפידא. אבל עכ"פ עלה בידינו להוכיח שדעת התוס' שמדמין שני גיטין לשני כופרין דס"ל להתוס' דגם בכופר אזלינן בתר נתינה וממעטינן ב' כופרין שחינן יוצאין אם נותנין שניהם לשם כופר. ומעתה ממילא קמה וגם נצבה הוכחתי שהוכחתי מדברי התוס' האלה שאף שנותנין הכופר בזה אחר זה שייך בו מיעוט שני כופרין:

אחר כתבי זאת מצאתי להגאון בעל ש"א בספרו טורי אבן למסכת ר"ה בדף כ"ז ע"ב בד"ה אם קול פנימי שמע וכו' שם הרבה לתמוה על התוס' הנ"ל ודחה שתי הראיות מב' כופרין ומב' פירות ופשוט בעיניו דשם לא נאמר לעכב כמו שכתבתי אבל אנן אין בידינו לדחות ראיות רבותינו בעלי התוס' דע"כ ס"ל להתוס' דב' כופרין וב' פירות אף בדיעבד מעכב וס"ל דלשון הגמ' ולא שני כופרין וכן ולא ב' פירות הוא משמע לעכב בדיעבד ובפרט לשון הגמרא במסכת סוכה דקא מסיים הלכך לא אפשר משמע כדעת התוס' שהוא לעכב בדיעבד דאי אפשר בענין אחר כי אם בפרי אחד ודוק:

ואחר אחרון אשר באת לעשות סנגוריא לדבריך אשר כתבת בספרך הנחמד יד המלך על דברי הרמב"ם בהל' ממרים בדין זקן ממרא שנחלק עם הב"ד בדין שופר ולולב. אהו' ב"א האף שלא נכחד מעוצם בינתך ורוחב לבבך מלעשות מטעמים לסברתך ולקבוע בה מסמרות אעפ"כ פשוטן של דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים סוף הלכה ב' שכתב שאף אם אחר מאה דברים בא לדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת נעשה זקן ממרא עומדים נגד סברתך כחומה ואף גם בפרטי הדברים שחשיב שם הרמב"ם דיוצא ממחלוקתם בדין קידושין אחר השתלשלות רב ובתוכם כתב הרמב"ם דאם נחלק עמהם בדיני מכות וכו' שאם יטלו דמי חבלו ויקדש בו אשה ע"ש ברמב"ם. ולפי סברתך ג"כ נימא בזה שאינן מחולקין בעצם הקידושין והוי רק שנחלקו במעות שביד פלוני אם הוא שלו או של אחר אלא ודאי כיון דזה גופא לשפוט של מי הם המעות שיקדש בו תלוי במחלוקתם בדין מדיני תורה נעשה זקן ממרא אף אתה אמור אם גם בלולב ושופר שומת החפץ תלוי ועומד בדין שהם מחולקים בו נעשה זקן ממרא, ותו מפני הטרדה לקצר אני צריך. וה' שנותיך בטוב יאריך כנפשך ונפש דודך.

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קכג

תשובה

כ"ו למספר, ברית השלום לא תופר, מאשכול הכופר, הנותן אמרי שפר, בסיפור וספר, ה"ה כבוד אהו' ידידי וחביבי הגאון המופלא ומופלג, תנא ופליג, נ"י פ"ה ע"ה כבוד ק"ש מוה' אליעזר נ"י אב"ד ור"מ דק"ק קעלין והגליל:

אמרתו צרופה עבור האי עובדא דאתא לידו שליח אחד מיאס ויש בידו מכתב מהרב מיאס ובו נאמר שאיש אחד ובשמו בנימן המכונה וואלף במוהר"ר שלמה הכהן נשא שם אשה לאה בת חיים הכהן המכונה זעליג ומחמת דברים מכוערים נתפס שמה וברח לו לארץ הגר לכן בכל מקום שימצאנו השליח יבקש ממנו גט פטורין ע"כ תוכן דברי הרב מיאס במכתב ההוא. ומכתב ידו של הרב ניכר דדייק בשמיה שהרי נזהר אצל אבי האשה לכתוב הכהן קודם המכונה כמבואר בש"ע וא"כ חזינן שהרב דייק לכתוב כמו שיכתבו אח"כ בגט וק"ו דדייק בשם הבעל. והשליח הזה מצא איש בפולין שהוא מטיסמניץ ונשא אשה ביאס והשליח עצמו אינו מכיר את האיש בהכרת פנים כלל כי לא ראהו מעולם רק בחקרו אחר שם איש כזה הראו לו האיש הנ"ל והאיש הנ"ל לא שהה בפולין שלשים יום רק בק"ק ברטניץ היה חורף העבר ובא לפני מעלתו איש אחד מברטניץ והכיר את האיש הנ"ל שהוא היה בחורף שמה ואמר זה שהכירו שבק"ק ברטניץ לא היה נקרא בשם וואלף כלל רק בשם בנימן לבד היה נקרא בפי הבריות ולתורה עלה בשם בנימן זאב ובכתבים שיש ביד הבעל כתבי קיבוץ נכתב שמו בנימן זאב וכן הוא חותם עצמו. וא"כ יש כאן שני שינויים בין אגרת הרב מיאס ובין החזקת שם הבעל כיון שבאגרת הרב לא נזכר שם זאב כלל ובהחזקת שם הבעל בברטניץ ובכתביו ניתוסף שם זאב ונשמט שם וואלף לגמרי. וכתב מעלתו וז"ל ואף בענין כתיבת השמות יש לנו לדחוק ולכוון ולכתוב בנימן זאב המכונה וואלף. רק דבר הקשה כאן להזדקק כלל לגט הזה שהרי מבואר בש"ע אהע"ז סי' ק"ך ס"ג ובב"ש ס"ק ד' שצריכין העדים להכיר שזה האיש כמו שכותבין בגט יש לו אשה ששמה כך כמ"ש בגט אבל כיון דהכרת הפנים אין כאן בע"כ סמיכת העדים מאחר שאנחנו מכירים שזה האיש נקרא כך ומדברי האיש ומהרב מיאס נלמד דאיש אשר שמו כך יש לו אשה ששמה כך והרי כאן אדרבה אנו יודעים האיש ששמו בנימן זאב ובאגרת מיאס נאמר בנימן המכונה וואלף הרי עכ"פ סימנא ליכא למסמך שאיש זה ששמו המוחזק לנו כך ויש לו אשה ששמה כך ע"כ דברי מעלתו:

והנה ראשית דברי מעלתו בענין כתיבת השמות אם היינו יודעים שזהו עכ"פ האיש היה כותב בנימן זאב המכונה וואלף אין דעתי מסכמת, ולדעתי היה לכתוב בנימן המכונה וואלף דמתקרי בנימן זאב כיון שבמקום הנתינה ודאי לא היה נקרא זאב כלל כי אנו רואים הרב מיאס דייק בשמו ומקום הנתינה עיקר, או יותר נכון מזה אם היה הפנאי גורם שישהה בכאן שלשים יום ויעלה לתורה בשם בנימן ויהיה נקרא בפי העולם וואלף ואז היה משתווה מקום הכתיבה למקום הנתינה אבל אם היה השליח נחוץ לדרכו היו צריכים לכתוב הנוסח הראשון, אבל זה קשה שאין מכירין את הבעל ואף שבשעת סכנה כותבין אע"פ שאין מכירין הנה לא שנינו בשעת הדחק כ"א בשעת הסכנה ואיזה סכנה יש כאן, ורש"י בגיטין ס"ו ע"א בד"ה בשעת הסכנה כתב כגון זה שמסוכן למות ואם לא עכשיו אימתי ולפ"ז כאן שאין כאן חשש מיתה יכול האיש ללילך ליאס או תוכל האשה לבוא לכאן עם מי שיכיר את האיש ולכן מצד הסכנה אין להקל. ומצד האגרת מיאס ג"כ אין דעתי שוה עם דעתו של מעלת כבודו כי חזינא לדעתו שאם לא היה שינוי בשמות כלל והיה שם האיש מוחזק בכאן כפי שם המוזכר באגרת הרב מיאס היה פשוט לסמוך על זה ולדידי הדבר צריך תלמוד. ואני אומר שגרם למעלתו זה לפי שראיתי שכתב שמבואר בש"ע אהע"ז סי' ק"ך ס"ג שצריכין העדים להכיר וכו'. הנה העתיק דברי המחבר כי המחבר לא הזכיר רק העדים ולא הזכיר הסופר וא"כ עיקר החשש משום זיוף שמא ממטי גיטא לאשת חבירו ולפ"ז היה פשוט בעיניו כשם שסגי שיודעים שזה האיש יש לו אשה ששמה כך וא"צ להכיר האשה ולראותה כלל כמבואר בב"ש ס"ק ב' הה"ד במכירים האשה ששמה כך ויודעים שיש לה בעל ששמו כך וגם בזה יש לחלק אכן לא שם מעלתו לבו לדברי הטור והוא דעת הי"א שמביא הרמ"א שם שגם הסופר צריך להכיר. ובזה הטעם לענ"ד שאף שהדברים כנים ואמיתים אם אין הסופר מכיר זה בשעת כתיבה לא מקרי לשמה וע"ש בח"מ ס"ק ט' ועיין פרישה סעיף א' שמיישב דעת הב"י שהרי העדים הם שם וכו' ע"ש, ולענ"ד דעת הטור שאפי' האמת הוא כן מ"מ אם אין הסופר יודע זה בבירור בשעת כתיבה לא מקרי לשמה כמו אם לא שמע מפי הבעל ועיין בב"ש סקל"ז מ"ש בשם התוס' כן הוא לדעת הטור אם אינו מכיר, ומעתה אם מכיר את הבעל די שיודע שהבעל יש לו אשה ששמה כך וא"כ כותב לשמה תהיה באיזה מקום שתהיה הרי הבעל הזה הוא בעלה אבל אם יודע שהאשה המתגרשת יש לה בעל ששמו כך אם אינו יודע שזהו בעלה אף שיודע ששמו כך פן הוא איש אחר ואין לו אשה ששמה כך ואף שאח"כ מתברר שזהו האיש כיון שלא נתברר לו זה בשעת כתיבה

לא מיקרי לשמו, ואעפ"כ אם לא היה שינוי בשמות היה ראוי לצרף שכותבין לפעמים אע"פ שאין מכירין אבל עכשיו שיש שינוי בשמות והסימן הוא לגרוע קשה להקל:
ואמנם ראיתי בסוף מכתבו שיש שם איש מהימן שמכיר שזה האיש נשא אשה ביאס אלא שאינו מכיר שם אשתו א"כ אם לא היה שינוי בשמות והיה כאן שמו ושם אביו ושם עיר יאס היה מספיק להיות מכיר האיש אבל כיון שהסימן לגריעותא לא אוכל להתיר, ולהיותי טרוד לצאת לעסוק ברפואות כי בעו"ה בריאות גופי איננו כמקדם וצריך אני כעת להקדים יציאתי ע"פ השדה לכן קצרתי, דברי א"נ הטרוד מאד וד"ש:

תשובה קכד

תשובה

שלום להרב הגדול המופלא ומופלג מו"ה אלכסנדר מייזלס אב"ד דק"ק סערדהעל:
קבלתי מכתבו מה שכתב שאירע לו שכתב גט ע"י שליח לאשה אשר שמה טאלצע וכתב טאלצא באל"ף אחר הצדי"ק ואח"כ נודע לו שהיא חותמת עצמה טאלצי ביו"ד אחר הצד"י. ידע מעלתו שדעתי שהיא צריכה עוד גט אחר ומעלתו כתב להתיר וראיה ראשונה שלו כיון שהיא נקראת בפי כל אדם טאלצא לא גרע טאלצא באל"ף מחניכה. אבל אין דעתי כן אפי' יהיבנא ליה שמה שנקרא אצל העולם מקרי חניכה היינו מה שנרגש במבטא כגון חזקיהו ואליהו אבל טאלצא אין דרך העולם לדקדק בלשונם כך והן אמת מן הסתם כותבים טאלצא באל"ף בסוף כיון שאין מרגישין היו"ד מסתם היא באל"ף אבל זה הקורא גט יקרא בדקדוק הלשון כמבואר בספר נו"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' פ"ז והוא בדף פ"ה ע"ב שהקורא קורא עפ"י דקדוק הלשון ויקרא טאלצא באל"ף כמו שהוא כתוב בגט והיא חותמת ביו"ד והוא שינוי ממש: ומה שכתב בהיתר השני שכיון שהחתימה אינה מפורסמת אין אנו הולכין אחר החתימה היינו אם היא חותמת בטעות אבל מי יימר שהוא טעות כלל שמא היא קבלה מאבותיה ואבות אבותיה שכותבין טאלצי ביו"ד ועוד מאן מפיס שחתימתה אינה מפורסמת. וכן ראיה שלישית שהביא להתיר בשם באלי אפי' יהיבנא ליה שהב"ש לא חזר ממה שהביא בשם באלי הא הביא שם שני טעמים להתיר, חדא דשם באלי לא מצינו רק באל"ף אחר הבי"ת וא"כ ודאי חתימתו בטעות. ועוד להתיר שאין שום שינוי במבטא בין באלי באל"ף ובין בלי בלא אל"ף אבל שם טאלצא לא מצינו לא במקרא ולא בתלמוד וגם הוא שינוי במבטא כי הקורא יקרא בדקדוק הלשון באל"ף וחתימתה ביו"ד ויו"ד נרגשת במבטא לכך לדעתי צריכה גט שני, כדברי הד"ש:

תשובה קכה

תשובה

שלום לכבוד אהובי ידידי הרבני המופלא ומופלג מוהר"ר אלעזר נר"ו מו"ץ דק"ק טארני אשר בגליל קראקא:

מכתבו קבלתי ובאמת רבו עלי הטרדות כאן ולא ככחי אז כחי עתה להשיב לכל שואל כי בעו"ה אני תש כח מאד ואעפ"כ הואיל והוא כותב שהוא מקום עיגון ודחק ראיתי דבריו. והנה גופא דעובדא גט ע"י שליח ובעת מסירתו כשמסרו הבעל ליד השליח נכתב ונחתם כהוגן רק אח"כ בדרך מחמת חימום הדרך נפרד קצת דיו מאיזה אות ונדבק באות יו"ד של מעינות ונעשה כעין זי"ן בכתב משיט"א. לדעתי לא נפסל הגט כי אין כאן שינוי העיר כלל ואין זה דומה לעיר דיתבא על מעינות וכתב דיתבא על נהר שחשיב שינוי העיר כי העיר לא יתבא על נהר כלל כמבואר בסי' קכ"ח ס"ק י"ג, אבל נדון דידן דומה לכתב דיתבא על נהר פלוני והיא יושבת על נהר אחר שהוא כשר כמבואר שם בהגהת רמ"א והיינו שהרי מה שכתב דיתבא על נהר הוא אמת וגם כאן דיתבא על מי הוא אמת ואף שיש לחלק כי תיבת מי הוא סמוך ואינו שייך כלל להיות נפרד וע"כ הוא נסמך למעינות שאחריו וכיון דכתיב מעזנות הוא שינוי העיר נלע"ד שאין לחלק. ועוד כי גם מלת נהר כשקורין אותו בקמ"ץ תחת הנו"ן ותחת ההי"א הוא נפרד אבל כשקורין אותו בשו"א תחת הנו"ן ופת"ח תחת ההי"א הוא סמוך, וכיון שהוא כתב נהר פלוני אי אפשר לקרותו כי אם בשו"א ופתח ואפ"ה אינו נחשב שינוי העיר רק שינוי הנהר. ועוד כיון שאין שום פירוש והבנה למלת מעזנות אין כאן שינוי כי אם חסרון וכאילו נכתב רק דיתבא על מי ולא כתב מעינות כלל והוא ג"כ כשר בשעת הדחק, ומכותלי כתבו הבנתי שהוא חושש שמא יאמרו שמעזנות הוא שם המים שם וא"כ משמעות בעיר דיתבא על מי מעזנות וכיון שאין שם באותו העיר שום מים שנקרא מעזנות הוה שינוי העיר, ולדעתי גם בזה ליכא חשש שהרי בעיר דיתבא על נהר אין כותבין על מי נהר רק על נהר וא"כ אין לטעות בזה שזהו שם נהר וגם אין לטעות שזה שם המעין כלל וגם אם אירע טשטוש זה במעינות השני שנכתב בגט כשכותב העומד היום ודאי יש להקל שהרי אפי' נימא שמיקרי שינוי העיר מ"מ אין זה אלא שינוי מקום עמידת הבעל והרי בזה יש מחלוקת ומסקנת רמ"א בסעיף ב' בהג"ה להקל בשעת הדחק, ותמהני שלא הרגיש בזה לפרש במכתבו אם טשטוש זה הוא במעינות הראשון כשכותבים שאנו מונין כאן וכו' שזהו מקום עמידת העדים שהוא חמור יותר. ועכ"פ אם הוא שעת הדחק גדול ומקום

עיגון אני מכשיר והיינו שיתקנו קודם הנתינה ליד האשה ע"י גרירה שיגרור תחתית הזי"ן וישאר יו"ד, ומה שנלע"ד כתבתי, דברי אלה הטרוד מאד:

תשובה קכו

תשובה

לשמע קול שופר, יוחק לחיים טובים בספר, הוא הנותן אמרי שפר, אשכול הכופר, כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאוה"ג הגאון ומפורסם ונודע בשערים, והכל שמו מפארים, כבוד מוהר"ר גרשון נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק נ"ש והמדינה:

מכתבו הטהור מן ריש ירחא דנא הגיעני, והראה כחו ועוצם ידו לקיים דברי הראשונים באשה שנשתטית שימסור הבעל גט ליד שליח, ולדחות השגות בעל הגהות שבמ"ל. והנה רצון מעלתו לומר שמה שאמרו ביבמות דף נ"ב אמר ללבלר וכו' ולאשה בעלמא אינו גט מפני שאין בידו לגרשה הוא מטעם שפירש הרמב"ן בחידושיו שהסופר הוא שליח הבעל ואין בידו למנות שליח מה שהוא בעצמו אינו יכול לעשות משום הכי הגט פסול אף שכתבו הסופר אחר שכנסה, ורצה מעלתו לפרש הטעם שהבעל אינו יכול לכתבו עתה הוא מפני שבעינן שיכתבנו הבעל ועדיין אינו בעלה משא"כ בנשתטית שהוא בעלה יכול לכתבו ולכן יכול למנות גם שליח דהיינו הסופר שיכתבנו עתה, ואני תמה ואטו הזכיר הרמב"ן הטעם שאינו בעלה. הרמב"ן כך הוא לשונו ולאשה דעלמא אינו גט כלל מן התורה שכיון שאין בידו לגרשה אין בידו לעשות שליח לגרש ונעשה כמי שלא אמר לסופר כתוב ולעדים חתומו עכ"ל הרמב"ן. והנה הרמב"ן הזכיר גם העדים שנעשה כמי שלא אמר לעדים חתומו ואתמהה ואטו העדים שלוחי הבעל נינהו הא העדים ודאי לא בתורת שליחות הם, א"ו דשליח שזכר לאו דוקא ורצונו שאין בידו לצוות וממילא הוי כמו שנכתב שלא לשמה ונחתם שלא לשמה וכדברי התוס' בגיטין כ"ב ע"ב בד"ה והא לאו בני דעה נינהו וכן הר"ן שם אחר שהביא כמה מימרות שהזכירו לשון שליחות בסופר ובעדים כתב דכל הני לאו דוקא משום שליחות אלא דבעינן לשמה וכו' וסובר הרמב"ן כיון שאין בידו לגרש ולא אגידא ביה עדיין כלל אינו בתורת גירושין לגבי אשה זו וממילא מיקרי שלא לשמה אם יכתבנו עתה לכן אין בידו לצוות לכתוב אף אחר שישאנה וביבמה מבעיא להו בגמרא אף שודאי שאינו יכול לגרשה עתה מ"מ כיון דאגידא ביה מיקרי איתנהו בתורת גירושין. ומעתה בנשתטית כיון שאין האשה בתורת גירושין לעת עתה כלל מן התורה ג"כ אולי מיקרי שלא לשמה. ואין אני מחליט דבר זה, ואמנם בשליחות הנתינה אשר ג"כ רצה מעלתו ללמוד זכות על הראשונים שאף שאין השליחות שמשוי עתה שליח להולכה מועיל מ"מ אחר שחזרה לדעתה זכות הוא לבעל

לגרשה שלא יהיה נלכד במצודת חרגמ"ה וזכין לאדם שלא בפניו ודומה זה למומרת דמזכין לה גט ע"י אחר:

ואני בעניי יש לי להשיב דהגילוי דעת שמגלה עתה אינו ראיה על העתיד וזכות ג"כ לא מיחשב דבשלמא מומרת כבר אבודה מבעלה ואסורה לו עולמית א"כ זכות הוא לה אבל הבעל אולי כשחזרה אשתו הראשונה לאיתנה רוצה יותר בה מבחברתה ותרצה השניה לקבל גט וישאר עם הראשונה וגם בלא"ה אמאי פשיטא ליה כולי האי שכשחזרה לאיתנה שיהיה הבעל אז עובר על חרגמ"ה והרי אפי' העובר בזדון ולוקח אשה על אשתו יש הרבה פוסקים ששוב אין כופין אותו שחרגמ"ה לא היה רק על תחלת הנישואין ועיין בכה"ג אהע"ז סי' א' בהגהותיו לב"י אות טי"ת, ואף שדעת כל האחרונים שלנו אינו כן אבל איך נסמוך להתיר אשת איש לעלמא, ולכן אין דברים הללו מוחלטים. ובאמת גם אני לא רציתי למיעבד עובדא שלא כדעת הראשונים ועיין מר בחיבורי נו"ב חלק אהע"ז סי' ג' ושם יראה איך נהגתי אני. ולרוב טרדות רבות אשר עלי וביאת מכתבו היה בעת ימי משתה של בתי הצעירה תחי' ולא יכולתי לעיין בדבריו והיום שלמו ימי המשתה לא אחרתי מלהשיב. והיה זה שלום כנפשו ונפש או"נ המוכן לטובתו, ד"ש:

תשובה קכז

תשובה

שלום לכבוד הרבנים המופלגים בתורה ובמעלות ומדות מוה' אברהם ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק באנהרט. ומוהר"ר איצק אב"ד דק"ק פאקש:

ע"ד האשה שנתגרשה מבעלה ע"י שליח להולכה ועכשיו הבעל מערער שהשליח עבר על התנאי. והנה קבלתי הגביית עדות שנעשה על ידכם והנה הוא שוה כזה כן זה רק שבזה ששלח לידי הרב מוה' אברהם ליב הנ"ל נכתב בסופו העתק מהרב דקוניץ וב"ד שהכריזו שם בבה"כ ביום הכניסה שמי שיודע שום עדות בעסק ערעור ע"ד הגט הלז שיבוא ויעיד ולא היה שום פוצה פה ומצפצף. דין האשה הזאת שאין הבעל נאמן בדבריו כלל אחר שהיה ביד השליח שטר הרשאה על הגט כדת וכדין הגם שהשליח עצמו אומר שקודם הלוכו לקולש אמר לו הבעל דו מוסט מיר ברייגנען מאתים זהובים וגם מיינע זאכען כפי הרשימה. הנה אף אם היה אומר לו בפירוש שבאם לאו לא ימסור הגט מ"מ בזה לא ביטל לא הגט ולא השליחות שהרי מתחלה בשעת סידור הגט לא התנה שום תנאי שאם התנה אז איזה תנאי אז אין השליחות חל כלל רק על תנאי זה וכשרוצה אח"כ למחול התנאי היה מקום לדון אם די בביטול התנאי ועיין סי' קמ"ג סעיף ה' וסעיף ו' אבל זה שמתחלה עשה שליח בלי שום תנאי ובמה שאמר עכשיו דוא מוסט מיר ברייגנען

אף אם היה אומר באם לאו לא תתנהו לה מ"מ לא נתבטל השליחות הראשון ואם חזר אח"כ ובטל התנאי נשאר שליחות הראשון והרי השליח אומר שאח"כ אמר לו וועדט פטור וויא איהר קענט עס מאג זיין מאה זהובים וא"כ נשאר שליח בתוקפו והרי קיבל עכ"פ מאה זהובים אלא שאפי' לא אמר לו אח"כ וועדט פטור וויא איהר קענט כיון שלא אמר לו בשעה שאמר דוא מוסט מיר בריינגען מאתים זהובים שאם לא לא יתן הגט אין כאן ביטול הגט כי שמא כוונתו דוא מוסט מיר בריינגען שאם לאו לא יתן פטורים לחמיו שהרי גם על הפשר עם חמיו עשאו שליח בשטר הרשאה בפ"ע. ומכ"מ כיון שהבעל מכחיש ואומר שהתנה התנאי מחויבת האשה להשתדל שיקוים שטר הרשאה של הגט דהיינו שב' עדים יכירו או חתימת עדי הרשאה או חתימת דייני קוניץ ואח"כ תנשא בלי שום מוחה ומעכב והמוציא לעז אח"כ על גט זה כבר דינו פסוק וחל עליו גזרת ר"ת ואין רפואה למכתו, ולהיות הדברים פשוטים לכן קצרתי ולא הארכתי בפלפול, דברי הד"ש:

תשובה קכח

שנית על הנ"ל

תשובה

מ"ז למספר, ברית שלומי לא תופר, מהנותן אמרי שפר, יקר מזהב הבא מאופיר, הוא ניהו כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאור אור בהיר, מאיר ומצהיר, הגאון המפורסם נ"י פ"ה ע"ה בק"ש מוה' מאיר נר"ו אב"ד דק"ק פ"ב:

מכתבו הטהור הגיעני עש"ק העבר בשעה שאין הלבלר יוצא בקולמסו. וראיתי במכתבו ששויתי נפשי הדרנא ממה שכתבתי בתחלה להרב מבאנהרט שישלח הדברים כמות שהן לכבוד מר ניהו רבה או להגאון אבד"ק אייזן שטאט ועכשיו שלחתי אני פסק דיני לשם. והנה חושב מר שכבר ידעתי שהגיע הדבר לכבודו הרמה אבל לא כן הוא אני כאשר הגיע לאזני קול רעש על הגט והזהרתי את הרב מבאנהרט שיגזור על בעל האשה שכל הערעורים שיש לו לערער על הגט או על השליחות יציע דבריו וערעוריו או בפני כבוד מר נר"ו או בפני הגאון דק"ק א"ש או בפני הרב מבאנהרט עצמו בצירוף הרב דק"ק פאקש וכל זה יעשה תוך שלשים יום ואח"כ הגיעני הגביית ב"ד הנעשה מאת הרב דק"ק באנהרט והרב דק"ק פאקש ואחד מהדיינים אשר היה עמהם וכ"ז נשלח לידי מהרבנים הנ"ל ולא ידעתי כלל אם הודיעו לרום מעלתו או לא ואלמלי הייתי יודע שכבר הורה כבודו בזה לא הייתי שוב מכניס עצמי בדבר זה ואפי' אם היה כבודו מתיר ואני הייתי רואה טעם לאיסור לא הייתי כותב להרבנים הנ"ל רק לכבודו בעצמו. אבל אני בתומי הלכתי ונעלם ממני שכבר הכניס מעלתו ראשו בזה והוריתי להיתר ובתנאי שיקיימו

ההרשאה קיום גמור ששני עדים יעידו שמכירים חתימת עדי הרשאה או שמכירים חתימת דייני קוניץ ובמקומי אני עומד ומתיר. ומה שתמה מר עלי כיון שיש להשליח חלק מהמעות שיוציא מאם האשה אין לך נוגע גדול מזה ופסול מדאורייתא ואינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ וע"ז הביא מעלתו דברי הריב"ל בתשובה סי' י"ח וחשב מר בדעתו שכ"ז נעלם ממני, לא כן הוא ויאמין לי שבעת שכתבתי היתר של האשה הזאת השקפתי בזה כמו חצי שעה וגמרתי בדעתי שפסול נוגע לא שייך בזה כלל מטעמים שאודיענו בסמוך, ואעפ"כ מפני חומר הנושא הטלתי בה תנאי שתתקיים ההרשאה ואז אין אנו צריכין לעדותו של השליח על בפני נכתב ובפנ"ח. ומה שהביא מעלתו דברי הריב"ש יבואר אח"ז:

ומתחלה אגיד לו טעמי שאני מכשיר הנוגע לעדות הזה, ומאד אני תמה הלא חיבורי נו"ב בידו הוא וכפי ששמעתי מצאתי חן בעיניו עד ששוקד על חיבורי הנ"ל ורגיל בו והלא מבואר שם בחלק אהע"ז סימן כ"ז וז"ל שם בתחלת התשובה. ואומר אני שמסופק אני אם צריך כאן סילוק הנאה כלל שאפשר שאף שהוא נוגע כשר הוא לעדות אשה והגע בעצמך האשה בעצמה נאמנת לומר מת בעלי ומי נוגע בדבר יותר ממנה. וכתבתי שמה שאפשר לחלק דאשה בעצמה דייקא ומנסבה אבל העד אם הוא נוגע הוא משקר ולא מועיל דיוק דידה, והארכתי שם בתשובה ההיא בעוד טעמים להתיר הנוגע בעדות אשה. ואעפ"כ סיימתי בתשובה ההיא שאף שאנו דנין בדבר זה להכשיר לא נעביד עובדא כיון שמהריב"ל והמ"ב סי' צ"ח מחמירין ואח"כ בסי' ק"ט הוספתי ראיות להתיר. וכ"ז להעיד לאשה שמת בעלה שזו מן התורה צריכה עדות גמור וחכמים הוא שהקילו בה להכשיר קרובים ושאר פסולים שאינם פסולים מן התורה מחמת עבירה בזה יש לדון אם הכשירו גם נוגע או אם נוגע פסול כדעת הריב"ל והמ"ב ולדעתי עיקר שכשר, אבל להביא גט לאשה ולומר בפ"נ ובפנ"ח אשר מדאורייתא אינה צריכה עדות כלל כי עדים החתומים על השטר כאלו נחקרה עדותן בב"ד דמי בזו ודאי נוגע כשר לומר בפ"נ ובפנ"ח. ובזו ראייתי נצבה כחומה כי מי לנו נוגע יותר מאשה עצמה והרי אשה עצמה כשירה להביא גיטה ובפרט שתאמר בפ"נ ובפנ"ח. ובזו אין לדחות כמו שדחיתי לעיל במיתת הבעל שהטעם משום דייקא ומנסבה כי בגט לא שייך דייקא ומנסבה בשלמא במיתת הבעל אם אח"כ יבוא הבעל חי לפנינו אין לה שום המלטה להמלט מכל חומר שבסופו מתוך כך דייקא בתחלתו אבל בגט לעולם תוכל להחזיק בדיבורה ולכן לא מצינו בריש מס' גיטין בנאמנותו של השליח לומר יחידי בפ"נ ובפנ"ח שיאמר בגמר' הטעם דדייקא ומנסבה אבל אמרו משום עיגונא אקילו רבנן בה וא"כ אין הטעם משום דדייקא ואעפ"כ היא

נאמנת אע"פ שהיא נוגעת בדבר וא"כ הה"ד השליח אף שנוגע נאמן לומר בפ"נ ובפנ"ח ועוד שהרי העבד נאמן להביא שטר שחרורו ולומר בפני נכתב ובפני נחתם ומה דייקא שייך בעבד ומה חומר יש בסופו אדרבה הוא מכשיר בניו דקיי"ל עבד הבא על בת ישראל הולד כשר וא"כ מ"ט נאמן לומר בפ"נ ובפנ"ח ואין לך נוגע גדול יותר מעבד בעצמו שמשחרר עצמו מיד רבו א"ו שגם נוגע כשר להעיד בפ"נ ובפנ"ח. ועוד שהרי חמש נשים הפסולות להעיד על מיתת הבעל נאמנות להביא גיטה כמפורש במשנה בגיטין כ"ג ע"ב ואחת מהן היא צרתה ואין לך נוגע יותר מצרתה שע"י גירושין של זו מתרבה עונתה כי שיעור העונה הוא לפי מספר הנשים שיש לו כמפורש באהע"ז סי' ע"ו ס"ז וא"כ בגרושה אחת מתרבה העונה של אחרת ואעפ"כ נאמנת להביא גיטה ולהעיד בפ"נ ובפנ"ח. וא"כ פשוט אצלי שאף שהשליח הוא נוגע כשר להעיד בפ"נ ובפנ"ח ודלא ככנה"ג בסי' קמ"א בהגהת הטור אות כ"ז. ואל תשיבני מדברי התוס' בריש המביא תניין (גיטין דף ט"ו ע"ב) בד"ה אני הוא עד שני שכתבו בשם הירושלמי דהוי כנוגע בעדות דשם בדברי עדותו עצמו הוא נוגע שמעיד על חתימתו ועל חתימת השני ואמרינן שהוא רוצה שתתקיים חתימתו לכך הוא מעיד על חתימת השני אבל נגיעה שהוא נוגע חוץ לאמירת עדותו אינו מזיק גם רוב הפוסקים דחו דברי הירושלמי וראיתי בפ"י שם על דברי תוס' הנ"ל בד"ה אני הוא וכו' שהרי האמינו לאשה גופה לומר בפ"נ ובפנ"ח וכ"ש שאין להחמיר משום נוגע בעדות אשה משא"כ כשאומר אני הוא עד שני מיחזי כעדות גמור החמירו בזה, ובזה אתי שפיר דטעמא דקאמר הכא או כולו היינו נמי משום הכי עכ"ל הפ"י, הרי בהדיא דלא שייך למיפסל משום נוגע והנאני. וגם טעמא דידי לחלק בין נגיעה שהוא מתוך דברי עדותו ובין נגיעה שחוץ לדברי עדותו נכון דאי אפשר בשום צד לדחות הראיות שהבאתי להכשיר נוגע להעיד בפ"נ ובפנ"ח:

ובמ"ש לחלק בין נגיעה שמתוך דברי עדותו ובין נגיעה שחוץ לדברי עדותו מתורץ קושית הרשב"א שם בגיטין שהקשה בחידושיו שהרי בשנים החתומים על השטר ומת אחד דכותב ח"י אחספא ושדי בבית דינא ואזיל ומסהיד אאידך וכו' ע"ש ברשב"א. ולפמ"ש ניחא דשם כיון דשדי ח"י א"צ להזכיר שוב בעדותו חתימת ידו כלל ולכך יכול לאסהודי על ח"י חבירו אף שהוא נוגע כיון שאינו מזכיר בעדותו צד הנגיעה. ואף דבעדות ממון ודאי נוגע פסול אפי' באיזה צד שהוא נוגע היינו בנוגע ממש אבל זה אינו נוגע ממש, ועכ"פ מוכח שיש חילוק בין היכא דמזכיר צד הנגיעה בדבריו בשעת העדות ובין היכא שאינו מזכיר: כל זה חשבתי אז בעת שכתבתי ההיתר של האשה ואעפ"כ לא רציתי לפרסם היתר זה כיון שאפשר בקל לקיים הרשאה וגם לא רציתי לכתוב בפירוש

שבשביל צד נגיעה אני מצריך חומר זה פן ילמדו מדברי במקום אחר במקום שלא יהיה נקל לקיים הרשאה וילמדו מדברי לפסול נגיעה בעדות אשה נגד האמת ולכן תליתי הדבר הואיל והבעל מכחיש ואומר שהיה תנאי בדבר לכן תתקיים ההרשאה:

ועכשיו אדון עם כבודו הרמה שאפי' לפי דעתו שאם השליח נוגע פסול להעיד בפ"נ ובפנ"ח אין מקום להחמיר אם תתקיים הרשאה וריב"ש שהביא רמ"א דבריו בסי' קמ"ב ס"א בהג"ה דהרשאה לא מיקרי קיום והטעם מבואר בריב"ש שאף שמבואר בהרשאה שהבעל מסר לו גט בחתימת עדים הללו החתומים על הגט שהביא לפנינו אכתי חיישינן שהגט ההוא נאבד מיד השליח וזייף וכתב גט אחר וזייף ג"כ חתימת העדים הא ודאי שיפה כתב הב"ש בסי' קמ"א ס"ק מ"ד דלחומרא בעלמא אמרו הריב"ש ואפי' אם לא אמרו הב"ש אנא קאמינא ליה דודאי מן הדין ליכא למיחש לאבידה כלל וכמו שביארתי בחיבורי נ"ב בכמה מקומות דאל"כ איך התירו באשה בסימני כלים בכלים דלא מושלי אינשי ומה בכך דלא מושלי אכתי ניחוש לאבידה א"ו דמצד הדין לגניבה ולאבידה לא חיישינן כלל ועיין בנ"ב חלק אה"ע סי' ל"ב והארכתי בזה. א"ו דלחומרא בעלמא אמרו הריב"ש וראיה לדבר שבסוף התשובה ההיא סיים הריב"ש וז"ל אע"פ שכתבתי למעלה שאפשר שאין הגט מתקיים במה שכתב בשטר שליחות הבעל שמסר בידו גט כשר ועדיו פו"פ דעדיין אפשר שזה גט אחר הוא יש לומר דהיינו לענין צריכות לומר בפ"נ ונחתם שהוא קיום הגט עצמו אבל לענין מנוי השליח האחרון בב"ד כיון שאינו אלא משום חששא אם אמר הראשון בפ"נ ונחתם אם לאו יש להקל משום עיגונא, הרי שכתב הריב"ש שהוא חששא בעלמא להקל בספק אם אמר הראשון בפ"נ א"כ לחומרא בעלמא אמרו הריב"ש, ולדעתי לא החמיר הריב"ש אלא מטעם שכיון שלא אמר בפ"נ ונחתם לא עשה תקנת חכמים שהצריכוהו לומר בפ"נ ונחתם, אבל בנדון דידן שהשליח אמר בפ"נ ונחתם אלא שאנו מסופקים אם דבורו מהני ועכ"פ הוא לא עבר על תקנת חכמים מודה הריב"ש שקיום הרשאה מהני:

ומ"ש מעלתו וז"ל ואפי' לדברי הב"ש הנ"ל אפ"ה הוא בעצמו כתב שם בסי' קמ"א וז"ל היכא שהוא פסול דאורייתא חשדינן ליה שהוא מזייף ברשע ולא מהני עדים על מינוי שליחות ע"ש, וכבר בררנו שאם נוטל הרבה יותר כנ"ד שפסול דאורייתא הוא: תמהני על גברא רבה דכוותיה מה הוא מדמה פסול מדאורייתא מחמת רשעו שזה חשוד לזייף מחמת רשעו לפסול מחמת נוגע שאף שהוא נוגע אינו מוחזק ברשע, והגע בעצמך שהב"ש כתב שם בסי' קמ"א סס"ק מ"ו דלהרמב"ם דס"ל כשאחד טוען מזייף צריך קיום מדאורייתא אם הוא ביד רשע אנן טענינן מזייף וצריך קיום מדאורייתא. ולדברי מעלתו

שמדמה נוגע לרשע היכי משכחת לה שיהיה קיום שטרות מדרבנן הא כל שטר הבע"ד רוצה להוציא בו ממון ואין לך נוגע גדול מזה ונטעון אנן מזוייף הוא ויהיה צריך קיום מדאורייתא, א"ו שאין לדמות נוגע לרשע:

וכ"ז אמינא מה שראיתי בדבריו הנוגע לדינא אבל בסוף דבריו ראיתי דבר זר מאד שכתב וז"ל ואם יעלה בלב המתעקש שגם לזה יש תיקון כנ"ל להתקיים בחותמיו עדי חתימה, גם זה מן הנמנע כי בודאי עשו כמנהג בכל ב"ד לקרוע הגט אחר נתינה קרע הב"ד בכל הצדדין ואין קוראין לא מתוך הקרע ואין זה קיום העולם עכ"ל. ואלמלא שראיתי דבר זה כתוב בתורתו של ר"מ לא הייתי מאמין על חכם כמוהו שיחשוב דברים כאלו ומה בכך שנקרע הגט אפי' נקרע חתימת העדים לשני קרעים ממש בכל אורך החתימה עד שנחלקו כל האותיות לשתים אפ"ה אם מתקרבין יחד והעדים מכירים שזהו חתימתם מה לנו לחשוד אותם שאינם מכירים ויאמרו שמכירים ומה בכך שנקרע הקרע אינו מקלקל האות ועוד לפי מנהגנו שאנו נוהגין לחתוך בסכין בכל ארבע זויות הגט בכל אחת מזויות חתך אחד באלכסון פשיטא שאינו מתקלקל כלום מן האותיות ומתקרב היטב חלק אל חלק יחדיו ידובקו וגם החתך אינו מגיע בחתימת עדים כי אם באות אחת או בשתים ולא בכל החתימה וא"כ יכולים להכיר שאר החתימה שהרי ברוב התתימה האותיות נשארו שלימות והרי בהדיא כתב הש"ך בחו"מ סי' מ"ו ס"ק ט"ו בשם בעל העיטור שא"צ להכיר כל אות ואות והיכא דמכירין רוב החתימה של שמו או שם אביו סג:

דרך כלל מאד אני תמה על מעלתו שהעלה דברים כאלה על הכתב שאין זה אצלי שגגת הוראה רק שגגת החוש כאומר על עץ שהוא אבן. ולא ידעתי טעמו על מה שצדד להחמיר בדבר שהוא מדרבנן דקיום שטרות דרבנן ואפי' להב"ש דלהרמב"ם היכא שהבע"ד טוען מזוייף הקיום הוא מדאורייתא הרי כאן הבעל אין טוען מזוייף ואפי' מיגו דמזוייף אין לו שנאמר שמה שטוען תנאי היה בדבר נאמן במיגו דמזוייף שהיאך יכול לומר מזוייף והלא לא ראה הבעל את הגט כלל אחר מסירתו להאשה והרי אינו יכול לומר לא מסרתי גט כלל שהרי תתקיים הרשאה ומבואר בהרשאה שהוא מסר גט כזה עם עדים הללו ליד השליח ואפי' אם ניחוש לסברת הריב"ש שניחוש שנאבד הגט מיד השליח וזייף השליח וכתב גט אחר מ"מ הבעל לא יכול לטעון כן שהרי לא ראה הגט שמסר השליח ליד האשה שיטעון בברור שזה גט אחר לכן אין כאן חשש דאורייתא כלל ואיני יודע טעמו של מר ניהו רבה שלא חש לעיגונא דאיתתא ואטו תרקבא דדינרי תתן האשה להמגרש שיגרש מחדש. ואעפ"כ אם דברי מעלתו באו ליד הרב מבאנהרט וחלה הוראתו לאיסור

קודם שכתבתי אני להתיר חלילה לי להתיר מה שאסר מעלתו וחכם שאסר וכו'. וכ"ז ממה שאנו מחלקים בהוראה אבל מה שסיים מעלתו שאפי' יתקיים הגט בחותמיו בעדי הגט ממש לא מהני הקיום אחר שנקרע הגט כבר כתבתי שזה אינו שגגת הוראה רק שגגת החוש ולא שייך בזה חכם שאסר:

סיומא דפסקא דהך איתתא אם ההיתר שלי נכתב קודם שהורה מעלתו לאיסור אז במקומי אני עומד ומתיר וככחי אז כן כחי עתה בכחא דהיתרא אבל אם הורה כבודו הרמה לאיסור קודם שהוריתי אני להתיר אז אני איני סותר דבריו וצריכה לקיים הגט בחותמיו ממש בעדי הגט ואז תוכל להנשא בלי שום חשש אבל אם לא תקיים עדי הגט רק עדי הרשאה או דייני הרשאה לא תסמוך על היתרא דילי במקום שרום מעלתו אוסר וכבר חלה הוראתו עד שמעלתו עצמו יודה לדברים הללו שאני כותב כאן ומודים דרבנן היינו שבחייהו. והיה זה שלום. דברי אוהבו הד"ש:

תשובה קכט

נשאלתי על מעשה שאירע שגירש אחד חתן קנין ונכבד את אשתו, וגופא דעובדא שהקצין פיזר לחתנו סך מאה הגרים מזומנים ומתנות ג"כ עולים לסך גדול וגם מלבושים יקרים כדי שיתן גט לבתו, ולפי דברי הרב המסדר הציעו דבריהם לפניו באשר שזה כמה שנים מיום הנישואין ולא מיתדר להו, וכבר פיזר הקצין הנ"ל ממון הרבה אולי יעלה בידו להיות אהבה בין הזוג ולא עלתה בידו והשנאה גוברת ובראותם שאין תרופה לקרב התרצו עצמם בפשר הנ"ל, ולפי דברי הרב המסדר הוכיח את המגרש על מה הוא עושה ככה בלתי ידיעת אביו והשיב שנתן תודע לאביו וביקש ממנו שיבוא בעצמו לעשות גמר וסוף ואביו מעכב את עצמו ואולי אין לו על הוצאת הדרך וגם שחמיו הקצין נשבע שאם יבוא אביו לכאן אזי לא יבוא עמו בפשר רק ירד עמו לדין וע"פ ד"ת יהיה מוכרח ליתן גט כריתות רק עכשיו רוצה לוותר לו כל הנזכר דרך פשרה מחמת רחמים, וגם נתן עוד טעם שעד מתי ליצטער וליזל תמיד בהרהורים רעים ואז נתרצה הרב להזדקק להם ובאו הזוג לקהלתו של הרב וסילקה האשה טרם נתינת הגט ליד בעלה סך מאה הגרים והמתנות והבגדים הכל כפי הפשר והבעל נתן הגט בידה ג"כ בפני הרב ובית דינו מרצונו הכל כנהוג בנתינת הגיטין, ועכשיו בא ערעור וזהו דבר הערעור הועתק ממכתב שלהם וזה לשונם: היות שנתברר לנו ע"פ כמה עדים כשרים שטרם נסיעת הבעל הנ"ל מפה קהלתו לבית חמיו נשבע בפועל ממש בפני רבים ע"פ דת ודין תה"ק שלא לגרש את אשתו בלתי ידיעת ורצון אביו הנ"ל וגם מסר מודעה בפניהם ומתוך דבריהם ניכר שגם המסירת מודעה היה בשבועה ובלא"ה מצד השבועה עצמה הלא תורה אחת לכולנו

וכל הדיינים הסמוכים היושבים על כסא הוראה לפניהם ברור הדבר כשמלה מחלוקת הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל במי שנשבע שלא לגרש את אשתו ובענין אי עביד מהני ורוב הפוסקים האחרונים ז"ל מסכימים שאפי' לענין ממון הקל הוי ספיקא דדינא וק"ו בן בנו של ק"ו לענין איסור א"א החמור לזאת לדעתנו שלכתחלה לא תנשא האשה הנ"ל עד שתשתדל לה גט פטורין מחדש מבעלה הנ"ל כדי להפקיעה מאיסור אשת איש וכו' ע"כ דברי הרב המערער ובית דינו. והרב המסדר שלח לידי גופא דעובדא של נתינת הגט והפשר אשר היה בפניו וגם העתק מהערעור, ואני מעולם דרכי בשאלות הבאים אלי ממרחק שאין לקרות הפלפולים של השואל רק לראות שורש השאלה ואני לעצמי מעיין בגוף הדין כידוע למי שבקי בחיבורי נו"ב, והנה בקראי דברי המערערים תיכף נבהלתי על רב גדול ומפורסם ובי דינא רבה אשר בקהלה מפורסמת כזו יאמרו דבר כזה. ותחלת דבריהם הוא מיחזי כשקרא שהם אומרים שלכל דיינים הסמוכים היושבים על כסא הוראה לפניהם ברור כשמלה מחלוקת הפוסקים ראשונים ואחרונים במי שנשבע שלא לגרש את אשתו וכו':

ואני אומר גם אני יושב על כסא הוראה ואם שמלה להם קצינים יהיו לי ויראו לי באיזה מקום בכל החיבורים של הראשונים מחלוקת בנשבע שלא לגרש ולא מצינו בשום קדמון שיאמר בזה שאין הגירושין מועילים, אדרבה להאי גיסא דהיתרא הדבר מפורש בתוס' בתמורה בהסוגיא עצמה שהגירושין קיימים אבל לאידך גיסא שיפסלו הגט אין זכרון בדברי הראשונים ולא באחרונים המפורסמים דהיינו ט"ז וסמ"ע וש"ך וב"ח כל פלפוליהם הם על דברי המרדכי בהג"ה בשילהי שבועת ביטוי בשם ר"י בר פרץ וכל דברי המרדכי והנשענים עליו הם בנשבע שלא למכור ומכר אבל גירושין לא נזכר בדבריהם כלל וא"כ היאך כתבו המערערים שלכל יושבי הוראה הדבר ברור מחלוקת הראשונים והאחרונים במי שנשבע שלא לגרש. ואם כוונתן שהוא ק"ו דאיסורא חמור מממונא וזהו דברי המערערים בסוף דבריהם שאם לענין ממון הוי ספיקא דדינא ק"ו לענין איסור אשת איש:

והנה אף אם יהיבנא להו טעותייהו שזהו ק"ו גמור אעפ"כ תחלת דבריהם למדו לשונם שקר לומר שהוא מחלוקת בנשבע שלא לגרש והרי אפי' בדבר שאין בו שום נפקותא אמרו שחייב אדם לומר בלשון רבו וא"כ היה להם לאחוז דברי המרדכי במה שדיבר בו המרדכי ואח"כ לדון ממנו ק"ו לגירושין. והנה יען היות הרב המערער מפורסם בדור תליתי זה בשגיון הסופר שלא דקדק בזה. ואמנם גם על סוף דבריהם נבהלתי שכתבו שהוא ק"ו בן בנו של ק"ו תיכף בתחלת ההשקפה תמהתי מראות איך גדולי הדור שגו

ולא עיינו אפי' מקור אותה סוגיא של אי עביד לא מהני ששם אם היו מעיינים לא היה פשוט אצלם לדון ק"ו והק"ו פריכא הוא וז"ל התוס' בתמורה ה' ע"א ד"ה מיתיבי וכו' וא"ת כיון דלא מהני גירושין לחייב הבא עליה משום א"א וכהן נמי אמאי לוקה ואינו מחזיר הו"ל למימר דלא חל הגט כלל וי"ל דאיתקש גירושין למיתה וכו' ע"ש בדבריהם. וא"כ איך דנו גירושין ק"ו ממכירה וגירושין רחמנא גלי דמועיל דהרי מיתקש למיתה והרי כמה פרכות שפריך שם בסוגיא על רבא ומשני שאני התם דאמר קרא וכו' והיכא דגלי קרא גלי וא"כ גם גבי גירושין דגלי קרא גלי אבל גבי מכירה וכן כל כיוצא דלא גלי אי עביד לא מהני:

הן אמת שדברי תוס' הללו מרפסן איגרן ויבואר לקמן בדברינו אבל כעת נדבר לפי פשוטי הדברים בדברי תוס' הללו וא"כ ק"ו הזה מופרך ואינו מתקיים ועל כיוצא בזה אני אומר על המחלוקת אנו מצטערים ואתם מגלגלים גם את השוים להרבות מחלוקת בחנם. והן אמת שהתוס' ודאי חולקים על דינו של המרדכי שפסק בנשבע שלא למכור ועבר ומכר דאמרינן אי עביד לא מהני דלהתוס' ודאי מהני שהרי התוס' כתבו שם דף וי"ו ע"א בד"ה והשתא דשנינן וכו' כיון שאין האיסור כמו לא יוכל לשלחה אלא שהוא בדא את האיסור בכה"ג לא אמר רבא דלא מהני ע"ש. וא"כ גם בנשבע שלא למכור הרי הוא בדא את האיסור אבל איפכא לא מצינו שהמרדכי יחלוק במי שנשבע שלא לגרש שאף שהחילוק הזה בין הוא איסור שהתורה גזרה עליו ובין הוא איסור שהוא בדא את האיסור לא ס"ל להמרדכי אכתי יכול להיות שמודה שהגירושין קיימים מטעם שהזכירו התוס' בתחלת הסוגיא דף ה' ע"א דאיתקש גירושין למיתה, ואם כי דברי התוס' צריכין ביאור דלא יהיו שני הדיבורים סתרי אהדדי ולקמן נדבר בזה עכ"ז אכתי המרדכי יודה להם עכ"פ לדינא וכן משמעות דברי המרדכי שכתב מי שנשבע או קיבל בחרם שלא יתן דבר או לא ימכור או ימחול חובו או שאר דברים ועבר שבועה וכו', והנה אטו המרדכי לא ראה דברי התוס' שנשבע שלא לגרש ואם הוא חולק עליהם בדין זה עצמו למה לא הזכיר בפירוש שלא לגרש שהוא עצם הדין שהזכירו התוס' אלא ודאי שבהא מודה המרדכי אי מטעם הנ"ל אי מטעמא אחרינא וכן ראוי לעשות למעט המחלוקת בין הראשונים בכל האפשר ועכ"פ תמהתי על המערערים שלא שמו לב לכל זה:

אח"כ פקחתי עיני וראיתי זמנו של שטר וראיתי שכבר כלו שלשה חדשי ההבחנה קודם שנודע הדבר להרב המערער אז אמרתי הזמן היה בהול שחששו פן תנשא לאיש ולכן תיכף בהודע הדבר להם לא לקחו פנאי כלל לעיין בדבר וכתבו תיכף למחות בהאשה שלא תנשא וכן ראוי לרב גדול השלם בתורה וביראה להיות נחפז ומהר לעמוד עכ"פ

בפרץ במקום חשש איסור א"א ועליהם תבוא ברכת טוב ופשיטא שיסכר פי הדוברים על צדיק עתק שיש בזה חשש מוציא לעז על הגט. ואחר זה שמתי עיני לדברי הרב המסדר אשר הוא שלח לידי ההעתק מן דברי המערערים כי אמרתי אריה דבי עילאי כמוהו לא ירגיש במה שכתבתי. וראיתי שגם הוא הרגיש בדברי התוס' שכתבו דאיתקש גירושין למיתה ואמנם כתב ליישב דברי התוס' בדף ו' שהקשו דנימא דפליגי באדם שנשבע שלא לגרש ואח"כ עבר וגירשה דלרבא לא מהני גירושין כיון דעבר אמימרא דרחמנא, כוונת התוס' דלרבא לא מהני היינו דמחויב להחזירה אבל הגט חל בודאי דאיתקש למיתה ושוב שדי ביה הוא עצמו נרגא מסוגיא דשילהי גיטין צ' ע"א א"ל ר"פ לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מאי א"ל מדכתב רחמנא באונס וכו' כל ימיו בעמוד והחזיר קאי התם הוא דגלי רחמנא אבל הכא מאי דעביד עביד, והקשה הפ"י הלא צריך למכתב כל ימיו לנתוקי לעשה ותירץ הפ"י דא"כ לא לכתוב רחמנא לאו כלל רק עשה לו תהיה לאשה כל ימיו ולפי סברת התוס' דאיתקש גירושין למיתה ע"כ צ"ל דהא דמספקא ליה לר"פ לא מצא בה וכו' היינו רק אם מחויב להחזירה אבל הגט בודאי מהני וא"כ כהן שגירש ודאי אסור להחזירה ולא הוי אצלו לאו הניתק לעשה ולוקה ואינו מחזיר א"כ הדרא קושית הפ"י לדוכתה מנ"ל לרבא דא"צ להחזירה והא דגלי רחמנא באונס כל ימיו הוא כדי לנתוקי לעשה והלאו איצטריך בשביל כהן שיתחייב מלקות, ע"כ דברי הרב המסדר ולא הכריע הדבר בהחלט לדינא אף היות כביר מצאה ידו עשה כן מרוב ענוה ולא רצה לגלות דעתו באנפאי:

והנה אני תמה מה לו לתלות תלונתו על דברי התוס' הלא יתלונן על רש"י שפירש בהדיא שם בשילהי גיטין בדברי ר"פ שאמר לרבא לא מצא וכו' מהו וכתב רש"י מהו מי כפינן ליה לאהדורי או לא עכ"ל רש"י. הרי שגם רש"י לא פירש ששאל אם הגט בעל אלא ששאל אם מחוייב להחזירה וא"כ קשה לרש"י נשאר קושית הפ"י דאיך הוכיח רבא מדגלי גבי אונס וכו' הרי שם איצטריך כל ימיו לנתוקי לעשה. ואמנם אומר אני שעל רש"י אין שום קושיא דאולי סובר רבא דגם לאו שקדמו עשה אין לוקין עליו ודלא כדברי ר' יוחנן במכות דף ט"ו ע"א ואף דרבא שם הוא דמשני כל ימיו בעמוד והחזיר היינו לתרץ דליכא קושיא על ר' יוחנן אבל רבא לנפשיה אפשר דסובר גם לאו שקדמו עשה אין לוקין וכן מורין פשטן של דברי רבינו הגדול הרמב"ם מפ"א מהל' נערה הל' ז' שכתב אע"פ שנאמר באונס לא יוכל שלחה כיון שקדמה עשה שנאמר ולו תהיה לאשה הרי זה נתקו לעשה ונמצאת זו מצות ל"ת שניתקה לעשה שאין לוקין עליה אלא א"כ לא קיים עשה שבה וכו'. ועם היות כי דברי רבינו נאחזים בכמה סבכות ופרעות וסתירות בדבריו

כאן ובפ' ט"ז מהל' סנהדרין הל' ד' וע"ש בכ"מ ובמ"מ ובלח"מ מ"מ פשטן של דברי רבינו שכתב כאן כיון שקדמו עשה ועוד שהרי לא הזכיר כלל קרא דכל ימיו כל זה מורה שאינו פוסק כר' יוחנן בזה ואין לנו עסק כאן בביאור דברי רבינו שהדברים ארוכים. ולפי דרכנו אם נימא שלרבא לאו שקדמו עשה אין לוקין אפי' אי לא הוי כתיב כל ימיו ג"כ לא הוה לקי מדכתיב ולו תהיה לאשה ולא איצטריך כל ימיו אלא להורות שמחוייב להחזירה וממילא אין מקום לקושית הפ"י, ואמנם רש"י לשיטתו אי אפשר לתרץ אליבא דרש"י כן דהרי רש"י שם בסוגיא דמכות ט"ו ע"ב האמר ליה ר' יוחנן וכו' כתב רש"י אבל ריש לקיש דתני קיימו ולא קיימו לא דריש ליה לעמוד והחזר וכו' ולדידיה לאו שניתק לעשה ולאו שקדמו עשה שוין ואין לוקין עליהן וכו' ע"ש ברש"י, וא"כ לרש"י זהו מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אם לוקין על לאו שקדמו עשה ואיך אפשר שרבא יסבור כר"ל והרי בפ' החולץ קאמר רבא בדף ל"ו דהלכתא כר"ל בתלת ואם יסבור גם בזה כר"ל הו"ל למימר דהלכתא כר"ל בארבע ואולי כיון דר"ל לא פליג בהדיא על ר"י בהך דלאו שקדמו עשה אלא דמוכח ממילא מדבריו בקיימו ולא קיימו לכך לא חשביה רבא אלא דאכתי לא הועלנו בזה דא"כ גם בקיימו ולא קיימו ע"כ יסבור רבא כר"ל והדק"ל למה לא אמר בארבע. ואמנם לדברי התוס' שם בד"ה מידי הוא טעמא דהך פלוגתא דר"י ור"ל לא שייכו כלל בלאו שקדמו עשה א"כ שפיר נוכל לומר דרבא לנפשיה לא ס"ל להא דר"י בלאו שקדמו עשה וס"ל דגם לאו שקדמו עשה אין לוקין ונסתלקה קושית הפ"י. ובזה אפשר ליתן תבלין לדברי הרמב"ם בהל' נערה שפוסק לאו שקדמו עשה אין לוקין ודלא כר' יוחנן והיינו משום דמדברי רבא כאן בשילהי גיטין מוכח דסובר כן אך האמת שאף שיש לומר כן להרמב"ם אבל דברי התוס' א"א לתרץ כן שהרי התוס' בתמורה ה' ע"א בד"ה מיתיבי כתבו ולא אסיק אדעתיה דכל ימיו הוי ניתק לעשה משום דהוי לאו שקדמו עשה ע"ש בתוס', ומעתה אי ס"ד דרבא כאן בגיטין סובר בפירוש דלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו א"כ מה הקשה המקשה שם בתמורה על רבא. ולפ"ז לשיטת התוס' הדרא קושית הפ"י לדוכתה:

ועוד אני תמה דאפי' אם נפרש הסוגיא דגיטין דרב פפא דקאמר לא מצא לא ערוה ולא דבר מאי היינו אם היא מגורשת כלל אכתי קושית הפ"י במקומה עומדת דאיך הוכיח רבא מדכתיב באונס כל ימיו וכו' והלא איצטריך למיהוי ניתק לעשה דאל"כ הוה אמרינן אף דלא מהני לילקי משום דעבר אמימרא דרחמנא דהא לרבא כל ל"ת דלקי הוא רק משום דעבר אמימרא דרחמנא והיינו קושית הגמרא בתמורה שם דף ה' ע"א בין ללישנא קמא היינו תחלת קושית הגמרא שם דלרבא הא נמי לילקי ובין ללישנא אחרינא היינו

סוף דברי הגמרא ורבא אמר לך אי לאו דאמר כל ימיו הו"א לילקי וליהדר להכי כתב כל ימיו וכו' וגוף הלאו דלא ישלחה איצטריך לחייב הכהן מלקות ואי משום דהא גופא קשיא דאי עבר וגירש לא מהני א"כ גם הכהן לא לילקי וא"כ למאי הלכתא כתיב כלל לא יוכל שלחה הלא זו היא קושית התוס' שם בתמורה, ויהיה איך שיהיה לרבא קשיא אונס כהן למה ילקה הלא כיון דלא מהני יחזירנה שאינה גרושה כלל. ולומר דכהן אם יחזירנה אז ממילא חלו הגירושין דהרי לא עבר על מימרא דרחמנא דלא יוכל שלחה כל ימיו דרחמנא לא אמר אלא שלא ישלחנה שילוח של כל ימיו והילכך לא עבר בזה אמימרא דרחמנא וכן פירש רש"י שם בתמורה וא"כ ממילא אי אפשר להחזירה משום איסור גרושה לכהן ולכך לוקה ואינו מחזיר והגט בטל באמת לענין שאסורה לאחר משום א"א, חדא שזהו דוחק לפרש כן, ועוד דאכתי פשיטא דאיצטריך לאו דלא יכול שלחה לחייב הכהן מלקות ואיצטריך כל ימיו לפטור ישראל ממלקות. ולכן נלע"ד דמה דבעי ר"פ לא מצא וכו' מאי אינו ענין לפלוגתא דאביי ורבא במה דאמר רחמנא לא תעביד אי מהני או לא ולא מטעם שכתב הפ"י דרבא גופא דאמר אי עביד לא מהני לא אמר אלא היכא דאמר רחמנא לא תעביד בלשון לאו עיין בפ"י. וזה אינו דלרבא אפי' בעבר על עשה ג"כ אי עביד לא מהני שהרי מקשה שם מתורם ממין על שאינו מינו ומתורם מרעה על היפה וכמ"ש בנ"ב חלק אהע"ז סי' ע"ז והוא בדף ע"ד ע"ג בד"ה ומה שהביא מתמורה:

ואני אומר בהיפוך שאפי' לאביי הוא מסתפק כאן דפלוגתא דאביי ורבא בעשה הדבר כמשפטו של העשיה הזאת ואין בה חסרון אחר רק שעבר אמימרא דרחמנא שהזהיר שלא יעשה בה בזה פליגי אם מהני אם לא מהני אבל בדבר שהטיל הכתוב במשפט עשייתו תנאים ועשה הדבר שלא כמשפטו שלא עשה כפי חקותיו של הדבר בזה כ"ע מודים שאין עשייתו כלום. ואומר לך דרך משל משפטי הגט ועיין ברמב"ם ריש הל' גירושין הדברים שהן עיקר הגירושין מן התורה הנה התורה אמרה בספר כריתות ומזה ילפינן שבכתב מתגרשת ובעינן דבר הכורת בינו לבינה, והגע בעצמך שאם גירשה שלא בכתב הכי יאמר אביי דמהני דאף דרחמנא אמר בספר ספר כורתה וכו' א"נ וכתב בכתיבה מתגרשת וכו' לר"י הגלילי ולרבנן לכל חד כדאית ליה בדף כ"א ע"ב הכי נימא שאפי' גירשה בדבר אחר יהיה מהני לאביי (ואמנם לאביי יליף מכח אין סניגור נעשה קטיגור מ"מ לא אמרינן כה"ג בשאר משפטי הגט ועיין ברמב"ם ריש הל' גירושין שחישב עשרה דברים) ונימא דאף דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני הא ודאי ליתא שזה אינו מטעם מצוה אבל הוא ממשפטי הגט שגט כזה יתיר האשה וכל שלא נעשה ככל משפטיו וחקותיו אינו גט כלל ולא אמרינן אי עביד שהרי לא עביד כלל:

ועתה נבאר לפרש כוונת שאלת ר"פ. והנה הרב בעל הלבושים בתשובת מהר"מ לובלין סי' נ"ז רצה לפסול כל גיטי שכיב מרע מטעם דהתורה אמרה והיה אם לא תמצא חן בעיניו הרי שדוקא ע"י שנאה מתגרשת לאפוקי זו שמאהבה מתגרשת עיין עליו. ובמחילה מכבודו שהך והיה אם לא תמצא אינו לשון תנאי אלא דבר הכתוב בהוה כי מהי תיתי לגרשה אם נושאה חן בעיניו ואין כאן מקום להאריך בזה אף כי יש בו דברים ארוכים ואמנם אין כאן מקומו לנדון דידן. ואמנם שם בשילהי גיטין מפרש פלוגתא דר"ע וב"ש וב"ה דב"ש סבר כי מצא בה היינו לשון דהא דאם לא תמצא חן למה לא תמצא חן דהא מצא בה ערות דבר בהא מסתפק ר"פ אם הך דהא ג"כ לאו לשון תנאי ומשפט במשפטי הגט דאל"כ כבר אמר בהוה שלא תמצא חן וא"כ הך כי מצא להטיל תנאי בדבר משפטי הגט וא"כ כל שלא עשאו כן אינו גט כי לא נעשה כמשפטו או דלמא אינו אלא למצוה ולא בתורת מ"ע ולאו הבא מכלל עשה אלא מצוה דרך מוסר. ומה דפריך בירושלמי * [הג"ה מבן המחבר זה לשון הרשב"א אחר שהביא דברי הירושלמי כתב ולפי מאי דמסקינן בגמרא הכא דלא מצא בה לא ערוה ולא דבר וגירשה מאי דעביד עביד נראה דלא צריך לאוקמי בלאו ועשה אלא דאם עבר וגירשה תהא אסורה עליו לחזור לו ומיהו לא מחוור דבהאי לא משתעי קרא עכ"ל הרשב"א. ונראה להוכיח כדבריו דקושית הירושלמי היא רק הואיל ולב"ש האי קרא משתעי בגירושין ע"י סיבת ערות דבר אבל אי היה הלאו דמחזיר גרושתו נאמר במקום אחר ולא היה נכלל בהאי קרא דכי ימצא בה ערות דבר לא היה קשה קושית הירושלמי. דהנה אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בספרו דורש לציון הקשה למה פריך בירושלמי לב"ש ממחזיר גרושתו וזה אינו קושיא כל כך דהא הלאו בסוטה גופא לא ידעינן אלא מהך קרא דמחזיר גרושתו כדדרשינן ביבמות י"א ע"ב אשר הוטמאה לרבות סוטה וכבר הרגיש בזה בספר פנים מאירות ח"ר סימן ק"ד וצריכין לפרש דקושית הירושלמי הוא למה כתב רחמנא עיקר הלאו במחזיר גרושתו וצריך ריבוי לסוטה שנבעלה אחרי אשר הוטמאה לכתוב רחמנא עיקר הלאו בסוטה ושוב אין אנו צריכין לרבות מחזיר גרושתו. ואם זה הוא קושיית הירושלמי קשה הלא יש להירושלמי להקשות קושיא היותר מרווחת דלמאי צריך קרא לאסור גרושה לכהן הלא בלא"ה היא אסורה עליו לב"ש משום זונה, ולא עוד דעל קושיא זו לא שייך תירוצו של הירושלמי לעבור עליו בשני לאוין משום זונה ומשום גרושה דהא בהדיא אמרינן במס' קדושין דף ע"ז אלמנה גרושה זונה וחללה בזמן שהוא כסדר הזה חייב על כל אחת ואחת זינתה ונחללה ונתגרשה אינו חייב אלא אחת דאין איסור גרושה חל על איסור זונה וא"כ לב"ש דלא נעשית גרושה עד שנעשית זונה מקודם א"כ ליכא למימר

דנכתב לאו בגרושה לכהן לעבור בב' לאוין דאין איסור גרושה חל על איסור זונה, ואאמ"ו הגאון ז"ל מפלפל שם אי ס"ל לב"ש איסור חע"א ולהוכיח לשיטת הירושלמי דב"ש ל"ל אחע"א כשנויא דרבא ביבמות י"ג ע"ב שכתבו א"כ קשה למה לא הקשה הירושלמי על ב"ש קושיא היותר חזקה דל"ל קרא לאסור גרושה לכהן. ולכך נראה לי דמגרושה ליכא להקשות די"ל דגם לב"ש מצינו כמה גרושות שאינן זונות דעד כאן לא ס"ל לב"ש דלא יגרש אלא א"כ מצא בה ערות דבר אלא היכא שמגרשה בעל כרחה דבהכי איירי קרא אבל כשמגרשה מרצונה בזה לא פליגי ב"ש וב"ה וכן משמע בב"ש סימן קי"ד ס"ק ב' ע"ש ועיין במ"ל בפ"י מהל' גרושין הל' כ"ב. גם נ"ל דבכל אלו דקיי"ל דכופין אותו להוציא כגון כשהיא באה בטענה בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה וכדומה גם לב"ש מגרש אותה אף שלא מצא בה ערות דבר דאל"כ קשה בהמדיר את אשתו מתשמיש דס"ל לב"ש במס' כתובות דף ס"א שתי שבתות לענין מאי פליג שם ב"ש על ב"ה אם לא יכול לגרשה ודוחק לומר לענין דעונשין אותו עד שימצא פתח לנדרו דהא רב קאמר שם מחלוקת במפרש אבל בסתם ד"ה יוציא ויתן כתובה ולב"ש איך אפשר לו להוציאה אם לא מצא בה ערות דבר:

ומעתה לפ"ז גם לב"ש מצינו כמה אופנים שנעשית גרושה אף שלא נמצא בה ערות דבר וא"כ לא קשה כלל מגרושה לכהן דשפיר איצטריך קרא לאסור גרושה לכהן באשה שנתגרשה מרצונה או בסיבה אחרת אשר הדין הוא שכופין אותו להוציא אף אם אין בה ערות דבר וא"כ גם לאו דמחזיר גרושתו משכחת לה בכה"ג ולא מקשה הירושלמי מידי אלא ודאי דקושיית הירושלמי הוא הואיל וקרא בלאו דמחזיר גרושתו לא משתעי בהכי דהא עיקר הלאו נאמר בהך קרא דכי ימצא בה ערות דבר ולב"ש בלא"ה אסורה עליו משום סוטה שנבעלה כמ"ש הרשב"א ולכך לא מצי הירושלמי להקשות מגרושה לכהן דכיון דלאו זה נאמר בפני עצמו שפיר מצי לאוקמי בגרושה שנתגרשה שלא ע"י ערות דבר כנ"ל ויש בזה אריכות דברים. ועכ"פ מוכח כדברי אאמ"ו הגאון ז"ל דאף דסובר ב"ש דלא יגרש את אשתו אלא א"כ מצא בה ערות דבר מ"מ אין זה ממשפטי הגט לומר שיעכב אם גירשה שלא מחמת ערות דבר דהא גם לב"ש איכא גט במציאות אף בלי ערות דבר כגון שמגרשה מרצונה או שהוא מאותן שכופין אותו להוציא. ומעתה אם עבר וגירשה לא שייך בזה לומר לב"ש אי עביד לא מהני כיון דהגט היה יכול להיות בהיתר והרי זה דומה לשוחט בשבת דשחיטתו כשרה ולא אמרינן ביה אי עביד לא מהני הואיל ושחיטה יכול להיות בהיתר עיין מ"ש אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו דגול מרבבה ביו"ד סימן י"א ועיין מ"ש לקמן אות ד' ועיין בש"ך חו"מ סימן ר"ח וכן מצאתי בספר שעה"מ פ"ג

מהל' גירושין וכן ראיתי במ"ל ולפ"ז גם בגירושין אפשר לו לגרשה בהיתר אף בלי ערות דבר אם ירצה אותה לקבל גיטה או אי בעי מדיר אותה מתשמיש וכופין אותו להוציא בגט, ובזה עולים דברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל כהוגן ודו"ק:] דאמאי איצטריך קרא דלא יוכל והביאוהו התוס' עיין בחדושי רשב"א שפירושו כיון דעכ"פ הך קרא מיירי בכך עיין בדבריו ולכן אפי' לרבא לא שייך אי עביד לא מהני. זהו שאלת ר"פ לרבא לא מצא וכו' מאי, ומה שפירש רש"י מי כייפינן ליה לאהדורה נלע"ד שהוא לאסבורי לן תשובת רבא ויבואר כאן. והנה רבא השיב מדגלי רחמנא גבי אונס לא יוכל שלחה כל ימיו בעמוד והחזיר קאי וכו' ואקדים לך הקדמה אחת שאף שרבא ס"ל דכל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ואף דלא מהני אפ"ה לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא היינו אם הא דלא מהני הוא רק מפני שעבר על אזהרה זו וכיון שמפני עבירתו זאת לא מהני לכך לקי אבל אם היה המעשה הזאת אף בלתי אזהרה זו בטילה ודאי דלא לקי שזה לא מקרי עביד כלל שהרי לא עביד ולא כלום שהרי אין מעשיו מועילים אף בלי אזהרה זו ונמצא שלא עבר כלל על האזהרה, דרך משל אונס שגירש אם היה מגרשה בגט שכתבו שלא לשם גירושין הכי ס"ד שילקה הא ודאי ליתא:

ומעתה אם היינו אומרים דלב"ש האי כי מצא בה ערות דבר עיכובא הוא וממשפטי הגט א"כ לא משכחת לה כלל שאונס יעבור על לאו דלא יוכל לשלחה שממ"נ אם נמצא אחר הנישואין בהאנוסה דבר ערוה רשאי הוא לגרשה ואפי' מחוייב לגרשה כי אינו רשאי לקיימה כדתנן בכתובות דף ל"ט ע"א נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראויה לבוא בישראל אינו רשאי לקיימה והיינו אפי' זינתה אחר שכבר נשאה וכן מפורש ברמב"ם פ"א מהל' נערה הל' ה' וז"ל היתה אנוסה זו וכו' ה"ז לא ישאנה וכן אם נמצא דבר זמה אחר שכנסה ה"ז יגרשנה שנאמר וכו' נמצא דלא שייך אזהרת לא יוכל לשלחה כ"א במגרש ולא מצא דבר ערוה ואי ס"ד דבכל הנשים אף באינו אונס הגט בטל אם גירשה בלי זמה נמצא שהאונס הזה לא גירשה כלל שהרי לא נעשה גט כמשפט ולמה ילקה אפי' הכהן אלא שלא תאמר דהא דתניא אם כהן הוא לוקה באמת דלא כב"ש אלא כב"ה דכל אדם רשאי לגרש אם מצא בה אפי' שהקדיחה תבשילו ואונס אסור לגרש ואם עבר אם כהן הוא לוקה. אבל לב"ש באמת ליכא מלקות כלל באונס שגירש ולכן סיים רבא כל ימיו בעמוד והחזיר קאי ולב"ש ל"ל כל ימיו דאי לנתוקי לעשה הרי לב"ש בלא"ה לא משכחת מלקות בזה, א"ו הכא מה דעביד עביד אלא שלא תימא דאיצטריך לב"ש לאחיובי לאונס לאהדורי שלא תאמר שלא ילקה וגם אינו מחויב לאהדורי ולכן הקדים רש"י ופירש בדברי ר"פ ששאל מאי אם כייפינן ליה לאהדורי שזה תלוי בזה שאם הגט

בטל ממילא היא אשתו וכייפינן ליה לאהדורי שהרי כייפינן לקיים שארה ועונתה לא יגרע ול"ל כל ימיו באונס א"ו דמה דעביד עביד ומדב"ש במצא דבר ערוה שאינו לעיכוב נלמד לב"ה בהקדחת התבשיל שאינו לעיכוב:

ועדיין יש מקום לבעל דין לומר הגם שסברא זו שכתבתי שאם עביד דבר דלא מהני אף בלי אזהרה שבאותו דבר אינו לוקה אפי' לרבא שזה לא עבר כלל על מימרא דרחמנא היא סברא נכונה וברורה. מ"מ היינו באפשר לעבור על אותו אזהרה באופן שלא היה המעשה בטל בלי אזהרה זו אבל אם הוא דבר שא"א לעבור אזהרה זו באופן אחר הרי ע"כ הזהיר רחמנא שלא תעשנו אפי' באופן שאינו מועיל וממילא אי עביד אף שהמעשה בטל בלא"ה עכ"פ הוא עבר אמימרא דרחמנא ולוקה ואיצטריך כל ימיו לנתוקי לעשה:

אומר אני אף הא לא תברא דהא דלאו הניתק לעשה אינו לוקה היינו דהכי אמר רחמנא לא תעבור הלאו הזה ואם עברת עשה זאת וזהו תיקון של הלאו וכן מבואר ברש"י בפסחים פ"ד ע"א בד"ה בא הכתוב וכו' כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו דמשמע זהו היא תקנה אם עברת על הלאו עשה זאת והנצל וכו' ע"ש ברש"י, והיינו אם יכול לעשות העשה אבל אם העשה היא מאליה מתקיימת והוא א"א לו לקיימה אחר הלאו אלא מתוך שמה שעביד לא מהני נמצא אינו מקיים העשה אחר הלאו אלא העשה שקיים קודם שעבר על הלאו נשארת בקיומה אין זה ניתק לעשה אלא דהוא בכלל לאו שקדמו עשה וכן מבואר ברש"י במכות י"ד ע"ב בד"ה כל ל"ת שקדמו עשה וכו' דאפי' למ"ד וכו' שניתק הכתוב את העשה להיות עונשו וכו' לומר לא תעשה כך ואם עשית עשה זאת והפטר ואשמעינן וכו' ה"מ בעשה הבא אחר הלאו שאין אתה יכול לקיימה אלא לאחר עבירת הלאו אבל עשה שקדם את הלאו ואתה יכול לקיימה קודם עבירת הלאו אין זה ניתוק הלאו ואפי' תקיימנו אחר עבירת הלאו לא נפטרת מן המלקות עכ"ל רש"י. ואם כי יש בזה מקום לפלפל אבל עכ"פ בעשה שא"א לקיימה אחר שעבר על הלאו רק שנשאר קיום מה שקיים קודם הלאו ודאי לא מיפטר מהלאו:

ומעתה אם אונס שגירש לא משכחת באופן שיהיה הגט קיים וא"כ היא נשארת אשתו כמו שהיתה איך יקיים כל ימיו בעמוד והחזיר והיא מוחזרת ועומדת ולא משכחת העשה שיקיים העשה בקום עשה כ"א קודם שנשאה שנושא אותה וא"כ שאין זה ניתק לעשה ל"ל כל ימיו כלל. ובאמת במס' תמורה ה' ע"א פירש רש"י בד"ה לא יוכל לשלחה כל ימיו דמשמע דכל ימיו לא יוכל לשלחה דאם גירש יחזיר דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי והלכך לא עבר על מימרא דרחמנא וע"ש ברש"י. ולכאורה מי הכריחו לרש"י לפרש דכל ימיו על לא יוכל לשלחה קאי שלא יוכל לשלחה שילוח של כל ימיו ומתוך כך שוב

פירש שלא עבר על מימרא דרחמנא הלא אף אם נימא שרחמנא אמר שלא ישלח כלל מ"מ לא לקי משום דהוא ניתק לעשה כמו בנותר דכתיב לא תותירו ואעפ"כ אמרינן דמה דכתב והנותר באש תשרפו ניתקו לעשה ואינו לוקה ואטו בשביל ששרפו בבוקר לא עבר על לא תותירו הרי ודאי עבר אלא שע"י קיום העשה נפטר ממלקות ה"נ כאן. אלא הוא הדבר אשר דיברתי דלרבא דאמר אי עביד לא מהני אם איתא דרחמנא אזהר סתם לא יוכל לשלחה א"כ אף אם עבר ושלח אין שילוחו מהני והיא אשתו כבראשונה א"כ לא משכחת שיקיים העשה של עמוד והחזיר אחר שעבר על הלאו שהרי כבר היא מוחזרת ועומדת וא"כ עכ"פ עבר אמימרא דרחמנא דניתק לעשה אין כאן רק לאו שקדמו עשה ולילקי לכן פירש רש"י שכל ימיו הוא פירוש על לא יוכל לשלחה שמתחלה לא אזהר רחמנא אלא על שילוח של כל ימיו אבל שילוח שאינו לכל ימיו לא אזהר וכשמחזירה לא עבר למפרע על הלאו ולכן חל הגט והוא מחזירה. וכ"ז אם באנו לבטל הגט מטעם שעבר על לא יוכל שלחה אבל אם באנו לבטל הגט מטעם דרחמנא אמר כי מצא בה ערות דבר א"כ לא משכחת שילוח כל ימיו כלל וממילא גם לאו הניתק לעשה אינו והתוס' שם בתמורה בד"ה אמר לך רבא וכו' שכתבו וה"ק קרא לא יוכל לשלחה ואם שלחה לא יהיה שילוח זה כל ימיו שהרי צריך להחזירה וכו' ע"ש בתוס', ג"כ ניחא דאף דלרבא לא מהני כאן גלי רחמנא דמהני שהרי כתב כל ימיו שאם עבר ושלחה עכ"פ לא יהיה השילוח כל ימיו שיחזירנה והנה הארכנו עד כאן ליישב הסוגיא בגיטין שלא יוקשה קושית הפ"י:

ואמנם בעסקי בכתיבת הדבר הזה נתיישבתי שקושית הפ"י אינה קושיא כלל דהרי דכל ימיו כפול בכתוב דבמוציא ש"ר כתיב ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו ושוב אחר זה באונס ג"כ כתוב ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה כל ימיו. והנה קשה רבא כאן בגיטין שהשיב לר"פ מדגלי רחמנא גבי אונס וכו' למה שביק מוציא ש"ר דקדים בפרשה ואחז אונס, ואף דלכאורה קושיא זו קשה ג"כ על הברייתא במס' מכות דף ט"ו ע"א ובתמורה דף ה' ע"א דתניא אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר למה נקטה הברייתא אונס ושבקה למוציא ש"ר דקדים בקרא וג"כ הדין כן שישראל מחזיר ואינו לוקה ואם כהן היא לוקה ואינו מחזיר וכמבואר ברמב"ם בהל' נערה פ"ג הל' ד' י"ל דהברייתא נשנית בימי התנאים שאחר חרבן הבית וניחא להברייתא לשנות דין הנוהג אז גם בימיהם משא"כ מוציא ש"ר שאין דינו נוהג אלא בפני הבית וכמבואר ברמב"ם שם הל' ג' וז"ל אין דנין דין זה אלא בפני הבית וב"ד של כ"ג מפני שיש בדין מוציא ש"ר ד"נ וכו' אבל האונס והמפתה דנין בכל זמן בשלשה

כמו שיתבאר בהל' סנהדרין עכ"ל הרמב"ם. ולכן נקטה הברייתא דין אונס הנוהג בזמנם אבל רבא כאן בגיטין שהביא ראיה מן הכתוב מדגלי רחמנא וכו' עליו שפיר קשה דהו"ל לאחוז מוציא ש"ר שכתוב בתורה תחלה:

ונלע"ד דבמס' מכות שם קאמר לא יאמר לו תהיה לאשה במוציא ש"ר שהרי אשתו היא למה נאמר אם אינו ענין למוציא ש"ר תנהו ענין לאונס ואם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו ואימא אם אינו ענין לפניו דמש"ר תנהו לאחריו דידיה דלא לקי אה"נ ואתי אונס וגמר מיניה במאי גמר וכו' אלא אמר רבא כל ימיו בעמוד והחזיר וכו' ע"ש היטב בסוגיא. ומעתה סרה קושית הפ"י שהקשה דכל ימיו אינו מיותר שהרי איצטריך לנתוקי לעשה דלפי המבואר כאן בסוגיא דמכות כל ימיו דמוציא ש"ר ודאי מיותר דהרי ולו תהיה לאשה דמוציא ש"ר לא איצטריך לפניו דהרי אשתו היא ועכ"פ תנהו ענין לאחריו דידיה דלא לקי ואייתר כל ימיו להורות דכאן גלי הכתוב עמוד והחזר גלי אבל שאר מגרש מה דעביד עביד וכדברי רבא כאן בגיטין ואמנם אי מקרא דמש"ר לחוד אכתי לא שמעינן אי לאו דכתיב כל ימיו גבי אונס דאל"כ אמרינן דכל ימיו דמש"ר אם אינו ענין לאחריו דידיה תנהו ענין לאחריו דאונס דלא לקי וכדרצה לאוקמי קרא דלו תהיה לאשה דמש"ר לאונס אבל כל ימיו דאונס שוב ודאי מיותר דהרי לאחריו דידיה ידעינן מכל ימיו דמש"ר דאינו צריך למש"ר לא לפניו ולא לאחריו ותנהו ענין לאונס ואייתר כל ימיו דאונס לכדרבא דכאן דגלי רחמנא גלי אבל בעלמא מה דעבד עבד ועכ"פ חד מהני כל ימיו או דמש"ר או דאונס אייתר לכדרבא ולכן נקט רבא הך דאונס שהוא מאוחר:

ומעתה אחר אשר העמדנו סוגיא זו דגיטין על מכונה ממילא אין מסוגיא זו שום סתירה על דברי התוס' במס' תמורה דף ה' ע"א דאיתקש גירושין למיתה ומוציא גירושין מרשות הבעל אפי' עבר אמימרא דרחמנא בגירושין הללו וגם המרדכי מודה בגירושין דאפי' נשבע שלא לגרש מהני, וזהו שכתבתי בתחלת מכתב הזה שלפסול הגט משום שעבר על השבועה אין זכרון בדברי הראשונים. ואולם מה שכתבתי וגם באחרונים דקדקתי וכתבתי בדיוק גמור באחרונים המפורסמים דהיינו ט"ז וכו' הנה פרטתי את האחרונים שעליהם אני מכוין לפי שבכנה"ג אהע"ז סי' קי"ט ראיתי דבר שאינו מתקבל אצלי וז"ל בהגה"ת הטור אות טי"ת ויכול לגרשה בלא דעתה, נ"ב מדינא אבל רגמ"ה החרים שלא לגרש אשה בע"כ וכו'. אמר המאסף ופשוט הוא דאם גירשה בע"כ אפי' שעבר על החרם גיטו גט ובתקנות שהובאו בהר"ם מינץ ז"ל סימן ק"ב כתוב שלא ליתן גט לאשה בע"כ ואין הגט כלום והאי אין הגט כלום לא ידעתי פירושו נהי דעבר על החרם מ"מ הגט גט ושמא ס"ל כרבא בתמורה כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני

וכיון דעבר על החרם אותו הגט אינו מועיל כדעת הגהת מרדכי בסוף שבועות עכ"ל הכנה"ג. הרי מצאתי אחד מהאחרונים שכתב כדעת המערערים ודימו גירושין לדינו של המרדכי:

ואמנם אצלי אין דברי הכנה"ג בפירוש דברי מהר"ם מינץ מתקבלים, איך אפשר שמהר"ם מינץ יסתום כדעת המרדכי נגד דעת התוס' והרא"ש בתשובה כלל ז' דין ד' והביאו הש"ך ביו"ד סי' ר"ל ואיך אפשר שמהר"ם מינץ יסתום כדעת המרדכי אפי' היה המרדכי בפירוש חולק עליהם גם בגט ולא עוד אלא לכתוב ואין הגט כלום. ולכן פשוט אצלי שלא מטעם זה כתב מהר"ם מינץ דבר זה אבל כוונתו דמה שכתב ואין הגט כלום לענין חיובי הבעל לאשתו שלא הועילו הגט כלום ועדיין חייב בשאר וכסות וכדעת הח"מ בסי' ע"ז ס"ק ג' וגם הב"ש שם ס"ק וי"ו מביא הרבה פוסקים שס"ל כן רק לענין עונה כתב שאין כופין אותו לשמש עמה. זה הנלע"ד בכוונת מהר"ם מינץ ויתר ע"ז אמינא דאפי' לפי הבנת בעל כנה"ג בכוונת מהר"ם מינץ אעפ"כ אין הטעם משום מימרא דרבא בתמורה אלא מטעם ששם בתחלת סי' ק"ב חישב כל תקנות הראשונים וחישב שם לא יהיה אדם רשאי לזרוק גט לאשתו כי אם ברשות שלש קהלות ואם יעשו הבעל והסופר והעדים יהיה בנידוי כאשר תיקן ר"ג מאוה"ג עכ"ל של מהר"ם מינץ, וסתמו כפירושו שמיירי שהסופר והעדים ידעו מזה שהוא רוצה לגרשה בע"כ דאל"כ הסופר והעדים מה חטאו הרי אף שכתב סתם כוונתו בידעו הסופר והעדים מזה וא"כ מ"ש שוב שם בדף קנ"ג ע"ד תקנה שלא ליתן גט לאשה בע"כ ואין הגט כלום ג"כ כוונתו שהסופר והעדים ידעו מזה וא"כ הם עברו על חרם רגמ"ה והרי העדים פסולים וגם לדעת הפוסקים שהסופר צריך להיות שליח הבעל א"כ כיון שכאן העבירה היא בשעת הכתיבה שהרי חרגמ"ה היה גם על הכתיבה אין שליח לד"ע וכמו שמבואר בנ"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' ע"ה וסי' ע"ו ע"ש:

ואפילו יהיבנא שטעמו של מהר"ם מינץ משום כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אכתי אין לדמות שבועה שאדם נשבע מעצמו לחרם רגמ"ה, וז"ל הברכת הזבח בתמורה ו' ע"א תוס' ד"ה והשתא דשנינן וכו' וי"ל כיון וכו' אלא שהוא בדא את האיסור וכך פסק הבית יוסף בש"ע חו"מ סימן ר"ח ובהגהת מור"ם שם ודלא כמ"ש מור"ם ביו"ד סי' ר"ל בהג"ה, ולפ"ז הא דאמר רב יוסף פרק האשה שנפלו דכל היכא דאמרו רבנן לא תעביד אי עביד לא מהני היינו באיסור דאורייתא או דרבנן אבל לא באיסור שבדא מעצמו עכ"ל הברכת הזבח. הרי שלא נקרא בדא מעצמו אלא מה שהוא עצמו עשה מרצונו והברירה היה בידו שלא לישבע אבל מה דתיקנו חכמים מוכרח הוא לקיים דברי חכמים ולא

נקרא בדא מעצמו וא"כ גם חרגמ"ה שהטיל חרם וגודא רבה חייבים כל בני מדינות הללו לקיים חרם שלו ולכך אי עביד לא מהני אבל מה שהמגרש נשבע מרצונו בזה לא הכריע מהר"מ מינ"ץ אפי' לפי פירושו של כנה"ג. הרי לך צד אחד של היתר מצד שגם המרדכי יודה בגירושין מטעם של התוס' דאיתקש גירושין למיתה אשר בזה לא מצינו שום חולק כלל:

ואמנם אני לעצמי נתתי לבי לדברי התוס' הללו שבאמת דברי התוס' הללו סתרי לדבריהם בסוף הסוגיא שהקשו דנימא דפליגי באדם שנשבע שלא לגרש ועבר וגירש דלרבא לא מהני ולפ"ד בתחלת הסוגיא שכתבו דאיתקש גירושין למיתה א"כ גם לרבא מהני וכבר הרגיש בזה הרב המסדר וכתב שכוונת התוס' בנשבע שלא לגרש לרבא לא מהני היינו דמחוייב להחזירה. ובאמת מחזקינא טיבותא להרב המסדר דיהיב דעתו ליישב דברי תוס' כי כן חובה עלינו כי חלילה להרהר על רבותינו חקרי לב בעלי תוספות שיסתרו דברי עצמם בסוגיא אחת אבל אעפ"כ אני לעצמי אין דעתי נוחה בישוב זה שאם הדבר כן הא גופא קשה למה להו להתוס' בגוף הסוגיא לאחוז בדבריהם בנשבע שלא לגרש ולכנוס בפרצה דחוקה שיהיה הנ"מ רק לענין אם מחוייב להחזירה וכי מה חסר להו להקשות בנשבע שלא למכור שאז פליגי רבא ואביי בגוף המכירה אם מהני ועוד כי גוף החילוק שכתבו התוס' לומר דלא מהני הוא לענין שצריך להחזירה אבל מהני לאפקועי איסור אשת איש מטעם דאיתקש למיתה כל זה הוצרכו לסברת המקשה שלא ידע מטעם ניתק לעשה כי היה סבר שהוא לאו שקדמו עשה וא"כ למה יהיה חייב להחזירה אחר ששלחה אלא משום דאי עביד לא מהני ואף דודאי מהני לאפקועי איסור א"א מטעם דאיתקש למיתה אבל למסקנא דאסיק שאני התם דאמר קרא כל ימיו כו' א"כ שוב אין אנו צריכין לחלק בין הפרקים שיהיה הגט מהני לדבר הפקעת האישות ולא אהני לענין שחייב להחזירה ואם אהני הוא מהני לכל דבר והא דחייב להחזירה הוא מטעם עשה דכל ימיו שהתורה אמרה שאם שלחה לא יהא שילוח לכל ימיו ויהיה חייב להחזירה. ולפ"ז בנשבע דליכא עשה זה והגט מהני מטעם דאיתקש למיתה אינו מחוייב אפי' להחזירה וא"כ נסתר קושית תוס' בסוף הסוגיא לגמרי ואין בנשבע שלא לגרש שום מחלוקת בין רבא לאביי:

ולכן אני אומר להיפך שסברא זו שחידשו התוס' דאיתקש גירושין למיתה לא מצינו סמך לזה מדברי בעלי התלמוד * [הג"ה מבן המחבר דע דמה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל דלא מצינו סמך לדברי התוס' בדברי בעלי התלמוד אזיל לשיטתו מ"ש בספרו צל"ח למס' פסחים דף כ"ח ע"א בד"ה אמר רב דמה דאמרינן אין היקש למחצה היינו שדבר

הנלמד מחבירו נלמד בכל פרטיו אבל לא ללמוד זה מזה כמו זה מזה וכן כתב בתשובת ח"י סי' ר"ג ע"ש היטב אבל אי אמרינן כדעת בעל ק"א במדות אהרן דף י"ח סוף ע"ב שכתב ההיקש והגז"ש שניהם שווי החלטי ומתהפך שזה ילמוד מזה וזה ילמוד מזה וא"כ אם גם דעת התוס' כן היא שפיר יש סמך לדברי התוס' במ"ש דאיתקש גירושין למיתה דהא מיתה איתקש לגירושין לענין דמיתת הבעל מתיר כמו דאיתא בקידושין י"ג ע"ב וכיון דאין היקש למחצה ממילא איתקש גם גירושין למיתה. ומזה מוכח דס"ל להתוס' כהרב בעל מדות אהרן. אמנם לפי דברי אאמ"ו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לזה ועיין מ"ש לעיל בחיו"ד סי' קצ"ז בענין אין גז"ש למחצה ע"ש ודו"ק:] והתוס' המציאו זה מדוחק הקושיא שדחקתם כיון דלרבא אי עביד לא מהני אם כן לא יחולו הגירושין ויתחייב הבא עליה חנק וגם למה הכהן לוקה ואינו מחזיר לכן ע"כ דאמרינן היקש הזה של גירושין למיתה אבל למה דמסיק דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי ואסברו לנו התוס' בדבור שאחר זה דהיינו שאם יגרשה לא יהיה הגירושין לכל ימיו שיחזור ויחזירנה וממילא שמעינן דלמקצת הימים חלו הגירושין ולכך צריך ליקח אותה מחדש וממילא אסורה לכהן שהרי חלו הגירושין וגם הבא עליה בינתים אינו חייב משום אשת איש שוב אין לנו הכרח לחדש היקש חדש ולא אמרינן כלל דאיתקש גירושין למיתה ולכך שפיר הקשו התוס' במסקנא דנוקי מחלוקת אביי ורבא בנשבע שלא לגרש ולפ"ז שפיר יש מחלוקת בין המרדכי להתוס' בנשבע שלא לגרש. ואמנם לפי שגוף דברי התוס' בהיקש הזה מרפסין איגרין דלו יהיבנא להו שזהו היקש מעליא היינו שגירושין הוקש למיתה אבל אם נימא שגירושין הללו לא חלו כלל א"כ איך נאמר שהוקש למיתה וא"כ לרבא דאמר אי עביד לא מהני אין הגירושין חלים כלל הגע בעצמך שגירשה בגט הפסול מן התורה או שלא בעדים כלל לא ע"ח ולא ע"מ הכי נמי נאמר שיפקיעו איסור אשת איש להתירה לשוק דאיתקש גירושין למיתה הא ודאי ליתא שהרי אין זה גירושין כלל ה"נ לרבא היכא דעבר אמימרא דרחמנא. ולכן חשבתי למשפט שכוונת התוס' הוא זה דהרי זה ודאי דמה שהזהירה התורה באונס לא יוכל לשלחה היינו בעל כרחה אבל אם היא רצונה בכך אין כאן איסור ובהדיא אמרו בכתובות מ' ע"א אי אמרה לא בעינא ליה מי איתיה לעשה כלל ואף שבגמרא אמרו זה על תחלת נישואין לו משום דשם מיירי בזה לענין היתה אסורה עליו אבל גם אחר הנישואין הוא כן וכן מפורש ברמב"ם פ"ג מנערה הל' ה' שכתב ה"ז יגרשנה בגט וכו' ולמה לא יבוא עשה וכו' שהרי אפשר שלא תרצה היא לישב וכו' וא"כ אם יגרשנה מרצונה ודאי שחלו הגירושין וא"כ לענין זה אמרו התוס' דאיתקש גירושין למיתה דמה מיתה מוציא מרשות הבעל אפי' היתה

מיתתו שלא לרצונה ומסתמא המיתה היא שלא לרצונה ה"נ בגירושין ואין חילוק בין לרצונה ובין שלא לרצונה וכיון שלרצונה חלו הגירושין חלו ג"כ שלא לרצונה. ובזה שוב לא קשיא מה שהקשיתי מגירשה בגט פסול או בלא עדים וכדומה דשם אין כאן גירושין כלל בין לרצונה ובין שלא לרצונה אבל ברצונה שפיר איתקש ולפ"ז שוב שפיר כתבו התוס' בסוף הסוגיא דנימא שפליגי בנשבע שלא לגרשה ועבר וגירשה דלרבא לא מהני ואין כונתם שנשבע שלא לגרשה בלי רצונה דבזה אפי' לרבא אי עביד מהני דשוב איתקש גירושין למיתה אבל כוונתם שנשבע שלא לגרשה בשום אופן דבזה לרבא לא מהני ותירצו דבאיסור שבדא מלבו לא אמר רבא דלא מהני:

ועתה נבוא לדבר בדבר האשה המגורשת שאנו מדברים עליה מה משפטה. ואומר שסעיפי היתרי האשה הזאת המה בכמה אופנים. ותחלה אומר אני על מה ולמה סתמו המערערים דבריהם ולא גילו שורש דברי העדים כנהוג בכל גביית עדים שמקבלים בב"ד שכותבים מי הם העדים וכותבים דבריהם ממש, ואם אמרו כיון שהם ב"ד מומחין וקיבלו עדותן שוב אין לדקדק אחר קבלתם ולא אחר לשונם של העדים, אני אומר ואטו קבלת העדים אם קבלוהו ממש כתורה עשו והלא ודאי שלא כתורה עשו שקיבלו עדות שלא בפני האשה ואם אין העדים הולכים למדה"י אף שהיא אינה בעיר היה להם להודיע לה ואולי תאבה האשה או שלוחה כמותה לבוא שמה שיעידו בפניה ובודאי לא נעלם מהרב המאוה"ג אבד"ק טיקטין וב"ד דברי הרא"ש בתשובה כלל מ"ו וז"ל, תחלה אני כותב שלא כהוגן עשו שקיבלו עדות שלא בפני האשה וכו'. ולכן לדעתי לכך לא כתבו רק שנתברר ע"פ כמה עדים וכו' והיינו שלא קיבלו עדות ממש בתורת קבלת עדות, ואמנם לא אאריך בדבר הזה שהרי יכולים עוד לקבל עדותן אחרי שיתרו באשה אם רצונה לבוא שמה או לשלוח שלוחה יקבלו עדותן בפניה או בפני שלוחה. ואמנם אנחנו נדבר בגוף הדין אם נתקבל כדת בפני הבעל והאשה כמשפט, והנה על עסק המודעה שנאמר בדברי המערערים ומתוך דבריהם ניכר שגם המסירת מודעה היה בשבועה הנה מה לנו על ההכרח שניכר מתוך דבריהם ודברים שבלב אינן דברים והרי בשעת הגט ביטל כל מודעה ואין עלינו לדבר רק מחמת השבועה וגם המערערים לא תלו הערעור רק מחמת השבועה, ועתה אודיע משפט האשה להוציא לאור משפטה:

ובאמת היטב חרה לי על הבעל ואביו וקטיר קתזינא ואם הם יוציאו מחשבתם הרעה לפועל לא הנחת לאברהם אבינו בת מגורשת ובפרט בדור פרוץ כזה כל בליעל יעשה כמו מגרש הזה. ואל תתמה שאני קוראו בליעל ואני איני מכירו כלל שהרי הוא עצמו מעיד שהוא רשע ועבר על השבועה ואף שבאמת אין אנו פונים לקבל דבריו עכ"פ בליעל

הוא ממ"נ או שעבר על השבועה או שמוציא לעז על הגט ורשת חרמו של ר"ת פרוש לרגליו, וכל בליעל אחר שיגרש ויאמר שזה זמן רב נשבע שלא ליתן גט ובדור הזה יכולים למצוא עדים הרבה ואף שבשביל זה עכ"פ איני יכול לפסול עדיו של זה עכ"פ לבי בוער על זה. ולכן צריך אני לברר שהאשה הזאת מותרת בלי שום חשש:

א ראשונה נדבר כי כל מה שצריכין אנו לדון על משפט האשה הוא אם נחליט עכ"פ דבגוף פלוגתא דרבא ואביי שם בתמורה ודאי הלכה כרבא וכן הוא ע"פ מושכל הראשון שהרי כלל גדול הוא בש"ס דרק ביע"ל קג"ם הלכה כאביי וכן נוטים כל דברי האחרונים ביו"ד וח"מ שכולם פלפלו רק אם לחוש לסברת המרדכי שגם לשבועה שייך אי עביד לא מהני ומזה שמענו עכ"פ דקיי"ל כרבא וכן המרד\כי ודאי ס"ל כרבא שהרי פסק שהמכירה בטילה והרא"ש בכלל ז' דין ד' כתב בפשיטות כן וז"ל שם ולא דמי להא דפליגי אביי ורבא בפ"ק דתמורה וכו' וקיי"ל הלכתא כרבא וכן כתב הרשב"א בחידושיו לקידושין דף ס"ז ע"ב בשם התוס' דקיי"ל כרבא וכן כתבתי גם אני בנו"ב חלק אהע"ז סי' ע"ז והוא בדף ע"ז ע"ד סוף ד"ה ומה שהביא וז"ל שם גם מ"ש שהלכה כאביי רצה לעקור תחומי הש"ס דחוץ מיע"ל קג"ם הלכה כרבא גם העלים עיניו מכל דברי הפוסקים הנ"ל וכו' ע"ש בנו"ב. ואמנם שם לפי שלגוף הדין שאני מדבר שם אין זה נוגע כלל וכתבתי שם רק לתמוה על הגאון אבד"ק האמבורג שכתב בפשיטות שהלכה כאביי אבל לגוף הענין כשאנו באים לראות בהך פלוגתא דאביי ורבא הוא מחלוקת הקדמונים דלפי הנראה רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל פוסק כאביי ומלבד מה שהוכיח הלח"מ בפ"ו מהל' בכורות הל' ח' שהוכיח שהרמב"ם פסק כאביי הוכחתי אני מדפסק בפ"ג מהל' עיווה"כ סוף הל' ה' וז"ל ואח"כ מערב שני הדמים דם הפר ודם השעיר ומזה משניהם ד' הזיות על ד' קרנות מזבח הזהב וכו' וכ"כ בפ"ד הל' כ' וא"כ פסק כאביי דהרי בתמורה שם ה' ע"ב קאמר דרבא סבר כר' יונתן דמזה מזה בפ"ע ומזה בפ"ע, וגם לשונו של בעל כנה"ג באהע"ז סי' קי"ט שהעתקתי לעיל מורה שדעתו נוטה שהלכה כאביי שהרי כתב על מהר"מ מינץ שכתב ואין הגט כלום שתמה הכנה"ג למה אינו כלום וכתב שמא ס"ל כרבא וכו' ולשון זה מורה דאולי מהר"מ מינץ ס"ל כרבא אבל באמת אפשר דאין הלכה כרבא. ולכאורה תמוה דהא פשוט בכל הש"ס דאביי ורבא הלכה כרבא, ואמנם לפמ"ש שהרמב"ם פסק כאביי ולכן הכנה"ג שהוא מהספרדים נוטה דעתו להכרעתו של רבינו הגדול הרמב"ם וגם הבה"ז שם בתמורה דף וי"ו ע"א בתוס' ד"ה והשתא דשנינן וכו' וקשיא לר' ברוך וכו' כתב ומכאן יש תימה על הרמב"ם שפסק בפ' וי"ו מהל' בכורות דין ה' וכו' והוא כאביי וכו' ע"ש בבה"ז. ואמנם הוא כתב זה דרך תימא והיינו משום

שהוא נגד הכלל דרק ביע"ל קג"ם הלכה כאביי ואם איתא דגם בזה הלכה כאביי אמאי לא חשבו הש"ס עם יע"ל קג"ם והלח"מ המתיקו תחת לשונו באמרו כיון שפלגתייהו תליא בשינוי קונה ולרבא אין שינוי קונה קיי"ל כסתם משנה דהגוזל עצים ע"ש בלח"מ וא"כ איכא למימר דלא הוצרך לחשבה ביע"ל קג"ם דבלא"ה קיי"ל כסתם משנה ולפ"ז גם הך דמערבין לקרנות איכא סתם משנה וכדאמרינן במס' יומא דף נ"ז ע"ב תנן כמ"ד מערבין לקרנות. וזה יותר נלע"ד מלמימר טעם הרמב"ם מחמת שנוי קונה. דבאמת דברי רש"י דחוקים בזה * [הג"ה מבן המחבר עיין במהר"י מטראני סי' ס"ט שהרבה לתמוה על דברי רש"י וכתב שאין זה מדברי רש"י אלא גליון מבחוץ ע"ש, ועיין במשנה למלך בריש פ"ח ממלוה ולוה. ודע דדבר זה איך נוטה דעת הרמב"ם אי פוסק כרבא דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני או כאביי דמהני יש בזה חלוקי דעות דמדברי הרב המגיד בפ"א מהל' גזילה ואבידה הל' ט' נראה דפשוט בעיניו דהרמב"ם פסק כרבא ע"ש. אמנם הרב מהר"ש יפה רצה להוכיח מדברי הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' גירושין דהלכה כאביי מדפסק גט שנכתב בשבת דפסול אם העדים חתמו במזיד בשבת מטעם דהעדים פסולים והרי בלא"ה פסול לרבא משום כל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני וגם אם כתבו וחתמו בשוגג למה יהיה הגט כשר ומזה הוכיח מהר"ש יפה דהלכתא כאביי. אמנם אי משום הא לאו ראיה בזה לא שייך לומר אי עביד לא מהני כמו בשוחט בשבת דשחיטתו כשרה כמ"ש לעיל בהג"ה ועיין במ"ל בריש פ"ח ממלוה הנ"ל ועיין לקמן אות ד ועיין בספר שער המלך בפ"ג מהלכות גירושין:] מ"ש שם דרבא סבר כמ"ד שינוי אינו קונה שפלוגתא הוא בב"ק דף ס"ו ודף צ"ג עיין ברש"י שם והוא תמוה ומלבד מה שהקשה הצאן קדשים דהרי רבא בעצמו קאמר מי איכא למ"ד שינוי אינו קונה והצ"ק נדחק דמי איכא למ"ד היינו הנך אמוראי דהוזכרו שם אכתי קשה דבדף צ"ד ע"א מוקי רבא כולהו תנאי דלא כב"ש וא"כ ב"ש במקום ב"ה אינם משנה ולפמ"ש ניחא דכיון דביומא סתם גמרא אמר תנן כמ"ד מערבין לקרנות ולא על חנם אמר כן דהרי חזינן שמתני' סובר דמערבין אלא לומר שהלכה כמותו כיון שסתם משנה כמותו:

ואמנם בכל זה לא שקטה הקושיא דאם הלכה כאביי למה לא חשבוה ביע"ל קג"ם ואף שסתם משנה כוותיה הרי ביאוש ובקדושין קאי רבא בתיובתא לגמרי ואפ"ה חשבו ביע"ל קג"ם ואף דהך תיובתא ביאוש איכא למידחי ועיין בב"מ דף כ"ב ע"ב בתוס' ד"ה תיובתא הרי עכ"פ הך תיובתא בקידושין שלא נמסרו לביאה היא תיובתא מוחלטת ואעפ"כ חשבו ביע"ל קג"ם וא"כ למה לא חשבה להך דאי עביד מהני להרמב"ם דסובר כאביי. ואף דלפמ"ש הצאן קדשים בתמורה ו' ע"א על דברי ר' ברוך בתוס' ד"ה והשתא

וכו' שכתב הצ"ק דבמסקנא ס"ל לרבא דהוא דכתיב בחרמים והוא דכתיב בבכור אתי להורות שבהווייתן יהיו כדי שיהיו לאו הניתק לעשה וס"ל גם לרבא דאין לוקין עליהן ע"ש בצ"ק ולפ"ז גם הוכחתו שהרמב"ם פוסק כאביי מדפסק בהל' עיוה"כ דמערבין לקרנות נסתר דלמסקנא גם רבא לא נפקא ליה דעולין אין מבטלין זה את זה רק מולקח מדם הפר וגו' וגם רבא ס"ל מערבין לקרנות ופוסק הרמב"ם לגמרי כרבא: ואני אומר מלבד שדברי הצ"ק דחוקים להמציא מסברא שבמסקנא הדר ביה הש"ס ולא יהיה נזכר מזה שום דבר בגמרא ועוד שדברי הרמב"ם בפ"ו מבכורות הל' ה' שכתב ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח ולפיכך אינו לוקה כמוכר חרמי כהנים שלא קנה לוקח וכמוכר יפת תואר עכ"ל הרמב"ם. הרי שתלה טעם פטור המלקות שהוא מחמת שלא קנה לוקת ולא מטעם שהוא ניתק לעשה ועוד מה ניתק לעשה יש במעשר בהמה ואם להקריבו על המובח א"כ אם מתה הבהמה הרי אי אפשר שוב לקיים העשה לוקה ובפרט לדעת הרמב"ם שסובר שאפי' לא ביטל העשה בידים לוקה כמבואר בדבריו פ"א מהל' נערה הל' ז' שכתב מתה גרושתו או נתקדשה לאחר הרי זה לוקה שהרי עובר על ל"ת ואינו יכול לקיים עשה שבה, ועוד עיקר דברי הצ"ק טעות הם ובמחילה מכבודו ששגה מאד וכי מה ניתק לעשה שייך במכירת מעשר ואטו אם היתה המכירה קיימת וגם היה רשאי למכרה הכי בשביל המכירה היתה נפקעת קדושתו והלא הבכור נמכר תמים ובעל מום ואטו בשביל המכירה נפקעת קדושתו הלא המכירה נשארת והרי הוא של הלוקח והבכור נשאר בקדושתו וא"כ גבי מעשר שהמכירה היא בל"ת איזה ניתק לעשה שייך בו וא"כ קושיית הלח"מ והבה"ז נשאר בתוקפה למה פסק הרמב"ם שאינו לוקה על מכירת מעשר ואין מקום להמלט אם לא כדברי הלח"מ שהרמב"ם פסק כאביי: ועוד לדעתי ממקומו הוא מוכרע שפסק כאביי דהרי לרבא דאמר כל מילי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני א"כ פשיטא דהמוכר מעשרו לא מהני דמאי שנא האי מכל מה דאמר רחמנא וא"כ מה זה שכתב רבינו הגדול ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום איך הוא תולה זה בסברת עצמו וכאילו לא ברירא ליה כל כך מדברי הגמרא והלא ברור הוא בדברי רבא. א"ו שהוא פוסק כאביי ולאביי היה ראוי לומר דמהני דהרי מה שמפורש בתמורה במשנה דף כ"א ע"א דכל הקדשים יש להם ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור והמעשר שמזה שמעינן שאפי' אם עבר ופדאן לא מהני וכמו שהקשה מזה בדף ה' ע"ב לאביי מיהו היינו פדאן אבל מכירה לא נזכר במשנה ובבכור מותר אפי' לכתחלה למכרו וכדתניא שמביא שם ה' ע"ב נאמר בבכור לא תפדה אבל נמכר הוא והוא מפורש במשנה ב' בפ"א ממעשר שני ומעשר מפורש שם במשנה שאין מוכרין אותו וכן

הוא בברייתא דתניא שם בתמורה מעשר נאמר בו לא יגאל ואינו נמכר אבל אם מכרו אי מכירתו מכירה או לא אינו מפורש לא במשנה ולא בברייתא וכבר כתבתי דלרבא ודאי דלא מהני אבל לאביי שהקשה שם עליו והרי מעשר דאמר רחמנא לא יגאל ותנן יש להם פדיון חוץ מן הבכור והמעשר אלמא לא מהני ומשני אמר לך אביי שאני התם דיליף עברה עברה מבכור ולפ"ז ראוי להיות במעשר שמכרו מהני דבזה ליכא למילף מבכור דהרי בכור רשאי אפי' לכתחלה למכרו ובמעשר נהי דאינו רשאי שהרי עובר בל"ת דלא יגאל עכ"פ ראוי לומר אי עביד מהני כמו בכל דאמר רחמנא לא תעביד. אבל רבינו הגדול בשכלו הזך הכריע דיראה לו שהמוכר מעשר לא עשה כלום וטעמו בזה הוא ממה שכלל הכתוב בדבור אחד הפדיון והמכירה וכמ"ש רבינו שם וז"ל מפי השמועה למדו שזה שנאמר לא יגאל אף איסור מכירה במשמע שאינו נגאל ואינו נמכר כלל וכיון שלא יגאל כולל שניהם הפדיון והמכירה דין שניהם שוה וכיון שהפדיון אפי' אי עביד לא מהני דילפינן עברה מבכור הה"ד המכירה. ויש הוכחה להנראה להרמב"ם שאם היה לאביי המכירה קיימת במעשר היה להגמ' במסקנא כדקאמר והשתא דשנינן כל הני אביי ורבא במאי פליגי ה"ל למימר דפליגי במוכר מעשר א"ו שגם לאביי לא מהני:

ומזה הטעם עצמו קים ליה לרבינו הרמב"ם דמוכר חרמי כהנים וכן מוכר יפת תואר לא מהני אף שפוסק כאביי היינו משום דאי הוה מהני לאביי הו"ל להש"ס במסקנא לאוקמי פלוגתייהו דאביי ורבא במוכר חרמי כהנים ובמוכר יפת תואר. ואמנם מהיכא נפקא לן לאביי דלא מהני בחרמי כהנים נלע"ד ג"כ משום דכיון דתיכף שהחרימו הוא של הכהן ואיך יהא מהני המכירה ה"ז כמוכר דבר שאינו שלו וכמו בבכור שאף שדינו שנמכר אפי' תם מ"מ בזמן המקדש דלהקרבה עומד אין הכהן יכול למכרו חי שעדיין אין לו זכיה בו וכדאמרינן בתמורה ז' ע"ב אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו וכו' וכן הוא ברמב"ם פ"א מהל' בכורות הל' י"ז הבכור וכו' וכן אין מוכרין אותו כשהוא תם כיון שהוא עומד לקרבן אין לכהן זכות בו כדי למכרו והכהן אחר שבא החרם לידו ודאי יכול למכרו שהרי הוא חולין גמור וכמ"ש הרמב"ם פ"ו מהל' ערכין הל' ה' חרמי כהנים כל זמן שהם בבית בעלים הן הקדש נתנן לכהן הרי הם כחולין לכל דבריהם אבל פדיון שייך אפי' במה שאינו שלו כמו מעשר שני שיכול לפדות פירות מע"ש של אחרים ולכן על הפדיון הקשה על אביי דלמה אפי' אי עביד לא מהני ומשני דכתיב הוא בהווייתו יהא אבל המכירה הוא דבר פשוט דלא מהני לכ"ע. הא חדא. ועוד כיון דכתיב לא ימכר ולא יגאל כיון דגאולה לא מהני הה"ד מכירה:

ומכירת יפ"ת דלא מהני אפי' לאביי נלע"ד הטעם כאשר נשים לב שבכאן בפ"ו מה"ל בכורות שכתב שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח לא סיים הרמב"ם שיחזיר הדמים ללוקח שלא הוצרך לאמרו שפשיטא שכיון שלא קנה צריך להחזיר הדמים ובהל' מלכים פ"ח הל' וי"ו כתב אם לא חפץ בה משלחה לנפשה ואם מכרה עובר בל"ת שנאמר ומכר לא תמכרנה בכסף ואם מכרה אינה מכורה ומחזיר הכסף עכ"ל רבינו. והדבר יפלא למה הוצרך כאן לסיים שמחזיר הכסף. ולכן נלע"ד משום דמה שאפי' מכרה אינה מכירה יש לנו לפרש הטעם מדכתיב ומכר לא תמכרנה וה"ל למכתב רק לא תמכרנה ומדכתיב ומכור לא תמכרנה היינו לומר דאפי' דיעבד לא מהני אלא שבספרי הובא בילקוט פ' כי תצא אי ומכר לא תמכרנה בכסף אין לי אלא שלא ימכרנה בכסף מנין שלא יתנה במתנה ושלא יעשה בה טובה ת"ל ומכר לא תמכרנה עכ"ל הספרי. וא"כ מנין לנו ללמוד מזה גם לענין שאפי' עבר ומכרה דלא מהני ונראה דהרי על דרשת הספרי קשה לא נכתב לא ה"א ולא וי"ו שיכתוב סתם לא תמכרנה וממילא משמע הן בכסף והן בטובה וכן המתנה היא כמכירה לכל דבר, אלא נראה דכוונת הכתוב בכסף שכבר לקחת במכירתה לא תהיה מכורה שצריך אתה להחזיר הכסף ולזה סיים הרמב"ם ואינה מכורה וצריך להחזיר הכסף ולרבא צ"ל דבכסף אורחא דמילתא היא ודבר הכתוב בהווה:

והנה הארכנו בדברי רבינו הגדול כי כן דרכנו בכ"מ שאנחנו מגיעים לדבריו לירד לסוף דעתו בכל המקומות הנוגעים לזה הענין. ועכ"פ פירות הנושרין מדברינו שבלי ספק שרבינו הרמב"ם פוסק כאביי ולדבריו ממילא אין מקום לדינו של המרדכי דכל דברי המרדכי הם לרבא דסבר אי עביד לא מהני. ומלבד זה עוד נימא מילתא בדעת רבינו הגדול הרמב"ם שאפי' אם לא נסמוך על דברי רבינו בגוף הדין שפוסק כאביי ונסכים בזה שהלכה כרבא כפשטן של כללי הש"ס וכדברי הרשב"א שהבאתי לעיל בדברי הרא"ש בתשובה כלל ז' דין ד' שסתם וכתב בפשיטות וקיי"ל הלכתא כרבא אפ"ה יהיה מוכח עכ"פ מדברי הרמב"ם שבאיסור שבדא מלבו לא נחלקו אביי ורבא כלל וגם רבא מודה דמהני דהרי כאן שהוכחנו שהרמב"ם ודאי פסק כאביי א"כ חזר וניעור הקושיא שהקשיתי דלמה לא חשבה הש"ס ביע"ל קג"ם דהרי יש נ"מ לדינא, אי לענין מ"ש רבינו ברוך בתוס' שם בתמורה דפודה בכור או מעשר או חרמים דלאביי לא לקי כיון דלא מהני ולרבא כיון דעבר אמימרא דרחמנא לקי. ואי לענין מה שכתבתי אני לענין מתן דם ושעיר בקרנות מזבח דלאביי מערבין ולרבא אין מערבין:

והנה על גוף דברי רבינו ברוך שם בתוס' יש לי לדון אחר נשיקת עפר שברגליו שלדעתי קושייתו אין לה מקום אלא או לריש לקיש דסובר במס' מכות ט"ז ע"א דלאו שאין בו

מעשה לוקין עליו או למאן דס"ל עקימת שפתיו הוי מעשה דאל"כ אין מלקות בפדיון משום לאו שאין בו מעשה שהרי אין כאן אלא דבור שאומר זה יהיה פדוי על זה והרי זה דומיא דממיר דאי לאו דבדיבורו עביד מעשה הוי מיחשב לאו שאין בו מעשה וכדאמר ר' יוחנן לתנא לא תתני ממיר דבדיבורו עביד מעשה עיין בתמורה ג' ע"ב ופי' רש"י בדיבורו עביד מעשה שעושה מחולין קדשים והיינו בתמורה שאם המיר מומר אבל פודה חרמים או בכור או מעשר כיון שאין דבריו מועילים בין לאביי ובין לרבא א"כ הוא לאו שאין בו מעשה וע"כ לא אמר רבא דהא דלקי הוא משום דעבר אמימרא דרחמנא אלא בלאו שיש בו מעשה ועיי' בפי"ג מהל' שכירות הל' ב' בדברי המגיד משנה מבואר שהרמב"ם סבירא ליה דעקימת שפתיו לא הוי מעשה אלא היכא דבקולו עביד מעשה כגון ממיר שע"י דיבורו נתפס מחולין לקדשים ובחסימה בקול שע"י קולו נחסמת הבהמה לא זולתו א"כ להרמב"ם ממילא נדחים דברי רבינו ברוך, ואמנם בחרמי כהן וכן מעשר בהמה שיש ל"ת גם במכירה ואם הקנה ללוקח בכסף א"כ קבלת הכסף הוא מעשה ועכ"פ לא אהנו מעשיו בין לאביי ובין לרבא כמ"ש למעלה וא"כ יש נ"מ בין אביי לרבא לענין מלקות דלרבא לקי כיון דעבר אמימרא דרחמנא ולאביי כיון דלא אהנו מעשיו לא לקי. ואמנם בחרמי כהנים לפמ"ש לעיל בסוגיא דשילהי גיטין וחידשתי סברא חדשה דאף דלרבא אף אי עביד לא מהני אפ"ה לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא והיינו היכא דהא גופיה דלא מהני הוא רק משום דרחמנא אמר לא תעביד אבל אם בלא"ה אף אם לא אזהר רחמנא ע"ז ג"כ היו מעשיו בטלים גם לרבא אינו לוקה א"כ בחרמי כהנים אף אי לא אזהר רחמנא לא ימכר אעפ"כ לא היתה מכירתו מכירה שהרי מכר דבר שאינו שלו רק של הכהן לא לקי ואפי' לפמ"ש לעיל לחלק דהיכא דאי אפשר ללאו זה בענין אחר ועל זה אזהר רחמנא שלא יעשה דבר זה אף שמעשיו בטלים שפיר לקי לרבא. מ"מ נלע"ד דמוכר חרמי כהן בלא"ה לא לקי כיון שהוא של כהן וחייב הוא להחזירו לכהן ואפי' כבר אכלו לוקח חייב בתשלומין וכל לאו שניתן לתשלומין אין בו מלקות כמ"ש הרמב"ם בריש הל' גניבה ובריש הל' גזילה ופ"ד מהל' מלוה ע"ש. ולא נשאר לנו דבר שיהיה בו נ"מ לדינא בין אביי לרבא אלא מוכר מעשר בהמה ומוכר יפת תואר דמעשיו לא נתקיימו בין לאביי ובין לרבא כמו שביארתי ולאביי כיון שמעשיו בטלים לא לקי ולרבא לקי שעבר אמימרא דרחמנא:

והנה אין מעשר בהמה נוהג אלא קודם חרבן הבית אבל לאחר חורבן גזרו שלא לעשר כמפורש בבכורות נ"ג ע"א ועיין במס' שבת נ"ד ע"ב בתוס' ד"ה הוה מעשר וכו' ולא משכחת מעשר בהמה לאחר חרבן הבית כ"א בעבריין שעבר על דברי חכמים ועישר

וזה לא שכיח וגם יפ"ת לא משכחת לה אלא בשעת מלחמה והרי למלחמת הרשות אין מוציאין אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד כמפורש במשנה ריש סנהדרין וכבר נתבטל ב"ד של ע"א בימי התנאים ועוד שלאחר החורבן אין לנו מלך ולא חלוצי צבא שיהיה שייך כיבוש מלחמה להתיר יפ"ת, ועוד אולי בלא"ה להרמב"ם אין מלקות במוכר יפ"ת שלהרמב"ם גם לאו שקדמו עשה אין לוקין עליו והרי שם כתיב ושלחתה לנפשה ומכר לא תמכרנה ויש בזה מקום לפלפל ואין להאריך כאן שבלא"ה אינו נוהג לאחר שגלינו וכמו שכתבתי. ויש עוד נ"מ בפלוגתא דאביי ורבא לענין עבודת יוה"כ אם מערבין לקרנות. ודע דלענין קצר כל שדהו וכן שאר מתנות עניים דבין לאביי ובין לרבא לא מהני כמבואר בסוגיא דתמורה מכל מקום ליתא נ"מ בינייהו לענין מלקות דגם לרבא לא לקי מטעם ניתק לעשה ואינו לוקה עד שאבד או נשרף לוקה כי הלאו כבר עבר תיכף כשקצר כל השדה עבר על לא תכלה ולא שייך בזה לא מהני רק לענין אם צריך ליתן עתה. ומעתה לא קשיא על הרמב"ם כיון שפסק הלכה כאביי מדוע לא כללו הש"ס ביע"ל קג"ם דהש"ס לא אחז שם אלא במה שנוהג בימי האמוראים חכמי סוף הש"ס לא מה שהוא הלכתא למשיחא:

ובזה מתורץ כמה מקומות במה שפסק הרמב"ם כאביי בסדר קדשים ויגעו נושאי כליו ליישב דבריו ולפי מ"ש ניחא. ומעתה אי ס"ד דישנו לסברת המרדכי גם בנשבע שלא למכור שייך פלוגתא דאביי ורבא והמרדכי לשיטתו שפוסק כרבא ולכך לא חשבו ביע"ל קג"ם אבל להרמב"ם שפסק כאביי הדרא קושיין לדוכתא למה לא חשבו ביע"ל קג"ם אלא הרמב"ם ס"ל כשיטת התוס' דאיסור שבדא מלבו גם לרבא אי עביד מהני:

ומעתה זה יצא ראשונה בהיתר האשה כיון שהתוס' והרא"ש פסקו בהדיא דבשבועה שאדם נשבע לא שייך למימר אי עביד לא מהני ולפי מה שהוכחתי גם הרמב"ם סובר כן ולכן גדלה התמיה על הסמ"ע והב"ח והש"ך שחששו כלל לדברי יחיד דעת המרדכי נגד שלשה אבות הפוסקים התוס' והרא"ש והרמב"ם. ומה שהביא הסמ"ע מפרק האשה שנפלו (כתובות פ"א ע"ב) דאפי' במה דאמרו רבנן לא לזבין אי זבין זביניה זבינא לדעתי אין הנידון דומה דמה דאמרו רבנן לא מיקרי בדא מעצמו כמ"ש לעיל בשם בה"ז וגם בתקנת חכמים שייך לומר א"כ מה הועילו חכמים בתקנתן. ולכן העיקר כהט"ז ומהרשד"ם וגם הפר"ח בקו"א ביו"ד סי' י"א ס"ק ל"ח דהחליטו כדעת התוס':

הא חדא בהיתר האשה. ואמנם אעפ"כ לא היה מלאני לבי לסמוך למעשה נגד ספיקא של הב"ח וש"ך ובפרט שהסמ"ע מחמיר לחלוטין בהמרדכי אבל כבר הוא עמוד ברזל

שא"א למחות במי שירצה לישא את האשה. וכ"ז אני כותב לרווחא דמילתא אבל האשה הזאת אינה צריכה לזה ויש לה היתר בבירור כמו שאכתוב:

ב בהיתר האשה. ושגם המרדכי מודה בגירושין שהיא מגורשת הוא מחמת סברת התוס' בתמורה דף ה' ע"א בד"ה מיתיבי וכו' דגירושין איתקש למיתה. וכבר הרגיש בזה כבוד הרב המסדר אלא שנתקשה מסוגיא דשילהי גיטין וכבר ביארנו לעיל ליישב כ"ז וא"כ לא מצינו שום חולק בזה על התוס' ואפי' למה שפירשתי אני לעצמי דברי התוס' שכתבו זה באונס כיון שמרצונה יכול לגרשה וכיון שהגירושין חלים לרצונה שוב איתקש למיתה שאין חילוק בין רצון ללא רצון וא"כ בנשבע שלא לגרש לא שייך היקש זה. אומר אני דהיינו אם הי' נשבע סתם שלא לגרש כלל אבל זה שנשבע שלא יגרש בלי ידיעת אביו וא"כ אם היה מגרש ברצון אביו היו חלים הגירושין וכיון שיכולים לחול לרצון שוב איתקש למיתה וחלין אף שלא לרצון ועוד יתבאר לקמן בדברינו דאפי' בלי ההיקש של הגירושין למיתה ואפי' במכירה בנשבע שלא למכור שפסק המרדכי שאם מכר לא מהני ג"כ יש חילוק בין נשבע לחלוטין שלא למכור ובין נשבע שלא למכור כי אם ברצון פלוני:

ג בהיתר האשה אפי' להמרדכי. אומר אני דבנשבע שלא יעשה ועבר ועשה התוס' והרא"ש שוים דלא אמרינן בזה אפי' לרבא דאי עביד לא מהני, ואמנם התוס' נתנו טעם אחר והרא"ש נתן טעם אחר, שהתוס' חילקו בין איסור שהתורה אסרה ובין איסור שבדא הוא ואסר על נפשו, אבל הרא"ש בתשובה כלל ד' דין ה' וז"ל קהל שהסכימו לעשות תקנה בחרם וכו' ולא דמי להאי דפ"ק דתמורה וכו' ורבא אמר לא מהני קיי"ל כרבא וא"כ בנדון זה שעברו על החרם ראוי היה דלא מהני תקנה שניה, לא דמי דהתם פליגי במצות שא"א לבטלן ולא עבדינן בכל הנהו דמייתי התם אונס שגירש ותורם מן הרע על היפה וכו' אבל התקנה שאפשר לשנותה ולבטלה וגם אפשר לבטל החרם בהא מודה רבא דמה דעביד עביד ועוד חכם עוקר את הנדר מעיקרו וכשיתירו את החרם כאילו לא היה חרם מעולם הרי התקנה השניה קיימת עכ"ל הרא"ש: והואיל והבאתי דבריו אמרתי לפרשם היטב והרא"ש שתים דבר ששם היה גופא דעובדא שהתקנה הראשונה היתה בחרם שכל מי שהוא סופר ב"ד שיכתוב שטרות של העיר כולה בכתב ידו וכל שטר שלא יהיה כולו מכתב ידו שלא יגבה בו ע"ש בתשובת הרא"ש. והנה תקנה זאת שתי תקנות הם, האחת שהסופר צריך דוקא שיכתוב כל השטר, ושנית שלא יגבו בו, והיה מקום לפסול השטרות מצד הדין אף אם לא נאמר בתקנה ראשונה שלא יגבו בו מ"מ כיון שתיקנו שיכתוב דוקא כולה ואח"כ תיקנו שהברורים יכתבו כל השטר והסופר יכתוב רק שיטה אחרונה נמצא שהשטרות שנכתבו בכתיבת יד הברורים הוא

נגד התקנה הראשונה ואי אמרינן אי עביד לא מהני הרי כל השטר כולו כנייר חלק מבלי כתב וממילא הוא פסול מצד הדין וגם אפי' אם לא אמרינן אי עביד לא מהני אעפ"כ אין כח בתקנה שניה לבטל הראשונה והרי הראשונה ג"כ נשארה קיימת וא"א לגבות בו שהרי כך היתה התקנה שלא יגבו בו ואפי' לאביי דאמר אי עביד מהני א"א לגבות דכאן לא מיקרי עביד שהרי עדיין לא גבו בו שנגד לפסול השטר שייך למימר אי עביד שכבר נכתבו השטרות אבל לומר שלא לגבות בו עדיין לא עביד וע"ז קאמר הרא"ש שם בתחלת תשובתו להשואל שהתחיל תשובה וכו' ומ"מ לא נפסלו השטרות וכו' ע"ש בדבריו, ונגד שלא לפסול השטרות מטעם אף שכבר נכתבו עפ"י התקנה השניה נימא אי עביד לא מהני קאמר הרא"ש כיון שאפשר לבטל התקנה הראשונה וגם אפשר לבטל החרם מודה רבא דמהני מאי דעביד ולכך לא נפסלו השטרות אפי' אם לא יתירו החרם הראשון ע"פ חכם שיעקור החרם מעיקרא אפ"ה לא נפסלו השטרות ע"פ דין דבזה לא שייך לומר אי עביד לא מהני אבל עכ"פ לא היה אפשר לגבות בהם ולא מצד דינו של רבא אלא מצד התקנה הראשונה שהיתה בפירוש שלא יגבו בו והרי עדיין לא גבו בו:

ובזה היה מקום לפלפל שאף אם התקנה השניה מיקרי עביד שתהא התקנה השניה קיימת מ"מ הראשונה לא נתבטלה כל זמן שלא בטלו בפירוש התקנה הראשונה שתיקנו והחרם הראשון ויהיו שתי התקנות סותרות זא"ז ולא היה אפשר אח"כ לכתוב שום שטר דממ"נ יעברו על אחת. ואמנם הרא"ש לא הוצרך לזה שהרי כבר הזכיר שם שעכ"פ גרמו מכשול בתקנה שניה שלא התירו מקודם החרם הראשון ועכ"פ לא יעמדו במכשול הזה כל הימים ובודאי יתירו החרם עכ"פ. ושוב ממילא התקנה השניה קיימת ויגבו בשטרות ההם והיינו אפי' לא יתירו ע"פ חכם אלא ע"פ הציבור עצמם שאז אינם עוקרים למפרע ועיין ביו"ד סי' רכ"ח בש"ך ס"ק צ"ו וא"כ לא נעקרה התקנה הראשונה רק מכאן ולהבא מ"מ כיון שגם התקנה השניה קיימת אלא שהיו סותרות זא"ז עכשיו שנתבטלה הראשונה ממילא נשארה השניה בתוקפה. וכל זה כאשר יתירו להם הציבור עצמם בלי חכם, ושוב כתב ועוד חכם עוקר הנדר מעיקרו ויתירו ל הראשונה עפ"י חכם ואז ממילא השניה קיימת אפי' אם נימא דהתקנה השניה לא מיקרי עביד כלל בעת שהיא נגד הראשונה עכשיו שנעקרה הראשונה מעיקרה ממילא השניה קיימת למפרע. והאי ועוד שכתב הרא"ש היינו בדרך את"ל שאין התקנה קיימת משום שעברו על התקנה הראשונה דזה לא מקרי עביד דנימא דמהני אעפ"כ יש לקיימה ע"י עקירת חכם שעוקר למפרע. וכל זה דרך את"ל אבל מתחלה היתה דעת הרא"ש שאף בלי התרת חכם קיימת השניה דגם עשיית התקנה מעשה מיקרי ושייך למימר אי עביד מהני לענין תקנה וחרם

שיש עכ"פ יכולת לבטלו ולהתירו מודה גם רבא. ותמהני על הש"ך שם שמביא ראיה מהאי ועוד שכתב הרא"ש לומר דכ"ז שלא התירו החרם הראשון כלל ודאי דאין השני חל כלל ע"ש בש"ך. ואין לשון ועוד סובל כדבריו רק כמו שכתבתי דמתחלה כתב שחל התקנה השניה תיכף ואח"כ כתב ועוד שאפי' את"ל דלא חל מ"מ ע"י חכם ודאי חל, ואולי גם כוונת הש"ך דכ"ז שלא התירו החרם הראשון כלל היינו אפי' הציבור עצמם בלי חכם לא התירוהו וכן משמע לשון כלל שכתב הש"ך והיינו כמו שכתבתי וכ"ז לענין התקנה אבל השטרות שנעשו ודאי לא נפסלו אפי' לא הותר החרם כלל השטרות כבר נכתבו ונחתמו אי עביד מהני שהם כשרים אלא שא"א לגבות בהם משום התקנה הראשונה עד שיבטלו הראשונה אפי' מכאן ולהבא ואז יגבו בשטרות שכבר נעשו וכל זה יראה כל מי שעיין בדברי הרא"ש שכן הוא.

והנה ע"פ מ"ש גם דברי הרא"ש בכלל ה' דין ד' אינם סותרים לדבריו כאן כי שם מה שנעשה כבר נעשה ואין כאן מכשול להבא ואולי לא יתירו הציבור החרם הראשון כלל ואז אף אם נימא שגם התקנה השניה קיימת מ"מ גם הראשונה לא נתבטלה ושתיהן קיימות וסותרות זא"ז ומכירת המקומות לא מיקרי עביד דקרקע בחזקת בעליה עומדת ולכן כתב שאם לא בטלו החרם אין המכירה מכירה ואה"נ שאם ירצו הציבור גם עתה לבטל החרם הראשון תתקיים המכירה, ותדע שגם עקירה ע"י חכם שודאי מהני לא הזכיר הרא"ש שם כי אולי לא רצו הצבור בזה ובחנם כתב הט"ז שם בסי' רכ"ח ס"ק מ"ד שהרא"ש חזר מדבריו הראשונים: הארכתי לפרש דברי הרא"ש כי זה דרכי לפרש דברי הפוסקים הראשונים ולבארם אף במה שאינו נוגע לנדון שאני עוסק בו. ועכ"פ זה מפורש בדברי הרא"ש דבחרם ושבועה כיון שיש יכולת להתירם אינם דומים לאיסורי תורה שמביא שם בש"ס בתמורה דבהא אמר רבא דלא מהני אבל בחרם ודאי מהני אפי' קודם שהתירם כיון שיכול להתירם, ומעתה לדינא שוים התוס' והרא"ש אלא שחלוקים בטעמם ויש אפי' נ"מ לדינא בינייהו בשבועה שנשבע ע"ד רבים שאין לו התרה והיינו בדבר שאין בו שייכות לדבר מצוה שודאי אין לו התרה דלדעת התוס' אפ"ה אי עביד מהני אפי' לרבא שעכ"פ הוא בדא מלבו ולדעת הרא"ש בזה אי עביד לא מהני כיון שא"א לו לבטל השבועה, ומעתה אף שעל התוס' ודאי חולק המרדכי אבל למה נרבה מחלוקת בחנם ולומר שהמרדכי חולק גם על סברת הרא"ש ודי אם נימא שהמרדכי שכתב מי שנשבע או קיבל בחרם כוונתו שנשבע או קיבל בחרם על דעת רבים באופן שאין לו התרה ובזה לא שייך הסברא של הרא"ש אבל בנדון שלפנינו שמבואר בדברי המערערים שנשבע ברבים והרי קיי"ל דנדר שהודר ברבים יש לו התרה וכמבואר ביו"ד סי' רכ"ח

סעיף כ"ג וא"כ אע"פ שגירשה קודם שהותר לו מודה רבא דאי עביד מהני והרי היא מגורשת אפי' לדעת המרדכי בלי שום חשש:

ד בהיתר האשה אפי' לדעת המרדכי, דהרי השוחט בשבת וביוה"כ קיי"ל דשחיטתו כשירה וקשה הרי רבא ס"ל כל מידי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וכתבתי בגליון היו"ד שלי בסי' י"א דשאני הכא שהשחיטה יכולה להיות בהיתר אם היה שוחט בחול ודוקא במעשה שא"א לעשות אלא באיסור בזה אמר רבא דלא מהני וכיוצא בזה כתב הסמ"ע בסימן ר"ח סק"ג והש"ך שם בחו"מ סק"ב לתרץ דברי המרדכי שאינו סותר למקח שנעשה באיסור שהמקח היה יכול להיות בהיתר מה שאין כן בנשבע שלא למכור שא"א לו למכור כ"א שיעבור על שבועתו. ולפ"ז אני אומר שע"כ לא קאמר המרדכי אלא בנשבע לחלוטין שלא למכור דבר זה שאז א"א בשום אופן שימכור כ"א שיעבור על השבועה הרי גוף המקח נעשה באיסור אבל אם נשבע שלא למכור כ"א בידיעת פלוני ועבר ומכר עד שלא ישאל את פלוני א"כ המקח היה יכול להיות בהיתר שלא נשבע שלא למכור וגוף המקח אינו באיסור רק מה שעשה בלי ידיעת פלוני עשה הוא איסור והרי זה דומה לשוחט בשבת ויוה"כ שבגוף השחיטה מצד עצמה אין כאן איסור רק היום גורם. ואמנם אחר שהוצאתי לאור חיבורי צל"ח שם כתבתי בפסחים דף ע"ג דהשוחט קדשים בחוץ הרי הוא מטמא טומאת נבילה לרבא דאמר כ"מ דא"ר ל"ת אי עביד ל"מ והוי כמתה מאליה. ואחר שנדפס חיבורי כתבתי אני לעצמי קונטרס אחרון על חיבורי וכתבתי שלמה יוגרע זה משוחט בשבת דמהני אף לרבא מטעם הנזכר והרי גם שחוטי חוץ היתה השחיטה יכולה להיות בהיתר אם היה שוחטה בפנים * [הג"ה מבן המחבר עיין לעיל בחלק יו"ד ס"ס ט' שם העתקתי את כל מה שמצאתי בכתבי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל מקונטרס זה ע"ש, ומה שהוספתי אני למלאות החסרון כי אאמ"ו ז"ל לא השלים הקונטרס הזה ולא מצאתי בכתבי קודש של אאמ"ו הגאון ז"ל כי אם אפס קצהו, גם ביארתי שם כי דעת אאמ"ו הגאון ז"ל בשוחט קדשים בחוץ אמרינן לרבא דלא מהני והוי נבלה דכל מלתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני ולא הוה שחיטה זה הוא דוקא לר"ש דסובר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה עיין מסכת חולין דף פ' אבל לרבנן שחיטת קדשים בחוץ מטהרה מידי נבלה הואיל והתורה קראה שחיטה דכתיב אשר ישחט עולה וזבח וכן מפורש בזבחים ס"ט ע"א דאמר רבא אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבלה. וכל זה הוא אליבא דרבנן דסברי שם במס' חולין בשוחט אותו ואת בנו קדשים בחוץ חייב משום אותו ואת בנו הרי דמיחשב שחיטה אבל לר"ש דסובר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה

וסובר דמה דקראה התורה שחיטה לשחיטת חוץ אינו מועיל להחשב שחיטה לשאר מילי הדרינן לכללא דלרבא אי עביד לא מהני והוי נבלה, ודו"ק:], וכתבתי שם דלא דמי דבשלמא שוחט בשבת לא אזהר רחמנא בפירוש לא תשחט בשבת רחמנא אזהר ל"ת כל מלאכה וממילא שחיטה בכלל בזה אמרי' כיון שהשחיטה מצד עצמה היתה יכולה להיות בהיתר אלא שאיהו עבדה באיסור ושחט ביום האסור גם רבא מודה דאי עביד מהני ושחיטתו כשירה אבל מה דאזהר רחמנא בפירוש ע"ד זה שלא תעשו כך אף שהוא דבר שהיה יכול לעשותו בהיתר ואיהו עבר על מימרא דרחמנא ועבדה בענין זה שאסרה התורה לעשותו בזה לרבא אי עביד לא מהני. וא"כ שחוטי חוץ שאסרה התורה בפירוש ואזהר שלא לשחוט בחוץ דהרי רחמנא ענש בפירוש כרת מי שישחוט בחוץ ולא ענש אלא א"כ הזהיר אם עבר ושחט בחוץ לרבא לא מהני והרי היא נבילה כמתה מאליה:

והבאתי ראיה לסברתי הזאת מדברי התוס' שם בתמורה ד' ע"ב ד"ה רבא אמר וכו' וקשה אם כן שוחט פסח על החמץ לפסול ויש לומר דבירושלמי יש קרא להכשיר. [ודברי הברכת הזבח בדברי תוס' הללו תמוהים וכבר השיגו הצ"ק, ואני בקונטרס ההוא פירשתי כוונת הבה"ז שהתוס' הקשו בין לאביי ובין לרבא, ואין כאן מקום לקבל אריך] ע"ש בתוס', והרי הפסח היתה השחיטה יכולה להיות בהיתר שהיה שוחט שלא על החמץ אלא שאיהו עבדה באיסור ושחט על החמץ והרי זה כמו שוחט בשבת וביוה"כ דמהני לכ"ע אפי' לרבא ונסתר קושית התוס' א"ו דרחמנא אמר בפירוש לא תשחט על החמץ וע"ז אזהר רחמנא בפירוש שלא תעשנו באופן זה שאיהו עבר ועביד סובר רבא דלא מהני ע"כ דברתי בקו"א ההוא:

אלא דלפ"ז קשה בגיטין ל"ג ע"א ת"ר ביטלו מבוטל דברי רבי רשב"ג אומר אינו יכול לבטלו ולא להוסיף על תנאו שא"כ מה כח ב"ד יפה ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן א"א לעלמא אין כל המקדש וכו' עד שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות. וקשה לרבא דאמר אי עביד לא מהני טורח זה למה להפקיע קידושין ולגרום למפרע בעילת זנות הלא בשעה שהבעל שולח גט הוא שולח לרצונו והיה לרבנן לתקן שישבע ע"ד רבים שלא יבטל הגט ואז אף אם יבטל לא מהני. אלא שזה אינו קושיא דאטו רצו חכמים שלא יבטל כלל דהא בפני השליח או בפני האשה שפיר מצי לבטל ואיך ישבע שלא לבטל, אלא דאכתי קשה היה להם לתקן שישבע שלא יבטל רק בפני השליח או בפני האשה ואז אם יבטל שלא בפניהם לא יועיל הביטול ולא יצטרכו להפקיע קדושין לעשות בעילתו זנות לרבא. ובשלמא לדעת התוס' אין זה קושיא דאף אם ישבע חששו משום תקנת עגונות או ממזרות שמא אעפ"כ יבטלו

בשבועה אפי' לרבא כיון שהוא איסור שבדא מלבו אי עביד מהני ולכך הוצרכו להפקיע הקידושין אבל להמרדכי קשה. א"ו דהמרדכי ס"ל דבזה שישבע שלא יבטל כ"א בפני השליח או האשה אף שנשבע בפירוש ע"ז מ"מ אם יבטל שלא בפניהם אי עביד מהני כיון שהביטול היה יכול לעשות בהיתר דהיינו בפני השליח או האשה אלא שהוא עשאו באיסור שלא בפניהם דומה לשוחט בשבת ויוה"כ ואי עביד מהני. ואף שהוכחתי לעיל מדברי התוס' דס"ל דלרבא אי עביד לא מהני מדהקשו משוחט פסח על החמץ היינו התוס' לשיטתייהו דלדידהו ליכא קושיא מביטול הגט אבל המרדכי לשיטתו ודאי ס"ל דזה דומה לשוחט בשבת ויוה"כ והמרדכי בשילהי שבועות בנשבע שלא ימכור מירי שנשבע לחלוטין שלא ימכור. וא"כ זה שנשבע שלא לגרש בלתי ידיעת ורצון אביו ועבר וגירש אפי' לדעת המרדכי הגירושין מועילים והאשה מותרת שהרי היה יכול לגרש בהיתר ברצון אביו ואין הגירושין מצד עצמם באיסור רק עבר על השבועה מה שעשה בלי ידיעת ורצון אביו ובזה לכ"ע אי עביד מהני ואשה זו גרושה גמורה היא בין לדעת התוס' ובין לדעת המרדכי:

ה בהיתר האשה הזאת, שאף אם אמת הדבר שנשבע ונתבררה שבועתו ע"פ עדים היה זה מועיל אם העדים העידו שלא זזה ידם מיד הבעל משעה שנשבע עד שגירש אז היה מבורר שעכ"פ עבר על שבועתו אבל כיון שלא העידו העדים ע"ז וגם הוא מן הנמנע שיעידו ע"ז וא"כ מאן משגח בדברי הבעל ואביו שאומרים שעבר על שבועתו ואדרבה אנן אמרינן אין אדם חשוד שיעבור על השבועה ומסתמא עשה בידיעת ורצון אביו ואולי בשעה שנפטר מאביו בשעה שנפרד ממנו והלך נתן לו רשות שאם יתנו לו כך וכך יגרש או כתב לו כן באגרת ואין הבעל נאמן לעשות עצמו רשע ועובר על השבועה ומוקמינן ליה על חזקת כשרות, ואף שעכ"פ ממ"נ רשע הוא עכשיו שאם לא עבר על השבועה הוא מוציא לעז על הגט ועובר על חרם ר"ת מ"מ אמרינן השתא דאיתרע ונעשה רשע וגם אינו נאמן להכחיש דבריו הראשונים שהרי בשעת הגט הרב המסדר שואל את המגרש אם דיבר שום דיבור או עשה שום פעולה שגורם ביטול הגט או מזיק לו והבעל משיב שלא דיבר שום דיבור ולא עשה שום פעולה שיבטל הגט או יזיק לו ואם איתא שנשבע ובשעה שגירש עדיין לא היה לו רשות מאביו הרי אין לך דבר שיזיק הגט כמו השבועה לדעת המרדכי וממילא לפי הודאת עצמו היה לו רשות מאביו ואינו נאמן עתה לסתור דבריו הראשונים לגרוע כח הגט ולעשות עצמו רשע עובר על השבועה ועל גזל שהרי חמיו נתן לו סך רב בשביל הגירושין ואם הגט פסול לפי דבריו למה אינו מוציא גזילה

מת"י ולהחזיר מה שקיבל ופשיטא שדברי אביו אינן מועילים להאמינו לשווייה לבנו רשע ולפסול הגט להעיד שהמגורשת עדיין היא אשת בנו:

ו בהיתר המגורשת. אפי' אם היה ברור לנו שהאב לא הרשה לו וגירש בלי רצון אביו אכתי מוקמינן להבעל אחזקת כשרות ובודאי התיר לו שבועתו ע"פ ג' כי אף שנזכר בדברי המערערים שנשבע ברבים הרי כבר הזכרתי שיש לו התרה ואף שנשבע לאביו וכמה טובות האב עושה לבנו מ"מ לא נזכר בדברי המערערים שעשה האב איזה חטיבה עבור השבועה ועכ"פ בדיעבד מועיל ההתרה ולא עוד אלא אפי' אם היתה השבועה ע"ד רבים מ"מ לדבר מצוה מועיל ההתרה ואין לך דבר מצוה גדול מזה להצילו מהרהורי עבירה שכבר הוא ארבע שנים מעת חתונתו ותמיד שנאה בין הזוג והמגרש עצמו אמר להרב המסדר עד מתי ליצטער וליזיל בהרהורים רעים ואף אם הוא לא היה אומר כן אנן אמרינן כי בודאי כן הוא וגם מבטל ממצות פ"ו ולכן אמרינן שבודאי לא עבר על השבועה רק התירו לו ע"פ חרטה ומה שהוא אומר על עצמו שעבר על השבועה אינו נאמן ואין אדם משים עצמו רשע וכאן אין שייך לומר סברת התוס' במס' ב"מ ג' ע"ב בד"ה מה אם ירצה וכו' שכתבו שם וא"ת איך נאמן לומר מזיד הייתי הא אין אדם משים עצמו רשע כדאמרינן בסנהדרין גבי פלוני וכו' וי"ל דאין נאמן לפסול עצמו אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה עכ"ל התוס'. כאן אין שייך לומר שעושה תשובה ואינו רוצה להכשיל האשה באיסור א"א דבשלמא באכל חלב מה שנעשה כבר נעשה והוא מעוות לא יוכל לתקון ולכן עכ"פ אינו רוצה להוסיף חטא על פשע להביא חולין לעזרה אבל בכאן אם עבר על השבועה עדיין בידו לשאול על שבועתו והחכם עוקר הנדר ונמצא לא עבר על השבועה והרי הוא לפ"ד עומד ברשעו ואינו מתיר לו ובפרט לפי המערערים שהגט פסול א"כ עדיין חלה שבועתו ויכול להתיר לו, ויש לי בזה אריכות דברים ואין כאן מקומו ולכן אינו נאמן כלל ואם יאמר שבאמת נשאל על שבועתו אחר שכבר נתן הגט א"כ למפרע נתן הגט בהיתר וכמבואר בתשובת הרא"ש כלל ז' שהבאתי:

ז בהיתר האשה, ע"פ מה דאמרינן במס' קידושין ס"ז ע"ב ואימא אידי ואידי לבן הא לכתחלה והא דיעבד וכו' והקשה הרשב"א בחידושיו הרי קיי"ל כרבא דכל מה דאמר רחמנא ל"ת אי עביד לא מהני ופריך התם מאלמנה לכה"ג ומשני התם שאני אלמנה דגלי קרא לא יקח ולא יחלל דאלמא אי לאו קרא הו"א דלא תפסי בה קידושין ותירצו בתוס' דכיון דגלי לן קרא בלא יקח דכה"ג הוא דנילף מיניה בלא יקח דאשת אב דאע"ג דאמר רחמנא ל"ת אי עביד מהני עכ"ל הרשב"א. ולא תימא דדוקא דכתיב לא תקח

קאמר הרשב"א דהוה ילפינן מאלמנה לכה"ג דכתיב בה ג"כ לשון קיחה לא כן הוא דהרי ביבמות ע"ו ע"א קאמר רבא דלא תתחתן בגירושין כתיב והרי רבא ס"ל בתמורה דלא מהני ואטו לרבא אין קידושין תופסין בנתינה והרי שנינו בשילהי פ"ג דקידושין וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין ואיזה זו שפחה וכותית הרי דחוץ מאלו ליכא שלא יהיה לה קידושין. ואמנם איכא למדחי דלנתינה יש קידושין לנתין, אבל בלא"ה פשוט בכל הש"ס דחוץ מחייבי כריתות ויבמה לשוק תפסי בכולהו קידושין א"ו דגם לא תתחתן ילפינן מאלמנה לכה"ג:

ובמה שכתבנו הרווחנו לתרץ סתירת תרתי מימרא דרבא בתמורה ובבכורות דבתמורה דף ה' דמקשה והרי תורם ממין על שאינו מינו וכו' דאם תרם אין תרומתו תרומה תיובתא דאביי א"ל אביי שאני התם דאמר קרא ראשית וכו' וכן אמר ר' אילעא ראשית ולרבא אי לאו דאמר ראשית הוה אמינא תירוש ויצהר וכו' אבל תירוש ודגן דגן ודגן וכו' ובבכורות נ"ד ע"ב הכא נמי לימא משמע כל דגן אחד אמר אביי ראשיתם וכו' רבא אמר בלא ראשיתם כל דגן אחד לא מצית אמרת וכו' יע"ש בתוס' בתמורה ובבכורות ואליבא דרבא דבריהם דחוקים מאד ולפמ"ש ניחא דהך דבכורות היינו רבא לבתר דהדר ביה ביבמות ואוקים קרא דלא תתחתן בם בגירותם וא"כ ע"כ ס"ל דכיון דגלי רחמנא לא יחלל באלמנה דתפסי קידושין אפי' במה דאמר רחמנא ל"ת הה"ד דמהני קידושין אפי' באזהרה אחרת דאמר רחמנא לא תעביד אפ"ה אי עביד וקידש מהני ולפ"ז הה"ד בתרומה כיון דגלי רחמנא בתורם מן הרע על היפה שתרומתו תרומה א"כ הה"ד בכל ענין שתרם במה דאמר רחמנא לא יתרום אי עביד מהני וא"כ גם לרבא איצטריך בתורם ממין על שאינו מינו קרא ראשיתם שאין תרומתו תרומה כי היכי דצריך לאביי ולכן יליף דגן ודגן בק"ו וסוגיא דתמורה היינו קודם דהדר ביה רבא ביבמות ואז הוה מוקים לא תתחתן בגיותן ואז אמרינן אפי' בקידושין היכא דגלי רחמנא דאי עביד מהני גלי והיכא דלא גלי אז אי עביד לא מהני והה"ד בתרומה אף דגלי רחמנא בתורם מן הרע דמהני אפ"ה לא צריך בתורם על שאינו מינו קרא לעכב ולכך מוקי ראשיתם לדגן עם דגן. וכל זה לפום סברא קמייתא דרבא ביבמות אבל בתר דהדר ביה שם ביבמות אפי' רבא דס"ל בכל התורה דמה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני אפ"ה בתרומה מהני ואיצטריך ראשיתם לעכב בתורם ממין על שאינו מינו. וראיה לדבר אביא הוכחה לזה שהרי כאן בתמורה דקאמר אמר לך אביי שאני התם דאמר קרא ראשית וכן אמר ר' אילעא ראשית הרי דגם ר"א מוקי ראשית לעכב והרי ר"א ודאי סובר כרבא דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני כדאיתא בתמורה אמר לך רבא שאני התם

כר' אילעא דאמר ר"א מנין לתורם מן הרע על היפה שתרומתו תרומה שנאמר ולא תשאו עליו חטא וכו' אם אינו קדוש נשיאת חטא למה מכאן לתורם מן הרע על יפה שתרומתו תרומה והיינו כרבא דלאביי לא שייך כלל לשאול מנין שהרי בכל התורה הוא כן דאי עביד מהני וכדמסיק שם באמת ולאביי אי לאו דאמר רחמנא ולא תשאו וגו' ע"ש וא"כ ר"א כרבא ס"ל ואיך דריש ראשיתם לעכב א"ו כמ"ש:

ואמרתי בזה ועמדתי על כוונת המרדכי בשילהי שבועות שכבר דקדקתי לעיל על דבריו דאחז בלשונו שנשבע שלא למכור שלא ליתן מתנה שלא למחול חוב ולא הזכיר ג"כ שלא לגרש אשתו. ועוד נוסף ע"ז אני מדקדק שאפי' נתרץ זה כמ"ש בתחלת דבריו שמודה בגירושין מטעם איתקש גירושין למיתה אכתי למה לא נקט שנשבע שלא לקדש אשה פלונית ועבר וקידשה. ולכן אני אומר שהמרדכי סובר שבמעשה דאשכחן דרחמנא אמר שאפי' אזהר רחמנא דלא תעביד אפ"ה מהני א"כ בכל אופן שעשה מעשה זה אפי' באיזה דבר שאזהר רחמנא מהני וא"כ בקידושין דגלי רחמנא דמועיל אפי' עביד נגד מה דאזהר רחמנא דהיינו כה"ג שקידש אלמנה הה"ד בכל אזהרת דאזהר רחמנא אינן מבטלים הקידושין ואפי' נשבע שלא לקדש פלונית ועבר וקידשה אין הקידושין נפקעין בשביל עבירתו שעבר על מה דאמר רחמנא לא תעביד. ומדברי המרדכי עצמו מוכח כן דהמרדכי בקידושין ריש פרק האומר כתב ואין שייך כאן שעבר השליח על תקנת דגאוני מאורי הגולה כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו לקידושין דהא איכא חייבי לאוין השניות וכמה עבירות דאורייתא ודרבנן ותפסי קידושין עכ"ל המרדכי. והנה למה תלה במה דאדעתא דרבנן מקדש ומה חסר לו כיון שהגאון מאור הגולה גזר בחרם שלא יקח אשה על אשתו א"כ עבר על החרם ואי עביד לא מהני * [הגה"ה מבן המחבר אפשר יש לומר דהמרדכי לא נקט דאי עביד לא מהני משום שעבר על חרם דלאחר אלף החמישי כבר פסק החרם כמ"ש בש"ע סימן א' סעיף יו"ד דרגמ"ה לא החרים אלא עד סוף אלף החמישי ולכך נקט מטעם התקנה ומנהג וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש הואיל והתקנה עכ"פ במקומה עומדת כמ"ש הרמ"א שם בהג"ה. ומ"מ יליף שפיר בכנה"ג דחרם רגמ"ה היה אפילו אם השניה בארוסין דהתקנה נגררת על מה שגזר רגמ"ה בזמנו בחרם ואם נימא דחרם ר"ג לא היה גם על אירוסין גם התקנה אינו על אירוסין:] ועל זה לא שייך אפי' הדחיה שדחה מחייבי לאוין ושניות ששם לא נאסר הקידושין מפורש משא"כ רגמ"ה שגזר חרם גם על האירוסין ומדברי המרדכי האלו יליף הכנה"ג בסי' א' בהגהות ב"י אות נ"ט בד"ה ונלע"ד וכו' דחרם ר"ג הוא אפי' אם השניה

באירוסין וא"כ עבר על חרגמ"ה ואי עביד לא מהני א"ו כמ"ש דבקידושין לא אמרינן אי עביד לא מהני וא"כ הה"ד בגירושין:

ובזה מיושב בפ"ק דחולין שמפלפל הש"ס מנין דאזלינן בתר חזקה וכן בתר רובא ולמה לא אמר שום אמורא שם ראיה מאשת איש שאמר רחמנא מות יומת הנואף וכו' וכן מנערה המאורסה וניחוש שמא נשבע בעלה שלא יקדש את זו ונמצא שלא חלו הקידושין, ואין לומר דמשכחת לה שיאמרו עדים שתיכף כשנעשה גדול לא זזו ידינו ממנו עד שקידשה דהרי קידושין אינן עד שיהיה בן י"ג שנים ויום אחד ועונת נדרים קדמה שנה שלימה וגם כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשברו בספרי הפוסקים שו"ת בקהל שתיקנו בחרם שלא יקדש איש בפחות מעשרה אם קידש בפחות מעשרה אם מועיל אף שעבר על החרם. אלא הוא הדבר אשר דברתי דבקידושין כיון דגלי קרא באלמנה לכה"ג הה"ד בכל אופן שקידש נגד מה דאזהר רחמנא אי עביד מהני וא"כ הה"ד בגירושין דגלי רחמנא באונס שגירש דמהני א"כ שוב אמרינן דגירושין בכל ענין דאזהר רחמנא אמרינן בגירושין אי עביד מהני ולכך לא הזכיר המרדכי נשבע שלא לקדש או שלא לגרש:

סוף דבר הכל נשמע שהאשה הנ"ל מגורשת גמורה היא ושריא למהך להתנסבא לכל גבר דיתיצבי חוץ מכהן. ואמנם אף שההיתר שלה ברור אצלי אין רצוני שיסמכו עלי כ"א שיסכים בהיתר הזה גם כבוד חתני הגאון המובהק מוהר"ר יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פוזנן וגם כבוד הרב המסדר ואז תנשא האשה מבלי מוחה, ומי שיוציא לעז אח"כ על הגט ידע כי רשת גדרו של ר"ת פרוש לרגליו ולכן יזהר כל אחד וישמע לקול הורים.

דברי הד"ש:

תשובה קל

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלא בתורה ויראה כבוד שמו מוהר"ר דוד קיצע נר"ו:

מכתבך קבלתי ומה שהוקשה לך על מ"ש בנו"ב (קמא) חיו"ד סי' ס"ט לתרץ קושיית הח"צ על תשובת הרא"ש וכתבתי שם בדף ל"ז ע"א בד"ה ולדידי שעד כאן לא כתבו התוס' בכתובות דף מ"ז ע"ב דבמוכר כיון שתלוי בדעת שניהם לא אזלינן בתר אומדנא דלוקח אלא התם דהיינו שהוא רק טובת הלוקח דמסתמא המוכר אינו מתרצה במה שאינו רק לטובת השני אבל בעובדא דהרא"ש הוא טובת שניהם. וכתבת שהוקשה לך דהרי שם בכתובות כתבו התוס' דלהכי לא פריך אשה שנעשה בעלה בעל מום תיפוק בלא גט דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה כיון דתלוי נמי בדעת המקדש והקשית דלדידי

נשאר קשה הלא גם במקדש ניחא ליה שאם היא נעשית מוכת שחין שתיפוק בלא גט ולא יצטרך ליתן כתובה, וכן הקשית דאשה שנשתטה בעלה תיפוק בלא גט דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה ובזה גם הוא ניחא ליה שאם תשתטה היא תיפוק בלא גט דהרי ע"י גט אי אפשר לו להוציאה כשאינה יודעת לשמור גיטה ע"כ דבריך: ותמהני שאין דמיונך עולה יפה דע"כ לא חילקתי שם בחיבורי אלא בכגון עובדא דתשובת הרא"ש שטובת שניהם שוה בזה והאחריות הוא לשניהם בשוה אבל במומין האחריות שלה הוא גדול מאד שתצטרך או להבעל להמוכה שחין או שתתעגן עד שיוכלו הב"ד לכופו לגרש אבל האחריות שלו הוא רק אחריות ממון שיתן גט שהרי בידו לגרשה בעל כרחה וכן בנשתטה הוא אחריות שלה רב ועצום שתתעגן כל ימיה ואחריות שלו הוא רק שאינו יכול להוציאה ויצטרך ליתן לה מזונות וכסות אבל לא יתעגן שהרי יכול לישא אחרת עליה. וגם מעיקרא דדינא פירכא על דבריך דהרי בדידיה אין שום אחריות עליו על ידי הקידושין רק האחריות הוא ע"י החופה ונישואין שאז מתחייב בכתובה ומזונות וכסות ודי אם ניחא ליה שיתבטל החופה אדעתא דהכי לא כנסה אבל למה יהא ניחא ליה בביטול הקידושין אבל האחריות שלה הוא על הקידושין ולתקנתא דידה לא מהני רק ביטול הקידושין ולמה לא שמת לב לדבריי שם בחיבורי שהרי גם שם יש קצת טובת המוכר שאם יקולקל המעות כגון שתפסל המטבע וכתבתי שם שעכ"פ זה לא שכיח וטובת הלוקח שכיח לכן מיחשב רק טובת צד אחד והכא נמי דכוותיה שטובת האשה הוא הרבה יותר מטובת האיש. ודי בזה לעת עתה. ולרוב הטרדה אקצר. והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:

תשובה קלא

תשובה

שלום לכבוד הרב המאה"ג המופלא והמופלג מו"ה שמואל מרגליות נר"ו אב"ד דק"ק דאליטשקוקרייי:

קבלתי מכתבו, ומה שכתב שבק"ק פלוני זה כמה שנים אשר סידר הרב דשמה כמה גיטין ועתה נתודע להרב שעדי הגט המה קרובים זה לזה שני בשני בחד בעל מצד אם: ידע מעלתו שזה כמה שנים הארכתי בתשובה שקרובי האם מצד אישות מצטרף שניהם יחד דהיינו שאינם קרובים מצד אישות רק מצד אם ליכא שום דעה מפוסקים קדמונים אפי' אחד שיסבור שהוא דאורייתא וכ"ע הפוסקים הקדמונים מודים שהוא דרבנן רק אם יארע פסול מצד עצמם ומצד אם או אם יארע פסול מצד אישות ומצד אב יש מחלוקת בפוסקים הקדמונים כל זה הארכתי בתשובה וה' יזכני במהרה להוציא לאור הדפוס (הוא בנדפס נו"ב תנינא לעיל אהע"ז סי' ע"ו). ומעתה עדים הנ"ל שהמה מצד אישות

ומצד אם בודאי הוא פסול דרבנן ומשפט הנשים כמבואר באהע"ז בסימן ק"ן שנשארות תחת בעליהן השניים ובניהם כשרים ויקבלו גט אחר מבעליהן הראשונים ואין צריכין נשואין חדשים ולא כלום:

ומה ששאל אם לסמוך על תשובת הרשב"א סי' אלף קפ"ט שהביא ב"י באהע"ז ס"ס י"ב וכן הרמ"א הביאו בהג"ה בסוף סימן הנ"ל:

ידע שלדעתי גם הרשב"א לא קאמר אלא בהוראה בטעות כמו שאול וב"ד שפסקו שמלוה ופרוטה דעתיה אמלוה וב"ד המומחה הממונים מז' טובי העיר כמו שאול וב"ד בימיהם שהיו ממונים מן העם והיו ב"ד מומחה אבל בטעות במוחש שהטעו עדים ואמרו פלוני מת אפילו שני עדים והתירו את אשתו להנשא שבזה מתודע שקרם של העדים ואפשר להתודע בזה אמרו בפרק האשה רבה (יבמות דף צ"א ע"ב) אנן אשינויי ניקום ונסמוך ואסרו את האשה לבעל הראשון ולבעל השני. ובזה מתורצים הקושיות של הט"ז גם הרשב"א לא אמר אלא בב"ד מומחין ולא כמעשה דמהרי"ק בשורש פ"ד ששם התיר מהר"א קפצולי שהוא היה הדיוט גדול רק עשה עצמו מורה הוראה בזה כתב מהרי"ק דהוי לה לאמתוני עד שישאו ויתנו בדבר כל החכמים הראוים להוראה דלא כמו שרצה לומר הב"ש בסימן ל"א ס"ק יו"ד שמהרי"ק חולק על הריטב"א ולדעתי אינו חולק ודין של הרשב"א מוסכם בלי שום חולק. יתר מזה מחמת חולשת כחי שאפי' לחתום בעצמי אין בי כח ומלאכתי נעשית ע"י אחרים ולכן דברי מעטים:

תשובה קלב

תשובה

מבן המחבר הוצק חן בנועם אמריו, יוסף אומץ ויתחדש כנשר נעוריו, כיין שוקט על שמריו, ה"ה א"נ הרב המאור הגדול המפורסם כ"ש מו"ה מיכאל בכרך נ"י דמו"ש וכו':

ע"ד השאלה אשר שאל אותנו הרב הגדול מו"ה טוביה הארשיץ אב"ד דק"ק ביאה בגט שניתן להאשה ואחר כך נודע שעד אחד מעדי הגט יצא עליו קול לפני כמה שנים שאלמנה אחת אמרה שנתעברה ממנו בזנות והוא לקח אותה לאשה ומאז ועד עתה לא נשמע עליו שום שמץ דבר והוא מתנהג כשורה. ראיתי דברי כבוד מעלתו בנויים על אדני פז קבועים להלכה, יפה דן ויפה הורה אבל יש בהם דברים ללא צורך:

א מה שהשיב על דברי השואל דלעדות אשה לא צריך חיוב מלקות אלא אפי' בחשדא בעלמא פסול ומשמעות דברי מעלתו כאילו היה נעלם מעיני השואל ומעלתו לא שם עיניו שהשואל בעצמו כתב בזה הלשון רק מטעם אחר היה לנו לכאורה לפסול גט זה בעבור שהוא חשוד על העריות עכ"ל. ומביא אח"כ דברי רמ"א וא"כ למה נכפל הדברים

אם השואל בעצמו מביא דבר זה: ומה שהביא מעלתו ראיה דלדעת הרמ"א פירוש החשוד על העריות הוא ע"י קול בעלמא כדעת הרא"ש ולא כהרי"ף ור"ת שצריך עדים שבא על הערוה. הנה לא ידעתי מה זה צריך ראיה בדבר שהוא זיל קרי בי רב רמ"א הא מפורש כן ברמ"א באהע"ז ס"ס מ"ב בהג"ה החשוד על העריות אע"פ שאין עדים שבא על הערוה ובח"מ מפורש יותר דאפי' אי ליכא עדים על היחוד שנתיחד עם העריות פסול לעדות אשה, וזה לשון רמ"א בחו"מ סי' ל"ד וכן לא נפסל ע"י קול וחשד בעלמא כגון מי שחשוד על העריות כו' וקול יוצא עליו כשר לכל עדות חוץ מעדות אשה עכ"ל רמ"א, הרי מפורש כדעת הרא"ש דבקול בעלמא נקרא חשוד לעריות לפוסלו לעדות אשה. ועיקר דברי מעלתו הלא הם כתובים בב"י חו"מ סימן ל"ד דמשיב על דברי הרא"ש דהלכה כרב ששת הואיל וטעמא דר"נ הוא משום דבעינן רשע דחמס ואנן לא קיי"ל כן יע"ש בב"י ויעיין באהע"ז סימן ס"ב בחו"מ ס"ק י"ד ובב"ש שם, וא"כ לדעתי טוב יותר לשמוט כל הני דברים כי לא זו דרך גברא רבה כמוהו י"ב לכתוב דברים שאין בהם צורך:

ב ומה שמעלתו משיב על דברי השואל דכתב דכיון דבא על הפנויה לא הוי חשוד לעריות דמשום איסור נדה אינה אלא ספק נדה דשמא היתה מסולקת דמים אחר מיתת בעלה, וכתב מעלתו דחזקה הוא כיון שראתה תחת בעלה הראשון וגם עתה שנשאת לשני היא רואה חזקה שגם בימי אלמנותה היתה רואה וכבוד מעלתו הפריז על המדה לומר ששורפין על חזקה זו: הלא אמרתי לכבוד מעלתו ביום אתמול דלפ"מ דקיי"ל דוסתות דרבנן ע"כ דאין זה חזקה אלימתא דהא חזקה הוא דאורייתא דהא סוקלין על החזקה ואפ"ה לענין וסתות לא חיישינן מדאורייתא אלא ודאי כיון דיש נגד חזקה זו חזקת טהרה לא חיישינן להך חזקה א"כ גם בנדון דידן אין לפסול זה מן התורה שבא על נדה כיון שלא בריר לן שהיתה נדה היה לה חזקת טהרה ויש עוד חזקה שיש לאשה זו חזקת כשרות אף שזנתה כשהיתה פנויה מ"מ לא מחזקינן לה לרשעה לעבור על איסור נדה בכרת וא"כ אף שוסתות מדרבנן וחיישינן גם לאשה זו שהיתה נדה אין זה אלא מדרבנן והוי זה רק פסול מדרבנן וכשר לעדות דאורייתא כמו שמבואר בחו"מ סי' ל"ד וביו"ד סי' קי"ט דחשוד על דבר קל אינו חשוד על דבר חמור: ומ"ש מעלתו דא"א לומר שלא תראה כלל וכ"ע מודים דמחזקינן לה שראתה, לא ידעתי מנ"ל לכבוד מעלתו הא שהוא מן התורה, ויעיין מר בנודע ביהודה (קמא) יו"ד סי' נ"ה דף כ"ו ע"ב שכתב אאמ"ו הגאון ז"ל שם דעל להבא חיישינן שתראה אף מדאורייתא אבל על עבר לא חיישינן מדאורייתא שראתה ומדמה זה לחשש שמא ימות חיישינן ושמא מת לא חיישינן יע"ש וימצא נחת. וא"כ בנדון דידן שאנו רוצים לפסול לזה מטעם שבא על הנדה והרי צריכין

אנו לדון על זמן עבר ובזה ליכא חזקה שהיתה נדה כיון שאין אנו יודעים שפירסה נדה תיכף אחר מיתת בעלה ואם היתה טהורה בעת מיתת בעלה היה לה חזקת טהורה מדאורייתא כיון דאנן פסקינן דוסתות דרבנן: ומעתה מה שמביא מעלתו ראיה מהנך פוסקים דבסי' קפ"ד דאם הגיע זמן וסתה ולא בדקה שהיא טמאה אין ראיה כלל דזה הוא מדרבנן דעכ"פ וסתות הוא מדרבנן:

גם אין להביא ראיה מהטור אהע"ז סי' כ"ו דמביא בשם אביו הרא"ש ז"ל שמי שמתייחד עם הפנויה יש לב"ד לכופו להוציאה מביתו שדבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא בועל נדה עכ"ל. הנה החשש זה הוא על להבא ולשמא תראה חיישינן מדאורייתא דעונה סמוך לוסתה הוא מדאורייתא דעל להבא חיישינן שמא תראה כמ"ש אאמ"ו הגאון זצ"ל. ואפילו לדעת הב"י בסי' קפ"ד דעונה סמוך לוסתה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא אפ"ה שפיר כתב הרא"ש דחיישינן שיבוא על הנדה הואיל והיא בושה לטבול ועכ"פ וסתות הוא מדרבנן:

באופן שאני אומר שזה שבא על אלמנה פנויה אין לפוסלו מן התורה ולהחזיקו לחשוד לעריות שבא על הנדה דמן התורה היא בחזקת טהורה ובחזקת כשרות ובפרט שלא עבר זמן רב בין מיתת בעלה להריונה בזנות ואמרינן שלא ראתה אחר מיתת בעלה עד הביאה ואם מחזקינן ליה לחשוד על הנדה מדרבנן אין לפסול הגט בדיעבד שחתם עליו דאין זה מיקרי חשוד לעריות:

גם אין לומר בשביל שבא על הפנויה ג"כ הוא איסור דאורייתא משום לא תהיה קדשה. הנה מלבד שאין הלכה בזה כהרמב"ם ז"ל דרוב הראשונים חולקים עליו בזה אף גם יש בזה גירסות בדברי הרמב"ם ולפי הגירסא שהיה להרמב"ן בדברי הרמב"ם אינו איסור כי אם כשבועל לשם זנות אבל אם רוצה לכונסה הוי כמיחד לו ויש בזה אריכות דברים כמו שדברתי עם כבוד מעלתו בעל פה. הן אמת שהרמ"א באהע"ז סימן כ"ו סעיף א' בהג"ה כתב וי"א שאסור ולוקין על זה משום לא תהיה קדשה וכבר נתעוררו על זה הח"מ והב"ש דמ"ש הרמ"א בד"מ שהוא דעת הרא"ש והטור שלא מצאו ולא נשמע להם משמעות מדברי הרא"ש והטור שיש איסור דאורייתא במיוחדת לאחד בזנות. ואף שאני לעצמי מצאתי ראיה להרמ"א שדעת הרא"ש שפנויה אף שמיוחדת לו וטובלת אפ"ה אסורה מדאורייתא בלי חופה וקידושין והוא מדברי הרא"ש במס' גיטין דף פ"ח ע"ב דפריך הגמרא ואסרינן לה אגברא וכתב הרא"ש שם פירוש אפי' הוא כהן ע"ש ברא"ש, ולכאורה לשון הרא"ש אינו מדוקדק דמאי אפילו הא ע"כ מוקי לה בכהן דוקא דאם הבעל אינו כהן לענין מאי ניחוש לקול גרושה הא גרושה מותרת לישראל. ומזה אמרתי

להוכיח דהרא"ש ס"ל דאשה בלא קידושין הוא באיסור לאו דלא תהיה קדשה וא"כ אף באשת ישראל יש לחוש לקול גרושה לענין שצריך לקדש אותה מחדש ובלא קידושין אסורה לבעלה ישראל משום קדשה וע"ז שפיר כתב הרא"ש לפרש קושיית הגמרא שם ואסרינן לה אגברא אפי' הוא כהן פירוש דלא מיבעיא לבעלה ישראל חוששין לקול גרושה הואיל וליכא חומרא כל כך דהא אית לה היתר להיות יושבת תחת בעלה אם יקדש אותה שנית ולא אסרינן לה על בעלה דהא יש לה תקנה בקידושין אלא אפילו אם בעלה כהן דאז אסרינן לה על בעלה איסור עולם אפ"ה חוששין להאי קלא, והרא"ש רצה ליישב בזה דהגמרא מדמה קול זה לשאר קלא דבתר נישואין ופריך מרב אשי ואין כאן מקומו להאריך בזה. עכ"פ הראיתי לדעת דשפיר כתב הרמ"א בשם הרא"ש דפנויה אפילו מיוחדת לו אסורה משום קדשה. אמנם אעפ"כ רוב פוסקים סוברים כדעת הראב"ד והרמב"ן דליכא לאו קדשה אלא במופקרת לכל: ועוד אני אומר דלכל הדעות ליכא למפסל למי שבא על הפנויה שאינה נדה ולהחזיקו לחשוד על עריות דאורייתא דיש לומר שהוא לא ידע שיש בזה איסור קדשה מן התורה דלפי פשוטו אצל העולם הפירוש של פלגש הוא בלא חופה וקידושין כדעת הראב"ד ורוב פוסקים וכיון שאין זה ידוע לכל לא נפסל בכך כמו שפסקינן בחו"מ סימן ל"ד סעיף כ"ד שלא נפסל אלא אם עבר על דברים שפשטו בישראל שהם עבירה יעויין שם:

ג גם מ"ש הרב השואל כיון שזה לא נתברר שממנו נתעברה א"כ לא מיקרי חשוד על העריות, ומעלתו השיב כיון שהוא כנסה בעצמו החזיק להאי קלא ואח"כ דחה מעלתו דברי עצמו דאפשר דלא עדיף מעשה דידיה מאילו היה מודה בעצמו שאין אדם נפסל ע"פ עצמו דא"א משים עצמו רשע ומעלתו עומד בספק אי מעשה שעשה עדיף מהודאת פיו: הנה באמת לא ראיתי בדברי השואל אם זה כנסה לאשה אמנם אם כנסה לא אמרינן שהחזיק בזה לקלא כיון דיש אומרים דמצוה לכונסה והם הר"י ור"ת ויעיין מר בתשובת מהרי"ק סי' קכ"ט דכתב דאף שהוא כופר אפ"ה יש לחזור עליו בכל עוז בפתויים לכונסה א"כ גם בזה לא הוי זה מחזיק לקלא דאפשר שכנסה מחמת שהיו מחזירין עליו ונתרבה עליו רעים לפתותו ואין בזה החזקת קול: ואמנם יש לחקור אם כנסה בימי עבורה או תוך כ"ד חודש לימי מניקה בזה בודאי לא היה עובר על גזירה דרבנן באיסור מניקת ומעוברת חבירו אם לא היתה נתעברה ממנו ובודאי היה מודה בפני ב"ד שממנו נתעברה ובהודאה כזה מהימן ודומה לעדים שאומרים אכלת חלב שהוא נאמן לומר אכלתי במזיד כמו שכתבו התוס' במס' ב"מ ובמס' כריתות דאף דא"א משים עצמו רשע אפ"ה כיון שאינו רוצה להביא חולין בעזרה נאמן יע"ש א"כ גם כאן אמרינן שלא היה עובר על

דברי חז"ל באיסור מניקת חבירו ונאמן ואף שהוא איסורא דרבנן אפ"ה לא מחזקינן ליה לרשע שיעבור. אך אין בזה נ"מ לנדון דידן דאף שבא עליה אין זה נקרא חשוד לעריות כיון דלא נתברר שהיתה נדה כמ"ש לעיל:

עוד נראה לי שאפשר לא בא עליה אלא פעם אחת ונתעברה מביאה אחת א"כ לא מיקרי חשוד דבפעם אחת לא מקרי חשוד וכ"כ התוס' לתירוץ אחד בשוחט בשבת דשחיטתו כשרה דלא נעשה מומר בפעם אחת. ואף שיש פוסקים שכתבו דבפעם אחת נעשה מומר וכן הכריע הש"ך ביו"ד סי' ב' ס"ק י"ז וכ"פ ביו"ד סי' קי"ט סעיף ט"ז ובש"ך שם סק"ל זה הוא לענין מומר שראינו שעשה כן בפרהסיא וכן לענין חשוד שנתברר הדבר בבירור גמור ע"י עדים אבל ע"י קול שיצא עליו פעם אחת קלא בישא שפנויה נתעברה ממנו אין זה נעשה חשוד וכן משמע לשון הרא"ש בפ' זה בורר שכתב ונראה לפרש חשוד על העריות שהוא רגיל וגס בעריות עכ"ל. וכן הוא לשון רמ"א בחו"מ סימן ל"ד סעיף כ"ה הרי מפורש שהוא רגיל וגס בעריות אבל אם יצא עליו קול בפעם אחת ולא נשמע עליו עוד דבר מכוער לא מחזיק ליה האי קלא להיות נקרא חשוד לפוסלו לעדות. ובזה יפה כתב רום מעלתו שכיון שמאז והלאה לא נמצא עליו שמץ בודאי עשה תשובה ובפרט מה שהובא בתשובת מהר"ם לובלין שיש לסמוך שהרב המסדר מזהיר לעדים שיעשו תשובה, ודברי כבוד מעלתו דלא צריך בזה לעשות תשובה בפרהסיא ולהביא עדים שעשה תשובה הואיל ולא נודע שחטא בבירור וע"ז נאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. באופן שהדבר פשוט כמו שפסק כבוד מעלתו להתיר גט זה בלי שום מיחוש וגם אני מטינא בהדיה:

והנה לפי דעתי טוב הדבר שמעלתו ישים עיניו על דבריי ולהשמיט את כל דבר האריכות שאין זה כבוד חכם כמותו י"ב לכתוב דברים הרבה בלי צורך ולעולם ילמד אדם בלשון קצרה ואם טריחא ליה מלתא לכתוב שנית אז יודיעני ואני אכתוב בלשון קצר שיפה דן הרב השואל מטעם שלא נתברר שבא על הנדה ועבור שבא על הפנויה לא מיקרי חשוד לעריות. שנית שהקול לא הוחזק בב"ד ולא נעשה הקול כי אם מהאשה שנתעברה ונטען שממנו נתעברה ולא מפיה אנו חיין ואין זה קול. שלישית כיון שלא יצא הקול עליו שהוא רגיל בעריות אלא פעם אחת לא מיקרי חשוד כיון שנשתקע הקול ומאז והלאה ומקודם לא נשמע עליו דבר. רביעית שאמרינן מסתמא עשה תשובה כמו שכתב מעלתו.

דברי ידידו א"נ:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קלג

תשובה

להגאון המפורסם מו"ה אלעזר נר"ו בעל ספר אור חדש:

מה ששאל בגט שכיב מרע כהן וראוי לעשות כדאתקין שמואל בגיטין דף ע"ה ע"ב ואירע שהחולה כשבא לומר אם לא מתי לא יהיה גט אמר אם לא מתי אעשה כמו שארצה, ושאל אם מהני תנאי זה שיוכל השכיב מרע הכהן להחזירה הואיל ותלה בידו ודומה לע"מ שירצה אבא וכ"ש הכא שתחלה בדעת עצמו עכ"ד מעכ"ת: ולענ"ד נראה שאסור הכהן להחזירה שאין כאן תנאי כפול שתנאי כפול היינו שהוא דבר מוחלט לשני צדדים כמו תנאי בני גד ובני ראובן אם יעברו וגו' ונתתם להם וגו' ואם לא יעברו ונאחזו בתוככם. אבל כאן צד ההן אם מתי יהיה גט הוא מוחלט אבל צד הלאו אם לא מתי אינו מוחלט שלא אמר שלא יהיה גט רק אמר אעשה כרצוני ולכן אין התנאי קיים וגם גוף הלשון אעשה כרצוני מה שייך עשיה בכאן ולכן הדבר פשוט אצלי שאסורה לחזור לבעלה הכהן וצריכה גט מחדש להתירה לשוק. כנלע"ד לדינא:

תשובה קלד

ב"ה ד' ד' ניסן תקל"ח לפ"ק:

תשובה

בין גאולה לגאולה, שיאו יעלה למעלה, נודע לשם ולתהלה, ראשון שבראשון אין הימנו למעלה. ה"ה כבוד אהובי ש"ב הרב המאה"ג הגאון המופלא ומופלג המושלם במעלות ומדות נ"י פ"ה ע"ה כ"ש מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק בראד:

צריך אני לומר חד פסוקא דרחמי שיסלח לי על מניעת התשובה זמן רב, כי באמת על השאלה הראשונה היה קשה בעיני להשיב כי ראיתי קטיגוריא בזה ואני בורח מן המחלוקת ובדבר שהוא רק ספק ורחוק מאיסור תורה, ובבוא מכתבו השני הנה כל תחלת המכתב הכל בעסק הראשון ולכן מחמת טרדותי לא לקחתי פנאי לקרותו כולו ולא הגעתי עד סופו ונעלם ממני מה שמזכיר בסוף מכתבו בעסק עגונה והנחתי האגרת מידי באיזה ספר ואח"כ כשהזכירני בני הרב וכתב לי שהוא בעסק עגונה ואיננו בקהלתו שוב לא יכולתי למצוא האגרת ועתה היום הזה בחפשי בין הכתבים ומעיין בכל החדרים בעסק חמץ מצאתי מכתבו והנני משיב בלי איחור:

ע"ד אשת המומר ששלח לה המומר גט ע"י שליח והשליח עדיין לא מסר לה זה שלש שנים ובין כך נשמע שנהרג המומר, לא אכניס עצמי כעת בעסק העדים אם מועילים כי יפה דבר רום מעלתו כיון שיש לפנינו דרך מפולש למסור לה הגט לא נכנס בפרצה דחוקה, אמנם בנים אין לה ויש כאן אחי המומר ודן מעלתו וארכבה אתרי רכשי גט

וחליצה, יפה דן. ומה שנחלק החולק ונאחז בסבך דברי האוסרים בשו"ת מהרי"ט סימן ק"ג. הא ודאי שלא נשגיח בדברים הללו לעגן אשה כל ימיה והחשש שמא תנשא אחר הגט קודם החליצה פשיטא שהוא חשש רחוק לחשוד ברשעה ומזידה וכמו שהרחיב שם מהרי"ט הדבור ובפרט שאפילו היה זה חשש הרי ס"ס הוא שמא תמתין עד שתחלוץ ואת"ל שלא תמתין שמא חי הוא בעלה ומותרת בגט לחוד ואם מצאנו חשש בדברי רז"ל היינו באפשר לתקן אבל לא לעגן אשה עבור זה. ועוד הרי בידינו להשביעה ע"ד רבים שלא תנשא עד שתחלוץ. וחשש ביטול מצות יבמין לא שייך אצלנו שאין מיבמין והרמב"ם בסוף פ"ו מגירושין שכתב ואם היה גט אחד מהם ביד שליח ה"ז לא יתנו לה הכוונה שלא יתן לה בסתם בחזקת גירושין גמורים. וגם אני תמה ואפילו לאלו שרצו לחוש בתשובת מהרי"ט שמא תנשא בגט לחוד ג"כ מודים כאן שהרי במומר נותן לכתחלה בתורת קבלה מטעם זכיה והרי הרבה פוסקים מתירים באמת תיכף משעת הקבלה וא"כ אף אם תנשא בגט לחוד אין כאן איסור ברור. אבל אח"כ עיינתי במכתבו של מעלתו וראיתי שהמומר לא מסר גט ליד שליח רק צוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום והלך לו וא"כ לא שייך כאן זכיה:

והנה הרמב"ם שם בבבא הקודמת בהניחו זקן או חולה נותנו לה בחזקת שהוא קיים כתב אבל הניחו גוסס שרוב גוססין למיתה אעפ"י שנותנו לה ה"ז ספק גירושין שאין גט לאחר מיתה עכ"ל. הנה לא כתב כאן בגוסס שלא יתנו לאשתו כמ"ש אח"כ בעיר שכבשה כרכום וספינה שאבדה וכו'. ולדידי ניחא שאני פירשתי כוונתו שלא יתנו לה בחזקת שהוא חי ובגוסס כיון שכתב שרוב גוססין למיתה פשיטא שלא יתנו בחזקת חי דרוב עדיף מחזקה אבל לקמן בבבא שאח"כ שהוא ספק חי וספק מת היה מקום לומר דמוקמינן אחזקה הוצרך לומר שלא יתנו לה:

והנה להני המחמירין שם בתשובת מהרי"ט אם נפרש דברי הרמב"ם על כוונתם שלא יתנו לה שמא תקיל לעצמה ותנשא בלא חליצה אנו צריכין לפרש למה לא כתב כן גבי גוסס וצ"ל דגבי גוסס דרוב למיתה ודאי לא תקיל לעצמה לכך מותר ליתנו לה א"כ ה."נ בנדון דידן שהעיד מומר מסל"ת שמת במלחמה אף שלא העיד קברתיו מ"מ רובן למיתה שהרי בשביל כן בעינן קברתיו ואם נשאת ולא אמר קברתיו עיין בחבורי נ"ב חלק אהע"ז סי' כ"ח ג"כ לא חיישינן שתנשא בלא חליצה:

והחשש השני שחששו בתשובת מהרי"ט איכא דשמע בחליצה ולא שמע בגיטא ויבוא להתיר צרתה גם כן לא שייך כאן שכל זמן שהוא מומר לא ישא בחופה וקידושי דת משה וישראל ואם ניחוש שברח וחזר לד"י א"כ לא ישא אחרת כל זמן שלא ידע שנתגרשה

הראשונה מפני חרם ר"ג אפילו ילך למדינה שלא נתפשט חרגמ"ה מ"מ אקרקפתא דגברי מונח חרגמ"ה ועיין בחיבורי נ"ב חלק אהע"ז סי' ב' שכל זמן שלא נתברר לו שקיבלה אשתו הגט אסור לו לישא אחרת ולמיחש איכא דשמע בגיטא ולא שמע בחליצה ויאמר יש גט לאחר מיתה כמו שחששו במס' גיטין דף ע"ג ע"א ג"כ ליכא למיחש דהרי שנינו בגיטין דף מ"ב ע"א מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתיבמת וג"כ ניחוש איכא דשמע בגיטא ולא שמא בחליצה ויאמר יש גט לאחר מיתה א"ו דלא חיישינן להא או דלא חיישינן דלא שמע בחליצה או אף אם שמע בגיטא לחוד אין כאן מכשול ודאי דלא יאמר יש גט לאחר מיתה אלא יאמר תנאה הוה והרי באמת מספקינן אם תנאה הוא וא"כ הה"ד בכאן אי איכא דשמע בגיטא ואמר שהבעל חי ואולי באמת חי הוא. לכן נלע"ד שלא לעגן אשה זו ותשבע קודם הגט שלא תנשא בלא חליצה והרי גם בחשש איכא דשמע בחליצה ולא שמע בהכרזה מביא הב"י ס"ס קנ"ו בשם רי"ו דאפשר מהני שבועה שלא תנשא לכהן. ולהיות שלא עיינתי רק היום ורבו עלי טרדות יומי דפסחא לכן קצרתי. דברי ש"ב אוהבו נאמנו:

תשובה קלה

תשובה

שלום לש"ב ידידי הרב הגדול מוהר"ר מענדל נר"ו בהגאון אב"ד דק"ק ליסא:

ראיתי קושייתו בסוגיא דגיטין כ' ע"ב דבעי רמי ב"ח היו מוחזקין בעבד שהוא שלו וכו' אמר רבא ותיפוק ליה שהוא כתב שיכול להזדייף וכו' בשלמא מתניתין לרבא ל"ק בעדי מסירה וכו' בכתובת קעקע. והקשה מעלתו דוחק זה למה ונוקי בכתב יד הבעל דלא חיישינן שיכול להזדייף וגם לא בעינן שתביא ע"מ לפנינו דאמרינן מסתמא מסרו בע"מ והביא דברי הפ"י בגיטין ג' ע"ב בד"ה שלשה גיטין וכו', זה תורף קושייתו בגמרא. ושוב כתב דאפי' נדחוק דרצה לאוקמי בכתב יד סופר קשה לדעת הנ"ב דבשליחות לד"ע בטל המעשה א"כ הרי כתובת קעקע איסורא איכא ובטל שליחות הסופר והגט בטל לדעת הפוסקים דבעינן בכתיבה שליחות הבעל זהו תורף דבריו: ואני תמה לסברתו דאוקימתא דכתובת קעקע לא משכחת בהיתר גמור לא כן הוא ואף שראה כאן בדברי התוס' וכן בדברי הב"ש בסי' קכ"ד ס"ק ט"ז יעו"ש, הם דברו לדינא שאפי' עשה באיסור הגט כשר ומיירי בכתבו הבעל למאן דבעי שליחות והתוס' בלא"ה לא בעו שליחות בכתיבה עיין בב"ש סימן קכ"ג סק"א אבל כאן אוקימתא דגמרא לא איירי באיסור כלל ותדע שהרי מסיק בגמרא השתא דאתית להכי מתניתין נמי לא תקשה בכתובת קעקע והרי משנתנו לכתחלה מיירי שהרי לשון המשנה על הכל כותבין וכו' על יד של עבד וכו' ואיך מוקי

משנתנו בכתובת קעקע אם לא משכחת רק באיסור אבל באמת לא מיירי כלל באיסור ובקרא כתיב וכתובת קעקע לא תתנו בכם ובישראל הזהיר אבל מותר אפי' לישראל לקעקע בבשר הכותי כשם שמותר להקיף פאת כותי ואמנם עבד שמל וטבל הרי הוא כישראל לדבר זה כיון שחייב במצות וכשם שמוזהר על הקפת הראש אבל עבד שקנאו ישראל ולא מל ולא טבל זהו קנוי הוא לישראל ומותר לקיימו אם התנה עליו מתחלה ועבד זה כותי גמור הוא לכל התורה רק שמכריחין אותו לקיים ז' מצות בני נח ועיין ברמב"ם פ"ח מהל' עבדים ובעבד זה מותר הישראל לקעקע בבשרו כשם שמותר בבשר הכותי וא"כ משכחת להאבעיא דרמי בהיתר גמור ובזה נסתלקה תלונתו מעלי לגמרי:

ומה שהקשה מגט שנכתב ביום טוב בזדון ולא נמסר לפני עדי מסירה רק בעדי חתימה כתב הרמב"ם והטור והש"ע סי' קכ"ג דהגט בטל ואילו נמסר בעדי מסירה הוא רק פסול מדרבנן וממ"נ אם הוא כתב יד הבעל למה הוא בטל הרי לא בעינן ע"ח כלל ואם הוא כ"י הסופר אפי' נמסר בע"מ יהי' בטל מטעם שבטל שליחות הסופר דאין שליח לד"ע לקצת אחרונים שסוברים שגם הרמב"ם בעי שליחות בכתיבה זהו תורף קושייתו. והיא קושיא מגובבת לגבב סברות מפוזרות לצרפם שהרי אין קושייתו אלא אם נימא להרמב"ם ג"כ בעינן שליחות לכתיבה ולומר ג"כ דלהרמב"ם כתב ידו אלים כמו ע"ח ממש דלא בעי ע"מ כלל. ואמנם עיקר קושייתו אינה קושיא כי אין ענין כתיבת הגט בשבת או ביו"ט לשליחות לד"ע ובנ"ב שם סי' ע"ד השבתי להגאון אב"ד דק"ק אה"ו לפי טעותו שחשב ששייך בזה אין שליח לדבר עבירה והשבתי לו שגם לפי סברתו נשאר הדין שלו קיים אבל באמת אין בזה שייכות לשליח לד"ע ואטו הבעל עשאו שליח לחלל שבת או יו"ט ואטו צוה לו לכתוב בשבת ויו"ט הבעל עשאו שליח שיכתוב גט ובזה אין שום עבירה והשליח שכתבו בשבת ויו"ט אין עבירה זו שייכא להמשלח וכבר מבואר דבר זה בחבורי בסימן פ' אות כ"ב יעו"ש ובזה גם דבריו הראשונים בכתובת קעקע נדחים:

ואמנם גוף קושייתו על הגמרא כאן בגיטין דנדחק לאוקמי בכתובת קעקע שהוא מלתא דלא שכיח ולמה לא מוקי בכתב ידו של הבעל לסברת הני דסברי דכתיבת יד הבעל לא בעי ע"מ הא ודאי קושיא היא ונלע"ד ע"פ מ"ש התוס' בד"ה ת"ש וכו' דממתני' דעבדים לא שמעינן גודרות שאין להם דעת לילך לבית איש נכרי אבל עבד שגט כתוב על ידו הוא דומה לגודרות ועיין בב"ש סי' קכ"ד סק"ח שאם הי' אצלה ג' שנים מגורשת ולא חיישינן שמא כתב ליתן ולא נתן ולא מיחה משום שהיא אשתו דמסתמא כשכתב לגרש תיכף נתן דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ע"ש. ולפ"ז אני אומר דדוקא בגט שצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום דמדטרח כולי האי ודאי אדעתא ליתן לה כתב לגירושין

ומסתמא נתן דלא מקדים פורענותא לנפשיה ולכך עדיף חזקתה בעבד זה משאר עבדים ששנינו במשנה שהעבדים חזקתן דוקא ג' שנים והוצרך להביא מגודרות אבל בגט שהוא כתב ידו אין לנו הוכחה שכתבו לגרשה דאולי להתלמד כתבו ואין לנו ראיה אלא ממה שהוא עתה בידה והרי שנינו במשנה שחזקת העבד הוא דוקא ג' שנים ואטו רמי ב"ח לא ידע המשנה ולכך הוצרך לאוקמי בכתובת קעקע ובכתב סופר אבל לאוקמי בכתב ידו ואעפ"כ החתים בו עדים לא היה יכול דא"כ הדר הוה ליה יכול להזדייף חתימת העדים ואף דלא שייך בחתימת העדים זיוף מ"מ ה"ז דומה לכתב בכתובת קעקע והעדים חתומים שלא בקעקע ועיין בב"ש שם ס"ק ט"ז, ובסברא זו שכתבתי כבר יש די לחלק בין גט שחתומים בו עדים לגט שהוא כתב ידו בלא עדים דאף דמכשיר הרמב"ם בעדי חתימה לחוד בלי עדי מסירה אעפ"כ בכתב ידו אולי בעינן דוקא ע"מ דבגט עם עדים אנן סהדי שנמסר מידו לידה לגירושין מטעם הנ"ל דלא מקדים פורענותא לנפשיה. ולפי שהיום בא לידי מכתבו כאשר כתבתי לאביו הגאון לכן קצרתי:

תשובה קלו

ב"ה פראג ד' ה' שבט תק"ן לפ"ק.

תשובה

אמר אוהב ארדוף אשיג אחלק שלום לכבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב הגאון המאור הגדול המפורסם ערוגת הבשם נ"י פ"ה ע"ה כבוד מוהר"ר טעבל נר"ו אב"ד דק"ק לונדן:

ידעתי כי יוגדל התמיה בעיני מעלתו הרמה על איחור תשובתי אבל מן השמים עכבוני, כי בעו"ה עברו עלי ימים של צער מתחלה ימי צער ובכי ותפלה ותחנונים ולבסוף צער ואבל ויגון כי זוגתי הרבנית הצדיקת נפלה למשכב בחולי כבד ואנחה שברה כל גופי ובעו"ה ננעלו שערי תפלה ומתה עלי ונשארתי באבל ויגון ולכן דעתי עכורה ולא נתתי עיני לתשובות ושאלות שבאו עלי במשך זמן הצער וכעת אמרתי לאו אורח ארעא לעכב התשובה לאדם גדול כמוהו וחפשתי באמתחתי ומצאתי מכתבו: והנה אשר שאל באהע"ז סימן קנ"ב סעיף י"ב שפסק אשה שיש בידה מעשה ב"ד אינה יכולה להנשא בו עד שיוכרו ח"י הב"ד. ותמה מר מ"ש מגט עצמו שפסק שם בסעיף ט' שאם הוציאה גט ואמרה גרשני בעלי ה"ז נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקויים. ובס' קמ"ב הביא בסעיף י"ג דעת הרמב"ם והר"ן שגט א"צ קיום בסתם ובסעיף י"ד הביא דעת הראב"ד שגט צריך קיום בשם וי"א וא"כ משמע שתופס עיקר דעת הרמב"ם. ומ"ש כאן בסוף סי' קנ"ב שפסק שאינה יכולה להנשא עד שתקיים חתימת הדיינים ומעלתו האריך בזה בפלפולו:

ולענ"ד הפרש גדול יש בין גט עצמו למעשה ב"ד שהב"ד מעידים שנתגרשה דבאמת אף שמן התורה אמרינן עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה וכו' מ"מ כל השטרות בעו קיום מדרבנן אלא שבגט מפני תיקון עגונות תקנו רז"ל שיהיה השליח אומר בפ"נ ובפ"נ ויהיה נאמן לבדו וזהו מפני תקנת עגונות שאם אתה אומר שיצטרך קיום לא תוכל הגרושה להנשא עד שתמצא עדים לקיימו ולכן גם בא"י שמצויים לקיימו ולא הצריכו להשליח לומר בפ"נ וכו' אעפ"כ התירוה להנשא תיכף אף שלא נתקיים הגט וכל זה מפני תק"ע והיינו בגט עצמו שכל אשה המתגרשת יש לה גט או שקיבלתו מיד בעלה או מיד שלוחו אבל אם אין גט בידה רק שיש בידה מעשה בית דין שמעידים שנתגרשה זה לא מיקרי תק"ע שזה מקרה הוא שנזדמן שלקחה מעשה ב"ד הרי מעשה ב"ד זה כמו שאר שטרות שצריכים קיום. ואולם זה גרע משאר שטרות שיש כאן ריעותא לפנינו שאין הגט בידה ולכן אפשר שאפילו לדעת הירושלמי דמעשה ב"ד עדיף משטר בעדים דמעשה ב"ד אפי' מדרבנן א"צ לקיים. ועיין בב"י סי' קמ"א והוא בדפוס ברלין דף קכ"ד ע"ב בתשובת ה"ר שלמה בן הרשב"ץ. היה נלע"ד לחלק דאף הירושלמי לא הקיל אלא היכא דליכא ריעותא ואף שבאמת הר"ש בן הרשב"ץ לא ס"ל כן מ"מ אני לעצמי נלע"ד לחלק כן:

ומה שהכריחני לחדש חילוק זה הוא כדי לתרץ דברי רמ"א דבס"ס קמ"ב הביא בהג"ה דברי הר"ש בן הרשב"ץ לסמוך עליו עכ"פ בשעת דחק ועיגון ועיין בב"ש שם ס"ק מ"ב ובסוף סי' קנ"ב שפסק המחבר אשה שיש בידה מעשה ב"ד שאינה יכולה להנשא עד שיוכרו ח"י הב"ד שתק רמ"א ולא הגיה שבשעת הדחק ועיגון יש לסמוך על דברי הרשב"ץ הנ"ל שמעשה ב"ד א"צ קיום. ולפמ"ש ניחא דבסוף סי' קמ"ב הביא השליח גוף הגט והוא מקויים בחותמיו א"כ אין כאן שום ריעותא רק מה שאין מכירין כאן לא ח"י העדים ולא ח"י דיינים בזה סמכינן על דברי הר"ש בן הרשב"ץ שסמך על דברי הירושלמי שחתימת דיינים א"צ קיום אבל בסס"י קנ"ב שאין הגט בידה רק מעשה ב"ד לחוד ויש כאן ריעותא למה אין הגט בידה לא סמך רמ"א על דברי הירושלמי בזה כי אולי במקום ריעותא גם הירושלמי אינו מקיל. ויותר מזה נלע"ד לתרץ דעת רמ"א דהנה באמת דברי הר"ש בן הרשב"ץ תמוהים מאד ועיין בט"ז סי' קמ"ב ס"ק י"ח שתמה על הר"ש בן הרשב"ץ ועל רמ"א שהר"ש כתב כיון שמדאורייתא עדים החתומים כמי שנחקרו וכו' ומדרבנן צריך קיום לכך משום עיגונא הקילו, ותמה הט"ז שהרי משום עיגונא הקילו והאמינו לשליח שאומר בפ"נ וכו' אבל אם השליח לא אמר בפ"נ ונשאת תצא ולא אמרינן דעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי ולהקל משום עיגונא

עיין בט"ז. ואני אומר דבאמת שינה הרמ"א מעובדא של הר"ש בן הרשב"ץ דבעובדא של הר"ש האשה מינתה שליח והשליח שליח וקיבל וקרע ושלח כתב ליד האשה וחתימי ביה דייני איך קיבל וקרע עיין בב"י סי' קמ"א שהביאו ורמ"א כתב שהשליח הביא הגט מקויים בחותמיו וכו'. ונראה טעמו של רמ"א דבאמת על תשובת הר"ש קשה קושיית הט"ז:

ואמנם אומר אני שמדאורייתא עדים החתומים אף שאין מכירין החתימות עדיף מע"א המעיד לפנינו שהרי ע"א אינו מועיל מן התורה לממון וא"כ כיון שהשליח נאמן לקיים ביחידי עדים החתומים על הגט א"כ ק"ו שחתימת דייני הקיום המעידים על חתימת העדים שמהני. שוב ראיתי שבסימן קמ"ב והוא בדפוס ברלין דף קכ"ז ע"ג הביא הב"י תשובת הרשב"ץ וכתב וזה לשונו ועדיף טפי גט מקויים שלא נתקיים הקיום מעד אחד אומר בפ"נ וכו' ע"ש. והיינו מטעם שכתבתי שהרי ע"א לא מהני מן התורה וקיום שלא נתקיים מהני מן התורה. ואמנם שם מיירי הרשב"ץ שהשליח הביא גוף הגט ומסרו ביד האשה אלא שלא אמר בפ"נ ובפ"נ אבל הר"ש בנו של הרשב"ץ שהיא התשובה שהביא הב"י בסי' קמ"א שמיירי שלא בא גוף הגט לכאן בזה לא שייך סברת הרשב"ץ ולכן הביא רמ"א בס"ס קמ"ב בהג"ה עובדא דהרשב"ץ. זה הנלע"ד לתרץ דברי רמ"א: ומעתה יש בזה כמה חילוקי דינים. גט שהביא השליח במקום שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ ואמר כן זה מפורש בש"ס ופוסקים דמהני ואפי' בא אח"כ הבעל וערער לא מהני. וגט שהביא השליח במקום שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ והביא השליח הגט מותרת להנשא בו אע"פ שלא נתקיימו החתימות כמבואר בריש סי' קמ"ב ועיין בב"ש סי' קמ"א ס"ק ס"ז דבזה כ"ע מודים אף הראב"ד וסייעתיה שהם החולקים בסימן קמ"ב סי"ד והיא משנה מפורשת בריש גיטין. והמביא במקום שצריך לומר בפ"נ ולא אמר לא תנשא עד שיתקיים בשני עדים דבזה לא שייך תק"ע כיון שעבר על תקחז"ל שתיקנו שיאמר בפ"נ ובזה שלא אמר הוא מקרה שאירע דבר זה ובמקרה לא שייך תק"ע וכ"ז הוא פשוט לדינא אין בו מחלוקת. ואשה הבאה וגיטה בידה אם באה בתורת שליחות צריכה לומר בפ"נ כמו השליח והיא משנה מפורשת בסוף פרק שני דגיטין. אבל אם האשה מביאה גיטה לא בתורת שליחות אבל אמרה שנתגרשה בגט זה מבעלה בזה נחלקו רבוותא דעת הרמב"ם שנאמנת כי היכי שהשליח המביא בארץ ישראל שא"צ לומר בפ"נ והאשה מותרת להנשא אף שלא נתקיים כיון שאין עליו ערעור ה"נ האשה שלא הביאה בתורת שליחות לא גרעה משליח בארץ ישראל וגם בזה שייך תק"ע שלא תצטרך לחפש עדי קיום ודעת הראב"ד שצריכה לקיימו, ובאמת דעת הראב"ד צריך טעם דלמה יוגרע משליח בארץ

ישראל ועיין בלח"מ סוף פ"ו מגירושין וממ"נ אם אינה נאמנת א"כ גם כשהביאתו בתורת שליחות למה תהיה נאמנת לומר בפ"נ:

ונלע"ד דדעת הראב"ד דהא דשליח נאמן וכן בשליח בארץ ישראל שאפי' אינו אומר בפ"נ א"צ קיום הכל הוא משום תק"ע שלא תהיה צריכה לחפש עדים והיינו בגט ע"י שליח שמן הסתם אין האשה במקום הגירושין ומביאין את הגט ליד האשה במקום שהיא ומסתמא אינו בקל לקיימו וכן האשה עצמה שמביאה גיטה בתורת שליחות א"כ אמר לה בעלה שלא תתגרש עד מקום פלוני כדמוקי בגמרא בסוף פרק שני ושייך בו תק"ע. אבל באשה שנתגרשה מיד בעלה בעצמו מסתמא היא במקומה ויכולה להנשא שם אלא שאירע שהלכה ממקום הגירושין ובאה למקום אחר וגיטה בידה סובר הראב"ד דזה מקרה הוא ולא שייך בו תק"ע. ולפי זה יש מקום לומר שהראב"ד לא נחלק על הרמב"ם אלא באשה עצמה שבאה וגיטה בידה אבל בשליח קבלה שהביא גט שקבל מיד הבעל והביאו לאשה שתנשא בו מודה הראב"ד שא"צ לומר בפ"נ וגם א"צ קיום כל זמן שאין עליו עוררין ועיין בר"ן בריש גיטין שדייק מדברי רש"י במשנה שפירש ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה מכלל דשליח לקבלה א"צ לומר בפ"נ ולפמ"ש גם הראב"ד אפשר שמודה בזה. ואעפ"כ אין אני מחליט דבר זה שהרי יש סברא גם לאידך גיסא שאף הרמב"ם שהתיר באשה עצמה הבאה בגט שבידה יחמיר בשליח קבלה שהרי אחד מהטעמים שנתן הרמב"ם בזה הוא שאינה מקלקלת על עצמה וזה לא שייך בשליח לקבלה שהרי בעצמה אינה יודעת ואמנם בשליח שהביא גט חתום בעדים וגם מקויים בדייני קיום וכאן במקום האשה אין מכירין לא חתימת העדים ולא חתימת דייני הקיום אם הוא שליח להולכה ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ שלא היה אצל הכתיבה והחתימה או שכבר מסרו ליד האשה ולא אמר ושוב נקרע הגט שאי אפשר שוב שיותן מחדש אזי במקום עיגון ודחק גדול יש להתירה להנשא כדברי רמ"א בס"ס קמ"ב. אבל אם הוא שליח לקבלה והביא גט בחתימת עדים וגם מקויים בדייני קיום נלע"ד להתיר אפילו שלא בשעת הדחק כיון שהר"ן בפירוש מתיר בשליח לקבלה אפילו אינו מקויים כלל וכן משמעות דברי רש"י בריש גיטין א"כ כיון שיש כאן גם קיום ב"ד יש להקל. ואם אשה באה וגט בידה חתום בעדי הגט ואין עליו קיום זהו מחלוקת בין גדולי הראשונים הרמב"ם והר"ן מתירים והראב"ד והרשב"א ועוד גדולי הפוסקים מחמירים והמחבר בסימן קמ"ב סעיף י"ג וי"ד הביא מחלוקתם ולא הכריע אף שבסימן קנ"ב ס"ט הביא רק דעת הרמב"ם אין בידי להקל אבל אם הגט מקויים בדייני קיום יש להתיר אפילו שלא בשעת הדחק כמ"ש בשליח לקבלה. וכל זה בגט אבל אם אין שום גט לפנינו רק מעשה

ב"ד שמבואר בו שנתגרשה כדת משה וישראל בין שהוא ביד האשה עצמה ובין שהוא ביד שליח לקבלה של האשה שהביא מעשה ב"ד שקיים שליחותו וקיבל הגט ושקרעו הגט כל זה אינו מועיל ולא תנשא עד שתתקיים חתימת דייני הקיום ואפי' במקום דחק ועיגון אין להתיר בלי קיום כי לא שייך תק"ע כי אם בגט עצמו:

ועתה נראה למה דבדיק לן מר במעשה ב"ד של חליצה שאינו מקוים מה דינו וכן במדינות שיש להם חיריות לגייר גרים ובא גר ואמר שנתגייר שם ויש לו כתב מב"ד שנתגייר שם ואין חתימות הדיינים ניכרים אם סומכין עליו. הנה לפי מה שביארתי לעיל דמה שפסק רמ"א בהג"ה בס"ס קמ"ב דבשעת דחק ועיגון הוא דוקא שהובא גוף הגט בחתימת עדי הגט וגם קיום מדיינים בזה הקיל במקום דחק ועיגון מטעם שחתימת דייני קיום אע"פ שאין חתימתן ניכרת עדיף טפי מאמירתו של השליח האומר בפ"נ. וא"כ במעשה ב"ד של חליצה שאין כאן חתימת עדים ואין כאן רק המעשה ב"ד אפילו במקום דחק ועיגון אין מתירין אותה להנשא עד שיתקיימו החתימות וכן הדין בגר:

ואמנם במ"ש עוד במעשים שאירעו לידו באנשים הבאים ממדינות רחוקות לקהלתו ושלחו משם גיטין לנשותיהם ובאו כתבים מב"ד שהשליח מסר הגט להאשה כדת ואין חתימות הב"ד ניכרים שמה אם יכולים המגרשים לישא שם נשים. הנה כבר ראה מעלתו מ"ש בנ"ב לסתור דברי הב"ש בסימן קנ"ח ס"ק א' שכתב שאין ע"א נאמן להעיד לאיש שמתה אשתו ואמנם שם לא החלטתי לדחות דבריו לחלוטין אבל בחיבורי נו"ב אהע"ז מהדורא תנייא (ועדיין לא בא בדפוס) (הוא בנדפס סי' צ') הכרעתי שע"א נאמן כיון שאפילו באיסור תורה ואיתחזק איסורא רק שאינו דבר שבערוה נסתפקו התוס' אם ע"א נאמן א"כ באיסור דרבנן יש להקל וכיון שעד אחד נאמן א"כ שטר בעדים אפי' לא נתקיים כיון שלדברי הרשב"ץ זה עדיף מעד אחד לכן דעתי להתיר. וכעת לרוב צערי אין בידי להרחיב יותר. דברי ידידו הד"ש:

תשובה קלז

תשובה

דברי הרב המאה"ג החריף ובקי הנגיד המפורסם מו"ה יעקבקא מק"ק בראד בנו הגדול של הגאון המחבר ז"ל, לאחיו בן המחבר לק"ק פראג:

את שלום אחי אנכי מבקש וכו' ה"ה אהובי אחי ידידי וכו' כבוד מו"ה שמואל נ"י:

מנחת זכרון והיתה לי לאזכרה לדבר דבר בשמי תמצית דברים אשר זה יותר מן שלשים שנה העזתי פני להיות כשואל ומשיב על קושיא עצומה אשר העלה ואשר הביא מרן בנו"ב (קמא) אהע"ז סי' ס"ט בשם המאה"ג חריף המפורסם מו"ה שמעלקא ז"ל שהיה

אבד"ק טארטקוב ביבמות ל"ז ע"א תוס' ד"ה רוב היולדות הקשו וא"ת מאי מהני הבחנה צ' יום אכתי וכו', וי"ל דכל כך לא היה משתהא הכרת העובר הראשון עד שליש ימים מן השני ע"ש באר היטב ושים עין על דברי המהרש"ל ומהר"ם לובלין שם, ועל זה הקשה המקשה קושיא קשה כברזל דתירוץ התוס' הזה יספיק רק לבד לענין כל הנשים הנשאות לשוק אבל אכתי תקשה יבמה איך תתיבם תיכף אחרי מלאות לה התשעים יום בצמצום מיום המיתה ניחוש שמא לא נקלט הזרע עד יום השלישי ועוד לא שלמו לה מזמן עבורה כל שלשה חדשי ההבחנה בשלמות ולכן עוד לא הוכר עוברה ומה יועיל אם אחר היבום תמצא עוברה בצדה טרם מלאות לה שליש ימיה מן השני הלא ידוע נדע כי הוא מן הראשון וזה השני פגע באשת אחיו ומפני חשש זה היה ראוי שעכ"פ יבמה לא תתיבם עד צ"ג יום מיום המיתה ע"ש בדברי מרן ז"ל שכתב כי הוא זה פליאה נשגבה עד שרצה ליכנס בדוחקין לחדש דבר ולא מלאו לבו והניח בצע"ג ע"ש:

הן אמת כי כן נמצא כתוב על הספר עץ חיים להאר"י ז"ל הוא היה אומר כי גם ג' ימי הקליטה נכנסו במספר החמשים יום. ואם קבלה נקבל ממילא רווחא שמעתתא באפס מקום לכל דברי התוס' אלו ואולם אנו אין לנו עסק בנסתרות אנן בדידן בשיטת התוס' קיימינן ועל תירוץ התוס' עכ"פ קושיא הזאת קמה גם נצבה כמו נד ורשות נתונה לשאת ולתת פטפוטין דאורייתא:

ועלה על רעיוני לתרץ קושיא הנ"ל כי רבה היא ע"פ מה דאמרו שם ביבמות מ"ב סוף ע"א מקשה הגמרא ונבדקה בהלוכה ומשני אשה מחפה עצמה כדי שיירש בנה בנכסי בעלה ופירש רש"י מחפה עצמה שלא יתראה הריונה כדי שלא יבינו שהוא בן הראשון ויירש זה בנכסי השני ע"כ. אוציא מזה כי סמוך לתשעים יום עכ"פ יש דעה באשה להרגיש היש עצמים בבטן המלאה ואם אין והיינו שהיא מרגשת בהלוכה או בדדיה וכאלה דרך הנשים וכמש"כ רש"י שם ד"ה וכי מלאו לה אפס כי לא אמון בה מפני שחשודה להסתיר הריונה משום הסבת נחלה כנ"ל:

מעתה אמינא כי לולא היתה חשודה לשקר מטעם שיירש בנה בנכסי השני אז היה ראוי לנו להאמינה וכמו שנאמנת בכל עניני אישות והמקשה דלא אסיק אדעתיה כי הסתר תסתיר מקשה ונבדקה היינו שהיא תבדוק עצמה, או נימא כי ליתר שאת ויתר עז לאלומי מלתא גזר אומר ונבדקה אבל שורת הדין היא נאמנת על עצמה:

ואחרי הצעות האלה נוכל לומר כי אחרי תירוצו של התוס' דכל כך לא תשתהא הכרת עובר עד שליש ימים מן השני א"כ תו ריק תבקש כזב להסתיר הריונה לתכלית בלתי הועיל כי כאשר יוכר העובר טרם שליש ימים מן האחרון ידעו הכל כי הוא זה בן הראשון

ולא יירש זה בנכסי השני בהגלות נגלות כי לא לו הזרע ומה לה לשקר במלתא דעבידא לאיגלויי. וכיון שאין עוד חשד שתשקר סמכינן עלה שלא תקלקל עצמה חנם ודוק. ועכ"פ עד צ' יום הצריכוה חז"ל להמתין כי אז הוא זמן הכרת עוברה לה לעצמה ועיין מרמ"ל. והאמת אגיד ולא אכחד כי בהעלות דברי אלה לפני אמ"ו הגאון זצוק"ל לא עלו לרצון לפניו וטעמו ונימוקו בל ידעתי:

ואתה אהובי אחי ידידי ורב חביבי, שים נא עיניך ודעתך על דברים האלה ולא יעצרוך המוני טרדותיך, לכל יש זמן ועת לכל חפץ. ופנה אלי רגע המרגוע עת שעיפיך שפי ילכו אז יבחנו נא דברי אם ראויים המה לעשותם קבע והיתה לבאר ואם אין והיתה לבער.

דברי אחיך הד"ש:

הק' יעקבקא סג"ל לנדא בן הגאון מהרר"י ז"ל:

תשובה קלח

תשובה

מבן המחבר מק"ק פראג מה שהשיב על ענין הנ"ל לאחיו הגדול הרב המאה"ג המפורסם מוהר"ר יעקבקא הנ"ל לק"ק בראד:

אהובי רב אחי דבריך המה טובים וישרים בנויים על אדני פז אעפ"כ אין בהם די סיפוק ליישב הקושיא שהביא אבינו הגאון המחבר ז"ל בספרו נו"ב (קמא) דאף לו יהיה כדבריך שנאמין להאשה אם היא יודעת בעצמה שאינה מעוברת מ"מ כיון דשעור חכמים כך הוא דעד שליש ימי העבור אינו ניכר ונסתר מעיני כל חי אם היא מעוברת דסימני ההריון עשוים להתעכב עד שליש ימי העיבור א"כ גם האשה בעצמה אינה יודעת בפרי בטנה ואינה מרגשת בעצמה אם היא מעוברת אלא עד שימלא לה שליש ימי עיבורה וא"כ אם לא נקלט הזרע אלא עד יום ג' לשימושה גם האשה אינה מבחנת מה בקרבה ואינה יודעת אם היא מעוברת אלא עד אחר ג' חדשים וג' ימים שהוא צ"ג ימים ובמלואת ג' חדשים עדיין היא גם היא עומדת בבית הספק דשמא מה שאינה מרגשת ולא נראה לה סימני ההריון עד עתה הוא מפני שלא נקלט הזרע אלא עד יום ג' ועדיין לא נשלם שליש ימי עיבורה. ומעתה קמה וגם נצבה התמיה שהביא אבינו הגאון ז"ל על התוס' איך תתיבם אחר כלות צ' יום ואיך נסמוך על דיבורה והרגשתה שאינה מעוברת דאף שאינה חשודה לשקר במלתא דעבידא לאיגלויי מ"מ ניחוש שלא נקלט הזרע אלא ביום ג' ולכך אין לה לידע ואינה מרגשת העיבור הואיל ועדיין לא נשלם השליש מימי העיבור דהא עדיין חסר ג' ימים מעת שנקלט הזרע ונתאחרו לה לעצמה סימני העיבור ובאמת אחר עוד ג' ימים יתוודע ויתראה לה סימני ההריון שאז נשלמו צ"ג יום וביני ביני פגע באיסור

אשת אח שלא במקום מצוה, ולדעתי אהובי אחי הוא הדבר אשר דברת כי דבריך אלה לא עלו לרצון לפני אבינו הגאון ז"ל כי לא מצא בהם מרגוע ליישב דברי התוס'. כ"ד אחיך המצפה לשמוע משפעת שלומך ושלום תורתך:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קלט

תשובה

להגאון מו"ה אלעזר אב"ד דק"ק קעלין:

מה שהקשה וזה לשונו לפי המבואר ביבמות דף ל"ז דהך הכרת עובר לשליש ימים הוא רק מצד רובא א"כ למה תתייבם היבמה והלא תוכל להמתין עד ה' חדשים ויום אחד דכל כך ודאי לא אשתהי דהרי כל היכא דאיכא לברורי מבררינן ולא סמכינן ארובא וביותר לפ"מ שכתבו התוס' דרישא דמתני' ר"מ היא פשיטא דקשה דהרי ר"מ חייש למיעוטא עכ"ד: ואני תמה אם זה מיקרי אפשר לברורי לאסור עליה כל ביאות של שני חדשים ויום אחד ולדבריו למה קטן שבא על הגדולה תגדלנו יבמות דף קי"א ע"ב ולא חיישינן שמא סריס הוא דאזלינן בתר רובא ואמאי נימא תמתין עד שיגדל דאיכא לברורי אלא ודאי זה לא מיקרי איכא לברורי. וכ"ז אני משיב לפי שיטתו אבל באמת בלא"ה לא קשה שהרי כאן בחזקת היתר עומדת ליבם כמ"ש התוס' כאן דף ל"ז בד"ה וזו יע"ש וכיון דאיכא רובא וחזקה לא בעינן לברורי והרי דעת המג"א בסי' תל"ז היכא דליכא חזקת איסור לא בעינן לברורי אלא אפי' לפמ"ש אני בנו"ב חלק יו"ד סי' נ"ה שדברי מג"א אינן מוסכמים מ"מ היכא דאיכא אפילו חזקת היתר בהדי רובא לא בעינן לברורי. ובזה מתורץ קושייתו אליבא דר"מ דאף דר"מ חייש למיעוטא מ"מ היכא דאיכא רובא וחזקה אפי' ר"מ לא חייש למיעוטא כמפורש לקמן דף קי"ט ועיין במס' ע"ז דף ל"ד ע"ב בתוס' ד"ה ואי אמרת:

שוב מה שתמה עלי על מה שהחזקתי בחיבורי נו"ב חלק אהע"ז סימן י"ח את קושית המל"מ פי"א מגירושין הל' כ"ד על הראב"ד שכתב דביבמה לכך לא יוציא משום שהיא יבמה ואם יוציא נאסרה עליו והקשה המל"מ הרי אפי' באשת כהן יוציא אף ששוב נאסרה עליו, ותמה מעלתו ודלמא שאני יבמה שיש בה מצות יבום כי מה שבא עליה בעודה מעוברת לא קיים מצות יבום וזה כוונת הרמב"ם שתהיה אסורה עליו ולא יוכל לקיים מצות יבום: ואני תמה על תמיהתו שאם זהו סברא א"כ קשה שם בסוגיא דף ל"ז ע"ב דאמר רבא ר"א ור"מ אמרו דבר אחד יע"ש, ולדברי מעלתו קשה דלמא ר"מ מודה ביבמה דלא יוציא כדי לקיים מצות יבום ואף דרש"י פירש שם בד"ה תצא וכו' דסגי בגט

וא"צ חליצה כבר כתב המהרש"א שם דאליבא דר' יוחנן פירש כן דסבר ביאת מעוברת שמה ביאה ע"ש במהרש"א אבל רבא סובר בהדיא דף ל"ו ע"א דלא שמה ביאה וא"כ איך קאמר שאמרו דבר אחד א"ו דהא ליתא ומאן דלא חייש אגירושין אפילו היכא דאי אפשר שיחזור ויקחנה אף שקשים גירושין לא חייש ג"כ ביבמה הואיל ואפשר בחליצה, ותו לא מידי:

תשובה קמ

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי הותיק הרב המופלג מוהר"ר דוד קיצע נר"ו:

ומה ששאלת על מה שכתבתי בחיבורי נו"ב חלק אהע"ז סי' נ"ד דף מ"ח ע"ב בד"ה ואני תמה על התוס' וכו' וכתבת שאתה תמה עלי למה לא נחה דעתי בדברי מהרש"א שם ביבמות קי"א ע"ב דהא דילפינן למר מיבמה יבוא ולמר מיחדיו הוא רק שלא אסרה התורה הביאה על הקטן אבל לא שיקנה אותה: דע אהובי תלמידי כן דרכה של תורה להיות לימוד הלכה תוס' סגנון לעצמו ולימוד לברר הלכה לדינא לימוד לעצמו וגם אני בלמדי עם התלמידים אני נותן לב לקיים דברי התוס' או רש"י בכל האפשר ליישב אבל לא בשביל זה אחשוב הדבר לאמת הבט שמהרש"א שם ביבמות הביא ראיה מדברי התוספ' בקידושין ועל דברי התוס' אני תמהתי והבאתי סתירת דבריהם מסוגיא זו דיבמות וא"כ דברי המהרש"א הוא תמוה מן הקושיא, ומה שהביא המהרש"א ראיה מפ' האשה רבה שאמרו עשו ביאת קטן כמאמר בגדול הוא ג"כ דברי התוס' עצמם שם בקידושין שהביאו מזה ראיה לסתור דברי רש"י. ואני אומר כי לא כמחשבות התוס' והמהרש"א הוא מחשבות רש"י כי התוס' והמהרש"א חשבו במה שאמרו עשו ביאת קטן כמאמר בגדול היינו שחכמים עשו שתהיה ביאתו עושה פעולה עכ"פ כמאמר בגדול. אבל רש"י לפי דעתי חושב להיפך שחכמים תיקנו שתהיה ביאתו רק כמאמר בגדול כי מן התורה ביאתו הוא קנין גמור כביאת גדול וא"כ כשם שאין אחר ביאת גדול כלום כך היה ראוי שלא תהיה אחר ביאת קטן כלום כי כבר קנאה מן התורה קנין גמור אבל חז"ל עשו שתהיה ביאתו רק כמאמר בגדול להחמיר שיוכלו אחיו אפילו אחר ביאתו לפסול על ידו:

ועכשיו אניד לך טעמי למה תזנח נפשי מסברת מהרש"א שכתב לחלק בין היתר הביאה לקנין והבט וראה כי סברא זו לא נעלמה ממני שהרי היא מבוארת שם בחיבורי לרבא ושים לבך כי גם טעמי ונימוקי למה לא הונח לי בזה ג"כ רמוז שם בחיבורי, ורבינו המהרש"א כתב דהא דמרבינן לקטן מקראי למר מיבמה יבוא עליה ולמר מיחדיו אפי'

בן יום א' וכו'. הנה השוה מרן המהרש"א המדה לאביי ולרבא אבל אני בחיבורי שם לא כן עמדי ולמה לא דקדקת שם בחיבורי שכתבתי דלרבא אף דמוכח דלא אסירא ליה בקטנותו מ"מ אכתי איכא למימר שאינו קונה אותה ע"ש בחיבורי והיינו ממש כדברי המהרש"א. וא"כ אהובי תלמידי למה לא היה קשה לך עלי מה בין אביי לרבא מר דריש מקרא ומר דריש מקרא ולמה לרבא אחזתי להסתפק אולי יש מקום לסברת מהרש"א ולאביי החלטתי שודאי אפילו לקנין אתרבי מקרא. אבל דע ההפרש בין לימוד של אביי ללימוד של רבא דלאביי הך קרא דפרשת יבום מיירי גם בקטן שהרי מיבמה יבוא עליה יליף כל דהו והרי כתיב יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה א"כ אתרבי ללקיחה לאשה אבל לרבא לא איירי גופיה דקרא בקטן אבל מדכתיב ישבו למעוטי שלא היה בעולמו ומדמיעט שלא היה בעולמו מכלל שאם היה בעולמו אפי' יום אחד לא מיעטיה קרא ע"ש בתוס' בד"ה אמר קרא וכו' והרי אשת אחיו שלא היה בעולמו לא זו דמעטיה קרא ממצות יבום שאינו מייבם לקנותה אלא אפילו מהיתר הביאה מעטיה קרא ואסורה היא עליו באיסור אשת אח וא"כ די דדייקינן לא היה בעולמו כלל אסורה עליו באיסור אשת אח אבל היה בעולמו אפי' יום אחד אינה אסורה עליו אבל אכתי אפשר דאינו קונה אותה בקטנות. זה הוא החילוק שבין קרא דאביי לקרא דרבא ולא כמרן המהרש"א שלא חילק ביניהם, ודי כעת בזה לפי הטרדה. והיה זה שלום:

תשובה קמא

תשובה

מבן המחבר לכבוד הרב המובהק המפורסם המאה"ג החריף ובקי נ"י ע"ה פ"ה מו"ה דוד קיצע נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק עיד חדש:

מכתבו הנעים בענין ההכשר מיין שרף ע"י התורני מו"ה נחום ווייזלש יצ"ו סופר ב"ד מו"ש פה האיר מול עבר פני ובתוכו רצוף אהבה קושיא אחת שהקשה חכם אחד מתושבי קהלתו על מה שהביא אמו"ו הגאון ז"ל משמי בספרו צל"ח למס' פסחים דף מ"ט: הנה טרם שאשיב על דבר הקושיא צריך אני לבאר שורש אחד בענין עשה דוחה ל"ת שהוא ממקצועי תורתנו הקדושה והוא במה דכתבו התוס' במס' יבמות דף כ' ע"א על מה דפריך הגמ' שם דכה"ג יהיה מותר לייבם אלמנה מן האירוסין דיבוא עשה דיבום וידחה ל"ת דאלמנה לא יקח כתבו התוס' שם בד"ה יבוא עשה הקשה ריב"א היאך תתיבם הא בביאה ראשונה ליכא הקמת שם וביאה שניה אסורה לו וכו' ואור"י דלא בעינן שתהא ראויה להקמת שם אלא שיהיו היבם והיבמה ראויים להקמת שם וכו' ע"ש בתוס'. ולכאורה צריך ביאור דממנ"פ אם התוס' בקושייתם סברי דבעינן הקמת שם

ממש ולא נגמר מצות יבום בביאה הראשונה דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה א"כ הוי גמר המצוה בביאה שניה א"כ באמת קושית הגמ' הוא דגם הביאה שניה מותרת ודוחה הל"ת דאלמנה ומצות יבום הוא בביאה ראשונה ובביאה שניה ושפיר פריך הגמ' דיבא עשה וידחה ל"ת ואדרבה איפכא הו"ל להתוס' להקשות על רבא דמתרץ דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה הא גם ביאה שניה מותרת דבהאי ביאה הוא מצות יבום דהוא להקמת שם וה"ל לרבא לומר גזירה ביאה שניה אטו ביאה שלישית:

וליישב זה צריכין אנו לומר דס"ל להתוס' דע"כ המקשה שהקשה דיבא עשה וידחה ל"ת ע"כ לא סבר דביאה שניה הוי גמר מצוה דאל"כ איך מקשה דיבא עשה וידחה ל"ת הא בביאה ראשונה עדיין לא נגמר המצוה א"כ לא הוי בעידנא דקא מיעקר ללאו קיים העשה דהלאו עובר בביאה ראשונה ומצות יבום אינו מקיים אלא בביאה שניה וא"כ קושית התוס' הוא ממ"נ אי בביאה ראשונה נחשב גמר המצוה הא ליכא הקמת שם דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה ואי ביאה שניה הוא גמר מצוה לא הוי בעידנא:

אך יש בזה חקירה רבה וזה תליא ברבוותא הובא בנ"י על מה דאיתא במס' ב"מ דף ל' ע"א ת"ר והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כיצד היה כהן והוא בבה"ק וכו' ופריך הגמ' פשיטא הא השבת אבידה עשה היא וטומאת כהן עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והקשה בנ"י שם למאי צריך הגמ' להאי טעמא דטומאת כהן הוא ל"ת ועשה אפילו אי הוה ל"ת גרידא נמי לא דחי ליה עשה דהשבת אבידה דהא לא הוי בעידנא דקא מיעקר לאו קא מקיים העשה וקיי"ל דלא דחי אלא כגון מילה בצרעת וסדין בציצית דבעידנא דמיעקר לאו קא מקיים העשה אבל הכא אפי' עומדת על פתח בית הקברות כי מטמא עבר ליה על לאו ולא מקיים העשה עד דמהדר ליה למרא ומתרץ הנ"י דלרווחא דמלתא אקשי הכא. והרנב"ר ז"ל תירץ דהכא נמי בשעה שעבר על הלאו קיים העשה כמילה בצרעת דהא מתעסק הוא במצות השבה בשעת עקירת הלאו ואעפ"י שלא נגמרה מה בכך גם במצות מילה לא נגמרה עד דפרע דקיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל ולא ממעטינן אלא כהאי דאמרינן בפ' ר"א דמילה (שבת דף קל"ב ע"ב) ויקוץ בהרתו ויעבוד שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בעבודה כלל אלא במכשירה דהוא ז"ל סבר דגוף מצות העשה מתחיל בשעת ראייתה הלכך אם מכוון לגוזלו או ליילך לו מיד עבר העשה.

אבל הרב ר' יהוסף הלוי ז"ל כתב בנימוקיו דשאר המפרשים לא ס"ל הכי דיכולין לומר דלא דמי למילה דמילה כל מה שנעשה בה היא גוף המצוה עצמה ואם לא גמרה לא נעשה אלא חצי המצוה כמו שאם לא הטיל ציצית אלא בשתי כנפיו אבל השבת אבידה עיקר גוף המצוה היא בבית בעלים והשאר הוי כמכשירי מצוה דודאי אעפ"י שצריך

להשבת אבידה הנטילה והבאה קודם לכן עיקר גוף המצוה היא השבה אל ביתו ואינו אלא כמתעסק להשיב אל ביתו הלכך צריך לתרץ כדמתרץ מעיקרא דלרווחא דמלתא אקשי הכא עכ"ל הנ"י. ולפ"ז צריכין אנו לומר דהתוס' במס' יבמות הנ"ל ס"ל כסברת רבינו יהוסף הלוי דכל מעשה שאינה נגמרת בה המצוה לא הוי אלא כעין מכשירי המצוה ואינו דוחה ל"ת דלא הוי בעידנא דקא מיעקר הלאו קיים העשה הואיל ועדיין צריך למעשה אחרת לגמור המצוה ולכך שפיר מקשים לפ"מ שסברי בקושייתם דצריך הקמת שם א"כ בביאה ראשונה לא נגמר מצות הייבום כלל הואיל וליכא הקמת שם ולא דחי הל"ת אף דאי אפשר לביאה שניה בלתי ביאה ראשונה אפ"ה אינו דוחה הל"ת כסברת ר"י הלוי גבי מצות השבת אבידה דהתחלת המצוה אינו דוחה ל"ת:

אמנם התוס' במקום אחר ע"כ ס"ל כסברת הרנב"ר דהתוס' במס' יבמות דף צ' ע"ב בד"ה כולהו נמי שב ואל תעשה הוא כתבו דסדין בציצית הוי שב ואל תעשה דאינו מחויב בציצית אלא לאחר שנתעטף, ומקשים התוס' הא כלאים כשהוא לבוש ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא עמוד ועשה ואומר ר"י דשאני כלאים דעיקר האיסור בשעת לבישה בשעה שלבש אבל כאן לא מיחייב עד אחר שנתעטף עכ"ל התוס'. והנה רבים ראו ותמהו על דברי התוס' האלה דאיך קאמר במס' ביצה דף ח' ע"ב ובמס' שבת דף קל"ב ע"ב אימר דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת וסדין בציצית דבעידנא דקא מיעקר הלאו קא מקיים העשה ולפי דברי התוס' איך הוי סדין בציצית בעידנא הא הלאו דכלאים עובר תיכף בשעת לבישה ומצות ציצית אינו מקיים אלא אחר שנתעטף ולכאורה הוא זה תמיה גדולה על דברי התוס' ואין לומר דלפי תירוץ התוס' באמת לא התיר הכתוב כלאים בציצית אלא שיתעטף בטלית ואחר העטיפה יקשור הציצית ואז בא קיום העשה ועקירת הלאו בבת אחת והוי בעידנא, הנה מלבד שהוא דוחק לאוקמי קרא בהכי אלא אפי' אין בו מועיל דהא אי אפשר להטיל ולקשור כל הציציות בד' כנפות בבת אחת וא"כ תיכף כשקושר הציציות הראשונות עובר על ל"ת דכלאים ועשה דמצות ציצית אינו מקיים עד שיוגמר קשירת כל הארבע ציציות. אמנם אם נימא כסברת הרנב"ר שהביא הנ"י דכל התחלת המצוה דוחה ל"ת והוי בעידנא דמיעקר לאו קא מקיים העשה מפני שאי אפשר לגמור המצוה בלתי התחלתה והוי מתעסק במצות עשה א"כ גם גבי כלאים בציצית הוא ניחא דאף שאינו מקיים העשה עד אחר שנתעטף והלאו דכלאים עובר תיכף בשעת לבישה אפ"ה מקרי זה בעידנא דמיעקר לאו מקיים העשה דהא א"א לקיים מצות ציצית אם לא שיתעטף מקודם והוי מתעסק במצוה דבשעת לבישה מתחיל המצוה. והנה ראיתי להגאון שאגת אריה סי' למ"ד עמד על דברי התוס' הנ"ל במס'

יבמות והיה נעלם מהגאון שאגת אריה דברי הנימוקי יוסף (וכבר רמזתי לעיל בהגהתי בחלק א"ח סי' כ"ב שהיה בהעלמת עין מהרב שאגת אריה בסימן כ"ט וסי' למ"ד דברי הנ"י הנ"ל), אמנם ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן מתוספת עליהן שהגאון הנ"ל בספרו טורי אבן למס' חגיגה בדף ב' ע"ב בתוס' ד"ה לישא שפחה וכו' מיישב דברי התוס' בהך סברא דכיון דא"א לקיים מצות עשה דציצית אלא ע"י עיטוף הוי האי עיטוף התחלת המצוה והוי בעידן ע"ש שהאריך בזה אמנם לא ראה שכבר קדמהו בהך סברא בנ"י הנ"ל בשם הרנב"ר:

והנה ראיתי להגאון הנ"ל שם בספרו טורי אבן הקשה סתירה על הר"י בעל התוס' דבמס' יבמות בתוס' הנ"ל הביאו הך חילוק דכלאים עובר תיכף בשעת לבישה ומצות ציצית אינו מקיים אלא עד אחר שנתעטף הרי ע"כ צ"ל דהר"י סובר דכל התחלת המצוה דוחה הל"ת אף שאין המצוה נגמרה עדיין אפ"ה הוי בעידנא דמעיקר לאו קיים העשה הואיל ולא סגי בלא"ה לגמור המצוה בלתי התחלתה ובריש מס' חגיגה בתוס' ד"ה לישא שפחה מקשים דליתי עשה דפ"ו וידחה הל"ת דלא יהיה קדש ותירץ בשם הר"י דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים העשה דמשעת הראה קא עקר ללאו ועשה דפ"ו אינו מקיים אלא בגמר ביאה ולפי סברא הנ"ל קשה הא א"א לקיים מצות פ"ו בגמר ביאה בלא הראה מקודם וא"כ הוי ג"כ הראה חלק מהמצוה ואמאי לא ידחה הל"ת א"ו צ"ל דס"ל להר"י בעל התוס' דכל שלא נגמרה המצוה אין התחלתה דוחה הל"ת דלא הוי בעידן דמיעקר הלאו קיים העשה ומדברי הר"י במס' יבמות בסדין בציצית מוכח להיפך דס"ל דהתחלת המצוה הוי בעידנא דמיעקר לאו קיים העשה כן הקשה הרב טורי אבן דברי הר"י בעל התוס' אהדדי. ואני מוסיף להקשות על דברי הר"י דגם במס' יבמות דף כ' ע"א בתוס' ד"ה יבא עשה וכו' ג"כ הר"י מתרץ קושית הריב"א שם שהקשה דבביאה ראשונה ליכא הקמת שם וביאה שניה אסורה לו ומתרץ הר"י שם דלא בעינן אלא שיהיו ראויים להקמת שם ע"ש וקשה הא הר"י בעל התוס' לשיטתו לא צריך להך תירוצא ובלא"ה לא קשה קושית הריב"א דהא ביאה ראשונה ג"כ הוא התחלת המצוה דא"א לביאה שניה בלתי ביאה ראשונה ושפיר פריך הגמרא דיבוא עשה דיבום וידחה הל"ת דאלמנה כמ"ש לעיל ויהיה איך שיהיה דברי הר"י סותרים אהדדי:

ונלע"ד ליישב דברי הר"י שאין סתירה בדבריו. ונקדים תחלה דבהך סברא אי התחלת המצוה דוחה ל"ת והוי בעידנא או לא הוי בעידנא אשר חלקו בסברא זאת הרנב"ר ומהר"י הלוי כמו שהובא בנ"י הנ"ל נלע"ד שהיא פלוגתא דאמוראי ורבא ורב אשי מחולקים בהך סברא כאשר אבאר בס"ד. דהנה במס' זבחים דף צ"ז ע"ב דתניא בברייתא יקדש

להיות כמוה שאם פסולה תיפסל פריך הגמרא וניתי עשה וידחה ל"ת אמר רבא אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש שנאמר ועצם לא תשברו בו ר"ש בן מנסיא אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח אמאי וניתי עשה וידחה ל"ת אלא אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש רב אשי אמר יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ורבים עמדו בסוגיא זו מאי אהני רב אשי בתירוצו דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הא תינח בהך דיקדש שהוא עשה ול"ת אבל בשבירת עצם שיש בו מוח בפסח אכתי קשה ליתי עשה דאכילת פסח וידחה הל"ת דשבירת עצם כמו שהוכיח רבא. וראיתי להרב טורי אבן במס' ר"ה דף כ"ח וכן הרב שער המלך בפ"ג מהל' נדרים הלכה ו' ג"כ עמד ע"ז וניחא להו דגם רב אשי סובר תירוצו דרבא דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש והיינו טעמא דברייתא דאחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ור"א לא בא לאפלוגי על הא דרבא אלא שבא לומר דעל הך דיקדש להיות כמוה לא צריך להך דרבא דבלא"ה לא קשיא דיבוא עשה וידחה הל"ת דיקדש הוי עשה ול"ת, והרב שער המלך שם הוסיף עוד דאין לומר דר"א לית ליה תירוצו דרבא כלל ועל ברייתא דאחד עצם שא"ב מוח ואחד עצם שיש בו מוח לא קשיא ליה דיבא עשה וידחה הל"ת דהואיל ואפשר לקיים שניהם ע"י גומרתא כמ"ש התוס' שם בד"ה ואחד עצם שאין בו מוח דאם זה הוא טעמא דר"א הו"ל ליישב הברייתא דאחד עצם שיב"מ ולומר דה"ט משום דאפשר לקיים שניהם ע"י גומרתא. ואני אומר דזה הוא דוחק לומר דר"א אית ליה לתירוצו דרבא וטרח בכדי לתרץ תירוץ אחר מה שאינו מספיק ליישב גם ברייתא דעצם שיב"מ וגם הוא נגד הסוגיא וברוב המקומות בש"ס כשבא אמורא לתרץ תירוץ אחר נקטינן דפליג ולית ליה תירוץ הראשון:

אמנם אני אומר דאף אם יהיבנא ליה להרב שער המלך דליכא למימר דר"א מתרץ הך ברייתא דעצם שיש בו מוח משום דאפשר לקיים שניהם ע"י גומרתא דא"כ הו"ל לתרץ כן ולומר דטעמא דברייתא הכי הן כל זה אי לית לן ליישב הך ברייתא כי אם ע"י חידוש דין דאפשר ע"י גומרתא. אבל אני אומר דלרב אשי הך דיוקא דרבא מברייתא דאחד עצם שיש בו מוח מעיקרא ליתא ולא שייך ביה לומר דעשה דאכילת פסח ידחה ל"ת דשבירת עצם לא הוי בעידנא דמיעקר ללאו קיים העשה כמו שמקשים התוס' באמת על רבא שם בזבחים בסוף ד"ה ואחד עצם וכו' דעל לאו דשבירת עצם עובר תיכף בשעה ששובר והעשה אינו מקיים עד שיאכל. איברא ראיתי להרב טורי אבן בריש מס' חגיגה אשר כבר הבאתי מקצת דבריו לעיל שם מביא בשם פסקי התוס' דכתבו לתרץ קושייתם דשפיר הוי בעידנא דהא אי אפשר לאכול המוח אם לא שישבר העצם. ומעתה אני אומר דלרבא מוכח דס"ל דכל התחלת המצוה דוחה ל"ת דהא א"א לקיים המצוה בלא"ה והוה

בעידנא דמיעקר לאו קא מקיים העשה ושפיר הוה קשה ליה על ברייתא דאחד עצם שיש בו מוח ניתי העשה וידחה הל"ת ומזה הוכיח לעצמו דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. אבל לרב אשי לא היה קשה ליה כלל הך ברייתא דאחד עצם שיב"מ דיבא עשה וידחה ל"ת דהא לא הוי בעידנא ור"א ס"ל כסברת הר"י הלוי הנ"ל. ואין להקשות דכל זה הו"ל לר"א להקשות ולפרש ליישב הברייתא כן כמו שמדקדק הרב שער המלך ולדעתי לא צריך ר"א לפרש כן דהא על גוף הברייתא לא קשה דניתי עשה וידחה ל"ת דהא מה דאסור שבירת עצם שיש בו מוח יליף לה בס"פ כיצד צולין מיתורא דקרא הנאמר בפסח שני רק דהוכחת רבא הוא למה לא נילף בעלמא מהכא דאין עשה דוחה הל"ת כמ"ש התוס' בד"ה ואחד עצם וכו' ולר"א לא קשיא ליה כלל דנילף בעלמא מפסח דבאמת ילפינן מיניה דכל שאין העשה נגמרת בשעת עקירת הלאו אין העשה דוחה הל"ת ולרב אשי באמת לא מצינו דעשה דוחה ל"ת כי אם שתיכף בשעת עקירת הלאו נגמר כל המצוה כדעת הר"י הלוי וא"כ מה היה לו לר"א ליישב בהך ברייתא כיון שלדעתו באמת ילפינן מהכא כל הדומה לו דהיינו מה שהוא רק התחלת המצוה שאינו דוחה הל"ת אבל מצוה הנגמרת תיכף בשעת עקירת הלאו אין לו דמיון כלל להך דעצם שיש בו מוח כנ"ל. ואדרבה לרבא צריכין אנו להמציא דאין חילוק בין עשה שהוא התחלת המצוה ובין שאר מצות עשה שנגמר תיכף בשעת עקירת הלאו וצריך סברא להסביר דזה מיקרי שפיר בעידנא הואיל ולא סגי בלא"ה כסברת הרנב"ר הנ"ל:

היוצא מזה דרבא ור"א פליגי בהך סברא אי התחלת המצוה דוחה ל"ת או לא. ומעתה אין כאן סתירה בדברי הר"י בעל התוס' דמ"ש ביבמות דף צ' דמצות ציצית אינה אלא אחר שנתעטף למי צריכין לסברא הזאת לרבא דמתרץ שם בסוגיא דיבמות שב וא"ת שאני (ואף שהגירסא בגמרא הוא רבה מ"מ ברש"י שם דף צ' ע"ב בד"ה אמר ליה גרס רש"י רבא) ולרבא לשיטתו שפיר הוי כלאים בציצית בעידנא אף שעובר על לאו דכלאים בשעת לבישה ומצות ציצית אינו מקיים עד אחר שנתעטף מ"מ הוי זה לרבא בעידנא דמיעקר לאו מקיים העשה הואיל וא"א לקיים מצות ציצית בלתי העיטוף דכך ס"ל לרבא גם בשבירת עצם שיש בו מוח דאי לאו דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש הוה אמרינן דאכילת המוח ידחה הל"ת דשב"ע אף שהלאו דשב"ע הוא קודם למצות אכילת המוח הואיל וא"א לקיים מצות אכילת פסח בהמוח שבעצמות אם לא שישבר העצם מקודם כסברת הרנב"ר גבי השבת אבידה וא"כ שפיר מתרץ הר"י שם אליבא דרבא דכלאים הוי בשעת לבישה ומצות ציצית הוא אחר שנתעטף ואפ"ה הוי כלאים בציצית בעידנא דלרבא לשיטתו הוי בהתחלת המצוה בעידנא דמיעקר לאו קיים העשה כנ"ל. אבל בשאר

דוכתא כתבו התוס' נגד סברא הזאת וסברי דהתחלת המצוה לא דחי ל"ת אם לא נגמר המצוה בשעת עקירת הל"ת כסברת הר"י הלוי הואיל וגם רב אשי סובר כן ופליג על רבא בסברא הזאת נקט הר"י בעל התוס' בכל המקומות כדעת רב אשי שהוא בתרא. ומעתה אין אנו צריכין לדחוק ולומר דגם רב אשי ס"ל שינויא דרבא אלא מרווח לן לומר כהרב בעל קרבן אהרן פרשת צו סוף פרק ה' דר"א לית ליה שינויא דרבא וכן הוא דרך וסוגיית הש"ס דכיון דר"א משני שינויא אחרינא מכלל דלית ליה שינויא דרבא וסובר דגם במקדש דוחה עשה ל"ת אם היא בעידנא:

אך אם כן הוא נאחז בסבך קושיא אחרת אשר עמד בו הרב טורי אבן במס' ר"ה דף כ"ח והרב שער המלך שם בפ"ג מהל' נדרים הל' ו' והוא מה שמקשים התוס' במס' עירובין דף ק' ע"א בד"ה מתן ארבע וא"ת ליתי עשה ולידחי הל"ת דבל תוסיף וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהכא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו. והנה דברי התוס' מרפסין איגרין דלפי דבריהם דהיכא שהלאו בא ע"י פשיעה לא אמרינן עשה דוחה ל"ת לא פריך הגמרא מידי בסוגיא דמס' זבחים הנ"ל על ברייתא דיקדש להיות כמוה דיבא העשה וידחה הל"ת הא גם הכא הלאו בא ע"י פשיעה שהניח ליגע ולבלוע בשר קודש כשר מבשר קודש פסול והלא היה יכול לקיים מצות אכילת בשר טהור בלא דחיית הלאו. והנה הרב שער המלך מביא בשם מהרי"ק וכתיבת יד מחידושי הרשב"א שהיה לפניהם הגירסא בתוס' במס' עירובין דמתרצים דלכך לא דחי העשה דמתן ד' הל"ת דבל תוסיף שאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. וכן ראיתי אני בחידושי הריטב"א למס' עירובין שמביא בשם התוס' לתרץ קושייתם שאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש והוא לעצמו כתב שאין אנו צריכין לזה דבלא"ה לא שייך עשה דוחה ל"ת אם הלאו בא ע"י פשיעה. והנה מלבד שבתוס' שלפנינו לא הוזכר תירוץ זה דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש אלא אף גם זאת אין תירוץ זה מספיק דהא תינח לרבא אבל לר"א דלא ס"ל הך שינויא הקושיא במקומה עומדת דלמה לא ידחה העשה הל"ת דבל תוסיף. ומכח קושיא זו רוצים הרב טורי אבן והרב שער המלך לומר דגם ר"א אית ליה שינויא דרבא דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. אבל כבר דחיתי דבריהם שזה אינו עולה על הדעת כלל וכיון שכן אנו אין לנו לרב אשי ישוב אחר על קושית התוס' במס' עירובין אלא מה שתירצו בתוס' שלפנינו דכיון דע"י פשיעתו בא הל"ת לא נדחה מפני העשה א"כ התמיה קיימת מאי פריך הגמרא בסוגיא דמס' זבחים הנ"ל:

ושבתי וראיתי שהרב שער המלך רוצה ליישב דברי התוס' שאין כוונת התוס' דכל שבא דחיית הלאו ע"י פשיעתו לא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת אלא דוקא גבי נתערב מתן

ארבע במתן אחת והיינו טעמא דמיד שקיבל דם הניתן במתן אחת קודם תערובתן תיכף חל עליו לאו דבל תוסיף באותו דם שלא ליתנו במתן ארבע ואח"כ שנתערבו אנו באים לומר דניתי עשה דמתן ארבע וידחה ל"ת דבל תוסיף ע"ז כתבו התוס' כיון שכבר חל עליו באותו דם לאו דבל תוסיף תו לא אתי העשה ודחה ללאו דב"ת אשר כבר חל על אותו דם מקודם כיון שע"י פשיעתו שעירבן הוא בא לדחות הלאו משא"כ בהאי דיקדש להיות כמוה במס' זבחים אע"ג שע"י פשיעתו שנגע ובלע בשר קודש כשר מבשר קודש פסול הוא בא לידי דחיית הלאו אפ"ה אמרינן דעשה ידחה הל"ת משום דברייתא דהתם דתני יקדש להיות כמוה מיירי בחצי זית בשר פיגול שנגע ונבלע בבשר קודש כשר דאתי קרא לומר דהיתר מצטרף לאיסור כמבואר במס' פסחים בפ' אלו עוברין וא"כ מבואר הוא דכל זמן שלא נגע ונתערבו בחצי זית פיגול אין כאן לאו שהרי אינו אלא חצי שיעור ולר"ל אפילו איסורא דאורייתא ליכא אלא דע"י פשיעתו שנתערבו ובלעו זה מזה הוא בא לכלל חיוב לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור ונעשה זית כולו איסור בהא שפיר אמרינן דעשה דוחה הל"ת אף שהוא ע"י פשיעתו הואיל וחלו בו ידים העשה ול"ת כאחת עכ"ל הרב שעה"מ ע"ש:

ואני אומר אף שגברא רבה אמר להא מלתא אעפ"כ אין ממש בתירוץ זה, דמלבד שאין להעמיד סברתו בכוונת תירוץ התוס' במס' עירובין דכתבו בתירוצם דלא דמי לכלאים בציצית שע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל. הרי דתלאו התוס' סברתם הואיל ואי לאו פשיעתו היה יכול להתקיים העשה בלי דחיית הלאו. ולפי דברי הרב שעה"מ היה להתוס' לומר דהלאו דבל תוסיף היה חל קודם פשיעתו ועיקר חסר מן הספר בדברי התוס':

עוד זאת אני דן נגד תירוץ הרב שעה"מ ואני שואל היכן ראה ומהיכן למד דברייתא דיקדש להיות כמוה מיירי שהיה רק חצי זית פיגול בשעת שנגע ונבלע בבשר קודש ודלמא מיירי שבשר פיגול היה בו כמה זיתים רק שנבלע בתוך הבשר כשר רק זית ומזה שפיר למדין מקרא דהיתר מצטרף לאיסור דמדכתיב כל אשר יגע בבשרה יקדש מכלל דגם בשר הכשר נעשה פיגול ע"י בליעתו ואם אכל ממנו כזית אף שלא נבלע בו אלא חצי זית מבשר פיגול מצטרף להשלים לכזית אבל מתחלה בשעת נגיעתו ובליעתו היה בבשר או בשומן פיגול כמה זיתים וא"כ היה בכלל על כל החתיכה איסור וחיוב לאו דהא היה שיעור שלם ותיכף כשיצא ונפרד החצי זית נכנס בתוך הבשר באותו רגע ההיתר מצטרף לאיסור א"כ מעולם לא היה פחות מכשיעור דקודם הנגיעה והבליעה היה כאן חתיכת בשר פיגול גדול בשיעור זית וכשנפרד ממנו חצי זית נכנס תיכף בבשר

קודש כשר והיה בו כדי לצרף ההיתר עם האיסור א"כ לא היה רגע שלא היה בו חיוב לאו. הן אמת אם היה נרמז בקרא דמיירי שהיה כאן רק חצי זית בשר או שומן פיגול ואותו חצי זית נגע ונבלע בבשר כשר שפיר היה מקום לסברת הרב שעה"מ לומר שקודם שנבלע לא היה בו איסור לאו דכבר היה חצי שיעור. אבל כיון שאין זה מוכח א"כ מנ"ל להגמרא להקשות דיבוא עשה וידחה הל"ת וכי לא מצי לאוקמי הקרא שנבלע בו זית שלם ואפ"ה נפקא לן דהיתר מצטרף לאיסור דכיון דאמר קרא יקדש לדרוש מיניה שיהיה כמוה מכלל דאפילו אם אכל רק כזית מהך תערובת ג"כ חייב אף שבהך זית אי אפשר להיות כולו פיגול דהא אית ביה ג"כ בשר קודש כשר אפ"ה אמרינן להיות כמוהו מכלל דהיתר מצטרף לאיסור. ואפילו אם נימא דמיירי שלא נבלע ונכנס בו אלא חצי זית משומן ובשר פיגול מ"מ לא היה מעולם חצי שיעור דהא קודם שנבלע היה חתיכת פיגול גדול כשיעור ובשעה שנפרד החצי שיעור תיכף נבלע בבשר כשר והיה היתר מצטרף לאיסור כנ"ל. ואין לומר דסברת הרב שעה"מ הוא דעל חצי הזית שנבלע לא היה בו איסור לאו באותו חצי זית אף שהיה מחובר מתחלה בשאר בשר פיגול היינו שהיה מצורף ומחובר בשיעור שלם אבל עכ"פ לא היה נקרא שם לאו על זה החצי שיעור לבדו אף קודם פרידתו כי אם ע"י חבורו וצרופו עם שאר הבשר פיגול. הנה סברא זאת בדויה היא כיון שהיה בחבור עם שיעור איסור שלם ממילא נקרא שם לאו על כל החתיכה הגע בעצמך אם יש כאן כזית נבילה הכי תימא שלא נקרא עליו שם חיוב לאו הואיל ויכול לנתחו לחתיכות קטנות כל שהו ולאוכלו בזה אח"ז בהפסק יותר מכדי שהיית אכילת פרס שלא יצרף האכילות ולא יהיה כאן חיוב לאו:

ואין לדמות זה למה דמוקי ר"ל במס' שבועות כ"ג ע"ב מתניתין דשבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטריפות שחייב בסתם ואליבא דר"ע ובמפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן דשם כשנפרד ואין כאן אלא ח"ש נבילה אז אזיל ליה לאו דנבילה וחל לאו דשבועה דהא עכ"פ לא אכל אלא חצי זית נבילה אבל כשיש לפנינו כזית שלם של איסור אין לנו לדון בו שאם יפרד ממנו חתיכה קטנה לא יהיה בו אלא חצי שעור. ואף שהסברא היא נכונה מצד עצמה לכל מוצאי דעת אעפ"כ אקבע בה מסמרות בראיה ברורה והוא ממה דשקל וטרי בפ' גיד הנשה (חולין דף צ') דאיך נוהג איסור גיד במוקדשין אי איסור מוקדשין קדים איך חייל איסור גיד על איסור מוקדשין. ולכאורה קשה דלמא סובר מתניתין כסתמא דמתניתין דף צ"ו ע"א דאכלו ואין בו כזית חייב וא"כ איסור דמוקדשין ליכא דח"ש הוא ואיסור גיד איכא דחייב על גיד הנשה אף דאין בו שיעור כזית. ואין לומר דס"ל להש"ס דמוקדשין כולל אף קדשי קדשים ויש בו לאו דמעילה דבק"ק אית

ביה משום מועל אף בבשר ובלאו דמעילה חייב אף שאין בו כזית אי אית ביה שוה פרוטה כמו שמבואר במשנה למלך בר"פ א' מהל' מעילה מ"מ קשה דלמא מיירי היכא דליכא שוה פרוטה וגם אין בו כזית בזה ליכא שום לאו לא לאו דמעילה כיון דליכא ש"פ ולא לאו דאכילת קדשים הואיל ולית ביה כזית אבל לאו דגיד הנשה איכא:

ולתרץ זה צריכין אנו לומר דקושית הגמרא הוא דאיסור מוקדשין קדים הואיל ובשעה שהגיד היה מחובר בהירך ובשאר הבשר היה איסור מוקדשין על כל החתיכה שהיה בו כמה זיתים ובכללה היה נכלל איסור מוקדשין גם על הגיד אף שאין בו כזית מ"מ הרי הוא בכלל כל הבשר שנתחבר בו וא"כ אז לא חל עליו איסור גיד משום שהוא באיסור מוקדשין דהא הוא מצורף לשאר הבשר ואף שנטל אח"כ הגיד ונפרד מעל שאר הבשר ואין בו כזית אפ"ה אין בו איסור גיד הואיל ובשעת חיבורו בהירך לא היה חל עליו איסור גיד לא הוה דומיא דיעקב שנשה לו הגיד בעודו מחובר בשאר הבשר כמ"ש התוס' שם בד"ה קדשים דאיסור כרת וכו' דצריך להיות איסור גיד מחיים דומיא דיעקב ע"ש, הכי נמי איכא למימר דצ"ל איסור גיד בעודו מחובר בהירך דומיא דיעקב ואז הוא עליו איסור מוקדשים הואיל ובכלל כל הירך איכא שיעור שלם ואינו חל עליו איסור גיד. הראיתי לדעת דאין לדון דין חצי שיעור כל זמן שהוא מחובר בשיעור שלם עד שיפרד ויהיה עומד בפני עצמו ולית ביה שיעור אז דנין בו דין חצי שיעור: ומעתה חזר הדין בחתיכת בשר קודש כשר שנגע בכזית בשר פיגול ולא נפרד ממנו חצי שיעור עד שנבלע בבשר קודש אז לא פסק ממנו האיסור לאו דפיגול דקודם שנבלע היה מחובר בשיעור שלם ובשעה שנפרד ממנו כל שהו תיכף נכנס האי כל שהוא ונבלע בבשר כשר ונעשה שיעור שלם ע"י היתר המצטרף לאיסור. ומעתה בהתרועע היסוד נפל הבנין ואין חילוק בין הך דמתן ארבע שנתערב במתן אחת להך דיקדש להיות כמוה ובשניהם היה חיוב הלאו קודם שפשע בהם. ואם במתן ד' כתבו התוס' דלא שייך עשה דוחה ל"ת דבל תוסיף הואיל והלאו היה קודם שפשע בתערובתן כמו כן איכא למימר בהך בשר פיגול שנבלע בבשר קודש כשר דאין העשה דוחה הל"ת דפיגול שהיה בו קודם שפשע להיות נוגעים ונבלעים זה בזה וא"כ הקושיא במקומה עומדת מאי פריך הגמרא בסוגיא דזבחים הנ"ל דיבוא עשה וידחה ל"ת הא לפי תירוץ התוס' במס' עירובין הנ"ל לא שייך בזה דין עשה דוחה ל"ת:

ואני לעצמי נלע"ד ליישב דברי התוס' דליכא כאן סתירה מסוגיא דזבחים. ומתחלה נשים עין על לשון התוס' במס' עירובין דמתרצים ולא דמי כלל לכלאים בציצית דהא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל. הנה אחזו התוס' בתירוצם

שני דברים. אחד שע"י פשיעה הוא בא ושנית דהיה יכול לקיים בלא דחיית הלאו. ולכאורה היה די בחלוקה אחת דלא דמי לכלאים בציצית דהוא בא מעצמו דהתכלת והלבן הם צמר ופשתן ולכך נדחה הל"ת מפניה משא"כ במתן ארבע שנתערב במתן אחת הוא המשיך עליו הלאו ע"י פשיעתו ולמה להו להתוס' לסיים עוד בשפת יתר שהיה יכול לקיים בלא דחיית הלאו. ולכן נראה דס"ל להתוס' דהך חלוקה שבא הלאו ע"י פשיעה אינו מספיק דהתוס' כיוונו על הך סוגיא דזבחים דמצינו שפריך הש"ס שם דעשה ידחה הל"ת אף שגם התם המשיך עליו הלאו ע"י פשיעתו שהניח ליגע ולבלוע בשר קודש טהור מבשר פיגול הרי חזינן דס"ל להגמרא דאף לאו שבא ע"י פשיעה נדחה מפני העשה ובשביל זה צריכים התוס' להוסיף עוד הך סברא שהיה יכול לקיים העשה בלי דחיית הלאו ותרתי בעינן שהיה שהות לקיים העשה בלא דחיית הלאו וגם שדחיית הלאו בא ע"י פשיעה. ושם בעירובין בתערובת מתן ארבע במתן אחת הוא תרתי לריעותא דתיכף אחר קבלת הדם היה יכול לקיים העשה לזרוק הדם רק ע"י פשיעתו שהיה אח"כ שנתערב דם הבכור עם דם החטאת ולכך אין העשה דוחה הל"ת דבל תוסיף. אבל שם ביקדש להיות כמוה שפיר פריך הגמרא וליתי העשה ולידחי הל"ת דהא בדרשה דיקדש להיות כמוה אין חילוק אימת נעשה הבלועה ואפילו אם נגע ונבלע קודם שהיה הבשר ראוי לאכילה כגון שנבלע בשר פיגול בבשר הקודש כשר קודם זריקת הדם על גבי המזבח:

ואין להקשות מנ"ל להגמרא להקשות דלמא מיירי שנגע ונבלע בו אחר שהיה ראוי לאכילה שכבר נזרק הדם וא"כ לא שייך בו עשה דוחה ל"ת דהא ג"כ היה יכול לקיים העשה בלי דחיית הלאו כמו בתערובת מתן ארבע במתן אחת, זה אינו דהך קרא בודאי מיירי גם קודם זריקת הדם דהא נאמר בהאי קרא ואשר יזה מדמה ודרשינן בת"כ קודם הזאה טעון כיבוס משהזה אין טעון כיבוס ועיין מס' זבחים דף צ"ג, הרי מוכח דסיפא דהאי קרא מיירי לפני הזאה בדין כיבוס הבגד מכלל דגם רישא דקרא בדין בלוע בפגול ג"כ מיירי קודם הזאה ואף שהדין שוה ואין לחלק לענין הבלוע מבשר פיגול לבשר קודש כשר בין לפני זריקה ובין לאחר זריקה ובכל גוונא אמרינן יקדש להיות כמוה שאם פסולה תפסל מ"מ אין לומר דרישא דקרא מיירי דוקא לאחר זריקת הדם כיון דסיפא דקרא מיירי קודם זריקת הדם מכלל דגם רישא דקרא ג"כ מיירי אף קודם זריקת הדם ובכל גוונא אמרינן דאם פסולה תפסל אף שעדיין לא ניתר הבשר לאכילה ג"כ אמרינן להיות כמוה שאם פסולה תפסל וע"ז שפיר פריך הגמרא דיבוא העשה וידחה הל"ת כיון דדחיית הלאו בא כאחד עם העשה ואף שהיה ע"י פשיעה מ"מ כיון שלא היה יכול

לקיים העשה מקודם מה בכך שבא ע"י פשיעתו סוף סוף בשעה שחל עליו מצות אכילת בשר קודש כבר נעשה המעשה:

ואחר שעלה בידינו לתרץ דברי התוס' יגעתי ומצאתי להסיר גם התמיה שכתב מעלתו ידידי נר"ו שהקשה לו חכם אחד על מ"ש אאמ"ו הגאון ז"ל בצל"ח למס' פסחים דף מ"ט ע"א אשר הביא שם משמי להחזיק השגת האבן העוזר על המג"א בסי' תמ"ד ס"ק י"א אשר אמרתי דכוונת אהעו"ז למה לא ידחה העשה דפסח ל"ת דלא תשחט ע"ש. וע"ז הקשה חכם אחד מדברי התוס' הנ"ל הלא הל"ת בא ע"י פשיעה שלא ביער את החמץ מקודם ואינו נדחה מהעשה. ולפי דבריי הנ"ל יש לקיים דברי בישוב כוונת האהעו"ז דבהאי ההולך לשחוט את פסחו וכו' לא מחלק וסתמא קתני והיינו אפילו אם היה החמץ בביתו מקודם זמן שחיטת הפסח א"כ ג"כ לא היה יכול לקיים העשה בלי דחיית הלאו ואז דוחה העשה הלאו אף שבא ע"י פשיעה כנ"ל. ותו אין הפנאי מסכים להאריך מפני טרדות הדפוס מספרי דבי רב אאמ"ו הגאון ז"ל נודע ביהודה מהדורא תניינא אשר בחסדי ה' נגמר הכרך הראשון והם תשובות מדיני שו"ע או"ח ויו"ד. ובכרך השני ג"כ הגעתי בעז"ה ליותר מחציו ובשבוע זה יוגמר בע"ה דיני גיטין ואני רוצה לקבוע תשובה זו בדפוס בהלכות יבום והפועלים אצים עלי לכן לקצר אני צריך, וה' שנותיו בנעימים יאריך, כנפשו ונפש אוהבו ידידו הדו"ש.

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה קמב

ב"ה פראג א' ט"ו תמוז תקמ"א לפ"ק.

תשובה

ארי שבחבורה, ידיו לו בפלפול ובסברא, קולע אל השערה, הוא ניהו כבוד אהובי ידידי הרב הגדול מעוז ומגדל, החכם השלם המופלא כבוד מו"ה ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק מיקלאש:

ראשונה מ"ש באהע"ז בסי' קנ"ט בהג"ה וי"א דוקא שוגג גמור שלא ידעו שיש כאן יבם אבל היה כאן יבם אלא שהיתה סבורה שמת וכו' תצא, וכתב מעלתו שנראה לו שזה תליא בפלוגתא דתנאי בפ"ב דתרומות משנה ב' ובעל תה"ד שהוא דעת הי"א הזה פסק כר' יהודה וכמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות תרומות הל' ח' אבל מדהשמיטו הטור והמחבר ביו"ד סי' של"א דין מפריש מן הטמא על הטהור מכלל דדנו בזה שא"א לאכלו כדין שוגג והיינו כשוגג דרבנן וא"כ הכריעו הטור והמרבר כרבנן ולא היה להרב רמ"א להביא הך וי"א ע"כ דברי מעלתו: וכל דבריו בזה לא שרירין ודינו של התה"ד הוא גם לרבנן דר"י וע"כ לא נחלקו אלא בידע שהיה טמא ועתה שכח ולרבנן מיחשב שוגג שכיון ששכח

ולר"י גם זה לא מיחשב שוגג אבל עובדא דתה"ד ידעה שהיה יבם ולא שכחה כלל אלא שסמכה עצמה על הקול שיצא שמת בזה גם רבנן מודים דלא מיחשב שוגג דלא היה לה לסמוך על קול בעלמא וכן מורה לשון התה"ד ולשון רמ"א שם שהיתה סבורה שמת שכן יצא הקול יע"ש, אבל אם היתה שוכחת עתה לגמרי שיש לה יבם גם התה"ד אפשר שהיה מקיל כרבנן, ואמנם כל זה לפי סברתו של מעלתו אבל באמת כיון שהרמב"ם פסק בפירוש בחבורו בהל' תרומות כר' יהודה ולא מצינו לאחד מהפוסקים המפורסמים שחולק עליו רק הברטנורא בפירוש המשנה כתב ואין הלכה כר"י והיינו שנמשך אחר דברי רמב"ם בפירוש המשנה אבל באמת כיון שבחבורו חזר בו דבריו שבחבורו עיקר ותפסיה כר"י:

ומ"ש מעלתו מדהשמיטו ביו"ד סי' של"א דין מפריש מן הטהור על הטמא וכו', כל דבריו בזה דברי רוח ואין להם שום טעם ולדבריו למה לא הביאו עכ"פ גוף הדין דלכתחלה לא יתרמו מן הטמא על הטהור. ולכן נלע"ד דלכך לא הביאו. חדא דלא שכיח אצלנו טהור שאנחנו כלנו טמאים ומטמאים כל התבואות ולא משכחת טהור כי אם ששמרו שלא בא עליו מים כלל משעה שנקצר וזה לא שכיח ובפרט שכתב רמ"א ביו"ד סימן של"א סעיף י"ג בהג"ה שטוב להכשיר קודם מירוח כדי שיהיה מותר לשורפה. ועוד שהרי מה שאין תורמין מן הטמא על הטהור הוא משום פסידא דכהן ובזמנינו שכל תרומה נשרפת ליכא פסידא דכהן ולכך תורמין מן הטמא על הטהור ואף דהאי טעמא דפסידא דכהן הוא רק לענין דיעבד שאף בדיעבד יחזור ויתרום אבל מה שלכתחלה אין תורמין אין צריך לטעם פסידא דכהן דעכ"פ לא עדיף טמא על הטהור מטהור על הטמא שג"כ אין תורמין לכתחלה. ונלע"ד שגם זה לא שייך אצלנו דהא דאין תורמין מן הטהור על הטמא הוא משום דבעינן שיתרום מן המוקף כמבואר בברטנורא ריש פ"ב דתרומות ובטהור וטמא חיישינן שיתיירא שלא יטמא ולא יקיפם, ובזמנינו ממ"נ אם הוכשרה לא משכחת טהור ואם לא הוכשרה אינו מתיירא להקיף ולכן השמיטו לגמרי דין אין תורמין מן הטהור על הטמא וכן להיפך מן הטמא על הטהור:

שנית בפירוש סדר חליצה בב"ש ס"ק י"ח שספר התרומה למד זה דבפרק אע"פ אמרינן דרמונים מרבים רוק וכו' וע"ז תמה דלא נתבאר שם כלל דרמונים מרבים רוק להאוכל רק נתבאר שמרבים רוק למי שרואה אחר אוכל ואינו אוכל, יפה תמה וספר התרומה לא נמצא בידי לעיין בלשונו ממש:

שלישית בהאי פנויה שהמירה ושוב חזרה לדת ישראל ונשאת לכהן. הא פשיטא שאין לסמוך על רמ"א בסימן ז' סי"א בהג"ה במקום שכל האחרונים השיגוהו ועיין ח"מ סק"כ

וב"ש סק"ל, ולא עוד אלא אפי' רמ"א לא סמך ע"ז רק באשת איש שהמירה שכבר היתה א"א ואם אתה אוסרה על בעלה אתה נועל דלת תשובה לפניה אבל זו שנשאת אחר ההמרה באיסור לכהן אפשר גם רמ"א מודה שתצא, והיה זה שלום:

תשובה קמג

ב"ה פראג ה' ז"ך כסליו תקל"ט לפ"ק:

תשובה

הדנין אמת לאמיתו, להורות לעם חקי אלהים ותורתו, המה האלופים הרבנים התורנים המופלגים כבוד מו"ה אברהם ליבשיץ דיין דק"ק ניקלשפורג, וכבוד מו"ה גומפל נר"ו דיין מדינה י"ק:

מכתבם הגיעני והטרדות רבו עלי מכל צד וביחוד מהתלמידים אשר זימנא קביעא להו תלת אבעיות ביום ולא יכולתי למלט משא וע"י זה לפעמים באים אצלי השאלות הבאים ממקומות אחרים לידי שכחה וכעת בקבלי אגרת מבי דינא דקהלתם הזכירוני בהשאלות אשר שאלו. והנני משיב ע"ד השאלה הראשונה עבור אשת אהרן באס שאהרן שביק חיים בלי זרע קיימא אשר מעולם היה בחזקת שנסע בילדותו מארץ מולדתו ואינו יודע בית אביו כלל אפילו אביו ואמו לא ידע ומעולם לא ידע אם יש לו אח או קרוב או גואל וכשעלה לתורה עלה בשם אהרן בר יואל. ור' הירש חזן העיד שבילדותו בהיותו זינגר אצל ר' שבתי חזן והיה העם מדברים שהוא בן זונה ואשתו העידה שכל אותן שנים רבות שהיתה עמו לא היה לו יאהרצייט אמנם שמעה ממנו שאביו היה שמו יואל ואמו שבע. ומעתה שאלתם אם יש לחוש שמא יש לו אח ותהיה אשתו אסורה לעלמא משום יבמה לשוק. והנה כבר כתבתם גם אתם שאין בזה שום מיחוש והבאתם הסוגיא בקידושין דף ס"ד מי שלא הוחזק באחים אע"פ שאמר יש לי אחין אינו נאמן ולדעת הרמב"ן והרשב"א שהביא הרב המגיד פ"ג מהל' יבום משמע אפי' קול לא מהני היכא דלא איתחזק בבי דינא ק"ו בנדון דידן שהקול הוא דליכא אחין ע"כ דבריכם בקיצור:

ואני אומר דבש"ע סי' קנ"ז סעיף ז' לא היה מוחזק באחים וכו' וכתב הב"ש בס"ק ז' דזה דלא היה מוחזק באחים מיקרי חזקת היתר דמה שלא היה מוחזק באחים הוה כאלו מוחזק דאינו זקוקה ליבם וסיים שם הב"ש דלהנ"י שהביא בסימן הקודם (והוא בסי' קנ"ו בב"ש סק"י) וכו' צריך ישוב דהא ס"ל דבכה"ג לא הוי חזקה למה אין ע"א נאמן וכו' ומסיק דלהנ"י ס"ל באמת דע"א נאמן בזה לאסרה. ואני אומר דלכאורה אם זה לא מיקרי חזקה כלל לא לאיסור ולא להיתר א"כ ל"ל אמירת הבעל או ע"א שיש לו אחים בלי שום אמירה כלל תהיה אסורה מספק שמא יש לו אחים וספיקא דאורייתא הוא ואף דאיכא ס"ס להתיר שמא לא הוליד אבי המת זרע אחר כלל רק זה המת ואת"ל

הוליד שמא נקבה ואין להמת אח ואף דלאו ס"ס גמור הוא דהכל ספק אחד שמא יש לו אח מ"מ רובא להיתרא איכא דכל המולידים מחצה זכרים ומחצה נקבות וסמוך מיעוט שאינן מולידים למחצה נקבות וכמ"ש ביבמות בריש האשה שהלך דף קי"ט היתה לה חמות אינה חוששת דמיעוט מפילות ומחצה נקבות וה"ל זכרים מיעוט. מ"מ נלע"ד דיש לחוש בנדון דידן דהרי מבואר במשנה יצאה מלאה חוששת ואף דשם ג"כ איכא רובא להתיר דסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות מ"מ כיון דאיתרע חזקה שהרי יצאה מלאה חוששת וכמ"ש התוס' שם במשנה בד"ה יצאה מלאה יעו"ש:

והנה אף דאיתרע חזקת היתר לשוק ע"י שחמותה מעוברת מ"מ ודאי אכתי לא מיקרי לגמרי חזקת איסור שהרי אף שהיא מעוברת אכתי איכא ספק אם תלד זכר בן קיימא או לא וא"כ מיקרי ספק בלי שום חזקה לשום צד לא להיתר ולא לאיסור ואפ"ה לא מהני רובא להיתרא. ואין לומר דכ"ז משום דמוקמינן התם מתני' כר"מ דחייש למיעוטא לכך בעינן רובא וחזקה להיתרא אבל לרבנן סגי ברובא ואפי' יצתה מלאה אינה חוששת דהרי חזינן דכל הפוסקים המפורסמים הסכימו כן הרי"ף הביא המשנה דיצתה מלאה וכן הרא"ש והרמב"ם בפ"ג הל' י"ח וכן הטור והש"ע בסי' קנ"ז ס"ט כלם פה אחד יצתה מלאה חוששת. וראיתי בנ"י שם בריש האשה שהלכה שהקשה יצתה מלאה למה חוששת והא איכא חזקה שלא היה לה יבם וגם רובא דסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות ויש לומר כיון דמלאה היא לית לה חזקת היתר לשוק ואדרבה קצת הוחזק ליבום דלשמא תפיל נמי לא חיישינן כיון שיצתה מלאה וכבר עבר זמן לידתה אין אומרים שמא הפילה וכו', ולפי דבריו שזה מיקרי קצת הוחזק ליבום א"כ אתי שפיר בלא הוחזק באחים דליכא חזקה לשום צד שפיר סמכינן ארוב להיתר. אלא שדברי הנ"י דחוקים דמה חזקה אפי' קצת ליבום איכא כאן ומה בכך שהיא מעוברת אכתי איכא ספק שמא נקבה גם מ"ש שמא הפילה לא חיישינן הוא דוחק דא"כ שם בסוגיא דמיעוט מפילות נצטרך לומר שמא תפיל ולפ"ז אם כבר עבר זמן רב מהליכת חמותה שאם נתעברה ודאי ילדה תהיה אסורה א"כ אם היתה לה חמות ומתה כבר קודם מיתת בעלה תהיה אסורה שאין כאן רק שמא נקבה כיון שרוב נשים מתעברות ויולדות וא"כ אמרינן שנתעברה חמותה ואם נתעברה לא חיישינן שמא הפילה ותהיה זו אסורה וזה לא שמענו. ואף שראיתי גם להרשב"א שכתב כן מ"מ הדבר תמוה בעיני ועוד דהרי מיעוט מפילות שם היינו שכבר הפילה דליכא למימר שמא תפיל דהרי אם עדיין לא ילדה אפי' לא תפיל אינו זוקק ליבם דהויא אשת אחיו שלא היה בעולמו. וגם נלע"ד דאפי' החולקים על הנ"י וס"ל דלא מוחזק באחים מיקרי חזקת היתר לשוק הנה באמת הדבר צריך טעם. ונלע"ד

שהכוונה כיון שלא שמענו עד עכשיו מהבעל שיש לו אחים וגם לא שמענו משום אדם שיש לו אחים מסתמא אין לו אחים. וכל זה באדם שלידתו מאיש ואשה כאורח כל ארעא אבל הפנויות המזנות ויולדות בזנות והבן הנולד עצמו יודע את אמו ואינו יודע את אביו ואפילו נבדקה אמו ואמרה לכשר נבעלתי הלא אכתי לא הגידה למי נבעלה ואפי' אמרה למי אכתי אינה נאמנת להחזיקו בבנו אם לא גם הבועל מודה לדבריה ואפילו בזה להרמב"ם לא סמכינן לקולא ואמרינן שכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחרים ועכ"פ הזונות שלא הגידו מי הבועל הבן הזה ודאי אף שמיקרי אינו מוחזק באחים אכתי ודאי שאין כאן חזקה שאין לו אחים ויש כאן ספק וראוי שלא תהיה אשתו אחר מותו מותרת לשוק. ולפ"ז למה שאני רואה במכתבכם מוחלט אצלכם שהוא בן זונה ומפני הבושה אמר שם אביו יואל היה ראוי להחמיר בזה אבל היה נפיק מזה חורבא במדינות הללו דשכיחי פנויות המתעברות ויולדות בזנות ולא יהיה תקנה לבני זנונים שאיזו אשה תנשא להם להיות באחריות עיגון לעולם אם ימות בלא זרע:

ונתתי לבי דאדרבה בבני זנונים יש להקל יותר דמאן יימר שאביו היה לו אשה כלל אולי לא נשא אשה ולא הוליד יותר מבן הזה ותדע שכן הוא דהרי בריש האשה שהלך מבואר שאם הלך בעלה וצרתה למדה"י לא תנשא ולא תתייבם ועד כאן לא שנינו אלא הלך בעלה וצרתה כיון שיש לו אשה רוב נשים מתעברות ויולדות אבל אם הלך בעלה לחוד למדה"י הרי זו תתייבם ואמאי ניחוש דלמא נשא אשה ואם נשא אשה שוב אמרינן רוב נשים מתעברות ויולדות אלא ודאי דלהא לא חיישינן ואף דאיכא למימר שהמשנה לרבותא נקיט בעלה וצרתה דאפ"ה לא תנשא דסמוך מיעוט מפילות לחזקת איסור לשוק והוי פלגא וק"ו בהלך בעלה לחוד שלא תנשא אבל לעולם להתייבם אסורה גם בהלך בעלה לחוד:

אמנם בריב"ש סי' תק"ט מבואר דדוקא היכא דיצא קול שבעלה נשא אשה במדה"י והוליד הוא דאסורה ליבם אבל בלי קול אף שהלך בעלה למדה"י לא חיישינן. ואף דאיכא למימר שאני התם שיש חזקת היתר ליבם מ"מ עכ"פ מוכח שזה שלא הלך עם אשה מסייע ומעדיף כח החזקה ומגרע כח הרוב ובאיסור כרת שהרי ליבם יש רוב לאיסור שרוב מתעברות ויולדות ואיסור כרת ויש חזקה להיתר וכמ"ש שם בריש האשה בתרא רישא חזקה לייבום ורובא לשוק וא"כ ע"פ דין אסורה ליבם דחזקה לא עדיף כרובא ואפ"ה בהלך הבעל לבדו דאיכא ג"כ סיוע ליבם שמא לא נשא אשה כלל יש כח בסיוע זה להתיר ליבם ק"ו בבני זנונים להתיר אשתו לשוק דאיכא רובא להיתרא שאפי' אם ידענו שהמזנה יש לו אשה מ"מ סמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות והוו להו זכרים מיעוטא

ואף דחיישינן למיעוטא מ"מ היכא שלא ידענו שיש להמזנה אשה מעדיף כח הרוב והו"ל זכרים מיעוטא דמיעוטא ומותרת לשוק שהוא רק חשש איסור לאו. ובפרט שיש עוד צד להקל בבני זנונים שאולי זינתה עם נכרי וממנו נולד ולא שייך אחיו מאביו כלל: ועוד נלע"ד דבבן זנונים אם אנו חוששין שמא יש לו אח ובזה הוא דבר שאין לו תקנה לעולם שהרי הזונה אינה נאמנת להגיד מי הבועל לסמוך על דבריה להקל וצריכה אשת הבן זנונים לישאר אחר מות בעלה בלי זרע עגונה לעולם אז קלקלתה תקנתה ומותרת לגמרי לשוק לדעת הגאונים הסוברים ביבם מומר להתירה בלי חליצה ע"פ סוגיא דב"ק דף ק"י ע"ב יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלי חליצה דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה ומשני איתתא בכל דהו ניחא לה וסברי מקצת גאונים דבמומר לא שייך אפילו כל דהו וק"ו בבני זנונים שאין תקנה כלל דליכא אפי' כל דהו ולא דמי להלך יבמה למדה"י דאכתי יש תקנה כשיבוא משא"כ בזו. ואף שהתוס' כתבו שם בב"ק בד"ה דאדעתיה דדוקא מן האירוסין אבל לא מן הנשואין מ"מ הרי הגאונים סמכו ע"ז במומר ובהגהת מרדכי פרק החולץ באמת הקשה מדברי התוס' הנ"ל, ויעויין בחיבורי נו"ב חלק אהע"ז סימן פ"ח. ואף שעל זה לחוד לא הייתי סומך מ"מ כבר הוא סניף שלא לחוש לספק: באופן שאני מסכים עמכם להתיר אשת אהרן באס ממ"נ אם האמת כדברי המת שידע את אביו ואמו וכיון שמעולם לא הזכיר שיש לו אח וגם לא נשמע משום אדם שיש לו אח אשתו מותרת עפ"י שיטת הש"ע ורוב הפוסקים, ואם הוא בן זונה כפי שאתם חושבים פשיטא שאשתו מותרת כנ"ל. וכעת אתן קנצי למלין. דברי הד"ש:

תשובה קמד

בע"ה פראג יום ו' עש"ק י"א טבת תקנ"ב לפ"ק

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב הגדול ה"ה מוהר"ר אברהם נר"ו אב"ד דק"ק מונקאטש:

מכתבו קבלתי. וזה יותר מתשעה חדשים שאני איני בקו הבריאות וראות עיני אין אתי כמו שהיה מקדם ובפרט שכתב זה כתב קטן מאד ולא יכולתי לקראו עד יום אתמול שנתתי את כתבו להעתיקו בכתב גדול. ומיניה ראיתי שהוא שואל על מעשה שבא לידו באיש אחד ממדינת פולין גדול שבא שמה למדינת אונגרין זה יותר מעשרים שנה ונשא אשה במדינה זו באותה העת ולא אמר כלל בשעת קידושין שיש לו אחים או בן במדינת פולין ושהה עם אשתו יותר מעשרים שנה והוליד עמה בן וגם אותו הבן נשא אשה ומת הבן בחיי האב בלי ז"ק וכמה שנים אחר נישואין של האב אמר שהיה לו אשה במדינת פולין שהיה דר בכפר אחד ואשתו הראשונה המירה דתה ולקחה עמה בן קטן

אחד שהיה לה ממנו והלך משם ובא למדינה זו ואינו יודע אם הבן מאשתו הראשונה הוא חי ואם עדיין הוא מומר. וכל זה אמר שנים רבות אחר נישואין עם אשתו גם אמר קודם מותו שיש לו בן אחד במדינת פולין גדול אבל עכשיו אינו יודע היכן הוא ע"כ השאלה שלו. ושאל על שתי נשים אם מותרות בלי חליצה או שצריכות חליצה וצריכות לישב להתעגן עד שידעו היכן היבמין שלהם: ואומר אני שאשת האב פשיטא שמותרת לשוק ממ"נ אם אמרינן דל דבורו של הבעל כאילו לא דבר כלל לא קודם מותו ולא קודם לזה מיום שנשא את האשה עד עכשיו הרי אשת האב בכלל לא הוחזק לא בבנים ולא באחים, ואם אנו מאמינים את דבורו של הבעל הרי הוא אמר שיש לו בן ואנו נותנים לו חזקת קיים והרי הוא הפה שאסר שאמר שיש לו אח הוא הפה שהתיר שאמר שיש לו בן וכל הפלפול על אשת האב הוא ללא צורך. אמנם אשת הבן צריכה לימוד ואם היא אומרת שחמיה בחזקת כשר אצלה והיא מאמנת כל מה שאמר הא ודאי שהיא אסורה כמבואר בש"ך ביו"ד בסי' קכ"ז ס"ק ט"ו. אמנם אם היא אומרת אין חמי נאמן בעיני אזי דעת הש"ע באהע"ז סי' קנ"ז ס"ו שמותרת בודאי כי חמיה אינו נאמן עליה כי בעלה לא היה מוחזק באחים. ומ"ש מהרי"ט בספר א' סי' פ"א על כל דבריו יש תשובה ובפרט שהוא רוצה להוכיח שגם הרא"ש הוא מן האוסרין והרא"ש בודאי הוא מן המתירין וכל דבריו בדברי הרא"ש אינן מתקבלין על הלב ואיזה זמן תגביל בה ולכן הרא"ש והש"ע ודאי מתירין. אבל אני תמה על מעלתו למה הוצרך לחפש האוסרים והלא הב"ש בס"ק ז' אוסר את האשה הזאת בשם רש"י והר"ן והנימוקי יוסף ובשם הב"ח. ואף שעיקר קושייתו שהקשה מיו"ד סי' קכ"ז שאם אין לה לא חזקת היתר ולא חזקת איסור עד אחד נאמן לאיסור ומזה יליף דלנ"י באין לה חזקת היתר באמת ע"א נאמן לאיסור, קושייתו יש לדחות דשאני התם ביו"ד דמיירי שלא היה לה חזקת היתר כלל מעולם אבל זו היה לה חזקת היתר גמור קודם שנשאת לזה. ועיין בספרי נו"ב (קמא) חיו"ד סימן נ"ז דף כ"ח ע"ד בד"ה ועוד אני אומר, אלא שאין רצוני לחלוק על הב"ש. אבל עכ"פ עשרים החתומים לאסור במהרי"ט סימן פ"ב מהם אין ראיה שהרא"ש והש"ע אוסרים הם אמרו שהיה להם עוד טעם לאסור ששם היו שני עדים לאסור ששמעו מפי שני עדים לכן אין מהם ראיה ולכן אם האשה זו מאמנת לחמיה היא אסורה בודאי ואם אינה מאמנת אינני אומר בה לא היתר ולא איסור:

וע"ד השאלה שניה זה שנשא בשוגג מינקת חבירו לאחר כ"ב חודש אשר מורה אחד כתב לו שהאיש ההוא אפי' פרישה אינו צריך כיון שהוא שוגג. יען שלדעתי כבר כלו

כ"ד חודש קודם שהגיע מכתבי זה שמה לכן אין רצוני להאריך בזה. אבל לא הוטב בעיני מעשה זה המורה שהורה לו שא"צ פרישה:

ועל דבר שהיבם הוא מומר אין מזה שום קולא כי מלבד שיש לחוש בשעה שנשא אחיו את אשתו אף שאחיו הקטן ממנו בשנים היה גדול אעפ"כ הוא היה קטן ודברי המג"א בריש סימן ל"ט דמשמע כשהוא בן י"ח שנים יצא מספק קטן אין לו שום פירוש וכבר כתבתי בגליון שלי שדבריו אין להם שחר אלא שמלבד זה יש לחוש שמא כשנשא אחיו כבר זה לא היה מומר כי ברח משם או אפי' היה מומר שמא באונס היה שמא כבר ידע דת יהדות ובאונס נשאר בין הנכרים ובלבו היה יהודי. והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה קמה

ב"ה פראג יום ד' מ"ו למב"י תקנ"ב לפ"ק

תשובה

שלום לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאה"ג הגאון המופלא מו"ה מדרכי בנעט נ"י אב"ד דק"ק נ"ש והמדינה:

מכתבו עם שאלתו בא לידי ויען ראיתי שאין הדבר נחוץ לשעתו ואני חלש כח מאד לכן לא עיינתי במכתבו עד קרוב לעתה. וזה שאלתו שזה שנים הרבה שנמצא שם בקהלתו אסופי אחד קיים בברית המילה ובזה היה ידוע שהוא מילדי העברים ונתגדל שם ולקח אשה ומת בלא זרע ועתה אלמנתו רוצה להנשא לאיש. וע"ז כתב מעלתו שלדעתו יש כאן לתא דספק דאורייתא שמא יש לבעלה אח מן האב וזקוקה ליבם והביא ראיה מדברי הרשב"ם פ' יש נוחלין (בבא בתרא דף קל"ה ע"א) ד"ה האי הוי מוחזק לן וז"ל ויודעים היו בודאי שאין לו בנים ואי לאו דמוחזק לן דלית ליה אחים היה לנו לאוסרה לשוק מספק כיון דודאי אין לו בנים עכ"ל הרשב"ם. ועל זה כתב מעלתו דלפ"ז צ"ל מה שכתב בש"ע אהע"ז בסי' קנ"ז סעיף ו' לא היה מוחזק באחים ואמר יש לי אחים אינו נאמן ר"ל שהיה מוחזק שאין לו אחים דהיינו מי שידוע במקומו ובמשפחתו ולא נשמע מעולם שהיה לו אח וזה הוא חזקה אלימתא שאין לו אחים וכה"ג משמע שם בתשובת הרא"ש שהובא שם אפילו ע"א אינו נאמן. אבל באסופי שאין לו מכיר מאב ואם מאין יהיה לה חזקה שאינה זקוקה ולעולם היא עומדת בספיקה. וא"ל בכה"ג דהיה לה חזקת היתר בהיותה פנויה מפני שאח"כ כשניסת לאיש אזדא לה החזקה אפילו להמתירין ביו"ד סי' נ' לגבי ריעותא דאתיליד מחיים דהתם עכ"פ אף בשעת חזקת איסורא שהוא בחיי הבהמה שהיתה אז בחזקת איסור שאינה זבוחה מ"מ היה לה אז חזקת היתר שאינה טריפה אבל כאן חזקת פנויה אזדא לה כשניסת. ולולא דברי הרשב"ם כתב מעלתו שהיה מקום

לצדד להקל מהא דאיתא ביבמות דף קי"ט באשה שהלכה חמותה למדה"י דאמרינן התם דאינה חוששת והאריך מעלתו בשאר דברים: הנה מן המשנה דיבמות אינו ראיה להיתר דאין לומר דמיירי דאין לנו שום ספק על קודם זמן הזה רק אנו מסופקים שמא כשהיתה במדה"י נתעברה וילדה, וא"ל שהזמן הספק הוא רק על ולד אחד בזה איכא רובא להיתרא דמחצה יולדות זכרים ומחצה יולדות נקבות וסמוך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות והו"ל רובא להיתר אבל במי שאנו מסופקים בו שיש לאביו זרע רב הן אמת דאמרינן מיעוטא מפילות אבל לא אמרינן דהשאר הם כלם נקבות ואדרבה אמרינן שמחצה זכרים ומחצה נקבות וזכר אחד גורם איסור ואין כאן רובא להיתרא וזה לא שמעינן ממתניתין דמותרת. אבל כל הפוסקים סתמו הדברים ומשמע מדבריהם שאפילו חמותה היא מעולם במדה"י והרמב"ם פ"ג מהל' יבום הל' י"ז כתב אשה שמת בעלה והיה לה חמות במדה"י אינה חוששת שמא ילדה חמותה וכבר ניתן לה יבם במדינה אחרת שלא גזרו על הדבר הזה אלא נעמיד אותה על חזקתה ומותרת. וכן הוא בש"ע אשה שאין לבעלה בן ולא אח וחמותה וחמיה במדה"י ומת בעלה מותרת להנשא ולא חיישינן שמא ילדה חמותה זכר והיא זקוקה לו עכ"ל הש"ע ומשמע ג"כ שאפילו חמותה היא מעולם במדה"י. וכן ראיה שהביא מהרשב"ם אינה ראיה דהרשב"ם קאי שם בגמרא על עובדא דיליה שמיירי שם בגמרא שיצא קול שיש עדים במדה"י ואעפ"כ רצה רב יוסף להתירה מטעם דמוחזק לן דלית ליה אחים ועוד הא אמר בשעת מיתה דלית ליה אחים וע"ז כתב הרשב"ם דאי לאו דמוחזק לן דלית ליה אחים היה לנו לאוסרה לשוק מספק וכוונת רשב"ם שאפי' ר"י לא עלה על דעתו להתירה:

ומ"ש מעלתו שאפי' לדעת המתירין ביו"ד סימן נ' אני אומר להיפוך שאפי' לדעת הסוברים שספק הנולד מחיים לא מהני החזקה היינו דוקא באופן דמיירי התם שמעולם לא היה חזקת היתר לגמרי שתמיד משעה שנולד היה עליה איסור שאינה זבוחה אבל זו בשעה שהיתה פנויה היתה מותרת לגמרי לכל אדם וגם לא היתה זקוקה לשום אדם וכשניסת ונאסרה לכל אדם משום א"א איכא למימר כשמת בעלה חזרה להיתרה הראשון ואינה אסורה גם משום ספק יבם ולא עוד אלא שמעולם גם כשניסת לא סר מינה חזקה שאינה זקוקה לייבם שחזקה זו היתה לה כשהיתה פנויה ולעולם לא סר מינה. וכבר כתבתי בתשובה אחרת בכיוצא בזה בחורף העבר לתמוה על הב"ש בסי' קנ"ז סק"ז שהקשה מיו"ד סימן קכ"ו ששם פסק דדבר דלא איתחזק לא להיתר ולא לאיסור נאמן ע"א ולהנ"י דס"ל אם אין מוחזק בבנים לא הוה בחזקת דאין לו בנים וצריך ישוב מדוע אין ע"א נאמן, וכתבתי לדחות קושייתו דשאני התם ביו"ד שלא היה חזקת היתר כלל

מעולם לאפוקי כאן שהיתה לה חזקת היתר כשהיתה פנויה. גם יש עוד לדחות דברי הב"ש דשאני התם דלא היה מוחזק בבנים דשם אין חזקת היתר מסייע לחזקה שאינו מוחזק בבנים אדרבה חזקת היתר סותרת חזקתה זו לכן לא חשיבא כמו חזקה שאין לו בנים אבל היכא דלא מוחזק באחים אדרבה חזקת היתר מסייעתו ושפיר הוי כאילו מוחזק שאין לו אחים אבל אין רצוני לחלוק על הב"ש. אבל גם הב"ש בשם נ"י לא החמיר רק בע"א מעיד שיש לו אחים אבל באין שם עד כלל לא החמיר הב"ש וכן דברי הש"ע בסי' קנ"ז ס"ז לא היה מוחזק באחים משמע שסגי בזה שלא היה מוחזק באחים וכל דברי מהרי"ט בספר א' בסי' פ"ב לא נהירין לי כמ"ש בתשובה אחרת, בפרט שהוא ר"ל שגם הרא"ש הוא מן האוסרים ולדעתי בודאי הוא מן המתירין וכל דבריו בדברי הרא"ש אינם מתקבלים על הלב ואיזה זמן תגביל בה, וכן מ"ש שם משילהי נזיר ג"כ אינו ראיה דשם בעת שטבלה היה לה חזקת איסור לדידן דמיירי אפי' קרבנות עדיין לא הביא ולדברי רב המנונא שם בנזיר דף ס"ד ע"ב עכ"פ מיירי במחוסר תגלחת וכן הראיה שהביא מב"ב דף קל"א ע"א שאמר נקיל בא"א שם מיירי שיצא קול בעודו חי והב"ש הוא שהוסיף אפי' יצא קול אחר שאמר אין לי אחים וכו' ע"ש בב"ש, וכן אפי' לא יצא קול עד לאחר מותו ג"כ הדין שוה שחוששת לקלא שעכ"פ אינה דומה לשבויה כדאמר שם בגמ' אלא שהגמ' שם קאי על מעשה שהיה שמעשה שהיה קאי על שיצא קול בחייו וגם יש כאן ס"ס שמא אבי האסופי היה כותי ומותרת לכל איש ישראל ואת"ל שאבי האסופי היה ישראלי והיא אסורה לכל מי מישראל שיש לספק בו שמא הוא אבי האסופי ואסורה לו משום כלתו עכ"פ שמא אין להאסופי אחים מן האב והיא מותרת לכל אדם משום יבמה לשוק, וגם אין לך להתחיל שמא יש לו אחים מן האב שהרי לא תוכל לומר שיש לו אחים מן האב כ"א שתאמר תחלה שמא אביו היה ישראלי וא"כ אתה צריך להתחיל בספק זה תחלה שמא לא היה אביו ישראלי וזה מיחשב שפיר לס"ס אפילו לדעת הש"ך דבעינן ס"ס המתהפך מודה בזה ובפרט שיש לצרף כאן כל הספיקות שמסופק מעלתו: ומה שתמה מעלתו על הב"ש בסי' ד' ס"ק נ"ד בסופו תמהני על מעלתו שהרי הרמב"ם בא"ב פ' ט"ו הל' כ"ט התיר לאסופי שישא אפי' יתומה וכן התיר לכל היתומים שישאו היתומות אפילו לא הכירו אבותיהם מעולם יעו"ש ברמב"ם, ובאלו מה לנו בזה שנולדו בהיתר בלי שום חשש זנות אכתי יש חשש שמא ישא אשה שהיא ערוה עליו ובלא"ה אינני יודע מה מועיל מה שהיה נימול שבודאי בא מישראלית ולא השליכו אותו מחמת פסול כ"א מחמת רעבון אכתי לא עדיף משאר שתוקי שצריך לבדוק את אמו. והיה זה שלום, דברי הד"ש:

תשובה קמו

תשובה

לכבוד אהובי הרב הגדול מוהר"ר ליב קסוויץ רב"ד דקהלתנו יצ"ו:

כבר גליתי דעתי למעלתו פה אל פה שיש מקום לומר דבזמנינו שאין מייבמין גם הרי"ף מודה לאסור וסברא דילדותי היא ע"פ מ"ש בעה"מ בריש פרק האשה רבה גבי ע"א ביבמה לעלמא שכתב ואני אומר אקלקולא דידה כגון אשה שהלך בעלה למדה"י שהיא מקולקלת על בעלה הראשון שהיה לה אבל זו שאין לה בעל אע"פ שאנו אומרים תצא מזה ומזה כלומר מיבם ומבעל השני אין זה קלקול דבלחודה עיילא ובלחודה נפקא ע"כ דברי בעה"מ:

ומעתה אני אומר שגם המתירים ע"א ביבמה היינו משום דלא אמרינן מסני סניא ליה וחיישא אקלקולה שנאסרת על היבם שכבר זקוקה לו והרי היא כארוסה שודאי ע"א נאמן בה לפי שחיישא אקלקולה שהיא מקולקלת על הארוס כמו כן חיישא על היבם אי לא אמרינן מסני סניא ליה, אבל הא ודאי אמת ונכון הדבר של בעה"מ שעל הקלקול שתתקלקל על בעל השני לא חיישא דמה מפסדת גם עתה אין לה בעל שני, ולפ"ז לדידן שלא הותר לנו היבום ואינה מפסדת את היבם אין כאן שום חומר ולא דייקא, ולסברא בעלמא אמרתי ולא לקבוע עליו הלכה. ומעתה גוף הדין ע"א ביבמה מחלוקת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושני עמודי עולם הרי"ף והרמב"ם פסקו לקולא והעמוד השלישי הוא הרא"ש אשר אנחנו האשכנזים נשענים עליו מחמיר ובעלי הש"ע חלוקים המחבר פסק כשני עמודי הוראה כדרכו ורמ"א הביא דעת הרא"ש כדרכו ודברי הב"ש בסי' קנ"ח ס"ק ב' ידועים. והנה דברי הרי"ף המה שע"א נאמן אבל עד מפי עד וכן עבד או אשה לא נתבאר בדברי הרי"ף אבל בדברי הרמב"ם מבואר בפירוש שדין זה ממש כמו בעדות אשה שמת בעלה. וכבר יש מקום אתי לחלק בין עד ממש לשאר עדים הנ"ל דעד ממש כבר אמרתי לו שיש דעות שנאמן מן התורה * [הג"ה מבן המחבר עיין בנו"ב קמא חלק אהע"ז סימן ל"ג במה שכתב אאמ"ו הגאון ז"ל להוכיח שע"א נאמן מן התורה לעדות אשה ושם בסוף התשובה ובד"ה דרך כלל וכו' מפלפל איך דעת רש"י ז"ל נוטה בזה, ועיין לקמן בתשובה הסמוכה שכתבתי להוכיח דרש"י סובר דעד אחד נאמן מדאורייתא לעדות אשה ע"ש ודוק:] וכן מורים דברי הרמב"ם סוף הל' גירושין אבל עד מפי עד או עבד ושאר קולות שהקילו ודאי הוא רק מדרבנן משום עיגונא וכן הראיתי לו למעלתו שמראים דברי הרמב"ם שם וכן לפי מה שאמרו קצת רבוותא מדברי הספרי לא יקום עד אחד באיש אבל קם הוא לעדות אשה שמת בעלה ומזה למדו שהוא מן התורה, הא

ודאי שדוקא עד גמור בעינן דהרי מזה דרשו ג"כ שע"א נאמן לשבועה ואטו עד מפי עד נאמן לשבועה. ומעתה פשיטות דרב ששת שם ביבמות דף צ"ד ע"א ודאי דיכולין לומר דוקא עד ממש לפי שהוא מן התורה נאמן אבל לא עד מפי עד אבל רבא דאמר ק"ו לאיסור כרת וכו' א"כ גם בעד מפי עד יש ק"ו זה. אבל יש לדחות דקשה דקארי לה מאי קארי לה וכי לא ידע רבא שהיא עצמה תוכיח וצריך לומר דס"ל לרבא דע"א נאמן מן התורה וכמו שדרשו בספרי וכדי שלא תימא שגם התורה לא התירה אלא לענין מיתת הבעל ולא לענין מיתת היבם לכן אמר ק"ו ומעתה ליכא למימר היא עצמה תוכיח דמה להיא עצמה שכן אינה נאמנת מן התורה רק מדרבנן. ומעתה עד מפי עד שג"כ אינו נאמן אלא מד"ס נוכל לומר שפיר היא עצמה תוכיח וא"כ אלו האחרונים מהרמ"פ בתשובה והד"מ הביאו שכתבו הה"ד עד מפי עד לדעתי אם לדין יש תשובה שבזה אין דברי הרי"ף מכריעים והו"ל הרמב"ם והרא"ש חד לגבי חד. כל זה אמינא ברהיטא כי מוטרד אני בדברים אחרים ואעפ"כ מי שרוצה לסמוך על הרמב"ם בצירוף האחרונים במקום עיגון כבר יש לו יתד להתלות עליו. ועל מעלתו אני תמה שאמר שאלמלי ראה רמ"א דברי מהרמ"פ לא היה מחמיר והרי רמ"א בד"מ הביא דברי מהרמ"פ:

תשובה קמז

תשובה

מבן המחבר

ב"ה יום ד' ז' אייר תקע"א לפ"ק:

שפעת שלום לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרבני המופלא ומופלג בתורה וביראה כבוד מוהר"ר י"ט בידערט הלוי יצ"ו:

הן היום הגיעני מכתבו הנעים ע"י מוכ"ז הבא בשאלה באשתו שנשתטית וזה שבע שנים אשר ברחה מתוך טירוף דעתה ויצאה מביתו ונאבד זכרה ולא נודע מה היה לה ומיום יציאתה חקר עליה ולא עלתה בידו לשמוע ממנה דבר רק שמע שמתה אך לא היה אלא קול בעלמא ולא נתברר וזה שבע שנים אשר הבעל יושב גלמוד בלי אשה ועתה הוא שואל אם יש לפתוח לו שערי היתר לישא אשה אחרת ויען כי אין הזמן מסכים להאריך בזה כי המוכ"ז בהול ונחוץ לדרכו לכן אמרתי מה שנלע"ד בהשקפה ראשונה. והנה אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נודע ביהודה מהדורא תניינא אשר אני עוסק כעת בהדפסתו וכרך ראשון שהוא דיני ש"ע או"ח ויו"ד נגמר כולו ב"ה ובכרך השני שהוא דיני ש"ע אהע"ז וח"מ הגעתי ברחמי ה' ליותר מחציו כי כבר נגמרו גם מכרך השני צ"ב דפין ואקוה ברצות ה' לברך על המוגמר תוך שני חדשים ושם נדפסו שתי תשובות בענין זה

תשובה ו' ותשובה ז' ובראשונה נשאל מהרב מו"ה טוביה הארשיץ אשר בשנת רעבון הלכה אשה מבעלה ולקחה עמה בן ובת מפני דוחק פרנסתם ושוב לא נודע מהם דבר יותר משמנה שנים ושאל הרב מוהר"ר טוביה הנ"ל אם יש להתיר לבעלה לישא אשה אחרת ואמ"ו הגאון ז"ל השיב שאין למצוא עזר להבעל כיון שהאשה לא פשעה ומחמת רעבון הלכה ולפי המובן ברשות בעלה הלכה ומי יודע סיבת עיכובה ואולי הוא ע"י אונס ומקום מצוה אין כאן שאנו נותנים לבן ובת חזקת חיים ואף שבכנה"ג אהע"ז בהגהותיו לבית יוסף אות ע"ח מביא בשם תשובות הרש"ך אם נשבית הבעל יכול ליקח אשה אחרת אולי מיירי שם שלא קיים פו"ר. וסיים שם אמ"ו הגאון ז"ל שאף שיש סברא להתיר מ"מ נתת דבריך לשיעורין ואם תתעלם אשה מבעלה איזה זמן לאיזה סבה או אפשר שהיא חולה איזה זמן וכי נתיר לו לישא אחרת על אשתו ועיין תשובת צ"צ סי' ע' שלא רצה להתיר לצורבא מרבנן שנשבית אשתו בשעת הרג רב ואמרו עליה שהמירה, לכן אין דעתי להתיר בזה וגם איסור איני אומר בעובדא דא כיון שכבר יושב זמן שמנה שנים בלא אשה ואם ימצאו מאה רבנים שיתירו לו לא אמחה בידם עכ"ל אמ"ו הגאון ז"ל בתשובה ההיא:

והנה אני אומר שהראיה שהביא מתשובת צ"צ סימן ע' יש לקהות בו דשם היה תרתי לריעותא, חדא שהיה הקול שהאשה היא עדיין בחיים רק שאמרו שהמירה מחמת אונס והיה דן בה שאינה נקראת עוברת על דת כיון שיצאה מהדת להנצל מן המיתה אף שלא שפיר עבדה והדין הוא שלא תעבור מ"מ אינה נקראת עוברת על דת מפני זה ואולי כשיעבור האונס תחזור כאשר האריך שם. ועוד זאת היה בעובדא דצ"ץ שלא היה כי אם חמשת רבעי שנה ועדיין היה בשעת חירום באין עובר ושב למקום שהיתה שם האשה לכן פסק שיהיה בשב ואל תעשה עד שתשקוט הארץ וישמע דבר ברור משא"כ באשה שנאבד זכרה שמנה שנים ולא נשמע ממנה דבר ויש ספק שמא מתה בזה יש לדון דנגד חזקת חיים יש חזקה אחרת שאם היתה חיה היתה חוזרת לבעלה באשר שלא היה קטטה ומריבה ביניהם רק שיצאה מבית בעלה מפני דוחק ורעבון ויצאה ברשות בעלה ולומר שנתעכבה באונס הנה אונס לא שכיח שתתעלם שנים הרבה והרי אפי' להתיר א"א שהוא דאורייתא כתב המבי"ט הובא דבריו בקונטרס עגונות סי' רכ"א שאם יש ספק על הרוג הנמצא בדרך אם הוא זה הנאבד שהלך ג"כ בדרך זה תלינן שזה הוא הנאבד דאם איתא שהנאבד ניצול היה נודע מקומו ע"ש, ואף שלא ראיתי להתיר א"א עגונה על היתר זה לבדו היינו משום חומרא דא"א אבל בדבר דליכא איסור דאורייתא רק מתקנת ר"ג אשר לא פשטה בכל הארצות וגם לא החרים אלא עד סוף אלף החמישי

כמבואר בש"ע אהע"ז סי' א' סעיף יו"ד בודאי אמרינן בזה שספיקא לקולא, הגם שאין זה דומה ממש לדין של המבי"ט דשם עכ"פ נמצא הרוג אחד בדרך אשר לא נודע מי הוא ושפיר הוי עוד סניף להתיר כי יש עוד סברא להקל דאמרינן היינו האי שאבד היינו האי שנמצא כמו שסבר רבי במס' פסחים דף יו"ד ע"א גבי שדה שנאבד בו קבר ונמצא בו קבר הנכנס לתוכו טהור דאמרינן קבר שאבד הוא הקבר שנמצא וא"כ גם בנדון זה אם היה נשמע שמתה אשה אחת במקום אחר אשר לא נודע מי היא היה זה בכף הדמיון לדינא של המבי"ט אבל בנדון דידן לא נשמע שמתה אשה אשר יהיה בה ספק אם היא האשה שנאבדה לא אמרינן כלל שמתה. אעפ"כ יצא לנו ללמוד מדברי המבי"ט שיש סברא לתלות דמסתמא מתה דאם היא עדיין בחיים היה נודע תוך זמן כמה שנים מקומה ואם סברא זו מועיל להקל בעגונה דמשום הך שאני אומר האי שאבד היינו האי שנמצא לחוד לא הוי מקיל המבי"ט דהא לכמה פוסקים אין הלכה כרבי אלא כרשב"ג עיין בטור א"ח סי' של"ט ובש"ע ובאחרונים שם אפי' אם נימא דס"ל להמבי"ט דהלכה כרבי אפי' בשל תורה עיין במ"ל פ"ג מהל' חמץ הל' י"א מ"מ קשה מה שהקשה אאמ"ו הגאון ז"ל בנו"ב מהדורא קמא חלק אהע"ז סי' מ"ו דלמא דוקא שם בשדה שנאבד בו קבר ס"ל לרבי להקל הואיל והאי שנכנס לשם יש לו חזקת טהרה אבל היכא דאיכא חזקת איסור גם רבי מודה דלא אמרינן היינו האי שנאבד, ועוד הקשה שם דלא דמי לשדה שנאבד בו קבר דלא נאבד שם אלא קבר אחד אבל בדרך הולכים בה כמה בני אדם והיה מפולש למהלך רבים גם רבי מודה דלא אמרינן היינו האי שנאבד ע"ש בנו"ב (קמא) ועיין לעיל בחיבור הזה (נ"ב תנינא) בתק"ע סי' נ"ט מ"ש אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל ליישב דעת הרמב"ם שלא הביא הך דינא דקבר שאבד שפליגי בו רבי ורשב"ג ומסיק שם דטעמא דרבי דסבר דאמרינן האי שאבד היינו האי שנמצא הואיל ואיכא ס"ס ע"ש. וא"כ קשה על המבי"ט מנ"ל להקל היכא דליכא ס"ס ומכל זה מוכח דעיקר ההיתר של המבי"ט נשען לצרף גם הך סברא שאם הנאבד עדיין חי היה חוזר לביתו או שהיה נשמע מקומו וא"כ כדאי הוא הך סברא לחוד לסמוך באיסור קל כזה ועכ"פ הוא ספק שקול שנגד חזקת חיים של האשה יש חזקה שהיה נשמע מקום תחנותה אם נתעכבה וגם שהיתה חוזרת לבית בעלה:

אמנם חלילה לי להיות כתלמיד החולק על רבו להתיר דבר אשר אאמ"ו הגאון ז"ל היה ממאן בו להקל. אמנם נראה מדבריו שלא החמיר מדינא רק בקעה מצא וגדר בה גדר כמו שמבואר בדבריו וגם בתשובה שאח"ז בסי' ז' ג"כ לא התיר בנדון כזה כ"א ע"י עדות עד אחד וכתב שם שדברי הב"ש בסי' קנ"ח ס"ק א' אינן מוכרחים כמו שמבואר בדבריו

בנו"ב מהדורא קמא חלק אהע"ז סי' ל"ג דשם הוכיח דע"א נאמן מדאורייתא לעדות אשה רק בסוף התשובה שם בד"ה דרך כלל מוכיח דדעת רש"י ז"ל דע"א אינו נאמן מן התורה בעדות אשה והביא ראיה מרש"י במס' יבמות דף צ"ד ע"א בד"ה תדע דהוראה היא דשם כתב רש"י בהדיא דבכל התורה עד אחד לא מהימן ובעדות אשה ע"א מהימן מדרבנן ע"ש בנו"ב:

וזה שנים רבות שכתבתי על הגליון דאף שרש"י במס' יבמות מפרש דברי ר' נחמן דאמר תדע דהוראה היא דבכל התורה כולה ע"א לא מהימן והכא מהימן היינו מדרבנן אעפ"כ נראה מדברי רש"י במקום אחר דס"ל דע"א נאמן מן התורה בעדות אשה דרש"י במס' שבת דף קמ"ה ע"ב בד"ה לעדות אשה כתב דאקילו בה רבנן משום עיגונא וכל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש ואפקיעו רבנן לקידושין מיניה עכ"ל. והדבר מבואר בדברי רש"י דמה שכתב דאפקיעו רבנן לקידושין מיניה שבא רש"י ז"ל ליישב מה שעמדו בו התוס' במס' יבמות דף פ"ח ע"א בד"ה מתוך חומר דאיך עקרו רבנן דבר מן התורה וסברת התוס' לא ס"ל ולכך כתב רש"י דכל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש ועקרוהו רבנן לקידושין מיניה וא"כ אין זה עקירת דבר מן התורה כיון דעקרוהו רבנן לקידושין מיניה והוא קידש על דעתא דרבנן:

אך ע"ז קשה למה אמרינן בר"פ האשה רבה דאם נשאת ואח"כ בא בעלה דהולד ממזר מזה ומזה ופירש רש"י שם ממזר מזה ומזה אם ילדה מהשני הולד ממזר גמור ואם שוב החזירה הראשון וילדה הולד ממזר מדבריהם עכ"ל, ולדעת רש"י קשה הא מתני' בעד אחד מיירי כדמוכח בגמרא דרישא מיירי בעד אחד וא"כ למה יהיה הולד מהשני ממזר מדאורייתא הא לפי דברי רש"י במס' שבת עקרוהו רבנן הקידושין מיניה וא"כ היא פנויה למפרע ומזה מוכח דס"ל לרש"י דעד אחד נאמן מן התורה לעדות אשה ובזה לא עקרו רבנן הקידושין מיניה דהא מן התורה נאמן ע"א להשיא אשה על פיו ושפיר אם בא בעלה הולד ממזר גמור ומה שצריך רש"י במס' שבת לטעמא דעקרוהו רבנן לקידושין מיניה הואיל ושם מיירי בעד מפי עד כדמפורש שם בגמ' ועד מפי עד בודאי אינו נאמן מן התורה רק דרבנן הקילו משום עיגונא:

ולפ"ז אני אומר דליכא סתירה בזה בדברי רש"י במס' יבמות לדברי רש"י במס' שבת דשם ביבמות קמפרש דברי ר' נחמן דקאמר בכל התורה ע"א אינו נאמן והכא מהימן ולא היה לרש"י כוונה אחרת בדברי ר"נ שאמר תדע שהוראה היא מדנאמן ע"א דהיינו מדרבנן דעלייהו תליא ולא על העד כמפורש ברש"י שם אבל אי הוה בעדות אשה ע"א נאמן מדאורייתא לא היה הוכחה כלל ואדרבה היה מוכח דאין זה הוראה אלא טעות

אם על העד תליא הך היתרא מן התורה שהוא נאמן (ורש"י ממאן במה שפירש אאמ"ו הגאון ז"ל בפירוש דברי ר"נ שם בתשובה ההיא ע"ש. אלא רש"י מפרש כפשטא דר"נ ס"ל כיון שאינו נאמן מדאורייתא רק מדרבנן לכך הוי הוראה). והנה כ"ז הוא לר"נ אבל זעירא דקאמר דליתא למתניתין מדתני מבי מדרשא וכו' דאין זה הוראה אלא טעות ע"כ צ"ל לזעירא דלית ליה הך תדע דקאמר ר"נ וס"ל דנשאת ע"פ ב"ד הוי טעות ולא הוראה ע"כ ע"א נאמן מן התורה (ועיין מה שכתבתי בפירוש סוגיא זו לעיל בחלק יו"ד סימן צ"ו בהג"ה ע"ש) וכיון דאנן קיי"ל כזעירא דגם רבא ס"ל שם דהוי טעות ולא הוראה ולכך נקט רש"י במס' שבת דע"א נאמן לעדות אשה מן התורה הואיל ולית הלכתא כר"נ בזה אלא כדרשת הספרי שהביא אאמ"ו הגאון ז"ל שם בתשובה ההיא:

ודע דמרש"י במס' גיטין דף פ"ט ע"ב בד"ה קנסוה רבנן דכתב דהאי דשריוה בע"א משום עיגונא אקילו בה רבנן והיא גופא תידוק במילתא וכו' והיכא דלא דייקא שפיר קנסוה כדאמרינן התם מתוך חומר שהחרמת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה עכ"ל רש"י ע"ש, מזה ליכא הכרע דאף שנאמן ע"א מה"ת אפ"ה צריכין לטעמא דמשום עיגונא הקילו בה רבנן כמ"ש הריטב"א שהיה ראוי להחמיר כאן שלא יהיה נאמן רק משום עיגונא הניחו חכמים על דין תורה ע"ש בנודע ביהודה מהדורא קמא חלק אהע"ז סי' ל"ג דף כ"ו ע"ג בד"ה העולה ע"ש, וא"כ כיון שחכמים רמו עלה שתידוק ע"י עוברים ושבים והיא לא דייקא שפיר עבדה איסורא וקנסוה רבנן. עכ"פ דברי הב"ש יש לדחות במה שהחמיר דע"א אינו נאמן להעיד לאיש שמתה אשתו. אמנם אאמ"ו ז"ל בנ"ב קמא חלק אהע"ז סי' נ"ד דף מ"ח ע"ד בד"ה והנה במה שאינו דבר שבערוה כתב דזה הוי ספיקא דדינא אי עד אחד נאמן היכא דאיתחזק איסורא כמ"ש התוס' במס' גיטין דף ב' ע"ב ד"ה הוי דבר שבערוה ועפ"ז העלה לדינא בנו"ב מהדורא תניינא בחלק אהע"ז סי' ז' דכיון שהוא ספיקא דדינא יש להקל באיש שהעיד ע"א שמתה אשתו דספיקא דרבנן לקולא. עכ"פ יצא לנו דאאמ"ו הגאון ז"ל לא התיר אלא בעד אחד שמעיד שמתה אשתו אבל אי ליכא ע"א כלל הוא מחמיר אם הבעל כבר קיים מצות פו"ר, וא"כ גם בנדון של מעלתו כאשר חקרתי את הבעל אמר לי שיש לו בן ובת ג"כ קשה להתיר ולכל הפחות היה צריך היתר ממאה רבנים שיתירו לו:

אמנם אעפ"כ לא טוב היות אדם לבדו וכל השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה ומצאתי מקום להקל להבעל זה כיון שאשתו יצאה מביתו מתוך טירוף הדעת ולפי דבריו היתה כמה שנים מוחזקת לנשתטית יש לנו עוד צד להקל ולסמוך על פסק הרמ"א באהע"ז סימן א' ס"י בהג"ה דבנשתטית יש להקל להתיר לו לישא אשה אחרת ואף שיש לומר

דהרמ"א פסק כן באשה שהיא שוטית לפנינו ואינה בת גירושין אבל כיון שהאשה איננה לפנינו חיישינן שמא נתפקחה ונתרפאת וחזרה לאיתנה הראשון לדעת צלולה מ"מ מוקמינן לה אחזקתה אשעת יציאתה מבית בעלה שהיתה שוטית ואמרינן שאם היא בחיים עדיין היא בטירוף הדעת ואינה ראויה לקבל גט ויש לזה הוכחה לומר שאם עדיין היא בחיותה מסתמא היא עדיין בשטותה ובטירוף דעתה דאל"כ אלא שהיא בדעתה מסתמא היתה חוזרת לבית בעלה או שהיה נשמע ממנה באיזה מקום היא מתגוררת תוך זמן רב כזה כמו שהבאתי לעיל בשם תשובת המבי"ט ומדלא נשמע ממנה דבר קרוב הדבר שאחת משתים קרה לה או שמתה ונשתכחה כמת מלב או שעדיין היא בטירוף הדעת ואין בה דעת להודיע מקומה או לשוב לבית בעלה ואפי' אם הוא ספק שקול יש להקל לענ"ד מכח ס"ס ספק שמא מתה ואת"ל שהיא עדין בחיים שמא עדיין היא בשטותה ואינה ראויה לקבל גט שמתיר הרמ"א לישא אשה אחרת ואף שאיתחזק איסורא מ"מ אף שהש"ך ביו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס מחמיר בספיקא דרבנן היכא דאיתחזק איסורא אבל כאן דאיכא ס"ס אז מתירין באיסור דרבנן אף דאיתחזק איסורא. ואין לומר דלא נחשב זה לס"ס כיון שאינו מתהפך דהא אי נקטינן להך ספיקא שמא נתרפאת וחזרה לדעת צלולה שוב ליכא למימר שמא מתה, זה אינו דכיון דאין להסתפק אם חזרה לדעתה אם לא אמרינן שהיא בחיים צריכין אנו לדון מקודם בספק שמא מתה כמ"ש הש"ך בכללי ס"ס אות ט"ו וגבי ספק ארי שנכנס ונמצא צפורן בגבו של אחד יע"ש. ולהיות כי ההיתר נשען על הכרעת רמ"א דפסק בנשתטית א"צ מאה רבנים להתיר אמנם הב"ח כתב שאעפ"כ צריך היתר ממאה רבנים ועיין בב"ש שם וגם שההיתר של הבעל הזה הוא בתרי רכשי די"ל דגם הב"ח לא כתב כן אלא כשהאשה בחיים בודאי אבל אם זה הוא גופא ספק שמא מתה גם הב"ח מקיל. ויען כי אין הדבר ברור כל כך וגם שאני כותב בחפזי ולא עיינתי בשריותא זו רק שעה חדא כי היום כחצות היום קבלתי מכתבו של מעלתו והמוכ"ז נחפז לדרכו ועומד עלי לכלות מלאכתי לכן אין לסמוך עלי כי אם שיסכים עמדי כבוד מעלתו וגם כבוד מחותני הרב המופלג מוהר"ר מרדכי בער יאניקויא ויצרף עמכם עוד אחד מבעלי הוראה המפורסמים ונמטי שיבא מכשורי בהדייהו. ובענין התחייבות שיש להאשה על הבעל וגם בהשלשת גט פטורין כי למיחוש מיהו בעי פן תבוא האשה יעשו כמו שפסק אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נודע ביהודה מהדורא קמא בחלק אהע"ז סימן ג'. וכל זה הוא מדין תורתנו אבל בתנאי כפול שאף אם יתירו להבעל לישא אחרת צריך להשיג על זה גם רשיון מהגובערניום יר"ה כפי עהע פאטענט הנהוג במדינה זו. הכ"ד ידידו א"נ הד"ש.

הק' שמואל סנ"ל לנדא * [עיין בחלק חו"מ תשובה ס"ב מה שהשיב למחותנו בענין הזה. ע"ש כל התשובה]:

תשובה קמח

ב"ה פראג ב' טו"ב שבט תק"נ לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד האלוף והתורני מוהר"ר משה י"צ:

מכתבו מן ד' דנא הגיעני יום ה' העבר ואשר שאל באחד שנשא בת אחיו ומתה אשתו ואח"כ מת אחיו בלי זרע מה דינה של האלמנה אם צריכה חליצה מחתנה וכתב שזה תליא בפלוגתא דקדמאי של הרמב"ם בפ"ב מא"ב הל' ח' ותוס' ביבמות דף צ"ד ע"ב שחמותו לאחר מיתה אפי' לר"ע לא אימעט רק משריפה אבל עדיין היא בלאו וכרת א"כ היא בכלל עריות ופטורה מן החליצה אבל לדעת רש"י והרמב"ן והרשב"א וסייעתם דחמותו לאחר מיתת אשתו אינה לא בלאו ולא בכרת רק באיסורא דארור שוכב עם חותנתו א"כ צריכה חליצה. יפה כוון בזה והנני מעתיק לו מ"ש בגליון הב"ש זה שנים רבות בסי' ט"ו סעיף ט"ו לשון המחבר אם אשתו ואמה וכו' וכתבתי על הגליון תמהני מאד על הראשונים ועל האחרונים שלא הרגישו כלל לחלק שהרי חמותו לאחר מיתת אשתו לדעת הרמב"ן והרשב"א אינה לא במיתה ולא בכרת ולא בלאו רק בארור שוכב עם חותנתו ועיין בנ"ב שלי חלק אהע"ז סי' כ"ו וא"כ אם קידש תמותו אחר מיתת אשתו צריכה גט לדעתם. ואמנם בבת אשתו אחר מיתת אשתו יש לי אריכות דברים והגליון קצר מהכיל. ובכנה"ג הרגיש בחמותו לאחר מיתת אשתו בסי' קע"ג לענין חליצה וכאן שתק עכ"ל בגליון שם, ועתה יראה מעלתו שכוון לדעת הכנה"ג:

ואמנם עתה נתתי לבי אולי אוכל למצוא זכות על הראשונים הטור ובעלי הש"ע ששתקו ולא הזכירו כלל לא לענין קידושין שאם קידש חמותו לאחר מיתה שתהא צריכה גט ולא לענין חליצה שאם נפלה לפני חתנה לאחר מיתת בתה שצריכה חליצה. ואמרתי דאפשר דא"צ גט ולא חליצה דהרי זהו פלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא דלר"י חמותו תמיד בשריפה ואפילו אחר מיתת אשתו כמבואר ביבמות דף צ"ד ע"ב ובסנהדרין דף ע"ו ע"ב ובזה גופא אם הלכה כר"י או כר"ע הוא מחלוקת הראשונים דרבינו חננאל פסק כר"י והביאו הרא"ש בסוף פרק נושאין על האנוסה וז"ל הרא"ש שם ואסור בחמותו דקיי"ל כר"י דחמותו לאחר מיתה בשריפה ולא קלש איסורא וגזרו בגרים כך פסק ר"ח ויש פוסקים כר"ע וכו' והטור ביו"ד סימן רס"ט הביא מתחלה דעת ר"ח בסתם וז"ל הטור ואסור בחמותו שאם נתגייר ואשתו עמו אסור בחמותו ואפי' לאחר מיתת אשתו וגם

בזה כתב א"א הרא"ש ויש מתירין וכו' וכ"כ הש"ך סק"י שדעת הטור נוטה להחמיר יעו"ש. ואמנם הרמב"ם ודאי פוסק כר"ע כמבואר בדבריו פ"ב מא"ב וא"כ יש לנו ספק ספיקא להתירה בלא גט אם קידשה חתנה וכן להתיר בלא חליצה אם נפלה לפני חתנה שמא הלכה כר"ח שפסק כר"י וא"כ היא אפי' בשריפה ואת"ל הלכה כר"ע וכמו שפסק הרמב"ם אכתי שמא גם בזה הלכה כהרמב"ם דגם לר"ע לא אימעט אלא משריפה אבל מכרת לא אימעט וא"כ אכתי היא מח"כ ולא תפסי בה קידושין ואינה בת חליצה ויבום ולכך לא חילקו הטור ובעלי הש"ע לא בסימן ט"ו ולא בסימן קע"ב בין אשתו בחיים או כבר מתה וביו"ד סי' רכ"ט ס"ו שפסק דאם מתה אשתו מותר לישא אמה דלא גזרו אלא בחייה לאו משום שהחליט כר"ע דאף אם מספקא ליה כיון שהוא גזירה דרבנן פסק להקל אבל לעולם מדי ספיקא לא נפיק וא"כ בס"ס יש להקל:

ועוד נלע"ד היתר יותר ברור שאין כאן שום ספק ובודאי לא תפסי בה קידושין וגם אינה צריכה חליצה דהני תרי דינים דהיינו למימר דבזה הלכה כרמב"ם שפסק כר"ע ולמימר דבפירוש דעת ר"ע הלכה כהחולקים על הרמב"ם וס"ל דלר"ע אפי' לאו וכרת אין בה רק איסור דארור שוכב עם חותנתו הוא תרתי דסתרי אהדדי ואי הא לא קיימא הא. והוא ע"פ מה ששמעתי מכבוד הרב הגדול מוהר"ר מיכאל בכרך דמו"ש דקהלתנו ליישב דברי ר"ח שכתב דקיי"ל כר"י דחמותו לאחר מיתה בשריפה דלכאורה תמוה איך קיי"ל כר"י אדרבה הלכה רווחת שהלכה כר"ע מחבירו ואמר הרב הנ"ל עפ"י סוגיא דקידושין דף ס"ח ע"א דיליף חייבי לאוין דתפסי בהו קידושין מדכתיב כי תהיין לאיש וכו' והאחת שנואה וגו' וקאמר כי תהיין וקאמר שם ורבנן אדמוקמי בח"ל נוקמי בח"ע הני ח"ע במאי נינהו וכו' וקשה דלמא האי שנואה היינו חמותו לאחר מיתה שאינה רק באיסור ארור שוכב עם חותנתו ומנ"ל לרבנן למילף דתפסי קידושין בח"ל אלא ע"כ רבנן כר"י סבירא להו וא"כ אנן דקיי"ל דקידושין תופסין בח"ל ע"כ קיי"ל כר"י ע"כ דברי הרב מו"ה מיכאל הנ"ל: והנה כ"ז הוא להני דס"ל דלר"ע אפי' לאו וכרת ליכא אבל לדעת הרמב"ם דלר"ע לא אימעט רק משריפה אבל לאו וכרת איכא קושיית הרב ר"מ מעיקרא ליתא, ומעתה עכ"פ מוכח דאם לר"ע ליכא רק איסור ארור שוכב עם חותנתו ע"כ לית הלכתא כר"ע וא"כ א"א לצרף יחד תרתי דסתרי אהדדי למימר כפירוש הרמב"ן ורש"י והרשב"א דליכא כרת לר"ע ולמימר הלכתא כר"ע וע"כ לדינא אין קידושין תופסין בחמותו לאחר מיתה וגם אינה צריכה חליצה. אלא דתיוהא חזינא בהוכחה זו כי מצאתי להרשב"א בחידושיו ליבמות דף צ"ח ע"ב שאחז החבל בתרין ראשין שפירש דברי ר"ע שמיעט חמותו לאחר מיתה אפילו מלאו וכרת ואין בה רק איסור ארור שוכב עם חותנתו וכתב

והה"ד לאם חמותו ואם חמיו וכולהו בכלל חותנתו הן ובכולהו שריפה וכרת ליכא הלכך קדושין תופסין בהן וכו' יעו"ש בדבריו. הרי שהחליט להלכה דקידושין תופסין בחמותו לאחר מיתה:

ונתתי אל לבי שבשעה שהקשה לי הרב מו"ה מיכאל קושיא הנ"ל כתבתי יישוב על קושייתו וחפשתי בניירות ומצאתי וזה לשוני ונראה ע"פ מה שאמרו במס' ב"ב דף קי"א ע"ב דאין הבכור נוטל פי שנים בנכסי האם דכתיב אשר ימצא לו ולא לה ואימא ה"מ וכו' אמר רנב"י אמר קרא ראשית אונו ולא אונה וכו' ואכתי וכו' אלא אמר רבא אמר קרא לו משפט הבכורה משפט הבכורה לאיש ולא משפט הבכורה לאשה. תוס' ד"ה לו משפט הבכורה השתא לא שייך למפרך אפי' בלא הנך קראי דלעיל ואימא ה"מ וכו' וקרא דלעיל אתי לדרשי אחריתי עכ"ל התוספות. והנה לא ביארו לנו התוס' מאי נינהו הני דרשי אחריתי והנה מאשר ימצא לו דרשו בבכורות דף נ"ב ע"א שאין הבכור נוטל בשבח ולא בראוי כבמוחזק אבל מאונו לא מצאתי בגמרא שום דרשה אחריתא. ופקחתי עיני וראיתי להרמב"ם בפירוש המשנה במס' בכורות ר"פ יש בכור לנחלה הולד הראשון הנולד לאדם מיהודית ואין אנו מקפידים אם ילדה אמו לפניו או לא ילדה שנאמר ראשית אונו וכן הוא בחבורו פ"ב מהל' נחלות הלכה ט'. ומעתה למדנו מה הוא הדרשה דדרשינן מאונו היינו שלא תאמר דאינו בכור לנחלה עד שיהיה בכור מאב ומאם קמ"ל קרא אונו שעיקר הדבר שיהיה אונו וא"צ להיות גם אונה. ולפ"ז א"א לאוקמי דהך שנואה דכתיב בקרא דכי תהיין לאיש שתי נשים דהיינו חמותו לאחר מיתת אשתו דא"כ כאן דכתיב והיה הבן הבכור לשניאה ידעינן שאיננו בכור רק לאביו ולא לאמו שהרי אמו כבר היה לה בת שהיתה נשואה לחתנה הזה שנשאת עתה לו אחר מיתת בתה והרי כתיב כי את הבכור יכיר וכו' וידעינן שבכור לאב לחוד מספיק ליטול פי שנים ולמה הוצרך למכתב אונו ומדאיצטרך אונו ש"מ דקרא לא איירי בחמותו ושפיר הוכיחו רבנן דקידושין תופסין בח"ל:

ואמנם רבינו הגדול הרמב"ם פסק דגם דורות שלמטה מאשתו דהיינו בת אשתו ובת בנה ובת בתה הם כדורות שלמעלה דהיינו חמותו אם חמותו ואם חמיו וכלם דוקא בחיי אשתו הם בשריפה וא"כ הדק"ל דהא איכא לאוקמי קרא דכי תהיין דהשנואה היינו בת אשתו אחר מיתת אשתו ומנ"ל לרבנן למילף מזה דקידושין תופסין בח"ל. ואמנם הרמב"ם לשיטתו דאפי' לר"ע לא אימעט אלא משריפה אבל לאו וכרת איכא והרמב"ן והרשב"א לשיטתייהו דהם סוברים דדוקא בדורות שלמעלה מאשתו פליגי ר"י ור"ע אבל בדורות שלמטה לכ"ע הם בשרפה ולכן שפיר פירשו בדברי ר"ע דאפי' מלאו וכרת

אימעטו דורות שלמעלה ואפ"ה פסקו כר"ע בזה. והנה עכשיו שתירצנו קושיית הרב ר"מ נר"ו צריכין אנו ליישב דעת ר"ח מדוע קאמר דקיי"ל כר' ישמעאל. ונראה דר"ח ס"ל בהאי דדורות שלמטה כרמב"ם דדינם כדורות שלמעלה וס"ל כרשב"א ורמב"ן דלר"ע אפי' לאו וכרת ליכא רק איסורא דארור וא"כ ממילא מצינן לאוקמי קרא דכי תהיין בבת אשתו לאחר מיתת אשתו וא"א למילף מיניה דקידושין תופסין בח"ל א"ו דקיי"ל כר"י דכולהו הם בשריפה אפי' לאחר מיתה וא"א לאוקמי שנואה דקרא רק בח"ל. והיה מקום אתי לפרש דברי ר"ח דקיי"ל כר"י דחמותו לאחר מיתה בשריפה ונדקדק ג"כ בדברי הרא"ש שכתב ויש פוסקים כר"ע ואליבא דרבא דלכאורה מה שאמר אליבא דרבא פשיטא דכל מה שנחלקו אביי ורבא חוץ מיע"ל קג"ם שהלכה כרבא:

ועלה בדעתי ע"פ מ"ש מהרי"ק בתשובה שורש קס"ה דכל הכללות שנאמר בש"ס הלכה כפלוני וכו' הן בתנאים והן באמוראים לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים בימי האמוראים אבל בדברים שאינם נהוגים בימיהם לא נכללו בזה והביאו התוי"ט במס' כלים פ"ג משנה ב' יע"ש. ולפ"ז אני אומר דאם נפרש דברי ר"ע כפירוש הרמב"ן והרשב"א ורש"י דלר"ע אפי' לאו וכרת ליכא בחמותו לאחר מיתה א"כ שייכא פלוגתא דר"י ור"ע גם בימי האמוראים לענין אם קידושין תופסין וכן לענין חליצה. ואף דלר"ע אליבא דר' ישבב אפילו חייבי עשה לא תפסי קידושין מ"מ יש נ"מ בפלוגתייהו גם לדידן דקיי"ל קידושין תופסין בח"ל ובחייבי עשה אבל לפירוש הרמב"ם והתוס' דגם לר"ע חייב כרת ולא נחלקו ר"י ור"ע אלא לענין חיוב שריפה א"כ אין שייכות לפלוגתייהו בימי האמוראים שכבר בטלו סנהדרין ולא דנו דיני נפשות, ולפ"ז אין כאן ענין להכלל שאמרו הלכה כר"ע מחבירו וכן להכלל שאמרו הלכה כרבא וא"כ יש לנו לומר כר' ישמעאל מטעם ספק שמא הלכה כאביי דלא נחלק כלל ר"ע על ר"י ורק משמעות דורשין איכא בינייהו וא"כ חמותו אליבא דכ"ע בשריפה ואת"ל כרבא דחמותו לאחר מיתה איכא בינייהו אכתי שמא הלכה כר"י וכיון שיש ס"ס לחייב חמותו בשריפה הכי קיי"ל ובזה נחלקו ר"ח עם היש פוסקים שר"ח מפרש דברי ר"ע כהרמב"ם ותוס' וא"כ אין למיזל כאן בתר הכללים שקבעו הלכה כפלוני וממילא קיי"ל דחמותו בשריפה והיש אומרים ס"ל כפירוש רש"י ורמב"ן ורשב"א דלר"ע אפילו לאו וכרת ליכא וא"כ פלוגתייהו שייך גם בזמן הזה ואזלי בתר כללי הש"ס וממילא הלכה כר"ע נגד ר"י והלכה כרבא נגד אביי והיינו דסיים הרא"ש ויש פוסקים כר"ע ואליבא דרבא. זה עלה ברעיוני אבל הדרנא בי שהרי אפי' לפירוש הרמב"ם והתוס' אכתי יש נ"מ בפלוגתא דר"י ור"ע גם בזה"ז אם גם

מותר בחמותו כמפורש ביבמות דף צ"ח ע"ב ולכן מחוורתא כמ"ש דר"ח ס"ל בדורות שלמטה כהרמב"ם ובפירוש דברי ר"ע כרמב"ן ורשב"א:

והרב המופלג מוהר"ר יודא אויש יישב דברי ר"ח ע"פ מ"ש הכ"מ בפרק י"ח מהל' כלים הלכה י"ב דהרמב"ם פסק שם כר"י וכתב הכ"מ דהרמב"ם סובר דר"י הוא רבו דר"ע יע"ש בכ"מ. ואני תמה ואיך נעלם מהרב הכ"מ שהרמב"ם בשאר מקומות הרבה פסק כר"ע נגד ר' ישמעאל וכאן בחמותו פסק כר"ע וכן בג' פלוגתות שנחלקו בריש סוטה, לה יטמא, ולעולם בהם תעבודו, וקנא את אשתו, בכלם פסק כר"ע וכן עוד בשאר מקומות. ועוד אני תמה על הכ"מ איך יכול לומר שר"ע היה תלמידו של ר"י והרי ר"ע קראו בשמו במס' סנהדרין דף נ"א ע"ב שאמר לו ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש וא"כ אין מקום כלל לדברי הכ"מ. אבל מה שפסק הרמב"ם שם דלא כר"ע הוא ע"פ מ"ש בשם מהרי"ק דבדבר שאינו נוהג בימי האמוראים לא נאמרו כללי פסקי הלכות שבש"ס:

ואשובה לדבריי הראשונים להתיר האשה בלא חליצה מטעם ס"ס שמא הלכה כר"ע שהיא מחייבי כריתות אפי' לר"ע ואת"ל הלכה כרמב"ן ורשב"א דלר"ע אפילו כרת ליכא אכתי שמא הלכה כר"י וכפסק של רבינו חננאל. ואמנם לדעתי אלמלא מוראו של ר"ח הייתי אומר שמוכח מסוגיית הגמרא דהלכה כר"ע, דבאמת קשה לי על אביי ורבא שנדחקו בהך פלוגתא דר"י ור"ע דאביי אמר משמעות דורשין א"ב ורבא אמר חמותו לאחר מיתה א"ב כמבואר ביבמות דף צ"ד ע"ב ובסנהדרין דף ע"ו ע"ב, ואלמלא דברי אביי ורבא הייתי אומר אוקימתא רויחא לפרש פלוגתתם דפליגי בפלוגתא דר' יהודה ור' יוסי שם ביבמות דף צ"ה ע"א דר"י סובר דב"ש וב"ה תרוייהו ס"ל דבא על חמותו פוסל את אשתו עליו ור' יוסי סבר דב"ה סברי שאינו פוסל אשתו עליו וקאמר התם מ"ט דר"י דכתיב באש ישרפו אותו ואתהן וכי כל הבית כלו בשריפה אם אינו ענין לשריפה תנהו ענין לאיסורא וא"כ איכא למימר דר' ישמעאל דאמר אותו ואת אחת מהן סבר כר' יוסי שאינו פוסל אשתו עליו ור"ע דאמר אותו ואת שתיהן סובר כר' יהודה דפוסל אשתו עליו אלא ודאי משום דבפלוגתא דר' יהודה ור' יוסי אמר שמואל אין הלכה כר"י ולא רצו אביי ורבא לאוקמי לר"ע דלא כהלכתא דקיי"ל הלכה כר"ע. ואמנם מה אעשה ורבינו חננאל אמר שהלכה כר"י ודי במה שהוא אמרו להחמיר ולאסור הגר בחמותו אבל ליקח זה להקל קשה בעיני. ולכן נראה שאשה זו צריכה חליצה מחתנה ובפרט שאין כאן מקום עיגון:

ואשר שאל עוד ביבמה שלא ידעה שמת בעלה ובא עליה היבם והיא סברה שזה בעלה אם היא קנויה לו. ומה שהביאו להסתפק בזה משום דאי אמרת שהיא קנויה לו קשיין

ליה דברי התוי"ט בריש פרק הבע"י שכתב דבאשה לא משכחת שוגגת אלא במתכוונת לשם זנות דהרי לא משכחת לה אופן אחד רק או לשם מצוה או לשם זנות ומזה היה קשה למעלתו הרי משכחת כסבורה שהיא בעלה שלא נתכוונה לזנות ואעפ"כ לא נתכוונה לשם מצות ייבום אלא ודאי שזה באמת קנאה, זהו שאלתו. אבל באמת אין כאן מקום ספק דהכל בכלל שוגג ופשיטא שקנה אבל גוף האופן הזה הוא מציאות זר ורחוק דממ"נ אם מת בביתו איך לא ידעה אשתו ממיתתו ואם היה חוץ לביתו ומת שם איך היתה האשה סבורה בשעת ביאה שזה בעלה ולא משכחת לה כי אם שהיה חוץ לביתו ואשתו היתה סבורה שיבוא הלילה לביתו והוא מת במקום שהוא ובלילה בא היבם אצלה וכסבורה שהוא בעלה וקשה לפרש המשנה על אופן זר כזה ולכן כתב התוי"ט דבאשה לא משכחת רק במתכוונת לזנות. ואמנם זאת ידע שאף שהיבם קונה ליבמתו אפי' בלי כוונה למצות ייבום אבל עכ"פ צריכים להיות שני עדים שם כי בלי עדים אינה קנויה כשם שהאשה אינה מתקדשת לבעלה בלא עדים כך יבמה אינה נקנית ליבם בלא עדים. ודבר זה מבואר במשנה למלך בפ"ב מהל' יבום ומתחלה נסתפק בזה ולבסוף מביא בשם שה"ג שצריך עדים. והשער המלך הביא ראיה ברורה לזה מדברי התוס' בקידושין דף י"ב ע"ב בד"ה משום פריצותא וכו' שכתבו והתם לאו משום עדים תליא טעמא דהא ובמה מדאורייתא אינה נקנית אלא בביאה וכו' וכוונתם אפי' מקדש תחלה בפני עדים אכתי צריך עדים בשעת ביאה או עדי ביאה או עדי יחוד, ודבריו נכונים מאד. ומעתה ידע דבשלמא יבום שנעשה מדעת שניהם על דעת מצות יבום או אפי' על דעת זנות שלא ידעו כלל ממיתת הבעל ונתייחדו בפני עדים ע"ד זנות שייך לומר הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. אבל באופן שאלתו שהיא סבורה שהוא בעלה לא שייך לומר שעדי יחוד הן עדי ביאה דהרי איכא למיחש שמא כשהרגישה שאינה בעלה לא נבעלה לו וא"כ צריך עדי ביאה ממש ואם לא היו שם עדי ביאה ממש צריכה חליצה בודאי ולפי דברי השה"ג שהביא המ"ל משמע שצריכה גם גט:

ומדי עסקי בזה הגיע לאזני קושיא אחת על דברי המ"ל שצריך עדים ביבמה ליבם דלפ"ז קשה בסוגיא דיבמות דף נ"ח ע"א דכוותה גבי שומרת יבם שבא עליה יבם בבית חמיה שומרת יבם קרית לה אשתו מעליא היא וכו', ולפי דברי המ"ל א"כ משכחת לה שבא עליה יבם בלא עדים וממילא לא נקנית לו ואכתי שומרת יבם היא ולכאורה קושיא חמורה היא ומתחלה עלה על דעתי שאם הדין הוא שאין היבמה נקנית לו בלא עדים א"כ אם בא עליה בלא עדים לא עשה מצות יבום בביאה זו כלל ונמצא בעל אשת אח שלא במקום מצוה ואין היבם מנוקה מעון ואיך ישקנה מי סוטה. ואמנם הדרנא בי דלפי סברא

זו קשיין דברי התוס' שם עמוד ב' בד"ה דהא אמר וכו' ובנפל מן הגג ונתקע או בנתכוון להטיח בכותל ליכא לאוקמי וכו', ולפמ"ש איך אפשר לאוקמי בהכי דכיון דלא קנה בביאה זו א"כ פגע באשת אח שלא במקום מצוה ולומר כיון שלא כוון לשום ביאה לא עשה שום עבירה ואפי' שוגג לא מיחשב דזה דוחק. ולכן נראה דכשם שצריך עדי קינוי ועדי סתירה בהשקאת סוטה וגזירת הכתוב הוא ובלי עדים אף שהיה הקינוי בעדים והסתירה בלא עדים והבעל ראה הסתירה שבודאי אסורה לו ואעפ"כ אין משקין אותה מים המאררים ואף שהיו שניהם מודים אפ"ה גזה"כ הוא שצריך עדים ועיין ברמב"ם פ"א הל' ח' והל' ט' ה"נ כיון שבעינן שקדמה שכיבת בעל לבועל אין משקין אותה עד שיהיו עדים שקדמה שכיבת בעל אלא שבאשתו הנשואה הכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה ומיחשב כאילו יש עדים בדבר אבל בארוסה או בשומרת יבם לפי מה דמוקי לה שבא ארוס עליה בבית אביה או יבם בבית חמיה צריך עדים על הדבר או עדי ביאה או עדי יחוד וא"כ שפיר קמתמה בגמרא שומרת יבם קרית לה אשתו מעליא היא. ולדינא אני מסופק אפילו בנשואה אם הוא תוך שלשים יום לנישואין אפשר דבעינן עדי יחוד או עדי ביאה על בעילת הבעל:

ואשר שאל עוד במה שמבואר בחו"מ סי' קי"א ס"ז שבע"ח מוקדם שבא לגבות ויש שם עוד בע"ח מאוחר ואין ללוה נכסים כדי פריעת שניהן אין מורידין להמוקדם לנכסי לוה עד שישבע, אם יש חילוק בזה בין מלוה ע"פ למלוה בשטר דשמא אם המאוחר הוא ע"פ אין המוקדם צריך לישבע. הנה הדבר פשוט שאין שום חילוק כיון שהלוה מודה לבע"ח המאוחר שהוא חייב לו נמצא שהמוקדם מפסידו שאלמלא הוא היה המאוחר גובה וכיון שמפסידו דינו של המוקדם כאילו בא לגבות ממשעבדי שאינו גובה אלא בשבועה ותדע שהרי גם אם המאוחר יש לו שטר אכתי ניחוש שמא נפרע השטר והרי המוקדם צריך לישבע נגד המאוחר אף שהמאוחר לא נשבע על שטרו כמבואר בסי' פ"ב סעיף ב' וא"כ הה"ד אם המאוחר הוא חוב בעל פה, ולרוב הטרדה אקצר. דברי הטרוד וכותב בחפזון:

תשובה קמט

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרבני המופלג בתורה החריף ובקי כ"ש מו"ה יוסף דוד נר"ו לק"ק בישא:

מה שהשיב על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב בחלק אהע"ז סימן נ"ד דמדברי הרמב"ם מוכח דסובר כרש"י דיבם קטן קונה מדאורייתא מדכתב בפ"ג מא"ב הל' א' הבא על אשת קטן אפי' היתה יבמה שבא עליה בן ט' ויום אחד פטור ואם היו מזידין מכין אותן

מכות מרדות ואי ס"ד דהרמב"ם סובר כדעת התוס' א"כ הרי היא יבמה לשוק ומלקות גמור חייב, וע"ז השיב מעלתו שהרמב"ם לשיטתו דכל חייבי לאוין אם בעל ולא קידש אינו לוקה עכ"ד: ואני תמה ולמה לא השיב בלא"ה קשה הרי חייב משום קדשה לדעת הרמב"ם ובזה הרגיש הרב המגיד שם וכתב דמיירי בלא התרו בו וא"כ גם על לאו דיבמה לשוק יש לומר דמיירי בלא התרו בו. ואמנם לדעתי זה דחוק דא"כ הרמב"ם שהתחיל כאן בבא על אשת קטן וכו' הרי גם בבא על א"א גמורה ג"כ משכחת דפטור אם לא התרו בו והרמב"ם כאן לא בדיני התראה איירי. ולכן נראה לי דהבא על א"א בין שבא עליה דרך זנות בין שבא עליה דרך אישות לקדשה חייב מיתה וקאמר הרמב"ם שבא על אשת קטן אפי' היתה יבמה וכו' פטור וכו' וכן וכו' על אשת חרש וכו' כולן פטורין וכל הני פטורין היינו לגמרי שהרי לא קאמר הרי אלו פטורין ממיתה וקרבן אלא סתם פטורין דמשמע לגמרי ליכא חיוב תורה והרי באמת יש כאן חיוב מלקות משום קדשה לדעת הרמב"ם. ואמנם זה בבא דרך זנות אבל בבא דרך קידושין ואישות אין כאן חיוב משום קדשה ולכן כלפי חיוב א"א גמורה שחייב בכל אופן שבא קאמר באלו פטורין ולא יכול לומר פטורין ממיתה שהרי משכחת שפטורין גם ממלקות כגון שבא דרך אישות בקדושין. ומעתה היכי קאמר באשת קטן ושהיא יבמה שבא עליה יבם קטן שהבא עליה פטור ולא קאמר פטור ממיתה וקרבן א"כ משמע שפטור לגמרי והרי ממ"נ חייב מלקות אם לשם אישות בא חייב משום יבמה לשוק ואם לשם זנות חייב משום פלגש ועיין בפט"ו מא"ב הל' ב' בכ"מ מ"ש בשם הר"א בנו של רבינו יעו"ש, וא"כ ממ"נ חייב מלקות ואיך קאמר הרמב"ם פטור לכן הוכחתי מזה דהרמב"ם סובר כרש"י דקנה הקטן לגמרי ופסק ממנה איסור יבמה לשוק. אלא דלפ"ז יש לדקדק א"כ למה באשת שוטה יהיה המזיד חייב מכות מרדות והרי היא פנויה גמורה שאין שום נישואין לשוטה אלא שהמגיד משנה כתב שהחיוב מכות מרדות משום קדשה שהיה ע"פ דין חייב מלקות אלא שלא התרו בו וזה כתב הה"מ לפי שיטתו אבל לדידי דמיירי שבא לשם אישות למה חייב מרדות. ואמנם אין זה קושיא דממ"נ חייב מרדות שאם בא לשם זנות חייב אפי' מלקות גמור ואם בא לשם קידושין חייב מרדות משום מקדש בביאה וכמבואר מדברי רבינו פ"ג מאישות הל' כ"א:

ועל מ"ש בסימן ההוא להוכיח מדברי אביי ביבמות דף קי"א ע"ב יבמה יבוא עליה כל דהו והרי מפורש כדברי רש"י דיבם קטן בר יבום הוא מן התורה וכתבתי שאפילו רבא לא בא שם לחלוק על אביי וכו'. ועל זה תמה מעלתו והקשה קיצור וסתירה, קיצור למה הוצרכתי להקדים שאין רבא חולק על אביי שאפי' היה רבא חולק על אביי היה קושיא

עצומה על התוס' שהרי ביבמות דף ס"ח ע"א בתוס' ד"ה קניא ליה פירשו התוס' בדברי אביי גופא כמו שפירשו בקידושין דף י"ט ע"א. ושוב הקשה סתירה לסתור ראייתי מדברי אביי דלא קאמר אביי יבמה יבוא עליה כל דהו אלא שאין כאן איסור אשת אח. והנה על הסתירה אין מן הצורך להשיב שהרי עיקר מצות יבום הוא קרא דיבמה יבוא עליה עיין ביבמות דף ל"ט ע"ב וכיון דדרשינן בזה כל דהו ומיירי גם בקטן א"כ הקטן כגדול שוים הם מן התורה שהוא מצוה וקונה. ועל הקיצור ג"כ אני תמה וכי אני איש ריבם של רבותינו בעלי התוס' והלא לא להקשות עליהם באתי כי אם לברר הדין לאמיתו ומה הרווחתי לדינא אם היה סתירה על פירושם של בעלי תוס' במה שפירשו בדברי אביי אכתי בסוגיא דקידושין דף י"ט היה מתקיים פירושם לדינא אם היה רבא חולק בזה על אביי לכן הקדמתי שרבא אינו חולק וזה פשוט:

תשובה קנ

ב"ה פראג ה' כ"ב כסלו תקמ"ו לפ"ק:

תשובה

שלומים אלפא, למאן דסכיניה חריפא, מחוי חורפא, תבר כיפא, מודד במדה טפופה, ה"ה כבוד אהובי ידידי ש"ב וא"נ הרבני המופלא ומופלג וחכים טובא החריף ושנון כבוד מוהר"ר פלוני נר"ו:

אד"ש הטוב עתה באתי להשיב את אשר שאל בדבר אשה שהמירה ובעלה מת אחר שהמירה ואחר מיתת הבעל נשאת לנכרי בנימוסיהם והיתה עמו עשרים שנים ושוב נשאה לבה לשוב לדת יהדות והרחיקה נדוד לארץ אחרת ושם נשאת לאיש ושוב אחר הנישואין נזכרה כי בעת שמת בעלה נשאר אח קטן והיא זקוקה ליבם ומחמת מורא וסכנת נפשות לילך למקום היבם וגם היבם אי אפשר לו לילך למקומה ולחלוץ לה כי יש לו סכנה בשובו לביתו מה דינה אם היא מותרת בלי חליצה. זהו שורש שאלתו. ובאמת חרה לי עליו וביותר על השואלים כי דבר זה לגדולי הרבנים מגיע להשיב בדבר חמור ולקצת פוסקים נחשב דבר שבערוה ומה לצעירי השנים וזה זמן מועט שיצאו מבית רבם ואם כי הם חריפים גדולים להכניס ראש בזה וטוב להם לבלות זמן בלימוד ש"ס ופוסקים כי אחר מח"כ עדיין לא פסלת לך ארבעה טורים וטוב לך ליגע ביגיעה רבה לחזור על מה שלמדת וגם ללמוד אשר לא למדת בש"ס וטורים ואחרונים ועבור זה נמנעתי מלהשיב כלל עד שבאו דבריך שנית ושלישית אמרתי שלא יאמרו הרב כמה קשה ובאתי להשיבך ותאמין לי כי לא עיינתי בדבריך כלל עד היום קודם אור היום ראיתי דבריך והיתה סבה שבאו נגד עיני דבריך האחרונים אשר כתבת דבמקום שיש סכנה לחלוץ ודאי לא חייבה התורה לסכן עצמו עבור מצות עשה וכיון שאין כאן מצוה לחלוץ מותרת היא לשוק בלא

חליצה דע"כ לא אמרה התורה לא תהיה אשת המת החוצה אלא במקום שיש מצוה ביבום ובחליצה וכו'. זה הוא שורש דבריך האחרונים. ובראותי הדברים הזרים הללו הוספתי חרון אף יותר ויותר. וראה כמה גבר אצלך הילדות והשחרות וכוספך לקפוץ להורות להההבילך בהבל הבלים כאלו ואין הדברים כדאי להשיב עליהם כלל וראוי אתה לגעור בך בגערה עבור זה, ותאמין לי שבשביל הנאתך וטובתך אני כותב לך דברים קשים כדי להישירך לדרך הנכון:

והנה נדבר בשורש הדין של האשה הזאת. ואומר אני שאם היתה נשאת להנכרי בחיי הבעל ואז היתה סוטה ודאי לא היה לנו רק למיחש לדעת הראב"ד הביאו הרמ"א בסי' קע"ג סעיף י"א בהג"ה היה מקום לגבב קולא אחרת בזו ולהתירה אבל כיון שלא נשאת להנכרי עד אחר מיתת בעלה ואין מקום לחשבה לסוטה ודאית אלא מטעם ההמרה לדעתי דלא אמרינן שכיון שהיא מומרת לכל התורה ודאי זינתה אלא לחומרא אבל לא לקולא והרי סוטה שקינא לה בעלה ונסתרה שיש רגלים לדבר שזינתה אפ"ה לא עשתה התורה כודאי אלא להחמיר אבל לא להקל כמ"ש התוס' ביבמות דף י"א ע"א בד"ה צרת סוטה ורמ"א בסי' קע"ג סי"א שכתב לשון דודאי זינתה כוונתו במומרת שנשאת לכותי והרי נרשם שם המראה מקום תה"ד סי' רי"ט ושם כך היה המעשה שנשאת לכותי. ואף שבמרדכי ריש יבמות כתב סתם שהמירה אשתו ג"כ כוונתו שנשאת לכותי אבל בסתם מומרת שלא נשאת אף שאנו אומרים לענין לזכות לה גט שזכות הוא לה לקצת פוסקים היינו משום שבודאי תאיבה היא לזנות ורצונה לזנות אבל מ"מ אין זה ברור שנזדמן לה זנאי או מקום מוכן לזה ובפרט שאפי' ודאי זינתה הראב"ד מחמיר ולא יחיד הוא בדבר וגם מהר"ם מרוטנבורג שהוא מתקיפי קדמאי ומרדכי ותה"ד פוסקים כוותיה ורש"ל בישו"ש יבמות פ"ק סי' ו' הכריח כמותן בראיות נכונות מאד ורמ"א החמיר כוותיה מי יקל ראש אפי' בודאי זינתה וק"ו במומרת שאפילו הזנות אינו ודאי כל כך והרי רמ"א בסי' ו' סעיף ט"ו בהג"ה שניה כתב שיש מקילין ואומרים דלא חיישינן לשמא זינתה הרי דאפילו להחמיר יש שאינן חוששין שזינתה ואף כי הח"מ והב"ש תמהו עליו היינו דלהחמיר אמרינן שזינתה אבל להקל אין שום סברא להחזיקה לודאי סוטה ובפרט שדעת הראב"ד אין מקום לדחות כי הוא מתקיפי קדמאי. ואף שכתבתי בנ"ב חלק אהע"ז סימן ס"ט דף ס"א ע"ב שכדאי הרמב"ם לסמוך עליו שאני שם דליכא שום ספק ספיקא להחמיר דתמיד נשאר בספק שמא מבעלה נתעברה וגם בלא"ה יש שם הרבה צדדים להקל ואדרבה עיקר מה שרצו לאסרה היה בלי שום שורש ויסוד משא"כ נדון דידן:

וגם לי הגם שאיני כדאי להכריע נלע"ד כדברי הראב"ד דפשוטן של דברי רב שאמר צרת סוטה אסורה ולא קאמר פטורה משמע ליבום אסרה אבל לפטרה מחליצה לא אמר רב ואמנם הפוסקים שפירשו דברי רב לפטרה גם מחליצה הם הוכיחו מסוגיא דכאן מן המקשה שהקשה ממשנה דסוטה דחולצת וכו' וכמו כן לעיל דף ג' ע"ב הקשה לרב ולרב אסי ליתנינהו ועיין כאן בחדר"ש. אך על המקשה גופא קשה מנ"ל להקשות ודלמא רב רק לאסרה ליבום אמר שצרת סוטה אסורה אבל לחליצה לא קאמר. ונלע"ד דאיהו חזי הך ברייתא דמביא לקמן במחזיר גרושתו משנשאת היא וצרתה חולצת והיינו היא או צרתה ולא רצה להגיה היא חולצת וצרתה או חולצת או מתייבמת וגם מסתמא אתיא אפי' כרבנן דר"י בן כיפר וא"כ ע"כ מטעם ק"ו אם במותר לה אסורה כדאמרינן לקמן ואלים ק"ו למיסר צרה וא"כ קשה ל"ל לרב למימר טומאה כתיב בה ותיפוק ליה משום ק"ו אלא ודאי דרב הוצרך למימר טומאה כתיב בה כדי לפוטרה אפי' מחליצה ומק"ו א"א לפוטרה מחליצה כיון דמבעלה ילפת בק"ו דיו לבא מן הדין וכו' והרי גם מבעלה לא נפקא בלא גיטא לכך צריך למילף מטומאה דכתיב בה. וכל זה קודם שזכינו למסקנת הסוגיא לקמן בסוף שמעתין דכי אתא רבין אר"י דצרת מחזיר גרושתו מותרת וא"כ לא אלים ק"ו למיסר צרה וא"כ גם לאסרה ליבום צריך רב למילף מטומאה דכתיב בה א"כ גם רב לא בא לפוטרה מחליצה וזהו כוונת הראב"ד שכתב סוגיא דשמעתין דבעי חליצה היינו סוף סוגיא דהכא ולא כמו שחשב הרא"ש דכוונתו על סוגיא דסוטה. ואם שקשה כיון דתחלת הסוגיא דכאן סוברת דאלים ק"ו למיסר צרה למה נסמוך על מסקנא דלקמן. הנה לא מיבעיא לגרסת הרי"ף דגרס כאן מתיב רב יוסף סמכינן יותר על דברי רבין אר"י אלא אפי' לגירסא שלפנינו מתיב רב אשי מ"מ כיון שהגמרא מביא דברי רבין בסוף הסוגיא כן הוא מסקנת הש"ס וא"כ לא מפקינן דברי רב מפשטן:

ואם באנו לסמוך על הפוסקים שאם נפלה לפני יבם מומר שהיא מותרת לשוק אומר אני שאין כאן מקום קולא והגע בעצמך בדין ההוא עצמו הרי המחבר דחאו בשתי ידים בסי' קנ"ז סעיף ד' וגם רמ"א אינו סומך רק בדיעבד שכבר נשאת בשוגג שלא ידעה שיש לה יבם וכ"ז בהיה מומר בשעת נישואין כמבואר בב"ש סק"ג ואמנם כ"ז ביבם מומר אבל ביבמה מומרת אין הנידון דומה לראיה ואף שלענין קנאין פוגעין בו ולענין כרת דדברי קבלה גרע ישראל הבא על כותית מישראלית הנבעלת לכותי וכבר הרגיש בזה הב"י בתשובותיו דיני גיטין סי' יו"ד וז"ל יש לדקדק בדברים אלו שמה שכתב כ"ת שאם יבא עליה קנאין פוגעין בהם וכו' דברים אלו אף שקצתם הם דברי הר"א מרעגנשפורג שהביא המרדכי בפ' החולץ אינן מכוונים מכמה פנים, חדא שתופס מכ"ת במונח שארמי הבא

על בת ישראל קנאים פוגעין בהם וזה לא שמענו שלא אמרו אלא בישראל הבא על ארמית ולא בבת ישראל שבא עליה ארמי וכו' עיין שם בשו"ת ב"י, ואמנם אני תמה איך אפשר לפטור בנפלה לפני יבם מומר מטעם דנחשבת ח"כ מטעם קנאים פוגעים והלא כ"ז הוא דוקא בפרהסיא בפני עשרה מישראל אבל בצינעא לא קנאין פוגעין איכא ולא כרת איכא. ואני תמה על הנ"י בפרק בן סורר שפסק דאפילו בצינעא יהרג ואל יעבור ואף דליכא כרת בצינעא מכל מקום כיון דלפעמים איכא כרת באשה זו כגון בפרהסיא איכא משום אביזרא דג"ע ואני תמה דהא דגם על אביזרא דידהו יהרג היינו שעל כל פנים אסור מן התורה אף דליכא כרת אבל במה שאינו אסור מן התורה רק מדרבנן אף שהוא מאביזרא דג"ע או ע"ז לא אמרינן יהרג ואל יעבור והרי בצינעא אין כאן איסור תורה רק גזירת בית דינו של שם. ואין אני תמה על הנ"י דאולי ס"ל דגם איסורי דרבנן שהם אביזרא דג"ע הם בכלל יהרג ואל יעבור וסובר שבהך שאמרו ימות ואל תעמוד ערומה אין כאן רק איסור דרבנן וכדעת הרמב"ן בהך קרא דלא תקרבו וכו', אבל אני תמה על הש"ך ביו"ד סי' קנ"ו שבס"ק יו"ד הכריע כהרמב"ם שהוא לאו גמור וכתב שכן מוכח מהאי עובדא דהעלה לבו טינא ובסק"י מביא דברי הנ"י והם סתרי אהדדי. ואין רצוני להאריך כאן במה שאינו שייך לנדון דידן ועכ"פ בזה ליכא חולק דבצינעא ליכא כרת כלל ואפילו לא איסור תורה וא"כ מדוע לא יהיה בו מצות יבום והלא אפשר לייבם בלי שום איסור כרת כלל ואיך נתיר יבמה לשוק ולומר שזה איסור כרת. ואפי' איסור לאו אם יש בה תליא בפלוגתא דהא ודאי אם בא עליה בתורת יבום לא גרע מחתנות ואמנם בחתנות גופיה פליגי הרמב"ם עם שאר פוסקים אם בשאר אומות שאינן משבע אומות שייך איסור חתנות ועיין באהע"ז ריש סימן ט"ז ועכ"פ כרת ליכא לשום דעה ולכן אני תמה על התה"ד בסי' רי"ט שכתב דאפי' למילף מומר ומומרת מאחות אשה אין מן הצורך דהלכתא כרבא דערוה לא צריכא קרא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת יע"ש. ולפמ"ש אין בדברים הללו ממש דמה כרת יש בביאה אחת שא"צ להיות בפרהסיא בפני עשרה מישראל:

ואמנם עיקר ההיתר שרצו להתיר ביבם מומר כתב הר"ם תרי טעמי לשבח. חדא מטעם דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה ועוד טעם לשבח דגבי יבום אחים כתיב ובמידי דתלי באחוה לא מיקרי מומר אחיו יעויין כ"ז במרדכי ובהגהת מרדכי פרק החולץ וכל אלו לא שייכי כשהיבמה מומרת וא"כ אם ביבם מומר לא קיי"ל כהמקילים ק"ו ביבמה מומרת וגם בזה שכתב מרן הב"י בתשובה הנ"ל לענין קנאים פוגעים גרע ישראל הבועל כותית מישראלית הנבעלת לכותי, אומר אני דכ"ז שייך בכותים גמורים מלידה ומבטן

אבל לחלק בזה בין ישראל הבא על המומרת ובין ישראלית הנבעלת למומר לדעתי אין שום מקום לחלק דהא ודאי היא גופה טעמא בעי ומה בין ישראל הבא על הכותית ובין בת ישראל הנבעלת לכותי והב"י בתשובה שם רואה אני שהיה אצלו ג"כ לדבר תימה וכתב דאפשר דטעמא הוא דקרקע עולם היא. ואני תמה עליו שכתב זה לענין קנאין פוגעין דמיירי ברצון ואיך שייך קרקע עולם לנבעלת ברצון והלא הרצון וההנאה הם כמעשה ממש ומקרא מלא ונכרתו הנפשות העושות ופירש"י הזכר והנקבה בכלל והרי חזינן שחייבי מיתות ב"ד בזדון וחטאת בשגגה הכל בעושה מעשה ולא אמרינן קרקע עולם היא:

(וחוץ לדרכנו נלע"ד דלא משכחת לה בישראלית הנבעלת לכותי קנאין פוגעין כלל דהרי גם בישראל הבא על כותית אין קנאין פוגעין כי אם כשלא פירש והאשה לא משכחת בה שום חיוב כי אם על תחלת הביאה אבל על הסוף אנוסה היא שיצר אלבשה כדקיי"ל תחלתה באונס וסופה ברצון אפי' אומרת שהיא היתה שוכרתו חשובה אנוסה דיצר אלבשה ולא משכחת בה רצון כי אם תחלת המעשה דהוא רצון אמיתי אבל הרצון שבסוף אינו מיחשב רצון ממש):

ונלע"ד שאף בחייבי מיתות ב"ד אם לא התרו בה בתחלה והתרו בה באמצע הביאה אף דעדיין היא נבעלת ברצון ובידה להשמט מתחתיו או להחזיקו בזרוע שישהה בלא דישה עד שימות האבר והיא אינה עושה כן רק גומרת ברצון אינה חייבת מיתה שכבר הרצון נחשב אונס ומה שסובר ר"א ביבמות דף ל"ד דחייב על כל כח היינו הבועל אבל לא הנבעלת וא"כ כל מה שהוא אחר תחלת הביאה מיחשב לגבי דידה אונס איך אפשר להיות קנאין פוגעין בה שהרי כשיפגע בה הקנאי כבר היא אנוסה. ואולי שזה כוונת הב"י שכתב שהיא קרקע עולם דרש"ל ביש"ש בפ' הבע"י סימן ג' כתב דגם האשה אם עושה מעשה בסוף ביאה דהיינו שמהדקת עצמה להדק התשמיש לא אמרינן יצר אלבשה ולכן כתב הב"י דקרקע עולם היא ורצונו לומר דאף דהרצון נחשב מעשה דכתיב הנפשות העושות מ"מ היינו תחלת ביאה אבל אמצע הביאה שוב לא מיחשב רצון אלא שאם היתה עושה מעשה היה נחשב רצון אבל כיון שהיא קרקע עולם אינה עושה מעשה. ואמנם גוף דינו של רש"ל הוא תמוה בעיני דמה בכך שהיא עושה מעשה ומהדקת עצמה בסוף ביאה כיון שיצר אלבשה ויצרה אנסה גם המעשה היא באונס של היצר ותדע דאטו דינו של רבא שאמר בכתובות דף נ"א ע"ב כל שתחלתה באונס אפי' היא אומרת הניחו לו שאלמלא הוא נזקק לה היא שוכרתו מותרת מיירי ששוכבת תחתיו בלי שום תנועה כלל ועוד איך יכולים העדים להעיד על זאת שלא עשתה תנועה קלה לקרב עצמה

להידוק וגם הדרא חששת אבוה דשמואל לדוכתה דחיישינן שמא סופה ברצון היינו שמא עשתה הידוק לקירוב תשמיש ומנ"ל דפליג על רבא ורבא מירי שאף שאמרה הניחו לו מ"מ העידו עדים שלא עשתה שום מעשה של הידוק אלא ודאי שע"ז אי אפשר להעיד כלל וא"כ מדשריה רבא מכלל שאפי' הידקה עצמה היא מותרת:

ואמנם לתרץ דעת מהרש"ל אפשר לדחוק דמה דאמר אבוה דשמואל חיישינן שמא תחלתה באונס וסופה ברצון אין כוונתו שזה היא חשש ספק שמא היה סופה ברצון שמשום ספק לא היה אוסרה להוציאה מבעלה וכמ"ש התוס' שם בד"ה אונס דשרי רחמנא וכו' אבל אבוה דשמואל מחזיק זה קרוב לודאי ועיין ברמב"ם פ"א מא"ב הל' ע' שכתב בזה הלשון ואשה שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה מכלום שמשהתחיל לבעול באונס אין בידה שלא תרצה שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות עכ"ל הרמב"ם. הרי שכתב שאין בידה שלא לרצות וא"כ ה"ז קרוב לודאי. ואמנם לשון חיישינן דקאמר אבוה דשמואל היינו שהוא מסתפק אם רצון זה מיחשב רצון או מיחשב אונס ולכן קאמר חיישינן שמא תחלתה באונס וסופה ברצון כלומר דחיישינן שמא רצון זה שהוא מחמת לבישת היצר מיקרי רצון. ולפ"ז שפיר מקשה הגמרא שם אלא אונס דשרי רחמנא היכי משכחת לה כלומר אם איתא שזה מיקרי רצון איך שרי רחמנא ומתורץ קושית התוס' שם בד"ה אונס וכו' אבל היכא שעשתה קירוב בשר והידוק שפיר מיקרי רצון אלא דע"ז לא חיישינן שזה אינו כל כך קרוב לודאי שמהדקת עצמה ואף שאין בידה שלא תתרצה אבל יש בידה שלא להדק ולספק לא חיישינן להוציאה מבעלה. ונ"מ מזה שעכ"פ אחר מיתת בעלה אסורה להבועל לכתחלה דלענין להנשא לכתחלה חיישינן אפילו לספק (ועיין ב"ש סי' י"א סק"ג מ"ש בשם הירושלמי) זהו הנלע"ד לקיים דברי היש"ש אבל מ"מ לדינא נלע"ד מ"ש):

ועוד קשה דהרי גם לענין יהרג ואל יעבור כתב הרמב"ן דישראלית הנבעלת לכותי אינה בכלל ג"ע והובא ביו"ד סי' קנ"ז ושם מירי שאונסין אותה להביא ערוה עליה דאל"כ אפי' ג"ע ממש היא שקרקע עולם היא הדין שתעבור ואל תהרג א"ו דהרמב"ן מירי בעושה מעשה וכמבואר בש"ך שם ס"ק י"ג וא"כ קשה מה בין ישראל הבא על כותית שיהרג ואל יעבור וישראלית הנבעלת לכותי שתעבור ואל תהרג. ולכן נלע"ד שההפרש הוא שיש חומר בישראל הבא על כותית מה שאין חומר זה בישראלית הנבעלת לכותי והוא מ"ש רבינו הגדול הרמב"ם בפי"ב מא"ב הל' ז' וז"ל אל יהי עון זה אע"פ שאין בו מיתת ב"ד קל בעיניך אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן העריות אע"פ שהוא ממזר בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב והבן מן הכותית אינו בנו וכו' עכ"ל הרמב"ם.

וא"כ אפשר שזהו חומר של הבועל ארמית ולכך קנאין פוגעין בו. וכ"ז כשהנקבה ארמית שהולד כמותה אבל אם הוא להיפוך שנקבה בת ישראל נבעלת לכותי בזה הולד הולך אחריה והוא ישראל כשר לכל דבר ואפי' לכהונה אם הולד היא נקבה הפוסקים פליגי אם היא פגומה לכהונה עיין בב"ש סימן ד' סק"ב ועכ"פ לכ"ע ישראל כשר הוא ובעדת ישראל יתחשב לכל דבר שבקדושה ולכן אין עליה חומר זה של קנאים פוגעין בה וגם אינה בכלל ג"ע ואינה בכרת. זה הנלע"ד נכון והפרש זה שייך להבדיל בין בועל ארמית ממש לנבעלת לארמי ממש. אבל לאלו הפוסקים שגם מומר נחשב לארמי בזה להיות עונש קנאין פוגעין ולעונש כרת הא ודאי דלא שייכי הני חילוקים הנ"ל להפריש ולחלק בין מומר למומרת דהא ודאי אף לאלו שחושבים אותם ככותי לענין יבום מ"מ מודים דולד מומרת אפי' מכותי ישראל גמור הוא לכל דבר דהא ודאי גם היא אע"פ שחטאה ישראלית היא לענין ילדיה וא"כ מה חומר בישראל הבועל מומרת מבת ישראל הנבעלת למומר שהרי גם הישראל הבועל מומרת זרעו ישראל כשר הוא ועל שבט אביו יתייחס. ומעתה כיון שנדחו דברי הר"א במרדכי ביבם מומר ממילא אין היתר ביבמה מומרת באופן שלא מצאתי לעלובה זו מרפא לא מצד סוטה ולא מצד שנחשב מומרת לח"כ:

ונתתי לב אולי אמצא היתר דבר חדש. ואמנם היה מקום להיתר ההוא אם עלה בידינו אחת משתים עכ"פ לדבר ברור, או שהיה ברור לנו שודאי זינתה אחר ההמרה קודם מיתת בעלה ואף שהיה עדיין לנו לחוש לסברת הראב"ד וסיעתו דסוטה ודאית ג"כ צריכה חליצה עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא דאולי הלכה כרי"ף ורמב"ם ורא"ש או אם היה עולה בידינו להכריע לדחות דעת הראב"ד לגמרי אף שעדיין היה ספק בידינו אם נחשב אותה לזונה ודאית אחר ההמרה אז היה מקום להתירה ע"פ צד ההיתר החדש. וזהו לפמ"ש התוס' ביבמות דף י"ח ע"ב בד"ה שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה וכו' אור"י דדוקא קידש אומרים לו המתן מלישא משום דבשעת נישואין נראה כנושא אחות זקוקתו אבל אם נשא כבר שהיא אשתו גמורה פקע לה זיקה לגמרי וא"צ להמתין מלבעול ודוקא קידש אחר נפילה וכו' ע"ש בתוס'. הרי מפורש בדבריהם דאם כבר נשא אפי' אחר נפילה מותרת לו ומותר לבעול שכבר נפקע הזיקה מהיבמה שהרי היא עתה אחות אשתו וכן דעת הרא"ש והוא דעת הי"א בסימן קנ"ט סעיף ה'. ולפ"ז אני אומר יבמה שנתקדשה לזר ונשאת לו הרי נעשית אשת איש ואין לך ערוה גדולה מא"א ונעשית עתה ערוה על יבמה ופקע זיקתה לגמרי ותהא מותרת לבעלה בלא חליצה (ויש מקום לפלפל אם עדיין יש עליה איסור דרבנן דמיחלף באשה שהלך בעלה למדה"י ועיין ביבמות דף

צ"ה ע"ב בסוגיא דיבמה נישואין יש בה דמיחלף באשה שהלך בעלה למדה"י ואין כאן מקום להאריך בזה) אבל עכ"פ מן התורה תהא מותרת לבעלה בלא חליצה:
ואמנם הא טעותא היא לא מבעיא לרב דס"ל אין קידושין תופסים ביבמה פשיטא דלא נעשית כא"א ותהא כערוה על יבמה אלא אפילו שמואל דפליג על רב ע"ש ביבמות מ"מ הרי איהו עכ"פ מספקא ליה ואיך אפשר להתירה בלי חליצה ושמא לא תפסי בה קידושין והרי עדיין זקוקה ליבם וכיון דאיפסקא התם ביבמות הלכתא כוותיה דשמואל א"כ יש כאן ספק שמא פקע זיקתה וכשיהיה לנו עוד ספק יהיה ס"ס וא"כ אנו אומרים אם היינו תופסין כודאי לשיטת הרי"ף וסייעתו דסוטה ודאי אינה זקוקה כלל אף שהיינו מסופקים אם ההמרה נחשב לזנות ודאי הוי ס"ס ספק שמא זינתה ודאי ואינה זקוקה כלל ואת"ל לא זינתה ונשארה זקוקה ליבם אכתי שמא בנישואין פקע זיקתה וכן להיפוך שמא קידושין תופסין ביבמה ופקע זיקתה ואת"ל אין קידושין תופסין ביבמה שמא זינתה ואינה זקוקה כלל, ולענין איסור דרבנן דמיחלף באשה שהלך בעלה למדה"י סגי בחד ספק שמא אינה זקוקה כלל וכמו כן אפי' לא היינו תופסין לודאי שיטת הרי"ף נגד הראב"ד אבל היינו יודעים בודאי שזינתה אחר ההמרה בחיי בעלה היה ג"כ ס"ס להתירה שמא הלכה כרי"ף ואינה זקוקה כלל ואת"ל הלכה כראב"ד והיא בעיא חליצה שמא קידושין תופסין בה ופקע זיקתה כשנשאת לבעלה השני. ועדיין היה מקום לגבב סברות לקולא אבל דא עקא דכאן דשום דבר אינו בבירור וא"כ איכא ס"ס לאיסור שמא לא זינתה ואת"ל זינתה שמא הלכה כהראב"ד דגם ודאי סוטה צריכה חליצה ואפי' נימא דודאי תפסי קידושין ביבמה לשוק ואין עליה רק איסור דרבנן היכא דאיכא ס"ס לאיסורא אפי' בדרבנן מחמרינן. ועוד דגוף דעת התוס' במ"ש דנשאת פקע זיקה לגמרי אינו מוסכם וגם דעת התוס' גופייהו לא מצינו רק בתרי אחי אבל ביבם אחד שעבר וקידש אחות זקוקתו אפי' נשאה לגמרי לא מצינו להתירה ליבמה לשוק בלי חליצה ואולי בזה אמרינן אוי לו על אשתו ואוי לו על יבמתו:
ועוד אני אומר דאף אי ע"י אחות אשה נפקע הזיקה אפי' נעשה אחר שכבר נזקקה לו כגון קידש אחות יבמתו כנ"ל אעפ"כ ע"י אשת איש לא נפקע הזיקה כלל כי בשלמא אחות אשתו אם כבר עבר וקדש אחות זקוקתו שוב אין בידן להתיר לו הזקוקה כבראשונה שאפי' יגרש את המקודשת אכתי אחות גרושתו אסורה כבראשונה וא"א שתשוב להיתר כ"א שתמות המקודשת וכי יש בידינו שתמות ולכן כאן שאין סמא בידן נפקע הזיקה אבל ע"י איסור אשת איש של היבמה עצמה אפי' אם נימא שקידושין תופסין ביבמה וא"כ אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאיש זר הרי היא א"א אעפ"כ לא נפקע הזיקה

שהרי המקדש יכול לגרשה ותשוב לכלל היתר ליבם ולכך לא נפקע הזיקה ממנה כלל אפי' בעודה א"א. ואם אין זכרוני מכזב כמדומה אני שדברים הללו שאין בידינו להמית אחותה כדי שתשוב היבמה להיתר להיבם ראיתי באיזה ראשון ואולי באיזה מקום בדברי תוס' וכעת על שעה חדא לא אוכל למצוא * [הגה"ה מבן המחבר הלא הוא בתוס' מס' יבמות דף ט"ז ע"א בד"ה בני צרות שם כתבו התוס' לחלק דגבי שומרת יבם שקידש את אחותה קדושיה מפקיעין היבום הואיל ואין שום תקנה לעשות שתתייבם שאין להמית אחותה משא"כ אם נתקדשה היבמה לאחר יש תקנה שיגרש אותה והדר תתיבם הלכך לא פקע הזיקה. ועוד כתבו התוס' שם בשם רבינו יצחק דלכך אין הקידושין מפקיעין הזיקה מדכתי' לא תהיה אשת המת לאיש זר משמע דאפי' ע"י הויה דהייבו קידושין לא תהיה לאיש זר דלהכי אפקה רחמנא בלשון הויה עכ"ל התוס' ע"ש. ודע דמה שנחתו התוס' שם לומר דאין הקידושין מפקיעין הזיקה הוא מכח קושייתם שהקשו שם אי קדושין תופסין ביבמה לשוק פשיטא דבני צרות כשרים דהא דמיד שקידשה פקע לה זיקה כדאמרינן בשומרת יבם שקידש אחותה דקדושין מפקיעין היבום ומכח קושיא זו הוכרחו התוס' שם לתרץ ולחלק בין שומרת יבם שקידש אחותה ובין יבמה שנתקדשה לאחר:

אמנם מצאתי וראיתי בכתבי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל שכתב על דברי קושית התוס' האלה יש לדקדק מי לא משכחת בני צרות שהולידו הצרות בזנות בלא קידושין, ויש לומר דדברי התוס' סובבים על דברי ר' יהושע שהעיד על משפחות גדולות וקשה לומר על משפחות גדולות שילדו בזנות. אך עדיין קשה הא משכחת בני צרות שנעשו פלגשים במשפחות גדולות אמנם יתכנו דברי התוס' אם סברו כדעת הרמב"ם שפילגש אסור מן התורה עכ"ל של אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל בליקוטים על מס' יבמות. ולפ"ז להראב"ד ולהרמב"ן דפילגש מותר מן התורה אין מקום לקושית התוס' ליכא הכרע כל כך לתירוץ התוס' לומר דקידושין אינן מפקיעין הזיקה אי לאו הוכחה שכתב אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל שמוכיח כתירוץ התוס' הנ"ל ודוק:] ולכן מוכרח אני להביא רחיה לחילוק הזה:

והנה בדף צ"ב ע"ב א"ר אשי השתא דאמר אמימר הלכתא כוותיה דשמואל וכו' אם היה יבמה ישראל נותן לה שני גט והותרה לו ומעתה אי ס"ד שכשנתקדשה ונעשית א"א פקע זיקתה מהיבם ואסורה לו גם משום אשת אח ככל ט"ו עריות איך ע"י גט תהא מותרת לו ומה בכך שהגט מפקיע איסור א"א אכתי נשארה אשת אח ואף דיבמה שאני קורא עליה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה אפי' נאסרה אח"כ שוב חוזרת להיתרה הראשון כמבואר בדף מ"א ע"א מ"מ קשה הרי כאן לשמואל קיימינן והרי שמואל פליג בזה לעיל וס"ל

מתה אשתו אסור ביבמתו ואפי' אם נימא דרב אשי אמר בהא הלכתא כשמואל ומ"מ מה שאמר ששני נותן לה גט והותרה ליבמה לאו לשמואל אמרינן אלא לדידן לעיל דף מ"א דרב ור"ח ס"ל לעיל דחוזרת להיתרה הראשון מסתמא הלכה כוותייהו נגד שמואל ורב אסי ולכן נותן השני גט והותרה ליבמה אבל לשמואל באמת היא אסורה ליבמה אפי' גירשה השני א"כ קשה הרי"ף לעיל דף מ"א שדחק להביא ראייתו שאין הלכה כשמואל ור"א למה לא הביא דברי רב אשי שאין אחר הכרעתו כלום וקאמר בפירושי שהותרה ליבמה אחר שגירשה השני א"ו שאין איסור א"א דומה לאיסור אחות אשה כי ע"י איסור א"א לא נחשבת שנאסרה ליבם כיון שסמא בידן להתירה ע"י גירושין ולא מיקרי כלל יבמה שנאסרה ועדיין מצות יבום עליה אפי' בשעה שהיא א"א ולא נפקעה זיקת היבם ממנה. ועוד ראיה מהא דאמרינן ס"פ יש מותרות א"ל ר"י מדאסקרתא לרבא ולא נעשה מתים כחיים לענין יבום מק"ו וכו' ת"ל דרכי נועם וכו' ופירש"י דרכיה דרכי נועם וזו שהיה לה בן וניסת לשוק ומת בנה אם אתה אומר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה וכו', ומעתה אי ס"ד דאיסור א"א מפקיע הזיקה הדרא קושיא לדוכתה ולא נעשה מתים כחיים וכו' ואם מת בנה תחלוץ או תתייבם ואעפ"כ דרכיה הם דרכי נועם שהרי אם לא ימות בנה עד אחר שכבר נישאת לזר א"כ הרי היא כבר א"א ופקע זיקתה כמו בנשא אחות יבמתו לדברי התוס' א"ו שאיסור א"א הואיל והוא איסור שיש לו היתר ע"י גירושין אינו מפקיע הזיקה:

ולדעתי זהו כוונת הירושלמי שהקשה בגיטין בפ' המגרש השיב ר"ח בשם ר' פנחס הני שש עשרה נשים כר"א אמר ר' מנא כבר איתמר טעמא תמן התורה אסרה עליו ברם הכא הוא אסרה עליו והתוס' ביבמות דף י' ע"א פירשו כוונת הירושלמי לא שאם אירע באמת כן ולא התירה המגרש קודם מיתת המת שלא תפטור עצמה וצרתה מן היבום ומן החליצה שלדעתם ודאי היא פוטרת אך המשנה לא חשבה זו לפי שאינו דומה להנך ט"ו שאין להם שום היתר משנשאה המת אבל זו יש לה היתר קודם מיתת המת ולא משכחת לה כ"א כאשר לא התירה המגרש קודם מיתת המת ולכן לא חשבה משנתנו אותה עם הני במשנתנו. ודע דאעפ"כ אין דברי תוס' סותרים לדברינו הנ"ל לפי שזו שהקשה עליה בירושלמי כבר אסורה בשעת מיתת המת וכיון שאין אני קורא עליה בשעת מיתה יבמה יבוא עליה שוב אין לה היתר. אבל במה שכתבתי לעיל שנתקדשה אחר מיתה זו חוזרת להיתרה כשמגרש אותה השני. ואמנם לפמ"ש ליישב הסוגיא דסוף פ' יש מותרות כנ"ל וזו ג"כ שעת זיקתה ליבום הוא בשעת מיתת בנה והרי אז כבר היא א"א נלע"ד דג"כ לא קשיא דהרי לפי ההוה אמינא שלא נעשה מתים כחיים לענין יבום ע"כ לא אמרינן כלל

זה שכל יבמה שאין אני קורא בשעת מיתה וכו' שהרי זו שהיו לה בנים לא קרינא בה בשעת מיתה יבמה יבוא עליה ואעפ"כ כשמת בנה חוזרת היא להיות זקוקה ליבם. כל זה אני כותב לפי פירוש של התוס' בירושלמי אבל לדעתי הוא דוחק לפרש כן. אכן מה שנלע"ד בכוונת הירושלמי הוא לפי שיש ביד המגרש להתירה לכך אינה פטורה ולא פוטרת צרתה מחליצה ויבום והרי הוא מתירה גם עתה והוכחה לסברתי דהרי לשמואל אין הפרש בין אני קורא בה בשעת זיקה יבמה יבוא ונאסרה אח"כ ובין אין אני קורא בה בשעת מיתה וכו' ואעפ"כ אם נתקדשה לזר השני מגרשה ומותרת ליבם וכמו שהוכחתי לעיל מדברי רב אשי ומדברי הרי"ף הכל כנזכר למעלה:

ומעתה אני אומר שגם סברת הגאונים שרצו להתיר ביבם מומר נדחית מדברינו הנ"ל שהרי בידו לחזור בתשובה אפי' נחשבנו בעודו מומר כח"כ מ"מ בודאי אינו חמור מאיסור א"א שאין הזיקה נעקרת כיון שבידו לגרש ק"ו בזה שאינו מחוסר מעשה כלל רק הרהור התשובה וכמו כן בהיא מומרת וק"ו אם כבר חזרו בתשובה. באופן שלדעתי אפי' השני גאונים שהובאו במרדכי ובהגהת מרדכי פ' החולץ שסוברים ביבם מומר שאינו זוקק לה לחליצה וא"כ לא ס"ל סברא דידי וס"ל אף שבידו לעשות תשובה אפ"ה מיחשב כח"כ מ"מ מודו דעכ"פ מהני מה שבידו לחזור בתשובה דלא נימא בזה כל יבמה שאין אני קורא בשעת נפילה וכו' שכיון שבידו לחזור בתשובה מיקרי אני קורא יבמה יבוא ונ"מ שאם חזר בתשובה שוב היא חוזרת לזיקה ובעי חליצה, ואף שכתב שם בהגהת מרדכי בשם רבינו נחשון גאון שאפי' חזר בתשובה לא משגחינן ביה נלע"ד דהיינו שחזר בתשובה אחר שכבר נשאת לזר דכיון דבשעה שנשאת עדיין היה מומר ולא היתה זקוקה ונשאת בהיתר וא"כ תפסי בה קידושי הזר וממילא כשחזר בתשובה היא עומדת עליו באיסור א"א ונפקע זיקתה ממנו שהרי כיון שלדעתם ההמרה גורם לעקור הזיקה אף שיכול לעשות תשובה ואינו מחוסר מעשה ק"ו שקידושי זר שכבר תפסו בה שמחוסר מעשה הגירושין שעוקר הזיקה אבל אם חזר בתשובה קודם שנשאת לזר זקוקה היא לחליצה. ולכן סיומא דפסקא דהך אשה אסורה לבעלה ותתעגן כל ימיה עד שתשיג חליצה מיבמה:

ומלבד זה אני חושב מחשבה אשר עדיין לא בחנתי במבחן וכור השכל והוא כי אף שנדחו דברי ר"ת במה שחשב שאינה נאסרת ע"י ביאת כותי וגם ר"ת עצמו לא אמרו נגד הבעל רק נגד הבועל וכמו שהאריך בעל תה"ד בסי' רי"ט ואני אהיה חושב מחשבות לבל ידח מדברי ר"ת נדח ונשאר ממנו סברא קיימת לדינא. דמה שאמר רב צרת סוטה אסורה דטומאה כתיב בה כעריות ועיין בתוס' שם בד"ה צרת סוטה דדוקא טומאה דכתיב גבי

לאו הוא דפוטר מחליצה ע"ש, אומר אני כיון דטומאה דכתיב גבי לאו היינו מה דכתיב לא יוכל בעלה הראשון וכו' אחרי אשר הוטמאה דקאי לרבנן על סוטה שנבעלה הנה אף דעקרוהו רבנן מפשטיה ואוקמוה על סוטה מ"מ לענין זה לא עקרינן דקאי עכ"פ על תחלת המקרא והיתה לאיש אחר דמיירי במי שיש לו קידושין וע"ז רבתה התורה דגם סוטה שנבעלה היא אסורה בלאו לבעלה והיינו אם נבעלה למי שיש בו תורת קידושין אבל אם נבעלה לכותי לא מיירי קרא זה ואף דאסורה לבעלה מונטמאה דכתיב בסוטה גופא ג"פ לבעל ולבועל ולתרומה אבל להיות בה טומאה כעריות ליתא בביאת כותי ויש לי סמך לזה שהוא כעין מה שהקשו בגמרא דף ס"ח ע"ב א"ה נכרי ועבד לא לפסלו ע"ש. וידעתי שיש להשיב ע"ז מדברי הירושלמי שהביאו התוס' בשילהי מס' גיטין דף צ' ע"א בד"ה מה להלן וכו' אך דברי הירושלמי ההם בלא"ה צריכין פירוש. וסברא זו נפלה במחשבתי ברגע זה ואין רצוני לעכב עוד ובעובדא דא בלא"ה אסרתי לכן לא הארכתי בזה. והיה זה שלום:

תשובה קנא

ב"ה פראג ד' ג' אדר ראשון תקמ"ג לפ"ק

תשובה

יברך ה' את בית אהרן, הוא כבוד אהובי, ידידי וחביבי, הרב הגדול תלמידי הותיק והמופלא ומופלג, כבוד מו"ה אהרן אויש נ"י:

מכתבו הנחמד קבלתי ואשר שאל במי שהיה לו בילדותו דק בעינו ונחתך ע"י רופא מומחה ונשאר ממנו רושם קצת אבל הוא רואה בו ומבדיל בו המראות ופשיטא שיכול לראות הרוק היוצא מפי היבמה בשעת חליצה אפי' בעין הזאת אם הוא כשר להיות אחד משלשה דייני החליצה, ודעת מעלתו להקל אפי' בסומא ממש באחת מעיניו במקום דלא שכיחי דיינים אחרים ומביא דברי הב"ש בס"ס קס"ט ס"ק ל"ט שמשיג על הב"ח ומסיק דאף הצרכת ראיית הדיינים את הרוק מפי היבמה הוא רק אסמכתא והרחיב הדבור בזה וק"ו בזה שרואה גם בעין הזאת:

אהובי תלמידי מאד אני תמה שהביא דברי הב"ש בזה שאינם ענין לכאן שהב"ש כתב שראיית הרקיקה הוא אסמכתא כי וירקה לא קאי על עיני הזקנים ולעיני הזקנים על חליצת המנעל כתיב יע"ש בב"ש ויראה שכן הוא וא"כ מה לי אם צריכין לראות הרקיקה או אם צריכין לראות החליצה סוף סוף אם יש מקום לומר דמה דצריך ראיה בעינן שיראה בשתי עיניו הרי סומא באחת מעיניו פסול להיות מדייני החליצה אלא שדבר זה מחלוקת ישנה היא בין הראשונים והתוס' ביבמות דף ק"א ע"ב בד"ה ש"מ הדר ביה כתבו

פסק ר"ת דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה כיון דלא ממעטינן מלעיני וסגי באחת ויכול לראות הרוק מפי היבמה. וראבי"ה פוסל סומא באחת מעיניו אפי' בדיעבד אם היה אחד מהדיינים סומא באחת מעיניו צריכה לחזור ולחלוץ. ובאמת גוף דברי התוס' מחוסרי ההבנה נינהו דמה ענין זה אם הדר ביה ר"י ומה בכך דמודה ר"י דלעיני הזקנים איצטריך לכדרבא שיראו הדיינים הרוק מ"מ ממילא שמעינן שיראו בעיניהם אלא שמתחלה דריש האי קרא רק למעוטי סומים וממילא הוכיח מזה דלא בעינן סנהדרין דאל"כ תיפוק ליה דבעינן מנוקין מכל מום ול"ל קרא למעוטי סומים ורבנן סברי דמהאי קרא אכתי לא ידעינן דלא בעינן סנהדרין דהרי קרא איצטרך גם אם אינן סומים שיהיו צריכין לראות הרוק ועכ"פ בין רבנן ובין ר"י מלעיני דרשו מר דריש למעוטי סומים ומר דריש להצריך ראיית הרוק וממ"נ אם לעיני דוקא שהוא לשון רבים וכולל שתי עינים א"כ גם לרבנן צריך ראיית הרוק להיות בשתי עינים ואם לעיני לאו דוקא ואפי' עין אחת במשמע ולעיני לשון רבים משום דעל כל הדיינים קאי א"כ גם לר"י קודם דהדר ביה לא ממעט מיניה אלא סומא בשתי עיניו ופשיטא דמוכח מיניה דלא בעינן סנהדרין. ונראה סברת התוס' בזה דהא פשיטא להו דכל מה דפסול בדיינים בדיני ממונות פסול גם בחליצה אפי' דלא בעינן סנהדרין אכתי גם בד"מ כשרים הדיוטות ואפ"ה פסול בהו מה שפסול והה"ד בחליצה וע"כ לא נחלקו ר"א וחכמים לקמן דף ק"ד ע"א אלא אי חליצה כתחלת דין אי כגמר דין אבל לכ"ע עכ"פ דין מיקרי וסומא בשתי עיניו פסול גם בד"מ כמבואר בחו"מ סימן ז' וא"כ לר"י קודם דהדר ביה דאתי לעיני הזקנים למעוטי סומא על כרחך למעוטי סומא באחת מעיניו אתי קרא דאי בשתי עיניו קרא למה לי והרי אף בד"מ פסול. זה הנלע"ד כוונת התוס':

אלא דקשיא לי שהרי התוס' עצמן כתבו בנדה דף נ"א ע"א בד"ה ור"מ וכו' דלרבנן אפי' סומא בשתי עיניו כשר בד"מ וא"כ אולי ר"י אף קודם דהדר ביה כרבנן ס"ל ולא ממעט בחליצה רק סומא בשתי עיניו. ועוד דהא דבין לר"א ובין לרבנן עכ"פ חליצה כדין היא אי כתחלת אי כגמר הטעם מבואר בתשובת ר"א מזרחי סי' פ"ב בשם הא"ז בשם רבינו יהודה דע"י החליצה היא באה למתבע הכתובה יעו"ש וכ"כ הנ"י הביאו בפירוש סדר חליצה סקי"ט, הרי גוף הכתובה הוא מדרבנן עכ"פ בנשאת אלמנה וא"כ לדין תורה לא הוה חליצה אפילו כד"מ וא"כ איצטריך לעיני למעוטי סומא בשתי עיניו אף שפסול בד"מ מ"מ חליצה מדין תורה אפי' כד"מ לא מיחשב. באופן שדברי התוס' הללו לא אוכל לעמוד על כוונתן. שוב פקחתי עיני וראיתי דברי רש"ל ביש"ש ר"פ מצות חליצה תמה ג"כ על דברי התוס' הנ"ל וגם דעתו דמלעיני ממעטינן בין לרבנן ובין לר"י סומא וליכא

פלוגתא בזה דאף דלרבנן איצטריך למילף שיראו הרוק מ"מ ממילא משמע למעוטי סומא וגם דעתו להחמיר אפילו בסומא באחת מעיניו ואפילו בדיעבד להצריכה חליצה אחרת אם החלוץ לפנינו:

וגם לענ"ד נראה להביא ראיה מהירושלמי דלעיני ממעט אפי' סומא באחת מעיניו דבירושלמי פ' בן סורר ומורה הל' ה' על משנה דהיה אחד מהם גידם וכו' קאמר בירושלמי כשם שאתה דורש באביו ואמו כך אתה דורש בזקני ב"ד ויצאו פרט לחגרים ואמרו פרט לאלמים ידינו לא שפכו פרט לגידמים ועינינו לא ראו פרט לסומים מגיד הכתוב כשם שזקני ב"ד שלמים בצדק כך הם צריכים להיות שלמים באבריהם ומדצריכין להיות שלמים באבריהם אם כן אפילו סומא באחת מעיניו פסול ודרש ליה מקרא ועינינו לא ראו אם כן מכלל דמעינינו שתי עינים משמע ולא אמרינן לעינינו לשון רבים שקאי על זקנים שהם לשון רבים א"כ הה"ד לעיני הזקנים שבחליצה שתי עינים במשמע באופן שמי יוכל להקל ראש להתיר סומא באחת מעיניו להיות אחד ממסדרי חליצה. ואמנם שאלתו של מעלתו שאינו סומא לגמרי אפי' באחת מעיניו אלא שנשאר בעינו דק קטן ואעפ"כ רואה בה ומבחין בה המראות ופשיטא שיכול לראות רוק היוצא מפי היבמה א"כ לפי פשטן של דברים אין בו חשש ע"פ דין לחליצה לשום דעה (רק מטעם בעל מום) הגם ששנינו בפ"ב דנגעים משנה ג' כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן הרי שכשם שסומא פסול כך כהה מאור עיניו פסול אלא דשאני התם דכתיב לכל מראה עיני הכהן אבל אי לאו דכתיב לכל רק למראה עיני הכהן לא היינו ממעטים כהה אור עיניו והרי בחליצה כתיב לעיני הזקנים ולא כתיב לכל ומהי תיתי לפסול אם רואה בשתי עיניו אף שאין ראייתו שלימה בכל העין אלא דמדברי הירושלמי בפ' בן סורר הנ"ל משמע שגם זה ממעט מעינינו לא ראו שהרי עכ"פ מום הוא והירושלמי מסיים דבעינן שלמים באבריהם. ועוד נלע"ד ללמוד גם מדברי הישׁ"ש שם ברישׁ מ"ח להחמיר בזה שהרי רש"ל כתב שם בסוף דבריו ועוד נראה להחמיר מאחר שר"מ פוסל אפי' בד"מ סומא באחת מעיניו למה נקיל באיסור ערוה ועוד אפי' רבנן מסתמא מודו בזה מאחר שדומה לנגעים דחליצה ג"כ פסולה בלילה א"כ אין להקל כלל עכ"ל הישׁ"שׁ, ומשני טעמים הללו יש להחמיר גם אם יש לו דק באחת מעיניו שהרי לר"מ פסול לד"מ שהרי מקיש ריבים לנגעים ובנגעים בעינן לכל מראה עיני הכהן ואפי' כהה מאור עיניו פסול לנגעים ומינה דהה"ד לר"מ בד"מ אלא שיש מקום לסתור זה ואפי' לר"מ יהיה כשר בד"מ שהרי שנינו שם במשנה נגעים פ"ב משנה ב' אין רואין את הנגעים בשחרית ובין הערבים וכו' וביום המעונן וכו'

וכתב שם הרמב"ם והר"ש בפירוש המשנה בשם הת"כ יכול כל מראה היום יהיה כשר ת"ל לכל מראה עיני הכהן מה כהן פרט לשחסר מאור עיניו אף ביום פרט לשחסר מראה היום מכאן אמרו אין רואין את הנגעים שחרית וכו' ולא ביום המעונן, ובסנהדרין דף ל"ד ע"ב ור"מ האי ושפטו את העם בכל עת מאי דריש ביה אמר רבא לאתויי יום המעונן דתנן אין רואים את הנגעים שחרית ובין הערבים ולא בתוך הבית ולא ביום המעונן וכו':
ומעתה אף דמקיש ר"מ ריבים לנגעים לפסול סומא מ"מ לענין כהה מאור עיניו לא מקיש דכהה מאור עיניו שוה ליום המעונן בנגעים וכיון שיום המעונן כשר בד"מ הה"ד כהה מאור עיניו. ומזה ג"כ אני תמה על סוף דברי רש"ל שכתב שאפי' רבנן מסתמא מודו בזה מאחר שדומה לנגעים דחליצה ג"כ פסולה בלילה וכו' ולפמ"ש איך אפשר דחליצה דומה לנגעים א"כ תהיה חליצה אסורה ביום המעונן ולא שחרית ולא בצהרים וכל אותן שעות ביום שהוזכרו בפ"ב דנגעים שאין רואין הנגעים יחדלו באותן שעות מלחלוץ וזה לא שמענו. ועוד עיקר דבריו של רש"ל תמוהים שכתב שחליצה דומה לנגעים דחליצה פסולה בלילה והרי אי משום הא ליכא ראיה רק דדומה לד"מ לתחלת דין וכמו שאמרו בדף ק"ד ע"ב בפלוגתא דר"א ורבנן אי חליצה בלילה פסולה או כשרה דמ"ס חליצה כתחלת דין ומ"ס כגמר דין ואף דשם במסקנא אמרינן דמשנתנו דסתמה חליצה בלילה כשרה יחידאה היא היינו ג"כ משום זה היא יחידאה דסברה כגמר דין דמיא ומסקינן דפסולה משום דלתחלת דין דמיא וכ"כ הנ"י בהדיא דמסיק דכתחלת דין דמיא:
ואמנם רש"ל בזה לשיטתו דכתב שם בסימן כ' דגם תחלת דין אם דנו בלילה בדיעבד דיניהם דין ופליג על הרא"ש ועל הרמב"ן והא דחליצה פסולה היינו משום דכתיב ככה לעיכובא ולפ"ז יהיב רש"ל טעמא דקרא למה היא בחליצה לעיכובא משום דדינו כנגעים. אבל אני תמה על רש"ל וכי נזכר בקרא דחליצה בעי יום דנימא דע"ז כתיב ככה לעיכובא הלא עיקר הדבר דבעי יום הוא משום דדומה לדין. ועוד דאפי' החליצה מצד עצם החליצה לא היתה פסולה בלילה אלא מצד ד"מ דאית בה שע"י החליצה גובה הכתובה וכמ"ש הנ"י וגם הא"ז בשם ר"י הובא בתשובת רא"מ סי' פ"ב ולכן דברי רש"ל לדמות חליצה לנגעים לדעתי מן המתמיהים. והראיה שכתבתי לעיל מדברי הירושלמי בפ' בן סורר ג"כ נלע"ד כיון שבתלמוד בבלי יליף דמום פוסל בסנהדרין מקרא דכלך יפה רעיתי מכלל דלא ס"ל דרשת הירושלמי דאל"כ לא הוה שביק קרא שבתורת משה והוה יליף מקרא דשיר השירים, ויש לדחות משום דרב יוסף רצה ללמוד גם מום של יוחסין עיין בקידושין דף ע"ו ע"ב ובסנהדרין ל"ו ע"ב מש"ה אחז קרא דשיר השירים שכולל כל מום בין מום ממש ובין מום של פגם משפחה ולעולם כל חד אית ליה קרא באורייתא

מום ממש מקרא דדריש הירושלמי בפ' בן סורר כנ"ל ומום משפחה מקרא דונשאו אתך כמבואר שם בקידושין ובסנהדרין. מ"מ נלע"ד הירושלמי אסמכתא הוא דאכתי קשה תינח מומין שבעין והרי הירושלמי בעי שלמים בכל אבריהם ולכן נלע"ד עיקר כוונת הירושלמי מדחזינן דקפיד קרא אחיגרין וגידמין וסומין ואילמין מסתמא קפיד משום מום אבל לעולם מלעיני לחוד לא ממעט רק סומא אבל לא משום מום שבעיניו ותשובת מהר"מ מינץ שרצה להחמיר בחליצה בכל המומין לדעתי הוא נגד סוגיא דיבמות שם דף ק"א דיליף מדאיצטריך למעט סומין מכלל דלא בעינן סנהדרין דאל"כ כל המומין פוסלין וא"כ עכ"פ מפורש דבאמת לא בעינן סנהדרין ולא פסלי בהו מומין. ולכן נלע"ד במקום דלא שכיחי לומדים אין להחמיר לפסול צורבא מדרבנן לחליצה בשביל איזה מום שבעיניו אם עכ"פ רואה הוא גם בעין שבו המום ובפרט אם הוא דיין קבוע במקום ההוא ואין זה כבוד התורה לבייש ולהושיב אחר במקומו:

ומה ששאל על האשה אשר זה שלש שנים העיד עליה ע"א על טומאה ממש וע"א על כיעור ולבסוף גם היא הודית אחר החקירה שזינתה ונטמאה תחת אישה ויצא דינא ממעלתו שתצא בלא כתובה ונתגרשה בגט והמסדר היה הרב המנוח מו"ה מרדכי זצ"ל ופסלתי אני אז הגט ההוא ועיקר הטעם היה שהמסדר לא היה יודע בטיב גיטין ושצריכה גט אחר בב"ד מומחה והזונה הלכה למקום רחוק והבעל רוצה לקחת אשה אחרת. הנה מתחלה ישלחו התראה להאשה לקבל גט מחדש ואם תמאן יוכל הבעל לגרשה בזריקת גט והוא ישא אחרת והיא לא תנשא לאחר ע"י זריקת הגט ואם לא יהיה אפשר לעשות גם זה כי תרחיק נדוד אחר ההתראה יוכל הבעל לישא אחרת בלי התרת מאה רבנים כיון שכבר נתגרשה ופסול גמור לא נתברר אז על הגט לא נחמיר על הבעל להתעגן בשביל זונה זו אבל לזכות לה גט ע"י אחר ודאי לא שייך כאן כיון שהיא עומדת וצווחת שאינה רוצה לקבל גט אין זכין לאדם בעל כרחו:

ומ"ש שסוף דברי תשובתי בנ"ב סי' צ"ב סותרין למ"ש בסי' ע"ב, ידע שאין כאן סתירה במסור ודאי מקבלין שלא בפניו אבל בסי' צ"ב אם יחקרו על מקומה יכולין לקבל בפניה ותחלת בריחתה ממקומה לא פשעה כי לא נאמר שם מי היה הגורם הקטטות ומריבות. ותו לא מידי כעת. והיה זה שלום כנפשו ונפש א"נ הד"ש:

תשובה קנב

ב"ה פראג ד' ה' שבט תק"ם לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי האלוף התורני המופלא מוהר"ר וואלף יצ"ו.

מה שתמה על דברי רבינו תם ביבמות דף ק"ב ע"ב בד"ה ואנעלך שפסק שמנעל של חליצה צריך שיהיה מעור טהורה דומיא דתחש שהיה טהור דמה יענה ר"ת על קושיית התוס' במס' שבת דף כ"ח ע"ב ד"ה למאי הלכתא וכו' דלר"ת הרי יש נ"מ למנעל של חליצה. הנה לדידי לא קשיא ולא מידי כוף אזנך ושמע דברי הסוגיא ביבמות דף ק"ג ע"א קב הקיטע מני ר"מ וכו' באנפיליא של בגד אתאן לרבנן וכו' ופירש"י שם בד"ה אנפיליא וכו' דלר"מ דקב הקיטע מנעל הוא אלמא דלא דייק ואנעלך תחש וכו'. הרי דדבר זה אם ואנעלך תחש דוקא הוא או לא תליא בפלוגתא דקב הקיטע שנחלקו בו ר"מ ור' יוסי וזה פשוט דר"מ ור"י הלכה כר"י. ושם במס' שבת דף ס"ו ע"א נחלקו אמוראי בגירסת המשנה אי גרסינן אין הקיטע יוצא דברי ר"מ ור' יוסי מתיר או אי גרסי' הקיטע יוצא דברי ר"מ ור' יוסי אוסר ואמרינן שם אתמר אמר שמואל אין הקיטע וכן אמר רב הונא אין הקיטע אמר רב יוסף וכו' אנן נמי ניתני אין הקיטע ומסיק שם דרב מתני איפוך הקיטע יוצא וכו' ואף שמואל הדר ביה וכו'. ומעתה להלכה כיון דרב ושמואל ורב הונא מתנו הקיטע יוצא וכו' ור' יוסי אוסר א"כ הלכה כר"י ודייקינן ואנעלך תחש פסק ר"ת דבעינן נעל של חליצה מבהמה טהורה אבל רב יוסף דאיהו מתני אין הקיטע וכו' ור"י מתיר ולא מצינו שרב יוסף הדר ביה וא"כ לדידיה ר' יוסי לא דייק ואנעלך תחש ואפי' של פשתן כשר לחליצה ק"ו לעור בהמה טמאה א"כ שפיר קאמר בשבת למאי הלכתא קאמר רב יוסף שלא הוכשר למלאכת שמים אלא בהמה טהורה ושפיר כתבו התוס' שם דליכא למימר לאשמועינן דתחש טהור דמשמע דאתי לאשמועינן שום צורך הוראה והיינו כיון דמרא דשמעתא רב יוסף ולדידיה ליכא נ"מ לחליצה. זולת זה מה שלא השבתי לו על מכתבו הקודם הוא לפי שהוא בדיני ממונות ולפי מכתבו הוא בורר מצד אחד נמנעתי מלהשיב ולרוב הטרדה אקצר, דברי הד"ש:

תשובה קנג

תשובה

מבן המחבר על ענין הנ"ל

שלום וישע רב לכבוד אהובי תלמידי הרבני המופלג כמוהר"ר שלמה שיחי'.

ע"ד קושייתך על ר"ת הובא בתוס' מסכת יבמות דף ק"ב ע"ב ד"ה ואנעלך תחש דכתב דמנעל של חליצה צריך להיות מעור בהמה טהורה דתחש כתיב וקשה לפ"ז מאי פריך הגמרא במס' שבת כ"ח ע"ב למאי הלכתא תני רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה וכתבו התוס' דלא בעי למימר דר"י אתי לאשמועינן דתחש טהור היה דמשמע דמשום צורך הוראה אתי לאשמועינן עכ"ל. ולפי דברי ר"ת שפיר יש בו צורך

הוראה דאי תחש טהור היה צריך להיות מנעל של חליצה משל עור בהמה טהורה דוקא דומיא דתחש ע"כ קושייתו: יקבל בזה מה שהשיב אאמ"ו הגאון נר"ו אשתקד לאחד מתלמידיו ישוב על קושיא זו (עיין לעיל בתשובה הקודמת הסמוכה). אמנם כהיום דנתי לפני אאמ"ו הגאון נר"ו דעדיין לא העלה ארוכה לקושיא זו דעיקר תירוצו של אאמ"ו הגאון נר"ו הוא לדידן דמתנינן במס' שבת הקיטע יוצא בקב שלו ור' יוסי אוסר והלכה כר"י ודייקינן ואנעלך תחש לענין חליצה לפסול בקב הקיטע שפיר פסק ר"ת דגם לענין שיהיה מעור בהמה טהורה נמי דייקינן דומיא דתחש אבל רב יוסף לשיטתו דאיהו מתני אין הקיטע יוצא וכו' ור' יוסי מתיר א"כ לר"י קב הקיטע כשר לחליצה ולא דייק ואנעלך תחש שפיר פריך הגמרא במס' שבת לרב יוסף לשיטתו למאי הלכתא תני ר"י דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד:

וע"ז אמרתי לאאמ"ו הגאון נר"ו דע"כ מאי דפריך הגמרא למאי הלכתא הא דתני ר"י לאו על רב יוסף פריך דהא ר"י מביא זו הברייתא דלא הוכשרו וכו' למפשט מיניה איבעיא דר"א דעור בהמה מטמא באהל ורב יוסף לית ליה הנך לימודים שמביא שם בגמרא דבהמה טמאה מטמא באהל וא"כ לרב יוסף בלא"ה לא פריך הגמרא למאי הלכתא תני דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה דשפיר יש בו צורך הוראה דאי תחש טהור היה א"כ ילפינן אהל אהל ממשכן ועור בהמה טמאה אינו מטמא באהל כמו שפשט רב יוסף להך איבעיא דר"א וע"כ צ"ל דמה דפריך הגמרא ואלא הא דתני ר"י לא הוכשרו למאי הלכתא לאו על ר"י פריך אלא על רבא דרבא יליף שם שעור בהמה טמאה מטמא באהל ולא יליף אהל אהל ממשכן לענין טומאת אהל שפיר קשה לענין מאי תני בהך ברייתא שהביא ר"י דלא הוכשרו למל"ש אלא עור בהמה טהורה בלבד כיון דלא יליף אהל ממשכן וסובר דגם עור בהמה טמאה מטמא באהל א"כ ליכא נ"מ לדידן אי תחש טהור היה וכן פירש"י בד"ה אלא הא כיון דרבינן עור בהמה טמאה לאהל המת הא דתני ר"י למאי הלכתא עכ"ל. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא לדעת ר"ת מאי פריך הגמרא דלמא האי תנא דברייתא סובר כהאי תנא דברייתא במסכת יבמות דסבר אין חולצין באנפיליא של בגד הואיל ודרש ואנעלך תחש וא"כ שפיר יש נפקותא במה דתני לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד לענין חליצה אי תחש טהור היה גם מנעל של חליצה צריך להיות מעור בהמה טהורה כנ"ל. ואאמ"ו הגאון נר"ו השיב לי דכיון דעל הברייתא בלא"ה יש לתרץ דתני לענין תפילין כמו שמתרץ הגמרא רק הגמרא פריך תפילין בהדיא כתיבי וכן לענין שי"ן של תפילין פריך הגמרא והא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני והך שקלא וטריא ע"כ הוא לר"י דה"ל לפרש בזה הלשון כמ"ש

התוס' שם בד"ה תפילין דעיקר הקושיא היה על הלשון של ר"י ולא על תנא דברייתא דשפיר יכול התנא דברייתא לשנות מה שדורש מן הפסוק ע"ש וא"כ כיון דעיקר שקלא וטריא קאי רק על רב יוסף ובאמת צריכין אנו לפירוש התוס' לדחוק ולומר דהגמ' ידע דגם לרב יוסף לא נשנית הך ברייתא דלא הוכשרה וכו' לענין עור בהמה טמאה דלא מטמא באוהל דאף שר"י קא פשיט ליה לאיבעיא דר"א מהך ברייתא אפ"ה ידע הגמרא דלא נשנית הברייתא להך דינא דטומאת אהל. ושפיר פריך הגמרא דגם לענין חליצה ע"כ לא אתי ר"י לאשמועינן דתחש טהור היה דכיון דלר"י לשיטתו להלכתא לא דייקינן ואנעלך תחש ושפיר קם תירוצו של אאמ"ו הגאון נר"ו:

ואני לעצמי נ"ל לתרץ הך קושיא דאף אי אמרינן דקושית הגמרא במס' שבת דלמאי הלכתא תני לא הוכשרו למל"ש היה רק אליבא דרבא שם דסובר דעור בהמה טמאה מטמא באוהל ולא גמר אוהל ממשכן כמו שהוכחתי לעיל וכמו שמשמע מפירש"י אפ"ה פריך הגמרא שפיר דגם לענין חליצה ליכא נפקותא לרבא לשיטתו. ונקדים במה שנחלק הרא"ש והרמ"ה הובא בטור במנעל התפור בפשתן דדעת הרא"ש דמה דאמר ר"י אמר רב אין חולצין במנעל התפור בפשתן הוא רק לכתחלה אבל בדיעבד כשר דקרא ואנעלך תחש אסמכתא בעלמא הוא עכ"ל הרא"ש, והרמ"ה סובר דפסול אפי' בדיעבד עיין ברא"ש ובטור וב"י באהע"ז סי' קס"ט וכן בש"ע שם סעיף ט"ו פסק המחבר כדעת הרא"ש דלכתחלה צריך לתופרו בעור והרמ"א שם מביא וי"א שהוא דעת הרמ"ה דאפי' בדיעבד פסול אם לא תפרו בעור. ולכאורה קשה מנ"ל להרא"ש דהך דרשה דואנעלך תחש הוא אסמכתא. ועוד קשה הא הגמרא פריך שם לר"י א"ר ואימא תחש אין מידי אחרינא לא ומתרץ נעל נעל ריבה ופריך אי נעל נעל ריבה אפי' כל מילי נמי ומתרץ הגמרא א"כ תחש מאי אהני ליה ולדעת הרא"ש, לא מצאנו ידינו ורגלינו בהך שקלא וטריא דאי דרשה דואנעלך תחש הוא רק אסמכתא בעלמא איך שייך לומר תחש מאי אהני ליה נגד דרשה גמורה דנעל נעל ריבה. ונ"ל לומר דס"ל להרא"ש דהא דפליג אביי ורבא במס' יבמות דף ק"ג ע"א דתני בברייתא באנפיליא של בגד חליצתה פסולה אף בדיעבד ואביי מוקי הך ברייתא אף אליבא דרבנן דר"מ במס' שבת ורישא איירי במחופה עור ופירש"י שם דלאביי פסול באנפיליא של בגד מדכתיב ואנעלך תחש וא"כ לאביי הך דרשה דואנעלך תחש לאו אסמכתא היא אלא היא דרשה גמורה אמנם רבא שם פליג על אביי ומוקי הך ברייתא אליבא דר"מ וגם רישא בקב הקיטע לא איירי במחופה עור אלא בשל עץ ואפ"ה חליצתה כשרה הואיל ולא דרשינן ואנעלך תחש ובסיפא דפוסל אנפיליא של בגד הוא מטעם שאינו מגין. וא"כ כיון דלרבא מוכח מהאי ברייתא דלא

דרשינן ואנעלך תחש ולא מצינו שום תנא דחולק על האי ברייתא ודריש הך דרשה דואנעלך תחש ואף שרב יוסף חולק ואוסר לצאת בשבת בקב הקיטע היינו טעמא דר"י הואיל והוא נשמט ומיפסק ולכך אין יוצאין בו בשבת דחיישינן שמא יפסק ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר וכ"כ התוס' במס' שבת דף ס"ה ע"ב בד"ה הקיטע ע"ש ולכך אין חולצין בו לר' יוסי כיון שאינו מיהדק ונפסק לא הוי מנעל לחליצה דמנעלו דרשינן מנעל הראוי לו ועיין בסי' קס"ט בב"ש ס"ק י"ג. ועכ"פ לא מצינו לרבא שום תנא דדריש האי קרא דואנעלך תחש ולפ"ז שפיר כתב הרא"ש דהאי קרא הוא אסמכתא בעלמא דהרא"ש פסק כרבא ולפי אוקימתא דרבא ע"כ רישא דברייתא דמכשיר בדיעבד קב הקיטע אע"ג דאינו מחופה בעור ע"כ ל"ל דרשה דואנעלך תחש שפיר כתב הרא"ש דהאי קרא אסמכתא בעלמא דהא לא מצינו תנא דחולק ע"ז ודריש ואנעלך תחש ואף שר"י אוסר לצאת בשבת ע"כ לאו משום דרש דקרא דואנעלך תחש דמה ענין האי דרשה דתחש לענין שבת וע"כ טעמא דר' יוסי דבשבת אין יוצאין משום דשמא יפסק ואתי לאתויי ד"א ברה"ר כנ"ל. אמנם כל זה לפי אוקימתא דרבא אבל אביי דמוקי כולהו כרבנן דהיינו ר' יוסי ע"כ סובר דטעמא דר"י משום דלא חשיב מנעל אלא של עור וכ"כ התוס' במס' יומא בדף ע"ח ע"ב בד"ה הקיטע ע"ש היטב, וא"כ לאביי ע"כ התנא דברייתא דריש קרא דואנעלך תחש לדרשה גמורה דהא לאביי קב הקיטע שאינו מחופה בעור פסול לחליצה אפי' בדיעבד אף שמגין אפ"ה פסול וע"כ משום דרשה דואנעלך תחש:

ובזה אמרתי לתרץ קושיית הב"ש בסי' קס"ט סקי"ג שהקשה על התוס' במס' יבמות דכתבו בד"ה סנדל התפור בפשתן טעמא דרבנן דפליגי על ר"מ בקב הקיטע משום דבעינן תחש ובד"ה אנפיליא של בגד אתאן לרבנן כתבו הטעם משום דלא חשיב מנעל כיון שאין הרגילות לעשות כן ולמה לא כתבו התוס' הטעם משום דלא הוי תחש דהא להתוס' הך דרשה דואנעלך תחש דרשה גמורה היא ע"ש בב"ש. ולדידי לא קשיא כלל דמ"ש התוס' בדברי ר"י א"ש במעל התפור בפשתן לפרש טעמא דרבנן בקב הקיטע משום דרשה דקרא ואנעלך תחש זה כתבו התוס' לפי אוקימתא דאביי דהואיל והשקלא וטריא קאי לעיל אליבא דאביי דדרשה דתחש דרשה גמורה היא דהא הגמ' מתרץ א"כ דרשה דתחש מאי אהני ליה וע"כ לאו אסמכתא הוא ושפיר כתבו התוס' הטעם לר' יוסי דפליג אר"מ משום דבעינן תחש דאליבא דאביי ליכא טעמא אחרינא לפסול באנפיליא של בגד דאל"כ הך ברייתא דתני באנפיליא של בגד חליצתה פסולה הוא דלא כמאן כמ"ש התוס' במס' יומא. אבל לקמן בד"ה אנפיליא של בגד קיימי התוס' בשיטת רבא דמוקי הברייתא כר"מ בקב הקיטע חליצתה כשרה משום דמגין ובאנפיליא של בגד דחליצה

פסולה היא מטעם דלא מגין וכיון דלא מצינו גבי חליצה פלוגתא דר"מ ור"י רק דהגמרא קאמר דרבנן דר"מ היינו ר"י דפליג גבי שבת פליג נמי לענין חליצה מסתבר לומר דבחד טעמא פליגי דמשום האי טעמא דאוסר בשבת פוסל נמי גבי חליצה והיינו טעמא דלא מגין וגבי שבת חיישינן דלמא מיפשט ואתי לאתויי ד"א ברה"ר וגבי חליצה לא מקרי מנעל ומיושב קושית הב"ש על התו':

ודע דרש"י במתניתין לעיל דף ק"א ע"א. בד"ה פסולה כתב דמידי דמגין בעינן דכתיב נעלו ונעל מידי דמגין הוא דכתיב ואנעלך תחש עכ"ל. משמע מפירש"י דהך גופא דבעינן מידי דמגין נפקא לן מקרא דואנעלך תחש וזה הוא תמיה בעיני דהא רש"י גופיה כתב לקמן בד"ה סיפא נמי ר"מ ולא דייק תחש ואפ"ה של בגד לא משום דלא מגין עכ"ל. הרי דאף אי לא דייק תחש ג"כ בעינן נעל המגין ואיך כתב רש"י במתני' דהך דבעינן מידי דמגין יליף לן מקרא דתחש. ודוחק לומר דמה דכתב רש"י לרבא דלא דייק תחש היינו לענין שאינו צריך להיות של עור אבל לענין שיהיה המנעל מגין לזה שפיר דייקינן מקרא דואנעלך תחש וס"ל לרש"י לרבא דמדרשה נעל נעל קא מרבה כל מילי אפי' שאינו של עור כמו שפריך הגמרא לעיל ודרשה דתחש אהני ליה שיהיה מגין דלפ"ז נשאר קושית הגמרא לעיל על ר"י אמר רב דלמא נעל נעל ריבה כל מילי ותחש אהני ליה דבעי מידי דמגין: היוצא מכל הנ"ל דדבר זה אי דרשה דתחש דרשה גמורה היא תליא באוקימתא דאביי ורבא לאביי דרשינן מתחש ולרבא הוא רק אסמכתא בעלמא. ומעתה מתורץ קושיא הנ"ל על ר"ת דבסוגיא במס' שבת שפיר פריך הש"ס ואלא הא דתני רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה למאי הלכתא וקושית הגמרא קאי לרבא לשיטתו דסובר שם דעור בהמה טמאה מטמא באוהל ולא יליף אהל אהל ממשכן א"כ ליכא נ"מ בהאי דתחש אי טהור היה או לא וליכא למימר דנ"מ לענין מנעל של חליצה דהא רבא לשיטתו לא דייק כלל תחש לענין חליצה כנ"ל. אמנם ר"ת שפיר פסק דמנעל של חליצה צריך להיות מעור בהמה טהורה דומיא דתחש דר"ת פסק כאביי ואף דבעלמא הלכתא כרבא נגד אביי חוץ מיע"ל קג"ם זה בסתמא היכא דלא הכריע סתם גמרא כאחד מהם אבל הכא פסק ר"ת כאביי הואיל וסתם גמרא לעיל קא שקיל וטרי על רב יהודה אמר רב במנעל התפור בפשתן אליבא דאביי דהך דרשה דתחש דרשה גמורה היא והכריע סתם גמרא כאביי ולכך פסק ר"ת כאביי דדייק תחש ופסול מנעל של חליצה מעור בהמה טמאה. כן נלענ"ד ליישב, כ"ד אוהבו:

הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהר"י מפראג:

תשובה קנד

ב"ה פראג א' כ"ו אב תקמ"ג לפ"ק:

תשובה

לנותן אמרי שפר, הכתם הטוב כתם אופיר, הוא ניהו כבוד אהובי מחותני ידידי וא"נ הרב המאה"ג הגאון מוהר"ר אלעזר נר"ו אב"ד דק"ק קעלין:

מכתבו הגיעני. וע"ד המנעל של חליצה, בבואי לכאן מצאתי שהמנעל שלהם היה חתוך מאחוריו שלש חתיכות ואני שניתיו לשתי חתיכות ובתחלת בואי לק"ק יאמפאלא ג"כ מצאתי שם מנעל בשלש חתיכות ולא רציתי אז לשנות ונהגתי כן כמה שנים עד שבא לידי הישׁ"ש על יבמות וראיתי דבריו בפרק י"ב סימן ז' אמרתי די למעט בחתיכות ולא להוסיף השלישית לבטלה ובודאי בריבוי חתיכות יש חשש מנעל מרופט ובפרט שהחתיכה השלישית הוא מעשה ריק בלי צורך. וכריכות הרצועות כן המנהג להתחיל מלפניו לאחריו ומתחילין כריכה הראשונה לאחורי הרגל:

תשובה קנה

ב"ה פראג עש"ק ט' כסלו תקמ"ג לפ"ק.

תשובה

שלום וברכה לכבוד אהובי א"נ הרב המופלא ומופלג כבוד מוה"ר איצק נר"ו אב"ד ומ"ץ דק"ק פאקש:

מכתבו הגיעני ורוב טרדות סבבוני ונשכח הדבר ויצא מלבי ולא עיינתי במכתבו עד עתה שבא בחור אחד מבני קהלתו והזכירני וחפשתי באמתחתי ומצאתי מכתבו. והנה על דבר אטר ברגלו הנה פשוט הדבר שחולץ בשתי רגליו דהיינו בזה אחר זה כדברי הב"ח ולא משתיהם בבת אחת וכל דברי מהר"ם לובלין בתשובה סי' ט' צדקו בזה שלכל הענינים הוא יותר טוב להיות בזה אחר זה ושתאמר בפירוש שבזה שהדין נותן שהוא הכשר לחליצה בו מכוונת למצות חליצה ובזה שאינו נחשב ע"פ דת תורתנו להיות כשר לחליצה אינה מכוונת למצוה כלל רק כמתעסקת ופושטת מנעל מאיש נכרי. וחשש חליצה פסולה לחזור על כל האחים אין כאן כיון שאומרת בפירוש שזה שאינו ע"פ דין אינה עושה לשם חליצה כלל וכדברי מהר"ם הנ"ל, ועוד שעיקר הדין חליצה פסולה שתחזור על כל האחים אינו מוסכם וגם התוס' כתבו דלא שייך חליצה פסולה לחזור על כל האחים אלא היכא שהפסול הוא מחמת קלישת הזיקה:

ואמנם אעפ"כ היכא שיש אח אחר אפילו קטן מהאטר חולצת מהשני וכן עשינו פה מעשה כי למה לנו להקל ראש נגד רבינו הרמב"ן והרשב"א הניח הדבר בצ"ע והר"ן והנ"י הביאו דבריו. הגם שעל עיקר דברי הרמב"ן יש לי לדון בקרקע לפני קדושת תורתו של הרמב"ן ולומר שגם לדבריו לא שייך חומרא זו אלא בנעשה אטר אבל אטר מעודו למה

לא יחלוץ. ומ"ש הרמב"ן דזה אין לו ימין והביא ראיה מבכורות מ"ה ע"ב אטר בין ביד ובין ברגל פסול. אני אומר לדעת הרמב"ן שפסולו של אטר לעבודה אינו מטעם מום רק מטעם שאין לו ימין א"כ ערבך ערבא צריך והרי אבוהון דכלהו בין רגל דחליצה ובין יד ואצבע דכהונה ממצורע ילפינן והרי במצורע עצמו אם הוא גידם קודם שהוזקק לטומאה נותן על מקומו וכמ"ש התוס' בסנהדרין דף מ"ה ע ב ד"ה אין לו. הגם שהתוי"ט תמה על הרמב"ם שלא הזכיר בפ"ד ממח"כ חילוק זה ומתוך כך רוצה התוי"ט לחדש שהרמב"ם דחה סוגיא דנגמר הדין מהלכה יעויין בתוי"ט בפ' בתרא דנגעים אבל לדעתי קושיא מעיקרא ליתא שאין דרכו של הרמב"ם להזכיר בספרו דין שלא נזכר בגמרא בפירוש אף שמודה הוא שהדין אמת. ומעתה גם בחליצה אי אפשר להחמיר יותר ממצורע ואם הוא אטר מעיקרא זה ימינו. וגם שם בבכורות נלע"ד הוכחה בזה דבנעשה אטר מיירי שהרי שנינו שם שולט בשתי ידיו רבי פוסל וחכמים מכשירין מ"ס כחישותא אתחלא בימין ומ"ס בריאותא אתחלא בשמאל והנה לשון אתחלא קשה וה"ל למימר מ"ס כחישותא אית ליה וכו' ומ"ס בריאותא אית ליה וכו' א"ו הוא הדבר אשר כתבתי שאם נולד כך אפילו אטר כשר. ועם כ"ז אין דברי נחשבים למאומה נגד תורתו של הרמב"ן ולכן היכא דאיכא אח אחר אפי' רחוק איזה פרסאות אין לעשות מעשה נגד הרמב"ן. ואטר מקרי שע"פ רוב עוקר שמואל תחלה אבל אם עפ"י רוב עוקר ימין עכ"פ אינו אטר ולא גרע משולט בשתי רגליו שחולץ רק בימין:

וע"ד אשר שאל אם אני נוטל שכר מחליצה, ח"ו היה לא נהייתה ולא תהיה ואפי' השנים המצטרפים עמי אינני נותן להם רשות ליקח אפי' פרוטה אבל להשנים הנוספים אין אני מוחה ואירע לפעמים שאלו הנוספים לפעמים אח"כ מוותרים איזה דבר לשנים הראשונים ואני מעלים עין מהם. אבל אני אינני נוטל שום פרוטה לא בתחלה ולא בסוף. דברי הד"ש:

תשובה קנו

ב"ה פראג ג' ו' אייר תקמ"ח לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד אהובי הרב המופלא מו"ה שמואל חיים נ"י רב בק"ק קאבירשדורף:

מכתבו קבלתי, והוא שואל על עובדא דאירע שם שאחד חלץ ליבמתו וקודם החליצה ראו שהוא שולט בשתי רגליו וחלץ בימין כדת תורה ואח"כ כאשר נשתדכה היבמה ונכתבו התנאים בין המשודך למשודכת בא החלוץ וערער על החליצה ואומר כי באמת הוא אטר הרגל ומה שלא הגיד זה בשעת החליצה במרמה עשה דבר זה כי הוא ידע

שהדין הוא שהיבם והיבמה חולקים בנכסי המת והיה רואה שהיבמה אומרת שלא הניח המת כלום ולכן עשה גם הוא בערמה וחלץ חליצה פסולה ואז תעשה שידוך ויתפרסם בתנאים כמה היא מכנסת לנדן ואלך ואגלה לפני הב"ד שהיא חליצה פסולה ותצטרך חליצה אחרת ותצטרך לחלוק עמי בנכסים. ועתה שואל מעלתו אם נאמן הוא לפסול החליצה ע"כ שאלת מעלתו: והנה אם היינו מאמינים לו אז היתה צריכה חליצה מכל האחים, ואמנם גוף הדבר הוא דבר רע ואם תתקיים מחשבתו של זה לא הנחת בת לאברהם אבינו החולצת במנוחה כי אח"כ יבוא החלוץ ויאמר שהוא אטר וירגיל עצמו לעקור רגל השמאל תמיד תחלה ויפסול החליצה ולכן ראוי שתופר עצתו. ואומר אני הא ודאי שאין עד אחד נאמן לאסור כי אם בדבר שהיה בידו וזה היבם לא מיקרי היה בידו שאם לא היה רוצה לחלוץ היו שאר האחים יכולים לחלוץ:

ואמנם עיקר החשש בכאן כיון שהיבמה בחזקת איסור לשוק עומדת משעה שמת בעלה הרי היא בחזקת זקוקה ליבם וזה מעיד שנשארה בחזקתה ולא הותרה בחליצה וע"כ לא אמרינן שאין ע"א נאמן לאסור אלא בדבר שאין לו חזקת איסור אבל במה שיש לו חזקת איסור אלא שאנו מסופקים אם נעשה דבר המתירו שפיר יוכל ע"א להחזיקו בחזקתו הראשונה דרך משל שוחט ששחט בהמה והלך לו ולא הספיק לומר אם שחט שחיטה ראויה ובא אחד והעיד שנשחטה שלא כהוגן שודאי הבהמה אסורה אלא שאין הנידון דומה שבזה אפילו אם לא העיד עד לאסרה בלא"ה אסורה עד שיודע שנשחטה כהוגן אבל בנדון דידן כיון שבשעה שנחלץ ראו שהוא שולט בשתי רגליו א"כ אם שוב היה שותק כבר הותרה היבמה והוא בא לאסרה אם גם בזה אמרינן שע"י עדותו תחזור לחזקתה הראשונה חזקת זקוקה ליבם. אומר אני מסתמא דיינים מסדרי החליצה שאלו להחולץ בשעת מעשה אם הוא אטר רגלו כנהוג וכמבואר בסדר חליצה אות ס' ומסתמא השיב אז שאינו אטר ואם הדבר כן הוא היה נראה ששוב אינו נאמן לסתור דבריו הראשונים שדבר לפני ב"ד אפי' הוא נותן אמתלא זו הגרועה שהיה כוונתו להערים ולעשות מעשה רשע כזה ואם היה מת פתאום אחר החליצה הלא היה גורם שתנשא יבמה לשוק ולהרבות ספק ממזרים בישראל, ועוד אם יש לו אמתלא נגד יבמתו איזה אמתלא יש לו נגד הרב המסדר ובית דינו שנהג בשעת חליצה שהרב בודק רגלו כשהוא ערום לראות אם אינו דבוק בו שום דבר והרב מלבישו המנעל וכל זה כשהוא לצורך מצוה אין זה בזיון ולא אפקרותא אבל כשעושה זה בערמה ושלא כמצותו אין לך בזיון התורה ואפקרותא כזה להראות רגל ערום להרב כי באמת אם היה אטר לא היה לו לחלוץ כלל כיון שיש אחים אחרים והרמב"ן סובר שאטר אינו חולץ כלל רק שבמקום שאין

שם אח אחר מוכרחים אנו לעשות נגד הרמב"ן אבל כשיש אחים אחרים אין אנו רשאים לעשות נגד דעת הרמב"ן וא"כ בחנם ביזה זה את הרב וב"ד ולכן אנו אומרים מסתמא קושטא אמר בשעת החליצה שאינו אטר ואף שעתה חוזר בו ואומר שכל הערמות עשה, הכל בשקר והוא אינו אטר ורוצה לפסול החליצה ולאוקמה בחזקתה הראשונה שהיא שומרת יבם אין משגיחין בו:

ומנא אמינא לה אומר אני מדברי הח"מ סי' י"ז ס"ק י"ז שכתב אם יש להסתפק אם יכול לומר העד הראשון שקר הגדתי לך וכבר כתב הר"ן בתשובה סי' מ"ז שאף שהגדתו מועלת חוץ לב"ד מ"מ אם אמרו אח"כ מבודין היינו נאמנים וכו'. והנה הר"ן בתשובה שם ביאר הטעם לפי שאין אדם מדקדק במה שאומר חוץ לב"ד וסיים שם הר"ן דאפי' בדברים שא"צ ב"ד אפ"ה בכל מיני עדיות כל זמן שלא נחקרה עדותן יכולין לומר מבודין היינו לפי שאין העדים מעידין עד שעת גמר עדותן עכ"ל הר"ן. והנה הח"מ השוה דבריו לדברי הר"ן ואף שהר"ן מיירי שמתחלה העיד שזקוקה ליבום ואח"כ חוזר בו ואמר שמת היבם והח"מ מיירי שמתחלה אמר שמת בעלה ואח"כ חוזר ואומר שלא מת הא אם נגמרה עדותו אינו יכול לחזור בו ולומר לא מת והרי כאן נגמרו דבריו בב"ד ועשה מעשה החליצה ואיך יהיה יכול לחזור בו. אלא שאין ראיה זו חזקה כל כך, חדא דאולי הח"מ אינו מדמה לדברי הר"ן לומר שדינם שוה אבל בתורת ק"ו שאם להקל דהיינו לחזור ולהתיר אמר הר"ן שיכול לחזור בו ק"ו לאסור אבל לעולם לחזור ולאסור אפילו נגמר עדותו יכול לסתור דבריו הראשונים. ועוד דשם תורת עד עליו וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד אבל היבם אין תורת עד עליו:

ואמנם אמינא אף שאין תורת עד עליו מ"מ אם איתא שהוא אטר עשה מעשה רשע וכמ"ש שאם היה מת פתאום היה מכשול בא על ידו באיסור יבמה לשוק אינו יכול עתה לומר ששקר אמר ולעשות עצמו רשע כי אין אדם משים עצמו רשע, ואף שכתבו התוס' במס' ב"מ דף ג' ע"ב בד"ה מה אם ירצה וכו' וא"ת ואיך נאמן לומר מזיד הייתי והא א"א משים עצמו רשע וכו' וי"ל דאינו נאמן לפסול עצמו אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין בעזרה ע"ש בתוס' וא"כ הכא נמי יאמר שעושה תשובה ואינו רוצה להכשיל שתנשא בחליצה פסולה. הנה כבר כתבתי במקום אחר בתשובה שע"כ לא כתבו התוס' סברא זו אלא לגבי עצמו אבל לקלקל אחרים אינו יכול אף שיאמר שכוונתו להסיר המכשול ויעשה עצמו למפרע רשע לקלקל אחרים. וכתבתי ראיה לזה ממה שאמרו בכתובות דף י"ח ע"ב אלא כי אתמר אריסא אתמר הרי אלו נאמנין אמר רמי ב"ח לא שנו אלא מחמת נפשות אבל אמרו מחמת ממון אין נאמנים מ"ט אין אדם

משים עצמו רשע ודין זה נוהג גם בטומאות וטהרות ואיסור והיתר ואפי' באיסור אשת איש ואפי' במקום דלא שייך כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד דבמקום דשייך כיון שהגיד אפי' לומר אנוסים מחמת נפשות אינן נאמנים כמבואר שם בכתובות וא"כ עדים שחתמו על הגט ואין כתב ידם יוצא ממקום אחר ואמרו אנוסים היינו מחמת ממון ושקר חתמנו אינן נאמנין שא"א משים עצמו רשע ואמאי נימא שעושין תשובה ואינם רוצים שתנשא א"א על ידם אלא ודאי שאין טענה זו מועיל לקלקל לאחרים והארכתי בתשובה ההיא בזה וא"כ גם כאן אינו נאמן לומר שקר אמרתי בראשונה ואינו נאמן בדבריו עתה לאסור את האשה לשוק:

ולפי שאין היתר זה ברור דאולי לא שייך אין אדם משים עצמו רשע אלא בדבר שהתורה קראתו רשע דהיינו שנתחייב מיתה או מלקות שהוא נקרא רשע למות ובן הכות הרשע או מעיד עדות שקר שפסול לעדות ולשבועה בזה אמרינן א"א משים עצמו רשע אבל באומר שהכשיל אחרים אינו נפסל לעדות ואינו מתחייב מלקות ומיתה לא שייך אין אדם משים עצמו רשע, ולכן חתרתי למצוא עוד היתר: ואומר אני שאף אם נאמין לדברי החולץ הזה שאומר שהוא אטר עכ"ז אין כאן פסול ודאי בהחליצה זו שהרי סמ"ג וסמ"ק כולהו ס"ל דאפי' אטר חולץ בימין של כל אדם והרי זה חלץ בימין של כל אדם ואפי' הפוסקים דס"ל דחולץ בשתיהן היינו משום דמספקא להו אם אזלינן בתר ימין דידיה רק הטור ס"ל שחולץ בימין דידיה עיין כ"ז בטור וב"י בסימן קס"ט וא"כ אפי' אם הוא אטר אין כאן רק ספק פסול ומעתה יש כאן ס"ס ספק שמא שקר בימינו ואיננו אטר כלל ואת"ל שהוא אטר שמא אזלינן בתר ימין דעלמא וס"ס מתהפך שמא אזלינן בתר ימין דעלמא ואת"ל דאזלינן בתר ימין דידיה שמא אינו אטר וכל ספק מתיר יותר מחבירו והספק שמא אינו אטר ואם יזדמן לפניו עוד יבמה לחלוץ יחלוץ בימין ואת"ל שהוא אטר ולכתחלה יחלוץ בשתיהן שמא בדיעבד סמכינן על סמ"ג וסמ"ק ואזלינן בתר ימין דעלמא וכן להיפך שמא הלכה כסמ"ג וסמ"ק וכל אטר שבעולם חולץ בימין דעלמא ואת"ל שאין הלכה כוותייהו שמא זה החולץ אינו אטר. ואולם גם על היתר הזה יש לפקפק כיון שיש כאן חזקת איסור שהרי קודם החליצה היבמה בחזקת זקוקה ליבם עומדת והרי רבו המחמירין שלא לסמוך על ס"ס בחזקת איסור ועיין בסימן ק"י בט"ז סקט"ו ובש"ך סקס"ד:

אומר אני שיש כאן שלשה ספיקות ואקדים לך שאף שדין פשוט בטור ובש"ע ובכל הפוסקים שאם חלצה בשמאל חליצתה פסולה ולא פיקפק בזה שום פוסק לא מן הראשונים ולא מן האחרונים ועיין בסימן קס"ט סעיף כ"ב. הנה אני יש לי בזה מקום

עיון והנני מעתיק ממ"ש בחיבורי צל"ח במס' ברכות דף כ' ע"א וזה לשוני שם. ושמתי אל הרמב"ם בהל' יבום וחליצה פני לראות מה יאמר רבינו בחליצה בשמאל מה דינו ולא מצאתי בכל דבריו שיאמר חלצה בשמאל שחליצה פסולה רק ראה זה מצאתי שכ' בפ"ד ה"ו כיצד חולצין מביאין לו מנעול של עור וכו' ולובשו בימין וכו':

ואמנם אין מדבריו כאן הכרע דכאן חשיב כל מה שראוי לעשות לכתחלה אף דברים שאינן פוסלין וכמ"ש הה"מ שם וז"ל ויתבאר בדברי רבינו בפרק זה שיש הרבה דברים מאלו שאינם מעכבים אבל לכתחלה כך הוא הסדר וכו' ושוב בהל' י"ז כתב רבינו יבם שרגלו הימנית חתוכה אינו חולץ בשמאל ואם חלצה בשמאל חליצתה פסולה. ואם היה כוונתו בזה להכריע כחכמים במשנה ביבמות דף ק"ד ע"א דאיתא שם חלצה בשמאל פסולה ור"א מכשיר לא היה לו לרבינו לתלות בנחתכה רגלו רק היה לו להעתיק לשון המשנה כדרכו בכל ספרו היה לו כאן לכתוב חלצה בשמאל חליצתה פסולה שהוא ממש לשון המשנה:

ואין לומר שכוונת רבינו שלא תאמר דשאני נחתכה הימנית שאין לו ימין ולכן נכשיר בשמאל וקמ"ל רבינו דגם בזה חליצתה פסולה, דדבר זה מלתא דפשיטא היא דדבר הפוסל אפילו בדיעבד אין חילוק בין אפשר ללא אפשר, ולדחוק ולומר שכוונתו שלא תאמר שזה שאין לו ימין השמאל נעשה לו ימין וכדעת הטור באטר רגל דאף אם נסבול דוחק זה דלרבותא כתב נחתך רגל ימין אכתי בשביל זה לא היה לו לדלג דין המפורש במשנה וכך הו"ל למימר חלצה בשמאל חליצתה פסולה אפי' נחתך הימין, ואמנם רבינו שדילג דין המשנה לגמרי וכתב דין אחר דהיינו שהיתה רגלו חתוכה נלע"ד דלא מטעם שהכריע כת"ק דר"א הוא פוסל בזה רק כוונה אחרת יש לרבינו בזה והוא מה ששנינו במס' בכורות דף מ"ה ע"ב ת"ר אטר בין ביד ובין ברגל פסול ופירש"י אטר יד וכו' ואטר רגל דלעמוד ולשרת כתיב כדרך שאר עמידות דעיקרו בימין עכ"ל רש"י, ולפ"ז בחליצה דג"כ כתיב ועמד ואמר והרמב"ם באמת פסק דבשעת אמירה צריך לעמוד כמבואר בהל' ו' ועיין בהרב המגיד ואפילו אם נימא דרק לכתחלה בעינן עמידה ובדיעבד אפי' ישב בשעת אמירה חליצתה כשרה היינו משום דגוף האמירה בעצמה אינה מעכבת בדיעבד ואעפ"כ ראוי לבילה בעינן ומעכב אפי' דיעבד ה"נ כיון דכתיב ועמד בעינן ראוי לעמידה ומעכב ובעינן שיהיה ראוי לעמוד כדרך שאר עמידות שהוא עיקרו בימין וזה שאמרנו רגלו חתוכה אינו ראוי לעמוד בימין. אבל מי שהיתה רגלו עקומה או הפוכה כיון שעכ"פ עומד על ימינו הוי בכלל ועמד אי לאו משום דלא מצי דחיס לכרעיה ולכן פסק הרמב"ם בנחתכה ימינו חליצתו שחלץ בשמאל פסולה ולא מטעם ששמאל פסול לחליצה שאם

אין רגלו חתוכה אפשר דאפי' חלצה בשמאל כשרה. והא דלא ביאר הרמב"ם דין זה בחלצה בשמאל אם היא כשרה או פסולה אומר אני דפלוגתא זו דנחלקו ת"ק ור"א במשנה בחלצה בשמאל תליא באשלי רברבי דאף דהא ודאי דהלכה כת"ק נגד ר"א חדא דהלכה כרבים ועוד דר"א שמותי הוא מ"מ הא גופיה אם ת"ק פוסל ור"א מכשיר או ת"ק מכשיר ור"א פוסל תליא באשלי רברבי דהרי בגמרא רמי שם ר"א אדר"א ומשני ר"י מוחלפת השיטה והיינו מוחלפת הך דחליצה דליכא לפרש מוחלפת הך דאזן דהרי שם ליכא שום פלוגתא ולא נחלק אדם מעולם דאזן דרציעה היינו ימנית וא"כ לר"י ת"ק מכשיר ור"א פוסל והלכה כת"ק ואף דרבא משני שם לעולם לא תיפוך ולדידיה ת"ק פוסל והלכתא כת"ק וקיי"ל הלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך היינו מאביי ורבא ואילך אבל אביי ורבא עצמם אם הם נכללים בכלל הזה להיות הלכה כמותם במקום שחולקים על אמוראי קדמאי כתב הכ"מ בפ"ח מהל' נדרים הלכה ו' שהוא ספק וכ"כ הלח"מ שם בשם הרא"ש והר"ן וא"כ אין לנו הכרעה כאן אם הלכה כר' יוחנן או כרבא לכך כתב הרמב"ם בהלכה ו' כיצד חולצין וכו' ולובשו בימין וכו' דלכתחלה ודאי יש לעשות כן שכשר לדברי הכל אבל לענין דיעבד לא הזכיר כלל כיון שאין הכרעה מדברי הגמרא ואף דבגיטין דף כ"ד ע"ב במערבא אמרי משמיה דר"א שמאל ולילה פסולה ופוסלת מ"מ ר"א תלמידו של ר' יוחנן הוא ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. ע"כ העתקתי מחידושי בצל"ח על מס' ברכות:

ועכ"פ יצא לנו מזה דאפילו חלצה בשמאל אין כאן הלכה ברורה שתהיה פסולה דלר"י חליצתה כשרה וא"כ איתא כאן ג' ספיקות להתיר, חדא שמא הלכה כר' יוחנן דחליצה בשמאל ממש ג"כ כשרה ואת"ל כרבא וחליצה בשמאל פסולה שמא הלכה כסמ"ג וסמ"ק דגם באטר אזלינן בתר ימין דעלמא ואת"ל דהלכה דאזלינן בתר ימין דידיה שמא זה החולץ אינו אטר ושקר הוא אומר שהוא אטר ובשלשה ספיקות כתב הש"כ שם ביו"ד דודאי מועיל אפי' בחזקת איסור ואף שלדעת הט"ז שם אפי' הרבה ספיקות אינן מועילים בחזקת איסור מ"מ מלבד שנראים דברי הש"ך בטעמן והט"ז שמחמיר אינו רוצה לומר שהוא דין תורה אבל טעמו שלא רצו חכמים לחלק בין שני ספיקות לשלשה והוא חומרא דרבנן והרי הרבה מחכמי הספרדים נשתמשו בס"ס אפי' בחזקת אשת איש והתירו אפי' בשני ספיקות ועיין בפני יהושע בקונטרס אחרון במס' כתובות:

ועוד שהרי עיקר ראייתו של הט"ז הוא מנמצא סכין פגום ומזה למד הט"ז לחזקת א"א וכבר ביארתי בנו"ב בחיו"ד סי' נ"ז שיש חילוק גדול בין חזקת אינה זבוחה של בהמה ובין חזקת א"א שהבהמה מיום שנוצרה מעולם לא היה לה חזקת היתר ותמיד באיסור

שא"ז עומדת אבל בחזקת א"א הרי מתחלה פנויה היתה ובחזקת היתר לכולי עלמא נשאת יצאה מחזקת היתר לחזקת איסור וכשנולד בה אח"כ ספק ספיקא להיתר בעסק זקוקה ליבם אף שכבר היתה בחזקת א"א מ"מ אמרינן עתה ע"י הספיקות חזרה לחזקתה הראשונה שהיה לה כבר עכ"פ חזקת היתר ושם כתבתי חילוק זה לענין אם צריך לעמוד על הבירור במקום שאפשר לברר וכן אני אומר חילוק זה לענין שלש ספיקות אף דלא מהני נגד חזקת אינה זבוחה מהני לענין ספק זיקת יבום, ואף שכתבתי שם בנו"ב לתרץ דברי התוס' ביבמות דף ל' ע"ב וכתבתי דגם אשה זו דאיירי שם ביבמות דומה לחזקת בהמה ואין חזקת היתר דקודם נישואין מועיל בה דהרי קודם שנשאת כשם שהיה לה חזקת היתר לעלמא כך היה לה חזקת היתר לאחיו של הבעל הזה שנשאת לו שהרי אז פנויה גמורה היתה ולא היה עליה לא איסור אשת איש ולא איסור אשת אח וכשנשאת נאסרה לכ"ע וגם לאחי בעלה מת בעלה ונולד לנו איזה ספק בזיקה שלה כגון שנתגרשה צרתה שהיתה ערוה על היבם בספק גירושין ואנו רוצים לומר שלא חלו הגירושין והיא צרת ערוה ומותרת לשוק דהעמידה על חזקתה הראשונה דקודם נישואין, אני אומר אדרבה העמידה על חזקתה הראשונה שהיתה מותרת לאחיו וגם עתה אני אומר שחלו גירושי צרתה ואינה צרת ערוה ומותרת ליבם ע"ש בחיבורי שהארכתי בזה, וא"כ גם כאן יש לומר שאם אתה אומר שלא נחלצה הרי היא בחזקת היתר להאחים של בעלה, אומר אני דהא ליתא דלאחים של בעלה בין כך ובין כך היא אסורה שאפילו חלצה בשמאל אין כאן אלא חליצה פסולה אבל עכ"פ חליצה מיקרי ונפסלה על האחים דחליצה פסולה פוסלת על האחים ולא תימא שאינו אלא איסור דרבנן אבל מן התורה חליצה פסולה אינה חשובה חליצה כלל ואפילו על האחים אינה פוסלת לא כן הוא כי לדעתי דין תורה הוא והרי בגיטין דף כ"ד ע"ב אמר רב כולן פוסלין מן הכהונה חוץ מן הראשון ושמואל אמר אף ראשון נמי פוסל ואזדא שמואל לטעמיה דא"ש כ"מ ששנו חכמים גט פסול פסול ופוסל חליצה פסולה ופוסלתה מן האחין:

והנה הא דגט פסול ופוסל היינו מן התורה שהרי הוא משום ריח הגט וילפינן מקרא ואשה גרושה מאישה וכן פירש"י שם בד"ה חוץ מן הראשון וכו' ע"ש ברש"י. וכן שמואל דאמר אף ראשון היינו דסובר דגם זה ריח הגט הוא וכן פירש"י שם וא"כ כי היכי דגט פסול פוסל מן התורה הה"ד חליצה שפוסלת היינו מן התורה וכן פירש"י שם בד"ה חליצה פסולה וכו' כל מקום ששנינו ביבמות חליצתה פסולה פסולה להתירה לשוק אבל פוסלת היא אותה מן האחים שלא תתייבם עוד דקיימא עלה בלא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה וכו' הרי שלא כתב רש"י דקיימי מדרבנן בלא יבנה אבל החליט לומר

דקיימי עלה בכיון שלא בנה שוב לא יבנה כו' ואפי' לדעת הרמב"ם דגם בריח הגט ממש דהיינו בגירש ואמר הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם שהוא הדרש שדרשו בו רז"ל שאפי' אינה גרושה אלא מאישה פסולה לכהונה פסק הרמב"ם שאינה אסורה אלא מדבריהם כמבואר בדבריו בריש פרק יו"ד מגירושין וא"כ לדידיה ג"כ חליצה פסולה שפוסלת לשמואל היינו ג"כ מדבריהן מ"מ הרי להרמב"ם אפי' בחליצה גמורה בחליצה כשרה אפ"ה אינה אסורה לא על החלוץ ולא על האחין מן התורה כלל רק מדבריהן כמבואר בדבריו בפ"א מהל' יבום הלכה י"ב וא"כ שוב אין חילוק לענין האחים בין אם היתה חליצה כשרה או פסולה. באופן שכיון שיש כאן שלש ספיקות להתירה לשוק יש להתירה לשוק ולא משגיחינן בדברי החלוץ שמוציא לעז שהוא אטר ובפרט שכבר כתבתי סברות שאין להאמינו לסתור דבריו הראשונים שאמר בשעת החליצה שאינו אטר והיינו אם עשו מסדרי החליצה כנהוג ושאלוהו בשעת החליצה אם אינו אטר רגל. ואמנם אעפ"י שהיא מותרת אעפ"כ לא ימהר להתיר ויצוה לשכנים של החלוץ שישגיחו בצאתו ובואו באופן שלא ירגיש בהם כלל שהם נותנים דעתם על זה כי בלי ספק יותפס בשקרו כי שקרא לא קאי ואם בכל זה יערים תמיד לא ישגיח בו ויתיר האשה. ואמנם היות שהענין בעצמו דבר חמור וחשש יבמה לשוק אין אני רוצה שיסמוך עלי לחוד וישאל ג"כ להגאון אב"ד דק"ק פרעשבורג שיסכים גם הוא להתירה אם מטעמים הנזכרים ואם מטעם אחר שיתן להתיר ואז יעביד עובדא ותנשא. והיה זה שלום:

תשובה קנז

תשובה

שלום וישע רב, לכבור אהובי ידידי הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מו"ה ליב נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק צעלם יצ"ו:

על דבר היבמה שצוה בעלה שכל ימי מיגר ארמנותה תהא יתבא בביתו והנה גם החולץ הוא דר בבית הזה וכו'. הדבר מבואר בסימן קנ"ז בסוף הסימן בהג"ה שאם לבו גס בה אסור ועיין ב"ש דוקא דגייסי טובא. ומה שתמה מעלתו על הבאר שבע דף קי"ג שכתב דיש מקום לומר להחמיר בחלוץ יותר מבמגרש * [הג"ה מבן המחבר מה שכתב הבאר שבע דיש מקום להחמיר בחלוץ יותר לאו משום חומר האיסור קאמר אלא משום שבחלוץ יש לחוש טפי שמא לבו גס בה וגרוע טפי מבמגרש דהואיל ובמגרש לא גירש אלא מתוך שנאה שהיה ביניהם אין לחוש כל כך שיהיה לבו גס בה משא"כ בחלוץ שלא חלץ מתוך שנאה ומביא ראיה לזה מתשובת מהר"ם פאדווא שכתב סברא זו לחלק בין

גירשה מחמת שנאה לגירשה מפני שראתה דם מחמת תשמיש. אמנם לדינא אינו אסור בחלוץ כי אם שידעינן שלבו גס בה אבל בסתמא לא חיישינן כמו שפסק הרשב"א י"ל וכמו שפסק הרמ"א בהגה"ה וכן הוא בברייתא באבל רבתי הובא בב"י אהע"ז ס"ס קי"ט ע"ש:] וכתב מעלתו שהחולץ אינו אלא בלאו דלא יבנה עכ"ל מעלתו. ואני תמה והלא גרושה שאסורה לדור עם המגרש אם המגרש כהן שזה שיטת רש"י ג"כ אין כאן אלא איסור לאו ולשיטת הרמב"ם הוא בהמגרש ישראל ועדיין לא נשאת א"כ אפילו איסור לאו ליכא. ואם היה מעלתו אומר לדעת רש"י היה קצת מקום לדבריו שלדעת רש"י דבמגרש כהן איירי ואיכא איסור לאו לדעת המחבר בחליצה ליכא רק איסור עשה ועיין ב"ש סימן קס"ב סק"ב ולדעת הרמב"ם אפילו עשה אין בה אלא שלדעת הרמב"ם גם איסור דירת המגרש עם גרושתו איירי באשת ישראל ולא נשאת וג"כ ליכא לא לאו ולא עשה. ואמנם הבאר שבע על שיטת הרשב"א קאי שם והרשב"א ס"ל דחולץ ליבמתו היא עליו בלאו כמבואר בחידושי ליבמות דף י"א ע"א ובסוף פרק ר"ג ויפה כתב שיש סברא להחמיר בחלוץ יותר. אמנם לדינא בודאי שמדברי הרשב"א אין לזוז מהם וכבר האריכו האחרונים בפירוש גייסי אהדדי ועי' תשובת מהר"מ לובלין סי' קל"א. ויותר מזה אין להאריך בדברים פשוטים:

תשובה קנח

תשובה

יוסף דעת, דעתו צלולה. צולל במים אדירים ומעלה מרגניתא דליה בה טימא, איל המנגח צפונה וימה, מלא חכמה, הוא ניהו כבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב המאה"ג החכם השלם במעלות ומדות, איש חמודות, כ"ש מוהר"ר יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק עיר חדש:

מה שהקשה בכתובות בר"פ אלו נערות בתוס' ד"ה ועל הכותית וכו' אבל קשה דליתני מחזיר גרושתו משניסת ונבעלה שלא כדרכה וכו'. והקשה מעלתו דהרי אמרינן בקידושין דף ט' ע"ב א"ל אביי עד כאן לא פליגי אלא באחר אבל בעל דברי הכל שעושה אותה בעולה שלא כדרכה וא"כ נסתר קושית התוס' עכ"ד: ובאמת אומר אני עליו הקשה אדם קשה כברזל והיא קושיא עצומה ואעפ"כ נלע"ד לדחותה בשני אופנים. האופן הראשון אמינא דבאמת לא הוכרחו התוס' להקדים שנבעלה שלא כדרכה אלא לר' יוסי בן כיפר ביבמות דף י"א ע"ב ועיין מהרש"א כאן והיא גופא קשיא מי הכריחם לזה ולמה לא הקשו בלא נבעלה ולרבנן שם. וידעתי שיש לדחות שרצו להקשות לדברי הכל אבל אני אומר דאי לאו דמסתפינא אמינא שחסר בדבריהם אי נמי וכך ראוי להיות שהקשו דליתני מחזיר גרושתו משניסת א"נ נבעלה של"כ ושתי קושיות הקשו חדא דליתני מחזיר

גרושתו משניסת ולאו דוקא ניסת דהה"ד נתארסה ולרבנן דפליגי אר' יוסי ב"כ, ועוד הקשו אי נמי שלא ניסת ולא נתארסה רק שנבעלה תחתיו קודם שנתגרשה ושלא כדרכה ועיין משנה למלך פ"א מהל' נערה הלכה ג' בד"ה ובזה ניחא שהקשה שם על התוס' למה לא הקשו דנתני מחזיר סוטתו ולדידי באמת הקשו כן, הא חדא. ועוד אמינא לתרץ תמיהתו שכוונת התוס' בקושיא זו הוא להני רבנן דאמרי שם במס' קדושין דף ט' ע"ב דאמרי רבנן קמיה דאביי משכחת שבא עליה ארוס שלא כדרכה וא"כ אינהו הוו סברי דגם בעל אינו עושה בעולה שלא כדרכה א"כ למה לא היה קשה להו כאן במשנה דאלו נערות דליחשב נמי מחזיר גרושתו וכו':

ומה שהקשה ברמב"ם בפ"ב מהל' סוטה הל' ח' כל איש שבעל ביאה אסורה וכו' וכתב הראב"ד האי דלא כהלכתא משמעתא דריש ארוסה ושומרת יבם. והקשה מעלתו הרי קושיא זו יש להקשות על המשנה ר"פ ארוסה אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה וכו' לא שותות וכו' וכתב רש"י שם הכי תניא בספרי כי תשטה אשתו בראוי לאישות פרט לחייבי לאוין וקשה למה לי כי תשטה תיפוק ליה ממ"נ אין משקין ח"ל אי בעיל אותה לאו מנוקה מעון הוא ואי לא בעיל הרי בעינן שקדמה שכיבת בעל וכו' ע"כ קושייתו. ואני אומר שאין כאן קושיא כלל שודאי קושייתו על התורה דלמה לי אשתו בראוי לאישות וכו' זה הוא טעות דאטו לא משכחת שנשא אשה בהיתר ובעל אותה בהיתר ואח"כ נעשה פצוע דכא ושוב לא בעל אותה והרי הוא מנוקה מעון וגם קדמה שכיבת בעל לבועל והו"א שתשתה קמ"ל קרא בראוי לאישות ועיין ברש"י בדף כ"ו ע"א בד"ה קמ"ל וא"כ ליכא קושיא על התורה. ומעתה אפי' אם היה הספרי חושב שם במיעוט הזה גם כל שאר חייבי לאוין ג"כ לא קשיא ולא מידי דאף דשאר ח"ל בלא"ה ילפינן מן ונקה האיש ומן מבלעדי אישך מ"מ כיון שכבר יש לנו קרא דתשטה אשתו עדיף למילפינהו מהאי קרא לחוד:

תשובה קנט

ב"ה ניסלא סמוך לפראג א' כ"ג אייר תק"מ לפ"ק:

תשובה

שלום על דייני ישראל, ההוגים בתורת יקותיאל, הלא המה כבוד הרב המופלא ומופלג מוהרר"ל בצירוף הדיינים אשר עמו ה"י:

מכתבם קבלתי. וע"ד האשה גומר בת דבלים אשר נושאים ונותנים בה מוזרות בלבנה שהיא תחת בעלה עם פלוני אלמוני מזנה ואתם שלחתם להתרות בה ובבעלה ע"י שני נאמנים שיוציאו האיש הזה מביתם לחלוטין וק"ו שלא ישאר שם ביחוד עם האשה

והמה לא השגיחו והעתקתם העדים שנמצאו עליה אחר ההתראה. והנה אצלכם הדין מוחלט שהקינוי שלכם הוא כמו קינוי הבעל כמו ששנינו בר"פ ארוסה שהב"ד מקנין, ושוב ע"פ עדות החלטתם לאסור אותה על בעלה ושתצא בלא כתובה. והנה לא אאריך להעתיק דברי כל עד בפני עצמו רק אכתוב הנראה לדינא בזה. ולענ"ד מטעם קינוי וסתירה אין לאסרה. והנה מה ששנינו במשנה ואלו שהב"ד מקנין להן הרי נתפרשו שם וכולן אין ביד הבעל לקנא בעצמו אבל לא מצינו במשנה שאם הבעל כאן ואינו מקנא לה שהב"ד יקנאו לה. והנה כל עיקר הקינוי של הב"ד שהב"ד עושים בזה שליחותו של הבעל ואמרינן מן הסתם דניחא ליה להבעל בזה וזכין לאדם שלא בפניו. וכן מבואר ברש"י דף כ"ה ע"א בד"ה עבדינן שקינוי הב"ד הוא מטעם שליחות הבעל וכן בגמרא דקאמר סתמא דמלתא כיון דעוברת על דת מינח נייחא ליה ובפרט דאנן קיי"ל שאם רצה הבעל לקיימה אפילו עברה על דת הרשות בידו כמבואר באהע"ז סימן קמ"ו ס"ד א"כ פשיטא דלא מצינן למיעבד שליחות הבעל לחוב לו בעל כרחו ופשיטא שעיקר קינוי הב"ד מטעם דמסתמא ניחא ליה והיינו היכא שנתחרש או שהוא חבוש אבל אם הוא עמה ויכול לקנא בעצמו ואינו מקנא חזינן דלא ניחא ליה ואיך יקנאו לה הב"ד. ואלמלא דמסתפינא אמינא שאפי' באופן שחשיב במשנה שב"ד מקנין לה היינו מן הסתם אבל אם יצא הבעל מבית האסורין ואמר שלמפרע לא היה ניחא ליה בקינוי שגם הוא ידע שאשתו עוברת על דת ואפ"ה לא רצה לקנא לה אף דאנן קיי"ל דאחר סתירה אינו יכול למחול אבל אם אמר שהקינוי לא היה ניחא ליה למפרע אינה אסורה עליו. והא דאיתא ברמב"ם פ"א מסוטה ובש"ע סי' קע"ח ואוסרין אותה על בעלה לעולם היינו מן הסתם וכן באשת חרש והדבר צריך תלמוד אצלי אם נאמן לומר אח"כ שלמפרע לא הוה ניחא ליה. אבל היכא שהבעל בשעת מעשה לפנינו ואינו מקנא לה איך יהיו הב"ד שלוחין בעל כרחו ובפרט שבשעת התראה היה הבעל והאשה ושניהם נתנו כתף סוררת:

ועוד נלע"ד כאשר נדקדק בלשון הרמב"ם בפ"א מסוטה ולשון הש"ע סי' קע"ח סעיף י"ג מי שנתחרש וכו' ושמעו ב"ד מרננים אחריה קוראים לה וכו' אל תסתרי וכו' למה כתב קוראים וכו' והל"ל שולחים ואומרים לה לכן נראה שהב"ד בעצמם צריכים לקנא לה ולא מצו לשלוח אצלה שלוחא דבי דינא לקנא לה. ומתרי טעמי אמינא לה. חדא שגם על הבעל אני מסופק אם יכול לשוויי שליח לקנא לאשתו ואף דבכל התורה כלו שלוחו של אדם כמותו כבר כתב הרא"ש בפ"ק דגיטין סי' י"א דתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה ע"י שליח דלא מצי משוי שליח לחוב לאחרים וא"כ הבעל לא מצי משוי שליח לקנא לאשתו שהוא חוב לה. ומזה הטעם כתבתי בחיבורי נו"ב דאפי'

לדינא דש"ס שמגרש אשתו בע"כ אבל ע"י שליח לא מצי לגרשה כי אם לרצונה. וכבר הובאו אלי חבילות חבילות תשובות מחכמי הדור שרצו לסתור כלל זה מכמה סוגיות בש"ס ואת כלם ישבתי על נכון ב"ה והא דב"ד שמקנין לה והם שלוחי הבעל כמש"ל שאני ביה דינא דרחמנא רבי להו דכתיב איש איש כדאיתא בסוטה דף כ"ז ע"א איש מה ת"ל איש איש לרבות אשת חרש וכו' שב"ד מקנין להו. ועוד נלע"ד דאפילו אם הבעל מצו משוי שליח לקנא לאשתו מ"מ הב"ד לא מצו משוו שליח דאינהו גופייהו שלוחי דבעל נינהו ואין שליח עושה שליח במה שאינו אלא מילי ומילי לא ממסרי לשליח ועיין בש"ע אהע"ז סי' ל"ו ס"ה ובסי' ל"ה בב"ש ס"ק ט"ו ולכן דקדקו הרמב"ם והש"ע בלשונם שקוראים ואומרים לה דהיינו שהב"ד בעצמם אומרים לה ולא ע"י שלוחייהו. ולא נעלם ממני שגוף ד"ז אם מילי לא ממסרי לשליח במחלוקת שנויה ולכן אמרתי בה תרי טעמי: ועוד לו יהיבנא שהיה כאן קינוי מן הבעל עצמו שקינא לה בפני שנים אל תסתרי עם פלוני אכתי איך נאסרה בלא עדי סתירה והרי בכל העדות לא מצאתי עד סתירה. ועדות הראשון שהעידו הרבה ב"א מישוב שלהם שלפעמים באו לביתם ואין איש מאנשי הבית רק הם יושבים ביחוד בחדר בחבוק ונשוק. הנה זה לא מהני מתרי טעמי. חדא שהרי לא נתברר בעדותן אם היה זה אחר הקינוי של הב"ד ואולי היה זה קודם. ועוד שהרי לא העידו ששהו ביחוד כדי לצלות ביצה ולגמעה. עד השני העיד על חציפות שעשו בפומבי לעיני כל אבל לא היה שום סתירה. עד שלישי שראה אותם בלילה באפילה הלכו יחדיו מבית החתונה ונתרחקו מן הבית באפילה ושהו כמו חצי שעה זהו עד סתירה אבל ג"כ לא שאלתם באיזה זמן היה אם היה אחר הקינוי מן הב"ד או קודם לכן. עדות הרביעי אף שראו דברי צלילות ושמאלו תחת לראשה ויושב על מטתה מ"מ הרי היו שם עוד אחרים וגם המשרתת היתה שוכבת עמה באותה מטה. ואף שראו בלילה שקם הנחשד ממקומו וכבה הנר ואחד הוסיף שנתן דעתו עליו והסתכל וראה שקירב עצמו לצד מטתה מ"מ לא ראה ששכב במטה. עדות החמישי הוא על זנות ממש אבל מה מועיל עדות אשה ואין עוף הפורח נאמן אלא לאחר קינוי וסתירה וכאן ליכא עכ"פ עדי סתירה. עדות ששי הוא עד מפי עד. ולכן לא מצאתי בכל עדות הללו שום צד לאסור האשה מצד קינוי וסתירה: ועליכם אני תמה מאד שהחלטתם לאוסרה וזה לשונכם נראה ונוטה דעתנו דעת התורה שהדין נותן שכופין אותו להוציא שנאסרה עליו ע"פ דין דהתראה וקינוי ב"ד מיקרי קינוי גמור דילפינן מקרא ואז נאסרה אח"כ בעד הטומאה אפי' ע"י שפחה ועבד עכ"ל. וטעיתם מאד דאטו אחר קינוי לחוד נאסרת בעוף הפורח הלא אינה נאסרת בעוף הפורח אלא אחר קינוי וסתירה אבל על כל פנים הסתירה צריך להיות על פי עדים ולכן בזמנינו

ליכא שום נפקא מיניה במה שעוף הפורח נאמן דכ"ז היה בזמן הבית וע"י עוף הפורח שוב לא היתה שותה ואי לאו עוף הפורח אף שהיה קנוי וסתירה היתה חוזרת להיתר ע"י המים אבל בזמן הזה דליכא מים המאררים א"כ ממ"נ אם יש קינוי וסתירה כבר נאסרה ואי ליכא סתירה בעדים אינו מועיל עד טומאה יחידי וכבר הרגיש בזה הב"ש בסי' קע"ח ס"ק י"א. ומאד תמהני עליכם איך באתם לאסור אשה על בעלה ולא עשיתם דרישה וחקירה ולא נעלם מכם בודאי דברי הש"ע באהע"ז סימן י"א סעיף ד'. ולא עוד אלא שאני תמה שתחלת דבריכם הוא וקבלנו עדותן בדו"ח בפניה ובפני בעלה וכו' ושוב לא נזכר בכל דבריכם בגוף קבלת עדות לא יום ולא חודש ולא שנה ולא מקום זולת בעדות הרביעי נזכר חדש אדר שני. ואף שהארכתי בחבורי נו"ב חלק אהע"ז סימן ע"ב דאם אמרו העדים אפילו בחקירות איני יודע כשר בעדי זנות לאסרה על בעלה אבל על הב"ד עכ"פ מוטל לדרוש ולחקור על היום ועל המקום כמו בד"נ, ולכן גדלה ונשגבה בעיני הפליאה והתמיה עליכם:

והנה אחר שהחלטנו שמטעם סתירה אין לאסרה נראה מה דינה של האשה מצד הקול ומצד מעשים המכוערים ושאר דברים הנמצאים בה לריעותא. והנה בש"ע סי' קע"ח סי"א שמע העם מרננים אחר הקינוי והסתירהבלא שני עדים עד שהנשים נושאות ונותנות בה שזינתה מהאיש שקנא לה אסורה לו ויוציאנה ויתן כתובה. וא"כ היה ראוי לחקור באשה זו אם הנשים נושאות ונותנות בה אחר חודש שבט העבר שאז היתה ההתראה מב"ד ואם אח"כ נשאו ונתנו בה מוזרות בלבנה שזינתה אחר ההתראה עם איש פלוני היה מקום לאסרה על בעלה. אבל באמת גם זה לא יועיל שכבר כתבתי שהתראה של הב"ד לא נחשבה אצל אשה זו לקינוי מכל טעמים דלעיל. ועוד שלשון הש"ע הוא אחר הקינוי והסתירה בלא עדים משמע שעכ"פ היתה סתירה אלא שלא היתה בעדים ובאשה זו לא מצאתי עד סתירה רק השלישי אבל לא נזכר בו זמן ואולי היה קודם ההתראה של הב"ד:

ואם נבוא לאוסרה מטעם הכיעור וקלא דלא פסיק ג"כ אין בידינו מכמה טעמים. חדא דכל עניני כיעור הבאים לאסרה על הבועל או אף על הבעל לכל מר כדאית ליה היינו שהכיעור מורה שכבר זינתה לא כיעור מורה שעתידה לזנות וא"כ הנחשד הזה אף שראו ממנו כמה דברים מכוערים מחיבוק ונישוק ודברי ניבול וחשק וכיבוי הנר כל אלו מורים על דברים שקודם מעשה הזנות שדעתו לזנות אבל אינם מורים שכבר זינתה בעת ההיא ובח"מ סי' י"א סק"ג מסתפק בזה ואיך נוציא אשה מבעלה בע"כ במה שהוא ספק. ועוד שאפילו כיעור ממש וקלא דל"פ מ"מ כיון שהיא מעוברת ולהוציא מן הבעל אפי' לדעת

רמ"א בהג"ה סימן י"א סעיף ד' אין מוציאין רק באין לה בנים אף שהאחרונים שם תמהו בדבר כבר כתב הב"ש שם דהרמ"א בא לפשר בין הדעות ולהכריע. ועוד דהכיעור לבד בלא סתירה אינו כלום וכל הכיעורים היינו בשעת הסתירה ומורה הכיעור הזה שזנו עתה וכן לשון הש"ע שם סעיף א' וזה לשונו אבל אם לא קדם קינוי וסתירה ובאו עליה עדים שנסתרה עם איש זה ובא ומצא דבר מכוער כגון שנכנסו אחריו ומצאוה עומדת וכו' ועי' בב"ש שם ס"ק ה' אבל אם לא היה סתירה בשעת הכיעור לאו כלום הוא אפי' לאסרה על הנטען וק"ו על הבעל:

ונתתי לבי לאסרה מטעם אחר. אחר שראיתי שכתבתם שיהיה חלול השם גדול בעיני המון אם יחזרו האשה זו שנתפרסמה בפרסום רב שזינתה וגם כבר נאסרה מאתכם. חזרתי על כל הצדדים והנה אתם כתבתם שהבעל עצמו אמר לכם שהיא הודית בפניו שנטמאת וא"כ נאסרה ע"פ עצמה אף שלמשנה אחרונה אמרינן עיניה נתנה באחר מ"מ הרי כתבו התוס' דברגלים לדבר לא אמרינן עיניה נתנה באחר וכן פסק רמ"א בסי' קט"ו ס"ו בהג"ה:

והנה גם מטעם זה לא עלה בידי לאסרה דכל רגלים לדבר היינו שרגלים לדבר שזינתה עתה כמו בשילהי נדרים דהוה מהרזיק בביתא ופירש"י שהיה סגור עמה בבית והסגירה היא רגלים לדבר שזנו עתה ובכל עדים הללו לא מצאתי רגלים לדבר שזינתה עתה רק בעדות השלישי שהעיד שהלכו באישון לילה ואפילה ושהו כמו חצי שעה וחזרו באפילה וזה ע"א הוא ובעדות הרביעי ליכא רגלים לדבר ואף שראה שנקרב הנטען לצד המטה שהיא היתה שוכבת מ"מ אין רגלים לדבר שקבלתו לתוך המטה ואולי דחאתו והלך בפחי נפש:

ואמרתי לדקדק בלשון הבעל שכתבתם שהבעל אמר לכם שדבר עמה לבד ואמר תן תודה אולי יש תקוה לאחריתך והודית בפניו עכ"ל. והנה לשון הודית משמע שהוא מאמין לדבריה שלשון הודאה הוא מורה על אמיתת הדבר וא"כ שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא כמבואר בסי' קע"ח ס"ט בהג"ה ואף שכתב רמ"א שבזמן הזה שיש חר"ג אינו נאמן לומר שמאמינה ושמנדין אותו על שמבטל חר"ג, נלע"ד דכל זה לא שייך באשה זו דהרי עכ"פ עוברת על דת היא בכמה חבוקים ונשוקים ובעדות העדים הראשונים מבואר שהיתה עמו ביחוד וחבקה ונשקה, וכן עדות הרביעי העידו שני עדים שישב אצל מטתה בלילה וחבקה ודברה עמו דברי ליצנות ולחש לה באזנה וזה היה אחר התראה מב"ד שזה היה בחדש אדר שני וההתראה היה בשבט ואף שהב"ד לא התרו בה בפירוש שתאבד כתובתה נלע"ד דאפי' לדעת הפוסקים שצריך להתרות בפירוש שתאבד כתובתה ועיין

בב"ש סי' ט"ו ס"ק י"ז היינו שתאבד כתובתה אבל לענין שיהיה מצוה לגרשה מה צורך הזכרת הכתובה:

ולא עוד אלא שאני מסופק אם צריכה התראה כלל, ואף דאמרינן בסוטה דף כ"ה ע"א איבעיא להו עוברת על דת צריכה התראה להפסידה כתובתה וכו' ת"ש ארוסה וכו' אמר אביי לא נאסרה עליו יעו"ש, א"כ משמע דאף לאסרה צריכה התראה. נראה דהיינו לאסרה עליו ע"כ אבל לענין שיהיה מצוה לגרשה א"צ התראה כי אם במקום שיש לתלות שאינה יודעת שיש איסור בדבר אבל בדבר מכוער ומפורסם כזה לא בעי התראה. והרי שם בגמרא אמרו איבעיא להו עוברת על דת ורצה הבעל לקיימה מקיימה או אינו מקיימה וכו' ת"ש ואלו שב"ד מקנין להן וכו' ואי אמרת רצה הבעל לקיימה מקיימה עבדי ב"ד מידי דדילמא לא ניחא ליה וכו' ומזה מוכח שאם אינו רשאי לקיימה אינה צריכה אפי' התראה דאי אמרת צריכה התראה אכתי קשה עבדי ב"ד מידי דדלמא לא ניחא לבעל אלא ודאי שאף בלי התראה אינו רשאי לקיימה ואף דדחי אח"כ סתמא דמלתא וכו' מ"מ עכ"פ לענין שיהיה מצוה לגרשה לא צריכא התראה ועכ"פ זו שהיתה לה התראה מב"ד ולענין התראה ודאי דמועיל מהב"ד כמו מהבעל וא"כ ודאי שמצוה לגרשה ואין בזה חר"ג כלל וא"כ ודאי שיכול הבעל לומר שמאמינה. ומעתה אם האמינה פעם אחת ואמר בפני ב"ד שמאמינה שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. ולפי שהלשון הודית שכתבתם אינו הכרחי כלל לכן לפ"מ שהגיד הבעל בפניכם אם אמר שהודית בפניו ואמר ג"כ שהוא האמין לדבריה שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ונאסרה עליו. אמנם לענין חיוב הכתובה תליא באשלי רברבי ועיין בסי' קט"ו בב"ש ס"ק י"ז. ולהיותי כעת בכפר ואין לי ספרים לעיין בהם לכן קצרתי. ובזה שלום, דברי הדורש שלומם:

תשובה קס

שנית על הנ"ל

תשובה

שלום תנינא וכו':

מכתבם קבלתי. ואני על משמרתי אעמודה ואין דרכי להשיב על דברי פלפול וכו' ולא מצאתי בדבריכם האחרונים דבר שיכריחני לזוז מדברי הראשונים זולת במה שכתבתי שהעדים שהעידו שמצאו אותם יחד בחדר בחבוק ונשוק לא מיקרו עדי סתירה שהרי לא העידו ששהו שיעור טומאה וכו'. הנה על זה השבתם בדבריכם עתה דע"כ לא קאמר הח"מ בסימן י"א סק"ג אלא היכא דודאי לא שהו כדי טומאה אבל אם באו ומצאום ויכול להיות ששהו כדי טומאה נאסרה: הנה בזה יפה כתבתם שלענין הזה מחשב כיעור

ואמנם בראותי דבריכם וישרו בעיני שוב חשבתי גם על גוף דין סוטה המבואר במשנה דצריך לשהות כדי טומאה אם הכוונה רק לאפוקי אם ודאי לא שהו כדי טומאה אבל אם העדים באו ומצאום בסתר ואינם יודעים כמה זמן שהו בסתר אולי מיחשב סתירה אבל לא החלטתי הדבר דהא הטעם דנאסרה אחר קינוי וסתירה היא משום דרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה כמבואר במסכת סוטה ובריש מס' נדה ולא מיקרי רגלים לדבר אא"כ הרגלים לדבר מורים שזינתה וכששהתה כדי טומאה רגלים לדבר שזינתה עתה אבל תחלת הסתירה הוא רגלים לדבר שרצונה לזנות ועל דעת כן נכנסה עמו לבית הסתר אבל אכתי אין רגלים לדבר שנעשית מחשבתם כי אולי קודם שזנו באו העדים עליהם והופר עצתם ולא היה אפשר להם לזנות. ומלבד שאולי אם לא שהו בסתר כדי טומאה לא מיקרי רגלים לדבר אפי' על הרצון שנתרצתה לזנות דאולי הסתירה בפחות משיעור טומאה לא מיקרי סתירה כלל והרי לא נסתרה כלל שלכך לא נתיראה לכנוס עמו לבית הסתר אף שכבר קינא לה לפי שידעה שתצא מבית הסתר קודם שיעור טומאה ולא יהיה עליה חשד כלל, נמצא כל זמן שלא נתברר ששהתה כשיעור אין כאן רגלים לדבר ולא אסרתה התורה כלל, וכעת הדבר צריך אצלי תלמוד. אמנם בזו לא נ"מ מידי בזה שהרי אין כאן קינוי:

תשובה קסא

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף בתורה התורני הרבני המופלא עושה פלא, כבוד שמו מו"ה ראובן נר"י:

מה שהקשית בדברי התוס' במס' שבועות דף ל"ב ע"א בד"ה הכל מודים בעד סוטה וכו' והקשית הלא היכא דאיכא עד טומאה אין המים בודקין. תמהני הלא כבר קדמך המשנה למלך בפ"ג מהל' סוטה הלכה כ"ג סוף ד"ה אבל הנראה ומזה הוכיח דעד כאן לא נחלקו התוספות על הרמב"ם אלא לענין נאמנות של עד אחד דלהתוספות אפילו לאחר שתיה נאמן אבל מודים התוספות שעכ"פ המים בודקין אותה היכא דליכא אלא ע"א עיי"ש, ולכן אני תמה עליך שאתה בעצמך הבאת את דברי המ"ל ולא השקפת על סוף דבריו והקשית את קושייתו של המ"ל. אבל באמת אף שהם דברי המ"ל לדידי ליכא הוכחה כלל ולדעתי דברי התוס' במס' סוטה הם כפשטן דאפילו ליכא אלא ע"א אין המים בודקים ואעפ"כ דברי התוס' במס' שבועות נכונים דעד כאן לא אמרו דסוטה שיש לה עדים במדה"י אין המים בודקין אותה אלא בעדים שעדיין ראויים להעיד ואם יבואו אף אחר שתיה יקובל עדותן לאסרה בזו אין המים בודקין אותה ולדעת התוס' אפילו

בע"א היינו ג"כ כה"ג שאם יבוא עוד עד יקובל עדותו אבל זה העד שהשביעו הבעל שבועת העדות ואמר איני יודע כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד אף אם שוב יבוא ויעיד שזינתה אין מקבלין דבריו אפילו קודם שתבתה א"כ שוב אין כאן עד כלל ושפיר המים בודקין אותה אפי' לדעת התוס', וא"כ במס' שבועות לענין שבועת העדים שפיר הקשו התוס' שיאמר העד מה הפסדתיך שהרי כיון שאמרתי איני יודע שוב יבדקוה המים ותמות ולא תתן כתובתה:

סליקו להו שאלות ותשובות מחלק אבן העזר

חושן משפט

תשובה א

תשובה

לאהובי תלמידי האלוף התורני המופלא מוהר"ר בער פערלש דיין בקהלתנו:

על דבר שאלתו אם הדיין צריך להודיע מאיזה טעם דן, יפה הורה שבודאי אפילו אין בדבר שום טעם לחשדו אעפ"כ צריך עכ"פ ליתן בכתב הטענות והפסק אם מתחלה דן בכפיה וכל שלא באו שני הבעלי דינים לפניו מעצמם לדון אלא ששלח לאחד מהם שמש להזמינו מקרי דן בכפיה וצריך ליתן הפסק עם הטענות בכתב אם הבעל דין מבקש כדי שילך לבית דין הגדול לשאול אם לא טעה ובפרט בדורנו שהטעות מצויה. ולא מיבעיא באופן זה שנשאל מעלתו שנראה מכותלי כתבו של מעלתו שהרב ההוא אינו בכלל הגדול, אלא אפילו אם אירע לפני רב מומחה וגדול הדור מאד אם אין הדיינים שישבו עמו גדולי ישראל מפורסמים בדור אינו נקרא לענין זה ב"ד הגדול. וז"ל הב"י שם בסימן י"ד ונראה מדברי הרמב"ם דאפילו כשנתעצמו לא אמרו שכותבין ונותנין אלא כשדן אותן ב"ד קטן אבל אם דן אותן ב"ד הגדול אין כותבין ונותנין לו דלא חיישינן בהו לטעותא דאם באנו לחוש לכך אין לדבר סוף ונתבאר בדברי הרמב"ם פרק הנזכר שבזמן הזה מקום שיש בו חכמים גדולים ומומחים לרבים דין ב"ד הגדול יש להם עכ"ל הב"י. הרי בעינן דוקא שיש חכמים גדולים ומומחים לא חכם יחידי. וא"כ הדבר פשוט שצריך הדיין או הרב ליתן כתוב וחתום, ולא חשוד אצלי שום רב שימנע מלעשות כן אם לא שיודע באמת שלא דן בצדק או בזדון או בשגגה וגס לבו ובוש מלהודות על האמת שטעה:

תשובה ב

תשובה

לכבוד אהובי הרב המאה"ג שגדלוהו וכו' כבוד מוהר"ר ליב איגר נר"ו:

מכתבו מן ט"ו העבר הגיעני שבוע זה ושמחתי בשלומו ובשלום תורתו. וע"ד שאלתו שאלת חכם עם חוות דעתו הרמה, וזה תורף דבריו. שלש ארצות שהמה צמודות יחד בנתינת המס כי כלן תחת מושל אחד הם יושבים ופעם אחת לחמש או שש שנים המה מתוועדים יחד לחלק נתינת המס לכל גליל וגליל לפי ערכו ולפי השגת יד יושבי הגלילות וכל ריב ומשפט המסתעף ביניהם בעסק זה יקריבו משפטם לפני שלשה רבנים יושבי הגלילות ההמה כל אחד מבורר מגליל שלו וכך דרכם מכמה שנים הגם שיש לרב המבורר קרובים בעלי ערך בגליל שלו ולפי הדין פסול הוא לדון בזה כי לפי ערך המס על כלל הגליל יושת אחר כך המס על קרוביו בעלי הערך עם כל זה מעולם לא הקפידו בזה ונהגו כך שלא לפסול הרב המבורר עבור קרוביו, וכמו כן יש אילי הארץ תקיפים גדולים בגלילות ההם אשר בודאי אימתן מוטל על הבריות ומסתמא גם על הרב המבורר שלהם אשר אתם שוכן בגליל אחד ובידם להטיב ולהרע עם הרב המבורר וג"כ ע"פ הדין היה לו להרב להסתלק מדין זה דלא גרע מעשיר מוחזק לאלם בעירו שמוציאין אותו לדון בעיר אחרת כמבואר בח"מ סימן י"ד סוף סעיף א' בהג"ה אעפ"כ מעולם לא דקדקו הארצות הנזכרים זה על זה בכל אותן הדברים ותמיד היו עומדים למשפט לפני שלשה מבוררים הנ"ל. כך נהגו זה שנים רבות יותר מארבעים שנה ועתה רוצים שני גלילות לפסול המבורר של גליל יהודה לפי שקרוביו של המבורר המה בעלי ערכים בגליל יהודה ופסול הוא לדון לקרוביו. וגליל יהודה טוענים שבעסקי המס הולכים אחר המנהג וכבר נהגו כן אף שהיה להמבורר קרובים וגם כבר אירע שחמיו של המבורר היה בעל ערך ולא פסלוהו ואין לשנות המנהג ואינם יכולים שוב לפסול מבורר עבור זה, ועוד טוענים גליל יהודה אחר שאתם רוצים למחות ולסלק מבורר שלנו עבור קרוביו אף אנו טוענים לסלק שני מבוררים מגלילות שלכם מחמת תקיפי ואיתני ארץ שבגלילות שלכם שצריכים הרבנים שוכני הגלילות ההם להתירא מהם וגם אנחנו טענותינו נסתמים בראותנו רבני גלילות שלכם המתיראים מקציניכם יושבים על המשפט, וממ"נ אם הולכים אחר המנהג גם מבורר שלנו אין לפסלו שכבר נהגו שלא לפסול רב המבורר מחמת קרוביו ואם אין אתם רוצים לקיים המנהג ויקום על פי דת ודין א"כ ידונו רבנים אחרים ממקומות אחרים לגמרי חוץ מגלילות הללו. ועל זה פסק כבוד מעלתו שאין לעקור המנהג שכבר נהגו יותר מתלתא זימני ומביא ראיה מדברי רמ"א בסימן קס"ג סעיף ג' בהגה"ה שניה שכתב בכל עניני המסים הולכים אחר המנהג הקבוע בעיר שעשו כן ג"פ אע"פ שהוא מנהג גרוע וכו'. וגם בזה זיכה את גליל יהודה דאי לאו המנהג והיו

מתנהגים ע"פ דין אז כמו שיכולים שני גלילות האחרים לפסול מבורר של גליל יהודה מצד קרוביו הכי נמי יכולים בני יהודה לפסול רבני הגלילות האחרים מצד תקיפתם של קציני יושבי הגלילות. ע"כ דברי מעלתו:

והנה בזה ודאי כל דבריו בנויים על אדני היושר וכל דבריו מבוארים בש"ע ויפה דן. אמנם כל זה הוא כל זמן שהמנהג קיים ואין בכח של שום מנהג לשנותו ולומר שרוצה דוקא דיינים כשרים ע"פ דין תורה. אבל הא ודאי שכלל הציבור כשם שיכולים לקבוע מנהג כך יכולים לבטל המנהג על להבא ולשוב לדת של תורה וכמבואר בהגהת רמ"א שם שכתב שאם היו רגילים לתת ע"פ הערכה יכולים לשנות וליתן ע"פ השבועה שהם כשותפין וכו', וא"כ כיון ששני הגלילות המה רוב נגד גליל יהודה ודאי שאף שנהגו עד הנה להכשיר פסולי קורבה יכולים עכשיו לשנות ולפסול פסולי קורבה. ואמנם נגד זה ודאי שיכולים גליל יהודה לומר כיון שבטל המנהג בטל הוא לגמרי וצריכין הדיינים להיות כשרים לגמרי הן מצד הקורבה והן מצד שאר דברים המעכבים בדיינים:

ומעתה נבוא לטענתן של בני יהודה שרוצים לפסול רבני שני הגלילות מלהיות דיינים מצד תקיפתן של הקצינים בגלילות. הנה מהרי"ק ברישׁ שורש א' כתב דאם הדבר נוגע רק לגדולי העיר יכול הנתבע אף שהוא מאותו העיר לעכב ושלא לדון בעירו משום דמסתמא מילייהו של גדולי העיר משתמען אצל דייני עירם עיין שם. הרי אפילו אינם אלמים ולא אנשי זרוע אפ"ה אם המה גדולי העיר משתמען מלייהו יותר ומסתתם צד שכנגדו, והא ודאי שבנדון שלפנינו בלי ספק שכל רב משתמען אצלו מלייהו של כלל בני הגליל שלו וכל פרנסתו וחיותו הוא מהם וכן כתב הב"י בסימן י"ד בבד"ה בשם תשב"ץ וז"ל נשאלתי על אחד שהזמינוהו גדולי העיר ופרנסים אשר כל דברי העיר נחתכים על פיהם והנדון אומר איך אדון בעיר הזאת הלא אימתכם מוטל על הדיינים וכו' ופסק שילכו לדון למקום הסמוך וכיוצא בזה ראיתי לד' זקני וכו' שלא לבוא ולדון עם ר"א וכו' מפני שהיה ראש העיר וכו' ומביא שם כמה מעשים מגדולי הדור שדנו כן ועשו הלכה למעשה. וזה עצמו הוא מה שמביא מהרי"ק בשורש א' הנ"ל וגם הב"ח בסימן י"ד מביא כל זה ושכן מבואר במרדכי הארוך וכתב בכנה"ג שם אות ד' שגם בזמנינו שהתובע הולך אחר הנתבע אם הנתבע גדול בעירו בחכמה ובמעלה יכול התובע לומר שלא ידון בעירו לפי שדבריו לא יהיו נשמעים נגד הנתבע. הגם שרמ"א כתב בסימן הנ"ל בסוף סעיף א' בהג"ה ועשיר מוחזק לאלם בעירו וכו' משמע דוקא אלם. נלענ"ד שאינו סותר לכל דברי הגדולים הנ"ל דודאי מחמת עשרו אין שום חשד שישתמעו דבריו אצל הדיינים יותר מדברי שכננדו ואף שהדיין לכתחילה אומר לבוש כמותו כמבואר בסימן י"ח דמשמע

שיש ששם שיסתתם טענת העני מ"מ היינו בלבוש איצטלא חשובה ביותר ושכנגדו לבוש בגדים בזויים ביותר כמבואר שם בדברי הסמ"ע והש"ך אבל בשביל עשרו לחוד אין שום ששם חשד שהדיינים יסבירו לו פנים ולא מסתתמי טענת שכנגדו ולכן בעינן דוקא מוחזק לאלם. אבל בגדול הדור או פרנס הדור שפיר אפילו מן הסתם חושב הבעל דין כשנגדו שהדיין מתיירא מפני גדולתו ומסתתמי טענותיו:

ולכן נלענ"ד פשוט דבני גליל יהודה יכולים לעכב גם כן על שני גלילות האחרים שלא יבררו רבנים מגלילות שלהם רק ממקומות האחרים. ואם שני הגלילות יטענו שכבר נהגו שלא לפסול רבני הגלילות בודאי שבני יהודה יכולים לומר ממ"נ אם מצד המנהג א"כ גם קרובים יכולים לדון ויכולים גם הם לברר מבורר שלהם. ולענ"ד כל דברים הללו פשוטים הם ואין צורך להרבות בראיות ויפה דן ויפה פסק מעלתו שאם בני השני גלילות יעכבו על גליל יהודה מלברר קרוב גם גליל יהודה יכול לעכב עליהם מלברר רבנים מקרב גלילותיהם, והנלע"ד כתבתי:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא:

תשובה ג

תשובה

מבן המחבר להרב המאוה"ג החריף ובקי כש"ת מו"ה ליב יצ"ו אב"ד דק"ק לאשיק:

הנה כבר הכינותי התשובה על מכתבו מר"ח סיון העבר ונתעכב פה ע"י פשיעת המעתיק אשר נתתי לו להעתיק מה שכתבתי בחידושים שלי בסוגיא דפוגמת כתובתה וביני ביני בא מכתבו הנעים עם השאלה ופניתי מכל עסקי שלא לעכב מלהשיב כיד ה' הטובה עלי:

ע"ד שאלתו שאלת חכם חצי תשובה במעשה שבא לפניו, ראובן תבע את שמעון במאה מנה דהיינו חמשים מנה בעבור היזק שגרם לו בידים וחמשים מנה אשר הוציא עליו הוצאות להצלת ממונו. וכאשר נשאו ונתנו הדיינים להוציא הדין לאמיתו נחלקו לשלש דעות. דיין אחד פוטר את שמעון מכל תביעות ראובן, ודיין השני מחייב את שמעון באותן חמשים מנה בעבור היזק שגרם לראובן באמרו שאין זה גרמי אלא מזיק בידים, ודיין השלישי ג"כ מחייב את שמעון בחמשים מנה אמנם לא באותן חמשים שתבע עבור היזק שגרם לו כי אם באותן שטען שהוציא עליו הוצאות להציל את ממונו. וכל אחד ואחד משלשה הדיינים עומד על דעתו בראיות ובסברות ואין מכריע ביניהם, ומסתפק מעלתו אם יש לחתוך הדין ששמעון חייב ליתן לראובן חמשים מנה הואיל וע"פ רוב הדעות מהשלשה דיינים עכ"פ מתחייב שמעון לפרוע לראובן חמשים זהובים או נימא

דלא מיחשב זה לשתי דעות דאיכא למימר להיפוך כיון דעל כל תביעה ותביעה איכא רוב דעות לזכות את שמעון ולפוטרו חותכין הדין על כל תביעה לפטור את שמעון מכל וכל:
והנה ראיתי שדעת מעלתו נוטה לומר דכיון דעל כל תביעה איכא שנים דפוסירים את שמעון מצטרפין לפוטרו ומביא דברי הרמ"א בח"מ סי' כ"ה סעיף ב' בהג"ה דבכל מקום הולכין אחר רבים נגד היחיד אפי' אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו הואיל ומסכימים לענין הדין מקרי רבים ואזלינן בתרייהו ע"ש ברמ"א.
והוסיף מעלתו לומר דעד כאן לא פסק הרמ"א דאף משני טעמים מיחשב לרוב דעות אלא אם הוא בתביעה אחת אבל בנדון דידן איכא לצרף רוב דעות לפטור דעל כל תביעה איכא רוב דעות לפטור:
אהובי ידידי אין דעתי מסכמת לזה. ולענ"ד נראה לומר דבנדון של מעלתו יש לחתוך הדין לחייב את שמעון בחמשים מנה דעכ"פ נתחייב שמעון חמשים מנה ע"פ רוב דעות ואף שהוא ע"פ שתי תביעות חלוקות מ"מ נ"ל דלא גרע מעדות מיוחדת דפסקינן בח"מ סי' ל' סעיף ב' דאם ראובן תבע משמעון אלף ות"ק זהובים ומביא ב' עדים אם העידו בעדות מיוחדת דמצטרפין וכן בסעיף ו' וז' דהלואה אחר הלואה מצטרפין שאם תבע ב' מנין ועד אחד מעיד על מנה אחת שהלוה לו באחד בשבת ועד שני מעיד על מנה שהלוה לו בשני בשבת מצטרפין ליתן לו מנה כיון דלדברי שני עדים עכ"פ חייב לו מנה אחת ע"ש, ה"נ אמרינן כיון דלפי דברי שני דיינים מיחייב לו עכ"פ חמשים מנה חותכין הדין על פיהם. אמנם יש לבעל דין לחלוק ולומר דלא דמי דיינים לעדים דגם בעדים אם מכחישין זא"ז דכל אחד אומר דלא היה הלואה אחרת או דהתובע אומר שלא היה כי אם הלואה אחת אין מצטרפין כמו דאיתא שם בש"ע סי' ל', וא"כ הכא בנדון דידן הדיינים מכחישין זא"ז ומחולקים דזה אומר שאינו חייב על תביעת הגרמי כי אם על תביעת ההוצאה והשני אומר להיפוך דעל תביעת הגרמי מיחייב ועל תביעת ההוצאות פטור וא"כ אף דמדמינן צירוף דעת הדיינין לצירוף עדים ג"כ יש לפטור את שמעון:
אמנם נראה דזה אינו דומה להכחשת העדים דעדות מוכחשת לאו עדות היא כלל כיון דאחד בודאי משקר ואין כאן עדות כלל משא"כ בדיינים עכ"פ לדברי רובם חייב שמעון חמשים. ויש לי להביא ראיה על זה דהנה גוף דברי הרמ"א בסימן כ"ה סעיף ב' בהג"ה דפסק דאפי' אין הרבים מסכימים בטעם אחד נחשבים רבים, פסק זה הוא ממהרי"ק שורש מ"ם ומהרי"ק הביא ראיה לדין זה מגמרא דחולין דף ל"ח ע"א גבי שחט וניתז על הדלעת של תרומה דאמר רב אושעיא שם לסמוך על ר"ח ועל ר"ש דהוו רבים נגד רבי ואף שר"ח ור"ש הם מחולקים בטעמם דלר"ח אינו מכשיר אם נתקנח באמצע השחיטה

מפני שס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף ולר"ש אינו מכשיר מטעם דס"ל דשחיטה מכשרת ולא דם הרי דר"ח ור"ש מחולקים בטעמם ואפ"ה קאמר רב אושעיא שם דרבי הוי יחיד לגבי ר"ח ור"ש ע"ש בגמרא, ומזה הוכיח מהרי"ק דנחשבים רבים אף שהם מחולקים בטעמם:

והנה אומר אני דראיה זו של מהרי"ק יש לדחות דלפ"מ שכתב הש"ך בח"מ שם בסי' כ"ה ס"ק י"ט וביו"ד בסוף סי' רמ"ב לחלק בין דין דאורייתא לדין דרבנן א"כ נדחו ראיות מהרי"ק דהא שם בינתז על הדלעת הוא רק מדרבנן דהא תרומת ירק הוא רק מדרבנן כמו שפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' תרומות הלכה וי"ו וא"כ לכך חשב ר' אושעיא לר"ח ור"ש לרבים דלא הוכשר אף שאינו מטעם אחד הואיל ועיקר התרומה מהדלעת הוא רק מדרבנן אבל בדבר שנוגע בדין שהוא מדאורייתא איכא למימר דלא נחשב לרבים, והדבר מוכח דהא הרמב"ם ע"כ סובר דאם הם משני טעמים נחשבים רק לדעת יחיד דהא הרמב"ם פסק בפ"ה מקרבן פסח הל' ב' בשגג בראשון והזיד בשני דחייב כרת כרבי אע"ג דהוא דעת יחיד נגד ר' נתן ור"ח בן עקביא וכתב שם הכ"מ דלהרמב"ם לא נחשבו לרבים הואיל והם מחולקים בטעמם ע"ש. וכן הוכיח הל"מ בפ"ח מתמידין ומוספין הל' י"ט דכן הוא דעת הרמב"ם. וראיתי במהרי"ט חלק ב' סי' ט' וכן בספר גט פשוט סימן קכ"ב ס"ק ח' מביאים דמהראנ"ח ומהר"י איסרל חולקים על המהרי"ק והוא תמוה שלא הביאו דעת הרמב"ם הנ"ל ועכ"פ צריכין אנו לחלק בין דאורייתא לדרבנן דאל"כ יהיה סתירה לדעת הרמב"ם מסוגיא דחולין שהביא מהרי"ק הנ"ל:

אמנם הראב"ד חולק בהדיא על הרמב"ם בזה ע"ש בפ"ה מקרבן פסח. ולפ"ז הוא תמוה דאיך פסק הרמ"א והחליט לדין זה של מהרי"ק ולא חש כלל להביא דעת הרמב"ם דס"ל דבדאורייתא לא מיחשבי רבים אם הם חלוקים בטעמם, ואף שיש לומר דהרמ"א מיירי דהרבים הם לפנינו דבזה כתב הש"ך דודאי נחשבים לרבים וא"כ י"ל דפלוגתא שבין הרמב"ם להראב"ד הוא ברבים שהם בספרים מתוך מחברים ודברי הפוסקים ע"ש בש"ך מ"מ קשה דכל זה הו"ל לרמ"א לפרש והוה ליה להביא דאם נחשבים רבים מתוך ספרים וחבורים בדעת הפוסקים אז לא נחשבים לרבים לדעת הרמב"ם אם אינן מסכימים להדין מטעם אחד, ומזה פשוט בעיני דס"ל להרמ"א דבדיני ממונות שעדות מיוחדת מצטרפין גם דעת רבים מצטרפין אף שאינם מטעם אחד דלא גרע מעדות מיוחדת ובזה גם הרמב"ם מודה דנחשבין כרבים, וכן נראה מלשון הגה"ת אשר"י בפ' אחד דיני ממונות שהובא בש"ך שם שדקדק וכתב שלשה שישבו בדין וכו' והיינו דוקא דיני ממונות ולא שאר דיני תורה ואף שמצינו גם באיסורין דעדות מיוחדת מצטרפין כמו שפסק הרמ"א באה"ע

סימן י"א סעיף א' בהג"ה היינו באיסורין דדומין לדיני ממונות ועיין בב"י בח"מ ריש סי' ל' ובב"ש באה"ע סימן קל"ג ס"ק א' ע"ש, אבל בשאר דברים דדומין לדיני נפשות עדות מיוחדת אינו מצטרף וגם רבים המחולקים בטעמם דין דעת יחיד יש להם, וכן ראיתי בספר גט פשוט ובכנה"ג ח"מ סימן כ"ה בהגהת ב"י אות ל"ו מביאים בשם מהרי"ל לחלק בין דיני ממונות לדיני איסור אמנם לא ביארו טעם וסברא לחלק ולפמ"ש ניחא. ומעתה מכל זה נראה לי דבנדון של מעלתו כיון דהדיינים הם לפנינו ומתוך דברי שניהם יצא דשמעון נתחייב בנ' מנה אף שאינם מסכימים בטעמם והם חלוקים מאיזה תביעה שנתחייב ואילו לא היו אלו שתי תביעות במעמד אחד בודאי שהיה שמעון נפטר מכל תביעה בפני עצמו ע"פ רוב דעות אפ"ה כיון דשתי התביעות מראובן היה בבת אחת דין תביעה אחת יש לו דהא תבע משמעון מנה בבת אחת הרי על תביעות ראובן יצא מרוב דעות שחייב חמשים מנה, ולמה דבר זה דומה לתובע את חבירו במנה מלוה ומנה פקדון והודה לו באחד מהם דהוי מודה במקצת לדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים וחייב שבועות התורה ואילו היה בשתי תביעות כגון שתובע היום מנה מלוה וכפר בו ולמחר תובע מנה פקדון והודה לו לא מיחשב הודאה במקצת הואיל והיה בשתי תביעות ואפ"ה אם הוא בתביעה אחת מיחשב מודה במקצת. כנלענ"ד. דברי ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה ד

תשובה

שעתך תרמינך וכו', לכבוד תלמידי התורני הרבני המופלג מוהר"ר וואלף טרישט נ"י:

שאלת לפי דעת הב"י בח"מ סימן כ"ח והש"ך ס"ק י"ד שדעת הרמב"ם דשטר לא מהני מן התורה אלא מדרבנן א"כ איך פליגי ר"ה ורב חסדא בכתובות דף כ"ד ע"ב אי מעלין משטרות ליוחסין והא לרמב"ם שטר לא מהני מן התורה ע"כ דבריך.

ולא קשיא ולא מידי כי כל מה שהחמירו ביוחסין הכל הוא משום מעלה עשו ביוחסין אבל מן התורה יוחסין הוא כשאר איסורים ועד אחר נאמן באיסורין במידי דלא איתחזק איסורא ואינו דבר שבערוה לדברי הכל וע"א הנאמן באיסורין לאו מתורת עדות הוא שהרי אשה וקרוב ובעל דבר בעצמו נאמנין, ומה שאינו מתורת עדות לא שייך למימר מפיהם ולא מפי כתבם ומה דבעינן ביוחסין שני עדים הוא מדרבנן משום מעלה עשו ביוחסין ולכך גם שטר כשר. דברי הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא:

תשובה ה

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני והרבני מו"ה דוד קיצע נר"ו:

מה שכתבת על מה שהוכחתי בחיבורי נו"ב חלק אה"ע סי' ל"ג דהרמב"ם סובר ששטר הוא דין תורה דאל"כ איך פסק בע"א בשטר דהוי מ"ש ואיל"מ עיין שם. וכתבת שהדברים ברורים וחזקים כראי מוצק אלא דקשיא לך דעת השולחן ערוך בח"מ דפסק בסימן כ"ח סעיף י"א דעדים ששלחו עדותן בכתב אינו עדות ואיך פסק בסימן נ"א סעיף ב' כהרמב"ם:

דע אהובי תלמידי כשם שפירשתי דעת הרמב"ם בשטר כך אני אפרש דברי הש"ע בסימן כ"ח סעיף י"ב. ואמנם שטר הוא ענין בפני עצמו ועדים ששלחו עדותן בכתב הוא ענין בפני עצמו שזה אינו שטר ועיין בסמ"ע שם ס"ק מ"ג ואף שהסמ"ע כתב זה לענין תיקון העולם ולפי דעתו ששטר הוא רק מדרבנן אולי גם מן התורה יש לחלק כן ואמינא קצת טעמא דהרי והועד בבעליו כתיב ואין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין והרי השולחים עדותן בכתב הוא שלא בפני בעל דין שהכתיבה אינה בפני בעל דין אבל שטר נכתב מדעת הלוה והרי הוא ברשותו ובידיעתו כשהלוה מסכים לגבות שלא בפניו ודאי דמקבלים שלא בפניו. כ"ד הטרוד:

שנית להנ"ל על ענין הנ"ל

על דבר עדות בשטר שכתבתי לך שאני מפרש גם דעת המחבר שכשר מן התורה אם נכתב מדעת הלוה, ועתה קבלתי מכתבך שלפי זה נשאר קושיית הש"ך בסי' ס"ו ס"ק צ"ג:

דע אהובי דעתי בזה שהכתיבה מקרי הגדה והיינו בעת שכותב אבל אח"כ כשבא השטר לפני ב"ד לא מקרי הגדה שאז אינו עושה שום מעשה גם הכתיבה עצמה לא מקרי הגדה כי אם במי שאינו אלם וראוי לבילה וכו'. ואמנם אם הכתיבה היא שלא מדעת הלוה כבר כתבתי דלא מהני משום שהכתיבה היא שלא בפני בע"ד, ובזה כתבתי לעיל לחלק בין שטר לשאר עדות בכתב והמחבר בסימן כ"ה סעיף י"א שכתב הטעם משום מפיהם ולא מפי כתבם היינו דשם היתה הכתיבה שלא בפני הלוה רק עתה הכתב בא לפני ב"ד ושם הם קורין את הכתב בפני הלוה זה פסול משום ולא מפי כתבם שאז אין העד עושה שום מעשה. ועיין בחיבורי נ"ב חלק ח"מ סימן ל' אות י"א ד"ה ועוד י"ל, ובשטר הנעשה מדעת הלוה הרי מועיל עדותן בשעת הכתיבה וזה מקרי הגדה וכשר מן התורה. ומעתה באלם שאינו ראוי להגדה לא מקרי הכתיבה הגדה ואינו מועיל אפילו מדעת הלוה וא"כ לא קשה קושית הש"ך בסימן מ"ו ס"ק צ"ג. דברי הטרוד:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא:

תשובה ו

ב"ה פראג יום ב' י"א אלול תקמ"ג לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי, ש"ב ידידי וחביבי, הרב המאור הגדול חריף ושנון, חציו על יתר כונן, במלחמת התורה כגבור מתרונן, כבוד שמו מו"ה ליב נר"ו אב"ד דק"ק לאשיץ:

מכתבו קבלתי ובשלומו ובשלום תורתו שמחתי. ואמנם להיותי כעת עוסק בהדפסת חיבורי על חידושי גפ"ת אשר קראתיו בשם ציון לנפש חיה, והדברים אף שהם כתובין אינן קצובין כסדרן ומפוזרים עלה אחד בבד וצריך אני לאספם ולסדרם וגם לבררם כי לא כל הדברים הנאמרים לחדד התלמידים בעת הלמוד לשעה ראויים שיוחקו בספר ומוטל עלי טרדה רבה, ולא ככחי אז לעבוד ביום ובלילה כחי עתה ואנן פועלי דיממא אנן ולכן אין הפנאי מסכים לעסוק בדברים הבאים ממקומות אחרים ואעפ"כ לכבודו לקחתי אתמול קצת פנאי וראיתי דבריו. וע"ד פיסול העדים הנה כבוד מעלתו האריך בזה ושדר לן חורפיה מה שהעמיק לפלפל בדברי הרז"ה ואטו עד עתה לא ידענא כי הוא סכינא חריפא, אבל מה שנוגע לדינא וגופא דעובדא שמעון הוציא שטר מכר שראובן מכר לו חדר אחד וגם משכן לו חדר אחד והעדים החתומים כבר מתו והיה יוצא ממקום אחר ונתקיים בב"ד וראובן הביא עדים והעידו שאותו יום הכתוב בשטר מכירה ומשכנתא הנ"ל היו העדים החתומים בשטר במקום אחר רחוק מן המקום הנכתב בשטר ויש שם שטרות הרבה שעדי השטר חתומים עליהם:

הנה מלבד שביררתי בנ"ב חלק אה"ע סימן ע"ב לדחות דברי הריב"ש ואי אפשר לפסול העדים שלא בפניהם יעויין שם (בסתירת היתר החמישי) פשיטא ששאר שטרות כשרים אפילו היה נכתב בשטר בזמנו כתבנוהו שהי' שייך בו הזמה מ"מ כיון שאין העדים כאן וכבר מתו לא נפסלו שאר השטרות. אבל באמת אין אנו צריכין לזה ואפילו שטרות הללו כשרים כיון שלא נכתב בזמנו כתבנוהו כמבואר בש"ע סימן ל"ד סעיף ט' ואפילו בשטר מכר שהמאוחר פסול אפ"ה תלינן להכשיר שאיחרוהו והודיעו להמוכר וכמבואר בסימן מ"ג בש"ך ס"ק ל' וכבר כתב גם מעלתו כן:

ואמנם מה שרצה לומר שהסמ"ע בסימן ל"ד ס"ק כ"א חולק ע"ז, לדעתי אי אפשר שיהיה חולק בזה על דברי הש"ך והדברים ברורים בטעמן אבל הסמ"ע שם לא כתב רק עיקר הדין ששטר מכר מאוחר פסול אבל אין כוונתו שם לפסול העדים מן הסתם. ועוד אני אומר שלא הוצרכנו לתלות השטר לומר שהוא מאוחר אלא בשטרי דלאו אקנייתא שאז

המוקדם בודאי פסול וצריכין אנו לתלותו באיחור אבל בשטר קנין אין הכרח לתלותו באיחור ותלינן אותו שהוא נכתב אחר הזמן הכתוב בשטר וכתבו יום הקנין והקנין היה במקום שהיו אז העדים באותו יום וכ"כ התוס' בסנהדרין דף ל"ב ע"א בד"ה חיישינן בסוף הדבור שכתבו וא"ת מאי איריא וכו' ע"ש ודוק, ואף שאז שכיון שכותבין יום הקנין היה להם לכתוב מקום הקנין לא מקום הכתיבה כמבואר בסימן מ"ג סעיף כ' מ"מ הרי דעת הש"ך שם בס"ק מ"א שאם כתבו מקום הכתיבה לא נפסל בדיעבד, ואפילו לדעת המחבר שפסול הואיל ומשקרים, נלענ"ד שהשטר פסול אבל לא העדים שאין העדים נפסלים בעדות שקר אלא כשרצו להפסיד ממון בשקרותם אבל בזה לא רצו להפסיד ממון אלא שחכמים פסלו שטר זה הואיל ושיקרו לא פסלו רק השטר ולא העדים וא"כ כל שטרי מכר שלנו שטרי קנין הם ותמיד המוכר מקבל הקנין וא"כ יש לתלות שכתבוהו אחר זמן והקדימו לכתוב יום הקנין וכתבו מקום הכתיבה עכ"פ שאר שטרות כשרים, ועוד אפילו היה נכתב בזמנו כתבוהו והוזמו מ"מ אפשר שלא חתמו שטר זה אלא רגע קודם שמתו ושאר השטרות כשרים אם ליכא עדים שראו שטר זה ביום ידוע שאז היו שאר השטרות שאחר אותו יום פסולים אבל כיון ששמעון לא הוציא שטר זה רק אחר שמתו העדים לא נפסלו העדים רק רגע קודם שמתו כמבואר בסימן ל"ד ס"ט וכל השטרות שחתמו בחייהם כשרים. ועוד היה מקום לומר שמה שאמרו בגמרא סנהדרין דף ל"ב ע"א וכן בש"ע סימן ל"ד סעיף ט' שמא אחרוהו וכו' היינו משום שאמרו השטר כשר והעדים כשרים ולהכשיר גם השטר הוכרחנו לתלות באיחור אבל בשביל כשרות העדים אז גם אם תלינן שהוא מוקדם לא נפסלו העדים לאותן הפוסקים בסימן מ"ג סעיף ח' בהג"ה דהעדים נאמנים לומר שלא חתמו על הזמן ולא ראו שהוא מוקדם ועדיין איני מחליט דבר זה ועכ"פ ע"פ טעמים דלעיל לא נפסלו העדים:

תשובה ז

תשובה

לכבוד אהובי, מחותני ש"ב ידידי וחביבי, הרב המאור הגדול הגאון החריף חרוץ ושנון נ"י פ"ה ע"ה כבוד שמו מוהר"ר אלעזר נ"י אב"ד דק"ק רעכניץ, בעל המחבר ספר אור חדש:

מכתבו מן ט"ו דנא הגיעני, ועל דבר אשר תמה מ"ש בחיבורי נו"ב קמא אהע"ז סי' ע"ד בד"ה ומה שהביא ראיה מפ' החובל וכו' שכתבתי דעל הזוממין לא קשה דדלמא באמת אין נהרגין אלא על העבד בעצמו קרא כתיב נקם ינקם וכו'. ועל זה הקשה מעלתו קרא דנקם ינקם בישראל כתיב ההורג את העבד ואכתי עבד ההורג כותי מנ"ל דנהרג. יפה הקשה, ויעיין מר שם שכתבתי שדבר זה נפל במחשבתי בשעת כתיבה ולא עיינתי,

ואמנם לא היה איכפת לי בהשגה זו שלא כתבתי דבר זה לא לטמא ולא לטהר לא לזכות ולא לחובה כי אם ישוב בעלמא בדברי הגמ' ולא לדינא, ואמנם כשנדחה התירוץ נשארו שם דברי הגמרא בלי שום הבנה כמבואר שם בחיבורי, ולכן למען לפרש דברי הגמרא אני נשאר בתירוצי שעיקר הקושיא על העבד דלר' יהודה לא יהיה העבד נהרג, ואין לומר באמת כן דהא ודאי שלא יחלוק ר' יהודה על דין שדנו בסנהדרין בעובדא דעבדא דינאי מלכא קטל נפשא בסנהדרין דף י"ט ע"א דאמר שמעון בן שטח לחכמים תנו עיניכם בו ונדיננו הרי שעבד שהרג נהרג. ואמנם אני אומר על עצמי בדבר זה שאני דומה להאי עורבא דאייתי נורא לקיניה שאני מביא מעשה דשמעון בן שטח לקיים תירוצי שם ובאמת הוא ראיה לסתור, הרי לפי דמסיק הגמרא שם בפרק החובל ובערת הרע מקרבך וכתבתי בחיבורי שכוונת הגמרא שבאמת אין העבד נהרג כי אם בהרגו בפני ב"ד משום ובערת הרע מקרבך כמו טריפה שהרג בפני ב"ד ומעתה לפי מעשה דעבדא דינאי מלכא הוא סתירה גדולה דשם אמר שמעון בן שטח לינאי עמוד על רגליך ויעידו בך והרי היה שם העדאת עדים. ונראה דשם היה מעשה שהרג לפני סנהדרין וזה אפשר מרומז שם בדברי שמעון בן שטח שאמר תנו עיניכם בו ונדיננו ויש לדקדק למה אמר תנו עיניכם והוה ליה למימר בואו ונדיננו. ולדברי ניחא דעל פי עדים אי אפשר לדיינו כלל דהוי ליה עדות שאי אתה יכול להזימה שזוממי עבד אין נהרגין דכתיב לאחיו ולכן אמר בשעת מעשה תנו עיניכם שהם עצמם יראו וידינוהו משום ובערת הרע מקרבך:

ואמנם בעבד זה היה דיני נפשות לגבי עבד ודיני ממונות לגבי ינאי שעבדו הוא כמו שורו שמפסידים לו לממונו והסנהדרין ידעו שהוא עבד וראו שהרג הנפש אבל לא ידעו שהוא עבדו של ינאי ולגבי הפסדו של ינאי שאין גומרין דינו אלא בפני בעליו הוצרכו לקבל עדים שעבדו הרג הנפש ועל זה אמר ויעידו בך כי לדעתי יש כאן גם חיוב ממון על ינאי כמו שורו שהרג שמשלם ממון דמי המת אפילו היכא דליכא כופר כגון הרג שלא בכוונה שאינו משלם כופר ומשלם ממון למאן דס"ל דמים לבן חורין בב"ק בדף מ"ג וא"כ עבדו דג"כ הוא כמו שורו אף דלא מצינו בתורה כופר כשהרג עבדו את הנפש מ"מ דמים מחוייב לשלם כמו שחייב בכל היזק שהזיק העבד לאחרים שהרי ממונו הזיק ואף אם הוא עצמו הרג הנפש היה ראוי שיתחייב מיתה ותשלומין אלא שפטור מחמת דקים ליה בדרבה מיניה אבל בעבדו אפילו הזכיר שהעבד נהרג לא שייך למיפטר את רבו מתשלומין ואף שהעבד פגיעתו רעה והוא שחבל לאחרים אין הרב משלם זה אינו מצד הדין רק מפני תיקון העולם שלא ילך וידליק גדיש ויחייב את רבו מאה מנה בכל יום כמבואר במשנה שלהי מסכת ידים ואפילו הזיק בלא מתכוין פטור הרב משום שמא

יזיק במתכוין ויאמר שלא כיון כמבואר בריש ב"ק דף ד' ע"א תוספות ד"ה לא יעיין שם. וכל זה בעבד שחבל או הזיק באחרים שאין העבד מפסיד מידי ומחייב רק את רבו שייך לחוש שיעשה כן משנאתו את רבו שיקניטנו אבל עבד שהרג שהרי מתחייב העבד מיתה במזיד וגלות בשוגג לא שייך שיעשה להקניט את רבו בזה לדעתי חייב הרב לשלם ממון דמי הנהרג ועל זה אמר שמעון בן שטח עמוד ויעידו בך. ועוד נלע"ד דבמס' סנהדרין דף ט"ו ע"א מיבעי' לן בשורו של כה"ג אם הוא בכ"ג או בע"א דדבריו של גדול הוא. ולדעת הרמב"ם בפ"ה מהל' סנהדרין הל' א' שהוא בע"א ע"ש בלח"מ * [הג"ה מבן המחבר הן אמת שהל"מ הוכיח דדעת הרמב"ם בשורו של כהן גדול שהוא בע"א הואיל והרמב"ם לא הביא כלל דין שורו של כה"ג. אך דברי הלח"מ תמוהים מאד דאיך שייך לומר דדבר שנשאר בגמרא בספיקא והוא איבעיא דלא איפשטא יהיה לרמב"ם לפשיטות. ובלמוד הישיבה אמרתי ליישב דלפי מה דפשיט בסוגיא דסנהדרין דף ט"ו ע"ב בשור סיני מהך דתני רמי ב"י אם בהמה אם איש וכו' מקיש בהמה לאיש מה איש בכ"ג אף בהמה בכ"ג. לפ"ז קשה למה לן קרא דשור יסקל וגם בעליו יומת למילף מיניה דהשור הנסקל בכ"ג כמו דאיתא במשנה בריש מס' סנהדרין הא אית לן לימוד ערוך דמיתת הבהמה צריך לדונו בכ"ג מהך דרמי ב"י דמקיש בהמה לאיש. ואין לומר דהך דרשא דרמי ב"י נאמר בשור סיני ולא ילפינן דורות משעה הא במס' מנחות דף י"ט ע"ב ס"ל לרב דילפינן דורות משעה, ואין לתרץ כמו שמתרצים התוס' במס' סנהדרין דף מ"ה ע"א בד"ה מנין וכו' דצריך הגמרא שס רבויא לדחייה בסקילה לדורות ולא ילפינן מסיני אף לרב דה"א סיני שאני ע"ש בתוס' מ"מ אכתי אליבא דאמת דמשני הגמרא מדכתב סקל יסקל אתי לרבות דגם לדורות כן וכיון דגלי לן קרא דילפינן מסיני לדורות א"כ גם זה דצריך בשור הנסקל כ"ג ג"כ נילף משור סיני. ועיין בתוס' סנהדרין דף ט"ו ע"ב בד"ה מי גמרינן, בשלמא לשמואל דפליג שם על רב במס' מנחות וסובר דלא ילפינן דורות משעה אתי שכיר די"ל דלא ילפינן מסיני אלא במה שריבה הכתוב בהדיא לענין סקילה דכתיב סקל יסקל לשון עתיד אבל בשאר דברים דלא ריבה הכתוב בפירוש הדרינן לכללא דדורות משעה לא ילפינן אבל לרב דיליף בעלמא דורות משעה א"כ גם לענין עשרים ושלשה ג"כ נילף ולמאי צריך קרא דהשור יסקל וגם בעליו וכו'. ולתרץ זה צריכין אנו לומר אליבא דרב דמקרא דאם בהמה אם איש הנאמר בסיני הוה ילפינן ששור הנסקל צריך כ"ג ולא הוי מחלקינן בין שורו של כהן גדול לשור של הדיוט דכל שורים הנסקלין הוקשו לאיש מה איש בכ"ג אף בהמה בכ"ג ולכך צריך לדרוש מקרא דשור יסקל וגם בעליו יומת להראות דלמיתת בעלים דידיה מדמינן ושורו של כה"ג צריך ע"א. אמנם כל זה הוא לרב דיליף

דורות משעה ואיכא למילף משור סיני דשור הנסקל הוא בכ"ג שפיר מוכח מדאיצטריך עוד דרשא דהשור יסקל וגם בעליו יומת ע"כ למיתת בעלים דידיה מדמינן וצריך שורו של כה"ג ע"א אבל לשמואל דלא יליף דורות משעה צריך הך דרשא דהשור יסקל וכו' לגופא שפיר קא מבעיא ליה לר"א במס' סנהדרין בשורו של כה"ג אי למיתת בעלים דידיה או למיתת בעלים דעלמא מדמינן אבל אליבא דהלכתא דהלכה כרב דילפינן דורות משעה שפיר מוכח מדאיצטרך קרא השור יסקל וגם בעליו דלמיתת בעלים דידיה מדמינן ושורו של כה"ג צריך ע"א ושפיר כתב הלח"מ דלהרמב"ם פשיטא ליה דלמיתת בעלים דידיה מדמינן. ולפ"ז מה דפשיטא לי' לאאמ"ו הגאון המחבר דעבד של מלך צריך ע"א דלא גרע משורו יש לתמוה דגבי שור יש לנו היקש כמיתת הבעלים כך מיתת השור והוא גזירת הכתוב אבל עבד יש לו דין ממונו של כה"ג כדין עבד של הדיוט כמו שאמר אביי שם במס' סנהדרין מדקא מבעיא לי' שורו מכלל דממונו פשיטא לי' דלא דרשינן דבריו של גדול ע"ש:

ודע דתמיה לי למה השמיט הרמב"ם דין קמיצה בכלי דפליגי בה רב ושמואל אי ילפינן דורות משעה ע"ש במס' מנחות. והארכתי בזה באסיפת יקירי קהלתנו ובני ישיבה ה"י בהראות פני בחג השבועות שנת תקס"ג לפ"ק:] והא ודאי דעבדו לא גרע משורו וא"כ אם עבדו של מלך הרג בפני סנהדרי קטנה מצד העבד כבר נתחייב מיתה וא"צ עדים דלא תהא גדולה שמיעה מראי' וכיון שראו ביום מהני אבל מצד המלך לא מהני שהרי צריכים לדונו בע"א וצריכין להעיד בפני ב"ד של ע"א אבל מצד המלך אינו צריך ועשיתם כאשר זמם כמו בשורו שהרג ואי כאשר זמם איכא רק שהעדים משלמין ממון השור כמו כן משלמין ממון העבד ולגבי העבד עצמו א"צ עדות וחייב מטעם ובערת הרע כיון שהרג בפני ב"ד ועבדא דינאי מלכא הרג בפני סנהדרי קטנה ונתחייב מצד ובערת הרע מצד עצמו ולא משגחינן בעדות שא"א יכול להזימה כיון שהוא בפני ב"ד אבל מצד ינאי הוצרכו להעיד בפני ב"ד של ע"א ואמר לו שמעון בן שטח עמוד ויעידו בך:

ומה שהשיג מעלתו על מה שחידשתי שם בתשובה ההיא וכן בסי' נ"ד דבמקום דלא שייך למיעבד דין הזמה כלל ולא קאי על זה ועשיתם כאשר זמם אז דין חקירות שוה לבדיקות שאם אמר איני יודע עדותן קיימת שהרי עיקר חומר החקירות לענין אינו יודע הוא מטעם דהזמה תלויה בו וע"ז השיג מר דאעפ"כ בחקירות אם אמר א"י עדותן בטלה מטעם דבעינן עדות שאי"ל אף דלא נעביד בהו דין הזמה מ"מ והצילו העדה כתיב וע"י הזמה ניצול הנידון:

השגה זו אינני מבין. חדא מאי והצילו העדה איכא בעדות אשה שזינתה בלי התראה שהוא רק לאוסרה על בעלה או בעדי קדושין וכיוצא, ועוד השגה זו בלא"ה אין לה מקום שאם בחקירות א"י פסול משום דבעינן והצילו העדה וכשיאמר איזה יום נוכל להזימו וכשאומר א"י אין להזימו א"כ גם בבדיקות ראוי לפסול אינו יודע שאם יאמר בפירוש אם בסייף או באירין יוכל להיות שיוכחש מחבירו שזה יאמר בסייף וזה יאמר באירין וכשיאמר א"י אי אפשר שיוכחש וא"כ הדרא קושית הגמרא שם בסנהדרין לדוכתה מכדי אידי ואידי דאורייתא מ"ש בדיקות. אלא ודאי חומר החקירות דבעינן שנוכל לקיים ועשיתם כאשר זמם. כ"ד הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא:

תשובה ח

תשובה

למאן דלא חזינא ולא ידענא, וקול קולמוסו שמענא, ה"ה האלוף התורני מו"ה אלי' צבי יצ"ו:

מכתבו מן כ"ד העבר קבלתי ועל דברי תורה אשר שאל במשנה ריש פ' שבועת העדות שאינה נוהגת בנשים ולא בקרובים ולא באין ראוי להעיד ומפרש בגמרא לאפוקי מלך ומשחק בקוביא. והקשה לפי מה דאמר שם דף ל"ב הכל מודים בעד סוטה והכל מודים בעדי מיתה וכו' וכיון דבסוטה ובעדי מיתה גם נשים ופסולי עדות דרבנן וקרובים נאמנים א"כ איך תנן במשנה שאינה נוהגת בנשים וקרובים ופסולי עדות דרבנן * [הג"ה מבן המחבר עיין בספר פרשת דרכים בדרך מצותיך חלק ד' בפרשת ויקרא שכתב לחלק דאשה אינה כלל בגדר עדות ולא שייך גבה קרבן שבועת עדות דאף שהיא נאמנת בעדות אשה שמת בעלה ובעדות טומאה לאו בתורת עדות היא נאמנת אבל עד אחד שפיר מקרי עד דהא ראוי להצטרף עם עוד אחד וכיון דשם עד עליו שייך ביה קרבן שבועת עדות ע"ש. ויש לומר דגם לזה כיון אאמ"ו הגאון ז"ל בספר נודע ביהודה מהדורא קמא בחלק אה"ע סימן ל"ג בד"ה וטרם וכו'. להוכיח דאשה אינה נאמנת מה"ת רק מדרבנן דאי הויא נאמנת מה"ת גם שם עד הוה עליה לחייבה בקרבן שבועת העדות. ולפ"ז שפיר פריך הרי בעד טומאה ע"כ אשה נאמנת מדאורייתא ולמה לא יהיה תורת עד עליה לחייבה בקרבן שבועת העדות וע"ז סיים שם שיש לו בזה סברות לחלק בין ע"א לעדות אשה. ואפשר כוונתו לסברת הפרשת דרכים דע"א עכ"פ ראוי להצטרף לשאר עדות משא"כ באשה ע"ש בנודע ביהודה. ובחדושי למס' שבועות עמדתי על דברי רש"י בר"פ שבועת העדות בד"ה שבועת העדות וכו' דכתיב והוא עד בראוי להעיד דבר הכתוב ואשה פסולה לעדות עכ"ל. ולכאורה קשה דבלא קרא דוהוא עד נמי ידעינן דאין שבועת העדות נוהג

בנשים מקרא דאם לא יגיד דדרשינן במקום שאילו היה מגיד היה מועיל כמ"ש רש"י לקמן בד"ה ומפי אחרים ע"ש, וא"כ ממילא מהך קרא יש למעט אשה שעדות אשה אינו מועיל אף אם היא מגדת. ובפשוט יש ליישב דרש"י כתב דאשה ממועט מקרא דוהוא עד לר"מ צריך לפרש כן דהא מחייב מושבע מפי עצמו אפי' חוץ לב"ד אף דלא היה מועיל עדותו חוץ לב"ד אפ"ה חייב בקרבן דיליף לה בג"ש משבועת הפקדון וא"כ אי לאו דרשה דוהוא עד למעט אשה ה"א דאין גז"ש למחצה והוה מרבינן אשה גם שתהי' חייבת בקרבן שבועת העדות בנשבעת מפי עצמה מג"ש דשבועת הפקדון מה התם אשה חייבת בקרבן אף הכא תהיה אשה חייבת בקרבן לכך צריך למעט אשה מקרא דוהוא עד דאשה פטורה אף בנשבעת מפי עצמה חוץ לב"ד. אמנם זה דוחק דאכתי למה נקט רש"י שיטת ר"מ ושביק לרבנן דלרבנן דסברי דגם מפי עצמו דוקא בפני ב"ד דדון מיניה ואוקי באתריה א"כ ליכא לרבות אשה בנשבעת מפי עצמה מג"ש לא צריך קרא והוא עד למועט אשה דשמעינן מקרא דואם לא יגיד כנ"ל:

אמנם לפי סברת הפרשת דרכים אתי שפיר דאי לאו מיעוט מקרא דוהוא עד ליכא למעט אשה מקרא דואם לא יגיד דשפיר היא בת הגדה דהא מועיל הגדתה בעדות טומאה ומיתה והוה מיחייבת בקרבן שבועת העדות ולכך צריך קרא דוהוא עד למעט אשה שאין תורת עד עליה כסברת הפ"ד הנ"ל:] ומעלתו תלה קושייתו בפסקי הרמב"ם. ולא ידענא למה לו פסקי הרמב"ם לזה וקושייתו היא על המשנה. והנה אם נעלים עינינו מדברי התוס' בד"ה ורבנן בדף ל"א ע"א והייתי אומר שאין שבועת עדות שייך אלא במועיל העדות דבר תורה וגם יעיין בחיבורי נודע ביהודה קמא אהע"ז סימן ל"ג שם בארתי שע"א נאמן להעיד על אדם שמת דבר תורה וגם היורשים נכנסים לנחלה על פיו מן התורה כי נאמן גם על ממון בעדות מיתה מן התורה וכל זה בעד כשר כמבואר שם. וא"כ רב פפא שפיר קאמר בדף ל"ב ע"ב הכל מודים בעד מיתה והיינו בעד כשר ומתניתין שפיר קאמרה שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים, ומה שאמר אביי שם דף ל"ב ע"א הכל מודים בעד סוטה הנה אמת הדבר שמבואר במשנה במס' סוטה ר"פ מי שקינא לאשתו אמר ע"א אני ראיתי שנטמאת לא היתה שותה ולא עוד אלא אפילו עבד אפי' שפחה הרי אלו נאמנים אף לפסלה מכתובתה חמותה וכו' הרי אלו נאמנים אבל לא לפסלה מכתובתה, עכ"ל המשנה:

ואמנם נראה דלאסרה שלא תשתה נאמנים מן התורה כדיליף התם בגמרא אבל לפסלה מכתובתה אינו דין רק תק"ח וראיה לדבר שחמותה וכו' נאמנות משום שמה שהאמינה תורה אין חילוק אבל לפסלה מכתובתה שהוא תק"ח לא תקנו בחמש נשים ששונאות

אותה. ובירושלמי נחלקו תנאים בדבר דר"ט סבר דע"א נאמן לטמאותה אבל לא להפסידה כתובתה ור"ע סובר אף להפסידה כתובתה אמר ר"ט איך מצינו ע"א בממון כלום ואמר לו ר"ע ואיך מצינו ע"א בא"א כלום אלא כשם שע"א נאמן לטמאותה כך נאמן להפסידה כתובתה ע"ש. ונראה לפענ"ד דר"ע קאמר מתוך שנאמן מן התורה לטמאותה האמינוהו חכמים להפסידה כתובתה וראיה לדבר שהרי מסופק הירושלמי אם חמותה אמרה ראיתי שנטמאת אם שוב אחד אמר ראיתי שנטמאת אם מפסידה כתובתה לפי שכבר נאסרה מצד חמותה וא"כ זה האחד בא רק להפסידה כתובתה ע"ש בירושלמי. ואם עד נאמן מן התורה להפסידה כתובתה מה בכך אם אין צורך בעדותו לאסרה א"ו שורש הדבר שמן התורה נאמן רק לאסרה אלא כיון שהאמינתו תורה בזה שוב לא רצו חכמים להגבותה כתובתה שגנאי הדבר להאמינו בדבר אחד ושלא להאמינו באותו דבר לגבי ממון לכך אם כבר אסורה בלא עדותו שוב לא האמינוהו לענין ממון. ואעפ"כ אני אומר כל זה בעד פסול כמו אשה וקרוב אבל ע"א כשר כיון שנאמן מן התורה שנטמאת ממילא היא רשעה ופסולה לשבועה. ואם בעלה פקח מסלק לה הכתובה בפני עדים ושוב יתבענה ע"פ ע"א שנטמאת ולהחזיר לו הכתובה וחייבת שבועת התורה להכחיש העד ואינה יכולה לישבע שהיא חשודה ומשלמת אבל עד פסול ואשה אינה מחייבת שבועה. ומעתה שפיר קאמר אביי הכל מודים בעד סוטה ושם מיירי בתפסה מטלטלין והיא חייבת שבועה דאורייתא ליפטר וא"י לישבע ומשלמת. ועיין בתוס' ד"ה ש"מ משביע עדי קרקע ואעפ"כ שפיר שנינו במשנה שאין שבועת העדות נוהגת בנשים ובפסולים שאלו אינן מועילים מן התורה לענין הכתובה ושפיר קמו כל פסקי הרמב"ם: ואמנם לשיטת התוספות נסתר כל הנ"ל מתרי טעמי. חדא שהתוספות כתבו בהדיא בדף ל"א ע"א בד"ה ורבנן שאפילו אם עדות מועיל רק מדרבנן חייב שבועת העדות. ועוד שהתוס' כתבו בפירוש ביבמות ד' פ"ח ע"א ד"ה מתוך שאין ע"א נאמן במיתת הבעל רק מתקנת חכמים ואעפ"כ אמר רב פפא הכל מודים בעד מיתה. ונראה דגם לשיטת התוס' לא קשה מידי דהרי כבר כתבתי דבירושלמי פליגי תנאי בסוטה ר"ע ור"ט אם נאמן לכתובה. ואמנם דע שהגירסא לענ"ד משובשת בירושלמי וכך היא הנוסחא האמיתית מתניתא משהודה ר"ע לר"ט דתני ר"ט אומר ע"א נאמן לטמאותה ולהפסידה מכתובתה ר"ע אומר נאמן לטמאותה ולא להפסידה כתובתה א"ל ר"ע ואיך מצינו ע"א בממון כלום א"ל ר"ט ואיך מצינו ע"א בא"א וכו' חזר ר"ע להיות שונה כר"ט. זהו הנוסחא הישרה דלהנוסחא שלפנינו דר"ט אמר אינו נאמן להפסיד כתובתה וקאמר חזר ר"ע להיות שונה כר"ט א"כ איך קאמר מתני' משהודה ר"ע לר"ט וא"כ ר"ע קודם חזרה אמר שאינו נאמן

לכתובה וביבמות דף קכ"ב ע"א במשנה ר"ע אומר לא ע"פ אשה ולא ע"פ עבד ולא ע"פ שפחה ולא ע"פ קרובים ובגמרא וסבר ר"ע ע"פ אשה לא וכו' לא קשיא כאן קודם שהוחזקו וכו' וא"כ משנה דשבועת העדות אתיא כר"ע קודם חזרה וקודם שהוחזקו וממילא שפיר קאמר שאינה נוהגת בנשים וכו' ואביי ורב פפא דאמרו הכל מודים בעד סוטה והכל מודים בעד מיתה מיירי לאחר חזרה שהודה ר"ע לר"ט בעד סוטה ולאחר שהוחזקו בעד מיתה ובעד מיתה בלא"ה אתי שפיר גם קודם שהוחזקו דעד מיתה היינו עד כשר:

ואמנם תירוץ זה לא יספיק לתרץ פסקי הרמב"ם בפ' יו"ד מהנכות שבועות שפסק לדינא שאין שבועת העדות נוהגת בפסולים ופסק שם לדינא בעד מיתה ועד סוטה שחייב אך לשיטת הרמב"ם קם תירוצנו הראשון:

ומה שהקשה על החלקת מחוקק בסי' י"ז ס"ק י"ח שפסק שכל שהעד בעיר צריכין ב"ד לשאול אותו והקשה מעלתו איך אמר שם בסוגיא זו דשבועת העדות הכל מודים בעד מיתה שהוא פטור דאמר לה ולא אמר לב"ד והרי שם מיירי שהעד הוא בעיר שהרי תובעתו שיעיד לה וא"כ לדברי הח"מ מה בכך דאמר לדידה והרי היא אינה נאמנת מה שאומרת בשביל העד בלי שאלת העד. קושיא זו לא קשיא ולא מידי ואמינא ליה ולטעמיך ולדעת רמ"א מי ניחא ומי לא מודה רמ"א שאם העד מכחישה שאין האשה נאמנת והלא דבר זה מפורש בדברי המחבר שם בסעיף ח' א"כ עתה שהאשה תובעת העד והשביעה אותו שאם יודע ממיתת בעלה שיעיד לה וכפר, היא אסורה להנשא ואינה נאמנת במה שאמרה שכבר הגיד לה שמת בעלה ולמה הוא פטור משבועת העדות, וע"כ צ"ל דלכך פטור שלפי שהאשה גרמה לעצמה ולמה תבעה אותו שיעיד לה הלא לא היתה צריכה לעדותו, וא"כ גם לדעת החלקת מחוקק לא קשיא דלמה לה להגיד בשמו כלל הלא אם אמרה מת בעלה סגי וכמבואר שם בדברי המחבר וע"כ לא נחלקו רמ"א וח"מ אלא אם אמרה ששמעה מפלוני דעת הח"מ שצריכין לשלוח אחריו אבל מודה הח"מ שהיא א"צ כלל להגיד ממי שמעה, הא חדא. ועוד דזה שכופר עתה ואמר איני יודע אין במשמעות דבריו שלא ידע מעולם אלא משמעות דבריו סובלים ג"כ שעתה אינו יודע ואולי כבר ידע ושכח וא"כ אינו מכחיש את האשה כלל שהרי אינו אומר שלא מת בעלה וכן אינו אומר שלא אמר לה דבר זה וכן אינו אומר שמה שאמר לה הוא שיקר לה ואמר מבודה אני שבכל זה מחמיר הח"מ ובקצת גווני גם רמ"א מודה. אבל אם שלחו הב"ד אחריו ואומר סתם איני יודע מודה הח"מ שאין זה הכחשה והרי זה כמו שאינו לפנינו והיא נאמנת. דברי ידידו:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה ט

תשובה

שלום תנינא וכו'.

מה שתמה על מה שיישבתי דברי הרמב"ם בשבועת העדות דלהרמב"ם קם תירוצי שאין חיוב שבועת העדות אלא במועיל מן התורה וכתבתי עד הכשר המעיד שנטמאת ותפסה מטלטלין על כתובתה היא מחויבת שבועה. והקשה מעלתו על זה הרי הבעל צריך לישבע כדין כל חשוד שכנגדו נשבע ויאמר העד מי יימר דמשתבעת. תמהני על שגיאה גדולה כזו שממ"נ מצד דין תורה אין שכנגדו צריך לישבע וזה מחו"ש ואיל"מ רק מתק"ח וכאן גם מתק"ח אין הבעל צריך לישבע שהרי מדבריהם העד נאמן גם על הכתובה. וידע מעלתו שדברי הב"ח בח"מ סי' צ"ב שכתב דלהרמב"ם ס"ל אידך שינויא בתוספות בפ"ק דמציעא דלא שייך בחשוד משואיל"מ וכו', הם שלא בדקדוק דודאי גם לתירוץ השני של התוס' מצד דין תורה החשוד משלם רק שכיון דעכ"פ הוא רוצה לישבע תקנו חכמים שלא ישלם עד שישבע שכנגדו וזה ברור.

ומה שהקשה מעגלה ערופה לדעתי אין חיוב שבועת העדות אלא בדין שבין אדם לחבירו ולא במה שבין אדם למקום, ועוד אין דין שבועת העדות אלא בעדות שמתקיימת בידיעה בלא ראיה כמבואר בשבועות דף ל"ג ע"ב מדכתיב או ראה או ידע וברוצח לא משכחת ידיעה בלא ראיה שאם הודה על עצמו שרצח לא משגחינן ביה ואין אדם עושה עצמו רשע. יתר הדברים שכתב יהיה לו אשר לו. ולדעתי מה בכך שכבר הוא חשוד אכתי יכול להשביעו אם חושדו בדבר זה. דברי הד"ש.

הק' יחזקאל סג"ל לנדא:

תשובה י

תשובה

שלום לכבוד הרב המאור הגדול כבוד מוהר"ר הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק סאנטאב:

מכתבו קבלתי ויען אשר נזדמנו שאלות הנוגעים לדבר איסור הקדמתי הנחוץ ולא עיינתי במכתבו עד עתה. ואשר שאל בעובדא שבא לפניו בראובן ושמעון שותפים וחלקו הסחורה לשני חלקים שוים ונפרדו זה מזה שלא יהיה עוד שותפות ביניהם והסחורה הנ"ל שייך לכל אחד חלק אחד ונשארו שני החלקים ביד ראובן ועשו ביניהם שמי מהם שיזדמן לו קונה על חלקו ימכור חלקו וישאר חלק השני להשותף השני וכן היה שנמכר חלק אחד לקונה בהקפה ולקח הקונה החלק ההוא שקנה והחלק השני נשאר ביד ראובן

ואח"כ נתייקר השער מן הסחורה ההיא וטוען ראובן ששמעון מכר להקונה נמצא נשאר החלק הנשאר לו לעצמו וברשותו נתייקר, ושמעון טוען לא כי אלא ראובן הוא שמכר ונמצא החלק הנשאר נשאר לשמעון וברשותו נתייקר. והביא שמעון שני עדים שראובן מכר ואחד מן העדים הוא הקונה עצמו. ונסתפק מעלתו אולי הקונה מיחשב נוגע כיון שקנה בהקפה איכא למימר זה נוח לו ושני קשה ממנו והביא דברי הש"ך בסימן קכ"ג ס"ק כ"ד דלא אמרינן שהעד מיחשב נוגע בשביל שזה נוח לו אלא כשהעד צריך להוציא מעות אבל כשהעד חייב לשלם אינו נחשב נוגע. ושוב הקשה כי דברי הש"ך תמוהים שהרי מבואר בסי' נ"ז סעיף י"א ראובן שיש לו ש"ח על שמעון ונתנו ללוי בכתיבה ומסירה והיה שמעון אחד מעדי המתנה פסול וכן הוא בסימן ס"ו סעיף כ"ב ומבואר שם הטעם דשמעון חשוב נוגע בדבר שרוצה ליפטר מבעל דינו שהשני נוח לו והרי מפורש דגם כשהעד חייב לשלם ג"כ אמרינן שהוא מיחשב נוגע. זהו קושייתו ולכן רוצה גם בעובדא דידיה לפסול את הקונה מלהעיד. ולכאורה הוא סתירה גדולה על דברי הש"ך אבל באמת אין כאן שום סתירה ודברי הש"ך נכונים לדינא וגם דין זה ששמעון מיחשב נוגע הוא נכון לדינא והרי הש"ך עצמו שם בסי' קכ"ג כתב אך אני חוכך בכאן מטעם אחר דהא התוספות והפוסקים שם לא כתבו כן אלא לס"ד דש"ס אבל למה דמתרץ הש"ס דהוי נוגע בעדות משום דלא ליהוי לוה רשע א"כ י"ל דה"ה הכא מיחשב נוגע מהאי טעמא ואע"ג דבש"ס התם פריך סוף סוף הוי גבי לוקח לוה רשע ומשני דא"ל להכי זבנית לך שלא באחריות וכו' משמע דאילו הוה זבין באחריות דהוה חייב לשלם ללוקח כשר לעדות. י"ל דדוקא התם כיון שלקח מעות מהלוקח אבל הכא שלא הלוה מהקבלן כלום אפשר דלא הוי רשע לגבי הקבלן וא"כ נוגע בעדות הוא ומכ"ש לפמ"ש הרמב"ן וכו' וא"כ בערב מסתמא לא רגילי אינשי למקריה לוה רשע וכו' עכ"ל הש"ך. ומעתה אם נגד הערב שהלוה עצמו ביקש ממנו ערבונו וכמ"ש הש"ך שם דמיירי בהכי ואפ"ה לא מקרי אצל העולם רשע ק"ו שאינו נקרא רשע כשאינו משלם למי שקנה השטר שזה מעולם לא הלווהו ולא על פיו קנה החוב וא"כ שפיר פסק המחבר בסימן ל"ז סעיף י"א וסי' ס"ו סעיף כ"ב ששמעון מקרי נוגע שהשני נוח לו כי להשני אם לא ישלם לו לא יהיה נקרח רשע אבל להראשון אם לא ישלם לו יהיה מוחזק בפי כל שהוא לוה רשע, ונפקא מיניה מהאי דינא שאם ראובן היה לו שטר על שמעון והקנהו ללוי בכתיבה ומסירה על ע"פ שני עדים כשרים ושוב הקנהו לוי ליהודה בכתיבה ומסירה והיה שמעון אחד מעדי הקנין שהקנה לוי ליהודה אינו נחשב נוגע דכיון כשם שאינו נחשב לוה רשע לגבי יהודה ה"נ אינו נחשב לוה רשע לגבי לוי שהרי גם לוי לא הלוהו ומטעם שזה נוח לו

וזה קשה ממנו לא אמרינן כשהעד הוא חייב וכמ"ש הש"ך וגם מצד הסברא דברי הש"ך נכונים דבשלמא כשהעד צריך להוציא ממון שייך לומר זה נוח וזה אדם קשה להוציא ממנו אבל כשהעד חייב כל אחד לא יוותר את שלו זה כמו זה ואם העד מצד עצמו קשה להוציא ממנו שייך לומר כך הוא קשה נגד זה כמו נגד זה. ועכשיו נדבר מעובדא שבא לפניו כיון שזה הלוקח עכ"פ חייב לאחד מהם אם לא שלם כלל הרי הוא רשע נגד זה שחייב לו באמת ומה לי אם הוא רשע לזה או לזה ואם הוא דעתו לשלם ג"כ אין לו שום נפקותא למי ישלם. ואף שהיה מקום לדבר בזה איזה נפקותא מ"מ כיון שבאמת סברת הרמב"ן נכונה היא שהרי אם אינו רוצה להיות רשע איך הוא מעיד שקר וא"כ עיקר הדבר שלא יהיה אצל העולם לוה רשע וכאן כיון שכל אחד טען שהוא לא הלווהו א"כ לפי טענתם בעצמם אינו נחשב לרשע אצל העולם ואם לפי טענתו שהוא אומר שזה הוא המוכר שלו א"כ מה לו אם יודה לזה או לזה כשלא ישלם למי שהודה יהיה נחשב רשע. ולכן נראה שהלוקח כשר להעיד:

תשובה יא

בע"ה פראג יום ה' ד' אדר ראשון תק"מ לפ"ק.

תשובה

שלום עליך אהובי תלמידי ידידי האלוף הרב המופלג חכם וסופר כבוד מו"ה ראובן ראקניץ נר"ו:

מה שכתבת במכתבך השני ובקשתני שאכתוב לך ישוב על קושיא שהקשו שלשה גדולים בחבוריהם והם הגהת משנה למלך בהלכו' מלכים פרק י' הלכה ז', ומהר"ש אלגזי בספר זהב שיבה, ובספר פנים מאירות על מסכת ב"ק, במה שכתבו התוס' במסכת ב"ק דף פ"ח ע"א בד"ה יהא עבד שכתבו דג"ש לה לה אתי להחמיר על העבד לעשותו כישראל לכל הפחות במצות שאשה חייבת אבל לא לגרעו מאנוש לפסלו לעדות דכתיב ועמדו שני האנשים והאי איש הוא וכותי אע"ג שהוא איש אינו אחיו וכו', והקשו ג' מחברים הנ"ל מסוגיא דחגיגה דף י"ד ע"א הא למה לי קרא מכדי כל מצוה שאין אשה חייבת בה וכו' והרי לפי דעת התוס' הנ"ל ג"ש דלה לה לא אתי לגרעו:

הנה אני תמה על שלשה גדולים ששגו וטעו ולפי הבנתם למה הוצרכו להקשות מסוגיא דחגיגה ולמה לא היה קשה להם על גוף הדין דלמה לא יהיה עבד חייב בכל מצות עשה שהזמן גרמא וכי נסתמו עיניהם של שלשה מחברים הללו ונעלם מעיניהם כל הש"ס שכל מ"ע שהזמן גרמא עבדים פטורים, אלא ששגו בפשט דברי התוס' אחרי מחילת כבודם, ולמה לא השגיחו שהתוס' עצמם שם בב"ק כתבו דלה לה אתי להחמיר וכו' לעשותו כישראל לכל הפחות במצות שהאשה חייבת הרי שדייקו התוס' דוקא במה

שהאשה חייבת. ואמנם הצעת הדבר כך הוא כל התורה כולה לישראל ניתנה ולא שייך לחייב מי שהוא מעם אחר במצות התורה שניתנה בסיני וא"כ מצד הסברא לא היה עבד חייב בשום מצוה כשם שאין הכותי מחויב בשום מצוה ותורה צוה לנו משה לא לעם אחר ובא הג"ש לה לה לחייבו במה שהאשה חייבת ומה שאין האשה חייבת אין אנו פוטרין אותו מג"ש לה לה אלא שממילא הוא פטור דמהי תיתי יתחייב. אבל לקבל עדות כתיב בתורה ועמדו שני האנשים ולא כתיב ועמדו שני אנשים מישראל ומצד הסברא גם כותי גם עבד המה כשרים לעדות דבכלל אנשים הם הן אמת שאינם מצווים להעיד ואם לא ירצו להעיד אינם עוברים על אם לא יגיד שהם אינם בכלל מצות אבל אם היו מעידים היו כשרים ובא הכתוב ופסל את הכותי מדכתיב אחיו, אבל עבד לר' יהודה שאינו ממועט מלאחיו נשאר בכלל אנשים ואם אתה בא לגרעו ולפסלו מצד הג"ש לה לה מאשה ע"ז כתבו התוס' דהך ג"ש לא אתי לגרעו אבל לחייבו בשום מצוה שאין האשה חייבת בלא ג"ש אי אפשר לחייבו:

זולת זה מה שהקשית על מה דמקשה הגמרא שם אלא מעתה זוממי עבד וכו' דכתיב לאחיו והקשית הלא בעינן לדרוש לאחיו ולא לאחותו וא"כ אינו מיותר. אני תמה וכי הך לאחיו דכי ינצו מיותר ואם היה מיותר היה מקשה ורבנן האי לאחיו מה דרשו ביה אלא ודאי איצטריך למעוטי כותי דאי לאו דמעטיה קרא כיון דכתיב ינצו אנשים גם כותי בכלל כמו שכתבו התוס' בד"ה יהא עבד אלא דר' יהודה סובר כיון דממעטינן מי שאינו אחיו ממילא גה עבד ממועט והה"ד בועשיתם כיון דממעטינן אחותו שאינה אחיו ממועט גם עבד:

זולת זה מה שרצית לתרץ תמיהת מהרש"א בחגיגה דף ב' ע"ב על התו' שכתבו בד"ה לא תהו בראה בסוף הדבור ועוד פרו ורבו אכולהו בני נח כתיב אף לכנען. ותמה מהרש"א שהוא נגד הסוגיא בפרק ארבע מיתות דקאמרה והרי פ"ו שנאמרה לבני נח ונשנית וכו' לישראל נאמרה ולא לב"נ, וכאן כוונת התוס' שקודם מתן תורה פ"ו נאמר אף לבני נח ושמחת מאד בישוב זה. הנה אני אומר ולשמחה מה זו עושה כי דבריך הם דברים בטלים דמה מועיל להתוס' כאן בחגיגה אם היה העבד מצווה על פרו ורבו קודם מתן תורה ואם הוא עתה אינו מצווה איך יאמר בגמרא ליבטל והלא כתיב פרו ורבו אם הוא עתה אינו מצווה ושפיר תמה מהרש"א על התוס'. ולרוב הטרדה קצרתי:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא.

תשובה יב

בע"ה פראג יום ה' כ"ב סיון תקל"ט לפ"ק.

תשובה

שלום וישע רב, להאי צורב, העוסק בחקי חורב, ה"ה כבוד האלוף התורני המופלג מוהר"ר יוחנן נ"י חד מדייני ק"ק אובין ישן:

ע"ד ששאל מעלתו על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב קמא בחלק ח"מ סי' ז' וזה לשוני. ונהירנא שקריתי באיזה תשובה ששט"ח שחתומים עליו שנים והוציאו אחד מהחתומים ותובע מהחתום השני חלקו וכו' זה קריתי ושכחתי מקומו ע"כ לשוני בחיבורי. ועל זה תמה מעלתו והלא הדבר מבואר בסמ"ע בסוף סימן ע"ז בשם תשובת רש"ל והטעם הוא משום שטר שנמחל שיעבודו ע"כ לשון מעלתו:

ואני תמה מה ענין שמיטה אצל הר סיני ולמה לא דקדק בדברי שם שכתבתי בזה הלשון ומה גם שלא השוו חכמים מדתם בזה ולאו בכל מקום שייך שטרך בידי מאי בעי נהירנא וכו' ולא שייך שטרך בידי מה בעי כיון שגם הוא חתום עליו, זה קריתי באיזה תשובה ושכחתי מקומו ע"כ לשוני שם. והנה מדברי הסמ"ע אין ראיה כלל שהרי טעמו של הסמ"ע הוא משום שהוא שטר שנמחל שיעבודו כמו שכתב מעלתו בעצמו ובזה אפילו מלוה שהוציא שטר על הלוה ומודה שנמחל שיעבודו אלא שאומר שחזר והלוה לו עליו אינו יכול להוציא אפילו בשבועה ולא מהני אפילו מיגו לדעת הש"ע סוף סימן פ"ג וע"ש בש"ך ס"ק ח"י והסמ"ע מיירי בשט"ח הנכתב בשם המלוה ואם אחר מוציאו צריך כתיבה ומסירה על כרחך זה שהוא עתה בידו אי אפשר לו לתבוע בכחו של המלוה כיון שאין בידיו כתיבה ומסירה וצריך הוא לתבוע מחמת שהוא שותף ופרע בעבורו אם כן הרי הוא נמחל לשיעבודו. אבל אני בתשובתי שם מדבר מאותן ממרמות הנהוגים במדינת פולין שכל אחד יכול להוציא ולגבות בו וא"צ כתיבה ומסירה ועתה מוציאו אחד מהחתומים עליו ואומר שהמלוה מסרו בידו לגבות בו ותובע מהשני שפרע חלקו לידו שהוא קנאו מהמלוה והשני טוען אמת שאתה קנית מהמלוה ופרעתי לך חלקי, וכתבתי שם בחיבורי שראיתי באיזה תשובה שיכול לטעון פרעתי לך ולא שייך שטרך בידי מאי בעי משום שיכול לומר לא חששתי להניחו בידך כי סברתי שבודאי לא תשהנו בידך שלם ובודאי תקרענו מאחר שגם אתה חתום עליו תחוש לעצמך שמא תאבדנו וימצאנו אחר ויגבה גם ממך. וזה עיקר כוונתי שם להביא ראיה שבמקום שיש איזה אמתלא לתלות בו שלא נתיירא להניח השטר בידו לא שייך שטרך בידי מאי בעי וכל זה פשוט. והנה מדברי רש"ל בענמו בתשובה סי' צ"ג יש הוכחה לסברתי הנ"ל דשם כתב רש"ל שאפילו בא בהרשאה מהמלוה וכו' ולא שייך כאן שטרך בידי מאי בעי וכו' שנשתעבדו

שניהם כאחד ולא קפיד עליו עכ"ל רש"ל. ואולי כוון למה שכתבתי שכיון שגם הוא נשתעבד בו היה סבור שודאי לא ישהנו שנם. וכמו שכתבתי. ולרוב הטרדה קצרתי:
הק' יחזקאל סג"ל לנדא.

תשובה יג

בע"ה פראג יום א' אדר השני תק"מ לפ"ק.

בין גאולה וכו' הרב המופלג מוהר"ר וואלף באכלוי נר"ו:

מכתבו קבלתי והייתי טרוד וכו'. ועתה ראיתי שהוא שואל בשנים החתומים על שטר ונכתב בו רמ"ג ורמ"ג ועכשיו השטר יוצא מתחת יד אחד מהם והוא טוען שהוא לבדו פרע כלו ותובע מחבירו חלקו וחבירו משיב שכבר פרע לו, הדין עם מי, אם זה שהשטר בידו נשבע ונוטל או זה נשבע ונפטר. והנה מעלתו הביא דברי הסמ"ע בסימן ע"ז ס"ק כ"ז וגם דברי רש"ל בתשובה סימן צ"ג שכתב שאפילו בא בהרשאה מהמלוה לא מהני. ועל זה הקשה מעלתו דהרי מבואר בח"מ סימן ק"ל דבכתב המלוה לערב התקבלתי אינו נאמן הלוה לטעון להערב פרעתיך והאריך בזה. והנה באמת הש"ך שם בסימן ק"ל ס"ק ח' כתב דבתשובת מהרש"ל סי' צ"ג מבואר דאפילו בכתב לו המלוה התקבלתי יכול לטעון פרעתיך:

ובגוף הדבר כבר ביארתי בתשובה אחרת טעם נכון דיכול לומר להחתום שהשטר בידו פרעתיך ואין זה יכול לומר שטרך בידי מאי בעי דיכול לומר כיון שגם אתה חתום על השטר לא חששתי להניחו בידך כי בטחתי שבודאי תקרע השטר כי תחוש לעצמך פן תאבד השטר וימצאנו המלוה הראשון ויתבענו גם ממך פעם שנית, וזהו כוונת המהרש"ל וק"ו בממרנות הנהוגים במדינת פולין שכל המוציאו יכול לגבות בו שמתיירא זה להשהותו שלם. ולפי זה במחילה מכבודו של הש"ך שאין מזה ראיה לערב שפרע להמלוה דשם שפיר שייך שטרך בידי מאי בעי שהרי ערב אינו חתום בו ואינו מתיירא להשהותו שלם אם לא כשהערבות כתוב בשטר שאז גם הערב מתיירא להשהות השטר אבל אם אין הערבות כתוב בשטר רק יש עדים שהוא ערב אז כשפרע למלוה בפני אותן עדים עצמם שוב אינו מתיירא להשהותו שלם ואז אין הלוה יכול לטעון פרעתיך. וכל זה כתבתי מסברא דידי אבל מדברי מהרש"ל אין ראיה כלל דהרש"ל מיירי שהמלוה נותן לו עתה הרשאה אחר שכבר פרעו ואז אין המלוה בזה רק כאיש נכרי אבל אעפ"כ הסברא נכונה. ולדינא נלע"ד דבשנים החתומים על השטר נאמן כל אחד נגד חבירו שיש שטר בידו לטעון פרעתיך ואפשר אפילו יש בידו כתיבה ומסירה ממש שבזה גם הש"ך מודה בערב שאין הלוה יכול לטעון פרעתיך מ"מ בשנים החתומים על השטר יכול אחד

לטעון נגד חבירו פרעתיך ולא חששתי להניח השטר בידך כיון שגם אתה חתום עליו וכו'. ויש לחלק בזה כמה פרטים ואין כאן מקום להאריך. והיה זה שלום:
הק' יחזקאל סג"ל לנדא.

תשובה יד

תשובה

הנני נוטה כנהר שלום לכבוד האלוף התורני המופלא, עושה פלא, כבוד מוהר"ר אברהם נר"ו:
מכתבו הגיעני אתמול. ואשר שאל באחד שנתחייב לנושיו לשלם וזמן פרעון יהיה כשירחיב ה' את גבולו ועתה טענו נושיו אם יש לו חמשים זהובים נקרא הרחבת גבול עפ"י מ"ש בספר קול יהודה בשם הגאון מוהרר"י רעלש ז"ל ממה שאמרו בחולין דף פ"ד ע"א כי ירחיב וגו' לימדה תורה דרך ארץ שלא יאכל בשר אלא לתיאבון ואמרו שם מי שיש לו חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר וכו':
הנה אין דעתי נוחה מפסקים כאלו ללמוד פסק הלכה מדברי אגדה. ועוד תמה על עצמך המדינה שיש בה יוקר גדול ומדיכה שהכל בזול והמעות ביוקר יהיה שוה הערך להיות נקרא הרחבת גבול בכך שוה, כל זה הוא דברים שאין הדעת סובלתן ופשיטא דהרחבת גבול בזה הוא הכל לפי העת ולפי המדינה הכל לפי ראות עיני הדיין. ואמנם אמינא לו יהיבנא לומר ללמוד מאגדה זו אכתי חמשים זהובים מאי עבידתייהו ואדרבה לפי אגדה זו יבוא החשבון על סך רב, דכי ירחיב וגו' ואמרת אוכלה בשר אין הכונה שיאכל בשר משבת לשבת אלא הכונה שיאכל בשר בכל אות נפשו וכן מפורש שם בסוף המקרא בכל אות נפשך וגו' והנה שם בחולין אמרו מכאן אמר ראב"ע מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא בשר מאה מנה ישפתו לו קדירה בכל יום ואינך אימת מערב שבת לע"ש עכ"ל הגמרא. נמצא שאם יש לו חמשים מנה אינו אוכל ליטרא בשר רק מע"ש לע"ש מבשל ליטרא בשר לכבוד שבת ולא נקרא הרחבת גבול כי אם כשישפתו לו קדירה בכל יום ולזה צריך להיות לו מאה מנה נמצא לא נקרא הרחבת גבול כי אם כשיש לו מאה מנה. וכיון שבעלי חובות באים להוציא מהלוה שהוא מוחזק אנו צריכין לחשוב שיעור מאה מנה עפ"י החשבון הגבוה. והנה בקידושין דף י"א ע"ב אלא אי אתמר הכי איתמר כל כסף קצוב האמור בתורה כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה ובמסכת כתובות ס"ז ע"א בתוס' ד"ה אמר אביי כתבו התוס' דלא שייך כלל זה דשל דבריהם כסף מדינה אלא היכא דנזכר סלעים אבל מנה לא נכלל בזה והביאו ראיה ממה דאמר ריה"ג בהחובל דף צ' ומבעיא ליה שם אם מנה צורי או מנה מדינה ופשטו שם שהוא מנה צורי וכן כתבו התוס' במסכת בכורות דף כ' ע"ב בד"ה כל כסף יעיין שם. ומעתה אנו אומרים

לטובת המלוה שהוא המוחזק דמאה מנה שאמרו שם בחולין היינו מאה מנה צורי ומנה צורי כ"ה סלעים ועפ"י חשבון שכתב המעדני מלך במסכת בכורות דף רס"ח ע"א בלחם חמודות שהסלע הוא מכוון אחד לויט משקל פראג והט"ז ביו"ד סי' ש"ה כתב שמשקל ה' סלעים הוא משקל חמשה לויט וקווינט משקל קיר"ה, ועכ"פ נקח דרך הלחם חמודות שמשקל הסלע הוא אחד לויט משקל פראג ובימיו עלו ה' סלעים שלשה רייכס טאלר לפי שבימיו היו המטבעות טובים מאד אבל עכשיו ערך אחד לויט משקל פראג כסף צרוף שוה בשופי עובר לסוחר זהוב עשרים צ"ל נמצא כ"ה סלעים שהוא מנה צורי עולה שלשה ושלשים זהובים ך' צ"ל נמצא מאה מנה עולה שלשה אלפים ושלש מאות ול"ג זהובים כ' צ"ל מעות קיר"ה קוראנט. ומעתה לפי דברי הנושים שרוצים לחשוב עפ"י ספר קול יהודה אין הלוה צריך לשלם כי אם כשיש לו מעות שלו סך ג' אלפים של"ג זהובים ך"צ, וממקום שבאו לחפש זכותם משם יצא חובתם, אבל באמת כל זה טעות והרחבת גבול הכל לפי ראות עיני הדיינים לפי אותו העת ואותו הזמן:

תשובה טו

תשובה

שלום לכבוד אהובי ש"ב הרב המאור הגדול המופלא ומופלג כבוד מוהר"ר יעקב נ"ו אב"ד ור"מ דק"ק איטינגין:

הפסק שפסק בין לוי מורשה של ראובן ובין שמעון הנתבע, יפה פסק וכתורה ודבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא שאין פנקסו של ראובן מועיל לחייב את שמעון ואין פנקסו של אדם מועיל יותר מטענתו בעל פה בטענת ברי ואם הלה מכחישו כשם שטענתו בעל פה אינו מחייב את שכנגדו רק שבועה כך אין פנקסו מחייב את שכנגדו רק שבועה. ומה שמבואר בש"ע סימן צ"א סעיף ה' יש לדון ע"פ פנקסו וכו' שם מיירי שע"פ פנקס המתחייב מוציאין ממנו ע"פ פנקס שלו בעצמו דאי לאו שהיה חייב לא היה כותב בפנקסו שהוא חייב והוי פנקסו כמו הודאתו בע"פ ואף גם זה דוקא ברגלים לדבר. ומה שטען זה שכנגדו שם מדקאמר בש"ע ואפילו להוציא מהיתומים קטנים, וטען זה שכנגדו דמלשון זה משמע וכ"ש ממנו בעצמו, לא ידעתי מה הועיל בזה דג"כ הכוונה דאם נמצא בפנקסו של ראובן שכתב שהוא חייב מנה לשמעון וראובן טוען שאינו יודע אם הוא חייב לו חייב לשלם שכיון שכתב כן בפנקסו בודאי היה אז ברור לו שהוא חייב. והרי זה דומה למה שכתב רמ"א בסי' ס"ט סעיף ב' בהג"ה ולא מהני טענה זו אלא בטוען טענת ודאי ועיין בש"ך שם:

ואמנם כל זה לפי הבנת זה שכנגדו אבל באמת מה שכתב המחבר ואפילו להוציא מהיתומים קטנים כוונתו לא מיבעיא מיתומים גדולים שנזקקין לנכסיהן אלא אפילו מיתומים קטנים שאין נזקקין לנכסי קטן מ"מ בדבר ברור כזה שמבואר בפנקסו נזקקין לנכסי קטן ולכן יפה פסק מעלתו. וכל דיין שרוצה להאמין לחנוני על פנקסו להוציא ממון אפילו בשבועה לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו וטועה בדבר משנה הוא. ואין חילוק בין פנקס לפנקס אפילו מה שקורין הויפט בוך אין לו שום יתרון בדיני ישראל ועל מה שאמרו שם בפרק ואלו נשבעין וכו' עד חנוני על פנקסו לא שיאמר כתוב על פנקסי שאתה חייב לי וכו' קאמר בירושלמי חנוני על פנקסו לא במקיף אמרו שהוא אומר לו כתבת בזה מחוק בזה. ולכאורה קשה מה סידש הירושלמי יותר ממה שמבואר במשנה. ואמנם למדתי כוונת הירושלמי מתוך דברי תשו' הרא"ש כלל פ"ו ואמנם בתשובה ההיא נפל בדפוס כמה טעיות וחסרות ונשתבש הלשון עד שקשה להבין הדברים ואני כאן אבאר כוונת הירושלמי ואח"כ אתקן לשון הרא"ש. ונראה דהירושלמי הוקשה לו על מה שאמרה המשנה לא שיאמר כתוב בפנקסי שאתה חייב לי מאתים זוז וכו' שזה מילתא דפשיטא שאין אדם נאמן לומר כתוב בפנקסי שאתה חייב לי דאם תאמר שיהיה נאמן לא שבקת חיי וכל אחד יכתוב על פנקסו לחייב את חבירו. ולכן אמר הירושלמי דמה שאמרה המשנה לא שיאמר אין הכונה על סתם חנוני אלא על חנוני המקיף שאומנתו בכך להקיף הקפות שבזה איכא למימר אומן לא מרע אומנתו ומסתמא לא יזייף פנקסו שיקלקל לעצמו בכל הקפותיו קמ"ל משנתנו שאפ"ה אינו נאמן. ומה שאמרה משנתנו לא שיאמר וכו' באלו אמרו לא בחנוני המקיף שיאמר כתוב בפנקסו וכו' שכל זה אינו מועיל שזה אומר לו כתבת בזה מחוק בזה ומה אני משגיח על כתיבתך אני לא האמנתיך עלי משא"כ בחנוני ופועלים שבעה"ב אמר לו תן לפועלים ויש רגלים לדבר כמו שכתב הרא"ש שם בתשובה. הרי מבואר שאפילו חנוני שאומנתו בהקפות וכותב הכל בדקדוק ואינו מרע אומנתו [והיינו ממש מה שקורין אצל הסוחרים הויפט בוך] אפ"ה לא מהני להוציא ממון אפילו בשבועה. את הפירוש הזה למדתי מדברי הרא"ש:

ועכשיו אעתיק לשון הרא"ש כמו שנדפס בשיבוש ואתקנו. וזהו לשון הרא"ש שם באמצע התשובה. ויש עוד להביא ראיה שיש ללמוד מפנקסו שאדם רגיל לעשות בתוך ביתו וכו' ממתניתין דפרק כל הנשבעין וכו' וחנוני על פנקסו כיצד וכו', ויש לדקדק בפנקסו שאתה חייב לי בפנקס מאן דכר שמיה למה אמרה המשנה חנוני על פנקסו, ומתוך אריכות זה הוצרך להאריך עוד יותר ולומר וכו' לא שיהיה נאמן כל אדם לומר מצאתי בפנקסי

שאתה חייב לי וכו' שנאמר החנוני רגיל להקיף לכל אדם ואינו כותב אלא דבר שהוא אמת, לא יזכיר פנקס ולא יצטרך להאריך וכו'. ומיהו ההוא ממתניתין דקאמר וחנוני על פנקסו לא במקיף אמרו, פירוש מאחר שהוא מאמין לחנוני בהקפתו על פנקסו יהיה נאמן החנוני כי סתם חנוני נאמן ואינו כותב דבר שאינו מפני שאומנתו בכך ואם היה כותב בשקר יהיה מפסיד אומנתו, ומשני שהוא אומר אם כתבת בזה מחוק בזה כלומר נהי שהחנוני נאמן למי שיש לו עסק עמו אנן מה עבידתין וכן בעה"ב ולא האמננוהו עלינו ואין אנו רוצים להאמין חנוני בשבועתו ואם כתב שקר בידו אחת ימחוק בידו השנית עכ"ל הרא"ש, והנה כל לשון זה מן ומיהו ההוא ממתניתין אין לו שום קישור ולא סידור ולא שום הבנה וגם מי הוא המקשה דקאמר ומשני שהוא אומר וכו', ואמנם הגרסא הנכונה כך ראוי להיות ומיהו אההיא מתני' דקאמר וחנוני על פנקסו קא מקשה בירושלמי לא במקיף אמרו, וסובר הרא"ש שמה שאמרו לא במקיף אמרו בלשון בתמיה הוא ולשון קושיא הוא שעל כרחך משנתנו לא בסתם חנוני קאמרה המשנה לא שיאמר כתוב על פנקסי וכו' דא"כ מלתא דפשיטא היא ולא הוצרך התנא לאומרו אלא ודאי דעל חנוני המקיף דהיינו שאומנתו בכך, ועל זה קאמרה המשנה שאינו נאמן לומר כתוב על פנקסו, ועל זה תמה הירושלמי והקשה דלמה לא יהא נאמן [פירוש מאחר שהוא מאמין לחנוני בהקפתו על פנקסו יהא נאמן החנוני כי סתם חנוני נאמן ואינו כותב דבר שאינו מפני שאומנתו בכך ואם היה כוונתו בשקר היה מפסיד אומנתו], הרא"ש קמפרש תמיהת הירושלמי היא כאן שהתנא מאמין לחנוני נגד בעל הבית א"כ גם בהקפתו שהוא כותב ג"כ יהיה נאמן שהרי מן הסתם החנוני המקיף מדקדק בכתיבתו בפנקסו שלא יפסיד אומנתו, ומשני [פירוש הירושלמי משני] שהוא אומר אם כתבת בזה מחוק בזה כלומר נהי שהחנוני נאמן למי שיש לו עסק עמו כגון בעה"ב אנן מה עבידתין לא האמננוהו עלינו ואין אנו רוצים להאמין חנוני בשבועתו ואם כתב שקר בידו אחת ימחוק בידו השנית, זהו הגרסא הנכונה הראויה להיות ברא"ש. והתירוץ שמתרץ הירושלמי הוא לא שהתנא מאמין לחנוני מטעם שהוא חנוני ואומנתו בכך אלא מטעם שהבעה"ב בעצמו האמינו שאמר לו ליתן לפועלים ולא אמר לו שיתן בפני עדים והחנוני אומר אנא שליחותא דידך עבידנא כדאמרינן בב"מ דף ג' ע"א והרי בעה"ב מודה שצוהו ליתן לכך נאמן על פנקסו אבל חנוני הכותב הקפותיו מה משגיח הבעה"ב על מה שהוא כותב בפנקסו והבעה"ב אמר אם כתבת שקר בימינך מחוק בשמאלך ועכ"פ יצא לנו מזה אפילו בפנקסו שהוא מדקדק בו מאז שלא ירע אומנתו אפ"ה אינו נאמן להוציא אפילו בשבועה:

ואמנם על החמשים זהובים שכתב הוא בעצמו באגרת שכתב שעוד חמשים זהובים ישלח לו לפפ"ד והוא אינו טוען שפרעו אח"כ אבל טוען טעיתי בחשבוני בזה יש לעיין מה דינו, כי אף שמבואר בסימן קכ"ו סעיף י"ג בהג"ה דעל כתב ידו נאמן לומר טעיתי במיגו דפרעתי הרי כתב הסמ"ע שם בס"ק מ"א בד"מ כתב דכת"י אינו כהודה בעדים דהרי י"ל על כתב ידו אמנה הוא או חתמתי שמי על המגילה כדי לקיים חתימתי בב"ד ומצאה זה וכתב עליה האי שטרא וכו' ע"ש בסמ"ע. ולפי זה אם אגרת הזה הוא כולו כתב ידו אינו יכול לומר חתמתי על המגילה וכן אמנה אינו יכול לטעון שהרי כתב שם שאר דברים וגם שלח לו קצת מעות וכתב שלא ירע על שאינו שולח כל חובו שבקרוב יש לו עוד חמשים זהובים וא"כ כיון שלא שייך בזה לא חתמתי על המגילה ולא אמנה א"כ הרי אגרת הזה כהודאה בעדים ממש ואינו נאמן לומר טעיתי במיגו דפרעתי כמו שאינו נאמן בהודה לפני עדים. ואמנם ראיתי בכה"ג בסי' ע"ט בהגהות ב"י אות ט' וזה לשונו, כתב לו כתב ושלח לו תשובה על תרעומותיו ודקדק לכתוב כ"כ ענינים הוי כהודאה גמורה וא"י לומר טעיתי, משפטי שמואל סי' ע"א גם מהר"י אדרבי ז"ל בסי' ת"ה כתב דבאגרות ששולח מי שנושא ונותן שמדקדק האדם ומכוין בחשבונו וכו' אבל מהרשד"מ חולק בנדון דמהריב"ל וסובר דנאמן וכ"כ בספר המפה סי' קכ"ו סעיף י"ג ונראה דהה"ד דחולקים על נדון מהר"י אדרבי ומשפטי שמואל עכ"ל הכנה"ג. ולפי מ"ש לעיל בשם הסמ"ע שכתב בשם הד"מ אין הכרח שהרב בהגה"ה חולק על מהר"י אדרבי ומשפטי שמואל, ואמנם עיינתי בד"מ עצמו סעיף ה' וז"ל וכתב מהרי"ק שורש קצ"ב דאם נתן כתב ידו עליה דאינו נאמן לטעון אחר כך טעיתי במיגו דפרעתי והביא ראיה ממה דאינו נאמן לומר טעיתי כשהודה לפני עדים במיגו דפרעתי ואין הנדון דומה לראיה דכתב ידו אינו נראה כהודאה בעדים דהרי יכול לומר על כתב ידו אמנה הוא כדלעיל וכו', ועוד מאחר שנאמן לומר על כתב ידו שחתם על המגילה אע"ג דאסור לעשותו אפ"ה נאמן במיגו דפרעתי כ"ש שנאמן לומר טעיתי עכ"ל הד"מ. ואין הכוונה שמתוך שנאמן לומר אמנה או חתמתי על המגילה לכך נאמן ג"כ לומר טעיתי שהרי טענה זו דאמנה או חתמתי על מגילה ג"כ הטעם שנאמן הוא מטעם מיגו דפרעתי ואם סובר מהרי"ק במיגו דפרעתי לא מהני לומר טעיתי מטעם דהוי כמיגו במקום עדים דאנן סהדי שאדם מדקדק בחשבונו קודם שיתן כתב ידו כשם שאדם מדקדק כשמודה לפני עדים א"כ גם במיגו דאמנה או במיגו דחתמתי על המגילה אינו נאמן לומר טעיתי, אבל כוונת הד"מ דודאי יותר ממה שאדם מדקדק מלהשמר מטעות בחשבונו כי איננו סומך שאח"כ יודה זה שכנגדו באמונתו שטעה ואולי יכפור בו ויאמר שאין כאן טעות, הוא נשמר מליתן בידו

שטר אמנה שודאי אינו חייב כלל ואולי לא יעמוד זה שכנגדו באמונתו ויטעון שהלוה עליו וק"ו שנזהר מלחתום על מגילה שיש בו אפילו צד איסור שאסור לעשותו (והצד איסור לדעתי הוא אולי יכתוב למעלה חוב על איש אחר וזה יהיה חתום למטה בעדות ויש בזה אריכות דברים ואין כאן מקומו), ואפ"ה נאמן באלו הטענות נגד כתב ידו במיגו דפרעתי ולא אמרינן דהוי מיגו במקום עדים דאנן סהדי שאין דרך ליתן שטר אמנה ואין דרך לחתום על המגילה בפרט שאסור לעשות כן וק"ו דלא אמרינן אנן סהדי שדקדק בחשבונו ולא טעה ושפיר נאמן במיגו דעל כתב ידו אינו מדקדק כל כך ועושה לפעמים מה שאין ראוי לעשות משא"כ להודות לפני עדים בזה מדקדק מאוד ואינו מודה כי אם בחוב ברור. זה הנלע"ד בכוונת הד"מ וא"כ שפיר כתב הכנה"ג שבעל המפה חולק גם על משפטי שמואל ומהר"י אדרבי:

ולא עוד הלא הש"ך פוסק דאפילו נגד הודאה בעדים נאמן לומר טעיתי במיגו דפרעתי, ויותר מזה נלע"ד דאפילו מי שסובר שאינו נאמן לומר נגד כתב ידו טעיתי במיגו דפרעתי הנה טעמם הוא דמסתמא אדם מדקדק קודם שיתן כתב ידו שיהיה חשבונו ברור בלי טעות והיינו בכתב ידו שנותן מתחלה ביד זה שכנגדו לראיה על החוב ועל כוונה זו נותן הכתב שיהיה לראיה ביד שכנגדו בזה הוא מדקדק בחשבונו וכן הך דמשפטי שמואל עיקר הכתב ששלח לו הוא להודיעו סך החשבונות וכן הך דמהר"י אדרבי היינו באגרת שעיקרו הוא להודיע החשבון. אבל אגרת הזה שבנדון שלפנינו עיקר האגרת היה ששלח לו מעות על חובו וכתב לו אגרת שיקבל סך כך וכך וכתב לו שאל ירע בעיניו שאינו שולח יותר כי ישלח לו עוד חמשים זהובים וכו' אין עיקר האגרת הזה להודיע שהוא חייב לו עוד חמשים זהובים רק אגב גררא כתבהו ולא דרך הודאה בזה אולי גם החולקים מודים שנאמן לומר טעיתי בחשבוני במיגו דפרעתי, ויפה פסק מעלתו שישבע הנתבע ויפטור. והיה זה שלום כנפשו ונפש דורש שלומו:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה טז

תשובה

לכבוד האלוף והתורני מו"ה אליה צבי יצ"ו.

אשר הקשה על הרמ"ה הובא בחושן משפט סי' צ"ב והביאו הסמ"ע שם בס"ק כ"ג שאם החשוד אמר וטען נגנב או נאבד דבר שאין זה שכנגדו יודע מחוייב החשוד לשלם, וכתב הש"ך שם ס"ק י"א דה"ה בתובע את החשוד שמא ע"פ העד, וכתב מעלתו פשוט הוא דכוונת הש"ך דבזה ג"כ שייך פלוגתא דהרמב"ם והרמ"ה דלהרמב"ם פטור החשוד

ולה"ר ישעי' והרמ"ה חייב, וע"פ זה הקשה מע"ל על שיטת הר"י והרמ"ה למה הוצרך בגמרא כאן בסוגיא דשבועת העדות דף ל"ב ע"ב לדחוקי בדברי אביי שאמר הכל מודים בעד שכנגדו חשוד על השבועה והקשה בגמרא דחשיד מאן אי לימא דחשיד לוה דאמר ליה מלוה אי את אסהדית לי הוה משתבענא ושקילנא ולימא ליה מי יימר דמשתבעת אלא כגון ששניהם חשודים דאמר מר חזרה שבועה למחוייב לה. והקשה מעלתו דלהר"י והרמ"ה הוה ליה לאוקמי שטען המלוה איני יודע ותובעו ע"פ העד והלוה חשוד דאי הוה מסהיד ליה הוה שקיל מלוה בלא שבועה עכ"ל מע"ל:

ואני אומר לא קשיא מתרי טעמי. חדא היא גופא מה שפשוט למע"ל דמה שכתב הש"ך דה"ה בתובע החשוד עפ"י העד כוונתו דבזה ג"כ פליגי הרמב"ם עם הר"י והרמ"ה. ולענ"ד קא מבעי' לי טובא דלענ"ד כוונת הש"ך הוא על דברי המחבר שסתם כדעת הרמב"ם לפטור החשוד ולא הזכיר דעת החולקים בש"ע כלל ועל דברי המחבר שהם דברי הרמב"ם כתב הש"ך דהה"ד שתובע החשוד שמא וכו' אבל מה הוא דעת הר"י והרמ"ה בזה נוכל לומר דבזה גם אינהו מודים וטעם הדבר הוא עפ"י מה שאמר הב"ח שטעמייהו של הר"י והרמ"ה הוא משום דמדינא החשוד חייב לשלם בלי שבועה שכנגדו דמתוך שאיל"מ אלא משום דא"כ לא שבקת חיי לחשוד דכל העולם יביאוהו לידי שבועה לכך תיקנו שכנגדו ישבע ולפ"ז בשומר דלא שייך שבקת חיי דמי יכריחנו לקבל דבר בפקדון ועוד שהשבועה בשומר הוא ע"י מאורעות לא תיקנו בו כלום והעמידו על דין תורה מתוך שאיל"מ. והרמב"ם ס"ל כאידך שינויא בתוס' בפ"ק דב"מ דלא שייך בחשוד משואיל"מ כיון שהוא רוצה לישבע וכו' ע"ש בב"ח. ועתה איכא למימר כיון דע"א אינו מועיל אלא לשבועה א"כ יכול להיות שמזדמן שהעד משקר ולכך האמינה התורה את הנתבע לישבע נגד העד שוב שייך לא שבקת חיי שכל אחד ימציא לעצמו ע"א נגד החשוד ולכך תיקנו שלא יטול זה שכנגדו בלא שבועה אפי' בטוען שמא דאל"כ לא שבקת חיי וכל אחד ימציא לעצמו ע"א נגד החשוד ויטעון שמא. הא חדא לדחות עיקר סברתו דמעלתו:

ועוד אמינא דגם לו יהיה כדבריו דהרמ"ה פליג גם בזה ומחייב את החשוד מ"מ כלל גדול הוא בדין חשוד כל שבועה שמתהפכת בשבועה שיש לה היפוך צריך התובע לישבע נגד החשוד. ומעתה אמינא דהרמ"ה לשיטתו בטור סי' פ"ז והובא שם בש"ע סעיף י"א דגם שבועה הבאה על הספק כגון שבועת השותפין יכול להפוך דהיינו לישתבע לי דחשיד לי בכך ע"ש. א"כ גם כאן בשומר אף דפליג על הרמב"ם דפוטר את החשוד כיון שאין התובע יכול לישבע שלא נגנב ולא נאבד והרמ"ה מחייבו מ"מ סובר הרמ"ה דאי טען

השומר החשוד לישתבע לי דחשיד לי בכך שלא נגנב ודאי שצריך זה שכנגדו לישבע ודי שנוטל אף שאינו נשבע להדיא שלא נגנב ומינה בתובע לחשוד בטענת שמא עפ"י העד שיכול החשוד להשביעו בכך ושוב שייך סברת הגמרא דלימא ליה העד מי יימר דמשתבעת ולכך הוצרך לאוקמי בשניהם חשודים. וידעתי שיש להשיב על זה מדברי הש"ך בסי' פ"ז ס"ק ל"ב שכתב לתרץ קושיית בד"ה דאיך נחייב התובע שבועה שהרי טענת שמא היא זו וכתב כיון ששבועת שותפין תיקנו לישבע בשמא א"כ הה"ד דיכול להפך דכוותיה ע"ש, וא"כ נוכל לומר דחשוד אינו יכול להפך דישבע דחשוד ליה. נראה לענ"ד דלא כן הוא [הגה"ה מבן המחבר עיין מה שכתבתי לקמן בתשובה הסמוכה ועיין בנודע ביהודה מהדורא קמא בחלק אה"ע סימן ל"ג:] ואדרבה אפילו הבית יוסף שתמה שם בבד"ה היינו משום שהשותף יכול לישבע שבועה דרמו רבנן עליו והוא ברצונו רוצה להפך בזה ס"ל להבד"ה שאינו יכול להפוך אבל בחשוד שהוא משום תק"ח דלא שבקת חיי או משום שע"פ דין לא היה חייב לשלם כיון שברצונו היה נשבע לכל חד מהתירוצים בתוספות כדאית להו בזה אפילו בטענת שמא מחויב שכנגדו לישבע, ותדע שהרי התוס' הקשו בפ"ק דב"מ דף ה' ע"א בד"ה שכנגדו נשבע שהקשו מ"ש בחשוד שכנגדו נשבע ומ"ש בחמשין ידענא ובנסכא וכו' אמרינן מתוך שאיל"מ וכו'. והנה הקשו ג"כ מחמשין ידענא וחמשין לא ידענא והרי שם אם נימא שכנגדו ישבע נמצא משביעין לזה שכנגדו על טענת שמא אלא ודאי כיון שאין החשוד מהפכה אלא חכמים חייבוהו לחשוד שישלם ע"פ שבועת זה שכנגדו אין לחלק בין שמא לברי. ומה שהקשה עוד על הסמ"ע בסימן כ"ח ס"ק כ"ב בודאי כן הוא שדברי הסמ"ע לאו דוקא דלא משכחת כלל בישראל כה"ג דודאי משכחת גם בישראל ע"א שמחייב ממון ונסכא דר' אבא יוכיח וכיוצא בזה. ואין להאריך בזה יותר, והיה זה שלום:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה יז

תשובה

מבן המחבר להרב המאוה"ג מוהר"ר וואלף טריטש:

אשר הקשה על הלחם משנה בסוף פ"ד מהלכות טוען שמקשה על הרמב"ם שמביא בשם הגאונים דהעדאת עדים מחייבין שבועה ומקשה הלחם משנה הא הוא מוכרח דכיון דאנן פסקינן טענו חיטין והודה בשעורין פטור א"כ ע"כ אין הלכה כאבוה דר' אפוטריקי כדמוכח מסוגיא דב"מ דף ה' ע"א ע"ש בלחם משנה. ומקשה מעלתו דהא התוס' במס' שבועות דף מ"ו ע"א בד"ה בטוענו כלים מספקא להו אי הלכה כר"ח ומדחים הך ראיה

דאף שסבר בטוענו חיטין והודה בשעורין דפטור אפ"ה אפשר דפליג אר"ח משום דאיכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן אינה בתורת הזמה ור"ח תורת הזמה לא פריך וכן צריך לומר לר"י דפליג אר"ח בירושלמי אע"ג דפוטר בטוענו חיטין, עכ"ל התוס' ע"ש:
הנה אני אומר דאמת יורה דרכו שהיה נעלם מהרב לח"מ דברי התוס' הללו, אמנם דברי התוס' תמוהים בעיני דודאי שפיר כתבו טעם על ר"י בירושלמי דפליג על ר"ח ואפ"ה פוטר בטוענו חיטין וכי היכי דלא הקשה ר"י אדר"י שפיר מפרשי דטעמא דר"י דפליג על ר"ח הואיל ופריך תורת הזמה אבל לדידן מוכח דהלכתא כר"ח ואנן בודאי לא פרכינן תורת הזמה דעד כאן לא פליג אבוה דר' אפוטריקי על ר"ח דהואיל וקרא קא דריש דכתיב הוא וכתיב זה וקא ממעט העדאת עדים אבל אי לאו האי קרא שפיר הוה מחייב העדאת עדים מק"ו ולא הוה פריך תורת הזמה וא"כ בזה בודאי אין הלכה כר"י דפריך תורת הזמה הואיל וגם אבוה דר' אפוטריקי לא קא פריך ליה הואיל וצריך להביא קרא למעט העדאת עדים וא"כ ממילא לדידן דמוקמינן האי קרא לטוענו חיטין והודה בשעורין דפטור שפיר דרשינן האי ק"ו דר"ח ולית לנו למפרך תורת הזמה הואיל וגם אבוה דר' אפוטריקי לא פריך ליה ובודאי אין הלכה כר"י נגד ר"ח ונגד אבוה דר' אפוטריקי וצדקו דברי הלח"מ.
גם אני אומר דעיקר כוונת התוס' במס' שבועות הוא רק לומר דאין ראיה מדרבנן דר"ג דאף דסוברים טענו חיטין והודה שעורין דפטור אפ"ה מצו סברי דהעדאת עדים אינו מחייב שבועה הואיל ומצי למיפרך תורת הזמה, אבל באמת לדידן להלכתא מוכח דלא פרכינן תורת הזמה כנ"ל והא ראיה דבמס' ב"מ החליטו התוס' דהלכה כר"ח ולא מדחי מתורת הזמה:
ומה שרוצה להוכיח דהלכה כר"ח מכח קושיא שמקשים התוס' אמאי תיקנו שכנגדו נשבע ונוטל אמאי לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, ותירוץ של תוס' דמתרצים הואיל וברצונו היה נשבע אם יניחנו לישבע ל"א מתיך שאיל"מ, זה התירוץ ע"כ ליתא להרמב"ם כמו שהוכיח אאמ"ו הגאון נר"ו בספרו נו"ב (קמא) בחלק אה"ע בתחילת סי' ל"ג וע"כ ס"ל להרמב"ם כתירוץ ראשון של תוס' דאי הוה אמרינן שישלם לא שבק לו חיים דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ע"ש בתוס' ד"ה שכנגדו קאמינא.
ומעלתו מביא קושיא בשם מהר"ם על תירוץ זה מי פתי יסור הנה וילוה לחשוד פן יהיה כופר בכל ומתרץ דילוה נ' זהובים בפני עדים ואח"כ יתבע ממנו אלף ויהיה חייב שבועה מן התורה. ומזה הוכיח מעלתו דהלכה כר"ח מכח קושית מהר"ם הנ"ל. הנה אני לא מצאתי זה במהר"ם לובלין. אמנם אף שאין הלכה כר"ח אפ"ה שייך שפיר תירוץ התוס' דכל אחד ילוה להאי חשוד בפני עדים ואח"כ יתבע ממנו יותר ואם יאמר להד"ם לא

יפסיד דהא יש לו עדים על מה שהלוה לו באמת ואם יודה מעצמו יהיה חייב שבועה דאורייתא ויהיה צריך לשלם כל מה שתבע ממנו וא"כ מה שכתבו התוס' דלא שבק ליה חיי רצונם לומר שהחשוד ירצה לטעון האמת דודאי לא יכפור הכל דלא יעיז בפני המלוה לכפור מה שהלוה לו בפני עדים ובודאי יודה בזה שהלוה לו ויתחייב שבועת התורה על השאר ויהיה משואי"ל וצריך לשלם:

ועוד נ"ל לתרץ קושיית מהר"ם בפשוט שאין כוונת התוס' הוא שכל העולם ילוו לו כשנעשה חשוד אלא כוונת התוס' הוא שזה שכבר הלוה לו נ' זהובים קודם שנעשה חשוד יבוא ויתבע ממנו אלף זהובים ואם החשוד ירצה לטעון האמת ויודה בנ' זהובים לא שבק ליה חיי ויהיה צריך לשלם כל האלף שתבע ממנו. ובזה נסתרו דברי הסמ"ע בסי' צ"ב ס"ק כ"א שמוכיח שדעת התוס' דמתרצים דלא אמרינן בחשוד מתוך שאיל"מ משום דלא שבק ליה חיי הוא דלא כדעת הראב"ד דסבר בחשוד שכנגדו נשבע ונוטל היינו היכא שלא היה יודע כשעסק עמו שהוא חשוד אבל כשהיה חשוד כשעסק עמו החשוד פטור וא"כ כשלא היה יודע כשעסק עמו קשה אמאי לא אמרינן מתוך שאיל"מ ע"כ דברי הסמ"ע ע"ש, ולפמ"ש אתי שפיר דלכל מי שיהיה חייב חמשים זהובים יבוא עכשיו אחר שנעשה חשוד ויתבע ממנו אלף ולא שבק ליה חיי מפני אלו אשר כבר עסקו עמו ונתחייב להם דבר מועט קודם שנעשה חשוד יבואו עכשיו ויתבעו ממנו הרבה ולכך אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל, ובזה אין אנו צריכין לדברי הש"ך שם בס"ק יו"ד שרוצה לומר שכוונת התוס' הוא בחשוד שלא היה מפורסם ע"ש, ולא הועיל כלום בתירוצו דלדבריו עדיין קשה היכי שהיה עד עכשיו בודאי בחזקת כשרות כגון שבא ממדינת הים ועתה נעשה חשוד למה לא אמרינן דשכנגדו יטול בלא שבועה דהא עיקר התקנה לא היה אלא בחשוד שהיה חשוד מקודם רק שלא היה פסולו מפורסם בזה תיקנו דשכנגדו צריך לישבע אבל אם היה ידוע שזה היה בחזקת כשרות למה לא יטול בלא שבועה, לכן נ"ל כמו שכתבתי לעיל דעיקר תקנה היה דלא שבק ליה חייב מפני אלו שכבר עסקו עמו. ובזה מתורץ נמי מה שהקשה על דין שומר שהוא חשוד שכתב הרמב"ם שהוא פטור הא בזה לא שייך לומר לא שבק ליה חיי דלמה ליה להחשוד לקבל פקדונות. הנה קושיא זה כבר הקשה הב"ח בסי' צ"ב ולפי דבריי אתי שפיר דלא שבק ליה חיי דכל מי שכבר הפקיד אצלו קודם שנעשה חשוד יתבע ממנו הרבה ויהיה חייב לשלם:

ומה שהקשה על התוס' במסכת ב"ב דף קע"ה בסוף ד"ה המלוה את חבירו הקשה ר"י מקורבל היאך נשבעין במודה במקצת הא אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות ומתרצים כגון שמחל השיעבוד אי נמי בדליכא עדים וכו'. ומקשה ידידי שי' שתירוץ

זה אינו מספיק והקושיא במקומה עומדת על ר"ח דאמר דאם הוא כפר הכל ועדים מעידים שיש בידו חמשים זוז אמאי ישבע הא הוי שיעבוד קרקעות הואיל ואיכא עדים, יעיין בזה בש"ך סימן פ"ז ס"ק י"ב שכבר עמדו בזה גדולי הראשונים ומתרצים דר"ח לא איירי שהעדים מעידין שעדיין לא פרע אלא איירי כגון שהוא טען שלא הלוה לו ועדים מעידין שהלוה חמשים וכל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי דמי ולכן הוי זה העדאת עדים הואיל ולדבריו של לוה עדיין לא פרע וחייב אלו החמשים אעפ"כ המלוה לא יכול לטרוף מן הלקוחות דלקוחות מצו אמרי אנן לאו אטענתיה של לוה סמכינן דאיהו דאפסיד אנפשיה שטען שלא לוה אבל אנן טענינן שפרע וכל היכא דליכא שטר הלוה נאמן לומר פרעתי וא"כ הוא לא מצי למטרף מן הלקוחות דשמא פרע וכל היכא דלא יכול למטרף מן הלקוחות לא הוי שיעבוד קרקעות. ועיין בר"ן ריש פרק שבועות הדיינים ולדעתי גם זה הוא כוונת התוספות באמרם דהא דשעבודא דאורייתא היינו על פי עדים אבל על פי עצמו לא, רצונם לימר היכא שהוא נתחייב על פי עדים שהעדים מעידין שעדיין חייב לו אבל היכא שהוא נתחייב על פי עצמו לא דהיינו ע"י טענתו לא אמרינן שיעבודא דאורייתא כמ"ש הר"ן הנ"ל. ולרוב הטרדה יספיק הקיצור, דברי א"נ: הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה יח

בע"ה פראג ד' כ"ה תמוז תקמ"ה לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד תלמידי אהובי ידידי יניק וחכים טובא, האלוף הרבני ומופלג ושנון כבוד מוהר"ר דוד נ"י:

מה שהקשית על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע בסי' ע"ב בד"ה והא דלא ילפינן וכו' דרבתה התורה בפירוש דלא בעינן בד"מ עדים שאי"ל מדהכשירה התורה עדות של זה היום וכו'. וכתבת שלא ידעת היכן הכשירה התורה בפירוש לשמוע דבריו של זה היום ושל זה לאחר כמה ימים, ואף דבסנהדרין דף ל' קאמר דפליגי בקרא היינו מאן דפוסל יליף מקרא דמקיש הגדה לראיה ומאן דמכשיר לא מקיש ולא פסלתו התורה בפירוש אבל היכן מצינו שהכשירתו התורה:

דע אהובי תלמידי ששם השיטה בסנהדרין קאי על ת"ק ור' נתן ואינהו תרווייהו לא ס"ל כריב"ק שם דמכשיר אפי' לא ראו שניהם כאחד שהרי הת"ק שם פליג בהדיא ברישא דברייתא שם ור"נ מדפליג בסיפא ולא פליג ברישא מכלל דברישא מודה אבל לדידן דקיי"ל כריב"ק גם טעמא דידיה מפורש שם דף ל' ע"א מקרא דכתיב או ראה או ידע מ"מ וא"כ לדידיה גם ההגדה שומעים דבריו של זה היום כדמסיק שם דריב"ק ודאי מודה

לר"נ מק"ו אם גוף הראיה לא בעי בהדי הדדי וכו' ע"ש, ולדידיה אפשר נמי דמקיש הגדה לראיה וכמו דלא בעינן ראיה כאחד לא בעינן נמי הגדה כאחד:
ועל מה שכתבתי שם בתשובה ההיא דמדקם עד אחד לשבועה ג"כ שמעינן דלא בעינן יכול להזימה הקשית דיש לדחות כיון דלא שייך בשבועה ועשיתם כאשר זמם לכך לא בעי עדות שיכול להזימה כמ"ש התוס' בריש מכות לענין עדות ב"ג וחלוצה:
דע שאין דמיונך בזה עולה יפה דגבי עדות ב"ג גוף הדבר על מה שמעידים הוא דבר דלא שייך בו ועשיתם כאשר זמם אבל ע"א שקם לשבועה אטו הוא מעיד שזה חייב שבועה הלא הוא מעיד שזה חייב ממון לזה אלא שאנו אין מחייבים את זה רק שבועה להכחישו אבל על מה שהעיד שייך עשיה כאשר זמם וא"כ אי הוה בעינן בממון יכול להזימה לא היה ראוי לקבל עדותו כלל אפילו לחייב שבועה והיה זה שלום. דברי רבך הד"ש:
הק' יחזקאל סג"ל לנדא

תשובה יט

תשובה

שלום תנינא לכבוד אהובי ש"ב ידידי יניק וחכים טובא האלוף הרבני המופלא ומופלג ושנון כבוד מו"ה וואלף כ"ץ:
מכתבו הגיעני ורואה אני שרוצה להעמיד דבריו הראשונים ואם כי הוא עצמו לא יוכל לומר שלזה היתה כוונתו בתחלה כי הדברים רחוקים ועיקר חסר מאגרתו הראשונה אבל יהיה איך שיהיה הוא רוצה להעמיד קושית התוספות על מר"ן, ובאמת כיון שדבריו הראשונים היו אצלי דברים שאין בהם ממש לכן לא העתקתי את מה שכתבתי לו תשובה להיות נשאר אצלי לזכרון שאם הייתי רוצה להעתיק את כל הדברים שאני משיב על פלפולים לא יספיק הזמן וגם מכתבו הראשון לא הנחתי במקום משומר. ועכשיו בבוא דבריו שנית כמעט שכבר יצא הדבר מלבי והוצרכתי ליתן על לבי להיות נזכר הדברים הראשונים והנה לא הועיל כלום באריכת הדברים:
והנה מה שכתב דמה שכתבו התוס' בב"ק דף ק"ז ע"א בד"ה עירוב פרשיות וכו' ואי הוה אמרינן דלר"י ולרמי ב"ח לא מיחייב אפקדון אכפירה והודאה בלא נאנסו הוה ניחא דפריך לה התם, כוונתן שגוף הקושיא שבועת השומרים היכי משכחת היא קושיא אבל אעפ"כ אין לה ענין לקושיא זו לדברי רב ושמואל שם דנאמן מתוך שיכול לומר לא שכרתיך:
דברים הללו אינן מתקבלים אצלי ולמה לא דייק בדברי התוס' שכתבו דהוה ניחא דפריך לה התם. וגם לא ידעתי מי הכריחו לזה והלא יש דרך מחוור דאלמלא דברי רב ושמואל

הוה אמרינן דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה וכמ"ש הר"ן שם בשם הר"ר יהוסף הלוי יעיין שם. ומה שכתבו אח"כ לפירוש הריב"א והשתא ניחא ההוא דכל הנשבעין דקאמר וכו' אין כוונתן דהשתא ניחא דמקושר הך קושיא דוקא לרב ושמואל, אלא כלפי מה שהקשו תחלה דלרבינו תם אין כאן מיגו כתבו דלריב"א שפיר יש מיגו וממילא הוצרכו לומר אעפ"י שאין זה מיגו גמור וכו', ולא כפי מה שהבין מעלתו דעיקר כוונתן דלפירוש ריב"א מקושר הענין לרב ושמואל אבל לפירוש ר"ת ורש"י אינו מקושר שאם לא היה מקושר לא הוה שייך למימר דהוה ניחא. גם דברי הר"ן נכונים דהר"ן מתחלה כתב קישור הדברים בשם הר"ר יהוסף מטעם מיגו לאפטורי משבועה * [הג"ה מבן המחבר עיין בתוס' במסכת שבועות דף מ"ה ע"ב בד"ה מתוך שיכול לומר להד"מ ע"ש היטב. וע' במה שכתבתי בתשובה הסמוכה לקמן בענין זה:] אלא דבסוף קשיא להר"ן דאנן היכי מצאנו ידינו בבה"מ דאנן אית לן דרב ושמואל ושבועת הפקדון קיי"ל אפילו אפקיד בלא עדים ובלא שטר וניחא להר"ן דודאי לענין שבועת בעה"ב שהוא רק תקנה דחינן במיגו כל דהו דהאי לאו מיגו מעליא הוא אי משום דבזה אינו מעיז ואי משום דסובר שאומר אמת אבל שבועת שומרין שהוא מן הדין לא דחינן במיגו כהאי דגם שבועת נאנסו סובר שאומר אמת או משום דאינו מעיז ורבא לרמי הוא דאקשה דאמר כמה מעליא משמע שהוא דינא, ובלא"ה לא קשה על רמי בשבועת השומרים אף לפי סברתו דמעלתו דלרמי דבעי כפירה הוי מיגו גמור מ"מ הוה אמינא דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה אבל כיון דאמר רמי כמה מעליא ש"מ דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה הקשה שבועת השומרים וכו' והר"ן לא הוה צ"ל דלא הוי מיגו מעליא אלא לאסוקי לדידן דאנן פסקינן מיגו לאפטורי בשבועה וכמ"ש הר"ן שם לפני זה וגם קיי"ל כרב ושמואל וגם קי"ל דחייב שבועת הפקדון בלא עדים ובלא שטר והוצרך לומר דאינו מיגו גמור ואגב זה פירש ג"כ דרמי בר חמי סובר שזה מיגו גמור הוא. וגם הוצרך לזה דאי לאו מיגו גמור הוא א"כ על כרחך שהוא רק דרך פשרה וכמ"ש הר"ן שם לפני זה ולא הוה מוכח מזה דבשבועה שהיא מדין גמור דמהני בה אפילו מיגו גמור:

ומה שמקשה על דברי הש"ך בסימן פ"ט ס"ק יו"ד מה שהקשה על הר"ן, והנה מעלתו האריך בלשון קושייתו ואני מעתיקו בקיצור. שהקשה אולי גם הר"ן כוונתו דלהכי פטור בברייתא בלא שבועה היינו משום דהך ברייתא אתיא כר' יהודה ולר"י גם בקציצה היה ראוי דליתיב בלא שבועה אלא שתיקנו שבועה להפיס דעתו וכאן מפוייס ועומד הוא וכמו שמסיק הש"ך עצמו דטעם דברייתא שפטור בלא שבועה משום דהך ברייתא סובר דאף אם לא היה מוחזק היה נוטל עכ"פ בשבועה, ועיין שם זהו תורף קושייתו אלא

שהאריך בלשונו. ופשיטא מה שסיים דממילא לא קשה על הרמב"ם הוא אריכות ללא צורך שהרי הש"ך מסיק זה לתרץ דברי הרמב"ם וכבר אמרו חז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה ואם זה בשונה לתלמידו ק"ו אדם הכותב לחבירו. והנה בזה אני איני מדחה קושייתו ולכאורה באמת יפלא על הש"ך למה לא פירש דברי הר"ן על כוונה זו. ואמנם אחר היישוב יפה כיון הש"ך, ויתן לבו להההפרש שיש בין מסקנת הש"ך ובין דברי הר"ן דהר"ן יהיב טעמא למילתא כיון דשבועה זו הוא רק להפיס דעתו של בעה"ב וכאן מפוייס ועומד הוא אבל הש"ך במסקנתו לא הוצרך לטעם זה אלא כללא כייל כל היכא שאפילו אינו מוחזק נוטל בשבועה אז היכא שהוא תפוס בלא עדים אז פטור משבועה שהרי הש"ך פוסק כן בכל הנשבעים ונוטלים, ומעתה ודאי דלא סלקא על דעת הר"ן לפרש ברייתא זו אליבא דר"י שהרי לר' יהודה שבועה זו לא להפיס דעתו היא אלא דינא, בין לפי מ"ש התוס' בדף מ"ה ע"א בד"ה וניתיב ליה בלא שבועה שכתבו וא"ת ואכתי אמאי ניתיב ליה בלא שבועה כי אי אפשר להיות שיהיה ברי שלו טוב וכו' והלא ר' יהודה לא מחייב אלא בהודאה במקצת וי"ל דנהי דר"י לא חשיב ליה לגמרי כאינו יודע רבנן מיהו חשבי ליה כוודאי שכח עכ"ל התוס'. הרי דלר"י שבועה זו מדינא הוא ולא רק להפיס, וכן לפי מ"ש הר"ן בעצמו וזה לשונו וליתן ליה בלא שבועה ליכא לפרושי דמדינא קאמר וכו' אלא ודאי הכי קאמר נהי דמדינא ודאי אפילו בשבועה לא שקיל הוה לן לתקוני דליתיב ליה בלא שבועה שהרי נושא נפשו על שכרו ושכרו מועט איכא למיחשב בכדי חייו דהא איכא אינשי דפרישי משבועתא ואפילו בקושטא לא בעו אשתבועי עכ"ל. וכל זה לרבנן שתיקנו משום כדי חייו אבל ר' יהודה לא משגיח בזה שהרי באינו מודה במקצת לא תיקנו, ואמנם טעמיה דר"י כיון שבעה"ב טרוד טועה הוא וחששו שישבע על הספק שיטעה ויסבור שנתן ועשאוהו בזה כחשוד על השבועה שכנגדו נשבע ונוטל, וא"כ שבועת השכיר מדינא הוא ולא בשביל להפיס דעתו, וא"כ כל דברי הר"ן שכתב לפוטרו משבועה משום דמפוייס ועומד הוא לא שייכי רק אליבא דרבנן ולא אליבא דר"י וא"כ שפיר הקשה הש"ך דבקציצה סברי רבנן דמידכר דכירי, ויכול היה הש"ך להקשות על הר"ן דאיך כתב הטעם להפיס דעתו והרי ברייתא כר"י מוקמינן לה ולר"י אין הטעם משום פיוס אלא דהא גופא דאיצטריך לאוקמי ברייתא כר"י הוא משום דקציצה מידכר דכירי לרבנן ולכן הקשה הש"ך קושיא זו. ולא עוד אלא שאני אומר שמה בכתב הר"ן ואפשר עוד שאפילו בא אומן לגבות א"צ לישבע דהא לעיל אמרינן וכו', לא כתב זה לתרץ הברייתא דברייתא כר"י מוקמינן ולר"י לא שייך תירוץ זה כמו שהארכתי ולתרץ הברייתא כבר כתב הר"ן דהמע"ה דתני בברייתא היינו שאין

הבעה"ב יכול להוציא הטלית מידו, אבל באמת אם האומן בא לגבות מן הטלית צריך לישבע, ואמר אח"כ הר"ן ואפשר עוד שאפילו בא האומן לגבות א"צ לישבע, לדינא קאמר הר"ן כן דלדידן דקיי"ל כרבנן ושבועה זו רק להפיס א"צ לישבע אפילו בא לגבות ועל זה שפיר הקשה הש"ך דע"כ לא אמרו זה גבי פרעון אבל בקציצה לא אמרו זה דמידכר דכירי ולכן מסיק הש"ך דלא כר"ן ולא מטעם דמפוייס ועומד אלא דכללא הוא היכא שנוטל בלא משכון בשבועה גובה מן המשכון בלא שבועה ובריייתא זו דאתיא כר"י ונוטל בלא משכון בשבועה לכן נוטל כשהטלית בידו בלא שבועה אבל אנן דקיי"ל כרבנן ובקציצה אינו נשבע ונוטל כשאין הטלית בידו ולכן כשהטלית בידו פסק הרמב"ם דצריך לישבע:

ומה שהקשה על דברי הסמ"ע בסי' ע"ה ס"ק מ' דלדבריו קשיין דברי הנימוקי יוסף בפרק השואל גבי טענו עבד גדול בכסותו וזה משיב איני יודע אם גדול בכסותו אם קטן בכסותו דמשואי"ל כו' ומשלם גם העבד משום גלגול, יעיין בסי' רכ"ג בדרישה סעיף ב' ויראה שיש חילוק בין תבעו בבת אחת העיקר עם הגלגולים ובין תבע העיקר ואח"כ התחיל לגלגל עליו, וכזה יש לחלק גם לקושייתו. גם בלא"ה לא קשה מידי לפי מ"ש הדרישה דעבד עם כסותו העבד דין כסות לגמרי יש לו ובאלו גם העבד מטלטלים. ותו לא מידי, ולרוב הטרדה אקצר. דברי ש"ב הד"ש:

הק' יחזקאל סג"ל לנדא.

תשובה כ

תשובה

מבן המחבר לכבוד אהובי ידידי הרב המאוה"ג החריף ובקי כבוד מו"ה ליב נ"ו אב"ד דק"ק לאשיץ:

מכתבו הנעים הגיעני וכו'. ומה שתמה על הרי"ף בסוגיא דפוגמת כתובתה (כתובות דף פ"ז ע"א) הנני מעתיק לו מה שחידשתי בלימוד הישיבה בסוגיא זו ובתוכו יראה מה שעלה במצודתי בזה. ובעזרת החונן לאדם דעת ישבתי שיטות הרי"ף על נכון עיין בסוגיא זו היטב, סבר רמי ב"ח למימר וכו', הרי"ף אינו מביא כלל הך דרבא דטעמא דשבועה הוא משום דפרע דייק וכו' רק שמתחיל בהך איבעיא דפוגמת בעדים והדבר צריך טעם למה השמיט מימרא דרבא ולקמן גבי עד אחד מעיד שהוא פרוע מביא מימרא דרמי ב"ח ותשובת רבא, עוד קשה על הרי"ף ז"ל דהשמיט הך איבעיא דגמרא דפוגמת פחות פחות משוה פרוטה והרמב"ם והרא"ש הביאו הך איבעיא כמו שנאמר בגמרא:

ואמרתי ליישב שיטת הרי"ף וגם ליישב שיטת הרמב"ם והרא"ש וכל אחד על מקומו יבוא בשלום, והרי"ף לשיטתו סובר דמה דאמר רבא דפרע דייק הוא רק לשיטתו אבל

לדידן אין אנו צריכין להך טעמא דפרע דייק ולכך השמיט. והרא"ש אזיל לשיטתו דגם לדידן צריך האי טעמא דפרע דייק ולכך מביא הך איבעיא דפוגמת כתובתה פחות פחות משוה פרוטה וממילא נכלל בו דטעמא הוא משום דפרע דייק הואיל ועיקר הספק גבי פוגמת פחות פחות מש"פ הוא משום דדייקא כולי האי וכו'. דהנה במסכת שבועות דף מ"ה ע"ב גבי שכיר דנשבע ונוטל אמר ר"נ אמר שמואל ל"ש אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר לא שכרתיך יכול נמי לומר נתתי לך שכרך וכו' ורמי ב"ח קלסה להך שמעתתא דשמואל ופריך ליה רבא מאי מעליותא איכא דא"כ שבועת השומרין דחייב רחמנא היכא משכחת מתוך שיכול לומר להד"מ יכול נמי לומר נאנסו ומתרץ ליה רמי ב"ח דבאמת שבועת השומרים לא משכחת אלא היכא דאפקיד ליה בעדים או דאפקיד ליה בשטר ע"ש בגמרא והתוס' שם בד"ה מתוך שיכול לומר להד"מ האריכו בקושיא על שיטת רש"י ור"ת במסכת ב"ק, וגם מקשים דלמה פריך רבא דוקא הכא לשמואל אמאי לא פריך בכל התורה דאמרינן מיגו א"כ שבועת שומרים היכא משכחת לה, ומתרצים התוס' שם דבלאו שמואל לא היה קשה לרבא דגבי שומרים ליכא מיגו דטוב לו לטעון נאנסו שאין חבירו מכיר בשקרו מלטעון להד"מ שחבירו מכיר בשקרו אבל לשמואל דאית ליה הכא האי מיגו דאף דנוח לו לבע"ב לומר נתתי לך שכרך שלא יחשדהו השכיר שהוא משקר במזיד ואפ"ה אית ליה לשמואל הך מיגו ושפיר פריך רבא א"כ גם בשומרין איכא מיגו ע"כ דבריהם של תוס' ז"ל. והנה הרי"ף פוסק שם כשמואל שאם שכרו שלא בעדים פטור הבעל הבית במיגו דלא שכרתיך ואפ"ה פוסק דשבועת שומרים חייב בכל ענין ואינו מחלק בין מפקיד בעדים למפקיד שלא בעדים. ולכאורה הוא נגד הגמרא דהא רמי ב"ח מוקי שם לשבועת שומרים דוקא דקא מפקיד בשטר או בעדים מכח קושית רבא. אך רוב הפוסקים כתבו דהך סוגיא דשבועות אינה להלכתא ואנן נקטינן דלא אמרי' מיגו לפוטרו משבועה (יעיין ברמב"ם בפ"ב מהלכות שכירות בהרב המגיד משנה שם ובש"ע ח"מ סי' רצ"ו סעיף א'). וא"כ לפ"ז שפיר פסק הרי"ף כשמואל גבי שכיר דבע"ב פטור מלשלם במיגו דלא שכרתיך א"כ בשבועת שומרים לא מהני מיגו דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ועיין בר"ן שם בשמעתין דשכיר דהאריך בזה. ואף דהר"ן מדחיק עצמו ליישב דברי הרי"ף הואיל והר"ן חולק בגוף הדין על הר"י הלוי וסובר דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה אבל לדידן דפסקינן כשיטת הר"י הלוי א"כ אין אנו צריכין לדברי הר"ן אלא מסתברא דהרי"ף לא מחלק בשומרין בין הפקיד בעדים או לא הואיל וסובר דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה. היוצא מזה דהרי"ף סובר דלא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה:

ועתה אני אומר דס"ל להרי"ף דעיקר שבועה גבי פוגמת כתובתה אין החיוב שבועה הוא מטעם דמיפרע לא דייק אלא אף בלא האי טעמא נמי י"ל דחכמים הטילו עליה דלא תפרע אלא בשבועה הואיל והך שטרא איתרע כיון שהיא עצמה הודית שאינו חייב לה ככל הכתוב בשטר ולכך הטילו חכמים שבועה עליה אמנם רבא דאמר טעמא דפרע דייק וכו' הוכרח לומר כן הואיל והיה קשה לרבא הא אית לה מיגו דאי בעית לא היתה פוגמת כלל ורבא לשיטתו סובר בשבועות בסוגיא הנ"ל דאמרינן מיגו לפטור משבועה כמו שפריך שם על שבועת שומרין דליהימן במיגו ולכך אמר דפרע דייק ודמיפרע לא דייק ולא שייך מגו כמ"ש התוס' ד"ה דמיפרע לא דייק ולפ"ז מתורץ קושית התוס' בדיבור הנ"ל דמקשים למה אמרינן בשכיר אם שכרו שלא בעדים דבע"ב נאמן במיגו אף שבע"ב טרוד בפועליו וכוונת התוס' הוא דכמו שאמרינן הכא גבי פוגמת דלא מהני לה מיגו הואיל ולא דייקא א"כ גם התם הא בעל הבית טרוד בפועליו ולמה מהני לו מיגו. ולפמ"ש אתי שפיר דמה דמוכרחין לומר הכא גבי פוגמת דמיפרע לא דייק הוא רק לשיטת רבא ורבא אזיל לשיטתו דבאמת פריך שם על שמואל ואין לו מיגו גם התם בשכיר כדפריך שם לרמי ב"ח אבל לשמואל דאית ליה התם הך מיגו לפטור הבע"ב מתשלומין באמת לא צריך הכא לומר הך סברא דמיפרע לא דייק אלא טעמא דחיוב שבועה גבי פוגמת הוא הואיל ואיתרע שטרא כנ"ל ומיגו לא מהני לה הואיל ולא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה. ולפ"ז מתורץ נמי קושית התוס' בד"ה אבל שלא בעדים וכו' דמקשים על הגמ' דקאמר אבל שלא בעדים להוי כמשיב אבידה ומקשים התוס' הא טעמא הוא משום דמיפרע לא דייק וא"כ שלא בעדים נמי. ולפמ"ש אתי שפיר דהא עיקר טעמא דשבועה גבי פוגמת הוא משום דאיתרע שטרא ורבא לא אמר הך טעמא דמיפרע לא דייק אלא משום דקשה ליה שהיא תהיה נאמנת במיגו ולפ"ז שפיר קאמר דאי לא הוה תני בברייתא שלא בעדים הוה אמינא דוקא פוגמת בעדים צריכה שבועה הואיל ואיתרע שטרא ואין לה מיגו אבל שלא בעדים דאית לה מיגו ה"א דפטורה משבועה ומהימנת במיגו ולא הוה אמרינן כלל הך סברא דמיפרע לא דייק ולכך תני בברייתא דגם שלא בעדים צריכה שבועה ולא אמרינן מיגו משום דמיפרע לא דייק. וזה גופא אתי לאשמועינן דמיפרע לא דייק (ולדידן ס"ל דברייתא אתי לאשמועינן דלא אמרינן מיגו לפטור משבועה) ומתורץ קושית התוס':

ומעתה מיושב שיטת הרי"ף דכיון דלפמ"ש מקושית התוס' הנ"ל מוכח דעל עיקר חיוב שבועה של פוגמת לא צריכין טעמא דרבא דמיפרע לא דייק אלא יש לנו טעם פשוט שצריכה לישבע הואיל ואיתרע שטרא רק רבא דאמר דפרע דייק ומיפרע לא דייק הואיל

והיה קשה לרבא שתהיה נאמנת במיגו ולכך אמר טעמא דמיפרע לא דייק. וכל זה רבא לשיטתו דסובר דאמרינן מיגו לפטור משבועה הואיל ופריך שם בשבועות שבועות שומרין דחייב רחמנא היכי משכחת לה אבל הרי"ף לשיטתו סובר דלא אמרינן מיגו לפטור משבועה א"כ לא צריך כלל להך סברא דרבא דמיפרע לא דייק ולכך השמיט הרי"ף הך מימרא דרבא. ולפ"ז מתורץ נמי מה דהשמיט הרי"ף הך איבעיא דפוגמת פחות פחות מש"פ דהך איבעיא הוא רק לשיטת רבא דסובר דאמרינן מיגו לפטור משבועה ובפוגמת לא אמרינן מיגו משום דמיפרע לא דייק א"כ שפיר קא מיבעיא לן בפוגמת פחות פחות משוה פרוטה דדייקא כולי האי ונאמנת במיגו א"ד איערומי קא מערמא אבל לדידן דלית לן מיגו לפטור משבועה א"כ אף שדייקי אפ"ה צריכה לישבע הואיל ואיתרע שטרא ומיגו לא מהני לה לפטור משבועה וליכא ספק כלל ולכך לא הביא הרי"ף הך איבעיא. ודוק כי נכון הדבר מאד:

אבל הרא"ש מביא הך איבעיא דפוגמת פחות פחות מש"פ דהרא"ש אזיל לשיטתו דמחלק בין שבועה דאורייתא לשבועת המשנה וסובר דבשבועה דרבנן אמרינן מיגו לפוטרו משבועה אף במיגו דהעזה, ועיין ברא"ש שם במס' שבועות בשמעתין דשכיר ובסמ"ע סי' צ"ג ס"ק ט' ובסי' רצ"ו ס"ק ב' וא"כ כיון דאית ליה האי מיגו לאפטורי משבועה שפיר צריך לטעמא דרבא דמיפרע לא דייק ולכך מביא הך איבעיא דפוגמת פחות פחות משוה פרוטה אמנם גוף מימרא דרבא לא צריך הרא"ש להביא הואיל ומביא הך איבעיא ממילא נלמד דטעמא דפוגמת הוא משום דלא דייקא וק"ל:

אך להרמב"ם דס"ל בהדיא בפ"ב מהלכות שכירות ובכמה דוכתי דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ואפ"ה מביא הך איבעיא דפוגמת פחות פחות מש"פ צריכין אנו לומר דהרמב"ם היה סובר דמה דאמר רבא טעמא דמיפרע לא דייק לא משום מיגו אמר כן אלא על גוף החיוב שבועה בפוגמת אמר רבא משום דמיפרע לא דייק ולית ליה להרמב"ם הך סברא דהואיל ואיתרע שטרא מחויבת לישבע אלא דחיוב שבועה הוא הואיל ומיפרע לא דייק ועיין בפני יהושע בשמעתין. ולפמ"ש לשיטת הרי"ף דס"ל דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה נ"ל ליישב עוד תמיה אחרת על הרי"ף ז"ל דמביא הך איבעיא דפוגמת בעדים וכתב ומסקנא בין בעדים בין שלא בעדים לא תפרע אלא בשבועה עכ"ל הרי"ף. ודבריו תמוהים דהא באמת בגמרא היא איבעיא דלא איפשטא ומה דמסיק הגמרא לא מבעיא קאמר בברייתא היינו דליכא למיפשט מברייתא דתנא פוגמת שלא בעדים דיש לומר דלרבותא נקט שלא בעדים כדמסיק אבל מ"מ יכול להיות גם לאידך גיסא ובברייתא תנא שלא בעדים דוקא ומנין לו להרי"ף ז"ל הך פשיטות דגם בעדים צריכה

שבועה ובאמת הרא"ש כתב בשמעתין דהך איבעיא היא איבעיא דלא איפשטא וצריכה שבועה מספק, ואמרתי דכל אחד אזיל לשיטתו ולהרי"ף שפיר נפשטה האיבעיא דהנה הר"ן והרא"ש מקשים על שיטת הר"י הלוי דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה מהך דרבה דאמר מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע כלומר למה לא פטרה אותו משום מיגו דאי בעי כפר הכל ולשיטת הר"י הלוי מאי קושיא הח לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ע"ש בר"ן:

וראיתי בספר אורים ותומים בסי' פ"ב בכללי מיגו אות קי"ג בד"ה ושבתי וראיתי כתב ליישב קושיא הנ"ל ואומר סברא לחלק דבשלמא אי איכא מקום דשייך בו שבועה וליכא מיגו א"כ אף דלפעמים יש לו מיגו לא מיפטר משבועה שנתחייב עפ"י הדין מכח המיגו שיש לו דלא אמרינן בזה מיגו לפוטרו משבועה דדין שבועה לא זזה ממקומה ולא מהני מיגו לדחות השבועה אבל אם אין מקום כלל לחייב אותו שבועה מתחילה ולעולם יש לו מיגו א"כ אינו במציאות לשבועה כלל ואיך שייך לומר לפוטרו משבועה לא אמרינן מיגו כיון דאין מקום כלל לחול עליו חיוב שבועה ושבועה זו מה טיבה דמעולם לא ה"ל להטיל עליו שבועה כיון דהוא נגד השכל דהא אי בעי טעין טענה מעליא וזה מאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע כו' כלומר דלא הוה להתורה לתקן שבועה כלל למודה במקצת דהואיל והוא נגד השכל דתמיד יש לו מיגו לכפור הכל וא"כ אין כאן מציאות כלל לחול עליו שבועה ולא שייך כאן לומר מיגו לפוטרו משבועה לא אמרינן דמעיקרא דדינא פירכא דלא ה"ל לתקן שבועה כלל ולכך משני דחזקה אין אדם מעיז ולכך רמי התורה שבועה עליו. ובזה א"ש נמי מה דאמרינן במס' שבועות שבועת שומרים דכתב רחמנא היכי משכחת לה ומשני דאפקיד בשטר, והוא דוחק מאוד שלא יהיה מציאות ש"ש אלא היכא דאפקיד בשטר אבל לפי דברי הנ"ל א"ש דהוא שאל מה טיבה של שבועת שומרים דהא תמיד אית ליה מיגו וכיון דלעולם איכא מיגו לא ה"ל לתקן שבועה כלל כו' וע"ז השיב דאיכא במציאות בהפקיד בשטר ובזה ליכא מיגו כלל ויש כאן שבועה וכיון שיש במציאות שבועה א"כ אף בדליכא עדים ושטר דאית ליה מיגו אפ"ה השבועה לא זזה ממקומה, ולא מהני ליה מיגו לפטור משבועתו עכ"ל האורים ותומים. והנה הך סברא היא ישרה אמנם אעפ"כ היא חסירה תבלין ועדיין קשה הא גם במודה במקצת יש מציאות שבועה היכא דלית ליה מיגו כגון שיש עדים על הך מקצת דקא מודה ביה וא"כ הקושיא במקומה עומדת על רבה דאמר מפני מה מודה במקצת ישבע וכו' כיון דיש מציאות שבועה היכא דאיכא עדים על הך מקצת נמי נימא אף היכא דליכא עדים נמי צריך לישבע ולא מהני ליה מיגו דשבועה לא זזה ממקומה

ובזה לא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה. ונ"ל להחזיק סברת האורים ותומים ושפיר אמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע דע"כ בהך שבועת מודה במקצת דאיירי ביה קרא תמיד איכא מיגו ולא מיירי כלל בדאיכא עדים על הך מקצת דקא מודה ביה ושפיר הוה קשה ליה לרבא שלא ה"ל לתורה לתקן שבועה כלל. דהנה התוס' במס' ב"מ דף ד' ע"ב ד"ה אין נשבעין וכו' מקשים למ"ד דשיעבודא דאורייתא א"כ מודה במקצת למה ישבע הא הוי שיעבוד קרקעות ומתרצים התוס' כגון שמחל השיעבוד או דלית ליה קרקע ע"כ לשון התוס' ע"ש. אמנם התוס' במס' ב"ב דף קע"ה ע"א ד"ה המלוה את וכו' מתרצים עוד תירוץ אחר דמה דאמרינן שיעבודא דאורייתא היינו בדאיכא עדים שהוא חייב לו אבל היכא שהחיוב הוא רק ע"פ עצמו לכ"ע שיעבודא לאו דאורייתא ע"ש בתוס':

והנה אמרתי דתירוץ התוס' במס' ב"מ עם תירוצם במס' ב"ב המה מחולקים בפלוגתא דהש"ך עם הסמ"ע בסי' פ"ח סעיף כ"ח דהסמ"ע שם ס"ק נ"א כתב דשטר הוי כמו קרקע אף שאין ללוה קרקע ע"ש בסמ"ע. ונ"ל דכוונת הסמ"ע שם דכיון דהך הלואה ראוי היה לטרוף בו ממשעבדי א"כ מיחשב זה כפירת שיעבוד קרקעות אף דעכשיו אין לו קרקע וכן נמי יש לומר לסברת הסמ"ע אף דמחל לו השיעבוד ג"כ הוי שיעבוד קרקעות כיון דאילו לא מחל לו השיעבוד הוה טריף ממשעבדי א"כ ראוי היה אותה הלואה לטרוף ממשעבדי וא"כ לדעת הסמ"ע ע"כ צריכין אנו לומר תירוץ התוס' במס' ב"ב דמודה במקצת מיחייב שבועה רק עפ"י עצמו אבל הך תרוצא דמתרצי במס' ב"מ לא ס"ל דאף דאין לו קרקע או שמחל לו כיון שראוי היה אותה ההלואה לטרוף ממשעבדי כגון אם יהיה לו קרקע או שלא מחל לו הוי מיחשב כפירת שיעבוד קרקעות ואין נשבעין עליהם אם שיעבודא דאורייתא ולכך לא מתרצים דמודה במקצת שחייב שבועה דמיירי דאין לו קרקע או שמחל השיעבוד:

ונראה להכריע כתירוץ התוס' במס' ב"ב דע"כ מה דאמרינן מודה במקצת ישבע היינו בליכא שעדים בדבר אבל אי איכא עדים בדבר אף שאין לו קרקע או שמחל השיעבוד אינו חייב לישבע משום דהוי שיעבוד קרקעות. דהנה קשה מאי פריך הכא רבא לרמי בר חמא דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות דלמא רמי בר חמא אמר שבועה דאורייתא היינו היכא ששייך שבועה דאורייתא במודה במקצת כגון דלית ליה קרקע או שמחל השיעבוד ורמי ב"ח לא אמר אלא שפוגמת יש לה דין מודה במקצת וכיון שבמודה במקצת האמור בתורה צריכין אנו לומר אי שיעבודא דאורייתא דמיירי רק שאין לו קרקע או שמחל השיעבוד א"כ גם רמי ב"ח אמר כן דהיכא שמודה במקצת חייב לישבע גם

פוגמת צריכה שבועה ומאי פריך ליה, הגם שי"ל דקושית רבא היא דבפוגמת כתובתה ליכא לאוקמי שאין לו קרקע או שמחלה השיעבוד דכתובה אינה נגבית מדינא דגמרא כי אם מקרקעות ולא ממטלטלים וא"כ אי לית ליה קרקעות או שמחלה השיעבוד קרקעות ממה תגבה אעפ"כ יש לאוקמי בפוגמת היכא שכתב לה בפירוש שתגבה גם מטלטלי ועיין באה"ע ריש סי' ק'. ובפרט לדעת הרמב"ם לפי הגירסא שלפנינו בפ' י"ו מהל' אישות הל' ה' דבחיי בעלה גובית אף ממטלטלין אפי' מן גלימא דעל כתפיה עיין במ"מ שם וא"כ שפיר יש לאוקמי פוגמת כמו בכל שבועות מודה במקצת אלא ודאי צריכין אנו לומר כדעת הסמ"ע דאף שאין לו קרקע או שמחל ג"כ מיחשב שיעבוד קרקעות ואינו נשבע עליו וע"כ צ"ל כתירוץ התוס' במס' ב"ב דמודה במקצת צריכה שבועה היכא דאין עדים בדבר וזה לא שייך הכא הואיל ואית לה כתובה ושפיר פריך רבא לרמי ב"ח הא אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות. היוצא מזה דמכח סוגיא דהכא מוכח דמודה במקצת האמור בתורה לא משכחת אלא היכא דליכא עדים בדבר כתירוץ התוס' במס' ב"ב. ואין להקשות להך תירוץ התוס' במס' ב"ב מהא דר' חייא קמייתא במס' ב"מ דאמר שלא תהיה גדולה הודאת פיו מהעדאת עדים וע"כ איכא עדים על הך מקצת דקא מודה והוי הודאה בשיעבוד קרקעות ואמאי נשבע, כבר הקשה זה בר"ן ומתרץ דר"ח מיירי כגון שהעדים לא אמרו אלא שהלוה לו רק הלוה טען לא לויתי וכל האומר לא לויתי כאילו אמר לא פרעתי דמי וזה הוא רק לגבי דידיה דהוא הפסיד בטענתו שאמר לא לויתי אבל הלקוחות לא מיחייבו בהכי דאינהו לית להו למסמך על טענתו אלא אמרי דלמא לוה ופרע ועיין בש"ך סי' פ"ז ס"ק י"ב. ולפ"ז שפיר י"ל סברת האורים ותומים דרבה פריך מודה במקצת למה ישבע הואיל וכל פעם יש לו מיגו דהא התורה מיירי דליכא עדים בדבר דאל"כ הוי כפירת שיעבוד קרקעות וכיון שליכא עדים כלל א"כ יש לו תמיד מיגו דלהד"ם ושפיר אמר רבה מפני מה אמרה תורה כו' דלא הוה לתקן כלל שבועה למודה במקצת ושבועה זו מה טיבה כיון שיש לו תמיד מיגו דלהד"ם או מיגו דפרעתי הכל לא הוה לתקן שבועה כלל * [הגה"ה ואף דרבה לשיטתו ס"ל שיעבודא לאו דאורייתא כדמפורש במס' ב"ב קע"ה ע"ב וא"כ שפיר מצי איירי מב"מ אף דאיכא עדים והקושיא במק"ע הא לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ואיך קאמר רבה מפני מה אמרה תורה כו' הא יש מציאת שבועה במודה במקצת אי איכא עדים על הך דהודה כמ"ש לעיל. מ"מ שפיר יש לומר דרבה לבני מערבא אמר לדידכו דאית לכו שיעבודא דאורייתא מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע, ועיין במס' ב"ב דג"כ מתרץ הגמ' דרבה אליבא דבני מערבא אמר ע"ש ודוק:] אבל היכא שבנמצא חיוב שבועה כגון דליכא

מיגו ותיקנו תחילת שבועה על בכה"ג דליכא מיגו א"כ אף שלפעמים יש לו מיגו לא מהני ליה דדין שבועה לא זזה ממקומה ולא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה כדעת הר"י הלוי ז"ל. ומעתה כיון דיוצא מזה דהיכא דכל פעם יש לו מיגו גם הר"י הלוי מודה דלא הי' לתקן שבועה כמו שמוכח ממאמר רבה מפני מה אמרה התורה מודה במקצת ישבע כו' גם כיון שמכח קושית התוס' בד"ה דמיפרע כו' שמקשים למה אמרינן שם דבע"ב נאמן במיגו דלא שכרתיך אם לא שכרו בעדים אף שבע"ב טרוד בפועליו וא"י בודאי אם פרע אפ"ה מהני ליה מיגו קשה ולמה לא תהיה בפוגמת נאמנת במיגו ומה מהני בהך סברא דמיפרע לא דייק ומכח קושיא זו מוכרחין אנו לומר דשמואל דאית ליה שם מיגו גבי שטיר וכן רמי בר חמא דסבר כשמואל סוברים דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ולפ"ז מוכח נמי דפוגמת חייבת לישבע אף שפוגמת בעדים דאל"כ דדוקא שלא בעדים כדקא מיבעיא להגמ' א"כ שלא בעדים תמיד יש לה מיגו ולא הוה לחכמינו לתקן כלל שבועה בפוגמת כיון דתמיד יש לה מיגו כסברת האורים ותומים הנ"ל אלא ודאי ע"כ צ"ל דעיקר שבועה בפוגמת תיקנו היכא שפוגמת בעדים דלית לה מיגו כלל וא"כ עכשיו אף שלא בעדים נמי צריכה שבועה דדין שביעה לא זזה ממקומה ומיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן וא"כ לדידן דפסקינן כשמואל שפיר מוכח דפוגמת צריכה שבועה אף שפוגמת בעדים דאי דוקא שלא בעדים למה תיקנו שבועה כיון דתמיד יש לה מיגו והך סברא דמיפרע לא דייק לא מהני לשמואל ורמי ב"ח שם כיון דס"ל דבע"ב נאמן במיגו דלא שכרתיך אף שבע"ב טרוד בפועליו כקושית תוס' בשמעתין בד"ה דמיפרע לא דייק. ולפ"ז שפיר כתב הרי"ף ומסקנא דאפילו בעדים נמי היינו לפי המסקנא שם בשבועות דפסקינן כשמואל אמנם האיבעיא בגמ' כאן אי פוגמת בעדים צריכה שבועה היא לרבא דמתרץ דמיפרע לא דייק וסובר דמיגו לא מהני הואיל ולא דייקא ופליג שם על מימרא דשמואל גבי שכיר שפיר יש לומר דתיקנו שבועה בפוגמת דוקא שלא בעדים רבל בעדים א"צ שבועה דאי אמרת דפרע טפי בעדים הוה פרעיה ודוק. כ"ד ידידו הק' שמואל סג"ל לנדא.

תשובה כא

תשובה

שלום וישע רב, להאי צורב, העוסק בחקי חורב, הוא כבוד אהובי תלמידי האלוף התורני המופלג כבוד מוהר"ר וואלף יצ"ו, בטריטש.

מכתבו קבלתי ועל דבר שני אחים שהיה להם שותפות ראובן ושמעון ומת ראובן ובא נכרי אחד עם ח"כ על המת והוכרח שמעו' לשלם הסך ההוא מעזבון יתומים ועכשיו

טוענים הב"ד לטובת היתומים שכל זמן שלא יברר שמעון בעדים ברורים שחוב זה לא היה חייב ראובן עבור השותפין מחוייב שמעון להחזיר להיתומים מחצית תשלומי החוב הנ"ל:

הנה אם סחורות השותפים היה מונח ת"י שמעון או אף ברשות שניהם הא ודאי שאפילו היה ראובן חי ועומד וצווח שחוב זה לקח לצורך שותפין אם שמעון היה מכחישו היה שמעון פטור בשבועת היסת או בגלגול ע"י שבועת שותפים וא"כ היתומים לא עדיפי בטענת שמא שלהם מטענת ברי של אביהם ולית דין צריך בשש וכל דיינא דלא דאין הכי לאו דיינא הוא ויפה כתבת שהדבר מפורש בש"ע צ"ג סעיף י"ג ובאמת לא אאמין על שום בי דינא ששגו בזה אם לא שיש איזה אמתלא בדבר מה שלא הזכרת בדבריך:

ואשר שאלת סתירת דברי הסמ"ע שהביא שם בס"ק ד' בשם הרמ"ה דצריך הודאה במקצת ולפי דעת הסמ"ע אין חילוק בין מינוהו ב"ד למינהו אבי יתומים דבס"ק ב' הביא בשם הרמ"ה דבמינהו אבי יתומים צריך לישבע במודה במקצת ולקמן הביא בשם הרמ"ה דצריך בכל שבועה על טענת שמא הודאה במקצת וא"כ אין חילוק וזה נגד הסוגיא דגיטין דף נ"ב, ע"כ דבריך. וטעית מאד וכן הוא הצעת הסוגיא שרש"י בשלהי כל הנשבעין פירש אפוטרופסין הנזכר שם במשנה היינו אפטרופוס שאדם ממנה בביתו, כי רש"י מיאן לפרש זה על אפוטרופוס של יתומים דא"כ איך סתמה המשנה סתם והרי באפוטרופוס של יתומים יש חילוק בין מינוהו ב"ד למינהו האב:

ואמנם הרמ"ה כתב דמשנה זו דכל הנשבעין מיירי במודה במקצת ובזה אין חילוק באמת בין אפוטרופוס לאפוטרופוס וכלהו בין מינוהו ב"ד ובין מינהו האב חייבים שבועה בהודאה והסוגיא בגיטין דמחלק היינו בלא הודאה, וזה שכתב הסמ"ע בס"ק ז' דהרמ"ה פירשו במודה במקצת היינו משנה דכל הנשבעין אבל הך דגיטין פירש הרמ"ה בלא הודאה. וגם דברי הש"ך בס"ק ג' שהשיג על הסמ"ע שכתב בשם הרמ"ה דצריך הודאה מדברי הטור בסימן ר"ץ בשם הרמ"ה תמוהים בעיני דשם באפוטרופוס שמינוהו ב"ד קאי ובזה מודה הרמ"ה דלא בעינן הודאה:

ומה שתמוה לך בדברי הסמ"ע בס"ק ב' שכתב והמחבר אזיל לטעמיה דס"ל דשבועות שמא הללו א"צ להיות בהם מודה במקצת ובס"ק ל"ד כתב בשם המחבר דצריך מודה במקצת וכן כתב באמת המחבר בסימן ר"צ סעיף י"ט וצ"ע ע"כ דבריך. דע כי הסמ"ע מחלק בין הפרקים לדעת המחבר בין אפוטרופוס לשאר נשבעים בשמא דכל הנשבעים בשמא סובר הסמ"ע שדעת המחבר דא"צ הודאה אבל אפוטרופוס אפילו מינוהו ב"ד צריך הודאה, ודוק בלשון הסמ"ע כאן ס"ק ב' * [הג"ה מבן המחבר בגליון הש"ע שלי

כתבתי על דברי הסמ"ע בס"ק ב' דצריך להגיה וצ"ל דבשבועות שמא הללו צריך להיות בהן מודה במקצת דכן הביאו הסמ"ע עצמו בשם המחבר לקמן ס"ק זיי"ן ע"ש. וכן פסק המחבר לקמן סימן ר"צ סעיף י"ט וע"ש בסמ"ע ס"ק נ"ב. וכוונת הסמ"ע הוא דלכך השמיט המחבר דין מינהו אבי היתומים דהואיל והמחבר אזיל לשיטתו דגם במינוהו ב"ד א"נ לישבע כי אם במודה במקצת א"כ צ"ל דבמינהו אבי יתומים פטור לגמרי דהא בסוגיא דגיטין דף נ"ב פסקינן כאבא שאול דבמינוהו ב"ד ישבע ובמינהו אבי היתומים לא ישבע וכיון דבמינוהו ב"ד עצמו אין צריך לישבע רק במודה במקצק ע"כ במינהו אבי היתומים פטור לגמרי אף שהודה במקצת דאל"כ מאי חילוק יש בין מינוהו ב"ד למינהו אבי היתומים ודוק היטב. ועיין בדרישה ופרישה שם מבאר דעת הרמ"ה דמוקי מתניתין דכל הנשבעין במינהו אבי היתומים ולכן שפיר פסק דכל אילו דתני שם בכל הנשבעין צריך בהן הודאה במקצת וסוגיא דגיטין מוקי היכא שלא הודה במקצת ושפיר הוי חילוק דכשלא הודה במינהו אבי היתומים פטור ובמינוהו ב"ד חייב. ע"כ לשוני בגליון הש"ע שלי:] שכתב דבשבועת שמא הללו א"צ מודה במקצת ולא כתב סתם שבועת שמא ובס"ק זיי"ן כתב וכן כתב המחבר וכו' באפוטרופוס ובסי' ר"ץ ס"ק נ"ב כתב שתי כסף וכו' וע"ש סעיף א' דכתב המחבר וכו' וקאי שם גם באפוטרופוס וכו' עיין שם. הרי שדקדק שקאי שם גם על אפוטרופוס אבל אי לאו הכי לא הוה קשיא ליה כלל, הרי דמחלק הסמ"ע לדעת המחבר בין אפוטרופוס לשאר נשבעים בשמא וא"כ לא סתרי דברי הסמ"ע אהדדי. אבל באמת לא ידעתי טעם לחלק בזה וגם למה הוצרך הסמ"ע לומר שהמחבר לשיטתו וכו' יותר עדיף הוה ליה למימר דלשיטתו במה שפסק בסי' ר"צ אזיל דמינוהו ב"ד צריך הודאה מכלל דמינהו האב פטור אפילו בהודאה, דברי הד"ש: הק' יחזקאל:

תשובה כב

תשובה

שעתך תרמינך וכו', לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני הרבני המופלג מוהר"ר וואלף מריטש י"ץ:

מה שהביא החלקת מחוקק בסימן קט"ו ס"ק ל' בשם הכ"מ דהא דתנן עד אחד מעיד שהיא פרועה לא תפרע אלא בשבועה מיירי שהבעל טוען ברי לפי זה לא מקשים התוס' מידי בכתובות דף פ"ה ע"א ד"ה מרענא שהקשו מה מועיל במה דקים ליה בגויה הא בלא"ה ע"א מחייב שבועה ולדברי הכ"מ דלמא מיירי בבעל דבר טוען שמא ואז אין העד מחייב שבועה. והנה הרגשת בעצמך והלא הכ"מ לדעת הרמב"ם כתב כן ואטו

התוס' משועבדים לדעת הרמב"ם ולכן סיימת בקושייתך וכתבת וגם הרמב"ם בפ' כ"ד מהל' סנהדרין הלכה א' תירץ כתירוץ של התוספות ע"כ לשונך. וגם בזה איני יודע מה אתה סח ואטו הרמב"ם בחבורו לתרץ קושיות בא הרמב"ם לפסוק דינים בא והרי דינו של הרמב"ם שאפילו אשה וקרוב מהני בזה וזה אינו מפורש בגמרא בהדיא עד שיהיה מוכרח ללמוד דין זה מחמת לחץ קושיית התוס' והלא בגמרא מיירי בבת רב חסדא שהיתה אשה והתוס' תירצו בזה גם קושייתם אבל עכ"פ דבר זה מפורש בגמרא ולכן פסק הרמב"ם כן. ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה כג

בע"ה פראג ב' כ"ה אדר תקמ"ב לפ"ק:

תשובה

האלף לך שלמה שלומים אלף, לכבוד אהובי א"נ האלוף הרבני המופלג זקן שקנה חכמה כבוד מו"ה שלמה הארשיץ נר"ו:

מכתבו קבלתי. ואשר שאל על דבר המשפט שבין שני אחיו ושניהם אמרו נאמן עלינו אחינו. וזה דבר המשפט. הנעלה הר"ר גוטקינד בנו של אחיו הקצין ר' בער בהיותו בשוק פפ"ד לוה חמש מאות זהובים על שם אביו מהקצין ר' הירש הארשיץ דודו אחי אביו ובבואו לביתו להארשיץ סיפר לאביו ואמר לו שקיבל בהלואה על שמו סך הנ"ל מדודו הנ"ל והוטב בעיני האב והסכים למעשיו, ועתה זה זמן זמנים טובא אחר שוק פפ"ד בא הקצין ר' הירש ותבע מאחיו ר' בער שיפרע סך ת"ק זהובים קרן שלוה בנו ממנו וגם פירות הנושרין מהקרן עצה"ע תובע סך מאתים זהובים. השיב ר"ב כמדומה שפרעתי לך והא ראיה שנשתקע הדבר שנים רבות ולא תבעת מעותיך וכי לזוזי אני צריך. ר' הירש חזר על טענתו בברי שלא נפרע ותובע קרן ורבית וזה מחזיק בטענתו כמדומה שפרעתי. וע"ז דן מעלתו שהקרן ישלם בלי שום טענה ומענה כדין מנה לי בידך וזה משיב איני יודע אם פרעתיך שחייב לשלם ואין על התובע שום שבועה אפילו היסת, ועל הרבית דן שפטור ר' בער בלי שבועה. ובשניהם יפה דן ויפה הורה שדין חיוב הקרן מפורש בסימן ע"ה סעיף ט' כמו שכתב מעלתו בעצמו ועל הרבית הנה עיקר חיוב הרבית אין התובע יכול לתבוע ממון בבירור שהרי ההיתר הוא עיסקא וא"כ טענת התובע היא שבועת השותפים שישבע אם הרויח במעותיו. והנה על הפטור מהתשלומין לית דין ולית דיין שאפילו היה טוען ר' הירש ברי לי שעסקת במו"מ עם סך שלי וברי לי שהיה לך ריוח היה ר' בער פטור מתשלומין שהרי על הרבית הוא טוען איני יודע אם נתחייבתי לך שאם פרע הקרן תיכף בחזירת בנו מפפ"ד נמצא ששוב מאותו זמן והלאה לא נתחייב

ברבית כלל ומעכשיו שטען איני יודע הרי זה טענת איני יודע אם נתחייבתי לך אלא שאז היה צריך לישבע שאינו יודע אם נתחייב לו כמבואר שם בסי' ע"ה ס"ט אבל כיון שר' הירש לא היה יכול לטעון שודאי הרויח א"כ טענתו של ר' הירש התובע הוא רק שבועת שותפים וכשם שאם היה ר' בער משיב בודאי פרעתיך תיכף ופסק השותפות ביניהם היה פטור בלא שבועה כמבואר בסי' צ"ג סעיף ט' כך אם משיב איני יודע אם נשארתי שותף עמך פטור בלא שבועה. וכל זה פשוט ויפה דן. דברי הד"ש:

תשובה

תשובה כד

על דבר אשר נשאלתי מק"ק ליווארני וז"ל השואל. ראובן חיבר פירוש על סדר נזיקין וקדשים והלך אצל שמעון המדפיס ונתפשר עמו בסך ידוע בעד כל דף שידפיס לו אלו השני סדרים עם פירש"י ותוספות ופירוש של המחבר הנ"ל למטה. והנה דרך המדפיסים אחר גמרם כל דף ודף סותרים סידור האותיות לסדר מהם דף אחר וזה המדפיס יש לו הרבה אותיות לכן לא קלקל הסידור והניחו כמות שהוא רק הסיר מלמטה הפירוש החדש והדפיס לעצמו שני סדרים הנ"ל עם פירש"י ותוס' שיהיו מוכנים בידו בעת הפנאי שישלים להדפיס כל הש"ס. וטען ראובן המחבר הנ"ל יען שתשלומי שכירות המסדרים האותיות הוא היה משלם ועתה למה יהנה שמעון מסידור אותיות חנם ויחזיר לו חלקו מסידור האותיות כדין כל הנהנה ממלאכת חבירו כדין מעין המשקה שדות והמקיף את חבירו משלש רוחותיו. ושמעון טוען מאחר שהאותיות הם שלו יכול להשתמש בהם כרצונו ואין כח ביד ראובן לקלקל הסידור וכו'. יורנו רבינו הדין עם מי. עכ"ל השואל:

אומר אני אם הוא כפי הנראה מלשון השואל ששמעון נתפשר עם ראובן בקיבולת בסך ידוע כל דף ועל שמעון מוטל שוב לשלם להמסדרים ולהמדפיסים ובעד הנייר הכל משלו, א"כ אין לראובן שום טענה על שמעון וכיון ששמעון נותן אותיות אחרים להדפיס הצורך לראובן ואינו מעכב מלאכתו בזה בטלה טענת ראובן ויכול שמעון לומר מתחלה אדעתא דהכי נתפשרתי לפי שידעתי שאוכל להיות נהנה גם אני מהסידור והלא שמעון הוא המשלם להמסדרים ולא ראובן. ואמנם אם המעשה היה כי חישבו מתחילה בעת השכירות כך וכך אני נותן להמסדרים וכך וכך בעד פרעסין ציהען וכך וכך בעד נייר והמותר בעד נתינת האותיות ודיו ואז שמעון הוא המשלם להמסדרים בעד הסידור ולא ראובן וראובן רוצה ליהנות מהסידור אז שייך טענת הצדדים הנ"ל:

ואומר אני מה שטען ראובן ששמעון מחוייב לשלם לו מה שנהנה ממלאכת הסידור ששילם הוא כדין כל הנהנה ממלאכת חבירו כדין מעין המשקה שדות וכדין המקיף את

חבירו, בשניהם אין הדמיון עולה יפה כי דין מעין המשקה הוא בח"מ סימן ק"ע סעיף א' ושם מיירי שכלם באים וצריכים להשקות וצריך התחתון לסייע לעליון כי גם הוא צריך שילכו המים דרך שם, ולא מיירי שם שכבר חפר העליון ובא אחר כך להוציא מן התחתון שיסייע לו מה שכבר חפר כי בזה באמת אם היה להתחתון שדה שלא היה דרכו לזרוע אך עתה שכבר חפר העליון רוצה הוא לחפור יותר שיגיע הנהר גם לשדהו ויזרענה, באמת אין התחתון צריך לסייע למה שחפר העליון והרי זה נהנה וזה לא חסר ולא יגרם לו הוצאה יתירה ע"י שדה שלו. ואמנם בזה אם העליון טען אם לא תסייעני אשוב לקלקל מה שתקנתי ואסתום מה שחפרתי וגם לי גם לך לא יהיה אם לא תסייעני. נלענ"ד שיכול העליון לעשות כן ואף דכופין על מדת סדום אומר אני דלא שייך בזה מדת סדום כיון שיודע שהתחתון צריך לזה ויהיה מוכרח לפייסו בזוזי, ולא מיבעיא לדעת הרא"ש שהוא דעת היש אומרים שהביא רמ"א בסימן קע"ד סעיף א' בהגה"ה פשיטא דלא שייך כופין במידי שיודע שחבירו היה צריך להעלות לו בדמים אלא אפילו לדעת הרמב"ם שהוא דעת המחבר שם בש"ע מ"מ היינו בשדה של שותפות שיש לזה זכות כמו לזה ועדיין לא הוכר חלקו של שום אחד ושום אחד לא הוציא הוצאות כלום סבירא ליה להרמב"ם שכופין על מדת סדום אבל היכא שזה הוציא הוצאות וחפר נגד שדה שלו שיבואו המים לשם ואח"כ רוצה זה של מטה ליהנות מחפירה זו בחנם וליהנות משל חבירו ממש לא שייך כופין על מדת סדום והרי זה דומה למי שרוצה לדור בחצר חבירו אפי' בלא קיימא לאגרא וכי יש שום הוה אמינא שיכוף זה את חבירו שיניחנו לדור בחצירו חנם וע"כ לא אמרו אלא שכבר דר בו שא"צ להעלות שכר על העבר. ועי' במס' ב"ק דף כ' ע"ב בתוס' ד"ה הא אתהנית:

ואמנם מדברי המרדכי בפרק כיצד הרגל שהביא רמ"א בסימן שס"ג ס"ו בהג"ה שכתב הטעם שלא יכול לכופו לדור בו בחנם משום דאי בעי בעל החצר להשכירו היה יכול וכו', משמע שדבר שאינו יכול להרויח בו יכול זה לכופו אף לכתחילה, מ"מ נלענ"ד דעכ"פ פשוט שזה רק להרמב"ם בריש סימן קע"ב אבל לדעת הרא"ש פשיטא דלא שייך בזה כופין על מדת סדום:

וכ"ז אם היו באים לדין קודם שהדפיס שמעון אבל אחר שכבר הדפיס ורצה ראובן לחייב את שמעון מטעם מקיף את חבירו ג"כ לא דמי דהרי בפירוש אמרו בב"ק דף כ' ע"ב ששם הטעם דגרם לו היקפא יתירה אבל כאן לא גרם לו הוצאה יתירה דתשלומין להמסדרים לא איכפת להו להמסדרים אם ידפיסו בסידור זה מעט או הרבה תמיד תשלומין שלהם שוה כי טרחת הסידור הוא שוה. והנה בש"ע בסימן קנ"ח סעיף וי"ו לא נזכר גרם הניקף

יתר רק רמ"א בהג"ה בסוף הסעיף הזכירו, היינו משום דהמחבר מיירי בגדר בינו ובינו ואז לא משכחת לה בלי גרם הניקף שהרי עיקר ההיקף הוא להפסיק בינו ובין שדה חבירו וכמ"ש בתוס' שם בב"ק דף כ' ע"ב בד"ה את גרמת וכו' יע"ש. ועכ"פ היכא דלא גרם לו הוצאה יתירא מקרי זה נהנה וזה לא חסר ופטור מלסייע לו וא"כ בטלו טענות ראובן בזה:

ואמנם מה שיש לעיין בזה הוא כיון ששמעון הוא רוצה להדפיס בסידור הזה והרי הוא צריך להוציא עוד הוצאות להדפיס לשלם לפרעסין ציהר וכיוצא בזה א"כ גלי דעתיה דניחא ליה להוציא הוצאות לצורך הדפסה ומגלגלין עליו גם הוצאות הסידור. ודבר זה יש ללמוד מדברי התוס' שם בד"ה טעמא דניקף וכו' שכתבו וא"ת ואם זה נהנה וזה לא חסר פטור אפילו עמד ניקף נמי וי"ל שאני עמד ניקף דגלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה ולא דמי לדר בחצר חבירו דלא גלי אדעתיה אלא בחנם עכ"ל התוס'. הרי דהיכא דגלי אדעתיה אפי' בזה לא חסר מגלגלין עליו את הכל ואינו יכול לטעון אלמלא שכבר הקיף זה שלש מחיצות לא הייתי מוציא הוצאה גדולה על חלקי אבל כיון שכבר הוקפו שלש מחיצות הוצאתי הוצאה קטנה על רוח רביעית, אלמא לא משגחינן בטענה זו וע"י הוצאה קטנה שהוסיף מגלגלין עליו גם הוצאה גדולה. אומר אני שהתוס' כתבו שם לפי שיש שם גם טעם דגרם לו היקף יתר ור' יוסי תרתי בעי דגלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה וגם גרם לו היקף יתר ורצה לפשוט מדברי ר' יוסי דאפי' גרם היקף יתר פטור אם לא גלי אדעתיה דניחא לי' בהוצאה וק"ו בזה נהנה וזה לא חסר כלל שפטור. באופן דהיכא דלא גרם ליה הוצאה יתירה אפילו גלי דעתיה פטור למאי דקיימא לן זה נהנה וזה לא חסר פטור. ואף לדעת הי"א שהביא המחבר בסימן שס"ג סעיף חי"ת דאם גילה הדר דעתו שהיה רצונו לתת שכר אם לא היה מניחו לדור בחנם צריך ליתן לו שכר יעיין שם, והרי אין שם שום גרם הוצאה כלל ואפ"ה ע"י גילוי דעת מחוייב לשלם דשאני התם דאין אנו מחייבים אותו לשלם רק מה שגילה דעתו שהרי על השכירות גילה דעתו שהיה רצונו לשלם ואת זה ישלם אבל לחייבו ע"י גילוי דעתו לשלם גם מה שלא גילה דעתו זה לא מצינו ולא מיבעיא לדעת הש"ך בסימן קנ"ח סק"ד שהסכים לפירוש הב"ח וא"כ אפילו גילה דעתו אין צריך ליתן יותר ממה שגרם לו הוצאה יתירה אבל במה שלא גרם לו אפילו נהנה ממנו א"צ ליתן יע"ש בב"ח ויראה חשבון התשבורת שהפנימי הוא שש על שש ונמצא שהקיפו מארבע רוחות עולה ארבע ועשרים אמה ואפ"ה א"צ לשלם רק בעד שמנה אמות שגרס יתרון להחיצון לפי שהחיצון לבדו היה שמנה על שמנה שעולה היקפו מארבע רוחות שתים ושלשים ועכשיו הוצרך להקיף עשר על עשר שעולה ההיקף

מארבע רוחות ארבעים א"צ הפנימי ליתן רק שמנה אמות אבל לכל השלשים ושתים שהיה צריך החיצון לבדו אין הפנימי נותן כלל נמצא שנהנה מן שש עשרה אמות בחנם והש"ך שרשם שם בסק"ד ושם קאי בגילה דעתו ואפ"ה פטור במה שלא חסר החיצון ואפילו לדעת הסמ"ע שם בס"ק י"ט דצריך הפנימי ליתן לפי ערך חלקו מ"מ שאני התם כיון שגרם לו הוצאה קצת יתירה מהני הגילוי דעת לחייבו הכל לפי החשבון אבל היכא שלא גרם לו הוצאה יתירה ודאי לא מהני הגילוי דעת על המקצת לחייבו בו הכל. זה הנלע"ד לזכות שמעון המדפיס שפטור מלסייע:

אמנם אחר היישוב נראה שחייב לשלם חלקו שהרי גם בדר בחצר חבירו אפי' לא קיימא לאגרא אם חסרו אפי' דבר מועט מגלגלין עליו כל השכר כפי שנהנה כמבואר בש"ע בסימן שס"ג סעי' ז' יע"ש. והרי גם כאן מחסרו הרבה שאם לא היה שמעון מדפיס סדרים הללו הוו שכיחי וקפצו זביני על ספריו של ראובן שאפי' מי שלא היה קונה פירושו לחוד מ"מ אגב שהיה צריך לשני סדרים הללו ללמוד מתוכם גמרא עם פירש"י ותוספות היה מוסיף איזה דבר לקנותם עם פירושו של ראובן ועכשיו שמדפיס שמעון יהיה סדרים הללו שכיחי ובזול ולא ימצאו כל כך בריוח קונים שיקנו מראובן וכיון שגורם לראובן הפסד בזה מגלגלין עליו כל מה שנהנה לפי חלקו מסידור האותיות. ולא מיבעיא לדעת רוב הפוסקים שהם התוספות והרא"ש והטור ושאר הרבה פוסקים וכן סתם הש"ע בסימן שס"ג סעיף זיי"ן שהביא רק דעת הי"א הללו וכן משמע שהסכים הרמ"א בהג"ה שהרי הוסיף עוד אפי' לחייב בלא עביד למיגר שכאן חייב שמעון לשלם חלקו להוצאות סידור האותיות אלא אפילו לדעת הרמ"ה שהביא הנ"י שם בפ' כיצד הרגל שאינו חייב לשלם כל מה שנהנה אלא רק מה שהפסידו אשר לדעתי גם דעת הרמב"ם כן שהרי לא הביא בפ"ג מהלכות גזילה הלכה ט' כלל הך דינא דשחרוריתא דאשייתא שאמרו שם בגמרא. א"ו שהרמב"ם מפרש שאינו חייב רק לשלם הפסד השחרוריתא וזה משנה שאינה צריכה פשיטא שמזיק חייב לשלם מה שהזיק ור' יהודה שם בבעל העליה קאמר שאף דביתא לעליה משתעבד מ"מ חייב לשלם השחרוריתא ובזה פסק הרמב"ם כת"ק שם יעויין בפ"ד משכנים, אבל אם היה הרמב"ם מפרש שע"י השחרוריתא חייב לשלם כל השכירות ואף שבבית ועליה פסק כת"ק מ"מ נ"מ בהא דר' יהודה שעכ"פ איש זר הדר בחצר חבירו והשחיר הכתלים מעט שחייב לשלם כל השכר והיה להרמב"ם להביא הך מילתא בפ"ג מגזילה א"ו שהרמב"ם סובר כדעת הרמ"ה. ואני תמה על הרב המגיד שם וכמו כן על מרן הב"י שלא הרגישו שהרמב"ם חולק בדבר. מ"מ כאן בנדון שלפנינו אינו דבר מועט ואי אפשר לומר בזה שאינו חייב רק מה שהפסידו כי ההפסד לדעתי

הוא יתר על הוצאה לכן חייב שמעון לשלם כל מה שנהנה מסידור האותיות לפי חלקו כל אחד לפי מספר מה שמדפיס. כן נלענ"ד:

תשובה כה

ב"ה פראג ערב סוכות תקמ"ח לפ"ק:

תשובה

את החג יחוג וכו' לכבור הרב המופלא ומופלג מו"ה ישראל סג"ל אב"ד דק"ק קערעסטוהר:

מכתבו קבלתי ויען בימים האדירים הנוראים ועול הציבור עלי ביותר וגם שערי דמעה אינם ננעלות וראשי כבד עלי לכן לא עיינתי בשאלות הבאים כי אם בדברים הנחוצים ביותר וגם נזדמנו אז שאלות בעסקי גיטין ונתתי להם משפט הקדימה ולא עיינתי בדבריו עד היום ואף שגם היום טרידנא במילי דמצוה שהזמן גרמא סוכה וארבעה מינים אמרתי הואיל וזוטר הוא לא אחמיצנו עוד:

והנה שורש שאלתו עשיר אחד שבק חיים וגם הניח ברכה אחריו ואמנם גם הוא חייב לאחרים ובאו שני אחים שותפים סוחרים אשר המנוח היה תמיד עסקו עמהם ואמרו שני אחים הנ"ל שהמנוח חייב להם סך מסויים בעד סחורות שלקח מהם בהקפה והראו פנקס שלהם רשום בו מה שלקח המנוח ע"פ שפעציפיקאציאן מפורש כל מין ומין והמנוח חתום תחת השפעציפיקאציאן רק בין הרשימה ובין החתימה היה ריוח נייר חלק בלי כתב כמו ארבע וחמש שורות ובתוך המרחק הנ"ל היה כתוב פרעון מהמנוח סך חמשים זהובים. והנה מעלתו שואל אם מוציאין מהיתומים ע"פ כתב הזה:

תחלה אדבר איך היה הדין אם היה המנוח בחיים והיה טוען פרעתי איך היה דינו. והנה גדולי הראשונים נחלקו אם יכול לטעון פרעתי נגד כתב ידו והמחבר בשלחנו הערוך סימן ס"ט החליט שיכול לטעון פרעתי והרמ"א בהג"ה הביא גם דעת החולקים ולא הכריע לחלוטין רק סיים שאין לדיין בזה אלא מה שעיניו רואות. והנה גם לדעת הפוסקים שאינו יכול לטעון פרעתי אכתי יש לדון בזה שיש איזה שיטות חלק בין הכתב להחתימה מה דינו והא ודאי שאם היה השטר בעדים והיה מקום חלק בין השטר לחתימת העדים שיעור שני שיטין וק"ו יותר שהשטר הוא פסול כמבואר בסימן מ"ה סעיף וי"ו. ואמנם שם הטעם שהגדים עשו שלא כהוגן שחתמו שטר שיכול להזדייף, אי מטעם שכתב הסמ"ע דהיינו שיכול לחתוך כל העליון ויכול לכתוב במקום החלק שטר חדש, ואי מטעם שכתב הש"ך שיכול להוסיף בשטר הזה עצמו במקום החלק מה שירצה:

ואמנם כל זה שייך בשטר בעדים ששם אין העדים יכולים לומר שהם האמינו לבעל השטר שלא יעשה שום זיוף כי היו בטוחים בו דגברא מהימנא הוא כי לאו כל כמינייהו לעשות דבר שיכול להיות בו ריעותא לאיש על ידי בטחונם בהימנותא דבעל השטר. אבל בכתב ידו והוא עצמו הרחיק חתימתו ולא חשש שמא יוסיף או יחתכנו ויכתוב שטר חדש כי האמינו לבעל השטר וכיון שהוא בעצמו האמינו והרשות בידו לעשות בשלו להאמין מהי תיתי נפסול אנחנו הכתב הזה. אבל באנו בזה למחלוקת שבין הלבוש בע"ש ובין הסמ"ע והובא בסמ"ע בסימן מ"ח שאם ממרם חתום בו שמעון ובצד השני מעבר לדף במקום שרגילים בו לכתוב השטר חוב הוא חלק לגמרי שהסמ"ע סובר שהמוציא חתימה זו יכול לגבות בו הסך שאומר שהלוהו על זה ואמרינן שהלוה האמינו ומסר לו חתימתו סתם כדי שיוכל המלוה לכלול גם היזקות שיגרום לו. ודעת הלבוש שאינו יכול לגבות בו והש"ך בסי' ר"ט הסכים עם הלבוש. ואמנם הלבוש יהיב טעם לפי שאין דרך בני אדם להאמין לחבירו חתימה כזו ומיחשב זה ריעותא ואמרינן שחתימה זו הכין שמעון לכתוב בו כשילוה מעות יכתוב מעל"ד הסך שילוה לעצמו ונפל ממנו ומצאו ראובן. והש"ך יהיב טעם אחר שבמה יגבה הלא אין כתוב בו שום חיוב ולא שום דבר ובמה יתבע אם לא מטעם שהרי היה יכול לכתוב מעל"ד הסך הזה וכיון שמטעם מיגו אתה רוצה לחייבו הוי מיגו להוציא וקיימ"ל דלא אמרינן מיגו להוציא והט"ז בסימן מ"ח כתב שגם כתב בחתימת ידו מקרי שיכול להזדייף היכא שחייב לאחרים. ואמנם לכאורה דבריו תמוהים ואטו מי שחייב כבר לאנשים אחרים אינו יכול לחייב עצמו עוד למי שירצה אפילו ידענו בודאי שאינו מקבל שום מעות יכול לחייב עצמו בשטר כמה שירצה לשעבד גופו ונכסיו. ואמנם כוונת הט"ז הוא ודאי שיכול לחייב עצמו כעת אבל בחתימה זו יכול להקדים החיוב ויבוא ריעותא לאחרים כי מלוה ע"פ מוקדמת קודמת למאוחרת לגבות מבני חרי ואפילו למלוה בשטר מאוחרת קודמת מבני חרי לדעת המחבר בסימן ק"ד סעיף י"ג. ולענ"ד גם בזה ליכא חשש דמלוה ע"פ שרוצה לזכות מצד ההקדמה צריך לברר בעדים שהוא מוקדם ולא יועיל לו כתב יד הלוה להקדימו דחיישינן לאערומי ובהדיא מסיים שם המחבר בסעיף י"ג כיון שעדים מעידים שהיא קדומה ופשיטא בנדון דידן שמת ואנו רואים שיש בעזבונו יותר ויותר הרבה ממה שחייב לאחרים באופן שלחשש של הט"ז אין כאן מיחוש. ואמנם אנו צריכים לדבר מדברי הסמ"ע והלבוש והש"ך בנדון דידן שיש חלק בין החתימה להכתב ולדעת הסמ"ע אין כאן ריעותא ואדרבה נלענ"ד אפילו עדיף יותר והרי הוא כאילו כתוב בכתב הזה נאמנות שהרי היה יכול לכתוב שם נאמנות אבל לדעת הלבוש אמרינן גם בזה שאין דרך להאמין

בזה ומסתמא נפל ממנו ומצאו זה. ואולם מטעם הש"ך היה כשר שהרי החוב כבר כתוב בו ואין אנו צריכין לשום מיגו אלא דכל זה בכתב יד כתוב בנייר בפני עצמו אבל בנדון ששמעון חתום בפנקסו של ראובן לא שייך חשש של הלבוש לומר שממנו נפל דהיאך בא פנקסו של ראובן ליד שמעון:

אלא דאכתי יש חשש שבאמת שמעון לא חתם עצמו בפנקסו של ראובן כלל רק חתם בנייר בפני עצמו ונפל ממנו ומצאו ראובן וכרכו להנייר הזה בפנקסו ודבר זה יש לברר אם כל הנייר שבפנקס שיש בו דפים הרבה הכל הוא מן רושם אחד שדרך האומנים שעושים נייר שכל אחד הנייר שלו מסומן ברושם שלו אז שוב זה הוא חשש רחוק מאד שיזדמן ששמעון יחתום עצמו בנייר של רושם הזה עצמו ויאבדנו וימצאנו ראובן שיש לו פנקס מנייר של האומן הזה והוא יותר רחיק מנפילה דיחיד, אלא דאכתי יש לחוש שכל הפנקס הוא בערמה ושמעון חתם עצמו בנייר ונאבד ממנו ומצאו ראובן וראובן הערים וקנה נייר מרושם כזה ועשה מן הכל פנקס, לכן יש לחפש בדברים הנכתבים בפנקס ההוא בדפים הקודמים אם יש הוכחה ברורה שדברים הללו נכתבו כבר זה זמן רב ואז אין כאן חשש זיוף ולא חשש נפילה שחשש הלבוש ולא חשש של הש"ך. וכל זה הוא לדעת הפוסקים שאינו יכול לטעון פרעתי נגד כתב ידו. ועכשיו נעתיק עצמנו לדעת המחבר בסי' ס"ט שיכול לטעון פרעתי אעפ"כ נלענ"ד דבזה אינו יכול לטעון פרעתי לא מיבעיא לדעת הסמ"ע חשבינן כאילו כתוב בו נאמנות כיון שיכול לכתוב בו נאמנות וכמו שכתבתי וגם לדעת הלבוש אינו יכול לטעון פרעתי מטעם זה עצמו, שהרי הלבוש כתב שיכול לטעון פרעתי במיגו דלהד"ם ואז היה נאמן מטעם שאין צורך להאמין למלוה למסור לו סתם חתימה וכיון שבנידון דידן אם אינו נאמן לומר לא לויתי ממילא ליכא מיגו וא"כ אינו נאמן לומר פרעתי. ואמנם לדעת הש"ך שאין אומרים מיגו להוציא אם כן גם לענין פרעתי אין אומרים מיגו שהיה יכול לכתוב בו נאמנות:

אמנם נלענ"ד דכיון שבידו לכתוב נאמנות אינו פורע ומניח שטרו בידו שחוששש שמא יכתוב בו נאמנות. אלא שמלשון הש"ך שם בסי' י"ד נראה שעיקר הטעם במה שאינו יכול לטעון פרעתי נגד כתב יד שכתוב בו נאמנות הוא מטעם שהוא הפסיד לעצמו שהרי האמינו וכיון שכאן לא האמינו בפירוש אכתי צריכין אנו למיגו ומיגו להוציא לא אמרינן. אבל באמת נלענ"ד דהש"ך לא כתב טעמו אלא לצירוף טעמו של הלבוש דלכאורה לא מטעם מיגו מזכה הסמ"ע לבעל השטר כי אינו צריך למיגו כלל רק אמרינן מדמסר לו חתימתו ולא חשש שיכתוב עליו שחייב לו כך וכך ש"מ שהוא האמינו על עצמו והוא בטוח בו שלא יעשה שום עולה וכיון שהוא בעצמו האמינו הרי הוא נאמן על

כל מה שאומר שמגיע לו ולא מטעם מיגו אלא מטעם אנן סהדי שהאמינו. ואמנם ננד זה שייך דברי העיר שושן אדרבה אנן סהדי שאין דרך להאמין דבר כזה ואמרינן שזה באמת לא מסרו לידו אלא נפל ממנו וזה מצאו. ואמנם הא תינח עכשיו שבא לפנינו ועדיין לא נכתב עליו שום סך אבל אם היה המלוה כותב עליו איזה סך קודם שהוציאו בבית דין והיו טוען שהלוהו ונתן לו שטר זה ודאי היה נאמן שאין כאן ריעותא לפנינו א"כ גם עתה שמוציאו לפנינו כך חתימתו לחוד כיון שהוא טוען תיכף בהוציאו שהלוהו סך כזה יהיה נאמן במיגו שאם היה רוצה היה כותב עליו ועל זה כתב הש"ך כיון שמטעם מיגו אתה רוצה להאמינו הוי מיגו להוציא ומיגו להוציא לא אמרינן. זהו הנלענ"ד בכוונת הש"ך. ומעתה היכא דלא שייך טעם העיר שושן כגון בפנקס ועל אופן הבחינה שכתבנו לעיל שברור לנו שאין הפנקס כולו נעשה בערמה אז גם טעם הש"ך לא שייך וחשבינן הריוח שיש בין החתימה להכתב כאילו כתוב בו נאמנות וכיון שהוא הימנהו שוב לא מצי לטעון פרעתי:

אך כל זה אם היה זה בחיים אבל עכשיו שבא לגבות מהיורשים וכבר כתבתי בנודע ביהודה (קמא) חלק ח"מ סי' ח' שאמרינן שאף שהוא הימנהו היינו שהיה בטוח שלא יעיז לכפור הפרעון שאין החי יכול להכחיש את החי ולחוש שמא ימות לא חשש למיתה דלא שכיח ולכן לא מהני נאמנות לגבות מיתמי עיין שם בנ"ב. ואף דאם כתב לו נאמנות מפורש אף נגד היתומים ודאי מהני שהרי זה לשון הב"י כתב בהגה"ת מיי' ספר משפטים סי' ל"ח על כתב ידו שכתוב בו שלא יהיה נאמן לומר פרעתי לגבי יורשים לא מהני נאמנות כדאיתא בפרק הכותב עכ"ל הב"י, והרי שם במשנה בפרק הכותב מבואר שאם כתוב בפירוש נאמנות נגד יורשיו מהני. ואמנם כאן אין לומר שיהיה חשוב כאילו היה מפורש נאמנות נגד יורשיו שהרי באמת אין כאן מפורש שום נאמנות אלא שאנו אומרים כיון שמסרו בידו כך ודאי הימנהו וזה שייך על עצמו אבל על יורשיו אין כאן ראיה שהימנהו והא דמסרו לידו כך היינו משום דלא חשש למיתה וא"כ היה מקום לומר דטוענין ליורשים שפרע אביהם. ואמנם מטעם מיגו יש להאמינו דאי בעי הוה כתב עליו נאמנות נגד יורשים בפירוש ואמרינן שנאמן במה שטוען שלא נפרע במיגו, אלא דבזה יש חשש של הש"ך דמיגו להוציא לא אמרינן ואעפ"כ נלענ"ד דנאמן במיגו שהתובע טוען ברי והיתומים טוענין שמא וגבי ברי ושמא אמרינן מיגו להוציא כמפורש בש"ך בסי' פ"ב בכללי המיגו אות א' ואות ט"ו. ואין לומר דזה דוקא היכא שטענת ברי של התובע הוא ברי טוב וטענת שמא של הנתבע הוא שמא גרוע אבל כאן שמא של היורשים הוא שמא טוב דמהי תיתי הוה להו למידע וטענת ברי של הנתבע הוא אינו טוב

שלפי שיודע שאין היורשים מכירים בשקרו לכך הוא מעיז לטעון ברי. דזה אינו דהרי הא דגבי ברי ושמא אמרינן מיגו להוציא ילפינן מהא דכתובות הנושא אשה ולא מצא לה בתולים והיא אומרת משארסתני נאנסתי דנאמנת במיגו דמוכת עץ אני עיין בש"ך הנזכר, והרי שם שמא של הבעל הוא טוב דמנין היה לו לידע אימת נאנסה וברי שלה גרוע ואפ"ה נאמנת במיגו ואף להוציא, מעתה ק"ו ומה התם שיש שור שחוט לפניך שהרי אין לה בתולים עיין בכתובות דף ט"ז ע"א בתוס' ד"ה התם וכו' ואפ"ה מהני מיגו ק"ו כאן שאין שום ריעותא לפנינו והתובע טוען ברי והיתומים טוענים שמא דמהני מיגו ואף דגם היכא דחזקת הגוף מסייע להברי מוציאין ממון ואפ"ה גבי להוציא מיתומים לא מהני חזקת הגוף אף שהיתומים טוענים שמא כמבואר באה"ע סימן צ"ו סעיף ט"ו ועיין שם בב"ש ס"ק כ"ט שאני שם שהטעם הוא דטוענין ליתמי כל מה שאביהם היה יכול לטעון עיין שם בב"ש בשם הרא"ש ואמרינן אילו היה אביהן חי היה טוען ברי ואם היה הוא טוען ברי היה הוא נאמן כמבואר שם אבל כאן שאם היה אביהן חי לא הוה מועיל טענת ברי שלו כמו שהארכתי לעיל ואנו צריכין להעדיף כח היתומים יותר מכחו מטעם שנגד היתומים לא אסיק אדעתיה להאמינו וטענינן עבור היתומים שפרע אביהם וזה טענת שמא ומהני מיגו של טענת התובע שהוא ברי אף להוציא ובפרט שגוף הדין דמיגו להוציא לא אמרינן אינו מוסכם מגדולי הפוסקים ועיין בסימן פ"ב בהגה"ת רמ"א סעיף י"ב ובסמ"ע ס"ק מ"ו. לכן נלענ"ד דאם הפנקס יברור כמו שכתבתי נאמן התובע בשבועה חמורה שלא נפרע. אלא שאף שאנו מדמין לא נמהר להחליט להוציא מן היתומים וטוב לפשר דינא ביניהם וזהו טובת היתומים כי לפי הנראה העיקר שחייבים מן הדין ובפרט בערכאות התובע מוציא מן היתומים אלא שאעפ"כ אין זה נקרא דינא דמלכותא וכמה דינים הם שלא ע"פ דין שלנו וכי בשביל זה בטלו ח"ו דינינו, ואנחנו מצפים בכל יום שאדוננו הקיסר החסיד יר"ה יתן רשות ליהודים שידונו זה עם זה בדיני ישראל:

תשובה כו

שנית על ענין הנזכר

ב"ה פראג יום ב' ה' שבט תקמ"ח לפ"ק.

תשובה

שלום להאי צורב. העוסק בחוקי חורב, הוא כבוד אהובי המופלא מוהר"ר הירש אב"ד דק"ק סנטאב נ"י.

מכתבו קבלתי אתמול. והנה ראיתי שעל התשובה ששלחתי לק"ק קרעסטוהר זה יותר משלשה ירחים היא בא לפקפק. ידע כי מה שפסקתי הוא נכון ומיניה לא אזוע. וראיתי

שעל מה שכתב הט"ז בסימן מ"ח שאף אם להלוה האמינו לאו כל כמיניה לחייב לאחרים שחייב ג"כ וכו' ועל זה תמהתי אני בפסקי הנ"ל דאטו אם הלוה חייב לאחרים אין בידו להתחייב עוד למי שירצה אפי' אם לא ילוהו רק ישעבד גופו ונכסיו. ולכן פירשתי כוונת הט"ז שאף שיכול לשעבד נכסיו מעתה אבל לא למפרע וא"כ איכא למיחש לפסידא דאחרים כי המוציא כתב זה יכול לכתוב עליו חוב ולהקדים יום הכתיבה ומלוה ע"פ מוקדמת קודמת למלוה מאוחרת וכו' הכל כמו שכתבתי שם, ועל זה כתבתי שם שגם זה ליכא למיחש כי מלוה ע"פ שרצה להיות זוכה מצד הקדימה צריך לברר בעדים שהוא מוקדם וכתב יד הלוה אינו מועיל להיות בירור על ההקדמה דחיישינן לאיערומי ועל זה בא מעלתו לקיים דברי הט"ז ולומר שהט"ז סובר כדעת מהר"ם מלובלין בתשובה סימן ל"ה והביאו הש"ך בסימן מ"ח ס"ק ב' שא"צ עדים רק זמנו של שטר מוכיח עליו גם בכתב ידו:

ואני אומר אם כדבריו פשיטא שאין לחוש לדברי הט"ז שהרי משמעות הרבה פוסקים דחיישינן לאיערומי וכמו שהאריך הש"ך שם וגם בתשובת מהר"ם אין הדבר מוכרח וכמו שכתב הש"ך שאפשר לפרש דברי מהר"ם שמיירי שידוע בעדים אלא שכתב שמסוף התשובה לא משמע כן, שהרי כתב וא"צ ראיות ועדות כל כך שנמסר בזמנו רק גילוי מלתא בעלמא שאין הדבר מרומה וכו' עיין שם בש"ך. ואני אומר שאין מסוף התשובה כל כך ראיה שהרי יש לדקדק שכתב מהר"ם שא"צ ראיות ועדות כל כך מזה משמע שעכ"פ צריך עדות וראיה אלא שא"צ כ"כ וא"כ דבריו צריכין ביאור ונראה דודאי צריך עדות שראו הכתב יד ביום שזמנו כתוב בו אלא שאין העדים יודעים אם מסרו הלוה ליד המלוה בו ביום על זה כתב שאין צריך עדות כל כך וכו' ודוק בלשונו של מהר"ם שם בתשובה שכתב וא"צ ראיות ועדות כ"כ שנמסר בזמנו רק זמנו של שטר מוכיח עליו וחזקה שנמסר בזמנו רק גילוי מלתא וכו', הרי שלא כתב שא"צ עדות שנכתב בזמנו וכן לא סיים חזקה שנכתב ונמסר בזמנו. ובאמת לענין שנמסר בזמנו הוא גילוי מלתא בעלמא דבשלמא שטר בעדים איכא לפעמים חשש שמא כתב בניסן ולא לוה עד תשרי והא שהקדים לכתוב היינו שחשש פן לא יזדמנו לו עדים אבל כתב יד עצמו למה יקדים פורעניות שיהיה צריך לשמור שלא יאבדנו הלא בעת שיזדמן לו מלוה יוכל לכתבו אז לכן אמרי' שפיר שנמסר בזמנו אבל אם ליכא עדים כלל חיישינן שהכל נעשה בערמה:

ועוד נראה לענ"ד דבלא"ה אין שום ראיה מדברי מהר"ם שאין חוששין לערמה ועובדא דמהר"ם שאני שהרי מבואר שם בדברי מהר"ם הקודמים וזה לשונו, ועוד בנ"ד ליכא למיחש לקנוניא דהא ידוע הוא להאלוף מוהר"ף ומפורסם לכל יושבי על מדין כי כל

תשובתו של ר' פלוני הלוה היה בכל פעם שתבע אותו המלוה לפני האלוף וכו' היה בכל פעם אומר שפלוני המלוה כבר נתפרע ממה שנתתי ביד מוהר"ף ומוהר"ף הכחישו בכל פעם שאינו שוה כדי חובו וקנוניא לא שייך אלא שהלוה הוא מודה ואומר שאינו פרוע אבל בנ"ד אם היה קנוניא היה לו להודות לדברי המלוה וכו' עכ"ל מהר"ם. ולכן בעובדא דא שפיר מסיים מהר"ם בסוף התשובה וכתב מכל הלין טעמי נראה כי שט"ח זה וכו' והיינו שט"ח זה שיש בו כל הלין טעמי הוא שט"ח גמור לכל הדברים ויש לו דין קדימה וכו' וא"צ כל כך ראיות ועדות שנמסר בזמנו וכו'. דוק בדבריו שכתב מכל הלין טעמין נראה כי שט"ח זה וכו' והיינו שט"ח זה שיש בו כל הלין טעמין שהזכיר לפני זה אבל היכא שאין הלוה טוען פרוע מודה מהר"ם שחיישינן לאיערומי והקדים זמנו של שטר, ואני על הש"ך תמה שכתב שמהר"ם לא חייש לאיערומי ואולי הש"ך גם בגווני דמהר"ם חייש לאיערומי ושכל זה נעשה בערמה:

ועוד אני אומר אפי' אם נימא דלא חיישינן לאיערומי היינו היכא שהלוה מודה לדברי המלוה אבל היכא שהלוה מכחישו ואומר שלא הלוה לו באותו זמן ודאי צריך המלוה לברר שהיתה ההלואה בו ביום ועובדא דמהר"ם לא הכחיש הלוה זמנו של שטר רק טען פרעתי אבל אם מכחיש הזמן ומודה בגוף ההלואה ודאי צריך המלוה לברר דאפי' למ"ד דאין הלוה יכול לטעון פרעתי נגד כתב יד היינו מטעם דסברי גם בכתב יד שייך שטרך בידי מאי בעי אבל להכחיש הזמן ודאי יכול הלוה לטעון וצריך המלוה לברר וא"כ ממילא ליכא להחזיק סברת הט"ז שהלוה לאו כל כמיניה לחייב לאחרים שהרי הלוה בטוח בעצמו שאם המלוה יקדים הזמן יכחישנו הוא ולמיתה לא חייש דלא שכיח ולכן אין למיפסל החיוב עבור זה:

ומה שכתב מעלתו וז"ל ומ"ש רבינו וגם אפילו לדעת הט"ז בנדון דידן שמת ונשאר אחריו ברכה יותר ממה שחייב לאחרים לא שייך חשש זה והרי כל השטרות פסולים מחמת שיכולים להזדייף אפילו לא נזדייפו פסולים וטעם הואיל ומצו להזדייף כדאיתא בסי' מ"ה סעיף וי"ו. והנה לא הבין כוונתי בתרתי. חדא שאני כוונתי כיון שאנו רואים שהלוה הזה הוא עשיר גדול ויש בעזבונו ברכה ליורשיו א"כ לא עשה הלוה שום דבר שיכול לזייף כי אולי בעת ההיא לא היה חייב לאחרים כלל זולת זה החוב. וכל זה לפי הבנתו שאני כתבתי זה לומר שאפי' לדעת הט"ז אין כאן חשש אבל שגה בזה והיכא נזכר בדברי שאני כותב זה אפילו לדעת הט"ז לגמרי ולפי שדרכי להיות מאד נזהר בכבודן של הראשונים שאנחנו שותים בצמא דבריהם ובפרט הט"ז הוא לנו לעינים ולכן רמזתי ברמז, ועכשיו שאני רואה שמעלתו שואל שאלת התם מה זאת ולא די לו ברמיזה אמרתי

לפרש הדברים לכבודו של הט"ז נתתי עתה לבי לפרש כוונתו שיהיו דבריו מתקבלים, דלכאורה תמוה דגם כי יהיבנא לט"ז שיוכל לבוא מזה ריעותא לשאר בעלי חובות לענין קדימה וכי בשביל זה יופסל השטר לגמרי והלא אפי' שטר מוקדם גמור להרבה מגדולי הפוסקים הוא כשר לגבות מבני חרי ואין הלוה יכול לטעון לא להד"ם ולא פרעתי וכן פסק המחבר בסי' מ"ג סעיף ז' וא"כ הדברים ק"ו לכתב יד הלוה, ואפילו לדעת רמ"א שם בהג"ה שהביא דעת ר"י יסייעתו שפסול לגמרי מ"מ בנדון דידן שאני דבשלמא שם ודאי הקדימו כדי לגבות בו מזמן ההוא דאל"כ למה הקדים זמנו אבל בנדון דידן מאן יימר שהמלוה יזייף ויקדים הזמן ומאן יימר שהלוה חייב לאחרים כלל והלא ממה שהניח איזה שורות חלק אין ראיה שכוון לזייף רק יש לפרש כוונתו כמ"ש הסמ"ע כדי שיוכל לכתוב בו הוצאות והזיקות ושאר דברים שאי אפשר לפרש עתה שכל זה לא שייך בשטר מוקדם ממש שהדבר מוכח שהוא לגבות שלא כדין וגם ההקדמה היא תיכף בשטר משא"כ בנדון דידן והרי זה דומה למה שאמרו בב"ק דף ל' ע"ב וזעירי אמר לך אנא דאמרי אפי' לר"מ עד כאן לא אמר ר"מ התם אלא דמשעת כתיבה דעביד ליה שומא אבל הכא מי יימר דמזיק, הכא נמי מאן יימר דמזיק כי אולי לא יקדים המלוה הזמן ואף אם יקדים מאן יימר שלא יספיקו נכסי הלוה לפרוע לכלם ואף אם לא יספיקו אולי המאוחר יקדים ויגבה ושוב אין המוקדם בכתב יד יוכל להוציא ממנו. ומכל הלין טעמי נדחו דברי הט"ז ועל זה רמזתי במה שכתבתי ופשיטא בנ"ד שאנו רואים בעזבונו יותר וכוונתי דאיגלאי מילתא שמעולם לא היה כאן חשש חב לאחרים וגם אין ענין הסתם חתימה שפלפלו הלבוש והסמ"ע והט"ז והש"ך דומה למה שמבואר בסי' מ"ה סעיף ו' שאם הרחיקו העדים שני שיטין פסול דהתם העדים אין בידם להאמין להמלוה שום דבר וכל מה שיוסיף המלוה לכתוב שם הוא שלא כדין ולכן פסול לגמרי אבל בכתב ידו של הלוה שהרחיק הלוה אין כאן כל כך חשש שהרי בידו להאמין למלוה וליתן לו רשות להוסיף מה שנוגע להלוה ואין בו פסידא לאחרים:

ואמנם נתתי עתה לבי לפרש כוונת הט"ז שיהיו דבריו מסתברים וכוונתו הוא למה שכתב הלבוש דאין דרך העולם להאמין למלוה שטר כזה ולכן נאמן הלוה לומר שממנו נפל ומצאו זה, והסמ"ע דחה דבריו דכשאדם צריך למעות דרכו להאמין למלוה כשצריך למעות ונראה שבא הט"ז לומר דאף דסברת הסמ"ע טובה שדרך הלוה להאמין למלוה אבל זה הוא מה שנוגע לעצמו אבל לא כל כמיניה להאמינו במה שחב לאחרים ואף שבשביל זה לא מיפסל השטר וכמו שביארתי לעיל מ"מ הלוה עכ"פ עושה שלא כהוגן לחוב לאחרים ולכך אין דרך הלוה לעשות מה שעושה איסור לחוב לאחרים לגרום להם

היזק ולכך אמרינן שבאמת לא האמינו ומידי הלוה נפל ומצאו זה, כן נלענ"ד לחזק דברי הט"ז. ומעתה כיון שביארתי בכתבי הראשון דבנ"ד שנכתב בפנקסו לא שייך שנפל א"כ גם לדברי הט"ז חייבים היתומים לשלם:

ועל מה שהשיב על מה שכתבתי שהש"ך כתב טעמו לצירוף טעם הלבוש, אינני צריך להשיב כי די במה שכתבתי ואם הוא כותב שאינו מבין אני לא אכפול הדברים ובפרט שאף לפי דבריו מ"מ לענין הנאמנות אין צורך למיגו כי כיון שהניח מקום שיוכל לכתוב נאמנות אנן סהדי שהאמינו שלא יוכל לומר פרעתי:

ומה שכתב דאין כאן מיגו דהא יהיה ניכר בשינוי הכתב לא אשיב על דברי שטות והבל, ואם השבות יעקב כתב שאם אנו מרגישין בשינוי הכתב הוא ריעותא וגם זה אינו נראה בעיני ואף אם הוא כן מ"מ שלא יהיה נחשב למיגו הוא דברי שטות שלא יוכל לכוון לנסות כמה מיני דיו עד שיהיה דיו כראשון. ובגוף הדבר אני תמה ואטו שטר שנכתב בכמה מיני כתב וכמה מיני דיו הוא פסול אתמהה ואני רואה שמעלתו בזדון לבו רוצה להטות משפט וראוי הוא לגעור בו בגערה:

זולת זה שאר דברי שטות והבל שלו לא אטריד קולמוסי להשיבו. ומה שתמה על מה שהצרכתיו שבועה ג"כ הדבר פשוט כיון שנגד היתומים לא האמנתיו אלא מטעם מיגו לא רציתי לפוטרו משבועה כי מיגו לאיפטורי משבועה להרבה פוסקים לא אמרינן וק"ו היכא שהוא להוציא אפשר שכל הפוסקים מודים ואף שזכיתיו מטעם ברי ושמא מ"מ משבועת הבא ליפרע מנכסי יתומים לא פטרתיו:

ומה שתמה על מה שכתבתי שאף שאנו מדמין לא נמהר להחליט להוציא מן היתומים וטוב לפשר ביניהם וזהו לטובת היתומים, וע"ז תמה מעלתו הלא יתומים לא מקרי כי אם קטנים כמבואר בסימן ר"צ וא"כ אם אני חושב שהם קטנים איך יפרע המלוה מהם אפילו בשבועה שאין נזקקין לנכסי יתומים קטנים. הנה בזה צדקו דבריו לפי המבואר בסי' ר"צ אבל למה לא שם לבו למה שמבואר ביו"ד סי' ק"ס סעיף י"ח בהג"ה שכל זמן שלא הגדיל עד שידע לעסוק במעותיו כדרך שאר אנשים דינו כיתום שמותר ליתן מעותיו בשבילו קרוב לשכר וכו' יעיין שם, א"כ אף שהוא כבר בן י"ג שנים מצוה להתעסק עבורו למנות לו אפוטרופוס והא ודאי שלענין אין נזקקין לנכסי קטן הוא דוקא קטן ממש שאינו בן י"ג שנים אבל כשהוא בן י"ג שנים אף שאינו יודע עדיין לעסוק במעותיו ודאי שנזקקין לנכסיו לפרוע למי שיש לו חוב על מעותיו ובענין זה כתבתי שהוא לטובת היתומים למצוא פשר. וגם בלא"ה אני תמה עליו וכי הוא נתגדל ביער או במדבר ואינו יודע נימוסי המדינה וחוקי המלכות שתיכף שמת אחד מחוייבים המנהיגים אם יש

להם חירות למשפט ובאם לאו אז העירונים מתייבים להעמיד אפוטרופוס על העזבון עד שיגדלו היתומים כפי נימוסיהם דהיינו הזכר לכל הפחות בן שמונה עשרה שנים שלימות והנקבה לא יספיק זה הכל כפי נימוסיהם ואם מוסרים להיתומים קודם גדלות שלהם בנימוסיהם בל מה שיופסד ביד היתומים חייבים המנהיגים או העירונים לשלם מכיסם. וא"כ על כרחנו מחוייבים אנחנו להעמיד אפוטרופוס עד זמן ההוא וכי בשביל זה לא נזקק לנכסיהם אחר שהגיעו לשני גדלות ע"פ התורה ואם הוא לטובתם להתפשר האפוטרופוס עושה מה שהוא לטובתם:

ומה שתמה על שהבאתי ראיה דנאמנות מפורש מועיל אף נגד היורשים גם בכת"י כמו שמועיל בשטר ומזה הוצרכתי להביא ראיה על זה מכלל שיש מקום לומר שכת"י גרע לענין נאמנות משטר ובדברי הסמ"ע בסי' ס"ט ס"ק י"ז ובש"ך ס"ק כ"ד משמע להיפך דיש הוה אמינא דנאמנות סתם עדיף בכת"י מבשטר. הנה אין בזה תימה אם הסברא נוטה לכאן ולכאן והרי הסמ"ע עצמו בספרו הדרישה סעיף י"א מסתפק איזה עדיף שעל מה שכתב הטור שי"א שנאמנות צריך קנין כתב הדרישה לכאורה נראה דהני י"א מודים בנאמנות בשטר דא"צ קנין דאל"כ פשיטא השתא בשטר צריך קנין כ"ש בכת"י וכן משמע לשון רבינו לקמן בסי' ע"א וכו' ולבסוף מסיק הדרישה שאין חילוק וניחא ליה לכתוב פלוגתא זו בכת"י דהוה רבותא טפי דאעפ"י שהוא עצמו כתב עליו הנאמנות ע"ש בדרישה. הרי שיש סברא לכאן ולכאן ולא עוד אלא שמדברי הב"י נראה כסברא הראשונה של הדרישה דדוקא בכת"י פליגי אבל בשטר מודים הני י"א דא"צ קנין וז"ל הב"י באות י"ב ובעל התרומות כתב וכו' ולעיל בסימן זה כתבתי דאפילו האומרים דמהני נאמנות בכת"י לגבי דידיה לגבי יורשים לא מהני עכ"ל הב"י. הרי מוכח מלשונו שיש ג"כ סוברים דלא מהני נאמנות בכת"י.

ומה שתמה עוד על מה שהבאתי ראיה דמהני נאמנות מפורש נגד יורשים מדברי תשובות מיי' שהביא הב"י והלא הדבר מפורש בהדיא בסי' כ"ט בסמ"ע ס"ק י"ז ובש"ך ס"ק כ"ד, אני משיבו שאפילו לפי דעתו שהוא מפורש בדברי האחרונים אעפ"כ שאלתו דומה למי ששואל למה שאבת מים חיים ממקור המעין ולא שאבת ממים תלושים שבדלי כך הוא שאלתו, שאני הבאתי מדברי תשובת מיימוני שהם דברי מהר"ם מרוטענבורג והוא שואל שהיה לי להביא מדברי האחרונים והרי גם המה לקחו דבריהם מתשובת מיימוני הנ"ל. אבל באמת הוא עיין בדברי האחרונים כחותה על הגחלים והיכן מבואר דבר זה בדברי הסמ"ע והלא כך הוא לשון הסמ"ע אנו טוענין להם שהוא פרוע ואפילו

כתב בשטר נאמנות סתם לא מהני הנאמנות לגבי יורשים אם לא שנכתב בשטר בפירוש שיהיה נאמן גם נגד יורשיו וגם בסי' ע"א כ"כ הטור והמחבר וכו':
והנה לשון השטר אין משמעות על כת"י רק על שטר בעדים וגם כוונת הסמ"ע כאן על שטר בעדים ומק"ו ידעינן דלא מהני בכת"י עכ"פ נאמנות סתם ואולי אפילו נאמנות מפורש ג"כ לא מהני בכת"י נגד היורשים וכן הש"ך אף שהעתיק בכת"י הדבר נראה שהוא טעות הדפוס שהרי העתיק דברי הסמ"ע אבל מסוף דברי הש"כ שם שכתב וכן משמע בטור סעיף י' דנאמנות סתם אף בכת"י לא מהני נגד יורשים וכו' מזה משמע דדוקא נאמנות סתם לא מהני אבל מפורש מהני וכיון דמדיוקא דייקינן הלא עדיף למידק מדברי הראשונים. ודע שגם בדברי הטור אינו מפורש שמועיל נאמנות מפורש לגבי יורשים ולשון הטור נבוך קצת למעיין שם וכעת הגיע לידי ספר בעל התרומות ושם כתב בפירוש דאם כתב בכת"י נאמנות מפורש שהאמינו עליו ועל יורשיו שגובה אפילו מיתמי בלא שבועה ובעת שכתבתי הפסק הראשון לא היה לי ספר בעה"ת.
סיומא דהך פיסקא שאני נשאר בדעתי וכמו שכתבתי בפסק הראשון שאם יובחן הפנקס בכל הבחינות שהזכרתי אז עפ"י שורת הדין ישבע המלוה ויטול כל מה שכתב שם, ואמנם שאני הוא שחידשתי סברות הללו ולא מצאתי הדברים בספרי הראשונים ולכן מצוה לבצוע להתאמץ ולמצוא פשר:

תשובה כז

תשובה

שלמא נמטי לכבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלג ומושלם במעלות, כבוד מוהר"ר יאקב נר"ו אב"ד דק"ק דרעזניץ:
מה ששאל והקשה על הש"ך בח"מ סימן צ"ב סק"ח שכתב משמע בין מודה במקצת או ע"א וכן הוא בתשו' הרא"ש כלל י"א בהדיא דמי שכפר בכל וע"א מכחישו והוא חשוד שכנגדו נשבע ונוטל וכו' וליכא למימר שהעד יפטרנו דהוה עד מסייע דכיון שנתחייב שבועה ע"פ העד שוב לא יוכל העד לפוטרו וכמ"ש לעיל סימן פ"ו סי"א סקל"ה עכ"ל הש"ך. והקשה מעלתו למה הוצרך הש"ך להביא מדברי הרא"ש והוא גמרא ערוכה שבועות דף ל"ב ע"ב דחשיד מאן וכו' מי יימר דמשתבעת עכ"ל מעלתו. ויפה הקשה ולכאורה הוא פליאה על הש"ך והשקפתי בסוגיא זו איזה שעות וראיתי שדבר גדול דבר הש"ך בזה. וידע כי בתשובת מיימונית לספר משפטים סי' ס"א הביא סוגיא זו דמס' שבועות ושם פלפל על גוף הדין אם עד המסייע פוטר משבועה שהוא מחלוקת הפוסקים ופסק שם שפוטר והקשה מסוגיא זו דשבועות וז"ל, וא"ת לעיל דפריך אילימא דחשיד

לוה וכו' עד מי יימר דמשתבעת מאי פריך הא כיון שהעד מסייעו היה נוטל בלא שבועה כדפרישית וי"ל ה"מ בעלמא אבל בחשוד על השבועה אי הוה אמרינן דכשנגדו נוטל בלא שבועה היכא שהעד מסייעו א"כ הוה נפיק ממונא מיניה כל שעתא אפומא דחד סהדא דבשלמא בנסכא דר"א אי הוה בעי הוי טעין לא חטפתי והוה נשבע ולא משלם להכי כי טען דידי חטפי ואיכא חד סהדי אמר דמשלם ע"פ ע"א כיון דעיקרו לא אתו סהדי לחייב ממון קרינא ביה לכל עון ולכל חטאת אינו קם וכן מי שמחוייב שבועה והופך השדועה על שכנגדו ושכנגדו אית ליה חד סהדא כדבריו יטול בלא שבועה דההוא סהדא לא בא עיקרו על ממון דאי הוה בעי הוה משתבע ולא משלם אבל בחשוד אי שכנגדו שקיל בלא שבועה ע"י ע"א נמצא דבכל שעתא יטול ע"י ע"א נמצא שהיה שם עיקרו לממון שהחשוד אי אפשר לו להשמט כלל מלשלם היכא דאיכא חד סהדא כנגדו ואמר רחמנא לכל עון ולכל חטאת אינו קם עכ"ל מורי מהר"ם ז"ל שכתב בחידושיו וכו' יע"ש בתשובות מיימונית. ונמצא שדין זה של הש"ך ודאי מבואר בגמרא אבל בטעם הדין מהר"ם יהיב טעמא דנמצא עיקרו לממון והש"ך יהיב טעמא אחרינא שכיון שנתחייב שבועה ע"פ עד זה שוב לא יוכל זה העד לפטור לשכנגדו ויש כמה חילוקי דינים בין טעמא של מהר"ם ובין טעמא של הש"ך כאשר יתבאר לפנינו, ומתחילה נפרש דברי מהר"ם שהם קצת סתומים ולכן נפרשם באר היטב. ודע כי הש"ך עצמו הביא תשובת מיימונית הנ"ל בסי' פ"ז ס"ק י"ט ובמח"כ מכבוד הש"ך שלא העתיקם כהוגן ונתן מכשול לפני המעיינים. וז"ל הש"ך שם בנשבע ונוטל מלבד בחשוד דאל"כ כל מי שיש לו ע"א יוציא ממון מהחשוד כן הוא בתשובת מיימונית וכו' עכ"ל הש"ך * [הג"ה מבן המחבר דע כי טעות נפל בדפוס בהש"ך שכתב ועיין לעיל סימן פ"ז סעיף י"א ס"ק כ"ז, והוא טעות וצ"ל סי' פ"ז סעיף ו' ס"ק י"ט ושם כתב הש"ך באמת כן והביא ראיה מן הש"ס שבועות ל"ב ע"ב ע"ש:] והרואה דברים הללו עולה על דעתו שפירוש הדברים דלא שבקת חיי לחשוד, אבל באמת אין זה כוונת תשובת מיימונית רק הכוונה שודאי יוציא ממון שאין להחשוד שום מקום להנצל מעדותו וא"כ העד בא על ממון והתורה אמרה לא יקום ע"א וכו':

ופירוש הדברים של מהר"ם הוא דבנסכא דר"א אפילו אם כבר טען זה חטפתי קודם שבא העד כאשר באמת בתשובה ההיא עצמו קודם לכן מוקי לה בפירוש שכבר טען חטפתי קודם שבא העד ואף שכתב שם שהלשון בעובדא דר' אבא מיירי שהעד בא תחלה מ"מ הך דהכל מודים בע"א וכדר' אבא ודאי מיירי בכבר טען חטפתי קודם שהביא את העד ע"ש בתחילת התשובה וא"כ אפילו כבר טען חטפתי והעד שמעיד שחטף תיכף מחייבו

ממון מ"מ לא מקרי העד בא לממון שהעד לא גרם לו החיוב אלא טענתו שכבר טען חטפתי גרם לו והרי אז היה יכול למצוא לעצמו טענה שלא יהיה שוב אפשרי לחייבו ע"פ ע"א שאם היה טוען לא חטפתי הוא ניצול ממורא ע"א וא"כ הוא גרם לעצמו וכן במהפך השבועה מי מי הכריחו להפך ואם לא היה מהפך לא היה באפשרי שמחייבו ע"א לשלם אבל בחשוד אין לו שום טענה שיהיה בטוח שלא יחייבנו ע"א שאם יטעון לא לוויתי אולי יעיד עד שלוה ואם יטעון פרעתי אולי יבוא ע"א ויעיד לא זזה ידי מתוך ידו ויודע אני שלא פרע או בפני הודה שלא פרע וכיון שאין לו שום טענה שיהיה בטוח להנצל א"כ קרינן ביה לא יקום ע"א ולכן מוכרח שכנגדו לישבע:

ומעתה אני אומר סברא אחת שסברת מהר"ם שייך דוקא בבא העד אחר שכבר טען לא לויתי אין העד מחייבו ממון שהרי אם היה משיב פרעתי לא היה מתחייב על עדותו של זה כלל שהרי המלוה אפי' בשני עדים יכול לטעון פרעתי וא"כ כשטען לא לויתי ולהכחיש העד הוא עצמו גרם לעצמו להיות מחוייב שבועה ואיל"מ ושפיר מחוייב לשלם ואין זה שכנגדו צריך לישבע שהרי יש לו עד המסייע. וכ"ז לסברת מהר"ם אבל לסברת הש"ך כיון שעכ"פ ע"י העד הזה מתחייב החשוד שבועה שוב אינו יכול לפטור את זה שכנגדו להתחשב עד המסייע. הא חדא שיש נ"מ לדינא בין טעמו של מהר"ם לטעמו של הש"ך:

ועוד שנית ע"פ מ"ש הש"ך בסי' פ"ז ס"ק ל' וכ"כ שם סס"ק ל"ה דלדעת רש"י ותוספות אם יש ע"א מעיד על השטר שהוא פרוע ונתחייב המלוה שבועה להכחיש העד והפך השבועה על הלוה שאין עד המסייע פוטרו ללוה כיון שכבר ע"י עדותו מתחייב המלוה יע"ש. וכ"ז לסברת הש"ך אבל לסברת מהר"ם העד פוטרו שהרי אי בעי המלוה לא היה מהפך וכמבואר בתשובת מיימוני שם בדברי מהר"ם. הרי שיש נפקותות לדינא בין טעמו דמהר"ם לטעמו של הש"ך, ויש עוד כמה נפקותות ואין לנו כעת עסק בזה. והנה הך דקאמר בשבועות דף ל"ב ע"ב בהכל מודים בשכנגדו חשוד ע"כ מיירי שכבר טען לא לויתי דאל"כ למה צריך בגמרא שם לומר לימא ליה מי יימר דמשתבעת הא בלא"ה יכול העד לומר מי יימר דיטעון לוה לא לויתי דלמא יטעון פרעתי וכמ"ש מהר"ם שם דהך הכל מודים בע"א דר"א דע"כ מיירי שכבר טען אין חטפתי ודידי חטפתי דאל"כ יכול העד לומר דלמא יטעון לא חטפתי יע"ש ה"נ הך דע"א שכנגדו חשוד ע"כ מיירי כנ"ל. ואף דאיכא למידחי שתבעו להעד שיעיד לו על כל טענתו ובפניו הלוהו וגם לא זזה ידו ויודע שלא פרע מ"מ עכ"פ אפשר לאוקמי בשכבר טען לא לויתי ויותר נוח לאוקמי כן דלא נצטרך לאוקמי שלא זזה ידו של העד ועוד דמסתמא הוא דומיא דהכל מודים

בע"א דר"א. ועוד דאף אם נוקמי קודם שטען מ"מ כיון שלפי זה ע"כ נוקי בתבעו שיעיד לי שהלווהו וגם שלא פרע לו א"כ גם בזה שייך טעם מהר"ם שתיכף בא לחייב ממון. ומעתה נבוא לביאור דברי הש"ך:

ומתחלה נציע לשונו של הרא"ש בתשובה שם ריש כלל י"א וז"ל ששאלת ראובן שהוא מוחזק כבר חשוד על השבועה ושוב הלוה לו שמעון וכפר אם שמעון ישבע ויטול או נאמר איהו דאפסיד שהלוהו אחר כך. תשובה, דע שראובן כופר בכל פטור בלא שבועה דלא רמינן עליו שבועה כיון דחשוד הוא ושמעון נמי לא ישבע ויטול דתקנתא וכו' ואם הודה מודה במקצת או שיש לו עד אחד שמעון ישבע ויטול וכו' יע"ש. והנה השואל לא הזכיר לא ממודה במקצת ולא מע"א רק הרא"ש רצה להודיע להשואל כל הפרטים שיש למצוא בזה כי הרא"ש לא היה יודע היכי הוה עובדא ולכן הוצרך הרא"ש להודיע כל הפרטים שאם הוא כופר בכל הדין כך ואם הוא מודה במקצת או שיש ע"א הדין כך ואם היה בהעדאת העד גופיה איזה חלוקים ודאי שהיה הרא"ש פורט באיזה אופן שישבע שמעון ויטול ובאיזה אופן יטול בלא שבועה ואם היה הרא"ש סובר טעם ששמעון צריך לישבע כטעמו של מהר"ם א"כ יש חילוק בין אם הביא שמעון העד קודם שכפר ראובן היה נוטל בלא שבועה ואם הביא העד אחר שכבר טען לא לויתי היה צריך לישבע. ומדהשיב הרא"ש סתם שאם יש לשמעון עד ישבע ויטול מכלל שס"ל שבכל גוונא צריך שמעון לישבע קודם שיטול א"כ ע"כ שהרא"ש ס"ל טעמו של הש"ך דלהכי לא מהני העד להיות עד מסייע לשמעון לפוטרו משבועה לפי שכבר ע"י עדותו נתחייב ראובן שבועה. ומעתה נבוא לכוונת הש"ך שהש"ך לא על גוף הדין רצה להביא ראיה מדברי הרא"ש שגוף הדין מפורש בגמרא במסכת שבועות וכו' כנ"ל. רק בגמרא היה אפשר לפרש טעמו של מהר"ם ולא טעמו של הש"ך וכבר כתבתי שיש נפקותא לדינא לכן כתב הש"ך וכן הוא בתשובת הרא"ש וכו' וליכא למימר שהעד יפטרנו וכו', כל זה הוכיח מתשובת הרא"ש ולא מהגמרא. דברי ד"ש:

תשובה כח

תשובה

מבן המחבר יחי ראובן, ויהיו פירותיו מרובין, חכם ונבון, עוקר הרים ומשבר אבן. ה"ה אהובי ידידי הרב המופלג החריף ובקי כש"ת מו"ה ראובן אב"ד דק"ק וועסבריין:

מכתבו הגיעני. מה שהקשה במסכת ב"מ דף ה' מאי פריך הגמ' למ"ד הילך פטור אמאי איצטריך קרא למעט קרקעות וכו', והקשה מעלתו שמא רב ששת סובר כמ"ד עירוב

פרשיות כתיב כאן ובפקדון לא צריך מודה במקצת כלל לדעת רש"י ורמב"ם וא"כ שפיר צריך קרא למעט קרקעות משבועה בפקדון דלא הודה במקצת ולא הוי הילך:
ולא ידעתי מאי קשיא ליה דהא ראה דהגמרא פריך מרמי בר חמא על הך מ"ד דהילך פטור ולמה לא היה קשה לו על הגמרא גברא אגברא קא רמית דלמא רב ששת דסובר הילך פטור באמת פליג על רמי בר חמא אלא ודאי דהגמרא רוצה לאוקמי הך דרב ששת אליבא דכ"ע, זה הוא הדרך הפשוט:
אמנם בלימוד הישיבה בתחילת הזמן חורף שנת תקנ"א לפ"ק למדנו הו"ת בסוגיא דהילך והן הן הדברים אשר אמרתי בקהל עם באסיפת כל בני הישיבה בבה"כ קלויז ועמדתי על קושיא זו. וזה הוא מה שעלה במצודתי ב"ה לחידוד התלמידים:
הנה לדעת רש"י בב"ק דף ק"ז בסוגיא דעירוב פרשיות דס"ל דמאן דאית ליה עירוב פרשיות גם כופר הכל חייב לישבע מן התורה בפקדון הואיל ולא עשה לו טובה מעיז וכן הביא הטור בשם רש"י בסי' פ"ז ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא הא כלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות חייב וש"מ הילך חייב ומאי קוביא דלמא הא מתניתין דכלים וקרקעות מיירי בפקדון דסתמא דמילתא כלים וקרקעות לפקדון ניתן וא"כ בפקדון דכופר הכל חייב גם הילך חייב דהא טעמא דהילך דפטור הוא מטעם דאינך חמשים הוי כופר הכל וגבי פקדון הילך חייב לדעת רש"י. ועוד קשה גם אינך קושיא דפריך הגמרא ולמ"ד הילך פטור אמאי איצטריך קרא למעוטי קרקע משבועה הא קרקע הילך הוא, ומאי קושיא הא איצטריך לפקדון דלא שייך למיפטר משום הילך הואיל וכופר הכל חייב וצריך לטעמא דאין נשבעין על שיעבוד קרקעות:
אמנם לכאורה אין מקום לקושיא זו דרש"י לשיטתו דמפרש לעיל בד"ה והילך לא הוצאתים והן שלך בכל מקום שהן, משמע דרש"י סובר דלר' ששת לא הוי הילך אלא רק בפקדון ולא במלוה והכי מפרש הר"ן ונימוקי יוסף והב"י בסי' פ"ז דלרש"י לא שייך הילך כי אם בפקדון אבל במלוה דלהוצאה נתנה אף שהחזיר לו מה שהודה לו בעין לא הוי הילך הואיל והיה יכול להוציאן. ולפ"ז לרש"י לשיטתו ע"כ רב ששת סובר אין עירוב פרשיות כתיב וגם בפקדון צריך הודאה במקצת כרמי ב"ח שם בב"ק דאי סובר כר"ח בר יוסף עירוב פרשיות כתיב ובפקדון גם כופר הכל חייב א"כ איך שייך דין הילך בפקדון דהא טעמא דהילך הוא משום דהוי כופר הכל וא"כ כיון שמוכח דרב ששת סובר כרמי בר חמי שפיר פריך הגמרא. ולפ"ז יש ליישב נמי מאי פריך הגמרא על רב ששת מרמי ב"ח דלמא רב ששת לא ס"ל הך דרמי ב"ח כמו שר"ח בר יוסף פליג עליו, ולפי הנ"ל אתי שפיר כיון דרב ששת עיקר דינו דהילך בפקדון אמר הרי מוכח דסובר כרמי בר חמא:

אבל אחר העיון אף שהדברים המה לכאורה פשוטים ונכונים אעפ"כ הוא קשה לאומרן דלפי מה שמפרש הר"ן ונימוקי יוסף והב"ח דלדעת רש"י רק בפקדון אמר דין הילך א"כ קשה הלכתא אהלכתא דהא אנן פסקינן כרב ששת דהילך פטור כמו שהוכיחו התוס' בד"ה ורב ששת וגם אנן פסקינן כר"ח בר יוסף עירוב פרשיות כתיב ואלו שני פסקאות הם מתנגדים דאי אמרינן עירוב פרשיות א"כ גם כופר הכל חייב לדעת רש"י ואי אמרינן הילך פטור צריכין לומר בפקדון כופר הכל פטור דהילך לא שייך אלא בפקדון לדעת רש"י. וע"כ צ"ל דכופר הכל פטור גם בפקדון דטעמא דהילך הוא משום דהוי כופר הכל (ודוחק לומר דבאמת רש"י פוסק כספר חפץ דהילך חייב):

עוד קשה על הטור בסי' פ"ד דמביא הך מחלוקת דבין רש"י ורמב"ם אי בפקדון גם כופר הכל חייב או לא והך דינא דהילך פטור מביא בסתמא ולא מחלק בין מלוה לפקדון וה"ל להטור להביא דלדעת רש"י דבפקדון כופר הכל חייב לא שייך הילך:

לכן נראה לומר דאף דרש"י סובר ומפרש דרב ששת דאמר הני זוזי דקא מודי בגויה כמאן דנקיט ליה דמי זה שייך רק בפקדון אפ"ה מצי רב ששת לסבור כר"ח בר יוסף דעירוב פרשיות כתיב ובפקדון כופר הכל חייב ואעפ"כ שייך ביה דין הילך. ואקדים לך הקדמה אחת:

דהנה הרמב"ם בפ' ג' מהלכות טוען הלכה י"ד פסק וז"ל מנה לי אצלך הלואה להד"ם ולא לויתי ממך אבל נ' דינרין יש לר בידי פקדון וכו' הורו רבותי שזה מודה במקצת וישבע וכו', וכתב הראב"ד בהשגות א"א ואיני מודה לו שאם מנה מלוה ומנה פקדון והודה באחד וכפר באחד אין זה מודה במקצת הטענה שפקדון והלוואה שתי טענות הן עכ"ל. וכתב המ"מ שם דהרמב"ן הקשה על מה שכתב הראב"ד שאם טוענו מנה מלוה ומנה פקדון והודה באחד שהוא פטור דאפילו תימא דשני מינין הן מ"מ לא גרע מטוענו חיטין ושעורין והודה באחד דקיי"ל שהוא חייב ומסיים שם המ"מ דבדין שכתב הרמב"ם שאם תובע מנה מלוה לחוד והוא מודה ליה בנ' פקדון נראה דעת הראב"ד שהוא פטור דהוי כטוענו חיטין והודה בשעורין ועיין בש"ך ח"מ סי' פ"ח ס"ק ל"ט ועיין בראש"ש במס' ב"מ דף צ"ד בשיטה דשאולה ושכורה שם מבוארין דברי הרמב"ן היטב. ומעתה לפ"ז לדעת הרמב"ם שפיר שייך דין הילך גם במלוה וכגון שהוא טוענו מנה מלוה והוא מודה לו (במנה) פקדון ואמר לו הילך ואף אי אמרינן כדעת רש"י דבמלוה הואיל ולהוצאה ניתנה לא הוי הילך מ"מ היכא שמודה לו בפקדון שפיר הוי הילך דהא הוא אומר לו שהוא פקדון ולא הוצאתים וא"כ אף שאמרינן עירוב פרשיות כתיב ובפקדון גם כופר הכל חייב אפ"ה פטור בזה דהואיל והוא מודה לו בפקדון ואומר הילך א"כ אינך חמשים של מלוה

הוי כופר הכל ופטור משבועה דגבי מלוה צריך להיות מודה במקצת והוא כופר לו כל הנ' של מלוה, ועיין נודע ביהודה מהדורא קמא בחלק ח"מ סי' י"ד דשם מביא אאמ"ו הגאון נ"י בשם אחי הרב המאוה"ג מוה' יעקבקא נ"י ליישב מה שקשה לפירוש רש"י דסובר הילך לא הוי אלא בפקדון א"כ איך קאמר רב ששת הני זוזי דקא מודה בגויה כמאן דנקט ליה מלוה דמי ולפירוש רש"י לשון מלוה אינו מדוקדק והוה ליה לר"ש לומר כמאן דנקט ליה מפקיד דמי ע"ש. אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דגם לרש"י דסובר דהילך לא הוי אלא בפקדון אפ"ה צריך להיות הכפירה במלוה וכגון דתובעו במנה מלוה ומודה ליה בפקדון ואמר ליה הילך ומקצת שהוא כופר הוא מלוה דאי הוה פקדון הוה חייב דהואיל ובפקדון גם כופר הכל חייב כנ"ל ועיין בב"י סי' פ"ז שמביא בשם בעל התרומות שכתב דרש"י לא גריס ליה כמאן דנקט ליה מלוה דמי אבל לפי דברי אין אנו צריכין למחוק הגירסא וע"ש בנו"ב בדברי אחי הרב המאוה"ג מו"ה יעקבקא נ"י.

היוצא מזה דגם ר"ש מצי סובר כר"ח בר יוסף דעירוב פרשיות כתיב כאן ובפקדון כופר הכל חייב לישבע והילך דאמר שהוא פטור מיירי דתובעו במלוה והוא הודה לו בפקדון כדינו של הרמב"ם ולפ"ז הדרא הקושיא לדוכתא מאי פריך הגמרא מכלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות וגם למה צריך קרא למעט קרקעות משבועה הא צריך קרא כי היכי דתובעו רק פקדון והוא הודה לו במקצת פקדון דבזה גם לר"ש הילך חייב דפקדון כופר הכל חייב לדעת רש"י כנ"ל:

אמנם יש לוריר דלרש"י לא קשה דיש לומר דרש"י סובר כדעת הראב"ד בהשגות דפקדון ומלוה שני דברים הם ושפיר הוכיח הגמרא דרב ששת ע"כ לא סבר עירוב פרשיות דהואיל ור"ש אמר דהני זוזי כמאן דנקט ליה דמי ע"כ לא אמר דין הילך אלא בפקדון דבמלוה כיון דלהוצאה ניתנה לא הוי הילך ולא הוי כמאן דנקט ליה דמי כדעת רש"י, הרי ע"כ דר"ש סובר דגם בפקדון צריך מודה במקצת ולא סבר ליה עירוב פרשיות ושפיר פריך הגמרא כנ"ל:

ולפ"ז אמרתי ליישב דעת הראב"ד שהוכיח מגמרא דהכא דינו דלכאורה יש לתרץ קושית הרמב"ן דמקשה על הראב"ד דסובר דאם תובעו מנה מלוה ומנה פקדון והודה לו באחד דפטור דהוו שני מינין מלוה ופקדון והקשה הרמב"ן דאף שהם שני מינין מ"מ לא גרע מתובעו חיטין ושעורין והודה באחד מהן שהוא חייב. ואמרתי לחלק דבשלמא בתובעו חטים ושעורים והודה באחד מהן שהוא דהואיל ושניהם הם תביעה אחת או שניהם במלוה או שניהם בפקדון ולכך הוי הודאתו ממין הטענה דהכפירה והודאה הוא בדבר אחד או במלוה לחוד או בפקדון לחוד אבל מלוה ופקדון מיחשב שני מינין בזה י"ל

שהוא פטור אף אם תובעו שניהם מלוה ופקדון הואיל והכפירה והודאה אינם בדבר אחד דהכפירה הוא במלוה והודאה הוא בפקדון או איפכא. אך קשה מנ"ל להראב"ד סברא זאת אם לא מצינו ראיה מגמרא. אבל לפי דברי הנ"ל י"ל דהראב"ד סובר כדעת רש"י דלמאן דסובר עירוב פרשיות לא צריך בפקדון הודאה במקצת וגם כופר הכל חייב שבועה. ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא למאי איצטריך קרא בקרקעות וכו' הא שפיר איצטריך לגבי פקדון וכו' וצריך לומר דהגמרא סובר דדין הילך שאמר רב ששת לא שייך במלוה הואיל ולהוצאה ניתנה ולא הוי הילך כדעת רש"י ושפיר הוכיח הגמרא דע"כ רב ששת לא סבר כר"ח בר יוסף וסובר כרמי בר חמי אין עירוב פרשיות כתיב וגם בפקדון צריך הודאה במקצת כנ"ל אבל אי אמרינן דפקדון ומלוה לא הוו שני דברים א"כ הדרא קושיא לדוכתה דהגמרא לא פריך מידי דלעולם יש לומר דרב ששת סובר כר"ח בר יוסף עירוב פרשיות ובפקדון לא צריך הודאה במקצת ואפ"ה אמר דין הילך לענין אם תובעו שניהם מנה במלוה ומנה בפקדון והוא הודה בפקדון ואמר לו הילך שהוא פטור כנ"ל אלא ע"כ צ"ל כדעת הראב"ד דאם תובעו מנה מלוה וגם מנה פקדון והודה באחד פטור אף אם אינו אומר הילך הואיל ופקדון ומלוה שני דברים הם ולא הוי כפירה והודאה במין אחד ושפיר פריך הגמרא. הרי מוכח כדעת הראב"ד ודוק:

ואין להקשות דלמא לעולם כסברת הרמב"ן דלדידן דפסקינן טוענו חיטין ושעורין והודה באחד שהוא חייב גם במנה מלוה ומנה פקדון והודה באחד ג"כ חייב ואפ"ה פריך הגמרא שפיר הואיל והמקשה היה סובר כר"ח ב"א אמר ר"י במסכת שבועות דף מ' ע"ב דטענו חיטין ושעורין והודה באחד שהוא פטור וא"כ שפיר פריך הגמרא דע"כ ר"ש לא מיירי בזה. ז"א דע"כ היה סובר הגמרא דהכא דטוענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן חייב כשמואל שם במסכת שבועות, דהנה הרא"ש במס' כתובות בריש פ' האשה שנתארמלה מביא בשם הירושלמי אם נכתב בשטר סלעין דינרין ונמחק (פי' שהמספר כמה סלעין נמחק) אין פחות משנים מכאן ואילך מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש בן עזאי אומר הואיל והודה במקצת הטענה ישבע וחכמים אומרין אין ההודאה ממין הטענה, ופירש הרא"ש שם כוונת הירושלמי נהי נמי דשטרא לית בה אלא שנים מ"מ כיון שהודה בשלישי הרי כאילו נכתב בשטר והכפירה הוי מטלטלין ע"כ לשון הרא"ש ע"ש היטב. ורצון הרא"ש דכוונת ירושלמי דלא הוי זה ממין הטענה דהואיל ואנו רואין שהיה נכתב סך מה בהאי שטרא אך שהוא נמחק וא"כ השתא שהוא מודה שהיה שלשה והוי כאילו ידעינן שהיה נכתב שלש וכל השלש המה שיעבוד קרקעות * [הג"ה ובאמת צריכין לומר דבן עזאי וחכמים בירושלמי סוברים דנשבעין על הקרקעות דאל"כ בלא"ה

פטור מטעם דאין נשבעין על הקרקעות וזה הוא כמו שסובר רב ששת אליבא דר"מ במס' בבא מציעא דף ק' ע"ב וכמו שאכתוב לקמן בשם השיטה מקובצת שם:] וא"כ הוי הודאה דהיינו אלו שלשה שמודה בו קרקעות והכפירה דהיינו אותן שנים שכופר ביה מטלטלין ולא הוי הודאה וכפירה ממין אחד. והנה צריכין לומר דזה הוא דוקא בהאי גוונא דמיירי ביה הירושלמי דהיינו שהיה נכתב סך הסלעין בשטר ונמחקו אבל בנדון דהגמרא דהכא שלא נכתב מעולם הסך רק שנכתב סתם סלעין דינרין בזה לא הוי השלשה שמודה ביה שיעבוד קרקעות דהודאתו בהך סלע השלישי הוא רק בעל פה דהא האי סלע לא נכתב מעולם דהא כתב סלעין סתם ולכך מחייב רשב"א לישבע כשאומר שלש הואיל והאי שלישי הוי הודאה במקצת ובשתים פוטר או משום שמסייע שטרא או משום שיעבוד קרקעות כמו שמתרץ הגמרא. אמנם לפי זה קשה מאי פריך הגמרא הא שתים פטור וש"מ הילך פטור דלמא לעולם אימא לך דהילך חייב ובשתים פטור דהואיל והשתים שמודה ביה הוי שיעבוד קרקעות והוי הודאה בקרקעות ושלש שכופר ביה הוו מטלטלין ולא הוי הודאה וכפירה ממין אחד כסברת הירושלמי. ונראה לי לתרץ דהנה קשה למה נימא וזה לא הוי ממין הטענה הא המלוה שתובעו חמש הוי כטענו חיטין ושעורין דהא הוא תובע אותן שלש שנכתבו בשטר וגם שנים האחרים וא"כ הוי זה כטענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן שהוא חייב לשמואל וא"כ קשה ממ"נ אי הירושלמי סובר דהואיל ונמחק והמלוה טען דכל החמש נכתבו בשטר א"כ הוי תביעתו רק שיעבוד קרקעות וכל החמש שתבע הם קרקע א"כ הוא מודה לו בשלש בקרקע הוי שפיר ממין הטענה ואי סובר הירושלמי דתביעתו היה קרקע ומטלטלין א"כ הוי כטוענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן שהוא חייב ואמאי לא הוי זה ממין הטענה, וצריכין לומר דבאמת הירושלמי סובר כר"ח ב"א אמר ר"י בשבועות דטענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן ג"כ פטור. ולפ"ז מתורץ הקושיא דלעיל דהגמרא הוכיח שפיר דשתים פטור מטעם הילך הואיל והגמרא סובר כשמואל שם דכן הלכתא דטענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן חייב והשתא קשה אי כדעת הרמב"ן דטענו מנה מלוה ומנה פקדון והודה בפקדון הוי נמי טענו חיטין ושעורין והוא חייב אם כן שפיר יש לאוקמי דין הילך שאמר רב ששת בטוענו מנה מלוה ומנה פקדון והודה בפקדון ואמר הילך שהוא פטור מטעם הילך אבל בפקדון לחוד סובר רב ששת דהילך חייב הואיל וגם כופר הכל חייב דעירוב פרשיות כתיב כנ"ל ולא מקשה הגמרא מידי, הרי מוכח כדעת הראב"ד דטוענו מנה מלוה ומנה פקדון לא הוי כטוענו חיטין ושעורין כמו שכתבתי לחלק ביניהם וא"כ שפיר פריך הגמרא דר"ש ע"כ מיירי בפקדון לחוד דפטור מטעם הילך וסובר אין עירוב פרשיות

כתיב דאי מיירי בטוענו מנה פקדון ומנה מלוה בלא"ה פטור אף בלא הילך משום דאין הודאה וכפירה ממין אחד ודוק:
אבל אני אומר שאין הוכחה לדברי הראב"ד מכח קושית הגמרא דיש ליישב קושיא הנ"ל בדרך אחר:
דהנה התוספות בד"ה אין נשבעין וכו' מקשין למ"ד שיעבודא דאורייתא מודה במקצת למה ישבע הא כופר שיעבוד קרקעות ומתרצים דמיירי דאין לו קרקע או מחל השיעבוד וכתבו התוס' לר"י דאמר כופר בממון שיש עליו עדים חייב קרבן שבועה שיש עליו שטר פטור אע"ג דסבר ר"י שיעבודא דאורייתא היינו הואיל והפקיעו חכמים השיעבוד במלוה ע"פ וחשוב כאילו מחל לו השיעבוד ומיירי דאית ליה משעבדי ולית ליה בני חרי דאי אית ליה בני חרי אפילו יש עליו עדים פטור. והנה לפי דברי התוס' משמע דאף לדידן שהפקיעו חכמים השיעבוד אפ"ה אי אית ליה בני חרי הוי מלוה ע"פ שיעבוד קרקעות אי אמרינן שיעבודא דאורייתא. ובאמת בסברא זו יש מחלוקת בין הפוסקים ועיין בסי' פ"ח סעיף כ"ח בסמ"ע ס"ק נ"ג ובש"ך ס"ק נ"א ועיין בספר אורים ותומים. ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא ולמ"ד הילך פטור למאי איצטרך קרא למעט קרקעות משבועה הא שפיר צריך קרא כגון שיש לו בני חרי במלוה ע"פ וא"כ בזה לא הוי הודאתו הילך הואיל ואין לו שטר דבלא שטר בודאי לא מקרי הילך אף אי שיעבודא דאורייתא לדעת הרמב"ם דכל שיכול לכפור בו לא הוי הילך וגם התוס' סוברים כן כמפורש בתוס' במסכת ב"ב דף קכ"ח ע"ב בד"ה והילכתא דכתבו בהדיא דשטר שלא יכול לטרוף בו ממשעבדי לא הוי הילך אע"פ שהתם טורף בו מבני חרי כדקאמר שם גובה מחצה מבני חרי וא"כ מאי פריך הגמרא הא צריך למעט קרקעות משבועה היכא שחייב לו במלוה ע"פ ויש לו בני חרי וא"כ לא הוי הילך ושיעבוד קרקעות מקרי לפי דברי התוספות. והנה הסמ"ע סימן פ"ז ס"ק י' מביא דהך פלוגתא אי משכון הוי הילך פליג בסברא אם נותן לו עכשיו שטר אי מקרי הילך דלהטור דכתב דשטר הוי הילך גם במלוה ע"פ אם נותן לו עכשיו שטר נמי הוי הילך. א"כ י"ל אם שיעבודא דאורייתא היכא שמודה לו עכשיו ואינו יכול לכפור אחר הודאתו בב"ד הוי זה כמו שנותן לו שטר והוי הילך. וא"כ לפ"ז שפיר פריך הגמרא למאי צריך למעט קרקעות משבועה הא כשמודה לו נעשה שיעבוד קרקעות והוי הילך. אמנם לפי תירוץ התוס' בב"ב דהיכא דאינו טורף ממשעבדי לא הוי הילך א"כ ליכא למימר הכי דהא גם בהך הודאה בב"ד אינו טורף ממשעבדי. וכן מוכח נמי מתוס' במס' ב"ב דף קע"ה ע"א בסוף ד"ה המלוה את חבירו דמתרצים על הך קושיא דמודה במקצת היכי משכחת ליה שבועה דהא הוי שיעבוד קרקעות

דמיירי דליכא עדים, ולכאורה קשה הא מיפטר משבועה דהך הודאה הוי הילך וע"כ צ"ל דלית ליה קרקע א"כ מאי הרויחו התוס' בהך תירוץ שני אלא ודאי שהתוס' לא ס"ל הך דינו של הטור דנותן עכשיו שטר לא הוי הילך. ואין לומר דקושית הגמרא הוא על הקרא אי אמרינן שיעבודא דאורייתא א"כ שפיר הוי הודאתו הילך הואיל ומדין תורה גובה במלוה ע"פ אפילו ממשעבדי, זה אינו דהא התוס' בד"ה אמאי איצטריך קרא כו' מקשים הא ליכא קרא מיותר למעט קרקעות אלא מכלל ופרט ואיצטריך למעוטי שטרות ומתרצים דקושית הגמרא הוא אמאי איצטריך התנא למילף קרקעות מכלל ופרט הא הילך הוא ע"ש בתוס'. והשתא שפיר קשה הא התנא צריך למעט קרקעות משבועה דהואיל והתנא מיירי אחר שהפקיעו חכמים שיעבודא במלוה ע"פ והוי כאילו מחל השיעבוד ולא טריף במלוה ע"פ ממשועבדים וא"כ במלוה ע"פ לא הוי הודאתו הילך אף שיש לו בני חרי כמ"ש התוס' במסכת ב"ב ושיעבוד קרקעות הוי שפיר דלענין בני חרי לא הפקיעו החכמים השיעבוד והוי שיעבוד קרקעות כמ"ש התוס' דאף אחר שהפקיעו חכמים השיעבוד צ"ל לר"י דמיירי דלית ליה בני חרי דאי אית ליה הוי שיעבוד קרקעות גם לדידן וא"כ לא פריך הגמ' מידי:

ואמרתי לתרץ דהנה הך סברא דכתבו התוס' דאי אית ליה בני חרי אפי' יש עליו עדים פטור וסוברים דהוי שיעבוד קרקעות אף שהפקיעו החכמים שיעבודא במלוה ע"פ דהואיל והפקיעו רק במשועבדים משום פסידא דלקוחות אבל לא מבני חרי, יש לומר דסברא זאת אינה מוכרחת די"ל איפכא דהשתא שהפקיעו החכמים שיעבודא במלוה ע"פ שלא לטרוף מלקוחות אף היכא שיש לו בני חרי ג"כ לא מקרי שיעבוד קרקעות וטעמא דמלתא הואיל ובידו להבריח הנכסים מבעל חוב ולמוכרן א"כ לא מקרי זה שיעבוד אפילו על בני חרי דהא יש בידו תמיד להבריח (וכן מצאתי סברא זו בספר אורים ותומים). ובאמת זה הוא טעמא דהרמב"ן ואינך גאונים והמחבר דלא חלקו בשבועת מודה במקצת אי אית ליה בני חרי ועיין בסמ"ע ובש"ך בסימן פ"ז ס"ק נ"א. ולפ"ז אני אומר דהתוס' ג"כ סברי כן ומה שכתבו דלר"י מיירי דלית ליה בני חרי וכו' לא כתבו זה אליבא דאמת והמקשן והתרצן לעיל היו מחולקים בזאת הסברא. דהנה העולם מקשים מאי מקשה הגמרא לעיל מברייתא דסלעין דינרין הא שתים פטור וש"מ הילך פטור וכי לא ידע המקשן ממשנה דשבועות שאין נשבעין על הקרקעות וא"כ דקארי לה מאי קארי לה שמא דשתים פטור משום דהוי שטר כפירת שיעבוד קרקעות (ודוחק לומר דהמקשה היה סובר דשיעבוד קרקעות לא הוי כמו קרקעות בפרט לדעת רש"י דפירש דשטר הוי הילך הואיל וקרקעות משועבדים ליה א"כ ממילא הוה ידע דמהאי טעמא הוי נמי שטר

שיעבוד קרקעות לענין שאין נשבעין עליהם). ואמרתי לתרץ דהמקשה היה סובר דע"כ לרשב"א טעמא דשתים פטור הוא משום הילך ולא מטעמא דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות דהנה בספר גידולי תרומה הקשה על התוס' דכתבו לר"י צ"ל דמיירי שיש לו משועבדים ואין לו בני חורין אמאי כתבו תוס' זה על ר"י הא גם על רשב"א דסובר שתים פטור ושלש חייב ג"כ צ"ל כן לפי תירוץ הגמרא דטעמא דשתים פטור הוא משום שיעבוד קרקעות ע"כ צ"ל דאית ליה משועבדין ואין לו בני חורין דאי אין לו משועבדין גם שתים חייב דהא אין לו קרקע ואי יש לו בני חורין גם שלש פטור משום שיעבוד קרקעות בני חורין. ומעתה אני אומר דזה היה הוכחת המקשן דע"כ טעמא דר"ש ב"א * [הגה"ה אמנם ראיתי בגמרא דערכין דף ד' ע"א דשם סובר ר"ש ב"א דמלוה ע"פ אינו גובה מן היורשין ע"ש ומאן דסבר מלוה ע"פ אינו גובה מן היורשין ע"כ סובר שיעבודא לאו דאורייתא כמו שמוכח בכמה מקומות בקידושין ובב"ב בסוגיא דשיעבודא דאורייתא ע"ש ויש בזה מקום עיון. וא"כ בלא"ה לא קשה קושית הגמרא דרשב"א מצי אייר דיש לו ב"ח ולית בהו שיעבוד קרקעות הואיל ושיעבודא לאו דאורייתא אבל לר"י דסבר שיעבודא דאורייתא שפיר כתבו התוספות דמיירי שאין לו בני חורין:] דשתים פטור הוא משום הילך דהא עיקר הוכחת המקשה היה מדלא פליג בשתים כמ"ש רש"י בד"ה טעמא כו'. ומעתה הוכיח שפיר דע"כ ליכא למימר דטעמא דרשב"א דשתים פטור אלא מטעם הילך דאי מטעם דאין נשבעין על הקרקעות קשה בשלש אמאי מחייב רשב"א הא הוי שיעבוד קרקעות על בני חרי ולמ"ד שעבודא דאורייתא והמקשה היה סובר שעבודא דאורייתא דהכי קיי"ל ועיין בח"מ בריש סי' ל"ט ובש"ך שם. ואין לומר דמיירי דאין לו בני חורי כמו שמתרץ בספר גידולי תרומה א"כ קשה אמאי לא פליגי בשתים וכגון דאין לו גם משועבדים אלא ודאי דהברייתא מיירי בכל גוונא שיש לו בין משועבדים ובין בני תורין וטעמא דשתים פטור משום הילך ושלש לא הוי הילך הואיל והיה יכול לכפור. ועיין ברמב"ם פ' י"ד מהלכות טוען הלכה ד' ובמ"מ שם ובש"ע ח"מ סי' פ"ח סעיף כ"ט ובסמ"ע ובש"ך שם משמע דעיקר טעמא דשיעבוד קרקעות הוי הילך הואיל ואינו יכול לכפור אבל אם היה יכול לכפור אף דהוי שיעבוד קרקעות לא הוי פטור מטעם הילך ע"ש. ורשב"א באמת פליג על הך מתניתין וסובר נשבעין על הקרקעות או שסובר נשבעין על שיעבוד קרקעות ומתרץ לו התרצן א"נ משום דה"ל שטר שיעבוד קרקעות דלכאורה לשון הוה ליה אינו מדוקדק אלא שכן מתרץ ליה דלדידן שהפקיעו החכמים השיעבוד ממלוה ע"פ א"כ רק שטר הוי שיעבוד קרקעות הואיל וטורף בו ממשעבדי אבל מלוה על פה לא הוי שיעבוד קרקעות כלל אף שיש לו בני חרי כדעת הרמב"ן והגאונים הנ"ל:

היוצא מזה דהמקשן והתרצן היו מחולקים בהך סברא אי לדידן דפסקינן שיעבודא דאורייתא לדעת רוב הפוסקים בריש סימן ל"ט הוי מלוה ע"פ שיעבוד קרקעות אם יש לו בני חרי דהמקשה היה סובר דהוי שיעבוד קרקעות והתרצן משיב לו דלדידן רק שטר הוי שיעבוד קרקעות ולא מלוה ע"פ אף שיש לו ב"ח, ולפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל דשפיר פריך הגמרא ולמ"ד הילך פטור למאי איצטרך קרא למעט קרקע משבועה דהואיל ולפי האמת לבתר שתירץ לו לעיל משום דהוי שטר שיעבוד קרקעות א"כ ע"כ ליכא במלוה ע"פ כלל שיעבוד קרקעות ושפיר פריך למאי צריך קרא למעט קרקעות הא הילך הוא דממה נפשך אי בפקדון או במלוה בשטר בלא"ה פטור דהוי הילך ואי במלוה ע"פ גם שעבוד קרקעות לא הוי לדידן שהפקיעו החכמים השיעבוד וכו' (דהא קושית בגמרא היא על התנא) והתוס' שכתבו דלר"י צ"ל דלית ליה בני חרי היינו לפי סברת המקשה צריך לומר כן, ולפ"ז מתורץ נמי דהתוס' במסכת שבועות לא כתבו כלל ולא הזכירו דבר דר"י מיירי דאית ליה בני חרי או שמחל השיעבוד של בני חרי ולא מחל השיעבוד של משעבדי, ועיין במהר"ם לובלין שהקשה כן לדברי התוס'. ולפי דברי אתי שפיר דאליבא דאמת לא צריכין לכל זה והתוס' לא כתבו כן אלא לפי סברת המקשן דהכא, ודוק:

אבל לפי דברי הנ"ל ע"כ צ"ל דעיקר קושית הגמרא היה לדידן לבתר שהפקיעו חכמים השיעבוד ממלוה ע"פ והקושיא למאי איצטרך קרא היה על התנא כתירוץ התוס', וקשה דלפי תירוץ התוס' לא מקשה הגמרא כלל על רב ששת, ודברי התוס' לדעתי הם תמוהים וצריכין לימוד דהנה המהרש"א הקשה מאי מקשים התוס' דליכא קרא מיותר למעט קרקעות הא צריך האי מיעוטא דכלל ופרט למעט שטרות והקשה המהרש"א הא כתבו התוס' לעיל דלמאן דדריש ריבוי ומיעוט איכא שום מיעוטא למעט תרקעות א"כ שפיר פריך הגמרא דלאותו מ"ד לא צריך הך שום מיעוטא למעט קרקעות משבועה דהא הילך הוא ומתרץ המהרש"א דאין זה מוכח רק דאיכא למימר הכי דאל"כ למאן דדריש כלל ופרט מאי דריש בהאי מיעוטא וא"כ לפום סברא דהשתא באמת ליכא שום מיעוט אחר למעט קרקע ולמאן דדריש ריבוי ומיעוט באמת טעמא דפוטר קרקע משבועה הוא משום הילך ע"כ דברי המהרש"א:

ובאמת לכאורה תירוצו של מהרש"א הוא תמוה דהא ר"מ ג"כ דורש ריבוי ומיעוט ופוטר קרקעות משבועה כמו שכתבו התוס' לעיל בד"ה אין נשבעין ולר"מ ע"כ איכא שום מיעוט למעט קרקעות משבועה בלאו טעמא דהילך דהא ר"מ אמר במס' שבועות דף מ"ב ע"ב במתניתין יש דברים שהן כקרקע ואינן כקרקע כיצד עשר גפנים טעונות מסרתי לך והלה אומר אינן אלא חמש ר"מ מחייב שבועה וחכמים פוטרין ומוקי בגמרא בענבים

עומדות ליבצר קא מיפלגי ר"מ סבר כבצורות דמיין והוי מטלטלין וחכמים סוברים לאו כבצורות דמיין ע"ש. ולפ"ז קשה אי ליכא לר"מ טעם אחר דפטור קרקע משבועה אלא משום הילך קשה לענין מאי אמר דאינן כקרקע דממה נפשך אי הוי הנך חמש דמודה בהו בעין א"כ אמאי מחייב ר"מ שבועה הא הוי הילך וצריך לומר דאותן שמודה בהו אינן בעין כמו שכתבו התוס' והפוסקים ולא הוי הילך ולפ"ז גם בקרקע דינו הכי אי ליכא בקרקע הילך נמי חייב שבועה על הקרקעות דהא טעמא דקרקע הוא משום הילך וא"כ אף אי כבצורות דמיין נמי דינא הכי אם הם בעין אותן שמודה ביה פטור מטעם הילך ואם אינן בעין א"כ אף אי הוי כקרקע נמי חייב שבועה דלאו הילך הוא ומאי נ"מ אי הוי כקרקע או לא, אלא ע"כ צ"ל דר"מ סובר דפטור בקרקע משבועה אף בלי טעמא דהילך ושפיר קאמר דאינן כקרקע דאי הוי כקרקע הוה פטור אף שאינן בעין ולא הוי הילך. הרי מוכח דלר"מ איכא דרש אחר למעט קרקע משבועה וע"כ אית ליה שום מיעוטא הואיל ודרש ריבוי ומיעוט וא"כ קושית המהרש"א במקומה עומדת דלא מקשו התוס' מידי דשפיר פריך הגמרא לר"מ למאי איצטריך קרא למעט קרקע משבועה:

אמנם אחר העיון יש להחזיק תירוצו של המהרש"א דהנה לקמן בדף ק' ע"ב מתרץ רב ששת על מתניתין דמחליף פרה בחמור דעל עבד גדול וקטן וכן שדה וכו' דפריך הגמרא הא אין נשבעין על עבדים ועוד הילך הוא ומתרץ רב ששת מתניתין ר"מ היא דסובר נשבעין על עבדים ופריך הגמרא ממאי דר"מ סובר דגם על קרקע נשבעין דלמא רק בעבדים סובר כן אבל לא בקרקעות ובמסקנא מוכיח הגמרא כן דר"מ סובר אין נשבעין על הקרקעות מהך דעשר גפנים וכו' דאמר ר"מ דאינן כקרקע ומסיק הגמרא באמת כדתירץ ר' הושעיא שם והדר משנויא דרב ששת ע"ש בגמרא. והקשה בספר שיטה מקובצת מה היה סובר רב ששת בתירוצו ואיך נעלם ממנו המשנה דעשר גפנים ומתרץ דר"ש היה סובר דר"מ סובר דמקשינן קרקעות לעבדים ונשבעין אף על הקרקעות ומה שאמר שם יש דברים שהן כקרקע לדבריהם דרבנן קאמר לדידכו שאין נשבעין על הקרקעות אפ"ה נשבע בעשר גפנים הואיל וכבצורות דמיין ולפ"ז שפיר מתרץ המהרש"א, וקושית התוס' הוא דלרב ששת לשיטתו לא מוכח כלל מהך דעשר גפנים דיש לר"מ שום מיעוט למעט קרקעות ולא מקשי הגמרא מידי דשמא ליכא שום מיעוט למאן דדריש ריבוי ומיעוט ובאמת פטור בקרקעות רק מטעמא דהילך:

אך קשה קושיא אחרת לפי דברי המהרש"א דהתוס' בקושייתם סוברים דליכא שום מיעוט למעט קרקע וטעמא דפטור בקרקע למאן דדריש ריבוי ומיעוט הוא משום הילך א"כ לא מתרצים התוס' מידי דקושית הגמרא היה למאי אצטריך תנא למילף קרקע

מכלל ופרט (כלל). קשה מאי פריך על ר' ששת מהאי תנא הא ע"כ ר"מ ור"ע דדרשי רבוי ומיעוט ופוטרים קרקע משבועה מטעם הילך סוברים דהילך פטור וא"כ מאי קושיא על ר"ש מהאי תנא דדריש כלל ופרט אי אית ליה תנאי אחריני ר"מ ור"ע דסוברים כוותיה. ואין לומר דקושית הגמ' הוי כיון דמהך תנא דדריש כלל ופרט מוכח דסובר הילך חייב א"כ מנ"ל לר' ששת דר"מ ור"ע פליגי עליה בדין הילך דלמא גם הם סוברים הילך חייב וטעמא דהם פוטרים קרקע משבועה אף דדרשי ריבוי ומיעוט הוא מכח שום מיעוט אחר למעט קרקעות, ז"א דאם אין אנו יודעין הך מיעוט מנ"ל להקשות על רב ששת דלמא הוא הוכיח דהם סוברים הילך פטור הואיל ואין להם מיעוט למעט קרקעות ועוד דר"ש הוכיח כן דאי אית להו שום מיעוט אחר קשה האי תנא דדריש כלל ופרט מאי דריש ביה כמו שהוכיח המהרש"א וא"כ קושית התוס' במקומה עומדת מאי פריך הגמ' ולדעתי היא קושיא עצומה:

אמנם אני אומר דלשיטת רש"י דסובר דלמאן דסבר עירוב פרשיות כתיב בפקדון גם כותר הכל חייב יש לתרץ קושיא הנ"ל דשפיר פריך הגמרא. דיש לומר דהגמ' ידע מהך מיעוט אחר שיש לר"מ ור"ע למעט קרקע ואפ"ה לא קשה למאן דדריש כלל ופרט מאי דריש ביה כקושית המהרש"א די"ל דהאי תנא צריך שני מיעוטים למעט קרקע משבועה חדא במלוה וחדא בפקדון ותרווייהו צריכי דליכא למילף פקדון ממלוה דיש לומר דמה למלוה שכן כופר הכל פטור משבועה ולכך גם קרקעות פטור דבקרקע לא שייך משתמיט כקושית התוס' בד"ה למ"ד הילך וכו' ע"ש. אבל בפקדון דאף כופר הכל חייב שבועה גם בקרקע צריך לישבע. וליכא להקשות הא עיקר כלל בפרט בפקדון כתיב וא"כ כיון דמפורש בפקדון דאין נשבעין אקרקעות מכ"ש במלוה ולמאי צריך מיעוט יתירא לענין מלוה, ז"א דהא קיימינן למ"ד עירוב פרשיות כתיב א"כ שפיר צריך הך מיעוט לפקדון דאי לא הוי כתיב הו"א דגם הך מיעוט דכלל ופרט קאי אמלוה וגם לענין זה עירוב פרשיות כתיב כמו לענין מודה במקצת ולכך צריך גם בפקדון. ולפ"ז שפיר פריך הגמ' בין למאן דדריש ריבוי ומיעוט בין למאן דדריש כלל ופרט למאי צריך מיעוטא על קרקע בפני עצמו למעט משבועה הא כל קרקע הילך הוא:

ועתה נחזור דאין הוכחה לדעת הראב"ד דלעולם יש לומר כדעת הרמב"ן דאם תובעו מנה מלוה ומנה פקדון והודה באחד מהן שהוא חייב שבועה דהוי ליה כטוענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן שהוא חייב ובאמת רב ששת דאמר דין הילך מצי סובר עירוב פרשיות כתיב ובפקדון כופר הכל חייב ודין הילך אמר בכה"ג שתובעו מנה מלוה ומנה פקדון והודה בפקדון ואמר הילך שהוא פטור משבועה על תביעת מלוה דבלאו הילך הוי חייב

לישבע כדין מודה במקצת כדעת הרמב"ן. ואין להקשות מאי פריך הגמרא למ"ד הילך פטור אמאי איצטרך קרא למעט קרקעות הא צריך היכא דתובע בפקדון דלא הוי פטור מטעם הילך דהא גם כופר הכל חייב אי עירוב פרשיות כתיב ולכך צריך למיפטר מטעם דאין נשבעין על הקרקעות. ז"א דלפי דברי הנ"ל שפיר פריך כיון דאית ליה להאי תנא שני לימודים למפטר קרקע משבועה חדא למלוה וחדא לפקדון קושיית הגמרא היא דהך מיעוטא לגבי מלוה לא צריך דגבי מלוה שפיר פטור בקרקע מטעם הילך דגבי מלוה פטור הילך הואיל וצריך הודאה במקצת וכל קרקע הילך הוא ולא שייך הודאה במקצת בקרקע ובלא"ה ידעינן שהוא פטור וא"כ קושית הגמרא הוא דהך מיעוט יתירא דכתב לענין מלוה לא צריך דבלא"ה פטור משום הילך ולפ"ז לא מוכח דעת הראב"ד כלל:

והשתא שזכינו לדין דלדעת רש"י דגם רב ששת מצי סובר עירוב פרשיות כתיב ובפקדון גם כופר הכל חייב שבועה ורב ששת דאמר דין הילך היינו שתובע פקדון ומלוה והודה בפקדון כנ"ל, אמרתי לתרץ קושית התוספות דמקשים בד"ה שומר חנם אמאי לא מקשה הגמרא מכמה משניות דזה אומר עד הזיז ועשרה גפנים וזה אומר שאולה וזה אומר שכורה כו' דבכולן הוי הילך. והנה מהך דשאולה ושכורה לא קשה מידי דהא שם בדף צ"ט ע"ב פריך הגמרא אמאי ישבע מה שטוענו לא הודה ומתרץ הגמרא על ידי גלגול דאמר ליה אשתבע מיהת דכדרכה מתה, וא"כ גם לענין הילך לא קשה דג"כ אינו חייב לישבע אלא ע"י גלגול. אמנם עיקר קושיית התוס' ממתניתין דזה אומר עד הזיז ומעשרה גפנים. ולפי הנ"ל אתי שפיר דשם מיירי בפקדון ובפקדון דכופר הכל חייב גם הילך חייב כנ"ל, ואין להקשות אי מיירי בפקדון למה תני שם זה אומר עד הזיז וכו' הא בלא הודאה ג"כ חייב, ז"א דעיקר אתי לאשמעינן שם משום רישא דאם אמר מה שהנחת כו' שהוא פטור. אמנם מברייתא דרמי בר חמא שפיר פריך דהואיל ורמי בר חמא אמר ד' שומרין ש"ח נושא שכר ושוכר ושואל והנה אף מי שסובר עירוב פרשיות כתיב לא פליג אלא בש"ח דהיינו פקדון וכן מפורש בב"ק דף ק"ז ע"א בגמרא דקאמר אבל בפקדון מעיז ומעיז דדוקא בפקדון מעיז דלא עשה לו טובה אבל בשואל (ואפשר גם בשוכר ונושא שכר) לא שייך הך סברא דגם שם עשה לו טובה שהשאיל לו פרתו להשתמש בה ג"כ אינו מעיז כמו במלוה וא"כ בזה כ"ע סוברים דצריך הודאה במקצת וכופר הכל פטור מטעם חזקה דאינו מעיז וא"כ עיקר קושית הגמרא היא מרמי ב"ח דמאי מהני גבי שואל הודאה במקצת הא הוי הילך ושפיר פריך הגמרא. ובאמת הגמרא היה יכול להקשות בלא רמי בר חמא כיון דלכ"ע צריך גבי שואל הודאה במקצת רק הגמרא מקשי מרמי בר

חמא הואיל ולא מצינו בשום מקום מפורש דשואל צריך הודאה במקצת כי אם בברייתא דרמי בר חמא ודוק:

אמנם מכח קושיא ראשונה עדיין מוכח דעת הראב"ד דמאי פריך הגמ' מהודה בכלים וכפר בקרקעות כו' הא כלים וכלים חייב הא הילך הוא דלמא מיירי הך ברייתא בפקדון ושפיר חייב בכלים וכלים אף שהוא הילך דגבי פקדון כופר הכל חייב גם הילך חייב. ואין להקשות קושיא זו גם לדעת הראב"ד על הגמרא במס' שבועות דף מ' ע"ב דפריך לר"ח ב"א אר"י דאמר טוענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן פטור ופריך הגמרא מהך ברייתא דכלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות אף שהם שני מינין חייב ואמאי הא הוי טוענו חיטין ושעורין והודה באחד מהן ע"ש בגמרא, וע"ז ג"כ קשה מאי פריך הגמרא דלמא מיירי הך ברייתא בפקדון ובפקדון גם טוענו חיטין והודה בשעורין חייב דהואיל ובפקדון לא בעי הודאה כלל דאף כופר הכל חייב אי אמרינן עירוב פרשיות כתיב וא"כ שמא ר"ח ב"א אמר ר"י סובר עירוב פרשיות, ז"א דהגמרא פריך שם שפיר דר"י לשיטתו סובר כרמי בר חמא דגם בפקדון צריך הודאה במקצת כדאמר ר"י במס' ב"ק דף ק"ו ע"ב דטוען טענת גנב בפקדון צריך שיודה במקצת ע"ש אמנם על הגמרא דהכא שפיר קשה כנ"ל:

ואמרתי לתרץ דהגמרא פריך שפיר אף לדעת הרמב"ם והרמב"ן דע"כ מוכח דהך ברייתא דכלים וקרקעות לא מיירי בפקדון דאל"כ קשה אמאי בכופר בכלים והודה בקרקעות פטור משום הודאת קרקעות דל קרקעות מהכא ליחייב משום כופר הכל דהא כופר בכל הכלים בשלמא במלוה דצריך הודאה במקצת שפיר ממועט דהודאת קרקעות לא הוי הודאה דהואיל והקרא ממעט קרקעות מדין שבועה א"כ אף הודאתו לא מחייב שבועה וכן מפורש ברש"י בד"ה אי נמי ע"ש אבל בפקדון דלא צריך הודאה כלל א"כ מאי איכפת לן דהאי הודאת קרקע אינו מחייב שבועה הא לא צריכין כלל להודאה בפקדון ואמאי לא ליחייב על כפירת הכלים בלי הודאת הקרקעות משום כופר הכל דחייב בפקדון אלא ע"כ צ"ל דהברייתא מיירי במלוה או בשאלה דצריך הודאה במקצת ולכך פטור דאין הודאת קרקע מחייב שבועה ושפיר פריך הגמרא הא כלים וכלים דומיא דקרקעות דהיינו בהלואה או שאלה הוי חייב ואמאי הא הוי הילך ודוק:

ולפ"ז מתורץ נמי קושית השיטה מקובצת למאי צריך הגמרא ליפרך מדיוקא הא מסיפא דמקצת כלים חייב קשה הא הילך הוא ולפי הנ"ל אתי שפיר דעיקר הוכחת הגמרא דמיירי הך ברייתא בשאלה ולא בפקדון הואיל ותני ברישא הודה בקרקעות וכפר בכלים פטור ומזה היה עיקר קושייתו, ודוק:

ואין להקשות אי מירי הך ברייתא בהלואה או שאלה הא רש"י לשיטתו סובר לעיל דלא אמרינן הילך אלא בפקדון, ז"א דדוקא במעות מחלק רש"י בין מלוה לפקדון הואיל ובמעות מלוה להוצאה ניתנה ולא שייך ביה לומר כמאן דנקט ליה דמי אבל בכלים דצריך להחזירן לו בעין כמו שהן לא שייך לחלק בזה בין מלוה לפקדון או בין שאלה לפקדון דסוף סוף שייך ביה לומר לא הוצאתים והרי הן שלך בכל מקום שהן. ודוק היטב הדק, דברי ידידו: הק' שמואל סג"ל לנדא בן הגאון מהרר"י נ"י.

תשובה כט

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי ידידי הרב המופלג בתורה מוהר"ר דוד קיצע נר"ו:

מכתבך קבלתי. ואשר תמהת על מה שראית בגליון הש"ך שלי בסימן מ"ג ס"ק ב' שהביא הש"ך ראיה דשטר שאין בו זמן גובה ממשעבדי מאותן שקנו אחר שראו עדים השטר בידו ממה שאמרו אייתי ראיה אימת מטי גיטא לידך, וכתבתי על הגליון דבריו צל"ע שהרי אם נכתב בניסן ולא נמצא עד תשרי למאן דלא סבר כאביי זהו מוקדם גמור ואפילו משעת מסירה אינו גובה וכמ"ש הש"ך עצמו בס"ק ט"ו וא"כ על כרחך מה שאמרו אימתי מטא גיטא לידך היינו שתביא ראיה שבא לידה ביום הכתיבה ממש, ולפי זה אין ראיה משם דשם נכתב וניתן כדין וחל שיעבוד משעבדי אבל בשטר שאין בו זמן כיון שמתחילה בזה הענין אי אפשר לטרוף בו לא חל השיעבוד כי אין הלקוחות נזהרין מלקנות, ע"כ לשוני בגליון. ועל זה תמהת שהרי הטעם שמוקדם פסול לגמרי הוא משום שיכול לטרוף מזמן הכתוב בו שלא כדין וכל זה בשטרי חוב דלא סמכינן שהלקוחות יאמרו אייתי ראיה אימתא מטא גיטא לידך כי יאמרו מדאהדרוהו ניהליה רבנן ודאי למגבי ביה אבל בגט ליכא חשש כי הלקוחות יאמרו אייתי ראיה אימתי מטא גיטא לידך והא דאהדרוהו רבנן היינו להנשא בו כמפורש במסכת ב"מ דף י"ט ע"א:

דע אהובי תלמידי דלפי פסק השלחן ערוך באה"ע סימן קכ"ז סעיף ה' דגט שלא נמסר ביום הכתיבה אין לו תקנה אלא לשלחו ע"י שליח ועיין שם בב"ש ס"ק וי"ו וס"ק זי"ן א"כ בגט שלא נפל ולא נמסר ע"י שליח אפילו לא נמסר בזמנו לית ליה קלא ולא מסקי הלקוחות דעתייהו למימר אייתי ראיה רק בשנפל ע"י הנפילה אית ליה קלא ויאמרו הלקוחות אייתי ראיה. ומעתה אם תביא ראיה שבא הגט לידה קודם הנפילה אבל לא ביום שנכתב הא ודאי שאם לא נפל היתה יכולה לטרוף מלקוחות מזמן הכתוב בו שלא כדין דאז אכתי לית ליה קלא וא"כ הרי הוא פסול לגמרי וע"כ הפירוש אייתי ראיה היינו שתביא ראיה שנמסר בזמנו ממש וכמו שכתבתי על הגליון ויפה השגתי על הש"ך.

ואפילו לדעת הפוסקים דכל גט כיון שנמסר בע"מ אית ליה קלא ודאי שאין להש"ך ראיה דשם פשיטא שמתחילה נכתב לגבות שהרי כל גט נכתב למסרו בעדי מסירה ויש לו תמיד קול וגובה בו תמיד וא"כ נכתב ונמסר ע"מ לגבות בו ממשעבדי אבל שטר שאין בו זמן וסתם שטר אינו עשוי להמסר בעדים דמאן דיזיף בצינעא יזיף וכמ"ש התוס' גופייהו שם במס' ב"מ בד"ה וליחוש יעויין שם א"כ כיון שלא נכתב בו זמן לא נכתב על מנת לגבות ממשעבדי ולא חל השיעבוד כלל ואין הלקוחות נזהרים מלקנות כי עדי חתימה שבו לא מסקי אדעתייהו שיראו עדים השטר ביד המלוה שיהיה ראוי לטרוף בו ממשעבדי ולכך לא מפקי קלא ולא חל שיעבודא כלל. ובזה נדחה גם מה שרצית לומר שהש"ך לשיטתו בסי' ס"ה ס"ק ל"ה, דוק ותשכח:

תשובה ל

ב"ה פראג יום ה' ח' ניסן תק"ם לפ"ק:

תשובה

בחודש הראשון. יקובל לרצון כשי נחשון. ויזכה לראות מקום מקדשנו מרום מראשון. ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלא ומופלג חכם השלם כ"ש מוהר"ר צבי הירש סג"ל מטרנגראד:

קבלתי מכתבו והנאני מאוד שבא אל מכון שבתו עם אשתו הרבנית ובני ביתו ויהא רעוא דתירום רישיה ויגדל כבודו ושיאו למעלה. ע"ד הדין שבא לפניו בשנים שהיה להם חוב על אחד בשטר מחמת שעשו עמו מקח על דבש ונשאר המעות אצלו ולא נתן הדבש וכל זה כתוב וחתום בשטר ושוב הביא עורות ותפסו הם בכח המאגיסטראט העורות ועתה בא אחד ואומר שהוא נעשה ערב על העורות הללו בעת שלקח העורות בהקפה ולזה שטען כן אין לו שטר רק הבע"ד מודה לו, ופסק מעלתו שישארו העורות לאלו שיש להם שטר מטעם שכבר תפסו ואין דין קדימה במטלטלין ושוב אין זה השני יכול להוציא מידם ובפרט שאין לו שטר:

יפה דן ויפה פסק והמערער על פסקו ראוי לגערה ואפילו אם היה לזה ג"כ שטר מ"מ אין דין קדימה במטלטלין ואף לפי דברי הב"ח בסוף סימן צ"ו שפסק שאם הסחורה שלקח בהקפה הוא בעין וכן כל מה דאתי מחמתיה אין לשאר בע"ח חלק בו, הנה גוף דברי הב"ח המה אינם מוסכמים וכבר קיהה בזה בתשובת צמח צדק סימן קי"ז ואמנם בזה אפילו לפי דברי הב"ח הדין עם בעל השטר דהרי צריך לקרב דברי הב"ח אל השכל ולומר שטעם הדבר שאם היה יודע זה שאינו בטוח לא היה נותן לו הסחורה ונמצא הוי מקח טעות ונשאר הסחורה ברשות בעליו הראשון ושוב כל מה דאתי מחמתיה נשאר

בחזקת בעליו הראשון אבל כאן שזה רק ערב ומעולם לא היו העורות שלו ואיך נימא שנשארו העורות ברשותו הא ודאי ליתא:

ואמנם מה שיש לדבר בזה הוא הואיל והתפיסה היה ע"י ערכאות. והנה מעלתו הביא במכתבו שראה בבאר היטב שהתפיסה ע"י ערכאות לא מהני וכתב זה בשם מהרשד"ם בתשובה. הנה תשובת מהרשד"ם אינו בידי ולא נמצא בכאן אבל גם במהרי"ק שורש קנ"ד כתב כן ושורש דבריו יוצאים מדברי המרדכי בפרק הגוזל בתרא והמרדכי שם קאי על ההוא שותא דמביא בגמרא דף קי"ז ע"א דמשמתינן ליה עד דמייתי ליה וקאי בי דינא וכתב המרדכי אע"פ שהדין כל דאלים גבר וא"כ למה משמתינן ליה והרי הוא עצמו הרשות בידו ללקחו בחזקה וכתב המרדכי הטעם משום שאם הוא יתפסנו כשיברר חבירו שהוא שלו שוב יקחהו הבית דין ממנו אבל זה דמסרה לפרהנגא הלא הוא שוב לא ישגיח על ראיה ועדים. ואם כן אני תמה על מהרי"ק שכל זה שמסרו ליד כותי אבל שתפס לעצמו בכח כותי למה לא מהני. ואמנם לא לחלוק על מהרי"ק באתי ועכ"פ גם מהרי"ק דווקא בנדון דידיה שמהני בירור ועדים אחר התפיסה לכך כתב דעל ידי כותי לא מהני שאולי גם אח"כ ילך בדרכו הראשון ע"י כותי ולא ישמע לבירור של עדים אבל בבע"ח במטלטלי שיכול לתפוס ותפיסתו מהני לחלוטין ואין הדבר תלוי בבירור ועדים מה לי אם תפס בעצמו בכח וזרוע או תפס בכח הכותי והפרהנגא. ודברי מהרשד"ם כבר כתבתי שלא ראיתי אבל מבין ריסי עיניו של הש"ך בסימן ק"ד ס"ק יו"ד שרמז לדברי מהרשד"ם נלענ"ד דדברי מהרשד"ם אמורים לענין השומא לפי מה שפסק שם השולחן ערוך אלא א"כ שמו הבית דין ועל זה אפשר פלפל מהרשד"ם אם היתה ע"י כותי אם מהני וא"כ כאן בעובדא דידיה שג"כ היתה השומא ע"י כותי לא מהני ולא מקרי תפיסה כלל. ואמנם הלא הש"ך שם סובר דאפילו בלח שומא כלל מהני אם כבר תפס וא"כ כאן שאלו מוחזקין אין יכולת להוציא מידם. וכל זה אם היה לזה הערב שטר אבל כיון שטענתו היא בעל פה פשיטא דלא מהימן כלל ואפילו הבעל דבר מודה לו כיון שאין לו מיגו אינו נאמן כלל כמו שמבואר בש"ך סימן צ"ט סוף ס"ק וי"ו. ויפה פסק מעלתו והחולק עליו לא חש לקימחיה ואינו יודע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו. ולרוב הטרדה אקצר:

תשובה לא

בע"ה פראג יום ה' ב' ט"ו אב תקמ"א לפ"ק.

תשובה

שעתך תרימינך. אהובי ידידי וחביבי הרב הגדול המופלג מו"ה דוד קיצץ נר"ו:

קבלתי מכתבך והנה שלוחך התעיף עיניך ואינו לקבל תשובה. והנה על דבר דיני ברירה תמהני הלא כתבתי לך תשובה בשולי המכתב שכתבתי לאביך הרב נדון המקוה. ומה שהקשית על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סימן י"ז וזה לשונך וכתב אדמ"ו כיון שסחורות ומטבע אין בו סימן שהיה בידו קודם שנתחייב לבע"ח אין לאשה דין קדימה ומועיל תפיסה של שמעון. והנה בודאי תפס אדמ"ו כדעת הש"ך בח"מ סימן ק"ד ס"ק ט"ו דאפילו אם כתב לאחד דאקני ולשני לא כתב דאקני וקנה נכסים אח"כ יחלוקו וכיון דיחלוקו ממילא אם תפס השני אין מוציאין מידו א"כ קשה לי מ"ש אדמ"ו אח"כ ד"ה ומה שיש עוד לדבר בדין זה כיון ששמעון עצמו אינו בע"ח רק תופס לבע"ח וכו'. ולא זכיתי להבין אפילו אם נחשב זה תופס במקום שחב לאחרים מ"מ זוכה הבע"ח והאשה נדחית דהב"ש כתב באה"ע סימן ק"ב ס"ק ג' כלל הוא כל שאין בו דין קדימה וכו' דקיימ"ל תפיס אין מוציאין מידו אפילו לא תפיס נותנין לבע"ח וא"כ בנ"ד הלא אם היה הבע"ח בעצמו תופס לא היו מוציאין מידו ואז ממילא אפילו לא תפיס מיפים כח הבע"ח ע"כ אפילו לא תפיס נותנין ע"כ לשונך בקושייתך. ולא קשה מידי:

מתחלה דע שאני לא באתי שם להכריע בזה כהש"ך נגד המחבר אבל אני נשאלתי ממרחק שכתב ששמעון ואחיו חתומים על שטר וכל דברי תשובתי הוא בשטר ממש כשטר תקחז"ל שאם היה רק ח"כ אין בו שיעבוד כלל ואז בודאי האשה שמפורש בשטרה שיעבוד מטלטלים אגב קרקע ודאקני היא קודמת ואז לא היה לשמעון זכות רק מחמת תקנת השוק לדעת הש"ך בסימן סמ"ך והרי כבר כתבתי שם בד"ה אמנם נראה וכו' שכאן אין אנו צריכין לדברי הש"ך ולכן כל כוונתי שם בתשובה ההיא באם יש לשמעון שטר ממש כתקחז"ל ואז גם בו יש שיעבוד מטלטלים אגב דאקני וא"כ לא מטעם דברי הש"ך בסימן ק"ד ס"ק ט"ו באתי רק בזה דכתב לשניהם דאקני וקנה אח"כ לכ"ע שניהם שוים ומועיל תפיסת שמעון. ואמנם כל זה אינו ענין להשגתך רק אני מודיע לך כוונתי שלא באתי שם להכריע בין המחבר ובין הש"ך אבל לענין השגתך הנה טעית וגם לפי טעותך טעית:

ומתחילה אני אומר לך שטעית בכוונת הב"ש שאתה סובר שמה שכתב הב"ש דקיי"ל בעלמא תפיס אין מוציאין מידו אז מיפים כח הבע"ח, כוונתו אפילו היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא ומחמת קים לי מועיל תפיסה של הבע"ח בזה ג"כ אפילו לא תפיס מיפים כחו אבל באמת לא כן הוא, הב"ש קאי היכא שע"פ הדין מועיל תפיסה דהיינו שזמן שניהם שוה שהזכיר קודם או שלוה ולוה ואח"כ קנה שהזכיר שם שבכל זה הדין פשוט שיד שניהם שוים ואם הגבוהו הב"ד קודם מהני אז נגד האשה מיפים כחו אפילו

עדיין לא הגבוהו אבל היכא שיש פוסקים שהאשה קודמת ויש פוסקים שהבע"ח קודם וק"ו במקום שלכ"ע האשה קודמת רק אם קדם ותפס יש פוסקים שאין מוציאין מידו בזה ודאי ליכא שום הוה אמינא שכל זמן שלא תפס ליפות כחו כלל ודאי אם תפס יכול לומר קים לי אבל אנן איך ניפה כחו לגזול האשה:

והנה מעתה יעויין שם בתשובתי בד"ה אמנם נראה וכו' שסיימתי אלא אפילו יש כאן סחורות שידוע בבירור שהיה ביד המנוח קודם שנתחייב לבע"ח שלו מ"מ כיון שתפס שמעון יכול לומר קים לי כהש"ך וכו' יעויין שם, ובזה שאין לשמעון זכות רק מחמת קים לי כהש"ך וגם הש"ך עצמו מודה שהאשה קודמת אלא שאם כבר גבה סובר הש"ך שיש בזה תקנת השוק פשיטא שאם לא תפס שמיפים כח האשה אפילו לדברי. הא חדא. ואפילו לפי טעותך ג"כ לא הקשית מידי ולמה לא עיינת בראשית התשובה בד"ה והנה וכו' שכתבתי שבנדוניא שהכניסה לא גרעה מבע"ח ממש אלא שכתבתי שבזה שהוא תפיס וכו' וכל זה כתבתי אפילו בנדוניא שכיון שתפיס יכול לומר קים לי כהש"ך ובזה ודאי שיש לעיין אם תפיסתו מיחשב תפיסה שאם אינו נחשב תפיסה אם כן בנדוניא אין מיפים כח הבע"ח נגד האשה וכן מה שכתבתי בד"ה אמנם אם יש וכו' בסוף הדיבור אם נעשו אח"כ יחלוקו היינו מצד הנדוניא, וקצרתי לפי שכתבתי שהרב ההוא אשר שם במקום ההוא יעיין בכל הפרטים והרי כתבתי בתחלת התשובה שאם לא נכתב אגב אז נותנין לבע"ח וזה עצמו הדין המוזכר באה"ע סי' ק"ב סעיף ב' שמה שאין בו דין קדימה האשה נדחית מפני בע"ח:

והואיל וקאימנא בענין הזה אמרתי לכתוב בזה דברים שלא נתבארו בחיבורי, וזהו כי כל הני כללי דכייל מר שמואל הוא הב"ש בסימן ק"ב ס"ק ג' לייפות כח הבע"ח נגד האשה מוסכמים המה בגרושה שהבעל בחיים והבע"ח גובה מהמטלטלים מדין התלמוד אבל באלמנה אין דברי הב"ש מוסכמים והמרדכי בפ' הכותב חולק על זה וזה לשונו. אם הניח מטלטלים ואין סיפוק לשניהם יש בו ב' דינים, האחד במקום שהמחוייב חי דין הוא שיגבה בע"ח וכו', והדין השני הוא אם המחויב מת ובאים שניהם לגבות מהמטלטלים שאין בהם סיפוק וכו' הדין הוא שיחלקוהו שניהם וכו' לפי שדין כתובה ובע"ח לאחר מיתה מתקנת הגאונים הוא לכך זוכים חלק כחלק יעויין שם במרדכי. ואמנם רוב הפוסקים המפורסמים מסכימים שגם באלמנה מיפים כח הבע"ח כדברי הב"ש וברמב"ם פ' י"ז מהל' אישות מבואר הדבר להדיא וז"ל בהלכה ה' והלכה וי"ו וכן מי שמת וכו' וכיון שתיקנו הגאונים שתגבה האשה ובע"ח ממטלטלים אם לא הניח מטלטלים כדי ליתן לשניהם נותנין לבע"ח כל חובו תחלה וכו' וכן הרי"ף והרא"ש לא

חילקו בין אלמנה לגרושה בזה וכן הטור והמחבר באה"ע סי' ק"ב, וטעם הדבר הוא משום שאף שגם הבע"ח אינו גובה ממטלטלים אלא מתקנת הגאונים מ"מ יש לבע"ח מעלה נגד האלמנה ששייך בו נעילת דלת ובאשה לא שייך נעילת דלת דיותר ממה שהאיש רוצה לישא וכו' שזה הטעם הנזכר בגמרא בפרק הכותב (כתובות דף פ"ו ע"א) ובתוס' שם בד"ה ולאשה לא יהבינן הביאו שני דעות בזה אם דין זה שייך גם באלמנה ולבסוף הכריעו שגם באלמנה ובע"ח לבע"ח יהבינן:

ואמנם אומר אני דכל זה אם ע"פ דין יד שניהם שוה שגם האשה אין לה זכיה במטלטלים רק מצד תקנת הגאונים כמו הבע"ח אז מועיל המעלה דנעילת דלת ליפות כח הבע"ח להקדימו אבל אם הוא באופן שהאשה יש לה זכיה לגבות מהמטלטלים מדין הש"ס והבע"ח אין לו זכות רק מתקנת הגאונים אין כח בסברת נעילת דלת לדחות דין הש"ס נגד תקנת הגאונים ואולי האשה נוטלת כתובתה קודם שיגבה בע"ח חובו ואף אם נסכים שיועיל לבע"ח מעלה דנעילת דלת די שיועיל להשוותו להאשה שיחלוקו אבל לא לדחות דין הש"ס לגמרי נגד תקנת הגאונים בשביל נעילת דלת. ואפרש את כוונתי בזה והוא דהרמב"ם פסק והביאו הטח"מ בסימן ק"ז והסמ"ע שם בס"ק ג' דבמערב כותבין בשטרי חוב שיש לו לגבות מהמטלטלים ומהקרקעות בחייו ובמותו ונמצא גובה בשביל התנאי יותר על התקנה יעויין שם. והנה בכל כתובות נשי דידן נוהנין לכתוב בהן מטלטלין אגב קרקע וכתוב בהכתובות מפורש בחיי ובמותי ונמצאו נשי דידן גובות ממטלטלי דיתמי ע"פ דין הש"ס ואם בשטרו של הבע"ח לא נכתב בו בחיי ובמותי אף שכתוב בו שיעבוד מטלטלים אג"ק מ"מ אינו גובה אלא מתקנת הגאונים ואיך ניפה כחו נגד האלמנה שגובה מדין התלמוד, את זה נתתי אל לבי לשדות נרגא בדברי הב"ש, ואמנם לפי מ"ש הטור בח"מ סימן תי"ט והביאו הסמ"ע בסימן ק"ז ס"ק ג' בשם הרא"ש דבדורות הללו מטלטלי כמקרקעי לכל דיני שיעבוד מדינא דגמרא א"כ שפיר כייל הב"ש כלל דתמיד הבע"ח קודם אכן לפי הנראה הרמב"ם לא ס"ל סברת הרא"ש בזה ויעויין שם בסמ"ע וכן המחבר בסעיף א' שסתם הדברים לא משמע כדברי הרא"ש ובפרט במה שסיים שם בסוף הסעיף שאם היורשים רוצים להגבות לבע"ח מקרקעי והבע"ח רוצה לגבות מטלטלים הדין עם היורשים מוכח דלא ס"ל סברת הרא"ש ועיין בסמ"ע ס"ק וי"ו וכן הש"ך בסימן תי"ט ס"ק ה' ג"כ דחה ראייתו של הרא"ש בזה לכך צריך להתיישב בדינו של הב"ש באלמנה. את כל זה אמרתי לכתוב לך למען לא יהיה מכתבי הזה בלי חידוש. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הדורש שלומו:

תשובה לב

בע"ה פראג עש"ק כ"ז שבט תקל"ז לפ"ק.

תשובה

שלמא רבא ונפישא. לכבוד אהובי הרב המופלג התורני מו"ה ישראל אב"ד דק"ק באנהרט:

מה ששאל בדיני ממונות שהאשה מחלה לבעלה כתובתה קודם הגט ועכשיו היא חוזרת בה. ורצה מעלתו לומר דמחילה לא מהני כיון דתפיסא שטרא ששטר כתובה בידה. הנה מי יכול להוציא ממון מהבעל במקום שרמ"א בסימן רמ"א פסק להלכה שאפילו תפס שטר אפ"ה מחילה א"צ קנין ואפי' לדעת הר"ר ישעיה שהביא הטור בסימן י"ב לחלק בין תפיס שטר מ"מ לפי מה שמפרש הב"ח טעמו שסובר כב"ש דשטר העומד לגבות כגבוי דמי ואף שהש"ך בסימן י"ב הקשה עליו שהרי הלכה כב"ה נלע"ד בשלמא גבי כתובה כגון מתו בעליהן עד שלא שתו שכבר נולד הספק בחיי בעלה בזה סברי ב"ה דלא אמרינן כגבוי שהרי אפילו קודם שנסתרה אינה עומדת לגבות בודאי כי שמא תמות וכן בנפל הבית עליו ועל מורישו לא אמרינן לנבי בע"ח שלו שטר העומד לגבות שהרי אינו עומד לגבות מנכסים הללו בודאי כי שמא הוא ימות קודם מורישו וכן גבי מת לוה בחיי מלוה תיכף כשמת לוה אינו עומד לגבות בודאי כי שמא לא ישבע, בכל הני סברי ב"ה דלאו כגבוי וב"ש סברי אפילו בספק ג"כ כגבוי, עיין היטב ביבמות דף ל"ח ובכתובות דף פ"א ובשבועות דף מ"ח אבל שטר שביד מלוה לגבי נכסי הלוה עצמו שעומד בודאי לגבות מנכסים הללו כאלו הם ברשות המלוה ובזה סובר הר"ר ישעי' דגם ב"ה מודו דכגבוי ולכך לא יועיל מחילה בלא קנין שכבר הם ברשות המלוה. ומעתה כל זה כשיש ללוה נכסים בשעת המחילה אבל אין ללוה אז והוא גברא דלית ליה אלא שעכ"פ גופו משועבד לשלם כשיהיה לו לא שייך לומר שהנכסים הם ברשות המלוה שאין כאן נכסים כלל ודאי שיכול למחול שיעבוד הגוף אף דנקיט שטרא ומחילתו מחילה ושוב אפילו נתעשר הלוה אח"כ כבר הוא מחול. וכיון שכתב מעלתו שהבעל הוא גברא ערטילאי פשיטא שמחילתה מחילה. ועוד נלע"ד שאם אמרה בלשון מתנה כגון שאמרה איך שענק איהם דיא כתובה ודאי א"צ שום קנין דאפילו נימא דנכסי הלוה כאלו הם של מלוה ממש מ"מ לא עדיפא מהמפקיד אצל חבירו שאם נתן לו הפקדון במתנה א"צ שום קנין כמבואר בסימן רמ"א סעיף ב', בשלמא בלשון מחילה כיון דלא מהני בפקדון לשון מחילה כמבואר שם בהג"ה א"כ אי אמרינן שנכסי הלוה הם של המלוה לא מהני מחילה דכגבוי דמי וכבר הם של המלוה אבל לשון מתנה מהני. באופן שנראה שאין האשה יכולה לתבוע הכתובה מבעלה, אך לפי מה שפסקתי * [הג"ה מבן המחבר והוא

בתשובה לעיל בחלק אה"ע סימן ק"ה שנשאל אאמ"ו הגאון ז"ל בגט אשה הזאת:] שהגט פסול וצריכה גט מחדש פשיטא שהיא מחילה בטעות שהרי כל עיקר המחילה היתה כדי שיגרשה:

תשובה לג

תשובה

ביום הזכרון, זכור ברית אברהם, לכבוד אהובי תלמידי בחירי ידידי וחביבי. הרבני המופלא והמופלג כבוד מו"ה אברהם נר"ו מו"ץ דק"ק ר"ב:

מכתבך קבלתי אתמול, ואשר שאלת שאחד טען על יורשי ראובן שאביהם גזלו ולא מצא עדים שידעו עדים גוף המעשה והלך הנגזל ותפס חמונו של האפוטרופוס והאפוטרופוס יש בידו ממון היתומים הן בפקדון והן בהלואה ותפס באופן שיש לו מיגו דהחזרתי או נאנסו וגם התפיסה היתה בהיתר. וכתבתי שיש לדון אם מועיל תפיסת ממון האפוטרופוס על התביעה שיש לו על היתומים וכתבת שכראה בעיניך דמועיל תפיסתו לפי שהש"ך כתב בסימן קכ"ה ס"ק י"ח בשם מהרש"ל דאי תפס ראובן מלוי עבור חוב שיש לו על שמעון מהני תפיסתו כיון דלוי חייב לשמעון מטעם שיעבודא דר"נ ואף שמהרש"ל מיירי בחוב ידוע מ"מ נראה בדעתך אף בחוב שאינו ידוע ויש לו מיגו נגד האפוטרופוס מהני מיגו זה נגד היתומים וראיה ממ"ש הסמ"ע שם בס"ק מ"ט דאם יש לו מיגו נגד המשלח אף שאין לו מיגו נגד מי שנשתלחו לו יכול לתפוס מעות המשלח, ואף שהש"ך חולק והקשה איך יהיה נאמן נגד המשלח והלא אין לו שום טענה עליו נראה לך דקושיית הש"ך במחלוקת שנויה ולפי דעת הריטב"א והובא בסימן נ"ח יכול לתפוס אף שהנפקד יצטרך לשלם להמפקיד ויכול הנגזל לומר קים לי ואף להריב"ש החולק שם מ"מ כיון שהאפוטרופוס מוחזק במעות שיש בידי פקדון מהיתומים ישבע שנאנס עבור היתומים ויפטר ואפשר שאפילו בהלואה יפטר האפוטרופוס כפי המובן מדברי הש"ך בסימן קכ"ח ס"ק י"ח ע"כ דבריך:

אהובי תלמידי במה שסיימת אפתח לדבר תחלה. אף אם היה הדין נותן שהנגזל יכול להחזיק בתפיסתו אם היה האפוטרופוס חייב לשלם ליתומים ואח"כ נדבר אם הנגזל יכול להחזיק מה שתפיס מהאפוטרופוס:

ואומר אני שזה פשוט מאוד שאפוטרופוס חייב לשלם להיתומים אפילו אם יש בידו זוזי דיתמי בפקדון וק"ו אם יש בידו בהלוואה ומה שהבאת מדברי הש"ך בסימן קכ"ח סקי"א טעית מאד בדמיונך דשם האמת המלמד חייב ע"פ הדין וע"ש בש"ך משא"כ כאן הרי האפוטרופוס עצמו אינו יודע אם אביהם של היתומים גזל לזה ואולי הוא משקר

ובחנם הוא תפיס א"כ אף שהאפוטרופוס מפסיד ע"י זה שהוא אפוטרופוס שלהם אפ"ה אין היתומים חייבים להחזיר לו הפסדו והם לא עשו מידי ואפילו גרמא אין כאן ופשיטא שהאפוטרופוס חייב לשלם מה שהוא חייב ליתומים בהלוואה והלוה חייב באונסין אלא אפילו יש ביד האפוטרופוס זוזי דיתמי בפקדון ואפילו אם היה שומר חנם. כ"ז היה שייך אם היה זה הנגזל תופס אותו הממון שהוא של היתומים היה אפוטרופוס נשבע שנלקח ממנו ונפטר אבל זה לא תפס ממון היתומים רק ממון של האפוטרופוס מה להם להיתומים בזה וכי יכול להציל עצמו בממון של חבירו ואפילו אם היה הנגזל תופס ממון היתומים שביד האפוטרופוס לפי מה שראיתי במכתבו שבהיתר תפסו ודברים אלו מראים שנתן האפוטרופוס לידו היה חייב על מה שמסרו לידו אפילו שלא ידע בשעה שמסרו לידו שיהיה לו תביעה על היתומים אפ"ה זהו פשיעה שלמה לו למסור זוזי דיתמי ליד זה ועיין בסימן נ"ח סוף סעיף א' בהג"ה. באופן שזה פשוט יותר מביעתא בכותחא שהאפוטרופוס חייב לשלם ליתומים. ועתה נדבר אם זה יכול לתפוס מהאפוטרופוס כיון שהאפוטרופוס יפסיד ע"י זה. והרגשת בעצמך שזהו מחלוקת הפוסקים וכתבת שיכול הנגזל לומר קים לי כיון שהוא מוחזק במה שתפס:

דע אהובי תלמידי שכל הדינים הנזכרים בסי' קכ"ה ובסי' נ"ח הוא כשתפס מעות השייך לזה שהוא תופס עבורו אבל לא בתופס דבר שאין לו על הדבר הזה ולא על הבעל דבר שום חיוב. והנה הרגשת גם אתה בדבר זה ולכן כתבת מטעם שיעבודא דר"נ והבאת דברי הש"ך בסי' קכ"ה ס"ק י"ח בשם מהרש"ל אבל טעית בזה כי שם מיירי שיש לו שטר שאז משועבד לו זה מדר"נ אבל מלוה ע"פ כשם שאינו גובה מלקוחות כך אינו גובה מטעם שיעבודא דר"נ היכא דזה בא לידי הפסד והגע בעצמך מלוה ע"פ ואין לו עדים שאין יכול לגבות מהלוה שכופר הכי יעלה על הדעת שיתפוס מיד לוקח שלא בעדים ויועיל הרי אין לך תיקון עולם גדול מזה ואטו יהיה זה עדיף ממלוה ע"פ וכמו שמלוה ע"פ בעדים אינו גובה מלקוחות כך פשיטא דשלא בעדים אינו גובה מלקוחות וכך אינו גובה מהלוה של זה שחייב לו אם יש לו פסידא ע"י כן דהיכא דאית ליה פסידא לכל מילי אית ליה דין לוקח, הא חדא. ועוד אפילו היה לזה התופס מלוה בשטר מ"מ אם יש ליתומים נכסי אחריני לא משתעבד זה מדר"נ ואפילו לדעת הש"ך בסי' פ"ו סק"ה דאע"ג דאית ליה ללוה נכסי משתעבד זה מ"מ היכא דאית ליה פסידא מודה הש"ך ובזה היה מקום לדבר כיון שאינו יכול לגבות משאר נכסי דיתמי שפיר גובה מזה והיה מקום לדון אם זה דומה לאישתדוף בני חרי אבל כאן אין אנו צריכין לזה כיון שהוא חוב בעל פה לא גבי ממשעבדי. לכן נלע"ד שאין זה יכול לתפוס וחייב להחזיר להאפוטרופוס

מה שתפס ממנו. ולרוב הטרדה קצרתי. והיה זה שלום כנפשך ונפש רבך הד"ש ושלום תורתך תמיד:

תשובה לד

ב"ה פראג ד' כ"ח תשרי תקמ"ח לפ"ק:

תשובה

שלום לכבוד אהובי האלוף התורני כבוד מוהר"ר יוזל נר"ו מו"צ דק"ק ש"ה:

מכתבו קבלתי. ואשר שאל ע"ד האפוטרופוס שמינוהו ב"ד ואמרו לו בעת שמינוהו שיעשה במעות שמסרו לו וכן במעות שיבואו עוד לידו מגביית חובות שנשארו חייבים להמנוח וישתדל לגבותם יעשה כטוב בעיניו לטובת היתומים והאפוטרופוס טרח הרבה לגבות והלוה המעות לכמה אנשים בטוחים על קרקעות ועל חילופי כתב ועל משכנות ולאחד הלוה כ"ה זהובים על חילוף כתב בלא משכון כי היה בטוח בעיניו וגם מעות שלו הלוה לו על סחורה וכמה פעמים קם בהימנותיה והביא לו סחורה בעד מעותיו וחזר והלוה לו ועל חילוף כתב של היתומים נתן רווחים עד הזמן והניח לו הקרן עוד על זמן כי זה האיש היה בטוח בעד סך זה וירא אלהים ונאמן ויהי היום הלך האיש למרחוק בעסק שליחות מצוה וצרור הכסף לקח בידו לקנות סחורה והלך ולא חזר ולא ידענו מה היה לו אם מת או נשבר או נשבה. והנה קרובי היתומים תובעים האפוטרופוס שישלם מביתו כי מה לו להלוות מעות היתומים בלא משכון והאפוטרופוס השיב כי לא רצה שיהיו המעות בטלים ועשה לטובת היתומים כדרך שעשה בשלו מה שהיה נראה לו שהוא לטובת היתומים והאיש הנ"ל היה בחזקת בטוח וכמה אנשים היו נותנים לו באמנה מעות וסחורות והוא גם הוא נתן לו ותמיד היה פורע בזמנו. וקרובי היתומים השיבו בשלך אתה יכול לעשות מה שתרצה ולא בשל יתומים:

הנה זה פשוט שאם הב"ד שמינוהו אמרו לו בפירוש שיעשה כטוב בעיניו אז מה שעשה ברשות ב"ד עשה ואף שעפ"י הדין אין להלוות זוזי דיתמי אפילו על משכון כי אם על דהבא פריכא כמבואר בסי' ר"ץ ס"ח מ"מ אין להאפוטרופוס חיוב בזה כיון שהב"ד הרשוהו ואולי ראו הב"ד כי בזמנינו אם נחמיר בזוזי דיתמי כל כך בודאי לא יזדמן כלל כזה ויכלה זוזי דיתמי אחת לאחת במזונות ועכ"פ את האפוטרופוס אין לחייב כלל:

ומה שהוקשה למעלתו ע"ז מדברי הסמ"ע בס"ק י"ג והש"ך בסק"ו בשם מהרי"ק שכתב האפוטרופוס פשע וכו'. לא ידעתי מאי קא קשיא ליה דאטו שם מיירי שהב"ד הרשוהו בפירוש שיעשה הטוב בעיניו ומה שהוצרך מהרי"ק בשורש כ"ג למיהב טעמא שר' ברוך פשע במה שהלוה להרי"ב ואם כי איש נכבד והגון הוא גלוי וידוע שהיה חייב ממון רב

והון עתק וכו' ותיפוק ליה שפשע מה שהלוה בלא משכון דהבא פריכא. נראה דהרי"ב היו לו נכסים שיש להם אחריות ועידית וכיון שהיה איש נכבד והגון מסתמא היה שומע דברי תורה ולא קיבל עליו נידוי שלאיש כזה יכולים להלוות ממון יתומים בלא משכון כמבואר בסעיף ח' לכן הוצרך מהרי"ק לומר שהיה ידוע שחייב הון עתק. וכל זה אם כן הוא שהב"ד אמרו לו בפירוש שיוכל לעשות כטוב בעיניו אבל אם אין הדבר כן ודאי שלא היה לו להלוות בלא משכון בטוח. ומ"ש מעלתו דאעפ"כ אין לחייבו שיכול לומר קים לי כהרמב"ן דאפילו מפשיעה פטור האפוטרופוס והאריך בזה אם יכול לומר קים לי כרמב"ן. תמהני למה לו להביא ממרחק ראיה והלא במקומו בסימן ר"ץ מסיק הש"ך בס"ק כ"ה בסופו שצריך עיון לדינא וא"כ ממילא אי אפשר להוציא ממון. ואמנם נלע"ד דזה גרע מפשיעה ונקרא מזיק בידים כיון שנתן מידו ליד מי שאינו ראוי ליתן לו עפ"י דין ואם כי הסמ"ע בסקי"ג והש"ך בסק"ו כתבו לשון פשיעה אולי לאו דוקא. ונלע"ד שזה תלוי בפלוגתא שבריש סימן ש"א בהג"ה בשומר שמסר לשומר אם זה גרע מפשיעה או לא ועי"ש בש"ך סק"ד. אבל תמהני על מעלתו והלא נדון דידן אפוטרופוס זה מינוהו ב"ד ובזה מודה הרמב"ן שחייב בפשיעה:

ומה שרצה מעלתו לומר שהטעם משום שלא ימנע בשביל זה שזהו כבודו שהב"ד מחזיקין אותו לנאמן והאיש הזה בלא"ה מוחזק לנאמן. דברים אלו הם דברים בטלים ואין צורך להשיב עליהם ולא חלקו רז"ל במינוהו ב"ד בין גברא לגברא ובודאי כל מי שממנים אותו ב"ד מסתמא הוא בחזקת נאמן. ואמנם אם אנו רוצים לחייבו מצד שלא עשה כהוגן שהלוה להאיש הזה די שנחייבנו כאילו המעות מונח כי אולי אם לא הלוה לאיש הזה לא היה מזדמן אחר בפרט שיהיה ראוי למיהב לו זוזי דיתמי וא"כ עכ"פ הריוח שכבר נתן הלוה יצורף לחשבון ומה שחסר להקרן ישלים האפוטרופוס. ואין לומר דסוף סוף בשעה שנתן הלוה הרווחים שוב פשע האפוטרופוס במה שהניח לו הקרן עוד זמן ואם היה אז גובה הקרן היה להם להיתומים הריוח וגם הקרן במלואו וע"י פשיעתו של האפוטרופוס נאבד הקרן וא"כ יצטרך לשלם בלי שום נכיון. נראה דאין זה פשיעה ודאית כי מי יודע אם היה נוגש עליו אז אם היה יכול להוציא מידו והרי זה דומה למ"ש רמ"א בסי' ר"צ סעיף כ' בהג"ה אפוטרופוס שטען וכו' לא מקרי פשיעה דמי יימר דמשתבע וכו':

ומה שתובע האפוטרופוס שכר טרחה. נראה פשוט כיון שלא התנה מתחלה אין לו שכר ובפרט שהוא לו לחשיבות שמינוהו בי דינא וגם מצוה קעביד מסתמא נתרצה בלי שכר:

ומה שרוצה דמי מזונות מהיתומה שהחזיק על שלחנו זהו מהלכות עמומות והדברים סותרים זה לזה בכמה מקומות ועיין בח"מ בב"י סי' קכ"ח ועיין בסי' רמ"ו בסופו בהג"ה ובסי' ר"ץ סעיף כ"ה ועיין בי"ד סי' רנ"ג ס"ה ועיין באה"ע סימן ע' בב"ש ס"ק כ"ח. ולכן נלענ"ד אם אין לנו הוכחה ברורה שהאפוטרופוס כיון בתורת צדקה והאפוטרופוס מוחזק בנכסי יתומים ישבע האפוטרופוס שהיה דעתו על מנת לקבל תשלומין וינכה דמי המזונות ממה שבידו והכל לפי ראות עיני הדיין איך היה דעת האפוטרופוס בעת שנתן המזונות. ותו לא מידי כעת. והיה זה שלום:

תשובה לה

תשובה

לכבוד אהובי ש"ב ידידי וחביבי הרב המאוה"ג המפורסם בתורה ויראה נ"י ע"ה פ"ה כבוד ק"ש מו"ה גבריאל ראב"ד דק"ק ברעסלוי נ"י:

על אודות אשר נחלק מר עם הבית דין שם ע"ד השט"ח שמסר אחד ביד רעהו להתפשר בסך פלוני והשליח שינה ונתפשר בפחות ובית דינו דמר אמרו כיון שהממרני הנהוגים במדינת פולין א"צ כתיבה ומסירה מעשה השליח קיימים:

אני אומר אטו בשביל שא"צ כתיבה ומסירה יהיה רשות לגזול והגע בעצמך מי שגנב שט"ח ונתפשר עם הלוה הלא אם יברר המלוה שזה גנבו אין מעשה הגנב כלום, הן אמת שמעות שקיבל הגנב ינכה הלוה למלוה דשייך בזה תקנת השוק אבל היתרון שהחוב עולה יותר מן הפשר צריך לשלם למלוה, אבל בנדון דידן לדעתי יכול הלוה לומר למלוה איני מאמינך ששינה השליח ואפילו אמר המלוה לשליח בפני עדים בכמה יתפשר יכול הלוה לומר אח"כ נתת לו רשות להתפשר בפחות ואפילו יודה השליח ששינה אינו נאמן לחייב את הלוה. וע"ד מסירת מודעא שמסר המלוה ג"כ קשה שיועיל ואיזה הכרה באונסו יש * [הג"ה מבן המחבר מ"ש אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל שצריך הכרה באונסו לענ"ד צ"ע. דאם הוא מחילה פסקינן בש"ע ח"מ סי' ר"ה סעיף ו' שא"צ הכרת אונס וסגי בגלוי דעת הנותן שאינו נותן בכל לבו ע"ש ועי' בשו"ת מהר"ם לובלין סי' כ"ג. ואפשר כיון שהיה ע"י שליח דומה טפי לפשרה] ואם האונס הוא שהלוה נשאר במדינתו ולא בא לברעסלויא אכתי בשעה שמסר השליח היה לו להרשות את השליח שיתבענו ללוה שם בעירו לדון ואפילו אם יאמר השליח שגם בעיר הלוה היה הלוה מדחהו והיה תקיף בעירו היה לו להשליח למסור מודעא וכיון שהשליח לא מסר מודעא הפשר קיים ובפרט שהלוה יאמר להמלוה לאו בע"ד דידי את ואולי מכרת השטר לשליח או נתת במתנה, זה הנלע"ד בזה:

תשובה לו

על הדין ודברים שבין הקצין פו"מ כהר"ר יוזפא ברויכהוזן ובין הקצין פו"מ כהר"ר זלמן אמלונגסין כפי הפראטאקאל הנשלח לידי מהשר האדון רעגירונגס פרעזידענט משם ורצון השר שאכתוב פסק דין על זה עפ"י דת ודין. ויען שהצדדים הם רחוקים מכאן ובעסק שבועות יכול להיות שעל קצת פרטים יוכל ויתרצה הנתבע לישבע ועל קצת לא יוכל או לא יתרצה לישבע ולכן צריך אני להודיע כל הפרטים בזה:

וע"פ הטענות ותשובות הנזכרים להצדדים יצא ממני, ואקדים דברי רמ"א בחושן משפט סי' קפ"ה סעיף ו' בהג"ה. ראובן היה לו בית למכור ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור לו ואח"כ מכרו ללוי על ידי אחר חייב ליתן לשמעון סרסרותו. והנה דברי רמ"א הללו לקוחים מדברי הרא"ש בתשובה כלל ק"ה והובא בב"י ואמנם בדברי הרא"ש לא הוזכרו שמכרו על ידי אחר וזה לשון הרא"ש שם וששאלתם על שמעון שהיה סרסור לראובן למכור ביתו והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו ושוב לא אבה ראובן למכור ללוי כי אמר כי היה שונאו ומכרו לאחר ועתה תובע הסרסור דמי סרסרותו מראובן. לא ידענו במה נתחייב ראובן לו מעותיו אף שבועה אין כאן וכו' ולא רצה למכרו בטלה סרסרותו וכו' כי זה פשוט שהסרסור והשדכנים אם נגמר הדבר בלא סרסור אין המוכר נותן כלום, ודאי אם אחר שאמר לו הסרסור שלוי רוצה לקנותו ואמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו ואח"כ מכרו ללוי זה ודאי היה רמאי וצריך ליתן לו שכרו וכו' עיין בתשובת הרא"ש וגם בב"י. ואמינא שמה שהוסיף רמ"א שמכרו ע"י אחר יש לדון על זה דבשלמא אם מכרו אח"כ ללוי בלי שום סרסור שפיר מוכח שברמאות דחאו להסרסור במה שאמר לו שלוי שונאו כי מה נולד אח"כ שגרם הסרת השנאה או מה נתחדש אח"כ דבר ששינה דעתו למכור למי שלא רצה למכור אבל אם מכרו אח"כ ללוי ע"י סרסור אחר יוכל להיות שהסרסור החדש הטעים לו טעמים נכונים שלא יעכב המכר עבור השנאה וחידש לו טעמים המטים הלב מה שלא הטעים ראשון ואין כאן הוכחה על רמאות וגם צריך להיות שהסרסור כבר גמר דמי המכר ובאותן הדמים מכר ולכן ודאי רמאות יש בדבר. ואמנם נלענ"ד שגם רמ"א שכתב שמכרו ע"י אחר שחייב ליתן לשמעון סרסרותו כוונתו כפי חלקו שלא תאמר כיון שמתחלה לא נכנסו דברי הסרסור באזני הסוחר שוב אין לו שום זכות להסרסור קמ"ל רמ"א שלא איבד זכותו אבל ודאי שגם השני הוא שותף בסרסרות הזה וראשון ושני הם שותפים ואם יטעון הסרסור הראשון על המוכר שגם באותו פעם שהוא אמר לו שלוי רוצה לקנותו היית מרוצה בדבר בלבבך ודחיתני בדברים לומר שאינך רוצה למכור ללוי כדי להפסידני ואתה הכנסת בזרוע את

הסרסור השני בסרסרות הזה להפסידני אין בכח טענה זו של הסרסור אפילו לחייב את המוכר שבועה על זה כיון שאי אפשר בזה טענת ברי כי אין אדם יודע מה שבלב חבירו וגם אם היה הכוונה ברמאות ג"כ אני מסופק אם חייב המוכר להשלים להסרסור ההפסד מה שהוא מפסיד על ידי הסרסור השני כיון שהשני היה הסרסור ולוקח חלקו הוא גרמא בנזקין בעלמא, ובשלמא בעובדא דהרא"ש שלא היה שם סרסור אחר כלל א"כ כל המקח נגמר על ידי שמעון לכן אם ברמאות דחאו לא הפסיד סרסרותו אבל היכא שאחר כך הכניס עוד סרסור בזה אפילו היה ברמאות אני מסופק אם חייב לשלם לסרסור הראשון ההפסד שגרם לו ויותר קרוב בעיני שפטור:

והנה בעסק שידוכים ידוע שההפרש גדול יש בין שידוך למקח כי בעסק המקח אין שם דברים אמצעיים והמקח תלוי רק בדמים וכשנתרצו שני הצדדים בדמי המקח שזה רוצה למכור בסך זה וזה רוצה לשלם סך זה אין שם שוב שום פרטים אחרים וכיון שהסרסור הביא אותם לעמק השוה בסך הדמים כבר נגמר הדבר ולא נשאר שוב שום עיכוב רק הקנין ולכן אם המוכר דחאו להסרסור בדברים ובין כך הכניס עוד סרסור בזה נסתפקתי קצת אם רמאות הזה מחייב את המוכר לשלם להסרסור הראשון הפסדו. אבל בשידוכים הדבר ידוע שיש הרבה פרטים כי אף שנתרצו שני הצדדים בסך הנדן שלכל אחד ואחד יש עוד הרבה פרטים כמו התחייבות מזונות ודירה להזוג ובגדים ומתנות והדבר ידוע שאפילו כבר באו הצדדים יחד לפעמים בשביל דבר קטן מאוד מתפרדת החבילה ומתבטל השידוך ולכן כל זמן שלא השוה אותם השדכן הראשון על כל הפרטים עד שלא נשאר שום דבר גדול או קטן שצריך לדבר בזה עדיין לא נגמר השידוך על ידי השדכן ואם אחד מהצדדים מכניס את אוהבו או קרובו לגמור הדבר אפילו היה ביכולת של השדכן הראשון להשוותם ג"כ בפרטים הללו והצדדים הכניסו את אוהבם או קרובם בזה אין כאן רמאות כלל וכזה נעשו מעשים בכל עת ואין להשדכן הראשון על הצדדים רק תרעומות אבל לא שום דין ומשפט כלל:

ועתה נבוא לפסק המשפט של הצדדים הללו. וזה אשר יצא ממני לפסק דין ביניהם. מה שתבע התובע שהנתבע ישלם לו גם השדכנות שמגיע מהמחותן השני באשר שהנתבע גרם לו שלא לקחו להיות אצל הגמר זהו טענה בטילה ואין בטענה זו שום זכות כלל אבל השדכנות שמגיע לו לפי דבריו מן הנתבע הנה אם הנתבע רוצה ויכול לישבע שאינו יודע אם התובע דיבר עמו כלל מעסק השידוך הזה הרי זה נשבע ונפטר מכל תביעות של התובע דהרי זה הוא טענת איני יודע אם נתחייבתי לך אבל אם לא ירצה או לא יוכל לישבע על זה ועכ"פ נשאר בטענת ברי שלו שאיש אחר היה המתחיל והגומר

יהיה האיש ההוא גיסו של הנתבע או יהיה איש זר אזי ישבע הנתבע שאיש אחר היה המתחיל ויכלול בשבועתו שבשעת הגמר היה עכ"פ איש אחר שהביא לידי גמר ואז ינוכה מן השדכנים חלק המתחיל וחלק הגומר כפי תקנת המדינה שם בעסק השדכנות ומן חלק שמגיע עליו לפי תקנת המדינה שם על האמצעיים יקבל התובע חלקו שיגיע עליו לפי תקנת המדינה שם אם גם המתחיל והגומר היו ג"כ אמצעיים איזה חלק שמגיע להם ובאיזה אופן יוחלק החלק ההוא הכל כפי תקנת המדינה שם ואם הנתבע לא ירצה או לא יוכל לישבע גם על ההתחלה אז ישלם להתובע גם חלק המתחיל וינוכה רק חלק הגומר ואז אין על הנתבע שוב שבועה כלל כי הוא נאמן על הגמר בלי שבועה רק יוכל התובע להטיל חרם סתם אם איש אחר היה הגומר. ואיזה שבועה שישבע הנתבע מחוייב התובע לקבל בחרם שאינו מזקיקו לשבועת חנם:

תשובה לז

תשובה

אלהים יענה את שלום כבוד אהובי ידידי הרב הגדול המופלא ומופלג בתורה ויראה בחכמה ובזקנה כבוד שמו מו"ה בער נ"י ראש ב"ד דק"ק טריביטש:

ראיתי מכתבו לנכדו התורני שי' לשאול אותי בדבר הלכה באחד שקנה חנות שהוא כיפה והמוכר דר על גבה בשטח העליון והקונה הכיפה הנ"ל עשה אותו לרפת בקר להעמיד שם בהמות לפטמם וזה הדר בשטח העליון מוחה בידו באמרו שמזיקו בהבלא ובריחא. הנה שאלת חכמים כמוהו לא אמינא שהיא חצי התשובה אבל אמינא שהיא כל התשובה, שהרי הביא דברי הרמב"ן בחידושיו לב"ב דף י"ח ע"א ומבואר שגם תחת אוצר אינו רשאי לעשות רפת ק"ו תחת דירה וגם מבואר שם שיש מי שחולק ומחלוקת זה תלוי בפירוש דברי הגמרא שם במה דאמר דירה שאני, שרש"י ורמב"ן פירשו שקאי על רפת בקר שזה היא דירתו של אדם ואין לנו לאוסרו אם אין ההיזק מוכן. ואמנם הרמב"ן הביא שיש מי שמפרש דירה שאני דלא חיישינן שישנה דירתו לעשות ממנו אוצר ולפ"ז מוכח דתחת דירה מותר לעשות רפת וראיות הרמב"ן מהירושלמי אין לסתור שהדבר מבואר בירושלמי שאדרבה נגד דירה ק"ו שאסור אך בירושלמי שלנו הפיסקא משובש והדפיסו דברי הירושלמי על המשנה הקודמת אבל הדבר נראה ששייך על המשנה דלא יפתח חנות של נחתומים וכו' וכל פירושיו של הפני משה שם אינם מתקבלים על הדעת כלל ובודאי הרמב"ן היה בקי בנוסחת הירושלמי וא"כ קשה מאוד לסמוך על הפירוש של המפרש הסותר דברי הירושלמי וגם ריא"ז הביאו הכנה"ג בסי' קנ"ה בהגהותיו לטור אות ח' כתב בפירוש שאם אחד דר בעליה ובא חבירו לעשות

תחתיו חנות של נחתומים וכו' יכול העליון לעכב עליו בעבור נזקי ממונו כ"ש בעבור נזקי גופו עכ"ל. הרי ג"כ כדברי הרמב"ן ולפ"ז היה קשה לסמוך על דברי יחיד נגד הרמב"ן וריא"ז במקום שבירושלמי מפורש כדבריהם ולמה נדחק להמציא פירוש בדברי הגמרא דירה שאני שיהיה סותר לדברי הירושלמי ולעשות מחלוקת בין תלמוד שלנו לתלמוד הירושלמי * [הג"ה מבן המחבר עיין בחידושי הר"י מיג"ש למס' ב"ב בדף י"ח ע"א שמפרש ג"כ תירוצא דגמ' דירה שאני כלומר לא עביד אינש מבית דירה אוצר והוא עדיף משדה שאינו עשוי לבורות דמימלך ועושה בה בורות אבל מבית דירה לא שכיח כלל שיעשה מדירתו אוצר וא"כ גם הר"י מיג"ש מפרש בהך פירושא שדחה הרמב"ן ז"ל מכח הירושלמי ולדברי הר"י מיג"ש ע"כ צ"ל דהש"ס בבלי חולק על הירושלמי ורשאי לעשות רפת וחנות של נחתומין ושל צבעים תחת דירתו של חבירו וזה הוא הטעם שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם הך דינא של הירושלמי דהר"י מיג"ש היה תלמידו של הרי"ף ובודאי קיבל פירוש זה מרבו הרי"ף וגם הרמב"ם היה תלמידו של הר"י מג"ש בודאי אזיל בשיטת רבו הר"י מיג"ש ושלשה עמודי העולם קיימו בשיטה אחת דדברי הירושלמי נדחים מכח שיטת הבבלי, ומה שלא הביא הרמב"ם להיפוך דתחת דירה רשאי לעשות חנות ורפת י"ל הואיל וזה ממילא נשמע מדבריו בפ"ט מהל' שכנים הלכה י"ב שכתב מי שהיה לו חנות תחת אוצר חבירו לא יעשה בה לא נחתום ולא צבע ולא רפת בקר וכו' מפני שהחום מפסיד פירות האוצר. דקדק הרמב"ם לכתוב הטעם מפני שהחום מפסיד פירות האוצר למידק מיניה דדוקא משום הפסד פירות יכול למחות אבל במקום שאינו מפסיד פירות כגון בדירה אינו יכול למחות. וגם זה הוא טעם הש"ע שג"כ השמיט הך דינא של הירושלמי והכריע כפירוש הר"י מיג"ש שהוא מרווח יותר בדברי הגמ' דלפי' רש"י ורמב"ן שמפרשי' דירה שאני חנות ורפת הם דירתו של אדם ואין לנו לאסור דירתו עליו אא"כ ההיזק מוכן, זה הפירוש הוא קצת רחוק בכוונת הש"ס דעיקר חסר מהספר דה"ל להגמרא לפרש כן דמכח תירוצא דהש"ס שתים זו שמענו, אחת דחנות ורפת הם דירתו של אדם, ושנית הך חידושא דיש חילוק בהרחקה בין עתיד להזיק ע"י דירתו לעתיד להזיק ע"י בורו וכדומה וכל כי האי מלתא לא ה"ל להגמרא לסתום אלא לפרש. אמנם אעפ"כ על הרמ"א הוא תמוה שלא חש כלל לדעת רש"י ורמב"ן דלפירושם אין הש"ס בבלי חולק על הירושלמי וה"ל למוהר"ם להביא ויש אומרים דגם תחת דירה אין לעשות חנות ורפת וצ"ע. אמנם אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל יש לו דרך נכון באורחא חריפתא בדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל:] ואמנם היותר מתקשה למה השמיט הרמב"ם דברי הירושלמי הזה וממ"נ אם אין התלמוד בבלי סותר היה לו להביאו להלכה ואם התלמוד

בבלי סותר היה לו להביא ההיפוך שתחת דירה רשאי לפתוח חנות של נחתומין ושל צבעין ורפת בקר וכמו כן קשה על הרי"ף והרא"ש. לכן סבותי אני את לבי ללמוד פי' אחר בדברי הירושלמי וגם שמתי לבי לדברי הרשב"ם הביאו הטור וגם רמ"א בהג"ה סי' קנ"ה ס"ב שאפילו חנות של צבעים או של נחתומין בבית אחר הסמוך לבית שתחתיה אוצר לא יפתח אותו חנות לבית שתחת האוצר שההבל עובר מזה לזה ומפסיד האוצר עכ"ל הטור בשם הרשב"ם ומביאו רמ"א בהג"ה לדבר פשוט בלי שום נדנוד חולק בדבר. והנה מתחלה אני תמה מנין לו לרשב"ם דבר זה ומה רמז ראיה מצא לזה בגמרא שהדבר פשוט כ"כ בעיניו ואני תמה על כל מפרשי הטור ועל כל האחרונים שלא נתעורר שום אחד לזה לחקור מקור מוצאו ולא עוד אלא שאני תמה שרמ"א מביא זה לפשוט ולדעתי דין זה סותר עם הדין של הרמב"ם שהביא המחבר אח"כ בסעיף ג' שעשה בעל החנות מחילה ?* ע"ג להבדיל בין החנות ובין האוצר וכו' ע"ש. ואם ההבדל מועיל בגובה למה לא יועיל ההבדל מן הצד מה לנו אם אויר מפסיק בגובה בין החנות ובין האוצר ומה לנו אם אויר מבדיל מן הצד כל שאין החום וההבל עולה כנגדו מן החנות לאוצר בלי שום הבדל ולכן לדעתי הרשב"ם בעל דעה זו ע"כ מפרש מה שאמרו בגמרא בנה עליה ע"ג ביתו כפירוש רש"י שהביא הסמ"ע בס"ק י"א אבל המחבר שפוסק כפירוש של הרמב"ם לית ליה הך דרשב"ם והרמ"א שלא הגיה בסעיף ג' כלום על דברי המחבר והביא כאן בסעיף ב' דברי רשב"ם והמה דברים הסותרים זה את זה:

והנה נחזור לראשונות לחקור מאיזה מקור שאב הרשב"ם דבר זה ולכן נלע"ד שמדברי הירושלמי לקח דבר זה. והנה לשון הירושלמי הוא כנגד דירתו מהו, והנה לפי פירושו של הרמב"ן שהירושלמי שאל אם דירה דינו כאוצר קשה והלא במשנה לא אמרו שלא יפתח חנות של נחתומין וכו' כנגד אוצר אלא תחת אוצרו אמרו במשנה והוה ליה להירושלמי ג"כ לומר תחת דירתו מהו. ולכן נלע"ד שפירוש הירושלמי שבמשנה אסרו לעשות חנות תחת אוצר דהיינו מכוון תחתיו ועכשיו שאל הירושלמי נגד דירתו מהו דהיינו שדירתו היא תחת האוצר והוא פותח החנות נגד דירתו ונגד היינו בצדו וחלון הוא פתוח מן החנות לתוך דירתו ודירתו היא תחת אוצרו של חבירו מהו והשיב לו כ"ש נגד דירתו והטעם שהוא כ"ש שבלאו הכי בכל בית דירה יש הבל וחום מה שהאדם מבשל בביתו ושאר צרכיו אלא שזה לחוד אינו חזק להזיק לאוצר שעל גביו אבל עכשיו שהוא פותח לו גם חנות של נחתומין וכדומה ההבל והחום חזק יותר. ואל תתמה מה שאני מפרש נגד דירתו בצד דירתו כי מצינו כיוצא בזה בתרגום יונתן בפסוק ותשב לה מנגד ויתיבת לה לסטרא חד, וברש"י פ' וישלח ואלכה לנגדך בשוה לך, והרי גם הרמב"ן

צריך לפרש נגד דירתו תחת דירתו. ומזה יצא להרשב"ם שאפילו החנות פתוחה לחדר והחדר הוא תחת האוצר ג"כ יכול למחות בידו, וכ"ז לרשב"ם דאיהו מפרש בגמרא בנה עליה כפירוש רש"י וא"כ אין הגמרא סותרת הירושלמי לכך פסק כמותו אבל הרמב"ם לשיטתו דאיהו מפרש בנה היינו שבעל החנות בנה זה כדי שיהיה הבדל בינו לבין האוצר וכבר כתבתי שאם מועיל הבדל ע"ג ק"ו שמועיל אם ההבדל מן הצד וא"כ ממילא נדחים דברי הירושלמי וכיון שהביא הרמב"ם הך דבנה מחילה וכו' לא הוצרך להביא כלל דינו של הירושלמי וא"כ יש לומר שגם הרי"ף והרא"ש מפרשים הפירוש של בנה עליה כפירושו של הרמב"ם ולא הוצרכו להביא דברי הירושלמי שכבר ממילא הם נדחים ואף שלא הביא הרי"ף הנך איבעיא כלל היינו משום שסובר שהוא קולא לנתבע ולכן סתם ופסק שאם קדם הרפת מותר וכן סתם ופסק דוקא תחת האוצר ממש. ולפ"ז הטור שפירש כפירושו של רש"י לכך הביא דברי הרשב"ם להלכה וזהו עצמו דברי הירושלמי ולפי שיטתי יהיה הטור סותר את דעת הרא"ש ואמנם יהיה דעת הרא"ש איך שיהיה כבר יצאנו ידי חובתנו לתרץ דברי הרמב"ם והרי"ף. ומעתה שמצאתי מקום לפרש דברי הירושלמי כדעת המפרש שהביא הרמב"ן ופירשתי גם דברי הרשב"ם כן פשיטא שאין כח ביד העליון למחות בתחתון ובפרט גם מטעם שכתב רום מעלתו שעל הכיפה יש קצת אויר פנוי בין כיפתו של זה ובין הרצפה של העליון והרי זה כמו בנה עליה לפירוש הרמב"ם. זולת זה לא רציתי לעכב התשובה ולכן קצרתי. דברי אוהבו נאמנו:

והנה אחרי גמרי מכתבי דנא הראיתי הדבר לכבוד בני הרב הגדול החריף מו"ה שמואל סג"ל, והשיבני כי דברי רמ"א בהג"ה סעיף ב' אינם סותרים הדין שמביא המחבר בסעיף ג' כי שם בסעיף ג' המחילה סתומה ואטומה מכל צד אבל כאן בהג"ה סעיף ב' חלונות פתוחים מן החנות אצל החדר שתחת האוצר ולכן ההבל והחום הולך ועובר מזה לזה:

והנה דברי בני נכונים מאד ויפה כיון, ואעפ"כ אני אומר שהרשב"ם מדברי הירושלמי יליף זה כמ"ש למעלה וסובר הרשב"ם שגם דברי הירושלמי מתפרשים שעשה החנות בצד דירתו וחלון פתוח מחנות לדירה. אבל הרמב"ם מפרש הירושלמי בצד דירתו ואין חלון פתוח כי לא נזכר חלון פתוח בירושלמי רק חשש של הירושלמי כשם שאינו מועיל התקרה שבין החנות לאוצר שעל גביו כי ההבל הולך ומחמם דרך עובי התקרה כך אינו מועיל הבדל הכותל שבין החנות לדירה ובזה שפיר סתרי דברי הירושלמי לדברי הגמרא בבלית לפי פירושו של הרמב"ם בבנה עליה וכנ"ל לכך השמיט הרמב"ם דינו של הירושלמי ולהמציא דבר חדש שאם חלון פתוח מה דינו אין דרכו של הרמב"ם

להביא דבר חדש לגמרי שלא נזכר לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בתוספתא. ומה שנלע"ד כתבתי:

תשובה לח

בע"ה פראג יום ה' י"ט סיון תק"מ לפ"ק.

כמה ככרין דנרד למרדכ"י. הוא האלוף והתורני. דיין מצוייני. זית שופכני. כבוד מו"ה מרדכי נר"ו:

מכתבו קבלתי, וע"ד הדין הבא לפניו שאחד מן השותפים תובע משאר השותפים היזק מה שהיה במו"מ של דבש סך קכ"ו זהובים שיתנו כל אחד חלקו ואחד מהשותפים הבא בהרשאה מחביריו טען אמת שהיה היזק אמנם אתה גרמת ההיזק ששמעתי מפלוני שהיה בכאן סוחר ורצה ליתן בעד כל ככר י"ב זהובים וחצי והיה לך למכור וא"כ גרמת ההיזק שאם מכרת אז היה ריוח הרבה ופלוני אמר שהוא לא ראה זה רק השותף התובע בעצמו אמר לו זה והשותף מכחישו ויש לו עד שלא היה אז כשהיה סוחר כאן בביתו גם טען המורשה גם אם היה היזק מאן יימר שהיה ההיזק סך הנ"ל. והנה הורה שכיון שמודים שהיה היזק וטענה שלהם שהיה לו למכור בסך י"ב זהובים וחצי אין בו ממש מכמה טעמים, שאף אם אמר הדברים בפני פלוני פטומי מילי נינהו ואין כאן לשון הודאה וגם אולי לטובה נתכוין א"כ נתחייבו השותפים בהיזק וכיון שמודים שהיה היזק וטוענים איני יודע כמה הוי משואיל"מ כמבואר בח"מ סי' ע"ה סעיף י"ג ועוד יש לדמותו למוציא הוצאות שישבע האי דידע כמבואר בסימן צ"א סעיף ג' בהג"ה ע"כ דבריו:

ואין דעתי מסכמת לזה. דמה שדימה להוציא הוצאות אינו דומה כמבואר באחרונים כמה חילוקים בין האי ובין האי דסימן צ"ג סעיף ט"ו ועיין בסמ"ע סימן צ"א ס"ק ט"ז והרי נדון דידיה דומה ממש להך דסימן צ"ג. ועוד לדבריו היכא משכחת להך דינא שכתב הרמב"ם בפרק יו"ד משלוחין ושותפין הלכה ה' שאין השותף מהנשבעין ונוטלין והובא בטור סימן צ"ג סעיף כ' ובש"ע סעיף י"ג יעויין שם וגם אם היו עדים על ההפסד אם הוא בא להוציא משאר שותפים מכיסם לא ממעות שהטילו לשותפות תלוי ברבוותא דלדעת הראב"ד שם בהשגות אין השותף משתעבד לשלם מביתו וכן הוא דעת הרמ"ה בטור סימן קע"ו והובא שם בש"ע סעיף וי"ו הגם שדעת ב"ח והש"ך שם בס"ק י"ג השוה דעת הרמ"ה עם דעת הרמב"ם ולחלק בין אם נפסד דרך מו"מ או לא מ"מ הפרישה בסימן צ"ג סעיף כ' כתב על דברי הראב"ד שכן כתב הטור בסימן קע"ו בשם הרמ"ה יעויין שם וא"כ היה קשה להוציא נגד דעת הראב"ד וגם בדעת הרמ"ה סובר הפרישה כן ואמנם אולי בנדון דידיה יש ביד שאר שותפים מעות השותפות ממה שהטילו תחלה לשותפות וא"כ אם היה מבורר בעדים שהיה הפסד היו צריכים ליתן חלקם ועכשיו שאין עדים

ורצה מעלתו לחייבם מטעם כיון שמודים עכ"פ שהיה הפסד ואינם יודעים כמה הוי מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם בזה אין דעתי מסכמת מכמה טעמים. חדא דלדעת רוב הפוסקים במה דלא הוה להו למידע לא אמרינן מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם והרי כאן לא הוה להו למידע ואפילו לדעת הש"ך סימן ע"ב ס"ק נ"ו שהחליט בזה כהרמב"ם דגם בדבר דלא הוה להו למידע אמרינן משואיל"מ מ"מ אם התובע עצמו אומר שהדבש מכר הוא בלא ידיעת השותפין א"כ הוא עצמו מודה שאין השותפים יודעים כמה היה היזק בזה גם הש"ך מודה שם דלא הוי מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם:

ועוד מעיקרא דדינא פירכא ולמה פשוט אצלו שנקראים השותפים מודה במקצת והרי אף שאמרו שאמת שהיה היזק והלא טענו שהוא היה הגורם להיזק הזה ולפי טענתם לא נתחייבו כלל ליתן סיוע להיזק הזה ואף שנתחייבו בזה אצלו מ"מ הלא מבואר בסימן ע"ה סעיף ה' בהג"ה שאם נתחייב במקצת מתוך שאינו נאמן בדבריו לא מקרי הודאה ולדעת הסמ"ע בסימן פ"ז ס"ק ט"ז שאפילו טען נתתי עבורך ריבית לא מקרי מודה במקצת ק"ו כאן ואפילו לדעת הש"ך יש לפקפק בזה, ואולי יש לדמות למה שכתב הש"ך בסימן פ"ז ס"ק י"ג שאם טען חמשים להד"ם וחמשים איני יודע אם פרעתיך מקרי מודה במקצת שמתוך תשובתו מקרי מודה במקצת. ומעתה אם התובע עצמו מודה שאין השותפים יודעים כמה היה היזק בדבש לית דינא ולית דיינא שהשותפים פטורים לכ"ע אבל אם התובע טוען שהשותפים יודעים אין להאשים את מעלתו שפסק לחייב את השותפים מטעם משואיל"מ שיש לו עמוד ברזל לסמוך עליו הש"ך, וסמך עליו בשני ענינים, הא' סמך עליו שזה מקרי מודה במקצת, והשני סמך עליו שגם במה דלא הוה ליה למידע אמרינן משואיל"מ. וכל זה אני אומר דלא נשויה למעלתו טועה אבל אם הדבר היה בא לפני לא הייתי מגבב כל החומרות אחת לאחת ובצירוף כולם לחייב הנתבע שיכול לומר קים לי. אבל מטעם אחר נראה לע"ד לזכות את הנתבעים שהרי הזכיר מעלתו במכתבו שהשותפים טוענו ר' אברל נתן ע"ב זהובים לוועבר בלי ידיעתם ושינה ממנהג השותפים, והשיב התובע שאם ישבעו שהם לא היה להם עסק עם הוועבר יסבול הוא ההיזק ופסק מעלתו שכן יקום שאם ישבעו יסבול התובע לבדו. ומעתה הרי לא הודו כלל שאף שאומרים שהיה היזק בדבש מ"מ לא אמרו שהיה יותר מע"ב זהובים וא"כ יש בידו נגד זה מה שנתחייב במה ששינה בנתינה לוועבר ואף שאם לא ישבעו פסק מעלתו שאינם נאמנים מ"מ זה גם לדעת הש"ך לא מקרי מודה במקצת וכמו שכתב הש"ך בתובעו ק' ואמר על חמשים אל תפרעני אלא בעדים ואמר פרעתיך

הכל שמשלם חמשים ואעפ"כ אינו חשוב שבועת התורה על השאר כמבואר בש"ך סימן ע"ה שם ובסימן פ"ז ס"ק י"ג. וא"כ לדעתי יסתור מעלתו את הדין וכבר מצינו גם בחכמי התלמוד שחזרו בהם ואין בזה העדר כבוד כלל. ואם נולד הטענה של הוועבר אחר שכבר נתחייבו השותפים אצלו מטעם משואיל"מ בזה כבר כתבתי שסמך על הש"ך ואינו טועה בדבר משנה:

ועל דבר הזונה שילדה לזנונים ונתנה הילד למינקת, הנה אם היא מופקרת כבר הכריע הרמ"א ואם אינה מופקרת מי יקל ראש במה שלא הכריע הרמ"א. ותו לא מידי רק חיים ושלום. דברי הטרוד:

תשובה לט

ב"ה פראג ה' ער"ח אב תקמ"ב לפ"ק.

תשובה

לכבוד אהובי ידידי הרב הגאון מוה' ישעי' ברלין נר"ו בק"ק ברעסלוי:

מכתבו הגיעני. ואשר ציין בעירובין פ' ע"א בסוף העמוד לימא מסייע ליה כופין אותו לעשות לחי וקורה למבוי, ועל זה ציין מר מיי' פ"ה משכנים דין י"ב טוש"ע ח"מ ריש סי' קס"ב. בודאי יפה ציין ואף שאבאר לקמן שהדין שהביא הרמב"ם שם והטור ש"ע שם הוא רבותא יותר ממה שמבואר כאן בגמרא מ"מ יש בכלל מאתים מנה:

ומה שתמה מר על מה שסיים שם בגמרא ל"א מצד שאני, שאין לדברים הללו שום הבנה. האמת כדבריו. ורש"י ותוס' לפי הנראה לא היה להם גירסא זו ושום אחד ממפרשי הש"ס לא רשמו בזה כלל. ואשר לבי אומר לי שהגירסא היה ל"א מב"ד שאני והמדפיס הדפיס צ' תמורת ב' והוא ר"ת מבי דינא שאני. וכוונתו הוא ע"פ מה שראיתי במרכבת המשנה פרק ה' מעירובין הלכה ח' שעל מה שפסק הרמב"ם בפ"ה משכנים הי"ב כתב הה"מ מקומו מן התוספתא שהביא הרי"ף במס' ב"ב פ"ק ותמה המרכבת המשנה שאשתמיטתיה גמרא ערוכה כאן במס' עירובין. ואני אומר שצדקו דברי הה"מ שיש הפרש בין דברי הברייתא שהובא כאן בגמרא ובין התוספתא שהביא הרי"ף שם במס' ב"מ דכאן בגמרא שנו כופין אותו והיינו הב"ד כופין אותו וכבר מבואר בדברי הה"מ בפ"ה מעירובין הלכה ב' לענין שיתוף מבואות באינו רגיל שאין בני המבוי יכולים לרדת לנכסיו בעל כרחו אבל ע"י ב"ד יכולים לכופו ויכולין ב"ד לירד לנכסיו יעויין שם. וזה הנלע"ד מה שכתבתי שהגירסא בגמרא מב"ד שאני דהיינו אם כופין אותו מבי דינא שאני. וכל זה לפי הברייתא שהובא בגמרא ששנו כופין אותו ונוכל לפרש שב"ד כופין אותו. אבל ברמב"ם בהלכות שכנים וכן בטור ש"ע ח"מ סי' קס"ב איתא בני מבוי כופין

זה את זה דמשמע שהם עצמן כופין וא"צ ב"ד לזה לא ציין המ"מ לברייתא שהובא בגמרא בעירובין רק ציין להתוספתא שהביא הרי"ף במס' ב"ב ששם שנוי כופין בני מבוי זה את זה. והדין דין אמת שהרי לפי התירוץ הראשון שבגמרא שאני מחיצות אפי' בלא ב"ד יכולין לכופו אבל עכ"ז אינו מפורש כן שהם עצמם יכופו זה את זה רק בתוספתא. וגם יותר מזה נלע"ד שהגירסא בעירובין ל"א רוצה שאני, והכוונה עפ"י מה שמבואר שם במגיד משנה בפ"ה מעירובין שהב"ד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ונתחלף להמדפיס ר"ו במ"ם ומן הה"א נשמט הרגל:

להגאון הנ"ל על ענין הנ"ל

ואשר חזר על הראשונות בעירובין דף פ' ע"ב דקאמר לישנא אחרינא מצד שאני שאין לדברים הללו שום הבנה וכבר הודעתיו שעלה על דעתי להגיה, ועכשיו הודיעני מר דעתו הרמה שיש להגיה חצר שאני. ורצונו שבתירוץ הראשון דקאמר שאני התם דליכא מחיצות הוא כפירוש רש"י דמבוי מגולה ואינו נוח לשמרו והתירוץ של לישנא אחרינא הוא חצר שאני כלומר דוקא גבי מבוי שאסור לטלטל בכל המבוי ע"ד שכתבו התוס' בד"ה שאני התם וכו' ורצונו שכיון שיכול לטלטל במבוי אין כופין אותו להתיר הטלטול מחצר למבוי, ע"כ דברי מעלתו. ובודאי הגה"ה זו טובה יותר מהגהות שלי אבל מה אעשה שלענ"ד אין הג"ה זו מתקיימת שאם היה הכוונה חצר שאני ע"ד שכתבו התוס' היה לו לומר מבוי שאני ע"ד התירוץ הראשון שנותן טעם למה כופין במבוי ששנוי בברייתא לא למיהב טעמא לדחות דברי שמואל, הא חדא. ועוד וכי יש שום חילוק בין מבוי לחצר והלא לפי דברי התוס' גם בחצר אם היה אסור לטלטל בהחצר עצמו כגון שהיתה פרצה יותר מעשר בחצר היו כופין אותו לתקן החצר כשם שכופין אותו לתקן המבוי בלחי וקורה רק כיון שמותר לטלטל בחצר עצמו וכן במבוי עצמו רק השיתוף פועל היתר הטלטול ממבוי לחצר ומחצר למבוי לכך אין ללמוד מברייתא זו שיכופו אותו בזה שאמר שמואל שכופין וא"כ לא שייך לומר חצר שאני ועכ"פ היה לו לומר מחצר למבוי שאני. ועוד וכי נזכר חצר בדברי שמואל והרי שמואל נכנסין לביתו קאמר ולא לחצירו וא"כ אם זה על דברי שמואל קאי היה לומר בית שאני. ולכן לדעתי קשה להגיה כן ואעפ"כ אם בעיני מר נכון הדבר יוכל להגיה כרצונו:

תשובה מ

ב"ה פראג יום ב' ח' כסלו תקנ"א לפ"ק:

תשובה

ברך לקחתי וברך לו אשיבנו, לכבוד אהובי ידידי וחביבי, הרב המאור הגדול הגאון המופלא והמופלג המושלם כבוד מוהר"ר מרדכי בנעט אב"ד ור"מ דק"ק נ"ש ומדינת מעהרן:

מכתבו הגיעני והנאני כי נשאו ה' והשיבו בכסא הרבנות בק"ק הנ"ל והמדינה ונתקיים בו נוצר תאנה יאכל פריה. ועל דבר שאלתו הנה אחרתי מלהשיב כי חשבתי אולי בין כך אהיה נשאל מהשלטונים ואז אוכל להשיבו דבר שלם ואמנם עד כה לא נשאלתי. והנני משיב לו ועל דבר גוף הדבר בעסק המס בודאי שבעניני המסים הולכים אחר המנהג וכל מדינה ומדינה משתנית במנהגי המס והמנהג בזה עוקר הלכה אך אם אין מנהג פשוט שדין תורה שהם שותפים ויכולים להשביע זה את זה שבועת השותפים. ומה שרצה מעלתו לומר שמדברי הרשב"א שהובא בהגהת רמ"א סי' קס"ג סעיף ג' דבהעריך והעני חייב ליתן לפי הערכתו ש"מ דאזלינן בתר הערכה. לא ידעתי מזה ראיה שהרשב"א מיירי במדינה שהמנהג להעריך אלא שבין הערכה לגביה נשתנה הערך ודין זה שייך אפי' אם גובים עפ"י שבועה וחרם ובשעת שהוקבע המס נשבע על סך רב אע"פ שהעני אח"כ כבר נתחייב לפי עשרו אבל הא ודאי שאם אין מנהג קבוע כלל אז ע"פ הדין יכולים להשביע זה את זה ולדעת רמ"א שם בהג"ה אפי' כבר נהגו ע"פ הערכה יכולים לשנות ולגבות ע"פ שבועה כי היא שבועת השותפים ולכן ע"פ הדין יכולים לתת חרם על המס ואעפ"כ מיום היותי כאן תמיד הייתי עומד בפרץ הזה ומנעתי ליתן חרם כי הנסיון יעיד שבעו"ה כמה פעמים שלא הצליחו ואירעו כמה צרות תכופות במקומות שגובים ע"פ חרם עד שבשנה זו שהוא צווי המלכות יר"ה ודינא דמלכותא דינא אני את פי המלך שמרתי ונעשה הכרוז בחרם כפי צווי המלכות. אבל מה שרוצים בקהלתו לעשות דבר חדש אשר לא שמענו מעולם למיעבד כתרי חומרי להעריך ולהטיל גם חרם ומן הערך שהעריכו לא יפחות ואעפ"כ אם הוא יודע בעצמו שיש לו יותר ממה שהעריכוהו מחוייב להשלים היתרון זהו גזל ועושק ובתרי קטלי לא קטלינן. וגוף הדין שמביא רמ"א שבמקום שנותנין ע"פ שבועה ואחד אומר איני נשבע והעריכו אותי בכל מה שתרצו שיש אומרים שאין שומעים לו. אני תמה כיון שכל סמך שבועות המס היא משבועת שותפים והרי בשבועת השותפים גופא פסק רמ"א בסימן פ"ז שיכול להפך ולומר לישתבע דחשיד לי בכך ומביא בש"ע שם סעיף י"א ואף שהביאו בלשון יש מי שאומר היינו משום שבבדק הבית תמה על זה שזהו טענת ספק ועי' ש"ך ס"ק ל"ב אבל אם אמר אמור בכמה אתה חושדני ואתן לך ודאי יכול לומר כן ואפי' חרם סתם יכול להטיל עיין ש"ך שם וא"כ למה לא יהיה הדין כן במס שאם אומר העריכו אותי כמה שתרצו ואתן שיהיה בכחו לטעון כן ולהציל עצמו משבועה. ואין זה דומה למה שכתב

הסמ"ע שם בסי' קס"ג ס"ק כ' לחלק בין זה להא דסימן שע"ה סעיף ח' שיכול לטעון שיעשו שומא משום דשם יש לעמוד על השומא ע"י פועלים וכו' שהרי כאן בשותפים שעסקו בסחורה שנים רבות ג"כ אי אפשר לעמוד על השומא ואפ"ה יכול לומר כן ולכן עכ"פ אין לנו לחדש עוד חומרות יותר ואם העריכוהו שוב אין יכולין להטיל עליו חרם ואין בדברי המתעקשים לאחוז חומרי שניהם שום ממש. ולא אאמין על שום שר ומושל שיטה אוזן לשמוע דברי המערערים בזה רק הברירה או להעריך ומי שלא יסכים ליתן הערך שהעריכו אותו יגיד בחרם או בשבועה וכפי שיגיע עליו ע"פ השבועה יתן או שלא יעריכנו כלל והכל יגידו ע"פ החרם. ואעפ"כ הדרך הראשון יותר טוב שיעריכו ע"פ שמאים ומי שלא ירצה ליתן כפי השומא ישבע או יגיד בחרם אבל לא להכריח את כל הציבור להכנס בחרם. ובקהלתנו לא היה ברירה כיון שהמס של הקיסר יר"ה נגבה מזה וגם יש להקיסר חלק בריוח וא"כ מי יוכל להתפשר על חלק הקיסר יר"ה. אבל בקהלתכם שאין מס המגיע להקיסר נגבה מזה כלל והדבר נוגע רק בין יהודים בעצמם טוב שהמה מרצונם לא יכניסו את כל העדה להגיד בחרם. ואני בטוח שישמעו ויקבלו. והיה זה שלום כנפשו נפש הד"ש:

תשובה מא

בע"ה פראג יום א' י"ב שבט תקמ"ב

תשובה

לכבוד אהובי תלמידי הותיק והמובהק האלוף הרב המופלא מו"ה דוד נר"ו בטוטשאפ:

אהובי תלמידי זה איזה שבועות שקבלתי אגרת מאביך הרב הגדול מו"ה מנדל ושכחתי להשיב ועתה בעסקי להשיב לך נזכרתי בדברי אביך, והנני משיב לו מה ששאל על עסק פאמיליע הנהוג במדינה זו דהיינו שיש קצבה לעיר כמה בעלי בתים יהודים רשאים לדור שמה וכל בן ראשון יש לו זכות בזה ונוהגים שזה יכול למכור זכותיו ליהודי אחר וזה פונה מעיר והאחר זוכה לדור שמה, ושאל אביך הרב במה נקנה אם דינו כקנין מטלטלים או כקנין קרקע. ודעו כי לדעתי ע"פ דין תורה לא שייך בזה שום קנין ואין מקום למכירה שתחול בזה שהרי הוא דבר שאין בו ממש דאטו יש לשום אדם זכות בקרקע של העיר אם אין לו בית או שדה והרי אין לו רק זכות לדור ומוכר דירת ביתו יוכיח שאם אמר דירת בית זה אני מקנה לך לא מהני וצריך להקנות לו הבית לדור בו כמבואר בסימן רי"ב סעיף א' ובנדון זה מה קנין יש לזה בגוף העיר שיקנהו לאחר. אבל כיון שנהגו כן צריך לומר שזה מסלק נפשו מזכות שיש לו וממילא זוכה בו האחר ע"פ דינא דמלכותא ואין כאן קנין רק סילוק, וגם על זה יש לפקפק אלא שכבר נהגו:

תשובה מב

תשובה

לכבוד חתני הגאון נר"ו:

מי כמוהו דעה מורה, שר התורה, חכמתו פניו תאירה, גלייה לדרעיה ונפל נהורא, ה"ה כבוד אהובי חתני ידידי וחביבי, חקוק במורשי לבבי. הרב המאור הגדול ליהודים, כולו מחמדים, הגאון המופלא הפלא ופלא. חריף ובקי בכל חדרי התורה נ"י ע"ה פ"ה כבוד ק"ש מוהר"ר יוסף נר"ו:

מכתבך מן וי"ו העבר הגיעני. ועל דברי תורה באת לחזק דבריך הראשונים ולסתור דברי אשר ביארתי במכתבי השני וכבר הוא נדפס בחיבורי נודע ביהודה (קמא) חלק ח"מ סימן כ"ח (בד"ה עוד אהובי חתני) דדברים הנקנים באמירה תקנת חכמים הוא. ועל זה באת אתה במכתבך הזה והבאת דברי הגהת מיימוני פרק כ"ג מאישות סימן ט':

הנה אהובי חתני לא ידעתי מה הוספת בזה וגם דברים הללו אני מפרש שהוא טעם על תקנת חכמים למה חידשו חכמינו ז"ל קנין בזה מה שלא תיקנו לקנין במקום אחר לזה קאמר לפי דמסתמא גמר ומקני לכך תיקנו שיועיל קנין הזה במקום הזה ומזה רצה הגמרא שם לומר כיון שזה הטעם שייך גם בקרובים לכן בנך ובתך לאו דוקא והאריכות בזה ללא צורך. ועל מה שכתבת וכי במאמר אחד נאמרו וכתבת שהגמר קנין הם הקידושין, יפה כתבת ואני מודה לדבריך:

ואמנם מה שכתבת שכן משמע לשון הרי"ף והרמב"ם ופוסקים. אהובי חתני מדברי הפוסקים הללו אין להכריע ולשון הרמב"ם בפרק כ"ג מאישות הלכה י"ג איש ואשה וכו' וכן האב שפסק ע"י בנו ובתו וכו' עמדו וקדשו קנו אותן הדברים אע"פ שלא היו ביניהם קנין ואלו הן הן הדברים הנקנים באמירה עכ"ל. ואני תמה וכי מה עדיף לשון הרמב"ם מלשון הגמרא שג"כ אמר רב גידל כמה אתה נותן וכו' עמדו וקדשו קנו הן הן הדברים הנקנים באמירה ולשון הרי"ף הוא כלשון התלמוד. ויש בידינו לפרש שהאמירה הוא הקנין ולא הקידושין אלא שהאמירה היא על תנאי שיהיו הקידושין וכשיקדשו קנו משעת האמירה אבל הקידושין אינם קנין וכן מורה לשון נקנים באמירה. ואמנם אעפ"כ האמת אתך וההוכחה על זה הוא מדברי הרמב"ם שם הלכה ט"ו שכל הפוסק אינו פוסק אלא על מנת לכונסה ע"ש וא"כ עמדו וקידשו למה הוזכר הלא אין התנאי מתקיים עד הנישואין לא בעת הקידושין ולמאי ענין אמרו עמדו וקידשו אלא ודאי שגוף הקנין לא נגמר כי אם בעת הקידושין ונ"מ שאם מת האב קודם הקידושין או אם חזר בו קודם הקידושין אין כאן קנין אבל אחר הקידושין אין בכחו לחזור וזה כונס הארוסה וזוכה בקנינו אף שכבר חזר בו. והנה כל זה אם נימא דלא בעינן שקידשו מיד בלי הפסק אבל לדעת הפוסקים דבעינן שקידשו מיד בלי הפסק אין זה ראיה דאכתי עמדו וקידשו

הוא תנאי שעמדו וקידשו מיד. ומעתה אפשר שדעת הטור דהאמירה הוא הקנין ולא הקידושין וכמשמעות הן הדברים הנקנים באמירה וממילא מסולק תמיהת הב"י בסי' נ"א על הטור שפסק לחלוטין דבעינן שקידשו מיד ע"ש ולפי מה שכתבתי הדבר מוכרח: ואמנם מדברי התוספות מוכח כדבריך שלא נגמר הקנין כי אם בשעת הקידושין והוא ע"פ מה שכתבו התוספות בכתובות דף נ"ג ע"א ד"ה השתא שכתבו וכאן כשרצה לחזור עדיין לא קידשו ואי ס"ד שהקידושין הם רק תנאי א"כ מה בכך שעדיין לא קידש יקדש עוד ונמצא קנה למפרע, באופן שבזה נראים דבריך שהקידושין הם גומרין הקנין. ומה שתמהת על הט"ז בח"מ סימן ר"ט, באמת דברי הט"ז תמוהים מאד ולא ידעתי להולמם וקושייתך עצומה עליו:

ומה שקשה לך בח"מ סימן ר"ג סעיף יו"ד בהג"ה ובסמ"ע סעיף קטן י"ט דדעת רבינו שמחה דמעות שאני דעכ"פ יש בהו קנין משיכה והגבהה ומתורת חצר א"כ קשה מאי מייתי רב ששת בבא בתרא דף קמ"ג ע"א ראיה מתורם קישות והרי המר שבקישות מי איתא בתרומה דנפשיה ולא דמי לקני את וחמור דחמור לאו בר קנין הוא. ולמה הוצרך התרצן שם לחדש דתורם מן הרע על היפה תרומתו עד כאן דבריך. ויפה הקשית ואמנם קושייתך יש לה מקום רק על התרצן שחידש דמדאורייתא תורם מן הרע וכו' אבל על רב ששת לא קשיא ולא מידי כשתעיין שם בתוס' ד"ה אין לך מר תראה דדעת הירושלמי היה מתחילה שהמר אינו אוכל כלל ולא שייך בו תרומה כלל וא"כ יש לומר שזה היה דעת רב ששת והתרצן חידש שגם להמר יש עכ"פ תורת אוכל ולהכי מדאורייתא תרומתו תרומה שאם לא היה נחשב אוכל כלל ודאי שאף מדאורייתא אינו תרומה וכן הוא לשון התוס' שם דאוכל גמור הוא מן התורה ולכך הוא תרומה והכי נמי אמרינן הכא דמדאורייתא תרומה מעליא היא עד כאן לשון התוס' שם. וממילא דברי רב ששת נכונים שהתרצן הוא שחידש לו שנחשב אוכל אבל קושייתך היא על התרצן שלמה הוצרך לומר בתירוצו דתורם מן הרע על היפה והיה לו רק לשנויי שאני התם דאיתא בתרומה דנפשיה שאוכל הוא מן התורה. ונראה לענ"ד דאי הוי דין תורה בתורם מן הרע על היפה שאין תרומתו תרומה א"כ קשיא בדברי הת"ק שתרומה ויחזור ויתרום כיון דמדאורייתא ודאי אינו תרומה שודאי כבר היתה מרה ומשום שעשאוהו כספק הוי תרומה ואכל לה כהן בטיבליה אתמהה והוה ליה למימר תרומה ולא תאכל עד שיפרוש עליו ממקים אחר כמו מן הנקוב על שאינו נקוב כמבואר במסכת דמאי והובא ביבמות דף פ"ט ע"ב וכך הוי לחכמים למימר תרומה ויפרוש עליו ממקום אחר וגם על הקישות הנותרים יחזור ויתרום אלא ודאי שמר אינו אוכל כלל ופטור לגמרי מתרומה אלא תרומה שעשאוהו

כספק שמא בשעה שהפריש לא היה לומר ויחזור ויתרום אבל על התרומה המרה אינו צריך להפריש ממקום אחר כיון שעכ"פ אינו טבל וכמו תרם מן שאינו נקוב על הנקוב. ועיין היטב בסוגיא דיבמות דף פ"ט ע"א וע"ב וכאן בתוס' ד"ה אין לך מר ותראה שהוא נכון וא"כ הוה מוכח שאינו אוכל ושפיר קמה ראייתו של רב ששת לכך הוצרך התרצן לחדש דתורם מן הרע מן התורה תרומתו תרומה ולכך לא קאמר הת"ק שיפרוש על התרומה ממקום אחר ולעולם דגם המר מיחשב אוכל:

והואיל ועיינתי בדברי תוס' הללו אודיע לך אהובי חתני שמאור עינינו מהרש"א זצ"ל אחר מחילת כבודו הרב לא יצא ידי חובת העיון בדברי תוס' הללו. וזה לשון מהרש"א בד"ה אין לך מר וכו' ונראה דלר"י דהכא וכו' עכ"ל כצ"ל, ר"ל דכל הקישואים אפילו הפנימי אינו מר ומקרי אוכל ומשום [במהרש"א שלפנינו משום והוא טעות הדפוס] דהפנימי שבקישות זה שתרם הוא מר ואינו אוכל צריך להוסיף מן החיצון על החיצון כדי לתרום על הפנימי של שאר כל הקישואים, מיהו קצת קשה לישנא דמוסיף על החיצון שכתבו תוס' דהא אם מוסיף מפנימי של אחד מן הקישואין נמי שפיר עביד וק"ל עכ"ל של מהרש"א. וכל הדברים הללו משגה הם, חדא שעלה בדעתו שהפנימי שבקישות הזה שתרם ודאי אינו אוכל לפ"ז שוב ה"ל קני את וחמור, ועוד היה סבור שמה שצריך להוסיף היינו לפטור חלק הפנימי של שאר הקישואין כי חלק החיצון שלהם כבר נפטר בזה שתרם, וזה אינו ואדרבא חלק החיצון שלהם לא נפטר כיון שחלק החיצון מתוק וזה שתרם כולו מר ועכ"פ מדרבנן תרם מן הרע על היפה צריך לתרום מחדש. גם מה שכתב דכל הקישואים אפילו הפנימי אינו מר וזה אינו ואדרבה חלק החיצון שלהם בכל הקישואים מתוק והפנימי מר אלא שבקישות זה שתרם גם החיצון מר אלא שאינו מר יותר מחלק הפנימי של סתם קישות ולכן נפטרו כל חלקי הפנימי של שאר קישות ע"י חלק החיצון של זה שתרם אבל חלקי החיצון של שאר קישות לא נפטרו כי במה יופטרו שהם מתוקים וזה שתרם אין בו שום חלק מתוק ולכך צריך להוסיף מהחיצון של שאר קישות מאחד מהם על חלק החיצון של שאר קישות ומתורץ קושית המהרש"א ומה שכתבו התוס' אין החיצון מר כל כך שלא יהא עליו תורת אוכל אין כוונתן שפנימי אינו אוכל אבל כתבו חלק החיצון לפי שאין להם צורך לדבר מחלק הפנימי שחלק הפנימי אין לנו צורך לפטור על ידי שום דבר. ואמנם אם הוא חשוב אוכל או לא תליא בפלוגתא דלרב ששת אינו חשוב אוכל אבל לאלו דסברי קני את וחמור לא קני ודאי שגם הפנימי חשוב אוכל. שים לבך לדבר ותראה שדברי נכונים:

תשובה מג

תשובה

בין המצרים, יזרח אור לישרים, ויזכה לראות בית בנוי בראש הרים, וכהן העומד לאורים. כבוד אהובי הרב הגדול המופלגנ, חכם וסופר, דומה לעופר, כבוד מוהר"ר ליב נר"ו:

מכתבו זה זמן רב שהגיעני ומחמת רוב טרדותי אידחי שעתא והואיל ואידחי בא לידי השמטת כתבים ואחר עד עתה כאשר במקרה הגיע מכתבו לידי בחפשי באמתחתי אמרתי להשיב, הגם שאני תמה על שבא לשאול בריחוק מקום ויש רבנים סמוכים וגם מעלתו בעצמו ידיו רב לו ואעפ"כ הואיל ודפק על פתחי הנני פותח שערי תשובה. וזה תורף שאלתו:

ראובן כתב לבנו חצרון שטר מתנה כתוב בנאמנות סתם וזה תורף השטר שנותן לו חצי ביתו במתנה מהיום ולאחר מותו וכל ספרים שיש לו מעתה ומעכשיו ועכשיו מת ראובן ויש ביד בנו חנוך ספרים הרבה של אביו וגם ספר תורה ועדי ראיה ליכא וטוען חצרון שהספרים הללו שביד אחיו חנוך הם היו ביד אביהם בעת שנתן לו המתנה ונמצאו אותן ספרים הם שלו כפי שטר המתנה וגם ספר תורה הוא נכלל בכלל הספרים. וחנוך טוען על הספר תורה לומר שספר תורה אינו נכלל בכלל סתם ספרים ועל כל הספרים דרך כלל טוען אולי אביהם כבר נתן ליד חצרון אחר המתנה כל הספרים שהיה בידו אז ואלו הספרים קנה אחר כך מחצרון בעצמו או מאדם אחר ואולי הם ספרים אחרים שלא היה לו בעת המתנה וכל הספרים שהיה לו באותו עת כבר נתנם לחצרון והשטר נשאר ביד חצרון הוא בשביל חצי הבית הנכלל בו, וגם תובע את חצרון שאביו א"ל שחצרון לקח הרבה ספרים ממנו שלא היו בכלל המתנה ותובע עתה חנוך שיחזיר הספרים שלקח מה שלא היו בכלל המתנה:

ודאי יפה דן מעלתו כיון דליכא עדי ראיה והיה האב נאמן לומר נתתי טענינן גם להיורשים שהאב כבר נתן הספרים שנתן לחצרון ומסרם ליד חצרון, אלא שיש לדון בזה עפ"י מה שמבואר בסימן ר"ן סעיף כ"ו הנותן סתם מטלטלים וכו' אין בדבריהם כלום דמסתמא כאן נמצא כאן היה עכ"ל הש"ע. והסמ"ע שם בס"ק ע"ד והש"ך בס"ק כ"ד שניהם הסכימו לפסק הש"ע עכ"פ במטלטלין וכשהיורש טוען שמא, ולפ"ז כאן אם אנו אומרים שהספרים שהיו לו אז כבר נתנם לחצרון א"כ הוא נגד הסברא שכאן נמצאו כאן היו לא מיבעיא אם אנו אומרים שאלו הם ספרים אחרים אלא אפילו אנו אומרים שאותן הספרים עצמם הוא שחזר וקנה מחצרון מ"מ היינו שקנאם מחדש ואין זה כאן נמצאו כאן היו שכבר החזירם והוציאם מרשותו ושוב קנאם מחדש ותמהני שמעלתו

לא הביא הך דסימן ר"ן כלל. ואמנם אעפ"כ לא עדיף זה מספרים שהיו ידועים בעדים שהם של חצרון ושבודאי בא ליד אביו בתורת שאלה וגם היו דברים העשויים להשאיל מ"מ כיון שאין עדי ראיה שראו עתה ביד היורש אנן טוענין שלקחו המנוח וכמבואר בש"ך סוף סי' רצ"א ושאני בנותן מהיום ולאחר מיתה ששם לא שייך חזקה שכל מה שנמצא אצל אדם הוא שלו שהיו ראוי להיות בידו כל ימי חייו וגם לא שייך טענת לקוח כל כך שמהי תיתי היה לו ליתנו להזוכה קודם זמנו וכיון שלא היה מחוייב ליתנו לא היה צריך לקנותו והוי כמו הלואה תוך זמנו שמוציאים מן היורשים אבל כאן האב היה נאמן לטעון לקוח במיגו דהחזרתי וכן טענינן להיורשים והשטר שבידו אינו כלום, חדא שאין זה שטר גמור, ועוד שהרי האב היה נאמן לומר החזרתי במיגו דנאנסו ועוד שהרי לא נתברר בשטר מה הם ספרים:

ועל דבר הטענה שטוען חנוך שאביו אמר לו שחצרון לקח הרבה ספרים שלא היו בכלל המתנה וכתב מעלתו כיון שחנוך יש בידו והוא מוחזק יכול לישבע שכן אמר לו אביו וינכה לחצרון ממה שבידו כפי ערך שישבע שאמר לו אביו שלקח שלא כדין. והנה דבר זה ליתא כיון שחנוך עצמו אינו יודע האמת רק שכך אמר לו אביו אפילו היו לו שני עדים שאביו אמר כך אין תפיסתו מועיל על טענת אביו ואין אדם יכול לישבע כי אם ע"פ מה שברור לו בעצמו לא ע"פ מה שאמר לו אביו ואפילו לדעת הראב"ד שהוא הי"א בש"ע סי' ע"ה סעיף כ"א שאם אמר אמר לי אבא שאתה חייב לו מנה מקרי טענת ברי להשביע שבועת התורה אם הלה מודה במקצת מ"מ לא מקרי טענת ברי לענין שאם הבן תפס שלא בעדים שישבע הוא על מה שבידו. וצריך אני לברר טעמו של הראב"ד וסייעתיה בזה. והנה הרמב"ם והראב"ד נחלקו בזה בשני מקומות בפ"א מטוען הלכה ז' ושם עיקר מקור הדין לענין שבועת היסת ושוב שנית בפ"ד מטוען הלכה ה' ושם מקור הדין לענין שבועת התורה ואף שסיים הרמב"ם שם פטור אף משבועת היסת מ"מ עיקר הדין שם לענין שבועת מודה במקצת ולשון הראב"ד בשני מקומות הנ"ל אינו שוה שבפ"א כתב א"א אני איני מודה לו בזה כי הא טענת ברי וע"ז אמר ראב"י וכו' מ"מ לא כתב בעיקר הדין שהוא תלוי במחלוקת וגם לא הביא דברי רב אלפס שפסק כראב"י ובפ"ד כתב שהוא מחלוקת ראב"י וחכמים והוצרך להביא דברי ההלכות שפסק כראב"י. וז"ל הטור בסי' ע"ה ואם אמר אבי אמר לי שאתה חייב לו מנה כתב הרמב"ם שהוא נקרא ספק וכו' והראב"ד השיג עליו וכתב שהוא טענת ברי וכ"כ רב האי גאון האומר הוגד לי שיש לי אצלך מנה אין מחייבין אותו לישבע אבל אם טען אבא אמר לי שאתה חייב לו או שראה כתוב בפנקס של אביו שהוא חייב לו וברור לו שהוא כתב ידו משביעין אותו שבועת

היסת עכ"ל הטור. והדבר יפלא מה חילוק בין אמר שאביו אמר לו או שאומר הוגד לי מפי אחר ממנ"פ אם מחמת שהוא אומר שבטוח הוא שאביו אינו משקר נקרא טענת ברי ואם אומר שהוגד לו מפי אחר שברור לו שאינו משקר נמי נימא שהוא מיחשב טענת ברי:

ולכן נלע"ד דבן שאומר שאביו אמר לו שיש לו מנה אצל פלוני הרי זה הבן בא בטענת אביו והרי הוא כאלו אביו חי וזה בא בהרשאתו לתבוע והאב היה לו טענת ברי וטענת הבן הוא שברי לו שאביו היה לו טענת ברי על פלוני ולא שמיחשב כאילו הבן אומר ברי לי שאתה חייב לאבי שודאי מה בכך שאביו אמר לו ואולי אביו היה משקר אבל הוא כאלו הוא אומר אבי אמר ברי לו שאתה חייב לו והרי הוא כאלו בא בהרשאת אביו ואף שאין בידו הרשאה מ"מ כיון שהוא היורש זו היא הרשאתו, וסובר הראב"ד שעל שבועת היסת לית בזה שום פלוגתא ובודאי הרי זה חייב שבועת היסת שהרי היה לאב עליו טענת ברי ועד כאן לא נחלקו ראב"י וחכמים אלא לשבועת מודה במקצת וטעמייהו דרבנן דפטרי לאו משום דמחשבי ליה טענת שמא אלא טעמייהו דבבנו מעיז וא"כ יש לו מיגו דהיה כופר הכל והיה פטור מדין תורה אבל לדידן דתיקן רב נחמן היסת בודאי חייב היסת לכ"ע, זהו סברת הראב"ד ולכן בפ"א מטוען דמיירי לענין שבועת היסת לא כתב הראב"ד שהוא תליא בפלוגתא דראב"י ורבנן אלא לכ"ע חייב ולכן כתב הראב"ד כי הוא טענת ברי וכלומר לכ"ע זו היא ברי והביא ראיה שהרי על זה אמר ראב"י וכו', הרי שראב"י קורא זה טענה ואפילו רבנן לא נחלקו אלא מטעם שבבנו מעיז. אבל בפ"ד דמיירי משבועת התורה כתב שזה תליא בפלוגתא דראב"י ורבנן שרב אלפס פסק כראב"י ונמצא שהיה לאב טענת ברי אבל אם אומר אבי אמר לי שאתה חייב לו מנה או פלוני אמר לי שאתה חייב לי מנה אין כאן ברי כלל שזה הטוען לא יוכל לטעון ברי דמה בכך שכדבריו כן הוא שהאב או פלוני אמרו לו אולי הם כזבו לו ואותו הפלוני או האב שהגידו לו כן אינם בעלי דברים של זה הנתבע שהרי אף לפי דבריהם לא היה חייב להם כלום ולכן אפילו להראב"ד אין זה ברי. וזה כוונת הטור שכתב בסימן ע"ה בשם רב האי גאון ורב האי גאון בזה הסכים להראב"ד שמיחשב טענת ברי באם אמר האב שזה הנתבע חייב לו כלומר להאב מנה וחייב עכ"פ היסת ואם חייב שבועת התורה בזה לא הכריע רב האי כי שם אינו מועיל שמיחשב ברי דאכתי תליא בפלוגתא דראב"י ורבנן ושפיר יש חלוק בין אומר הוגד לי שיש לי אצלך ובין אומר אבי אמר שיש לו אצלך, והש"ך בסימן ע"ה ס"ק פ"ב כתב בשם רבינו ברוך ג"כ דעד כאן לא פטרי רבנן אלא מטעם משיב אבידה אבל היסת מיהו חייב אלא שהוא פירש הטעם שהוא דבר העשוי להסתפק אבל

לפי מ"ש אין צורך לזה אלא דמיחשב ברי בשם האב והאב היה הבעל דבר ועל כרחך צריך לפרש כן בדברי הטור שהרי הטור כתב שהראב"ד כתב שהוא טענת ברי וכ"כ רבינו האי גאון וכו' ולדעת רבינו ברוך שהחילוק בין הוגד לי מפי אחרים ובין אבי הגיד לי הוא שזה הוא דבר הראוי להסתפק וזה דבר שאינו ראוי להסתפק א"כ איך כתב הטור שרבינו האי כתב כהראב"ד והרי להראב"ד הוא טענת ברי ולרבינו האי הוא טענת שמא אלא שהוא דבר הראוי להסתפק ולדחוק ולומר שמה שכתב הטור וכ"כ רב האי וכו' היינו שכתב כן לדינא שחייב היסת כמו שכתב הראב"ד אבל בטעם הדבר הם חלוקים שרב האי חושבו לשמא ואפ"ה מחייבו היסת מפני שזה שמא טוב שראוי להסתפק בו, חדא שזה דוחק, ועוד אכתי מה נאמר בדברי הראב"ד גופיה שכתב שזה הוא טענת ברי וכן העתיק הטור כאן בשמו והרי תיכף אחר זה מביא הטור בשם הראב"ד שאם תובעו ע"פ העד והעד אינו לפנינו פטור אפילו מהיסת יעויין שם וכיון דלהראב"ד זה מיחשב ברי למה פטור אלא על כרחך כמ"ש שאין זה מיחשב ברי של הבן אלא ברי של האב וברא כרעיה דאבוה והוא עומד במקום האב וטוען שאביו היה לו טענת ברי:

העולה מזה דזה ששמע מפי אחר אפילו מאביו שפלוני חייב לו מנה לא מיחשב ברי כיון שאינו יודע רק מפי אחר יהיה מי שיהיה רק באם אמר האב על פלוני שחייב לו להאב בעצמו מנה מיחשב תביעתו של הבן כאלו האב עומד ותובע לחייב היסת אבל אם הבן תפס אפילו שלא בעדים אין הבן יכול להחזיק מה שבידו כיון שאין לו טענת ברי והש"ך בסי' ע"ה ס"ק פ"ג שגה לענ"ד במה שפסק שם וזה לשונו, ויש ללמוד מכאן דמי שהלוה לחבירו על המשכון ושכח כמה הלוה וקרובו יודע כמה הלוה כותב הרשאה לקרובו וקרובו נשבע ונוטל עכ"ל, וכבר כתבתי זה שנים רבות על גליון הש"ך שלי שאין הנידון דומה לראיה דבשלמא בעובדא דר"ת שהביא שם לפני זה שאבי החתן מוחזק וכשהבן כותב הרשאה לאביו א"כ זה מה שמגיע להבן זוכה בו האב בהרשאתו והרי הוא מגיע להאב וכיון שהאב מוחזק נשבע על מה שבידו שהרי הוא היודע וברור לו שמגיע סך זה לבנו עצמו שבועתו על מה שבידו אבל במשכון הנ"ל זה שמוחזק במשכון אין לו טענת ברי ואף שיתן הרשאה לקרובו היודע מ"מ קרובו אינו מוחזק והוא אינו רשאי למסור המשכון לקרובו כיון שהוא אינו יודע בברי איך יוכל למסור המשכון של זה ביד אחר, וזה פשוט לענ"ד:

ועכ"פ זה פשוט מאד שאין אדם יכול לישבע בדבר שאינו ברי לו כי אם ששמע מפי אחר יהיה מי שיהיה ולכן גם בנדון דידיה ישבע חצרון שלא לקח מספרים של אביו כי אם מה שנתן לו במתנה וחנוך יחזיר לו חלקו ירושה ממה שבידו:

ומה שנסתפק על ספר תורה אם נכלל בכלל המתנה שכתוב בה שנותן לו כל הספרים שיש לו, לא ידעתי מקום להסתפק בזה ואדרבה כל הספרים שלנו שנדפסו על הנייר אינם נקראים ספר כי אם בלשון מושאל מספר תורה כי עיקר ספר בלשוננו העברי הוא על דבר הנכתב על הקלף וכמ"ש בגיטין דף כ"א ע"ב ספר אין לי אלא ספר וכו' ולכן ספר תורה שנכתב על הקלף הוא הנקרא ספר באמת ושאר ספרים שלנו הנדפסים על הנייר אינם נקראים ספר באמת רק שם מושאל מספר תורה. ומ"ש מעלתו שבלשון בני אדם אין ס"ת בכלל ספרים, לא ידעתי מי הגיד לו נביאות זה. ומה שהביא מדברי הסמ"ע בסימן מ"ב ס"ק כ"ח שהולכין בשטרות אחר לשון בני אדם הנה הוא מדברי הריב"ש בסימן ר"ו והיינו מה שברור בלשון בני אדם והרי מבואר שם בריב"ש שבמה שאין לשון בני אדם ברור הולכין אחר לשון תורה ע"ש, וא"כ אפי' אם היה לנו ספק בלשון בני אדם והיה לשון תורה מוכיח שספר התורה הוא בכלל ספרים ק"ו שלדעתי גם בלשון בני אדם הפשוט שס"ת קוראין ספר סתם ברוב פעמים. ומה שכתב מעלתו כיון שאסור למכור ס"ת יש כאן עכ"פ ספק כמו גבי נכסי לפלוני פ' מי שמת וכו', גם בזה אחר מחילת כבודו לא דק דאין הכוונה שהואיל ואסור למכור ס"ת לכן לא כוון הנותן לס"ת דודאי אם היה ס"ת קרוי נכסי אין אנו משגיחין במה שאסור למכור ואזלינן אחר מה שנכלל בלשון המתנה אבל הספק שם בגמרא בפ' מי שמת (בבא בתרא דף קנ"א ע"ב) דס"ת כיון שאינו רשאי למכרו לא מקרי נכסי ע"ש ויראה שכן הוא אבל נדון דידיה שכתוב במתנה שנתן לו כל הספרים וכיון שס"ת בכלל ספרים הוא אין כאן שום ספק שהס"ת גם היא נקנית לו במתנה:

ומה שהקשה מסוגיא זו על ה"ר מנוח שהביא הב"י ביו"ד סי' ר"ע בש"ך בס"ק א' דס"ת דיחיד נמכר וכו' * [הגה"ה מבן המחבר עיין במג"א סימן קנ"ג ס"ק כ"ב קושיא זו על הש"ע שסותר עצמו דבא"ח שם כתב המחבר וי"א דיחיד בשלו מותר למכור ס"ת ובש"ע ח"מ סימן רמ"ח פסק דספק הוא אי ס"ת הוי בכלל נכסי ומלשון המג"א משמע דגם הוא סבר שהגירסא בגמרא הוא כיון דלא מזדבן ע"ש. אמנם דברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל הם אמיתין דהגירסא בגמרא הוא איבעיא להו ס"ת מאי תיקו כמו שהוא ברי"ף וברא"ש, והוא תמי' גדולה על המג"א שלא שם לבו הטהור לדברי הרשב"ם דכתב דאפי' אם מותר למכור ס"ת אפ"ה הוא ספק אי ס"ת הוי בכלל נכסי מטעם דנקרא מצוה ולא נכסי ולא דמי לתפילין שהוא מלבוש. ואחר זה ראיתי בספר מחצית השקל מהגאון מהר"ש קעלין ז"ל שכתב דהמג"א שפיר הקשה דע"כ ס"ל להמחבר דטעם הספק בס"ת הוא דלא ליהוי בכלל נכסי הואיל ואינו רשאי למוכרה דאי הוה טעם הספק כטעם הרשב"ם א"כ

בשאר אפרים ג"כ הוי ספק ואמאי פסק שם בש"ע כדעת הרמ"ה שהביא בטור דשאר ספרים הוו בכלל נכסי עכ"ל. ואני אומר דמשום הא לא איריא דא"כ תסוב הקושיא על פירוש הרשב"ם למה נקט הגמרא האיבעיא בס"ת ולא נקט סתם ספרים מהו אלא ודאי דגם לפירוש הרשב"ם איכא לחלק בין ס"ת לשאר ספרים דדוקא ס"ת מחמת קדושתה היתירה אינו בלשון בני אדם בכלל נכסי ונקרא מצוה משא"כ שאר ספרים יש לומר שהם בלשון בני אדם בכלל נכסי. וכן הוא מפורש שם בנ"י שכתב ג"כ כרשב"ם וכתב דדוקא ס"ת מחמת חשיבותו לא הוי בכלל נכסי ומסיים שם אבל שאר ספרים הם בכלל נכסי, הרי דגם הנ"י אינו מפרש טעם האיבעיא בס"ת משום דלא מזדבן אלא משום דיש לו שם בפני עצמו כפירוש הרשב"ם ואפ"ה פסק דשאר ספרים הוו בכלל נכסי ולפ"ז נדחה הצ"ע של המג"א על המחבר ואף שבב"י בח"מ שם מביא בפירוש טעם הספק אי ש"ת הוי בכלל נכסי הואיל ולא מצי לזבוני אעפ"כ ליכא קושיא כלל דהא באמת מביא בש"ע או"ח שתי דעות אי מותר ליחיד למכור ס"ת בשלו ולפ"ז י"ל דס"ל דהא בהא תליא דלדעת ה"ר מנוח דיחיד מותר למכור ס"ת ע"כ טעם האיבעיא אי ס"ת הוא בכלל נכסי כפירוש הרשב"ם ונ"י אבל למ"ד דגם יחיד בשלו אסור למכור ס"ת יש לפרש האיבעיא בס"ת בפשוט כשיטת התוס' דלא מקרי נכסי הואיל ולא מצי לזבוני וא"כ מה שהביא בב"י טעם התוס' הואיל ולא מצי לזבוני קאי להך י"א בש"ע או"ח דגם יחיד בשלו לא מצי לזבוני ובשולחנו הטהור באו"ח מביא הנך שתי דעות אי יחיד בשלו מותר למכור ס"ת אבל בש"ע חו"מ סתם ופסק דס"ת הוא ספק דלכ"ע הוא ספק, למר משום דלא מצי לזבוני ולמר משום דיש לס"ת שם בפני עצמו ולא הוי בכלל נכסי אבל בשאר ספרים אליבא דכ"ע י"ל דהוי בכלל נכסי כנ"ל ואין מקום לתמיהת המג"א:]. הנה טעה מעלתו טעות גדול שהוא היה סבור שמה שאמרו שם בפ' מי שמת (בבא בתרא קנ"א ע"א) איבעיא להו ס"ת מאי כיון דלא מיזדבן דאסור לזבוני וכו' גירסא דיוקנא הוא והוא מדברי הגמרא. אבל לא כן הוא רק הוא תוספת לשון מאיזה תלמידים שכתבו כן על הגליון לפרש טעם הספק שנסתפק בעל האיבעיא והמדפיסים הכניסוהו לתוך דברי הגמרא אבל הגירסא בגמרא הוא רק איבעיא להו ס"ת מאי תיקו וכן הוא בראב"ש וברי"ף. וטעם הספק נחלקו בו המפרשים, רשב"ם והנימוקי יוסף פירשו לפי שהוא רק מצוה ואינו דומה לתפילין שהם מלבוש ואדרבה רשב"ם כתב בפירוש ואע"פ שיכול למכרן לא מקרי נכסי, והתוספות פירשו הטעם לפי שאינו יכול למכרו רק ללמוד תורה ולישא אשה. ותמיה שאפי' לדברי התוס' לא שת מעלתו את לבו שמדבריהם בעצמם מוכח שהגירסא בגמרא הוא רק סתם ס"ת מאי שאם היתה גירסתם בגמרא כמו שהיא לפנינו

למה הוצרכו לסיים בדבריהם כדאמר בפ' בתרא דמגילה והרי מפורש כאן בהדיא בגמרא א"ו שהגירסא רק סתם ס"ת מאי. ומעתה לא קשה על ה"ר מנוח שהוא יפרש האיבעיא כפירוש רשב"ם והנימוקי יוסף. כ"ד הד"ש:

תשובה מד

בע"ה פראג ד' אייר תקל"ט לפ"ק:

תשובה

לכבוד אהובי ידידי האלוף בתורה המופלג החכם השלם כבוד שמו מו"ה שמואל נר"ו חד מבי דינא רבא דק"ק מנהיים:

מכתבו הגיעני שבוע זו ועם היותי טרוד עם הישיבה ותחלת הזמן גרמא עם כל זה לאהבתו לא אחרתי מלהשיב. וע"ד אשר שאל צוואת ש"מ שכתוב בה שצוה המצוה לכתוב ולחתום וליתר תוקף ועוז צוה להעדים לקנות ממנו בקנין גמור אג"ס ולא לגרוע עי"כ כח הצוואה והצוואה לא יגרע כח הק"ס רק שניהם כאחד יהיו טובים לאשר ולקיים בלי שום דו"ד וטענה וכו' ושוב נאמרו הפונקטין שצוה על סדרן ובאמצע הפונקטן נאמר פונקט אחד וזהו מד' מקומות שבבה"כ אחד מהן יהיה שייך לפלוני כל ימי חייו בעד ב' זהו' בכל שנה ושנה ומאותן ב' זהובים ומשכירות של ג' מקומות הנשארים יעשו נר יא"צ בכל שנה ושנה והמעות הנשאר יחלק לאיזה לומדים שילמדו בכל יום היא"צ ובסוף הצוואה חזר ונשנה היפוי כח של קיום הצוואה בזה הלשון, כל הנ"ל נעשה בכל אופן המועיל ומספיק ובכל תוקף שטרי צוואות דנהיגי בישראל העשוים כתקחז"ל וכתוקף שטרי מתנות והתחייבות וכו' ובא היורש לבטל פונקט זה מחמת שקנין זה הוא על דבר שלא בא לעולם ונשען על דברי רמ"א בסי' ריב"ב סעיף ז' בהג"ה שלא קנה ההקדש:

הנה בודאי יפה דן מעלתו שאמרינן שהק"ס נעשה על גוף המקומות ואף שהקנין הנאמר בתחלת הצואה אי אפשר לפרשו כן משום ששם לא נאמר לשון הודאה לשעבר שכבר עשה קנין אלא שצוה לקנות בק"ס ומשמעו שיקנו על מה שאומר עתה מ"מ בסוף הצוואה שנאמר בלשון עבר ובלשון הודאה שכל הנ"ל נעשה בכל אופן המועיל ומספיק הרי הודה שנעשה באופן המועיל ומספיק וזה פשוט מאוד ודברי מעלתו המה נכונים ודברי היורש בטלים. ואמנם מה שיש לדון בזה הוא על המקום שצוה שפלוני יעמוד עליו כל ימי חייו והשכירות יהיה להקדש בזה ודאי לא הקנה גוף המקום להקדש שהרי הקנהו לפלוני רק השכירות הקנה להקדש ושכירות הוא דבר שלא בא לעולם והוא ממש דין המוזכר בסי' ריב"ב סעיף ז' שאמר שכר בית זה לעניים שחולק שם הרמ"א על המחבר ופסק שלא זכו העניים. ומעתה אם היה מקום לערער על שכר המקום הזה היה מקום

לערער גם על השאר מטעם קני את וחמור. אמנם גם הא ליתא שהרי פלוני ודאי קנה המקום לכל ימי חייו שהרי לו הקנה גוף המקום לעמוד עליו וכיון שקנה המקום חל עליו השכירות שעל תנאי זה הקנה לו המקום וממילא מחוייב לקיים התנאי וליתן השכר לעניים שאף שאינו מקנה דבר שלא בא לעולם יכול לעשותו תנאי ועיין בסי' ר"ט סעיף ח' בהג"ה אלא שאם פלוני לא ירצה לזכות במקום הזה כלל ממילא אין עליו חיוב לקיים התנאי וחוזר מקום הזה להיורש ופטור היורש מליתן שכר המקום הזה להקדש אבל שאר המקומות נשארים להקדש בתוקפם וכמו כן אחר מיתת פלוני חוזר גם המקום הזה להקדש כי אנו מפרשים מה שנאמר בצוואה שנעשה בכל אופן המועיל דהיינו שהקנה גוף המקום לפלוני לכל ימי חייו ואחר מותו יהיה קנוי גוף המקום להקדש. דברי הד"ש:

תשובה מה

ב"ה פראג כ"ח חשון תקמ"ב לפ"ק:

תשובה

קראתי בשם שמואל הרמתי, האומר לחכמה אחותי. ה"ה אהובי ידידי הרבני המופלג בתורה ובחכמה הדיין המצויין מו"ה שמואל הנ"ל:

אתמול קבלתי מכתבו ובלילה עיינתי. והנה ע"ד הצוואה לדעתי הערעור שקראו שם על הצוואה זו מחמת שע"א מן הצוואה אשתו היא שני בשני עם בעל אשה אשר ניתן לה בצוואה סך ע"ה זהובים. עוד בה שנית שבצוואה זו נדרה בגד אחד לבה"כ לעשות ממנו חופה והעד דירתו שם במקום ההוא והרי הוא נוגע בעדות:

הנה אם מצד החופה אם יש שם במקום ההוא חופה אחרת טובה כזו אינו נוגע כלל וחופה דומה לספר תורה שאם יש להם ס"ת אחרת אינו מיחשב נוגע כלל כמבואר בסימן זיי"ן סעיף י"ב וכתב הסמ"ע שם שמותר להדיינים לקרות אפילו באותו ספר דלא מיחשב הנאה יעויין שם, וכיון שא"צ אפילו סילוק מאותו ספר תו אין חילוק בין עד לדיין דבדבר הצריך סילוק נחלקו רבוותא אם מועיל סילוק בעד ויש חולקים דלא מהני משום דבעינן שיהיה תחילתו וסופו בכשרות * הג"ה מבן המחבר הש"ך בח"מ סימן ל"ז ס"ק ל"ב כסק דהמוחזק יכול לומר קים לי דבעינן תחלתו וסופו בכשרות גבי בן עיר המסלק עצמו מהנאת רחוב ומרחץ ע"ש. אמנם הש"ך סותר עצמו דבסימן ל"ד ס"ק ל"ג פסק דלא בעינן תחלתו וסופו בכשרות. ואני בבאורי הש"ע אשר לי כתבתי לחלק דגבי פסול מחמת עבירה לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות הואיל ופסול רשע לעדות הוא מפני שאנן לא מאמינין ליה וחשדינן למשקר ולכך לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות דגם מתחלה היה ראוי לאותו עדות אלא שלא היו מאמינין ליה כל זמן שהיה רשע אבל בפסול נוגע הוא

מטעם קרוב ופסול קורבא אין הטעם משום דחשדינן ליה למשקר דהא אפי' משה רבינו היה פסול לאהרן אחיו כמ"ש הש"ך בריש סימן ל"ז בשם מהר"ם לובלין ע"ש. ולפיכך כיון שפסול קרוב הוא מצד עצמותו לא היה ראוי כלל מתחלתו לאותו עדות לכך לא מהני סילוק ובעינן תחלתו וסופו בכשרות, ועיין במס' ב"ב דף קנ"ט ע"א שחילוק זה מוכח שם בגמרא. אמנם התוס' במס' שבועות דף ל"ג ע"א ד"ה קרובים בנשותיהם כתבו לחלק בין פסול נוגע לפסול מחמת קורבא דבפסול מחמת נוגע לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות ובפסול קורבא ושאר פסולין בעינן תחלתו וסופו בכשרות ע"ש ודו"ק וצ"ע:] אבל בדבר שאין צריך סילוק הרי הוא בכשרות מתחלתו וא"כ אם יש להם חופה אחרת כזו אינו נוגע ולמיחש שיזדמנו שתי חופות ביום אחד ויזדמן שתוך שני נשואין יהיה אחד מקרובי העד לזה לא חיישינן כיון שאינו נוגע לעת עתה והוא רק חששא רחוקה, וליתר שאת יהיה העד מסלק עצמו וכן קרוביו מלהשתמש בחופה זו והרי רוב הפוסקים ס"ל דגם בעד מהני סילוק. ואמנם מצד שאשתו היא שני בשני עם בעל האשה הנ"ל ודאי דזה הוא פסול שהרי הבעל יש לו פירות ממעות הללו, ודברי מעלתו בזה דחוקים:

ואמנם אף אם יהיבנא להפוסל כל דבריו שהעד פסול מחמת החופה והשני מחמת קורבא עכ"ז לא מיגרע כח צוואה זו ביתר הדברים שהם לאנשים אחרים כלל והמה זוכים בכל מה שנזכר להם לזכות בצוואה זו ולא שייך כאן עדות שבטלה מקצתה כלל. ותמהני איך שגה שגיאה גדולה כזו שאם היו כלם יחד נכללים כגון שהיה כתוב שפלוני ופלוני ופלוני יחלקו עם העזבון והיו העדים קרובים לאחד אז היה הדבר תלוי ברבוותא בפלוגתא דרבינו האי גאון ורבינו חננאל. יעויין בטור סימן נ"א. ובזה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור הסכימו עם רבינו חננאל היתה הצוואה פסולה ואף גם בזה אם היו העדים זוכרים העדות היו יכולים להעיד על פה אבל בנדון דידן לא כללה הנעדרת את כלם יחד אלא כל אחד בפני עצמו ולכל אחד בפני עצמו נאמר תנו או יטול וכדומה והרי דבר זה מפורש ברמב"ם פי"ד מהל' עדות הלכה וי"ו ושנוי בטור סימן נ"א ומשולש בש"ע שם סעיף וי"ו וז"ל הכותב כל נכסיו לשני בני אדם בעדות אחת והעדים קרובים לאחד וכו' הרי השטר פסול וכו' אבל אם כתוב בשטר אחד שנתתי לראובן חצר פלוני ושנתתי לשמעון חצר פלוני ונמצאו העדים קרובים לזה ורחוקים לזה זה שהם רחוקים ממנו מתנתו קיימת שאלו שתי עדיות הן אעפ"י שהם בשטר אחד. הרי כיון שנזכר אצל כל אחד נתינה לעצמו הם שתי עדיות והיינו ממש נדון דידן. ותמהני על מעלתו שהביא ראשית הסעיף הזה שזה לשון מעלתו מלבד שיש למצוא עוד תקנה לפי מ"ש בח"מ סי' נ"א סעיף וי"ו באין חולק זולת הש"ך עכ"ל של מעלתו. ובודאי שהיתה כוונתו לראשית

דברי הש"ע דהיינו דמהני סילוק של זה הקרוב ועל זה חולק הש"ך ולמה לא הביט לסוף דברי הש"ך אשר הבאתי דבריו ובזה אין שום חולק. וכן מ"ש שאם זוכרים על פה יכולים להעיד גם בזה אין חולק ומעתה מצד הקורבא אין כאן חשש לשארי המקבלים רק אכתי היה לנו מקום עיון בזה דהא ודאי דבחלק שהפרישה להקרובה אף שהקרובה אינה יכולה לזכות בדין מצד שהעד קרוב מ"מ הפלוני האחרון שנזכר בצוואה שזיכתה לו כל עזבונה הנשאר אינה זוכה באותן חמשה ושבעים זהובים שהזכירה בלוואה שיהיה להקרובה הנ"ל שהרי נאמר בצוואה המותר מנכסי עזבוני חוץ מכל אלה ירושות ומתנות והקדשות הנ"ל וכו' יטול פלוני הרי שמתנות הנ"ל אינו נוטל פלוני ונשארו אותן ע"ה זהובים בלי שום זוכה והרי הוא מתנת ש"מ במקצת ובעי קנין וגם בלא"ה אין כאן מתנת ש"מ בכולה שהרי אותן כ"ה זהובים שצותה להיורש דאורייתא לא בתורת מתנה הוא שהרי כך אמרה בצוואה אחי בן אבי יירש כ"ה זהובים הרי שזה הוא ירושה וא"כ כל מתנות האחרים כלם מתנה במקצת הם שהרי שיירה אותן כ"ה זהובים ומה שאמרה שיירש אותם אחי הלא בכל מתנות ש"מ במקצת המותר הוא ליורשים ובעינן קנין. אך עיינתי בצוואה והנה פיה פתחה בחכמה וראשית דבריה היה הנני עושה צוואה במצוה מחמת מיתה ובזה אפילו במקצת לא בעי קנין כמפורש בסי' ר"ן סעיף זיי"ן. עד כאן דברתי במה שהזכיר מעלתו שנחלקו שם הלומדים:

אבל אני לעצמי חושש על גוף צוואה זו במה שצותה באחרונה שפב"פ יטול המותר שימצא בעזבונה יהיה מה שיהיה הן כסף ושוה כסף הן קרקעות הן משכנות וחובות על יהודים ונכרים חובות שבשטר ובע"פ הן מזומנים ואשראות ראוי ומוחזק טמון וגלוי כל אותו מותר יטול פב"פ וכו', עד כאן הנאמר בצוואה המצטרך לענייננו. והנה הא ודאי שחובות בע"פ שאצל נכרים אם יכולים להיות נקנים במתנת שכ"מ מלבד מה שהביא רמ"א בסימן רנ"ג סעיף כ' בהג"ה שזה הוא גם בחובות שבשטר אלא שבחובות שבע"פ בלא"ה יש לדון. ונקדים הסוגיא בפרק מי שמת (בבא בתרא דף קמ"ז ע"ב) וקמ"ח ע"א למימרא דסבר רב נחמן מלתא דליתא בבריא ליתא בשכיב מרע והא אמר רבא אר"נ ש"מ שאמר תנו הלואתי לפלוני הלואתו לפלוני אע"ג דליתא בבריא רב פפא אמר הואיל ויורש יורשה רב אחא בריה דר"א אמר הלואה איתא בבריא וכדרב הונא וכו' במעמד שלשתן קנה והרא"ש השמיט דברי ר"פ וכתב רק הטעם דאיתא בבריא במע"ש, וכן הנימוקי יוסף וכן הר"ן הביאו הב"י בסימן רנ"ג כתבו דלא קיימי דברי ר"פ א"כ הלואה בע"פ ביד נכרי לדעת ר"ת ור"י והרא"ש שאינה נקנית במעמד שלשתן ועיין בסימן קכ"ו סעיף כ"ב א"כ ליתא בבריא כלל וממילא ליתא בש"מ ובש"ע בסימן קכ"ו הביא

שתי הדעות בדין מעמד שלשתן בנכרי ולא הכריע כלל וא"כ כיון שהיורש תמיד נקרא מוחזק בנכסים מי ירים ראש נגד הני אריותא לומר שתועיל צואה ומתנת שכ"מ בחובות בע"פ אצל נכרים. הגם שנתתי דעתי דגם חובות בע"פ איתנהו בבריא אפילו בלא מעמד שלשתן כגון באודיתא שמודה שחוב זה שיש לו אצל פלוני שייך לפלוני וההודאה הוא עצמו הקנין וכפשטן של לשון הגמרא במס' ב"ב דף קמ"ט ע"א ולודי איסור דהלין זוזי דרב מרי נינהו ולקנינהו באודיתא, מלשון זה משמע שההודאה הוא גוף הקנין וא"כ דבר זה שייך בחובות שאצל נכרים אלא שראיתי שתוס' שם בב"ב דף קמ"ח ע"א בד"ה ש"מ שהרגישו בזה וכתבו ותימא לי לימא איתא בבריא בהודאה וכו' ונראה לי דהא לא חשיב איתא בבריא כיון דליתא כעין שהוא בש"מ בלשון קנין ומתנה וכו' יעויין שם. ואם התוספ' כתבו זה מחמת קושייתם דלימא דאיתא בבריא בהודאה. ולענ"ד היה לי פתחון פה לדחות קושיא זו דאם לא היה כאן טעם אחר רק דאיתא בהודאה והרי מרא דשמעתתא הוא רבא אליבא דרב נחמן והרי רבא לא אסיק אדעתיה קנין הודאה כלל לקמן דף קמ"ט ע"א דקאמר רבא היכי נקנינהו רב מרי להני זוזי וכו' עד דאתקיף ליה רב איקא ולודי איסור וכו' א"כ רבא לא אסיק אדעתיה מקנין זה וקשה א"כ איך הבין רבא שמעתתא דאיהו עצמו אמר משמיה דרב נחמן ש"מ שאמר תנו הלואתי וכו' ולכן הוצרך הגמרא לתרץ שיש עוד קנין בבריא במעמד שלשתן. וכל זה לתרץ דברי רבא עצמו אבל לאחר שזכינו לקנין אודיתא שהמציא רב איקא לקמן תו לא צריכנא למעמד שלשתן ומועיל אף בחוב שאצל נכרי. אלא אף שאנו אומרים סברא אעפ"כ לא נרים ראש לחלוק על דברי התוס' וממילא אי אפשר להוציא מחזקת היורש חובות בע"פ שאצל נכרים:

ולא זו בלבד חובות בע"פ אלא אפילו בשטר ואפילו על משכנות הרי כתב רמ"א סימן רנ"ג סעיף כ' בהג"ה די"א דוקא בהלואה שיש לו ביד ישראל אבל לא בהלואה שביד נכרי ואפילו יש לו משכון או שטר מן הנכרי יש להסתפק אם יכול להקנות וכן נ"ל להורות. וא"כ שהרמ"א הכריע שכן נראה לו להורות איך יוכל הזוכה עפ"י צוואת שכיב מרע להוציא מחזקת היורש, ולא עוד אלא שאני אומר אף שרמ"א בחוב בשטר כתב כמסתפק והוא מדברי מהר"ם פאדווא בתשובה אני אומר מה דמספקא להו פשיטא לי דאפי' בשטר מיירי דהרי גוף דין זה לחלק בין הלוואה שביד ישראל להלואה שביד נכרי הוא מדברי הגהת מיימוני פ"י מזכיה והמרדכי בפרק מי שמת ושניהם כתבו הטעם משום דלא סמכא דעתיה ומעתה ודאי בהלואה שבשטר מיירי דאיתא בבריא בקני לך איהו וכל שיעבודא דבמכירת שטרות אין חילוק בין שט"ח שעל ישראל ובין שט"ח שעל נכרי ועיין בסי' ס"ו סעיף ל"ב בהג"ה וכן מוכח שם סעיף ד' בהג"ה מדתלי הטעם הואיל

ואין בו חיוב רק נתינת רשות מכלל דשטר חיוב נקנה בכתיבה ומסירה וכל זה פשוט, וא"כ כיון דאיתא בבריא היה ראוי להיות נקנה במתנת שכ"מ והוצרכו הגהות מיימוני והמרדכי ליתן טעם משום דלא סמכא דעתיה אבל אי אמרת שהגהות מיימוני והמרדרי לא איירי רק בחוב בע"פ והרי הגהות מיי' בתשובות השייכים לספר קנין סימן ח' הביאו דעת ר"ת שאין מעמד שלשתן אלא בישראל בסתם בלי חולק וכן המרדכי בסוף פרק קמא דגיטין יעויין שם וא"כ למה להו למיהב טעמא משום דלא סמכא דעתיה ותיפוק להו דליתא בבריא וממילא ליתא בש"מ א"ו דבהלואה בשטר איירי. ואמנם הב"ח שפירש דלא סמכא דעתיה היינו שאינו נקנה במעמ"ש לכך אינו במתנת ש"מ וא"כ לדברי הב"ח חובות שבשטר אפילו של נכרים נקנה במתנת שכיב מרע. יצא לנו מזה שכל החובות שאצל נכרים בין בע"פ ובין בשטר נשארים בחזקת היורש כי מי ירים ראש נגד דברי רמ"א. ועתה נדבר בחובות שאצל היהודים דלכאורה גם בזה נפלגו רבוותא בחובות שבשטר כיון שלא אמר אינהו וכל שיעבודייהו ודעת הרשב"א והרבה מגדולי הפוסקים דגם שכ"מ צריך שיאמר אינהו וכל שיעבודייהו ועיין בסימן ס"ו בש"ך ס"ק קל"ג ובסימן רנ"ג בש"ך ס"ק קל"ט ודברי הש"ך בהכרעתו סותרים זה את זה בסי' ס"ו ובסי' רנ"ג:
ואמנם נלענ"ד שכל זה אם אמר השכ"מ שיתנו השטרות לפלוני כעובדא דאימיה דרב עמרם במסכת ב"ב דף קנ"א ע"א דהוה לה מלוגא דשטרי ואמרה ליהוי לעמרם ברי יעויין שם, ושם לא אמרה שהחוב יהיה לעמרם רק השטרות אבל בצוואה זו שאמרה שפלוני יטול החובות שבשטר ובע"פ הרי שהקנתה במתנת שכ"מ גוף החובות ולא גרע חוב זה שבשטר מחוב בע"פ ולכן כל חובות שאצל יהודים שפיר נקנו במתנות שכ"מ:
ועכשיו שבררנו שבחובות בע"פ שאצל נכרים ודאי אינם נקנים במתנת שכ"מ להני רבוותא דסברי דבמעמד שלשתן אינו מועיל רק בישראל וגם חובות שבשטר מסופק מהרמ"פ אם נקנים מטעם דלא סמכא דעתיה ורמ"א חיזק הדברים וסיים שכן נ"ל להורות. מעתה צריכין אנו עיון אם תתקיים המתנה שנתנה לפב"פ האחרון כל הנכסים לשום דבר כיון שמתבטלת לחובות נכרים. ונקדים דברי רמ"א סי' ר"ג סעיף י"א בהג"ה, החליף מעות ומטלטלים או מעות עם קרקע ביחד י"א הואיל וחליפין אינן קונין במעות נתבטל כל הקנין וי"א דכל הקנין קיים וי"א דקיים אצל הקרקע ומטלטלים ובטל אצל המעות וה"ה אם קנו באיזה דבר המועיל בו קנין עם דבר שאין בו ממש וכו'. וא"כ להדעה ראשונה דנתבטל כל הקנין ה"ה בנדון דידן כיון שנתבטלה המתנה לחובות נכרים נתבטלה כל המתנה של אותו פלוני ונשאר להיורש דאורייתא. ומיהו אי לאו מה שכתבתי לעיל דחובות בע"פ של נכרים עפ"י דין אינם נקנים במתנת שכ"מ לדעת הני

רבוותא דמעמ"ש אינו מועיל בנכרי ולא היה לנו חשש רק ממה שכתב רמ"א בסימן רנ"ג סעיף ד' והוא מדברי הגהות מיימוני והמרדכי בשם רא"ם דהלואה שביד כותי אינו יכול להקנות והטעם מפורש בדבריהם משום דלא סמכא דעתיה לא היה לנו בזה שום חשש לגרוע עי"ז קנין של שאר הנכסים והוא ע"פ מה שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סי' כ"ו דע"כ לא דימו הפוסקים למקנה דבר שאינו נקנה עם דבר הנקנה לקני את וחמור דס"ל לרב המנונא דלא קני אלא בדבר שלא היה להמקנה עצמו ספק והמקנה סובר בדעתו שיקנה גם את זה בודאי, יעויין שם בחיבורי וגם בסי' כ"ח. וא"כ בנדון דידן הרי לכך אינו קונה הלוואת כותים משום דלא סמכא דעתיה והרי הסמ"ע פירש בו דהיינו דעת המקנה שהוא השכ"מ. ואיך נימא שלא רצה להקנות זה בלא זה והרי הוא עצמו לא סמכא דעתיה שישלם הכותי. ואמנם לפ"מ שביארתי דחובות בע"פ ע"פ דין אינן נקנין א"כ שפיר יש לדמותו לקני את וחמור ואעפ"כ יש ללמד זכות על המקבל מתנה כיון שעכ"פ לא סמכא דעתיה של הנותן שוב ליכא למיתלי זה בזה וכמ"ש ואין כאן חשש רק לדברי הב"ח שפירש כוונת הגמיי' והמרדכי דלא סמכא דעתיה היינו של קונה ומשום דמע"ש אינו קונה א"כ שפיר יש לחוש דדמי לקני את וחמור:

ובני הרב החריף הגדול מוהר"ר שמואל סג"ל השיב דזה אינו דומה לקנין דמתנת שכ"מ אינה צריכה קנין ואין זה כמו חליפין או שטר קנינים כיון דהיה קנין אחד על הכל בזה נחלקו אם אמרינן כיון שבטל לדבר אחד וקיים לדבר אחד אם זה גורם ביטול לזה או להיפך זה גורם קיום לזה אבל במתנת שכ"מ שא"צ שום קנין כל אחד הוא לעצמו ואף אם אינו מתקיים לאיזה דבר לא שייך לומר שיגרום ביטול לשאר דברים. והנה בודאי דברי בני המה דברי חכמה והראיתיו שגם חתני בחיר ה' גאון הגאונים מוה' יוסף נ"י אבד"ק דק"ק פוזנא כתב כן לענין דברים הנקנים באמירה הובאו דבריו בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סי' קל"ה. ואמנם יש לפקפק בצואה זו שנזכר יטול לבסוף. ומעתה לבטל צוואה זו לגמרי בודאי ליכא למיחש כי א"א לבטלה לגמרי כ"א בצירוף כמה חששות כי לדעת המחבר סי' רנ"ג סעיף ד' אין חילוק בצוואת שכ"מ בין חובות יהודים לחובות כותים והכל נקנה במתנת שכיב מרע ודחה דעת הגמיי' והמרדכי לגמרי ואפילו נתפוס דעת הגמיי' והמרדכי הרי לדעת הסמ"ע שהטעם משום דלא סמכא דעתיה כבר כתבתי דממילא לא שייך לדמותו להא דרב המנונא גבי קני את וחמור לגריעותא ואין לנו שום חשש לבטל הצוואה רק אם נתפוס דעה שניה בסי' קכ"ו סעיף כ"ב וגם נאחז דעת הב"ח שטעם הגמיי' והמרדכי הוא משום דמע"ש לא קני ונדחה סברת הסמ"ע דלא סמכא דעתיה לגמרי ונאחז דעה ראשונה בסי' ר"ג סעיף יו"ד בהג"ה אשר דעה זו כמעט

דחויה היא לגמרי כמבואר שם בסמ"ע ס"ק י"ט וכאן שיש עוד סברות לחזק הצוואה בודאי לא מבטלין לה וקים לי לא שייך כאן כי אף שהירושה היא בחזקת היורש מ"מ אינה בידו, והרי כתב הכנה"ג בסי' כ"ה בכללי קים לי דנכסים ביד שליש לא מצי בעל הנכסים לומר קים לי עיין שם באות י"ז וק"ו היורש הזה אשר על זה אנו דנין אם היה מעולם בעל הנכסים:

ולכן סיומא דפסקא כל החובות של נכרים בין בשטר בין בע"פ שייכים להיורש דאורייתא אלא שבחובות שבשטר אם תפס פב"פ שנתנה לו במתנת ש"מ לא מפקינן מיניה שהרי גם הרמ"א נסתפק בחובות שבשטר אבל חובות שבע"פ לא מהני להו תפיסה כי לא מצאנו חילק בפירוש על הגמיי' והמרדכי רק הבית יוסף כתב בסי' רנ"ג שמדסתמו כל הפוסקים דבריהם ולא חלקו בזה מכלל דלא ס"ל לחלק בין חובות היהודים לחובות כותים. ולענ"ד ראיה זו אינה מוכרעת שהרי בחובות בע"פ בודאי לא מהני מתנת שכ"מ לכל הני דלא ס"ל מעמ"ש בכותי וא"כ ליתא בבריא וכמו שכתבתי למעלה ואפ"ה סתמו דבריהם ולכן נלע"ד דחובות בע"פ לא מהני תפיסה של המקבל מתנה וכל זה בשל כותי וחובות בשטר שאצל כותים שייכים להיורש אלא שאם תפס המקבל לא מפקינן מיניה אבל כל שאר הנכסים וגם חובות שאצל יהודים בין בע"פ ובין בשטר הכל זוכה המקבל מתנה עפ"י הצוואה לחלוטין. באופן שכל דברי הצוואה בכל הפרטים שרירין וקיימין לאותן שהעדים כשרים להם רק שחובות שאצל נכרים יהיה כמבואר למעלה. והנלע"ד כתבתי:

תשובה מו

ב"ה פראג יום ד' טו"ב אב תקמ"ד לפ"ק:

תשובה

שלום שלום אמור בכפלא, תמיד יהיה סליק לעילא, ויתרבה חילא. כבוד אהובי האלוף התורני החכם השלם כבוד מוהר"ר משה נר"ו. בגריצאה:

הגם כי לא חזינא ולא ידענא ליה כי אורחא רחיקא וחקר ים חוצץ בינינו ואתי מרחוק לשאול על עובדא דאתי לידיה. והגיעני דבריו ע"י הגביר הנכבד מוה' חיים פאפיר פרימוס דמדינת פיהם. וזה דרכי מעודי להשיב שלום לרחוק כמו לקרוב ובפרט בדברי תורה. ואמנם מן השמים עכבוני זה איזה ירחים אינני במזג השוה בבריאת הגוף וקלני מראשי בבט"ת ולא אוכל אפילו לצאת ידי חובתי בלימוד הישיבה בכאן והעמסתי עול התלמידים על בני הרב הגדול החריף ושנון מוה' שמואל סג"ל ואני בעו"ה סובל יסורים שיש בהם ביטול תורה ותפלה ואני עצור בביתי ואפילו לבי כנישתא לא אזילנא ואיך

אקבל עלי עול שאלות הבאות ממרחקים ונעלתי דלתי התשובה. אך לרוב הפצרות הגביר הנ"ל לקחתי מעט פנאי לזה ואעתיק שורש שאלתו:

שכיב מרע שחילק נכסיו וריבה לאחד סך מה על מנת שיגדל יתום בתוך ביתו וישקהו ויאכילהו מנכסיו וילמדהו ספר והש"מ הנ"ל נפטר לעולמו וחלי"ש והיורש עשה כדברי המוריש. ויהי כי זקן היורש וירא כי בעודנו חי בניו מפקפקים על דבר הצוואה הנ"ל ואף כי אחרי מותו לא יקיימוה לא מינה ולא מקצתה ולכן הוא שואל אם יש לו התרה להוציא הסך ההוא בחייו למצוה אחרת כגון תלמוד תורה וכיוצא בה או אם דעת המוריש בעינן וכל הימים אשר הוא חי יקיים דברי המת והבאים אחריו אין לו שלטון אחר המות ויעשו כרצונם ואין לו עסק בהם ע"כ דברי שאלת היורש. וכבוד מעלתו המציא דרך שלישי שיפריש הסך ההוא ליד בטוחים עצ"ה. וימסור השטרות ביד ז' טובי העיר שהם יגבו הרוחים בכל שנה ושנה ובאותו הריוח יגדלו היתום בבית אחד מאנשי העיר וישאיר לעצמו ולב"כ אחריו ברירת היתום כטוב בעיניהם. ואמנם שאל מעלתו אם הריוח מסך ההוא לא יספיק לפרנסת היתום או שלא יזדמנו בטוחים שיקבלו להעלות פירות בעסקא מה דינו אם יהיה מותר לשנות לצדקה אחרת, עד כאן דברי מעלתו:

והנה זו קשה בד"מ להשיב בעסק צוואה כי בזה אין לשנות מדבר המצווה ועפ"י לשונו צריכין לדון ואין לשון הצוואה לפני ואני מוכרח לדון ע"פ מכתבו של מעלתו. ואומר אני שהסך ההוא שנזכר בדברי מעלתו על איזה סך כוונתו אם הסך שרוצה זה היורש להפריש עתה או אם הכוונה הסך ההוא היינו העודף שריבה לו היורש יתר ממה שהיה מגיע לו מחמת חלק ירושתו, ואם הכוונה על דרך הראשון הא ודאי שאין בידו להפריש כפי רצונו אם אינו מגיע די פרנסת היתום שאם אינו מקיים דברי הש"מ בטלה הצוואה ובמה זכה בעודף שהריבוי שהרבה לו עולה יותר מסך ההפרשה. ואמנם אם הכוונה על דרך השני שרוצה להפריש כל הסך שריבה לו הא ודאי שאין עליו שום חיוב יותר מזה שאפילו אם נימא שאינו מקיים בזה דברי התנאי שהתנה המוריש הרי עכ"פ אי אפשר לחייבו יותר רק שביטל הצוואה ולא זכה בהריבוי והרי הוא מוציא הריבוי ההוא מתחת ידו, ואמנם אנו צריכין לדון מי יזכה בעודף ההוא כאשר נבאר בכאן ולא נשא פנים לצדקה כי בעסק המשפט יקוב את הדין ההר ודל לא תהדר בריבו כתיב:

ואומר אני על גוף צוואה זו יש לדון אם הוא דבר של קיימא שהרי אם צוה לפרנס יתום ולא הגביל לזה זמן ידוע ולא סך ידוע א"כ מוטל על המקבל הריבוי ההוא לקיים דבר זה תמיד אפי' יעלה ברוב הימים יותר ויותר מהקרן ויש בזה חשש רבית ולעולם אינו זוכה בו, ואם יפסוק מלפרנס בטלה הזכות והרי זה כמוסר ביד חבריו סך מה שכל זמן

שיתן לו סך פלוני בכל שנה אי אפשר לו לתבוע הקרן שאסור משום רבית ועיין בי"ד סי' ק"ע סעיף ב' בהג"ה ובט"ז ס"ק וי"ו ובש"ך ס"ק ז' מ"ש בשם הלבוש, וגם הש"ך מודה לדינו של הלבוש רק שהש"ך מוקי האי דהגהת רמ"א שם דלא מיירי שהיה הישראל ערב על הרבית לכל זמן שיהיה המעות ביד הנכרי רק מיירי שמלוה הלוה לנכרי על זמן הקצוב ופסק לו רבית לזמן ההוא ונמצא שלא נתערב הושראל רק על הרבית של הזמן ההוא, זהו בלי ספק כוונת הש"ך שם אלא שקיצר בלשונו. וא"כ בנדון דידן שלא קבע שום זמן יש כאן חשש רבית ובמקום שיש חשש רבית יש מקום לבטל הצוואה בזה לגמרי כמבואר בח"מ סי' רנ"ו ס"ג שכ"מ שצוה לתת כו' אין שומעין לו שזה כמו שצוה לעבור עבירה מנכסיו עכ"ל הש"ע והוא מדברי הרמב"ם בפ"ט מזכיה ורמ"א שתק ולא הגיה ע"ז כלום וכן הש"ך והסמ"ע שתקו א"כ דין זה מוסכם מכלם ושמעינן שכל היכא שצוה בדבר שיש בו עבירה אין בדבריו כלום, ובטלה הריבוי שהרבה לזה ושייך ריבוי הזה לכל היורשים בכלל יורשי המצווה שהוא השכ"מ הנזכר. אמנם יש בדבר הזה כמה עיקולי ופשורי ואני כעת ראשי כבד עלי ולא על זה נשאלתי. וגוף דבר זה שאם צוה בדבר שיש בו עבירה אם בטל ע"י זה מה שתקנו חז"ל להיות דברי ש"מ קנין גמור ככתובין ומסורין אף שלא הביאו האחרונים שום חולק אינו מוסכם. ועיין במשנה למלך פ"ט מזכיה מה שכתב המגיה שם ואף שתמה שם על רבו המחבר על מה שהקשה מההוא דרשב"ג על הר"ן ולא הקשה על הרמב"ם לדעתי לא דק בזה דשאני הך דהרמב"ם שהוא איסור דאורייתא דלא תחנם כתיב:

אמנם דברי התוס' במס' ב"מ דף ך' ע"א ד"ה שובר מיירי באיסור תורה שאין לומר דהתוס' ס"ל כדעת הרמב"ם דליכא בעבד איסור תורה ולאו דלא יהיה קדש לא קאי על עבד שהרי התוס' בגיטין דף מ"א ע"א בד"ה לישא שפחה כתבו וא"ת וליתי עשה דפ"ו ולידחי לאו דלא יהיה קדש וכו' הרי מפורש בדבריהם שהוא לאו גמור ועיין בב"ש סי' ט"ז ס"ק ו'. אמנם התוס' במס' ב"מ שם לא פסיקא להו הך מלתא אם גם בשטר שחרור עדיו בחתומיו זכין לו ועכ"פ אין פסקו של הרמב"ם כל כך מוסכם והכ"מ שם בפ"ט מזכיה הלכה יו"ד אף שכתב על פסקו של הרמב"ם שפשוט הוא מ"מ סיים שלא מצא זה בגמרא. ועוד נלע"ד דגם אם שייך בזה איסור רבית לא ברירא לי שהרי הרשב"א בתשובה סי' תרס"ט כתב, שאלת על מה סמכו עכשיו להלוות מעות של ת"ת ברבית לישראל, תשובה אפשר היה לדון ולהתיר כיון שאין הרבית בא מלוה למלוה שאין לממון זה בעלים ידועים אלא שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר בזה במקום אחר יע"ש בדברי הרשב"א. ואף שיש לחלק בין הא דהרשב"א שכבר הוא מעות ת"ת קודם שניתן ליד

הלוה וא"כ לא היה להמעות הזה בעלים ידועים בשעת נתינה משא"כ בנדון דידן מ"מ כיון שלא נשאלתי על זה הפרט וזהו כבר מוחזק לא אדון למפרע לבטל הצוואה:

וכעת אשיב על דברי שאלתו מה שנלע"ד, אם המוריש אמר בלשון הכתוב באגרת של מעלתו ובמכתבו מבואר הלשון ע"מ שיגדל יתום בתוך ביתו וישקהו ויאכילהו וילמדהו ספר, לשון זה מורה שלא הטיל המוריש חיוב זה רק על זה לבדו שריבה לו אבל לא הטיל מיוב זה לדורי דורות לב"כ וי"א וא"כ אין שום חיוב על יורשיו אחריו אחר מותו שום דבר ואם הוא מעצמו רוצה לעשות בו דבר טוב הרשות בידו לעשות בו איזה דבר טוב שייטב בעיניו אבל כל ימי חייו מחוייב לקיים התנאי לפרנס יתום להאכילו ולהשקותו וללמדו ספר ואם רצונו להפריש סך ידוע ולתת ביד בטוחים ולהעלות בעסקא ולזון ולפרנס יתום מן הפירות הדבר טוב אבל כל מה שלא יספיקו הפירות מחויב להשלים מכיסו בכל שנה כל ימי חייו. אבל אם נאמר בהצוואה בפירוש שהטיל חיוב תנאי זה לגדל יתום לדורי דורות אזי הוא כל ימי חייו יקיים כפי הצוואה ובניו וי"א אם לא ירצו לקבל אזי בטלה המתנה מה שהרבה לו השכ"מ יתר על שאר היורשים ושייך אז העודף ההוא לכל יורשי המוריש הראשון. אמנם אין כח להכריח יורשיו אחר מותו אם אין הפירות מספיקין די פרנסת היתום להשלים משלהם אם אינם רוצים לזכות בעודף ההוא ויחלקו אז סך ההוא עם יורשי המוריש הראשון וגם הוא כל ימי חייו הברירה בידו תמיד כן אלא שלפי הנראה במכתבו האיש הזה הוא איש טוב וירא שמים ורוצה לקיים הצוואה. ודי בזה לע"ע:

ויש עוד פרט בזה מה שיש לדון בו כיון שלשון התנאי שהתנה המוריש הוא ע"מ שיגדל יתום בתוך ביתו וישקהו וכו' אם יש יכולת בידו לשלם לאיש אחר שיגדל היתום שם, והיה נראה לכאורה דתליא בפלוגתא שבאה"ע סי' צ"ד ס"א בהג"ה אם יש יכולת ביד היורשים ליתן מדור לאלמנה בבית אחר שהרי גם שם לשון הכתובה את תהא יתבא בביתי ואמנם כיון שגם ע"ז לא נשאלתי לא אאריך בזה, והכל כפי ראות ב"ד במקום הזה מה שהוא לטובת היתום וגם יש לומר יגיד עליו ריעו ויאכילהו וישקהו מנכסיו הכי נימא שהוא בעצמו יאכילהו וישקהו הא ודאי שהכוונה שעל פיו יהיה א"כ גם יגדלהו בביתו לאו דוקא ויש מקום לחלק בזה. אמנם מה שאמר וילמדהו ספר ואם זה לאו בר הכי הוא ודאי שלאו דוקא אמר. ומחמת שאני כותב בכובד ראש ורפיון ידים אקצר. דברי הד"ש:

תשובה מז

ב"ה פראג יום ה' ט' אדר תקמ"ו לפ"ק.

תשובה

משנכנס אדר בשמחה ירבה, ותמיד ישבע טובה, והיה לאלפי רבבה. ה"ה כבוד אהובי נ"ד ידידי וחביבי, התורני המופלא ומופלג בתורה ושלם במעלות ומדות, חריף ושנון בקי ומפלפל, מדבריו ארצה לא יפול, כ"ש מוהר"ר מענדל נר"ו. בבראד:

דבריו הנעימים הגיעוני זה איזה שבועות, ואמנם לא הייתי בקו הבריאה וערך שני שבועות הייתי מוטל על המטה ממש ולכן לא היה לי באפשר להביט במכתבו וגם כעת עדיין אינני על מכוני ואני כלוא בביתי ובאהלי, ואף עפ"כ לרוב חבתו ראיתי אתמול שורש השאלה, וזהו:

אשה אחת עשתה שטר מתנה לבנה וזהו נוסחו, זכרון עדות שהיה בפנינו עדים ח"מ איך שבאתה האשה וכו' ואמרה לנו הוו עלי עדים כשרים ונאמנים וקנו מאתי בק"ג אג"ס וכתבו בכל לשון של זכות ויפוי כח המועיל ואף חתמו ותנו ליד בני וכו' להיות בידו לעדות ולראיה מבוררת שרציתי מרצוני הטוב שלא באונס וכו' והנני מודה בפניכם כמודה בפני ב"ד חשוב וראוי איך שנתתי לבני וכו' החלק בית שלי הבית חורף והחדר קאמיר ששייך לי וכו' אותו בית חורף והקאמיר הנ"ל נתתי לבני וכו' במתנה גמורה וכו' מתהום ארעא ועד רום רקיע עם כל הזכיות וכו' וגם נתתי לו במתנה גמורה את כל מלבושיי ובגדיי שיהיו לי שיתנם לבתו כשתגיע לפרקה וכו' וגם נתתי לו ב' מאות זהובים במתנה גמורה וכו' והמתנה הנ"ל לא יחול עד שעה אחת קודם מותי וכשתגיע אותה שעה וכו' ושטר מתנה זו כתבוה בשוקא וכו' נעשה בת"ך ובפ"מ דש"ג ובק"ג אג"ס מעכשיו דלא כאסמכתא וכו', וקנינא וכו' על כל מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקני ביה היום וכו'. ע"כ העתק השטר מתנה. ונתברר שאין להאשה בבית חורף וקאמיר ההוא רק כמות שהם אבל אין לה לא תהום ארעא ולא אויר העליון כלל:

והנה מעלתו נכנס לפלפל אם שטר זה הוא שטר הודאה או שטר קנין וכתב שבשטרא דנא אם נימא ששטר הודאה שהודית שכבר נתנה לו א"כ בודאי לא קנה כלל שהרי לשון השטר הזה איך שנתתי וכו' והמתנה הנ"ל לא יחול עד שעה אחת קודם מותה והרי מפורש בסי' קצ"ה סעיף ה' ובס"ס קצ"ז דבכה"ג לא קנה דבשעה שחל הקנין כבר הדרא סודרא למריה, ואף שכתב הר"ן בשם הרשב"א דבקנין שטר והשטר קיים בשעה שחל הקנין קני, הכא א"א לפרש שהודה שהקנה לו בשטר דהרי מפורש בשטר זה ואף חתמו ותנו ליד בני להיות בידו וכו' לעדות ולראיה ואם כבר נתנה לו שטר והשטר קיים ל"ל עוד שטר לראיה, ועוד שעליו להביא ראיה שהשטר היה קיים שעה אחת לפני מותה וכו', וא"כ אם נפרש השטר בלשון הודאה לא קנה כלל ועל כרחך אנו צריכין לדון מכח

הקנין של עכשיו שכתוב בסוף השטר נעשה וכו' ובק"ס מעכשיו וא"כ דמכח הקנין של עכשיו באנו לדון והרי כאן הקנין על קרקע שברשותה ועל עומקא ורומא שהוא דבר שאינו שלה ולא ברשותה ועל מטלטלים ועל שתי מאות זהובים שהוא מטבע שאינו נקנה בחליפין ובאנו למחלוקת שהביא רמ"א בסי' ר"ג סעיף י' בהג"ה וכו'. עד כאן הם שורש דברי מעלתו להעיר ספיקות בשטר הזה ושוב האריך בעוצם פלפולו ובקיאותו לחתוך הדין לאוקמי ממון בחזקת מרא קמא ולא קנה הבן:

ואני אומר על ראשון ראשון, דאם שטר הודאה הוא אינו נפסל מטעם הדרא סודרא למריה ואני אומר כיון שהודית שנתנה אמרינן מסתמא נתנה לו כנהוג בשטר ובק"ס ובזה אף ששוב אין השטר קיים המתנה קיימת, דהנה באמת דברי השלחן ערוך בסימן קצ"ה סעיף ה' ובסי' רנ"ח סעיף ב' סתרי אהדדי דבסימן קצ"ה כתב י"א שאין הקנין מועיל וכו' אבל אם אמר לו הקונה תקנה סודר זה ותקנה לי החפץ אחר שלשים יום לא קנה מפני שבשעה שיש לו לקנות כבר החזיר הסודר לקונה, ובסי' רנ"ח בשטר שכתוב בו שיקנה לאחר מיתה כתב בסעיף ב' שאם יש בו קנין קונה הגוף מיד אפילו אין בו זמן וא"כ הדברים סתרי אהדדי. ומ"ש הסמ"ע שם בס"ק ד' שבעינן שיגיע השטר לידו ומשעה שבא לידו השטר קנה ולא משעת הקנין ואף דבשאר קנין אמרינן סתם קנין כאומר מעכשיו דמי וקנהו מיד אפילו קודם שנכתב השטר כאן שאני דהזכיר במתנה זו לאחר מיתה לכך בעינן שיגיע השטר לידו ע"ש בסמ"ע. ודבריו תמוהים דאם הקנין רעוע בשביל שהזכיר לאחר מיתה א"כ מה מועיל מסירת השטר והרי השטר מפורש לאחר מיתה. וכתבתי זה שנים רבות בגליון ש"ע שלי שם בסי' רנ"ח וז"ל שם עי' בסי' קצ"ה ס"ה והדברים סותרים זא"ז ונראה דדוקא כאן שנתן שטר וא"כ הקנין הוא ללא צורך ובודאי בא ליפות הכח ועי' בגמרא דף קל"ו במס' ב"ב שמתחלה רצה הש"ס לחלק בין נזכר הקנין פעמים והיינו ודאי משום דודאי ע"י כפל הלשון בא לחזק ואף דמסיק דל"ש מ"מ עיקר הטעם כיון שגוף הקנין לא היה נחוץ א"כ ודאי לחזק בא שיקנה מעכשיו אבל שם בסי' קצ"ה מיירי בקנין לחוד, אבל אין לחלק דשם בסימן קצ"ה מיירי במטלטלין וכאן מיירי בשדה שהיא קרקע. חדא דהרי האי דס"ל קנה מקורו הוא מדברי הגמרא בנדרים דף מ"ח ע"ב ושם סתם אמרו אסרינהו לנכסי וכו' ולא נזכר אם היה קרקע או מטלטלים ועוד דאיזה סברא יש לחלק בין שדה למטלטלים דכי היכי שבשדה י"ל שקנה הגוף מהיום והפירות לאחר מיתה גם במטלטלים י"ל כן דכמה מטלטלים העשוים להשכיר וגם תשמיש הכלים כל ימי חייו, ע"כ לשוני בגליון:

וא"כ אם כתבה לו שטר וגם קיבלה ק"ס אפילו אמרה בפירוש לאחר מיתה אפ"ה קנה הגוף מהיום אפי' אין השטר שוב קיים ועוד אפי' נימא שהקנתה לו בחליפין לחוד בלי שטר מ"מ מאן יימר שהקנתה לו בסודר שסתמא מחזירתו שמא נתן לה בנה אז כלי כל דהו לקנות בו ונשאר בידה ואז אפי' נאבד אח"כ ממנה מ"מ כיון שנתבטלה המתנה צריכה לשלם החפץ חשוב כאלו הוא בעין כמבואר ביבמות דף צ"ג ע"א בתוס' בד"ה קנוי לך לענין קנין כסף לאחר שלשים יום אפילו נתאכלו המעות חשוב כאילו הוא בעין וכן מבואר בב"י בח"מ בסוף סי' קצ"ז. ואמנם החשש הוא שמא הקנתה לו בשטר לחוד ולא נכתב הזמן בו והיה מועיל אם היה השטר קיים וחיישינן שמא לא היה השטר קיים קודם מותה:

והנה מעלתו כתב שבזה גם הראב"ד מודה שאף שהראב"ד ס"ל שנתתי לשון הודאה הוא ואמרינן שבודאי נעשה באופן המועיל כמבואר בסי' ס' מ"מ כאן אמרינן בודאי נעשה בשעת מעשה באופן המועיל אבל אעפ"כ אמרי' שמא לא היה אח"כ בידו קודם מותה אלו הם דברי מעלתו. ואני אומר מהי תיתי לחוש שלא היה השטר בידו ולנפילה לא חיישינן וק"ו שלא חיישינן לאבידה מדעת וא"ל כיון שאין השטר עתה בידו איתרע ולדמות זה להלואה תוך זמנו שאם היא בשטר ואין השטר בידו שנאמן הלוה לומר פרעתי אפילו תוך זמנו כמבואר בסימן מ"א דשאני התם דמכח זה שאין השטר בידו ולאבידה לא חיישינן אמרינן בודאי פרעו הלוה לכך שוב לא שמרו או החזירו ללוה אבל כאן איך נימא משום שאין השטר עתה בידו מסתמא גם קודם מותה לא היה בידו אדרבה אמרי' השתא הוא דנאבד ואמרינן שאחר מותה ששוב לא היה לו צורך בו שוב לא שמרו אבל עד מותה שידע שעיקר קנינו תלוי בשטר שבידו בודאי שמרו כראוי ולשמא החזירו לאמו ליכא למיחש שאין זה עומד לפרעון ולא להחזירו. באופן שלדעת הראב"ד אין כאן שום חשש ואפילו לדעת הרי"ף שהיא הדעה שהביא המחבר בסי' ס"ו מודה כאן שהרי כתיב כאן בפירוש בשטר לשון הודאה הנני מודה בפניכם וכו' איך שנתתי ודאי לשון הודאה הוא:

ומיהו כ"ז אני כותב לפי דמיונכם אבל אני דקדקתי בלשון השטר ואני רואה מפורש בשטר שכבר הקנתה לו ובשעת ההקנאה אמרה מעכשיו שהרי נאמר בשטר והנני מודה וכו' איך שנתתי וכו' והמתנה הנ"ל לא יחול וכו' ושטר מתנה זו כתבוהו וכו' נעשה בת"ך בפ"מ דש"ג ובק"ג אג"ס מעכשיו דלא כאסמכתא וכו' וקנינא מהאשה הנ"ל על כל מה שכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקני ביה ע"כ לשון השטר, ואתמהה כפל הקנינים הנזכרים שהרי נאמר נעשה בת"ך וכו' ובק"ג אג"ס ומה זה שנית וקנינא מהאשה הנ"ל

וכו' במנא דכשר למקני ביה והלא כבר נאמר שנעשה בק"ג אג"ס והיינו סודר והיינו מנא דכשר למקני ביה, ואין זה דומה למה שאמרו בבבא בתרא דף קל"ו ע"א אקנייה וקנינא מיניה וכו' דשם ליפוי כח אתי לומר שמעכשיו אקנייה כמפורש שם ברשב"ם ועוד בלא"ה לא דמי דאקנייה דשם היינו מה שרגילין לכתוב בכל שטר שני קנינין אחד בתחילת השטר שאומר המקנה להעדים קנו ממני ואחד בסוף השטר וקנינא מיניה וכו' כמפורש שם ברשב"ם והרי כאן כבר נאמר בתחילת השטר שאמרה האשה הוו עלי עדים וקנו מאתי בק"ג אג"ס ושלשה קנינים הללו מה ענינם א"ו שכל לשון השטר מן הנני מודה בפניכם וכו' איך שנתתי וכו' עד דלא כאסמכתא הכל הוא דברי האשה בהודאתה שהודית לפני העדים הללו איך שנתתי וכו' ונעשה בת"ך בפ"מ דש"ג בק"ג אג"ס מעכשיו דלא כאסמכתא הכל דברי הודאה מה שאמרה אז ומה שנעשה אז והודית שהנתינה שנעשה אז היה בת"ך בפ"מ דש"ג אג"ס מעכשיו ומעכשיו על אותה השעה קאי שבאותה השעה היה הק"ס מעכשיו של אותה השעה שאז היתה נקראת אותה עכשיו ושוב סיימו העדים שבשטר ההודאה וקנינא וכו' שהם קנו ממנה גם עתה במנא דכשר למיקני, וזה אצלי ברור:

ומעתה הנדון על הערעור השני שעוררתם על השטר הזה כיון שיש בו עומקא ורומא שהוא דבר שאינו שלה וגם על מטבע שאינו נקנה בחליפין א"כ הרי זה דומה לקני את וחמור. אומר אני אם כבר חתכנו הדין שהוא שטר הודאה א"כ למה נימא שהכל נעשה בקנין אחד שמא כל אחד נעשה בפני עצמו וההודאה היתה עתה על כל מה שנעשה. ואמנם העומקא ורומא עם גוף הבית מסתמא היה כאחד שהרי אפילו אם הוא הודאה גם לשון הודאה הוא שנתתי לו הבית וכו' מתהום ארעא וכו' וא"כ בזה שייך קני דבר הנקנה עם דבר שאינו נקנה שדימה המרדכי לקני את וחמור:

אומר אני שאעפ"כ אין כאן ביטול המתנה לשום דעה, ואקדים לך סברא אחת הנלע"ד שלעולם לא חייבינן שהמקנה ידע בשעת מעשה שהקנין הזה אינו מועיל והקנה בכדי ללא שום תועלת וראיה מדברי מהרר"י הובא בהגהת רמ"א סי' קצ"ה ס"ה דבסתם אמרינן דהוי מעכשיו וכו' דודאי בכדי לא הוה עביד. ואמנם פלוגתא דאמוראי בב"ב דף קמ"ג ע"א בקני את וחמור דרב המנונא סבר לא קנה כלום אין טעמו שידע המקנה שחמור לאו בר קנין הוא ולא גמרה דעתו להקנות לזה בלא החמור דא"כ בכדי הקנה אבל טעמו דרב המנונא שהמקנה טעה וסבר שחמור בר קנין הוא ותלאן זה בזה ולא גמרה דעתו זה בלא זה אבל היה רצונו שיקנו שניהם יחד וכיון שבאמת החמור אינו בר קנין ממילא גם זה לא קנה ורב ששת הוא דסבר שאדם יודע שאין חמור קונה ולכן קנה

זה הכל כי כן היתה כוונתו ודוק שם בדברי רשב"ם בדברי ר"ש הוא שפירש אדם יודע וכו' ולא פירש כן בדברי רב המנונא, וכן ביארתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סי' כ"ו וסי' כ"ח וזה אצלי ברור, ועיין מה שאכתוב עוד לקמן בסברא דרב המנונא:

ומעתה אם נימא שהאשה הקנתה לו עומקא ורומא מה שאינו שלה והא ודאי שלא טעתה וסברה שיכולה ליתן במתנה דבר שאינו שלה שבזה אין אדם טועה שיכול ליתן מה שהוא של אחרים אבל צריכין אנו לפרש שהיה בדעתה לקנות העומקא ורומא והקנתה עתה לבנה מה שיבוא לרשותה אח"כ והיתה סבורה שיכולה להקנות מה שאינה ברשותה. ואמנם אף שהיה בדעתה לקנות העומק ורום מ"מ לא היה ברור לה שיתרצו השכנים למכור לה עומק ורום וכוונה על הספק שאם יתרצו השכנים למכור לה היא נותנת במתנה לבנה, ומעתה לפ"ז הרי כבר ביארתי בחיבורי שם בסי' כ"ו בד"ה אבל עוד נראה וכו' דבדבר שאינו ברור לו שיבוא לרשותו ודאי לא אמרינן שלא רצה להקנות זה בלא זה וחזקתי הדבר בסי' כ"ח יעויין שם וא"כ לא נתבטל קנין גוף הבית בשביל ביטול העומקא ורומא. ומחמת קנין המטבע שאינו נקנה בחליפין ג"כ לא נתבטל קנין הבית מתרי טעמא, חדא כיון שביארתי שהוא שטר הודאה א"כ למה נימא שיהיה אז קנין אחד על הכל אולי הקנתה לו כ"א בקנין בפ"ע והך דעה בסי' ר"ג לבטל כל הקנין חידוש הוא ורוב הפוסקים פסקו כרב נחמן בדינא ואין לך בו אלא חידושו בלבד היכא שודאי היה בקנין אחד. ועוד אני אומר דבר חדש שאפי' אם היה ודאי קנין אחד על הבית ועל המטבע מ"מ לומר שתלאן זה בזה שלא יקנה זה בלא זה ולמימר שלא קנה המטבע מטעם שאין מטבע נקנה בחליפין הוא תרתי דסתרי אהדדי שהרי מטבע נקנית עכ"פ אגב קרקע ואם תלאן זה בזה שיקנה דוקא שניהם יחד א"כ למ"ד בסי' ר"ב ס"ב בהגה"ה דלשון עם מהני א"כ ודאי דזה לא גרע מלשון עם אלא אפילו לדעה הראשונה שם דלשון עם לא מהני מ"מ כאן שתלאן זה בזה עדיף טפי וחשוב כמו אגב וקנה גם המעות אגב קרקע, וראיה לסברא זו מלשון רבינו שמחה שם במרדכי בפ' מי שמת וז"ל המרדכי שם וכתב רבינו שמחה דאע"ג דמעות לא קנה קרקעות ומטלטלים קנה דאלת"ה הא דאמר בפ"ק דקידושין נכסים שאין להם אחריו' וכו' ואמרינן בגמרא דבעינן אגב ל"ל אגב ליקני מטנטלין במיגו דחייל אקרקע וכו':

והנה טבע לשון זה שכתב רבינו שמחה אע"ג דלא קנה מעות וכו' מורה שזה פשוט אצלו שאינו קונה מעות אלא שעיקר החידוש שאעפ"כ קונה הקרקע וא"כ מה שכתב דאלת"ה פירושו דלא תימא שקנה קרקע ותאמר שאף קרקע לא קנה וזה ברור שכן הוא כוונתו וא"כ קשה מה ראיה מביא ממה דבעינן אגב ל"ל אגב ליקני מטלטלין במיגו דחייל

אקרקע וכו' והרי אדרבה איפכא מסתברא מיגו דלא קני מטלטלין לא קני גם קרקע, א"ו שכוונת רבינו במחה שאם נימא שתלאן זה בזה ודאי עדיף מאגב ול"ל שיאמר אגב, א"ו מדבעינן שיאמר אגב מכלל דלא אמרינן כלל שתלאן זה בזה. ומה שמסיים אח"כ רבינו שמחה שם וליכא למימר דדמי לאת וחמור דחמור לאו בר קנין הוא אבל מטבע נקנית במשיכה וכו', כוונתו שהרי קשה מדוע נימא שלא תלאן זה בזה ומ"ש מקני את וחמור דסבר רב המנונא שתלאן זה בזה וע"ז משני דחמור לאו בר קנין הוא וסובר רב המנונא שזה ידע המקנה דחמור לעצמו לאו בר קנין הוא אלא שעלה בדעת המקנה דאם יכלול החמור עם האדם בקנין אחד ויתלה זה בזה אז כח האדם לקנות יגרום שגם החמור יקנה וכיון שרצונו היה להקנות להחמור לכן הוכרח לתלות זה בזה וכיון שבאמת לא הועילו מעשיו להחמור לכך גם האדם לא קני. אבל בקרקע ומעות למה נימא שתלאן זה בזה ואם מחמת שהיה יודע שאין מעות נקנין בחליפין והוא רצה להקנות לו לכך תלאן בקרקע הלא היה יכול להקנות לו במשיכה או בהגבהה או בתורת חצר ולמה היה צריך לדחוקי ולהקנות בחליפין ולתלותן זה בזה א"ו שזה היה סבור שחליפין הוא קנין טוב גם במעות מצד עצמו וא"כ לא תלאן זה בזה כלל ואף שבאמת קנין אינו מועיל במעות אפ"ה מועיל בקרקע זהו אצלי כוונת רבינו שמחה. ומעתה ההוכחה שהביא רבינו שמחה מנכסים שאין להם אחריות דבעינן אגב היא ראיה חזקה דלא אמרינן שתלאן זה בזה ולפ"ז צ"ל שהדעה ראשונה שם במרדכי שלא קנה כלום שם מיירי שהקנה מעות שאינן ברשותו שאינן נקנין בשום קנין אפילו בתורת אגב כמבואר בסימן ר"ג ס"ט וההוכחה שמביא רבינו שמחה ממה דבעינן אגב צ"ל דדעה הראשונה סובר דלא אמרינן בודאי שתלאן זה בזה אלא שמא תלאן ולכך כאן לא קני כלל ובנכסים שאין להם אחריות בעינן אגב כי שמא לא תלאן זה בזה אבל לומר במעות בעין שהוא דבר הנקנה באגב ולומר שלא קני גם הקרקע הוא תרתי דסתרי אהדדי וא"כ הקרקע קני ממ"נ:

והשתא דאתינא להכי אמינא שרבינו שמחה שם במרדכי לא בא לחלוק על השני דעות הראשונות שהוזכרו שם כי הם דברו במעות שאינו בעין וכיון שאין לזה שום קנין כלל שפיר אמרינן שתלאן זה בזה והיה סבור שע"י קנין הקרקע יועיל שיקנה גם המעות וכיון שבאמת אינו קונה המעות ס"ל לדעה הראשונה שגם הקרקע לא קנה ורבינו שמחה מיירי במעות בעין בזה לא אמרינן שתלאן זה בזה מטעם שכתבתי. ובזה ניחא לשון המרדכי שם שאחר שהביא שתי דעות הראשונות כתב המרדכי וכתב רבינו שמחה וכו' ולפי פשטן של דברי המרדכי א"כ רבינו שמחה חולק על שתי הדעות והוה ליה להמרדכי לומר ורבינו שמחה כתב אבל מלשון וכתב רבינו שמחה מורה שהוא ענין

בפני עצמו, ולפי מ"ש ניחא. ורמ"א בסי' ר"ג סעיף י' שהביא שלש דעות הדעה שלישית לאו היינו רבינו שמחה אלא כיון שהדעות הראשונות מקני את וחמור למדו והרי בקני את וחמור גופיה יש שלש דעות בגמרא דב"ב. ותדע שהרמ"א לאו על רבינו שמחה כוון דהרי רמ"א סיים שם והה"ד אם הקנו דבר המועיל בו קנין עם דבר שאין בו ממש עיין שם והרי רבינו שמחה פירש טעמו דלהכי אינו דומה לקני את וחמור לפי שמעות בר קנין הוא במשיכה וכו' ולפי זה דבר שאין בו ממש דומה שפיר לקני את וחמור, אלא ודאי שרמ"א כוונתו דבחמור גופיה הרי רב נחמן ס"ל דהאדם קנה חלקו ותוס' שם פסקו כר"נ, ואעפ"כ אני אומר אף שדברי רמ"א בשלחן ערוך מצינן לפרושי כן אעפ"כ רמ"א עצמו לא נחית לחלק בזה שהרי רמ"א בד"מ סעיף ג' הביא דברי המרדכי וזה לשון הד"מ ולא דמי לקני את וחמור דלא קנה פלגא דהחמור לאו בר קנין הוא אבל מטבע נקנית בשאר קנינים עכ"ל המרדכי, ובפסקי מהרא"י סי' קע"ג כתב באחד שקיבל קנין לגרש אשתו והעמיד עליו קנס וכתב דהואיל והקנין לא מהני לגרש דהוי קנין דברים א"כ יש לספק בקנס אי לא הוי כקני את וחמור עכ"ל מהרא"י בפסקיו, ונ"ל דלפי המרדכי דלעיל חייב לתת הקנס עכ"ל הד"מ. וא"כ לא נחית הרמ"א לחלק בין דבר הנקנה בשאר קנינים לגירושין שאינו נקנה בשום קנין. אבל באמת אני תמה על רמ"א שהרי החילוק הזה מפורש בדברי המרדכי ועיין סמ"ע ס"ק י"ט, ויהיה כוונת רמ"א איך שיהיה אני מפירושי בדברי המרדכי לא אזוז, זהו הנלענ"ד דבר חדש ואמנם לא עיינתי עדיין היטב ואני היום עדיין חלוש וסמכוני באשישות ולכן לא צרפתי עדיין הדבר במצרף ובזך השכל. ואמנם בלא"ה לדעת הרמב"ם בציבורין שם לא בעינן אגב ושמא בציבורין היה. באופן שגוף הדבר לדמות לקני וחמור חידוש הוא והבו דלא לוסיף ולכן הדין פשוט אצלי שזכה הבן בהבית. ולרוב חלישת כחי אקצר וחזותא מוכיח, והיה זה שלום:

תשובה מח

תשובה

שלום וכו' האלוף התורני מו"ה הירץ.

מכתבו הגיעני וכו'. ועל דבר הצוואה שנמצא אחר מות אלמנה אחת כתוב בה כל המטלטלין והתכשיטין שלי זאלל גיהערין לבת בתי טריינלה ויש לה בת הבת ששמה כן והיא נשואה לצורבא מרבנן אחד ובא ותבע שיתנו לזוגתו כפי הצוואה. והמוחזק בעזבון של האלמנה טוען כי יש לו ג"כ בת ששמה טריינלה והיא ג"כ בת בתה של האלמנה הנ"ל וטען שמסתמא על בתו צותה וקנתה כי טריינלה הראשונה כבר פיזרה עליה האלמנה

בחייה והשיאתה. ואמנם הדברים נראים שעל טריינלה הראשונה היתה הכוונה באשר שהיא אשת חבר ובחיי האלמנה היה לו תמיד ממנה נדבות לפרנסתו:

הנה דין זה הוא ממש הדין הנזכר בש"ע ח"מ סי' רנ"ג סעיף כ"ט שכ"מ שאמר נכסי לטוביה ואילו היה הדבר נוגע לבעלה של טריינלה היה הדבר פשוט שמגיע לו כמבואר שם שאם אחד ת"ח הוא קודם ומטעם שמסתמא אדם מצדיק נפשו בשעת מיתה ואין לך מצוה גדולה מהמהנה ת"ח מנכסיו, אבל כיון שאין הצוואה רק על טריינלה אין לנו לחדש בזה לומר שאשת חבר כחבר ואם היה הצוואה על מעות שאז הם נכסי מלוג וזוכה הבעל בפירות ג"כ היה מקום שיזכה הת"ח אבל כיון שהצוואה היא על בגדים ותכשיטין ואין להבעל שום ריוח מזה אין כאן אומדן דעת המת וממילא נשאר בספק על מי כוונה בעלת הצוואה וכיון שהדבר ספק אין כאן לא שודא ולא חלוקה ויכול זה המוחזק להשיב לטריינלה הראשונה לאו בעלת דברים דידי את כמבואר שם בש"ך ס"ק ל"ט. ואמנם אם המטלטלים הנזכרים בצוואה אינם בגדים רק שאר מטלטלים שיכול הבעל להשתמש בהם בתורת נ"מ אזי אמרינן ילמדו התכשיטין מהמטלטלין ושייך הכל לאשת החבר. אבל לפי שאין דין זה ברור כל כך שמחמת שזוכה בהפירות יהיה הדין שוה כאילו אמרה נכסי לו לכן טוב לעשות פשרה כטוב בעיניהם. דברי הד"ש.

תשובה מט

בע"ה פראג יום א' כ' תמוז תקמ"ג לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף הרב המופלא כבוד מו"ה וואלף נר"ו:

מכתבו הגיעני שבת קודש י"ב העבר ומחמת שאין דרכי לפתוח אגרת בשבת אפילו ע"י נכרי הנחתיו בקרן זוית ונשכח מלבי ובעש"ק העבר שחייב אדם למשמש בבגדיו עם חשיכה נזכרתי במכתבו ופתחתיו ועיינתי בו אתמול. ושורש שאלתו:

אחד השיא את אחותו ובשעת התנאים פסק לה ארבע מאות ר"ט ומקום בבה"כ ובשעת הנישואין מסר ליד החתן שלש מאות ר"ט והמקום בבה"כ נכתב אז בפינקס הקהל הנקרא גרונד בוך על שם הזוג ועל מאה ר"ט הנשארים לתשלום ארבע מאות ר"ט התחייב עצמו ליתן להזוג מזונות על שולחנו שנה אחת וגם דירה וכן עשה והיה הזוג אצלו בביתו על שולחנו שמנה חדשים ואח"כ מתה אחותו ונשאר ממנה זרע קיימא בת אחת שנולדה לשבעה. נסתפקת בדין הבגדים של האשה שהם עדיין בבית אחיה וכמו כן התכשיטין כיון שלא זכה בהן הבעל אם שייך בזה דעת ר"ת בדין נדונית חתנים שסובר שלא זכה הבעל אם לא באו לידו או דילמא כיון שזכתה בהם האשה והבעל

יורשם מאשתו. והביאך לספק זה מחמת מ"ש המרדכי בפרק נ"ש בשם הר"ש והר"ר טוביה ששם משמע כיון שאוכלת בבית אביה ומשל אביה עדיין הכל בחזקת האב אף בדבר שאינו ביד האב שהרי כתב שם אבל אם הכל ביד האב לית דין ולית דיין היכא דקאי תיקום משמע דר"ש ור"ט מיירי אף בדבר שאינו ביד האב מ"מ הואיל ואוכלת בבית אביה ומשל אביה הכל הוא בחזקת האב, אך י"ל דהמרדכי שם לא מיירי מדין חתניה דר"ת רק מתקנת ר"ת וא"כ אינו ענין לנ"ד דבזרע קיימא לא שייך תקנת ר"ת, ע"כ דבריך בקיצור:

דע אהובי תלמידי שבד"מ אין נכון להשיב לדברי יחיד ואולי הדבר נוגע לאחד מקרוביך ואין להשיב כי אם בשאלת שני הצדדים או בשאלת הבית דין אבל בעסק זה שהוא דבר שאינו תלוי בטענות אמרתי להשיבך. ודע שדין שנחלקו בו ר"ת ורש"י והוא המובא באהע"ז סי' נ"ב סעיף ד' בהג"ה יש בו עיקולי ופשורי ודעת ר"ת הועתקה בהרבה מקומות ולא ראי זה כראי זה. ומתחלה אני אומר שמה שכתב רמ"א שם וז"ל אבל בלא זה אפילו עשה האב עליו שטר וזקפן עליו במלוה ויש לו בנים ממנה לא זכה בהן הבעל. הנה היה פשוט אצלו דאפילו יש לו בנים פסק ר"ת כן וכן הוא בשני האחרונים שם הח"מ והב"ש וכלם למדו זה מדברי התה"ד סי' שכ"א שכתב כן. והתה"ד שם כתב וזה לשונו כן כתב בהגהת מיימונית בשם ר"ת דאפילו מתה אחר כמה שנים ויש לו בנים ממנה עיין שם בתה"ד בהג"ה:

ואני אומר אף שכן מפורש בהגהות מיימונית פ' כ"ב מהלכות אישות סי' א' מ"מ מצינו בתשובות מיימונית שבה"ל אישות סי' ל"ה שכתב שם ובלא תקנה נדון זה דין תורה דכיון דלא בא ליד הבעל אלא ביד נאמן היה שנה ראשונה ע"מ שיתן לו מה שפסק לאחר שנה ומתה תוך שנה הוה ליה נדונית חתנים שלא גבה ומתה בלא זרע אפילו אחר כמה שנים לא זכה הבעל בדברים הללו כדמשמע בפרק נערה לפר"ת דמוקי לה בנשאת וכו' יעויין שם. הרי שהתנה שמתה בלא זרע דמשמע שאם יש כאן זרע לא נחלק ר"ת, ובאמת בתוס' בפרק נ"ש דף מ"ז לא הזכירו בדברי ר"ת שיש לה זרע וכן בראי"ש לא הזכיר כלל, וסברא גדולה היא דכיון דעיקר הטעם משום אומדנא שתהנה מהם בתו כיון דאיכא זרע ויהנה מהנדן אי בימי חכמי הש"ס כתובת בנין דכרין ואף לדידן הרי הזרע מוטל על האב ולפי ברכת הבית יפרנס הזרע הרי זרע בתו נהנה מהן. ואין להוכיח כדעת הגמיי' דגם ביש זרע פליג ר"ת דאל"כ מאי קשיא ליה לר"ת שם ממדרש ותם לריק כחכם ונוקמי ביש זרע, שתי תשובות בדבר, חדא דהרי קאמר שם במדרש ומתה בתוך שבעת ימי המשתה וא"כ מתה בלא זרע, ועוד דביש זרע לא שייך ותם לריק וכמ"ש שהרי יהיה

הנאה מזה להזרע, באופן שדבר זה שהחליט התה"ד ואחריו רמ"א והאחרונים דאפילו ביש זרע פליג ר"ת אצלי הדבר צריך תלמוד, ואמנם לנדון דידן א"צ לזה דכל שזכתה בהם האשה שוב לא שייך אומדנא דאב דא"ל שלא הקנה אותם לבתו כי אם שתהנה בהם דא"כ אפילו כבר מסרם להבעל נמי נימא הכי אלא ודאי שאין אחר מעשה כלום וכיון שזכתה הבת שוב הבעל יורש מאשתו וכוונת ר"ש ור"ט שבמרדכי שם בלי ספק שעל התקנה קיימי וכן מוכח הלשון שהרי זה לשונו והר"ש וה"ר טוביה וכו' אמר אף היכא שאשתו בבית אביה ואוכלת משל אביה ואפי' נהנית משל בעלה ב' וג' שנים שהיתה אצל בעלה ומתה הכל של אביה עכ"ל. והנה יש לדקדק מ"ש הכל של אביה דמה רצה בהאי הכל ומהי תיתי לחלק בין הפרקים אם הטעם היה משום אומדנא כפי הבנתך. אבל האמת יורה דרכו לפי שקודם לזה הביא המרדכי וכן הגהת אשר"י שם תקנת ר"ת שיחזור בשנה ראשונה כל הנדוניא ותכשיטים ליורשים ושוב הביא שהקהלות עשו תקנה שבתוך שנתיים יחזיר החצי ועל זה הביא שהר"ש ור"ט כתבו שאם אוכלת משל אביה והיא בבית בעלה אפילו ב' וג' שנים יחזיר הכל לא כתקנת הקהלות שיחזיר רק החצי וזה פשוט וברור בדעתם, ואמנם אצלנו לא נתפשטה תקנה זו רק תקנת ר"ת ותקנת הקהלות ומעשה שכאן יש זרע קיימא זכה הבעל בכל ירושת אשתו וכן המקום בבית הכנסת אם הלכה אחותו בחייה קנתה בחזקה או אם הקנה בק"ס כבר קנו והבעל יורש גם המקום ההוא:

ומתחלה עלה במחשבתי כוונה אחרת בדברי הר"ש והר"ר טוביה הנ"ל. והוא מה שנפלאתי מאד בדברי הגהת מיימוני פ' כ"ב מאישות שכתב מכאן פסק ר"ת שבעל לא יגבה נדוניתו לעולם אם מתה אשתו קודם שבא הממון ליד הבעל אפילו בנישואין ואפילו יש לו בנים ממנה דבכל ענין לא זכה כיון שלא בא לידו הממון וכן דן ר"ת היכא שמתה אשתו בתוך שנה ראשונה של חופה שלא יזכה הבעל בנדוניתה והוי של אב ועוד תיקן ר"ת וגזר חרם ונדוי לא בתורת דין אלא בגזירה היה שאפי' בא לידו הממון ומתה אשתו יש לו לבעל לשלם הממון לחמיו ואותה התקנה לא עשה אלא בזמן שאין לו בנים ממנה וכו' יעויין שם. ושטחות לשון זה מורה דהאי וכן דן ר"ת היכא שמתה אשתו מצד הדין הוא לא מצד התקנה שהרי אח"כ כתב ועוד תיקן וכו' לא בתורת דין א"כ משמע שעד עכשיו מיירי מה שדן בתורת דין. וכן משמע דמיירי שעדיין לא בא ליד הבעל שהרי אח"כ בהאי דתקן שלא בתורת דין כתב שאפילו בא ממון לידו מכלל דעד עכשיו מיירי שלא בא הממון לידו, א"כ קשו דברי ר"ת אהדדי שמתחילה אמר שבעל לא יגבה נדוניתו לעולם משמע שאפילו היה עם אשתו כמה שנים אעפ"כ כל זמן שלא בא

לידו לא יגבה כשמתה ואח"כ כתב וכן דן ר"ת היכא שמתה אשתו תוך שנה הראשונה וכו' דמשמע דאם מתה אחר שנה גובה הבעל אף שלא בא לידו, ומתוך כך רציתי לומר שר"ת לא פסק דשייך אומדנא היכא שאוכלת משל בעל ונהנית הרבה משל בעלה כמה שנים דמסתמא הבעל לפי עשרו פרנס את אשתו והיה חושב הנדוניא בחזקת שהוא שלו וע"מ כן פרנס את אשתו בשופי ולכן רק עד שנה אזלינן בתר אומדנא ולא יותר והיינו וכן דן בבא אמצעית שבהגהות מיימונית. ומה שכתב תחלה שפסק ר"ת שלא יגבה נדוניתו לעולם היינו היכא שאוכלת משל אביה בבית אביה, וכן נלענ"ד מוכח מדברי הג"א דדינו של ר"ת הוא רק עד שנה שהרי כתב הג"א שם ומה שיש במדרש ותם לריק כחכם זה המשיא בתו ומתה שאבד בתו ואבד מעותיו ומשמע אפילו מתה תוך שנתו ר"ת תירץ דמיירי וכו' יעויין שם. והא ודאי שמה שהקשה מהמדרש לא על התקנה הוא מקשה דאיך שייך להקשות על התקנה אלא ודאי שעל דינו של ר"ת הוא מקשה וא"כ לענין מאי כתב דמשמע אפילו מתה תוך שנתה על כרחך שסבירא ליה להגהת אשר"י שגם דינו של ר"ת אינו רק במתה תוך שנתה:

ועלה בדעתי שזה כוונת הר"ש והר"ר טוביה שהם ראו מה שדן ר"ת רק עד שנה ועל זה אמרו הם שאם אוכלת משל אביה אפילו ג' או ד' שנים שייך דין נדונית חתנים ולא זכה בהם הבעל כ"ז שלא בא לידו. אמנם הדרנא בי שהרי לא נזכר במרדכי וכן בהגהת אשר"י שם קודם שזכר דברי הר"ר טוביה שום זכר י"ב חודש בדין נדונית חתנים ולא זכרו זמן י"ב חודש כי אם בתקנת ר"ת ואיך נימא דהר"ש והרר"ט קיימי על דבר שלא נזכר כלל לכן מחוורתא שעל התקנה קיימי ובהג"מ שם יש טעות סופר שהרי קשה עוד שבמה שכתב ועוד תיקן ר"ת, וגזר וכו' לא הזכיר שום זמן כלל אימתי מתה האשה, לכן נלע"ד דהאי וכן דן ר"ת אדלעיל קאי שכן דן הלכה למעשה ואח"כ מתחיל ענין חדש והיכא שמתה אשתו בתוך שנה וכו' שלא יזכה הבעל וכו' תיקן ר"ת וגזר חרם וכו' והך ועוד הוא טעות סופר וגם נשמט הוי"ו של והיכא כנלענ"ד. אבל אין עסק לדינא דידן והדין פשוט שהבעל בנדון הזה המובא בשאלתך זוכה בכל ויפה דנת. ולרוב הטרדה אקצר, והיה זה שלום. דברי רבך הדורש שלומך הטרוד:

תשובה נ

תשובה

מבן המחבר שלום וישע רב לכבוד אהובי א"נ ידידי התורני המופלא ומופלג החרוץ ושנון כ"ש מוהר"ר יעקב איידליץ יצ"ו:

מכתבו הנעים מסר לי בנו היניק וחכים ביום ד' העבר וידוע למעלתו גודל טרדותי, ואני אינני בעל מלאכה אחת ורבו כמו רבו הדברים הנחוצים לשעה במצוה דרבים העמוסים עלי ונוסף ע"ז טרדות הדפסת ספרי דבי רב נו"ב מהדורא תניינא אשר כבר נגמר חלק אה"ע מכרך השני וכבר התחילו חלק ח"מ ואני צריך למהר לעשות המפתחות לש"ס ופוסקים שהובא בתוך הספר וזה יגיעה רבה מאד, אעפ"כ לכבודו פניתי מעט וראיתי דברי מעלתו הם בנוים על אדני שכל הישר, ומתחלה נאמר שיעיין בנו"ב מהדורא תנינא בחלק י"ד סי' קנ"ד שם ימצא מרגוע לנפשו בדינים הללו בביאור דעת הפוסקים בזה יע"ש היטב:

בגוף ספיקו של מעלתו בנדר צדקה לעניים למסרו ביד אחר אי מצי ליתשל אשר מדברי הסמ"ע והש"ך בח"מ סי' קכ"ה ס"ק כ"ה נראה דאם הוציאו מידו ונתנו לאחר אף שאינו גבאי צדקה קבוע ג"כ לא מצי ליתשל עלה. אמנם בספר אורים ותומים שם סק"ח מסופק דכיון שבש"ע יו"ד סי' רנ"ח נקט הטור והמחבר שבא ליד גזבר אם זה הוא דוקא גזבר שחשוב כיד עניים אבל בנותן לאדם אחר שאינו גזבר אפשר י"ל דמצי ליתשל עלה דהואיל ואמר תן ולא אמר זכי הוי זה רק כשלוחו של נותן וידו כיד הנותן ויכול ליתשל עלה. וע"ז תפס מעלתו דבטור בי"ד באמת לא נזכר גבאי רק שבש"ע נקט המחבר שם בסעיף ו' אם בא ליד גבאי אבל בטור לא נקט אלא התנאי שיכול ליתשל עלה כל זמן שלא יצא מתחת ידו. אבל אם יצא מתחת ידו אף שנתנו לאדם אחר שאינו גבאי קבוע ג"כ לדעת הטור אינו יכול ליתשל עלה והוסיף מעלתו להביא ראיה דגם דעת הרמב"ן ז"ל כדעת הטור דהרמב"ן בספר מלחמת במס' ב"ק דף ל"ו ע"ב בהאי דתקע לחבריה ואמר ליתבי האי פלגא דזוזא לעניים ואח"כ הדר ביה ואמר ר"י אנן יד עניים אנן. וכתב הרמב"ן לדעת ר"ח שהובא בתוס' שם דאי לאו משום דאין ההקדש חל על דבר שאינו ברשותו לא היה צריך ר"י לומר דאנן יד עניים אנן וזכינן בו במעמד שלשתן דבלא"ה נעשה זה החובל גבאי לדבר זה. ומזה שפט מעלתו דכל אדם שנמסר לו מעות צדקה נחשב כגבאי קביע לדעת הרמב"ן:

הנה מלבד שאין הכרע מדברי הרמב"ן האלה דהא הרמב"ן מדמה זה וכולל בחדא מחתא זה לדין פקדון של הדיוט שהקנה לאחר בחליפין או בדיבור במתנת ש"מ שמקנה בדיבור א"כ גם אי הוה יכול זה הנחבל להקדיש האי פלגא דזוזא שהוא ביד החובל ג"כ היה נקנה באמירה בעלמא, ומעתה כיון שבהדיוט לא שייך לחלק אם זה הנפקד הוא גבאי או לא א"כ למאי הוצרך הרמב"ן לומר שזה נעשה גבאי לדבר זה הלא אפילו אם לא נעשה גבאי שוב לא היה רשות להחובל ליתנו להנחבל אם היה כבר חל עליו שם צדקה

והקדש לעניים דהא לא גרע מנפקד של הדיוט. ואין לומר דהרמב"ן נקט שנעשה גבאי לדבר זה לומר שאפי' שאלה לא מהני זה הוא דוחק דהא בהאי עובדא דתקע לחבריה לא מכח שאלה ופתח חרטה היה רוצה לחזור בו דהא מתחלה אמר הואיל והוא פלגא דזוזא ניתביה לעניים ואח"כ הדר ואמר ניתביה ניהלי איזיל ואברי ביה נפשאי וזו החזרה היה בלא שאלה ופתח חרטה וא"כ למה ליה להרמב"ן לומר שנעשה גבאי לדבר זה. א"ו סתמא כפירושא דכוונת הרמב"ן במ"ש שנעשה גבאי להקדש בדבר זה היינו שנעשה כנפקד בהדיוט רק שהנפקד למעות הקדש מכונה בשם גבאי אבל מעולם לא עלה על דעת הרמב"ן לומר שנעשה גבאי לכל דיני גבאי לענין שאלה, כן היא לדעתי דרך הפשוט. אמנם אף אם לא יתקבלו דברי בזה ומעלתו ירצה לומר דעכ"פ לשון הרמב"ן שנעשה גבאי לדבר זה מורה שהוא כגבאי ממש לכל דיני גבאי. אעפ"כ אני אומר שאין שום ראיה מדברי הרמב"ן האלה ונוכל לומר דגם הרמב"ן סובר דדוקא במסרו לגבאי א"י ליתשל אבל במסרו לאדם אחר שפיר יכול ליתשל עלה. ומתחלה נסביר לן איזה סברא יש לחלק בין גבאי קבוע לאדם אחר שאינו גבאי למה לא נימא דכל אדם שנמסר לו מעות ליתן לעני נעשה גבאי לממון זה וכי אין ביד האדם למנות גבאי לעצמו ליתן מעותיו לעניים ומאי חילוק יש אם זה נתמנה גבאי כולל לרבים לחלק נדבת ידם לעניים לאחד שנעשה גבאי ליחיד לחלק וליתן מעותיו לעני וכמו שנחשב הגבאי יד עניים בנדבת רבים אף אם לא אמרו זכי כמו כן יחשב האדם אחר כיד עני שניתן לו בשבילו אף שאמר תן ולא אמר זכי:

אמנם הסברא בזה לחלק יצא דגבאי שנתמנה מהציבור לחלק צדקה לעניים הנה הטובת הנאה הוא לגבאי ליתן הצדקה כפי שיקול דעתו לאיזה עני שיבחר ולהרבות במתנות ולמעט לכל עני כפי ראות עיניו וגם אין הגבאי קורא בשם כשנותן הצדקה ממי שניתן לו הצדקה וכיון שכן אין הגבאי נחשב שליח מהנותנים צדקה דהא אין ביד הנותן לצוות להגבאי איך שיתנהג בחלוקת הצדקה רק שהגבאי גובה הצדקה מבני העיר בסתם והוא מחלק קופת הצדקה לפי ראות עיניו ע"פ דיני צדקה. משא"כ אם אדם נותן לחבירו מנה ואמר הולך מנה לפלוני עני (אשר מזה מדבר בש"ע ח"מ סי' קכ"ה סעיף ו') בזה אין ביד זה שנמסר לו המנה שם גבאי דהא אין בכח ידו ליתנו לעני אחר ולשנות דעת בעלים ואינו כי אם שליח מהנותן ואין לו טובת הנאה רק שהוא נותן לעני בשם הנותן המשלחו ולכך אם אמר לו הולך ולא אמר זכי לפלוני העני יכול המשלח ליתשל עלה וכל זמן שהוא ביד השליח הוא כמו שהוא ביד ביד הנותן המשלחו:

והנה כל זה הוא אם הנותן קורא בשם ואמר הולך מנה זו לפלוני העני, אבל אם מסר מנה לאדם אף שאינו גבאי קבוע ואמר תן מנה זו לעניים כפי רצונך בזה באמת נעשה כגבאי צדקה למעות אלו כיון שיש לו טובת הנאה לחלק לעניים כפי רצונו ואין לו דין שליח אלא דין גבאי ממש. ומעתה יבין ויביט דשם בעובדא דתקע לחבריה אמר הנחבל הואיל והוא פלגא דזוזא לא בעינא ליה ניתביה לעניים, הרי לא אמר ולא קרא בשם לאיזה עני ואיך ינתן רק שנתן הרשות להחובל לחלקו לעניים כפי רצונו בזה שפיר כתב הרמב"ן דאם היה ביד הנחבל להקדיש האי פלגא דזוזא והיה מקרי ברשותיה שפיר הוי זכו בהם עניים ולא היה יכול לחזור בו עוד דהרי זה החובל נעשה גבאי למעות אלו דהא היה לו טובת הנאה לחלק לכל עני שירצה ופשיטא שיש לו דין גבאי דמאי סברא יש לחלק בין גזבר הקבוע מרבים או מיחיד כנ"ל:

ומעתה גם לדברי הטור ביו"ד סימן רנ"ח אין ראיה כלל דהא הטור מיירי שם באומר תנו מאתים זוז לעניים ופסק הטור שם שיתנו לעניי אותה העיר וע"ז כתב הטור שיש אומרים שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מתחת ידו, הרי מפורש דמיירי שם הטור שלא אמר לאיזה עניים שיתנו דהא כתב שיתנו לעניי אותה העיר ובזה שפיר פסקינן שאם הוציא מתחת ידו שאינו יכול לשאול ואין חילוק בין גבאי קבוע לאדם אחר שכל אדם נעשה גבאי לאותן מאתים זוז כיון שלא אמר לאיזה עניים שיתנו א"כ האי שנמסר לידו יש לו טובת הנאה לחלק לאיזה עניים שירצה ובזה שפיר יש לו דין גבאי צדקה לאותן מעות כנ"ל. ומעתה בנדון של הסמ"ע בסי' קכ"ה דשם מיירי הטור והמחבר שקרא בשם למי שיתן המאה מנה במתנה ובזה פסק הטור והמחבר שאם המקבל הוא עני נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו בזה שפיר יש מקום לספיקו של האורים ותומים דכיון שלא אמר זכי רק תן אם הוי זה רק שלוחו של נותן ודין גבאי אין לו דהא לא נעשה גבאי דאין לו שום טובת הנאה רק שנעשה שליח א"כ הוי ידו כיד הנותן וברשותו קאי ואפשר שיכול ליתשול עלה וימצא התרה. ומעתה יראה מעלתו שאין כאן פלוגתא בין הטור והמחבר ולכ"ע יש לומר דאם לא אמר למי שיתן רק שמסר לאחד מעות לחלק לעניים אף שאינו גבאי קבוע מ"מ נעשה גבאי למעות אלו אבל אם אמר תן מנה זו לפלוני עני בזה יש לומר דלכ"ע אין לו דין גבאי רק דין שליח ומצי ליתשול עלה דלא כדעת הסמ"ע. אמנם כבר כתבתי למעלתו שיעיין מה שהעלה אאמ"ו הגאון ז"ל בספר נו"ב מהדורא תניינא חי"ד סי' קנ"ד ושם ביאר דדין של הרשב"א במסרו לגבאי אינו יכול ליתשול עלה אינו מוסכם ויש גדולי פוסקים החולקים על הרשב"א יע"ש:

ומה שמביא מעלתו בשם ספר בני יעקב להוכיח דאדם אחר שאינו גבאי קבוע לא מיחשב גבאי מהא דאיתא בירושלמי פ' בני העיר דגרסי' התם ר"ח בא אבא אזיל לחמץ ויהבו ליה פריטין למפלג ליתמי ולאלמנות נפק ופלגון לרבנן מאי שצריך להפריש תחתיהן ר' זעירא אמר צריך להפריש תחתיהן ר' אילא אמר א"צ להפריש תחתיהן ר' יוסא בר לעזר אומר א"צ להפריש תחתיהן ר"י ב"א בשם לעזר בשם ר"ח כל מצות עד שלא נתנו לגזברין את רשאי לשנותם משנתנו לגזברין אין את רשאי לשנותן. ומעתה כיון שר' חייא נעשה גבאי להנך פריטין לחלק ליתומים וארמלתא א"כ משבא ליד גזבר קרינן ביה ואיך שינה ר"ח ונתן המעות לרבנן עכ"ל מעלתו:

הנה הספר בני יעקב לא ראיתי ואינו אתי בבית. אמנם אני אומר גברא קא חזינא וקושיא לא קא חזינא ואינו ענין כלל להך דינא. דשם בירושלמי פליגי הנך אמוראי אי שפיר עביד ר"ח במה שהיה משנה מדעת הנותן ופליגי בסברא מר סבר דאין הגבאי רשאי לשנות ובאמת ר"ח לא עביד שפיר במה שחלק המעות לרבנן ומ"ס דשפיר עביד ורשאי הגבאי לשנות דאדעתא דהכי יהבי ליה שאם ימצא מצוה גדולה מזו שיקח המעות לצורכה וע"ש בפירוש קרבן העדה. ובאמת לפי דעת ר"י ב"א בשם ר' לעזר שאמר משבא ליד גבאי אינו רשאי לשנותן לא שפיר עביד ר"ח אבל אטו גברא אגברא קרמית ר"ח סבר דמותר להגבאי לשנותן למצוה גדולה דאדעתא דהכי נתנו לו שאם ימצא מצוה גדולה שיקח המעות לצרכה. אבל אין זה ענין לענין שאלה אם יכול לישאל עלה ולכ"ע לא היו בני חמץ רשאים לישאל עלה הואיל וכבר מסרו הפריטין לר' חייא ור"ח נעשה גבאי למעות אלו, ויעיין במס' ערכין דף ו' ע"ב בתוס' ד"ה עד שלא בא ליד גבאי מפלפלים התוס' מה היא הכוונה בהאי דמשבא ליד גזבר אסור לשנותה אי הפירוש לשנות לעשות בה מצוה אחרת או לשנות להלוותן לפי שעה ע"ש:

ומה שמעלתו רוצה להשיב על דברי בני יעקב אין הפנאי מסכים להתבונן בדבריו, ואמנם בתחלת העיון אין דעתי נוחה מסברא שכתב מעלתו דהא בהא תליא דלדעת הטור דגם בהקדש לעניים אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ואז אם כבר מסרו לאחר אף שאינו גבאי קבוע לא יכול ליתשול עלה דלא אתי דיבור דהיינו השאלה ומבטל מעשה שמסרו ליד אחר. ואין דעתי מסכמת לסברא זו דהא עיקר שאלה היא שאז הוי הקדש בטעות וא"כ מה בכך שמסרו לאחר עכ"פ כיון שהאי אחר אין לו דין גבאי וא"כ הוי הקדש בטעות דהא ע"י שאלה בפתח חרטה שמצא מיחשב האי הקדישו הקדש בטעות שאילו הוה ידע מזה בתחלה לא היה מפריש לעניים ועוקר הנדר מעיקרו ומקרא דלא יחל דברו ילפינן דהקדש בטעות לא הוי הקדש וא"כ מה דיבור מבטל מעשה שייך בזה

הלא הכל היה בטעות בשלמא אם מסרו ליד גבאי שידו כיד עניים שפיר לא מהני שאלה שאין בידו להוציא מעניים מה שכבר נתן להם ואיך יכול להוציא דבר מיד המקבל מתנה לומר שהיה המתנה בטעות אם נתן המתנה בלי תנאי וזה עשה משיכה בהמתנה כמ"ש הש"ך בח"מ סי' רנ"ה סק"ו בד"ה ואין להקשות יעו"ש. אבל אם מסרו לאחר שאינו גבאי אי אמרינן שאין לו דין גבאי א"כ עדיין לא בא ליד העניים והוי זה כמו יד הנותן ויכול לישאל עליו בפתח חרטה דהקדש בטעות לא הוי הקדש לדידן דקיי"ל דיש שאלה להקדש, ויעיין בזה בדברי אמו"ו הגאון ז"ל בנו"ב מהד"ת סי' קנ"ד בחיו"ד דאסביר לן בזה דברי הרא"ש ודברי הטור ביו"ד סי' רנ"ח ע"ש. ועכ"פ אנן בדידן ע"ז גופא אנו דנין אם מסרו לאדם שאינו נחשב כגבאי ג"כ אמרינן שאינו יכול לישאל דידו כיד עניים או אי אמרינן דמי שאינו גבאי לצדקה לא מיחשב אלא כשלוחו של הנותן וידו כיד הנותן ומה מעשה נחשב זה המסירה ליד אחר אם אדם אומר סלע זה לצדקה ולקח הסלע מתוך מעותיו והניחו לתוך מעות צדקה אשר יש לו ולא הוציאו מרשותו הכי נימא דאין לו התרה בשאלה הואיל ועשה מעשה שהניח הסלע בין מעות צדקה אשר יש לו ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. ומאי חילוק בין מעשה זה למעשה מסירה ליד אחד שאינו גבאי דכיון שאמר הולך ולא אמר זכי הרי הוא כשלוחו ויד השליח כיד המשלח אם אינו יכול לזכות בו. ומ"ש הש"ך בח"מ סי' רנ"ה סק"ו בד"ה ואין להקשות דאתי דבור ומבטל דבור הש"ך כ"כ להסביר לן דלמה אם בא ליד גבאי אינו יכול לישאל ולמה בנודר צדקה יכול לישאל הלא אמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי ומאי חילוק יש בין מסר ליד גזבר ובין לא מסר ע"ז הסביר לן טעם הדבר דאף שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט מ"מ לא הוי ממש כמסירה להדיוט דבאמירה היה רק דבור ולא מעשה ובמסירה לגבאי איכא מעשה. אבל אם מסרו ליד אדם שאינו גבאי אין מסירה זו נחשב למעשה אם אמרינן שאחר יש לו דין שליח וידו כיד המשלח והוי זה רק כאילו לקח סלע מתוך מעותיו והניחו לתוך הכיס אשר מוכן לו להניח שם מעות של צדקה כנ"ל. ותו מפני הטרדה אין להאריך ולקצר אני צריך, כ"ד אוהבו,

הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה נא

ב"ה פראג יום ה' וי"ו שבט תק"ם לפ"ק:

תשובה

ישאו שלום הרים לסגנים וחורים, נגידים וגבירים, המה כבוד אהובי האלופים ראשים קצינים, פרנסי מנהיגי העדה בעיר ואם בישראל ק"ק פלוני יצ"ו:

מכתבם הטהור מן כ"ב העבר הגיעני ואף כי טרידנא טובא לא אעבור על בל תאחר הגם שמהראוי שלא להשיב בד"מ לצד אחד אין בדבר הזה שום חשש כי אין בעסק זה דבר התלוי בטעם, ועיקר שאלתם להיות שהמנוח הגביר המפורסם זצ"ל מקהלתם הניח קרן קיימת והרווחים שייכים ללומדים בבהמ"ד של המנוח הנ"ל ונתקשרו מנהיגי קהלתם עם יחידי סגולה בעת ההיא על תשלומי הרווחים ליד ב"כ של המנוח והמה יתנו הרווחים הנ"ל להלומדים ומשפט הבחירה מי המה הלומדים שיש בו בבהמ"ד הנ"ל הוא לב"כ וי"א של הגביר הנ"ל, ועתה באו בקובלנא שיש יורשים דלא מעלו והמה בוחרים בלומדים שאינם הגונים לזה וע"פ מחיר כסף המה בוחרים ובודאי לא לזה היה כוונת המנוח הגביר שהקדיש זה לתועלת נשמתו להגדיל תורה לשמה, ולכן המה שואלים אם יש בידם למחות בזה ולברור לומדים הגונים ע"פ ראות עיניהם:

הנה ע"פ דין אחר שאין להיורשים בזה רק טובת הנאה ומבואר בש"ע בח"מ סי' רע"ז בסופו שאין היורשים יורשים טובת הנאה וכתב הש"ך שם בס"ק ד' שאפילו הוא עצמו אינו יכול להוציא מיד אחרים אם הוא תחת ידם וא"כ באיזה כח יכולים היורשים להוציא מיד הפרנסים ויכולים הפרנסים לשנות ולברר לומדים לפי ראות עיניהם:

ואמנם בכתב ההוא אשר ניתן בידי הגביר באותו פעם נאמר במכתב ההוא בסופו בזה הלשון, וכן אנחנו נבוא אחריהם לשמור ולעשות כל פרטי הדברים הנ"ל וקבלנו ע"ע בח"ח ובת"כ בפ"מ ובשד"א ממש, וא"כ החיוב מוטל מצד החרם והשבועה * [הגה"ה הרב הגאון ז"ל חי זה כמאה שנים לפנינו במדינת בעהמען. ושם בזמן ההוא התנהגו כל עניני הקהלות ע"פ הרב ופרנסי הקהל, והממשלה לא התערבה בעניני הקהל. ע"כ תקנו אז תקנות בגזרת חרם לעת הצורך. אשר לא כן בימינו אלה ובפרט במדינתנו גם כל עניני הקהלות והרבנות מתנהגים ומושגחים ע"פ חוקי הממשלה. וממילא אין מקום לעניני חרם המדוברים בכאן. ואתה הקורא הנבון שמור הדברים וזכרם. כי כן הרבה המחבר ז"ל להעיר במקומות הרבה בכל הספרים שחבר וגם בספר הזה מהדורא קמא ומהדורא תנינא, לשמור חוקי הממשלה יר"ה, ושלא להתנגד ח"ו לאחד מחוקיה. כמצווה עלינו בכתובים "אני פי מלך שמור" ובתלמוד ופוסקים הסכימו להלכה, דינא דמלכותא דינא:]

אך זה היא בדור הראשון שקיבלו החרם והשבועה אבל אין הציבור יכולים לקבל שבועה על הנולדים ולא ת"כ ולא חרם, ורצוני בזה שבתורת חרם כאדם המקבל על עצמו אינם יכולים לקבל על זרעם. אבל הציבור יכולים לתקן דבר בחרם לדורי דורות והוא בתורת גזירת חרם שיכולים גדולי הדור לגזור על כל הדורות הבאים וחל החרם עליהם וכל זה מבואר בחיבורי נודע ביהודה (קמא) בסי' ס"ד בחלק יו"ד. ולפ"ז אם החרם הוזכר

בהתקשרות ההוא היה בתורת קבלה על עצמם ממילא כשמתו הדור הראשון המקבלים פסק החרם. ואם הוא בתורת חרמי ציבור א"כ טוט אסיר וטוט שרי ויכולים להתיר הם לעצמם אלא שאין מהראוי להיות כפוי טובה ולעשות נגד רצון המת ומצוה לקיים רצון המת החי בעלמא דקשוט אבל כיון שהיורשים עושים בערמה ובבצע הכסף יכולים לקיים עם עקש תתפל. וגם יש לדון אם חל החרם כלל שלדעתי יש כאן גם חשש איסור רבית אף שנזכר שנעשה ע"פ היתר אלא שלא נשאלתי על זה. ועכ"פ יכולים הפרנסים למחות ביורשי המנוח שלא יבחרו כ"א בההגון ע"פ מופלגי העיר ונכון שגם הפרנסים לא יבחרו בלי הסכמת היורשים. ומה שנלע"ד כתבתי וחתמתי:

תשובה נב

ב"ה פראג ב' י"ד סיון תקמ"ה לפ"ק.

תשובה

שלום לכבוד אהובי תלמידי חביבי הותיק הרב המאוה"ג מוה' שמואל נר"ו אשר כעת אב"ד דק"ק טאכי וגליל פילזן:

קבלתי מכתבך ואם כי היות מחמת תשות כחי אני נמנע מלהשיב כדרכי מעודי עם כל זה לתלמידי ובפרט במה שנוגע להלכה למעשה אני משיב אבל בקצרה:

והנה תוכן שאלתו במי שמת והניח אלמנה ובן בכור ובנים פשוטים והניח נכסים מוחזק וראוי והבכור טוען לסלק כתובת אמו מהראוי כדי שישאר המוחזק לנחלה ויטול שני חלקים. והפשוטים טוענים לסלק כתובת אמם מהמוחזק וישאר הראוי לנחלה ויטול הבכור רק כאחד מהפשוטים, והראוי הנשאר הוא חובות אצל נכרים. וכתבת שלפי דעתך כיון שהרא"ש בפ' יש נוחלין סי' י"א כתב דכל עיקר שהאשה גובה כתובתה ממלוה אעפ"י שהוא ראוי אצל הבכור היינו מטעם שיעבודא דר"נ חשיב מוחזק לגבי כתובה ובשטרות של נכרים לא שייך שיעבודא דר"נ וא"כ אין אשה גובה כתובתה מחובות של נכרים ע"כ דבריך. ואני תמה על שפשוט אצלך דשיעבודא דר"נ לא שייך בחובות של נכרי והיכן ראית בש"ע ח"מ סי' פ"ו שום חילוק בשיעבודא דר"נ בין נכרי לישראל. ואעפ"כ לא נשתבשת והרשב"א בתשובה סי' תתקס"א מסתפק בזה אם שייך שיעבודא דר"נ היכא שהלוה נכרי והב"י בסי' פ"ו הביאו אבל בש"ע לא הזכירו, וראיתי בכנה"ג שהביא ספיקו של הרשב"א וכתב עליו ומתשובה להרמב"ן סי' קל"ג נראה דפשיטא ליה דאפילו כשהלוה כותי נאמר דין זה ועיין וכו'. * [הג"ה מבן המחבר ועיין בסי' זה בספר המפה סעיף ר"א ובסמ"ע עכ"ל עיין לעיל סי' מ"ד:] הכנה"ג.

ואני אומר שמתשובה להרמב"ן אין ראיה ששם טען שמעון כיון שאין לו לפרוע לראובן המלוה שלו רק שטרי חובות שיש לו על נכרים אינו זתוק לפרוע מזה ששטרות אינן זקוקין לפרוע ואין ב"ד נזקקין לשטרות שאין גופן ממון ואין משועבדים לבעל חוב וראובן טען שאותן חובות משועבדים לו ומוציאין מן הלוין ונותנין לו מדר' נתן ועוד שיש לב"ד לכופו למכור מאותן שטרות ויפרע לו וכו'. השיב שמעון שאין דברי ר' נתן אלא בישראל שחייב לישראל אבל בנכרי שחייב לישראל לא, והשיב הרמב"ן שאין ממש באחת מטענות שמעון דמה שטען שמעון דשטרות אינן משועבדים לא טען כדין דכל מה שיש ללוה משועבד למלוה וכו' אבל משועבדים לבע"ח דאי לא למה מוציאין מזה ונותנין לזה וב"ד נזקקין להוציא מזה וליתן לזה ואפי' בע"ח עצמו משועבד לו שאם רצה ליתן לו הרשות בידו וכדאמר בפ' כל שעה וכו' ומסקנא דאמר כי היכי וכו' משעבדנא להאיך מדר"נ ועוד דבלא"ה ב"ד כופין אותו למכור מחובותיו ולפרוע לזה וכו' ועוד דאפי' לר"פ דאמר פריעת ב"ח מצוה ואין ב"ד יורדין לנכסיו להגבות מהן כופין אותו לקיים מצות פריעה וכו' ע"ש בתשובת הרמב"ן:

הנה לא הזכיר הרמב"ן כלל בתשובותיו שום דבר אם שיעבודא דר"נ שייך בכותי לפי שלא הוצרך לזה וגם לא זו היתה טענת שמעון אלא תשובה היתה משמעון שהשיב על דברי ראובן אבל תחלת טענת שמעון היה כולל שני דברים שכיון שאין גופן ממון אין זקוקין לפרוע היינו שהוא עצמו אינו צריך לפרוע מהם וגם הב"ד אין נזקקין להגבותם ממנו בעל כרחו או לכופו למכרן וע"ז השיב הרמב"ן שאין ממש בשום אחת מטענות שמעון שודאי ששטרות משועבדים לבע"ח וחייב הוא עצמו לפרוע מהם וראיה שהם משועבדים שהרי מוציאין מזה ונותנין לזה ואף שזה ילפי' מקרא ונתן לאשר אשם לו שזה הוא שיעבודא דר"נ מ"מ אי לאו ששטרות משועבדים לבעל חוב לא שייך לגבות מזה כלל. א"ו מדצוה הכתוב להוציא מזה לזה מכלל ששטרות משועבדים ואף דגוף דבר זה דכתיב ונתן לאשר אשם לו איכא למימר דדוקא בישראל כתיב שעל הלוה צוה הכתוב שיתן לאשר אשם לו ועל הכותי לא שייך מצוה מ"מ בשיעבוד שהשטרות משועבדים לא שייך בין שטרות שעל ישראל או שעל כותי כיון שהם של הלוה הראשון שהוא ישראל משועבדים הם למלוה שלו, ועל טענת שמעון שאין ב"ד נזקקין השיב הרמב"ן דבלא"ה אפילו אם לא היו משועבדים מ"מ הב"ד נזקקין לכופו למכור מחובותיו ולפרוע כנלע"ד כוונת הרמב"ן. אבל על דברי שמעון האחרונים אם שיעבודא דר' נתן שייך בכותי או לא לא השיב הרמב"ן מאומה לפי שלא הוצרך בזה לנדון שלו. ואמנם גוף דבריך שכיון שלא שייך שיעבודא דר"נ אין אשה גובה כתובתה מהם הם טעות והרא"ש שם בפרק יש

נוחלין קאי לדינא דש"ס אבל בזמנינו שעיקר משא ומתן ומחייתנו הוא בחובות הוי כמו אשלי דקמחונא וגובה מהם מדינא. כ"ז ביארתי בהוכחה בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סימן ל"ד ושם ביארתי דין זה בין בכור ופשוטים בפריעת ב"ח אם לפרוע ממוחזק או מראוי דרשהו משם ותמצא חפציך ולכן לא אכפול הדבר. והיה זה שלום כנפשך ונפש רבך הד"ש:

תשובה נג

ב"ה פראג ה' ז"ך אד"ר תקנ"א לפ"ק.

תשובה

למאיר ובא קורא שוחר טוב ומטיב, טיב להדי טיב, ה"ה כבוד אהובי, ידידי וחביבי, הרב המאור הגדול שגדלוהו בשם, ערוגת הבושם, המופלג בתורה ויראה כבוד שמו מוה' מאיר נר"ו:

מכתבו קבלתי ואמנם הייתי אז סגור בחדר המטות ולא הייתי בקו הבריאה וכי בעו"ה חצי הזמן פוגעים בגופי ומתחדשים לפרקים וגם בעת הילוכי אנה ואנה ג"כ אני חלוש מאוד והזקנה גוברת עלי ולכן לא יכולתי לעיין בדבריו עד עתה, ועל דבר השאלה שבין הבכור לאחים פשוטים שנשאר בעזבון המת מוחזק וראוי דהיינו חובות אצל אחרים וגם על המת יש חובות שהוא חייב ונחלקו הבכור עם הפשוטים ממה לפרוע החובות שהמת חייב. וכבר ביארתי זה בחיבורי נ"ב (קמא) חלק ח"מ סי' ל"ד ועכשיו הודיעני מעלתו שהגאון מוהר"י בתשובות פני יהושע חלק ח"מ ס"א לא כ"כ ואדרבה הכריע לפרוע הכל מן המוחזק והבכור יפסיד:

אהובי ידידי הגם שהגאון הזה רב גובריו מן כת הקודמין הוא אעפ"כ אימתו אל תבעתני ואני איני חוזר מדעתי וכי הלא הפני יהושע ביאר טעמו כיון שאין הבעל חוב יכול לגבות משטרות כי אם מצד שיעבודא דר"נ וכיון שיש נכסים אחרים אין מוציאין מדר' נתן יעו"ש בפני יהושע, ואני הלא כבר הוכחתי שם בנ"ב שגם בלי שיעבודא דר"נ ג"כ גובים משטרות והוכחתי זה בהוכחה משתי תשובות של הרא"ש:

ואמנם הואיל ואתי לידי לדבר מזה אפרש הדבר באר היטב. ואומר אני אם ראובן נושה בשמעון ושמעון נושה בלוי הנה כחו של ראובן שיופרע חובו מלוי אנא ארכביה אתרי רכשי, אם מצד שראובן בא לגבות משמעון והרי הוא יכול לגבות מכל מה שנמצא ביד שמעון אף ששמעון יכול לסלקו במה שירצה מ"מ אין שייך לומר שחפץ זה משועבד יותר מחפץ זה והחוב הוא על כל הנכסים בשוה והיינו מבני חורין וגם החוב שיש לשמעון על לוי בכלל נכסי שמעון הוא, ואמנם היינו שיגבוהו החוב שימסור לו שטר שיש לו על לוי בתורת פרעון בשויו של השטר כמו ששוה והפרעון שפורע שמעון לראובן

בחוב זה שיש לו על לוי הרי הוא כמו שמכרו לו וכל זה הוא בלי טעם שיעבודא דר' נתן דאפי' מאן דלית ליה שיעבודא דר"נ או בחובות שיש לשמעון אצל כותי שהרשב"א בתשובה סי' תתקפ"א מסתפק אם שייך בזה שיעבודא דר"נ והב"י בסי' פ"ו מביאו יעו"ש מ"מ הבית דין כדרך שנזקקין לכל חפצי שמעון וכופין אותו שיתנו לראובן כך כופין אותו שיתן חובותיו לראובן. ובזה אין חילוק בין יש לשמעון נכסים אחרים חוץ מן החובות ובין אין לו כי אין אנו נזקקין עדיין לנכסי לוי רק אנו נזקקין לנכסי שמעון שכולם בני חורין הם וגם החוב שיש לשמעון אצל לוי גוף החוב השייך לשמעון בכלל בני חורין הוא, ואמנם כשכבר נזקקו בית דין לנכסי שמעון והגבו לראובן החוב שיש לשמעון אצל לוי או שמעון הגבהו מעצמו החוב הזה אז שוב מיחשב ראובן בעל חוב על לוי ושוב ראובן תובע ללוי וגובה חובו ממנו ואין זה נקרא משועבדים כלל, ואין זה דומה לאם היה ראובן בא לטרוף מלקוחות שלקחו משמעון שאז אם יש לשמעון נכסים אחרים אינו גובה מלקוחות דשם אין לשמעון בעצמו שום דבר אצל הלקוחות ואין לו שוב שום זכות בהשדות שמכרם ללקוחות שנאמר ששמעון יגבם לראובן ועל כרחך צריך ראובן לבוא לטרוף מלקוחות בעצמם ואין לו עסק עם שמעון בשדות הללו אז אמרי' שאם יש לשמעון בני חורין אין לו לטרוף מלקוחות אבל בחוב שיש לשמעון על אחרים גוף החוב הוא של שמעון וחייב להגבות לראובן בעל חובו כמו שחייב להגבות שארי חפצים שיש לו ולכן אין בזה חילוק בין יש לשמעון עוד נכסים כי גם חוב זה כאחד מחפציו הוא וכשהגבה חוב זה שוב ראובן גובה מלוי בכחו של שמעון וכמו אם היה מוכר לו חוב זה ולא מיחשב גובה ממשעבדי במקום שיש בני חורין כי בכחו של שמעון הוא גובה וכמו שאם שמעון מכר חוב שיש לו על לוי ואטו אם יש לשמעון נכסים אחרים אין הלוקח יכול לגבות מלוי הא ודאי בורכא הוא ובודאי יכול לגבות כל זמן שלא מחל שמעון ללוי החוב הכי נמי ראובן גובה מלוי בכח הגביה שגבה חוב זה משמעון בחובו ובכל זה אין אנו צריכין לשיעבודא דר' נתן כלל:

ואמנם אי משום הא עכ"פ אע"פ שכבר הגבהו שמעון לראובן חוב שיש לו על לוי מ"מ יכול שמעון למחול חוב זה ללוי וממילא נפטר לוי מראובן דלא עדיף מלוקח שלקח חוב שיכול המוכר למחול וגם אין לראובן שום עסק עם לוי כל זמן שלא הגבהו שמעון חוב זה בתורת פרעון על חובו או שהגבוהו בית דין חוב זה לראובן בתורת פרעון משמעון אבל מצד זכות שיש לראובן בחוב זה מצד שיעבודא דר"נ בזה א"צ כלל לבוא תחלה על שמעון רק יכול תיכף לתבוע מלוי חוב זה וגם אין כח ביד שמעון למחול החוב ובזה שפיר צריך שלא יהיה לשמעון נכסים אחרים כי אם חוב זה דאם יש לו נכסים אחרים

אין כאן שום זכות לראובן מצד שיעבודא דר"נ, ובזה אתיין שפיר דברי הטור והש"ע סי' פ"ו דהיכא דאיכא לשמעון נכסי אחריני אין ב"ד נזקקין היינו לתבוע תיכף מלוי וכנ"ל. וכן אתיין דברי הש"ך שמחלק בין אית ליה נכסי לענין שיכול למחול החוב הכל כמו שכתבתי אבל אכתי יכול לגבות משמעון חוב זה בתורת גוביינא כמו שארי חפצי שמעון ואין חילוק ברכושו של שמעון בין כלי כסף וזהב ושאר מטלטלין ובין חובות שיש לשמעון על אחרים:

ודע עוד שאף אם אין לשמעון שאר נכסי רק חוב זה שיש לו על לוי הנה אם מחל ראובן ללוי חוב זה והיתה מחילה זו קודם שהגבהו שמעון חוב זה בתורת פרעון אף שיש לראובן זכות בחוב זה מצד שיעבודא דר"נ היינו שיעבודא אבל לא קנין הגוף בחוב זה כי גוף החוב של שמעון הוא ולכן לא הועילה מחילתו ללוי רק לענין שיעבודא דר"נ שמחל השיעבוד ואין לו לתבוע חוב זה מלוי אבל אכתי גוף החוב לא נמחל והרי הוא של שמעון ויכול שוב ראובן לגבות חוב זה משמעון בפרעון חובו ואחר שנתן לו שמעון או הב"ד בפרעון חוב שוב יכול לגבות מלוי ולא מתורת שיעבודא דר"נ כי זה כבר מחל לו רק בתורת שבא בכחו של שמעון כמו בלוקח ובזה אתי שפיר תשובת הרא"ש כלל ל"ו סימן ד' שהבאתי שם בנודע ביהודה סי' ל"ד וכל מה שפסקתי שריר וקיים ומינה לא אזוז. כ"ד הדורש שלומו:

תשובה נד

בע"ה פראג יום א' ח"י אייר תקמ"ח לפ"ק:

תשובה

אלהים יענה, בטוב מענה, את שלום כבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף והתורני המופלא כבוד מו"ה חיים נר"ו:

מכתבו הגיעני ולא הייתי בקו הבריאה ולא עיינתי בו עד אתמול בלילה לקחתי פנאי וראיתי דבריו. והנה נתקשה במה שכתב הרמב"ם בריש פ' חמישי משאלה ופקדון מי שהפקידו אצלו מעות של עניים וכו' ופשע בהם פטור וכו' אבל אם הי' לעניים אלו וכו' והרי הוא קצץ להם הרי זה ממון שיש לו תובעין וישלם אם פשע וכו'. ועל זה הקשה שהרי התוס' במס' שבועות דף מ"ב על מה שאמרו ש"ח אינו נשבע כתבו דאפילו פשע אינו חשלם וכתבו עוד דאפילו ש"ש אינו משלם אפילו אם פשע בהם כדמוכח בההוא ארנקי דפומבדיתא דאפקדיה רב יוסף גבי ההוא גברא ופשע בהם ובעי למפטריה משום לשמור ולא לחלק לעניים והתם ש"ש הוי לרב יוסף דאמר שומר אבידה ש"ש הוי בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא עכ"ל התוס'. וא"כ להרמב"ם דג"כ ס"ל דשומר

אבידה ש"ש הוא א"כ היכא דהוא קצץ למה כתב הרמב"ם שישלם אם פשע הרי אפילו בגניבה ואבידה ג"כ חייב ש"ש:

והנה על קושיא זו שלש תשובות בדבר, חדא הלא ידוע דרכו של רבינו הגדול שאינו מביא בספרו אלא מה שנאמר או במשנה או בגמרא בבלי או ירושלמי או בספרא וספרי וכיוצא אבל מה שאינו מפורש בפירוש אף שהדין כן ומוכח מן הגמרא אינו מביאו בחבורו וכיון שבגמרא נאמר דין זה בקצץ לענין פשיעה ומעשה שהיה כך היה בפשיעה לכך העתיק הרמב"ם דברי הגמרא וכיון שהרמב"ם נקט פשיעה נמשך הב"י בשלחנו בסי' רס"ו אחרי לשונו של הרמב"ם. וזה הוא אפילו לפי דמיונו שסובר שחייב אפילו בגניבה ואבידה, ואמנם האמת קושייתו בלאו הכי לא קשיא מתרי טעמי, חדא סברת התוס' שכתבו דלרב יוסף ש"ש הוי בהך ארנקי כמו שומר אבידה והלא דברי התוס' לכאורה קשיין דהרי הטעם דשומר אבידה ש"ש הוי לרב יוסף היינו משום דצריך להטפל באבידה כל זמן שהיא אצלו ואם מזדמן עני בשעה שמטפל בהאבידה הוא פטור מלמיתב ריפתא והלא הך ארנקי מעות הם ומה יטפל בהם וצריך לומר כיון שאין להם שמירה אלא בקרקע חייב ליטפל בהם שלא יתעפשו עיין בסמ"ע סימן רס"ז ס"ק כ"ד וא"כ אם היה הך ארנקי מטבעות של זהב אין בהם שום טיפול כמבואר שם בשלחן ערוך סעיף י"ט וא"כ אינו שומר שכר כלל. ואמנם התוס' סברי דמסתמא ארנקי לצדקה אינו דוקא של זהב וא"כ הרמב"ם רצה לכלול בדינו כל אופן אפילו מעות של זהב לכן נקט פשיעה. ועוד אמינא דלא דימו התוס' הך ארנקי לשומר אבידה אלא בתחלת הסוגיא דלא מיירי בקיץ וא"כ אין ביד השומר הזה לחלקם ומחוייב הוא להטפל בהם אבל בסוף דמיירי בקיץ ומיירי שהעניים ידועים כל אחד וגם ידוע כמה שייך לכל אחד וכל אחד יוכל לבוא לקחת חלקו אין השומר חייב להטפל בהם כלל כמו שארי פקדון שביד שומר חנם:

תשובה נה

תשובה מבן המחבר להרב המאוה"ג מוה' וואלף טריטש:

מה שהקשה עמ"ש אאמ"ו הגאון נר"ו בספרו נ"ב (קמא) חלק ח"מ סי' ל"ו על הך מעשה דהובא בש"ע ח"מ סי' רצ"א בנפקד שנתן הפקדון לאמו ונגנב שהוא פטור וכתב שם הש"ך בשם הר"ן דדוקא בש"ח הדין כן ולא בש"ש וכתב אאמ"ו טעם לדבר הואיל ובש"ש הוי פשיעה שלא אמר לאמו שהוא פקדון כדי שתציל תחילה את הפקדון קודם לחפצים שלו אבל בש"ח לא הוי זה פשיעה דאינו חייב להציל הפקדון ולהפסיד את שלו. ועל זה הקשה מעלתו דהנ"י מביא בשמעתין טעם אחר בשם הר"ן לחלק בין ש"ח לש"ש דבש"ח

הבן טוען דסבור שתקברנו אמו הואיל ודרכם היה לקבור מה שלא היה צריך להם אבל בש"ש צריך להודיע לה הואיל ולא די בשמירה בקרקע עד שיהיה יושב ומשמר:

הנה מעולם לא שמעתי להקשות כדרך זה וכי בנה אאמ"ו הגאון נ"י יסודו להוכיח הדין מכח קושיא זו מ"ש ש"ח לש"ש, דהא הדין מוכח שש"ח אינו חייב להקדים הצלת פקדון לחפציו מגוף האי מעשה שמסר הפקדון לאמו שהוא פטור ולא אמרי' שהוא פשע שלא הודיע לאמו שהוא פקדון כדי שתדע להקדים הך הצלת פקדון לשאר חפציו, אלא ודאי שבאמת ש"ח אינו חייב להקדים הפקדון וליכא תועלת כלל להודיעה שהוא פקדון וע"ז כתב אאמ"ו כיון שכבר מוכח הך דין שש"ח אינו חייב להקדים בזה יש לחלק בין ש"ח לשומר שכר. ואף שהנ"י מביא טעם לחלק בין ש"ח לש"ש ולפי דברי אאמ"ו נר"ו אין אנו צריכין להך טעמא מ"מ כך דרכה של תורה לחלק בין הפרקים בטעמים הרבה על דין אחד. ומה שכתב אאמ"ו הגאון נ"י ולא ביאר שם טעם הדבר על הש"ך קאי שהש"ך לא ביאר שם טעם הדבר ולהש"ך לשיטתו ע"כ ליתא להך טעם שכתב הנ"י בשם הר"ן דהא הש"ך בסי' ש"ג סק"ד הכריע כהנך פוסקים דש"ש אינו צריך להיות יושב ומשמר ופטור מגניבה באונס וא"כ ש"ש שטמן פקדון בקרקע ונגנב ע"י מחילות פטור דזה מיחשב גניבה באונס כמבואר שם. וא"כ הך דינא גם בש"ש שייך דאם דרך אותו מקום להטמין כספיהן בקרקע לא פשע במה שלא הודיע לאמו דגם לש"ש די לו בהטמנת הפקדון בקרקע ומצי לטעון שלא הוצרך להודיע לה כי הייתי סבור שתקברם כמנהג כל אדם בשלו וא"כ קשה על הש"ך לשיטתו למה מחלק בין ש"ח לש"ש וע"ז כתב אאמ"ו טעם אחר לחלק דבש"ש הוי פשיעה שלא הודיע לאמו שהוא פקדון כדי שתדע להקדים הצלת פקדון לחפציו:

ודברי הב"ח בזה המה תמוהים שכתב אבל ש"ש לא מיפטר שהו"ל להודיע לאמו שהם פקדון כדי שתקברם עכ"ל. והוא תמוה דהא בזה הטענה מיפטר שטוען במה שאמר שהוא שלו כ"ש שהיא נזהרת בהם טפי שתהיה קוברת בקרקע ועוד בשומר חנם נמי חייב לקבור בקרקע דמעות וכספים אין להם שמירה אלא בקרקע. כללו של דבר לא ידעתי כוונת הב"ח בזה ואולי טעות סופר הוא. ומחמת הטרדה אין הפנאי להאריך ורק להשיב על דבריו אני בא. דברי ידידו:

הק' שמואל סג"ל לנדא

תשובה נו

תשובה

שלום לכבוד הרב המאור הגדול כבוד מוהר"ר הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק סאנטאב.

אשר שאל באחד ששכר מחבירו סוס לרכוב עליו למקום פלוני ולחזור ואמר לו שהוא רחוק כ"ב פרסאות וכן הוא באמת ואמנם נתעכב בדרך בהליכתו ובחזרתו שלשה שבועות מחמת שנתגדלו הנהרות ממי הגשמים בכמה מקומות בדרך הזה ואמנם בעת שאין הנהרות מתרבים אז הרגילות לילך הדרך ההוא בהליכה ובחזרם רק זמן שבעה ימים והמשכיר טוען שישלם לו השכירות על חד שלש כפי עכובו בדרך שהיה על חד שלש באשר שהוא המשכיר מעולם לא הלך בדרך ההוא ואיננו בקי בו ולא היה יודע שיש שם נהרות שרגילים להתגדל והשוכר שרגיל ובקי במקומות ההם ששם ארץ מולדתו היה לו לגלות להמשכיר שיש נהרות שם שרגילים להתגדל. והשוכר השיב כן הדבר שידעתי שהנהרות ההם רגילים להתגדל אך סברתי כשם שכאן נעצרו הגשמים זה ימים רבים כן ג"כ מסתמא גם שם לא ירדו ריבוי הגשמים ולא יתגדלו הנהרות ולכך לא הודעתיך כלום מהתגדלות הנהרות. והביא מעלתו הדין המפורש בסי' ש"י סעיף ג' שאם רגיל להתגדל והשוכר יודע ענין הנהר ולא המשכיר פסידא דשוכר. ואמנם הקשה על זה ממה שפסק בסוף סימן ש"ז שאין דין שבת בבהמה:

דע שבילדותי בלמדי עם תלמידים חושן משפט הוקשה לי זה והייתי רגיל לתרץ שבסי' ש"י באמת אינו חייב לשלם רק יום אחד יותר והיינו יום השלישי והרי באותו יום רכב עליה אבל אם עכבו הנהר ימים הרבה כל אותן הימים שעמדה הבהמה בטלה חוץ משני ימים הראשונים באמת אינו חייב לשלם והוא הדרך הראשון שכתב מעלתו, כן הייתי רגיל לפרש בילדותי ואמנם אח"כ חזרתי ותירצתי דשאני היכא שירד מתחלה בתורת שכירות אף ששכרה רק למקום ההוא מ"מ כל זמן שלא החזירה למרא עדיין היא מושכרת בידו וחייב לשלם שכירותה כיון שהוא ידע מרגילות הנהר היה לו להתנות על זה ואין זה דומה למה שהביא הש"ך בסוף סי' ש"ז בשם רש"ל שאם סגר בהמת חבירו בחדר וביטלה ממלאכה שהוא פטור דאין משלמין בבהמה שבת בלא נזק דשם לא באה בידו בתורת שכירות וצריכין אנו לחייבו מטעם שבת בזה אמרי' שאין משלמין שבת בבהמה אבל היכא שקיבלה בשכירות אין אנו מחייבים אותו מטעם שבת רק אנו מחייבין אותו מטעם שכירות ואף שהש"ע בסי' ש"ז סעיף ג' מיירי בשוכר ואפ"ה פוטר מטעם שאין שבת בבהמה התם מיירי שמחזירה לבעליו אחר כלות השכירות אלא שהוכחשה כחש שסופה להתרפאות יעויין שם וכיון שמחזירה הרי כלה שכירותו וצריכין אנו לחייבו מטעם שבת בזה אמרינן אין דין שבת בבהמה:

תשובה נז

בע"ה פראג יום ד' ח' אדר השני תקמ"ג לפ"ק.

תשובה

שלמא ימטי לכבוד אהובי א"נ הרב הגדול המופלג ומושלם במעלות כבוד מוהר"ר יאקב נ"י אב"ד דק"ק דרעזניץ.

אשר הקשה אהדדי בחושן משפט סוף סימן ש"ז פסק שאין שבת בבהמה ובסוף סימן ש"י פסק בעכבו הנהר שצריך השוכר לשלם ואמאי והלא אפילו פשע ועכב בהמת חבירו במזיד פטור. לכאורה יפה הקשה אבל באמת אין הכוונה בס"ס ש"י שישלם עבור זה שביטלה, אבל כך הכוונה שאם שכרה למקום פלוני ולחזור או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שהוא רוצה לילך לשם וידוע שהוא מהלך שני ימים וכו', והך וידוע שהוא מהלך שני ימים קאי נמי אירישא ששכרו למקום פלוני וא"כ אמרינן דסתמו כפירושו שלא השכירו רק לשני ימים וביום השני גדל הנהר והוצרך לעמוד כל היום ההוא וביום השלישי חזר וכיון שהשוכר היה יודע דרך הנהר והמשכיר לא ידע שדרך הנהר להתגדל על השוכר היה להודיע וכיון שלא התנה פסידא דידיה הוא ובסוף היום השני כלה השכירות וחייב לשלם כפי השכר שקצב לו וביום השלישי שחזר לדרכו א"כ נשתמש בבהמת חבירו וצריך לשלם שכר יום השלישי שזה אינו שבת רק שכירות שנשתמש בה ובאמת אם היה עיכוב הנהר בסוף יום שני קרוב לביתו והיה עומד כמה ימים לא היה צריך לשלם רק בעד שעה אחרונה שנשתמש לבוא לביתו ולכן לא סתרי דברי הש"ע אהדדי, ותו לא מידי כעת רק חיים ושלום:

תשובה נח

ב"ה פראג יום ד' יו"ד אב תקמ"ד לפ"ק:

תשובה

לתלתא דקיימי בחד קינא, בעלי מדע ואם יקרא לבינה, ה"ה כבוד הרבנים הגדולים מופלגי התורה כבוד מוהר"ר דוד אב"ד דק"ק סערדא, וכבוד מוה' סענדר אב"ד דק"ק סרדהעל. וכבוד מוה' בער נר"ו:

מכתבם מן ריש ירחא דנא הגיעני יום אתמול ביום הצום וננעלו שערי תשובה בו ביום האסור בדברי תורה, וכעת ראיתי שורש שאלתם באחד שיצא לו שם גניבה בעיר ואחר ימים אחדים נמצאו שתי בתולות שאמרו שראו הגניבה בבית פלוני אלמוני ואותו פלוני מכחיש את הבתולות, ונחלקתם בדבר הזה יש מכם האומר שדבר זה דומה למ"ש רמ"א בח"מ ס"ס ל"ה בשם תה"ד שמצד התקנה מועיל עדות לפרקים. ויש מכם האומר שאין הדמיונות שוים כי שם הענין לענין מקומות בה"כ בע"נ שאין אנשים שכיחים שם או לענין מלבוש שלבשה האשה מטעם שאין דרכם של אנשים להסתכל הרבה כמבואר שם ע"כ לשון שאלתם:

הנה דעו כי בעו"ה יסרני ה' זה כמה ירחים ואינני בקו הבריאות ואני צועק ראשי ראשי ועבור זה גזרו עלי הרופאים לבטל מלימודי ושלא לעיין בשום דבר הצריך קצת עיון ועל כן אינני משיב לשום אדם השואל ממני איזה שאלה ממקום אחר, אך בראותי כי אתם שלשתכם נבררתם לדיינים בדבר זה ונאספתם איש איש ממקומו לבוא יחד ולדון בדבר אני חס שלא תהיה טרחת ההליכות לריק ואומר אני כי כל אחד מכם לא דקדק בלשונו: והנה זה הרוצה להאמין לעדות נשים כתב שזה דומה למ"ש הרמ"א בשם תה"ד והביא כי האי עורבא נורא לקיניה ולמה לא עיין שם בתה"ד בסימן שנ"ג שכתב וז"ל כיון דשמעינן מן התנא דסבר לומר דכל היכא דהפסולים שכיחי טפי מהכשרים יש להכשיר הפסולים אע"ג דמסיק התנא לא נכשרינהו אית לן למימר ה"מ גבי נזיקין משום דאי נהימנינהו א"כ לא שביק חיי לכל בריה דכל חשוד גזלן ישכור או יפתה אנשים פסולים או נשים וקטנים שיעידו לו שחבירו או בהמת חבירו הזיקו במאה מנה בכל יום וכו' יע"ש בתה"ד. וא"כ גם כאן י"ל דלא שבקת חיי דכל אחד יפתה נשים שיעידו לו שחבירו גנב לו מאה מנה: ואין לומר דשאני הכא שיצא לו שם גניבה בעיר דא"כ גם גבי נזיקין היכא שהשור הניזק מוטל לפנינו יהיו נשים או פסולים נאמנים והרי התנא סתם ופסק עח"י עדים בני חורין ובני ברית א"ו שאין חילוק בדבר. ולא היה לו להביא מדברי התה"ד כי התה"ד מדינא דגמרא איירי אבל היה לו להביא סוף דברי הרמ"א שם בכתב בשם מהרי"ק שאשה אפילו יחידה או קרוב או קטן נאמנים בענין הכאות ובזיון ת"ח או שאר קטטות ומסירות וזהו מצד התקנה ולא מצד דינא דגמרא. ולכן אני תמה גם לאידך גיסא על דברי התילק מכם שכתב שאין הדמיונות שוים כי לענין מקומות בבה"כ בע"נ אין אנשים שכיחים וכו' ומה יענה לסוף דברי הרמ"א לענין הכאות ובזיון ומסירות שכשם שאין אנשים שכיחים כך אין הנשים שכיחות ואעפ"כ הנשים נאמנות אבל שורש הדבר שבמקום שנשים שכיחי ואנשים לא שכיחי אז יש להאמין הנשים ולא מצד התקנה לחוד. ויש אפי' סמך לזה מדברי הגמרא שנאמנת החיה לומר זה בכור אבל בעסק קטטות והכאות ומסירות ששם כשם שלא שכיחי אנשים כך לא שכיחי הנשים והוא רק תקנת הקדמונים כיון שהדבר עצמו אינו שכיח והוא דבר שאירע פתאום ואין פנאי להזמין הכשרים תקנו הקדמונים להאמין הנשים אבל מ"מ הלא מבואר שם בסוף דברי הרמ"א וז"ל והוא שהתובע טוען ברי וכאן הרי התובע אינו טוען ברי ואף שכאן יצא שם גניבה בעיר ויכול הוא לטעון ברי שנגנב אבל אינו יכול לטעון ברי שהגניבה הוא ביד פלוני אלמוני. הא חדא:

ועוד אני אומר שאילו היה התובע טוען ברי שראה הגניבה שלו בבית פלוני אלמוני והבתולות העידו כדבריו לא היה יכול להוציא ממון בעדות נשים כי נלענ"ד דע"כ לא אמרו שבדבר דלא שכיח עשו תקנה להאמין הפסולים אלא בדבר הנעשה פתאום ונגמר הדבר לגמרי כגון הכאה או מסירות שמי שלא היה בשעת הכאה או בשעת מסירות שוב אי אפשר לו להעיד ע"ז אבל מה שרצה האחד מכם לדמות גם האי עובדא לזה ובודאי טעמו כי גם גניבה לא שכיח כי כל הגונב עושה בסתר ובזה היה קצת מקום לדבריו אם היו הבתולות מעידות שראו שפלוני אלמוני גנב אבל הם לא העידו שגנב רק העידו שראו שהגניבה בידו וזה אינו על רגע אחד שהרי אפשר לגניבה להיות בידו זמנים טובא והיה אפשר להיות שגם אנשים יראו הגניבה בידו אלא שלא אירע שראו אנשים בזה לא תיקנו שיהיה נשים או פסולי עדות כשרים והבו דלא להוסיף על התקנה. ואפילו אם היו מעידים הבתולות שראו שגנב אין אני מחליט שיהיו נאמנות אלא שאמרתי שהיה מקום לדון בזה אבל בעובדא דידכו ודאי אינם נאמנות והנלע"ד כתבתי:

תשובה נט

בע"ה פראג ר"ח ניסן תקמ"א לפ"ק

תשובה

בחודש הראשון. ינצרהו כאישון. ויזכהו לראות מקום מקדשנו מרום מראשון, לכבוד אהובי ידידי וחביבי הרב המאור הגאון המופלא מו"ה ישעיה נר"ו. בק"ק ברעסלא:

מכתבו ע"י הקצין ר' זעליג ווינר קבלתי. ויען ראיתי ששאלתו הוא לא על מעשה הצריך לשעה ומצורף לזה ידעתי כי לא ניחא ליה להשיבו על הבי דואר הנחתי מכתבו עד עת הפנאי ועבור כן בא לידי שכחה וכעת שקבלתי מכתבו שנית הנני בא להודיע דעתי בזה, מה שרצה מעלתו לחדש דבר חדש שמה ששנינו באהלות פרק זיי"ן משנה וי"ו האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד וכו' יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, היינו דוקא בקים לן ביה שכלו לו חדשיו שאז ההורגו נהרג עליו לפיכך אין נוגעין בו שהרי יהיה חייב עליו מיתה וכמו ששנינו בנדה דף מ"ד תינוק בן יום אחד וכו' וההורגו נהרג עליו ומוקי התם עמוד ב' לכולא מתניתין בקים לן בו שכלו חדשיו, והאריך מעלתו בזה בבקיאות רב:

הנה מה דפשוט לו שמה שאמרינן בנדה דף מ"ד ע"ב הב"ע שקים לן שכלו חדשיו קאי על כל המשנה אף שכן פירש רש"י שם אעפ"כ אין הדבר מוסכם ולהרמב"ם ודאי לא קאי רק על הבבא אחרונה שהוא כחתן שלם לענין אבילות. ומנא אמינא לה מדפסק הרמב"ם בפ"א מנחלות הלכה י"ג שאפילו ודאי לא כלו לו חדשיו אם חי שעה אחת אחר

אמו נוחל ומנחיל ואפילו לענין ההורגו נהרג עליו, יש לומר דלא בעי הרמב"ם שיהיה ידוע בודאי שכלו חדשיו דאזלינן בתר רובא ולדות לאו נפלים נינהו והא דכתב בפ"ב מרוצח הלכה וי"ו והוא שכלו חדשיו היינו לאפוקי היכא דודאי לא כלו חדשיו דהיינו שבודאי לא כלו ט' חדשים אבל אם נולד ולא ידעינן אם נולד לתשעה כגון רוב נשים העומדות עם בעליהן שאינן יכולות לידע במכוון זמן שנתעברו אזלינן בתר רובא ואמרינן שנולד לתשעה חדשים וההורגו נהרג עליו, ותדע שהרי מסיים הרמב"ם שם אבל אם נולד לפחות מתשעה חדשים מכלל דמן הסתם אזלינן בתר רוב ולדות:

וראיתי להרב המגיד בפ"א מהל' יבום שכתב מה שכתב הרמב"ם בהל' נחלות שאפילו לא כלו חדשיו מיירי בנגמרו שערו וצפרניו וגם כתב שם דלענין ההורגו שיהיה נהרג עליו לא מהני גמרו שעריו וצפרניו ובעינן שישהא שלשים יום, ואמנם דברי הרב המגיד שם מורים שמיירי בנולד לשמונה חדשים אלא שכיון שגמרו שערו וצפרניו אמרינן שבר שבעה הוא אלא דאשתהא ובזה החמירו חכמים שלא להרוג את ההורגו קודם שלשים יום ולא סמכינן ארובא דרוב ולדות לאו נפלים נינהו לפי שיש כנגדו רוב נשים לתשעה יולדות אבל בספק דאנן קיימינן באשה המשמשת עם בעלה תמיד וילדה שפיר אמרינן רוב ולדות לאו נפלים נינהו ובר תשעה הוא ובזמנו נולד ואף דלענין לפטור בלא חליצה גם בזה מחמיר הרמב"ם לכתחלה כמבואר בדבריו פ"א הלכה ה' שכתב אבל מדברי סופרים עד שיודע ודאי שכלו חדשיו ונולד לתשעה חדשים גמורים, נראה משום דיש תקנה בחליצה לכך החמירו ליתר גדר וסייג אבל לענין ההורגו לפטור הרוצח לא פטרו רק בנולד לשמנה חדשים ותדע שהרי בנשאת לכהן לא הצריכוה חליצה ושם דעת הרמב"ם אפילו בודאי לא כלו לו חדשיו כמבואר בדבריו פ"ב הלכה כ"א שכתב כל יבמה שהיא ספק וכו' כגון יבמה שילדה ולד שלא כלו חדשיו ומת תוך שלשים שדינה שתחלוץ וכו' ואם נתקדשה לכהן וכו' והא דכתב הרמב"ם כאן שילדה ולד שלא כלו וכו' והרי בפ"א הלכה ב' מבואר דאפילו בספק אם כלו חדשיו חולצת נראה דקמ"ל כאן שאפילו בודאי לא כלו אם נשאת לכהן לא תחלוץ מיהו היינו בגמרו שערו וצפרניו וכמ"ש המגיד בפ"א וא"כ די אם נימא ברוצח בודאי לא כלו ונגמרו שערו שעשו חכמים גדר שלא להרגו אבל בספק אם כלו ונגמרו שערו נלענ"ד דלדעת הרמב"ם ההורגו נהרג עליו. ובר מן דין אפילו אם נימא שההורגו אינו נהרג עליו היינו מדרבנן שחששו בזה למיעוט המצוי כמבואר בדברי התוס' שם במסכת נדה דף מ"ד ע"ב דמן התורה ודאי אזלינן בתר רוב ולדות וא"כ איך נימא להתיר להרוג ולד בידים להציל את אמו והרי מן התורה ההורגו שופך דם גמור הוא והורג נפש שלם:

ומה שתמה על הרמב"ם פ"א מרוצח הלכה ט' שכתב במקשה לילד שחותכין העובר הטעם מפני שהוא כרודף ותיפוק ליה שאפילו אינו רודף הורגין אותו שאין חייבים על הריגתו להציל את אמו שחייבין על הריגתה. אני תמה על תמיהתו ואטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם זה לא שמענו מעולם, ומה בכך שעל הטריפה אינו חייב מ"מ איסור בידים עושה להרוג הטריפה ואפילו שבת החמורה מחללינן על חיי שעה ולהציל את השלם אם אינו מציל הרי הוא שב ואל תעשה ולענין עוברים אף שאין מחללין שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו מכל מקום כיון שעכ"פ אסור להורגו א"כ אי לאו דמיחשב קצת רודף יותר עדיף להיות בשב ואל תעשה לכן הוצרך הרמב"ם לומר שהוא כרודף ובפרט ביושבת על המשבר שאז אפילו מחללים שבת עליו כמבואר במג"א סי' שכ"ט ס"ק ט"ו, ואף שהמג"א כתב שם דמיירי בכלו לו חדשיו זה כתב לדעת הרמב"ן אבל עכ"פ מבואר דלדעת שאר פוסקים אפילו בספיקא מחללין שבת עליו ודברי המג"א שם בדעת הרמב"ן מגומגם קצת ואין כאן מקומו ועכ"פ לא היה מותר להורגו בשביל הצלת אמו אם לא מיחשב קצת כרודף:

והנה אמינא גברא רבא כמותו דרום מעלתו אמר מלתא ואין מזיחין אותו ואתרץ דעתו במה שרוצה להתיר לחתוך אבר מטעם דלא קים לן שכלו חדשיו ואף דאזלינן בתר רוב ולדות אפילו במקום איסור תורה כגון יבמה שנשאת לכהן כנ"ל אולי לא אמרינן רוב ולדות לאו נפלים אלא בולד שכבר יצא לאויר העולם אף שמת ביומו אמרינן מדנולד בלי פגע ויצא ממעי אמו בשלום הוא מרוב ולדות אבל קודם שיצא לאויר העולם אף שהוציא ראשו חי אינו בכלל רוב. ואמנם לא מצינו סברא זו בשום פוסק ולכן אין לסמוך על זה לשפוך דמו של הולד ושב ואל תעשה עדיף. ומה דקשיא ליה למר מנא הא מלתא שישראל אינו נהרג על העוברין אפילו בידעינן דכלו חדשיו ומנא להו לרז"ל שישראל אינו בכלל שופך דם האדם באדם דדריש מיניה רבי ישמעאל בסנהדרין דף נ"ז ע"ב דב"נ מצווה על העוברין דלא קאי גם על ישראל ואי משום דלא נשנית בסיני אדרבה לישראל נאמרה ולא לב"נ. הנה קושיא זו איני מכיר דכיון דלא נשנית בסיני וגם לא שייך בו ליכא מידי דלישראל שרי שהרי עכ"פ אסור לישראל להרוג העוברין וכמ"ש התוס' בסנהדרין נ"ט ע"א בד"ה ליכא מידעם א"כ מהי תיתי לומר דבאדם דמו ישפך קאי גם על ישראל, זה הנלענ"ד:

ואמנם גם דברי הסמ"ע בסימן תכ"ה ס"ק ח' נכונים דכל זמן שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש עליו ובקרא כי יכה נפש כתיב והביא הסמ"ע ראיה מדמשלם דמי ולדות מכלל שאין חיוב מיתה עליו. ומה שהשיב מר על הסמ"ע דמקרא דחייב דמי ולדות ליכא ראיה

דדלמא קרא מיירי בלא כלו חדשיו ומה שכתב הסמ"ע דלא מקרי נפש הביא מעלתו ראיה שגם עובר במעי אמו מקרי נפש מדברי התוס' בסנהדרין דף פ"ד ע"ב בד"ה הוה אמינא אפילו נפלים תימא א"כ היכי מיחייב דמי ולדות הא מיחייב מיתה וכו' א"כ מוכח מדברי התוס' שגם עובר מקרי נפש. אני תמה ודברי הסמ"ע שרירין וקיימין ועד כאן לא כתבו התוס' דגם עובר בכלל נפש אלא שם בדברי הגמרא דאי הוה כתיב קרא דוכי יכה כל נפש לחוד ולא הוה כתיב מכה איש כלל ואז הוה אמינא אפילו נפלים ואז באמת גם עובר בכלל אבל השתא דכתיב מכה איש אז גלי קרא זה דמכה נפש לא מיירי כי אם שהוא דומה קצת לאיש וממעטינן נפלים וגם ממעטינן עובר במעי אמו שאינו דומיא דאיש וגם ראיה של הסמ"ע מדמשלם דמי ולדות אתי שפיר דמה שכתב מעלתו לחלק בין כלו חדשיו ללא כלו חדשיו דלא כלו חדשיו הוא גרע מטריפה, הנה זה בודאי לא כלו חדשיו ונולד כך וא"כ הרי סופו למות אבל הורג עובר במעי אמו קודם שכלו חדשיו מה ענין זה לטריפה טריפה היה סופו למות אף שלא היה זה הורגו אבל עובר במעי אמו אם לא היה זה הורגו אולי היה משלים ימי עבורו והיה נולד כדרכו, ואמנם אם נחלק בין כלו חדשיו אמרינן זה הוא מרוב ולדות שאינם נפלים אבל קודם שכלו אכתי אינו מרוב ולדות. ולפ"ז הא דפטר ממיתה קודם שכלו חדשיו הוא מטעם שמא לא היה בן קיימא ואי אפשר להורגו מספק אבל אכתי איך ישלם דמי ולדות מספק ואדרבה מוקמינן בחזקתו ואמרינן שהיה העובר עתיד להיות בן קיימא חייב מיתה ופטור מתשלומין אלא ודאי שאפי' ודאי בן קיימא ליכא חיוב מיתה קודם שיצא לאויר העולם:

ומה שכתב ליישב דברי הרמב"ם בפ"א מרוצח דין זיי"ן דיליף דרודף אחר חבירו להורגו דמצילין בנפשו מוקצותה את כפה והרי בסנהדרין דף ע"ב יליף לה משופך דם האדם וכו' משום דהרמב"ם פסק כר' ישמעאל דדריש הך קרא לחייב בן נח על העוברין, יפה כתב. ואמנם אני תמה על הרמב"ם שהרי בדף ע"ג ע"א דיליף לה בהיקשא מנערה המאורסה וא"כ מכלל דתלמודא לא דריש הך דרשא דוקצותה את כפה לא תחוס עינך, ובספרי הוא דדריש ליה. וקשה למה שבק הרמב"ם תלמודא דידן ונקט דרשת הספרי. ונלענ"ד דלזה כוון הראב"ד שם שכתב א"א בספרי הוא דדריש ליה הכי עכ"ל הראב"ד וכוונתו למה שכתבתי:

ולתרץ דעת הרמב"ם נלענ"ד דבדף ע"ד ע"א אביי אמר ביכול להציל באחד מאבריו ור' יונתן בן שאול היא דתניא ר"י ב"ש אומר רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ויכול להציל באחד מאיבריו נהרג עליו. והנה הלכה כר' יונתן וכן פסק הרמב"ם בפ"א מרוצח ושם בגמ' אמרו מ"ט דריב"ש דכתיב כי ינצו ואר"א במצות שבמיתה הכתוב מדבר

דכתיב ואם אסון יהיה ונתת נפש וכו' ואפ"ה אמר רחמנא ולא יהיה אסון ענוש יענש אא"ב ביכול להציל וכו'. והנה בדף ע"ט ע"א במשנה פליגי ר"ש ורבנן במתכוין להרוג את זה וכר ומסיק שם בסוף הסוגיא אמר רבא האי דתנא חזקיה מפקא מר"ש ומרבנן, וכתבו התוס' שם בסוף ד"ה ומפקא מדרבנן דתנא דבי חזקיה לא דריש כלל במצות שבמיתה הכתוב מדבר ודריש ואם אסון דין אסון שנתכוין לאשה עצמה וכו' וא"כ לא איירי כי ינצו במצות שבמיתה ומנ"ל לר' יונתן ב"ש דאם יכול להציל באחד מאיבריו אינו רשאי להורגו אלא ודאי דריב"ש דריש כדרשת הספרי דכתיב וקצותה את כפה שאם יכול להציל בכפו של רודף יציל בכפו ולא יהרגנו ואם אינו יכול להציל בזה אז כתיב לא תחוס עינך אף בנפשו וכדרשת הספרי שהביא הרמב"ם, ומה שקשה על דברי הרמב"ם שחישב הולד קודם שהוציא ראשו כרודף ואחר שהוציא ראשו אינו חושבו לרודף לפי שהוא טבעו של עולם. והדבר תמוה שהרי גם קודם שהוציא ראשו הוא טבעו של עולם, הנה אכתי לא נתברר לי דבר ברור בזה ולתרץ בדוחק כבר דברו הדורות הקודמים:

תשובה ס

תשובה

שלום עליך אהובי תלמידי חביבי, ידידי הרב המופלג כבוד מו"ה דוד יצ"י:

קבלתי מכתבך וראיתי מה שהקשית על מה שכתבתי בחיבורי נ"ב (קמא) חלק אה"ע סי' צ"ה לתרץ דברי הרמב"ם שפסק קנס בח"כ ולא חילק בין יכול להציל באחד מאיבריו וכתבתי דדעת הרמב"ם דסוגיא דסנהדרין שם הוא לראב"ש דלדידיה גם בהמה ישנה בהיקשא דר"י ואייתר הראה לאונס כו' כמו שכתבתי שם בחיבורי, והקשית אתה דהרי שם בדף ע"ד ע"א מוקי הגמרא דרשב"י דסובר ע"א ניתן להציל בנפש סובר עונשין מן הדין. וכתבו תוס' שם בד"ה קא סבר דלמ"ד אין עונשין מן הדין סובר חד למעוטי בהמה, ומעתה קם קושיית התוס' דלמה לי חטא וכו' ונילפינהו מהיקשא דר"י וע"א לא איצטריך למעוטי דאין עונשין מן הדין אלא ודאי דלמעוטי בהמה מכלל דגם בהמה ישנה בהיקשא דר"י ואייתר הראה לקנס וא"כ צריך לאוקמי ביכול להציל והרי בסוגיא דמכות דף י"ד מוכח דמאן דסובר ח"כ ישנן בכלל מלקות ע"כ סבר אין עונשין מן הדין והרי הרמב"ם פסק דיש מלקות בח"כ ע"כ סבר אין עונשין מן הדין ונסתר התירוץ שתירצתי בנודע ביהודה שם ע"כ דבריך בקיצור:

הנה אהובי תלמידי מה מאוד הנאני בראותי שקידת עיונך ושכלך הזך ויפה כוונת, ואמנם אני לא אזוז ממה שכתבתי לפי שסוגיא זו שבמסכת מכות היא סוגית המסובכות בסבך הגרסות וחילופי האוקימתות ולכן אם רציתי להרחיב בזה הדיבור הייתי מוכרח

להאריך מאוד ואני בורח מן האריכות ואכתוב לך שתי תשובות בקיצור מופלג ואתה תשכיל ותבין:

ואמינא לפי פשוט באוקימתא שם במכות א"כ לרבנן דח"כ לוקין כרת דאחותו הוא לחייבו על אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו ואחותו דסיפא דהיינו ערות אחותו גלה הוא לחייבו על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו שאין עונשין מן הדין ואחותו דרישא הוא לחלק במפטם וסך עיין שם בסוגיא, ואנן חזינן לרבינו הגדול בפ"ד משגגות הלכה ה' שכתב הבא על אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו חייב שלש חטאות שנאמר ערות אחותו גלה וכו', ולכאורה יפלא שזה דברי ר' יצחק דמוקי עיקר כרת דאחותו למעוטי ממלקות וערות אחותו גלה לחייב אחותו שהיא אחות אביו וכו'. והנראה לפענ"ד בזה דרמב"ם ס"ל דרבנן לא דרשי כלל ואשה דגבי נדה לחלק אלא דרשי חילוק חטאות מעיקר כרת דאחותו וכפשטא דמימרא דר' יוחנן בכריתות דף ב' ע"ב דקאמר אלא אימא עביד חדא נחייב חדא עביד כולהו בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת אמר ר' יוחנן לכך יצאת כרת באחותו לחלק דלפי האוקימתא וכמו כן לסוף סוגיא דכריתות שם נתבטלו דברי ר' יוחנן לגמרי שהרי שום אחד אינו דורש כרת דאחותו לחילוק לכל העריות ולכן סובר הרמב"ם דר"י סובר דרבנן דר' יצחק לא דרשי ואשה כלל וכן משמע פשטא דגמרא ביבמות דף נ"ה ע"א כרת דכתב רחמנא באחותו ל"ל לכדר' יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת ולר' יצחק וכו' נפקא ליה מואל אשה עיין שם. הרי דלרבנן ילפי עיקר חילוק חטאות בכל העריות מכרת דאחותו וא"כ ערות דאחותו גלה לאחותו שהיא אחות אביו וכו' וכדברי הרמב"ם ואחותו דרישא למפטם וסך, ואין הכרח לומר דסבר אין עונשין מן הדין. גם יש לומר דהרי שם במסקנא דמכות דאמר כל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכו' ופירש רש"י והשתא דאתית להכי גם בעריות לא צריך לחלק ולא איצטריך למידרש ואל אשה וכו':

ומעתה אני אומר דדעת הרמב"ם דלמסקנא זו שניהם לא דרשי ואל אשה לא רבנן ולא ר' יצחק אלא דר' יצחק אית ליה דר"א וא"כ לא צריך שום קרא לחלק ודריש עיקר כרת דאחותו למעוטי ממלקות ואחותו גלה לאחותו שהיא אחות אביו וכו' ואחותו דרישא לאחותו בת אביו ובת אמו שאין עונשין מן הדין דלמפטם לא צריך קרא כיון דס"ל כר"א ורבנן לית להו דר"א ואיצטרך עיקר כרת דאחותו לחלק ואחותו גלה לאחותו שהיא אחות אביו וכו' ואחותו דרישא למפטם וסך כיון שהם לא סברו כר"א ואחותו שהיא בת אביו ובת אמו מק"ו אתיא וסברי עונשין מן הדין, ובזה אתי מימרא דרבי יוחנן דאמר כרת

דאחותו לחלק כרבנן ושפיר סבר הרמב"ם עונשין מן הדין. הא חדא לדחות קושייתך מצד הסוגיא דמכות והוא אחת שהוא שתים:

ועוד נראה לי לדחות קושייתך מצד הסוגיא דסנהדרין, ומתחילה אמינא לפי הנחתך דזה בהחלט מקרי עונשין מן הדין אם נילף ע"א בק"ו א"כ ע"כ צריכין אנו לדברי התוס' בדף ע"ד ע"א ד"ה קסבר דלמ"ד אין עונשין מן הדין לא דריש נער נערה לתרי מעוטי אלא דריש רק חד למעוטי בהמה כמו לראב"ש א"כ היא גופא קשיא סתם גמרא לעיל דף ע"ג ע"ב דמפרש לרבנן חד למעוטי ע"א ושבת וחד למעוטי בהמה הוא לדידך שלא כהלכתא שהרי הלכה שאין עונשין מן הדין דהרי קיימא לן ח"כ לוקין כסתם משנה דאלו הן הלוקין ולמה זה לסתם גמרא והא היא אוקימתא מרווחת לפניו דרבנן ורשב"י בהא פליגי דרבנן סברי אין עונשין מן הדין ולכך בשבת וע"א אין מצילין ונער למעוטי בהמה ואיידי דכתיב נער כתיב נערה ורשב"י סבר עונשין כדמסיק באמת והוה מוקי רבנן שהוא כסתם משנה דואלו מצילין אותן אליבא דהלכתא וכסתם משנה דאלו הן הלוקין:

ולכן נלענ"ד דאין עונשין מן הדין דכאן לא דמי לאין עונשין דאחותו, דבשלמא שם דקדק הכתוב לכתוב בת אביו או בת אמו וכן כתיב מולדת בית וגו' שכל זה מראה מקום שאינו מדבר אלא בבת אביו לחוד או בבת אמו לחוד שוב מקרי בת אביו ובת אמו עונשין מן הדין וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין דף נ"ג ע"ב בד"ה השתא יש לומר עיין שם, אבל כאן שמצאנו שהתורה אמרה להציל מעבירה בנפש כשמצינו בעבירה קלה ק"ו שוב לעבירה חמורה מיחשב קצת גילוי מלתא והרי זה דומה לפלוגתא דאביי ורבא בסנהדרין דף ע"ו ע"א בבתו מאנוסתו דאביי יליף בק"ו מבת בתו וסבר דזה מקרי גילוי מלתא ורבא סבר אין עונשין מן הדין ויליף הנה הנה זמה זמה בגז"ש:

ודע שדברי תוס' שם דף ע"ד ע"א בד"ה קסבר המה מגומגמין אצלי וזה לשונם, לא דמי לעונשין מן הדין דאיפלגו בה אביי ורבא לקמן בפרק הנשרפין כדפרישית בפרק ד' מיתות. והנה אם כוונתן דכאן לא דמי דלא מיחשב כל כך מן הדין כמו לקמן א"כ איך מקשה הגמרא בפשיטות וכי עונשין מן הדין וגם משני קסבר רשב"י עונשין ומנ"ל הא ודלמא גם רשב"י סובר אין עונשין אלא דכאן ס"ל דלא מיחשב מן הדין ואם כוונתן דכאן מיחשב יותר מן הדין ואפילו אביי מודה בהא קשה דלא פירש לנו הטעם למה מיחשב יותר מן הדין וגם מה שכתבו כדפרישית בפ"ד מיתות הנה כוונתן למה שכתבו שם דף נ"ג ע"ב בד"ה השתא ועיין מוהר"ם מלובלין, והדבר תמוה שלא זכרו שם מפלוגתא דאביי ורבא רק כתבו דאמו אשת אביו לא שייך אין עונשין מן הדין ולא דמי לאחותו בת אביו ובת אמו דפ"ק דמכות וכו'. ומעתה דברי התוס' כאן בד"ה קסבר המה לפנינו

כדברי ספר החתום. ולולא דמסתפינא אמינא שיש כאן חסרון ודילוג בדבריהם וכך צריך להיות הגירסא בדבריהם לא דמי לעונשין מן הדין דפ"ק דמכות כדפרישית בפ' ד' מיתות אלא דמי לעונשין מן הדין דאיפלגו ביה אביי ורבא לקמן. זה הנלע"ד הגירסא הנכונה ופירוש הדברים דלא דמי לעונשין מן הדין דפ"ק דמכות שמיירי באחותו בת אביו ובת אמו כדפרישית בפרק ד' מיתות דשם תני בה קרא ודקדק לכתוב בת אביך או בת אמך וכן דקדק לכתוב מולדת בית וגו' כמבואר שם בדברי תוס' ואמנם לא דמי לאמו אשת אביו דזה לא שייך כלל למימר אין עונשין וכמ"ש התוס' שם אבל כאן דומה לבתו מאנוסתו דפליגי בה אביי ורבא. זה הנראה לענ"ד בכוונת דבריהם, ובין יהיה כך כוונת דבריהם ובין לא עכ"פ אנא אמינא מדעתא דנפשאי החילוקים הנ"ל:

ומעתה סוגיין דריש שמעתין דמפרש טעמא דרבנן נער הנערה חד למעוטי ע"א ושבת וחד למעוטי בהמה אתיין כהוגן אליבא דאביי דס"ל דזה מקרי גילוי מלתא ומה שהקשה כאן על רשב"י וכי עונשין מן הדין לרבא מקשה דאיהו סבר לקמן דגם בבתו שייך אין עונשין מן הדין ומשני קסבר רשב"י עונשין מן הדין, היינו רבא קאמר דרשב"י סובר כר' יצחק דס"ל שם במס' מכות עונשין מן הדין אבל אביי יכול לומר דרשב"י סובר אין עונשין רק דכאן מקרי גילוי מלתא בעלמא. ובזה יש לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' אסורי ביאה הלכה וי"ו שכתב שבתו מאנוסתו ערוה עליו ושתיק הכתוב מאיסור הבת מאחר שאסר בת הבת, והוא תמוה שהוא כאביי ולא כרבא ואין לומר דאביי ורבא לא פליגי אלא מר אמר חדא וכו' וגם רבא מודה דמיחשב גילוי מלתא ושפיר נוכל למילף בק"ו אלא דבלא"ה יש לנו ג"ש הנה הנה וכו' אתיא מג"ש שהרי בסוף דף נ"ד ע"א קאמר וקמיפלגי בפלוגתא דאביי ורבא מר סבר עונשין וכו' הרי בהדיא דפליגי וא"כ אביי ורבא הלכה כרבא ולמה אחז הרמב"ם דברי אביי ולפמ"ש ניחא שסוגיא דכאן דף ע"ג ע"ב דמוקי טעמא דרבנן דס"ל דע"א ושבת לא ניתן להציל משום דדרשי נער למעוטי ע"א והוא כאביי דלרבא לא צריך מיעוט וכיון שסתם גמרא אליבא דרבנן דהלכתא כוותייהו נקט רמב"ם כאביי * [הגה"ה מבן המחבר ובזה נדחו דברי הב"ש באה"ע סי' ו' ס"ק ט"ו שמיישב דעת הפוסקים דס"ל דלא נעשית זונה מחייבי לאוין דהלכתא כרבא נגד אביי דאין לוקין על גילוי מלתא והניח בתימא על הרמב"ם ז"ל דפסק דנעשית זונה מח"ל ע"ש. ולפי דברי אמו"ו הגאון המחבר ז"ל אין כאן תימא דאדרבה מדסוגין דעלמא אזלי כאביי הלכתא כוותיה ולא אמרינן בזה דהלכתא כרבא חוץ מיע"ל קג"ס. ודוק היטב:] והא דלא נכלל זה בכלל יע"ל קג"ס היינו משום דבגוף פלוגתא דאביי ורבא בבתו מאנוסתו ליכא שום נפקותא לדינא כלל לכך לא שייך לקבוע בו הלכה. ומעתה הרווחנו דאף דקיימא

לן במס' מכות גבי אחותו בת אביו ובת אמו שאין עונשין מן הדין אפ"ה איצטרך כאן בניתן להציל בנפשו מיעוט למעט ע"ז ושפיר קם תירוצי על הרמב"ם שלא חילק לענין קנס בין יכול להציל באחד מאבריו. הא חדא בהך סוגיא דסנהדרין:

ועוד קאמינא בהך סוגיא לתרץ קושיתך ולתרץ ג"כ למה שכתבתי דדוחק לומר בסתם סוגיא דקאמר לרבנן נער למעוטי עבודת אלילים יהיה דוקא למ"ד עונשין מן הדין שהוא דלא כהלכתא * [הג"ה מבן המחבר דע דאם הטעם דאין מזהירין מן הדין הוא מטעם שכתב בספר מדות אהרן פ"ב חי"ג הואיל ואדם דן ק"ו מעצמו ולכך לא ניתן מדת ק"ו למידן מיניה דין לעונש נפשות פן ואולי יש איזה צד פירכא לסתור הק"ו א"כ מטעם זה ג"כ אין מצילין מן הדין דג"כ נוגע לנפש הרודף. אמנם דברי אאמ"ו הגאון המחבר ז"ל מיוסדים ע"פ מה שהביא המהרש"א במס' סנהדרין דף ס"ד ע"ב בשם הסמ"ג דטעמא דאין עונשין מן הדין הוא הואיל וזה עשה עבירה חמורה אינו מתכפר בעונש המפורש בקלה ממנה ע"ש במהרש"א. ע"כ צ"ל דהאי דניתן להצילו בנפשו הוא מטעם עונש דאי מטעם הצלה להציל אותו מעבירה איך שייך בזה אין עונשין מן הדין הא הכא לא שייך סברת הסמ"ג אדרבה שפיר מצילין בנפשו מכח ק"ו אם על עבירה קלה אמרה התורה להורגו כדי להציל אותו מלעשות עבירה על החמורה ממנה לא כ"ש שיציל אותו מלעשות עבירה חמורה. ושמעתי להקשות כן על הסמ"ג גם ממחותני ידידי הרב החריף ובקי מו"ה דוד טויסק נ"י. ואמנם אי הריגתו של רודף הוא מטעם עונש שפיר שייך ביה אין עונשין מן הדין. והנה התוספות במס' סנהדרין ע"ג ע"ב ד"ה חד למעוטי ע"א מקשים וא"ת למה לי קרא למעוטי שבת הא מציל גופא קא מחלל שבת וכו' וי"ל דמ"מ ס"ד דגזירת הכתוב כר"א בר"ש עכ"ל. ודברי התוס' צריכין עיון דהא הגמרא קאמר ואלא נער נערה חד למעוטי שבת וחד למעוטי ע"א ופריך הגמ' ולר"ש ב"י דסבר ע"א ניתן להצילו בנפשו למה לי חד למעוטי בהמה וחד למעוטי שבת ע"ש בגמרא. הרי דאף לדידן דלא קיי"ל כרשב"י ג"כ דרשינן נער נערה חד למעוטי שבת וחד למעוטי ע"א. ולדידן קושית התוס' במק"ע ל"ל קרא למעוטי שבת הא מציל גופא מחלל שבת ולדידן לא שייך תירוץ התוס' דס"ד גזירת הכתוב הוא הא לדידן לית לן ריבוי לרבות שבת דדוקא לר"א בר"ש דסבר ליה כאבהו דעונשין מן הדין וגם בע"א ניתן להצילו בנפשו יש לרבות גם שבת מכח גז"ש חילול חילול שבת מע"א כמו דאמרינן בגמרא לקמן דף ע"ד ע"א אבל לדידן דגם בע"א לא ניתן להצילו בנפשו מניין לנו לרבות שבת דמקרא דמות דהוי מרבינן כל חייבי מיתות ב"ד עדיין ליכא לרבות שבת הא זה המציל גופא קא מחלל שבת ומאי עדיף חילול שבת של זה מחילול שבת של זה. באופן שתירוץ התוספות צ"ע. וכן קשה

לי על התוס' בדף ע"ד ע"א ד"ה קסבר דכתבו דמאן דסבר אין עונשין לא אמרינן חד למעוטי ע"א ולא דריש נער נערה ע"ש. והוא תמוה דהא הגמרא קאמר מתחלה נער נערה חד למעוטי ע"א וכו' ואח"כ פריך ולרשב"י הרי דמתחלה אף לדידן קאמר הך דרשא דנער נערה חד למעוטי ע"א וחד למעוטי שבת וצ"ע. וראיתי במשנה למלך בפכ"ד מהל' שבת הל' זיי"ן עמד בספק ברודף אחר נערה המאורסה בשבת אי ניתן להצילה להורגו בשבת, ולכאורה אין מקום לספק זה דהרי הרשב"א בתשובה הביאו הב"י באו"ח סימן ש"ו נשאל באחד שהוציאו בתו בחזקה להוציאה מכלל ישראל אם מותר לישראל אחר לחלל שבת להוציאה פן יפחידו אותה להמיר, ופסק הרשב"א דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך וכן פסק הרמ"א באו"ח סימן שכ"ח סעיף יו"ד בהג"ה ואף שהב"י שם כתב דהתוס' חולקים ע"ז היינו מטעם דאומרים לאדם חטא איסורא זוטא דמוטב שיחלל זה שבת אחד כדי שתשמור זו שבתות הרבה שאם תמיר תעביד כל ימיה חילול וגם ע"א חמיר ועיין במג"א סימן ש"ו ס"ק כ"ט אבל כשאיסורין שוים בודאי ליכא שום הו"א שזה יעבור על איסור כדי שיציל את חבירו מלעשות איסור. אמנם אפשר שספיקו של המשנה למלך הוא דבנערה מאורסה הוא איסור גילוי ערות וזה חמור מאיסור שבת דהא בגילוי עריות הדין הוא שיהרג ואל יעבור משא"כ בחילול שבת וא"כ איסור שבת הוא איסורא זוטא לגבי נערה מאורסה ואמרינן ביה חטא באיסורא זוטא להציל את חבירך מאיסורא רבא:

והנה כל זה הוא באיסור שבת נגד איסור נערה מאורסה אבל כשזה רוצה לחלל שבת איך נימא שניתן להצילו בנפשו ויעבור זה על איסור שבת דהא בודאי אי אפשר לומר שיהרגו בלי חילול כגון שכפיתו לפני הארי או שינעל בפניו בית של שיש שיש בו הבלא וכדומה שיגרום לו המיתה ע"י גרמא בלי מעשה בידים סוף סוף קא מחלל שבת בהך גרמא והרי זה דומה להמעלה דג מספל של מים בשבת שחייב משום נטילת נשמה כמו שמבואר ברמב"ם בר"פ י"א מהל' שבת ע"ש. אמנם יש לומר דברודף לא שייך לומר דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך דהרי בגוף דין הרודף אמרה התורה להכות נפש הרודף בשביל שיזכה חבירו זה הרודף שלא להכות נפש הנרדף א"כ בפירוש אמרה התורה בדין זה חטא בשביל שיזכה חבירך ולפ"ז שפיר מתרצים התוס' דאי לאו קרא הוי ס"ד דגזירת הכתוב הוא כר"א בר"ש. ורצונם לומר דכמו שר"א ב"ר שמעון דיליף חילול חילול מע"א וסובר דגזירת הכתוב הוא דשבת ניתן להצילו בנפשו כן הוי ס"ד לדידן אי לאו המיעוט נער נערה ה"א דגזירת הכתוב הוא בכל הרודף שאמרינן חטא בשביל שיזכה חבירך והוי אמרינן שזה יחלל שבת להרוג את זה כדי להצילו מחילול שבת:

אמנם כל זה הוא אי טעמא דניתן להצילו בנפשו הוא משום הצלה כדי להציל את זה מלעבור על איסור אבל אי אמרינן דהריגתו של זה הרודף הוא מטעם עונש קמה וגם נצבה קושית התוס' למה לי קרא למעוטי שבת וכי עדיף זה מכל הרוגי ב"ד דאסור להענישם בשבת כמו דיליף לה מקרא דלא תבערו אש בכל מושבותיכם כדאיתא במס' סנהדרין דף ל"ה ע"ב, ולפי הנראה זה הוא ספיקתו של המשנה למלך הנ"ל אי הריגתו של הרודף אחר נערה המאורסה הוא משום הצלה ומותר להרגו אף בשבת או טעמא הוא משום עונש ואסור בשבת ע"ש במשנה למלך. היוצא מזה דאי הריגתו של זה הוא משום עונש בודאי דאין לעונשו בשבת וקושיית התוס' במקומה עומדה וגם על ר"א בר"ש אף דקא יליף חילול חילול מע"א וסבר דגם שבת ניתן להצילו בנפשו קשה מאי אולמא הך עונש דמותר בשבת מעונש מיתת ב"ד שאסור בשבת, וע"כ צ"ל לר"א בר"ש דהריגתו של הרודף הוא מטעם הצלה ולא מטעם עונש ולפ"ז נשאר קושית אמ"ו הגאון המחבר ז"ל על הגמ' דלא צריך למימר ר"א בר"ש סבר כאבהו עונשין מן הדין הא אפי' הוי סובר אין עונשין מן הדיו ג"כ מצי למילף פגם גבוה מפגם הדיוט דלענין הצלה לא שייך לומר אין מצילין מה"ד כקושית אמ"ו הגאון ז"ל וצ"ע:] ואומר אני על גוף קושיית הגמרא על רשב"י שהקשה וכי עונשין מן הדין אני תמה מאוד וכי זה שמצילין בנפשו עונש הוא והלא אינו אלא הצלה ואין עונשין מן הדין שמענו אבל אין מצילין מן הדין לא שמענו, והדבר מוכח שאין זה בתורת עונש דהרי יותר ממה שהקשה וכי עונשין מן הדין יותר יש להקשות וכי עונשין לקטן אשר בכל התורה לא שמענו עונש לקטן והרי רודף קטן מצילין בנפשו של הקטן כמבואר לעיל בדף ע"ב ע"ב אלא ודאי שאין הצלה בנפשו בתורת עונש כלל וא"כ שפיר יליף רשב"י ק"ו אם בשביל כבוד הדיוט שלא יופגם מצילין בנפשו ק"ו בשביל פגם גבוה, וא"כ קושית הגמ' תמוה. ואמנם דבר זה אם הריגתו של זה הוא בשביל עונש תליא באשלי רברבי דלעיל דף ע"ב ע"ב קאמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו דסבר רודף אין צריך התראה ורב חסדא אתקיף עד לבסוף דמסיק דרב הונא אמר אנא דאמרי כתנא דמחתרת. נמצא שדבר זה במחלוקת שנויה ולהחולקים על רב הונא צריך שיקבל עליו התראה כמו כל הרוגי ב"ד נמצא הוא עונש ולהנך דסברי כן מקשה כאן על רשב"י וכי עונשין מן הדין. אבל לרב הונא לא קשיא ולא מידי וסוגיא דלעיל דמפרש טעמא דרבנן דסברי עבודת אלילים לא ניתן להצילו בנפשו הוא משום דמיעט קרא נער למעוטי עבודת אלילים אתיא אפילו למ"ד אין עונשין מן הדין אפ"ה בעינן כאן קרא למעוטי וכרב הונא וכיון שפסק הרמב"ם בפ"א מהלכות רוצח כרב הונא דאפילו היה הרודף קטן מצילין בנפשו ודאי דבעינן קרא למעוטי עבודת אלילים ושפיר

קם תירוצי בחיבורי נודע ביהודה והדברים ברורים ומזוקקים כראי מוצקים. זולת זה לא היה לי עדיין פנאי לעיין כי אתמול בחצי היום קבלתי מכתבך והבחור שמסרו לידי אץ וממהר על התשובה ועוד חזון למועד:

תשובה סא

תשובה

מבן המחבר, לבן אחותי, האומר לחכמה אחותי, דבריך הטוב הם חמדתי, להעלותם בראש שמחתי.
ה"ה אהובי בן אחותי הרבני המופלא החרוץ ושנון המושלם במעלות מוהר"ר גבריאל איצק פ"ב יצ"ו:

על דבר אשר הקשית בדברי הרי"ף במסכת ב"ק בסוף פרק החובל (בבא קמא דף צ"א ע"א) שחייב ר"ג ליתן י' זהובים להאי דחטף מחבירו מצות כיסוי דם וכתבו בו הגאונים דהנך י' זהובים קנסא הוא ולא גמרינן מיניה בעלמא ודחה הרי"ף דבריהם דהא רב יליף מיניה דנטיעותי קצצת. וכבר תמהו הרב המגיד והש"ך ח"מ סי' שפ"ה על דברי הרי"ף הללו דמאי ראיה מביא מרב הא רב סובר במסכת גיטין דף נ"ג דילפינן מקנסא. ועל זה הוספת אתה לתמוה על הרי"ף ביותר דאיכא אפילו ראיה לדברי הגאונים מהך סוגיא דגיטין דפריך הגמרא שם על רב ולמאן דיליה קנסא מקנסא כל הני למה לי. ולכאורה מהיכן ידע המקשן דרב יליף קנסא מקנסא ואי משום דאמר מערב היינו מדמע מזה אין ראיה דדלמא סובר רב כחזקיה דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק וא"כ דינא הוא ולא קנסא הגם שאם סבר דינא הוא ג"כ קשה כל הני ל"ל מ"מ לא ה"ל להמקשן למנקט האי לישנא דרב יליף קנסא מקנסא דלא מצינו בהדיא פלוגתא זו בילפינן קנסא מקנסא משא"כ בהיזק שאינו ניכר דאיכא חזקיה דסובר הכי. א"ו ע"כ צ"ל כדעת הגאונים דהנך יו"ד זהובים דחייב ר"ג קנסא הם ואפ"ה יליף רב מיניה הך דינא דנטיעותי קצצת ושפיר קאמר המקשן דרב יליף קנסא מקנסא ע"כ דבריך. והנה יפה הקשית:

אמנם הנני מעתיק לך מה שחידשתי בסוגיא דגיטין הנ"ל בשטת דהיזק שאינו ניכר ומשם תראה ישוב נכון על דברי הרי"ף והוא סובב על שני קוטבים. חדא דמה שהשיב הרי"ף על דעת הגאונים להוכיח דהנך יו"ד זהובים דינא הוא אין כוונת הרי"ף דאי קנסא הוא לא הוי רב יליף מיניה נטיעותי קצצת. אלא כוונת הרי"ף הוא הואיל ואיכא סברא לחלק בין הך דחטף מצות כיסוי להך דחטף לקצץ נטיעותיה ואי הך דר"ג קנסא הוא ליכא למילף מקנסא היכא דאיכא סברת כל דהו לחלק בין הך קנסא להך קנסא משא"כ אי דינא הוא שפיר ילפינן מיניה. שנית תראה מדבריו שגוף תמיהתך על המקשן מנ"ל דרב יליף מקנסא דלמא טעמא דרב דאמר מערב היינו מדמע הואיל וסובר כחזקיה דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק והוי דינא ולא קנסא. לדידי ליכא למימר הכי והוכחתי דהא

בהא תליא דחזקיה דסובר היזק שאינו ניכר שמיה היזק ע"כ סובר כשמואל דמנסך היינו מערב. אבל לרב דסובר מנסך ממש ליכא למימר דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק דא"כ איך תני בשוגג פטור מאי שוגג שייך במנסך דאם לא היה כוונתו כלל לנסך לעכו"ם בלא"ה לא נאסר היין, וע"כ צריכין לפרש כמו בפירש"י במסכת חולין דף מ"א ע"ב דשגג שלא ידע שנאסר היין ע"י ניסוך או שסבר שיין שלו הוא ולפ"ז למה פטור בשוגג כזה כדי שיודיע הא עכ"פ הוא מומר לעכו"ם ואטו מומר לעכו"ם רמיא עליה להודיע לבעל היין להפריש אותו מאיסור יין נסך ומזה מוכח דרב דסובר מנסך ממש סובר היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק ושפיר פטור בשוגג ובמזיד חייב משום תיקון העולם שלא יהיה כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו ומערב יין של חבירו:

והנני מעתיק לך כל הדברים אשר אמרתי בלימוד הישיבה בהלכה זו בתחלת הזמן בקיץ שנת תקס"ו לפ"ק במסכת גיטין דף נ"ג ונ"ד סוגיא דהמטמא ומדמע ומנסך. וראשון תחלה יש לעיין בדברי רש"י ז"ל בד"ה מערב יין נסך בכשר ואסרו בהנאה. רבים ראו וגם תמהו על דברי רש"י ז"ל הא שמואל הוא דאמר מערב ובע"ז דף ע"ד ע"א פסק שמואל כרשב"ג דאפי' יין ביין ימכר כלו חוץ מדמי יין נסך שבו וא"כ לשמואל לא נאסר כל היין ע"י עירוב יי"נ. ועוד יש לדקדק בדברי רש"י דשפת יתר הוא דאף אם מותר בהנאה אפ"ה הוא מפסיד ליה ע"י תערובת שאסרו בשתיה וצריך למכרו לכותי בזול (עיין בפ"י). ועוד יותר תמוה דרש"י במס' ב"ק דף ד' ע"ב ד"ה ומנסך כתב ומנסך יין ליכא למימר שניסכו ביי"נ שזרק בו דלא מיחסריה ולא מידי דהא מזבין ליה לבר מדמי י"נ שבו עכ"ל. א"כ דברי רש"י בסוגיא דגיטין סותרים לדברי רש"י במס' ב"ק. ועיין במהרש"א שם מה שתמה על דברי רש"י ז"ל:

ובהשקפה ראשונה אמרתי ליישב פירש"י דלכאורה קשה דהגמ' פריך למ"ד מנסך מ"ט לא אמר מערב וכי שייך להקשות כן הלא פשטא דמתני' מנסך סובל מנסך ממש אבל על מערב אינו נופל לשון מנסך. ובאמת למ"ד מערב לשון המשנה דמנסך דחוק מאוד. ובישוב דבר זה יש לומר דכיון שע"י תערובת יי"נ אוסר זה היין ונעשה כיי"נ גמור ככל משפטו ודינו כיי"נ ממש שפיר נופל על מערב לשון מנסך דהיינו שעושה יין חבירו ליי"נ ע"י התערובות ואף אי אמרינן דלא שייך לומר חתיכה עצמה נעשה נבילה אלא בדבר שנאסר ע"י בליעה ולא בדבר שנתערב האיסור בהיתר ועיין בתוס' במסכת חולין דף ק' ע"א בד"ה שקדם וסילק ע"ש. אעפ"כ יש לפרש במתני' הכוונה מנסך שע"י עירוב יין ביין נעשה הכל יי"נ ואיסורא דיי"נ רבע על כל התערובת. אמנם כ"ז אם הדין שיין ביין אוסר כלו ואסור למוכרו לכותי שפיר נופל עליו לשון מנסך אבל אי אמרינן כרשב"ג

דימכר חוץ מדמי יי"נ שבו א"כ לא נאסר כל היין בהנאה ע"י התערובת הקושיא במק"ע איך קוראהו למערב מנסך הא אין לו דין יין נסך גמור וקשיא לשמואל איך מפרש מנסך מערב. וצריכין אנו לומר דכיון דשמואל לא סבר ליה כר' ירמיה דמשעת הגבהה קניה א"כ מנסך ממש ליכא למימר דהא קים ליה בדרבה מיניה וע"כ צ"ל דמנסך היינו מערב ומתניתין דהכא אתיא כת"ק דרשב"ג שם במסכת ע"ז דאוסר כל היין ע"י התערובת וקוראהו למערב מנסך הואיל ולת"ק באמת נעשה כיי"נ גמור ע"י עירוב יי"נ דאוסרו בהנאה ואף דשמואל פסק שם כרשב"ג מ"מ מתניתין דהכי ע"כ אתיא כת"ק דמנסך ממש ליכא למימר דהא קים ליה בדרבה מיניה. ומעתה צדקו דברי רש"י ז"ל דשפיר מפרש רש"י הכא דאסרו בהנאה אף לשמואל דלשון המשנה דקוראהו למערב מנסך לחצהו דהאי מתניתין ע"כ כת"ק אתיא דאוסר בהנאה. מה שאינו כן בברייתא דר' חייא שם במסכת ב"ק דמפרש רש"י אליבא דהלכתא ואנן קיי"ל כרשב"ג לשיטת רש"י ז"ל דמוכר חוץ מדמי יי"נ שבו שפיר כתב רש"י דמנסך ליכא למימר שנסכו ביי"נ שזרק בו דלא מחסריה ולא מידי דהא מיזדבן לכותי חוץ מדמי יי"נ שבו ור"ל כיון דלא מחסריה לאוסרו בהנאה לשון מנסך אינו נופל על מערב דהא יי"נ אסור בהנאה ויין שנתערב מצי מיזדבן ודו"ק:

אך לפ"ז ישאר קושיא אחרת ומתחילה נעתיק עצמינו ליישב דברי הרי"ף, דהנה הרי"ף במסכת ב"ק בס"פ החובל כתב דהאי דר"ג שחייב ליתן עשרה זהובים להאי דחטיף מחבריה מצות כיסוי הדם כתב הרי"ף דהאי דחייבו ר"ג דינו הוא דאי קנסא הוא איך יליף רב מיניה להאי דנטיעותי קצצת הא מקנסא לא ילפינן אלא ודאי דדינא הוא. והקשה הש"ך בח"מ סי' שפ"ה וכן הקשה הרב משנה למלך בפ"ז מחובל ומזיק איך הוכיח הרי"ף זה מרב הא רב סובר הכא במסכת גיטין דילפינן קנסא מקנסא וכתב המ"ל שם שהרבה נדחק ליישב דברי הרי"ף ולא עלתה בידו. ולחומר הקושיא נראה ליישב דברי הרי"ף ז"ל דלכאורה יש להקשות דהגמרא פריך לרב אמאי לא אמר מערב ומתרץ מערב היינו מדמע וקשה הא איכא לפי האמת צריכותא דליכא למילף מערב ממדמע דהא רב פסק במסכת ע"ז שם דהלכתא כרשב"ג חבית בחביות אבל לא יין ביין ואוסר תערובת יין נסך בהנאה ומעתה איך מתרץ הגמרא לרב אמר לך מערב היינו מדמע הא ליכא למילף זה מזה, דאי הוה תני מערב לחוד הוה אמינא דחייב משום דקא מפסיד ליה לגמרי ואי הוה תני מדמע הו"א משום דשכיח ולכך צריך למיתני תרתי מערב ומדמע:

וצריכין אנו לומר דשפיר קאמר הגמרא אמר לך מערב היינו מדמע וליכא למימר דמה למדמע שכן הוא שכיח תאמר מערב יי"נ דאינו שכיח הא מטמא ג"כ אינו שכיח ואפ"ה

חייב במזיד וא"כ מערב לא צריך לאשמעינן דכבר ידעינן ממדמע וממטמא והגמרא נקט מערב היינו מדמע הואיל ושוים שבשניהם נעשה ההפסד ע"י תערובות דבר האסור עם דבר המותר ועדיין לא נחית למעבד הצריכותא ולכך קאמר דמערב היינו מדמע ממש. אבל אליבא דאמת צריכין אנו לומר דטעמא דרב דלא אמר מערב דא"כ היינו מטמא דמערב שמעינן שפיר ממטמא דשניהן אינן שכיחין וידעינן מערב ממטמא מק"ו אם מטמא דלא מפסיד ליה לגמרי דהא חזי להסקה חייב מערב דקא מפסיד ליה לגמרי אינו דין שיהיה חייב. ולפ"ז יש לומר דמה דפריך הגמרא ולמאן דיליף קנסא מקנסא כל הני למה לי עיקר קושייתו הוא הואיל וקאמר מערב היינו מדמע ע"כ דיליף קנסא מקנסא אף שיש בכל אחד צד חמור דמערב מפסיד ליה לגמרי משא"כ במדמע ומדמע הוא שכיח משא"כ במערב ואפ"ה יליף זה מזה ופריך כל הני למה לי וע"ז מתרץ ליה דגם רב לא יליף קנסא מקנסא היכא דאיכא למיפרך צד חמור ועביד הצריכותא:

ולפ"ז אליבא דמסקנא גם לרב לא ילפינן קנסא מקנסא אלא היכא שדומין ממש זה לזה ואין לאחד צד חמור מחבירו אבל אי איכא חומרא כל דהו לא ילפינן קנסא מקנסא גם לרב ומה דאמרינן בגמרא במסכת ב"ק דף קי"ז ע"א דקא שקל וטרי שם למאי נ"מ אי דינא הוא אי קנסא הוא דאי דינא הוא גמרינן מיניה ואי קנסא הוא לא גמרינן מיניה ג"כ הפירוש בגמרא שם דמתחלה כשאמר ליה ר"ה לר"י אי קנסא לא גמרינן מיניה היה סובר מתחלה דלא גמרינן כלל אף בדבר שהוא דומה לו בכל מילי וקאמר מנא תימרא דגם בדבר הדומה ממש לא גמרינן קנסא מקנסא ומביא ראיה מדתניא בראשונה היו אומרים המטמא והמנסך וחזרו לומר אף המדמע חזרו אין לא חזרו לא מ"ט לאו משום דקנס הוא ומקנס לא גמרינן ואף בדבר הדומה לו בכל מילי, ומדחה ליה מעיקרא סברי להפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו ולבסוף סברי דלהפסד מועט נמי חששו ודוקא בדבר שאינו דומה זה לזה בכל מילי לא גמרינן קנסא מקנסא אבל בדבר הדומה ממש לכ"ע גם קנסא מקנסא ילפינן. ועדיין יש נ"מ אי דינא הוא או קנסא הוא דאי דינא הוא לא שייך לחלק בין הפסד מועט להפסד מרובה דדין פרוטה כדין מאה ואם קנסא הוא יש לחלק דלהפסד מרובה חששו חכמים וקנסוהו אבל להפסד מועט לא חששו ולא קנסוהו. היוצא מזה דאף רב דסובר דיליף קנסא מקנסא היינו בדבר הדומה ממש זה לזה אבל אי יש לחלק בחלוקא כל דהו לא גמרינן גם לרב. ומעתה צדקו דברי הריי"ף ז"ל דגם שם יש לחלק בין האי דר"ג להאי דקציצת האילן והריגת השור דמהאי דר"ג דקניס למאן דקדים וכסה ליכא למילף לשאר חטיפת מצוה כהאי דרב דשם התורה קא מזכה לזה ששחט שהוא יכסה כדקאמר שם מי ששפך הוא יכסה ושפיר קנסהו ר"ג דקא חטף

מיניה דבר מצוה אשר התורה זכתה לו בפירוש. אבל בהאי דרב בקציצת האילן שעומד ליקצץ שהוא אשרה או שור העומד להריגה שהמית את האדם המצוה הוא על כל אדם רק מי שהאילן עומד ברשותו ומי שהשור שלו יש לו הקדימה הואיל והוא ברשותו בזה אם קדם האחר וחטפו אין לקנוס אותו בשביל שקדם ומנע את חבירו מהאי מצוה ע"י שהוא עשאהו דהא אין לו זכות בהאי מצוה כי אם במה שהוא ברשותו ובזה גם לרב אין ללמוד קנסא מקנסא היכא שיש לחלק בין זה לזה. דהאי דר"ג קניס בשביל שחטף מצוה שזכה בו חבירו מדין תורה מקרא דשפך וכסה משא"כ בקציצת האילן והריגת שור אין לו בו זכות בפני עצמו אלא שיש לו דין קדימה הואיל והוא עומד ברשותו ומזה שפיר הוכיח הרי"ף דהאי דר"ג דינא הוא ושפיר גמרינן מיניה דלא שייך למפרך בפירכא כל דהו אם דינא הוא. אבל אי קנסא הוא גם לרב לא גמרינן מיניה אי איכא לחלק בחלוקא כל דהו. כן יש ליישב דברי הרי"ף ז"ל:

היוצא מזה דרב דיליף קנסא מקנסא היינו שהם דומים ממש להדדי. ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא לשמואל ואידך וצריך לתרץ דשמואל לא יליף קנסא מקנסא דלמא גם שמואל סובר כרב ויליף קנסא מקנסא היכא שהם דומים להדדי ואפ"ה לא קשה ליה מערב היינו מדמע דליכא למגמרי מהדדי דמה למערב שכן קא מפסיד ליה לגמרי אבל מדמע דלא מפסיד לגמרי אימא לא ואי הוה תנא מדמע ה"א מה למדמע שכן שכיח אבל מערב דלא שכיח אימא לא ולכך צריך למתני תרתי מערב ומדמע וא"כ למאי צריך הגמרא למימר לשמואל דלא יליף קנסא מקנסא הא גם שמואל מצי סבר כרב בזה. אבל זה אינו דאי שמואל יליף קנסא מקנסא אכתי קשה דלא צריך למתני מערב ואף דליכא למגמר מערב ממדמע מ"מ איכא למגמר ממטמא והוא ק"ו אם מטמא דלא מפסיד ליה לגמרי חייב מערב דקא מפסיד ליה לגמרי א"ד שיהיה חייב ולכך צריך הגמרא לומר דשמואל לא יליף קנסא מקנסא:

אמנם אעפ"כ קשה דלא צריך הגמרא לומר לשמואל דלא יליף קנסא מקנסא. דהנה יש להבין דברי התוס' בד"ה משום דקא מפסיד ליה לגמרי דכתבו הך סוגיא כר"י וכו' דלחזקיה ה"ל לאצרוכי לפטור עכ"ל, ולכאורה דבריהם סתומים ומה בעו התוס' ובלא"ה ידעינן דהגמרא קאי אליבא דר"י דהא כל השקליא וטריא הוא למאן דיליף קנסא מקנסא כל הני ל"ל וזה הוא אליבא דר"י דסובר היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק אבל לקזקיה לאו קנסא הוא אלא דינא וא"כ דברי התוס' הם לכאורה תמוהים. ונראה דכוונת דבריהם למאי צריך הגמרא למעבד צריכותא לכאן ולכאן בתרי גוונא וקאמר חומרא במטמא דקא מפסיד ליה לגמרי וחומרא במדמע שכן שכיח הא בחדא גונא בחד צריכותא סגי

לן דאי אשמועינן במטמא שכן מפסיד ליה לגמרי מש"ה חייב במזיד אבל מדמע דלא מפסיד ליה לגמרי הו"א דפטור ואי אשמועינן מדמע הו"א דבמדמע בשוגג פטור דלא קא מפסיד ליה לגמרי אבל מטמא דמפסיד ליה לגמרי הו"א דאפילו בשוגג חייב וא"כ למאי צריך הגמרא למיעבד צריכותא ולנקוט חומרא במטמא וחומרא במדמע הא בחדא חומרא סגי וחד תני לאשמועינן רבותא דחייב במזיד וחד תני לאשמועינן רבותא דפטור בשוגג. ולייישב זה כתבו התוספ' דהך סוגיא אתיא כר"י דאמר היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק וא"כ בשוגג פטור מסברא חיצונה ואין שום סברא לחייבו בשוגג דבמזיד איכא טעמא לחיובא שלא יהיה כל אחד הולך ומטמא טהרותי ושל חבירו אבל בשוגג דלא שייך הך טעמא אין שום סברא לחיוב ולא צריך לאשמועינן כלל ולכך צריך הגמרא למעבד הצריכותא בשני צדדים ובכל אחד איכא רבותא בחיובא דמזיד אבל פטורא דשוגג לא צריך לאשמועינן כלל. ודוקא לחזקיה אנו צריכין למעבד הצריכותא לפטור אבל לא לר"י, כן הוא לדעתי כוונת התוס'. ועיין בפ"י דדחק עצמו למצוא צריכותא לפטור בדחוקים ולדעתי הוא פשוט דכיון שיש בכל אחד חומרא מה שאינו באידך צריך לאשמועינן בכל אחד דפטור בשוגג כאשר יבואר עוד לקמן:

אמנם אני אומר דדברים האלה שכתבתי דלר"י לא צריך לאשמועינן פטורא דשוגג זה הוא רק לפי ההוה אמינא קודם דקאמר לימא כתנאי אבל לפי האמת דמוקי הגמרא לקמן פלוגתא דר"מ ור"י בקנסו שוגג אטו מזיד וכ"ע סברי דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק ואפ"ה סובר ר"מ דחייב בשוגג משום דקנסו שוגג אטו מזיד שפיר צריך מתניתין לאשמועינן רבותא לפטור בשוגג. ולפ"ז יש לומר דלפי המסקנא לא צריכין אנו לומר לשמואל דלא יליף קנסא מקנסא אלא דיש לומר דגם שמואל סובר דיליף קנסא מקנסא אם דומים להדדי ואפ"ה לא קשיא מערב היינו מדמע דמה למדמע שכן לא שכיח משא"כ במערב ואי הוי תני מערב הו"א מה למערב דקא מפסיד ליה לגמרי. ואין לומר דמערב שמעינן ממטמא מק"ו אם מטמא שאינו מפסיד לגמרי חייב מערב דקא מפסיד לגמרי לא כ"ש. ז"א דאי הוה תני מטמא ולא מערב הו"א דבמערב דקא מפסיד ליה לגמרי א"נ משום חומרא דע"א גם בשוגג יהיה חייב דקנסו שוגג אטו מזיד כמו שסובר ר"מ לקמן ולכך צריך למתני מערב דאפילו במערב פטור בשוגג. ולפ"ז י"ל דלפי האמת באמת אין אנו צריכין לומר לשמואל דס"ל דלא ילפינן קנסא מקנסא דלעולם י"ל דגם לשמואל ילפינן קנסא מקנסא ואפ"ה לא קשיא ליה מערב היינו מדמע דאיכא צריכותא לחיובא. ומערב ומטמא צריך למתני דאיכא צריכותא לפטור דהו"א דבמערב גם בשוגג יהיה חייב דקנסו שוגג אטו מזיד:

ועפ"י הדברים האלה יש ליישב דעת הרמב"ם בריש פ"ז מהל' חובל ומזיק דמביא הך דמנסך כרב דמנסך ממש הואיל וקיי"ל כר' ירמיה דלא הוה קים ליה בדרבה מיניה דמשעת הגבהה קנייה מביא גם מערב יין נסך ביין כשר דג"כ חייב. ולכאורה אין הכרע מזה אי הרמב"ם פוסק כרב לגבי שמואל אך הש"ך בריש סי' שפ"ה הקשה על הרמב"ם דמביא דמזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר מדברי סופרים, הואיל והפחית דמיהן חייב לשלם כיצד הרי שמטמא אוכלין של חבירו או שדמע לו פירות או עירב לו טיפת יין נסך בתוך יינו שהרי אסר עליו הכל וכן כל כיוצא בזה עכ"ל הרמב"ם. ומזה הוכיח הש"ך בריש סימן שפ"ה דפסק כרב דאי כשמואל איך כתב וכן כל כיוצא הא שמואל לא יליף קנסא מקנסא ודוקא בהני תלתא דהמטמא והמדמע ומנסך חייב ותו לא דמקנסא לא ילפינן. וקשה הא הלכתא כשמואל בדינא ואיך פסק כרב לגבי שמואל והש"ך רוצה ליישב דעת הרמב"ם דסוגיא דחולין דפריך למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו מהך מתניתין דהכא המנסך אזלא כרב כמ"ש התוספות שם, ומזה מוכח דהלכתא כרב דאי כשמואל מאי פריך הגמרא ע"ש בש"ך:

והנה אין מזה ראיה כל כך לסתור הכלל שבידינו דהלכתא כשמואל בדינא ואפ"ה פריך הגמרא שפיר שם במסכת חולין הואיל ורוצה לאוקמי הך דר' עמרם ור"נ ור"י דסברי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ככ"ע אף לרב דסבר מנסך ממש וכן מצינו כמה סוגיות בש"ס אבל מ"מ אין למדין ממנו לקבוע הלכה נגד הכלל המסור בידינו דהלכתא כשמואל בדינא. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דברי הרמב"ם נכונים דמה דאמרינן בגמרא דהכא לשמואל דלא יליף קנסא מקנסא היינו לפי ההו"א דלא ידעינן מהך סברא דקנסו שוגג אטו מזיד אבל לפי המסקנא דמוקי טעמא דר"מ דחייב בשוגג דקנסו שוגג אטו מזיד אין אנו אחראין לומר דטעמא דשמואל דלא יליף קנסא מקנסא אלא די"ל דגם שמואל יליף קנסא מקנסא יאפ"ה צריך למתני כל הני שלשה מטמא ומדמע ומערב. דממדמע ליכא למילף שכן הוא שכיח תאמר מטמא ומנסך שאינו שכיח הו"א דלא קנסו כלל ואף במזיד פטור. ואי הוה תני מנסך והו"א מנסך חייב הואיל ומפסיד לגמרי אבל מטמא ומדמע דלא קא מפסיד ליה לגמרי. ואי הוה תני מטמא הוה אמינא דבמנסך אפילו בשוגג יהיה חייב הואיל וקא מפסיד ליה לגמרי ולכך צריך למתני כולהו תלתא אבל לעולם ילפינן קנסא מקנסא אם דומים להדדי גם לשמואל ושפיר כתב הרמב"ם וכן כל כיוצא בזה דלפי המסקנא גם פטורא דשוגג צריך לאשמועינן לאפוקי מר"מ דסבר דקנסו שוגג אטו מזיד א"כ גם לשמואל ילפינן קנסא מקנסא בדברים הדומים ממש להדדי ודו"ק:

אך לפי כל הנ"ל מה שהוצרך הגמרא מתחלה לומר לשמואל דקנסא מקנסא לא ילפינן ההכרח היה דמערב שמעינן ממטמא. א"כ העיקר חסר מהספר דהא על רב קאמר הגמרא דלא אמר מערב אמר לך היינו מדמע ואידך קנסא הוא והרי דמשום קושיא דהיינו מדמע מתרץ דמקנסא לא ילפינן ולפי דברי מדמע ומערב בלא"ה ליכא למילף זה מזה דמה למערב שכן מפסיד ליה לגמרי משא"כ במדמע ומה למדמע שכן שכיח משא"כ במערב וא"כ משום קושיא דהיינו מדמע לא הוצרך לתרץ קנסא מקנסא לא ילפינן ואי משום קושיא דליתני מטמא ולא בעי מערב מוכרח לומר קנסא מקנסא לא ילפינן זה ה"ל להגמרא לפרש בשלמא אי אמרינן כשמואל דפסק במסכת ע"ז כרשב"ג דתערובת יין ביין אינו אסור בהנאה ושרי לזבוני לנכרי חוץ מדמי יין נסך שבו שפיר צריך הגמרא לומר ושמואל קנסא מקנסא לא ילפינן דאל"כ מערב היינו מדמע דגם במערב לא קמפסיד ליה לגמרי אבל לפי פירש"י שכתב ואסרו בהנאה וכתבתי דרש"י צריך לפרש כן אליבא דשמואל דקא מפרש מנסך מערב ומוקי מתניתין דהכא אליבא דת"ק דרשב"ג דאוסר תערובת יין נסך בהנאה א"כ הקושיא במק"ע למה ליה לומר דשמואל לא יליף קנסא מקנסא הא בלא"ה ליכא למילף מערב ממדמע ולא מדמע ממערב. לכן נראה לי לומר דהגמרא קאי הכא אליבא דשמואל לשיטתו דפוסק כרשב"ג דשרי לזבוני חוץ מדמי יין נסך וליכא צריכותא דשפיר יש למילף מדמע ממערב דגם במערב לא קמפסיד לגמרי ולכך קאמר טעמא דשמואל דלא יליף קנסא מקנסא והגמרא סובר דלשון מנסך סובל מערב אף שאינו עושה כיין נסך גמור לאוסרו בהנאה. אמנם רש"י דמפרש הכא ואוסרו בהנאה לאו אליבא דשמואל מפרש כן אלא אליבא דחזקיה וכדבעינן למימר קמן:

דהנה יש לחקור לרב דאמר מנסך ממש איזה שוגג שייך במנסך דאי לא היה כוונתו לנסך לע"א לא נאסר היין כלל ופשיטא שהוא פטור כיון שלא נאסר היין וע"כ מיירי שהיה כוונתו לנסך לע"א א"כ מזיד הוא. אמנם מאור עינינו רש"י ז"ל במס' חולין דף מ"א ע"ב ד"ה בשוגג הרגיש בזה ומפרש שם שוגג דלא ידע שהוא נאסר בניסוך זה או קסבר יין שלו הוא, הרי דרש"י ז"ל מפרש שוגג היה על ההפסד דלא היה כוונתו להפסיד לחבירו אבל על ניסוך לע"א מזיד היה דאל"כ לא היה נאסר היין כלל. ומעתה אני אומר דלחזקיה דסבר היזק שא"נ שמיה היזק וטעמא דפטור בשוגג כדי שיודיע קשה במנסך מאי כדי שיודיע שייך ביה דלמה ליה להודיע לבעל היין אטו מומר לע"א רמיא עליו להפריש את חבירו מאיסור יי"נ וכיון שהוא מומר לע"א איך יזהר בלאו דלפני עור לא תתן מכשול וא"כ קשה לחזקיה למה יהיה פטור בשוגג במנסך. ולפ"ז ע"כ צריכין אנו

לומר דחזקיה באמת אינו סובר כרב דמנסך הוא מנסך ממש אלא דסבר כשמואל דמנסך היינו מערב יי"נ ביין חבירו:
ולפ"ז יש ליישב נמי מה שיש להקשות על הגמ' דקאמר מאן דיליף קנסא מקנסא ופירש"י היינו רב דאמר מנסך ממש דאילו מערב לא איצטרך דילפי ממדמע עכ"ל. ולכאורה מנ"ל להגמר' דרב פליג על שמואל בהא אי ילפי' קנסא מקנסא דלמא גם רב סובר לא ילפינן קנסא מקנסא וטעמא דרב דאמר מערב היינו מדמע הואיל וסבר כחזקיה דהיזק שא"נ שמיה היזק והוי דינא ולא קנסא ושפיר מצי למילף מערב ממדמע. אמנם לפי דברי הנ"ל אתי שפיר דרב דאמר מנסך ממש ע"כ אינו סובר כחזקיה דא"כ בשוגג אמאי פטור הא לא שייך כדי שיודיע אם הוא מומר לנסך לע"א כנ"ל וע"כ מאן דסובר מנסך ממש סובר כר"י דהיזק שחינו ניכר לא שמיה היזק והוי קנסא:
אמנם אם כן הוא קשה לחזקיה קושית הגמרא מערב היינו מדמע וליכא לתרץ קנסא מקנסא לא ילפינן כמו שמתרץ הגמרא לשמואל דהא לחזקיה היזק שא"נ שמיה היזק לאו קנסא הוא אלא מדינא הוא חייב לשלם וא"כ מה לי מערב ומה לי מדמע. וצריכין אנו לומר דהא כתבו התוס' דלחזקיה צריכין אנו למיעבד צריכותא לפטור והיינו דאיצטרך לחזקיה למתני מערב ומדמע דאי הוה תני מערב הו"א במערב פטור בשוגג הואיל ולא שכיח אבל מדמע דשכיח אפי' בשוגג יהיה חייב ואי הוה תני מדמע הו"א במדמע פטור בשוגג הואיל ולא קמפסיד ליה לגמרי אבל מערב דקמפסיד ליה לגמרי גם בשוגג חייב ולכך צריך למתני תרתי מערב ומדמע. ולפ"ז צדקו דברי רש"י ז"ל דמ"ש רש"י דאוסרו בהנאה לאו אליבא דשמואל כתב כן דבאמת לשמואל אינו אסור בהנאה דהא שמואל פסק כרשב"ג דשרי לזבוני חוץ מדמי יי"נ שבו ולשמואל לא קשה מערב היינו מדמע דשמואל סבר דהיזק שא"נ ל"ש היזק והוי קנסא ולא ילפינן קנסא מקנסא כמו שמתרץ הגמרא רק לחזקיה דג"כ סובר דמנסך היינו מערב ולדידיה ליכא למימר קנסא מקנסא לא ילפינן דהא לאו קנסא הוא אלא מדינא חייב דהיזק שא"נ שמיה היזק א"כ קשה לחזקיה מערב היינו מדמע וע"כ צריך למיעבד צריכותא לפטורא דאי הוי תני מדמע הו"א דבמערב דמפסידו לגמרי גם בשוגג חייב הרי עכ"פ לחזקיה דמערב יין ביין אסור בהנאה ולכך מפרש ואוסרו בהנאה היינו לחזקיה צ"ל כן דגם חזקיה סובר מערב כנ"ל.
אמנה במס' ב"ק קא מפרש רש"י ברייתא דר"ח אליבא דהלכתא דרש"י פסק כשמואל דהלכה כרשב"ג אפי' יין ביין ימכר חוץ מדמי יי"נ שבו וגם הלכתא דהיזק שא"נ שמיה היזק וגם הלכתא דיליף קנסא מקנסא כנ"ל וא"כ ליכא למימר מנסך היינו מערב דא"כ

קשה היינו מדמע היינו מערב דגם שמערב אינו מפסידו לגמרי וא"כ מנסך היינו מנסך ממש. כן נראה ליישב פירש"י:

אך לפ"ז קשה דהא שם במס' ב"ק דף ה' ע"א קאמר הגמ' לימא קסבר ר"ח היזק שא"נ ל"ש היזק דאי שמיה היזק הא תני ליה נזק ומתרץ הגמר' לעולם קסבר שמיה היזק ותנא היזקא דמינכרא והיזקא דלא מינכרא וכתבו שם התוס' בד"ה דאי וכו' דאע"ג דאיתותב חזקיה אעפ"כ ניחא ליה לאוקמי ברייתא דר"ח אביו אליביה עכ"ל. ומעתה לפ"מ שהוכחתי לעיל דחזקיה דסובר שמיה היזק ע"כ סובר מערב דאי מנסך ממש לא שייך בשוגג כדי שיודיע א"כ הדרא קושיא לדוכתה על רש"י דאיך מפרש רש"י אליבא דר"ח דמנסך ממש הא מוקמינן ברייתא דר"ח כחזקיה דשמיה היזק וע"כ לאו מנסך ממש אלא מערב כנ"ל דגבי מנסך ממש לא שייך לפטרו בשוגג כדי שיודיע כנ"ל:

לכן נ"ל לומר דאף לחזקיה דסובר היזק שא"נ שמיה היזק מצי סבר דמנסך ממש כרב ואפ"ה שייך ביה בשוגג פטור כדי שיודיע. דהנה במס' מנחות דף מ"ט ע"א קאמר רבה עקירה בטעות לא הויא עקירה אמר רבא ומותבינן משמעתין הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין הא שוגגין פטורין ותני עלה פיגולן פיגול היכי דמי אי דידע דחטאת הוא וקא מחשב לשלמים האי שוגגין מזידין הוו אלא לאו דכסבור שהוא שלמים כו' אלמא עקירה בטעות הויא עקירה ואביי שם מתרץ דלעולם עקירה בטעות לא הויא עקירה וידע דחטאת הוא ומחשב לשם שלמים ובאומר מותר, ע"כ הגמרא ע"ש:

והנה יש לומר דאביי ורבא אזלי לשיטתייהו דבמס' מכות דף ז' ע"ב ת"ר בשגגה פרט למזיד ופריך הגמ' מזיד הא בר קטלא הוא אמר רבא אימא פרט לאומר מותר ופריך ליה אביי אומר מותר אנוס הוא ואיך קוראהו מזיד אמר ליה רבא שאני אומר מותר קרוב למזיד הוא (כן הוא הגירסא בש"ס שלפנינו אמנם בתוס' במס' שבת דף מ"ח ע"ב ד"ה אבל תינוק היה להם הגירסא בהיפוך):

ומעתה רבא לשיטתו דסובר אומר מותר קרוב למזיד הוא שפיר מוכיח מהאי שוגגין דכהנים שפיגלו דעקירה בטעות הויא עקירה ולא מצי לאוקמי באומר מותר דאומר מותר קרוב למזיד הוא ואיך קוראהו שוגגין. אבל אביי סובר אומר מותר אנוס הוא ושפיר קמפרש דהך דכהנים שפיגלו במקדש באומר מותר:

ולפ"ז נסתר ראיה דלעיל דלעולם גם חזקיה מצי סבר כאביי דמנסך ממש ואפ"ה הוא פטור בשוגג מטעם כדי שיודיע והיינו שוגג שאומר מותר לנסך לע"א ושפיר שייך ביה כדי שיודיע שאם יתודע לו שהיין נאסר בניסוך יודיע לחבירו לאפרושיה מאיסורא דהא אינו מומר לעבור בשאט נפש על איסור רק שהיה סובר שהוא מותר ולכך בשוגג פטור

אבל אם יהיה חייב לשלם לא יודיע, ולפ"ז מתורץ הקושיא דלעיל דשפיר כתב רש"י שם במס' ב"ק בברייתא דר"ח דאליבא דהלכתא ע"כ האי מנסך מנסך ממש ואף שהגמ' מוקי ברייתא דר"ח אליבא דחזקיה בנו דהיזק שא"נ שמיה היזק אפ"ה מצי סובר דמנסך ממש ושוגגין דמנסך דפטור כדי שיודיע הוא שוגג אומר מותר כאביי. אבל רש"י בשמעתין דמפרש דיין ביין אוסר בהנאה היינו לרבא דסובר אומר מותר קרוב למזיד היא ואי אמרינן מנסך ממש לא נוכל למצוא שוגג במנסך אלא כפירש"י בחולין דלא ידע שנאסר בניסוך זה או שלא ידע שהוא של חבירו אבל כוונתו לנסך לע"א, ולפ"ז ליכא למימר דבשוגג פטור כדי שיודיע דאם הוא רשע לנסך לע"א למה ליה להודיע הא גם לאו דלפני עור עובר וע"כ צ"ל לחזקיה דמנסך היינו מערב יין ביין וקשה הא היינו מדמע והיינו מערב וליכא למימר קנסא מקנסא לא ילפי' הא לחזקיה לאו קנסא הוא אלא דינא וע"כ צריך למיעבד הצריכותא לפטור דמה למערב שכן אינו שכיח ומה למדמע שכן אינו מפסידו לגמרי כנ"ל וע"כ סובר חזקיה דיין ביין אוסר בהנאה דאי שרי ליה למוכרו לנכרי חוץ מדמי יי"נ שבו א"כ היינו מערב והיינו מדמע דגם במערב לא קמפסיד ליה לגמרי ולכך מפרש רש"י אוסרו בהנאה היינו לרבא דסובר אומר מותר קרוב למזיד הוא:

אך לפי סברא הנ"ל שכתבתי דאי אמרינן מנסך ממש לא שייך לומר דפטרו בשוגג כדי שיודיע דאם הוא מומר לעבוד ע"א בודאי לא יודיע לאפרושי מאיסורא עפ"י זה ישאר קושיא אחרת. דהנה בתוס' ד"ה ותני עלה מפני תק"ע וכו' והכי איתא בתוספתא בראשונה היו אומרים המטמא והמנסך חזרו לומר אף המדמע וכו' מפני ת"ע וכו'. וקשה מרישא דהמטמא והמדמע והמנסך דקיימו בהו ה"ל למפרך ולכך נראה דלא גרסינן במתני' שוגגין פטורין ובברייתא דהכא לאו היינו דתוספתא עכ"ל. והנה קשה, חדא דאכתי קשה למה פריך ליה מהך ברייתא ופריך מכהנים שפיגלו במקדש טפי ה"ל להביא התוספתא וליפרוך מהמטמא והמדמע והמנסך גופא דקא איירי ביה, ועוד לרש"י דכתב אי נמי גרס לה במתניתין שוגגין פטורין ומפני תיקון עולם לאו אירישא קאי אלא אסיפא דמזידין חייבין קאי נשאר קושית התוס' דה"ל לאקשויי מהמטמא והמדמע והמנסך דאיירי בהו דהא הך מפני תיקון עולם קאי על כל המזידין חייבין דתני במתניתין שהיא התוספתא. ונראה ליישב דמהמטמא והמדמע והמנסך לא מצי להקשות כלל דהנה חזקיה קאמר דבשוגג פטור כדי שיודיע ופריך אפילו מזיד נמי ומתרץ השתא לאזוקי קא מכוין אודועי לא מודע ליה. והנה לכאורה לא מקשה הגמרא מידי דאפי' מזיד נמי דיש לחלק בין שוגג למזיד. דלכאורה יש לחקור מה הוצרכו לתקנה כדי שיודיע ממ"נ אי איכא עדים בדבר העדים יודיעו לו ואי ליכא עדים מה תועלת בהודעה שלו

הא לא מהימן וצ"ל דאם הוא בידו לכ"ע מהימן. אך לפ"מ שפירש"י וכן דעת הב"י ביו"ד סימן קכ"ז דמה דאמרינן דהיכא שהוא בידו מהימן הוא מטעם מיגו דאי בעי מטמא ליה ועיין בש"ך יו"ד ריש סי' קכ"ז ע"ש:

והרא"ש בשמעתין כלל י"א מקשה על שיטה זו דאי מה שבידו מהימן הוא מכח מיגו מאי מיגו הוא זה הא אם יטמא בידים יהיה חייב לשלם. והפ"י מיישב קושית הרא"ש שהרי בידו לטמא ולומר שוגג אני שאז פטור מלשלם אבל כ"ז אם כבר הדין הוא שפטור בשוגג אבל זה גופא קשיא גם שוגג ישאר הדין תורה שיהיה חייב לשלם ובאמת לא יהיה נאמן וליכא נפקותא בהודעה שלו אם אינו נאמן מאי אמרת דהוא נאמן הואיל ובידו זה אינו דהא חייב לשלם ולית ליה מיגו דהא אף שיאמר שוגג אני יהיה חייב לשלם. אמנם זה אינו דהא אי מהימן ליה כבי תרי עכ"פ מהימן ושייך כדי שיודיע אולי יהיה מהימן ליה כבי תרי. אך כ"ז בשוגג שייך לומר אולי מהימן ליה אבל במזיד לא שייך לומר כדי שיודיע דאולי מהימן ליה דכיון דקמפסיד ממון חבירו בידים גזלנא הוא ובודאי לא מהימן ליה וכמו שאמרינן במס' קידושין דף ס"ו ע"ב אי מהימן לך דלא גזלנא הוא וא"כ לא שייך במזיד כדי שיודיע דליכא תועלת בהודעתו כיון דלא מהימן וא"כ לא פריך הגמרא מידי אפילו מזיד נמי:

ואמנם ראיתי בכתבי קודש של אאמ"ו הגאון ז"ל בחידושיו למס' גיטין כתב ליישב דהגמרא פריך שפיר דגם במזיד נמי שייך כדי שיודיע ומשכחת לה במטמא שעוד השרץ עליו ובמדמע כגון שהיה בצד זה תרומה ובצד אחר חולין ועתה הוא מדומע ומונח הכל על כרי אחד ובמנסך למ"ד מערב נמי משכחת שהיה יין נסך בקנקן זה ויין כשר בקנקן אחר ועתה הוא מעורב הכל בקנקן אחד ושפיר הוא בידו להודיע אף שהוא אינו נאמן דהלא עינים רואות שנתערבו אבל אם יהיה חייב לשלם לא יודיע ויסלק השרץ ויחלק המדומע וישפוך תערובת היין לשני קנקנים ולא יהיה נראה ושפיר פריך הגמרא אפי' במזיד נמי שייך שיודיע ויהיו עינים רואות שטימא ודימע ועירב. ע"פ זה אמר אאמ"ו הגאון ז"ל ליישב מה שיש להקשות מאי פריך הגמרא מכהנים שפיגלו במקדש ותני עלה מזידין חייבין מפני תיקון עולם ואי היזק שא"נ שמיה היזק האי שוגגין פטורין מפני תיקון עולם מיבעיא ליה ומאי קושיא דלמא גם לחזקיה שייך מפני ת"ע מזידין חייבין ואף שחייב מדינא מ"מ כיון שחכמים פטרו בשוגג כדי שיודיע גם במזיד יהיה פטור ג"כ כדי שיודיע אך במזיד הניחו על דין תורה ולא חששו לתקנה כדי שיודיע דאי הוי מיפטר גם במזיד לא שבק חיי שכל אחד הולך ויטמא טהרותיו של חבירו. וא"כ גם לחזקיה נשאר החיוב במזיד מפני תיקון עולם שלא יהיה כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של

חבירו. ואין להקשות א"כ מאי נפקותא בין חזקיה לר"י דשפיר יש נפקותא דלחזקיה החיוב במזיד נשאר בדין תורה והוא מדינא וחייב בהודאת עצמו וגם בנו ויורשיו חייבין לשלם אבל לר"י שעיקר החיוב הוא מטעם קנס מדברי סופרים אינו מתחייב בהודאתו ולא קנסו בנו אחריו. וא"כ מאי פריך הגמרא דגם לחזקיה שייך מפני תיקון עולם על מזיד. אמנם הגמרא פריך שפיר מכהנים שפיגלו במקדש דבזה לא שייך לומר דחייב במזיד מפני ת"ע דאי לאו ת"ע גם במזיד הוה פטור כדי שיודיע דאף אם יודיע אינו נאמן דהא אין לו מיגו דיתחייב לשלם כקושית הרא"ש. ואין לומר דשמא יהיה מהימן ליה כבי תרי זה אינו דאם הוא מפסיד ליה ומפגל במזיד גזלנא הוא ולא מהימן ליה ובמפגל לא שייך שיהיה נראה לעינים שפיגל ושפיר פריך הגמרא ממפגל דתני עלה מזידין חייבין מפני ת"ע מאי ת"ע שייך במזידין הא מדינא חייב אי היזק שא"נ שמיה היזק וליכא למימר דאי לאו תיקון עולם הוי פטרי אף במזיד כדי שיודיע הא לא מהימן ליה ומה פעולה יש בהודעה זו. ולפ"ז מתורץ קושית התוס' דמהמטמא והמדמע והמנסך ליכא להקשות דשפיר יש לומר לחזקיה דגם במזיד שייך תיקון עולם שלא יהיה כל אחד הולך ומטמא טהרותיו ואי לאו תיקון העולם גם במזיד הוה פטור כדי שיודיע ואף שאינו מהימן מ"מ שייך הודעה בדבר הנראה לעינים. ולכך פריך מכהנים שפיגלו במקדש בזה לא שייך הודעה בדבר הנראה לעינים דאיזה ראיה והיכר יש בבשר פיגול ולא שייך במזיד תיקון עולם:

אך לפירש"י במס' ב"ק דברייתא דר"ח ע"כ מנסך ממש וכתבתי לעיל דגם חזקיה דמוקי לה שם בב"ק ברייתא דר"ח אביו כוותיה סובר מנסך ממש כמש"ל הדרא קושית התוס' לדוכתה דממטמא ומדמע ומנסך דאיירי ביה ה"ל להקשות. ואין לומר כמו שמתרץ אאמ"ו הגאון ז"ל דמצינן למימר דגם במזיד שייך מפני תיקון עולם דלא פטרינן ליה כדי שיודיע מפני תיקון עולם שלא יהיה כל אחד הולך וכו' הא תינח מטמא ומדמע הוי לן למיפטר גם במזיד כדי שיודיע אבל במנסך ממש איך שייך במזיד כדי שיודיע דאם הוא מומר לנסך במזיד לע"א בודאי לא יודיע לאפרושי מאיסורא דלמה ליה בהודעה זאת דודאי לא חש גם ללאו דל"ע בשלמא בשוגג מצינו באומר מותר כנ"ל אבל במזיד מאי כדי שיודיע שייך וא"כ מאי תיקון עולם שייך בחיובא דמנסך במזיד הא מדינא הוא חייב לחזקיה ואין סברא לפוטרו וא"כ למה לא פריך הש"ס ממנסך דאיירי ביה ולמה ליה למיפרך מכהנים שפגלו במקדש. וא"כ ממ"נ ישאר קושיא על רש"י:

ולפי מ"ש יש ליישב קושית הגידולי תרומה שהקשה לדעת הראב"ד בפ"ז מחובל דהיכא שמתכוין להנאתו גם במזיד פטור. והקשה הג"ת מאי פריך הגמרא מעושה מלאכה במי

חטאת דפטור מדיני אדם ואי היזק שא"נ שמיה היזק מדיני אדם נמי ליחייב מאי קושיא התם לטובתו לעשות מלאכתו הוא מתכוין ולכך פטור מדיני אדם. וראיתי בספר אורים ותומים בסי' ס"ו סק"מ מדחה קושיא זו דהראב"ד דמחלק חילוק זה דאם מתכוין להנאתו גם במזיד חייב היינו לדידן דפסקינן כר"י דהיזק שא"נ ל"ש היזק ובמזיד חייב משום דלא יהיה כ"א הולך ומטמא טהרותיו של חבירו בזה כתב הראב"ד דהיכא שהוא עושה רק להנאתו ולא מתכוון להזיק לחבירו לא שייך הך חששא דכ"א יהיה הולך ומטמא טהרותיו של חבירו אבל קושית הגמרח הוא למ"ד שמיה היזק הוי מזיק גמור בזה אין לחלק בין היכא דמתכוין להנאתו או לא דסוף סוף קא מזיק לחבירו בידים ע"ש בתומים. והנה לכאורה זו היא תשובה גדולה להרב ג"ת. אמנם נ"ל דקושית הג"ת היא קושיא עצומה ואין מקום לתירוץ התומים דהא הגמרא פריך במזיד נמי ליפטר לחזקיה כדי שיודיע ומתרץ הגמרא השתא לאזוקי קא מכוין אידועי לא מודע ליה. ולפ"ז אם מתכוין להנאתו ולא לאזוקי גם במזיד יהיה פטור לחזקיה כדי שיודיע וא"כ שפיר קמה וגם נצבה קושית הג"ת מאי פריך הגמרא מעושה מלאכה במי חטאת הא כיון שלהנאתו קא מכוין גם לחזקיה פטור במזיד כדי שיודיע. אמנם לפמש"ל שפיר פריך הגמרא במזיד אמאי פטור מדיני אדם וליכא למימר כדי שיודיע מה אהני לן הך הודעה דהא אינו נאמן כיון שגזלנא הוא להפסיד במזיד מי חטאת להנאתו ולא מהימן ואי איכא עדים העדים יודיעו וע"כ דליכא עדים ולא שייך כדי שיודיע דהא לא מהימן. בשלמא גבי מטמא ומדמע ומנסך שייך כדי שיודיע בדבר הנראה לעינים שמראה שרץ על הטהרות ומראה המדומע יהעירוב כמו שהבאתי לעיל בשם אמ"ו הגאון ז"ל אבל במי חטאת מה נראה לעינים שייך ביה ולא מהימן ולא שייך בו כדי שיודיע ושפיר פריך במזיד אמאי פטור מדיני אדם ודוק:

ובגוף הדבר שבין הרמב"ם והראב"ד דהרמב"ם פסק בעושה מלאכה בפרת ובמי חטאת חייב והראב"ד משיג שם עליו דהגמרא צריך לאוקמי פרה שהכניסה לרבקה ובמי חטאת שהסיח דעתו רק למ"ד היזק שא"נ שמיה היזק דקושית הגמרא היא רק אי אמרינן שמיה היזק אבל למ"ד וכמו דקיי"ל דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק לא פריך הגמ' ואתי' הברייתא כפשטה דאף במלאכה גמורה ג"כ פטור מדיני אדם ואף במזיד וע"ז קאמר הראב"ד דהיא גופא קשיא למה לא פריך הגמ' גם למ"ד לא שמיה היזק הא עכ"פ יהיה חייב במזיד מכח קנסא דקנסו רבנן ומתרץ דהואיל ואינו מתכוין להזיק כי אם להנאתו מש"ה לא קנסו במזיד. אבל להרמב"ם קשה למה לא פריך הגמ' גם למ"ד לא שמיה היזק

ג"כ יהיה במזיד חייב מכח קנס שקנסו חכמים במזיד ועיין במהרש"א שהקשה זה. ועיין במ"מ שם שכתב להרמב"ם באמת הוה מצי למימר ולטעמיך והוא דוחק:
ונראה לי לומר דלמ"ד לא שמיה היזק לא קא פריך דהא האי מזיד היכי דמי דאי ליכא עדים לא מיחייב ע"פ הודאתו דמודה בקנס פטור וע"כ דאיכא עדים וזה שייך במטמא ומדמע ובמנסך דחייב במזיד ע"י עדים שראו המעשה אבל בעושה מלאכה במי חטאת אף שראו העדים שעשה המלאכה עדיין לא נתחייב דהא צריך להיות ניחא ליה דעובד דומיא דעבד כמ"ש התוס' בד"ה העושה מלאכה ע"ש. וכיון שלבעלים בודאי לא ניחא להו צריך עכ"פ להיות ניחא ליה לעובד (ועיין בחידושי הרשב"א ז"ל) וזה אי אפשר לידע להעדים אם הוא ניחא ליה לעובד במלאכה זו דשמא לא ניחא ליה ולא צריך כלל לאותו מלאכה רק שהוא מתכוין להזיק ולהפסיד הפרה או המי חטאת הוא עושה מלאכה זו וע"כ צריכין אנו לדון על פיו שהוא בעצמו יאמר שניחא ליה וצריך למלאכה זו א"כ עיקר החיוב הוא ע"י הודאת עצמו ואכתי הוי מודה בקנס ופטור וא"כ למ"ד היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק רק שקנסו במזיד ליכא לחייבו בעושה מלאכה בפרת חטאת או במי חטאת דעיקר חיובא בא ע"י הודאת עצמו ומודה בקנס פטור ולכך שפיר תני בברייתא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, אבל למ"ד דהיזק שא"נ שמיה היזק א"כ לאו קנסא הוא אלא מדינא הוא חייב א"כ גם בהודאת פיו הוא חייב שפיר פריך הגמרא בדיני אדם נמי ליחייב. אמנם אעפ"כ יש מלאכה אשר בלאו הודאת פיו נמי ידעינן שניחא ליה במלאכה זו כגון שהוא רוכב על הפרה או שרוחץ עצמו במי חטאת דאנן סהדי שניחא ליה דהא הוא נהנה ממלאכה זו בזה שפיר יש לחייבו במזיד אפילו למ"ד היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק מטעם קנס שקנסו במזיד והיינו ע"י עדים שראו שרכב על הפרה ורחץ במי חטאת וכדומה דהוא חייב לא מכח הודאת פיו אלא מכח העדים. אמנם הגמרא לא יכול להקשות מהך ברייתא למ"ד ל"ש היזק דליחייב מטעם קנס דיש לאוקמי הברייתא במלאכה שאינה ניכרת אם ניחא ליה בהאי מלאכה וליכא לחייבו אלא מכח הודאת עצמו ופטור בדיני אדם מטעם מודה בקנס ולכך פריך רק למ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק ולפ"ז הרמב"ם שפיר פסק בעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דחייב במזיד מטעם קנס היינו במלאכה שידעינן בודאי דניחא ליה, אבל בהכניס הפרה למרבק כדי שתינק ותדוש והסיח דעתו ממי חטאת דתלה במחשבתו בזה ליכא לברר ע"י עדים כ"א ע"י הודאת עצמו לכך פטור מדיני אדם. דברי דודך.
הק' שמואל סג"ל לנדא:

תשובה סב

בע"ה פראג יום ו' ו' תמוז תקע"א לפ"ק:

אמר שמואל אחר שיצא מתחת מכבש הדפוס התשובה אשר כתבתי ונדפסה לעיל בחלק אה"ע סי' קמ"ז הגיע לידי דברי מחותני ידידי הרב הגדול הנגיד מוה' מרדכי בער מק"ק יעניקויא את אשר השיב על דברי תשובתי. וזה הוא מה שהשבתי למחותני הרב הנ"ל:

תשובה

שלום וישע רב, לאור נערב, אשר ידיו לו רב, בחקי חורב, מחותני א"נ ידידי הרב המופלא החריף ובקי המפורסם לשבח ולתהלה כבוד מוה' מרדכי בער נ"י בק"ק יעניקויא:

מכתבו הנעים כלו מחמדים במשא ומתן של הלכה על תשובתי אשר כתבתי לידידנו הרבני המופלא מו"ה יו"ט בידערט יצ"ו הגיעני ע"י הרב המופלא ומופלג מו"ה שמואל נ"י אב"ד שלכם, וכאשר קריתי בו שתים ושלש דלתות הראיתי להרב מהר"ש הנ"ל כי תשובתי כבר יצא מתוך מכבש הדפוס ושם ביארתי הדברים ביותר ומתוכו יראה כי כל מה שהשיב מעלתו על גוף הדין אשר כתבתי והראיה אשר הבאתי מדברי המבי"ט נכונים, ושם נאמר תשובה לדברי מעלת מחותני נ"י כאשר גם הראיתי הדברים מתוך הספר לאחיו מחותני ידידי התורני המופלא הנגיד הקצין מו"ה זלמן נ"י, ואקוה כי תוך איזה שבועות כאשר יוגמר הספר אז ימצאו דברי חן בעיני כבוד מחותני נ"י, והספר נגמר בעז"ה ולא חסר ממנו כי אם המפתחות מחלק שני שהוא דיני אה"ע וח"מ ומראה מקום מש"ס בבלי וירושלמי ופוסקים שהובאו בתוך הספר, ואני השיבותי ימיני אחור מלשלוח הספרים לקרוביי ולאוהביי עד כי יוגמר כל הספר בעז"ה:

ועתה באתי להשתעשע באמרים מה שהשיב מעלתו על דברי אשר כתבתי בביאור דברי רש"י במס' שבת דף קמ"ה ע"ב ד"ה לעדות אשה וכו' דדוקא בעדות עד מפי עד צריכין לטעמא דעקרוהו רבנן לקדושין מיניה משום קושית התוס' ביבמות פ"ח ע"א ד"ה מתוך דאיך יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה וע"ז כתב רש"י דליכא כאן עקירת דבר מן התורה דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ועקרוהו רבנן לקידושין מיניה אבל בעדות עד אחד ס"ל לרש"י שנאמן מן התורה לעדות אשה בזה לא עקרוהו רבנן לקידושין. וע"ז הקשה מעלתו לדברי קשה לשיטת רש"י ז"ל מסוגיא דיבמות דף צ"ב ע"א לענין מאי הוצרך ר"נ שם לומר הוראה היא הא בלא"ה היא פטורה מקרבן כיון דאפקיעו רבנן לקידושין א"כ הרי היא פנויה למפרע:

הנה לדעתי אין זו השגה כלל דמנין אנו יודעין דס"ל לר"נ דע"א אינו נאמן מן התורה רק מדרבנן הואיל ור"נ פסק כתנא דמתניתין דפטורה מקרבן וקאמר תדע דהוראה היא דבעלמא ע"א אינו נאמן והכא נאמן ומזה יצא לנו דס"ל לר"נ דאין ע"א נאמן מן התורה

רק מדרבנן יהיב לן רש"י ז"ל טעם דלא הוי עקירת דבר מן התורה דחכמים עקרוהו לקידושין מינה וא"כ כיון שר"נ לפלוג על זעירי בא לפסוק כתנא דמתניתין דאם התירוה הב"ד ע"פ עדות ע"א ואח"כ בא בעלה דפטורה מקרבן איך היה יכול לומר ולפרש טעמא דמתניתין דפטורה הואיל ואפקיעו רבנן לקידושין הא עדיין אין אנו יודעין דעדות ע"א באשה אינו מן התורה דלמא עדות ע"א הוא מן התורה כדרשת הספרי שהביא אאמ"ו הגאון ז"ל בנ"ב קמא סי' ל"ג וא"כ לא עקרוהו רבנן קדושין בעדות ע"א כיון שנאמן ואיך יפרש ר"נ טעמא דמתניתין משום דעקרוהו רבנן ויתלה תניא בדלא תניא ולכך צריך ר"נ להקדים טעמא דמתניתין שהוא הוראת ב"ד הואיל ולא על העד תליא דע"א אינו נאמן מן התורה והם האמינו ועבדינן אפומייהו כמ"ש רש"י בד"ה תדע ומזה ממילא נפק לן דגם בעדות ע"א עקרוהו לקידושין כמו באינך שהאמינו רבנן לעדות אשה כגון קרוב ועד מפי עד ונכרי מסל"ת וכדומה. זה הוא לענ"ד דרך פשיט ונכון:

שנית השיב מעלת מחותני ידידי נ"י על דברי מהא דקאמר שם בגמרא ואף ר"א סובר דטעות הוא מדקאמר וכו' ואי ס"ד דהוראה היא אמאי מייתי קרבן ודחי הגמרא דלמא סבר ר"א יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. ומזה הקשה מעלתו לדברי אכתי קשה לר"א אמאי חייבת בקרבן הא אפקעוהו רבנן לקידושין והרי היא פנויה למפרע דהא לפי מה דקיימי הגמ' השתא לדחות דר"א סובר הוראה היא ולפי דברי הא בהא תליא דמאן דסובר הוראה היא ע"כ סובר דאפקעוהו רבנן לקידושין מיניה:

הנה גם זה לאו השגה היא. ואני לא אמרתי אלא לזעירי דסובר דאין זה הוראה אלא טעות ומדמה הך דאשה שנשאת ע"פ ב"ד ע"י עדות ע"א להך דהורו ב"ד ששקעה חמה וכו' ע"כ ס"ל דע"א נאמן מן התורה לעדות אשה דאל"כ אלא דחכמים הימנוהו למה לא יחשב זה להוראת ב"ד כמו שהוכיח ר"נ ואמר תדע דהוראה היא דהא בכל התורה אין ע"א נאמן והם הימנוהו ועלייהו תליא ולא על העד ועבדינן אפומייהו כמ"ש רש"י בד"ה תדע אבל איפכא ליכא הוכחה ויכולין אנו לומר דאף מאן דסובר הוראה היא מצי סובר דע"א נאמן מן התורה ואפ"ה הוי הוראה הואיל והיא צריכה ב"ד להתירה לינשא עפ"י ע"א כמ"ש תוס' לעיל דף פ"ז ע"ב ד"ה מכלל דרישא וא"כ מדחה הגמ' דלמא סובר ר"א הוראה היא וס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב ולר"א מיחשב הוראה אף שע"א נאמן מדאורייתא ובזה לא הפקיעו חכמים הקידושין. רק אליבא דר"נ צריך רש"י לפרש דס"ל דע"א אינו נאמן מדאורייתא אלא מדרבנן הואיל ור"נ קאמר תדע דהוראה היא דבכל התורה אין ע"א נאמן והכא נאמן וס"ל לרש"י דע"כ האי והכא הוא מהימן פירוש רק מדרבנן דאי הכוונה בדברי ר"נ דבכל התורה אין ע"א נאמן והכא מהימן מדאורייתא ולהכי החמירו שצריכה

לשאול מב"ד להתירה ולכך מיחשב הוראה כמו שמפרש אאמ"ו הגאון ז"ל בנ"ב קמא חלק אה"ע ס"ס ל"ג א"כ העיקר חסר בדברי ר"נ והכי ה"ל לר"נ לומר תדע דהוראה היא דהא צריכה לשאול מב"ד להתירה ואי לאו הוראת ב"ד לא היה לה רשות לינשא אבל בזה שאמר ר"נ דבכל התורה ע"א לא מהימן והכא מהימן עדיין לא ידענו הוכחה מזה שנחשב הוראה עד שצריכין להבין וללמוד דבר מתוך דבר ולומר כיון שהכא מהימן לכך צריך ב"ד להתירה ובשביל שצריך ב"ד להתירה משום כך נחשב הוראה ואין זה דרך אמוראי לפרש טעמא למה צריכה ב"ד להתירה קודם שהודיענו עיקר הדבר שצריכה ב"ד להתירה ואם היה זה משנה שאינה צריכא לפרש והיה ידוע שכל שנשאת ע"פ ע"א צריכה ב"ד להתירה א"כ גם הטעם מפני מה שצריכה ב"ד להתירה לא היה צריך ר"נ לפרש הכא דהא ר"נ לא נחית הכא לבאר הדין דצריכה ב"ד אלא לפלוג על דברי זעיריקא אתי וטפי ה"ל לר"נ לומר תדע דהוראה היא דהא צריכה ב"ד להתירה לינשא והתנא קרא לנשאת ע"פ ע"א נשאת ברשות ב"ד [והן הן הדברים אשר עליהם רמזתי בתשובתי דרש"י ז"ל ממאן בהך פירושא שכתב אאמ"ו הגאון ז"ל לפרש דברי ר"נ], ולכך מפרש רש"י דברי ר"נ בפשוט דבכל התורה ע"א לא מהימן והכא מהימן מדרבנן וכיון שהם הימנוהו ועבדינן אפומייהו מיחשב הוראה. ומעתה דוקא אליבא דר"נ צריך רש"י לפרש דס"ל דע"א נאמן רק מדרבנן אבל במה דשקל וטרי הגמרא אליבא דר"א דלמא סובר הוראה היא שפיר י"ל דס"ל דע"א נאמן מן התורה ואפ"ה ס"ל דהוראה היא הואיל וצריכה ב"ד להתירה לינשא כסברת התוס' הנ"ל ובזה לא עקרו הקידושין וחייבת בקרבן דס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב דהא בדברי ר"א לא נאמר טעמא דמלתא:

שלישית הקשה מעלתו על דברי ממתניתין דתני הורו ב"ד לינשא וקלקלה חייבת בקרבן ולפי פירושי בדברי רש"י קשה לר"נ דסובר דע"א אינו נאמן לעדות אשהרך מדרבנן והפקיעו רבנן לקדושין א"כ היא פנויה ולמה חייבת בקרבן אם קלקלה. לא ידעתי מה דקשה ליה למעלתו בזה מנשאת לקלקלה דהא ודאי דרבנן לא הפקיעו הקידושין אלא לעת הצורך והכרח אבל קודם ההכרח למה יעשה לבעילת הבעל הראשון בעילת זנות. והנה תכלית הפקעת הקידושין הוא בשביל נישואין לבעל השני כדי שלא תעבור האשה ובעלה השני על איסור אשת איש דהא מן התורה עדיין היא בחזקת אשת איש דהא אין ע"א נאמן מן התורה. ומעתה מה שהפקיעו החכמים הקדושין מטעם דכל מקדש אדעתא דרבנן קא מקדש ודעת חכמים הוא שאם היא תנשא ע"י היתר ב"ד אז יהיו הקידושין מבעל הראשון בטלים למפרע וא"כ עיקר הפקעת קידושין תלויין בנישואין לבעל השני אבל במה שיצא מפי הב"ד שתהיה מותרת לינשא לבעל שני עדיין לא פקעי הקידושין

עד שתנשא דבהך היתרא שיצא מפי הב"ד עדיין לא נעשה שום איסור ועקירת דבר מן התורה ולמה יפקיעו הקידושין לעשות כל הבעילות שבעל הבעל הראשון לבעילת זנות בכדי דמה בכך שאמרו לה הב"ד מותרת את לינשא שמא לא תנשא, ולפ"ז אם היא לא נשאת וקלקלה שפיר תני במתניתין שחייבת בקרבן דעדיין לא פקעו הקידושין ממנה ועדיין היא אשת איש:

ומה מאד יומתק בזה דברי התנא ממתניתין דתני הורו ב"ד לינשא והלכה וקלקלה חייבת שלא התירוה אלא לינשא. באופן שקושית מעלתו מהתנא דמתניתין על רב נחמן לא קשה כלל. אמנם לכאורה יש מקום לקושית מעלתו ממה דאיתא בגמרא שם צ"ב ע"א מאי קלקלה ר' אלעזר אומר זינתה ר"י אומר אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט מאן דאמר זינתה כ"ש אלמנה לכה"ג מאן דאמר אלמנה לכה"ג אבל זינתה לא מאי טעמא דאמרה אתון הוא דשויתון פנויה. הרי מפורש דבזינתה אף שלא נשאת היא נחשבת כפנויה ואין ההיתר של ב"ד תלויה בנשואין. וא"כ לשיטת רש"י צריכין לומר דהפקעת קידושין הם תיכף בשעת שיצא מפי הב"ד ההיתר דאם הדבר תלוי בנישואין למה סבר ר' יוחנן בזינתה שפטורה מטעם דאמרה דאתון שויתון פנויה ומעתה כיון שהפקעת קידושין היה משעה שיצא ההיתר מפי ב"ד א"כ למה חייבת בקרבן באלמנה לכה"ג וגרושה לכהן הדיוט הא אפקועו רבנן לקדושין מיניה והיא פנויה:

אבל לפי מה שבירתי לעיל דדוקא אליבא דר"נ הוכרח רש"י לפרש דס"ל דע"א נאמן רק מדרבנן אבל לר"א כתבתי אף אם נימא דס"ל דהוראה היא אפ"ה מצי סבר דע"א נאמן מה"ת ולפ"ז גם מהך פלוגתא דאמוראי דר"י ור"א ג"כ לא קשה דשפיר יש לומר דהם ס"ל דע"א נאמן מן התורה ולא הפקיעו בה קידושין ושפיר פליגי מאי קלקלה אי הפירוש גם בזינתה או דוקא באלמנה לכה"ג חייבת בקרבן הואיל והוראת ב"ד לא היה לה להנשא לכה"ג אבל בזינתה פטורה מקרבן דכיון דמצית לומר אתון שויתון פנויה הוי כיחיד שעשה בהוראת ב"ד ופטורה. אמנם בגוף דברי הגמרא אני נבוך ועדיין לא זכיתי להבין במאי יש לחלק בין זינתה לאלמנה לכה"ג ואיזה סברא יש לחלק בין זה לזה ואם בזנתה היא יכולה לומר אתון שויתון פנויה גם באלמנה לכה"ג יכולה שתאמר כן ואם נאמר לנשואין באיסור לא היה הוראת ב"ד למה לא נימא שגם לזנות לא היה הוראת ב"ד וכי ביאת זנות התירו לה ובפרט לדעת הרמב"ם בפי"ו מהל' אישות הל' ד' דבעילת זנות בלא קידושין איכא מלקות מן התורה משום לאו דלא תהיה קדשה קשה יותר מאי אולמא האי לאו דאלמנה וגרושה מלאו דלא תהיה קדשה ואם הב"ד לא הורו לה אלא לנישואין של היתר ממילא גם לבעילת זנות לא היה הוראתם. ואחר עיון קצת

י"ל דכוונת הגמ' לחלק בין זינתה ובין אלמנה לכה"ג כיון בזינתה ונבעלת לכשר לה הרי היתה יכולה להנשא לו ע"פ היתר ב"ד וא"כ יכולה שתאמר אתון שויתון פנויה שהרי היתה יכולה להנשא לו ברשות ב"ד א"כ אף שנבעלת לו בזנות מ"מ היא נחשבת לו לפנויה דהא היתה מותרת לו בחופה וקידושין משא"כ באלמנה לכה"ג אשר מעולם דלא היתה יכולה להנשא לו לא שייך לומר ששויה פנויה לגבי כה"ג שהרי לא היה בכלל ההיתר שהתירוה ב"ד להנשא:

ועל ארבעה לו אשיבנה מה שתמיה ליה למעלתי מסוגיא דף צ"א ע"א תניא כל העריות שבתורה אין צריכות הימנו גט חוץ מא"א שניסת ע"פ ב"ד מני אילימא ר"ש ע"פ ב"ד מי בעיא גט והתניא וכו' אידי ואידי לא בעי גט. והקשה מעלתו הא בהתירוה ב"ד ע"פ עד מפי עד או בעדות אשה דודאי הוא מדרבנן וצריכין לומר שהפקיעו רבנן לקידושין מיניה לפי דברי לשיטת רש"י וא"כ היא אשת איש גמורה כיון דפנויה היתה ע"י הפקעת קידושין ובזה בודאי צריכה הימנו גט דהא תפסי הקידושין אם היתה פנויה:

הנה לא שם מעלתו עיניו על פירוש רש"י בסוגיא זו ורש"י באמת שם בד"ה חוץ מאשת איש פירש הניסת בע"א ע"פ ב"ד וכן בד"ה עשו בהוראתן פירש ג"כ הורוה להנשא בע"א עכ"ל ע"ש. ומעתה יראה שרש"י ז"ל דקדק לפרש בכל הסוגיא דהתירוה ע"פ ע"א ולמה שבק רש"י לכל אינך שמתירין על פיהם אשה אלא ודאי דרש"י דקדק לפרש כן דדוקא בע"א שייך לומר דאינה צריכה גט הואיל וע"א נאמן מדאורייתא ולא הפקיעו חכמים הקידושין אבל באינך הפקיעו חכמים הקידושין כמו שפירש רש"י במס' שבת באמת צריכה גט. ומה שנראה למעלת מחותני נ"י לדוחק לאוקמי מתניתין דחייבת בקרבן וסוגיא זו דוקא בנשאת בע"א. הנה צריכין אנחנו למשכוני נפשין אדרב מאור עינינו רש"י ז"ל שאין לו ישוב אחר על קושית התוס' דאיך יהיה כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כי אם ע"י הפקעת הקידושין וממילא קא נדחק ומוקי הך מתני' וסוגיא דגמרא בע"א דוקא כנ"ל. ואחר שפרקתי מעלי תלונת מעלת מחותני נ"י אתווכח על מה שעלה בדעת מעלתו ליישב דברי רש"י במס' שבת דכוונת רש"י ז"ל שהפקיעו רבנן הקידושין מיניה היינו הפקעת הקידושין הוא על תנאי שאם הבעל הוא חי ולא יבוא לידי בירור אם הוא חי אז הפקיעו הקידושין למפרע אבל אם יבא הבעל או שיתברר ע"י עדים שהוא חי אז לא הפקיעו הקידושין. וע"ז הרגיש מעלתו בעצמו שיש תברא בצידו דאיך יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ואיך התירו אותה לינשא לבעל שני הא תמיד יש לחוש שמא יבא הבעל או שמא יתברר בעדים שהוא חי, וע"ז מיישב מע"ל דבריו כיון שבשעה שמתירין אותה לינשאין כאן חזקה לא חזקת חיים ולא חזקת א"א דהא אף אם הוא חי

ולא יבא לביתו היא מותרת ע"י הפקעת הקידושין ולא היתה מעולם א"א וכיון שאין כאן חזקה לא חיישינן שיבא לביתו או שיתברר הדבר בעדים ושוב ע"א מהימן בדבר דלא איתחזק איסורא, ע"כ דברי מעלתו:

ואני תמה על בר לבב כמוהו איך פלט קולמסו דברים כאלה דהא ודאי בכל מקום דאמרינן שחכמים הפקיעו הקידושין הכוונה דהוי זה כאילו היו הקידושין בתחלה על תנאי וכאילו התנה בפירוש בשעת הקידושין שאם תהיה כך תהיה מקודשת ואם יהיה כך לא תהיה מקודשת אבל בלתי זה לא היה ביד חכמים להפקיע הקידושין לדידן דקי"ל שאין ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה ועיין במסכת ב"ב דף מ"ח ע"ב תוס' ד"ה תינח ע"ש. אבל כיון שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש הוי זה כמו שהתנה המקדש בעצמו שמקדש ע"ת שיש בכל הקידושין לפי דעת חכמים ובשביל כן כתבו התוס' במס' גיטין ל"ג ע"א דלכך התקינו שיאמר בשעת קידושין כדת משה וישראל. והנה גם זה פשוט בנדון דידן בהפקעת קידושין גבי עגונה אי אפשר לומר שתנאי הפקעת קידושין היה שאם ילך הבעל ויעזוב אשתו עגונה ויהי' אבד זכרו ולא נודע ממנו דבר אז בטלו הקידושין למפרע, זה אי אפשר לומר דאיזה גבול יש בדבר וכמה זמן ישהה ויאבד זכרו, ועוד לפ"ז לא צריך לעדות ע"א כלל דהא אם אבד זכרו ולא נודע מה היה לו הרי בטלו הקידושין והפקיעו הקידושין למפרע בתנאי זה, אלא ודאי ע"כ צ"ל דכך הוא התנאי שהתנו חכמים ז"ל בהפקעת קידושין דהיינו שאם ילך האיש ויאבד זכרו וגם יבא ע"א או עד מפי עד או אשה וכדומה שיאמר בפני הב"ד שפלוני מת אז הוא הפקעת הקידושין. הרי דהפקעת הקידושין תליא בעדות העד שאמר שמת ותיכף כשבא אחד ואמר שמת איכא הפקעת קידושין וכיון שנתקיים ונגמר התנאי אשר ביטול הקידושין תלוי בו שפיר יש כח ביד חכמים להתירה לשוק דהקידושין פקעו למפרע והיא פנויה, אבל לדברי מעלתו עדיין לא נגמר ההיתר דאם יבא הבעל ויתברר שהיא חי לא פקעו הקידושין והיא א"א ומעתה איך נתנו חכמים מכשול להאשה ולבעל השני והתירו לה לינשא אשר ההיתר עדיין תלוי ועומד דהא התנאי עדיין לא נתקיים ולא נגמר לפי דברי מעלתו וכל זמן שלא נגמר התנאי הרי היא בחזקת מקודשת ובחזקת א"א כמו שהיתה עד עתה קודם שבא העד ואוקמינן לה אחזקתה ואמרינן שהבעל ישוב ויחזור לביתו ועדיין היא א"א דגם זה היא חזקה כיון שהבעל יש לו חזקת חיים שבודאי ישוב לביתו זו אשתו או שיתברר האמת שהוא חי, וכל דברי מעלתו שכתב בזה שאין כאן חזקת איסור אינן נראין כלל דהא בתחלה כשקידש ונישאת להבעל הראשון היתה א"א גמורה ואם זינתה תחתיו נהרגת וכיון שהיא בחזקת א"א איך יכול עד אחד שאינו נאמן מדאורייתא להוציאה

מחזקתה ואמרינן ששקר העיד והבעל חי ויבא לביתו או שיתברר בעדים שיבא. בשלמא לדברי אנו מתירין אותה לא עפ"י נאמנות העד כ"א ע"פ התנאי פקעו הקידושין וממילא היא פנויה אבל לדברי מעלתו עדיין לא נשלם התנאי שאם יבא הבעל לא פקעו הקידושין אמרינן שנשארה בחזקת איסור א"א ועדות העד אינו מועיל והפקעת קידושין ליכא דכיון שיש להבעל חזקת חיים מסתמא יבא ובפרט לדעת המבי"ט שהבאתי בתשובתי הנ"ל הוי זה קצת חזקה שאם הוא חי עדיין שיחזיר ויבא לביתו ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא ואיך יתנו חכמים רשת להלכד לבעל השני בספק איסור א"א להתיר אשה אשר מדין תורה היא עדיין אסורה לעלמא:

ומה שעמד מעלתו על דברי אאמ"ו בנו"ב קמא סי' כ"ז שכתב דמה דאמרינן דייקא ומנסבא היינו שע"י כן הוא מלתא דעבידא לאגלויי ולא משקר העד. והקשה מעלתו מסוגיא דיבמות דפריך הגמרא שם דף כ"ה ע"א והא מת דלאו עליה סמכינן אלא משום דדייקא. הנה גם זה לאו קושיא הוא דהא טעמא דמתני' שם דלא ישא את אשתו הוא משום לזות שפתים שמא עיניו נתן בה והעיד שקר כמ"ש רש"י שם בד"ה מת הרגתיו וכו'. ומעתה גם לדברי אאמ"ו ז"ל פריך הגמרא שפיר והכי פריך והא מת דלאו עליה סמכינן דאמר מר אשה דייקא ומינסבא וקתני לא ישא את אשתו פירוש כיון דלאו עליה דידיה סמכינן אם לא דאשה דייקא ומנסבא והוי מלתא דעבידא לאיגלויי א"כ למה לא ישא את אשתו הא ליכא בזה לזות שפתים לומר דהעיד שקר הואיל ועיניו נתן בה הא הוי מלתא דעבידא לאיגלויי ולא משקרי בה אינשי ובודאי לא יחשדוהו אותו שהעיד שקר במלתא דעבידא לאיגלויי. כ"ד אוהבי ומחותנו הד"ש:

הק' שמואל סג"ל לנדא: