חלק שני שאלות ותשובות על חלק יורה דעה סימן א כבוד ידידי הרב הגאון וכו' מו"ה יהודה ליב נ"י אבד"ק מאקאווא: מכתבו היקר הגיעני היום.

ואף כי העת טרודה מאוד. בכ"ז לעשות רצונו חפצתי להשיבו על אתר.

והוא בדבר שבעירם יש תקנה עתיקה שלא לשחוט שו"ב אחד בלי שו"ב עומד על גביו. ועתה פרץ אחד גדרם ושוחט לבדו.

ומעכ"ת הזהירו ע"ז. והוא השיב כי חתנו שלומד אצלו הלכות שחיטה עומד על גביו.

ומעכ"ת הודיעו כי כל שלא נטל קבלה על שו"ב אינו ראוי להיות עוע"ג. וגם כי חתנו הוא.

והשו"ב המרה פיו ושוחט לבדו עם חתנו. וחפץ מעכ"ת לידע דעתי בזה מה דין שחיטתו של השו"ב הלז הן לשעבר הן להבא.

ומה דין מוכרי הבשר משחיטתו. ומאפס פנאי ארשום בקוצר דעתי בזה בע"ה.

גם לא אאריך בהעתקת לשונות הפוסקים באשר אני מדבר על אוזן שומעת:. הנה מבואר ביו"ד סי' א' סי"א שהעובר על חרם הקהל שחיטתו אסורה.

וכבר כתב הש"ך שם ושאר אחרונים דה"ה בסתם תקנת הקהל בלי חרם. והדין עמם דכל תקנת הקהל ואפילו מנהג טוב שנהגו הוי כנדר וכמפורש ר"פ מקום שנהגו.

ומפורש בירושלמי שם דהיינו משום נדר. ואיתא שם בהדיא דה"ה כל מנהג טוב ע"ש: והנה זה פשוט שבמקום שיש תקנה זאת אין מועיל מה שיעמוד איש אחר על גביו שאינו שו"ב מומחה.

הן מצד ענין התקנה ולשונה כפי לשון מעכ"ת במכתבם שלא ישחוט שו"ב בלא חבירו. מובן הדבר שחבירו היינו שותפו וחבירו במלאכת השו"ב.

ואף לפמ"ש התוס' בסוכה ל"ט ע"א דחבירו קאי נמי על ע"ה ועכו"מ. בכ"ז בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

ובלשון בנ"א וודאי מובן דקאי על חבירו שו"ב. ובר מן דין הא קיי"ל בנדרים נ"ה וביו"ד סי' רי"ח דבנדרים הולכים אחר כוונתו ואם טען צמר והזיע ואמר קונם צמר עולה עלי כוונתו לאסור על עצמו רק הטעינה ע"ש.

וה"ה בנ"ד שהכוונה כדי שיהיו שנים מעידים על הכשר הסכין והשחיטה ובדיקת הריאה. ואם עדיין בעצמו אינו בקי בהם.

ערבך ערבא צריך. ואין לומר שיודע בו שהוא בקי.

ז"א דכ"ז שלא נטל קבלה מחכם עדיין הוא בחזקת אינו בקי. וכדקיי"ל דלדידן שנהגו ליטול קבלה דליכא רוב מצויין במי שאין לו קבלה.

ויש לי אריכות דברים בס"ד בענין אומדן דעת בנדרים ואכ"מ. וע"ל סימן ס"ח בזה: וגם מצד שהוא חתנו יש לפקפק טובא.

כי יסוד תקנת כמה גדולים שלא ישחוט אחד הוא מצד שכבר נתקשו כל הראשונים למה נאמן אחד על השחיטה כיון דאתחזיק איסורא. ולזה החמירו שיצטרכו באמת שנים.

וא"כ לא מהני קרובים וכדאיתא ספ"ק דר"ה דאף בדבר איסור פסולים קרובים לעדות. ואפשר דבכה"ג אף קבלה ע"ע לא מהני.

דרק בממון יכול לומר נאמן עלי אבא מצד שמוחל את זכותו כדאיתא בפ' זה בורר. אבל באיסור לא שייך זה.

אך בזה נראה עיקר שאם הקהל מינו לשו"ב שני חתן השו"ב או בנו שפיר דמי. די"ל דס"ל שהתקנה הוא מטעם שכתב הח"ס סי' י"ג דמדינא צריך החכם לראות הסכין קודם שחיטה ורק שמחלו על כבודם כמ"ש הרא"ש פ"ק דחולין.

ובמקומות הנ"ל תקנו שבמקום החכם יראה שו"ב השני. וא"כ ש"ד אף קרוב.

ועוי"ל דאף לטעם דאין ע"א נאמן. מ"מ לפמ"ש המרדכי פ"ק דחולין דמי שהוא נאמן וכשר נאמן אף באתחזיק איסורא ע"ש.

י"ל שעל דעת זה קבלו ע"ע התקנה שאם יהיה עוד אחד אף שהוא קרובו בכ"ז הם אצלם כשירים ונאמנים כתבתי כ"ז ללמד זכות על קצת קהלות שמעמידים שו"ב קרובים. אשר באמת לענ"ד ראוי להתרחק מזה.

שקרוב הדבר שיחפו זה על זה. ואף דביבמות כ"ו ע"א קיי"ל דלא חיישינן שאב יחפה על בנו ובן על אביו היינו שם שהשני יחטא והמחפה יכשל שתטמא אשתו עי"ז.

משא"כ בנ"ד שיחפו זע"ז. ואף להירושלמי שם שביאר הטעם שאין אדם חוטא בשביל בנו ואחיו.

היינו רק שם שלא יחטא לחפות על בנו שיוכל לחטוא אבל לחפות עליו היכא שכבר נעשה הדבר שלא יארע לו עונש וצער ודאי יחפה. והרי בגט חששו בגיטין י"ז שלא יחפה על ב"א אף שעי"ז אפשר שיטהרו וולדה שהוא ממזר.

וגם דמתירה לבועל וזה יש לדחות. ואף דבכתובות דף כ"ד איתא דל"ח לגומלין.

בנ"ד אין זה מצד גומלים רק שכיון שהם קרובים מחפים זע"ז. וע' ע"ז ס"א ע"ב דבמירתת חיישינן לגומלין.

וע' קדושין פ' ע"ב גבי יחוד שלא נזכר שם חילוק בין קרובים לאינם קרובים ואינו דומה לנ"ד. וע' טוטו"ד מה"ת סי' מ"ד שלא הרגיש בכל מ"ש בס"ד.

וראייתו מאב ובנו אינה ראיה דהכא יש חשש חיפוי משא"כ התם. ואקצר בזה כי בנ"ד א"צ לזה שהוא חתנו.

דהא אין לו קבלה. ופשוט שאסור לו לשחוט בלי שו"ב מומחה עוע"ג: ונידון שחיטתו.

הנה הפר"ח תמה למה יהא אסור בדיעבד דהא הרא"ש כתב הטעם שהקהל יכולים לפסול שחיטת אחרים. והרי בתקנתם לא נזכר כלל שפוסלים שחיטת אחרים רק שגזרו שלא ישחוט רק טבח הקהל.

וגם מומר לאותו דבר לא מיקרי. והרא"ש כתב שם רק בדרך קנס שראוילקונסו.

וכ"ד התב"ש סי"ב סכ"ב וכ"נ דעת הש"ך דבעי שיפסלו שחיטת אחרים ע"ש ובפרמ"ג. ובנ"ד לא ביאר מעכ"ת אם בתקנתם אסרו בפירוש שחיטת אחד: והנה הנו"ב מ"ק חי"ד סי' א' כתב שאין דברי הפר"ח כדאים להקל נגד דברי הרא"ש וש"פ.

אבל לא ביאר הטעם והרי מ"מ סברת הפר"ח נכונה. ובט"ז ובכרו"פ סי' א' ג"כ מוכח דס"ל דאסור משום דהוי חשוד לאותו דבר וכמ"ש הפמ"ג שם.

וא"כ קמה תמיהת הפר"ח על כל הגדולים הנ"ל מדוע יקרא מומר לאותו דבר. והש"ך שם נראה שהבין דהרא"ש איירי שפסלו בפירוש שחיטת אחרים וכ"ד התב"ש.

אכן ברא"ש שם אין נזכר זה כלל בלשון התקנה וכמ"ש הפר"ח שם. ורק אח"כ כתב שהרי הקהל פסלו שחיטת הכל חוץ משחיטת הטבח בשביל שלא יקפוץ כל אדם וישחוט אף שאינו מומחה.

והוא תמוה דהא לא פסלו כלל. וצריך לדחוק לדעת הש"ך ותב"ש שקיצר הרא"ש בהעתק לשון התקנה: ולענד"נ בדעת הרא"ש דכיון שגזרו שלא ישחוט אחר מצד שחוששים שלא ישחוט מי שאינו מומחה.

ואצלם לא נקרא מומחה רק אותו שמינוהו הקהל. כי אלו היה נמצא עוד אחד היו פורטים אותו.

א"כ מבואר שהחמירו על עצמם שלא להאמין על השחיטה רק המומחה לזה וכמ"ש התה"ד בסי' קע"ז שיש פוסקים שלא לסמוך לכתחילה על רוב מצויין א"ש מומחין. ורק שכתב שם שמי שהומחה כבר אין להוציאו מחזקתו.

ואפשר שתקנו כן ע"פ דעת הרא"מ הובא במרדכי פ"ק דחולין דע"א נאמן בשחיטה דווקא במוחזק לכשר ונאמן. והם קבלו ע"ע שלא להחזיק לנאמן רק הממונה מהקהל.

ועי"ד סי' ס"ה סי"ד דבעי בשוחט לעצמו שיהא מוחזק בכשרות. וממילא אסור להם לאכול משחיטת אחרים כיון שאצלם אין נאמנים בזה כנ"ל.

ולזה הלשון ברא"ש פסלו ולא אסרו. משום דהוי דררא דחשש פסול בשחיטה מפני שא"נ.

ובזה יש לבאר דברי התה"ד הנ"ל שצריכים ביאור ע"ש אך אקצר: ובזה מיושב מ"ש הרא"ש דהוי כמומר לאותו דבר שאין לו ביאור וכמ"ש הפר"ח ותב"ש. אבל לפמ"ש י"ל דהנה זה פשוט שאם הוא לפרט אחד מהלכות שחיטה כגון על פגימה בסכין שוב הוא חשוד על כל הלכות שחיטה.

ואין שייך לומר דרק לפרט זה הוי מומר. דמ"מ מיקרי מומר לאותו דבר.

וכן בכל מצות התורה הוי מומר לאותו דבר אף בפרט אחד מן המצוה. ובפרט זה יש להאריך ואין הפנאי מסכים אבל הדבר ברור כמ"ש.

ורק בחלב ודם פליגי בהוריות י"א. אבל בדם ודם או חלב וחלב כ"ע מודו.

וע' ר"פ כל הנשבעים אחת שבועת העדות וכו'. והנה ידוע שיטת הרבה פוסקים דאף בדרבנן מיקרי מומר.

וע' הוריות י"א גבי כלאים ואכמ"ל בזה. ולפ"ז י"ל דאף בדרבנן מיקרי מומר לאותו דבר.

ולזה היכא שתקנו שלא ישחוט רק הממונה מהקהל מפני חשש איסור בשחיטה כמש"ל. וקבלו ע"ע לנהוג כחומרת הסוברים דבעי מומחה.

וכמ"ש בי"ד סי' ס"ה סע"ד דבעי מוחזק בכשרות בשוחט לעצמו. א"כ מי שעובר על תקנה זו הוי כמומר לאותו דבר.

ומה בין עובר על תקנת חז"ל שתיקנו כל ישראל. לעובר על תקנת עירו ושקבל ע"ע ג"כ אותה תקנה.

וכדקיי"ל בח"מ סי' ד' שהקהל בעירם הם כב"ד לכל ישראל. ובפרט שקיבל ע"ע ג"כ כנ"ל.

הרי היקל באיסור שחיטה. ואף שהאיסור קבלו הם בעצמם עליהם.

ושחיטה הוא מושבע מהר סיני. בכ"ז הא אדרבא איסור שאדם מקבל על עצמו חמיר ליה טפי כמבואר בפוסקים.

[ורק שיש לחלק כיון שלא קיבלו עתה התקנה רק היא משנים קדמוניות]. ולזה קרי ליה הרא"ש שם מומר לאותו דבר.

ורק כיון דמ"מ יש לחלק קצת. לזה צירף ג"כ סברת קנסא.

וכתב שראוי לדמותו למומר לאותו דבר ע"ש וז"ב בדעת הרא"ש. ולא כמו שהבינו קצת אחרונים מפני שעבר על החרם והחרם היה על השחיטה מיקרי מומר לאותו דבר.

דמה בכך דמ"מ עבר רק על איסור חרם ולא על איסור שחיטה. אבל לפמ"ש א"ש בס"ד.

וגם הא לשיטת הרמב"ם אף במומר לדבר אחד צריך בדיקת סכין. וכתבו קצת אחרונים דאף בדיעבד מעכב וע' י"ד סי' ב' בזה: וכיון שנתישבו דברי הרא"ש אתאן לדינא שהעיקר כדעת הט"ז וכרו"פ ששחיטתו אסורה אף אם לא אסרו בפירוש שחיטת מי שיעבור על התקנה וכמש"ל.

וכמ"ש הנוב"י בסי' א' שאין הפר"ח מכריע נגד כל הפוסקים ובפרט שסתם כן בשו"ע ורמ"א בלי שום חולק. וגם בתשובת גינת ורדים חי"ד כלל א' סי' ב' הכריע ג"כ דלא כהפר"ח ע"ש ויש לפלפל בדבריו רק שאין פנאי לזה [ודברי הנו"ב שם תמוהים לענ"ד דשם איירי שגזרו בפירוש שמי שישחוט לבדו טריפה ע"ש.

ובזה גם הפר"ח מודה כמפורש בדבריו שם. ולמה הוצרך לכתוב שאין הפר"ח מכריע.

וגם מש"ש לחלק בין הכריזו בחרם לתקנה בלא חרם. הלא כתב הש"ך להדיא וש"פ דלאו דווקא בחרם וכמש"ל.

וגם מש"ש שיועיל התרה להתיר למפרע. היינו לדבריו שתלה במה שתקנו שאם ישחוט לבדו יהא טרפה.

אבל באמת דעת הרא"ש דאף בתקנה סתם טריפה כמש"ל וכפשטות המחבר ואחרונים. וא"כ לא מהני התרה כיון דתלי לה במומר לאותו דבר.

ובעת מעשה היה מומר לאותו דבר. ולזה לא מהני ההיתר למפרע.

ובאמת זה צ"ע אם אחד הוחזק לעובר על נדרים והתירו לו נדריו. אם נתבטלה גם החזקה שהוחזק לעבור על נדרים או לא.

ויש לדון בזה מכמה דוכתי בש"ס ומאשה נודרת ואינה מקיימת אך אכ"מ וגם הפנאי אינו מסכים]: עכ"פ בנ"ד שעבר במזיד על התקנה ומעכת"ה התרה בו ולא שמע לקולם. וודאי שאסור לאכול משחיטתו אף שחתנו עוע"ג וכמש"ל.

רק אם לא היתה התקנה בפירוש שאסור לאכול משחיטת אחד. ויש הרבה בשר בעין משחיטתו אפשר לסמוך על התב"ש ונוב"י שהתירו בהפסד מרובה יעו"ש.

וזה רק אם לא יעמוד במרדו. אבל אם ישחוט עוד.

כבר כתב בשאילת יעב"ץ ח"ב סי' כ"ד דכה"ג מקרי לכתחילה ואסור לכ"ע אף להפר"ח וע"ש שהביא ממהרי"ק ואין הפנאי מסכים להאריך בפרט זה. ואז ודאי אסור כל הבשר.

ובפרט בעתים הללו אשר בעוה"ר נמצאים שוחטים שאינם הגונים והקצבים עומדים עליהם בעת שחיטה ובדיקה כאריות. נחוצה מאוד התקנה שלא לאכול רק משני שו"ב.

וראוי להחמיר בזה. וכמ"ש החת"ס סי' י"ג.

ומה נעני אנן אבתרי' אשר לא אכשור דרי מאז ועד עתה. וע' שאילת יעב"ץ שם.

ולבד זה ראוי השו"ב לקנס גדול עבור שהעיז לעבור על התקנה ולהמרות פי ב"ד. ובפרט לפמש"ל שיש לדמותו למומר לאותו דבר.

א"כ צריך לקבל ע"ע מחדש דברי חבירות ושלא ישוב לכסלה. וראוי להעבירו על איזה משך כפי ראות עיני ב"ד וטובי העיר בעד זה שהחציף נגד ב"ד.

וכשיקיים כל אלה אז ושב ורפא לו. ותמה אנכי על קהלה קדושה כמחנם אשר שמעתי כי רובם ככולם יראים ושלמים.

איך נמצאים אנשים שאוכלים משחיטתו. ויישר כח מעכ"ת וכל יראי ד' שעמדו בפרץ לחזק תקנה זו: והקצבים ששחטו אצלו ומכרו הבשר ג"כ נראה שצריכים לקבל דברי חבירות אם ידעו התקנה שבעירם.

והתרו בהם שאסור לשחוט ולמכור. והם עברו בשאט נפש.

א"כ ג"כ דינם כמומר לאותו דבר כנ"ל וחשודים להכשיל בדבר איסור ח"ו. ואף דלסברת הרא"ש שצירף לזה מטעם קנס.

י"ל דרק השו"ב יש לקנסו שהוא עבר על התקנה ושחט לבדו. משא"כ הקצבים.

כיון שלא נתפרש בתקנתם שאסור לאכול הבשר וכמש"ל. אכן באמת לאו עכברא גנב וכו' והקצבים יש לקנסם שסייעו בדבר עבירה.

ולזה ראוי שיקבלו ד"ח בפני ב"ד ויוקנסו כפי ראות עיני ב"ד. וגם דהא חזינן שהפוסקים אסרו הבשר ששחטו.

הרי שקנסו הקצב. כי לא חילקו הפוסקים בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים: וגם י"ל לפמש"ל שמומר מיקרי אף בפרט אחד.

א"כ כיון שהטבח חשוד לעבור על לפני עור דרבנן למכור בשראיסור הוי חשוד גם למכור טריפה. אבל באמת ז"א.

דהא מפורש בפ"ג דבכורות שחשוד למכור דבר קל אינו חשוד על החמור. ולא דמי כלל למומר לאותו דבר שהזכרנו וכמובן.

ובלא"ה הא כבר כתבו הרמב"ם והמחבר ביו"ד סי' ס"ה סי"ד שאין לקנות בשר רק מן המוחזק בכשרות. והוא מפורש בש"ס שאין ניקח אלא מן המומחה.

ואיך נקראנו מוחזק בכשרות כיון שאינו שומע לקול מורים ומחציף לעבור על דברי אב"ד דעירו בצירוף בית דינו: והכלים שבשלו בהם הבשר. נראה שמותרים כיון שלא נתפרש בתקנה שהבשר יהי אסור.

[ואף אם נתפרש ראיתי בפ"ת י"ד סי' רט"ז בשם שו"ת ברית אברהם שהכלים מותרים. ובאשר אין הספר הלז ת"י אקצר בזה] ואם מצד דהוי כמומר לאותו דבר.

כבר כתבנו שהרא"ש צירף לזה דין קנס ג"כ. ואין לך בו אלא חידושו לאסור הבשר ולא הכלים.

והרי מצינו בקנס כמה חילוקים וכדאיתא בב"מ ד' צ' דיין שקנסת עליהם מכירה ופירש"י שלא תתקיים מחשבתו. וה"נ סגי בזה לאסור הבשר.

וכבר כתבו האחרונים שמותר למכור הבשר לעיר אחרת. ואף שאינו נראה לע"ד ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ הכלים אין לאסור ויש לסמוך בזה על הפר"ח ותב"ש שהתירו בהפ"מ אף הבשר וכמש"ל: ולכאורה יש לדון לאסור כי החו"ד כתב טעם לדין הרא"ש לאסור הבשר משום עביד לא מהני. והח"ס סי' י"ג חלק עליו דבאיסור שבדה מעצמו לא אמרינן הכי ע"ש שביאר דאף בתקנת צבור הדין כן: ולענ"ד נראה מטעם אחר דהא עיקר התקנה הוא שלא ישחוט לאכילת ישראל.

אבל על טריפות אין נ"מ בזה. וא"כ אם לא יאכלו מן הבשר.

ממילא לא עבר כלל על התקנה. ואם חשב בעת מעשה ששוחט לאכילת ישראל.

שבוודאי צריך כפרה כדילפינן בקדושין פ"א ע"ב מקרא דוד' יסלח לה שאם עברה על נדרה ואח"כ נתברר שכבר הופר לה ע"י בעלה צריכה כפרה. בכ"ז לא עשה עבירה.

והכא עדיף טפי. דשם מחוסר מעשה ההתרה או ההפרה.

ובכה"ג חייב כמ"ש התוס' במכות ט"ו ע"ב וגיטין ל"ג ע"א. אבל הכא דאין מחוסר מעשה רק שוא"ת שלא יאכלו הבשר.

וודאי שלא עבר כלל על התקנה: ולפ"ז וודאי שאסור לאכול הבשר כי עי"ז גורם שיעברו על התקנה. וכעין נדר ותנאי שאם עבר על גוף הנדר אסור לעבור אח"כ על התנאי.

וכדאיתא בנדרים ט"ו יעו"ש בסוגיא. ואף דנראה דרק במתנה על עצמו שייך זה.

אבל אם יתלה תנאו באיש אחר. וודאי אין לחייב את האיש ההוא לקיים התנאי כדי שלא יעבור הלה על נדרו ובפרט זה יש לי אריכות בס"ד ואכ"מ.

ועי' סנהדרין ע"ג. אבל בנ"ד הרי הקצבים פשעו שנתנו לו לשחוט וא"כ הם הגורמים להכשילו.

ולזה וודאי מחויבים שלא למכור הבשר לישראל כדי שלא יעבור השו"ב על התקנה. וע' תו' שבת דף ד' ע"א ועירובין ל"ב ע"א.

ואין זה מצד עביד לא מהני. דשפיר השחיטה הוי שחיטה כשרה.

אבל בכ"ז אסורים להאכיל לישראל כנ"ל. וממילא מבואר שהכלים שכבר בשלו מותרים.

כיון שכבר אכלו מן הבשר א"כ לא יתוקן האיסור עי"ז. ולפ"ז לא יהא אסור רק אם עדיין קיימת כל הבהמה הנשחטת ולא אכל עדיין ממנה שום ישראל.

ובפרט זה יש להאריך עוד אך ההכרח להפסיק באמצע: סיומא דמילתא שכל יראי ד' מחויבים לעמוד בפרץ להיות לעזר בדבר זה שלא ישחוט השו"ב הלז עד שיוקנס ממעכ"ת בהעברה על שני חדשים וכפי ראות עיניו. ויקבל ע"ע דברי חבירות בפני ב"ד שיזהר בכל דבר הנוגע לשו"ב וישמע לקול מורים וגם יפייס את מעכ"ת.

ואז ושב ורפא לו. ואם יעמוד במרדו בוודאי שחיטתו פיגול הוא לא ירצה.

ולפי שכתב מעכ"ת שהוא ש"צ ג"כ תמה אני איך בקהילה קדושה כזאת ימצאון אנשים שישמעו תפלת איש כזה שאינו שומע לקול מורים ופורץ גדר. ובאו דברי בלי סדרים כי כתבתים בנחיצה רבה כי הטרדה קודם חה"ס מרובה מאוד: סימן ב כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' ע"ד כפר ז' שמקדמת דנא היה שייך לישוב פ' בכל דבר ושו"ב אחד להם.

ואף כששלמו מס עטאט לעיר נ' ג"כ הי' כן והיו תחת השגחת הרב דעיר ס' לכל עסק שו"ב וגו"ק. וזה כחמש שנים נתקבל ר"מ לשו"ב בפ' בכתב כנהוג והוא שו"ב גם בז' כמנהגם תמיד.

ומקרוב יצאה פקודה מהממשלה אשר יושבי פ' ישלמו עטאט לעיר ס' ויושבי ז' לעיר וו'. ועתה החל ר"ל שהוא שו"ב בכפר אחר לשחוט בכפר ז.

ודן מעכ"ת אם מותר לו להשיג גבול השו"ב דפ'. הנני להשיב בקוצר מפני הטרדה בימים הק' הללו: א) הנה לכאורה מפורש בתוס' קידושין נ"ט ע"א ובחו"מ סי' רל"ז

ס"ב שמי שיש לו מלמד בביתו אסור למלמד אחר להשכיר א"ע דהוי עני המהפך בחררה.

ומפורש בתוס' שם דה"ה לכל המשתכר בשכירות אצל חבירו יש בו משום עני המהפך וכ"ה בש"ע שם ס"א. ומש"ש התוס' בביתו הוא לאו דוקא כמבואר במפרשים ובמקנה שם (וכעת אינו ת"י) שהכוונה שהמלמד כבר כלה זמנו ורק כשהוא בביתו יש בזה הוכחה שרוצה הבעה"ב להחזיקו גם על זמן השני.

אבל אם המלמד בבית עצמו בין הזמנים שוב אין ראיה שישכור אותו. ורק כשהושוו בפירוש וכמו במכירת שדה: ב) ודברי התוס' שם צריך ביאור מה חידש הר"י שם דין דמלמד.

דמאי שנא משאר שכירות שכתבו מקודם. וכבר הקשה כן המהרי"ט בחי'.

ותירץ דהו"א כיון שי"ל שתלמיד זה טוב יותר מאחר הוי כמציאה. לזה אר"י דכיון דטרח בו דמי למרחיקין מצודת דג ע"ש.

ודבריו צ"ע דא"כ בכל שכירות נימא שבעה"ב זה עדיף טפי מאחר או המקום טוב יותר. וכן בקנין שדה יאמר דשדה זו עדיפא ליה.

ועכצ"ל דבשביל זה לא דמי למציאה. והנראה בדעת התוס' דהנה הישׁ"ש בפ' האומר כתב דלהכי ל"ק דהוי רשע במקדש אשה לעצמו.

דמשום מצות פו"ר לא הוי רשע ע"ש. וכ"כ שם עוד אח"כ גבי מלמד שיכול בעה"ב לשכור מלמד של חבירו משום דבדבר מצוה אין שייך דין דעני המהפך בחררה.

ורק שדחה דא"כ ישאר הבעה"ב השני בלא מלמד דאין דרכו של הבעה"ב לחזור אחר מלמד במק"א. ולפ"ז במלמד שמשכיר א"ע אצל בעה"ב שפיר לא שייך דין דעני המהפך בחררה דהא דרכו של מלמד לחזור אחר בעה"ב כמ"ש הישׁ"ש שם.

וזה ודאי הוי דבר מצוה דהא השכר שנוטל הוי רק שכר בטלה או שכר שימור כדאיתא בנדרים ל"ז ע"ש בר"ן. והלימוד שלומד הוא מקיים מצוה בחנם ע"ש.

וכן חושבם בב"ב ח' ע"ב בין מזכי הרבים. וכעין זה מצינו בח"מ סי' קנ"ו שלא גזרו חזקת ישוב על ת"ח.

וכן הוא בש"ס ב"ב כ"ב ע"א. וכ"כ הק"ע בירושלמי ר"פ האומר דקרי ליה זריז ונשכר משום דפו"ר הוי דבר מצוה.

אך לענ"ד אינו מוכרח דהא קרי שם גם בקונה שדה זריז ונשכר. ומש"ש הק"ע דגם סחורה הוי מצוה תמוה.

דא"כ ליכא כלל לדין מהפך בחררה. אבל הכוונה פשוט דבקדושין ובשדה י"ל דאיירי שעדיין לא הושווה כלל עם האשה או בעל השדה.

ורק שלחו לדבר עמה אודות זה ואם תחפוץ יקדשה. ובכה"ג ליכא דין דמהפך רק בפסיקת דמים כמפורש בש"ע וברמב"ם פ"ט מה"א הי"ז איתא גבי קדושין שאסור לעשות כן וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מו"מ נקרא רשע.

נראה דעתו דגם בקדושין שייך דין רשע. וכן הבין הב"ש סימן ל"ה סק"כ.

אבל לענ"ד י"ל הכוונה שהעושה זה בשאר מו"מ הוי רשע. אבל הכא לא הוי רשע רק שאסור לעשות כן דהוי רמאי.

ורק מייתי שחמור כ"כ עד שבמק"א נקרא רשע. וכ"נ דלהכי מייתי שם הא דמו"מ.

אך זה י"ל דמייתי למו"מ משום דבש"ס ליכא מפורש בקדושין שנקרא רשע לזה הביא ממו"מ. ועפ"ז מה' מכירה ה"י וההכרח לקצר].

עכ"פ שמענו דבדבר מצוה ליכא דין מהפך. וכן מסתבר דרק בממון אסור להשיג גבול אבל במצות וודאי כל הקודם זריז ונשכר.

וא"כ הו"א דבמלמד ליכא דין מהפך כיון דהוי דבר מצוה כמש"ל והסברא משום דדבר מצוה הוי כמציאה [ומזה נראה דבקניית אתרוג ליכא דין דמהפך אם שניהם קונים לעצמם ולא למסחר. וכעין זה קיי"ל דבדבר מצוה קונה במעות לבד והוא מחולין דף פ"ג] ולזה קאמר ר"י דכיון שהוא בביתו מכבר וטרח טובא והו"ל כוודאי שלו וכמו בדג ביהיב סייארא ולזה אסור אף במלמד דהוי דבר מצוה משום דאף במציאה אסור בכה"ג.

ומדוקדק ג"כ לשון בביתו: ג) עכ"פ בנ"ד לפ"ז יש מקום לדון אם יאמרו יושבי ז' שהשו"ב השני נראה להם יותר הגון. וא"כ הו"ל דבר מצוה שדרך בנ"י להדר אחר שו"ב היותר הגון.

וממילא יטעון כן השו"ב ג"כ שיודע בעצמו שהוא הגון יותר. וגם דהא השחיטה בעצמה הוי מצוה וברכה.

ומצוה להדר אחר מצוה וברכה. וליכא דין דמהפך בחררה בזה לפ"ז: ד) אבל ז"א דבאמת כ"ז שייך בדבר מצוה שהמצוה העיקר.

אבל במצוה שיש בה ריווח ממון והממון הוא העיקר ודאי שיש בה משום מהפך בחררה. ויותר מזה אמרינן בשבועות ל"ו דשבועה הוי איסורא דאית בה ממונא וע"ש בתוס'.

וא"כ בשו"ב פשיטא שהעיקר הוא מלאכה להרוויח. ובמלמד י"ל דקמ"ל רבותא אף אם המלמד יכול להרויח באופן אחר.

ורק חפצו במלמדות כדי שיעסוק ג"כ בתורה. וא"כ הוי ד"מ.

מ"מ אסור היכא דטרח. וגם סברא דיודע בעצמו שהוא הגון ג"כ אינה סברא.

דא"כ גם מלמד יהא מותר להשכיר א"ע דהא חזינן שהבעה"ב מותר לשכור מלמד של אחר משום דעדיף ליה כמ"ש התוס'. ופשוט דבנ"ד יש לו דין מהפך כיון ששחט בז'.

כמה שנים.

ולפמ"ש לדמותו להא דמלמד שלמד כבר. לפמש"ל בשם המהרי"ט דהוי כטרח ודמי למצודת הדג.

גרע טפי דהוי כפיסוק חיותא [ובמהרי"ט בחידושיו לקדושין נדחק מנ"ל איסור על עני מהפך. ולפלא שלא ראה שהוא מפורש בירושלמי ר"פ האומר מקרא דלמס מרעהו חסד.

וגם משאר אחרונים נעלם הירושלמי הזה. וע' שבת ס"ג מאי דדריש שם מפסוק זה ואקצר]: ה) וגם אין לדון מצד שאינו נוטל לגמרי כל שחיטתו.

דמסתמא גם השו"ב דפ' שוחט קצת בז' וגם עכ"פ נשאר לו פ' בעצמה. ז"א דבזה וודאי אין חילוק.

ואטו במרחיקין מצודת הדג מי לא איירי שיש לו עוד מצודות במקומות אחרים. וגם במצודה זו אפשר שיצוד זה מקצת וזה מקצת ומ"מ אסור.

ובחנות וריחיים לא הותר רק משום דבשלו עושה. אבל בלא"ה הוי איסור אף שבוודאי יקנו מקצת אצל זה ומקצת אצל זה וכ"כ בח"ס תח"מ סי' ע"ט וסי' קי"ח יעו"ש באורך.

והכא נראה דמי למ"ש האביאסף הובא במרדכי שאם היה לו חנות במבוי שאינו מפולש שהכל עוברים אצלו ומוכרחים ליקח אצלו. אסור חבירו לעשות חנות דבכה"ג הוי וודאי פוסק חיותא.

וכ"כ רש"י בב"ב כ"א ע"ב ועוד ראשונים בפי' יהיב סייארא שהכוונה שיודע בוודאי שיצודנו. וא"כ ה"נ אם לא ישחט שם ר"ל.

אזי היה שוחט אצלם בלי ספק ר"מ השו"ב דפ'. והו"ל פוסק חיותו גמור.

וע' שו"ת משאת בנימין סי' כ"ז בזה: ו) וגם אין לדון דהשתא שיושבי ז' משלמים מס עטאט לעיר וו'. א"כ הו"ל שו"ב דהכפר האחר ששייך ג"כ לעיר וו' כאיתיה בכרגא דמתא דקיי"ל בב"ב כ"א ובח"מ סי' קנ"ו שאין יכול לעכב.

דכ"ז הוא שם בחנות שאין בזה דין דמהפך בחררה דבשלו עושה. ורק אי ליתא בכרגא מצי מעכב.

והטעם משום דכרגא הוא מעסקי העיר ומהריוח שלהם. ולזה כיון שאינו משלם.

יכול לעכב עליו מלהרוויח שם ע"ש במפרשים שהוא כן. משא"כ לענין מהפך בחררה.

ואי משום שהשו"ב דפ' אינו בכרגא דעיר וו'. זה אינו שייך כלל.

דמס העטאט אינו מן הרווחים רק מן הדרים בעיר והגליל לצורך הרב וכדומה. וכעת מדד"מ פטור מי שאינו דר אף שיש לו עסק גדול בעיר וכידוע ובפרט דבלא"ה ידוע שהשו"ב אינו משלם עטאט בשום מקום.

ואף אם היה דר בז' לא היה משלם עטאט. וע' בחידושי הרמ"ה בב"ב כ"א שכתב שאף שאינו משלם כרגא כיון שהוא מבני מתא א"י לעכב עליו.

ובנ"ד כיון שלכתחילה נשתעבדו לו בני ז' לשחוט אצלו. הרי הוא קודם ולא שייך לומר שהם יעכבו עליו: ז) ולכאורה יש לדון שכיון שעתה משלמים עטאט לעיר וו'.

לזה רוצים בשו"ב שהוא תחת השגחת רב דוו'. דלהרב דס' יוכל לומר אסיא דמגן מגן שויא וכמ"ש הצ"צ סי' א' בהג"ה שם.

ואף שבין כך ובין כך צריך להשגיח עליו בשביל פ'. בכ"ז יחפצו שישאל בוו' שאלות הריאה שלהם.

ואף דרב נוטל רק שכר בטילה. והוראתו בחנם.

בכ"ז מזדקק יותר לאותם שמתפרנס מהם. ואף שגם מקודם שלמו עטאט לעיר נ' ובכ"ז שאלו או"ה בס'.

היינו משום שהיה רחוק מאוד משא"כ עכשיו. אבל ז"א.

ראשית דבאמת אם יחפצו אנשי ז. ישאל שאלות ריאות שלהם בוו'.

ועוד דוודאי גם הרב דס' יענה להם כראוי בשביל טובת פ'. דבוודאי ניחא להרב וניחא לאנשי פ' שיתפרנס השו"ב שלהם בריווח יותר וכדאיתא בב"ב מ"ג דניחא לבני העיר שיספיקו העניים ברווחא ע"ש.

ומכ"ש בעובד העיר. ובפרט בעתים הללו שנהוג שהמורה נוטל שכר הוראה.

א"כ שוב לא הוי אסיא דמגן בשום מקום [ובאמת יש לדון לפמ"ש התומים בהיתר דמי הוראה משום דאדעתא דהכי נתקבל בהעיר והו"ל כחלק משכירותו. דזה שייך בעיר שנתקבל בה.

אבל מה היתר יש ליקח דמי פסק והוראה מאנשי עיירות אחרות. ויש להאריך בזה ואכ"מ] ועכ"פ יש בזה משום מהפך בחררה ואף משום פוסק חיותא: ח) רק מה שיש לדון בזה דכ"ז שייך אם השו"ב מהכפר האחר בא מעצמו לשחוט בז'.

אבל אם אנשי ז' דורשים אותו לכאורה ליכא משום מהפך בחררה. דאף בשכירות קרקע לשיטת הסוברים דאיכא בשכירות דדב"מ: מ"מ אם המשכיר אינו רוצה בו ליכא דדב"מ כמבואר בסי' קע"ה.

וכן במלמד שבביתו שפיר יכול הבעה"ב לשכור מלמד אחר כמבואר בתוס' ובש"ע סי' רל"ז. וגם במוכר קרקע נראה שאם המוכר בעצמו חזר בו ולא רצה למכור להראשון שפיר מותר אחר לקנות ממנו.

ורק בדינא דבר מצרא תקנו חז"ל שאף שהמוכר אינו רוצה למכרה להמצרן. מ"מ הוי הלוקח כשליח של המצרן כדאיתא בב"מ ק"ח ובסי' קע"ה.

אבל במהפך בחררה כתבו כל הפוסקים שאין מוציאין מידו. וכן מפורש בש"ס בקידושין נ"ט שאם עשה עשוי לדעת הרמב"ם דבכה"ג הוי ג"כ רשע כמש"ל.

א"כ מבואר שבזה לא עשאוהו חז"ל כשליח ורק הראשון איסורא עבד. ועל המוכר גם בבר מצרא אין שום חיוב כמבואר בפוסקים.

וא"כ שפיר במהפך אם המוכר אינו רוצה שרי לקנות. ובפרט שכל עיקר טעם מהפך הוא מפני שפסק דמיו ומוכן לקחתו אבל כשחזר שוב לא הוי פסיקה.

וכ"כ היש"ש פ' האומר שם שאם העירונים שלחו אחריו ואמרו שרוצים דווקא בו מותר ע"ש. והוא כדברינו.

וא"כ הכא אם יאמרו אנשי ז' שחפצים יותר בשו"ב מהכפר האחר. לא יהא בו איסור דמהפך בחררה: ט) אבל באמת לענ"ד אנשי ז' משועבדים לשו"ב דפ'.

דכבר בארנו במק"א בארוכה בס"ד שכל גליל המשותף יחד אין יכולים להפרד זה מזה לענין לקיחת שו"ב. דזה הוי קלקול הרבים שלא יוכלו ליקח שו"ב הגון.

וגם כשלא יהי פרנסה להשו"ב לא תהיה דעתו צלולה. וידוע מ"ש רבינו יונה כמה צריך ישוב הדעת ודעתא צילותא לשו"ב.

ובזה אין חילוק בין יושבי העיר או הכפרים. וכ"כ הח"ס חח"מ סי' ס"א דאדעתא דהכי נשתתפו מתחילה בישוב זה.

ומ"ש הח"ס חא"ח סי' קצ"גשאם יושבי הכפרים אינם מתושבי העיר פטורים מכל מסי העיר. היינו משום דאיירי שם שהי' להם שו"ב ומקוה וכל דבר בפ"ע ולא נהנו מהעיר בשום דבר.

משא"כ כאן ע"ז אנו דנין שישחטו אצל שו"ב אחד: י) וא"כ כשקיבלו את ר"מ לשו"ב בפ' נשתעבדו גם בני ז' לשחוט אצלו. ואף שלא חתמו על כתב שלו.

בכ"ז כיון ששחטו אצלו הרי הסכימו עליו וכדין שותפים דקיי"ל בסי' קע"ו סעי' י' דסגי בהסכם למעשיו. וכ"כ האחרונים בח"מ סי' קס"ג וסי' רל"א שבכל צרכי רבים הדין כן.

ובפרט דהכא וודאי לא עשו בלא ידיעתם. א"כ הרי נשתעבדו לו להשו"ב לשחוט אצלו כולם.

ואף אם כלה זמן המבואר בכתב שלו. ידוע כבר מ"ש הח"ס חא"ח סי' ר"ו לענין רב וה"ה לענין שו"ב שאסור להשיג גבולו אף אחר כלות משך שלו.

וגם דהא כבר כתב העקרי דינים ובבאר יצחק חי"ד סי' ג' באורך שאין מסלקין שו"ב כמו רב וש"צ. א"כ בוודאי שאסורים לשחוט אצל אחר כל זמן שר"מ הנ"ל יהי שו"ב בפ'.

ונהי שאם יצא שו"ב זה ויצטרכו לשו"ב אחר. יש מקום לדון שיוכלו לחלק מפ'.

דבכה"ג נראה שהמנהג בפולין לילך אחר דינא דמלכותא בחלוקת הגלילות לרבנים כפי תשלומי האטאט. ועד פה היה זה יוצא מן הכלל בשביל שהיתה עיר נ' רחוקה מאוד.

אבל עתה י"ל שיוכל הרב דוו' ליקח שו"ב לגליל שלו וגם ז' בכלל. וכיון שהמלכות הפרידם הרי הם מופרדים.

ועח"מ סי' קנ"ו לענין מס דמהני הפרדת המלכות ועי' שו"ת הרשב"א סי' תרס"ד וה"ה אצלינו לענין רבנות ולא תלי בבית החיים. וכ"כ בשואל ומשיב מ"ק ח"ב סי' ל"ד.

וע"ש סי' ל"ג. ועדיין אינני קובע מסמרות בזה ולכי תיתי נחכם לה.

אבל כל זמן שר"מ שו"ב שם. בוודאי הוא שו"ב גם בכפר ז': עכ"פ היוצא מזה אשר לבד שיש איסור על ר"ל שלא לשחוט בז' מצד השגת גבול ופיסוק חיותא של ר"מ מפ'.

אלא שאסור לבני ז' לשחוט אצל שו"ב אחר. זולת אצל השו"ב מפ'.

וכמעט שיש מקום לדון שיוכל ר"מ לתבוע מהם בעד מה ששחטו אצל אחר עד עתה. ועכ"פ להבא חלילה חולין הוא לעוסק במלאכת הקודש שו"ב שישיגו גבול זא"ז.

ולבני ז' שיעשקו שכר עני ר"מ הנ"ל: סימן ג להרב הגאון הנ"ל ע"ד אשר חפץ מעכ"ת לדעת דעתי בדבר אנשים שדרו בכפר והיה להם שו"ב אצלם. ועתה נגרשו מן הכפר.

ונכנסו כולם לדור בעיר וחפץ השו"ב שלהם לשחוט להם כמקדם. והשו"ב הקבועים בעיר מוחים בעדו משום השגת גבול מטרדותי כעת לא אוכל להאריך.

אכן נראה פשוט שאין יכול לשחוט אצלם דכל הנכנס לדור בעיר נכנס ע"ד להשתתף בכל צרכי בני העיר. ואטו אם יוצא אחד מעיר אחת לעיר אחרת יוכל לשחוט אצל השו"ב שבעירו הקודמת וכן יתר צרכי הקהילה.

ואף שהשו"ב הקודם שלהם יש לו כתב מגרי הכפר שישחטו אצלו כל המצטרך להם. בכ"ז ידוע שכ"ז התחייבו רק בהיותם עוד בכפר ההוא ולא בצאתם למקום אחר.

וכן דרך בכל תפוצות ישראל שכיון שיוצא מהעיר נפטר מכל שעבודי צרכי הקהילה אף שחתם על הכתבים וההסכמות שלהם שנעשו לכמה שנים. ואין לדמות זה להא דאיתא בב"ב כ"ב דמעלמא אתו ולעלמא יזבנו וכדקיי"ל בח"מ סי' קנ"ו ס"ז שאין יכולים לעכב על אחרים הבאים ליום השוק ועוסקים עם בני עיירות המתקבצים ליום השוק דשם אין הטעם מפני שנגרר אחר מקומו הראשון רק מצד שאין זה נקרא פיסוק חיות לבני העיר.

לפי שמתקבצים ליום השוק הם באים אדעתא דהכי שיסחרו זה עם זה ג"כ ולאו דווקא עם בני העיר. כי כל המתקבצים הם אורחים ואין שייכים להעיר כלל.

וכ"כ בחי' הרמ"ה בב"ב שם שהבאים לקנות בשוק באים על דעת כן שיקנו מן המוכרים הבאים ממקומות אחרים. ולזה דווקא ביום השוק כי בלא יום השוק באים הקונים רק על דעת לקנות מבני העיר כי אין עולה על דעתם שימצאו אז מוכרים מעיר אחרת.

ולזה קיי"ל דאף אם נמצאו אסור להם למכור וז"ב. אבל בנ"ד שהם נעשים תושבים קבועים בעיר.

מוטל עליהם כל צרכי הקהילה ואין להם רשות להשמט ולשחוט אצל שו"ב אחר: ובפרט לפי מה שבארתי בארוכה בס"ד בחיבורי ח"א סי' ל"ו שאין לך קלקול גדול מזה שקצת בני העיר יהיה להם שו"ב מיוחד. ויכולים לכוף זא"ז שלא יהיה להם רק שו"ב כולל לכל העיר: ואין לדמות זה להא דתשובת הרשב"א והובא בח"מ סי' קס"ג ס"ג שאם שמו מס על כל אחד והתחילו לגבות ואח"כ מת אחד מהם או העני.

חייב לשלם כפי השומא הראשונה. ובשו"ע לא הביא הא שמת.

וברשב"א שם איירי שמת] וא"כ נימא דה"ה הכא כשיצא כיון שכבר נתחייב שם בשעבוד זה לשחוט אצל השו"ב שלהם. שוב לא נפטר מחיובו.

אבל ז"א דשם איירי במס שכבר נתחייבו לשעבר. לזה אמרינן שכבר נתחייב לשלם.

משא"כ בנ"ד שבכל שעה הוא מתחדש וכדאיתא בח"מ שם מתשובת הרא"ש שמי שבא לעיר אחר שכבר הושם המס. אם המס תועלת הבאים ג"כ חזי חייב ליתן.

ועוד דהתם אמרינן שנתחייב ונשתעבד להעיר שדר בה והם תובעים אותו שישא בעול עמהם. אבל בנ"ד שנתבטל הישוב לגמרי.

פשוט שאין כאן שום תביעה. אכן באמת א"צ לכל זה וכמש"ל שכיון שבא לדור בעיר אחרת שוב חל עליו שעבודם לצרכי הקהילה שבעיר ההיא ומחויב לשחוט אצל השו"ב שבעיר ההיא.

ואדעתא דהכי נשתתפו ונתיישבו הקהילות וכמ"ש בחיבורי ח"א סי' ל"ה ל"ו בס"ד: וכן הא דאיתא במרדכי פ"ק דב"ב והובא להלכה בח"מ סי' קס"ג ס"ב שאם הושם מס בעיר אין יכול לפטור א"ע ממנו בצאתו מן העיר. ג"כ איירי שכבר הושם המס עליהם ונתחייבו בו ע"ש להדיא וכ"כ המהרי"ק שורש ב' בטעם דין זה ואף שכתב הסמ"ע שם בשם התה"ד סי' שמ"ב שאף אם הושם המס תוך שלשים יום אחר שיצא ג"כ חייב לשלם.

הא כבר נתבאר בתה"ד שם שהיא תקנת הקהילות כדי שלא יברחו מי שיתודע להם שהשר רוצה להשים מס על העיר יעו"ש. אבל מדינא אין חייב רק מי שהיה בעיר בעת שהושם המס וכבר נשתעבד כמ"ש המהרי"ק שם.

ועי' במבי"ט סי' שע"ז שכתב ג"כ טעם למנהג שפורע מס בתוך שלשים יום. ובסי' קפ"א כתב מנהג אצלם שאף שיצא פורע יע"ש.

ואין להאריך בדברים אלו כי במסים כבר כתבו הפוסקים שכלל גדול הוא לילך אחר המנהג. אבל בנ"ד המנהג פשוט שכל הבא לגור בעיר אינו חולק מהעיר בשום דבר.

וכ"כ בחות יאיר סי' קנ"ז בפשיטות שאם יצא מן העיר נפטר מכל שעבודי וצרכי העיר: ולכאורה יש לומר שיטעון השו"ב מהכפר דנהי שנתחייבתם לשחוט אצל השו"ב בעיר שבאתם לדור בה. בכ"ז הלא נתחייבתם גם לי.

וישלמו לו ג"כ דמי השחיטה וכהא דבכתובות דף ק"א שאם נתחייב לה במזונות ונשאת נותן לה דמי מזונות. וכן קיי"ל שם בכתובות ק"ג במי ששכר ריחיים מחבירו שיטחון לו בשכרו ואח"כ העשיר המשכיר ולא הוצרך לזה.

יכול לומר לו טחון וזבין טחון ואותיב. והיכא שיש להשוכר מה לטחון של אחרים כופין אותו על מדת סדום שיטחון לאחרים ולהמשכיר יתן דמי הטחינה.

וכ"ה להלכה ברמב"ם ובח"מ סי' שי"ח. וא"כ ה"ה בנ"ד אף שא"צ לשחיטתו מ"מ ההכרח עליהם לשלם לו.

כי טחון וזבין טחון ואותיב לא שייך. דאף אם ירבו לשחוט בכ"ז לא יוכלו לשחוט אצלו רק אצל השו"ב הקבועים בעיר.

וכמו במזונות דכיון דלית לה תרתי כרסי צריך לשלם לה כדאיתא בש"ס שם. אף שאם חלתה ומטעם הרופאים אין לה לאכול מאומה אזי פטור מליתן לה דמי מזונות דהא לא איצטריכא כמבואר ברמ"א בח"מ סי' ס'.

בכ"ז היכא שצריכה רק שיש לה ממקום אחר חייב לשלם לה:אבל באמת לא דמי כלל דהא גם בהך דריחיים דעת התוס' שם שאם אין להשוכר מה לטחון לאחרים. והמשכיר אין לו מקום על הקמח שיטחן.

אזי יוכל לבטל השכירות. וכתב הט"ז בח"מ סי' שי"ח שכן דעת הרמב"ם והמחבר.

וא"כ ה"ה הכא יכול לבטל השכירות ששכר את השו"ב הקודם כיון דאין לו מה לשחוט אצלו. ואף לדעת הרא"ש וש"פ שם דס"ל שא"י לחזור בו.

מ"מ הכא דהוי מכת מדינה שגרשו מן הכפרים וודאי שיוכלו לחזור בהם משכירות השו"ב וכדקיי"ל בסי' שכ"א ע"ש בסמ"ע ממהר"מ פאדווא ובנתיבות שם ועס"י של"ד בזה. ובשיטה זו אם המשכיר יכול לחזור בו בהך דריחיים ובכל כה"ג יש לי להאריך הרבה אך אכ"מ כי בנ"ד פשוט שאין עליהם שום חיוב.

וגם אין הפנאי גורם כעת להאריך. וכבר ביאר הנתיבות ר"ס של"ד הטעם שפסק מהר"ם שאם גזר המושל שלא ילמדו חייב הבעה"ב לשלם כל השכר ואם ברחו מחמת שינוי אויר פטור יעו"ש.

ועכ"פ בחזרה קאי כמ"ש הרמ"א סי' שכ"א. וכן הסכים בח"ס חח"מ סי' קס"א להלכה למעשה.

ואינו כעת ת"י. ויש להאריך בזה הרבה וגם בדברי המהר"מ הנ"ל בגזירת המושל כי תירוץ הנתיבות שם דחוק.

אך בנ"ד א"צ לזה כי פשוט שלא שכרוהו רק בעוד היותם בישוב ההוא ולא בצאתם למקום אחר. וכדרך כל משרתי הקהילה שמי שיוצא מן המקום.

שוב אין לו שעבוד עליו ממשרתי הקהילה הקודמת. ויש להאריך בזה ג"כ מסוגיא דספינה זו ויין זה בב"מ ע"ט ובח"מ סי' שי"א.

וכ"ז בארנו לענין שיופטרו האנשים שמהכפר משכירות של שו"ב שלהם. ומכ"ש אם כבר כלה זמן שבכתב שלו דוודאי פטורים.

דהא אין לו טענה עליהם רק מצד דקיי"ל שאין מסלקין שו"ב מאומנתו וכמו שכ' באו"ח סי' נ"ג. אבל בכה"ג שאין מסלקים אותו כדי ליקח אחר.

רק שנתבטל המקום ממילא וודאי אין לו עליהם שום טו"מ. ובגוף השחיטה כבר בארנו שצריכים לשחוט אצל שו"ב הקבועים בעיר בלי שום הוראת היתר בעולם.

והשו"ב שישחוט זולתם. הוא גוזלם ומשיג גבולם: סימן ד מה שעורר כת"ר על חיבורי סי' מ"א מהד"מ סי' ל"ג בשם תשובת הרא"ש שהטריף בשני קנים אף היכא שדרכו בכך.

הנה תשובת הרא"ש ההיא הבאתי בחיבורי שם אות ז. אכן שם לא נמצא כלל הא דאף שדרכו בכך טריפה.

ורק הד"מ הוסיף זה מדעתו. וכבר חלקו ע"ז האחרונים ע' פר"ח ותב"ש וכרו"פ בסי' ל"ג: ומ"ש על מ"ש בסימן הנ"ל אות ה' דשורש כאצבע הוי כטרפא דאסא.

דהא אצבע הוי פחות מט"ד. הנה ידוע שיש סוברים דט"ד הוי כצפורן אגודל.

ולדידהו הוי כאצבע שפיר כט"ד דהא מבואר באחרונים דשורש כאצבע היינו כרוחב אגודל במקום הרחב. וזה רחב יותר מהציפורן ששם מתחיל להתקצר קצת.

וכ"נ להדיא בש"ך סי' ל"ה ס"ק כ"א דבאצבע יש שיעור כט"ד ע"ש ובאחרונים שם. ורק לשיטת הסוברים דט"ד בעי כשני אגודלים כתב התב"ש סי' ל"ה ס"ק נ"ב והב"א שם דכאצבע הוי פחות מט"ד ע"ש להדיא כן.

ולזה כתבתי בחיבורי שם דכיון שיש לדעת הרבה פוסקים שיעור ט"ד בשורשם. לזאת הקילו כיון דבלא"ה הרבה פוסקים מקילים ביתר וורדא.

וכן הקיל הש"ך בס"ק כ"א כשיש תואר וורד בכאצבע ע"ש: מ"ש מעכ"ת להקשות אדמקשה הש"ס בחולין כ"ז עד כמה לישחוט וליזיל. דדילמא מיירי כשיש לו שני קנים ובעי לכתחילה לשחוט ג' סימנים.

לדעתי אין שייך לקרוא זה ג' סימנים. דהשני קנים סימן אחד הוא.

ומ"ש כת"ר על מש"ש באות ב' דאף דמיטרפא ברוב אחד. מ"מ בשחיטה בעינן רוב שניהם.

והקשה דהא בחולין כ"ט מקשה הש"ס מטריפות על שחיטה. לק"מ דשם מקשה הש"ס מקו"ח דכיון דבמחצה על מחצה הוי שחיטה ואין בה חיות.

כ"ש דליהוי טריפה ע"ש בש"ס דאיתא קו"ח כזה. ומ"ש עוד על מ"ש באות ב' להקשות על הז"ש בשם הע"י דממ"נ כשר אם תפס הקנה.

וכתב כת"ר דהע"י לטעמו דבעי בשחיטה רוב נראה לעינים משא"כ בטריפות. הנה ס' ע"י אינו ת"י.

אכן דברי כת"ר תמוהים דהא הטעם שהחמירו להצריך רוב נראה. הוא שמא לא ידקדק יפה במדידת הרוב או שמא נתרחב החתך קצת עט"ז סי' כ"א ושאר אחרונים וא"כ בנ"ד בשוחט קנה אחד לא שייך זה.

וכשר ממ"נ שאם הוא רוב הרי שחט רוב. ואם אינו רוב הרי חצי קנה פגום כשר.

ונתרחב החתך לא שייך בקנה שלם וז"ב: סימן ה כבוד הה"ג וכו' ע"ד המקום ג' הרחוק מעיר ט' ששה עשר ווייארסט ומעיר זא' ששה ומס שקורים אטאט משלמים אנשי ג' לעיר ט'. ועד עתה שוחטים שם שוחטי ז' וט' ובשנה העברה שחט גם השו"ב ממ' הסמוך לשם.

ולפני איזה שנים היה נוסע לשם שו"ב מא' עם המחנה שעמדה אז שם. והיה שוחט להם.

וכעת עומד מחנה הנ"ל בעיר זע' וחפצים השו"ב דשם ליסע עם הקצבים שלהם לשחוט בעד המחנה שעמדה שם עד כה. והנה למעשה קשה להשיב בזה באשר הוא דיני ממונות וצריך לשמוע דברי הצד השני.

ורק מפני כבוד מעכ"ת אשיב בקצרה להלכה ולא למעשה עפ"י דברי מעכ"ת לבדו במכתבו: ואם יבואו דברי הצד השני באיזה שינוי אז נחכם לה ברצות ה'. ובאשר ביקש להשיב לו תיכף לזאת ארשום בקיצור הנ"ל בזה כי טרדותי מרובות כעת: הנה כת"ר

הביא במכתבו מבוכת האחרונים במה שבכמה מקומות מבואר דתוך התחום הוי כעיר עצמה.

וגבי נדרים קיי"ל בנדרים נ"ו דנודר מעיר מותר ליכנס לתחומה. וכן לענין גט אין כותבים הנהר שבתוך התחום.

והש"ך כתב דבנדרים הלך אחר לשון בנ"א. וכבר הקשו עליו האחרונים דהא הש"ס בנדרים שם יליף לה מקרא דומדותם מחוץ לעיר.

וכת"ר כתב כי האנשים הנמצאים בתוך התחום הוי כמו בתוך העיר. ולזה תחום עיר מקלט קולט.

אבל האויר לא הוי כעיר ולזה מותר ליכנס בתחום העיר. ולדבריו אם נדר מיושבי העיר אסור ביושבים בתוך התחום.

אבל ז"א דלבד שאין שום סברא לחלק בזה. תיקשי דא"כ מה מייתי הש"ס בנדרים נ"ו ראיה מקרא דבהיות יהושע ביריחו.

די"ל דזה היה בתוך התחום ובכ"ז כיון שכבר היה שם נקרא כאלו היה בתוך העיר. וכן בגט אם דר בתוך תחום העיר קיי"ל שאין כותבין שעומד בעיר.

רק קצת אחרונים כתבו לכתוב סמוך לעיר. ועוד יש כמה ראיות נגד זה.

וכן יש להאריך ולדחות דברי איזה אחרונים שדברו בתירוץ קושיא זו אך אין הפנאי מסכים לזה: והנלע"ד העיקר בזה דבאמת לכל מילי התחום הוי כחוץ לעיר וכדיליף הש"ס מקרא דומדותם. וכן מסתבר דאטו בשביל שתקנו חז"ל לענין שבת שיוכלו לילך אלפים אמה נאמר דהוי כהעיר.

וגם דהא הרבה פוסקים ס"ל דמה"ת הוי י"ב מיל. ונימא ג"כ דהוי כעיר.

והא דבערי מקלט תחומה קולט. היינו משום דהאלפים שחוץ לעיר מיקרי מחנה לויה ששייך לערי הלוים.

וכדאיתא במכות י"ב ובזבחים קט"ז דיליף מקרא מושמתי לך מקום מקומך שמחנה לויה קולט יעו"ש. והתוי"ט שם נדחק דיליף מדממעט מקרא שלא ידור שם.

ולבד דלא מוכח כלל מזה. הנה יקשה בסוגיא דמכות שם מקמי דידע להך דרשא הו"ל להקשות מנ"ל דתחום קולט.

ומפורש בילקוט פ' מסעי בשם ספרי זוטא דילפינן לה מקרא דמגבול עיר מקלטו. ובאמתתחום דהכא אינו תחום שבת רק גבול שניתן לערי מקלט וכמש"ל דהיינו מחנה לויה.

דהא דעת הרמב"ם פי"ג מה' שמיטה ויובל שנותנין להם אלף אמה למגרש ואלפים לשדות וכרמים. וכל הג' אלפים קולטים.

ומדת אלפים לא הוזכר כלל לענין זה. ותחום היינו תרגום של גבול כידוע.

וכל גבול של עיר נקרא תחום ובמק"א הארכתי בדברי הרמב"ם הנ"ל ובכל ענין זה ואכ"מ. וכן צ"ל לדעת הרמב"ן בפ' מסעי דס"ל שהעיר והמגרשים והשדות היו רק אלפים.

וע"כ צ"ל דתחומה קולט אינו תחום שבת רק הגבול השייך לעיר. עכ"פ לגבי שאר מילי פשוט שאין התחום כגוף העיר.

ורק בחולין ק"י לענין חומרי מקום שהלך לשם החמירו בתוך התחום וכן לכל עניני תקנות ומנהגי העיר. מפני שעיקר טעם דנותנין עליו חומרי המקום הוא מפני המחלוקת.

ובתוך התחום שכיחי אנשים מעיר זו. ולזאת בתוך התחום יש לחוש למחלוקת טפי: והרמב"ם באמת לא הביא כלל דין דתוך התחום לענין חומרי מקום שהלך לשם.

ולפלא שלא הרגישו המפרשים בזה. ונראה דעתו דבאמת קשה טובא דבפסחים נ"א מבואר דבישוב לא יעשה ובמדבר יעשה ע"ש לענין יו"ט שני של גליות ולא הוזכר כלל החילוק בין תוך התחום לחוץ לתחום.

והרמב"ן במלחמות שם הרגיש בזה ונדחק דישוב קרי לתוך התחום. והוא דוחק גדול לענ"ד דאטו השדות וכרמים שחוץ לעיר מיקרי מדבר.

ובב"ק פ"ג קרי לה ישוב כרמים. וכן בקדושין נ"ז ממעט הש"ס מדבר משדה ע"ש אלמא דשדה לאו היינו מדבר: ולזה נראה דהרמב"ם מפרש ישוב כפשוטו דאף שדות וכרמים בכלל.

דכיון שבני אדם משתמשים שם. מצויים שם עוברים ושבים ושייך דין אל ישנה מפני המחלוקת.

ורק במדבר שאין בנ"א מצויים שם שרי. ובחולין ק"י דקאמר חוץ לתחום הוי.

היינו שם דרק בסורא לא אכלו כחלי. ולזה שרי חוץ לתחומה של עיר ששם שוב לא נהגו מנהג זה.

ותחום לא קרי למדת אלפים אמה רק לגבול העיר מה שהיה שייך להעיר וכמש"ל שזהו לשון תחום. וכעין דאיתא בכתובות נ"ד בבל וכל פרוודהא נהוג כרב נהרדעא וכל פרוודהא נהוג כשמואל.

וכעין שיש אצלנו גבולים וכפרים השייכים לכל עיר. וכן מצינו במקרא שקורא חברון לבנותיה יעו"ש גבי כלב.

דהא חברון גופא היתה עיר מקלט וכדאיתא במכות דף י' ע"א דרק פרוודהא נתנו לכלב. ולזה לא הוצרך הרמב"ם להביא זה דוודאי אין שייך ליתן עליו חומרי המקום שהלך לשם רק במקומות שנוהגים שם מנהג ההוא ולא חוץ לגבול המקום ההוא.

וגבי יו"ט שני שנוהג בכל הגולה לזה אסור במלאכה בכל היישוב דעכ"פ ישנו בגבול תחום איזה מקום. ורק במדבר דלא שכיחי אנשים שרי לעשות מלאכה: אכן בנ"ד לענין רב ושוחט כבר נהגו אצלינו שכל עיר יש לה גליל מכפרים השייכים לה.

וכל בתי דינין שבישראל דנים למי שרוצה לשחוט בכפרים כמשיג גבול. והגבול במדינת רוסיא נוהגים ע"פ רוב ששייך למקום השייך לשם להקראפקא.

ובפולין נראה שדנים זה כפי המקום ששייך להמס הנקרא אטאט לפי שהוא נעשה ג"כ על צרכי העיר. ואף שמבואר בפוסקים שתלוי לאיזה בית החיים הם שייכים.

בכ"ז אצלינו אין המנהג כן. וכ"כ בשואל ומשיב מ"ק ח"ב סי' ל"ג ל"ד שתלוי הכל כפי חוקי המלכות כי כן המנהג אצלינו.

ובחיבורי ח"א סי' ל"ו בארתי בס"ד שכל ציבור יכולים לכוף זא"ז שיהיה להם רב ושו"ב אחד לכולם. ועל דעת זה נתיישב הציבור בכל מקום יעו"ש.

וכן עכשיו שהכפרים שייכים לעיר מיוחדת ג"כ נשתתפו אדעתא דהכי. וא"כ וודאי אין רשות לשו"ב אחר להשיג גבול: וראיתי שמעכ"ת הביא בשם טוטו"ד סי' ס"א שכתב ג"כ שזה תלוי כפי ששייכים ע"פ חוק הממשלה.

והקשה עליו שסברא זו מבוארת ברשב"א ח"ב סי' ת"מ ושם מדבר רק לענין מסים ולא לענין אחר. והנה כאשר הגיד לי כת"ר זה פא"פ הגדתי לו שתשובת הרשב"א זו מובאת בש"ע.

והוא ברמ"א בסי' קנ"ו ס"ז. וט"ס שם שמצויין סי' תרס"ו והוא סימן תרס"ד וכ"ה בדרכי משה שם סק"ו והיא היא התשובה שבח"ב סי' ת"מ מלה במלה יעו"ש.

אבל באמת אין זה שייך לנ"ד כלל דשם איירי רק לענין מסים. ולזה השיב שכיון שהמסים הם מצד שהוא חוק הממשלה לזה אין יכולים להטיל על מי שאינו חייב בו מצד הממשלה בעיר ההיא אבל לענין ענינים אחרים לא דבר הרשב"א שם כלל.

ואף לענין מסים סיים הרשב"א שבכ"ז הכל תלוי במנהג יעו"ש. ובאמת לענין צרכי העיר יש לדון שיהא חייב תיכף בבואו דהא הוא צריך ג"כ לרב ולשו"ב בעת שבתו שם.

ואטו אכסנאי יוכל להביא עמו שו"ב ולשחוט לעצמו בעיר אחרת. ועכ"פ בשלשים יום סגי כמו לכל עניני צרכי צדקה כדקיי"ל בי"ד סי' רנ"ז ס"ו דהאידנא נהגו דסגי לכל דבר שלשים יום: והנה הח"ס חא"ח סי' קצ"ג כתב שבני הכפרים שהם מאנשי הקהילה צריכים לישא בעול כל דבר עם אנשי העיר אף שיש להם שו"ב ומקוה בפ"ע.

אבל הבאים ממקומות אחרים פטורים מכ"ד. ולפ"ז בנ"ד שהקצבים הבאים עם הפולקין הם מעיירות אחרות.

יוכלו ליקח שו"ב כרצונם. ואדרבא אפשר יהו חייבים לשחוט דווקא אצל שו"ב של עירם.

אבל ז"א דידוע דאדעתא דהכי מקבלים רב ושו"ב בכל עיר שכל הבאים ועוברים ושבים ישחטו אצל השו"ב וישאלו הוראות אצל הרב ואדעתא דהכי נתיסדו הקהילות. ופשוט שאם יעשה אחד עסק בשר בעיר אחרת על משך קצר.

בכ"ז יצטרך לשחוט אצל השו"ב דשם. ובזה אזלינן בתר מנהגא שתפסו אצלינו במוחלט שכל השוחט דבר הטעון שחיטה בגבול של אחר מיקרי השגת גבול.

ואטו אם יעמיד איש מעיר אחרת בשר להאנ"ח שבעיר כבודו. יתן כת"ר רשות שיביא עמו שוחט לשחוט עבור האנ"ח.

והיסוד למנהג זה נראה כי כיון שעכ"פ צריך לבשר כשר לפעמים כשבא לשם ואף שאינו דר שם בקביעות. או אנשיו ומשרתיו צריכים לפעמים לבשר כשר.

וא"כ זה להם טובה שיחזיקו בעיר שו"ב הגון שיוכלו לסמוך עליו. וזה א"א רק אם תהא שייכת לו כל הכנסת השחיטה שבאותו מקום וכמ"ש בחיבורי ח"א סי' ל"ו בס"ד.

ולזה אין יכולים להשיג גבולו בזה והעיקר מצד המנהג. וכ"כ הש"ך סי' רמ"ה לענין רב שיכולים למחות מצד המנהג אף שמדינא א"י למחות ע"ש.

וה"ה הכא בשו"ב. ומכ"ש במקום ששכירות הרב הוא מהשו"ב: ובאמת דברי הח"ס שם צל"ע לכאורה דכיון שהכפרים הם מגליל העיר א"כ מה לי בזה שהיושבים שם הם מעיר אחרת.

וצ"ל שכיון שיש להם שו"ב בפ"ע וכן כל דבר. א"כ אינם שייכים כלל לגליל ההוא.

וגם אולי לא היה המנהג כן במקומו. אכן לפ"ז קשה למה יתחייבו היושבים שם אם הם מאותה העיר.

ואטו אם ישבו בעיר אחרת יתחייבו לשלם גם לעיר מולדתם. וצ"ל דישיבתם בכפרים ההם היתה דרך עראי.

וכ"נ להדיא מדבריו שם שהיו מוכנים בכל עת לצאת משם ולזה נגררים אחר עיקר מקומם. אבל אם דרים בעיר אחרת להשתקע.

ודאי נפטרו בעיר מולדתם מכל דבר: היוצא מדברינו שהמקום ג' שייך רק לט' שמשלמים שם המס ורק כיון שמכבר שוחטים שם שוחטי זא' ג"כ ומראים סכינים להרב דשם. י"ל שאדעתא דהכי נתישבו שם בג' וקבלו ע"ע הרב דזא' לפי שהוא סמוך להם.

ומחלו הרב והשו"ב דט' על זכותם. וע"מ כן נתקבלו הרב והשו"ב דזא' שיהא להם זכות זה ויש לדון בזה אם יזדמן שיקחו בזא' רב ושו"ב אחר שיוכלו אז לחזור בהם אנשי ט'.

או עכ"פ אנשי ג' יוכלו לחזור בהם ולשחוט אצל השו"ב דט'. ועכ"פ כשיקחו שו"ב חדש בט' יוכל לומר שאינו מסכים על מחילת השו"ב הקודם.

ובמק"א דברתי בזה ובאשר אין נוגע לענינינו אקצר. כי עכ"פ נראה שממקום אחר לא יוכלו להשיג גבולם.

ואף שמכבר שחט שו"ב מעיר א'. בכ"ז יוכלו לומר שאז לא הקפידו ע"ז.

וכעין הא דכתובות דף ס"ו לאחיך הייתי רוצה ליתן וכו'. או שאפשר שחט באלמות ולא הסכימו ע"ז כלל:אכן מה שיש לדון בזה דבאמת הלאגער לפי שהוגד לי אינו בתוך כפר ג' ממש.

ורק סמוך לשם חוץ לתחום שבת. וא"כ י"ל שאין שייך לט' או לזא' רק הכפר.

אבל הלאגער שהוא ישוב חדש זה איזה שנים שבאים לשם האנ"ח בכל קיץ. בזה אין שום קביעות למי שייך.

ואף ע"י חוק הממשלה לא הוברר זה. כי מאחב"י אין גרים בתדירות על המקום ההוא באופן שנדע לאיזה עיר משלמים מס שקורין אטאט.

וכן לא נתברר לאיזה שו"ב שייכים. ומה שהחזיקו שוחטי ט' וזא' עד כה.

אין זה שום טענה וזכות. ובפרט כי החוכרים שמעמידים הבשר מתחלפים כמעט בכל שנה.

ויכול החוכר ליקח לו שו"ב איזה שיבחר. ואף ישוב גמור אם יתישב מחדש.

כל זמן שלא יבורר לאיזה עיר שייך. וודאי שיוכלו בני הישוב ההוא לשחוט אצל מי שירצו.

והשוחט יראה סכינו לאיזה רב שירצה. כיון שמקום זה אינו שייך לרב מיוחד.

ואין שייך לומר בזה כל הקרוב קודם. ורק לעבור דרך עירו יש לומר דהוי בזיון לחכם העיר שעבר בתוכה.

או משום אין מעבירין עה"מ ואכמ"ל בזה. וא"כ בנ"ד י"ל שתלוי רק בדעת החוכרים מוכרי הבשר.

ומטעם זה הגדתי בע"פ למעכ"ת שיש מקום לדעתי שמותר לשחוט שם. ובכ"ז איני אומר דעתי למעשה עד שנדע טענות הצד השני.

ואז נוכל לברר למעשה אי"ה: סימן ו כבוד ידידי וכו' הגאבד"ק אסטראווא נ"י: ע"ד המוכ"ז הקצב שפעם יצא רינון ששחט עגל פחות מח' ימים ואסרו אז ב"ד הבשר. ועתה נתברר בעדים כשרים ששחט עגל בן ה' ימים ומכר בשרו וכבר נאכל.

והוא איש עני וגם יש חשש שיעגן אשתו וילך למדינת הים. ולזאת ביקש מעכ"ת להודיעו דעתי בזה.

ושמחתי מאוד אשר מעכת"ה עומד בפרץ לשמור את העם מאכילת ספק איסור: והנה לא ביאר מעכ"ת אם היה במזיד או בשוגג. ואף כי לכאורה אין נ"מ.

דכבר כתב הרשב"א בתשובה סי' תרל"ב הובא בשו"ע סי' קי"ט סי"ז דא"נ לומר שוגג הייתי. בכ"ז נראה דהכל לפי הענין.

וכמ"ש הרא"ש כלל כ' סי' כ"ט בתשובה. וכן קיי"ל בחו"מ סי' ל"ד דאף דמייתי בסעיף ה' דעת הרשב"א שא"י לומר שהיה שוגג ואנוס.

בכ"ז קי"ל בסעיף כ"ד שבדבר שקרוב שהיה שוגג נאמן. וכן קיי"ל לענין הנהו קבוראי ולענין לא תחמוד דלא משמע להו איסורא.

וה"נ לפי דברי המוכ"ז הוא קנה העגל מנכרי אשר הגיד לו שיש לו ח' ימים. וגם היו לו ח' שינים שזהו מן סימני ח' ימים וידוע שהטבחים לא משמע להו איסורא בזה.

ואף במקום שהרבנים מזהירים על זה הם חושבים שזה רק חומרא בעלמא ולא מן הדין. וא"כ אין לדונו רק כשוגג.

וכדאיתא גבי הני קבוראי בסנהדרין דף כ"ו שהעונש שמענישים אותם חושבים שהוא רק לכפרה בעלמא ע"ש: והנה מעכ"ת כתב שדינו מפורש בסי' קי"ט סט"ו נראה מזה שהוא מזיד. אבל רחוק לומר שנתברר זה בעדים שהיה מזיד.

והנה עכ"פ נתברר מזה שאיננו זהיר במעשיו. וכבר כתבו הרשב"א והרא"ש שם שבטבח נידון על שוגג כמזיד לפי שעליו סומכים ומחויב להזהר יותר.

ובמק"א הארכתי בכגון זה. וסברא זו מבוארת בתו' גיטין ל"ה ע"א ד"ה לא היו דהיכא שנתנו פקדון לנפקד מחויב ביותר בשמירה ונענש אף על שבועה בשוגג ולא אמרינן שהוא אנוס בשבועה.

כיון שסמכו עליו. ובסברא זו יש ליישב כמה סתירות בענין אי שכחה הוי אונס או פשיעה.

ואין הפנאי מסכים להאריך כי המוכ"ז עומד עלי לכלות מעשי. וע"ל סי' ס"ט בזה: ועכ"פ כיון שנראה שאינו מזיד גמור.

נראה שא"צ תשובה המבוארת בש"ס ופוסקים ללכת למקום שאין מכירים וכו'. וסגי בקבלת דברי חבירות בפני ג' וכמ"ש הרשב"א בתשובה שם בענין זה והובאה בב"י יו"ד סי' קי"ט.

ובפרט בנ"ד דהוי שעה"ד. וגם הלא דעת הרא"מ הובא בפר"ח סי' קי"ט דבעי לענין העברה שיעבור ג' פעמים.

אם כי בדבריו יש להאריך אך עכ"פ צירוף להקל יש כאן. וכן הי"ש פג"ה לא החמיר כ"כ בפעם ראשון ע"ש.

ובנ"ד נראה שפעם הראשון לא נתברר בבירור שהיה פחות מבן ח' רק יצא רינון עליו. וגם הא דעת המהריב"ל דבדרבנן א"צ התשובה המבוארת בש"ס.

ובנ"ד ידוע דעת רוב הפוסקים דהוי רק דרבנן. ואף כי הפר"ח השיג עליו בסי' קי"ט.

מ"מ יש מקום לדבריו. ואין הפנאי מסכים לבאר זה.

ומרוב טרדתי ההכרח לקצר. ולמעשה אם יסכים מעכת"ה לדברי ואם כפי ראות עיני מעכ"ת לא תהי תשובת המוכ"ז של רמיות ולא ישוב עוד לכסלה.

יוכל לשוב ולעסוק בעסק מכירת בשר כשר רק שיקבל דברי חבירות בפני שלשה שיהא זהיר לדרוש ולחקור היטיב כדין וכפי שיצוה עליו מעכת"ה. וגם יטילו עליו אשר משך שני חדשים לא ישחוט שום עגל עד שיביא עד כשר לפני השו"ב שהוא בן ח' ימים.

או שהשו"ב לא יסתפק בו כלל לפי ראות עיניו: סימן ז א) ע"ד מ"ש להסתפק אם מותר למול בסכין של ע"ז כמו שמותר לשחוט בו. וכתב דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו יהא מותר למול.

וגם דהא במילה עצמה בלא פריעה לא נגמרה המצוה כלל. ולזה דן דשרי אף לכתחילה.

ואף להרמב"ם שכתב שלשחוט בו אסור לכתחילה. היינו משום דמ"מ יש קצת תיקון.

משא"כ במילה. והנה בענין מצות לאו ליהנות ניתנו אין רצוני להאריך באשר כבר האריכו האחרונים הרבה בזה.

ובמ"ש שמילה בלא פריעה לא הוי הנאה שלא נגמרה המצוה כלל. אינו נראה דהא כבר כתבו הפוסקים דלהכי שרי למול בשבת בב' מוהלים משום דמילה לחודה ג"כ הוי מצוה כשגומר אחר הפריעה.

וע' ש"א סי' נ"ט ונו"ב מ"ת חא"ח סי' כ"ב. וגם מ"ש מדעת הרמב"ם.

הלא כבר כתב הש"ך סי' י' סק"ג וסי' קמ"ב סק"ה דטעם הרמב"ם דאסר לכתחילה הוא משום גיעולי עכו"מ. וכ"נ ברמ"א שם: ב) אכן נראה דבנ"ד פשוט שאסור לכתחילה מפני שמאוס לגבוה וכדאיתא בע"ז מ"ז לענין צמר נעבד לציצית והכי קיי"ל בא"ח סי' י"א ס"ח ובסי' תקנ"ד סי"א וסי' תקפ"ו ס"ג לענין שופר וסי' תרמ"ט ס"ג לענין לולב דאף דבדיעבד יצא משום דלאו ליהנות ניתנו או משום שהאשירה נתבטלה והותרה בהנאה.

מ"מ אסור לכתחילה משום שמאוס לדבר מצוה. וכ"כ התו' בסוכה ל"ב ע"א דלהכי אסור בסנדל של חליצה של ע"ז שבטלה.

משום מיאוס לדבר מצוה. ואין לחלק דרק דבר שהוא גוף המצוה כמו תכלת של ציצית וד' מינים של לולב שייך לומר שמאוס אם נשתמש בו לע"ז.

אבל בנ"ד שהסכין אינו גוף המצוה רק שמלין בו. אין שייך זה.

ז"א דהא השופר לתקיעה אין השופר גוף המצוה רק התקיעה ובכ"ז כתבו הפוסקים בסי' תקפ"ו דאסור לכתחילה מפני שמאוס וכ"כ התו' בכמה דוכתי. וכן מוכח להדיא בע"ז מ"ז דבעי הש"ס שם ג"כ קרניו מהו לחצוצרות שוקו לחלילים ובני מעיו לפארות.

וקאמר שם דאי עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך דוודאי אסור. הרי מבואר דאף לנימי הכנור דהיינו פארות ג"כ מאיס אף שאין זה כלי שרת ורק שמנגן על ידיהם.

ושם מדמה הש"ס דבר מצוה לקרבן. וכמו דאסור במכשירי קרבן ה"נ במכשירי מצוה.

וכ"כ הט"ז בסי' קנ"ד סק"ח דמנורות שנשתמשו בהם לע"ז אסור להדליק בהם בביהכ"נ. ואף שעיקר הוא הנר הדולק: וע"ש בחי' רעק"א: ג) והנה התוס' בסוכה ויבמות נתקשו למה מכסין בעפר עיר הנדחת דמשמע לכתחילה.

ונדחקו דבכיסוי אין שייךלומר מאיס. והוא דוחק גדול דמה לי מצוה זו או אחרת.

וגם בכיסוי נאמר שלא יהו מצות בזויות עליו. אכן לענ"ד נראה פשוט דמאיס שייך רק בדבר שנעשה בו עבירה ונשתמש לע"ז.

אבל עיר הנדחת אף שטעון שריפה. מ"מ לא נעשה בו איסור רק גזה"כ הוא להצריכו שריפה.

ולזה לא שייך בזה סברא דמאיס. וכן התוס' בעצמם הרגישו בחילוק זה שכתבו דאת"ל שמותר לכסות בעפר ע"ז כמו בעפר עה"נ ע"ש.

רק שלא נראה להם לחלק בזה. וכן מוכח מהתו' חולין ק"מ ע"א שנסתפקו בבהמת עיר הנדחת אם הקדישה והקריבה אם עלה הקרבן.

וקשה תיפוק ליה דמאוס לגבוה כמו שאר נעבדה בה עבירה. ושם אפילו בדיעבד פסול שאם עלה ירד כדין נעבד וכדקיי"ל בזבחים פ"ד ע"א.

וכן במכשירי קרבן דהא פירש"י בע"ז מ"ו ע"ב דילפינן מכשירי קרבן בנעבד מאתנן ע"ש. ואתנן אסור אף בדיעבד וכמבואר שם וקרבן ומכשירי קרבן באתנן כתיבי בחד קרא ע"ש בסוגיא.

וע"כ מוכח כמש"ל דנכסי עיר הנדחת לא מיקרי מאיס. ומה שפירש"י בסנהדרין קי"ב ע"ב שקדשי עיר הנדחת אין קרבים משום דמאיסותא הוא להקריב קרבנות של רשעים הללו שהודחו.

אין הכוונה מצד שהם של עיר הנדחת רק מצד זבח רשעים תועבה וכדמסיק הש"ס שם הטעם בזה [וקצ"ע שם דלפ"ז צ"ל דרק קדשים של הרשעים ימותו ולא של צדיקים וסתימות לשון הש"ס והרמב"ם לא משמע כן. וגם דר"ל דקאמר שם הטעם משום ממון בעלים איירי אף בשל צדיקים.

ומשמע דר"י ור"ל איירו בחד גוונא. וזה וודאי אין לומר דקרי זבח רשעים על דרך אוי לרשע ואוי לשכנו דלא מצינו זה.

ולשון רש"י מוכיח להדיא דרק של רשעים ימותו. וכן מוכח להדיא בסנהדרין מ"ז ע"א יעו"ש.

ועפ"ז נראה לישב מ"ש בירושלמי פ"י דסנהדרין דר"י אמר שמועלין בקדשי עיר הנדחת ורל"א אין מועלין. והקשה המל"מ בפי"ד מה' אבל דהא ר"י ס"ל דימותו משום דזבח רשעים תועבה.

וקיי"ל דחטאות המתות לא נהנין ולא מועלין. והנראה בזה דהנה הא דימותו מבואר בסנהדרין שם משום דהוי תועבה גם הדמים מהקרבן.

אבל בלא"ה הול"ל שירעה עד שיסתאב ע"ש. והנה אם ישובו בתשובה לא הוי תועבה.

ורק לר"י דס"ל בסנהדרין מ"ז ע"א דכיון שנדחה ידחה. שוב אין יכולים להקריבו.

וגם אין עומד שיתכפר באחר. דהא אין מענים דינם עד שיקריבו קרבנותיהם.

וגם דהא אין להם נכסים שנכסיהם אובדים. וצ"ע אם הקנו להם אח"כ אם אובדים ג"כ.

וא"כ בכה"ג ודאי שירעו עד שיסתאבו דלענין דמיהם לא שייך לומר כיון דאידחי אידחי. דהא דמיהם לא באו לעולם עדיין.

וע' מל"מ פ"ג מה' שגגות ה"ז שהאריך בענין זה אם הדמים נדחים ויש להאריך בדבריו אך אכ"מ. ולזה ס"ל לר"י שפיר דמועלים.

דרק בחטאות המתות שאין להם סברא שימלטו מן המיתה. בזה קיי"ל שאין מועלים: אבל הכא שאפשר שישובו בעליהם בתשובה ויהי דינם ברעייה כמש"ל.

שפיר מועלים גם השתא כדין כל הנדונים ברעייה כדאיתא במעילה י"ג. ונראה דלהכי חשיב במעילה שם כל חטאות המתות בפרט שאין מועלים בהם כדי למעוטי בכה"ג דאף שימותו.

מ"מ מועלים בהם. ויש להאריך בזה ואכמ"ל].

שוב מצאתי שהתו"ח ס"פ כיסוי הדם כתב ג"כ לחלק בין עה"נ לע"ז דבעה"נ לא שייך מאיס. ות"ל שכוונתי לדעתו הג'.

רק שבדברינו נתבאר יותר בס"ד: ד) ונראה שזהו דעת הרמב"ם שכתב דבהמה בריאה אסור לשחוט לכתחילה בסכין של ע"ז. דמ"ש הש"ך משום גיעול דחוק שאין דרך הרמב"ם לשנות לשון הש"ס שמפורש בו שמותר לשחוט אף לכתחילה.

וממילא נדע דאיירי שלא נשתמשו בו דבר איסור וכדמוקי לה הש"ס שם בהדיא. אבל לפמ"ש י"ל שהטעם משום דס"ל דשחיטה מצוה היא וכמ"ש הכרו"פ סי' י' בזה.

ואסור לכתחילה משום דמאיס. ור"נ דקאמר דמותר לשחוט לכתחילה.

י"ל דלא ס"ל סברא דמאיס וכמ"ש התו' בסוכה ל"ב דרבא לא ס"ל סברא דמאיס אסור למצוה. וס"ל כרב דימי דס"ל דר"ל מיבעי ליה לענין אי יש דיחוי אצל מצות.

ולא לענין מאיס ע"ש דאיכא תרי לישני בזה. וע' יבמות ק"ד שכתבו באופן אחר.

ועכ"פ שמענו דלרב דימי לא ס"ל כלל לר"ל סברא דמאיס לענין מצוה. אבל הרמב"ם שפוסק שנראה ונדחה חוזר ונראה כרב לגבי ר"י וכמ"ש בפ"ג מה' שגגות וע"ש בכ"מ ולח"מ.

וכ"כ הגר"א סי' תרמ"ו סק"ד דהרמב"ם פוסק אין דיחוי אצל מצות מטעם הנ"ל. וע"כ צ"ל דס"ל כלישנא קמא דר"ל מיבע"ל בע"ז מ"ז לענין מאיס לצורך מצוה.

וכ"פ בפ"א מה' ציצית שצמר נעבד פסול לציצית דמאיס ולזה פוסק שאסור לכתחילה. ורבא דמשמע בחולין שם דס"ל שמותר לכתחילה.

לטעמו דס"ל דמיבע"ל לענין דיחוי כנ"ל. וה"נ י"ל דס"ל לר"נ אמר רבה בר אבהו [ובזבחים ע"ד ע"א איתא דפריך רבא לר"נ אמר רבה בר אבוה ממשנה דהתם דזבחים שנתערבו ימותו.

דנימא דאיסורא מית. ומשני ר"נ דס"ל כר"א דבאמת שרי בכה"ג.

וקשה דהו"ל לתרוצי דכיון דאידחי אידחי כדאיתא התם ע"ג ע"ב. וע"כ צ"ל דס"ל דאינו נדחה לגמרי.

אך שם אמר משמיה דרב. ורב לטעמיה דס"ל ביומא ס"ד בע"ח אינן נדחין.

וגם דבלא"ה איתא ביומא שם דרב ס"ל כר"א. אך בתו' כתבו שם די"ל דס"ל כרבנן ואכמ"ל בזה ובמק"א בארנו בס"ד]: ה) ועפ"ז יש לישב מה שקשה טובא למה השמיטו הרי"ף וטוש"ע הא דמכסין בעפר עיר הנדחת.

דהא נ"מ לענין שאר אה"נ. וכבר הקשה זה בפמ"ג במשבצות ס"ס כ"ח.

וכן תתישב קושית התוס' בסוכה ל"ב ושמ"פ למה מכסין לכתחילה דהא מאוס אסור לדבר מצוה ואף שתרצנו זה למעלה. מ"מ הרי כתבו התו' דה"ה לע"ז.

ונראה דעתם דכיון שהאיסור נצמח מכח איסור ע"ז והתורה הטעינתו שריפה כמו ע"ז עצמה. שייך בזה מאיס.

וכן תני בסוכה אשירה ועה"נ בהדדי משום דבני חדא ביקתא נינהו. וא"כ הדרא קושיית התו' לדוכתה למה מכסין בעפרה.

ולפמ"ש י"ל דרבא דקאמר בחולין פ"ט שמכסין מפני דמצות לאו ליהנות ניתנו. לטעמיה אזיל דלא ס"ל סברא דמאיס לענין מצוה וכמש"ל מהתו' בסוכה שם.

אבל אנן קיי"ל דמאיס אסור למצוה וכמש"ל. ולזה השמיטו הרי"ף והטוש"ע דין זה.

ואף דנ"מ לענין דיעבד. מ"מ דין זה כיון דלא נזכר בש"ס לא הביאו.

וגם דבדיעבד ג"כ לא גרע מכסהו הרוח שא"צ לגלותו ורק נ"מ אם נתגלה שאינו מצוי כ"כ. לזה לא הביאו דין זה.

והרמב"ם שהביא דין זה בפי"ד מה' שחיטה היינו כמ"ש הלח"מ שם משום שלא נאסר כלל. לפי שמחוסר תלישה: ו) והכ"מ כתב שם הטעם משום מצות לאו ליהנות ניתנו.

ונראה העיקר כפירוש הלח"מ דהא בחולין שם כדפריך הש"ס ואמאי איסורי הנאה נינהו פירש"י דס"ד דאיירי באפר שריפתה. ואסור משום לא ידבק כדאיתא בפסחים כ"ז ע"ב.

ומשני זעירי לא נצרכה אלא לעפר עפרה מפני שמחוסר תלישה. ורבא דאמר מצות לאו ליהנות מפרש לה דאיירי באפרה.

ומ"ש שם ברש"י אפילו בעפר עפרה נמי מותר נראה דט"ס הוא. וצ"ל אפילו באפרה נמי מותר].

וא"כ הרמב"ם שסתם ולא כתב שמכסין באפר עה"נ רק בעפר עה"נ משמע דמפרש בעפר ממש. ולזה לא כתב הטעם משום דלאו ליהנות ניתנו דנ"מ לענין אפר ע"ז ושארי אה"נ וכמ"ש בפ"א מה' שופר הטעם דלאו ליהנות ניתנו לענין שופר.

וס"ל דבאפר עה"נ וע"ז באמת אסור משום דמאיס וכמש"ל. והרי"ף והטוש"ע לא הביאו דין דעפר עה"נ.

משום דהא דמחוסר תלישה שייך רק בעה"נ. וזה אינו נוהג בזה"ז.

משא"כ אי נימא הטעם משום לאו ליהנות. אזי נ"מ בזה"ז לענין שאר אה"נ.

וכן הקשה הפרמ"ג במשבצות שהו"ל להביא בשביל זה דין דעה"נ. ולפמ"ש א"ש.

אבל הרמב"ם שפיר מייתי כל הדינים אף שאינם נוהגים בזה"ז. ולפ"ז מה שהביא הפרמ"ג שם בשם המהרי"ט וכ"כ התב"ש דמכסין באפר של ע"ז צ"ע למעשה.

ונראה עיקר שאסור משום דמאיס וכמ"ש: ולפ"ז צ"ל דאף דמיקרי של עה"נ מאיס לגבוה. מ"מ אינו בכלל נעבד.

ולזה בדיעבד שפיר כשר. ולזה נסתפקו התו' בחולין ק"מ דבדיעבד יוכשר קרבן מבהמת עה"נ.

וכן מוכח בע"ז שם דאף‌דבעי ר"ל אי של ע"ז מאוס למצוה כמו דמאוס לקרבן. ומ"מ קיי"ל דזה רק לכתחילה.

אף דלקרבן פסול אף דיעבד. והיינו משום דאינו מדמה זה רק לאסור מדרבנן ולא מה"ת.

וא"כ י"ל דה"ה בעה"נ מדמינן לה לנעבד רק מדרבנן. וכן הא דנרות ומנורות של ע"ז לביהכ"נ דקיי"ל בסי' קנ"ד דאסור.

פשוט שזה רק מדרבנן: ז) ועפ"ז יש לישב ג"כ מה שנתקשו הפוסקים על הרי"ף שהשמיט הא דמותר לשחוט בסכין של ע"ז ולא הביאה כלל בהלכותיו ונדחקו בזה. ולפמ"ש י"ל דהרי"ף ס"ל כמש"ל לדעת הרמב"ם דלכתחילה אסור בכל גוונא משום דמאוס.

ודיעבד ס"ל כהרא"ש בפ"ק דחולין דשרי אף במסוכנת. ולזה לא הוצרך להביא מימרא זו כלל.

ולהביא ולבאר שמותר בדיעבד. אין דרכו בכך להביא דינים מדעתו מה שלא נזכר בש"ס.

ולא הביא דין דלחתוך בה בשר. דכיון שלא היה יכול להביא המימרא כמו שהיא בש"ס לזה השמיטה לגמרי.

וגם דבאמת הוא פשוט דלקלקל מותר. ועיקר הרבותא הוא שמותר לשחוט.

ולזה ביאר ג"כ דמ"מ אסור לחתוך. וע"ז קאי רבא לבאר שאינו דבר כולל בכל מקום.

אבל כיון דלא מצי לאתויי דין דמותר לשחוט. ממילא א"צ להביא כל המימרא.

ורק הרמב"ם דס"ל דבמסוכנת אסור בדיעבד. לזה הביא דין זה לבאר דבבריאה אסור רק לכתחילה ובמסוכנת אסור בדיעבד.

והרא"ש אף דס"ל שבדיעבד מותר אף במסוכנת. מ"מ הביא דין זה משום דס"ל דמותר לשחוט לכתחילה ולטעמיה אזיל דס"ל בפ"ג דמ"ק סי' ק"ג שלחומרא יש דיחוי אצל מצות היכא שהדבר בידו.

וא"כ ס"ל כרב דימי בע"ז מ"ז שהבעיא דר"ל היא לענין דיחוי. ולא ס"ל סברא דמאיס כלל וכמש"ל.

ולזה מותר לכתחילה לשחוט. ובזה מבואר שלא הביא הרא"ש דין דצמר נעבד פסול לתכלת לא בע"ז ולא בהל' ציצית.

משום דלא ס"ל סברא זו. ורק לפ"ז יקשה על הרא"ש למה השמיט ס"פ כיסוי הדם מימרא דמכסין בעפר עיר הנדחת.

וצ"ל טעמא משום דעיר הנדחת אינו נוהג בזה"ז. ואף דנ"מ לענין שאר אפר ועפר דע"ז.

בכ"ז לא הביאו מפני שאינו מפורש בש"ס. ויותר נראה דהרא"ש ס"ל דמותר לשחוט דהוי רק מצוה רצונית ולא חיובית וכמו שיבואו להלן בדעת טוש"ע וש"פ: ח) ויש להאריך בענין זה בביאור דברי הרמב"ם בפ"א מה' שופר ובפ"ח מה' לולב ובביאור דברי ש"פ.

אך מטרדותי לא אוכל להאריך כלבבי. אבל עכ"פ נראה פשוט לדינא שאסור למול לכתחילה משום דמאיס.

ואף דגבי שחיטה פסקו המחבר וש"פ שמותר לכתחילה. היינו משום דס"ל דשחיטה לא מיקריא מצוה לענין זה לפי שהיא מצוה רצונית וכמבואר בפוסקים סברא זו.

וכן מצינו שבכל המצות נאמר זה אלי ואנוהו שיהדר המצוה בכלי נאה. ובשחיטה מצינו דבכל שוחטין אף בקרומית של קנה ואף לכתחילה ולא נזכר כלל שיהא בזה הידור מצוה.

והיינו מטעם הנ"ל שאין זה מצוה חיובית. ומ"ש הב"ח בי"ד ר"ס ו' שלכתחילה שוחטין רק בסכין ושכל הקודם במשנה דחולין ט"ו קודם לחבירו.

כבר חלקו עליו כל האחרונים. וע' תב"ש שם בזה.

ודעת הב"ח נראה שיש לה מקום לשיטת הרמב"ם דס"ל דשחיטה מצוה היא וכמש"ל. והתב"ש הקשה שם למה לא אמרינן גבי גט ששנינו בכל כותבין בדיו בסם וכו' שכל הקודם במשנה קודם לכתיבה.

ועל הכל כותבין על העלה. ואלו דברים יוצא אדם י"ח בפסח בחטים ובשעורים וכו'.

ובחולין לעולם שוחטין בין ביום בין בלילה. ונימא בכל הנהו שכל הקודם יש להקדימו.

וע"כ שאין קפידא בזה. ונדחק לישב מה שקשה ע"ז מהא דפסחים ל"ט גבי מרור שמוכח שיש להקדים את הקודם במשנה.

ולענ"ד פשוט דרק גבי מצוה שייך לומר שיש דין קדימה. אבל לא בדבר הרשות וכמש"ל.

ולזה בגט דהוי ג"כ מצוה רצונית ולא חיובית. לזה לא שייך בזה דין קדימה משום דליכא בזה הידור מצוה.

וגבי מצה נראה דבאמת יש דין קדימה להשנויים במשנה תחילה דוודאי עדיף ליקח מצה של חטים משל שעורים. וכן קיי"ל בסי' תנ"ג שלכתחילה יש ליקח חטים למצה.

ובח"י שם סק"ב הרגיש שיש להקדים משום ששנוי במשנה קודם. ודחה דהמשנה שנאה כסדר הכתוב.

ותמהני דמכ"ש שיש להקדים מה שמוקדם בפסוק דהוי משובח יותר והוא הידור מצוה ואכמ"ל בזה. וגם י"ל דתני מקודם האבות של התבואות חטים ושעורים.

ואח"כ כוסמין שהוא מין חטים כדאיתא שם בסוגיא וגם מין שעורים כמ"ש התו' שם ואח"כ תני שיפון ושבולת שועל שהם מין שעורים כדאיתא בש"ס שם. וגם מה שהקשה מלעולם שוחטין תמוה דוודאי עדיף לשחוט ביום מלשחוט בלילה.

עכ"פ פשטות דברי הפוסקים מבואר דשחיטה לא מיקריא מצוה לענין הידור מצוה. וממילא לא שייך בזה מאיסי.

אבל מילה דהוי מצוה גמורה ואמרינן בה בשבת קל"ג דבעי הידור מצוה שפיר שייך בזה דין מאיס. ואסור למול בסכין של ע"ז: ט) ומ"ש הרמב"ם בפ"א מה' ציצית ובש"ע סי' י"א ס"ח דמשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית.

אין להקשות מזה על מה שכתבנו דלדעת הרמב"ם אסור רק לכתחילה. דזה שייך במצוה חיובית לעשותה שעה אחת בזה שייך לחלק בין לכתחילה ובין דיעבד.

וכמו בשופר ובחליצה ולולב וכיסוי וכדומה. אבל ציצית שחיובו בכל עת שלובש בגד של ארבע כנפות.

כיון שאסור לכתחילה לעשות ציצית מצמר של נעבד. ודאי שמחויב בכל רגע להסיר הציצית שנעשו מצמר זה ולעשות ציצית אחרים.

ועכ"פ לפשוט הבגד. דהא בכל רגע שלבוש הבגד הוי לכתחילה.

ובפרט לפמ"ש הפוסקים דשהייה בבגד הוי כלבישה ע' תוס' מכות כ"א ע"ב וש"א סי' ל"ב בזה. ולזה סתמו הרמב"ם והמחבר דין זה בלשון פסול דלא משכחת לזה כלל שיהא מותר ללבוש ציצית מצמר זה.

וא"ל דמשכחת לה היכא שא"א בענין אחר. וכמ"ש הפוסקים בכמה דוכתי דכל שעת הדחק כדיעבד דמי.

ז"א דזה שייך רק בדבר איסור שאסור לכתחילה או בדבר שאינו רק מצד הידור. אבל בנ"ד שיש בזה סברא דמאיס לגבוה מצד איסור נעבד ויש שורש לזה מן התורה דילפינן לה מקרבן.

ודאי דאסור לכתחילה בכל גוונא אף שא"א לקיים המצוה באופן אחר. ועוד דגבי ציצית לא שייך זה כלל.

דהא אפשר לו שלא ילבוש כלל הבגד של ד' כנפות דהא אינו מחויב בזה וכדקיי"ל בפ' התכלת ובש"ע סי' כ"ד ס"א. ואף אם אין לו בגד אחר יכול לעשות הקרנות עגולות שלא יתחייב בציצית.

שוב ראיתי שכ"כ המג"א בסי' תקפ"ו סק"ו דהא דצמר נעבד פסול לציצית הוא רק לכתחילה ע"ש. ות"ל שכוונתי לדעתו הקדושה.

רק שלא ביאר הדברים. ולפמש"ל הדברים מבוארים בס"ד.

ובאמת שיטת הרמב"ן והר"ן בע"ז מ"ז ע"א דפסול דמאיס הוא אף בדיעבד ע"ש שחולקים על הראב"ד בזה. וכ"נ דעת התו' בסוכה ל"ב ויש להאריך בזה.

אך אכ"מ דבנ"ד גבי מילה לא שייך זה דבדיעבד וודאי יצא דהא הסכין אינו גוף המצוה. ורק בגוף המצוה כגון בלולב ושופר של ע"ז שייך לומר שלא יצא: י) ובאמת פשטות הש"ס ופוסקים משמע דאף הא דמצות לאו ליהנות ניתנו הוא ג"כ רק בדיעבד.

אבל לכתחילה אסור לעשות כן. וכן מוכח בתו' ע"ז מ"ז ד"ה מי שכתבו דר"ל שפיר ס"ל כרבא דקודם ביטול אסור לכתחילה ובדיעבד יצא.

ורק לאחר ביטול מיבע"ל אי מאיס. ומשמע להדיא דקודם ביטול לא הוי הטעם משום מאיס.

דהא מיבע"ל אי שייך מאיס לענין מצות. וע"כ שאסור לכתחילה משום דהוי איסורי הנאה ורק בדיעבד יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו.

וכ"נ בתו' סוכה ל"ב ע"ש. ויש להאריך ולבאר השיטות בזה.

אך אין העת מסכמת לזה. ושוב ראיתי שכ"כ המל"מ פ"א מה' אישות ה"א: סימן ח מ"ש להקשות על התב"ש סי' כ"א סק"ב שכתב דלרש"י י"ל דבעינן בשחיטה מדאורייתא רוב הנראה לעינים.

והקשה כבודו דביומא ל"ב ע"ב פריך הש"ס קרצו בכמה ומשני ברובשים ופירש"י שיעור שחיטה מצומצם. והנה כדבעי בכמה.

וודאי לא ס"ד ששחט כל הסימנים. דא"כ מה מירק האחר.

וגם א"ל דאפשר שישחוט חצי סימנים דא"כ הו"ל עבודה באחר. וע"כ צ"ל דבעי אם שחט רוב הנראה לעינים כדין ומשני ששחט רוב מצומצם.

ואף דמדרבנן בעינן רוב הנראה מ"מ הכא בכה"ג שהוא זריז הקילו. וממילא מוכח דהוי רק דרבנן עכ"ד.

ולדעתי ז"א דלדבריו עיקר חסר מן הספר דהו"ל להש"ס לפרש דמחדש בתירוצו דאיירי ברוב מצומצם. ועוד דהא לשון המשנה רובו של אחד כמוהו בחולין כ"ז דאיירי בחולין כדאיתא בדף כ"ט שם.

איירי ברוב הנראה לעינים. וסיפא שם רוב שנים דאיירי בקדשים כדאיתא בדף כ"ט שם ומייתי לה מהא דקרצו ע"ש.

לדבריו מיירי ברוב מצומצם. וזה וודאי א"א לומר.

ולזה נראה פשוט שהש"ס מפרש המשנה משום שי"ל ששחט החצי משום דשחיטה לאו עבודה היא וכשירה באחר וכמ"ש התו' שם ד"ה א"כ שאסור מדרבנן. והו"א שהתירו לאחר לגמור כדי שיוכל הכה"ג למהר לקבל כל הדם.

ומ"מ שוחט החצי דכל מה דאפשר שיעשה בעצמו עושה או אפשר לפרש ששוחט הכה"ג כל הסימנים ומירק אחר קאי על הווירידין כדאיתא בחולין כ"ט דלכ"ע בקדשים צריך

לשחוט אף הווריד‍ין. ולזה מפרש הש"ס דקרצו הוי ברוב שנים משום דחצי לאו כלום הוא.

ולשחוט כל הסימנים. לא יספיק למהר לקבל כל הדם.

וגם דעל הווריד‍ין אפשר דלא נקרא מירוק שחיטה. ויותר נראה לומר דהך דקרצו בכמה שואלים דרך פירוש האמוראים המתרצים.

וכעין שכתבו התו' בב"מ כ"א ע"א וב"ב כ"ב ע"ב ד"ה וכמה ועוד בכ"מ בש"ס: ואגב אזכיר מה שראיתי בשעה"מ פ"א מה' שחיטה שהקשה בקדושין נ"ז ע"ב דקאמר ר"י משום ר"מ דיליף חשנב"ע במה מצינו מה שלי בשלך אסור וכו' ופירש רש"י דאסור בהנאה והקשה דהא ר"מ בפסחים כ"ב יליף איסור הנאה לחשנב"ע מאותו אתה משליך וכו'.

ונשאר בקושיא ובמקנה נדחק בזה. ונלע"ד דלק"מ דלכאורה תמוה לפירש"י שם היכי יליף איסור הנאה בחשנב"ע משחוטי חוץ במה מצינו.

לפירש"י שם שהאיסור בש"ח מפני שנשאר איסור מעילה ע"ש. וא"כ מה ששוחט בחוץ אינו מוסיף איסור רק שאינו מתיר האיסור הקודם דגזה"כ הוא שאיסור שאינה זבוחה אינו ניתר רק בשחיטה.

ואיסור קדשים אינו ניתר רק בשחיטה בפנים כראוי ובזריקה וע' ריש מעילה. וא"כ מהיכי תיתי לומר דבחשנב"ע עוד נוסף איסור הנאה עי"ז שנשחט בפנים כיון דבש"ח לא מצינו שניתוסף איסור עי"ז: אבל באמת הכוונה פשוטה לפירש"י דיליף דכי היכי דהוי גזה"כ שישחטו קדשים בפנים ואם שחטם בחוץ לא תועיל השחיטה להתיר איסור קדשים.

ה"נ בחולין הוי גזה"כ לשחוט בחוץ. ואם שחט בפנים אינו מועיל להתיר איסור שאינו זבוחה.

ויליף מזה רק לאיסור אכילה והנאה בעי למילף מקרא דאותו. והא דפירש"י בהנאה זה רק בש"ח ששם האמת כן כדין קדשים שאסורים בהנאה.

אבל לא דבעי למילף מינה איסור הנאה. ונראה דנקיט רש"י איסור הנאה דהוי רבותא טפי.

ועוד משום דבאכילה נראה דבלא"ה יהא אסור בש"ח משום כל שתעבתי כדאיתא בחולין קט"ו. וצ"ע על התו' בקדושין שם דמשמע מדבריהם שיהא מותר ש"ח אף באכילה ע"ש.

ונראה שגם כוונתם שם רק דמשום לתא דקדשים אין כאן איסור בש"ח. אבל מהא דכל שתעבתי לא איירו בה.

ובאמת קשה גם בחשנב"ע ל"ל נילף איסור אכילה מכל שתעבתי. ומכ"ש למאי דאמרינן בחולין קי"ד דיאסר מחמת זה גם בהנאה מהא דר' אבהו אר"א ע"ש.

ודוחק לומר דדמי להא דחורש בשור וחמור בחולין קט"ו. דבתו' שם מבואר הסברא משום שאינו ניכר כ"כ ע"ש.

ובש"ח וחשנב"ע בוודאי ניכר טפי וכהא דאותו ואת בנו ושילוח הקן ע"ש בתו'. והנראה דהא דכל שתעבתי לא שייך רק במה שיש עליו אזהרת לאו.

אבל לא בלאו הבא מכלל עשה ואין מפורש האזהרה בו. וה"נ חשנב"ע הוי רק מכלל עשה כדאיתא בקדושין שם בריחוק מקום אתה זובח וא"א זובח בקירוב מקום.

ובמה מצינו לא שייך למילף זה מש"ח. דשאני התם דאיכא לאו כיון שבזה תלוי עיקר דין כל שתעבתי כנ"ל.

ושוב ראיתי במקנה שהרגיש בהא דכל שתעבתי ונדחק מאוד ע"ש. ולענ"ד כמ"ש.

עכ"פ דברי רש"י מיושבים דלא ילפינן במה מצינו מש"ח רק לאיסור אכילה ולאיסור הנאה בעי שפיר למילף מקרא דאותו כדאיתא בפסחים שם וכדמסקינן בקדושין שם בסוגיא גופה. רק דהש"ס לא שבקיה לאסוקי למילתיה ופריך לה.

וכן ע"כ צ"ל לפי' התו' שם בקדושין דג"כ לא ילפינן במה מצינו רק איסור אכילה ע"ש. ולפמ"ש קרובים דברי רש"י לפי התו' שם.

רק מחולקים בדין אם מועיל השחיטה בחוץ להתיר איסור מעילה. והדברים ברורים לענ"ד: סימן ט א) נשאלתי מעיר אירקוטסק ע"י טעלעגראמא אי מותר לקנות בשר כשר מקצבים שמוכרים בפרהסיא בשר בשבת כמה פעמים.

והנה השבתי ע"י ט"ג בקוצר שאסור לקנות מהם. ופה אבאר דברי.

הנה פשוט בש"ס פ"ק דחולין ובפוסקים שמומר לחלל שבת בפרהסיא הוא חשוד על נבילות וטריפות ג"כ. וכ"ז במידי דאורייתא.

אבל אם חילל שבת בדרבנן ידוע דעת הבית הלל ועוד אחרונים דהוי מומר. אכן הפר"ח ועוד אחרונים חלקו עליו והעיקר כדבריהם.

ולפ"ז היה מקום לומר דבנ"ד לא עבר רק על מקח וממכר בשבת דהוי דרבנן משום ממצוא חפצך או שמא יכתוב כדאיתא בביצה ל"ו ע"ב ולא נעשה חשוד לכה"ת כולה. אכן נראה דכ"ז לענין דאורייתא אבל לענין דרבנן נראה דוודאי הוי מומר לכה"ת וכן מוכרח מסוגיא דעירובין ס"ט דאיתא שם דמומר לחלל שבת בדרבנן הוי כנכרי לענין ביטול רשות ע"ש ברש"י ותו' ושאר ראשונים וכן קיי"ל באו"ח סי' שפ"ה ומזה הביא הב"ה ראיה דאף בדרבנן הוי מומר לכה"ת.

והקשה הפר"ח שם דשאני ביטול רשות דהוי דרבנן אבל לא לדאורייתא דהא קיי"ל בסי' קי"ט דחשוד לדרבנן אינו חשוד לדאורייתא. והנה בסוגיא שם משמע שאם לא היה נעשה מומר לכל התורה.

לא היה דינו כנכרי לענין זה ואף דלענין שבת הוי מומר לאותו דבר ואין דינו כנכרי רק כשנעשה מומר לכה"ת כולה. ולזה הוצרך רב אשי שם לומר דס"ל דשבת חמירא כעכו"ם ואף דרנב"י שם משמע דלא ס"ל הכי מ"מ הא קיי"ל כרב אשי לגבי רנב"י.

וא"כ אי נימא דבדרבנן לא נעשה מומר לכה"ת. למה דינו כנכרי לענין ביטול רשות.

ואף דלא הוי מומר לכה"ת לאיסורים של תורה רק לאיסורי דרבנן. מ"מ הוי כנכרי לענין ביטול רשות: ב) והסברא בזה נראה דהא עיקר הטעם שהצריכו חז"ל לשכור רשות מן הנכרי הוא כדי שלא ידורו עמו שמא ילמוד ממעשיו כדאיתא בעירובין דף ס"ב.

ולזה מי שהוא מומר לכה"ת אזי יש לחוש שילמדו ממעשיו דכיון שכל מעשיו אינם ע"פ התורה מזיק מאוד ההתקרבות לאיש כזה כי ההרגל לראות איש עובר על חוקי התורה בתדירות מביא לידי קלות ראש במצות התורה. וגם כי בוודאי לא ימלט שלא ידבר עמו אודות זה ויטיל ספיקות בלבו.

ולזה אף אם הוא מומר לכל דברי סופרים ג"כ יש חשש זה. ואדרבא בכגון זה עשו חכמים חיזוק יותר משל תורה.

כי בזה יקל בעיניו יותר ללמוד ממעשיו ולהלעיג על דברי חז"ל ח"ו. אכן אם הוא מומר רק לדבר אחד א"כ אינו עושה בתדירות נגד התורה.

לזה אין שייך לחוש שילמוד ממעשיו וגם כי מי שהוא מומר לכה"ת ע"כ שאינו מומר לתיאבון. רק מצד שאינו מחזיק זה לחטא כלל וכופר בתורה או בדברי חכמים.

וממילא יש לחוש שילעיג בפני שכניו על התורה או על דברי חז"ל וילמדו ממנו. ועל כגון זה נאמר הרחק מפתח ביתה.

ושאני מינות דמשכא. אבל מי שמומר לדבר אחד אין חשש כ"כ שילמדו ממנו וכנ"ל: ג) ובאמת בפושעי ישראל יש לחוש יותר שילמדו ממעשיו יותר מן נכרי.

כי הנכרי כבר אנו מרוחקיממנו ע"פ דין בכל דבר. וגם כי הנכרי אין דרכו להסית את שכנו.

כי הוא מנהג אבותיו בידו כדאיתא בחולין י"ג. משא"כ פושעי ישראל אין מתרחקים ממנו כ"כ.

וגם דרכו להלעיג וצריך להזהר ממנו יותר. וכן איתא בשבת דף קט"ז אר"ט אפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ אחריו להכישו נכנס לבית עכו"מ ואין נכנס לבתיהן של אלו שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין וכו'.

א"ר ישמעאל וכו' ועליהם אמר הכתוב הלא משנאיך ד' אשנא וגו'. ומזה קשה לי על דברי התו' עירובין ס"א ע"ב ד"ה הדר שכתבו שהגזירה היתה בשביל עכו"ם שמא ילמד ממעשיו ולא משום צדוקי וכותי ואגב שאסרו בעכו"מ אסרו נמי בכותי ולזה לא החמירו יותר מבעכו"ם להצריך שכירות ביחיד אף שאינו חשוד על שפ"ד.

וקשה דהא אדרבא איתא בשבת קט"ז שיותר יש להתרחק מן הצדוקים ממה שיש להתרחק מעכו"ם וע"ש בפירש"י בשבת דקאי על הצדוקים. ואולי י"ל דהא איתא בעירובין שם הטעם שכשיצטרך לשכור יחשוב העכו"ם שעושה לו כשפים ולא ישכיר לו.

וממילא יתרחק משם. והנה זה שייך רק בעכו"ם.

אבל ישראל שאינו מודה בעירוב או צדוקי. יודע היטיב דיני ישראל שהוא תקנתא דרבנן וישכיר לו ולא יחוש לכשפים.

והיינו שכתבו התו' שתקנת שכירות רשות עיקרה נתקנה בשביל עכו"ם. אבל בגוף החשש שילמדו ממעשיו יש לחוש בצדוקי יותר.

וזה דוחק לומר דבשבת קט"ז איירי בצדוקים שמשתדלים להסית אחרים דהא קאי שם אהא דספרי צדוקים דמשמע דאיירי בסתם צדוקים. והעיקר נראה דהא ר"ג ס"ל דצדוקי אינו כעכו"ם וכן קיי"ל להלכה בסי' שפ"ה והטעם כתבו המפרשים שאף שאינם נזהרים בדברי חז"ל.

מ"מ הם כאנוסים בזה שמעשה אבותיהם בידיהם לזה אין חשש כ"כ שילמדו ממעשיהם וכמ"ש הב"י שם בסי' שפ"ה לדעת הרמב"ם בזה כי מ"ש התו' בעירובין ס"ט ע"א שנזהרים במילי דרבנן הוא דחוק. וגם ראיית התו' מנדה ל"ג צ"ע דשם איירי רק בנשים.

אבל לא בכל הצדוקים שמלא כל הש"ס שעשו כנגד דרשות חז"ל. וכבר הוכיח הב"י שם דהרמב"ם לא ס"ל סברת התו' בזה ע"ש.

והא דאיתא בשבת קט"ז שצריך להתרחק מן הצדוקים צ"ל דס"ל כמ"ד הכא דצדוקי הרי הוא כעכו"ם. ולזה אפשר דמשמע להתו' כיון דר"ג ס"ל דצדוקי אינו כעכו"ם שוב לא מסתבר דת"ק יחמיר בו יותר מעכו"ם ואכמ"ל בזה.

והעיקר נראה דצדוקים דשבת קט"ז היינו האדוקים בע"ז. וכן איתא בהוריות י"א דצדוקי הוא העוע"ז ע"ש.

ובע"ז כ"ו ע"ב קרי לי' מין ע"ש. והוא פלוגתא שם אי להכעיס הוי מין ואכמ"ל בזה: ד) עכ"פ שמענו שאם עובר על איסורי דרבנן של שבת בפרהסיא נעשה מומר לדברי סופרים לכה"ת כולה.

וכן מוכח להדיא בפר"ח בקו"א לסימן ב' שעיקר יסוד סברתו מה שחולק על הבה"י הוא מצד שהקשה שם דהא קיי"ל דחשוד לדרבנן אינו חשוד לדאורייתא. ומבואר דבדרבנן מודה דהוי חשוד לכה"ת.

והתב"ש בסי' ב' ס"ק כ"ח כתב דלית הילכתא כסוגיא דעירובין דההיא אזלא אליבא דר' יהודה. ור"י ס"ל לחד גירסא בהוריות דף י"א דאף במומר מדרבנן בדבר המפורסם לרבים מיקרי מומר לכה"ת.

ושם קיי"ל כת"ק דלא הוי מומר בדרבנן. ודבריו תמוהים דהא הכא קיי"ל בשו"ע או"ח סי' שפ"ה דאף בדרבנן מיקרי מומר והא דהוריות י"א לא שייך כלל להא דעירובין דבהוריות שם איירי בכלאים דרבנן.

ובזה בוודאי לא הוי מומר לכה"ת כולה אף בדרבנן. אבל במומר לאיסורי שבת בדרבנן הוי מומר לכה"ת כולה דשבת חמירא כעכו"ם כדאמר רב אשי בעירובין שם ס"ט ע"ב ובחולין דף ה'.

ודברי התב"ש צ"ע: ה) וממילא אתאן לנ"ד דאף אינימא דלא כהב"ה ולא הוי מומר לדאורייתא כיון שלא עבר רק על מקח וממכר דהוי דרבנן. מ"מ הא הוי מומר לדרבנן.

ובבשר כשר איכא מילי טובא דהוי רק מדרבנן כגון בדיקת הריאה דקיי"ל בי"ד סי' ל"ט שאינה אלא מדרבנן. ומדאורייתא מוקמינן לה אחזקתה דהויא מרוב כשירות.

וא"כ יש לחוש ששחט ולא בדק כגון שאמר להשו"ב שרוצה למוכרה לנכרים. ועתה מוכר לישראל מבשר הזה.

וכן בדיני ניקור יש הרבה דברים שאינם רק מצד חומרא דרבנן עי"ד סי' ס"ד ובראשונים שם. וכן לענין בשר ששהה ג' ימים דהוי רק מדרבנן.

וכן בבשר שנתעלם מן העין דהוי ג"כ רק חשש דרבנן. על כל אלה הוא חשוד ואסור לקנות ממנו ולהאמין לו על זה.

וזה בוודאי אין לומר שכיון שהטבח איש בור אינו יודע שהוא דרבנן וחושב שבדיקת הריאה וש"ד הכל מדאורייתא דא"כ חושב ג"כ שמקח וממכר הוי ג"כ דאורייתא. והעיקר שאין משגיחים על סברא זו כי אנו מחזיקים שיודעים כל ישראל מה הוא דרבנן ומה הוא דאורייתא וכן מוכח פשטות הש"ס והפוסקים דקיי"ל דחשוד לדרבנן אינו חשוד לדאורייתא.

ולא חילקו אם הוא יודע שהוא דרבנן או שהוא סובר שהוא דאורייתא. וכ"כ הפוסקים לענין מיגו שאין ב"ד דורשים ע"ז אם הבע"ד בר הכי לדעת טענת המיגו וע' ש"ך ח"מ סי' נ"ו ס"ק וע' גיטין נ"ד בענין זה ואכמ"ל בזה: ו) והסברא דמומר בדרבנן באיסור שבת הוא מומר לכה"ת באיסורים דרבנן.

נראה דכיון דשבת חמירא כעכו"ם ואמרינן שכיון שעבר על חילול שבת הרי הוא חשוד על כל התורה וכעכו"ם. ממילא ה"ה בדרבנן כיון שידוע שאיסור שבת קל עליו מכ"ש שיקלו בעיניו דברי סופרים בשאר מצות.

וכמו שאיסורי תורה דשבת חמורים מכל המצות עד שנעשה חשוד לכל התורה. כן איסורי דרבנן דשבת ג"כ חמורים משאר איסורים ונעשה חשוד לכה"ת בדרבנן.

ואף דרש"י כתב בחולין דף ה' דלהכי חשיב שבת כע"ז מפני שכופר במעשה בראשית. וא"כ כיון שלא עבר רק אדרבנן.

לא שייך סברא זו. מ"מ נראה דסברא זו לאו דווקא דא"כ ל"ל בפרהסיא.

ועוד דהא קיי"ל באה"ע סי' קכ"ג דמומר ליה"כ הוי ג"כ מומר לכה"ת. וגבי יה"כ לא שייך סברא זו.

וע"כ צ"ל שהטעם דשבת חמירא לכל ישראל יותר מכל המצות. וכן יה"כ חמור לכל ישראל.

ובדין יה"כ באמת צ"ע טובא ואכמ"ל בזה. וע' תב"ש סי' ב' סט"ז בזה.

ועכ"פ ממילא מדברי סופרים דשבת נעשה חשוד לדברי סופרים לכה"ת. וירדו חז"ל לסוף דעת הבריות דרק בפרהסיא חמירא להו שבת טובא ולא בצינעא: ז) ועוד נראה

והוא עיקר דהא קיי"ל בהוריות י"א ובש"ע י"ד סי' ב' וסי' קנ"ח דמומר להכעיס דינו כצדוקי ומין אף דהוא מומר רק לדבר אחד.

ובמומר לד"א סתם ולא ידענו אם הוא לתיאבון או להכעיס איתא שם שאם אוכל שקצים ורמשים שאין דרך לאכלם לתיאבון מוכח שהוא להכעיס ור"י ס"ל בש"ס שם דאף בכלאים דרבנן הוי מומר להכעיס כיון דמפרסם איסורא. מבואר מזה דכל דמפורסם האיסור וניכר שהוא להכעיס הוי מומר לכה"ת.

וצ"ע טובא על הרמב"ם וטוש"ע בי"ד סי' קנ"ח וח"מ סי' תכ"ה שכתבו אוכל נבילות או לובש כלאים להכעיס. והא קיי"ל דאפילו סתמא הוי ג"כ להכעיס.

ואף למ"ד דמומר להכעיס לא הוי מין מפרש הכי הברייתא כמ"ש התו' בע"ז כ"ו ע"ב ד"ה וחד. וצ"ל דאיירי בנבילה הראוי לאכילה כמ"ש התו' שם.

אבל עדיין קשה ל"ל הביאו דין זה דמומר בסתם באוכל שקצים ורמשים הוי להכעיס. ואפשר לומר ע"פ מה דאיתא בש"ס שם דמ"ד דלהכעיס הוי מין ס"ל דהא דתניא דאוכל יתוש או פרעוש הוי מומר היינו משום דבעי למיטעם טעמא דאיסורא ע"ש.

וא"כ גם באוכל שקצים ורמשים י"ל כן. וכבר הקשו זה בתו' שם ד"ה התם ונדחקו בזה ע"ש.

ולזה ס"ל להרמב"ם דברייתות פליגי בסברא זו. והוא פוסק כהך ברייתא משום דס"ל להלכה דלהכעיס הוי מין כמ"ש בפי"א מה' גזילה ובפ"ד מה' רוצח וכבר עמד בתבו"ש סי' ב' סקי"ח על סתירת דברי הרמב"ם בזה ויש להאריך בזה ואכמ"ל: ח) עכ"פ משמע דמומר להכעיס הוי מומר לכה"ת ואף שאינו מומר רק מצד שאינו מקפיד על איסור זה כלל ע"ש בתב"ש.

וקשה טובא על הטוש"ע שלא כתבו בס' קי"ט דין זה דמומר להכעיס אף בד"א הוי חשוד לכל התורה. וכ"כהתב"ש שם בסי' ב' סקי"ח לדעת רש"י והרשב"א שהוא חשוד על הכל.

וע' רמב"ם פ"ג מה' מעה"ק ה"ד שכתב דהוי רק מומר לד"א וע"ש בלח"מ פ"ב ה' שגגות. ונראה כוונתו שם דרק לענין שאינו שב מידיעתו לא מיקרי מומר בהחלט לכל התורה.

אבל חשוד הוי ויש להאריך בזה ואכ"מ. ולזה נראה דגם בשבת אם עבר בפרהסיא מוכח מזה דהוי כלהכעיס ואף שנראה שעובר רק לתיאבון.

מ"מ כיון שהפקיר א"ע כ"כ לחלל איסור חמור של שבת בפרהסיא מוכח שהוא מומר להכעיס ואינו מקפיד כלל על איסור. ולזה הוי מומר לכל התורה.

וממילא דה"ה בדרבנן שייך זה וכמובן. ובהא דמומר לחלל שבת משמע אף לתיאבון וכמ"ש התב"ש סי' ב' וההכרח לקצר במקום שי"ל: ט) והנה אחרי כותבי הראה לי חכם אחד בשו"ת ח"ס חאה"ע ח"א סי' כ"ב שכתב דמומר לחלל שבת בפרהסיא אף דהוי מומר לכה"ת.

זה רק לענין דלא הוי בן ברית ובר זביחה. אבל אינו חשוד לשאר איסורים.

ולענ"ד דבריו מרפסין איגרא דהא מפורש בש"ע סי' קי"ט ס"ז שמי שהוא מומר לע"ז או לחילול שבת בפרהסיא הרי הוא חשוד לכל התורה. ובב"י שם הביא שכ"כ הרשב"א בתשובה.

וכן פסקו כל האחרונים הלכה למעשה וכ"כ הרמב"ן בתשובה סי' ק"ע. וגם איך שייך לומר שיהא מומר לכה"ת ויהא נאמן.

ומה שהביא שם הח"ס מהא דגבי חשוד לדבר חמור חשוד לקל כתבו הפוסקים שזה רק ממין איסור אחד. הוא ג"כ תמוה שזה נאמר רק בשאר איסורים ולא גבי שבת וכ"ה בב"י סי' קי"ט: י) ועפ"ז יש לבאר סוגיא דעירובין ס"ט דרנב"י אמר שמומר לחלל שבת הוי ככופר רק לענין ביטול רשות אבל אינו חשוד לכה"ת.

ורב אשי אמר דשבת חמירא כעכו"ם ונעשה חשוד לכה"ת. וקשה טובא היכי פליג רנב"י על ברייתא מפורשת דמייתי רב אשי שם ובחולין דף ה'.

וכ"ה פשטות הש"ס בכ"מ. ועפמ"ש י"ל דרנב"י ס"ל דאף שנעשה מומר מ"מ אינו חשוד וכסברת הח"ס שהזכרנו.

ורב אשי ס"ל שנעשה חשוד ג"כ וכמש"ל. וקיי"ל כרב אשי כמ"ש הפוסקים בסי' קי"ט וכמש"ל: יא) ועוד נראה דהנה כבר כתב הרמב"ן בפירושו על התורה פרשה אמור כ"ג כ"ד דאף שמקח וממכר וטילטול מוקצה בשבת הוי דרבנן.

מ"מ זה רק כשעושה כן במקרה. אבל כשעוסק במסחר ועבודה כל היום אף שלא עשה מלאכה דאורייתא ואינו חייב סקילה בשבת או מלקות בי"ט מ"מ עובר על מ"ע דשביתה.

שזהו לשון שביתה שישבות מטורח ועבודה ודבריו ברורים למבין. וא"כ האיש הזה שעומד כל היום בשבת ועוסק במכירת בשר.

הרי הוא עובר על מ"ע דאורייתא ביום השביעי תשבות והרי הוא מומר לדאורייתא באיסור שבת. וזה דוחק לומר דמ"מ לא חשיד על ל"ת דנבילה וטריפה.

וגם דהא י"ל דעשה חמיר מל"ת שהרי דוחה ל"ת. וע' יבמות ז ע"א וחיבורי ח"א סי' ס"ב מ"ש בזה.

וראיתי בפ"ת ביו"ד סי' ב' שהביא בשם ס' משנת חכמים לחלק בין עשה לל"ת לענין חשוד ואין ספר הזה ת"י לזאת אקצר בזה וע' בפמ"ג לאו"ח בא"א סי' ל"ז ובתב"ש סי' ב' סקי"ח מ"ש לענין מומר במצות עשה ואקצר בזה: יב) והנה כל זה כתבתי באם אינו עושה יותר רק שעוסק במקח וממכר.

אבל באמת בלי ספק שעושה כמה מלאכות שנושא המפתחות לפתוח חנותו וקוצב הבשר בקרדום לעשות חלקים שוים דהוי כמחתך. וגם מביא הבשר מבית המטבחים לחנות ועוד מלאכות הרבה השייכים לזה.

וידוע שאיש שעושה זאת נעשה לו השבת כהפקר ובלי ספק מעשן בשבת ג"כ. ואין שייך כלל לומר שחשוד רק אדרבנן: יג) ובר מן כל דין נראה שכל פרטי הדינין הללו היו בזמן הש"ס שהיה מורא שמים על כל אדם.

ואף מי שהיה חשוד על דבר לא היה מקום לחשדו על איסורים אחרים חמורים מזה אבל עתה ידוע כי אנשים כאלה שפרקו מעליהם עול שמים בפרהסיא כבר נעשה הכל לפניהם כהיתר וחשוד על כל התורה. וכעין זה חילקו בש"ס בגיטין נ"ד בין אתרא דקילא להו שביעית או חמירא להו.

וכן קיי"ל בי"ד סי' קי"ט ס"ה ונתבאר באחרונים שם שתלוי לפי הענין והזמן אי קיל להו האיסור או חמור ע"ש. ולהאנשים האלה ידענו דקיל להו כל האיסורים ומביטים על הנזהר מהם בעין בוז.

ואיך אפשר לסמוך עליהם. וכ"כ הש"ך בי"ד סי' ב' ס"ק כ"ד בשם שו"ת רבינו בצלאל לחלק בין צדוקים שבזמן הש"ס לצדוקים שבזמנו.

וכ"כ הבית הלל הובא בתב"ש סי' ב' סעיף י"ב ובבה"ט סק"ד שבזה"ז אף מומר לתיאבון אין לסמוך עליו בשום דבר איסור. וכתב התב"ש שם שראוי לחוש לדבריו.

ובזמנינו אנו רואים זה בחוש אשר אלה שעוסקים בפרהסיא במסחר וקנין בשבת. חשודים על כל דבר איסור.

שוב במשך שנה אחר כותבי כל זה מצאתי בשו"ת ח"ס חח"מ סי' קצ"ה שכתב ג"כ שהפותח חנותו בשבת חשוד על כל דבר ע"ש ות"ל שכוונתי לדעתו הק': סימן י כבוד ידידי הרה"ג וכו' ע"ד השו"ב אשר שחט ט' כבשים וג' עגלים. ובדק סכינו בין שחיטה לשחיטה כדרך השוחטים ולא הרגיש מאומה.

רק אחר שחיטה אחרונה הרגיש איזה פגימה ושפשף הסכין על היד ועל המטלית ובדק שנית ולא הרגיש מאומה ובבואו לביתו בדק שנית והרגיש שנית פגימה באותו מקום שהרגיש מקודם וראה שיש שם נקודה שחורה מחלודה על חוד הסכין. ובדרך הליכתו לביתו שהה ערך מעט פחות מרביע שעה והאריך כת"ר בטוב טעם וביקש לדעת דעתי בזה.

והנה באשר אני טרוד מאוד לא אאריך ואשיב בקוצר את הנלע"ד בזה: א) הנה חלודה ידוע שא"א שתתהוה ברגע אחת וצריכה איזה זמן לזה משיתחיל הסכין להחליד. וכעין זה איתא בב"מ כ"ט ע"ב שהמוצא כלי כסף ונחושת משתמש בהם לפרקים כדי שלא יעלו חלודה בקרקע.

ומבואר דאף בקרקע מ"מ אין עולה חלודה רק באיזה משך זמן. והנה לא נתבאר באיזה זמן אפשר שתבוא חלודה.

ורש"י פירש לפרקים ולא ביאר כמה שיעור פרקים. ובברכות נ"ט ע"ב איתא דלפרקים הוי שלשים יום.

אבל הכא אין נראה שיהא הכוונה כן. דא"כ הו"ל לפרושי במשנה כמו דמפרש גבי ספרים וכסות.

וזה בודאי אין לומר שסומך אהא שהזכיר מקודם בספרים וכסות שלשים יום. וברמב"ם ובח"מ סי' רס"ז סי"ט לא נזכר כלל דין זה דרק לפרקים משתמש.

רק איתא שם שמשתמש בכסף בצונן ובנחשת בחמין ובקרדומות ברך וכו'. והוא ברייתא בב"מ ל' ע"א.

והנה רש"י פירש במשנה דקתני משתמש לצרכן אבל לא לשחקן. לצרכן כדי שלא יתעפשו משתמש לפרקים אבל לא ישתמש זמן ארוך שלא ישחקו.

ולפ"ז צ"ל דמפרש דהא דקתני בברייתא דמשתמש בצונן היינו דאף לפרקים אינו משתמש רק בצונן ובחמין אינו משתמש כלל. [והב"י הביא בסי' רס"ז בשם נ"י ולפלא שכן פירש"י במקומו] ולפ"ז קשה למה לא הביאו הפוסקים דין המבואר במשנה.

וצ"ל דהרמב"ם וש"פ מפרשים שכדי שלא יעלה חלודה צריך להשתמש תמיד בכלי כסף ונחושת וברזל. ודקאמר במשנה לצרכן אבל לא לשחקן מפרש לה בברייתא כל אחד כפי טבעו זה בצונן וזה בחמין וזה ברך.

ודקאמר במשנה לשחקן אף דשל כסף בחמין משחירן י"ל דזה ג"כ מיקרי שחקן שנפחתים מערכם. ולזה הביאו רק דברי הברייתא.

ולפ"ז יהא מוכח לדעתם שאפשר שתעלה חלודה אף בשעה קטנה. דאלת"ה לא הו"ל להתיר להשתמש רק לפרקים שיש לחוש לחלודה וכפירש"י.

ואין לומר דכיון שכתבו הפוסקים שם גבי טלית וגבי כלי עץ ששוטחה ומשתמש לצרכה ה"ה בכולהו וממילא נשמע שמשתמש כן לפרקים כפי שדרושלצרכה שלא תעלה חלודה. כי זה דוחק דכל כה"ג הו"ל להפוסקים לפרושי: ב) אבל קשה לומר שיחלוקו הפוסקים בטבע ומציאות.

ועוד קשה דהנה בב"מ דף כ"ו ע"א מוקי הא דמצא בכותל דשתיך טפי ולהכי יכול לומר של אמוריים הוא. ופירש"י שהעלו חלודה רבה וכולי האי לא שביק להו.

ובטור ובש"ע ח"מ סי' ר"ס הלשון שהעלו חלודה ולא נזכר חלודה רבה. ולפ"ז משמע מדבריהם דכל חלודה נעשית במשך זמן ארוך מאוד.

ולדעת רש"י משמע דחלודה נעשית בזמן קצר ורק חלודה רבה נעשה בזמן ארוך. וזה הוי היפוך ממה שנתבאר בדבריהם שהזכרנו גבי כלי כסף ונחושת.

והנראה בזה דהנה הטוש"ע שם כתבו דבעינן שיעלו חלודה וגם יהא מונח בעומק כדי שיהא ניכר שהוא מטמון ישן. והקשה הש"ך שם דלמה הרכיבו פירש"י והרמב"ם דהרמב"ם מפרש דשתיך טפי שמונח בעומק.

ורש"י מפרש שהעלה חלודה. וכתב דספוקי מספקא ליה הלכה כמי ולזה הצריך שניהם.

והוא תמוה דכל כה"ג הו"ל לפרושי דנ"מ טובא לדינא אם הוא מחמת ספק. ועוד דבלא"ה אמרינן בזה המע"ה וכמ"ש הסמ"ע שם סק"א.

ויש לדון בזה מצד ס"ס בממון ואכ"מ. והנתיבות נדחק לישב קושיית הש"ך ודבריו דחוקים ע"ש.

והנלע"ד בזה בפשיטות דבאמת דברי הרמב"ם מסתברים כי אם מונח מלמעלה וניכר שהוא מטמון חדש. ודאי דאין שייך לומר שהוא של אמוריים.

ואף שיש בו חלודה. מ"מ לחלודה א"צ זמן ארוך כזה משל אמוריים ורק מצד הסברא דלא שביק כולי האי.

אבל הכא שניכר שהוא מטמון חדש הרי חזינן דשביק. והנה כשמונח בעומק נראה דמ"מ אם אין בו חלודה מוכח שהוא מטמון חדש.

דישן א"א שלא תעלה בו חלודה ולזה הצריכו הטוש"ע תרווייהו. ומיושב בזה שלא הזכירו שצריך חלודה רבה דהא איתא בש"ס דשתיך טפי אבל לפמ"ש י"ל דמפרשי שתיך טפי כהרמב"ם.

רק מצריכים חלודה כדי שלא יהא הוכחה שהוא מטמון חדש כנ"ל. וממילא מיושב גם קושייתינו דשפיר קאמרי הטוש"ע שא"א שלא יהא חלודה על דבר המונח זמן רב.

אבל ודאי אפשר שתעלה חלודה בזמן מועט. ומיושב שפיר קושייתינו מדברי הטוש"ע אהדדי.

אבל מ"מ קשה לומר שיחלוקו במציאות וכנ"ל: ג) ולכאורה יש להוכיח דמעלה חלודה בזמן קצר מהא דאיתא בשבת ק"ב ע"ב שתופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן ואביי אמר כיון דמשתכי לא עבדי הכי ופירש"י לפי שמחלידין המחטים והרי לא היו משהין המחטים שם זמן ארוך כי בכל יום הוצרכו להם למלאכתם וע"כ צ"ל שמחלידים בזמן קצר.

ויש לדחות דרק בקרקע ובדבר דק כמחט יש לחוש שיעלה חלודה בזמן קצר. אבל בלא סיבה אין דרך שיעלה חלודה רק בזמן גדול.

וכעין זה כתב הדעת קדושים בסי' י"ח שאם יניח הסכין ברטיבות כל הלילה יעלה עליו חלודה. והכא נמי התופרים הוצרכו להניח מחטיהן בגומא כל הלילה עד למחרתו שיצטרכו למלאכתן: ד) והכרו"פ בסי' י"ח סק"כ כתב שבשני ימים יש לחוש לחלודה והתב"ש שם בסעיף ט"ז כתב שבשלשה ימים יש לחוש וראייתם מהא דקיי"ל ששוחטין ביו"ט ואף ביו"ט שני שאחר שבת בסכין שנבדק מעי"ט והובא דבריהם בכל האחרונים ומשמע מזה דיותר מג' יש לחוש לחלודה.

אך י"ל דאפשר שיעלה חלודה. אבל אינו ודאי שיעלה חלודה בזמן זה.

ובאמת לפמ"ש המג"א סי' תצ"ח סק"ב שאחר השחיטה מותר לבדוק ביו"ט א"כ י"ל שסומך על הבדיקה לאחר שחיטה. ואף שבסכין שאינו בדוק אסור לשחוט ולסמוך על בדיקתו אח"כ.

בכ"ז בכה"ג שהוא בדוק. רק שחוששין שיעלה חלודה י"ל דשרי.

וגם דהא א"א באופן אחר והוי כדיעבד כמבואר בפוסקים דכל דא"א באופן אחר כדיעבד דמי ולבד זה ראייתם צ"ע דהא חלודה נראית לעין ושפיר יכול לראות ביו"ט אם יש עליו חלודה. ואף דבדיקת הסכין מפגימה אסור לסמוך על ראות עיניו.

מ"מ בחלודה ודאי דשרי וכן קשה על התב"ש שכתב בסעיף י"ט שהיכא ששהה הסכין זמן רב אחר שחיטה ומצאו פגום כשר שתולין בחלודה. וקשה דהא מראה חלודה נראית לעין.

וצ"ל שיש חלודה שאין נראית לעין. ואולי בהתחלת החלודה אין נראה עדיין לעין רואה ובכ"ז נרגש בבדיקת הציפורן.

ועוד קשה דאינימא דאפשר שיעלה חלודה ואינה נראה לעין רק נרגש פגימה. א"כ למה חלק הרשב"א במשמרת הבית על הרא"ה בבה"ב שם שכתב שאם שהה הסכין איזה זמן תלינן שנפגם מעצמו.

וכתב הרשב"א דאין דרך סכין ליפגם מעצמו. ולדברי התב"ש ושאר אחרונים שנמשכו אחריו שפיר אפשר שיפגם ע"י חלודה והחלודה אין נראית.

וע' תב"ש סק"ל שכתב שמרגלא בפי השוחטים שדרך הסכין ליפגם מעצמו. ולא ידעתי איך הכריע נגד הרשב"א שכתב שא"א שיפגם מעצמו ולא הביא כלל דעתו בזה.

והנראה בזה שצדקו יחדיו כי באמת פגימה ממש א"א שיפגם מעצמו רק מחלודה אפשר שיפגם אף שלא נראית החלודה לעין כ"כ. והחילוק בין זה לזה כי חלודה הוא דבר שעולה על הסכין במקום אחד וממילא יש לו מורשא שמרגישים בה משני צדדי החלודה.

וע"ג החלודה ממש אין שום הרגש וירגיש במורשא ראשונה שלצד ידו בהולכה ובשנית בהובאה. ופגימה היא שנעשית חריץ קטן בחוד הסכין והמורשא שבצדדין הם מן הסכין בשביל שהציפורן נופל לתוך החריץ והפגם.

וכשיוצא מהפגם מתעכב קצת על המורשא. ולזה מרגיש בהולכה במורשא השנית ובהובאה במורשא ראשונה שלצד ידו.

ומיושב בזה ג"כ דברי הכו"פ והתב"ש דבמשך שלשה ימים חיישינן לפגימה שע"י חלודה ואקצר: ה) והנה דברתי עם שוחטים בקיאים והגידו לי שיקרה לפעמים שיעלה חלודה במשך שעה אם לא יקנח הסכין אחר שחיטה ויניחנו עם לחלוחית הדם. ואם קנחו הסכין אף אם לא נתקנח יפה יפה בכ"ז רחוק שיעלה חלודה בזמן קצר כזה.

וגם אין כל הסכינים שוים כי לא כל הברזלים שוים לענין זה ויש ברזל שמעלה חלודה בנקל. ולכאורה מדברי הד"ק שהובא למעלה שהצריך שיהא מונח ברטיבות כל הלילה מוכח דלא כדברי השוחטים הנ"ל ולדעתי נראה עיקר שאין להגביל זה בזמן מוגבל.

וזה תלוי בטיב הברזל וגם באיכות הלחלוחית. וכן לא כל העתים שוים.

וזה ודאי שבסכין מקונח כמעט א"א שיעלה חלודה במשך קצר: ו) ולפ"ז בנ"ד שקינח הסכין אחר שחיטה אחרונה ומצא חלודה בפחות מרביע שעה הרי אומדן דעתא שבודאי היתה החלודה מכבר קודם שחיטת הראשונה. ועל כרחינו לומר שלא בדק יפה.

והרי כתב הרשב"א במשמרת הבית בבית הראשון שער ראשון והובא בתב"ש שם ס"ק ל"ד דהיכא שבדק אחר שחיטה ומצא יפה והניחו במקום המוצנע ואחר זמן נמצאת פגימה שחיטתו אסורה דכיון שאין סיבה ידועה לתלות בה הפגימה אין ספק מוציא מידי

ודאי ואמרינן שלא בדק יפה כיון שבדק במהירות שזה יארע לפעמים שבמהירות לא ירגיש בפגימה בשביל שלא נתן לב או שצפורנו דלג על מקום הפגימה.

ועוד שאין כל הצפרנים שוים אף באדם אחד ועוד שלפעמים נדבק דבר על הסכין ולפעמים יכנס הדם בפגימה ויקרש בתוכה ואין נרגשת הפגימה ואח"כ כשינער מהסכין הדם ירגיש הפגימה. וכן אירע להראב"ד ז"ל מעשה כעין זה עכת"ד.

הרי שהביא כמה סיבות שאפשר שלא בדק יפה ואף שאין כאן שום הוכחה שהיתה הפגימה מקודם. ואף הבה"ב שם לא חלק רק משום דס"ל שדרך הסכין ליפגם מעצמו והרשב"א חולק עליו.

והמרדכי וראב"ן שהכשירו בזה טעמם משום דהוי מילתא דלא רמיא ואפשר נגע בסכין באיזה דבר ונפגם בו ולאו אדעתיה וכמ"ש התב"ש שם ס"ק כ"ט. אבל בנ"ד בחלודה שיותר מסתבר שהיתה מכבר ואין כאן שום סברא לתלות בה.

נראה דלכ"ע אסורה השחיטה ותלינן שלא בדק יפה. ובפרט בהבדיקה שבין שחיטה לשחיטה שמנהג השוחטים לבדוק רק חדא בדיקה אטופרא.

וקרוב הדבר מאוד שלא ירגישו בפגימה דקה ובפרט אם היא נוטה קצת לצד אחד כידוע לבקיאים וכבר צווחו האחרונים על מנהג זה. וגם דהא בודקין בעוד הסכין לח מן הדם ושפיר יש לחוש שהדם כיסההפגימה וכמ"ש הרשב"א בשם הראב"ד: וגם בדיקה אחרונה שקינח הסכין וכן בבדיקה שקודם שחיטה ראשונה י"ל שלא בדק יפה ובדק במהירות.

וגם כי ידוע לבקיאים אשר נקודות חלודה שעל החוד מטעות הן ויש הרבה שוחטים שאין מרגישים בהם תיכף: ז) ונראה ראיה לזה מהא דאיתא בפסחים דף ז' ע"א בפת מעופש שנמצא בפסח אמרינן דעיפושה מוכיח שהוא חמץ. ופירש"י דאף שבדק את החמץ אור לי"ד כדין אמרינן דהוי חמץ.

הרי מפורש דכיון שיש הוכחה שנעשה העיפוש מכבר תלינן שלא בדק יפה. ואף דברש"י ד"ה אי הכי משמע שאין ידוע אם בדק רק אמרינן מסתמא בדק ע"ש.

נראה דהיינו משום דמפרש שם דקאי על תיבה ובזה אפשר ששכח לבדוק בתיבה ההיא. אבל בטוש"ע ס"ס תמ"ו איתא דקאי על בית.

ובבית הרי ידוע שבדק [ובמג"א שם סק"ו הביא ג"כ מרש"י דמסתמא בדק] ואי קאי שם כשלא בדק כל כה"ג הו"ל לפרושי. וע"כ צ"ל דאמרינן אימור לא בדק יפה.

וה"ה הכא בנ"ד כיון שהחלודה מוכחת שנעשה מכבר. אמרינן שלא בדק יפה ובפרט דבבדיקת הסכין בנקל לטעות כמש"ל בשם הרשב"א משא"כ בבדיקת חמץ: ח) וכעין זה איתא ג"כ בביצה דף ז' דאיתא שם אמר רב מרי בריה דרב כהנא בדק בקינה של תרנגולין מעי"ט ולא מצא בה ביצה ולמחר השכים ומצא מותרת לפי שאינה יולדת בלילה והלא בדק אימר לא בדק יפה ואפילו בדק יפה אימר יצתה רובה וחזרה.

אלמא דהיכא דלא אפשר תלינן שלא בדק יפה ומכ"ש בבדיקת סכין כמש"ל. ואף שיש לחלק דהתם א"א כלל שתלד בלילה משא"כ הכא אולי על צד מקרה רחוק אפשר

שתתהוה חלודה במשך קצר מ"מ העיקר נראה כנ"ל דמנ"ל להקל ולתלות בזה במקום ספק בשחיטה שיש חזקת איסור.

ועוד דהא זה ידוע לנו שאפשר שיקרה שלפעמים לא ירגיש אדם בפגימה דקה. רק דלא שכיח זה כ"כ.

והא שיעלה חלודה בזמן קצר כזה הוא טפי לא שכיח כידוע. וא"כ יש לנו להחמיר מספק כיון שיש חזקת איסור.

וכן איתא בביצה שם דספנא מארעא יולדת גם בלילה. וכתבו התו' שם בד"ה כי דמ"מ שכיח טפי שתלד ביום.

וכן פירש"י שם דרובא יולדות ביום. ומ"מ קאמרינן שם בש"ס שאם בדק מבעו"י ולא מצא אסורה ופריך אימר יצתה רובה וחזרה ומשני שזה לא שכיח.

וקשה דהא גם בלילה לא שכיח כמ"ש התו'. וע"כ צ"ל דהוי ספק בדבר שיש לו מתירין כמ"ש התו' שם לזה אסור מספק דכיון דהוי מילתא דלא שכיחא נגד מילתא דלא שכיחא הו"ל ספק השקול כנ"ל ואסור בדשיל"מ: ט) והנה רש"י פירש באמת כן דהא דיולדת בלילה שכיח טפי מיצתה רובה וחזרה.

ולכאורה קשה טובא למה לי זה דהא אף אם שניהם שוים ג"כ הוי ספיקא לחומרא בדשיל"מ וכדמוכח ברש"י גופיה שפירש דלהכי בלא בדק מותרת משום דרובא יולדות ביום וכמש"ל. ונראה דרש"י רוצה לפרש אליבא דכ"ע אף לפי סוגיא דביצה דף ג' ע"ב ולרב פפא שם דס"ל דאף בדשיל"מ הוי ספיקא לקולא ע"ש דרק רב אשי מסיק לסברא זו בתר הכי.

ולזה פירש"י דיולדת בלילה שכיח טפי. ויש להאריך בהא דספק בדשיל"מ ואכ"מ.

ועוי"ל דהא דפירש"י דרוב יולדות ביום הוא משום שיש כאן חזקת איסור דנימא השתא הוא דילדה וכדאיתא כה"ג בכמה דוכתי דאוקמא אחזקת מעוברת והשתא ילדה. וכ"כ המרדכי ר"פ אין צדין דספק מוכן אסור היכא שיש חזקת איסור.

ובביאור דברי המרדכי הללו יש להאריך ואכ"מ. וכבר דברו האחרונים בזה.

והא דפירש רש"י שיולדת בלילה שכיח טפי היינו כמש"ל שרוצה לפרש אף למ"ד ספק מוכן מותר אף היכא שיש חזקה המסייע לאיסור. וככל ספיקא דרבנן דשרי אף בחזקת איסור ע' אחרונים ביו"ד סי' ק"י בזה.

וכן ס"ל לר"ג בביצה כ"ד ע"א שספק מוכן מותר. אבל למאי דקיי"ל כרב אשי שספק דשיל"מ אסור ודאי שא"צ כלל לומר דיולדת בלילה שכיחא טפי וכנ"ל.

אכן על הר"ן קשה טובא שכתב שם להדיא דלהכי בעינן סברא שרוב יולדות ביום משום דספק דשיל"מ אסור ואח"כ כתב דלהכי בבדק אסור משום דיצתה וחזרה הוי מיעוטא דמיעוטא ויולדת בלילה הוי מיעוטא. וקשה דלמה לי זה הא אף אם שניהם שוים אסור בדשיל"מ ומצאתי במאירי שכתב באמת ששניהם שוים דהוי רק מיעוטא ואסור משום ספק דשיל"מ ות"ל שכוונתי לדעתו הג'.

ואולי רוצה הר"ן לישב לפמ"ש הרמב"ן במלחמות פ' כיצד צולין לדעת הרי"ף דרב ס"ל ספק בדשיל"מ מותר ע"ש. נראה קצת בביצה כ"ד ע"ב דרב מפרש דברי ר"ג ומשמע דס"ל כוותיה דספק מוכן מותר.

והכא אזלא סוגיא אליבא דר' יוסי בן שאול אמר רב. לזה כתב דהא דיולדת בלילה שכיחא טפי וזה דוחק גדול.

ועוד אפשר לומר לפמ"ש הנוב"י בכמה דוכתי דלענין טלטול לא מיקרי דשיל"מ לפי שצריך עתה לטלטלו וכן למחר לזה כתב הר"ן דיולדת בלילה שכיח טפי ומתורת ודאי אסרינן לה ולא מתורת ספק ואסור אף בטלטול. וג"ז אינו כי לבד שרחוק לומר כן בכוונת הר"ן.

הנה יקשה מנ"ל להר"ן באמת שזה שכיח טפי כיון דבש"ס י"ל שאסור משום ספק בדשיל"מ. וצ"ל דמשמע ליה שאסור אף בטלטול מדסתם ואמר שאסורה והוא דוחק וכן דוחק לומר דמשמע להו לשון הש"ס דקאמר דר"י לא שכיח דטפי לא שכיח מלידת לילה ודברי הר"ן צ"ע לכאורה: י) ובבכורות דף ח' ע"א הגירסא בזה אימר לא בדק יפה והלא בדק יפה אימר יצתה רובה וחזרה.

משמע מזה שאין לנו לחוש שלא בדק יפה. ולפלא שלא התעוררו המפרשים על שינוי הגירסא בזה מהא דביצה.

ולכאורה רציתי לומר בזה דהנה בנדה דף ס"א ע"א איתא שאם היה מוחזק טומאה באיזה מקום ובדק ולא מצא ס"ל לחכמים שטהור ור"מ ס"ל שהוא בטומאתו עד שיודע לך טומאה היכן היא. ומייתי ר"מ שם עובדא שבדקו ולא מצאו ואח"כ מצאו ע"י איזה מקרה.

והשיבו חכמים משם ראיה אימר לא בדק כל צרכו. נראה מזה דר"מ ס"ל שאין סומכין על בדיקה נגד החזקה ורבנן ס"ל שסומכין.

ורק בעובדא דמייתי ר"מ ס"ל שבאמת הבודק פשע ולא בדק כראוי וא"כ י"ל דסוגיא דבכורות רוצה לישב אף אליבא דרבנן דס"ל שסומכין על הבדיקה. ובביצה אזיל לר"מ.

וכ"כ התו' בפסחים דף י' ע"א ד"ה על דלר"מ ס"ל שאין סומכין על מה שלא מצא בבדיקתו במקום שהיה מוחזק שהיה שם חמץ. ואמרינן שלא בדק יפה: יא) ויותר נראה דהנה בבכורות דף כ"ה ע"ב דרחב"א אר"י ס"ל שאם נתערב בעל מום בתמימים ובדק ולא מצא מום בשום אחד מהם מותרים כולם לרבנן דר"מ דאמרינן אימור מום עובר הוי ואיתסי.

ומשמע אף שאומר שהיה מום קבוע מ"מ אמרינן שלא ראה המום יפה והיה רק מום עובר. והטעם דס"ל לר' יוחנן לסמוך טפי על בדיקה אחרונה נראה לפי שעתה כבר יודע שיש כאן בע"מ ומעיין היטב.

וכיון שאינו מוצא. ע"כ צ"ל שבתחלה לא בדק היטב.

ולפ"ז י"ל דגם לרבנן אמרינן אימר לא בדק יפה. ורק גבי קבר שאבד שיודע שיש כאן קבר אמרינן שבוודאי בדק היטב ולא חיישינן שאינו בודק יפה.

ולפ"ז י"ל דשינוי הגירסא דביצה ובכורות הנ"ל תליא בפלוגתא דרחב"א ור"א אליבא דר' יוחנן בבכורות כ"ה שם. דרב אסי ס"ל שם דגם לרבנן לא תלינן שמום עובר היה ונתרפא כיון שאומר שהיה מום קבוע.

וממילא ה"ה הכא לא אמרינן אימר לא בדק יפה. ואליביה אזלא סגיא דבכורות דף ח'.

וסוגיא דביצה אזלא אליבא דרחב"א דס"ל שם דלרבנן תלינן שלא בדק יפה והיה רק מום עובר. וה"ה הכא.

ודמסיק הש"ס בביצה ואפילו בדק יפה אימר יצתה רובה וחזרה. י"ל שרוצה לישב גם אליבא דרב אסי כמש"ל: יב) ולכאורה לפ"ז יש לצדד להלכה דלא אמרינן בנ"ד אימר לא בדק הסכין יפה.

דהנה לפמש"ל דלרבנן דר"מ לא ס"ל סברא דתלינן שלא בדק יפה. יש לישב מה שלא הביאו הרי"ף והרמב"ם הא דפסחים דף ז' בפת מעופש שנמצאבפסח.

והיינו משום דס"ל שעיקר הרבותא הוא מצד שבדק שם מחמץ. ולזה ס"ל דזה אתיא רק אליבא דר"מ דס"ל האי סברא.

אבל רבנן דר"מ דלא ס"ל האי סברא. לא חיישינן לזה.

ולדידהו על כרחינו נאמר שהוא מצה ונתעפשה בפסח מאיזה סיבה אף דלא שכיח ואזלינן בתר בתרא וכדאיתא התם בסוגיא וכבר כתב המג"א ס"ס תמ"ו מהתו' דנדה דף נ"ו דאף בגומא אמרינן שמצא בבדיקתו. ובפרט דהכא הוי הבדיקה לשם מצוה וגם ידע שמשתמשים בבית בחמץ ובודאי בדק יפה.

ולזה ס"ל להרי"ף ורמב"ם דלרבנן לא ס"ל האי דינא דפסחים דף ז' אם בדק. ואם לא בדק פשוט שאסור דהא חמץ היה מצוי שם ולא שייך למיזל בתר בתרא.

ולזה לא הביאו דין זה כלל. ולזה לא הביא הרמב"ם ג"כ הא דרחב"א דבכורות דף כ"ה שהזכרנו משום דס"ל כרב אסי שם דלרבנן לא אמרינן שלא בדק יפה.

ודרב אסי לא הוצרך להביא דהא ע"כ איירי שבדק כולם ומצאן תמימים דהא כל בהמה לקרבן צריכה ביקור. וא"כ אין כאן רבותא כלל.

דרבי ורשב"ג דפליגי שם גבי קבר שאבד. היינו רק אי צריך לבדוק כל השדה.

והכא שנבדקי כולם אין מה לחוש. ואף דאיתא שם דדרכן ליפול בהם מום משום דמנגחי.

מ"מ הא הקרבן צריך ביקור קודם ההקרבה ממש. ולפ"ז יהיה זה תלוי אי כל קרבנות בעי ביקור או רק פסח.

וע' פסחים צ"ו וערכין דף י"ג ופ"ג דתמיד וברמב"ם פ"א מה' תו"מ ה"ט ויש להאריך בזה ואכ"מ. וגם הא דנמצא קבר לא הביא הרמב"ם ועמש"ל סי' י"ז בזה.

וגם הא דבדק בקינה של תרנגולין לא הביא הרמב"ם. ואפשר לומר דס"ל שבזה דאמרינן שאינה יולדת בלילה נשתנו הטבעים ואפשר שיקרה שתלד בלילה.

וא"כ הוי ספק אי יצתה רובה או נולדה בלילה. דהא אימור לא בדק יפה לא ס"ל הרמב"ם כנ"ל והו"ל ספק בדשיל"מ.

ולפ"ז בנ"ד לא נימא אימר לא בדק יפה. כיון דקיי"ל כרב אסי אר"י אליבא דרבנן וכנ"ל: יג) אבל באמת ז"א דעיקר סברא דרבנן היא משום שי"ל שעורב או עכבר נטל הטומאה כדאיתא בנדה דף ס"א ובבכורות כ"ה.

וס"ל להרמב"ם דלרחב"א בבכורות שם באמת ת"ק אתי אף כרבנן דר"מ. ומ"מ אסורים כולם משום שאין במה לתלות.

ור' יוסי ס"ל דאמרינן אימור היה מום עובר. והרמב"ם פסק באמת כת"ק דר' יוסי בפ"ג מהא"מ הי"ב שאסורים כולם ומשמע להדיא דלא מהני בדיקה מדלא פירש זה.

וממילא בעלמא היכא שאין במה לתלות לא אמרינן אימר לא בדק יפה. ודאמרינן בביצה אימר לא בדק יפה.

היינו רק אם אפשר לומר שלא בדק יפה אבל אם ברי לו שבדק יפה לא אמרינן הכי. ולזה מסיק ואפילו בדק יפה אימור יצתה רובה.

ודלא קאמר תיכף סברא דיצתה רובה. היינו משום דהוי מילתא דלא שכיחא ולזה עדיף למימר שמא לא בדק יפה כשאפשר לומר כן: יד) ומ"מ אינו ענין לנ"ד דבבדיקת סכין וודאי יש מקום לומר שלא בדק יפה כמ"ש הרשב"א במה"ב כמש"ל ואף שיש לחלק דהתם בביצה א"א כלל שתלד בלילה.

משא"כ הכא אף שבקיאים אומרים שא"א שתעלה חלודה בזמן קצר כזה מ"מ לא נתבאר זה בדברי חז"ל ואינו חק קבוע. ואפשר יקרה שיעלה חלודה בזמן כזה.

מ"מ נראה דיותר שכיח שיטעה בבדיקת הסכין ולא ירגיש בפגימה מהא שיעלה חלודה במהרה. ובפרט כי חלודה אומרים בקיאים שקרוב יותר לטעות ושלא להרגיש בה וכן ראיתי בעצמי שוחט שלא הרגיש בחלודה אף שבדק כמה פעמים ובאמת היה שם פגימה גדולה.

ושוחט אחר הרגיש בה תיכף וגם הוא בעצמו הרגיש כשהראו לו החלודה: טו) ועוד דהכא בנ"ד מוכח שהפגימה היתה מקודם שהרי הרגיש במקום זה פגימה תיכף אחר שחיטה אחרונה ומוכח שזה היה מהחלודה. רק אח"כ כששפשף על המטלית.

שוב לא הרגיש בשביל שאולי נשאר על מקום ההוא קורט דם קרוש או מסיבה אחרת לא הרגיש בבדיקה השנית דהא כתב הנו"ב חאה"ע סי' מ"ו דקיי"ל כרבי דקבר שנמצא הוא קבר שאבד. ואף לרשב"ג דלא ס"ל בפסחים דף י' שנמצא הוא שאבד היינו רק משום דאמרינן בבכורות כ"ה ע"ב שדרך לקבור מתים בשדות.

אבל בנ"ד אין דרך להמצא פגימות. ואמרינן כאן נמצאה הפגימה כאן היתה גם מקודם.

וממילא שוב אסורים כל הנשחטים דזה ודאי א"א לומר שבעת התעסקותו בשחיטה עלתה חלודה. כי חלודה עולה רק כשמונח הסכין בלי השתמשות.

וע"כ צ"ל שהיתה החלודה קודם שחיטה ראשונה: טז) והנה לכאורה יש לומר דודאי החלודה אינה נעשית בבת אחת רק מעט מעט. ובתחילה אינה נרגשת כפגימה רק אח"כ מתחזקת ונעשית כפגימה.

וכ"כ הרשב"א במה"ב שער א' שלדעת הרא"ה שאפשר שיפגם סכין מעצמו. ע"כ צ"ל שהפגימה מתחלת בכל שהו שאינו נרגש ואח"כ בהמשך הולכת ומתגדלת ע"ש.

וה"ה הכא בחלודה. וא"כ אפשר אף שהתחלת החלודה היתה מכבר.

בכ"ז כפגימה לא נעשית עד עתה. ולזה לא הרגיש בה מקודם.

וגם אחר שחיטה אחרונה שנדמה לו הרגש בזה המקום. אפשר היה זה מפני שאז כבר החלה החלודה להתחזק לזה נדמה לו כהרגש.

ובאשר לא נתחזקה לגמרי שוב לא הרגיש בה אחר השפשוף. וכידוע שבמקום שיש איזה שינוי בסכין נדמה בתחילה כפגימה ואחר השפשוף שוב אינו נרגש.

ואף דגבי מקוה שנמצא חסר קיי"ל דכל טהרות שנעשו ע"ג טמאות ואמרינן ריש נדה משום דע"כ חסר ואתאי וגם שיש להטמא חזקת טומאה מ"מ בנ"ד אין שייך זה דהרי בדק הסכין ולא נמצא בו פגימה. ואין לנו להחמיר שלא בדק יפה כל זמן שאין הוכחה ברורה לזה.

והרי אנו סומכין תדיר לכתחילה על בדיקתינו אף כשהיה מתחילה להסכין חזקת פגום. ואח"כ השחיזו.

וכעין זה כתבו התו' בנדה שם ובחולין דף י' ד"ה סכין שהקשו מהא דמקוה על הא דאר"ח שאם שיבר עצמות כשר דתלינן שבעצם נפגמה ותירצו דשאני במקוה דאמרינן חסר ואתאי ועוד דהכא עצם ודאי פוגם. וה"ה בנ"ד הרי בדק ודאי ולא מצא פגימה.

ובגוף סברא דחסר ואתאי יש לחלק ג"כ ואקצר. וע' תו' נדה ב' ע"ב ד"ה התם.

וגם מש"ל שמה שהרגיש מקודם היתה זאת החלודה. יש לדחות ג"כ דאף לרבי דס"ל מה שנמצא הוא שאבד.

מ"מ הכא כיון שאחר ששפשף בדק ולא מצא. הרי נתברר שאז לא הורגשה עדיין החלודה: יז) אכן באמת אף שלפלפולא בעלמא הסברא נכונה.

אבל לדינא נלע"ד כי קשה לומר כן כי הלא הכרחנו למעלה מדברי התב"ש שחלודה אפשר שירגישו בה בציפורן אף קודם שנראית לעין. וא"כ עתה שנראה לעין נקודה שחורה קרוב יותר שהיתה מורגשת מכבר.

ובפרט שכתב מעכ"ת שהיתה מורגשת יותר מפגימה. נראה מזה שהיתה זמן רב.

כי אם התחילה להיות מורגשת ברגע זו היה מורגש רק כפגימה דקה מאוד כמובן. וזה דומה להא דאמרינן בב"ב צ"ו ע"א שאם נעשה חלא סיפתקא היינו חומץ חזק מוכח שנעשה חומץ מכבר ולזה עתה נתחזק יותר ע"ש.

וה"ה הכא.

וגם כי עיקר סברא שהחלודה עובר איזה זמן עד שתהא מורגשת לא ברור כ"כ בפרטות. ועוד והוא העיקר כי טבע החלודה להתהוות במשך רב והרבה שוחטים אין מרגישים בה.

וראיתי שוחטים מומחים אשר אין סומכים על בדיקתם בציפורן בין שחיטה לשחיטה. ומביטים לבד זה בעינם על החוד.

וישר הדבר בעיני וכן ראוי לנהוג. וכידוע שאם יש פגימה ניכרת לעין ובדיקה זו מובאת בש"ס חולין י"ח ע"ב דבדקי בעינא.

ואף שעל בדיקה זו לבדה אסור לסמוך וחלילה להקל בזה כי בחנתי ומצאתי פגימות שהורגשו בציפורן ולא נראו לעין אף לשוחטים מומחים. ודלא כיש שוחטים שמקילים בזה לסמוך על ראיית עין לחוד.

והוא נגד דינא דגמרא וכל הפוסקים. אבל ביחד עם בדיקת ציפורן הוא נכון מאוד.

ועי"ז שפיר ניכר אם יש שם רושם חלודה. כי על חלודה יותר טוב לבדוק בראיית עין מבציפורן:יח) ועוד נראה דהנה בגוף ענין חלודה יש להעיר דהא באמת בגוף הסכין אין שום פגימה.

והחלודה הוא דבר נוסף שעלה באיזה מקום על החוד. ולמה יפסול זה כפגימה.

אך י"ל דכיון שיש מורשא בהחלודה שאוגרת הציפורן. הוי כעיקור שנשחטים הסימנים בדבר פגום.

ואטו אם ישחוט בשני סכינים ביחד בקצותם לרחבם נאמר שכשירה. דבודאי טריפה דהא קצה הסכין השני הוי כפגימה.

וכן קיי"ל בחולין דף י"ח ע"א שבשני שינים אין שוחטין כי ההפרש שביניהם הוי כפגימה. וה"ה הכא וראיתי בבדק הבית בשער השני שכתב גבי סכין דדמי לסאסאה שמרגשת בה ציפורן אעפ"כ כשירה לפי שאינו מגוף הסכין ואינה פגימה כלל אלא כשמחדדין הסכין ביותר עולה על חודה כמין חוט אחד ואותו חוט מסכסך ודומה לראשי שבלים ולפעמים מסתלק מן הסכין ולזה כשר שאינן פגימות אלא מתוך דקותו של אותו חוט הוא מסכסך כך עכ"ד.

וכתב עליו הרשב"א במה"ב שם החוט שאמר שאינו מגוף הסכין לא ידעינן מאי אי נוסף מן המשחזת על הסכין ומין בשאינו מינו אינו מעכב. או בא לומר שכיון שלפעמים נופל החוט מעל הסכין אע"פ שעכשיו ישנו רואין אותו כאלו אינו ולא פגע ולא נגע בסימנים עכ"ד.

נראה מבואר לכאורה מדבריהם שאם יש איזה דבר על חוד הסכין שפוגם בכ"ז כשר. אבל באמת ז"א דהא בכל שוחטין אף בצור וזכוכית ושאר דברים ובכולם פגימה פוסלת.

א"כ אם מונח איזה דבר על החוד הרי שוחטים באותו דבר ופגימה פוסלת בו. ומ"ש הרשב"א שמין בשא"מ אינו מעכב.

אינו מובן דהא קיי"ל דמין בשא"מ חוצץ טפי ממינו כדאיתא ביומא דף נ"ח ובכמה דוכתי. ובאמת הכא לא שייך חציצה כלל דאטו גזה"כ הוא לשחוט בסכין דווקא הא בכל שוחטין.

ואולי כוונת הרשב"א להא דאיתא בזבחים דף ג' דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה. אבל ג"ז צ"ע דלא שייך כלל להך דהכא סברא זו.

וכן מ"ש הרשב"א שכיון שעומד החוט לינטל מן הסכין הוי כאלו אינו הוא ג"כ תמוה. דאף דאמרינן בפסחים דף פ"ה ובחולין דף ע"ג ע"א דכל העומד לחתוך כחתוך דמי ולקצוץ כקצוץ דמי.

מ"מ הכא לא שייך זה לענ"ד דמ"מ הרי שוחט הסימנים באותו החוט והוא פגום. ויש להביא ראיות לזה אך א"צ כי זה פשוט לענ"ד.

ואולי באמת כותב הרשב"א כל סברות הללו לדעת הרא"ה לומר שדבריו דחוים. וע"ש בסוף דברי הרשב"א שם במה"ב.

ופשטות דברי הרא"ה משמע דס"ל שאינה פגימה אוגרת. רק בשביל שהחוט אינו מגוף הסכין לזה נראה לבודק כעין הרגש פגימה: יט) ועוד ק"ל טובא על דברי הרא"ה והרשב"א דאינימא שחוט זה אינו מגוף הסכין והוא דבר נוסף על הסכין א"כ הו"ל חלדה דהא הסימנים נשחטים בחוט זה והסכין מכסה את החוט ולא עדיף משוחט תחת מטלית הדבוק דהוי חלדה.

וא"ל דכיון שהחוט דבוק היטב עם הסכין הוי כגוף אחד ז"א דהא כל העומד לחתוך כחתוך דמי. וגם דהא משמע מדבריהם שעיקר ההיתר הוא מצד שאינו מגוף הסכין וסופו לינטל ואין לומר דכיון שהחוט בעצמו אין בכוחו לחתוך הסימנים רק ע"י גוף הסכין.

לזה נחשב כאלו נשחט בסכין. דז"א כי העיקר תלוי במה שמגיע לסימנים.

והרי זה דומה למי שיש לו חוט ברזל דק שא"א לחתוך בו ועושה לו בית יד גדול שיוכל להחזיק בו ולדחוק עליו כדי שיוכל לחתוך בו הסימנים. הרי ודאי דמיקרי ששוחט בחוט הברזל.

וע' חולין ל"א גבי איזמל קטן. ואפשר לומר דס"ל להרא"ה שהחוט אינו על גוף חוד הסכין רק מצידו וכן טבע הסכינים שלפעמים יתהוה ע"י השחזה כמו חוט על צד החוד ואקצר.

ואף שכתבו קצת אחרונים דהיכא שמגולה מקום השחיטה לא מיקרי חלדה. מ"מ בנ"ד שכל הדבר השוחט מכוסה על פני כולו נראה דהוי חלדה: עכ"פ לפ"ז גם גבי חלודה אף שאינו נרגש כפגימה מ"מ יש לחוש לחלדה כיון שהסימנים נשחטים בחלודה שהיא על החוד לפמש"ל דאף במשהו שעל חוד הסכין יש לחוש לחלדה במה שהסכין הוא על המשהו.

ואף אי נימא שאם יש חלודה על גב הסכין אין לחוש לחלדה כמ"ש האחרונים משום שהוא משהו בעלמא מ"מ כשהחלודה על החוד ושוחט בחלודה ודאי שיש לחוש לחלדה

במה שהסכין על החלודה: כ) אך באמת יש לדחות דהחלודה אינו דבר נפרד כלל ואין בחלודה ממשות שיהא אפשר להפרידה מהסכין.

ואין שייך כלל לומר ששוחט בחלודה. דהא אין אפשרות כלל שתעמוד החלודה לבדה.

ולזה הוא דבר אחד עם הסכין. ולא שייך בזה סברא דהעומד לקצוץ כקצוץ דמי שהזכרנו.

ואף דקיי"ל בפ"י דמקואות מ"ב שפחמים שעל הקומקום חוצץ בטבילה וכן קיי"ל ביו"ד סי' ק"כ סי"ג שחלודה שעל הכלי חוצצת בטבילה. מ"מ לענין שחיטה לא שייך זה דהכא לא שייך כלל דין חציצה כמש"ל.

וגם דין חלדה אין כאן לפי שעיקר השחיטה הוא בגוף הסכין כי החולדה אין בה ממש. וה"ז דומה כאלו היה אבק דבוק על חוד הסכין.

דבודאי לא שייך לומר ששוחט בהאבק והסכין מכסה על האבק ויהא כחלדה. ולבד זה כבר צדדו האחרונים דהיכא שהדבר המכסה הסכין הולך עם הסכין יחד בהולכה והובאה לא מיקרי חלדה.

אף כי לענ"ד לא נראה כן אך בנ"ד בלא"ה אין חשש כמש"ל. וגם דהחלודה היא רק על משהו מן חוד הסכין ואקצר כא) נשוב לנ"ד דכיון שהחלודה נרגשת היטב יותר מפגימה וגם נראה לעין נקודה שחורה.

קשה להתיר את הנשחטים בסכין זה כיון דהוי ספק בשחיטה. ורק אם בדק בין שחיטה לשחיטה בראיית עין ג"כ לבד בדיקת טופרא.

אזי יש להתיר וכמש"ל שחלודה נראית לעין תיכף ושחיטה אחרונה בלא"ה יש להחמיר בה וכמ"ש כמה אחרונים להחמיר בנמצא פגימה ועברה בשפשוף על היד. ומכ"ש בנ"ד ששפשף גם על המטלית.

וזהו דבר ברור שעל המטלית אפשר להעביר פגימה דקה. וממילא כיון שאין אנו תולין ההרגש שאחר שחיטה אחרונה בדבר נדבק: הדר דינא למימר שהיה זה הרגש החלודה וכדקיי"ל כרבי דס"ל בפסחים ד' י' קבר שנמצא הוא קבר שאבד וכמ"ש הנו"ב מ"ק חאה"ע סי' מ"ו שרוב הפוסקים ס"ל דהלכה כרבי.

ואף לרשב"ג י"ל דהכא מודה דהא אמרינן בבכורות כ"ה ע"ב דרשב"ג לא אמר רק בשדה שדרך לקבור שם לפעמים מתים. אבל הכא ודאי דלא שכיח שיפגם הסכין אחר שחיטה.

והראיה דהרי אם נאבד הסכין אחר השחיטה כשירה שחיטתו. ולא חיישינן שמא נפגם הסכין בעור.

ומוכח שהיתה החלודה מקודם ולא הרגיש בה אחר השפשוף. וממילא מוכח שהיתה קודם שחיטה ראשונה כמש"ל שבשעה שמשתמש בסכין לשחיטה א"א שתעלה עליו חלודה.

ואף שכתב הרשב"א במה"ב להקשות על הרא"ה שכתב שסכין נפגם מעצמו דמ"מ יש לחוש שנעשתה הפגימה מעצמה ונשלמה בעת גמר השחיטה. היינו רק בפגימה ממש.

אבל בחלודה לא שייך זה כמש"ל. ולפמש"ל דאפשר לפרש שכוונת הרא"ה ג"כ על חלודה.

תתישב בזה באמת קושיית הרשב"א על הרא"ה ומטרדותי ההכרח לקצר: כב) ועוד יש לדון דכיון דמחזיקין שההרגש שאחר שחיטה אחרונה היה מהחלודה. א"כ כיון שאחר השפשוף לא הרגיש בה.

הרי חזינן דאיתרעי חזקת הרגשתו לגבי חלודה זו. ושוב אין ראיה מבדיקותיו שבדק הסכין בין שחיטות הקודמות.

ואף דלגבי פגימות וחלודות אחרות לא נתקלקלה חזקת הרגשתו וכמ"ש מעכ"ת שהוא מוחזק למרגיש כראוי ובעינן שלשה פעמים להעבירו מחזקתו וכמו חזרה דשור המועד ויש להאריך בזה ואכ"מ. אבל לגבי האי חלודה.

ודאי י"ל דאיתרע חזקת הרגשתו. וכעין דקיי"ל בב"מ דף י"ז ובח"מ סי' ע"ט שהוחזק כפרן לאותו ממון שדנין עליו אף דלשאר דברים אין מחזיקין אותו כפרן.

וע' שבת דף ס"א לענין קמיע מומחה. וזה נ"מ טובא לדינא לענין אם שו"ב לא הרגיש בפגימה אחר שחיטה.

ושו"ב אחר הרגיש בה ושחט בו מקודם איזה בהמות. דניחוש שמא היתה הפגימה מקודם ולא הרגיש בה כיון דאיתרע הרגשתו לגבי פגימה זו ואפשר לצדד להקל די"ל שנתיגעה עתה ידו מרוב השחיטות לזה לא הרגיש והשתא הוא דאיתרע ואין הפנאי מסכים להאריך בזה.

אבל בנ"ד דבלא"ה רגלים לדבר שהחלודה נעשתה מכבר כי כן דרך החלודה וכמו שהארכנו בס"ד בזה. וגם כי עלולים לטעותבהרגשתה.

נראה שיש להחמיר בנ"ד לחוש לזה. ולזה לענ"ד אין להכשיר שחיטות הראשונות רק אם בדק בין שחיטה לשחיטה גם בראיית עין לבד הבדיקה בציפורן וכמש"ל בע"ה: כג) וידעתי שיש לדון בזה להקל מצד ס"ס דשמא נעשית החלודה אחר כל השחיטות.

ואף אם היתה החלודה מקודם שמא לא היתה נרגשת עד עתה וכמש"ל לצדד שהחלודה אינה מורגשת בתחילה. ואף שבארנו שע"פ רוב חלודה נעשית מכבר.

מ"מ הא דעת התוס' בכתובות דף ט' דאמרינן ס"ס במקום רוב. וכ"כ התוס' ביתר ביאור בנדה דף י"ח ועמ"ש בזה לקמן בסי' נ"ו אות י"ד.

וגם דבנ"ד לעומת זה יש רוב שרוב השוחטים מרגישים החלודה בבדיקתם אם רק יש היא מורגשת. ויש להאריך בזה ולצדד עוד צדדים להקל.

.

אבל העיקר לענ"ד להחמיר כמש"ל באשר הנסיון מורה כן וכנ"ל. וכמו בדין אמרו חז"ל שצריך לעמול לדון דין אמת לאמיתו.

והיינו לחדור לאמיתת הענין ולא כפי חיצוניות טענות הבע"ד וכמ"ש התוס' בשבת דף י' לאפוקי דין מרומה. כן בהוראת או"ה מוטל על כל מורה שיהא נוכח האמת דרכו.

וכן משני בכמה תשובות מהראשונים כעין זה: כד) והנה על קושיא שהקשיתי באות ט' על הר"ן פ"ק דביצה. תירץ משכיל אחד דהא הר"ן כתב שם דכיון דספנא מארעא בלילה אפשר דילדה בלילה.

ומ"מ על הרוב אינה יולדת אלא ביום כי היכי על הרוב לא ספנא מארעא אלא ביום. וא"כ אינימא שילדה בלילה יהא ההכרח לומר דספנא מארעא לביצה זו בלילה.

וזה ג"כ רק מיעוט כמ"ש הר"ן. ולזה אינימא דילדה בלילה ויצאה רובה וחזרה שוו אהדדי.

הוי תלינן טפי שיצתה רובה דטפי עדיף לומר שיצתה עכשיו מן הרוב משנאמר שיצתה איזה ימים מקודם מן הרוב. ואוקמא אחזקתה שלא יצתה מן הרוב עד יום שעבר.

וכל כמה שאפשר לתלות באיחור הזמן תלינן. והנה אף כי לכאורה אמר דבר חכמה.

אבל באמת שגה בכוונת הר"ן כי אין כוונת הר"ן כלל שאם ספנא מארעא בלילה יולדת הביצה בלילה. דמנ"ל להר"ן זה.

וגם למה לו לחדש זה. ועוד דא"כ הו"ל להר"ן לומר כיון דספנא מארעא בלילה ילדה בליליא.

ולמה אמר אפשר דילדה בליליא. וכן אח"כ כתב שרובן יולדות ביום כי היכי שרובן ספנא מארעא ביום.

והול"ל משום ולא כי היכי. אבל כוונת הר"ן פשוטה דבש"ס שם איתא שכל שתשמיתו ביום נולד ביום ושתשמישו בלילה נולד בלילה.

כל שתשמישו בין ביום בין בלילה נולד בין ביום בין בלילה. ומפרש הש"ס תשמישו ביום זו תרנגולת.

ואח"כ מסיק הש"ס דספנא מארעא יולדת בלילה. וקשה דא"כ היכי כייל דברייתא דכל שתשמישו ביום נולד ביום הא תרנגולת תשמישה ביום.

ומ"מ יולדת בלילה אי ספנא מארעא. ולזה כתב הר"ן וכ"כ המאירי דספנא מארעא גם בלילה ולזה יולדת בלילה.

וכוונת הברייתא שהביצה שנולדת מתשמיש זכר אינו אלא ביום משום שתשמישו ביום. אבל ביצה שנולדת מספנא מארעא שפיר נולדת גם בלילה משום דספנא מארעא גם בלילה.

והויא התרנגולת בפרט זה בדספנא מארעא כמו כל שתשמישו ביום ובלילה שיולדת בין ביום ובין בלילה. ומפרש הש"ס אדם וכל דדמי ליה.

ופשוט שאין הכוונה שמתשמיש של לילה נולד בלילה ומיום נולד ביום. שהחוש מעיד ההיפוך.

ורק הכוונה שכמו שהטבע בהם לשמש ביום ובלילה כן טבעם לילד ביום ובלילה. וכ"כ המאירי שם להדיא שאף ששימש בלילה.

מ"מ כיון שטבע מינו לשמש בין ביום בין בלילה יולד ג"כ ביום ובלילה. וא"כ ה"ה בדספנא מארעא אף אם ספנא ביום.

מ"מ אפשר שתלד בלילה. כיון שטבע התרנגולת דספנא בין ביום בין בלילה.

ורק הוקשה להר"ן דא"כ למה אמרינן דאף בספנא מארעא יולדות רובן ביום כדמוכח מהש"ס דנקט דווקא בדק. ולזה כתב שרובן סופנות ביום ולזה רובן יולדות ביום.

דהא חזינן שטבע הלידה אזיל בתר טבע התשמיש. אבל ודאי אף דספנא ביום מ"מ אפשר שתלד בלילה.

ועפ"ז מדוקדק לשון הר"ן. וזה ברור.

וא"כ הדרא קושייתי לדוכתה: כה) וגם גוף הסברא אינה שהרי כבר כתב הר"ן בפ"ק דחולין שאם א"א לומר שהדבר נעשה ברגע זו. ועל כרחינו לומר שנעשה מקודם איזה משך.

שוב אין כאן חזקה ואסור למפרע אף מזמן גדול. ואין שייך לומר שנתלה שיצתה מחזקתה באיחור הזמן ע"ש.

וא"כ ה"ה הכא כיון שעכ"פ יצתה מן הרוב. שוב אין נ"מ לומר מתי יצתה מן הרוב.

ובפרט דהכא חזקת מעוברת מסייע ונימא דהשתא הוא דילדה בסוף הלילה דהא איירי בש"ס שהשכים ומצא בעוד לילה וכפירש"י והר"ן שם שהשכים קודם עלות השחר. ושפיר י"ל שילדה ברגע זו.

והויא חזקה אלימתא לומר שילדה בלילה מלומר שיצתה רובה ביום והויא כילודה. ואח"כ חזרה.

וזה ברור.

ועוד יש לדחות זה אך לא אאריך באשר בלא"ה הכוונה בר"ן כמש"ל. וע' בענין זה בישועות יעקב סי' תק"ג סק"ג סק"ד: סימן יא מעשה בא לפני באונא עליונה שדרכה להיות כפופה קצת בראשה בשביל שמונחת סביב הגרגרת.

והיתה הכפופה ההיא שקורים השו"ב. קאפעלוש.

דבוקה יחד וסרוכה בסירכא קצרה. והשו"ב הפריד באצבעו וקילף קרומי הסירכא שם.

ובצבץ במקום אחד בצד אחד. ובצד השני לא בצבץ.

והכפיפה נשארה כפופה. רק קצת נתפשט ולא נשאר דבוק כמו שהיה.

ואמרתי לרשום מה שהוריתי בזה: נראה פשוט שאינו רק סירכא ממקום למקום. וכבר הוזכר דין זה בסי' ל"ט ס"ט בסירכא ממקום למקום.

ורק במקמיט מחמת הסירכא הביא הרמ"א שם להחמיר. וגם בזה כתב הנוב"י שאם כרתו הסירכא והקמט נשאר כשר.

דהא חזינן שהקמט אינו מחמת הסירכא ואין סופו לינתק. רק שהתב"ש ודעימיה החמירו משום דסרכא וקמט הוי תרתי לריעותא.

וא"כ בנ"ד שהקמט נשאר אף לאחר שעברה הסרכא כשר לכ"ע דהכא לא הוי תר"ל כיון שמצוי להיות ראש אונא העליונה כפופה קצת בראשה מצד שמונחת אצל הגרגרת. ואינו מחמת ריעותא שבריאה.

וכ"כ הלבש"ר סי' ל"ט ס"ק קכ"ט שקמט שבתולדה אינו ריעותא. ואף שקצת נתפשט שלא נשאר דבוק כמו שהיה.

בכ"ז לא שייך לומר שהיה סופו לינתק. דדווקא כשהאונה עומדת ביושר והסירכא הקמיטה אותה.

אזי האונא בטבעה נמשכת לזקוף כמו שהיתה וממילא תנתק הסרכא. אבל בנ"ד כיון דהוי כפוף בלא"ה.

רק שאינו דבוק ממש. והסרכא הדביקה הכפיפה יחד.

לא שייך שתמשך הכפיפה את הסרכא לנתקה וזה ברור למבין. וע' תב"ש סי' ל"ט ס"ק נ"ב ובלבש"ר שם ס"ק קכ"ו שכל הטעמים שהובאו שם בדין סרכא על קמט אינם שייכים הכא כ"כ.

וכמ"ש ג"כ הלבש"ר שם דבקמט בתולדה לא שייכים כל הטעמים יע"ש. והנה לטעם דהוי תר"ל.

זה לא הוי ריעותא כנ"ל כיון שחזר למקומו. וגם דרכו להיות כפוף במקום זה.

וטעם שסופו להתנתק. ג"כ כבר בארנו דלא שייך הכא.

וטעם שאינו מניף על הלב והוי כאטום. נראה דהכא אינו שייך ג"כ כיון שדרך האונא להיות כפופה במקום זה.

וכי בשביל שנכפפה מעט יותר. בשביל זה נחשבנה כאטום.

וע"ע סי' קל"ה בזה: וכיון דלא שייך הכא כל הני טעמי נשאר הדין כמו כל סרכא ממקום למקום שא"צ להסירה כלל. וכדקיי"ל בסי' ל"ט ס"ט וכמ"ש הנו"ב סי' י"ב שכן עיקר.

ודינו כדין סרכא תלויה. וכבר כתבו כמה אחרונים דאף אם לא עברה במיעוך כשרה.

וא"כ הכא אף שמצד אחד לא עברה הסרכא כראוי מ"מ כשר. ובפרט הכא שהיתה דבוקה יחד ואינה סרכא גמורה.

דאפשר שכן נעשה מצד סמיכות הכפיפה זה לזה והיינו ריביתיה. ורק כשהפרידו נתרחב קצת.

וכדרך כל דבר אם יחתכו אותו יתרחב קצת כי צד אחד נמשך לכאן ואחד לכאן. וכן בנ"ד הדבק היה בתולדה ורק כשהפרידו באמצע נתרחב קצת.

ובפרט שיש לתלות הבצבוץ במשמוש יד הבודק שקלף קרוב הסרכא. ולפמ"ש הפוסקים דלרש"י דאין סרכא בלא נקב.

מ"מ ממקום למקוסתמת הסרכא לפי שמתחזקת באחיזתה במקום השני. ה"ה הכא אף שלא עברה במקום השני ונאמר דשם הוא הנקב.

מ"מ במקום השני כיון שהכפיפה היא בתולדה כנ"ל. ולפי מה שצדדתי דלאו סרכא היא כלל דהוי כמו כסדרן דהיינו ריביתיה.

בוודאי א"ש. ולזה הקלתי בזה בהפ"מ: ואגב אזכיר מה שק"ל במנחות דף י' ע"ב ברש"י ד"ה לעובדה בכלי שכתב שעובד בשמאל כאשם מצורע דכתיב ביה שמאל.

ותמהני דהא הכא לא קאי על אשם מצורע. רק על כל אשם שזריקתו בכלי משום דלא כתיב ביה אצבע וכפירש"י בדף כ"ו ע"א ובזבחים דף י"א ע"א וכ"כ התוס' בסוגיין ד"ה והרי: סימן יב מעשה בא לפני שהיתה סירכא מאונא העליונה מחיתוך למטה מחציין לאונא אמצעית לחודה.

וגם היה סירכא מאונא אמצעית לשומן ומסירכא זו הלך חוט לסירכא שמאונא לאונא כנ"ל. והנה הסירכא לשומן עברה במיעוך הנהוג.

וכן הסרכא השנית עברה מעל אונא האמצעית ולא בצבץ ורק בצד אונא העליונה נקרעה הסירכא עם הקרום בהוצאת הריאה מהבהמה. עד שהיה א"א לידע אם היתה עוברת הסרכא שם או לא.

וארשום מה שעלה ברעיוני בעת הוראתי בס"ד: והנה מהסירכא שלשומן אין מה לחוש כיון שעברה. ואף שהיה דבוק בחוט לסירכא השנית.

אין זה כ"א סירכא כפולה מסירכא לסירכא שאין בזה חשש כיון שעיקר הסירכא עברה וכמבואר בסי' ל"ט ס"ד וע"ש בש"ך. ובנידון סירכא השנית.

הנה לשיטת תוס' דטעם סירכא משום סופה להתפרק נראה שכיון שעברה מן החוד א"כ לא היה נשרש כאן בחוזק. ואם היתה מתפרקת בחיי הבהמה לא היה נעשה נקב תחתיה במקום זה.

ורק בצד שאצל אונא עליונה יש לחוש שהיתה מתפרקת. ואולי עמדה שם בחוזק באופן שהיה נעשה שם נקב.

אבל ז"א דהא הוי ספיקי טובא. ראשית דהא דעת הרבה ראשונים שמחיתוך לחוד הוי כסדרן וכבר האריך להוכיח זה המשכנות יעקב סי' ט"ו מכמה ראשונים.

ואף לדעת הסוברים דהוי שלא כסדרן דילמא היה מתפרק רק מצד זה שעבר במיעוך. והדעת נותנת כן דכאן שעבר בנקל היה מתפרק ג"כ מקודם.

וממילא היה נשאר בצד השני כסרכא תלויה. ואף אם היה בחיי הבהמה מתפרק גם מצד השני.

דילמא גם שם היה עובר במיעוך אלו היה קיים לפנינו. ולשיטת רש"י דהחשש הוא משום נקב.

ג"כ איכא טובי ספיקי דילמא היה עובר במיעוך והוי רק מחמת ליחות. ואף אם לא היה עובר.

דילמא הוי כסדרן ושפיר סותם. ואף אם לא הוי כסדרן.

מ"מ כיון דעל החוד עבר במיעוך ורק על החיתוך נקרע. ושם אף אם הוי נקב י"ל לפמ"ש קצת ראשונים הטעם דכסדרן כשר מפני שהאונא השנית סותמת הנקב.

א"כ ה"ה בנקב גמור. ועוד הא כתבו קצת ראשונים והובאו ביתר ביאור בתב"ש סי' ל"ט ס"ז דלהכי סרכא כסדרן כשירה לפי שכשיוצא הליחות דרך הנקב מתחזק ע"י האונא שאצלה ונקרש ונעשה קרום.

וכיון שסופו ליסתם וגם נסתמה בקרום שפיר הוי סתימה ע"ש. וא"כ י"ל שאף כשיסרוך לחוד או לגב.

אם נבדק שם ועברה במיעוך. שפיר אין לחוש לשיטה זו לצד הסרכא שדבוק בין החיתוכים.

ויותר מזה כתב הב"י סי' ל"ט בשם בהע"ט דאף דמפקא זיקא כשירה בכסדרן. והתב"ש שם סק"ז חלק על הב"י ודעתו שכוונת העיטור כמ"ש הישי"ש סי' כ"ה שאם חתך הסירכא בסכין סמוך לריאה ומפקא זיקא כשר כיון דמעיקרא היה סתום.

אבל לא כשמפקא זיקא מעיקרא. והנה חכם עדיף מנביא כי כ"ה להדיא הלשון בעיטור כי מתפרקי ונפחא לה כשירה והיינו כנ"ל.

ונראה שזוהי כוונת הב"י ג"כ דמפקא זיקא אחר הסרת הסרכא רק שקיצר בלשונו ובפמ"ג בפתיחה לסי' ל"ט נראה ג"כ שלא ראה גוף דברי בה"ע בזה. ועכ"פ בנ"ד יש לצרף זה לספק כיון שסתום בסרכא.

ועפ"ז יש לדחות מה שדקדק הרא"ש פא"ט מלשון רש"י שפי' שלא כסדרן באונות חיצונות ולא פירש מחיתוך לגב או לחוד. והוכיח מזה דס"ל דהוי כסדרן בכה"ג.

והיש"ש סי' כ"ה נדחק לדחות דקדוק זה ודבריו דחוקים ע"ש. אבל לפמש"ל י"ל דבאמת הוי שלא כסדרן.

רק אם עברה מעל הגב או מעל החוד במיעוך. שוב אין חוששין לצד השני והוי כסדרן.

ולזה נקיט רש"י החיצונות משום דלשון הש"ס לית להו בדיקותא משמע שאין מועיל בדיקה כלל לשני הצדדים. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ועכ"פ בנ"ד יש להקל בהפ"מ כנ"ל: וכעין זה הוריתי בריאה שהיתה בה סירכא ממקום למקום ומהסירכא הזאת יצאה סירכא אל שומן הלב. והנה הבודק חתך את הסירכא שממקום למקום באמצע כדי שיוכל להעבירה.

וצד אחד עבר במיעוך הנהוג כראוי. וצד השני נקרע המקום ולא נודע אם היתה עוברת כראוי או לא.

והסירכא להשומן היתה קרובה יותר אל הצד שלא בצבץ. וצדדתי ג"כ כיון שאנו נוהגים דסירכא ממקום למקום א"צ מיעוך.

וא"כ אף שצד אחד ממנה נקרע אין לחוש. והסירכא שלשומן הרי היא כסירכא כפולה שהיקל הב"י בסי' ל"ט מטעם ס"ס והובא בש"ך סקי"ז.

ובפרט שהיתה קרובה למקום שלא בצבץ. וא"כ אף אם אינה מהסרכא רק מגוף הריאה ניזל בתר קרוב שבאה מצד זה שקרובה אליו ושם עברה כראוי.

וידוע דהיכא דליכא רוב כנגד. אזלינן בתר קרוב.

וכעין זה כתב הב"י סי' ל"ט והובא בפמ"ג בסי' ל"ט בש"ד ס"ק לדון בסירכא מצד קרוב. ואף אם היתה סרוכה לצד השני.

שמא היתה עוברת גם שם: סימן יג מעשה בריאה שהיה בה מורסא. ועל המורסא היה כמו נגלד.

והמראה הי' שחור. וגם היה בתוך המורסא נקב פתוח.

ובתוך המורסא נמצא תולע הנקרא בפי הבודקים מעטליצע ואבאר דין זה בס"ד בקוצר: הנה נגלד על מראה שחור לכאורה הוי תר"ל לפי דעת כמה אחרונים ובפרט במקום מורסא. אבל באמת המראה.

אין לחשוב לריעותא. כי בכל מורסא המראה שחור מחמת צרירת המוגלא.

וכל כה"ג לא מיקרי שינוי מראה כדקיי"ל בסי' ל"ח ס"ג. ומורסא לא מיקריא ריעותא לצרף לנגלד פורתא דהוי ריעותא כל דהו.

רק מה שיש לחוש בזה כיון שהקרום שבמקום הנגלד הוא דק מאוד. ובמורסא נמצא תולע שנקרא תולע הכבד שהרבה אחרונים מחמירים בו שבא מחיים.

א"כ נימא דהוי כקוץ ומחט וניחוש שניקב מחיים והבריא ועלה קרום מחמת מכה. אך ז"א דכבר כתבו הפוסקים בסי' ל"ג וסי' מ"ח וכן האריך בזה בלבש"ר סוף ה' טריפות העצמות דשמא הבריא לא אמרינן רק במקום שכבר ניקב עור אחד.

ולדעת הש"ך סי' ל"ג ס"ק כ"א ודעימיה בעינן שיהא גם מקצת בעור השני וגם דעת רוב הפוסקים דבריאה לא שייך החשש דשמא הבריא וע' בלבש"ר בסי' ל"ו סק"ד באורך בזה. והכא ליכא שום ריעותא.

והנגלד ודאי לא דמי לקורט דם. ורק י"ל שהנגלד הי' שם מקודם או נעשה אח"כ כמו כל נגלדים שבריאה.

והקרום התחתון דק ביותר לפי שתחתיו מוגלא ואין שם בשר במה שיתחזק הקרום. ולא גרע תולע ממחט בריאה דקיי"ל בס"ס ל"ו דל"ח שמא הבריא.

ואף בניקב קרוב התחתון במחט יש מקילים דל"ח שהבריא העליון ע"ש באחרונים. רק י"ל דשם שאני שיש בדיקה שאינו מבצבץ.

משא"כ במורסא המוגלא סותם ואין בדיקה מועלת. אבל בכ"ז אין כאן מקום לחוש להבריא וכמש"ל.

ומכ"ש לפמ"ש הפוסקים שדרך התולע לנקוב לאח"ש לבקש חמימות. אבל מחיים שהריאה מרחפת אין דרכו לנקוב ועש"ך סי' ל"א סק"ז.

א"כ ה"ה בנ"ד אין לחוש לניקב מחיים:ומה שיש נקב פתוח כבר בארנו בס"ד בחיבורי ח"א סי' נ"ב שאף בתולע שנקרא מעטליצא תולין שניקב לאחר שחיטה. וכאשר כבר בא לפני כמה פעמים שראו עין בעין שהמעטליצא ניקבה לאחר שחיטה.

ויש בעלי הוראה מחוסרי בקיאות בזה. ומפסידים על חנם ממון ישראל.

וכבר בארתי בחיבורי ח"א סי' מ"ז בס"ד עד כמה צריך לחוש להפסד. ועוד נראה ראיה לדברי שם דהא דעת רוב הפוסקים שגם בשאר אברים כגון בכרס ודקין ובקורקבן תולים ג"כ שהתולע פירש לאחר שחיטה וכמ"ש הש"ך סי' ל"ו סקי"ז ובס"ס מ"ט בש"ע.

וגם במוח רצה הב"י בסי' ל"א להקל ע"ש. א"כ הרי חזינן שבכל מיני תולעים תולים זה.

ואף דבכרס התולעים באים מעלמא שהבהמה אכלה אותם כדאיתא בש"ע סי' מ"ח ס"ב: בכ"ז לא חיישינן לניקב מחיים. ועיקר סברת המחמירים במעטליצא הוא מפני שאינו בתולדה מהריאה.

רק באו מהכבד. ומה יענו בתולעי כרס ודקין כמש"ל דג"כ אתו מעלמא.

וא"ל דשם הוי ס"ס שמא גדל מהפרש ואף אי אתא מעלמא שמא ניקב לאח"ש. ז"א דהכל ספק אחד אם נקב מחיים או לאח"ש.

ולכאורה י"ל דהוי במעטליצא ס"ס להחמיר שמא נכנס מהכבד דרך הריאה ונתרפא. ואף אם נכנס דרך הסמפון שמא ניקב נקב זה מחיים.

אבל ז"א דוודאי תלינן דסמפונא נקיט ואתא כמו במחט לפי שכן דרכו ליכנס וגם כי הריאה מרחפת וקשה ליכנס ולנקבו מחיים מבחוץ. ובפרט שעיקר סברא דתלינן לאח"ש.

הוא מפני חזקת היתר. וא"כ אין לנו לחוש כלל לנקב מחיים.

ובפרט לפמש"ל דבריאה ל"ח שמא הבריא. ועפר"ח ובתב"ש סי' ל"ג ס"ק י"ג י"ד בזה.

ועל נקב זה בעצמו לא שייך לעשות ס"ס כמובן. ואם נבוא לעשות ס"ס להחמיר נוכל לעשות גם במחט שמא נכנס מבחוץ.

ואף אם נכנס דרך הסמפון. שמא ניקב סמפון לחבירו דטריפה.

וכבר כתב הר"ן פא"ט דלא מחזיקין ריעותא לומר שניקב המחט סמפון לחבירו או שנכנס מבחוץ וה"ה בתולע. והעיקר כמ"ש בחיבורי שם שאנו רואים שתולע מעטליצא מצוי הרבה בריאה יותר מן התולע הדק שקורים מורנא.

ואין לחוש לנקב מחיים כלל ולהחזיק ריעותא. וכ"כ התב"ש סי' ל"ו ס"ק ל"ג דהוא חזקה אלימתא שלא ניקבה מחיים וכל דאפשר למיתלי תלינן ע"ש: רק זה ראיתי לבאר את אשר לא נתבאר בחיבורי שם כראוי.

כי לפעמים ניכר למבין שהנקב הוא נקב ישן כגון שניכר שהמוגלא בתוך הנקב יבישה או שיש סביב הנקב כמו שפה וכדומה. וכל שנראה לעין הבודק כמו נקב ישן יש להטריף.

וכמו שנתבאר בסי' ל"ו ס"ה דכל היכא שניכר שנעשה מחיים אין תולין בשום דבר. וכן נתבאר בבית אפרים סי' ל"ו ושאר אחרונים להחמיר במקום שניכר שהנקב ישן.

וביותר צריך לשים לב בנקבי המעטליצא שמצוי זה. וכן יש להחמיר כשהתולע נמצא עמוק ותחתה מוגלא.

דבלא"ה יש מחמירין בזה אף במורנא. אך לפעמים נראה כמו מוגלא קשה תחוב בנקב.

ובאמת הוא התולע תחוב ראשו בנקב והו"ל מקצתו תוך הנקב שיש להקל בפשיטות וצריך לשים לב לזה: ואם נמצא הנקב בתוך הנגלד ותחתיו נמצא תולע מעטליצע. הנה כבר הביא הפמ"ג סי' ל"ו בשפ"ד שיש מחמירין וכ"פ הבי"א סנ"ט שם.

ובס"ק ע' הביא שיש מחלוקת בזה והכריע כהמחמירין. אכן הלבש"ר ס"ק מ"ד נראה דס"ל כהמקילים.

וכ"נ עיקר לענ"ד דמה שייכות נקב התולע להנגלד. ומ"ש הב"א שע"י שניקב שם ניטל קרום התחתון לענ"ד הוא רחוק.

דהא במקום הנקב אין שם קרום כלל. ובמקום הנגלד אין שם ריעותא.

ושנאמר שהתולע יצא מחיים ואכל את הקרום העליון באיזה שטח. זה ודאי א"א לומר.

אכן בכ"ז בתולע מעטליצא כיון דבלא"ה יש מחמירים צריך להתיישב בזה. והכל לפי ראות עיני המורה שאם נראה שהנקב חדש ויוצאה דרך שם מוגלא לחה.

והתולע בתוך הנקב או סמוך ממש. אזי יש לתלות דלאחר שחיטה פריש אם הוא הפ"מ.

ובפרט שכבר כתב התב"ש סי' ל"ו ס"ק כ"ז שהמורנא אין לה תואר מיוחד וכל התולעים נקראים בשם זה יעו"ש. והוא כדברינו בחיבורי סי' י"ב: סימן יד ואגב אעיר במה שנמצא לפעמים נקבים בריאה וניכר לבודקים שהם נקבי מורנא והם יפים ובריאים בלי שום מוגלא וצרירת דם ורק שניקב ומבצבץ.

וכבר כתב התב"ש סי' ל"ו סט"ו והב"א שם שאף שהבודקים אומרים שמכירים שהם נקבי המורנא אין להקל אם לא נמצא שום מורנא. והנראה שאם כבר שהה זמן גדול לאחר שחיטה ויש לתלות שהמורנות אזלו לעלמא יש מקום לצדד להקל בהפ"מ ושעה"ד דהא כבר כתבו האחרונים בסימן ל"ו דהיכא שנמצא מורנא בריאה במקום אחר תלינן שהמורנא מהנקב הנמצא אזיל לעלמא עש"ך ועתב"ש ס"ק כ"ז.

הרי שדרכו בכך וא"כ למה לא נסמוך על בקיאות הבודקים. וגם יש הוכחה.

דאי מחיים היה ניכר איזה צרירות דם או סירכא וכבר כתבו הפוסקים דלהכי אין חוששים במחט בריאה לניקב והבריא שהיה לו להסתרך לאיזה מקום עתב"ש סי' ל"ג סקי"ג. אך בנ"ד י"ל שהוא תוך ג' ימים ולא הספיק להגליד פי המכה.

אך בכ"ז הו"ל להיות איזה היכר. והרי כבר כתבו הפוסקים בסי' נ' דכל היכא שיש רגלים לדבר שנעשה לאחר שחיטה.

לכ"ע תלינן שנעשה לאחר שחיטה אף שיש ריעותא לפנינו וע' ט"ז ס"ס מ"ח וש"ך סי' נ' סק"ג שפסקו כן. ועש"ך ס"ס נ"ה בזה ונתבאר שם שכמה פוסקים הקילו בכל ספק להעמיד על חזקתו וכבר האריכו בזה האחרונים.

וגם דהא מצינו שסומכים על אומדן דעת אף בדיני נפשות כדאיתא בב"ק דף צ' ע"ב ובסנהדרין ע"ח שאומדין האבן ואגרוף אם היה ראוי להמית או להזיק נזק כזה ע"ש. וכן כאן אומדים אם הנקב נעשה מחיים או לא ונהי דמ"מ זה נכנס בגדר דבר הצריך בקיאות אשר כבר הוסכם בפוסקים שאין אנו בקיאים.

מ"מ מידי ספק לא יצא ושפיר הוי רגלים לדבר וכמש"ל. ויותר מזה תלינן בשגרונא ולא בנפילה אף ששגרונא אין מצוי כ"כ וגם הא מדינא דגמרא יש לסמוך על הקפה נקב לנקב ואף שאנו אין בקיאים בזה.

בכ"ז כתב הש"ך שבמקום שיש עוד צד היתר יש לסמוך על הקפה. ואף שהאחרונים חלקו ע"ז.

בכ"ז בכה"ג שיש אומדן דעת ובקיאות הבודקים שנעשה לאח"ש וע"י הקפה ג"כ יש לדון לענ"ד לצדד להקל היכא שיש קצת מקום לתלות ג"כ בסכין או שנעשה בצלעות הבהמה בעת הוצאת הריאה. ואף שאין ברור שהעביר הסכין שם.

בכ"ז יש לצרף יחד לסמוך להקל אם שהה זמן הרבה שקרוב דאזלו התולעים לעלמא. ואותן תולעים שבריאה כבר נתקשו וכמבואר באחרונים: וכעין זה יש לדון היכא שנמצא בריאה שטח שחסר בו שני הקרומים.

ואין שם שום ריעותא. אפשר לתלות שנקרעו הקרומים שם מחוזק הנפיחה כמבואר בפוסקים ר"ס ל"ו דתלינן שנפחו יותר מכפי שנפוח בחיי הבהמה.

והדרך כשנקרע מחמת חוזק נפיחה שאין נשאר שום דלדול קרום במקום ההוא. והבודקים בקיאים בזה.

והיינו אם כבר נפחו הריאה קודם שמצאו זה. וגם שנשמע איזה קול בעת הנפיחה כי הדרך כשנקרע מחמת נפיחה משמיע קול.

ואם אין כאן הנופח או שיש לתלות באיזה סיבה שלא שמעו הקול בעת שנקרע. אזי ג"כ אפשר לתלות בזה בשעה"ד והפ"מ אם ניכר לעיני הבקיאים שדרך להיעשות קרע בצורה זו ע"י חוזק הנפיחה: והכל מטעם שהזכרנו שיש לתלות לאח"ש.

דכיון שאין כאן שום ריעותא. רגלים לדבר שנעשה לאח"ש ונשחטה הותרה.

וכמ"ש התב"ש סי' ל"ו ס"ק ל"ג דחזקת היתר זו חזקה אלימתא היא: ואגב אזכיר מה שק"ל במנחות דף ק"ח ע"א בפירש"י ד"ה ומותר עשירית האיפה שהביא ממ"ק דף ט"ז דיקריב חטאת זו עשירית האיפה של כה"ג שמקריב בכל יום ובמ"ק שפירש"י דקאי על עשירית האיפה של כהן הדיוט ביום חינוכו: וכ"ה פשטות הכתוב שם דקאי על יום בואו לשרת בקודש דהיינו חינוכו.

והכא י"ל ג"כ דקאי על עשירית האיפה שמביא כה"ג ביום חינוכו כדאיתא במנחות דף ע"ח. וס"ל דקאי קרא דיחזקאל על כה"ג ולא על כהן הדיוט.

אבל מה שפירש"י דקאי על חביתי כה"ג צ"ע טובא: סימן טו ע"ד ורדא שהיה חסר ראשה. והשורש היה לו תואר ורדא ושיעור טרפא דאסא.

ובשמאל בדרא נמצא חתיכת ורדא בכיס. וזה יוכל להשלים החסרון.

וכבר שפיר חזי כת"ר שהתב"ש והב"א סי' ל"ה הביאו בשם הר"צ להטריף בזה משום דאיכא ג' ריעותות. חסר קצת ורדא.

ויתר ורדא. ויתר כיס.

ורק הביא שהמאיר נתיבים סי' מ"א ושו"ת נפש חיה הקילו בזה וכתבו דהר"צ לא החמיר בזה רק היכא שצריך להשלמת הורד אבל לא היכא שיש תואר ורד כשיעור. וכת"ר פלפל בדבריהם וחפץ לדעת דעתי בזה.

הנה ספרים הנ"ל וכן שו"ת ב"א שהביא אינם אצלי. ובלעדי זאת אם באנו לדקדק בכל ספרי השו"ת אין אנו מספיקין ואין דרכי בכך כאשר יראה הרואה את חיבורי הנדפס.

ולהאריך בזה ג"כ אין מקום באשר יסודי הסברות בזה הם הכל באחרונים ולמעשה אני נוהג להקל שהרי מפורש ברמ"א סי' ל"ה סוף ס"ב שכשר אף אם חסר ראשה לגמרי. וכבר כתב הפרמ"ג שם בש"ד סקכ"א דהא שמצריכים צירוף היינו אם אין בשורש תואר ורד בלעדי החתיכה יעו"ש ובש"ד ס"ק י"ח.

וכ"כ בב"א ס"ק ק"כ) ואף כי דברי הש"ך בסוף סקי"ח לא משמע כן: מ"מ ההכרח לומר כן. וגם דבאמת נראה שהש"ך הבין דברי הר"צ דאיירי שחסר משיעור ורדא ובכ"ז מהני להשלימה בחתיכה.

ולבד זה הרי דעת הרמ"א להכשיר בשינתה תוארה לגמרי ע' בט"ז סק"ו ובמשבצות שם. וכן בארתי בחיבורי סי' מ"ה שחומרא זו אין לה יסוד בש"ס לשיטת רש"י.

וגם יש לפרש שחסר חצי הורדא כולה ואין שם שורש שלם. ולזה כתב הש"ך בסקי"ח שע"י צירוף הוי תואר ורד.

וגם דהר"צ החמיר בזה משום שמחמיר בשני כיסים בימין ולזה קרי לה ריעותא. אבל לדידן דמקילין בזה כהמהרש"ל ומ"ב וש"פ.

לא הוי ריעותא. ובפרט בנ"ד דהוי בדרא א"כ לא הוי ג' ריעותות דהב"א ס"ק ק"כ הביא דהריעותא היא דהוי יתרת מקמא שיש מטריפין.

ואף די"ל דהוי כיתרת ורד כיון שיש להחתיכה צורת ורדא וע"ש בב"א ובלבש"ר בזה. מ"מ הא דעת הט"ז וכמה אחרונים דיתרת ורד בשמאל כשירה.

ונראה דאף להש"ך דמחמיר ביתרת וורד בשמאל. היינו משום שיש פוסקים דס"ל שאם נמצאת הוורדא בשמאל כשירה וכמבואר בראשונים.

ולזה אם נמצאת בשמאל שם וורדא עליה והויא לה כיתרת וורדא. אבל אם נמצאת בדרי א"כ אין זה מקומה כלל.

שפיר הוי רק יתרת בדרי וכשירה לכ"ע. ורק היכא שיש לה צורת וורד צורתה מוכחה עליה שהיא וורדא ולא יתרת בדרי.

אבל בנ"ד שאין לה תואר וורד רק בקצהו. שפיר הוי יתרת בדרי.

ובאמת צע"ק דהא כתב הש"ך בסקי"ז שאם יש לה כיס אף שאין לה תואר וורד הוי יתרת וורד ע"ש. וא"כ למה הוצרך הר"צ לומר דהוי ג' ריעותות דהא סגי בזה שיש יתרת וכיס.

וצ"ל דהוצרך לזה כי היכי דלא נימא לצרף החתיכה לוורדא וליכא יתרת או דהכא שאני שאינה כמו יתרת גמורה רק כמו חתיכה בולטת וכידוע לבקיאים שהרגילות הוא להיות באופן זה. וע"ל סי' ד' בשיעור ט"ד בזה: והרי יש לנו כמה שיטות להכשיר שיטת הראשונים המכשירים בחסרה הוורדא.

ואף להאוסרים. מ"מ רובם מכשירים בשינתה תוארה וא"כ לא איכפת לן כלל בזה שחסר ראש הוורדא [ולפ"ז ג"כ נראה דאין שייך לומר יתר וורדא במה שיש כעין וורדא בשמאל בדרי כיון שלשיטת פוסקים אלו אין צורה מיוחדת לוורדא דווקא.

וממילא אין לנו לדון ליתרת וורדא רק כשנמצאת במקום הוורדא בימין ולא בשמאל. ואפשר שלזה הכשיר הט"ז ביתרת וורד בשמאל מפני דס"ל בסק"ו שהרמ"א מסיק להכשיר בשינוי צורה.

והש"ך שפוסל לטעמיה דמפרש שם דהרמ"א קאי רק על החילופים ולא על שינוי צורה ע"ש ובפמ"ג וב"א. אך יקשה לפ"ז למה מכשיר הט"ז בימין באין לו צורת וורד וגם דהט"ז בעצמו כתב הטעם מפני שכל יתרת ל"א כנטול רק כשהוא במקומו יעו"ש].

ואף להאוסרים בשינתה תוארה. מ"מ י"ל דבנ"ד שיש לה תואר וורד בשורשה שפיר דמי וכמ"ש הרמ"א באמת כמש"ל.

ואף אינימא דזה שחסר ראשה מיקרי שינוי תואר מ"מ נאמר להשלים ע"י החתיכה שבשמאל. ואין להחמיר בכגון זה ולהפסיד ממון ישראל.

ובשביל יתר כיס כבר האריכו הפוסקים לברר שאין לחוש לחומרא זו וסברת התב"ש משום דתלינן שהיתה יתרת ואיתמוחי איתמוח דחוקה. דל"ד לכוליא דשם הקרום הוא מגוף הכוליא משא"כ כיס הוא חיצוני.

ועי' בב"א שדחה ג"כ זה. ובנ"ד בלא"ה לא שייך זה לפי שיש לתלות שהכיס נחלק כמו שנחלקה הוורדא ועכ"פ הרי אנו רואים את החתיכה שבכיס.

ואין לחוש שהיה בו יותר מכפי שהוא עתה: ובאמת הא איכא חזקת כשרות וכיון שהוא ספק אם היא יתרת בדרי או יתרת דוורדא נוקמא אחזקת כשרות וניזיל בתר רוב כשירות. וא"ל דהכיס הוא רגלים לדבר שהוא יתרת וורד ז"א.

דהא באמת מצינו יתר כיס בלי שום אונא ג"כ וא"כ אפשר שיהא בה חלק אונא ג"כ וכיון דעכ"פ יש כאן שינוי דאף אם היא יתרת וורד הוא שינוי גדול מכפי הרגיל א"כ טפי עדיף לתלות השינוי להכשיר מלהטריף: סימן טז ע"ד ריאה שהיתה האונא הארוכה ועבה צמקה וקטנה מהאמצעית והאמצעית היתה גדולה מכפי שדרכה תמיד והיינו שהארו"ע נתכווצה ברחבה ועוביה אבל בארכה היתה שוה להאמצעית ובתוך האונא הגיע רוח כשנפחו הריאה והוגבהה על פני כולה רק לא שבה לברייתה והיתה מליאה מוגלא כידוע שכן דרך צמקה.

והארו"ע היתה דבוקה בשורש שלה להאומא יותר מכפי שדרכה תמיד והצימוק היה רק ממקום שהתחילה להתפרד מהאומא ורוב היה נצמק כי הרוב היה פרוד. והארו"ע היתה סרוכה מגבה להאמצעית ומקמא לשומן הלב ועברה הסרכא במיעוך הנהוג: הנה מה שהארו"ע קטנה מהאמצעית כבר כתבו המהרש"ל ושאר אחרונים שאין לחוש לזה ובפרט בצמקה שי"ל שהיא קטנה מצד הצימוק ולא שהוא חליף.

וממילא נראה דזה לא הוי ריעותא לצרף הסרכא לתרתי לריעותא דכיון שיש לתלות ההתקטנות בצימוק כ"ע מודו שאין כאן חשש חליף ואף שיש לדון מצד דצמקה דהוי ריעותא וכמ"ש הלב"ש בסי' ל"ו דהוי ריעותא כל דהו ועם סרכא דהויא ריעותא גדולה מצטרפת והוי תר"ל. וביאר הטעם דנהי שאינו מעיד על נקב מ"מ מעכב המיעוך.

אכן הנה הלב"ש מדמה לה שם לסירכא מתוך הטינרי שמחמיר הט"ז בזה אף דלא הוי ריעותא וכבר כתבו האחרונים שיש להקל בהפ"מ בדבוקה מתוך הטינרי אם עברה במיעוך. ועב"א בתר"ל סט"ו ובר"א שם סקכ"א.

וא"כ ה"ה בצימוק מקצת כיון שכל מקור החומרא של הלב"ש בזה הוא מטינרי כנ"ל. ובאמת יש מקום לחלק בין טינרי לצמקה ואקצר: אכן בצמקה רוב אונא הנה דעת הבה"ג להטריף.

ואף להמקילין מ"מ הא הוי ריעותא לצרף להסירכא דליהוי תר"ל. וגם דהא מבואר באחרונים להטריף כדעת הבה"ג.

אכן מה שנראה לצדד בנ"ד דכיון דהאונא היתה דבוקה בשורשה לאומא יותר מדרכה ושם לא היתה צמקה ואם היינו מצרפים חתיכתהאונא מהתחלת שורשה עם המעט שלא צמקה מגוף האונא במקום שכבר התחילה להתפרד מהאומא היה ביחד רוב האונא ונמצא שצמקה רק מקצת האונא. וידוע שלכל דבר חושבין האונא לפרודה.

אף שדבוקה כולה אם נמצא סדק או סמפון מיוחד וכמבואר בפוסקים. ומכ"ש בנ"ד שרובה פרודה.

ובצמקה מקצת פשוט דלא הוי ריעותא כמש"ל. ואף דבאורך האונא היתה צמקה רובה.

מ"מ מה שהיה דבוק מהאונא בשורשה היה רחב ועב יותר מעליונה של האונא. וגם מעט מהאונא במקום פרידתה מהאומא ג"כ לא היה נצמק וביחד היה רוב בערך כולה וזה נראה פשוט שרוב האונא אין משערים באורכה רק בערך כולה יחד בעוביה ורוחבה דהא באמת הבה"ג כתב דווקא צמקה כל האונא ורק התב"ש כתב בס"ק פ"ד דבכה"ת הוי רובה ככולה וה"ה הכא וכמ"ש מהרש"ל לענין צמקה הריאה דה"ה רובה ע"ש.

וא"כ אין לך בו אלא חידושו דבעינן רוב ממש בצירוף כל עובי האונא וכל רוחבה ואורכה. ואף דגבי גרגרת קיי"ל ר"ס ל"ד שאין מצרפין רוב עובי הטבעות לשיעור רוב יעו"ש בפוסקים.

התם שאני דקיי"ל רוב חללה וע' תב"ש סי' כ"א סק"ו ובאחרונים בזה. ואף שי"ל כי קודם שצמקה היתה עבה גם למעלה והיה שם רוב אונא רק עתה שצמקה נראה שמלמטה עבה יותר.

נראה שז"א דהא כתבו הפוסקים דצמקה מיעוטה כשר. והו"ל לפרש שמשערין המיעוט כפי שהיתה קודם הצימוק.

כי אפשר עתה שצמקה נראה שהוא מיעוט ובאמת הוא רוב. ועכצ"ל דכפי השתא משערינן.

והענין כיון דעיקר הסברא הוא שהמיעוט נגרר אחר הרוב כמ"ש התב"ש ס"ק פ"ד. וא"כ השתא שהמיעוט נצמק נימא שהמיעוט הזה נגרר אחר רוב שלא נצמק וישוב לברייתו.

ולכאורה י"ל שלטעם שכתב שם התב"ש בשמ"ח סעיף ל"ג ול"ד ובס"ק פ"ג בתב"ש דבעינן שרוב האונא יניף על הלב. א"כ הכא שקודם הצמיקה היה רוב הרי רוב האונא שבת ממלאכתו.

ולפ"ז נראה שדין זה תלוי בשני הטעמים הנ"ל בהא דרובה ככולה. בכ"ז נראה ברור להקל כיון שכל עיקר דין צמקה אונא הוא רק מהבה"ג.

ורוב הפוסקים לא הזכירו דין זה וגם גוף דין דרובו ככולו אף שהתב"ש כתב כן מ"מ יש לדון דדוקא צמקה כל האונא. וכל שיש כטרפא דאסא שלא צמקה.

שפיר הרי יש שיעור אונא שמניפה על הלב. וכ"כ הפמ"ג בסי' ל"ו במשבצות סק"כ לצדד להכשיר בנשאר כט"ד שלא צמקה.

וא"כ בנ"ד וודאי כשר. וגם דהתב"ש בסקפ"ד כתב בהחלט הסברא דהמיעוט נגרר אחר הרוב וא"כ אף דמקודם צמקה רוב האונא מ"מ השתא כפי שכבר צמקה שפיר נימא שהמיעוט הצמוק נגרר אחר רוב שאינו צמוק.

וכן בכל שיעורי תורה אם נצמקו אזלינן בתר השתא כדאיתא בשבת צ"א ומנחות נ"ד ע"ש: ועוי"ל דלטעם שאינו מניף על הלב י"ל דזה שייך רק אם אין בו רוח כלל וכמו אטום בריאה ע"ש בתב"ש סקפ"ג. אבל בנ"ד שנכנס רוח באונא וכמו ברוב הצמוקות ורק אינה עולה בנפיחה כראוי.

בזה י"ל דלא שייך טעם זה. ועוד יש לצדד בנ"ד מצד המוגלא שבאונא.

שאלו היו מסירים המוגלא אפשר היתה חוזרת לברייתה. וכבר הביא התב"ש בסקפ"ג בשם בית לחם שרבנים הכשירו בכה"ג ורק הוא חלק עליהם שם.

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים דכיון שהטעם משום אטום. שפיר אם מוצאים מוגלא כשר וכמו באטום.

ואף שחלילה לי לחלוק למעשה על התב"ש. אכן הכא בנ"ד יש לצרף זה לקולא.

ובפרט שכן דעת הרבנים שהביא בספר בית לחם. שוב מצאתי שהבית אפרים בסי' ל"ו ס"ק רכ"א פקפק ג"כ בדין זה על התב"ש וצידד שיש מקום להקל במוגלא.

רק סיים שבכ"ז אין לזוז מדברי התב"ש. וכן מצאתי שם בס"ק רי"ח רי"ט שהאריך לבאר שבדין צמקה אונא בעינן שאינה עולה בנפיחה כמו אטום.

כיון שעיקר הטעם הוא מפני שאינו מניף על הלב והביא שכן מפורש בכה"ג הלשון שאין נכנס בה הרוח ע"ש. וא"כ פשוט דבנ"ד יש להקל.

ובאמת יש לצדד להקל למעשה בשעה"ד בכגון זה בצמקה אונא. כיון דבלא"ה יש בזה כמה צדדים דרוב פוסקים לא ס"ל דין זה.

עכ"פ בנ"ד נראה דלא הוי תר"ל וכשירה: סימן יז שו"ב אמר שבבדיקת פנים הרגיש סרכא באונא עליונה של ימין. וקרוב לוודאי היתה על החוד.

ואח"כ כשהוציא הקצב הריאה לא נמצא הסירכא כלל. ועל החוד היה שלם ויפה ולא היה שם בצבוץ.

ורק כשני אצבעות לצד קמא נמצא כעין חתך או קרע. ולמעלה מהחתך ובצידו ניכר שנתלש מכאן איזה קרום כי היה תלוי קצת קרום שם.

והיה הקרום רחב יותר מכפי החתך הלז. והחתך יותר נראה שנעשה בסכין אך א"א להחליט זה.

ואפשר ג"כ שנעשה ע"י קרע. וסמוך למקום ההוא נמצא על החוד סרכא תלויה.

אך לא היה לה שייכות עם מקום הקרע: א) והנה לכאורה יש לדון זה לוודאי. דהא אם היה ספק לו באיזה מקום היתה הסרכא.

ה"ז ספק שקול. וא"כ כשאומר שקרוב אצלו לוודאי שהסרכא היתה על החוד.

הרי בזכרונו קבוע על צד הרוב כן. וניזול בזה בתר רובא.

ולכאורה רציתי לומר שגם הגדת עד הוא ע"צ הרוב. דהא אפשר ששכח איזה פרט וכדומה.

ורק בעדות שני עדים הוא בהחלט כי אז מדקדקים הרבה בעדותם. וע' תשב"ץ ח"א סי' פ"א באורך הסבר החילוק בין ע"א לשני עדים.

וכעין זה בגיטין ג' ע"א בתוס' ד"ה הכא וד"ה אטו דבאחד לא מהני ידעתי ובשנים מהני. והחילוק הוא ג"כ כנ"ל ואכמ"ל בזה.

וא"כ כשעדותו אינה בהחלט ה"ז רוב מן הרוב ואין זה רוב גמור. וכן מצינו שנסתפקו האחרונים בעד נגד הרוב אי מהני.

אבל באמת ז"א דהא השו"ב נאמן גם להטריף שהוא נגד הרוב משום שהוא בידו. וא"כ הרי נאמנותו בהחלט גמור ולא מצד רוב.

וא"כ נאמר בנ"ד דהוי רוב מן ידיעתו. וגם דהכא אם היה מגיד בברי שהיתה על החוד.

לא שייך לומר שהנאמנות מצד הרוב כיון שראה בחוש מקום הסרכא. אך ז"א דמ"מ י"ל דאמר בדדמי וכמ"ש בתשב"ץ שם.

אכן לפמש"ל שבדבר שבידו נאמנותו בהחלט קשה כנ"ל. אבל באמת מבואר בתוס' פסחים ט' ע"א ד"ה ואת"ל שקרוב לוודאי שאכלתו החולדה.

ובכ"ז קרי לה הש"ס שם ספק. וכ"כ התוס' בע"ז מ"א ע"ב ד"ה ואנן דאף בספק הרגיל ג"כ אין מוציא מידי חזקת וודאי איסור.

והיינו משום דמ"מ לא הוי רוב גמור. וכעין זה איתא בנדה י"ח ע"ב לחלק בין רוב גמור לשאינו גמור וע"ש בתד"ה למעוטי וד"ה מיעוטא.

ואף דבחולין כ"ט מבואר דהיכא דבעינן רוב. סגי ברוב מצומצם וכ"ה בש"ס ופוסקים בכ"מ.

ורק התב"ש כתב בסי' כ"א לדעת רש"י שי"ל דבעינן רוב הניכר מה"ת. מ"מ נראה דכ"ז ברובא דאיתא קמן.

אבל ברובא דליתא קמן בעינן רוב גמור. וגם כיון שעכ"פ אינה ידיעה גמורה לא שייך כלל לומר רוב בזה.

וע"ל סי' קל"ג בזה: ולכאורה נראה שי"ל שהסירכא היתה במקום הקרע דהא אמרינן בפסחים ט' שאם נכנס תינוק לבית עם ככר ונמצאו פירורים אמרינן שהפירורים הם מהככר. ורק בעכברים אמרינן שאין דרכם לפרר.

וא"כ גם הכא כיון שנמצא קרום שניכר שנעשה איזה קרע שם. נאמר שנשאר זה מהסרכא שהיתה שם ונקרעה בהוצאת הריאה או ע"י סכין.

ואף שיש לתלות שהיה כאן איזה סירכא תלויה או קרום נוסף וזהו שנקרע ע"י סכין או בהוצאת הריאה. בכ"ז תלינן שנעשה מחמת הסירכא דבוקה שהיתה שם וכדתלינן פירורים בככר שהכניס לשם: ג) ולכאורה י"ל שזה תלוי בפלוגתא דרבי ורשב"ג בפסחים דף י' באבד קבר בשדה ואח"כ נמצא שם קבר דרבי ס"ל שהוא הקבר שאבד ורשב"ג ס"ל תבדק כל השדה.

וה"נ בנ"ד לרבי נימא דהיינו הסירכא שנאבדה. ואף לרשב"ג י"ל דרק שם לחומרא חייש אבל לקולא וודאי מודה דלא אמרינן הכי.

וענו"ב מ"ק חאה"ע סי' מ"ו מ"ש בענין זה אי הלכה כרשב"ג או כרבי. ולנ"ד אין נ"מ דגם רשב"ג י"ל דמודה.

ועוד דהא כתבו התוס' בפסחים י' ע"ב ד"ה מפני דכיון שרגלים לדבר שהפירורים הם מן הככר גם רשב"ג מודה ע"ש. וא"כ ה"נ בנ"ד הוי רגליםלדבר שזוהי הסירכא שנאבדה.

כיון שבכל השטח ההוא אין שום רושם מסירכא כלל. לזה יותר קרוב לומר שזו היא הסירכא: אכן נראה דבאמת רשב"ג הוא מחמיר מספק.

ומפורש בבכורות כ"ה ע"ב הטעם משום דשכיח שיקברו שם עוד מתים. לזה חוששים שזה שמצאו הוא קבר אחר.

וע' בנו"ב חאה"ע סי' מ"ו מ"ש בזה. וא"כ גם בנ"ד יש להסתפק שמא כאן היתה סירכא תלויה.

והסירכא דבוקה היתה על החוד. ומש"ל דהוי רגלים לדבר יש לדחות דשפיר מצוי שסירכא קלה כשתעבור ע"י הוצאת הריאה וכדומה לא ישאר ממנה שום שורש ואינה מבצבצת כלל.

וגם דהא בככר דעת הטור באו"ח סי' ת"ל דרק כשביטל אמרינן דזהו שאבד זהו שנמצא. אבל בלא ביטל חיישינן לאחר כרשב"ג.

וא"כ מבואר דאף ברגלים לדבר הוי ספק לרשב"ג. ורק בדרבנן מקילים כרבי.

עכ"פ בריאה ששכיח סרכות תלויות. שפיר י"ל שכאן היתה ס"ת.

ובפרט שנמצאה סמוך למקום זה ס"ת. הרי מוכח שיש באונא זו ס"ת.

ולכאורה יש לדמות זה להניח מנה של מע"ש ומצא מאתים בפסחים דף יוד. ובביצה ד"י דקיי"ל שכולם חולין.

וה"נ כיון שנמצאו ב' סרכות. נימא דלאו היינו הסרכא שהניח.

וההיא כבר הוסרה. אבל ז"א דשם עיקר הסברא כמ"ש התוס' בביצה שם שאין דרך להניח חולין אצל מע"ש.

וע"כ תלינן שנטל המע"ש והניח חולין. אבל בנ"ד אין שייך זה.

ואין הוכחה מהס"ת שנמצאת לסרכא השנית. אבל כיון דחזינן שבריאה זו נמצאים סרכות תלויות.

שפיר יש להסתפק גם בזאת שהוסרה: ד) ולפ"ז הוי ס"ס ספק שמא היתה הסרכא על החוד ועברה כראוי. ואף אם הסרכא היתה על מקום זה דחזינן כעת שנקרע.

מ"מ שמא אם היה השו"ב ממעכה היתה עוברת במיעוך כראוי. וכאן נקרע ע"י העברת הסכין.

או בהוצאת הריאה מגוף הבהמה וכמו שאנו רואים קרע בגוף הריאה במקום זה. ובפרט שלפי דברי השו"ב היתה סרכא קלה ודקה.

ולפי אומדן דעתו היתה עוברת במיעוך כראוי. ואף אינימא דהוי רגלים לדבר שהסרכא היתה במקום שנמצא הקרע.

מ"מ הא כבר כתבו התוס' בכתובות ט' ע"א ד"ה ואבע"א דאף דרצון הוי רוב. מ"מ כיון דלא הוי רוב גמור.

שפיר מצרפינן הא דאונס לס"ס ע"ש. ובפרט דבנ"ד השו"ב אומר שקרוב לוודאי אצלו שהסרכא היתה על החוד.

וא"ל דהוי ס"ס משם אחד. דהוא ספק אחד אם הסרכא שראה השו"ב היתה סרכא גמורה או רק ליחה בעלמא שעוברת במיעוך.

ז"א דכיון שיש ספק במקומה. הו"ל ס"ס גמור וכמ"ש הפוסקים בכמה דוכתי.

וכן מצינו שכתבו הפוסקים ס"ס כזה גבי סרכות בכ"מ. וכ"כ הב"י גבי סרכא כפולה בסי' ל"ט ע"ש בש"ע ס"ה ובאחרונים בזה דהוי ס"ס שמא הסרכא אינה מהריאה ואם היא מהריאה שמא עיקרה בצד השני ע"ש ובפמ"ג בש"ד סקי"ז בזה.

ועוד דכבר בארתי בחיבורי ח"א בס"ד בסימן נ' שיש מקום להקל בסרכא לשומן שנאבדה הריאה קודם שהעבירו הסרכא ע"ש שבארנו שאם יש עוד צד להקל יש להקל למעשה. וא"כ בנ"ד שיש צד גדול להקל ולומר שהסרכא היתה על החוד וכמאמר השו"ב שכן קרוב בעיניו.

וודאי שיש להקל בהפ"מ. וגם דלפי דברי השו"ב רוב סרכות דקות כאלו עוברות במיעוך.

ויש לסמוך על הרוב בכגון זה וכדמוכח בכמה דוכתי. ואקצר כי רשמתי רק העולה על רעיוני בעת שבא מעשה לידי: ו) ובגוף פלוגתא דרבי ורשב"ג צריך להבין סברת מחלוקתם.

ונראה דרבי ס"ל דהא שדה זו היתה בחזקת טהרה לבד ממקום הקבר. ורק כשנאבד הקבר חששו לטמאותה משום ספק קבר.

אבל כשנמצא שם קבר. מוקמינן כל השדה בחזקת טהרה כמו שהיתה.

ועוד דאף שאפשר שיהא קבר שאינו ידוע מ"מ הכא שמוחזק לנו בקבר ידוע. וודאי אלו היה שם עוד קבר היו יודעים ממנו.

וכעין זה כתבו התוס' בנזיר ס"ה ע"א ד"ה אחד שאם אחד ידוע ונקבר בכוונה שם. היו ידועים כולם ע"ש.

ועתוס' כתובות כ' ע"ב ד"ה טמאות שכתבו לדעת רש"י שכשקוברין מת. ידוע לכל שנקבר שם.

והתוס' חולקין ע"ש ויש לחלק. ועוד דהכא אינימא שיש עוד קבר.

ה"ז נגד החזקה שהוחזקה השדה בטהורה. ולזה אין לנו לחוש.

וכן אמרינן בכתובות כ' ע"ב דמספיקא לא מחזקינן טומאה משום דעילה מצאו וטיהרו א"י. וכתבו התוס' שם ורש"י בנזיר ס"ה ע"ב שמצאו צלע של מת ותלו בזה החזקת הטומאה.

הרי מבואר שאף שהוחזק שם טומאה. מ"מ כיון שנמצאה טומאה שם.

תלינן שבשביל זה הוחזקה הטומאה ולא יותר. ורשב"ג סבר דכאן ליכא חזקת טהרה מבוררת על שאר השדה.

דאם הקבר הנמצא אינו זה שאבד. א"כ יש עדיין מקום טמא.

והך דעילה מצאו וטהרו א"י. נראה דשם לא היה קבר ברור.

ורק שהיו מחזיקים שיש שם טומאה ולא ידעו למה. וכשמצאו הצלע תלו בו.

ויותר נראה משום דהוי ספק טומאה בר"ה ולזה תלו בצלע זה. וכדאיתא בנדה ס' ע"א גבי שני שבילין דבספק טומאה בר"ה תלינן יעו"ש.

אבל הכא בשדה משמע דאיירי שהוא רה"י וספיקו טמא. ועוד יש לדון בזה שיבטל מקום הטמא ברוב השדה הטהור.

וכיון דאינו ניכר לא הוי קבוע. ורק שאין בטל משום דקרקע הוי דבר חשוב ואינו בטל וכדאיתא בגיטין נ"ד ע"ב ע"ש ברש"י.

אכן זה הוי רק מדרבנן כידוע. וכשמצאו קבר אחד שוב הו"ל ספק דרבנן ולקולא.

ורשב"ג ס"ל דכיון שאפשר לברר ולבדוק כל השדה. לא שייך לומר דליבטל וכן לטהר הספק.

וכמו בית הפרס שטמא מספק ואף ספק בית הפרס טמא אף דהוי ס"ס. וע' רמב"ם ספי"ח מהאה"ט.

והטעם מפני שאפשר לבדקו כדאיתא בפ"י מה' טו"מ. וכן בפ"ח מה' טו"מ קיי"ל בשדה שאבד בה קבר דעפרה טמא שמא נדוש הקבר וכמו בית הפרס וע' שעה"מ פ"י מה' מקואות כלל ג' שיש מחלוקת אם אמרינן סד"ר לקולא במקום שאפשר לברר.

והש"ך בסי' ק"י הכריע לקולא וע"ש באחרונים בזה. ומבית הפרס משמע שמחמירים ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ י"ל דהיינו פלוגתא דרבי ורשב"ג הכא. וענין ביטול שהזכרנו יש לדחות דהא עצמות המת אינם בטלים.

ורק העפר בטל. והעפר אינו טמא בעצמותו.

רק מפני חשש תערובות עצמות כשעורה ואכמ"ל בזה. אחר זמן רב מצאתי בחו"ד סי' ק"י סק"ו שהקשה בהא דקבר שאבד שיבטל ואכמ"ל בדבריו.

והעיקר כמש"ל בס"ד: עכ"פ בנ"ד גבי ריאה לא שייכי כל הני סברות דהא הבהמה היה לה בחייה חזקת כשרות. רק דאיתרע כשמצא הבודק הסירכא.

אבל אין זה רק ספק דשמא תעבור במיעוך. וגם אפשר לברר לא שייך הכא כמובן.

וגם לא הוי כספק טומאה ברה"י. ולזה שפיר יש להקל: סימן יח א) בא מעשה לפני שהבודק התחיל להעביר סירכא וכשאחז הסירכא להעבירה נתלש קרום הריאה שתחת הסירכא עם הסרכא שעליה.

ואח"כ קלף הסירכא מעל קרום הריאה שנקלף מהריאה ועברה הסירכא כראוי רק לבדוק בפושרין א"א והנה הבודקי' רצו לדמות זה למ"ש בשו"ת גבעת שאול סי' מ"ט והובא באחרונים היכא שנקרע קרום הריאה ועל הקרום יש סירכא. שיש להקל להעביר הסירכא מעל הקרום הקלוף ובדיקת פושרין בהפ"מ לא מעכבא.

אבל באמת הוא טעות דכיון שהסירכא קלטה עמה קרום הריאה. הרי זה אות שיצאה מן גוף הריאה ואינו קרום בעלמא.

ומכ"ש לשיטת הפוסקים שטעם טריפות סירכא הוא משום שסופה להתפרק ולנקוב הריאה דבנ"ד וודאי טריפה דהא חזינן שנתפרקה הסירכא עם הקרום של ריאה. ולתלות שהעביר בכח זה וודאי לא שייך.

כיון שהספק בגוף העברת הסירכא וחזינן שלא עברה. ואף דבסירכא שעברה ואח"כ בדקו הריאה בפושרין ובצבצה.

יש מקילים לתלות במשמוש ידא דטבחא וכמ"ש הב"ח הובא בפמ"ג ושאר אחרונים. היינו רק התם דכיוושעברה הסירכא במיעוך שוב אין כאן ריעותא והבדיקה היא רק לחומרא ושפיר תלינן במשמוש.

אבל הכא שאנו דנין על גוף הסירכא שלא עברה והוחזקה הסירכא לפנינו בזה לא תלינן. וה"ז דומה לסירכא שנאבדה דמטרפינן.

וע' בחיבורי ח"א סי' נ'. והכא גרע טפי דחזינן שקלטה קרום הריאה.

וגם הא כבר כתבו האחרונים שאין להורות כסברת הב"ח לתלות בסירכא במשמוש יד וכן עיקר. ובפרט אצלינו שקולפים הסירכא חלילה להקל בזה דכל זמן שלא בדקו בפושרים קרוב לחוש שהסירכא קלטה כל שהו מקרום הריאה ולא עברה כראוי.

ורק בנתמעכה הסירכא בין ידיו בזה רצה הב"ח להקל משום דחזינן שאינה סירכא רק ריר בעלמא. והפוסקים האחרונים כתבו דהיכא שנחלקו שני עדים אחד אומר עברה הסירכא ואחד אומר לא עברה טריפה ואם שניהם אומרים עברה ורק אחד אומר שבצבץ אזי כשירה.

ולפמש"ל יש לדון שאם עברה בקליפה אזי כל זמן שלא נבדק בפושרים יש לחוש שלא עברה בשלימות רק קלטה קצת קרום הריאה. וע' חיבורי סי' נ' ונ"א בזה וכמדומה שכן כתבו האחרונים שאצלינו שקולפים הסירכא הוי הבדיקה בפושרין לעיכובא רק שלא ביארו הטעם ולפמ"ש הדבר נכון בסברא.

ואכמ"ל בזה: ב) עכ"פ בנ"ד יש להחמיר כנ"ל. ומה שאח"כ עברה הסירכא מעל הקרום שנתלש.

י"ל דהיינו משום שמחזיק הקרום בידו אחת והסירכא בידו אחת לזה נקלפה הסירכא. ואף קרום הריאה בעצמה יכול להפריד באופן כזה לשנים וכידוע לבקיאים שקרום העליון לפעמים מתחלק בעוביו לשנים.

אבל בעוד הקרום על הריאה היה נקלט עם הסירכא ביחד וכמו שראינו. וגם בחיים היה סופו להתפרק כן.

ואף דבעובדא דהג"ש כתב להקל ולא חשש לסברא זו. היינו משום דכיון דחזינן שנפרדה הסירכא מקרום הריאה.

וחזינן שאינו מחמת נקב ורק הוי קרום נוסף. אין לנו להחזיק ריעותא ולומר שבעודו דבוק לריאה היה קולט את הקרום.

משא"כ בנ"ד שראינו שקלטה הקרום. ובלא"ה כבר פקפק הלבו"ש על הג"ש דאפשר שבהיות הקרום בלא בשר נקל יותר להעביר הסירכא.

וכשהקרום דבוק לבשר אזי הסירכא מתחזקת יותר. ורק מכל מקום הרבה אחרונים מקילים כהג"ש משום שאין לנו להחזיק ריעותא כיון דמ"מ חזינן שעברה הסירכא.

אבל בנ"ד דחזינן שמתחילה לא עברה וודאי שיש לחוש דלהכי עברה כעת מפני שאינו דבוק לריאה. וגוף ההעברה מן הקרום אחר שנתלש הקרום מהריאה.

אף בעובדא דהג"ש. ג"כ צריך עיון טובא ובקיאות אם עברה הסרכא ולא קלטה מהקרום אף משהו.

כי כשדבוק על הריאה אף בלא בדיקת פושרין אפשר לבחון היטב במראית עין. אבל בקרום לחוד קשה להעמיד על מראית העין בדבר כזה: ג) ודאמרינן בחולין נ"ו גבי קרום של מוח רב שיזבי בדיק בשימשא.

אנן לא קיי"ל הכי לדידן דקיי"ל שאין אנו בקיאים בבדיקה. ועוד דשם משמע שלא היה מוציא המוח מתוך הקרום ורק גבי בדיק במיא פירש"י שהוציא המוח ע"ש.

ולזה שפיר היה ניכר אף נקב משהו ובפרט דשם המוח לבן וניכר יותר בקרום שעליו נקב משהו שנראה הלבנונית של מוח. ולזה גבי בהמה קיי"ל שבקיאין בבדיקה ע"י ראיית עינינו וכמ"ש התו"ח בחולין שם ובתב"ש סי' ל'.

ויש מקום לומר דבקרום לחוד אפשר לבדוק בראיית עין עוד יותר מכפי שהוא על הריאה. לפי שאפשר להסתכל נגד השמש ויראה אף נקב משהו.

והיינו בדיק בשימשא. וע' חולין י"ח ע"ב לענין פגימת סכין דאיכא ג"כ דבדיק בשימשא.

ואני מסתפק בזה תמיד היכא שיש לנו ספק בריאה אם יש כאן נקב. כגון שיש ספק בצבוץ או שנחלקו הבודקים אם בצבץ או לא.

וכן היכא שא"א לבדוק בפושרין כגון על צמקה או טינרי וכדומה. וכן היכא שיוצא זיעה ואנו מסופקים אם הוא מצד שניקבה הריאה או שהוא מעורקים שבין קרום לקרום.

או שמזעת הריאה במקום זה מחולשת המקום בלי שום נקב וכמו אדם שמזיע אף שלא ניקב הקרום והובאו באחרונים ספיקות הללו. ונימא שנברר כל זה ע"י שנסיר הקרום מעל הריאה ונראה לנגד השמש אם יש נקב משהו.

ובפרט בזמנינו שיש זכוכיות המגדילות לעין האדם את כל דבר כמה פעמים מכפי שהוא. וודאי שאפשר לברר עי"ז.

ואף שלחומרא אין ראיה מבדיקה זו. שאפשר שנעשה הנקב ע"י קליפת הקרום.

אבל לקולא היכי שלא ימצאו שם שום נקב נכשירנו. ופרט זה דורש אריכות ואכמ"ל בזה.

ובמקום שיש צדדים להקל נלענ"ד שיש לצרף סברא זו לבדוק באופן הנ"ל ע"י זכוכית מגדלת: ד) ובדרך כלל ראיתי בזה שערוריה שיש הרבה דברים הצריכים בדיקה בראיית עין על משהו: ויש מורים אשר מזקנתם או מחולשתם נחלשה ראייתם ובכ"ז מעמידים הוראתם על בדיקת ראייתם. ובושים לומר שצריך לקרוא איש שעינו בריאה וראייתו טובה.

והרי רב אשי לא בוש להכניף כל טבחי דמתא כדי להקל מעליו משא ההוראה. וכן יש הרבה דברים בריאה ובשאר דברים הצריכים בקיאות וידיעה רבה בזה.

ובכ"ז בעתים הללו כל מי שנטל טלית להורות. ואף ע"י אמצעים שאינם מהוגנים כאשר מצוי בדורותינו בעו"ה.

יורה יורה. וחרפה לו לומר שאינו בקי בזה וצריך לשאול לגדול ממנו: וכן בנתינת קבלות לשו"ב ראיתי רבנים שאינם יודעים כלל בטיב השחזת סכין והבחינה בזה.

ובכ"ז נותן קבלה לשו"ב ובוש לומר איני יודע וגורם עי"ז מכשולים רבים. כאשר עיני ראו ולא זר שו"ב אחד שלא היה לו שום הרגשה וכאשר הודה לי בעצמו ע"ז.

והניח מלעסוק במלאכת השו"ב אחרי שהראיתיו שאין לו הרגשה. והיה לו כתבי קבלה מכמה רבנים אשר נתנו לו זה מקרוב.

והרי כמה נבילות האכיל בתוך שנה זו שעסק בשחיטות ע"פ כתבים שלהם. והיה ראוי למנות רבנים מיוחדים בכל גליל אשר יהיו ידועים שיש להם בקיאות בטיב העמדת סכין והרגשה טובה.

והם יתנו כתבי קבלה לכל מי שירצה לעסוק במלאכת שו"ב ובלא כתבם לא יקחו שום שו"ב. אבל מה לעשות כי הגיע הזמן אשר אמרו חז"ל שלא יוכל איש לומר לחבירו אני גדול ממך וכל אחד מתנשא להיות גדול הדור וכמספר המורים כן מספר הגאונים.

וגם פשתה המספחת לקנות כהונת השו"ב ע"י כסף לרבים וליחידים. ואף ליחידים המבוארים בתענית דף י'.

ועי"ז תפוג תורה וירבה המכשול. וזה יותר גרוע מהפרצה שנעשה בעוה"ר לקנות רבנות בכסף באופנים בזוים.

ואולי עבירה גוררת עבירה. והרב שהוציא כספו על רבנותו רוצה למלאות חסרונו מהשו"ב והשו"ב מהקצבים.

ומקור הקלקול הוא מפרצת הדור שהושפל קרן התוה"ק ואין ללומדי תורה במה להתפרנס. והעניות מעביר ע"ד וע"ד קונו.

וכמאמר המדרש בב"ר פרשה פ' על פסוק שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל. שכשיעמיד הקב"ה בדין את הכהנים ות"ח למה לא עסקו בתורה ישיבו שבית ישראל אשמים בזה שלא נתנו להם מתנות כהונה ולא הספיקו מחסורם ע"ש.

וההכרח לקצר בדברים כאלו וגם המעט שגיליתי הוא מרוב צערי על פרצת הדור בענינים הללו שבהם תלוי עיקרי הדת. ואולי יהי תועלת לאיש אחד וכמאמר הרמב"ם בהקדמת המו"נ.

ועלינו לחכות עד כי יבוא גואל צדק ואז נזכה לראות בהעמדת הדת על תלו ובקרן אור האמת: ה) ומש"ל להחמיר בנ"ד היינו רק בסירכא שלא כסדרן. אבל בסירכא מאונא לדופן או לשומן הפריסה שמדינא דגמרא והראשונים היא כשירה ורק אנו מחמירין בזה.

וודאי שיש להקל אף בכה"ג. אם עברה הסרכא אח"כ מעל הקרום.

ולפי ראות העין נשאר הקרום שלם בלי שום פקפוק בכל השטח שתחת הסירכא. וכבר בארנו בח"א סי' נ' שאף בספק עברה או לא עברה יש מקום להקל בסירכות הללו: סימן יט בא מעשה לידי בשתי אונות שהיו סרוכות זל"ז כסדרן ע"י קרום והיה חלון ופירוד אצל המחלת חיתוך האונות מהערוגהוהקרום הנ"ל עלה בנפיחה כאשר נפחו היטב.

והיה ניכר שבעת הנפיחה הוגבה הקרום שעל גבי האונא בשטח אצבע ויותר אצל החוד. והנה השו"ב נסתפקו שאולי הוא קרום שקורין טילא שכתבו הפוסקים שאף שעולה בנפיחה כשר לפי שדנין שהוא מגוף הריאה רק שלא הספיק ליגדל שם בשר.

ואף שמבואר בפוסקים דהיכא שיש חלון לא אמרינן הכי רצו לתלות החלון במשמוש ידא וכדומה שנעשה אחר השחיטה. והנה לתלות החלון אחר השחיטה הוא טעות.

דכיון דאמרינן שהוא קרום הריאה א"כ הו"ל להיות הריאה פתוחה במקום החלון כיון שנקרע הקרום והלא בדקו שם בפושרין ולא בצבץ וע"כ שהיה פתוח שם מחיים. ועכ"פ מוכרח שאין זה קרום הריאה רק סירכא.

וא"כ יש להטריף מפני שעולה בנפיחה וכהסכמת הפוסקים דסירכא כסדרן שעולה בנפיחה טריפה: אכן אמרתי להקל מצד דחזינן שע"י הנפיחה מתגבה הקרום ע"ג האונא ומשם נכנס הרוח לתוך הקרום ועולה בנפיחה. והנה אינימא שזה קרום הריאה.

א"ש שמתגבה הקרום הריאה גם ע"ג האונא ונמשך לבין החיתוכים. אבל אי נימא שאינו קרום הריאה רק סירכא.

ומה שעולה בנפיחה הוא לפי שיש נקב בריאה במקום הסירכא. א"כ לא היה מתגבה הקרום שע"ג האונא אחרי כי הרוח בא מהנקב שבתוך הסירכא.

וכבר החליטו הפוסקים שאם הסירכא מחמת נקב אזי הסירכא עומדת על הנקב ולא במרחק מהנקב. וע"כ נראה דהכא יש נקב ע"ג האונא ומשם מתפשט הרוח לתוך הסירכא והקרום שמתגבה ע"ג האונא אינו קרום הריאה רק קרום נוסף ומהקרום הזה מתפשטת הסירכא.

וא"כ הרי נראה לעין שהסירכא אינה מהריאה רק מקרום נוסף. וכמו קרום דריינוס שכתבו הפוסקים.

ואף המחמירים במיעוך הסירכות וקליפתם. מ"מ בכה"ג מודו שיש להכשיר כי נראה לעין שאינו רק קרום נוסף.

ומה שיש נקב תחת הקרום מלמעלה על האונא. כיון שהוא רחוק כאצבע ויותר ממקום הסירכא אין בזה חשש וכמו שהסכימו האחרונים שאין חוששין לבצבוץ שבהתפשטות רחוק ממקום הסירכא ובמרחק כזה כ"ע מודו.

ואי משום הנקב בעצמו. הנה יש לתלות בחוזק הנפיחה.

כי לפי דברי השו"ב נפחו הרבה מאוד שם בשביל סירכא אחרת. וגם הכו שם השו"ב בידם כדי שתעלה בנפיחה יותר.

ואף שהאחרונים כתבו שאין לתלות בצבוץ בהכאת יד הבודק בכ"ז בכה"ג דאיכא חוזק נפיחה והכאת היד שפיר יש לתלות. וגם י"ל דע"כ לא כתבו זה רק שבצבץ במקום סירכא להמקילים לתלות במשמוש ידא דטבחא.

וכדומה במקום שצריך בדיקה. אבל כאן שתחת קרום נוסף א"צ בדיקת פושרין.

שפיר תלינן אף בהכאת יד וחוזק נפיחה כנ"ל. וכעין מ"ש הש"ך לחלק בזה בסי' ל"ו סק"ט יעו"ש ובאחרונים שם.

ובאמת הדעת נותנת שיש לתלות בהכאת יד היכא שמכים בעת שנופחים הריאה. כי ע"י הנפיחה מתחיל הקרום להתגבה וכשמכה אז ע"ג הקרום שובר הקרום ומנקבו ע"י שהקרום מתוח ומוגבה קצת.

וגם כי הכוחות מתנגדים כי הנופח מגביה הקרום למעלה בנפיחתו. והמכה משפילו למטה.

ועי"ז נשבר ומתקרע קצת. ורק כשמכה בלא נפיחה אז יש מקום לומר שלא לתלות בזה: והנה הסירותי הקרום הלז ונתברר שהסירכא עלתה למעלה ע"ג האונא בשטח רחב.

ובמקום הסירכא היה שלם ויפה ולא בצבץ כלל ורק ע"ג האונא במשך יותר מכאצבע ממקום הסירכא היינו מחוד האונא היה בצבוץ. ונתברר שמהנקב הזה יצא הרוח והוגבה הקרום הנוסף ונכנס הרוח משם לתוך הסירכא והוריתי להכשיר מטעמים שנתבארו בס"ד כי היה הפ"מ.

וגם כי כבר כתבו האחרונים בשם הבל"י סי' מ"ח שבעתים הללו כל בהמה גסה הוי הפ"מ אם לא שידוע שאין כאן הפ"מ. וראוי לכל מורה ובודק לשית לב בעת שרואים

סירכא שעולה בנפיחה להסיר הסירכא כי אולי עצם מקום הסירכא שלם ויפה והרוח נכנס מההתפשטות ממרחק והיינו אם אפשר לתלות שם באיזה דבר לפי הענין.

וצריך לזה מתינות וישוב הדעת ובקיאות היטיב בטיב הענין כראוי. וכן בכל מקום שרואים בצבוץ צריך להבחין היטיב מאיזה מקום הוא הבצבוץ.

כי לפעמים הבצבוץ אתא מרחוק. ונראה לכאורה שהוא כאן.

והמורה המעיין ושוקל היטיב כל דבר בבואו לפניו למעשה ולא יורה בדרך העברה בעלמא ולהראות גדלו שא"צ להתיישב הרבה ויהי' כוונתו לש"ש למצוא האמת. אזי יבחין היטיב בדברים הללו שמצוי הרבה פעמים שאפשר להציל עי"ז מלהפסיד ממון ישראל על חנם: וכן בכל סירכא כסידרן שעולה בנפיחה נהי דודאי שיש להטריף ואף שהביאו איזה אחרונים שיש מקילין ובתפארת למשה סי' ל"ט מסופק בזה.

וכן בלב"ש סי' ל"ט ס"ק ק"א כתב שיש מקום לצדד לקולא. בכ"ז העיקר הוא שטריפה וכהסכם רוב האחרונים וזה גרע מנקב תחת הסרכא דשם חזינן שהסירכא סתמה הנקב.

וי"ל דהוי סתימה מעליא. אבל הכא חזינן שלא סתמה.

מ"מ היכא שיש מקום לתלות שנעשה זה מחוזק הנפיחה או שמשכו קצת בכח האונות זו מזו ועי"ז אפשר שנעשה נקב תחת הסרכא כשמשכו הסרכא וכדומה בכל אופן שיש מקום לתלות לפי אומדן דעת המורה יש להקל כאן שהסרכא אינו ריעותא. אבל בסרכא שלא כסדרן חלילה להקל בזה וזה גרע מנתלשה הסרכא לגמרי: סימן כ א) בקצה הערוגה השמאלית למעלה היינו נגד האונא העליונה השמאלית ממש אצל החוד היה סרוך לצלעות והיה דבוק ממש כרוחב אצבע אגודל.

והנה כאשר הוציאו הריאה נמצא כי נקרע שם קרום הריאה כי באשר המקום דחוק לא היה יכול הקצב להפריד היטיב קצת מבשר הצלע אל הריאה וקרע הריאה וארשום מה שעלה ברעיוני בזה למעשה בע"ה. והנה פשוט שלמעלה בערוגה הוי כאונא לענין סירכא לדופן כמבואר בפוסקים סי' ל"ט.

וא"כ מדינא דגמרא כשירה בלי שום בדיקה ואף לקצת ראשונים דס"ל דבעינן סריך וסביך. י"ל דהכא דהוי דבוק הוי כסביך וממילא כשנקרעה הריאה במקום זה אין בזה חשש.

ונראה דאף לדידן שכתב הרמ"א בסי' ל"ט שהמנהג להחמיר בסרכות לדופן לבדקן. מ"מ כיון דאינה אלא חומרא יתירה נגד כל הפוסקים וודאי שיש להקל בספיקה.

וה"נ הוי ספק דאפשר אם היתה הסירכא לפנינו היתה עוברת במיעוך והוי רק כספק מנהג או ספק בחומרא דרבנן דהוי להקל. ואף לפמ"ש הפוסקים טעם החומרא משום דבעינן סביך לבשר ואין אנו בקיאים מה נקרא סביך.

מ"מ הכא הוי טובי ספיקי דשמא הלכה כמ"ד דסגי בסריך. ואף אי בעינן סביך שמא גם זה הוי סביך.

ואף אם אינו סביך. מ"מ שמא היתה עוברת במיעוך: ב) ולכאורה יש לומר דהא דסגי בסריך אין לצרף לספק כלל כיון שאנו נוהגים להחמיר כמ"ד דבעינן סביך דלהכי אנו מחמירין מפני שאין בקיאין מהו סביך וכמ"ש בתב"ש ס"ק ע"ב בזה והא דשמא היה סבוך י"ל דהוי ספק חסרון ידיעה ואין לצרפו.

והנה בתשובת גאוני בתראי סי' ל"ג כתב הב"ח להכשיר בסירכא למכה בדופן שנקרעה משום דמדינא א"צ בדיקה. ועוד דהוי ס"ס שמא הסרכא מן הדופן.

ואף אם היא מהריאה שמא היתה עוברת ע"י מיעוך. ולענ"ד קשה להקל ע"פ ס"ס זה דא"כ גם בסירכא לשומן הלב ולגרגרת ולטרפש וכדומה נקל ג"כ אם נאבדה או נקרעה משום ס"ס זה.

וזה לא מצינו ובחיבורי ח"א סי' נ' צדדתי באמת שיש מקום להקל בסירכא לשומן שנאבדה בלי מיעוך. אכן לא למעשה יעו"ש.

וגם כי שם בארתי הטעם מפני שהסירכות לשומן מצויות בריאה ורובן מחמת ליחות. וסירכות לדופן אינן מצויות כ"כ ולא שייך סברא זו.

ונראה דהנה לכאורה דעת הב"ח שם צ"ע שכתב מתחילה להכשיר משום דסרכא לדופן כשירה. והלא הב"ח בעצמו בקונטרס אחרון סי' ל"ט סכ"ט כתב שיש להחמיר אצלינו בסירכא לדופאף בהפסד מרובה ומסתמא קאי גם על מכה בדופן דהא הסכים שם למ"ש במהרי"ו שהמנהג להטריף הכל.

ושם קאי על מכה בדופן וכמ"ש גם הרמ"א בסי"ח: ג) ולזה נראה ששני הטעמים שבתשובה שם הם אחד דמשום שסירכא מדופן כשירה מדינא דגמרא לזה יש לסמוך על ס"ס כזו. וא"כ י"ל דרק הב"ח שכתב בקו"א שם דמדינא מותר רק הוי כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור.

או דחכמי אשכנז החמירו בזה במקום רביתא גזירה אטו מקום שאינה רביתא. כיון דהוי רק חומרא בעלמא לזה היקל בס"ס כזה.

אבל לדידן לפמ"ש התב"ש בס"ק ע"ב שטעם החומרא מפני שאין בקיאין מה נקרא סביך י"ל דאין להקל אף בכה"ג. אבל ז"א דהב"ח בתשובה שם איירי במכה בדופן.

ובזה כתב הב"ח בסי' ל"ט סכ"ו דנקטינן כהתו' והמרדכי בשם ר"י שפוסקים כאבימי דאף במכה בדופן לא מהני בדיקה ע"ש. וא"כ אסור מדינא.

וצ"ל דמה שצידד שם מתחילה מהא דמדינא כשר היינו רק משום שסומך על מ"ש אח"כ דהכא איכא עוד צד להקל מפני שנקרעה הסירכא ואפשר היתה עוברת במיעוך. ועוי"ל דהכא שפיר אמרינן הס"ס דבמכה בדופן אף להמחמירים בזה כנ"ל.

מ"מ שפיר מצוי שתהא הסירכא מן הדופן בכה"ג. והוי ס"ס גמור ולא דמי לשאר סרכות לשומן וגרגרת וכדומה וכמ"ש הראשונים שיותר מצוי שתקלט הריאה לדופן כשיש מכה ממה שתקלט לשאר מקומות אף כשיש מכה שם והובאו בסי' ל"ט וב"י: ובאמת נראה דשפיר יש לצרף ספק דשמא הוא סביך דכיון שאנו תופסין שאין אנו בקיאים א"כ הוי חסרון ידיעה לכל העולם.

וכבר כתבו הרבה פוסקים דבכה"ג שפיר מצטרפין לס"ס. גם סברת הפוסקים דסגי בסריך יש לצרף ג"כ לס"ס דהא המחבר בסי' ל"ט פוסק דסגי בסריך וברמ"א אין הכרח שפוסק כמ"ד דבעינן סביך דהא סתמא כתב שהמנהג להחמיר וכ"כ בד"מ בשם מהרי"ו ובמהרי"ו ג"כ לא כתב טעם על חומרא זו.

וא"כ י"ל שאין הטעם מפני שאין בקיאין רק מצד גזירה או דהוי דברים המותרים ונהגו בהם איסור וכמ"ש הב"ח בקו"א. וכל היכא שאנו יכולים שלא לאפושי פלוגתא בין השו"ע והרמ"א עדיף טפי וגם כי אם היה הטעם משום דס"ל דבעינן סביך וא"א בקיאים.

כל כה"ג הו"ל להרמ"א לפרושי וכמ"ש בכמה דוכתי היכי שהחמירו מפני חסרון בקיאות וגם דנ"מ לדינא דלפ"ז היכא דסריך הוי וודאי טריפה. והיכא שלפי ראות עינינו הוי סביך ורק מחמירים מפני שאין בקיאין הוי רק ספק טריפה וזה נ"מ למילי טובי.

וע"כ צ"ל שטעם הרמ"א מפני גזירה או מנהג וכמש"ל. ובפרט דבאמת יש ס"ס בכל אופן שמא הלכה דסריך כשר ושמא הוא סביך ורק המנהג להחמיר בזה וממילא כיון שאינו רק מנהג משום גזירה הוי רק דרבנן.

וא"כ היכי שנאבד ויש כאן ספק שמא היתה עוברת במיעוך שפיר כשר דהוי ספק דרבנן וספק מנהג להקל. ועוד נראה להוכיח דטעם המנהג אינו משום שאין בקיאים דהא הרמ"א כתב בדרך כלל שנוהגין להחמיר בכל החילוקים שנזכרו בסי' ל"ט מסי"ח עד סוף הסימן והיינו אף במכה בדופן ושם לא בעינן סביך ולא שייך סברא דאין בקיאין בזה.

אכן באמת בד"מ סי' ל"ט ס"ק כ"ה נראה להדיא שטעם החומרא מפני שמחמירים כשיטת הב"י לדעת הרא"ש שם דאף במקום ריביתא מחמרינן כרב נחמי' דבעי בדיקה ואין בקיאין בבדיקה זו רק כשעוברת במיעוך הוי הבדיקה לחומרא וכמ"ש האחרונים. ושפיר הוי טעם אחד לחומרא דסירכא לדופן ולחומרא דמכה בדופן.

ורק בסירכא כסדרן אין מחמירין. אף שהב"י כתב שם להחמיר גם בזה לשיטה זו ואכמ"ל בזה.

ומ"מ משמע בד"מ שם שאינו רק מנהג לחומרא. ולא שתפסו כן לדינא יעו"ש: ד) ולכאורה בנ"ד יש לדון להחמיר מצד דהוי בקצה הריאה סמוך לחוד וקיי"ל בסי' ל"ט ס"כ דהיכא דאיכא סירכא בשיפולי הריאה לדופן טריפה והוא מדברי הרשב"א הובא בטור.

וא"כ אף מדינא דגמרא אסורה והוי ספיקא דאורייתא וככל סירכא שנאבדה וכמש"ל דלא מקילינן בכה"ג. אבל באמת גם הא לא תברא דהא כתב הטור בשם הרשב"א הטעם משום דחיישינן שמא הסירכא באה מבפנים מקמא ולא מגבה ולסירכא מקמא ולא מהני סתימת הדופן.

ולפ"ז אין זה רק ספק שמא עיקר הסירכא מתחלת מפנים. ושוב הוי ס"ס שמא הסירכא מגבה והדופן סותם.

ואף אם היא מקמא שמא היתה עוברת ע"י מיעוך וה"ז דומה למ"ש הש"ך בסי' פ"ג ובשאר דוכתי דהיכי דהוי ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן שפיר יש להקל. והאחרונים הערו מקור לזה מתו' פסחים ט' ע"ב ואכמ"ל בזה.

וה"נ הוי ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן לפי מנהגינו להחמיר וכנ"ל. ועוד יש לצרף דהא דעת הפרדס לרש"י ז"ל סי' רי"ז והרוקח סי' שפ"ז בשם רבינו גרשום ז"ל ובכל בו סי' ק"א ובאו"ז סי' תי"א שהסירכא משיפולי אונא לדופן כשירה ע"ש.

ואף דהב"י הכריע כהרשב"א י"ל דהיינו מפני שלא הביא בב"י רק דעת הכל בו להקל. ונראה שלא ראה דברי יתר הפוסקים.

אבל עכשיו שמצינו חבל ראשונים הנ"ל המקילים וודאי שיש לצרף דעתם עכ"פ לס"ס. ונהי דאנן מחמרינן בכל גוונא.

מ"מ כיון שיש ספק שמא היתה עוברת במיעוך וכשר אף למנהגינו שפיר יש להקל. וא"ל דהא הוי ס"ס לחומרא שמא הסרכא מבפנים ואף אם היא מגבה שמא לא היתה עוברת במיעוך ואסורה לפי מנהגינו להחמיר בזה.

ז"א דמ"מ הוי ספק אחד בדרבנן וס"ס בדאורייתא ובפרט כשנצרף שיטת הסוברים להכשיר בשיפולי כנ"ל: ה) ובאמת גוף דברי הרשב"א צריכים ביאור דלמה נחוש שהסירכא באה מבפנים כיון שאנו רואים שהסירכא עומדת מגבה והרי מצינו שכתב הרשב"א בתשובה סי' קע"ד והובא בש"ע סי' ל"ט להלכה שאם יש סרכא מאונא לאונא ועומדת בשפת האונא וכשנפוחה הרבה נראה שהיא בחיתוך וכשאין נפוחה כ"כ נראה שהיא בגב ופסק שם הרשב"א שכשירה משום דרוב בהמות כשירות והעמידה בחזקת היתר ואמרינן שבחיי הבהמה נפוחה הריאה הרבה ע"ש.

ולפ"ז קשה כיון דעכ"פ הסרכא עומדת סמוך לחוד א"כ ניחוש שמא עיקר הסירכא היא מחוד או מהגב וכמו דחיישינן בסירכא לדופן. וא"ל דסרכא כסדרן לא מיקרי ריעותא כלל.

משא"כ לדופן הוי ריעותא ורק שדופן סותם ולזה לא שייך בזה רוב כשירות. דעכ"פ נקב יש כאן ויצאה מכלל רוב.

ז"א דהא כבר כתב הרשב"א בחידושיו בחולין מ"ח דבסרכא לדופן איכא ספק שמא באה מצד נקב שבדופן או היא ליחות בעלמא וא"כ לא הוחזקה ריעותא כלל וע' חיבורי ח"א סי' נ' בענין זה. וא"כ מוכח שאין חוששין לומר שהסרכא באה ממקום אחר רק אמרינן שהסרכא עיקר מקומה במקום שהיא.

ועוד דא"כ איזה שיעור בזה ומה נקרא שיפולי. ובתב"ש ושאר אחרונים סי' ל"ט תפסו הלשון במקום שמשפע והולך משמע מדבריהם שזה נקרא שיפולי.

וקשה דכיון שהוא רחוק מן החוד איך שייך לחוש בזה שבאה הסירכא מבפנים. וע"ק מ"ש בשו"ע סי' ל"ט ס"כ והוא בב"י לדעת הרשב"א דסירכא בשפולי ועולה לגב האונא ונסרכה משם לדופן אזלינן בתר רובא יעו"ש.

וקשה דכיון דחיישינן שהסרכא מקמא. א"כ מה שייך בזה לילך בתר רוב ואטו אם תהי סרכא מקמא ותהי גם מגבה נימא בזה ג"כ לילך בתר רוב וזה לא מצינו כלל: ו) והנראה בזה דהנה הרשב"א בתה"א בית ב' שער ג' ובתשובה סי' קס"א כתב דלזה סרכא משיפולי לדופן טריפה משום דחיישינן שמא מבפנים באה וכ"כ הטור בשמו.

ובתשובה סי' קי"ב וסי' קס"ב כתב הטעם מפני ששם אינו מצר החזה ופונה לחלל לזה אין הדופן סותם ע"ש והדברים סותרים זה את זה. אבל באמת הדברים פשוטים דהיכא שהסרכא עומדת בשפולי אצל החוד ממש בזה יש לחוש שהסרכא הולכת מקמא או מחיתוך האונא ועלתה למעלה על החוד עד שנראה שיוצאת משיפול סמוך לחוד ובזה לא שייך להתיר משום רוב בהמות כשירות.

דבסירכא כסידרן דאמרינן שמתוך רביצתם יחד הדרךשיסרכו אונא לחבירתה וכמבואר בפוסקים שפיר אמרינן דרוב בהמות כשירות ובהמה זו לא יצאה בשום דבר מכלל הרוב. וכן קיי"ל בסי' ל"ז גבי בועא בשיפולי דבעינן שלא יהא חוט בשר מקיף רק שיהא בשיפולי ממש אצל החוד ע"ש.

אבל בסרכא לדופן שאין זה מצוי שיסרך לדופן ורק כשנסרך אמרינן שהדופן סותם. ועכ"פ יצאה מכלל רוב בהמות כיון שאין דרכה להסתרך לזה הוי ספיקא לחומרא.

ואף שי"ל שהסרכא מן הדופן. מ"מ ריעותא יש כאן כיון שאין דרכה להסתרך.

והנה כ"ז שייך כשסרוך סמוך לחוד ממש. אבל כשסרוך רחוק קצת מן החוד.

שוב לא שייך לחוש שבאה מבפנים. ובזה כתב הרשב"א הטעם מפני שכשהאונא מתחלת לשפע שוב אינה נדחקת אל הדופן ואינה במצר החזה.

ולזה בסי' קי"ב וקס"ב דאיירי שהסירכא מתפשטת מן השיפול על הגב. ואין כאן חשש שבאה מבפנים כיון שהיא רחוקה מן החוד.

ע"כ כתב הטעם מפני שאין המקום צר ואין הדופן סותם. ובסי' קס"א ובתוה"א איירי שעומדת הסרכא בשיפול סמוך לחוד לזה כתב הטעם שמא באה מבפנים.

ולזה שפיר כתב הב"י שלדעת הבעה"ע דאזלינן בסרכא בתר רובא גם בזה אזלינן בתר רובא דלא גרע שיפול האונא מן האומא ששם וודאי המקום רחב ואינו סותם ובכ"ז כתב הבעה"ע דאזלינן בתר רובא וזה ברור לענ"ד והאחרונים לא הרגישו בזה וקיצרו בדבר והוא נ"מ טובא לדינא: עכ"פ לפ"ז בנ"ד טעם מפני שאינו במיצר לא שייך הכא.

דלמעלה בקצה הערוגה שכנגד קצה אונא העליונה השמאלית אינו משפע והולך רק שוה בגבהו עד החוד. ולא שייך רק הטעם לחוש שמא באה הסרכא מבפנים.

וא"כ הו"ל ס"ס וכמש"ל. ומכל הלין הוריתי להקל בהפ"מ: סימן כא כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יוסף נ"י אבד"ק סעראצק: ע"ד אשר בא לפני מעכ"ת ריאה עם בשר בלוי על נגלד וכשקלפו הב"ב בצבצה שם וצידד מעכ"ת להחמיר וחפץ לדעת דעתי הקלושה בזה באשר שמע שיש מקומות שמקילין בזה.

והאריך בדברי חכמה. והנה לא ביאר כתר"ה אם נקלף בנחת או בחוזק.

וכן אם הבצבוץ הוא רק במקום אחד או על רוב השטח שתחת הבשר בלוי ומטרדותי לא אוכל להאריך וגם כי נושא הענין אינו דורש זה. ורק ארשום את הנלע"ד בדין זה למעשה בע"ה בקוצר בשורש הדין: א) הנה מצד תר"ל לענ"ד אין מקום לאסור כי כבר כתבו כמה אחרונים שנגלד פורתא לא הוי ריעותא כלל וכ"כ בחיבורי ח"א סי' מ"ו בע"ה.

וגם בשר בלוי דעת כמה אחרונים שאינה ריעותא. והא שנקרע במשמוש יד הטבח וודאי שאינה ריעותא כי זה אינה ריעותא מחיים שיצטרף לריעותא אחרת ודרך הריאות כן ליקרע במשמוש יד וכדקיי"ל בחולין מ"ו ע"ב ברש"י ותו' ובש"ע סי' ל"ז ס"ו דתלינן במשמוש יד אף בבועא דהוי ריעותא לכ"ע מ"מ לא מיקרי תר"ל.

וכ"ה דעת התב"ש בסי' ל"ו סי"א ובשמ"ח שם ס"ק כ"ב. וכ"כ הפמ"ג במשבצות סי' ל"ז ס"ק י"ז.

והלב"ש שם בס"ק ל"ד ל"ה כתב דהוי ריעותא כל דהו. ודבריו צ"ע לענ"ד דמנ"ל זה לעשותה ריעותא כיון דכל הפוסקים סתמו דכשר אף בבועא והרי יש מי שסובר דגם בסירכא שעברה תלינן במשמוש והביא זה הלב"ש שם סקל"ד.

ושם וודאי הוי ריעותא. ובכ"ז לא דיינינן לה לתר"ל.

ואף להלב"ש שם הרי כתב דהוי ריעותא כ"ד. ונגלד פורתא וודאי דלא הוי טפי מריעותא כ"ד ולא מצטרפי.

ואקצר כי זה ברור שאין כאן תר"ל. וכן מוכח בס' הפרדס לרש"י ז"ל דנגלד לא הוי ריעותא והובא בחיבורי סי' מ"ז אות ה' ויש לדחות קצת דהפרדס לא ס"ל סברא דתר"ל: ב) ואף שכתב התב"ש שם סי"א ובשמ"ח ס"ק כ"ב דהיכא שצריך בדיקה אין תולין במשמוש יד.

וזה פשוט דהא מ"מ אין כאן בדיקה ולא עדיף מנאבדה בלי בדיקה דטריפה היכא שהבדיקה מעכב. ובנגלד הא קיי"ל בסי' ל"ו ס"ב דבעי בדיקה ודעת הט"ז שם ושאר אחרונים שהבדיקה מעכב.

מ"מ בנ"ד לכאורה יש מקום להקל דהא הוי רק נגלד פורתא. ובנגלד פורתא דעת הש"ך דלא בעי בדיקה כלל.

ואף לשאר אחרונים שמחמירים להצריך בדיקה. מ"מ כתבו דבדיעבד אינו מעכב.

וכמ"ש הלב"ש סי' ל"ו סקי"ח בדעת התב"ש דבנגלד פורתא ויש עליו דבר המעכב הבדיקה כשר. ובאמת דברי הלב"ש תמוהים דהא כתב התב"ש בסי' ל"ו ס"א דמ"מ בעי בדיקה בראיית עין ומשמוש יד שלא ניקב רק קרום העליון וזה מעכב בדיעבד.

וכ"כ הלב"ש שם בס"ק ג' בשמו. וא"כ כיון שיש עליו דבר המעכב הבדיקה הרי א"א לבדוק אף בראיית עין ומשמוש יד.

ואין לומר דאיירי שמעכב רק בדיקת נפיחה ולא בדיקת ראיית עין. דל"ל להלב"ש לדחוק כן ולאוקמי דברי התב"ש שם רק בנגלד רובו.

לימא דאיירי בכל גוונא ושפיר איירי התב"ש אף בנגלד פורתא. וכמו שנראה באמת מפשטות לשונו שם דקאי אף על נגלד פורתא דאיירי בו שם מעיקרא ע"ש.

ונראה שהלב"ש הבין כמ"ש השואל ומשיב במ"ת ח"ר סי' ל"א בטעם התב"ש בדין זה דהא דראיית עין מעכב בדיעבד הוא רק בתורת קנס. דכיון שהיה יכול לבדוק ולא בדק אסור וכמו ריאה שנאבדה בלי בדיקה.

וממילא היכא דא"א כלל לבדוק וודאי כשר. וכ"כ השו"מ שם באמת לדינא.

ולפ"ז יש ראיה לדבריו מהלב"ש שהבין כן בדעת התב"ש. וא"כ בנ"ד שעשה כל אפשרותו לבדוק רק שנקרע במשמוש יד.

שפיר כשר.

וזה וודאי א"ל שנקנסנו בשביל שלא קלף בנחת שלא יקרע. דהא אפשר שהיה דבוק בחוזק ולא היה אפשר לקלוף בנחת.

ובפרט לדעת הלב"ש דהבדיקה דראיית עין אינו מעכב בדיעבד. דהא כתב בסקי"ח דבנגלד פורתא ונקרע במשמוש יד טריפה מצד דהוי תר"ל.

ולא משום שחסר בדיקה דהבדיקה אינה מעכבת ע"ש. וכ"נ מדהקשה בסקל"ה על התב"ש דמשמע קצת בדבריו דקאי על נגלד להטריף שלא נתלה במשמוש משום שצריך בדיקה.

ומשמע שם בדבריו להדיא דבנגלד פורתא אין הבדיקה מעכב ע"ש: ג) אבל באמת נלע"ד להטריף בנ"ד דבאמת דברי הש"ך שכתב בסק"ב שניקב עור עליון א"צ בדיקה ואחריו נמשכו הרבה אחרונים צע"ג. דבבה"ג שממנו מקור הדין להצריך בדיקה בנגלד מוכח להדיא דגם בניקב צריך בדיקה.

וזה לשון הבה"ג בה' טריפות רב ושמואל ורב אסי דאמרי קרמא עילאה והוא דאינקיב תתאה. אבל אינקיב עילאה בלא תתאה כשירה דאמר רבה ריאה דאיגליד כאהינא סומקא כשירה והוא דלא מפקא זיקא עכ"ל.

והנה פשוט דמ"ש והוא דלא מפקא זיקא הוא הוספת הבה"ג ולא דגריס כן בש"ס. וכן הבין הרא"ש פא"ט שכתב על הבה"ג דבש"ס לא משמע כן.

דסתם כשר משמע אף בלי בדיקה. הרי שהבין שהוא הוספת הבה"ג מסברא דנפשיה.

וכן בר"ן שם כתב זה בשם הבה"ג יעו"ש להדיא. וכ"כ כל הפוסקים דין זה בשם הבה"ג.

וא"כ ע"כ צ"ל דזה קאי על עיקר דין אינקיב עילאה דאיירי בה ולא על הא דאיגלד כאהינא שזה הביא רק לראיה ואין שייך לומר שיוסיף ע"ז והוא דל"מ זיקא. וא"כ מבואר דגם בניקב העליון בעי בדיקה [ואף אי נימא דגריס כן הבה"ג בש"ס.

מוכח ג"כ זה. דכיון דמייתי מהא דרבה ראיה על אינקיב עילאה.

א"כ דיו לבא מה"ד להיות כנדון ובעי בדיקה] וממילא אזדו להו כל החילוקים שחילקו התב"ש ולב"ש ושאר אחרונים בין נגלד רובו לנגלד פורתא. דהא מקור חילוקם הוא ממ"ש הבה"ג הא דלא מפקא זיקא רק על ריאה דאיגלדא כאהינא.

אבל לפמ"ש שכתב זה על אינקיב עילאה שוב אין כאן חילוק כלל. ומ"ש הפוסקים זה על הא דאיגלדא נראה שלא דקדקו בזה משום דלא משמע להו שום סברא לחלק בזה.

והרי כתב הרא"ש הטעם שכיון שנשתנית מברייתה והקרום התחתון דק חוששין שמא ניקב. וסברא זו שפיר שייכא גם בניקב העליון והתב"ש כתב בשמ"ח סק"ה לחלק דהקרוםשסביב הנקב מחזיקו.

וזה צ"ע דמ"מ יש כאן שינוי מברייתו והקרום התחתון הוא דק: ד) והנה עדיין יש מקום להקל בנ"ד דמ"מ אינו מעכב בדיעבד בכה"ג שעשה כל מה שבאפשרותו לבדוק וכמש"ל בשם השו"מ דהא בלא"ה פקפקו הרבה פוסקים על הדין שחידש הבה"ג בזה מה שלא נזכר בש"ס. וגם י"ל דהבה"ג לטעמו שמצריך נפיחה בכל ריאה וכבר נתקשה בזה התב"ש ר"ס ל"ו וע"ש מ"ש בזה.

וכן יש להוכיח מהא דקיי"ל בושט שאם ניקב קרום אחד ע"י חולי כשר ולא חיישינן שמא הבריא. וכתבו התו' בחולין כ"ח שניכר שלא שלט החולי בעור החיצון ודקדקו האחרונים שאם ניכר ששלט אסור לפי שאין בדיקה לחיצון מנקב.

ועט"ז סי' ל"ג ס"ו ואחרונים שם. ויותר מזה כתב הט"ז שם בס"ק י"ח שאם שלטה הלקותא ברוב עור החיצון ולא בכולו כשר וכן קיי"ל גבי קורקבן.

וקשה טובא דא"כ לא נשאר מן החיצון שלא שלט בו הלקותא רק עור דק. וניחוש לנקב כמו בריאה.

והרי אין לו בדיקה. וכבר כתב הט"ז בסי' ל"ט סק"ו דהבדיקה מעכבת בנגלד וכל שכן הוא דהא בריאה נשאר עכ"פ קרום אחד שלם.

והכא נשאר מהחיצון רק מעט. ומוכח מזה דבדיעבד כשר בלא בדיקה.

אך י"ל דשאני התם שניכר שלא שלט החולי באותו מקצת. וזה מוכיח שהוא שלם משא"כ בריאה שאין שום הוכחה.

אבל לפ"ז ניחוש שמא נעשה ע"י קוץ או מחט. דהא כתב הט"ז בס"ס מ"ט להחמיר בקורקבן בספק קוץ והוכיח מסי' ל"ג ס"ד.

וא"כ ה"ה הכא נימא כן ובפרט כיון שלא ניכר שום חולי. נימא שנעשה זה מחמת קוץ [ובאמת קושיית הט"ז מהא דסי' ל"ג ס"ד צ"ע דשם איירי בניקב עור הפנימי.

ושם מצוי לינקב ע"י קוצים שאוכלת הבהמה ולזה חיישינן לקוץ. אבל בסי' מ"ט איירי בניקב עור החיצון של קורקבן ע"ש.

ומבחוץ אין מצוי שינקב ע"י קוץ. ואף שמתפלשין בעפר מ"מ אין מצוי כ"כ וצ"ל דס"ל להט"ז שג"ז מצוי ואקצר] ונראה לחלק דרק בושט חיישינן לקוץ שמצוי שם קוצים שאוכלתן.

וכן בקורקבן חושש הט"ז מפני שמתפלשת בעפר וכדאיתא בסי' נ"א באחרונים ולטעמו שם בסק"ה ע"ש. אבל בריאה לא שכיח מחט כלל ולזה אין לחוש למחט.

דמבחוץ ג"כ הוא מילתא דלא שכיחא. שוב ראיתי בלב"ש סי' ל"ו סק"ד שהחמיר בריאה בספק מחט ע"ש.

ולענ"ד י"ל כמש"ל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ בנ"ד אין לחוש למחט כיון שיש לפנינו נגלד איזה שטח.

דממחט היה נגלד רק משהו. ולקוץ ג"כ אין לחוש היכא שיש שטח נגלד.

ואף שיש לחלק בין ושט לריאה דהריאה מרחפת תמיד והרוח מתפרץ לצאת. לזה יש לחוש טפי לניקב עור התחתון.

וכ"כ הש"ך סי' מ"ח ס"ק ל"ב דלהכי לא מהני בריאה מה שנראה שהקרום שלם ע"ש. ונראה שלזה לחד לישנא בש"ס מטרפינן בניקב העליון בריאה.

מפני שמרחפת תמיד. משא"כ בושט וקורקבן.

מ"מ יש לדון דבנ"ד יש להקל ולתלות במשמוש ידא דטבחא וכמש"ל. ובפרט שכ"כ הלב"ש להדיא בסקל"ה.

ורק שכתב דהוי תר"ל. וכיון דקיי"ל דלא הוי ריעותא ממילא יש להקל ונראה שע"ז סמכו המקילין שהביא מעכ"ת: ה) אבל באמת ז"א דהא וודאי כיון שאנו רואים שיש נקב בעור הריאה: א"כ מחויבים אנחנו לראות היטב עד היכן מגיע הנקב.

וכל זמן שלא נתברר לנו שנשאר שם קרום התחתון שלם הרי זו טריפה. שהרי ראינו שניקבה הריאה וכמ"ש הרשב"א בחי' שכיון שהוחל מחיים דבר המטריף צריכים אנו לידע בבירור שלא נטרפה והבאתיו בחיבורי ח"א סי' נ'.

והכא גרע טפי שאנו רואים נקב בבירור ואיך נקל לומר שלא ניקב רק העליון. ונראה שזהו סברת התב"ש שהצריך בדיקה בראיית עין שהתחתון שלם וכתב שהוא מעכב והיינו שצריך עכ"פ שלפי ראות העין לא יהא ניקב הקרום התחתון.

וכן מוכח מהתב"ש בעצמו דהא התב"ש דעתו בסי' ל"ו סק"א שלא הצריכו הפוסקים בדיקה רק בנגלד רובו ולא בנגלד פורתא או ניקב. ורק מסברא דנפשיה כתב שם דמ"מ צריך לראות בעיניו שיש שם קרום התחתון ואם לא ראה זה מעכב וטריפה.

ולדעת השו"מ שזה רק בתורת קנס הוא תמוה דמה שייך לקנוס בזה דהא לא מצינו קנס רק היכא שיש תקנת חכמים לבדוק והוא עבר על תק"ח וכדקיי"ל ברס"י ל"ט לענין אם לא בדק הריאה וכתב שם בפמ"ג בש"ד סק"ו דה"ה מי שעבר על חומרת בה"ג ולא נפח הריאה. דכיון שקבלנו על עצמינו חומרת בה"ג הוי כעובר על תק"ח ומבטל איסור ע"ש וכ"ה בתב"ש סי' ל"ט ס"ב ובשמ"ח שם סק"ה.

רק הלב"ש שם סקי"ב חולק ע"ז ומתיר. אבל בנגלד פורתא דלדעת התב"ש א"צ בדיקה מהיכי תיתי להחמיר אף בדיעבד מתורת קנס כיון שאין תקנת חכמים בזה.

ועוד דהא משום קנס דעת התב"ש בסי' ל"ט ס"ד להתיר בשוגג בהפ"מ וגם במזיד דעת כמה פוסקים להקל ולחלק בין לו לאחרים. וכאן סתם התב"ש שמעכב בדיעבד.

.

ומוכח מזה שכוונת התב"ש כמש"ל בס"ד שכיון שיש נקב צריך לראות עד היכן הוא שולט. וכל זמן שלא ראינו שיש כאן לפי ראות עינינו קרום התחתון ה"ז בכלל ניקבה הריאה ודין זה הוא בכלל מ"ש התב"ש סי' ל"ט ס"ג שיש ריעותות שאם לא בדק טריפה ע"ש ובפמ"ג שם בש"ד סק"ח ודברי השו"מ הנ"ל תמוהים לענ"ד: ו) ובזה מיושב מה שהקשה הלב"ש בסק"ג ע"ז ממ"ש הש"ך בסי' מ"ח סקל"ב דבריאה בלא נפיחה יש לחוש שיש נקב ואינו ניכר דהש"ך קאי שם על מחט בריאה וכיון שיש מחט לפנינו וודאי חיישינן.

אבל הכא שבאמת אין ראוי להחזיק ריעותא מקרום לקרום וכמו שאין מחזיקין בושט וקורקבן וביה"כ. ורק כיון שרואים נקב צריכים אנו לדעת עד היכן מגיע הנקב.

ולזה סגי אם לפי ראות העין שלם הקרום התחתון ורואים שהנקב הוא רק בעליון. ואף שאפשר שיש נקב דק בתחתון שאינו ניכר בכ"ז אין לנו להחזיק ריעותא מקרום לקרום כיון שהנקב שלפנינו אינו מגיע רק עד קרום התחתון.

ואין לנו לחוש עוד כמו שאין חוששין בכל הריאה שמא יש בה נקב ואינו ניכר דהא הש"ך בסי' מ"ח כתב זה אף היכא שיש השני קרומים. וכן הוא מעשים בכל יום שע"י פושרין מבצבץ ולמראית עין אינו ניכר כלל.

ועכצ"ל דבלא שום ריעותא אין לנו לחוש לזה וה"ה הכא כיון שלמראית עין יש כאן קרום התחתון שוב אין ריעותא כלל ולשיטת הלב"ש דנגלד פורתא הוי ריעותא יקשה באמת זה ויש לישב ואקצר. וגם לפמ"ש הש"ך בסי' מ"ח בדעת הרא"ש דבביה"כ א"צ בדיקה אם יש נקב.

היינו כשתחוב המחט במקצת העור ואמרינן דאי הוי נקוב מעל"ע היה תחוב המחט מעל"ע. ועפמ"ג שם שכתב ג"כ שיש אומד הדעת וע' ב"ח סי' ל"ג ס"ק ט"ז וסקכ"ב ובאחרונים סי' מ"ח ואכמ"ל בזה: ולפ"ז שמענו דבדיקת ראיית עין או נפיחה מעכב אף בדיעבד ואף אם עשה כל מה שאפשר מ"מ בעינן שיראה שאין הנקב שולט בקרום תחתון ואין הטעם משום קנס כמו שהבין השו"מ שהבאנו.

וכן כל מה שפלפל שם אי מחזיקין ריעותא מקרום לקרום אין שייך לכאן וכמש"ל: ז) ולפ"ז בנ"ד וודאי קודם שקלף הבשר בלוי א"א לראות היטיב שיש קרום התחתון ע"פ כל השטח הנגלד ורק רואים שחסר שם קרום אבל אפשר שחסר גם התחתון וא"כ כשנקרע מחמת חוזק הקליפה שוב א"א לראות שם אם יש קרום התחתון ובדיקה זו מעכבת וטריפה כנ"ל.

ורק אם אומר השו"ב שאף קודם שקלף קרום השלישי ראה מבעד הקרום שקרום התחתון היה שלם באותו מקום שנקרע אח"כ בזה יש להקל. ולזה צריך דקדוק ומתינות הרבה ובחיבורי סי' מ"ז הקלתי בכגון זה כשלא היה נראה שום נגלד תחת הקרום.

אבל בנגלד שפיר צריך בדיקה וכנ"ל. אכן מ"ש השו"מ שם שאין אנו בקיאין בראיית עין ומשמוש ז"א כי א"צ רק שלפי ראות עינינו אין הנקב שולט בשני הקרומים ולא יותר וכמו שבארנו.

וכן מוכח מהתב"ש שהזכיר הבדיקה בראות עין ולא כתב שאין בקיאים בזה אכן אם לא ראה שיש מתחת לקרום שלישי נגלד אזי אף אם קצת נגלד אח"כ כשהסירו אם אפשר לתלות שנעשה הנגלד בקליפת הקרום נוסף. שפיר תלינן וזה תלוי בראות עיני הבודק הבקי בזה אם אפשר לתלות:סימן כב ובהיותי עוסק בענין זה אמרתי לבאר במה שמצוי בעתים הללו הרבה נקודות אדומות ונראים כמו נקבים אך אינו מבצבץ.

וא"א להעמיד על חוש הראות אם יש שם בתוך הגומא קרום כי הוא דק מאוד ועמוק קצת ויש לחוש שנקבו שני הקרומים ורק המקום לקוי לזה אינו מבצבץ כידוע שבלקוטא אין נכנס הרוח כ"כ: א) ולכאורה יש לומר שאין לנו להחזיק ריעותא וכדקיי"ל בעלמא דלא מחזקינן ריעותא ואף בבועא שהוא מקום רעוע קיי"ל דתלינן במשמוש ידא דטבחא עט"ז סי' ל"ו סק"ז וסי' ל"ז ס"ו.

ומכ"ש הכא דהא בועא הוי ריעותא לענין תר"ל. ומראה אדום לא הוי ריעותא כמו"ש הנו"ב סי' י' לדעת רש"י.

וגם הנו"ב שהחמיר שם הוא היינו משום דאיתא בש"ס דהדרא בריא ומשמע דהוי לקותא. וא"כ אינו מוכיח שניקב רק שהוא מקום לקוי.

ובב"א סי' ל"ח סקמ"ח ובתר"ל שם ס"ק ס"ז השיג עליו וכתב הטעם שהסרכא שעל המכה מוכחת שהאדמימות הוא צרירת דם מחמת מכה. והכא דליכא עוד ריעותא אין לחוש לזה ונתלה דהוי רק גומא ולא נקב.

וכבר כתב התב"ש סי' ל"ז ס"ה דבועא על קמט טריפה ומראה אדום על קמט כשירה דקמט דרכו להאדים. וכ"כ הב"א בתר"ל סס"א.

וא"כ גם בנ"ד י"ל שהאדמימות הוא בשביל הגומא. ואף דקיי"ל בסי' ל"ו ס"ד דנקב אדום הוא ראיה שנעשה מחיים.

זה רק במקום דחזינן שיש נקב לפנינו. אין לנו לתלות שהיה שם מקודם מראה אדום ונעשה אח"כ נקב ממשמוש יד או ממורנא.

אבל בנ"ד שאין מבצבץ שפיר נימא שאינו רק גומא וקמט והקרום שלם. ואף לפמש"ל דהעיקר כהתב"ש שבנגלד פורתא צריך לראות שיש בבירור שם קרום התחתון וזה מעכב מ"מ זה דווקא כשרואים שנגלד קרום העליון בוודאי אבל הכא י"ל שקרום העליון ג"כ שלם ואין זה רק גומא: ב) אבל באמת ז"א דהא חזינן שיש לפנינו נקב בריאה ואין לנו בירור אם יש שם קרום רק מצד שאינו מבצבץ וזה אינו בירור לפי שידוע שבמקום לקותא לא יבצבץ אף אם יש נקב ממש.

וכבר בחנתי לעשות שם נקב במחט בתוך הנקב ההוא ובכ"ז לא בצבץ. וכמה פעמים נזדמן שהיו דוחקים המקום ההוא ביד והיה מבצבץ וגם יצא משם לחלוחית ובכ"ז

כשנפחו הריאה ולא דחקו ביד לא בצבץ והיינו מפני שהלקותא סתמה ולא נכנס הרוח שם.

ואף שבטבע הריאה שאף במקום בריא אם ידחקו יבצבץ ואח"כ בלא דחיקה לא יבצבץ. וצ"ל שהבצבוץ הקודם לא היה מצד שניקבה הריאה.

רק בשביל קלישות הקרומים שיש שם נקבי הזיעה שקורים נקבי הפארעס שהם טבעיים בכל אברי הבעלי חיים. ומזה ראיה להמקילים בריאה המזעת טיפי דם ואכ"מ וע' לבש"ר סי' ל"ט ס"ק ר"ג.

או אפשר שמצד שמתגבה קרום העליון מהתחתון יוצא משם כעין רוח ע"י הדחיקה ולזה מבצבץ. מ"מ בנ"ד אין שייך זה כי כאן רואים בצבוץ גדול כעין נקב ממש וגם הרי יוצא לחלוחית לא כעין זיעה.

וגם אין לצדד דכיון דעיקר טריפת נקב בריאה הוא מצד שהרוח יוצא ואינו מרחף על הלב כראוי. א"כ הכא שאינו מבצבץ הרי חזינן שאין הרוח יוצא ושפיר נתיר אף אינימא שיש שם נקב.

וכעין שכתבו הפוסקים גבי פגימה בסכין שאם רואים פגימה ואין מרגישים אותה אבשרא ואטופרא. אזי אמרינן שגם הבע"ח לא ירגיש ג"כ בשחיטתו וכשר.

ומצאתי בלבש"ר סי' ל"ט ס"ק ר"ג שהרגיש בסברא זו לענינו שם. אבל בנ"ד אין זה שייך כלל דרק אם אין הרוח יוצא מצד קטנות הנקב בזה שייך לומר סברא זו.

אבל בנ"ד שהלקותא סותמת וודאי דטריפה דלא עדיף מקרום מחמת מכה דלא הוי סתימה. וע' שו"ת עונג י"ט סי' ע"ב שכתב ג"כ דסברא זו שייך רק היכא דהוי סתימה דמעיקרא.

ולכאורה יש לברר זה ע"י שיקלפו הקרום העליון מלמעלה מעל הגומא ויראו אם יש נקב בו ואף אם יש נקב בו בכ"ז יראו אז את הקרום התחתון אם הוא שלם במקום ההוא. כי אז לא יהי הנקב עמוק כ"כ.

אבל באמת אין תועלת בבדיקה זו כי ע"פ רוב הנקב עמוק. ואף אחר קליפת הקרום נשאר כמו נקב וא"א להכיר אם יש שם קרום תחתון.

וגם כי בשביל הלקותא מתדבק הקרום אל הבשר ויהי נקב בעור העליון מצד שנשאר הקרום בגומא. וכן לקלוף הבשר מתחת מקום הגומא ולראות אם ישאר נקב בקרומים ג"כ א"א.

כי בשביל הלקותא מתדבק הקרום בבשר עד שבמקום הגומא יתקלף הקרום עם הבשר. ויהי תדיר נקב בקרום במקום הגומא.

וכל זה בחנתי כמה פעמים: ג) והנה כשבא ענין זה לפני בפעמים הראשונים הייתי בוחן באופן זה אשר מקודם הייתי מביט היטיב אל תוך הנקב בעין בוחנת וע"י זכוכית מגדלת. ואם הייתי רואה שיש שם קרום הייתי מכשיר ואם היה ניכר שאין שם קרום הייתי מטריף.

ואם היה הנקב דק ועמוק כ"כ עד שבלתי אפשר לראות שם. או שהיה בלתי אפשר להבחין בראיית העין אם יש שם קרום אזי הייתי עושה נקב ע"י מחט דק בתוך הגומא ואם היה מבצבץ הייתי מכשיר.

כי הרי נתברר שאין הלקותא סותם. ואם לא בצבץ הייתי מטריף כי זה מורה שאין מועיל שם הבדיקה.

והייתי נזהר מאוד לעשות נקב דק שלא להכניס רק ראש המחט. כי אם יעמיקו הנקב אזי תעבור המחט את הלקותא ושוב לא תסתום הנקב.

וכן צריך לזהר שיעשו נקב במחט. כי לפעמים יכניסו המחט בגומא.

וראש המחט יקמיט הריאה שם אבל לא יכנס בפנים. ויטריף בחנם.

וזה אפשר להרגיש בעת מעשה אם ניקב הקרום במחט שנשמע כמו קול כל שהוא אם ישים רעיוניו היטיב לזה. והצעתי זה אז לפני הגאון הצדיק מהריט"ל זצ"ל בעהמ"ח שו"ת עונג יו"ט ואמר יישר.

אבל אח"כ הנחתי מלעשות כן באשר צריך לזה זהירות גדולה שלא להעמיק המחט יותר מעובי הלקותא. וכן בעשית הנקב והוא דבר קשה מאוד.

ורק בהיותי עוד בימי חרפי שהיו חושי חזקים וטובים ודעתי צלולה בלא המון טרדות יכולתי לכוין זה אבל לא אח"כ. ומכ"ש למסור לרבים בדיקה זו וודאי א"א כי בנקל להכשיר הטריפה כנ"ל.

ועוד יש בדיקה בזה הידועה לבודקים להניח בפושרין ועי"ז מתרכך מקום הלקותא ומתפזר צרירות הדם ששם ואם יש שם נקב מבצבץ. אבל ג"ז דבר קשה כי א"א לכוין הפושרין ושיעור השריה וקרוב שיתקלקל עי"ז ולהפסיד ממון ישראל כי עכ"פ הקרום שם אם ישנו הוא רך וחלש וע"י עסק כל שהו אפשר שיפסק: ד) וראיתי בשו"ת זית רענן ח"ב בהשמטות לחי"ד שהאריך להקל בענין זה ולענ"ד אין בדבריו טעם נכון להקל בדבר חמור כזה.

דמש"ש דבניקב קרום העליון אין הבדיקה רק חומרא בעלמא הנה כבר בארנו בס"ד בסימן הקודם שהבדיקה בזה בריאה ומשמוש הוא לעיכובא כמ"ש התב"ש. ומ"ש בהשמטות שם על תשובה זו דמ"ש השמ"ח בשם הר"צ דבנקודות אדומות אם לא בדק אחר נקבים טריפה.

אפשר דאיירי שלא בדק אף בראיה ומשמוש. זה תמוה דמשמע מדבריו דהכא בדק במשמוש וראיה.

וז"א דהא בנקבים אלו א"א זה מצד שהם עמוקים ואין רואים כלל פנימיות הנקב. ואם אינו עמוק ולפי מראית עין יש שם קרום וודאי דכשר.

וגם מה שפלפל שם אם חוששין שקורט הדם סותם הנקב ג"כ אינו שייך לנ"ד דזה שייך רק אם במראית עין אין שם נקב ויש שם ק"ד חוששין שסתם הנקב וכן אמרינן בושט שבעור החיצון אין ניכר הנקב כ"כ מפני אדמימותו. אבל הכא אין כאן קורט דם רק

לקותא וחוששין שיש כאן נקב בקרום ורק אינו מבצבץ מפני שהלקותא סותמת בפני הרוח וכל דבריו שם אין שייכים לנ"ד.

ועכ"פ גם הוא לא הקיל שם כשרואים בראות עין ובמשמוש שיש שם קרום וכמש"ש בתשובתו באות א' ד"ה ולפ"ז ובהשמטה שם אות א': ה) והנה בשו"ת הרי"מ חי"ד סי' ב' כתב שזה אין לחוש שנכנס טיפת דם בנקב דהא מפורש בש"ס שניקב העליון כשר אלמא דלא חיישינן לזה אף שקרום התחתון נראה אדום.

רק אי נצרר הדם שם יש להטריף דהוי כקורט דם במקום שניקב קרום העליון וכדקיי"ל בס"ס מ' שנצרר הדם הוי כקורט דם. ולזההורה להטריף אם לא שיניחו בפושרין ויתלבן המקום ולא יבצבץ אזי יכשירו ע"ש.

ולענ"ד היא חומרא יתירה דזה אין שייך לקרוא נצרר הדם רק שהבשר שם לקוי ונתהפך לאדום כעין דם וכידוע לבקיאים. וגם דחשש דקורט דם שייך רק בנקב מחמת קוץ ומחט ולא מחמת חולי וכ"כ בזית רענן.

ובנ"ד אין שייך לחוש לקוץ כמובן לפי הענין שאין שייך שיונקבו נקבים דקים הרבה כאלה ע"י קוץ מבחוץ. ובז"ר שם כתב שלזה אין לחוש לקוץ מפני שהקורט דם אינו על הקרום רק בבשר.

ולפמ"ש א"צ לזה ובפרט דבאמת אין כאן קורט דם כלל רק לקותא כמש"ל. ועכ"פ הרי כתב שם הרי"מ דכיון שרואים נקב ע"כ צריך בדיקה אם יש שם קרום התחתון רק שצידד לומר שיועיל נפיחה.

ולפמש"ל שידוע לבקיאים שבמקום בשר לקוי אין הרוח נכנס. א"כ אין כאן בדיקת נפיחה וטריפה: ו) ויש עוד אופן לבדוק נקבים הללו שדוחקין באצבע על מקום הנקב כמה פעמים בעת שהריאה אינה נפוחה כי אז כשימשמש בנחת וידחוק קצת אין לחוש שיפסק הקרום.

ועי"ז מתמרסת הלקותא וצרירת הדם והקרום שדבוק שם מתפרד מהבשר ומתגבה מעל הבשר. וכנופחין אח"כ הריאה נעשה כמו נפח על המקום ההוא מקרום הריאה שהוגבהה ואז רואין אם יש שם בקרום נקב או לא.

וזה בדיקה טובה ונעשית לפני כמה פעמים ע"י שו"ב בקי וגם אני בעצמי עשיתי כן כמה פעמים ועלתה בידינו. אבל לא בכל נקב יכשר זה כי לפעמים הקרום דבוק היטיב ולא יועיל זה.

וגם יש לחוש שלפעמים ידחוק קצת בכח וע"י שהמקום שם לקוי ונחלש יפסק הקרום שם: ז) היוצא מדברינו בנקודות אדומות הללו בדיקתן מעכבת. והיינו או שיתברר ע"פ ראות עין שיש שם קרום או ע"י נפיחה ושיתברר שהלקותא אין סותמת שם בפני הרוח וכמש"ל בבדיקה ע"י מחט או ע"י פושרין.

ולזה צריך לנהוג לראות מקודם ולעיין היטיב אם יש שם קרום בפנים וע"י שישימו יד תחת המקום ההוא יוגבה המקום ההוא ויתראה המקום יותר לעין. וגם ע"י דחיקה בנחת באצבעותיו בשני צדדי הנקב מרחוק יוגבה ג"כ מקום הנקב קצת ויוכל לראות.

ואם אפשר להביט ע"י זכוכית מגדלת אז וודאי יותר טוב. ואם הנקב דק ועמוק כ"כ עד שא"א לראות פנימיותו או שא"א לו להחליט בראייתו אם יש שם קרום או לא אזי יצוה להשו"ב לקלוף הקרום העליון מסביב הנקב ואז אפשר יתראה לעין פנימיות הנקב ואם גם אז לא יתראה או שרואה שהריאה שם רכה וחלושה וא"א לקלוף קרום העליון לבדו כי תקרע הריאה עי"ז.

אזי ינסה למשמש באצבעו בנחת מאוד על מקום ההוא בשעה שאינה נפוחה. ואח"כ ינפח הריאה ואם יוגבה הקרום על המקום ההוא יראה אם יש בו נקב או לא.

ואם לא יוגבה המקום או שהמקום חלש וירא שלא יעשה נקב ע"י משמושו בנחת. יקלוף הבשר מתחתיו ויראה אם נשאר הקרום שלם במקום זה ואף שכתבתי שאף שהקרום שלם שם יתקלף ג"כ עם הבשר לפי שדבוק שם בחוזק לבשר בכ"ז תועיל בדיקה זו אם ישאר הקרום שלם.

ואם ג"ז לא יועיל יטריף. ובדיקת פושרין שהזכרנו ג"כ יוכל לעשות רק שצריך ליזהר מאוד בזה וכמש"ל אך זה יותר טוב מקליפת הבשר שהזכרנו.

ובדיקת המחט שהזכרנו אף כי היא בדיקה טובה כמש"ל בכ"ז קשה למסרה לרבים ולהעמיד ע"ז כי קשה להבחין שלא ינקוב במחט יותר מן עומק הלקותא ומי מפיס כמה עומק הלקותא כי שמא הוא רק עובי משהו. וידעתי שיש רבנים מקילים בבדיקת נפיחה בעלמא וכדעת הזית רענן הנ"ל.

אבל לענ"ד לפי מה שידעתי טיב נקבים הללו אשר בחנתים למאות יש בזה טריפות גמורה דאורייתא ריאה שניקבה וחלילה להקל כן. וכ"ז רק בנקבים אדומות אבל אם המקום לבן וככל מראה הריאה שפיר אפשר לבדוק ע"י נפיחה כי הרי אין שם לקותא שתסתום רק צריך לעיין היטיב אם אין שם אדמומית משהו במקום הנקב: ח) ואם הנקב מבצבץ תיכף כשבא לפנינו בוודאי שיש להטריף ואין שייך לתלות במשמוש ידא דטבחא וכ"כ הזית רענן שם שאין לתלות במשמוש יד לפי שרחוק לומר שנזדמן שנעשה הנקב מכוון בתוך הנקב שהיה מקודם כי הרי עכ"פ היה כאן הנקב מחיים רק אנו רוצים לתלות שהיה בתוכו קרום ונפסק עתה ע"י משמוש.

ואף דבבועא תלינן במשמוש יד כדקיי"ל בסי' ל"ז היינו משום דשם אפשר שלא היה כלל שום נקב מחיים משא"כ בנ"ד. ורק היכא שנקרע מקום הנקב לגמרי ולפי ראות עין אפשר שאם היה שלם היו יכולים לראות היטיב אם יש שם קרום אז אפשר להקל בהפ"מ דלפ"ז אינו רק כמו גומא שנקרעה דבוודאי אין לנו לחוש שהיה שם נקב כיון שאפשר שהיו שם שני הקרומים כיון שאנו רואים שאין המקום עמוק.

וכ"ז כשבצבץ תיכף לפנינו אבל אם תיכף לא בצבץ ורק לפי שאין אנו סומכים על נפיחה לחוד כמו שנתבאר ורצה לבדוק עוד הבדיקות שהזכרנו ובתוך כך נזדמן שמשמש שם בכח גדול ואח"כ מבצבץ שם בנקב אפשר שיש להקל בהפ"מ דהא עיקר החשש הוא שמא יש כאן נקב רק שהלקותא סותמת בפני הרוח.

והכא חזינן שאין הלקותא סותמת והוי כמו בדיקת מחט שהזכרנו וזה וודאי אין לחוש שבמשמוש ניקב כל עובי בשר הלקוי דזה היה ניכר וע"י משמוש רגיל שיתקרע הקרום לבדו. ואף שהוא מקום מצומצם מ"מ נראה שיש לתלות לפי ששם הקרום דק וחלש.

ובנקל הוא נפסק שם והכל לפי הענין: ט) ויש עוד צד להקל בזה אם הנקב הוא בין חיתוכי האונות או על גב האונות נגד הדופן. דבזה יש לדון מצד ס"ס ספק שמא הקרום שלם בנקב.

ואף אם אינו שלם שמא סופו של נקב זה ליסתם ע"י סירכא שיעלה משם לאונא שכנגדה או לדופן. וכמו"ש הר"ן בפא"ט בשם הרא"ה שהנקבים שסופן ליסתם ע"י סירכא הם כשרים מתחילתן ואינה טריפה שחוזרת להכשירה רק שאין אנו בקיאים בהם והוי ספק חסרון ידיעה לכל העולם שמצטרף לס"ס.

ונהי שאין זה ס"ס גמור דהא דעת הר"ן ורא"ה דעת יחידית. וש"פ פליגי עלה וע' שו"ת עונג יו"ט סי' ע"ג.

בכ"ז אם נפחוה היטיב כמה פעמים ולא בצבץ וגם א"א לבדוק בדיקות שהזכרנו למעלה בשביל איזה סיבה או שבדקו ונפל לבודק איזה ספק בזה אזי יש לצרף סברא דס"ס הנ"ל ולהכשיר. רק העיקר שעכ"פ בדיקת הנפיחה תהא יפה יפה.

כי ע"פ רוב במקומות הללו אין עולה בנפיחה כראוי וצריך לנפוח היטיב ויראה שתהא כל האונא ההיא נפוחה היטיב. והארכתי אף שהדברים פשוטים באשר הוא דבר מצוי והרבה אינם בקיאים בזה ולזה לא הארכתי בראיות ופלפול על פרטי הדברים למען ירוץ כל קורא בו: י) ולפעמים אפשר לברר ע"י שיתפוס בידיו המקום שמשני צידי הנקודה מרחוק קצת ולדחוק מעט בנחת ועי"ז יתראה שהקרום שסביב הנקודה מתגבה ונופל וזה מורה שיש שם נקב בקרומי הריאה.

או שיתראה שהליחות שבתוך הנקב או הרוק שעל הנקב תוסס ומתגבה למעלה באשר יש שם נקב ורק הלקותא סותם שלא יכנס הרוח ולזה אינו מבצבץ בנפיחה: ואגב אזכיר שכמה פעמים נמצאו שיש על הריאה בשר נרקב והוא דומה קצת למראה מה שנמצא פעמים על הריאה שהשו"ב קורין פראנצויזין וכשמסירים הבשר הנרקב נשאר שם כמו גומא קטנה או איזה גומות ואינם מבצבצים.

ובאמת יש שם נקב רק המקום לקוי ואין נכנס לשם הרוח כראוי. והבחינה לזה או שידחוק בנחת משני הצדדים וכנ"ל ואז יראה שמבצבץ המקום.

או שיקלוף הבשר מתחת המקום ההוא ויראה שאין שם קרום. ומי שהוא בקי יכיר תיכף שבתוך הגומא הוא מראה בשר ולא קרום.

אך בכ"ז צריך לבחון כנ"ל כי לפעמים מקלקול המקום נראה שהוא כמראה בשר ובאמת יש שם קרום. וכ"ז בחנתי וראיתי כמה פעמים: סימן כג כמה פעמים בא לפני סירכא מריאה לשומן ובקצה הסירכא אצל הריאה יש כמו עורק וגיד דק והעורק הזה נקלף יחד עם הסירכא אבל אינו סר לגמרי מהריאה רק הוא מתפשט על הריאה וכשקולפין אותו

מעל הריאה נכנס אח"כ עמוק לתוך הריאה וא"א לקלפו משם כלל: ולכאורה יש מקום להקל דהא כבר כתב הלבש"ר ועוד כמה אחרונים שא"צ רק שתסור הסירכא ממקומה.

אבל מה שנעשה נקב רחוק מעיקר מקומה לא איכפת לן. וה"נ הרי במקום הסירכא נקלפה הסירכא והעורק היטב ומה לנו שמתפשט אח"כ למרחוק.

אבל באמת ז"א דהכא חזינן שהוא ראש סימפון שיצא מהריאה וניקב הקרום. וראשו גדל ונתפשט ונדבק על הריאה ומראשו נסרך להשומן.

וא"כ נהי דהסרכא בעצמה לאו כלום היא דהא במקום שנסתרכה אין שם נקב. אבל הלא מ"מ חזינן שהסמפון יצא לחוץ ומושכב ע"ג הריאה וא"כ ניקבה הריאה.

ולכאורה י"ל כיון דקיי"ל שסמפון שניקב נגד הבשר אמרינן שהבשר סותמו וכדאיתא בחולין מ"ז ע"ב ובש"ע סי' ל"ו וה"נ נימא שהסמפון ניקב בראשו וראשו דבוק לריאה ונימא דבשר הריאה סותמו. אבל ז"א דהכא הנקב בריאה הוא במקום שהסמפון יוצא מהריאה ולא מצד שהסמפון נקוב והסמפון ודאי שאינו סותם נקב הריאה.

וגם נראה דרק בשר הריאה שבפנים שאין לו קרום והוא רך וספוגי אמרינן שנכנס לתוך נקב שבסמפון וסותמו. אבל הכא שהסמפון הוא למעלה על הריאה והריאה מכוסה בקרומים שלה ודאי דלא שייך לומר שסותם הנקב: ואין לומר שהסמפון שיוצא מריאה היינו רביתיה והוי כמו יותרת היוצאת מן הריאה דזה בודאי אינו.

כי הסמפונות דרכם להיות מכוסים בקרום הריאה ולא לצאת לחוץ. ולא דמי ליותרת שהרי היותרת בעצמה מכוסה בקרום של ריאה ואין כאן נקב.

ואם הסמפון היוצא מכוסה על פני כולו בקרום הריאה וגם על קצהו יש קרום ריאה אפשר לצדד שדינו כיותרת דהא יש יותרת שיש בה סמפון. ורק שם יש הרבה בשר סביב הסמפון וכאן אפשר לא הספיק עדיין הבשר לגדל סביביו אבל זה צריך דקדוק גדול שיהא הקרום שלם סביבו.

וגם בלא"ה אם הוא מגבו יש בזה לדון דין יותרת מגבו וכן מקמא ובפרט אם הוא סרוך יש לדון בזה משום תר"ל לדעת הסוברים דהוי כה"ג תר"ל. ואקצר באשר הוא דבר רחוק שיהא מכוסה בקרום כראוי ואם אינו מכוסה בקרום אזי אף שאינו סרוך למקום אחר ג"כ יש להטריף.

דאף דהוי רק כסירכא ממקום למקום מ"מ הרי יש נקב בריאה במקום שהסמפון יוצא וכמש"ל. והבקי בזה יודע שכשמזדמן באופן שהזכרנו נראה בעליל שהסימפון יוצא עמוק מתוך הריאה ויש שם נקב בריאה.

ולזה צריך כל בודק או מורה לשים לב בבוא לפניו סירכא כזו שמתקלף מעל גבי הריאה כעין חוט וגיד קשה. ולעיין היטיב אם אינו יוצא מגוף הריאה מאיזה מקום וכנ"ל: ואף שהפוסקים כתבו דסירכא הנעשית מחמת נקב דרכה להסתרך ממקום הנקב ממש בכ"ז אינו שייך לנ"ד.

דהכא הסרכא באמת אינה מחמת נקב ורק הליחות קלטה את קצה הסמפון שנדבק שם. ובכ"ז טריפה מצד שנקבה הריאה במקום שיוצא הסמפון וכנ"ל.

ועוי"ל דהפוסקים כתבו זה רק על צד הרוב אבל היכא דחזינן להדיא שהסירכא נמשכת מנקב שבריאה במקום רחוק קצת וודאי שטריפה הסירכא. רק בצבוץ תלינן שנעשה מחוזק הקליפה וכדומה כדי שלא להוציא בהמה זו מן הרוב שאין דרכו בכך: סימן כד ובהיותי בענין התפשטות הסרכא אמרתי לבאר מה שראיתי בשו"ת עין יצחק חי"ד סי' ח' שכתב דאף דהיכא שמבצבץ תחת הסירכא או סמוך לה בהתפשטותה ויש לתלות במשמוש ידא או בחוזק הנפיחה לא תלינן אצלינו שקולפין הסירכא מ"מ אם נמצא בריאה ההיא עוד מקום שמבצבץ ושם ג"כ יש לתלות במשמוש יד או בחוזק הנפיחה דשם וודאי דתלינן כיון שלא היתה שם שום סירכא.

ממילא תלינן גם כאן. כיון דחזינן שריאה זו עלולה לינקב מחוזק נפיחה או משמוש א"כ לא הוי הבצבוץ ריעותא כלל וכבר כ' האחרונים שאצלינו הבדיקה תחת הסרכא היא רק לחומרא והוי כנאבד בלי בדיקה שיש להקל עכת"ד: ונלע"ד שזה שייך רק כשהסיר הסרכא בנחת וראה בראות עין שנשאר שם קרום הריאה כראוי ורק טרם שבדק שם אם יבצבץ אירע שנפח בחוזק גדול יותר מכפי הראוי עד שנקרעה בהריאה במקום אחר או משמש שם יד הטבח באופן שיש לתלות בו וכדין המבואר בס' ל"ו ס"ה באיזה משמוש יש לתלות.

אבל אם תיכף אחר הסרת הסרכא נראה הבצבוץ באופן שלא ראה כלל המקום ההוא וגם לא משמש שם אחר הסרת הסירכא אזי וודאי שאין לתלות בשום דבר דהא אפשר שהסרכא לא עברה כלל רק קלטה עמה קרום הריאה אשר משם מבצבץ ועיקר הקולא בנאבדה הריאה בלי בדיקת הבצבוץ הוא רק כשעברה הסרכא כהוגן וחזינן שהוא קרום בעלמא מחמת ליחות וכעין קרום דריינוס וכמ"ש האחרונים בזה.

אבל כל זמן שלא ראה שעברה הסרכא מעל הקרום ואפשר שקלטה קרום הריאה וא"כ אינה קרום בעלמא רק סרכא שיצאה מתוך הריאה אזי אין להכשיר בנאבדה וגם אין שייך לתלות בשום דבר כלל. והרי אם קרע הסרכא בידים ג"כ אנו מטריפין ואין תולים בשום דבר אף שיודע שקרע בידים והיינו משום שאין ידוע שעברה וכמ"ש האחרונים שספק עברה טריפה.

ובארתי זה באשר עי"ז ניתן מקום למורים לטעות שיתלו במשמוש יד הבודק בעת שקלף הסירכא או בחוזק הנפיחה בעת קליפת הסרכא וזה טעות כי עכ"פ צריך לידע בבירור שעברה הסרכא כראוי ונשאר המקום שלם ויפה. ורק אם אח"כ נתחדש דבר שאפשר לתלות בו אז אף אם יבצבץ אפשר לתלות בו וכעין זה קיי"ל בי"ד סי' י"ח שאם שחט בסכין בדוקה ונאבד הסכין ולא בדקו אחר שחיטה כשר ולא חיישינן שמא נפגם ובכ"ז אם בדקו ומצאו פגום לא תלינן שנפגם במפרקת או בסוף השחיטה ממש בבשר ובעור.

ואם שיבר בו עצמות או נפל על קרקע קשה על חודו תלינן שפיר וכן אם נחתך במפרקת הרבה ראשונים מכשירים ע"ש ובשו"ת מקום שמואל סי' צ"ג בזה: וגם בגוף הדין לענ"ד צריך עיון טובא להכשיר דהא אנן קיי"ל בסי' ל"ו שאין בקיאין בהקפה. ומכ"ש לתלות לקולא בסירכא לפי מנהגינו שקולפים הסירכא.

והגאון הנ"ל פלפל שם מצד תרתי לריעותא. ובאמת לענ"ד הבצבוץ הוא גילוי מילתא שלא עברה הסירכא כראוי ואין מועיל מה שבראיית עין הקרום שלם כי ידוע שא"א לראות נקב דק בריאה שמבצבץ בו.

ובקליפת סירכא שהיא קולא יתירה וודאי יותר ראוי לתלות שהסרכא קלטה משהו מקרום הריאה דהא מדינא הסירכא מוכחת על נקב כדקיי"ל שאין סירכא בלא נקב ואף לשיטת התו' חזקה שתתפרק ותקלוט קרום הריאה. ולזה כל זמן שלא נתברר שאין שם נקב ושלא קלטה קרום הריאה הרי היא טריפה.

רק כשעברה בקליפה בנחת וראו בראיית עין שהקרום שלם מקילין בהפ"מ בנאבדה קודם שבדקו בפושרין משום שאם יש שם נקב או שקולט הקרום אזי יותר מצוי שיהא הנקב נראה לעין. אבל כשאנו רואין שמבצבץ שוב אין לנו לתלות בשום דבר ורק כשקרע במקום הסרכא בידים אזי הוי כנאבדה.

והדבר ברור כמ"ש בס"ד שאין להקל בזה: והגאון הנ"ל שליט"א לא היקל רק כשהיה הבצבוץ במקום ההתפשטות של הסירכא ששם החומרא הוא רק מצד תר"ל שהבצבוץ סמוך לסרכא וכמש"ש הסברא מצד סמיכות המקום ע"ש בלשונו שמפורש כן. אבל אם בצבץ במקום גוף הסירכא וודאי שאין להקל וכמש"ל: וע' נדה ס"ח ע"א דאיתא שם שאם בדקה בשביעי של נדה שחרית ומצאה טמאה ואחר ימים בדקה ומצאת טמאה רב אמר זבה וודאי ולוי אמר זבה מספק.

ומשמע אף אם בדקה אחר זמן גדול שכבר עבר זמן ווסתה השני. מ"מ מחזקינן להלמעין פתוח כל זמן שלא הפסיקה בטהרה.

ואף שיש לתלות שהפסיקה כדרך כל הנשים שאין רואות תדיר מ"מ כל זמן שלא נתברר שהפסיקה בטהרה היא ודאי טמאה. וטעמו של לוי נראה משום דבימי זיבה היא בחזקת טהרה כדאיתא בדף ל"ט.

ורב ס"ל כיון דמ"מ הוא מעין אחד מחזיקין אותה בטמאה. ובאמת י"ל שזה רק כשמצאה א"ע טמאה בתוך ימי זיבה.

אבל כשמצאה טמאה בימי נדה של הוסת השני אינה זבה וודאי אף לרב. ויש להאריך בזה ונראה דרב לטעמיה בקידושין ע"ט דאמר הרי היא בוגרת לפנינו ע"ש בסוגיא ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ כ"ש בנ"ד שיש סירכא לפנינו והוחל דבר המטריף כמ"ש הרשב"א בחידושיו תולין שהבצבוץ נעשה ע"י הסירכא וכנ"ל. וע' חיבורי ח"א סי' נ' בזה.

וה"ז דומה לטבל ונמצא דבר חוצץ אף שנתעסק כל היום באותו המין לא עלתה לו טבילה ע' חולין י' ע"א. וכן במקוה שנמצאת חסירה שלא עלתה טבילה כדקיי"ל בנדה ב' ע"ב.

ובש"ע סי' ר"א סע"א משמע אף שיש מקום לתלות החסרון וע"ש סעיף ס"ה. וגם הלא יש לתלות שנחסר בטבילתו וכדתנן בפ"ז דמקואות שע"י טבילה מתחסרת המקוה.

ואף אי נימא דשם עלתה טבילה אם יש דבר ברור לתלות בו החסרון. מ"מ בנד"ד.

גרע דשם הוחזקה המקוה כשירה. אבל הכא היתה סרכא לפנינו והבצבוץ מוכיח שלא עברה.

ויש להאריך בזה הרבה אך מרפיון כחי כעת ההכרח לקצר. ועכ"פ למעשה ברור להחמיר בנ"ד.

רק אם בצבץ בהתפשטות שלא במקום גוף הסירכא אזי יש לצדד להקל. וכמבואר בדברי הגאון הנ"ל בס' עין יצחק.

ועתה יצא לאור ספר שו"ת משיב דבר וראיתי בחי"ד סי' ט"ז שכתב בקוצר שאין להקל בעובדא דעין יצחק הנ"ל רק אם עברה הסירכא בהפשטה קלה ולא בקושי. והנה גם בעין יצחק שם מייתי שקלפוה בנחת.

אבל לענ"ד העיקר כמש"ל שבגוף מקום הסירכא אין להקל כלל רק כשנקרע המקום בידים ולא לתלות במקרה בעלמא. וכשנקרע ג"כ הוא רק כשנקלף כראוי וראה במראית עין שהקרום שלם שם: ובפרט בעתים הללו אשר יש הרבה בודקים שרוצים להראות אומנותם לפני הקצבים וכוחא דהתירא עדיף להו ומגדלים צפרניהם וחותכים הסירכא ממקומה בציפורן וקורים לזה קליפה אוי לעינים שכך רואות רק זאת היא שעמדה לנו כי ע"פ רוב אם יחתוך הסרכא ממקומה לא ינצל מאחת מאלה או שישאר איזה שורש מהסירכא או שיגע לקרום הריאה ויבצבץ.

אבל אם יפתחו פתח של קולא אף כחודו של מחט אף אם יבצבץ תחת הסירכא. אזי יהיו דיני סרכות רק משום דרוש וקבל שכר כי בכל ריאה ימצא מקום שמבצבץ שע"כ צריך לתלות זה באיזה דבר.

ואם לא ימצאו יוכל לנסות להעביר ידו או לדחוק בכח וכדומה ויבצבץ ואז יכשיר בשביל שימצא עילה כל דהו לתלות גם במקום הסרכא. כי לא ימלט שהחזיק בידו במקום הסרכא בעת העברתה וכדומה.

ולזה חלילה להקל בזה. ובדרך כלל מחויבים המורים להשגיח בעתים הללו על הבודקים על שלש אלה כי יעשו להריאה.

ראשית שלא יחתכו ויעקרו הסרכא ממקומה רק שיעשו דרך קליפה שהסרכא תקלף ממקומה וקצת ממקום הסמוך לה והיינו או שיתחיל לקלוף קרום סמוך להסירכא ויקלוף ביחד עם הסירכא וזה הצד היותר טוב. או שיקלוף הסרכא ותלך קצת גם מעל מקום הסמוך לה.

שנית שלא ישאר שום שורש במקום הסרכא כי בעוה"ר מקילים בזה. וגם כשמוצאים אומרים שהוא קרום הריאה שהוגבה קצת ע"י משמוש ידים וזה שקר בימינם וצריך לזה בקיאות גדול להבחין זה.

שלישית שבעת בדיקת הפושרין שאחר הסרת הסרכא ינפחו הריאה כראוי כי הרבה פעמים מזלזלים בזה. ולכל הפחות תהא האונא שבה הסרת הסרכא נפוחה היטיב ולא יהא בה שום גומא ורפיון מצד מיעוט הנפיחה.

וכ"ז כתבתי לפי מה שנסיתי וראיתי בעיני. ולבד זה צריך להשגיח היטיב לציין מקום הסרכא וביותר שבעת הסרת הסרכא תהי הריאה נפוחה.

כי כשמסירים כשאינה נפוחה אזי כשנופחים משתנה מצב המקום וא"א לצמצם המקום. ואח"כ הבודק אומר שהבצבוץ אינו על מקום הסרכא והקצב עונה אמן בקול רם.

וכשהבודק רוצה לצאת ידי כולם אומר שהדבר בספק אצלו והמורה בחפצו להקל כנהוג תופס זה לדון כאלו עברה הסרכא ונאבדה בלא בדיקה אף דלא דמי כלל לפעמים כי ניכר למראית עין שניטלה הסרכא ממקום הבצבוץ ודי בזה. ומרפיון כוחי כעת אקצר: סימן כה על האומא היה במקום אחד בשר בלוי וכשקלפו הבודק נשאר מקום אחד נגלד.

ובקצה אחד מהנגלד יצא חוט אחד שהיה ניכר שנכנס עמוק לתוך הריאה. ולא היה אפשר להסירו מהריאה אם לא שינקבנה.

והנה אף שכתבתי בחיבורי סי' מ"ז שקליפת בשר בלוי אינו מעכב ושאפשר לתלות בחוזק הקליפה אבל בנ"ד שהיה החוט ארוך ואין שייך כלל לומר שנעשה מחוזק הקליפה. א"כ ה"ז סירכא.

אכן עדיין הרי דינו רק כסרכא תלויה. ואף אי נימא שהבשר בלוי צריך שיקלף מעל הריאה בכ"ז הלא בנ"ד נקלף יפה רק שנשאר חוט שהריאה היתה סרוכה להבשר בלוי א"כ לא גרע מסרכא תלויה או ממקום למקום דנהגינן שא"צ להסירה כלל.

אכן באמת ז"א דכיון שיש נגלד. א"כ במקום החוט אין ידוע שיש קרום כיון שיורד לעומק הריאה וידוע שבנגלד צריך שיהי למראית העין קרום התחתון ואדרבא בנ"ד נראה יותר שאין שם קרום.

ושוב אחר הבדיקה היטב ראיתי כי בצד שהחוט יוצא שם פתוחה הריאה אצל הקרום המקיף הנגלד בצד ההוא ובדחיקת אצבע קצת הוכר שם בצבוץ ג"כ וניכר שהבשר בלוי היה נעשה מחמת מכה ממקום זה ונתפשט על סביבותיו. ואין לעשות ס"ס שמא היה הבשר בלוי מקודם שנעשה הנקב והסרכא והו"ל ספק שמא הסרכא אינה מחמת נקב ומה שנראה פתוח זה נעשה מחוזק הקליפה ואף אם הנקב הי' מחיים מ"מ שמא היה הבשר בלוי מקודם והו"ל סתימה דמעיקרא שדעת הרבה ראשונים דהוי סתימה.

זה אינו דבנ"ד לא שייך כלל לתלות בחוזק הקליפה כי הסרכא מוכיחה על זה שיש כאן ריעותא מחיים ובפרט שניכר שהסרכא יורדת לעומק הריאה וגם שהכותל שסביב הנגלד בצד של הסרכא פתוח. ובפרט דהוי ס"ס לאיסורא שמא הנקב מחיים והבשר בלוי נעשה אח"כ ואף אם נעשה מקודם שמא הלכה כהפוסקים דסתימה דמעיקרא לא מהני ופוסקים אלו הם הרוב.

ובפרט דהא הרבה אחרונים ס"ל שמעכב שיהא תחת בשר בלוי שלם ויפה ונוסף על כל זה דבמראית העין היה ניכר שהנקב מחיים ולזה יש להחמיר: ואגב אזכיר מה שק"ל כעת בשטמ"ק בב"ק י"ד ע"ב שהקשה אהא דאוקי שם ביתמי קושיית התו' שם דהא רב ושמואל ס"ל שעבודא לאו דאורייתא ותירץ דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר

וקשה לי דהא מפורש בקדושין י"ג ע"ב דס"ל לשמואל דמלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר וע' ש"ך בחו"מ סי' ל"ט שהוכיח דגם רב ס"ל הכי.

והתו' תירצו על קושיא הנ"ל דאיירי כשעמד בדין וע"ז קשה מ"ש התו' בד"ה ש"מ דמקשה הש"ס למ"ד שעבודא דאורייתא והא כיון דאיירי כשעמד בדין א"כ קשה לכ"ע וזה יש לדחות ויש להאריך בזה ואכ"מ: סימן כו באונא עליונה של ימין היה הקרום במקום אחד תלוי. וניכר שנקרע מעל הריאה.

וגם היה תלוי שם חוט עב. והיה קרוע המקום ומבצבץ על פני כולו.

והשו"ב אומר שהרגיש בבדיקת פנים שם סירכא שנפסקה בהעברת ידו. והנה לכאורה רחוק לאמר שיקרע הסירכא בהעברת ידו כיון שלא הרגיש שום עיכוב בהעברת ידו רק שנפסקה כלאחר יד והרי השו"ב מעביר ידו בנחת שלא ינתק הסירכא.

ועוד שאף אמניתוק הסירכא גרם זה הקרע. אפשר נקרע זה בהוצאת הריאה שהמקום הוא במיצר החזה ויקרה לפעמים שיקרע שם כשמסתבך בעצמות החזה.

וגם אפשר שהיתה במקום שכנגד שומן הפריסה בשיפולי והקרום הנקרע מעל הריאה היה ג"כ במקום ההוא. וא"כ יש לדון שאף אם לא היתה עוברת הסרכא הרי כתבו הראשונים הובאו ביתה יוסף סי' ל"ט שהשומן שם סותם ודינו כסרכא לדופן ונהי דנהגינן להחמיר ולמעך אף בסרכא לדופן.

בכ"ז יש להקל בספיקו והו"ל ס"ס וכמ"ש הפוסקים בסי' פ"ג והש"ך בכללי ס"ס דספק אחד בדאורייתא וספק אחד בדרבנן שפיר הוי ס"ס. ואף דהוי בשיפולי וקיי"ל בסי' ל"ט דבזה לא אמרינן שהדופן סותם.

וא"כ ה"ה בשומן הפריסה. בכ"ז יש לדון דהא הפרדס לרש"י ז"ל סי' רי"ז וברוקח סי' שפ"ג בשם רבינו גרשום ובכלבו סי' ק"א ובאו"ז סי' תי"א מקילים בשיפולי ג"כ ובכלבו שם מיקל אף בחוד וחיתוך וכ"נ בפרדס להקל בחוד.

ואף להרשב"א שמחמיר בשיפולי הוא רק מחמת ספק שמא הולכת הסרכא מקמא ע' בטור וב"י שמפורש כן. וא"כ בנ"ד יש להקל מצד ס"ס וכמש"ל ובפרט בסרכא שנפסקה בהעברת יד הבודק שהרבה ראשונים מקילים.

אכן בנ"ד היה ניכר שהחוט שהיה תלוי הוא הסרכא שנפסקה והיה ניכר שהיה קשה מאוד להסירו משם אם לא נקרע המקום וכידוע לבקיאים ולא היה שייך כלל לעשות ספק מזה שמא היה עובר ע"י מיעוך. וגם הקולא שהוא כנגד הפריסה לא היה שייך כ"כ.

כי היה נוטה יותר לצד שמקמא של הריאה ואומדן דעת הוא שהבודק העביר ידו שם במהירות ובכח. ולזה נפסקה הסירכא ונקרעה.

ויש כמה בודקים שמעבירים ידם במהירות ומפרקים כמה סרכות אשר אח"כ לא נודע מקומם איו. ובדרך כלל מי שהוא בקי בטיב ריאה וסרכות אין שייך לגבב ספיקות וקולות נגד המורגש לו בעין שכלו ובקיאותו ועל כגון זה נאמר אין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

ונראה שזהו הא דאיתא דרב אשי מכנף לכולי טבחי דמתא. דקשה לכאורה ל"ל קיבץ חכמי העיר.

אבל הכוונה כי בגוף הדין היה בטוח בעצמו שלא יכשל בו. אבל היה ירא שמא חסר לו איזה ידיעה בטבע הריאה ובקיאות בשינוים שלה.

ולזה קיבץ הטבחים כולם שאפשר שיש לאחד בקיאות בפרט אחד מה ששארם לא ידעו. ועתה רבו המורים בטריפות הריאה ממה שרואים בספרי האחרונים ומדמים לענין אשר אינו שייך לזה כלל: סימן כז בשיפולי האונא הארוכה ועבה היה קרום כמראה בשר.

וכפי שמצוי בשיפולי הריאה. וביותר מצוי כזה בשיפולי האומות וכבר מובא זה באחרונים.

והנה מקרום זה יצאה סרכא לשומן הלב וכשאחזו הסרכא היה נמשך הקרום הדבוק לשיפולי האונא עמה ברוחב יותר מאצבע. אבל עצם הסרכא היה רק כחוט.

ונחלקו הבודקים אם צריך להסיר כל הקרום הנמשך עם הסרכא או רק את החוט הדבוק. כי הבודק חצה החוט לשנים בעוביו ומשך חצי אחד לכאן וחצי אחד לכאן באופן שכל הסרכא כבר עברה ממקומה.

אבל נשאר הקרום עוד בצדדים כנ"ל. וגם תחת גוף מקום הסרכא נשאר ג"כ עוד מהקרום הנ"ל כרוחב קש.

אף שחוט הסרכא עבר מעל הקרום במקום הלז ועמד מן הצד כנ"ל: והנה בגוף דין איזה נקרא סירכא ואיזה נקרא התפשטות כבר האריכו האחרונים הרבה. וע' לבש"ר סי' ל"ט ס"ק קמ"ו וס"ק קצ"ח.

והעיקר מה שראוי לתפוס מדבריהם אשר כל שמגביהים הסירכא וניכר שנמשך עמה כעין קרום הדבוק לריאה צריך להסירו כי כל זה נקרא סרכא. אבל כשהקרום אינו עולה עם הסרכא.

אף שבקליפת הסרכא נקלף מעל הריאה זה נקרא רק התפשטות וכמדומה שכן נוהגים כל הבודקים והמורים הבקיאים. ולכאורה יש להוכיח ממ"ש הרשב"א הובא בטור וב"י סי' ל"ט וכ"פ בש"ע שם בלי חולק שסרכא משיפולי לדופן טריפה.

ונתבאר הטעם בטור וב"י מפני שספק שמא הסרכא הולכת מפנים הריאה יעו"ש. הרי דס"ל שאף שלמראית העין הסירכא יוצאת רק משיפולי.

מ"מ י"ל שעיקרה יצאה מפנים הריאה ושם היא דבוקה בריאה ועלתה על השיפולי ושם יצא ונדבקה בשומן הלב. וקו"ח לשארי סרכות שיש לחוש שעיקר הסרכא התחילה בסמוך למקום שהתחיל החוט לצאת מהריאה ולידבק למקום אחר.

ונראה שלזה דעת הפרדס לרש"י סי' רי"ז והכלבו סי' ק"א והרוקח סי' שפ"ג בשם רבינו גרשום והאו"ז סי' תי"א להקל בשיפולי ג"כ משום דס"ל דעיקר הסרכא הוא במקום שיוצאת מן הריאה. אבל באמת גם דעת הרשב"א היא כן ורק הרשב"א חושש בסרכא בשפולי שמא היא מקמא לפי שבחוד א"א להבחין היטיב להיכן נוטה עיקר הסירכא

ואפשר נוטה למקמא ולזה אף שנקרא שיפולי בריאה כשיעור ד' אצבעות לענין בועא בשיפולי אבל הכא מיקרי שיפולי רק בשיפולי ממש.

וע"ל סי' כ' מ"ש בזה בס"ד. ולפ"ז כיון שהקרום המוגבה מכח הסרכא נקרא סרכא גם בנ"ד צריך להסיר כל הקרום שבשיפולי האונא: אבל באמת נראה שז"א דהכא כיון שמצוים קרומים כאלה בריאה א"כ אין לנו לתלות שהקרום נעשה מחמת מכה.

ורק שהיה שם ממילא וכעין דקיי"ל בקרומים שבשיפולי האומא במקומות שקורים העקליך וכמ"ש הח"ס סי' ל"ה. וא"כ הסרכא היא רק מהקרום הזה.

ויש לדון שאינה סרכא כלל כיון שאינו מהריאה. וכן יש מקילים היכא שמדלדולי הריאה שהם אדומים נסרך למקום אחר.

ואף אי נימא לחוש לשיטת הפוסקים שטעם איסור סרכא הוא משום שסופו להתפרק וגם בזה נחוש שהיתה מתפרקת עם הקרום. בכ"ז בנ"ד שעברה הסירכא מהקרום אף שהקרום נשאר אצל הריאה.

מ"מ הרי חזינן שהסרכא לא פרקה את הקרום וכמו דמכשרינן בכל סרכא מה"ט בקליפה ומיעוך לדידן. ובכ"ז נראה שיש להחמיר שבמקום עצם הסרכא לא ישאר מאומה אף מהקרום.

אבל מהצדדין נראה שאין צריך להסיר אף שמוגבה מכח הסרכא כיון שניכר שאינו מהסרכא רק קרום שמצוי להיות בריאה. ואף במקום גוף הסרכא יש לדון להקל בשעה"ד אף אם נשאר הקרום היכא שהמורה והבודק בקיאים היטב שהוא קרום המצוי בשיפולי הריאה.

וע' בסימן שאח"ז. סימן כח א) כמה פעמים בא מעשה לפני שהריאה דבוקה לשומן הגרגרת או לשומן שדבוק בשדרה ויורד בין הערוגות שמקילין בכל זה.

או שדבוק לשומן שתולה על הדופן שקורין שומן הפריסה שדינו כדופן כמ"ש הבעה"ע הובא בב"י סי' ל"ט. ונהי שאנו מחמירין בכל אלה כשסריך כמו שמחמירין בסריך לדופן.

מ"מ כשדבוק יש להקל. וכן יש עוד דיבוקים שיש מקומות שהמנהג להקל כמבואר בפוסקים וע' בב"א בקו"ה לסי' ל"ט באורך בזה מסי' י"ד עד סי' כ'.

ורוב פעמים יש קרום דק בין השומן והריאה והשומן דבוק לקרום והקרום לריאה. והנה בזה כתב התב"ש סי' ל"ט סכ"ה להחמיר שדינו כסירכא.

וכ"כ שם בתב"ש סקל"ה שכל שאין דבוק ממש לריאה בלי שום הפסק. דינו כסרכא ע"ש.

וכ"כ בב"א סי' ל"ט סעיף ע"ה וס"פ וע"ש בראש אפרים מ"ש בזה: ב) ולענ"ד דבריהם צ"ע דהא עיקר מה שאנו מקילין לקלוף הסירכות ולהכשיר אם נשאר שלם כבר כתבו האחרונים משום שזה מורה שאין זה סרכא רק קרום דבוק על הריאה כעין קרום דריינוס. אך קרום דריינוס היה על כולה וזה אינו רק על מקצתה.

וא"כ לפ"ז אם אנו רואים קרום שלישי או בשר בלוי פרוש על הריאה. ומזה יוצאת סירכא למקוםאחר פשוט שאין זה סרכא.

כי הלא אנו רואים שאינה יוצאה מגוף הריאה כ"א מהקרום נוסף. ורק אנו מחמירים להסירה משום שמא נכנסת הסירכא דרך הקרום הנוסף לתוך הריאה.

וגם דהא בלא"ה קיי"ל בס"ס ל"ט שצריך להסיר כל בשר בלוי ולראות אם תחתיו שלם ויפה. וכ"כ התב"ש סי' ל"ה סמ"ב להדיא שאם נסרך מקרום דריינוס למקום אחר כשר וכ"כ במשבצות שם ס"ק י"ד.

ואף שהב"א שם החמיר קצת. מ"מ בר"א שם מצדד להקל.

וכ"כ בסי' ל"ט סעיף נ"ט להכשיר בסירכא מבשר בלוי לפי שרואין שאין הסירכא מהריאה. ובקרום דריינוס החמיר בסי' ל"ה לפי שהקרום היה דבוק על כל הריאה ודמי לסרכא שלא כסדרן ע"ש בר"א שכ"כ: ג) ולפ"ז בנ"ד בשומן שדבוק לריאה ובינתים יש קרום נראה דקיל טפי.

דלא גרע מסרכא גמורה שיוצאת מקרום נוסף שעל הריאה דמכשרינן וכמש"ל. וא"ל שהקרום אינו מהריאה רק מהשומן ז"א.

דלפ"ז קשה טפי למה החמיר התב"ש בזה דהא דבוק גוף השומן לריאה כיון שהקרום הוא מהשומן. וגם דלא מסתבר לומר כן כי על הריאה מצוי קרומים ולא על השומן.

ובפרט דהתב"ש איירי בסי' ל"ט סכ"ה בדבוק לגרגרת ועל הגרגרת וודאי שאין קרום. וא"כ לא גרע מאם היתה סירכא מקרום נוסף שעל הריאה להגרגרת שהיינו מכשירים בזה וכנ"ל ואם כי שאין להכשיר להדיא בסרכא גמורה לפי שיש מחמירים בזה וכמ"ש הב"א.

וגם בסי' ל"ט בבשר בלוי הקיל רק לדופן. מ"מ וודאי שאין להחמיר בשביל זה במקום שהכשירו דבוקה: ד) ולפ"ז נראה דגם בדבוקה לשומן הלב שכתבו הפוסקים להחמיר.

מ"מ אם יש קרום תחת השומן יש מקום להקל וכמש"ל. דהוי כסרכא מן השומן לקרום הפרוס על הריאה ואף שיש לחלק וגם כי יש מחמירין כמש"ל.

מ"מ הא בלא"ה יש מקילין בדבוקה כמ"ש במרדכי וכן יש כמה גאונים שהקילו בדבוקה וכמובא בב"י סי' ל"ט וע"ש בד"מ. וע' ב"א בקו"ה לסי' ל"ט מסי' י"ד עד סי' כ' שהאריך לבאר דברי הראשונים בזה וצידד שיש מקום להקל לדעת כמה פוסקים.

ולזה בכה"ג וודאי שיש להקל. ואף שצריך לקלפו ולראות שתחתיו שלם ויפה דלא עדיף מבשר בלוי דעלמא וכמש"ל.

מ"מ אם יש בצבוץ באותו מקום יכולים לתלות בחוזק הקליפה וכמ"ש בחיבורי ח"א סי' מ"ז בס"ד לגבי בשר בלוי ע"ש. וגם אם נצטנן השומן כגון ששהתה הריאה קצת במקום קר אזי יש לתלות שבשביל שנתקשה השומן וכדקיי"ל דקרירי מטרשי.

לזה לא נקלף כראוי והוצרך לקלוף קצת בחוזק ונעשה בצבוץ. וכן לפעמים השומן שתלוי הרבה מכביד ותולה למטה בעת הקליפה וגורם לעשות נקב.

ובדיבוקים שרוב הראשונים מקילים יש מקום להקל ולתלות בכה"ג אף אם אין שם קרום בינתיים ומכ"ש אם יש קרום וכמש"ל. ומכ"ש בשומן שקורין שומן הפריסה שכ' הבעה"ע שדינו כדופן כמש"ל וודאי שיש לתלות בכל דבר דבלא"ה מה שאנו מצריכין למעכו הוא רק חומרא וכמו כל סירכא לדופן ולא אאריך בזה מטרדותי רק באתי לעורר שיש מקום להקל בזה.

ובפרט דאף בסרכות גמורות לשומן יש ראשונים שמקילים וכמ"ש הב"י סי' ל"ט. וע' חיבורי סי' נ' מ"ש בזה.

וכן מצדד להקל בשאילת יעב"ץ סי' קמ"ו בסרכות הללו ומכ"ש בכה"ג דהוי דבוקה: ה) ואף שיש לחלק דדווקא כשסרכא יוצאה מן הקרום נוסף בזה היקל התב"ש לפי שרואים שהסרכא אינה יוצאת מן גוף הריאה אבל הכא כל הקרום דבוק לשומן. א"כ נראה כסירכא דהקרום הוא כולו כסירכא רחבה הסרוכה לשומן מן הריאה.

ואף אם הקרום מתפשט על הריאה יותר מכפי השומן שעליו. מ"מ יש לדון זה כהתפשטות מהסירכא וכמו בכל הסירכות שיש בהם התפשטות מחוץ לסירכא.

ובב"א סי' ל"ה ס"ק קנ"ב רוצה לומר סברא זו גם על סרכא מבשר בלוי ע"ש. בכ"ז פשטות לשון התב"ש שם שכתב שאם נדבק לדופן כשירה משמע אף אם נדבקה כל הריאה לא אמרינן שכל הקרום חדא סירכא רחבה היא והיינו משום דחזינן שהקרום הוא כדרך כל קרום נוסף שנמצא לפעמים על הריאה ואינו כסרכא.

וכה"ג מפלגינן בסי' ל"ט ס"ד בין קרום שקורין טילא לסירכא. ואף דלדעת התב"ש בלא"ה שפיר כשירה דהוא מצריך בס"ס ל"ט שיקלפו הבשר בלוי כראוי ולראות שיהא שלם ויפה.

ואם נדבק בחוזק דעתו להחמיר. וא"כ הכא כשנקלף הקרום ממילא עברה הסירכא.

בכ"ז נראה דבקרום נוסף בעלמא. מודה התב"ש שאם נקרע בקליפתו יש להכשיר.

וא"כ כיון שכתב שאם סרוך הקרום למקום אחר א"צ מיעוך. ממילא אף שלא נקלף הקרום כראוי ג"כ אינו מעכב וכשירה ועב"א סי' ל"ה ס"ק קנ"א: ו) ולפ"ז יש להורות שאם ניכר שהקרום הוא ככל קרומים המצויים להיות על הריאה והשומן הוא שנדבק אל הקרום.

אזי יש לצדד להקל אם קלפו השומן עם הקרום ונמצא בצבוץ תחתיו דבלא"ה יש מקילים בדבוקה. ויש לתלות בחוזק הקליפה או בצינון והתקשות השומן או בכובד השומן.

וכמש"ל דהעיקר דגם בכה"ג מיקרי דבוקה ולא סרוכה [ובאמת ראוי ליזהר לחתוך השומן מלמעלה קודם שיקלפוהו מעל הריאה כדי שישאר אצל הריאה אך מעט ולא יכביד על הריאה]. אבל אם ניכר שהקרום הוא מצד השומן וכמו שנמצא לפעמים קרום על שומן או שהוא כעין סירכא.

ומכ"ש אם אין קרום רק תחת השומן שזה הוכחה גמורה שהוא כעין סירכא שמדבקת השומן להריאה אזי יש להחמיר: ז) ונראה דבדבוק לשומן הגרגרת ע"י קרום ואף

בסרוכה ממש אם היא במקום המבואר בשו"ע בסי' ל"ט ס"ז ובאחרונים שם שדבוקה לגרגרת כשירה אזי גם בזה כשירה. דהא כתבו הפוסקים הטעם שהגרגרת קשה ואינו סותם.

וקשה טובא דהא במקום שדרכו בכך שפיר כשירה אם דבוקה וכמ"ש הפוסקים. ובמקום שאין דרכו בכך.

א"צ לטעם שקשה דאף אבר רך אינו סותם. ומצאתי בלבושי שרד סי' ל"ט ס"ק פ"ז שהרגיש בזה וכתב שצריך לטעם זה כדי להטריף בסרוכה דהא בעלמא מכשרינן אף בסרוכה היכא דהיינו ריביתא כמו בדופן או בסרכא כסדרן וכדומה ואף לשיטת רש"י דאין סירכא בלא נקב משום דהוי סתימה.

אבל גרגרת שהוא קשה לא הוי סתימה. אבל סרוכה לשומן הגרגרת כשירה ולא גרע משומן שתולה על הצלעות שהכשיר הבעה"ע בסרוכה משום דהיינו ריביתא וכמש"ל.

ורק שעדיין יש להחמיר להצריך מיעוך ומשמוש. כיון שעיקר הקולא משום שהשומן סותמו.

א"כ לא עדיפא מסירכא לדופן שאנו נוהגין להצריכו מיעוך וכדקיי"ל בסי' ל"ט סי"ח. אכן כיון שאינו אלא חומרא מצד מנהג יש לצדד להקל בכל מקום שיש עוד איזה צירוף להקל.

וכן כשסרוך לשומן הפריסה ג"כ יש להורות כן וכמש"ל שדינו ג"כ כסרוך לדופן. וכן בספק יש צד להקל ע"ל סי' כ' מ"ש בזה בס"ד.

וע' חיבורי ח"א סי' נ' נ"ג ונ"ד לענין סרכות לשומן. וע' במרדכי שילהי חולין שמטריף בסרוך לשומן הגרגרת: ח) ובגוף הדין בסירכא שיוצאת מקרום נוסף או מבשר בלוי נלע"ד עיקר שיש להקל דלא גרע מסירכא כפולה דקיי"ל להכשיר בסי' ל"ט ס"ד.

ע"ש בש"ך שהכשיר אף בנדבק למקום אחר. וע' ח"ס חי"ד סי' ל"ז וע' באחרונים בזה.

וכתב שם הב"י הטעם מפני שהסרכא אינו מהריאה רק מן הסרכא שכסדרן ע"ש. וע' חיבורי ח"א סי' נ"ג.

וה"ה הכא שניכר שהסירכא יוצאת מן הקרום והבשר בלוי שהם כשרים. ואף ריעותא לא הוי לדעת רוב הפוסקים וע' חיבורי סי' מ"ז בזה ויש להאריך בזה אך אין הפנאי מסכים.

אכן לדינא יש לדון להקל במקום שיש עוד צד להקל:סימן כט ט) וע"פ סברא הנ"ל נראה לדון להקל אם יש סירכא בשיפולי אונא ודבוקה לדלדול שתלוי בשיפולי אומא. דהנה מבואר בד"מ סי' ל"ט והובא למעשה בכל האחרונים שהדלדולים שיש להם מראה בשר אין להם דין סירכא כלל.

וכתבו האחרונים להקל אף אם נסרכו הדלדולים זה לזה. וכבר האריך בזה בשו"ת עונג יו"ט סי' ס"ט ע"ש.

אכן בנדבקה סירכא לדלדול הובא באחרונים להחמיר. ולפמ"ש יש להקל דכיון דחזינן שהסרכא לא נדבקה לריאה רק לדלדול שהוא מצוי על הריאה.

א"כ אין לה דין סרכא דבוקה כלל. רק שצריך שלצד הסירכא ימעכו ויראו שהמקום שלם ואינו מבצבץ כי יש לחוש שיש שם נקב ולזה נדבקה למקום אחר ופגעה בהדלדול.

אבל הדלדול א"צ מיעוך כלל. וא"ל דמ"מ לשיטת התו' שטעם טריפות סירכא הוא משום שמא תתפרק ניחוש גם הכא שמא תתפרק ז"א דכיון שהסרכא עברה במיעוך לא חיישינן לזה.

וכמו שאנו מכשירין בכל סרכות שעוברים במיעוך וקליפה ובפרט דהדלדול הוא רך וכמ"ש הב"א סי' ל"ט סעיף ק"ב ושאר אחרונים שדרך הדלדולים שנימוחים בפושרים: י) ועוד נראה דהא כמה ראשונים ס"ל דמחוד לחוד ומגב לגב הוי כסדרן עב"י סי' ל"ט. וממילא דמשיפולי האונא לשיפולי האומא שאצלה הוי ג"כ כסדרן.

שוב ראיתי שכ"כ להדיא הב"י בסי' ל"ט בשם הרמב"ן דלשיטה זו כשר אף משיפולי לשיפולי ע"ש. נראה דהפוסקים דס"ל דמגב לגב הוי כסדרן ס"ל הטעם שמא תתפרק.

דלטעם שאין סירכא בלא נקב א"כ קשה דהא מ"מ יש נקב והסרכא היא קרום מחמת מכה ואינו סותם. ובשלמא מחיתוך לחיתוך ס"ל שבשביל שמונחים זה על זה סותם הבשר הנקב ולא גרע מדופן סותמתה דכשר.

וגם שי"ל שבשביל שמונחים זע"ז נסרכים זה לזה אף בלא נקב. וכמבואר בראשונים סברות אלו אבל מגב לגב לא שייך זה.

וע"כ צ"ל דס"ל הטעם שמא תתפרק. שוב ראיתי שכ"כ הר"ן בפא"ט להדיא ע"ש.

ואף דהרא"ש שם הבין בדעת רש"י להכשיר מגב לגב צ"ל דס"ל דהיכא שאין סופו להתפרק הוי סתימה מעליא שהסרכא הולכת ומתחזקת וכ"כ שם בחי' אנ"ש בר"ן שם. ובאמת העיקר כמ"ש הב"י בסי' ל"ט דרש"י ס"ל לאסור מגב לגב ע"ש.

וא"כ כשר בנ"ד ממ"נ. דלטעם שאין סרכא בלי נקב כשר דהא עברה הסירכא במיעוך הנהוג ולא בצבץ שם ואין כאן נקב והוא רק קרום בעלמא.

והדלדול ידוע שהוא מצוי ואינו מחמת נקב. ולשיטת הסוברים הטעם משום שמא תתפרק כשר בלא"ה דהא הוי כסדרן משיפולי לשיפולי כנ"ל.

וכן מוכרח לומר לדעת הדעת קדושים והעונג י"ט שהקילו בדלדולים הסרוכים זה לזה. דקשה טובא דנהי שאינו מחמת נקב.

מ"מ ניחוש שמא תתפרק. אבל לפמ"ש א"ש דלשיטה זו מיקרי כסדרן בכה"ג.

ועוד נראה דע"פ רוב כשהדלדולים סרוכים אזי הסרכא ארוכה ביותר וליכא חשש שמחמת נפיחה תתפרק. אך ז"א דא"כ נתת דבריך לשיעורין.

וגם יש לעשות בזה ס"ס כמבואר למבין. ולזה נלע"ד שיש להקל אם הסרכא עברה בנקל במיעוך בעלמא.

ומכ"ש אם הדלדול נסרך לשומן או לדופן נראה שיש מקום להקל אם מתמעך הדלדול באמצע ע"י משמוש בין האצבעות דליכא למיחש שמא תתפרק וכמובן וכמ"ש האחרונים. ובאשר אחשוב כי בלי ספק דברו בזה האחרונים ואין לי פנאי לחפש אחריהם לזאת בזה: יא ועוד יש לצדד להכשיר אף אם לא בדקו הסרכא הדבוקה לדלדול.

דהנה בכל סרכא תלויה כתבו הפוסקים דלהכי כשירה משום שאם היתה מחמת נקב היתה נדבקת למקום אחר ולזה בסרכא דבוקה אנו אומרים שהוא מחמת נקב. וגם זה אינו רק ספק כמבואר בפוסקים.

ע' יו"ד סי' פ"א ובש"ך שם. דהא אפשר שהיא מחמת ליחות בעלמא.

ועדיין קשה דנימא כיון דנשחטה הותרה. וצ"ל כמ"ש הרשב"א בחידושיו דכיון שהוחל מחיים דבר המטריף צריך בירור שהיא כשירה.

וה"נ כיון שיש סרכא לפנינו צריך לברר שאינה מחמת נקב ועמ"ש בזה בחיבורי סי' נ'. וא"כ לפ"ז בנ"ד שי"ל שהדלדול נתחבר אל הסירכא באשר שניהם תלוים יחד נסתבכו זה לזה.

אין זה הוחל דבר המטריף. ואף דהא גם בסריך לשומן ושאר מקומות מיקרי שלא כסדרן.

אף שאפשר שהשומן נדבק לסרכא תלויה. מ"מ הכא עדיף טפי כי הדלדולים דרכם ליסרך אל חוט התלוי סמוך לו.

משא"כ שומן ושאר איברים אין דרכם כ"כ ליסרך. וכמ"ש הפוסקים שרק ריאה דרכה ליסרך.

ואינני אומר כן למעשה ולזאת אקצר בזה רק עוררתי שיש סברא להקל במקום שיש עוד צד להקל: סימן ל לענין סרכות שנמצא בהם דם אביא מה שבא לפני מעשה כ"פ בעוף שנמצא בתוכו חתיכה מליאה דם קרוש וקרום סביב. וכן לפעמים נמצא חתיכה קרושה כעין מראה כבד.

אבל לא במקום הכבד. והוריתי בזה להיתר.

כי למאי נחוש לה. אם משום יותרת הכבד.

הנה לא מבעיא להסוברים שיתר כנטול היינו דהוי כניטל מקומה. דוודאי אין חשש כיון שאינו דבוק במקום מרה וחיותא.

אלא אף לשאר שיטות כיון שאינו במקום כבד ואין לו צורת כבד כראוי. אין שייך כלל לומר יתר כנטול.

וכעין דמצינו בסי' ל"ה גבי יתרת וורדא שאם יש לה צורת אונא אין זה יתרת וורד. רק שבימין יש מחמירים מפני שהוא מקומה ע"ש.

וכעין זה נמצא לפעמים בעוף חתיכה בצורת לב. וגם בזה אין להחמיר כלל.

כי אין זה נקרא יתר לב. כי אף שיש לה צורת לב.

אבל בפנים אין לו החללים כמו בלב וכן אין לו שאר צורת הלב. רק הוא חתיכת בשר אשר חיצוניותו דומה ללב.

ומ"ש הבאה"ט סי' מ' בשם הדמש"א להטריף בשני לבבות. אולי היה שם גם השני עם חללים כדרך לב.

ובאמת יש מקום לדון שאף אם יש בו חללים. אם אין בו דם כמו בלב.

ג"כ יהא כשר. וכעין מ"ש הפר"ח בסי' מ"ז שלא נקרא יתרת בבני מעיים רק כשנכנס בו הפרש יעו"ש.

ואפשר לחלק מטעם שביאר שם שאם אין הפרש יורד שם אזי הוא וריד היורד מן הכבד שמצוי כן. אבל בנ"ד כיון שאינו מצוי לא שייך זה: ודם קרוש בגוף באמת מצוי הרבה פעמים.

ונראה שזה מתקבץ מחמימות שבגוף. ונפלט מדופן ומאברים הפנימים שמזיעים ומתקרש שם מרוב חום ונעשה קרום סביב.

ומזה אני דן לצדד להקל בסירכא לריאה שיש בה אדמומית. שי"ל שאין הדם בא מהריאה רק שנעשה קרום לסרכא.

ואח"כ מחמימות שבגוף נבלע בה זיעת האברים ונעשה אדום. או שמקודם נעשה הקרום אצל השומן עם דם בתוכו מהדם שנתקבץ בגוף.

ואח"כ נסרך לריאה. וכן מצוי הרבה פעמים שנמצא בגוף עוף חוטים תלוים בדופן ובשאר אברים ובשדרה שמלאים כמו דם וזיעה אדומה וזה ראיתי בעיני הרבה פעמים.

ורק כשרואים שהדם בא מהריאה. כגון שהסירו הסירכא ועדיין יוצא דם מהריאה.

אזי מוכח שהוא מהריאה. וצ"ל דגם הט"ז בסי' ל"ז סק"ד שכתב להטריף בסירכא שיש בה דם.

איירי בכה"ג שמוכח שהדם מהריאה. או שהיה מלא דם סביב סמוך לריאה ולא על פני כל הסרכא שמזה מוכח ג"כ שבא מהריאה וכ"נ לשון הט"ז שם [ואף אם ניכר שבא מהריאה.

ידוע מ"ש השאילות שמואל סי' נ"ז שיש עורקים על הריאה שמהם בא הדם ולא מגוף הריאה. וכבר קבעו בה מסמרות כמה אחרונים בסברא זו.

והוא ברור לבקי בטיב הריאה. ובפרט בצמקה וכן בשיפולי האומות מצוי בלא"ה שיוצא זיעה מהריאה כשדוחקים מעט ביד.

בלי שום עשיית נקב. וא"כ גם כשהוא תחת סרכא.

אין לדון זה להוכחה שיש נקב. ואכמ"ל בזה רק העירותי לעורר לב המעיין.

וע' שו"ת עונג יו"ט סי' ע"ב בזה]: והנה אף שכתב העונג יו"ט שם ושאר אחרונים להקל בזיעה תחת בלוי. אכן צריך להשגיח היטב על הבדיקה בפושרינקי ע"פ רוב נמצא בשר בלוי עם זיעה על מקום שנצמק קצת ואין הרוח נכנס שם כראוי.

וראיתי זה בעיני שבדק השו"ב את המקום ההוא כמה פעמים ולא בצבץ. אבל כאשר שמתי לב היטיב הכרתי מקום שמבצבץ קצת.

ובדחיקה קלה מן הצד נראה הבצבוץ. ומאותו המקום יצאה ג"כ זיעה.

וע"פ רוב ניכר המקום שם שהוא אדום ועמוק קצת. ונהי שאם היה נמצא בצבוץ תחת בשר בלוי כבר כתבנו בחיבורי ח"א סי' מ"ז שיש מקום לתלות בחוזק הקליפה וע"ל סי' כ"א.

אבל כשיוצאת שם זיעה הרי זה ריעותא המוכיחה על נקב. ואין שייך לתלות הבצבוץ בקליפה.

וזה גרע מבועא דקיי"ל בס"ס ל"ז דתלינן בה במשמוש ידא דטבחא. והעיקר בענינים כאלו שהמורה יזהר להשגיח בעצמו ולא יסמוך על דברי השו"ב.

כי הרגל השו"ב מביאו שסומך על אומדן דעתו ואינו יורד לעומק הדבר: ואגב אזכיר מה שק"ל בב"ק כ"ט ע"ב דאיתא שם דר' יוחנן ס"ל בור בר"ה חייב משום שהוא סתם משנה בדף נ' וכתבו התוס' בד"ה אלא דאפשר דס"ל דאף בבור ברשותו חייב דאיכא דס"ל הכי בפ' הפרה. ותמוה לי דהא גם זה סתם משנה שם בדף מ"ט ע"ב דחייב ע"ש ברש"י ותו'.

וע' דף נ"א ע"א שנדחק ר' יוחנן לאוקמא מתניתין שם למ"ד בור ברשותו פטור וקשה דהא סתם תנא לעיל דחייב. ויש ליישב קושייתינו על התוס' ולישב ג"כ הגירסא שלפנינו בברייתא מ"ט ע"ב בר"ה ופתחו לרה"י שהמהרש"א מחק שם גירסא זו.

ואכמ"ל בזה: סימן לא אשר מצוי מאד בבר אווזות בועות בבני מעיים בימי הקיץ. ובתוך הב"מ נמצאים תולעים ופיהם תחוב תוך הבועה לחוץ.

רק שקרום מקיף מבחוץ ומבואר בפמ"ג ושאר אחרונים דטריפה. דהתולעים נקבו מעבר לעבר ומזה נעשה הבועה.

והקרום הוא מחמת מכה ואינו קרום. ובאשר הוא דבר מצוי עד שאם נטריף כנ"ל יהיו רובם טריפות.

לזאת אמרתי לברר דין זה בקצרה מה שנלע"ד בזה: הנה מצד הבועות בעצמן אין כאן שום חשש כשאנו רואים שהקרום על הבועות שלם כראוי וכמבואר באחרונים. ומעשים בכל יום בתרנגולות שמצוי בועות גדולות בב"מ מליאות מוגלא והמוגלא מגיע עד תוך הב"מ בלי שום הפסק קרום ורק למעלה קרום שעל הבועות שלם כראוי ומכשירים.

ומובא זה ג"כ באחרונים סי' מ"ו. ואין דנין זה לקרום מחמת מכה.

ומה שהוגבה הקרום שעל המוגלא ונתרחב מאד אנו דנין שהוא מצד שנלקה קצת והתחיל להתקבץ מוגלא. והמוגלא קשה ודחקה הקרום לחוץ עד שהוגבה קצת.

וכל שהוגבה הקרום נתרבתה המוגלא עד שנתרחב כ"כ כפי שהוא לפנינו: וכעין זה מפורש ברדב"ז להדיא בח"ג סי' תע"ז בכרכשתא שהיתה נקובה לחוץ כפי עובי כל העור. רק מלמעלה היה בולט כעין חטוטרות והיה שלם כראוי.

והכשיר מצד שאינו קרום מחמת מכה. רק קרום הכרכשתא שהוגבה ע"י המורסא.

ומבפנים ניקב ג"כ ע"י המוגלא שבמורסא ע"ש. והביאו הפר"ח ס"ס מ"ו להלכה ג"כ.

וה"ה בבני מעיים נימא הכי וכנ"ל וז"ב. וכל בועא וטינרי שבריאה הם כך.

שהוגבה קרום הריאה ונמתח ונתרחב ע"י המוגלא. ורק בנ"ד שהתולע תחוב ראשו בתוך הבועא דנין שניקב מעל"ע.

והקרום הוא מחמת מכה. וכ"כ הפמ"ג ס"ס מ"ו במשבצות: והנה בתולעים הנמצאים בדקין כתב הש"ך סי' ל"א סק"ז דרק בריאה שמרחפת תמיד אין חוששים שניקב מחיים.

וכן בקורקבן שקרומיו קשים ועבים. אבל במוח לא שייך כ"ז וחיישינן שמא ניקב ואין בקיאין בבדיקה.

וכתב שם הדגמ"ר דלפ"ז בכרס ודקין אם נמצא תולעת טריפה. אבל הפמ"ג שם כתב דבכרס ודקין אין קרומם רך ודק כמו במוח ולזה כשירה להש"ך.

ובסי' ל"ו סקי"ז כתב הש"ך בשם בה"ג וראב"ן ואו"ה דבכרס ודקין אף אם נקבו התולעים תלינן שנקבו לאחר שחיטה. והנה מש"ש הש"ך בשם האו"ה תמוה.

דהאו"ה בכלל נ"א כתב רק דתולעים בכרס ודקין אמרינן דמיניה קא רבו. אבל לא נזכר כלל שם היכא שניקב דנתלה שנעשה לאח"ש.

ודין זה הובא בש"ע סי' מ"ח ס"ב. והט"ז כתב שם בסק"ג דכשר אף בניקב.

וע"ש בפמ"ג שכ' שהפר"ח מחמיר. ובאמת הוא מיקל בסי' ל"א סק"ח ע"ש.

וצ"ל שהוא ט"ס בפמ"ג. וצ"ל שדעת הש"ך והפר"ח להקל.

אכן בבה"ג מפורש בה' טרפות דבכרס תלינן. והראב"ן אינו ת"י.

וכן מפורש באשכול ה' טריפות דתלינן בכרס. וכ"ה דעת הב"י בסי' ל"א דאף במוח יהא כשר כמו בריאה רק דמסר להקל נגד הפוסקים המחמירים במוח.

וממילא מבואר דרק במוח החמיר שהקרום דק ביותר וכמבואר בפר"ח שם ושאר אחרונים. וכ"ה דעת הכרו"פ שם להקל: עכ"פ נתבאר שדעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים להקל אף בנמצא נקוב לאחר שחיטה כמו בריאה.

וממילא מבואר דכמו בריאה כשר אף בנמצא בבועא כדקיי"ל בסי' ל"ז ס"ו שכשר אף אם ניקבה דתלינן במשמוש ידא דטבחא. וכבר כתב הגבעת שאול סי' ס"ה ושאר אחרונים דה"ה בתולע שנמצא בבועא כשר אף אם נקבה הבועא יעו"ש.

וכ"כ הב"א סי' ל"ו סנ"ט. וא"כ ה"ה בשאר אברים ובפרט בדקין שידוע שמצוי שם בועות בלא תולעים.

א"כ אף אם התולע תחוב בבועא. אין שייך לחוש שניקב מעבר לעבר והבריא: דרק בוושט חיישינן שמא הבריא משום דאכלא בו ופעיא בו יש לחוש שחזר המחט לאחוריו אבל בשאר אברים אין שייך זה כמבואר בפוסקים בסי' מ"ח.

ואף המחמירים שם בהמסס. כתבו הטעם מפני שאין לו כ"א קרום אחד.

וכיון שנתחב בו המחט שוב. נשאר הקרום דק מאוד ויש לחוש להבריא.

אבל בביה"כ שיש לו ב' קרומים אין לחוש ע"ש. וא"כ ה"ה בדקין שמבואר באחרונים שיש להם ג"כ שני קרומים.

וגם בהמסס קיי"ל בסי' מ"ח ס"ז שיש להקל בהפ"מ וע"ש בש"ך. ואף שי"ל דתולע שיש בו חיות יש לחוש שחזר לתוך האבר מעצמו.

ורק במחט בעינן סברא דבוושט אכלה ופעיא בו. לפי שאינו יכול לחזור מעצמו.

אבל ז"א דא"כ היכי מכשרינן בתולע שניקב מעבר לעבר ותלינן לאחר שחיטה. והלא אם היה נמצא התולע שלא ניקב מעל"ע היינו מטריפים שמא הבריא ואם ניקב נכשיר אתמהה כלפי לייא.

ונראה דשמא הבריא חיישינן רק במחט שדרכו לנקוב בחודו יותר ויותר. אבל תולע אפשר שלא ינקוב יותר.

ובאמת בדקין יש מכשירין אף במחט בתחוב במקצת רק למעשה החמירו. עט"ז סי' מ"ו סק"ד בזה שכתב הטעם מפני שהר"ן מחמיר אף בנמצא משום די"ל דאוכלין ומשקין דחקוה.

אבל בתולע שאין שייך סברא זו שידחקוהו אוכלין ומשקין. כיון שיש לו חיות.

בזה אף הר"ן מודה דכשר ולא חיישינן לנקב משהו או לשמא הבריא. והרי בריאה כשר בתולע שנמצא בבועא כמ"ש הפוסקים ולא חיישינן שמא הבריא: וגם יש לצרף שיטת הרא"ה והראב"ן והפרדס לרש"י ז"ל והבעה"ע בדיני ושט דס"ל דהא דקרום מחמת מכה אינו קרום הוא רק בריאה ושט.

אבל בשאר אברים שפיר הוי קרום. ולזה אף אם הבריא הוי קרום.

ואף שהפוסקים דחו דברי הרא"ה. אבל כיון שגם דעת רש"י בפרדס הוא כן בס"ס רי"ד יש לצרף זה עכ"פ היכא שיש עוד צדדים להקל.

וע' תו' חולין נ' ע"ב שכתבו לדעת רש"י לחוש בהמסס שמא הבריא. ולפמ"ש לא ס"ל לרש"י הכי.

ובתוס' שבת ל"ו ע"א כתבו זה בשם ר"י לדעת רש"י. אבל רש"י בעצמו פירש שם כפשוטו שלפי שהדופן דק מאוד אינו סותם ע"ש וע' שו"ת בעי חיי סי' ס"ט מה שצידד בזה בדעת הרי"ף והרמב"ם: ועיקר סברת האחרונים דבועא הוי כקורט דם הוא נפלא.

דהא בועי שכיחי טובא בדקין של עופות. ואף בלא תולעים.

והיכי שייך לקרוא זה קורט דם. ואינימא דהוי כקורטדם יש לאסור אף בנמצא כמ"ש הפמ"ג סי' מ"ו סק"ד במשבצות לענין מחט.

ובפרט שהרי אנו רואים שקרום הבועא הוא חזק כשאר קרום הדקין. ואינו נראה כלל כקרום מחמת מכה.

ומהיכי תיתי להחזיק ריעותא. והיכא שהבועות הם בדקים במקום שמחוברים הדקים אחד לחבירו בעיגול ההדרא דכנתא.

יש עוד מקום להקל דאפילו אם ניקב סותם חבירו כדקיי"ל בש"ס ובשו"ע סי' מ"ו. וזה וודאי א"ל שהבועא מעכבת הסתימה.

[ובאמת לדעתי הבועא מוכחת שאינו קרום מחמת מכה. כי הבועא נעשית מצד הכאב שבדקין ומתקבץ הליחות ומתנפח ומתגבה שם המקום.

אבל כשכבר ניקב ואח"כ עולה קרום קלוש מחמת מכה. בזה הקרום הוא שוה ואינו גבוה כלל.

כי אין לו חיות וליחות שיוגבה עי"ז. אך ז"א דמ"מ י"ל שבראש הבועא נעשה נקב דק ושם עלה קרום מחמת מכה.

וכן מוכח מהא דקיי"ל בריאה דסרכא על בועא הוי תר"ל ששניהם מעידים על נקב בריאה. ולא אמרינן דמזה שנעשה בועא מוכח שאינו קרום מחמת מכה.

והיינו כמש"ל דמ"מ י"ל שהיה כאן נקב כל שהו]: ולזאת נלע"ד שיש להקל בזה אף אם התולעים תחובים בבועות. וגם כי אם נבא להטריף.

יהיו רובן טריפות בימי הקיץ כידוע לכל מורה רגיל. אכן כ"ז רק כשעור הבועא שלם ויש לו מראה הדקין.

או אף קצת משונה אך עב כראוי. אבל לפעמים הבועות כמראה זכוכית וכשדוחקין קצת בין האצבעות נפקעת הבועא ונאבדת.

ובתוך זה תחוב תולע. זה בוודאי אסור כי ניכר להדיא שאינו קרום גמור רק קרום מחמת מכה ואין בו ממש.

ואף אם הוא מקרום הדקין מ"מ יש לדון דהוי נתמסמס. כיון שנשתנה מראיתו ומתמסמס בין האצבעות אין לך נתמסמס ובשר שהרופא גורדו גדול מזה והוי טריפה גמורה.

וזה מצוי בבר אווזות. וצריך המורה להשגיח ע"ז.

ואם יש בועא כזאת ואין תחוב שם תולע. צריך לראות אם נקוב שם או לא.

ואם נמצא שם שלם יש להכשיר. כי י"ל שהבועא עלתה על הקרום מחמת איזה חלישות או מכה וכדומה.

ועכ"פ צריך המורה לשים לב אל הבועות אם הקרום שעליהם שלם ויפה וכמו שבארנו בס"ד: סימן לב כבוד ידידי הרה"ג וכו' ע"ד טחול של שור שנמצא בסומכיה נקב שניכר שהוא מתחילת ברייתו וכעובדא המובא בט"ז סי' מ"ג. ונתערב באחר ואין ניכר מאיזה שור הוא.

ומהבשר כבר נמכר הרבה ונתבשל וגם היה בע"ש. והתיר מעכ"ת.

ונמצא מערער על הוראתו פשוט שאין ממש בדברי המערער. ומעכ"ת כתורה עשה דהא כמה אחרונים הסכימו עם הט"ז לדינא להקל בכה"ג: ובפרט בנ"ד דעדיף טובא דהא עכ"פ הוי ספיקא דדינא.

וכיון שנתערב חד בחד הו"ל ספק בגופו וספק בתערובות ולא נודע הספק קודם התערובות שיש מקילים וכמבואר בס"ס ק"י וע"ש באחרונים. ובזה כבר פסק הש"ך בכללי ס"ס דשרי בהפ"מ.

ועוד דאף הש"ך שחולק בנה"כ על הט"ז ומחמיר בזה. כתב שם עיקר הטעם שמא ניקב מחמת חולי ואח"כ נתרפא.

וכ"כ כמה אחרונים המחמירים. וא"כ בנ"ד הו"ל ספק בגופו וספק בתערובות וכשר בהפ"מ כמש"ל.

וא"כ לכ"ע כשר בזה: ועוי"ל דהא שני בהמות הללו שנתערבו אי אפשר שיהיו שוות. וע"כ אחת מהן יותר גדולה מהשנית.

וא"כ אם הקטן הוא האיסור. הרי הוא בטל ברוב לשיטת הש"ך בסי' ס"ו ובסי' ק"י לדעת כמה פוסקים.

וא"כ הקטן מותר ממ"נ. שאם הוא היתר הרי הוא מותר.

ואם הוא אסור. הרי כבר נתבטל.

וכדקיי"ל בסי' ק"ב שבהמה שלימה לא מיקרי חתיכה הראויה להתכבד וכן בשר חי ע"ש. ורק החשש הוא שמא הגדולה היא שטחול שלה נקוב.

וא"כ הוי ספיקי טובא. שמא הקטנה הנקובה.

ואפילו אם הגדולה. שמא הוא מתחילת ברייתו וכשר לכ"ע.

ובכה"ג קיל מספק בגופו ובתערובות דעלמא. דשם יש מחמירים משום דממ"נ יש כאן אחת אסורה אם נתפוס הספק הראשון לאיסור.

אבל בנ"ד יש צד לומר שהכל מותר. ואף שהש"ך בכללי ס"ס אות ט' החמיר בנאבד אחד.

מ"מ הובא שם בפמ"ג ועוד אחרונים שיש מקילים בזה. דעיקר סברת המחמירים בספק בגופו וספק בתערובות.

הוא מצד דהספק הוא בשני גופים ע"ש בש"ך אות א'. והכא הוי רק גוף אחד לענין האיסור.

ונ"ד עדיף מנאבד שהרי האיסור ישנו. ורק שנעשה היתר.

וע' ש"ך שם אות ד ואחרונים שם. וע' פמ"ג בפתיחה לה' תערובות ובבית יצחק סימן מ"ח לענין אי בטל קטן בגדול.

ואכמ"ל בזה באשר כי בנ"ד פשוט שיש להקל כנ"ל: סימן לג כבוד ידידי הרה"ג וכו' מו"ה משה שפירא נ"י ע"ד מה שבא לפניו בית הכוסות שהיה תחוב ברזל שקורין דראט

בקליפות שקורין פליטערלאך ושני קצותיו יצאו לפנים לחלל. ומבחוץ היה נפוח וסרוך לטרפש.

וכאשר חתך הנפוח מצא שהיה שלא כנגד מקום הברזל מכה מליאה מוגלא. וכאשר הסיר המוגלא והמכה.

נשאר הבשר שתחתיו שלם ויפה. וכן בכל מקום הנפוח אין שום ריעותא בבשר שלמטה.

והורה כת"ר להתיר. ונמצאו מערערים עליו ממ"ש הח"ס סי' ל"ג להחמיר בזה אף בהפ"מ.

לזאת חפץ לדעת דעתי בזה. ובאשר הדבר נחוץ לשעה לדעת אם לאכול הבשר.

לזאת הנני משיב על אתר: הנה בסירכא מביה"כ לטרפש ונמצא מחט בפנים ותחוב בפליטערלאך כבר כתב הח"ס בעצמו שם סי' ל"ג להקל. ואף בתחוב מקצת בבשר.

אם הבשר שלמעלה שלם ויפה ואין שם קורט דם ואדמומית מבחוץ ואין ניכר שום שביל לחוץ והבשר אינו מקולקל כלל. אזי נלע"ד שיש להקל.

ואף שיש אחרונים מחמירים. מ"מ הרי הכרו"פ סי' מ"א מיקל.

וכן ראיתי בשו"ת מאמר מרדכי ממהר"ם מקליווא שהביא דעת כמה גדולים וגאונים שהקילו בזה. והביא שגם השל"ה והעוללות אפרים כתבו להקל.

ואף שהוא רוצה לומר שם שהתשובה מהם היא מזויפת. אבל דבריו אינם מוכרחים כלל ע"ש.

ויסוד המחמירים בזה הוא מ"ש הצ"צ סי' מ"ט שהסרכא הויא כקורט דם. ולענ"ד ז"א.

דקורט דם מוכיח שניקב לחוץ ועי"ז נעשה שם הקורט דם. אבל סירכא מורה רק על לקותא ולא על נקב מפולש.

ואף דבריאה חוששים בסירכא לנקב. היינו משום שהקרומים שם דקים.

ולא שייך כלל לומר שמצד שנלקה מקצתו נתרבה הליחות ונעשה סרכא. וע"כ שנלקה כל עובי הקרומים.

וכבר פלפלו שם הפוסקים דנתלה הסרכא בניקב קרום העליון. אבל בנ"ד שקרום הביה"כ הוא עב.

שפיר י"ל שע"י הכאב שניקב המחט קצת מבפנים יצאה הליחות לחוץ ונסתרך לטרפש וכידוע שכל מקום שיש קצת לקותא נמצא שם ליחות. וכ"כ הכו"פ וכן החליט להלכה הגאון מהר"ל צונץ בה' טריפות שלו: ומה שהביא הצ"צ ראיה מלשון הרמ"א ס"ס מ"א בשם בדיקות ישינים שכתב שבנסרך צריך לבדוק אחר מחט.

וע"כ הכוונה שטריפה אף שאינו מעבר לעבר. דבמעל"ע פשיטא שאסור.

כבר דחה זה הפמ"ג ס"ס מ"א שי"ל הכוונה שאסור אף בלא קורט דם מבחוץ. ובאמת י"ל בפשוטו דקמ"ל שצריך בדיקה אחר זה.

מפני שנמצא לפעמים שיהא מחט מעבר לעבר. וגמכבר כתב הבית אפרים בשו"ת שבסוף הספר סי' ל' שאין כוונת הרמ"א להבדיקות ישינים שהביא הצ"צ.

ומה שהביא הב"א שם ראיה מבד"י שהובאו בת"ח. יש לדחות ג"כ שהכוונה שנמצא המחט באופן המטריף ע"ש.

והנה הצ"צ שם והנו"ב סי' ט"ו כתבו דנתחב שלא כנגד הסרכא או הקורט דם קיל מנמצא על הפרש. כי בנתחב אמרינן כאן נמצא כאן היה וכיון דליכא קורט דם מבחוץ מוכח שלא ניקב לחוץ וכדקיי"ל בסי' מ"ח.

אבל בנמצא חיישינן שניקב מעל"ע ויצא מחמת נענוע. ולענ"ד זה קשה טובא דבנמצא על הפרש טפי מסתבר לומר כ"נ כאן היה.

דהא דרכם להמצא בפרש כי נכנסו דרך הושט. ולפמש"ל דסרכא אינו כק"ד.

יש מקום להקל בהפ"מ אף בנסרך נגד המחט והמחט תחוב בפליטערלאך ואף בבשר קצת לאורכו: והנה אם יש מכה בביה"כ כתב הט"ז סי' מ"ח סקי"ד דהוי כקורט דם. ונראה שכתב זה רק בנמצא דאיירי בה הט"ז שם.

אבל בתחוב והמכה אינה כנגד המחט. וודאי כשירה לדעת הצ"צ הנ"ל דלא גרע מק"ד.

ולפ"ז אם המכה אינה כנגד המחט כשירה. ואף כשיש סרכא על המכה.

תלינן שהסרכא נעשית מליחות של המכה כיון שאינו נגד המחט. וכשר אף להצ"צ ונו"ב שהזכרנו שהחמירו בנמצא.

וכמו בריאה שיש בה סרכא מאומא לדופן ויש מכה בדופן. דתלינן שנעשה מהמכה שבדופן.

אלמא שדרך מכה לגרום סרכא. ואף הח"ס שם לא החמיר רק בנמצא על הפרש ע"ש.

אבל בתחוב שלא כנגד המכה והסרכא אזי מודה גם הח"ס דכשר. וכן הביא שם מקודם החילוק בין נמצא לתחוב.

וכ"כ הבה"ט ר"ס מ"ח להכשיר ביבלת בקיבה שלא כנגד המחט ע"ש בשם השבו"י. וא"כ בנ"ד כשירה בהפ"מ לכ"ע.

וכעין זה הכשיר השואל ומשיב מ"ת ח"ד סי' ל"ה ע"ש שהקיל עוד יותר מזה: אכן לפמש"ל שהעיקר דסרכא אינה כק"ד יש לדון להקל אף אם הוא נגד המחט. כיון שהמחט תחוב בפליטערלאך.

ושם הבשר שלם ויפה. רק מלמעלה לצד חוץ יש מכה א"כ נימא כ"נ כאן היה.

ומנ"ל להחזיק ריעותא ממקום למקום ולומר שניקב לחוץ ונתרפא הבשר מבפנים. ומבחוץ נשארה המכה.

ורק לדעת הסוברים דסרכא הוי כק"ד אף שהיא רק מבחוץ. לזה גם במכה י"ל כן.

אבל להסוברים דסרכא אינה כק"ד. גם מכה בכה"ג שבפנים שלם ויפה ג"כ לא הוי כק"ד.

וזה מצוי באיברים שיש בהם מכות ולא ניקבו מעל"ע. וכ"כ בכרו"פ סי' מ"א לצדד להקל אף אם אם נפוח קצת נגד המחט וסרכא ע"ג נפוח.

ויש לצרף ג"כ שיטת הראב"ן והרא"ה והבעה"ע והפרדס לרש"י ז"ל והובאה שיטה זו גם באשכול ה' טריפות שבכל מקום אמרינן דקרום מחמת מכה הוי קרום. ורק בריאה ווושט אינו קרום ע"ש.

ומבואר שם להדיא דבבני מעיים הוי קרום. וא"כ גם בנ"ד אף אי ניחוש שניקב ונתרפא.

מ"מ הוי שפיר סתימה וכשירה. אך למעשה, קשה להקל בכה"ג במכה וסרכא נגד המחט.

אם לא שיש עוד איזה צדדים להקל. כי במקום מכה יש לחוש מאוד לבשר שהרופא גורדו שאין אנו בקיאים בזה כדקיי"ל בסי' נ' והוי נתמסמס.

אכן בנ"ד פשוט שיפה הורה מעכ"ת. ובפרט דהח"ס לא החמיר רק לטעמו שמחמיר שם מאוד אף בסרכא בלא מחט יעו"ש.

אבל לדידן דקיי"ל כהמקילים שפיר כשירה. [ונודע לי שכתבו ג"כ להגאון אבד"ק קאוונא שליט"א והסכים ג"כ להכשיר]: סימן לד על קורקבן היה נפוח גדול.

ונראה שהיה מחמת חולי ומכה כי היה מלא מוגלא ופרש. והמוגלא הגיעה עד חלל הקורקבן.

ובאמצע הנפוח היה באיזה מקומות כעין נגלד והקרום היה דק ומשונה במראיתו. וכשלקחוהו למשמש ביד נקרע תיכף.

ונראה שבשביל הנפוח אין בו שום חשש. אם הקרום שעל הנפוח שלם ויפה.

ואף שנתגדל הקורקבן ונתרחב מאוד. ידוע שכן הדרך במכה מחמת ריבוי המוגלא מתרחב ומתפשט הקרום.

וכן הוא כל בועות שבאברים. ורק על המקומות שהקרום דק ונשתנה יש לדון שנתמסמס הקרום כיון שנשתנה מראיתו וגם נקרע במשמוש וכדאיתא בי"ד סי' נ' ס"ג בכה"ג וע"ש באחרונים.

או דהוי קרום מחמת מכה. ואף לשיטת הרא"ה ושאר ראשונים דס"ל דקרום מחמת מכה אינו אסור רק בוושט דאכלא ופעיא בו וכן בריאה שמחמת שמתנפחת תמיד יקרע הקרום.

בכ"ז בנ"ד כיון דחזינן שהמקום הזה הולך ומתנפח מחמת שהמוגלא והפסולת דוחקים את הקרום. והמאכל שאוכלת מוסיף לדחוק את המוגלא למעלה.

יש לחוש ג"כ שיסתר הקרום מחמת מכה ובפרט שיותר נראה שהוא קרום הקורקבן ונתמסמס. ואף הסוברים שם דבשינוי מראה לחוד לא הוי נתמסמס.

מ"מ עם לקותא כ"ע מודו. עפמ"ג סי' מ"ג במשבצות סק"ה באורך בזה.

וכ"כ הנו"ב מ"ק חי"ד סי' י"ג י"ד ששינוי מראה על האבעבוע יש לחוש לנתמסמס יעו"ש. ואף כי בדבריו יש לדון דבאמת באבעבוע ע"פ רוב משתנה מראה הבשר מחמת חולי שמשתנה שם מראה הדם כידוע.

ובפרט במקום שיש מוגלא המראה משתנה מחמת המוגלא. וכדקיי"ל בי"ד סי' ל"ח גבי ריאה שאם יש שם מוגלא אין להטריף מחמת שינוי מראה.

בכ"ז בנ"ד כיון שהקרום נתפשט ונתרחב כ"כ ובמקום זה הוא דק מאוד ולקוי וגם נקרע במשמוש היד. בזה בוודאי י"ל דהוי נתמסמס והטרפתיו: סימן לה בא לפני עוף שבמקום הבוקא דאטמא היה בולט לפנים איזה דבר.

ובדקתי וראיתי שהבוקא דאטמא עם האסיתא נשמטו ממקומם ונכנסו לפנים. ולכאורה יש לדון שכיון שהבוכנא דבוקה באסיתא.

מה איכפת לנו שהאסיתא נשמטה ונכנסה לפנים. ואף דמ"מ הרי נשמטה הבוקא ממקומה.

בכ"ז י"ל שאפשר שהיו יכולים להדביקה במקומה והיתה חיה. וכדין כל טריפות דהיכא דהוי מהני רפואה לא הוי טריפה כדאיתא בחולין דף נ"ד דאי בדרי לה סמא הוי חיי כשירה.

ונראה דלהכי בנשמט בלא איעכול כשר מדינא דגמרא. ורק משום שאין אנו בקיאים מהו איעכול החמירו.

ע' יו"ד סי' נ"ה. משום דבלא איעכול אי בדרי לה סמא הוי חיי.

ואף דמבואר באחרונים שאם נשברה האסיתא הוי כנשמט. זה רק כשנשברה ונבקעה אמרינן שהבוכנא נתנדנדה עי"ז ממקומה והוי כנשמטה וכמ"ש האחרונים סברא זו אבל בנ"ד שהבוכנא דבוקה היטב באסיתא.

ורק שכל האסיתא נפרדה מעצמות הגוף ונכנסה לפנים. אפשר שהיה שב למקומו והיה מתחבר שם.

ועכ"פ ע"י רפואה היה אפשר לעשות כן וכנ"ל: ויש להביא קצת ראיה מדאמרינן בחולין נ"ד דלר' יוחנן דאמר אלו טריפות דווקא ממעטינן דרב מתנא בבוקא דשף מדוכתא דאף דדמי לנטולה מ"מ כשירה. וקשה ל"ל לאוקמא בגוונא שיחלוק על הא דר"מ.

נימא דממעט בכה"ג שנשמטה גם האסיתא. דודאי דמי לנטולה ומ"מ כשירה כנ"ל.

וע"כ צ"ל דלרב מתנא גם בכה"ג טריפה. ועוד יש להביא ראיה דלמה מייתי שם הא דרב מתנא הו"ל לאתויי הא דאיתא בחולין נ"ז דשמוטת ירך טריפה.

ועו"ק דהא ר' יוחנן גופיה קאמר בדף נ"ז ע"ב דשמוטת ירך טריפה. והיכי קאמר הכא דכשירה.

וכן הקשו התוס' בדף נ"ז ע"א ד"ה שמוטת. ומה שכתבו התוס' שם דאיירי דאיעכול ניביה וכמ"ש התוס' בדף מ"ג ע"א ד"ה הנך דר"י מודה דטריפה באיעכול.

דחוק קצת לענ"ד. דכל כה"ג הו"ל לר' יוחנן לפרש בדבריו דאיירי באיעכול.

כיון דאמר התם דאלו טריפות דווקא אבל לפמ"ש י"ל דשמוטת ירך היינו שנשמטה הקולית עם האסיתא ועפ"ז יש ליישב קושיית תוס' בדף מ"ג ד"ה הנך שהקשו לר"ידלא ס"ל דרב מתנא. מאי נינהו י"ח טריפות.

ולפמ"ש י"ל דחשיב שמוטת ירך בגוונא שהזכרנו. ומיושב ג"כ מה שהקשו התו' בדף נ"ז ד"ה שמוטת למה קרי לה שם שמוטה.

ובדף נ"ד בוקא דשף מדוכתא. ומה שתרצו התוס' דאיירי באיעכול ניביה.

צ"ע דהא גם באפסיק ניביה נופל לשון שמוטה כמובן: אבל לפמ"ש א"ש דשמוטה קרי מה שנשמט כל אבר הירך עם האסיתא: ועפ"ז נראה דהא דאמרינן בחולין כ"א ניטל הירך וחלל שלה ניכר נבילה. וקאמרינן היכי דמי חלל שלה ניכר כגון שרבוצה ונראית חסירה.

וע"ש בפירש"י שנדחק מאוד בפירוש דבר זה. ועדיין אינו מובן דמה צריך פירוש לזה דהא ידוע שירך נקרא כל הרגל.

וממילא אם ניטל ניכר החסרון לפירש"י. ואם הכוונה שניטל כל הבשר ג"כ כפירש"י שם.

הו"ל לפרושי הכי שניטל הירך עם הבשר. וכהא דאמרינן התם נשברה מפרקת ורוב בשר עמה.

ולפמ"ש א"ש דהכוונה שניטל הירך עם האסיתא. והיינו דמפרש שנראית חסירה.

שכשניטלה האסיתא נעשה נקב וחסרון בגוף הבהמה. ויהא נראה החסרון אף כשהיא רבוצה.

ולגירסא דאיתא בחולין ל"ב ונדה כ"ד ניטל ירך וחלל שלה נראה פירושי יותר מוכרח. כי לשון שניטל החלל אין לו ביאור כלל.

אבל לפמ"ש א"ש שהאסיתא מיקרי חלל של הירך לפי שהירך תקוע בחלל האסיתא. ודמפרש הש"ס היכי דמי.

הכוונה שלא נפרש שנשברו צידי האסיתא באופן שלא נשאר שם חלל. אבל גוף האסיתא במקומה עומדת.

לזה מפרש הש"ס דאיירי שניטלה לגמרי וניכר החסרון בגוף. ועפ"ז יש ליישב ג"כ קושיית התוס' בחולין ל"ב ע"ב שהקשו מאי פריך הש"ס שם דליחשוב בטריפות הא דניטל הירך וחלל שלה ניכר.

דהא כבר נמנה בי"ח טריפות בהמה שנחתכו רגליה. ולפמ"ש א"ש דשאני הכא שנשמטה האסיתא.

שי"ל דהתם היה אפשר לחבר האסיתא לגוף ובדרי לה סמא וחיי ושפיר הוי טריפות בפ"ע. ואף דבשף מדוכתיה בעינן איעכול ניביה.

מ"מ בנ"ד טריפה אף דלא איעכול. דכיון שנשמטה כל האסיתא.

אין שייך כלל לומר שיש ממשות בניבים המחוברים להאסיתא שכבר נשמטה מהגוף. וכעין זה כתב הר"ן פא"ט שכשניטל הירך טריפה אף אם לא איעכול ניבי' רק נפסקו דכיון שניטל הירך שוב לא יתחברו.

והאחרונים נחלקו בכוונתו אם איירי שהירך תלוי בגוף רק שאין עור ובשר חופין רובו. או שניטל לגמרי ואכמ"ל בזה.

וכן יש לדקדק מדברי הרשב"א בחידושיו בחולין נ"ז דבכה"ג טריפה. שכתב דמה שאסר ר"י בירך כנגדו התיר ביד.

ויד היינו עצם המחובר עם העצם הגוף שנשמט מן השדרה עכ"ל. משמע מזה שמפרש הרשב"א הא דשמוטת הירך שנשמטה גם האסיתא שהיא הדבוקה בעצם על השדרה: אכן באמת נראה שאין לנו לחדש טריפות מדעתינו.

ואדרבה מדברי רש"י ותוס' ושאר ראשונים ואחרונים שהבאתי שלא פירשו כן הא דשמוטת ירך והא דניטל הירך וחלל שלה. מוכח דלא ס"ל דליהוי טריפה בכה"ג.

וגם דבאמת אין שייך לפרש בזה הא דשמוטת ירך. דבנ"ד הוי שבורה ולא שמוטה.

דהא נשברה האסיתא מחיבורה בעצם הגוף שדבוק לשדרה. וכן מסתבר דהא דנ"ד הוא רק שעצם הגוף שדבוק לשדרה נשבר משני צדדין.

אבל הירך והאסיתא שלימים ויפים. וא"כ ודאי י"ל שהיה חוזר ומתחבר השבר.

אלו לא היתה העוף או הבהמה הולכת ומנדנדת רגלה. וכן אלו הוו בדרי לה סמא הוי חיי.

וכ"כ הפוסקים בטעם דנפסק ניביה כשירה. משום שכיון שלא נתעכלו היה חוזר ומתחבר.

ולא מצינו טריפות כשנשבר עצם שדבוק לשדרה. ונהי דאם ניטל לגמרי וודאי דלא עדיפא מאלו ניטל הירך ונשארה האסיתא דטריפה לדידן דמחמרינן בכה"ג אף בנפסקו הניבים.

אבל כשישנם מחוברים לפנינו ועור ובשר חופין כראוי. ורק שנשבר צידי העצם ממקום חיבורו.

נראה שאין חשש בזה. ואין לך אלא מה שמנו חכמים בטריפות.

ואף שקשה להקל בדבר שלא נמצא בפוסקים. אבל הסברא נותנת שהיא כשירה.

וכדמוכח מפשטות דברי הראשונים שהזכרנו שנדחקו בפירושא דשמוטת הירך. וקצת ראשונים פירשו דאיירי בשמוטת הירך מהשוק ולא פירשו כנ"ל.

משמע דבכה"ג אינו בכלל הטריפות. וזה וודאי דוחק לומר שהיה פשוט להם דטריפה.

דכל כה"ג הו"ל לפרושי. ועוד דזה אינו נקרא שמוטה רק שבורה.

ולא מצינו שיחשבו שבר זה בכלל טריפות דשבורה. ומש"ל מחי' הרשב"א אינה ראיה כלל.

דהא הרשב"א מפרש שם דשמוטת ירך היינו בוקא דשף ואיעכול ניביה. וא"כ לאו היינו שנשמטה האסיתא.

ומ"ש שנשמט מן השדרה. הכוונה שקורא לעצם הגוף שדרה.

לפי שהוא עצם שאליו מחובר חוט השדרה. וכן מסיק הרשב"א שם דשמוטת יד דמי לשמוטת גף שהוא עצם המחובר לגוף.

אלמא דאיירי בבוקא דשף ולא שנשמטה גוף האסיתא. ועוד דזה לא מיקרי שמוטה רק שבורה כנ"ל: ומ"מ למעשה אין להכשיר בזה.

דהא כיון שנכנס העצם לפנים ע"י שנשבר ומתנדנד אנה ואנה. א"כ דמי למחט וקוץ בחלל הגוף דטריפה דחיישינן שמא ניקב אחד מאברים הפנימים.

וכדאיתא בסי' נ"ד לענין נשבר הצלע דחיישינן לזה. ואף להפוסקים המצדדים שם להקל.

היינו רק שם שאין דבר הדוחק את הצלע מבחוץ לפנים. ולזה אין לנו לחוש לזה.

וכ"כ הר"ן בשם הרשב"א סברא זו לחלק בין קוץ לצלע שנשבר ע"ש. אבל בנ"ד העוף בדרך הילוכו דוחק את הרגל לפנים לתוך הגוף ואף אם אינו הולך על הרגל השמוטה.

בכ"ז לא ימלט שיגע בה בארץ. וכן ברביצתו על הארץ דוחק הרגל לפנים.

ויש לחוש שפגע באיזה אבר בפנים. ואף שאין בו עוקץ ג"כ יש לחוש.

ובפרט שהירך הוא ארוך ונכנס עמוק לתוך הגוף. וא"א לבדוק את אברים הפנימים כולם.

דלא הוי כמקום ידוע שאנו בקיאים בבדיקה כמבואר בסי' ל"ג. וכ"כ הפוסקים בסי' נ"ג שאם עברה המכה מעבר לצלעות טריפה ע"ש.

ולפ"ז הוי רק ספק טריפה שמא ניקבו אברים הפנימים. ונ"מ לענין תערובות ועוד כמה פרטים: סימן לו ע"ד שרצה כת"ר להחמיר שיחתכו צד הפנים מן האחורים עד הטבור.

הפריז על המדה. כיון שאופן הניקור אחד הוא גם מהטבור והלאה עד מקום שנקרא הוך שטעלין.

יש לנו להניח מנהג מקומותינו שחותכים עד מקום ההוא. ואף שלחם הפנים העתיק בשם הסמ"ע שראוי להחמיר ולחתוך עד הטבור כדי שלא יחתכו יותר מכפי הראוי.

בכ"ז הלא ראינו שלא קבלו תקנתו במדינתינו. ולא עדיפא מתקנות חז"ל היכא דלא פשטה.

ואף שכתבו התוס' בע"ז ל"ו דמ"מ צריך לבטלה ע"י ב"ד. היינו היכא שעשו תקנה גמורה.

אבל הכא לא מצינו כלל שיתקן כן הסמ"ע תקנה על כל ישראל. ורק כתב שיש להזהיר שלא יחתכו רק עד הטבור.

ויש לנו כמה דברים שמצינו במחברים שכתבו שראוי להזהיר או להחמיר ולא תפסו חומרתם ולא נהגו כן. וכן בספרי הניקור באחרונים לא הביאו זה למנהג.

ולזה לענ"ד אין להחמיר בזה. רק צריך להשגיח אם יודעים הטבחים לנקר הבשר שם וכעין זה כתב שם הלה"פ שיש לאסור שלא לאכול כלל בשר אחורים.

ובכ"ז אוכלים בהרבה מקומות ע"י ניקור: ובבשר שבין צלע י"ב לצלע י"ג פשוט כמ"ש מעכ"ת שאם יכולים לנקרו כראוי אין שום חשש בזה. וכבר כ' המ"ב דאף על מה שמניחים הצלע הי"ג לאחורים אין טעם נכון.

ומ"ש הנו"ב בלשונו בין צלע י"א לי"ב נראה שדעת הנו"ב כרש"י דרק צלע אחד נידון כחזה. ואף להתוס' י"ל כמ"ש הלב"ש דלענין נשתברו חשיב רק צלע אחד כחזה ולזה שפיר כתב שהדופן אינו רק י"א צלעות.

כיון שצריך להניח אחת מצלעות גדולות לצד האחורים. שוב ראיתי בפ"ת סי' ס"ד שהביא שהשיבת ציון סי' כ"ז פירש כן.

ואינו ת"י: ומ"ש מעכ"ת ליישב קושיית הלב"ש שהקשה דהא איכא י"ט חוליות. דאה"נ כדאיתא בברכות כ"ח חוליא קטנהשבשדרה.

הנה באמת תמוה דהא במשנה ספ"ק דאהלות חשיב רק י"ח חוליות. והנראה דחוליא קטנה היינו קילבוסת שנזכר בש"ס שבת קנ"ב וחולין צ"ג וכמה דוכתי.

ופירש"י בחולין שם שהוא עצם קטן שמונח על מקום הקולית אצל חוליית האליה. והוא בסוף השדרה.

ונראה שהוא כעין שתי חצאי חוליות ביחד ונמנים לשני אברים. ונכללים בשלשה שבקטלית דקחשיב בספ"ק דאהלות וע' פירש"י בשבת שפי' דהיינו עצם שקורין הנקא וסותר לפירושו בחולין צ"ג ואכמ"ל.

וא"כ דברי הלב"ש נכונים: אבל עיקר דברי הלב"ש ושאר אחרונים צ"ע. דמי הגיד לנו ששוים בזה אדם ובהמה.

דהא בצלעות חזינן שבבהמה יש ט"ז. ובאדם נמנה רק י"א באהלות.

ואף שי"ל ששתים הראשונות נמנו בששה שבמפתח הלב שהוא החזה ע"ש. בכ"ז האחרונות לא נמנו.

וכן בספרי הטבע לא נמנה יותר. והוא דבר המתברר בחוש.

וע"כ שאין לדמות בזה אדם ובהמה. וכמו שמשונה בידיו ורגליו במספר האיברים.

כן משונה בכל גופו. ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן לז ע"ד אחד הניח בשר על הקרח בלי דבר מפסיק.

ושומן נתן בכלי והניח הכלי על הקרח. ולאחר שלשה ימים בא לקחת הבשר ומצא כי הבשר לח היטב בצד שהיה מונח על הקרח: והשומן יצא מהכלי ותלוי בין הקרח.

רק קצה השומן מונח בכלי. ואין יודע מתי נפל מהכלי.

ושואל אם יש להם דין בשר שעבר עליו ג"י בלי מליחה והדחה: הנה במליחה קיי"ל בסי' ס"ט ס"ד שאם לא מלח רק מצד אחד כשר בדיעבד לצורך או הפ"מ ובארו הפוסקים שם הטעם דלא גרע מחתיכה עבה מאוד שא"צ לחתכה לשנים. ולפ"ז נראה דה"ה בהדחה שקודם מליחה להטעם שהוא משום ריכוך.

סגי ג"כ בהדחה מצד אחד בדיעבד. ורק לפי הטעם משום הדם שעל הבשר.

צריך להדיח משני צדדים. וכ"כ הש"ך שם סק"ג שלטעם ריכוך אף אם חתך הבשר אחר הדחה לשנים א"צ להדיח כי כבר נתרכך ע"ש.

ומשמע אף שחתכה בעוביה לשנים דמאי שנא. וממילא נשמע דבבשר שהודח תוך ג"י מצד אחד שפיר שרי דהא שמעינן דסגי לרכך הבשר בהדחה מצד אחד.

ואין לחלק דבשר ששהה ג"י נתיבש הבשר טפי. וצריך לרככו יותר מהריכוך שקודם מליחה.

דהיכן מצינו זה. וגם דהא הדחה דקודם מליחה היא מדינא דגמרא.

ודין בשר ששהה ג"י הוא רק חומרת הגאונים. ולזה נראה שיש להקל בנ"ד שהבשר לח מצד אחד ע"י הקרח שהולך ונמס תחת הבשר שמונח עליו.

וכעין זה כתב הנו"ב מ"ת חא"ח סי' כ"ז להכשיר אם הדיחו אווזות מצד אחד תוך ג"י. וראיתי בפמ"ג בש"ד סי' ס"ט סק"ג שכתב ג"כ להקל בהפ"מ בהדיח קודם מליחה מצד אחד.

ובכ"ז כתב שם שלענין תוך ג"י צריך להדיח משני צדדים ונשאר בצ"ע. ולענ"ד פשוט שאין חילוק בזה: והשומן שתלוי בין הקרח ונתלחלח מחמת הקרח.

לכאורה י"ל השתא הוא דנפל מהכלי לאחר ג"י. אבל ז"א דהא הוי ספק דרבנן וניזל לקולא.

דהא השומן יש לו חזקת היתר שהיה מותר למלחו ולבשלו. ואף שי"ל שעומד להשתנות אם לא ידיחוהו ויאסר בשהיית ג"י.

אבל עכ"פ חזקת איסור אין לו והוי ספק דרבנן לקולא. וא"ל דאתחזק איסור דם בחתיכה.

ונימא אוקמא אחזקתה ולא יועיל מליחה ג"כ. ז"א דהא היתה עומדת להשתנות ולצאת ע"י מליחה.

וגם דהדם כל זמן שלא יצא היה בחזקת היתר דהוי דם אברים שלא פירש שמותר כמ"ש התוס' בחולין י"ד. ובפרט שבשומן בלא"ה יש אחרונים מקילים.

לזה יש להתיר גם השומן בהפ"מ. וליתר שאת צויתי לבטלו ברוב עשו"ת רעק"א סי' ל"ח: וע"ד מי שמכר בשר ביום ג' לשחיטתו.

והקונה לא הכשירו עד שעברו ג' ימים משעת שחיטתו. ועתה תובע הפסדו מהמוכר באמרו שא"ל בפירוש שהיום נשחט.

נראה פשוט שצריך לשלם לו דאין לך אונאה גדולה מזו. ומה שהביא כת"ר מטועה בדין וטיהר פירותיו.

לא דמי כלל דשם הוי רק כגורם היזק בשל אחרים. אבל כאן מדין אונאה אתינן עלה.

שהרבה בנ"א מקפידים שיהיה הבשר ביום ראשון לשחיטתו. ובפרט בנ"ד שוודאי לא היה קונה אותו אם ידע שהוא יום ג'.

כיון שדר במקום רחוק שלא הספיק העת להביאו לביתו ולהכשירו. וכן מצינו בסי' ט"ז גבי אותו ואת בנו כשמכרם ביום אחד ולא הודיע את השני הוי מקח טעות.

ואף דזה רק בד' פרקים שברי שצריך לבו ביום. מ"מ אם פירש לו שמותר לשחטו היום וע"ז קנהו.

ואח"כ נתברר שמכר מקודם אמו לאחר לשחטו היום וודאי דהוי מק"ט. וה"ה הכא וגם הכא שדר במקום רחוק.

ידוע שיומשך זמן רב עד שיכשירנו ודמי לד' פרקי'. ואם הבשר אינו שוה כלום שם כמ"ש כת"ר.

נראה שההפסד על המוכר. שהרי הלוקח לא עשה שום שינוי בו ועשה כפי שעומד לכך להוליכו לביתו ולמלחו.

ודמי לזורע פירות ואינך דסי' רל"ב. ורק לפי המבואר בדברי כת"ר שהמוכר טען שלא הגיד לו שהוא מיום א' לשחיטתו.

וגם טען שלא ידע שהוא צריך להוליכו למקום רחוק. נראה שאין לחייב את המוכר.

כי היה ללוקח לשאלו מתי נשחט. כי הלא יודע שלא נשחט בשעה זו ומדלא שאלו מסתמא חשב להדיחו תיכף.

וגם כי היה לו להדיחו מספק שמא הוא יום ג' לשחיטתו. ולזה בנ"ד ישבע המוכר שלא הגיד לו שהיום נשחט.

ואם ההפסד הוא מועט פחות מעשרה זהובים יקבל בח'. וכפי מנהגינו בזה עח"מ סי' פ"ח.

וענין זה דורש אריכות ואין הפנאי מסכים: ואגב אזכיר מה שראיתי בכרו"פ סי' ע' שכתב שקבלה בידו אשר קרקע מרוצף בלבנים דינו ככלי שאינו מנוקב. ומרוצף באבנים הוי ככלי מנוקב.

ולענ"ד מפורש כן בעירובין ד' פ"ח ע"א בתד"ה ביב דמיבלע ברצפה של אבנים ע"ש. ויש לחלק קצת.

וע' יו"ד סי' ר"א סעיף מ"ו שמבואר שבאבנים אין מים נבלעים ברצפה: ולכאורה קשה טובא על הכרו"פ מהא דאיתא בירושלמי פ"ד דסוכה ה"ג שאבן קשה מן הלבנה. ואיך כתב הכרו"פ שבאבן נבלע יותר.

ואפשר לומר דאף שהלבינה אינה קשה כ"כ. ואפשר לשברה יותר בנקל מאבן.

בכ"ז כל זמן שהיא שלימה מדובקים חלקיה יחד יותר מן האבן באשר נעשתה ע"י גיבול ואח"כ נתיבשה בכבשן של אש. ועוי"ל דנהי שהאבן אינה בולעת כל כך.

אבל הלא הרצפה מחוברת מאבנים הרבה. וקשה לחברם יחד כראוי ובהכרח נשאר איזה חלל משהו ביניהם.

ועי"ז מיקרי ככלי מנוקב. משא"כ לבנים הם חלקים מאוד ומתחברים יחד ברצפה בלי שום פירוד.

אבל זה דוחק כמובן ואקצר. וע"ל סי' ס"ו אות כ"ה מ"ש בזה: סימן לח ב"ה יום ה' ט"ז מ"א תרל"ד א) הנה בא לפני עובדא בחלב שנראה בה לאחר ההעמדה מראה אדמומית.

והנה כבר הוזכר ענין זה באחרונים הובאו בבה"ט סי' פ"א בשם חינוך ב"י ושו"ת נחלת שבעה משום דדם נעכר ונעשה חלב. והכא חזינן שעדיין לא נעכר כל הצורך.

וקאי באיסורו משום דם ולא מהני ביטול בששים יעו"ש ואין גוף הספרים הנ"ל ת"י. והנה זה כבר מכמה שנים נתקשיתי דהא אנן קיי"ל בנדה ט' כרבנן דפליגי שם אדר"מ דקאמר דמתאו גמלתו חוששת משום דדם נעכר ונעשה חלב.

ורבנן ס"ל דדיה שעתה משום דאיבריה מתפרקין. ועתה מצאתי בשו"ת בנין עולם סי' ל' שהקשה כן עליהם ונשאר בקושיא ודחה אותם לדינא יעו"ש.

ואין לומר דאיבריה מתפרקין הוא ענין מוסיף על ר"מ. אבל גם רבנן ס"ל דדם נעכר.

דהא בבכורות ו' ע"ב קאמר דחלב חידוש הוא דהא דם אסור וחלב מותר אף שנעכר מדם. וקאמר הניחא לר"מ אבל לרבנן דקאמרו איבריה מתפרקין מאי א"ל.

ומשני דהיא גופא חידוש דכל היוצא מן החי אסור. הרי להדיא דלרבנן לא ס"ל כלל דדם נעכר ונעשה חלב: ב) והנה דלא לישווינהו להגאונים הנ"ל כטועים בדבר פשוט כזה.

היה נראה לי בישוב זה דבאמת תמוה לומר דרבנן יחלוקו על זה. דאיך יכחישו החוש.

דכבר הסכימו כל חכמי הרופאים שהחלב בא מן הדם. ובפרט דקיי"ל כרבנן.

וודאי שלא תהי ההלכה נגד החוש. והבנין עולם בעצמו הביא שם דעת הרופאים בזה שנעשה החלב ממיץ הדם.

ולפלא שלא הרגיש בסתירתו בדבריו תכ"ד שהביא דהלכה כרבנן שאינו בא מן הדם כלל. לפי הבנתו בדעתם.

ובעצמו הביא בפשיטות שידוע שחלב נעשה מן הדם. יעו"ש בסוף התשובה.

וכן צ"ע מהא דשבת קמ"ד גבי חלב מטמא שפירש"י ותוס' שם בפשיטות לדעת ר"ע ורבנן דדם נעכר ונעשה חלב ע"ש. וקשה איך יסברו תרווייהו דלא כהלכתא.

ואף דלהלכה אינו מוכרח בדבריהם: ויש לפרש דר"ע ורבנן מדמים דם לחלב רק לענין דתרווייהו משקים הבאים מגופה. וכן מצאתי בר"ש סוף מכשירין שפי' כן ודחה פירש"י ע"ש.

וכן פי' התוס' בנדה י"ט ע"ב ע"ש. אבל על פירש"י ותוס' דבשבת קשה.

וכבר התעורר בזה הנו"ב במ"ת חי"ד סי' ל"ה והביא מזה ראיה שיש מקום לפסוק כר"מ ע"ש. איברא מש"ש להוכיח ג"כ ממשנה דנדה דף ז' ע"ב דקתני שמסולקת מדמים עד שתגמול את בנה.

משמע אפילו עד ג' וד' שנים ותרתי ס"ל כ"ד חודש וכל זמן שמניקה. הוא תמוה דא"כ ת"ק מאן ניהו דהא ר"מ נמי ס"ל עד שתגמול את בנה.

וע"כ צ"ל דסיפא ר"מ. ובירושלמי שם מפורש להדיא דהיא פלוגתא דר"מ ור"י.

ולר"י רק עד כ"ד חודש ולא יותר ע"ש. וע' באליהו רבא במשניות שם שמפרש ג"כ כן.

וע' ברע"ב ור"מ וז"ב]: ג) והנה בכריתות דף י"ג איתא שהתירו למגע טמא מת להניק את בנה ובנה טהור ופריך אמאי טהור הא נטמא מהחלב וכ"ת לא איתכשר הא איתכשר בטיפה המלוכלכת על הדד. אר"נ אר"א בר אבוה שלא הניח טיפה מלוכלכת על הדד.

ופריך רבא הא מקום חלב מעין הוא דתנן חלב אשה מטמא שלא לרצון בהמה א"מ אלא לרצון אלא אמר רבא ה"ט דבנה טהור משום דהוי ס"ס שמא לא ינק כשיעור ואת"ל ינק שמא ינקו ביותר מכדי אכילת פרס. ופריך הש"ס על רבא דס"ל דחלב הוי מעין ול"צ הכשר דהא תנן דחלב מטמא ברביעית ורוקו וזובו ומ"ר מטמאין בכ"ש ואי מעין הוא ליטמא בכ"ש כזובו ורוקו.

ומסיק דלא הוי מעין והא דתנן דחלב מטמא שלא לרצון לאו דאמר דלא ניחא ליה אלא בסתמא ואמרינן דעתו של תינוק קרובה לגבי חלב אבל אמר דלא ניחא ליה טהור. והנה התו' בשבת קמ"ד ע"א סד"ה לא לרצון הקשו מאי פריך בכריתות י"ג האי חלב לאו מעין הוא למה מטמא שלא לרצון ומוקי בסתמא אבל שלא לרצון אין מטמא.

דהא כיון דטעמא משום דדם נעכר א"כ הוי כדם ודם מטמא שלא לרצון ונשארו בקושיא. ותמיהני דהו"ל להקשות שם בגוף הסוגיא דמוכיח מדצריך רביעית לא יטמא שלא לרצון דהא דם מגפתה ג"כ בעי רביעית שם בברייתא ומטמא שלא לרצון כדתנן במכשירין פ"ו.

וע"כ צ"ל דבסתמא לא מיקרי שלא לרצון כיון ששמו משקה כדיליף מקרא דדם חללים וכן בחלב מקרא דותפתח את נוד החלב בנדה נ"ה ע"ב. ורק היכא דקאמר להדיא דלא מחשיב ליה למשקה ומבטל ליה ולא ניחא ליה ביה אז בוודאי גם דם אינו מטמא.

ובדם מגפתה אייר ג"כ בסתמא. והא דבעי בכריתות י"ג ע"ב בחלב טעמא דדעתו של תינוק קרובה אצל חלב.

היינו משום דחלב אשה מאוס הוא לאוכלו כדאיתא בכתובות ס' וסתמיה לאיבוד קאי אי לא דדעתו של תינוק קרובה. משא"כ בדם דשפיר חזי לעכו"מ וכדומה.

וסוגיא דכריתות ס"ל כאיבעית אימא דבשבת שם כמ"ש התו' שם מקודם דאף דהש"ס בשבת שם מפרש דשלא לרצון דזיתים וענבים היינו דלא ניחא ליה וא"כ ה"ה בחלב דמדמו להו התם. מ"מ סוגיא דכריתות אתיא כהואבע"א שם דמפרש שלא לרצון בסתמא וכיון שהולך לאיבוד מה שנסחט מ' הזיתים וענבים אפקורי מפקר להו.

רק התו' הקשו שם ע"ז דא"כ חלב נמי אזיל לאיבוד והוי כלא ניחא ליה. ולענ"ד י"ל דהיינו דמשני הש"ס משום דדעתו של תינוק קרובה לחלב ולזה כ"ז שלא נאבד שפיר מיקרי משקה וכמ"ש וז"ב.

ולא עדיפי חלב ודם ממים דהיכא דלא ניחא ליה ולא אחשבינהו לא הוי משקה כדאיתא בבבא בתרא צ"ז וע"ש בתו' בזה. אך בזה י"ל ולייישב ג"כ קושייתינו בסוגיא דכריתות הנ"ל דשאני דם דיליף מקרא דדם חללים וסתמא דדם חללים הוי שלא לרצון.

אבל ז"א וגם הא קרא איירי במפלת האויבים וזה הוי שפיר לרצון: ד) ועפמ"ש יש לישב קושיית התו' בשבת שם קמ"ג ע"ב שהקשו למה לי קרא דחלב מיקרי משקה כיון דדם נעכר ונעשה חלב ע"ש שנשארו בקושיא על רש"י שם. ולפמ"ש א"ש דחלב גרע דמאוס וה"א דלא הוי משקה כלל.

וקושייתם באמת תמוה. דמה לנו מה שהיה קודם.

כיון שעכשיו הוא ענין אחר. וכן מיושב בזה קושיית התו' בנדה י"ט ע"ב שהקשו דבשבת קמ"ג קאמר דחלב מטמא משום שבא מדם חללים כפירש"י שם.

ודם נדה אמרינן בנדה שם דלא הוי בכלל דם חללים. ודוחק לומר דחלב בא מעיקר דם שבגוף כמו דם מגפתה אבל דם נדה לא עכ"ד התו'.

והוא תמוה לענ"ד דהא מפורש בנדה ט' שהחלב בא מדם נדות ע"ש וכ"כ הר"ש סוף מכשירין להדיא. ואפשר כוונתם שהחלב נעשה מהדם בעודו בתוך האיברים.

וממילא לא נשאר בה כ"כ הרבה דם שיהיה לה דם נדות והוא דחוק ואי"ה להלן נדבר בזה בל"נ. אבל לפמ"ש א"ש דאף דחלב שפיר מיקרי משקה משום דבא מדם ולא גרע מדם.

מ"מ י"ל שדם נדה אינו משקה משום דמאוס ומזוהם מאוד. וכמו בחלב גופיה דבעינן קרא דמיקרי משקה וכנ"ל משום דמאיס והוא נכון בס"ד: ה) והנה רש"י פי' בכריתות י"ג דרבא דקאמר שחלב מטמא שלא לרצון משום דהוי מעין היינו כרוקו ומימי רגליו.

והתו' הקשו ע"ז ופירשו דכיון דמטמא שלא לרצון ע"כ מעין הוא והוי משקה עכ"פ. דאי אינו משקה אינו מעין.

ולא היה מטמא שלא לרצון ע"ש. והנה הסוגיא שם קשה דמעיקרא מאי קסבר דקאמר דמעין הוא ולבסוף דמסיק דלאו מעין הוא מאי קסבר ובאיזה סברא פליגי ההו"א

והמסקנא וגם התו' בשבת קמ"ד נתקשו מאוד בסוגיא הנ"ל דמאי מוכיח מהא דחלב בעי רביעית דאינו מעין.

דהא י"ל דלהכי אינו מטמא בכ"ש משום שאינו חוזר ונבלע כדאיתא בנדה נ"ו. ומש"ש התו' לתרץ דכיון שאינו חוזר ונבלע לא מיקרי מעין ומעיקרא ס"ד דש"ס דחוזר ונבלע.

לבד שכבר הרגישו בעצמם שתמוה לומר כן ע"ש. לענ"ד הוא תמוה דהא כבר כ' התו' בעצמם בכריתות שם דהא דס"ד דרבא דחלב הוי מעין היינו לאחשוביה משקה ולא לענין לטמא כרוק ע"ש.

וא"כ מה שייך לחלק בזה בין חוזר ונבלע או לא דהא בטמא מת לא שייך כלל דין מעינות וכמ"ש התו' שם על פירש"י ע"ש. וזה צ"ע.

וגם מ"ש דס"ד דהש"ס דחוזר ונבלע הוא תמוה דאיך יטעה במציאות בטבע הענין. ועוד קשה לי דא"כ תיקשי לרבא מגוף המשנה דמייתי דדם מגפתה ג"כ מטמא שלא לרצון.

וא"כ ע"כ ס"ד דדם נמי מיקרי מעין ודם בוודאי אינו חוזר ונבלע ואף אינו מתעגל ויוצא כדאיתא בנדה י"ט ע"ב ובדף ל"ד ע"ש בפירש"י לענין דם נדה ואין חילוק בין דם נדה לדם מגפתה. ובפרט לפירש"י דתלי חלב בדם משום שנעכר מדם וכמש"ל.

וצע"ג בדברי התו'. ועכ"פ הסוגיא צריכה ביאור:ו) והנלע"ד בזה עפ"י שיטת רש"י בשבת קמ"ד שהטעם דמטמא שלא לרצון משום דדם נעכר ונע"ח דזה הוי ס"ד דרבא והיינו כר"מ דס"ל דדם נדות נעכר.

והנה בנדה ל"ד ע"ב מרבה דם טוהר של מצורעת דמטמא מן ולנקיבה אף דאינו מעין גמור דאינו מתעגל ויוצא מ"מ מרבה לה. וע"ש בתו' שהקשו דלירבי שאר דברים ותירצו דעדיף לרבויי דם דמטמא במקום אחר והוא דחוק.

וגם קשה טובא דא"כ מנ"ל לאוקמא קרא דלזכר באם אינו ענין לנקיבה לדם טוהר כדאיתא שם ל"ד ע"ב. טפי עדיף לאוקמא לזוב באונס בזכר גופיה דג"כ מטמא טומאה חמורה כשהוא ברצון וכן בראייה ראשונה דמיבעי ליה שם וע"ש בתו' ורבא ס"ל שם באמת דאינו מטמא ע"ש וא"כ לרבא תיקשי.

וגם מה שפירשו התו' דאיבעיא ליה אי הוי מעין צ"ע לענ"ד דהא בש"ס שם משמע שהוא פשוט כן. וגם מה שכתבו בתי' השני דמיבעיא ליה אי ניליף מקרא דולזכר ג"כ צ"ע דלפ"ז הלשון שבש"ס אי מעיין הוא או לא אין לו ביאור.

וגם לשון הש"ס גבי רב ולוי אי מעין אחד הוא אי לא משמע דמעין הוא. אבל הנלע"ד דבאמת דם נדה מעין הוא דהכתוב קראו מקור וכדיליף בתוספתא הובאה בתו' נדה י"ט ובכ"מ.

רק שאינו מתעגל ויוצא וחוזר ונבלע ולא דמי לרוק. ולזה מרבי לדם טוהר במצורעת טפי משאר דברים.

משא"כ זוב מיבעיא ליה אי הוי מעין או לא. אבל זה פשיטא ליה דאיזו חוזר ונבלע כדאיתא בדף נ"ו ע"א כנ"ל.

ולזה ס"ד דרבא כיון דחלב בא מדם נדה שנעכר הו"ל כדם נדה דהוי מעין ג"כ והסברא נותנת דלא בעי רצון. וכ"נ בתוספתא דשבת שהביאוה התו' בנדה י"ט והר"מ ור"ש בשילהי מכשירין דבכולהו בעי שיהיה לשון משקה ע"ש.

ובדם נדה לא מייתי רק לשון מקור. דקשה מ"מ מנ"ל דמיקרי משקה.

ובתו' נדה משמע דיליף מג"ש ממים. אבל בר"ש שם העתיק קרא דמקור נפתח בלשון ואומר.

שהוא עוד ראיה משום דכתיב שם ולנדה. וכ"נ האמת דמעתיק כוליה קרא.

וגם אי משום מים הרבה פסוקים היה מוצא במים שנקראו מקור והיינו כיון שהוא מעין ממילא מיקרי משקה וכנ"ל. וס"ל לרבא דהיינו טעמא דמטמא שלא לרצון וכן בדם מגפתה דהוי ג"כ מעין לס"ד.

ולזה שפיר מקשי כיון דס"ל דחלב הוי מעין משום שבא מדם נדה הו"ל לטמויי במשהו כמו דם טוהר של מצורע שנתרבה לטמא כרוק: ז) ומיושב בזה שפיר קושייתינו מדם מגפתה דדם מגפתה לא אתי מדם נדה ואף אם הוי מעין לא מטמא בכ"ש שאינו מתעגל וחוזר ונבלע כנ"ל. אבל בחלב מקשי שפיר.

ולזה מדחה דע"כ חלב לאו מעין הוא דלא אתי כלל מדם נדות [או אף דאתי מדם נדות מ"מ הדם מעיקרו נמשך לשם עד שאינו מעין כלל ורק שלא נשאר מה לצאת עוד לדם נדה וכמש"ל אות ג' ע"ש] ואיירי הא דשלא לרצון בסתמא. וממילא גם דם מגפתה דמייתי מינה איירי נמי בכה"ג בסתמא וכמש"ל אות ד' בס"ד.

ואין צ"ל כלל סברא דמעין מטמא אף שלא לרצון. וכן משמע בתוספתא דדם אינו מעין דלא מייתי רק קרא דמיקרי משקה.

והיינו דרק דם נדה הוא מקור ומעין אבל לא שארי דמים. כי דם נדה מתקבץ בתוך הרחם כידוע ושם הוא המקור משא"כ דם האיברים.

ונראה דלמסקנא באמת ס"ל דחלב אינו בא מדם נדה רק מדם האיברים ולזה מדמה במשנה דמכשירין דמייתי לה בשבת קמ"ד חלב לדם מגפתה וכפירש"י שם דדם נעכר ונע"ח. ול"ק ממסקנא דכריתות וכנ"ל ואתיא כרבנן דר"מ.

דלר"מ ע"כ אתי מדם נדה וכמש"ל אבל באמת גם לרבנן חלב נעשה מדם ורק לא מדם נדה: ח) ובזה מיושב מה שפשוט לכל וכן דעת חכמי הרפואה שחלב בא מדם וכמש"ל דגם רבנן ס"ל הכי. ואפשר שזהו כוונת התו' בנדה י"ט ע"ב שכתבו דאפשר דחלב בא מדם אחר שלא מדם נדה יעו"ש רק שנראה להם לדוחק.

אך ז"א.

דהא משמע דהם כתבו זה לר"מ ור"מ ע"כ ס"ל דאתי מדם נדה ע"ש וכמש"ל אות ו'. ובזה מיושב פירש"י בשבת שם שהביא קרא דותפתח נוד החלב ותשקהו דחלב מיקרי משקה ע"ש.

והקשו התו' דכיון דמפרש לה אליבא דמ"ד דדם נעכר ונע"ח א"כ למה לי קרא דלא גרע מדם ע"ש. ולפמ"ש א"ש דלא אתי מדם נדה לרבנן רק מדם איברים והוא משתנה בעודנו מתחיל לצאת אל המציאות ואינו בא כלל לכלל דם.

ולזה צריך ראיה שהוא משקה אבל אי אתי מדם נדה א"כ הוא מעין ואף אם לא בא מעולם לכלל דם מ"מ הוי משקה וכמש"ל דמעין מיקרי משקה עכ"פ. ועוד נראה דרק אי אתי מדם האיברים בעי קרא לחלב דאף דילפינן מקרא דדם חללים ישתה דהוי משקה.

מ"מ י"ל דכיון שנשתנה למשקה אחר בעי קרא למילף דהוי משקה כיון דהוי מאיס וגם י"ל דהוי אוכל לתינוק. וכ"כ במקור חיים בחידושיו בכריתות י"ג.

אבל אי בא מדם נדה והוי מעין כדילפינן בתוספתא דשבת מקרא וכמש"ל א"כ שפיר א"צ קרא אחרינא לחלב והוא נכון בס"ד: ט) ובזה מיושב שפיר דברי הנ"ש והחינוך ב"י הנ"ל דגם לרבנן החלב נעשה מדם רק שאינו מדם נדה. ובסוגיא דבכורות הכי פירושא דקאמר הניחא לר"מ דדם נעכר ונע"ח.

פי' דלדידיה נעשה מדם נדה ודם נדה מתקבץ ברחם בעורקיו והו"ל דם כנוס שחייבים עליו כרת. משא"כ לרבנן שנעשה בתוך האיברים בעוד שלא פירש וכמש"ל.

ודם האיברים שלא פירש מותר ולא חל עליו שם איסור כלל בשעה שנשתנה לחלב וגם בבהמה יש דם נדות או שנאמר שהכוונה שנעשה מדם הכנוס וע' בשו"ת שואל ומשיב ח"ב סי' צ' בשם ס' יהושע דיש דם נדות לבהמה. ולזה כשיש מראה אדמומית א"כ לא נשתנה לגמרי והו"ל דם שפירש וזה לא הותר כלל.

ומדוקדק בזה לשון רש"י בבכורות שם ד"ה אמר מר שדקדק לפרש שנעשה מדם נדה וגם כתב שהאוכלו בכרת. ואי הוי דם האיברים אף לאחר שפירש אינו כ"א בלאו גרידא כדאיתא בכריתות כ"א.

ומצאתי שהרגיש בנו"ב מ"ת חי"ד ס"ס ל"ה בפירש"י להוכיח דדם נדה אינו מדם האיברים ע"ש. ובשו"ת בנין עולם הקשה למ"ד דם נעכר דהא הוי דם האיברים שלא פירש ע"ש שהאריך ולא הרגיש כלל בפירש"י הנ"ל.

וגם נעלם ממנו דברי הנב"י הנ"ל וע"ש שרוב דבריו שם מבוארים בנו"ב ובמג"א ר"ס רט"ז ונעלם ממנו במחכ"ת שכבר הקדימו המג"א בדבריו: י) ובזה יש לתרץ דברי המג"א סי' רט"ז סק"ג שכתב דהרר"י דס"ל דמוסק שנעשה מדם בע"ח מותר. טעמו משום דילפינן מחלב שמותר מפני שנשתנה הדם ונעשה חלב וה"נ נשתנה הדם למוסק.

והקשה בעל אור חדש בנו"ב שם דהא קיי"ל דאיבריה מתפרקין ולא אמרינן שדם נעכר ונע"ח. ותירץ הנו"ב שם דהרר"י ס"ל דהלכה כר"מ.

והוא תמוה לענ"ד לומר שיפסוק כר"מ בלי שום טעם נגד כל הפוסקים. ולכאורה רציתי לומר דכוונת המג"א דלמ"ד דם נעכר ונע"ח ניליף דאזלינן בתר מעיקרא.

וממילא גם לרבנן לא אשכחן דפליגי בהא סברא. אבל ז"א.

דמ"מ לרבנן מנ"ל הא סברא. כיון דצריך קרא להכי.

ומצאתי בפמ"ג בא"ח שם שכ"כ ע"ש. אבל לפמ"ש א"ש דמ"מ יליף שפיר אף לרבנן.

דהא בא מדם האיברים שנשתנו. ואף לפמש"ל דלא בא עדיין לכלל איסור מ"מ שפיר ילפינן לה ששינוי מועיל.

ורק דהש"ס לא נקיט שם לחידוש. דנימא דגם בבהמה טמאה לישתרי.

דמ"מ יאסר משום צירן ורוטבן כדפריך בש"ס שם. והא דשרי מה שנשתנה דם לחלב י"ל משום שלא נקרא עליו שם דם בעת שיש בו איסור דם וכנ"ל: יא) ועפמש"ל אמרתי לבאר דבר אגדה בברכות י' ע"א דקאמר כל גמוליו שעשה דדים במקום בינה וטעמא מאי א"ר יהודה שלא יסתכל במקום ערוה ורב מתנא אמר שלא יינק ממקום הטינופת.

ולכאורה הענין תמוה דמעיקרא פשיטא ליה שחסד הוא שעשה דדים במקום בינה ובתר הכי פריך טעמא מאי ואפשר שע"ז גופיה פריך מהו החסד. אך לפ"ז תמוה דקאמר שלא יינק ממקום הטינופת וכדומה.

הול"ל שיינק במקום בינה שזהו עיקר החסד. ועוד תמוה מה שייך להקשות למה לא עשה הדדים במקום הערוה.

א"כ נקשה כן בכל אברלמה לא נעשה במקום אחר. ואפשר מפני שבבהמה הדדים סמוך לערוה.

גם מחלוקת ר"י ור"מ ג"כ תמוה לכאורה במאי פליגי. אבל לפמ"ש א"ש בס"ד דכוונת הש"ס להקשות לר"מ דס"ל דם נעכר ונע"ח והיינו דם נדות כמש"ל.

וס"ד שהדם מתקבץ במקומו ברחם ואח"כ נמשך למעלה אל הדדים ומקשה שפיר דהו"ל לעשותם סמוך לערוה ויינק מן המקור בעצמו ויהיה הענין בנקל יותר שיהיה החלב קרוב יותר לבוא. כי כל דבר יותר טוב ממקורו.

וכמו שבבהמה באמת כן ולא פריך לה לר"ש דאיירי בה מקודם דלדידיה לא קשה כלל דלטעמיה אזיל דס"ל איבריה מתפרקין בנדה ט' ע"ש ולא נעשה כלל מדם נדות כנ"ל. ולזה שפיר מפרש הטעם שנעשו במקום בינה כדי שימשך יותר מדם שבמקום בינה שהוא יותר נקי וזך ועיקר הקושיא לר"מ.

וסתמא דגמרא קפריך לה. או אפשר דגם לר"ש פריך לפרש מהו החסד.

רק שהמתרצים מתרצים אליבא דכ"ע גם אליבא דר"מ וממילא גם לר"ש מיושב [ובצל"ח שם ראיתי דלזה קאמר שם שאמר שירה כשדר במעי אמו משום דמעוברת מסולקת דמים כדי להכין לו מזון דדם נעכר ונע"ח ע"ש. והוא תמוה דהא הך דאמר שירה רשב"י קאמר לה ואיהו ס"ל בנדה ט' דאיבריה מתפרקין.

וא"ל דגם לדידיה החלב בא מדם שנתקבץ בהיותה מעוברת. ז"א.

דא"כ תיקשי מסוגיא דבכורות הנ"ל וכמובן] ולזה רב יהודה תירץ בפשוטו שלא יסתכל במקום ערוה. אבל רב מתנא משני שלא יינק ממקום הטינופת הכוונה כי דם נדה מזוהם מאוד כידוע רק כשנמשך מלמטה למעלה מזדכך הדם מעט מעט שכל דבר שמתרחק

ממקורו מזדכך מחלאתו וזוהמתו ולכוונה זו נעשו הדדים במקום בינה שיתמשך דרך כל גופה עד שיהיה נקי מכל פסולת [ולזה באמת מרגלא בפי כל שחלב אשה מטמטם הלב והיינו מפני שבא מדם נדה לר"מ והוא מזוהם ביותר.

ולהלכה כבר השיג באדני פז ע"ז אבל בכ"ז מקום יש לו. ועוד נראה דאף לרבנן דס"ל איבריה מתפרקין ובא משאר איברים כמש"ל מ"מ כל זמן שאיבריה מפורקין אם מינקת את בנה אזי מדם הנדה שהיה ראוי להיות נעשה עתה חלב.

ולזה הוא מזוהם ומטמטם הלב ודלא כבעל אדני פז סי' י"ז. וראייתו שם מנדה ט' אינה כלום ע"ש ועכ"פ מנהג ישראל תורה היא.

ואין להקשות ע"ז מבכורות שם דא"כ גם לרבנן חלב אתי מדם נדה. י"ל דבטל ברוב שאר דם.

ואף דדבר המעורב מתחלת ברייתו לא בטיל הכא אינו מעורב בתחלת ברייתו כי דם נדה מתקבץ בתוך הרחם וכמש"ל ודם האיברים הם לבדם ועמ"ש בחי' לב"מ בס"ד בזה בארוכה בדברי המרדכי] וממילא לר"ש א"ש ג"כ שיינק ממקום בינה שהדם נקי וזך. ועוי"ל דלא פליגי ורב יהודה משני אליבא דר"ש ור"מ אליבא דר"מ.

ובהא גופא ג"כ ל"פ דגם רב מתנא אפשר ס"ל כרבנן רק מתרץ אליבא דר"מ: יב) ועפמ"ש יש לישב קושית הכרו"פ סי' פ"א איך האכיל אברהם להמלאכים חלב כיון דהוי אמ"ה לרבנן. ולעצמי יישבתי דכמו שדם מן החי שרי לב"נ כן חלב ומצאתי בכרו"פ שתירץ כן.

אבל לפמש"ל בלא"ה א"ש כיון דחלב בא מדם אף לרבנן א"כ לא עדיף מדם גופיה דשרי לב"נ. והנה המג"א שם כתב דלא ילפינן מחלב ששינוי מועיל דהא אמרינן בבכורות ו' חידוש הוא.

ולכאורה דבריו תמוהין דהא קאמר התם דלהכי בעי קרא דהגמל לאסור חלב בהמה טמאה משום דכיון שחידשה התורה דחלב מותר הו"א דמותר אף בטמאה וא"כ י"ל דהיא גופא ילפינן דאי לאו קרא דהגמל הו"א דחידוש הוא בלי טעם כלל וממילא גם בטמא יהא מותר. ולזה אצטריך קרא לאסור בטמאה וממילא נדע שאין זה מצד חידוש וגזירת הכתוב רק בדם התירה התורה משום דנשתנה ונעשה חלב ותו לא הוי חידוש ושפיר ילפינן לעלמא.

ועפ"ז נראה לישב ג"כ דברי הש"ך ביו"ד סי' פ"א שכתב דבאמה"ח לא נאסר רק בשר אבל לא היוצא ממנו כמו בכל טמא ולזה מימי חלב ג"כ מותר ע"ש ותמה הפר"ח שם עליו דהא אמרינן בבכורות שם דחלב חידוש הוא משום דהוי מאמה"ח ושרי אלמא דאף היוצא ממנו אסור. ולפמ"ש י"ל דהא דקאמר חידוש הוא זה הוא רק קודם דכתיב קרא בטמאה אבל השתא דכתיב בטמאה שפיר אמרינן דטעמא דחלב מותר משום דאמה"ח לא נאסר רק בשרו ותו לאו חידוש הוא.

ואין להקשות מהתו' דחולין דף ס"ד ד"ה שאם שכתבו להקשות אמאי הוי חלב חידוש הא הוי חלב וביצה ודבש הרבה כתובים ותירצו משום דכל חדא מינייהו אתו מן החי

בגוונא אחרינא ע"ש. ולפמ"ש הש"ך קשה כיון דכתיב קרא לאסור בטמאה ממילא נדע שבאמה"ח לא נאסר רק בשר וא"כ למה לי קרא לאסור ביצת עוף טמא או להתיר ביצת עוף טהור לשיטת בה"ג שם.

ודוחק לומר דהתו' אזלי בשיטת הרא"מ שאוסר מימי חלב. אך ז"א דהוא גופא תירוץ התו' דהו"א דביצה דמי טפי לבשר של אמה"ח מחלב וכן דבש.

אבל השתא דכתיב בכולהו גווני דשרי שפיר ילפינן מינייהו דלא נאסר רק בשר אמה"ח וכנ"ל. ואח"כ ראיתי בשו"מ ח"ב סי' צ' שהקשה על הש"ך מדברי התו' ולענד"נ כמש"ל: יג) אך הנה הפרישה בסי' פ"א הקשה דמאי קאמר חידוש הוא ושרי בטמאה הא אמה"ח איסור אחד וחלב טמאה שני איסורים.

ותירץ דאין אמה"ח נוהג בטמאים. ולכאורה קשה טובא דלס"ד דקאמר דדם נעכר ונעשה חלב הוי ע"כ שני איסורים דדם נוהג בטמאה.

וכבר הקשה זה בעל אור חדש בנו"ב מ"ת חי"ד סי' ל"ה ותירוצו שם דחה בעצמו ע"ש ומכ"ש לפמש"ל דדם נדה כנוס ועומד. אבל נראה לפרש בש"ס כך.

דאיתא בבכורות שם דה"א כיון דחלב חידוש הוא דאף דהוי דם שרי ממילא אף בטמאה מותר. ולכאורה זה תמוה דהא אדרבא קיי"ל בעלמא דחידוש לא גמרינן מיניה והכא הסברא איפכא.

אבל הכוונה דכיון דחידוש הוא ע"כ צ"ל הטעם מפני שנשתנה הדם ונעשה חלב ובעת ההתהפכות אינו ראוי כלל למאכל ולא תורת דם ולא תורת חלב עליו וכמו במוסק שכתבו הפוסקים הטעם משום שבשעה שמתהפך הדם למוסק נעשה כעפר ע"ש במג"א סי' רט"ז וכ"כ שם הגר"א בהא דדבש בשם הר"ן. וכן מפורש סברא זו בתו' חולין ס"ד ד"ה שאם דה"א דביצת טמאה מותרת מפני שנוצרה מש"ז וכמו יאלי דחמורתא.

רק שלבסוף דחו זה מפני שמעורות בגידין והוי כבשר והכוונה שמה שנעשה אוכל מהש"ז הוא בא מכח גוף הטמא וא"כ בוודאי אסור וכמו ולד הטמא שאין לו היתר אף אם הוא מפריס פרסה. אבל במוסק וכן בחלב הנעשים מדם כיון שכבר בא הדם שוב אינו מושך שום כח וליחות מן הגוף רק שבעצמו משתנה למוסק וחלב.

ולזה כיון שבאמצע אינו ראוי לאכילה כלל שפיר שרי אח"כ שזה דומה לאפרוח הבאה מביצת טריפה דשרי כדאיתא בתמורה ל"א משום דכי גביל עפרא בעלמא הוא ע"ש וכמ"ש המג"א שם. וכיון שהגענו למדה זו שוב לא שני לן בין איסור אחד לשני איסורין כיון דהוי בינתיים עפרא בעלמא והו"א דשרי בטמאה.

אבל השתא דכתיב לאסור בטמאה ע"כ צ"ל דחלב חידוש הוא באמה"ח ולא משום שנעשה כעפר. וא"כ יפה כתב המג"א דא"א למילף מינה משום דחידוש הוא וכנ"ל ואין הטעם משום שינוי דאדרבא נילף מטמאה לאיסורא דבאמת אינו נעשה כלל עפר בעלמא ולזה בטמאה אסור.

אכן לפמש"ל דגם לרבנן דם נעכר ונע"ח א"ש בפשיטות טפי דברי המג"א דהא ע"כ א"ל הכוונה כמ"ש דמדאסר גבי טמאה ע"כ הטעם משום שינוי. דהא באמה"ח כל היוצא ממנו אסור בין חלב ובין דם אי לא נחתינן לסברא שנעשה בינתיים אינו ראוי לאכילה.

אבל מ"ש על הש"ך א"ש ואינו סותר כלל דברי המג"א לפמ"ש כמובן. ועפמ"ש י"ל ג"כ מה שהקשה הפרמ"ג סי' פ"א על הפרישה הנ"ל דלמ"ד דאמה"ח נוהג בטמאים א"כ הוי תרי איסורי.

ולפמש"ל א"ש כיון דהו"א טעמא מפני שנשתנה מקודם והוי עפרא בעלמא. א"כ הוי שרי אף בטמאה וכמש"ל [וראיתי אח"כ בשו"ת שואל ומשיב ח"ב סי' ד' שהקשה על הש"ך הנ"ל והאריך ולא ראה שכבר הרגיש הפר"ח בזה ולפמ"ש א"ש בס"ד]: יד) והנה בתו' חולין ס"ד כתבו דלהכי אצטריך קרא לאסור ביצת טמאה משום דהו"א כיון שהותרה ביצה אף דהוי אמה"ח הוי חידוש והו"א דאף בטמאה שרי וכמו גבי חלבבכורות שם.

ואף דאיכא תרתי קראי בחלב וביצה מיקרי חידוש מפני שאין באין מן החי בענין אחד וכן גבי דבש של דבורים ע"ש. ולכאורה קשה מתו' זה על הש"ך הנ"ל דמשמע להדיא מדבריהם דגם השתא הוי חידוש הא דחלב.

וכן הקשה בשו"ת שואל ומשיב שם [אף דלאו קושיא היא דהש"ך כתב מה שנראה לו בפשטות הסוגיא. והתו' הכא י"ל דס"ל כהר"א ממיץ].

אבל באמת דברי הש"ך נכונים ואדרבא מסתייעים מהתו' הנ"ל. דלכאורה דבריהם צריכים ביאור במ"ש דחלב וביצים היו חידוש אף דהוו תרתי דמאי שנא.

אבל לפמ"ש הש"ך א"ש דאי מחלב לחודיה הו"א דרק חלב דהוי כמו צירן ורוטבן שרי מן החי וכסברת הש"ך. אבל ביצה דהוי כמו בשר מן החי וכגוף הדבר וכמ"ש התו' בחולין שם בסוף דבריהם הו"א דאסור לזה צריך קרא להתיר וכ"כ הש"ך בסי' פ"ז סק"ט להדיא סברא זו דשאני ביצים מחלב ע"ש ולזה הוי שפיר חידוש.

והו"א דשרי אף בטמאה. ואי כתיב גבי ביצה לחודה ה"א דווקא ביצת טמאה אסורה משום דתחילתה איסור וסופה איסור דלאח"כ כשתיעשה אפרוח יהיה ג"כ אסור משא"כ חלב דכיון דאישתרי אישתרי: טו) ועפ"ז יש לישב מה שהקשיתי זה כמה שנים על דברי התו' הנ"ל מהא דחולין דף ס"ט דקאמר התם דאבעיא להו בחלב בן פקועה שיש בו אבר יוצא דכיון דחלב הוי אמה"ח ושרי ה"נ שרי או דילמא שאני הכא שאין היתר לאיסורו.

ונשאר בתיקו. ולכאורה תמוה דהא בש"ס דבכורות שם ס"ד דאף בטמאה לישתרי וכ"ש באמה"ח.

וע"כ צ"ל דהשתא דכתיב קרא בטמאה ילפינן מטמאה לאסור באין תקנה לאיסורו. וזהו הספק בש"ס שם אי דמי לטמאה או לא דמי מצד שהוא איסור אמה"ח בעצמו וכמ"ש הר"ן שם.

וא"כ קשה טובא על התו' דלדבריהם הו"מ למיפשט בעיין מדכתיב קרא גבי ביצה ולא אמרינן דשאני באמה"ח שיש היתר לאיסורו וכמו גבי חלב. ואף שכתבו התו' דלא הוי גמרינן מהדדי משום שאינם באים מן החי בענין אחד.

מ"מ זה שייך דווקא אי הוי מחלקינן מצד שטמאה הוי איסור אחר לגמרי מאמה"ח בזה שייך לומר דבביצה הו"א דמ"מ חידוש הוא. אבל כיון דהתם מחלקינן בין יש היתר לאיסורו או לא א"כ גם בביצה נימא הכי כיון דחזינן דגבי חלב אסרה תורה כשאין תקנה לאיסורו ואין לך בו אלא חידושו.

וע"כ צ"ל דלא שייך לחלק משום סברא זו. והיא קושיא גדולה.

אבל לפמ"ש א"ש דאי כתיב חלב הו"א טעמא משום דציר אמה"ח שרי וכמ"ש הש"ך כנ"ל. אך בלא"ה י"ל דהשתא דכתיב קרא דביצה שפיר אמרינן דהסברא הוא משום שיש היתר לאיסורו וגלי קרא שנאמר ע"כ סברא זו.

ובכרו"פ סי' פ"א הקשה על הש"ך הנ"ל מסוגיא הנ"ל דכיון דהסברא הוא משום דאמה"ח לא נאסר רק בשר ולא צירו א"כ מה חילוק בין יש תקנה לאין תקנה דהא אמה"ח לא נאסר רק בשר. ולענ"ד לפמש"ל לק"מ בס"ד דלכאורה קשה למה חלב טריפה אסור וכבר הרגיש בזה הר"ן וכתב משום שהוא איסור אחר ודמי לטמאה ע"ש.

אבל עדיין קשה דהא לר' יוחנן בחולין ק"ב ע"ב יליף בשר מן החי ג"כ מקרא דבשר בשדה טריפה ונפיק טריפה ובשר מן החי מחד קרא. וא"כ מהיכי תיתי לחלק בזה ביניהם.

וע"כ צ"ל דמ"מ כיון דגלי קרא בטמאה לאיסורא ילפינן מטמאה דלחומרא מקשינן וממילא ילפינן גם טריפה מזה רק מיבעיא להש"ס ביוצא אי אמרינן שהסברא דאמה"ח קיל שהותרה בו חלבו וה"ה צירו וכמ"ש הש"ך היינו משום דיש היתר לאיסורו. וממילא ביוצא אסור חלבו וצירו אף דגם זה ילפינן לה בריש בהמה המקשה מקרא דובשר בשדה מ"מ מקשינן לחומרא לטמאה וכמו גבי טריפה וכנ"ל.

או דבכל אמה"ח לא נאסר רק בשר ולא ציר וחלב ואף באין תקנה לאיסורו ולא דמי לטריפה שהוא איסור אחר וכנ"ל וז"ב. ומיושב היטיב קושית הכרו"פ בס"ד: טז) ועפמ"ש י"ל קושיית הפרישה הנ"ל מנ"ל למימר בטמאה דשרי דהוי תרי איסורי ולפמ"ש י"ל דכיון דבאמה"ח שרי ע"כ גם בטריפה שרי דמחד קרא ילפינן לה לר' יוחנן כנ"ל ומהיכי תיתי לאסור ולזה הדר ילפינן מטריפה דשרי אף בתרי איסורי.

אך זה רק לר"י אבל לא לר"ל דיליף בשר מן החי מקרא אחרינא בחולין ק"ב. ונראה דהנה באמת צריך להבין איך יאסר חלב משום אמה"ח דהא אמה"ח לא מיקרי רק בשר גידין ועצמות כדאיתא בחולין ק"ב ובמה"ח לחודיה אצטריך קרא מיוחד אף דוודאי אתי מכח אמה"ח וה"נ חלב כיון דליכא קרא לאסרו שפיר שרי.

וא"ל שזה דומה לחלב דאמרינן בחולין ק"ג דהוי אמה"ח. ז"א דכבר כתב הרמב"ם פ"ה מה' מ"א ה"ב דאבר שאין בו עצם מיקרי אבר ולמד זה מחלב ע"ש במ"מ אבל חלב לא שייך כלל לקראו אבר.

וע"כ צ"ל דאיסורו משום בשר מן החי דהיינו שכל היוצא מן החי אסור. ואין לומר דמ"מ אסור חלב משום ציר אמה"ח וכן בשר מן החי יש בו איסור רק שאין בו לאו דבחולין דף ק"כ משמע שלוקה על צירן ורוטבן יעו"ש בסוגיא דעביד צריכותא מחמץ וחלב לשרצים וע"ש בתו' וע' רמב"ם פ"ג מהמ"א הל"ו ע"ש במ"מ וצ"ע.

וע' תו' ע"ז ס"ז סד"ה אר"י דמבואר שלוקה. ועוד נראה דהנה הא דצריך קרא לבשר מן החי פירש"י משום דנפש אין משמעותו רק אבר שאינו עושה חליפין ע"ש וא"כ ממילא אין שום סברא לאסור היוצא ממנו ומכ"ש למ"ד בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת והכי קיי"ל א"כ לא שייך לומר שאסור משום אמה"ח רק משום בשר.

ואף דהתו' כתבו בחולין ק"ב דגם לאו לחתיכת בשר עומדת מ"מ החלב הרי פירש. וכ"נ בפר"ח סי' ס"ב ובכרו"פ סי' פ"א וכ"כ בשו"מ מ"ק ח"ב סי' ל"ד: יז) ועפ"ז נראה לישב הקושיא שהזכרנו באות י"א איך האכיל אברהם חלב דהא כבר הקשה הרשב"א בשם הרמב"ן בחולין קכ"ט ע"ב [ומש"ש הרמב"ם נראה שהוא ט"ס ודלא כהראש יוסף] לר' יוחנן דיליף בשר מן החי מקרא דטריפה מנ"ל בב"נ איסור בשר מה"ח דהא לב"נ לא נאמר קרא דטריפה.

ותירץ דהכא כתיב נפש עם הבשר לזה אמעיט בשר אבל גבי בן נח כתיב בשר בנפשו וגו' לזה עיקר איסורא קאי אבשר ע"ש. ובלח"מ פ"ט מה' מלכים הקשה כן ותירץ ולא זכר שכ"כ הרשב"א וגם מש"ש ראיה דבשר מן החי אסור בב"נ מהא דר"א בחולין קכ"א לענ"ד אינה ראיה דהתם י"ל דבשר קאי אישראל ע"ש ודוק ועוד יש לדחות אבל הוכחת הרשב"א מהא דדף קכ"ט יותר נכונה וגם דהתם הוי ר' יוחנן גופיה] ולפ"ז כיון דבשר בב"נ נלמד מקרא דבשר בנפשו א"כ אין האיסור רק מצד הנפש שבו וכמש"ל גבי אבר וממילא אין סברא לאסור כל היוצא מן החי דבזה אין נפש דהוא דבר הנפרד.

ולא מיבעיא למאן דשרי דם מן החי. אלא אף למאן דאסר מ"מ י"ל דשאני דם שהוא הנפש: יח) ולפ"ז ע"כ צ"ל דסוגיין דבכורות אזלא אליבא דר' יוחנן דלר"ל דיליף בשר מן החי מקרא דנפש עם הבשר וכתבו המפרשים דלר"ל נפש קאי אתרווייהו ע"ש א"כ ממילא אין סברא לאסור דבר היוצא מן החי כיון שאין בו נפש וכמש"ל.

ולדידיה ע"כ צ"ל כמ"ש הפרמ"ג למ"ד דנוהג בטמאים דס"ל כר"ש דאת לא דריש וליכא קרא לחלב טמאה. ובזה אפשר לישב ג"כ קושית התו' בחולין ס"ד למה אצטריך תרי קראי בחלב וביצה.

דבביצה יש בה קצת נפש שהרי עתיד ליגדל ממנה אפרוח. ובזה י"ל ג"כ קושיית השואל בנו"ב סי' ל"ו אהא דקאמר הש"ס בבכורות שם דאף אי חלב אסור מ"מ בב"ח איצטריך להנאה דאכתי קשה למ"ד דיליף מלא תבשל יתירא.

ולפמ"ש א"ש דאזלא לר' יוחנן דיליף בחולין קט"ו איסור הנאה מג"ש. וא"כ י"ל דלא אצטריך ג"ש.

וגם י"ל קושיית בן המחבר שם דנ"מ לענין חצי זית בשר וחצי זית חלב. והנה זה רק למ"ד ח"ש מותר דלמ"ד ח"ש אסור א"כ אין נ"מ רק למלקות וזה בלא"ה קשה למה לא משני הש"ס הכי דהא על חלב לא לקי ועל בב"ח לקי.

וע"כ צ"ל דנ"מ למלקות לא רצה הש"ס לתרץ וכמ"ש הנו"ב שם בהדיא דחלב אין בו רק איסור שאינו זבוחה ודלא כמש"ל דיש בו מלקות [ובאמת י"ל דצירן שפיר לוקה עליו. ומ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' מ"א דאינו לוקה על חלב וביצים טמאים זהו מפני שאין האיסור משום ציר רק משום ריבויא דהגמל ובת היענה כמ"ש הרמב"ם שם.

אכן אי הויאסור חלב משום ציר היוצא מן אמה"ח בוודאי הוי לוקה דאהדריה לאיסוריה וכמ"ש התו' בע"ז ס"ז סד"ה אר"י. אבל אי הוי איסוריה רק משום יוצא מן החי ע"כ לא לקי דאין בו רק עשה דאינו זבוח כמ"ש הנו"ב שם] וא"כ ממילא א"ש לפמש"ל דהסוגיא אזלא לר"י ואיהו ס"ל ביומא ע"ד חצי שיעור מה"ת.

ואף שבשואל ומשיב שם כתב דבחלב לכ"ע ח"ש שרי דבריו תמוהין בעיני דכיון דאיכא איסורא דאינו זבוח למה יהא מותר ואטו כל שאין בו לאו יהא ח"ש מותר. ולדבריו למ"ד טעם כעיקר דאורייתא ולית ביה מלקות וכידוע שיטות הפוסקים בזה יהא פחות מכזית רק מדרבנן.

ובאמת י"ל דלא שייך כלל בזה ח"ש דהא לא כתיב בה אכילה. אך זה י"ל דהא כתיב וזבחת ואכלת.

וכן מוכח בתו' שבועות כ"ד ע"א שהקשו איך חל איסור אמה"ח על איסור שאינו זבוח ולדבריו נימא מיגו דחייל אחצי שיעור חייל אכוליה: יט) ובענין הא דבשר מן החי לב"נ שהזכרנו הנה באמת תירוץ הרשב"א הנ"ל באות ט"ז דחוק דמ"מ כתיב נפש ובשר ומאי שנא. וגם לשון הש"ס בסנהדרין נ"ט גבי ב"נ הוא רק אמה"ח ולא נזכר בשר מן החי.

ונראה דהנה צריך להבין ענין הא דקאמרינן בהמה לאיברים עומדת או לא מה סברא היא זו. ונראה בזה דהפלוגתא הוא דהנה לעכו"ם סגי בנחירה וה"ה בכל מיני מיתות שימיתוה וא"כ שפיר יוכלו להמיתה באופן זה שינתחוה ובניתוח זה תמות.

אבל בישראל אי אפשר בשום ענין שיחתכו ממנה שום אבר שיהיה מותר קודם שישחטוה וגם בשחיטה גופיה אסור לחתוך כל המפרקת [וקרוב לומר שזה תלוי בפלוגתא אי שרי לחתוך בשחיטה המפרקת או לא. עי"ד סי' כ"ד ס"ה וע' סי' ס"ז.

וע' חולין כ"ז דלא לישווייה גיסטרא ואקצר. וראיתי בכרו"פ סי' ס"ב שכ' להסביר זה דהכוונה דהוי קאי לנתחה אם לא היה נאסר אמה"ח.

והוא תמוה דמה לי אי הוי קאי מקודם כיון דהשתא לא קאי. והא ראיה דלמ"ד לאו לאיברים מ"מ אמר רבא שאם חישב לאוכלה אבר אבר מהני ע"ש ואביי לא פליג רק משום מי איכא מידי יעו"ש בחולין ק"ב ע"ב בסוגיא וזה ברור.

וגם מש"ש לחלק בין אבר שנטרף בו ג"כ נדחה לפ"ז וגם י"ל עליו מסוגיא דהתם דף ק"ג אלא שאכמ"ל בזה] וזהו המחלוקת אי מיקרי זה עומדת לאיברים ע"י זה שראויה לב"נ לאיברים וכיון שעומדת לחתוך איזה אבר שיהיה ממילא חל האיסור על כל האיברים שכיון שאינה שלימה כבר היא בכלל איברים.

או כיון שלישראל אינה עומדת לאברים כי צריך שחיטה מיקרי אינה עומדת לאברים. וזה רק בישראל אבל בב"נ כ"ע מודו דלאברים עומדת וחל האיסור אף בעודה שלימה:

כ) והנה אמה"ח איתא בחולין ק"ג שצריך שיהא בשר גידין ועצמות אבל בשר לחודיה לא.

והנה הש"ך בסי' ס"ב כתב בסק"ד דבשר הפורש מאמה"ח אין חייבים עליו רק משום בשר מן החי יעו"ש. ולכאורה הוא תמוה דהא כיון שהאמה"ח נאסר אף אם אוכלו מקצתו עובר עליו וכמבואר בפוסקים.

ודעת הרמב"ם בפ"ה מהמ"א דאף אבר שכולו בשר ואכל מקצתו כיון שאכל כזית עובר עליו ע"ש. דאי צריך דווקא בשר גידין ועצמות דאיקרי נפש א"כ הוי צריך דווקא שיהא כולו בשלימות.

ודעת התו' באמת כן בחולין צ"ו ע"ב ע"ש. אבל הרמב"ם כתב להדיא בפ"ה מה' מ"א הל"ב והל"ג דחייב אף שאין האבר שלם יעו"ש.

ובאמת משמע להדיא ברמב"ם שם דלא כהש"ך. וז"ל הרמב"ם שם האוכל מאמה"ח כזית לוקה ואפילו אכל אבר שלם אם יש בו כזית חייב פחות מכזית פטור חתך מן האבר בשר כברייתו וגידים ועצמות כזית ואכלו לוקה אע"פ שאין בו בשר אלא כ"ש.

אבל אם הפריד האבר אחר שתלשו מן החי והפריד הבשר מן הגידים ומן העצמות אינו לוקה עד שיאכל כזית מן הבשר לבדו ואין העצמות והגידים מצטרפים בו לכזית מאחר ששנה בברייתו עכ"ל. הרי משמע להדיא שבבשר לחודיה חייב משום אמ"ה ולא מיחייב משום בשר מה"ח רק היכא שפירש הבשר לבדו מן החי וכמפורש ברמב"ם שם ה"ב וכ"מ שם הל"ד ע"ש.

ולדעת הש"ך צריך לדחוק דהכוונה שאז יהא חייב משום בשר מה"ח וצע"ק. ונראה ראיה לדעת הש"ך מהא דאמרינן בחולין ק"ג ע"א לאביי דס"ל לר"י בהמה לאיברים עומדת ולאיבעית אימא גם ר"ל ס"ל הכי ע"ש.

וא"כ חל איסור אבר בעודו חי והתולש מן החי יהא חייב שנים משום אמה"ח ובשר מה"ח דע"כ לא הצריך הרמב"ם שיפרוש אבר כברייתו רק משום דס"ל בהמה לאו לאיברים עומדת. ופשטות הסוגיא אינו מורה כן.

ובפרט לר"ל דיליף תרווייהו מחד קרא. וגם צ"ע איך חל איסור בשר מה"ח על איסור אמה"ח.

ובשלמא לר"ל גלי קרא אבל לר"י קשה. ודוחק לומר דקאי על בשר שאינו על איברים כלל.

כי נראה שאין זה במציאות כלל כי כל בשר שייך לאבר שהוא עליו. ואפשר כיון דא"א זה בלא זה לזה חלים שניהם ואקצר.

וכ"ז יש לישב אחר העיון בסוגיא שם ודלא כדברי הש"ך. אך פשטות לשונות המפרשים מורים כדברי הש"ך.

ולדעת הרמב"ם תקשה קושיית התו' בחולין צ"ו דדילמא אתי לחייב על כל זית וזית. ומצאתי בראש יוסף שהרגיש שם בזה והאריך ואכמ"ל וע' בפר"ח סי' ס"ב: כא) עכ"פ נראה דאף לדעת הש"ך.

מ"מ אם אכל הבשר לבדו חייב משום חצי שיעור דהא חזי לאצטרופי. ואף שכבר נפסדה צורת האבר וחלקו בחוץ קיי"ל דפטור.

כבר הרגיש בזה הפרמ"ג בסי' ס"ב ונתקשה בזה על הטור וב"י שסתמו בזה ע"ש ומש"ש משום בשר מה"ח דחוק כמ"ש בעצמו. והיותר נראה דחזי לאצטרופי לאו דווקא אלא דהוי חזי לאצטרופי מקודם ואיסורא קאכיל או כמ"ש הרא"מ הובא במל"מ פ"א מה' חו"מ דסתם אכילה בכ"ש וע"ש בפרמ"ג.

והנה זה שייך רק בישראל אבל ב"נ שחייב בכל שהו שלא נאמרו שיעורים לב"נ כמ"ש הרמב"ם בה' מלכים ולב"נ לכ"ע בהמה לאיברים עומדת וכמש"ל ממילא חייב על בשר הפורש משום אמ"ה. וראיתי בכרו"פ סי' ס"ב שכתב בישוב דברי הרמב"ם שב"נ חייב על במה"ח מצד חצי שיעור ע"ש ודבריו תמוהים לענ"ד דכיון דלאו לאיברים עומדת א"כ איך יתחייב על בשר הפורש מן החי וכמובן אבל לפמש"ל דבב"נ לכ"ע לאיברים עומדת א"ש [וראיתי כמה שנים אחר כותבי זה בס' מנחת חינוך בהשמטה למצוה תנ"ב שהקשה על התו' שכתבו דלאו לחתיכת בשר עומד מסוגיא דחולין ח' ע"ב דמקשה הש"ס שהסכין בולע מאיסור אמה"ח ונימא דס"ל לאו לחתיכת בשר עומדת.

ובמחכ"ת ז"א שהטעם הפורש מהאמה"ח נעשה כפירש וכמש"ל שהחלב הוי כפירש. וראיתי בכרו"פ ר"ס ס"ב שכתב שטעם הפורש הוי כאבר הפורש ודבריו צ"ע דאיך שייך לומר דהוי כאבר.

אבל פשוט דהוי כבשר שפירש כמש"ל כיון דטעם כעיקר הוי כמשהו שפירש ורק איסור דכל היוצא מן הטמא לא שייך בזה כיון שאין עליו במקומו איסור אמה"ח אבל משום במה"ח וודאי אסור דהא פירש וכנ"ל. ונקיט הש"ס לשון אמה"ח משום דלמ"ד לאברים עומדת איכא איסור אבמה"ח.

אבל זה אין לומר דבולע מן הקנה שנחתך והוי כפירש. דהא בעינן שיפרוש האבר כברייתו כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהמ"א.

ועוד דהפרישה והבליעה באים כאחד. וגם י"ל דלא מיקרי פירש ואקצר כי העיקר כמש"ל שהטעם הוא כפירש.

והנה רב אחד גדול בתורה הקשה על מש"ל דבב"נ לכ"ע לאברים עומדת מש"ש התו' בחולין ק"ג ע"א והרמב"ם פ"ה מהמ"א דלהכי חל אמה"ח על טריפה אף דלאו לאברים עומדת משום דהוי איסור מוסיף שאסור לב"נ אלמא דגם לב"נ א"ע לאברים. והשבתי לו דזה איירי בבהמת ישראל וא"כ אינה עומדת לאברים ואף לרבא דס"ל בחולין ק"ב דמהני מחשבה מ"מ הכא לא מהני מחשבת הב"נ כיון שאינה שלו ואף אינימא דליהני מחשבת אחרים מ"מ בסתם וודאי דבהמה של ישראל א"ע לאברים וע' חיבורי ח"א סי' כ"ה בענין זה אי מהני מחשבה של אחרים ושל נכרי] ובאשר כ"ז אינו נוגע לנ"ד אקצר.

[אחר כמה שנים ראיתי בתו' חדשים שעל משניות פ"ק דנדה שכתב ג"כ להקשות איך יחלוקו רבנן על ר"מ במציאות והלא ידוע הסכם הרופאים שהחלב בא מדם וכתב שהחלב בא מן הדם נדה טרם שנעשה דם כלל. והנה כבר בארנו בס"דשהעיקר בא מדם אברים ומ"ש שם עוד בסברת רבנן ור"מ לדעתו הוא דחוק ורחוק יעו"ש ואקצר בזה]: כב) נשוב לענינינו אשר נלענ"ד אף שבארנו שדברי הנ"ש וחב"י נכונים דאף לרבנן דר"מ חלב בא מן דם אכן לא מדם נדה רק מדם האיברים.

מ"מ מ"ש החב"י הסברא שכיון שנמצא אדמימות בחלב מורה שעדיין לא נתהפך לגמרי וכמו שהובא בפ"ת סי' פ"א לענ"ד אינו מוכרח דכיון שהחלב הוא לבדו והדם לבד הרי אנו רואים שרק מעט דם נשאר שלא נתהפך ומה שנתהפך נתהפך לגמרי. שוב ראיתי שכ"כ בפ"ת סי' פ"א שם ורק אם רואים שהחלב בעצמו יש בו אדמומית וא"א להפרידו בזה יש סברא לומר שעדיין לא נתהפך לגמרי ויש עדיין שם דם עליו וכבר בארנו דלא שייך לומר דשרי משום שנשתנה ונעשה כעפר בינתיים.

ובאופן כזה נראה דאף אינימא שהדם הוא מאיזה מכה שבגוף ונתערב בחלב מ"מ הא לא ידעינן כמה נתערב ואולי אין כאן ששים ואנן לא סמכינן אקפילא בכה"ג. ואף דאיתא בתוספתא פ"ד דאהלות שאם רוצה לידע אם נבלע בבגד רביעית דם מכבס הבגד במים ומביא עוד מים כמדה זו ומערב רביעית דם ואם שוין זה לזה טמא ע"ש והובאה בתו' ב"ק ק"א ע"ב ד"ה רואין ובנדה ס"ב ע"ב ד"ה אם.

מ"מ נראה דהכא אין שייך לעשות כן דהא קיי"ל גבי קנה בסי' ל"ד וגבי ריאה בסי' ל"ו שאין אנו בקיאין בהקפה. ואף שי"ל דבמראה שאני שגם אנו בקיאים לדמות זה לזה.

וכן מוכח מהא דאיתא בנדה כ' ע"ב וכן קיי"ל בסי' קפ"ח ס"ב שנאמנת אשה לומר כזה ראיתי ואבדתיו. מ"מ נראה דבנ"ד אין שייך הקפה דאין כל הדמים שוים באדמומית ולא כל חלב שוה בלבנונינותו ולזה א"א להקיף בנ"ד.

ובתו' דאהלות שם י"ל שמביא מאותם המים ומאותו הדם או שראו הדם קודם שנבלע בבגד ומכירים שזה הדם דומה לאותו הדם. אבל בנ"ד לא ראו הדם קודם שנתערב בחלב וא"א לנו לשער איך היה אדמומיתו וידוע שאף בגוף אחד אין הדמים שוים במראיהם וע' כריתות כ"ב בזה שיש כמה מיני דמים וע' יומא נ"ו ע"ב האי חיור והאי סומק: כג) ולזה נראה דהיכא שנראה לעין שהחלב יש לו מראה לבן כדרכו ורק שיש חוטי דם באמצע או על השולים בוודאי שרי ואף אם כבר עמד מעל"ע ונכבש יחד עם הדם כיון שיש ס' נגד הדם ורק צריך להסיר הדם ולהשליכו.

וא"ל שכיון שנתערב מתחילת ברייתו לא בטל כמ"ש המרדכי בחולין פ' הזרוע דכבר פלפלו בזה המל"מ והנו"ב מ"ת חי"ד סי' נ"ד נ"ה ושאר אחרונים. ומבואר שם דבששים בטיל בכל גוונא כיון שאינו נותן טעם.

רק אם יש ריבוי דם עד שיש לחוש שאין שם ששים אז אסור אם כבר עמד מעל"ע. ואם לא עמד מעל"ע אזי אם אפשר להפריד הדם וודאי שהחלב הנשאר מותר ואם א"א להפריד אסור.

וכ"כ בשו"ת נחלת שבעה סי' כ' שבטל בששים. רק שכתב שא"א לשער כמה דם נתערב בחלב ע"ש.

ונראה שזה רק בעובדא דמייתי שם שהיה החלב מעורב בדם ולא היה ניכר כלל הדם לבדו. ורק כשנצטנן החלב ראו שנשקע הדם למטה ולזה כתב שחוששין שמא נשאר הרבה דם מעורב בחלב ולא נשקע למטה יעו"ש.

אבל היכא שרואין בחלב רק חוטי דם. נראה דשפיר שרי היכא שיש ששים נגד הדם אף ששהא מעל"ע.

וקודם מעל"ע שרי בכל גוונא להפריד הדם מן החלב. ואף בגוונא דהנ"ש נראה שיש להקל אם ניכר שנשאר החלב לבן כפי מראיתו הטבעית ולא חיישינן שמא מעורב בהחלב עוד דם שלא יהא ששים כנגד כולו.

כי אז היה ניכר בהחלב שינוי מראה קצת. וכן איתא להדיא בשבועות דף ו' ע"א שאם נפלו שתי טיפות דם בכוס חלב ניכר בהחלב שינוי מראה וקצת אדמומית ע"ש.

ובדברי הנ"ש שם יש עוד לפקפק ואקצר בזה: סימן לט ע"ד שנמצא בביצה דם ונתנו קצת לובן ממנה לתוך שומשמין ומעכו השומשמין באופן שא"א להפריד הביצה ואין ששים נגד הלובן בביצה אם מותר להוסיף שומשמין עד שיהא ס' או להוסיף עוד ביצה שיובטל הלובן ביצה ברוב. מטרדותי אכתוב בקוצר מה שנלע"ד בזה.

ונראה שיש מקום להקל ולחוס על ממון ישראל דהא דעת הרמב"ם והש"ע בסי' צ"ט ס"ו שעל איסור דרבנן שנתערב מותר להוסיף בידים ואף להרמ"א שמחמיר שם כשיטת החולקים כבר כתב הפמ"ג שם בש"ד סק"ז בשם הכנה"ג שהוציא מדברי הש"ך סי' פ"ד סק"מ וסי' קע"ו ס"ק כ"ח דספק איסור דרבנן מותר לבטל אף לכתחילה.

וכ"כ הכרו"פ סי' צ"ט סק"י בפשיטות שספק מותר לבטל. וביצה שיש בה דם כבר הסכימו האחרונים בסי' ס"ו שנקרא ספק איסור דבכל גוונא שנמצא הדם יש מחלוקת הפוסקים בזה ולזה כתבו שם הש"ך ושאר אחרונים דבטל ברוב במינו ונגד הדם וודאי שיש ששים.

וא"כ בנ"ד שפיר שרי להוסיף עוד ביצה לבטל ברוב. ואף דבשומשמין אין ס' כבר כתב הפמ"ג בסי' ס"ו בש"ד סק"י דבזה אף הש"ך מודה דאמרינן סלק שאינו מינו ובטל במינו ברוב אף דבסי' צ"ח ס"ז חולק על הרשב"א.

וע' בש"ך סי' פ"ו סקי"ז שמציין לסימן צ"ח ס"ז משמע שמדמה זה לדין דהתם ויש לדחות. ועכ"פ בנ"ד וודאי שיש לסמוך על הט"ז בזה.

וכן נוהגים להורות כהט"ז גבי ביצה עם דם. ואין להקשות על התו' ביצה ד' ע"ב שהקשו שם בעיגול שנפלה בו תרומה כיון דאיירי בתרומה דרבנן נבטלה לכתחילה ותרצו שיש לו עיקר מה"ת.

וקשה דמ"מ כיון שכל עיגול הוא ספק אם נתערב שם תרומה כלל. א"כ הו"ל ספק איסור דרבנן ומותר לבטלו לכתחילה.

וי"ל דרק בספק בדבר אחד. אבל הכא הספק על כל עיגול ועיגול והו"ל כבא לישאל בבת אחת דקיי"ל שאסור בכל ספק אף דרבנן וע' חיבורי ח"א סי' כ"ג באורך בזה בס"ד ואכמ"ל בפרט זה.

ונראה שאף אם נתנו הביצה לתוך דבר חריף כמו שדרך ליתן לתוך בצלים ולכתוש יחד ואח"כ ליתן הכל לתוך דגים מ"מ מותר להוסיף. ולא אמרינן דנעשה נבילה דיש לצרף שיטת הפוסקים דבשאר איסורים לא אמרינן דנעשה נבילה.

וגם הא כתב הש"ך סי' כ"ב ס"ק י"ד דבמליחה לא נעשה נבילה משום דעיקר טעם דנ"נ הוא גזירה אטו בב"ח. ובב"ח רק דרך בישול אסרה תורה ע"ש.

ולפ"ז גם בדבר חריף לא נימא דנעשה נבילה. וקשה על הש"ך שסתם בסי' צ"ו בכמה מקומות וכתב גבי דבר חריף שנעשה נבילה ולא הזכיר סברא זו שיש מקום להקל כנ"ל ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ בביצה דבלא"ה הוי ספיקי טובא יש להקל בכה"ג. ובאשר שהוא דבר מצוי.

ויש בזה רוב פעמים הפסד לעניים ומניעת עונג שבת רשמתי זה. לפי שהרבה מורים מחמירים בכגון זה: והנה ראיתי מי שהורה להחמיר בכל רושם שנמצא בביצה אף שאינו אדום ואף בלבן גמור וכמו שמצוי בביצים ובאמת אין לאסור רק במראה אדום כדם.

ובמראה שחור נראה דאף דקיי"ל בנדה כ' דשחור אדום הוא אלא שלקה מ"מ הא בעינן שחור גמור כדיו. וכן גבי ריאה קיי"ל הכי עי"ד סי' ל"ח.

ונהי דגבי דם נדה וגבי ריאה מחמרינן במראות מפני שאין אנו בקיאים כ"כ במראה אדום ושחור. אבל בדם ביצים דהוי ספיקי טובא וגם הוי דרבנן לדעת הרבה פוסקים נלע"ד שיש להקל ואין לאסור רק כשאדום כדם או שחור כדיו.

ונראה דאף שמצינו בכריתות כ"ב שיש בגוף דם שחור ובוודאי אינו שחור כדיו מ"מ דם נדה אינו שחור וע' נדה י"ט לענין ילפותא דמראות דמים ובמק"א הארכתי בזה. ולזה אצטריך הש"ס בנדה כ' לטעם שאדום הוא אלא שלקה וקים להו שדם אדום כשלוקה מתהפך לשחור כדיו.

וכן גבי ריאה בחולין מ"ז ע"ב. וממילא בנ"ד כיון שידענו שטבע הדם שנמצא בביצה להיות אדום אין לאסור כשהוא שחור עד שיהא שחור כדיו וכמו בדם נדה כמש"ל.

שוב ראיתי בשו"ת טוב טעם ודעתמהדורא ג' סי' רס"ג שכתב שטיפה שחורה בביצה יש לאסור לפי ששחור אדום הוא. ולענ"ד צריך שיהא שחור כדיו וכמש"ל.

וגם ראיתי שכתב שם שאם אינו לא שחור ולא אדום כדם יש להתיר והיינו כמש"ל בע"ה שצריך אדום ממש: וכן מה שנמצא לפעמים בביצה כעין קורט קטן של בשר ויש לו מראה בשר ג"כ. הנה אם יש עליו מראה אדום נראה שיש לאסור כי נראה שהדם נדבק בהקורט הלז או שהתחיל להתרקם ולהעשות בשר והוי תחילת ריקום.

ואף דגבי נדה איתא בנדה כ"א ובש"ע סי' קפ"ח ס"ג שדם שנמצא על חתיכה טהורה. היינו כמפורש שם הטעם שאין דרך לראות דם בחתיכה.

אבל בנ"ד אדרבא הדרך שמהדם מתרקם ונעשה בשר. וגם אם נאמר שהבשר אינו מצד ריקום.

וכן מסתבר יותר שאין דרך הריקום באופן זה. וכשמתחיל להתרקם מתקלקלת הביצה ונעשה שינוי בכל החלבון.

בכ"ז מנ"ל שאין דרך שתדבק הטיפת דם בקורט של בשר שנמצא שם. אכן אם אין אדמומית בבשר רק כמראה בשר נראה פשוט שיש להתיר.

ואף שכתב הט"ז סי' ס"ו סק"א שכשמתרקם האפרוח שוב אין נמצא דם שם וע"ש בפמ"ג. זה נעשה רק בסוף כשנגמר ריקום האפרוח אבל לא בתחילה והנסיון מורה שאף כשהאפרוח כמעט נגמר בכ"ז הביצה מליאה דם.

ועכ"פ בכה"ג שיש קורט כעין בשר בביצה ואינו אדום יש להתיר בפשיטות וליתר זהירות ראוי להשליך הקורט ולאכול שאר הביצה: סימן מ א) ע"ד אחד שהוא משרת באכסניא של נכרי ופעמים הוא מוכרח להשגיח בבית המבשלות ומזדמן לו לקחת כף שנשתמשו בה חלב ולנער בקדירה של בשר ופעמים אינו נקי ג"כ והאריך בדברים נכונים.

ותוכן דבריו דהא יש בקדירה ששים ואין כאן איסור רק מצד ביטול איסור לכתחילה. ולזה יש לסמוך על מ"ש המרדכי ריש ביצה בשם רשב"ם דהא דאין מבטלין הוא רק במידי דאכילה וכן הביא הב"ח ס"ס תרכ"ו בשם המרדכי ואגודה ובנ"ד אין כאן רק איסור בישול בב"ח ושרי לבטל והביא שגם הרעק"א כתב בחי' לי"ד סי' פ"ז דאפשר שבבישול בב"ח לא שייך איסור דאין מבטלין: ב) והנה טרם אבאר פרט זה אי שייך בזה אין מבטלין איסור אפלא על כת"ר שלא הביא דברי הרמ"א סי' פ"ז ס"ו שאסור לחתות אש תחת קדירת נכרי כי לפעמים מבשלים חלב ואח"כ בשר והו"ל מבשל בב"ח.

ובנ"ד שמגיס הקדירה הו"ל מבשל כדקיי"ל בפ"ק דשבת לענין שבת דמגיס הוה כמבשל. וה"ה לענין בשר בחלב.

וזה אסור אף אם היה הכף של בשר. ואפשר לא חשש כבודו להביא זה מפני שהש"ך כתב שם בסקי"ח בסוף דבריו שלא ראה נזהרין בזה.

והבינו הפרמ"ג והכרו"פ שם דקאי על דברי הרמ"א הנ"ל. וא"כ אין לחוש לזה.

אבל לענ"ד במח"כ לא כיונו יפה. והש"ך כתב זה על מה שהביא בשם המרדכי שאסור לבשל בקדירה של נכרי בבית ישראל שמא יחתה ושיהא להשפחות שבבית ישראל שתי קדירות ע"ז כתב דאין נזהרין בזה דהוי חומרא בעלמא וגזירה רחוקה שאף אם יחתה שמא אינו בן יומו.

ונהי דלכתחילה נראה דאסור גזירה אטו בן יומו. מ"מ לא שייך לגזור שמא יחתה וגם לא מצינו גזירה כזו שנחוש לבשל בביתו בשביל זה ואטו אסור לנכרי לבשל לעצמו בשבת בבית ישראל שמא יחתה הישראל וזה ברור.

וזוהי דעת רמ"א ג"כ דבאמת בהגמ"ר בפ"ג דע"ז והובא בד"מ ר"ס פ"ז ובתורת חטאת כלל ע"ו כתוב כמ"ש הש"ך בשמו שלא יבשלו בקדירת נכרי בבית ישראל שמא יחתה

ורק הרמ"א בהג"ה שינה הלשון וכתב שאסור לחתות תחת קדירת נכרי והיינו שהאיסור הזה נראה לו דהוי איסור גמור לדינא.

אבל הגזירה דשמא יחתה לא נראית לו ואין נזהרין בזה. לזה לא הביאה בש"ע וזה ברור בכוונת הרמ"א והש"ך.

וא"כ קם דינא בנ"ד שאסור לנער קדירה של נכרי בכף דהוי מבשל ואף אם כבר נתבשל כמאכל בן דרוסאי דבשבת כתבו הפוסקים דמגיס לא הוי כמבשל ע' או"ח סי' רנ"ג בב"י ובסי' שי"ח באחרונים ובמ"מ פ"ט מה' שבת שיש פלוגתא בזה מ"מ בבב"ח כתבו הפוסקים שיש בישול אף בנתבשל כמב"ד ואף בבישול אחר בישול הסכימו שאסור וע' כרו"פ ופרמ"ג בסי' פ"ז ושאר אחרונים שם וח"ס סי' פ"ב בזה: ג) ולכאורה קשה על דברי הרמ"א והמרדכי הנ"ל דהא קיי"ל סתם כלים של נכרים אינן ב"י וא"כ למה כתבו שעובר בחיתוי על לא תבשל וצ"ל דלאו דווקא לא תבשל רק על איסור בישול דאף באב"י הא קיי"ל בסוף ע"ז גזירה אב"י אטו בת יומא.

וכבר הכריע הרשב"א בתה"א ומה"ב שער ד' דגזירה זו איכא אף בבשר וחלב אף דהתירא בלע ע"ש. ומה לי איסור בישול או איסור אכילה.

וגם דהא עיקר טעם דכלי נכרי סתמן אב"י היינו משום דהוי ס"ס שמא לא נשתמשו ביומו ואף אם נשתמשו שמא נשתמשו בדבר הפוגם בעין או שאינו נ"ט. ובחלב לא שייך זה אף שי"ל דשמא עירבו בחלב דבר הפוגם בכ"ז אסור דגזירה אטו ב"י כמש"ל.

שוב ראיתי בחידושי רעק"א להקל מצד דסתם אב"י ודבריו צ"ע לענ"ד וכמש"ל: ד) אכן עדיין יש מקום להקל וכבר הרגיש בזה הח"ס ס"ס צ"ב כי יש כאן כמה ספיקות שמא לא השתמשו בה חלב ואף אם השתמשו שמא יש ס' נגד הבלוע בקדירה דהא דמשערינן נגד כל הקדירה הוא רק חומרא מספק דלא ידעינן כמה בלע ולא מדינא.

ואף אם אין ס' שמא אינו ב"י ושמא נתן בחלב דבר הפוגם בעין. או נשתמש אחר החלב בדבר הפוגם.

ולזה צ"ל דגם החיתוי עצמו הוי רק חומרא בעלמא. אבל בכ"ז נראה שכתב זה הרמ"א לאיסור שצריך לנהוג כן.

ומ"ש הש"ך שאין נזהרים בזה פשוט דקאי על מה שהביא לחוש שמא יחתה. דאלת"ה הו"ל להביא זה בתחילת דבריו על הרמ"א.

ומ"ש הכרו"פ דבבלוע בכלי ליכא איסור בשול. כבר חלקו עליו האחרונים והסכימו שיש איסור בישול בזה ואין הפנאי מסכים להאריך בזה ועשו"ת רעק"א סי' פ"ד וח"ס סי' צ"ז: ה) עכ"פ בנ"ד נראה כיון שהוא משרת בקביעות בבית הנכרי בוודאי יוכל לדעת אם בשלו באותו יום חלב בקדירה ההיא או לא.

וכבר כתבו הפוסקים בי"ד סי' קכ"ב דאף כלי נכרי אם יכול לברר אם הוא ב"י צריך לשאול רק נחלקו אם הנכרי נאמן ע"ז ע"ש בט"ז וש"ך. ואם יודע שבשלו בו ביום חלב פשוט שאסור לנער הקדירה ואף אם אינו ב"י נראה שאם יודע שלא בשלו דבר הפוגם וודאי דאסור דגזירה אב"י אטו ב"י וכמש"ל.

ומש"ל מהח"ס שיש ספק שמא יש ס' נגד הבלוע בקדירה באמת אין לצרף ספק זה דא"כ יהא מותר להשתמש בכל קדירה שאב"י דהא יש ספק שמא יש ס' נגד הבלוע. וע"כ צ"ל שאסרו בכל גוונא גזירה אטו ב"י וז"ב.

וא"כ בנ"ד שאין כאן ספק מדבר הפוגם כי יודע הוא שלא בישלו בו אחר החלב תבשיל אחר וודאי שאסור לנער הקדירה אם לא שיודע שמיוחד להנכרי קדירה לתבשילי בשר לבד או שבשלו אחר החלב תבשיל אחר שכבר נעשה נ"ט בר נ"ט. והרעק"א כתב בסי' פ"ז דספק שמא בישל דבר הפוגם אינו שייך לענין בישול ודבריו צ"ע דוודאי דבר הפגום אין בו איסור בישול בב"ח כי דרך בישול אסרה תורה.

עוד כתב שם הרעק"א דאינו מתכוין לבשל את הבלוע בקדירה והוא תמוה כי החיתוי הוא כדי לבשל וכיון שהקדירה כבר פלטה לתוך התבשיל את החלב הבלוע בה הרי הוא מבשל בב"ח. ונראה כוונתו שם לענין בישול שאר דברים בקדירת נכרי שכתב הש"ך שם שאסור ג"כ מצד שבלוע מכבר בב"ח.

ובזה כוונתו רק לבשל התבשיל שמתבשל עתה ולא הבלוע מבב"ח שנפלט ונתערב בתבשיל זה וכ"נ להדיא בלשונו של הרעק"א שם. אבל ג"ז אינו דכיון דנתערב יחד עם התבשיל לא שייך בזה לחלק ולומר שנתכוין לזה ולא לזה ומלשון הרעק"א שם מבואר שהבין שהבישול הוא בעודו בלוע בכלי וע"ז שפיר קאמר הרעק"א שאינו מכוין לבשל הכלי יעו"שבלשונו.

ועדיין צ"ע זה דהא כבר נתערב הבלוע עם התבשיל בתחילת בישולו. ויש ליישב ואקצר כי אין נ"מ לנ"ד שמבשל בקדרת בשר.

וגם מש"ש בעוברי דרכים א"א להם ליזהר לא הבנתי דאטו עוברי דרך מוכרחים לחתות אש תחת קדירת נכרי ואם מבשלים לעצמם וממילא מתבשל קדירת הנכרי בזה וודאי יש לדון משום שאינו מתכוין: יש לצדד דאף בקדירה שאינו ב"י יש איסור ו) ולכאורה בישול בב"ח דאורייתא לפמ"ש הר"ן סוף ע"ז שהבלוע בכלי שאב"י אינו פגום כ"כ שלא יהא ראוי לגר ושפיר יש עליו איסור דאורייתא לענין נותר רק שהטעם היוצא אחר מעל"ע לתבשיל פוגם את התבשיל יעו"ש.

א"כ כשמבשל בשר בקדירה של חלב או להיפוך. תיכף כשנבלע החלב בקדירה מתבשל במקומו הבלוע בקדירה ושם הוא אינו פגום ושפיר הו"ל בשר בחלב.

וכעין זה הקשה המרדכי הובא בתה"ד סי' קפ"ג דנימא שהחלב הנבלע בקדירה בתחילה יעשה נבילה ויאסר התבשיל ולא יועיל טעימת קפילא. רק משני דכל הנמצא בקדירה הוי מקושר יחד עם הנבלע בקדירה ולא שייך לומר שיעשה נבילה לבדו.

אבל בנ"ד שפיר י"ל כנ"ל. אך לפמ"ש הרעק"א בתשובה סי' ר"ז להוכיח דבעינן דווקא שיתנו הבשר וחלב טעם זה בזה יעו"ש.

א"כ הכא אף שהחלב נו"ט בבלוע שבקדירה מ"מ הבלוע אינו נותן בהחלב רק טעם פגום וע"ז נאמר דרך בישול אסרה תורה ויש להאריך בזה ואין העת מספקת: ז) עכ"פ

בנ"ד אף אם לא היה הכף מחלב. אם רק בשלו בהקדירה חלב ולא בשלו דבר הפוגם בינתיים ועתה מבשלים בשר.

וודאי שאסור לנער הקדירה דהוי מבשל ואף כשהקדירה אב"י אסור וכמש"ל משום גזירה דהא הו"ל מבשל ממש. ורק אם יש להנכרי קדירה מיוחדת לבשר.

וא"כ אפשר שלא בישלו בו חלב כלל. בזה צריך לברר אם מותר לו לנער בכף חולבת ב"י כשיש ס' בקדירה: סימן מא ח) והנה מ"ש כבודו לסמוך על מ"ש המרדכי דהא דאין מבטלין איסור הוא רק במידי דאכילה והנאה והכא הוי רק איסור בישול.

לדעתי אין לסמוך על זה דפשטות כל הפוסקים בי"ד סי' צ"ט מבואר דלא ס"ל לחלק בזה ולא הביאו כלל בש"ע ומפרשים דיעה זו. וכ"כ הפמ"ג בסי' צ"ט בש"ד סקי"א בפשיטות שאסור לבטל לכתחילה אף לענין בישול בב"ח.

וכבר הביא כת"ר בעצמו הירושלמי רפ"ב דכלאים דמייתי לה לענין איסור כלאי זרעים והובא ירושלמי זה בהגר"א סי' צ"ט סקי"ג. וכבודו דחה ראיה זו.

ולהלן יבואר שהיא ראיה ברורה ונוכיח עוד זה להלן אי"ה. ועוד דהא אף המרדכי ואגודה שהביא הב"ח ס"ס תרכ"ו דלא שייך אין מבטלין איסור רק באכילה והנאה.

כתבו להדיא שם דזה רק משום דאין מבטלין איסור הוא רק דרבנן יעו"ש בלשונם בב"ח שם. וזוהי ג"כ דעת הרשב"ם שבמרדכי ריש ביצה ועב"ח סי' תק"ז בזה.

והטעם נראה דלהכי אסרו לבטל דא"כ ישהה כל האיסורים עד שיזדמן לו לבטלם ולא יפרוש משום איסור שבתורה. וגם יש לחוש לתקלה.

וכעין שאסרו גידולי תרומה משום שמא ישהה כדאיתא בשבת י"ז ע"ב. אבל בדבר שאינו לאכילה והנאה.

לא שייך גזירה זו. ואם כן מבואר דלהפוסקים.

דסבירא להו שאסור לבטל מדאורייתא. לא שייך חילוק זה.

ואף דיסוד הדין הוא מזרוע בשילה. מכל מקום מנ"ל לחלק בזה וכדמוכח מלשון המרדכי הנ"ל דרק אי נימא דהוי מדרבנן כתב חילוק זה ע"ש.

וא"כ מבואר שהסוברים דהוי דאורייתא לא ס"ל סברא זו. ואף הסוברים דהוי דרבנן רובם לא ס"ל סברא זו: ט) כ"ז כתבתי לפי הבנת כבודו בדברי המרדכי הנ"ל וכפי שהבין הב"ח בסי' תק"ז ובשארי אחרונים בסי' תרכ"ו בכוונתו.

אכן בשלטי גבורים פ"ה דע"ז כתב שכוונת הרשב"ם שבמרדכי ריש ביצה דהא דאיתא שם דהיכא דמיקלא קלי איסוריה שרי לבטל לכתחילה זה דווקא במידי דלאו בר אכילה. אבל במידי דאכילה אסור לבטל אף אי ליתיה בעיניה יעו"ש.

וממילא מבואר דהיכא דאיתא בעיניה אסור לבטל אף שאינו מידי דאכילה. והב"ח סי' תק"ז נראה שלא ראה דברי השלט"ג מדלא הביאו.

והמרדכי והאגודה שהביא הב"ח בסי' תרכ"ו נראה כוונתם דהנה שם איתא דרק במידי דאכילה והנאה אין מבטלין. אבל גבי סכך פסול מצות לאו ליהנות ניתנו ע"ש.

הכוונה כיון שאין כאן ענין איסור והיתר רק אנו מדברים בענין קיום מצות סוכה. א"כ אין על הסכך פסול שם איסור כלל.

דהא שפיר מותר ליהנות בו ולעשות כל צרכו. ורק סוכה מצותה כך שיהא הסכך ממינים מיוחדים.

וסגי שיהא רוב ממינים הללו כדקיי"ל דרובו ככולו. רק בעינן שיהא הרוב והמיעוט מעורב דבלא"ה אין מצטרף הפסול והכשר ומקום הסכך פסול אין עליו שם סוכה.

וה"ז דומה לשאר מצות התורה דרובו ככולו. ושרי לעשות כן לכתחילה.

וכמו במקוה שמותר לעשות לכתחילה רובה ממים כשירים ומיעוטה מפסולים כדאיתא במסכת מקואות וברמב"ם פ"ד מה' מקואות. וכן לענין מי פירות קיי"ל בפ"ז דמקואות דנתן סאה ונטל סאה כשר ואיתא ביבמות פ"ב עד רובה.

ולא הוי מבטל איסור לכתחילה. והיינו כמש"ל דאין נופל ע"ז שם איסור כי כן הוא שיעור המצוה של טבילה במקוה.

וקרוב לזה כתב הר"ן בפ"ק דסוכה והט"ז בסי' תרכ"ו בתירוץ הראשון: י) ונראה שזהו כוונת הירושלמי בפ"ה דתרומות ה"ב דמקשה שם למה אם הוסיף תרומה לבטלה אסור ובמקוה אם נתן סאה ונטל סאה כשר עד רובה. ונראה כוונת הקושיא דהא אם ביטל במזיד אסור.

ומשני תמן היה בו רוב ואת מרבה עליו והוא כשר ברם הכא כל סאה וסאה צריכה מאה סאה. ופי' הפ"מ דשם שרי ליתן אף במתכוין מפני דכל סאה וסאה אין פוסלת המקוה עד רובו: משא"כ בתרומה כל סאה צריכה מאה כנגדה.

ופירושו תמוה לענ"ד דמ"מ הקושיא במקומה עומדת דלמה שרי לבטל לכתחילה. ואטו יבש ביבש בשאר איסורים שבטל ברוב שרי לבטל ולהוסיף האיסור בהיתר עד רובו מפני שאין ההיתר נאסר כל זמן שיש רוב היתר.

אבל הכוונה כמ"ש שמצות מקוה שיהא רובה מים כשרים. ולזה כשנותן סאה ראשונה ונוטל סאה הכשר המקוה הוא מצד הרוב.

וכן כשמוסיף מי פירות ג"כ קיים הרוב ואין עליו שם איסור כלל. אבל תרומה שם איסור עליה כי כל סאה צריכה מאה כנגדה.

וא"צ להצטרפות סאה הקודמת. אבל במקוה אין שייך לפסול מקוה בת מ' סאה עד שיהו כ' סאה מי פירות.

ובאיסור יבש ביבש ג"כ שם איסור על כל חתיכה וכל חתיכה צריכה רוב כנגדה. אבל במקוה הפסול מפני שאין בה שיעור מקוה וכנ"ל: יא) ובזה מיושב קושיית התו' ביבמות פ"ב ע"ב ד"ה אר"י ובכמה דוכתי למה פסול בנתן סאה ונטל סאה ברובו נימא קמא בטיל.

דהכא באמת לאו מדין ביטול אתינן עלה דהא אין מבטלין איסור לכתחילה וכדמקשה הירושלמי כנ"ל. ורק מצד שכך הוא שיעורה של מקוה שיהא רוב מים כשרים.

וא"כ לא שייך כאן קמא קמא בטיל. ולכאורה קשה דא"כ היכי קאמר הש"ס ביבמות שם לחד שינויא דסגי במחצה מים כשרים לר' יוחנן משום דמים שאובים דרבנן.

וקשה דהא מ"מ שיעור מקוה הוא ברוב מים כשרים ומה מהני מחצה. אבל באמת הדבר נכון דלכאורה קושיית הש"ס שם צ"ע דאטו לר' יוחנן לא בעי בדרבנן ביטול ברוב.

הא לא קאמר שם רק היכא שיש ספק לאיזה נפל מקילינן בדרבנן בלא רוב. ומאי מקשה ממקוה.

אבל הכוונה פשוטה דגם הכא יש ספק אם הסאה שנטל היתה ממי המקוה או מן השאובין ומי פירותיעו"ש בתוד"ה נתן. ובפרט להגירסא במנחות ל' ע"ב דר' יוחנן ס"ל דהלכה כר"ש שזורי רק במסוכן ותרומ"ע של דמאי.

וממילא מוכח דס"ל דהלכה כחכמים דר"ש שזורי בר"ה י"ג ע"ב דס"ל דאין בילה ע"ש. וע"ש בתו' במנחות ובר"ה שם לענין הגירסא בזה.

וא"כ כיון דאין בילה הוי ספק מה היא הסאה שנטל וכנ"ל. ושפיר מקשה הש"ס דבדרבנן לא נצריך רוב לר"י.

ומשני דבאמת ל"צ רוב. ובתירוץ בתרא קאמר דשאני התם שאמרינן שאני אומר ופירש"י דהכא ליכא למימר שאני אומר דמיא מיבלבלי וליכא למימר חזר ונטלה.

הכוונה דאף שאין בילה מ"מ א"א לומר שכל הסאה היא אותה הסאה שנתן בתוכה. ורק על רוב או מיעוט יש להסתפק ולא על כולה וכ"ה לשון רש"י בר"ה י"ג ע"ב בפירושו על אין בילה שהספק הוא על הרוב ולא על כולה.

משא"כ בשתי קופות שפיר י"ל שנפלה תרומה לתוך תרומה ואף דבזבחים דף פ' משמע דאי אין בילה יש לספק ולומר שלקח כולו רק ממין אחד יעו"ש לא דמי להכא דהוי סאה שלימה ע"ש בפירש"י. ויש להאריך בענין זה ובענין ברירה וע' תו' חולין קל"ה ע"ב וגיטין מ"ז ע"ב ואכמ"ל בזה ועטו"א בר"ה י"ג ובאבני שוהם שם.

ומפרש"י הנ"ל מוכח כפירושי בס"ד דרק לשינויא בתרא הוצרך לומר דא"א שיקח הסאה שנתן. אבל לשינויא קמא ולהמקשן היינו טעמא דל"צ רובא משום שתולין שנטל מה שנתן.

ועפמ"ש מיושב קושיית התו' שם בד"ה דלא נישקול דהא מפורש בכמה משניות במקואות דבשאובין בעי רוב כשרים. והיא תמיהה עצומה גם על המקשן למה מקשה מהא דפ"ז דמקואות בנתן סאה ונטל סאה והוצרך להביא דברי ר' יוחנן עד רובו.

הא הוי מצי להקשות מכמה משניות הקודמים שם שמפורש דבעי רוב וכמ"ש התו'. וצ"ל שהתו' הקשו על התרצן לפי שעל המקשן י"ל דבעי לאקשויי מדר"י אדר"י.

אכן לפמ"ש א"ש בס"ד דוודאי בעלמא בעי רובא בדרבנן לכ"ע. ורק הכא שי"ל שנטל אותה סאה שנתן מקשה לר"י.

ומשני דבאמת ל"צ רובא ואבע"א שאני הכא דאיכא למימר שאני אומר והיינו כמש"ל. וע' חי' הרמב"ן ביבמות שם ובתוה"א בשער התערובות שהביא דבריו ואקצר.

וכ"נ בנימוקי יוסף שפירש כן. וע' בבעה"נ בשער המים: יב) נשוב לענינינו דהיכא ששיעור המצוה רובה ככולה שפיר שרי לכתחילה.

וכן לענין שחיטה אף דמצוה לשחוט כל הסימנים מ"מ שרי לכתחילה לשחוט רובם וכדקיי"ל בי"ד סי' כ"א ולא אמרינן דהוי מבטל איסור. וכן בחציצה במיעוט ואינו מקפיד שרי לטבול לכתחילה וע' תו' קידושין כ"ה ונדה ס"ו לענין ביה"ס וכל הראוי לבילה וכו' וכן בכמה דברים שבתורה.

ובסוכה סגי שיכנס ראשו ורובו לכתחילה בסוכה כ"ח. וה"ה הכא בסכך פסול לא מיקרי זה ביטול איסור.

ומיושב בזה מה שקשה טובא ונלאו בה כל חכמי לב דהא ניכר האיסור ובניכר לא שייך ביטול. אבל לפמ"ש א"ש דלאו משום ביטול גמור אתינן עלה כי אינו דבר איסור.

רק משום רובו ככולו. וזוהי כוונת המרדכי שהביא הב"ח ס"ס תרכ"ו דרק במידי דאכילה והנאה שייך בזה אין מבטלין משום דשם איסור עליו.

אבל בדבר מצוה שאינו להנאה לא שייך שם איסור עליו ובזה לא גזרו. ויש לבאר הא דנקיט המרדכי דאין מבטלין הוי דרבנן דאם הוי מדאורייתא אפשר שגזרו זה אטו זה.

או אפשר למדו מזרוע בשילה דהוי ג"כ מצוה לעשות כן. ואכמ"ל בזה באשר הדברים נכונים בעצמותם כמ"ש בס"ד: יג) ובאו"ה כלל כ"ד דין י' נראה שפירש כוונת הרשב"ם שבמרדכי ריש ביצה דדווקא היכא שנהנה מן האיסור כשמתבטל אזי שייך איסור דאין מבטלין.

אבל היכא שאין האיסור בעיניה אין שייך הא דאין מבטלין יעו"ש. ומייתי עלה שם דלהכי שרי להגעיל כלים אף שאין מבטלין איסור.

מ"מ הא אין עושה שום דבר במים שפלט בהן האיסור ואינו נהנה מן האיסור יעו"ש. הרי מפורש ג"כ שאין הכוונה לומר דבדבר איסור שאינו בר אכילה מותר לבטלו לכתחילה.

רק הכוונה שכיון שאינו נהנה ממנו א"כ אינו גורם בביטולו שיעבור על האיסור. וביתר ביאור כתב הרשב"א בתשו' סי' תצ"ה דכל שכוונתו להכשיר הדבר ולא לבטל האיסור ליהנות ממנו שפיר שרי.

ויש להאריך בזה. והב"ח בא"ח סי' תק"ז ושאר אחרונים נראה שלא ראו דברי או"ה ושלט"ג הנ"ל: יד) והנה כבודו הביא הירושלמי רפ"ב דכלאים ששייך אין מבטלין בכל דבר.

דאיתא שם סאה שיש בה רובע זרע ממין אחר מותר להוסיף על הסאה כדי שיהא פחות מרובע לסאה. ומקשה הירושלמי לא כן אר"י ר"א בשם ר"י כל האיסורין שריבה עליהן בשוגג מותר במזיד אסור תמן את מרבה לבטל איסור תורה ברם הכא את מרבה לבטל

מפני מראית העין הרי מבואר שיש ביטול איסור אף בכלאי זרעים שמותר באכילה ואסור רק לזרוע.

ורק משום דאינו איסור גמור רק מפני מה"ע לזה שרי לבטל אבל בעלמא אסור. ותירץ כבודו דמשני דעדיפא מינה דא"ש גם בדבר אכילה.

והנה ז"א דאי נימא דאין מבטלין לא שייך באיסור שאינו במידי דאכילה. א"כ אין התחלה לקושיית הירושלמי.

וגם איך יאמר הירושלמי דבר כזה לתת מקום לטעות שיהא איסור דאין מבטלין גם בכגון זה. ועכצ"ל דשייך הא דאין מבטלין בכל דבר איסור וכמש"ל דגם הרשב"ם והמרדכי לא כוונו לזה וכמ"ש השלט"ג והאו"ה וכנ"ל.

וכבר הובא ירושלמי זה בהגר"א סי' צ"ט. אבל לא לענין זה: טו) ומה שהקשה כבודו במכתבו מירושלמי זה על הש"ך י"ד סי' ס"ו סקי"א שכתב דדם ביצים אף שאסור רק משום מראית העין מ"מ אסור לבטלו לכתחילה.

והא מפורש בירושלמי הכא דשרי לבטל איסור שהוא רק מפני מראית העין. הנה באמת אין כאן התחלת קושיא דהא הש"ך איירי לענין לערבו לכתחילה.

והירושלמי איירי לענין להוסיף על התערובות וכדקיי"ל בי"ד סי' צ"ט להפוסקים דס"ל דהא שמותר לבטל איסור דרבנן היינו רק להוסיף אבל לא לבטל לכתחילה יעו"ש. וכן דקדק הירושלמי בלשונו את מרבה לבטל.

ודברי הש"ך שם מוכרחים בב"י שם וברמ"א ס"ס ס"ו שם והוא מהרשב"א בתוה"א שכתב דדם דגים אין אוסר תערובתו. ומבואר דלכתחילה לערב אסור.

אכן לדעתי כשנבין כוונת הירושלמי אין כאן ענין כלל לביטול איסור. ויתיישב ג"כ מה שקשה להפוסקים שמתירים לבטל בהוספה איסור דרבנן למה מדקדק כאן לומר שנאסר מפני מה"ע.

אבל הכוונה דהנה התוי"ט כתב רפ"ב דכלאים דלהכי מהני שם ביטול אף שניכר האיסור. משום דמדאורייתא מותר לזרוע היכא שלא עירב בכוונה.

ורק מדרבנן אסור מפני מה"ע. והיכא שבטל תו ליכא משום מה"ע.

ולפ"ז נראה כוונת הירושלמי שמקשה דכיון דבעלמא אסור לבטל איסור. א"כ היכי שרינן הכא להוסיף בידים דנהי היכא שכבר נתבטל שוב ליכא מה"ע.

מ"מ בשעת הביטול יש מראית העין שיחשבו שמבטל דבר איסור בידים. וע"כ צ"ל כן דאלת"ה כל דבר שאסור מפני מה"ע.

יערבנו בשאר דברים ויהא מותר. וע"כ כמ"ש שע"ז גופא יש חשש מראית עין.

והיינו דמקשה הירושלמי. ומשני דשאני הכא שמרבה מפני מה"ע.

דקדק בלשון מפני. כי באמת עיקר חשש מה"ע הוא בשעת זריעה.

כי קודם זריעה אין שם מה"ע. כי מי יאמר שרוצה לזרעם שמא יאכלם.

וכמו שמצינו בכ"מ בכה"ג ע' חולין מ"א דאמרינן שיאמרו לנקר חצירו הוא צריך. ובע"ז ט"ו אימור לשחיטה זבנה.

וע' ירושלמי דשביעית הובא בתו' גיטין ס"א ד"ה משאלת. ואף בזרעים שאין נאכלים הרואה יאמר שבשעת זריעה ילקט את הרובע זרעים אחרים מתוך הסאה ויותר.

ומה שמוסיף כעת על הסאה הוא בשביל שצריך לו יותר ממין זה. ולזה שרי שפיר להוסיף על הסאה כי בשעת ההוספה אין כאן מראית העין כנ"ל.

ובשעת זריעה כבר נתבטל ושוב ליכא מה"ע. ולחוש לאחד שיראה בשעת ההוספה ויראה בשעת הזריעה זה וודאי לא וממילא מבואר דבמידי דאכילה שידוע שעומד לאכול וודאי אסור לערבו בידים אף שאסור רק משום מה"ע דע"ז גופא יש איסור מה"ע וכמש"ל: ושפירכתב הש"ך וכנ"ל.

ואין שייך לנ"ד המחלוקת בהא דבחדרי חדרים אסור או מותר וכמובן: טז) עכ"פ יש ראיה מירושלמי הנ"ל שאסור לבטל אף באיסור שאינו לאכילה. וכן מוכח להדיא מהירושלמי שהבאתי למעלה פ"ה דתרומות ה"ב שמקשה על מקוה למה שרי להוסיף ולבטל לכתחילה.

דמאי קושיא דהתם הוי רק לענין מצות טבילה ומצות טבילה לאו ליהנות ניתנה וכדאיתא בר"ה כ"ח ע"א. ודקאמר שם בימות החמה הוי נהנה.

היינו שם שאסר את המעין על עצמו בהנאה. אבל הכא השאובין והמי פירות מותר לרחוץ בהם ורק לא יצא ידי טבילה ועוד טומאתו עליו.

ולענין זה שפיר נימא דלאו ליהנות ניתנה. וע"כ צ"ל כמ"ש דבכל איסורים שייך הא דאין מבטלין.

ורק הירושלמי משני שאין עליו שם איסור רק מצד שיעור מקוה וכמש"ל באורך בס"ד ושזוהי כוונת המרדכי לענין סכך. ויש להאריך בזה עוד ואקצר יז) והנה בדברי התוי"ט שהזכרנו שכתב הטעם שבטל פחות מרובע בסאה משום שאין חייב בכלאים רק במערב בכוונה לזרוע.

צ"ע טובא דמנ"ל זה. ועוק"ל טובא לפ"ז ממ"ש הרמב"ם רפ"ב מה' כלאים שאם לא פיחת מרובע לסאה וזרע לוקה.

וקשה כיון דהוי רק משום מראית העין א"כ למה לוקה. וזה בוודאי אין לומר שלוקה הכוונה מכת מרדות וכמובן.

שוב מצאתי בתו' רעק"א במשניות פ"ב דכלאים שהקשה כן על הרמב"ם ונשאר בקושיא ות"ל שכוונתי לדבריו הק'. ובתפארת ירושלים רצה ליישב קושייתו שם.

אבל במחכ"ת אין לדבריו יסוד ע"ש. ולכאורה עלה ע"ד לומר בטעם הדבר שפחות מרובע בטל.

דהנה לפי מה דקיי"ל כר' יאשי' דבעי בכלאי הכרם שיזרעם במפולת יד נראה שגם כלאי זרעים בעינן שיזרעם במפולת יד. ומצאתי שכ"כ הכ"מ להדיא ספ"ד דכלאים.

וכל היכא שאינו זורע במפולת יד הוי דרבנן. ואף דבכלאי הכרם כתב הר"ן בפ' ראשית הגז דלענין איסור שיאסר בהנאה מודה ר' יאשיה שא"צ דווקא במפולת יד.

ולדעת הרמב"ם אסור אף במין אחד וכמ"ש הכ"מ בפ"ה מה' כלאים ה"ז והביא שם מהראב"ד ג"כ דל"צ לענין איסור מפולת יד. מ"מ כ"ז בכלאי הכרם שנלמד מקרא דהמלאה הזרע כדאיתא בפסחים כ"ה ובכ"ד.

אבל בכלאי זרעים דליכא קרא אין איסור בלא מפולת יד רק מדרבנן וכ"ה דעת הכ"מ ספ"ד מה' כלאים ע"ש שכתב דהוי רק מדרבנן. וצל"ע טובא דברי הכ"מ רפ"ה מה' כלאים שכתב שלענין כלאי זרעים א"צ מפולת יד והביא ראיה מהא דהיתה זרועה חטים לא יזרענה שעורים והוא סותר דברי עצמו שכתב בספ"ד שכ"ז הוי רק דרבנן.

וגם ראיותיו צ"ע דכל משניות דכלאים מלא מזה שא"צ מפולת יד. וכל דיני ערוגה יוכיחו.

ורק שי"ל שכ"ז הוא מדרבנן וכמש"ל: יח) ועפ"ז נ"ל ליישב קושיית התו' בשבת פ"ד ע"ב על רש"י שכתב שם דכלאי הכרם הוי דאורייתא וכלאי זרעים דרבנן והקשו התו' דהא כלאי זרעים הוי ג"כ דאורייתא. והמל"מ ריש ה' כלאים הקשה דרש"י עצמו כתב בקדושין ל"ט ע"א דכלאי זרעים דאורייתא.

ולפמ"ש א"ש דוודאי אם זורע במפולת יד הוי דאורייתא רק בשבת שם איירי גבי ערוגה שאינו במפולת יד רק שסמוכים זה לזה וע"ז כתב שפיר רש"י דכלאי זרעים הוי דרבנן בכה"ג. ורק כלאי הכרם הוי דאורייתא אף שלא במפולת יד משום דילפינן לה מקרא דהמלאה הזרע כמש"ל ורק למלקות צריך מפולת יד.

וזה נכון בע"ה: יט) עכ"פ כיון ששמענו שבכלאי זרעים שלא במפולת יד הוי דרבנן. א"כ י"ל דהם אמרו לאסור בזה: והם אמרו להתיר כשנתערב פחות מרובע בסאה.

והטעם נראה לפי שדרך התבואה להתערב בעת קצירה ודישה וכדאיתא בירושלמי שנתערבו במכנס ע"ש במפרש. לזה לא הטריחו לברר ושיערו עד רובע כי יותר מזה מוכח שעירבו בידים.

וכ"ז דווקא כשזורע בסתם. אבל אם לוקח שני מינים בידו מהתבואה המעורבת בפחות מרובע לסאה וזורעם במפולת יד ביחד וודאי דלקי.

והנה אף שלכאורה הדבר נכון בטעם הדין. אבל דברי הרמב"ם עדיין לא נתיישבו דמ"מ למה לקי כיון שזורע שלא במפולת יד.

וכן קשה לי טובא על השטמ"ק בב"ב דף צ"ד שהביא בשם עליות הר"י דהא דרובע בסאה ימעט הוא מדאורייתא. וצע"ג דהא זה רק מדרבנן כמש"ל וכמבואר בירושלמי שהוא מפני מראית העין: כ) והנראה לומר דהנה מבואר בכמה דוכתי בענין כלאים שעיקר דין כלאים תלוי לפי מראית העין שאם נראה כתערובות זרעים ה"ז בכלל כלאים.

וכ"כ הרמב"ם להדיא בפ"ג מה' כלאים ה"ה שכל שנראים כמין אחד לא חששו להן לכלאים לפי שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין. וכ"כ בפ"ב ה"ז וה"ח שאם

צמח אחד מכ"ד ממין אחר ימעט מפני מה"ע ואם ניכר שלא זרע זה מדעת א"צ למעט ע"ש.

הכוונה הכל כנ"ל. וא"כ י"ל שזה בכלל שיעורי חכמים ששיערו כי עד אחד מכ"ד אין ניכר כ"כ.

ואחד בכ"ד כבר ניכר הוא. ולזה כשזורעם הוא כלאים דאורייתא ושפיר לוקה כיון שלמראית העין יהא ניכר שהם כלאים.

ובכ"ז כתב הירושלמי שלזה מותר להוסיף מפני שמרבה לבטל מפני מה"ע. הכוונה שאין דומה לשאר מבטל איסור שיש כאן איסור רק שמבטלו.

אבל הכא הוי כמסיר האיסור ומכשירו שלא יהא כאן כלל דכיון שלא יהא כלאים למראית העין שוב אין כאן דין כלאים כלל ולאו משום ביטול אתינן עלה. ובכ"ז כתב הרמב"ם בפ"ב ה"ו והוא מהירושלמי שאם נתכוין לערב או לזרוע אסור דאין לך מה"ע גדול מזה כיון שמערב בידים.

והא שכתב הרמב"ם שלוקה צ"ל לפמש"ל בשם הכ"מ דאיירי שכשזורע התבואה המעורבת מזדמן לו לזרוע שני המינים במפולת יד. והיינו שברור שכשיקח מלא ידו מתבואה המעורבת יזדמן שם גם ממין השני.

והו"ל במפולת יד. ויש להעיר בזה מהא דיש בילה ואכ"מ.

ועכ"פ בדרך זה יש מקום לישב דברי הרמב"ם ושטמ"ק שהזכרנו. ואולי נכלל זה בכלל כל השיעורים דהוי הל"מ.

רק טעם השיעור הוא מפני מה"ע וכמו כל דיני כלאים וכמש"ל. אבל זה אין לומר אשר אם יהא רובע בסאה אזי הוי פסיק רישא שא"א שלא יהיו שני מינים במפולת יד ולזה לוקה.

אבל בפחות מרובע לא הוי פס"ר. ז"א דהא מפורש בירושלמי שמרבה מפני מראית העין.

ועוד מכמה טעמים א"א לומר כן. שוב הגידו לי שהתפארת ישראל כתב באמת כן שהוא בכלל שיעורים הל"מ והוא הל"מ דבעי רובע לסאה.

ועיינתי בו וראיתי שכן הוא בדבריו. אך לא ביאר לפ"ז דברי הירושלמי שהזכרנו דאיתא שם שהוא מפני מה"ע.

ושם הביא אח"כ הירושלמי וכתב שמבטל מקודם כדי שאח"כ כשיצמח לא יהא נראה שבכוונה זרען. ולדבריו אין זה משום זה רק מצד השיעור שהוא הל"מ וכבר תמה קצת שם בנו עליו בזה ע"ש.

ובאמת עיקר הסברא דחוק שיהא זה בכלל הל"מ: כא) והנראה בזה דהנה בב"ב צ"ג ע"ב איתא שהמוכר פירות לחבירו מקבל עליו רובע טינופת לסאה וקאמר שם ר"ה שאם בא לנפות מנפה כולו. ופריך שם מהא דכלאים דסגי במיעוט.

ומשני דכיון דאיירי רק ברובע סגי במיעוט משום חומרא דכלאים. הרי מבואר שדרך בנ"א שלא להקפיד אם מתערב בתבואתו מין אחר אף עפרורית עד רובע והוא בטל להתבואה.

ושם צ"ד ע"א כתבו התו' ד"ה סאה דכל שדרך בנ"א להסיר הוי כלאים. וביתר ביאור כתב בשטמ"ק שם שכיון דאורחייהו בהכי הוי כמין אחד ולא מיקרי כלאים.

וכ"כ הרמב"ן בחידושיו שם דבכלאים בתר חזותא וקפידא דאינשי אזלינן. וכ"כ רש"י בשבת פ"ד ע"ב דבכלאים אהיכרא קפיד קרא דלא ליהוי עירבוב.

ולזה כיון שכוונתו לזרוע רק מין אחד וכמ"ש הכ"מ בפ"ב ה"ו מה"כ בכוונת הירושלמי והרמב"ם. ממילא המין המעורב בטל לגביה דהוי כפסולת ועפרורית כיון דלא ניחא לו כלל בזה.

וכעין דאיתא בשבת דף ע"ד דאוכל מתוך אוכל מיקרי אוכל מתוך פסולת ע"ש בתוד"ה היו. והיכא שיש יותר מכפי שדרך להתערב ולהקפיד אזי מיקרי זה כלאים.

ומה דגבי כלאים השיעור פחות מרובע וגבי מכר רובע. כבר כתב הרמב"ן בחידושיו והשטמ"ק בשם הר"ן דלזריעה אורחא ליקח פירות יפיסולזה מקפיד על רובע שלם.

ובשטמ"ק כתב דרובע הוי שכיח ולא שכיח ופחות מרובע שכיח טובא. ולזה בכלאים בעינן שכיח טובא.

[והנה בשטמ"ק כתב שם שמחמת ספק החמירו בכלאים. אבל להרמב"ם א"א לומר כן דהא כתב שלוקה.

וצ"ל משום דבעינן שיהא הדרך כן להמצא בכל ועכ"פ ברוב תבואות. אבל גבי מוכר סגי במחצה על מחצה ג"כ.

ויש להעיר בזה מדין רוב בממון ואכמ"ל בזה] עכ"פ כיון שעיקר הטעם מפני שבטל לגבי הזרע המרובה. א"כ אין זה מצד ביטול ברוב רק מצד שזה נקרא זרע עם פסולת.

כיון דלא ניחא לו בתערובות זה וכמ"ש הכ"מ בפ"ב מה"כ ה"ו דבעינן שיכוין לזרוע רק המין המרובה. אבל במכוין לזרוע שני המינים אזי הוי זורע כלאים אף בחטה אחת כמ"ש הרמב"ם שם והוא מירושלמי שם.

והיינו כמ"ש דכיון שחושב לזרעו שוב לא שייך לומר שיבטל. וגם י"ל דהוי פסיק רישא דניחא לו.

אבל במכוין למין המרובה הוי פס"ר דלא ניחא לו. וגם מיקרי לא אפשר ולא מכוין כמ"ש התו' בפסחים כ"ה ע"ב דטורח מרובה מיקרי לא אפשר ע"ש.

אבל כשיש רובע שאין דרך להיות כן. שוב לא מיקרי זה מין אחד עם פסולת רק תערובות שני מינים וניכר שהוא כלאים.

ולא שייך כלל לומר שמכוין למין אחד. ופסיק רישא דלא ניחא שייך כשיש כאן שני מלאכות ורוצה באחת ולא באחרת.

אבל לא במלאכה אחת שרוצה רק בחלק ממנה. וה"נ כיון שיש רובע לסאה מיקרי זה כלאים וכשזורע הרי זורע כלאים ולא שייך כלל לומר שמכוין למין אחד.

ויש לדמות זה למלאכה שא"צ לגופה וזה לא שייך רק גבי שבת דבעינן מלאכת מחשבת. ועוד נראה דכיון שאפשר למעט וברובע לסאה הטורח מועט למעט ורק בפחות מרובע הטורח מרובה.

ולזה כשהטורח מועט מיקרי זה אפשר וכיון שאינו ממעט הרי הוא זורע כלאים בכוונה. והא שפוסק הרמב"ם דברובע לוקה ולא בעי יותר מרובע.

נראה משום דס"ל כלישנא דב"ב שם דרב הונא דינא קאמר וכמש"ש הרשב"ם ובשטמ"ק ורמב"ן דלמ"ד דינא לא קשה כלל מהא דכלאים: כב) עכ"פ שמענו דפחות מרובע שדרך להמצא בסאה מיקרי זה מין אחד לגמרי. וכ"כ בשטמ"ק בב"ב שם להדיא.

ורק ברובע ניכר התערובות ומיקרי כלאים שכל עיקר כלאים הוא לפי ראות עין הרואים וכמש"ל. והיינו דקאמר הירושלמי בפ"ב דכלאים שלזה מותר להוסיף ולא הוי כמבטל איסור דהכא מרבה לבטל מפני מראית העין.

פירוש שההוספה אינו מצד שהאיסור יבטל ורק שעי"ז יסתלק האיסור לגמרי שעיקר איסור כלאים תלוי במראית העין כנ"ל וכיון שבמראית העין לא יהי כלאים שוב אין כאן איסור כלל. וה"ז דומה למ"ש הר"ן בפ"ב דע"ז והרשב"א בתשובה סי' תצ"ה דכל היכא שמכוין להגעיל ולהכשיר ולהוציא האיסור מן ההיתר לא מיקרי זה מבטל איסור יעו"ש.

ובזה מיושב דלא תיקשי מהירושלמי על שיטת הסוברים דאיסור דרבנן אסור ג"כ להוסיף ולבטל. והגר"א בסי' צ"ט כתב באמת להוכיח מכאן דשרי להוסיף.

אבל לפמ"ש א"ש שאין הכוונה מצד שהוא דרבנן רק מצד שהאיסור ברובע בסאה הוא מצד שלמראית העין הוא כלאים. ובשביל זה יש עליו איסור כלאים דאורייתא וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מה"כ ה"ה להדיא שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין.

ולזה קאמר שפיר שמותר להוסיף כי עי"ז מסתלק האיסור לגמרי כי אין תערובות למראית העין ואין בו שוב איסור כלאים. ולאו מתורת ביטול אתינן עלה.

רק שמהפך האיסור להיתר. אבל באמת אף באיסור דרבנן אסור להוסיף לבטלו.

וממילא סרה הקושיא מעל הש"ך סי' ס"ו ג"כ: כג) והנה בירושלמי פסחים פ"ג ה"ב אהא דתנן בצק שבסידקי עריבה א"צ לבער ואם יש כזית צריך לבער בעי שם הירושלמי אם די במיעוט מכזית או צריך לבער כולו. והקשה הש"ק שם דליפשוט מפ"ב דכלאים דברובע לסאה סגי במיעוט.

ותירץ דשם הוי רק מדרבנן מפני מראית העין. ושוב הקשה להפוסקים דס"ל דהכא אייריי שביטל חמצו והוי ג"כ דרבנן.

ותירץ דהירושלמי ס"ל דלא מהני ביטול לחמץ ידוע. והנה לפמש"ל דבכלאים הוי המה"ע דאורייתא ולאו משום מה"ע דרבנן הדרא קושיית הש"ק לדוכתא.

ונראה דבאמת כיון שיש רובע לסאה הוי כשני מינים כמש"ל ולא בטל זה לגבי זה ורק כשמיעט מרובע אז בטל השאר והוי כפסולת ושרי לזרעו כשמכוין רק למין אחד. וכבר ביארנו שאין זה בתורת ביטול ברוב רק מצד שזה נקרא מין אחד לגמרי.

ולזה בב"ב צ"ד גבי מוכר קיי"ל דאם יש יותר מרובע מנפה את כולו דכיון דבשעה שממעט הוי כמבטל עכשיו המותר ולאו כל כמיניה לבטל עכשיו פסולת לאחר המכירה. משא"כ בכלאים וכנ"ל.

ומיושב היטב הסברא דלא מקשה הש"ס רק ללישנא דקנסא ולא ללישנא דדינא וכמש"ש הרשב"ם ובשטמ"ק ורמב"ן. וזוהי דעת הרמב"ם כמש"ל דלהכי פסק דברובע לסאה לוקה ולא הביא דביותר מרובע יבור משום דס"ל דהא דמשני הש"ס בב"ב שם דמשום חומרא דכלאים אסור ברובע הוא רק ללישנא דקנסא כנ"ל.

ואיהו פסק כלישנא דדינא משום שללשון זה א"צ לדחוק בהא דכלאים כתירוץ הש"ס בב"ב שם. וגם פשטות הסוגיא בירושלמי בפ"ב דכלאים שהוא דין גמור ולא משום חומרא דכלאים יעו"ש.

וא"כ ע"כ צ"ל דהא דבמוכר מנפה כולו הוי משום דינא ולא משום קנסא וכנ"ל: כד) אבל בחמץ שפיר מסתפק הירושלמי שכיון שהגיע שעת ביעור חמץ. א"כ אין בידו לבטל עכשיו החמץ כיון שנתחייב בהשבתתו וצריך לבער כולו.

או י"ל דכיון דאמרינן שמתבטל לעריבה והוי כעץ דעלמא וכמו כופת שאור שיחדה לישיבה בפסחים מ"ה ע"ב א"כ היינו השבתתו ושפיר סגי במיעוט בעלמא. ולפ"ז צ"ל דאיירי קודם זמן איסורו בהנאה.

שאם נאסר כבר בהנאה פשוט שא"י לבטלו לעריבה דליהוי כעץ. דמ"מ הרי הוא נהנה מזה שמחזק בו העריבה כיון שמבטלו מעכשיו.

וכ"נ בש"ע סי' תמ"ב ס"ח דאיירי קודם האיסור ע"ש במג"א סקי"ב ובט"ז סק"ז ובח"י שם ושאר אחרונים ואכמ"ל בזה. שוב ראיתי בשו"ת רעק"א סי' ר"ח שישב קושיית הש"ק קרוב לזה אך דברינו מבוארים יותר בס"ד ע"ש בד"ה ועיקר.

ושם מצאתי ג"כ שפירש הירושלמי דכלאים כמש"ל בישוב דברי הש"ך דהמיעוט או התוספת אינו מצד ביטול ורק מצד שנסתלק איסור מה"ע יעו"ש בד"ה ואך מ"מ. אכן נתקשה שם בדברי הרמב"ם שכתב לוקה וכתב שהיה לו איזה הוכחה דלא קיי"ל כהירושלמי שכתב דהטעם משום מה"ע ולא ביאר שום טעם בזה.

וכן נתקשה שם למה לא הביא הרמב"ם תירוץ הש"ס בב"ב צ"ד דהא דברובע ימעט הוא רק משום חומרא דכלאים ע"ש. ולפמ"ש מיושב הכל בס"ד: כה) עכ"פ נשמע מכל הלין שאין לסמוך כלל על סברא זו.

ואסור לבטל כל איסורים שבתורה אף דלאו מידי דאכילה והנאה וכגון בישול בב"ח וכלאי זרעים: דמ"מ גורם לעשות איסור וכמש"ל שכ"ה פשטות כל הפוסקים והאחרונים בזה. וכמפורש בפמ"ג סי' צ"ט בזה.

וגם אין לדון עפמ"ש הרעק"א בתשובה סי' ר"ז דבב"ח לא שייך דין ביטול איסור. דהא מסיק שם בעצמו שמכל הפוסקים מוכח שאסור לבטל.

ורק לא ביאר שם טעם הדבר ונשאר בצ"ע מהא דנדה ס"א שכ' התוס' דכלאים אין בהם דין ביטול דהוי היתר בהיתר וכך איסורו דרך תערובות: ובב"ח בטל מפני שאין דרך בישול בכך כמ"ש הרא"ש שם. ולענד"נ דלא דמי.

דבב"ח יש דררא דאיסורא בשעת התערובות שמבשל בב"ח. ולזה אף שאינו נ"ט ואינו דרך בישול.

מ"מ הרי גורם לאיסור שיותר כיון שהדבר הנתחב ונתערב בעצמו אסור אף אח"כ. וכמו כף שתחבו לקדירה אף שיש ס' מ"מ הכף עצמו אסור.

ומכ"ש בשר בעין. ויש לי להאריך בזה אך אכ"מ.

ולקמן יתבאר דהכא עכ"פ אין לבטל משום גזירה שמא יהא לפעמים ההיתר מועט:סימן מב כו) ולכאורה יש לדון בנ"ד מצד שאינו מתכוין לבטל האיסור שכוונתו רק להגיס הקדירה ולא להפליט מה שבכף. וכבר כתבו הפוסקים בי"ד סי' פ"ד וסי' צ"ט דבאינו מתכוין לבטל שרי ובפרט בבלוע בכלי כבר כתב הכרו"פ בסי' צ"ט סק"ד דלא שייך בזה אין מבטלין כי גלוי לכל שאינו מוסיף הנאה בזה יעו"ש ובפרמ"ג.

והוא מבואר ברשב"א בתוה"א בית ד' שער ד' וע"ש בבד"ה ומשמה"ב באורך. ומבואר שם דבכה"ג וודאי אינו מכוין ושרי.

ולפ"ז אין להתיר רק בכף נקי אבל מלוכלך בחלב אסור דהא אפשר לנקותו. וכבר כתב הט"ז סי' צ"ט סק"ז וסי' קל"ז סק"ד דרק אם א"א בענין אחר שרי באינו מתכוין.

וגם דלערב איסור בעין כ"ע מודו שאסור כמבואר ברשב"א בתוה"א שם ובשו"ת מהר"מ מרוטנבורג סי' ק"צ ואף באינו מתכוין לבטל ע"ש. והנה השעה"מ פט"ו מהמ"א הביא ראיה מתוס' דפסחים דף ל' והר"ן שם דס"ל שאסור אף באינו מתכוין כדאמרינן שם בש"ס דרב אמר קדירות בפסח ישברו ומקשה הש"ס נהי דלרב מב"מ במשהו מ"מ נשהינו ונעביד שלא במינו.

והקשו התוס' והר"ן הא אין מבטלין איסור לכתחילה. וקשה הא אינו מכוין לבטל רק לבשל וכמ"ש בזה הרשב"א בתוה"א ובמה"ב שם.

והקשה מזה על הר"ן שכתב בעצמו בפ"ב דע"ז דשרי לבטל באינו מתכוין ונשאר בקושיא. והנראה בזה דכיון דבפסח אסור במשהו אף באינו מינו.

א"כ זה שמשהה עד אחה"פ לבשל בהם הוי כמתכוין לבטל שמשהה לבשל בהם בעת שיובטל האיסור. אבל בעלמא י"ל שגם התוס' והר"ן ס"ל דשרי באין מתכוין וכמ"ש הר"ן באמת בפ"ב דע"ז.

והמהר"מ מר"ב בתשובה סי' ק"צ כתב באמת הטעם משום שאינו מתכוין לבטל רק לבשל. והרשב"א במשמרת הבית לא רצה בזה שם.

משום דס"ל בתוה"א דבאינו משתמש בשפע אסור להשתמש גזירה שמא ישתמש כשלא יהא ס' ואב"י גזירה אטו בת יומא. יעו"ש שכ"כ שם בשם הראב"ד.

ועפ"ז מיושב ג"כ דברי התוס' והר"ן הנ"ל כמובן: כז) ועוד נראה דבאמת צריך להבין מה חילוק בין מתכוין לשאינו מתכוין וכן מ"ש הט"ז דהיינו דווקא היכא דלא אפשר בענין אחר מנ"ל חילוק זה וא"ל דהיינו משום דקיי"ל דבר שאין מתכוין מותר כר"ש ובעי לא אפשר כדאיתא בפסחים כ"ה דבעי לחד לישנא לא אפשר ולא מכוין.

ז"א דהא כתבו שם התוס' דהיינו כשאינו פסיק רישא. והכא הוי פס"ר ואסור לכ"ע וכ"כ התוס' בשבת כ"ט גבי מוכרי כסות דבעי שלא יהא פס"ר.

ובפרט להראב"ד וש"פ דס"ל שאסור לבטל מדאורייתא. דוודאי אסור בפס"ר.

ונראה הטעם דהוי פס"ר דלא ניחא לי'. וס"ל דשרי אף בשאר איסורים.

והכא לא ניחא לי' שיפלוט האיסור ויתערב בהיתר. ועפ"ז מיושב שפיר קושיית השעה"מ שהזכרנו על התוס' והר"ן.

דבפסחים שם אזיל אליבא דרב. ורב ס"ל בכתובות דף ו' כר' יהודה דדבר שא"מ אסור.

ולזה הוכרחו התוס' והר"ן לתרץ באופן אחר. ואף להסוברים דהא דאין מבטלין הוא דרבנן.

מ"מ אף בדרבנן ס"ל לר"י דדשא"מ אסור כמבואר בפוסקים. ועת"ו שבת מ"א ע"ב ויומא ל"ה.

ומ"ש המהר"ם מר"ב בתשובה הטעם שאינו מתכוין צ"ע לפ"ז. וצ"ל שעיקר טעמו שם משום דהוי רק משהו וכמש"ש מקודם ולא מיקרי ביטול כלל כי אין בו ממש וכמ"ש הרשב"א בהסבר זה בתה"א ומה"ב שם.

ועוי"ל בזה. ועכ"פ נתישבו דברי התוס' והר"ן.

וכ"ע ס"ל דשרי באינו מתכוין. ולזה כתב הט"ז דבעי לא אפשר דבאפשר א"כ מיחזי דהוי פס"ר דניחא לי' כיון שאינו עושה באופן שלא יהא איסור.

וכ"כ המהר"מ מר"ב בתשו' שם להדיא דהיכא דאפשר בהגעלה אסור אף שאינו מתכוין ע"ש: כח) אך לפ"ז יקשה עמ"ש הר"ן בפ"ב דע"ז והריב"ש סי' שמ"ט דלהכי שרי להגעיל כלים בני יומן אף שמבטל האיסור מפני שאינו מתכוין לבטלו. וקשה דהא הוי פס"ר דניחא ליה.

דהא ניחא ליה שיופלט האיסור לתוך המים כדי שיוכשר הכלי. ועו"ק על הר"ן דהא הר"ן כתב בפ' שמונה שרצים דהא דמקילינן בפס"ר דלא ניחא.

זה רק בשבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים אסור אף בפס"ר אף אי לא ניחא וכ"ה דעת הרא"ש. ולפ"ז קשה על הר"ן שכתב בפ"ב דע"ז דלהכי שרי לתת מים או שכר בכלי יין מפני שאינו מתכוין לבטל האיסור.

והא הוי פס"ר. והנה לפמ"ש הר"ן פ' האורג בשם הרשב"א דהיכא שעושה מלאכת היתר ביחד עם מלאכת האיסור שפיר שרי אף אי הוי פס"ר.

ע"ש שהביא ראיה מהירושלמי שאם נעל ביתו בעדו ויש שם צבי מותר וכן העלה תינוק ודגים מן הנהר מותר [והוא בש"ס דילן במנחות ס"ד ע"א. וחידוש שלא הביא הר"ן סוגיא דהתם דאיכא פלוגתא בזה לפטור אף אם היתה כוונתו לדגים.

וצ"ל שמביא ראיה להתיר לכתחילה] וא"כ הכא ג"כ א"ש דכיון שעושה דבר היתר וממילא נעשה האיסור שרי. אכן באמת לא דמי דהתם מלאכת הנעינה והצידה היא בהיתר ג"כ.

אבל כאן מלאכת הביטול אינו בשביל ההיתר כלל. דמי לא עסקינן שאין בכלי שום בלוע רק היין שהחזיק בו.

וגם דהא הר"ן בעצמו חולק על הרשב"א שם בסברא זו ע"ש [וע"פ סברת הרשב"א הנ"ל יש ליישב דברי הרעק"א שהזכרנו למעלה שכתב דהוי דבר שאין מתכוין כשחותה תחת הקדירה. והיינו כשמבשל שאר דברים וכמש"ל בסי' הקודם]: כט) ובישוב קושייתינו הראשונה נראה דהא כתב הר"ן בפ"ב דע"ז הסברא שמבטל איסור מיקרי רק כשרוצה לבטלו וליהנות ממנו.

אבל בהגעלה עיקר חפצו להגעיל הכלי ולהכשירו והמים ילכו לאיבוד. נראה הסברא דלא משום שאין מתכוין נגעו בה.

רק מצד דהיכא שכוונתו להפליט האיסור להכשיר הכלי אין זה בכלל מבטל כלל וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' תצ"ה באורך ע"ש והרי זה דומה להא דקיי"ל בשבת קמ"ה שאם חולב או סוחט לאיבוד לא הוי מפרק. וע' ריב"ש סי' שצ"ד שביאר הסברא בזה.

וכן בשכר ומים אינו מבטל היין כי אינו נ"ט בהם. רק הטעם כלה במים ובשכר כמ"ש הר"ן שם מתחילה.

אך זה דוחק בלשון הר"ן שם כי מפורש כתב שם בתירוץ השני שהטעם מפני שאינו מכוין ולא מפני שכלה ע"ש. וכן בשו"ת מהר"מ מר"ב סי' ק"צ כתב להדיא הטעם שאינו מתכוין להפליט רק לבשל דשרי.

וביאר דהיינו טעמא דהגעלה ע"ש. וגם דהא איכא דוכתי טובי שמקילין בשביל שאינו מתכוין לבטל אף דהוי פס"ר.

ורק התירוץ על הגעלה א"ש. ונראה דס"ל להר"ן דבשכר ומים לא הוי פס"ר.

דהא תיכף כשמכניס השכר והמים לכלי אין נפלט היין. רק כששוהה שם איזה עת.

וא"כ בשעת הנתינה לא הוי פס"ר דהא יכול להוציאו מהכלי טרם שיפלוט היין. ואח"כ נפלט היין ומתבטל מצד שהוא שוא"ת שאינו מוציא המים והשכר.

ובכגון זה הויא הנאה הבאה לאדם בעל כרחו דקיי"ל בפסחים כ"ה ע"ב דשרי לר"ש. וכתב הפנ"י שם דבשוא"ת שרי אף אי הוי פס"ר יעו"ש [ולזה כתב הט"ז בסי' צ"ט וסי' קל"ז דבאינו מתכוין שרי רק בלא אפשר והיינו ללישנא דבעי התם לא אפשר ולא מכוין

ולא אפשר כבר כתבו התוס' שם דהיינו היכא שצריך טורח גדול ע"ש שהוכיחו כן מהש"ס.

ולזה כתב המהר"מ מר"ב סי' ק"צ דהיכא דאפשר בהגעלה אסור. וי"ל דתלי במ"ש הש"ך בסי' ק"ב סק"ח שיש מחלוקת הפוסקים לענין דשיל"מ אי הגעלה מיקרי טורח גדול.

אך יש לחלק דדשיל"מ לא בעי טורח כ"כ כמו לענין אין מתכוין. ובלא"ה הכא הוי פס"ר.

ויבואר להלן אי"ה] וכן מ"ש הריב"ש בסי' שמ"ט שמותר ליתן חלב בין הנסרים של הכלי ג"כ לא הוי פס"ר. דהא אינו מבליע תיכף ביין רק כשישהה קצת.

וא"כ בידו להוציא היין מהכלי תוך זמן הפליטה. ושוב לא הוי פס"ר.

רק הנאה הבאה לאדם בע"כ: ל) והא דביו"ד סי' פ"ד והוא מתה"ד סי' קע"א לענין חטים מתולעים שמותר לטחנם כבר כתב התה"ד שם והובא בש"ך סי' פ"ד סק"מ שאין זה מבטל איסור לכתחילה דספק הוא אם יתערב שם איסור. כי אפשר שיברחו התולעים מחמתנדנוד הריחיים.

וגם אינו מכוין לבטל ע"ש. הרי שהקדים הסברא שאפשר שיברחו ולא הוי פס"ר כלל.

והרעק"א בתשובה סי' ע"ז הרגיש ג"כ בזה וכתב שהתה"ד לא סמך על סברא דאינו מכוין לבד רק צירף עוד סברא לזה. ות"ל שכוונתי לדעתו הק'.

אבל הוא לא ביאר שם הסברא מדוע הוצרך לטעם אחר כיון שדין זה מוסכם דבאינו מתכוין ליכא דין דאין מבטלין איסור אכן לפמ"ש א"ש שצריך עוד טעם דלא ליהוי פס"ר. ומ"ש בסי' פ"ד ס"ח בדבש שיש בו נמלים יחממנו שיותך הדבש ויסננו.

ונתבאר שם בב"י וש"פ הטעם שאין כוונתו לבטל רק לתקן הדבש. כבר כתבו הפר"ח באו"ח סי' תמ"ז והרעק"א בתשובה סי' ע"ז והכרו"פ סי' פ"ד הכוונה שרצונו להתיך הדבש כדי שיוכל לסננו ולהפריד הנמלים מהדבש.

ודבריו ברורים עפמש"ל מהר"ן דפ"ב דע"ז דכל היכא שמכוין להכשיר הכלי לא מיקרי מבטל איסור וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' תצ"ה באורך ע"ש ובריב"ש סי' שמ"ט. וגם י"ל שמחמם הדבש רק שיותך ולא שתהא היד סולדת בו.

וא"כ אין לחוש לפליטת הנמלים או שימחה אחת מהם. ואף אם יזדמן כן.

בכ"ז לא הוי פס"ר כי להתיך הדבש א"צ לחימום גדול כ"כ. והא דבאו"ח סי' תנ"ג לענין טחינת חטים שיש בהם מצומחים.

י"ל ג"כ כיון שיכול ליקח קמח אחר לפסח לא מיקרי פס"ר. וכעין הא דסוכה ל"ג דהיכא שיש לו הושענא אחריתא לא מיקרי מתקן מנא יעו"ש.

ועשו"ת רעק"א סי' ע"ז מה שנתקשה בזה ויש להאריך בדבריו ואכמ"ל בזה. ועפר"ח סי' תנ"ג: לא) והנה בכ"ז יש עוד כמה מקומות שהקילו היכא שאינו מתכוין לבטל אף דהוי פס"ר.

ועט"ז סי' פ"ד סק"ט לענין עשיית י"ש מקמח מתולע ועוד בכמה דוכתי. ונראה שכל הפוסקים הללו לא ס"ל כהר"ן והרא"ש לענין פס"ר דלא ניחא.

רק ס"ל כהפוסקים החולקים עליהם וס"ל דאף בשאר איסורים מותר בפ"ר דלא ניחא. וע' בחיבורי ח"א סי' י"ח מ"ש בענין זה.

ואף להסוברים כהר"ן והרא"ש דבשאר איסורים אסור בפס"ר דלא ניחא. י"ל דס"ל דהא דאין מבטלין איסור הוי מדרבנן.

ובדרבנן ס"ל דשרי בפס"ר כמ"ש קצת פוסקים. ואף שהמג"א סי' שי"ד סק"ה האריך להוכיח דאף בדרבנן אסור פס"ר.

מ"מ הרי כתב שם דלענין הוצאה בכרמלית י"ל דלכ"ע שרי באינו מתכוין להוציא אף דהוי פס"ר. משום דבלא כוונה לא שייך לגזור שמא יוציא לר"ה.

ובעיקר הגזירה לא גזרו בכה"ג ע"ש. וא"כ ה"ה בנ"ד י"ל דבלא כוונה לא אסרו כלל לבטל איסור.

דכיון דעיקר הטעם שמא ישהה ויאכלנו בעין וכמש"ל. וזה לא שייך באינו מתכוין.

ואף דהוי פס"ר. ואין אסור רק או בפס"ר דניחא דהוי כמתכוין.

או כשעושה מעין מלאכת שבת דאורייתא וכמ"ש הפוסקים דמשאצל"ג אף דהוי דרבנן מ"מ חמיר משאר דרבנן. ועוד נראה דבפס"ר דלא ניחא אף להפוסקים דס"ל דבשאר איסורים אסור: מ"מ בדרבנן מודו כ"ע דשרי דבכה"ג וודאי לא שייך למיגזר מידי.

וע"ז היסוד נבנו כל הדינין שהוזכרו גבי ביטול כשאינו מתכוין. ורק להר"ן הוצרכנו ליישב למעלה באופן אחר כי הוא כתב זה בפ"ב דע"ז אף להראב"ד דס"ל דאסור לבטל מדאורייתא יע"ש.

וס"ל בפי"ד דשבת דבשאר איסורים אסור אף פס"ר דלא ניחא וכן דעת הריב"ש סי' שצ"ד: לב) ועפמ"ש מיושב מה שקשה טובא דהא עיקר הדין דאין מבטלין איסור נלמד מזרוע בשילה כמבואר בפוסקים וערש"י ותוס' חולין צ"ט. ושם אינו מכוין לבטל.

אבל לפמ"ש א"ש דשם הוי פס"ר כיון שמתבשל ביחד. וגם לא שייך לומר שאינו מתכוין לבטל רק לבשל.

דהא אפשר לו לבשל הזרוע לבד והאיל לבד. ומה שנותן בקדירה ביחד.

הו"ל עושה האיסור בידים כשמבשל האיל ביחד עם הזרוע. וגם דשם ניחא לי' מפני שמצותו בכך.

ואקצר: סימן מג לג) עכ"פ לכאורה לפ"ז הי' אפשר להתיר בנ"ד דהא אינו מתכוין לבטל רק לנער הקדירה. אבל ז"א דהא כבר כתב הרשב"א בתוה"א שער ד' בית ד' דרק במשתמש בשפע התירו לפי שא"א לבוא לידי איסור כלל.

אבל בלא"ה אסור אף שאינו מתכוין לבטל דגזרינן שמא לא יהא שיעור ביטול יעו"ש שהביא כן בשם הראב"ד ג"כ וכ"כ בתשובה סי' רכ"ב ע"ש. ובזה מיושב בפשיטות

קושיית השעה"מ פט"ו מהמ"א על הר"ן דהיינו דמשני הר"ן שם דהוי משהו והוי משתמש בשפע.

וע"ז סמך המהר"מ מר"ב בתשובה סי' ק"צ דהוי משהו. וא"כ בנ"ד דלא הוי משתמש בשפע שיש לגזור שיתחב הכף לקדירה שלא יהא שם ששים נגדה.

לזה וודאי אסור אף שאינו מתכוין. ולפמ"ש הנו"ב סי' כ"ו בחי"ד דלערב בידים אסור בלא"ה.

א"כ גם בנ"ד אסור. אך הוכחתו שם היא מהא דאסור להשתמש בקדירה אם אינו משתמש בשפע אף שאין מכוין לבטל.

ודבריו צ"ע דאדרבא מפורש ברשב"א שם דבכלי ליכא כלל דין ביטול איסור. מפני שאינו מכוין לבטל רק להשתמש בכלי.

ולא אסרו להשתמש בכלי רק שמא ישתמש בה כשיהא ההיתר מועט ולא יהא בו כדי לבטל. הרי מפורש להיפוך בדברי הרשב"א והראב"ד.

שוב מצאתי בנחלת צבי מהפ"ת סי' צ"ט שהרגיש בזה על הנו"ב ואף דיש לחלק דשם הגזירה על אותה הכלי שאם נתיר להשתמש בה. ישתמש אף אם לא יהא בהיתר ס'.

משא"כ הכא הגזירה משום כלי אחר. בכ"ז אין נראה לחלק.

דהכא נמי ינער אותה הקדירה עצמה בפעם אחר אף כשלא יהא בתבשיל ששים נגד הכף. וקצת נראה כן בתשובת הרשב"א סי' רכ"ב שכתב דין משתמש בשפע אף באיסור בעין ע"ש שהביא מהא דמגורה שפינה גבי תרומה.

ואקצר: לד) ועוד נראה דבנ"ד הוי פס"ר דניחא ליה. דהא אם לא יפלוט הכף החלב לתוך הקדירה ולא יתבטל בס'.

א"כ כשיובלע הבשר בכף בשעה שמנער הקדירה. יתבשל החלב שבלוע בכף ביחד עם הבשר הבלוע בכף.

והו"ל מבשל בב"ח ממש. וכעין זה כתב המרדכי ס"פ גיד הנשה.

וע"כ צ"ל שתיכף פולט הכף לתוך הקדירה ומתבטל בס'. וכעין שכתב המרדכי שם דהוי מקושר עם מה שבקדירה.

וא"כ ניחא ליה שיפלוט הכף את החלב כדי שיתבטל ולא יעבור על איסור בישול בב"ח: לה) ובאמת נראה דבנ"ד יש חשש איסור בישול בב"ח גמור דהא קיי"ל בי"ד סי' צ"ד ס"ג שאם תחב כף חולבת לקדירה בשר אסור הכף אף אם יש ס'. והקשו האחרונים שם דהא הוגעל הכף ופלט החלב שבו לקדירה.

ותירצו דבהגעלה בעינן שיעלו הרתיחות בקדירה. והכא לא דקדק בזה ואפשר לא עלו הרתיחות כראוי ולא פלט הכף כל הבלוע בו ונעשה הבלוע בו נבילה יעו"ש בב"י וט"ז ופמ"ג.

וע' במשבצות ס"ס צ"ג מ"ש עוד בזה. וא"כ גם בנ"ד וודאי א"א שידקדק לנער דווקא בעת שעולים הרתיחות.

וא"כ נשאר בלוע בכף וזה מתבשל עם טעם הבשר שנבלע בו והו"ל מבשל בב"ח. ובפרט לפמ"ש הפלתי בסי' צ"ד סק"ה שכל הבלוע בכף נעשה נבילה תיכף כשתוחבו בקדירה ע"ש.

א"כ ה"ה הכא תיכף עובר על בישול בב"ח. אך דבריו שם צ"ע לענ"ד דהא תיכף כשמתחיל לבלוע פולט ג"כ ומתערב תיכף עם כל הקדירה ובטל בס' ולא שייך נעשה נבילה בזה.

וכ"כ התוס' בחולין ק"ח ע"ב ד"ה שנפל לענין הגעלה שפולט תיכף ע"ש. ויש לישב דברי הפלתי דקאי לשיטת רש"י בתו' שם שמקודם בולע ואח"כ פולט.

ועפמ"ג ר"ס צ"ב בזה. ועכ"פ בנ"ד וודאי שיש איסור בישול בב"ח מה שבלוע בכף כיון שאפשר שאין מעלה רתיחות כראוי להגעלה.

ולשיטת הכרו"פ הנ"ל הוי וודאי בישול בב"ח מצד שמקודם בולע כנ"ל: לו) ועפ"ז יש לדחות מש"ל סימן מ' בשם הח"ס ס"ס צ"ב שיש להתיר לחתות תחת קדירה בשר של נכרי שמאיש ס' נגד הבלוע בקדירה. דהא בימיהם היו סתם קדירות של חרס ואינם יוצאים מידי דפים לעולם.

וא"כ ע"כ נשאר מעט חלב בלוע בקדירה וחייב עליו משום בישול בב"ח. ואף שהבשר שבקדירה מקושר עם הבלוע בקדירה כמ"ש המרדכי ס"פ גה"נ.

מ"מ היינו שהבלוע שנפלט מיקרי תיכף מעורב עם כל התבשיל ובטל בס'. אבל מעט החלב שא"א שיופלט מקדירה של חרס.

הוא אינו מתבטל בתבשיל ועומד בפ"ע ויש בו משום בישול בב"ח. ודמי לנותן בשר בחלב ויש ס' נגד הבשר ובכ"ז חייב משום בישול בב"ח על הבשר שעומד בפ"ע.

ואף שהרעק"א בתשו' סי' פ"ג כתב דלהרמב"ן ובה"ע אין זה בב"ח כיון שהבשר איננו נ"ט בחלב כי מתבטל בששים יע"ש. מ"מ הא כתב שם דהטור לא ס"ל הכי.

וכ"כ בסימן פ"ז דשאר פוסקים לא ס"ל הכי. ובאמת לענ"ד יש לדחות ראיות הרעק"א מהרמב"ן דהר"ן כתב זה בשם הרמב"ן רק לענין נ"ט בר נ"ט שהטעם קלוש מצד עצמותו.

אבל היכא שהטעם אינו קלוש רק שמתבטל בס'. זה נקרא שפיר דרך בשול שנו"ט זה בזה.

ועוד דהא הטעם יוצא מקודם להסמוך לו ואח"כ מתפשט בכל התבשיל. ואף דלא אמרינן חנ"נ.

היינו משום שסופו להתפשט בכל התבשיל בלי שום הפסק משהו וכמבואר בפוסקים. וע' ח"ס חי"ד סי' צ"ז מה שביאר לחלק בין חתיכה אחת להרבה חתיכות ואכמ"ל בזה.

אבל עכ"פ בשעה שהקדירה בולעת קצת מטעם הבשר. אזי טעם החלב והבשר נותנים טעם זה בזה.

ואף שהמקצת טעם החלב שנפלט מתפשט אח"כ בכל התבשיל ובטל בס'. מ"מ ברגע ראשונה יש כאן דרך בישול וחייב משום בישול בב"ח ויש להאריך בזה: לז) עוד יש לדון בנ"ד לפמ"ש המג"א סי' תנ"א סקכ"ד והובא בפמ"ג בי"ד סי' צ"ד שהכף שנתחב מקצתו בולע בכולו ואינו פולט רק ממקצת התחוב.

א"כ בנ"ד יש איסור בישול בב"ח על קצה הכף שחוץ לקדירה. שאף שהכף פולט ובטל בס'.

אבל אינו פולט רק ממקצת התחוב. ומה שלמעלה מתבשל ע"י טעם הבשר שנבלע בו וכנ"ל.

ויש להאריך בזה ג"כ אך מקוצר הפנאי ההכרח לקצר: לח) סיומא דמילתא לנ"ד שאסור לנער בכף קדירה של בשר של נכרי מצד מ"ש הרמ"א סי' פ"ז שאסור לחתות אש תחת קדירת נכרי. ומגיס הוי מבשל.

ורק אם יודע שיש להנכרי קדירה מיוחד לבשר לבד. אזי י"ל שלא בשלו בה חלב כלל ושרי.

אכן אם הכף של חלב ב"י אזי אסור בכל גוונא מפני בישול הבלוע שבכף קודם שפולט וכמש"ל. או מצד שאינו פולט הכל כשאינו מעלה רתיחות כראוי.

או מצד שנבלע הבשר בכל הכף ואינו פולט רק מחלק הנתחב לקדירה. ואם מצד ביטול איסור לכתחילה הכל כמו שנתבאר למעלה בס"ד.

ונראה שבכף שאינה של חלב אפשר להתיר בשעה"ד לנער אף אם ידוע בבירור שמיוחד הקדרה לבשר. כי י"ל דאומדנא הוא אשר באכסניא יש קדירות מיוחדים לכל דבר בשביל הסדר ונקיות.

ואף אם נתבשל בו חלב. אולי יש בזה כבר זמן רב וכבר בשלו בו דברים אחרים איזה פעמים ונקלש הטעם.

ועוד ספיקות כמו שנתבאר. ובפרט כי אצלינו מבשלים ע"פ רוב בקדירות של מתכות.

ובזה יש ג"כ הספק שמא כבר נתבטלה פליטתו בס' או עכשיו יש ס' וכמ"ש הח"ס ס"ס צ"ב דמה דמשערינן כנגד כולו הוא חומרא. ואף שכתבו האחרונים שכיון שטוחים בטוח לבן יש להם דין כלי חרס.

בכ"ז יש מקילים בזה. וגם יש לדון שהנבלע בהמתכות שפיר נפלט רק הנבלע בהטיח לבן נשאר קצת כמו בכלי חרס.

ושם הוי רק משהו בעלמא כי הטיח הוא דק מאוד והוי כמו כלי שמשתמש בשפע שנבלע בו משהו בעלמא וכמבואר בתוה"א שער ד' ובשו"ת הרשב"א סי' רכ"ב בזה. ולא באתי בזה להורות קולא למעשה לענין קדירות של מתכות כי אכ"מ.

בכ"ז כתבתי זה לצרף להקל בנ"ד בגוונא שכתבנו דבלא"ה יש צדדים להקל וכמש"ל: סימן מד לט) והנה לעיל בס' מ' קצרתי קצת בענין בישול אחר בישול בבשר בחלב לזאת אבאר כאן. דהנה הכרו"פ בסי' פ"ז החליט דבב"ח בלוע בכלי אין בו איסור בישול.

והביא ראי' מגיעולי מדין דאיתא בש"ס דאיירי בכלים בני יומן. והרי בכל הכלים צותה תורה להגעיל.

וא"כ בכלי הבלוע מבב"ח הרי הוא מבשל בב"ח. וע"כ צ"ל דבבלוע ליכא בישול כיון שכבר נתבשל.

ודבריו תמוהים לענ"ד דהא עיקר הסברא דבב"ח יש בישול אחר בישול הוא מצד שאף שהבשר כבר נתבשל וכן החלב. עכ"ז כשמתבשלים ביחד שפיר הוי מבשל בב"ח שאז מתקשרים זה בזה ע"י בישול.

אבל כשכבר נתבשלו הבשר והחלב ביחד. שוב שפיר י"ל אין בישול אחר בישול כמו בשבת.

וכ"כ הח"ס להדיא סי' פ"ב. וכן הוכיח הפמ"ג במשבצות סי' ק"ה ססק"ב מהגהת או"ה ע"ש.

וא"כ הכא שהבב"ח הבלוע מתבשל ע"י ההגעלה במים שפיר אין בזה בישול בב"ח. אבל אם יבשל בקדירה זו בשר או חלב אזי בוודאי עובר על בישול בב"ח.

כי הלא מבשל הבשר שנותן כעת בקדירה. עם החלב שמובלע כבר בקדירה.

ואף שכבר נאסר משום בב"ח. בכ"ז לא פקע ממנו שם חלב כל זמן שלא בטל בס' ויש בו בנ"ט וכ"כ בשו"ת רעק"א ס"ס פ"ד.

וכעין זה כתב הפר"ח סי' צ"ד סק"ד שבשר הבלוע כבר בחלב. בכ"ז אם מוסיפים להבליע בו חלב.

לוקה על בישולו אח"כ והדברים ברורים. וכן מבואר בשו"ת רעק"א סי' ר"ז שבלוע בכלי יש עליו איסור בישול בב"ח.

ואף שמתחילה נראה כמסתפק בזה. מ"מ מסיק שיש בו בישול ע"ש.

וכ"נ בב"י סי' צ"ג ושאר אחרונים במ"ש בפירוש דברי בעה"ע ע"ש. וע' שו"ת רעק"א סי' פ"ג.

ומה לנו להביא ראיות מאחרונים אחרי שהגמ"ר וראבי"ה והרמ"א שהביאם ס"ל הכי שכתבו שאסור לחתות אש תחת קדירת נכרי. וסברת הכו"פ תכון על בישול שאר דברים בקדירה.

שבזה אין לחוש לבישול הבלוע וכנ"ל: ואין להקשות דמ"מ כשחותה או מנער הקדירה כבר נתבשל התבשיל כמאכל בן דרוסאי. ושוב הו"ל בישול אחר בישול בשר וחלב שכבר נתבשלו יחד.

ז"א דכבר כתבו האחרונים דבב"ח בעינן בישול כל צרכו. וכל שלא נתבשל כל' צרכו חייב על בישולו משום מבשל וכלשון הש"ס בחולין ק"ח ע"ב שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו ופירש"י שנתבשל כל צרכו.

וע' בפמ"ג בפתיחה לה' בב"ח בזה: מ) והפמ"ג סי' פ"ז בש"ד סקי"ח כתב דבב"ח בלוע בקדירה אם יופלט לחוץ ויתבשל אין בזה משום בישול בב"ח. מפני שאין דרך בישול בכך.

נראה דעתו דגם בזה יש בישול אחר בישול. רק שאין דרך בישול בכך.

וקשה דא"כ למה כתב אח"כ דמבשל הבשר בקדירה של חלב הוי דרך בישול. כיון דלבשל הבלוע בכלי אינו דרך בישול.

וגם דהא וודאי בישל הבשר עם מים. ובכ"ז מיקרי בישול עם הבלוע בקדירה.

דהא בשר לבדו אינו בישול רק טיגון כידוע. וא"כ נימא דה"ה בלוע בב"ח כשמתבשל ע"י מים שמבשל בקדירה ליהוי כמבשל בב"ח.

אבל עיקר הסברא כמש"ל שכיון שכבר נתבשלו הבשר והחלב ביחד שוב אין בישול אחר בישול. ואולי גם כוונת הפמ"ג הוא כן דבישול אחר בישול כזה לא מיקרי בישול.

אכן בסי' ק"ה במשבצות ססק"ב כתב מהאו"ה דבחתיכה שנתבשלה בחלב שוב אין בה איסור בישול. ועל מש"ש דחתיכה כבושה בחלב יש בה איסור בישול.

כתב הפמ"ג שם שצ"ע. והיינו דהסברא כמש"ל דכיון שכבר נתאחדו החלב והבשר יחד ע"י הכבישה.

שוב הבישול אינו מוסיף מאומה בהתאחדותם. ואטו אם טיגן בשר בחמאה לשיטת הפוסקים שטיגון הוי דרבנן.

נימא שאם אח"כ יבשל הבשר המטוגן במים יהא חייב משום מבשל. וסברת ההגש"ד נראה שהתאחדות שע"י בישול היא יתירה הרבה מהתאחדות שע"י כבישה ועוי"ל בזה ואקצר כי אכ"מ: מא) ובחולין ק"ח ע"ב איתא חצי זית בשר וחצי זית חלב רב אמר לוקה על אכילתו ואינו לוקה על בישולו.

ממ"נ אי מצטרפין אבישול נמי לילקי ואי לא מצטרפין באכילה נמי לא לילקי. לעולם לא מצטרפין ובבא מיורה גדולה.

ולוי אמר אף לוקה על בישולו וכן תני לוי במתניתא כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו. נראה מזה שאף שכבר נתבשלו הבשר וחלב יחד ביורה גדולה.

בכ"ז חייב על בישולם ללוי והכי קיי"ל. ואף לרב דס"ל אינו לוקה.

היינו משום דס"ל דבעינן לענין איסור בב"ח שיהא כשיעור מן הבשר לבד ומן החלב לבד וכפירש"י שם. ורק לענין אכילה מצטרפין כיון שכבר נקרא עליהם שם איסור בב"ח ביורה גדולה.

אבל לענין איסור בישול שמבשלם עוד הפעם צריך שיהא כעת בכל אחד כשיעור. דלענין בישול אין נ"מ בזה שמקודם היה כשיעור וכמובן.

וא"כ מוכח להדיא דאף שכבר נתבשלו הבב"ח יחד בכ"ז יש איסור בישול. אכן רש"י פירש שם דלצדדין קאמר רב.

ודקאמר אינו לוקה על בישולו היינו בחצי זית בשר וחצי זית חלב שלא נתבשלו עדיין ע"ש. הרי מבואר דמשום דבכה"ג אין בישול אחר בישול.

לזה פירש"י דאיירי שלא נתבשלו עדיין כלל: מב) ולכאורה אין ראיה מפירש"י דהא רש"י פירש שם הסברא דלרב אין מצטרפין משום שכ"א היתר בפ"ע וא"א לקרוא עליהם שם איסור עד שיהא שיעור כזית מכל אחד. אבל בבא מיורה גדולה שהיה שם שיעור מכל אחד.

כבר נקרא שם איסור בב"ח עליהם ומצטרפים ע"ש. וא"כ י"ל דאף לענין בישול חייב אם בא מיורה גדולה דשפיר יש בישול אחר בישול אף אם כבר נתבשלו יחד.

וכיון שכבר נקרא שם איסור עליהם שפיר מצטרפין להדדי. והסברא י"ל דכיון דבב"ח מדאורייתא טעם כעיקר.

א"כ הוי החצי זית חלב שמובלע מבשר כבשר. וא"כ יש כאן כזית בשר.

וכן החצי זית בשר שמובלע מחלב הוי כחלב דטעם כעיקר והרי כאן כזית חלב. ובפרט דהא חתיכה נע"נ.

ולזה פירש"י דהא דאין לוקה על בישולו איירי שלא נתבשלו כלל עדיין. וממילא מבואר שיש בישול אחר בישול אף אם כבר נתבשלו יחד.

אבל באמת ז"א מכמה טעמים והעיקר כמש"ל דבכה"ג חייב משום בישול. ובתוספתא פ"ג דמכות מפורש דלוי איירי בלא נתבשלו כלל ע"ש: מג) עכ"פ בחותה או מגיס בקדירה של נכרי שמבשלים בה בשר יש חשש מבשל בב"ח מפני החלב הבלוע בקדירה.

ואף שכבר נתבשל עם בשר. בכ"ז עתה כשחוזר ומתבשל עם הבשר שמבשל כעת.

שפיר הוי מבשל בב"ח כמש"ל דמשום שנתבשל עם בשר לא בטל ממנו שם חלב וכן בבשר וכמ"ש הרעק"א בתשובה סי' פ"ד. וכן אם הכף בן יומו מחלב ג"כ יש חשש בישול בב"ח על החלב שבכף קודם שפולט החלב ומתבטל בקדירה וכמש"ל.

ואף שאפשר שבכף נבלע בו מכבר גם בשר: בכ"ז יש על החלב הבלוע בו איסור בישול בב"ח עם הבשר שבקדירה כעת וכנ"ל. וז"ב: מד) ובאמת לשיטת הטור א"ח סי' שי"ח וש"פ הובאו בב"י שם דס"ל שאף אם נתבשל כל צרכו ג"כ יש בישול אם נצטנן מבישול הראשון.

שפיר י"ל דבחולין ק"ח ע"ב שפיר קאי הא דלוקה על בישולו גם על בא מיורה גדולה. ואיירי שנצטנן.

ולא נצטרך לומר דלצדדין קאמר רב כפירש"י שם. ואף להרמב"ם בפ"ט מה' שבת וש"פ דס"ל שאין בישול אחר בישול.

בכ"ז הא מבואר מדבריו שם שאף שנתבשל כמאכל בן דרוסאי בכ"ז הגומר בישולו חייב משום מבשל ע"ש במפרשים. וכ"כ הב"י סי' שי"ח בדעתו.

וא"כ המבשלו עד כמאכל ב"ד חייב והגומר בישולו ג"כ חייב. וא"כ בב"ח ג"כ שפיר י"ל שביורה הגדולה נתבשל כמאכל ב"ד ואח"כ גמר בישולו ובהא פליגי רב ולוי.

ולא נצטרך לומר לצדדין קאמר. וזה וודאי אין לומר דבב"ח בעינן דווקא כל צרכו.

ועל בישול כמאכל ב"ד פטור. דוודאי חייב כמו דחשיב מבשל גבי שבת.

וכ"כ הפר"ח סי' פ"ז ס"ק ג' דמבשל כמאב"ד חייב בב"ח. והפמ"ג הקשה עליו בפתיחה לה' בב"ח דהא רש"י פירש שנתבשל כל צרכו.

אבל הריטב"א פירש באמת שנתבשל כמב"ד וחולק על רש"י ע"ש. ובתוספתא פ"ג דמכות הלשון כדי שיהא נאכל מחמת בישולו.

משמע שנאכל לכל אדם. וצ"ל להריטב"א דקאי שנאכל לשום אדם והיינו כמאב"ד.

ולפ"ז י"ל דהפר"ח סובר כהריטב"א. ובאמת א"צ לזה.

די"ל כמש"ל דמבשל כמאב"ד חייב והגומר בישולו ג"כ חייב וכמו גבי שבת כמש"ל: מה) ועפ"ז נראה לבאר הא דבחולין ק"ח בתר הא דחייב בחצי זית בשר וחצי זית חלב חייב על בישולו קתני בברייתא ובאיזה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו. וקשה דמה שייכות דין זה בשיעור בישול לדין שחייב בחצי זית.

והו"ל למיתני באפי נפשה לענין שיעור בישול בב"ח. והנה בתוספתא דמכות פ"ג קתני דהמבשל חצי זית בשר וח"ז חלב חייב וכשם שחייב על בישולו חייב על אכילתו.

כמה יבשל ויהא חייב כל שנאכל מחמת בישולו. וזה א"ש דקתני דין חיוב מלקות על בישול בב"ח ומפרש שיעור הכמות ושיעור האיכות.

אבל הכא דקתני כשם שחייב על אכילתו וכו' נראה מזה דלאו היינו תוספתא דמכות. רק קאי על הבא מיורה גדולה.

ולהכי פשיטא ליה טפי אכילתו מבישולו. משום דבאכילה אף רב מודה.

וא"כ קשה דהא הוי בישול אחר בישול. אבל לפמ"ש א"ש בס"ד דלהכי מסיק הברייתא דמשום מבשל חייב עד שיתבשל כל צרכו.

ושפיר משכחת לה שנתבשל ביורה גדולה כמאב"ד ונאסר משום בב"ח. ושוב נטל ממנו ח"ז בשר וח"ז חלב וגמר בישולם וחייב שנית משום מבשל בב"ח.

ולזה קאמרה הברייתא שפיר דכשם שחייב על אכילתו חייב על בישולו. ואצ"ל לצדדין קתני.

וגם דבלשון כשם אין שייך כ"כ לומר לצדדין כמובן. אבל בתוספתא דמכות דקתני מקודם דין בישול.

שפיר נקיט כשם שחייב וכו' משום דבישול פשוט יותר. דבאכילה י"ל דאכילה דבשר ושתיה דחלב לא מצטרפי וכמו דקיי"ל ביה"כ ביומא ע"ג ע"ב.

לזה קאמר דמצטרפין. ונראה עוד דבמכות דקתני כמה יבשל ויהא חייב.

קתני כל שנאכל מחמת בישולו. והכוונה אף שנאכל רק למקצת בנ"א כגון לבן דרוסאי וחביריו.

דלחיוב סגי בהכי וכמו בשבת. אבל הכא דקאי על הבא מיורה גדולה.

קאמר ובאיזה בישול אמרו. פי' באיזה בישול אפשר שיהא חייב בזה אף שכבר נתבשל עכ"פ כמאב"ד.

וקאמר בבישול שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו. ופירש"י שנכרים אוכלים.

והיינו שראוי לכל אדם מפני שנתבשל כל צרכו. ונקיט נכרים מפני שאסור לישראל באכילה.

וטעון טעימת קפילא כמו בחולין צ"ח. וכן קרי הש"ס בחולין קכ"ט ע"ב לנכרים בלשון אחרים ע"ש מו) ולכאורה י"ל דאף דבשבת חייב בכמאב"ד.

מ"מ בב"ח פטור עד שיבשל כל צרכו. דבשבת תלוי בדעתו וכיון דאחשבה לבישולו וחשב לבשל רק כמאב"ד שפיר חייב דשם מלאכת מחשבת בעינן.

וגם י"ל דהא יליף לה ממשכן שהיה שם מבשל סמנים. ובסמנים שלא הוצרכו לאכילה בישלום רק בערך שליש בישולו שיקלוט המראה מהם ולא יותר אבל בב"ח דכתיב בקרא להדיא לא תבשל.

וגם איסור אכילה נכלל בלשון בישול כדאיתא בש"ס. לזה אמרינן שצריך בישול שראוי לאכילה לכל אדם.

ואף אם חפץ לאכול מקודם. בטלה דעתו ולא מהני מחשבה.

אבל באמת ז"א דהא בשבת חייב מבשל כמאב"ד אף שדעתו לגמור בישולו וכמבואר בפוסקים. וגם דמסמנים שפיר יש ללמוד שיבשל כל צרכו.

וכמו בסמנים מבשל כל צרכם לצביעה. כי כל דבר שיעור צרכו לפי הענין שמתבשל בשבילו.

ולזאת נראה שאין לחלק בין שבת לבב"ח. ואפשר לומר דאף הסוברים בשבת דאין בישול אחר בישול.

מ"מ אם יקח בשר מבושל כבר ויקח מים שנתבשלו בפ"ע ויבשלם יחד זה עם זה. י"ל דשפיר חייב משום בישול וכמש"ל גבי בב"ח.

משום שעתה ע"י בישולו יתאחדו הבשר והמים ומיקרי מבשל. אך י"ל דילפינן ממשכן.

ושם אין דרך בישול כלל לבשל סמנים שכבר נתבשלו. כי בבישול שני לא יצבעו כהוגן.

אבל בב"ח דלאשייך זה. לזה כתבו הפוסקים דכ"ע מודו דיש בישול אחר בישול וכמ"ש הפמ"ג בסי' פ"ז בש"ד סקי"ח: מז) ובאמת קשה לי טובא לפמ"ש הב"י סי' שי"ח בשם הסמ"ק והטור לדעת רש"י דאף אם נתבשל כל צרכו ג"כ חייב משום מבשל אם נצטנן כבר ומצטמק ויפה לו.

וא"כ גם בב"ח נימא הכי. ולמה קאמר הכא שאינו חייב רק עד שיתבשל כל צרכו.

ואינימא כפשוטו דכל זמן שלא נתבשל כל צרכו פטור ולא דמי לשבת הוי א"ש. דמפרש שיעור הבישול שיהא חייב ומ"מ בתר הכי אם נצטנן וחוזר ומבשל ג"כ חייב.

אבל לפמש"ל הכוונה שחייב עד כמאב"ד וחייב ממאב"ד עד גמר בישולו. א"כ הו"ל למיתני שחייב לעולם.

ודוחק לומר משום דבנתבשל כ"צ בעי צינון. משא"כ בנתבשל כמאב"ד וכמ"ש בב"י שם.

כיון דמ"מ יש אופן להתחייב בבישול אחר בישול. וגם בפשטות הש"ס בביצה י"ב דאמרינן שהמבשל גיד בחלב ביו"ט חייב על בישולו משום מבעיר ומשום מבשל ביו"ט ומשום מבשל בב"ח.

משמע דחיוב בישול ביו"ט ובישול בב"ח בהדדי קאתו. והיינו בכמאב"ד שזהו שיעור בישול בשבת ויו"ט.

ואף דמשום מבעיר חייב תיכף בהבערתו. מ"מ בישול משמע דבחד גוונא הוא.

אך י"ל דאיירי שעמד שם גיד בחלב והוא נתן את האור דחייב משום מבעיר. וחייב נמי משום מבשל כדאיתא בביצה ל"ד.

וכל אחד בא במועדו. על בישול ביו"ט כשנתבשל כמאב"ד.

ועל בישול בב"ח כשנתבשל כל צרכו. ולא הוי התראת ספק שמא לא יתבשל.

כיון שעומד להתבשל אם לא יעשו מעשה לעכב הבישול. וכמ"ש התוס' בגיטין ל"ג ע"א דהיכא דבעינן קום ועשה לא הוי התראת ספק וע' תוס' מכות ט"ו ע"ב.

עכ"פ קשה כנ"ל. ודוחק לומר דבב"ח הוי מצטמק ורע לו.

וגם דיש מקום לומר דמצטמק ורע לו חייב בב"ח. ורק בשבת פטור משום דהוי מקלקל ופס"ר דלא ניחא ליה.

כי חפץ רק לחממו אבל לא לבשלו ואכמ"ל בזה. וכעין זה קשה לי בדברי הרא"ש פ"ב דע"ז סי' ל"ב שכתב די"א שאם בישל נכרי כמאב"ד אסור משום בישולי עכו"ם אף שגמרו ישראל משום דאין בישול אחר בישול.

ודחה הרא"ש דהא דאמרו בזה דכמאב"ד הוי בישול. הוא רק להקל ולא להחמיר וקולא הוא גבי שלקות נכרים ע"ש.

וקשה דהא הרא"ש בעצמו ס"ל בפ"ג דשבת סימן י"א שאם כבר נתבשל כמאב"ד וגמר הבישול כל צרכו חייב משום מבשל וכמ"ש הב"י בשמו ג"כ ר"ס שי"ח ע"ש. וא"כ יש בזה בישול אחר בישול מדינא.

ודוחק לומר הסברא משום דבעי שם צינון. וצ"ל דבע"ז קאי להפוסקים דס"ל שאחר שנתבשל כמאב"ד ליכא שוב דין בישול והובאו בב"י שם ועוי"ל ואכמ"ל: מח) ובישוב

זה נראה לפמ"ש הטור בסי' שי"ח דרק בתבשיל שיש בו מרק יש בישול אחר בישול אבל לא בדבר יבש.

ולפ"ז י"ל שהבישול הוא רק על המרק ולא על הדבר גוש שבמרק. ולזה בב"ח נהי שבחלב יש בישול אחר בישול אבל בבשר אין שייך בישול אח"ב לכ"ע.

ולזה אין חייב על בישולו כי אינו מבשל רק החלב לבדו. ולפ"ז יש מקום לומר שאף בב"ח הבלוע ע"י בישול בקדירה אם כבר נצטנן יהא בו איסור בישול ע"י מים.

כי אינו רק טעם בלוע ולא דבר גוש. אך נראה שז"א דמ"מ אין זה דבר לח דנימא שיהא בו בישול אח"ב.

והא גם בכל דבר יש לחלוחית וכמ"ש הרא"ש פ"ג דשבת אות י"ז. וע"ש בק"נ אות ל"ח שהלחלוחית שבבשר מתבשל ע"ש.

וע"כ צ"ל דמ"מ לענין בישול אח"ב בעינן דבר לח וצלול ממש וכמ"ש הרא"מ הובא בטור וב"י סי' שי"ח. [ולפ"ז י"ל דגבי שבת בכה"ג אין הדבר גוש מצטרף להמרק לענין שיעור גרוגרות ואכמ"ל בזה]: מט) עכ"פ נתבאר מדברינו.

דשפיר יש לפרש דהא דקאמר לוי שחייב על בישולו. מצי קאי אף על הבא מיורה גדולה וכשהשלים בישולו כל צרכו שמקודם היה רק כמאב"ד וא"כ יקשה למה פירש"י דלצדדין קאמר רב.

ונראה דכוונת רש"י לא לצדדין ממש רק דהא דחייב על אכילתו הוא רק בבא מיורה גדולה והא דאין חייב על בישולו הוא בכל גוונא אף בבא לבשל מתחילה. אבל שפיר מצי אייריי גם בבא מיורה גדולה וכגון שלא נתבשל רק כמאב"ד כמש"ל.

ובאמת לצדדין ממש דחוק מאוד לשון הש"ס דפשטות הלשון משמע דקאי על אותו חצי זית שחייב על אכילתו. ולפמ"ש א"ש.

וכ"ז כשנתבשל כ"צ אבל כשנתבשל כמאב"ד ואח"כ גמרו כ"צ חייב אף ביבש בלא מרק כמ"ש הב"י בסי' שי"ח ע"ש: נ) וכ"ז לשיטת רש"י שבישול הוא כל צרכו. אכן לפמ"ש הריטב"א בחולין דבב"ח הוי בישול כמאב"ד ולשיטת הרשב"א בחי' פ' כירה גבי שבת וש"פ שם דאחר שנתבשל כמאב"ד שוב אין בו בישול.

א"כ ע"כ צ"ל דלצדדין קאמר לגמרי. והא דקאמר רב דא"ח על בישולו ולוי אמר חייב קאי על בשר וחלב שלא נתבשלו כלל והוא דוחק גדול כמש"ל.

והנראה דהנה מבואר בפוסקים דהיכא דיש איסור בישול דאורייתא אסור להשהות בשבת והיכא דהוי רק דרבנן מותר. ע' בראשונים פ' כירה ובב"י סי' שי"ח ובהגר"א שם.

והנה הרשב"א בחידושיו פ' כירה שהביא דעת רב האי גאון והסכים לדבריו דס"ל שנתבשל כמאב"ד שוב אין בו בישול מדאורייתא פוסק שם שמותר להשהות אף במצטמק ויפה לו ע"ש. וא"כ רב דס"ל בשבת ל"ח מצטמק ויפה לו אסור להשהות.

ע"כ ס"ל דיש בישול אף אחר שנתבשל כמאב"ד ע"ש שנראה כן בדברי הרשב"א. וא"כ הכא דאיירי רב.

שפיר רב לטעמיה דס"ל שיש בישול אחר בישול. ושפיר קאמר שאף שבא מיורה גדולה אלו היה כזית בכל אחד היה חייב על בישולו.

וה"נ ס"ל ללוי. ובריייתא דמייתי הש"ס שם צ"ל דהיינו ברייתא שבתוספתא פ"ח דחולין ופ"ג דמכות דאיירי לענין מלקות על בישול בב"ח לכתחילה.

ואולי צ"ל באמת כשם שלוקה על בישולו כך לוקה על אכילתו כדאיתא בתוספתא שם דשם איירי מקודם בדין בישול וכמש"ל. ולוי מייתי ראיה מינה דסגי בחצי זית מכל אחד.

ויש לעיין בזה עוד לשיטת הרמב"ן בפ' כירה שם וההכרח לקצר: נא) והכרו"פ סי' פ"ז הביא עוד ראיה שבלוע אין בו בישול מהא דבסי' צ"ב בטיפת חלב שנוער הקדירה ואין חוששין לבישול בב"ח. והנה כבר כתבו שם בסי' צ"ב המפרשים כמה תירוצים וחילוקים ע"ז דלק"מ ולא אאריך בזה.

והישועו"י בסי' פ"ז כתב ראיה ממ"ש הרמב"ן שלזה לא הגעילו במלחמת סיחון ועוג מפני שהותר להם כתלי דחזירי. וקשה דמ"מ היה להגעיל בשביל הבב"ח הבלוע שכשיבשל בכלים ההם יהיה מבשל בב"ח.

וע"כ צ"ל שאין בבלוע משום מבשל בב"ח. ולענ"ד אינה ראיה די"ל שבכלים הידועים שהם בני יומן מבשר או חלב לא בישלו בהם ביומו בשר או חלב.

ולא הוצרכו להגעילם כי היו יכולים לבשל ביומו מאכל אחר. וגם כי הלא ידוע שבמדבר לא היה מצוי להם כ"כ בשר וחלב ועיקר אכילתם היה מן.

ועיקר ההגעלה הוצרכה משום בליעת איסור בב"ח ושאר איסורים שעי"ז אסור לבשל בהם כל דבר. ועפ"ז י"ל קושיית המפרשים היכי יליף הש"ס טעם כעיקר מגיעולי מדין הא י"ל שהגעילו מפני בב"ח דהוי טע"כ לכ"ע ואכמ"ל בזה: נב) ובאמת בכמה אחרונים משמע דס"ל דבב"ח שנתבשלו ביחד ג"כ יש בישול אחר בישול לכ"ע.

וכ"נ דעת ההגמ"ר והרמ"א סי' פ"ז אך אין זה נצרך לנ"ד כמש"ל דלענין לבשל בשר או חלב שפיר הוי בישול לכ"ע עם בב"ח שכבר נתבשל. [וע' כרו"פ סי' צ"ב סק"ד שכתב בשם מהר"י ל"ס אשר הלחלוחית מתבשל תיכף וע"ש מ"ש בתוספתא דחולין פ"ח.

ולענ"ד ברור שהוא ט"ס בתוספתא שם וצ"ל כמה יתבשל ויהא חייב וכן הגירסא להדיא בתוספתא דמכות פ"ג ע"ש] וע' בשבות יעקב סי' ל"ח שכתב דבב"ח אף שכבר נתבשלו יחד יש בישול אחר בישול. והביא שם שכ"כ גם האליהו זוטא סי' תרע"ג ואינו ת"י.

וכ"כ הפמ"ג ביו"ד סי' צ"ט במשבצות ס"ק י"א שכן עיקר שיש בישול אחר בישול בב"ח אף שמקודם נתבשלו יחד ע"ש:סימן מה כבוד ידי"נ הרב הגאון וכו' מו"ה יעקב נ"י אבד"ק פיקעלי: ע"ד מ"ש מעכ"ת ליישב קושיית רעק"א בי"ד סי' צ"ו למה לא

הוכיח הרשב"א דבחתך צנון בסכין לא סגי בקליפה מהא דאיתא דסגי בטעימה וע"כ צריך לטעום על פני כולו דשמא בלע במקום אחד יותר.

וא"כ הרי זה קליפה. וע"כ צ"ל דבעי נטילה.

וכתב מעכ"ת דבראשית חיתוכו פולט יותר ואח"כ כשנתמעט הבלוע בסכין שוב פולט פחות. ולזה סגי אם יטעום במקום שהתחיל לחתוך ולא יהי שם טעם דכ"ש שלא יהי אח"כ עכ"ד.

ולענ"ד י"ל דכל מה שחותך יותר מתחמם הסכין יותר מחריפות הצנון. ומכ"ש לפמ"ש התוס' בחולין ק"ח ע"ב ד"ה שנפל בשם רבינו שמואל שקודם ששבע מלבלוע אינו פולט.

א"כ גם בנ"ד אין אנו יודעים מתי שבע הסכין מלבלוע מן הצנון. ואף שמבואר בשו"ע סי' צ"ו ס"ד לענין לימוניש ודגים מלוחים שמותרים אף שחתכום בסכין של עכו"ם דמ"מ נתבטל טעם הסכין בראשונים והם בטלים בתוך הנחתכים אח"כ ע"ש.

הרי מבואר שכל שחותך יותר פולט פחות. י"ל דשם איירי שחתך הרבה מאוד וכבר הספיק להתחמם היטב ולפלוט הכל כל מה שאפשר לו לפלוט משא"כ בחותך צנון אחד: ועוד נראה דהא כשחותך הצנון אינו מצמצם לחתוך בקצה אחד מן הסכין כל הצנון.

ואפשר שהוליך והביא קצת הסכין באופן שלמעלה חתך במקצת סכין ולמטה חתך במקצת מהקודם ומקצת משאר הסכין. או אולי הוליך שם חלק מהסכין יותר גדול ממה שהוליך בראשית החתך ופלט יותר.

דהא אף בכלי ראשון קיי"ל דלא פלט רק ממקצת הכלי שתחב בו ולא אמרינן שפלט מכולו וכ"ש בדבר חריף. ואף אם יאמר ברי לי שלא חתכתי רק בקצה אחד מהסכין.

אינו נאמן דהוי מילתא דלא רמיא. ואף לשיטת הש"ך סי' צ"ד ס"ק כ"ח ובסי' צ"ו סק"ח דמהני בסכין ברי לי.

היינו לענין שיאמר שברי לו שלא חתך רק בחלק כזה מהסכין ולא יותר. אבל להבחין ולומר שחלק זה עבר כולו על פני הצנון בכל משהו ממקום החתך זה ודאי א"א לומר כן.

אם לא באופן שפסקו בבת אחת. וע' בחיבורי שו"ת ד"מ ח"א סי' מ"ג מ"ש בענין זה בס"ד: והש"ך סי' צ"ו סק"כ ושארי אחרונים שם נתקשו בהא דהתירו לימוניש משום שנתבטל הטעם דלמה לא אמרינן גבי צנון שחתכו דק דק שנתבטל הטעם.

ולענ"ד לפמש"ל דלא נתבטל הטעם רק בריבוי חתיכות. א"כ בצנון שחתכו דק דק לא שייך כ"כ ריבוי שיובטל ברוב.

ומצאתי בכרו"פ שכ"כ. אכן לשון השבלי לקט שהובא בב"י סי' צ"ו דרק ראשון ושני נאסרו ע"ש צ"ע לפ"ז ובאמת לשונות שאר הפוסקים לא משמע דרק ראשון ושני.

וכ"נ עיקר דאי נימא דדווקא ראשון ושני. א"כ נימא דשלישי מותר לחתוך לכתחילה וזה בוודאי אינו דא"כ מה קאמר בש"ס חולין קי"ב ע"א ובש"ע ס"ס צ"ו שאם חתך לפת בסכין בין כל חתיכת צנון הצנון מותר יעו"ש.

ותיפוק ליה דפעם שלישי בלא"ה מותר לחתוך לכתחילה. וע"כ צ"ל כמש"ל דראשון ושני לאו דווקא.

ולפמ"ש הש"ך שם לחלק בין צנון ללימוניש א"ש דראשון ושני דווקא ולא יקשה מהא דפתיך בה ליפתא. ומזה ראיה להש"ך.

ויש להאריך בזה ואכ"מ: והנה לפמ"ש הרשב"א בתה"א הטעם שהסכין אוסר מפני שיש משהו עליו בעין. א"כ שפיר י"ל שבראשית החיתוך מתקנח ונבלע יותר וכסברת מעכ"ת.

וכ"כ האחרונים לענין לימוניש דלהכי ס"ל להשבלי לקט שנתבטל הטעם בראשונים מפני שנתקנח מה שהיה בעין. אבל באמת ז"א דא"כ הדר יקשה מהא דפתיך בה ליפתא כמש"ל דתיפוק ליה שכבר נתקנח.

וע"כ צ"ל שהשמנונית קרוש על הסכין כמ"ש הרשב"א שם. ולזה בצנון שהוא דבר חריף מתחמם השמנונית הקרוש ונימס ונבלע בצנון אבל בשאר דברים אינו מתחמם כלל ונשאר קרוש.

ורק בעי הדחה כמ"ש הרשב"א שם משום שנגע בשמנונית שעל הסכין. וא"כ שפיר י"ל כמש"ל שכל שחותך יותר מתחמם יותר ונבלע יותר וכעין זה איתא בתו' ובש"ע סי' י' ס"ג לחלק בין שחט טריפה פעם אחת לשחט כמה פעמים.

וכן איתא בחולין ח' ע"ב דכי חיימא בסוף שחיטה. אך שם י"ל שהחמימות הוא מצד יציאת נפשה.

וכ"נ מהא דלא מהני הדחה לסכין כמ"ש הרשב"א במשמרת הבית שהשמנונית הקרוש על הסכין אינו מתקנח בנקל. רק ע"י שיפה ונעיצה בקרקע או כשמתחמם ונמס כמש"ל.

וע' בפמ"ג סי' י' באורך בענין זה: ובאמת נראה דגוף דבר זה הוי ספק אם הצנון בולע תיכף בראשית החתיכה כל מה שאפשר לבלוע מן הסכין או שבולע מעט ואח"כ עוד מעט. ואם בולע מעט מעט.

שפיר אפשר שלבסוף בולע יותר מבתחילה ומספק אסרינן כולו דהוי בכלל לא ידעינן כמה נפק מיניה. ולזה לא מהני טעימה במקום אחד דשמא המקום האחר בלע יותר.

ולא שייך לומר שיבלע מחתיכה גדולה יותר משיבלע מקטנה. כיון שעכ"פ אינו נבלע ביותר מכדי נטילה או קליפה.

ובקושיית הרעק"א נראה די"ל דלענין טעימה סגי בגרידה דבציר מקליפה כדאיתא בחולין קי"ב ובש"ע סי' צ"ו. וא"ל בישוב קושיית רעק"א דאיירי שחתך באמצע הצנון וא"כ טעימת צד אחד סגי לברר על צד השני דז"א דלהרשב"א לטעמיה דס"ל הטעם משום שמנונית בעין י"ל דבצד אחד היה בעין יותר ובצד השני פחות: ועוד נראה בענין

זה דלכאורה קשה טובא למאי דקיי"ל בחולין ח' דליבן סכין ושחט כשירה דחידודה קודם לליבונה וביה"ש מירווח רווח.

א"כ למה אמרינן שוחט בסכין של עכו"ם קולף דהא אינו בולע כלל מן הצדדים דביה"ש מירווח רווח ואף בעת החתיכה אינו בולע ואף דביה"ש רותח מ"מ הרי חידודה קודם לליבונה ורתיחת הסכין אינו פועל על הבשר עד שהחידוד מחתך והחתך מתרחב. וא"כ ה"ה הכא אין מספיק רתיחות ביה"ש לפעול על הסכין עד שנחתך ומתרחב.

ותהא חידודה קודם לרתיחתה ובליעתה. וא"ל דאף שמתרחב מ"מ ביה"ש מלא דם רותח והדם בולע.

דא"כ יהא הדם במקום קליפה ולא יצטרך לקלוף הבשר וא"ל דבאמת הא סוגיא דסכין ש"ע לא ס"ל הא דליבן סכין דהא איכא פלוגתא בזה בדף י"ז ע"ב והרי"ף והרמב"ם באמת לא פסקו כשמואל בזה [ועפ"ז הוי א"ש הא דמייתי הש"ס בחולין שם הא דשוחט בסכין של עכו"ם דקשה דהא הכא איירי בדיני שחיטה ולא בדיני או"ה מבליעת איסור.

ודוכתיה הוא בפ' כל הבשר. אבל לפמ"ש א"ש דמייתי לה משום דפליגא אהא דליבן סכין דלעיל מינה] דהא שמואל גופיה ס"ל בדף קי"א ע"ב דסכין ששחט בה אסור לחתוך בה רותח.

וצריך קליפה בדיעבד אם חתך לפירש"י שם דבצונן בעי הדחה ע"ש. וכעין שהוכיחו התו' בדף ח' ע"ב ד"ה והלכתא לפירושם דקאי אסכין ע"ש.

וגם דאינימא שהאיסור הוא רק מה שנדבק בעין בזה אין חילוק בין רותח לצונן. ובאמת יש בזה סתירה בדברי הרא"ש מפ"ק דחולין למ"ש בפ' כל הבשר וע' בזה בלחם חמודות ובכרו"פ סי' י' ואכמ"ל בזה.

וא"כ תיקשי מדשמואל אדשמואל: ונראה דנהי שחידוד הסכין קודם לליבונו היינו משום שפועל בחידודו. אבל הבשר שהוא נפעל מהסכין.

שפיר מבליע בסכין או בולע ממנו מצד רתיחת הבשר. ומכ"ש לפמ"ש רש"י בחולין ח' ד"ה חידוד שאני דבשביל חידוד הסכין איננו רותח שם כ"כ ע"ש.

א"כ בבשר לא שייך זה. והא שאוסר נגד כל רוחב הסכין אף דמרווח קא רווח.

י"ל דהיינו משום שלא נזהר שלא יגע בצדדים בעת החתיכה. וכעין זה כתב הראב"ד הובא ברא"ש ור"ן פ"ק דחולין דלזה בעי בדיקה אתלת רוחתא משום שאינו נזהר שלא יגע בצדדין.

אבל זה דוחק לומר דלדעת הפוסקים דס"ל שהאיסור משום הטוח שיש בעין על הסכין א"כ אף שגוף הסכין אינו נוגע בכ"ז הטוח נוגע. דוודאי הטוח איקבו ממשות כ"כ.

וגם בפגימה שכתבו קצת ראשונים שמצד שבולטת נוגעת בצדדים דחו הראשונים וכתבו שהוא דוחק ומכ"ש בנ"ד. ועפ"ז יש לדון הרבה בדברי הפוסקים עפמש"ל שאין זה רק מצד ספק וגם יש לתרץ בזה הרבה קושיות בשיטה זו ובש"ע סי' י'.

ואכמ"ל בזה: אח"כ מצאתי בחידושי הרשב"א בחולין ח' שהרגיש בזה למה סכין נאסר דהא מרווח רווח. ותירץ כמש"ל משום שאינו נזהר שלא יגע בצדדין ומייתי דברי הראב"ד הנ"ל ג"כ.

ות"ל שכוונתי לדעת הראשונים. רק בזה לא העיר הרשב"א שם דנימא החידוד קודם לרתיחה.

ונראה שהיה פשוט לו לחלק בין סכין לבשר כמש"ל. ומבואר ברשב"א שם דאף לענין שמנונית בעין שעל הסכין ג"כ שייך לומר מרווח רווח.

ונראה שלזה לא הקשה מהא דחידודה קודם לליבונה. משום דלענין השמנונית בעין שעל החוד אין שייך זה.

ובגוף דין מרווח רווח י"ל דרק בבית השחיטה נאמרה ולא בחתיכת שארי דברים וכפירש"י בחולין מ"ה ע"א ד"ה נסדקה ע"ש דבקנה החתך מתרחב לפי שהצואר מושך לכאן והריאה לכאן וה"ה בושט: ועכ"פ לפ"ז שוב אין סברא לומר שבתחילת החתך יבלע יותר דאפשר בתחילה לא נגע כ"כ בצדדים ואח"כ נגע יותר.

וגם כי כל מה שחותך יותר נכנס הסכין יותר בעומק הצנון ויותר קרוב שיגע שם הסכין בצדדי החתך. וגם כי שהדוחק נעשה יותר שם.

וערש"י חולין כ' ע"ב ד"ה שהוא מחליד ובתו' שם שעצם אינו מתרחב כ"כ כשאר בית דשחיטה. ולזה העצם מכסה הסכין והוי חלדה ע"ש.

וי"ל דבצנון דהוי דבר קשה ג"כ אינו מתרחב. ובעומק נדחק הסכין יותר מבתחילה: ומ"ש מעכ"ת להסתפק בחותך בצל בסכין וחלק אחד גדול ואחד קטן.

אם החלקים בולעים בשוה וגם הקטן כשנופל לקדירה צריך ס' נגד מחצה מקום הסכין. או שבולע לפי ערך גדלו בכל הבצל.

ונראה שספיקו לשיטת הפוסקים שכל הבצל או הצנון אסורים והובאו ברמ"א סי' צ"ו ס"א. דאם אינו בולע רק כדי נטילה.

א"כ אין נ"מ בגודל החתיכה. וכן אינימא שהסכין אינו פולט רק מה שעליו בעין או לדעת קצת פוסקים מה שמובלע בקליפתו.

ג"כ אין נ"מ בספיקו של מעכ"ת. וצ"ל שספיקו לדעת הסוברים שנפלט מכל הסכין ושנבלע בכל הצנון והבצל.

ולפ"ז אין נ"מ למעשה. שאנו מקילים בזה בדיעבד כמבואר ברמ"א שם וע' בש"ך ואחרונים שם.

אכן יש נ"מ לענין כשחתך בסכין רותח דבר רותח דלכ"ע פולט כולו ומבליע בכולו: ונראה פשוט. שמבליע לפי ערך גודל החתיכה.

דהרי אם התחיל לחתוך הצנון או הרותח והניח באמצע באופן שנשאר עוד קצת מחובר. נראה וודאי שמצטרף כל הצנון או הרותח לששים נגד הסכין.

ואף מה שתחת מקום החתך. והיינו משום דאמרינן שהטעם מתפשט בכל הצנון וכמו בכל דבר רותח וכן בקדירה בניער וכיסה.

וא"כ מבואר שנבלע בחתיכה לפי ערך גודל החתיכה וכדקיי"ל בכל דבר שמשערין לפי ערך המדומע. וא"כ כשגמר לחתוך הצנון או הרותח וודאי שמשערין לפי ערך הנבלע לפי גודל החתיכה.

ומה לי כשחתך בבת אחת או כשחתך אח"כ. וזה וודאי לא שייך לומר שכשחתך בבת אחת לא הספיק עדיין להתפשט: סימן מו להרב הגאון הנ"ל: א) ע"ד אשר הביא מעכ"ת בשם הישועות יעקב בי"ד סי' ק"א שהביא ראיה להפוסקים דכבש שלם מיקרי חתיכה הראויה להתכבד מפסחים פ"ח דאיתא שם חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם כולם יצאו לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני.

וקשה דליבטיל הפסול ברוב ויהיו כולם מותרים. וע"כ צ"ל משום דכבש שלם הוי ג"כ חהר"ל.

וכן מוכח מזה דאינה מבושלת ג"כ הוי ראויה להתכבד. וע"ז הקשה מעכ"ת דהא כתבו התו' ושאר ראשונים ביבמות פ"א ע"ב דקדשים שאין ראויים אלא לכהנים לא מיקרי חהר"ל.

ורש"י כ' שם דבטל משום הפסד מרובה א"כ ה"ה הכא לא הוי חהר"ל וגם דהא איכא הפסד מרובה. ולזה כתב דלזה לא בטל משום דהוי קבוע בכה"ג כמ"ש הש"ך בסי' ק"י סקי"ד והוכיח מזה מעכ"ת דאיסור דרבנן מיקרי אינו ראוי מה"ת דהא איתא שם דקודם זריקה מיקרי לא חזי לאכילה בשעת זריקה.

אף שכתבו הרבה פוסקים דבכה"ג הוי קבוע רק מדרבנן. וא"כ מדאורייתא בטל ברוב.

וכן להישועות יעקב ג"כ מוכח זה דהא חהר"ל הוי דרבנן עכ"ד: ב) והנה יפה התעורר מעכ"ת בזה. אבל באמת אדרבא מזה תיקשי עוד על הראשונים הנ"ל דהא מוכח מזה דאף בקדשים הוי חהר"ל.

וכן הקשה החוות דעת בסי' ק"א והבית מאיר בשער הקבוע והבית יצחק בפתח השער. וא"א לומר שמכולם נעלמו דברי הראשונים הללו: והנראה בזה דרק בכהנים דמשולחן גבוה קזכו כתבו התו' דלא מיקרי ראויה להתכבד שאין מחזיקים טובה זה לזה.

אבל בפסח שממונם הוא שפיר ראוי להתכבד שיכבדו את אחד מחבורתם בחתיכה ומנה יפה. ולשיטת רש"י ג"כ לק"מ דרש"י כתב שם זה רק לשיטתו דס"ל דלא אמרינן חתיכה ראויה להתכבד רק באיסורי הנאה כהא דע"ז ע"ד.

וס"ל דפליגא על המשנה דפ' גה"נ ע' בחי' הרשב"א ביבמות פ"א וחולין ק' וברי"ן שם שכ"כ בדעת רש"י. והכא הוי רק משום דהוי כל שדרכו למנות והקילו בזה בהפ"מ יעו"ש בחי' רשב"א.

וא"כ א"ש דהך דפסחים ס"ל כמתניתין דפ' גה"נ דחתיכה ראויה להתכבד לא בטלה אף באיסורי אכילה. והרשב"א בחי' שם והר"ן שם שכתבו דכיון שאינו ראוי רק לזכרי כהונה לא מיקרי ראויה להתכבד.

עליהם בלא"ה קשה מהא דפסחים דהא הם כתבו שם דכבש שלם לא הוי חהר"ל ולשיטתייהו ע"כ צ"ל דבפסחים אין הטעם משום חהר"ל. ובאמת יש מקום לחלק גם להרשב"א והר"ן דשם האיסור מצד הגוף שזרים ונשים אסורים בקדשים אלו משא"כ הכא כל ישראל מותרים בפסח.

ורק פסח זה נאכל למנויו לפי שהוא שלהם והתורה אסרה להם למכור או ליתן לאחר. אבל מתחילה היו יכולים כל ישראל להמנות עליו.

והרי מבואר בהרשב"א והר"ן שם דבשר שלמים שמותר אף לזרים שפיר מיקרי ראוי להתכבד אף שאסור לטמאים וערלים. ועכצ"ל דכיון שאין האיסור על הגוף רק מצד סיבה מקריית שיש בו כגון שנטמא או שלא מל שפיר מיקרי זה ראוי להתכבד.

ואף שיש לחלק. בכ"ז נראה כמ"ש.

וכן מצאתי בכרו"פ סי' ק"א שהקשה בפסחים פ"ט דליבטיל החזה ושוק של פסח בין של שלמים. ותירץ שם דאף דחזה ושוק של שלמים לא הוי ראוי להתכבד משום שאינו ראוי רק לכהנים מ"מ של פסח שראוי לבני חבורה מיקרי ראוי להתכבד יעו"ש ולא ביאר הסברא.

וע"כ צ"ל כמ"ש ואצטמיד להו דברי הגאונים הנ"ל: ג) ומ"ש מעכ"ת דבכה"ג הוי קבוע. אמת שכ"ה דעת הרמב"ן והרשב"א.

אבל התו' בנזיר י"ב ובגיטין ס"ד והר"ן שם והר"ש מקינון בס' הכריתות ס"ל דלא הוי קבוע אף מדרבנן. והביא שיטה זו בפרמ"ג בסי' ק"י בש"ד ס"ק י"ד.

והא דבנזיר י"ב דאסור בכל הנשים ס"ל דהוי רק קנס על שהכניס א"ע לספק. ודפריך מקנים הוא ג"כ בתורת קנס.

אבל הכא גבי פסח לא שייך זה שיקנוס למנוע מהם מצות אכילת פסח. וגם דהא כתבו התו' שם דלא קנסינן רק לדידיה שהוא פשע ולא לעלמא ע"ש.

וה"ה הכא הרי נתערבו העורות בעזרה. ואפשר שפשעו הכהנים והלוים העוסקים בעזרה או שפשע רק אחד מן המנויין ולמה יקנסו כל המנויים.

וע' דה"י א' כ"ג וברש"י שם ודה"י ב' כ"ט ול"ה שהלוים היו מפשיטים את הפסחים ושאר קרבנות. ובחיבורי הלכות לוים הארכתי בזה בס"ד.

ובלא"ה איתא בגיטין נ"ג דקנסא מקנסא לא ילפינן לשמואל וקיי"ל כוותיה שם. וע' ש"ך ח"מ ר"ס שפ"ה שפ"ו בזה.

ודפריך בנזיר מקינין. י"ל דבעי לאוקמא דר"י דהתם אף לרב דיליף קנסא מקנסא.

משא"כ לדינא לא קיי"ל הכי ובב"ק קי"ז נחלקו רב יוסף ורהב"ח אי ילפינן קנסא מקנסא. וקשה שלא הובא שם דהוי פלוגתא דרב ושמואל ויש ליישב ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ זה וודאי דהכא לא שייך טעם קנס כמש"ל. וע' גיטין נ"ד ע"א גברא לכפורי קמכוין ואנן ניקום ונקנסיה.

והבית יצחק בפתח השער והבית מאיר בשער הקבוע כתבו להוכיח מסוגיא דפסחים דלשיטת הסוברים דכבש שלם או אינו מבושל לא הוי חהר"ל צ"ל דהוי קבוע אף באין ניכר האיסור. ובאמת א"א לומר כן דהא התו' ס"ל דלא הוי קבוע וביבמות פ"א ע"ב כתבו דכבש לא הוי ראוי להתכבד.

וכן הר"ן ס"ל דכבש שלם לא הוי חהר"ל כמש"ל וס"ל בגיטין ס"ד דלא הוי קבוע. ע"ש שכתב דאזלינן בנשים בתר רובא.

ולבסוף שם דלא נקיט טעם זה. נקיט רק חד מתרי ותלתא טעמי ע"ש בלשונו.

וכ"נ בר"ן פ' גה"נ דף צ"ה יעו"ש. והבית יצחק שם כתב לישב דשם הוי אפשר לברר שיביאו כולם פסח אחד בתנאי.

ותמהני דהא מסקינן בש"ס בפסחים פ"ט דלא אפשר למעבד הכי ע"ש. והחוו"ד בסי' ק"א שהקשה מהא דפסחים ולא הזכיר כלל סברת קבוע.

נראה דלטעמיה אזיל בסי' ק"י סק"ג דס"ל דבכה"ג לא הוי קבוע לכ"ע אבל כבר חלקו שאר אחרונים עליו בזה: ד) והנה החוו"ד שם הקשה מהא דקודם זריקה חייבים לעשות פסח שני למה חייבים ליבטיל ברובא והוי חזי לאכילה בשעת זריקה. וא"ל משום דם שנתערב בדם.

הא משנה מפורשת בזבחים אם לא נמלך ונתן כשר. וע"כ צ"ל שהטעם משום חהר"ל עכ"ד.

ולענ"ד ז"א דהא דעת הרמב"ם פ"ב מה' פסוה"מ הכ"ג דרק בדם התמצית או בניתנין למטה שנתערבו בניתנין למעלה לא נמלך כשר. אבל בבעלי מומין בתמימים פסול אף בלא נמלך.

וע"ש בלח"מ שתמה מנ"ל להרמב"ם זה. ולענ"ד מקורו מהא דזבחים ע"ג ע"ב דאמר רבא דהיכא דאמור רבנן דלא נקריב משום דלא בטל אם הקריב אינו מרצה ע"ש דמסיק הכי משום דנדחה ואינו חוזר ונראה.

וגוף ענין זה דורש אריכות לבאר למה באמת בדם תמצית וניתנין למעלה כשר בלא נמלך וכבר הרגיש בזה בקרן אורה ע"ט ע"ב ולא העלה ארוכה ע"ש: ה) אכן בלא"ה בגוף הדבר לא ידעתי למה לא נפרש הש"ס כפשוטו שאם נודע קודם זריקה חייבים בפסח שני לפי שאסור לזרוק וכדקיי"ל שישפכו לאמה.

ואף דלשון רש"י שם משמע דמפרש שעברו וזרקו. בכ"ז הפוסקים דס"ל דכבש שלם או אינו מבושל לא הוי חהר"ל.

י"ל דמפרשי כפשוטו. וכ"נ ברמב"ם שמפרש כן.

ולא קאמר שאין זורקין משום דנקיט כלשון הברייתא דאיירי בחיוב פסח שני. ובאמת תמוה למה לא הקשה בפשוטו מהא דכולם יצאו לבית השריפה.

וכמו שדקדקו שאר מפרשים שהזכרנו: ו) [והנה החוו"ד שם בסי' ק"א תמה על קושיית הכרו"פ דליבטיל חזה ושוק של פסח ברוב. דכיון דהספק על גוף הדבר ואינו בא מכח תערובות לא שייך ביטול ברוב.

ומייתי ראיה מחולין י"ב דפריך הש"ס ר"מ היכי אכיל בישרא. אף דרוב כשירות ור"מ מודה דבטל ברוב.

וע"כ צ"ל דשאני התם שהספק על כל בהמה אם היא כשירה או טריפה עכ"ד. ולענ"ד דבריו תמוהים דהא דבטל ברוב לר"מ היינו משום דמודה ברובא דאיתא קמן כדאיתא בחולין י"א.

אבל רוב כשירות מיקרי רובא דליתא קמן כדמוכח בסוגיא שם דרובא דעלמא מיקרי ליתא קמן ולא ס"ל לר"מ. ולהכי מקשה לר"מ דחייש למיעוט טריפות היכי אכיל בישרא.

ומה שייך להקשות שיבטל ברוב. אבל לרבנן באמת בטל ברוב.

וממילא אמרינן כל דפריש מרובא פריש]. וע"ל אות כ"ה כ"ו: ז) ובגוף קושיית האחרונים הנ"ל נראה דעל שיטת הפוסקים דאינו מבושל לא הוי חהר"ל וודאי לק"מ.

דהנה מצינו גבי דשיל"מ שצריך שיבוא ההיתר ממילא. ואם מחוסר מעשה צריך שתהא מצוה לעשות המעשה וכדאיתא בנדרים נ"ט.

וכבר האריכו הפוסקים בזה עי"ד סי' ק"ב. וכן מצינו לר"ש דכל העומד לזרוק כזרוק דמי קיי"ל במנחות ק"א וכריתות כ"ד דהיינו רק היכא שמצוה לזרוק או לפדות.

והרמב"ם כתב הכ"מ דס"ל כר"ש וע' שעה"מ פ"ד מה' גירושין ואחרונים באהע"ז סי' קכ"ד. ובחלק ראשון סל"ג בארנו בענין זה בס"ד ואכ"מ.

עכ"פ שמענו שכל דבר שמצוה לעשותו חושבים אותו כאלו כבר נעשה משא"כ היכא שאין מצוה הוי מחוסר מעשה. וכן בדשיל"מ כתב הר"ן בנדרים נ"ב הטעם דהוי כהיתר בהיתר.

הרי מבואר דלענין ביטול הוי מה שעתיד לבוא מאליו או ע"י מצוה הוי כאלו כבר נעשה. וא"כ י"ל דה"ה באינו מבושל לא הוי חהר"ל לפי שאינו ראוי לאכילה.

ואף שאח"כ יבשלנו מ"מ מי יימר שיבשלנו דאפשר שיאכילנו לכלבים וכדומה. ולזה בפסח שמצותו בצלי וגם בשאר קדשים כתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים ומצוה לאכלם מבושלים.

ועי' תו' חולין קל"ב ע"ב ומל"מ פ"ט מה' מעה"ק ה"י וע' מנחות צ"ט ע"ב. לזה שפיר הוי חהר"ל אף באינו מבושל דכיון דהוי מצוה לבשלו או לצלותו כצלוי דמי.

ולזה בפסח הוי חהר"ל. וכ"כ הפוסקים בי"ד סי' קי"א דבעתיד להתערב מצטרפים לבטל.

ורק שם נחלקו הפוסקים אי רק בדרבנן מצטרפים או אף בדאורייתא וגם גבול עתיד להתערב צריך ביאור. ובנ"ד א"צ לזה וכמש"ל: ח) ובהא דכבש שלם נראה ג"כ דהסברא כתבו הפוסקים שאין דרך ליתן לפני האורחים כבש שלם.

ונראה שיסוד הסברא הוא כדאיתא בחולין כ"ח דבעוף צריך לשחוט הווורידין שצולהו כולו כאחד. ובבהמה א"צ מפני שדרך לנתחה אבר אבר.

הרי דבבהמה אין דרך לבשלה כולה כאחד. ובזה מבואר הא דבטור איתא הלשון כבש או אווז שלם.

ובש"ע השמיט אווז וכתב רק כבש. והיינו כמ"ש דרק בהמה איתא בש"ס שאין דרכה בכך.

וגם בטור נראה דרק אווז שהוא עוף גדול לא היה דרכם אז לצלות כולו כאחד אבל בעוף קטן מודה. וכן מוכח בטוש"ע דנקיט שם דתרנגולת בנוצתה לא הוי חהר"ל.

משמע דאף שהיא שלימה אם ניטלה נוצתה הוי חהר"ל. והיינו כמש"ל דתרנגולת דרכה לצלותה שלימה.

והעיקר שזה תלוי במנהג. וממילא שפיר מיושב דפסח שלם מיקרי לכ"ע חהר"ל כיון שמצותו לצלותו שלם א"כ דרכו בכך.

ופשטות לשונות הש"ס נראה שהיו נותנים אותו שלם לפני החבורה והם חותכים ממנו ואוכלין. וכ"כ הרמב"ם בפט"ז מהמ"א ה"ט ובש"ע סי' ק"י ס"א שעיקר דבר חשוב וראוי להתכבד תלוי במנהג המקומות יעו"ש.

וכן מצינו לדעת הרשב"א והר"ן דחתיכה גדולה יותר מדאי ואברים שלמים לא הוי חהר"ל. ומ"מ קיי"ל דאברי בע"מ שנתערבו באברי עולה לא בטלי בזבחים ע"ז וכ"פ הרמב"ם.

והטעם משום דהוי חהר"ל וכמ"ש הכרו"פ בסי' ק"א. הרי דאברים שלמים ג"כ הוי ראוי להתכבד.

ועכצ"ל הטעם משום דעולות דרכן בכך כדתנן בשקלים פ"ז מ"ג יעו"ש. וכן איתא שם דלאכילה דרך לחתוך לחתיכות ולא לאברים.

ובשעת הרגל שהבשר מרובה דרכן לחתוך לאברים אף לאכילה יעו"ש. ואז וודאי לכ"ע הוי אברים חהר"ל כיון שדרכן בכך.

ונראה דהא דקיי"ל שם בירושלים זבחי שלמים קאי גם על אברים מדלא מפרש דין אברים בירושלים. והיינו משום דעולה הוי קדשי קדשים ואין מוציאין אותה חוץ לעזרה.

ושלמים תמיד מרובים בירושלים ודרכן לבשלם אברים שלמים וכמו בשעת הרגל בכל מקום. ולזה לא ביאר שאברים בירושלים הוי נבלות ורק בגבולין איתא זה שם: ט) ובאמת כל התירוצים הנ"ל דחוקים ואין בהם די ליישב קושיא גדולה כזו.

ואף אי נימא דהוי חהר"ל. מ"מ כל כה"ג הו"ל להש"ס לפרושי.

וגם דהא כבר הקשה הישועות יעקב סי' ק"י שאם נשרף אחד יאכלו הנותרים. ותירץדבעי עיבור צורה.

ועדיין קשה דהו"ל להש"ס לפרושי שאם קרה כן שנשרף אחד יאכלו השאר. וגם לפני זריקה יקשה כמ"ש מעכ"ת דהא הוי רק דרבנן ונידון מהכא דאינו ראוי מדרבנן מיקרי אינו ראוי מה"ת.

וכן הקשה הבית מאיר בשער הקבוע. ושם הביא ראיה דאינו ראוי מדרבנן לאכילה מיקרי ראוי מה"ת מפסחים פ"א דלר' יוסי אם שחטו וזרקו על שומרת יום כנגד יום ואח"כ ראתה פטורה מפסח שני דאינה מטמאה למפרע רק מדרבנן.

הרי דאף דמדרבנן היתה טמאה בשעת זריקה מ"מ הוי זריקה ראויה. ולענ"ד שם ס"ל דלענין פסח לא העמידו דבריהם שכ"ה לשון רש"י שם להדיא דלגבי פסח טהורין מעליא הוו ע"ש.

והיינו דלא העמידו דבריהם כלל. וכעין זה כתב הצל"ח שם לחד תירוצא דלר' יוסי שזב מטמא למפרע מדרבנן.

מותר לאכול הפסח דלא העמידו דבריהם בזה. ועוי"ל דהכא כיון שבשעת זריקה לא היה עליה שום טומאה רק כשראתה אח"כ גזרו שכל מה שנגעה בהם יטמאו למפרע.

א"כ בשעת זריקה היתה טהורה גמורה וראויה לאכילה. ולא דמי להיתה טמאה ולא נודע לה שאז היא טמאה ממש בשעת מעשה.

ובשיטה זו יש להאריך הרבה בענין דרבנן ודאורייתא בקדשים ואכ"מ: י) אבל הנלע"ד שעיקר קושיא זו לק"מ ובחנם נתחבטו כל הגדולים הללו בזה. דביטול שייך בדבר איסור שנתערב ברוב היתר דאמרינן שהאיסור נתהפך להיתר כי המיעוט הולך אחר הרוב.

אבל היכא שאף אחר הביטול א"א שהמיעוט יהא כמו הרוב אז וודאי לא שייך כאן דין ביטול. וה"נ הא כל פסח מאלו הפסחים אינו נאכל אלא למנויו.

וחבורה אחת אסורה לאכול מפסח של חבורה השנית. א"כ גם אם נבטל הפסח הבעל מום בכ"ז לא יוכלו לאכלו כמו ארבע הפסחים באשר הארבע פסחים בעצמם אינם שוים ונאכלים לחבורות שונות.

ולזה לא שייך כלל ביטול בזה. והא דאמרינן בזבחים ע"ח בפיגול נותר וטמא שנתערבו דאיסורים מבטלים זא"ז.

היינו משום שאם יבטל מיעוט פיגול ברוב נותר וטמא כמ"ש התו' שם. אף שהנותר והטמא אסורים כ"א משם אחר בכ"ז י"ל שזית פיגול יבטל חציו בזית נותר וחציו בזית טמא ושפיר יהא דינם כמבטל.

ורק שא"א לברר איזה החצי בטלה בזה ואיזה בזה. וכעין זה כתב הכרו"פ סי' צ"ח דכלאים שנתערב בחמץ פרח איסור כלאים ונקרא עליו שם איסור חמץ.

אבל בנ"ד לא שייך זה כלל. וגם דשם בטל לענין מלקות ששאר האיסורים אין בהם מלקות של איסור זה.

וכ"כ הכרו"פ סי' צ"ח והשער אפרים דרק לענין מלקות הוא: יא) ועפ"ז מיושב מה שקשה טובא מהא דפ"ב דערלה מ"ג דתנן התם הערלה מעלה את הכלאים ומצייר כגון שנפלה ערלה למאתים היתר ואח"כ נפלה סאה ועוד כלאים. ומבואר שם ברמב"ם ור"ש והוא מירושלמי דדווקא בכה"ג שכבר בטלה הערלה.

וע' רמב"ם וראב"ד פט"ז מהמ"א בזה. וקשה כיון דקיי"ל דאיסורים מבטלים זא"ז.

ואף שגם המבטל אסור מ"מ אמרינן שהאיסור המתבטל כמאן דליתא דמי. א"כ ה"נ יבטלו הכלאים והערלה זא"ז וליהוי כמאן דליתא.

ולפמ"ש א"ש דאין הסברא דהוי כמאן דליתא. ורק שמתהפך להיות כהמבטל.

ולזה כיון שהערלה לא נתבטלה עדיין ונאסרו כל הפירות. א"כ אף ששם איסור כלאים בטל.

בכ"ז אסור בהנאה כהמבטל. אכן זה יש לדחות דגם באיסורים שנתערבו אסרו לאכלו וכמ"ש הכרו"פ סי' צ"ח.

ובלא"ה הא פסק הרמב"ם פי"ח מה' פסוה"מ שאיסורין אין מבטלין זא"ז ואכמ"ל בזה וע' אחרונים בי"ד סי' צ"ח ובשו"ת שער אפרים סי' נ"ג נ"ד בזה. וזה וודאי אין שייך לומר שהבעל מום יתבטל לענין זה שיהא מותר למנויו כשאר הפסחים.

ז"א דבבע"מ באמת בטל כל ענין מנוין כיון שאינו פסח כלל. והעיקר דהמבטלין אינם דומים בהתירן זה לזה לפי שכ"א נאכל רק למנויו.

ולא שייך כלל רוב בזה כיון שהרוב בעצמו אינם שוים כלל זל"ז: יב) ויש לפלפל בענין זה מהא דמנחות כ"ג לענין אי בתר בטל או בתר מבטל אזלינן. דמסוגיא הנ"ל מוכח שהבטל נהפך להיות כמבטל.

וע' בכורות כ"ב בענין זה. ובאשר עיקר סוגיא דמנחות הנ"ל הוא רק לענין מין במינו ע"ש וגם מקוצר הפנאי אקצר בזה.

וגם יש להעיר מדברי הרא"ש פ' גה"נ שכתב שהאיסור שנתבטל נהפך להיתר. ועב"י י"ד סי' ק"ט שהרשב"א ועוד פוסקים חולקים ע"ז ואכמ"ל בזה: יג) [וראיתי בשו"ת עונג יו"ט סי' ד' שתירץ על קושיית החוו"ד מהא דנמצא יבלת.

דע"כ אין מועיל ביטול רק לסלק האיסור שיש על דבר הבטל. אבל לא לענין שישיג הדבר הבטל המעלה שיש במבטל.

ולזה הכא לא מהני הביטול שעי"ז ישיג הפסח הבעל מום המעלה ככל קרבן פסח שיועיל לו זריקתו להתירו באכילה. והביא שם ראיה מרש"י מנחות כ"ג שפירש דאף שהשיריים בטלים בטבל.

בכ"ז לא מהני הביטול רק דליהוי כמאן דליתא אבל לא שיתהפך לטבל ויהא כריבה סלתה עכ"ד. ולענ"ד אף שעצם הסברא נכונה מאוד.

אבל בנ"ד אין זה מועיל כלל לתרץ הקושיא. דאטו החוו"ד מקשה שגם החבורה שהפסח הבע"מ הוא שלה תצא בו ידי חובת פסח זה וודאי אינו.

דהבעל מום לא יתהפך להיות קרבן כשר. רק הקושיא שיסולק האיסור מן הבעל מום ויהא מותר באכילה כמו שאר הפסחים.

ולזה א"צ שום מעשה ומעלה. וכמו שהביא בעצמו מרש"י דמנחות דהוי כמאן דליתא.

ואף שהיתר הפסחים בא ע"י מעשה הזריקה. בכ"ז שפיר עכשיו הם מותרים ויתבטל הבע"מ להיות מותר ג"כ.

וכעין זה קיי"ל במנחות שם דטבל של מנחה בטל בשירים של מנחה אחרת. אף שהשיריים הותרו ע"י הרמת הקומץ.

והטבל שנתערב עדיין מחוסר מעשה זו. בכ"ז אמרינן שבטל כיון שעכשיו על השיריים יש שם היתר.

וכן בטבל דעלמא אי לאו טעמא דדשיל"מ וכהיתרו כך איסורו הוי בטל ברוב. חולין ע' ע"ז ע"ג ע"ב ובתו' שם.

אף דהחולין הותרו ע"י מעשה הפרשת התרומה. בכ"ז בטל הטבל והיינו כמש"ל דמ"מ השתא הוא היתר ונהפך הטבל להיות היתר.

וכן נבילה בשחוטה דהוי כאלו נשחטה שהרי הותר הבשר ע"י שחיטה. וא"כ ה"ה הכא בפסחים שפיר הקשו שיהו מותרים באכילה ולא יצאו לבית השריפה.

ובגוף הסברא של הגאון הנ"ל יש לי ג"כ לפלפל אך אכ"מ]: יד) והנלע"ד עוד בישוב קושיית האחרונים הנ"ל. דהנה בזבחים ע"ז תנן שאם נתערבו אברי בעלי מומים באברי תמימים רא"א אם קרב ראש אחד יקרבו כל הראשים כולם.

וחכ"א אפילו קרבו כולם חוץ מאחד יצא לבית השריפה. וקשה טובא למה לא יבטלו ברוב.

והתו' כתבו בזבחים ע"ז ע"ב ד"ה הא שהטעם משום שדרכו למנות. וקשה לדידן דקיי"ל דרק ששה דברים לא בטלי.

ובכ"ז קיי"ל דאברים באברים לא בטלי. וראיתי בכרו"פ סי' ק"א שכתב הטעם דהוי חתיכה הראויה להתכבד.

דאף הראוי למזבח שייך בו ראוי להתכבד יעו"ש. ולענ"ד צ"ע טובא דבשלמא גבי הדיוט שייך דחתיכה קטנה אינה ראויה ליתן לפני אורח וגדולה ראויה.

אבל לגבוה אפילו כזית מחויב להקטירו לגבוה ואין שייך בזה חשיבות כלל. והרי אף באכילת כהנים כתבו התו' דלא הוי חהר"ל מפני דמשולחן גבוה קזכו וכמש"ל.

וא"ל דא"כ אף בקדשים קלים לא יהא שייך חהר"ל. כיון שאף כזית מצוה לאכול ולא להניחו ליעשות נותר.

ז"א דשם המצוה מוטלת על הבעלים. ואם ירצה לכבד בזה איזה אורח.

יבוש לכבדו בכזית בשר רק בחתיכה הראויה לכך. אבל בעולה אף כזית בע"כ יעלה לגבוה: טו) והנראה דהנה תנן בזבחים ע"ח ע"א נתערב בדם פסולים ישפך לאמה בדם התמצית ישפך לאמה ר"א מכשיר.

אם לא נמלך ונתן כשר. ומפורש בש"ס ע"ט ע"ב הטעם דגזרינן מיעוט פסולים אטו רוב ור"א ס"ל דלא גזרינן.

ור"פ קאמר שם דר"א ס"ל דרק בדם התמצית לא גזר דלא שכיח שיהא רוב נגד דם הנפש. ובמשנה ע"ט ע"ב איתא דם תמימים בדם בעלי מומין ישפך לאמה כוס בכוסות ר"א אומר אם קרב כוס אחד יקרבו כל הכוסות וחכ"א אפילו קרבו כולחוץ מאחד מהן ישפך לאמה.

הניתנין למטה בניתנין למעלה רא"א יתן למעלה ורואה אני התחתונים כאלו הם מים וחכ"א ישפך לאמה. ואם לא נמלך ונתן כשר.

ונלע"ד ברור דגם באברים הא דלא בטיל הוא משום גזירה אטו רוב בעלי מומין. דמאי שנא מדם וגם חזינן דתנן לה במשנתינו זה אחר זה.

ואף דלרב זביד שם לא ס"ל לר"א הך גזירה. וא"כ קשה ל"ל אם קרב אחד מהם.

י"ל משום דלהקריב כולם כאחד מאיסי לגבוה וכמו בדם בכוס בכוסות קאמר ר"א ג"כ אם קרב אחד. ובנתערב להדיא שרי לזרוק בבת אחת דכיון שאינו זורק דם פסול לבדו לא מאיסי כמ"ש התוס' ע"ז ע"ב ד"ה בדם וע"ט ע"ב ד"ה במאי.

ובלא"ה איתותב רב זביד בש"ס שם. ולפ"ז נראה דהא דתנן בדף ע"ז אברי חטאת באברי עולה יצאו לבית השריפה ולא בטלי הוא ג"כ מטעם גזירה זו.

וה"ה אברי עולה באברי חטאת אף דחטאת לא הוי חהר"ל כמ"ש התו' ביבמות פ"א ע"ב. מ"מ לא בטל משום גזירה: טז) והא דלר"א בעי אם קרב אחד נראה יותר דס"ל לר"א דדבר שדרכו למנות לא בטל.

ואף דבליטרא קציעות בתרומות פ"ד וזבחים ע"ג ס"ל לר"א דבטל. שם הוי כל שדרכו למנות וגם רק בדרבנן כדאיתא בש"ס שם.

אבל בדאורייתא ואת שדרכו למנות ס"ל דלא בטל. ולזה אם קרב ראש אחד תלינן שקרב הפסול.

וכ"נ בתו' זבחים ע"ז ע"ב ד"ה הא שכתבו בפשיטות דהטעם משום שדרכו למנות והיינו אף לר"א ע"ש. ולר"פ דס"ל דגם ר"א ס"ל הך גזירה.

י"ל דכיון דבעינן דווקא שכבר קרב אחד שוב אין מקום לטעות. דגם אם נתערב אבר אחד של עולה בשני אברים של בעלי מומין וכבר קרבו מזה שני אברים.

שפיר שרי לר"א להקריב השלישי לכתחילה. ואדרבא הכא עדיף טפי דאמרינן כל דפריש מרובא פריש וכבר קרבו הבעלי מומין.

ואף למאי דאיתא בש"ס דלר"א מקריב שנים שנים. י"ל דבכה"ג שרי אף באחד.

ועכ"פ לגזור ודאי אין מקום. ורבנן ס"ל דמכל מקום אסור משום גזירה.

דכיון דקודם שקרב היו כולם אסורים. כבר נדחו מהקרבה.

ובשחוטין יש דיחוי כדאיתא בזבחים ע"ג. וגם י"ל דס"ל דאף משום גזירה אסור אף בקרב אחד מהם.

וכן מוכרח לומר לפי מה שפסקו הרמב"ם וטוש"ע י"ד סי' ק"י דנפל אחד מהם תולים שהאיסור נפל. והיינו כר"א כדאיתא בזבחים ע"ד.

וגבי אברים שנתערבו פסק הרמב"ם בפ"ו מה' פסה"מ כרבנן דר"א. וכבר הרגישו הפוסקים בזה.

והראב"ד והרשב"א כתבו באמת לפסוק דלא מהני נפלה אחת דלא כר"א ע' תשובת הרשב"א סי' שכ"ה. וע"כ צ"ל כמ"ש דלרבנן ג"כ תולים בעלמא באיסור.

רק הכא הטעם משום שנדחו או משום גזירה כמש"ל. ומצאתי בכ"מ פ"ז מה' ע"ז ה"י שכ"כ.

וע' בכ"מ פט"ו מה' תרומות ה"ב ושעה"מ פ"ד מה' ק"פ. ויש להאריך הרבה בדבריו שם ואכ"מ.

ולרבנן דברייתא בדף ע"ז בזבחים איתא שם בסוגיא הטעם משום דבע"מ מאיסי למזבח ע"ש. וע' מנחות מ"ח ע"א דיקשה ל"ל משני שם דבאברים הטעם משום גזירה ושכבר נדחו כמש"ל וכמו שתרצו התו' שם ד"ה חטא על קושייתם שם מדם פסולים.

וי"ל דעדיפא משני ועוי"ל דכיון שבידו לא הוי דחוי ואקצר יז) עכ"פ שמענו דקדשים שנתערבו אחר שחיטה פסולים בכשרים לא בטלי מדרבנן משום גזירה. וא"כ מיושבת קושית המפרשים הנ"ל מהא דפסחים בפשיטות.

דלהכי יצאו כולם לבית השריפה משום דלא בטלי. ובזה מיושב ג"כ קושיית הישועות יעקב בסי' ק"י בזה דכיון שנשרף פסח אחד נתלה שנשרף הבע"מ ויאכלו הנשארים.

ולפמ"ש א"ש דבקדשים לא מהני זה לרבנן דר"א וכמש"ל. ויש להאריך עוד בזה אך מקוצר הפנאי ההכרח לקצר: יח) ומ"ש מעכ"ת לישב קושית התו' בזבחים ע"ב על רש"י שפי' ביבמות פ"א הטעם דחתיכה טמאה בטהורות בטלה משום הפסד מרובה.

דהא מצינו דאיסורי הנאה ג"כ לא בטלי. וכתב מעכ"ת לתרץ דמלשון רש"י ביבמות משמע דבעי תרתי הפסד מרובה והפסד קדשים.

לדעתי הא דנקיט רש"י הפסד קדשים הוא משום דאיירי בקדשים דהא כתב מפורש שם פ"א ע"ב ופ"ב ע"א דלהכי טהורה בחולין לא בטלה משום דאפשר למכור לכהן. ולדברי מעכ"ת קשה דתיפוק ליה דליכא הפסד קדשים.

וגם דנראה עיקר מה שהכריח לרש"י לפרש כן מדלא נקיט טמאה בחולין וכמ"ש התו' להדיא ביבמות פ' ע"ב ד"ה דברי דלרש"י לא בטלה. וכן פירש"י בסוגיא פ"ב ע"א דטהורה בטהורות עדיפא ליה דהוי רבותא טפי.

ואי נימא שהטעם משום הפסד קדשים. וא"כ אף טמאה לא בטלה.

א"כ אדרבא בטמאה הוי רבותא טפי דלא בטלה אף דאיכא הפסד מרובה. ולדברי מעכ"ת יקשה למה נקיט רש"י כלל סברא דהפסד מועט.

ונראה דרש"י נקיט בלשונו הפסד קדשים לרבותא דהו"א דבקדשים שאינם ממונו של כהן רק משולחן גבוה קזכו לא שייכא כלל סברא דהפסד מרובה דרק לגבי הדיוט שייך חשש הפסד ולא לגבי גבוה. לזה קמ"ל דאף בקדשים חוששים להפסד.

ובזבחים ע"ב דעביד צריכותא להיפוך דניחוש בקדשים להפסד טפי מבהדיוט. שאני שם בקדשים חיים שיופסדו שלא יקרבו כלל למזבח.

משא"כ הכא שלא יפסלו רק מאכילה. וגם י"ל דבאמת יש סברא לכאן ולכאן.

ויש להעיר מכמה מקומות בש"ס ואכמ"ל בזה. ועפמ"ש מיושב הא דנקיט טמאה בחתיכות חטאת טהורות ולא בחולין כמו בסיפא ולפמ"ש א"ש דסברת הפסד מרובה בקדשים הוי רבותא ואקצר: יט) ועפמש"ל דטעם דרבנן באברים באברים דלא בטלי הוא משום גזירה.

נראה לישב דברי התו' זבחים ע"ד ע"א ד"ה רב שהקשו שם מה קאמר רב דאמר כר"א הא טעמא דר"א משום דדריש מקרא דבתערובות מרצה אף בע"מ כדאיתא ביומא ס"ד. ותירצו דקרא אצטריך לחד בחד והש"ס מייתי לה דכיון דהכתוב התיר כל כך אין ראוי להחמיר מדרבנן לגבוה.

ודבריהם צע"ג דמ"מ קשה מאי קאמר שם דרב ס"ל כר"א. דשאני בדר"א דגילה הכתוב להקל בזה.

משא"כ בטבעת של עכו"ם. ולפמ"ש י"ל דבאמת ר"א ס"ל ג"כ טעם דגזירה כדאמר ר"פ בדף ע"ט.

ורק באברי בע"מ שמן התורה מרצה אף חד בחד לר"א. לזה ס"ל דעכ"פ בקרב אחד מהם לא נגזור מדרבנן דכיון שיקריב שנים שנים כדקאמר התם א"כ מדאורייתא שפיר דמי דהוי חד בחד ורק מדרבנן יש לגזור.

וכולי האי לא החמירו לגזור. ורק בשלא קרב אף אחד מהם גזרו אטו אם יהא הרוב של בע"מ דבכה"ג לא מרצה מדאורייתא.

והנה כ"ז הוצרכנו בקדשים דשייכא הך גזירה כמש"ל. אבל בעלמא וכגון בטבעת של עכו"ם דלא שייכא הך גזירה.

בפשיטות תלינן לר"א שנאבד האיסור. ובזה מדוקדק לשון התו' שדקדקו בלשונם להחמיר לגבוה.

והיינו דלגבוה שהיה שייך להחמיר משום גזירה כנ"ל. ומ"מ לא החמירו.

אבל להדיוט דלא שייך הך גזירה. לא שייך כלל להחמיר: כ) והנה הלח"מ הקשה בפ"ג מה' שגגות ה"ח על הרמב"ם שפוסק דבע"ח אינן נדחין ופוסק כרבנן דר"א שאף אם קרבו כל הראשין חוץ מאחד יצא לבית השריפה.

וביומא ס"ד איתא דלרב צ"ל כר"א דבם ממעט דבע"מ ע"י תערובות מרצה. ותירץ דס"ל כמ"ש התו' שם דלרבנן דמתניתין ס"ל בזה כר"א דמה"ת מרצה.

ודבריו צ"ע לענ"ד דכל כה"ג הו"ל להרמב"ם לפרושי דמה"ת מרצה בכל תערובות אף חד בחד. כיון שזה מפורש בש"ס.

וצ"ל דכיון דקיי"ל דשחוטין נדחין. ממילא אינו מרצה אף מה"ת כדאיתא בזבחים ע"ג ע"ב וכמש"ל אבל לענ"ד נראה בישוב דברי הרמב"ם בפשיטות.

דהנה רב יליף שם דבע"ח אין נדחין מקרא דמשחתם בהם מום בם. הא עבר מומם ירצו.

ור' יוחנן יליף ממשחתם בהם בהם הוא אם עברמומם ירצו אבל בעלמא בע"ח נדחין. ורב מוקי בהם למעט דבתערובות ירצו.

ולכאורה קשה דהא משחתם בהם דרשינן בתמורה כ"ח ע"ב לנרבע ונעבד. ובנרבע ונעבד לא שייך כלל שיעבור איסורם.

וא"כ לא שייך כאן כלל דרשא דר' יוחנן. וצ"ל דר"י ס"ל כהאי תנא דדריש בתמורה שם נרבע ונעבד ממן הבהמה וקרא דמשחתם איירי רק בבעל מום.

ולמ"ד דמשחתם אתי לנרבע ונעבד צ"ל דבהם אתי לחלק דלא נימא שאינו פסול עד שיהא משחתם ומום. ויש לתלות זה בהא דאי בעינן או לחלק.

וא"ש דר' ישמעאל דדריש משחתם לנרו"נ בתמורה שם לטעמיה אזיל בזבחים ק"ז ע"א דס"ל שם דבעינן או לחלק ע"ש בתו'. וע' שבועות כ"ז ע"ב ואכמ"ל בזה.

והתו' בחולין כ"ג ע"א ד"ה כי כתבו דכ"ע ס"ל דקרא דמשחתם איירי בנרו"נ ע"ש. ודבריהם צ"ע מסוגיא דהכא.

וצ"ל דבהם דרשינן לבע"מ ודחוק. ואף לדבריהם הנה כתבו שם דלמ"ד דנרו"נ ממעיטו ממן הבהמה אצטריך משחתם לאקושי לבע"מ דחל עליו מעשר בהמה ע"ש.

וא"כ בהם יתירא הוא דלחלק ל"צ דהא ידעינן ממן הבהמה שנרו"נ פסול לבדו. ועפ"ז י"ל דברי התו' הנ"ל דלהכי דריש ביומא בהם לבע"מ באא"ע דלנרו"נ אין לדרשו דהו"ל לכתבו גבי קרא דמן הבהמה ששם עיקר איסור נרו"נ והכא בא להתיר במעשר בהמה כנ"ל ואקצר.

ולפ"ז הו"מ הש"ס לשנויי על רב בפשיטות דס"ל לרב כתנא דבי ר"י דמשחתם אתי לנרו"נ. וצ"ל דבעי לאוקמא דרב אף כאידך תנא.

וממילא שפיר י"ל ג"כ דרב ס"ל כרבנן דר"א. וס"ל דמשחתם אתי לנרו"נ.

רק דמשני דס"ל כר"א משום דהכי איתא ג"כ בזבחים ע"ד דס"ל לרב כר"א בזה. וגם דבעי לשנויי דאף לדעת ר"י דדריש משחתם על בעל מום.

ג"כ יש לדחות ולדרוש מבהם כדר"א דמרצה בתערובות: כא) וממילא מיושבים שפיר דברי הרמב"ם דהרמב"ם פסק בפ"ג מהא"מ ה"ו דממעטינן נרבע ונעבד ממשחתם. וא"כ

לא שייך כלל למעט מזה שידחו בעלמא בע"ח וכן לענין תערובות דהא ברובע ונרבע איתא בזבחים ע"ז דאף ר"א מודה שאינו מרצה.

ולזה שפיר פסק כרב דבע"ח אין נדחין וכרבנן דר"א. ובאשר הארכתי הרבה ההכרח לקצר במקום שיש עוד להאריך: כב) ובגוף דברי התו' הנ"ל שכתבו דלרבנן דמתניתין ס"ל ג"כ דתערובות מרצה קשה דא"כ לרבנן דברייתא נמי נימא דלא יקרבו הוא רק מדרבנן.

ומנ"ל להש"ס בזבחים ע"ז דס"ל לרבנן דאינו מרצה מה"ת. ונראה הטעם דבברייתא בזבחים ע"ז איתא דברובע ונרבע לכ"ע לא יקרבו ובבע"מ פליגי ר"א ורבנן.

משמע דלא יקרבו דרבנן הוי דומיא דלא יקרבו דרובע ונרבע דהוי מדאורייתא אף לר"א. ועוד דר"א קאמר שם הטעם שרואים אברי בע"מ כאלו הם עצים.

ופריך הש"ס שם דהא טעם ר"א הוא משום דמרצה בתערובות מה"ת. ומשני דלדבריהם דרבנן קאמר דס"ל דאין מרצה בתערובות דמ"מ ליהוו כעצים.

ואי נימא דלרבנן ג"כ מרצה בתערובות. א"כ למאן קאמר ר"א הא דלשם עצים.

כיון דהוי רק חומרא מדרבנן. ומזה הוכיח הש"ס דלרבנן דברייתא ס"ל דאין מרצה מדאורייתא.

ורק רבנן דמתניתין כתבו התו' דאפשר ס"ל כר"א דמרצה מה"ת: כג) ומצאתי בשעה"מ פ"ג מה' ק"פ שהקשה קושייתינו על התו' דיומא דלמה לא נימא דרבנן דברייתא ג"כ ס"ל בזה כר"א דמרצה מה"ת. ותירץ משום דהש"ס קאמר הכי בזבחים ע"ז ע"ב דרבנן פליגי בזה על ר"א.

והביא שם שהריטב"א בחידושיו כתב באמת דרבנן דברייתא ס"ל ג"כ כר"א דמן התורה מרצה בתערובות. והקשה עליו השעה"מ דהא בזבחים ע"ז מפורש דרבנן פליגי בזה על ר"א ובם בהם לא דרשי ונשאר בצ"ע.

ולענ"ד ראייתו מהש"ס תמוה דאדרבא על הש"ס גופא תיקשי מנ"ל דפליגי בזה על ר"א וכמש"ל. וכן על הריטב"א לק"מ דהריטב"א כתב זה שם לרב.

דע"כ ס"ל כר"א דמרצה מה"ת. ולזה כתב הריטב"א דלדידיה י"ל דגם רבנן ס"ל הכי.

אבל לר' יוחנן דס"ל בע"ח נדחין שפיר י"ל דאינו מרצה בתערובות. וא"צ לדחוק דרבנן ס"ל דרק מדרבנן לא יקרבו.

ולזה אמרו בש"ס דס"ל דאין מרצה. אבל לפמ"ש מיושב בס"ד דהש"ס מוכיח דרבנן ס"ל דאין מרצה כמש"ל.

והריטב"א כבר כתב שם דאף דמשמע דלא יקרבו דרבנן הוי דומיא דלא יקרבו דרובע ונרבע. מ"מ הוי הא כדאיתא והא כדאיתא.

וכן הא דלשם עצים אפשר לדחוק דקאמר ר"א דלא מסתבר שיגזרו חכמים בזה כיון דאפשר שיעלו לשם עצים. ומ"מ סוגיא דזבחים ע"ז אזלא לר' יוחנן דלדידיה שפיר נימא דלרבנן אין מרצה וא"צ לדחוק כ"כ.

ועוד דהא מ"ד דמשחתם איירי בנרבע ונעבד א"כ ע"כ דס"ל דבע"מ בתערובות אין מרצה. וכמש"ל דבנרו"נ כ"ע מודו שאינו מרצה ובהם אצטריך לחלק כמש"ל ובם בהם לא דריש.

ולזה נקיט הש"ס בזבחים ע"ז בפשוטו דרבנן נמי הכי ס"ל. אבל באמת שפיר י"ל דס"ל לרבנן דברייתא דמרצה מה"ת וכמ"ש הריטב"א: כד) ולכאורה קשה לפ"ז מהא דיבמות פ"א ע"ב דחתיכה חטאת טמאה בטילה בטהורות.

ולא גזרינן אטו רוב טמאות. וכן במשנה פ"ב דערלה יקשה כן.

ונראה דרק בעל מום דשכיח בקדשים כדאיתא בבכורות כ"ה ע"ב וגם דהא טריפות הוי מיעוט המצוי כידוע דלהכי תקנו לבדוק הריאה ולזה שפיר גזרו. וכן בשארי פסולים המצויים.

אבל טומאה במקדש לא שכיחא כדאיתא ביומא כ"ב שקשה עליהם טהרת כלים במקדש יותר משפיכות דמים. וכן מצינו בכמה דוכתי בש"ס שכהנים זהירים מאוד בטומאה.

וכ"כ התוס' בפסחים פ"ה ע"א ד"ה משום שטומאה היתה חמורה אף לרשעים. וע' תוס' סנהדרין מ"ח ד"ה משמשיו.

וכן איתא בחגיגה כ"ד שעל טומאת קדשים אף ע"ה נאמנין. ובזבחים ע"ח גבי נתערב דם פסולים דפירש"י רובע ונרבע או נשחט חוץ לזמנו ומקומו.

ומ"מ גזרינן אטו רוב פסולים. הא משמע שם בש"ס ע"ט ע"ב דמיקרי מילתא דשכיחא.

וגם י"ל שהתערובות גופא לא שכיחא בטומאה לפי שנזהרים להרחיק קדשים טמאים מן הטהורים כדי שלא יטמאו זא"ז. משא"כ בשאר פסולים.

ואף שיש פסולים שטמאים ג"כ וכדתנן בפסחים ק"כ. מ"מ זה הוי רק טומאה דרבנן.

ומשמע שם דמטמא רק ידים ולא קדשים אחרים וע' פסחים ט"ו ע"ב. וכן איתא בשבת י"ג ע"א בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל שלא שנינו לא יאכל הטהור עם הטמאה וכו' הרי שהיו נזהרים מאוד בטומאה ואין מקום לגזור גזירות בזה.

ומכ"ש גבי קדשים: כה) והנה אח"כ הקשה לי הגאבד"ק פיקעלי נ"י איזה קושיות על מש"ל אות ו' וישבתים ואין מכתבי הלז ת"י כעת. ועתה נדפס חיבורו הנעלה דלתי תשובה ח"ב וראיתי שם בסי' ק"א סק"ד שהביא דברי בזה.

והרואה יראה שדברי שם נכונים בס"ד. רק ע"ז הקשה שם עוד הג' המחבר ממ"ש הרשב"א בתשובה סי' רע"ב דלא אמרו שבטל ברוב רק כשאין האיסור ניכר ובדאיכא ודאי רוב בהיתר או שנסתפק אם פירש מן ההיתר כהא דט' חנויות דבנמצא הלך אחר הרוב.

ומוכח מזה דבעינן שיהא הרוב היתר מבורר לפנינו כמו בט' חנויות ולא כשיש ספק לפנינו על כאו"א עכ"ד. ובמחכ"ת המעיין בגוף תשובת הרשב"א יראה שאין זה שייך לנ"ד.

דשם הקשה לו אחד למה חייב אשם תלוי בשתי חתיכות ליבטיל החלב ברוב היתר והוכיח דאיירי בשתיהן שוות. וע"ז השיב דבעינן דווקא שלא יהא האיסור ניכר ושיהא ודאי רוב וכדמסיק שם שיהו שני חתיכות של היתר ואחת של איסור.

אבל לא איירי כלל שם לענין אם יש ספק על כאו"א. וכן מפורש בפמ"ג דבכה"ג בטל ג"כ ברוב והובא ג"כ בדלתי תשובה שם.

ומש"ש הרשב"א דאיירי שאינהאיסור ניכר. חוזר למש"ש מקודם שאם ניכר איזה חתיכה היא של חלב לא שייך דין ביטול ע"ש: כו) ועוד ראיתי בספר הנ"ל לענין מש"ל דאיתא בחולין י"א דר"מ מודה ברובא דאיתיה קמן.

שהקשה שם דליתא זה בחולין שם. רק כ"כ התו' בבכורות י"ט.

לדעתי הוא מפורש שם דבעי הש"ס מנלן דאזלינן בתר רובא ופריך הא כתיב אחרי רבים להטות. ומשני רובא דאיתא קמן לא מיבעי' לן כי קא מיבעיא לן רובא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה.

ופירש"י דפליגי רבנן על ר"מ ביבמות דף ס"א. ושם הוא המקור הא דאמרינן בעלמא דר"מ חייש למיעוטא.

וממילא מפורש דלא פליג ר"מ רק על רובא דליתא קמן דהיינו קטן וקטנה. אבל באיתא קמן אין חילוק באשר הוא פסוק מפורש בתורה.

ולזה נקיט הש"ס כגון קטן וקטנה משום דבזה פליג ר"מ. ועפ"ז יש לבאר הא דקאמר הש"ס שם מנה"מ דאמור רבנן זיל בתר רובא.

וקשה טובא דהא מדאורייתא אזלינן בתר רובא ומאי קאמר הש"ס דאמור רבנן. וגם מה מקשה מקרא דאחרי רבים דילמא הא גופא בעי אי ילפינן מהכא דהא אפשר לומר דגזה"כ הוא רק בדיינים לילך אחר הרוב ולא בעלמא.

ועו"ק למה נקיט כגון קטן וקטנה ולא נקט מילתא דאיירינן בה בחולין ברוב כשירות. וביותר קשה על לשון רש"י שכתב דפליגי רבנן על ר"מ.

דלמה לו להזכיר מחלוקת ר"מ ורבנן והו"ל לפרש בקוצר דלא חיישינן שמא הוא סריס או היא איילונית. אבל לפמ"ש א"ש דקאי על רבנן דר"מ.

והמקשן לא הבין כן וסבר דקאמר דהוי רק מדרבנן. וע"ז מקשה והא זה נלמד מן התורה.

ומשני דקאי על רובא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה. ודקאמר רבנן היינו רבנן דר"מ.

וזהו כוונת רש"י בדקדוק לשונו הקדוש. וכן מוכח ביבמות קי"ט דס"ד דר"מ פליג אף באיתיה קמן.

והקשו התו' דהא מפורש בתורה אחרי רבים להטות. אבל לפמ"ש א"ש בס"ד דסלקא דעתיה דרק בדיינים גזה"כ הוא כן דבלא"ה לא יתברר שום דין.

וגם כי בדבר התלוי בשכל י"ל שדעת רבים עדיפא. אבל לענין ביטול איסור ברוב אפשר שלא נלמוד מזה.

ומה שהקשה הג' המחבר שם על הפמ"ג שכתב בשער התערובות בלשון ספק אם ר"מ מודה ברוב דאיתיה קמן דהלא כתבו התו' בבכורות י"ט בפשיטות כן. הנה באמת ביבמות דף קי"ט ובבכורות י"ט משמע להדיא דר"מ פליג אף בדאיתיה קמן וכן הבינו התו' ביבמות שם ד"ה כגון.

ורק בתירוצם כתבו שם ושמא לאו דווקא נקיט ט' חנויות וכו' ע"ש. הרי דגם להתו' היה ספק בדבר.

ולזה כתב הפרמ"ג בלשון אולי. אכן באמת הוא רק בס"ד דסוגיא שם דלרבנן ג"כ לא אזלינן בתר רובא רק באיתיה קמן.

אבל למסקנא שם דמייתי מהא דקטן וקטנה דרבנן ור"מ פליגי בליתיה קמן. ממילא מוכח דבאיתיה קמן גם ר"מ מודה.

והתו' שם הקשו על הס"ד דסוגיא שם דהא כתיב אחרי רבים להטות. וע"ז כתבו ושמא לאו דווקא נקיט ט' חנויות.

אכן סוגיא דחולין אזלא אליבא דאמת וכפי המסקנא ביבמות שם וכמש"ל. ובתו' יבמות ס"ז ע"ב כתבו בפשיטות בד"ה אין דברובא דאיתיה קמן כ"ע מודו דלא חיישינן למיעוטא ע"ש: סימן מז ע"ד מה שהקשה על שיטת הר"ן בפג"ה דפירש בפנינו מן הקבוע אמרינן מה"ת דמרובא פריש ורק מדרבנן הוי כקבוע.

דא"כ למה תניא בתוספתא דטהרות הובאה בר"ש שם פ"ה מ"ב ט' שרצים וצפרדע אחד ופירש אחד מהם לרה"ר ספיקו טהור. ניזיל בתר רובא כדקתני שם בנמצא.

והביא שהקשה כן הרעק"א בשו"ת החדשות סי' ק"ח ונשאר בצ"ע ואפשר לומר שהר"ן מפרש הכוונה שפירש ע"י אדם. ובלקח מן הקבוע כ"ע מודו דהוי כמחצה על מחצה.

וכן מסתבר דהא איירי בשרצים מתים וכדפירש"י בכתובות ט"ו דחי אינו מטמא. וא"כ ע"כ פירש ע"י אחר.

ואף דאפשר שפירש ע"י עכבר או חתול וכדומה דהוי כנמצא כמבואר בפ"ק דפסחים ובר"ן פג"ה שם. אך הר"ן י"ל דמפרש דפירש ע"י אדם.

ופירש מפרש דקאי על האדם הנוגע שהוא פירש אחד מהם לרה"ר ושם נגע בו. ופירש הוא מבנין הכבד פעל יוצא: ובאמת פירש לפנינו ע"כ מיירי שבעת שפירש עדיין ניכר האיסור כי אם אינו ניכר שוב לא הוי קבוע מדאורייתא לכ"ע.

והכא אם ניכר בעת שפירש מה הוא שרץ או צפרדע. א"כ אין כאן ספק.

וע"כ צ"ל שלקח אדם מן הקבוע בלילה וכדומה באופן שלא ראה בעצמו מה הוא נוטל. ונטלו ע"י פשוטי כלי עץ וכדומה והוציאו לר"ה ושם נגע בו.

וקמ"ל רבותא דאף שאם נגע בו בעודו ברה"י היה טמא. מ"מ עכשיו שהוציאו לר"ה ושם נגע הרי הוא טהור.

וגם קמ"ל שהוציא לרה"י טמא ואין הרשות משנה. ולא נימא דכיון דקבוע חידוש.

אין לך בו אלא חידושו ורק במקומו יש לו דין קבוע ולא במקום אחר: ועיקר נראה בקושיא זו דבאמת ידוע דעת רוב הפוסקים דקבוע מיקרי רק היכא שניכר האיסור. אבל אם אין ניכר האיסור לא הוי קבוע רק מדרבנן.

והנה בכל קבוע אף שאחד מהם זז קצת ממקומו. מ"מ ודאי לא בטלה קביעותו בשביל זה כיון שעכ"פ ניכר האיסור במקומו.

והנה בתשעה שרצים וצפרדע אחד בודאי ניכר איזהו שרץ וכמש"ל. דאלת"ה לא הוי קבוע מן התורה כנ"ל.

ואף שפרש"י בכתובות ט"ו דאיירי בצב שהוא דומה לצפרדע. נראה פשוט שהוא דומה קצת עד שאפשר לטעות.

אבל ודאי שאחר ההסתכלות ניכר היטיב. ובבינת אדם שער הקבוע סי' ג' הבין בדעת רש"י שאינו ניכר כלל.

וז"א לענ"ד וכנ"ל. וא"כ הכא כשפירש אחד מהם לר"ה ודאי אם היו מסתכלים בו היטב היו יודעים מה הוא.

שרץ או צפרדע. ורק אחר שנגעו בו שם לא הספיקו לראותו עד שנאבד וא"כ לא יצא מכלל קבוע כיון שניכר האיסור.

ושפיר מודה הר"ן דהוי קבוע מה"ת בכה"ג. ואף דבקדושין דף ע"ג איתא דהיכא דאזיל לגבה הוי כפירש.

היינו משום שלא נשאר שם בקביעות והוי כנייד ולא מיקרי קבוע כלל. אבל כשנקבע במקומו שפיר הוי קבוע.

וע' נזיר י"ב גבי אשה הדרא לניחותא. ויש להאריך בסברא זו.

ועכ"פ מיושבת שפיר קושיית הרעק"א על הר"ן מתוספתא הנ"ל. ובט' חנויות אין שום היכר בעצם הבשר אם הוא מכשרה או טריפה.

ורק החנויות ידועות באיזה מהן מוכרים בשר כשר ובאיזו טריפה. ולזה כשפירש בשר מהחנות לחוץ תיכף בצאתו מהחנות אין שום היכר עליו מאיזה מקום נלקח ואין ניכר האיסור.

ושוב לא הוי קבוע מה"ת. ואמרינן דמרובא פריש: סימן מח ע"ד מה שנתערבו הרבה ריאות של כבשים יחד ואח"כ נמצא כבש אחד טריפה ונטרף ע"י סרכא לשומן.

והריאות היו מחוברים עדיין עם הכבד וחצר הכבד ועם הלב. וכן נתערבו הבני מעיים ג"כ: הנה ריאה לבדה משמע בחולין מ"ט ע"א דלא הוי חתיכה ראויה להתכבד דאיתא שם שנקראת ריאה שמאירה את העינים.

ומוכיח הש"ס שזה רק ע"י סמנים דאר"ה ב"ר יהודה אווזא בזוזא וריאה דידה בארבעה. ומוכח שאינו לאכלה כמותשהיא רק ע"י סמנים.

וקשה למה נקיט סתמא שריאה בד' והו"ל לפרש שהריאה עם סמנים בד'. ולזה נראה שבימיהם לא היה דרכם לאכול הריאה לבדה רק עם סמנים לזה כדנקיט ריאה סתם ממילא ידוע לכל שהכוונה עם סמנים.

ומוכח מזה שאינה חהר"ל. ואף שראויה ע"י סמנים הא כבר כתב הפרמ"ג סי' ק"א בש"ד סקי"ב שכל שראוי להתכבד ע"י דבר אחר לא מיקרי חהר"ל.

וכן מוכח בנדרים נ"ד דאיתא שם בני מעיים אוכליהן לאו בר אינש. וכבר כתב הרשב"א בחידושיו בחולין דף ט' ע"א דריאה הוי ג"כ בכלל בני מעיים.

וע' י"ד סי' ע"ה בט"ז ואחרונים שם. ואף להפוסקים דריאה לאו בכלל מעיים.

מ"מ י"ל דבזה מודו שריאה אין ראוי להתכבד דבמציאות לא יחלוקו וגם כי משמע כן פשטות הש"ס בחולין כמש"ל. ומצאתי שכ"כ בס' לב ארי' בחולין שם שריאה הוי בכלל ב"מ לענין זה.

רק שבסוגיא דחולין לא דקדק כ"כ כמש"ל. ולכאורה אפשר לדקדק בהיפוך דהא באמת בעי הש"ס למימר שהכוונה לאכילה.

רק דדייק מדקאמר שהריאה יקרה מהאווז בעצמו מוכח שהכוונה ע"י סמנין. וממילא מוכח דבלא"ה ס"ד שפיר שראויה לאכילה.

אבל אינה ראיה די"ל דס"ד שמאירה העינים אף בלא סמנים ובכ"ז אינה ראויה להתכבד. ואטו כל דבר שיש בו משום רפואה מיקרי ראוי להתכבד זה בוודאי אינו.

וכמה דברים חושב הש"ס שיש בו משום רפואה לאיזה דבר ובכ"ז ודאי דלא מיקרי ראוי להתכבד בשביל זה. ואף דנקיט הש"ס שם רק ריאה של אווז.

נראה דנקיט זה לפי שרוצה להשמיענו שהריאה חשובה יותר מגוף הבעל חי ההוא. וזה שייך רק בעוף.

ואף שהזמנים נשתנו בכמה פרטים וכמ"ש הט"ז סי' ק"א דהדרא דכנתא של עגל הוי חהר"ל. מ"מ נראה שגם לדידן לא הוי חהר"ל וכפי שאנו רואין מנהג בנ"א.

שוב ראיתי בפמ"ג סי' ק"י בש"ד סקל"ד שכתב כן ע"ש: אכן הריאה כשהיא ביחד עם הלב והכבד נראה דהוי חהר"ל דאיתא בחולין דף קי"א דקריבו קניא בקופיא ופרש"י שם שהיה הקנה עם הריאה והכבד. הרי שכבדו בזה אורח הגון.

אך י"ל שזה היה רק בזמן הש"ס שהיה אפשר לאוכלם יחד כדאיתא התם. אבל אצלינו שצריכים אנו על כרחנו להפרידם ולצלות הכבד לבדו ואח"כ לבשלו.

שוב לא מצטרפי לענין שיהא נחשב חהר"ל. ורק שי"ל שהכבד לבדו יהא חהר"ל אם הוא גדול דהא כתבו האחרונים בסי' ק"א דאף כבד של אווז אם הוא שמן מיקרי ראוי להתכבד.

וממילא לפ"ז יש לאסור גם הריאות דהא כתב הפרמ"ג בסי' ק"א במשבצות סק"ח דאף לשיטת הש"ך ועוד אחרונים החולקים על הט"ז סי' ק"י סק"ה וס"ל דכשיש חתיכה

ראויה להתכבד וחתיכה שאין ראויה להתכבד ושניהם מגוף אחד יש להתיר אותה שא"ר להתכבד. מ"מ היכא שהחתיכות דבוקים יחד כ"ע מודו שהכל אסור.

דהוי כחוכא אם נאמר שחתיכה אחת יהא מקצתה מותר ומקצתה אסור. ובפרט דהא הט"ז שם מחמיר אף בשני חתיכות: אבל לענ"ד נראה שאינו מוכרח.

דסברא דחוכא איכא נמי אף בשני חתיכות כשהם מגוף אחד. וכן איתא בעירובין ע"ו ע"א גבי שני בתים ע"ש בפירש"י ובנדה דף ס' ובחיבורי ח"א סי' כ"ג הארכתי בזה בס"ד.

וכיון דבסי' ק"י הכריעו האחרונים כהש"ך בנה"כ שם שאף בשני חתיכות מגוף אחד שרי. דכיון דחהר"ל מדרבנן הקילו חז"ל בזה.

א"כ ה"ה כשהם מחוברים יחד דמאי שנא. והכא אם יהיו הכבדים נפרדים מהריאות ויאסרו כל הכבדים.

יהי ג"כ כחוכא שהריאות מאותם כבשים עצמם אנו מתירין וכן שאר דברים קטנים והכבדים נאסור. וע"כ צ"ל כמ"ש הנה"כ דהקילו בדרבנן בכה"ג.

וביאור הסברא נראה כעין מ"ש הדרישה באו"ח סי' שצ"ג דלהכי בעירוב לא חיישינן לחוכא משום דבעירוב הקילו יותר משארי איסורים דרבנן. אבל באמת קשה לומר כן דבעירוב מצינו בש"ס שהקילו.

אבל בחהר"ל מנ"ל להקל יותר משארי דרבנן. וגם כבר הקשיתי בחיבורי סי' כ"ג על הדרישה מהא דעירובין דף ע"ו.

ולזה נראה עיקר בזה דבאמת לענ"ד לא שייך חשש שיהא כחוכא. רק היכא שאנו מקילים באיזה דבר מספק וכן מקילים בדבר שני מספק והקולות סתרי אהדדי.

ואין לנו שום סברא וטעם שלא יהיו סותרים זל"ז וכמו גבי שני שבילין בכתובות כ"ז ובנדה ס' וכן הא דעירובין ע"ו. אבל בנ"ד שפיר יש טעם נכון שחתיכה שא"ר להתכבד בטילה ברוב.

וחהר"ל אינה בטילה. ואין שייך בזה חשש חוכא כלל.

וכ"כ הריטב"א בחידושיו בעירובין ע"ו דלהכי אמרינן בשנים שהניחו עירובן בבה"ש ואחד נאכל עירובו בה"ש או שניהם דהוי עירוב. אף דהוי כחוכא.

מ"מ יתלה השומע שמקצת ביה"ש יום ומקצתו לילה. וכיון שיש מקום לישב שלא יהא כחוכא שוב אין חוששים לזה.

וע' חיבורי ח"א סי' כ"ג אות ה' ו' מ"ש בזה. וא"כ ה"ה הכא.

ואף שיש לחלק קצת מ"מ נראה ברור כמש"ל. וא"כ נראה דבנ"ד יש להתיר עכ"פ הריאות.

ובפרט דהא יש לצרף שיטת הפוסקים שחתיכה בשר חי לא מיקרי חהר"ל. ונהי שלמעשה אנו מחמירין.

מ"מ בנ"ד שפיר יש לצרף זה ולפ"ז גם הכבד אינו ראוי להתכבד [אך לפמ"ש שהחשש משום חוכא. א"כ כיון דמ"מ אנו אוסרים הכבד.

שוב החשש במקומו עומד]. ובפרט דבנ"ד גם בגוף האיסור יש ספק כידוע שכל סירכות הם ספק טריפה כדקיי"ל ביו"ד סי' פ"א.

ובפרט בסרכא לשומן וכמ"ש בחיבורי ח"א סי' נ' ונ"ד בע"ה: וההדרא דכנתא שנתערבה נראה דאף שכתב הט"ז בסי' ק"א דהדרא דכנתא של עגל הוי בזמנינו חהר"ל. מ"מ של כבש אינה ראויה להתכבד דהא מדין הש"ס קיי"ל דבני מעיים אוכליהן לאו בר אינש הוא.

ורק הט"ז כתב שבזמנינו הוי של עגל חהר"ל. והבו דלא להוסיף עלה.

ורק של עגל ולא של כבש. וכ"נ הענין לפי הזמן ג"כ.

ועוד נראה דכיון שהכנתא עודה עם הפרש ודאי דלא הוי חהר"ל דלא גרע מרגלים וראש שלא נחרכו דקיי"ל בסי' ק"א ס"ג דלא הוי חהר"ל משום דמחוסר מעשה גדול. ומכ"ש הכא שלנקות הפרש צריך טורח הרבה.

ואף שכתב הט"ז סק"ו שאם לא הוציאו הבני מעיים מבטן העוף מ"מ מיקרי חהר"ל. שם הוא טורח מועט.

אבל לנקות הפרש הוא טורח גדול. וגם כי עם הפרש הוא מאוס ביותר.

ואף בשל עגל נראה שיש להקל לעת הצורך בכה"ג דלא הוי חהר"ל. ובפרט שיש צירוף שיטת הפוסקים דחי לא הוי חהר"ל: ואגב אזכיר מה שקשה לי בפירש"י בנדרים דף י"א ד"ה דתנן שפירש שם דר"מ מוכיח דבעי תנאי כפול מדלא כתיב רק אם לא יעברו לחוד וממילא נשמע הן מכלל לאו שאם יעברו יותן להם ארץ הגלעד.

והוא תמוה דהא מפורש בסוגיא דקדושין דף ס"א שהלימוד הוא מדלא כתיב אם יעברו לחוד. ומכלל הן נשמע לאו וע"ש בפירש"י.

וכן מוכרח דאי הוי אמר אם לא יעברו לחוד לא הוי ידעינן כלל שרוצה ליתן להם ארץ גלעד. והמפרש בנדרים נראה שרצה לישב לשון הש"ס מכלל לאו אתה שומע הן.

דלפי הסוגיא דקדושין צ"ל מכלל הן אתה שומע לאו. אבל באמת ז"א והש"ס נקיט לה בנדרים שם לפי מה דאיירי התם.

והכל בכלל מכלל הן אתה שומע לאו. וכ"ה ברש"י שבועות ל"ו ע"א ד"ה והא.

וצ"ע: סימן מט ב"ה י"ב שבט תרל"ו א) בחולין ח' ע"ב תוד"ה השוחט וכו' ע"ש שהוכיחו דשוחט בסכין עכו"מ איירי בבן יומו. דאלת"ה לפשוט מהכא בע"ז ס"ח גבי עכברא בשיכרא דרב ס"ל נטל"פ אסור.

דהא סתם כלים אב"י כדמוכח בע"ז ל"ה דדבש מותר ושמן אסור ושוב התירו משום נטל"פ. וע"כ צ"ל דדבש פוגם בעין משא"כ שמן לא הוי רק משום כלי עכו"ם שאב"י.

וזה כמה שנים שמעתי להקשות בשם הגאון ר"ל זצ"ל מקאלווארייע דכיון שישחילוק בין פוגם בעין לפוגם אח"כ בכלי. א"כ אין הוכחה כלל דאיירי בבן יומו.

דשפיר איירי באב"י וס"ל דאסור. ומ"מ לא פשיט גבי עכברא בשיכרא דשם פוגם בעין וי"ל דמותר וכמ"ש בעצמם לחלק בין דבש לשמן.

והיא קושיא עצומה. ושוב ראיתי שהרגיש בזה בתבואות שור שם בבכור שור בחי' ע"ש.

ועתה העירני אחד מלומדי למד להקשות כנ"ל. ונתתי לבי ליישב דבריהם והשבתי לו דהא בע"ז ל"ה ע"ב פליגי רב ושמואל בטעמא דשמן דרב ס"ל דניאל גזר עליו ושמואל ס"ל זליפתן של כלים אוסרתן ונטל"פ אסור.

ולכאורה קשה טובא דנראה מזה דרב ס"ל דמדינא הוי שרי והיינו דנטל"פ מותר. וא"כ תיקשי דליפשוט מינה גבי עכברא בשיכרא בע"ז ס"ז דמספקא לי' להש"ס אי ס"ל נטל"פ מותר או אסור.

ועוד מכל שכן נפשוט לה כנ"ל. וגם קשה לפירש"י בפסחים שכתב דרב ס"ל נטל"פ אסור ע"ש.

לזה נראה דרב ס"ל דמאן דאסר אסר בכולהו ומאן דשרי שרי בכולהו. וכן משמע להדיא בע"ז ס"ז ע"ב דפריך מכלל דאיכא למ"ד נטל"פ אסור.

ופי' התו' דהיינו כשפוגם בעין ומשני ר"מ היא ע"ש. ומייתי לה מגיעולי עכו"ם דהוי טעם לפגם.

ותיקשי לכאורה דהתם הוי משביח בעין. וע"כ צ"ל דלא ס"ל לר"מ חילוק זה.

ובאמת צ"ע שם מנ"ל להפשטן דר"מ איירי גם בכה"ג בפוגם בעין. עכ"פ נראה דרב דייק דכיון דשרינן דבש וס"ל למתניתין דנטל"פ מותר.

א"כ גם שמן מותר מן הדין דאין לחלק. ולזה הוצרך לטעמא דדניאל גזר עליו.

אבל שמואל ס"ל לחלק בין פוגם בעין לפוגם אח"כ כמ"ש התו' בחולין שם. ולזה שפיר הוכיחו התו' דאיירי בבן יומו.

דאלת"ה ליפשוט מינה לרב לטעמיה דלא מחלק בין פגם בעין לאינו בעין כנ"ל. ומ"מ שפיר הוכיחו דסתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן דהא במציאות לא יחלוקו.

וכיון דמוכח מדשמואל דשמן אינו פוגם בעין. ע"כ צ"ל גם לרב דהא דשרי הוא משום סתם כלים של נכרים אב"י כנ"ל ומיושבים היטיב דברי התו' בס"ד: ב) ובסברת מחלוקת רב ושמואל נראה דלטעמייהו אזלי: ונקדים לישב מה שהקשיתי למעלה מאי מייתי מר"מ דנטל"פ אסור אף בפוגם בעין כיון דיליף מגיעולי עכו"ם.

וצ"ל דכיון דטעם דר"ש דמתיר הוא משום דיליף מראויה לגר ע"ש. א"כ זה קאי אף בפוגם בעין וע"כ דר"מ גם בכה"ג אסר.

אלא דתיקשי לפ"ז עכ"פ מנ"ל לר"מ הא דמגיעולי מדין ליכא למילף רק בפגם אח"כ. וגם קשה מאי מקשה הש"ס שם לר"ש מגעו"מ ואוקמא בבת יומא לימא דשאני התם דפוגם אח"כ.

וצ"ל דמשמע ליה דאיירי ר"ש בכל גוונא כמו ר"מ. וגם הא דקאמר הש"ס שם לר"מ דקדירה ב"י א"א דלא פגמה פורתא.

צריך מובן דיחלוקו במציאות אי פגמה אי לא. ונראה דהא באמת לכאורה י"ל דנוקמא אחזקתה שעדיין לא נפגם ולמה נאמר סתם כלים של עכו"ם אינו ב"י.

אך י"ל דהויא חזקה עשויה להשתנות דהא בוודאי פגמה לבסוף. וכמ"ש התו' בכמה דוכתין וכ"כ המהרי"ט באורך בח"א סי' י"א וסי' נ"א ע"ש לענין חזקת קטנות שסופו להגדיל.

ואף דאפשר שיבשל בכלי בתוך מעל"ע תבשיל אחר וממילא לא לא יפגם כמבואר בפוסקים. מ"מ כשיעמוד כמו שהוא.

סופו ליפגם. וזה דומה למקוה שחסרה שהובא במהרי"ט שם מתשובת הר"ן ע"ש.

אלא דלפ"ז תיקשי דא"כ חזקת חי נמי כיון שסוף אדם למות ליכא חזקת חי דהא עכ"פ ימות. ועט"ז י"ד סי' שצ"ז: ג) והנראה בזה בהקדם מה שהקשו האחרונים מאי קאמר לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא דהא קיי"ל סתם כלים של עכו"ם אב"י.

ובפשוטו י"ל הכוונה בידוע שהוא ב"י. אלא דתיקשי אכתי דא"כ מאי קאמר דא"א דלא פגמה פורתא.

דילמא לא אסרה תורה רק בידוע שבשלו בה דבר חריף שמשביח וכן הקשה בשו"ת פמ"א סי' ס"ד שמא יבשלו בה דבר חריף ע"ש. גם באו"ח הקשה כעין זה בפסחים מ"ד דיליף מינה טעם כעיקר: דילמא דווקא לענין בשר בחלב הצריכה תורה הגעלה דשם לכ"ע טכ"ע דאורייתא.

וע"כ צ"ל דבכל גוונא איירי קרא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כנ"ל.

והנראה עפמ"ש הרשב"א והובא בפרמ"ג ביו"ד סי' ק"ה במשבצות סק"ג דהא דמחזקינן איסורא מזמן לזמן זה רק אם ע"כ נעשה זה איזה רגע מקודם כמו במקוה דחסר ואתאי. אבל אם אפשר לומר דעכשיו ממש נעשה זה.

יש לנו להעמיד על חזקתו ולומר השתא הוא דנפיל או דנטרפה. והנה ר"ש ס"ל ריש נדה דאף במקוה דחסר ואתאי לא אמרינן הרי חסר לפניך וכמ"ש התו' שם ג' ע"א ד"ה ושניהם ע"ש.

מבואר דלא ס"ל סברת הרשב"א הנ"ל: ד) ובטעם דסתם כלים אב"י כ' התו' בע"ז ל"ח ע"ב והפוסקים משום ס"ס. שמא לא נשתמש בדבר האסור או שהיה פוגם מעיקרו ועוד שמא אינו ב"י ע"ש.

אבל אי נוקמא אחזקה דלא היתה פגומה. א"כ הו"ל למיסר כנ"ל.

וא"ל דהא סופו ליפגם כנ"ל דא"כ תיקשי מחזקת חי כנ"ל. והנראה לחלק כסברת הפרמ"ג הנ"ל דבאמת אף שסופו להיות כן מ"מ השתא שפיר מוקמינן אחזקתו שעדיין אינו כן.

ולא גרע מכבר נמצא כן לפנינו דמ"מ אמרינן השתא הוא דנעשה כן כנ"ל. אך כ"ז שייך בדבר שאינו נעשה מעט מעט מקודם וכנ"ל.

אבל אם נעשה מעט מעט. הרי כבר התחיל מקודם ליעשות כן וליכא לאוקמא אחזקה.

ולזה שפיר מוכיח ר"מ מגיעו"מ דנטל"פ אסור כיון דאסרה התורה כליהם אף דהוי ס"ס כנ"ל. ואי נטל"פ מותר הו"ל למישרי כדאמרינן לדידן בשביל זה סתם כליהם אב"י.

ועדיין י"ל דמ"מ מוקמינן אחזקת שאינו פגום ולזה אסרה תורה מספיקא. והיינו דמשני לר"ש דאר"ח בריה דרב הונא לא אסרה התורה אלא קדירה בת יומא.

פי' שעיקר האיסור הוא משום בת יומא. רק דהגעילו כולם מספק משום חזקה כנ"ל.

וע"ז מדחה ר"מ דבת יומא נמי א"א דלא פגמה פורתא. פי' דע"כ אין הכלי נפגם אחר מעל"ע בפעם אחת.

רק הפגם מתחיל אחר הבישול מעט מעט. וא"כ ליכא חזקה כלל כיון שכבר התחילה להשתנות וכמש"ל.

ולא משום דגם בשביל פגם זה ראוי להתיר. אבל ר"ש לטעמיה אזיל דס"ל ריש נדה דאף בכה"ג דחסר ואתאי והתחיל מקודם ג"כ ס"ל שפיר חזקה דמעיקרא כנ"ל.

ולזה שפיר אסרה תורה משום חזקה כנ"ל. [ובאמת ודאי לא שייך לומר שכבר התחילה הליחה הטבעית להתחסר בעודו בחייו וכמבואר כן בספרי הטבע.

דמ"מ אין זה ענין כלל לעיקר שינוי מחיים למות כמובן ואקצר]: ה) [ועפ"ז יש לישב מה שהקשה המקור חיים בסי' תמ"ז ס"ק י"ב על פירש"י בפסחים דף ל' שפירש דלהכי קדירות בפסח ישברו משום דנטל"פ בפסח אסור דהא רב דס"ל נטל"פ אסור ע"כ ס"ל קדירה בת יומא א"א דלא פגמה פורתא.

וא"כ כיון דחמץ קודם פסח הוי התירא. הו"ל סרוח מעיקרא ובזה כ"ע מודו דשרי כדאיתא בע"ז ס"ז.

ובשו"ת רעק"א סי' קפ"ג הוסיף הגאון ר"ב זצ"ל להקשות מהא דדגים שעלו בקערה דלישתרי דכיון דהתירא בלע הוי כסרוח מעיקרא ובזה לא שייך גם תירוץ המקו"ח על קושייתו מקדירות בפסח. וע"ש ברעק"א מה שפלפל בזה.

ולפמש"ל א"ש דבאמת כ"ע מודו דקדירה בת יומא אינה פוגמת כל כך שיהא כסרוח. ורק הכוונה שהטעם מתחיל לפגום מעט וכמש"ל.

ובגוף הקושיא הנ"ל יש להאריך ואכ"מ]: ו) ולכאורה עדיין קשה לר"ש דמ"מ הוי ס"ס שמא נשתמש בדבר המותר ואף אי בדבר האסור שמא נשתמש בדבר הפוגם בעין. ואף די"ל דכלי עכו"ם חזקתם נשתמשו בהם דבר איסור דרובם מבשלים בשר ושארי דברים.

מ"מ תיקשי שיש לספק אם נתבשל בו דבר המותר או פוגם באותו יום. וצ"ל דכיון דעכ"פ נתבשל בו פעם אחד דבר איסור מוקמינן לה בחזקת איסור.

ובאמת הוא ספק אחד אם נתבשל בו דבר המותר באותו יום דממילא אינו בן יומו להאיסור. אלא שבפוסקים ותו' מבואר זה לשני ספיקות ע"ש.

אבל מ"מ חזקת איסור איכא כנ"ל. אבל מה שנראה עוד בזה דבאמת משמע דאסרה תורה סתמא כל הכלים אף אותם שיש לספק אם מעולם בישלו בהם דבר איסור.

וקשה דהו"ל ס"ס וכנ"ל. ונראה דכיון דרוב עכו"ם מבשלים דבר איסור וכן רוב כליהם כן.

לא הוי ס"ס גמור וכמ"ש התו' בכתובות ט' ע"א ד"ה ואבע"א דספק אונס לא הוי ספק משום דרוב ברצון. והנה הפנ"י הקשה שם לשיטת הרשב"א דס"ס מטעם רוב.

א"כ מ"מ הו"ל רובא דסמוך מיעוטא דאונס לפלגא דאינו תחתיו. ותירץ בקונטרס אחרון דלרבנן ס"ל מיעוטא כמאן דליתא דמיא ואינו מצטרף כמו דלא מצטרף לחזקה.

והנה נראה דאף ר"מ דחייש למיעוטא מ"מ בדין ס"ס ודאי מודה דהוי כמיעוטא דמיעוטא דלא חייש ר"מ. וא"כ לדידיה אף בכה"ג הוי ס"ס כיון דר"מ מחשיב המיעוט שפיר.

וא"כ שפיר הוי ס"ס אף בכה"ג וכקושיית הפנ"י. ודוחק לומר דמ"מ לא הו"ל כמיעוטא דמיעוטא.

וממילא מבואר שפיר דר"מ לטעמיה דס"ל חיישינן למיעוטא וא"כ הו"ל שפיר ס"ס. וקשה אכתי מגיעו"מ כנ"ל.

וצ"ל דאסרה תורה נטל"פ אף בפוגם בעין. אבל ר"ש לטעמיה אזיל דמוקים לה אחזקתיה: ולענין שמא נשתמש בהם היתר אזיל בתר רובא כנ"ל.

ואף דביבמות ס"ז ע"ב קאמר דר"ש ס"ל חיישינן למיעוטא. זה רק בדרך ואבע"א ע"ש ומיושב הכל.

ובלאו שיטת הרשב"א הנ"ל א"ש יותר דוודאי תלי זה בפלוגתא דר"מ ורבנן ואקצר. וע' בשב שמעתתא ש"א פי"ח בענין זה: ז) עכ"פ נתבאר דהך דסתם כלים תלי אי אמרינן חזקה דמעיקרא אף שעשוי להשתנות או לא והנה בקדושין ע"ט פליגי רב ושמואל בקדשה עצמה ובגרה אי הוי קדושין דרב אמר הרי בוגרת לפניך ושמואל ס"ל דהוי ספק.

וא"כ ס"ל לרב דאזלינן בתר לבסוף. וכתבו התו' שם דליכא חזקת נערות דעשוי להשתנות ע"ש.

וא"כ לא אזיל בתר חזקה דמעיקרא ושפיר ע"כ ס"ל דסתם כלים של עכו"ם אב"י. אך יש לחלק דשם כבר היא בוגרת לפנינו וע"ש במקנה מ"ש בזה דמהרמב"ם נראה שא"צ שתהא בוגרת לפנינו ואקצר: ח) אבל בעצם סברת החילוק בין פוגם בעין לפוגם אח"כ נראה דתלי במ"ש הרשב"א הובא בפוסקים סי' ק"ג בטעם דנטל"פ מותר אף שראוי עדיין לגר משום דמן הדין מיבטיל ברובא אף שאינו מינו דכתיב אחרי רבים להטות.

רק משום שנותן טעם אינו בטל. אבל כאן שהטעם פגום שפיר בטל.

והרא"ה חולק עליו וס"ל דטעמא פגום שבכלי הוא כעפר בעלמא. והנה לדעת הרשב"א שפיר יש מקום לומר דמ"מ אינו בטל ברוב כיון שעדיין ראוי לגר.

משא"כ בפוגם בעין שצריך לשער כנגד כולו. ואף שהרשב"א כ"כ גם לענין פוגם בעין וע"ש בר"ן ובב"י סי' ק"ג.

מ"מ יש לומר ג"כ כנ"ל. ויותר נראה לחלק כך דדווקא בפוגם בעין שלא נקרא עליו שם איסור בעודו פגום רק בשעת התערובות פוגם בו ובאותה שעה מתבטל ג"כ.

משא"כ בבלוע בכלי שנפגם שהכלי לא הותרה עי"ז כיון שלא נפסל מלגר ונקרא שם איסור עליו בעודו פגום. לזה אף אח"כ אסור ואינו בטל ברוב רק בנ"ט.

וכעין מ"ש הפוסקים שדברים הפגומים מעיקרם ואסרתם התורה. אין מועיל להם נט"פ כיון שכך איסורם.

אבל לשיטת הרא"ה לא שייך זה וכן לשיטת הר"ן שכ' הטעם שצריך שיהנה מטעם האיסור. והנה לפ"ז למ"ד מין במינו במשהו לא שייך סברת הרשב"א.

וצריך להיות אסור וכעין סברת הפוסקים שכתבו דבכל דאסור במשהו אף נט"פ אסור. וע' תוס' פסחים ל' ע"א.

והנה רב ושמואל ס"ל בע"ז ע"ג ע"ב דמב"מ במשהו. ולזה לא ס"ל לרב כלל החילוק בין פוגם בעין לכלי אב"י כנ"ל.

ושמואל ס"ל דמשנה ראשונה סברה דיש חילוק. אבל ר"י נשיאה התיר משום דאין חילוק כנ"ל.

ויותר נכון לפמ"ש התו' בע"ז ל"ו ע"א ד"ה בשלמא דגם לשמואל היה עיקר האיסור משום חתנות ע"ש. ונראה דר"מ יסבור דמב"מ במשהו.

ור"ש לטעמיה שהביא הר"ן בנדרים נ"ב דס"ל דמב"מ בטל. אך צ"ע דהתו' כתבו בפסחים ל' בחד תירוצא לרב לחלק בין פוגם בעין לכלי ע"ש.

וצ"ל דהתו' בחולין אזלי לאידך תירוצא. שוב מצאתי קושיא הנ"ל על התו' דחולין בכרו"פ ס' ק"ג ס"ק ה'.

וגם נתקשה בהא דע"ז שהקשינו דיליף מגיעו"מ וכן אידך מנבילה. ותירוצו שם שכ' דאליבא דאמת ליתא לחילוק זה הוא דחוק כמובן.

וגם דקשה מתו' פסחים שכ"כ אליבא דאמת. ומש"ש הכרו"פ דרק משום חומרא דחמץ.

תמהני דא"כ הו"ל להתו' לתרץ בפשיטות דשאני פסח דחמיר: ט) ובעצם הראיה שהביאו התוס' והפוסקים מע"ז ל"ז דסתם כליהם אב"י צ"ע לכאורה דהא בהא דזליפתם של כלים אוסרתן פירשו התוס' פליטת כלים כדאמרינן לקמן או מולגן במי זתים. ורק שלשון זילוף משמע לשון שפיכה ע"ש.

והנה דעתם שם נראה כפירש"י שם דף ע"ה שדרכם היה לבשל הזיתים. והו"ל בלוע גמור.

אלא שלפ"ז צ"ע דהא לקמן ל"ח ע"ב קאמר משחא שליקא אסור ומדחי לה דנטל"פ מותר ע"ש. וא"כ מאי קטעי הא היינו מתניתין ודר"י נשיאה.

וכן הקשו האחרונים. ונראה לפרש דבאמת וודאי לא כל הזיתים היו מבשלים וכידוע.

רק כיון שלפעמים מבשלים. הו"ל ספק עכ"פ שמא בישלו.

אבל כלים שלהם הם בחזקת איסור וכנ"ל. אך הא עדיין יש ס"ס שמא נתבשל היתר או דבר הפוגם.

וצ"ל כמש"ל דכיון דהשתא ס"ד דנטל"פ אסור. ליכא ספיקא כלל דוודאי בישלו בכליהם פעם אחד דבר איסור כנ"ל.

והיינו דשרו לה משום דנטל"פ מותר. וסבר רב ששת דדווקא בספק מבושל דיש ספק שמא לא נתבשל ואם נתבשל שמא לא היה בן יומו.

אבל בוודאי נתבשל אסור. וע"ז קאמר ליה דמ"מ מותר דעדיין יש ס"ס שמא נתבשל דבר המותר או דבר הפוגם כנ"ל.

אך באמת ז"א דאכתי איכא ס"ס דאיך וודאי לנו שבישלו בכלי ההוא דבר איסור. דהא שפיר י"ל שיש להם כלי מיוחד לבשל זיתים ועוד יש לדחות.

וצ"ל דסמכו על מ"ש התוס' שם ד"ה בשלמא דגם לשמואל עיקר האיסור היה משום חתנות. ומיושב קושיית המהרש"א שם ל"ח ע"ב שהקשה ל"ל חילקו בדף ל"ו שם ג"כ בין פוגם בעין לכלי.

וא"כ לפ"ז וודאי אין הוכחה דסתם כלים אב"י. וגם תקשה למה תלי הש"ס התירא בנטל"פ מותר.

ונראה דנראה להו דאזלינן בתר רוב כלים שמשתמשים בהם איסור ורק שהספק הוא משום שמא הוא דבר הפוגם. וא"כ זה תלוי בנטל"פ.

אבל מ"מ אין להוכיח מזה לענין סתם כלים: י) והנה מש"ש התוס' לבסוף משום שפיכת כלים לכאורה אין לזה מובן כלל. ובתוס' רי"ד כתב דע"כ איירי בצונן דבמבושל הא קאמר לקמן משחא שליקא.

וקשה דהא צונן אינו בולע. ונראה שדעתם לחוש משום כבישה שהרי עמדו בכליהם יותר ממעל"ע.

וקיי"ל בסי' ק"ה דכבוש בכלי אסור ע"ש. אלא שלפ"ז ק"ל טובא מה הוכחתם דסתמן אב"י.

דהנה הט"ז הקשה שם דהא עיקר האיסור בסוף מעל"ע. ואז נפגם הטעם בכלי כבר ע"ש.

וא"כ י"ל דמעיקרא אסרו דס"ל נטל"פ אסור. וא"כ גם כבוש בכלי איסור אסור.

ואח"כ התירו דנטל"פ מותר. והכא הו"ל וודאי אינו ב"י כיון ששהה השמן בתוכו מעל"ע כנ"ל.

ובזה מיושבים דברי הרמב"ם שפסק דסתם כליהם הוי בני יומן. דהוא מפרש הסוגיא כנ"ל.

והמפרשים נדחקו בדבריו. עכ"פ דברי התוס' קשים לכאורה.

שוב ראיתי בכרו"פ סי' ק"ה סק"א שכתב ג"כ הטעם בשמן משום כבוש. והקשה על התוס' כקושייתינו הנ"ל.

ותירוצו דחוק ע"ש. וצ"ע שלא הביא דברי התוס' ל"ה ע"ב וכן לא ראה דברי תוס' רי"ד שהזכרנו.

אבל כבר כתב החוו"ד ששיטת התוס' הוא דשמן הוי דבר חריף כמפורש בפסקי תוס' שם. ומה שהקשה דהא משוי ליה לשבח ונדחק בזה.

כבר יישב זה בישועות יעקב בטוב טעם ע"ש סי' ק"ג וקכ"ב: יא) והנה לפמ"ש לחלק לפי סברת הרשב"א בין פוגם בעין לפגום בכלי. והקשינו לפ"ז לשמואל דס"ל מב"מ במשהו.

איך ס"ל דנטל"פ מותר. לכאורה י"ל דס"ל דבמינו אסור.

ורק באינו מינו דהוי בנ"ט. אוקמא אדינא דהיכא דליכא טעם בטל ברוב ושפיר שרי נטל"פ.

ולזה שמן מותר. דהא שמן וודאי הוי מבשא"מ דשמן של איסור עצמו ליכא.

והכי איתא בפסחים ל' ע"א דרב אמר קדירות בפסח ישברו ופרש"י דנטל"פאסור. והיינו משום דס"ל דמב"מ לאחה"פ במשהו.

ופריך וליעבד שלא במינו ומשני גזירה אטו במינו. ושמואל אמר דמותר.

וקאמר דלטעמיה אזיל דס"ל כר"ש דמותר לאחר פסח ע"ש. אלמא דאי הוי ס"ל במינו במשהו הוי מודה לרב.

ומפורש כדברינו. ובישועות יעקב סי' קכ"ב ראיתי שנדחק בזה והקשה דשמואל משמע הכא דס"ל נטל"פ אסור ובע"ז ס"ל דמותר.

אבל הדבר פשוט כמ"ש. אך לפ"ז קשה טובא מאי שנא דנקיט רב קדירות בפסח דהא כל איסורים שבתורה דינם במינו במשהו לרב ובשא"מ בנ"ט.

וניגזור נמי הכי לסברתו. וע"כ צ"ל דרב ס"ל הטעם כשיטת הרא"ה דנטל"פ הוי כעפרא בעלמא.

וא"כ אין שייך לחלק בין בעין לכלי כנ"ל. וגם במינו דבמשהו מ"מ נטל"פ מותר.

ורק בפסח דאסור בהנאה כמבואר שם. ס"ל דנטל"פ אסור ג"כ משום חומרא דחמץ.

ולא בשאר איסורים. וא"כ מוכח דרב לא ס"ל החילוק בין בעין לפגום בכלי.

ושפיר הוכיחו התוס' בחולין ח' לדידיה דאיירי בידוע שהוא ב"י. וצ"ל שחולקים כאן על תירוץ התוס' שם בפסחים שחילקו כן לרב וס"ל החילוק כמש"ל.

אבל שמואל ס"ל הטעם כדעת הרשב"א. ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן נ ע"ד שנסתפק במבטל איסור לכתחילה אם כיון לבטל איזה איסור ובטעות ביטל איסור אחר.

אם זה מיקרי מבטל איסור בשוגג שיהא מותר בדיעבד. והביא בשם אביו הה"ג נ"י לפשוט זה משטמ"ק ב"ק דף ה' שכתב דבבושת חייב בנתכוין לבייש את זה ובייש את זה.

ובמטמא ומדמע ומנסך פטור בכה"ג אלמא דמיקרי שוגג. ולדעתי אין ראיה משם.

דכוונת השטמ"ק דהיכי שכיון לטמא ולדמע פירותיו של זה וטימא פירותיו של זה פטור דהא לא נתכוין להזיק את זה. והו"ל לגבי זה האיש שוגג גמור.

משא"כ במבשל איסור שעיקר הקנס מפני שרצה לבטל האיסור. ולהכי כתב הט"ז בי"ד סי' צ"ט והסכימו עמו האחרונים דאומר מותר הוי שוגג.

דכיון שלא כיון לעשות איסור לא קנסינן ליה. וא"כ היכא שרצה לבטל איסור.

שפיר קנסינן. ומה לנו שרצה לבטל איסור אחר.

וכעין זה איתא גבי קרבן ריש הוריות ובכ"מ דהיכא דלא הוי שב מידיעתו פטור מקרבן דלא מיקרי שוגג גמור בכה"ג. וה"ה הכא היכא שהאיסור שרצה לבטל אינו קל יותר מאיסור השני.

הרי זה אינו שב מידיעתו. והוי כמזיד גם לענין זה [וא"ל דהוי מצי השטמ"ק לתרץ דבבושת חייב בנתכוין להזיק אף שלא נתכוין לבייש כדקיי"ל בב"ק כ"ז.

דה"נ אם רק רצה להזיקו אף ע"י היזק אחר ג"כ חייב וכסברא שהזכרנו. אך הומ"ל באומר מותר דבבושת וודאי דחייב כיון שנתכוין לביישו.

אבל במטמא ואינך פטור דהוי שוגג כמ"ש הט"ז וכנ"ל] ואף למ"ד בהוריות י"א דדווקא מומר פטור מקרבן והיינו שנתחזק בעבירה. אבל בפעם אחד אינו פטור.

ולא ס"ל דרשא דשב מידיעתו. וכ"פ הרמב"ם וע' מל"מ פ"ג מה' שגגות ה"ז באורך בזה.

וע' במה"פ בירושלמי פ"ח דתרומות ה"א. מ"מ נראה דבנ"ד שפיר מיקרי מזיד כיון דחזינן שעשה האיסור וביטלו.

רק שעלה בידו איסור אחר: ולכאורה יש להביא ראיה ממנחות מ"ט דפריך עלה דפיגלו בשוגג פטורין ופיגולן פיגול היכי דמי אילימא דידע דחטאת היא ומחשב לשם שלמים מזיד הוא. אלא דסבור שהיא שלמים ש"מ דעקירה בטעות הויא עקירה ומשני באומר מותר.

וקשה למה נקיט שסבור שהוא שלמים. הא אף אם סבור שהוא עולה או פסח וכדומה ונתכוין לשם שלמים ג"כ מיקרי שוגג.

וג"כ הוי עקירה בטעות. וע"כ צ"ל דבכה"ג מיקרי ג"כ מזיד כיון שעכ"פ רצה לעשות עבירה.

וא"ל דבכה"ג לא מיקרי עקירה בטעות. דא"כ למה לאביי לאוקמא באומר מותר.

הא הוי מצי לאוקמא בכה"ג שסבור שהוא עולה וכדומה. וע"כ צ"ל כמ"ש דבכה"ג הוי כמזיד.

אך יש לדחות דבאמת הוי מצי לאוקמי בכה"ג: אכן יש להביא ראיה מירושלמי פ"ה דגיטין ה"ה דבעי שם אם המטמא היה סבור שמותר לטמאות תרומה אי חייב. ופשיט מכהנים שפגלו דע"כ הא דשוגגין פטורים איירי באומר מותר.

ומ"מ פטורים. וקשה דהוי מצי לאוקמא שהיה סבור שהיא עולה ושחט לשם שלמים ובאמת הוא חטאת.

וע"כ צ"ל דבכה"ג מיקרי מזיד. וא"ל דכיון דמ"מ רצה לעבור על איסור שלא לשמה א"כ הרי הוא באיסור זה מזיד גמור: דהא גם בנ"ד רצה לעבור על איסור שלא לבטל איסור לכתחילה.

והרי הוא מזיד בפרט זה דמה לי איסור זה ומה לי אחר. אכן נראה דהירושלמי שם לא מוקי לה בשוחט שלא לשמה כדמוקי הש"ס במנחות.

רק מוקי לה במפגל ממש ששוחט ע"מ לזרוק שלא בזמנו כפירש"י בגיטין שם. וקאמר שם מקודם אי כסבור שהוא חולין ויש פיגול בחולין.

פי' דכיון שהיה סבור שהוא חולין א"כ אין שייך כלל שיחשוב לפגל. ומשני שסבור שמותר לפגל.

והיינו שידע שהוא קדשים רק היה חושב שמותר לחשוב שיזרוק הדם למחר. וכן מוכח דאלת"ה תיקשי דהא שפיר משכחת לה שסבור שהוא חולין דקיי"ל בזבחים מ"ו ע"ב שפסול משום מתעסק ומ"מ הוא שוגג.

ואף דלשון המשנה שפיגלו. לא משמע דקאי על פסול מתעסק.

מ"מ הא במנחות מ"ט מוקמינן המשנה בפסול דשלא לשמה. ומתעסק ג"כ הוי מדין שלא לשמה שצריך לשם בן הבקר.

וע"כ צ"ל דהיינו דפריך הירושלמי דאין פיגול בחולין. הכוונה דהירושלמי משמע ליה לשון פיגול דהוי פיגול ממש חוץ לזמנו.

ולזה פריך דלא שייך לומר שיפגל בעת שסובר שהוא חולין. [וראיתי בח"ס חי"ד סי' פ"ח שכתב דלאביי דמוקי לה במנחות מ"ט באומר מותר טפי עדיף לפרש דאיירי בפיגול ממש וכפירש"י בגיטין.

ורק לפי הס"ד שם מוקי לה בשוחט חטאת לשם שלמים. והיינו כמש"ל בס"ד בכוונת הירושלמי.

אבל באמת דברי הח"ס תמוהים דבמנחות שם מפורש בדברי אביי דמוקי לה בשוחט חטאת לשם שלמים ואומר מותר. ועוד יש לפקפק בדברי הח"ס שם ואכ"מ] ובש"ק שם נתקשה דדילמא באמת אין פיגולו פיגול בשוגג.

ולא ראה דבמנחות מ"ט מייתי ברייתא דקתני בהדיא שפיגולו פיגול ע"ש. ועכ"פ אין ראיה לנ"ד מהירושלמי.

והנה עדיין י"ל דהוי מצי לאוקמא כשסבור שהוא שלמים ושחטו לשם חטאת ולזרוק דמו למחר. וא"כ רצה לפגל שלמים.

ונמצא שבאמת הוא חטאת. וע"כ צ"ל דבכה"ג מיקרי מזיד.

דמ"מ הזיד בעבירת פיגול. ואין לחלק משום דהכא גוף הקרבן המתפגל אחד הוא.

משא"כ בנ"ד נתחלף לו בחתיכת איסור אחר. דמ"מ מזיד הוא באיסור מבטל איסור.

ורק שיש לצדד היכא שהאיסור הראשון קל מהשני שנתבטל דהוי בכה"ג שב מידיעתו. דאיסור חמור כזה לא היה רוצה לבטלו.

אבל באמת נראה שאין חילוק כי בדין כל האיסורים בטלים. וא"כ אין כאן רק עבירת ביטול איסור.

ובזה אין חילוק בין חמור לקל. רק בין דאורייתא ודרבנן.

ושפיר הוי מזיד בזה: ולכאורה יש להעיר מהא דאיתא במנחות ס"ד ע"א אי אזלינן בתר מחשבתו או בתר מעשיו. דהכא במעשיו הוא שוגג ורק במחשבתו הוא מזיד.

אבל באמת ז"א דהתם מדינא דאורייתא אתינן עלה. משא"כ הכא אתינן עלה מדין קנס ושלא יהא חוטא נשכר.

ושפיר מסתבר לקנסו אף בכה"ג דמ"מ הזיד לעבור על איסור ביטול איסור. וכן בכל דבר דקנסינן מזיד.

קנסינן גם בכה"ג: ולכאורה נראה שזה תלוי בטעם איסור המזיד. שאם הטעם דבמזיד לא בטל כדי שלא יבואו לבטל כל האיסורים וישהו האיסורים לכך.

א"כ בנ"ד נראה שבטל. דהא לא שייך לומר שיבטל כל האיסורים.

כי הלא אז נפסוק לו שאינו בטל. אבל אינימא שטעם האיסור במזיד הוא משום קנס.

י"ל דגם בנ"ד קנסינן ליה על שרצה לבטל איסור. וא"כ י"ל דאף בתרי גופי נקנסנו על שנתכוין לעשות איסור ולפי"ז כיוודקיי"ל בגיטין נ"ג שהקנס במזיד הוא מפני תיקון העולם כדי שלא ילך כל אחד ויטמא טהרות של חבירו וכן באינך שם.

ובמידי דבדילי מינה לא קנסינן כ"כ ע"ש בסוגיא. והוא הטעם בכל הדברים שאסרו במזיד.

א"כ בנ"ד שפיר בטל. דלא שייך בכה"ג לגזור שיבטל כל האיסורים.

וכ"נ לשונות הפוסקים בטור סי' צ"ט וב"י ודרו"פ שם שהטעם דבמזיד לא בטל הוא כדי שלא יבטלו כל האיסורים: ולזה אסור רק למי שנתבטל בשבילו שלא ידע מזה. וע' פר"ח סי' צ"ט ס"ק י"ג מחלוקת מהרש"ל והפר"ח בזה.

ומ"מ י"ל דבנ"ד שרצה לבטל איסור יהא אסור לכ"ע. דכיון דהוי מזיד אמרינן דלא פלוג.

וכמו למ"ד היזק ניכר שמו היזק. ושוגג פטור כדי שיודיע.

אמרינן דפטור בכל גוונא אף אם נעשה בפני רבים דלא שייך לגזור שמא לא יודיע. וכ"כ הש"ק בירושלמי בגיטין שם דלא פלוג רבנן.

וה"נ הכא י"ל דחייבו בכל מזיד ולא פלוג בתקנתם. וכעין זה כתבו התוס' בגיטין נ"ג ע"א ד"ה שלא יהא דכעין מזיד הוי כמזיד וחייב.

והיינו משום לא פלוג. וכ"ש בנ"ד דהוי מזיד גמור.

וע' פר"ח סי' צ"ט ס"ק י"א שקרוב למזיד פטור. ומ"מ לא דמי לנ"ד יעו"ש: והנה קשה לפ"ז מאי בעי הירושלמי בגיטין פ"ה ה"ה אי אומר מותר הוי כשוגג.

פשיטא דהוי כשוגג דהא לא שייך בזה לגזור שילך כאו"א ויטמא. וצ"ל דהיינו דמיבע"ל אם הקנס הוא כדי שלא ילך ויטמא.

או רק שקונסים אותו על שעבר עבירה ושהפסיד את חבירו. כי בירושלמי שם לא נזכר בדברי ר"י הטעם שלא יהא כאו"א הולך ומטמא רק סתם משום קנס.

ולזה אפשר שקנסו אותו שהיה לו ללמוד. וכדס"ל לרבא במכות ז' דאומר מותר הוא קרוב למזיד.

ועוד אפשר לומר דהבעיא קאי אליבא דר' יהודה כרבי דס"ל בירושלמי שם דהיזק שאינו ניכר שמו היזק וחייב מדינא ובשוגג פטור כדי שיודיע. ומיבע"ל באומר מותר אי גזרינן שלא יודיע.

וכ"ז דוחק. וכן דוחק לומר דמסתפק הירושלמי אי חייבו באומר מותר משום לא פלוג וכמש"ל.

דהא אומר מותר הוי שפיר בכלל שוגג ולא בכלל מזיד. ולא שייך לא פלוג בזה.

אך י"ל דכיון שעושה בכוונה הוי כמזיד וכמ"ש התוס' בגיטין נ"ג ד"ה לא דבכה"ג הוי כמזיד: ובאמת נראה בביאור הירושלמי שם דלכאורה קשה טובא מאי מיבע"ל הכא לענין אומר מותר טפי מבעלמא ועו"ק דנהי דסבור שמותר לטמאות תרומה. מ"מ הרי יודע שאסור לאכול תרומה טמאה.

וא"כ כיון להזיק את חבירו. והול"ל שסבור שמותר לאכול תרומה טמאה דהא הקנס אינו על מה שטימא תרומה רק על מה שהזיק את חבירו.

וכן בפיגול קשה דנהי שסבור שמותר לפגל בקודש. מ"מ משמע שיודע שהזבח מתפגל עי"ז ונפסל.

וכן מוכיח הלשון לפגל. ולא קאמר לחשוב מחשבת חוץ לזמנו.

משמע שיודע שנעשה פיגול. ועוד קשה דהתוס' בבכורות כ"ג ע"א כתבו דאומר מותר אפשר הוי כשוגג.

וכן הט"ז ושאר אחרונים ביו"ד סי' צ"ט פלפלו בזה אי אומר מותר הוי כשוגג לענין זה. ותמוה ל"ל הביאו את דברי הירושלמי הללו המפורשים בדין זה: ולזה נלע"ד שכוונת הירושלמי הוא להסתפק אי בעינן דווקא שיהא שוגג גמור כגון שסבור שהוא חולין או שחושב שהם שלו ולא של חבירו.

אבל אם הטעות הוא רק בזה שחושב שמותר לטמאות תרומה. אבל יודע שמזיק חבירו.

אפשר שחייב. וכן פירש"י בגיטין נ"ג ע"א מזידין שיודעין שהזבח מתפגל עי"ז.

או דילמא גם בכה"ג פטור. דכיון שעיקר חיוב מזיד הוא כדי שלא ילך כאו"א ויטמא של חבירו.

והכא שאינו יודע שאסור לטמאות תרומה. א"כ י"ל שכשידע שיש איסור כפול בזה.

לא יעבור ע"ז ולא יטמא. וגם די"ל דהוי מילתא דלא שכיחא שלא ידע מאיסור טומאת תרומה.

ולא גזרו רבנן בזה. ופשיט לה מפיגול דאיירי באומר שמותר לפגל שפטור אף שיודע שהזבח מתפגל עי"ז ומפסיד את חבירו.

והיינו לפי שאין שייך בזה לגזור שכאו"א יפגל קרבן חבירו וכמש"ל. והנה להגיד שהוא שוגג נראה דבדבר איסור כגון במבשל בשבת או במבטל איסור שפיר נאמן לומר שוגג הייתי.

ולהכי אמרינן בזה בגיטין נ"ד ע"ב ובשבת ל"ח ע"א סברא דאתי לאיערומי שיהא מזיד ואמר שהוא שוגג. והיינו לפי שנאמן על עצמו.

אבל במזיק את חבירו נראה שאינו נאמן לומר שוגג אני. וכמ"ש הרשב"א לענין שבועה.

והובא בש"ע ח"מ סי' ל"ד ס"ה. ודווקא היכא שקרוב הדבר שעושה בשוגג: אפשר להאמינו שהיה שוגג וכדאיתא שם סעיף כ"ד.

דאלת"ה כל מטמא ומדמע יפטור א"ע בזה. וגם להשביעו לא יוכל דהא אין הניזק טוען ברי שהיה מזיד.

ורק היכא דליכא עדים שפיר י"ל שפטור מטעם מיגו שהיה כופר לגמרי. ובפרט לשיטת הפוסקים דס"ל דגם בקנס דרבנן פטור המודה.

א"כ בלא"ה הרי הוא מודה בקנס כיון דליכא סהדי. ולא משכחת לה אומר מותר רק שהי' ניכר בשעת מעשה להעדים שהוא אומר מותר.

ולזה אין לפשוט אומר מותר במבטל איסור או במבשל בשבת וכדומה מהך דמטמא. דשם כיון שנאמן על עצמו.

יש לחוש דאתי לאיערומי דאף שיראו שנתן האיסור בידים לתוך ההיתר. יאמר שהיה סבור שמותר.

ובאמתלא זו איכא לאישתמוטי טפי. אבל במזיק לחבירו שאינו נאמן לומר שוגג הייתי כמש"ל.

שפיר קאמר הירושלמי דאומר מותר הוי שוגג. דהא כל שוגג דפטור ע"כ צ"ל דאיירי שהיה ניכר להעדים בשעת מעשה שהיה שוגג.

וכדפשיט מפיגול לכאורה הוי מצי למידחי דאיירי שהיה שוגג גם בפרט זה שהיה סבור שאין נפסל הקרבן כלל ע"י מחשבתו. ולא נתכוין להזיקו אבל ז"א דא"כ אמאי תני עלה פיגולן פיגול.

דהא כיון שחושב שהקרבן ישאר חטאת ויכפר על בעליו כפי שהוא. א"כ אינו חושב לגמרי לשם שלמים רק לשם חטאת.

ולא דמי לחושב לשמו ושלא לשמו. דהתם בשעה שחושב שלא לשמו חושב לגמרי שלא לשמו וכדאיתא בפסחים ס' דתלי לה אי בגמר דבריו נתפס או תפוס לשון ראשון.

והכא בשעה שחושב לשם שלמים חושב שבאמת יהא חטאת. וזה וודאי לא שייך לומר שטועה וסובר ששלמים יכפרו כמו חטאת: ובזה מיושב מה שקשה טובא אהא דתני עלה פיגולן פיגול דפשיטא דאטו בשביל שהוא שוגג לא יהא פיגול.

אבל לפמ"ש א"ש דקמ"ל ששוגגין הכוונה שאומר מותר לפגל אבל יודע שיתפגל הזבח. דאי סובר שהזבח אין מתפגל וישאר חטאת כדינו.

א"כ אינו פיגול כלל וכמש"ל. ומיושב ג"כ הא דלא מפרש לה הש"ס בפשיטות דאיירי במחשב לזרוק הדם למחר.

ולפמ"ש א"ש דא"כ מאי קמ"ל דפיגולן פיגול באומר שאם יזרוק למחר יהא הקרבן כשר. פשיטא דהוי פיגול בכה"ג.

ולזה מוקי לה במחשבת שלא לשמה. וקמ"ל בזה דאיירי שאומר מותר לחשוב אבל יודע שיפסל.

ומ"מ פטורים וכמש"ל. דאי אומר מותר גמור והזבח כשר.

שוב לא הוי שלא לשמה וכמש"ל. וכ"נ מלשון המשנה שפגלו מדלא קתני שחשבו חוץ לזמנו או חוץ למקומו או שלא לשמה דבאמת הכל בכלל לחייב במזיד ולמה נקיט לשון פיגול שנקרא בכל דוכתא בש"ס רק על מחשבת חוץ לזמנו.

וע"כ צ"ל דקתני שפגלו כדי להורות על הדיוק שאף השוגגין ידעו שמפגלין. רק ששגגתן היתה באומר מותר והיינו כמש"ל [ולכאורה י"ל דקמ"ל במאי דקתני פיגולן פיגול דלא נימא דבשוגג הוי פיגול בטעות ולא ליהוי פיגול.

וכמו בהקדש בטעות דלא הוי הקדש. והרי ס"ל להראב"ד בפ"א מה' איסורי המזבח שאם הקדיש בעל מום למזבח מצד שהיה סובר שמותר להקדישו.

הוי הקדש טעות ואינו הקדש. ורק הרמב"ם ס"ל שם דהוי הקדש ומחלוקתם תלויה בחילופי גרסאות בסוגיא דתמורה י"ז ע"א.

ועכ"פ שפיר י"ל דקמ"ל דהכא הוי פיגול אף באומר מותר. ולהכי קתני נמי במשנה שפיגלו להורות דהוי פיגול אף בשוגג.

אבל הוא דוחק דדווקא בהקדש שייך זה. אבל במחשבת פיגול או שלא לשמה לא שייך זה.

דהא אף במזיד אין קיום למחשבתו שיעשה מחטאת שלמים או שיוכל לזרוק או לאכול חוץ לזמנו. ורק גזה"כ הוא שאם חשב נפסל הזבח.

ומה לי שוגג או מזיד. וע' ב"מ קט"ו בתוד"ה וחייב דאומר מותר הוי טעות.

וע' ירושלמי פ"ב דתרומות ה"א ואכמ"לבזה]. ועפ"ז מיושב שפיר מה שלא הביאו הפוסקים בי"ד סי' צ"ט מירושלמי דגיטין ראיה דאומר מותר הוי שוגג.

דשם גבי ביטול איסור גרע שיש לחוש לאיערומי וכמש"ל וכ"כ הט"ז כעין זה שם סק"ח [והנה הרמב"ם כתב בפ"ה מה"ת דתורם מן הטמא על הטהור ואומר מותר הוי כמזיד. והקשה המל"מ מזה על דברי הט"ז הנ"ל ע' בפט"ו מהמ"א ה' כ"ה.

ובח"ס סי' פ"ח נראה שלא ראה דבריו. והובא ג"כ בפמ"ג סי' צ"ט.

וכתב בח"ס שם וכ"כ שאר מפרשים דמ"מ נתכוין לחסר את הכהן ולתרום מן הרע על היפה. ולפמש"ל מוכח מן הירושלמי דבכה"ג מיקרי שוגג.

אך י"ל דהכא לאו מדין מזיק אתינן עלה. דהא הוי ממון שאין לו תובעים.

ורק ראינו שתרם בעין רעה ואכמ"ל בזה]: ולכאורה היה נראה לדמות זה להא דאיתא בכריתות י"ט דהיכא דאשתו נדה ואחותו בבית ובא על אחת וא"י איזה מהן ר"א מחייב דממ"נ חייב חטאת ור"י פוטר דבעינן שידע על איזה חטא מביא הקרבן ויליף לה מקרא: ומסקינן שם דהיינו בחד גופא אבל בתרי גופי הוי מתעסק ופטור לכ"ע.

וע"ש בסוגיא ורש"י ותוס' ובתוס' שבת ע"ב ע"ב וע"ג ע"א ותמצא כן דבכה"ג הוי מתעסק גמור לכ"ע. וע' סנהדרין ס"ב ע"ב בתוס' ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ בנ"ד י"ל דהיכא שביטל אותו הדבר שרצה לבטלו ורק טעה שלא ידע איזה איסור הוא. בזה דיינינן ליה כמזיד וכמש"ל.

ואף ר"י דס"ל שם דפטור היינו משום דגזה"כ הוא דבעינן שידע במה חטא. משא"כ בנ"ד.

וגם דשם איירי שאינו יודע כלל על איזו בא. אבל אם ביטל דבר שלא כיון אליו לערבו ולבטלו זה נקרא מתעסק גמור ולא עשה שום איסור.

ואף אביי דס"ל בכריתות שם ובשבת ע"ב דנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר חייב דהא איכוין לחתיכה. כבר כתבו התוס' דהיינו שנמצא מחובר.

אבל אם נתכוין לתלוש וחתך את המחובר והתלוש נשאר. הוי מתעסק גמור.

וכ"כ רש"י שם לענין מתעסק בעריות. וא"כ ה"ה בנ"ד מיקרי מתעסק לענין זה.

וא"כ אין ראיה מהירושלמי שהזכרנו דשם דאיירי בגוף אחד בוודאי חייב. אבל בתרי גופי הוי מתעסק ופטור.

והיכא שביטל או טימא הגוף שראה. ורק שהיה סבור שהוא איסור אחר.

יש לדון דמיקרי מזיד וחייב. וכהא דאמרינן בב"ק ס"ב ע"א שאם סבר שהוא של כסף והזיקו ונמצא של זהב חייב שלא היה לו להזיק בידים.

וה"ה הכא שעושה בידים ויודע שיש איסור. וכעין מ"ש התוס' בגיטין נ"ג דטימא בידים הוי כמזיד.

אבל ברוצה ליקח חתיכה זו ולקח חתיכה אחרת. וודאי דהוי מתעסק וכמש"ל.

ובפרט אם לא ניחא ליה בהאחרת כגון שמשונה בטעמה וכדומה. ואי לא ניחא ליה בחתיכה זו.

י"ל דאף בחתיכה אחת יהא פטור בטועה. ולפי הטעם שהזכרנו דבמזיד לא בטל משום שיבטלו לכתחילה כל האיסורים.

י"ל דאף בגוף אחד ג"כ בטל בגוונא דנ"ד דלא שייך האי טעמא. ולא דמי להך דנדה ואחותו.

דהתם דינא דאורייתא הוא לענין קרבן. משא"כ הכא ואקצר: סימן נא בע"ז מ"ד ע"ב שאל פרוקלוס את ר"ג שהיה רוחץ במרחץ אפרודיטי הא כתיב ולא ידבק וגו'.

א"ל אין משיבין במרחץ וכשיצא א"ל אני לא באתי בגבולה היא באה בגבולי אין אומרים מרחץ נעשה נוי לאפרודיטי אלא אפרודיטי נעשה נוי למרחץ. דבר אחר אם נותנין לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעכו"ם שלך ערום ובעל קרי ומשתין בפניה זו עומדת על הביב וכו'.

ופירש"י דאין אומרים היא תשובה אחרת. ולכאורה קשה דהול"ל דבר אחר כמו בתר הכי גבי אם נותנין לך ממון וכו'.

ומצאתי בחי' הריטב"א שהרגיש בזה ומתרץ משום ששני התשובות הם בענין אחד. והוא דוחק כמובן.

ולולא פירש"י יש לפרש שתשובה אחת היא דלפי שבנו מקודם המרחץ ואח"כ הביאו לשם את האפרודיטי. ממילא מוכח שאפרודיטי נעשה נוי למרחץ.

וזהו לשון אומרים. שבעת שעשו שם האפרודיטי.

ע"כ שעשאוה לנוי למרחץ. כי בעת שעשו המרחץ עוד לא היתה האפרודיטי שם.

אכן בסוגיא שם משמע כפירש"י דאמרינן שם ארחב"י אר"א תשובה גנובה השיבו ואני אומר אינה גנובה. ומפרש אביי דגנובה מהכא שאמר שאינו בא בגבולה.

ובאמת אף אם בא בגבולה שרי כיון שאינו מחזיק טובה על הנאתו. ואני אומר שאינה גנובה דר"ג שלא בטובה כטובת אחרים דמי.

ורבה בר עולא אמר מהכא דאמר אין אומרים מרחץ נעשה נוי לאפרודיטי. ובאמת אף אם נעשה נוי שרי דהא האומר בית זה לע"ז שרי.

ואני אומר אינה גנובה דנהי דלא מיתסר נוי מיהא איכא. ופירש"י כיון שהרחיצה נוי לעכו"ם אסור ליפות עכו"ם.

הרי משמע להדיא ששתי תשובות הן וכפירש"י. והדרא קושיא למה לא קאמר דבר אחר הכא: והנה רש"י פירש שבאה בגבולי שגוזלת הרבים שהמרחץ נעשה לרבים.

וקשה דהא חזינן שהאיסור הוא משום נוי כדאמר לבסוף דהא המרחץ בעצמו אינו נאסר כדאיתא בסוגיא וא"כ מה תועלת בסברא שגוזלת הרבים. מ"מ אסור ליפות את עכו"ם.

ונראה לישב דהנה התו' כתבו בד"ה וכי נעשה דמדרבנן אסור ליהנות מהמרחץ משום נוי והאיסור הוא ההנאה ע"ש. ובדף מ"ח ע"ב תנן שאסור לעבור תחת ע"ז ואם גוזלת הרבים מותר.

ופירש"י דהך טומאה הוא רק מדרבנן. והיכא שגוזלת הרבים לא גזרו רבנן.

ובריטב"א בחידושיו שם כתב שהרמב"ן מפרש הטעם משום איסור הנאה. ומ"מ שרי בגוזלת הרבים דהוי רק דרבנן ע"ש.

וע' תו"ח שם ובפוסקים בי"ד סי' קמ"ב בזה. וא"כ הכא נמי כיון שגוזלת הרבים לא גזרו רבנן.

אכן לפירש"י שהאיסור משום יפוי ע"ז קשה דיפוי ע"ז נראה וודאי שאסור מן התורה. דהוי כמו מכבד ומרבץ ומלביש ומנעיל שעובר בל"ת כדאיתא בסנהדרין ס' ע"ב.

והנראה בדעת רש"י דהנה תנן בדף מ"ז ע"ב הכניס עכו"ם לבית והוציאה ה"ז מותר משמע דבשעה שהעכו"ם בתוכה אסור הבית. וקשה למה הכא מותר משום שאפרודיטי נעשה נוי למרחץ.

הא מ"מ אסור הבית. וכבר הרגיש בזה בחי' הריטב"א וכתב שאפרודיטי לא עמדה בגוף בית המרחץ רק המרחץ היה בחצר.

והע"ז בחדר אחר. וכפירש"י ד"ה אפרודיטי שהמרחץ עומד בחצירה.

והוא דוחק גדול. וגם דפשטות המשנה משמע שהיתה בתוך המרחץ עצמו כדקתני שעומדת על הביב וכו'.

ובמשנה דף ט"ז ע"א משמע שהיה מקום מיוחד שהע"ז עומדת שם דקתני התם הגיע לכיפה שע"ז עומדת שם. וזה קאי על בנין מרחצאות ע"ש.

וצ"ל שזה היה בתוך המרחץ וכדמשמע הכא. ועו"ק דהא פירש"י בדף ט"ז ע"א שדרכם היה להעמיד ע"ז בבתי מרחצאות.

וא"כ היה בנין המרחץ מתחילה על דעת להעמיד שם ע"ז. והו"ל כבונה לכתחילה לשם ע"ז ושפיר אסור.

ומאי קאמר שהיא באה בגבולי. ועוק"ל מה מדמה הש"ס זה לאומר בית זה לע"ז.

דהא הכא בונה מתחילה ע"ד להעמיד שם ע"ז: והנראה דבאמת יש בזה שני טעמים לאסור. משום נהנה מע"ז.

ומשום נוי לע"ז. והנה נהנה מע"ז לא שייך כ"כ דהא מע"ז עצמה אינו נהנה.

ומה שאסור ליכנס לבית שהכניסו בו ע"ז כדתנן בדף מ"ז ע"ב. הוא רק דרבנן ע"ש בתוס' ד"ה ה"ג העמיד ובחי' הריטב"א שם.

ואף דפירש"י שם שהעמידה לפי שעה. הכוונה שלא הקצה לבית לכך.

וה"נ המרחץ עשוי לרחוץ בו. ורק מנהגם להעמיד שם ע"ז.

ולא שייך לומר שהבנין נבנה בשביל זה. ונראה דהכא במרחץ אפרודיטי היתה הע"ז עומדת בעצם המרחץ וכדקתני עומדת ע"פ הביב.

ובכל מרחצאות היתה עומדת בכיפה מיוחדת כדתנן בדף ט"ז. ולזה קרי לה באה בגבולו.

לפי שכאן שינו מהמנהג. ולזה נקראת גוזלת הרבים לפי שהרבים יש להם זכות לרחוץ במרחץ ובאיסור דרבנן לא גזרו במקום גזל הרבים כפירש"י בדף מ"חע"ב וכמש"ל.

ולזה הותר ליכנס להמרחץ בעוד שהע"ז בה. ולא מיקרי נהנה.

וזוהי תשובת ר"ג הראשונה שבאה בגבולו. ומה שפירש"י שהמרחץ עומד בחצירה.

נראה שהוקשה לו על שקוראה של אפרודיטי. משמע שמשמשת לו וטפילה לו.

ובאמת אפרודיטי טפל למרחץ כדקתני במשנה שנעשה נוי למרחץ. ולזה פירש"י שהיה חצר מיוחד עבורה.

ובחצר ההוא נבנה המרחץ. ונראה שגם זולת המרחץ עמדה הע"ז הזאת בחצר ההוא באיזה בית או בחצר.

אך במרחץ העמידו ג"כ את הצלם הזה. ובפי' המשנה להרמב"ם ביאר שהיתה העבודה לכוכב נוגה.

וידוע שהיו להם כמה היכלות לכוכבים שונים: אכן עדיין נשאר חשש נוי ע"ז. ולזה השיב עוד שבאמת אין המרחץ נוי לאפרודיטי רק אפרודיטי נוי לע"ז.

כי מרחץ אינו דבר של נוי. רק אדרבא המה חשבו לפאר את המרחץ בע"ז שלהם.

ומיושב שפיר פירש"י שבאמת הם שתי תשובות נפרדות. תשובה ראשונה לענין שלא יהא נהנה מע"ז.

ותשובה השנית לענין נוי ע"ז. ולזה לא אמר על השנית לשון דבר אחר לפי ששתי התשובות דרושות לו לבאר סיבת ההיתר.

אולם תשובה האחרונה שעומדת על הביב ואינו נוהג בה מנהג אלהות היא תשובה כוללת על הכל כיון שאינה ע"ז כלל. ולזה אמר דבר אחר לפי שתשובה זו אינה צריכה לתשובות הראשונות.

ועפ"ז מיושב ג"כ קושיית התוס' ד"ה וכי נעשה שהקשו על פירש"י שפירש סיבת האיסור שמיפה הע"ז. דהא פרוקלוס שאלו מקרא דלא ידבק והיינו מאיסור הנאה.

ואיך שייך שישיב לו תשובה על איסור יפוי. ולפמ"ש א"ש דבאמת השיב לו על איסור הנאה תשובה הראשונה.

רק כדי שלא ישוב לשאול אותו על איסור נוי. הקדים לו תשובה השנית ג"כ: ועוד נראה דהא ע"כ איירי הכא שלא היה מרחץ אחר בלא ע"ז.

שאם היה מרחץ אחר. לא היה ר"ג רוחץ בו.

וכדאיתא בדף מ"ח ע"ב שאף אם גוזלת הרבים מ"מ אם יש לו דרך אחרת אסור לעבור תחת הע"ז ע"ש. ור"ג הי' אסטניס ולא הי' לו באפשרות שלא לרחוץ וכדאיתא בברכות ט"ז ע"ב.

וא"כ הוי לא אפשר ולא מכוין דוודאי לא היה מכוין ליפות ע"ז. וא"כ וודאי שרי בכל גוונא אף אם המרחץ הוא נוי וכדאיתא בפסחים כ"ה ע"ב.

ואף לפמ"ש הריטב"א בדף מ"ח דאי איכא דרך אחר מיקרי נהנה לכתחילה. מ"מ הכא דליכא מרחץ אחר.

וודאי דשרי. ובדף י"ב ע"א גבי ישב לו קוץ דאסור אם נראה כמשתחוה משום מראית העין.

הכא אינו נראה כמיפה הע"ז כלל שהרי ידוע לכל שבא לשם לרחוץ ולא לכבדה. משא"כ התם שאין היכר כלל: והנה לשיטת רש"י שהטעם משום יפוי ע"ז.

י"ל דרק הנאה הבאה לאדם בע"כ אמרי' בפסחי' דשרי בלא אפשר ולא מכוין ואף באפשר ולא מכוין שרינן שם. והיינו דלא מיקריא הנאה כלל כיון שאינו רוצה בה.

אבל יפוי ע"ז י"ל דאסור אף בכה"ג. דמ"מ הוא מיפה ע"ז.

ובאמת למאי דאמרינן בסוגיא דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים דמי. כי הוא כבוד להם שר"ג נהנה מהם.

הרי הוא מהנה אותם בזה. והוא כעין הא דקיי"ל לענין קדושין דבאדם חשוב אף אם הוא מקבל מהאשה הוי כנותן לה.

א"כ עי"ז הרי הוא מהנה להם. אבל זה נכנס בגדר הנאה שבאה בע"כ ואינה הנאה וכנ"ל.

ונראה דבאמת יפוי שעושה בע"כ אינו יפוי כלל. כי כל כבוד הוא רק הנעשה ברצון בעליו ולא הנעשה בע"כ של המכבד.

אבל הנאה היא הנאה עכ"פ. וא"כ נהי דההנאה שבאה לר"ג היא בע"כ ואינה הנאה.

אבל ההנאה שמקבלת הע"ז מהנאת ר"ג אינה בע"כ. כי הם מכונים לזה ורוצים בה.

וא"כ עיקר הקושיא מנוי אינה רק מצד שהע"ז וכומרים שלה מקבלים את זה שר"ג רוחץ במרחץ הע"ז וגורם לה נוי וכבוד והנאה ורוצים בזה וכדאמרינן דהוי כבטובת אחרים. וא"כ הכל ממקור אחד מצד ההנאה.

ולזה כתבו התוס' שאף לסברא דנוי. האיסור הוא מצד ההנאה ע"ש וכמש"ל.

ועוד נראה לחדש דבע"ז אסור אף היכא דבאה בע"כ ולא מכוין משום דכתיב בה ולא ידבק מאומה וכמ"ש הפוסקים ג"כ להחמיר בה בשאר דברים בריח ובמשהו משום דמאומה כתיב. וה"ה הכא.

ומיושב קושיית הראשונים בחי' הריטב"א בע"ז י"ג ומ"ח ויש להאריך בזה. והשתא א"ש דבשאלת פרוקלוס מקרא דולא ידבק נכללה גם הסברא דנוי.

וכמש"ל שיסודה מצד דכתיב בע"ז מאומה ואסור אף בלא מכוין. ולזה השיב לו ר"ג שתי התשובות וכמש"ל.

ויש להאריך ומקוצר הפנאי ההכרח לקצר: סימן נב ע"ד מ"ש הרשב"א בחידושיו בקדושין נ"ו להקשות למה המקדש בערלה אינה מקודשת הא כל איסורי הנאה אפרן מותר. וא"ל דאיירי שאין שו"פ באפרו.

דהא קתני בתוספתא המקדש באשירה ופירותיה בעה"נ ויושביה במרקוליס ובמה שעליה וכ"ד שחל איסור ע"ז עליו כולן אע"פ שמכרן וקידש בדמיהן אינה מקודשת. אלמא אף שאלו מן הנשרפים ויש באפרן יותר מש"פ.

מ"מ אינה מקודשת עכ"ד. והקשה השעה"מ פ"ג מה' חו"מ דהא גבי ע"ז קיי"ל שאפרן אסור כדתנן סוף תמורה וכתבו התוס' שם משום דכתיב לא ידבק בידך.

וא"כ ה"ה בעה"נ דשם כתיב האי קרא. וכ"ה בחולין פ"ט להדיא דפריך אהא דקאמר מכסין בעפר עה"נ והא אה"נ נינהו.

ופירש"י שם דס"ד באפר שריפתה: והנה באמת מחולין שם אין ראיה דבעה"נ אפרן אסור. ואף דרש"י פירש כן שם.

בכ"ז בפשוטו יש לפרש דס"ד דהש"ס שם דאיירי בעפר תלוש שמונח בבתי עה"נ. ופירש"י צ"ע למה דחק לפרש דקאי על האפר.

ואי משום דקרא דלא ידבק כתיב בעה"נ. הנה בזה לאו כ"ע מודו שהטעם משום זה דהא כבר הביא השעה"מ שם ובפ"ז מה' ע"ז שיש פוסקים דס"ל דאפר ע"ז אסור רק מדרבנן.

וממילא י"ל דבעיר הנדחת אפרן מותר. וכ"נ פשטות לשון הש"ס סוף תמורה חוץ מעפר אשירה משמע דרק אשירה.

ואף שיש לדחות משום דאיירי שם באשירה של עכו"ם כדאיתא בש"ס שם. ועה"נ לא שייכא בעכו"מ.

ונקיט של עכו"ם לרבותא כמ"ש התוס' שם דהו"א שתבטל כמ"ש התוס' בפסחים כ"ז ע"ב דליהוי כנשתברה מאליה. אכן באמת בחנם הביא השעה"מ מהא דחולין פ"ט.

דמגוף התוספתא שהביא הרשב"א שם מוכח דעה"נ דמי לאשירה. דאיתא שם דכולהו שאם קידש בדמיהן אינה מקודשת.

והיינו דחליפין אסורים כדאיתא בע"ז נ"ד מקרא דוהיית חרם יעו"ש. אך עדיין יש לחלק בין חליפין לאפרן וכמובן.

וכ"נ ברשב"א שם שדימה זה לסאה פירות של ערלה. נראה דס"ל דעה"נ וערלה איסורם שוה: והנראה בזה דלכאורה יש לי תמיהה גדולה מזו על הריטב"א שכתב בחידושיו בע"ז מ"ט לענין אפה בגחלת והסיק תנור בעצי אשרה דכל הנשרפין אפרן מותר.

והוא נפלא דהא מפורש בש"ס חוץ מעצי אשירה. והנראה לפום ריהטא בישוב דעתו דהנה הא דכל הנשרפים וכו' הוא ברייתא בסוף תמורה ובפסחים כ"ז.

אבל בירושלמי פ"ג דערלה ה"ג איתא זה בשם ר' יוחנן. ועפ"ז מיושב קושיית התוס' בפסחים כ"ז שהקשו הא אפר לא גרע מנשתברה מאלי' דמותר.

וכוונתם שיקשה מהבריי' לר"ל דס"ל הכי בע"ז מ"א. אבל לגירסת הירושלמי א"ש דר"י לטעמיה בע"ז מ"א דס"ל עכו"ם שנשתברה מאליה אסורה.

לזה ס"ל אפר אשירה אסור. אבל לר"ל באמת מותר.

ועפ"ז מיושבים שפיר דברי הריטב"א הנ"ל מקושייתי וכן הרשב"א הנ"ל מקושיית השעה"מ. די"ל שהריטב"א רוצה לישב סוגיא דע"ז מ"ט וכן הרשב"א רוצה לישב התוספתא אליבא דכ"ע אף לר"ל.

ואפשר שהיתה הגירסא לפניהם גם בש"ס דילן ר' יוחנן בסוף תמורה. אך יותר נראה שיש מקום אף לר"י שאפרן יהא מותר.

דהנה הריטב"א כתב בחי' בע"ז מ"ב ע"א דאף לר' יוחנן היכא ששחק ע"ז וזרה לרוח בטל לגמרי דהנכרי מתיאש ממנה ומאיסורה ומבטלה. והא דפריך שם מדר' יוסי דשוחק וזורה לרוח.

היינו משום דשם שחקה שלא בפני העכו"ם. והו"ל כיאוש שלא מדעתיעו"ש.

ולפ"ז שמענו דהא דאיתא בש"ס דאפרן אסור. היינו רק שנשרפה שלא בפני עכו"ם.

אבל אם שרפה בפני עכו"ם. בטלה ושרי: ועפ"ז מיושבים דברי הרשב"א בפשיטות דשפיר יש מקום לומר דהמקדש בפירות אשירה יהיו קדושיו קדושין.

דהא יכולה לשרוף בפני עכו"ם ויהא אפרן מותר. והרשב"א שם לא קאי על עיר הנדחת רק על אשירה דחשיב לה שם בתוספתא ועדיין קשה דהא כבר זכתה האשה.

וע"ז ביד ישראל אין לה ביטול. אך כבר כתבו הפוסקים דזה הוי רק מדרבנן.

ואפר ע"ז הוא מדרבנן כמש"ל. וא"כ הוי תרי דרבנן.

ובתרי דרבנן כתב הרשב"א בחי' בקדושין נ"ח דמקודשת באה"נ. וכן י"ל לפמ"ש הר"ן רפ"ג דע"ז בחד תירוצא דבשברי שברים אף ר' יוחנן מודה דנשתברה מאליה שרי ולא אסר רק בשברים גדולים ע"ש.

וא"כ מכ"ש בנשרפה לאפר דשרי. ורק האיסור הכא שכבר זכתה האשה.

וזה הוי דרבנן כמש"ל. ובאפר הוי תרי דרבנן ומקודשת להרשב"א כנ"ל: ועוד י"ל דהא קיי"ל בי"ד סי' קמ"ו דמשמשי ונויי עכו"ם בטלים אף כשזכה בהם הישראל [ורק הב"ח חולק שם] וא"כ י"ל דהרשב"א מקשה מבימוס ומה שעליה דאיתא בתוספתא שם דהוי רק משמשים ונויי הע"ז ושפיר בטלים אף ביד ישראל.

וגם דהא כתב הרשב"א בסוכה כ"ט דסתם אשירה אייריי במשמשים שהע"ז תחתיה יעו"ש. [ודבריו צ"ע קצת ואכמ"ל בזה].

וא"כ גם מאשירה הוי ראיה דהא משמשים בטלים ביד ישראל ג"כ. ועוד דהא כתב הרשב"א בחי' בקידושין נ"ח דתקרובת ע"ז אסור בהנאה רק מדרבנן.

וא"כ בעורות לבובין ויי"נ הוי אפרן תרי דרבנן ומקודשת כנ"ל. ועוד יש לדון דאף שע"ז וכל הבאים מכוחה תופסים דמיהן.

מ"מ אם שרף הדמים. אפרן מותר: סימן נג א) ע"ד חתיכת דג שנפלה לקדירה של בשר עם מרק רותח והוציאוה תיכף ואין ששים בקדירה נגד החתיכה.

הנה לכאורה יש לאסור דהא כתבו הט"ז והד"מ בסי' קט"ז שאף בששים אינו בטל כיון דהוי חשש סכנה. ונהי שהאחרונים חלקו עליהם ומקילים להתיר בס'.

מ"מ בכה"ג דליכא ס' וודאי דאסור דהא אף באיסור קיי"ל שצריך ס' נגד כולו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה וכדאיתא בחולין צ"ז ובי"ד סי' צ"ח. וקו"ח בחשש סכנה דחמירא סכנתא מאיסורא.

אכן כבר צידד הח"ס סי' ק"א דכיון שהרמב"ם לא הביא דין זה משמע דס"ל שנשתנו הטבעים. ונהי דמ"מ אסור כיון שהסכימו לאסור והוי דבר שבמנין.

מ"מ יש לסמוך על שיטת הראב"ד הובא בחי' הרשב"א חולין צ"ו דהיכי דלא ידעינן כמה נפק סגי באומד יפה. והנה בזה עדיין לא ידענו כמה הוא האומד יפה.

ומי בקי בזה. וגם דא"כ בכל דבר הנאסר מצד דבר שבמנין נימא הכי דסגי באומד יפה וזה לא מצינו: ב) אכן באמת גוף הדבר צ"ע טובא כיון דהטעם בזה משום דקשה לריחא ולצרעת כדאיתא בפסחים ע"ו ע"ב ע"ש בפירש"י.

א"כ למה קרו לה סכנה. והלא יש בש"ס הרבה דברים שקשים לכמה מיני מחלות.

ומ"מ לא מצינו שיהא איסור בזה ולדון בזה דיני ביטול כמו בכל האיסורים. ובפרט חולי צרעת שאינה מחלה מסוכנת ר"ל.

ונהי דודאי אסור לאכול כל דבר המזיק לאיזה מחלה משום ונשמרתם לנפשותיכם. מ"מ אין שייך לקבוע דין מיוחד על דג עם בשר רק דין כולל וכהא דבח"מ סי' תכ"ו.

וגם דבאמת יש הרבה דברים דאיתא בש"ס שקשה לאיזה מחלה. בכ"ז עושים זאת מצד שיש לזה רפואה או שהוא חשש בעלמא.

וכעין זה איתא בהוריות י"ג ע"ב שחושב כמה דברים שקשים לשכחה. וקשה ל"ל פסקו הפוסקים לדינא שאסור לאכלם או לעשותם דהא קיי"ל במנחות צ"ט שהמשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו אם משכח במזיד מצד שיושב ומסירו מלבו.

וא"כ אם אוכל דבר המשכח הרי גורם במזיד שישכח תלמודו. וע"כ צ"ל דאינו רק חשש שיזיק ואפשר שלא יזיק.

או שיוכל לעשות לעומת זה דבר המועיל לזכרון וכדאיתא בהוריות שם איזה דברים. וכן בשבת דף צ' בציפורת כרמים שמועיל לחכמה ע"ש ואפשר שמועיל לחכמה ולא לזכרון] ומצינו שאמרו חז"ל קשואין קשים כחרבות לגוף.

ובכ"ז מותר לאכלם. וכן איתא בברכות מ"ד שטחול קשה למעיים ובכ"ז לא מצינו שיהא אסור לאכול טחול.

וכן איתא בגיטין ס"ט ע' ושבת ק"ט כמה דברים שקשים לחלאים שונים. ובכ"ז לא נזכר בפוסקים שיהא אסור לאוכלם.

ונראה הענין שהוא רק מצוה דרך כלל שישמור כ"א את נפשו מדבר שיוכל להזיק לבריאותו. והכל לפי העת והאדם.

והרמב"ם בפ"ד מה' רוצח מביא רק דברים הכוללים שנזכרים בש"ס השייכים בכל עת. ולזה לא הביא הא דדג עם בשר לפי שהוא דבר פרטי שמובא בש"ס שמזיק לאיזה חולי.

ואין שייך לפרטו. ורק בדרך כלל שבכל עת צריך ליזהר מדבר שבדרכי הרפואה מזיק לגופו.

ובאמת מוכח להדיא ברמב"ם פ"ט מה' מ"א הכ"ג דמותר דג עם בשר שהרי כתב שם דג שצלאו עם בשר אסור לאכלו בחלב. משמע להדיא דלאכלו בעצמו מותר.

וכ"נ דעת הרי"ף שהביא זה ג"כ בפ' גיד הנשה ולא הביא דברי מר ב"ר אשי החולק עליו: ג) וגוף הדבר שכתבו כמה פוסקים בלשונם שדג עם בשר הוי סכנתא וכן איתא לשון זה במרדכי. הוא תמוה לענ"ד דלא נזכר זה בש"ס כלל רק שקשה לריחא ולצרעת ובשניהם אין חשש סכנה.

וכ"ה הלשון בטוש"ע סי' קט"ז שצריך ליזהר בדג עם בשר מפני שקשה לצרעת. ולא נזכר לשון איסור כלל.

אך בטוש"ע או"ח סי' קע"ג איתא הלשון ע"ז דחמירא סכנתא מאיסורא. וצ"ל דשם כתבו זה אגב שיטפא לפי שיש בזה חשש חולי.

ואף דאיתא בכתובות ס"א דרב אשי חזא דרוח צרעת פרחא עליה ונתן למר זוטרא לאכול ממאכל המלך ע"ש. ופירש"י שם שראה שפרחה על מר זוטרא.

ומבואר שהוא חולי שיש בו סכנה שהרי נתן לו מאכל טריפה. וברש"י שם איתא שהיה המאכל של חזיר ע"ש.

וכ"כ בשטמ"ק שם בשם הרא"ה דהיה בו סכנה. מ"מ יש לחלק דהא שם איתא שראה דחוור אפיה דמר זוטרא מחמת רעבון והצרעת ג"כ ראה שהתחילה לפרוח בו מחמת רעבון.

וכן מבואר בשטמ"ק שם. וזה וודאי הוי סכנה דהוי כחולי בולמוס חזק דהוי סכנה כדאיתא ביומא דף פ"ג.

ובלא"ה הא איתא בשטמ"ק שם עוד פירוש שראה שפרחה צרעת על המאכל. ועוד יש שם פירוש שהמאכל הי' מאכל כשר ע"ש.

וזה נראה ברור דצרעת לא הוי חולי שיש בו סכנה. ומצינו גבי עוזיהו המלך שחיה כמה שנים בבית החפשית: ד) וריחא וודאי אין שייך בזה סכנה.

והטור בסי' קט"ז השמיט הא דדג עם בשר קשה לריחא. ואפשר לומר טעמו משום דאיתא בברכות מ"ד ע"ב א"ר יצחק אסור לאכול ירק חי קודם ד' שעות ואר"י אסור לספר עם אדם שאכל ירק חי קודם ד' שעות משום שקשה לריח הפה ע"ש.

ושם איתא דרב אשי ואמימר לא ס"ל הא דר' יצחק. ומוכח מזה דלא חיישינן לריחא דקיי"ל כרב אשי בזה שהרי לא הובא דין זה דירק חי בפוסקים.

וכ"כ בתו' ר"י חסיד בברכות שם דקיי"ל כאמימר ורב אשי דלא ס"ל הא דר' יצחק. ודוחק לומר שיחלוקו במציאות ויסברו ר"א ואמימר שאינו קשה לריחא.

ומהכא ג"כ מוכח שבדברים כאלו אינו איסור גמור רק זהירות בעלמא. ומ"ש קצת אחרונים ראי' מהא דכילכית באילפס בחולין צ"ז כבר כתבו הח"ס ושאר אחרונים לישב זה: ה) ועוד י"ל בטעם דעת הרמב"ם והרי"ף דס"ל שמותר דג עם בשר כמש"ל.

דהנה רבא מפרזיקיא התיר בפסחימע"ו ע"ב לאכול דג שנצלה עם בשר. רק עם חלב אסרו: ומר בר רב אשי קאמר שם שאסור לאכלו.

ולזה אף דקיי"ל דהילכתא כמר ב"ר אשי בכל הש"ס כדאיתא ברש"י ותו' בחולין ע"ז וסנהדרין כ"ט ובכמה דוכתי. מ"מ הכא דרבא מפרזיקיא הורה כן להלכה למעשה.

ומר ב"ר אשי אמרה רק למימרא בעלמא ולא בהוראה למעשה. פסקינן כרבא מפרזיקא דהלכה למעשה עדיפא.

וכן איתא בכמה דוכתי דמעשה רב: וכבר פלפלו האחרונים אי אמרינן זה היכא שהוא נגד הכללים הקבועים. וע' יד מלאכי סי' תכ"ג תכ"ד באורך בזה.

ופשטות הדברים משמע דמעשה רב אף נגד הכלל הקבוע דבלא"ה א"צ כלל לסברא דמעשה רב. ואין העת מסכמת להאריך בזה.

ועכ"פ בנ"ד דלא הוי מצד איסור רק מצד חשש חולי וס"ל לרבא מפרזיקא שאין בדג עם בשר חשש חולי י"ל דבזה לא שייך הכלל דהלכה כמר ב"ר אשי. ובפרט דחזינן דבהא דקשי לריחא לא קיי"ל כמר ב"ר אשי וכמש"ל ממילא גם בהא שיש בו חשש חולי אמרינן מעשה רב מה שהורה רבא מפרזיקיא להקל.

ועוד דהא כתבו התו' ביומא דף פ"ג ע"א שדעת רבינו האי ורבינו גרשום דאין הלכה כמר ב"ר אשי רק במיפך שבועה ואודיתא ע"ש. ונהי דאנן לא קיי"ל הכי.

מ"מ יש לצרף זה לנ"ד. ועוי"ל דהא בלא"ה לדעת כמה פוסקים לא קיי"ל בדין זה שנצלו בתנור אחד כמר ב"ר אשי וכמ"ש הרמ"א בסי' קט"ז ס"ב דבדיעבד מותר.

וממילא לדעתם שפיר י"ל שאין הלכה כמותו גם בדין זה דס"ל שיש לאסור בשר ודג משום דקשה לצרעת. וכן מצינו בכמה דוכתי דהיכא שנדחו דברי האמורא בפרט אחד.

אמרינן שכל דבריו אינם אליבא דהילכתא. ועוד דהא הר"ן פ' גה"נ גרס בפסחים רב אשי ולא מר ב"ר אשי וכן הגירסא בהג"מ פ"ט מהמ"א ובאו"ה כלל ל"ט דכ"ז.

ורק ברא"ש פ"ה דע"ז הגירסא מר ב"ר אשי: ו) עכ"פ שמענו שהרמב"ם והרי"ף ורש"י לא ס"ל דין זה. וכבר בארנו שיש לדעתם טעם ויסוד.

וגם הטוש"ע שהביאו דין זה י"ל שזה הוא רק לזהירות בעלמא כי אין בזה חשש סכנה כלל אף לדברי מר ב"ר אשי. ובפרט דבזמנינו ידוע שאין בזה חשש חולי ונשתנו הטבעים וכמ"ש הח"ס סי' ק"א.

וכ"כ המג"א להדיא בסי' קע"ג סק"א שבזמנינו אין בזה סכנה יעו"ש. ומש"ש הח"ס שנאסר משום דבר שבמנין.

הוא תמוה לענ"ד דכיון שאין בזה איסור וגזירת חז"ל. רק הוא נצמח מצד מ"ע ונשמרתם לנפשותיכם.

א"כ אם ידוע שאינו מזיק בודאי אין בזה שום איסור. ויש הרבה דברים שהם סם המות ומזיקים לגוף.

ובכ"ז יש עת שמשתמשים בהם לרפואה לאיזה חולי. ולפי דבריו נימא שהוא אסור מצד דבר שבמנין.

אבל הדבר כמ"ש. וכ"כ התו' גבי גילוי בע"ז דף ל"ה ע"א דהיכא שאין מצוי נחשים שאין לאסור גילוי משום דבר שבמנין.

והפר"ח ושאר אחרונים הבינו הטעם משום דמצינו בש"ס שחילקו להקל היכא שאין שייך חשש נחש. ובאמת א"צ לזה.

וע' חיבורי ח"א סי' כ"ח מ"ש בזה. ועוי"ל דשאני גילוי שגם היום יש נחשים בכמה מקומות.

אבל היכא שנשתנה הטבע לגמרי פשוט שאין חשש. ויש מורים שתופסים להקל בשביל כבוד שבת ע"פ הא דאיתא שומר מצוה לא ידע דבר רע.

ולדעתי זה טעות בידם דסברא זו שייך רק גבי רוח רעה כגון בזוגות בפסחים דף ק"י וכדומה. וכן גבי מים שבשכונת המת שבסי' של"ט.

וכן גבי תקופה. עש"ע או"ח סי' תנ"ה.

אבל הכא שלפי המבואר בש"ס הוא דבר המזיק בטבע. לא שייך סברא זו.

וכעין הא דאיתא בקדושין ל"ט ופסחים ח' דהיכא דשכיח הזיקא לא אמרינן שלוחי מצוה אינן ניזוקין. וכן קיי"ל במרור דבעינן חרוסת משום קפא.

ולא אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע. ורק גבי רוח רעה שאינו בטבע אמרינן סברא זו.

וגם זה הוא רק קודם שחל חשש הסכנה וכמ"ש האחרונים שם דאיירי במת בשבת. אבל היכא שמת בע"ש פשוט שאסור להשתמש במים שבבית ההוא אף בשבת.

ומכ"ש הכא שבטבע מזיק דבר זה לריחא ולצרעת. וודאי שאף בשבת לא תשתנה הטבע בזה וז"ב.

ובגוף הדבר דשומר מצוה יש להאריך מהא דברכות דף ג' דאיתא שם שאסור להתפלל בחורבה ואיתא שם חד טעמא מפני מזיקין. וכן הא דקיי"ל בפ"ק דחולין שלא ישחוט בקנה איתא בב"ר פנ"ו הטעם משום רוח רעה.

וע' בתב"ש ואחרונים בי"ד סי' ו' ואכמ"ל בזה. ורק מסברות שכתבנו יש לצדד להקל לענ"ד: ז וכן משמע להדיא בחולין קי"א ע"ב דאיתא שם דפליגי רב ושמואל בדגים שעלו בקערה אי מותר לאכלם בכותח ואיתא שם דשמואל נתנם לר' אלעזר לאכול.

משמע להדיא דלא חשו כלל לזה שנבלע טעם הבשר בדגים ויאסר לאכלם אף בלא כותח. וזה לא הוי נ"ט בר נ"ט.

דהא טעם הבשר נבלע בדגים. וכפירש"י שם שאסור לאכול חלב בקערה שנבלע בה בשר דהוי חד טעם.

וא"ל דטעם בעלמא קיל טפי וליכא סכנה. דנראה ודאי דריחא בעלמא קיל טפי מבליעת טעם.

ומ"מ אסר לה מר ב"ר אשי. אלמא דכל הני אמוראי לא ס"ל כמר ב"ר אשי.

וכן איתא שם ברש"י דדגים שנתבשלו עם בשר אסור לאכלם עם כותח. משמע להדיא דבפני עצמם מותר לאכלם.

וזה דוחק לומר דלא איירי באיסור סכנה. דהא הלכה למעשה אשמעינן הכא.

ודיוק זה יש לדקדק מכמה פוסקים שהובאו בי"ד סי' צ"ה שלא הזכירו שם דהוי סכנה. וראיתי בספר באר שבע סי' ל"ה שהרגיש בזה.

וכתב דרש"י וכל הנהו פוסקים שהביאו דין זה ס"ל דרק בצלי הוי סכנה ולא בבישול. והוא דוחק לחלק בכך: ח) והנה עוד כתב הב"ש שם לתרץ דהתם לא איירי באיסור סכנה וכמש"ל.

והביא ראיה מהמחבר שפסק בי"ד ס' צ"ז דדגים שנצלו בתנור אחד עם בשר אסור לאכלן בחלב: משמע דלבדן מותרים הם. ובסי' קט"ז פוסק בש"ע שאסור דג עם בשר.

וע"כ צ"ל הכוונה משום דבסי' צ"ז לא איירי בזה. וכבר כתבנו שאין לומר כן דמשום דלא איירי בזה יתנו מקום לטעות ולהתיר דבר שיש בו סכנה.

ומ"ש מהמחבר. לענ"ד לק"מ דהא המחבר סי' קט"ז באמת לא אמר בהחלט רק לכתחילה כתב שצריך ליזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת.

אבל איסור גמור ס"ל שאין בו ומטעמים שבארנו. וגם לא אסר רק בשר ודג ביחד.

אבל לא בליעת טעם: ט) והנה רמ"א בסי' קט"ז כתב שאין לצלות דג ובשר בתנור אחד מיהו בדיעבד מותר. ומקורו מאו"ה כלל ל"ט שכתב שם דאין אסור רק אם נבלע בדג גוף שמנונית הבשר.

אבל בשביל ריחא או טעם מכלי אין לחוש. והביא ראיה ממ"ש הרמב"ם דדגים שנצלו עם בשר אסור לאכלן בחלב אבל לבדן משמע דמותר וכן הביא מהא דדגים שעלו בקערה.

והדבר תמוה דכיון שפוסק כרב אשי [כ"ה גירסת האו"ה שם דין כ"ז] בפסחים ע"ו. א"כ יש לאסור אף בנצלו בתנור אחד דהא רב אשי אסר שם אף בדיעבד.

והגר"א כתב בטעם הרמ"א משום דריחא מותר בדיעבד כדאיתא בסי' ק"ח. אבל בד"מ מפורש מקורו מאו"ה דבריח ליכא סכנה.

ואפשר לומר דס"ל דהלכה כרבא מפרזיקיא מכל ההוכחות שבארנו. אך ס"ל דרבא פליג על ר"א רק בזה דבריחא אין חשש סכנה.

אבל בגוף הדבר שדג עם בשר יש חשש סכנה מודה לר"א. ולמעט במחלוקת עדיף.

אך ז"א דבאו"ה שם דין כ"ז משמע שפוסק כרב אשי. ועו"ק דמנ"ל לחדש זה ולומר דרבא ס"ל הך סברא דיש חשש סכנה בזה: י) ולזה לענ"ד העיקר בזה דהרי"ף והרמב"ם ורש"י לא ס"ל כלל שיש בו סכנה או חשש חולי.

או משום דס"ל כרבא מפרזיקיא מכל הטעמים שבארנו או משום שנשתנו הטבעים וכמ"ש המג"א סי' קע"ג וכעין זה כתבו התו' במ"ק דף י"א וביומא דף ע"ז ועוד בכמה דוכתי. והנה הב"ש שם כתב שדעת הרי"ף והרמב"ם ורש"י הוא דרק בבבל היה זה חשש סכנה ולא בשארי מדינות.

או דס"ל דרק במין דג שקורין ביניתא הוי סכנה לא בשאר דגים וכעין מ"ש התוס' במ"ק י"א לענין לשתות מים אחר דגים שכתבו דהש"ס איירי רק במין ביניתא. ומין זה אינומצוי במדינותינו.

וסברא זו כתב ג"כ הח"ס שהזכרנו ולא ראה שהקדימו הב"ש. והנה גם לפי סברא זו יש להתיר אצלינו.

אך לענד"נ העיקר כמש"ל. כי ידוע דרך הרמב"ם להביא הכל אף מה שנוגע למדינה אחת או למין אחד כיון שהאיסור נזכר בש"ס: יא) והב"ש שם הביא דברי המהרש"ל שכתב שהרמב"ם ברוב חכמתו ברפואה ידע שבריח אין חשש סכנה.

והקשה ע"ז דהא כתב הרמב"ם בפ"י מה' שחיטה שכל הטריפות המוזכרים בש"ס אף שלפי דרכי הרפואה שבידינו אפשר שתחיה מ"מ אסור לאכלם דכתיב ע"פ התורה אשר יורוך. והקשה דכיון דגבי איסורא החמיר לאסור אף שלפי דרכי הרפואות אצלינו אינה טריפה.

כ"ש במקום סכנה דחמירא סכנתא מאיסורא. ודבריו תמוהים לענ"ד דגבי איסור כיון שהתורה אסרתו לעולם אין שייך לומר שישתנה הדין כשתשתנה הטבע.

והתורה לא תשתנה. אבל בזה שאינו איסור רק מצד שצריך ליזהר מדבר המזיק.

כיון שאינו מזיק בדור זה או במדינה זו. וודאי שמותר.

וכעין מ"ש לעיל דלהכי לא הוי דבר שבמנין וע' שו"ת בשמים ראש סי' רנ"ט מ"ש בזה ואקצר: יב) עכ"פ למעשה נראה לענ"ד פשוט דנהי דוודאי אסור לבשל בשר עם דגים כמפורש בטוש"ע שצריך ליזהר מזה. וכן אם בישלו להדיא בשר עם דגים וודאי שאסור.

כיון שבשאט נפש עברו על דין מפורש בטוש"ע. וגם כי יש בזה חשש חולי ר"ל.

אבל כהא דנ"ד שנפל חתיכה דג לתוך קדירה של בשר והסירוה מהקדירה. שיש בזה ספק שמא יש ששים נגד הטעם דנפיק מן הדג.

וגם יש בזה הפסד ומניעת כבוד שבת. בוודאי שיש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם ורש"י דלא ס"ל לאסור דג עם בשר.

ועל המג"א ושאר אחרונים שכתבו שבזמנינו אין שום חשש חולי בזה שנשתנו הטבעים ויש לזה יסוד בתו' מ"ק י"א ויומא ע"ז וחולין מ"ז ושאר דוכתי. וכן על סברת הב"ש דרק בבבל יש בזה חשש חולי או דרק במין ביניתא הוי סכנה ולא בשאר מינים.

ולסברא זו הסכים הח"ס שם. ויש לזה יסוד בתו' מ"ק דף י"א.

ולזה יש להקל במקום מניעת כבוד שבת בפשיטות: יג) והנה כשנתבשלו דגים ובשר כתב התפארת למשה לאסור הכלי. והנלע"ד שאין לאסור לגמרי.

רק להשהות מעל"ע דכשהטעם פגום שוב אין בו סכנה. ולכאורה י"ל דרק באיסור שלא נאסר רק כשנותן טעם לשבח שיהנה מהאיסור.

בזה שרי כשנפגם הטעם. אבל בסכנתא דקים לן שטעם המעורב מבשר ודגים מזיק לאדם.

בזה אין חילוק בין טעם משובח לטעם פגום. אבל באמת ז"א דכיון שנפגם הטעם שוב לא מיקרי טעם אותו הדבר כלל רק כעץ בעלמא והרי הוא כאלו נשתנה הדבר לגמרי.

ולא מיבעיא לשיטת הרא"ה בבדק הבית שהטעם שבקדירה שאב"י הוי כעפרא בעלמא דודאי שרי גם בסכנתא. אלא אף להרשב"א שם שכתב דלא הוי כעפרא.

מ"מ הרי ס"ל שם שאינו נותן טעם ואבד טעמו. שהרי כתב הרשב"א שם שהטעם בטל ברוב וא"צ ששים נגדו משום דהוי כמין במינו שאינו נותן שום טעם בתערובתו.

וביאר שם שלזה מותר מדאורייתא לבשל בקדירה שאב"י לפי שהטעם יתבטל ברוב בשעת בישול. [וראיתי בכו"פ סי' פ"ז ס"ק ט"ו שכתב.

לישב דברי המהרי"ל שהצריך להגעיל הקדירה שבישלו בה אפר כירה משום שהאפר בלוע מבשר וחלב. והקשו עליו דהא אפר פוגם.

ותירץ הכרו"פ דכיון שנבלע באפר בשר וחלב שנתבשלו יחד על הכירה. שוב הוא אסור אף כשנפגם מפני דבב"ח אסור אף שלא כדרך אכילתן כדאיתא בפסחים כ"ד ע"ב.

ותמהני דהכא כשבלוע בכלי שוב לא יתן טעם ושפיר בטל ברוב. וכאן אין שייך לאסור הכלי כמו שאסור כלי של איסור שאב"י.

דשם הטעם גזירה אטו ב"י כדאיתא בע"ז דף ע"ו. והכא לא שייך לגזור אטו בלועה מטעם משביח.

דלא מצינו גזירה זו כלל ומפורש בסי' ק"ג בקדירה שבלעה מאיסור פגום מותרת. וכעין זה כתבו התו' בע"ז שם דאין הכלי איסור רק כשנקרא שם איסור עליו.

ויש להאריך בזה אך אקצר באשר בגוף סברת הכרו"פ בזה כבר חלקו עליו האחרונים וע' בחוו"ד סי' ק"ג סק"א בזה.] ואף דבאיסור גזרו שאינו ב"י אטו ב"י.

מ"מ בסכנתא לא מצינו שיגזרו גזירות. וכל אדם נזהר מדבר המזיק לו: יד) ואף שיש לומר דאף שנפגם הטעם מ"מ הארס לא יצא ממנו.

בכ"ז נלע"ד שיש להקל דבלא"ה דברי התפל"מ צ"ע דהרי כתבו הפוסקים דלא חיישינן בזה לבליעת כלי. ועט"ז סי' צ"ה סק"ג בזה ובאחרונים שם.

ומה שחילק התפל"מ בין מה שבלע טעם בשר לחוד או טעם בשר ודגים יחד. צ"ע לענ"ד דמאי שנא כיון דקיי"ל דטעם כעיקר.

ועוד דהרי עיקר מה שאסור לבשל בקדירת איסור הוא משום שאין במה שבקדירה ששים נגד כל הקדירה. ולשער נגד מה שבלעה לא ידעינן כמה בלעה.

וכבר כתב הפמ"ג בהנהגת האו"ה דעכ"פ יש שלשים פעמים נגד הכלי. והנה בנ"ד א"צ לבטל רק את הטעם שנבלע מהמועט מהם או הבשר או הדגים.

דממילא שוב ליכא ארס. ושפיר יש ששים במה שבקדירה נגדו.

וא"ל דכיון שכבר נתאחדו הטעמים ונעשה הטעם ארסי לא מהני ביטול רק כשיבטל כל הטעם. ז"א דהא כבר כתבו האחרונים להקל כשנפל בשר לתוך דגים המתבשלים להוסיף עד ששים.

אלמא אף שכבר נבלע טעם הבשר בדגים. בכ"ז מהני ביטול נגד הבשר לחוד.

וה"ה בנ"ד. ולבד כל אלה הרי הח"ס בסי' ק"א היקל לגמרי בטעם דגים ואף במרק דגים שנשפך לשומן.

ובפרט לפי מה שצדדנו בס"ד למעלה להקל בכלל ענין זה נראה פשוט שיש להורות להשהות הכלי מעל"ע ושלא להטריח כלל בהגעלה ומכ"ש בכלי שא"א בהגעלה: סימן נד בע"ה מ"ח תרל"ב ברמ"א יו"ד סי' ק"ח ס"א הביא דיעה שאין חשש באפיית פת איסור והיתר יחד וכגון חמץ עם מצה. ומקורו מהמרדכי בחולין ס"פ גה"נ סי' תרס"ו שכתב בשם אבי העזרי להוכיח דריחא לאו מילתא לענין שמותר לאפות חמץ ומצה ביחד מהא דמנחות דף צ"ד דאיתא שם דלה"פ נאפה שתים שתים דכתיב ושמת אותם יכול אף שתי הלחם כן ת"ל אותם ולא שתי הלחם.

ומדלא פריך ואימא למעוטי לחמי תודה אלמא דלחמי תודה נאפות ביחד. ושם היה חמץ ומצה.

וגם לא מצינו תנא או אמורא דלישתמיט ולאשמועינן דבעינן ב' תנורים עכ"ד המרדכי. וקשה לי טובא דמ"מ תיקשי דנימא שממעט לחמי תודה.

ועו"ק דאף אם לא ממעט לחמי תודה ונאפות ביחד. מ"מ מאן לימא לן שכל הארבעים חלות נאפות ביחד.

דילמא כל מין שבתודה שיש בו עשר חלות נאפה לבדו. ועוד דדילמא כיון דלא מימעטו לחמי תודה.

יש להם דין אחד עם לה"פ שנאפה שתים שתים. משא"כ שתי הלחם נאפה אחת אחת כדאיתא התם.

אך זה י"ל דהא קיי"ל במנחות ע"ו שאם עשה ארבע חלות לתודה יצא. וא"כ אם נאפות שתים שתים מוכח שאפו מצה וחמץ ביחד.

ועו"ק דבאמת כיון דממעט מאותם דדווקא לה"פ נאפה שתים שתים. ממילא מימעטו כל מיני מנחות שאינן נאפות שתים.

ודנקיט הש"ס שם שתי הלחם. היינו משום דמרבה שם מקרא דיהיה ששתי הלחם נילושות אחת אחת כמו לה"פ והו"א שהוקש ג"כ ללה"פ לענין שנאפה שתים שתים.

לזה קאמר דאימעיט מאותם. אבל לחמי תודה לא סליק אדעתא כלל להשוות: ועוד נראה פשוט דשתי הלחם בלאו קרא הו"א שיאפו שתיהן בתנור אחד.

לזה ממעט שיאפו כ"א לבדה. ולפ"ז ה"הבלחמי תודה נימא כן שיאפו א' א'.

וגם קשה דמיהיה נרבה גם לחמי תודה שילושו א' א'. ולא מצינו בש"ס דין זה.

ובפרט דהא חזינן במנחות ע' ע"ב דיליף הש"ס שם מתביאו דכתיב בשתי הלחם להקיש לזה לחמי תודה. ודריש תהיינה ג"כ ללחמי תודה.

א"כ משמע דדמי לשתי הלחם. והנראה בזה עיקר דרק שתי הלחם ולה"פ שנאפו בפנים והם ק"ק חילקה תורה בסדר לישתם ואפייתם.

ואף דלישתם היתה בחול. מ"מ כבר היו קדושים בכלי כידוע.

אבל לחמי תודה שנאפו בחול וכדאיתא בפסחים דף ל"ח ע"ב שנאפו למכור בשוק ע"ש. לזה אין סברא לומר דקאי ע"ז קראי בדיני לישה ואפיה.

כיון שבעת לישה ואפיה אין עליהם עדיין קדושה כלל. ויש להאריך בזה ואכ"מ ועכ"פ ראיית אבי העזרי מהכא שנאפו חמץ ומצה ביחד צ"ע טובא לענ"ד: והנה לענין הא דמנחות שהזכרנו באמת צ"ע איך דין שארי מנחות אם ג"כ צריך לאפות אחת אחת דמימעטו מאותם או לא.

ופשטות הסוגיא נראה שדינם כמו שתי הלחם דמרבינן מיהיה ללישה וממעט מאותם לאפיה. וא"ל דממעטינן שיאפום כולם ביחד ולא שתים שתים.

ז"א דלקולא ולחומרא לחומרא דרשינן שנאפות אחת אחת. ועוד דדומיא דשתי הלחם דשם ע"כ צ"ל דנאפות א' א' כיון דליכא אלא שתים.

וכ"כ הרמב"ם בפי"ג מה' מעה"ק ה"ג לענין מעשה החביתים שנעשה אחת אחת. ולא הראה הכ"מ מקור לדין זה.

ונראה הטעם כמש"ל דכולהו מנחות מרבינן מיהיה וממעטינן מאותם. ובמל"מ שם נדחק מאוד במקור הדין וגם נשאר בקושיא מנ"ל דנאפות אחת אחת.

ולפמ"ש א"ש בס"ד. והביא שם שבשיירי כנה"ג דיבר בזה ואין ת"י ס' כנה"ג על או"ח ולא השיירי.

ולפלא שלא העיר המל"מ בדין שארי מנחות ולחמי תודה לענין זה: סימן נה ע"ד אשר בסביבותם מצויים אנשים שסוחרים בארנבות מתות ובצפרים שקורים קאראפאטוועס מתים למוכרם לנכרים לאכילה ותמה כבודו דהא אסור לסחור בדברים טמאים ובנבילות וטריפות כדתנן פ"ז דשביעית. הנה בדבר הארנבות כבר דבר בזה הנו"ב מ"ת חי"ד סי' ס"ב ושאר אחרונים וצדדו להתיר בשביל שהעיקר הוא העור של הארנבת ואגב מוכר הבשר.

אבל בצפרים הנ"ל אין שייך היתר זה. ובאמת בעתים הללו נתרבו העסקים בדברים הטמאים ונבילות וכמו הקבלנים המעמידים בשר חזיר לאנשי חיל וכן המעמידים בשר לאנ"ח וקונים נבילות וטריפות ונותנים להאנ"ח.

וכן יש סוחרים בדגים טמאים ושמנם. ולכאורה אין לזה היתר.

ועוד יש הרבה עסקים כאלה. וכמעט לא יועיל למחות בהם וכגון זה מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע.

וקורא אני ע"ז מאמר הנביא כן יאכלו בנ"י לחמם טמא בגוים: והנה כדי לפתוח בהצלה וזכותן של ישראל אזכיר מה שישבתי מכבר דברי הראבי"ה בזה. דהנה המרדכי ר"פ כל שעה כתב בשם ראבי"ה שמותר לסחור בדבר טמא וראייתו מהא דחולין ק"ז שמים ראשונים האכילו בשר חזיר אלמא שישראל מכר בשר חזיר לאכילה.

וכבר כתב הב"י סי' קי"ז שאין הלכה כראבי"ה ודחה ראייתו ע"ש. והרי כל הפוסקים חולקים עליו.

ובהגהת מהרל"ח כתב שם בשם הכנה"ג לתרץ דאיירי הראבי"ה לסחורה למשוח עורות וכדומה. והוא תמוה דה אייתי ראיה מחולין דשרי אף למכור לאכילה.

ואין ספר כנה"ג ת"י. ואולי מפרש שקנה למשוח עורות ושוב הו"ל כנזדמנו ומותר למכור אף לאכילה.

אבל ג"ז אינו דמדמייתי מהא דחולין משמע פשוט שמותר. ועוד דכל כה"ג הו"ל לראבי"ה לפרושי.

ועכ"פ מצוה לישב דברי הראבי"ה שלא יהיו נגד המשנה דפ"ז דשביעית וסוגיית הש"ס דפסחים כ"ג: והנראה לענ"ד דהנה בירושלמי פ"ז דשביעית הל"א איתא דהלכה כר' יהודה דס"ל שם שאם אין אומנתו בכך מותר לסחור בהם. וכ"ה בירושלמי פ"ג דסנהדרין הל"ה.

ולכאורה קשה מזה על הפוסקים שפסקו כחכמים. אכן כבר כתב האור זרוע בסי' ש"ל דהירושלמי קאי על הא דר"י דגבי שביעית בפ"ג דסנהדרין דאמר שם ג"כ לענין לסחור בפירות שביעית דדווקא כשאין לו אומנות אלא הוא.

ומייתי שם הירושלמי שמפרש הטעם משום שעל שביעית המלכות אונסת לזה התירו חז"ל. אבל בדברים טמאים אין המלכות אונסת.

והר"ש בפ"ז דשביעית מפרש דר"י קאי רק על שביעית ולא על דברים טמאים. וזה דוחק גדול כמובן.

אבל באמת פשטות הירושלמי משמע שפוסק כר' יהודה דפ"ז דשביעית. ורק דמייתי דר"י לטעמיה אזיל בפ"ג דסנהדרין שמצריך ג"כ שלא יהא לו אומנות אלא הוא.

ושם קאמר ר"י אימתי דהוי לפרש כדאיתא בסנהדרין כ"ה וא"כ הלכה כמותו. וממילא ס"ל לירושלמי דהלכה כמותו גם במשנה דפ"ז דשביעית לענין סחורה בנו"ט.

ולענ"ד זהו טעם הראבי"ה שפוסק דמותר לסחור בדבר טמא כיון שאין אומנתו בכך: ומייתי מהא דחולין שג"כ לא היתה אומנתו בכך דהא היה מבשל גם בשר כשר כדאיתא שם. ובביאורי הגר"א בפ"ז דשביעית מ"ד איתא ג"כ שמפרש הירושלמי כהאו"ז הנ"ל דהלכה כר"י קאי אהא דסנהדרין ומפרש דר"י ורבנן אזלי לטעמייהו בפ"ג דסנהדרין ובעי הירושלמי דנימא לפ"ז דהלכה כר"י גם לענין סחורה בכל דברים אסורים ומשני דרק בשביעית פסקו כר"י משום שהמלכות אונסת ע"ש.

ופי' הפ"מ שם תמוה מאוד שכתב שחילוק זה אינו שייך לכאן רק לפ"ד דשביעית ומפרש דהלכה כר"י קאי על משחק בקוביא. וכן הא דבעי בירושלמי אוף הכא כן הכל שייך לפ"ד וכ"כ הפ"מ בפ"ג דסנהדרין.

והא דמייתי הא דהלכה כר"י שייך לפ"ג דסנהדרין. והוא תמוה מאוד שמשבש סוגיא שלימה ומחלקה לחלקים וגם גוף פירושו תמוה ואין להאריך בדבריו.

והעיקר לשיטת הפוסקים כרבנן דר"י לפרש הירושלמי כפי' האו"ז והגר"א הנ"ל: והר"ש בפ"ז דשביעית והב"י בי"ד סי' קי"ז הביאו סוף דברי הירושלמי הנ"ל שמחלק בין המלכות אונסת ובין שאינה אונסת. ומפרש דקאי ארבנן דלהכי התירו לציידים ולא לאנשים דעלמא משום שהמלכות היתה אונסת את הציידים לשלם מס.

וכתב הב"י דאף האידנא שאין אונסים הציידים על המס בכ"ז מותרים דלא פלוג רבנן בתקנתם. ודבריו צ"ע לענ"ד דא"כ מנ"ל להתיר בכל אדם בנזדמנו לו וכן מבואר במשנה שם גבי בכור ושביעית דהא לא הותר רק לציידים בשביל שהמלכות אונסת אותם.

ואף דבשו"ע סי' קי"ז הזכיר רק צייד וכ"כ הרע"ב פ"ז דשביעית דשאר כל אדם אסורים. מ"מ העיקר שמותר לכל אדם בנזדמן כמבואר בכל הפוסקים והובאו בב"י שם ג"כ.

ועו"ק דהא בפסחים כ"ג ע"א איתא דילפינן איסור סחורה מקרא דיהיו וההיתר בנזדמנו ילפינן מלכם ע"ש. ואם הטעם משום שהמלכות אונסת א"כ אין שייך ללמוד מקרא.

ובפרט לפמ"ש הב"י דלא פלוג רבנן תמוה דהא יליף לה מקרא. וצ"ל דס"ל דאיסור סחורה הוי דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכמ"ש כמה פוסקים.

וגם ביאורו בהירושלמי צ"ע דלשון קושיית הירושלמי אוף הכא כן. לא משמע דקאי להקשות שיהא מותר גם באינו צייד.

רק צריך לפרשו כהאו"ז והגר"א דנימא שהלכה כר"י גם בכל דברים האסורים. ועוד דמה יענה הב"י לסוגיית הירושלמי פ"ג דסנהדרין ה"ה דאיתא שם ג"כ זה.

ושם לא הוזכרו כלל דברי רבנן דדווקא צייד ע"ש. וע"כ העיקר כפירוש האו"ז לשיטת הפוסקים הנ"ל: אבל באמת גם פירושם דחוק לענ"ד דמה שייך לחלק בזה שהמלכות אונסת בהא דהלכה כר"י.

דהא ודאי דר"י גופיה אין טעמו בשביל שהמלכות אונסת דהא מתיר גם בשאר דברים טמאים. וא"כ לא שייך לומר הלכה כר"י.

רק הו"ל לחדש ולומר שבמקום שהמלכות אונסת שרי לסחור בכל דבר האסור דהא לפ"ז גם בשאר דברים אסורים יהא מותר לסחור לר"יבמקום שהמלכות אונסת גם עליהם. והו"ל להירושלמי למימר דהיכא שהמלכות אונסת שרי.

ולזה מפרש הראבי"ה דהירושלמי בסנהדרין פ"ג ה"ה קאי אהא דר' שמעון דקאמר שם בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האונסים וכו'. ומפרש הש"ס בסנהדרין דף כ"ו ע"א האנסים היינו ארנונא.

וזהו דקאמר הירושלמי דמתחילה היינו כשאין המלכות אונסת. ולבסוף כשהמלכות אונסת.

ומפרש הירושלמי שם בזה ג"כ שתי הברייתות דמייתי שם אליבא דר"י חדא לחומרא וחדא לקולא דתלי ג"כ בזה דבמקום שהמלכות אונסת הקילו ע"ש. והא דקאמר הירושלמי אהא דהלכה כר"י אוף הכא כן.

פירושו בניחותא דהלכה כר"י בהא דסחורה בפירות שביעית דפ"ג דסנהדרין ובהא דפ"ז דשביעית גבי שאר דברים האסורים. או דמפרש הראבי"ה דהירושלמי פריך אוף הכא כן על תרי לישני דאליבא דר"י שם דאיך אפשר שיפסוק ר' אלעזר כתרי לישני דר"י ולזה משני דהני לישני לא פליגי.

רק כאן במקום אונס וכאן במקום שאין אונס. והא דמייתי הראבי"ה ראיה מהא דמים ראשונים האכילו בשר חזיר הוא רק לראיה שגם ש"ס דילן ס"ל הירושלמי בזה להלכה.

ואף שיש לדחות. מ"מ יותר נכון להתאים הבבלי עם הירושלמי.

כ"נ בישוב דעת הראבי"ה שיש לו יסוד מוסד בירושלמי. אבל כל הפוסקים לא ס"ל הכי כנ"ל: והנה נחלקו הפוסקים באיסור סחורה באיסורים אי הוי דאורייתא או דרבנן והנו"ב סי' ס"ג החליט דהוי דרבנן כדעת הגליון תו' שהובא בפוסקים.

ובאמת נראה דעת הר"ש והב"י והרע"ב שהזכרנו ג"כ דהוי דרבנן. דבדאורייתא אין שייך לחלק בין אם יש אונס מצד המס או לא.

וכ"כ רש"י ותו' בסנהדרין כ"ו והראב"ד פ"א מה' שמיטה ויובל דמה שהתירו לחרוש בשביעית מפני אונס המלכות. הוא רק בשביעית דרבנן ע"ש.

וע' חיבורי ח"א סי' כ"ח בזה. ובשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רכ"ג כתב ג"כ להדיא דהוי רק מדבריהם ע"ש.

והפר"ח סי' קי"ז ס"ק הוכיח מח"א סי' ש"א דהוי דאורייתא. ולפלא שלא הרגיש שבסימן רכ"ג כתב שהוא מדבריהם.

והוא בעצמו מייתי שם תשובה זו אך מביאה מהב"י שהביא רק בקוצר דהיכא שהוא כמציל מידו מותר ליקח דבר האסור ג"כ. ויש לישב בדוחק דהרשב"א שם קאי שקונה החזיר למכרו לעבד עורות בשומנו והאיסור דרבנן הוא איסור גידול חזירים כמ"ש התו' בב"ק בדף פ"ב ע"ב ד"ה לא יגדל.

אבל ז"א דזה לא מיקרי גידול כשמוכרו תיכף וגם ברשב"א שם משמע להיפוך ע"ש. וע"כ צ"ל דאף דמייתי בסימן ש"א סוגיא דפסחים דיליף לה מקרא מ"מ ס"ל דהוי רק אסמכתא וכדעת הפוסקים שהזכרנו.

ובדעת הב"י מוכרחים אנו לומר כן מדכתב דלא פלוג חז"ל בתקנתם וכמש"ל. ואי הוי איסור תורה בודאי לא שייך לומר דלא פלוג להקל במקום שאין צורך.

וכ"נ בדעת האורחות חיים שהובא בב"י שהתיר במציל מידו. וכ"נ דעת הרמ"א בסי' קי"ז שהביא בהחלט דין הרשב"א שמותר לגבות בחובו דהוי כמציל מידו וכ"פ כל האחרונים ומקורו מתשובת הרשב"א הנ"ל: ומדמה לה שם להיא דריש ע"ז דשרי לפרוע מהם היכא דהוי כמציל מידם.

ואי הוי איסור תורה איך שייך להקל היכא דהוי כמציל מידם. והפר"ח ר"ס קי"ז והח"ס סי' ק"ד ק"ז כתבו דהוי מה"ת והתורה מסרה לחכמים באיזה להקל ובאיזה להחמיר.

והוא דוחק גדול לחדש זה כיון שלא נזכר בש"ס. וגבי מלאכת חוה"מ שנזכר לשון זה בחגיגה דף י"ח.

הסכימו שם רוב הפוסקים דהוי דרבנן: ועכ"פ הר"ש והרשב"א וגליון תו' והאו"ח והב"י והרמ"א והרע"ב והנו"ב ס"ל דהוי מדרבנן. וסברת חילוקים הללו נראה שבכל מקום שיש הפסד אם ימנע מזה התירו כגון שכבר נזדמנו לו בצידתו והרי הם כבר שלו.

או שנתנבלה בהמתו. וכן בפריעת חוב שאם לא יקחם יאבד חובו.

ויותר מזה כתב הפר"ח סי' קי"ז סקי"ד בשם שו"ת שי למורא שאם נכרי נותן מתנה לישראל דבר טמא מותר לקבלו דאי לא עביד ליה נייח נפשו לא הוה יהיב ליה והוי הפסד יעו"ש. וה"ז דומה למלאכת חוה"מ שהותר בדבר האבד.

וכן במקח וממכר התירו למכור בחוה"מ היכא שיש הפסד מן הקרן כמבואר בסי' תקל"ט בשו"ע. וע"ש ובאחרונים שהקילו אם שיירות עוברות בחוה"מ וביריד דהוי כדבר האבד שאחר החג לא יהי זה.

וכבר העיר בזה קצת השואל בנו"ב סי' ס"ג לדמות לחוה"מ. אבל הנו"ב דחה שם דבריו דחוה"מ שאני שאם לא יסחור יצטרך לישב בטל אבל בנ"ד יוכל לעסוק בדבר של היתר ע"ש.

ויש להאריך בזה. וע' חיבורי ח"א סי' כ"ח מה שבארתי בדין אם אפשר להקל לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק והפ"מ וה"ה בנ"ד.

ומטרדותי אקצר כי חפצתי רק לבאר שכיון שיש צד קולא בזה באיזה פרטים מוטב יהיו שוגגים בכמה פרטים בזה. וכעין מ"ש הנו"ב שם סי' ס"ג לענין הסוחרים בארנבות מתים שראוי להעלים עין מן העושים כן ע"ש.

וכל המשים לב למצב הכלל. יתר לבו בראותו את עוני אחב"י וכל מקורות הפרנסה דללו וחרבו ואנשים למאות יחזיקו בענף עסק אחד: וממילא גם אחד מהם לא ירויח.

וממש קיום אומתינו בעולם ופרנסתם תלוי בנס לרואה בעין בוחנת. וד' ירחם על עמו ויזכנו לראות בישועתו בב"י וע' שו"ת רעק"א סי' ע"ד שצידד להקל לסחור בטריפות מחמת סירכא ע"ש: ובמשך שנה אחר כותבי כל זה הראה לי חכם אחד שבספר בגדי ישע מהשל"ה ז"ל על המרדכי כתב ג"כ לישב דעת הראבי"ה שפוסק כר' יהודה דשביעית.

ודמייתי מהא דחולין היינו לראיה שהלכה כר"י ושמחתי שזכיתי לכוין בתוכן כוונת ראבי"ה לדעתו הקדושה. אבל לא ביאר שום יסוד למה נפסק כר"י.

כי מהא דחולין באמת אין ראיה וכמו שהקשה הב"י. וגם לא הביא כלל הירושלמי וגם מפרש דר"י מתיר רק בצייד לפי שמשלם מס מצידתו לזה התירו לו חכמים.

וז"א דהא ראבי"ה סתמא נקיט שמותר לסחור בדברים טמאים. ומשמע אף בסוחר שאינו צייד.

וגם הו"ל לחלק בין מקום שמשלמים מס למקום שאין משלמין. וע' לח"מ פ"ח מהמ"א הי"ז ובב"י סי' קי"ז.

גם מש"ש בבגדי ישע שגם הרמב"ם מיקל בצייד. לענ"ד א"א לומר כן והרגיש בעצמו שם שהוא דוחק.

ולא אאריך בדבריו. ודי לי שמצאתי שצידד ג"כ לומר דהלכה כר"י: סימן נו ע"ד אשה שהרופא תחב לה שפופרת של זכוכית לבדוק בזה בפנים אם יש מכה במקור ומסתפק כבודו אם יש לטמאה מצד דקיי"ל דא"א לפתיחת הקבר בלא דם.

הנה דעת הנו"ב מ"ת חי"ד סי' ק"כ להחמיר בכגון זה. ואף הח"ס סי' קע"ט שמקיל קצת בזה.

לא התיר רק בהכנסת אצבע. אבל בהכנסת כלי שמגעת עד המקור גם הוא מחמיר יעו"ש.

אכן באשר בדורות הללו מצוי הדבר מאוד מפני חלישות שירדה לעולם. וכן מצד ההרגל לדרוש אצל הרופאים על כל דבר קטן.

ואם נבוא להחמיר בזה יהא מזה קלקול גדול כי כמה נשים לא יוכלו ליטהר לבעליהן ברוב העתים. ולזאת ארשום בקוצר מה שנלענ"ד בזה: א) הנה בגוף דין אם אפשר לפתיחת הקבר בלא דם פליגי ר' יהודה ורבנן בנדה דף כ"א.

ורבנן ס"ל דאפשר לפה"ק בלא דם. וכפי פשטות הכלל שבידינו קיי"ל כרבנן נגד ר"י.

וכן פסק הרמב"ם פ"ה מהא"ב הי"ג כרבנן וכן פסק האור זרוע סי' שמ"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכתב דרק גבי לידת ולד או נפל אמרינן דא"א בלא דם אבל בחתיכה וכדומה אפשר בלא דם.

וכן הביאו התו' בכריתות דף י' ע"א שכ"ה דעת השאלתות להלכה. ומשמע שם בתו' שדעתם ג"כ דהלכה כרבנן.

וכן פסק הרע"ב בפ"ג דנדה דהלכה כרבנן דר"י בזה וכ"ה פשטות דעת הירושלמי רפ"ג דנדה דאפשר לפה"ק בלא דם וע"ש במה"פ בזה. וכן מוכרח דהא הוי מחלוקת ואח"כ סתם למאי דמוקיהש"ס בדף כ"ב מתניתין דהמפלת דגים וחגבים כרבנן דר"י ע"ש וכ"ה פשטות הסוגיא בנדה ל"ז לענין אי לידה סותרת יעו"ש דמשמע דאפשר שתהא לידה בלא דם וע"ש בתוד"ה רבא שנדחקו בזה.

ונראה שכן היא דעת הרי"ף שהרי לא הביא כלל בהלכות נדה הא דא"א לפה"ק בלא דם. ואף שהר"ן בה' נדה הביא על מ"ש הרי"ף דכל יולדת בעי ז' נקיים הא דא"א לפה"ק בל"ד.

אבל ברי"ף אינו מוכרח. ועוד דהא גם הרמב"ם כתב הא דלדידן בעי כל יולדת ז"נ אף דס"ל שאפשר לפה"ק בל"ד.

וכן מסתבר וכידוע שדרך הרמב"ם לימשך אחר דעת הרי"ף. וכן הוא דעת הר"א ממיץ בספר יריאים סימן קצ"ב שכתב להדיא דמשכחת לידה יבשתא יע"ש הרי דס"ל דאפשר בלא דם.

ומ"מ כתב דלדידן מחמירינן שכל יולדת הויא יולדת בזוב: ב) ואף הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן והרא"ש והטור וב"י שפסקו שא"א לפה"ק בלא דם. מ"מ כתבו כולם לחלק דרק בולד או בחתיכה גדולה אמרינן הכי.

אבל בחתיכה קטנה לא שייכא סברא זו והוכיחו זה מהא דתנן שהמפלת כעין קליפות ושערות ויבחושין אדומים אם לא נימוחו טהורה. וכן הוכיחו הטור והב"י סי' קפ"ח מהא דאיתא בנדה כ"א ע"ב שרואה בשפופרת טהורה אלמא דאפשר שלא יהא דם על השפופרת.

ולזה פסק הטוש"ע שם שחתיכה שעוביה כשפופרת אפשר שתצא בלא דם. רק כתב הב"י ובש"ע שם שכיון שאין ידוע לנו כמה עובי שפופרת.

לזה אנו משערים רק בשפופרת הקנה דק שבדקים: והשאלתות שאילתא פ"ה והאשכול בה' נדה סי' מ' כתבו דהמפלת קודם מ' יום אפשר בלא דם. ולאחר ארבעים יום א"א בלא דם.

ומישב בזה הסתירה מהא דכריתות דף י' דאיתא שם דרבא ס"ל אפשר לפה"ק בל"ד ובנדה דס"ו ס"ל דא"א בלא דם. ולזה תירץ דבכריתות שם מפורש דאיירי קודם מ' ובנדה איירי לאחר מ'.

והרא"ש ועוד פוסקים נתקשו בדברי השאילתות הנ"ל מהא דנדה ס"ו. ולא ראו בפנים שהשאילתות בעצמו מקשה ומתרץ כנ"ל.

ומבואר שם שגורס כן להדיא בכריתות י' לחלק בין קודם מ' לאחר מ' ע"ש. וכ"ה דעת הרשב"א בחידושיו בנדה כ"ב ע"ב ע"ש.

אכן בתוה"ב שער מפלת ויולדת חולק ע"ז ע"ש. ונראה מדברי הרא"ש שמשמע ליה דבנדה ס"ו איירי בהפילה אף קודם מ'.

אבל ז"א ואדרבא מוכח דאיירי לאחר מ' דקאמר רבא שם קשתה שנים ובשלישי הפילה תשב שבעה נקיים קסבר אין קישוי לנפלים וא"א לפה"ק בלא דם. ואי איירי קודם מ' יום א"כ א"צ כלל לסברא דאין קישוי לנפלים.

דהא לא הוי ולד כלל. ולא מימעט קישוי רק מחמת ולד כדאיתא בדף ל"ז ע"ב וע"ש בסוגיא ל"ח ע"א דמפורש ג"כ דהא דאין קושי לנפלים דאיירי אחר מ' יום.

ומה שהקשה הרא"ש שם עוד מחתיכה. הנה האור זרוע סי' שמ"ג כתב באמת בדעת השאלתות דרק בולד אמרינן סברא דא"א בלא דם אבל בחתיכה קיי"ל כרבנן דאפשר בלא דם ע"ש.

וכל הפוסקים לא ראו דברי האו"ז. לזה נדחקו בדעת השאילתות.

אבל האשכול מחלק בין חתיכה גדולה לקטנה: ג) והנה עובי השפופרת אף שלא נתפרש בש"ס. מ"מ נראה כיון שהש"ס והראשונים נקטו סתם שפופרת משמע דאיירי בשפופרת בינונית ולא דק שבדקים דכל כה"ג הו"ל לפרושי.

ובפרט לשיטת השאלתות והאשכול דס"ל דקודם מ' יום לא מיקרי פה"ק וידוע שגם אז אפשר שיהא השפיר עב כאצבע. ודוחק לומר דכיון דהוי רק מיא בעלמא אינו צריך לפה"ק כ"כ כי יכול להתכווץ בצאתו.

וע' באשכול ה' נדה דמשמע כן. ולכאורה יש להביא ראיה דאף בעב כאברו של אדם ג"כ אפשר בלא דם דהא קיי"ל בנדה ס"ו דבודקים ע"י שפופרת עם מכחול והפוסקים כתבו בסי' קפ"ז שיוכלו לבדוק ע"י שיעשו ממוך ובגד כמו אבר בעובי ובאורך ויכניסוהו לפנים ע"ש.

הרי דאפשר בלא דם. והנה יש לדחות דשם אין מכניסין למקור רק למקום שהאבר נכנס בשעת ביאה כדאיתא בפוסקים ובש"ע שם וכבר כתב הרמב"ם פ"ה מה' א"ב שאינו נכנס רק לפרוזדור וללול שבין פרוזדור לעליה ע"ש: ד) אכן לפ"ז קשה מאי מקשו הטור וב"י מרואה בשפופרת דהא בזה כתב ג"כ הרמב"ם בפ"ה מהא"ב הט"ז שהכניסה השפופרת לפרוזדור.

ואף שהרא"ש כתב שם רפ"ג דנדה שהכניסה השפופרת עד המקור. מ"מ משמע שלא הכניסה לתוך המקור רק עד המקור.

והיינו ג"כ עד הלול שממנו ולפנים נמצא דם החדר כדאיתא בנדה י"ז ע"ב. ובאמת הוא מקום אחד דהא קיי"ל בנדה מ"א ע"ב שלמעלה ממקום שהשמש דש אין דם נדה מטמא.

ורק כשירד הדם למקום דישה מטמא ושם נקרא בית החיצון והיינו למטה מהשינים ע"ש. וכ"פ הרמב"ם וש"פ.

וע' בזה בירושלמי פ"ו דיבמות ה"א וע' בנוב"י מ"ת חאה"ע סי' כ"ג ואכמ"ל בזה. וא"כ אין בזה פתיחת המקור רק שמכניס השפופרת עד שהשמש דש.

וממילא כשנכנס הדם לשפופרת אינו מטמא. דלמעלה מאותו מקום אין הדם טמא כנ"ל.

ותיכף כשיורד הדם משם הוא נכנס לשפופרת ושוב טהור מצד חציצה או מצד שאין דרכה בכך לראות בשפופרת וכפי שיטות הפוסקים בטעם דין זה. עכ"פ לפ"ז אין זה שייך כלל לפתיחת המקור דהמקור לא נפתח כלל ע"י השפופרת: ה) אכן המשאת בנימין סי' מ"ט כתב דרואה בשפופרת איירי שהכניסה השפופרת למקור.

ואף שכמעט בלתי אפשרות לעשות כן. מ"מ מיבעיא לר' ירמיה בכה"ג מאי.

וכמו דמיבעי' לר"י בכמה דוכתי בכה"ג בב"ב כ"ד ובחולין ע'. ולפלא שלא הביא לשון הרמב"ם שכתב שהכניסה לפרוזדור וכמש"ל.

ובאמת נראה דעת המ"ב מוכרחים מהפוסקים הנ"ל שהקשו ע"ז מהא דא"א לפה"ק בל"ד וכמש"ל. ועוד נראה דבאמת לא מסתבר כלל לומר שתטהר האשה כשיוצא הדם ע"י השפופרת בשביל שאין דרכה לראות בשפופרת רק אם יוצא הדם ע"י השפופרת מגוף המקור ושייך אין דרכה בכך.

אבל בשכבר יצא הדם מהמקור. ורק כשיצא למטה מהשינים פגע בשפופרת ויצא עם השפופרת.

ודאי שאין שייך לומר שאין דרכה בכך. ומצאתי בסד"ט סי' קפ"ח שכתב ג"כ כסברא זו ע"ש.

ורק משום טעם דחציצה שייך לטהר אף באופן זה אם הדם בתוך השפופרת. אבל כשהדם על גבי השפופרת אין שייך לטהר.

ולזה ע"כ צ"ל שהשפופרת נכנס למקור כדעת הפוסקים הנ"ל וכהמ"ב הנ"ל. אבל השפופרת שבודקת בו אשה שרואה מחמת תשמיש.

כבר הוכיח המ"ב שם בראיות ברורות שא"צ להכניסה למקור. רק למקום שהשמש דש וכפשטות לשון הפוסקים בזה: ו) ועוד נראה דהנה המקור הוא החדר כמבואר בנדה י"ז ע"ב ע"ש בפירש"י וברמב"ם פ"ה מהא"ב ושאר פוסקים.

והחדר הוא לפנים מהפרוזדור ולמטה מהעליה כדאיתא שם וכשהדם יוצא מן החדר שהוא המקור נכנס לקרקע הפרוזדור כדאיתא בנדה דף י"ח ע"א וע"ש ברש"י. והיינו לפי שהפרוזדור גבוה יותר מן החדר.

ופתח המקור לפרוזדור הוא למטה ממקום הלול שמפרוזדור לעליה. וא"כ כשתוחבת האצבע או השפופרת לפרוזדור.

אף שאינו מגיע לתוך הלול. מ"מ כבר הגיע כנגד פי המקור דהיינו פתח שמחדר לפרוזדור.

וכ"כ הפוסקים שפתח החדר לפרוזדור הוא למטה וכפירש"י בנדה י"ח ע"א שכתב להדיא שהחדר נמוך ושוה לפרוזדור. והיינו לקרקע הפרוזדור ולא לגגו והלול הוא בגג הפרוזדור יעו"ש.

ובזה א"ש הא דאיתא בש"ס בנדה מ"א ע"ב שעד השינים מיקרי חוץ ומן השינים לפנים נקרא פנים. וכתבו הב"י סי' קצ"ו והמשאת בנימין סי' מ"ט שהכל הוא בפרוזדור.

ומקצת פרוזדור נקרא חוץ ומקצתו פנים. והוא תמוה דמנ"ל לחלק במקום אחד בין חלק ממנו לחלקו השני.

אבל לפמ"ש א"ש שהטעם הוא לפי ששם הוא כבר למעלה מפתח המקור לזה נקרא פנים. ואף שנראה מהש"ס שפתח החדר הוא למטה מהשינים.

מ"מ י"ל שנמשך קצת למעלה עד כנגד השינים. רק הדם כשהוא שותת הרי הוא יורד בתחתית הפה לקרקע הפרוזדור.

ולפ"ז א"ש הכל שהתשמיש ג"כ מגיע כנגד פתח המקור שהזכרנו. וכן בדיקת חורין וסדקין ובדיקת שפופרת לרואה מחמתתשמיש הכל מגיע עד כנגד פה המקור.

וע' בספר מעשה טוביה בשער גן נעול מ"ש בפרטי ניתוח האברים בזה. ואין להאריך בזה כי צריך לזה בקיאות בניתוח כמ"ש המשאת בנימין סי' מ"ט.

אכן שיטת הפוסקים נכונים יותר ע"פ סברא זו: ז) ובאמת בלא"ה קשה לי טובא על הפוסקים הנ"ל מה מקשו מהא דשפופרת ומחתיכה. דהא שפיר י"ל דא"א לפה"ק בל"ד.

והכא הרי יש דם בהשפופרת והחתיכה רק שהדם טהור מצד חציצה או שאין דרכה לראות כן [ובחתיכה י"ל שהדם נכנס בבקעים מבחוץ. וע' ט"ז סי' קפ"ח שכתב דגם מבחוץ ג"כ אמרינן שאין דרכה בכך.

וכן מוכח בחי' הרשב"א ובאשכול ה' נדה שכתבו לחלק בין אצבע לשפופרת דאצבע הוי מין במינו ואינו חוצץ. אלמא דאיירי שהדם מבחוץ וכמו באצבע] ועפ"ז יש לתרץ קושיית הראשונים אהא דאמר רבא בדף ס"ו דא"א לפה"ק בל"ד דהא בדף כ"ב קאמר דכ"ע אין דרכה לראות בחתיכה.

והקשו דהא מ"מ א"א לפה"ק בל"ד. ונדחקו לומר דבאמת איהו לא ס"ל הכי.

ולפמ"ש א"ש בפשיטות דאף שא"א בלא דם. מ"מ טהורה דאין דרכה בכך.

והא דדף ס"ו י"ל שדרכה בכך לראות דם עם ולד. שוב ראיתי בסד"ט ובחות דעת סי' קפ"ח שהרגישו בזה.

ומש"ש הח"ד שהב"י חזר בו בש"ע ולא ס"ל לחלק בשיעור שפופרת. תמהני דהא מפורש בש"ע ס"ס קפ"ח שבשפופרת דק אפשר בלא דם ע"ש: ח) ואפשר לישב שקושיית הטור וב"י הוא דכיון שדרך לצאת דם בעת פתיחת המקור.

א"כ אין שייך לומר שאין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה או בשפופרת. דהא שפיר דרכה בכך.

וע"כ צ"ל דאיירי בחתיכה ושפופרת קטנה באופן שאפשר בלא דם: ולזה אף כשיוצא דם שפיר יש לטהר מפני שאין דרכה בכך. אכן לטעם חציצה לא תכון סברא זו.

והנה בחתיכה כבר כתבו האשכול והרשב"א שאינו חוצץ דהוי מב"מ ובשפופרת אם הדם בחוץ לא שייך חציצה: ט) אבל פשטות דברי הרשב"א והרא"ש משמע כמש"ל דגבי שפופרת לא קשה להו כלל מהא דא"א לפה"ק בל"ד משום דס"ל כמש"ל שהדם ירד לשפופרת ומ"מ אינו מטמא משום חציצה או שאין דרך.

ורק בחתיכה נתקשו וכתבו משום דס"ל שהוא דם חתיכה ולא דם נדה. ולהכי מפרש רבא פלוגתא דחתיכה אף דלדידיה ס"ל שא"א בל"ד.

מ"מ נ"מ לענין רואה בשפופרת שטהורה ע' ברא"ש פ"ג שכתב כן וכ"כ הרשב"א בתוה"ב בשער מפלת ויולדת. וכן מוכח להדיא בהרא"ש ורשב"א שם שנתקשו מדרבא אדרבא וכנ"ל.

והקשה הב"י על הרא"ש סי' קפ"ח דמאי קושיא הא י"ל דאיירי בחתיכה קטנה וכמו שפופרת. ונדחק מאוד לומר דבעי הרא"ש לישב אף אינימא דאיירי בחתיכה גדולה והוא תמוה דהא תירוץ הרא"ש שם דרבא קאמר אליבא דמ"ד אפשר פה"ק בל"ד וליה לא ס"ל הוא דוחק גדול.

וטפי א"ש לומר דאיירי בחתיכה קטנה דומיא דשפופרת דאיירי בה. אבל לפמ"ש א"ש דהרשב"א והרא"ש לא ס"ל כלל החילוק בין חתיכה גדולה לקטנה.

ומשפופרת לא קשה להו כלל וכמש"ל דהא שפיר יצא דם ומ"מ אינו מטמא בשפופרת וכ"ה דעת הראב"ד בבעה"נ. ורק במפלת שערות וקליפות ויבחושין כתבו הרשב"א והרא"ש פ"ג ס"ג שבדברים קטנים כאלה אין שייך לומר א"א לפה"ק בל"ד.

וזה מוכרח דהא גם בדם טהור נפתח המקור. ומ"מ אין חוששין לדם טמא בשביל פה"ק.

אבל כל שיש עליו שם חתיכה שוב אין חילוק בין גדולה לקטנה וכפשטות הסוגיא דף כ"א דפליג ר' יהודה בחתיכה ולא חילק בין גדולה לקטנה. וכן מוכח ברא"ש רפ"ג שהקשה על השאלתות דס"ל דמפלת קודם מ' יום אפשר בלא דם דהא אמרינן הכא דאף בחתיכה ס"ל לר"י דא"א בלא דם ונשאר בקושיא.

ולדעת הטור וב"י שמחלקים בין חתיכה גדולה לקטנה לק"מ די"ל דס"ל להשאלתות שקודם מ' הוי כחתיכה קטנה. וכבר הרגיש בזה במעדני יו"ט שם.

והביא ע"ז דברי הב"י בסי' קפ"ח שהקשה על הרא"ש. ודבריו תמוהים דהב"י קאי על דברי הרא"ש פ"ג ס"ב.

אבל לא על דברי הרא"ש הללו. אבל העיקר לענ"ד כמש"ל דלא ס"ל להרא"ש כלל לחלק בין חתיכה גדולה לקטנה והאשכול מתרץ באמת קושיית הרא"ש ע"פ חילוק זה.

ויש בשיטה זו ואכמ"ל כי הוא ענין רחב מאוד: י) ובאמת צריך להבין דעת הרשב"א והרא"ש ושאר ראשונים למה לא הקשו אהא דשפופרת מהא דא"א לפה"ק בל"ד וכמו שהקשו הטור וב"י. ומש"ל בטעמם מסום שהרי יצא דם בשפופרת.

עדיין אינו מספיק דכל כה"ג הו"ל לפרושי. ובפרט כיון שהקשו זה גבי חתיכה הו"ל לפרש דבריהם דגבי שפופרת לא קשה משום שי"ל סברא הנ"ל.

ולזה נלע"ד שהיה פשוט להרשב"א והרא"ש דלא שייכא סברא דא"א לפה"ק בל"ד רק כשנפתח הקבר מבפנים ע"י שמתעורר איזה דבר לצאת משם כגון ולד או חתיכה וכדומה וזה גורם שיתעורר הדם ג"כ לצאת. אבל ע"י מה שפותחין הקבר מבחוץ.

אין מתעורר הדם שבפנים כלל. ואפשר בלא דם.

וא"ש הא דשפופרת כפשוטו. וצע"ג על הטור וב"י מהיכן היה פשוט להם כ"כ דאף פה"ק מבחוץ א"א בל"ד כדי להקשות מהא דשפופרת.

ואדרבא יש להוכיח להיפוך מדלא מצינו בש"ס סברא זו רק גבי חתיכה וגבי נפל בנדה כ"א ול"ח וס"ו ובכריתות י'. והו"ל להש"ס לאשמועינן בפשיטות שאם פתחו הקבר באיזה דבר א"א בלא דם.

וע"כ צ"ל דבפתיחה מבחוץ באמת טהורה דאפשר בלא דם: יא) וכן יש להוכיח מבדיקת האשה שהצריכו בחורין וסדקין כדאיתא בנדה דף ה' ודף י"ב ע"א דמשמע שאין קפידא אף אם תגיע באצבעה לתוך המקור וכמ"ש הפוסקים בסי' קצ"ו שצריך שתבדוק בעומק כפי אפשרותה ועכ"פ למקום שהשמש דש.

ואף שהב"י בסי' קצ"ו נחלק ע"ז בכ"ז העיקר הוא כן כמ"ש המעיו"ט פרק בתרא דנדה ס"ה אות י'. וע"ש בלחם חמודות וע' באחרונים סי' קצ"ו בזה.

וכן מוכח ממשנה דחולין דף ע"א שאפשר להכניס היד לתוך הרחם. ואין לחלק בין ידה ליד חבירתה.

אם לא שנאמר דבעובי אצבע לא מיקרי פה"ק לענין זה וכמש"ל. וכן יש להוכיח ממה שכתבו כמה פוסקים והובאו בסי' ק"צ שהרגשת פתיחת פי המקור אינה הרגשה וטהורה.

ולא אמרינן דא"א לפה"ק בלי דם. וע"כ היינו משום דבעינן שיצא מבפנים איזה דבר לחוץ.

אבל בגוונא אחרינא לא. דהא בוודאי אין שייך לחלק בין נפתח מעט להרבה.

דלא תוכל להרגיש זאת. שוב ראיתי שכ"כ בשאילת יעב"ץ ח"ב סס"ה ע"ש.

וכ"כ הבית מאיר ועוד אחרונים בסי' קצ"ד שנחלקו שם על הנ"ש שכתב שיש לחוש לפה"ק אף שלא יצא מאומה. וע' בפ"ת שם בשם התשובה מאהבה ומהכרו"פ ועוד אחרונים שם שחלקו על הנ"ש מטעמים אחרים משמע דבגוף הסברא מודו להנ"ש ע"ש ואקצר.

ודוחק לומר דמה שתוחב דבר מבחוץ לפנים הוי כמו יציאה מפנים לחוץ. דלא דמי כלל כמובן.

וכן מוכח דעת הסמ"ע שהובאה במשאת בנימין סי' מ"ט שאף אם תוחבת אצבעה והמכחול ביחד לתוך פי המקור. מ"מ טהורה אם לא ראתה דם יעו"ש להדיא.

אלמא דס"ל דבעובי אצבע לא אמרינן דא"א לפה"ק בל"ד: יב) וכן נראה להוכיח לשיטת הרז"ה בבעל הנפש בהשגותיו לשער הפרישה ומהתו' רי"ד פ"ג דנדה שכתבו דר"י פליג אף במפלת כמין קליפות ושערות וס"ל דא"א לפה"ק בל"ד אף בדברים קטנים מאוד. וכתב הרז"ה שם זה אף לדעת השאלתות דס"ל שהמפלת קודם ארבעים אפשר בלא דם ע"ש.

וקשה טובא על שיטה זו מה יענו בהא דשפופרת שנתקשו בזה הטור והב"י כיון דס"ל שאף בחתיכה קטנה א"א בל"ד. וע"כ צ"ל כמש"ל או דס"ל שפתיחת הקבר מצד חוץ שפיר אפשר בלא דם.

או מצד דשפיר יצא דם ומ"מ היא טהורה לפי שראתה הדם בשפופרת וזה ברור בע"ה. ומזה נשמע שדעת שאר הראשונים ג"כ הכי דהא בזה לא מצינו מחלוקת הפוסקים.

ודברי הטור וב"י צ"ע לענ"ד:יג) ולפי שיטת הפוסקים הנ"ל שהוכיחו מהא דרואה בשפופרת דבעובי שפופרת לא שייך הא דא"א לפה"ק בל"ד: נראה להוכיח דאף בעובי אצבע אפשר בלא דם. דהנה הרשב"א בחידושיו בנדה דף כ"א ע"ב כתב שאם תחבה אצבע לפנים והוציאה דם מן המקור טמאה דבשר האצבע הוי מין במינו ואינו חוצץ.

וכ"כ האשכול בהלכות נדה סימן מ'. והאשכול בעצמו מביא שם ג"כ מדבעי ר' ירמיה מר"ז הרואה בשפופרת מהו.

להוכיח שיש חילוק בין חתיכה גדולה לקטנה לענין פתיחת הקבר ע"ש. והרי מבואר בדבריהם שהאצבע מגיע למקום שהשפופרת מגיע.

ולשון הרשב"א משמע להדיא שהאצבע מגיע למקור. ודלא כהח"ס סי' קע"ט שהחליט שהאצבע אינו מגיע למקור.

וממילא מוכח דס"ל להאשכול ולהרשב"א דבעובי אצבע שפיר אפשר בלא דם. וכן מפורש להדיא במשנה חולין ע"א ע"א שהחיה הושיטה ידה לפנים ונגעה בעובר דהוי טומאה בלועה אם לא שסופו לצאת ע"ש בסוגיא.

הרי מפורש שיכולה להגיע ידה לפנים תוך המקור. ובזה מיושב מה שהקשינו לדעת הפוסקים הנ"ל למה לא פירש הש"ס שיעור עובי השפופרת.

אבל לפמ"ש י"ל שידוע שעכ"פ אינו עב יותר מאצבע או האבר. וכן מוכח מדלא חיישינן לביאת כל אדם שמא יגיע למקור ויצא דם דכיון שלדעתם אפשר להגיע באצבע למקור וכמש"ל.

וכן בדיקת האשה הוא ג"כ באצבע: יד) ובגוף דין דא"א לפה"ק בלא דם כתב הראב"ד בבעה"נ בשער תיקון הוסתות דזה רק מצד רוב שרוב דמים שבאשה טמאים. ודנין רוב זה כודאי ואף לקולא דהא איתא בנדה כ"א ע"ב שעל רוב זה מביאה קרבן ונאכל.

אבל ודאי אפשר שיצא ע"י פה"ק רק דם טהור. והרז"ה חולק עליו שם וס"ל שהכוונה שא"א בלא דם טמא.

והנה להראב"ד נראה דהיכא שיש עוד ספק. יש לעשות מזה ס"ס לדעת התו' בכתובות דף ט' דאף במקום רוב אמרינן ס"ס.

ואף דשם איירי ברוב רצון שאינו גמור כמבואר שם בתו'. מ"מ הרי כבר כתבו התו' בנדה י"ח ע"א ד"ה שליא דאף בכל רוב אמרינן ס"ס משום דמצרפינן מיעוטא למחצה של ספק השני והויא רובא וכהא דחולין ע"ז שמצרפין מיעוטא דנדמה למחצה נקיבות.

וכן קבע מסמרות בזה בסד"ט סי' קפ"ז ס"ק ט"ו וע"ש סי' קפ"ג סק"ג בזה [ורק מה שהביא מהש"ך סי' נ"ג שהיכי ששכיח לאיסור לא אמרינן ס"ס והסד"ט חולק עליו. לענ"ד י"ל דהיכא שהאיסור השכיח הוא נגד שני הספיקות וודאי דלא אמרינן ס"ס] וכבר כתב הכרתי ופלתי בבית הספק שגם הראב"ד פ"ט מה' טומאת מת הי"א וכן הרשב"א בתשובה ס"ל דאמרינן ס"ס במקום רוב ע"ש.

ויש להאריך בפרט זה ובדברי הכ"מ שם. אך אין העת מספקת מרוב טרדותי כי לענ"ד מש"ש הכ"מ גבי עובדא דשפחתו של מציק בפסחים דף ט' דרוב נשים ולד מעליא ילדו תמוה דהא שם איירי שהפילה דבר ואין ידוע אם נגמר צורתו.

וכיון שהפילה ולא ילדה כראוי. הרי יצאה מכלל הרוב.

וראיתי בסד"ט ס"ס קפ"ח רצה לומר כעין סברא זו לענין המוצאת קרטין דלא נימא שרוב דמים של אשה טמאים דהא יצאה מכלל הרוב וראתה קרטין ולא דם. ולא הביא דברי הכ"מ הנ"ל.

ושוב דחה דאין לומר כן דהא אמרינן בנדה כ"א לר"י במפלת חתיכה שרוב חתיכות הם של דמים טמאים הרי אף שאין דרכה לראות בחתיכה מ"מ אזלינן בתר רובא. ודבריו תמוהים במחכ"ת דהא הרוב הוא ע"ז בעצמו שרוב החתיכות הם של מיני דמים טמאים.

וא"כ מה שייך לכאן הא שאין דרכה לראות חתיכה. וסברתינו נראה ברורה אך שדורש אריכות לברר זה ואכ"מ: עכ"פ שמענו דאמרינן לדעת כמה פוסקים ס"ס במקום רוב ושכן הוא דעת הראב"ד לפי הבנת הכרו"פ הנ"ל.

וא"כ גם בפתיחת הקבר אף שא"א בלא דם מ"מ לדעת הראב"ד שהוא רק מצד רוב. אם יש עוד ספק שפיר מצטרף לס"ס.

וכ"נ מסקנת דעת הסד"ט ס"ס קפ"ח יעו"ש בדבריו: טו) ועתה נשובה נא לראות בנ"ד מה דינן של הנשים שנבדקות ע"י הרופאים באצבע או ע"י שפופרת. הנה דעת הרי"ף והרמב"ם והספר יראים והאור זרוע והשאלתות לדעת האור זרוע והרע"ב שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם.

ואף לדעת הראב"ד והאשכול והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן שפסקו דא"א לפה"ק בלא דם. מ"מ כבר הוכחנו דבאצבע לא מיקרי פה"ק לענין זה.

וידוע דהשפופרת של הרופאים אין עוביה אף כחצי אצבע. ועוד י"ל לדעת הפוסקים הללו שבפה"ק מצד חוץ לא אמרינן הא דא"א בלא דם וכמש"ל.

א"כ פשוט שאין חשש בנ"ד. והוא דבר מסתבר מאוד לענ"ד.

ובפרט שכבר הוכחנו שכן דעת הרז"ה ותו' רי"ד. ואף לדעת הטור והב"י שחילקו בין חתיכה גדולה לקטנה כעין שפופרת.

מ"מ אפשר שהשפופרת של הרופא אינה גדולה יותר מהשפופרת שהוזכר בש"ס ובפרט לפמש"ל להוכיח דאף בעובי אצבע אין לחוש: טז) ועוד יש לדון עפמש"ל לבאר דאף שא"א בלא דם מ"מ י"ל שהדם נכנס לתוך השפופרת או נדבק מבחוץ על השפופרת ומ"מ טהורה משום שאין דרך לראות בשפופרת או משום חציצה ושכ"כ הסד"ט והחו"ד.

א"כ גם בנ"ד אם לא בדקה את השפופרת של הרופא אחר שהוציאה מאותו מקום. שפיר יש להסתפק שמא יצא הדם באופן זה.

ולשיטת הראב"ד שהזכרנו דס"ל דהך דא"א לפה"ק בלא דם הוא רק מצד שרוב דמים טמאים. אבל ודאי איכא מיעוט שיוצא ע"י פה"ק רק דם טהור.

א"כ יש כאן ס"ס שמא יצא דם טהור ואף אם יצא דם טמא שמא יצא באופן הנזכר שהיא טהורה מטעם הנ"ל. או י"ל ס"ס שמא השפופרת היא כחתיכה קטנה וכשפופרת המוזכר בש"ס שאפשר להכניסו בלא דם ולא יצא דם כלל.

ואף אינימא שהוא גדול ויצא דם שמא יצא דם טהור. ולפ"ז אף בלא סברת הראב"ד יש ג"כ ס"ס שמא השפופרת קטנה ולא יצא דם.

ואף אם יצא דם שמא יצא באופן שטהורה שהזכרנו. ואף דהוי חסרון ידיעה בשיעור השפופרת הרי כבר כתבו הפוסקים ביו"ד סי' צ"ח דחסרון ידיעה לכל העולם שפיר מצרפינן לס"ס.

ובלא"ה סברתינו שמצד חוץ לא מיקרי פה"ק לענין זה נראה ברור שיש לצרף לספק עכ"פ. וגם כי הוכחתינו למעלה דאף בכעובי אצבע לא מיקרי פה"ק לענין זה היא ברורה לענ"ד.

וגם גוף הדין יש בו מחלוקת הפוסקים כמש"ל ואלו ראו דברי האו"ז הנ"ל מ"ש לחלק בין ולד לחתיכה לא היו נדחקים כ"כ לחלק בין חתיכה גדולה לקטנה: יז) עכ"פ מכל הטעמים הנ"ל נראה פשוט שיש להקל בנ"ד ולטהר הנשים שנבדקות ע"י רופא ביד או בכלי. וכן אני מורה ובא הלכה למעשה ולענ"ד היא הלכה ברורה בלי פקפוק.

אח"כ ראיתי בשו"ת עונג יו"ט סי' פ"ד שכתב שמנהג הרופאים שמכניסים פי המקור לתוך השפופרת ועי"ז בודקים אם יש מכה במקור ואין נפתח המקור כלל ע"י השפופרת. ולענ"ד אף אם נפתח יש להקל וכמש"ל.

ושם היקל ג"כ בספוג שנותנת במקור משום שנותנתה ע"י שפופרת ותלינן שאף אם ראתה דם בפה"ק ראתה בשפופרת או בספוג שאין דרכה בכך וטהורה. והיינו כמש"ל בס"ד.

ועוד כתב שם לענין הספוג לעשות ס"ס כעין פרט אחד מה שכתבנו למעלה בס"ד. ועשה ספק מהא דדעת הרמב"ם דאפשר לפה"ק בל"ד.

.

אף שלא הביא רק דעת הרמב"ם לחוד. וא"כ מכ"ש לפמש"ל שכן דעת הרבה פוסקים בודאי דהוי ס"ס וכמש"ל.

וכן יתר הדברים נתבארו בדברינו הדבר ביתר ביאור בע"ה. ועכ"פ הרי שמענו שדעתו ג"כ להקל בזה וכונתי בע"ה לדעתו הק' ונתבאר בדברינו יותר בס"ד:סימן נז כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מהו' יוסף נ"י אבד"ק סעראצק: ע"ד אשר הקשה על החמו"ד שהובא בפ"ת ס"ס קצ"ז שכתב דהא דקיי"ל שמחמת אונס מותרת לטבול ביום ח' ביום היינו רק אם האונס הוא לכל הנשים שבעיר.

והקשה מעכ"ת דהא הרמב"ם בפ"ה מהא"ב כתב דחולה ג"כ מותרת לטבול ביום וזה אינו אונס לכל נשי העיר. הנה אף כי אין דרכי להאריך בנוגע לספרי האחרונים ודי לנו אם נזכה להבין דברי הראשונים.

בכ"ז באשר הוא נוגע לדינא ארשום העולה על רעיוני בזה. רק בקוצר כי אני טרוד כעת מאוד.

וגם כי אינני במצב בריאותי כעת בעוה"ר: והנה טעמו של החמודי דניאל לא ידענו. וניחזי אנן בע"ה.

הנה בנדה ס"ז ע"ב איתא אר"ח בר אשי אמר רב נדה בין בזמנה בין שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה משום סרך בתה. אתקין רב אידי בנרש למיטבל ביומא דתמניא משום אריותא ראב"י בפפוניא משום גנבי ר"י בפומבדיתא משום צינה רבא במחוזא משום אבולאי.

וקשה לכאורה ל"ל אמר הש"ס בפשיטות שמחמת אונס מותר וכעין הא דאיתא בכתובות ד' ע"ב לענין בתולה נישאת ברביעי. וגם למה חשיב כל הני תקנות.

ונראה שמזה הוכיח החמו"ד דאשמועינן דרק היכא דהוי אונס כולל לכל נשי העיר התירו ולא באונס פרטי. ולפ"ז קשה טובא על הרמב"ם מנ"ל להתיר גם בחולה דהוי אונס פרטי.

והסברא לחלק בזה נכונה מאוד דבאמת כבר אמרו חז"ל בכה"ג בפסחים ל"ז ובמ"ק י"ד יאמרו כל הסריקין אסורים וסריקי בייתוס מותרין. כי מי ידע שטעם ההיתר לאשה זו הוא בשביל אונסה.

ואיכא סרך בתה. אבל באונס כולל מתפרסם הדבר בעיר שהתירו לטבול ביום בשביל האונס וליכא סרך בתה לפי שהדבר מפורסם לכל.

ונראה שזהו הלשון אתקין דהול"ל התיר. אבל הכוונה שעשו תקנה קבועה בזה שיטבלו ביום ח' כדי שיתפרסם הדבר ולא יהי חשש סרך בתה.

וגם י"ל שחששו שבשביל פחד אריותא וגנבי ואבולאי תהא מהומה לביתה ולא תטבול כראוי. וכן משום צינה לא תטבול כראוי.

וגם דבגנבי ואבולאי איכא חשש עבירה ויחוד או חשש סכנה. ולזה אסר לגמרי לטבול בלילה ועי"ז נתפרסם הדבר והטעם.

אבל כשהאונס הוא רק לאשה זו. שפיר שייך גזירה דסרך בתה.

ובשו"ע באמת השמיט דין דחולה. ואולי טעמם כמש"ל דלא ס"ל דין זה משום דבש"ס לא משמע כן.

ולפ"ז יש לישב דברי החמו"ד שכתב זה על הש"ע דמוכח שדעתו דבעי דווקא אונס לכל הנשים וחולק על הרמב"ם: אכן באמת א"ש סברת החמו"ד אף להרמב"ם דהא קיי"ל במ"ק י"ד וחולין ק"ז וביצה ט' דהיכא שיש הוכחה מצד גוף הענין עד שאין מקום שיטעה הרואה לא חשו למראית העין. וכמו הא דאיזורו מוכיח עליו ושובכו מוכיח עליו.

ורק היכא שאין ניכר זה מגוף המעשה חיישינן למה"ע יעו"ש. וכעין זה קיי"ל בי"ד סי' פ"ז דחלב שקדים היכא שמניחין שקדים בתוכם מותר לאכול עם בשר מפני שהשקדים מוכיחים וליכא משום מה"ע.

וא"כ ה"ה בנ"ד היכא שהאשה חולה וניכר אונסה בגופה שאינה יכולה ללכת בלילה. אזי לא שייך חשש דסרך בתה דשפיר תכיר ותדע שהתירו לאמה לטבול ביום מפני חליה.

אבל היכא שאין ניכר בגופה האונס כגון שאין לה פנאי לילך בלילה או שמפחדת לילך בלילה בחוץ וכדומה בזה בודאי לא התירו משום אונס דעדיין יש לגזור משום סרך בתה ורק היכא שהאונס הוא לכל נשי העיר בזה מותר לפי שמתירין לכל נשי העיר לטבול ביום ומתפרסם הדבר והטעם וליכא סרך בתה כנ"ל.

והרמב"ם למד זה דכיון דאשכחן בש"ס דהיכא שאין חשש סרך בתה התירו. וממילא ה"ה בזה.

ולא אמרינן דלא פלוג וכמ"ש בס"ד בחיבורי ח"א סי' כ"ח אות י"א י"ג דהיכא שמצינו שחילקו חז"ל בתקנתם והקילו במקום אחד שוב יכולים אנו לדון מזה על מקום אחר ול"א דלא פלוג בתקנתם ע"ש ובסי' ס"ו. ובאמת אי לא אשמועינן הש"ס שהקילו באונס מפורסם הו"א דלא פלוג בתקנתם.

וכן מצינו ביבמות ל"ו ומ"א דאמרינן שלא תחלוץ דשמא יתברר שלא הוצרכה חליצה ולא יוכלו להתירה לכהונה שיאמרו חלוצה נשאת לכהן. ולא יועיל הכרזה דאיכא דשמע בהא ולא שמע בהא.

וה"נ י"ל שלא יועיל הפרסום שהותר מחמת אונס. משום דהא איכא דשמע בהא ולא שמע בהא.

קמ"ל דכל הנהו אמוראי התירו. והטעם י"ל כמ"ש המהרי"ט ח"א סי' ק"ג דהיכא שההכרזה והפרסום הוא בשעת עשיית המעשה שפיר מהני.

וזהו לשון אתקין שהתקינו ופרסמו זה וכמש"ל. וע' מל"מ פ"ה מה' יבום הי"ז מ"ש בענין אי מועיל הכרזה ובמהרי"ט ח"א סי' ס"ו בזה: ועפ"ז נתיישב מה שהקשה כת"ר מהא דקיי"ל בסי' קצ"ז לענין לטבול בע"ש ולענין הרחק החפיפה מהטבילה שאם יש קצת אונס בדבר מותר.

דשם הוי חומרא שחז"ל החמירו בתקנתם ולא מצד מראית העין. ולזה כיון דמצינו בש"ס שהקילו בזה היכא דלא אפשר.

ממילא אנו למידין לכל אונס שיש להקל. וכמ"ש בחיבורי ח"א סי' כ"ח דהיכא שמצינו שהקילו חז"ל בשעה"ד שוב אנו למדין בכל שעה"ד.

ובמקום שמצינו שהקילו היכא דלא שייך טעם התקנה. ג"כ שוב יכולים אנו ללמוד מזה להקל במקום דלא שייכא התקנה יעו"ש.

וכן צ"ל בהא דכתובות ג' ע"א דאיתא שם דהיכא דטריח ליה מותר לישא בשני. וקשה דנימא דלא פלוג חז"ל בתקנתא.

ולפמ"ש א"ש דכיון דמצינו שמחמת אונס מותר היכא שמת אביו של חתן או אמה של כלה משום דליכא דטרח להו דלא שייכא תקנה דשקדו. מזה למדו דהיכא דטריח ליה ג"כ מותר לישא בשני.

ולזה בנ"ד לענין לטבול ביום לא מצינו שהקילו בשעה"ד רק מצינו שהקילו היכא דלא שייך הטעם דסרך בתה וכמש"ל לזה אין להקל רק היכא שהאונס הוא לכל הנשים שבעיר דבכה"ג דמתפרסם הדבר וכנ"ל: ומ"ש מעכ"ת להקשות ממ"ש הפ"ת סי' קצ"ז סק"ג בשם החמו"ד דביוצא לדרך אפשר שמותר לטבול ביום ח'.

הרי שהתיר אף שאין האונס לכל נשי העיר. הנה לפמש"ל דהרמב"ם דנקט חולה פליג בזה עם שאר פוסקים.

א"כ י"ל דלזה כתב החמו"ד בלשון אפשר. לפי שמקום מצוה יש לסמוך על דעת הרמב"ם להקל בכל אונס ושעה"ד.

ואי נימא דהרמב"ם וש"פ לא פליגי וכמש"ל. אפשר לומר דבאמת הא אסור לשמש ביום והיא טובלת רק בשביל שארי מיני קורבה וכדקיי"ל בסי' קפ"ד שגם בזה יש מצוה כשיוצא לדרך.

ושוב לא שייך החשש דסרך בתה דשפיר תדע הבת שהבעל הולך לדרכו ולא טבלה לשמש. ועוי"ל בכוונתו שאפשר לצורך מצוה הקילו לסמוך על דעת הרז"ה והרא"ה שהתירו לטבול לכתחילה ביום ח': כ"ז כתבתי לישב דברי החמו"ד.

אכן לדינא נלע"ד עיקר דלא כהחמו"ד דפשטות לשונות הפוסקים משמע דבכל אונס שרי לטבול ביום ח' אף באונס של אשה אחת ואף שאין האונס ניכר בגופה. וכ"ה להדיא

הלשון בתוה"א להרשב"א בשער הטבילה שאם יריאה מחמת צינה וכדומה באיזה אונס יכולה לטבול ביום ח'.

וכן לשון הש"ע סי' קצ"ז ס"ד הוא ג"כ בלשון יחיד ומשמע שרק היא יריאה מצינה ולא כל נשי העיר. ונראה דמפרשי דהא דאיתא בש"ס שתיקנו לטבול ביום לא היתה תקנה כוללת כל נשי העיר.

רק התקין והודיע שהאשה שיש לה אונס כזה יכולה לטבול ביום. והזכיר האונס ההוא בפרט באשר בעיר ההיא היה מצוי אונס זה.

ועי"ל דרבותא קמ"ל שעקר תקנת חז"ל לגמרי והתיר לכל הנשים שבעיר לטבול ביום ח'. דהו"א דנהי שמותר במקום אונס.

היינו רק באונס שקרה לאשה אחת במקרה. אבל היכא שהאונס קבוע בעיר לכל נשי העיר נימא שאין ראוי לעקור ולבטל לגמרי תקנת חז"ל.

וכעין זה איתא בכתובות ג' ע"ב דמשום גזירה לא עקרינן תקנתא דרבנן ואם האונס בא במקרה ולא בקביעות שרי להקל וע"ש בתוד"ה איספרווא ובשטמ"קשם. ולזה קמ"ל דכל הנהו אמוראי הקילו במקום אונס אף לכל נשי העיר.

וע' תוי"ט פ"ה דמעשר שני מ"ב ד"ה ותנאי בפירוש לשון התקין: ולזה נלע"ד למעשה להקל במקום אונס בכל גוונא. ובפרט דלדידן דכולהו ספק זבות נינהו כתבו הרז"ה והרא"ה בבה"ב להקל אף לכתחילה לטבול ביום ח'.

ואף דלא קיי"ל הכי. מ"מ יש לצרף דעתם במקום אונס.

והיכא שלא תבוא אצל בעלה עד הלילה בודאי יש להקל כשיש קצת סיבה להקל וכמ"ש התו' בנדה ס"ז ע"ב. וע' בח"ס סי' קצ"ז מ"ש ג"כ לצדד להקל בטבילה ביום.

ומה שהקילו בגזירת חז"ל בזה במקום אונס כגון בטבילה ביום ח' ולענין טבילה בע"ש. ולא מצינו שהקילו כן בשאר גזירותיהם ואדרבה אמרינן לא פלוג רבנן.

נראה הטעם משום דהכא איכא דררא דביטול מצוה אם נחמיר עליה דעי"ז לא תטבול היום כלל ותמנע מפו"ר. וכבר החמירו חז"ל הרבה בזה כדאיתא בעירובין ס"ג ע"ב.

וכן בכתובות דף ג' גבי לינשא בשלישי ג"כ שייך טעם זה. משא"כ בשארי גזירות חז"ל.

ויש להאריך בזה מכמה דוכתי בש"ס אך אין הפנאי מסכים לזה כעת. וקצת בארנו בזה בע"ה בח"א סי' כ"ח: אחרי כותבי כ"ז מצאתי בשו"ת רמ"א סי' כ"א שהרגיש במה שדקדקנו בלשון אתקין.

וכתב ג"כ שהכוונה שהתקין שלא יעשו באופן אחר רק שיטבלו דווקא ביום ח'. וכתב שם הטעם לפי שכשילכו בלילה יצטרכו לקחת עמם בני אדם ונרות כדי להנצל מגנבי ואריותא ואבולאי ויתפרסם ענין טבילתם.

לזה תיקן שילכו ביום ויוכלו להסתיר טבילתן משום צניעות. ולענ"ד הוא דוחק דהא גבי משום צינה לא שייך זה דהא אפשר שיחממו המים.

ודוחק לומר שחשש שע"י שיתעסקו בחימום הבית והמים יתפרסם הדבר. או חשש שיטבלו בצוננים ועי"ז לא תטבול כראוי או תבוא לידי סכנה.

ולפמש"ל נתבאר הדבר יותר בע"ה וע' בה"ג ה' נדה שמפורש שם דאף באונס של האשה לבדה מותרת ג"כ לטבול ביום. וכדברינו בס"ד: סימן נח הנה בש"ע סי' קצ"ח סל"ו וסי' ר"א סעיף ס"ו קיי"ל שצריך שיהו מי המקוה גבוהים ממעל לטיבורה כזרת.

וכתב הלבושי שרד והובא בפ"ת שם ג"כ דהיינו ח' גודלים או י"ב גודלים כידוע שיש זרת שהוא שליש אמה ויש שהוא חצי אמה. וכתב הלב"ש להחמיר בזה דהא לדעת הש"ך ס"ק מ"ט לא עלתה טבילה אם שחתה יותר מדאי.

ואם אין המים כשיעור הנ"ל צריכה לשחות יותר מדאי וכמ"ש הרשב"א בתשובה שממנו מקור דין זה והובא בב"י שם. והנה העולם אין נזהרים בזה השיעור.

וגם כי הוא בלתי אפשר דהא יש נשים גבוהות בקומה. ואם נעשה המקוה שיהיו המים זרת מעל לטבור לנשים בעלות קומה א"כ יהי לנשים שפלות הקומה ממעל לראשן.

ולא יוכלו לטבול כראוי מצד שיפחדו לטבול וכידוע טבע האדם לפחוד כשהמים גבוהים יותר מקומתו. וקיי"ל בנדה ס"ז ובש"ע סי' קצ"ח סל"ג דהיכא שמפחדת אסור לטבול.

ואף שאפשר לעשות מדריגות רחבות במקוה והקטנות בקומה יעמדו על המדריגה. בכ"ז הוא דבר קשה לצמצם.

וגם כי אנו רואין שאין מדקדקים בזה כ"כ וחלילה לומר על עם קדוש שמזלזלין בטבילה ח"ו. והלב"ש שם כתב שאם אין במקוה שיעור זה תשכיב א"ע במקוה כעין דף.

ולענ"ד דבר זה קשה למוסרו לנשים. כי צריך שתשכב על קרקע המקוה דווקא.

ואין מועיל שתשכיב עצמה באלכסון באמצע המים כי בזה קרוב שתבוא לידי מכשול. שוב מצאתי שכ"כ הלבושי שרד בחידושיו לה' נדה ס"ק ר"א שבאמצע המים א"א שתשכיב א"ע.

וצריך שתשכיב על הקרקע. ולענ"ד גם ע"ז קשה לסמוך לכתחילה.

וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' תתי"ח להדיא שיש לחוש שמא לא תשתטח כראוי על קרקע המקוה. וראיתי בלבש"ר שם סק"כ שנסתפק בשיעור זרת הנזכר ברשב"א בזה אם הוא טפח או שליש אמה או חצי אמה ועשה פשרה שם שיהיו עשרה גודלין.

והנה פשרתו תמוה דאטו ספק ממון הוא שבספק אמרינן שיחלוקו. אבל באמת במחכ"ת לא ראה תשובת הרשב"א סי' תתק"י שמבואר להדיא דזרת הוי שני טפחים ומחצה.

והיינו עשרה גודלים. וקורא אני על הלבש"ר מאמרם חכם עדיף מנביא שכיון לשיעור י' גודלים אף שטעמו תמוה כנ"ל: והחכ"א כתב להלכה שצריך שלש טפחים מעל הטבור.

ולא ראה דברי הרשב"א הנ"ל: ולזה כדי ללמד זכות על אשר לא נהגו לדקדק בשיעור זה בצמצום. נלע"ד דבאמת הא כבר הקשה הט"ז בסי' קצ"ח ס"ק ל"ח למה לדעת הי"א לא עלתה טבילה אם שחתה ביותר בשביל שמתקמט הבשר.

הלא המים מקדימים לתוך הקמטים. ותירץ שהחשש הוא שמא יתהוו הקמטים בבשר קודם שנכנס למים.

ואח"כ לא יכנסו המים לקמטים לפי שנדבקו בחוזק ולזה כתב הט"ז שאם תכניס א"ע מקודם במים עד צוארה. שוב אין חשש אם תשחה ביותר קצת.

ולכאורה קשה דהא לעולם כשטובלת היא מכנסת מקודם גופה עד הצואר ואח"כ ראשה. וא"כ היכי משכחת לה הא דלא עלתה לה טבילה אם שחתה ביותר לדעת הי"א.

וצ"ל דאיירי כגון שבשעה שטבלה לא השפילה א"ע לתוך המים כדרך גדילתה ועמידתה רק כפפה ראשה וגופה ושחתה לפניה על פני המים. ועי"ז אפשר שיתהוו קמטים למעלה מן המים קודם שיגיעו המים לתוכם.

אבל אם היא משפלת א"ע לתוך המים כמו שהיא עומדת. רק ראשה כופפת מעט.

אז נעשים הקמטים בחלק הגוף שכבר מכוסה במים וכמובן. ושפיר עלתה לה טבילה אף אם אין במים השיעור שקצב הרשב"א.

ואף שהש"ך בנה"כ כתב דהכא לא שייך לומר שהמים מקדימין לפי שהקמטים מתדבקים בחוזק ואין חיבור למים שבתוכם עם מי המקוה. מ"מ כבר בארנו בס"ד בסי' ס"א שהעיקר לענ"ד כהט"ז דאף שדבוק בחוזק מ"מ מועיל מה שהמים מקדימין.

והנה הט"ז כתב שראוי ונכון להנהיג כן שהנשים יכניסו מקודם גופם עד הצואר כדי שאף אם ישחו ביותר מ"מ לא יהי חשש בטבילתם. כי באמת אף שיהי שיעור המים כדעת הרשב"א בכ"ז אפשר שתשחה יותר מדאי בכריעה פתאומית.

ולפי מה שבארנו שכוונתו רק שלא יטבלו בכפיפת הגוף והשכבת חלק גוף שממעל למים. רק בהשפלת הגוף וכפיפת הראש והעורף.

וכן הוא אופן הטבילה אצלינו. א"כ שוב אין חשש אף אם יהיו המים פחותים מזרת ממעל לטבור וכנ"ל.

וכ"כ הסד"ט להדיא בסי' קצ"ח ס"ק ע"ג שאם אין במי המקוה כשיעור זרת ממעל לטבור יש לסמוך על הט"ז דסגי במה שתכניס מקודם במים את גופה עד צוארה. ולפלא על הלבש"ר שהחמיר בדבר כ"כ ולא הזכיר דעת הט"ז בזה וכתב שאם אין במים שיעור הנ"ל תטבול בהשכבת גופה.

וכבר הזכרנו שכתב הרשב"א שבאופן כזה יש חשש גדול. ובפרט היכא שהמים מרובים שטבע המים להגביה הגוף.

ולא תוכל להשכיב א"ע על הקרקע כראוי. וגוף הדבר הוא חומרא דהא העיקר הוא כהפוסקים דס"ל שאף אם שחתה ביותר עלתה לה טבילה.

וכ"נ דעת הש"ע סי' קצ"ח סל"ה וכ"כ הסד"ט ס"ק ע"ו שם. ובפרט דהא הרבה ראשונים ס"ל דכל הנהו הלכות דבנדה דף ס"ז הם רק לטהרות וכבר כתב הש"ך סקי"ג שבמקום דלא אפשר יש לסמוך על שיטה זו.

ואף להיש מי האומר שהובא בש"ע דלא עלתה לה טבילה. מ"מ הא דעת הט"ז שם דהיכא שהמים מקדימים וכגון היכא שהכניסה מקודם גופה למים עד צוארה כ"ע מודו דעלתה לה טבילה.

וגוף שיטה זו דלא עלתה לה טבילה צ"ע טובא דהא איתא בתוספתא בפ"ח דמקואות והובא להלכה ברמב"ם ובש"ע סי' ר"א סעיף ס"א הכופת ידיו ורגליו וישב לו באמת המים אם נכנסו המים דרך כולו עלתה לו טבילה. ואף שהב"י הביא לפרש שצריך לבדוק.

מ"מ הא חזינן שמועיל בדיקה. והגר"א בסי' קצ"ח ס"ק מ"ב הביא ראיה מתוספתא זו דסגי אף אם המים מרודדים יעו"ש: אכן לפמש"ל בסימן ס"א לישב קושית הט"ז דמ"מ לענין בית הסתרים אין מועיל סברא זו שהמים מקדימין לפי ששם לאיבואו המים ורק שצריך שיהא ראוי לביאת מים.

וע"י מה שיתהוו לא יהא הביה"ס ראוי לביאת מים כלל יעו"ש. א"כ הדר קושיא לדוכתא על מה שאין מדקדקים בשיעור המים וכנ"ל.

ואף שהרשב"א בתשובה כתב שע"י שתשחה ביותר יתהוו קמטים בבטנה וירכותיה. צ"ל כוונתו דבבטנה קאי על הטבור ששם הוי ג"כ בית הסתרים וירכותיה קאי על מקום דיבוקן וכמ"ש הפוסקים בזה דזה הוי ביה"ס ועב"י סי' קצ"ח שהביא לשונות הראשונים בזה.

ולפ"ז אין מועיל כלל מה שתכניס א"ע במים עד צוארה. דמ"מ יש לחוש שהביה"ס יתהוה באופן שלא יהא ראוי לביאת מים.

ובביה"ס אין המים מקדימין: אבל באמת נלע"ד שאין השיעור דזרת ממעל לטבור לעיכובא כלל. דצ"ל דהרשב"א איירי הכא בזרת שהוא רק טפח וכדעת הבית הלל בלשון זרת והובא בלבושי שרד בה' נדה סק"ר.

ואף שכתב הרשב"א בתשובה בח"ב סי' רכ"ד שצריך שיהיו המים עד חצי החזה. י"ל דהיינו משום ששיעור זרת כתב הרשב"א שהוא על צד הפחות.

ועל צד ההידור והחומרא צריך שיהא עד חצי החזה. וכן מוכח מדאמרינן בנדה דף ס"ז שהאיש נראה כמוסק זתים.

ומייתי לה שם דהיינו לענין טבילה דרך גדילתו. ופירש"י שם שלענין בית הערוה צריך לשוח כמי שמלקט זתים על הארץ ע"ש.

הרי שצריך לשוח הרבה בעת טבילתו. ואף אם יהיו המים רק עד הטבור.

ג"כ לא יצטרך לשוח יותר מכפי ששוחה בעת שמלקט פירות מהקרקע. ואף ששאר ראשונים מפרשים הא דכמוסק זתים דקאי לענין בית השחי בשעה שמלקט זתים מהאילן.

מ"מ בגוף דין זה שרשאי לכוף ולשחות כ"כ בעת טבילתו לא מצינו דפליגי על רש"י. ואי לא ס"ל דין זה הו"ל להוכיח מזה שאין הפירוש כדבריו.

וכן איתא שם שהאשה נראית כמניקה את בנה. וכתבו התו' שם בד"ה פתחה שהוא לענין הגבהת הדד מעל החזה.

ורש"י פי' דקאי לענין בית הערוה. ומוכח מזה ג"כ שכופפת א"ע הרבה עד שנפתח קצת בית הערוה.

ואף לפי' התוס' מוכח ג"כ שכופפת א"ע למטה ממקום דדים. וזה הוא פחות משיעור חצי אמה ממעל לטבור כמובן.

וגם כיון שאנו רואים שהתו' קורים חזה את המקום שתחת הדדים. א"כ חצי החזה יעלה ג"כ פחות משיעור חצי אמה ממעל לטבור: ועוד דהא הי"א דלא עלתה טבילה הוא התשב"ץ בשם הראב"ד שהובא בב"י.

והוא בתשב"ץ ח"א סי' י"ז. ושם כתב דסגי שיהא גובה המים מעט יותר מאמה ומחצה לפי שהנשים הם קצרות יותר מהאנשים.

והשיעור השוה לכל בנ"א הוא שיהיו במקוה יותר מחצי קומתו עד קרוב לשני שלישי קומתו. וכתב שם ששיעור זה הוא קרוב לשיעור הרשב"א זרת ממעל להטבור ושדעתו מכוונת לדעת הרשב"א ע"ש.

ובאמת יש הפרש גדול כי ידוע אשר אמה וחצי גובה או קרוב לשני שלישי קומת האדם הוא פחות מכפי עשרה גודלים ממעל לטבור. וע"כ צ"ל ששיעור הרשב"א אינו בדווקא.

ורק על צד הקירוב ובערך. וכ"נ מהתשב"ץ שכתב שכשרה המקוה כשגבוהה יותר מאמה וחצי.

אף שבודאי יש קצת נשים גבוהות הקומה. והו"ל לפרש שהם לא יטבלו עד שיוסיפו עבורם מים בגובה.

וע"כ צ"ל שאין השיעור בצמצום ובדווקא. ורק ע"צ הקירוב וכנ"ל: ובאמת הוא דבר קשה לכוין השיעור כי לא כל הנשים שוות בקומה.

ואם יהיו המים יותר מהשיעור. אזי יש לחוש שתזקוף ביותר דג"כ לדעת הי"א לא עלתה טבילה ואף שאנו מצוים לה שתשחה קצת.

מ"מ א"א להעומדת עליה לראות איך היא שוחה תחת המים וגם כי כשהמים עד צואר האשה אזי ע"כ רוב המים מגביהים קצת גופה. וא"א לה לעמוד על הקרקע בעת טבילתה כראוי ובאופן כזה לא תטבול כראוי וכמש"ל וכמ"ש ג"כ הלבש"ר ס"ק ר"א.

ואף דאמר רב יוסף ביומא ע"ח שצריך שתעמוד האשה עד צוארה במים ומשמע דשרי בכה"ג י"ל דבאמת להכי דחי הש"ס שם דלית הילכתא כוותיה. ולעשות מדריגות בתוך המקוה שיעמדו עליהם הנשים הקצרות.

איזה מספר המדרגות אשר נעשה שם כי לא כל הקומות שוות. וגם כי צריך שתהא רוחב המדרגה ד' טפחים כדקיי"ל בסי' קצ"ח.

ואיפוא נמצא מקוה רחבה כזו שיוכלו לעשות בה שנים או שלשה מדריגות רחבות כאלה. וע"כ צ"ל שהשיעור הלז אינו לעיכובא רק על צד הקירוב וכנ"ל: אכן לכתחילה

בודאי צריך לעשות כשיעור הנזכר ברשב"א ובשו"ע שיהא זרת היינו ב' טפחים וחצי ממעל לטבור וחלילה להקל בזה.

וכן לעשות מדרגה אחת למטה רחבה ד' טפחים שהנשים הקצרות יעמדו עליה. ועובי המדריגה יהא בערך ב' או ג' גודלים.

ויש נשים קצרות ביותר אשר להן יעלו המים מעל לראשן. ומצד שמפחדות ליכנס במים עמוקים הדרך שהאשה העומדת עליהן מחזקת אותן בידיהם.

ולזה צריך להזהיר האשה המשגחת ע"ז שתזהיר אותן הנשים שישוחו קצת במים אף דבלא"ה המים מעל לראשן כדי שיהיו הביה"ס ראוים לביאת מים כמבואר בש"ס ובש"ע סי' קצ"ח סל"ה. וכן צריך להזהיר שהאשה שמחזקת את הטובלת תטביל מקודם ידה במקוה כדי שלא יהא חציצה וכדקיי"ל בסי' קצ"ח סכ"ח.

ובשעת טבילתה לא תאחוז בה כ"כ בחוזק וכמש"ש קצת אחרונים להחמיר בזה. ויותר טוב לעשות מדריגה עבור הנשים הקצרות כי קשה להזהר בכל זה.

וגם דאפשר שלא תשחה כראוי. כי לפי שכל גופה במים אף בזקיפתה.

לא תדע לדקדק בזה וגם האשה העומדת ע"ג אינה יכולה לראות אם היא שוחה בתוך המים כדין. ובזה החשש יותר גדול מהחשש של הרשב"א אם המים מועטים.

כי כשהמים מועטים וצריכה לשחות יותר מדאי י"ל שהמים מקדימים כמש"ל מהט"ז. אבל כשטובלת בזקיפה ולא נתגלו כלל עדיין איזה חלקי בית הסתרים.

יש חשש שלא עלתה לה טבילה כלל. וגם כי כאשר המים עד ראשן.

יקשה לה להחזיק גופה במים כראוי ע"פ דין כידוע טבע המים שמגביהים גוף האדם כשהם מרובים ולא תוכל לטבול כראוי וכמש"ל. וגם כי מפחדת קצת ולא תטבול כראוי.

ועכ"פ כשיהיו המים עד ראשן צריך להזהירם שיעמדו כראוי שלא יוגבה גופם למעלה ושישוחו קצת כדין בתוך המים בשעת הטבילה: וכן ראוי לכל מורה להזהיר את האשה המשגחת על הטבילה שתשגיח שהנשים הטובלות יפרידו בהיותם במקוה את אצבעות רגליהן כדי שיכנסו בהם מים. כי טבע אצבעות הרגלים להיות מהודקים זה על זה.

וראוי שיהא עכ"פ המים מקדימין שם ושוב לא יהא חציצה וכמש"ל ובסי' ס"א בזה. ורציתי לישב עפ"ז דברי הרמב"ם שכתב בפ"ב מה' מקואות שאם נכנסו צרורות וקסמים בסדקי רגליה מלמטה חוצצים.

והקשה הכ"מ דהא מפורש בתוספתא פ"ח דאין חוצצים. ותירץ משום דקתני לה שם בשם ר"ע.

משמע דרבנן פליגי עליה. והוא תמוה שיחדש זה הרמב"ם מדעתו לדחות סתמא דתוספתא מהלכה.

ועוד כתב הכ"מ דר"ע ס"ל שא"צ שבה"ס יהיו ראוים לביאת מים. ואנן קיי"ל שצריך שיהו ראוין.

והוא דוחק ג"כ דא"כ ל"ל לר"ע למינקט סדקי הרגל. הול"ל דרך כלל שא"צ ראוי לביאת מים.

אבל לפמש"ל י"ל דהתוספתא איירי שנכנסו אח"כ בתוך המים לזה אינו חוצץ. אבל ז"א דהא בתוספתא מסיק שם הטעם שהוא כבית הסתרים.

הרי שהטעם הוא כמ"ש הב"י דס"ל לר"ע שא"צ שיהא ראוי לביאת מים. ובב"י ובכ"מ לא העתיק סוף דברי ר"ע.

והנה החכ"א ואחריו נמשכו עוד אחרונים כתבו שצריך להזהר שלא יכנסו צרורות וקסמים במקוה בין אצבעות רגליה. והראו המקור לדין המבואר בסי' קצ"ח סמ"ב.

ובמחכ"ת לא העתיקו יפה. דבש"ע איירי כשנכנסו הצרורות קודם שנכנסה למקוה.

וכן נראה ברמב"ם ובתוספתא יעו"ש. אבל לאחר שנכנסה למקוה שוב אין חשש דהמים מקדימין כנ"ל.

ואף שכתבו הפוסקים שלא תטבול בטיט מפני שנכנס בין אצבעותיה וחוצץ וע' סי' קצ"ח סל"ג. זה רק בטיט שנדבק מאוד ע"ש וכמש"ל בסי' ס"א אבל לא בצרורות וקסמים שאינם נדבקים.

וגם בטיט הקשה שמהרא"ש בפ' בתרא דנדה דהא המים מקדימין. וכתבתי זה באשר הוא דבר בלתי אפשר ליזהר שלא יכנס שום דבר במקוה לתוך האצבעות או לשאר סדקים שיש בגוף האדם וכידוע אשר במים נמצאים צרורות ועשבים ויבחושים וכדומה וא"א כלל ליזהר בזה.

אך העיקר שאין חשש בזה מפני שהמים מקדימין. אבל קודם שנכנסת למקוה צריכה לבדוק היטב בין אצבעות רגלי'.

וזה צריך כשעומדת סמוך ממש למי המקוה. כי בדרך הילוכה ממקום החפיפה עד המקוה.

אפשר שיכנס איזה דבר לתוך האצבעות או לתוך סדקי רגליה מלמטה. וצריך להזהיר ע"ז שישגיחו ע"ז היטב: ואגב אזכיר מה שק"ל בסנהדרין מ"ה ע"ב בתוד"ה אין לו שהקשו אהא דמייתי שם דתנאי פליגי אי בעינן קרא כדכתיב מהא דמצורע שאין לו בוהן יד ורגל.

והקשו דדילמא שאני הכא דכתיב תהיה דדרשינן מינה במנחות לעכב כל מילי. וקשה לי טובא דהא מעיקרא מוכיח הש"ס מהא דעיר הנדחת דס"ל לר"י ור"ע דבעינן קרא כדכתיב.

ועל זה קאמר הש"ס תנאי היא ומייתי מדר"א ור"ש דס"ל דלא בעינן קרא כדכתיב. וכ"נ ברש"י שם שדקדק לפרש כן ע"ש.

וכה"ג איתא בקדושין דף נ"ז ע"א דמייתי תנאי היא מתנא דבי ר"י דפליג על ר"י ור"ש דמייתי שם מקודם. וכן איתא כה"ג בכ"ד בש"ס.

וגם גוף קושייתם צריכה ביאור דהא שם קאי אהא דנקטעה יד העדים. ושם כתיב ג"כ תהיה.

וזה קשה ג"כ בסוגיא שם דפריך עלה מהא דאתה יכול להמיתו בכל מיתה שאתה יכול דדילמא הכא שאני דכתיב תהיה. וכל סוגיא דהתם צריכה ביאור.

וגם צריך לבאר החילוק בין עדים גדמים לנקטעה. אך לברר שיטת קרא כדכתיב דורש אריכות ואכ"מ: סימן נט כבוד ידידי הרה"ג וכו' מו"ה יוסף אברהם נ"י מו"צ דק' אסטראווא ע"ד שאלתו באשה שטבלה בנהר וחבירתה עומדת ע"ג וכשעלתה ראתה חבירתה שעלוקה שקורין פיאווקא דבוקה על יריכה והיא לא הרגישה.

והפרישתה חבירתה ממנה בחוזק ויצא דם הרבה. ובלילה שמשה עם בעלה ולמחר מצאה דם הרבה על כתונתה.

ונשאל כת"ר אם יכולה לתלות הדם במכת העלוקה. וכתב מעכ"ת שיש לתלות וכהא דריבדא דכוסילתא תוך ג' ימים.

אכן נסתפק בגוף הטבילה דהעלוקה היא חציצה. ורק צידד דהא קיי"ל שטובלין בדבר שברייתו מן המים ועלוקה ברייתה מן המים.

רק נסתפק לפמ"ש בגליון הרש"א דדבר שברייתו מן הרקק אין טובלין בו. א"כ אפשר עלוקה ג"כ ברייתה מרקק.

ועוד צידד לומר שיעלה לה טבילה מפני שהמים מקדימין עכ"ד. ויפה התעורר מעכ"ת בכל צדדי הספק שיש להעיר בזה.

והנני להודיעו דעתו בזה אך בקוצר מעוצם טרדותי: א) והנה מצד שברייתו מן המים נראה פשוט דלא מהני והוי חציצה דלא עדיפא מכפור ושלג שבוודאי נעשה מן המים. ובכ"ז קיי"ל דבעינן שירסק עד שיהיו למים כמ"ש הש"ך בסי' ר"א ס"ק ע"א ובשו"ע א"ח סי' ק"ס סי"ב וע"ש במג"א ס"ק ט"ז.

ובזה מיושב קושיית הב"י סי' ר"א והתוי"ט פ"ו דמקואות מ"ז ובפ"ב דידים מ"ב למה חוצץ דבר שברייתו מן המים. הא כשר כולו לעשות ממנו מקוה.

ולפמ"ש א"ש דאינו כשר רק כשריסקו ונעשה מים. וכ"כ בהג"ה בא"ח סי' ק"ס ס"י דבדבר שברייתו מן המים טובלין דווקא אם ריסקן דלא עדיף משלג ושוב ראיתי במג"א סי' קס"ב סקי"ז שכתב ג"כ בישוב קושיא הנ"ל כמש"ל.

וכ"נ מפירש"י בזבחים כ"ב שפירש אהא דמטבילין בעינו של דג שנימוק שומן העין של דג בחורו ע"ש. משמע דדווקא כשנימוק: ונראה דאף רבינו שמריה דס"ל שטובלין בשלג כמות שהוא במרדכי ס"פ במה טומנין וכמ"ש בש"ע סי' ר"א.

ס"ל דהיינו דווקא שלג שעכ"פ הוא לח וספוגי והאוחז בו מתלחלח. וגם מחום הגוף א"א שלא יפשר במשהו סביבות הגוף.

אבל בריית המים כמו עלוקה שנכנסת בעומק קצת לגוף האדם. ודאי שחוצצת.

דבעינן טבילה בדבר נוזלי ולא בגוש: ב) ובאמת גוף הדבר צ"ע מנ"ל שטובלין בדבר גוש ומצטרף למקוה. הא מים כתיב.

והרי בחולין ק"כ בעי קרא למשקה היוצא מהפרי אי הוי כפירי. ונראה דרק במשקה היוצא מהפרי בעי קרא משום שהעיקר הוא הפרי: וכשנשתנה למשקה שוב אינו יכול לשוב להעשות פרי.

ובחלב ואינך משום דאכילה כתיב בהו כדאיתא בחולין ק"כ וע"ש בתוס'. אבל בדבר שברייתו מן המים.

שפיר יכול לשוב ולהעשות מים. לזה הוי בכלל מים.

אבל עדיין קשה דהא דגים א"א לעשות מהם מים ובכ"ז טובלין בהם כדאיתא בזבחים כ"ב. ודוחק לומר שזה דווקא בעינו של דג שנימוק כפירש"י שם.

דנראה פשטות הש"ס דנקיט עינו של דג לפי שאפשר לטבול בו כמו במקוה. אבל אין שם שום לחלוחית של מים.

משא"כ בדגים עכ"פ יש עליהם לחלוחית של מים אף להפוסקים דלא בעי ריסקו. והא דנקיט הש"ס בזבחים כ"ב יבחושים אדומים ולא נקט דגים.

נראה הטעם משום שהיבחושים רגיל יותר שיהיו במקום הטבילה ושיתהפכו כל המים ליבחושים כשמתעפשים המים. אבל כולו דגים לא שכיח.

ונראה דהנה המג"א כתב בסי' קס"ב סקי"ז דאף להפוסקים דבשלג לא בעינן ריסוק. מ"מ בדבר שברייתו מן המים מודה דבעינן ריסוק.

וצריך להבין סברתו. ונראה שדעתו כמש"ל דבאמת הא בתורה מים כתיב.

ורק שלג שדרכו לשוב ולהעשות מים הוי כמו מים. אכן יבחושים ודגים שאין סופן להיעשות מים.

בעי ריסקן שיהא נוזליי כמים: ג) ונראה ראיה ברורה לזה מסוגיא דמנחות כ"א ע"א דאיתא שם אמר זעירי אר"א דם שבישלו אינו עובר עליו יתיב רבא וקאמר לה להא שמעתא איתיביה אביי הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב. ל"ק כאן שהקפה באור כאן שהקפה בחמה באור לא הדר בחמה הדר.

ופירש"י דהדר להיות צלול כמות שהיה. הרי מפורש דהעיקר תלוי בזה שסופו להיות צלול כמו שהיה.

ובחולין ק"כ פירש"י על הקפה את הדם שהקרישו על האור. והקשו התוס' דהא מוקמינן לה במנחות בהקפה בחמה.

ובאור פטור. ונראה דהנה הש"ס מקשה שם בשלמא הקפה דם כיון דאקפיה אחשובי אחשביה אלא המחה את החלב וגמעו אכילה כתיב ביה והא לאו אכילה הוא.

אר"ל א"ק נפש לרבות השותה. והנה קשה טובא נ"ל למימר דאחשביה וגם לשון הש"ס והא לאו אכילה הוא.

הול"ל והא שתיה הוא. וכעין לשון הש"ס ביומא ע"ו ע"א שכר שתייה הוא וקרייה רחמנא ואכלת ועו"ק קושיית התוס' שם דהא קיי"ל שכל זכרא שתייה בכלל אכילה.

והתוס' תירצו שם דזה דווקא במילי דשתייה ולא במידי דאכילה דממחי לה ושתי. ולענ"ד תירוצא צריך מובן דאדרבא משקה הבא מחמת אוכל מסתבר טפי לקראה אכילה.

וכן מוכח בסוגיא דיומא ע"ו ושבועות כ"ב דמייתי ראיה דשתיה בכלל אכילה מדכתיב ואכלת וחשיב יין ושכר ומדחה דשתי ליה ע"י אניגרון והיינו מיא דסילקא ע"ש. ופירש"י בברכות ל"ה ע"ב וביומא ע"ו מים ששלקו בהם תרדין.

והיינו המים לבדם בלא התרדין וכדאיתא לשון זה בברכות ל"ט ע"א ושם הכוונה המים לבדם וכדאיתא בפוסקים. ומה שפירש"י בשבועות כ"ג תבשיל של תרדין.

הכוונה ג"כ על המים כן פירש"י בברכות ל"ט ג"כ. עכ"פ מבואר דכיון שהמים נתבשלו עם דבר מאכל ונבלע בהם הטעם של האוכל.

שייך לקרוא זה אכילה יותר משתיית משקה גמור. וא"כ כ"ש באוכל שנמחה.

ובנדה ל"ב כתבו התו' דקמ"ל דחלב מהותך שמיה חלב ואין לזה מובן לכאורה דבזה אין מתורץ כלל קושייתם על הש"ס. דמאי מקשה הא שתיה בכלל אכילה:ד) ונראה ביאור הדברים דהנה התוס' הקשו בפסחים כ"ד ע"ב דכיון דמוקי הש"ס לברייתא במנחות כ"א בהקפה בחמה.

א"כ למה חייב בהמחה חלב הא אוכל חלב חי פטור דהוי שלא כדרך אכילתן כדאיתא התם. ותרצו דלצדדין קתני והמחה איירי ע"י האור והוא דוחק.

ונראה שעיקר קושיית הש"ס הוא בחולין דהוי שלא כדרך אכילתן. דחלב דרכו לאכלו ולא לשתותו.

וכן בנבלת עוף טהור ואינך הכוונה כן הוא. (וכדאיתא בפסחים כ"ד ע"ב שמשקה הבא מן אוכל מיקרי שלא כדרך אכילתו.

ובחולין מדמה להו להדדי. וכבר האריכו בזה השער אפרים סי' ס"ט והח"צ סי' כ' ובפנ"י בפסק חדש ושאר אחרונים) וע"ז קאמר דהנפש מרבה שותה.

ולזה כדמקשה קאמר בשלמא הקפה דם אף שדרכו בשתיה מ"מ הא אחשבה לאכילה. וכדתניא בתוספתא דטהרות פ"ב הובאה בירושלמי פ"ב דמע"ש ופ"ח דיומא דדם שקרש אינו אוכל עד שיחשוב עליו אלמא דמהני מחשבה לעשותו אוכל ודרכו בכך ול"א בטלה דעתו אצל כל אדם.

אבל גומע חלב הא לאו אכילה היא: ומשני נפש לרבות השותה. וא"כ אין הקושיא מצד דשתיה לאו בכלל אכילה רק מצד דלאו אכילה היא ומדוקדק לשון הש"ס בס"ד.

וזהו כוונת התוס' בנדה ל"ב שהזכרנו דקמ"ל דחלב מהותך הוי חלב. ונראה לפ"ז דמרבה קרא שותה אף חלב חי.

דרק בחתיכת חלב אין דרך לבשלו כשהוא חי אבל כשנימס ויהי למים אין חילוק בין חי למבושל: ה) ולזה נראה דלהכי נקיט רש"י בחולין שם שהקפה הדם באור. דמקמי דידע דרשא דנפש לרבות שותה.

א"כ הא דהמחה איירי ע"י האור. דאי בחלב חי א"כ למה מקשה מהא דמחוי הוי שלא כדרך אכילתו.

תיפוק ליה דחלב חי הוי שלא כד"א. וע"כ איירי ע"י האור.

והקפה דם איירי ג"כ ע"י האור. וס"ל דהעיקר תלוי אם דרך אכילתו בכך.

ולא אם השינוי הוא באופן שישוב להיות כמקדם או לא. אכן כדמסיק דנפש לרבות שותה.

שפיר איירי הא דהמחה אף בחמה כמש"ל דמתרבי בכל ענין מנפש. וא"כ ה"ה הקפה דם.

דעיקר הא דחייב על דם קרוש ילפינן לה בירושלמי פ"ב דמע"ש ופ"ח דיומא ה"ג מדכתיב בקרא לשון אכילה גבי דם. וע"ש במפרשים שמסקנת הירושלמי דיליף לה מזה.

ורק לגבי טומאה בעי מחשבה ע"ש שכן עיקר בפירוש הירושלמי (וע' במ"מ פ"ז מהמ"א הט"ז שכתב דלהכי אין לוקה על חוטי דם דדם הוי רק צלול ולא חוטים וקרומים. וקשה לכאורה דנימא דלהכי נקיט לשון אכילה בדם לרבות חוטים וקרומים.

וצ"ל דטפי מסתבר דאתי לרבות דם קרוש. אבל בפשוטו נראה דשאני חוטים שהחוט לא נעשה מן דם ורק שכנוס ובלוע בו דם ודמי לטעם כעיקר שאינו לוקה.

ולזה כ' הרמב"ם שם דהוי כחצי שיעור משום שאין כאן דם בעין ואין בו שיעור וממשות דם. וע' מל"מ פי"ג מה' שגגות בזה ואכמ"ל) ולזה כיון דחזינן דמרבה הכתוב מנפש אף דהוי שלא כד"א כל כך כמש"ל.

א"כ ה"ה אכילה דכתיב גבי דם מרבה כשהקריש בחמה דהדר למילתיה ואף דהוי חי. אבל הקריש באור דלא הדר לא מרבינן דליכא קרא לזה.

ומוקמינן במסתבר. ורק בדברי המקשה דסליק אדעתי' דקפיד קרא טובא על דרך אכילתו.

מסתבר ליה טפי לאוקמא קרא בהקפה באור דהוי טפי דרך אכילה. ולמסקנא דחזינן דקרא מרבה שותה אף דלא הוי כ"כ דרך אכילתו.

א"כ בדם מסתבר טפי לרבות הקפה בחמה דהדר ולא נשתנה כ"כ מברייתו: ו ועפמ"ש מיושב קושיית התוס' בחולין ק"כ ד"ה אלא שהקשו דמאי פריך על המחה את החמץ דאכילה כתיב ביה. הלא מ"מ אסור בהנאה.

והתוס' תרצו דאין כרת בהנאה. אבל כבר נתקשה המגיה במל"מ פ"ג מה' שגגות דמ"מ תיקשי למאי דס"ד דהתוס' בפסחים כ"א ע"ב דיש כרת בהנאה.

והשעה"מ פ"א מהחו"מ נדחק בזה ויש לפלפל בדבריו ואכ"מ. אבל לפמ"ש א"ש דעיקר קרא דנפש איצטריך דלא נימא דהוי שלא כדרך אכילתן.

ורש"י בפסחים ל"ה ע"א פירש באמת טעמא דאין יוצא י"ח מצה בהמחהו משום דהוי שלא כדרך אכילתן (ועי' מל"מ פ"ה מה' יסוה"ת שנסתפק במ"ע אי בעי דרך אכילתן. ולא הביא פירש"י דהכא).

ודקאמר הש"ס בחולין ק"כ הטעם משום דלא הוי לחם עוני. כבר כתבו התו' שם דהומ"ל משום דאכילה כתיב בה.

ובאמת הוא דוחק גדול דל"ל להש"ס לחפש סברות אחרות. ונראה משום דאליבא דאמת בעינן להאי טעמא דכיון דגלי קרא נפש לחייב בחמץ א"כ נילף מהיקישא דלא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות שיוצא בכה"ג י"ח מצה וכדילפינן כעין זה בפסחים ל"ה ע"א ושם ע"ב.

ולזה איצטריך טעם דלחם עוני. ולפ"ז דברי רש"י בפסחים שם צ"ע.

שוב ראיתי שכבר נתקשה בזה הנו"ב במ"ת חי"ד סי' ל"ד ונדחק בזה ע"ש: ז) ונראה סברת רש"י ותוס' דלענין שלא כד"א לא שייך לאקושי מצה לחמץ. דא"כ נקיש ג"כ דתיסגי במצה בהנאה כמו בחמץ.

וע"כ צ"ל דאף שהתורה החמירה בחמץ בכ"ז במצה אכילה בעינן. וה"ה לענין זה.

והנה התו' בפסחים כ"א ע"ב ד"ה כ"מ כתבו דלר"א דס"ל כ"מ דכ' לא תאכלו אסור בהנאה א"כ גם בהנאה יתחייב כרת. ותירוצם לחלק בין אוכל לתאכלו דחוק.

ולזה נראה יותר דבאמת אין ה"נ כמ"ש התוס' שם דהנאה בכרת. ומה שהקשו דלימא דהיינו דאיכא בין ר"א לחזקי'.

י"ל דחדא נקיט. ועוי"ל דגם לחזקי' י"ל דגלי קרא דלא יאכל דכל אכילה דבחמץ איירי בהנאה וא"כ גם לדידיה הנאה בכרת.

וכעין זה כ' התוס' בפסחים כ"ח ע"ב ד"ה וחד דלחזקיה גלי קרא דלא יאכל דאסור בהנאה תוך זמנו וה"ה דלפני זמנו ע"ש. וע' בחיבורי סי' כ"ד.

והנה ריב"ל ור' יונתן ורב פפא בפסחים כ"ד מבואר דס"ל דאף לא יאכל לא משמע הנאה. ורק ילפי מקראי אחריני שם למיסר הנאה בשאר איסורים ע"ש.

ולדידהו וודאי דאין כרת בהנאה כמובן. ונראה בדעת רש"י דלמ"ד דאין כרת בהנאה.

כדמרבה מנפש את השותה שחייב כרת. ע"כ היינו משום דחשיב כאכילה גמורה.

ולפ"ז יש ללמוד מזה בהקישא דשבעת ימים שהזכרנו שיוצא בזה ג"כ י"ח מצה. אבל אינימא דיש כרת בהנאה.

י"ל דמרבה שותה משום דלא גרע מהנאה וכסברת התוס' בחולין שם. אבל במצה דבעי אכילה לא שייך למילף מהקישא וכמש"ל.

ולזה בפסחים ל"ה שפיר פירש"י הטעם במצה משום דלא הוי כד"א משום דס"ל דהלכה כר"א בהא דכל לא תאכל אף הנאה במשמע. וא"כ הנאה בכרת או אף אי הלכה כחזקי' גם כן הנאה בכרת כמש"ל.

ולזה פירש אליבא דהלכתא. אבל הש"ס דחולין ק"כ נקט טעמא דלחם עוני דא"ש לכ"ע כמש"ל.

ואף דהמקשה אכתי לא ידע ריבויא דנפש. מ"מ נקיט המקשה טעם דאתי אף לפי המסקנא.

וגם כיון דעכ"פ קתני שחייב אם גמעו. הרי מוכח שיש לתנא איזה ריבוי ע"ז.

ותיקשי דנילף בהקישא. ולזה נקיט טעמא דלחם עוני דלא תיקשי וכמש"ל: ח) ועוי"ל דכיון דר"ל משני לה נפש לרבות השותה.

ור"ל ס"ל כחזקי' בחולין קט"ו. דיליף שם איסור הנאה בב"ח מבשל מבושל.

ומקשה ר"י כעורה זו ששנה רבי דיליף מלא תאכלנו ומדחה דמ"מ לא נדע איסור הנאה ע"ש. הרי מפורש דס"ל דלא תאכלנו לא משמע הנאה והיינו כחזקי'.

ולחזקי' אין כרת בהנאה. וא"כ מרבה שותה דליהוי כאכילה.

ולזה הוצרך הש"ס לומר הטעם משום לחם עוני וכמש"ל. ולפמש"ל דגם לחזקי' יש כרת בהנאה י"ל דרש"י פירש בפסחים ל"ה דקאי שם אליבא דר"ל.

ור"ל ס"ל כחזקי' כנ"ל. דלריב"ל ור"י ור"פ דילפי בפסחים איסור הנאה מקראי אחריני באם אינו ענין לכל איסורים שבתורה.

א"כ גם בב"ח בכלל. וא"כ כיון דס"ל כחזקיה ס"ל דיש כרת בהנאה.

לזה שפיר פירש"י הטעם במצה משום שאינו דרך אכילה. ושותה נתרבה משום הנאה כנ"ל.

ואף דמקשה שם לר"פ ור"פ יליף לה בדף כ"ד באא"ע. מ"מ גם ר"פ איירי שם אליבא דר"ל ע"ש.

אבל סוגיא דחולין נקטא טעמא דא"ש לכ"ע כנ"ל. ואקצר:ט) ועכ"פ שמענו דהיכא דנשתנה באופן דהדר לברייתו.

לא הוי שינוי ושמו עליו. והיכא דלא הדר לא הוי שמו עליו.

וכעין זה קיי"ל בב"ק ס"ו גבי גזל דשינוי החוזר לברייתו לא הוי שינוי. וה"ה הכא במים אף לדעת הסוברים דשלג מותר לטבול בו בלי ריסוק.

היינו משום שחוזר לברייתו ושם מים עליו. אבל דבר שברייתו מן המים כגון יבחושים ודגים שאין חוזר לברייתו.

בעי ריסוק דאין שם מים עליהם. ומב"ק ס"ו אין ראיה כ"כ לנ"ד כמובן.

ושם מהני שינוי השם ע"ש: ולכאורה קשה לפ"ז מאי קאמר הש"ס בחולין ק"כ דמשקה היוצא מחדש ושביעית ילפינן מנבילה וחלב ואינך. דשאני בחלב ונבילה שאף שהמחהו בכ"ז הדר לברייתו שיקרש ויהי דבר גוש וכדרך כל דבר שמן שחוזר ונקרש.

ואף ציר ורוטב ג"כ נקפא ונקרש. אבל משקה של פירות אינו חוזר להיות פרי.

אבל באמת בלא"ה יש חילוק דבחלב ונבילה הוא גוף האיסור שנמחה משא"כ בפירות חדש ושביעית וכמ"ש התוס' שם ק"כ ע"ב ד"ה היכא. וכבר האריכו האחרונים בענין זה וביחוד הפנ"י בפסק חדש.

ולבאר שיטה זו צריך אריכות גדול ואכ"מ: י) ויש לדון בזה מדברי הר"ן ס"פ אין מעמידין והרא"ש פ' שלשה שאכלו סי' ל"ה לענין רגלי הדבורים שנשתנו לדבש והמוסק שנעשה מדם דאזלינן בתר השתא. אלמא דכל דבר שנשתנה דאזלינן בתר השתא.

וא"כ תיקשי למה במים שנשתנו לשלג ולדגים ויבחושין אזלינן בתר מעיקרא. וע' מג"א סי' רט"ז סק"ג שהקשה ע"ז מבכורות ו' דבעי הש"ס לאסור חלב משום דדם נעכר ונעשה חלב.

אלמא דאזלינן בתר מעיקרא. וכבר כתב שם הגר"א שהר"ן ישב זה משום שבנתיים מסריח ונעשה כעפר ע"ש.

וא"כ בנ"ד א"ש דאזלינן בתר מעיקרא דהוו מים. ולעיל סי' ל"ח הארכתי בענין זה הרבה בס"ד ובסוגיא דבכורות הנ"ל ואכ"מ: עכ"פ נראה לדינא דדבר שברייתו מן המים אם טבלו בו לא עלתה לו טבילה עד שיתרסק ויהי לדבר נוזליי.

שוב ראיתי בנו"ב מ"ת חא"ח סי' נ"ז שכתב ג"כ לענין מלח וכפור שאף שחשוב כמים מ"מ אין טובלים בו עד שימס ויהי למים דהא ורחצו במים כתיב. ורק בשלג יש פוסקים שטובלים בו כמות שהוא מפני שהוא לח יעו"ש.

והיינו כמש"ל בס"ד. ומכ"ש לענין יבחושים ודגים שאין סופו לחזור למים כנ"ל וזה ברור בס"ד: יא) ובסוטה ט"ו ע"ב איתא דבעי בסוטה כלי חרס חדשה דברי ר' ישמעאל ויליף לה כלי כלי ממצורע.

ובמצורע יליף דומיא דמים חיים שלא נעשתה בהן מלאכה. וה"ה דבעינן בסוטה מים חיים לר"י.

ופריך מה למצורע שטעון עץ ארז ואזוב ושני תולעת אמר רבה א"ק בכלי חרס כלי שאמרתי לך כבר. אמר רבא ל"ש שלא נתאכמו פניו אבל נתאכמו פסול דומיא דמים מה מים שלא נשתנו אף כלי שלא נשתנה.

בעי רבא נתאכמו והחזירן לכבשן ונתלבנו מהו כיון דאידחו אידחו או כיון דהדור הדור ופשיט מעץ ארז שהפשיל בו קופתו דפסיל ר"א אף דהדר ומפשיט ומשני דאיקלוף איקלופי. והנה לכאורה קשה מסוגיא זו דמשמע שסתם מים בעינן שלא נשתנה מראיהן כלל וכ"ש גופן.

וא"כ למה במקוה כשר כשנשתנה ליבחושין ודגים. והפמ"ג באו"ח במשבצות סי' ק"ס סקי"א הקשה למה כשר ביבחושין דהא נשתנה מראיתו.

וצ"ל דקושייתו לדעת הטור דפסיל לנט"י אף בנשתנה מחמת עצמן. אבל לדעת הפוסקים דכשר לק"מ כמובן.

אכן לפמ"ש דאיירי שנתרסק ונעשה מים א"ש. ואף דמיבעי ליה לרבא בסוטה שם היכא דנדחה ושוב הדר לכמו שהיה מקודם.

היינו רק התם גבי מצוה שיש דיחוי אצל מצות ושייך לומר כיון דאידחי אידחי. משא"כ גבי מקוה.

וכמ"ש התוס' בנדה ס"ו וקדושין כ"ה דלהכי ל"צ לכתחילה ביאת מים בבית הסתרים משום דלאו מצוה היא ע"ש. ועפמ"ש יש ליישב מה שפסק הרמב"ם בפ"ג מה' סוטה דמהני החזרה לכבשן.

והקשה הכ"מ דהא הוי איבעיא דלא איפשיטא. והמל"מ כתב שם דהרמב"ם ס"ל כמ"ש התוס' שם דזה הוי רק דרבנן.

והוא דוחק דכל כה"ג הו"ל להרמב"ם לפרושי דהא דנתאכמו פניו הוא דרבנן. והרמב"ם כלל זה יחד עם הא דלא נעשתה מלאכה ע"ש.

הרי מוכח דס"ל דהוי דאורייתא כמו נעשתה בו מלאכה. אבל לפמ"ש י"ל דס"ל דכיון דקיי"ל במקוה שכשר כל שברייתו מן המים כשנתרסק ונעשה כמים הרי מבואר דאמרינן במים כיון דהדר הדר.

וכלי מדמה למים. ודיו לבא מן הדין להיות כנדון.

ואפשר לומר דרבא מיבע"ל שם לר' ישמעאל דאיירי בה בסוגיא שם. ור"י לטעמיה דס"ל ברפ"ז דמקואות ששלג אינו מצטרף למקוה וכ"ש דבר שברייתו מן המים.

והיינו אף כשנתרסק ונעשה מים להפוסקים דס"ל דבשלג בעי ריסוק ע' מרדכי ס"פ במה טומנין. ועח"ס חי"ד סי' ר"א וסי' רי"ג בזה.

וא"כ ס"ל דבמים כה"ג פסול. אך הספק של רבא הוא דאפשר שכיון שהחזירו לכבשן הו"ל כמי שבאו פנים חדשות לכאן וכמ"ש התוס' בזבחים צ"ו ע"א.

ומיושב קושיית התוס' שם ד"ה אלא שהקשו מאי מיבע"ל הכא הא פנים חדשות באו לכאן. ולפמ"ש א"ש דמ"מ מיבע"ל דאפשר נילף ממים שפסול בכה"ג.

ועכ"פ לדידן דמכשרינן בשלג ודברים שברייתם מן המים כשנתרסקו. ממילא שפיר הכא ג"כ מהני החזרה לכבשן.

ולזה פסק הרמב"ם דמהני. ועוד יש לדון דהוי תרי ספיקי דהא דיש דיחוי אצל מצות ג"כ ספיקא הוא בע"ז מ"ז ע"א ואכמ"ל בזה.

וגם י"ל דהא דנראה ונדחה איפשוט בסוכה ל"ג בדבר שבידו ע"ש בתו' ובתו' בסוטה שם ד"ה נתאכמו ובחיבורי ח"א סי' ל' ואכמ"ל בזה: יב) ובאמת צ"ע טובא להסוברים

שטובלים בשלג כמו שהוא הא אמרינן הכא דמים מיקרי שלא נשתנה. וצ"ל כמש"ל דכיון שהשלג ישוב ממילא להיות מים לא מיקרי שינוי כלל.

ועוי"ל דס"ל דדבר שדרכו בכך לא מיקרי שינוי כלל. וכהא דבכורות ו' ע"ב דמבואר דכיון שדם נעכר ונעשה חלב הוי כדם כיון שדרכו בכך.

ומיושב בזה קושיית המג"א סי' רט"ז מהך דבכורות על הא דדבש יעו"ש. דשאני גבי דבש שאין דרכו בכך.

שוב ראיתי שכתב כעין סברא זו המקור חיים סי' תס"ז סק"ד ואקצר: יג) ולענין מש"ל דהרמב"ם ס"ל דנתאכמו הוי מה"ת לפ"ז תיקשי קושיות התוס' בסוטה ד"ה ומה דהא מי מקוה שנשתנו מראיהן מחמת מי צבע כשר. וגם דהא בע"ז ל"ז ע"ב מסקינן דלא ילפינן מה מים שלא נשתנו.

ונראה דהנה הרמב"ם כתב בפ"ג מה' סוטה שהכלי נראה כבלוי מרוב ימים. ולא הזכיר שנתאכמו.

ורש"י בסוטה פירש שנתאכמו ע"י האור. וא"כ הו"ל להרמב"ם להזכיר בפירוש דין זה.

ונראה דעת הרמב"ם דבאמת אם נתאכם ע"י האור אין ללמוד ממים. דמים ע"י האור לא מיקרי נשתנו כלל דמ"מ שם מים עליהם.

ובע"ז ל"ז דקאמרינן נשתנו מברייתן ע"י האור. היינו בגוונא שאפשר כגון שנתבשלו עם עוד איזה דבר מאכל וכדומה.

וגם י"ל דזה הוי כבר בכלל נעשה מלאכה דיליף לה מקודם שפסול בכלי חרס לסוטה. ורק הרמב"ם מפרש שהושחר החרס מעצמו מרוב ימים וכדומה ולא בשביל סיבה חיצונית.

ובירושלמי קרי לה מפוחם משמע מזה שנעשה ע"י האור מלשון פחם. וצ"ל דכל שחור קרוי כך.

וכן בירושלמי פ"ק דתענית ה"ו ובב"ר פל"ו איתא יצא חם מפוחם. אף שלא היה מחמת האור.

ובלא"ה יש לפלפל בדברי הירושלמי דסוטה כי שם לא הזכיר חזרה לכבשן. אך אכ"מ.

ולזה יליף ממים שלא נשתנו לפי שמים אין להם מראה מיוחד וכל המראות כשירין בהם ואיקרו מים. וא"כ אין בהם שינוי.

אבל שינוי מראה שע"י דבר אחר כמו מי צבע והדחת כלים לא מיקרי שינוי כלל. כיון שאינו פועל על עצמות המים ע' בתוי"ט פ"ז דמקואות פ"ג.

משא"כ ביין ומוהל שזה מתערב בעצם המים ופועל בעצמות מי המקוה. ולפמ"ש הטוש"ע בא"ח ר"ס ק"ס דמים שנשתנו מראיהם פסולים יש לפלפל מסוגיא זו.

וע"ש בט"ז ומג"א ושאר אחרונים. וברמב"ם פ"ה מה' ב"מ הי"ב כתב במי כיור שלא ישתנו מראיהן ע"ש.

והטעם הובא בב"י או"ח ר"סק"ס בשם הרא"ה דיליף לה ממים יתירא ע"ש ולפ"ז מיושב קושיית התוס' דסוטה הנ"ל דבכיור באמת פסול שינוי מראה דחמיר ממקוה. וההכרח לקצר.

וקושיית התו' מע"ז ל"ז לענ"ד לק"מ דשם דמסיק דאסמכתא בעלמא לא משום דלא ס"ל דרשא דמה מים. רק דלא ס"ל דקרא דאוכל בכסף אתי ללמוד.

על בישולי נכרים. אבל בעלמא וודאי דרשינן דרש זה.

שוב ראיתי בברכי יוסף סי' ק"ס שהאריך בענין זה וכתב ליישב קושיית התו' ע"פ דברי הרמב"ם דבכיור פסול שינוי. וגם דחה קושייתם מע"ז כמשכ"ל בס"ד וע"ש שהאריך בזה ואכמ"ל: יד) ובגוף קושיית התוס' בסוטה שהקשו דהא מי כיור כשירים ממי מקוה.

ומי מקוה כשירים בשינוי מראה. לענ"ד צ"ע.

וכן פירש"י שפירש שם דיליף כלי חרס ממים שבסוטה ג"כ צ"ע טובא. דהא כיון דדרשינן מבכלי חרס דהיינו ככלי חרס הכתוב במצורע.

א"כ בעי ממש ככלי חרס שבמצורע. ובמצורע שפיר דרשינן מה מים שלא נשתנו דשם בעינן מים חיים.

וא"כ ממילא ילפינן ממצורע לסוטה דבעי כלי חרס שלא נשתנה. ולא הבנתי למה לרש"י לפרש דילפינן ממים שבסוטה.

וקושיית התוס' נראה ג"כ שיסודה רק על זה שהלימוד הוא ממים של סוטה יעו"ש בלשונם להדיא. וזה צ"ע לענ"ד דהא זה נלמד ממים חיים שבמצורע כנ"ל.

ולפ"ז מוכרח דעת הרמב"ם דהא דנתאכמו הוי פסול דאורייתא. ואקצר.

וגוף דברי התו' צע"ק דמנ"ל דבמים חיים פוסל שינוי מראה. וצ"ל דמפרשי כרש"י דנשתנה מחמת דבר אחר דנתאכמו באור.

ומפורש בפ"ח דפרה מי"א דנשתנה מחמת דבר אחר לא הוי מים חיים. ולפ"ז צ"ל דגם להרמב"ם איירי שנתאכמו מחמת האור.

ומ"ש שנראה בלוי מרוב ימים. היינו משום דס"ל דלאו דווקא מחמת האור רק מאיזה דבר שהוא הוי שינוי כיון דלא הוי מחמת עצמו.

וע' ברכי יוסף סי' ק"ס באורך בענין זה. ויש לפלפל הרבה בענין זה.

אך אין הפנאי מסכים וגם כי אכ"מ: טו) ועיין מל"מ פ"ג מה' סוטה שתמה על הכ"מ שכתב דהרמב"ם פוסק כר' ישמעאל דהא למאי דמסיק דיליף מבכלי חרס א"כ א"ש אף לרבנן. וכ"כ התוי"ט פ"ב דסוטה ג"כ ע"ש.

ולענ"ד צדקו דברי הכ"מ דא"כ ניליף מים דבסוטה מכלי חרס מה כלי שלא נעשה בו מלאכה. וכמו דיליף כלי ממים לענין שלא נשתנה וכפירש"י שם דיליף ממים דסוטה.

ובאמת נראה דאף ר"י דס"ל דמי כיור הוי מי מעין. ג"כ יליף מבכלי חרס.

דהא הלימוד ממצורע מדחה הש"ס מה למצורע שכן טעון עץ ארז וכו'. והיינו משום דהג"ש אינו מופנה כלל.

וע' במל"מ שם בזה. וע"כ צ"ל דיליף דבעי חדשה מבכלי חרס כדרבה.

והדר יליף מים מכלי חרס דבעי שלא נעשתה מלאכה. ושפיר הקשה הכ"מ.

וראיתי בתוס' רעק"א במשניות שהקשה דנימא בכלי ול"ל בכלי חרס. ולענ"ד פשוט דהו"א דקאי על כלי שרת דאיירי בהו מעיקרא בפ' במדבר.

ולא נצטרך לומר דקאי על כלי חרס דבפ' מצורע. וגם דכתיב מעיקרא מים קדושים ודרשינן בספרי שקדושים בכלי ע"ש.

וראיתי בתפארת ירושלים שכתב דהו"א דקאי על כלי שבפ' שמיני. ובמחכ"ת ז"א דהא פ' מצורע סמוך יותר לפ' נשא ששם אמורה פ' סוטה: טז) והנראה בישוב קושיית הכ"מ על הרמב"ם דס"ל דפלוגתא דר"י ורבנן במי כיור אין מקורה מהכא.

רק פליגי באיזה דרש בפרשת מי כיור או בהל"מ. ומייתי לה הכא דממילא לרבנן לא שייך להקיש בסוטה כלי למים.

כיון דלא בעי במי כיור מים חיים. ובסוטה כתיב מים קדושים ודרשו בספרי דהיינו מי כיור.

ולפ"ז י"ל דאף ddרשינן בכלי חרס דקאי על כלי שלא נעשה בו מלאכה דומיא דמצורע מ"מ לא שייך להקיש בסוטה המים לכלי כיון דכתיב להדיא מים קדושים. ומבואר הכוונה על מי כיור.

והיינו כדין מי כיור שכשרים לרבנן בכל המימות. ושם יש איזה דרש לרבות כל המימות: יז) ואפשר לומר שזה תלוי בפלוגתא דרבי וראב"ש ביומא ל"ב דהנה איתא בפסחים ק"ט במים במי מקוה.

ופירש"י שם ובחגיגה י"א מדכתיב בפתח קאי על מים ידועים וממעט שאובין. והקשו התוס' בחגיגה דזה ממעיט ממעין ובור ותירוצם דחוק.

ובעירובין ד'. פירש"י דאתי לאורויי דל"צ מים חיים.

וקשה דא"כ ל"ל לכתוב במים בבעל קרי דכבר למדה בתו"כ פ' מצורע דרק גבי זב בעי מים חיים. וגם מה לימוד הוא זה.

דהא י"ל דגלי קרא בזה וה"ה בכל מקום דכתיב מים בעי מים חיים. והעיקר נלע"ד כפירש"י דפסחים.

וקאי על קרא דמעין ובור דיליף שם בתו"כ דמרבה כל מימות יעו"ש וממעט שאובין. ומצאתי שכ"כ הרמ"ל בהתורה והמצוה פ' מצורע ע"ש.

והנה בפ' אחרי כתיב ורחץ בשרו במים במקום קדוש. ופליגי רבי וראב"ש ביומא ל"ב אי קאי על קידוש או על טבילה.

והנה אי קאי על קידוש. א"כ נדרוש במים ג"כ במים הידועים וקאי על קרא דמעין ובור.

ומבואר שכשר לקידוש כל מימות. ואינימא דקאי על טבילה.

א"כ כיון דבקידוש כתיב מים לחוד בפ' תשא. י"ל דבעי מים חיים.

ואף דבפ' פקודי כתיב במים. זה י"ל דקאי על המים שנזכרו שם קודם שנתנו בכיור.

אבל בפ' אחרי לא נזכרו כלל מי כיור. ויש להאריך בזה וגם לבאר דעת הרמב"ם שכתב בפ"ב מה' עבודת יה"כ דקאי האי קרא על טבילה ואח"כ בפ"ג כתבו על שניהם דבעו קידוש וטבילה במקום קדוש.

ונראה דבעי קרא לקידוש במקום קדוש דהו"א כיון דקידושים דכה"ג ביה"כ קילי טפי שאינו מחלל עבודה כמ"ש הרמב"ם שם ובפ"ה מה' ב"מ. הו"א דקילי ג"כ דסגי שיקדש בחוץ.

לזה בעי קרא. ולראב"ש דיליף לה מהיקישא לקידוש ביומא שם.

י"ל דכיון דיליף שם קידוש מקו"ח ע"ש. א"כ פשוט דבעי קידוש כמו קידוש כל הכהנים דבעי שיהא בפנים כדאיתא בזבחים כ' ע"ב.

וקשה דלפ"ז ניליף ג"כ שיחלל עבודה בכה"ג מקו"ח. אך ז"א דזה נלמד מקרא בזבחים י"ט ע"ב שאינו מעכב ע"ש.

ובאשר אכ"מ אקצר: סימן ס יח) ובגוף דין דבר שברייתו מן המים נראה דזה רק בדבר שנברא מן המים ממש ולא בדבר שנברא מן הרקק וכמ"ש בגליון מהרש"א שהביא מעכ"ת. ונראה ביאור הענין דרקק ענינו מים ועפר וכפירש"י בחולין כ"ז ע"ב.

והיינו מים המעורבין עם טיט הנרוק. ונראה שהוא לשון רקק שהעפר שבו הוא נרוק וכ"כ בפי' הרמב"ם ספ"ב דמקואות שהטיט יהא רקיק.

וע' ערוך ערך רק מ"ש בזה. וטיט הנרוק משלים ואין טובלין בו.

ולפ"ז י"ל שעופות משלימים לשיעור מקוה. ויש לדחות דהעוף לא עדיף מן הטיט הנרוק בעצמו שאם היה מתייבש ולא היה נרוק כשיעור המבואר ספ"ב דמקואות אזי לא היה משלים.

וא"כ הכא שנתייבש ונתהפך לבשר עוף. וודאי שאינו משלים.

דלא יהא אלא גוש טיט ועפר כזה. ולפ"ז נראה דלא כל דבר הנמצא במים יש לדונו שברייתו מן המים.

ורק מה דאשכחן מפורש בש"ס כמו יבחושין אדומים ודגים. משום דיש לחוש שנברא מן הרקק היינו מתערובות מים ועפר.

ובפרט השרצים שבמים כמו עלוקה ודומיהם שעפ"י רוב שוכנים בתחתית המים ובין הבצאות. וודאי נראה שנבראו מן הרקק.

וטעם שטיט הנרוק מצטרף נראה משום דכל מים א"א שלא יהא מעורב בהם משהו עפר ובפרט דכתיב אך מעין ובור לרבות כל מיני מימות כדרשינן בתו"כ. וא"א שלא יהא מעורב קצת חול ועפר.

וא"כ איך אפשר לשער כמה עפר יש בהם. ולזה למדו שמצטרף למים.

וההל"מ על שיעור מ' סאה כך היתה שיהי בצירוף העפר המעורב במים ונחלקו התנאים בספ"ב דמקואות עד כמה יהא נרוק שיצטרף ויחשב כמים. וכ"כ הערוך ערך טיט דטיט הנרוק היינו מים עכורים שיש בהם תערובות טיט ועפר.

וממילא י"ל דדגים ויבחושין נבראים רק מן המים לבדם. והשרצים נבראים ממיםעכורים עם התערובות טיט שבהם.

ונראה שזהו ענין ביניתא דבי כרבא דבמכות ט"ז ע"ב שכתבו התוס' שם שאף שהוא דג מ"מ כיון שנמצא ביבשה אסור משום שרץ. והוא תמוה כיון דמ"מ נברא מן המים למה נאסור אותו.

אבל לפמ"ש י"ל שזה הוכחה שנברא מן הרקק. לזה אסור דהוי כשרץ.

ואפשר לומר שזהו החילוק בין דגים טמאים לטהורים וכמ"ש הרמב"ן פ' שמיני שהטמאים שוכנים בתחתית המים ובעכורים. והטהורים שוכנים מלמעלה במים צלולים ע"ש.

אבל ז"א דא"כ נימא דהא דמטבילין בעינו של דג הוא רק בטהור: יט) ולכאורה יש להביא ראיה מהא דאיתא בע"ז ל"ט ע"א דטינא דבב נהרא לא מרבי דג טמא. משמע שדג טמא נברא מן הטיט.

אך ז"א דהא באמת דג טמא פרה ורבה כדאיתא בע"ז מ' ע"א ובכורות ד'. ואינו נברא מחדש בכל עת.

ורק הכוונה שהדגים אין להם מזון בטיט הנהר ההוא ואין להם במה ליגדל ולרבות שם. ואף דמסקינן בעירובין כ"ז סע"ב שדגים אינם גידולי קרקע.

ופירש"י שם שאין ניזונים מן הקרקע ממש. מ"מ י"ל שהדגים טמאים אינם סובלים את קרקע הנהר ההוא.

וגם י"ל דבעירובין איירי בדגים טהורים. אבל דגים טמאים ששוכנים בתחתית המים כמש"ל ניזונים מן הקרקע ג"כ.

וברש"י סוכה י"ח ע"א משמע דאיירי בשקצים ורמשים שהם כעין דג טמא ונבראים באמת מן הטיט ע"ש. וכ"נ דאלת"ה מאי קאמר שם דהאידנא דשפכי להתם נהר גמדא ונהר איתן אסירא.

ופירש"י שהם מגדלים שקצים ויורדים לאותו נהר. משמע שכיון שכבר נבראו בנהר אחר.

שפיר מתקיימים בנהר זה. אך י"ל שבאמת אין מתקיימים.

ובכ"ז יש לחוש שנתערבו בו בעת צידת הדגים הטהורים גם הטמאים שירדו מאותן הנהרות בשעת מעשה. ופשטות לשון הש"ס ופירש"י משמע דמגדל הטיט שקצים עכ"פ.

א"כ ה"ה עלוקה. ולפמ"ש בטעם טיט הנרוק צ"ע למה אין מטבילין בטיט הנרוק המעורב עם מים קצת ע' תוס' סוכה י"ט ע"ב.

דמי נתן גבול למים כמה יהו עכורים. וצ"ל דכיון שכבר יש שם טיט עליו ולא שם מים עכורים.

שוב אין טובלים בו. ולזה השיעור הוא שתשתה פרה ממנו כדאיתא בזבחים כ"ב שאז שם מים עליו.

ואכמ"ל בזה. ועפ"ז י"ל דעלוקה נבראה מן הרקק.

וכ"נ בע"ז י"ב ע"ב דת"ר לא ישתה בלילה מנהרות ומאגמים שמא יבלע עלוקה. ולא הזכיר מעין.

והיינו משום דמעין הוא מים צלולים ביותר ורחוק שימצא בו עלוקה. ובח"מ סי' תכ"ז כתב מן הבארות ומן האגמים.

ולא ידעתי למה שינה מלשון הש"ס. והרמב"ם פי"א מה' רוצח וברמ"א בי"ד סי' קט"ז ס"ה כתבו הלשון מן הנהרות וכדאיתא בש"ס.

וכן הוגד לי שעלוקה נמצאת ע"פ רוב באגמים: סימן סא כ) והנה בנ"ד העיר מעכ"ת דהא המים מקדמים. והוא מפורש במשנה פ"ז דמקואות מ"ז הטביל בו את המטה אע"פ שרגליה שוקעות בטיט העבה טהורה מפני שהמים מקדמים.

ופי' הרע"ב שאינו נרוק ואין מטבילין בו. והרי הטיט חוצץ כפירש"י בשבת ס"ה ע"א דטיט שבמים חוצץ וכ"כ בנדה ס"ז רע"א ע"ש.

הרי מבואר דאף בדבר חוצץ מ"מ אם המים מקדמים עלתה לו טבילה. אבל באמת ז"א דהר"ש פירש שם שהמים מקדמים לאותן הגומות לכרעי המטה ובמים הוטבלו ואין כאן חציצה דאין חוצץ אלא טיט היון וטיט היוצרים עכ"ל.

הרי מפורש דבדבר חוצץ לא מהני מה שהמים מקדמים. וכן הוכיח הב"י סי' קצ"ח מדברי הר"ש הנ"ל ע"ש.

ונראה שגם דעת הרע"ב כן וס"ל דטיט העבה אין חוצץ וכדעת הרא"ש: ועוד דלפמ"ש הרע"ב לפרש שהמים מקדמים היינו שהרגלים טבלו במים קודם שהגיעו לטיט. א"כ אין נ"מ בחציצת הטיט כלל.

וכבר תמה התוי"ט ספ"ב דמקואות על הרע"ב בזה דהא בעי טבילה בכל הכלי כאחת. ובאמת כבר כתב הר"ן בשבת שם לדעת רש"י דטיט הנהר אין חוצץ רק באדם ולא במטה.

והוכיח ממשנה זו דמהני מה שמים מקדמים. הרי להדיא דלא מהני הקדם מים בדבר חוצץ.

ובב"י סי' קצ"ח כתב בדעת רש"י הנ"ל שיש שם טיט היון. ועי' יו"ד סי' קצ"ח סל"ג ובש"ך שם ס"ק מ"ז דטיט העבה הוי כמו טיט היון.

ובאמת כיון דתנן בפ"ט דמקואות דטיט יון הוא טיט שבבורות. א"כ בכל מקוה יש לחוש שהוא טיט יון דהיינו בור וגם בנהר יש לחוש שיש באמצע הנהר בורות שהנהר עובר על פניהם ובכ"ז המים אין מתערבים כידוע.

ויש לדחות: כא) וכן נראה בתוספתא פ"ו דמקואות הובאה בר"ש פ"ט מ"ז טבעת נתונה בלבינה של טיט טופח והטבילה טהורה ואם היה טיט היון וחביריו כאלו לא טבלה. לגין שהוא מלא מים טמאים (גי' הר"ש שאובין) ונתון על פיו טיט טופח אם היו מים שוקעין בטיט והטבילן טהור ואם היה טיט היון וחביריו כאלו לא טבל.

והובא להלכה ברמב"ם פ"ג מה"מ ה"כ. הרי מבואר שבדבר החוצץ לא מהני מה שמים טופחים.

ואף דשם איירי לענין השקה וכדתנן בפ"ט מ"ב שאין מטבילים אותם ע"ש בר"ש ורע"ב. מ"מ הכל טעם אחד הוא מפני שנדבק וחוצץ.

וכן מפורש במשנה שם פ"ט מ"ב ששאר כל הטיט מטבילין בו כשהוא לח. משא"כ בגץ יוני וחביריו.

וכתב שם התוי"ט דהיינו כשהוא לח כשיעור המבואר בספ"ב. ושם מבואר הטעם שמטבילים במים וטיט מפני שהמים מקדמים.

הרי מבואר דבדברים החוצצים לא מהני סברא דמים מקדמים. וכ"כ הב"י סי' קצ"ח בדעת הרמב"ם והסמ"ג דטיט היון וחביריו אף לחים חוצצים.

ותמה שם על הטור שכתב דדווקא יבשים ע"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ נתברר דבדבר החוצץ אין שייך לומר שהמים מקדמין.

והראב"ד כתב בפ"ג מה"מ דהמים שוקעים בטיט והוי טיט שאינו עבה. נראה דעתו דטיט עבה חוצץ ואין מטבילין.

ובבעלי הנפש הביא בעצמו מהא דמטה דטיט עבה אין חוצץ בכלים. וצ"ל דהכא לענין השקה בעי שלא יהא טיט עבה.

ולזה כתב זה גבי לגין ולא גבי טבעת הקודם לו. ויש להאריך בזה ואכ"מ: כב) אכן כ"ז בארנו לענין חציצה גמורה.

אבל אם נוגע אדם באדם או בכלי הנטבלים מבואר פ"ח דמקואות וברמב"ם וש"ע סי' קצ"ח סכ"ח שאם קדמו מי מקוה עלתה להם טבילה אף אם אחזו בהם בחוזק ובכח. וע' סדרי טהרה שם ס"ק נ"ז וס"ק ס"א שאם קדמו מי מקוה כשר אף אם החזיקו בהם בכח גדול ודיבוק חזק ע"ש.

וא"כ בנ"ד אף שהעלוקה אוחזת באדם בחוזק. בכ"ז הרי המים קדמו לה ושפיר אינה חוצצת.

והנה הט"ז הקשה בסי' קצ"ח ס"ק ל"ח למה בשחתה או זקפתה יותר מדאי לא עלתה טבילה הא המים מקדמין. ותירץ בנה"כ דמ"מ ע"י הקמטים לא יהיו המים שבתוך הקמטים מחוברים למקוה כלל.

אבל התם המים שברגליה מחוברים למקוה שהרי רגליה נוגעות בקרקעית המקוה עכ"ד. נראה כוונתו שכיון שמהדקת הקמטים זה לזה.

ה"ז מפסיק בין המקוה לתוך הקמטים. ותיתי לי שכוונתי לקושיית הט"ז ותירוץ הנה"כ מדעתא דנפשאי.

אבל לפמש"ל דאף בדיבוק חזק ג"כ שרי כשהמים מקדימין. א"כ לא הוי הפסק כלל מה שדיבקה הקמטים בזקיפתה או שחייתה.

והדרא קושיית הט"ז לדוכתא. וכמעט שחילוק הש"ך אין לו מובן.

והעיקר כמ"ש הט"ז שהחשש הוא שתדביק הקמטים קודם שהקדימו המים: כג) והנראה בזה עוד דבאמת לכאורה קשה טובא למה בית הסתרים צריך שיהיו ראוים לביאת מים מדאורייתא. הא לא הוי רק מיעוט.

ולא גרע מחציצה גמורה על הגוף שמיעוטו אינו חוצץ מה"ת. וצ"ל שבאמת אינו רק מדרבנן.

ומדאורייתא לא הוי חציצה. רק כשיש דבר חוצץ על חצי הגוף ובית הסתרים מצטרף לרוב.

בזה אמרינן שאם אינו ראוילביאת מים מצטרף לרוב וחוצץ. ואפשר עוד לחלק בין חציצה לראוי לביאת מים.

דרק דבר המונח על הגוף בטל לגוף כשהוא רק מיעוט. אבל כשאינו ראוי כלל לביאת מים מצד שקורצת שפתי' ואינו יכול לבוא לתוך הפה או שהדביקה בין שחי' ואינם יכולים המים לבוא שם אזי לא עלתה לה טבילה.

ולכאורה ז"א דכיון דמקפיד עליו א"כ אינו בטל להגוף. ורק הטעם דטבילת רוב הגוף הוי ככולו.

וא"כ ה"ה אם אינו ראוי לביאת מים. אך י"ל דא"כ תיסגי בטבילת רוב הגוף.

וע"כ צ"ל דגזה"כ הוא שיטבול כל גופו כדקיי"ל בתו"כ דיליף מה ביאת שמשו כולו כאחד אף רחיצתו במים כולו כאחד והובא דרש זה בב"י ר"ס קצ"ח. וא"כ בעי כולו ממש.

ורק דהל"מ שמיעוטו אינו חוצץ כדאיתא בעירובין דף ד' ובכמה דוכתי. והיינו רק לענין חציצה.

אבל ביאת מים אוקי באתרה דבעי כל גופו: ורק בית הסתרים גלי קרא שאינו מעכב אבל בעי רק שיהא ראוי לכך. ומעכב מיעוטו ג"כ.

דמה שאינו ראוי לביאת מים גרע מחציצה. דהוי כמו אם הוציא אבר חוץ למים בשעת טבילה שבוודאי לא עלתה טבילה דהא בעינן שיטבול כולו כאחד כנ"ל: כד) ועוי"ל דהנה ידוע שיטת הגאונים וכ"ה דעת רוב הפוסקים שחציצה ברוב שער חוצץ מדאורייתא דלא כהרמב"ם ועב"י סי' קצ"ח.

והטעם כתב הר"ן ספ"ב דשבועות משום דאיכא תרי קראי חד לשערו וחד לבשרו. וכל חד וחד באפי נפשיה הוא רובו ע"ש.

וצ"ל בדעתו דהא רוב דחציצה הוא הל"מ כדאיתא בש"ס בכ"מ. וס"ל דההל"מ נאמרה סתם על המפורש בתורה שצריך בטבילה להתכסות במים.

ולזה ס"ל דקאי על שער לבד ועל בשרו לבד מדלא כללם הכתוב במלה אחת. או מדלא פירש בהל"מ דקאי על כל הגוף עם שערו.

והנה לפ"ז י"ל כיון דבית הסתרים ילפינן דבעי ראוי לביאת מים מקרא דכל בשרו כמ"ש התוס' בקדושין כ"ה ד"ה כל הראוי. א"כ הרוב דבהל"מ קאי על בית הסתרים כיון דיליף לה מתיבה מיותרת.

ולזה ביה"ס בעי ראוי לביאת מים מה"ת אף דהוי רק מיעוט הגוף. וראיתי בנו"ב מ"ת חי"ד סי' קל"ה שכתב דמרבינן ביה"ס דבעי ראוי לביאת מים מבשרו.

וכל איצטריך למים שכל גופו עולה בהם. והבין כן בדברי התוס' סוכה ו' ע"ב.

ובמחכ"ת מ"ש התוס' שם דאיצטריך בשרו לביה"ס כדאיתא בקדושין כ"ה הכוונה למעט ביה"ס דל"צ ביאת מים כדאיתא בקדושין כ"ה מה בשרו מאבראי אף כל מאבראי וז"ב. ומה שהקשה השואל שם דאצטריך כל למים שכל גופו עולה.

נראה דהיינו הך דרשא דקמ"ל שצריך שיטבול כל גופו באופן שיהא ראוי לביאת מים. דעיקר הא שצריך שיטבול כל גופו כאחד ילפינן מהיקשא לביאת שמשו וכמש"ל.

וע' טו"א בחגיגה י"א מ"ש בזה ויש להאריך בזה ואכ"מ. שוב ראיתי שהמהר"מ מלובלין והפנ"י בסוכה ו' הבינו בכוונת התוס' כדעת הנו"ב הנ"ל.

ולענ"ד עיקר כמש"ל. וקושיית הפנ"י שם דהא בקדושין יליף לה מבשרו דזב.

לק"מ לענ"ד דמ"מ הדר כתבה קרא בבעל קרי ג"כ. ואף אי ליכא למפרך.

מ"מ הוי בכלל כל פרשה שנאמרה ונשנית וכו'. וכן צ"ל במה שכתוב בשרו בתורה בכמה דוכתי.

ובפנ"י שם ראיתי שהרגיש ג"כ בקושיא דביה"ס הוי רק מיעוט ע"ש שכתב כתירוצינו הראשון. והפנ"י כתב שם דבסוכה מייתי קרא דמצורע.

ולענ"ד צריך להגיה שם קרא דבעל קרי וכדאיתא בפסחים ק"ט וחגיגה י"א ועירובין ד'. ויש לפלפל הרבה בענין זה בכל שלשת התירוצים שכתבנו אך באשר שאכ"מ אקצר: כה) עכ"פ לפ"ז יש מקום לישב קושיית הט"ז הנ"ל דמה שהקדימו המים למקום שהדביק אינו מועיל לזה שנעשה תוך ביה"ס אינו ראוי לביאת מים.

דהא אפשר אף שמקודם לא שחתה כ"כ ולא הדביקה כ"כ בית הסתרים שלה. בכ"ז אפשר שלא נכנסו המים לכל ביה"ס ורק שהיה ראוי לביאת מים.

והמים קדמו רק להתחלת מקום הביה"ס ולא לתוך ביה"ס. וכמו בקרצה שפתותי' שאף אם לא קרצה רק החזיקה שפתותי' בדיבוק בינוני כדקיי"ל בסי' קצ"ח סל"ח.

בכ"ז אין המים נכנסים לתוך פיה. ומ"מ עלתה לה טבילה לפי שראוי לבוא.

וא"כ אח"כ כששחתה ביותר או שקרצה שפתותיה ביותר בעת טבילתה הרי אינו ראוי לביאת מים. ומה מועיל מה שהקדימו המים בשפתים עצמם או בהתחלת דיבוק ביה"ס שלה.

וע' נו"ב מ"ת חי"ד סי' קל"ה ד"ה ומה שהמציא שדעת השואל שביה"ס אין נכנס שם מים יעו"ש. וזה נראה ברור בישוב קושיית הט"ז הנ"ל בס"ד.

שוב ראיתי בסד"ט סי' קצ"ח סקכ"ג שהביא בשם שו"ת זכרון יוסף סי' י"ד שהקשה קושייתינו הנ"ל. דהא ביה"ס הוי מיעוט הגוף ותירץ תירוצינו השני דביאת מים שאני.

והסד"ט חולק עליו וס"ל דבאמת ביה"ס אינו מעכב מה"ת רק כשמצטרף לרוב הגוף כתירוצי הראשון. ות"ל שכוונתי לדעת הגדולים הללו ויש לי לפלפל בדבריהם ולישב קושיית הסד"ט על תירוץ הנ"ל אך אכ"מ באשר אינו נוגע לענינינו: כו) עכ"פ כיון שבארנו דהיכא שהמים מקדמים אין חוצץ אף בדיבוק חזק.

א"כ העלוקה אף שנדבקת בחוזק מ"מ אינה חוצצת כיון שהמים הקדימו. אכן עדיין צ"ע בזה דאפשר טבע העלוקה לתחוב פיה לתוך הבשר לעומקו.

ושם לא הקדימו המים. או אפשר ביניקתה את הדם הודחו המים שעל פיה ע"י הדם.

ושוב אין שם מי מקוה שיחברו את המקום הזה עם כל המקוה. וכמבואר בפוסקים שזהו הטעם שמהני מים מקדמים.

וגם דעכ"פ פותחת פיה וביניקתה מעברת המים שעל הבשר במקום ההוא. וא"כ אין שם מי מקוה.

ולזה קשה להעמיד ע"ז. ובסי' קצ"ח סמ"ז קיי"ל בכנים שדבוקים בבשר שאם לא הסירם לא עלתה טבילה ע"ש בש"ך.

אך י"ל דהכא שאני שקדמו המים כנ"ל. וגם דהא כתב שם הסד"ט בשם ההגש"ד דזה רק במין כינים הללו אבל שאר כינים ופרעושים אין נדבקים כ"כ בחוזק אף שהם נושכים.

וא"כ י"ל דה"ה עלוקה. אך בכ"ז קשה להקל בזה וכמש"ל טעם הדבר: כז) וחקרתי אצל רופא איך העלוקה יונקת הדם והגיד לי כי יש לה כמין ארבעה קרנים סביבות פיה אשר המה חלולים.

ומהדקת הקרנים אל בשר האדם. ועי"ז מתרחבים ומתרוקן האויר שבהם.

ושוב מעמידה אותם על הבשר ועי"ז נכנס הבשר לתוך הקרנים כמו שנכנס לתוך הכלי שקורין באנקעס. ועי"ז נאחזת היטיב בבשר האדם.

ואח"כ נושכת בפיה עד שמגעת למקום הדם ויונקת הדם בפיה. ולפ"ז לבד החשש שהזכרנו שבמקום נשיכתה אין שם מי מקוה ושהדם מעביר.

הנה מהבשר שנכנס לתוך הקרנים מתקנחים המים ע"י מה שמהדקת מקודם שם הקרנים. וגם אח"כ שנמשך הבשר לתוכם ידוע טבע המים שעולים למעלה במקום שנתרוקן האויר.

וא"כ נשאר שם הבשר יבש. ולפ"ז נדחה גם הקולא דכל שברייתו מן המים.

כיון שהבשר שנכנס לתוך הקרנים מגולה בפנים ואינו נוגע בקרנים. כי כן הוגד לי שאין נקלט הבשר בכל העומק וכמו בכלים שקורין באנקעס ג"כ.

וכבר כתב המרדכי ובב"י סי' ר"א דעכ"פ בעי שהשלג וכן דבר שברייתו מן המים יגעו בכל הגוף כמו מים: כח) ועדיין יש לדון דאפשר נדבקה העלוקה אחר שכבר היה כל גופה במים. ואף דקיי"ל דנמצא עליה דבר חוצץ לא עלתה לה טבילה היינו היכא שלא עיינה קודם טבילה.

אבל בנ"ד שחפפה ועיינה כדין עלתה לה טבילה כדקיי"ל בנדה ס"ו ובשו"ע סי' קצ"ט. אבל ז"א דהכא אפשר שנדבקה העלוקה בנהר קודם טבילה.

ובכה"ג קיי"ל דלא עלתה טבילה דאוקי בחזקת טמא. ואף דהוי ספק דרבנן דהא מעוט המקפיד חוצץ רק מדרבנן.

כבר כתב הסד"ט בס"ס קצ"ט דהחמירו בספק זה משום גזירה דרוב המקפיד. ולשיטת הסוברים דספיקא דרבנן אסור היכא דאתחזק איסורא א"ש בלא"ה.

והנה בנ"ד יש צדדים הרבה להתירא. ראשית שמא נדבקה העלוקה אחר שכבר טבלה כל גופה.

ואף אם נדבקה מקודם שמא הקדימו המים ולא העבירה בפיה המים מהמקום ההוא לכה"פעד שטבלה. ואף שכבר הפרישו את העלוקה ויצא דם הרבה.

י"ל שהתחילה לינק הדם אחר שכבר טבלה כל גופה. ואף אם התחילה מקודם.

שמא העלוקה ברייתה מן המים ולא מן הרקק. והויא כמים אינימא שא"צ ריסוק וכשיטת הרב ר' שמרי' והמחבר בסי' קצ"ח ס"ל גבי שלג.

אבל ז"א דספק שמא נדבקה אחר הטבילה ושמא נדבקה מקודם ורק התחילה לינק אח"כ. הוא ספק אחד אם חצצה קודם טבילה או אחר טבילה.

וגם דבאמת בלי ספק תיכף אחר הטבילה יצאה מהמים: וכיון שיצא הרבה דם ניכר שכבר נדבקה איזה משך קודם הטבילה. ולבד זה כיון שיש לפנינו דבר חוצץ וגם היתה בחזקת טומאה.

לא מהני אף כמה ספיקות כדקיי"ל בכה"ג ריש נדה ובחולין י' ע"א ע"ש בתוד"ה סכין ובנדה תוד"ה התם. והכא גרע טפי שהריעותא נולדה באדם.

ולא שייך לומר מקוה אתרעי ע"ש בתו' ובמק"א דברנו בדברי תו' הללו ואכ"מ. וגם בסברא דברייתו מן המים כבר בארנו באורך שהעיקר לדינא שצריך ריסוק.

ובפרט בנ"ד שיש ספק אם ברייתו מן המים ממש וכמש"ל. ולזה אין להקל לענ"ד וצריכה טבילה אחרת אף אם כבר שמשה עם בעלה: סימן סב כט) ומה שנסתפק כתר"ה לענין אם יכולים לתלות הדם שמצאה למחר במכת העלוקה.

פשוט דיכולה לתלות כיון שראינו מכה זו מוציאה דם שהרי יצא דם הרבה כשהסירו העלוקה. וכדקיי"ל בנדה נ"ח ובש"ע סי' ק"צ שתולין במכה שאפשר שתגלע ותוציא דם.

וידוע שלמכת העלוקה צריך לעשות תחבולה לעצור הדם. ומ"ש כת"ר ראיה מריבדא דכוסילתא שתוך ג' ימים אינו חוצץ כדאיתא בנדה ס"ז.

הנה אין משם ראיה לשיטות כל הראשונים שפירשו שם שהגלד שעולה על המכה או דם הנקרש שם תוך ג"י אינו חוצץ ולאחר ג"י חוצץ ע"ש בפירש"י ורא"ש ור"ש פ"ט דמקואות ובטוש"ע סי' קצ"ח ס"ט. ורק הראב"ד כתב בפ"ב מה' מקואות שריבדא דכוסילתא שופעת דם כל ג' ימים.

אבל כבר כתב הכ"מ שם והב"י סי' קצ"ח שעינינו רואות שאין שופע אף חצי היום. וגם איך נדמה מדעתינו עלוקה לריבדא דכוסילתא.

כי בריבדא דכוסילתא מכוונים להקיז דם במקום שיש עורק של דם ולזה שופע הרבה. משא"כ בעלוקה שעמדה על הירך שאפשר שאין באותו מקום עורק דם כלל.

ולפ"ז אף להראב"ד אינו שופע דם. ודברי הראב"ד והכ"מ הנ"ל באמת צריך ביאור.

דהא ידוע דהקזת דם דריבדא דכוסילתא אם יניחו הדם לקלח אזי יצא כל דם שבגוף וכדאיתא בשבת קכ"ט שדרכם היה להוציא כל הדם בהקזה ולהניח רביעית דם. ונראה הכוונה של הראב"ד שאף שעשו איזה תחבולה לעצור הדם.

בכ"ז כל ג"י נובע הדם ממקורו. ורק כשמגיע לפה המכה נעצר בשביל הדבר שעשו לעצור הדם.

ועי"ז מתרכך הגלד שעל המכה בשביל הדם שנובע מלמטה. וא"כ לק"מ על הראב"ד מ"ש הכ"מ שאף חצי יום אינו שופע.

דממ"נ אם לא עצרו הדם אזי יקלח עד שיצא כל הדם. ואם יעצרו הדם לא יקלח כלל.

וכוונת הראב"ד רק שכל ג"י מתרכך הדם הקרוש או הגלד ע"י נביעת הדם והשפעתו. ועכ"פ בנ"ד נראה פשוט שיש לתלות מטעם שכתבנו.

דהא עכ"פ ראינו שהוציאה המכה דם ושפיר אפשר שתגלע ותוציא דם. ובפרט דלפי הנראה מדברי מעכ"ת לא עשו שום דבר כדי לעצור הדם: סימן סג להרה"ג הנ"ל בענין הנ"ל מ"ש מעכ"ת שיש דיעות הסוברים דלא בעי ריסוק בשלג.

וממילא ה"ה בברייתו מן המים. הנה גם אנכי הבאתי זה בקונטרסי.

ורק בארתי שהעיקר כמ"ש המג"א סי' קס"ב דבברייתו מן המים הכל מודים דבעי ריסוק. ומינה לא אזוז.

כי מהיכן נלמוד להתיר טבילה שלא במים. דהא מים כתיב בתורה וכמוש"ש שכ"כ הנ"ב סי' נ"ז ג"כ: וכת"ר הביא בשם עצי אלמוגים שהוכיח מזבחים כ"ב דל"צ ריסוק מדלא פריך הש"ס היכי דמי אי דריסקן וכו'.

הנה ספר הנ"ל אינו ת"י. אבל דקדוקו לענ"ד לק"מ דהש"ס מקשה על תחילת דברי ר"ל דקאמר כל המשלים ופריך אפי' בעינייהו.

פירוש כל המקוה מהם ג"כ כשרה. ולמה לו להקשות מריסוק שזה יקשה רק מסיפא דדברי ר"ל דקאמר אבל לא לרביעית.

וכעין קושיית הש"ס שם מטיט הנרוק. וגם מ"ש כת"ר בשמו דבכיור טובא במים כתיבי.

תמוה דגם במקוה כתיבי טובא במים. וע' חולין פ"ד ובקונטריסי הראשון בענין זה.

וגם כבר הקשה כת"ר בעצמו דהא מפורש בש"ס דלכיור משלים. ואף שזה י"ל משום דבכיור בעי שיעור לד' כהנים.

וכ"כ בקרן אורה שם. אך בלא"ה העיקר כמ"ש דלא מוכח מהתם מידי: ומ"ש כת"ר לתמוה על המג"א שכתב בסי' קס"ב בדעת הב"י דבעי ריסוק.

ודעת הב"י נראה להיפוך. ורצה כת"ר לעשות ט"ס.

הנה אם באנו לעשות ט"ס נראה פשוט שצ"ל במג"א. ולייישב קושיית הב"י צ"ל וכו'.

והיינו משום שתירוץ הב"י לחלק בין טבילה למיעוט דחוק כמ"ש התי"ט הובא במג"א שם. וכן פשטות הפוסקים גבי ידים משמע שפוסקים כת"ק דרשב"ג אף שהב"י בסי' קס"ב לא כ"כ.

ובאמת נראה שהמג"א כ"כ בדעת הב"י מפני שסתם בש"ע ולא ביאר שברייתו מן המים אין חוצץ. משמע להמג"א דהדר ביה ממ"ש בב"י בזה.

ואף דבסי' ק"ס כתב לחלק בין טבילה לנטילה. מ"מ הכא כתב עיקר דעתו בזה.

וכמו שסיים שכן יש להורות. וכן מ"ש בי"ד סי' ר"א בשלג סתם.

כתבו האחרונים שכוונתו בריסוק ע' ברכי יוסף שם וכ"נ דעת המג"א בסי' קס"ב אף דבסי' ק"ס לא כ"כ. וידוע דרך מפרשי הפוסקים שמעמיסים לפעמים כוונה רחוקה כדי שיסכימו הדברים להלכה.

וכ"כ המפרשים בכ"מ על הרמ"א בהגהותיו על השו"ע וכן בסמ"ע על השו"ע שעשו כן בפירוש דברי הש"ע: ומה שהקשה כת"ר דהא בשלג להשלים כ"ע מודו שא"צ ריסוק. וא"כ ה"ה בברייתו מן המים.

ולזה בנ"ד שהעלוקה אינה רק להשלים שפיר עלתה טבילה. ז"א לענ"ד דהא טיט הנרוק קיי"ל שאף שמשלים בכ"ז אין מטבילים בו כמ"ש התוס' בסוכה י"ט ע"ב ממשנה ספ"ב דמקואות.

ואף דאיתא במשנה שם שאם המים צפים על הטיט מטבילים בו. כבר כתב הרע"ב שם הטעם מפני שהמים מקדימין.

ודבריו ברורים דכיון דקיי"ל שאין מטבילין בו. מה לי אם הטיט בצד המים מה לי תחת המים.

וממילא דה"ה שלג וכל הנהו דתני בחדא מחתא רפ"ז דמקואות עם טיט הנרוק אף שמשלימין אין מטבילין בהם וה"ה בברייתו מן המים. ולזה בנ"ד בעלוקה אנו צריכים לסברא דהמים מקדימין.

ומ"ש המהרש"א בסוכה י"ט דלרש"י קשה ל"ל נקיט הש"ס שלג ולהתו' ניחא אין כוונתו משום דבשלג מטבילין. דמאי שנא מטיט הנרוק.

אבל כוונתו דלרש"י שעיקר הוכחת הש"ס שם הוא ממשנה דרפ"ז דמקואות דקתני שמשלימין ע"ש ברש"י קשה דלינקוט שלג דקתני במשנה שם ברישא קודם טיט הנרוק. אבל להתוס' שם שהוכחת הש"ס הוא ממשנה דספ"ב דמקואות א"ש דנקיט טיט הנרוק.

משום דשם איירי רק בטיט אבל לדינא וודאי דה"ה לשלג שאין מטבילין. ובזה א"ש ג"כ דקדוק החת"ס חי"ד סי' ר' ושאר מפרשים למה נקיט הש"ס בזבחיםכ"ב טיט ולא שלג ואינך.

ולפמ"ש א"ש משום שדין טיט נזכר בתחילה בספ"ב דמקואות. ושלג ואינך נזכרים ברפ"ז דמקואות.

וכ"כ הנוב"י מ"ת חא"ח סי' נ"ז בדברי בן המחבר דכל הנהו שמשלימים אין טובלים בהם ע"ש. וכעת הביאו לפני ספר חדש שמו חוקר לדעת וראיתי שכתב שטובלים בהם.

אבל לא כתב שום טעם וראיה. והעיקר שאין טובלים בהם: ובגוף קושיית המהרש"א הנ"ל למה לא נקיט הש"ס בסוכה שלג.

נראה לתרץ דלכאורה צריך להבין הא דמייתי בסוכה ראיה מטיט הנרוק לסוכה. דהא שיעורין הל"מ ובהל"מ אין דנין מה מצינו וג"ש וקו"ח וגם אין מדמין בהלכות זל"ז.

וכבר תמה בירושלמי פ"ז דברכות ע"ז האיך למד סוכה מטיט הנרוק והנה התו' הקשו בסוכה שם על רש"י שפירש דבאויר פחות מג' אין ישנים תחתיו. דהא בכל סוכה יש אויר בסכך דהא בעינן שיהיו כוכבי חמה נראים.

וא"כ איך ישנים. ולא תרצו מאומה: והנראה בישוב כ"ז עפמש"ל דבאמת מדינא אין שום מקום לצרף טיט הנרוק לטבילה דהא מים כתיב בתורה.

ובשלמא שלג ואינך י"ל משום שבאים ממים וסופן להיות מים כמש"ל. אבל בטיט מאי איכא למימר.

ורק חז"ל הוכיחו מהא שטובלים במ' סאה בכל מימות שבעולם אף שאין לך מים שלא יהו בהם חול וחלקי עפר. בכ"ז מצטרף.

ומוכח שהעפר מצטרף כל זמן שמעורב עם המים כיון שדרכו בכך. ולזה שיערו חז"ל שכל זמן שפרה שוחה ושותה ממנו שם מים עליו ושפיר מצטרף.

ובכ"ז אין טובלים בטיט הנרוק לבד דשם מים הוי עליו רק כשיש בו מים ג"כ. אבל כשאין שם מים כלל אזי שם טיט עליו.

ובכל מים אם היו ניכרים חלקי העפר שבהם לבדם. לא היו טובלים בהם אף שפרה שוחה ושותה.

והנה בסוכה באמת אויר היה לו לפסול כיון שאין שם סכך. ומ"ש התוס' דבכ"מ פחות מג' הוי כלבוד.

לענ"ד נראה דבזה לא מצינו כלל דין לבוד. דנהי דהוי כלבוד אבל היכן מצינו שיהא כמכוסה בסכך כשר.

וגם דהא האויר הו"ל כבר עשוי. ויש מקום לפסול משום תולמ"ה.

אבל הטעם הוא כיון שמצינו שסוכה א"א בלא אויר דהא בעי שיראו כוכבי חמה. וא"כ מוכח דהאויר שפיר מצטרף.

וממילא כיון שאין שיעור להאויר אמרינן דכשר עד ג"ט שזה מצינו מקום חשוב בשאר דוכתי. וגם דהא מצינו שרוחב האדם הוא אמה.

וכתבו התוס' ביומא ל"א דהיינו כשהוא לבוש. נמצא דערום הוי פחות משהו מאמה.

וא"כ בג"ט יכול לשכב רוב גוף האדם כמובן. ולזה אסור באויר ג"ט דהו"ל מקום חשוב בפ"ע.

ולזה מייתי שפיר הש"ס ראיה מטיט הנרוק שעיקר הטעם שמצטרף הוא ג"כ מצד שא"א למים בלא עפר כמש"ל. ומ"מ אין טובלין בו בפ"ע.

וא"כ ה"ה הכא שעיקר לימוד צירוף האויר הוא מצד שאין לך סוכה בלי אויר. ג"כ אין ישינים תחתיו.

ומיושב בזה דלא מייתי שלג ואינך דלא דמו כלל לאויר. כיון שטעמם הוא מצד שהם תולדות המים.

ובסוכה שיש בה נקבים קטנים ישינים תחתיהם. מפני שהם בכלל סוכה שדינה שצריך שיהי בה אויר קצת.

והנקבים עם הסכך נקראים ביחד סוכה. ובזה עדיפא מטיט הנרוק.

ומיושב הכל בס"ד. וגם דהא עכ"פ רוב גופו תחת הסכך כיון שצלתה מרובה מחמתה.

אבל לישן תחת האויר לבדו אסור. דבאויר פחות מג' משכחת שיהא רוב גופו באדם כחוש.

וכן אם נצרף לזה הנקבים שבסכך. יהי רוב גופו תחת אויר: ומ"ש כת"ר לבאר שעלוקה ברייתה מן המים.

ואף אם היא מן הרקק ג"כ סגי. לדעתי קשה להעמיד ע"ז כל זמן שלא מצינו בדברי חז"ל שברייתה מן המים.

ומידי ספק עכ"פ לא נפקא וכמ"ש בקונטריסי. ובפרט לפמש"ש שיותר יש מקום לומר שנבראת מן הטיט.

ונראה דהא דנקיט בזבחים כ"ב יבחושין אדומים. הוא מפני דהנהו שאינם אדומים אין ברייתם מן המים וע' חולין ס"ז שלא נזכר שם אדומים.

ואפשר ביין אינם אדומים וע' נדה כ"א במשנה שם. ועכ"פ בנ"ד הוי ספק.

וספק זה גרע דהוי חסרון ידיעה. ומי שהוא בקי יברר זה לנו: ומ"ש כת"ר על מ"ש דהעלוקה עוקצת ומעברת המים ולהכי לא מהני סברא דהמים מקדימים.

וכתב כת"ר דא"כ הוי מקום עמוק והו"ל בית הסתרים ובזה תלינן לקולא כדקיי"ל בסי' קצ"ח סכ"ו. והנה לבד שהלכה זו עמומה וע"ש בהגר"א שנשאר בצ"ע.

הנה בנ"ד אין זה ביה"ס כלל. וכי כל מקום שנגלד עור האדם מאיזה נשיכה וכדומה נקרא ביה"ס.

וכן מוכח מהא דחץ התחוב בסוף מקואות ובש"ע סי' קצ"ח סי"א ע"ש ובאחרונים ומ"ש שהקרנים של העלוקה הם משהו בעלמא. הנה לא מצינו חילוק בחציצה בין רב למעט.

וגם הקרנים נראים לעין. וא"צ לזכוכית מגדלת כמ"ש כת"ר ולפמ"ש במכתבי הקודם אופן יניקתה מן הדם אין כאן מקום עמוק כלל: ומ"ש כת"ר שיש כאן ספק שמא נדבקה אחר טבילה.

וכיון דהוי רק מיעוט המקפיד דהוי דרבנן כבר הכריעו השבו"י סי' ס"ט והזכרון יוסף דספיקו לקולא. הנה ספרים הנ"ל אינם ת"י רק הסד"ט סי' קצ"א הביאו וחלק עליו.

וכן הובא בפ"ת שם ס"ק ט"ז. אבל נראה שם שהם מדברים בספק אם הדבר החוצץ הוא במקום שצריך ראוי לביאת מים או לא.

ולזה כתבו להקל דס"ל סד"ר לקולא אף באתחזק. אבל בנ"ד שיש דבר חוצץ לפנינו והוי תרתי לריעותא חזקת טומאה וחציצה לפנינו.

וודאי לא עלתה טבילה אף במיעוט כדאיתא בחולין דף י' וכדקיי"ל בפוסקים סי' קצ"ח וז"ב. ולבד זה כבר כתבתי שיותר קרוב שנדבקה קודם הטבילה.

כיון שהספיקה לינק עד שפך דם. כי בלי ספק תיכף אחר הטבילה יצאה האשה מן המים.

וקודם הטבילה שהתה קצת כדי שתראה חבירתה שעומדת כראוי לטבילה: ומ"ש כת"ר דשלש ספיקות מהני אף בחזקת איסור. כבר כתבתי דהכא דאיכא תרתי לריעותא גרע טפי ולא מהני אף כמה ספיקות כמ"ש התוס' ריש נדה וחולין.

והכא גרע ממקוה שחסרה. דשם יש למקוה חזקת שלימה דהוי חזקת הגוף.

והכא לא שייך לומר כ"כ חזקה על האשה שלא נדבקה בה העלוקה. וע' שב שמעתתא שמעתא ג' באורך בענין זה וגם דהעיקר שאין כאן ג' ספיקות וכמ"ש דבריית המים בעי ריסוק.

והכא אין מים מקדימין שהעלוקה העבירה המים. ולזה לענ"ד קשה להקל אף בשמשה.

דקולא דשמשה הוי רק היכא דהוי רק חומרא בעלמא. אבל לא היכי שיש להחמיר מדינא.

זולת זה מצא פלפול מעכ"ת חן בעיני כי דבריו נכוחים בשכל ישר רק מטרדותי לא אוכל לפלפל בהם כעת: סימן סד כבוד ידידי הה"ג המפורסם וכו' בדבר אשר חפץ מעכ"ת לדעת דעתי אודות המקוה אשר בעירו שממשיכים מים לתוכה מן באר דרך סילונים של ברזל המחוברים לקרקע וטמונים בארץ.

ובאשר טבע המים שלא יוכלו להיות גבוהים יותר מכפי גבהם בבאר אשר ממנו באו ויצטרכו לעשות המקוה עמוקה מאוד לזאת עושים רצפה באמצע גובה המקוה והמקוה תהי על הרצפה וימלאוה במים שאובים ויעשו נקבים ברצפה לחבר עם המקוה התחתונה. וכדי שלא ישובו המים להבאר דרך הסילונות וכמש"ל טבע המים.

רוצים לעשות ברזא שקורים קראן בפתח הסילון להמקוה כדי שיוכלו לסגור או לפתוח בכל עת שירצו. והסילון במקום הברזא יוצא לתוך המקוה מהכותל באורך טפח ומחצה ושם קבוע הברזא שקורים קראן.

ומעכ"ת שפיר חזי בשו"ת חתם סופר סי' רי"ח שכתב דברזא אינה מקבלת טומאה דלא הוי כלי. וא"כ אינכאן חשש לומר שהויית המקוה ע"י דבר המקבל טומאה.

ובגוף דין סילונות ג"כ הביא מעכ"ת דקיי"ל ביו"ד ס' ר"א סמ"ח דשרי כשמחובר לקרקע. והנה המוכ"ז נחוץ לדרכו ועומד עלי לכלות מעשי כי הדבר נחוץ להם לדעת.

ואנכי טרוד מאוד כעת כאשר תחזינה עיני המוכ"ז לזאת לא אוכל להאריך רק אודיעו את הנלע"ד בזה בשעה זו לדינא: א) והנה הח"ס הביא שם שהשואל כתב דלהרמב"ם דס"ל פ"ט מה' כלים דכל שיש לו שם בפ"ע ה"ז מקבל טומאה א"כ גם ברזא מקבל טומאה. רק להראב"ד דס"ל שם דכל שאינו משמש בפ"ע אינו מקבל טומאה ה"נ ברזא אינו משמש בפ"ע.

וע"ז כתב הח"ס דגם להרמב"ם בעינן שיהא שם כלי עליו וכמ"ש התוי"ט ספי"א דכלים דלהכי איתא שם שהקדירה של נזם טמאה מפני שיש לה בית קיבול. דבלא"ה אף דכלי מתכות פשוטיהן טמאים מ"מ הא לאו כלי הוא.

ולזה ברזא שג"כ איננו כלי תשמיש בפ"ע מה לי שמו עליו או לא ולזה הוא טהור לכ"ע עכ"ד. ולענ"ד במחכת"ה צדקו דברי השואל דלהרמב"ם כל שיש לו שם בפ"ע טמא דהו"ל פשוטי כלי מתכות.

ובקדירה אם לא היה לה בית קיבול כעין קדירה לא היתה נקראת קדירה ולא היה לה שם בפ"ע. רק היה נקרא חלק מהנזם ולא שם בפ"ע.

ולא היה כלי כלל. אבל כשיש לו שם בפ"ע ה"ז כלי בפ"ע וז"ב בדעת הרמב"ם וכוונת התוי"ט.

והכוונה דבאמת אינו קרוי קדירה רק שעשוי כקדירה וכ"ה לשון המשנה שם נזם העשוי כקדירה מלמטה וכ"ה בפי' הרמב"ם שם. וא"כ אין לה שם בפ"ע כלל.

וא"כ הכא שהברזא יש לה שם בפ"ע וודאי דמקבל טומאה לדעת הרמב"ם וכמ"ש הרב השואל: ב) ובאמת גם דברי הרב השואל שם ג"כ אינם נכונים כי לענ"ד ברור דהברזא

מקבל טומאה אף לדעת הראב"ד. דהנה לכאורה דעת הראב"ד דבעי שיהא משתמש בפ"ע תמוה.

דהא מצינו הרבה כלים אינם משמשים בפ"ע ומ"מ מקבלים טומאה וכדאיתא בפרק י"א דכלים מ"ד דהפין והפורנא טמאים. והיינו כל אחד בפ"ע.

ופין הוא החלק מהמנעול שנכנס לתוך הפורנא. ופורנא הוא החלק המקבל את הפין ועי"ז ננעל הדלת ע"ש במפרשים.

וע' שבת דף פ"א ובתו' שם ובכלים פי"ג מ"ו ובר"ש שם לענין אי פין לבדו מטמא ואכמ"ל בזה. ועכ"פ שמענו דאף שהפורנא אינה משמשת בלא פין וכן פין בלא פורנא בכ"ז מטמאים.

וגם דהא המנעול כולו אינו תשמיש בלא דלת לבית או לכלי. וכן איתא שם פי"א מ"ה דעקרב של פרומביא טמא והיינו הברזל שנכנס לתוך פה של הבהמה וקשור להפרומביא וידוע שהברזל הזה בלא הפרומביא אינו משמש כלום.

וא"כ אינו משמש בפ"ע. וכן שם פי"א מ"ב גבי הנגר והמנעול ופותה וציר וצינור דקאמר שם שטהורין מפני שנעשו לקרקע הרי מבואר דבלא זה היו מטמאין והרי כל אלה אין משמשים בפ"ע רק עם הדלת.

וכן בפי"ד מ"ד גבי הטמאים שבעגלה חשיב שם הסומך והמחגר שכל אלה אין משמשין בפ"ע יעו"ש ברמב"ם שהם של ברזל ומטמאים. הרי מפורש דמטמא אף שאינו משמש בפ"ע רק שיש לו שם בפ"ע: ג) אבל באמת דברי הראב"ד נכונים וכוונתו דוודאי רוב הכלים אין להם תשמיש בפ"ע רק בצירוף עוד איזה דבר.

ואף כלי קיבול. תשמישו בצירוף הדבר שמשימים בתוכו.

ולא שייך כלל לחלק בזה. וכן כלי בישול צריך לזה תנור ואש ועצים ודבר המתבשל וכדומה.

אבל הכוונה שאנו צריכים אשר בדבר שהכלי משמש לא יצטרך לשיתוף עוד איזה דבר. וכמו כלי קיבול שהוא בעצמו מקבל בלי עזרת עוד איזה דבר.

והדבר שמשימים בתוכו אינו עושה פעולת הקיבול רק פעולת הכניסה לתוך כלי קיבול. וכן הפין והפורנא.

הפין עושה פעולת הכניסה לתוך הפורנא. והפורנא מקבל הפין ג"כ בעצמו.

וכן הנגר ופותה ואינך כל אחד עושה תועלתו בלי עזר זולתו. רק שהכלים המשתתפים עמו עושים פעולות מיוחדות וכולם יחד מביאים תועלת מיוחד ביחד.

וכן עקרב של פרומביא. פעולת ההכנסה לתוך פה הבהמה אין עושה רק העקרב.

והפרומביא עושה פעולה אחרת. רק שזה בלא זה אין תועלת לכלל הדבר.

אבל גבי נזם בספי"א דכלים שהגרגירים מהאשכול שבנזם אינן מטמאין. לפי שהאשכול ביחד הוא תכשיט והיינו בהשתתפות כל הגרגירים יחד.

אבל גרגיר אחד לבדו אינו תכשיט. ולזה לא מיקרי כלי לפי ששימוש התכשיט אינו משמש לבדו רק בהשתתפות כל הגרגירים והוי ככלי של פרקים שכל פרק בפ"ע אינו מטמא כדתנן בפי"א דכלים מ"ז ע"ש ברמב"ם.

וזה ברור בכוונת הראב"ד. וצינורא אינה מטמאה להרמב"ם גבי נזם בספי"א דכלים מפני שאין לה שם בפ"ע.

כי צינורא נקרא כל מתכות ארוך קצת ודק כידוע בכמה דוכתי בש"ס. כמו ביומא י"ב זר שהפך בצינורא וכתובות ס"ז צינורא דדשא ובכ"מ עוד.

וכעין מ"ש הרמב"ם פי"א מ"ו דלהכי פיקה אין מטמאה לפי שלשון פיקה נופל על כל פלך וכו' יעו"ש: ועכ"פ לפ"ז מבואר דאף להראב"ד הברזא מקבל טומאה דהא מלאכת סתימת הנקב משמש הברזא בפ"ע בלי שום צירוף כלי אחר. ומיקרי שפיר משמש בפ"ע.

וזכינו לדין שבין להרמב"ם בין להראב"ד הברזא מקבל טומאה דלא כהח"ס הנ"ל. ואם כי אינני ראוי לחלוק עליו.

בכ"ז תורה אמת כתיב בה ואין משוא פנים בדבר. ועוד נראה דבברזא שקורים קראן הח"ס מודה דמקבל טומאה.

דהא וודאי יש שם כלי עליו כי הוא עשוי ככלי בפ"ע כידוע: ד) ועוד נראה אשר הקראן נקרא כלי קיבול. כי בעת שסוגרים אותו יכולים לקבל בו מים.

ואף שבשעה שפותחים אותו אינו מקבל מאומה. מ"מ הרי הוא ככלי שיש לו ברזא שכבר כתבו האחרונים שיש לו דין כלי אף שהוא נקוב כיון שדרכו בכך להיות סתום בברזא וכדאיתא באו"ח סי' קנ"ט ס"ה וענוב"י מ"ת חי"ד סי' קמ"ב ובח"ס סי' קצ"ח ור"ו.

וא"כ בזה וודאי כ"ע מודו שמקבל טומאה אף שאין לו שם בפ"ע. וכמו בנזם ספי"א דכלים שהעשוי כקדירה מטמא אף שמתחילה לא נעשה לקבל.

וכאן באמת נעשה מתחילה לקבל המים. והיינו שיעצור את המים בתוכו ולא יניחם לצאת החוצה: ה) אכן בנ"ד י"ל דאינו מטמא מפני שעשוי לשמש עם הקרקע וכדתנן בפי"א דכלים מ"ב.

והנה הח"ס שם הביא זה וכתב שתהא עשייתו מוכחת שהוא לשמש עם הקרקע. ובנ"ד לא שייך זה דאין במעשה הברזא שום הוכחה ע"ז.

אבל לענ"ד צ"ע מנ"ל להח"ס זה דפשטות לשונות ש"ס ופוסקים משמע דבעינן רק שיהא עשוי מתחילה לקרקע. אבל לא שתהא עשייתו מוכחת ע"ז.

וכ"נ דעת הנו"ב מ"ת חי"ד סי' קל"ז שכ"כ לענין יתידות ומסמרות דמסמר וודאי אין מעשיו מוכיחים. וכ"כ שם להדיא דיתידות שקונים בחנות ונעשו שכל מי שיקנם יעשה בהם מה שיצטרך מיקרי ג"כ נעשו לשמש הקרקע כיון שנעשו על דעת הקונה.

הרי מבואר להדיא שאין מעשיהם מוכיחים. ובאמת זה מפורש בתוספתא דכלים שאם אומן עושה זגין לבהמה ולדלתות אזלינן בתר רובא.

ואם רובם קונים לדלתות הרי אלו טהורים עד שיפרישם לבהמה יעו"ש. הרי מפורש דלא כהח"ס ולא בעינן שיהא המעשה מוכיח.

ומזה קשה גם על הנו"ב במש"ש לענין יתידות שנקנים בחנות ואכמ"ל בזה. וכ"נ פשטות לשון הרמב"ם רפ"י גבי מסמר שקבעו בכותל.

וכ"כ הר"ש פי"ב דכלים מ"ג הטעם באונקלי בכותל שצינורות של ברזל שקבועים בכותל לתלות בגדים טהורים מפני שמשתמשים עם הקרקע ומשמע אף שאין מעשיו מוכיחים וככל צינורא של ברזל. ובפרט כי אונקלאות יש כמה מינים כדאיתא במשנה שם.

ודוחק לומר שכל אחד יש לו צורה מיוחדת. ומ"ש הח"ס ראיה מתוי"ט פ"ח דכלים מ"ט שכתב דפורנא טהורה שמשמש עם הקרקע ופתחה מן הצד כדי שיכניסו הקדירות דרך שם להעמידם על רצפת הקרקע.

משא"כ תנור וכירה מעמידים הקדירות על גבן ופתחן על גבן. והוכיח מזה הח"סדבעי שיהא מעשיהן מוכיח שנעשה לשמש עם הקרקע.

לענ"ד אינו מוכח כלל. ורק ביאר מעשי הפורנא כי עי"ז ידוע מה נקרא פורנא.

והשימוש עם הקרקע אין הכוונה כמו בעלמא שהכלי משמש עם הקרקע ומתחבר לקרקע. אבל הכוונה כי הפורנא אינו משמש כלל כי הקדירות מעמידים על רצפת הקרקע.

והפורנא הוא רק מחיצה וכיסוי על הקדירות והאש. ולזה אם יש לו ליזבז טמא מפני שאז מעמידים הקדירה על הפורנא והרמב"ם פט"ו מה"כ ה"י פירש ליזבז דופן ע"ש.

והיינו שאם יש לו דופן ואינו פתוח מצידו. בע"כ ישימו הקדירה על גבה.

והתוי"ט כתב בשם מהר"מ שאם יש לה ליזבז עשוי לטלטלה לפעמים ואינו משמש עם הקרקע. והוא דוחק דהא מ"מ שימושו עם הקרקע.

והגר"א בפירושו שם כתב דהני תנאי לא ס"ל כלל טעמא דמשמש עם הקרקע. רק משום דלא הוי כלי ואם יש לו לזבז הוי כלי.

וזה מסתבר יותר. ועכ"פ אין הוכחה מכאן דבעינן מעשיו מוכיחים.

ומלשון מהר"מ הנ"ל מוכח ג"כ כן. דלהח"ס הו"ל למימר דאפשר לטלטל וממילא אין מעשיו מוכיחים.

ויש לדחוק דה"נ כוונתו כן הוא אבל העיקר כמש"ל. ובח"ס עצמו סי' קס"ח אות י"ג ובסי' ר"ה משמע להדיא דלא בעינן שיהיו מעשיו מוכיחים ע"ש.

וכ"נ דין צינור וסילונות שהוזכרו בש"ס ב"ב ס"ה ע"ב ובפוסקים וביו"ד סי' ר"א סמ"ח שבוודאי אין להם צורה מיוחדת אותם שמניחים על הקרקע. וכן מפורש בירושלמי פ"ג

דגיטין ה"א והוא מתוספתא דכלים שהבאתי למעלה שאם עשה זוגים אחד לקרקע ואחד לבהמה טמאים עד שיפרישם בטהרה והיינו שיפרש איזה לקרקע ע"ש במפרשים.

הרי להדיא שאין לזה שלקרקע צורה מיוחדת: ו) וראיתי בנו"ב מ"ת חי"ד סי' קל"ז שהביא דברי הרא"ש שכתב שהגדולים שפסלו מקוה הבאה ע"י סילונות של מתכות אפשר דהיינו שמונחים ע"ג קרקע ולא נתחברו לקרקע ואין בטלים לקרקע ומקבלים טומאה. אבל אם נתחברו בבנין לקרקע או שמונחים תוך הקרקע.

נתבטלו לקרקע וטהורים. והקשה הנו"ב דהא הרא"ש הביא שם מקודם משנה דפי"א דכלים שכל שנעשה לשמש עם הקרקע אינו מקבל טומאה אף קודם שנתחבר לקרקע ואיך כתב שמקבל טומאה.

ודוחק לומר שאלו הגדולים ס"ל שמקבל טומאה כל זמן שלא נתחבר לקרקע ממש. דא"כ הו"ל להרא"ש לומר דסברי הגדולים שמקבל טומאה.

ולזה כתב שכוונת הרא"ש דהיכא שמונחים ע"ג קרקע מקבלים טומאה אם לא נעשו לשם כך. ולזה החמירו אף בנעשה לשם כך גזירה אטו לא נעשה לשם כך.

דמאן מפיס. ומישב עפ"ז דברי הטור שכתב סתם דמחובר לקרקע אינו מק"ט ע"ש.

ובמחכ"ת דבריו תמוהים דכוונת הרא"ש פשוטה דהגדולים ס"ל דלא מיקרי נעשה לשמש עם הקרקע רק היכא שנעשה להתחבר בקרקע ע"י בנין בחיבור גמור. אבל אם נעשה להניחו ע"ג קרקע לא מיקרי כלל לשמש עם הקרקע.

ושפיר מקבל טומאה אף בשעה שמונח ע"ג קרקע. והך דפי"א דכלים איירי כשנעשה להתחבר לקרקע בבנין יעו"ש.

וז"ב בפירוש דברי הרא"ש. ובאמת מסתבר כן.

דהיכן מצינו שבשביל שמונח ע"ג קרקע יתבטל לקרקע אף שלא נתחבר. ואכמ"ל בזה: ז) אכן בכ"ז קשה להקל מטעם שנעשה לשמש עם הקרקע דהא זה מיקרי חקקו ולבסוף קבעו לפמש"ל שהקראן נקרא כלי קיבול.

וחקקו ולבסוף קבעו קיי"ל בב"ב ס"ה שפוסל המקוה וא"כ הוי כלי ומקבל טומאה. ומשמע פשטות הש"ס דאף שחקקו כדי לקבעו בקרקע.

מ"מ הוי כלי. וקשה דהרי נעשה לשמש עם הקרקע וע"כ צ"ל כמש"ל דכלי קיבול שאני וכמ"ש התו' שם ושאר ראשונים דאיירי שחטט בו בית קיבול או שיש לו לבזבזים.

והש"ס מייתי שם ע"ז מדף של נחתומים ומוקי לה הש"ס בפשוטי כלי מתכות ודייק מינה דרבנן מטמאין אף בקבעו ולבסוף תיקנו. וכבר נתקשו בזה כל האחרונים דהא קיי"ל דכל העשוי לשמש עם קרקע טהור.

והכא בקבעו ולבסוף תיקנו או חקקו מטמאים רבנן. ורק בשאיבה דרבנן הכשירו בקבעו ולבסוף חקקו: ויעויין בנו"ב סי' קמ"ב וח"ס סי' קצ"ח ור"ה ושאר אחרונים באורך בזה.

ועכ"פ בנ"ד דהוי כלי וודאי שאין להקל בשביל שעשאו על מנת לחבר בסילון המחובר לקרקע: ח) ובישוב קושיא הנ"ל נלע"ד דהנה תנן בכלים פ"כ מ"ה דכופת ומחצלת אם

קבעם בנדבך ובקורות ולא בנה עליהם או בנה עליהם ולא קבעם טמאים: ואם קבעם ובנה עליהם טהורים. וקבעם כ' הרמב"ם בפ' כ"ו מה' כלים ה"א דהיינו במסמר וע"ש בכ"מ.

וע' תוספתא הובאה בר"ש שם ואכמ"ל בזה. וכן מייתי הר"ש שם מתוספתא לענין כסא.

הרי מפורש דאף אם היה כבר כלי בטל לגבי קרקע אם קבעו ובנה עליו ואם לא עשה שתיהם אינו בטל והרי הוא כלי כמו שהיה דלא מיקרי חלק מהבנין רק כלי בפ"ע שחיברו לבנין. וכמו עריבה שקבעה בכותל בכלים פ"כ מ"ד שטמאה ע"ש.

והא דתנן בפי"א דכלים דהיכא שנעשו לשמש עם הקרקע טהורים. היינו כשאינו משמש לדבר תלוש כלל רק לצורך קרקע.

וכמו דחשיב שם דלת נגר ומנעול וציר וקורה שכל אלה אין משמשין לדבר תלוש כלל ורק לצורך קרקע ולזה אינו מקבל טומאה וכן הלשון במשנה שם שנעשו לקרקע. ובפורנה דפ"ח דכלים כבר בארנו למעלה שהכוונה שם שהתשמיש היא בקרקע עצמה ולא בכלי ושלזה פתחה בצידה.

ודרך כלל בקרקע יש שני סיבות לטהר. אחת כשאינו תשמיש לתלוש רק לקרקע.

וכמו כלי שמשמש את העץ שטהור. וכמ"ש הרמב"ם רפ"ט מה' כלים.

והשנית כשמחובר לקרקע ובטל לגבי קרקע. ובזה צריך שיקבע ויבנה עליו וכנ"ל.

וכ"נ ברמב"ם שכתב הא דמשמש עם הקרקע ומשמש את העץ בהדדי. מבואר שהכוונה כמ"ש שמשמש את הקרקע ולא בתלוש: ט) ונראה דזה רק בכלי שראוי לתשמיש בעצמו.

אבל דבר שאינו ראוי לתשמיש בעצמו כלל ואין עליו שם כלי כלל רק כשמחברים אותו לכותל או לקרקע אזי שם כלי עליו. אזי אין מקבל טומאה.

כיון שאין עליו שם כלי רק בהצטרפות המחובר ומחובר. אינו מטמא.

ובזה מיושב מ"ש הר"ש בפי"ב דכלים מ"ג שאונקלי שבכותל שתולין בו כלים טהור מפני שמשמש עם הקרקע. ולפמש"ל דבעי שהתשמיש יהא למחובר.

קשה דהכא משמש לתלוש. אבל לפמ"ש א"ש דאונקלי הוא צינורא של מתכת.

ואין עליו שם כלי כלל וכדקיי"ל ספי"א דכלים גבי צינורא של נזם וכמש"ל בזה. וכ"כ בנו"ב סי' קל"ז ד"ה וכ"ז שמסמרות אינם כלי כלל ואין מטמאין אף אם נעשו לתלוש.

ורק כשנקבע בכותל חל עליו שם כלי. וכיון שזה רק בהצטרפות המחובר לזה אינו מטמא.

וכל עוד שלא נתחבר אינו כלי. וגם דכיון שעומד לכך הו"ל כגולמי כלי מתכות שצריך עוד לגמר מלאכה [ואפשר עוד לומר שאונקלי שנקבע בכותל ומקצתו נכנס בתוך הכותל.

זה נקרא קבעו ובנה עליו דהא יש עליו כותל. ובנה עליו אינו דווקא שבנה אחר שנתנו.

רק אף שקבעו תחת הבנין ג"כ טהור כדתניא בתוספתא הובאה בר"ש פ"כ דכלים מ"ה שמפץ שקבעו במסמר למטה מן הקורה טהור ועל הקורה בעי שיתן מעזיבה. והיינו משום שהקורה שע"ג דמי כבנה עליו אף שהקורה היתה מונחת מכבר] והרמב"ם בפי' המשנה בפי"א דכלים מ"ב כתב דלהכי אלו שנעשו לקרקע טהורים מפני שמחובר לקרקע כקרקע: ולכאורה זה נגד דברינו שכתבנו שהכוונה מפני שמשמש את הקרקע ושכן מוכח ברמב"ם בחיבורו.

וי"ל שזה ג"כ כוונתו שמחובר לקרקע כקרקע וכן המשמש עם הקרקע כקרקע. או שכוונתו על מה שמוזכר שם במשנה פותה ופי' הרמב"ם תמונת כוס מברזל יעשה ויחבר בארץ ויורכב בו הציר.

וא"כ הרי הוא ככלי קיבול. ולזה קאמר דמ"מ כיון שמחובר לארץ ועליו עפר והדלת ה"ז כקבעו ובנה עליו וטהור.

ולזה מסיק הרמב"ם שם שלזה אינו מטמא אפילו קבל ההרכבה. וקאי על הפותה.

אך ז"א דהא כתב בחיבורו רפ"ט דכלים דאף פותה אינו מקבל טומאה אף קודם שנקבע בקרקע וע"כ צ"ל דאינו כלי קיבול וצ"ל כמ"ש מקודם בזה. וכ"נ לשון הרמב"ם בפיה"מפ"כ דכלים מ"ד שכתב שמחובר לקרקע כקרקע בעשוי לשמש עם הקרקע והכוונה כמש"ל: י) ולזה שפיר מקשה הש"ס לרבנן דמטמאין בדף של מתכת שחיברו לקרקע וס"ל דהחיבור לבדו אינו מבטל לקרקע א"כ ה"ה בקבעו ולבסוף חקקו.

כיון שהקביעות אינו מבטל שיהא נחשב כקרקע. הרי החקיקה בו משוי לה כלי ולא שייך כלל הכא סברא שנעשה לשמש עם הקרקע כיון שמשמשין בו בדברים תלושים כנ"ל.

ומשני דשאני שאובין דהוי דרבנן והקילו ולבסוף חקקו לומר דבטל לקרקע בקביעות לחוד ולא מיקרי ורק בחקקו ולבסוף קבעו שיש עליו תורת כלי בתלוש בזה לא מסתבר לומר שיבטל בקביעות לחוד. דהא לענין טומאה אין עולה מטומאתו אלא בשינוי מעשה ואף בטומאה דרבנן.

וכדאיתא בשבת נ"ח ע"ב דלהכי לא מהני בזוג של בהמה שקבעו בדלת ע"ש. אבל בקבעו ולבסוף חקקו כיון שאין לו בית קיבול אמרינן דבטל ונעשה כחלק מחלקי הקרקע: יא) ועפ"ז מיושב מה שנתקשו שם האחרונים בהא דאביק במקואות פ"ו וביותר האריך בזה הח"ס בסי' קצ"ח וסי' ר"ה דאיתא שם שהאביק עושה המים שבו שאובין אף שנעשה לשמש הקרקע.

והרגיש קושיא זו התוי"ט בפי"א דכלים מ"ב ובפ"ו דמקואות מ"י ונשאר בקושיא. אבל לפמ"ש א"ש דבאמת בכה"ג שמשמש להכניס מים לא שייך כלל לומר שיבטל לקרקע כיון שיש עליו שם כלי וכנ"ל.

והרמב"ם כתב בפיה"מ פ"כ מ"ד שמחובר לקרקע אין מטמא כשנעשה כך במחובר או שנעשה לשמש עם הקרקע וכרבנן דדף. כוונתו שנעשה במחובר בחוקק סלע שמחובר מעיקרו והוי כחוקק בקרקע וכ"כ בפיה"מ פ"ה דפרה מ"ז ע"ש.

ובנעשה לשמש עם הקרקע היינו כמש"ל שמשמש במחובר ולא בתלוש. והח"ס סי' קצ"ח אות ז נתקשה בדברי הרמב"ם הללו.

ולענ"ד פשוט כמש"ל. ור"ש דמטהר באביק מפני שעשוי לשמש עם הקרקע והובא בר"ש שם.

י"ל דס"ל כר"א דדף דמטהר וס"ל דבקביעות לחוד בטל לגבי קרקע. ומ"ש הרמב"ם בפירושו שם שהאביק כלי הוא להיותו נתך בארץ וזהו אמרם ממנו בתוספתא שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע.

פשוט שאינו נתינת טעם על היותו כלי דהא בתוספתא נאמר זה בדברי ר"ש שמטהר בשביל זה וס"ל דלא הוי כלי. ורק כוונת הרמב"ם שאינו מחובר לארץ מעיקרו וכמו שוקת בסלע כמ"ש הרמב"ם בפירושו בפרה פ"ה מ"ז.

רק היה תלוש וניתך ונתחבר אח"כ לארץ. ומייתי ראיה מלשון התוספתא שנעשה לשמש עם הקרקע.

מבואר שהיה תלוש מקודם. ובתוי"ט פ"ו דמקואות הביא לשון הרמב"ם בנוסח יותר מתוקן בזה ע"ש.

ועוד נראה דגם ר"ש דתוספתא ס"ל כרבנן דדף. ורק ס"ל דמה שהמים הולכים מהמקוה דרך האביק מיקרי זה ג"כ תשמישו במחובר כי המים נקראים מחוברים דהא מהני במקוה השקה דהוי כזריעה כדאיתא בפסחים ל"ד וה"נ מיקרו המים מחוברים ותשמישו במחובר וכעין זה קיי"ל בע"ז מ"ז שהמים נקראים מחוברים ואינם נאסרים.

ורבנן ס"ל דכשהמים נכנסים בכלי מיקרו שאובים ותלושים והיינו תלישה דידהו וכשיוצא אח"כ מהכלי למקוה הוי הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה וע' יו"ד סי' ר"א ס"ז ובאחרונים שם בזה שאם מחובר למקוה נטהר ע"י השקה ואכמ"ל בזה. ויש להאריך עוד בביאור שיטת קבעו ולבסוף חקקו בישוב קושית האחרונים למה סתמו הפוסקים דלא הוי כלי אף לגבי דאורייתא דהא בב"ב ס"ו אמרינן שזה רק בשאיבה דרבנן ואכמ"ל בזה: יב) והנה הנו"ב סי' קל"ז כתב דסילונות שמחוברים לקרקע בעינן שתהא תחילת עשייתן לחברם בקרקע.

ונתקשה מזה על הטור וש"ע וכן הגדולים שהביא הרא"ש שסתמו דאם הסילונות מחוברים לקרקע שפיר דמי שנתבטלו לקרקע ולא בארו שצריך שיעשום מתחילה לקרקע. ולפמש"ל הם שני דברים.

כי אם הסילונות אינם כלי קיבול ורק שמקבלים טומאה מצד היותם כלי מתכות שפשוטיהן טמאים אזי אם נעשו מתחילה לקרקע אינם מקבלים טומאה. לפי שנעשו לשמש עם הקרקע כי בקרקע אינם משמשים לדבר תלוש.

באשר המים שעוברים דרך הסילון הם מחוברים כמש"ל. כי כיון שאינו כלי קיבול.

לא מיקרו תלושים בעברם דרך הסילון. אכן אם הסילון הוי כלי קיבול או שלא נעשה מתחילה לכך.

אזי מועיל ביטול לקרקע והיינו כשקבעו ובנה עליו. או שטמנו בארץ שהקרקע שעליו הוי כבנה עליו כמש"ל.

ולפ"ז צ"ע על הרמ"א בסי' ר"א סמ"ח שכתב שאין חילוק בין טמון תחת הקרקע או לא. ואולי הכוונה שכיון שמונח תוך הקרקע ויש עפר סביב כותלי הסילון הוי כבנה עליו.

ואפשר לומר דס"ל דכיון שהמים עוברים תדיר דרך הסילון והמים מיקרי מחוברים כמש"ל כיון דאיירי בצינור שאין לו בית קיבול. לזה בטל לגבי קרקע דהוי כטמון תחת דבר מחובר וכמו בנותן מעזיבה ע"ג מפץ דתנן בכלים פ"כ שבטל לגבי קרקע [ומ"ש הרמב"ן בתשובה סי' רכ"ז וכן הרא"ש בתשובה כלל ל"א ס"ז ובפסקיו להוכיח דמחובר לקרקע כקרקע מהך דרפי"א דכלים היינו דאי מחובר לקרקע לא היה כקרקע אזי אף אותם שנעשו לשמש עם הקרקע היו טמאים וכמש"ל בכוונת פיה"מ להרמב"ם שם] וידעתי כי יש סתירות קצת לזה בלשונות הפוסקים ויש לישב אך אכמ"ל בזה: יג) וממילא נתבאר דבנ"ד שהקראן הוא כלי קיבול כמש"ל וודאי דמקבל טומאה ואף שעשאו כדי לחברו לסילון שבתוך הקרקע.

בכ"ז לא בטל לקרקע כיון שלא בנה עליו והוי רק כקבעו לחוד וכמש"ל דלא בטל וגם לא מיקרי עשוי לשמש עם הקרקע. כיון שהמים באים בו ונעשים שאובים ותלושים.

ואף שמה שכתב מעכ"ת שיש חוששים שכשישימו הקראן בהצינור יהי הצינור כלי קיבול. זה אינו חשש דהכא הצינור כבר בטל לגבי קרקע כיון שהוא טמון בקרקע והוי זה כקבעו ובנה עליו וכמש"ל.

וא"כ לא נעשה שוב כלי ע"י קביעות הקראן. אכן לפמש"ל שהקראן בעצמו מיקרי כלי קיבול א"כ הוי הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה וכמש"ל דמה שהמים נעצרים במקוה ע"י שהקראן עומד כנגדם מיקרי ג"כ הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה וכמ"ש הרא"ש והובא בש"ע סי' ר"א סעיף נ'.

וגם אח"כ כשיורידו המים למקוה דרך הקראן יהי ג"כ הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה. כיון שלא נבטל מתורת כלי ע"י חיבורו להסילון וכמש"ל.

וע"ל אות ט"ז מ"ש בזה: יד) ומה שיש לדון בזה להיתר דהא תחת הקראן יש ג"כ שיעור מקוה. ומים שבמקוה זו אין הווייתם ע"י הקראן: ורק המים שבמקוה העליונה נעצרים ע"י הקראן.

וא"כ י"ל שנטהרים בהשקה למים התחתונים דהוי כמקוה טהורה סמוכה למקוה פסולה שנכשרת ע"י השקה כדקיי"ל במקואות בכמה דוכתי ובש"ע סי' ר"א. וקיי"ל בסעיף מ"ט שם דאף אם בא ע"י דבר המקבל טומאה מהני השקה וחיבור למקוה כשר.

ואף לדעת הרמב"ן והרשב"א שהובא בש"ע שם שאינם מחלקים בכך. וס"ל דלא מהני חיבור בכה"ג.

י"ל דרק שם שנמשכו המים דרך דבר המקבל טומאה למקום אחר ושם רוצים לטבול הוי כמקוה בפ"ע שנעשה ע"י דבר המקבל טומאה. רק שבאנו להכשירו מצד השקה במקוה כשרה.

ולזה כיון שההשקה הוא דרך דבר המקבל טומאה. לא מיקרי השקה.

אבל בנ"ד שהמקוה העליונה מחוברת היטב לתחתונה. רק שלולא הקראן היו המים העליונים יוצאים דרך הסילון.

בזה י"ל דשפיר נכשרה ע"י השקה. ועוד דכיון שהמקוה הזאת היא למעלה על הכשירה הוי ממש כמקוה אחת: טו) אכן נראה לדינא בנ"ד שאין ההשקה מועלת.

כיון שבשעת ההשקה ג"כ עיקר עמידת המים הוא ע"י דבר המקבל טומאה. והרי עיקר סברת ההשקה דהוי כזריעה וכמו שנתחברו המים לקרקע כעת.

וא"כ לא עדיפי ממים מחוברים ממש שאם עמידתם ע"י דבר המק"ט פסולים לטבול בהם. ובשלמא אם נתהוו מקודם ע"י דהמק"ט.

שפיר מועיל השקה שנעשהכמו שנתחברו כעת לארץ. וזה נתהווה בלא דבר המק"ט.

משא"כ בנ"ד שגם בעת ההשקה הווייתם ע"י דבר המק"ט. ולא דמי למטביל כלי בתוך כלי דהמים לא הוו שאובין מפני שמחוברין למקוה.

אף דסוף סוף הם תוך הכלי. דהתם אין הווית המים ע"י הכלי.

ולא מיקרי שאובים כלל כיון שהם מעורבים יחד עם מי המקוה. ואטו בשביל שהכניסו כלי בתוך המקוה יקראו המים שע"ג הכלי תלושים.

והיינו לפי שהמים שבכלי מחוברים יחד עם המים שסביבו שהם מחוברים לקרקע. ואין לדמות זה להא דנדרים ס"ט ע"ב בקיים ומופר ליכי בבת אחת דאמרינן כל שאינו בזא"ז בב"א אינו.

והכא ישנו בזא"ז שאם היתה הויית המים ע"י דבר המק"ט. ואח"כ השיקם הוכשרו.

ונימא דה"ה בב"א הוכשרו. דז"א דהכא ההשקה היא תקנה למה שנתהווה ע"י טומאה.

ואין שייך תקנה למה שעודנו לפנינו וכמש"ל. וה"ז דומה לטובל ושרץ בידו וע' נדרים ע"ו ע"א ובר"ן שם בזה.

וע' נדרים כ"ט בר"ן לענין הא דחוזרות ומקודשות לבר פדא בכל עת שפודאן דדמי ג"כ לנ"ד. ואין העת מסכמת להאריך.

ועיקר נראה שאין מועיל השקה בכה"ג וכ"נ בסעיף נ' גבי זחילה ע"ש: טז) ועוד יש חשש בנ"ד שכשינקו לפעמים המקוה התחתונה ויביאו מים חדשים לתוכה ע"י הקראן. אשר לצורך זה עושים הקראן.

אזי יבואו המים ע"י הקראן שהוא מקבל טומאה כמש"ל. ולכאורה י"ל שבעת שפותחין הקראן שוב אין לו בית קיבול ונבטל מתורת כלי וכמ"ש הח"ס סי' קצ"ח אות ז וסי' ר"ו שכלי שיש בו ברזא כשמסירים הברזא שוב אין לו תורת כלי והביא שם מהבי"א ג"כ.

ואף שכתב שם שמה שיוצא תיכף בשפיכה ראשונה בשעת הסרת הברזא מיקרי מכח כלי מ"מ בנ"ד י"ל שאינו מזיק להמקוה. כי המים שנתקבצו בהקראן עצמו אף דהוו שאובין כל זמן שלא נפתח מ"מ אינו פוסל המקוה דהא לית בהו שלשה לוגין.

ואם נחוש שכל המים שנתקבצו בסילון קודם שפתח הקראן יוצאים ביחד בעת פתיחתו וזה הוי הויה ע"י טומאה ובהם יש ג' לוגין. ז"א דזה לא מיקרי הויה ע"י טומאה כיון שלא נתהוה רוב המקוה.

ורק בשאובין נפסלת מקוה בג' לוגין. אבל לא בהויה ע"י טומאה.

וזה מוכח מכמה דוכתי במקואות ופוסקים סי' ר"א. ועוד דזה לא מיקרי הויה ע"י טומאה.

כי היציאה למקוה אינו ע"י דבר המקבל טומאה כי זה נעשה ע"י פתיחת הברזא שמבטלו מתורת כלי כמש"ל. ורק בסילון נעצר מקודם ולא יצא למקוה בשביל הברזא.

אכן באמת נראה דז"א. דרק בכלי שיש בה נקב מלמטה וסתום בברזא.

בזה כתבו הפוסקים שכשמסירים הברזא נבטל מתורת כלי. אבל בקראן הוי כמו כלי עם דלת.

שבשביל שפותחין הדלת כיון שהדלת עודנו תלוי על ציריו אין מתבטל מתורת כלי לפי שדרכו בכך. וא"כ תהי כל הוויית המקוה ע"י דבר המק"ט.

ובזה עדיין יש לדון דנבטל מתורת כלי בעת הפתיחה. ולא דמי לכלי עם דלת כמו תיבה שפתחה בצידה בפי"ט וכ"ד דכלים.

דשם משימים דבר יבש ושפיר יכולים להשתמש אף כשנפתח הדלת. משא"כ בדבר שנעשה לדבר לח.

שא"א להחזיק בו אף כל שהו מים אם נפתח מצידו. וגם דיכולים להוציא הברזא לגמרי מתוך הקראן.

ואקצר בזה כי לענ"ד בלא"ה יש לחוש מפני הטעם הקודם: יז) מסקנא דמילתא לא שאין לעשות קראן שם במקוה אף אם נעשה מתחילה כדי לחברו לסילון שבארץ. וכן יראו לעשות שלא יכנס הסילון לתוך המקוה באורך רק ירדו המים מהסילון למקוה סמוך לכותל המקוה.

וכפשטות לשון הרא"ש בתשובה כלל ל"א ס"ז שהגדולים החמירו שיהא כל הסילון טמון בארץ. וע' ב"י סי' ר"א בזה.

ובפרט לפמש"ל דמעיקר הדין בעינן שיהא טמון בארץ כדי שיבטל לקרקע. ואם חוששים שיזיקו המים לכותל המקוה.

אזי ידביקו בסוף הסילון של מתכות דף קטן של עץ. ועליו ירדו המים.

וכדקיי"ל בסי' ר"א סמ"ח וע' ח"ס סי' קצ"ט וסי' רי"ד בזה ונקב הסילון יסתמו בפשוטי כלי עץ או בבנין: וכשיצטרכו לנקות מקוה התחתונה יפתחו אז הסילון. וכיון שעושים כעת מקוה לכתחילה.

ראוי לעשות באופן שלא יהי שום פקפוק וחשש כלל בדבר חמור כזה. ואין להם לחוש לזה שיהי טורח לפתוח הסילון בעת שיצטרכו לו אחר כמה שנים.

ויותר טוב לסתמו מצד השני במקום הבאר שממנו יוצאים המים להמקוה. ומטרדותי לא יכולתי לברר כל פרט ופרט על מכונו באריכות אך להלכה נלע"ד עיקר כמ"ש.

ולקמן סימן ק"ל בארנו בס"ד שבשעה"ד יש להקל בקראן ע"ש: סימן סה ע"ד המקוה שבעירם שנעשית באופן כזה איך שעומד כלי גדול ומהכלי יורד צינור של ברזל לתוך מעין. ומהמעין עולה צנור שני של ברזל לתוך המקוה ומגיע עד צד החיצון של כותל המקוה וכותל המקוה הוא של חומה.

וצינור זה אינו מחובר לצינור הראשון. וצינור הראשון מגיע בעומק המעין יותר מכפי התחלת צינור השני.

וע"י כלי שנקרא פלומפ ממשיכים מים לתוך כלי גדול הנ"ל והמים יורדים דרך הצינור לתוך המעין ושוב עולים המים דרך הצינור השני לתוך המקוה עד שנתמלא שיעור מקוה ואח"כ מורידים לתוך המקוה מים חמין דרך צינור אחר לחמם המקוה. ורב אחד כשהראו לו מקוה זו צוה לעשות נקבים בצינור השני וגם צוה להעמיד בתוך המקוה ארגז של עפר וטיט אצל הנקב שיורדים המים כדי שיפלו המים מקודם על העפר ומשם יורדים ומתפשטים לתוך המקוה.

וביקש כבודו לדעת דעתי במקוה זו אם כשירה היא. והנה באשר אינני במצב בריאותי כראוי וגם מטרדותי המרובות לא אוכל להאריך רק ארשום בקוצר מה שנלע"ד בזה להלכה בס"ד ואבאר ג"כ לענין מה שסותמין נקב המקוה בברזא של נחושת וכן מה שנזחלים המים מהמקוה דרך הצינור להמעין כפי שכתב כבודו: א) הנה לכאורה ראשית עשיית מקוה זו הוא בפסול כי הפלומפ ידוע שעולים המים ע"י ברזלים המקבלים טומאה והוי הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה וכמבואר בזה כבר באחרונים.

ונוסף ע"ז שבתוך הכלי גדול נעשו המים שאובים אם אין בו נקב בשוליו המבטלו מתורת כלי. וכן כשיורדים המים דרך הצינור הוי ג"כ הויתו ע"י דבר המקבל טומאה כדין פשוטי כלי מתכות.

כי נראה מדבריו שהצינור איננו מחובר לקרקע וכמבואר ביו"ד סי' ר"א סמ"ח שאם הוא מחובר לקרקע אינו מקבל טומאה ועמש"ל סי' ס"ד בזה: אבל באמת אין בזה חשש דהא כשיורדים המים לתוך המעין הם נכשרים וכדקיי"ל ביו"ד סי' ר"א סט"ו שבמקוה כשירה אף אם רבו מים שאובים על המקוה אין פוסלים אותו והוא מפורש במס' מקואות בכמה דוכתי ששאובים נכשרים ע"י השקה למקוה כשירה.

וכ"ה ביו"ד סי' ר"א סנ"ג ולא שייך בזה הויתו ע"י דבר המקב"ט כיון שיש כאן שיעור מקוה ורק מים הללו נוספים על מי המקוה. והיינו רק כשיש בהמעין שיעור מקוה דבלא"ה כבר נתבאר בסי' ר"א ס"מ שיש מחמירין ושכן נהגינן להחמיר לכתחילה: ב) ומה שאח"כ הולכים המים למקוה דרך צינור של מתכת ומשמע מדבריו שהצינור אינו טמון תחת הקרקע וא"כ הו"ל דבר המקבל טומאה נראה פשוט שאין בזה חשש כיון שהצינור כלה אצל צד חיצון של כותל המקוה.

וא"כ המים יורדים לתוך המקוה דרך החור שבכותל המקוה ושוב לא מיקרי הוויתו ע"י דבר המקבל טומאה. וכבר כתב הח"ס חי"ד ס"ס.

קצ"ט וסי' ר"א שלענין שלא יהא הוויתו ע"י דבר המקבל טומאה א"צ המשכה שלשה טפחים. דרק לענין שאובים נאמר שיעור זה.

וגם דנראה דעובי כותל לבנים ודאי יש בו שלשה טפחים. ואף שכתב הח"ס סי' רי"ד שצריך לחבר סילון של עץ משופע להצינור של מתכות שלא יראו המים שבצינור של מתכות את אויר מי המקוהוהוי אויר כלי ככלי ויהא כאלו יורד מהצינור למקוה והויתו ע"י דבר המקב"ט.

בנ"ד לא שייך זה דשם איירי שהצינור הולך מלמעלה מהגג למטה לתוך המקוה ושפיר רואים המים חלל המקוה ועומדים לפול שם משא"כ בנ"ד שהצינור מונח אצל כותל המקוה והמים אין רואין חלל המקוה כלל: ג) ובאמת דברי הח"ס בזה צ"ע לענ"ד דאויר כלי ככלי לא נאמר רק כשאין המים בתוך מחיצות אחרות והאויר שייך להכלי.

אבל בנ"ד שהמים עודם בתוך הצינור ומחיצות הצינור מקיפים את המים שבתוכו. אף שהצינור פתוח מ"מ לא שייך לומר שהם באויר מקוה.

וכן מפורש בפירש"י בזבחים כ"ה ע"ב שכתב בד"ה חוצה לה אע"פ שכנגד אוירה כשרין שעדיין לא פירשו מן הצינור ואפילו אויר אין כאן עכ"ל וקאי שם על צירף החביות לזינוק ע"ש. הרי מבואר דכל עוד שהמים בחלל הצינור אין שייך לומר שאויר החביות כחביות וה"ה הכא.

ואף אם הצינור נכנס לתוך המקוה מ"מ כיון שמוקף מחיצות הצינור אזי האויר שבצינור אין שייך למקוה רק לצינור. ואין להוכיח מהא דפ"ח דכלים מ"י ומספ"י דכלים דבכה"ג הולכים אחר אויר כלי החיצון היכא שאין שולים להפנימי.

דהלכות טומאה שאני דגזה"כ הוא שם שכלי שנקוב ככונס משקה יוצאת הטומאה דרך שם ולא חשיב כלי כלל וגם צמיד פתיל אינו חוצץ בכלי חרס וע"ש בר"ש. ואדרבא יש לדקדק שם מדבעי שם טעמא שהטומאה יוצאת אלמא דבלא"ה שפיר הו"א דמיקרי תוך תוכו אף שהשולים נקובים ואזלינן בתר מחיצות כלי הפנימית.

ויש לפלפל בזה עוד מהא דגיטין דף ע"ט ע"ב ובאה"ע סי' קל"ט סעיף י'. אך אין הפנאי מסכים להאריך.

וכ"נ מהא דקיי"ל ניצוק אינו חיבור לטהרה ופירש"י בע"ז ע"ב ע"א שיורד הקילוח מלמעלה למטה אינו מצטרף לענין מקוה יעו"ש. וקשה דנימא אויר כלי ככלי דהא רש"י ס"ל בזבחים דף כ"ה דאף אויר שלמעלה מן הכלי הוי ככלי וע' חיבורי ח"א סי' צ"ז בזה.

וע"כ צ"ל דאיירי שהניצוק הוא מתוך צינור וכנ"ל דל"א בזה אויר כלי ככלי. אך י"ל דנהי דהניצוק הוי כמי שהוא בתוך הכלי.

מ"מ הגומא המחוברת ע"י הניצוק אינה חיבור ע"ש בפירש"י. אך בלא"ה אין שייך לדמות ניצוק להך דאויר כלי וע' תו' גיטין ט"ז ע"א ד"ה הניצוק ואקצר: ד) ובאמת צ"ע

טובא אהא דאיתא בזבחים כ"ה ע"ב דאמרינן אויר כלי ככלי לענין הוויתו ע"י טהרה לקידוש אפר פרה וה"ה אויר מקוה כמקוה יעו"ש דמחד קרא יליף לה שם.

דהא קיי"ל בחגיגה דף י"ט וחולין ל"א ע"ב דאין מטבילים במים שבאויר. וכתבו שם רש"י ותו' דהוי מדאורייתא.

וכן בקידוש הא בעינן כלי לקידוש ע' סוטה דף ט"ז. וא"כ מה שייך לומר אויר מקוה כמקוה דהא בעוד המים באויר פסולים לטבילה.

והמקוה מתהוה מהם רק כשיורדים לקרקע המקוה. ואז שוב אין הוויתם ע"י דבר המקבל טומאה: ה) ולכאורה י"ל דכיון דאויר מקוה כמקוה שוב מותר להטביל במים שבאויר דלא מיקרי זה טבילה באויר.

ורק במים שבאויר הארץ לא שייך לומר דהוי כמונח כיון שאין לו תוך. ואף דקיי"ל בזבחים דף פ"ז דאויר מזבח כמזבח אף שאין לו תוך התם שאני שנעשה במכוון לקדש כל הקרב עליו כמ"ש בחיבורי ח"א סי' צ"ז דכל דבר קבוע שייך האויר להרשות שתחתיו.

וכעין זה קיי"ל גבי שבת דרשות היחיד אוירו עולה עד לרקיע דכיון שנתיחד הרשות ונקבע ליחיד שייך לו כל האויר ואכמ"ל בזה. ולזה קיי"ל שאין מטבילין במים שבאויר הארץ.

אבל באמת ז"א דהרי מפורש בתוספתא פ"ד דמקואות והובאה בר"ש שם פ"ד מ"ד שאם היו מים מ' סאה על הגג ואח"כ ירדו המים מן הגג לתוך הבית אין מטבילין באויר בדרך ירידתן עד שירדו לקרקע הבית ע"ש בר"ש שפירש כן. הרי מפורש שאף שבית יש לה מחיצות וגם קיי"ל דביתא כמאן דמליא דמי כדאיתא בשבת דף ה' מ"מ לא אמרינן אויר בית כבית דמי.

ואין מטבילין באויר. והיינו כפירש"י בחולין ל"א שגזה"כ הוא שאין מטבילין באויר.

וכבר פירש הכ"מ ספ"ט מה' מקואות שזה נלמד מקרא דמעין ובור יעו"ש. ולפלא על הרמב"ם שלא הביא תוספתא הנ"ל.

ואולי היה זה לו פשוט שאין לחלק בין בית לשארי מקומות או אפשר כיון דמייתי שם שאם שני ראשי הגל נוגעים בארץ מ"מ אין מטבילין בכיפה שהוא באויר. והרי יש שם שני מחיצות המים משני צדדים.

ומ"מ לא אמרינן שאויר הקרקע כקרקע. וממילא ה"ה בבית.

ויותר נראה דס"ל דהוי כזוחלין וכמ"ש הרמב"ם שם בספ"ט מה"מ הטעם אהא דאין מטבילין באויר. וע"ש בכ"מ בזה.

ועכ"פ מדברי הר"ש שהזכרנו מבואר להדיא כמ"ש ולא מצינו חולק עליו: ו) ולכאורה רציתי לומר דרק גבי קידוש אמרינן בזבחים שם דאויר כלי ככלי משום דשם שפיר אפשר לקדש אף במים שבאויר כלי. משא"כ במקוה שאין טובלים במים שבאויר וכמש"ל.

ולכאורה משמע כן בפרה פ"ו מ"ג שאם נמצא ספוג בכלי של מי חטאת זולף המים עד שמגיע לספוג. אלמא שכשרים המים מפני שהם באויר הכלי.

ואף דאמרינן ביומא דף נ"ח ע"א דלהכי אין הספוג חוצץ מפני שמחלחל והמים מובלעים בספוג ונוגעים גם בשולי הכלי. היינו רק משום שאם היה הספוג חוצץ ממילא אין כאן אויר כלי רק אויר ספוג.

אבל הרי מ"מ אין המים המקודשים נוגעים בשולי הכלי רק הם באויר הכלי דמים שבספוג הם פסולים כדאיתא במשנה שם. ואף דמין במינו אינו חוצץ כדאיתא ביומא שם.

מ"מ הרי הם רק באויר. וגבי קידוש דם קדשים בכלי שם א"ש דשם קדיש אף באויר כדאיתא בזבחים כ"ה ע"ב.

אבל במי חטאת קשה. וע"כ צ"ל דגם במי חטאת מותר לקדש באויר כלי: ז) אבל באמת ז"א דהא פירש"י להדיא ביומא שם דבעינן שיהו המים נוגעים בכלי.

והר"ש בפ"ו דפרה שם פירש משנה זו אחר שנתמלאו יעו"ש שחולק על פירש"י בזה וכ"נ ברמב"ם פ"ט מה' פרה ה"ה. ואף שהמים הבלועים בספוג שהם פסולים מפסיקים.

מ"מ לא קשה לפירש"י דמ"מ מיקרי נוגעים בכלי כיון שנוגעים בדופני הכלי ודופני הכלי מגיעים עד השולים ואין דבר חוצץ בין המים לשולים דמב"מ אינו חוצץ. ולזה לא מיקרי זה מים שבאויר.

אבל באויר ודאי שאין מקדשים. וכפשטות סוגיא דזבחים כ"ה.

ונראה להוכיח זה לשיטת רש"י מהא דתנן בפ"ה דפרה מ"ז שאם עשה עטרה מטיט לכלי אין המים שכנגד העטרה מתקדשים לפי שלא מיקרי אל כלי. רק אם העטרה ניטלת עם הכלי אזי היא כלי ממש ע"ש.

וקשה טובא לשיטת רש"י בזבחים כ"ה ע"ב שאויר כלי שלמעלה ממחיצות הכלי הוי ג"כ ככלי א"כ שפיר יתקדשו המים שכנגד עטרת הכלי דהא הוו באויר כלי. וע"כ צ"ל כמש"ל שאין מקדשים במים שבאויר הכלי.

ואף דהכא ליכא חציצה דהא הוי מב"מ וגם דהא המים שבכלי כשרים לחטאת מ"מ אין מקדשים בהם מפני שאין נוגעים בדופני הכלי וכמש"ל. וע' מ"ש בחיבורי ח"א סי' צ"ז לענין גודש הכלי.

[והרמב"ם בפירושו שם ובחיבורו פ"ו מה' פרה ה"ה מפרש הא דעטרה דקאי על שוקת שבסלע ויש להאריך בדבריו ואכ"מ. ולפלא שהתוי"ט לא הביא פירושו].

וכן הוא לשון המשנה בפ"ה דפרה מ"ז שאם ניקב השוקת מלמטה ופקקה בסמרטוט המים שבתוכה פסולין מפני שאינן עגולים כלי. ופירשו שם הר"ש והרע"ב שאין הכלי מסבב את המים לפי שבטל ממנה שם כלי.

וכ"כ הרמב"ם שם שאין המים נחים בהיקף כלי ע"ש. הרי מפורש לשון המשנה שצריך שיגעו המים בדופני כלי המחוברים לשולים כפי פירוש הראשונים שם כנ"ל וע"ש

בהגר"א שכתב שאם ניקב בצד הכלי כשרים המים אף שלמעלה מן הנקב ויש להאריך בזה ואכ"מ: עכ"פ לפ"ז שהוכחנו שאין מקדשים במים שבאויר כלי א"כ הדרא קשייתינו בהא דזבחים כ"ה לדוכתא דאף שאויר כלי ככלי מ"מ במה שירדו המים לשולי הכלי מעצמם בלא דבר המק"ט שפיר הוי הווייתו בטהרה:ח) והנראה בזה דבאמת אין הכוונה דאויר כלי ככלי דבזבחים שם לענין הכשר המילוי.

רק הכוונה דהוי כאלו כבר נפסק מהמעין ונכנס בתוך הכלי. וכן הוא לשון רש"י שם בד"ה מים שבתוכה.

וז"ל שם דכיון שהגיעו מים כנגד אוירה הרי הן כמונחים בתוכה ופסק לה חיותייהו ואנן מים חיים אל כלי בעינן לקידוש עכ"ל. וכיון שכבר נפסק מהחיות שוב אינו כשר למלא ממנו.

ומ"ש רש"י שם שלא יתן כלי לתוך אוירה ויאחזנו בידו לקבל בו הקילוח לקידוש ואף לא חוצה לה למעלה מאוגניה כנגד אוירה עכ"ל. הכוונה שיעמיד הכלי אחר שכבר הגיע הקילוח כנגד פי החבית כנגד אוירה כדי לקלוט מי הקילוח הזה דכיון דאויר כלי ככלי הרי נפסק חיותו כנ"ל ושוב אינם מים חיים.

ורק כשיורד הקילוח בבת אחת אל הכלי בכוונה לשם קידוש בזה מיקרי מים חיים אל כלי. אבל התם איירי שהעמידו החבית שלא בכוונת קידוש וכמבואר ברש"י שם.

וכיון שכבר הגיע הקילוח נגד אויר החביות הוי נפסק חיותו ולא מהני מה שהעמיד אח"כ כלי לקבלו. וראיתי בספר קרן אורה שהקשה בזבחים שם על רש"י דלמה לא מהני מה שמכניס שם כלי דהא קיי"ל בב"מ דף ק"ב שאם הקדים הכלי שוב לא מיקרי אויר חצר.

ושפיר קונה בעל הכלי. ובמחכ"ת כוונת רש"י שהביא הכלי אחר שכבר הגיע הקילוח נגד אויר החביות יעו"ש וכמש"ל בס"ד: ט) ולפ"ז מוכח מפירש"י כסברתינו דקשה למה לרש"י לפרש הטעם שנפסק מחיותו.

הול"ל משום שירדו באויר החביות שלא לדעת מי חטאת והרי הם כמו בגוף החביות. וזה פשוט שאין לשאוב מים מכלי ואף שהיו מים חיים.

דהא נתמלא שלא בכוונת מילוי לחטאת. וקיי"ל בפ"ז ופ"ח דפרה דמי חטאת צריכים שמירה משעת מילוי עד אחר הקידוש דכתיב למשמרת למי נדה וע"ש ברמב"ם ורש"י.

ואף שי"ל דחדא נקיט רש"י. מ"מ הוא דוחק דמילוי בכלי שלא לדעת הוא פסול בפשיטות.

ואף שכתב הר"ש פ"ט דפרה מ"ג שמותר ליתן מי חטאת מכלי לכלי אחר. מ"מ זה רק כשנתמלא בתחילה לשם חטאת.

אבל לפמ"ש א"ש דבאמת אין זה כמו שנתמלא בכלי. ורק הוא מצד שנפסק מחיותו וכמש"ל.

אבל אם לא היה צריך מים חיים. הוי סגי שפיר במה שיניח הכלי תחת הקילוח לשם מי חטאת.

כי עיקר המילוי נקרא בשעה שמגיע לשולי הכלי וכמש"ל: י) ולפ"ז הא דאיתא בזבחים שם נתן ידו או רגלו או עלי ירקות כדי שיעברו מים לחביות פסולין משום דבעינן הויתו בטהרה. וקאמר עלה אר"ח אר"י זאת אומרת אויר כלי ככלי דמי.

הכוונה דכיון שהגיעו המים לאויר החביות כבר נפסק חיותם. וכיון שהפסק זה נעשה ע"י דבר המקבל טומאה.

א"כ המים פסולים ממ"נ. דאם ניזיל בתר שעת ירידת המים לשולי החביות שירדו בטהרה.

הרי באו מהאויר שכבר נפסק חיותם ולא הוי מים חיים אל כלי. ואם ניזיל בתר מה שמקלחים מהמעין שהוא מים חיים ויורדים משם להכלי.

הרי זה הקילוח בא ע"י דבר המקבל טומאה. וזהו שפירש"י שם בד"ה זאת אומרת דאינימא אויר לאו ככלי.

א"כ לא הוי הוויתו ע"י דבר המקב"ט דהא המים באים מן האויר והוי כנותן ידו בצינור משוך מן הקילוח עשר אמות. הכוונה שכל זמן שהמים באויר ונמשכין מן המעיין הוי מים חיים.

ואח"כ כשיורדים המים לשולי הכלי הוי שפיר הוויתו בטהרה וכמש"ל: יא) ובזה יש לבאר דברי התו' בפסחים ל"ד ע"ב שכתבו דמי חטאת שבכלי מיקרי תלושים אף שמחוברים. ואין לזה ביאור.

ולפמ"ש א"ש דכוונתם שהקילוח מחובר למעין וכמש"ל. ובפנ"י בפסחים שם כתב לבאר פירש"י ודבריו דחוקים מאוד מכמה טעמים.

וביותר מש"ש דכשר אם הקדים מים לעפר או עפר למים והביא כן מסוטה ט"ז. ושם איתא זה רק לר"ש דלא דריש חיותן בכלי ע"ש.

ורבנן ס"ל שם באמת דעפר קודם למים פסול. וע' מהרש"א בסוטה שם ואקצר].

ויש להאריך בסוגיא דזבחים שם וכן לבאר מה שקשה לי טובא למה לא הביא הרמב"ם הא דחביות שמונחת תחת הזינוק דמייתי הש"ס שם אך אין הפנאי מסכים להאריך: יב) עכ"פ שמענו שכל עיקר הוכחת הש"ס בזבחים דאויר כלי ככלי הוא רק במי חטאת שצריך שלא יופסק מחיותו עד שירד לשולי הכלי.

אבל גבי מקוה שא"צ מים חיים. בזה שפיר לא שייך לומר אויר מקוה כמקוה משום דאסור לטבול באויר וכפירש"י בחגיגה י"ט שלא אמרה תורה שיעשו מקוה באויר וכמש"ל.

וא"כ עיקר הוויית המקוה הוא בעת שיורד לשולי המקוה וקרקעה. ושפיר הוי הוויתו בטהרה.

ואף שאיני כדי לחלוק על הח"ס. בכ"ז לענ"ד הדברים ברורים מכל הני טעמי שכתבנו ורק לשיטת הרמב"ם והראב"ד דס"ל דא"צ הויה בטהרה רק לזב דבעי מים חיים.

לדידהו שפיר יש לדמות דין מקוה לדין מי חטאת לענין אויר ואקצר כי גם בזה יש מקום לחלק: יג) ולכאורה יש מקום לומר שא"צ כלל לחבר סילון של עץ להצינור של מתכת. דכיון שהצינור אינו מגיע לקרקע המקוה.

מיקרי שפיר הווייתו בטהרה במה שעובר דרך האויר למקוה. והרי מפורש בש"ע סי' ר"א סמ"ח שצריך לחבר סילון של עץ.

אבל באמת א"ש דתיכף כשמגיע הקילוח הראשון לקרקע המקוה. שוב המים שבגובה הקילוח עד הצינור הם במקוה ממש כי הלא אין הפסק אויר בינתיים.

וא"כ הוי הווייתו ע"י דבר המקב"ט כי הקילוח נוגע להצינור ממש. ולזה צריך לחבר סילון של עץ כדי שיהא הפסק בין הצינור של מתכות להמקוה.

אבל משופע א"צ וכמו שבארנו בס"ד: יד) ולכאורה קשה על דברינו מדברי הרא"ש שכתב בהלכות מקואות סי' י"ב שצריך לעשות סילון של עץ בסוף הצינור של מתכות או שפי הצינור של מתכת לא יגיע על אוירו של מקוה רק ישאר פי הצינור חוץ למקוה משום דאויר כלי ככלי והביא הך דזבחים שהזכרנו.

ומשמע לכאורה דס"ל שכשיגיע לאויר המקוה מיקרי הווייתו ע"י דבר המק"ט. דאלת"ה למה ליה לאתויי הא דאויר כלי ככלי דהול"ל כפשוטו שכיון שיורדים המים מהצינור לשולי המקוה.

ממילא המים העליונים הסמוכים לצינור ודבוקים בקילוח המים לשולי המקוה הוי הווייתן ע"י דבר המק"ט וכמש"ל שזהו הפסול בזה. ולפלא שלא הביא הח"ס דברי הרא"ש הנ"ל: טו) אבל באמת הרואה בדברי הרא"ש בעין בוחנת יראה דלק"מ ואדרבא עוד מוכח כדברינו בס"ד דהא הרא"ש כתב שם שיעשה באופן שהצינור לא יגיע על אוירו של מקוה.

והביא ע"ז סוגיא דזבחים דבעי אויר שסופו לנוח אי כמונח דמי ודפשטה מקבלת דם ממזרק ומייתי ג"כ הא דמייתי הש"ס ראיה מנתן ידו שיעברו המים לחביות ומסיק וז"ל מוכח בהדיא דאפילו העביר המים עד החבית ע"י דבר המק"ט לא מיפסלי אם לא שיגיע אותו דבר המק"ט עד אויר הכלי עכ"ל.

הרי שלא הביא זה להוכחה דאויר כלי ככלי. ובזה הוי סגי בראיה דמזרק לחוד.

ועיקר ראייתו שאם לא הגיע ממש לאויר כלי סגי במשהו הפסק ותו לא מיקרי הווייתו ע"י דבר המקב"ט. אבל כשמגיע לאויר הכלי בזה וודאי לא מיקרי הויה ע"י דבר המק"ט רק כשמגיע הקילוח לשולי המקוה וכמש"ל.

ולא הזכיר זה הרא"ש משום דלא נחית להכי. ונ"מ רק אם ירד מעט מהצינור למקוה ונפסק הקילוח קודם שהגיעו המים לשולי המקוה.

אז זה המעט לא מיקרי הויה ע"י דבר המקב"ט וכמש"ל דכיון שאין ראוי להטביל באויר ממילא הוי הירידה מן האויר לשולי המקוה הויה בטהרה. ולזה לא נחית כלל הרא"ש שם.

וכן בשו"ע סעיף מ"ח מביא דברי הרא"ש שאם המים נופלים מהצינור על שפת המקוה מבחוץ מיקרי הווייתו ע"י טהרה. ולא הביא הצד השני שאם הצינור מגיע לאויר מיקרי הוי' ע"י דבר המק"ט.

והיינו כמש"ל שזה לא נזכר כלל בדברי הרא"ש. ולזה נלע"ד עיקר כמ"ש בס"ד:טז) עכ"פ בנ"ד אין שום חשש פסול במקוה זו אם רק יש במעין שיעור מקוה.

ואף אם הצינור הולך קצת בשיפוע ג"כ אין חשש משום שהמים רואים פני המקוה וכמו שבארנו. והרב שצוה לעשות נקבים בצינור נראה שחשש להויתו ע"י דבר המקב"ט.

וכבר בארנו שאינו כלום. וגם התקנה אינה תקנה דרק כלי קיבול שניקב בטל ממנו תורת כלי.

אבל בפשוטי כלי מתכות כיון שעדיין שמו עליו ומשתמש למלאכתו שהרי עוברים המים יפה דרך הצינור הזה ודאי שמקבל טומאה. ורק גבי סילונות של עץ נזכר באחרונים שיעשו בהם נקבים.

כדי שאם יחטטו המים בהם בית קיבול. לא יהי עליהם תורת כלי מצד הנקבים שבהם.

אבל בכלי מתכות לא שייך זה כמ"ש הח"ס סי' ר"א וע"ש שכתב ג"כ שא"צ לעשות נקבים בצינורות: יז) ומה שצוה הרב להעמיד במקוה ארגז עם עפר וטיט שירדו המים מן הצינור על הארגז ומשם לתוך המקוה. נראה טעמו כדי שיהא להמים המשכה על עפר כדקיי"ל בסי' ר"א סמ"ו.

והנה חשב לתקן וקילקל הרבה דהא הארגז הוי כלי. והמים שיורדים דרך הכלי הו"ל שאובים דאי אפשר שלא יחטטו המים בהמשך הזמן חלל בתוך העפר והו"ל בית קיבול וכדקיי"ל בסי' ר"א ס"ח.

וכבר החמיר בזה הרבה בנו"ב מ"ת סי' קל"ט ואף בדיעבד. וא"ל שכיון שביטלו העפר שם להכלי ולהמקוה בטלה מתורת כלי.

דז"א דרק בנותן עפר ע"ג קרקע שייך לומר שבטלו שם והוי כקרקע כדאיתא באהלות פט"ו ובסוכה דף ד'. אבל בכלי לא שמענו שיבטל.

ומשנה מפורשת היא בכלים פ"כ שכלי לא בטלה לקרקע עד שיקבענה ויבנו עליה ע"ש ועמש"ל ס' ס"ד בזה. ולזה צריך להסיר הארגז משם.

ואף שנעשה נקב בשולי הארגז מ"מ אין כדאי להשהותו שם מכמה טעמים וגם כי יש מקום לחוש שהעפר שבטלו שם יהא סתימה להנקב. וע' יו"ד סי' ר"א ס"ז.

וכן מפורש בפ"ד דמקואות מ"ג שאם נכבש עפר בבית קיבול ונתבטל שם בטל קיבולו וע' ב"י סי' ר"א מ"ש בזה בשם הרמב"ן וספר יראים. וא"כ ה"ה הכא כיון שנכבש עפר בתוך הנקב ונתבטל שוב הו"ל כלי קיבול כיון דחזינן שעפר מתבטל לכלי ואקצר.

וענו"ב מ"ת סי' קמ"ב: יח) ולכאורה יש לדון דהוי ג"כ ע"י ארגז זה הווייתו ע"י דבר המקב"ט והוי פסול דאורייתא אך י"ל דכיון שגם בלא הארגז היו באים המים למקוה לא מיקרי זה הווייתו ע"י דבר המק"ט וכדקיי"ל בסי' ר"א סל"ה ע"ש: והנה יש להקשות

ע"ז מפירש"י בזבחים כ"ה ע"ב ד"ה זאת אומרת שכתב שם דאם נאמר דאויר כלי לאו ככלי לא מיקרי הויה ע"י דבר המק"ט כיון שיורד מן האויר והוי כנותן ידו בצינור משוך מן הקילוח עשר אמות.

וקשה טובא למה נקיט בצינור דהא בכה"ג אף אם נותן ידו בתוך הצינור סמוך לקצהו שלצד הכלי או להמקוה ג"כ כשר. דהא אף בלא ידו היו המים יורדים למקוה דרך הצינור וזה לא מקרי הויה ע"י דבר המקב"ט כנ"ל.

וע"כ צ"ל דס"ל לרש"י דאף בכה"ג מיקרי הויה בטומאה. אבל באמת ז"א דמפירש"י שם בד"ה נתן ידו שכתב שם וז"ל קילוח היורד מהר מעוקם שמשפע ועולה ואין הקילוח יורד לחביות ונתן ידיו למעלה מראש הצינור לעשות כעין מרזב כדי שיעברו המים דרך ידו לחבית עכ"ל.

הרי שדקדק וכתב שבלא ידיו לא היה הקילוח יורד לחביות. ומשמע שאם גם בלא"ה היה יורד לחביות.

לא מיקרי הויה ע"י דבר המקב"ט. ומ"ש רש"י שמניח ידו בצינור נראה הכוונה שמניח ידו בקצה הצינור כדי שירד הקילוח לתוך החביות וכגון שהקילוח מעוקם וכעין שפירש"י גבי נתן ידו.

וע"י ידו מטה את הקילוח שירד לחביות אף שעדיין רחוק עשר אמות. ובלא ידו היה הצינור מקלח לצד אחר.

כן מוכרחים אנו לפרש בדברי רש"י. ובנ"ד יש לדון שהארגז יהא דינו ככלי אדמה ואקצר: ומה שרצה הרב לתקן ע"י הארגז שיהא כהמשכה הוא ג"כ טעות כי המשכה הוא דווקא ע"ג קרקע עולם ולא על עפר שבכלי ועכ"פ צריך להסיר הארגז משם: סימן סו יט) ומה שיש לדון עוד במקוה זו דהנה הח"ס כתב בסי' ר"ג ורי"ב שאצלם עשו מקוה באופן ששפכו שאובים לתוך מקוה אחת עד שממקוה ההיא ירדו למקוה השנית.

וכתב שם שלדעת הש"ך בסי' ר"א סקמ"א וס"ק קי"ב יש להחמיר ולאסור במקוה כזו. אך כבר חלק הנו"ב על הש"ך בזה ולזה מכשיר לכתחילה ע"ש.

והנו"ב מ"ת סי' קמ"א הביא דברי הש"ך בסקמ"א שכתב בשם רבינו ירוחם שאם נתנו שאובים למעין שיש בו מ' סאה והלכו אותן המים למקוה ריקנית שמתירין לטבול בו. ודקדק הש"ך דמשמע שיש אוסרין ולזה טוב להחמיר לכתחילה.

ותמה הנו"ב שם דהא מפורש ברבינו ירוחם שם אח"כ שיש אוסרין והובא בש"ך ס"ק קי"ב שכתב שם שאם חיבר מקוה שאוב למקוה כשר ע"י נקב כשפופרת הנוד ואח"כ נפסק החיבור נסתפקו המפרשים שאפשר לומר שחוזר לפסולו כמות שהיה. ועוד תמה הנו"ב שם על גוף חומרא זו דהא מפורש בפ"ו דמקואות מ"ג והובא להלכה בסי' ר"א סנ"ה שכשר אף שנפסק כמ"ש הש"ך ס"ק ק"כ ולזה דחה דברי האוסרים מהלכה והסכים עמו הח"ס שם: כ) ולענ"ד דברי הש"ך ורבינו ירוחם נכונים.

דמ"ש הש"ך בס"ק מ"א לדקדק מלשון יש מתירים שיש אוסרים ולא הביא הא דס"ק קי"ב צדקו דבריו מאוד. דהא י"ל דרק שם שהמקוה היה מקודם פסול ואח"כ הוכשר ע"י החיבור והשקה עם מקוה כשר דרך נקב.

לזה שפיר י"ל שכשנפסק חוזר לפסולו אבל הכא שהשאובין כשירדו למקוה כבר הוכשרו והם בכלל כל מי המקוה ונתערבו עמם. שפיר י"ל שאף שהלכו משם למקוה ריקנית ג"כ לא יחזרו לפסול אף שנפסקו ממקוה הכשירה דהוי כאלו המשיכו מים ממקוה למקוה.

ולזה הוצרך הש"ך לדקדק מלשון יש מתירין שיש אוסרין וזה ברור בדעת הש"ך ולא כהנוב"י שדימה זה לזה בפשיטות. והרי מוכח כן מהרי"ו בעצמו שהביא דעת היש מסתפקים גבי מקוה שאוב שנתחבר לכשר ונפסק.

ולא הביא דעתם גבי דין דמים שאובים שנתנו למקוה והלכו משם למקוה ריקנית שדין זה נזכר מקודם ברי"ו שכ וע"כ צריך לחלק כמש"ל לדעת הש"ך: כא) ומה שהקשה הנו"ב על הרבינו ירוחם מהא דקיי"ל שאחר ההפסק כשירה המקוה. וזה קשה גם על הש"ך שהביא בס"ק קי"ב דעתו להלכה.

נלע"ד בזה דהנה קשה על הש"ך שהביא שם דברי ר"י וז"ל ור"י כתב שנסתפקו המפרשים אם נשאר השאוב בהכשירו או כיון שנסתם הנקב חוזר לפסולו עכ"ל. וקשה טובא דהא איירי הש"ע שם בסנ"ב במקוה פסולה מן התורה כמ"ש הש"ך שם ס"ק ק"ט.

ושאובין הוי רק דרבנן לדעת הב"י אף בכולו שאוב כמ"ש הש"ך שם ס"ק י"ז. וצ"ל דס"ל לרבינו ירוחם דכולו שאוב הוי דאורייתא וכידוע שהוא תלמיד הרא"ש וס"ל כהרא"ש דס"ל הכי.

וכן מוכח מדמצריך הרי"ו בנתיב כ"ו ח"ה לענין שאוב שיהא מחובר כשפופרת הנוד. וע"כ ס"ל דהוי דאורייתא.

דבדרבנן סגי בכשערה וכדקיי"ל בסי' ר"א סנ"ג. והש"ך לא הביא זה לדעת המחבר.

רק לדינא לדידן שאנו פוסקים דהוי מה"ת כמ"ש הרמ"א בסעיף ג'. וממילא י"ל דרק בפסול דאורייתא ס"ל להיש מסתפקים להחמיר כשנפסק שחזר לפסולו דכיון שיש על המים פסול עצמי לא הוכשרו ע"י השקה לעולם.

אבל בפסול דרבנן שפיר אמרינן דכיון שהוכשרה שעה אחת ע"י השקה שוב לא גזרו רבנן שיחזור לפסולו. ומה שהביא הנו"ב ראיה מהא דפ"ו דמקואות מ"ג ובש"ע סנ"ה.

לענ"ד אין מוכרח כלל שם לומר שכשנפסק אין חוזר לפסולו. ומה שהביא מהש"ך ס"ק ק"כ ג"כ אינו מוכרח.

ושם כתב רק שצריך שהמיסלא יהיו זוחלין אבל לא שיופסק לגמרי כי אם יופסק שוב אין בה שיעור מקוה דאיירי שם במקוה של עשרים סאה ומבואר שם שהטובל עלתה לו טבילה ע"י שנתחבר להשאוב. והא דתנן שם המקואות טהורין.

היינו בשעת חיבורן. דאחר שהופסקו לא שייך לומר טהורין דהא שנים מהם היו גם מקודם טהורין רק שאין בהם כשיעור.

ודוחק לומר דקמ"ל שלא נפסלו בחיבור השאובין וע"ש בר"ש. והא דמבואר במחבר סנ"ה שנטהרו השאובין אף כשנפסקו.

י"ל דלטעמיה אזיל דס"ל דכולו שאוב דרבנן ולזה אינו חוזר לפסולו וכמש"ל. וע' מהרי"ק שורש קנ"ו שמפרש דאיירי במעין דלא מיפסל בזוחלין וע' בב"י בזה ואקצר.

ועכ"פ הראתי בע"ה שיש מקום לדעת המחמירים שהביא הרי"ו והש"ך. וא"כ יש לחוש לזה: כב) ועוד נראה דהא דסי' ר"א בש"ך ס"ק מ"א בנתן שאובים למקוה והלכו משם למקוה ריקנית לא דמי כלל להא דהופסק שהזכרנו.

דשם היה על המקוה שם פסול מתחילה. אבל כאן הרי הוכשרו המים כשירדו למעין.

ועתה באו בהמשכה למקוה השנית. ומה שייך לומר שחזרו לפסולן וכמש"ל.

ומ"ש הרי"ו יש מתירים דמשמע שיש פוסלין נראה כוונתו לדעת הראב"ד דס"ל בהא דנטל סאה ונתן סאה דקיי"ל עד רובו ביבמות דף פ"ב דקאי גם על מים שאובים. וא"כ הכא שהלכו למקוה השנית עי"ז שמוריד לראשונה שאובין ה"ז כנתן סאה ונטל סאה.

ואף שלהרמב"ם צריך לחלק בין אם נטל בידים ובין שירדו מעצמן ע"י השפיכה וכמ"ש הכ"מ בפ"ד מה"מ ה"ז ובב"י סי' ר"א והביא כן מהרמב"ן פ' המוכר את הבית. אבל הראב"ד בבעלי הנפש בשער המים לא ס"ל סברא זו.

וכבר דיבר בזה הח"ס בסי' רי"ד והסביר דבריו ע"ש. והרבינו ירוחם הביא שם מקודם דנתן סאה ונטל סאה הוי רק עד רובו אף בשאובים.

ואח"כ בסוף דבריו שם הביא דשאובים כשר אף ביותר מרובו. וקשה דבריו אהדדי.

וצ"ל שמתחילה הביא דעת הרמב"ם והראב"ד ואח"כ הביא דעת הרא"ש והכי ס"ל ולזה הביאו באחרונה [ומצאתי בב"י סי' ר"א שהקשה דברי הרי"ו אהדדי ונשאר בקושיא ולענד"נ כמ"ש בס"ד] ולזה הביא גבי דין שאובין ששפך במקוה וירדו למקוה ריקנית רק דעת היש מתירין לפי דס"ל כדעת הרא"ש שהזכרנו.

ולפלא על הנו"ב שלא הרגיש שיש בזה מחלוקת ושהראב"ד ס"ל לפסול בכה"ג. וגם על הש"ך קשה שהוצרך לדקדק מלשון הרי"ו שיש פוסלין ולא ולא הביא שדעת הראב"ד כן ובפרט שהתשב"ץ ח"א סי' י"ז כתב ג"כ שיש להחמיר כדעת הראב"ד: אכן באמת ז"א דהא הרבינו ירוחם איירי שם במעין ובמעין לא שייך כלל דין דנתן סאה ונטל סאה דהא במעין ס"ל להר"י שם דאף בכל שהו אין פוסלים בו שאובין.

וא"צ שיהא בו מקודם שיעור מקוה. וא"כ לא שייך לומר עד רובו.

וממילא אף המים שירדו למקוה הריקנית הוכשרו. וזה מוכרח דאלת"ה היה לו לפסול גם המעין בעצמו משום שיצאו רוב מימיו להריקנית.

וכ"כ הראב"ד בבעה"נ להדיא בשער המים לחלק בזה בין מעין למקוה: כג) והנראה בזה דהנה הרבינו ירוחם כתב שם טעם הפוסלים בשאובין בנטל סאה ונתן סאה עד רובו

משום מראית העין. והנה במעין שהוסיפו עליו שאובים כתבו הפוסקים והובאו בש"ך ס"ק מ"ב שבמקום שנתוספו המים אינו מטהר בזוחלין רק באשבורן.

ואף שנטהרו המים ע"י חיבורם למעין. מ"מ אין דינם כמעיין רק כמקוה שנעשית מחדש.

וא"כ המים שבמקוה הריקנית אין דינם כמעין. וכיון שנפסקו מן המעין יש בזה ג"כ חשש מראית העין שהמים שבמקוה הריקנית כולם שאובין ואין להם שום חיבור להמעין להכשירם.

ולא עדיפא ממקוה שנתנו לתוכה שאובים והלכו למקוה אחרת ריקנית שפסול לדעת הראב"ד כמש"ל. ומבואר שפיר שלזה כתב הש"ך לדקדק מלשון יש מתירין שיש פוסלים ולא הביא היש פוסלין דגבי מקוה שנפסקה.

כי מעין עדיף וכמש"ל. וגם דהתם היו מקודם שאובים גמורים ורק הוכשרו ע"י החיבור וההשקה.

והכא כבר הוכשרו במעין וירדו להמקוה בהכשר. והא דתנן בפ"ו דמקואות מ"ח שממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון מ' סאה ס"ל להראב"ד שיצאו המחצה מגוף המקוה כמבואר בבעל הנפש בשער המים בזה: ולפ"ז כיון שבארנו שיש מקום לחומרת הש"ך בס"ק קי"ב וס"ק מ"א.

א"כ בנ"ד יש לחוש להחמיר כהש"ך כיון שאח"כ נפסקת המקוה מהמעין: כד) אבל באמת נראה שאין חשש. דרק במקוה שאובין וחברוה למקוה.

כשירה החמירו הרי"ו והש"ך דכיון שנפסקה חזרה לפסולה. וכן במעין שאין בו שיעור מקוה ונתנו בו שאובים וירדו השאובים למקוה ריקנית.

בזה ג"כ אין דין מעין במים שבריקנית והרי רובם שאובים ויש לחוש לדעת הראב"ד דס"ל דבכה"ג פסול דהוי כנתן סאה ונטל סאה וכיון שנפסקה מן המעין פסולה. אכן בנ"ד שיש במעין מ' סאה שפיר יש להכשיר המקוה הריקנית אף להראב"ד כמו בהא דעליון ותחתון שהזכרנו דתלינן שיצאו המחצה ממים שיש במעין.

ובפרט דבודאי יש במעין יותר משיעור מקוה. ולזה שפיר הוי רובו בהכשר במקוה הריקנית ואף שיצאו למקוה ריקנית קצת יותר משיעור מקוה.

וע' בזה בבעה"נ בשער המים. ולפ"ז יש לדקדק שלא להוריד מים לשם הרבה יותר מכפי שיעור מקוה אם לא שגם במעין יש הרבה יותר משיעור מקוה כדי לצאת ידי כל השיטות.

וכ"כ הב"י מהתשב"ץ הנ"ל הובא בש"ך ס"ק ס"ג שראוי להחמיר כדעת הרמב"ם שהחמיר אף בשאובין להצריך בנטל סאה ונתן סאה עד רובו כדי שלא להכניס א"ע במחלוקת. וממילא ה"ה שצריך להחמיר כהראב"ד ורבינו ירוחם כמ"ש התשב"ץ שם.

והח"ס חשש בעצמו בסי' רי"ד לדעת הראב"ד ע"ש. וכ"כ בדברי אמת סוף קונטרס שלישי לחוש לדעת הראב"ד ע"ש: אכן לדינא נראה דבנ"ד אין שייך כ"כ חשש זה.

דהנה עיקר החשש הוא לשיטת הראב"ד כמש"ל. ודעת הראב"ד בבעה"נ הובאה בב"י סי' ר"א ובב"ח שם סכ"ו ובש"ך ס"ק צ"ו שאם נמשכו שאובין למקוה שלא בכוונה היינו שלא בידי אדם כשירה המקוה אף אם כולם שאובים.

ובנ"ד הרי המים נמשכין מעצמן דרך הצינור למקוה. ואף שהשאובין יורדים למעין בכח אדם המושך מהפלומפף.

מ"מ מהמעין למקוה נמשך אח"כ מעצמו. ואף שנמשך דרך דבר המקב"ט.

מ"מ הרי הסילון כלה אצל כותל המקוה והמים נמשכים דרך כותל לבנים של המקוה ורוחב כותל לבנים וודאי יש בו שלשה טפחים. ולבנים הוי כקרקע לענין זה שנבלעים בו מים קצת להפוסקים שהובאו בסי' ר"א סמ"ו שצריך שיוכלו מים ליבלע במקום ההמשכה: כה) [ובש"ע שם בסעיף מ"ו איתא והוא מהמרדכי שברצפה של אבנים אין מים נבלעים.

וצ"ע דהתו' כתבו בעירובין פ"ח ע"א סד"ה ביב שנבלעים. אכן משמע שם בתו' שלרש"י שפיר אין נבלעים.

ובכרו"פ ס"ס ע' כתב שקבלה בידו דרצפת לבנים הוי ככלי שאינו מנוקב ורצפת אבנים הוי ככלי מנוקב. וע"ל ס"ס ל"ז.

ולפלא שלא הרגיש מהך דהכא ומהך דעירובין. ומ"ש דלבנים הוי כלי שאינו מנוקב.

י"ל דזה רק בדם ומלח שהוא עב וקשה ליבלע. אבל לא מים בעלמא.

והרי בקרקע איתא בסי' ס"ט סט"ז דהוי ככלי שאינו מנוקב. וגבי מקוה איתא שם דראוי ליבלע.

וע"כ צריכים אנו לחלק בין מים לדם ומלח. וע' ח"ס סי' רי"א שהיה מעשה שנבלעו המים ברצפה של אבנים.

וצ"ל שלא כל הרצפות שוות. ולפלא שלא העיר הח"ס מהך דסמ"ו.

ויותר נראה דגבי מליחה בעינן שיבלע תיכף כמו כלי מנוקב שיוצא ממנו תיכף. אבל במקוה והך דעירובין סגי כשבולע בהמשך זמן ואקצר].

ועוד דהא דעת השאלתות והרמב"ם ורוב הפוסקים דהוי המשכה אף ע"ג דבר שאינו בולע וכמ"ש הב"י וכ"כ בש"ע סמ"ו לדינא. וא"כ נהי שאנו מחמירים כהראב"ד לענין נטל סאה ונתן סאה.

מ"מ ממילא יש לנו לסמוך ג"כ על הראב"ד דס"ל דבכה"ג הוי המשכה ואף על דבר שאינו בולעועכ"פ להראב"ד הוי ממ"נ כשר [ולכאורה לפ"ז היה מקום למה שצוה הרב הלז להעמיד ארגז עפר כדי שיומשכו על עפר. אבל ז"א דזה רק על קרקע שראוי ליבלע והוי המים כאלו נובעים מתמצית הקרקע כמ"ש המרדכי בטעם הדין והובא בב"י ג"כ.

אבל כשהעפר מונח בארגז והארגז עומד על רצפת המקוה. ודאי דלא שייך כלל סברא זו שהרי אף גוף רצפת המקוה אינה בולעת.

ולא מיקרי המשכה לדעת הרא"מ והמרדכי וז"ב]: סיומא דמילתא שהמקוה כשירה בנ"ד ובפרט שהח"ס כתב בפשיטות שאצלם היו עושים כן בלי חשש. והאמת כי לעשות לכתחילה הייתי מפקפק בזה וכמ"ש התשב"ץ ח"א סי' י"ז שלכתחילה צריך לצאת ידי כל השיטות.

וכ"כ הח"ס בעצמו בסי' רי"ד. מ"מ במקוה שכבר עשויה אין שום חשש לטבול בה וכאשר בארנו בעה"י.

ומה שמורידים אח"כ מים חמים למקוה אין חשש. דודאי רחוק לומר שהמים חמים יהיו מרובים מהמים שבמקוה שאז יהא חשש בזה לדעת הראב"ד בבעה"נ: סימן סז כו) ומ"ש שהמקוה מתמלאת מים יותר גבוה מהחור שבאים המים מהמעין כדי שיהיו המים כשיעור לטבילה בגובה האדם.

ואף ששיעור מקוה יש אף למטה מן החור. כי המקוה רחבה.

והמים זוחלים קצת דרך החור לחוץ. לדעתי צריך לסתום היטב החור בפשוטי כלי עץ שלא יזחלו המים.

כי עי"ז יש על המקוה חשש זוחלין וכדקיי"ל בסי' ר"א ס"נ. וקיי"ל שם להחמיר אף אם יש שיעור מקוה עד הסדק שממנו זוחלים המים.

ובפרט דבנ"ד א"א לטבול אם יהיו מים רק עד הנקב כי לא יהיה עמוק כראוי וכבר כתבו איזה פוסקים דבכה"ג לא מיקרי שיעור מקוה. וגם בא ממעין לא מיקרי בנ"ד כמו שבארנו.

וגם דהרי כבר נפסק מהמעין ע"ש בש"ך ס"ק ק"ח ובמעיל צדקה סי' ל"ט. ואקצר כי זה פשוט.

ולפה"נ בנ"ד הזחילה ניכרת כיון שיודעים מזה וע"ש סעיף נ"א ובח"ס סי' רי"א: כז) וע"ד שכתב שבמקוה יש נקב שמוציאים דרך שם המים כשרוצים לנקותה וסותמים אח"כ הנקב בברזא של נחושת. הנה ככה עושים בכמה עיירות.

ולכאורה קשה טובא דהא הברזא הוי פשוטי כלי מתכות ומקבלת טומאה והוי הויית המקוה ע"י דבר המקב"ט וכדקיי"ל בסעיף נ' שאם המים מתעכבים במקוה ע"י דבר המקב"ט פסולה. ונראה שסומכים על מ"ש הח"ס בסי' רי"ח דברזא אינה מקבלת טומאה.

אבל באמת ז"א דכבר בארנו בס"ד למעלה בסי' ס"ד דברזא מקבלת טומאה. ורק שיש להקל מצד שנעשה לשמש הקרקע.

ואף שהח"ס כתב שם שצריך שיהי מוכח ממעשה הכלי שנעשית לשמש הקרקע. מ"מ כבר בררנו בס"ד בסימן הנ"ל שז"א וא"צ הוכחה ממעשיו: כח) אבל לענ"ד קשה לסמוך גם ע"ז באשר כי הרא"ש בהלכות מקואות הביא דעת יש גדולים שמחמירים שאף אם נעשה לשמש הקרקע מ"מ מקבל טומאה עד שיחברנו לקרקע.

ואף שהנו"ב בסי' קל"ז פירש דבריהם באופן אחר. אבל כבר בררנו בס"ד בסימן הנ"ל שהעיקר בפירוש דברי הרא"ש כמש"ל.

ונראה מדברי המחבר בסי' ר"א סעיף מ"ח שסותם להחמיר כדבריהם שהרי כתב שם שצריך שיהא הצינור מחובר לקרקע. ולזה ראוי להחמיר בזה ג"כ שיהא מחובר לקרקע.

ועוד דרוב הברזות יש להם בית קיבול מלמטה והוא נעשה כפי שהוגד לי כדי שיוכל להכניס שם כלי מלאכתו בשעה שעושים הברזא. וכבר בארנו בסימן הנ"ל דבכלי קיבול לא מהני מה שנעשה לשמש עם הקרקע ורק צריך שיהא מחובר וקבוע בקרקע.

וגם דלאו כ"ע דינא גמירי ואפשר שיקחו ברזא שהיתה כבר מוכנת שנעשית לצורך דבר תלוש. ולזה ראוי לתקן שהברזא יהא מחובר לקרקע בשלשלת של ברזל באופן שיוכלו לפתוח ולסתום.

ובכ"ז צריך לסתום בנחשת או עופרת את הבית קיבול אם נמצא שם למטה כנ"ל באשר בלא"ה הוי חקקו ולבסוף קבעו דפסול אף אם יחברנו לקרקע אח"כ. וקצרתי בזה באשר כבר בררנו זה בע"ה בסימן הנ"ל.

ועמש"ל סי' ק"ל בזה שבשעה"ד כשר בלא חיבור: כט) והנה לפעמים צריכים לסתום בצדדי קרקעית המקוה כדי שלא יבלעו המים בקרקע ויש שסותמים בשקים ובבלואי סחבות ובאניצי פשתן שקורים פאקולע"ס. וזה אסור כי השקים והסחבות מקבלים טומאה דעכ"פ יש בהם שלש אצבעות.

וא"כ הוי הוייתו ע"י דבר המקב"ט. [והנה צריך לברר למה במקוה מותר לעשותה ע"י שברי כלים.

וגבי סוכה דקיי"ל שאין מסככין בדבר המקב"ט איתא בסוכה דף ט"ז ע"א דאף בבלאי כלים אין מסככין כיון שבאו מדבר המקב"ט ואין העת מסכמת להאריך בזה]. ואניצי פשתן ג"כ מקבל טומאה כדאיתא בסוכה י"ב ע"ב וכן אי תרי ולא דייק מסופק הש"ס שם אם מקבל טומאה.

ולזה וודאי אסור לסתום בזה נקבי המקוה. ומטרדותי ההכרח לקצר: ל) ואגב אזכיר מה שק"ל בתו' מגילה כ"ח ע"ב ד"ה שאפילו שכתבו אהא דרואה טיפת דם כחרדל יושבת ז"נ.

ולא קשיא מהא דאמר בנדה דף ס"ו ובפ' יוצא דופן דף מ"ג שאפילו כעין חרדל טמא דשמא התם לא מיירי להצריכה שבעה נקיים אלא להיות נדה דאורייתא עכ"ד. ותמהני דבנדה דף ס"ו ליתא זה כלל.

ואף בדף מ"ג אין נזכר זה ורק במשנה דף מ' תנן לה. ונראה שט"ס הוא בתו' וצ"ל בדף ט"ז והוא בדף ט"ז ע"ב דאיתא שם שמא תראה טיפת דם כחרדל ע"ש.

ומיושב ג"כ שהזכירו כסדר הש"ס מקודם הא דדף ט"ז ואח"כ הא דדף מ"ג. ובהא דדף מ"ג נלע"ד שצ"ל דף מ' ע"א.

ואולי נקטו מ"ג משום דאיכא פלוגתא שם בש"ס. אבל ז"א דטפי הו"ל להביא מסתם משנה.

וגם דשם איירי רק בזב ולא בזבה ובמשנה קאי גם על זבה. ותירוץ התו' צריך ג"כ ביאור שכתבו בלשון שמא.

והלא זה פשוט שלא מצינו שתהא צריכה ז"נ בראיה אחת אף ביותר מכחרדל. וכן כתבו התו' שם בעצמם בסוף דבריהם בפשיטות ע"ש.

ולכאורה י"ל בכוונתם דלענין זבה שצריכה ז"נ אפשר שאין מטמאה בכל שהו למ"ד בדף מ"ג דבעינן בזב כחתימת פי האמה. ורק לענין נדה סגי בכל שהו.

ונדה לא בעיא ז"נ. ולזה הקשו אח"כ בפשיטות דהיכי אשכחן כה"ג בדאורייתא שמשהו יצטרך ז"נ כיון דבזבה לא איירי.

והחילוק בין נדה לזיבה נראה דמשמע להו מדיליף בת"כ ובנדה מ"א ע"ב מקרא דיהיה לרבות פולטת ש"ז דמטמאה. ואיתא שם בסוגיא דף מ"ב ע"א דמרבינן פולטת דהויא כרואה לטמא בכל שהו.

אלמא דגם נדה הוי בכל שהו דהאי יהיה כתיב גבי נדה ולא גבי זבה. אבל באמת ז"א דמפורש בפסחים דף ס"ז ע"ב דלמ"ד דבעי בזב כחתימת פי האמה ס"ל דה"ה בבעל קרי ע"ש.

וא"כ אין חילוק בין זיבה ונדה ובעל קרי ופולטת ש"ז. וכן פירש"י בנדה שם.

ונראה לפ"ז דגרסינן בתו' דף מ"ב. וכוונתם להא דאיתא שם דפולטת מרבינן מקרא דיהיה דהוי כרואה לטמא במשהו.

וממילא דה"ה נדה דאיירי בה קרא כמש"ל. וה"ה זיבה שאין חילוק בזה בין זיבה לנדה.

ודלא הביאו מהמשנה דדף מ' וכמו שהביאו התהר"י בברכות ר"פ אין עומדין באמת ממשנה זו ע"ש. י"ל משום דבמשנה אפשר לומר דקאי רק על זב ולא על זבה.

וכמו שרצה לומר כן באמת בשו"ת שב יעקב סי' ל"ז הובא בסד"ט סי' קפ"ג סק"ד ע"ש. ואין ספר ש"י ת"י ויש להאריך בענין זה הרבה ואכ"מ: לא) ועדיין י"ל דמשמע להתו' דר"ז נקיט בזה תרי חומרי האחת שטמאה אף בכחרדל.

והשנית שיושבת ז"נ על ראיה אחת. וכ"נ בר"ן פ"ב דשבועות שהבין כן.

רק כתב שם שהטעם משום שחוששין שנתקבץ זה בבית החיצון בשלשה ימים ע"ש וע' תהר"י בברכות ר"פ א"ע שהבינו שהרבותא מצד שהוא כמראה חרדל והוא תמוה. ומצאתי שכבר תמה עליובמעיו"ט דנדה פ' בתרא ובל"ח ספ"ב שם].

ולזה כתבו שאין להקשות דהא מפורש דכחרדל טמאה. דשמא י"ל דזה רק לענין נדה ולא לענין זיבה.

והיינו משום דאפשר קיי"ל כמ"ד דזב בעי כחתימת פי האמה וזבה איתקש לזב בקרא דלזכר ולנקיבה כדאיתא בנדה דף ל"ב ע"ב. אבל נדה לא איתקשא.

וכן מבואר בנדה מ"א ע"ב דבעינן תרי קראי לנדה וזיבה דמטמא בפנים כבחוץ ולא ילפי מהדדי. וכן איתא בדף ל"ב לענין קטנה.

ורק הש"ס מוכיח לנדה משום דא"א לזיבה בלא נדה ע"ש. ובתו' שם ד"ה צריכי הקשו ל"ל תרי קראי לזכר ולנקיבה.

הא בדף מ"א מצרכינן קרא לנדה דמטמאה בפנים כי היכי דלא נילף מזב שאינו מטמא בפנים ונשארו בתימא. ולענ"ד י"ל דרק זבה הוקשה לזב ולא נדה והו"ל להתו' לאתויי מדאצטריך שם קרא לזבה.

וכן איתא בדף נ"ד ע"ב דבעי קרא לדם נדה דמטמא אף דמפורש שם גבי זבה בקרא דלזכר ולנקיבה ע"ש נ"ה ע"ב וע"ש בתו' נ"ד ע"ב ד"ה דם. ושם איצטריך תרי קראי משום דמסברא הו"א שאינו מטמא עד שיצא לחוץ דזה מיקרי ראיה.

ולזה הוצרך קרא דבבשרה שמטמאה בפנים בנדה וזיבה. ובזב כתבו התו' בדף מ"ג ע"ב ד"ה עד דאצטריך קרא דלא נילף בצד השוה מכולהו ע"ש.

ויש להאריך בזה ואכ"מ. ועכ"פ שמענו דזבה ונדה לא ילפי מהדדי וכמבואר בסוגיא דדף ל"ב ומ"א ונ"ד.

ולזה שפיר י"ל דאף דקיי"ל דמטמאה במשהו. זה רק בנדה אבל לא בזיבה.

ואף דבש"ז ילפינן מזב כדאיתא בפסחים ס"ז. היינו משום דזב וש"ז איתקשו אהדדי כדאיתא התם ובנדה ל"ד ע"ב.

אבל נדה לא איתקשא וכנ"ל. וכן משמע בתו' נ"ב ע"ב ד"ה שלש ששיעור ראיה הוא כגריס.

ושם איירי לענין זיבה. וכן דקדק בסד"ט סי' קפ"ג ע"ש.

והיינו כמש"ל דלענין זיבה י"ל דבעי מה"ת שיעור וכמ"ש השב יעקב כנ"ל. וזהו שכתבו התו' במגילה דמה"ת מטמא במשהו רק בנדה.

והחמירו בזה אף בזיבה. וע"ז הקשו דעכ"פ היכן מצינו שתצטרך ז"נ ע"י כחרדל.

דבראיה גדולה אפשר לומר שנתקבץ בג"י כמ"ש התו' בדף נ"ב ע"ב. אבל בכחרדל לא מצינו ובפרט דבעי כשיעור.

ותרצו דמשכחת לה בסותרת. ונראה דעתם דבסותרת סגי במשהו לכ"ע.

וכן משמע בנדה כ"ב ע"א דפירש"י שם דרב הונא דס"ל שם דש"ז מטמא רק כחתימת פי האמה היינו בשיעורא ע"ש. וקאמרינן שם לדידיה דלהכי ש"ז סותר משום שא"א בלא צחצוחי זיבה ע"ש.

וקשה דהא אין שם זיבה כשיעור חתימת פי האמה ולמה סותר. וזה בודאי א"ל דבעי שיראה כ"כ ש"ז שיהא בציחצוחי זיבה כשיעור.

דאטו ידעינן כמה ציחצוחי זיבה יש בה. וע"כ צ"ל כמש"ל דלענין סתירה סגי בכל שהו לכ"ע.

והטעם י"ל דכיון דכתיב בקרא דבעי שיהו כל ז' ימים נקיים לגמרי. ולא יהא שום טומאה מפסקת ביניהם כדאיתא בדף ל"ג ע"ב ובכ"מ.

לזה סותר אף במשהו. ויש להאריך בזה ולישב מה שיש להקשות ע"ז מאיזה סוגיות.

אך אקצר כי אין נ"מ לדינא. ועכ"פ בארנו קצת דברי התו' דמגילה לחומר הקושיא: סימן סח בע"ה טבת תרל"ז ש"צ ושו"ב אחד נכתב בכתב התקשרותו בזה הלשון וקיבל על עצמו באו"ש ובת"כ בפ"מ שאינו רשאי לעקור דירתו משך ששה שנים ואם יעבור ויעקור דירתו בתוך משך הנ"ל אזי יהא אסור שחיטתו על כל ישראל וגם תפלתו תהיה תועבה וקבל ואסר הנאת שחיטתו והנאת קולו בקונם כהקדש ע"ד רבים לכל ישראל כשיעבור ע"ז.

ובפירוש אמר בזה"ל הנני אוסר הנאת שחיטתי היינו ידי לשחיטתי והנאת קולי היינו פי לקולי אני אוסר בקונם כהקדש לכל ישראל וע"ד רבים באופן שאין לו התרה באם אעקור דירתי בלתי על אופן הנ"ל או ברשיון אנשי קהילתינו עכ"ל הכתב. ובשנה ששית נסע הש"ץ לעיר אחרת וגמר שם עמהם וקיבל מהם כתב והתפלל ושחט שם וקיבל הכנסה הכל כש"צ קבוע רק לא נכנס עדיין לשם עם ב"ב.

ואומר הש"צ שהורה היתר לעצמו מפני שכתוב בכתב שבני העיר מחויבים להחזיק לו משורר. והם לא קיימו כפי התחייבותם.

וגם אומר שלא אמר בפירוש הנוסח המבואר בכתב שאמר בפירוש. והכתב הוא כת"י רב העיר והש"ץ חתום עליו ושארי בע"ב.

ואנשי העיר אין זוכרים זה. אבל זה זוכרים שעשה ת"כ בפו"מ עמהם.

ואמרתי לברר פרטי הדברים בס"ד: א) והנה לכאורה לשון דירה משמעותו שידור שם עם ב"ב וכדאיתא בב"ב ח' ומפורש כן בי"ד סי' רי"ז סל"ב ובסי' רי"ח ס"ו. וכ"ה בלשון בני אדם.

וא"כ ה"נ עקירת דירה הוי ג"כ הכוונה שיעקור דירתו עם ב"ב. וכ"ז שלא יצא עם ב"ב.

לא עבר על התקשרותו. אבל לענ"ד יש לדון בזה דהכא עיקר הכוונה שלא יתקבל לש"צ בעיר אחרת.

דאטו אם ב"ב ידורו בעירם והוא ישב בעיר אחרת תמיד. יקוים בזה התקשרותם: ב) ובנדרים נ"ה ע"ב תנן אמר קונם צמר עולה עלי מותר להתכסות וכו' טען והזיע והיה ריחו קשה כו' ע"ש ובסוגיא.

הרי מפורש דאזלינן בתר כוונת הנודר ולא בתר לשונו. דהא בסתמא משמעותו הוי או בין להתכסות בין ללבוש או לבישה לחודא ע"ש בר"ן שתי הסברות.

ומ"מ אמרינן שאם יש הוכחה אזלינן בתר דעתו. וא"כ ה"נ וודאי לא היתה הכוונה על עקירת דירתו עם בני ביתו דווקא.

כי עיקר התנאי היה שלא יתקבל לש"צ ושו"ב בעיר אחרת. א"כ בזה שקיבל הכתב והתחיל במלאכתו וקיבל הכנסה כבר עבר על התנאי.

ואין לחלק ולומר דדווקא שם דמ"מ בלשון עולה עלי איכא משמעותא דתרווייהו לבישה וכיסוי. ואף לתנא דמתניתין שם דבסתמא משמע לבישה לחוד כמ"ש הר"ן שם.

מ"מ כדאיכא הוכחה שפיר יש לפרש לשונו כן גם על טעינה. אבל הכא עקירת דירה משמע דווקא לעקור לגמרי.

ז"א דה"נ יש לומר דעקירת דירה הכוונה שהוא בעצמו יעקור דירתו. ואין לך עקירת דירה גדולה מזו שנתקבל שם לגמרי והתחיל במלאכתו.

ובפרט לפי דברי אנשי העיר ההיא שעשה ת"כ ג"כ. והא קיי"ל בח"מ סי' קס"ג ס"ב בהגהה שאם ידענו שרוצה לקבוע בעיר הוי תיכף כאנשי העיר ע"ש.

ומקורו מש"ס דב"ב ז' דקנה בית דירה ע"ש. וא"כ מיקרי שפיר הגמר עקירת דירה דאין לך גילוי דעת גדול מזה.

ואף בשכר דירה לי"ב חודש י"א שם בסי' קס"ג דהוי כבני העיר. וכ"ש בעושה כתב על שלשה שנים שידוע שהוא להשתקע שם: ג) וא"ל דכיון שנתקשר בעירו מקודם בת"כ ובכל חומר לא חל כלל הכתב והגמר שעשה בעיר אחרת.

וא"כ ממילא לא מיקרי עקירת דירה. ז"א דלא מיבעיא לשיטת הרמב"ן הובא בר"ן ר"פ המגרש דבמתנה ע"מ שלא תנשא ונישאת דאין הנישואים חלים מ"מ עברה על תנאה ע"ש.

וא"כ ה"נ אף שהגמר בטל. מ"מ הוא עבר על תנאו.

אלא אף לשיטת התו' שם דף פ"ג ד"ה ועמדה וכן בר"ן שם דלא מיקרי העברה על התנאי. זה דווקא בלשון נישואין שהכוונה כדין נישואי תורה שתקרא אשתו בדין.

משא"כ בעקירת דירה כיון שהטמין הכתב בצלחתו וגמר בדעתו לקבוע שם דירתו. וודאי עבר על תנאו ומה בכך שהוא באיסור.

וזה דומה למתנה ותולה באכילת בשר חזיר וכדומה. ואף דאנשי העיר היו מבטלים התקשרותו כשיתודע כי עפ"ז יאסר בשחיטה וקולו להנאה כמבואר בהכתב כנ"ל.

מ"מ הוא עקר דירתו: ד) ועוד היה נראה אי לא מיקריא עקירת דירה ממש. מ"מ י"ל דאזלינן בתר כוונתו כדתנן ס"פ קונם היה מסרב בו לאכול ולשתות ואמר קונם ביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם מותר ליכנס לביתו ולשתות טיפת צונן שלא נדר כ"א מאכילה ושתיה.

וכתבו הפוסקים דמ"מ באכילה ושתיה אסור ע' פירש"י ור"ן נדרים כ"א. ואף דלישנא לא משמע הכיוכן תנן שם ס"ג ע"ב גבי עד שיהא הפסח דמשמעותו עד שיצא.

מ"מ מותר ביין דאזלינן בתר אומדנא ע"ש. אלמא שהולכים נגד משמעות הלשון.

ואף לדעת הרמב"ן הובא בר"ן שם דלית הילכתא כר"י בהא. מ"מ הא כתב הטעם שם משום דליכא הוכחה גמורה כמו הך דדף נ"ה ע"ב ע"ש.

ומבואר דבהוכחה גמורה וודאי אזלינן בתר דעתו וכוונתו. אלא שבזה י"ל דמ"מ בדוחק יש לפרש עד שיהא עד הגעת הפסח.

אכן מהא דעד שיהא הצום קשה דהא ע"כ אוכל מבעוד יום וכמ"ש הר"ן שם. הרי דאזלינן בתר דעתו אף שהוא בפירוש נגד לשונו: אלא שבזה יש מקום לחלק דע"כ לא אמרו רק היכא שעכ"פ נכלל הדבר שבדעתו בלשון שהוציא בשפתיו.

כמו ביתך שאני נכנס וטיפת צונן וכו' דוודאי יש בכלל זה אכילה ושתייה מרובה. וכן עד שיהא הצום דוודאי יש בכלל עד יום ערב יוה"כ.

ורק שמצד דאזלינן בתר כוונתו אנו מתירים לו קצת אף שהוא בכלל לשונו. אבל הכא דפירש עקירת דירה.

ואם נאמר דאין בכלל זה מה שגמר עם עיר אחרת. א"כ לא נדר כלל ע"ז ולא שייך למיזל בזה בתר כוונתו.

וה"ז דומה להא דנדרים כ"ד ע"ב דלא תלינן דחזא קינא דשומשמי ואסיק להו עולי מצרים. והכוונה דאף אם אומר בפירוש שכיון לזה.

לא מקבלינן מיניה לפי שמסתמא נשבע על דעת לשון בני אדם ע"ש ברש"י ובפי' הרא"ש: ה) וכעין סברא זו מבואר בט"ז י"ד סי' רי"ח במה שהשיג על הרשב"ץ שכתב שאם נדר שלא יעשה יין למכור שאסור לו למכור אף את העשוי מכבר משום דאזלינן בתר כוונתו. והשיב הט"ז דע"כ.

לא אזלינן בתר כוונתו רק כשאינו סותר הלשון לגמרי ויש להעמיס זה בלשונו. כמו גבי קונם צמר עלי דאף דמסתמא משמע לבישה.

מ"מ יש לפרש על טעינה. אבל הכא בפירוש אמר שלא יעשה.

משא"כ בעשוי כבר. דהא בעינן פיו ולבו שוין.

ומצאתי במהרי"ט סי' ז' ויותר מפורש בדבריו סי' נ"ה שביאר שם להדיא דע"כ לא התירו לילד אחר כוונתו אף שהוא נגד הוצאת שפתיו רק להתיר אבל לא לאסור כיון שמ"מ לא הוציא בשפתיו. וביאר שם ג"כ שצמר עולה הטעם דשפיר מפרשינן לישנא דעולה אתרווייהו ע"ש.

וב"ה שכוונתי לדעתו הק'. ואף שהש"ך בנה"כ יישב דברי הרשב"ץ.

לא כתב רק מטעם שהזכיר בדבריו למכור. א"כ י"ל דיעשה לאו דווקא ע"ש.

אבל באמת דברי הש"ך צ"ע בזה. ולדבריו למה אמר יעשה כלל לימא שלא ימכור.

אבל למכור דקדק למעט שלעצמו יעשה וכמ"ש המהרי"ט סי' ז' ע"ש. ואדרבא נראה דשפיר הקפיד רק שלא יעשה מחדש.

אבל לא שיפסיד את מה שיש כבר תחת ידו: ו) ולכאורה יש להעיר בזה ממ"ש הר"ן ר"פ ארבעה נדרים דבקונם שלא יפחות מסלע וכו' מותר למכור אף בפחות מג' דנרים

אף שכוונתו היתה לג' דינרים. אבל לא ימכור בשקל כיון שעיקר משמעות נדרם אינו אלא לכך.

וי"א דאף בכה"ג שרי ע"ש. וא"כ מבואר ללישנא קמא דאסרינן אף שלא הוציא בשפתיו.

אבל ז"א דהא מ"מ יש בכלל מאתים מנה. שכיון שאמר שלא יפחות מסלע.

ממילא לא ימכור בשקל. ואדרבא ממ"ש הר"ן דבפחות מג' דנרים שרי לכ"ע דהוי דברים שבלב מבואר דלא אזלינן בתר כוונתו במקום שא"א להעמיס כן בלשונו בשום ענין.

ואפשר דתלי בפלוגתא דעד שיהא הצום דס"פ קונם שהזכרנו למעלה. עכ"פ אין ראיה להרשב"צ מזה.

ושוב ראיתי במח"א ה' נדרים סי' י"ח שהשיג ג"כ על הרשב"ץ והביא שם הך דפחות מסלע רק שחסר שם ע"ש: ז) ולכאורה יש להביא ראיה להרשב"ץ מהא מ"ג באומר קונם שדי שאני חורש בה. שאם אין דרכו לחרוש.

הוא וכל אדם אסורים וכ"ה דעת ורוב הפוסקים שם דלא כהרא"ש. וא"כ הרי מבואר דאף דלשונו מפורש רק אני.

מ"מ אזלינן בתר כוונתו אף לאסור נגד משמעות לשונו ושוב ראיתי במהרי"ט סי' נ"ה שהביא ראיה נגד הרשב"ץ מהא דלא אחרוש בפרתך שאם דרכו לחרוש בעצמו שכל אדם מותרים אף שנהנה בחרישתה מ"מ אין במשמעות לשונו רק הוא בעצמו כמ"ש הר"ן שם. אלמא דלא אזלינן בתר כוונה נגד הלשון.

ותמיהני דאטו משפט הלשון ישתנה מפני שדרך האיש ההוא לחרוש בעצמו. וכוונת הר"ן שם דכיון דדרכו לחרוש בעצמו.

בוודאי בשעת הנדר לא אסיק אדעתיה לאסור על עצמו חרישת אחרים. רק מה שיחרוש בעצמו כדרכו.

ושפיר מתאים בזה הכוונה עם הלשון א"כ אדרבא אדפריך המהרי"ט מרישא לסייעיה להרשב"ץ מסיפא כמש"ל. וכן מדוקדק שם בלשון הר"ן שברישא כתב דאזלינן בתר לשונו.

ובסיפא כתב דאזלינן בתר כוונתו שלא יהנה מחרישתה: ח) וכן עוד ראיה ממ"ש הר"ן ספ"ק דנדרים דבאומר קונם פי מדבר עמך. נעשה כאומר יאסר פי לדיבורי ע"ש.

אך י"ל דזה למ"ד אין אדם מוציא דבריו לבטלה וכדאיתא בכתובות נ"ח ע"ב]. וכ"כ בדף ט"ז ע"ב דבמקדיש מעשה ידי אשתו נעשה כאומר יקדשו ידיה לעושיהם כיון שהזכיר הידים.

אף שנראה דמיירי שאמר בלשון. מעשי ידי אשתו.

הרי דאזלינן בתר כוונתו אף שהלשון אינו מורה כן. וכן יש ראיה מהא דנדרים ט"ז לישנא דאיתקל ליה וכו' ע"ש.

והנראה בגדר דברים אלו דאזלינן בתר לשון בני אדם. וכמו בנדרי הבאי דמפרשים דבריו נגד לשונו לפי שכן דרך בנ"א לדבר ולא גרע מאומר על נזיר נזיק ועל נדר קונח קונס ושארי כינוים דאסור כיון שדעתו לנזירות ודרך בנ"א לדבר כן.

ורק באין מתכוין לנדר או נזירות. אז באומר בלשון נזיר או נדר כראוי לא מהני ליה דברים שבלב כלל בזה וכדאיתא בנדרים כ"ה ודף כ"ח גבי נדרי אונסין ע"ש להדיא.

אבל באומר בלשון כינוי אם אינו מכוין לנזירות. וודאי לאו מידי הוא.

וזהו כוונת התו' ריש נזיר ד"ה נזיר שחילקו כן בין כינוין לשארי לשונות ע"ש וכ"ה בירושלמי שם. וע' תוי"ט מה שתמה על התו' דהא בעי פיו ולבו שוים כדתנן בתרומות.

וע' בברכת ראש שביאר דאיירי באומר סתם למה שיפורש הלשון וכדאיתא בירושלמי הכי להדיא: ט) ולכאורה שם מבואר להיפוך שאם אינו מתכוין לנזירות אף באומר נזיר לא מהני וכקורא בתורה ע"ש בירושלמי והכי תנן ריש תרומות שאם רצה לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום. וכ"ה בפסחים דף ס"ג וכן הוא בשבועות כ"ו ע"ב לבטא בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורים.

וכבר נתקשו התו' בשבועות שם מהא דנדרים כ"ח דאמרינן באומר היום דדברים שבלב אינן דברים ותרצו דשם הוי רק בע"ה ע"ש. אבל עדיין ק"ל מהא דנדרים כ"ה דלא תלינן בקינא דשומשמי ומשמע אף בת"ח.

וכן בשבועות כ"ט גבי ציפורא רבא ואסיק שמיה גמלא. וכמו שביאר הר"ן והרא"ש שם דבכה"ג לא מהימנינן ליה וגרע מחרמו של ים.

ובאמת כבר הקשה הר"ן בשבועות שם על תירוצם. ותירץ לחלק דדווקא בתרומות ושבועות שם שטעה בלשונו שר"ל תרומה וטעה ואמר מעשר.

אבל בכיון להוציא בשפתיו כמו שהוציא. רק בלבו כיון לענין אחר.

אנו דנין אחר מוצא שפתיו וכ"כ בר"ן בנדרים כ"ח. וכ"כ התוס' בפסחים ס"ג להדיא לחלק דדווקא התם משום דטעה בדיבורו.

אבל בעלמא דברים שבלב לא הויין דברים ע"ש. וכן תרצו בתירוץ אחד בערכין דף ה' ע"א ע"ש.

וכן בשבועות שם תירצו התו' אח"כ דרק משום דפת סתם משמעות פת חיטים אבל בעלמא לא. [ובערכין שם תרצו מקודם דלא אמר כלום דבתרומות.

היינו רק מה שהוציא בשפתיו. אבל מה שכיון בלבו שפיר חל ע"ש ויבואר להלן אי"ה].

ולכאורה דבריהם תמוהים מירושלמי שהזכרנו שמבואר דאף שרצונו להוציא לשון נזירות. מ"מ כיון שאין כוונתו ליזור.

לאו כלום הוא וכקורא בתורה. ואולי יש לחלק דבעינן דווקא שהיה רצונו להוציא בשפתיו למשמעות איסור ונדר כמו בנדרים כ"ח שרצונו שהאנס ישמע שנדר.

וכן בכ"מ שרצונו להוציא הדבר כדי שיחול איזה פרט ממנו. בזה אמרינן דהוי דברים שבלב ולא הויין דברים.

אבל כשעיקר הדבר היה בלי שום כוונה וודאי לאו כלום הוא. ובנזיר כ' ע"א גבי עדים שהעידו שנזר שתים.

פי' התו' בחד תירוצא שמכחיש העדים. ולפ"ז קשה טובא דהא מצי למימר שבלבו לא כיון לנזירות.

וא"כ למה נאמנים לחייבו. וכדאמרינן בכריתות י"ב גבי נזיר טמא דמצי למימר נשאלתי ע"ש.

וה"נ איתא בספרא פ' ויקרא דיבורא דחובה פ"ז דאם אמרו לו נדרת ואמר תנאי היה לי בלבי נאמן וכ"ה בתוספתא דטהרות הובאה בר"ש פ"ה דטהרות מ"ט ע"ש. איברא דהראב"ד בתו"כ שם כתב דהכוונה תנאי היה בלבי ונשאלתי לחכם והתיר לי.

דאלת"ה הוויין דברים שבלב ע"ש. מבואר דס"ל דלא מהני תנאי בלבו.

והיינו כמש"ל דכיון שכוונתו היה להוציא בשפתיו דבר שיש בו לשון איסור. שוב לא מהני תנאי שבלבו.

אבל שפיר יכול לומר שלא כיון כלל בזה. וכ"ה בירושלמי פ"ח דנזיר דנאמן להכחיש העד וברמב"ם ספ"ט מה' נזירות.

וצ"ל דאיירי הכא שהעדים העידו שאמר בפניהם בפירוש שדעתו להזיר ממש וכההיא דהוגיעוהו בתוספתא ובת"כ שם ע"ש. אלא דעדיין צ"ע דברי התו' מהא דכריתות י"ב דבידו לישאל על נזירותו ואף ר"מ מודה ע"ש.

ובמק"א הארכתי בענין זה בס"ד ואכ"מ. וע' רמב"ם פ"ב מה' שבועות הי"ב ובכ"מ שם: י) ומתירוץ השני דבתו' שבועות כ"ו מבואר דאם היה פירוש פת סתם כל מיני פת.

אז אף אי הוי כוונתו רק על פת חטים. מ"מ אסור בכל מיני פת.

ודווקא הכא משום דסתם פת הוי של חיטים. ולכאורה צ"ע דהא מ"מ אפשר לפרש על פת חטים.

וצ"ל דזה לא מיקרי אפשר לפרש וגרע מצמר עולה עלי. ובהא דעד שיהא הצום י"ל דבאמת לא ס"ל כר"י וכמ"ש הרמב"ן שם כנ"ל.

וע' בלח"מ פ"ב מה' שבועות בשם ר"י בן לב שנתקשה בדברי תוס' הללו ע"ש. ורק מה שנתקשה שם הלח"מ מהא דציפורא רבא דשבועות כ"ט.

דבריו תמוהים במחכ"ת. דאדרבא הא מסקינן שם דלא תלינן בציפורא רבא.

ואזלינן בכי הא בתר פומיה ולא בתר דעתיה ע"ש להדיא. והמהר"י בן לב נראה שנתקשה רק מהא דתורה ושתי תורות ומצות ציצית ע"ש וז"ב.

וע' ביו"ד סי' ר"י בב"ח וש"ך שאם אמר פת סתם. שפיר מיתסר בכולהו פת.

וזה תלוי בשיטות הראשונים בקושיות התו' שהזכרנו וע' חוות יאיר סי' ט"ו בזה וע' תו' שבועות כ"ג ואקצר. ובאמת גם בטעה ואמר פת סתם צ"ע דליהוי כהא דנדרים כ"ו באמר כולכם ונמצא אביו בינתים דשרו כולהו ולרבא אף במעמיד דבריו ע"ש בר"ן.

וה"נ נימא הכי דלישתרי אף בפת חטים. וצריך לדחוק דמ"מ יש במשמעות פת פת חטים לחוד ג"כ.

אבל שם בכולכם נכלל רק כולם ממש: אלא דתקשי מפורט והולך פלוני ופלוני וכו' ע"ש. וראיתי בידות נדרים סי' ר"י שנתקשה דלמה יהא שרי באומר פת שעורים.

דהא פת משמע שפיר פת חטים ומה לנו במה שסיים בתיבת שעורים. ובמחכ"ת הוא תמוה.

ומפורש בנזיר ט' בנזיר מן הגרוגרת ומן הדבילה דלא הוי נזיר לב"ה. וב"ש ס"ל שם דרוצה לישאל.

ולב"ה הוי נדר ופתחו עמו. ואין לחלק בין טועה או לא כיון דאזלינן בתר דבורו ואקצר: יא) והנלע"ד בביאור דברים הללו דהא קיי"ל.

בנדרים הלך אחר לשון בנ"א. ולזה כינויין הוי נדר דאורייתא כמ"ש הר"ן ריש נדרים.

וכן בידות וכן בכל מילי שדרך בני אדם לדבר כן. ה"ז כאומר בפירוש.

ולזה בנדרי הבאי ג"כ אזלינן בתר לשון בנ"א. לפי שדרך לדבר כן.

וכן בכ"מ שיש אומדנא דמוכח על כוונתו. צריך שיהא הלשון מה שהוציא בשפתיו סובל לפרש כוונתו באופן שנאמר שכן דרך בנ"א לדבר כן במקום אומדנא כזאת.

וכמו בנדרים דף פ"ד דאמדינן דעתה דמהתירא אסרה נפשה. וכן בנזיר עובר לפניו ואומר אהא או תפוס בשערו ואומר אהא נוה ואינך שם.

ולזה באוסר פירות דווקא באנס מהני כשחושב בלבו היום. שאז הוי אומדנא דמוכח והדרך אז לדבר כן.

אבל לא במקום אחר. וכן בפת כיון שאין שום דרך לקרוא פת חטים פת סתם.

אסור בכולהו אם כיון להוציא פת סתם וכמש"ל בשם הב"ח ושאר פוסקים. רק שדעת התו' דפת חטים מיקרי פת סתם.

וממילא מבואר הא דעד שיהא הצום ואינך כיון שכן דרך בנ"א לדבר. וכן בהא דקונם טיפת צונן ביארו בנדרים כ"א דצדיקים אומרים מעט וכו' ע"ש וברש"י ור"ן ורא"ש והוא דרך הפלגה.

וכן מבואר הא דנעשה כאומר יקדשו ידיה לעושיהם ואינך שהזכרנו. לפי שדרך בנ"א כן לדבר בקוצר ולכוין באופן המועיל.

וכן גבי שדי שאני חורש בה ג"כ הדרך לקרות שלוחו כמותו בלשון אני. אם לא במקום שדרכו לחרוש בעצמו דוודאי לא אסיק אדעתיה כלל על שלוחו.

והיינו דאמרינן בנזיר ט' דנוזר מן הבשר ה"א דמועיל משום דאורחא בבשרא וחמרא ע"ש בתוס'. והיינו דהכל הולך אחר לשון בנ"א וכמ"ש.

והוא ממש כהא שכתבו הפוסקים דלא אזלינן בתר דברים שבלב רק היכא שהדבר מוכח וגלוי לכל וכמו שהאריך בזה המהרי"ט סי' מ"ה. וה"נ צריך שיהא גלוי לכל שזהו כוונתו.

או שאינו גלוי רק שלשונו סובל פירש זה בפשיטות. כמו הנודר בעצמו ואומר שכיון בעצם שהניח לו בנדרים דף כ' וכן קרבנות מלכים ואינך דהתם.

שזהו דבר שסובל לשונו בלי שום דוחק. וא"צ לזה לאומדן דעת השומעים.

אבל במקום שאין זה מפורש בלשונו. צריך לזה דרך לשון בנ"א כנ"ל.

וזה ברור.

אכן במקום שלשונו מוכח ממש ההיפוך מכוונתו. בזה אין מועיל כלל שום אומדנא והוכחה.

זה כללות הדברים אשר בזה מבוארים כל הסוגיות על מכונם בע"ה: יב) והנה הרא"ש כתב בנדרים בפי' ובפסקיו ס"פ קונם דבקונם ביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם מותר אף באכילה ושתייה. כי מה שהוציא בפיו לא כיון לאסור ומה שכיון לאסור לא הוציא בשפתיו.

ושאני מקונם שהיא נהנית. שאישות בכלל הנאה היא ע"ש.

ולכאורה קשה דבכלל טיפת צונן הוי וודאי שתיה ג"כ. ודוחק לחלק בין צונן לחמין.

וכן בכלל כניסת הבית לאכול בביתו ולשתות בביתו. ושוב ראיתי במהרי"ט סי' נ"ה שנתקשה בזה.

וכתב שבאמת כוונת הרא"ש חוץ לביתו. ויישב בזה מה שהקשו עליו מהתוספתא ע"ש.

והוא דחוק מאוד. וגם דמה יענה על טיפת צונן שאני טועם.

ונראה שהבין המהרי"ט דקאמר תרווייהו בהדדי לביתך כי' טיפת כו'. אבל מבואר דאו או קתני.

וע' במהרי"ט סי' ק"י שמתבאר מדבריו שם ג"כ בדעת הרא"ש דלא שרי רק חוץ לביתו שכ' שם לדעתו שישמשנו חוץ לביתו ע"ש. ולפלא שאח"כ הקשה על הרא"ש מהתוספתא [ובעיקר קושיא זו הקדימוהו הפוסקים ע' כ"מ פ"ח מה' נדרים] והלא לפי הבנתו בהרא"ש ל"ק מהתוספתא וכמ"ש בסי' נ"ה.

וראיתי במל"מ פ"ה מה' שבועות שהרגיש בסתירת דבריו מסי' נ"ה לסי' ק"י ולא הרגיש שבסימן ק"י סותר א"ע בדבריו כנ"ל. אבל נראה שהמהרי"ט הבין בתוספתא דבתוך המשתה אסור אף בכניסה לביתו בלי אכילה ע"ש שמבואר כן להדיא בלשונו.

והיינו דנתקשה בזה. ובסי' נ"ה הבין כפשוטו דאינו אסור בתוך המשתה רק באכילה וכן עיקר.

עכ"פ דברי הרא"ש קשים כנ"ל: יג) ונראה לחלק דס"ל להרא"ש דדווקא הכא שיש לכלול הדבר בתוך לשונו ממש. כמו אישות שהוא בכלל הנאה שוודאי ראוי לקרות כללות האישות בגדר הנאה.

וכמו גבי צמר עולה עלי דשפיר יכול לקרות טעינת הצמר בלשון עולה כנ"ל וכמבואר במהרי"ט שם סי' נ"ה. וכן גבי שאני חורש שיש לפרש לשונו על הנאת החרישה כמש"ל.

אלא שלדעת הרא"ש שם הוא מותר לפי דלא אסיק אדעתיה לאסור חרישת עצמו כיון שאין דרכו בכך. וגם כי י"ל דשלוחו של אדם כמותו ושפיר מיקרי אני.

אבל הכא הכניסה לבית עם האכילה הם שני דברים נפרדים. וכן טיפת צונן עם אכילת סעודה שאין זה מעיקרי הסעודה לשתות צונן.

וגם עכ"פ אין בכלל זה אכילה ושתיית חמין ודומיהם. ולזה לא שייך לפרש לשונו ע"ז.

ומה שהקשו עליו מהתוספתא. הנה בתוספתא שלפנינו ספ"ד מפורש דמותרליכנס בביתו ולרחוץ בצונן לאכול ולשתות.

וא"כ י"ל שהיה כן הגירסא לפני הרא"ש ז"ל. ובהא דבתוך המשתה אסור.

י"ל בפשיטות דאיירי שכיון באמת שלא יכנס לביתו ממש. לפי שכן הדרך כשעושים משתה ושמחה שאף מי שאינו רוצה לאכול שם בכ"ז מכבד את בעל המשתה ונכנס לביתו ויושב שם.

וא"כ פשוט שכוונתו לזה. ואשמועינן דלאחר המשתה מותר.

ולזה לא נקיט גבי הך בבא רק ביתך שאני נכנס ולא טיפת צונן שאני טועם. וא"צ כלל לדוחק של המהרי"ט בזה.

ונראה דגם בטיפת צונן הדין כן במשתה בנו שידוע שכן הדרך לטעום קצת בבית המשתה לכבוד בעליו. וכה"ג איתא בב"ב קמ"ה ששתה כוס של חמין בבית חמיו ע"ש.

ולפ"ז אדרבא דברי הרא"ש מסתברים ביותר ומכוונים להלכה מהא דשבועות כ"ו. ואף דשם פסקינן שאם הוציא בכוונה אסור במה שהוציא מפיו כמש"ל בזה בשם הב"ח וש"ך סי' ר"י.

נראה דאפשר לחלק עפמש"ל כיון דהכא אומדנא דמוכח שאין כוונתו לאסור כניסה לבית וטיפת צונן לזה שפיר שרי כנ"ל. אבל לאסור אין מועיל האומדנא נגד לשונו ממש.

ובאמת אין סתירה מפורשת לדברי הרא"ש גם בשארי פוסקים כי גם בר"ן אין הכרע בדעתו בזה. וכן בדברי הרמב"ם דקדקו מלשונו שכתב שלא נתכוין זה אלא שלא יאכל וישתה ע"ש בפ"ח מה"נ.

אבל באמת י"ל דכוונתו שכן כוונת הנודר אבל לא שבאמת אסור בזה. ורק שלא ביאר הדבר לפי שכן דרך הרמב"ם להעתיק לשון המשנה כידוע.

וכן ברש"י נדרים כ"א ע"ב יש ס"א לגרוס דמותר באכילה ע"ש. וכבר הבאתי שיש גירסא כן בתוספתא: יד) ובנזיר ל"א גבי שור שחור שיצא מביתי ראשון דמוקי אביי שם דקאמר אילו ידענא דנפיק לבן הייתי אומר לבן וס"ל לב"ש שם דהוי הקדש ולב"ה דלא הוי הקדש ע"ש.

הרי מבואר דלב"ה אף שכוונתו על כל שיצא ראשון בכ"ז כיון שבשפתיו הוציא להיפוך אזלינן בתר לשונו. ולכאורה תיקשי מהא דמנחות דף ק"ג ובנזיר ט' ע"ב גבי מנחה מן השעורים וכן בחצי עשרון דבאומר אלו הייתי יודע שאין מנחה משעורים וכן בחצי עשרון דשפיר חייב במנחה שלימה ע"ש.

אבל הדבר מבואר עפמש"ל דכאן יש אומדנא לשומעים שרוצה להביא מנחה ורק שטועה שרוצה להביא מן השעורים. אבל בטעות הקדש שור.

אין בזה שום אומדנא כי אפשר רוצה להקדיש רק השחור ולא הלבן. ודמי להא דשבועות שר"ל פת חטים ואמר שעורים.

אבל ב"ש ס"ל דאף בלי שום אומדנא אזלינן בתר דעתו וכוונתו. ולטעמייהו דס"ל בדף ט' כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ואף דאמר בפירוש נזיר מבשרה ע"ש.

וכ"כ התו' להדיא בערכין ה' ע"א דלר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ה"ה גבי טעה ואמר על מעשר תרומה אזלינן בתר כוונתו ע"ש להדיא. וע' תוס' נזיר ט' ע"א מה שחילקו אליבא דר"מ בין הך דערך כלי להך דנזיר מן הגרוגרת משום דשם לא שייך כלל נזירות.

והוא כעין הא דמחלק שם בסוגיא בין שעורים לעדשים לר' יוחנן ע"ש: ומ"מ בתרומה ומעשר דפסחים ס"ג י"ל שפיר דאזלינן בתר כוונתו. כיון דבדיבורו לא אמר כלום מוכח שבוודאי לא מיקרי לבטלה: טו) ועפמ"ש יש ליישב ג"כ דברי הרא"ש דנדרים מהתוספתא שהקשו עליו.

די"ל דתוספתא אתיא כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה. וא"כ אמרינן דאזלינן בתר כוונתו ואסור באכילה ושתיה אף שלא הוציא בשפתיו כמש"ל בשם התוס' דערכין.

אבל הרא"ש פוסק כרבנן דר"מ בזה. ועפ"ז מיושבים ג"כ דברי הרשב"ץ שנתקשו האחרונים שהזכרנו.

דהא מפורש כאן דאזלינן בתר כוונתו אף נגד לשונו. ונראה שזהו דעת התוס' בשבועות כ"ג ע"א שכתבו דבאומר שבועה שלא אוכל וכיון בלבו רק על פת חטים ושעורים וכוסמין אזלינן בתר כוונתו ע"ש.

והוא נגד דעת כל הפוסקים וכמש"ל. וכבר עמד בזה בחוות יאיר סי' ט"ו.

אבל הדבר מבואר כמ"ש דכיון דאמר לא אוכל. א"כ הוא דבר שאי אפשר והו' שבועת שוא.

ואמרינן דאין מוציא דבריו לבטלה ואזלינן בתר כוונתו. וסתם משנה דהתם כר"מ.

וכבר ירד החו"י שם בעצמו לסברא זו רק שהוקשה לו לשון התוס' דמייתו מהא דדברים שבלב הוו דברים היכא שאין סותר דבריו. אבל לפמ"ש י"ל שכיוונו למ"ש התוס' בכתובות ע' ע"ב ד"ה אלא דאף לר"מ לא אמרינן רק מה שיש לתקן דיבורו בתיקון מלה בעלמא כמו גבי אומר יקדשו ידי לעושיהם.

אבל היכי שצריך להוסיף על דבריו. ובלי הוספה א"א כלל לכווין כן בדבריו.

אז גם ר"מ מודה ע"ש. וכן הכא ביארו דאף דסתם משנה בקדושין מ"ט דאף שהיה בדעתה להתקדש עכ"פ מ"מ דברים שבלב לא הוו דברים ע"ש.

ומשמע דמיירי היא דומיא דידיה. דהוא כשהתנה ע"מ שהוא כהן.

בוודאי ידע בעצמו שאינו כהן וכן אינך שם. וע"כ צ"ל דמ"מ כיוון בכל ענין לר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה [וער"ן נדרים כ"ד ע"ב שכתב כעין סברא זו גבי נדרי הבאי להיפוך כיון שיודע שאין ענין לתנאו.

בע"כ כיוון להבאי ע"ש. זה דווקא שם דדרך בנ"א לדבר בלשון הבאי.

אבל הכא אמרינן להיפוך לקיים הקידושין וכמו בכ"מ כנ"ל]. ומשמע דאיירי שאף היא ידעה בשעת מעשה שאינו כהן וכן באינך.

ומ"מ אמרינן דאינה מקודשת כיון שהכוונה ממש נגד הדבור. אבל הכא באומר שלא אוכל ובלבו פת שעורים וכו'.

שפיר אזלינן בתר כוונתו לר"מ כנ"ל. אלא שמתו' דערכין שהזכרנו מבואר מתירוצם הראשון דאף להיפוך מלשונו אמרינן.

אבל בכל המקומות שהזכרנו ס"ל להתוס' כתירוצם בתרא שם דדוקא בטעה ע"ש. ובנדרים כ"ח גבי יאסרו כל פירות וחושב היום.

אמרינן דדוקא משום אונסא. וא"כ תקשי דתיפוק ליה דבלא"ה נתלה בהיום כי היכי דלא ליהוי נדר שוא.

וכדין אוסר כל פירות. ועש"ך י"ד סי' רל"ב סקל"ב דמוקי באמת דכל פירות לאו דוקא.

אבל הוא דחוק. והעיקר הוא דשאני הכא שהוא נודר בשביל האנס ומדירו על דעתו.

ולא מהני כלל דעת הנודר ע"ש בריטב"א ונ"י בה' נדרים בזה. ולזה בעי טעמא משום אונסא ע"ש: טז) ובהך דר"מ קשה לי מכבר בדעת הרמב"ם פ"ו מה' ערכין שפסק המקדיש עצמו מקודש לדמיו ע"ש.

דבגיטין ל"ט מוקי לה כר"מ ושם פ"א ה"ג פסק דלא כר"מ גבי פחות מבן חודש וערך כלי. וראיתי במל"מ פ"ו שם שהרגיש בזה ונשאר בקושיא.

ובאמת הדבר צ"ע דנראה דאף לר"מ כיון דאפשר לומר דלמיהוי עם קדוש קאמר שם גבי עבד. א"כ אין דבריו לבטלה.

ומאי משני שם דאתיא כר"מ. והיה נראה לומר להיפוך דמוקי לדרב כר"מ דמפרש כל האפשרות לישב לשונו שלא יהא לבטלה.

אבל לרבנן מפרשי לדמיו אף שא"כ דבריו שאמר שגופו יהא הקדש הוי לבטלה. והיה מיושב בזה קושיית התוס' שם שהקשו דמשמע בערכין ה' דס"ל לרב כר"מ ונדחקו בזה.

ולפמ"ש א"ש. אלא דסיפא דדייק דאתיא כר"מ משמע כפירש"י.

ודוחק לומר שהרמב"ם היתה לו כאן גירסא אחרת. ועי' חיבורי ח"א סי' נ"ז בזה: יז) נשוב לענינינו דלא מיבעיא לדעת הרשב"ץ שהזכרנו דמפרשים אף נגד לשונו ואזלינן בתר כוונתו.

א"כ וודאי ברור הכוונה בנ"ד דלא לעקירת דירה דווקא רק שיגמור עם עיר אחרת וכהך דנ"ד. אלא אף לדעת שאר פוסקים דבעינן שיהא בכלל לשונו ובפרט לדעת הרא"ש שהזכרנו דמותר בכולהו.

מ"מ הכא כבר בארנו דשפיר מיקרי הגמר עקירת דירה בלשון בני אדם. וכמש"ל שבזה אזלינן אחר לשון בני אדם.

וא"כ וודאי עבר על התנאי וחל האיסור עליו. וא"ל שכ"ז שלא עקר דירתו היה בדעתו לחזור אף שגמר שם.

וכדרך העולם בענינים כאלו שע"פ רוב נשארים אח"כ במקומם. לא כן הוא כי כאן כתבו לו שיבוא והשיב כי כבר הוא נשאר שם ואין לו עוד שום רעיון לשוב למקומו.

ובכה"ג בוודאי מיקרי עקירת דירה. וגם כי אומרים שכבר שכר אז דירה:סימן סט יח) ורק שיש לדון בזה מצד שהורה היתר לעצמו שהאיסור בטל כמש"ל.

וא"כ הו"ל נדרי שגגות שאף שהוא שוגג בשעת התנאי ג"כ לא חל הנדר. וכדתנן בנדרים כ"ה ע"ב שאני אוכל ושאני שותה ושכח ואכל ושתה מותר ע"ש.

דבעינן האדם בשבועה שבשעת חלות השבועה יהא בדעתו ורצונו. ומשמע שצריך שידע בעת מעשה שחלה עליו השבועה והנדר.

א"כ הכא שהורה היתר לעצמו והיה סבור שלא יאסר כלל קולו ושחיטתו. הוי נדרי שגגות ממש.

ובשטמ"ק לנדרים איתא בשם הריטב"א לפרש הך דשאני אוכל ושאני שותה היינו שאסר על עצמו מה שיאכל ושכח ואכל שאין בו בל יחל ע"ש. וא"כ מבואר שדעתו דבשגג בתנאי לעתיד שפיר אסור.

וכן הובא שם דעת קצת ראשונים גבי שבועה לחלק בין עבר לעתיד ע"ש. אבל דעת רוב הפוסקים אינו כן רק דבכל גוונא שרי.

וגם גוף דברי הריטב"א צ"ע דמה נ"מ בבל יחל דהא בכל לאוים שבתורה בשוגג אינו לוקה. ודוחק לומר דאשמועינן לענין דא"צ כפרה כלל אף כפרת שוגג.

או דנ"מ לענין אם היה הדבר של אחר. והטעו ומכרו לו.

דקיי"ל בבכורות ובח"מ סי' רל"ד דבאיסור דאורייתא אף בשוגג פטור מלשלם. ובאיסור נדר קמ"ל דחייב דלא עבר כלל על האיסור דבעי האדם בשבועה.

אלא שעדיין צ"ע דהא בש"ס שם מדמי שבועות לנדרים. ובשבועת ביטוי קיי"ל בשבועות כ"ז דבשגגתה חייב קרבן.

ואולי ס"ל להריטב"א כדעת הרי"צ שם בשטמ"ק דבשבועה להבא אסור. ועדיין קשה דהאדם בשבועה משמע בשעת חלות השבועה.

ובאמת קשה לי כיון דעיקר שגגות כתיב בשבועה וכמש"ש בשטמ"ק דהא דמדמי שבועות לנדרים לאו דווקא דעיקר כתיב בשבועות ע"ש. וכ"כ התוס' בשבועות כ"ח ע"ש.

וא"כ איך אפשר דבנדרים יהא מותר יותר מבשבועות עצמם. וע' רש"י שבועות כ"ח ע"ב ד"ה ותני עלה שהקשה ג"כ על פי' הריטב"א שהזכרנו וכמש"ל: יט) אכן דעת הרמב"ם בפ"ד מה' שבועות שאם היה שוגג בתנאי.

לא מיפטר משום נדרי שגגות. וע"ש שגורס בסוגיא דשבועות להיפוך מגירסא דרש"י ותו'.

ונראה שזהו גירסת הרי"צ שהזכרנו ג"כ. דאלת"ה תיקשי עליה מסוגיא דשבועות שהזכרנו.

אלא שהרמב"ם מפרש גם בנדרים ג"כ דכה"ג לא מיקרי נדרי שגגות. והא דשאני אוכל מפרש כפי' הריטב"א שהזכרנו ששגג בנדר גופיה וכ"כ להדיא בפ"ג מה"ש הל"ו ע"ש.

וברפ"ד מה' נדרים כתב שבנדרים הוא כמו בשבועות ע"ש שלא ביאר כלל רק סמך עמ"ש בה"ש. וא"כ מפורש כן.

אבל על הרי"צ קשה דמחלק בין נדרים לשבועות ובשבועות כ"ח ע"ב מפורש דמייתי אהא דשבועות שגגות אף אנן נמי תנינא מהא דנדרים ע"ש. ולפירושו מאי מייתי דהא לא דמי כלל.

וע' במהרי"ט ח"א סי' י"ט בזה. עכ"פ דעת הרמב"ם והריטב"א לאסור בשגגה דתנאי אף בנדרים.

וא"כ בנ"ד יש מקום לחוש לשיטתם. איברא לדינא דעת רוב הפוסקים אינו כן רק דשרי בכל גוונא ע' יו"ד סי' רל"ט בזה: כ) אלא שעדיין יש לדון בגוף הדבר אי אומר מותר מקרי אנוס או שוגג בזה.

דהנה במכות דף ז' ט' פליגי אביי ורבה אי אומר מותר אנוס הוא או קרוב למזיד. וגבי שבת וחלב קיי"ל דאומר מותר חייב קרבן דהוי שוגג.

וע' תו' במכות ז' ע"ב ושבת דף ע"ב ד"ה באומר מותר נתקשו בזה. ותירצו דשאני גלות דכתיבי טובא בשגגה.

ועדיין קשה לי לדעת אביי ורב חסדא במכות ט' דאומר מותר אנוס הוא א"כ למה חייב קרבן. ומבואר שם דמסברא הוי אנוס בלאו קרא דשגגה.

והתוס' הקשו שם לר' מהא דקרי לה מזיד בדף ז'. ותירצו דמ"מ כיון שעושה ברצון קראו מזיד.

ולפמ"ש תקשה אכתי דל"ל קרא כלל כיון דאנוס הוא וצ"ל דלאו דוקא אנוס רק דהוי כשוגג גמור ופטור ממיתה דאיירי בה התם [וכ"כ התו' בשבת ס"ח ע"ב ד"ה אבל להדיא ע"ש] ושפיר איצטריך קרא דאף דבכל עבירות שבתורה חייב כנ"ל. הכא פטור.

וראיה ברורה דבכל עבירות חייב. מהא דשגגת הוראה שמפורש בפרשה שחייבים קרבן.

ומהתם ילפינן לכל דוכתא. וגבי גלות איצטריך ממילא קרא למעוטי.

וגוף הדין דאומר מותר יש להאריך בזה בכ"מ בש"ס ופוסקים ועי"ד סי' צ"ט ובט"ז שם ובאה"ע סי' קע"ח ס"ג ברמ"א ובאחרונים בזה. וע' ח"ס חי"ד סי' פ"ח בזה.

אך אכמ"ל כי עיקר מה שאנו צריכים לברר הוא לענין שבועה ונדר ולא לענין שאר דברים: כא והנה הסברא נראה דבשבת מבואר דפליגי מונבז ורבנן בדף ס"ח בתינוק שנשבה אי חייב אי לא. ופליגי בה נמי רב ושמואל ור"י ור"ל ע"ש.

ופירש"י טעמא דמונבז משום דאומר מותר אנוס. ובתוס' הקשו דהא טעמיה מקרא ע"ש.

ובאמת קשה לפירש"י דא"כ הכיר ולבסוף שכח נמי. ונראה הסברא דבאמת יש סתירות הרבה בזה דבא"ח סי' ק"ח מבואר דשכחה הוי אונס ובסי' תקכ"ז ג"כ ע"ש.

וכן מבואר בב"ק כ"ו ע"ב. וביו"ד סי' רל"ב סי"ב מחלק בין היה לו פנאי ללא היה לו פנאי ע"ש בהג"ה בסי"ב וע' ח"מ סי' קמ"ג ובקצה"ח שם ג"כ בענין זה.

ובח"מ סי' רצ"א גבי שומר מבואר דבשכח מקום שהניחו כל לא ידענא פשיעותא הוא וכדאיתא בב"מ מ"ב וע' ח"מ סי' כ"א. ובשבת ד' ועירובין ל"ב הקשו התוס' מהא דפסחים נ"ט ותרצו דבשבת פשע דאף דהוי בשוגג מ"מ הו"ל לאסוקי אדעתיה ובהא דפסחים לא פשע.

ובהא דפסחים ג"כ אייר בשכח להביא מקודם. ובחי' מהרא"ל צונץ לשבת תירץ דבשבת עביד מעשה והו"ל לאסוקי אדעתיה וזה דחוק וגם דהא בשבועה ג"כ קעביד מעשה ואמרינן ליביה אנסיה.

וע' שו"ת מהר"מ מרוטנבורג סי' תרנ"ד. ועי' נ"י ס"פ כיצד הרגל בענין זה.

ונראה בירור הדברים דכל היכא דהויא מילתא דרמיא עליה מעיקרא אי שכח הוי פושע. אבל מילתא דלא רמיא לא הוי פושע וכעין הך דשבועות מ"א ובח"מ סי' פ"א.

וגם הא במילתא דלא רמיא גם אח"כ אינו נאמן כענין ברי לי ששחטתי יפה בי"ד סי' א' ס"ג ובכל כה"ג כמבואר בפוסקים. ולזה גבי שומר שקבל על עצמו לשמור הדבר הו"ל מילתא דרמיא והוי פשיעה.

וכן שבת דכתיב זכור את יום השבת שנצטווה על הזכירה לזה מיקרי פושע כששוכח ולא אנוס. וכל כה"ג.

רק בתינוק שנשבה דלא ידע מקודם כלל. בזה ס"ל למונבז ור"י ור"ל דפטור דהוי שפיר אנוס.

ומיושב בזה ג"כ דברי התו' דשבת ד' שהזכרנו דשאני שבת דכתיב זכור ומוטל עליו לזכור והוי פושע טפי. ובלא"ה לק"מ די"ל דבפסחים נ"ט איירי בנאנס מלהביא קודם התמיד קרבנו וע' בחיבורי ח"א סי' מ"ג מ"ש בענין מילתא דלא רמיא [ואחר זמן רב בא לידי שו"ת שבות יעקב ומצאתי שחילק כעין זה בח"ב סי' קמ"ח אף שאינו כן]: כב) ולפ"ז בשבועה שפיר אמרינן ליביה אנסיה כשנשבע הכי אמר רב.

וכדאיתא בשבועות כ"ו ע"א משום דהוי מילתא דלא רמיא והו"ל כאנוס כנ"ל. משא"כ בנשבע להבא הו"ל מילתא דרמיא כשארי איסורים וחייב.

רק בתולה בתנאי היא מחלוקת הפוסקים שהזכרנו אם התנאי מיקרי ג"כ מילתא דרמיא. וכן ס"ל להרמב"ם כיון דמחמתו יאסר באיסורו.

ולדעת שאר פוסקים ס"ל דהויא מילתא דלא רמיא כיון שגוף הדבר אינו אסור וא'. להזהר בו כלל כדאיתא בנדרים ט"ז כי לא זהיר בתנאי וכו' ע"ש.

ולר"י דאסר שם הוא רק דרבנן וע"ש בסוגיא ור"ן. ולפ"ז באומר מותר דמילתא דלא רמיא היא עליה כיון דהוא אינו בר הכי לידע בירור הדין.

וודאי מיקרי אנוס גבי שבועה. ואף דבעלמא חייב קרבן באומר מותר היינו כמ"ש דשם ילפינן מהוראת ב"ד.

אבל הכא שפיר ממעטינן מהאדם בשבועה. והא דממעטינן בהוריות ח' ע"ב ב"ד מביטוי שפתים משום דהוי בעולה ויורד.

צ"ל דא"צ לטעם זה רק לאינך שם. אבל בביטוי בלא"ה י"ל דהו"ל כאנוסים בשבועה כמש"ל.

אלא שיש לחלק בין ב"ד לאונס האדם עצמו. אך ז"א דכיון שלא עשה האדם איסור כלל על ידיהם לפי דשבועות שגגות מותרות.

א"כלא שייך כלל לחיובינהו. דהא בעי שיעשו על פיהם.

וכן כתב המהרי"ט סי' י"ט דאומר מותר מיקרי שפיר נדרי שגגות: כג) ולכאורה היה נראה להביא ראיה להיפוך דאומר מותר לא מיקרי נדרי שגגות. מהא דנדרים פ"ט ע"ב שאסר הנאת העולם אם ישא אשה קודם שילמוד ושבשיה רב אחא בר"ה ואנסבוה איתתא ופי' הר"ן והרא"ש והתו' שהטעו וא"ל שיהא מותר אח"כ ליהנות מן העולם ע"ש.

ונתקשה כבר המהרי"ט בסי' י"ט דהא הו"ל נדרי שגגות ואמאי מסיק שם דבעי התרה. ותירץ דשבשיה שאינו אסור רק יום אחד ולא לעולם.

ועדיין צ"ע לענ"ד דמ"מ הו"ל שגגה דלא ידע שיהא אסור לעולם עי"ז. ואין לך אנוס יותר מזה.

וגם כי דוחק הוא בדברי הר"ן והרא"ש ע"ש. אבל אם נאמר דאומר מותר לא הוי אנוס לענין זה.

כיון שיודע גוף הנדר רק שסבור שמותר הוא. א"כ א"ש דבעי התרה.

וכ"נ להביא ראיה מנזיר י"א דתנן יודע אני שיש נזירות אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין ה"ז אסור. ואי אמרת דאומר מותר אנוס נהי דבנזיר הוי גזה"כ דסגי כשנזר בחדא כדאיתא בסוגיא.

מ"מ לא גרע מנדרי שגגות דהו"ל שוגג בכה"ג. וכדמסיק שם בסוגיא דגם בנזיר שייך הנהו ארבע נדרים ע"ש.

וע"כ צ"ל דאומר מותר לא הוי שוגג לענין זה. ושם בסיפא ג"כ סבור הייתי שחכמים מתירין לי מפני שאין אני יכול לחיות אלא ביין וכו'.

ומסיק בש"ס בשינויא קמא דלת"ק הוי אסור. ותיקשי דהו"ל נדרי שגגות.

וע"כ צ"ל כמ"ש: כד) אכן שם בשינויא בתרא מסיק דפליגי ת"ק ור"ש בנדרי אונסין אי בעי שאלה. ופירש"י בלישנא בתרא דהו"ל ליביה אנסיה שסבור שיתירו לו חכמים ע"ש.

וא"כ מבואר להיפוך דשפיר מקרי אונס. וכ"ה דעת הרמב"ם פ"א מה' נזירות הט"ו דבסבור שיתירו לו חכמים הוי נדרי שגגות.

אלא דלפ"ז קשה טובא דא"כ מאי שנא רישא מסיפא. והראב"ד שם השיג וכתב דהוי נדרי אונסין.

ונראה כוונתו למ"ש דהיינו החילוק בין רישא לסיפא דאי משום שגגה א"כ רישא נמי: ועו"ק לדעת הרמב"ם דמעיקרא מאי ס"ד דהש"ס דהא הו"ל נדרי שגגות. וא"כ אדרבא מוכח מדעת הראב"ד וכן דעת התו' שם דמפרשי מחמת אונס דלא הוי נדרי שגגות בכה"ג.

וגם בדעת הרמב"ם נראה דוודאי ס"ל דאומר מותר לא הוי שוגג ולהכי ברישא אסור. ורק בסיפא דסבור שיתירו לו.

אבל יודע שנאסר בנזירותו בכל. א"כ אין זה אומר מותר רק ששגג בדעת החכמים.

וה"ז דומה לשוגג מצד אחר כמו שהכתה את בני ושגנבה כיסי בנדרים כ"ה. ושפיר מיקרי נדרי שגגות: כה) ובנדרים פ"ז ע"ב תנן יודע אני שיש מפירין אבל איני יודע שזה נדר ר"מ אומר לא יפר וחכ"א יפר.

ופירש"י שא"י שזה נדר גמור. ומ"מ לר"מ פושע הוא דהו"ל להפר ממ"נ וא"כ מבואר דפליגי באומר מותר אי מיקרי שוגג או פושע.

דהקם יש לו דין נדר דהא הקם יש לו שאלה. ושתיקה ביום שמעו הוא כדין היקם ואף דלשתיקה אין מועיל שאלה.

היינו משום דגזה"כ הוא דווקא ביום שמעו. אבל אי הוי בטעות וודאי לאו שמיעה הוא.

וא"כ מוכח דקיי"ל כחכמים דאומר מותר אנוס הוא. אכן לפי' הר"ן שם בפי' הראשון דמפרש דלכ"ע א"י להפר אח"כ.

א"כ מבואר דלא מיקרי אנוס בכה"ג. רק דהוא מפרש שם שסבור שהנדר אין מועיל לו הפרה ע"ש.

אבל נראה דלא דמי לנדר. דשאני התם שהטעם משום יום שמיעה ופליגי אי מיקרי מקצת שמיעה ככל שמיעה ע"ש בר"ן ובסוגיא שם.

והא ראיה דשותק ע"מ למיקט מסקינן בדף ע"ט דלא יפר אף שאין דעתו לקיים ע"ש. ונראה מזה דאין זה דומה להקם.

והעיקר תלוי אי מיקרי שמיעה או לא. דהא באונס גמור ג"כ א"י להפר אח"כ כדאמרינן בדף ע"ו גבי שבת דאף שאנוס הוא בתקנת חכמים שלא להפר.

מ"מ א"י להפר אח"כ וכדפשטינן מינה נמי בדף ע"ט לענין ע"מ למיקט ע"ש: כו) וכן הא דנזיר י"א שהזכרנו נראה לדחות דכיון דקיי"ל בנזיר אף שנזר מאחת מהן ה"ז נזיר ודרשינן לה בדף ד' מקרא. ומפורש ברמב"ם פ"א מה"נ דאף כשאומר בפירוש שלא היה בדעתו רק לא' מהם.

מ"מ ה"ז נזיר. א"כ מבואר מזה דבענין זה הוי גזה"כ דהוי נזיר.

אף דבכל נדרים בכה"ג וודאי לא הוי נדר דבעי פיו ולבו שוים וכמש"ל. ובפרט כשאומר כן בפירוש.

והנה עיקר טעם נדרי שגגות הוא מצד דליביה אנסיה ואין פיו ולבו שווים וכמ"ש הרמב"ם פ"ד מה' נדרים ע"ש. וא"כ כיון דגלי קרא בכה"ג בנזיר דלא בעי פיו ולבו שוים.

וודאי אסור אף שסבור להיות מותר ביין. רק בסיפא שסבור שיתירו לו חכמים.

ס"ד דהש"ס בשינויי קמאי דזה הוי ג"כ בכלל זה כנוזר מאחד מהן. ובשינויא בתרא לפירש"י והרמב"ם מסיק דלא דמי.

דזה מיקרי שוגג מצד אחר ולא בגוף הנזירות לאסור בדבר אחד ולהיות מותר באחרים. רק שיודע שיאסר בכ"ד ואח"כ יתירו לו באחד מהם.

וזה מיקרי שפיר גם בנזירות שוגג. זה נראה ברור בדעת הרמב"ם.

ודעת התוס' והראב"ד דמפרשי. משום נדרי אונסין.

נראה ג"כ דשפיר ס"ל דאומר מותר הוי שוגג. רק דס"ל דהכא לא מהני זה כיון דגזה"כ הוא דסגי שיזיר בא' מהם.

וכמו שצ"ל אף להרמב"ם בשנויי קמאי דבש"ס שם כמש"ל. ובברכת ראש ראיתי שכתב דבאמת אם נזר מן החרצנים ואמר שאם ידע שאסור בכולן לא היה נוזר.

הוי כנדרי שגגות. ולענ"ד אינו כן דמשמע דגזה"כ הוא בזה בכל גוונא וכמש"ל מלשון הרמב"ם.

וגם זיל בתר טעמא דבעינן פיו ולבו. ובזה גלי קרא דלא בעינן וכמש"ל.

ובגוף הדבר יש מקום עיון אי מיקרי שוגג או אונס וכן בדברי התו' שם ואכ"מ. וע' מהרי"ט חיו"ד סי' כ"ז בענין זה.

עכ"פ כיון שאין לנו ראיה דאומר מותר לאו שוגג. הדרן לכללן בכל מקום דהוי שוגג וכמש"ל: כז) וההיא דנדרים פ"ט דשבשיה ר"א בר"ה ואנסביה.

נראה לישב עפמ"ש הש"ך ביו"ד סי' רל"ט סקל"ג דלא מיקרי שוגג רק אם ברור לו הדבר בדעתו. אבל אם אין ברור לו הדבר לא מיקרי שוגג.

וא"כ ה"נ בנ"ד י"ל דרב אחא לא פסק ליה בבירור שיהא מותר. וגם דנראה שהיה אז עדיין בגדר תלמיד דהא אתייה אח"כ לקמיה דרב חסדא.

והיינו משום דלא יאלי למישרי בדוכתא דרביה כדאיתא בדף ח' ע"ב. וא"כ הוי כהא דריש הוריות שכשאין שם מופלא שבב"ד היחיד חייב אם עשה ע"י הוראתם וכן בהוראת תלמיד לפי שלא היה לו לסמוך עליהם ע"ש.

וה"נ הורה לו ר"א היתר קצת בדרך ספק לפי שלא היה לו להורות הלכה במקום רבו. ולזה הוצרך אח"כ היתר.

ובהא דמהרי"ט סי' י"ט דמיירי שחכמים הורו לו היתר. נראה שהחכמים היו ראוים לסמוך עליהם: כח) וראיה מפורשת דאומר מותר הוי אנוס בשבועה משבת ס"ט ושבועות כ"ו דאמרינן שם איזהו שגגת שבועת ביטוי לשעבר באומר יודע אני ששבועה זו אסורה אבל א"י שחייבין עליה קרבן.

ופירש"י דאי בנתעלמה ממנו אזהרת שבועה אין לך אונס בשעת שבועה כזה ע"ש. וכן מבואר מדברי התוס' שם רק שכתבו דסגי שידענה באיסור עשה ומייתו מהא דתלמידי דרב דבעי שיסברו שהוא היתר גמור ע"ש שכן כוונתם בזה.

ולא למעט אומר מותר דא"כ ל"ל כלל שידע שאסור ע"ש וכ"ה ברמב"ם ג"כ וז"ב. רק שצ"ל שהיה הדבר ברור לו להיתר ולא כמסתפק וכמש"ל בשם הש"ך.

וע' בפנ"י בשבת שם על פירש"י שביאר ג"כ דאומר מותר הוי אנוס ומימעט מהאדם בשבועה ואקצר. וכ"ה דעת הריטב"א בחי' בשבת שם דהוי אנוס וכ"כ הרמב"ם להדיא פ"א מה"ש הל"י דאומר מותר לישבע בשקר הוי אנוס ע"ש: כט) אכן הרמב"ן והר"ן בחידושיהם כתבו להדיא דאומר מותר לאו אנוס הוא בשבועה.

וכ"כ הרשב"א בחידושיו שם בשבת. וע"כ לא מימעיט רק היכא דסבור שנשבע באמת ע"ש.

ואומר מותר חייב כמו בשארי איסורים והוי שוגג גמור לחייב קרבן ע"ש. והא דנקט הש"ס בשבועה ביודע ששבועה זו אסורה.

היינו משום דבעי דומיא דלהבא ע"ש בדבריהם. ובחי'הר"ן הביא כן גם בשם הרא"ה דהוי שוגג ע"ש.

וא"כ רבו דיעות הפוסקים דאומר מותר לאו אונס הוא. ונעלם כ"ז מהפנ"י הנ"ל ולפלא על המהרי"ט ג"כ שלא הזכירם וגם מהברכת ראש נעלמו שכתב בנזיר י"א בפשיטות דהוי אנוס.

ונראה שזהו דעת הראב"ד שחלק על הרמב"ם בהא דנזיר י"א וכתב דלא הוי נדרי שגגות רק אונסין וכמש"ל בזה. ובזה מבואר בפשיטות הא דנדרים פ"ט דשבשיה ואנסביה לפי' הר"ן והרא"ש שהזכרנו.

דהר"ן לטעמיה כמש"ל וכן הרא"ש והתוס' שם ס"ל הכי: ל) והנראה דאף לדעת הפוסקים דס"ל דאומר מותר לא הוי אנוס בשבועה. זה דווקא באומר שמותר לישבע בשקר.

אבל כשטועה באיזה פרט וסבור שבאופן זה יהא מותר לו. שפיר מיקרי שוגג וכמו בנזיר י"א שסבור שיתירו לו חכמים.

דהא עיקר הסברא כתבו ברמב"ן ורשב"א דבעי שיהא אנוס בגוף השבועה. משא"כ כאן שיודע השבועה ע"ש.

והנה זה שייך דווקא בנשבע לשקר לשעבר וסבור שהוא מותר. אבל בנשבע להבא.

ובשעת התנאי שאז חלות השבועה סבור שבאופן כזה לא תחול שבועתו או יהא מותר בה וודאי הוי אנוס גמור. ומה בין זה למי שהיה שסבור שגנבה אשתו כיסו.

וכן כשלא ידע שאביו ואחיו בתוכם דנדרים כ"ה. ודווקא גבי נשבע לשעבר אינו אנוס בשבועתו שהרי ידע שנשבע לשקר רק שסבור שמותר לעשות כן.

והוא נכון. וההיא דנדרים פ"ט י"ל ג"כ דאיירי דשבשיה שיהיה מותר לעבור על שבועתו ולא שהורה לו היתר מצד אחר.

ולזה הוצרך להתירו אח"כ. ומה שלא הטעה אותו באופן שלא יוצרך התרה כלל.

י"ל שלא היה יכול. או שיותר נכון שיהא צריך התרה כדי שיותר בבירור.

וגם דהא בהנהו ארבעה נדרים איכא מ"ד בדף כ"ב דבעו התרה ופליגי בה תנאי נמי בנזיר י"א ע"ב ע"ש. ובזה מבואר מ"ש הרא"ה בחי' הר"ן בשבת דבעי דומיא דלהבא דידע עיקר שבועה.

אשר לכאורה אין לו מובן. ולפמ"ש א"ש דבלהבא שפיר אומר מותר בכה"ג הוי אנוס: לא) [וע' בשו"ת רשד"מ חי"ד סי' פ"א שכתב שמי שהיה סבור שמין זה מהבגדים לא נכנס בכלל השבועה ולזה עבר.

מיקרי שוגג בשבועה והאדם בשבועה אמר רחמנא פרט לאנוס או למוטעה. ע"ש בסוף התשובה.

ותמיהני דהא לכ"ע לא שייך למעוטי שוגג רק בשעת השבועה או חלות השבועה. אבל לא בשבועה דלהבא ושגג בשבועה.

וש"ס מפורש הוא בדף כ"ו דחייב בלהבא בהעלם שבועה ועיקר חיובו הוא בזה ע"ש. ואף אם היה בשעת השבועה כבר הארכנו לבאר בכגון זה דסבור שאינו בכלל השבועה אי מיקרי שוגג.

ושם בנידון דהרשד"מ לא הו"ל להביא כלל הא דהאדם בשבועה. ורק כיון שהשאלה היתה אם להענישו על שעבר על ההסכמה ובזה כיון ששוגג היה אין שייך להענישו אף שבדיני שמים שפיר חייב קרבן.

וזה ברור לענ"ד]: לב) ובירושלמי רפ"ג דשבועות איתא ניחא שאוכל ושלא אוכל שאכלתי ושלא אכלתי מהנן קיימין אם בידוע שאכל ונשבע שלא אכל שבועת שקר הוא. ואם סבור שאכל ונשבע שלא אכל רבא ב"ר יהודה בשם רב בשוגג בקרבנה ובמזיד בקרבנה.

אבל סבור הייתי שאין בו שבועה מותר אלא במזיד בה ובשוגג בקרבנה. ולא כן אר"א בשם ר"י מזיד בחלב ושוגג בקרבן מתרין ביה ולוקה ומביא קרבן לית יכיל דמר ר' לא בשם ר' לעזר כך משיב ר"י לר"ע מצינו דבר שחייבין בזדונו משום שבועת שקר ובהעלמו משום ביטוי.

ויתיביניה ר"ע מצינו דבר שחייבין בזדונו משושש"ק ומביא קרבן. אלא כינן קיימין בברי לו שאכל ונשבע ונמצא שלא אכל לא באומר אין זו שבועה.

תמן באומר אין זו שבועה ברם הכא ביודע בה ששבועה היא אלא שהוא בטועה בדבר אחר ע"כ וע"ש בפ"מ מה שנדחק בפירושו והרואה יראה שהוא דוחק. ובפרט נדחק בהא דואם סבור שאכל וכו' וכן בהא דויתיביניה ר"ע ע"ש.

וגם מ"ש לבסוף דבסבור שאכל פת חטים ובאמת אכל פת שעורים הוי שוגג וחייב. הוא תמוה דמאי שנא מאם סבור שאכל ובאמת לא אכל כלל או שטעה במין שנשבע.

דהכל אחד הוא. וכן כתב להדיא הריטב"א בהל' נדרים בסוגיא דנדרי שגגות דאף אם שכח המין שאכל.

ג"כ מיקרי אנוס ופטור ע"ש. והביא שם ג"כ קצת מירושלמי זה.

ומ"ש במה"פ דדמי להא דהעלם שבועה והעלם חפץ דש"ס דילן דף כ"ו וביאר שם להבא וה"ה לעבר. במחכ"ת ז"א דדווקא להבא הוא חייב על העלם שבועה משום דהא דממעטינן אנוס הוא דווקא בשעת חלות השבועה ולא בשעת קיומה.

אבל לשעבר וודאי פטור וכ"כ הריטב"א שם וז"ב. וא"כ צריכים אנו לבאר הירושלמי.

ועכ"פ למדנו מהירושלמי לפי פירושו של הפ"מ דאומר מותר אנוס הוא. וכן הביא הריטב"א שם בחי' לשבת ס"ט ראיה מירושלמי בזה וכיון לירושלמי הנ"ל.

וא"כ תיקשי מירושלמי הנ"ל על דעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ורא"ה דס"ל דאומר מותר שוגג הוא וכ"נ דעת הראב"ד כמש"ל: לג) והנראה בביאור הירושלמי דמקשה הכי. אי במזיד גמור.

שבועת שקר הוא. ואי כסבור שאכל ונשבע שאכל ר"ב בר"י וכו' אבל סבור הייתי שאין בו שבועה מותר.

והוא לקמן פ"ד סוף הל"ב. והכוונה דשם קאי על שבועת העדות שסובר העד דבמושבע מפי אחרים ליכא תורת שבועה כלל.

ולא דמי לאומר מותר לגמרי דשם עכ"פ יודע הוא שנשבע רק שסבור שמותר. אבל כאן סבור שאין כאן שבועה כלל כיון שאחר אומרה.

וזה אנוס גמור וכעין שחלקנו למעלה. ומבואר הלשון אין בו שבועה.

וממילא גם הכא הוי אנוס ופטור. אלא בשוגג בקרבן וכדר"א וכו' וכדמוקי לה בשבת ס"ט בשגגת קרבן ומקשה דא"כ דלקמן הל"ה כדמקשה ר"ע לר"י שנאמר שריבה הכתוב גם לעבר והשיב לו ר"י דא"כ מצינו שבועת שקר וביטוי בחד מילתא.

והיינו נמי כשינויא דר' יצחק בש"ס דילן דף כ"ו ע"ש. והפ"מ במחכ"ת שם לא ירד לזה.

ולזה כתב דלית יכיל. הוא רק אשגרת לישנא דהכא.

ולפמ"ש א"ש בס"ד. וע"ש שצריך להיות מהופך מה שמבואר אח"כ שם צ"ל מקודם וכסוגיין בדף כ"ו והמבין יבין.

עכ"פ מייתי הכא דאם תאמר דשגגת קרבן שמה שגגה א"כ גם לר"י מצינו זה בשבועת העדות. דשם וודאי חייב קרבן על לשעבר דליתא כלל בלהבא.

ואם שגג בקרבן והזיד בלאו דשבועת שקר. וודאי חייב גם משום שבועת שקר.

ואף דממעט בדף כ"ה מביטוי מאחת מאלה. היינו דווקא מקרבן ולא מלאו דשקר.

ובפרט דהוי אתרי מילי זה על המזיד דלאו וזה על שוגג דקרבן. אלא ע"כ צ"ל דשגגה דקרבן לאו שמה שגגה.

וכדאמרינן בשבת ס"ט לאביי דבעי שישגוג בלאו שבה. וא"כ אף דשבועת עדות חייב גם על זדונה.

מ"מ כיון שאין הקרבן בא על שגגת קרבן רק בצירוף המזיד. שפיר ממעיט מאחת מאלה.

וע' תוס' שבועות ל"ז ע"א ד"ה הזיד שכתבו דבשבועת עדות א"א כלל שילקה שיכולים לומר שכחנו ע"ש. ולענ"ד דבריהם צ"ע דא"כ גם בשבועת שקר לא מצינו מלקות דיכול לומר שכחתי והו"ל אנוס כמש"ל וכן בכל שבועה דלשעבר.

וע"כ צ"ל דאפשר כשידוע שיודע כגון שהיה תיכף אח"כ או שהודה בשעת התראה שיודע. וזה לא מיקרי לוקה על פיו דהו"ל כגילוי מילתא.

דאלת"ה למ"ד דבעי שיתיר עצמו למיתה נימא נמי דהוי כנהרג ע"פ. אך משבועת שקר יש לחלק דשם אף אם הוא אנוס בדבר.

מ"מ כיון שעדים מעידים ומתרים בו שהוא שקר. אסור לו לישבע.

משא"כ בעדות דאף שהעדים מעידים. מ"מ הוא שפיר נשבע שאינו יודע עתה העדות אם שכח.

וע' כריתות י"ב ע"ב ובמהרי"ט ח"א סי' י"ד ושער משפט סי' צ"ב סק"א שפירש ג"כ דמצי למימר שכחתי. אבל בתו' ישינים שם מבואר להיפוך ע"ש.

ובמק"א בארתי בזה בס"ד וע' כתובות ל"ג דאמרי אשתליין. והתו' בשבועות ל"ז נראה שכתבו זה על צד הרוב: לד) ומתרץ הירושלמי כינן קיימין בברי לו שאכל ונשבע שלא אכל [כצ"ל] באומר אין זו שבועה [כצ"ל]תמן באומר אין בו שבועה [כצ"ל וכ"ה הגירסא באמת לעיל בדר' בא] ברם הכא ביודע בה ששבועה היא אלא שטועה בדבר אחר.

פי' שמחלק הירושלמי כמו שחלקנו למעלה בין מי שיודע שהיא שבועה רק שסבור שמותר לישבע לשקר. דזה לא הוי אנוס רק שוגג לפי שאין שגגתו בגוף השבועה כמש"ל.

ובין כשהוא שוגג בגוף השבועה די"ל דבכה"ג אין בה תורת שבועה כלל. וכגון במושבע מפי אחרים כמש"ל דאז הוי שפיר אנוס בשבועה.

ולזה מוקי הירושלמי דשבועת ביטוי לשעבר משכחת לה באומר מותר לישבע לשקר לשעבר. ויותר נראה לגרוס להיפוך בהא דר' בא.

אין זה שבועה. וכ"ה הגירסא לקמן פ"ד הל"ב [ושם הגירסא אין שבועה זו.

וצ"ל אין זו שבועה]. והיינו כמ"ש דבכה"ג סבור שאינה שבועה.

והכא גרסינן אין בו שבועה. פי' דס"ל בכה"ג אין איסור שבועה.

ועוי"ל שלא לשנות הגירסא. והכוונה לא באומר אין זו שבועה כמו התם.

דהתם פטור. אבל הכא איירי ביודע שהיא שבועה וכו' והכל כנ"ל.

ועכ"פ מתבאר דאומר מותר שוגג הוא והיינו כפי' התו' בשבת ס"ט ע"ב. ורק שציירו התו' שם בידע לה בעשה.

משום דס"ל דהוי אנוס. אבל לדעת שאר פוסקים שהזכרנו א"ש בפשיטות באומר מותר ע"ש ברמב"ן ורשב"א ור"ן.

והא דבש"ס דילן מוקי לה בדף כ"ו ביודע ששבועה אסורה. כבר יישבו הרמב"ן והרא"ה כמש"ל.

ועוד נראה דלרב חסדא דאמר במכות ט' דאומר מותר אנוס. אף דלשאר איסורים הוא לאו דווקא כמש"ל.

מ"מ לענין שבועה נראה דלדידיה וודאי מיקרי אנוס ג"כ. וא"כ י"ל דר"נ דאמר הכי בשבועות כ"ו מוקי לה אליבא דכ"ע אף לר"ח וכן רב שם בדף ל"א ע"ב.

וע' שבת ס"ח ע"ב דלפירש"י שם מבואר דלא ס"ל לרב אומר מותר אנוס הוא. אך התוס' חולקים שם ובמק"א כתבתי בזה: לה) ולכאורה היה אפשר לומר דהירושלמי ס"ל דבאמת חייב אף בסבור שאכל ונשבע כן דלא כהש"ס דילן.

וכן ראיתי בנוע"י שפי' כן. ונראה ראיה לזה מהירושלמי פ"ג דנדרים הל"ב דאית תני נדרי שגגות מותרים שבועות שגגות אסורים ע"ש.

והטעם נראה משום דגזה"כ הוא דחייב על שגגת ביטוי לשעבר בהעלם שבועה. והא דדרשינן האדם פרט לאנוס.

מוקי לה לאנוס גמור או באומר אין זו שבועה כמבואר הכא בירושלמי. אבל קשה דהא בנדרים תנן להדיא בדף כ"ה אם אכלתי ואם שתיתי.

והיינו לשעבר. ועיקר התירא דשגגה ילפינן לה משבועה וכמ"ש התוס' בשבועות כ"ח ע"ב ושאר ראשונים דהיינו משום האדם בשבועה.

וא"כ כ"ש בשבועה גופא דשרי בכה"ג. והא דירושלמי דאסור.

היינו מדרבנן כמ"ש הרא"ש בדף כ"ד גבי שבועות הבאי ע"ש. או משום שבועות שוא כמש"ש הר"ן גבי הבאי.

ולכאורה י"ל דדווקא גבי נדר שתולה לאסור דבר אם אכל כבר. א"כ כשסבור שלא אכל.

הוא טועה בגוף הנדר שבאמת אינו רוצה לקבלו על עצמו. משא"כ בשבועה שלא אכל.

שהוא כטועה מחמת דבר אחר כמש"ל. אבל ז"א דמשמע דהירושלמי איירי שם בשבועות דומיא דנדרים.

וגם דבכה"ג לא שייך לומר אסורות. לפי שבשעה שנשבע סבור שנשבע באמת.

ואח"כ כשנזכר כבר עבר. והיה צ"ל חייב.

והיינו בקרבן כנ"ל. ולזה ע"כ צ"ל כמ"ש דהיינו רק דרבנן.

וכן מוכח מקושיית הירושלמי שהזכרנו ואם כסבור שאכל וכו' רבא בשם ר"י וכו' וכמש"ל. וגם יותר נאות לומר דל"פ הירושלמי אש"ס דילן.

ועפמ"ש הרא"ש בתשובה הובא בב"י סי' רל"ב דבשבועות שוגג עונש מיהא איכא. מבואר בפשיטות ירושלמי דנדרים שהזכרנו.

ואף התוס' בגיטין ל"ה ושבועות כ"ו שכתבו דליכא עונש. היינו רק למאי דתני מותרים ע"ש.

עכ"פ נתבאר הירושלמי לדעת הפוסקים דאומר מותר שוגג הוא בשבועה. ולדעת הריטב"א צריך לבאר באופן אחר והמשכיל יבין.

ועפמ"ש מבואר ג"כ הך דנדרים פ"ט. דשם שבשיה לומר דבכה"ג חל הנדר ושיהא מותר מצד אחר.

ולזה הוצרך התרה: לו) ולכאורה נראה להעיר מהא דגיטין ל"ה ע"א דלא משביעינן אלמנה משום דמוריא התירא ע"ש ואי נימא דאומר מותר אנוס הוא א"כ שפיר אינה עוברת על השבועה. וגם מה יועיל מה שנודרת כיון שסבורה שמותרת והו"ל נדרי שגגות.

וגם דמבואר שם דהיינו משום חומרא דשבועה כמ"ש התו' שם ד"ה דמוריא. ולפמ"ש אדרבא אין עליה עונש דהויא שוגגת.

אך נראה דשם הכוונה דמוריא התירא עפ"י שכלה ולא בדין גמור בבירור. וכמש"ל דבעי שיהא הדבר מבורר לו.

וכעין דאמרינן בב"מ דף ו' דמספק ממון לא פרשי ומורי התירא משא"כ בשבועה. והיינו שהדבר מסופק לו.

וכן כאן.

ויותר מזה כתבו התו' שם ד"ה לא דבשכחה מקום הפקדון ג"כ לא מיקריא אנוסה דהו"ל לאסוקי אדעתה שתבוא לידי שבועה ע"ש. והיינו כדאמרינן בב"מ דף מ"ב כל לא ידענא פשיעותא הוא וכמש"ל לחלק בין שכחה דשומר לשאר שכחות: לז) נשוב לנ"ד דאף אם נאמר דאומר מותר אנוס הוא.

מ"מ הכא שאינו בר הכי שיורה לעצמו בבירור. רק שהורה היתר לעצמו בספק.

והראיה שאח"כ באמת הראה הכתב ובא לדון עליו. והגיעה נפשו לשאול ע"פ ד"ת אם עבר על האיסור או לא.

וגם מודה בעצמו שכל הזמן שבינתים היה כמוס בלבו למצוא מקום להראות להרב הכתב ולשאול על האיסור שבו. וכן מצאתי בשו"ת משכנות יעקב חי"ד סי' ס' שהורה באחד שחשד את חבירו.

ונדר לצדקה שהאמת כדבריו. ופסק דכיון שאינו יודע בבירור לא מיקרי אנוס ע"ש והביא ראיה ג"כ מהתו' בגיטין ל"ה גבי פקדון וכמש"ל בס"ד.

והו"ל להביא גם הא דמוריא התירא כנ"ל. וע"ש שהקשה בהא דיבמות ל"ג גבי ור"ח שקורי משקר.

ל"ל משני ליביה אנסיה. ולפלא שלא הרגיש שכבר העירו מזה התוס' בשבועות כ"ו ע"א ע"ש.

עכ"פ לדינא הדבר ברור כמ"ש דליכא להתיר בנ"ד משום שבועות שגגות: סימן ע לח) ונשאר לנו עוד מקום בזה מה שאומר שלא אמר כן בפירוש מעולם. והנה לבד מה שקשה להאמין שלא אמר כן.

אחר שהרב ז"ל כתב בכת"י שאמר כן. בוודאי החמיר עליו לומר בפירוש.

ואף שבת"כ הדרך לכתוב בת"כ בפ"מ אף שלא נעשה בפ"מ. בזה כבר כתבו האחרונים שנעשה כאלו מקבל על עצמו הדבר בחומר איסור ת"כ.

אבל כאן שאוסר פיו וידו בקונם על כל ישראל בתנאי לא שייך זה. ובוודאי הצריכו לומר בפיו ובפרט שכבר הכרנו שאין להעמיד כ"כ על זכרונו ודעתו.

וא"ל דאם נתלה שאינו זוכר. א"כ הו"ל שוגג.

כבר נתבאר דשוגג בעי בשעת חלות הנדר. והיתר זה לא עלה ע"ד כלל בשעה שעקר ממקומו רק שהורה לעצמו מצד שלא החזיקו משוררים לו וכמש"ל.

וגם דהא גם אנשי העיר חתמו ע"ז וליהוו כעדים עליו בזה. אלא שבזה יש לדון דהו"ל נוגעים בדבר אז.

וגם יש לעיין בעדות בשטר באיסורים אי הוי עדות. ואכמ"ל בזה: לט) אבל לענ"ד יש מקום להחמיר בזה מצד שאומרים קצת שזוכרים בפירוש שנעשה ת"כ בפו"מ בשעת הכתב.

ורוב הפוסקים ס"ל דת"כ הוי כשבועה. וא"כ אף אם נתפוס שלא אמר בפירוש הלשון המבואר בכתב מ"מ בוודאי נתן הת"כ לקיים כל הנאמר בכתב.

א"כ חלה עליו השבועה דלא גרע מאומר הריני כזה ונזיר עובר לפניו או אהא לחוד ודומיהם. דקיי"ל ריש נזיר שהוא נזיר.

והא אף אם לא היה נכתב הכתב כלל רק היה נותן ת"כ לקיים כפי הכתב שיכתוב הרב אח"כ. היה ג"כ חל כענין כל שבועה דלהבא.

וכבר ביארו המהרי"ט וש"פ דליכא בשבועה משום אסמכתא. אלא דעדיין צ"ע דהא לאסור על אחרים א"א בשבועה רק בקונם.

וכן מבואר בלשון הכתב. ות"כ לא הוי רק כשבועה וכריתת ברית.

וא"כ אין זה שייך רק לקבל על עצמו ולא לאסור על אחרים פיו וידו. אבלהא כתב הרמב"ם דגם בשבועה צריך ליזהר כשאסר על חבירו ופסקו המחבר בסי' רל"ו ס"ג וע"ש באחרונים.

ובט"ז ביאר שם דהוי כיד לשיטת הפוסקים דנדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר הוי יד. וכן עלה על דעתי בתחילה.

אך יש לפקפק בזה דלא שייך זה בתנאי וכ"ש בת"כ ואקצר. וע"ש סי' רל"ו בהגר"א.

ועוד נראה דהא כבר כתבו האחרונים דבשבועה בכתב אף שלא כתב בעצמו רק חתם ע"ז. עכ"פ צריך אמתלא לדבריו אם אומר שלא נשבע בפו"מ וא"כ הכא מאי אמתלא יש כאן.

וגם דהא קיי"ל בסי' רל"ב סי"ב והוא מתוספתא דטהרות דאם אחר שעבר על שבועתו אמר תנאי היה בלבי אינו נאמן ע"ש. וה"נ אינו נאמן עתה לומר שלא אמר כן בפירוש אחר שכבר עבר ע"ז.

וגם כבר פקפק הרשד"ם סי' פ' בגוף האמתלא ע"ש. וגם שאין כאן אמתלא מבוררת לזה.

ויותר נראים הדברים שנעשה כן בפו"מ או שקרא הכתב לכל הפחות וכמ"ש בכגון זה בחתם סופר סי' רכ"ז: מ) ועוד נראה דאף אם נאמר שנאמן על עצמו לומר שלא אמר בפירוש. דכל אדם נאמן על עצמו כמאה עדים באיסורים.

וממילא יכולים כל העולם לסמוך עליו ולאכול משחיטתו וכמו בכל האיסורים שנאמן אף לאחרים. מ"מ אנשי העיר שחתמו בעצמם על הכתב שמבואר בו שבפירוש אמר כן.

ועתה אינם זוכרים אם אמר או לא. וודאי נראה דשוו אנפשייהו חד"א.

דע"כ לא כתב התה"ד סי' שכ"ו דלא הוי חד"א. רק כשטוען ברי שלא נשבע בפו"מ ונותן אמתלא לדבריו ע"ש.

אבל כאן שאינם זוכרים. וודאי לא סגי במה שהוא אומר שלא אמר כן בפירוש.

כיון שהם חתמו א"ע על האמור שאמר כן בפירוש. דהא וודאי אם היו גם עתה זוכרים שאמר בפירוש.

היו אסורים בשחיטתו וקולו. וגם הא חזינן שזוכרים שהיה ת"כ בפ"מ.

והדעת נותן שבוודאי נדבר אז בפירוש שיכתבו איסור בכתב על שחיטתו אם יעבור. ורגלים לדבר שנעשה האיסור כראוי.

עכ"פ נראה דלבני העיר החתומים על הכתב וודאי אין ראוי ליהנות משחיטתו וקולו: מא) ולא נשאר לפנינו לדון להתירו רק מצד שטוען שלא החזיקו לו שני משוררים כפי המבואר בכתב. ולכאורה הוא היתר ברור כדקיי"ל בסי' רל"ו ס"ו ששנים שנשבעו זל"ז אם אחד עבר גם השני מותר.

וזה וודאי דל"ד נשבעו שניהם. אלא אף אם אחד נשבע ולא השני.

מ"מ אם עבר א' על התנאי מותר השני. ובפרט שכאן עשו ת"כ יחד כמש"ל וא"כ גם הם נשבעו.

אבל באמת עדיין הדבר צ"ע כי לבד שלא נתברר הדבר בירור גמור שלא החזיקו לו משוררים אלא דאף אם לא החזיקו נראה דהנה ידוע ענין ההחזקה הוא שאיזה בע"ב נותנים ימים קבועים לאכול. וכשבא משורר הולך הש"ץ או שולח אחר לבקש זה מאיזה אנשים.

ולזה טוען שלא היו להמשוררים כל הימים. והוצרך ליתן בעצמו איזה ימים להם לאכול.

וא"כ אף שנתחייבו להחזיק משוררים. הלא אינו מוטל הדבר על היחידים שבקשם הש"צ.

רק על כללות העיר. והיה לו לתבוע לראשי הקהל וזט"ה שיקיימו לו תנאם.

והם יטילו על מי שיהיה חייב להחזיקם. וא"כ אין שייך לומר שלא קיימו בני העיר תנאם.

אחר כי לא תבע זה מזט"ה או באסיפה. ורק הלך בעצמו לאיזה יחידים.

והיחידים לא היו מחויבים כלל. ופשוט שאם לא תבע מהם דלא מיקרי שינוי.

ועס"ס רל"ו בזה בענין אם היה אנוס בזמן ע"ש בט"ז ונה"כ. ואדרבא קרוב לומר שכיון שלא תבע מזט"ה.

מחל ע"ז התנאי. וי"ל שיכול לתבוע אח"כ מהם בעד זה.

אבל לא לבטל ההתקשרות בשביל זה. ומ"ש הנוב"י מ"ק חי"ד סי' ס"ח שאף שלא תבעו זא"ז מיקרי ג"כ שעברו שניהם על התנאי ובטלו השבועה ע"ש.

זה דווקא כששניהם התחייבו. אבל לא כשאחד מחויב והשני שתק ולא תבע וכמ"ש בח"מ סי' ע"ג ע"ש בסמ"ע ס"ק י"ט ובש"ך שם.

ובפרט דלפי הענין אין עיקר הדבר תלוי בזה. כי בעצמו אומר שאז היה זה מקומו הראשון.

וכל מה שהיו רוצים להתנות עמו היה מסכים. ובוודאי היה מסכים שיתן גם בעצמו איזה ימים להמשוררים.

וכמו שחילק הט"ז ס"ס רל"ו בין דבר שעיקר הדבר תלוי בו או לא. אכן אם היה מתברר שלא החזיקו לו שני משוררים ושתבע זה בעת אסיפה או מזט"ה ולא ענו לו.

אז בוודאי בטלה ההתקשרות והתנאי שהתנה באיסור כמבואר ס"ס רל"ו שם. וע' שו"ת עבוה"ג סימן ו' שכתב ג"כ שצריך שיתבע: סימן עא מב) והנה אמרתי כדי שלא לירד לדוחקים וספיקות.

להתיר נדרו ע"פ התרת חכם. אך קשה למצוא לו פתח.

כי ידוע שצריך שבאופן כזה לא היה נודר מעיקרו אף אם היה מתבטל עי"ז הדבר שנעשה אז כמבואר בפוסקים. ובנ"ד אמר בעצמו שכיון שזה היה מקומו הראשון.

היה מקבל כל מה שהיו מתנים עמו והיה מתרצה בכל אופן שיהיה. ואף כי בזה וודאי לא היה מתרצה שיעבור אח"כ על התנאי ויאסר לכל העולם.

אבל זהו נולד גמור ולא שכיח כלל שיעבור על שבועתו ויאסור א"ע. ואין פותחין בנולד.

ולכאורה אפשר להתיר לו בתנאי נולד כדאמרינן בנזיר ל"ב ובש"ע סי' רכ"ח סי"ג. אלא שעדיין צ"ע דשם פירש"י שהיו משקרים לו ואומרים שחרב כבר הבית וכ"ה בש"ע.

וכבר כ' הש"ך שם דהיכא דלא שייך זה לא מהני ע"ש. וה"נ כיון דלא שייך לומר שבשעת הנדר יאמרו לו שכבר עבר עליו.

א"כ לא שייך זה. ואף לפי' התוס' שם שבני אדם יעוררוהו אולי יחרב בהמ"ק טרם כלות הנזירות.

הנה בנ"ד וודאי אם היו מעוררים אותו בשעת נדרו מטעם שמא יעבור עליו. וודאי לא היה מבטל הענין בשביל חשש זה.

כי כל אדם בטוח בעצמו שלא יעבור. ובפרט שהשיג עי"ז טובה גדולה כמש"ל.

ועדיין יש מקום עפמ"ש ברמ"א שם סי"ג שאם יתחרט מעיקרו מכח הנולד. שפיר מתירים לו.

וא"כ הכא אם נתפוס שנאסר עי"ז פיו וידו לכל ישראל. וודאי הוא מתחרט מעיקרו על הנדר.

וטוב לו שלא היה נודר כלל. ואף אם לא היה משיג המקום הזה אז.

בכ"ז היה מותר לכל ישראל ויוכל למצוא מקום בהמשך הזמן: מג) אלא שעדיין צ"ע לפמ"ש הרמב"ם פ"ו מה"ש והובא בב"י סי' רכ"ח אין פותחין בחרטת נולד רק כשנהפכה דעתו לגמרי מצד הנולד ומתחרט מעיקרו אבל אם לא היה רוצה בהנולד שנעשה ורוצה בנדר שיתקיים לא מהני ע"ש. ועיקר מקור סברא דמהני חרטה מצד נולד נראה שהוא מש"ס דנזיר ל"ב שהזכרנו בתנאי נולד.

ומיושב מה שנתקשה הב"י שם ל"ל הביא הרמב"ם הך דתנאי נולד. ואף דשם וודאי היו רוצים שלא יחרב הבהמ"ק ויתקיים נזירותם.

אך עיקר סברתו תלוי שם במה שנתהפכה דעתם לגמרי. וכיון שאם היו מעוררים אותם בשעת מעשה בחשש חורבן היו מתחרטים ולא נוזרים כפי' התו' שהזכרנו.

א"כ עכשיו וודאי מתחרטים לגמרי על נזירותם. וע' בד"מ שם שכתב שכ"ה דעת המרדכי וש"פ דלא כהב"י.

וא"כ בנ"ד וודאי שלא נהפכה דעתו לגמרי בחרטה בעיקר הנדר. ויותר היה רוצה שלא היה עובר כלל על נדרו והיה נשאר על מקומו כבתחלה.

ואף שיש עוד מקום עיון בזה בשיטות הפוסקים אי צריך חרטה מעיקרא לבד הנולד אך אקצר. כי רצוני לברר אם ימצא לו היתר בבירור בלי שום פקפוק: מד) ובאמת צ"ע אי פותחין בתנאי נולד ובחרטה דמעיקרא.

א"כ מאי מייתי הש"ס בנדרים ס"ד מהא דמשה רבינו. דילמא פתח לו בחרטה מחמת נולד.

וגם שפיר שייך שם לפתוח בתנאי נולד. וצריך לדחוק דמשמע ליה לישנא דקרא כי מתו כל האנשים שבלשון זה התיר לו שבועתו.

וכן בנדרים כ"ג גבי ריב"י דאמר אדעתא דמחי לי קצרא לא נדרי ופריך דהוי נולד ע"ש. צ"ל ג"כ דפריך משום דלישנא משמע שפתח בנולד עצמו ולא בחרטה מחמת נולד.

שוב ראיתי בכ"מ פ"ו מה"ש שנתקשה מהא דדף ס"ד ונדחק מאוד ע"ש. וגם מש"ש הלח"מ דחוק.

ובפרט דאכתי תקשה מהא דתנאי נולד. והכ"מ נדחק במקור דבריהרמב"ם.

ומקורו מהא דנזיר ל"ב כמש"ל. ועוד נראה לישב הא דנדרים כ"ג דהתם איירי בר' ישמעאל ב"ר יוסי.

ואיהו ס"ל לעיל כ"א ע"ב דאין פותחין בחרטה ע"ש בר"ן. וכן מוכח הכא שנצטער למצוא פתח לנדרו.

וא"כ שפיר אף בחרטה מחמת נולד לא שרינן [ולפי הסברת הרמב"ם שם דאי לא בעי הדבר שנולד לא שרינן ליה. א"כ בלא"ה לק"מ משם דוודאי לא ניחא ליה דלימחוהו קצרא.

אך מתנאי נולד יקשה. ולפמ"ש א"ש] ובזה נראה לישב ג"כ הך דבדף ס"ד דס"ל לר"א דאין פותחין בחרטה וכהא דר"ג ע"ז ע"ב: מה) ועוד נראה בזה דהנה הר"ן והרא"ש הקשו שם דהא משה נדר ליתרו שלא יצא ממדין בשביל צפורה.

וא"כ מה מועיל פתח דמתו האנשים. ותירצו דעיקר הנדר היה בשביל דתן ואבירם ע"ש.

והוא דוחק עצום כמובן. ובשו"ת הרמב"ן סי' רנ"ה כ' שהיו ב' נדרים.

א' שלא יצא ממדין בשביל צפורה וא' בשביל שלא ירד למצרים. ולזה הועיל הפתח.

ולהראשון כיון דלא היתה כוונתו עצמית לנדר זה רק שלא יעזוב אותה. לזה מועיל חרטה דהשתא.

ומחדש דין דכל נדר שאינו רק בדרך קנס. סגי בחרטה דהשתא.

והוא דחוק לחדש שני נדרים שלא מצינו זה כלל. וגם תירוץ הר"ן דחוק כמובן.

ומה שנראה בזה דבאמת לא נדר משה רק שלא יצא ממדין בשביל צפורה אשתו. ומ"מ וודאי היה מוציא את מצרים מן הכלל שהרי ראוי לילך לשם לבקר את אחיו בנ"י.

ורק בשביל יראתו מדתן ואבירם נדר לגמרי. והנה עתה בפתח דכי מתו האנשים הותר לרדת למצרים.

ועדיין לא היה מותר לילך אח"כ עם ישראל למדבר בצאתם ממצרים. אך הא קיי"ל נדר שהותר מקצתו הותר כולו וא"כ ממילא הותר בכל.

אבל הרמב"ן כתב והובא בר"ן דף כ"ז דדווקא בניתר ע"י פתח אבל בחרטה לא הותר כולו ע"ש. וא"כ א"ש דלהכי לא אפשר לומר שהותר למרע"ה ע"י חרטה דמעיקרא בשביל הנולד דא"כ לא הותר לו כל הנדר.

ולזה שפיר מוכיח דפותחין בנולד. ואף דהרי"ו כ' הובא בב"י סי' רכ"ט דבנדר ע"ד חבירו ל"א הותר מקצתו הותר כולו.

היינו דווקא כשכל הנדר תלוי בדעת חבירו. ועוד נראה דהכא הסכים יתרו להתרת הנדר.

וגם דלטעם הירושלמי משום כל היוצא מפיו יעשה בהא דהותר מקצתו נראה דאין חילוק והרי"ו לא כתב רק לאידך טעמא משום דאדעתא דהכי לא נדר. וע' ישועו"י בה' נדרים בתשובת בנו זצ"ל.

ובאמת קשה אכתי דהא שפיר איכא למשרי בתנאי נולד שנצטוה מפי הקב"ה ושיגאלו ישראל על ידו ויקבלו התורה. וצ"ל דדייק מלישנא דקרא כי מתו וגו' דמשמע דרק בשביל זה הותר נדרו.

ובשו"ת הרמב"ן סי' רנ"ה כ' דלנדר שלא יצא ממדין לא הו"ל חרטה דמעיקרא בשביל שנצטוה לילך למצרים דלא נתחרט לומר שלא היה נושא את צפורה ע"ש. ותמיהני דוודאי לא היה נושאה.

כדי לקיים מצות הקב"ה ולגאול ישראל וכדמצינו אח"כ שפירש ממנה מעצמו כדאיתא בשבת פ"ז בשביל הנבואה. ובאמת צ"ע בזה דהא הוי אנוס ע"פ הדיבור דלא גרע מעיכבו נהר בדף כ"ז דהוי נדרי אונסין וכן בנזיר י"א ע"ב ע"ש בתו'.

וצ"ל משום דלא בשמים היא. אך ז"א דהא היה זה קודם מ"ת.

וגם הא ע"פ נביא מוחזק משנין לפעמים כדאיתא ביבמות צ' גבי אליהו בהר הכרמל. ובמד"ר באמת איתא שהקב"ה א"ל שיאמר ליתרו שבעל השבועה התיר לו שבועתו ואקצר בזה.

והעיקר נראה דעיקר ילפותא דר"א הוא מדכתיב קרא שא"ל הקב"ה למשה כי מתו וגו' וודאי אתא לאורויי דבכה"ג שרינן נדרא. וכה"ג מצינו בכמה דוכתי שמדקדק מיתורא דקרא: מו) ועדיין נשאר לנו מקום בנ"ד להתיר נדרו עפמ"ש הרמב"ן בשו"ת המיוחסות סי' רנ"ה והובא בב"י סי' רכ"ח דבנודר מבשר ויין אם יעבור עבירה פלונית ועבר עליה שפיר מצי לעשות פתח מזה ולא הוי נולד שהיצר עשוי לתקוף בו והוא דבר המצוי.

והויא כהא דדביתהו דאביי בנדרים כ"ג שפותחין מגוף הנדר. וכ"ש למי שמורגל בזה.

וכהא דאביי דלא מקשה והא נולד הוא משום דשכיח שתעבור על דעתו ע"ש. וא"כ גם בנ"ד שפיר נפתח לו פתחא שאם ידע שיצרו יתקפנו לעבור על האיסור וודאי לא היה נודר אף שעי"ז לא היה מתקבל בעיר הלז כי טוב לו מלהאסר על כל ישראל כנ"ל.

אלא שהדבר צ"ע איך אפשר לעשות היתר מזה דנראה שהוא נולד דכל ישראל אוקמא אחזקת כשרות. והרי בחולה כתב הרמב"ן שם בסי' רע"ג דרוב חולים לחיים והוי מיתה נולד ע"ש.

וכ"ש הכא דאיכא רובא וחזקה. והרי מפורש בנדרים ס"ה במשנה דעשה תשובה הוי נולד ע"ש בסוגיא.

אף דידוע מ"ש הרמב"ם שנפש ישראל רוצה לילך בדרך התורה ומכ"ש לעבור עבירה דוודאי הוי נולד גמור. ויותר נראה שעיקר יסוד הרמב"ן שם בשביל שהיה מורגל בעבירה זו וכנראה מלשונו שם וכמ"ש עבר עבירה ושנה נעשה לו כהיתר אבל בתחילה ודאי הוי נולד: מז) ועדיין יש מקום לפמ"ש הרמב"ן שם אח"כ דבנדר שהוא רק משום קנס ואין הכוונה בו מצד עצמו.

סגי בחרטה דהשתא ע"ש. וא"כ שפיר ה"נ בנ"ד ליסגי בחרטה דהשתא.

והוא ממש כההיא דהרמב"ן שהתיר לו אף שברצונו היה שלא היה עובר העבירה והיה מקיים נדרו ע"ש בשאלה. אכן הדבר צ"ע טובא דהנה ראיית הרמב"ן הוא שם מהא דמשה רבינו שנדר ליתרו שלא יצא ממדין.

דע"כ לא הותר בפתח דמתו האנשים רק בחרטה דהשתא ע"ש. וצ"ע לענ"ד דמנ"ל בפשיטות שהיו שני נדרים.

דשפיר י"ל דהוי נדר אחד ומשום שהותר מקצתו כמש"ל. וגם הא בארנו למעלה דמשום הנבואה שפיר הו"ל חרטה דמעיקרא.

וכן מה שהביא מצדקיהו שם תמיהני דוודאי היתה השבועה בכוונה עצמיית שלא לגלות לשום אדם ואין בה שום קנס. גם מה שהקשה וכי נתחרט צדקיה על שנשבע והלא היה נ"נ חותך ראשו.

צ"ע דא"כ תיפוק ליה דהו"ל נדרי אונסין. וכבר הרגיש הרמב"ן בעצמו בזה בסי' רע"ג וביאר דלא היה חושש אז מהריגה ע"ש.

ואף שגוף סתירת דבריו יש ליישב קצת דכוונתו שם שאף שאם לא נשבע היה הורגו. בכ"ז בשעת השבועה לא כיון מחמת אונס רק נשבע ברצונו הטוב ע"ש בדבריו ותמצא כן.

אבל ממילא לק"מ קושייתו דשפיר מתחרט על מה שנשבע לו באמת ובלב שלם. ואף שהיה מוכרח לישבע מצד חשש הריגה.

אבל אז לא היתה חלה השבועה כלל. וזה וודאי א"ל שכיון שמ"מ היה צריך לישבע לא הוי התרה.

דעיקר ההתרה הוא על כוונתו ודעתו וכמ"ש לבך עלך. ע"ש בר"ן כ"א ע"ב שפי' בשעה שנדרת.

ועוד הביא ראיה מהא דגיטין ל"ה דפרכינן באלמנה שתלך לחכם ויתיר לה. ואמאי הא ליכא חרטה דמעיקרא כי אינה מתחרטת ע"ז שנטלה עי"ז כתובתה.

וע"כ דסגי בחרטה דהשתא בכה"ג. והנה בגוף הקושיא הוא מתורץ עפמ"ש הר"ן בנדרים ס"ה שאף שבאמת לא תהא מותרת מ"מ חיישינן שתורה לעצמה היתר ותהא סבורה שמותרת ע"ש.

וא"כ ה"נ נימא הכי. ואף שלכאורה צ"ע דהא בלא"ה אמרינן שם דמוריא התירא מ"מ אמרינן שתחפש לצאת גם חשש איסור שנראה לה.

אלא שי"ל דהכא אינה יודעת כלל שצריך להתיר בפני היתומים: ולפ"ז נדחה תירוצינו. דהכא שהחכם שואל אותה אם מתחרטת מעיקרו.

בוודאי לא תשקר. דאם תשקר מה מועיל התרתה וכמ"ש בש"ע סי' רכ"ח ס"ז.

אלא שבאמת צ"ע למה לא פריך בגיטין שם הניחא למ"ד אין פותחין בחרטה דלמ"ד אין פותחין בחרטה איך יתיר לה החכם. אך י"ל דשם פריך לר"ה.

ור"ה ס"ל בנדרים כ"א פותחין בחרטה. ובזה היה מיושב קושיית התוס' בגיטין שם ד"ה ליחוש שהקשו מאי פריך לר"ה ליפרוך אמתניתין ע"ש.

ולפמ"ש א"ש בס"ד דבמתניתין שם איתא התקין ר"ג הזקן. ור"ג ס"ל בנדרים ע"ז אין פותחין בחרטה ע"ש [ואף שי"ל דשם ר"ג אחר] ולזה לק"מ אמתניתין.

משא"כ אר"ה שפיר מקשה לטעמיה כנ"ל. ולהרמב"ן צ"ל דאף למ"ד אין פותחין בחרטה מ"מ בנדר שהוא בקנס פותחין כיון דסגי בחרטה דהשתא: מח) אכן צריך להבין הא דקאמר דליחוש שמא תשאל לחכם.

וע"כ הכוונה שהחשש שבשעה שידירוה תסמוך ע"זשאח"כ תשאל לחכם ותדור בשקר. וא"כ קשה טובא מאי שייך שאלה כיון שמקודם נדרה ע"ד זה.

א"כ א"א למצוא לה פתח. ולכאורה היה נראה דהא אמרינן בסוגיא שם דמוריא התירא ולזה נמנעו להשביעה וא"כ קשה מה מועיל הנדר.

ונראה כמש"ל ס"ס ס"ט שאין ההיתר ברור לה. ולזה אף שבשעה זו תקל לעצמה אבל לאסור עצמה לעולם לא תרצה כי לבה נוקפה להיות כל ימיה באיסור.

ובזה מיושב מה שהקשו התו' שם שתדור על ככר ותאכלנו בפנינו ותרצו דאינה חוששת רק לנדר שעומדת באיסור כל ימיה ואין לזה מובן. אבל לפמ"ש א"ש.

ולפ"ז שפיר פריך שכיון שמועיל התרת חכם. א"כ היא שפיר מוריא התירא לידור.

וסבורה שעדיין תתיישב בדעתה אם הוראת היתר שלה נאות או לא ואם יהא לבה נוקפה תוכל לשאול על הנדר. וא"כ אין לה חשש עמידת כל ימיה באיסור.

ומיושב שפיר קושיית הרמב"ן הנ"ל דשפיר חושבת שאם יהא לבה נוקפה על הוראת היתר שלה אז תתחרט על נדרה בלב שלם וגם על קבלת כתובתה תתחרט ויש לה פתח גמור שאם היתה יודעת שזה גזילה ת"י לא היתה נודרת [ואין זה בכלל אומר מותר שהזכרנו למעלה. כי הוא טעות מצד אחר וגם אינו מבורר וכמש"ל] ועפמ"ש דקושיית הש"ס שתמצא פתח לנדרה.

נראה ליישב קושית ה"ר יהונתן הובא בגרש ירחים שידירוה בנזירות שמשון שאין לה התרה. ולפמ"ש א"ש עפמ"ש המבי"ט והובא במהרי"ט שע"י פתח וחרטה דמעיקרא מועיל שפיר התרה לנ"ש דהוי נדר טעות ע"ש וא"כ ה"נ שפיר מועיל התרה כנ"ל.

ובאמת בלא"ה לק"מ דהא שפיר י"ל דניחא לה להיות נזירה כל ימיה ורק בפירות שצריכה לאכול אמרינן דוודאי לא ניחא לה וגם דהא דנ"ש פלוגתא דתנאי בנזיר ה' ע"ב. ועוד נראה לפמ"ש הרמב"ן שהזכרנו שבדבר שהוא משום קנס סגי בחרטה דהשתא.

נראה דאף בנ"ש שנדר בתורת קנס. ג"כ מועיל כיון שאין הכוונה מצד עצמות הנ"ש.

וזה נראה נכון לדעת הרמב"ן שהזכרנו: מט) ובאמת צ"ע דכיון דבעינן בכל נדר חרטה דמעיקרא כמבואר בפוסקים. והטעם צ"ל משום דבעינן שבשעת הנדר יהא בטעות.

וכיון שמתחרט מעיקרא איגלי מילתא שלא נדר בלב שלם וכדאמרינן בנדרים כ"א לבך עלך פי' בשעה שנדרת ע"ש בר"ן ובנדרים העיקר תלוי בכוונה של הנודר ובעינן פיו

ולבו שוים. רק החילוק שאם הרגיש בשעת מעשה שאין פיו ולבו שוים בטל לגמרי כמש"ל.

ואם נתברר לו אח"כ שלא נדר בלב שלם אז צריך התרת חכם. אבל אם מתחרט מעכשיו אינו מועיל כיון שמעיקרא נדר בלב שלם.

וא"כ צ"ע מה סברא יש בנדר מחמת קנס שתועיל חרטה דהשתא כיון שמ"מ נדר בלב שלם ורעיון נכון. ולכאורה רציתי לומר שבגוונא דאיירי הרמב"ן שנדר מבשר ויין אם יעבור עבירה פלונית הנדר חל בשעת קיום התנאי היינו עשיית העבירה ואנן קיי"ל דגם בשעת חלות הנדר בעינן האדם בשבועה ומימעטו נדרי שגגות וכמש"ל.

והטעם בנדרי שגגות דבעי פיו ולבו שוים ע' ברמב"ם וש"פ. וא"כ מבואר דגם בשעת חלות הנדר אזלינן בתר כוונתו.

ולפ"ז שפיר י"ל דבנדר שמחמת קנס בתנאי סגי בחרטה משעת קיום התנאי ולא בחרטה למפרע דכיון שמתברר שלא היה לבו נכון בשעת חלות הנדר שפיר מתירין לו נדרו. אלא שלפ"ז צ"ע מאי מייתי הרמב"ן מהא דמשה וצדקיה ואלמנה דשם חל הנדר תיכף בשעת נדרם.

וכן באלמנה שנודרת אם נהניתי מכתובתי ע"ש. ואם כבר נהנית נאסרת תיכף: נ) וכן ק"ל טובא על שיטת הרמב"ן מהא דנדרים כ"ג גבי דביתהו דאביי דשרי ליה רב יוסף משום דאי ידעת דעברת וכו' ופריך ומי שרי כה"ג וכו' ומייתי אלו היית יודע שעוברת וכו' והתירו ר' יוסי ע"ש והוא נפלא לדעתו דהא הוי רק נדר בתורת קנס ול"ל כלל לאשכוחי פתח.

וגם מאי פריך מי שרי כה"ג כיון דסגי בחרטה דהשתא. והלא הפוסקים הוכיחו דבעי חרטה מעיקרא.

דאלת"ה ל"ל להחכם לשאול כלל להנודר אם הוא מתחרט. דכיון שבא לשאול ממילא מוכח שמתחרט.

אלא ע"כ דבעי מעיקרא. וע' בר"ן שם כ"א ע"א שכ"כ.

וא"כ הכא דסגי בחרטה דהשתא. ל"ל פתח כלל.

וצ"ל דאף לדעת הרמב"ן מ"מ מודה דלמ"ד דאין פותחין בחרטה. ואף בנדר שמחמת קנס ג"כ אין פותחין בחרטה.

וזה דלא כמש"ל לדעתו. ולפ"ז א"ש דהכא ר' יוסי לטעמיה לעיל כ"א ע"ב דאמר ריב"י משום אביו שא"ל לאדם אלו היו י' בנ"א וכו'.

וכתב הר"ן שם שאין פותחין בחרטה ע"ש. וא"כ ה"נ לא סגי בחרטה דהשתא.

וכן אביי ורב יוסף צ"ל כמ"ש הר"ן שם כ"ב סע"ב גבי ר"ס ור"נ שהחמיר על עצמו שלא להיות ניתר בחרטה ע"ש ואף שהרמב"ן הביא הנהו עובדי בהלכות נדרים שלו בפ' ר"א ע"ש. י"ל משום הא דשמעינן מינה חידוש דין שפותחין מגוף הנדר.

וגם דהא נ"מ אם התיר החכם באופן זה ולא מחמת החרטה. לא הוי התרה בטעות ומועלת שפיר.

שוב ראיתי בב"ח סי' רכ"ח ס"ז וס"י שהתעורר להקשות על הרמב"ן מהא דאביי כנ"ל ונדחק מאוד. ולהלכה נראה שאינו מסכים להרמב"ן הנ"ל ע"ש: נא) וכן יש להעיר מהא דיפתח וקצת הובא ברש"י ותו' תענית ד' ע"א ומפורש יותר במדרש תנחומא ס"פ בחוקותי שאמרה אלך לסנהדרין שמא ימצאו פתח לנדרך והלכה ולא מצאו פתח ע"ש.

ולדעת הרמב"ן לא בעי פתח כלל. דכיון דלא היה הנודר מכוין לעצמו של נדר סגי בחרטה דהשתא דהא לא נדר רק בשובו בשלום מן המלחמה.

ובזה אין לחלק בין נדר בעת צרה לנדר אחר. אך אפשר דהיינו דקאמר בתר הכי שם שהעלים הקב"ה מהם ההלכה שלא ימצאו פתח לנדרו ע"ש.

ואין הלשון מבואר איזו הלכה העלים מהם. ולא הול"ל רק שהעלים מהם הפתח.

אבל למ"ש י"ל שהעלים מהם דבכה"ג סגי בחרטה דהשתא. ולזה בקשו פתח ולא מצאו.

אך בלא"ה ג"כ י"ל שהעלים מהם דסגי בפתח מגוף הנדר כהא דאביי בנדרים כ"ג. וה"נ הומ"ל אם ידע שתצא בתו לא היה נודר.

ובפשוטו י"ל שנעלמה מהם ההלכה שהנדר אינו חל עליה מצד שאין מקריבים אדם וכמו שאמרה לו בעצמה מקודם ע"ש. וע"ש בענף בשם ז"ר וע"ש פלוגתא דר"י ורשב"ל ואקצר: נב) ועוד יש להעיר בזה מהא דכתובות ר"פ המדיר דאמר שמואל דאף בסתם ימתין ל' יום שמא ימצא פתח לנדרו ופריך מהמדיר אשתו שלא תטעום וכו' וכתבו התו' דס"ד כשתלה בתשמיש וכ"ה בירושלמי.

ומשמע דגם הכא בעי פתח לנדרו. והלא נדר התשמיש אינו עצם הנדר וא"כ קשה תטעום מהפירות ותאסר בתשמיש ואח"כ יוכל להתיר בחרטה דהשתא.

דע"כ צ"ל שהוא רוצה להתיר נדרו ומתחרט רק שאינו מוצא פתח. אלא שצ"ע דא"כ תיקשי אי פותחין בחרטה לכ"ע ליפתח בחרטה דמעיקרא.

ואפשר דעת הרמב"ן לפרש שימתינו ל' יום שמא יתרצה להתיר נדרו ויתחרט וממילא ימצא פתח לנדרו. והכוונה אף בחרטה דהשתא.

ועוד יש לישב באיזה דרכים. אכן פשטות לשונות רש"י ותו' שם וכן בר"ן נראה דבכה"ג בעי פתח יע"ש בסוגיא שם דף ע"א ע"א וע"ב וכ"נ דעת הפוסקים שלא הזכירו סברא זו רק סתמו דבריהם בכל נדרים בשוה.

וכן בש"ע לא הביא סברא דהרמב"ן אף שהביאה בב"י. והביא שם ג"כ דהרשב"א והרשב"ץ ס"ל הכי ע"ש.

וכ"נ קצת מלשון הרא"ש פ' נערה ובטור סי' רכ"ח ובש"ע שם ס"ד ובשביל שיש לדחות אקצר. אך פשטות הלשון שם מורה דהנדר שנדר שלא יעבירוהו על דעתו לא היה בו כוונה עצמיית ע"ש: נג) וסברת הרמב"ן נראה דכבר ענין התרת נדרים לפי שהכל הולך אחר דעת הנודר בשעת הנדר אם היה בלב שלם.

ולזה בנדר שאינו בכוונה עצמיית על הנדר רק לכוונה אחרת. וכמו בדרך קנס שאם יעשה כך וכך הוא נודר בכך וכך.

א"כ אדרבא מבואר מדבריו שאינו חפץ בנדרו ויותר חפץ שלא יהיה כן ולא יהיה חל הנדר כלל. וא"כ שפיר אין חל הנדר בלב שלם כמש"ל ודמי לנדרי שגגות.

ולזה סגי בחרטהדהשתא. ואין הכוונה שיסוד התרת החכם תהיה על החרטה דהשתא.

דוודאי לא מהניא רק היסוד הוא שלא נדר בלב שלם כנ"ל. וחרטה דהשתא דבעי הרמב"ן הכוונה שאם אינו מתחרט עתה א"כ לא שייך כלל להתיר לו וכמ"ש הר"ן והרא"ש בדף כ"א ע"ב בזה שכיון שבא לישאל על הנדר ע"כ מתחרט מעכשיו וגם נראה שכיון שעכשיו אינו מתחרט כלל.

מוכח ממילא שגם בשעת חלות הנדר היה לבו שלם בדבר וכמו עכשיו: נד) עכ"פ בנ"ד אף שלדעת הרמב"ן שפיר אפשר להתיר אף בחרטה דהשתא. אכן סתימת לשונות הפוסקים משמע דלא ס"ל הכי וכמש"ל.

וקשה לסמוך ע"ז למעשה וגם הרמב"ן נראה שלא כתבה רק לסניף. ואף שהרשב"ץ סמכה למעשה הובא בב"י.

בכ"ז השמיט זה בש"ע. רק מה שנראה דאף שבארנו שעבירת האיסור הוא וודאי נולד גמור.

נראה שכ"ז דוקא אם עבר במזיד גמור. אבל כיון שהיה לו בזה איזה הוראת היתר כמש"ל לא מיקרי נולד.

שזה שכיח הוא לבנ"א קלי הדעת להורות היתר לעצמם ע"פ דעתם הנקלה לפעמים. ולזה י"ל דשפיר מצינן לפתוח לו מזה.

ועוד נראה דאף דלא הוי חרטה דמעיקרא מחמת נולד רק כשנהפכה דעתו כמש"ל. מ"מ מהשתא וודאי הוא מתחרט כנ"ל.

וא"כ שפיר מצינן לעשות פתח מהחרטה דהשתא ולומר שאם היה יודע שיתחרט אח"כ לא היה נודר. וכעין דעבדינן בחרטה דמעיקרא וכמבואר בש"ע סי' רכ"ח.

וכבר אמרו בירושלמי התהות מצויה בבנ"א ומכ"ש בחרטה דהשתא שיותר מצוי. ומה לנו אם החרטה מחמת נולד או מחמת דבר אחר.

וכמו דאמרינן בירושלמי ר"פ ר"א העניות מצויה ולא הוי נולד. ובזה וודאי אין נ"מ אם נעשה עני ע"י מקרה רחוק או ע"י מקרה קרוב כיון שגוף העניות מצויה.

וה"נ בחרטה דהשתא שפיר עבדינן מינה פתח אף אי הוי מחמת נולד. ונראה שזהו כוונת הירושלמי רפ"ט דנדרים.

ר' יוחנן פתח ותהי ואילולי דו תהא הוא אתי ותהות לא כנולד הוא א"ר הילא התהות מצויה. ולכאורה קשה טובא מאי פריך על ר' יוחנן טפי מכל מ"ד דפותחין בחרטה.

ועו"ק דמה שייך להקשות על חרטה. דכיון שזהו גוף ההיתר מצד שמתחרט מעיקרא א"כ לא שייך לומר דהוי נולד.

אבל לפמ"ש א"ש דר"י היה פותח בחרטה דהשתא כי אלו לא היה מתחרט עכשיו לא היה בא לישאל וכ"ה בק"ע שם. וע"ז מקשה דחרטה דהשתא הוא נולד ואין פותחין וכמש"ל שצריך לעשות מזה פתח.

ומשני דהתהות מצויה: נה) ונראה שזהו דעת רש"י בעירובין ס"ד ונדרים ע"ז שפי' הא דפותחין בחרטה ואין פותחין היינו אם ב"ד פותחין לו אם יתחרט או שיפתח מעצמו. הכוונה שאם ב"ד פותחין לו.

א"כ מבקשים לו פתח למפרע וחרטה דמעיקרא. אבל אם מעצמו אומר שמתחרט הוא חרטה דהשתא.

וע"ש שכתב שהחכם עוקרו אע"פ שאינו מוצא לו טעם עקירה ואין לו ביאור ועפמ"ש א"ש. וכ"נ דעת היש גדולים שהובא במרדכי והובא בב"י ג"כ דסגי בחרטה דהשתא.

וכן הוא פשטות לשון הש"ס. לבך עלך.

כדו תהית.

ונראה דאף לשיטת הר"י בכור שור שבמרדכי שם דבעי פתח. מודה שפיר דסגי בפתח שיעשו ע"י חרטה דהשתא כמש"ל.

וכמבואר בש"ע סי' רכ"ח שיעשו מהחרטה פתח לצאת ידי דעת ר"י בכור שור ע"ש. וכ"נ דעת הרמב"ם שם בפ"ו מה' שבועות שאומר שנחמתי ואלו הייתי יודע שאני מצטער וכו' לא הייתי נשבע אלו היה דעתי בעת השבועה כמו שהוא עתה לא הייתי נשבע והחכם או הגדול מהשלשה אומר לו וכבר ניחמת והוא א"ל הן וכו' מי שנשבע ולא ניחם ובא לב"ד לקיים שבועתו אם ראו ב"ד שהיתר שבועה זו גורם למצוה ולשלום בין איש לאשתו וכו' פותחין לו פתח ונו"נ עמו בדבר וכו' עד שיתנחם אם ניחם בדבריהם מתירין לו ע"ש.

וכתב הב"י שהרמב"ם ס"ל כפירש"י דאין פותחין בחרטה הכוונה דאין פותחין לו פתח רק שיפתח בעצמו שמתחרט ופוסק כן. ורק באשר כמה משניות יש שפותחין בחרטה לזה הכריע שבדבר מצוה פותחין לו ע"ש.

ולענ"ד הוא נפלא שהרמב"ם יעשה הכרעה כזו מדעתו ויפסוק דלא כמאן. וגם דפשטות הסוגיות מורים דפותחים בחרטה מעצמו כהא דלבך עלך ואינך.

ופירש"י שם באמת קשה הביאור ואכמ"ל בזה אבל לפמ"ש מבוארים דבריו שהוא מפרש פותחין בחרטה אף בחרטה דהשתא. ועושין ממנה פתח.

ויש פתח שעושים ע"י דבר שנולד אח"כ אצלו ורק דהוי דבר מצוי. והנהו תרי גווני היתר נקטינהו שם רפ"ו מה"ש ע"ש.

והכא מפרש להו ג"כ או שמתחרט מחמת צער עכשיו ופותחין לו בזה או שפותחין לו בדבר שנתחדש לו עכשיו. וכ"ז כשבא מעצמו.

וממילא מוכח שמתחרט עכשיו כמש"ל. אכן במי שבא לפנינו לקיים שבועתו.

אם יש בה דבר מצוה אנו מחפשים עליו דרכים להורות לו שיתחרט עכשיו כדי שנתיר לו. ואז לא יותר לו רק ע"י החרטה לפי שלא נתחדש לו דבר.

וכן מורה לשונו בסוף דבריו שם שאומר לא נחמתי ורוצה אני בזה וכו'. משמע להדיא דעכשיו ג"כ הוא רוצה: נו) ועפ"ז מבוארים מאוד דברי הרמב"ם שהזכרנו שלא מצינו מקור לדבריו לחלק בין דבר מצוה לש"ד בענין זה וידוע דרכו שלא להביא רק דבר המפורש.

ומ"ש הב"י שהוא משום דאיתא במשניות דפר"א דפותחין ואיהו ס"ל אין פותחין. לבד שז"א כמש"ל.

הנה גם ממשניות הנ"ל אין הכרע. דשפיר יש לפרש דאיירי שבעצמו פותח לו פתחים הנ"ל רק דקמ"ל דשפיר הוי פתח.

אבל לפמ"ש א"ש דהוקשה להרמב"ם דכיון דקיי"ל פותחין בחרטה פי' דבחרטה דהשתא עושין פתח. א"כ מה נ"מ בכל הנהו דתנן בפר"א דאשמועינן דפותחין בכל הנהו.

דל"ל כלל לזה דכיון שבא לישאל ע"כ הוא מתחרט עכשיו וכמש"ל בשם הר"ן והרא"ש וא"כ נפתח בחרטה כנ"ל. ולזה ביאר הרמב"ם דכל הנהו משניות איירי שרוצים לקיים שבועתו ורק ב"ד נו"נ עמו להתיר לו.

וא"כ קשה ל"ל להם להכניס א"ע לזה. ודוחק לומר משום דר"נ דהמקיים כאלו הקריב קרבן.

דמ"מ עדיף טפי לקיים וכדאיתא בירושלמי דר"י הוה שרי והוי מקיים ע"ש. ולזה ביאר הדבר שכ"ז איירי בדבר מצוה שמוטל על ב"ד לחפש דרכים להתיר לו נדרו ושבועתו.

וא"ל של"ל לבקש פתחים. יאמרו לו שמוטל עליו להתחרט ולהתיר נדרו מפני הדבר מצוה שיש בזה.

דנראה מלשון הרמב"ם דאיירי בגוונא שאינו מתנחם אם לא בהרבות עליו דברים ופתחים כנ"ל. ואף לדעת הפוסקים דס"ל דבעי חרטה דמעיקרא.

היינו דווקא לטעמייהו דסגי בחרטה לחוד בלי פתח. אבל אם עושה מן החרטה פתח נראה ברור דאף בחרטה דהשתא עושה ממנה פתח וכמש"ל מהירושלמי ואולם איני כדאי לחדש ענין שלא מצאתי מפורש בפוסקים.

וע' בתו' רי"ד ר"פ ארבעה נדרים מה שביאר באורך ענין דפותחין בחרטה לשיטת רש"י שם. ולדעת הב"י שהזכרנו גם דעת הרמב"ם כן ע"ש דברים נכונים.

ורק שמבואר משם שאין זה דעת הרמב"ם. כי הוא ביאר ענין פותחין בחרטה כשבא לפנינו ואומר שהוא מתחרט מעכשיו ופותחין לו שיתחרט למפרע ע"ש.

והרמב"ם ביאר כשבא לקיים שבועתו. והיינו כמש"ל שאם הוא מתחרט מעכשיו ורוצה להתיר אין לנו לבקש פתחים הרבה ואקצר: נז) עכ"פ בנ"ד אף אם נאמר שאין לעשות

פתח מן חרטה דהשתא וגם שלא נהפכה דעתו מכל וכל ע"י הנולד כנ"ל וגם נאמר דלא כהרמב"ן הנ"ל.

בכ"ז בנ"ד נראה דלאו נולד הוא כיון שלא עשה זה במזיד גמור רק בהוראת היתר וכמש"ל. ועוד נראה דאף אם נאמר דלא כהרמב"ן דבנדרי קנס סגי בחרטה דהשתא.

מ"מ בכל נדרי תנאי סגי בחרטה משעת קיום התנאי וחלות הנדר וכמו שבארנו באורך. כיון שעיקר מקור ההיתר דהוי כנדרי שגגות.

ומבואר היטיב בלשון תו' רי"ד ר"פ ארבעה נדרים ע"ש. וזהו שיטת המבי"ט והחזיק בה בנו המהרי"ט דנדר שיש בו פתח א"צ התרה רק מדרבנן דהוי כנדר טעות.

ורק שבתו' רי"ד ביאר שם להדיא דהויא דאורייתא שגזה"כ הוא לא יחל דברו שבעצמו אינו מיחל רק ע"י אחרים ע"ש. אבל עכ"פ החכם שפיר מתיר לו ע"י חרטה משעת חלות הנדר אובפתח שמביאו להתחרט על חלות הנדר.

והו"ל כנדרי שגגות כנ"ל. ואף שבארנו למעלה שיש פוסקים דס"ל דתלי רק בשעת הנדר ממש מ"מ רוב הפוסקים לא ס"ל הכי כמש"ל.

ואף שמבואר בנדרו שנדר ע"ד רבים. מ"מ הא קיי"ל דברשות של הצבור ההוא שנדר ע"ד וגם לדבר מצוה מתירים לכ"ע וכמבואר בסי' רכ"ח סכ"א.

וליקח ש"ץ ושו"ב הגון הוי וודאי דבר מצוה וכמובא באחרונים ערשד"ם חי"ד סי' קי"ד: ובפרט בעתים הללו שקשה למצוא ש"ץ ושו"ב הגון כידוע. ועוד נראה שכיון שאין לו פרנסה אחרת.

ואם יאסר להיות ש"צ ושו"ב אין לו ממה להתפרנס. אין לך דבר מצוה יותר מזה.

וגם שקרוב להכשיל הרבים עי"ז כמובן. ומה שמבואר בנדרו באופן שאין לו התרה.

כבר מבואר בסי' רכ"ט ס"ד שישאל על זה שאמר שלא יתירנו ואח"כ ישאל על נדרו. ולדעת הש"ך שם בס"ז א"צ כלל לזה כיון שאמר בלשון באופן שאין לו התרה והוי כמו התנה דס"ז שם.

וע' ח"ס חיו"ד ס"ס רכ"א מש"ש ויש לחלק מהא דנ"ד ואקצר: נח) אלא שעדיין יש לעיין כיון שאסר הנאת ידו ופיו על כל ישראל א"כ הו"ל נוגעים בדבר וכמ"ש בטור סי' רכ"ח שמי שאסר הנאתו על בני העיר אינו נשאל לחכם שבעיר ע"ש. וע' בב"י שחולק ע"ז וע"ש בב"ח וש"ך שהסכימו לדעת הטור והרמב"ן להחמיר.

אכן כבר כ' הרלב"ח סי' נ"ז הובא בש"ך ג"כ שבאוסר הנאתו על כל ישראל שרי להתיר לכתחילה ג"כ ע"ש. וראיה מהא דנדרים פ"ט ע"ב שאסר כל הנאות העולם על עצמו ונשאל לרב חסדא.

והא בכה"ג מבואר בב"י ר"ס רכ"ח דג"כ אסור ואקצר. אכן מאותה העיר שרוצים לקחתו עתה לש"ץ ושו"ב נראה וודאי שלא יתירו מהם לו כי הם וודאי כנוגעים בדבר.

וראיה ברורה להרלב"ח דא"כ כל הקדש לא יהא לו התרה דהו"ל נוגעים בדבר כל ישראל שאסור להם ליהנות ממנו. והתינח בהקדש שיש לו פדיון י"ל שאפשר ליהנות ע"י פדיונו.

אבל בהקדש שאין לו פדיון לא יועיל שאלה. וזה מפורש בכ"מ דמהני.

ועיקר הלימוד דבשאלה הוא בקדשי מזבח גבי שחוטי חוץ בנדרים ע"ח. ובאמת צ"ע לסברת הרלב"ח שם דכיון שאסר על כל ישראל הוי כדיעבד.

א"כ אם אסר על כל ישראל חוץ מג' אנשים אסור לכתחילה לישאל רק אצל אותם ג' אנשים. וא"כ בתרומה וחלה דמבואר בש"ס נדרים נ"ט ובכ"מ דמהני שאלה.

נימא שצריך דווקא שאלה אצל כהנים ולא אצל ישראלים כי הם כנוגעים בדבר שעי"ז תחזור להיתר לזרים. ואף דהדרא לטיבלא.

מ"מ הא אפשר להפריש ממקום אחר וזה יהא מותר. וצ"ל דזה לא מיקרי הנאה כיון שעכ"פ יצטרכו לאסור במקום אחר כנ"ל.

וא"ל דא"כ בקדשי מזבח ישאלו לכהנים שהם אינם נוגעים שהרי הם מותרים גם אח"כ לאכול בקדשים. ז"א כי אח"כ משולחן גבוה קזכו ואין זה הנאה.

וגם כי יש חומר הרבה בדיני אכילת קדשים. וגם כי גוף הבהמה אסורה להם בהנאה ורק האכילה בבשר הותר להם מצד המצוה.

ולפי סברא זו יש לדחות קושייתינו גם מחלה ותרומה. ובענין זה יש להעיר ג"כ מהא דב"ב ע"ד ע"א עכשיו שנשבעתי מי מיפר לי ואמרו דכל אבא וכו' שהיה לו להתיר ע"ש.

וקשה דהא הנדר הוא לענין גאולת ישראל וא"כ הו"ל נוגע בדבר ואסור לכתחילה להתיר. וע"כ צ"ל שכיון שא"א להתירו רק מישראל ולא מלאך.

כי לא בשמים היא שלזה אמר מי מיפר לי מותר להתיר אף נוגע בדבר. וא"כ מוכח דהיכא שא"א ע"י אחר מותר אף לכתחילה להתיר.

ונדר משה רבינו שהותר לו. הקב"ה בעצמו שאני וגם שהיה קודם מ"ת.

ובמדרש איתא שא"ל הקב"ה שיאמר ליתרו שבעל השבועה התיר לו השבועה. והעיקר נראה שהלימוד הוא רק ממה שהוזכר בכתוב טעם כי מתו כל האנשים וגו' וכמש"ל בזה.

ובהא דב"ב ע"ד י"ל שבאמת כבר הובטחנו שלא יכלה זרע ישראל ואם יתמהמה חכה לו והכל אחד לנו והעיקר לנו לצפות על ישועת ד' שיתקדש שמו הגדול בעולם וכמ"ש עשה למענך אם לא למענינו. ולזה אמרו שהיה לרבב"ח להתיר הנדר ולהורות שאין כוונתינו לטובתינו רק למען שמו הגדול.

ואין אנחנו נוגעים בדבר. אלא שקשה למה קאמר שם שטעותו היה משבועת המבול נימא דבהא גופא טעה שהיה סבור שהוא נוגע בדבר.

וצ"ל שזה היה פשוט שלא יטעה בזה ואכמ"ל בדברי דרוש. וע' חגיגה י' ע"א נשבעתי וחוזרני בי ובתוס' בב"ב שם: נט) מסקנא דמילתא שצריך להתיר נדרו בשלשה ע"י שיאמר שאלו היה יודע שיזדמן לו לעבור על נדרו באיזה הוראת היתר כזה ועי"ז יאסר על כל ישראל.

לא היה אוסר א"ע באופן כזה. ושגם עכשיו מתחרט מהיום על נדרו ועל שעבר וגרם שיחול איסורו.

ויעשה זה בהסכם אנשי העיר שאסר על דעתם. ומקודם יתיר הנדר שקיבל ע"ע שלא יהא התרה לנדרו וכמש"ל.

ויקח ג' אנשים להתירו שלא יהיו מאנשי העיר שרוצים עתה בו שיהיה שם ש"ץ ושו"ב דהוו נוגעים בדבר וכמש"ל: סימן עב בע"ה חנוכה תרל"ט נשאלתי במי שחלם לו בחנוכה שנדר להתענות למחר תענית נדבה. ואברר מה שעלה ברעיוני בס"ד: א) הנה בנידוי בחלום קיי"ל בנדרים ח' שצריך להתיר.

ובנדר בחלום דעת הר"ן והרא"ש שא"צ להתיר. ודעת הרשב"א בשם הגאונים שצריך עשרה להתיר והובא דעתם בי"ד סי' ר"י ואמרתי לברר יסוד הדין בזה.

דהנה בנדרים שם איתא בנידוי שצריך להתיר בעשרה. וכ' הר"ן והרא"ש שיש לחוש שנתנדה בשליחות המקום.

הרי מפורש דרק ספק נידוי יש כאן והיינו משום די"ל שהחלום הוא דברים בטלים כדאמרינן בעלמא דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ואף לענין איסורא אמרינן כן בסנהדרין דף ל' לענין מעות מעשר שני.

וכ"נ בסוגיא שם דקאמרינן דבשמתוהו ושרו ליה בחלום צריך להתיר דא"א בלא דברים בטילים ושמא ההתרה דברים בטילים וא"כ שפיר י"ל שהנידוי הוי ג"כ דברים בטלים. וזה א"ל דדווקא כשיש ב' דברים אמרינן כן ולא בדבר אחד.

דהא כללא אמרינן בברכות נ"ה שא"א בלא דברים בטלים. וא"כ קשה האיך הוי אם לא חלם לו רק הנידוי.

וצ"ל דהוי דברים בטילים זה האיש שנידהו שבאמת לא נידהו זה האיש רק מן השמים נידוהו. ועדיין י"ל דל"ש זה רק היכא שיש לקיים דבר אחד מחלומו.

אבל כאן אם נאמר שהנידוי בטל מהו עיקר החלום: ב) וכן נראה מוכח דק"ל טובא לדעת רוב הפוסקים בי"ד סי' של"ד הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והרשב"א ושארם דבנידוי אזלינן בספיקו לקולא. וענו"ב מ"ת חי"ד סי' קמ"ו שכ' שמצא מציאה בתשובת הרשב"א.

ובאמת מפורש הוא בטור סי' של"ד ובב"י שם. וכיון דכאן אינו אלא ספק נידוי ניזיל לקולא כנ"ל ולפמ"ש י"ל דכיון דלא חלם לו רק ענין זה.

א"כ לא שייך לומר כן כנ"ל. אבל באמת ז"א דכבר כתב התשב"ץ ח"ב סי' קכ"ח קכ"ט שיש ב' מיני חלומות ע"י שד וע"י מלאך וכדאיתא בברכות פ' הרואה כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד.

ולזה חיישינן שמא חלום זה הוא ע"י מלאך וכמו שמפורש כאן בלשון הר"ן והרא"ש רק בדרך אפשר. ויש לחוש שהוא מן השמים ע"ש.

וא"כ אינו רק ספק. והדרא קושיא לדוכתא למאי ניחוש לה.

והיה נראה דבאמת ל"ח לה. רק להצילו מעונש יעצוהו חז"ל שישתדל להתירו וכדאיתא בר"ן שם גבי יהיב שלמא להגין מיסורין ע"ש.

אלא שצ"ע על הר"ן שכ' שם להסתפק אם צריך לנהוג בו דיני נידוי והא קיי"ל ספק נידוי להקל. ובלא"ה א"א לומר שאם נתנדה בחלום כולו חלום צודק ואין בו דברים בטלים כלל.

דהא א"אלחלום בלא דברים בטלים קאמרינן משמע דא"א כלל. וכן מפורש בזוהר פ' חיי שרה ע"פ ואברהם זקן שיש חלומות שכולם כדיבים ושקרים שמודיעים החיצונים להנשמה ויש חלומות שמודיעים לה ע"י מלאך והם אמיתים ורק אח"כ מתדבקים החיצונים ומערבים דברים בטלים בזה ע"ש שמבואר שכל החלומות הם כן וע' עוד מזה בזוהר פ' וישב ע"פ ויחלום יוסף.

והיינו כדאיתא בפ' הרואה דרמי קראי דהחלומות שוא ידברו ומשני כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. ונראה ע"פ מה שראיתי בספורנו פ' מקץ ע"פ ופרעה חולם שפי' שהיה חולם עוד דברים והם היו דברים בטלים ובתוכם חלם חלום זה ע"ש וזה נכון מאוד.

ואם יקשה למה לא סיפר הכל ליוסף. ודוחק לומר שידע בעצמו שהם דברים בטלים.

י"ל ששכח דברים בטלים ההם וכדרך העולם לפעמים ששוכחים קצת מחלומם. וא"כ גם בנ"ד י"ל שחלם לו עוד איזה דבר ושכחו.

וממילא מבואר דהא דהתירוהו בחלום הוי ספק כמש"ל דאפשר כולו חלום צודק והיו דברים בטלים אחרים ושכחם. וכ"ה להדיא לשון רש"י והרא"ש בנדרים ח' שמא ההיתר דברים בטלים.

הרי שאינו רק ספק. וקשה דהא א"א אמרינן.

וזה א"ל שההיתר עיקר והנידוי בטל דז"א דאם לא נתנדה מה התירו לו. ודחוק לומר שהורו לו שקירבוהו מן השמים ומחלו לו על דברים שהיה חייב נידוי ולזה הראו לו היתר זה והנידוי דברים בטלים הם.

ועכ"פ מפורש כמש"ל דבהתירוהו הוי ספק ולא וודאי: ג) ואפשר לומר דע"כ לא אמרינן ספק נידוי להקל רק בנידוי אדם כמ"ש הרשב"א במיוחסות סי' רס"ג שהוא דרבנן ונמסר לחכמים להקל ולהחמיר ע"ש אבל בנידוי מן השמים י"ל דוודאי חיישינן לספיקו דנלמד מנזיפה דמרים והוי כדאורייתא.

ואף דדיני נידוי לא מצינו מה"ת מ"מ הא מצינו בה הסגר והבדל משארי בנ"א. ומדנצטרעה י"ל דדין מנודה כמצורע.

וה"נ משוינן להו בר"פ אלו מגלחין בכמה דברים. וגם י"ל דכיון דעיקר הנידוי הוי מה"ת ומן השמים שפיר מחמרינן אף בספיקות פרטי דינים דהוי מה"ת.

וכעין הא דק"ש ספק קרא דחוזר וקורא בברכותיה וע' תו' ברכות כ"א ובמג"א סי' ס"ו. וכן בעלמא לענין סד"א וע"י גילגול נמשך לדרבנן וכבר האריכו האחרונים בזה.

ולפי שלא היה ברור להר"ן סברא זו אי מיקרי דאורייתא בכה"ג נסתפק אם צריך לנהוג דיני נידוי כנ"ל. אמנם בעיקר הנידוי י"ל כמש"ל שלא חשו רק להצילו מעונש: ד) ובזה ק"ל על הרמב"ם פ"ז מה' ת"ת שלא הביא שם דין דהתירו לו בחלומו דתלינן בדברים בטלים ורק מייתי הך דיודע מי נידהו.

ואפשר לא היה זה בגירסתו וכמו שמשונה גירסתו שם בדין העשרה יע"ש בכ"מ. וכ"נ מדאיצטריך להא דידע מי נידה אותו סברא דלא לישרי ליה דלהכי לא שויוהו שליח.

וקשה דלימא דהיינו דברים בטלים האיש שראה וכמש"ל סברא זו. והא רב אשי א"ל לתרווייהו בש"ס בנדרים שם.

ולזה אפשר דהרמב"ם באמת לא היה גורס דין השני. אבל הוא דחוק כיון דהרי"ף גריס לה.

ואם נאמר משום דזיל בתר טעמא דדברים בטלים והכל בכלל. ז"א דא"כ הו"ל למינקט הך דשרו ליה דאהא איתמר האי טעמא בש"ס.

וגם אין דרך הרמב"ם כן להשמיט דין מפורש בש"ס בשביל סברא בעלמא: ה) ולכאורה י"ל הא דל"ק ביודע מי נדהו משום דברים בטלים עפמ"ש החתם סופר סי' רכ"ב דלא שייך זה רק בדבר נפרד מגוף הענין כמו ההתרה מהנידוי אבל לא מה ששייך לגוף הנדר כמו באומר שיאסר במצה מבושלת בפסח זה ע"ש.

וה"נ כיון שעכ"פ צריך להיות מי שינדה א"כ ה"ז כגוף הדבר. אבל באמת אינו דומה דשם שייך זה לגוף הנדר וכמ"ש החת"ס שם דעכ"פ צריך לפרש אם רק בפסח זה או לעולם.

משא"כ כאן דהיה אפשרות שישמע קול שמנדים אותו. ושפיר י"ל שהאיש שראה הוא דברים בטלים.

וסברת הח"ס שם קצ"ע דאטו אם היה אומר בפסח לחודא משמע לעולם וא"כ א"צ לפירוש כלל. ושפיר י"ל דהזה הו"ל דברים בטלים.

ומכ"ש לפמש"ש הח"ס הטעם דהוי דבר מצוה עי"ש. א"כ שפיר טפי מסתבר למימר שידור לעולם ולא על פסח זה לבד.

אבל באמת לפמש"ל הסברא דהוי רק ספק ובנידוי חשו רק להוציאו מעונש נידוי ושמתא שם מיתה כדאיתא במ"ק ט"ז. משא"כ בנדר הוי רק איסורא.

ואף דספק נדרים קיי"ל להחמיר. מ"מ הכא איכא ס"ס שמא לא נדר כלל וכולו דברים בטלים.

ואף אם הוא נדר גמור. מ"מ שמא כולו נדר גמור.

ומתהפך ג"כ שמא כולו נדר ואף א"ת שהזה הוא בטל שמא כולו בטל. ובס"ס שפיר לא חיישינן וא"ש דינו של הח"ס ולא מטעמיה: ו) ולפ"ז בנידוי י"ל ג"כ ס"ס שמא כולו בטל.

ואף אם הוא קיים שמא גם ההיתר מן השמים הוא. וא"ל דשם סברא שההיתר בטל דאלת"ה למה הראוהו כלל.

די"ל שהראו לו שהיה ראוי להתנדות וכהא דפ' הרואה וס"פ הפרה דהספד מורה שחסו עליו ופדאוהו וכעין ששלח שב"ש לחוני המעגל אלמלא חוני אתה וכו' אלמלא תודוס אתה וכו' [וכה"ג הביא בתשב"ץ סי' קנ"ט בשם חכם אחד שראה אחר עליו שהתרה בו שאם לא יקבע עתים לתורה ינדהו. וביקש שיתירו לו.

והיינו שהראו לו שראוי לנידוי] עכ"פ קשה דהו"ל ס"ס ג"כ בהאי נידוי. ונראה לומר דכיון דשמתא שם מיתה והוי כסכנתא דחמירא מאיסורא ובפרט בנידוי מן השמים שחוששין לעונש כמש"ל.

שפיר מחמרינן אף בס"ס וכדקיי"ל בסי' קי"ו ביו"ד לענין סכנה וכדאיתא בחולין ט' בזה וע"ש באחרונים. והא דמקילינן בספק בנידוי.

היינו בדיני הנידוי שאין בזה חשש מיתה רק כעובר על איסור דרבנן. אבל גוף הנידוי לענין שיצטרך היתר הוא חמור מאוד כנ"ל.

ועש"ך סי' ר"ח ס"ק י"ד שכ' ג"כ שגוף הנידוי דאורייתא ורק פרטי דיניו דרבנן: ז) ובנו"ב סי' קמ"ו בחי"ד נתקשה הוא וחתנו זצ"ל ממ"ש הרשב"א בתשובה סי' תקצ"א ותה"ד סי' רפ"א להחמיר בספק חרם ונדחק לומר דהיינו מצד שבועה ונדר ע"ש. ולסברת הש"ך מיושב בפשיטות דשם איירי הרשב"א ותה"ד לענין לעבור על גוף החרם ובזה הוי ספיקו לחומרא.

משא"כ בנוגע לדיני המנודה כנ"ל. ואף אי הוי גוף החרם מדרבנן ומדברי קבלה כמ"ש הנו"ב שם מ"מ ספיקו לחומרא כמש"ל משום שעונשו גדול [ואף דכל העובר על דברי חז"ל חייב מיתה וכדאיתא בירושלמי ריש ברכות דחמור ד"ס מד"ת בזה.

מ"מ אינו דומה לשמתא וחרם וכמבואר במ"ק י"ז. דאל"כ מה הוסיפו בשמתא דהא בלא"ה עבר על דברי חז"ל].

ובזה יהיה מקום להחמיר גם בספק ח' דרגמ"ה שהקיל בו בנו"ב מ"ת חאה"ע סי' ח' מטעם הנזכר. ולפ"ז אין שייך לומר שנחמיר בדיניו מצד דעיקרו מה"ת כמש"ל.

דבאמת הוי דרבנן ורק מצד חומר העונש חמיר ספיקו כנ"ל. אכן בגוף תשובת הרשב"א שם מפורש הטעם משום דאסור הוא כשבועה וכן בתה"ד שם מבואר משום דהוי כנדר וע"ש.

ומ"ש הר"ן להסתפק בנידוהו בחלום אם צריך לנהוג דיני נידוי. צ"ל כמש"ל דנידוי מן השמים הוי כדאורייתא וראוי לו להחמיר.

או שי"ל דכיון שהוא עונש מן השמים ראוי לו לחוש לנהוג נידוי כדי שעי"ז יתכפר לו. וספיקו י"ל ע"פ הא דאיתא במ"ק ט"ו דמסתפק הש"ס אי מנודה לשמים קיל או חמיר יעו"ש וסברת הספק נראה די"ל דקיל משום דדיני מנודה הם רק דרבנן אבל מה"ת לא.

או י"ל דחמיר מנודה לשמים שראוי להחמיר עליו ביותר: ח) ואם נאמר דמנודה לשמים יש לו דין מנודה גמור וגם נתפוס כדעת הפוסקים בי"ד סי' של"ד דספק מנודה לחומרא ע"ש בטור שהביא דעת י"א כן. [ולפלא על הנו"ב שלא הביא דעתם כלל] יש ליישב קושייתינו הא דל"ק גבי ידע מי נידהו משום דברים בטלים.

דהא לפ"ז בנידוהו בחלום אף דהוי ספק מ"מ צריך לנהוג דין מנודה כנ"ל. וזה שייך רק בספק אחד אבל בס"ס וודאי שרי דאינו רק איסור.

וזה שייך רק לענין דיני מנודה. אבל מ"מ לענין התרה צריך לחוש לסכנתהעונש כמש"ל.

וא"כ בהתירוהו בחלום דהוי ס"ס כנ"ל א"צ לנהוג דיני מנודה. ורק להתיר צריך כנ"ל.

וא"כ מיושב דנקיט גבי ידע מי נידהו טעמא דלא שויוה שליח להתיר. כי היכי דלא ליהוי רק חד ספק ויצטרך לנהוג דיני מנודה.

משא"כ אינימא טעמא דשמא דברים בטלים הם. הו"ל ס"ס וא"צ לנהוג דיני מנודה כנ"ל: ט) ולשיטת הפוסקים דמקילינן בספק מנודה ונאמר דגם כאן א"צ לנהוג דיני מנודה כנ"ל.

מ"מ י"ל דלהכי נקיט טעמא דלא שויוה שליח משום דנ"מ לענין נדר בחלום כשהדירו אחר. שי"ל דכיון שנעשה שליח לאסור יהיה הנדר תלוי בדעתו ג"כ להתיר אף ע"פ ג' וככל נודר ע"ד חבירו.

ולא ידון כנדור מן השמים להצטרך עשרה. ואף אינימא דאפשר הוי דברים בטלים.

מ"מ הו"ל ס"ס לקולא כנ"ל. אבל אי טעמא משום דלהכי לא הוי שליח שפיר לא הוי ספק כלל.

וא"כ הו"ל רק חד ספק. וספק נדרים להחמיר וכמש"ל.

ולזה הצריך הרשב"א בשם הגאונים עשרה להתיר. והרשב"א לשיטתו דס"ל במיוחסות סי' רס"ג שספק בדיני מנודה לקולא ע"ש.

ולזה ס"ל דנדר בחלום צריך היתר ומיושב סוגיא הנ"ל. ולפ"ז יהא מוכח דלא כש"ך סי' ר"י שכ' דגם בנדר אם התירו בחלום בעי התרה ומסברא נראה כדעת הש"ך דדווקא בנידוי י"ל דהוי ספק כמש"ל שי"ל שהראו לו שראוי לנידוי.

אבל בנדר מה שייך לומר שהדירוהו מן השמים והתירוהו דאם צריך הוא לנהוג איסור בדבר זה לא שייך לומר שיתירו לו. ואם א"צ א"כ מה תועלת בחלומו.

וע"כ צ"ל שעכ"פ ההתרה הוי דברים בטלים ואין כאן ספק כלל ורציתי לדון בזה מצד ס"ס בדשיל"מ דהא נדרים הוו דשיל"מ כדאיתא בנדרים נ"ט. וא"כ בנדר אף בס"ס יש להחמיר.

אך ז"א דעיקר טעמא דנדרים הוו דשיל"מ הוא משום דמצוה להתירו כדאיתא בנדרים נ"ט ע"א. אבל בהדירוהו מן השמים לאו מצוה להתירו.

דא"כ לא היו מדירין אותו כנ"ל. והוי כנודר בעת צרה.

וכ"כ הרעק"א סי' ס"ה בכה"ג דהיכא דליכא מצוה להתיר לא הוי דשיל"מ וכ"כ הרבה אחרונים: י) ועדיין קשה על הרא"ש שפסק בפ' ואלו מגלחין בבעיות דבמנודה לקולא. ובתשובה כלל ח' פסק דנודר בחלום לאו כלום הוא וא"כ הדר תקשה קושייתינו.

והנראה דבאמת קשה טובא דהא נידוי הוי דשיל"מ וגם מצוה להתירו והיינו שיעשה תשובה שיתירוהו. ודוחק לומר דזה מיקרי ע"י טורח הרבה.

דהא גם נדר צריך למצוא לו פתח חרטה. וא"כ נחמיר בספיקו מהא טעמא.

ובשלמא לסברת הצל"ח דבטלטול ל"ש לומר דשיל"מ לפי שהטלטול שיטלטל עכשיו לא שייך להניחו למחר. י"ל ג"כ הכי בכל הנהו דמ"ק ט"ו שם דמ"מ עד שנתיר לו לא ינעול סנדל וכן אינך דהתם.

אבל אם לא נתפוס כן קשה. וגם בלא"ה ע"כ צ"ל דבנדר אין שייך זה.

דא"כ גם בנדרים נאמר דלא הוי דשיל"מ בכה"ג בנודר מן הבשר. דלמחר יזדמן לו בשר אחר.

וצ"ל דכיון שיכול להתיר נדרו תיכף הוי שפיר בכל גוונא דשיל"מ אף להצל"ח. וא"כ נימא ה"נ בנידוי.

ודוחק לומר דאיירי דוקא בנתנדה לזמן וא"א להתירו בתוך זמנו. וצ"ל דדוקא במעשה מחמרינן בדשיל"מ.

אבל לא בספיקא דדינא ולהכי פסקו בתיקו לקולא בנידוי וכ"כ בפר"ח סי' תצ"ז ובשאגת ארי' סי' צ' והביאם הרעק"א סי' ס"ה בתשובה דבספיקא דדינא הוי לקולא אף בדשיל"מ. וא"כ שפיר בספק במעשה וודאי יש להחמיר בנידוי.

ועפ"ז מיושב קושית הנוב"י וחתנו על תשובת הרשב"א שהזכרנו בפשיטות וזה נכון מאוד בס"ד דשם הוי ספק במעשה להכי פסקו להחמיר דהו"ל דשיל"מ. אבל בגוף תשובת רשב"א ותה"ד מבואר הטעם משום שבועה ונדר וכמש"ל.

ועכ"פ מיושב ממילא בנ"ד בנידוהו בחלום דוודאי מצוה להתיר והו"ל דשיל"מ. לזה צריך התרה ויחוש לנידוי.

ואי נימא דנידוי משמים חמיר משאר מנודה. צריך לנהוג כל דיני מנודה כנ"ל.

והנה בס"ס בדשיל"מ רבו המתירים וע' ט"ז ונה"כ יו"ד סי' ט"ו וסי' ק"י ס"ח ובשעה"מ פ"א מהיו"ט ה"כ שהאריך בזה. וא"כ קשה בהתירוהו בחלום הא הו"ל ס"ס כנ"ל.

וצ"ל דבאמת לא נחית בסוגיין לענין אי צריך לנהוג דיני נידוי משום דלא אתברר לן אי חמיר משאר מנודה או קיל כדאיתא במ"ק ט"ו וכמש"ל ורק אמרו שצריך התרה וזה שייך גם בס"ס להנצל מעונש כמש"ל ולזה קאמר גבי ידע מי נידהו טעמא אחרינא כי היכי דלא ליהוי ס"ס ויתחייב לנהוג דין מנודה לשמים עכ"פ במאי דפשיטא לן שעכ"פ צריך עטיפה ואסור בשאילת שלום כדאיתא במ"ק ט"ו להדיא.

ובאמת צל"ע מ"ש הר"ן שצ"ע אם צריך לנהוג דיני מנודה. דהא מפורש בסוגין שמותר לשאול בשלום אחרים.

ואולי שכיון שזה גופו הוי כקצת היתר לנידויו ומכ"ש לפירש"י שזהו התירו. להכי התירו לו לשאול שלום ודחוק.

ועוי"ל בזה ואקצר [ואם נידהו אחד י"ל שהראו לו שצריך לנהוג כדין מנודה מאדם ולא משמים]: יא) ועפ"ז אפשר לישב הרמב"ם שהקשינו עליו שלא הביא הא דשרו ליה בחלום. דנראה דהרמב"ם מפרש כפשוטו דהוי וודאי נידוי כשנידוהו בחלום ולאו ספק הוא כלל ורק בהתירו לו הוי ספק משום הא דכשם שא"א לבר בלי תבן וכו'.

והנה רב אשי בנדרים שם לטעמיה בביצה דף ד' דס"ל דספק בדשיל"מ אף בדרבנן מחמרינן. אבל הרמב"ם בפ"א מהיו"ט ה"כ לא הביא כלל דברי רב אשי וע"ש בלח"מ שכ"כ דלא כהה"מ.

ונראה בפשוטו שפסק כאינך אמוראי שם דלא ס"ל סברא דדשיל"מ רק לענין ביטול ולא לענין ספק. דכיון דעיקר הסברא הוא עד שתאכלנו באיסור וכו' וזה שייך בביטול דעכ"פ האיסור נאכל.

משא"כ בספק די"ל דאין כאן איסור כלל. והוכיח זה מדאמרינן בעירובין מ"ה ע"ב גבי תחומין ספק דבריהם להקל וכן בדף ל"ד בשבת אף דהוי דשיל"מ כדאיתא בביצה ל"ט.

וכבר הרגישו התו' בעירובין שם ונדחקו בזה דמ"מ ספק עירוב להקל. והוא דחוק.

ולזה הכריע הרמב"ם דבהא אין הלכה כרב אשי. וכן הוכיח הפר"ח סי' ק"ב מהא דמנחות ס"ח גבי חדש דר"פ ור"ה בדר"י מקילי בספק בחו"ל אף דהוה דשיל"מ.

וע' בצל"ח ריש ביצה שהאריך בזה. והא דספק מוכן אסור כבר כתבו הראשונים ריש ביצה משום דהוי כעין של תורה.

ולזה לא מייתי הרמב"ם הך דרב אשי דהותר בחלומו דלדידיה באמת שרי בכה"ג דס"ל ספק נידוי להקל אף בספק במעשה [ובדעת הרשב"א שכתבתי לעיל יש עוד לפלפל וע' במ"מ ולח"מ שם ובצל"ח שם ואקצר] ועוי"ל דאף הרמב"ם ס"ל דהוי ספק. ורק רב אשי ס"ל דס"ס בדשיל"מ נמי אסור ולהכי מוקי בביצה ד' ברייתא בספק יו"ט ומ"מ נתערבה באחרות אסורות אף דלהרמב"ם הוי ס"ס בכה"ג ע' ש"ך יו"ד סי' ק"י ופר"ח שם.

אבל דעת הרמב"ם דס"ס בדשיל"מ מותר כמ"ש הפר"ח והשעה"מ פ"א מהי"ט ה"כ בדעתו ולהכי לא הביא שם אוקימתא דרב אשי. וכן הכא לא הביא האי דינא דהתירוהו בחלום דהו"ל ס"ס בדשיל"מ וכמש"ל.

אבל חד ספיקא שפיר אית ליה דמחמרינן בדשיל"מ וכמ"ש הה"מ שם בדעתו וכל האחרונים שם וענין זה דורש אריכות ואכ"מ: יב) עכ"פ נתברר לנו מכ"ז דנידוהו בחלום הוי רק ספק שמא הוא מחלומות הצודקים. וכשהתירוהו בחלומו הוי ס"ס כנ"ל.

ולכאורה קשה דאוקמא לגברא בחזקת כשרות ושאינו מנודה. ומכ"ש לפמ"ש הנו"ב חאה"ע סי' ל"ח דביש לו חזקת היתר ל"א ספק דשיל"מ לחומרא.

ובשלמא אינימא דההיתר אינו רק להציל מספק עונש א"ש. אבל לדעת הרמב"ם נראה שהוא נידוי גמור שסתם כן גבי שארי הלכות נידוי.

וגם הר"ן נסתפק בזה כנ"ל. ולכאורה ראיה לזה מהא דספק נזירות להקל אף דהוי דשיל"מ.

אך שם טעמא אחרינא הוא כדאיתא בנדרים י"ט. ובאמת הנו"ב שם לא החליט בעצמו כן ע"ש.

וכ"נ ממ"ש הר"ן פ' אין צדין דבדשיל"מ לא אזלינן בתר רובא. וכ"ש בתר חזקה דגרע מרובא.

וע' מל"מ פ"ג מה' מעילה ה"ו מ"ש בזה ושם הביא דעת המבי"ט סי' נ"א דרק באתחזיק איסורא לא אזלינן בתר רובא בדשיל"מ ע"ש. מ"מ נראה דאף רובא בכה"ג עדיף‌מחזקה.

וא"כ י"ל כמ"ש דבנידוי טעמא משום דשיל"מ. ואף שתלוי בדעת אחרים וכבר כ' הלח"מ פ"ה מה"נ הט"ז דבנאסר מאחר שהדירו לא מיקרי דשיל"מ וכ"כ הרבה אחרונים.

זה רק שם שעליו אין מצוה לבקש היתר וגם אין בידו כלל. אבל הכא שפיר הוי בידו שכשישוב מחטאו מתירין לו.

ואף אם לא ירצה מי שנידהו להתירו יוכלו אחרים להתירו ואף ג' הדיוטות לדעת קצת פוסקים ע' סי' של"ד. והא חזינן דגבי נדרים מיקרי דשיל"מ אף שתלוי בג' אחרים ואינו בידו כלל.

וע' שבת מ"ו מי יימר דמזדקקי וכו' ובתו' שם. וע' קדושין ס"ב ע"ב דקאמרינן דגר לאו בידו הוא דמי יימר דמזדקקי ליה תלתא.

וקשה מנדרים כנ"ל דבשיל"מ קיי"ל דהוי בידו כנ"ל וכדפסקינן בש"ע סי' ק"ב. וצריך לחלק בין בידו דבדשלב"ל לבידו דדשיל"מ.

דבדשלב"ל בעינן בידו ממש. וגם יש לחלק בין גירות להיתר נדרים וע' יש"ש פ' הערל ואקצר: יג) והנה בסנהדרין דף ל' איתא היה מצטער על מעות של אביו היכן הם וא"ל בעל החלום במקום פלוני הם כך וכך הם ושל מעשר שני הם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

ולכאורה צ"ל דגם כאן הוי ספק כמו בנידוי וכ"כ המ"מ פ"י מה' זכיה דאף דבזה שהראו לו המקום הוא חלום צודק. מ"מ מ"ש של מע"ש הם של פלוני הם הוא דברים בטלים ע"ש.

והיינו כהך סברא דנדרים ח' שהזכרנו שקצתו דברים בטלים וא"כ הו"ל ספיקא כנ"ל. וקשה גבי מע"ש דהו"ל דשיל"מ כדאיתא בב"מ נ"ג וכ"פ הרמב"ם ספ"ו מה' מע"ש דאף חוץ לירושלים הוי דשיל"מ וע"ש במל"מ וע' שטמ"ק בב"מ שם בזה ואכמ"ל.

וא"כ נחמיר הכא בספיקו. ואף שכתבו התוס' בב"מ ל"ח ע"א הטעם משום דאזלינן בתר רובא שרוב מעות חולין הם ע"ש מ"מ הא כתב הר"ן בפ' אין צדין דבדשיל"מ לא אזלינן בתר רובא.

ועלה על רעיוני לומר דלהכי נקיט בברייתא שם לישנא דמצטער על המעות דכיון דהרהר בהם ביום לזה חלמו לו בלילה ולזה מסתברא שחלומו אינו מהצודקים רק מן כח המדמה. וביותר לפי הגירסא בתוספתא פ"ה דמע"ש שהיה מצטער על מעות מע"ש של אביו.

הרי שחשב אודות מעות מע"ש וכ"ה הגירסא ברי"ף בסנהדרין שם. וכ"נ ברמב"ם פ"ו מה' מע"ש ה"ו שכ' שא"ל בחלום שמעות מע"ש שאתה מבקש במקום פלוני הם וכו'.

דקדק לומר שאתה מבקש שכבר חשב אודותם כהא דתוספתא הנ"ל. ובפ"י מה"ז כתב ג"כ לשון היה מצטער כמו שיש לפנינו בש"ס סנהדרין שם.

ונראה שהיה גירסתו בש"ס שם של פלוני הם ג"כ כהא דמייתי התם. ולזה מייתי בה' זכיה הך דסנהדרין.

ובה' מע"ש הך דתוספתא. שכן דרכו שלא להוסיף דברים מדעתו.

ושוב ראיתי מפורש בירושלמי פ"ד דמע"ש הל"ו דמקשי ר' יונה מצטער וחמי ואת אמרת הכין [פי' שכיון שהראו לו על מה שמצטער. מוכח שחלומו צודק ואיך אתה אומר שד"ח לא מעלין ול"מ] ומשני ר' יוסי לא מסתברא דלא בההוא דלא מצטער וחמי ברם הכא כמה דבר נש הוי הוא חלים [פי' אדרבא דכיון שהרהר בזה ביום וחלם לו בלילה.

אינו מחלומות הצודקים רק מכח המדמה וכ"פ בפ"מ שם] הרי מפורש כדברינו. ובירושלמי שם נראה ג"כ הגי' כבתוספתא.

דלפנינו בירושלמי שם לא נזכר כלל מע"ש רק הרי שהיה מצטער ע"מ של אביו נראה לו בחלום כו"כ הם ובמקום פלוני הם אתא עובדא קומי רבנן אמרו ד"ח לא מעלין ול"מ. והוא נפלא דאיזה נ"מ לדינא יש בחלומו שהוצרך לשאול.

אבל פשוט דקיצר בלשונו וקאי אלפניו בירושלמי שם דאיירי בענין מע"ש עיי"ש וקאמר שאם מצטער על מע"ש של אביו והראו לו בחלום כו"כ וכו'. פי' והם של מע"ש שמבקש כנ"ל.

מ"מ הו"ל דברים בטלים. וב"ה שזכיתי לכוון דעת קדושים.

ובמה"פ שם כתב דתירוצא דירושלמי לאו דווקא דהא בגיטין נ"ב אר"מ ד"ח למול"מ אף בלאו הרהורי דיומא. ולק"מ דשאני התם דמן הדין צריך לב"ד להיות אביהן של יתומים.

ולעבור על ד"ת וודאי אסור לשמוע לחלום. דהא בעינן לזה נביא מוחזק כדאיתא שילהי הנחנקין.

וע"כ נתלה החלום בחלומות הבלתי צודקים. וגם מי יימר דגם ר"מ לא הרהר אז בעסק היתומים ואפוטרופוס הלז.

ובטוש"ע ח"מ ס"ס רנ"ה איתא היה פקדון ביד אביהן ואינן יודעין אנה הניחו וא"ל בחלומו וכו' ד"ח ל"מ ול"מ. וי"ל ג"כ כמש"ל דכיון שהיו מחפשים ומצערים על הפקדון והרהרו בו.

לזה אין חוששין לחלומו: יד) אלא דבכ"ז קשה לחדש דין כזה דכ"ז דווקא איירי בהרהר ביום. וכל כה"ג הו"ל להפוסקים לפרושי ולאתוי דברי הירושלמי.

וגם דלפ"ז בנידוהו בחלום נמי אם עסק ביום בעניני נידוי ג"כ לא יצטרך להתיר נידויו כלל. ועו"ק ביותר על הרמב"ם בה' זכיה וכגי' ש"ס דילן שהיה מצטער על מעות אביו.

ומה שייכות מע"ש לכאן כיון שלא הרהר מזה כלל. ומכ"ש לפמ"ש הה"מ שם שזה שחלם היכן הם הוא מחלומות הצודקים וכנ"ל הרי דמשמע ליה דאף דהרהר ביום מ"מ הוי חלום צודק כיון שנמצא כן.

והוא נגד הירושלמי הנ"ל. ובשלמא במעות של פלוני י"ל דכיון דמ"מ הוי ספק אף בלא הרהר כמש"ל.

א"כ מספיקא לא מפקינן מחזקתו כי כיון שמצאם הרי הם בחזקתו והמע"ה. אבל במע"ש דשל איסור הם קשה.

ובפרט למש"ל דהוי דשיל"מ. ובדרישה הביא בשם המרדכי דדווקא במע"ש אמרינן כן ולא בשל פלוני.

וק' דאדרבא בממון חבירו קיי"ל דהמע"ה משא"כ באיסורא: טו) והנלע"ד להוכיח מזה דלא כהר"ן שכ' דל"א בתר רובא בדשיל"מ. רק דאזלינן בתר רובא אף בדשיל"מ וכמו שהוכיח ג"כ המל"מ פ"ז מה' מעילה ובשם המבי"ט שם וכ"כ שארי אחרונים.

ולהכי מדינא כשמוצא מעות יש לתלותן ברובא דעלמא שהם חולין וכהא דמעות שבירושלים ובהר הבית בב"מ כ"ו. וכן תיבה שנשתמשו בה חולין ומעשר בפסחים דף י' דאזלינן בתר רובא.

ולזה ה"נ כיון דהרוב מסייע לומר שהחלום בלתי צודק בפרט זה. אזלינן בתר רובא.

ומיושב בזה ג"כ דעת המרדכי שהזכרנו שכתב דבשל פקדון חמיר ממע"ש. והיינו משום דבשל פלוני לא שייך למיזל בתר רובא.

וגם דאין הולכין בממון אחר הרוב. וס"ל דלא הוי מוחזק כלל כיון שתחילת חזקתו מספק.

וע' תו' כתובות כ' ע"א וב"מ ק' ע"א דבעינן תפיסה בטענת וודאי. ובפרט שיודע שהיו לאביו מעות פקדון.

וכן מצינו בשמואל ששאל לאביו אנה הניח זוזי דיתמי והשיב לו. אך שם י"ל שלא היה בחלום דאיתא שם שהלך לבי קברי לשאלו ע"ש בברכות י"ח ע"ב: טז) ועפ"ז יש לישב מה שק"ל ע"ד הגאונים שהצריכו היתר בנדר בחלום.

דמ"ש מהא דמעשר שני דהוי נמי איסורא. ולפמ"ש מהירושלמי.

הנ"ל א"ש ואדרבא היה ראיה לדעתם. אכן לפמש"ל דפשטות סוגיא דסנהדרין ולשונות הפוסקים לא משמע כן א"כ קשה כנ"ל.

ולפמ"ש דשאני מע"ש דהוי רובא חולין א"ש כנ"ל. ושוב ראיתי בשוש"י סי' רנ"ה שהביא בשם חי' הר"ן לסנהדרין שהקשה וכי עדיף חלום מע"א שאין נאמן לומר מע"ש הוא כשאין לו מגו.

ותירץ דחלום שאני דהוי אחד מששים בנבואה. והביא שם שהר"ן למד מזה לנודר בחלום שאינו כלום שהרי לא חיישינן לחלום אף במילתא דאיסורא.

ולפמ"ש קשה דשאני מעשר דהוי רובא כנ"ל. ונראה דהר"ן לטעמיה בפ' אין צדין דבדשיל"מ לא אזלינן בתר רובא וע"כ צ"ל דחלום אינו כלום.

אבל לדעת ש"פ דס"ל דאזלינן בתר רובא שפיר י"ל כנ"ל. והשוש"י הקשה על הר"ן דהא הר"ן כתב שם דמע"ש הוי כמוציא ממון מחזקתו.

וא"כ אפשר באיסור שפיר חיישינן לחלום [וכמו שע"א נאמן באיסורין] ונשאר בצ"ע. ולענ"ד לק"מ דרק גבי ע"א שייך לחלק בין ממון לאיסור דגבי ממון כתיב ע"פ שנים עדים וגבי איסור מהימן ע"א וכמ"ש התו' ריש גיטין דיליף מוספרה ובמק"א הארכתי בזה אבל לענין חלום לא שייך חילוק זה.

ורק דמעיקרא מקשה הר"ן דלא עדיף עכ"פ מע"א. ואדרבא כתב הפרישה בשם המרדכי הובא למעלה דגבי חלום מהימנינן טפי בשל פלוני הם משל מעשר שני ע"ש.

ועוד כ' שם השוש"י דלזהכתב הטוש"ע בגוונא דהיה פקדון לישב ק' הר"ן דלא עדיף מע"א. ולזה בהיה פקדון וודאי הוי מועיל ע"א כיון שעכ"פ ידוע שהיו מעות פקדון ת"י.

ובחלום לא מהני עכ"ד. ולענ"ד ברור דאף בידוע שהיה פקדון לא מהני ע"א.

ולא שייך בזה מתוך שאינו יכול לישבע משלם. דלא הו"ל למידע.

ואינימא דהו"ל משואיל"מ בכה"ג. א"כ גם בבא ע"א ואמר של פלוני הם נימא הכי.

ולכאורה נ"ל דבהא תלוי שיטות הפוסקים שנחלקו אי אף במוסר אינו נאמן ע"א או דבמוסר נאמן ע"א ע' בב"י וש"פ. ואדרבא בירושלמי מבואר דבכה"ג מסתבר טפי דאין החלום כלום וכמש"ל.

ואכמ"ל בזה. וע' זוהר פ' וישב דמשמע דאף החלומות הצודקים הם ג"כ מהרהורי דיומא.

וכן משמע לשון הש"ס אין מראין לאדם אלא מהרהורי וכו'". משמע שמראין לו מן השמים ואקצר: יז) והנה עכ"פ צריכין אנו לבאר דברי הירושלמי שעומד נגד משמעות הפוסקים כמש"ל.

אכן באמת צריך להבין מה מקשה הירושלמי ר' יונה מצטער וחמי וכו' דמה הוכחה יש מזה שמצטער. ועיקר ההוכחה שהחלום צודק הוא רק ממה שכיון החלום מקומם ומספרם ולא ממה שמצטער.

וצריך לדחוק משום דבעתו הראו לו. ונראה כמש"ל דהירושלמי גריס כמו בתוספתא שהזכרנו שהצטער על מע"ש של אביו.

ולזה שפיר מקשי כיון שיודע שצריך להיות מע"ש של אביו וראה כך בחלומו. למה נתלה זה בדברים בטלים.

וע"ז משני ר' יוסי דמשום דהרהר לזה ראה כן בחלומו. אבל כשלא היה מבקש מעות מע"ש רק מעות סתם או לא היה מבקש כלל.

א"צ לסברא זו דהרהור. דבלא"ה אין חלומו מועיל וכנ"ל.

ולפ"ז היה מקום לומר דביודע שצריך להיות מע"ש של אביו וגם לא הרהר כלל בזה וחלם לו כן. שיש לחוש לחלומו.

ואפשר לומר דהירושלמי אזיל שם אליבא דרבי דמתניתין שם אתיא כוותיה כמבואר בירושלמי שם. וס"ל דכיון דא"ל אביו שמע"ש שם אף במצא מנה במקום מאתים ומאתים במקום מנה הרי הם מע"ש ע"ש.

וע' ביצה דף י' בזה. אלמא ס"ל דכיון דהוחזק מע"ש ברשותו שוב אין מוציאין מחזקת מע"ש אם נמצא במקום ההוא.

וה"נ יותר תלינן במע"ש כיון שיודע שצ"ל מע"ש. אם לא תלינן בהרהור לבו.

משא"כ לרבנן דקיי"ל כוותייהו דהכל חולין ע"ש ברמב"ם פ"ו מה' מע"ש. שפיר גם בזה הוי חולין [ובאמת צ"ע דבוודאי מע"ש וספק חולין נימא אין ספק מוצא מידי וודאי ול"ש למיזל בתר רובא.

אך הא מצינו דבהניח מאתים ומצא מנה דלרבנן הוי חולין אף דוודאי הוי מע"ש כאן. ויש להאריך בזה בהא דאי כיס אחד או ב' כיסים ובדברי הרמב"ם וראב"ד בזה ואכ"מ].

ובירושלמי שם איתא א"ר אבין מאן דעבד יאות עבד כר' יוסי וע"ש בפ"מ. וקשה דמאי קמ"ל דמאן דעביד כברייתא שפיר עביד.

וגם מאי רבותא הוא ועביד יאות שלוקח לעצמו. ולולא שאיני כדאי להגיה הייתי אומר דגרסינן עבד כר' יונה.

והיה כתוב בר"ת כר"י. וטעה המדפיס ופירש כרבי יוסי.

והיינו אף דבברייתא מפורש כר' יוסי. מ"מ מי שרוצה לעשות לפנים משוה"ד ולהסתלק מן הספק.

ראוי לו לעשות כר' יונה לחוש ולנהוג בהם דין מע"ש: יח) ונשוב לנ"ד לנודר בחלום. והנה בעלמא אם מסופק לו אם נדר או לא כתב בתשובת מבי"ט סי' רנ"ו והובאה בש"ך סי' ר"ח דאזלינן לחומרא דספק נדרים להחמיר.

והנה מדינא בספק הו"ל לאוקמא בחזקת היתר. ואף דסד"א הוא.

מ"מ הו"ל רק מדרבנן להחמיר כמ"ש התו' בכתובות כ"ג ויבמות ל'. ואף אינימא דהו"ל דשיל"מ ג"כ אינו רק מדרבנן.

ובש"ס ופוסקים נראה דהו"ל דין נדר גמור ולא מחמת ספק. והטעם פי' הרא"ש בפירושו דף י"ח ע"ב דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק.

וזהו מעין סברא דאין אדם מוציא דבריו לבטלה. אלא דבזה אף רבנן מודו.

דרק שם פליגי שצריך לפרש נגד משמעות לשונו. משא"כ כאן שאפשר לפרש כן.

ומכ"ש לפמ"ש הפוסקים דאיירי באומר עתה שאז כיון כמו שיפרשו חכמים. אמרינן כוונתו כמו שיפרשו לקיים הנדר וע' סי' ר"ח בפוסקים וע' תו' ערכין ה' ולעיל בסי' ס"ח הארכתי בס"ד.

ולכאורה קשה טובא על הרא"ש מסוגיא דנדרים שם דמדמי למקדיש כוי וכן בכרי שנגנב. דשם לא שייך כלל סברא זו דהא דבריו לא היו לבטלה עכ"פ כי אם לא נגנב הכרי ונתברר הדבר לא היה לבטלה כיון שאמר על תנאי.

וכן בכוי י"ל כן ואכמ"ל בזה: יט) ובטוש"ע שם איתא דברוב קורין בשר מליח לקדשים אינו נאמן לפרש להקל והקשה הש"ך והב"י דבנדרים אין הולכים אחר הרוב וא"כ אפילו מיעוט נמי. וזה קשה דמאי קושיא דילמא לענין שלא יהא נאמן בעי רוב.

אבל בסתם כההיא דסי' רי"ז שפיר חיישינן לחומרא אף למיעוט. ובאמת העיקר כמ"ש בהגהת הפרישה דזה רק לענין ע"ה שצריך התרה ולא בת"ח.

ודלא כש"ך שחולק עליו. וכן ראיתי בהגר"א שם שהסכים להפרישה.

ובש"ך שם כתב דה"ה להיפוך ברוב קורין בשר מליח לבשר של ע"א אזלינן לקולא והביא שכ"כ רמב"ם פ"ב מה"נ. ותמיהני דברמב"ם שם מפורש דדווקא כשכל בני המקום קורין כך ולא ברוב ע"ש לשונו.

והוא כמו דאיתא בש"ס דף י"ט דג"כ משמע כן. אבל וודאי לא אזלינן לקולא בתר רובא וכדאיתא בדף נ"ג ע"ב ובסי' רי"ז סי"ז.

ולסברת הרא"ש הנ"ל מבואר עוד דלא ניזיל בזה בתר רובא דתלינן שנדר באופן המועיל. וכה"ג איתא בנדרים פ"ד ע"א דמוכחא מילתא דעל התירא קאסרה נפשה ע"ש.

ורק במפרש להדיא שכוונתו לקולא נאמן כמפורש במשנה. ובענין אי אזלינן בתר רוב בנדרים אכמ"ל וע' לח"מ פ"ט הל"ה ופ"י הל"ט ובב"י ופרישה וט"ז וש"ך בזה: כ) ועכ"פ לפ"ז מבואר דלא שייך לומר ספק נדרים להחמיר רק באופן זה שאם כוונתו להקל יבטל הנדר וזה היפוך סברת הט"ז רס"י ר"ח ע"ש].

אבל בנ"ד שמסופק אם נדר כלל. וודאי לא שייך לומר להחמיר וטפי י"ל דנוקמא אחזקת היתר וכמש"ל.

ורק מדרבנן מחמירים עליו כמ"ש התו' שהזכרנו וגם דהו"ל דשיל"מ. וכ"נ דעת הרמב"ם שבפ"ט הל"ד כ' שאם קצתם קורים כך וקצתם כך ספק נדרים להחמיר ואם עבר אינו לוקה.

ובפ"ב גבי ספק נדרים להחמיר ששם עיקר הדין ע"ש לא הזכיר כלל שאם עבר אינו לוקה. אבל הדבר כמ"ש ששם הוא וודאי נדר.

דמן הדין אומדין דעתו שכוונתו להחמיר כנ"ל. אכן בפ"ט שעכ"פ אסר את עצמו מאיזה דבר.

רק שאנו מסופקים מאיזה דבר. הוא ככל הספיקות שאין לוקים עליהם.

והא דמדמי בנדרים י"ט להאי דכרי. נראה דזה רק לענין ספק נזירות להקל.

דשם הוי טעמא דלא נחית לספיקא וא"כ כל ספק בכלל. ובסוגיא שם יש להאריך.

וא"כ הא דמייתי המבי"ט סי' רנ"ו הך דספק נדרים להחמיר לענין זה. אינו שייכות כלל.

רק הא דמייתי מהא דדף נ"ג א"ש. ועכ"פ בנדון דידיה נראה דהוי להחמיר רק מדרבנן.

ואף לדעת הסוברים ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת. שאני הכא דאית ליה חזקת היתר כנ"ל: כא) והנה בנדר בחלום אם נדון אותו לנדר עדיין י"ל שספק הוא שמא הוא מחלומות שע"י שד הבלתי צודקים כמש"ל.

אך מ"מ יש להחמיר מדרבנן כמש"ל. אכן בלא"ה יפה הקשה הרא"ש בתשובה דהא אף בהקיץ בעינן פיו ולבו שוים ומכ"ש בחלום דוודאי לאו כלום היא וגרע מנדרי אונסין.

וצריכים אנו להבין באמת דעת הגאונים והרשב"א בזה. והח"ס סי' רכ"ב כתב הטעם דמסתמא הרהר בלבו כן ביום.

ובדבר מצוה הוי קבלה בלב כנדר ולזה חוששין להצריכו התרה. ואם כי הסברא נכונה מאוד.

אבל אין זה כוונת הרשב"א והגאונים לענ"ד דהא הרשב"א דמייתי הב"י סי' ר"י איירי להדיא בנדר בדבר הרשות ע"ש ובדבר הרשות לא שייך לומר דקבלה בלב כנדר. וזה וודאי א"ל דחיישינן שהוציא ביום מפיו וגם דא"כ למה הצריכו הגאונים עשרה להתירו.

תסגי לה בשלשה:ונראה שעיקר החשש הוא שהדירוהו מן השמים וכ"כ הרדב"ז ח"ד סי' צ"ט. ונראה דהוי כמו בקבלת התורה שקבלו בשבועה עליהם ועל בניהם.

ונתקשו בזה דאיך אפשר להשביע הנולדים אח"כ וכן קיי"ל ביו"ד סי' רכ"ח דא"א לאסור בשבועה רק בחרם ונידוי ע"ש סל"ה. ובמדרש תנחומא נתבאר תירוץ לזה דהנשמות היו שם בהר סיני וכן איתא בש"ס שבת קמ"ט ע"ב שנפשות הגרים עמדו על הר סיני ופסקו זוהמתן ע"ש.

ובדרושי בארתי בזה הא דאיתא בריש ע"ז כלום כפית עלינו הר כגיגית א"ל ז' מצות שקבלתם היכן קיימתם וכו'. ועדיין קשה ל"ל כפה עליהם הר כגיגית אולי היו מקבלים מ"מ.

וגם כבר אמרו על ישראל הללו עוע"ז והללו עוע"ז במצרים. וגם ענין הגרים והכופרים.

ובארתי דבאמת היכן מצינו שהיה הקב"ה עם התורה אצל האומות שיקבלוה. ונראה שנשאלו נשמות האומות בעולם העליון אם מקבלים על עצמם התורה לשמרה כשירדו לעוה"ז לתוך הגוף ולא קבלוה.

ולזה לא כפה עליהם ההר כי קבלה באונס אינה קבלה. אבל נשמות ישראל כולם נתרצו כי צור חוצבו הוא יאע"ה.

ורק בנ"י שבדור ההוא נשמותיהם נתרצו והגופות לא נתרצו. ולזה כפו ההר עליהם.

וכמ"ש הרמב"ם בהא דכופין עד שיאמר רוצה אני בגט שהנפש רוצה לשמוע דברי חכמים. וכשכופין הגוף ביסורין כבר הכל ברצון גמור.

ולזה יש נשמות מישראל שלא נתרצו באותו מעמד והם עתה הכופרים ויוצאים מן הכלל לגמרי. ויש נשמות מאו"ה שנתרצו אז.

והם עתה המתגיירים ואכמ"ל בזה. עכ"פ לזה הועילה השבועה לדורות לפי שנפשותיהם קבלו עליהם.

וע' עקידה שער צ"ט מ"ש בענין זה והביא מדרש הנ"ל. עכ"פ מוכח מזה שקבלת הנשמה היא קבלה גמורה בנדר ושבועה.

ולזה בנודר בחלום אמרינן שהנשמה בעלותה הדירה מן השמים כי הורה שצריכה נדר זה לאיזה כפרת חטא וכדומה. ויפה כתב בידו"נ סי' ר"י דהוי כנזירות שמשון דהוי ע"י מלאך וכפירש"י מכות כ"ב.

וה"נ הדירוהו ע"י מלאך: כב) ולפ"ז קשה למה מועיל התרה כלל הא בנז"ש אין מועיל התרה כלל. והיה נראה דדינו כמקבל ע"ד המקום וכדאיתא בסי' רכ"ח סכ"ב שאומר ע"ד המקום כנודר ע"ד רבים.

ובשבועות כ"ט איתא שהשביע משה את ישראל ע"ד המקום ע"ש. ולזה אין לו התרה.

אך קשה דא"כ יהיה לו התרה לדבר מצוה. ושוב ראיתי במהרי"ט ח"ב חי"ד סי' כ"ד שכ' ג"כ דנז"ש ע"י מלאך הו"ל כתולה בדעת המקום ונתקשה בזה דיועיל לדבר מצוה.

ונראה דנז"ש הוי הל"מ כדאיתא בנזיר דף ד' ע"ב דגמרא הוא. וכ"כ המהרי"ט עצמו שם לענין שארי דיניו.

וה"ה לענין שאלה צ"ל כן. ועכ"פ בנ"ד נראה דכיון שלא הראו לו בפירוש שמדירים אותו מן השמים ורק שנדמה לו שנודר.

נראה מזה שלא החמירו עליו כ"כ כנדור מן השמים רק כנדור מפי עצמו ע"ד המקום שיש לו התרה כנ"ל. וגם דההל"מ הוא רק בנ"ש ולא בשארי נדרים.

ולזה שפיר מצי להתיר בעשרה דכל בי עשרה שכינתא שריא. משא"כ בקבלת התורה וודאי דחלילה לא שייך זה דזה אסור להתיר דהוי איסורא וידוע בפירוש שאין זה רצון הקב"ה שעל דעתו נשבעו כנ"ל.

ולזה נראה שאין להתיר נדר בחלום רק במקום צורך או מצוה לא זולת. ודעת הסוברים בש"ע סי' ר"י בשלשה והובא בב"י מהרשב"א.

י"ל דס"ל כמש"ל דכיון שהראו לו כאלו נודר בעצמו בלי שום מדיר. מסתמא תלו הדבר רק בדעתו לא זולת.

או שי"ל דס"ל כגי' הרמב"ם פ"ט מה' ת"ת גם גבי נידוי דסגי בשלשה [וא"ל דשמא הא שנדר בעצמו הוי דברים בטלים. ז"א דלא מסתבר שהחלום יהא ההיפוך מהאמת.

וגם דא"כ הו"ל ס"ס כמש"ל]. ולפ"ז בנדר והתירו לו בחלומו.

וודאי שרי דהוי ס"ס כמש"ל. ולא דמי לנידוי.

אך עדיין י"ל כמש"ל גבי נידוי שהראו לו שראוי לידור כן לתקנת מעשיו. רק שלא החמירו עליו להדירו ממש.

אבל לא שייך לומר שיתירו לו נדרו דמה תועלת הוא כלל. בשלמא בהרחקה דנידוי שייך זה ולא כאן ואפשר לומר שמעלין עליו כאלו קיים ונדר.

וסגי בקבלה כדאיתא בתענית דף כ"ג מקרא דדניאל ואח"כ מתירים אותו ודוחק: כג) עכ"פ נראה דכ"ז שייך בנדרים דעלמא. אבל אם נדר להתענות בשבת או חנוכה ופורים דהו"ל דבר איסור וודאי אין שייך לומר שהדירוהו מן השמים.

דוודאי לא יצוו לו לעבור על ד"ת וכהא דסנהדרין נ"ט ע"ב שאין טריפה יורד מן השמים. וכעין שכתבנו למעלה בהא דגיטין נ"ב שלזה לא חשש ר"מ לחלומו מפני שהיה נגד הדין שצריך להשגיח על נכסי יתומים.

וצריך לזה נביא מוחזק כדאיתא שילהי פ' הנחנקין לענין לעבור על ד"ת וכאליהו בהר הכרמל ע"ש. ותלינן שחלום זה הוא רק מחלומות הבלתי צודקים כנ"ל.

וא"צ שום התרה. וא"ל שהחנוכה היה דבר בטל וקיבל עליו סתם.

ז"א דהרי הוא עומד בחנוכה וקיבל ע"ע אחר מנחה להתענות למחרתו כדין. וזה א"ל שעיקר חלומו היה שיקבל עליו יום להתענות.

ושאר הדברים היו בטלים. דהא כתב הח"ס סי' רכ"ב דלא אמרינן זה בדבר נפרד ונתבאר למעלה.

וגם סברת הח"ס משום הרהור היום. לא שייך בנ"ד כיון שהוא דבר עבירה.

וגם דלא חל כלל כמבואר בסי' רט"ו: כד) אכן לפז"ק אהא דקיי"ל שמתענין תענית חלום בשבת. דאיך אפשר שיראו לו מן השמים חלום שיגרום שיעבור על ד"ת על ידו.

והא עיקר הוראת החלומות להודיע שישובו בתשובה. וע"כ צ"ל דתלינן שהגז"ד חמור כ"כ עד שראוי לו להתענות בשבת ע"ז.

אף שאסור.

וא"כ גם בנ"ד נימא הכי שנצרך לו להתענות אף בחנוכה. וא"ל דהוי ספק.

דהא גם בחלומות הללו הוי ספק. ומ"מ מתענה בשבת.

ועכ"פ אף שלא נאמר שחייב להתענות מ"מ התרה ליבעי. וגם י"ל דכיון דחזינן שהדירוהו אף בחנוכה.

א"כ אין לנו להתירו משום דבר מצוה זו: אבל באמת אף אם נדר בהקיץ כה"ג ג"כ לא חל כמפורש בתענית י"ב וכן קיי"ל ביו"ד סי' רט"ו. ואף להפוסקים שאם קיבל בלשון הרי עלי חל אף על חנוכה ופורים ע' או"ח סי' תק"ע.

מ"מ בלשון קבלת תענית הכל מודים דלא חל על חנוכה ופורים כמבואר שם בא"ח וביו"ד סי' רט"ו וע"ש באחרונים. ובנ"ד הרי אמר רק בלשון קבלת תענית ולא בלשון נדר.

ולכ"ע לא חל בחנוכה אף בהקיץ ומכ"ש שאינו כלום בחלום. וא"כ מצד נדר אין כאן מקום לדון כלל.

ורק שעדיין יקשה כמש"ל שכיון שהראוהו מן השמים שצריך תענית ליהוי ככל תענית חלום שמתענה אף בשבת. ונראה שזהו סברת הרשב"א שכתב הטעם שיתירו שלשה כמו גבי הטבת חלום.

ולכאורה מה שייכות הטבת חלום להתרת נדר. דאם נדון זה שהדירוהו מן השמים ובעי דעת שכינה.

א"כ צריך עשרה כמו גבי נידוי [ובידו"נ כ' דלהכי אפשר להתיר ע"י עשרה משום דתלינן שהוא מכח המדמה. אבל חלום ע"י מלאך א"י להתיר כלל ותמיהני דמה מועיל ההיתר לפ"ז.

דממ"נ במדמה א"צ היתר. ובמלאך אין מועיל היתר.

אבל הכוונה כמש"ל הטעם דהוי כדעת שכינה כמ"ש הפוסקים גבי נדוי דבי עשרה שכינא שריא. ובב"י סי' ר"י בשם הגאונים מייתי מהא דיומא פ"ז ששולח עשרה אנשים על קבר המת לפייסו.

זה צ"ע מה שייכות הוא לכאן. ואולי כוונתו דכיון דמצינו במחרף אדם חי צריך שלשה כדאיתא ביומא דף פ"ז אין שורה פחותה משלשה.

ובמחרף מת בעי עשרה. אלמא שבדבר שנוגע אל הנשמה כשמופשטת מחומר בעולם העליון צריך במקום שלשה של גוף עשרה.

וא"כ ה"נ אף דנדר בהקיץ סגי בשלשה אבל בנדר בחלום שבארנו שהנשמה קבלה זה על עצמה בעי עשרה. ועוי"ל בזה ואקצר].

אבל לפמש"ל י"ל דעיקר החשש שהורו לו שיש עליו איזה גז"ד שצריך להתענות עליו. או לנהוג חומרא באיזה פרט שנדר עליו.

ולזה סגי כמו בכל חלום רע שהוראתו על גז"ד שיש עליו. דסגי בהטבת חלום.

וה"נ סגי בג' שיתירו לו נדרו ורק דבחלום דעלמא מפקי לה בלשון הטבה. והכא בלשון התרה כל אחד לפי ענינו: עכ"פ בנ"ד עדיין יש מקום שיצטרך להתענות בחנוכה מצד תענית חלום ובאמת הרי לא חשבו זה כלל בסי' רפ"ח בחלומות שמותר להתענות עליהם בשבת:כה) והנראה דבאמת לא דמי דרק בחלום בעלמא שראו חז"ל שנצרך להתענות עליו והתירו להתענות בשבילו בשבת שרי שפיר.

אבל בחלם לו שיתענה. לא עדיף מאלו בא לו בהקיץ מלאך או בת קול וא"ל שיתענה בימים האסורים להתענות.

שבוודאי אסור להתענות. דבכגון זה נאמר לא בשמים היא כי א"א להעמיד ע"ז לעבור על ד"ת.

ורק בנביא מוחזק כאליהו שנבואתו לא ע"י מלאך רק מושפעת מהקב"ה כביכול בעצמו. וג"ז רק למיגדר מילתא עיין יבמות פ"ט ע"ב ובתו' שם.

אבל בלא"ה חוששין יותר שמשקר. ואף בדרבנן הדין כן ע' רמב"ם פ"ט מה' יסוה"ת הל"ד.

ובכגון זה לא התירו חז"ל כלל לשמוע לדברי חלומות לעבור על דיני התורה כי יבוא מזה מכשול גדול חלילה. ולזה נלע"ד דאף לדעת הב"ח בסי' רפ"ח דבכל חלומות אם נפשו עגומה מותר להתענות בשבת וכ"כ הט"ז שם וע"ש במג"א.

מ"מ בחלום זה אסור להתענות דהו"ל כשומע לחלומות לעבור על ד"ת. ואף דאמרינן כל חלום ולא טוות בברכות נ"ה.

ופירש"י שחלם ששרוי בתענית. הרי שאינו חלום טוב.

זה רק ביושב בתענית כפירש"י שם. ולא שקיבל תענית.

והרי בסי' רפ"ח לא חשיב רק יוה"כ מחלומות שמתענים ולא שארי תעניתים. וגם הרי הערוך מפרש שם להיפוך דתענית אין החלום כלום ע"ש: כו) לזה נ"ל דוודאי אין להחמיר על עצמו להתענות בחנוכה.

ואף אם יתיב תענית לתעניתו. כי חלילה לשמוע לדברי חלומות לעבור על דין תורה ואף דרבנן ואף על איסור קל.

ורק מהיות טוב אמרתי להתיר בשלשה כמ"ש הרשב"א ומצד הטבת חלום כמש"ל. ואם לבו נוקפו יתענה יום אחד אחר חנוכה.

ובנדר בעלמא לפמ"ש שאינו רק ספק וגם אין לזה סמך גדול. ג"כ התרתו רק מצד הגנה מעונש וכמש"ל.

וראיתי בט"ז או"ח סי' רפ"ח שכתב דבהרהר ביום א"צ להתענות בשבת. ולענ"ד גם בחלום אמיתי מראין לו מהרהורי לבו כדאיתא בברכות נ"ה ובזוהר פ' וישב וכמש"ל.

ובמג"א שם כתב בשם הכנה"ג שחלום חבירו לא יתענה בשבת. וצ"ע דאמרינן בברכות נ"ה דחלום חבירו יותר אמיתי מחלומות של עצמו ע"ש.

ואולי כיון שלא הראו לו בעצמו. לא יועיל לו התענית ודוחק הוא.

ואפשר דעיקר הטעם מפני שנפשו עגומה מצד חלומו והתענית עונג לו כמ"ש הפוסקים שם. והכא שלא ראה בעצמו אין נפשו עגומה כ"כ ולזה אסור להתענות וג"ז דחוק.

ואין ס' כנה"ג ת"י לידע טעמו בזה. אחרי כותבי בא לידי ס' שו"ת שיבת ציון וראיתי בסי' נ"ב שדיבר בענין זה וכוונתי בקצת דברים לדעתו בס"ד ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן עג לחוץ למדינה ע"ד ביהמ"ד של שותפין אשר שכרו להם רב אחד ללמוד עמהם כחצי שעה בבוקר וכשעה וחצי בערב.

וכל היום הבהמ"ד סגור כי אין איש. ועתה רוצה אחד מהשותפין לקבוע שם שיעור עם נערי בנ"י ביום בעת שהבית היה סגור עד כה.

ומשיעורי הרב הנ"ל לא יגרע דבר ולא ממשכורתו. והרב הנ"ל מוחה באמרו כי זה נגד כבודו שיבוא אחר ללמוד בבהמ"ד שהוא לומד בו עם אחרים.

ואינו יכול למחול על כבודו בזה. וחפץ כבודו לדעת דעתי בזה.

והנה אינני יודע מי הוא זה הרב הלז. וגם כי ראוי בענין זה לשמוע דברי שני הצדדים.

בכ"ז למען כבודו כי רב הוא. הנני לחות דעתי במה שהוצע לפני.

ואם לדברי הצד השני יהי שינוי בגוף ההצעה. מובן הדבר כי אז ישתנה גם הדין בזה.

ודברי לא יהיו למעשה בזה רק להלכה אם היה מעשה כעין זה. ואקצר באמרים כי טרדותי מרובים וגם אני רפה אונים כעת.

ד' יחזקני לתו"ע ית"ש: הנה מ"ש בשם הרב שראש ישיבה אין כבודו מחול נראה טעמו משום שמצינו בש"ס בתענית דף כ"א ע"א וב"ב י"ב ע"ב והוריות י"ד ע"א שנקרא ההתמנות לראש ישיבה בשם מליך ע"ש. ומבואר מזה שדומה למלך.

אבל באמת ז"א דהא סתמו הרמב"ם פ"ה מה' ת"ת והטוש"ע סי' רמ"ב סל"ב שרב מובהק שמחל על כבודו כבודו מחול. ולא חילקו כלל בין ראש ישיבה לשאר ת"ח.

וכן מוכח בש"ס בקדושין ל"ב ע"ב דאמר שם הטעם שהרב יכול למחול משום דתורה דיליה הוא. ובזה אין חילוק בין רב לראש ישיבה.

וכן איתא שם דרבא מחל על כבודו אף שידוע שהי' ראש ישיבה אחר אביי. ואף בימי אביי הרביץ תורה כדאיתא בב"ב כ"ב ע"א.

וכן איתא בקדושין שם שר"ג מחל על כבודו ור"ג היה ראש ישיבה כדאיתא בברכות דף כ"ח ע"א שכל הנשיאים היו אז גם ראשי הישיבה כדאיתא בהוריות י"ג ע"ב. ובקדושין שם איתא שר' יהושע הביא ראיה מאברהם שמחל על כבודו.

וקשה לכאורה דהא אברהם היה מלך כדאיתא במד"ר פ' חיי שרה. וצ"ל דלאו דווקא מלך רק היה נשיא כדכתיב נשיא אלקים אתה בתוכנו.

ובאמת קשה מאי מייתי מאברהם דהא שם היו מלאכים ואין חייבים בכבודו. וצ"ל דמ"מ כיון שנדמו לו כאנשים היה להם לנהוג בו כבוד.

ועוד שאם אין כבודו מחול. אז האיסור גם על הרב בעצמו שלא למחול על כבודו.

וכן מוכח מהא דמייתי שם ר"צ ראיה מהקב"ה שמשיב רוחות ומוריד מטר וכו'. וקשה דמה ראיה היא זו דמה לנו לעשות לזה וכי יש בכח האדם שלא לקבל טובות של הקב"ה.

וכבר נאמר בעל כרחך אתה חי. אבל לפמש"ל א"ש שהראיה היא שאין איסור למחול על כבודו שהרי הקב"ה מחל על כבודו: ולכאורה עדיין קשה דהא הקב"ה מכונה אצלינו בשם מלך כמפורש בכמה פסוקים ומלך אין כבודו מחול.

כדאיתא בכתובות דף י"ז שאגריפס עבר מלפני הכלה ושבחוהו חכמים ופריך מכלל דשפיר עבד והא מלך אין כבודו מחול. מבואר שהאיסור על המלך שלא למחול על כבודו.

ונראה לחלק דהיכא שהמלוכה באה מצד ההסכם להמליך עליהם איש זה. אף כי הוא כאחד האדם.

בזה אמרה תורה שום תשים שלא ימחול על כבודו כדי שתהא אימתו על העם דכיון שכבוד המלוכה נותנים לו העם מרצונם. צריך הוא להזהר בכבודו.

אבל מי שמלכותו היא עצמיית מצד שהוא מופרש מכל העם ונעלה מהם בחכמה ונבואה. שפיר דינו כמו רב כיון שמלכותו נצמחת מצד גדלו בתורה.

ותורה דיליה היא. ולזה הקב"ה שמלכותו עצמיית מצד שבידו הכל והוא מרום ונשא על כל ברואיו.

ממילא הכל שלו. וכן איתא להדיא בקדושין שם ל"ב ע"א דמייתי ראיה מהקב"ה דרב כבודו מחול.

ומשני שאני הקב"ה דכ"ע דיליה ותורה דיליה ע"ש והיינו כמ"ש. ובזה מיושב מה שקשה טובא דאיתא במכילתא פ' יתרו והובא ברש"י שם שמשה היה עומד ומשמש לפני חותנו ואהרן וזקני ישראל.

וקשה הרי מרע"ה היה מלך כדאיתא בזבחים דף ק"ב ע"א ובכמה דוכתי ואיך מחל על כבודו ודוחק לומר שנעשה מלך אח"כ. וכן מצינו במרע"ה שהיה עניו ומחל תמיד על כבודו.

וכן מצינו שהלך בעצמו לקרוא לדתן ואבירם. וכן יקשה על מ"ש הרמב"ן פ' בהעלותך אלדד ומידד שמרע"ה השיב ליהושע שהוא מוחל על כבודו.

וקשה דהא הוי מלך. אבל לפמ"ש א"ש דמלוכת מרע"ה לא היתה כעין שאר מלכים.

רק מלוכתו היתה מצד עצמו שהיה איש האלקים מופרש ונעלה מכל האדם. לזאת יאתה לו המלוכה.

וזהו כמ"ש בי מלכים ימלוכו. ולזה שפיר היה יכול למחול על כבודו כי תורה דיליה היא כנ"ל.

ולזה מבואר בזבחים ק"ב שלא נתנה המלוכה לזרעו של משה. והיינו בשביל שמלכותו היתה רק מצד שנבחר למלך.

וכיון שבניו לא היו במעלה גדולה כאביהם לא היו ראוים למלוך טרם שנבחרו מהעם: עכ"פ שמענו שראש ישיבה ודאי יכול למחול על כבודו. ולא ממרע"ה שלימד תורה לכל ישראל.

ובכ"זמחל על כבודו כמש"ל. ובפרט לפמש"ל דאף במלך אם מלכותו היא מכח התורה יכול למחול על כבודו דתורה דיליה היא.

ועפ"ז נראה ליישב קושית התו' סנהדרין י"ט ע"א דאיתא שם שמלכי בית דוד דנין ודנין אותם. והקשו התו' דהא אין מושיבין מלך בסנהדרין משום לא תענה על רב ותרצו דאיירי בדיני ממונות.

והקשו מהא דדוד ישב לדון את נבל ונדחקו בזה ע"ש. ולפמש"ל י"ל דבאמת כיון שהמלך יושב לדון ונותן רשות לענות על דבריו או שנותן רשות לאחרים להגיד דעתם קודם לו.

הרי מחל על כבודו. וצ"ל דמלך אין כבודו מחול.

ולזה במלכי בית דוד שהם בעצמם היו דנים מפני שעיקר מלכותם היתה בכח התורה כמו דהמע"ה שעסק תדיר בתורה ובהוראה כדאיתא בברכות דף ד' ע"א. לזה שפיר יכלו למחול על כבודם דתורה דיליה היא כנ"ל.

משא"כ במלכי ישראל. אך ז"א דא"כ מה מקשה הש"ס שם דף כ' מדוד שהלך אחר מטת אבנר.

דהא דוד היה יכול למחול על כבודו. ועוד יש לדחות זה מכמה טעמים.

ויש להאריך בזה ואכ"מ: ולבד זה פשוט שלשון מלך דאיתא בש"ס גבי ראש ישיבה היא רק בגדר השאלה על פי הכתוב בי מלכים ימלוכו. אבל ודאי שאין לו דין מלך וחלילה לומר כן.

ועוד דראש ישיבה מיקרי רק אז שהיתה ישיבה כוללת לכל המדינה ההיא לכל החפץ ללמוד תורה. אבל לא מי ששכור ללמוד עם תלמידים גדולים וקטנים.

ואטו נימא שכל מלמד תינוקות יהא לו דין ראש ישיבה: ולבד זה הא אמרינן בסנהדרין י"ט ע"ב דבמצוה שפיר אף מלך יכול למחול על כבודו. ואף דשם הוא רק לדברי ר' יהודה ורבנן פליגי עליה.

מ"מ הא בסוטה דף מ"א ע"ב אמרינן לה אליבא דכ"ע. וכבר הקשה המהרש"א בסנהדרין י"ט ע"ב מהא דסנהדרין אהא דסוטה.

ותירץ דבסוטה אזיל ג"כ לר' יהודה. והנה לבד שהוא דוחק הנה יקשה מזה על הרמב"ם שפוסק כרבנן דר"י שלא יחלוץ וגבי הא דסוטה פסק בפ"ג מה' חגיגה הל"ד שיותר טוב שיעמוד בעת הקהל וכסתם משנה שם.

שוב מצאתי שהקשה כן בתו' רעק"א במשניות בספ"ז דסוטה ונשאר בקושיא. ובמק"א הארכתי בענין זה ואין לי פנאי כעת לחפש באמתחת כתבי בזה: ונראה לחלק דקריאה מעומד אינו בזיון.

רק שהוא מכבד את התורה אשר כולנו חייבים בכבודה. אבל חליצה הוא בזיון שרוקקת בפניו וכפירש"י שם י"ט ע"ב וכן יבום שגנאי הוא לו שהוא יקים שם אחיו.

וגם כי כלי שנשתמש בו הדיוט ישתמש בו מלך וע' בירושלמי פ"ב דסנהדרין בזה. וכמו דמצינו ברב שמחל על כבודו מ"מ דרך בזיון אסור כדקיי"ל בי"ד סי' רמ"ב סל"ב וה"ה הכא.

ונהי דבודאי אף הת"ח היותר גדול חייב בחליצה ויבום. היינו משום שרק אנו מצווים לכבדו.

אבל לא מצינו שנצטווה לסבב שיהי מכובד ושתהי אימתו על הבריות. ורק בדבר מגונה לכל אדם דרשו חז"ל בשבת קי"ד שאסור לת"ח משום משניאי אהבו מות.

ולזה במצות חליצה שאינו מגונה לכל אדם גם הוא מותר. אבל מלך שצותה תורה בפירוש שמחויב להזהיר בכל דבר להיות אימתו עליהם וצריך להיות גבוה מכל העם.

לפניו מיקרי זה בזיון וזה אסור לו. ואף דבמקום מצוה רשאי למחול על כבודו.

בכ"ז היכא דהוי דרך בזיון אסור לו למחול. והיינו דאיתא בתוספתא פ"ד דסנהדרין ובירושלמי פ"ב דסנהדרין שהשיבו חכמים לר' יהודא נמצאת פוגם בכבודו של מלך.

וקשה דהא ר' יהודה אינו מחייבו לחלוץ. ורק אמר שזכור לטוב אם חלץ וא"כ אינו פוגם בכבודו.

אבל לפמ"ש א"ש בס"ד דהכוונה שזה הוי דבר בזיון. ובכה"ג אף בדבר מצוה א"י למחול.

אבל בהא דסוטה שאינו בזיון רק שמכבד התורה ביותר. בזה גם רבנן דר"י מודו דשרי ומצוה למחול על כבודו: [ואפשר לפרש עוד לשון התוספתא וירושלמי.

דעי"ז שנאמר שאם חלץ הוא זכור לטוב. ממ"נ נפגם כבוד המלך.

שאם לא יחלוץ יהי זה לו לפגם שלא רצה למחול על כבודו כדי לקיים המצוה. ואם יחלוץ יש לו בזיון הרקיקה.

ועפ"ז יש לישב דברי הרמב"ם פ"ג מה' חגיגה ה"ד שכתב שהמלך בהקהל קורא עומד ואם רצה ישב. וקשה דהא במשנה בסוטה דף מ' שנינו בהיפוך שקורא יושב ואגריפס קרא מעומד ושבחוהו חכמים.

אבל לפמ"ש א"ש בס"ד דהשתא ששנינו שאם קרא עומד הוא משובח. ממילא ראוי שיקרא עומד כדי לעשות באופן המשובח.

שאם לא ימחול על כבודו בדבר זה יהא זה בעצמו פגם על שלא רצה למחול על כבודו במקום מצוה. והוכיח זה מדברי התוספתא והירושלמי שהזכרנו כמש"ל שאם הוא משובח כשימחול על כבודו.

ממילא כשאינו מוחל על כבודו במקום מצוה הוי פגם לו. וזה הוא מקור דברי הרמב"ם הנ"ל]: ולכאורה קשה אהא דמלך אינו דן.

הא קיי"ל דמצוה שאני. ואף לפמש"ל דהיכא דהוי בזיון אפילו במצוה אינו יכול למחול על כבודו.

מ"מ תיקשי לר' יהודה דס"ל דאף בבזיון קצת ג"כ מצוה שאני כמש"ל. ועוד דנראה שזה שיאמרו הסנהדרין לפעמים שלא כדבריו בהוכחה מן התורה.

אין זה בזיון כלל וזהו כבוד חכמים לישא וליתן במלחמתה של תורה. וכעין זה כתבו התו' בשבועות ל' ע"ב דהגדת עדות לא הוי גנאי כ"כ ע"ש.

ונראה דהא דאמרינן מצוה שאני הוא רק במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים וכגון הא דחליצה ויבום במקום שאין אח אלא הוא. או בקריאה מעומד בהקהל שעיקר מצות הקריאה אז במלך.

אבל במקום שאפשר ע"י אחר. בזה בודאי אין ראוי שימחול על כבודו שיעשה הוא המצוה הזאת.

ויש להאריך בזה ואכ"מ: עכ"פ שמענו דבמקום מצוה היכי שתלוי רק במלך ואין המצוה בזיון לו רק שאינו לפי כבודו אזי ראוי שימחול על כבודו. וממילא בנ"ד מה שילמוד אחר באותו ביהמ"ד בשעה אחרת לפני אנשים אחרים שאין לומדים עם הרב הקבוע.

אף אם נתפוס שהוא נגד כבודו. בכ"ז בזיון ודאי אינו.

וממילא במקום מצות ת"ת ראוי ומצוה על הרב למחול על כבודו. וכמש"ל בס"ד.

וכבר אמרו חז"ל שלזה זכה דוד המלך עליו השלום לירש כסא המלוכה תחת שאול המלך עליו השלום לפי שלא הקפיד על כבודו במקום מצוה וכמו שאמר ונקלותי עוד מזאת וגו'. וכבר כתבנו שבפרט זה יש קצת חילוק בין מלכי בית דוד למלכי ישראל.

וע' רמב"ם סוף ה' לולב מ"ש בזה דברים נחמדים עד כמה א"צ להקפיד על כבוד המדומה במקום מצוה. וגם כבר הוכחנו מדברי הרמב"ם פ"ג מה' חגיגה שלכתחילה מחויב למחול על כבודו במקום מצוה כיון שמצינו בש"ס ששבחוהו חכמים ע"ז: והנה כ"ז כתבנו לדברי הרב שלהם שתפס בפשיטות שהלימוד באותו ביהמ"ד שהוא לומד בו הוא נגד כבודו.

אבל לדעתי אין זה נגד כבודו כלל ואדרבא יגדיל תורה ויאדיר. ואף שלדעתי א"צ לזה ראיה.

מ"מ אביא איזה ראיות לזה דהרי מצינו בירושלמי פ"ה דסוכה ה"א ובב"ר פצ"ח שבמקום שהיה ר' יוחנן דורש בקביעות ובאותו ציבור. היה דורש שם מקודם ר' לוי.

ופי' הפ"מ שם תמוה כמ"ש הש"ק שם. ואף שפירשו שם הק"ע ובמת"כ שהיה זה מפני כבוד הציבור שלא ישבו בטל עד שיבוא ר' יוחנן.

מ"מ מצינו שאין זה נגד כבודו. וגם בנ"ד ודאי אם לא ילמדו עם הבחורים ילכו בטל.

וא"ל דבנ"ד אפשר ללמוד עמם במק"א. משא"כ בהך דירושלמי הנ"ל.

ז"א דודאי קשה להשיג מקום ללימוד עם בחורים ובפרט בכרכים הגדולים. וגם צריך הוצאה מרובה.

ואולי ע"י ההוצאה יוגרם שלא יוכלו לשאת במשא ההוצאה ויתבטל הדבר ח"ו. ומי הוא הגבר ירא ד' אשר יחפוץ להיות לו חלק במעמידי ומבטלי בהמ"ד ע' שבת קי"ח ע"ב.

וכעין זה מצינו בעירובין נ"ד ע"ב שאהרן וזקנים שנו פרקן לישראל באותו מקום ששנה להם מרע"ה. אך שם י"ל שכיון ששנו להם אותו פרק ממש שלמד מקודם עמם משה וכדאיתא התם אין זה נגד כבודו.

אכן מירושלמי הנ"ל יש ראיה לזה. ועוד יש להביא ראיות לזה.

אבל א"צ כי הוא פשוט:ואף שנראה שצריך לזה רשות הרב הקבוע שלהם. כי אולי ימצא איזה מגרעת בהמלמד או באיזה תלמידים.

וכ"כ הק"ע בירושלמי שר"י נתן רשות לדרוש שם קודם שיבוא הוא. אבל אין מקום בראש לומר שהרב ימחה בזה.

ומכ"ש לומר שאינו יכול למחול על כבודו בזה. זה מוקצה מן הדעת.

ואדרבא ידוע כמה החמירו חז"ל במעכב את הרבים מלעשות מצוה. ע' ירושלמי פ"ג דמו"ק ה"א ובברכות י"ט וברמב"ם פ"ו מה' ת"ת הי"ב ובמג"א ס"ס קנ"ד ומכ"ש בביטול תורה.

וראוי שהרב יתן רשות ללמוד שם למען הגדיל תורה ובפרט במקומם אשר העוסקים בתורה המה כענבים במדבר. וראוי לכל ירא ד' לחזקם.

וגם רשות הרב נראה שא"צ רק אם רוצה ללמוד עם אותו הציבור שהוא למד עמהם וכהא דר"י שהזכרנו. אבל בנ"ד שרוצה ללמוד עם בחורים.

ומשמע שהבחורים אינם לומדים אצל הרב הנ"ל. נראה פשוט שא"צ ליטול רשות ממנו כלל על זה.

וכן נהגו במדינתינו שקובעים שיעורים שונים בבתי מדרשות ואין עולה על הרעיון כלל שהרב ימחה בזה ח"ו. ואדרבא עוד יחזיק בידם ויאשר כחם.

ורק כשמוצא מגרעת במלמד או בדרך הלימוד אז עליו לגלות אוזן העוסקים בזה למען יתקנו הדבר באופן נאות: סימן עד ע"ד אשר ביקש לדעת דעתי בהא דקיי"ל ביו"ד סי' רמ"ב סט"ז שהשואל בשלום רבו צריך לומר שלום עליך רבי. אם זה דווקא ברבו מובהק או אף שאינו מובהק.

וכבודו רוצה לדון אשר אף לרב דמתא צריך ג"כ לשאול בלשון זה כיון שקבלוהו לרב לבני עירם. ויש מי שמתריס כנגדו בזה.

הנה מטרדותי וגם מחלישות כחי כעת קשה עלי להשיבו. אך באשר נהניתי מאשר עוד ימצאו מכבדי התוה"ק ולומדיה ולדקדק בפרטי דיני כבודם.

אשר בעוה"ר רוב בנ"א אינם יודעים כלל עד כמה מחויבים בכבוד ת"ח. והלואי שלא יבזו אותם.

לזאת לקחתי לי עת להשיבו בקצרה: א) הנה בברכות כ"ז ע"ב איתא הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ופירש"י שנתן שלום לרבו כשאר כל אדם ולא אמר שלום עליך רבי.

והיינו משום שהוקשה לו מהא דאמרינן בב"ק דף ע"ג כדי שאילת שלום לרב. וכ"כ התו' בד"ה והנותן.

וכתבו עוד התו' שם א"נ ההוא לכתחילה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן עכ"ל. ולכאורה מוכח מזה דדווקא לרב מובהק צריך לשאול בלשון זה דאלת"ה הו"ל לתרץ בפשוטו דבב"ק איירי ברב שאינו מובהק.

והכא איירי ברב מובהק. וכן יש להוכיח מדברי הרא"ש ותלמידי רבינו יונה שהביאו שם מהירושלמי שאין לשאול כלל בשלום רבו מהא דר"א לא רצה לשאול בשלום ר' יוחנן.

וכן הביאו זה שאר פוסקים וקשה דילמא זה דווקא ברב מובהק. וע"כ צ"ל דפשיטא להו שלרב מובהק א"צ לשאול בלשון זה.

וכ"נ להדיא בש"ע סי' רמ"ב ס"ל שכתב שכל הדברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו. זהו רק ברבו מובהק שרוב חכמתו ממנו.

וזה קאי גם על הא דשאילת שלום דבסעיף ט"ז: ב) אכן מתירוץ השני שבתו' בברכות שם שכתבו דגם תלמיד חבר צריך לומר שלום עליך רבי. מבואר להדיא דאף לרב שאינו מובהק.

דהא תלמיד חבר פירש"י בעירובין דף ס"ג ע"א דהיינו שלמד ממנו רק דבר אחד. וכ"כ הרמב"ם פ"ה מה' ת"ת דתלמיד חבר היינו שאין רוב חכמתו ממנו.

וממילא מוכח דאף לפירש"י שהביאו התו' שם מקודם ג"כ הדין כן. דלא מסתבר לומר ששני התירוצים שבתו' יחלוקו לענין דינא.

ורק דלא מסתבר לרש"י וש"פ לאוקמי הש"ס בתלמיד חבר. דכיון דנקיט סתם תלמיד לרב משמע אף ברב מובהק.

לזה פירשו הא דברכות שנותן שלום כשאר כל אדם. אבל בגוף הדין אפשר דמודו שצריך לשאול בלשון זה אף לרב שאינו מובהק.

וכ"נ בתפארת שמואל על הרא"ש בפ"ב דברכות אות ז שכתב שהג' ר' שכנא הגיה בש"ס דף י"ד ופגע בו רבו שאינו מובהק. משמע שדעתו שלרבו מובהק אין לשאול בשלומו כלל.

ורק לרב שאינו מובהק שואלין בלשון שלום עליך כדאיתא בב"ק דף ע"ג. ויש לדחות: ג) אכן בפירוש הא דתלמיד חבר הרבה פוסקים מפרשים שמקודם היה רבו מובהק ואח"כ נתחכם התלמיד ונעשה כחבירו.

וכ"כ הרשב"ם ב"ב קנ"ח ע"ב וכ"כ המהרי"ק שורש קע"א והריב"ש סי' רע"א לפרש כן. ונראה להוכיח קצת שגם התו' מפרשים כן.

דהנה התו' כתבו בעירובין ס"ג ע"ב דרב חסדא היה תלמיד חבר של ר"ה. ובב"מ דף ל"ג ע"א איתא דר"ח בעי מר"ה תלמיד ורבו צריך לו מהו.

א"ל אנא ל"צ לך את צריכת לי. ופירש"י ששמע שמועות שיש בידו מפי אחרים.

ושם קאי על תלמיד של רב מובהק ע"ש. וא"כ משמע דר"ח למד רוב חכמתו מר"ה.

רק אח"כ שמע שמועות גם מפי אחרים. וקשה על התו' דעירובין שכתבו שהיה תל"ח של ר"ה.

וע"כ צ"ל דמפרשי כדעת הרשב"ם וש"פ הנ"ל דתל"ח היינו שאח"כ נתחכם ונעשה חבירו. וא"כ י"ל דמש"ה כתבו שתל"ח צריך לשאול בשלום רבו בלשון שלום עליך רבי.

כיון שעכ"פ הוא רבו מובהק. אבל לרב שאינו מובהק שפיר א"צ לשאול בלשון זה.

וכ"נ להדיא דעת הרמב"ם בפ"ה מה' ת"ת שכתב שכל דינים הללו הם רק ברב שלמד רוב חכמתו הימנו. ושם בהל"ה כתב שלרב צריך לשאול בלשון שלום עליך רבי.

הרי מפורש שלרב שאינו מובהק א"צ לשאול בלשון זה. וכן הועתקו דברי הרמב"ם בש"ע סי' רמ"ב.

וכ"נ בסברא דהא אמרינן בברכות כ"ז שתלמיד חבר א"צ לקרותו רבי דלהכי אמר ר' ירמיה בר אבא לרב מי בדלת ולא מי בדיל מר ע"ש. וכן בב"ב דף קנ"ח ע"ב דלהכי אמר בן עזאי לר"ע שבאת לחלק את השוין ולא אמר שבא רבי ע"ש.

הרי שא"צ לקרותו רבי אף בפניו. וא"כ ה"ה בנתינת שלום א"צ לומר לו שלום עליך רבי: ד) וכן מוכרח לשיטת רש"י ורמב"ם וש"פ העומדים בשיטתם שמפרשים הא דאיתא בברכות כ"ז שאין ליתן שלום לרבו.

היינו כדרך כל אדם. אבל לומר שלום עליך רבי מותר כדאיתא בב"ק ע"ג.

וההיא ברייתא דברכות דקתני שם בברייתא ג"כ המתפלל אחורי רבו מוקי לה הש"ס דווקא ברבו מובהק אבל תלמיד חבר מותר ע"ש כ"ז ע"ב. וא"כ מוכח דכל הנהו דקתני שם בברייתא איירי דווקא ברב מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו.

אך לפ"ז קשה דהא קתני שם ג"כ האומר דבר שלא שמע מפי רבו. ופירשו הרא"ש ורבינו יונה שם שאומרו בשם רבו.

וזה ודאי שייך גם ברב שאינו מובהק. וא"כ מצינו דהברייתא איירי גם ברב שאינו מובהק.

ולפי פירוש הרמב"ם בזה בפ"ה מה' ת"ת שאם אומר סתם ידוע שהוא מרבו. שפיר איירי רק ברבו מובהק.

אכן לפירוש הרא"ש ור"י הנ"ל קשה כנ"ל. אך ז"א דלכאורה אסור זה גם בכל אדם לשקר ולומר בשמו דבר שלא אמרו.

וצ"ל משום דמצינו בפסחים קי"ב שאמר ר"ע לרשב"י כשבקשת ליחנק התלה באילן גדול. ופירש"י שם שאם רוצה שיתקבלו דבריו יאמרם בשם אדם גדול.

הרי שמותר לעשות כן. וכן איתא בגיטין דף כ' ע"א ודף ע"ז ע"א דרשה משמיה דרבי ואח"כ משמיה דרבים כי היכי דליקבלו מיניה ע"ש ברש"י ותו'.

ולזה קאמר הכא שלומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו אסור. אף שמותר לאמרו בשם אחר כי היכי דלקבלוהו מיניה.

וממילא שפיר י"ל דאף בשם רבו שאינו מובהק מותר לומר דבר שלא שמע ממנו כדי שיקבלו ממנו: ה) אכן נלע"ד לחדש בענין זה שכל החילוקים שבין רב מובהק לאינו מובהק הוא רק אח"כ כשאינו לומד עוד לפני הרב ההוא. בזה אנו דנין אם למד ממנו רוב חכמתו או לא.

וכן בתלמיד חבר לפירוש הרשב"ם ומהרי"ק וריב"ש שהזכרנו. ג"כאמרין שאם נתחכם אח"כ ונעשה חכם קרוב לרבו שוב א"צ לנהוג בו כבוד כרב מובהק.

אבל בשעה שעודנו לומד לפני רבו צריך לנהוג בו כבוד כרב מובהק. ובודאי צריך לקראו בלשון רבי ולא בלשון נוכח כמדבר עם אחד האדם.

דהא בשעה זו הרי הוא רבו עכ"פ. וגם דהא אפשר שילמוד אצלו הרבה עד שיהיה רוב חכמתו מרב זה.

כי לחכמה אין שיעור וארוכה מארץ מדה כתיב. וכן מצינו דרבינא קרי לרב אשי מר בעירובין ס"ג ע"א אף דהוי תלמיד חבר כדאיתא התם.

והרי אמרינן בברכות כ"ז ע"ב שא"צ לומר לו מר וכ"כ התו' בערכין ה' ע"א ד"ה והא שאין דרך לומר לחבירו מר. וע"כ צ"ל דהכא איירי שהיה זה בעת שלמד לפניו לפי שרב אשי היה מנהיג הישיבה אז כידוע.

וממילא שצריך לשאול בלשון שלום עליך רבי וכמש"ל דבמקום שקוראו רבי צריך לשאול בשלומו ג"כ בלשון זה. אך י"ל שכיון שהיה ר"א אז ראש ישיבה ומנהיג הדור הוצרך לקראו מר אף שהיה תלמיד חבר.

והנה מצינו במ"ק ט"ז ע"ב שרבי קרא לר' חייא מר אף שהיה תלמידו. ואף לפמ"ש התו' בנדה ד' ע"ב ד"ה מאי לאו שלעת זקנותו היה חבירו של רבי.

מ"מ הרי מצינו שקרא לחבירו מר. ואולי מפני שרצה לפייסו קראו מר וכעין סברא שכתבו התו' בערכין שם ע"ש.

ובאמת יש בענין זה כמה סתירות ע' פסחים שאמר ר"י לבריה מר. וע' עירובין מ"ד ע"ב שאמר אביי לרבה ואת לא תסברא.

אף שהיה רבו מובהק בזה ואכמ"ל. וכ"נ ברור דודאי לא מסתבר שבשעה שלומד אצלו לא יקראנו רבי.

וכן מצינו בסנהדרין ק"ו ע"ב שבתחילה קרא דהמע"ה לאחיתופל רבו ואח"כ קראו חבירו ואח"כ תלמידו. ואיתא בפ"ו דאבות שקרא רבו בשביל דבר אחד שלמד ממנו.

וקשה דא"כ איך קראו אח"כ חבירו ותלמידו. וצ"ל דבעת שלמד ממנו קראו רבו ואח"כ קראו חבירו.

לפי שהיה באמת חבירו או תלמיד חבר. ואח"כ כשנתחכם דהמע"ה ולמד אחיתופל ממנו נעשה תלמידו.

וכן אמרינן בנדה י"ד ע"ב שבתחילה היה רבי כפוף לפני ר' יוסי. ואח"כ כשנתחכם רבי אלו היה ר"י קיים היה כפוף לפני רבו וע"ש בתו' ובתו' שבת דף נ"א: ו) וכ"נ להוכיח מהא דאיתא בפסחים דף ק"ח ע"א אמר אביי כי הוינן בי רבה הוי זגינן אבירכי דהדדי כי אתינן לבי רב יוסף אמר לא צריכיתו מורא רבך כמורא שמים משמע מזה שהיה נוהג כבוד ברב יוסף כמו ברבו.

ורב יוסף לא היה רבו מובהק כידוע שרבה היה רבו מובהק. וכ"כ הסדר הדורות בח"ב אות אלף שהיה תלמיד חבר של רב יוסף והוכיח מדאמר לר"י בכמה דוכתי את אמרת לן.

ולא אמר מר אמרה לן. וכעין הוכחת הש"ס בברכות כ"ז ע"ב.

וע"כ צ"ל כמש"ל שבשעה שלומד לפניו צריך לנהוג בו כבוד אף שאינו רבו מובהק. ואף דבלא"ה כתבו הרא"ש ומרדכי וכ"ה בטוש"ע סי' תע"ב דאף אצל רב שאינו מובהק א"צ להסב.

מ"מ הרי הוכיחו זה מדמקשה הש"ס שם מהא דקתני שתלמיד אצל רבו צריך להסב. ודחיק לאוקמא בשוליא דנגרי.

וקשה דהו"ל לאוקמא ברב שאינו מובהק. והוכיחו מזה שאף באינו מובהק א"צ להסב.

וקשה דהו"ל להוכיח מהא דאביי שפטרו רב יוסף מלהסב אף שהיה רב שאינו מובהק. וזה נזכר בש"ס שם קודם הא דשוליא דנגרי.

וגם דשם יש לדחות שדחוק להש"ס לאוקמי לסתם לשון תלמיד אצל הרב ברב שאינו מובהק דווקא וכמש"ל דלהכי לא אוקמא להא דב"ק דף ע"ג ברב שא"מ. ומצאתי בב"ח סי' תע"ב שדחה כן באמת ראיית הרא"ש ע"ש.

ולזה דעדיפא מינה משני דאיירי בשוליא דנגרא. וע"כ צ"ל כמש"ל דבשעה שלומד לפניו צריך לנהוג בו כבוד כמו ברב מובהק ולזה לא הביאו ראיה מהא דאביי.

וחכם אחד הקשה לי דא"כ מאי מייתי הרא"ש ראיה. דילמא כיון דקתני תלמיד אצל רבו משמע להש"ס דאיירי בשעה שלומד לפניו.

וז"א דשפיר משמע אף בשעה שאינו לומד לפניו רק במקרה אכלו יחד בלילי פסחים [ואפשר שזה החילוק בין לשון אצל רבו ללשון לפני רבו. ובתו' בפסחים שם נראה דגרסי בפני רבו'.

ונראה דבפני משמעותו ג"כ כולל אף בשעה שאינו לומד אצלו רק שהוא בפניו. ולפני רבו משמעותו בשעה שלומד אצלו כי כן הוא לשון הש"ס בכמה דוכתי.

אבל מלשון הש"ע בסי' תע"ב שכתב לפני רבו מוכח דלא ס"ל דקדוק זה]. וכן מוכח מדעת הב"ח ס' תע"ב והמהר"ל מפראג שהביא הב"ח שם והובא בעטרת זקנים ג"כ שחולק על הרא"ש וס"ל דברב שא"מ צריך להסב.

וא"כ יקשה עליהם מהא דאביי שהזכרנו. ואין לומר שרב יוסף אמר זה לשאר רבנן שלמדו אז לפניו שהיה רבם מובהק.

דהא מפשטות הלשון מבואר להדיא דאף אביי היה בכלל זה. וע"כ צ"ל כמש"ל דבשעה שלומד לפניו שאני: ז) וכן יש להוכיח מהא דאיתא בקדושין ל"ג ע"א דאמר אביי שלפני רב מובהק צריך לקום כמלא עיניו.

ומייתי עלה דאביי מכי הוי חזי לאודנא דחמרא דרב יוסף דאתי הוי קאים. וקשה טובא דהא אביי הוי תלמיד חבר לר"י וכמש"ל.

וכבר הקשה זה בסדר הדורות ולא תירץ כלום. ולפמש"ל א"ש בס"ד דזה היה בשעה שלמד לפניו: ח) והנה בברכות ס"ב ע"א איתא שר"ע נכנס אחר ר"י לביהכ"ס וא"ל בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך.

והשיב תורה היא וללמוד אני צריך. ואח"כ איתא שם שב"ע נכנס אחר ר"ע.

וא"ל ר"י ע"כ העזת פניך ברבך. ומבואר שם שב"ע למד מהנהגת ר"ע בביהכ"ס אותם השלשה דברים שלמד ר"ע מר"י.

וקשה למה נכנס ב"ע כיון שכבר שמע זה מר"ע בעצמו. וא"ל שנכנס אולי ילמוד ממנו איזה דבר חדש דא"כ לא הול"ל ולמדתי ממנו ג' דברים.

ודוחק לומר שרצה לדעת אם ר"ע עשה מעשה כר' יהושע בזה. וע"כ צ"ל דעובדא שב"ע נכנס אחר ר"ע היתה קודם ששמע מר"ע המעשה שנכנס אחר ר"י ובברייתא קתני לה ברישא לפי סדר הזמנים דעובדא דר"ע הוי ברישא.

[וגם י"ל דנקיט לפי סדר זמן הסיפורים]. אך לפ"ז קשה דא"כ למה אמר ב"ע לר"ע ע"כ העזת פניך ברבך הא הוא עצמו כבר השיב לר"י תורה היא וללמוד אני צריך.

וצ"ל לפי שב"ע היה תלמיד חבר לר"ע. לזה היקל בזה ליכנס כדי ללמוד תורה.

אבל ר' יהושע היה רב מובהק לר"ע לזה חשב ב"ע שלא היה ראוי לו ליכנס אחריו. ור"ע השיב דמ"מ תורה היא ושרי אף ברב מובהק.

וכ"נ מדקאמר ר"י לב"ע ע"כ העזת פניך ברבך. וקשה דהא ר' יהודה היה תלמידו של ר"ע כדאיתא בסנהדרין דף פ"ו ובכמה דוכתי.

והיכי קאמר ליה רבך דמשמע ולא רבי כדדייק הש"ס כה"ג ביבמות ק"ה ע"ב. ולפמ"ש א"ש שזה היה בתחילת גדלות ר"ע שעדיין לא למד ר' יהודה לפניו כדאיתא ביבמות ס"ד ע"ב שר"ע למד עם ר"י וחביריו בסוף ימיו.

ולפמש"ל דבשעה שלומד לפניו אף ברב שאינו מובהק דינו כמובהק א"ש טפי הא דקאמר ליה ר"י העזת פניך ברבך דאיירי בעת שהיה ב"ע לומד לפני ר"ע. לזה קרי ליה רבו.

וכשסיפר ר"ע לפני ב"ע לא היה לומד לפניו. לזה אמר ב"ע לר"ע ע"כ העזת פניך וכדדייק הש"ס נמי בב"ב קנ"ח מדקאמר ליה שבאת דהוי תלמיד חבר.

ובכ"ז שאל ב"ע לר"ע ע"כ העזת. אף שבעצמו עשה כן.

לפי שחשב דמ"מ יש חילוק קצת בין רב מובהק לאינו מובהק אף בשעה שלומד לפניו. ובסדר הדורות כתב דלמ"ד בירושלמי פ"ק דר"ה ה"א דב"ע היה חבר ותלמיד לר"ע.

ס"ל שמקודם היה חבר ואח"כ תלמיד. ופליג עם מ"ד שם שהיה תלמיד וחבר.

והרואה בירושלמי שם יראה שז"א. ולא פליגי שם כלל רק דמר דייק מהא שבאת לחלק.

ומר דייק מהא דקאמר הללו אומרים ע"ש. ובירושלמי פ"ג דשקלים ה"א הגירסא בתרווייהו חבר ותלמיד וע"כ צ"ל שאין שום חילוק בלשון.

והכוונה אחת שבתחילה היה תלמיד ואח"כ נעשה חבר. ולפירוש רש"י ורמב"ם דתלמיד חבר היינו שאין רוב חכמתו הימנו הכוונה שבשעה שלמד לפניו היה תלמיד ואח"כ נעשה חבר.

והיינו כמש"ל שבשעה שלומד לפניו הרי הוא כרבו מובהק ונקרא תלמידו ממש: ט) ובאמת נראה דבזקנותו של ר"ע היה תלמיד חבר לר' יהושע דהרי איתא בברכות דף כ"ח ע"א שאמרלר"י נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו. הרי שא"ל אתה ולא מר או רבי.

וכ"נ בסוטה כ"ז ע"ב שאמר ר' יהושע על ר"ע והלא ר"ע תלמידך וכו'. וקשה שקראו בלשון רבי אף שהוא תלמידו.

וגם מ"ש שהוא תלמיד ריב"ז כי הלא היה תלמיד תלמידו כי ר' יהושע היה תלמיד ריב"ז כדאיתא פ"ב דאבות וכן אמר בסוטה שם על ר"י בן הורקנוס תלמיד תלמידך לפי שהיה תלמידו של ר"ע ע"ש בפירש"י. אבל הדבר כמ"ש שהיה אז כבר תלמיד חבר של ר"י.

ומשנה דסוטה איתא שם שנשנית בו ביום. והיינו ביום שמינו את ראב"ע לנשיא כדאיתא בברכות כ"ח ע"א.

ומבואר כמש"ל שאז היה ר"ע ת"ח של ר"י. ועפ"ז מיושב מ"ש התוי"ט בספ"א דשביעית דהלכה כר"ע נגד ר"י משום דהלכה כר"ע מחבירו.

והקשה בתו' ראשון לציון שם דהא ר"י הוי רבו דר"ע. והביא כן מתוי"ט פ"ג דכריתות מ"ט.

ולפמ"ש א"ש דר"ע היה ת"ח של ר"י. ובכריתות שם איירי בילדותו שהיה עדיין תלמידו כמבואר שם ששאל את ר"י כמה שאלות.

ובשביעית שם מוכח שהיה זה בעת שהיה ת"ח של ר"י דהא הזכיר שם את ראב"ע קודם ר"י ור"ע. וקשה דהא הם היו גדולים ממנו כדמוכח בברכות כ"ז ע"ב שהם היו ראוים להיות נשיאים יותר מראב"ע.

וע"כ צ"ל שאז היה ראב"ע נשיא ולזה הקדימוהו משום כבוד נשיאותו. [וזה דוחק לומר שרבי סידר כך לפי שראב"ע היה נשיא.

דהא מצינו בכמה דוכתי שראב"ע נזכר אחר ר"י ור"ע וכ"ה בכריתות דף י"א. וע"כ צ"ל שרבי שנה המשניות כמו שהיו שגורות בפיהם מכבר.

רק בקצתם שינה לסתום או לפרש כדי להורות הלכה ואכמ"ל בזה]. וא"כ הרי כבר הוכחנו שבשעה שנמנה ראב"ע לנשיא היה אז ר"ע ת"ח של ר"י.

ושפיר כתב התוי"ט דהלכה כר"ע מחבירו. ומש"ש הרמב"ם בפירושו דהלכה כר"ע מפני שיש בתוספתא כדבריו.

נראה שבא לישב אף אינימא דר"י הוי רבו אז. או אף דתלמיד חבר לא מיקרי חבירו.

וכ"נ מהא דכתובות פ"ד ע"ב דפליגי שם ר"י ור"ל אי ר"ט הוי רבו או חבירו. וקשה דהא איתא בסנהדרין ל"ג ע"א שאמר ר"ע לר"ט פטור אתה.

ומוכח מזה שהיה תלמיד חבר עכ"פ. ובמסכת כלה מוכח ג"כ כן.

דשם איתא שקרא את ר"ע רבי ואלופי ע"ש. וגם קשה איך שייך שיחלוקו במציאות כי ודאי ידעו אז אם היה רבו או לא.

אבל הכוונה כמש"ל דפליגי בתלמיד חבר אם הוי כרבו לענין זה או כחבירו. ועוי"ל דפליגי אם בעת המחלוקת ההיא היה ר"ט רבו או חבירו ואקצר].

ולזה בא הרמב"ם לומר דאף למ"ד דתלמיד חבר הוי כרבו ג"כ הלכה כר"ע בהא [והתוי"ט שם כתב דהתוספתא שהביא הרמב"ם בפירושו הוא הא דאיתא שם בירושלמי דר"ש וראב"י אמרו דבר אחד. וקאי רק על הא דהלכה כר"ש ע"ש.

ודבריו תמוהים דהא הרמב"ם כתב להדיא דגם כדברי ר"ע יש בתוספתא. וגם דחוק לומר שהרמב"ם יכוין במ"ש תוספתא להך דראב"י שהובא בירושלמי.

וגם דכבר הקשה בכ"מ ע"ז בפ"ג מה' שמיטה ויובל דהא אין הלכה כשיטה. ולדעתי כוונת הרמב"ם להא דקתני בתוספתא רפ"ק דשביעית נטיעה שהיא נראית כזקינה כזקנה.

זקנה שנראית כנטיעה כנטיעה והובאה בירושלמי ספ"ק דשביעית. והיינו כר"ע דנטיעה כשמה כפי שנראית לבנ"א לקראה נטיעה ויש להאריך בזה ואכמ"ל].

ועפמש"ל יש ליישב מ"ש הכ"מ פ"ב מה' תפלה ה"ב דהלכה כר"ע מחבירו לגבי ר"ג ור"י. והקשה הנחל איתן שם דהא ר"ג ור"י היו רבותיו של ר"ע.

ולפמ"ש א"ש דלר"י היה תלמיד חבר בזקנותו. ונראה דגם לר"ג היה ת"ח וכדמצינו בברכות כ"ח שהיה מן החולקים על ר"ג.

ורצו למנות את ר"ע לנשיא תחת ר"ג. [וכ"נ בסוכה כ"ג ע"א שעשה ר"ע סוכה בראש הספינה בפני ר"ג אף שר"ג פוסל יעו"ש.

ובפני רבו בודאי לא היה עושה להיפוך מדעתו. ויש לדחות זה] והא שמצינו שקרא ר"ע לר"ג בכמה דוכתי רבינו ע' ברכות ל"ז ע"א.

היינו מפני שהיה ר"ג נשיא והוצרך לחלוק לו כבוד. וגם ר' יהושע נהג בו כבוד כדאיתא בספ"ג דר"ה וכן מבואר בברכות כ"ז ע"ב.

שוב מצאתי ביד מלאכי סי' תרכ"א שהביא מהכנה"ג שכתב שר"ע ת"ח של ר' יהושע. והוא השיג עליו מהא דברכות ס"ב שקראו רבך.

ולפמש"ל מיושב הכל בס"ד ודברי הכנה"ג נלע"ד ברורים ות"ל שכוונתי לדעתו הק'. ואין ס' כנה"ג ת"י לדעת טעמו ורא"ייתו.

אבל כבר נתבאר יפה בע"ה בדברינו: י) ולזה נראה ברור דבת"ח הממונה על הציבור לדון ולהורות ולדרוש. א"א שלא ילמדו ממנו בני עירו שום דבר בהוראה או בחידושי תורה.

ובודאי צריכים לקראו רבי. וכאשר כן מנהגן של ישראל בכל תפוצותינו.

וממילא שצריך לומר לו שלום עליך רבי ולא סתם שלום עליך וכמש"ל. וכן מוכח ממה שבארנו למעלה שלזה קרא ר"ע לר"ג רבינו לפי שהיה נשיא ומנהיג הדור וכן לענין הוראה נראה פשוט שאסור לתלמיד חכם שבעיר להורות במקום שיש שם רב שקבלוהו עליהם וכנ"ל וע' סי' רמ"ב בדין זה לענין תלמיד חבר ויש להאריך בזה בכמה פרטים אך אכ"מ.

וכן ראיתי באיזה תשובות האחרונים שאין להורות במקום רב דמתא: וממילא דה"ה לענין שאילת שלום. ובפרט דפשטות דברי התוס' בברכות דף כ"ז משמע שא"צ שיהי רב מובהק.

וכן הבאנו שכן דעת הגאון ר' שכנא זצ"ל. [ולכאורה יש לחלק דרק בזמנם שדברו בלשון יחיד שלום עליך.

לזה הוצרכו לומר שלום עליך רבי. אבל אצלינו שאומרים בלשון רבים שלום עליכם.

י"ל שא"צ לומר ש"ע רבי. ואין להקשות ע"ז מהא דב"ק ע"ג דקאמר ששאילת תלמיד לרב הוי טפי מרב לתלמיד.

וקשה דהא אפשר שיאמר עליכם בלשון רבים. דז"א דאפשר בימיהם לא היה עדיין מנהג זה לומר למי שגדול ממנו בלשון רבים.

משא"כ אצלינו. אך באמת ז"א.

וכן מוכח מכל הפוסקים שלא חילקו בכך. ומטרדותי ההכרח לקצר]: סימן עה א) מה שעלה ברעיוני בשמע"צ שנת תרל"ו בישוב דברי הרמב"ם פ"ה מה' ת"ת ה"ז.

דהנה איתא בשבת קנ"ב דא"ל רבי לרשב"ח מפני מה לא הקבלנו פניך ברגל כדרך שהקבילו אבותי לאבותיך. א"ל סלעים נעשו גבוהים קרובים נעשו רחוקים משתים נעשו שלש משים שלום בבית בטל.

וקשה מה תשובה היא זו. דכיון דאמרינן בר"ה ט"ז ובסוכה כ"ז חייב אדם להקביל פני רבו ברגל ויליף לה התם מקרא דלא חודש ולא שבת.

א"כ איך אפשר לבטל מצוה משום דטריחא ליה מילתא. ואף אם נאמר דהוי רק דרבנן.

מ"מ ידוע אמרם ז"ל העובר על דברי חז"ל חייב מיתה ור"ע מסר נפשו ע"ז וכמבואר בעירובין כ"א גבי נט"י. וגם הא דקאמר משים שלום בבית בטל.

תמוה דמה שייכותו לכאן. והנה הגרי"ב הקשה בנו"ב מה"ת חא"ח סי' צ"ד על הטוש"ע שהשמיט דין שחייבים להקביל פני רבו.

והרמב"ם הביאו בפ"ה מה' ת"ת. ותירץ הנו"ב שם שחיוב קבלת פני הרב תלוי בקבלת פני השכינה.

ובזמן שאין בהמ"ק קיים פטורים גם מקבלת פני הרב וכיון שאינו נוהג בזה"ז השמיטו הטוש"ע. ולפ"ז גם בנ"ד א"ש דבשביל שהוא זקן פטור מלהקביל פניו.

דהא זקן פטור מלעלות לרגל כדתנן ריש חגיגה: ב) אכן הנה כל יסוד סברת הנו"ב שם הוא מהא דקדושין ל"ג שאין רשאי לעמוד לפני רבו יותר משחרית וערבית שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים. וא"כ ה"נ כיון שעיקר עלייתינו היה בזמן שבהמ"ק קיים להקריב קרבנות.

לזה עכשיו אף ששכינה לא זזה מכותל מערבי. מ"מ אין אנו עולים לקבל פנים.

א"כ כ"ש שלא נקבל פני הרב כנ"ל. ותירץ בזה ג"כ הא דלא מחייב לקבל בחודש ושבת.

משום שאז אין מקבלים פני השכינה. רק למד משונמית שראוי לקבל אבל לא לחייב ע"ש.

ולענ"ד דבריו תמוהים דכיון דעיקר ילפותא הוא משונמית דכתיב לא חודש ולא שבת. א"כ כיון דשם אינו חיוב מנ"ל ללמוד שחייב להקביל.

ואי משום מורא רבך כמורא שמים. א"כ בלא"הניליף מזה וכמ"ש את ד' אלקיך תירא לרבות ת"ח.

ומ"ש הנוב"י דגלי קרא שבשעה שיש מוסף יש תוספות קדושה ויש תועלת בקבלת פניו ע"ש. לענ"ד צ"ע דאטו הטעם משום תועלת.

הא אינו רק משום כבוד. וכבר אמרינן בחגיגה ה' ע"ב שיש מצוה לקבל פני הרב אף בכל יום ויליף לה מקרא כי יראה חכמים וגו' יע"ש גבי עובדא דרבי ור' חייא.

וא"כ מ"ש חודש ושבת. ובאמת צ"ע למה נקיט חודש ושבת כיון דבכל יום מצוה.

ואי נימא דבכל יום אינו חיוב ובחודש ושבת חיוב ניחא. אבל הא באמת פסקינן דבחודש ושבת אינו חיוב וא"כ קשה.

וצ"ל שידע שלא היה דרכה לקבל פניו רק בחודש ושבת שהמה ימי בטילה. דבלא"ה אסורה לבטל ממלאכתה דמעשה ידיה לבעלה.

ובר"ח אסורות הנשים במלאכה כדאמרינן בפרדר"א פמ"ה וכדאיתא במגילה כ"ב ע"ב. וע"ש בתו' ובתו' ר"ה כ"ג ע"א ושבת כ"ד ע"ב בזה.

גם מ"ש שהעלייה לרגל בשביל הקרבנות תמוה דהא ולא יראו פני ריקם כתיב אבל לא שעיקר העליה תהיה בשביל הקרבן. וגם לדבריו למה נקבע הזמן ברגל ולא בר"ח שיש בו ג"כ קרבן מוסף וכן בר"ה.

וביותר תמוה דא"כ גם בזמן שבהמ"ק קיים למה חייב להקביל פני רבו כיון דבכה"ג גם בשכינה פטור ורק משום קרבן חייב. ואם נאמר דעולה ללמוד הוי כקרבן.

א"כ גם האידנא נמי דאטו משום שחרב בהמ"ק יפטר גם מזה. והוא דבר תמוה מאוד.

אבל באמת עיקר העליה הוא רק ליראות פני ד'. ועתה אף ששכינה לא זזה אבל הרי כבר אמרו שעשר מסעות נסעה שכינה בר"ה ל"א.

וע"כ צ"ל שהכוונה במאמרם הנ"ל שמ"מ שם המקום יותר מוכשר ומוכן וכמאמרם בברכות דף ל' ע"א תל שהכל פונין לו שלזה אנו מתפללים נגד ביהמ"ק והדברים ארוכים אין מקומם פה. ומ"ש הנו"ב בדעת הרמב"ם שהזכיר דין זה מפני ששייך בזמן שביהמ"ק קיים.

תמוה ג"כ דבהלכות ת"ת כתב לה בהדי שארי כבוד התורה ע"ש פ"ה הל"ז ומשמע ששייך גם בזה"ז: ג) ובעיקר הערת הנו"ב למה יקבל פניו בחודש ושבת דלא יהא כבודו מרובה משל שמים. וכן ראיתי בס' ידות נדרים סי' רמ"ב סט"ז שהביא להקשות כן בשם ס' בית הלל בהגהה מבנו ע"ש.

וכתב דע"כ לא שייך טעם זה רק במי שחייב בכבוד שמים. אבל לא בנשים שפטורים מעליה לרגל.

לזה חייבים אף בחודש ושבת. ואנשים חייבים רק ברגל.

ולזה נתקשה דא"כ בזה"ז יהא אסור לקבל פני רבו כיון שאין ביהמ"ק קיים. ותירץ דביהמ"ק בעי לינה והכא אזיל ואתי ביומיה כדאיתא בסוכה כ"ז.

ודבריו תמוהים במחכ"ת דהא מ"מ הוי כבודו מרובה משל שמים דבזה"ז אינו עולה לרגל כלל אף בלא לינה. וגם מ"ש שיהא אסור ג"כ תמוה דהא כתבו התו' בקדושין ל"ג דאינו רשאי הכוונה שאינו חייב.

אבל וודאי מותר ומצוה קעביד וכ"ה בש"ע שם. ועיקר סברתו שבזה"ז שאני תמוה וכמש"ל דהא אין המניעה מצידינו רק מצד שאין לנו מקום לקבל פני השכינה בעוה"ר.

והנו"ב הסביר זה משום שלא זזה שכינה כנ"ל. אבל בידות נדרים לא נחית לזה ע"ש.

ובלא"ה כבר כתבנו שגם דברי הנו"ב צ"ע. וגם מ"ש דנשים דפטורות לעלות לרגל לא שייך גבייהו הא דמרובה מכבוד שמים.

הוא תמוה דאדרבא הא חזינן שלא נתחייבו בכבוד שמים וכ"ש בכבוד הדיוט. ורק הרשות בידה לקבל פניו כמו שהרשות בידה לעלות לרגל וכמו אשתו של יונה שעלתה לרגל כדאיתא פ' המוציא תפילין.

וע"פ דרכו אפשר לומר כך ולישב ג"כ הא דלא נקיט ר' יצחק חודש ושבת שנתקשו כל המפרשים בזה. וגם קושיית הפנ"י בר"ה ט"ז דהא נשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג ע"ש.

דבאמת מצוה יש לקבל בכל יום וכמש"ל מהא דחגיגה דף ה'. אכן לחיוב לא נלמד רק ברגל כמו בקבלת פני השכינה.

וזה רק באיש אבל באשה פטורה אף ברגל כנ"ל. ומצוה איכא גם בשאר ימים אף באשה דלענין מצוה לא הוי הזמן גרמא.

ואף כי אינה מ"ע חיובית רק כשעולה הוא מצוה וכמש"ל. וא"כ באשה שוה רגל ושאר ימים.

רק שבשאר ימים א"א לה ליבטל ממלאכה לזה נקט חודש ושבת. משא"כ באנשים כיון דגלי קרא שיש מצוה לקבל פני הרב.

ממילא נילף לחיובא ברגל מהיקישא דאת ד' אלקיך תירא כנ"ל: ד) אבל באמת ז"א דהא בסוכה כ"ז איתא מכלל דבחודש ושבת מחייב אינש לאקבולי אפי רביה ע"ש. אלמא שהוא חיוב.

וגם על האנשים קאמר. ובר"ה ט"ז באמת הגירסא מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל ע"ש.

וזה נכון לפמש"ל. אבל מהא דסוכה יקשה.

וגם דברי הנו"ב הנ"ל תמוהים מגירסא דסוכה הנ"ל אשר מזה נראה כמ"ש המהרש"א בח"א בסוכה שם שר"י מוסיף רגל וה"ה חודש ושבת ע"ש. וקושיית הנו"ב וב"ה הנ"ל נראה לישב דבאמת גם בכל חודש אנו מקבלים פני השכינה כדאיתא בסנהדרין מ"ב אלמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פ"א בחודש דים ע"ש.

רק שנשים פטורים מקידוש לבנה מטעם שאכלה מעץ הדעת וכידוע. ואף שזה אינו בר"ח ממש.

היינו משום שהלבנה אינה בר"ח. אבל לקבל פני הרב שפיר צריך בר"ח.

וגם כי הוא בלא"ה יום ביטול מלאכה כנ"ל ושבת ג"כ אמרינן בב"ק ל"ב בואו ונצא לקראת שבת מלכתא. והוא ג"כ ענין קבלת פני השכינה וע' בזוהר.

וכן לעתיד נאמר והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו וגו' וכדאיתא בילקוט סוף ישעיה להדיא שיעלו לע"ל בכל חודש ושבת ע"ש. ורק לעלות לביהמ"ק לא הטריחו בכל שבת דא"כ יהיו תמיד בדרך.

ולע"ל שיתקיים מי אלה כעב תעופינה יוכלו לעשות כן. ובעיקר קושייתם נלע"ד דלא דמי כלל לעליה לרגל.

דבאמת קבלת פני השכינה מיקרי בכל תפלה בוקר וערב שעומדים כמו שעומדים מפני הרב וכדאיתא בקדושין ל"ג. וכן בסנהדרין מ"ב קאמר גבי קידוש לבנה הלכך צריך למימרא מעומד והיינו כנ"ל.

ועליה לרגל הוא ענין נעלה יותר ואכמ"ל בזה. וא"כ אף כשיקבל בכל יום.

ג"כ אינו מרובה מכבוד שמים. ורק בחודש ושבת ורגל הוא חייב להקביל כנ"ל: ה) אבל באמת הוא דחוק לומר כן.

דפשטות הלשון משמע שרק ברגל חייב להקביל וכן פסק הרמב"ם להדיא בפ"ה מה' ת"ת הל"ז ולא הזכיר כלל חודש ושבת. וראיתי בחי' הרשב"א בסוכה כ"ז שכתב אהא דר' יצחק דאיירי דליתיה במתא דאי איתיה חייב בכל יום.

נראה מזה שדעתו כמש"ל בס"ד שקבלת פני הרב היא מצוה תמידית. ורק שלא החמירו כמו שלא החמירו לעלות לירושלים בכל יום וכמש"ל.

ואח"כ כתב שם דבחודש ושבת בעי למיזל בתוך התחום [וע"ש שנראה שגורס בסוכה איבעי ליה למיזל וכהגירסא שבר"ה כמש"ל] וברגל היינו בחה"מ ילך אף חוץ לתחום. ולזה נקיט ר' יצחק רגל מאי דשכיח ביה פשיעותא טפי עכת"ד.

נראה מזה מפורש דעתו כמש"ל וכדעת המהרש"א שהזכרנו. רק שחילק בין תוך התחום לחוץ לתחום וזה צ"ע מנ"ל.

וצ"ל דיליף מכבוד שמים שברגל חייב לילך למרחוק. וביומא ע"ח איתא שההולך להקביל פני רבו מותר לעבור במים ביה"כ ואף לחזור כדי שלא ימנע ע"ש.

הרי מבואר שמצוה לקבל פני הרב אף ביה"כ שאינו מחויב לעלות לרגל. אבל לפמ"ש הרשב"א ניחא דזה איירי בתוך התחום.

אך בלא"ה י"ל כמש"ל דמ"מ מצוה איכא אף בכל יום כנ"ל מהא דחגיגה. וכן קאמר ביומא שם להקביל פני אביו.

וזה לא נמצא שחייב. ובאמת י"ל דהא הוקש כבוד אביו לכבוד המקום ויתחייב לקבל פניו ברגל.

אך ביה"כ צ"ל דהוי מצוה בעלמא וכמו בקבלת פני הרב כנ"ל. ובחי' הריטב"א בר"ה ט"ז מפורש יותר דבעיר חייב בכל יום: וחוץ לעיר במקום קרוב חייב בשבת וחודש.

ובמקום רחוק בכל רגל. ור"י נקיט קצה האחרון לפי שדרך להתעצל ע"ש.

ונראה מקור דבריהם מהא דחגיגה ה' שמבואר שמצוה לקבל פנים בכל יום. ובהא דיומא ע"ח מבואר שמצוה לילך אף דרך נהר בתוך התחום.

וכאן בש"ס דקאמר הא דאזיל ואתי ביומיה וכו' משמע דאיירי בחוץ לתחום ובחוה"מ כמ"ש הרשב"א שם. ולזה חילקו זה לשלשה פרטים וזמנים כנ"ל.

אבל דעת הרמב"ם אינו כן שהוא סתם וכתב רק ברגל ולא יותר. וצ"ל דס"ל בהא בחגיגה ויומא שאינה רק מצוה רצונית ולא חיובית.

וא"כ אכתי תקשהמחודש ושבת שהזכרנו. וצ"ל כמש"ל.

וגורס בסוכה ג"כ איבעי לה למיזל כמו בר"ה. וכנראה מדברי הרשב"א שגורס כן.

וראיתי בפנ"י בר"ה ט"ז שהרגיש קצת בסוגין מהא שלא הזכיר ר"י חודש ותירץ כמש"ל דרק נשים שאסורות במלאכה בר"ח ע"ש. ותמהני דאכתי תקשה למה לא הזכיר ר' יצחק שבת וכן הרמב"ם וע"ש בפנ"י.

ובפירש"י בסוכה שם מבואר שעיקר החיוב הוא ביו"ט ראשון ולא בחוה"מ דלא כהרשב"א וריטב"א הנ"ל יעו"ש שפי' כן להדיא. וצ"ל טעמו דהוי כמו עליה לירושלים שמצותו על יו"ט ראשון וע' מג"א סי' ש"א סק"ז שכתב דבחודש ושבת הוי מצוה וברגל חוב.

והיינו כמש"ל בס"ד וע"ש בפרמ"ג ומחה"ש שכתבו דאף שמצוה בכל יום לקבל פני הרב כדאיתא בחגיגה וכ"כ המג"א סי' תקנ"ד סקי"ב. מ"מ נקיט בעל השונמית חודש ושבת שכן היה דרכה ע"ש.

ולפמש"ל א"ש טפי קצת. ובפרמ"ג שם הרגיש בסתירת הלשון מר"ה לסוכה שהעירותי באות ד' ות"ל שכוונתי לדעתו הק': ו) עכ"פ לפ"ז הדר תיקשי מה היתה תשובת רשב"ח לרבי קרובים נעשו רחוקים דהא ברגל חייב להקביל לכ"ע ושם איירי להדיא ברגל ע"ש.

ונראה לישב ע"פ הא דאיתא בסוכה כ"ז ע"ב דפריך אהא דאמר ר"א אינך משובתי הרגל מהא דר' יצחק ומשני הא דאזיל ואתי ביומיה הא דלא אזיל ואתי ביומיה. הרי דהיכא דלא אתי ביומיה אינו מחויב לקבל פני רבו.

וא"כ י"ל שהשיב לו קרובים נעשו רחוקים. פי' ולא אוכל לשוב ביומו לביתו ולזה אני פטור כנ"ל וא"ש בס"ד: ז) והנה הרמב"ם לא הזכיר כלל החילוק דאזיל ואתי ביומיה וכבר הרגיש בזה בכ"מ שם.

וכתב דס"ל דרק לר"א קאמר הכי ולית הלכתא כוותיה. וצריך להבין מנ"ל זה דנראה דהש"ס סתמא קאמר.

והנראה בזה לענ"ד דהא עיקר טעמא דר"א מושמחת אתה וביתך שצריך לשמח אשתו וכפירש"י שם. ונראה שזה דווקא למ"ד בר"ה ו' ובקדושין ל"ד שאשה בעלה משמחה ומוטל עליו לשמחה.

אבל למ"ד שהאשה עצמה מחויבת בשמחה. לא שייך זה כמובן.

והרמב"ם לטעמיה שפוסק בפ"א מה' חגיגה שנשים חייבות בשמחה. והראב"ד השיג שם עליו דהא קיי"ל שבעלה משמחה.

והכ"מ כתב שם שגם כוונת הרמב"ם הוא כן. אבל באמת דעת הרמב"ם שחייבות בעצמן בשמחה וכר' זירא בר"ה דף ו' וכ"כ הלח"מ פי"ד מה' מעה"ק ע"ש ודבריו ברורים.

ולזה לא הביא הרמב"ם החילוק אי אזיל ואתי ביומיה או לא. וזה נכון בס"ד.

ובמק"א הארכתי בביאור דברי הרמב"ם בזה [ותמוה לי בזה דברי התו' בר"ה דף ו' ע"ב שהקשו מחגיגה ו' דאמר אביי דאימיה מיחייבא בשמחה. וקשה דהא סוגיא דר"ה שם אזלא אליבא דר"ז דס"ל שם דלא כאביי בזה.

ואביי לטעמיה דס"ל בעלה משמחה] ונלע"ד ראיה לדעת הרמב"ם מהא דאיתא בסוכה י' ע"ב דר"ח ורבה בר"ה איקלעו לבי ר"ג ולנו שם. ופירש"י שהלכו שם משום שחייב להקביל פני רבו ברגל וכן איתא בסוכה כ"ו שלנו שם ופירש"י שם כן ע"ש.

והיינו בשביל שר"ח ורבה בר"ה היו רחוקים משם כי הם היו בסורא וכדאיתא בסנהדרין י"ז סתם דייני סורא ר"ה ור"ח. וריש גולה היה בנהרדעא כידוע ששם היה רב נחמן חתנו וכדאיתא בקדושין ע' ע"ב.

והרי מפורש שלנו שם. ובוודאי לא הוי כדאזיל ואתי ביומיה.

וגם כי בדף כ"ו איתא בשבתא דריגלא וא"כ לא היו יכולים לילך חוץ לתחום. ומכ"ש לפירש"י בסוכה כ"ז דמשמע שעיקר המצוה ביו"ט ראשון ע"ש וכמש"ל וגם לבד זה משמע במכות ה' ע"א דסורא רחוק מנהרדעא דקאמר חזינן אי מצו אתא מצפרא לפניא מסורא לנהרדעא ע"ש.

הרי שלילך ולחזור בוודאי אי אפשר. וע"כ צ"ל כמש"ל בס"ד דלמ"ד דאשה חייבת בשמחה בעצמה ולא מצד בעלה.

לא שייך חילוק זה. ודוחק לומר שלא היה להם נשים אז.

דהא ר"ח נסיב בר שתסר כדאיתא בקדושין כ"ט ע"ב והיא ראיה נכונה בס"ד: ח) והנה מה שפירש"י דאיירי ביו"ט ראשון לכאורה צ"ע דל"ל לדחוקי. דטפי א"ש אינימא דאיירי בחוה"מ.

ואפשר לומר דלישנא דאזיל ואתי ביומיה משמע שיוצא ביום וכדאמרינן לעולם יצא אדם בכי טוב ויבא באותו יום. וא"כ קשה ל"ל שיבוא באותו יום.

דהא ביום ההוא כבר קיים מצות שמחה בלילה. וע' שאגת ארי' סי' ק"ב.

ולמחר יבוא ויקיים בשאר היום מצות שמחת יו"ט. דהא לא בעי רק חציו לכם.

וכבר כתבו הפוסקים דחציו לאו דווקא. ובתשובה הארכתי בזה בס"ד.

וע' פרמ"ג סי' רמ"ב בא"א. ומזה הוכיח רש"י דאיירי ביו"ט ראשון שאז אסור לילך חוץ לתחום.

וע"כ בא מעיו"ט וכפירש"י שם ויתבטל כל היום משמחת יו"ט. ובלא"ה לא שייך לומר שיצא בשמחת הלילה.

דליל יו"ט ראשון אינו מחויב בשמחה כדאיתא בפסחים דף ע"א ע"ש. וראיתי בספר סדר משנה בפ"ה מה' ת"ת שהאריך הרבה בענין זה.

ובענ"ד לא מצאתי טעם בכל דבריו שם ע"ש. ולא רציתי להאריך בדבריו.

רק ראיתי שהקשה שם דהא ר"א גופיה ס"ל דשמחת יו"ט רשות בביצה ט"ו וס"ל או כולו לד' או כולו לכם וא"כ מאי קאמר שמחויב לשמח אשתו. ונראה דזה לא שייך רק באנשים אבל באשה לא שייך לומר כולו לד'.

וא"כ מחויב שפיר לשמחה. ועוד אפשר לומר דלר"א משמע ליה ושמחת אתה וביתך שישמחנה לדבר מצוה היינו תשמיש וכלשון הש"ס הרוצה שיהיו בניו זכרים ישמחנה לדבר מצוה.

ומבואר בזה אמרם דאתא ביומיה. היינו שלא יצטרך ללון שם: ט) ועפ"ז אפשר לבאר אמרם משים שלום בבית בטל שהוא נפלא מה שייכות הוא לתשובתו.

ועפמ"ש י"ל שמקומו היה רחוק כ"כ ממקום של רבי שלא הוי אתיא ביומיה בזקנותו. אבל היה יכול ליצא בבוקר ולבוא לעת ערב.

והיה מקיים מצות שמחת ביתו בשמחה לדבר מצוה כנ"ל. לזה א"ל שמשים שלום בבית בטל.

וא"כ על כרחו ישמחנה ביום בשארי שמחות. וכיון שקרובים נעשו רחוקים ולא אתא ביומיה.

לזה הוא פטור. והוסיף שתים נעשו שלשה להוסיף טעם דבכה"ג זקן פטור מלעלות לרגל ג"כ לפי שאינו יכול לעלות ברגליו כדאיתא ריש חגיגה וברמב"ם פ"א מה' חגיגה ע"ש במל"מ.

ומ"ש סלעים נעשו גבוהים נראה שהוסיף טעם ג"כ בזה דאמרינן בפסחים ח' דאף דשלוחי מצוה אין נזוקים. מ"מ היכא דשכיח הזיקא שאני ולזה אמר שמואל איך אלך ושמע שאול וגו' ע"ש.

ולזה אמר שעכשיו נעשו אצלו הסלעים גבוהים וירא שיפול עליהם ושכיח הזיקא ולזה פטור. ואמר ג' טעמים איזה שיועיל עכ"פ.

ונכון בס"ד: ואגב אזכיר מה שנ"ל בישוב קושיית מהרש"א על פירש"י בסנהדרין דף ס"ב ע"ב דפירש"י שם בד"ה חלב וחלב שני זתים בשני ימים ולא נודע לו בנתיים שחטא אינו חייב אלא אחת כדמפרש טעמא לקמן עכ"ל. והקשה המהרש"א דליתא כלל לקמן שום טעם על זה.

ולדעתי נראה ברור דאינו חייב אלא אחת שברש"י הוא דיבור בפ"ע. וקאי אהא דאיתא שם זיבח וקיטר וניסך בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת.

והטעם מפרש הש"ס לקמן דף ס"ג ע"א. והמדפיס טעה וסבר שהוא דיבור אחד ולא נתן ריוח בין הדבקים: סימן עו ב"ה אלול תרל"ד אשר כתב מעכ"ת להביא ראיה לשיטת הרמב"ם פ"י מה' ט"צ דקציצת בהרת הוי ל"ת לחוד מהא דמכות כ"ב דמקשה ר' אבהו דליחשוב קוצץ בהרתו.

ואי הוי גם עשה קשה מאי פריך. דילמא אתיא מתניתין כר"י דס"ל לאו שקדמו עשה אין לוקין עליו.

והכא הוי קדמה עשה שהתורה אמרה נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן. ולא שיקוץ בעצמו.

וע"כ דפשיטא ליה להש"ס דבקציצת בהרת ליכא כלל עשה אלא לאו גרידא דהשמר. ומישב בזה קושיית המל"מ שם שהקשה על הרמב"ם מהא דשבת קל"ב דקציצת בהרת הויא עשה ול"ת:א) והנה מ"ש דילמא אתיא מתניתין כר"י.

כוונתו כר"ל דס"ל הכי במכות דף ט"ו ע"ש. ור"י ס"ל דלוקין [וע' ברמב"ם פט"ז מה' סנהדרין ובכ"מ שיש בזה חילופי גרסאות] ולכאורה תמהני מה שייך לומר דאתיא כר"ל כיון דפלוגתא דאמוראי היא ותיקשי מתניתין לאידך.

ובוודאי לא שייך לומר הכא ר' יוחנן תנא הוא ופליג וע' תוס' כתובות ח' ע"א. ולשיטת התו' במכות שם דגם ר"ל ס"ל דלאו שקדמו עשה לוקין עליו בוודאי לק"מ.

אך י"ל דכיון דלשיטת רש"י שם תלי הך דקדמו עשה בקיימו ולא קיימו. וההיא תליא בהתראת ספק אי הוי התראה כדאיתא התם.

והתראת ספק הויא פלוגתא דתנאי כדאיתא התם דף ט"ז ע"א. א"כ י"ל דמתניתין אתיא כהאי תנא.

אך י"ל דמידי הוא טעמא לר"ל. ור"ל מוקי במכות כ"א ע"ב מתניתין כר"ע.

ור"ע ס"ל התראת ספק שמה התראה דקאמר במכות ד' ע"ב טעמא דאינו לוקה בנותר משום לאו שאין בו מעשה וכדמוכיח הש"ס במכות ט"ז מדלא קאמר הטעם משום דהוי התראת ספק. וא"כ ע"כ ס"ל לאו שקדמו עשה לוקין עליו.

אכן כבר כתב המהרש"א שם דגרסינן ר' יעקב וכן מוכח בתוס' שם ובתו' שבועות ד' ע"א יע"ש וכן נראה מדהזכירו הש"ס אמר ר' יהודה. וע' תוס' ע"ז ס"ד ע"א שכתבו דמוכח בפ"ב דמכות דף כ"א דס"ל לר"ע לשאב"מ אין לוקין עליו.

והוא תמוה. וצ"ל דט"ס הוא וצ"ל בפ"ק דמכות דף ד'.

וכן מוכח מסוגיא דשבועות שם דקאמר ממאי דהאי אבל המותיר בטהור ר' יעקב היא וכו' ואי גרסינן ר"ע. הא היא סיפא דאלו הן הלוקין.

ומוקמינן לרישא שם דף י"ג ע"ב כר"ע ע"ש. וגם ההיא משנה גופא מוקי כר"ע שם בסוגיא ע"ש.

ויש לדחות דהכוונה דכיון דלא מוכח הטעם מגוף המשנה לא מיקרי סתמא. ובאמת קצת קשה דאי ר"י היא וטעמא משום לאו הניתק לעשה.

הו"ל להזכיר מותיר לבסוף אצל נוטל אם על הבנים דטעמא נמי משום לאו הנל"ע ור"י איירי בה נמי. ויש לישב: ב) ולפמש"ל דמתניתין דאלו הן הלוקין אתיא כר"ע ור"ע ס"ל התראת ספק שמה התראה.

יש לישב קושיית התוס' במכות ט"ו ע"ב ד"ה מידי על ר"ל דס"ל לאו שקדמו עשה אין לוקין עליו שהקשו שם מטמא הבא למקדש ע"ש. ולפמ"ש א"ש דמתניתין אתיא כר"ע אבל ר"ל ס"ל דה"ס לא שמה התראה וכנ"ל.

ואדרבא קשה מה סייעתא מייתי שם ממתניתין כיון דר"ע היא. אכן גם בלא"ה קשה דהא עכ"פ פלוגתא דתנאי היא.

וצ"ל שעיקר הראיה היא משום דר"י ס"ל הלכה כסתם משנה. וא"ש ג"כ קושיית התו' הנ"ל אף אי גרסינן ר' יעקב.

די"ל דס"ל דמתניתין אתיא כר' יעקב. ונראה להוכיח מכאן ג"כ דע"כ גרסינן ר' יעקב וכן מהך דשבועות שם דהא קאמר ר"י במכות י"ז ע"א זו דברי ר"ע סתימתאה וכו' והכוונה דלית הלכתא כהאי סתמא דיחידאה אמרה.

וכ"מ שם י"ח ע"ב ע"ש וכ"פ הרמב"ם פ"ג מה' בכורים ע"ש בכ"מ וכ"ה בכמה דוכתי ע' מגילה ב' ע"א וכ"ו ע"א וכתובות ק"א ע"ב ובכורות ל' ע"א ועוד בכ"מ על דרך זה. וא"כ אין ראיה כלל מסתם משנה זו כיון דר"ע אמרה.

אבל אינימא דלענין לאו שקדמו עשה לא מצינו ר"ע שיאמר דלוקין שפיר י"ל דמוכיח מסתמא. וממילא מוכח גם מהא דשבועות כן.

ואף שיש לפקפק בזה מ"מ יש לישב כן וע"ש במכות י"ז ע"א בסוגיא ר"ע כר"ש ס"ל: ג) ונראה בזה לישב מה שיש לדקדק בסוגיא דמכות כ"א ע"ב דדייק ר' יוחנן מדקתני חורש בכלאים לוקה דמחפה בכלאים לוקה. וא"ל ר"ל אי לאו דקלסך גברא רבא הו"א מתניתין ר"ע היא דס"ל המקיים בכלאים לוקה ע"ש.

ולכאורה קשה דהא ר"י ס"ל הלכה כסתם משנה וע"כ הלכה כן אף אי אתיא כר"ע. וא"כ א"ש טפי לאוקמא כרבנן.

ולפמש"ל א"ש דכוונת ר"ל דכיון דכוליה פירקין ר"ע סתימתאה הוא כנ"ל כי כל המשניות הם נמשכים ביחד בהלכות מלקות יע"ש. וא"כ אינה סתם משנה כלל וכמש"ל.

אבל השתא דקלסך גברא רבה ע"כ צ"ל דלא אתיא כר"ע רק ברישא דאיירי במספר הלוקין. אבל במשנה זו כבר אינם מדברי ר"ע.

ועפ"ז י"ל מ"ש התוס' בע"ז ס"ד דמוכח מהכא דר"ע ס"ל לשאב"מ אין לוקין עליו ע"ש. ותמהתי למעלה אות א' עליהם.

ולפמ"ש א"ש דכיון דמתניתין אתיא כר"ע עכ"פ גם לר' יוחנן וס"ל להתו' דגם הך דהחורש אתיא כר"ע ודלא כמש"ל. והנה בכלאים קאמר במכות כ"א פושט ולובש ומפרש רב ביבי דדווקא פושט ולובש והיינו משום דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו כמ"ש התוס' בשבועות י"ז ע"א ע"ש.

וגם לרב אשי דקאמר שחייב על השהייה עיקר הסברא משום שבא ע"י לבישה כמ"ש התוס' שם. ונראה שלזה נקיט הלשון במשנה פושט ולובש להורות סברא זו שיעור השהייה.

ומוכח מזה דלשאב"מ אין לוקין עליו. ולא הוכיחו מדף ד' ע"ב.

דשם יש לדחות קצת דיליף לה מקרא דכל כדאיתא במכות י"ג ע"ב. ולעשות לא דריש וכמו לר"י דע"כ צ"ל דלא דריש לעשות.

א"נ י"ל כמ"ש המפרשים בשם מהרשש"ך דילפינן מחסימה כקושיית התוס' בב"מ צ' דנילף מחסימה עי"ש. וע' סנהדרין ס"ה ע"א.

אבל מהכא מוכח שפיר. ויש להאריך בזה: ד) ועוד נראה להוכיח דגרסינן ר' יעקב.

דהא משמע דס"ל דלאו שנל"ע לוקין עליו מדלא קאמר טעמא דמותיר אינו לוקה משום דהוי לאו הנל"ע. וכ"נ לכאורה מלשון רש"י במכות ד' ע"ב.

ור"ע ס"ל להדיא ביומא ל"ו ע"א דל"ת הנל"ע אין לוקין עליו ע"ש. אך באמת גם ר' יעקב מודה דאין לוקין רק שהכוונה שא"צ לטעם זה.

וכן צ"ל בכוונת רש"י שם. וכן משמע להדיא בסוגיא דתמורה ד' ע"ב ע"ש וכ"כ התוס' שם להדיא ע"ש וכ"נ בפירש"י שבועות ג' סע"ב ע"ש.

וכ"מ ר"פ אלו הן הלוקין דפריך א"ה לאו הנל"ע נמי. וכן מוכח במשנה שם י"ז ע"א דקאמר שם דאתיא כר"ע כמש"ל ובסוגיא דשבועות שם ואקצר.

ועכ"פ ראיית כבודו אינה ראיה. וכן מפורש בתו' חולין י"א ע"ב דלר"ע דחייש למיעוטא לא איירי קרא רק בקרום של מוח מגולה וניקבו ע"ש.

ואכתי קשה שמא היה טריפה באבר אחר וצ"ל דבדקינן ליה. וא"כ ע"כ צ"ל דהתראת ספק שמה התראה וכמ"ש התו' שם ד"ה וכ"ת ע"ש.

אכן לפמ"ש התו' הסברא ביבמות דף פ' ע"א דכיון דאיגלי מילתא לא הוי התראת ספק. א"כ ה"נ לק"מ כמובן.

ובתו' נדה מ"ו ע"ב משמע כדעת התו' דחולין הנ"ל. וגם יש לחלק בין הך דיבמות דשם עושה העבירה בוודאי רק הספק אם הוא בר דעת שיהא מצווה עליו.

ושפיר שייך איגלי מילתא. משא"כ בהא דחולין דאפשר דטריפה הוא ואינה עבירה כלל דגברא קטילא קטיל וצ"ע בזה.

ועמל"מ פי"א מה' סנהדרין. וע' תוס' כתובות ט"ו ע"א.

ובלא"ה אין ראיית כת"ר ראיה דהא כל הקושיות שם בסוגיא דמכות כ"ב הם לרבא דמשני על קושיית עולא דאין חילוק מלאכות ליו"ט. וכל הני אמוראי דמקשו דלילקי על קוצץ בהרת ואינך רוצים להוכיח דתנא ושייר וכמ"ש התוס' שם.

ורבא הא ס"ל במכות ט"ו להדיא כר"י דלוקין על לאו שקדמו עשה וכן ס"ל ביבמות ל"ו דר"י ור"ל הלכה כר"י. וע' תו' שבת ע' ע"ב שכ' שכלל זה דדווקא בנוהג בזה"ז.

אבל כבר חלקו ע"ז רוב המפרשים. וכן מוכח מהתו' בעצמם ע' תוס' חולין כ"ט ע"ב ד"ה אמר.

וגם להגורסים רבה במכות כ"א שם. הא גם רבה ס"ל התם דף ט"ו כר' יוחנן וכן עולא דמקשה לר"נ בדף כ"א ס"ל שם כר"י ע"ש.

ובלא"ה אם נבוא להקשות כקושיית יקירי א"כ עדיין קשה דילמא אתיא מתניתין כלישנא בתרא דשבת קל"ב דס"ל דקציצת בהרת הוי ל"ת ועשה. ואף דכבר כתבתי דכיון דאמוראי איירו בה לא שייך לומר כן.

וה"נ הני לישני אליבא דרבא נינהו שם. אבל הא כבר כתב המל"מ פ"י מה' ט"צ דברייתות פליגי בהא.

וא"כ מאי מקשה ר' אבהו. אכן לפמש"ל דעיקר הקושיא על רבא דמשני אין חילוק מלאכות לי"ט ולא ס"ל תני ושייר.

א"ש דמקשה ללישנא קמא דרבא דהתם. אבל לפ"ז בלא"ה א"ש דהא רבא ס"ל ל"ת שקדמו עשה לוקין וכמש"ל: ה) אבל באמת כ"ז לשיטת רש"י דפליגי ר"י ור"ל בהך דקדמו עשה כנ"ל.

אכן הא הרמב"ם פסק קיימו ולאקיימו כמבואר בפי"ו מה' סנהדרין ופ"א מה' נערה. ואיהו גריס כגירסת הרי"ף כמ"ש בכ"מ שם.

וגריס הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו ומפרש כפי' הבעה"מ והרמב"ן במלחמות סוף מכות דלכ"ע לאו שקדמו עשה לוקין עליו ואף לר"ל. ולהבעה"מ עיקר טעם ר"ל הוא משום התראת ספק.

וממילא אין קושיא מהא דדמי ללאו דחסימה וכמובן ע"ש. והוא מוכרח בסוגיא שם ולא כתירוץ הראשון של הבעה"מ שם וכבר דחה אותו הרמב"ן שם בלא"ה.

וכ"כ הלח"מ בפי"ח מה' סנהדרין דהרמב"ם מפרש כפי' הבעה"מ ע"ש. ודברי הכ"מ בפ"א מה' נערה שכתב שהרמב"ם פוסק דלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו הוא תמוה.

וכ"כ הלח"מ בפי"ח מה"ס שם שהרמב"ם פוסק דלוקין. ולפ"ז אין שייך להביא ראיה לשיטת הרמב"ם מהך דמכות כ"ב ע"א כיון דלדידיה ליכא למ"ד דאין לוקין בקדמו עשה: ו) ומ"ש כתר"ה שהעשה הוא מקרא דנגע צרעת וגו' והובא אל הכהן.

לא ידעתי מנין פשוט לו הדבר כ"כ. והלא כבר נתחבטו התו' בשבת קל"ב מה היא העשה אם לשמור או לעשות ע"ש.

והעיקר כתירוצם שם דתרי לעשות כתיבי. דבספרי פ' תצא דריש הך דאתה עושה בסיב שע"ג רגלו מלעשות בתרא ע"ש.

והא דדריש לה בשבת קל"ג מלעשות קמא. צ"ל דלאו דווקא נקיט קמא וקיצרו הפסוק וכמ"ש התו' בכ"מ כה"ג.

וע' שבת קכ"ו ע"ב וקל"ב ע"א בתוד"ה ההיא בכה"ג. ובאמת צריך להבין למה לא פירשו דהאי עשה היינו ההוא קרא דוהובא.

והנה הרמב"ם בס' המצות מצוה ק"א מנה מ"ע שהמצורע יהיה טמא בכל דיניו. וכוונתו שם נראה שהמצוה היא עלינו בכלל שננהוג דיני טומאת מצורע וכמש"ש לענין טומאת נבילה וזב ושארי טומאות ע"ש.

והרמב"ן חולק עליו באמת שם במצוה צ"ו וס"ל שאין לחשוב דיני טומאות למצות עשה. וכ"כ הפר"ד בדרך מצותיך שהרמב"ן אינו חושב מצות מצורע וכ"כ החינוך במצוה קס"ט.

והנה כ"ז שייך אם נאמר שהמ"ע היא לדון דיני טומאת צרעת. אבל אם נאמר שהמ"ע היא על גוף המצורע לבוא אל הכהן.

א"כ למה יחלוק הרמב"ן ע"ז דוודאי מ"ע גמורה היא זו. ופקחתי עיני וראיתי בחינוך שם מצוה קס"ט שכתב להדיא כן דהמ"ע היא על המצורע לבוא אל הכהן ע"ש.

וכבר תמה עליו הפר"ד שם בהגהותיו דאם הכוונה כן לא היה חולק הרמב"ן וכמש"ל. ות"ל שכוונתי לדעתו הק'.

ודברי החינוך לכאורה סותרים את עצמם שבמצוה תקפ"ד כתב להדיא שמילה דוחה צרעת משום דעשה דחי ל"ת ע"ש. ולדבריו הא הו"ל עשה ול"ת.

ובאמת צ"ע על הרמב"ם והרמב"ן ל"ל נפרש כפי' החינוך שהמצוה מוטלת על המצורע וכן על תו' ורש"י דשבת קל"ב שנדחקו בביאור העשה מאיזה פסוק הוא. וקשה דהא מפורש בקרא נגע צרעת כי תהיה וגו' וכמ"ש גם כת"ר: ועוד נראה בזה לפמ"ש הא"ע בביאור התורה על פסוק והובא שיביאוהו אחרים אף בע"כ.

ובאמת לא נמצא דרש זה בתו"כ. רק ריש פ' מצורע כתיב עוד והובא אל הכהן גבי טהרתו ושם דרשו בת"כ שלא ישהא אותו והובא ברמב"ן עה"ת שם ופי' כהא"ע ע"ש.

ונראה הכוונה שאין מוטל עליו המצוה בפרטות רק שמוטל המצוה בכלל להזהר בדיני טומאות וכמ"ש הרמב"ם וממילא החיוב על כל ישראל להביאו אל הכהן ולשאל עליו אם הוא טמא או טהור. [וע' בהתורה והמצוה פ' תזריע שכתב דהת"כ מפרש דוהובא קאי על הנגע ולא על האדם דלא כהא"ע ע"ש פ"ג סי' ע'] והוי כמו וקדשתו אפילו בע"כ דקאי על אחרים ונראה שגם החינוך כוונתו כן שמוטל על האדם להראות אל הכהן הנגע למען ידע אם הוא טמא או לא באשר כי הדבר תלוי בכהן במה שאומר טמא או לא וכמבואר בת"כ ובמשנה רפ"ג דנגעים.

וכן בנגעי בגדים ובתים דכתיב והראה את הכהן וכתב שם החינוך כדעת הרמב"ם הנ"ל שהמצוה היא להתנהג בדיני טומאות ההם. ולזה צריך לישאל לכהן לידע אם הוא טמא או טהור.

ואזדא ליה קושית הפר"ד הנ"ל על החינוך. וכמובן: ח) ובזה מיושב ג"כ דברי החינוך שכתב במצוה תקפ"ד דצרעת הוי ל"ת לחודה וכן דברי התוס' ורש"י בשבת שלא כתבו דהמ"ע היא מהאי קרא.

דבאמת במה שהוא קוצץ בהרתו אינו מבטל כלל מ"ע ההיא. דאטו מי שהוא טמא בזוב אינו רשאי לבקש לו רפואה שיתרפא מזובו.

וכן המצורע אם יקצץ הבהרת שפיר מקיים דיני טומאתו. דהשתא יטהרנו הכהן כיון שהלכו לה סימני טומאה.

וע"ז באה הל"ת שאסור לו לקצצה. וא"כ אין הל"ת מענין העשה כלל ואין שייכים זה לזה.

ורק חז"ל דרשו מתיבת לעשות דקאי על קציצת בהרת שלא יקצץ. וכן מפורש בחינוך שם מצוה תקפ"ד כאשר צויתים תשמרו לעשות.

ולא שיקצצו הבהרת. והיינו לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה.

ואף שהחינוך גופיה צ"ל דלא נקטה להכי דהא איהו ס"ל דהוי ל"ת לחוד כנ"ל. מ"מ מיניה נשמע לשיטת רש"י ותו' בשבת.

וגם לפירש"י שם דילפינן מלעשות ככל אשר יורו. ג"כ הכוונה שיעשו ככל אשר יורו ולא שיקצצו.

והוא לאו הבא מכלל עשה. וכ"כ שם בחי' הרשב"א להדיא בדף קל"ג ע"א דהויא לאו הבא מכלל עשה ע"ש: ט) וממילא אזדא לה ראיית כתר"ה מהך דמכות כ"ב.

דכיון שעיקר העשה הוא מלעשות שהוא מיעוט שאסור לקצוץ. א"כ אין שייך לומר שהוא לאו הניתק לעשה כמובן.

ואף לדברי כת"ר שהעשה הוא מוהובא אל הכהן. לא הבנתי מה שייך זה ללאו הנל"ע דאטו העשה היא היפך הלאו.

וכי אחר הקציצה אינו יכול להראותו לכהן. ואם נתפוס שאינו יכול.

א"כ שוב כבר ביטל העשה ושפיר לקי. ולאו שקדמו עשה אינו רק כשבא לתקן הלאו וכמו בלאו דטמא הבא למקדש דאף כשנכנס יש המצוה לשלחו.

וכן חשב הרמב"ן במלחמות במכות כמה לאוין כאלה יעו"ש. ולבד זה לדברי כתר"ה נימא שהמסיר בדי ארון אינו לוקה דהא כתיב והבאת וגו' ולא יסורו וגו'.

והו"ל לאו שקדמו עשה. ובמכות שם פריך ג"כ מינה.

אבל העיקר כמ"ש כי זהו אינו עשה רק נכלל בכללות המצוה וכמ"ש הרמב"ם על כל הציווים שבפרשה שאינם רק פרטי מצוה אחת. וכן כאן גבי טומאת צרעת וכנ"ל.

וגם הרי הלאו שייך אף משנזקק לטומאה שכבר הראה את הכהן והוחלט כמ"ש בספרי שם. אבל העיקר כמ"ש שהעשה היא מלעשות כנ"ל: י) ועוד נראה לדחות ראיית כת"ר לפמ"ש דהמ"ע היא מקרא דנגע צרעת והובא אל הכהן.

דהנה ידוע דראיית נגעים אינה בלילה ולא בשבת ויו"ט. וא"כ הו"ל מ"ע שהז"ג שהנשים פטורות בה.

והרמב"ם ס"ל רפ"א מה' תמורה דעשה שאינו שוה בכל אינו מנתק לאו השוה בכל וכלישנא אחרינא שברש"י תמורה ד' ע"ב ע"ש. וא"כ ה"נ לא מיקרי כלל לאו הנל"ע כיון שהעשה אינו שוה בכל.

ועפ"ז אפשר לישב ג"כ דעת הרמב"ם שכתב דמילה דוחה צרעת משום עשה דוחה ל"ת. דהא בש"ס איתא דהוי עשה ול"ת.

וכמו שהקשה המל"מ כנ"ל. אבל לפמ"ש י"ל דכיון דהוי עשה שאינו שוה בכל שפיר דחי אף עשה ול"ת.

וכדאיתא בנזיר נ"ח ע"ב. וכן משמע בשטמ"ק בב"מ ל' ע"א דאף דהל"ת שוה בכל.

מ"מ אם העשה אינו שוה בכל שפיר דחי ע"ש שלזה נדחק שם לומר שהאשה מוזהרת על עשה דבעולה לכה"ג ע"ש: יא) ונראה שזה תלוי במחלוקת הריב"א בתוס' חולין קמ"א ופסחים מ"ז עם הר"י מארץ ישראל בקדושין ל"ד דלשיטת הר"י מא"י דבעשה ול"ת העשה מחזק הלאו ואלים הלאו גופיה ואף כשאין העשה מ"מ אין נדחה הל"ת ע"ש בקדושין.

וא"כ אף שהעשה אינו שוה בכל מ"מ הלאו מתחזק. משא"כ לשיטת הריב"א שהל"ת שפיר נדחית ורק עיקר הטעם משום מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה.

א"כ כשהעשה אינה שוה בכל שפיר נדחית. ולא עדיף מתרי לאוי שמשמע בנזיר מ"ח שנדחים מפני עשה.

וכ"כ הפנ"י בכתובות וכ"כ המעיין החכמה והוכיח מהא דיבמות דף כ' דבאלמנה לכ"ג איכא לא יקח ולא יחלל:יב) ועפ"ז יש ליישב ג"כ דברי הרמב"ם שכתב דמילה דוחה צרעת משום דעשה דוחה ל"ת דבאמת בזה פליגי הני תרי לישני בשבת שם אליבא דרבא אי דחי עשה בכה"ג ל"ת אי לא. והרמב"ם פוסק בזה כלישנא קמא דשפיר דחי.

ועפ"ז יש לישב קושיית התו' בשבת כ"ד וביצה ח' דבשבת שם משמע דלא ס"ל לרבא די"ט הוי עשה ול"ת מדלא קאמר טעמא דאין שורפין קדשים ביו"ט משום הכי כדאמר רב אשי שם. ובביצה ח' ע"ב ס"ל דהוי עשה ול"ת ע"ש.

והיא סתירה גדולה. אבל עפמ"ש י"ל דהא התו' הקשו בקדושין ל"ד דמ"מ ישרפו נשים שהם אין מצוות על מ"ע שהז"ג ותירצו כיון שיש עשה גם הלאו אלים.

ולכאורה קשה כיון דמעיקרא ס"ד דלא אלים הלאו וכשיטת הריב"א הנ"ל. א"כ הו"ל להקשות טפי כיון שאין העשה שוה בכל א"כ כ"ע לישתרו וכמש"ל שזה תלוי בזה.

וצ"ל דשפיר אסיק אדעתיה סברא דאלים. רק ס"ד דמ"מ בנשים דליכא בהו העשה כלל ממילא לא שייך לומר דאלים הלאו.

ותירץ דמ"מ אלים. ולזה י"ל דרבא לא רצה לומר דהוי עשה ול"ת משום דס"ל כסברת הריב"א דהל"ת שפיר נדחה.

וממילא הו"ל לדחות לגמרי כיון שהעשה אינה שוה בכל. ובזה מיושב ג"כ מה שיש לתמוה באמת על כל הני אמוראי דילפי שם מקראי אחרינא דהא וודאי יש ביו"ט מצות עשה.

אבל לפמ"ש א"ש. וא"כ י"ל דסוגיא דשבת כ"ד אזלא אליבא דלישנא קמא בשבת קל"ב אליבא דרבא.

וסוגיא דביצה ח' אזלא ללישנא בתרא בשבת שם דמחשיב לה בכה"ג לעשה ול"ת. ובזה מיושב ג"כ קושיית התו' בחולין קמ"א על שיטת הריב"א.

דשם איירי אליבא דרבא ע"ש ואזלא הך סוגיא אליבא דלישנא בתרא בשבת שם כנ"ל. ומ"מ הרמב"ם פסק כסתמא דסוגיא דפסחים מ"ז ושבת כ"ד שם.

וכן בשבת קל"ב בתר הני תרי לישני סתם שם בדף קל"ג כלישנא קמא דרבא לא ס"ל דיו"ט הוי עשה ול"ת ע"ש: יג) רק שעומד לנגדינו מ"ש הרמב"ם בפ"א מה' מילה ובפ"ב מה' יו"ט ומה' שופר דיו"ט הוי עשה ול"ת ולא נדחית מפני עשה ע"ש. והנה מהך דמילה ושופר לא קשה לכאורה דהא מילה ושופר העשה גופא אינה שוה בכל ושפיר לא דחיא.

אך מפ"ב מה' יו"ט גבי שריפת קדשים קשה [וע"ש מ"ש בספר קובץ. ודבריו קשים מהא דהלכות מילה הנ"ל] ונראה דלכאורה קשה טובא על התו' דקדושין ל"ד.

דהא עשה דשריפת קדשים הוי מ"ע שהזז"ג דהא אין שורפין קדשים בלילה ואין נשים מצוות בו והוי עשה שאינו שוה בכל. ונראה שאף שאינם מצוות בו.

מ"מ מותר להם לעשותו כיון שהאנשים מצווים וכמו דמצינו בפסחים נ"ט דכהן עובר אעשה דהשלמה כדי שיעשה חבירו הפסח. וכן משמע בכתובות מ' גבי ולו תהיה לאשה דהיא אינה מצווה ע"ז.

ומ"מ קאמר שהעשה תדחה הל"ת ע"ש. וכ"כ בכפות תמרים ביומא פ"ז והוכיח כן מעשה דייבום.

רק שההפלאה בכתובות כ"ד חולק ע"ז. וכן הפנ"י בכתובות מ' ובמק' הארכתי בזה.

ועוד יבוא אי"ה בל"נ בזה [ומצאתי בפנ"י שהקשה קושייתו ובאו"ח תירץ כנ"ל. ות"ל שכוונתי לדעת הגדולים] ועפ"ז מיושב מה שהקשיתי ל"ל הקשו התוס' בפשיטות שידחה העשה את ל"ת ועשה.

ולפמ"ש א"ש דהא גם עשה דשריפת קדשים אינו שוה בכל. ורק גבי נשים שפיר מקשו התו'.

ולשיטת הריב"א שהזכרנו באמת צ"ל דס"ל דכיון דהיא אינה מצווה לא דחיא הל"ת וכדעת הפנ"י והפלאה הנ"ל: יד) ובזה מיושב ג"כ מה שיש להקשות בכגון זה במילה שלא בזמנה שאינה דוחה יו"ט משום דהוי עשה ול"ת. דמ"מ אפשר ע"י נשים דהא קיי"ל דאשה כשירה למול.

אבל לפמ"ש א"ש. ולבד זה ג"כ לק"מ עמ"ש בחיבורי ח"א סי' ו' אות ו' בזה.

ובזה מיושב הכל בס"ד דרבא קאמר טעמא דהוא לבדו ולא מהא דעשה ול"ת. משום דס"ל כהריב"א הנ"ל.

וא"כ הו"ל להעשה לדחות הל"ת ועשה. רק משום דהעשה ג"כ אינה שוה בכל כנ"ל.

ואף דתרומה מותר לשרוף אף בלילה וכמפורש במשנה שם דהא איירינן בהדלקת נר שבת וכ"ה בירושלמי שם. מ"מ כיון דתרומה ילפינן מקדשים דמצוה היא לא עדיפא מינה.

אבל עדיין קשה דישרפו נשים וכן גבי מילה שלא בזמנה ימולו נשים וכנ"ל. ולזה הוצרך לדרשא דהוא לבדו.

אבל הרמב"ם ס"ל דכיון דלא מיפקדה. אינה רשאה לעבור על הל"ת בשביל מה שמחויבים אחרים לעשותה.

וגבי אנשים שפיר סגי בטעמא דעשה ול"ת. וכן בשבת קל"ב במילה בצרעת דאף דמילה הוי עשה שאינו שוה בכל.

מ"מ ס"ד דנשים ימולו וכנ"ל. ובזה פליגי הני תרי לישני וכנ"ל.

ועוי"ל דהא כתבו התו' ריש שבת ובעירובין ל"ב דהיכא שבא ע"י פשיעה לא אמרינן לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך. וזה כעין הא דקיי"ל בעירובין ק' דעשה דפשיעה אינה דוחה ל"ת וע"ש בתו'.

ולזה הרמב"ם בפ"ג מהי"ט דאיירי בחלה שנטמאת דהו"ל עשה דפשיעה. לזה לא אמרינן לנשים שיחטאו בשביל האנשים.

אבל רבא איירי שם בלא פשיעה בסתמא ולזה הוצרך לטעם הנ"ל. ומיושב בזה דקדוק הקובץ שם ע"ש: טו) אך לפ"ז יקשה ממילה בצרעת שכתב הרמב"ם דעשה דוחה ל"ת.

דהא מילה נמי אינה שוה בכל. ומאי שנא ממילה שלא בזמנה שכתב הטעם משום דהוי עשה ול"ת כנ"ל.

ואם כי יש עוד מקום לישב זה אך עיקר הדבר אינו נראה לי לומר דעשה דמצורע מיקרי אינו שוה בכל. דעיקר העשה הוא לנהוג דיני טומאה וטהרה מה שיצוה הכהן בדינו.

אמנם לפמש"ל דהעשה הוא לאו הבא מכלל עשה דתשמרו לעשות. י"ל דהא כתב הפנ"י בכתובות דף מ' דבשוא"ת שפיר עשה דוחה עשה ע"ש.

ורק היכא דאיכא עשה ול"ת העשה מחזק את הל"ת ואינו נדחה. וכבר כתב המל"מ בפ"א מה' נערה בשם הרשב"א סברא זו ע"ש.

ולכאורה קשה עליו מפסחים נ"ט גבי עשה דהשלמה דפריך הש"ס מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה. והנראה דכל עשה שעיקרה בקום ועשה אף שנמשך ממנה שוא"ת מ"מ כבר היא עשה גמורה.

אבל מה שהוא לאו גמור הבא מכלל עשה שפיר נדחה. ולזה בעולה לכה"ג נראה דעשה דאשה בבתוליה יקח הוא עשה גמורה שהרי הכה"ג מוכרח שיהיה לו אשה ביוה"כ.

ואף שהמל"מ כתב ריש ה' אישות היפוך זה ע"ש. מ"מ נראה כנ"ל.

וכ"מ מדברי הרשב"א שהביא המל"מ שם בפ"א מה' נערה שכתב על מצרי ואדומי הטעם דהוי לאו הבא מכלל עשה. וגבי בעולה לכ"ג כתב משום דאינו שוה בכל ע"ש.

וכן עשה דהשלמה נראה שכיון שבאה העשה מפורשת להשלים כל הקרבנות בתמיד. הוי קום ועשה.

ולא חשיב ל"ת רק במקום שאם אינו עובר הל"ת אינו מקיים העשה. ואטו מי שאינו נושא מצרית ואדומית מקיים עשה.

אבל מי שמקריב התמיד אחר כל הקרבנות שפיר מקיים עשה. וכן הכה"ג כשלוקח בתולה.

וכן בשבת ויו"ט הוי בשביתה שפיר מ"ע כיון דכתיבא בלשון שביתה וכמובן. וכ"כ הרמב"ן בפירושו עה"ת פ' אמור ששביתה בשבת היא מ"ע וכ"כ התו' בשבת ס"ט ע"א ד"ה דידע: טז) והנה עיקר מ"ע דבצרעת נראה שהוא כעין מ"ש הרמב"ם בפ"א מהמ"א דבבהמות טמאות איכא לאו הבא מכלל עשה דכתיב אותה תאכלו.

ומ"מ בסה"מ לא חשיב הרמב"ם רק מ"ע דלבדוק בסימני בהמות טהורות וטמאות. וכבר הרגישו בזה המפרשים ע"ש במ"מ ובלח"מ בפ"ב שם וברלב"ח סי' פ"ו ג"כ.

ומש"ש הרלב"ח אין לו מובן לענ"ד ע"ש. אבל העיקר כי סברת הרמב"ם שאין ראוי זה למנות למ"ע בפ"ע מה שבא מכח דיוק הפסוק.

רק מה שבא בתורת ציווי. ולזה כלל בדיקת הסימנים ואיסור אכילת הטמאים במ"ע אחת.

וכן כאן כללו מצות טומאת וטהרת מצורע ואיסור קציצת הבהרת לכל פרטיה במצוה אחת וז"ב. ורק שבזה חולקים הני תרי לישני דבשבת קל"ב.

דלישנא קמא ס"ל דבמצות מצורע לא נכלל רק טומאה וטהרה. ואיסור הקציצה הוא מלעשות וכמ"ש רש"י ותו' בשבת שם.

ולישנא בתרא או דס"ל דהכל מצוה אחת כנ"ל. או דס"ל דגם בכה"ג מיקרי עשה.

ולישנא קמא ס"ל דגם בכה"ג מיקרי ל"ת ולזה הרמב"ם ס"ל כלישנא קמא שכ"נלו פשטות הענין וגם דברי הספרי מורים ע"ז דבמצות מצורע לא שייך לכלול זה: יז) ובזה יש לבאר סתירת דברי רבא שהזכרנו. דתלי בהני לישני אי כה"ג מיקרי עשה אי ל"ת וכמש"ל.

ועפ"ז י"ל ג"כ מ"ש הרי"ף בב"מ דף ל' דבכהנים בטומאה הוי עשה ול"ת. וחשיב עשה דוקדשתו.

והוא תימא שלא כתב עשה דקדושים יהיו וכמ"ש רש"י ותו' שם וקרא דוקדשתו באמת קאי על ישראל כדדרשינן ביבמות פ"ח שיקדשוהו בעל כרחו. אבל לפמ"ש א"ש דבעי שיהא קום ועשה וזה אתי מוקדשתו כדדרשינן ביבמות פ"ח ע"ב שאם לא רצה דפנו ע"ש.

וגם לדברי רש"י ותו' י"ל ג"כ דהיא גופה הוי מ"ע שיהיה קדוש. וכמש"ל לענין שביתה.

אך באמת קשה טובא על הרי"ף הנ"ל דהא הקשו התוס' בב"מ שם מיבמות כ' ע"ב דמסקינן דהך דקדושים יהיו לא הוי עשה וכן קיי"ל בכ"מ בש"ס. ותירצו דרק לענין אלמנה לכ"ג קאמר הש"ס דלא הוי עשה משום דקדושים יהיו כתיב גבי טומאה בקרא וכן חשיב לה בנזיר נ"ח ע"א גבי גילוח זקן ע"ש [ומ"ש בתוס' שם קדוש יהיה.

נראה שהוא ט"ס וצ"ל קדושים יהיו וכ"ה ברש"י שם]. אבל לפמ"ש הרי"ף דהעשה היא מוקדשתו.

א"כ הדרא קושיא לדוכתא דהא קרא דוקדשתו כתיבא גבי אלמנה ואינך בפ' אמור ובהדיא מייתי לה ביבמות פ"ח ע"ב גבי נשים פסולות ע"ש. וצ"ע לעת הפנאי ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן עז ב"ה טבת תרל"ה בי"ד ס' רס"ח ס"ג הביא המחבר שיטת התו' דגר צריך שלשה לכתחילה ובדיעבד כשר בחד ורק קבלת מצות בעי בשלשה.

והביא ג"כ שיטת הרמב"ם דבעי ג' לעיכובא. והנה התוס' הוכיחו דעתם מהא דאיתא ביבמות מ"ה ע"ב דמי שנהג מנהג ישראל הוי גר דמי לא טבל לקריו או לנדותה.

אלמא לא בעי שלשה בטבילה. ורק קבלת המצות בעי שלשה.

ודבריהם צ"ע דמשמע שם שלא קבלו המצות בפני ג'. דהא איתא שם דהוו קרו ליה בר ארמאה או בר ארמית ולא פירשו משום דלא טבל.

משמע שסברו שלא עשה עדיין שום מעשה גירות. ומוכח דלא בעי ג' אף בקבלת מצות.

והרמב"ן בחידושיו ביבמות הקשה ג"כ מקדושין ס"ב ע"ב דאמרינן שם דנכרי לא מיקרי בידו להתגייר דמי יימר דמזדקקי ליה תלתא. ומוכח מזה דאף בדיעבד מעכב.

ותירץ ע"ז ג"כ דקבלת מצות בעינן בפני ג'. וזהו ג"כ תירוץ התוס' בקדושין ס"ב ע"ב ע"ש.

ולפמ"ש קשה לומר כן. ועו"ק דהא שפיר הוי בידו להגיד לפני שלשה שמקבל על עצמו מצות התורה.

ובשלמא לראות הטבילה שפיר י"ל שאינו בידו שהרי יכולים תיכף להפנות פניהם לצד אחר לבלתי לראות טבילתו. אבל בזה יוכל להגיד זה ברגע אחת לפני ג'.

ודוחק לומר דלא מיקרי ב"ד רק כשהזמינו עצמם לכך. והא מצינו בב"ב קי"ד בשלשה שבקרו החולה ביום רצו עושין דין ואף שבשעת שמיעת הצואה לא חשבו להיות דיינים ואף אם נמצאו שם בבית החולה רק לבקרו כלשון הש"ס שם ולא נתכוונו להיות ב"ד.

בכ"ז מיקרי ב"ד. וע' תוס' בב"ב שם.

ורק בהודאה לענין שא"צ לומר כתובו איתא בסנהדרין כ"ט ובח"מ סי' ל"ט דבעינן שיהיו ב"ד קבועים ושישלחו אחריו וע"ש במפרשים הסברא בזה. אבל בעלמא וודאי דכל שלשה הוו כב"ד: והנראה בישוב זה דהנה איתא ביבמות מ"ו ע"ב ארחב"א א"ר יוחנן גר צריך שלשה משפט כתיב ביה.

ופירש"י ע"ז משום דכתיב במדבר ט"ו משפט אחד יהיה לכם וגו'. ותמהני למה נקיט קרא אחרינא מהאי דדרשינן בגמרא מ"ז ע"א מקרא ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו.

והתוס' ד"ה משפט תפסו שניהם. ולא ידעתי למה.

ואולי לשון משפט שבש"ס דחקם דהו"ל למימר דכתיב בו ושפטתם אבל הוא דוחק גדול. ואפשר הוקשה להם דמאי קמ"ל ר' יוחנן דהא ברייתא היא לקמן מ"ז ע"א.

ולזה פירשו דס"ל לר' יוחנן כרב יהודה דדריש בסנהדרין ז' ע"ב מקרא דושפטתם דרשא אחרינא ע"ש. וכן דריש שם מהא דסמיך קרא דשמוע לושפטתם שלא ישמע דברי בע"ד מקודם ע"ש.

ובין גרו דריש אפילו בין תנור לכירים ע"ש. וכן בספרי ריש דברים דריש מינה ובין גרו שכנו והיינו כנ"ל.

ולזה הוצרך ר' יוחנן לומר דמ"מ בעי ג' דמשפט כתיב ביה. וכן בילקוט פ' דברים מייתי לה בדרך מחלוקת: ועפ"ז יש לישב הא דבשבועות ל"א ע"א יליף בברייתא הא דלא ישמע דברי בע"ד מקרא דמדבר שקר תרחק.

וקשה טובא דתיקשי לאמוראי דבסנהדרין ז' דילפי לה מקרא דשמוע. אבל לפמ"ש א"ש דעיקר דרשא דבסנהדרין ז הוא מדסמיך שמוע לושפטתם.

ובברייתא דשבועות ל"א אתיא כר' יהודה דיליף ביבמות מ"ז מקרא דושפטתם לענין גר שצריך ג'. ור' יהודה לטעמיה דס"ל ביבמות ד' ע"א דסמוכין בעי מוכח ומופנה.

והכא אינו מופנה דקרא דשמוע אצטריך לדרשא אחרינא כדאיתא בספרי ע"ש. וכן ושפטתם צדק דרשינן בסנהדרין ז' לדרשא אחרינא ע"ש.

ואף שכתבו התוס' ביבמות ד' דבמשנה תורה הוו כולהו מוכח ומופנה. י"ל לאו דווקא כולהו.

ואף שהרמב"ם בפכ"א מה' סנהדרין מייתי לכולהו דרשות ע"ש. נראה דס"ל דהוי רק אסמכתא ע"ש בכ"מ.

גם י"ל משום דאנן לא פסקינן כר' יהודה בהא דסמוכין. ור' יוחנן ס"ל ddרשינן סמוכים.

וכן משמע בסוכה דף מ' ע"ש: והיותר נראה בישוב דברי התו' דבאמת לענ"ד מה שציינו המציינים ברש"י ותו' על פסוק משפט אחד במדבר ט"ו שהוא משפט דכתיב גבי נסכים. הוא טעות לענ"ד כי מה ענין הוא לשם.

וכבר דרשו חז"ל פסוק זה בספרי וילקוט יעו"ש. אבל נראה ברור שזהו הפסוק שבסוף פ' אמור משפט אחד יהיה לכם כגר וגו' ע"ש.

ונראה שגרם להם הטעות מש"כ ברש"י ולגר. ובפ' אמור איתא כגר.

אבל ברור שהוא ט"ס וצ"ל כגר. וגם לפי הבנתם דקאי אקרא דפ' שלח.

ג"כ יש שינוי כי שם כתוב ומשפט אחד וז"ב. וקרא דפ' אמור איירי שפיר גבי דינים ומיניה דריש בסנהדרין ל"ב לענין דינין ע"ש.

וקושטא קאי שכן מצאתי בילקוט שהביא מימרא דר' יוחנן בפ' אמור על פ' זה ע"ש. וכן מצאתי באדרת אליהו להגר"א ז"ל שהעתיק שם דרשה זו.

וכ"ה ברש"י קדושין ס"ב ע"ב להדיא מהאי קרא משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח ע"ש: והנה התו' כתבו בסנהדרין דף ב' ד"ה דברי הכל דמ"ד עירוב פרשיות כתיב כאן ס"ל דלא ילפינן מקרא דמשפט אחד רק לענין לאקושי ד"מ לד"נ אבל לא ד"מ להדדי לענין שלשה. וא"כ לא איירי קרא כלל מענין שלשה.

והוא מוכרח אליביה דהא לא יליף מומחים מד"נ וכמ"ש התו' שם יעו"ש. ולמ"ד דאין עירוב פרשיות כתיב כאן וס"ל דבעי ג'.

ס"ל דילפינן ממשפט אחד לענין שלשה לאקושי ד"מ להדדי. וכתבו שם דר' יוחנן דס"ל בב"ק ק"ז דאין עירוב פרשיות כאן.

ובירושלמי והכא ס"ל דבעי ג'. ע"כ ס"ל דיליף ממשפט אחד ע"ש.

והשתא מיושב שפיר דר' יוחנן דריש מקרא דמשפט דאזיל לטעמיה דס"ל דילפינן שלשה מהאי קרא וכנ"ל. ור' יהודה ס"ל עירוב פרשיות ולא יליף מינה לענין שלשה.

ולזה הוצרך לדרוש מקרא דושפטתם: ועפ"ז מיושב קושיית התו' בדף מ"ה ע"ב גבי הא דאמר ריב"ל מי לא טבל לקריו שהקשו דהא בעי ג'. ונתקשו בזה כל הפוסקים.

וכתבו התו' שם לתרץ כמ"ד דד"ת חד נמי כשר. רק דחו דגבי אשה לא שייך זה ע"ש וכ"ה במרדכי.

והיה נראה שזה תלוי בזה. דלר"י דס"ל עירוב פרשיות ועיקר לימודו מושפטתמא"כ ע"כ בעי ג' דווקא.

משא"כ למאן דיליף ממשפט א"כ למ"ד חד נמי כשר דיליף מבצדק תשפוט עמיתך שפיר ה"נ כשר. ורק ר' יוחנן לטעמיה דבעי ג' דווקא כמ"ש התו'.

אבל קושייתם מאשה תיקשי. אכן לפמש"ל י"ל דהכא ס"ל עירוב פרשיות וממילא ליכא למילף מקרא דמשפט אחד כנ"ל.

וקרא דושפטתם וגו' ובין גרו. ס"ל כר' יוחנן וכדדרשינן ליה בסנהדרין ז' ע"ב וכנ"ל.

ולזה לא בעי ריב"ל ב"ד כלל בגר ואקצר: אכן לשיטת רש"י בסנהדרין שם עדיין יקשה דלא ס"ל כלל שם ילפותא דמשפט לענין ג'. ונראה דהנה לשיטת רש"י שם מ"ד אין עירוב פרשיות ס"ל חד נמי כשר ויליף מבצדק תשפוט.

אבל גזילות וחבלות מודה דבעי ג' מה"ת יעו"ש בסוגיא. וא"כ ר' יוחנן דס"ל אין עירוב פרשיות.

ג"כ ס"ל דחד כשר. וס"ל לרש"י דש"ס דילן פליג על הירושלמי.

אלא דאכתי תקשה מהא דגר וכמו שהקשו התו' שם. אבל באמת ס"ל לרש"י כמ"ש התו' כאן דלגזילות וחבלות מקשינן לה.

ולא מצד לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן דהא אין בזה חומרא. דחומרא דאתיא לידי קולא הוא שאם יתגייר בפני אחד לא יתחייב במצות.

וע' פסחים כ"ז וסוכה ל"ז לענין ק"ו שסופו להקל וע' שבת קל"ו ע"ב בתו'. אלא שהוא דבר הלמד מענינו דקרא דמשפט אחד איירי שם מקודם בחבלות שבר תחת שבר וגו' ע"ש.

ולזה שפיר מייתי ר"י מקרא דמשפט דבעי ג'. אבל מקרא דושפטתם לא מצי לאתויי דהתם הוי מדמה לה להודאות והלואות דסגי בחד וכמש"ל.

וגם י"ל דהוי יליף צדק צדק מבצדק תשפוט עמיתך. ועוי"ל לפמ"ש התו' בקדושין דף ס"ב ע"ב ד"ה גר וכ"כ הנ"י בשמעתין דלהכי לא בעי מומחין משום דכתיב לדורותיכם א"כ מסתבר טפי לאקושי להלואות דסגי בחד וגם מומחה לא צריך ע"ש בסוגיא וע' סנהדרין ה' ע"א תוד"ה ואם.

ולזה אצטריך לקרא דמשפט: ומדוקדק בזה היטיב מה שרש"י לא פי' רק מקרא דמשפט ותו' פרשו ממשפט וגם מושפטתם. והיינו כמש"ל דלשיטת רש"י א"א כלל לר' יוחנן למילף מושפטתם וכנ"ל.

אבל לדעת התו' שפיר י"ל דיליף מושפטתם וכמובן. ורק שלשון הש"ס משפט כתיב ביה הביאם לספק בזה.

ולזה הביאו התו' שניהם. ובאמת פירש"י מוכרח דאי מושפטתם קשה מה חידש לן ר' יוחנן.

והול"ל הלכה כר' יהודה ותו לא. גם מאי קאמר ש"מ גר צריך שלשה.

אבל לפמ"ש א"ש דלמ"ד אין עירוב פרשיות שפיר יש מקום לומר שא"צ שלשה אם ניליף מושפטתם. ואפשר שגם דעת ר' יהודה כן.

דהכי משמע לשונו מכאן אר"י וכו' בינו לבין עצמו אינו גר. דהול"ל בפני שנים אינו גר דהוי רבותא טפי.

או סתמא שלא בפני ב"ד אינו גר דהוי דבר והיפוכו וגם דע"כ צ"ל שהיו עדים רואים אותו מבחוץ. אך ז"א דנ"מ לעצמו אם מחויב לשמור המצות] ואינימא דבפני חד סגי א"ש לשונו.

ומה שהקשו התו' שם דמה שאל לו יש לך עדים דא"כ הרי נתגייר בפניהם. לענ"ד לא מיקרי ב"ד רק כשנתגייר לדעתם אבל לא כשראו אותו באקראי בעלמא.

וכמו בדין שג"כ צריך כן. והעיקר משמע שיקבל על עצמו בפני ב"ד וכמ"ש התו' בעצמם לעיל מ"ה ע"ב: ומ"ש התו' והנ"י מהא דלדורותיכם מקורם מסוגיא דכריתות ט' דקאמר דלהכי מקבלים בזה"ז במדינות שמקבלים גרים ע"פ דינא דמלכותא גר בלא קרבן משום דכתיב לדורותיכם.

ולכאורה צ"ע מה שייך ללמוד זה מלדורותיכם דאטו הוא הכרח שיחרב בהמ"ק ולא יהיה קרבן וכן מומחין. ובמנחות פ"ד יליף מלדורותיכם לענין עומר בשביעית ושם א"ש דהא שביעית ע"כ תהיה.

ואף לפמ"ש התו' שם ובבכורות י"ב ע"ב דדריש שם גבי חלה מלדורותיכם שנוהג בשביעית אף דאפשר בעיסה הקודמת. מ"מ א"ש לימוד דלדורותיכם כיון ששביעית עכ"פ תבוא.

אבל הכא קשה. וצ"ל דיליף לה מיתורא דקרא.

וא"כ קשה מנ"ל למילף אף לענין מומחין דילמא רק לענין קרבן שמבואר בהאי קרא כדיליף לה בכריתות שם מהכא. אבל לא לענין שלשה מומחים דילפינן לה מקרא דושפטתם או מקרא דמשפט אחד דבפ' אמור.

ודוחק לומר דלדורותיכם בכל גוונא משמע דא"כ נימא אף כשלא יהיה לו מקום לטבול נמי תיסגי ליה או כשלא יהיה לו מי שימול אותו. ואפשר לומר כיון שמ"מ אפשר להשיג.

לא שייך לרבות זה. ועפ"ז יתישב מש"כ התו' ביבמות מ"ו ע"ב לענין גר שנכרת גיד שלו ואין לו מה למול ונדחקו לומר דלא גרע מאשה.

ולפמ"ש א"ש דנלמד מלדורותיכם. וכשנולד מהול שאני דאפשר להטיף דם ברית.

אך באמת נראה לחלק דלא ילפינן מלדורותיכם רק בדבר שהוא נמנע מצד הדור כמו שאין מומחים בדור וכן קרבן. משא"כ לענין מילה וטבילה וכמובן.

וע' חיבורי ח"א סי' ו' אות כ"ב כ"ג מ"ש בביאור ענין דלדורותיכם: והיה נראה עפ"ז לקיים גירסת הספרים שלפנינו בתו' דמייתי קרא דמשפט שכתוב בפ' שלח ושפיר יליף מיניה. דמהנהו קראי יליף בכריתות ט' שם כל דיני גר יע"ש.

וא"כ שפיר ילפינן מלדורותיכם אף לענין זה כיון דקראי איירי ביה התם. ועוד נראה דבנו"ב מ"ת חא"ח סי' פ"ז נתקשה שם בהאי קרא שכתוב בו תרי לדורותיכם ל"ל אידך לדורותיכם ותירץ שם דה"א דמ"מ אין לו כל דיני גר ע"ש.

והוא דחוק ותמוה דאדרבא מדכתיב בתר לדורותיכם משפט אחד אלמא שאף לדורות יש לו משפט אחד. אבל לפמ"ש א"ש דלדורותיכם קמא כתיב גבי ועשה אשה ריח וגו' למימר דקרבן אינו מעכב.

ולדורותיכם בתרא כתיב גבי משפט למימר דמומחים אינם מעכבים דיליף לה ממשפט. וע' נדרים ע"ח וב"ב דיליף הפרת נדרים בהדיוטות מקרא דמועדי ד' ולא יליף מג"ש דלדורותם משחוטי חוץ כדאיתא התם.

אלא ע"כ משום דבעי שיהיה מיותר. ושם איצטריך לגופיה דלא נימא שאינו נוהג רק בדור ההוא ע"ש.

ובאמת בספרי נדרש האי לדורותיכם לענין נסכים גופיה ונראה דאצטריך משום דכתיב מושבותיכם ע' קדושין ל"ז ע"ב בסוגיא דמשמע רק במושבותיכם ואכמ"ל בזה: אבל רש"י בקדושין ס"ב שפיר לטעמיה מייתי קרא דפ' אמור וכאן ביבמות נפל טעות בפירש"י מצד שבתו' כתוב כן וכנ"ל] דלפירש"י בלא"ה א"ש דלא בעי מומחים דאנן פסקינן כמ"ד עירוב פרשיות.

וגר דבעי ב"ד ילפינן מקרא דושפטתם כר' יהודה. וממילא ידעינן דסגי בחד כמו בהודאות והלוואות וגם לא בעי מומחין וכמש"ל.

ולא בעי כלל לקרא דלדורותיכם להכי. וגם י"ל דקרא משמע דאיירי בהודאות והלואות וכדומה דכתיב ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ודרשינן בסנהדרין ז בין בית לעליה והיינו בענין חלוקת אחים ע"ש בפירש"י.

וע' בערוך ערך בית עליה. והיינו ירושות דדין אחד להם כהודאות והלואות וכמ"ש התו' בסנהדרין ג' ע"א ד"ה שלא: ועפ"ז מיושב שפיר קושיית הרמב"ן מהא דקדושין ס"ב דשם איירי לר' יוחנן ע"ש.

ולזה שפיר מקשה דר"י לטעמיה דיליף דצריך ג' ממשפט דשלשה מעכב כמש"ל וא"כ לא הוי בידו. אבל רב אסי וריב"ל דאמרי ביבמות מ"ה מי לא טבלה לנדותה ולקריו ס"ל דילפינן ג' בגר מקרא דושפטתם.

ואיתקש להודאות והלואות. ולזה שפיר ג' לא מעכבי.

וריב"ל לטעמיה בקדושין ל' ע"א דדריש סמוכין במשנה תורה אף שאינו מופנה וכמש"ל. וע' ברכות כ"א ע"ב דמוכח כן דריב"ל דריש שני דרשות מחד סמוכים.

והיינו משום דס"ל שא"צ מופנה. ובזה יש לישב הא דאיתא בקדושין ס"ב שהקשה רב אסי לר' יוחנן דהא נכרי הוי בידו להתגייר ומשני ליה דהא א"ר יוחנן דבעי ג' ומי יימר דמזדקקי ליה ג'.

וקשה מאי ס"ד דרב אסי וכי לא ידע דגר צריך ג'. וסברא דמי יימר דמזדקקי ג"כ פשוטה בש"ס בשבת מ"ו ע"ב ע"ש.

אבל לפמ"ש א"ש דרב אסי פריך לטעמיה דס"ל דג' אין מעכב דקאמר מי לא טבלה לנדותה. ומשני דמ"מ לר' יוחנן לא תיקשי דר"י לטעמיה דס"ל דג' מעכב:והנה סברת הפוסקים דס"ל דבדיעבד סגי בלא ג' אפשר לומר משום דס"ל דדמי להודאות והלוואות וס"ל שם שנים שדנו דיניהם דין.

ולזה הרמב"ם לטעמיה דס"ל שאין דיניהם דין ס"ל ג"כ שג' מעכב בגר. והרי"ף הבינו קצת הראשונים בדעתו בפ' החולץ דס"ל דבדיעבד הוי גר בלא ג'.

וכן הבין הרמב"ן שם. אבל באמת נלע"ד כוונת הרי"ף דכיון דטבל לקריו ונוהג מנהג ישראל בוודאי שנתגייר כדין.

וכן מוכח מלשון הרי"ף שם הואיל וטבל לקריו ואי לאו גר הוא לא הוי טביל לקריו. הרי מפורש כמ"ש.

והיינו משום דבנכרי אין שייך כלל טבילה זו דאינו מטמא בקרי. ומדין אנן סהדי אתינן עלה.

וזוהי דעת הרמב"ם ג"כ. ועב"י סי' רס"ח.

[וכ"א יבין כי כל הדברים האלו לא נאמרו לדין והלכה כי בזה"ז ובמדינותינו אינם מקבלים גרים. וכ"ז רק לדרשה נאמר משום דרוש וקבל שכר].

ויש להאריך בזה אך מטרדותי ההכרח לקצר: סימן עח ואגב אזכיר מה שקשה לי בהא דקיי"ל בב"מ דף ס"ד שהמלוה לחבירו לא ידור אצלו בחנם ולא ישכור ממנו בפחות משום דהוי ריבית וכתבו שם התו' ד"ה ולא ישכור דלשיטת רש"י הוי ריבית דאורייתא והביאו שם מהא דערכין דף ל"א דאיתא שם דדין חזרת בתי ערי חומה הוי ריבית גמורה והתורה התירה ע"ש.

וק"ל טובא דהא קיי"ל בקדושין דף מ"ח ובב"ק צ"ט ובע"ז י"ט דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף. והיינו שכל רגע ורגע שעושה מלאכתו אצלו או שמשתמש בדבר השכור לו נעשה חוב עליו דמי שכירות אותה הרגע.

רק זמן פרעון חוב זה הוא לבסוף דאין לשכירות אלא לבסוף יעו"ש בסוגיות הנ"ל ובתו' שם במקומות הנ"ל. וא"כ קשה דהא כתבו התו' בב"מ ס"א ע"א וכתובות מ"ו ע"א שאין ריבית בפחות משו"פ.

וכתבו הריטב"א והר"ן דפחות מש"פ הוי רק מדרבנן. וקשה דא"כ הכא כל רגע שדר בביתו מתחייב לו פחות מש"פ ואין בזה איסור ריבית מדאורייתא.

וא"ל דלא אמרינן שמתחייב פחות פחות מש"פ. ז"א דבע"ז י"ט ע"ב מוכח דאף בפחות פחות אמרינן הכי דאיתא שם שאם בנה כיפה של ע"ז שכרו מותר דשכירות ישנה מתחילה ועד סוף והוי כאלו קיבל הכל בהיתר כל זמן שלא נגמר.

ואימת מיתסר במכוש אחרון הא לית בו ש"פ. הרי מוכח דהוי כאלו נתחייב לו פחות פחות מש"פ.

דודאי לא קצבו לו כך וכך דנרים ופחות מש"פ רק חשבון פרוטות שלימות. דאינימא דלא הוי כאלו מקבל פחות פחות מש"פ.

א"כ זיכה במכוש אחרון בפרוטה אחרונה. והול"ל דפרוטה אחרונה אסורה.

וע"כ צ"ל שזוכה פחות פחות מש"פ. וכ"כ הרשב"א בחידושיו בקדושין דף מ"ח להדיא שזוכה פחות פחות מש"פ היכא שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף ע"ש דדייק לה מקדושין.

ועוד דבבית כשדר בו בודאי נהנה פחות פחות מש"פ: ומהא דבתי ערי חומה יש לדחות דהא כשדר בבית הוא דר בהיתר כי הלא קנה הבית. רק כשהמוכר מחזיר לו מעותיו בסוף שנה אזי נעשה ממילא דירתו בבית כריבית בעד מעותיו.

ואז כבר יש אצלו שכר הדירה מכל השנה. רק שעדיין קשה לשיטת התו' והרא"ש דמותר לקחת ריבית פחות מש"פ אף מדרבנן כמו שהוכיח השער משפט בשער דיעה סי' קס"א דריבית קרקע מותר לגמרי לדעת התו' ורא"ש וריב"ש.

וה"ה בפמש"פ דתרווייהו ממעיטו מכלל ופרט כמ"ש התו' בב"מ דף ס"א. דלמה לא ישכור בפחות ולא ידור בחצירו בחנם וכמש"ל.

וכן קשה על הר"ן והריטב"א שכתבו דפמש"פ אסור מדרבנן דלא גרע מריבית דברים. וקשה דתיפוק להו דמוכח כן מהא דלא ישכור ממנו בפחות וכנ"ל.

[ובלא"ה קשה דריבית דברים נראה דהוי דאורייתא וכבר עמד בזה בשער דיעה ר"ס קס"א ע"ש שכתב דס"ל דקרא הוי אסמכתא והקשה על זה ע"ש]: ולכאורה י"ל דאף שאין ריבית בפמש"פ. מ"מ כשלקח פחות פחות מש"פ מצטרפים.

ואף שיש מקום לומר דאין מצטרפים דהא הא דריבית אינה בפמש"פ הוא משום דהוי דומיא דגזל כמ"ש התו' בכתובות דף מ"ו ע"א. ובגזל כתבו הפוסקים דלכתחילה אסור לגזול רק כשגזל שוב אינו בר השבה כי פחות מש"פ מחל תיכף.

וא"כ אין שייך שיצטרפו יחד כשגזל אח"כ פמש"פ. ורק במעילה קיי"ל שמצטרף ואף לזמן מרובה דילפינן לה במעילה דף י"ח ע"ב מקרא דתמעול מעל ע"ש.

ובתרומה נמי דבעי שוה פרוטה כדאיתא בפסחים ל"ב. מ"מ אינו מצטרף כשאוכל פחות פחות מש"פ יעו"ש במעילה.

ומזה יש להוכיח דבעלמא לא מצטרף רק במעילה גלי קרא. אך זה י"ל דזה רק לענין איסור.

אבל בין אדם לחבירו דמדין גזל אתאן עלה שפיר מצטרף. ולענין הישבון באמת חייב להשיב משל הקדש אף פמש"פ דאיתא בב"מ נ"ה ע"ב דיליף לה מקרא.

ורק לענין קרבן ומלקות בעינן ש"פ. וזהו בכלל שיעורין הל"מ.

וגלי קרא דמצטרף אף לזמן מרובה. ומצינו דקאי קרא על הל"מ ע' בכורות דף ט"ז ע"א וע' תו' זבחים דף ה' ע"ב ד"ה ניתק.

אבל בריבית לא שייך טעמא דמחילה דהא בלא"ה נותן לו הריבית מדעתו ומ"מ יוצאה בדיינים. וא"ל דאינימא שמצטרף א"כ תקשה קושית התו' בכתובות דף מ"ו דמה מקשה הש"ס בב"מ דף ס"א ל"ל לאו בגזל ולאו בריבית נימא דקמ"ל דאצטריך לענין שמצטרף פחות פחות מש"פ.

די"ל דהיינו דמשני הש"ס שם בב"מ דהו"א דדווקא גזל דהוי בעל כרחו וממילא ג"כ מצטרף יחד. וכיון שאסור אף שנותנו מדעתו לא שייך סברא דמחילה ושפיר מצטרף כנ"ל: אכן נראה עיקר דגבי גזל שפיר מצטרף ובריבית אין מצטרף דהא כבר האריך המחנה אפרים בריש הלכות גזילה להוכיח דהא דאין תורת השבה בפמש"פ הוא מצד שאין בו דין ממון ולא משום מחילה.

והביא ראיה מגנב דלא ידע דמחיל ועוד ראיות ע"ש. ומבאר דאף שאין חייב להשיב בפמש"פ מ"מ נקרא שיש תחת ידו משל אחרים.

וממילא היכא שבצירוף יש אצלו פרוטה של חבירו. הרי הוא מחויב להשיב.

וכן מוכח מהא דקיי"ל בב"ק דף כ' שאם דר בבית חבירו שלא מדעתו מחויב לשלם לו שכר הבית. וקשה דהא הוי גזל פחות פחות משו"פ דכל רגע הוי פמש"פ כמש"ל.

וע"כ צ"ל דמצטרף להיות ממון וכנ"ל. אבל ריבית אין מצטרף דהא כתבו התו' בב"מ דף ס"א ע"א הטעם שאין ריבית בפמש"פ משום שאינו ממון וממעיט מכלל ופרט וכלל.

ולכתחילה ג"כ מותר בפמש"פ לשיטת התו' וכמש"ל. וכיון שלקח הפמש"פ בהיתר ממילא אף כשנצטרף אח"כ לפרוטה.

אינו מחויב להשיב כיון שלקחו בהיתר. ודמי להא דקיי"ל קמא קמא בטיל.

ועוד עדיפא מינה דהכא עושה לכתחילה בהיתר. ולא שייך צירוף רק בגזילה שלקחו באיסור ובעל כרחו של בעלים וכל היכא דאיתא ברשותא דמרא קאי וכמ"ש המחנה אפרים שם.

אבל בריבית שנותן לו מדעתו ולוקח בהיתר שפיר אינו מצטרף. ואף דגם בריבית קאי ברשותא דמריה כדקיי"ל בב"ק צ"ד וב"מ ס"ב ותמורה דף ו'.

מ"מ כיון שהתירה התורה לקחת ריבית פמש"פ ממילא לא קאי כלל ברשות הלוה דהא קנה המלוה בהיתר. אבל באמת נראה דזה שייך כשהריבית הוא רק בפמש"פ ואח"כ הלוה עוד בריבית פמש"פ בכה"ג ודאי אין מצטרף כנ"ל.

אבל אם הלוה בתחילה באופן שיתן לו ריבית סלע פחות פחות משו"פ. שפיר מצטרף דמיקרי ממון כיון שעל דעת כן השוה עמו שיתן לו מעט מעט.

וממילא מיושב קושייתינו דלהכי לא ישכור ממנו בפחות משום דלכתחילה עושה כן שידור בביתו משך גדול. ובזה נדחה ראייתינו מהא דדר בחצר חבירו שלא מדעתו.

דשם נכנס ע"ד כן לדור שם משך גדול וכנ"ל ומקוצר הפנאי אקצר: וכעין זה יש להסתפק במציאה אם מצא פמש"פ ואח"כ עוד פמש"פ ונודע אח"כ שהם של אחד. ונראה ג"כ שאמאבדם בבת אחת והוא מצאם בבת אחת רק הגביה פחות פחות מש"פ.

בודאי חייב להשיב דאיכא אשר תאבד ומצאתה כדאיתא בב"מ דף כ"ז ע"א. ואם מצאם בשני זמנים מחולפים.

ודאי דלא מצטרפי דאף מאן דס"ל מקרא דאשר תאבד ס"ל ג"כ קרא דומצאתה כדאיתא בב"מ שם ואכמ"ל בזה: ובזה ק"ל טובא על הא דריבית אינו בפמש"פ דלמה לא חשיב לה במשנה בב"מ דף נ"ה ע"א בהא דחמש פרוטות הן. ולשיטת הרמ"ה וש"פ דס"ל דמ"מ יש איסור דאורייתא בפמש"פ.

ואף להסוברים דאסור מדרבנן. א"ש דלהכי לא חשיב לה וכמו דלא חשיב גזל וגניבה.

אבל להתו' והרא"ש דס"ל שמותר קשה. ומקוצר הפנאי ההכרח לקצר: סימן עט כבוד ידידי הה"ג המפורסם וכו' מו"ה יוסף אברהם נ"י מו"צ דק"ק אסטראווא: ע"ד מה שנמצא בס"ת שנטשטשו בה הרבה אותיות וביניהן גם שם אלקים שאותיותיהם נראים כדבוקים.

אבל גופי האותיות ניכרים בשחרותם ואינם דבוקים. לפי שהדיו של האותיות שחור יותר מהדיו או הפלאסין שמחברם.

וניכר גם על העמוד שנגלל עליו עמוד זה שנקלט שם דיו מהטשטושים האלה וניכר שזה נעשה שלא בשעת הכתיבה. רק אח"כ.

אך לא נודע אם זה נעשה מדיו שנפל על האותיות ואח"כ נגלל ונדבק מהם על עמוד שכנגדו ג"כ. או נעשה ממים שנפלו על האותיות ונתפשט דיו של האותיות לחוץ ונעשה כמו גיפלאסין.

והשערת הסופר הוא שנעשה מדיו שנפל שם. והראו האותיות לתינוק דל"ח ול"ט וקרא אותם כראוי.

ופלפל מעכ"ת בחכמה למצוא היתר לתקן השם. וחפץ לדעת דעתי הקלושה בזה.

והנני להודיעו מה שנלע"ד בזה. אך בקוצר כי טרדותי מרובות כעת: והנה כתר"ה שלח לי למבחן שני קלפים מה שצייר הסופר איך שנתהווה הדיבוק באותיותיהם.

ולפלא לי שאין שני הציורים שוים. כי בציור אחד ההא מלמטה פרוד.

וגם למעלה בין הקו השמאלי לקו שלמעלה יש הפסק דק שאין בו דיו כלל. ורק הקו העליון דבוק עם היוד וההפסק שביניהם אינו שחור כ"כ כמו גוף האותיות.

והיוד אף שיש סביבו דיו בכ"ז יש לו צורת יוד אף כשנצרף יחד ההתפשטות עם גוף היוד. ורק שדבוק ראשו עם קו ההא וקו המם סתומה.

והמם סתומה מליאה דיו בפנים רק אינו שחור כ"כ. ובצורה השנית דבוקים שני קוי ההא מלמטה.

רק שדיו של הדיבוק אינו שחור כמו גוף האות. וכן קו השמאלי דבוק לקו העליון במשהו באופן הנ"ל.

והיוד צורתו כמו בציור הראשון. רק בינו ובין המם יש קצת לבנונית הקלף ואינו דבוק כ"כ להמם.

ובתוך המם סתומה יש ג"כ קצת לבנונית הקלף. ואינו מכוסה כולו בדיו.

ולפלא שלא הרגיש כת"ר בשינויים שבין שני הציורים הנ"ל. וארשום מה שנלע"ד בכל אופן מפרטים הנזכרים: א) והנה לפי התמונה אשר באות הא למטה אין הקוים מדובקים לגמרי.

וכן בין הקו השמאלי לקו העליון יש הפסק משהו. אין פקפוק כלל שכשר.

ומותר לגרור מה שנוסף על האות מצד הטשטוש. כיון שצורת האות לא נתקלקלה ותינוק דל"ח ול"ט קורא אותה הא.

וגם אין כאן חשש חק תוכות. כיון שאינו דבוק לגמרי.

ועוד נראה שאף אם דבוק קצת קו השמאלי לקו העליון. יש מקום להקל לתקן קצת להפריד הדיבוק.

ואף דקיי"ל בש"ע י"ד סי' רע"ו סי"א שאם נדבק ההא ודומה לחית מותר למחוק כל הרגל משום שכבר נפקע ממנו הקדושה כיון שנעשה חית. וגם דהוי מוחק ע"מ לתקן.

אבל אם דבוק רק מעט. יש לספק אם מותר.

בכ"ז לענ"ד יש לסמוך על שיטת הפוסקים דס"ל שהא שנדבק בקו העליון אינו נפסל וכ"ה דעת המרדכי וכ"כ המהרי"ק שורש ע"א ובתה"ד סי' ע"ב בשם התו' וכ"כ התשב"ץ ח"א סי' נ' נ"א ע"ש באורך וכן החליט הגר"א באו"ח בסי' ל"ב ס"ק נ"ד כהמרדכי שמה שמפרידין רגל שמאל הוא רק למצוה מן המובחר.

וכ"כ בשאילת יעב"ץ ח"ב סי' כ"ז כ"ח הלכה למעשה והביא כן בשם מהרי"ט. וע"ש שפסק להפריד הדיבוק ואח"כ להעביר קולמוס על רגל שמאל ולהוסף קצת על הרגל השמאלי משום חשש חק תוכות ע"ש.

ובאמת מפורש כן בירושלמי פ"ק דמגילה ה"ט דאיתא שם שבתורתן של ראשונים היה ההא פתוח ופירשו שם שהיה פתוח בין רגל שמאלי לגג. ומשמע דבתורתן של אחרונים ההא סתום.

וכ"כ האור זרוע להדיא סי' תקנ"ב ע"ש. שוב ראיתי שכבר הביא את הירושלמי הנ"ל התשב"ץ ח"ב סי' ע"ג והביא ראיה מזה שאם נוגע הרגל משהו לגגו כשר כל שהתינוק קוראו הא ולא חית ע"ש.

ובנ"ד יש לצרף שיטת הסמ"ק והכלבו דס"ל שאם נעשה אח"כ לא מיקרי חק תוכות ושרי להפריד. וע' שו"ת רד"ך סי' א' באורך בשיטת פוסקים הללו.

ומ"מ שרי למחוק בנ"ד הדיבוק דהא הדיבוק לא נכתב בקדושת השם רק נעשה מנפילת דיו אח"כ ושפיר שרי להסירו משם. רק אם היה כותב לכתחילה רגל שמאל דבוק.

היה מקום לאסור להפרידו: ב ועוד דהא פסק בשו"ע או"ח סי' ל"ב ואה"ע סי' קכ"ה ס"ח שאם נפלה טיפת דיו על אות והאות ניכרת לא מיקרי חק תוכות. ומייתי לה בב"י מדברי הסמ"ג וסה"ת והרא"ש רק הרמ"א מייתי באה"ע שם דעת מהרי"ק בשם יש מחמירין לפסול אף אם ניכר האות ושכן נוהגים.

ומפורש במהרי"ק שם בשורש צ"ח דהחומרא היא רק בגט ולא בסת"מ יעו"ש. ולבד זה כבר כתב הג"פ שם ס"ק ל"ז שבשעה"ד יש להקל בזה אף בגט ע"ש.

ובלא"ה כבר כתב הב"ח באה"ע סי' קכ"ה וש"פ שבסת"מ יש להקל יותר מבגט לפי שההפסד יותר גדול. וגם דהוי בזיון הסת"מ.

ובפרט בנ"ד דאיכא קדושת שם הקודש. ובנ"ד האות ניכר היטיב שהרי התינוק קוראו כראוי.

ואף שהרד"ך בסי' א' חדר ל' כתב שאם נדבק האות בפנים. מיקרי שאין האות ניכר.

כבר השיג עליו הג"פ שם ס"ק ל"ב וס"ק ל"ז שלשונות הפוסקים משמע דלא כוותיה. ובנ"ד י"ל שאף הרד"ך מודה כיון שניכר גוף האות מצד שהוא שחור יותר.

ואף שהרעק"א בחידושיו באו"ח סי' ל"ב כתב שאם נדבק בשם ההא לאחר כתיבה ונעשה כעין חית ומחקו הדיבוק הזה צריך למחוק כל הרגל שלא יהא חק תוכות ע"ש. היינו משום שכתב שם לצדד דהיכא שע"י הדיו שנפל דומה לאות אחר גם הסמ"ק מודה דהוי חק תוכות ע"ש.

אבל בנ"ד אף אם הוא דבוק קצת. מ"מ אינו דומה לחית כלל וניכר שהוא הא.

ובפרט לפמש"ל דכיון שניכר האות לא הוי חק תוכות כלל. ועוד דהרעק"א לא הביא שם שיטות הפוסקים שהזכרנו דס"ל שרגל ההא שנגע בגגו כשר.

והטעם נראה לפי שהיה כמו חית ממש. וכבר כתבו המהרי"ק שורש ע"א וש"פ דאף לפי שיטת המכשירים מ"מ צריך שלא יגע כ"כ עד שתינוק יקראנו חית.

אבל בנ"ד שניכר שהוא הא נראה דשפיר דמי לגרור הדיבוק מהרגל להגג. ואדרבא אסור למחוק הרגל שיש בו איסור מחיקת השם.

וגם במחיקת הדבק צריך להזהר שלא למחוק מאומה מגוף ההא. וע' נו"ב מ"ק חי"ד סי' ע"ח מ"ש בזה ואקצר.

ובפרט לפמ"ש הנו"ב סי' ס"ה דכיון שהדיבוק אינו שחור כמו האות מיקרי ניכר האות ע"ש בודאי יש להקל בזה. ולהלן יבואר זה בע"ה.

ואף דבנ"ד יש לחוש שבשעה שנפל הדיו על האותיות לא היה ניכר ההא כלל. ורק אח"כ כשנדבק קצת דיו מזה על העמוד שכנגדו וכמ"ש בהשאלה.

נתמעט כאן הדיו והוכר האות. מ"מ אין לנו להחזיק ריעותא בזה ובפרט שעכ"פ יש לנו בזה צירוף דעת הסמ"ק ודעימיה שהזכרנו.

ואף הרדב"ז ח"ב סי' תקצ"ו שהחמיר בהא שנדבק רגלו לגגו אף משהו. מ"מ כתב שם שאם נדבק אחר כתיבה יש להקל ולהפריד ע"ש.

וגם יש לצרף שיטת הלבוש הובא באחרונים שבעוד הדיו לח מותר להסירו ולא מיקרי חק תוכותוהכא נתמעט הדיו בעודו לח. ואף שכל האחרונים חלקו על הלבוש.

מ"מ הכא דבלא"ה יש כמה צדדים להקל שפיר יש לצרף דעתו ג"כ: ג) והנה הרדב"ז סי' תקצ"ו השיג על הר"י אכסנדרני המובא בי"ד בב"י ובש"ע סי' רע"ו שכתב דהיכא שרגל הא שבשם דבוק רק משהו בגגו וקוראים אותו הכל הא. אזי י"ל שאין למחקו משום דיש עליו קדושת שם.

ותמה הרדב"ז דכיון שאינו כצורת הא מה לנו שתינוק קוראו הא. וראיתי ביד שאול בי"ד סי' רע"ו שכתב לתרץ דכיון שתינוק קוראו הא הרי יש לו קדושת השם ואסור למוחקו.

ואף שהוא פסול. היינו רק מצד דבעינן כתיבה תמה ומוקף גויל.

וא"כ אין המחיקה בשביל תיקון השם רק בשביל תיקון הס"ת. וזה אסור דלא הותר למחוק השם רק בשביל תיקון השם.

ושמח שם מאוד בזה יעו"ש. ולענ"ד ז"א דהפוסלים בזה אינו משום כתיבה תמה דהא רוב הפוסקים ס"ל שהקפת גויל צריך רק מחוץ להאות ולא בפנים ע' סי' ל"ב סט"ו.

והפסול הוא רק משום שאין זה צורת הא וכדאיתא במנחות כ"ט ע"ב שצריך שיהא שם חלל שיהא הרגל תלוי וכמבואר בפוסקים. וא"כ שפיר הקשה הרדב"ז דמה מועיל שקורין אותו הא.

והעיקר נראה שהריא"כ חשש לדעת התשב"ץ ודעימיה דס"ל שכשר אף כשנוגע הרגל בגג. אכן בתה"ד בפסקים סי' ע"ב כתב שהספק בזה הוא מפני שאין זה אלא דקדוק ע"ש.

ובסי' ע"א שם כתב שרגל הא שנגעה בגג פסול עד שיתקן. משמע דס"ל דמיקרי שיש שם אות על ההא.

עכ"פ הרי גם המחמירים בזה צדדו שיש מקום להקל להפריד והרדב"ז שם כתב בפירוש שמותר להפריד כשנפל אח"כ. והרלב"ח סי' א' צידד ג"כ שיש להקל בזה.

וגם צידד שם שנגיעה בגוף האות מותר לגררה ולא הוי חק תוכות והביא זה בשם ה"ר מנחם ע"ש. ולזה יש להקל בנ"ד.

וראיתי בספר סת"מ למהרש"ק סי' נ"ח שהחמיר בכגון הא דנ"ד שע"י רוק נתחבר הרגל לגג והדבק לא היה שחור כמו גוף האות. ולענ"ד העיקר כמש"ל ואין העת מסכים להאריך בדבריו שם.

וגם לא ראה דברי הרדב"ז הנ"ל. וע' ח"ס סי' רס"ז בזה: סימן פ ד) אכן אם ההא שני רגליו מלמטה דבוקים לכאורה קשה להקל דהא הוי חק תוכות ממש.

ואף שהסמ"ק והכלבו מקילים שאם נעשה לאחר כתיבה מותר לתקנו ולא הוי חק תוכות. מ"מ אנן קיי"ל כהסמ"ג וסה"ת החולקים על סברא זו.

וגם הרמב"ן והרשב"א וש"פ דס"ל כהירושלמי בזה לחלק בין קודם גמר כתיבה לאחר הגמר. מ"מ כתבו הרבה אחרונים דהיינו רק לענין נגיעת אות לאות ולא לענין חק תוכות.

וע' רד"ך סי' א' בזה וחי' רעק"א סי' ל"ב סי"ז בזה. וכ"נ דעת הגר"א שם ס"ק מ"ז דלא ס"ל כהסמ"ק.

וכן מסתבר דכיון שנפל דיו על האות ונשתנה צורתו. הרי נתבטל האות לגמרי והו"ל כטיוט דיו על הקלף.

ובפרט בהא שעיקר צורתו הוא שיהא לו חלל מלמטה כדאיתא במנחות כ"ט ע"ב שדומה לאכסדרה ע"ש. וממילא כשגורר באמצע ונעשה אות הרי הוא חק תוכות ממש.

ורק לענין נגיעה אות לאות מחלק הירושלמי בזה להקל אם נעשה אחר כתיבה משום שהרי האות קיים בצורתו והכשירו. וגם מ"ש הבית מאיר סי' קכ"ה דהוי רק מדרבנן כבר חלקו עליו הרבה אחרונים בזה.

וע' רד"ך סי' א' מ"ש בזה וע' חי' רעק"א סי' ל"ב סי"ז ואין לנו לחדש גזירות מדעתינו מה שלא נזכר בש"ס להדיא: ה) ורק יש לדון להקל מצד שהאות ניכר ותינוק קוראו הא. ובפרט לפמ"ש הנו"ב מ"ק חאה"ע סי' פ"ה שאם הושחר הקלף מחמת דיו שנפל

עליו ואח"כ כתבו עליו אותיות בדיו המשחיר יותר וניכרים האותיות היטיב יש להכשיר ולא מיקרי דיו ע"ג דיו.

וא"כ מכ"ש בנ"ד שלא נכתב עליו רק אח"כ נפל ונתפשט סביב האות. וכן הביא מעכ"ת דברי הנו"ב הללו.

אכן ראיית הנו"ב שם צ"ע שהביא ראיה מהא דקיי"ל שעושים דיו מקנקנתום עם עפצים וכותבים על קלף מעופץ ודלא כר"ת בגיטין י"ט בתו' דס"ל שם שאין כותבין בדיו של עפצים על קלף מעופץ שאין מי מילין ע"ג מי מילין. אלמא דכיון שהדיו משחיר יותר משחרות הקלף שפיר דמי לכתוב בו.

והוא תמוה דהא כבר כתבו הרא"ש וש"פ הטעם דרק של עפצים פסול מפני שצריך שיהא עם עוד מין אחר עם קנקנתום או גומא וכדומה וע' ביאורי הגר"א סי' תרצ"א ושו"ת משכנות יעקב סי' ל"ז באורך בזה. ולזה שפיר הוי כדיו ע"ג סיקרא דהוי כתב כדאיתא בגיטין י"ט משום שהוא מין אחר.

וה"ה הכא שבדיו יש מין אחר ג"כ לבד עפצים. משא"כ היכא שהדיו הוא ממין אחד.

רק שהעליון שחור יותר מהתחתון. וכן מוכח מדברי ר"ת בעצמו שכתב שם שהדיו הוא הנעשה משרף קליפת העץ.

וקשה דהא מ"מ הוא דיו ע"ג עפצים שהם ג"כ קצת שחור. וא"ל דס"ל לר"ת שכיון שזה שחור יותר שפיר מיקרי כתיבה.

דא"כ מה מקשה ממי עפצים. נימא שעושה המי עפצים חזקים יותר מכפי שהקלף מעובד בעפצים.

וע"כ צ"ל דס"ל דכה"ג לא מיקרי כתיבה. וכ"כ הנו"ב בעצמו שם דלר"ת ס"ל דאף ששחור יותר לא מיקרי כתיבה.

וא"כ קשה כנ"ל. וע"כ צ"ל לדעת ר"ת דכיון שהדיו שכותב בו נעשה ממין אחר שפיר מיקרי כתיבה אם הוא שחור יותר.

וא"כ ה"ה לשאר פוסקים שמכשירים בדיו מעפצים י"ל ג"כ הטעם משום שמעורב בו עוד מין אחר וכדקיי"ל דבעינן דווקא שיהא בו עוד מין: ו) וכן איתא בירושלמי פ"ב דגיטין ה"ג דאיתא שם לענין אם כתב במי מילין ואח"כ שפך על הקלף דיו שאין בו עפצים הוי כתב לענין גט ורק דממעט לה מקרא וכתב ולא ושפך.

ובעי שם אי הוי כתב לענין שבת ופשיט מהא דדיו ע"ג סיקרא הוי כתב וה"ה הכא. כן פירשו שם הק"ע והפ"מ.

הרי מפורש שדיו ממין זה על דיו ממין אחר שפיר הוי כתב. ושם איירי ע"כ בקלף שאינו מעופץ או בנייר.

דבמעופץ אם ישפוך עליו דיו ישחיר כל הקלף וגם דבזה לא הוי בעי אי הוי כתב לגבי שבת דפשיטא שכתב ראשון לאו כלום הוא דאין מילין ע"ג מילין וכמו שתופס הש"ס

בפשטות בדף י"ט ובדף כ'. וע"כ איירי שאינו מעופץ וכן איתא להדיא בגיטין י"ט ע"ב שמי מילין נבלעים בנייר עד שאינו ניכר כלל.

ואף שהנייר אינו מעופץ ע"ש ובתו' שם. והפ"מ כתב דאיירי בקלף מעופץ.

והוא תמוה לענ"ד. והעיקר כהק"ע שם דאיירי בנייר שאינו מעופץ וע' בק"ע פי"ב דשבת ה"ד.

וצ"ע טובא על הרמב"ם שלא הביא כלל הך דינא דהשופך לא גבי גט ולא גבי שבת וכן לא הביא הא דאיתא בירושלמי שם וכתב ולא המטיף ואכמ"ל בזה: ז) ומש"ש הנו"ב להוכיח מדפירש"י דלהכי אין מי מילין ע"ג מי מילין משום שמראה הכתב והקלף שוין ואינו ניכר. ומשמע שאם ניכר שפיר מיחשב כתב.

לענ"ד נראה ברור דלאו דווקא נקיט רש"י שאינו ניכר דודאי ניכר קצת וכמ"ש הנו"ב בעצמו שם לשיטת ר"ת שהדיו שנעשה ממי עפצים ניכר על הקלף אף שמעובד בעפצים וכן מוכרח. דאינימא שאין ניכר כלל.

א"כ מה תועלת במה שרושמים להעדים במי מילין באין יודעים לחתום ע"ש. וא"ל דאיירי כשעדיין לח וניכר הליחות על הקלף.

דא"כ למה נקיט מי מילין לינקוט מים או רוק. וכן משני שם אח"כ ר"פ באמת שרושם ברוק.

וע"כ צ"ל דהכא איירי שהמי מילין ניכרין מצד שחרותן. ורק כשנבלעין לגמרי שוב אינו ניכר כדאיתא שם י"ט ע"ב.

ופירש"י דבכ"ז לא הוי כתב שאין זה היכר גמור. וממילא מוכח מזה דאף שניכר.

מ"מ כיון שהוא ממין אחד לא הוי כתב. וכן מסתבר דאלת"ה למה פשיט שאין מי מילין ע"ג מילין.

הא ודאי אפשר שיעשה המי מילין יותר חזקים מהראשונים. וע"כ צ"ל דבמין אחד אין חילוק:ח) עוד כתב הנו"ב שם להוכיח מהא דאיתא באה"ע סי' קכ"ה ס"ח שיש מחמירים אם נפל דיו על אות אף שהאות ניכר.

והקשה הח"מ דלהחמיר לכתחילה בלא"ה נדע מהא דקיי"ל שצריך להפריד האותיות שנוגעים זל"ז אף שניכרים היטיב. וכתב הנו"ב דקמ"ל משום דבנגיעה הוא שחור כמו גוף האות.

אבל הכא איירי שטיפת דיו שנפלה אינה שחורה כמו האות וניכר האות. וזה מיקרי מוקף גויל כיון שאינו שחור כהאות.

ומ"מ יש להחמיר לכתחילה. ומוכח דכשר דיעבד.

ועוד כתב דהא קיי"ל דמוקף גויל בעינן דווקא בשעת כתיבה. אבל נגיעה שנעשה אח"כ אינה פוסלת.

וגם בעינן דווקא שיגע לאות אחר. אבל נקב אינו פוסל כמ"ש הב"י בא"ח סי' ל"ב.

והכא אין נוגע לאות אחר וגם נעשה אח"כ. לזה הוצרך להשמיענו להחמיר לכתחילה עכ"ד.

והנה מה שכתב דהא שניכר האות היינו מפני שחרות הדיו. לענ"ד לא משמע כן בלשון הפוסקים.

ובסה"ת סי' ר"ד הלשון שאין שמה עליה. והובא בב"י סי' ל"ב כגון שנעשה מבית פא וכדומה.

אבל הכוונה כמ"ש הפר"ח באה"ע סי' קכ"ה שהשינוי נעשה באות רק מה שנתעבה יריכו או קוצו או שנמצא מצידו איזה נקודה אבל נשארה צורת האות כדין יעו"ש. אבל אם נשתנה צורת האות שוב אין מועיל אף קריאת התינוק וכדקיי"ל בסי' ל"ב סט"ז.

וכ"כ הפמ"ג בפתיחה לסי' ל"ב בדין חק תוכות דלענין זה אין מועיל קריאת התינוק ע"ש. ולפירוש הנו"ב קשה טובא דכיון דס"ל שאם האות יותר שחור מהדיו שנתפשט סביבו.

מיקרי זה כתיבה. א"כ אין ההכשר מצד מקום נפילת הדיו.

רק מצד איכות הדיו אם הוא שחור או לא. ולשונות הפוסקים וביחוד לשון הב"י באו"ח ואה"ע מבואר להיפוך.

ומ"ש מצד שנעשה אחר כתיבה. הא גבי נגיעה ג"כ אין חילוק בגט ומחמרינן שם בסעיף ו' בכל גוונא וע' בב"י שם.

ומ"ש מצד שאינו נוגע באות אחר כוונת הח"מ שם מצד קל וחומר. דהא חק תוכות חמיר מנגיעה כמבואר בפוסקים וכ"ה הלשון בח"מ ס"ק י"ב ע"ש.

אך י"ל דהא גופא קמ"ל דבגט אף שניכר האות צריך תיקון ואקצר: ט) עכ"פ לענ"ד אין ראיה מכל זה לדינו של הנו"ב ואדרבא פשטות הש"ס בגיטין י"ט דדיו ע"ג דיו לא הוי כתב לענין שבת וכן לענין מעביר בקולמוס דקיי"ל כרבנן דר"י בגיטין דף כ' ע"א דלא הוי כתב משמע דאיירי בכל גוונא אף שהדיו השני שחור יותר.

וכבר הרגיש בזה הנו"ב בעצמו שם וכתב לחלק דהתם כיון שכבר נכתב שוב לא מיקרי כתב עליון כתב אף שמשחיר יותר. אבל אם הקלף הושחר ע"י דיו שנפל עליו ואח"כ כתב עליו בדיו המשחיר יותר שפיר הוי כתב.

וזה צ"ע לענ"ד דמאי שנא כיון דדיו ע"ג דיו לא מיקרי כתב. ולכאורה נראה ראיה לדבריו מהא דקיי"ל בגיטין י"ט ע"א שאין כותבים בעד עדים שא"י לחתום במי אבר אף שיכתבו אח"כ ע"ז בדיו ממין אחר ויהא שחור יותר אלמא שאינו כתב אף שכתב השני ניכר יותר.

וכ"כ הטור באה"ע סי' ק"ל שאם כתבו במי אברא או במי עפצים על קלף שאינו מעופץ ואח"כ כתבו העדים ע"ז בדיו אינו גט ופסולה לכהונה. וע"ש בב"י הטעם מהא דבעי ר"ל מר"י בגיטין י"ט אי מותר בדיו ע"ג סיקרא והשיב לו וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה.

ובירושלמי הלשון וכי מפני שאנו עסוקין בהלכות שבת אנו מתירין אשת איש [וזה דלא כפירש"י בגיטין שם שפירש דקאי על שבת ג"כ. וכ"פ הרמב"ם בפי"א מה"ש כהירושלמי וכבר העיר בזה בש"ק ע"ש] הרי שהחמירו בגט שאף כתב ממין אחר לא יהא כתב מספק.

וא"כ קשה איך מועיל דיו על קלף מעופץ וכקושיית הנו"ב הנ"ל. וע"כ צ"ל דשאני התם שכל הקלף הוא כן.

משא"כ הכא שכתב בהם אותיות והוי כתב גמור וכסברת הנו"ב הנ"ל. וזה דוחק לומר דבגט מחמירים טפי מבסת"מ.

דעיקר החילוק משמע משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת כמ"ש במפרשים בירושלמי שם. אבל באמת אינה ראיה דנראה דלזה מהני לר"ת הכתיבה בדיו על קלף מעופץ משום דס"ל דמי עפצים לא הוי דיו כלל.

ורק בגט כשר משום דבעינן רק דבר המתקיים. אבל בס"ת בעינן דיו דווקא.

ולזה כשר דאף אם כתב במי עפצים אינו כתב כלל בסת"מ. ובגט כשר כשכותב בדיו על קלף מעופץ אף דמי עפצים כשרים לגט כדאיתא להדיא בגיטין י"ט.

היינו משום דבגט בעינן רק דבר שהוא ניכר ושל קיימא והכא ניכר הכתב היטיב. רק בכתב ע"ג כתב ממש החמירו בגט אף שניכר וכמו דיו ע"ג סיקרא.

והיינו דקאמר ר"י בירושלמי שבאיסור א"א ראוי להחמיר שלא לחשבו לכתב גמור. ויש להאריך בזה.

ועכ"פ כיון שאין ראיה ברורה לדינו של הנו"ב קשה לחדש דין כזה נגד פשטות הש"ס והסברא: י) אמנם נראה דנהי דלענין אם כתב על קלף שהושחר מדיו קשה להקל כהנו"ב. מ"מ לענין הא דנ"ד וכן בנידון של הנו"ב שפיר יש להקל בזה.

דהנה כשנופלת טיפה דיו לתוך האות יש בה שני פסולים. אחד מצד שאינו מוקף גויל מבפנים כי דעת כמה פוסקים שצריך בפנים ג"כ הקפת גויל.

ואחד מצד שנתבטל צורת האות ע"י שנתמלא החלל הפנימי. וכשיגרור הדיו שבפנים וישוב האות כבראשונה.

הרי נעשה האות ע"י חק תוכות שאין זה כתיבה כלל. ואף שהאות נכתב כהוגן על הקלף בכ"ז עתה שנתמלא דיו אין כאן אות רק טיוט דיו או איזה ציור אחר שאינו אות כלל וצריך לעשותו אות ע"י חקיקת התוך.

וכ"כ הפמ"ג באו"ח ס"ק כ"ג. והנה גבי מוקף גוי' הסכימו כל הפוסקים דמהני גרירה ולא שייך בזה חק תוכות.

והיינו משום דלא הוי פסול בגופו של אות דהאות נעשה כדין ואין בו שינוי. וכ"כ הרעק"א בחידושיו בסי' ל"ב סט"ז ע"ש באורך וכ"כ בפמ"ג בסי' ל"ב בכמה דוכתי.

וכתב הפמ"ג במשבצות סי' ל"ב סק"ח דאף מבפנים האות אם ניקב ואינו מוקף גויל דאיכא דפסלי כדאיתא שם סעיף ט"ו. מ"מ מהני שיגרור מבפנים קצת מעובי האות סביב הנקב כדי שיהא מוקף גויל ולא מיקרי זה חק תוכות כיון שגוף האות נעשה כדין.

ובלא"ה רוב הפוסקים ס"ל דמבפנים האות ליכא כלל דין דמוקף גויל ע"ש בסי' ל"ב סט"ו ואחרונים שם. וגם רוב הפוסקים ס"ל דמה שנעשה אינו מוקף גויל אחר גמר הכתיבה אינו מעכב כלל וכהירושלמי דפ"ב דברכות ומגילה.

וא"כ עכ"פ בנ"ד אין לפסול מצד שאין מוקף גויל מבפנים עי"ז שהושחר שם מהדיו שנפל שם. דהא שפיר מהני לכ"ע לגרור שם מבפנים וכנ"ל: יא) ולענין מה שמתבטל צורת האות ע"י נפילת הדיו.

נראה שצדקו דברי הנו"ב שזה שייך רק כשהדיו שנפל משחיר כמו גוף האות ואין ניכר כלל גוף האות ושוב אין שם האות עליו שהרי אין כאן לפנינו רק טיוט דיו או איזה צורה אחרת. אבל היכא שגוף האות משחיר יותר וניכר היטיב לעין רואה שזהו האות ותינוק קוראו.

א"כ הוי שפיר שמו עליו ולא נתבטלה כלל צורתו והדיו שנוסף עליו גורם רק שנעשה האות אינו מוקף גויל לפי שהגויל שם שחור. אבל אין שייך לקרות זה חק תוכות.

כי א"צ בזה לחוק התוך כדי לעשות צורת האות דהא האות נעשה כדין. וגם עתה ניכר צורתו לפנינו ושמו עליו.

ואף אם נתחברו קוי ההא מלמטה ונעשה צורה אחרת לגמרי. ואלו היה עושה כן מתחילה ודאי פסול אף אם הקו המחבר הקוים היה נעשה בדיו שאינו שחור כ"כ כמו גוף האות.

היינו לפי שנעשה האות בתחילה בפסול. וה"ז כאלו לא כתב הא כלל.

אבל הכא שנתחבר אח"כ ע"י דיו שנפל על האות. שפיר י"ל דכיון שגוף האות ניכר.

הרי לא נתבטל צורת האות ושמו עליו. ורק שנעשה בלי הקפת גויל.

ובזה אין קפידא מצד מה שנראה כצורה אחרת. דהא אף כשנוגעים שתי אותיות זה לזה הרי ג"כ שניהם יחד הם כצורה אחרת ואין לה צורת אות כלל.

ומ"מ שפיר מהני הפרדה וגרירה ולא הוי חק תוכות כיון שניכר צורת האותיות ושמם עליהם. וה"ה הכא בנ"ד.

ולפ"ז נהי שהוכחנו למעלה שמ"ש הפוסקים גבי נפל טיפת דיו שניכר האות. כוונתם שלא נתמלא כל החלל וכדומה.

מ"מ לדינא שפיר י"לכפירוש הנו"ב דבכה"ג שניכר האות מצד שהדיו שנפל אינו שחור כמו גוף האות. ג"כ לא הוי חק תוכות וכמש"ל: יב) ונראה ראיה לסברא זו מירושלמי פי"ב דשבת פ"ד ופ"ב דגיטין ה"ג והבאנו אותו למעלה דאיתא שם וכתב ולא השופך ומייתי עלה איך נעשה כתב בשפיכה שכותבים מקודם במי מילין שאינו ניכר ואח"כ שופכים עליו דיו שאין בו עפץ והוא קולט מקום הכתב.

ופירשו המפרשים שהדיו אין בו רק קומוס וקנקנתום ע"ש. ומשמע מזה דאי לאו קרא דממעט שפיכה הו"א דהוי כתיבה גמורה לענין גט אף שהדיו נשפך על הקלף שבתוך האות וסביבות האות.

ובודאי שנעשה שחור קצת דהא שם דיו עליו ועפצים אין מעכבים בדיו. והרי לר"ת אין עושים כלל דיו מעפצים.

ומ"מ כיון שהאותיות ניכרים מצד ששחורים יותר מהקלף שפיר הוי כתיבה. ורק דגזה"כ הוא וכתב ולא השופך שצריך שיתהוו האותיות בכתיבה ולא בשפיכה [ובפ"מ פירש שם דאיירי בקלף מעופץ ולזה במי מילין לא היה ניכר לפי שאין מי מילין על מי מילין.

ודבריו תמוהים דבקלף מעופץ כשישפוך עליו אח"כ דיו יהא כולו שחור. ועוד דהא בכל נייר אין ניכר כתב במי מילין כשנבלעים בנייר וכדאיתא בגיטין י"ט ע"ב.

ועוד דהא בעי שם בירושלמי עשה כן בשבת מהו. ופשיט מהא דדיו ע"ג סיקרא הוי כתב וה"ה הכא ע"ש בפ"מ.

ואי איירי בקלף מעופץ פשיטא דלא הוי כתב כלל כדקיי"ל בש"ס י"ט ע"א לפשוט זה מהא דדיו ע"ג סיקרא] ומוכח מזה כסברת הנו"ב דבכה"ג מיקרי כתב גמור אף שהקלף ג"כ שחור מחמת דיו. ואף שיש לדחות דרק גבי גט הוי כתב משום דבעינן רק שיהא כתב של קיימא ואין דיו ושאר פרטים מעכב כדקיי"ל בגיטין י"ט וכן גבי שבת מלאכת מחשבת בעינן משא"כ בסת"מ דבעי דיו.

מ"מ פשטות הירושלמי מורה שאין חילוק בזה: יג) אך בנ"ד יש לחוש שבעת שנפל הדיו על האות היה תוך האות שחור כמו גוף האות. רק אח"כ כשנדבק מזה קצת דיו להעמוד שכנגדו כמבואר בשאלה נשאר כאן דיהה קצת.

ואף שדעת הלבוש הובא בב"ש באה"ע סי' קכ"ה ס"ק י"א ובשאר אחרונים דבעודו לח ליכא דין דחק תוכות. היינו רק כשמסיר כל טיפת הדיו שנפלה.

אבל הכא שנשאר מקום הטיפה שחור. עדיין לא הוכשר האות מפסולו שנפסל בעת נפילת הטיפה.

ולבד זה כבר חלקו האחרונים על הלבוש וכתבו שאין לסמוך ע"ז. וכ"כ הג"פ שם ס"ק ל"ז שאין להסיר הטיפה בעודה לחה רק היכא שהאות ניכר בלא"ה שיש מחמירין בגט ע"ש.

ולכאורה י"ל שנעמיד הס"ת על חזקת כשרותה ונימא שגם בעת שנפל הדיו לא נתבטל צורת האות. אבל ז"א דכיון דאיכא ריעותא לפנינו ורגלים לדבר מצד הדיו שנדבק בצד שכנגדו איתרע חזקתה ויש להאריך בדיני חזקה.

אבל האמת שיש כאן ידים מוכיחות שמקודם היה הדיו שנפל שחור ככל דיו. וקצת אפשר להכיר זה בדיו שנמצא בצד שכנגדו אם הוא שם שחור כראוי או לא: יד) ואף שיש לצרף לזה שיטת הסמ"ק ודעימיה דס"ל שאם נפלה טיפת דיו לאחר כתיבה לא הוי חק תוכות.

ונימא דהוי ס"ס. ואף שיש רגלים לדבר שהטיפה היתה שחורה מתחילה.

מ"מ יש לצרף זה לס"ס כמ"ש התו' בנדה דף י"ח שאף במקום רוב אמרינן ס"ס וע' תו' כתובות דף ט' ובכ"מ וראב"ד פ"ט מה' טו"מ ובמק"א הארכתי בזה. אבל באמת לענ"ד אין לצרף כלל שיטה זו אף לספק כי כל האחרונים הסכימו להלכה כדעת הסמ"ג וסה"ת והרא"ש החולקים עליו וכ"כ הג"פ סי' קכ"ה סקל"א שאין לסמוך על דעת הסמ"ק להלכה וכ"כ הרעק"א בחידושיו באו"ח סי' ל"ב סי"ז.

ואף שהג"פ בסקל"ב כתב שצריך להחמיר מספק כדעת הסמ"ק. היינו משום דס"ל שם שהרשב"א ורמב"ן סוברים כהסמ"ק.

אבל העיקר דלא ס"ל הכי וכמו שיתבאר. ובאמת כל הפוסקים חולקים על הסמ"ק וגם הסמ"ק בעצמו נראה דלא ס"ל הכי להלכה.

דהנה מ"ש קצת אחרונים שהרשב"א והרמב"ן וש"פ שפסקו כהירושלמי שמחלק גבי מוקף גויל בין נעשה בשעת כתיבה לאחר כתיבה ס"ל ג"כ לחלק בזה לענין חק תוכות וכדעת הסמ"ק. זה בודאי אינו דמהיכי תיתי להקל בזה כיון שבירושלמי לא נזכר זה רק לענין נגיעה וכן מפורש לכל רואה דברי הפוסקים הנ"ל דלא ס"ל הכי גבי חק תוכות וכבר כ"כ הג"פ סי' קכ"ה והרעק"א בסי' ל"ב סי"ז ובאבן העוזר שם סט"ו וז"ב: טו) ומ"ש האחרונים דהכלבו ס"ל כהסמ"ק.

הנה זה לשון הכלבו בהלכות גיטין. אבל אם נפל בה דיו אחר שנעשה האות כתקנה אין לחוש בזה והרי"ף ז"ל כתב ומורנו רבינו ברוך פסיל ליה וכן נהגו העולם עכ"ל.

והועתק לשון זה בב"י אה"ע סי' קכ"ה ע"ש. הרי מפורש דס"ל כסה"ת לפסול בזה ושכן נהוג.

והנה ספר הסמ"ק אינו ת"י אבל ראיתי בספר ברוך שאמר בהלכות מחיקה לשון הסמ"ק וז"ל הברוך שאמר שם. וז"ל הסמ"ק אם לא היתה מוקפת גויל בתחילת עשייתו ואח"כ נטל הדיו הוי כחק תוכות ופסול אבל אם כבר נכתבה כתקנה ונפל הדיו עליה יטלנה כדאמר בירושלמי.

ומיהו גם בזה קרא בספר התרומה חק תוכות עכ"ל הסמ"ק. פכ"ל הב"ש.

הרי מפורש שהסמ"ק בעצמו הביא בסוף דעת ספר התרומה שפסול ומשמע שאינו חולק עליו בהחלט [ולבד זה יש מקום לומר שהסמ"ק איירי ג"כ רק בהקפת גויל ולא כשנתבטל צורת האות ואקצר] ובב"י אה"ע סי' קכ"ה מבואר שהסמ"ק מסיים בששונו שכן נהגו כהסה"ת וכלשון הכלבו הנ"ל. אך בב"ח שם סעיף ו' מבואר שזהו מהגהת סמ"ק ע"ש.

ואין הסמ"ק ת"י לראות בדבריו. ומעכ"ת הביא בשם ספר שיח סופר שהעתיק לשון ספר ברוך שאמר והלשון מוכיח דס"ל כהסמ"ק.

הנה ס' שיח סופר אינו ת"י אבל בספר ב"ש אין נמצא לשון זה כלל ואדרבא מייתי לשון הסמ"ק הנ"ל דמביא בסוף דעת סה"ת. ובדין נפל טיפת דיו מייתי שם דעת הסמ"ג שפוסל בנפל אחר כתיבה בלי שום חולק: טז) עוד הביא כת"ר דברי המרדכי בהלכות

תפילין ס"פ הקומץ שכתב לענין הא דמותר לתקן באותיות השם וז"ל ודווקא דיו שנטפה על השם כההיא דמ"ס ודלא כפיר"י שמתיר כמו כן להפריד האותיות של שם ואין הנידון דומה לראיה דהא כבר נתקדש השם כשנטפה עליו הדיו ומצוה היה לתקנו אבל הכא הפסול נעשה מתחילתו ולא מן השם הוא זה עכ"ל.

ורוצה מעכ"ת לפרש דבריו דס"ל כהסמ"ק לחלק בין קודם כתיבה לאח"כ בחק תוכות. והנה מעכ"ת ראה דברי המרדכי בב"י י"ד סי' רע"ו שהעתיק בקוצר.

אבל המעיין במרדכי שם מקודם וכן במרדכי ה' ס"ת סי' תתקנ"ב ור"ס תתקנ"ג יראה דקאי שם אהא דמייתי שם דיעות שמוקף גויל רק באותיות השם וכן מייתי שם שר"י התיר להפריד אותיות השם שהדביקן משום דהוי כדי לתקן השם. ומייתי ראיה ממ"ס שמותר למחוק שם בנפלה טיפת דיו משום דהוי תיקון.

ומייתי שם ג"כ שהר"צ כתב שאין לתקן אם נעשה שלשה דיבוקים דהוי כחק תוכות. והיינו דמדמי לה שם לנמצא שלש טעיות בדף שצריך גניזה דכיון שאין מועיל הפרדה דהוי חק תוכות וצריך למחוק כל האות.

ממילא הוי כשלש טעיות דהוי כמנומר אם ימחוק בג' מקומות ע"ש במרדכי שזהו כוונת הר"צ וטעמו. ולזה כתב המרדכי הכא דאף דאיתא במ"ס שמותר למחוק את השם.

ומשמע אף שנפל על שלש אותיות של שם. היינו רק כשכבר נתקדש השם.

ונהי שצריך למחקו מ"מ הרי יכתוב אח"כ במקום ההוא אותיות של שם ויוכשרו ממילא גם אותיות שנשארו שלימים וגם מקום השם ישאר מקודש. לזה מיקרי מוחק ע"מ לתקן.

אבל היכא שנדבקו בעת כתיבה ונעשה בפסול א"כ לא חלה עליו קדושת השם כלל כיון דבאותיות השם פסול כשאינו מוקף גויל. ולזה אסור לתקנו דלא מיקרי מוחק ע"מ לתקן.

וכ"כ שם במרדכי מקודם שאם עירב אותיות השם מסלק היריעה שא"א לתקן וכ"כ אח"כ שבשם אם נגעו האותיות פסול בדיעבד יעו"ש שכן כוונתו. אבל סברת הסמ"ק לא ס"ל.

ויותר נראה דהמרדכי מפרש במ"ס שע"י הדיו שנפל לא נתבטל צורת האות. ולזה כתב שמצוה לתקן.

משא"כ היכא שנעשה בפסול מתחילה. וכן פירש הג' ר"מ בנעט זצ"ל בביאורו למרדכי שם.

אבל סברת הסמ"קודאי לא ס"ל. וכבר פלפלו כמה אחרונים בפירוש דברי מרדכי הללו ואקצר.

וע' ח"ס סי' רס"ז. באופן שנתבאר בע"ה שכל הפוסקים לא ס"ל כהסמ"ק וגם הסמ"ק בעצמו נראה דלא ברירא ליה האי מלתא וכמש"ל.

וכ"נ ממ"ש הסמ"ק הובא בב"י סי' קכ"ה שאם כתב הא במקום דלית הוי חק תוכות. וקשה דהא מקודם נכתב הדלית בהכשר ואח"כ עשה רגל השמאל וכשר בכה"ג להסמ"ק.

וכבר נתקשה בזה הג"פ סי' קכ"ה ס"ק ל"א והרעק"א בסי' ל"ב סי"ז ונדחקו בזה. ולפמ"ש י"ל שבאמת הסמ"ק ס"ל להלכה כהסה"ת שמביא בסוף דבריו.

ובאשר אין ספר סמ"ק ת"י אקצר. ועכ"פ אין לצרף סברתו לס"ס.

ואף שהרלב"ח סי' א' נראה שתפס זה לספק וכן הרדב"ז סי' תקצ"ו שהזכרנו. וכן ראיתי בספר סת"מ למהרש"ק זצ"ל שעשה מזה ספק באיזה תשובות.

אבל העיקר לענ"ד כנ"ל. ורק במקום שיש מקום בלא"ה להקל ראוי לצרף סברא זו כיון שכל האחרונים הנ"ל נתנו לזה מקום.

ומ"ש כת"ר עוד לצדד עפמ"ש הבית מאיר דחק תוכות בכה"ג הוא רק מדרבנן. הוא קשה לומר כן ולחדש גזירות מדעתינו וכבר כתבו כמה אחרונים כן.

ובאשר דבנ"ד ליכא ספק השקול בזה כמש"ל לזאת אקצר בזה: יז) ולזאת קשה להקל בנ"ד למחוק הדיבוק של רגלי ההא זל"ז. ומ"מ למחוק כל ההא קשה להתיר.

לפי שיש כאן איזה צד להכשיר וכנ"ל והוי כמוחק את השם. ולזאת נראה לנהוג כמ"ש הבית אפרים סי' ס"א לגרום שיומחק ההא מעצמו ע"י נייר לח וכדומה ולעשות זה ע"י קטן.

ויש לדון שמוחק ע"מ לתקן מיקרי אף אם נפסל מחמת ספק. אך בכ"ז נכון לעשות כנ"ל.

והיינו שימחוק ע"י גרם הרגל השמאלי כולו ואח"כ יוכל למחוק בעצמו את שאר האות. כ"א ימחוק את הדיבוק שלמטה מקודם אזי יהא אסור למחוק את כל ההא כי שמא אינו חק תוכות ממש וכנ"ל: יח) וכ"ז אם רגלי ההא מחוברים לגמרי.

אכן אם יש באמצע הפסק משהו. נלע"ד להקל לגרור הדיו שנפל שם ולהכשיר.

כי כבר כתבו כל הפוסקים שפרטי דקדוקי צורת האותיות אין מעכבים אם עיקר הצורה הוא כדין. ולזה הכשירו האותיות הלפופות או שיש איזה קו מיותר או שעב או דק יותר מכראוי כי כ"ז אינו מעכב.

ולזה בהא מעכב רק שיהא חלל מתחתיתו כדאיתא במנחות כ"ט ע"ב. אבל כמה יהא רוחב החלל אין בזה עיכוב.

והדיו שנוסף על רגלי ההא לצד פנים אין בו חשש כיון שלא נשתנה עי"ז צורת האות ותינוק קוראו הא. והוי כמו האותיות הלפופות שכשירים וע' ח"ס סי' רס"ה בזה.

ולזה יגרור היתר שאין בזה קדושת השם רק יזהר שלא יגרור קצת מגוף רגלי ההא שנתקדשו בקדושת השם. והנה אחר כותבי מצאתי בשו"ת שו"מ מ"ק ח"ג סי' ר"ז שבא לפניו מעשה כזה יעו"ש מ"ש בזה כי אין דבריו מבוררים שם כראוי ואקצר: סימן פא יט) והנה אות היוד אף שניתוסף דיו סביביו בכ"ז עם ההוספה יש לו ג"כ צורת יוד והאות בעצמו ניכר ג"כ היטיב מצד ששחור יותר וממ"נ יש לו צורת האות ולא נפסל.

וממילא מותר לגרור הדיו שנוסף סביביו דלא הוי חק תוכות כיון ששם האות עליו. ורק צריך לגרור לפי שלא נעשה זה לשמה שהרי נפל בלי כוונה: כ) ועוד יש חשש פסול מצד שהיוד דבוק כל גגו לגג ההא והרי כתב הב"ח באה"ע סי' קכ"ה ס"ו והובא במג"א

סי' ל"ב ס"ק כ"ז שאף שנגיעה אינה פוסלת מ"מ אם נגע כל אורך האות פסול ואין מועיל תיקון דהוי כחק תוכות.

אך י"ל דהנה עיקר טעם הב"ח שם מפני שנשתנה צורת האות עי"ז לגמרי ע"ש. ובנ"ד לא נשתנה צורת האות כלל.

והפר"ח כתב שם על דברי הב"ח הנ"ל וליתא דהיינו דווקא כשנשתנה צורת האות ע"י הדביקות. אבל כשלא נשתנה צורת האות יגרר ושפיר דמי וכ"ד הח"מ וזה ברור עכ"ל.

ולא ידעתי מה השיג על הב"ח דגם הב"ח כוונתו כן. רק דנקיט דמסתמא כשנדבק כל אורך האות אזי נשתנה צורתו.

ודעת הח"מ שם סק"ו ובב"ש סק"ו וסק"ח שתלוי אם תינוק יכול לקרותו וכן עיקר וכמבואר בפוסקים. והב"ש שם סק"ז הוכיח ממ"ש הפוסקים דבנפל טיפת דיו ואין האות ניכרת הוי חק תוכות.

משמע שבדיבוק שתי אותיות זו לזו מותר להפריד אף כשאין ניכר האות. ונראה דמ"מ החמירו בשאין תינוק קוראו משום דכיון שנשתנה צורת האות הוי ככותבו עתה ע"י תיקון והו"ל שלא כסדרן שהחמירו בגט או משום שצריך ציווי הבעל וכמבואר בתשובת הרא"ש בזה והובא באחרונים שם.

אבל ודאי שא"צ למחוק כל האות דלא הוי חק תוכות כיון שהגרירה היא רק בין אות לאות. ובזה חולקים הח"מ וב"ש על הב"ח דקרי לה חק תוכות וכן עיקר.

וכ"נ דעת הט"ז שכתב שם בסק"ו אהא שכתב הרמ"א שי"א שאין להפריד האותיות אם נוגעין דהיינו דווקא אם דבוקים ממש ולא בנגיעה דקה. הרי מפורש שדעתו שהמחבר שמתיר שם להפריד וכן היש מקילין ברמ"א שם מתירין אף בדבוקים ממש והיינו כמש"ל.

ורק מש"ש הט"ז שכ"כ הב"ח צ"ע דהב"ח אוסר לתקן רק מצריך למחוק כל האות. ואולי הביא רק שהב"ח עושה חילוק בזה.

והב"ש כתב שהב"ח והט"ז קיימי בחד שיטתא. ולפמ"ש ז"א: כא) ולכאורה יש להקשות על הב"ח מסוגיא דשבת ק"ה ע"ב דפריך שם הש"ס למה חייב בהגיה אות אחת.

ומשני שנטל גגו של חית ונעשה שני זיינין. ולהב"ח הול"ל בפשיטות שהיו דבוקים שני אותיות על פני כל ארכן והוא הפרידן והוכשרו שניהם.

דהא גם בחית הוי חק תוכות לדעת רוב הפוסקים ומ"מ כתבו דבשבת חייב משום כתיבה אף בחק תוכות. וא"כ הו"מ לשנויי הכי.

וע"כ צ"ל שכשר גם בלא"ה רק שאינו מוקף גויל. ותיקונו לא הוי בכלל כתיבה רק בכלל תיקון מנא להכשיר הס"ת ע"י שיגרור הדבק.

אבל באמת לק"מ דבכה"ג לא מיקרי הגיה אות אחת דהא עתה שנדבקו אין כאן שום אות כיון ששניהם פסולים ובטלה צורת האותיות. וכשמגיה הוא מגיה שני אותיות.

וגם לבד זה הא שפיר משני בלא"ה ואקצר. ועכ"פ היכא שהאות ניכר לתינוק ודאי שמותר להפריד אף שנדבק כל אורך האות.

ובנ"ד ניכר היטיב האות. ובפרט שהדבק אינו שחור כ"כ כמו האות שיש בזה ג"כ צד להקל וכמש"ל.

וגם כאן אין כל אורך היוד דבוק כי השיפוע לקוץ הימיני אינו דבוק וכן קוץ השמאלי: כב) והמם הנה בתמונה אחת ששלח מעכ"ת יש קצת חלל בתוכו מקלף נקי בלא שחרות דיו. ובתמונה השנית נשפך דיו על כל חלל המם.

והנה שיעור החלל בתוך המם נראה שהוא כעובי הקולמוס כי צורת המם הוא כף כפופה עם ויו וכמבואר בברוך שאמר ובש"פ. ושיעור חלל כף כפופה מבואר בב"ש שיהא כעובי קולמוס.

ובב"י א"ח סי' ל"ב דין זה מוקף בין חצאי עיגולים ולא ידעתי למה. וא"כ מבואר שגם חלל המם הוא כעובי קולמוס.

אכן ודאי שאין זה מעכב וכל שיש שם חלל קצת כשר. וכ"כ האחרונים בדין נפל טיפת דיו לתוך האות שאם נפל למם או סמך ונתעבו היריכות כשר ומותר לגרור מבפנים לעשות שיהיו עובי היריכות כמו שהיו מקודם כי אין זה חק תוכות כיון שצורת האות כראוי.

וכ"כ הפמ"ג בא"ח סי' ל"ב ס"ק כ"ג ובפתיחה לסי' ל"ב להדיא. וכ"כ כל הפוסקים שפרטי הדינים ושיעורים שבצורת האותיות אינם לעיכובא.

ורק שיהא צורת האות בכלל כראוי. ולפ"ז בנ"ד אם יש בחלל המם אף משהו קלף נקי שאינו שחור אזי הוא כשר בפשיטות.

ורק צריך לגרור מבפנים כדי שיהא האות כראוי. וגם דהא הדיו שנשפך לא נתקדש כדין וצריך לצמצם באופן שלא יגרור משהו מגוף האות שנתקדש והו"ל מוחק את השם.

אכן אם אין שם משהו פנוי מדיו. אין בידי להקל וכמש"ל בדין ההא אם נדבקו רגליו למטה.

וזאת ניתן לבאר אשר אף אם יש דבק בהא ובמם רק אינו שחור כשיעור שאפשר להכשיר אם היה כן שחרות גוהאות. אזי מותר לגרור.

כי כיון שאינו מראה דיו הכשר לס"ת הרי לא נשתנה צורת האות כלל. ודמי לטיפת שעוה הדבוקה על האות דקיי"ל שמסירה וכשר: סימן פב כג) ועדיין נשאר לנו לבאר מה שעורר מעכ"ת שיש לחוש שהדיו שנפל נדבק גם על גוף אות השם והדיו הזה לא נתקדש והו"ל כנדבק עליו עפרות זהב שפסול עכ"ד.

ובאמת גם בכתב ע"ג כתב כתבו הפוסקים שיש להחמיר וכמו שהביא הב"י שיטה זו באה"ע סי' קל"א והיא שיטת הר"ח והרשב"א בגיטין י"ט. וא"כ גם הכא יש לחוש לזה.

ואינימא שיעביר עתה בקולמוס על השם לשמה הוי האמצעי כחציצה בין הקלף ובין הדיו כי הל"מ הוא שצריך לכתוב בדיו על הקלף. ובפמ"ג סי' ל"ב במשבצות ס"ק ט"ו כתב שזה תלוי בפלוגתא דבאה"ע בסי' קל"א שהזכרנו.

ומהרש"ק בספר סת"מ כתב לאסור לכ"ע וחולק על הפמ"ג שתלה זה בפלוגתא הנ"ל ע"ש בח"ב סי' ע"ז. וכתב שם הטעם דהוי כקורא בע"פ כיון שמכוסה בדיו שנפל שלא לשמה.

וצידד שגם הפמ"ג שכתב דתלי בהא דסי' קל"א היינו לענין קדושת ס"ת אבל לענין הכשר סת"מ מודה דלכ"ע פסול דהוי שלא לשמה. והביא ראיה מדקאמר הש"ס בגיטין כ' שאם כתב שלא לשמה והעביר קולמוס לשמה באנו למחלוקת ר"מ ורבנן.

ולא נקיט כשכתבו לשמה והעביר קולמוס שלא לשמה. אלמא דבזה כ"ע מודו שפסול.

וכתב שם שאף שהנו"ב כתב בסי' א' שכתב עליון בטל לתחתון וממילא כשר בכה"ג. מ"מ הוא חולק עליו וס"ל כדעת השואל שם שאינו בטל: כד) ולענ"ד דבריו אינם מוכרחים.

דמ"ש מצד שקורא בע"פ וכמו אם האותיות מכוסים כולם בשעוה או מטלית וכדומה. לדעתי הוא תמוה דאטו לענין איסור קריאה בע"פ צריך דווקא שיהא כתוב לשמה ובדיו על הקלף.

זה בודאי אינו. ואף אם יכתוב בדבר שאינו מתקיים וכדומה מותר לקרות מזה.

ולא הוי כקורא בע"פ כיון שיש לפניו צורת אותיות. ורק שאין ע"ז קדושת ס"ת.

והכא שנכתב כדין ויש עליו קדושת ס"ת כמ"ש המהרש"ק שם בעצמו בדעת הפמ"ג. ודאי אין קפידא מה שנפל עליו דיו שלא לשמה לענין קריאה בע"פ.

וכן קיי"ל שאם מכוסה בשעוה כשר הס"ת. ורק התיבות המכוסים בשעוה אם אין שם היכר צורת האותיות אסור לקרות שם דהוי כקורא בע"פ עד שיסיר השעוה.

וע' שו"ת מקום שמואל סי' ג' שהאריך בזה. והא דפסלינן בזרק על האזכרות זהב.

היינו משום דהוי ממין אחר וכמו סיקרא ע"ג דיו דהוי כמוחק ומבטל הדיו כדאיתא בגיטין י"ט. וכ"כ הנ"י והובא בב"י ר"ס ל"ב דלהכי פסול מפני שכתב עליון מבטל התחתון והיינו כנ"ל.

וכתב שם הב"י שאם העביר הזהב ונשאר הדיו כשר. ורק באזכרות אסור להעביר הזהב דהוי כמוחק את השם.

וכ"ז שייך במין אחר אבל לא בדיו. דאלת"ה הו"ל לאשמועינן רבותא טפי דאף אם כתב עליו בדיו שלא לשמה פסול דהוי רבותא טפי.

ומכ"ש זהב דהוי מין אחר דכ"ע מודו דכתב עליון הוי כתב. ומ"ש ל"ל פליגי ר"י ורבנן בהעביר קולמוס שלא לשמה דהוי כוחא דהיתרא לרבנן.

הנה באמת במעביר קולמוס לשמה הוי רבותא טפי שפוסלים בשביל זה סת"מ וגונזים כמה שמות. ולבד זה י"ל דבזה גם ר"י מודה שכשר.

ורק במעביר לשמה ס"ל דכשר דס"ל דסגי שיעשה פעולה בהאותיות לשמה. אך מהפמ"ג שהזכרנו דתלי לה בהך דסי' קל"א מוכח דלא ס"ל הכי.

ועוד דהעיקר כמ"ש השואל שם דהברייתא נקטא מילתא דשכיחא. אבל שיעביר קולמוס שלא לשמה הוא דבר רחוק.

וגם דאי לא קתני דהא אסור לעשות כן וכמו דלא קתני בפשיטות שכתב שלא לשמה רק נקיט שחשב לכתוב יהודה. ובגוף הדין כבר כתבו התורת גיטין והגט מקושר בסי' קכ"ה שאם נפל טפת דיו על אות כשר דדיו ע"ג דיו לא הוי כתב אף שהשני הוא שלא לשמה.

ולדעת שאר אחרונים צ"ל דס"ל שכיון שהשני נכתב במחשבה אחרת מהראשון חיישינן גם לשני. וכ"כ בפ"ת בסה"ג אות פ"ז: כה) וכ"נ פשטות הלשון דמסכת סופרים פ"ה דאיתא שם שאם נפל דיו על אותיות השם מותר למחקו והובא לשון זה בכל הפוסקים וכתבו בטעם דין זה משום דהוי מוחק ע"מ לתקן כי לגרור אין מועיל דהוי חק תוכות.

וע' ש"ע או"ח סי' ל"ב סי"ז וי"ד סי' רע"ו סי"א. ופלפלו שם הפוסקים בטעם הדבר אי הוי חק תוכות בכה"ג או לא.

וקשה דתיפוק להו משום שנשפך דיו שלא לשמה על האותיות. ובש"ע או"ח שם באמת הלשון שנפל דיו לתוך האות.

והוא מלשון הרא"ש וסה"ת. אבל במ"ס שם הלשון דיו שנפל על הכתב וכ"ה בי"ד סי' רע"ו סי"א דיו שנשפך על אותיות השם וכן הלשון בכמה ראשונים.

ומוכח מזה שזה שנפל הדיו שלא לשמה אינו פוסל את השם. והסברא כמ"ש הח"ס בחי"ד סי' רנ"ו דלא מסתבר לומר שהדיו יהא חציצה ע"ש.

וע' שו"ת מהר"מ שיק סי' רנ"ז מה שהקשה על הח"ס ואקצר. ואי תיקשי מזה להפמ"ג שכתב שתלוי בשיטות הפוסקים דבסי' קל"א באה"ע.

דא"כ למה סתמו הפוסקים בזה. י"ל דהכא מהני לכ"ע שיעביר הקולמוס עליו לשמה.

דממ"נ הוא כשר. דלשיטת הפוסקים דס"ל דכתב ע"ג כתב לא מהני אף אם השני הוא לשמה והראשון שלא לשמה.

א"כ ה"ה הכא שהראשון לשמה והשני שלא לשמה וכמ"ש הפמ"ג. ומ"מ מותר להעביר קולמוס עוד הפעם ולא הוי כמוחק השם כמ"ש כל הפוסקים דשרי כיון שמוסיף מאותו המין דיו לשמה כדי ליפותו ולתקנו.

ולשיטת הפוסקים דס"ל שיש לחוש לכתב ע"ג כתב היכא שהכתב הראשון שלא לשמה והשני לשמה. א"כ נהי דנימא דה"ה דניחוש היכי שהכתב השני שלא לשמה.

מ"מ שפיר יתוקן אם יעביר עליו עוד הפעם קולמוס לשמה. ועוד עדיף טפי דהיכא שהראשון שלא לשמה י"ל דאף שיש כתב ע"ג כתב בכה"ג.

מ"מ לא ליהני בזה. משום שעיקר ההל"מ הוא לכתוב על הספר בדיו.

וכ"כ כל האחרונים שאם כתב בס"ת דיו ע"ג סיקרא פסול דאף דהוי כתב מ"מ הרי לא נכתב הדיו על הקלף כדין רק על הסיקרא. והפמ"ג סי' ל"ב במשבצות ס"ק ט"ו כתב דגם בכה"ג כשר ודבריו צ"ע לענ"ד.

וע' ג"פ סי' קכ"ד ס"ק מ"ט וח"ס חי"ד סי' רנ"ו. וה"נ הרי על הקלף נכתב שלא לשמה.

ומה יועיל זה שכתב למעלה לשמה. וכיון דס"ל להפוסקים הנ"ל בזה כר"י דמהני וס"ל כרב אחא בגיטין דף כ' דאף לרבנן י"ל דמהני בכה"ג.

ומשמע דה"ה בס"ת דאיירי בה רבנן ור"י דמשמע דלר"א מודו רבנן בזה לר"י ורק דלא הוי שם מן המובחר. ולרב חסדא ס"ל כדאיתא בירושלמי דלדבריו דר"י קאמר הכי.

וכ"נ להדיא בחי' הרשב"א שם בשם הר"ח דלר"א ס"ל דלרבנן הוא רק אינו מן המובחר ומשום זה אלי ואנוהו. והא דירושלמי הנ"ל הוא אליבא דר"ח יעו"ש.

א"כ כ"ש בנ"ד שנכתב על הקלף לשמה ואח"כ נשפך ע"ז שלא לשמה דודאי מהני להעביר קולמס לשמה וכשר שפיר לכל השיטות. ובפמ"ג סי' ל"ב במ"ז ס"ק ט"ו כתב רבותא טפי שאם כתב אזכרות בזהב וכתב עליהם בדיו לשמה כשר.

אך ז"א וכבר כתב כן בעצמו בסק"ב בשם הא"ר לפסול בזה. וע' מ"א שם ס"ק ל"ח דמשמע כהפמ"ג וע"ש בפמ"ג וע' ח"ס סי' רנ"ו מ"ש בזה ואקצר.

אבל בדיו בכה"ג דנ"ד כ"ע מודו דכשר ממ"נ וכמ"ש. וכן מוכח מפשטות כל האחרונים גבי סת"מ וגבי גט שאם נשפך דיו על האות אינו פסול בשביל זה ושרי להעביר קולמוס עליו לשמה: כו) והנה בסדר הגט סעיף פ"ז כתב שאם נשפך דיו על האות בעודו לח אף שלא נתפשט לחוץ פסול ואם כבר נתיבש האות מותר לגרר הטיפת דיו וישאר האות כמו שהיה.

ומבואר מזה שפסול משום שנפל הדיו שלא לשמה ואחריו נמשכו האחרונים בזה. והובא זה ג"כ בב"ש סי' קכ"ה סקי"א.

אכן לענ"ד דבריו צ"ע דהא מקורו הוא מדברי הלבוש כמ"שהב"ש שם וכ"ה להדיא בספר ברכת המים שמפרש דבריו שבסה"ג שכ"כ לישב דברי הלבוש שכתב לחלק שאם נפל דיו על הכתב בעוד הכתב לח אסור להסירו וכשנתיבש הכתב מותר להסירו. ותמהו עליו הב"ח ושאר אחרונים דמאי שנא.

דלהסמ"ק בכל גוונא כשר ולהסה"ת שפוסק הלבוש כדבריו פסול בכל גוונא: ולזה כתב בעל סה"ג שם לבאר דבריו דלא איירי שנפל גם על תוך האות רק כשנפל על האות ממש ולא נתפשט לחוץ. ומייתי ראיה שם מדכתב הלבוש בסוף דבריו.

וע' סי' ל"ב ס"ג בדין אם זרק עפרות זהב שהוא דומה לזה עכ"ל. מוכח מזה דאיירי שנפל הדיו רק על גוף האות וכמו בהא דעפרות זהב.

ולענ"ד ז"א דהא הלבוש קאי להדיא אהא דאיתא בשו"ע שם סעיף ח' שנפל טיפת דיו על האות ולתוך החלל כדאיתא שם שפסול משום חק תוכות. וע"ז כתב לחלק בין לח ליבש.

ואם נפל רק על גוף האות ולא לחללו. לא שייך בזה חק תוכות.

ומ"ש הלבוש לדמות זה להא דעפרות זהב. היינו דכמו דקיי"ל התם שאם הסיר הזהב מעל האות כשר לפי שנשאר האות כמו שהיה ולא אמרינן דכיון שנפסל האות כשנתכסה בזהב שוב אין להכשירו ע"י הסרת הזהב שהרי אין זה כותב רק מסיר הכיסוי.

אלא אמרינן כיון שנשאר האות כמו שהיה הרי כבר הוכשר בכתיבה ראשונה. וה"ה הכא הא שאם נעשה האות ע"י חק תוכות פסול.

היינו רק אם נפל הדיו בעוד האות לח ונתערב ונתפשט יחד עם הדיו שמגוף האות ואח"כ כשמפרידו וגורר בתוך האות א"א להשאיר האות בצמצום עם אותו הדיו שהיה בכתיבתו הראשונה. אכן כשכבר נתייבש שע"י שמסיר הדיו שנפל נשאר האות ממש כמו שהיה.

אין זה רק כמסיר הכיסוי שעליו כ"נ ברור בכוונת הלבוש. ובכ"ז חולק עליו הב"ח ושאר אחרונים דשאני הכא שע"י שנפל הדיו בתוך האות נתבטל צורת האות משא"כ בהך דזהב.

אבל בנפל דיו על גוף האות ולא בתוכו. שפיר מודה הלבוש שאין חשש בזה וכמש"ל.

ואלו בא הלבוש לחדש חומרא בדבר חדש כזה הו"ל לפרש דבריו כיון שלא נזכר זה בש"ע כלל: כז) ועוד נראה דאף אם נאמר שאם העביר קולמוס על השם או על הגט שלא לשמה ניחוש לכתב השני. היינו רק כשעשה כן בכוונה.

אבל כשנפל דיו שלא בכוונה אינו פוסל. דהא קיי"ל דבכל דבר שצריך כוונה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

וה"ה כשנעשה שלא במתכוין וכמ"ש התו' ביבמות פ"ג ע"ב ד"ה אין ובר"ש פ"ז דכלאים דלהכי בכלאים אף שנוסף מאתים מותר אם לא נעשה בכוונה ע"ש. וה"ה בנ"ד אין פוסל הדיו שנפל על השם.

דהא באמת קיי"ל דדיו ע"ג דיו לא הוי כתב. ורק היכא שהכתב השני נכתב בכוונה אחרת מהכתב הראשון חששו הפוסקים גם לכתב השני משום שנשתנה באופן כוונתו.

לזה אין שייך לומר כן רק כשכותב בפירוש בכוונה אחרת. ולא כשנפל דיו סתם ממילא וכנ"ל.

ויש לדון ג"כ היכא שבא אחר שאינו בעל הס"ת והעביר קולמוס שלא לשמה אם יש לחוש. דאפשר לא מיקרי מעשה כלל בכתב ע"ג כתב ואכמ"ל בזה.

אבל בנפל דיו סברתינו נכונה לענ"ד. וע' בזה בשו"ת רעק"א סי' ע' בענין זה ובנו"ב מ"ק חא"ח סי' א' ואקצר: כח) מסקנא דמילתא בנ"ד שאף אם ההא דבוק קצת רגלו השמאלית לגגו.

כיון שהתינוק קוראו הא וגם מקום הדיבוק אינו שחור כמו גוף האות וניכר גוף ההא מותר לגרור הדיבוק ולהפרידו ובאופן שיזהר שלא יגרור מאומה מגוף ההא. וליתרון הכשר יש לעשות כמ"ש השאילת יעב"ץ סי' כ"ז להוסיף אח"כ משהו על רגל ההא השמאלי מלמטה.

ואם רגלי ההא דבוקים מלמטה בקו. אזי אם יש שם משהו הפסק מראה לובן הקלף מותר לגרור את הדיו שנוסף שם מבפנים על רגלי ההא.

ורק צריך ליזהר שלא לגרור משהו מגוף רגלי ההא. ואם דבוקים ממש ואין שום הפסק.

והדבק אף שאינו שחור כמו רגלי ההא. מ"מ הוא שחור כ"כ שאם היה כן כל האות היינו מכשירים אותו.

אזי אף שתינוק קוראו הא. אסור לגוררו ולהפרידו.

ויש להורות לעשות כמ"ש הב"א למחקו ע"י גרם כגון להניח שם חתיכת נייר לח וכדומה. ואם אפשר לעשות כן ע"י קטן אזי היה יותר טוב וכמ"ש הב"א שם.

וצריך למחוק גם גג ההא או אחת מרגליו ולא רק הדיבוק שמלמטה. והיוד כיון שעכ"פ יש עליו צורת יוד ותינוק קוראו יוד.

מותר לגרור סביבותיו ולהפרידו מן ההא והמם שדבוקים בו ואף שדבוק ע"פ כל ארכו. ורק יזהר שלא יגרור משהו מגוף האותיות.

והמם סתומה אם יש בתוכה משהו קלף מראה לבן מותר לגרור בתוכו כל הדיו שנפל שם רק שלא יגרור גוף האות. ואם כל חללו מכוסה בדיו אף שאינו שחור כמו גוף האות ותינוק קוראו מם.

מ"מ אסור לגרור בתוכו אם שחרות הדיו שבתוכו הוא כ"כ עד שאם היה כן כל האות היינו מכשירין אותו. וצריך ג"כ למחקו ע"י גרם וכמש"ל גבי ההא.

והיינו שימחקו ע"י גרם את גוף האות ולא הדיו שבתוכו. וכיון שימחקו ע"י גרם צד אחד של המם שוב יהא מותר למחוק את השאר בידים וכמבואר בפוסקים.

דכיון שאין לו צורת אות שוב אין עליו קדושת השם. ומוחקו ע"מ לתקנו.

ואחר שיתקן את כל השם יעביר בקולמוס על כל השם לשמה. ואף דסגי להעביר בקולמוס רק על האותיות שהוכשרו בלי מחיקה רק שנפל עליהם הדיו וגררו סביבותם או בתוכם כנ"ל.

בכ"ז טוב יותר להעביר קולמוס על כולו שלא יהא כמנומר וכעין דאיתא בגיטין נ"ד ע"ב בזה. ועשו"ת רעק"א סי' ע' שכתב דאף בשם אחד שייך סברא דמנומר.

וכבר הקשו עליו האחרונים מסוגיא דגיטין הנ"ל דמשמע דדווקא בהרבה שמות שייך זה. ובכ"ז יש לחוש לזה כי יש מקום לדבריו.

ומרוב טרדותי ההכרח לקצר: סימן פג כבוד ידי"נ הרב הגאון הצדיק וכו' מהו' חיים חזקי' נ"י הגאבד"ק קאראסובאזאר: ע"ד אשר ערער רב אחד על אשר קרא מעכ"ת

חיבורו היקר שדי חמד באשר העלים הכפולים משער הספר מוטלים ע"פ רוב בבזיון ויש בזה משום בזיון שם קודש וכמ"ש הפוסקים ובמעיל צדקה סי' כ"ד שאף שלא נכתב השם בקדושה מ"מ אסור למחקו ולבזותו.

והציע הרב המערער שיקרא שם חיבורו בחלק השני השדי חמד. ולפי דעת מעכ"ת אין בזה חשש וחפץ מעכ"ת בצדקת לבו לדעת גם דעתי בזה: הנה מטרדותי כעת וגם באשר בני שיחי' לאוי"ט חולה כעת.

ד' ישלח לו רפואה שלימה במהרה. לא אוכל להאריך כראוי.

וגם כי נושא הענין אינו דורש אריכות. לזאת אשיב בקוצר דברים למען הפיס דעתו הק' ולהוציא החשש מלבו הטהור.

והנה אם באנו לתקן חשש זה. א"צ לשנות שם הספר רק לעשות נקודה בשמאל השין כדי שיקראוהו הכל בשין שמאלי.

אבל לדעתי אין בזה שום חשש. ומ"ש האחרונים שאסור למחוק שם שנכתב שלא בקדושה.

היינו רק כשכתוב על הוראת שם הקדוש וכגון שכתב איזה פסוק וכדומה שלפי הענין הוא מורה על שמו יתברך. וכמו שכתבו האחרונים שאף אם כתב בלעז מלה המורה בלשון לעז על שמו יתברך ג"כ אסור לבזותו.

וע' חות יאיר סי' ק"ו. ובהכי איירי במעיל צדקה שם בפסוקים הכתובים על כותל ביהכ"נ ע"ש.

אבל היכא שכתבה לשם הוראה אחרת והוא נקרא בנקודות אחרות. ודאי שאין עליו קדושת השם כלל: וראיה ברורה לזה מהא דאיתא במ"ס פ"ד ה"ד כל שמות הדיוטות שאותיותיהם אותיות השם הרי אלו נמחקין.

וחשיב שם שם אלקים היכי דקאי על הדיוט. וכן חושב שם כל השמות שישנם בתורה והם של חול שכולם נמחקים.

הרי מפורש שאין חשש בזה. ועוד דא"כ תיבת אל בסגול יהא אסור למחקו כשהוא בלי נקודות.

וכן תיבת אלה בצירה האלף הם כאותיות השם שנכתב חסר. וע' פ"ת ר"ס רע"ו.

וכן תיבת אדוני שישנו בתורה חסר. וכן צבאות כשיכוונו בזה לצבאות חיל אנשים.

כל אלו וודאי שנמחקין אף שהם אותיות השם. וה"ה בנ"ד.

וכן קיי"ל במ"ס פ"ה ה"ג ובירושלמי פי"ב דשבת הל"ה שאם כתב יהודה וטעה והשמיט הדלת מותר למחקו כיון שלא כתב לשם שמו יתברך רק לשם הדיוט. ומה שלא הובא בפוסקים דין זה דמ"ס וכן דין שהזכרנו למעלה.

נראה משום שפשוט היה להם דכיון שכתבו ששם קודש אסור למחוק. ממילא מובן דשל חול שרי.

ובסוגיא דשבת דף ק"ד ובגיטין דף כ' ודף נ"ד הובא דין זה בלשון אחר ע"ש. ויותר מזה איתא בירושלמי פ"ק דמגילה ה"ט דר' יוסי ס"ל ששם צבאות נמחק לפי שהוא שם חול במקום אחר ופקדו שרי צבאות ורק דאנן קיי"ל דאינו נמחק כשנכתב לכוונת שמו יתברך.

אבל זה כ"ע מודו כשמכוין לשם חול שמותר למחקו: [ובזה ק"ל על הירושלמי דא"כ גם שם אלקים יהא מותר למחקו דמצינו כזה שם חול כמו אלקים לא תקלל וכן נתתיך אלקים לפרעה. וצריך לחלק דשם אלקים עיקרו הוא לשם קודש.

רק בדרך השאלה הושאל גם לבו"ד כשהוא אדון ומנהיג. אבל צבאות עיקרו הונח לשם חול לצבא אנשים רק שבא בגדר השאלה לשם קודש שהוא אדון בצבא שלו ע' חגיגה ט"ז ע"א ודוחק.

ובמ"ס רפ"ד הגירסא היו מוחקין צבאות שהיו נוהגין בו חול שנאמר ופקדו שרי צבאות. ולפי גירסא זו א"ש שהכוונה כפשוטו שצבאות אינו שם כינוי להבוי"ת.

רק שהוא אדון לצבאות שלו כדאיתא בחגיגה ט"ז. וא"כ צבאות קאי על צבאותיו וברואיו העליונים והתחתונים.

ומייתי שפיר מקרא דשרי צבאות דלא קאי צבאות על השרים רק על צבאות החיל וכ"נ בש"ס דילן בשבועות דף ל"ה ע"ב דאיתא שם רי"א צבאות כולו נמחק שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל שנאמר והוצאתי את צבאותי וגו'. הכוונה כט"ש דצבאות לא קאי על הקב"ה.

וכן מוכיח הלשון באדר"נ פל"ד דאיתא שם אר"י חלקנו על צבאות שנאמר ופקדו שרי צבאות. והיינו ג"כ כמ"ש.

אבל לשון הירושלמי א"א לפרש כן. ואפשר כוונתו דרק תיבה שהיא לשבח במק"א שפיר אפשר לומר שהוא כינוי להבוי"ת.

אבל תיבה שבמק"א היא הוראה למדריגה קטנה א"א לומר כן. והכא צבאות הם מדריגה שתחת השרים.

ומאהיה לא קשה דהכא ג"כ הפירוש הוא אהיה שהבוי"ת נצחי ויהיה לעולמי עד ואקצר בזה כי אכ"מ]: וראיתי בתשב"ץ ח"א סי' קע"ז שנשאל על שמות של חול שנמצא בתורה אם מותר למוחקן והשיב שמותר למחקן. והביא שם שגם הסמ"ג פסק כן ששם שנכתב שלא מדעת מותר למחקו.

והביא התשב"ץ ראיה שם מהא דאיתא בגיטין דף כ' שאם היה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת אין השם מן המובחר. ומשמע שם שאין בו קדושה.

ולפלא שלא הביא הא דמ"ס פ"ד שהזכרנו שמפורש שם ששמות של חול נמחקין. וכן הא דפ"ה במ"ס וירושלמי פי"ד דשבת בכותב יהודה והשמיט הדלת שמותר למחוק.

וכן ראיתי בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ע"ז שנשאל במי שהוצרך לכתוב יהודה והשמיט הדלת אם מותר למחקו. והשיב שמותר למחקו.

והביא ראיה ג"כ מהך דגיטין דף כ' וכמ"ש התשב"ץ דכיון שאינו מן המובחר א"כ לא נתקדש ומותר למחקו. ולפלא שלא הרגיש שדין זה מפורש במסכת סופרים פ"ה הל"ג ובירושלמי פי"ב דשבת הל"ה שמותר למחקו.

ועכ"פ הרי מפורש בתשב"ץ ורדב"ז הנ"ל כמש"ל שמותר למחוק שמות של חול. וכ"כ בהג"מ בשם הרא"מ שמותר למחוק שמות שנכתבו שלא בקדושה.

ושם בתשב"ץ מייתי ג"כ שיש בכתובים שם שדי שהוא חול ומותר ג"כ למחקו יעו"ש. ויש להאריך בפרטי שמות של חול שהביא שם ואכ"מ.

וע"ש מ"ש לענין שם עמנואל וצורישדי וע' במ"ס פ"ד ה"ח ואכ"מ. ואף המחמירים שלא למחוק תיבת שלום ושלא לכתבה כדי שלא יתבזה.

היינו רק משום שהכוונה על שלום והוא שמו של הקב"ה. ואף אדם שנקרא שלום י"ל ג"כ שנקרא בשביל הוראת התיבה במכוון שלה.

וכעין הא דאיתא בסוטה דף י' לענין שם שמשון יעו"ש ובתו' שם בזה. וע' באחרונים באו"ח ס"ס פ"ד וביו"ד ס"ס רע"ו בענין שם שלום.

אבל אם רצה לכתוב תיבת שלום מלשון תשלומין או שם אדם שנקרא שלום בפתח תחת השין ודאי שאין שום חשש בזה. וגם בתיבת שלום העיקר הוא דמותר כמבואר באחרונים ס"ס רע"ו וברדב"ז סי' ר"ב הובא בפ"ת שם.

וכ"כ הש"ך בסי' רע"ו סקי"ב שמותר למחוק שם של חול ע"ש: והנה בתשב"ץ שם הביא ראיה מהירושלמי פ"ג דסוכה ה"י ופ"ק דמגילה ה"ט דאיתא שם דהללויה שאינו נחלק נמחק לפי שלא נתקדש בקדושת השם. אלמא דכיון שלא נכתב לכוונת השם מותר למחוק.

ולענ"ד אינה ראיה דכיון שאינו נחלק ונכתב בתיבה אחת א"כ אין כאן אותיות השם כלל כי היא תיבה אחרת לגמרי. ואטו תיבת היה יהא בה קדושת השם.

ואדרבא יש לדקדק משם להיפוך דמשמע שם שאם היה נחלק לא היה נמחק אף שלא נתקדש. אלמא דכיון שכתוב תיבה בפ"ע אסור למחקו אף שלא נכתב לקדושת השם.

אבל באמת ז"א דהכוונה שם דלהכי נחלק כדי שיהא ניכר השם לבדו ושהוא שני תיבות. אבל כשאינו מקדשו.

א"כ הוא תיבה אחת ולזה אינו נחלק. ובאמת אם טעה וכתבו בשתי תיבות ובכל זה לא נתכוין לכתוב השם רק שבטעות עשה שם הרחקה יותר מדאי.

וודאי שמותר למחקו וע' בתשב"ץ שם לענין כסיה שנכתב בשתי שיטות ואכמ"ל בזה. ועכ"פ ראיית התשב"ץ מהירושלמי צ"ע לענ"ד]: והנה לכאורה יש לדחות ראיית התשב"ץ והרדב"ז מהא דגיטין דף כ' בהוצרך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וממילא תדחה גם ראייתינו לנ"ד מהא דפ"ה דמ"ס הל"ג שהזכרנו.

דהנה המרדכי והג"מ הביאו ראיה מזה שצריך לכתוב את השם לשם קדושת השם. וכתב הב"י סי' רע"ד שאינה ראיה כלל דשם נתכוין לכתוב תיבת יהודה שאינה כתובה בספר במקום ההוא והוי ככותב תיבה שאינה מן הספר עכ"ד.

ולפ"ז י"ל דרק שם שנתכוין לכתוב תיבה שאינה שייכת כלל לכאן לזה אין בו קדושה כלל. אבל בכותב תיבה ששייכת לכאן ויש בה אותיות השם.

אף שכתבם לכוונה אחרת בכ"ז אסור למחקם. אבל באמת ז"א דהנה הט"ז בסי' רע"ו סק"א הקשה על הב"י דאם הפסול משום שנתכוין לכתוב תיבה שאין מקומה כאן.

למה נקיט שהיה צריך לכתוב שם דהא ה"ה בשארי תיבות. וע"כ צ"ל דרק בשם שייך זה שצריך לכתבו בפירוש לשם קדושה.

והנראה דלכאורה בלא"ה דברי המרדכי תמוהים דע"כ לא נחלקו הפוסקים רק אם צריך לומר בפירוש שכותב לשם קדושת השם או לא. אבל היכא שמכוין בפירוש לשם תיבה אחרת לגמרי בודאי שפסול.

וכעין זה מצינו שכתבו הפוסקים דאף אינימא שמצות א"צ כוונה. מ"מ אם כיון בפירוש שלא לצאת ודאי שאינו יוצא וה"ה הכא.

וא"כ קשה מה מייתי ראיה מהא דנתכוין לכתוב יהודה שכיון בפירוש לכתוב תיבה אחרת לגמרי. וזה קשה גם על הב"י שנדחק לדחות ראיית המרדכי ולא דחה בפשיטות כמש"ל.

ולזה נראה דבאמת זהו כוונת הב"י שנתכוין לכתוב תיבה אחרת לגמרי. וא"כ כיון בפירוש שלא יתקדש לקדושת השם.

ומצאתי בנה"כ ביו"ד שם שכתב ג"כ לדחות ראיית המרדכי דהכא אף מחשבה ליכא וכתב דהב"י הוי מצי לדחות כן רק דעדיפא מינה דחי דכיון שנתכוין לכתוב תיבה שאינה בספר א"כ פשיטא דאפילו מחשבה ליכא עכ"ד. נראה מזה שהרגיש קצת במש"ל אבל דברינו מבוארים יותר בס"ד וכן דברי הב"י מיושבים היטיב שכוונתו להוכיח דאף אינימא דאף מחשבה לא בעי לקדושת השם דנימא דסתמא לשמה קאי כמ"ש הרדב"ז ח"א סי' ע"ז.

מ"מ היכא שחושב בפירוש להיפוך בודאי פסול לכ"ע. עכ"פ לפ"ז מבואר שאין עיקר החילוק של הב"י מצד שאין תיבה כזו במקום ההוא.

רק מצד שנתכוין בפירוש לשם חול. וא"כ שפיר איצטמיד ראיית התשב"ץ והרדב"ז וכן ראייתינו מהא דנתכוין לכתוב יהודה שהכותב אותיות השם בפירוש לשם חול מותר למחקן.

ולפ"ז יש לישב ג"כ דברי המרדכי שכתב בזה בשם רבינו שמשון בפ' התכלת. די"ל דר"ש ס"ל כשיטת הרז"ה שהביא הב"י בסי' תקפ"ט דלמ"ד מצות א"צ כוונה אף אם צווח שאינו רוצה לצאת מ"מ יוצא.

וה"ה הכא אף שכותב לשם חול. כיון שצריך כאן לשם קודש.

היה לו ליקדש. ולזה שפיר הוכיח שא"צ לקדש בפירוש רק סתמא לשמה קאי יעו"ש במרדכי דמשמע הכי.

ויש להאריך בזה:ולכאורה יש לדון ולחוש בנ"ד משום מראית העין שיסברו שהוא שם קודש ויחשבו שמותר לגרום בזיון לשם הקודש. אבל ז"א דהא קיי"ל ששמות של חול מותר למחקם.

והיינו משום שענינם מוכיח עליהם שהם של חול וליכא מראית העין. וכה"ג איתא בר"פ אלו מגלחין שמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחוה"מ שאיזורו מוכיח עליו.

וכן איתא בכריתות דף כ"א שדם דגים אסור משום מה"ע ואם יש בו קשקשים שמוכיחים שהוא מדגים מותר. וכן איתא ביו"ד סי' פ"ז לענין בשר עם חלב שקדים שמותר אם מונח בו שקדים.

וכעין זה איתא בכלאים פ"ב מ"ז דהיכא שראש תור חטים נכנס בשל שעורים מותר מפני שנראה כסוף שדהו וע"ש עוד בפ"ג מ"ג. ואיסור כלאים הוא אסור כשיש משום מראית העין כמבואר בירושלמי פ"ב דכלאים וע"ש בר"ש ותוי"ט וכ"כ הרמב"ם.

ועמש"ל סי' מ"א בזה. וכעין זה איתא בפיאה פ"ו מ"ג שכשנגדו העומר מוכיח ע"ש.

וה"ה הכא התיבות שאצלו מוכיחים ששדי זה לפי ענינו הוא חול. ולכאורה יש להוכיח מהא דקיי"ל נתכוין לכתוב יהודה וכתב השם שמותר למחוק.

ואף שהיה צריך לכתוב שם את השם. וא"כ אין כאן הוכחה מענינו שהוא חול.

בכ"ז לא חיישינן למראית העין. אך י"ל דשאני התם דהוי מילתא דלא שכיחא ולא גזרינן בזה.

ועוד דהתם הוי רק לשעה דהא צריך לתקנו תיכף ולקדש השם כדין. ולזה אין שייך בזה משום מראית העין דבשעה זו ידוע היטיב שהוא חול.

אבל בנ"ד שהוא לזמן ארוך חיישינן. וכן מצינו גבי תקלה שחילקו בין זמן מרובה לזמן מועט.

וע' תו' ב"ק קט"ו ע"ב ד"ה אתי ובש"ע יו"ד סי' נ"ז. ולגבי חשש מה"ע שייך חילוק זה טפי ויש להביא הרבה ראיות לזה ואקצר.

אבל משמות חול שבתורה שפיר מוכח דבכה"ג ליכא משום מראית העין וכמש"ל. ובלא"ה נראה דאין שייך לחדש גזירות מדעתינו כיון שלא מצינו כזה בש"ס ופוסקים וכמ"ש הב"י באו"ח סי' י"ג.

וע' שבת דף ק"כ ע"ב ואקצר: ולכאורה עדיין י"ל דבהא דנתכוין לכתוב יהודה שרי למחוק מפני שיכתוב במקומו שם קודש והו"ל מעלין בקודש. וכן בשמות של חול שנמחקין י"ל ג"כ דהיינו רק לצורך.

אבל לא להניחם בבזיון דהא עכ"פ תורה היא ולא גרע משאר תיבות שבתורה. וא"כ גם בנ"ד י"ל שאסור לעשות כן מפני שיבוא לידי בזיון.

אבל ז"א דודאי אסור לבזות בידים כתבי קודש. אכן הכא אנו תופסים שזה השער אין לו דין כתבי קודש.

דהרי גם המערער לא ערער רק מצד שיש בו אותיות השם. א"כ ודאי שאין חשש בזה כלל כי מה שיש בו אותיות השם אינו מוסיף קדושה כלל אף להמחמירים באיש ששמו שלום שלא למחוק שמו ושלא לקראו בבית המרחץ.

מ"מ הכא שנכתב לכוונת תיבה אחרת לגמרי ולקראו בנקודות אחרות ודאי שאין חשש כלל בזה וכמש"ל דהא דנ"ד הוי כמו תיבת אל בסגול ואלה בצירה ואהיה וכדומה. ובאמת מצינו ספרים שנקראו בשמות הקודש כמו ספר בית אלקים להמבי"ט ז"ל וכן ספר מערכת אלקות.

וספר קנאת ד' צבאות. ובשם שלום יש הרבה ספרים.

ואולי נזהרו בשערים שלהם שלא יתגוללו בבזיון או שלא היה נהוג אז כלל לעשות שני שערים. והיה ראוי לפ"ז להזהיר המדפיסים שיזהרו בהדפסת ספרים אלה שלא להדפיס שערים כפולים.

וכן שעל גב הספר לא יודפס שם הספר כנהוג בכמה דפוסים כי זה נמחק ונקרע בשעת כריכת הספר: עכ"פ נתבאר שכל תיבה שנכתבה לכוונה אחרת מותר למחקה אף שהיא מאותיות השם ומכ"ש שאין לחוש לחשש רחוק שיבוא לידי בזיון או גרם מחיקה. ולזה אין שום חשש במה שקרא מעכת"ה שם חיבורו הטהור שדי חמד.

וגם משום מראית העין ליכא כי תיבת חמד מוכיח עליו שהוא מלשון שדה וכלשון הכתוב בישעי' ל"ב. וחלילה למעכת"ה לשנות שם חיבורו בשביל זה אחר שכבר יצא מוניטין שלו ונתפרסם טבעו בעולם בשם זה.

ובפרט לפמש"ל שאם יחפוץ לחוש לזה די שיכתוב נקודה בשמאל השין להורות שהוא שין שמאל. אך גם זה אין צורך וכנ"ל.

ובאמת בדרך כלל בלא"ה צריך להזהיר שלא יבואו השערים לידי בזיון כי עכ"פ הלא כתובים אשורית ובלה"ק ויש בהם קדושה כמבואר בספרים. וידוע שתמונת האותיות ג"כ יש בהם כמה צירופים וראוי להזהר הרבה בכל אותיות הקודש שלא יבואו לידי בזיון.

וכבר האריכו האחרונים בדבר הקורעקטין הנדפסים ואח"כ שורפים אותם. וע' רמ"א ביו"ד סי' רפ"ד ס"ב ובב"י סי' רפ"ג בשם הרמב"ם בתשובה וברדב"ז ח"ד סי' מ"ה שיש בכתב אשורית קדושה.

ורק אם הוא ספר שכתבו מין הרי לא גרע מס"ת שמותר לשורפן. ובעוה"ר נתרבו כעת ספרי אפיקורסות ודברי עגבים הנדפסים בלה"ק ובכתב אשורית.

ובודאי שאין בהם שום קדושה. אבל שאר ספרים הנדפסים בלה"ק וכתב אשורית בודאי יש בהם קדושה.

וכבר דברו המחברים לענין אם המדפיס הוא נכרי ואכמ"ל בזה. ואם היתה יד האמת תקיפה היה ראוי למנוע מלהדפיס ספרים חיצונים בלה"ק וכתב אשורית: סימן פד בע"ה.

כבוד ידידי הרה"ג וכו' מהו' אפרים שרגא הלוי הרב דק' אוניעווא: ע"ד אחד שמכר עז לנכרי בחשבו שהיא מעוברת ועשה משיכה ונתן דמי קדימה ואח"כ נתגלה שאינה מעוברת. ובא הקונה לשאול אם ילדה והשיב שאינה מעוברת.

ובכ"ז לא השיב הקונה את הד"ק ולא ביטל בפירוש המכירה רק היתה אצל המוכר כל המשך בסתם מאז הושבה לביתו אחר המשיכה. ואחר איזה חדשים נתעברה ומכרה הישראל לנכרי אחר בכסף וצוה לו להוליכה לחוץ לעיר לקנותה במשיכה אבל הנכרי לא הוליכה רק עד פתח הפתוח לר"ה ועתה ילדה זכר וחפץ מעכ"ת לדעת דעתי הקלושה בזה אם יש היתר להבכור.

והנה כת"ר האריך הרבה בענין זה בדברים נכונים. ואנכי טרוד מאוד ולא אוכל להאריך כחפצי ורק ארשום בקוצר הנלע"ד לדינא.

וגם לעיין בדברי כת"ר אין לי פנאי: א) הנה לכאורה בטלה מכירה ראשונה שהרי המוכר גילה דעתו שמוכרה מפני שהיא מעוברת וחושש שתלד זכר וכנראה מתוך השאלה שהגיד להקונה שהיא מעוברת שהרי בא הקונה אח"כ לשאול אם ילדה. והא קיי"ל בכתובות צ"ז ובח"מ סי' ר"ז שאם גילה דעתו שמוכרה בשביל סיבה פרטית.

אם נתבטלה הסיבה בטל המקח. ואף שכתב הרמ"א שם בסעיף ג' שבמטלטלין לא מהני גילוי דעת לבטל המקח.

הנה מקורו מהג"א פי"א דכתובות ושם מפורש שהוא רק מצד ספק ואין מוציאין מלוקח. וא"כ הכא שהעז עמדה ברשות המוכר הרי בטל המקח.

וכת"ר רצה לפרש דברי ההג"א שהספק הוא כיון שעיקר הטעם שמועיל גילוי דעת בקרקע כתבו התו' משום דהוי אומדנא דמוכח שלא מכר רק באופן זה. וא"צ דיני תנאי.

ולזה במטלטלין יש ספק אם שייך בהם אומדנא זו או לא דאפשר דרך העולם למכור מטלטלין בכל גוונא. משא"כ קרקע אין מוכר אדם רק מחמת איזה אונס.

וכיון שיש ספק בגוף האומדנא ממילא קנה קנין גמור דאין כאן אומדנא דמוכח. וז"א דלשון ההג"א מוכיח דהוי ספק בדין ואין מוציאין מהמוחזק.

וכ"כ הח"ס חח"מ סי' ק"ב שכוונת ההג"א דהוי ספק גמור ולא מצד דלא הוי אומדנא דמוכח ע"ש. והנה ההג"א כתב שם זה בשם הר"ח פ' האומנין.

ובשטמ"ק פ' האומנין דף ע"ז ע"ב הביא זה בשם הר"ח וכתב להדיא דהוי ספק והמוציא מחבירו עליו הראיה. ובאמת בטור משמע דר"ח ורש"י ס"ל דבמטלטלין ליכא כלל דין דגילוי דעת ע"ש.

ויש להאריך בזה ובסתירת דברי הר"ח שהובאו בטור סי' ר"ל ואכמ"ל בזה: ב) וע"פ סברת הח"ס הנ"ל יש לישב מה שהקשו המפרשים על הרי"ף שלא הביא בעיא דבש"ס

בב"מ ע"ז ע"ב במכרמנה במאתים ועייל ונפיק אזוזי אי בטל מקח. ולפי סברא זו א"ש דלא הביא זה משום דכיון שהוא ספק באומדנא ממילא אין כאן אומדנא כלל.

דהא שהמקח בטל כדעייל ונפיק אזוזי הוא רק משום אומדנא. וסברא זו כתב ג"כ הקצה"ח בסי' רנ"ג סק"ה.

ואין להקשות שהיה לו להביא הא גופא דלא בטל מקח דאין דרך הרי"ף להביא דבר שצריך להוסיף מסברא איזה דברים. ויש להאריך בזה ובהא דבב"ב קמ"ח ע"ב בהקדיש והפקיר וע' מהרי"ט חח"מ סי' כ' ואקצר כי אין זה שייך לענינינו: ג) ולבד זה נראה דבנ"ד כ"ע מודו דמהני גילוי דעת.

דהא זה וודאי כ"ע מודו דהיכא דאיכא אומדנא דמוכח וגלוי לכל העולם שעיקר מכירתו הוא בשביל סיבה זו. אזי אם בטלה הסיבה בטל המכירה.

ורק בגילוי דעת ס"ל להר"ח וההג"א דבמטלטלין אפשר ס"ל לחז"ל דאין אומדנא בזה שכוונתו בזה לעיכובא. כיון שאם היה שותק מזה לא היינו יודעים מעצמינו זה.

אבל בנ"ד שהכל יודעים שעיקר המכירה הוא בשביל העובר ואנן סהדי דלעיכובא אמר כן כי ידענו שאין חפצו למכרה כלל אם לא מפני חשש העובר. הוי אומדנא דמוכח וגלוי לכל העולם וכ"ע מודו שבטל המקח.

וכ"כ המרדכי פ' אלמנה ניזונית אחר שהביא דעת הר"ח דבמטלטלין הוי ספק אי מהני גילוי דעת כתב שיש דברים שא"צ אף גילוי דעת משום דהוי אומדנא דמוכח: אכן י"ל שאין האומדנא מוכחת כ"כ. דהא כיון שהעז לא ביכרה.

סוף סוף תתעבר ויצטרך למכרה ושפיר ניחא לי' במכירתה. ורק אם הי' יודע שעדיין אינה מעוברת לא הי' ממהר כ"כ למכרה.

אבל אחר שכבר מכרה י"ל דניחא ליה במכירתה. ולפ"ז י"ל דהגילוי דעת ג"כ אינו מועיל לבטל המכירה.

די"ל שגילוי דעתו שמוכרה מפני שהיא מעוברת. וחושש שתלד זכר.

העיקר מפני שחושש שתלד זכר. אבל העיבור אינו דווקא כי הלא סוף סוף דרכה להתעבר ולילד.

ומ"מ עדיין צ"ע דאפשר לא ניחא לו למכור הרבה קודם עיבורה. כי שמא ימכרנה בתוך כך לישראל.

ויצטרך רשות הנכרי ע"ז. ועוד מכמה טעמים: ד) ועוד יש לדון בזה דהא הלוקח יכול לומר שלא קנה רק עז מעוברת ולא ריקנית.

וזה ודאי הוי מום במקח כשנמצאת שאינה מעוברת. וא"ל שיהא דינו כקונה שני דברים ביחד שאם אין כאן אלא דבר אחד מהם קונה האחד.

ע' ח"מ סי' רט"ז ובאחרונים שם. דהכא אינם שני דברים רק שינוי בגוף הדבר שדרך לקנות עז לחלבה וכשמתעברת ויולדת אזי יש לה חלב הרבה.

וגם כי יכול לומר שצריך הוולד שלה לגדלו ולזה קנה מעוברת. ולזה נראה פשוט שיכול הקונה לבטל המכירה.

ואף דבנ"ד המכירה היא כמו הערמה וידוע שתשאר אח"כ העז אצל המוכר וא"כ אין נ"מ להקונה אם היא מעוברת או לא. מ"מ כיון שאנו תופסים לדינא שהיא מכירה גמורה.

וגם יכול לתבוע את הנכרי בדיניהם לקיים הקנין. ממילא בוודאי באופן זה יקפיד הנכרי ע"ז ויטעון שלא לקח רק מעוברת ולא ריקנית.

וא"ל דהא ראה הנכרי העז והו"ל לבחנה אם היא מעוברת. ז"א די"ל שסמך על דברי הישראל שאמר לו שהיא מעוברת.

וכעין הא דקיי"ל בסי' רל"ב סי"ז שכיון שסמך על דברי המוכר לא אמרינן שהיה יכול להבחינו ע"ש. ועוד הא לא שילם לו דמי המקח.

וכבר כתבו האחרונים ר"ס רל"ב שאם עדיין לא שילם לא אמרינן מדלא הבחינו מחל ע"ש. אך ז"א דהכא המוכר מוחזק.

ועוי"ל שדבר זה א"א להבחין בראשית עיבורה: סימן פה ה) אמנם בגוף דין זה י"ל דנהי דנימא שהמוכר או הלוקח יכולים לחזור בהם מצד אומדנא או מצד מום במקח. מ"מ כל זמן שלא גילו דעתם שחוזרים בהם לא נתבטל הקנין.

והכא קצת הוכחה לזה כי כששאל הקונה אם ילדה והשיב שאינה מעוברת. לא אמרו שבטל המקח ולא דרש הקונה שישיב לו ערבונו.

ומוכח דהוי ניחא להו שיהא המקח קיים עכ"פ. והנה באומדנא גבי שכיב מרע דקיי"ל שאם עמד חוזר משום דאומדנא הוא שלא נתן רק מחמת מיתה.

קיי"ל שא"צ לחזור בפירוש רק כיון שעמד ממילא בטלה המתנה כדאיתא בב"ב פ' מי שמת ובח"מ סי' ר"נ ס"ב. וכן בשטר מברחת משמע להדיא בכתובות ע"ט שבטל ממילא אף אם לא חזרה בפירוש וכגון שמתה מקודם וכדומה.

אבל י"ל דזה רק באומדנא דמוכח שגלוי לכל העולם שדעתו כך. וכמ"ש התו' וכל הראשונים דלזה הוי בכה"ג דברים שבלב דברים מפני שגלוי לכל העולם דאדעתא דהכי נתן לו.

ואנן סהדי שכן הוא ואין כאן אפי' מיעוט שיעשו נגד אומדנא זו. אבל היכא שאין אומדנא ברורה.

רק צריך שיגלה דעתו מקודם. בזה צריך חזרה אח"כ.

שזה מוכח על תחילתו דהגילוי דעת היה לעכובא אצלו וכתנאי גמור. אבל אם לא חזר בו בפירוש אח"כ.

יש מקום לומר דניחא לו לקיים המכר בכל גוונא ולזה לא התנה בפירוש: ו) וכ"נ ראיה מהא דקיי"ל בב"ב פ"ד ובח"מ סי' רל"ג דמוכר מין זה ונמצא מין אחר אין כאן מכר ושניהם יכולים לחזור ובמכר יפה ונמצא רעה הלוקח יכול לחזור ולא המוכר. והיינו משום דהוי רק מום במקח ויכול הלוקח לומר שמתרצה במומו.

אף דקיי"ל חזקה שאין אדם מתפייס במומין כדאיתא בכתובות ע"ו. מ"מ יכול לומר שמתרצה בו.

ומכ"ש בגילוי דעת שלא כל אדם מקפיד ע"ז. ודאי שיכול לקיים מקחו.

ואף דבתנאי גמור בטל המקח ממילא וא"צ שיחזור בו. מ"מ בגילוי דעת לחוד דמהני מצד אומדנא כמ"ש התו'.

צריך דווקא שיגלה דעתו אח"כ שמקפיד ע"ז. וכן באונאה יותר משתות קיי"ל בסי' רכ"ז ס"ד שכל זמן שהמתאנה לא חזר בו המקח קיים.

ואף הסוברים שם שהמאנה יכול ג"כ לחזור. היינו משום שעל אונאה כזו אין דרך בנ"א למחול ואינו דרך מקח וממכר כלל.

וע' בזה במח"א הלכות אונאה סי' י"ב ואקצר: ז) ולכאורה יש להביא ראיה מהא דקיי"ל בב"מ ע"ז ובח"מ סי' ק"צ דבעייל ונפיק אזוזי שניהם יכולים לחזור ואף הלוקח. אלמא שאף שהמקח בטל מצד שהמוכר גילה דעת שצריך למעות.

מ"מ יכול גם הלוקח לבטל המקח. וע"ש בסמ"ע סקי"א מ"ש בזה.

אבל באמת אין ראיה מזה. דשם גלי דעתו אחר המכירה שמקפיד על המעות שהרי הוא עייל ונפיק אזוזי.

ואדרבא משם ראיה להיפוך דהא שם איירי דווקא כשידוע שמכר בשביל שהיה דחוק למעות וכדקיי"ל בסי' ק"צ סט"ו. ומ"מ בעינן שיהא עייל ונפיק אזוזי.

אף דידעינן שמכר בשביל דוחק לכסף ואין לך אומדנא גדולה מזו. מ"מ בעינן שיגלה דעתו אח"כ שרוצה לבטל המכר אם לא יתן לו.

ויש לדחות דכיון שלא גלי דעתו בפירוש קודם המכר שמוכר בשביל כסף לזה צריך עייל ונפיק. דאף שאנו יודעים מעצמינו זה.

מ"מ אפשר גם בלא"ה היה רוצה למכור קרקע זו. וכ"כ התו' בכתובות צ"ז דגבי זבין ולא אצטריך לזוזי בעינן שיגלה דעתו שמוכר בשביל כסף ע"ש.

וה"ה הכא.

וכן מוכח מדצריך עייל ונפיק. דאי משום אומדנא א"כ סגי שיחזור בו כשלא נתן לו.

וע"כ צ"ל כמ"ש דבעי גילוי דעת. והכא שלא גילה דעתו מקודם בעינן שיהא עייל ונפיק שני פעמים שמזה יהא הוכחה על תחילתו שמכר רק בשביל הכסף: ח) ועדיין יש להוכיח זה משם כי פשטות הש"ס ופוסקים בזה נראה שצריך המוכר או הלוקח לחזור בו בפירוש.

וכל זמן שאין חוזרין בהם המקח קיים. ולהכי תלי שם שמי שחוזר ידו על התחתונה ע"ש.

וזה נ"מ טובא לענין בעל חוב של הקונה או המוכר וכן לענין אם קידש אשה בזה וכן לענין כתובת בנין דכרין שאינו נגבה אלא מן הקרקע. ועוד לענין כמה דברים שיש נ"מ

לדעת אם מת המוכר או הקונה קודם חזרה אם הקרקע הוי של מוכר מצד שהמקח בטל ממילא או הוי של קונה כל זמן שלא ביטלו המקח בפירוש.

וכ"כ המח"א הלכות גזילה סי' כ"ג שבכל אופן דהוי מקח טעות לא הוי המעות גזל ת"י כיון שאפשר שיתרצה בזה ורק במוכראיסורי הנאה או דבר שאינו שלו שאינו שוה כלום בזה אמרינן שהמעות הם גזל ת"י יעו"ש. ואי נימא שא"צ חזרה רק ממילא המקח בטל.

א"כ הוי המעות גזל אצלו ועכ"פ פקדון. וע"כ צ"ל דבעי חזרה וכמש"ל.

ואף דהר"ן כתב בפ' האיש מקדש בשם הרשב"א דבכל כה"ג דגלי דעתו שמוכרה משום איזה דבר אין הלוקח אוכל פירות רק מוסרין לשליש עד שיתברר שנגמר המקח בהחלט כדי שלא יהא כריבית. היינו משום שאם יחזור בו יתבטל המקח למפרע.

אבל בוודאי צריך חזרה בפירוש. וכן איתא במגילה כ"ז ע"ב דאף שכל זמן שאין המוכר מגלה דעתו שחוזר בו המקח קיים מ"מ קרי לה צד אחד בריבית וריבית ע"מ להחזיר ע"ש ומשלשין הפירות כהא דב"מ ס"ה ע"ב וכן איתא בב"מ שם גבי כשמתנה לכשיהיו לי דמים תחזירה לי ע"ש: ט) ולכאורה מפורש בסמ"ע סי' רכ"ז סק"ח להיפוך שהרי כתב שם דלהכי גבי אונאה אין יכול לחזור רק המתאנה וגבי עייל ונפיק אזוזי יכולים שניהם לחזור.

משום דכיון דגלי דעתו במה דעייל ונפיק אזוזי שלא מכרה רק בשביל דוחק. נתבטל המקח תיכף כשלא נתן המעות.

ואף שאח"כ נתרצה המוכר. מ"מ כיון שנתבטל המקח יכול הלוקח לחזור בו.

אבל באונאה כל זמן שלא גילה המתאנה דעתו שאינו רוצה בו עדיין המקח קיים עכ"ד. הרי מפורש שאף שלא חזר בו בפירוש.

מ"מ כיון שביטול המקח הוא מצד אומדנא. שוב א"צ שיחזור בו בפירוש רק ממילא בטיל.

אכן באמת נלע"ד העיקר כמ"ש דבעי חזרה. רק בעייל ונפיק ס"ל להסמ"ע שזה שיוצא ונכנס לתבוע הכסף זה בעצמו הוא כצווח ואומר שרק על אופן זה מכר שדהו שישלם לו בזמנו.

ובלא"ה אינו רוצה למכרו כלל: י) ובעיקר קושיית הסמ"ע נלע"ד דלכאורה קשה טובא היכן מצינו שיועיל גילוי דעתו אחר המעשה ולמה יועיל הא דעייל ונפיק לבטל המקח כיון שמקודם לא גילה דעתו כלל שמוכר רק בשביל דוחקו לכסף. והא בהך דכתובות צ"ז בזבין ולא אצטריך לזוזי כתבו התו' וכל הראשונים דאיירי שגילה דעתו בשעת מכירה שמוכר בשביל דוחקו לכסף.

ועו"ק למה עייל ונפיק אזוזי מבטל המקח אף במטלטלין משא"כ גילוי דעתו קודם המכר כנ"ל. לזה נראה דהנה כבר נתקשו התו' וכל הראשונים למה מהני גילוי דעת לבטל המקח או קדושין.

הא בעינן כל דיני תנאי ולא עדיפא מאלו התנה בפירוש. ותרצו דכיון דאיכא אומדנא דמוכח שדעתו דווקא על אופן זה הוי כאלו התנה בכל דיני תנאי.

ורק אם מתנה בדבר שאין אומדן דעת כ"כ שיחפוץ שהתנאי יבטל המעשה. בזה צריך דיני תנאי כגון תנאי כפול וכדומה.

ויש כמה ראשונים שלשונם סתום בזה וכמעט אין מובן עצם החילוק. אבל כוונתם כמו שהסברנו בס"ד: יא) והנה כל מי שמוכר דבר הוא קובע מחיר ומדבר עם הלוקח שישלם לו תיכף או ביום מוגבל.

ובזה אנו מסופקים אם כוונתו דווקא שאם לא יתן לו ליום המוגבל אז תיכף יתבטל המכר. או שאינו בדווקא רק שכן דרך להגביל זמן פרעון וכמו כל חוב ומלוה.

והבירור לזה הוא אי חזינן דעייל ונפיק הרי זה מוכיח שמכר רק בשביל צורכו לכסף. ולזה הא גופא הוי בירור למפרע שעל תנאי זה מכרו ונתבטל המקח כשאינו נותן המחיר.

וכיון שאנו דנים בזה כאלו התנה בפירוש הרי כיון שעבר הלוקח על התנאי ולא נתן המחיר בטל המקח. ולזה גם הלוקח יכול לחזור בו.

אך בכ"ז ידו על התחתונה לפי שהמניעה היתה מצידו שלא קיים התנאי. אבל באונאה יותר משתות אין זה מצד גילוי דעת ותנאי רק חז"ל אמדו דעת כל אדם שאינו מתרצה על מקח שיש בו אונאה יותר משתות.

ולזה יכול לבטל המקח. ובכ"ז יש מיעוט בנ"א שאין מקפידים ע"ז וכמו שמצינו בנושא ונותן באמונה.

ובמוכר מחמת דחקו ובקונה כלי תשמישו של אדם לחד שיטתא וכן בחליפין ומוכר בדמים אכסרה וכמבואר בסי' רכ"ז. ולזה כשנודעה לו האונאה ואומר שמתרצה במקחו.

הרי גילה דעתו שהוא מן המיעוט שאין מקפידים על אונאה ושפיר קנה מתחילה. ובזה לא שייך כלל לומר שבטלה דעתו אצל כל אדם.

כי בוודאי יש מיעוט שמתרצים כמש"ל ויכול לומר אני מן המיעוט. וכעין שכתבו התו' בב"ב דף צ"ב.

והכא עדיפא טפי מהתם דהכא יכול לומר כן אף להוציא לפי שזה תלוי בדעתו עכשיו כשנודע לו ולא בעת המכר. משא"כ שם צ"ל שקנה לשחיטה בשעת מעשה.

וע' מהרי"ט חח"מ סי' כ' מ"ש בהסבר הא דעייל ונפיק ואקצר: יב) והנה בכתובות פ"ה ע"ב ובח"מ סי' רצ"ז קיי"ל שאם נמצא חפץ אצל יתומים. ואביהם לא היה אמוד שיהי לו חפץ כזה.

ואחד טוען שהוא הפקידו ונותן סימנים. מוציאו מיד היתומים.

וכתבו התו' בכתובות שם הטעם דכיון דלא אמיד הויא מילתא דלא שכיחא ולא טענינן ליתמי. אבל אם הוא חי וטוען דבר שאינו אמוד שפיר נאמן.

והקשה הש"ך בסי' רצ"ז דהא קיי"ל דטענינן ליתמי נאנסו אף דלא שכיחא. ותירץ המהרי"ט בח"א סי' ע"ג וסי' קי"ב דהא דלא אמיד הוי לא שכיח כלל ועדיפא מנאנסו.

וכ"כ הקצה"ח סי' ק"ח סק"ה לחלק בין לא שכיח ובין לא שכיח כלל. ולכאורה קשה דהא בממון אין הולכים אחר הרוב ואיך נוציא מהיתומים דהא וודאי איכא מיעוטא דלא אמידי ומ"מ יש להם וכמ"ש יש מתרושש והון רב.

וכן יקשה להפוסקים דס"ל דלא טענינן נאנסו ליתמי. אכן כבר הסביר זה התומים בכללי מיגו ס"ק מ"ו דכיון דלא שכיחא הוי רק מיעוטא דמיעוטא.

ובזה אף בממון אזלינן בתר רובא ע"ש. וע' תומים סי' ק"ח סק"ב בזה.

ולפ"ז יקשה למה יהא נאמן כשהוא חי וטוען ברי היכא דלא אמיד. הא בכה"ג הולכים בממון אחר הרוב: יג) ונראה לישב זה ע"פ מ"ש התו' בב"ק כ"ז ע"א וב"ב צ"ב ע"א בשם ר"ת דאף לרב דס"ל הולכים בממון אחר הרוב.

מ"מ אם המוחזק טוען ברי שהוא מן המיעוט אין מוציאין מידו. ולפ"ז י"ל דה"ה לשמואל היכא דהוי מיעוטא דמיעוטא ג"כ מועיל אם טוען טענת ברי שהוא מן המיעוט.

וכן מסתבר דהא עכ"פ המיעוט ישנו בעולם ומדוע לא יוכל לטעון שהוא מן המיעוט. והנה זה כמה שנים הקשיתי על שיטת ר"ת הנ"ל דא"כ מה פריך הש"ס בב"ב צ"ב ע"ב על רב ממשנה דכתובות ט"ו באומרת בתולה נשאתני שצריכה עידי הינומא והא רוב נשים בתולות נשאות.

ולשיטת ר"ת לק"מ דהכא שאומר ברי שהיתה אלמנה הרי זה אומר ברי שהוא מן המיעוט. ואף בנתארמלה מ"מ שפיר י"ל דאיירי שהיתומים טוענין ברי שהיתה אלמנה מקודם.

אח"כ מצאתי בחי' רעק"א על משניות ברפ"ג דב"ק שהקשה קושיא זו ובשטמ"ק בב"ב צ"ב ע"ב נראה שהרגיש בזה וכתב דכיון דרוב נשים בתולות נשאות הוי טענת הבעל כשמא. וכוונתו נראה משום שהוא דבר שתלוי בזולתו משא"כ בהך דר"פ המניח שטוען שקים לו בנפשו שהוא מן המיעוט והוא דחוק.

והעיקר נראה לחלק דשם הוי ברי ושמא דהא המוכר לא יוכל לומר ברי שכוונת הלוקח היתה על כד ולא על חבית. ולזה יכול לומר הלוקח שהוא מן המיעוט.

משא"כ באלמנה או בתולה שגם הבעל טוען ברי וכמש"ל. וכ"כ התו' בבכורות כ' ע"א ד"ה ור"י דרב לא אזיל בתר רובא רק היכא שטוען ברי שהוא מן הרוב ע"ש.

וכ"כ הרעק"א שם ג"כ לחלק בזה: יד) ובאמת תמוה מה מועיל ברי של הלוקח שהוא קורא לחבית כד. דהא מ"מ המוכר אומר שהוא קורא לכד כד ולחבית חבית.

ומנ"ל דניזל בתר דעת המוחזק. ובשלמא גבי רובא לרדיא כתב השטמ"ק בב"ב צ"ב דאזלינן בתר דעת הלוקח משום שזה תלוי רק בדעתו וחפצו.

אבל כד וחבית תלוי בלשון המוכר ולוקח וכוונתם. ואפשר לומר דכיון ששניהם ידעו שיש חילופי לשונות בזה.

הו"ל לפרש בפירוש כוונתו. וע"כ צ"ל שכ"א מהם נתרצה על דעת חבירו.

אבל עדיין אין אנו יודעים למי מהם נשמע. ולזה מי שהוא מוחזק יכול להכריח את השני שיעשה כדעתו ולשונו.

וכעין זה כתבו האחרונים באה"ע סי' ל"ז בדעת השאלתות שאם קידש סתם אחת מבנותיך סמך ע"ד האבאיזה שיתן לו ע"ש ובאב"מ שם בזה. ובמק"א הארכתי בזה.

וממילא מיושב ג"כ קושיא הנ"ל דהכא כשאומר שהוא מן המיעוט שקורים לחבית כד אינו מתנגד להרוב כי הלא עכ"פ המיעוט ישנו בעולם. וגם י"ל שהשני אף שהוא מהרוב מ"מ נתרצה לסמוך על דעת השני וכמש"ל.

משא"כ בהא דאלמנה ובתולה שהיא טוענת ברי שהיא מן הרוב ומתנגדת לטענתו שהוא מן המיעוט: ולפ"ז יקשה דבנ"ד כשהוא חי וטוען יוד אד האומדנא שהוא כרוב. לא נאמינו דהא שכנגדו וטוען ג"כ ברי ומכחישו והרוב מסייע לו.

אבל באמת הדבר נכון דהא בגוף הדבר שהנפקד טוען שהוא מן המיעוט המתרוששים ויש להם הון רב. בזה אין המפקיד מכחישו כלל בברי דהא אין אדם יודע מטמוניות של חבירו.

ורק שטוען שהחפץ הזה הוא שלו שנתן לו בפקדון ובזה אין לו שום רוב שיסייעו. כיון שבענין האומדנא יש לנו להאמין לזה שטוען ברי שהוא מן המיעוט שיש להם אף דלא אמידי.

שהרי אין מי שיכחיש אותו בזה. וממילא שפיר יכול לטעון שהחפץ הוא שלו.

אבל באומרת בתולה נשאתני. הרי היא טוענת ברי שהיא מן הרוב שנשאות בתולות.

וז"ב לענ"ד: טו) [ובחידושי ליבמות כתבתי לישב קושיא הנ"ל באופן אחר. דהא קיי"ל דכל מום מבטל מקח והיינו משום שאין אדם מתפייס במומין.

ודרך בנ"א להקפיד ע"ז. ולזה בדבר שאין דרך רוב בנ"א להקפיד ע"ז לא מיקרי מום.

וכן מצינו בפ' המדיר שיש מומין באשה שאינו יכול לבטל בשבילם הקדושין. וכן בנדרים דלא קפדי אינשי אף אם הוא אומר שמקפיד עליהם אין שומעין לו וכדאיתא שם דף ע"ב ע"ב.

ולזה ס"ל לרב הכא דכיון דרובא זבני לרדיא ממילא מה שהשור נגחן ואינו ראוי לכך הוי מום במקח כיון דרובא דאינשי קפדי ע"ז. ויכול הלוקח לבטל המקח.

אבל בעלמא באמת מודה רב שאין הולכין בממון אחר הרוב. ורק דמעיקרא ס"ד דהש"ס דרב אזיל בתר רובא בממון לזה מקשה לו הש"ס כל הני קושיי.

אבל אח"כ מסיק תנאי היא ומייתי עלה דר' יוסי ס"ל בקונה זרע פשתן ולא צמחו שחייב לשלם דאזלינן בתר רובא שנקנה לזריעה. ואמרו לו ס"ל התם שהולכין אחר רוב אנשים שקונין למאכל ושאר דברים.

ות"ק ס"ל שאין הולכין כלל אחר הרוב. וצריך להבין במה פליגי ר"י ואמרו לו.

אבל לפמ"ש א"ש דפליגי מה מיקרי מום אם מה שאינו ראוי לרוב אנשים או מה שאינו ראוי לדבר שדרך להשתמש ברוב מין זה. או י"ל דמ"ד דאזלינן בתר רוב אינשי.

ס"ל דהולכין אחר הרוב בממון בכל רובי דעלמא. ורב דנקט במילתיה הא דנמצא נגחן.

מבואר דס"ל שהוא מצד דהוי מום ולא מצד דאזיל בכל מקום בתר רובא] וממילא א"ש הא דר"פ המניח דנהי דוודאי תלוי זה איך נקרא בלשון רוב בנ"א וכמו דקיי"ל בנדרים בכה"ג. מ"מ שפיר יכול לומר קים לי שאני מן המיעוט.

וכמו דקיי"ל בנדרים דף כ' שיכול לפרש דבריו ולומר שכך היתה כוונתו ע"ש. דלהוציא לא אזלינן בממון בתר רוב אף לרב אליבא דמסקנא דסוגיא וכנ"ל.

ורק אם אינו טוען דקים לי שהוא מן המיעוט. ממילא צריך לילך בזה אחר הרוב אף אליבא דשמואל.

דכיון שנקרא כן בלשון רוב בנ"א הוי כאלו נתברר שכך כיוונו ואינו דומה לשאר רובי דעלמא וכמובן: טז) ועפ"ז מיושב מה שקשה בב"ב צ"ב ע"א דמקשה הש"ס לרב ממתניתין דזרע פשתן. וקשה דלישני דאזלינן בתר רוב אנשים שקונים לשאר דברים.

וכבר הרגיש בזה הרשב"ם שם ונדחק בזה ע"ש. אבל לפמ"ש א"ש דמ"מ יקשה על רב דהא רב ס"ל דהוי מום בכה"ג בשור.

וא"כ ה"ה בזרע פשתן. וזה מוכח מדנקיט רב בדינו הא דשור נגחן.

ולפמ"ש הב"ח ס"ס רל"ב דגם בשור רוב אנשים קונים לאכילה א"ש זה בפשיטות כמובן שהוצרך לומר דתנאי היא. וגם דמהא דר"פ המניח מוכח כן וכנ"ל.

ובגוף דברי הב"ח צ"ע טובא דהכא שאני שקונים אחר שחיטתו לאכילה. וע' חולין ד' פ"ג שהיו משתתפין בעודו חי לאכילה.

וע' בקונטרס הספיקות בקצה"ח כלל ששי מ"ש בזה ויש להאריך בזה ואכ"מ. ובזה א"ש ג"כ הא דאיתא בכתובות ט"ז ע"א בתו' ישינים ובעה"מ שפירשו דהא דמקשה הש"ס שם דניזל בתר רוב נשים בתולות נשאות הוא אף לשמואל משום דכיון דחזקת הגוף מסייע לרובא הוי כמו ברי ושמא ע"ש.

והקשה במלחמות דהא בב"ב צ"ב ע"ב פריך מינה רק לרב ולא לשמואל. אבל לפמ"ש א"ש דבב"ב אזיל אליבא דס"ד דרב אזיל בתר רובא בכל מקום בממון לזה שפיר פריך לרב.

אבל הכא דוחק לומר דאזיל אליבא דס"ד. לזה פירשו דפריך אף אליבא דשמואל.

והיינו כמ"ש התוס' שם משום דאיתא בכתובות שם דשמואל ס"ל כר"ג דחזקת הגוף אלימא טובא. אבל בב"ב לא איירי בזה ואזלא סוגיא אף אינימא דאתיא מתניתין כר' יהושע ובפרט דרב ס"ל כר' יהושע בקדושין דף ע"ה: יז) ועפ"ז יש לישב מ"ש הטוש"ע ח"מ סי' רל"ב בנמצא נגחן שאם הלוקח מוחזק במעות אף אי כהדדי נינהו וליכא רובא דזבני לרדיא.

ג"כ יכול לומר דלרדיא זבין. והקשה הפרישה דהו"ל למימר רבותא טפי דאף אי רובא זבני לשחיטה ג"כ אין מוציאין מידו דהא אין הולכין אחר הרוב.

ומ"ש הפרישה לתרץ כבר הקשה עליו בנתיבות שם. אבל לפמ"ש א"ש דאי רובא זבני לשחיטה אין יכול לבטל המכר כלל אף אם יאמר שקנה לרדיא.

דהו"ל לפרש שקונה לרדיא כיון דלא הוי מום במקח כלל. וע' תוס' כתובות דף ע"ו ד"ה על שכתבו ג"כ סברא זו ויש להאריך בדבריהם ואכ"מ.

אכן אי כהדדי נינהו שוב יש מקום לומר דהוי כמום כיון שאינו ראוי לרוב אנשים. ולזה אי הוי מוחזק יכול לטעון דהו"ל למוכר לאסוקי אדעתא שקונה לרדיא ולהודיעו שהוא נגחן.

ונהי דשמואל לא ס"ל האי סברא דמיקרי מום בכה"ג. מ"מ אין המוכר יכול להוציא מן הלוקח.

דכיון שלא הודיעו שהוא נגחן יכול הלוקח לטעון שע"ז סמך וקנהו לרדיא ואכמ"ל בזה:
יח) [ועפ"ז מיושב קושיית התוס' ביבמות ס"ז ע"ב שהקשו אהא דקאמר שם דר' יוסי ס"ל דחיישינן למיעוטא דהא ר"י ס"ל בב"ב צ"ג דאזלינן בתר רובא דזריעה בקונה זרע פשתן. ולפמ"ש א"ש דשם אין הטעם מצד רוב רק מצד דכיון שאינו ראוי לרוב קונים הוי כמום במקח.

אבל בעלמא שפיר חייש למיעוטא. ואפשר לזה כיוונו התוס' שם במש"ש שיש לחלק.

אך עדיין קשה עלה מהא דתנן בפ"ד דמע"ש וביבמות קט"ו ע"ב דס"ל לר' יוסי שהמוצא חבית פירות וכתוב עליה תרומה. מ"מ הוי חולין.

ופירש"י שם ביבמות משום דאזלינן בתר רובא וצ"ל הטעם כמ"ש התוס' שם ד"ה ומי חיישינן שרגילות לפנות הכלי. ולזה הוי כמיעוטא דמיעוטא דלא חיישינן לה ואקצר]:
יט) עכ"פ נתבאר דהא דלא אמיד הוי כרוב חשוב נגד מיעוטא דמיעוטא.

ועפ"ז מבואר הא דקיי"ל בסי' ע"ה סי"ט וסי' צ' ס"א וסי' רצ"ח וסי' שפ"ח ס"א דמחויב שבועה ואינו יכול לישבע או נגזל וניזק שנשבע ונוטל היינו רק אי אמיד. אבל אם טוען דבר שאינו אמיד אינו נוטל.

והקשה הב"ח ס"ס רצ"ז הא האידנא אין דנין ע"פ אומד דעת הדיין כדקיי"ל בסי' ט"ו. ותירץ דהא דנגזל וניזק נשבע ונוטל הוא רק תקנת חכמים.

לזה אזלינן בזה בתר אומד. וקשה טובא דהא בסי' ע"ה וכן בסי' רצ"ח הוי משואי"ל שנוטל מדאורייתא.

אבל הדבר פשוט דרק להוציא וכהא דס"ס רצ"ז אין דנין ע"פ אומד דכיון שצריך לשקול היטיב אם הוא מיעוטא דמיעוטא או לא. אין אנו מעמידין על דעתינו.

אכן להחזיק ובכל הנהו שהזכרנו שפיר דנין גם בזה"ז. וכ"כ הרא"ש הובא בש"ך סי' צ' שהקשה אהא דאיתא בירושלמי פ' הכונס שאם הפקיד אריס חפץ ומת ואינו אמיד לחפץ כזה שייך ליורשיו ולא לבעה"ב שלו.

והקשה דהא בניזק ונגזל קיי"ל שאין יכול לטעון דבר שאינו אמיד. ותירץ דשאני התם שהוא להוציא משא"כ הכא דהוי להחזיק כי הנפקד הוא מחזיק בחזקת האריס ויורשיו.

הרי הסברא כמ"ש. וכ"כ המהרי"ט ח"א סי'קי"ב.

ועב"ח ר"ס רצ"ח שהביא דברי הרא"ש הנ"ל ומש"ש ואכמ"ל בזה: כ) ולפ"ז נראה דה"ה היכא שגילה דעתו מקודם שמוכר הקרקע בשביל איזה טעם וכן בקונה יפות וכדומה. נהי דודאי איכא אומדנא שרק בשביל זה הוא מוכר.

או קונה דווקא שיהו יפות. מ"מ לא הוי הך אומדנא כאנן סהדי שיהא בירור גמור.

דא"כ לא היה צריך גילוי דעתו כלל וכדקיי"ל בכל אומדנא דמוכחא טובא. ורק דבזה הוי אומדנא כהא דלא אמיד שהזכרנו דהוי כרוב חשוב.

ומ"מ איכא מיעוטא דמיעוטא אשר אין גילוי דעתם מעכב אצלם. ואף אם ישתנה הדבר אין דעתם לבטל המכר.

ולזה כשחוזר בו אח"כ אמרינן שהוכיח על תחילתו שדעתו היה שיהי גילוי דעתו כתנאי גמור. אבל אם אינו חוזר בו.

הרי הוא כאומר על עצמו שהוא מן המיעוט שמוכרים בהחלט ואין מקפידים על הדבר שגילו דעתם קודם המכר. והוכיח על תחילתו שהמכר קיים.

וכן בקונה יפות מגלה דעתו בזה שלא היה זה אצלו לעיכובא רק היה חושב שאם ישיג יפות יהי יותר טוב: כא) וע"פ סברתינו לחלק בין אומדנא לאומדנא יש ליישב מ"ש הר"ן בפ"ג דקדושין שאם שידך את הגדולה ואח"כ אמר סתם בתך מקודשת לי שתיהן אסורות והקשה דהא בתוספתא איתא שאם היו עסוקין בגדולה לגדול וקטנה לקטן אמרינן דמסתמא כן קידשו ג"כ.

ותירץ דהתם איירי שבשעה שקידשו ידעו לאיזה קידשו רק אח"כ שכחו. אבל הכא איירי בקידש סתם.

והקשה לי חכם אחד דכיון דמועיל האומדנא שקידש אותה שעסק בה לברר איך היה המעשה. מכ"ש שיועיל לברר איך היתה כונתו בשעת קדושין אם קידש סתם.

דמצינו בכמה דוכתי דאמרינן אומדנא לענין דדברים שבלב יהיו דברים. ולפמש"ל א"ש דאומדנא זו הויא רק כרוב חשוב ולא כאנן סהדי.

ולזה באם ידעו בעת הקידושין את מי קדשו. שפיר אומדנא כזו הויא בירור דתלינן שהם מן הרוב.

אבל כשקידשו סתם. אין מועיל אומדנא כזו לברר הכוונה.

דלעשות דברים שבלב כדברים צריך אומדנא דמוכחא טובא שיהא כאנן סהדי וכמש"ל: כב) וכן מוכח מהא דאיתא במנחות ק"ח ע"ב האומר אחד משורי הקדש הגדול הקדש שלשה הבינוני קדוש. פירשתי ואינו יודע מה פירשתי הגדול הקדש.

ומסקינן בש"ס שם דבשלשה הוי הגדול ואף הבינוני הקדש דהוי ספק שמא כיון לבינוני דהוי גדול לגבי קטן ע"ש ברש"י. ומשמע דבפירשתי וא"י מה פירשתי אף בשלשה הוי רק הגדול הקדש.

וכ"כ הרע"ב במשנה שם להדיא דהיכא דפירש אמרינן שודאי פירש הגדול. וכ"נ להדיא דעת הרמב"ם פט"ז מה' מעה"ק ה"ט יעו"ש [ולשונו שם קשה שכתב שמקדיש הגדול שבהן ואח"כ יצא ידי חובתו.

וצ"ב דלמה יקדישנו הרי כבר הקדישו כיון דנקטינן שהקדיש הגדול. וגם מה שייך שאח"כ יצא י"ח ויש לישב ואכ"מ] וקשה טובא דכיון דבפירש אמרינן שפירש הגדול שבשלשה.

מכ"ש דנימא הכי בהקדיש סתם. אבל לפמ"ש א"ש דודאי יש שמקדישים הבינוני.

ורק רוב בנ"א אומדנא הוא שמקדישים הגדול. ולזה בשפירש אמרינן שהוא מן הרוב.

אבל בהקדיש סתם דהוי דברים שבלב. בעינן אומדנא גדולה שתהא כאן סהדי וכמש"ל: כג) ובאמת בהא דעייל ונפיק אזוזי ע"כ צ"ל ג"כ שהוא מצד הוכיח סופו על תחלתו וכמש"ל שמזה שתובע כמה פעמים מוכח שתשלום המחיר היה אצלו כתנאי לעיכובא.

וא"כ ה"ה בגילוי דעת נימא שהחזרה מוכיח על תחילתו וכמש"ל. וכעין זה קיי"ל בנדרים כ"ג לענין נדרי זרוזין שאומדנא דמוכח הוא שאינו נודר רק לזרז.

ומ"מ במעמיד דבריו ואומר שנדר בהחלט ודאי שאסור וכמ"ש בר"ן. וכן קיי"ל בגיטין דף ס"ו ובנדרים דף מ"ח דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו ע"ש.

ואף דבנדרים שם איירי שסוף לשונו מוכיח על תחילתו והכל קודם המעשה. מ"מ מסיק שם דסגי אם סעודתו מוכחת עליו.

וכ"פ הרמב"ם ובטוש"ע סי' רכ"א ס"ט ע"ש. ולענין שתק ולבסוף צוח יש מחלוקת בין הפוסקים.

וע' טוש"ע בח"מ סי' רמ"ה וש"פ שם. וכבר כתבו הפוסקים חילוקים בזה וע' יו"ד סי' ד' לענין שחיטה לעכו"ם אי אמרינן הוכיח סופו על תחלתו.

וקצת פוסקים כתבו שם דהוי ספיקא דדינא מדאמרינן בחולין ל"ט ע"ב שאם שחט סתם וחשב בזריקה לע"ז זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה איסור ולא היתר משום כבודו דרשב"ג דס"ל הוכיח סופו על תחילתו. וזה קשה באמת על הפוסקים דס"ל בזה דלא כרשב"ג.

והנלע"ד בזה דבאמת קשה לשון הש"ס דנקיט משום כבודו. דהול"ל בפשוטו שהיה להם ספק הלכה כמי.

וכן כדקאמר שם רב חסדא דקאי אפלוגתא דר"א ורבנן. ג"כ קשה כנ"ל.

וגם דשם ודאי שאין הלכה כר"א דשמותי הוא. ואף דאיתא בחולין קט"ז ע"ב דר"י ס"ל כר"א.

מ"מ אין הלכה כמותו. ועו"ק למה חששו דווקא בהלכות אלו לכבוד התנאים החולקים על חכמים ולא בכל מקום.

ובבע"ה אות זיכוי כתב באמת בשם רב שר שלום גאון שהחמירו לכבודו של רשב"ג רק משום חומרא בעלמא אבל באמת הלכה כרבנן. ולפלא שהפוסקים לא הביאו דעתו.

ועכ"פ קשה למה החמירו אז בהלכות הללו: כד) ולזה נלע"ד שלזה קאמר הש"ס שהיה מעשה בקסרי. לפי שר"א היה מקומו בקסרי כדאיתא בסוכה כ"ו ע"ב שר"א שבת בקסרי וכן איתא בסנהדרין ס"ח ע"א שר"א מת בקסרי.

ואף שעיקר מקומו היה בלוד כדאיתא בסנהדרין ל"ב ע"ב. מ"מ היה נמצא גם בקסרי.

וכן רשב"ג היה מצוי בקסרי כדאיתא בסוכה כ"ו ע"א שרשב"ג חש בעיניו בקסרי והיה שם בחג הסוכות. ואף שמקומו הקבוע ודאי לא היה בקסרי שהרי היה נשיא ומקום החכמים היה ביבנה.

וברש"י ר"ה ל"א ע"ב מבואר לפי הגהת הב"ח שם שבימי רשב"ג היו באושא. ובאמת היו תרי רשב"ג ואכמ"ל בזה.

ובירושלמי פ"ג דדמאי איתא והובא בתו' חולין דף ו' ע"ב שר"י שלח אתרוג לרשב"ג וא"ל שמקסרי הוא משמע שהוא לא היה בקסרי. מ"מ מוכח מהא דסוכה הנ"ל שהיה מצוי שם.

ולזה חשו שם אי לדר"א אי לדרשב"ג משום דאתרייהו הוי וחשו שם לכבודן שלא לעשות נגד דעתם. וכדמצינו בש"ס בכמה דוכתי שבמקומו חששו ונהגו כדברי אחד אף דלא קיי"ל לדינא כמותו.

והיינו כדעת הבעה"ע בשם רב ש"ש גאון שהזכרנו. וכ"נ דעת הרי"ף שלא הזכיר כלל הא דהחמירו בקסרי.

והרי"ו והיש"ש כתבו בטעמו דס"ל דלהלכה קיי"ל כרבנן. רק מ"מ אסור באכילה משום שחוששין להחמיר לכבודו של רשב"ג.

ועדיין קשה דמ"מ הו"ל להביא זה כדי שנדע שאסור באכילה. אבל לפמ"ש א"ש בס"ד שרק בקסרי חששו לזה ולא בעלמא.

ואף שלא שערו זה הפוסקים. בכ"ז נלע"ד שהוא בע"ה פירוש אמיתי בש"ס בזה.

וע' ירושלמי פ"ו דגיטין ה"ו שמפורש שם שלהלכה לא חששו לדרשב"ג והארכתי בזה ובביאור הירושלמי ואכ"מ: כה) והנה בגוף דין אי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו יש לי אריכות בס"ד במקום אחר ואכ"מ. אבל עכ"פ נמצאים מקומות דאמרינן הכי וכמו בהך דגיטין ס"ו ונדרים דף מ"ח ע"א וזבחים דף ב' ע"ב.

ובחי' רמב"ן ורשב"א חולין ל"ט חילקו בין היכא דאיכא חזקה כנגד או לא. ולזה בנ"ד כ"ע מודו דאמרינן שחזרתו מוכיח שמה שגילה דעתו היה כעין תנאי לעיכובא בגוף הדבר.

וכמו דאמרינן הכא בעייל ונפיק אזוזי וכמש"ל. וזה בודאי אין לומר דבהא דעייל ונפיק אזוזי איירי רשב"ג בב"מ ע"ז ע"ב.

ורשב"ג לטעמו דס"ל בחולין ל"ט ובכמה דוכתי הוכיח סופו על תחילתו. דהא כל הפוסקים פסקו הך דינא דעייל ונפיק בלי שום חולק.

ובהך דרשב"ג נחלקו הפוסקים ביו"ד סי' ד' ובח"מ סי' רמ"ה. וע"כ צ"ל דבזה כ"ע מודו דאמרינן הכי מפני שמצרפין האומדנא לזה שע"ד כן מכר החפץ וכמש"ל: ונראה שלזה פסקו ג"כ כרשב"ג בהא דגיטין ס"ו באומר כתבו גט לאשתי ונפל מן הגג ומת.

דכיון שגילהדעתו ואמר כתבו שוב יש לנו לצרף אומדן דעתינו. וכמו דמהני כתבו במפרש בים ויוצא בשיירא שהטעם משום אומדנא כדאיתא בכתובות נ"ה ע"א.

משא"כ בהך דחולין ל"ט ששחט סתם ואח"כ חשב ולא גילה דעתו כלל בשעת שחיטה. לזה לא אמרינן הוכיח סופו.

וכן מדחה הש"ס בחולין ל"ט שאני התם דקאמר כתבו. וכסברא שכתבנו למעלה שלעשות דברים שבלב שיהיו דברים בלי שום גילוי דעת.

צריך שיהא אומדנא חזקה כמו אנן סהדי. וסברא דהוכיח סופו אינה רק כרוב חשוב וכנ"ל.

ולזה צריך גילוי דעת. ולזה נחלקו הפוסקים בח"מ סי' רמ"ה בשתק ולבסוף צווח.

כי שם ג"כ לא גילה דעתו כלל בעת שזיכה לו. לזה פסקו הרי"ף והרא"ש שם כרבנן דרשב"ג.

ומה שהוצרך הש"ס בחולין ל"ט וב"ב קל"ח לסברא דכיון דלא אתא לידי אמאי אצווח היינו דלא נימא דהוי אומדנא שנתרצה מצד ששתק בעת שזיכה. וכן פירש הש"ס שם באמת טעמא דרבנן מדשתיק קננהו.

דס"ל דהוי אומדנא גדולה שאין אדם עשוי לשתוק בשעה שעושים עבורו דבר שלא כרצונו. וכן בזבחים דף ב' קאמרינן לכ"ע הוכיח סופו על תחילתו משום ששחטו בעזרה הוי כמגלה דעתו ששוחטו לשם קרבן ולזה כתבו התו' שם דאיירי אף בשני עבודות ע"ש.

ומיושב בזה קושיית הישׁ"ש פ"ב דחולין סי' כ' על הטור שפוסק ביו"ד סי' ד' דהוי ספק ובח"מ סי' רמ"ה מייתי דעת הרא"ש דהלכה כרבנן והובא בט"ז י"ד סי' ד'. דהתם הטעם מדשתיק קננהו.

וע' שטמ"ק ב"ב קל"ח בשם הר"ן בזה וההכרח לקצר. וע' בתב"ש סי' ד' שכתב דהוכיח סופו ע"ת אמרינן אף לאחר כדי דיבור.

דתכ"ד בלא"ה אמרינן תכ"ד כדיבור. ובמק"א הארכתי בזה בע"ה.

וע' חיבורי ח"א סי' פ"ד אות ט' ואכמ"ל בזה: כו) נשוב לענינינו לפמש"ל דאף היכא דהגילוי דעת מהני לבטל המקח. היינו רק כשחוזר בו אח"כ.

ובארנו שיש לזה יסוד מהך דגיטין ס"ו דהוכיח סופו ע"ת ואמרינן בחולין ל"ט משום דגילה דעתו ואמר כתבו. א"כ בנ"ד כל זמן שלא חזר בו ממכירתו לנכרי המקח במקומו עומד.

ובפרט דבנ"ד הוי מטלטלין דס"ל לכמה פוסקים שאין מבטלים מקחם בשביל גילוי דעת. ואף להסוברים דהוי ספק.

מ"מ ודאי שצריך לחזור בו בפירוש ואז נימא שחזרתו חזרה מצד שהוא מוחזק בו. כיון שאינו רוצה לזכות בו כלל.

ולבד זה הא כבר כתבנו שהאומדנא בנ"ד אינה ברורה כ"כ. דבאמת כיון שחפצו להפקיע ממנה איסור בכורה.

ודאי ניחא לו למכרה עכ"פ וכמש"ל. ולזה כל זמן שלא חזר בו בפירוש בודאי אין לבטל מכירה ראשונה.

וע"ל סי' פ"ו עוד בזה: סימן פו כז) אכן בנ"ד שמכר אח"כ לנכרי אחר. א"כ גילה דעתו שחזר בו ממכירה ראשונה.

ואין לך חזרה גדולה מזו. וכעין זה אמרינן ביבמות ק"ח ע"א שאם עמדה ונתקדשה אין לך מיאון גדול מזה וכעין זה איתא בכמה דוכתי שזה הוי כחזרה.

וכיון שחזר בו מקנין ראשון. ומכר השני לא נעשה כדין ממילא הו"ל בכור.

אבל באמת ז"א דיותר נראה שזה שמכר לאחר לא היה מצד חזרה. רק מצד שחשב שכיון שנמשך כ"כ זמן ארוך עד שנתעברה בטל המכר הראשון.

וכבר אירע לי כאלה ונתברר לי שכן סוברים אנשים פשוטים אשר בהמשך זמן גדול אחר המכירה חושבים שכבר בטלה המכירה. אבל אם היה יודע שע"פ דין המכירה בתקפה.

ודאי לא היה חוזר בו. ולא היה מוכרה לאחר.

וכעין זה כתב הר"ן רפ"ג דקדושין היכא שקידשה אחד לאחר שלשים ואח"כ נתקדשה לאחר י"ל דלא הוי חזרה גמורה. ואם מת השני חלו קדושי ראשון שלא היה דעתה לבטל קידושי ראשון לגמרי רק באופן אם יתקיימו קדושי השני ע"ש.

ואף הרשב"א שהביאו הר"ן שם דס"ל דהוי חזרה גמורה. היינו משום דלא מסתבר שחזרה בה לחצאין.

אבל היכא שלא חזרה בה רק שחשבה שקדושין ראשונים אינם כלום. בזה ודאי לא הוי חזרה כלל וקדושין הראשונים קיימים.

וה"ה בנ"ד מכר הראשון קיים. ונהי דודאי אם היה עושה מכר השני כדין.

היה מכר שני קיים כי השני היה יכול לומר שאינו מאמינו בזה. ובכה"ג דברים שבלב לא הוי דברים לבטל מעשה גמור.

אבל בנ"ד שמכר השני לא נעשה כדין. ואין לקונה השני שום טענה על המוכר בלא"ה.

ורק שנוגע לאיסור בכור. בזה נאמן על עצמו שלא היתה כוונתו לחזור בו: כח) ואף דגבי קדושין קיי"ל בקדושין דף נ' ע"א דבאומרת בלבי היה להתקדש לו בלי תנאי.

מ"מ הקדושין בטלים משום דדברים שבלב לא הוי דברים. ומבואר דאף שיודעת בעצמה שבדעתה היה כן.

מ"מ אין עליה איסור אשת איש כלל ואין לה לחוש כלל. וכן באומר כסבור הייתי שהיא כהנת ג"כ איתא שם שקדושיו קדושין.

וקיי"ל שאין לחוש אף אם קבלה קדושין מאחר. וע"ש בירושלמי שם ובחיבורי ח"א סי' פ"ד בזה.

הטעם בזה כמ"ש בחיבורי ח"א סי' פ"ו אות י"ב י"ג שכיון שעושה פעולה שלימה לפנינו או מתנה תנאי מפורש עמה אין מקום להסתפק כלל שחושב הוא או היא בלבם נגד הפעולה או הדברים המפורשים ההם. וממילא אף אם חשבו כנגד זה הו"ל דברים שבלב ואינן דברים.

אבל היכא שיש מקום להסתפק בגוף הפעולה מה כוונתו. ודאי שיכול לפרש אח"כ כוונתו.

ונהי שאם נוגע לאדם אחר אינו יכול לפרש בדרך רחוק רק כפי המובן לרוב בנ"א. וכמו בעובד ע"ז שאין יכול לומר שלבו היה לשמים כיון שעדים התרו בו ועשו כדין.

מ"מ כשאינו נוגע לשום אדם רק לדבר איסור בודאי נאמן בכה"ג. וכמו בנדרים דקיי"ל בנדרים דף כ' שיכול לומר כשנדר בעצמו שהוא בעצם שהניח בביתו ובחרם בחרמו של ים ע"ש.

וכן כתב הר"ן רפ"ג דקדושין להדיא לענין אם קידשה סתם שאם היה תלוי רק בדעתה היתה נאמנת לפרש כוונתה בשעת מעשה אף נגד משמעות הענין. ומייתי שם ג"כ ראיה מהא דנדרים.

וממילא בנ"ד שבשעה שמכר העז לשני יש מקום להסתפק אם הוא מוכר מצד שחוזר בו או מצד שסובר שבטלה מכירה ראשונה מעצמה. ואין כאן נ"מ רק לענין איסור בכור.

בזה נראה דודאי נאמן לפרש כוונתו ולומר מה היתה מחשבתו ודעתו בעת שמכר לשני. וכעין הא דקדושין תוך שלשים שהזכרנו לעיל בשם הר"ן פ"ג דקדושין דאמרינן שלא היתה חזרה גמורה: כט) ובנ"ד יש עוד מקום לצדד דהמכירה הראשונה בדיניהם היא קיימת דאצלם ודאי אין שייך לבטל קנין משום אומדנא וגילוי דעת.

וממילא יש יד נכרי באמצע ולא פקע זכותו מזה. דהא חזינן שהקונה לא חזר בו ולא קיבל ערבונו בחזרה וכמ"ש המשאת בנימין הובא באחרונים דמהני בדיניהם לענין איסורי תורה.

וכ"כ הרמב"ן בתשובה סי' רכ"ה להדיא. וגם יש להביא ראיה מהא דחולין ל"ט ע"ב דאף אלם ג"כ אמרינן שיש לו זכות בבהמה.

וכן הסכים הח"ס בחי"ד סי' שט"ז רק כתב שם דבמכירת בכור כיון שבאמת אינה מכירה גמורה רק לפנים להפקיע מבכורה. לזה אין שייך לומר שבשביל שיש לנכרי זכות בדיניהם יופקע מבכורה.

אבל הוא עצמו בסי' שי"ח כתב דרק אם הקנה אוזן הפרה בזה אין שייך לומר קנין בדיניהם כי אצלם אין מכירות כאלה. אבל אם מכר כל הפרה משמע דעתו שם דשפיר דנין מה שיש לא"י קנין בדיניהם להפקיע מבכורה.

וכן מסתבר דודאי חלילה לתפוס שהמכירה היא רק לפנים. דא"כ אף בדינינו יתבטל הקנין.

וכבר צווח התב"ש בבכור שור על מכירת חמץ שלא יועיל בדאורייתא בשביל שבאמת אינה רק הערמה בעלמא. אבל האחרונים חלקו עליו וכתבו דהויא מכירה גמורה.

ועכ"פ בנ"ד יש לצרף זה לסברא הקודמת שהזכרנו שהקנין הראשון במקומו עומד: ל) ועוד ראה דבנ"ד גם הח"ס יודה. דהא גוף הקנין נעשה כדין תורה רק שיכול לבטל מצד אומדנאוגילוי דעת.

וכיון שבדיניהם אין שייך זה. שוב ממילא מייאש א"ע מזה ומוכר לחלוטין.

וקרוב לומר שבמוכר לנכרי לא יהא שייך דין זה דגילוי דעת כלל מטעם הנ"ל. לפי שהקונה אינו חושב זה כלל לתנאי.

ומכר תלוי בדעת שניהם. וכיון שיודע המוכר שאין זה כלום אצל הנכרי הו"ל להתנות תנאי מפורש.

ועוד נראה דבנ"ד יודה הח"ס ג"כ כי נראה ממכתב מעכ"ת שאף שאחר הלידה תשוב העז להיות של בעל העז כי הנכרי יניחנה אצלו בתשלום דמי המכירה. מ"מ הולד יהא שייך להקונה.

ובזה ודאי יש מקום לומר שהנכרי לא יוותר על זכותו זה וידרוש זה אף בדיניהם. ואינו לפנים כלל.

ועוד יש לצרף בנ"ד קנין כסף של קונה השני שהרבה פוסקים ס"ל דמהני. אך הכא גרע שכיון שצוה לו למשוך משמע שלא סמכא דעתו ולא הקנה לו רק כשימשוך.

וזה תלוי אם אמר לו שימשוך קודם שקיבל הדמי קדימה או אח"כ. ועוד יש לדון מצד קנין מסירה שתפסה הקונה השני והוליכה עד הפתח וכמו שצידד כגון זה הח"ס חי"ד סי' שי"ח יעו"ש.

אך ז"א לענ"ד ויש להאריך בזה אבל א"צ לזה כי לענ"ד מעיקר הדין המכירה הראשונה קיימת אם לא חזר בו בעת המכירה השנית. ובאשר איסור בכור הוא איסור חמור וגם גוף סברא זו מילתא חדתא שלא ראיתי לע"ע בפוסקים שידברו בזה.

לזאת יש להחמיר ולצוות לגוי קטן שיעשה מום בבכור זה וכמ"ש כמה אחרונים כעין זה. וטוב יותר אם אפשר שיצוה אחר ולא בעל הבכור בעצמו.

וגם יוכלו לעשות שהנכרי הקונה יצוה לנכרי קטן שיעשה בו מום: לא) והנה חכם אחד העיר להביא ראיה דאם גילה דעת שא"צ אח"כ חזרה רק בטל ממילא מ"ש הרשב"א בחידושיו בגיטין דף מ"ו שאם גילה דעתו שמגרשה משום שם רע אף שאנו אומרים לו שאסור לו להחזירה. מ"מ כשיתברר שהש"ר היה שקר היכי שתקינן הלא הגט בטל.

והרי הכא אינו חוזר דהא הגידו לו שיהא אסור להחזירה בכל אופן. אבל באמת אין מכאן שום ראיה דהא כבר כתבנו שהחזרה אח"כ הוא רק בירור להוכיח סופו על תחילתו שהגילוי דעת הוא אצלו לעיכובא.

ולזה הכא שאנחנו אומרים לו שיהא אסור להחזירה וגודרים בעדו שלא יוכל לחזור. הרי נשאר הדבר בספק אם היה גילוי דעתו לעיכובא או לא.

ובפרט לפמש"ל דאומדנא כזו הוי כרובא ובאיסורא אזלינן בתר רובא. א"כ כל זמן שלא נתברר ההיפוך עלינו לדון שגילוי דעתו היה לעיכובא וניזל בתר רובא.

ומה שאינו חוזר בו אין מזה ראי' כי זה לפי שיודע שלא יוכל להחזירה כפי שהתרו בו קודם שגירשה. וה"ה אם מת קודם שנתברר דעתו אם הוא לעיכובא או לא.

נראה דג"כ תלוי לפי הענין אי ניזל בתר רובא בזה או לא. ועפמ"ש מבואר היטיב סברת רש"י בגיטין שם שפירש דהואיל וגירשה אף שיודע שאסור לו להחזירה ולא חקר היטיב מוכח שנתרצה לגרשה בכל אופן שיהיה.

וכתב הרשב"א ע"ז שדוחק הוא כי הלא חקר כפי יכולתו. ולפמ"ש י"ל דכוונת רש"י דכיון שיודע שלא יוכל להחזירה.

ממילא מוכח שגילוי דעתו אינו לעיכובא. כי מה שייך לומר שיהי לעיכובא כיון שיודע שבכל גוונא אסורה לו.

וסברת הרשב"א נראה דבאמת מי שמגלה דעתו בעת שעושה איזה פעולה שמוכר או קונה או מגרש שעושה זה בשביל איזה דבר שמכריחו לכך. אין עולה אז על דעתו כלל שהדבר ההוא יתבטל ולא יצטרך לו או שלא יעלה בידו.

ורק אח"כ כשנזדמן שבטלה הסיבה שגילה דעתו שבשבילה עושה דבר זה. אנו דנין שאילו היה יודע כן לא היה עושה דבר זה והוי כאלו התנה בפירוש.

וא"כ אין שייך לומר שבעת שגירש גמר בדעתו לגרש בכל אופן. דהא לא עלה בדעתו כלל שיתבטל הדבר.

ורש"י ס"ל דהא אנו אומרים לו בפירוש שאף שיתברר שהש"ר שקר ג"כ לא יחזיר. והו"ל לברר ולחקור היטיב ואקצר בזה.

ועמ"ש בחיבורי ח"א סי' פ"ו אות ה': לב) ועכ"פ אין מזה שום ראיה כנגד סברתינו ולזה נלע"ד עיקר כמ"ש בס"ד וראייתינו מהא דעייל ונפיק אזוזי היא ראיה ברורה ובפרט לשיטת ר"ח שם הובא בשטמ"ק ובפוסקים דס"ל דגבי עייל ונפיק אזוזי בעינן ג"כ שגילה דעתו מקודם שמוכר בשביל שצריך למעות וגם כתבו הפוסקים שם דאיירי שידוע שדחוק למעות.

ומ"מ בעינן שיהא עייל ונפיק. הרי מבואר שמעצמו אינו בטל.

רק דבעייל ונפיק שוב א"צ שיחזור בפירוש רק ממילא בטל וגם הלוקח יכול לחזור וכנ"ל. וע' חיבורי סי' צ"ב אות ד' ה' ו' מ"ש בזה: לג) מסקנא דמילתא שישאלו את בעל העז מה היתה כוונתו בעת שמכרה שנית.

ואם יאמר שכוונתו היתה רק מצד שחשב שמכירה ראשונה בטלה מעצמה. אזי יש להתיר הבכור בפשיטות וכמ"ש שליתר עוז יצוו לנכרי קטן שיעשה מום בבכור זה ויתירוהו ע"י שלשה כדין.

ואם יגיד שכוונתו היתה מצד שחזר בו ולא רצה לקיים מכירה ראשונה. אזי אף שיש מקום לומר שבכ"ז הקנין הראשון קיים וכמש"ל מכמה טעמים.

בכ"ז יודיעני ואתישב עוד בדבר. כי באשר אני טרוד כעת לא אחפוץ לע"ע להחליט זה: לד) ומ"ש כת"ר להקשות לשיטת האחרונים בח"מ סי' ל' הסוברים שעדות מיוחדת מועלת בקנס מב"ק מ"א ע"ב דאיתא שם דר"א אמר ששור תם משלם חצי כופר ע"פ בעלים ומקשה הש"ס הא הוי מודה בקנס ומשני קסבר כופרא כפרה.

ולשיטתם הוי מצי לאוקמי בעדות מיוחדת שמחייבתו קנס ולא סקילת השור דכמיתת בעלים בעינן. הנה י"ל פשוט דקושטא משני דכופרא כפרה דבלא"ה תמהו הראשונים ע"ז דלא שייך לומר דכופר קנס.

וגורסים בשביל זה גירסא אחרת וע"ש בשטמ"ק בזה. ועכ"פ לא שייך לומר שיתרץ באופן שיהי למסקנא כופר קנס.

אבל באמת לק"מ דהא ר"א קאמר ע"פ ע"א או ע"פ בעלים ושפיר מקשה הש"ס דמודה בקנס. ומה שייך לומר ולתרץ בעדות מיוחדת.

אדרבא מזה בעצמו מוכח דר"א ס"ל כופרא כפרה מדנקיט ע"פ בעלים. ואין להקשות ל"ל נקיט ר"א עדות מיוחדת.

דבאמת איכא גווני טובא וכדקאמר הש"ס שם עלה משכח זוטרי שקיל. ובגוף הדבר יש מקום לומר דגם לענין סקילת השור יקבלו עדות מיוחדת.

ומטרדותי ההכרח לקצר. ומ"ש דבשור יהא שייך הכנסה לכיפה.

זה לא מצינו. ויש להביא ראיה מסנהדרין ע"ט ע"ב דאיתא שם ששור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים שנגמר דינם מכניסים אותם לכיפה לר' יהודה.

ורבנן ס"ל דפטורים משום שאין גומרים דינו אלא בפניו. הרי דאף שיש עדים שהרג.

מ"מ פטור מכיפה. ורק משום שרובם נגמר דינם ס"ל לר"י שמכניסין לכיפה ורבנן פליגי עלה.

וע"ש בתו' שיש להם גירסא אחרת. אבל בגוף הדין לא פליגי.

ומה שיש לדקדק בסוגיא שם ע' שו"ת רעק"א סי' קצ"ו ואקצר. ומ"ש כת"ר מחידושי הר"ן דכיפה הוי הל"מ.

כן הוא בפירש"י במקומו בסנהדרין שם. ובאמת כיפה דבהמה לא דמי לכיפה דאדם דבאדם מאכילין שעורין ובבהמה מתה ברעב כפירש"י שם: לה) והנה לפמש"ל יקשה טובא למה אמרינן שם גבי אדם רוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים שנגמר דינן שכולם פטורים שאין גומרים דינו של אדם שלא בפניו.

וקשה דהא עכ"פ יש כאן עדים על רציחתם ומחויבים כיפה בלא"ה. וע"כ צ"ל דגם לגבי כיפה צריך שיהי' עכ"פ ב"ד ושיהי הגמר דין בפניו.

וא"כ ה"ה בשור נמי ונדחה ראייתי. ולכאורה רציתי לומר שלזה פסק הרמב"ם בפ"ד מה' רוצח ה"ז שבנתערב אוסרים כולם משום דס"ל דהיינו כיפה וס"ל דחייבים כיפה בכה"ג.

אבל ז"א דהול"ל כיפה להדיא. וגם איך פסק נגד סוגיית הש"ס בסנהדרין דלרבנן לא בעי כיפה.

וע"כ צ"ל הכוונה כמ"ש הכ"מ שם שאוסרין אותו עד שיתברר מי הוא זה שנתערב. וע' בפי"ד מה' סנהדרין שלא הזכיר כלל הא דאוסרין אותו ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ נדחה ראייתי לענין דשור א"צ כיפה. ואדרבא מהא דר' יהודה מצריך כיפה משמע דשייך כיפה בשור: לו) אכן נראה דבאמת לא מסתבר שיצטרכו לכיפה גמ"ד בפניו וכן כל פרטים הדרושים לחיוב מיתת ב"ד.

דהא נראהשעיקר טעם הכנסת כיפה כדי לבער עושי הרע מישראל. ולזה כיון שנתברר שהאמת שחטא במזיד רק שמפני איזה צד א"א להמיתו בב"ד בידים.

לזה נאמרה הל"מ להמיתו ע"י גרם מיתה להכניסו לכיפה ולהאכילו לחם צר וכו'. והנה באמת מיתת כיפה קשה משאר מיתות ב"ד כי מיתתו היא ע"י יסורים ממושכים וכדאיתא בכתובות ל"ג אלמלא נגדוהו כו'.

ולזה נראה שמי שנגמר דינו למיתת ב"ד אין אנו רשאים להמיתו בהכנסה לכיפה. כי אסור להחמיר עליו וכהא דנתערבו נשרפים בנסקלין שנידונים בקלה.

ולזה הכא שנתערב מי שלא נגמר דינו בין מי שנגמר דינם למיתת ב"ד. וודאי שאסור להחמיר עליהם ולהכניסם לכיפה.

דההל"מ לא נאמרה רק על אותם שב"ד אין יכולים לחייבם בדין מיתה. ואף דקיי"ל בסנהדרין מ"ה שאם א"א להמיתו במיתה שמחויב בה ממיתים אותו בכל מיתה שאפשר להמיתו ואף בחמורה.

כבר כתב הרמב"ם בפי"ד מה"ס ה"ח דהיינו דווקא שהיה זה בסיבתו כגון שעמד על נפשו ולא הניח שימיתוהו במיתה שמתחייב בדין. אבל הכא שאינו אשם בדבר.

רק במקרה נתערב יחד עם מי שלא נגמר דינו. ואף אם עומד וצווח שהוא נגמר דינו.

אין אנו מאמינים לו. שאין אדם מת ע"פ עצמו.

א"כ וודאי שאסור להכניסו לכיפה ולהמיתו במיתה החמורה יותר כנ"ל. ודמי לנקטעה יד העדים שפטור לגמרי.

ולפ"ז אם בכוונה התבוללו אנשים שנגמר דינם עם מי שאינו נגמר כדי שיפטרו י"ל שפיר שיכניסום לכיפה אף שחמורה יותר. וצ"ע בזה אם נתערבו חייבי מיתות ב"ד וא"א להכיר מי הם עידי כל אחד כדי לקיים יד העדים תהי בו.

ובשעת הדין הביאוהו העדים לב"ד תיכף ואמרו שראו שזה הרג וכדומה ויש להאריך בזה ואכמ"ל]. ולזה קיי"ל בסנהדרין שם שאם נתערב אדם שלא נגמר דינו בין שנגמר דינם כולם פטורים.

אבל שור שאין קפידא כ"כ במה שנחמיר במיתתן ע"י כיפה. וכן מצינו בזבחים ע"א שאם נתערב שור הנסקל בזבחים ימותו כולן ולא הקפידו על צעב"ח והפסד קדשים.

וע' תו' בזבחים שם ובסנהדרין ע"ט ע"ב ד"ה בשור מ"ש בזה. א"כ אם נימא שיש דין כיפה בבהמה.

ודאי שאם נתערב שור שלא נגמר דינו בין שנגמר דינם יש להכניס כולם לכיפה כדי לבער הרע. וקרא ובערת הרע שייך גם בבהמה כדאיתא בחולין קל"ט גבי עוף והמ"מ כתב בפ"י מה' נזקי ממון ה"ז שאין בבהמה דין ובערת הרע.

והוא נפלא מש"ס הנ"ל. ומצאתי שהרגיש בזה בח"ס חא"ח סי' ק"פ ובתשובה בארתי זה בס"ד] ומדקאמרינן שם שכולם פטורים מוכח שאין דין כיפה בבהמה.

ואף התו' שם לא הקשו מדין כיפה רק הקשו שהיה לנו להחמיר ולהמית כולם. ומטרדותי ההכרח לקצר: לז) ומ"ש כת"ר להקשות בשבועות ח' ע"א דקאמר שהשעיר מכפר על שפיכות דמים במזיד ולא אתרו ביה.

הא בכה"ג מכניסים לכיפה כדאיתא בסנהדרין פ"א. הנה כזה יש להקשות גם בזבחים פ"ח ע"ב דאיתא שהכתונת מכפר על שפ"ד במזיד ולא אתרו ביה.

אכן טפי הו"ל להקשות למה לא מוקי הש"ס בפשיטות שאין שם עדים כלל. ודוחק לומר דכה"ג יוה"כ לחודיה מכפר כדאיתא בכריתות כ"ו שמכפר חטא שאין מכיר בו אלא ד'.

דז"א דמ"מ אין מכפר חטא חמור כזה וכדאיתא ביומא פ"ו. ומכ"ש בהא דזבחים וודאי דלא שייך לתרץ כן.

ונראה שבאמת הש"ס לאו דווקא נקיט ולא אתרו. רק הכוונה שאין שם עדים ולא היה מי שיתרה בו.

וממילא מיושב קושיית כת"ר ג"כ. ולכאורה נראה דרק בעדים והתראה פריך הש"ס בר קטלא הוא.

דשם מצוה על העדים להביאו לב"ד ולהעיד עליו לקיים מצות ובערת הרע מקרבך. ולזה אין שייך לומר דליהוי בר כפרה.

אבל בכיפה נראה דהוי הל"מ. אבל אין מצוה לדונו ולהביאו לידי כך.

ולזה שפיר שייך ביה כפרה. אבל ז"א דוודאי מכניסין אותו לכיפה אף אם עבר עליו יוה"כ.

ולא אמרינן שיה"כ מכפר לו. וההכרח לקצר: סימן פז ע"ד שהקשה מעכ"ת על התו' בערכין י"ח ע"ב שכתבו אהא דאיתא שם דרא"א שצריך בערכין שיהו יתירות על השנים חודש ויום אחד נאמר כאן למעלה ונאמר להלן חודש ומעלה מה להלן מבן חודש ויום אחד אף כאן מב"ח ויו"א.

וגירסת התו' שם הוא דיליף מופדויו מבן חודש ומעלה. וע"ז הקשו דבקרא לא כתיב ומעלה.

ותירצו דמדכתיב מבן חודש ולא בן חודש הוי כאלו כתיב ומעלה. והקשה כבודו דהא בבכורות מ"ט ע"א איתא דרבנן ס"ל דבכור יום ל' כלפניו משום דילפינן חודש חודש ממדבר דכתיב התם ומעלה.

אלמא דמדכתיב מבן חודש לא הוי כאלו כתיב ומעלה. ורש"י פי' בערכין י"ח דיליף מומעלה דכתיב בלוים.

וע"ז הקשה כת"ר דהא איתא בבכורות שם דר"ע מספקא ליה אי ילפינן ממדבר דכיון דאיצטריך ומעלה בערכין ולא ילפינן ממדבר הוי שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין לבכור. או דילמא כי אין מלמדין לעלמא אבל לגופייהו מלמדין.

ופירש"י דהכא מיקרי גופייהו דילפינן בכורי דורות מבכורי מדבר. הרי מבואר דלא ילפינן מקרא דלוים.

רק מקרא דבכורי מדבר: דגם לרבנן דר"ע ע"כ צ"ל דילפי מבכור דהוי מגופיה דילפינן אף משני כתובים הבאים כאחד. וא"כ היכי מצי למילף מלוים הא הוי ב"כ הבכ"א.

ולזה כתב כת"ר לפרש דילפינן מופדויו מבן חודש כמ"ש התו'. ורק כוונת הש"ס דכיון דילפינן בכורי דורות מבכורי מדבר דהוי מבן חודש ומעלה משום דהוי מגופיה כנ"ל.

ממילא הוי כאלו כתיב ביה ומעלה והדר ילפינן מינה לערכין: והנה קושייתו על רש"י ודאי דלק"מ דלר"א דס"ל דבעינן בערכין יותר על שנותיו חודש ויום אחד לא הוי ערכין ומדבר שני כתובים. דלא דמו כלל.

ואיצטריך בערכין למילף ממדבר שצריך עוד חודש וכדאמרינן בערכין שם דאלת"ה ג"ש מאי אהני. וגבי בן חודש בערכין באמת לא כתיב ומעלה רק גבי שנים וע' בערכין שם במשנה י"ח ע"א וברש"י בכורות מ"ט ע"א בזה.

ודנקיט רש"י בערכין דיליף מלוים ולא מבכורי מדבר. היינו משום דלוים כתיבי מקודם שם.

וגם דר"א לטעמיה דס"ל במנחות דף פ"ב דילפינן דורות משעה ע"ש ולהכי פירש"י דיליף מלוים אף דבלוים היה זה רק לשעה. אבל בבכורות דף מ"ט לא חשיב לוים משום דאיירי לרבנן דס"ל דלא ילפינן משעה.

אבל בכורי מדבר לא מיקרי שעה דהא קדושת בכורות הוא לדורות ור"ע י"ל ג"כ דס"ל דלא ילפינן ובמנחות פ"ב קאמר לדברי ר"א. או דלא נקיט לוים משום רבנן וע' תו'

מנחות דף י"ט ע"ב בזה: וקושייתו על התו' אף כי יפה הקשה בכ"ז נראה דהתו' צדקו בדבריהם לפי גירסתם.

ומ"ש כת"ר לפרש דסמיך על הא דיליף לה בבכורות מ"ט ממדבר. דממדבר לא מצי הכא למילף משום דהוי ב"כ הבכ"א.

לפמש"ל א"א לומר כן דבערכין אצטריכא לר"א לגופה וליכא שני כתובים. ואף לפמש"ל דלר"א אפשר למילף מלוים.

מ"מ ליכא למימר דלוים ובכורי מדבר הוי ב"כ. דתרווייהו ענין אחד הוא לפי שהלוים ניתנו תמורת הבכורות.

וכן כתיב בלוים גופא תרי זימני מבן חודש ומעלה ע"ש. וזה בכלל הא דקיי"ל כל פרשה שנשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה ולא ילפינן מינה מידי וע' תמורה כ"ח ע"ב: וא"כ אינימא דסמיך אהא דילפינן ופדויו מבן חודש מבכורי מדבר תיקשי דהו"ל טפי למילף ממדבר גופא.

ועו"ק לפירוש כבודו דכיון דלא ילפינן מבכורי מדבר משום דהוי ב"כ הבכ"א. ורק בכורי דורות ילפינן מינה משום דהוי גופייהו וחד ענינא.

א"כ גם מופדויו מבן חודש א"א ללמוד בג"ש דהוי ב"כ הבכ"א. כיון דקרא דופדויו וקרא דבכורי מדבר הוי חד ענינא.

וע"כ צ"ל כמש"ל דלר"א לא הוי כלל ב"כ כיון דקרא דערכין אצטריך וכנ"ל. ולזה פירשו התו' דס"ל לר"א דמבן חודש משמעותו למעלה מחודש.

ואף דבערכין גופא כתיב ג"כ מבן חודש ותיקשי ל"ל יליף מערכין גופא. י"ל דשם כתיב ואם מבן חודש ועד בן חמש שנים.

ואורחיה דקרא לכתוב כן כמובן וכדכתיב מיום הראשון עד יום השביעי וע' בסוגיא ערכין י"חע"א בזה וכן מאדם ועד בהמה. אבל גבי ופדויו שפיר הו"מ למיכתב בן חודש תפדה.

ומוכח שהכוונה למעלה מחודש. ופליג ר"א בזה עם סוגיא דבכורות.

וסוגיא דבכורות ס"ל דלשון מבן חודש הכוונה שכל בן חודש יפדו וכידוע שיש מם היחס ומם המקצת ומם היתרון. וכמ"ש הרמב"ן בפ' ברכה ע"פ ברוך מבנים אשר ומייתי שם ג"כ קרא דהנחמדים מזהב.

וכן כתוב מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם וגו'. וכן מכל יוצאי התבה לכל חית הארץ: ויסוד פלוגתא דר"א וסוגיא דבכורות היא דר"א ס"ל דמם דבמבן חודש הוי מם היתרון.

וסוגיא דבכורות ס"ל דהוי מם היחס. וכן מצינו דפליגי בזה הס"ד והמסקנא בנזיר דף כ"ג ע"ב והוריות י' ע"ב.

דאיתא שם ארנב"י גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה דכתיב תבורך מנשים וגו' מאן נינהו שרה רבקה וכו'. ופריך והאר"י א"ר לעולם יעסוק בתו"מ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ומשני אימא כמצוה שלא לשמה.

והכוונה בזה דבתחילה מפרש מם דמנשים מם היותר שתבורך יותר מנשים באוהל. ולמסקנא מפרש המם למם היחס שתבורך מברכת הנשים וכמותם וכפירש"י והשטמ"ק בנזיר שם.

ובסנהדרין ק"ה ע"ב איתא דרבה בר מרי מפרש לקרא דתבורך מנשים מעין נשים באוהל יעו"ש להדיא והיינו כמסקנא דנזיר הנ"ל. ולזה שפיר י"ל דר"א ס"ל לפרש המם דמבן חודש ליותר מבן חודש.

ושפיר פירשו התו' לפי גירסתם בש"ס דערכין שם. ולפלא על הרמב"ן על התורה פ' ברכה בפסוק ברוך מבנים שכתב שם לפרש פסוק מנשים באהל יותר מנשים באוהל.

והוא נגד מסקנא דש"ס בנזיר כ"ג והוריות י' וסוגיא דסנהדרין ק"ה שהזכרנו. ואולי נקיט שם לפי פשטות הפסוק.

או דס"ל דכדקאמר הש"ס בסנהדרין ק"ה ע"ב דריב"ח דאמר בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו מפרש קרא דיגדל כסאו מכסאך כפשוטו יותר מכסאך ופליג על רבה בר מרי שם דמפרש לה מעין כסאך. וממילא דגם קרא דמנשים באוהל דמייתי שם רבה ב"מ.

מפרש ליה ריב"ח ג"כ יותר מנשים. ונקט הרמב"ן שם פירושו כריב"ח דהוא פשטות הפסוק.

ובילקוט פ' שופטים משמע דלא גריס קושיית הש"ס מהא דמתוך שלא לשמה בא לשמה. ומייתי רק הא דרנב"י שגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה ע"ש.

ומשמע דרנב"י באמת מפרש מנשים יותר מנשים. ובאמת קושיית הש"ס שם צריכה ביאור וע"ש בנזיר בתו' ובב"ש שנדחקו בזה.

וע' תוס' יבמות ק"ג ע"א ד"ה והא שנראה שהיה להם גירסא אחרת ואקצר: ועוי"ל לפמ"ש המהרי"ט אלגזי בבכורות שם דג"ש דיליף שם אינה ג"ש גמורה רק גילוי מילתא יעו"ש שהכריח כן מכמה דוכתי דקיי"ל דילפינן ג"ש מב"כ הבכ"א. ולפ"ז י"ל שהתו' מפרשי דהגילוי מילתא הוא דכל היכא דכתיב מבן חודש המם אינו מם היחס רק מם היותר.

וכמו היכא דכתיב ומעלה. ורק בערכין דכתיב בתריה ועד בן חמש שנים.

תו ליכא הוכחה זו. ולזה כתבו התו' בערכין דמדכתיב מבן חודש דייק דהוי כאלו כתיב ומעלה.

והיינו משום דגלי קרא במדבר. ונהי דבבכורות שם צריך לפרש דגלי קרא רק על בכור דהא קאמר שם דלא ילפינן מינה דהוי ב"כ הבכ"א.

מ"מ לר"א דלא הוי ב"כ וכמש"ל. שפיר י"ל דגלי קרא לכל מקום דכתיב מבן דהוי כמו ומעלה.

וע' כ"מ פ"א מה"ע ה"ג שכתב ג"כ סברא דגילוי מילתא ואקצר: ועדיין קשה לגירסת התו' למה באמת לא יליף בערכין ממדבר דכתיב קודם קרא דופדויו. וגם כתוב שם ומעלה בהדיא והנראה דס"ל לר"א דממדבר ליכא למילף כלל.

דהתם דכתיב שיפקדו כל בכור מבן חודש ומעלה י"ל שאין הכוונה שהבכור יהי יום אחד אחר חודש. רק הכוונה דאלו הוי כתב כל בכור בן חודש.

הו"א שיספור רק את בני חודש אבל היתירים מחודש לא יספרם כלל. לזה הוצרך לכתוב מבן חודש ומעלה.

אבל בקרא דופדויו מבן חודש אין שייך לומר דנקיט מבן חודש מפני שאם עבר ולא פדה בהיותו בן חודש חייב לפדות אח"כ. דמ"מ כיון שעיקר זמן הפדיון הוא בבן חודש הו"ל למיכתב סתמא בן חודש תפדה.

וממילא נדע שאף שעבר החודש מ"מ לא נפטר עי"ז ממצות פדייתו רק שלא עשה המצוה בזמנה. ומדכתיב מבן חודש מוכח שמצות פדיון הוא ביום שאחר החודש.

ולזה יליף ר"א בג"ש מופדויו ולא ממדבר. אבל סוגיא דבכורות לא ס"ל הכי.

וס"ל דמשמעות ומעלה הוא שמתחיל מיום שאחר החודש. כן נלע"ד בישוב גירסת התו': ולכאורה יש להקשות דלפ"ז מאי קאמר בערכין שם לר"א ונימא מה להלן יום אחד אף כאן יום אחד ומשני א"כ ג"ש מאי אהני.

ולפמש"ל קשה דהא מומעלה דגבי ערכין דכתיב מבן ששים ומעלה לא ידעינן אף יום אחד. דשם הכוונה דלא נימא דאיירי רק בבן ששים לחוד ולא יותר.

וי"ל דהנה בערכין י"ח ע"א ילפינן בג"ש שנה שנה מבן ששים לבן עשרים דכמו דשנת ששים כלמטה כן שנת עשרים כלמטה ואיתא שם בסוגיא דשנה שנה הם מיותרים לג"ש זו דאי אינם מיותרים איכא למיפרך ע"ז. וממילא מוכח דשנת ששים כלמטה דאי הוי כלמעלה.

א"כ א"צ יתור לג"ש זו. ויש עוד להאריך בזה ואין הפנאי מסכים לזה.

אחר כותבי כל זה מצאתי בתו' חדשים במשניות ספ"ד דערכין שהקשה קושיית כבודו על התו' דערכין הנ"ל ונשאר בקושיא. ושם הקשה למה לא ילפינן לרבנן באמת מלוים.

ולפמש"ל מיושב זה בס"ד. ויש להאריך עוד בדבריו שם ובדברי הכ"מ פ"א מה' ערכין שהבאנו למעלה ובדברי הלח"מ שם.

ובאשר לא באתי רק לישב דברי רש"י ותו' הנ"ל לזאת אקצר: ולענין מש"ל דהלימוד מבכורי מדבר מיקרי דורות מדורות. והקשה כבודו ע"ז דהא מנין הבכורות במדבר היה רק לשעה.

לדעתי לק"מ דהא שם היה המנין כדי לפדותם ולזה מנו רק אותם שהם בני חיוב לפדיון. וזה הוי קדושה לדורות.

ובזה מיושב ג"כ מה שקשה דהא אז היו עדיין הבכורות בעצמם קדושים וזה הוי רק קדושה לשעה. אבל לפמ"ש א"ש דכיון שהמנין היה אז כדי לפדותם.

א"כ נקבע אז דין פדיון לדורות. ושפיר מיקרי דבר הנוהג לדורות.

ואף למ"ד בבכורות דף ה' ע"א שקדשו ופסקו ולא קדשו עוד בכורות רק בבואם לארץ. מ"מ גוף דין קידוש בכורות ופדיונן שנצטוו במדבר הרי הוא נוהג לדורות רק במדבר לא נהגו לדעת ר"ל שם בקדושת בכורות: סימן פח הנה הרמב"ם בפ"ה מה' בכורות פסק גבי בכור שא"א לצמצם ואם ילדה שני זכרים א"א שלא קדם אחד ונוטל הכהן אחד.

וכן פירש"י בבכורות ט' ע"א ד"ה בשלמא. וכן מוכח להדיא בפירש"י שם ד"ה אלא משום שכתב דריה"ג יליף מקרא דאפשר לצמצם.

משמע דלרבנן א"א כלל לצמצם כיון דלא ס"ל הך דרשא. אכן התוס' בבכורות דף י"ז ובעירובין דף ה' כתבו דלרבנן הוי ספק אם יצאו שניהם כאחד אם לא.

וריה"ג ס"ל שאפשר להבחין אם יצאו כאחד. וקשה לי טובא דהנה בבכורות דף ט' תנן חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן זכר ונקיבה מפריש טלה אחד לעצמו.

ואיתא שם בסוגיא דר' ירמיה אמר דאתיא דלא כריה"ג דאי כריה"ג הא ס"ל דאפשר לצמצם. והקשו התוס' דהא לא קתני הכא שיצאו שני ראשיהן כאחד.

וע"כ איירי שאין ידוע אם נולדו כאחד או זא"ז. ובכה"ג אף לריה"ג נותן רק אחד לכהן.

ותירצו דמ"מ הו"ל להחמיר מספק ולהפריש עוד טלה לעצמו. וכ"כ הרא"ש שם להדיא בכוונת הש"ס.

הרי מבואר דמשנתינו איירי שלא ראו באיזה אופן נולדו. וא"כ בין לריה"ג בין לרבנן הוי ספק שמא נולדו בבתאחת.

וגם לרבנן תיקשי שיפריש טלה לעצמו. וע"כ צ"ל כמ"ש הרא"ש שם על הא דשני זכרים ונקיבה דכיון דקתני טלה אחד לכהן שוב אינו מדקדק לשנות גם הא דטלה אחד לעצמו ורק היכא דליכא נתינה לכהן קתני הא דלעצמו ע"ש.

וה"ה הכא נימא דלהכי לא קתני הא דטלה לעצמו. וא"כ שפיר אתיא מתניתין אף כריה"ג.

שוב מצאתי בשו"ת רעק"א ס"ס קס"ז שהקשה קושיא זו ונשאר בצע"ג ורק לא ביאר הדבר שם דלהרא"ש א"ש הא דלא קתני טלה לעצמו. ועוד קשה לי טובא על הרא"ש שכתב שם שהוכחת הש"ס דמתניתין לא אתיא כריה"ג הוא מהא דלא קתני שיפריש טלה לעצמו.

וקשה טובא דהא כתב הרא"ש שם בשינויא קמא דהיכא דקתני נתינת טלה לכהן. לא קפיד למיתני גם הפרשת טלה לעצמו.

וא"כ דילמא אתיא כריה"ג ולא קתני טלה לעצמו משום דקתני טלה לכהן. ולפלא שלא הרגיש הרעק"א שם בקושיא זו: והנה קושייתינו על התו' דבכורות דף י"ז נראה לישב בפשיטות דס"ל שהוכחת הש"ס דלא אתיא כריה"ג הוא מדלא קתני במשנה הדין אם

יצאו שני ראשיהם כאחת דכיון דנחית התנא לפרש כל אופני דיני פטר חמור הו"ל למיתני גם אופן זה דהוי רבותא דאפשר לצמצם.

וכן מדקדק הש"ס שם בסוגיין לקמן דלר' ירמיה א"ש דל"ק יצאו ראשיהן כאחד. רק שם מדקדק זה הש"ס לאביי דס"ל דגם לריה"ג אינו נותן רק טלה אחד לכהן דליתני רבותא לריה"ג.

והכא מדקדק באופן אחר דליתני דינו של ריה"ג מפורש וכנ"ל. והתו' שפירשו בדף ט' הוכחת הש"ס מדלא קתני טלה לעצמו.

ס"ל כסברת הרמב"ם דלרבנן א"א לצמצם כלל. ומיושב קושיית הרעק"א הנ"ל.

אכן קושייתינו על הרא"ש עדיין תקשה דהא הרא"ש פירש שם בעצמו ההוכחה מדל"ק טלה לעצמו. וצ"ל דהא שכתב הרא"ש שההוכחה מדל"ק טלה לעצמו הוא רק לתירוצו הראשון שם דלהכי ל"ק גבי שני זכרים ונקיבה שיפריש טלה לעצמו משום דסמיך אריש ע"ש.

אבל לתירוצו השני ס"ל שהוכחת הש"ס הוא מדל"ק יצאו ראשיהם כאחד וכמש"ל. אבל זה דוחק דהא הרא"ש מייתי שם מהוכחת הש"ס ראיה שצריך טלה לעצמו אף במקום רוב.

ואם ידע הרא"ש שאפשר לפרש ההוכחה מדל"ק ראשיהם כאחד. א"כ אין כאן הוכחה.

וע"כ צ"ל דס"ל להרא"ש שמזה ליכא הוכחה. משום דלריה"ג לא הוי רבותא כלל.

וכמו דלא קתני ילדה זכר אחד נותנו לכהן. והיינו משום דהוי מילתא דפשיטא.

והא דדייק הש"ס למה ל"ק ראשיהן כאחד. היינו רק לאביי דס"ל דאף לריה"ג נותן רק טלה אחד לכהן ושפיר הוי רבותא בזה ובמעדני יו"ט אות ע' כתב דלמסקנא אתיא מתניתין אף כריה"ג.

ותמהני דהא אביי דקאמר הכי איתותב בש"ס שם] והא דקתני שתי חמוריו שלא בכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן. אף דמילתא דפשיטא היא.

כבר כתבו התוס' ד"ה שתי שיש רבותא בזה. ורק נתקשו שם מהא דזכר ונקיבה ע"ש.

ולענ"ד י"ל דהרבותא היא דלא נימא ששניהם מחמורה אחת. והשנית טנפה וכמ"ש התו' שם.

אך ז"א דהא זה נדע כבר מהא דשני זכרים כמ"ש התוס'. ומצאתי שהקשה כן המהרש"א וכתב שיש לישב.

והיינו כמש"ל. ונראה דקמ"ל דלא נימא דהוי ספק שמא שניהם מחמורה אחת והולד מהשנית אזיל לעלמא וכעין דאמרינן בביצה דף י' גבי יוני שובך.

אבל חמור אחד שילד זכר אחד בזה לא הוי רבותא כלל. כי רחוק לומר שהולד אזיל לעלמא והאי אחר הוא.

אף דביונים אמרינן בביצה דף י' כה"ג. היינו רק לפי דיונים דרכם לפרוח לשובך.

אבל הכא נהי דהולד אפשר שיגנבוהו או שיצא מעצמו. אבל מי יביא לכאן ולד אחר.

עכ"פ דברי הרא"ש קשים: ואפשר לומר דהנה מ"ש הרא"ש דהיכא דקתני טלה לכהן תו לא תני הא דטלה לעצמו צריך להבין מה סברא היא זו. ונראה כוונתו דהא קיי"ל שפודין בשה אחד כמה פטרי חמורים.

וכתבו התו' בבכורות ד' ע"ב דהיינו רק ספק פטרי חמורים דודאי כיון שפדהו הרי השה שייך לכהן. ואיך יפדה בו.

ורש"י פירש שם דאיירי בודאי והכהן הקנה לו בחזרה. והנה אף לדעת התוס' נראה פשוט שאם פדה בו ספק פ"ח יוכל לפדות בו אח"כ וודאי פ"ח כיון שהוא שלו.

ורק לפדות ודאי ואח"כ ספק אינו יכול. והנה לפ"ז היכא שצריך להפריש אחד לכהן.

שוב א"צ להפרש טלה לעצמו. כי יוכל מקודם להפריש לעצמו עבור הספק ואח"כ ליתנו לכהן עבור הודאי פ"ח.

ולזה כתב הרא"ש דהיכא דקתני לכהן ל"ק לעצמו: והנה זה שייך בשני זכרים ונקיבה. ורואים אנחנו שזכר ונקיבה כרוכים לחמורה אחת וזכר להשנית ויודעים אנחנו שזה הזכר הוא ספק פ"ח והשני ודאי פ"ח.

ושפיר יפדה מקודם הספק ואח"כ הודאי באותו טלה בעצמו כנ"ל. ואף למ"ד שאין סומכין על כריכה.

מ"מ בנ"ד דבלא"ה הוי רק מחמת ספק אין לחוש לזה. אבל בשני זכרים אליבא דריה"ג שאין ידוע איזהו הספק ואיזהו ודאי דהא הספק הוא אם נולדו בבת אחת או בזאח"ז.

א"כ בע"כ צריך להפריש טלה לכהן ולפדות סתם את הפ"ח שיש בכאן איזה שהוא. ועוד טלה לעצמו להתנות על הספק שמא נולדו בב"א.

וא"א לעשות זה בטלה אחד כמובן. ושפיר מוכיח הש"ס דאי אתיא כריה"ג הו"ל למיתני שיפריש טלה לעצמו.

ומ"ש הרא"ש דמפריש טלה לעצמו בב' זכרים ונקיבה. כוונתו שצריך להפריש אם הפריש הודאי תחילה.

או שעכ"פ צריך להפריש על הספק ואח"כ על הודאי וכנ"ל. וכן מ"ש בטוש"ע י"ד סי' שכ"א שמפריש טלה לעצמו.

צ"ל ג"כ על דרך זה. והנה רש"י פירש גבי שני זכרים וב' נקבות שמפריש שני טלאים לעצמו.

וקשה דסגי באחד כיון שהוא שלו. וצ"ל דרש"י לטעמיה דס"ל בדף י"א ע"א דרק כשחזר הכהן והקנה לו אזי חוזר ופודה וע"ש בתד"ה שהיו דמשמע דאף בספק ס"ל לרש"י שאינו חוזר ופודה באותו שה עצמו.

אבל להתוס' שם נראה דודאי סגי באחד כנ"ל. ובאמת מפורש בתוספתא ספ"ק דבכורות דב' זכרים וב' נקבות מפריש אחד לעצמו.

ומצאתי ברי"ט אלגאזי שכתב בשם תו' חיצוניות ג"כ דרש"י אזיל לשיטתו וכמש"ל. ות"ל שכוונתי לדעת הראשונים.

ובדעת הרמב"ם יש להאריך בזה וע' פי"ב מה' בכורים ובאחרונים שם ואכ"מ. עכ"פ יש לישב דברי הרא"ש הנ"ל בזה וכמ"ש: ולכאורה ז"א דהא אף לריה"ג יכול לפדות מקודם אחד ויאמר שאם הוא הפטר רחם יהא פדוי בשה זה.

ומ"מ הוא עדיין שלו שהרי הוא ספק פ"ח. ואח"כ יפדה בו את השני ויאמר שאם הוא הפטר רחם או גם אם שניהם נולדו כאחת יהא פדוי בזה.

ואפשר לומר דכיון דהוי ספק ספיקא על הראשון שיהא לכהן דשמא נולדו שניהם בב"א והוי ודאי לכהן. ואף אם לא נולדו כאחת שמא הראשון הוא הפ"ח והוי לכהן.

ואף דשניהם כאחת הוי מיעוטא כמ"ש הרא"ש. מ"מ שפיר הוי ס"ס כמ"ש התוס' בכתובות דף ט' דאף שספק אחד הוא נגד הרוב מ"מ מצטרף לס"ס.

ובס"ס יש דעת כמה פוסקים שמוציאין ממון. וע' מל"מ ספי"ב מה' בכורים מ"ש בזה.

וא"כ הוי הראשון ודאי לכהן. ושוב אינו יכול לפדות בו את השני: ועוד נראה שיש לפרש הוכחת הש"ס כפשוטו דמשמע להש"ס דמתניתין איירי בכל גוונא ואף אם ראינו שילדה שני זכרים או זכר ונקיבה.

מ"מ נותן טלה לכהן מחמת ספק. ושפיר דייק דאתיא דלא כריה"ג.

ומיושב דברי התו' דבכורות ד' י"ז בפשיטות מקושית רעק"א הנ"ל. וזה יותר נכון מתירוצינו שהזכרנו למעלה שהוא דחוק קצת.

ובישוב דעת הרא"ש אפשר לומר בפשיטות דאף דהיכי דאיכא לכהן ל"ק הא דלעצמו. היינו רק היכא שאין מקום לטעות.

אבל בב' זכרים שיש מקום לטעות דאתיא דלא כריה"ג. לזה אי אתיא כריה"ג הו"ל למיתני שיפריש טלה לעצמו.

ובפרט דגם לריה"ג יש מקום לומר שאין שניהם קדושים וכדס"ל לאביי בסוגיין. ויש להאריך בדברי הרא"ש הללו וכן מהא דב' זכרים וב' נקיבות.

ומרוב הטרדה ההכרח לקצר:ולכאורה קשה טובא על שיטת הרמב"ם ורש"י שהזכרנו דלרבנן א"א כלל שיולדו שניהם כאחד דא"כ ל"ל לרבנן קרא דהזכרים דמיניה יליף לריה"ג בסוגיין. ובשלמא להתוס' דדף י"ז דגם לרבנן אנו מסתפקים שמא ילדה בב"א א"ש דלהכי איצטריך קרא.

וכן אם יבוא אליהו ויאמר שנולדו בב"א. אזי שניהם קדושים.

אבל להרמב"ם קשה כנ"ל. והנראה בזה דריה"ג אזיל לטעמיה דס"ל בזבחים ל"ז דדרשינן דמם וחלבם דכתיב גבי בכור דקאי לרבות פסח ומעשר ובשרם קאי על תם ובע"מ.

ולא אמרינן דקאי על בכורות דעלמא כדאמרינן בבכורות דף כ"ח ע"א וע"ש בתוד"ה ואידך. ולזה דרש הזכרים שנים משמע.

אכן עדיין יקשה דהא ר"ע ס"ל בדף י"ז כרבנן דריה"ג. ובזבחים דף נ"ז ס"ל דבשרם תרתי משמע.

ודוחק לומר דבאמת פליג ר"ע על רבנן בזה וס"ל דדרשינן הזכרים לענין זה שאם יבוא אליהו ויאמר שנולדו בב"א. אזי שניהם קדושים.

דמנ"ל לחדש פלוגתא חדשה בזה. ופשטות המשנה בדף י"ז משמע דכולהו תנאי ס"ל כרבנן דריה"ג.

ואפשר לומר לפי מה שהקשו התוס' בזבחים ל"ז דר"ע אדר"ע ע"ש סד"ה תרי. וע"כ צ"ל דתרי תנאי אליבא דר"ע וכמו דאמרינן בסוגיא שם תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל.

וא"כ א"ש גם קושייתינו. ועוד נראה שעיקר דקדוק ריה"ג ורבנן הוא מדנקיט בתחילה פטר רחם לשון יחיד ואח"כ נקיט הזכרים לשון רבים.

לזה ס"ל לריה"ג דקאי על שנים שנולדו בב"א. וכעין זה דייק הש"ס בנדה דף ח' ע"א מדקתני ברישא אשה ובסיפא קטנות לזה לא אמרינן קטנות דעלמא ע"ש.

וע' מנחות דף ס"ה ע"א ויומא דף מ"ג ע"א בתוד"ה ונתן. וע' בכורות דף ד' ע"ב.

ורבנן ס"ל לדרוש להיפוך דאף שנולדו ביחד. מ"מ קדוש רק אחד משום שא"א לצמצם.

אבל הוא דוחק משום דלישנא דקרא הזכרים לד' משמע ששניהם קדושים. וע"כ צ"ל דרבנן ס"ל דקאי אבכורות דעלמא.

ונראה דהכא ס"ל לר"ע דמשום דכתיב בקרא בפ' בא והעברת כל פטר רחם לד' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לד'. והו"א דכל פטר רחם קאי אף על נקיבה.

לזה כתב בתר הכי הזכרים לשון רבים דקאי גם ארישא דדווקא זכר קדוש. ובגוף סברא אי קאי לשון רבים שבתורה על רבים דעלמא או על איזה דרשה יש להאריך בהרבה מקומות בש"ס ואכ"מ.

וע"ל ס"ס קל"ח בזה: והנה הרא"ש שם בבכורות כתב דלהכי קתני בסיפא גבי א' ביכרה וא' לא ביכרה וילדו זכר ונקיבה שמפריש טלה לעצמו אף דשמעינן לה מרישא משום דבעי לאסוקי משום שנאמר ופטר חמור תפדה בשה. והוא תמוה דאטו דרשא זו מוכרחת במקום זה עד שנאמר דלהכי קתני הא דטלה לעצמו.

והיא גופא קשיא שהו"ל לכתוב פסוק זה בתחילת המשנה. דהא בלא"ה פירש"י דקאי ארישא ע"ש.

וגם גוף דרש זה צריך ביאור למה מייתי המשנה פסוק מפורש זה שאין בו שום חידוש. ונראה לומר דמייתי ראיה שאין הנתינה לכהן מעכבת בו מדכתיב בפ' בא שיפדו פ"ח בשה.

והנה זה נאמר במצרים ואז עדיין לא ניתנו כ"ד מתנות לכהנים. וקרבנות היו בבכורות כדאיתא בזבחים קי"ב ובבכורות דף ד'.

וכ"ד מתנות לא ניתנו לבכורות. ורק אחר שנתקדשו הכהנים ניתנו להם המתנות.

וא"כ היה מפריש הטלה לעצמו. ולזה שפיר מייתי ראיה שהפ"ח ניתר בהנאה בזה שמפריש לעצמו ואין הנתינה לכהן מעכב.

ואף דבאדם כתב שם ג"כ תפדה. ומ"מ הנתינה מעכבת.

היינו משום דיליף זה מקרא בבכורות דף נ"א ע"ש. ואף דר"א ס"ל בדף י"ב דאף בפ"ח חייב באחריותו.

ור"מ ס"ל דבספק מפריש והוא שלו. אפשר לומר דס"ל כר"ל דס"ל בדף ד' ע"ב דלא קדשו בכורות במדבר.

וקרא קאי לעתיד כשיבואו לארץ ואז שפיר כבר קדשו כהנים. והא דמפריש לעצמו בספק.

היינו משום דכיון שמחזיקו על מנת שאם יבורר הדבר יתננו לכהן. הו"ל כאלו הוא ברשות הכהן.

שוב ראיתי ברי"ט אלגאזי שנתקשה בזה על ר"א. וכתב דהוי כישראל שירש מאבי אמו כהן.

ויש להאריך בדבריו ואכ"מ. ובחידושי לבכורות הארכתי בזה ובביאור דברי ר"י ור"ל הנ"ל: ועפמש"ל בארתי לשון הכתוב בסוף פ' בא על כן אני זובח לד' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה.

ושאלני חכם אחד למה כתוב גבי בכור אדם לשון עתיד וגבי בכור בהמה לשון בינוני. והשבתיו דהנה עוד קשה טובא בלשון הפסוק שאומר אני זובח.

והלא מצות בכור בהמה הוא ליתנו לכהן והכהן זובחו. ואיך יאמרו הבעלים שהם זובחים אותו לד'.

ואין לומר שהכהן זובחו מכח נתינת הבעלים ושליחותם. ז"א דהא משולחן גבוה קזכו כדאיתא בב"ק דף י"ב ע"ב.

ותיכף בצאתו מרחם הוי ממונו של כהן כדאיתא בב"מ דף ו' ע"ב ובכמה דוכתי. אבל הכוונה דהא פרשה זו נאמרה קודם מ"ת שאז עדיין לא קדשו הכהנים.

ואף שקידשו הבכורות מ"מ לא היו נותנים להם מתנות כהונה דהא לא נצטוו כלל עדיין על כ"ד מתנות כהונה וכמש"ל. וא"כ כשנצטוו על קדושת בכור בהמה טהורה.

היו הבעלים מקריבים את הבכור לעצמם. ולזה שפיר קאמר אני זובח.

ומצוה זו נהגה בהם תיכף. לזה אומר בלשון בינוני.

אבל פדיון בכור אדם עדיין לא נהג אז רק אחר חטא העגל שנתקדשו הכהנים והלוים ונצטוו לפדות הבכורים. ולזה אומר בלשון עתיד ובכור בני אפדה.

לפי שמצוה זו נאמרה על שם העתיד וכמש"ל: סימן פט ע"ד אשר הקשה כבודו על הרמב"ן והר"ן פ"ג דסוכה שכתבו דתרומה טמאה דמאי מותרת לעני. והקשה דא"כ מה מקשה בירושלמי פ"ז דדמאי אהא דמטלטל תרומה טמאה של דמאי בשבת דהא אסור לטלטל תרומה טמאה.

ולדבריהם לק"מ דהא חזי לעניים וכדקיי"ל ר"פ מפנין דמטלטלין דמאי בשבת משום דחזי לעניים. הנה כבר הרגיש בזה בספר הניר על ירושלמי בפ"ז דדמאי.

ותירץ דמקשה למ"ד בירושלמי בפ"ג דדמאי שעני אסור לאכול דמאי. והוא דוחק.

וגם דמבואר שם בירושלמי שלאלתר אם לא לן מותר לאכול לכ"ע. וכבודו כתב לתרץ דרק בתרומת פירות דרבנן כתב הר"ן להקל.

וז"א שלא מצינו חילוק בזה בדברי הראשונים בסוכה שם. רק כתבו בפשיטות שת"ט נאכלת לעניים כמו בכל דמאי: ומה שנראה לומר בזה לחומר הקושיא דהא קיי"ל דהיכא דאיכא לברורי לא אזלינן בתר רובא.

והכא איכא לברורי שישאלו את הע"ה והוא יגיד אם עישרן. דהא קיי"ל ברפ"ד דדמאי שבשבת הע"ה נאמן דאימת שבת עליו.

ונהי דקיי"ל שם דלכתחילה אין לסמוך ע"ז בערב שבת. וצריך להפריש בתנאי כדאיתא שם בירושלמי.

מ"מ הכא לענין טילטול התרומה טמאה כיון שאפשר לשאלו. הו"ל אפשר לברר.

ואסור לטלטל בשביל מה שאפשר להאכיל לעני ולסמוך על רוב ע"ה מעשרין. והא דאיתא בר"פ מפנין ובשא"ד להקל בדמאי משום דרוב ע"ה מעשרין.

צ"ל שאין הע"ה לפנינו. או דאיירי באופנים המבוארים בירושלמי רפ"ד דדמאי שאין סומכין ע"ז שישאלו הע"ה ע"ש.

אבל בפ"ז דדמאי הא מיירי שע"ה לפנינו ויכול לשאלו. ואף שאינו רוצה לשאלו כדי שלא ירגיש הע"ה שחושדו וכדאיתא בירושלמי שם ורפ"ד דדמאי.

מ"מ שפיר מיקרי אפשר לברר. ושפיר פריך הירושלמי דאסור לטלטל תרומה טמאה בכה"ג: ועוד נראה לומר דהר"ן לטעמיה שכתב בפ' כירה דדבר שאסור לבעליו ומותר לאחרים אסור לטלטלו וכגון בנדר הנאה מככר ע"ש.

ולשיטה זו א"ש הא דאמרינן בשבת דף קכ"ז דלהכי שרי לטלטל דמאי מיגו דאי בעי מפקיר לנכסיו. ולא קאמר משום שמותר ליתנו לעני.

והתו' כתבו שם דבאמת לאו דווקא הוא. וזה דוחק.

אכן לדעת הר"ן א"ש. וכ"כהריטב"א בפ' מפנין שם.

וע"ש מה שחילק בין תרומה לדמאי. ועשעה"מ פ"ז מה' לולב ה"י מה שכתב בזה.

והנה בנ"ד בתרומה טמאה של דמאי נראה דאף להסוברים שעני מותר לאכלה. מ"מ בעל התרומה וודאי אף אם יפקיר נכסיו אסור לאכלה.

דהא פירש"י בסוטה דף מ"ח דלהכי תקנו שיתנו התרומ"ע דדמאי לכהן בחנם כדי שלא ישהה. וא"כ ה"ה בזה אם יהא מותר להבעה"ב לאוכלה כשיעני.

ישהה אותה ולא ימהר לתתה לכהן. וכן למ"ש התוס' ביומא ט' משום דהוי דבר מועט תקנו שיתנה לכהן בחנם.

ג"כ אין אחר תקנת חז"ל כלום. ומחויב ליתנה וחל עליו חובת נתינה והוי ממון כהן.

וכמ"ש השעה"מ בפ"ט מה' מעשר ה"ב להוכיח זה ממשנה מפורשת דמיקרי ממון כהן. ואסור לו לאכלה אף אם יעני.

ואף ליתנה לעני נראה שאסור לו. רק הכהן יוכל לתתה לעני.

ועכ"פ כיון שכל זמן שהיא אצל הבעה"ב לא שייך מיגו שיהא ראוי לעצמו וכנ"ל. א"כ וודאי אסור לטלטלה וכמש"ל בשם הר"ן וריטב"א.

וכ"כ הרמב"ן בחידושיו פ' מפנין כהר"ן וריטב"א הנ"ל. ורק שהביא שם גם דעת התו' ע"ש.

ומשמע דלעיקר ס"ל כהריטב"א ור"ן מפני שכ"נ פשטות הש"ס. ושפיר הרמב"ן ור"ן וריטב"א לטעמייהו אזלי.

וכ"כ הרמב"ן בפ' כירה שמה שמוקצה מחמת איסור לבעליו הוי מוקצה אף שראוי לאחר ע"ש בדף מ"ז: ועוד יש מקום לומר שזה תלוי במחלוקת הפוסקים אם תרומ"ע של דמאי נמכרת לכהן או ניתנת בחנם. וע' מל"מ ושעה"מ ה' מעשר מ"ש בזה.

וסברא זו נזכרת בירושלמי לענין חלה שתמכר והובא בשעה"מ שם. אך ענין זה דורש אריכות וההכרח לקצר: ובאמת בהך דירושלמי פ"ז דדמאי בהא דמזמין חבירו לא שייך לומר דחזי לעני.

דהא האורח אינו רשאי לתתו בלי רשות בעה"ב. והבעה"ב הלא אצלו אינו ספק כי הלא הוא יודע בעצמו אם עישר פירותיו או לא.

ולא מיקרי דמאי רק למי שקנה ממנו הפירות או שאוכל אצלו. וכשיודע בעצמו שלא עישרם וודאי אינו רשאי לתתם לעני.

זה עלה ברעיוני בהשקפה בישוב קושיא זו. ומעוצם טרדותי לא אוכל להאריך בזה כראוי: סימן צ באשר בעת הזאת נראתה בעוה"ר בכמה עיירות מחלה הנקראת חלי רע וגם בעירנו קרה איזה מקרים אך מעטים המה ומתו מזה בעיר רק שלשה נפשות במשך ששה שבועות.

ואחד מהם היה זקן יותר משבעים שנה. רק בכפר הסמוך לפה כתחום שבת חלו הרבה ומתו מהם כשמונה אנשים.

ובאיזה עיירות הסמוכות היתה המחלה בזעף ר"ל. ונשאלתי למעשה אם צריכים להתאבל.

כי בש"ע סי' שע"ד איתא שי"א שבשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא. ואמרתי לברר דין זה בע"ה בכל הפרטים השייכים לזה: הנה מקור הדין הוא בתשובת מהרי"ל סי' נ' שכתב שיש בתשובה דבעידן ריתחא אין מתאבלין משום ביעתותא.

ונראה הכוונה דבעידן ריתחא יש הרבה מתים ר"ל. ואם יתאבלו כל קרובי המתים אזי יפול הפחד מאוד על החיים כי יהא ניכר שמתו כבר הרבה.

אבל כשלא יתאבלו. לא יהא ניכר הדבר כ"כ.

ולכאורה יש לפרש באופן אחר שהאבלים בעצמם יהי להם ביעתותא ופחד בשבתם עצורים בביתם ויוכל להזיק לבריאותם. אבל ז"א דא"כ לא שייך לשון ביעתותא רק מפני הסכנה או מפני חשש חולי וכדומה.

וכ"נ מוכח בתשובת מהרי"ל שם שכתב שלזה יש לברוח מן עיר שיש בה דבר ר"ל משום ביעתותא וה"נ נמצא בתשובה שלא להתאבל בעידן ריתחא משום ביעתותא. הרי מבואר הכוונה שהביעתותא הוא מפני שרואה שהדבר מתהלך ומתים הרבה בני אדם ר"ל.

וה"נ אין מתאבלין כדי שלא לפרסם ריבוי המתים. ומוכח כפירוש הראשון: ונ"מ בין הפירושים לדינא היכא שנגלה בעיר מחלת הדבר ר"ל ונחלו הרבה בחולי זה ר"ל.

אבל לא מתו רק אחדים באופן שלא שייך כלל שיפחדו מריבוי המתים. דלפירוש השני שייך גם בזה שלא יתאבל משום ביעתותא של האבלים בעצמן.

ולפירוש הראשון לא שייך זה וצריך להתאבל. ועוד נ"מ אם אחד רוצה לקיים מצות אבילות.

דלפירוש הראשון שפיר שרי אם יודע בבירור שהאבלים משאר המתים אינם מתאבלין. דמאחד לא יהי בעיתותא.

אבל לפירוש הב' אסור לו להביא א"ע לידי סכנה. ולפמ"ש להוכיח כפירוש הראשון.

ממילא מוכח לעשות לדינא כן כמש"ל. וטעם הדין נראה כעין מ"ש באחרונים שאם אחד מהקרובים חולה מותר להשני שלא לנהוג אבילות כדי שלא ידע החולה ממיתת קרובו ויזיק לו.

וה"נ רשאים שלא לנהוג אבילות כדי שלא לפרסם מיתת קרוביהם: והנה לפ"ז צריך לבאר כמה הוא שיעור המתים שיהא מותר שלא לנהוג אבילות. ולכאורה נראה דהיינו כהא דקיי"ל בתענית כ"ב ובא"ח סי' תקע"ו דדבר נקרא כשמתו ג' אנשים בג' ימים זא"ז בעיר שיש בה ת"ק רגלי וכן לפי ערך ע"ש.

וא"כ ה"ה בזה כל עוד שלא נקרא דבר. לא נקרא עידן ריתחא לענין שלא יתאבלו.

ולפ"ז צריך ג"כ השיעור כמוזכר שם שאם מתו הרבה ביום אחד או ג' בד' ימים לא נקרא דבר. וכן שאין מכניסין בחשבון קטנים נשים וזקנים לדעת הלח"מ בפ"ב מה' תענית.

וכן מוכח בירושלמי והובא בכ"מ ולח"מ שם וע' ברכי יוסף סי' תקע"ו מ"ש בענין זה. אכן נראה דזה אינו דכיון שהטעם משום ביעתותא שיפול פחד המגפה על העם מצד שיראו שמתו אנשים הרבה.

בזה לא שייך חילוק בין בחורים לזקנים או לנשים וקטנים כי רובם ככולם אין יודעים חילוק כלל בזה. וכיון שרואים שהחולי מתפרץ בעיר נופל הפחד עליהם.

ורק לענין לגזור תענית והתרעה שייך החילוק דכיון שמתו זקנים או קטנים שהם חלשים בטבעם אין זה נקרא דבר לגזור תענית. כי חיותם מועטת ובמחלה קלה הם מתים וכמבואר הטעם בפוסקים שם מהירושלמי.

ולפ"ז נלענ"ד דאף שמתו ג' ביום אחד כיון שמתו ממחלת הדבר נופל פחד על העם ואיכא ביעתותא. ולכאורה י"ל דהפחד אינו מזיק רק כשכבר יש הדבר שהוא בא מחמת שינוי האויר.

ובאויר המשונה ההוא מזיק לאדם כל פחד ודאגה. אבל כיון שלא מתו עדיין ג' מתים כדין הקבוע לענין תענית והתרעה.

א"כ עדיין אין דבר בעיר. ומה לנו אם יפחד.

והרי בשאר מחלות אין אנו חוששים לביעתותא אף אם ימותו הרבה ח"ו. והיינו משום שהפחד מזיק רק בשעת הדבר.

וא"כ ה"ה דנימא דבעינן רק אנשים בחורים ולא זקנים וקטנים וכמש"ל. אכן נראה דהיכא שיש ג' מתים בג' ימים והוחזק שהוא דבר אמרינן דלמפרע מיום הראשון נשתנה האויר והיה כבר דבר.

רק על הספק לא תקנו התרעה תיכף. ואף דגבי שור המועד הוי תם עד נגיחה ג'.

היינו משום דאמרינן שהשור מרגיל א"ע ליגח בג"פ למ"ד אייעד תורא. ולמ"ד לאייעודי גברא היינו ג"כ בשביל שעבר על ג' התראות ולא שמר שורו.

אבל בנ"ד דהוי משום שינוי אויר. א"כ שפיר נימא שהראשון מת מפני שינוי האויר.

ולפ"ז י"ל דאף במתו איזה אנשים ביום אחד ממחלת הדבר ניחוש שמא הוא בשביל הדבר ושינוי אויר. ובאבילות הוי ספיקא לקולא.

וגם דכיון דהוי משום חשש סכנה. א"כ ג"כ יש להקל בספק: וכן איתא ביבמות ס"ה ע"א דאיבעיא להו גבי נשאת לשלשה ולא ילדה אי אמרינן דהשתא הוא דכחשה או איגלי מילתא דמעיקרא לא היתה בת בנים ויגבה הראשון ממנה כתובתה שנתן לה.

ואמרינן שם דמציא אמרה השתא הוא דכחשי. והיינו רק מחמת שהיא מוחזקת בכסף כתובתה.

אבל אם לא גבתה עדיין אינה יכולה לגבות כדקיי"ל באה"ע סי' קנ"ד ס"ח. והיינו משום דהוי ספק.

וא"כ ה"ה הכא הוי ספק לקולא. ובפרט דהכא איכא אומדנא והוכחה שנשתנה האויר שהרי ניכר שהחולי הוא ממחלת המגפה ר"ל.

ודמי להיכא שנראו בה סימניאיילונית דודאי אין לה כתובה וא"צ חזקה ג"פ. ולכאורה יש לדון גבי וסת של אשה שאם קבעה ג"פ ויש טהרות שעסקה בהם תוך מעל"ע קודם ראייתה הראשונה.

דנימא דיה שעתה דאיגלי מילתא שגם הפעם הראשון הוה מצד קביעות הוסת ודיה שעתה. ואף דהוי ספק הא הוי ספיקא דרבנן.

אבל ז"א דבש"ס מוכח דהוי טמא לגמרי. והטעם דהא עיקר טומאת מעל"ע הוא משום ספק וא"כ אין שייך לטהר בשביל ספק שמא הוא ווסתה.

ובפרט דאיכא חזקה דמעיקרא שלא היה לה וסת. ויש להאריך בפרט זה בכל מקום דאתחזיק תלתא זימני אי הוי למפרע או לא ואכ"מ.

ובתוס' ביבמות שם ד"ה אי איהי מבואר בשם הר"ש מדריוש דמחזקינן למפרע גבי אין לה וסת ע"ש אך יש לחלק דגבי וסת שאני דמוכח מילתא ששינתה וקבעה ביום זה. וע' יבמות פ' ע"ב ד"ה עד דאמרינן בכה"ג איגלי מילתא למפרע ויש לחלק.

ולכאורה י"ל דשייכא בהא דהוכיח סופו על תחילתו בחולין ל"ט. אך באמת אינו דומה כלל לנ"ד וע"ל סי' פ"ה בזה.

ועוי"ל דוסת שאני שרוב נשים יש להם וסת קבוע: אבל באמת ז"א דמ"מ אם למחר לא ימות שום איש. א"כ יהא איגלי מילתא למפרע שלא נשתנה האויר ויצטרכו לחזור ולהתאבל כל עוד שלא עבר כל ז'.

ועי"ד סי' שצ"ו בזה. וגם די"ל דגם ביעתותא ליכא כל זמן שלא ראו ששלט הדבר ג' ימים דביום אחד אין משימין לב כ"כ.

ולזה נראה שכל זמן שאין בו דין דבר לא מיקרי עידן ריתחא ולא שייך דין זה לפטור מאבילות. ועדיין יש לומר דרק בזמן הש"ס שהדבר היה לא מצד שינוי אויר.

שהרי היו גוזרים תענית. על הדבר.

ורק כל שמתו ג' מתים בג' ימים בין ת"ק רגלי היו גוזרים תענית אף שמתו מחלאים שונים. אכן בב"י סי' תקע"ו וברמ"א שם סעיף ה' מבואר שגם בשינוי אויר צריך ג' מתים בג' ימים.

ובלא"ה אמרינן דהוי אקראי בעלמא ע"ש. ואצלינו כתבו המג"א ושאר אחרונים שבשינוי אויר אין גוזרים תענית מפני שהתענית מזיק ע"ש.

ולזה אצלינו י"ל דביום ראשון כשנראה החולי ניכר שנשתנה ונתקלקל האויר. והוא דבר נכון בסברא רק שקשה לחדש נגד סתימות הש"ע סי' תקע"ו ס"ב שלא חילק בזה.

אבל עכ"פ למעשה יש מקום להקל היכא שלפי ראות עיני הדיין כבר הוחזק שם דבר בעיר בפי כל ואיכא ביעתותא כשידעו מן המתים הרבים. ובפרט אם הרופאים יאמרו שיש חשש שיזיק הפחד אזי יש להקל אף שהמתים לא היו במספר מכוון כפי הדין

הנצרך להתרעה וכמש"ל: ועיקר נראה דרק הדבר שנזכר בש"ס שלא היה חולי מיוחד רק שהיו מתים אנשים פתאום יותר מכפי ההרגל.

בזה צריך שיעור ג' בג' ימים לת"ק רגלי שזה מוכיח שהוחזק הדבר ונשתנה האויר. וכ"כ הב"י סי' תקע"ו ע"ש.

אכן החולי שנקרא אצלינו חלי רע. כיון שנראתה מחלה זו באיזה בני אדם ניכר שנשתנה ונתקלקל האויר.

ואף שלא מתו החולים בכ"ז מה שנחלו הרבה בנ"א על מחלה זו מורה על שינוי האויר וקלקולו. ולזה נראה שאם חלו הרבה בנ"א על מחלה זו שפיר מיקרי שהוחזקה מחלה זו.

ויש לפטור מאבילות בשביל ביעתותא. ואף שאין כאן רק חשש חולי שרובן לחיים כיון דחזינן שרוב חולים במחלה זו לא מתו.

מ"מ הרי היא מחלה שיש בה סכנה. והא חולים שיב"ס הוי רובן לחיים ובכ"ז דוחה כל איסורים שבתורה.

ובפרט אבילות דקיי"ל דבמקום חולי לא גזרו רבנן אף בחולי שאין בו סכנה. וכ"נ לענין תענית ציבור שיש להקל שלא להתענות בכה"ג לפמ"ש המג"א שהתענית מזיק בעת הדבר.

דהא גם בת"צ מקילים אף גבי חולי שאב"ס. ומכ"ש בנ"ד דהוי חולי שיב"ס.

וכן מוכח מהא דקיי"ל בס' תקע"ו ס"ה שמתריעין על כל חלאים שבאים על הציבור ועל החיכוך. ומפורש שם ברמ"א והוא מהב"י שם שא"צ שימותו מזה ג' מתים בג"י.

ואף שנתבאר שם שצריך שימותו מזה עכ"פ. וכתב הב"י שם הטעם דרק בדבר שמתים פתאום צריך שיעור זה ע"ש והיינו כמש"ל בס"ד.

והמקור מהא דאיתא בתענית י"ט ע"ב שמתריעין על אסכרה שיש בה מיתה ע"ש. ונראה דהיינו רק לענין התרעה שכל זמן שלא מת אדם מחולי זה אין כדאי להרעיש הציבור ע"י התרעה.

רק כל אחד יתפלל על עצמו. אבל לענין לחוש לסכנה שלא לנהוג אבילות או שלא להתענות.

בוודאי יש לחוש. והרי קיי"ל בסי' שפ"א שאם כאשר לא ירחץ יבוא לידי מיחוש.

מותר לרחוץ באבילות. ועכ"פ בנ"ד כבר מתו אנשים ג"כ מחולי זה.

ומצאתי בלח"מ פ"ב מה' תענית הי"ג שכתב להדיא כמש"ל שאם חלו הרבה אנשים במחלת הדבר א"צ שימותו ג' בג' ימים רק אם מת אחד מהם או שנים: והנה שיעור כמה יחלו עד שיקרא שהוחזקה המחלה מבואר ברמב"ם וש"ע סי' תקע"ו ס"ה שחלו אנשים הרבה. וכמה מיקרי הרבה לא נתבאר.

וגבי חיכוך איתא בש"ע שם שפשט ברוב הציבור. וכתב הב"י הטעם משום דאיתא בב"ק דף פ' פורעניות המתרגשות ובאות על הציבור.

משמע שבא על הציבור דהיינו רוב ציבור [ובתענית י"ד ע"א ליתא באמת תיבות ובאות על הציבור ע"ש] והוא תמוה שיצטרך דווקא שיחלו רוב ציבור. וגם מאי שנא שאר חולאים דסגי באנשים הרבה ולא בעי רוב ציבור.

ואי נימא משום דתלינן שהיא מכה מהלכת. משא"כ חיכוך מדקאמר בש"ס באות על הציבור מוכח שאינה מהלכת כ"כ.

אבל ז"א דא"כ מנ"ל להרמב"ם וש"ע לפסוק כן בכל החלאים. דהא בתענית י"ט נזכר רק אסכרה.

אבל שאר חלאים י"ל שנכללו בלשון שאר מיני פורעניות שהוזכרו בב"ק דף פ' שצריך רוב ציבור. ועו"ק לי על ראיית הב"י דהא בב"ק שם גבי הא שמתריעין על החיכוך לא נזכר כלל שבא על הציבור ורק גבי הא שאין מתריעין אלא צועקין נזכר זה.

וא"כ י"ל דרבותא קמ"ל דאפילו פשט ברוב ציבור ג"כ אין מתריעין. וביותר קשה שבסעיף ז' וסעיף ט' דמייתי הנהו שאין מתריעין לא הזכירו הא דאפילו פשט ברוב ציבור.

וצריך לומר שסמך אהא דאיירי בה בסעיף ה' שפשט ברוב ציבור אבל ז"א דהא בסעיף ט' איירי נמי בגובאי כל שהו ע"ש. וגם דדרך הרמב"ם להעתיק כפי לשון הש"ס.

ובלח"מ פ"ב מה' תענית הי"ג ראיתי שמסופק בדעת הרמב"ם גבי אסכרה ושאר חלאים אי בעי רוב ציבור או סגי באנשים הרבה ע"ש. וכבר בארנו דמוכח דסגי באנשים הרבה: והנלע"ד שמ"ש הרמב"ם שפשט ברוב ציבור אין כוונתו שיחלו רוב הציבור במחלה זו.

רק הכוונה שהאנשים שחלו במחלה זו אינם בשכונה אחת רק מפוזרים בין רוב העיר. וכעין זה איתא בב"ב ק"ג גבי טרשים והוא שמובלעים ברוב של שדה.

והיינו שמפוזרים כאן מעט וכאן מעט עד שנמצאים ברוב השדה. ולזה נקיט הלשון שפשט ברוב ציבור ולא כתב שנחלו רוב הציבור במחלה זו.

והטעם שאז יש לחוש שהיא מכה מהלכת וכוללת. וזה קאי גם על שארי חלאים דבעינן שהאנשים הרבה שנחלו יהיו מפוזרים בין רוב הציבור.

ונקיט בחיכוך וה"ה לכולהו. ואין טעמו כלל מלשון באות על הציבור.

רק מסברא הוא דהא על של יחיד אין מתריעין ולזה ביאר איך נקרא צרה של רבים. ולענ"ד זה ברור בדעת הרמב"ם: ושיעור אנשים הרבה לכאורה יש לדון דסגי בשלשה כדקיי"ל בנדה ע"ג וגיטין מ"ו כמה רבים שלשה.

אך יש לחלק בין רבים להרבה. ונראה עיקר שאין בזה שיעור קצוב רק כשרואין שחלו אנשים הרבה במחלה אחת יותר מכפי הרגיל וגם פשטו החולים ברוב רחובות שבעיר.

אזי יש לחוש שהיא מכה מהלכת ומתריעין עליה. כי לתת שיעור בזה אין שייך לפי שזה תלוי בגודל העיר ורבוי עם הנמצאים בה.

כן נראה עיקר בזה. ובש"ק בירושלמי פ"ג דתענית ה"ה ד"ה אסכרה הביא בשם הריטב"א שנתקשה בזה כמה אנשים ימותו.

וכתב שבענין זה שהחולי נתפשט בעיר סגי בג' מתים אף שמתו ביום אחד. ודבעי בדבר בג' ימים היינו כשאין חולי שלהם שוה.

והש"ק תמה עליו דבש"ס משמע דסגי במת אחד. וכ"ה בירושלמי שמאסכרה כל שהו.

והנה לענ"ד עיקר סברת הריטב"א שבדבר אין החולי שלהם שוה הוא תמוה דמנ"ל זה. ודבר משמע שכולם מתים בענין אחד.

ונראה שהוקשה לו דאם מתו מחולי אחד א"כ היינו מיני חלאים שיש בהם מיתה. ול"ל השיעור ג' בג"י.

אבל לפמש"ל א"ש שדבר היינו שמתים פתאום וכמ"ש הב"י סי' תקע"ו. וגם כבר כתב הלח"מ בפ"ב מה' תענית הי"ג לישב זה דאיירי שלא חלו אנשים יותר רק אלה שמתו.

ובזה צריך ג' בג"י והעיקר נלע"ד כמש"ל בזה. ומחולשת כחי כעת לא אוכל להאריך יותר: ונראה פשוט שבמקום שיש להקל בזה אזי אף אם מת שלא מחולי הדבר בכ"ז ג"כ א"צ להתאבל.

דמ"מ איכא ביעתותא. כי כשיראו שיש הרבה מתאבלים על מתים.

יחשבו שכולם מתו במגפה. וכ"נ הלשון שכתב המהרי"ל שלא להתאבל בעידן ריתחא.

וכן ברמ"א בשעת הדבר. מבואר דבעת ההיא א"צ להתאבל על שום מת.

ואם נפרש משום ביעתותא דקאי על האבל בעצמו שתזיק לו האבילות. י"ל ג"כ שלא יתאבלו על שום מת דמ"מ האבילות תזיק לו.

ודוחק לומר דרק כשיודע שמת מחמת חולי הדבר אז יש ביעתותא: והמג"א בסי' תקע"ו סק"ב כתב שלא יתענו בעת הדבר מפני שמי שאינו אוכל ושותה קולט האויר המשונה בעת הדבר ועי"ד ס"ס שע"ד. נראה שציין ליו"ד ס"ס שע"ד דכמו כן הקילו שם לענין אבילות משום ביעתותא.

וה"נ נקל בתענית שלא יזיק. ומשמע קצת מזה שהבין הכוונה דמשום ביעתותא תזיק האבילות להמתאבל וכמו התענית להמתענה.

אבל אינו מוכרח. רק דמייתי שכעין זה הקילו בשעת הדבר באבילות.

וראיתי בבה"ט סי' תקע"ו סק"ב שכתב וז"ל ובי"ד ס"ס שע"ד כתב שמטעם זה אין מתאבלין בשעת הדבר. נראה שהבין כמ"ש מקודם שהאבילות תזיק להאבל.

אבל אינו מוכרח כמש"ל. וגם דלשונו שמטעם זה אין מתאבלין תמוה דהכא השינוי אויר מזיק למי שאינו אוכל.

אבל באבילות אין האויר מזיק להמתאבל. רק שחוששין שמא יחלה מביעתותא.

ואין זה טעם אחד כלל. והמג"א הביא זה רק בשביל שיש לו דמיון קצת והכוונה באמת משום ביעתותא דאחרים וכמש"ל: והנה פשוט שאם מת אחד בעיר שיש בה דבר ר"ל ויש לו קרובים בעיר אחרת שאין שם דבר.

ודאי שמחויבים להתאבל דהא אצלם לא שייך טעם ביעתותא. ואף אם סמוכה להעיר ההיא באופן שיש שיירות מזו לזו שצריכין להתריע כדקיי"ל בתענית כ"א ובסי' תקע"ו ס"ב.

בכ"ז צריכים להתאבל. דמעיר זו לזו לא שייך ביעתותא.

וא"ל דהוי כחוכא ואיטלולא שהקרובים שבעיר זו יתאבלו ובשנית לא יתאבלו. דהכא הוי כמו אם אבל אחד חולה שפטור מאבילות ולא שייך חוכא כלל.

ובפרט בשני עיירות. וע' חיבורי ח"א סי' כ"ג מ"ש בענין זה.

ואם יש הרבה מתים בין הנכרים ולא בין ישראל. נראה דאף דלענין התרעה קיי"ל בסי' תקע"ו כהפוסקים דס"ל שצריך להתריע ע"ש בב"י מ"מ צריך להתאבל על המתים דלא שייך טעם ביעתותא.

ורק אם נפרש שהאבילות מזיק בעידן ריתחא. יש מקום לפטור.

אבל לענ"ד זה אינו עיקר. ובפרט שגוף הדין אין לו יסוד בש"ס וראשונים.

ואף הרמ"א שהביאו בי"ד סי' שע"ד כתב ששמע שקצת נוהגים כן. ומשמע שלא תפס זה להלכה.

ואם הטעם משום שהאבילות מזיק. היה ראוי למסור זה על דעת הרופאים אם הוא מזיק.

וגם לא כל האנשים שוים ולא כל הבתים שוים שאם יש לו דירה מרווחת ובני בית הרבה אז גם הישיבה בביתו לא שייך שיהי לו ביעתותא. אבל לפמ"ש שהביעתותא הוא לאחרים א"ש.

וגם לשון ביעתותא מוכח כן: ובמקום שפוטרים מלהתאבל בעידן ריתחא ר"ל. פשוט שנוהג דברים שבצינעא דלא עדיף מרגל.

וגם נראה שאינו רשאי לעסוק בסחורה הרבה ולא גרע מאבילות ישינה דת"ב שממעטין במשא ומתן משנכנס אב. ורוב המורים אין משימין לב כלל ופוטרים מלהתאבל סתם.

והשואל סובר שאין עליו חיוב אבילות בשום דבר אף בדברים שבצינעא ובאים לידי מכשול. ולכאורה היה נראה שנוהג ג"כ דין תנחומי אבלים וכדקיי"ל ברגל שבאים לנחמו כדאיתא במ"ק דף כ' ובש"ע סי' שצ"ט.

אכן לפמ"ש שהטעם משום ביעתותא דאחריני. א"כ גם בזה יתפרסם שיש הרבה מתים אם ילכו לנחם האבלים.

ולזה יש למנוע מכל דבר שגורם לפרסם האבילות. ודרך כלל הרבה מורים פוטרים מאבילות בעת שמת אחד ממחלת הדבר ר"ל.

ואין משימים לב שיש בזה כמה חילוקים ושגוף הדין עדיין אינו מוחלט. וזה גרם מפני שכעת מחפשים קולות להראות כוחם להמון.

ואין יודעים כלל טעם ויסוד הדין ולא ידעו במה יכשלו. ולא על נקלה הוא לבטל מ"ע מדברי קבלה שהסמיכוהו חז"ל על פסוק בתורה במד"ר פ' ויחי.

וקצת ראשונים סוברים דהוי דאורייתא: שוב ראיתי ביש"ש ב"ק פ"ו סימן כ"ו שכתב שיש לברוח בשעת הדבר מחמת ביעתותא ומה"ט נמצא בתשובה שא"צ להתאבל ולישב על הארץ בשינוי האויר. נראה מזה שהכוונה מפני שהאבילות והישיבה על הארץ מזיקים בעת ההיא כי נופל עליו פחד וביעתותא וכפירוש הראשון שהזכרנו.

וראיתי בספר זכור לאברהם ח"א בחי"ד בדיני אבל אות ד שהביא בשם הלבוש שכתב הטעם שהדמיון פועל בשעת הסכנה לפיכך בעי צילותא. והנה טעם זה שייך בין לפירוש ראשון בין לפירוש שני.

וראיתי שהביא שם בשם גדול אחד שלא היה מיקל באבילות רק כשנתחזק הדבר בעיר ר"ל. ואף כשנתחזק היה מיקל רק בישיבה באבילות.

אבל גילוח וצפרנים וכדומה לא היה מתיר. ובאות אונן וכן בח"ב ה' אבל אות ד' מביא בשם ספר שלמי יחיד שמותר בעת המגפה ר"ל לכבס ולרחוץ אף בעת שהוא אונן משום חשש סכנה שלא ידבק בו החולי ר"ל.

והביא שם עוד בשם ספר כסא אליהו סי' שצ"ד שכתב שמעולם לא נהגו החלט בקולא זו. ומ"מ המיקל במקצת דברים כגון שלובש מנעל אם מזיק לו לילך יחף.

לא מיקרי עובר ע"ד חז"ל. וכן מי שמיצר לאכול ע"ג קרקע בז"י אבילות יש לו להקל עכ"ל.

והנה הספרים הנ"ל אינם ת"י ורק הרואה יראה שאין הקולא מוחלטת ושאין להקל בכל דיני אבילות. ומ"ש בשם ס' כס"א תמוה קצת דהא אם מזיק לו לילך יחף שרי לנעול אף שלא בשעת המגפה ר"ל דבמקום חולי התירו כמ"ש הש"ך בי"ד ר"ס שפ"ב וכדאיתא בא"ח סי' תרי"ד ס"ג.

וצ"ל כוונתו שבעת המגפה ר"ל סתמא מזיק לילך יחף ושרי לנעול. ובשו"ת כתונת יוסף חי"ד סי' ה' הביא ג"כ להקל בשעת המגפה ר"ל ברחיצה וכיבוס.

וע"ש שנתחבט למצוא טעמים לזה. ומבואר בדבריו שם ג"כ שאין להקל בזה בהחלט בכל דיני אבילות וכנ"ל ד' יגדור פרצות עמו ב"י ויבולע המות לנצח בבי"א: סימן צא בהיותי אבל על אמי מורתי הצדיקת מ' אסתר לאה ע"ה.

שנפטרה כ"ח אלול תרל"ח. נסתפקתי אם ללבוש ברגל בגדי שבת.

וגם היה אז כבר אחר שלשים כי החגים בטלו גזירת ל'. והנה ברמ"א ביו"ד סי' שפ"ט מבואר שנהגו שלא ללבוש בגדי שבת כל י"ב חודש.

והטעם בזה נראה ממ"ש בירושלמי הובא בטור שם שעל אב ואם אסורים בגיהוץ כל י"ב חודש. והרמב"ן והרא"ש פסקו שאסור בגיהוץ עד שיגיע הרגל ויגערו בו חביריו שילבוש מגוהצים לכבוד הרגל ע"ש.

והובא בשו"ע סי' שפ"ט. וידוע דאיסור בגדי שבת הוא משום הא דגיהוץ וע' ש"ך סי' שפ"ט סק"ב.

וממילא יש לאסור אף ברגל. וכדמוכח להדיא מדעת הרמב"ן והרא"ש דדווקא כשיגערו בו חביריו שרי.

אבל בלא"ה אסור אף ברגל במגוהצים: אבל באמת נראה דשרי דהא כתב המהרי"ל והובא ברמ"א סי' שפ"ט שאבל שיש לו ברית מילה מותר ללבוש בגדישבת מפני שיו"ט שלו הוא. וכדקיי"ל ס"פ בכל מערבין שיום שעושה בו מצוה הוי יו"ט שלו.

וע' נו"ב מ"ת חי"ד ס' רי"ג שהאריך לבאר דהוי כרגל. א"כ מוכח מזה דברגל מותר ללבוש בגדי שבת.

ואף דמוכח מהרמב"ן ורא"ש שגיהוץ אסור ברגל. היינו גיהוץ ממש שאינו אלא בלבנים וחדשים.

אבל בגדי שבת שהוא רק חומרא בעלמא משום דדמי לגיהוץ שפיר הקילו ברגל כיון שמצוה לשמוח בו. ואף בשבת נראה דשרי מעיקר הדין להחליף בגדיו.

דהא חילוף בגדים בשבת ויו"ט הוא דינא דגמרא בשבת קי"ד. ובאבילות הוא רק חומרא בעלמא.

ורק בשבת מחמיר הרמ"א לפי שאין בו מצות שמחה אבל ברגל שצריך לשמוח בו וודאי דשרי. וכ"כ הנו"ב שם דלהכי מיקל מהרי"ל בבגדי שבת מפני שאינו גיהוץ ממש.

והוי רק חומרא בעלמא. ולפ"ז מותר אף בתוך שלשים וכהא דהמהרי"ל שהזכרנו.

ובמעשה רב סימן קצ"ז הביא שהגר"א התיר לאבל ללבוש בגדי שבת אף בכל שבת. והיינו משום דס"ל דהוי חומרא בעלמא וכמש"ל.

ועכ"פ ברגל נראה דאף להרמ"א שרי משום מצות שמחה וכמש"ל: ומזה קשה לי טובא על הא דקיי"ל בא"ח סי' תר"ס שאבל לא יקיף הבימה באתרוג ולולב. וכתב שם הגר"א הטעם משום דההקפה היא משום שמחה דכתיב ושמחתם לפני ד'.

ואבל אסור בשמחה. ותמהני דהיכן מצינו שיהא אבל אסור בשמחה של מצוה כזו.

ואטו נימא שאבל יהא פטור מלאכול ביו"ט בשר ויין שחיובו הוא משום שמחה כדאיתא בפסחים ק"ט. וכן בזמן שביהמ"ק קיים משלמי שמחה.

וזה בוודאי אינו. ובזבחים צ"ט ע"ב דאיתא שיביא קרבן בזמן שהוא שלם ונא בזמן שהוא אבל.

היינו רק באונן כדאיתא שם. ובמו"ק ט"ו ע"ב איתא אבל וזה הוי רק כל ז' כדאיתא בתוספתא וכמ"ש הרמב"ם ספ"ב מה' ביאת מקדש.

והמל"מ תמה שם על הכ"מ שהראה מקורו מהתוספתא דהא הוא מפורש בש"ס בזבחים. והדבר פשוט שהביא התוספתא לפי ששם מפורש שאסור לשלח קרבנותיו כל ז וגם זה נראה דהוי רק דרבנן למאי דקיי"ל דאבילות שבעה הוא רק מדרבנן ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ משבעה ואילך וודאי שישנו בכל חייב שמחה של מצוה. ומה שהחמירו בסעודת מצוה באבל לפי שאכילה בחברת מרעים אפשר שימשכו בדברים בטלים וקלות ראש.

וגם באכילה לא החמירו רק במצוה רצונית שאפשר לו שלא להשתתף בסעודת מצוה ההיא. אבל בסעודת מצוה הקבוע לה זמן ומחויב בה.

פשוט שגם אבל חייב בה. ויותר מזה קיי"ל בסי' שצ"א שאם יבטל הענין בשביל זה מותר לו להיות על סעודת נישואין והיינו משום דכיון דא"א בלא"ה הרי זו כמצוה חיובית עליו.

וכן מבואר בכתובות דף ד' שהנושא אשה כשהוא אבל נוהג שבעת ימי המשתה. ומשמע להדיא שמחויב במצות שמחת נישואין ומותר לו לשמוח בז' ימי המשתה.

וכ"כ הח"ס חי"ד סי' שמ"א באורך שאם נושא אשה בימי אבנו אתיא מצות שמחה ודחיא האבילות ע"ש. וכ"כ הנו"ב סי' רי"ג שאם מצות השמחה באה עליו ממילא אזי מותר לעשותה אף בימי אבלו.

ורק אם הוא מביא את עצמו לידי שמחה זו. אזי הוא אסור בשמחה אף שיש בה מצוה ע"ש: עכ"פ קשה לומר שיהא אבל אסור בהקפה בשביל שאסור בשמחה.

ועוד דא"כ יהא אבל פטור ממצות לולב בשאר ימי החג שמצותם במקדש היא רק מקרא ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים. ובגבולין הוא מדרבנן זכר למקדש כדאיתא בסוכה מ"א.

וא"כ באבל שאסור בשמחה יהא פטור מלולב. דכל דתיקון כעין דאורייתא תיקון.

ותקנו רק משום שמחה ובמי שישנו בשמחה וכמו במקדש. ואף שי"ל דכיון דמדאורייתא מותר בשמחה כל יב"ח.

לא תקנו חז"ל לעקור ד"ת בזה. מ"מ הא בגבולין הוי דרבנן ושפיר תדחה באבילות כמו הקפות.

וגם מנ"ל שלא תקנו בזה לעקור בשוא"ת כיון דס"ל סברא זו דאבל אסור בשמחה של מצוה. ועו"ק לפמ"ש הירושלמי טעם ההקפות שהוא רומז להקפות שהקיפו את יריחו והובא בהגר"א ג"כ טעם זה.

א"כ למה יבטלו את האבל ממצוה זו. והב"ח כתב שלזה אבל לא היה מקיף מפני שהוא פרוע ראש ואינו נכנס למזבח ואבל הוא פרוע ראש שאינו מגלח.

והקפידו על פרוע ראש מפני שהוא ניכר טפי משא"כ בעל מום וזר. ותמהני דהא מום גדול וודאי ניכר טפי מפרוע ראש.

ועוד דא"כ מי שהוא פרוע ראש אף שאינו אבל יהא אסור להקיף. ואבל שאינו פרוע ראש כגון שלא עברו שלשים יום מתגלחתו.

או שגילח מפני שגערו בו חביריו יהא מותר להקיף. ונראה לישב טעם דשמחה שכתב הגר"א וכ"כ הב"ח שם ג"כ טעם זה.

דאפשר אף שהוא מותר בשמחה של מצוה. מ"מ כיון שהוא אבל ועצב אינו שמח כ"כ ואין שמחת ההקפות שלימה כראוי.

שמצות ההקפות שישמחו יחד לפני ד'. והאבל גורם עצבות גם לחביריו.

אבל הוא דוחק כמובן. וכבר כתב הב"י ס"ס תר"ס לחלוק על מנהג זה: ואפשר לומר טעם המנהג בזה דהנה ברפ"ג דמדות איתא שבהר הבית הכל מקיפין לימין.

מי שאירע לו אבל מקיף לשמאל. מה לך מקיף לשמאל מפני שאני אבל השוכן בבית הזה ינחמך.

הרי מבואר שהאבל היה מקיף היפוך משארי מקיפים. וממילא מוכח דבהקפת המזבח בחג לא היה האבל מקיף כלל.

כי אם יקיף לשמאל והשאר לימין יתראה כשתי רשויות ח"ו. וכעין הא דאיתא בברכות דף ו' ע"ב בכה"ג במי שמהפך פניו בתפלתו לצד אחר מביהכ"נ ע"ש.

ורק בהר הבית היה שייך זה שלא היתה ההקפה של כולם בבת אחת. וגם אינה לצורך עסק מצוה.

משא"כ בהקפה בלולב. ואף שדעת רב האי גאון הובא בטור סי' תר"ס להקיף שני פעמים אחד לימין ואחד לשמאל.

וכתב הב"ח שם דס"ל שכן היו מקיפין את המזבח ג"כ. מ"מ האבל היה צריך להקיף להיפוך.

חי עכ"פ כיון שלא היה מקיף לימין שוב לא היה מקיף כלל. ובפרט לדידן שאנו נוהגין להקיף רק לימין וכמבואר שם.

עכ"פ כיון שבביהמ"ק לא היה האבל מקיף לזה גם אצלנו אינו מקיף דהא ההקפות הם רק זכר למקדש וכמבואר בפוסקים שם. ואף דבעל מום וזר וטמא מקיפים ובמקדש לא היו מקיפים היינו משום דבמקדש היו אסורים ליכנס למקום ההוא.

מה שאין שייך אצלנו. אבל באבל שמניעת הקפתו היתה מצד טעם אחר לזה גם לדידן נהגו כן.

כ"נ אאא בטעם המנהג. אכן מ"ש הכלבו הובא בב"י סי' תר"ס שגם היושבים עם האבל אין מקיפין בלולב קשה להבין הטעם.

ואפשר כדי שלא יתעצב בהבדלו מתוך הקהל. ודוחק.

והרמ"א לא הביא מנהג של היושבים עמו כלל: סימן צב רוב ממה שכתוב להלן בהלכות אבילות נרשמו אצלי מה שעלו ברעיוני בעת עולל בעפר קרני בפטירת בתי היקרה מ' חשא ע"ה בת הצדקת מ' מרים ע"ה אשר מתה אחרי לידתה ביום כ"ג מנ"א תרנ"ג. ולזה אף כי אין בזה כ"כ חידושים בכ"ז כתבתים הנה להיות לה למזכרת בהיכל ה'.

ורק הערות הקצרות מאוד או שמצאתי באיזה ספר לא הובאו הנה. ד' ירחם עלי ולא יוסיף לדאבה עוד: ביו"ד סי' שמ"א ס"א איתא דאונן אינו מיסב ואוכל.

ופירש הט"ז והש"ך שאינו מיסב על השולחן או על המטה. ולכאורה קשה דהא בלא"ה קיי"ל באבל רבתי ובש"ע לקמן סעיף ה' שאסור לאונן לישב ע"ג מטה אפילו כפויה ואיתא בטור שישב ע"ג קרקע ואף ע"ג ספסל אסור לו לישב.

וצ"ל דקמ"ל דאף דבאבל קיי"ל בסי' שפ"ז ס"א דבשעת אכילה שרי לישב על מטה כפויה. מ"מ אונן אף בשעת אכילה אסור.

אבל הדבר צ"ע דמנ"ל זה דהא רש"י ותר"י והשטמ"ק פירשו בר"פמי שמתו דאינו מיסב היינו כדרך המסובין ופירש"י שם בחשיבות על צדו השמאלית ובמטה. ומשמע להדיא דלישב על מטה שרי בשעת אכילה.

ובתר"י ושטמ"ק לא הזכירו כלל במטה. וצ"ל שכוונת הט"ז והש"ך דרק ע"ג מטה אסור בהסיבה.

אבל על הקרקע מותר דמ"מ אינו דרך חשיבות. אלא דלפ"ז אין מובן מ"ש על השולחן דמה שייך הסיבה על השולחן ולא ידעתי איפוא לקחו דין זה ואולי צ"ל אל השולחן ועל המטה.

והכוונה כדרך המסובין על המטה אצל שולחנם. ואף שלא נזכר במפרשים שולחן.

מ"מ כיון שכתבו כדרך המסובים ממילא מובן שהוא אצל השולחן. ובפרט לפמ"ש התר"י והשטמ"ק הטעם דבהסיבה הוי טפי כקביעות סעודה ואתי להמשיך סעודתו.

ובלא שולחן וודאי שאינו דרך קביעות כ"כ. וע' ברכות מ"ב ע"ב שתלמידי רב לא הסבו בחזירתן מן הקבורה.

משמע הטעם מפני שאכלו על הקרקע ובלא שולחן. דהא אחר הקבורה שרי להסב וכדאיתא להדיא במ"ק דף כ"ח ע"א: והנה בתורת האדם שער מי שמתו מוטל לפניו הביא ברייתא דפי"א דאבל רבתי שאונן לא יישן על מטה.

ומסיק ע"ז אלא ישן ע"ג קרקע וכדאמרינן בברכות י"ז שאינו מיסב. והוא תמוה לכאורה דמה שייך זה לזה דהתם איירי באיסור הסיבה דרך חשיבות.

ואולי מדמה שינה ע"ג מטה להסיבה דאכילה שהוא ג"כ ע"ג מטה. דהא חזינן דאבל שמותר להסב ולאכול ע"ג מטה.

מותר לו לישן ע"ג מטה ג"כ כדקיי"ל בסי' שפ"ז. ואזיל לשיטתיה בשער האבילות דס"ל שם שאין חיוב לישן על מטה כפויה.

רק כיון שכפה מטתו. מותר לו לישן אף על הספסל ע"ש.

אבל ז"א דהא משמע דבאכילה רק להסב אסור אבל לישב ע"ג ספסל וכן ע"ג מטה מותר. וא"כ יהא מותר לישן ג"כ ע"ג מטה כמו באבל.

דהא בדינא דסי' שפ"ז לא נזכר הסיבה רק ישיבה ושינה ומנ"ל לדמות שינה להסיבה. ואפשר כוונתו דכמו דאסור להסב מפני שהוא דרך קביעות ויומשך בסעודתו וכמ"ש בתהר"י.

ה"ה בשינה כשישן ע"ג מטה הוי דרך קביעות ויש לחוש שימשוך בשינה וכדאיתא בירושלמי פ"ג דמ"ק ה"ה גבי אבל דלהכי ישן על מטה כפויה כדי שינעור בלילה ויזכור שהוא אבל ע"ש: והעולם אינם נזהרים בדין זה שלא ישב אונן על ספסל ולא יישן על מטה וספסל. ובשינה אפשר שסומכים על מ"ש הש"ך סי' שפ"ז שכתב לענין אבילות שעכשיו ישנים על מטה שטבעם חלוש.

אבל לדעתי אין שייך זה באנינות דהוי רק לילה אחת ע"פ רוב. וגם דאבילות שאני שמצינו שהקילו חז"ל במצטער וכדאיתא בברכות ט"ז ע"ב דאסטניס מותר ברחיצה.

משא"כ באנינות לא מצינו זה. והיינו משום דשם הטעם משום כבוד המת ואין שייך לחלק בזה.

וכ"כ התו' בברכות ט"ז ע"ב ושאר ראשונים שלזה הקילו באבל באסטניס שלא אסרו עליו רק רחיצה של תענוג ע"ש מה שהביאו מהירושלמי. אבל אין להוכיח דאונן אסור אף באסטניס מדקאמר הש"ס שם דסבר ר"ג אנינות לילה דרבנן.

משמע דבאנינות יום אסור אף אסטניס. ז"א דשם קאי על אנינות שלאחר קבורה.

אבל לא על קודם קבורה. והרי דעת הרמב"ם והרי"צ גיאות שקודם הקבורה מותר לרחוץ ולסוך והובא בטור סי' שמ"א.

אבל מ"מ נראה ודאי דבדברים האסורים לאונן אין להקל באסטניס וכמש"ל: והנה בסי' שפ"ז קיי"ל דאבל רשאי לעמוד או לילך. רק בעת שהמנחמים אצלו צריך לישב על הקרקע בשביל כבוד המנחמים.

ונראה פשוט דבאונן לא שייך זה דהא תנן אל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו. ולזה אף שלפעמים באים אליו אנשים לכבודו קודם הקבורה ויושבים עמו.

מ"מ אינו מחויב לישב דווקא. כיון שביאתם אינו מדין מנחמים.

ורשאי לעמוד או לילך אנה ואנה. ובפרט דהאיסור באונן שלא לישב ע"ג ספסל אינו משום אבילות.

רק שלא ימשך וישכח מלעסוק בצרכי המת. ולזה אם ישב עם האנשים הבאים אליו אף שישב על הקרקע יומשך ג"כ ויתבטל מכבוד המת.

וקו"ח בנו של קו"ח הוא אם אסרו לו להתפלל ולברך נתיר לו לישב עם אנשים ולדבר עמם. ואדרבא לא טוב עושים האנשים הבאים אליו באותה שעה.

אם לא שבאים לסייעו בצרכי המת בעצה או בפעולה: וגם באבל נראה פשוט שאם המנחמים מוחלים על כבודם. רשאי לילך או לעמוד כי לפעמים מצוים מנחמים אצלו כל היום.

וקשה מאוד לישב על הקרקע כל היום. ויתקיים בהם מאמר הש"ס בכתובות ח' אתא לנחומי צעורי קמצער ליה.

וכן קיי"ל בסי' שפ"ז שם שאף דמדינא צריכים המנחמים לישב על הארץ לכבודו של אבל. מ"מ מסתמא מוחל האבל על כבודו.

ולזה נהגו המנחמים לישב על הספסל ע"ש. וא"כ ה"ה דמהני שימחלו המנחמים על כבודם.

ונהי שאין לומר דמסתמא מוחלים על כבודם כיון שלא נזכר בפוסקים. מ"מ כשמוחלים בפירוש.

ודאי דשרי לאבל לעמוד או ללכת אנה ואנה בבית. וראוי לכל בני דעת לומר כן להאבל כשבאים לנחמו.

כדי שלא יגרמו לו צער במה שמוכרח לישב ויהיו תנחומיהם עליו למשא. ואפשר שבעתים הללו שגברה החלישות י"ל ג"כ שמן הסתם מוחלים על כבודם.

ולאו כ"ע דינא גמירי לומר כן בפירוש. וכן מה שמבואר בסי' שפ"ו באחרונים שצריך להמשיך הכובע קצת לצד העינים.

והוא אצלינו כמו עטיפה בזמן הש"ס. פשוט שבעת שמנחמים אצלו הוא פטור מזה.

דהא גם מעטיפה פטור אז לכבוד המנחמים כדקיי"ל בסי' שפ"ו שם. ואף דבהמשכת הכובע אפשר דלא שייך כ"כ כבוד המנחמים.

מ"מ לא חמירא מגוף דין עטיפה. וגם דבזה יש ג"כ קצת כבוד המנחמים שיוכל להסתכל בהם.

ורשמתי כ"ז אף שאין בזה חידוש רק באשר לא נתבאר יפה באחרונים למעשה בזה: ואגב אזכיר שמה שנחלק הש"ך עם הב"ח בסי' שמ"ב סק"א באם לא הכין כל צרכי חופתו אם שייך קולא דמכניסין המת לחדר. כבר נחלקו בזה הרשב"א והריטב"א והובאו דבריהם ג"כ בשטמ"ק בכתובות דף ד'.

ויש להאריך בזה ואכ"מ: סימן צג הנה במ"ק דף כ"ז כ"ח ובשו"ע סי' שנ"ה קיי"ל שאין מניחין מטה של אשה ברחוב להספד מפני הכבוד. ואיתא שם עוד שאין עולין בחבר עיר על האשה.

ופירש שם הט"ז דהיינו מה שמתאספים העם בחבורה ברחוב לכבוד המת. והש"ך כתב שאין כבוד לת"ח מנהיג העיר שילך ללוות אשה.

וע' בפרישה בזה. והנה בזמנינו נהגו להספיד אשה ברחוב ואף יולדת וכן עושים שורה לאשה.

וקשה איך עושים נגד דין המפורש בש"ס. ואפשר לצדד דהנה הטעם שאין מניחין הוא מפני הכבוד שלא תבוא לידי ניוול ופירש"י ששופעת זיבה.

וס"ל לנהרדעי בש"ס באמת דרק של יולדת אסור לפי שהיא שופעת דם אבל של שאר נשים שרי. ורק ר"א ס"ל דאף שאר נשים אסור ויליף ממרים שסמוך למיתה קבורה.

וצ"ל דס"ל דמ"מ אפשר שגם שאר נשים יצא מהם זיבה אחר מיתה. אבל א"ל שהטעם משום גזירה אטו יולדת.

דא"כ לא שייך למילף זה ממרים כיון דהוי רק גזירה דרבנן. ולזה נראה שחשש זה היה שייך רק בימיהם שהיו מוציאין המת בכליכה.

והיינו מטה מסורגת בחבלים וכדמשמע בתו' שם ד"ה כליכה שהיו החבלים קצת רחוקים זה מזה ע"ש. וכן איתא במ"ק דף י' ע"א ובכתובות ס"ד שמטותיהם היו בחבלים.

ולזה אם היתה שופעת הדם היה יוצא לארץ דרך החבלים. והיתה באה לידי ניוול.

אבל אצלינו שנושאים במטה שהמת מושכב על נסרים ואין חשש שיזוב לארץ. מותר להניחה ברחוב כי בודאי לא תבוא לידי ניוול.

ואין שייך לומר דכיון שנאסר במנין שוב אין להתיר אף אם בטל הטעם. ז"א דהא משמע להדיא דשלא ברחוב העיר שרי להניחה.

והיינו משום דניוול ליכא רק ברחוב אבל בביתה דרכה בכדוליכא ניוול. וכיון שהותר בפירוש בשעת תקנה זו היכא דלא שייך הטעם.

ממילא ניתן רשות להתיר היכא שבטל הטעם וכמ"ש בס"ד בחיבורי ח"א סי' כ"ח יעו"ש באורך בזה. ואף דילפינן לה מקרא דמרים.

מ"מ פשוט שאין בזה איסור תורה דהא מפורש במשנה הטעם מפני הכבוד. ול"ל טעמא.

.

וזה בודאי אין לומר דתלי אי דרשינן טעמא דקרא. ועכצ"ל דזה הוי רק אסמכתא בעלמא.

וכן מוכח מהא דאיתא במ"ק דף כ"ב ע"א שהמדחה מטת אביו ואמו ה"ז מגונה. הרי מפורש שמצוה להשהות מטת אמו לכבודה.

וע"כ צ"ל דבבית או בחצר שרי להשהות. וקרא דמרים הוי רק אסמכתא.

וממילא לדידן שהמת מושכב על מטה של נסרים שרי להניחה אף ברחוב. כ"נ לצדד בזכות המנהג: ולענין הא דאין עולין בחבר עיר פירש הט"ז דהיינו להתאסף הציבור בחבורה ברחוב כהא שכתב הטור סי' שע"ו.

דללוות קיי"ל בסי' שד"מ ס"ב דאשה דינה כאיש. והנה מ"ש מסי' שד"מ תמוה דשם לא איירי לענין ללוות רק לענין הספד ואיירי שם בהספד שלא בפני המת דהא איתא שם שמספידים אותה בביהכ"נ וביהמ"ד וכדאיתא במגילה כ"ח.

ובודאי אין מכניסין מטתה לביהכ"נ. ורק בחכם אלוף וגאון איתא בטור שמכניסין מטתו לביהמ"ד.

ולא מטת אשה ואף אם היא אשת חבר. [ובעתים הללו הורגלו להכניס מטות אנשים בינונים לביהמ"ד להספידם.

והוא שלא כדין ובזיון למקום קדוש ואני קורא עליהם ויטמאו את מקדשי. וכן ראיתי בספר זכור לאברהם שהביא מפאר הדור סי' ע"ז שאין להכניס מת לחצר ביהכ"נ ע"ש] וע"כ איירי שלא בפני האשה אזי שפיר מספידין.

אבל ללוות מטתה אפשר שאין ראוי שילווה הציבור. וכ"כ בספר זכור לאברהם ח"ג בה' אבל אות ה' בשם שו"ת חסד לאברהם שמספידין אשה רק שלא בפניה וכתב שם דאף בביה"ק אין להספיד אשה בפניה ע"ש.

ואצלינו המנהג להספיד אשה בביה"ק או ברחוב בפניה וכמש"ל. אכן בלא"ה נכונים דברי הט"ז בזה דלשון אין עולין לא משמע דקאי על לויה.

וגם דפשטות הש"ס ופוסקים דאיתא שרואה המת ואינו מלוהו וכו' משמע דאין חילוק בין איש לאשה. ואף שי"ל שסמכו הפוסקים על הא דמסקו בדבריהם שזה רק עד שיהא לו כשיעור כל צרכו.

וממילא נדע דכל מת הוא לפי דינו. וע' סי' שס"א ס"א כמה השיעור לאשה.

בכ"ז בפשטות הדבר משמע דאיירי אף באשה: ומ"ש הט"ז דקאי על אסיפה בחבורה המוזכר בטור סי' שע"ו. קשה טובא דהא שם איירי בשורה שעושין אחר הקבורה ע"ש.

ובזה בוודאי אין חילוק בין איש לאשה. והנה בגוף הברייתא דאבל רבתי והובאה בתוה"א שער ההוצאה יש לפרש הכוונה שאם האבל הוא אשה אזי אין עושין שורה.

והכי איתא שם מניחין האיש ברחוב ולא האשה עולין ברחוב עיר על האיש ולא על האשה מברין אצל האיש ולא אצל האשה. וא"כ כמו דדין דהבראה קאי אם האבל הוא אשה.

ה"ה הכא הא דחבר עיר איירי ג"כ בזה. אבל הט"ז שם מפרש לה דקאי אם המת הוא אשה וזה תמוה כנ"ל.

שוב ראיתי בפרישה סי' שנ"ה שכתב להדיא לפרש כמ"ש דקאי על האבל שאם הוא אשה אין עושין שורה בחבר עיר. וצריך לדחוק שגם הט"ז כוונתו כן ע"ש.

והב"ח והש"ך פירשו על מנהיג הציבור והוא דוחק שלשון עולין לשון רבים לא משמע כן. והול"ל אין חבר עיר עולה: סימן צד והנה אצלינו המנהג לקבור יולדות בשורה מיוחדת ולא יחד עם שאר נשים.

ולא נודע טעם הדבר. ואפשר לומר ע"פ הא דאיתא בש"ס דמ"ק שהזכרנו דאין מניחין מטה של אשה ברחוב מפני הכבוד ששופעת דם.

ואיתא בש"ס דביולדת החשש הוא טפי. והנה בין קבר לקבר קיי"ל בסי' שס"ב שצריך ששה טפחים.

והטעם כדי שלא יתערב הליחות משל מת זה עם של מת אחר. וזהו שיעור הרחקה בכל דבר כדקיי"ל ר"פ לא יחפור ובח"מ סי' קנ"ה.

ולזה ביולדת שע"פ רוב שופעת דם חששו שע"י ריבוי הדם יגיע הליחות לקבר השני ותבוא לידי ניוול. ובפרט לפמ"ש האחרונים והובאו קצתם בפ"ת סי' שס"ב דבמקום שבית הקברות דחוק מותר לקבור גם בפחות מששה טפחים בין קבר לקבר.

ויש מקומות שסומכים ע"ז ואין מקפידין כ"כ על דין הרחקה בצמצום. לזה נהגו לעשות ליולדות שורה מיוחדת.

כי כאשר יגיע הליחות מקבר לקבר לא יהי זה ניוול כיון ששניהן יולדות. ולתקן שביולדות יקפידו על שיעור ההרחקה או שירחיקו יותר.

יבואו לידי טעות ושכחה. ולזה תקנו שיעשו להן שורה בפ"ע.

כן היה נראה לצדד בזכות מנהג זה והוא דוחק: ויותר נראה דהנה קיי"ל בסנהדרין מ"ז ובש"ע סי' שס"ב שאין קוברין רשע אצל צדיק ואפילו רשע חמור אצל רשע קל. וכן איתא ביבמות ל"ב.

והנה אנו קוברים בנ"א זה אצל זה כי אין אנו יודעים מעשיהם ואף אם ראינו איזה חטא בחייו הנה אין צדיק בארץ וגו' ואפשר שב בתשובה. וממיתתו אין ראיה דהא קיי"ל בשבת נ"ה ע"ב דיש מיתה בלא חטא.

אכן יולדת קיי"ל בשבת ל"א שמתות בשעת לידתן בשביל ג' עבירות. וא"כ ה"ז כאלו ידוע לנו שיש בהן שמץ חטא.

ולזה נמנעין מלקוברן אצל שארי נשים שאין חטאן ידוע לנו אכן קשה לומר כן בהחלט דהא חזינן שיש נשים שידענו בבירור שנזהרו בג' דברים הללו ומ"מ מתו מחמת לידה. וראיתי לצדד ולומר דרק בשעת לידה ממש אמרינן שמתות בשביל ג' דברים.

אבל כשמתות יום או יומים אחר הלידה שוב אין זה שעת לידה וכפשטות לשון המשנה בשעת לידתן. ולא קאמר מחמת לידתן.

אבל פשטות הסוגיא בשבת לא משמע כן יעו"ש. וגם דמצינו נשים צדקניות שמתו בשעת לידתן וכן אמנו רחל ע"ה.

ולזה נראה דכוונת המשנה שע"י ג' עבירות הללו אפשר שיענשו בשעת לידתן. אבל ודאי אפשר שימותו בשעת לידתן גם מפני חטאים אחרים או אף בלא חטא וכמו כל מיתה שישנה בלא חטא כדאיתא בשבת דף נ"ה: ולזה אפשר לומר בטעם המנהג משום דאיתא בשבת קי"ח דא"ר יוסי יהא חלקי ממתי בדרך מצוה.

והמהרש"א בח"א הקשה שם דהא שלוחי מצוה אינן ניזוקין ותירץ דאיירי שמתו מסיבה אחרת ולא בשביל עסק המצוה. וקשה טובא דא"כ מאי מעליותא שמת בדבר מצוה.

ואי משום שהיה עוסק במצוה בשעת מיתה. א"כ למה נקט דרך מצוה נימא יהא חלקי ממי שמת בתוך עסקו במצוה.

ולזה נראה דבאמת איירי שמת בדרך מצוה מסיבת הדרך. ואף דשלוחי מצוה א"נ.

מ"מ הא איכא גוונא שניזוקין כגון דשכיח הזיקא וכדומה כדאיתא בקדושין ל"ט ע"ב. והענין בזה נראה דהוי כאלו מסר נפשו על קדוש השם שהרי מת ע"י עסק מצוה.

וכעין הא דאמרו בב"ב ד' י' דהרוגי לוד אין בריה יכולה לעמוד במחיצתן. והיינו משום שנהרגו על קידוש השם ע"ש בפירש"י.

והנה לידת בנים הוא באמת עסק מצוה. ואף שאשה אינה מצוה על פו"ר.

מ"מ כבר כתבו התוס' בגיטין מ"א ובכ"מ דעל שבת מצווה. ואף אינימא שאינה מטוה.

מ"מ הוי דבר מצוה להעמיד דור ישרים. והויא כאינה מצווה ועושה.

וכן אמרינן בברכות י"ז הני נשי במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא. ולפ"ז האשה שמתה מחמת לידה.

הרי מתה בדרך מצוה. והוי כאלו מסרה א"ע על קדה"ש.

כי הכניסה א"ע לסכנה במה שנתרצתה להתעבר ולילד וכדאיתא בשבת ד' ל"ב דמדמה לה לקיר נטוי שהוא מקום סכנה. ולזה נהגו לעשות להם שורה מיוחדת לפי שזכותן גדול משאר נשים וכהא דב"ב י' שאין אחרות נכנסות במחיצתן וכמש"ל.

וזה נראה נכון בטעם מנהגן של ישראל:סימן צה תניא באבל רבתי רפי"א והובא להלכה בטוש"ע סי' שנ"ז ס"א שמותר להלין המת כדי שיבואו קרובים או להשמיע עיירות. והטעם נראה דזה מיקרי לכבודו דקיי"ל שם דשרי להלינו וכדאיתא בסנהדרין מ"ו.

ונראה פשוט שזה שייך דווקא כשאין אצלו שום קרוב שודאי זהו כבודו שימצא אצלו קרוב בעת קבורתו. אבל אם יש כאן קרוב וחפצים להלינו כדי שיבואו עוד קרובים.

נראה דאסור דאין בזה כבוד כ"כ. דמותר להלינו כדי להשמיע עיירות.

והיינו אף שכבר יש אנשים אצלו כעת. היינו משום שמה שיבואו מהרבה עיירות הוא כבוד גדול וניכר מאוד.

משא"כ מה שיבואו עוד קרובים אין זה כבוד גדול וניכר כ"כ. וכ"נ לשון הברייתא כדי שיבואו קרובים.

משמע שכעת אין אצלו שום קרוב. ועוד יש לדקדק קצת דבשביל קרוב אחד אין להלינו.

אך זה י"ל דהא דנקט קרובים לשון רבים הוא קרובים דעלמא וכעין דאיתא בנדה דף ח' ובכ"מ. אבל באמת מותר אף בשביל קרוב אחד שזה כבודו שיהיה אצלו אחד מקרוביו.

וכן מסתבר: ובגוף דין דמותר להלינו לכבודו נלע"ד שזה רק לינת לילה. אבל להשהותו כ"ד שעות אסור.

דהנה בזוהר פ' תרומה דף קמ"א ור"פ אמור החמירו מאוד באיסור הלנת מת שיש בזה פגם גדול. ואיתא שם בפ' אמור שאסור להשהותו כ"ד שעות.

וקשה דהא קיי"ל שאסור להלינו אף שאינו כ"ד שעות. ואין לומר שהכוונה שאף אם מת באמצע הלילה שאסור להשהותו כ"ד שעות אף שאין כאן לילה שלימה דזה אינו דהא עיקר לינה קיי"ל דמיקרי בעמוד השחר כדאיתא בזבחים דף כ' לענין קדשים.

וע' ב"מ ק"י ע"ב ד"ה יצא מה שנתקשו שם למה גבי שכיר לא מיקרי לינה בעמוד השחר רק בכל הלילה. ובאמת הוא פלוגתא דרב ושמואל שם בדף קי"א ע"א.

וס"ל לרב שם דעיקר ההלנה הוא בעמוד השחר. ושמואל דס"ל שם דשכיר שעות דלילה דגובה כל הלילה וכל היום.

אינו מצד דס"ל דבעמוד השחר לא מיקרי הלנה. רק מריבויא דקראי יליף לה וע"ש במלחמות מ"ש בזה.

ובאמת קיי"ל שם להלכה כרב בזה. וכ"כ הרדב"ז סי' שי"א דבהלנת המת הוי עיקר הלנה בעמוד השחר.

ואף הגינת וורדים בחי"ד כלל ה' סי' ג' שחולק על הרדב"ז בזה וס"ל דבשקיעת החמה הוי לינה במת. מ"מ הרי מודה שם דגם בעמוד השחר הוי לינה ע"ש שכ"כ להדיא ואכמ"ל בגוף דין זה מה מיקרי לינה לענין מת.

ועכ"פ קשה למה מצריך הזוהר כ"ד שעות. וגם גוף דברי הזוהר שם נראים כסותרים שמקודם כתב שם שעיקר האיסור הוא הלילה ע"ש: ולזה נראה דהזוהר קאי אהיכא שמותר להלינו כגון שמלינים אותו לכבודו.

מ"מ אסור להשהותו כ"ד שעות. וכ"נ להדיא במעבר יבוק מאמר שפתי רננות פי"ג דכ"ד שעות אסור אף במשהה לכבודו.

ולזה צריך ליזהר אף כשמלינים לכבוד המת שלא ישהו כ"ד שעות. ובעיקר ההלנה צריך ליזהר באופן האפשר שלא להלין אף לכבודו כי הזוהר מחמיר מאוד בזה.

וכ"נ מלשון המשנה בסנהדרין דף מ"ו ובש"ס דף מ"ז דאם הלינו לכבודו אינו עובר עליו. משמע דרק אינו עובר עליו.

אבל מצוה ליכא. ואדרבא לכתחילה אין ראוי להלינו ורק בדיעבד אינו עובר עליו.

ואף דברפי"א באבל רבתי הלשון מלינו ואין בכך כלום. משמע שמותר לכתחילה.

מ"מ מוכח דעכ"פ אין מצוה להלינו לכבודו. ועוד דבסנהדרין מ"ז ע"א מייתי להא ברייתא בלשון שאינו עובר עליו ע"ש.

ובמקום שנראה שהש"ס חולק על ברייתא דמסכתות קטנות ידוע דאזלינן להלכה בתר ש"ס דילן: ובאמת צריך להבין כיון דמקרא מפורש בתורה שאסור להלין. מנ"ל להתיר להלינו לכבודו.

ונראה הטעם משום דמסיק בקרא כי קללת אלקים תלוי. ומפורש הטעם בקרא משום בזיון.

וממילא מוכח דהיכא דליכא בזיון שרי וכדאיתא בסנהדרין כ"א דהיכא דהטעם מפורש בקרא שפיר אזלינן בתר הטעם. והנה בדף מ"ז ע"א שם איתא דבעי למיפשט דהספד יקרא דשכבא מדשרי להלינו לכבודו.

ודחי דכי אמר רחמנא לא תלין דומיא דתלוי דאית ביה בזיון אבל הכא דלית ביה בזיון לא. ומשמע מזה שאין הטעם כמ"ש מדמסיק בקרא הטעם.

אבל לפ"ז יקשה להמקשה דלא ידע האי סברא דדומיא דתלוי למה שרי להלינו לכבוד המת כיון דגזה"כ הוא שלא להלין. ונראה דמכי קללת יש ללמוד דאף היכא שמשהה אותו סתם אסור משום דהוי ממילא בזיון למת.

ורק היכא שמשהה לכבוד המת שרי. ולזה מקשה הש"ס דאי הספידא יקרא דחיי א"כ אין זה לכבודו רק כמשהה סתם ואסור.

ומשני דמקשינן לתלוי דכמו דתלוי כשמשההו סתם הוי בזיון לפי שבזה נזכר עונו ושנהרג בב"ד. כן שארי מתים אין אסור להשהותם רק כשמשההו בדרך בזיון והיינו שמוכח הבזיון מתוך זה שלא נקבר.

אבל כשמשההו לכבוד החיים. אף שאינו לכבודו של מת מ"מ אינו בזיון לו ולזה שרי.

כן צ"ל בישוב הסוגיא שם: עכ"פ מזה נראה דרק לענין לאו דלא תלין גלי קרא דלכבודו ליכא לאו זה. אבל מ"מ ראוי למנוע שלא להלינו בשביל הטעמים המבוארים בזוהר שם.

ולזה נראה דהיכא שאם לא יבואו הקרובים או לא ישמיעו עליו עיירות יהי זה בזיון להמת אזי ראוי להשהותו. כי בוודאי אסור לגרום בזיון למת.

וכעין זה אמרינן במ"ק כ"ב שהמדחה מטת אביו ואמו ה"ז מגונה. אבל אם ההלנה הוא רק להרבות ביותר כבוד המת.

בודאי אין ראוי להלינו כי יש בזה פגם גדול כמבואר בזוהר ובמעבר יבוק: וזה תלוי כפי ראות עיני המורה בזה: סימן צו ע"ד אשה שדרה עם בעלה בעיר אחת וחלתה ונסעה לעיר אחרת אשר יש לה שם אח גדול ממנה ומתה שם. והורה כבודו שזה האח נקרא גדול הבית לענין שהבעל שבא אח"כ למקום מיתת אשתו ימנה עם אחיה.

וכתב הטעם מפני שהאח היה עוזר ותומך לאחותו בכל הצטרכותה באשר היתה מדלי המצב. ויש מערערים עליו.

וחפץ לדעת דעתי בזה: הנה בעיקר דין זה כבר כתב בעקרי הד"ט הלכות אבילות שגדול אחד רצה להורות כן שהאח הגדול יהא גדול הבית לגבי בעל. אבל כבר כתב שם שכל גדולי דורו חלקו עליו.

וכן עיקר דהא עיקר מצות קבורתה מוטל על בעלה. וכבר הורה ר"ת הובא בתוס' ברכות י"ח ובפוסקים להתיר לאח אף בשר ויין כשבעלה נמצא במקום מיתתה.

ואיך שייך לקרוא את האח עיקר בדיני האבילות. ומ"ש כ"ת לצדד בשביל שהוא היה עוזר לה בפרנסה.

זה וודאי אינו דאינו שייך לנ"ד. ונתת דבריך לשעורין כמה יהא העזר והתמיכה לענין זה.

ואף דכתבו הפוסקים וטוש"ע סי' שע"ה ס"ב דגדול הבית מיקרי מאן דכל ביתא גריר בתריה ואפילו הוא קטן בשנים. מ"מ פשוט דהכא וודאי כל ביתא גריר אחר הבעל.

ובשביל שהאח היה עוזרה באיזה סך לא שייך לתפוס שהבית נגרר אחריו. ובפירוש כתב הרשב"א בתשובה סי' תע"ט שהאח גדול מיקרי קטן לגבי בעל ע"ש.

וכתב שם הטעם משום שהבעל חייב בקבורתה. והיינו כמש"ל בס"ד.

והובא זה בדרישה ובד"מ ר"ס שע"ה ובש"ך שם סס"ק י"ב [ושם ובב"י בבד"ה שם כתוב תע"ח. וצ"ל תע"ט.

וגם מה שהביאו הדרישה והד"מ מסי' תקל"ב ג"כ צ"ע דלא נמצא שם זה רק דאזלינן בתר מי שהוא עיקר הבית ע"ש וכמו שהעתיק ג"כ הב"י בבד"ה שם בס"ס שע"ה] ולכאורה יש לדון היכא שמתה בבית אחיה והבעל לא היה שם. א"כ עיקר מצות קבורה היה מוטל על האח וגם כל הבית בבית שמתה בו נגרר אחריו.

א"כ שפיר נימא שהוא מיקרי גדול הבית. ואף דבנ"ד לא שייך זה.

כי לא מתהבבית האח רק בבית החולים. מ"מ יש לדון כן להתלמד במקום אחר.

וגם בנ"ד י"ל דמ"מ טורח עסק הקבורה היה מוטל על האח. ונראה דלא אזלינן בתר שעת ומקום מיתתה.

רק אזלינן בתר מי שהוא גדול הבית בנוגע להמת בחייו: וכן מוכח משיטת כמה ראשונים והרא"ש והטור וב"י סי' שע"ה שאם לא היה גדול הבית כלל בעת מיתה וקבורה ורק הקרובים האחרים היו שם. אזי כל אחד מונה לעצמו.

וקשה דכיון שהגדול לא היה בבית א"כ היתה קבורת המת מוטלת על הקרוב שנשאר שם וכן כל צרכי הבית שמת המת שם. וא"כ נדון בו דין גדול הבית דהא אף קטן בשנים מיקרי גדול הבית.

וע"כ צ"ל דלא אזלינן בתר שעת מיתה רק בתר מי שהוא עיקר הבית בחיי המת הזה במקום דירתו. ואף שעכשיו אין גדול הבית בביתו ומוטל צרכי הבית והקבורה על קרוב אחר.

ה"ז כעושה שליחות של גדול הבית. ואינו נקרא גדול הבית בשביל זה.

וה"ה הכא בנ"ד נראה דגדול הבית מיקרי רק הבעל ולא האח. ועש"ך סי' שע"ה סקי"ב בזה אי אזלינן בתר מקום דירה ואקצר: ומ"ש כבודו שתלה הוראתו במ"ש בס' זכור לאברהם בשם ספר מגן שאול שכתב שהלכה כהרשב"א שאף אם בא גדול הבית אצל הקטן ג"כ נגרר אחר הקטן.

הנה ספר מג"ש הנ"ל אינו ת"י ואין לנו לסמוך על הקיצורים לעקור הלכות קבועות בש"ע וכל הפוסקים. וגם מ"ש בשם הרשב"א הוא תמוה.

דהנה כוונתו הוא לתשובת רשב"א סי' תקל"ב שכתב שם שגדול שבא ממקום קרוב מונה עם הקטנים. והרי שם בסוף התשובה ביאר מה נקרא גדול הבית.

ולדבריו מה נ"מ בזה כיון שאף בתר קטן נגררים. ועוד דהא בסי' תע"ט כתב מפורש דבעינן דווקא גדול הבית.

אבל כוונת הרשב"א שם הוא להא דאם בא גדול הבית מבית הקברות ממקום קרוב אזי מונה עם הקטנים שהתחילו למנות מעת שהפכו פניהם וכמ"ש הב"י סי' שע"ה שיטות הפוסקים בזה. וכ"כ בטור שם בשם הרמב"ן וז"ב.

ואולי גם המגן שאול איירי בכה"ג כי בודאי לא יקל נגד כל הפוסקים: עכ"פ אף שהראיתי פנים שיש להוראתו יתד לתלות בו. מ"מ להלכה צריך הבעל והאח הקטן הבאים למקום המיתה לישב כל שבעה בלי שום פקפוק.

וע' חידושי רעק"א סי' שע"ה שהחמיר להצריך דלא נקרא גדול הבית רק כשהם יחד בתפוסת הבית. וע' עיקרי הד"ט מה שהביא בענין זה [והנה בתשובת הרשב"א סי' תקל"ב שהזכרנו מפורש להדיא דגם אשה יש לה דין גדול הבית אם הבית נגרר אחריה.

ובחידושי הריטב"א במ"ק דף כ"א נסתפק בזה. ולא שבקינן ודאי דהרשב"א משום ספיקא דהריטב"א.

ובפרט דמסתבר כהרשב"א]: ואגב אזכיר שמה שפסק בשו"ע סי' שע"ה ס"ט שאם נודע לו קודם שבא למקום האבלים מונה לעצמו. הרמב"ן והראב"ד פליגי ע"ז וס"ל שאינו מונה לעצמו ולזה יש מקום לצדד להקל בזה בעת הצורך כשיש עוד סברא לצרף לקולא.

ואף שברא"ש נראה שהראב"ד ס"ל ג"כ דבעינן שלא ידע עד בואו למקום האבלים. מ"מ מדברי הראב"ד מבואר לענ"ד להדיא דס"ל כהרמב"ן ע"ש.

וע' בעיקרי הד"ט שקצת אחרונים צידדו להקל בזה. וכן צידדו שם דאף אי בעי שלא ידע עד בואו למקום המיתה.

בכ"ז סגי כשנודע לו בבואו לעיר שדרים שם. ויש חולקים ע"ש.

וההכרח לקצר בזה: סימן צז נסתפקתי בהא דקיי"ל במ"ק כ"ז ובש"ע סי' שע"ח שאבל אסור לאכול סעודה ראשונה משלו. אם רשאי לאכול פירות או לשתות איזה משקה משלו קודם הסעודה.

ולכאורה משמע דשרי דהא הש"ס יליף לה שם מקרא דלחם אנשים לא תאכל. ומשמע דדווקא לחם ולא שאר דברים.

וכ"ה לשון הש"ס שם אבל יום ראשון אסור לאכול לחם משלו. הרי דדייק דווקא לחם.

ואף דאיתא בטוש"ע סי' שע"ח שמברין בבצים ועדשים ומקורו מסוגיא דב"ב ט"ז ע"ב ומאבל רבתי פי"ד משמע מזה דהבראה הויא אף בבצים ועדשים ולאו דווקא לחם. וממילא נימא דאסור להאבל לאכול אף פירות וכדומה.

מ"מ י"ל דגם לחם היו מביאין. רק ללפת הפת נהגו להביא ביצים ועדשים ושאר דברים שמוזכר בפוסקים שם.

וכן איתא להדיא שם שאוכלים כל צרכם אחר שהביאו הביצים והעדשים. וכן קרי לה בש"ס ופוסקים סעודה.

אלמא דהוי סעודה שלימה עם לחם: אכן למעשה נראה שאסור לאכול אף פירות דהא הפוסקים כולם כתבו סתם אסור לאבל ביום הראשון לאכול משלו והשמיטו תיבת לחם. וטעמם נראה דלא גרסו בש"ס ג"כ תיבת לחם וכ"ה הגירסא להדיא ברי"ף ורא"ש פ"ג דמ"ק וכ"ה הגירסא בתוה"א להרמב"ן שער האבילות.

וכן מוכח ממ"ש הפוסקים בסי' שע"ח שמותר לאבל להתענות ביום ראשון ולא לקבל הבראה ע"ש. ומקורם מהירושלמי פ"ג דברכות והובא שם בב"י שהריב"א התענה בשביל שלא רצה לאכול משל אחרים.

וקשה ל"ל להתענות יאכלו פירות וכדומה. וע"כ צ"ל כמ"ש דאף פירות אסור.

וכ"ה הלשון בירושלמי שם שאמר ר"ז שלא יתנו לו ביום ראשון אכילה. משמע כל דמיקרי אכילה וכן מוכח להדיא בתוה"א להרמב"ן שער אבילות שהיה מנהג קצת מקומות להברות בעדשים וכוסות יין בלא לחם ע"ש.

הרי דלחם אינו מעכב. וממילא אסור לאכול משלו אף פירות.

ואף דבכוסות שבבית האבל נכללו גם כוס בהמ"ז כדאיתא בכתובות דף ח' ע"ב. מ"מ ברמב"ן שם משמע שלא הביאו לחם להברותו ע"ש.

ורק מים נראה דשרי לשתות משלו. דלא עדיפא מקודם הבדלה דקיי"ל בפסחים ק"ה ובש"ע סי' רצ"ט דשרי לשתות מים.

ודנקיט קרא לחם הכוונה סעודה לפי שדרך העולם להברות סעודה שלימה. וכ"כ רש"י בכמה מקומות שסעודה קרויה לחם.

וי"ל שהטעם משום שרוב סעודות הם עם לחם. ולזה נקיט לה קרא מפני שהמנהג היה אז כן להאכיל סעודה שלימה עם לחם וכדאיתא במדרש איכה ד' י' שהיו מברין בככר.

כ"נ לכאורה. ועדיין צ"ע לפי שלא הזכירו זה הפוסקים.

וטעימה בעלמא אפשר שמותר דהרי אמרו חז"ל אסור לאכול ולא אמרו אסור לטעום. וכעין זה כתבו הפוסקים בכמה מקומות לחלק בין אסור לאכול לאסור לטעום.

ובכ"ז ישראל קדושים הם ונוהגים שאין טועמים מאומה אחר הקבורה רק אוכלים תיכף סעודת ההבראה: ואגב אזכיר שבבה"ט סי' שע"ט סק"ב כתב על נוסח ברכה רביעית שבבית האבל לחיים ולשלום הרחמן וכו' והוא ט"ס וצ"ל לחיים ולשלום הוא גמלנו וכו' הרחמן וכו'. וכ"ה בש"ך: סימן צח הנה ראיתי בספר תניא רבתא בענין גזירת שבעה שהביא מנהג שלא להתאבל על תינוק עד היותו בן שנה.

וכתב שהוא מנהג בטעות כי אין לזה שום טעם ורק נמשך מצד שנהגו שלא להברות על תינוק פחות מבן שנה כדי שלא להטריח שכניו וקרוביו יעו"ש. ובכ"ז לא הזהיר להתאבל רק כתב שהמתאבל אין לתפוס עליו.

והוא באמת תמוה איך אפשר שישתרבב מנהג בלי שום יסוד. וגם מ"ש הוא שנהגו שלא להברות הוא נגד הש"ס בשבת קל"ו ע"א דקאמר שם צודנייתא בעית למיכל ע"ש ברש"י.

אך זה י"ל שנהגו שיתענו היום כדי לפטור מהבראה כדקיי"ל בסי' שע"ח. אבל ז"א דלא נזכר שם כלל בתניא שם שנהגו שיתענו.

ואפשר לצדד הטעם דהנה באמת גם בתינוק פחות משלשים יום יש לילך אחר הרוב דרוב נשים ולד מעליא יולדות. ורק באבילות הקילו וחוששין למיעוט וכמ"ש התו' ביבמות ל"ו ע"ב ד"ה הא לא שהה.

וא"כ אף כשהוא יותר משלשים יום ניחוש שמא טריפה הוא דהוי כגברא קטילא כדקיי"ל בסנהדרין דף ע"ח וחולין י"א. ואף דוודאי מתאבלין על הטריפה.

היינו כשהיה מקודם שלם. וא"כ מת אדם שלם.

ורק שנמשכה מיתתו מעת שנטרף עד שמת. ולא גרע מאם כבר מת ונשתהה עד קבורתו הרבה דכשנקבר מתאבלין עליו.

אבל הכא אפשר. נולד כשהוא טריפה כיון שלא שהה עדיין י"ב חודש: ואף שיש לילך אחר הרוב שרוב בנ"א שלימים הם כדאיתא בחולין י"א.

מ"מ הא באבילות חיישינן למיעוטא ג"כ. ואף שכתבו התו' ביבמות שם דמיעוט נפלים הוי מיעוט המצוי.

מ"מ הא חזינן דמקילינן באבילות לחוש למיעוט והיינו דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקת פטור מאבילות. וכ"כ התו' בב"ק כ"ז דלהכי אין הולכין בממון אחר הרוב דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה.

וא"כ ה"ה גבי טריפה נימא הכי. ואף דגבי פדיון בכור מקילין בתוך שלשים ומ"מ אחר שלשים חייב לפדות.

ולא אמרינן לחוש למיעוט טריפה דאין הולכין בממון אחר הרוב דטריפה פטור מפדיון כמ"ש התו' בב"ק י"א ע"ב ד"ה בכור. י"ל דשם גזירת הכתוב הוא מבן חודש תפדה ואין לו להמתין עד יב"ח שיצא מספק טריפה.

אבל גבי אבילות שפיר י"ל כנ"ל. ואפשר להסביר דלהכי דמי אבילות לממון לענין זה דלא אזלינן בתר רובא.

לפי שענין האבילות הוא בשביל כבוד המת להראות שמצטער עליו. וא"כ הרי זה כחיוב הגוף לקרוביו.

וחיוב הגוף הוי כחיוב ממון וכמו פדיון בכור שחייבתו תורה. כיון שחיוב הגוף הוא לכבוד קרוביו.

ודוחק: ואף דמפורש בשבת דף קל"ו דרב דימי בר"י ורב כהנא התאבלו אף בפחות מבן שנה. וכן קיי"ל בנדה דף מ"ד ע"ב.

אפשר סברו המנהיגים מנהג הנ"ל דכל הנהו ס"ל כרב דגם בממון אזלינן בתר רובא. ומ"מ בפחות מבן שלשים בפיהק ומת ס"ל דהוי הוכחה שהוא נפל ולא מצד שחוששין למיעוט וכדאיתא בשבת קל"ו וע"ש בתו'.

ולזה הצריכו שם בשבת ובנדה שכלו חדשיו. וכן הא דקאמר רב אשי בבכורות מ"ט ע"א שביום ל' לענין אבילות הוי לכ"ע כלפניו כתבו התו' שם ג"כ דאיירי בפיהק ומת.

אבל לדידן דקיי"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב. ה"ה שהקילו באבילות בזה לומר סמוך מיעוטא לחזקה.

ולזה הנהיגו שלא להתאבל עד היותו בן שנה שכבר יצא מכלל טריפה: ואינני מצדד כן להקל למעשה ח"ו ואף לצרף צירוף כל שהו להקל בזה. כי בודאי הדין פשוט כמפורש בש"ס ופוסקים להתאבל אחר שלשים.

ורק קודם שלשים קיי"ל כרשב"ג וחיישינן למיעוט המצוי כמ"ש התו' ביבמות ל"ו [ועוי"ל הסברא דבאבילות בעינן שיהא לבו דוה עליו. ולזה קודם שלשים שמצוי שיהי עוד נפל.

אזי כשמת אין לבו דוה עליו כי תולה שהוא נפל. משא"כ אחר ל' לא סליק אדעתיה כלל לחוש שהיה טריפה ובודאי לבו דוה עליו.

אך ז"א ואקצר] ורק באתי להראות שיש קצת מקום למנהג זה. כי נראה בספר התניא שם שבזמנו היו נוהגים כן.

ויש להאריך בפרט זה באיזה דבר חוששין למיעוט באבילות. אך אין הפנאי מסכים לי לזה כעת.

וגם כי בעיקר דין זה נראה ברור דאף על טריפה ודאי צריך להתאבל. ורק נפל שאינו בר קיימא כלל הוי כמת.

אבל טריפה שפיר הוי כחי לכל דבריו. וגם לענין ירושה פשוט דהוי כחי לכל דבריו וכן לענין יבום ושאר דברים שבתורה.

ואין מקום כלל מעיקר הדין לחשש טריפה לענין אבילות. ורק לענין פדיון לשיטת ר"ת בב"ק י"א ומנחות ל"ז אימעט טריפה מקרא שא"צ לפדותו.

אבל לשאר מילי הרי הוא ככל אדם לכל דבריו. והא דהורג טריפה פטור הטעם כמ"ש התו' בסנהדרין ע"ח דמ"מ אין סופו לחיות וכתבו שם דה"ה אף למ"ד טריפה חיה ע"ש.

והתורה חייבה רק היכא שהרוצח גרם לו מיתתו. ובלעדיו היה אפשרות שיחיה כשארי בנ"א: סימן צט א) הנה קיי"ל במ"ק כ"א ובטוש"ע סי' שע"ה שאם בא ממקום קרוב ומצאן אבלים מונה עמהם.

ושיעור מקום קרוב בארו שם הראשונים דהיינו עשרה פרסה כדי שיוכל לבוא ביום אחד. ונסתפקתי אם מת ונקבר ע"ש עם חשיכה שאז לא יוכל לילך לשם ביום שבת אם מונה עמהם.

דהנה הרא"ש כתב בפ"ג דמ"ק בשם הראב"ד הטעם דמקום קרוב משום דבעינן שיוכל לבוא למקום האבלים ביום ג' לקבורה. ולזה אף אם נקבר עם חשיכה יוכלו לשלוח לו שליח ביום המחרת.

והוא יבוא ביום ג': אבל אם הוא במקום רחוק יותר ממהלך יום אחד שוב לא יוכל להגיע ליום ג' יעו"ש. וא"כ כשיום שבת באמצע.

לא יוכל לילך בשבת חוץ לתחום. ואף לשלוח נכרי בפירוש שילך בשבת אסור.

וגם דנ"מ אם יום השלישי הוא שבת שלא יוכל ללכת חוץ לתחום: ב) אכן פשטות לשונות ש"ס ופוסקים נראה שאין חילוק בזה ואף אם שבת או יו"ט באמצע אם בא ממקום קרוב מונה עמהם. ונראה הטעם דס"ל דבעינן שיהא ראוי למנות עמהם בתוך שלשה ימים הראשונים.

וכן מוכרח לומר לפי מה שפירש"י בחולין דף נ' ע"א הטעם כדי שיוכל האבל לדעת מזה באותו יום. וקשה דא"כ אם מת סמוך לחשיכה לא ימנה עמהם אף אם בא בתוך ז'.

ונתת דבריך לשיעורין שיהא מקום קרוב לכל אחד לפי העת שמת המת. ועו"ק דא"כ היכא שנמשך מן המיתה עד הקבורה איזה ימים.

נימא דלא בעינן מקום קרוב דהא שפיר היו יכולים להודיעו והיה יכול לבוא תוך ג"י אף ממקום רחוק. וכן לפירש"י היה יכול לבוא עד הקבורה אף ממקום רחוק.

ובאמת לא מצינו זה. וע"כ צ"ל שא"צ שיבאו ממש.

רק שכך שיערו חכמים שמי שהוא דר במקום קרוב אצל קרוביו וגדול הבית שם. הוא מעורב בדעתו עמם ונחשב כאחד מבני ביתם.

כי בודאי כשיארע ח"ו איזה צער חושבים להודיעו מזה. ואף שלא הודיעוהו מאיזה טעם.

מ"מ הוי כאלו הודיעוהו. ולרש"י ס"ל הטעם שכל שאפשר שידע תוך מעל"ע הרי הוא כאלו הוא אחד מב"ב.

והרא"ש והראב"ד ס"ל שהטעם שכל שיכול לבוא ביום שלישי שהוא עיקר האבילות הוא נגרר עמם. לפי שבודאי חושבים ומתישבים אם להודיעו או לא.

ולזה אף שנמנעו מלהודיעו מאיזה טעם. או שיום שבת באמצע.

בכ"ז הרי הוא כאחד מהם. אכן אם הוא דר במקום רחוק.

הוא מרוחק מהם ואין חושבין אודותיו. ואף אם היה יום הקבורה רחוק מיום המיתה.

מ"מ אין טבע בני המשפחה להודיע את קרוביהם הרחוקים. ולזה אינו מצטרף להם: ג) וכן מוכח ממ"ש הרמב"ן בתוה"א שער ההתחלה בשם בה"ג דמקום קרוב הוי דרך יום אחד שהוא עשרה פרסאות כדי שאם היה יודע מזה תיכף היה יכול לבוא באותו יום.

ולזה אף שלא ידע ולא בא דנין אותו כאלו בא לשם ע"ש. וקשה טובא דא"כ איך נדין כשמת סמוך לחשיכה.

ולזה צ"ל העיקר כמש"ל שכיון שהוא רחוק בתוך מהלך יום אחד הרי הוא כאחד מבני ביתם דודאי כששומע איזה צער מקרוביו הולך תיכף אליהם אם לא שיש לו איזה מניעה וסיבה שלא יוכל לבוא: ד) ולכאורה יש להוכיח שדעת רב נטרונאי גאון אינו כן שהרי הובא דעתו בתוה"א להרמב"ן ובטור ס"ס שע"ה שאם נכנס ביום שני לתוך מקום קרוב

ושהה שם ג' או ד' ימים ולאחר מכאן בא למקומו כיון שנכנס במקום קרוב כמקום קרוב עבדינן ליה ומונה עמהם דהלכה כר"ש דמיקל באבל ותמה עליו הרמב"ן שם וז"ל ואני תמה לדבריו בא ממקום רחוק בתוך ג' לרבנן היכי משכחת לה.

הרי ודאי נכנס למקום קרוב בשני או בשלישי. ועוד לר"ש דלא קפיד ביומי מה לי נכנס למקום קרוב מה לי בשני מה לי בשביעי וא"כ ממקום רחוק לא משכחת לה לעולם עכ"ל.

ונלענ"ד בדעת ר"נ גאון דס"ל בטעם שיעור קרוב כמ"ש הראב"ד כדי שיוכל לבוא ביום ג'. וס"ל דבעינן שיוכל לבוא ממש.

ולא מצד דכיון שהוא קרוב ה"ז כאלו בא אצלם ולזה ס"ל דכיון שבא ביום ב' לתוך מקום קרוב. הרי הוא יכול לבוא לשם ביום ג'.

ולזה בטל אצלם ומונה עמהם. אכן הרי כבר חלקו עליו הרמב"ן והרא"ש והטור וכל הפוסקים לא פסקו כמותו.

ולזה העיקר כמש"ל שתלוי רק בקרבות מקום שנמצאבעת קבורת המת. כי אז הוא בטל אצלם.

ונראה שאף אם נמצא בעת המיתה במקום קרוב. אם יצא קודם הקבורה למקום רחוק ואח"כ בא אצלם מונה לעצמו.

כי מה שבטל אצלם בשעת מיתה אין תועלת כיון שאז לא התחילה כלל האבילות. וכעין זה איתא בירושלמי פ"ט דפסחים ה"ב שאם היה קודם שש מן המודיעים ולפנים ויצא לחוץ קודם שש מיקרי אז שהיה בדרך רחוקה.

ואף שהיה יכול לבוא לירושלים בשעת שחיטה או אכילה וכדפליגי שם בהכי. מ"מ כיון שבשעה שהתחיל חיוב שחיטת הפסח היה בדרך רחוקה הרי הוא פטור ע"ש דיליף לה מקרא וחדל לעשות החדל בשעת עשייה חייב שלא בשעת עשייה פטור.

וא"כ ה"ה הכא. אך יש לחלק ועדיין צ"ע בזה: ה) ולפ"ז נראה דאף שעתה שנתחדש הטעלעגראף אפשר להודיע לו ממיתת המת בשעה או שתים אף אם יהי במרחק עצום מאוד.

וא"כ נימא דלפירש"י הנ"ל יהא נקרא מקום קרוב בכל מקום שהוא. דהא במשך יום אפשר להודיע אף לקצה העולם.

ואף לשיטת הפוסקים שהטעם הוא שיוכל לבוא ביום ג'. הרי יוכלו להודיעו ע"י ט"ג.

ובמסילת הברזל יוכל לבוא ביום ג' ממרחק עצום. מ"מ ודאי שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים.

והרי גם בימי חז"ל היה גמלא פרחא שהיה אפשר לבוא במהירות וכדאיתא במכות דף ה' וכן היה אפשר להודיע ע"י רץ ממהר וכן ע"י יונים או צבאים שהיו שולחים מכתבים בימים הקדמונים וכמ"ש הרמב"ן בפ' ויחי על פסוק נפתלי אילה שלוחה וע' ירושלמי פ"ט דשביעית ה"ב. ובכ"ז כתבו כל הראשונים השיעור עשרה פרסה.

וע"כ צ"ל כמש"ל שהכוונה דכיון שהוא מהם במרחק מהלך יום אחד כפי הילוך אדם בינוני אזי דעתם מעורבת ביותר והוא נחשב כאחד מבני ביתם. משא"כ כשהוא במקום רחוק מזה אף שאפשר שיבוא לשם באיזה אופן ותחבולה.

בכ"ז הוא מרוחק מהם ואינו בטל לגבי גדול הבית שלהם. וכעין זה קיי"ל בפסחים צ"ד שאף שיכול ליכנס בסוסים ובפרדים מ"מ מיקרי דרך רחוקה.

וכן אם היה לפנים מן המודיעים ולא יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבים אותו מ"מ מיקרי שלא היה בדרך רחוקה ע"ש וכ"ה בירושלמי פ"ה דפסחים ה"ב. וע' רמב"ם ספ"ה מה' ק"פ ובראב"ד וכ"מ שם בזה ואכמ"ל בזה.

ואף שיש לחלק בזה. מ"מ נראה עיקר כנ"ל: ו) וכן יש להוכיח עיקר סברתינו מהא דפסחים.

דהא איתא שם הטעם דבעינן שיוכל לבוא בשעת שחיטה. ופירש"י שם שיתחיל לילך אחר חצות שאז התחלת זמן חיוב שחיטת הפסח ויוכל לבוא בסוף זמן השחיטה.

ומבואר שאף ששוחטין עליו הפסח בשעה שאינו יכול לבוא עוד עד הלילה לירושלים. מ"מ כיון שבשעת התחלת חיוב זמן שחיטה היה יכול לבוא.

שפיר דמי וה"ז כאלו הוא בתוך ירושלים בשעת שחיטה. והרמב"ם ספ"ה מהק"פ מפרש שעם עלות השמש בע"פ צריך שיהיה תוך ט"ו מיל מירושלים והיינו מן המודיעים ולפנים שיוכל לבוא אחר חצות לירושלים שהוא התחלת זמן שחיטה.

ומבואר כי אף ששוחטים עליו הפסח שתים או שלש שעות אחר חצות. מ"מ לא מהני מה שיכול לבוא מן עלות השמש עד שעת שחיטת הפסח.

דעיקר הסברא הוא שאם הוא במרחק כזה שיוכל לבוא בתחילת זמן השחיטה. אזי דעתו בלי ספק לבוא לירושלים וה"ז כאלו הוא בירושלים.

וע' בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ט דפסחים שם שפירש דהיינו פלוגתא דר"ע ור"א. דר"א ס"ל שאם אינו יכול לבוא לשחיטת הפסח מאיזה סיבה שתהיה וכגון שחלה או תעה בדרך.

מיקרי דרך רחוקה. ור"ע ס"ל שתלוי רק במרחק המקום.

ולפ"ז אפשר לומר דרב נטרונאי גאון שהזכרנו ס"ל דהלכה כר"א בפסחים שם משום דר' יוסי וריה"ג ס"ל שם כוותיה דר"א. ולזה גם גבי אבילות העיקר תלוי באפשרותו לבוא ביום ג' ולא במרחק המקום ואקצר בזה: ז) ולכאורה יש להקשות ע"ז מהא דאיתא שם דרב יהודה ס"ל דדרך רחוקה הוי כשאינו יכול לבוא בשעת אכילה.

וכתבו התו' שם וכן הוא בירושלמי שם שצריך שיוכל לבוא לתוך התחום קודם שתחשך. שאם יהי חוץ לתחום שוב לא יוכל לבוא לשעת אכילה לר"ע דס"ל תחומין דאורייתא.

וקשה דכיון שהוא במקום קרוב והמניעה היא רק מצד איסור תחומין ביו"ט. שפיר לא הוי דרך רחוקה דהוי כאנוס וחולה וכמש"ל.

ומוכח מזה דבכה"ג מיקרי דרך רחוקה. וה"ה באבל בשבת וי"ט מיקרי חוץ לתחום מקום רחוק.

ועו"ק דאיתא שם בסוגיא דרבה הקשה לעולא דס"ל שיוכל לבוא בשעת שחיטה. דא"כ האיך שוחטין על טמא שרץ הא אינו יכול לבוא בשעת שחיטה.

ומשני דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. ואינימא כמש"ל דהיכא שהוא במקום קרוב ורק שאינו יכול לבוא מצד איסור שבת וכדומה לא מיקרי שהוא במקום רחוק.

א"כ מה מקשה רבה לעולא מטמא שרץ. דכיון שהמניעה היא רק מצד איסור טומאה לא מיקרי דרך רחוקה.

וע"כ צ"ל דבכה"ג מיקרי ג"כ דרך רחוקה. ומהא דקיי"ל שאם מעכבים אותו גמלים וקרונות לא הוי דרך רחוקה אין להקשות ע"ז.

די"ל דשאני התם שהמניעה הוא מדבר חיצוני ואפשר להסירם משם ויוכל לבוא. משא"כ אי רביע עליה איסור שבת או טומאה שא"א להסירו מעליו.

וכן מהא דרגליו רעות דבירושלמי י"ל ג"כ דאפשר לרפאותו וכן במ"ש הרמב"ם לענין אם חלה. אך זה דוחק דהא רפואתו אינו בידינו: ח) והנלע"ד בזה דבאמת בהא פליגי רב יהודה ועולא דעולא ס"ל דסגי רק שיהי במקום קרוב ואף שיש דבר המונעו מלבוא.

ור"י ס"ל דבעינן שיוכל לבוא בלי שום מניעה. והחילוק דלשחיטה סגי אם הוא במקום קרוב כי יכול לשוחטו ע"י אחר.

ובכה"ג לא שייך איהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי. אבל באכילה לא שייך שיאכל אחר בשבילו.

ולזה בעי שיוכל לבוא בלי מונע. ולזה איתא בירושלמי דלמ"ד שעת אכילה בעינן שיוכל לבוא קודם שתחשך לתוך התחום.

משום דלדידיה בעינן שלא יהא לו שום מונע מלבוא. ורבה דפריך לעולא מטמא שרץ סלקא דעתיה דס"ל לעולא ג"כ כר"י בסברא זו דכל שיש לו איזה מניעה מיקרי דרך רחוקה.

ומשני שאין דרך רחוקה לטמא. ופירש"י שטעם איסור טומאה הוא רק משום אכילה ולא משום עשייה דהא יכול לשלח קרבנותיו ועוד מדכתב טמא נפש ולא טמא שרץ.

שמעינן דלא פטיר רק בטומאה אריכתא דלא חזי לאורתא עכ"ל. נראה מפירש"י שמפרש הכוונה שבאמת מהכא ילפינן דטמא לא הוי כדרך רחוקה כיון שהוא במקום קרוב והוי כאונס מה שא"י לשחוט בעצמו.

ורק כשא"י לאכול אז הוא פטור כי אכילה א"א כלל ע"י אחר. ועיקר הסברא שאם הוא במקום שיכול לבוא הרי זה כאלו הוא בירושלים ולזה חייב ויכול לשחוט ע"י אחר.

אבל במקום רחוק אף שיכול לבוא ע"י סוסים ופרדים. מ"מ לא חייבתו תורה בזה וממילא הוא פטור.

ואף אם שחט ע"י אחר לא הורצה לרב ששת בדף צ"ב ע"ב. אבל אם בא בעצמו לירושלים ודאי מתחייב אף שבתחילת שש היה בדרך רחוקה: ט) והתו' מפרשים בדף פ' ע"א ד"ה משלחין שאין דרך רחוקה לטמא שאף אם היה בדרך רחוקה יכול לשחוט ע"י אחר.

וכבר הרגישו בעצמם בדף צ"ד ע"ב ד"ה ואין שזה תמוה שאם הוא טהור הוא פטור ואם הוא טמא יתחייב. ומ"ש התו' שם דדמי להא דכל הראוי לבילה צ"ע טובא.

דהכא אמרינן שהוא פטור לגמרי ממצוה זו. וכבר כתבו התו' במנחות י"ח ובכ"מ דרק בפרטי המצוה שייך זה ולא במצוה גופא.

ונהי דבדף צ"ד ע"ב צדקו דברי התו' דשם לאביי אליבא דר"א דס"ל דחוץ לעזרה מיקרי דרך רחוקה מוכרח לפרש כן. דהא טמא אסור ליכנס לעזרה וע"כ הוא חוץ לעזרה.

ודוחק לומר דאירי אם עבר ונכנס שחייב בפסח. אבל הא רבא פליג עליה התם ומשני שינויא אחרינא.

ונראה שגם התו' בדף צ"ד ס"ל הכי דהא קשה למה לא הקדימו התו' להקשות קושייתם בדף צ"ג ע"ב. אבל לפמ"ש א"ש.

דשם יש לפרש כפירש"י וכמש"ל שהכוונה שטומאהאינה כדרך רחוקה. ולזה הקשו בדף צ"ד דשם ע"כ צ"ל הכוונה שאף בדרך רחוקה חייב: י) ועפ"ז מיושב מה שקשה טובא על הרמב"ם שלא הביא דין דאין דרך רחוקה לטמא.

והרי הוא פסק בספ"ה מהק"פ כעולא דבעינן שיוכל לבוא בשעת שחיטה. ולדידיה עכצ"ל שאין דרך רחוקה לטמא וכדאיתא בדף צ"ג ע"ב.

אבל לפמש"ל א"ש דמפרש כפירש"י שהכוונה שטומאה לא מיקרי דרך רחוקה ודלא כהתו' בדף פ' ע"א ד"ה משלחין. ואף שהתו' שם תרצו בזה קושייתם שם לעולא.

מ"מ הרי מסקו התו' בדבריהם שאינו מוכרח ע"ש. ולבד זה כבר תרצו המפרשים קושייתם שם באופן אחר ע"ש בצל"ח בזה ויש להאריך בדבריהם שם ואכ"מ.

ולזה לא הביא דין זה דאין נ"מ לדינא בזה דכבר כתב בספ"ה שם שאם הוא אנוס מאיזה סיבה אחרת אינו כמו דרך רחוקה: יא) ונראה דאף להתו' בפסחים דף פ' שמפרשים הא דאין דרך רחוקה לטמא כפשוטו שאף אם הלך הטמא בדרך רחוקה חייב. מ"מ מודו התו' דבשביל מניעה צדדית שיש לו אין זה נקרא דרך רחוקה.

וכדמוכח פשטות הסוגיא דירושלמי במי שרגליו רעות. וכן בש"ס דילן גבי עיכבוהו גמלים.

וס"ל דרבה הקשה דניליף מטמא שרץ שדרך רחוקה מיקרי רק היכא שאין יכול לבוא בשעת אכילה. ומנ"ל לחלק בין מניעה צדדית לריחוק מקום.

ומשני דמטמא אין שייך ללמוד משום דשם הוי גזה"כ שתלוי באכילה ואין לו דין דרך רחוקה כלל. ואדרבא מוכח מזה מדאיצטריך למעט טמא מדרך רחוקה דדרך רחוקה הוי כשאינו יכול לבוא בשעת שחיטה.

דאי כשא"י לבוא בשעת אכילה. א"כ ה"ה בטמא נמי דהא עיקר טעם ששוחטין על טמא שרץ הוא משום דחזי לאכילת הפסח בלילה.

וכ"כ התו' צ"ג ע"ב ד"ה דרך בכוונת תירוץ הש"ס שאין דרך רחוקה לטמא משום דבטמא תלוי הכל באכילה. וכיון ששמענו שדרך רחוקה הוי מה שא"י לבוא בשעת שחיטה וכדמוכח מהא דאימעיט טמא מדין דרך רחוקה.

ממילא ע"כ צריכים אנו לחלק בין ריחוק מקום למניעה מצד איסור או מסיבה אחרת. דהא חזינן ששוחטין על טמא שרץ או טבול יום אף שא"י לבוא בשעת שחיטה.

ונתבאר מזה דאליבא דהתו' מוכרח עוד יותר לומר שהמניעה מצד איסור לא מיקרי ריחוק מקום. ולהרמב"ם כבר כתבנו דע"כ צ"ל שאינו מפרש כהתו' בזה.

דהא לא הביא כלל דין דאין דרך רחוקה לטמא: יב) ולכאורה י"ל בדעת הרמב"ם שלזה לא פסק כעולא בהא דאין דרך רחוקה לטמא משום דחזינן בדף צ"ד ע"ב דאביי משני הכי ורבא פליג עליה. ומשמע דרבא לא ס"ל זה.

ואביי ורבא הלכה כרבא. והא דמשני עולא בדף צ"ג ע"ב דאין דרך רחוקה לטמא הוא משום דאזיל לטעמיה בדף פ' דס"ל משלחין אחד מן הטהורין בדרך רחוקה כשמחצה טהורים ומחצה טמאים.

והקשו התו' שם למה לא קאמר שישלחו אחד מן הטמאים ויעשו הפסח בטהרה. ותרצו דס"ל אין דרך רחוקה לטמא.

ולזה משני הכא ג"כ הכי. אבל לדידן דקיי"ל כרבא דלא ס"ל דין זה וכמש"ל.

צריכין אנו לתרץ קושיית רבה מטמא שרץ באופן אחר ולחלק בין מניעה מצד איסור ובין ריחוק מקום. ולהכי לא הוי טמא כדרך רחוקה.

אך קשה לומר שהרמב"ם יחדש סברא שלא נזכרה בש"ס ולזה יותר נכון שמפרש כמש"ל. ובפרט דבאמת מהא דדף פ' אינו מוכרח כ"כ דין זה אליבא דעולא וכדמסקו התו' שם בעצמם ג"כ: יג) [ובגוף הדבר דקרי הש"ס טמא שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה צל"ע דהא בסוגיא משמע שדי שיוכל לבוא לירושלים ולא לעזרה.

דהא שיעור ט"ו מילין שיש ממודיעים הוא לירושלים ולא לעזרה וכלשון הש"ס בזה. וכ"ה לשון הרמב"ם ספ"ה מהק"פ שצריך שיוכל לבוא לירושלים בשעת שחיטה.

וע' חגיגה כ"ה ע"ב ברש"י שכתב ג"כ כן. ולירושלים יכול טמא שרץ ליכנס.

ובאמת צריך להבין למה נקטו השיעור לירושלים דהא מקום עשיית הפסח הוא בעזרה. וע' פסחים צ"ד ע"ב דפליגי תנאי אליבא דר"א בלשון ריחוק מקום אם הוא ממקום אכילתו או עשייתו ע"ש ובפירש"י שם.

וא"כ י"ל דה"נ ס"ל לר"ע דריחוק מקום ילפינן ממעשר דהוי ממקום אכילתו דהיינו מירושלים. ולפ"ז י"ל דעיקר קושיית רבה לעולא הוא למ"ד בדף צ"ד ע"ב דריחוק מקום הוא ממקום עשייתו.

ולזה מקשה דהא טמא אינו יכול ליכנס למקום עשייתו. והוצרך לתרץ שאין דרך רחוקה לטמא.

אבל למאי דקיי"ל שריחוק מקום הוא ממקום אכילתו. שוב לא קשה כלל מטמא שרץ וא"צ לזה שחידש שאין ד"ר לטמא.

ולזה לא הביא הרמב"ם דין זה. ויש להאריך בזה ואכ"מ]: יד) מסקנא דמילתא אשר לענ"ד לא נתנו חז"ל דבריהם לשיעורין ואף בזמנינו שנתחדשו הטעלעגראפין ומסילת הברזל.

בכ"ז מיקרי מקום קרוב רק שיעור עשרה פרסאות. וכן אף שמת המת בע"ש עם חשיכה מ"מ אם בא ממקום קרוב מונה עמהם וכנ"ל.

ומכ"ש אם היה חולה וכדומה אף שלא היה יכול לבוא תוך ג'י. מ"מ מונה עמהם אם הוא ממקום קרוב.

והנה יש לעורר בענין זה עוד באיזה מקומות בש"ס. אך ההכרח לקצר.

וע' עירובין כ"ז וע' שבת ק"ד ע"ב גבי מחוסר קריבה: טו) אחרי כותבי כ"ז ראיתי בספר נחל אשכול בה' אבילות סימן מ"ט שהביא בשם שו"ת חכמת שלמה שנסתפק בדין זה ביכול לבוא במסילת הברזל והביא ג"כ ראיה מהא דפסחים שאף שיכול לבוא בסוסים ופרדים בכ"ז הוי דרך רחוקה. והוא דחה דשאני התם דחזינן שתלוי בהליכה ברגליו דהא מי שא"י לעלות ברגליו פטור מראיה.

וכתבו התו' בפסחים דף ג' דה"ה דפטור מפסח. אבל הכא תלוי רק אם יכול לבוא ביום אחד.

וראיתי בתשובת ח"ש הנ"ל שעורר בקיצור מהא דפסחים וכתב שמ"מ יש רבנים מקילים והלכה כמיקל באבל. ולא עורר שם מכל הדברים שכתבנו בס"ד וכן יתר הספיקות שעוררנו בזה לפי סברא זו.

ולענ"ד העיקר כמש"ל. דמ"ש שמי שא"י לעלות ברגליו פטור מפסח.

הוא תמוה דהא מפורש בירושלמי שהזכרנו שמי שרגליו רעות לא הוי בכלל דרך רחוקה. וגבי ראיה הוא נלמד רק מקרא דרגלים ופעמים כדאיתא בחגיגה דף ג' ומ"ש התו' ריש פסחים שמי שא"י לילך ברגליו פטור מפסח.

כבר תמה ע"ז המל"מ ריש ה' ק"פ דמנ"ל זה ונשאר בקושיא ובאמת מפורש בירושלמי להיפוך כמש"ל. אבל כוונת התו' לענ"ד פשוט דהא ריב"ב היה בדרך רחוקה בנציבין ופטור מפסח.

ורק הוקשה להם דמ"מ היה חייב לעלות לרגל. ולזה תרצו שהיה פטור מראיה בשביל שאין לו קרקע ממילא פטור מפסח משום ד"ר.

שוב מצאתי שכ"כ הצל"ח בפסחים שם וב"ה שכוונתי לדעתו הק' ואכמ"ל בזה. עכ"פ חיוב פסח אין שייך כלל להליכה ברגליו.

ותמה אנוכי איך אפשר לומר כן דהא הבה"ג כתב להדיא השיעור עשרה פרסאות והביאו לשון זה כל הראשונים. ואינימא שאף אם אפשר לבוא בסוסים ופרדים מיקרי ג"כ מקום קרוב.

א"כ למה נקיט שיעור י"פ ואטו בימיהם לא היו סוסים ופרדים וכדומה. והול"ל השיעור סתם כדי שיוכל לבוא לשם ביום אחד.

וע"כ צ"ל ששיעור עשר פרסה הוא דווקא וכמש"ל בהסבר הדבר. ואין בכוחינו לחדש קולא מה שלא נזכר כלל בדברי הראשונים.

ולולא דברי הבה"ג היינו אומרים דמקום קרוב הוי תוך התחום כדאיתא בשבת קנ"א ע"א לשון זה ע"ש. ורק שחידשו לנו הראשונים בשם בה"ג שהשיעור י' פרסה.

והבו דלא להוסיף עלה: סימן ק כמה פעמים בא מעשה לפני באבל שיש לו חנות או עסק אחר או סוסים וכדומה ולא נתנם לאחר קודם מיתתמת. ועתה הוא הפסד גדול לו.

וכן לפעמים הוא בע"ח וצריך למכור סחורתו לשלם חובותיו במועדם וכמנהג הסוחרים בעתים הללו שאם יעבור המועד יצא עליו קול שהוא אינו משלם לנושיו וליתן עתה לאחר התבאר באחרונים שאין מועיל רק קודם המיתה. וכ"כ בח"ס סי' שכ"ד וביאר שם שאף באנינות אסור אף שעדיין לא חלה אבילות עליו.

ואמרתי לברר בקוצר את הנלע"ד בענין זה למעשה ואף שאין בו חידושים בכ"ז הוא דבר הנצרך למעשה בכל עת כמעט: הנה בגדר דבר האבד כבר הגבילו הפוסקים גבי חוה"מ וגבי אבל שצריך שיהי חשש פסידא מן הקרן ולא מניעת הריוח וכדאיתא בש"ע או"ח סי' תקל"ט ובי"ד סי' ש"פ. ולזה נלע"ד שבעתים הללו ששכירות החנות או בית מכירת י"ש גדול מאוד וכן הרשיון ע"ז מהממשלה יר"ה עולה לדמים הרבה.

ועוד יש הוצאות קבועות ותמידיות על עסקים כאלה. א"כ אם לא יעסוק בשבעת ימי אבלו בעסק שלו ודאי שיפסיד מהקרן שישלם בעד שבוע שכר החנות ולהממשלה בלי תועלת.

והרי בשביעית שלא מצינו שיקילו בדבר האבד. בכ"ז התירו משום ארנונא כדאיתא בסנהדרין כ"ו.

וכן גבי סחורה בדברים אסורים איכא מ"ד שהותר משום מס כדאיתא בירושלמי פ"ז דשביעית. ומכ"ש בנ"ד דאבילות קילא טובא וגם דהוי דבר האבד ממש.

וכ"כ הט"ז להדיא בסי' תקל"ט סק"ב ובסי' תקנ"א סק"א בשם המהרש"ל דהאידנא שיש עלינו מס מלך ושרים יש להקל במשא ומתן בחוה"מ וכן משנכנס אב. משום דהוי כדי חייו אם לא שהוא עשיר מופלג.

ועוד דהא אף ספק דבר האבד מותר כמ"ש המג"א ר"ס תקל"ז. וכ"כ הט"ז סי' תקל"ט סק"א.

וכ"כ המג"א סי' תקל"ט סק"ז בשם מהריב"ל שאיסור מכירת סחורה הוא רק כשיודע בודאי שלא יפסיד עי"ז מהקרן. ובעתים הללו שהשערים עולים ויורדים בכל יום ואין אדם יודע במה משתכר ובמה מפסיד אף ליום מחר.

בודאי לא גרע מספק דבר האבד: וכן מי שיש לו משרתים בעסקו שמשלם להם שכירות קבוע הרי הוא דבר האבד. וכן אם יש בעסקו בעלי חיים שאוכלים ואם לא יעשו יהי אכילתם דבר האבד.

ומצאתי בפ"ת בשם החמודי דניאל שהתיר ג"כ בסוסים שצריכים לאכול ולא כתב לזה שום ראיה. ולדעתי יש להביא ראיה מהא דאיתא במ"ק י"א ע"ב דמריון בריה דרבין ומר בריה דרב אחא בריה דרבא הוה להו גמלי דתורא בהדדי ואיתרע מילתא במר בריה דר"א ב"ד ופסקיה לגמליה ופריך רב אשי נהי דלא חייש לפסידא דידיה לפסידא דאחריני הו"ל למיחש ומשני אדם חשוב שאני.

וקשה טובא מאי קאמר דלא חייש לפסידא דידיה. דמשמע דאי בעי הוי מצי למיחש.

והא הוי רק מניעת הריוח וכפירש"י שלא חרש השדה אז. אבל לפמ"ש דהיכא שצריך להאכילם הוי דבר האבד.

מבואר לשון הש"ס דמעיקר הדין הוי שרי לעבוד בהם ע"י אחרים דהוי דבר האבד. רק שהחמיר על עצמו.

אבל איך גרם הפסד לאחרים עי"ז. ומשני אדם חשוב שאני שצריך להתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו.

וצ"ל הכוונה שלכתחילה כשנשתתף עם אדם חשוב נתרצה שאם יארע לו אבל יחמיר על עצמו. וכ"כ הפוסקים לענין חיובי איש לאשתו שכשנשאת לת"ח נתרצית שינהג בקדושה ופרישות כראוי לת"ח.

ואף דאיתא במ"ק שם שהחמרין והגמלין לא יעשו. צ"ל דאיירי בגוונא שאינו מוציא על אכילתם וכגון שרועים במרעה.

או שההוצאה ע"ז היא רק דבר מועט. וראיתי בעיקרי הד"ט שהביא בשם ספר פרי האדמה שאסר למי ששכר הגאבילה שהוא לבדו יסחור בעסק מיוחד לעסוק בזה ע"י אחרים בימי אבלו דהוי רק מניעת הריוח.

ולענ"ד דבריו צ"ע דכיון שמשלם דבר קצוב לשנה בעד זה. הרי זה דבר האבד כשיעבור עת ולא יעסוק בזה.

וכ"כ הרא"ש והמרדכי גבי שדה מוחכרת שכיון שמשלם דמי חכירה בעד זמן האבילות הוי דבר האבד ע"ש והובאו בסי' ש"פ בב"י וד"מ סק"ו ע"ש. ובאשר אין ת"י ס' פה"א לזאת אקצר: וכן אם צריך לכסף לשלם לבעל חוב נראה דודאי שרי למכור כי פריעת בע"ח מצוה.

ואף שהוא אנוס מתקנת חכמים שלא לעסוק במשא ומתן. מ"מ אין לך דבר האבד יותר מזה שיצא עליו קול שאינו משלם לנושיו ולא יקיפו לו עוד.

ועוד דעכ"פ הרי אפשר שיקחו הבע"ח סחורתו. ויקחו כפי השומא או ימכרום בדיניהם ועי"ז יפסיד הרבה ממקחם כידוע.

ועוד דהא כבר כתב הרמ"א בסי' תקל"ט ס"ה בשם הכלבו שתגר שקונה מזה ומוכר לזה וחוזר וקונה ומוכר מותר דהוי דבר האבד. ודבריו נכונים דכיון דאיתא בירושלמי בשיירא שאינה מצויה אח"כ או ביריד מותר למכור כי אח"כ לא ימצאו הקונים הללו.

וכן קיי"ל שם סעיף ה'. וא"כ ה"ה זה שקונה ומוכר תמיד הרי עי"ז שאינו מוכר כעת לא יוכל עוד הפעם למכור כי יצטרך למכור סחורה ראשונה והוי כדבר האבד.

ודומה זה לסברא שכתב הנו"ב במ"ת חאה"ע סי' ל"ח שדבר שהוא לצורך תשמיש וטלטול לא מיקרי דבר שיש לו מתירין ע"י מה שיהא מותר למחר. כי עכ"פ התשמיש שצריך לו היום לא ישלימנו למחר ע"ש.

והמג"א נתקשה שם בסק"ח בזה וכתב החילוק בין מוכר בביתו לחנות. ודבריו דחוקים לענ"ד דכל כה"ג הו"ל להכלבו והרמ"א לפרושי.

ומש"ש מתשובת מהרש"ל שכ"כ. הנה הט"ז בסק"ג כתב בשם מהרש"ל שהתיר זה רק כדי להוציא לשמחת י"ט.

והראיה שלא הזכיר כלל לחלק בין תגר למי שמוכר פירות גינתו או שקונה במקרה איזה סחורה ומוכרה כעת. ומצאתי במחצית השקל שהרגיש בזה וכתב שהוא ט"ס במג"א ומייתי דברי מהרש"ל על יום השוק ולא על תגר ע"ש.

ובאמת בכלבו ה' חש"מ מפורש דתגר מותר ולא חילק בין ביתו לחנות. וכן הביא הרמב"ן בתוה"א דעת הראב"ד דעבורי רווחא הוי דבר האבד ע"ש והובא בב"י סי' ש"פ ג"כ: ובמחצית השקל סי' תקל"ט סקי"ז הביא בשם הא"ר דהאידנא שפתוחים כמה חנויות ואם לא ימכור סחורתו כמה ימים ירגילו הקונים אצלו תמיד לקנות במקום אחר הוי דבר האבד וכמו בהלואה דקיי"ל בסי' תקל"ט סי"ג דשרי להלוות להרגילים ללות אצלו דהוי דבר האבד כשילכו אצל אחר וה"ה הכא.

וא"כ ה"ה גבי אבל. וכדקיי"ל בסי' ש"פ ס"ז וכמ"ש הרא"ש והטור שם טעם זה להדיא.

ואף שהמחה"ש פקפק שם דמ"מ אסור לחתוך הסחורות וכדומה מן המלאכות הגמורות דלא הותר בזה רק משא ומתן ולא מלאכות גמורות. מ"מ באבל קיל יותר לענין זה דהא באבל לא הותר דבר האבד רק ע"י אחרים כדקיי"ל בי"ד סי' ש"פ ס"ה וס"ו.

ולגבי אחרים שוב אין לחלק בין מו"מ ובין מלאכה. וכמ"ש בתוה"א להרמב"ן והרא"ש והטור סי' ש"פ דרק במועד שהותר בדבר האבד לעסוק בעצמו יש חילוק בין דבר שאין בו טורח לדבר שיש בו טורח ומלאכה.

אבל באבל שאף דבר האבד לא הותר לו רק שאחרים יעשו לו לא איכפת לן בטורח של אחרים: ובאמת יש לדון במה שנהגו שלא לתת לאחר את שלו רק קודם מיתה ולא כשכבר התחיל אבילותו. דהיכן מצינו שאסור ליתן מתנה בימי אבלו.

ואף בשבת משמע בתו' עירובין דף ס"ו ד"ה יפה שמותר לתת מתנה. ובחוה"מ ודאי דשרי והיכן מצינו לאסור בימי אבלו.

ואף דע"י קנין סודר י"ל שאסור להקנות דהוי כמכר וכ"כ הב"י סי' תקכ"ז שאסור להקנות מתנה בשבת וי"ט ע"י ק"ס. מ"מ הא שפיר יכול לומר לו שנותן את סחורתו במתנה והלה יקנה אותה במשיכה והגבהה וכדומה.

ואף לפמ"ש בשטמ"ק כתובות דף ז' בשם כמה ראשונים הרמב"ן ורשב"א ורא"ה וריטב"א שאסור לתת מתנה בשבת מ"מ בימי אבלו ודאי דקיל טפי ובמקום אחר הארכתי בענין זה וביארתי שעיקר האיסור בשבת וי"ט במתנה הוא על הזוכה משום ממצוא חפצך. ולגבי נותן לא שייך ממצוא חפצך דהא דיהיב ליה הוא משום דעבד ליה ניחא נפשיה כדאיתא בב"מ ט"ז ובכ"מ.

ועכ"פ בימי אבלו ודאי מותר לתת מתנה. ושפיר יתן לאחר סחורתו במתנה שהוא יעסוק בה.

אבל באמת ז"א דכיון שידוע לכל שנותן הסחורה כדי שיעסוק בה אין לך עסק גדול מזהודי לנו להתיר הערמה זו כשנותן קודם המיתה והבו דלא להוסיף עלה להתיר בימי אבלו: ובגוף ענין הנתינה לאחר קודם מיתה צ"ע טובא דהוי כחוכא ואיטלולא ובודאי בטילה המתנה דגלוי לכל העולם שנתן לו רק בתורת ערמה ואין לך אומדנא דמוכח יותר מזה.

ודמי לשטר מברחת דקיי"ל בכתובות ע"ט ע"א שבטל. ובפרט שאח"כ נותן לו הקרן והריוח.

וה"נ אמרינן בנדרים דף מ"ח שמוכיח סופו על תחילתו ולא הויא מתנה. ובח"ס סי' שכ"ד נזכר רק המנהג למכור לאחר ולא ליתן במתנה.

וראוי להנהיג כן שימכור לו במקח כפי שישומו בקיאים וכעין שמוכרים חמץ קודם פסח. ונראה לצדד בזכות המנהג דבאמת עיקר איסור מלאכה ומו"מ לאבל כתבו הפוסקים שהוא כדי שלא יסיח דעתו מן האבילות.

והא שאסור לעשות גם ע"י אחרים הוא מצד שאם נתיר לו יהא טרוד בזה לשכור אנשים לעסקו. וכן להשגיח עליהם שיעשו כראוי: והנה במלאכת האבל ביד אחרים בקיבולת קיי"ל במ"ק י"א ע"ב דשרי והוא שנתנו בקיבולת קודם שנעשה אבל וכדאיתא בש"ע סי' ש"פ סי"ח.

ובביתו אסור ופירש"י הטעם שיחשדוהו שמסייע במלאכתו או ששכרו בתוך ימי אבילותו. ובשדה יש מחלוקת הפוסקים בזה והובאו בטוש"ע סי' ש"פ ס"ב.

וטעם המתירין שם מפני ששדה דרכה למסרה לאריס והיינו ג"כ כשמסרה קודם אבילותו וכדאיתא שם סעיף י"ח וע"ש סעיף י"א וסעיף י"ד. ובשכיר יום קיי"ל שם בסעיף י"ח שאף שנתנו קודם האבילות אסור לעשות אצלו.

והנה רש"י במ"ק י"א ע"ב פירש הטעם משום דבלא"ה יכול השכיר יום לחזור בו בחצי היום ולא הוי פסידא כ"כ. ונראה שרש"י פי' כוונת הש"ס שהאבל מושכר ליום אצל

אחר יעו"ש ברש"י שמפורש כן ולזה כתב שגם להשוכר לא הוי פסידא כ"כ דבלא"ה יכול לחזור בו.

ורש"י מחלק שם בין שכיר ליום אחד לשכיר לחודש או חדשים. ומתיר אף להאבל עצמו לעשות מלאכת אחרים כשהוא מושכר לחודש.

ואף דודאי יכול לחזור בו גם בשכיר חודש או שנה דמאי שנא. מ"מ הוי הפסד גדול לשכיר ולשוכר.

וכתב ההג"א בשם הרא"מ והובא בב"י סי' ש"פ בטעם הדבר דכיון שעי"ז יפסיד השכירות אף אחר האבילות לזה הקילו: וממילא לשיטת רש"י והרא"מ אין ראיה לאסור מלאכת שכיר יום בשל אבל. ומפרש הא דהיתה מלאכתו אצל אחרים דאיירי אף בשכיר יום.

ורק בביתו אסור משום טעמים הנ"ל. וכ"נ לשון רש"י שם שהזכיר פועל ולא קבלן ע"ש: והיינו שכיר יום כדאיתא בב"מ ע"ו שסתם לשון פועל הוא שכיר יום.

וכ"נ פשטות לשון הברייתא דאיתא שם במלאכת אחרים בידו בין בקיבולת בין שלא בקיבולת אסור. ואח"כ סתם במלאכתו ביד אחרים שלא בביתו מותר.

משמע בכל גוונא שרי אף בשכיר יום. וגם הראב"ד והרא"ש שכתבו דבשכיר יום אסור כתבו להדיא דהיינו רק במלאכת קרקע דהוי כדבר שבפרהסיא שידוע לכל שהוא של האבל ושהוא שכירו יעו"ש.

ומבואר דמודו דבתלוש מותר אף בשכיר יום בבית אחרים כיון שאין ידוע דהוי של האבל. ולשיטת רש"י והרא"מ נראה דשרי אף בקרקע וכמש"ל.

ועכ"פ מוכח דבתלוש כ"ע מודו דשרי אף בשכיר יום היכי שאין לחוש לחשד שמסייע או ששכרו באבילותו. ולזה אצלינו שידוע ומפורסם המנהג למסור עסקו לאחר קודם המיתה.

שוב ליכא חשד. כי לא יאמרו ששכרו באבילותו לפי שידוע שהמנהג למסור מקודם.

וגם חשד סיוע אין כאן כי ידוע המנהג שנותן לו במתנה. ואף כי ע"פ עיקר הדין המתנה בטילה וכמש"ל.

מ"מ ידוע שהאבל אינו מסייע כי היכי דלא ליתחזי שלא נתנה במתנה גמורה. ובעת נתינה מסלק א"ע מזה מכל וכל ואין בזה חשד כ"נ ללמד זכות על המנהג.

וממילא נתבאר דבאבילות פשוט דאסור לתת לאחר וכמובן: אכן בכל הפרטים שהזכרנו יש מקום להקל ע"י אחרים במקח וממכר היכא שיש הפסד ניכר לפי ראות עיני המורה. והכל לפי מה שהוא אדם כי לאיש אמיד אין לחוש להפסד מועט ושפיר יש לחשוב הפסד הוצאות רשיון הממשלה לעסוק בעסק זה והפסד שכר דירה שהעסק מונח בה.

והפסד שכירות משרתי העסק או אכילת בעלי חיים ששייכים להעסק. או שעי"ז ירגילו הקונים לקנות במקום אחר.

וכגון זה נאמר החכם עיניו בראשו באיזה מקום להקל ולחוס על ממונם של ישראל ובלבד שיכוין לשם שמים: ואגב אזכיר מה שקשה לי על פירש"י שפירש בשבת דף ק"ג ע"א ובפסחים מ"ח ע"ב קפיזא היינו שלש לוגין וכ"כ הרשב"ם בב"ב דף צ'. וקשה טובא דבגיטין דף ע' ע"א פירש"י שלש רביעיות.

והיינו רביעיות הלוג. ואפשר לדחוק דכוונת רש"י רביעיות הקב וכלשון ראשון שפירש"י בכה"ג בשבת דף ע"ז ע"א ע"ש.

ואף שדחה זה רש"י שם. מ"מ הכא פירש"י אליבא דלשון זה.

וכן מצינו ברש"י בעירובין דף כ"ט ע"א לפרש דרביעית היינו לוג ע"ש. אבל עדיין קשה לי על רש"י במנחות דף ע"ח ע"א שפירש רש"י דקפיזא היינו חצי קב.

ואפשר היו קוראים אצלם לפעמים גם חצי קב בשם קפיזא. ומה שתפס רש"י במנחות חצי קב אפשר לומר דבאמת צריך להבין למה נקיט הש"ס שם עשרה קפיזי ולא נקיט לוגים או רביעיות שזה יותר מצוי בלשון חכמים.

ונראה משום דסלקא דעתיה דהמקשה דמסתברא לומר שלחמי תודה לא יהיו יותר מן מנחת נסכים היותר גדולה שמצינו. והיינו שלשה עשרונים לפר.

ושלשה עשרונים במדת מדבר היו אחד ועשרים לוג כידוע וכדאיתא בעירובין פ"ב. ולזה פירש"י קפיזא חצי קב דהוי עשרה קפיזי חמשה קבים והיינו עשרים לוגים.

אבל אם נפרש קפיזא שלשה לוגים. היו עשרה שלשים לוגים.

ויקשה למה נקיט הש"ס דווקא עשרה קפיזי. ולא נקיט שאר מדות המצויות יותר.

ולא שייך הכא הא דתפסת מרובה לא תפסת. או הא דלחומרא מקשינן.

דהא יש מדות קטנות מאוד וכן גדולות מאוד כמו כור ולתך וכדומה. ולפמש"ל א"ש בס"ד דבכוונה נקיט קפיזי.

ומ"מ בעלמא מפרש רש"י שלשה לוג לפי שאצלם היה מצוי יותר לקרות שם קפיזא לשלשה לוג: סימן קא אשר כתב מעכ"ת להעיר במ"ש בחיבורי סי' א' דמ"ש בש"ס שמרע"ה תיקן ג"פ נגד תנ"ך דנביאים היינו נביאים שביניהם. וכתב מעכ"ת שכוונתי למ"ש התו"ח בב"ק שנביאים שאחר מרע"ה תיקנו קה"ת.

וע"ז הקשה כת"ר דברמב"ם מפורש שמרע"ה תיקן. ומרע"ה כתב פ' בלעם ונביאי אוה"ע עכ"ד.

והנה באמת אנכי כתבתי שתקנו נביאים שבדור מרע"ה וכפשטות לשון הש"ס בב"ק פ"ב. והתו"ח כתב הנביאים שאחר מרע"ה.

והוא דחוק דבש"ס אין מבואר כן. ומ"ש הרמב"ם שמרע"ה תיקן.

ע"כ צריך לפרש דכיון שתיקנו נביאים שבדורו בוודאי לא תקנו בלי הסכמתו. וכ"כ הכ"מ בפי"ב מה' תפלה להדיא בכוונת הרמב"ם.

ומ"ש כת"ר נגד נביאי או"ה. תמוה לחשוב כן שיתקנו קה"ת נגד נביאי או"ה.

והעיקר לענ"ד כמש"ש שהוא נגד נביאים שביניהם: ומ"ש מעכ"ת להקשות על מ"ש הב"ח בסי' תרפ"ה דכיון דמרע"ה תיקן קה"ת הוי דאורייתא והקשה מעכ"ת דמ"מ הוי רק תקנה דרבנן. הב"ח יפה הקשה שם מהירושלמי פ"ד דמגילה דיליף לה שם מקרא דוידבר משה.

וכיון דנלמד מקרא א"כ הוי דאורייתא. ולדעת הסוברים דהוי דרבנן צ"ל דהוי רק אסמכתא והוא דוחק.

אכן באמת נראה דלענין שבת בוודאי הוי רק אסמכתא דהא מפורש בנדרים ע"ח וב"ב קכ"א דבהאי קרא דוידבר משה לא נכללה שבת בראשית. ויש להאריך בזה ובדברי השאלתות שאילתא כ"ו וקס"א שתפס ג"כ כהירושלמי הנ"ל אך אכמ"ל בזה:ומ"ש מעכ"ת דכיון שיש דעות בלא קרא י"פ שלא יחזור ויקרא א"כ הוי ספיקא דרבנן וא"צ לברך והאריך בענין ברכה על מצות ספק.

ימחול מעכ"ת לראות בחיבורי כי לא כתבתי לברך מצד ספק רק מצד שלדעתי אין שום ספק שלא יצא ידי קריאה ות"ל בררתי זה שם בראיות ברורות והבאתי שכן דעת הגר"א ז"ל ושאר אחרונים. ובענין ברכה על ספק אכמ"ל בזה ובחיבורי ח"א סי' ל"ב דברתי בזה בעז"ה: סימן קב בדבר מ"ש בחיבורי סי' א' אות ו' דעזרא תיקן עשרה פסוקים נגד עשרה בטלנים ודברות ומאמרות רק בב' וה' ומנחה בשבת.

אבל בפורים שהקריאה אינה מתקנת עזרא א"צ יוד פסוקים. והעיר כבודו דהא אף כשחל פורים ביום ה' ג"כ אין קורים י"פ.

לק"מ דמ"מ אין קריאת פ' עמלק בשביל תקנת עזרא. ועל יום זה לא תיקן עזרא להפקיע תקנת מרדכי ובית דינו הקודמים לו.

וכעין זה כתבתי שם סוף אות ח' לענין מעמדות ע"ש [ולפי המנהג שמתענין בי"ג באדר. בלא"ה מתקיימת תקנת עזרא במה שקוראים אז ויחל.

ואין הולכים שלשה ימים בלא קריאה בתורה י' פסוקים אף כשחל פורים ביום ה']: סימן קג מ"ש כת"ר על מ"ש בחיבורי רס"י ג' דבמג"א מבואר דקאי שנעשה ב"מ באותו יום. הרואה יראה שם שאינו מבואר.

ונראה שכבודו דקדק דקאי שם על הקודם. אבל ז"א וכל כה"ג הו"ל לפרושי.

ומ"ש כבודו דלהיש"ש אף בחינוך הבית אם דורשין מאותו ענין הוי סעו"מ אף שחינך הבית מכבר. יעיין כבודו בפנים ביש"ש ויראה שאינו כן.

וביאר שם שהשמחה היא שמחנך ביתו עם דברי תורה ולא בקלות ראש ע"ש. ולדברי מכ"ת אין זה שייך לחינוך כלל וכל סעודת רשות שידרשו בה תיהוי סעו"מ.

ומ"ש כבודו על מש"ש באות ג' למה ידחה יה"כ דהא אפשר לדחות עד אחר יה"כ ולקיים שניהם. וכתב כ"ת דהכא הוי היתר ול"ש אפשר לקיים כמ"ש התו' במנחות מ'.

כוונתי דלכתחילה אין להביא עצמו לידי כך וכמ"ש התו' במנחות שם דמ"מ גזרו רבנן ע"ז. וכן בפקו"נ לדעת רוב הפוסקים הותרה שבת ובכ"ז אסור להביא א"ע לידי כך וכמ"ש הראשונים לענין הפלגה בספינה ג' ימים קודם שבת.

וביומא ו' ע"ב לל"ק ג"כ טהורים עבדי. ולל"ב ס"ל שעיקר אזהרת טומאה נאמרה רק ביחיד ולא בציבור.

וזהו כוונת רש"י שם ז ע"א ד"ה כל טומאת שהביא קרא דאיש איש אף שכבר הביא בדף ו' ע"ב אהא דטומאה הותרה. רק שהוסיף כאן לבאר שעיקר אזהרה שלא יביאו טמאים הפסח נאמרה רק על יחידים ואכמ"ל בזה.

ובגוף דברי התו' דמנחות הנ"ל באמת הכוונה משום דבציצית איכא קרא מיותר להתיר אף דאפשר לקיים שניהם ע' כתובות מ בתו' ונזיר נ"ח וע' בחיבורי ח"א סי' ו' אות ט"ו בזה ואכמ"ל: ומ"ש בהא דפריך במ"ק ט' נשייר פורתא שי"ל משום דמיחזי כמשוי. אין רצוני לפלפל בסברות אחרי שאין זה בתורת השגה לדברי.

יהי לו אשר לו. אך באמת אינו שייך כאן דהא טעם דאין מערבין שמב"ש הוא מפני מצות חבילות כמ"ש התו' במ"ק ח' ע"ב והיינו דבעינן למילף מינה.

ורק דמשני שלהמתין היכא שהמצוה מוכנת לפנינו אין ממתינים. אבל היכא שאין המצוה מוכנת שצריך גמר כגון הכנסת כלים וודאי היינו הך דנשייר פורתא.

וגם דהכא יש טעם משום שלא יאכלו ביה"כ: סימן קד ע"ד שהקשה עמ"ש בחיבורי סי' ה' להקשות על מפרשי הירושלמי פ"ו דפסחים מעירובין ק"ג. וכתב כת"ר דדילמא הירושלמי פליג על ש"ס דילן וס"ל דאף דר"א קרי להו שבות מ"מ רבנן ס"ל שם דהוי דאורייתא.

ידידי לבד שהוא דוחק כמבואר במשנה שמחלקותם הוא אם מבטלים מצות פסח משום שבות. הלא ר"ע קרי להו שם במשנה להדיא שבות כמו ר"א ע"ש.

ואם לומר דקאי על חוץ לתחום דהוא דרבנן. ז"א דהא ר"ע ס"ל תחומין דאורייתא.

וגם משום חדא לא שייך שיאמר לשון רבים ע"ש: ומה שהקשה בעירובין ק"ג מה פריך מקורא בספר הא ע"כ צריך לאוקמא באסקופה כרמלית כדאיתא בדף צ"ז ע"ב. לא ידעתי מה קשה לו דהיינו דמשני הש"ס ולאו מי אוקימנא באסקופה כרמלית.

וכה"ג איתא בש"ס בכמה דוכתי: ומה שהקשה כבודו למאי דאמרינן דמעברין החודש משום מתיא וירקיא א"כ היכי משכחת לה יו"ט הסמוך לשבת. אני תמה על כבודו וכי הוא כלל שהיו מעברים שלא יהא יו"ט סמוך לשבת לעולם.

והלא זה היה תלוי בכמה טעמים ולפעמים לא יכלו לעבר החודש מפני טעמים האחרים. וגם נראה שהיה תלוי לפי האויר שבאותו שנה.

ובשנה מעוברת אז החום בחג הפסח יותר גדול וע' סנהדרין י"ח ע"ב. ובשנה פשוטה החום בחה"ס יותר גדול.

וגם לפעמים ההכרח לעבר החודש מפני התקופה כדאיתא בסנהדרין י"ג ע"ב. ויקרה שאז יהי י"ט סמוך לשבת.

וגם דכשמעברין השנה ואדר לעולם חסר שוב אין בידם לעשות שלא יהי יו"ט סמוך לשבת. וכן מוכח מדברי התו' בר"ה כ' ד"ה מאי שכתבו דמוטב שלא יעברו שלא יהיו שני ימים מספק.

וקשה דהא אם יחול יו"ט סמוך לשבת יעברו החודש. אע"כ צ"ל כמ"ש שלא היתה תקנה קבועה רק הוא לפי ראות עיני ב"ד בצירוף טעמים אחרים: סימן קה מ"ש בחיבורי סי' ו' אות ג' שהרמב"ם פוסק שאם לא מצא מן החדש מביאין העומר מן הישן.

שאלני אחד היכן הוא ברמב"ם. והשבתיו שהוא בפ"ח מה' תו"מ ה"ב וכמ"ש הכ"מ שם.

ולענין מ"ש בסי' ו' אות י"ד לענין דשיל"מ אי הוי מן התורה. ע' שאילת יעב"ץ ח"א סי' קנ"ח מ"ש לענין דבר חשוב: כבוד ש"ב ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יוסף שרגא נ"י סימן קו ע"ד אשר העיר במ"ש בחיבורי סי' ז' שהמערב ע"ח ביה"ש צריך לברך כיון שעי"ז עכ"פ מתקן איסור הטילטול.

וע"ז כתב מעכ"ת דהא גם ספק טבל אסור לאכלו בלא הפרשת תרומה ובכ"ז א"צ לברך מספק אף שעי"ז נתקן שמותר לאכלו. וה"ה הכא הטלטול ניתר מספק עכת"ד.

הנה לענ"ד סברתי עודנה במקומה עומדת דהא מבואר בדברי שם באר היטיב החילוק דשם מצות ההפרשה הוא רק מספק שאם אינו טבל א"צ להפריש. אבל בנ"ד תקנת ע"ח נתקנה באופן זה דסגי לערב בה"ש ואין זה מצד ספק דרבנן לקולא דהא ע"ת אסור לכתחילה לערב אף דהוי דרבנן.

והבאתי שם ממ"ש בחיבורי סימן כ"ג אות י"ב דהכי הויא תקנת איסור טלטול בחצר דתיסגי בעירוב ביה"ש. וא"כ שפיר מברך על המצוה.

ימחול לעיין בדברי ויראה שזהו יסוד דברי שם. וכ"כ הרא"ש בפ' כיסוי הדם בשם הר"י שעיקר הסברא בשבת דף כ"ג הוא שאין לברך על מצוה שנעשית מצד ספק.

אבל על מה שנעשה בתורת וודאי שפיר מברכים. וראיתי שכת"ר הקשה על הר"י הנ"ל מאי מייתי ראיה מאביי הא הלכה כרבא.

ולק"מ דהא הרמב"ם ועוד פוסקים פסקו כאביי. ומה שהקשה עוד על מ"ש דדמאי הוי ספק דרבנן דהא טבל הוי ספק דאורייתא.

כבר בארתי בחיבורי ח"א ס"ס ל"ב דהוי ספק דרבנן משום דלקוח פטור ממעשר. ומ"ש מעכ"ת דבדמאי הוי רק תיקון האיסור כיון דמפריש והן שלו.

ולזה אין צריך לברך כמ"ש האו"ה דלהכי אין מברכים על ניקור חלב. במחכ"ת ז"א דבתרומ"ע יש שני מצוות.

מצות הפרשה ומצות נתינה כידוע. והרמב"ן מונה אותם לשני מצוות רק הרמב"ם ס"ל דנתינה הוא ענף מן המצוה.

ומ"מ אם נאבדה התרומה קיים שפיר מצות הפרשה. וכן אם עיכב התרומה לעצמו קיים מצות הפרשה ולא נתינה ושפיר מברך על ההפרשה: מ"ש בחיבורי ס"ס ז לענין אם בזמן עזרא היה כ"ג תשרי בשבת דתלי אי מעברין כדי דלא יחולו תרי שבי בהדדיהוא מפורש בירושלמי פ"ק דע"ז סוף.

ה"א.

ומסיק שם דר' יוחנן בר מדייא חשב ומצא שלא חל אז בשבת. והתו' דר"ה י"ט שהבאתי בחיבורי שם נראה שלא ראו הירושלמי הנ"ל.

וכבר התעורר ע"ז במה"פ שם: כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יוסף דוד נ"י אבד"ק האראדישץ: סימן ק"ז ע"ד מ"ש בחיבורי סי' י"ח לבאר דלהכי פירש"י בשבת פ"א דלהכי נזיר אסור לסרוק משום דהוי פסיק רישא. ובנזיר מ"ב מבואר הטעם שרוצה להשיר נימין המדולדלות.

ובארתי משום דמשמע לרש"י דחופף הוי ג"כ פס"ר ורק שרי משום דלא ניחא לי' לתלוש המחוברים. והא דפירש רש"י בדף נ' דלא הוי פס"ר.

היינו רק לס"ד שם. והקשה כת"ר דהא בדף פ"א פירש"י ג"כ דחופף לא הוי פס"ר: הנה דברי שם נאמרו בקוצר והלשון מגומגם שם קצת ואין מובן ג"כ מש"ש אח"כ מהא דרי"א לא יחוף באדמה ע"ש.

והכוונה כך היא. דהנה בנזיר מ"ב איכא תרי פירושי בדר' ישמעאל מפני שמשרת או המשרת ע"ש.

והנה לפירושא דמפני שמשרת מבואר דהוי פס"ר. וקשה במאי פליג על ת"ק דהא נזיר חופף פירש"י ותו' בשבת נ' ובנזיר שם דהיינו בנתר וחול וכ"כ התו' בשבת שם דר"י חולק על ת"ק.

וזה דוחק לומר שיחלוקו במציאות ושיסבור ת"ק דלא הוי פס"ר. וכ"כ המאירי בנזיר שם שנתר דרכו להשיר שער.

וע"כ צ"ל דת"ק ס"ל דשא"מ מותר ולזה שרי בפס"ר דלא ניחא. ולפירוש זה הוצרך הש"ס בנזיר שם לומר טעם איסור סורק מפני שמתכוין להשיר המדולדלות.

דאי אינו מתכוין ע"כ מסתמא לא ניחא ליה מדשרי לחוף כנ"ל. ור"י ס"ל דאסור פס"ר דלא ניחא.

ולפירושא דמפני המשרת משמע דת"ק שרי לה משום דלא הוי פס"ר ודשא"מ מותר. ור"י אסר גזירה אטו המשרת.

ולפ"ז י"ל דבסורק הוי הטעם משום דהוי פס"ר דניחא ליה. ואצ"ל שמתכוין בפירוש: והנה בשבת פ"א דדייק מנזיר חופף דסתמא דשא"מ מותר.

קשה דהא מחלוקתו בצידו דר"י ס"ל לא יחוף. וע"כ צ"ל דהך סוגיא ס"ל כלישנא דמפני המשרת.

וכ"ע ס"ל דשא"מ מותר. וא"כ שפיר בסורק הוי הטעם משום דהוי פס"ר ולא שמתכוין לכך.

ולזה פירש"י שם כן: והנה הני ב' לשונות קשה שיחלוקו במציאות אי הוי פס"ר דניחא ליה בהשרת שערו או לא. ולזה נראה דנימין מחוברות לא ניחא בהשרתן.

ומדולדלות ניחא. ולזה פליגי אי ניחא ליה בהשרת המחוברות כדי שישרו גם המדולדלות או לא.

ובשבת נ' כתבו התו' דכד ס"ד דהש"ס דלא יחוף שערו אתיא כר"ש הוי הטעם מפני דהוי פס"ר. וצ"ל דהיינו כלישנא דמפני שמשרת כמש"ל.

וכן הביאו התו' בשבת שם לשון זה ע"ש. רק רש"י פי' שם דלא הוי פס"ר משום דק"ל דאינימא דהוי פס"ר א"כ נימא דתרי תנאי אליבא דר"ש ופליגי אי ניחא ליה בהשרת שער או לא וכדפליגי לישני דשמשרת והמשרת כנ"ל.

ולא נצטרך לדחוק דפליגי אליבא דר"י במציאות אי גריד או לא גריד וכן להעמיד ברייתא באשה קטן וסריס ע"ש ובתו'. ולזה פירש"י דלא הוי פס"ר.

וזה נראה דוחק להעמיד שיחלוקו אליבא דר"ש במציאות אי הוי פס"ר. לפי שזה אפשר לברר ולבחון אי הוי פס"ר.

וגם דללישנא דהמשרת יהיו שלש מחלוקות בדבר. אבל כדמשני דפליגי אליבא דר"י אי גריד.

א"א לבחון ולברר במשהו כזה: והנה רש"י בשבת פ"א פירש ללישנא דהמשרת דטעמא דסורק משום פס"ר וכמש"ל דהכי משמע פשטות הש"ס שם. ולטעמיה שגם בדף נ' פירש דאזיל ללשון זה.

אבל להתו' דס"ל בדף נ' דהש"ס אזיל שם אליבא דלישנא דשמשרת והוי פס"ר שפיר י"ל דגם בדף פ"א מצי אזיל הש"ס גם ללשון זה. וס"ל דר"י לא פליג לאסור פס"ר דל"נ ליה רק בשאר איסורים וכדעת השאילתות והר"נ שבארתי בחיבורי שם.

ומייתי מנזיר דפס"ר דלא ניחא שרי בשבת לכ"ע. וזוהי דעת הר"ן שהבאתי בתשובה שם.

זה תוכן דברי שם רק הלשון מגומגם כי מרוב טרדותי לא הספיקה לי העת להעתיק בעצמי ולתקן הלשון ונמצא כן במקומות הרבה אשר הלשון אינו מתוקן: ואשר הקשה מעכ"ת בשבת קי"ד מתמורה י"ד דל"ל קרא דעולת שבת קריבה ביו"ט הא ילפינן לה מקרא דדבר יום ביומו כדפירש"י בתמורה דף י"ד.

לדעתי לק"מ. דהנה רש"י פירש בתמורה שם דדרשינן סמוכים דסמיך לקרא דמלבד שבתות ע"ש.

והיינו על נסכים דסמיך לה ולא על זבח שכתוב שם מקודם. וא"כ מכ"ש דלא קאי על עולה ומנחה שכתוב שם מקודם.

והא דקיי"ל דמנחת נסכים קריבה לאחר זמן היינו משום דהוקשה בכל מקום לנסכי יין של הקרבן. אבל להקריב של שבת ביו"ט לא נוכל ללמוד מקרא דשבת בשבתו רק על נסכי יין ולא על מנחת נסכים שיש בהקרבתה מלאכה גמורה ביו"ט וע' יומא ל"ד.

כנלענ"ד ברור בזה דשפיר צריכי תרי קראי לזה: כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יוסף נ"י אבד"ק סעראצק סימן קח מ"ש מעכ"ת לתרץ קושייתי בחיבורי סי' כ' אות ג' על התו' דפסחים שכתבו דהיכא דאיכא הוכחה אמרינן אין מוקדם ומאוחר אף בחד ענינא. והקשיתי דא"כ בכלל ופרט היכי דאיכא הוכחה להיפוך דהוי פרט וכלל.

וכתב מעכ"ת דהרי כתבו התו' בנזיר ל"ה ע"ב ד"ה איכא דבכלל ופרט צריך הכלל משום דאיכא איזה ג"ש או היקש ללמוד מהפרט להוסיף על הפרט. להכי כתיב הכלל דלא ניליף מינה.

וליהוי רק כעין הפרט. וא"כ אינימא להפוך ללמוד בפרט וכלל יקשה ל"ל הפרט.

ולדעתי לא תירץ עדיין כלום דהא היכא שאנו רואים הוכחה לדרוש להיפוך. נימא דהוי פרט וכלל.

והפרט אצטריך דלא ניליף מהכלל באיזה ג"ש למעט קצת מהכלל וכמ"ש התו' בנזיר שם ויש להאריך בזה: מ"ש על מש"ש בחיבורי אות ח' דלהכי פסק הרמב"ם כר"מ דאמת כלים בת ששה משום דפליגי בזה ר"י ור"ל בירושלמי והלכה כר"י. והקשה מעכ"ת דהרי המהרי"ק כתב דבירושלמי ליכא כלל זה.

הנה בעניותי לא ידעתי איפוא הוא במהרי"ק. אבל הלא כתבתי שם דגם בבבלי פליגי בזה.

ואפשר כיון מעכ"ת למ"ש המהרי"ק בשורש קס"ה דבדברים שאין נוהגים בזה"ז אין שייך כלל זה. וכ"כ התו' בשבת דף ע' ע"ב.

אבל כבר כתבו המפרשים דהרמב"ם לא ס"ל סברא זו. וכל פסקי הרמב"ם בקדשים וטהרות בנויים על כללי ההלכות שבש"ס וכן קיי"ל.

ובפרט בנ"ד לפמ"ש דנ"מ לענין אין דנין כו"פ המרוחקין וזה נ"מ לכמה הלכות שבש"ס: ומ"ש מעכ"ת דהרמב"ם פוסק כמ"ד תורה חתומה ניתנה שכתב בפ"ז מהס"ת שחייב לכתוב ס"ת מדכתיב כתבו לכם את השירה והוא מימרא דרבא בסנהדרין כ"א והוכיח זה דאי מגילה ניתנה אפשר דקאי על השירה לחודה.

ובמחכ"ת ז"א דהא קיי"ל בגיטין ס' שאין כותבין מגילה מגילה ואף למ"ד מגילה מגילה ניתנה כיון דאידבק אידבק וכ"פ הרמב"ם בפ"ז מה' ס"ת ה"א והי"ד. וכבר תמהו הרא"ש והר"ן על הרי"ף שהתיר לכתוב מגילה.

והדרישה בסי' רפ"ג כתב מקור ע"ז מיבמות ק"ו דפשטות הסוגיא אתיא כר"י דמגילה מגילה ניתנה דלא כפירש"י שם. ואף שהרא"ש כתב דהרי"ף לא ס"ל סברא דכיון דאידבק.

כבר תמה עליו היש"ש פ"ה דגיטין סי' כ"ט וכן שאר פוסקים. והא דלא מפרשינן דקרא קאי על השירה לחוד.

היינו משום שאז כבר נכתבה כל התורה כולה ונדבקה וכדאמרינן בגיטין ס' לר"י דהא דכתיב לקוח את ספר התורה היינו בתר דאידבק. וקרא דלקוח נאמר קודם שנאמרה פ' האזינו ע"ש.

וכתבו השירה קאי לכשתאמר מפי מרע"ה. ואז כבר נגמרה בזה כה"ת.

וא"כ כיון דאידבק אידבק ואסור לכתובמגילה כדאיתא בגיטין שם. וגם דהא בסנהדרין כ"א ע"ב הוגה רבה ע"ש ורבה הוא דאמר בגיטין שאין כותבין מגילה.

ונראה שזהו פירוש הא דאיתא שם שהשיב לאביי אין כותבין וא"ל מה טעם וא"ל לפי שאין כותבין. ופירש"י אף לר"י מ"מ כיון דאידבק אידבק ע"ש.

כוונתו נראה דהא לשון זה צריך ביאור. וכבר הרגיש בזה בערוך הובא בגליון שם.

וכתב שהשיב לו שקבלה בידו בלא טעם. ועדיין חסר מובן.

ונראה שאביי שאלו מ"ט אי משום דס"ל חתומה ניתנה אבל למ"ד מגילה מגילה ניתנה מותר או לכ"ע אסור כיון דאידבק. והשיב לו לפי שאין כותבין כמ"ש הערוך שקבלה בידו דין זה.

פירוש דלכ"ע אין כותבין בלי שום חילוק. שוב מצאתי במהרי"ט חא"ח סי' ג' שביאר ג"כ כעין זה ע"פ פירש"י הנ"ל ע"ש [ואי גרסינן רבא הנה כתבתי בחיבורי שם אות ט' דס"ל חתומה ניתנה].

ועוד י"ל דמוכיח דכתבו השירה קאי על כל התורה כדאיתא בנדרים ל"ח ע"א דבשירה לחודה לא שייך שתהי לעדות בישראל ע"ש בר"ן. אך לפי פירוש הרא"ש שם בפירושו לא מוכח מידי מהתם.

וצ"ל הטעם כמ"ש שאז כבר נדבקה כל התורה ונאסר לכתוב מגילה מגילה. וכן מוכרח בדברי הרמב"ם שכתב שם דלהכי א"א לכתוב השירה בעצמה משום דאין כותבין פרשיות פרשיות.

ובאמת אין צריך כלל למש"ל דכבר נאמר קרא דלקוח. דהא הך דכתבו השירה הוא מצוה לדורות.

ולדורות וודאי שאין כותבין פרשיות כיון דאידבק וכמש"ל. וע"כ צ"ל שיכתוב כ"א כל התורה: סימן קט ומ"ש על התו' במנחות י"ט שכתבו דהא דיליף בסנהדרין ט"ו שור סיני משור הנסקל הוא משום דבגילוי מילתא בעלמא ילפינן שעה מדורות תדע דיליף מאם בהמה אם איש להקיש לאיש דבעי כ"ג.

וקשה דהא הא גופא לא נאמר אז עדיין רק צריך ללמוד מדורות ומוכח דיליף לה משום דהוי גילוי מילתא. והקשה מעכ"ת שזה סותר דבריהם שכתבו בסנהדרין שם דלהכי פשיטא ליה באיש משום שיתרו תיקן סנהדראות ובוודאי תיקן כדין כ"ג לדיני נפשות עכ"ד.

הנה זה לא נפלאת היא שהתו' יסתרו זא"ז וכבר ציין בזה בגליון בסנהדרין שם לתו' דמנחות. וגם דהתו' בסנהדרין תפסו כפירש"י שם שפירש כן.

ויותר נראה דדברי התו' דמנחות מוכרחין למ"ד בזבחים קט"ז ע"א דיתרו בא לאחר מ"ת. א"כ אין הוכחה מסנהדראות שתיקן.

ואף למ"ד שבא קודם מ"ת הנה לפמ"ש הר"ן בע"ז כ"ד ע"ב דמ"מ תיקון סנהדראות היה אחר מ"ת ע"ש. א"כ ע"כ צ"ל הכא משום גילוי מילתא כמ"ש התו' במנחות.

והתו' בסנהדרין כתבו זה לדעת רש"י שם. ובאמת צ"ע טובא דהא רש"י בעצמו כתב בפי' התורה בפ' יתרו שתיקון סנהדראות היה אחר מ"ת ע"ש.

ואפשר ס"ל לרש"י שם שיתרו לאחר מ"ת היה אף שפי' שם ששמע מלחמת עמלק מ"מ ס"ל שהיה לאחר מ"ת וע' זבחים קט"ז כתנאי וכו' דלא משמע כן ואקצר. אכן לדעתי עדיין סותרים דבריהם בסנהדרין שם ד"ה מי גמרינן שהקשו דהא דורות מדורות ג"כ לא ילפינן לענין זה.

ותרצו דהכא אית לן למילף טפי משום שכל דיני סקילה ילפינן מסיני כדאיתא בדף מ"ה. ודבריהם מבוארים דשם מייתי הש"ס לימוד מיוחד דניליף מינה לדורות.

וא"כ ממילא י"ל דה"ה דניליף מדורות להכא. ולפ"ז לק"מ קושיית התו' היכי ילפינן שעה מדורות דשאני הכא דילפינן מינה לדורות.

וביותר קשה על התו' דמנחות י"ט שם שמקודם הביאו הא דסנהדרין מ"ה דאיכא קרא דילפינן מינה לדורות ואח"כ כתבו הסברא דגילוי מילתא היא. וגם גוף דברי התו' דמנחות מוקשים ודברי התו' דסנהדרין מוכרחים.

דאינימא דהא דאיש דסיני בכ"ג הוא ג"כ נלמד מדורות בגילוי מילתא כמ"ש התו' במנחות. א"כ למה בעי הש"ס בסנהדרין על שור ולא על איש.

וזהו קושיית התו' בסנהדרין באמת. וע"כ צ"ל דפשיטא ליה מהא דתקון יתרו סנהדראות כרש"י ותו' שם.

ועו"ק למה לי הקישא דאם בהמה אם איש דהא כמו דיליף איש שעה מדורות בגילוי מילתא ה"ה דניליף בהמת שעה מדורות בגילוי מילתא וכמ"ש התו' במנחות. ולפמ"ש התו' בסנהדרין א"ש: והנראה בזה דבאמת תירוץ רש"י ותו' אהא דלא מיבע"ל באדם קשה טובא דמה בכך שתיקן סנהדראות.

הלא ג"ז נעשה לדורות ונמלך בשכינה ע"ז וכמ"ש וצוך אלוקים ויכלת עמוד. ודנו בהם דינים שנאמרו לדורות.

ומנ"ל שגם איש שעלה להר סיני ידון בסנהדרין אינימא דשעה מדורות לא ילפינן. ועו"ק דהנה נראה בישוב מה שהקשינו למעלה דהא יתרו עשה סנהדראות אחר מ"ת.

דבאמת דין האנשים או בהמות שעלו לסיני היה אחר מ"ת כי האיסור לעלות התחיל בשעת מ"ת שאז ירדה שכינה להר וכמפורש במכילתא פ' יתרו והובא ברש"י ביצה ה' ע"ב שהאיסור היה בשעה שהיתה השכינה בהר. ונראה שלא עמדו בדין עד אחר יהכ"פ

לפמ"ש במכילתא והובא ברש"י פ' יתרו שמשה ישב לשפוט אחר יה"כ ומקודם לא דנו בלעדי משה דהא אח"כ תיקן יתרו סנהדראות.

וא"כ אז בלא"ה כבר ניתנה תורה וכבר נאמר בכמה ידונו ד"נ. ול"ל לרש"י ותו' להביא מיתרו.

ונראה שזהו שדקדקו התו' בסנהדרין בלשונם. אע"ג דאכתי לא מכתב קרא דושפטו העדה והצילו העדה עכ"ל.

דקדקו בלשונם לתפוס פסוק זה לפי שזה נאמר בערבות מואב לסוף מ' שנים כדכתיב בפ' מסעי ולא נאמר בסיני. ולזה שפיר הקשו דאף לאחר מ"ת ג"כ עדיין לא נאמר פסוק זה שממנו למדין בכמה דנין ד"נ.

ותירצו דמ"מ כיון שתקנו סנהדראות שפיר ידעו זה דוודאי תיקן סנהדרין כדין כיון שהסכימה שכינה על ידו. וא"כ מיושבים דברי רש"י ותו' שפיר אף למ"ד יתרו לאחר מ"ת היה.

וצ"ל שרוצים לישב למ"ד בחגיגה ו' וזבחים קט"ו ע"ב דכללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד. דלמ"ד שם דפרטות נאמרו ג"כ בסיני רק שנשנו באוה"מ ובערבות מואב.

א"כ ע"כ שכבר נאמר הא דושפטו העדה גם בסיני. ונראה שהוכיחו התו' דאיירי הכא למ"ד כללות נאמרו בסיני.

דלמ"ד פרטות ג"כ נאמרו. א"כ כבר נאמרה כה"ת כולה ונאמר גם דין שור הנסקל וכמיתת בעלים כך מיתת השור בכ"ג וא"כ למה פשיטא לו איש טפי מבהמה.

לזה משמע להו דקאי למ"ד כללות נאמרו. וא"כ לא נאמר עדיין דין שוה"נ ובכמה דינו וכן בכמה דין אדם.

ורק מצד שיתרו תיקן סנהדראות. אבל בסנהדראות הללו לא דנו דין שוה"נ כיון שלא נאמרו עדיין פרטי דינו: ולפ"ז נראה שעיקר הספק שנסתפק הש"ס בשור סיני הוא דנראה דבשור סיני היה חייב ג"כ שור של הפקר דסתמא כתיב אם בהמה וגו' לא יחיה.

ולא נזכרו הבעלים בהדדי. ולזה נהי דאיש שפיר ילפינן מדורות דהוי בכ"ג דהוי גילוי מילתא בעלמא כמ"ש התו' במנחות.

ואף שעדיין לא נאמר ושפטו העדה למ"ד כללות נאמרו. מ"מ כבר נתקנו סנהדראות וכנ"ל.

ומכ"ש למ"ד פרטות ג"כ נאמרו בסיני דכבר נאמר הכל. מ"מ מיבע"ל בשור סיני אי ילפינן ג"כ מדורות.

ולמ"ד פרטות ג"כ נאמרו בסיני. מ"מ לא דמי כ"כ דשם אמרינן כמיתת בעלים כך מיתת השור משום שהחטא הוא על הבעלים.

אבל כאן דחייב גם שור הפקר אפשר דסגי בב"ד של ג'. או דילמא מ"מ ילפינן דשוה"נ דינו בכ"מ בכ"ג.

ולמ"ד כללות נאמרו צ"ל דהבעיא הוא כיון שהסכימה שכינה על ידי יתרו בתיקון סנהדראות שד"נ יהיו בכ"ג. הוי זה גם על שוה"נ.

וילפינן לסיני ג"כ דהוי רק גילוי מילתא בעלמא. ולזה פשיט מקרא דאם בהמה שהוקש לאיש בכל גוונא.

ומיושב שפיר שהוצרך להיקש דאם בהמה. דאף דאיש ילפינן מדורות.

מ"מ בהמה של הפקר אפשר דלא ניליף דלא מיקרי גילוי מילתא וכמש"ל. וממילא מיושב שפיר מה שהקשינו דהו"ל להתו' למימר דלהכי בעי למילף שעה מדורות משום דדיני סקילה לדורות מהכא ילפינן.

די"ל דקודם דידע היקש בהמה לאיש י"ל דבהמה אינה בסקילה. כי סקילה נאמרה בסיני על אדם.

ובהמה כתיבא אח"כ. ולזה י"ל דרק איש הוי ילפינן מדורות משום דילפינן סקילה דידיה לדורות מהכא.

אבל בהמה לא ילפינן מדורות. ולזה פשיטא לו איש טפי.

אכן על תו' דמנחות יקשה עדיין דלמה הוצרכו באיש לסברא דגילוי מילתא. ונראה בדעת התו' דלמ"ד דורות משעה לא ילפינן.

ס"ל דנהי דילפינן דיני סקילה לדורות מהכא מדכתיב יסקל כדאיתא בסנהדרין מ"ה. מ"מ אין למדין סיני מדורות.

דרק זה גלי קרא ללמד למק"א אבל לא ללמוד מדורות. ולזה הוצרכו לגילוי מילתא.

ורק דלא נימא דלא ניליף כלל ממקום אחר. להכי מייתי התו' שפיר דכיון דחזינן שלמדין מכאן למק"א.

למדנו שיש לדמות זה לדבר הדומה לו. ורק שעה מדורות כיון דלא דמי מיבע"ל אי ילפינן משום דהוי גילוי מילתא או לא.

ומיושב הכל בס"ד: ולפ"ז א"ש שאין התו' דמנחות סותרים כלל דברי תו' דסנהדרין. דבסנהדרין הקשו התו' מהיכא פשיטא ליה באיש טפי ותרצו משום דסנהדראות לד"נ כבר נתקנו.

רק עדיין קשה היכי ניליף שעה מדורות וע"ז תרצו התו' במנחות דגילוי מילתא הוא. ובשור סיני מיבע"ל משום שיש לחלק.

או משום דשוה"נ לא נאמר עדיין. או משום דחייב אף בהמה של הפקר וכמש"ל.

ואין להקשות דניליף שוה"נ משור סיני ול"ל קרא דכמיתת בעלים כך מיתת השור. די"ל דהו"א להיפוך שכשהרג אדם חמיר ונהרגנו אף בב"ד של ג': סימן קי מ"ש בחיבורי סי' כ"א אות ט' בישוב דברי הרמב"ם.

מצאתי אח"כ שכ"כ השעה"מ פ"ו מה' מ"א והביא שם ג"כ ראיה מדברי המג"א סי' שכ"א שמותר להצמית בחומץ בשבת וכמ"ש בחיבורי שם אות י'. וחכם אחד העירני דהמג"א התיר רק לדידן דשרי לאכול אומצא.

אבל להרמב"ם שצריך מליחה הוי החליטה תיקון ואסור בשבת. והשבתיו דפשטות דברי המג"א שם משמע דלכ"ע שרי דמדמה לה להדחת בשר בשבת להתירו באומצא ע"ש.

ואף דמסיק דשם מותר מצד שאין איסור בגוף הבשר רק מצד הדם שע"ג. מ"מ גם בזה י"ל שאין האיסור מצד הבשר רק מצד הדם שבו שסופו לצאת וכמ"ש השעה"מ שם: להגאבד"ק סעראצק הנ"ל: סימן קיא מ"ש מעכ"ת להעיר על מ"ש בחיבורי סי' כ"ז מתשובת הב"ח החדשות.

אין ספר הזה ת"י. ומ"ש ראיה מתו' ערכין ד' ע"א דנזיר לא הוי איסור מחמת עצמו ממ"ש התו' שם דמודר הנאה קיל מתרומה מפני שישנו בשאלה.

תמהני דשם הסברא מפני שאפשר בשאלה ושפיר יוכלו לישאל על נדרם ויוכלו שלשתן לאכול זה משל זה. ולזה מצטרפין לזמן.

דשם עיקר הסברא דבעינן שיוכלו לאכול זה משל זה. וסברתי בחיבורי לחלק בין יוה"כ לנזיר ברורה בס"ד: ומ"ש מעכ"ת להקשות על מ"ש שם דלהכי אין מברכין על איסור משום דלאו אכילה היא.

דהא מבואר בסי' קצ"ו דאף איסור דרבנן אין מברכין עליו. ובדרבנן שפיר הוי אכילה כמבואר בח"מ סי' רל"ד.

ימחול כתר"ה לעיין בט"ז שם סק"א שכתב דלענין ברכה החמירו אף בדרבנן. וכבר רשמתי זה בגליון חיבורי באשר קצרתי בפנים יותר מדאי.

וכן במש"ש בחיבורי לחלק דבחולה קץ בה אבל אוכל איסור במזיד גלי דעתיה שאינו קץ בה. לכאורה יקשה דהא בסי' קצ"ו שם מבואר שאף במזיד לא יברך.

אבל יסוד דברי שם עפמ"ש הט"ז שם דבמזיד הטעם משום שהוא מנאץ ורק בשוגג הטעם משום דלא מיקרי אכילה. וכ"כ בשו"ת פמ"א הובא בשערי תשובה סי' קצ"ו סק"ב וגוף הפמ"א אינו ת"י: ומ"ש מעכ"ת להקשות ממעילה אמאי משלם ומביא קרבן הא אינו נהנה.

לדבריו יקשה על כל איסורים למה מביא קרבן נימא דהוי שלא כדרך אכילתן. ואי נימא דהוי גזה"כ א"כ ניליף מינה דחייב אף שלא כדרך אכילתן.

אבל הדבר פשוט דבאיסורים החיוב על הנאת גרונו שבשעת אכילה כדאיתא בחולין ק"ג. ואף שאח"כ כשנודע לו שאכל איסור נפשו חותה עליו ויצא שכר הנאת אכילתו בהפסד מה שנפשו חותה עליו אח"כ.

בכ"ז בעת אכילה אכל כדרך אכילה ונהנה גרונו בזה. אבל לענין תשלומים צריך שתהא ההנאה נשארת בגופו.

וזה כשנודע לו נפשו חותה עליו ואין לו הנאה מאכילתו. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

וע' בזה בכתובות ל' ע"ב ובתד"ה ל"צ: ומ"ש מעכ"ת בדברי הנתיבות סי' ל"ד מהרדב"ז והתה"ד. כבר נתבאר זה בס"ד בחיבורי סי' ע"ו ע"ש.

וע"ש עוד בסי' ע"א אות ה': סימן קיב ומ"ש מעכ"ת לענין דברי הש"ך ס' קי"ט שכתב דלא העמידו חז"ל דבריהם במקום הפסד ממון. ובחיבורי סי' כ"ח אות ז הקשיתי עליו.

וכתב מעכ"ת ראיה להש"ך מחולין מ"ט דאמר ר"פ רב ואיסור דאורייתא ואת אמרת התורה חסה וכו'. הרי דאי הוי דרבנן שפיר דמי להקל בשביל הפסד.

וכן הביא מפסחים מ"ו דאמרינן ומשום הפסד ממונו שרינן איסור דאורייתא וכו'. ולזה החליט כת"ר דהכי התנו בתקנתם להיות ביד חכם הדור להקל בדרבנן במקום הפסד עכ"ד.

תמה אני על גדול שכמותו שיאמר דבר כזה. דא"כ נתת תורת כל אחד בידו להקל ולפרוץ גדר בדברי חז"ל ולדעת מעכ"ת איך שייך טריפה מדרבנן.

הא הוי הפסד. ובהש"ס דחולין כבר הרגישו המפרשים יעו"ש בס' לב ארי' ודבריו דחוקים קצת.

ונראה דרבא הוי סבר דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר ולזה משום הפסד ראוי להקל כרב ששת. ודקאמר חדא ועוד.

היינו דבעינן תרווייהו. וכעין זה כתבו התו' בכתובות פ"ה ע"ב ד"ה ועוד ויבמות קט"ו ע"ב ד"ה וכן ע"ש וכ"כ כמה ראשונים.

ור"פ מדחה דחדא דאף בדרבנן אין ראוי להקל נגד רב שהוא קודם בזמן מרב ששת. והלכה כבתראי נאמר רק מאביי ורבא ואילך.

ועוד דהא הוי איסור דאורייתא וראוי להחמיר בספיקו: ומ"ש מעכת"ה מפסחים מ"ו. ביאור הש"ס שם דלמאן דס"ל הואיל ג"כ אסור מדרבנן ורק משום פסידא התירו.

והיינו משום שמצינו שחילקה תורה להקל במלאכת יו"ט לענין אוכל נפש לזה הקילו חז"ל בדרבנן במקום הפסד. ולהכי קאמר שם דלמאן דלית ליה הואיל א"כ הוי דאורייתא ולא שייך להתיר משום הפסד.

ומ"מ בארתי בחיבורי סי' כ"ח אות ו' דלמסקנא אף למאן דס"ל הואיל ג"כ לא התירו משום הפסד ע"ש דברים נכונים בס"ד: ומ"ש מעכ"ת נידון קטניות בפסח והביא דעת כמה אחרונים שצווחו על חומרא זו. ואם מצד שקבלו עליהם איסור זה הו"ל רק כחרמי ציבור שניתרים בחרטה דהשתא.

ובסוף דבריו הביא שהטו"ט מ"ק בהקדמה התיר לאפות פת מטירקשע ווייץ ומגריקא ולכתשם אח"כ לקמח. וביקש בענותנותו לדעת דעתי הקלושה בזה למעשה.

וגם אם אפשר להתיר הקמח מהם אף שלא נאפה. והביא מה שנוהגים אצלינו היתר בקמח של תפוחי אדמה.

וע"כ היינו משום שבאים עם הכשר מרבנים וסמכינן אדיסקי כדאיתא במנחות מ' ואמרינן דעי"ז לא יבואו להתיר שאר קמחים. ולא אסרו כלל תפוחי אדמה בפסח עכת"ד הנה מצד גוף האיסור אין לי מה להוסיף על מה שנתבאר בס"ד בחיבורי סי' כ"ח.

ולענין אם אפשר בהתרה. לדעתי א"א לעשות התרה בקיבוץ כל המדינות שנוהגים בהם חומרא זו.

וגם דנדר שנעשה משום סייג למצוה אין להתירו. וכ"כ להדיא הח"ס חאו"ח סי' קכ"ב באורך ע"ש.

וספר שו"ת טוטו"ד מ"ק אינו ת"י. רק בח"ס סי' קכ"א ראיתי שהתיר לאפות מצות עבים מטירקשע ווייץ ואח"כ לכתשם.

וזה פשוט להתיר. אכן להתיר הקמח קודם שנאפה אין בידי דקמח גריקא כבר נהגו כל ישראל לאסור וקמח מטירקשע ווייץ אינו מצוי במדינתינו.

אכן בח"ס שם ביאר דהוי בכלל קטניות וא"כ וודאי דאסור: ומ"ש מעכ"ת דלהכי שרי קמח תפוחי אדמה משום שבאים עם הכשר. תמהני דאטו ההכשר מעכב.

והלא כל אישעושה הקמח מתפוחי אדמה בביתו בלי שום שאלה והיתר מרבנים וא"כ ניחוש לאיחלופי. וגם מ"ש מהא דמנחות דסמכינן אדיסקי לא שייך לכאן כלל דא"כ כל היכא דאיכא תקנה בש"ס דלא ליתי לאיחלופי נימא דנסמוך אדיסקי.

וע"כ צ"ל דלענין איחלופי אין תקנה כלל בדיסקי. ורק במנחות שם איתא שסומכים על דיסקי שלא יעשו היפוך מהאמור בדיסקי.

כגון הא דהתם שיכתבו שטעימה פסולה לציצית שוב לא יעשו תכלת מטעימה. וגם כי זה אינו מסור לכל אדם רק לאומני התכלת.

ולבד זה העיקר שאין לדמות גזירות חז"ל זה לזה רק היכא שהש"ס בעצמו מדמה. ועיקר טעם שלא גזרו בקמח תפוחי אדמה משום דלא דמי כלל לקמח תבואה.

שאינו נעשה כלל ע"י טחינת רחיים. משא"כ קטניות הם נדושים ונטחנים ממש כתבואה.

וגם הרי לר"מ בנדרים נ"ה נודר מדגן אסור בכל ומותר בירק. ותפוחי אדמה הוא מין ירק.

וקטניות הוי מידי דמידגן ואקצר: סימן קיג א) בחיבורי סי' כ"ט אות ה' לענין דברי הנוב"י מ"ק חא"ח סי' ל"ד שכתב דאף דשור הנסקל אסור בהנאה מ"מ מיקרי חלב חמור טפי שהוא בכרת. הושמט מה שהיה כתוב אצלי בזה.

דקשה טובא דהא מפורש בכריתות דף י"ד דאיסור מעילה דאסור בהנאה חל על חלב. אלמא דאה"נ חמירא טפי.

והסברא נראה דהנה בחולין ק"א ע"א איתא ממאי דטומאת הגוף חמירא דילמא טומאת בשר חמירא דלית לה טהרה במקוה. וזה אינו מובן לכאורה דא"כ לא נמצא לעולם איסור חמור דבכל דבר נמצא כנגדו איזה צד חומרא.

וכן בהא דאיתא שם דגה"נ של עולה ושל שוה"נ אמרינן שם דחל איסור עולה ושוה"נ אף לחכמים משום דהוי איסור חמור שאסור בהנאה. וע"ש בתו' סד"ה איסור.

וקשה דהא גם בגיד איכא סברא דנאסר לבני נח דחשיב לה חומרא בדף צ'. ונראה הכוונה שהש"ס מחדש לנו שחומרא שהיא בגוף הדבר היא יותר חשובה מחומר עונש העבירה [וכבר כתב הסמ"ג דהא דאין עונשין מן הדין הטעם הוא מפני שזה קל יותר לזה מתכפר בעונש.

וזה חמור ואין מועיל לו כפרה] ולזה קאמר דטומאת בשר חמור לפי שבעצמותה היא טומאה חמורה שאין לה היתר. אבל טוה"ג יש לו היתר וטהרה בטבילה.

ואף שהוא בכרת מ"מ אין זה חומר בעצם האיסור. וכן בגיד אף שנאסר לב"נ.

מ"מ אה"נ חמיר שזה חומר בעצם האיסור. ומה שנאסר לב"נ אינו חומרא כעת רק לבני יעקב כמ"ש התו' בחולין דף צ' ע"א ע"ש.

ולהכי קאמר שם דקדשים שבכרת חמירי מגיד: ב) והתו' ביבמות ל"ג ע"ב ד"ה אמר כתבו להקשות למה אמרו בחולין ק"ג דחל איסור נבילה על חלב הא הוי קל על חמור. ותירצו בתירוץ השני דנבילה חמורה דמטמאה.

ואף שיש חומרא בחלב שאין בנבילה אין לחוש לכך כדאמרינן בפ' גה"נ דף ק"א מאי חזית דטוה"ג חמיר דילמא טומאת בשר חמירא עכ"ד. וקשה טובא דאדרבא מכאן ראיה דכיון שיש חומרא כנגד שוב לא הוי איסור חמור.

ורציתי לומר דכוונת הש"ס דכיון שגם באיסור השני יש חומרא שוב הוי שניהם שוים. והיינו דמייתי התו' דכיון דחלב ונבילה שוים ממילא חל איסור נבילה דהוי איסור כולל כמבואר שם.

ושוב מצאתי בשעה"מ פי"ז מהא"ב שביאר כן דברי התו' הללו. אבל לפמש"ל א"א לומר כן דתיקשי מכל איסור חמור ומגה"נ של שוה"נ לחכמים שם דלא ס"ל איסור כולל רק בחמור על קל.

אבל לפמש"ל בכוונת הש"ס שהחומרא שבגוף הדבר עדיפא. א"ש דברי התו'.

דמה שנבילה מטמאה עדיפא מחומרא דכרת. וכן מ"ש התו' שם דטריפה חמירא מאמה"ח לפי שאמה"ח יש לו היתר בשחיטה.

הוא ג"כ מצד שהאיסור בעצמו חמור יותר: ג) ועפ"ז מיושב מה שהקשה שם השעה"מ על התו' זבחים ע' ע"א ד"ה יבוא שהקשו דל"ל קרא שנבילה חל על חלב הא הוי איסור מוסיף למ"ד דחל. וא"ל דמהכא יליף לה דאיסור מוסיף חל דהא חלב קיל שהותר מכללו.

והקשה השעה"מ מה בכך דהא גם בחלב יש חומר שהוא בכרת. ועכ"פ הו"ל כשוים.

והוכיח מזה דקושיית התו' למאן דס"ל דאיסור מוסיף חל אף בקל על חמור ע"ש. ומזה הקשה על התו' בזבחים ס"ט ע"ב ד"ה ר"י שהקשו דלר"י דס"ל אין אחע"א לא ליחול איסור נבילה על איסור קדשים.

והקשה השעה"מ דהא נבילה הוי איסור מוסיף כמ"ש התו' בדף ע' וכן בחולין דף צ' ודף ק"א דניתוסף איסור לגבוה וממילא חל אף בקל על חמור. ולפמש"ל לק"מ דבאמת איסור נבילה שמטמא חמור מחלב שחומרתו היא רק מצד העונש וכמש"ל.

ולזה נדע מזה רק חמור על קל אבל בשוין לא נדע. אכן נבילה על קדשים שפיר הקשו התו' שלא יחול דקדשים גוף איסורם חמור שאסור בהנאה וכמש"ל.

וזה הוי חומרא טפי מהא דנבילה מטמאה. וגם גוף דברי השעה"מ שכתב שם שדברי התו' דיבמות אזלי למ"ד דכולל חל אף באיסורים שוים.

צ"ע דהא התו' מייתו שם מחולין ק' ע"ש ושם איירי לריה"ג דס"ל דאין חל בשוים רק בחמור על קל ע"ש וכמ"ש השעה"מ בעצמו שם. וע"כ צ"ל כמש"ל דטומאת בשר חמירא: ד) ולכאורה קשה מהא דאיתא בכריתות דף כ"ג דאימורי קדשים קלים שיש בהם מעילה לאחר זריקה.

הוי לגבי חלב איסור קל על חמור. אלמא דחלב דבכרת חמיר טפי.

אבל באמת לק"מ דהא קדשים קלים אסורים בהנאה מדאורייתא כדאיתא בר"ה דף כ"ח ובפסחים דף כ"ז ע"ב ע"ש ברש"י וכ"כ התו' בתמורה ג' ע"א ד"ה לא. ורק שאין בו מעילה.

לזה איסור מעילה שהוא במיתה וחיוב קרבן הוי איסור קל לגבי חלב שבכרת. אבל בכריתות בדף י"ד איירי בקדשי קדשים שתיכף כשמקדיש חל איסור הנאה וחיוב מעילה ואתי בהדדי כדתנן ספ"ק דמעילה וכדאיתא בכריתות שם בזה וודאי דהאיסור בעצמותו חמיר מאיסור חלב וכמש"ל: ה) והנה התו' ביבמות ל"ג כשהקשו דהא נבילה על חלב הוי קל על חמור.

תרצו דחלב הוי קל שהותר מכללו אצל חיה ונבילה שהותרה לכהנים משולחן גבוה קזכו כדאיתא בחולין ק"כ. וקשה טובא דהא איתא בחולין דף ק"ג שם דפליגי בזה רחב"א ורב אמי אליבא דר' יוחנן ולר"א ור' אבהו ילפינן באמת מהא דנבילה חל על חלב ולא ס"ל פירכא דהותר מכללו ורחב"א ס"ל פירכא דהותר מכללו ע"ש.

וא"כ מה מתרצו התו' לר"א דלרחב"א בלא"ה לק"מ דהיינו דמשני הש"ס שם דלא ילפינן מהכא. וגם למה בארו דנבילה לא הוי הותר מכללו כיון דאיתא דיחוי זה בש"ס להדיא.

א"כ שייך ביאור זה בחולין שם דף ק"ג ולא הכא. אבל באמת צריך להבין באמת היכי יליף שם מנבילה הא הותר מכללו כדדחי הש"ס שם.

וצ"ל דס"ל כריה"ג בפסחים כ"ג ע"ב דאיתא שם דלא ס"ל פרכא זו גבי קרא דחלב נבילה משום דקרא איירי בבהמה ולא בחיה ע"ש. והיינו כדאיתא בזבחים ע' ע"ב דקרא דאכול לא תאכלוהו ממעט חיה.

ואידך ס"ל כתירוצא קמא שם לריה"ג דמ"מ שם חלב בעלמא הותר מכללו. וכן הוא סוגיית הש"ס בעלמא.

וס"ל להתו' דנהי דלא הוי קיל כ"כ כדי לדחות שלא נלמוד ממנו לעלמא דאיסור כולל חל. מ"מ יש בחלב צד קולא לענין דלא הוי איסור חמור לגבי נבילה.

ולזה בארו דהא דנבילה שרי במליקה לכהנים לא הוי צד קולא כלל משום דמשולחן גבוה קזכו. ופלוגתא דרחב"א ור"א הוא בזה אי הא דהותר מכללו הוי קולא בעצמות האיסור באופן שהוא יותר קל מנבילה בהחלט ואין ללמוד שאר איסורים מזה.

או דהוי רק צד קולא אבל לא בעצמות האיסור. ורק דמיקרי קולא לענין שלא יהא חמור מנבילה והוי כאיסורים שוים וכסברת השעה"מ שהזכרנו.

ולפ"ז צ"ל דאף שהזכירו התו' ביבמות הא דריה"ג. מ"מ לא ס"ל לגמרי כריה"ג.

דריה"ג ס"ל דבעינן דווקא חמור על קל. ואיהו ס"ל דאף בשוים חל.

ואקצר.

ולפ"ז הא דמסקו התו' ביבמות שם ואף שיש חומרא בחלב וכו' קאי גם על תירוצם הראשון יעו"ש: ו) והנה השעה"מ שם הקשה על התו' דיבמות דף ל"ג שכתבו דנבילה על חלב הוי איסור כולל והא הוי איסורמוסיף שנאסר לגבוה וכמ"ש התו' בחולין דף צ' וק"א. וכתב דבאמת חולקים התו' דיבמות על תו' דחולין וכן בזבחים דף ע' וס"ל ביבמות דכיון דסתם שוורים לאו למזבח קיימי אין שייך לקראו איסור מוסיף.

ולזה נשאר בקושיא על התו' דזבחים ס"ט ע"ב שהקשו דלא ליחול נבילה על קדשים והא הוי איסור מוסיף לגבוה. והנלע"ד דבאמת סברת השעה"מ דחוקה דמה בכך דלאו למזבח קיימי.

מ"מ ניתוסף איסור לגבוה. וכן מוכח בתו' כריתות י"ד ע"ב ד"ה נישאת שכתבו שם בתירוצם השני דנישאת לאחיו הוי איסור מוסיף שנאסרה באיסור אשת אח על שאר אחין אף שהיא ממזרת והם כשרים מ"מ חל איסור חמור על הקל ע"ש.

וקשה דהא כיון שאסורה להם מחמת איסור ממזרות א"כ ודאי אינה עומדת לינשא ולמה קרי לה איסור מוסיף. וע"כ צ"ל דאף דאינה עומדת מ"מ כיון דחל האיסור מיקרי מוסיף.

וכן איתא שם במשנה שאם עבר זקן ונשאה חייב משום אשת אב ומפרש בש"ס שם דאית ליה ברא לסבא והוי איסור מוסיף. וקשה דהא איירי שם במשנה שנפלה לפני הזקן ליבום מאחיו וכדמפרש הש"ס שם.

וא"כ הויא לבנו אסורה מחמת איסור אשת אחי האב וכדקתני במשנה שם. וצ"ל כמ"ש הנר תמיד שם בשם הבה"ז דאיירי שהוא קטן וחל האיסור בבת אחת עליו ע"ש.

וקשה דמ"מ הא אינה עומדת לינשא לו ולמה קרי לה איסור מוסיף. וע"כ צ"ל דגם בכה"ג הוי מוסיף ודלא כהשעה"מ ויש להאריך בזה.

וגם לומר שהתו' דיבמות יחלוקו על תו' דחולין הוא דחוק מאוד: ז) ולזה נלע"ד דהא דקאמר הש"ס בחולין דיליף דיבוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב הכוונה דקרא סתמא איירי ואף בבעל מום שאינו ראוי למזבח. ומ"מ חייב על חלבו משום נבילה.

ומוכיח הש"ס דקרא איירי אף בבעל מום. משום דבתם שראוי לגבוה ונבילה הוי איסור מוסיף.

לא איצטריך קרא לזה שיחול על חלב. וכדפריך הש"ס בפשיטות בחולין דף ק"ב ל"ל קרא לר"י שאמה"ח נוהג בטמאה הא אמה"ח חל על טמאה שכן נוהג בב"נ וכתבו התו' שם דהוי איסור מוסיף.

וא"ל שבאמת סומך הש"ס שם על הפסוק דנבילה חל על חלב. ז"א דשם יש לדחות דחלב הותר מכללו וכדאיתא שם דף ק"ג וכמ"ש התו' בזבחים דף ע' להדיא.

ומקושיית התו' דזבחים הנ"ל דל"ל קרא לזה מוכח דאיירי קרא בבעל מום. וכן מוכח שם בדף ק"ג דמדמה לזה שיחול טריפה על אמה"ח דלא הוי מוסיף.

אלמא דנבילה נמי איירי בגוונא דלא הוי מוסיף. אבל בחולין ק"א שפיר הקשו התו' שיחול נבילה על גיד דהוי מוסיף.

דע"כ איירי אף בראוי לגבוה. דאי איירי דווקא באינו ראוי ל"ל למימר בסיפא ומודים בגיד של עולה.

הול"ל שמודים בגיד של נבילה מבהמה הראויה למזבח. וע"כ צ"ל דאיירי בכל גוונא.

והתו' בזבחים ס"ט ע"ב שהקשו על ר"י שלא יחול נבילה על קדשים. היינו משום דשם קאי על עוף קדשים שמלקה ונמצאת טריפה.

ונבילה כי האי לא נאסרה לגבוה כלל דאדרבא הא אישתרי מליקה ולא שייך לומר דנבילה ליהוי איסור מוסיף. ואי משום שהיתה טריפה.

א"כ בלא"ה אינה ראויה לגבוה ולא הוי איסור מוסיף וכמש"ל. לזה שפיר הקשו התו' למה מטמא לר"י בבית הבליעה.

ואף אם מתה עוף קדשים ונעשה נבילה גמורה ג"כ ס"ל להתו' דלא מיקרי מוסיף איסור לגבוה. כיון דנבילה הותרה בעוף זה לגבוה.

וכדאיתא בחולין דף ק"כ ע"א דאישתרי נבילה לגבוה ע"ש. וז"ב בכוונת התו' בזבחים שם.

ולפ"ז צ"ל דהתו' דיבמות אינם חולקים על התו' דזבחים בגוף הסברא דנבילה הוי איסור מוסיף כמ"ש השעה"מ דזה לא מסתבר כלל וכמש"ל. ורק שמה שנשארו התו' בזבחים בקושיא ס"ל להתו' דיבמות לתרץ דקרא איירי בבעל מום דלא הוי איסור מוסיף כנ"ל.

וזה מצוי בש"ס שהתו' נשארו בתימא ובמקום אחר מתרצים אותה קושיא: ח) ועוד אפשר לומר שלא יסתרו התו' דבריהם כלל. ונישב ג"כ למה נקטו התו' ביבמות סוגיא דחולין ק"ג ולא נקטו סוגיא דזבחים דף ע' דהא זבחים הוי קודם חולין.

וגם דבזבחים הוא עיקר הסוגיא בקרא דחלב נבילה ע"ש. ונראה דהנה בחולין דף ל"ז איתא דכל נבילה הויא מקודם מסוכנת וע"ש בתו' שכתבו כן להדיא ביאור הסוגיא שם.

ולפ"ז קשה על התו' שכתבו דנבילה הוי איסור מוסיף. דהא מסוכנת לא עדיפא מחולה.

וחולה קיי"ל בתמורה כ"ח ובכמה דוכתי שפסול לקרבן. וא"כ הרי היא אסורה לגבוה עוד קודם שנעשית נבילה וכמש"ל לענין בעל מום.

ונראה דהנה בחולין שם דף ל"ז ע"ב איתא דמוכיח מקרא דחלב נבילה וחלב טריפה דמסוכנת מותרת ולא הוי נבילה רק עד אחר מיתתה. ופריך מר בר רב אשי ודילמא איירי קרא דשויא גיסטרא ומתה פתאום ולא היתה כלל מסוכנת קודם מיתתה.

ומשני מ"מ א"א דלא הויא מסוכנת פורתא מקמי דליפסק רובא. ואבע"א א"כ חלב חלב למה לי ע"ש.

נמצא דמר בר"א וכן תירוץ ואבע"א ס"ל דקרא דחלב נבילה איירי בגוונא שנעשה נבילה באופן שלא היתה מסוכנת מקודם. ולתירוצא קמא א"א שתהא נבילה אם לא שהיתה מקודם מסוכנת.

וא"כ לפי תירוץ זה לא הוי נבילה איסור מוסיף לגבוה כיון שכבר נאסרה לגבוה בהיותה מסוכנת מצד איסור חולה. וכבר כתב המל"מ בפ"ב מהא"מ דחולה זקן ומזוהם פסול אף בדיעבד וע"ש בשעה"מ בזה.

ורק שכתב הרמב"ם שם בפ"ג שאינו לוקה על חולה זו"מ ע"ש: ט) ולפ"ז י"ל דבחולין דף ק"א שפיר מקשו התו' דנבילה הוי איסור מוסיף דסתמא קתני שם גיד של נבילה ואף בגוונא שלא היתה מסוכנת מקודם. דאי לא תימא הכי.

הו"ל לפרושי דבכה"ג מודים חכמים שלוקה שתים וכדקאמר בגיד של עולה ושוה"נ. וא"ל דא"א שלא תהא מסוכנת מקודם.

דא"כ תיקשי מהכא לתירוצא בתרא ולמר בר"א דלא ס"ל הכי. וביבמות שפיר הקשו על סוגיא דחולין ק"ג דשם מוכח דס"ל דאיירי קרא בגוונא שאינו איסור מוסיף.

דאי הוי איסור מוסיף א"כ היכי יליף שם מזה שיחול איסור טריפה על אמה"ח דלא הוי מוסיף. אבל בזבחים דף ע' הקשו התו' דמ"מ תיקשי למר בר"א ותירוץ בתרא דבחולין נ"ז דס"ל דקרא איירי שלא היתה מסוכנת מקודם.

דלפ"ז הוי נבילה איסור מוסיף לגבוה. וקשה ל"ל קרא דנבילה חל על איסור חלב.

ובזה שפיר נשארו בקושיא ויש להאריך בזה אבל אין העת מספקת מטרדותי: י) ועפ"ז אפשר לבאר הא דאיתא בזבחים שם דף ע' דלהכי אצטריך נבילה משום דמטריפה איכא למידחי דשאני טריפה שנאסרה מחיים. וזה צריך ביאור דמה חומרא היא זו.

כיון שמיתת הבהמה זהו בעצמו איסור נבילה ומה שייך לומר שיאסר מחיים. ועוד דאי הויא זה חומרא.

הול"ל דלא יחול נבילה על חלב משום שחלב אסור מחיים. ודוחק לומר דהיינו דקאמר הש"ס דלהכי חל טריפה על חלב משום ששניהם חלים מחיים.

אכל לפמ"ש מסברא דמסוכנת. י"ל דהנה בחולין ל"ז ס"ד דהש"ס דמסוכנת אסירא משום נבילה.

ופריך הש"ס ל"ל קרא לנבילה השתא מחיים אסירא לאחר מיתה מיבעיא. ומסיק דמסוכנת שריא ויליף לה מקרא דחלב נבילה וחלב טריפה ע"ש.

ולפ"ז נתבאר דבאמת היה ראוי שמסוכנת תיאסר מחיים משום נבילה כיון שאין סופה לחיות וכמו ניטל הירך וחלל שלה דהוי נבילה מחיים כדאיתא בחולין ל"ב ע"ב. רק דגלי קרא דמסוכנת מותרת.

והיינו דקאמר הש"ס בזבחים שטריפה אסורה אף מחיים תיכף כשנטרפה. אבל נבילה אף שהיא מסוכנת והויא כנבילה מחיים מ"מ מותרת.

ואף שבארנו דלתירוצא בתרא דחולין שם איירי קרא בגוונא שלא נעשה מסוכנת מקודם. מ"מ יש קולא באיסור נבילה נגד איסור טריפה: יא) ועפמש"ל דכיון דהוי חולה מחיים ואינה ראויה למזבח תו לא הוי נבילה איסור מוסיף.

יש לישב דברי הנו"ב שהזכרנו בתחילת דברינו שאין איסור שוה"נ חל על חלב. וקשה לי עליו טובא דהא הוי שוה"נ איסור מוסיף שאסור לגבוה.

ולפי מש"ל א"ש דהא לגבוה נאסר תיכף כשנגחדהא נוגח אסור לגבוה אף ע"פ עד אחד או בעלים כדאיתא בב"ק דף מ' ותמורה דף כ"ח ע"ב. ובהנאה משום איסור שוה"נ אינו נאסר עד אחר גמר דין.

וא"כ לא הוי איסור מוסיף כיון שהאיסור לגבוה חל שעה אחת קודם איסור שוה"נ. ובאמת קשה על הנו"ב מסוגיא דזבחים דף ע' ע"ב דמשמע שם דילפינן מקרא דאיסור שוה"נ חל על חלב ע"ש ויש לישב ואכמ"ל בזה: יב) ולכאורה י"ל לפמש"ל דמיקרי איסור מוסיף אף שיש עליו מכבר איסור קל ואינו עומד לכך.

א"כ אף כשהבהמה בעלת מום ואין ראויה למזבח מ"מ הוי נבילה איסור מוסיף דהא הוי איסור אחר מבעל מום. אבל ז"א דבאמת אינו חל כלל על בעל מום.

אך י"ל דנבילה חמיר מבעל מום דבעל מום כשר בעוף ולהכי ס"ל לר"ע דאם עלה לא ירד בזבחים דף פ"ד וע' תו' זבחים ע"ז ע"ב ד"ה הכא. ולפ"ז נימא דנבילה יחול על איסור חולה לגבוה ג"כ דחולה אינו בלאו וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהא"מ.

ונבילה הוי בלאו. אכן באמת לא מצינו כלל גבי גבוה איסור נבילה רק מה שאין מקריבים בשר לגבוה אם לא שהוא מקרבן שנשחט כדין בפנים וא"כ אין איסור זה מצד נבילה.

וכן מקשה הש"ס בפשיטות בחולין כ' ע"ב וכי מתה עומד ומולק. וא"כ אין זה מצד איסור נבילה.

וזה יקשה ג"כ על התו' שכתבו דנבילה הוי איסור מוסיף לגבוה. אך י"ל דמ"מ הוי מוסיף דהא כבר כתבו התו' ביבמות ל"ב ע"ב ד"ה איסור דאף בשני שמות מיקרי איסור מוסיף.

וה"ה הכא כיון שנאסר לגבוה מצד שלא נשחט כדין ממילא חל איסור נבילה על איסור גיד להדיוט. ועכ"פ שוב א"א לומר שנבילה יחול על איסור חולה לגבוה.

כיון דלא שייך כלל בגבוה לאו דנבילה ואיסורו רק מצד שלא נשחט כדין וכמש"ל. ולפ"ז י"ל בישוב קושיית התו' דחולין עפמ"ש הנר תמיד בכריתות י"ד ע"ב שדעת התו' ישינים שם דר' יוסי ס"ל דבשני שמות לא הוי איסור מוסיף.

א"כ י"ל ה"נ דהכי ס"ל לחכמים דר"מ בחולין ק"א. ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן קיד הושמט בחיבורי ח"א סי' כ"ט אות א' לענין דברי התו' שהבאתי שכתבו בפסחים דף כ"ח ע"א דחכמים ס"ל דממעטינן חמץ דלא בעי שריפה מקרא דהנותר.

צ"ע לכאורה דבתו"כ פ' צו סי' קכ"ז דריש הנותר לרבויי נותר דשאר קדשים ע"ש דקאמרי לה רבנן דר"י דהכא ומקודש הוא ממעט קדשים שמתו ושהפילו ושנטמאו בחוץ. ור"י ממעט אשם תלוי וחטה"ע וחשנב"ע כנ"ל.

ובזה מבואר מה שקשה להני דילפי אה"נ מלא תאכל ופליגי אדריב"ל ור' יונתן בפסחים כ"ד א"כ ל"ל הנותר ולפמ"ש א"ש. וע"ש בתו"כ שיש עוד חילוק בין סוגיא דפסחים כ"ד דהכא יליף לרבות שאר קדשים מבקודש באש תשרף.

וגם ל"ל מייתי סייעתא לר' יונתן שם מרבנן דהכא. וגם תמה אנוכי דעיקר חסר מן הספר דממ"נ אם עיקר הפסוק אתי רק לחמץ בפסח א"כ ל"ל לדחות קו"ח שלו כלל מעיקרא.

ושם א"ל לדבריו דלדבריו שפיר ס"ל קו"ח שסופו להקל וכמש"ל ולדבריהם א"צ לזה כלל. ואם ממעיט גם שאר איסורים א"כ עדיין נימא דחמץ נילף בקו"ח או במה מצינו וקרא אצטריך לשאר איסורים.

וע' תו' כ"ז ע"ב ד"ה מה שהקשו למאן דממעט מהנותר ותירצו דמ"מ כעין נותר מרבינן. והיינו כנ"ל.

וגם תקשה קושייתם השניה דדילמא אתי קרא רק לחמץ. ומ"ש דל"צ קרא דנילף במ"מ מנותר.

קשה דא"כ נילף גם לשריפה ולזה אצטריך קרא למעוטי משריפה דהא יש חומר בקבורה שהנשרפין אפרן מותר ונקברים אפרן אסור. אשר באמת קשה דליתפוס ג"ז דהוי סופו להקל וכבר הרגישו המפרשים בזה.

ובסוכה ל"ז איתא דחכמים היינו ר"מ. ור"מ ס"ל בדף כ"א דאיסור הנאה יליף מלא תאכל גופיה.

וא"כ לא ס"ל דרשא דהנותר כמבואר בסוגיא שם: סימן קטו מ"ש בחיבורי סי' ל' דביריעה שנקרעה תוך ג' שיטין ס"ל להט"ז שצריכה תפירה והש"ך ס"ל שא"צ תפירה. הוא ט"ס וצ"ל שאם נקרעה בתוך ב' שיטין ס"ל להש"ך שצריך תפירה והט"ז ס"ל שא"צ.

ומש"ש לחלק דההג"א איירי בפסול שבגוף האתרוג והרא"ש איירי בחזזית שעומדת על האתרוג מבחוץ. הקשה לי חכם אחד דהא הרא"ש הביא בדבריו גם מנומר וההג"א הביא ג"כ מנומר.

ולק"מ די"ל דהרא"ש איירי שאם יקלפו הנימור ישאר מראה אתרוג וא"כ הפסול עומד על האתרוג וכמפורש בדברי הרא"ש שם דאיירי בכה"ג. אבל ההג"א איירי שהנימור נכנס לגוף האתרוג.

ולהסירו צריך לחתוך מגוף האתרוג. וכן הוא הלשון ברא"ש מנומר שנקלף ובהג"א מנומר שחתכו.

והוא כדברינו בס"ד: סימן קטז מ"ש בחיבורי סי' ל"א לענין אי בעינן סוכה הראויה לשבעה. אין להביא ראיה מפסחים ל"ח ע"ב דפליגי שם רבה ורב יוסף אי בעינן מצה הראויה לז' ובכל דוכתא קיי"ל כרבה לגבי ר"י כדאיתא בב"ב קי"ד וע"ש בתו'.

דלא דמי דשם פשטא דקרא משמע שיאכלו מצות שבעה ימים ולא שתהא ראויה לז'. אבל בסוכה כתיב תעשה שבעת ימים משמע שעשיית הסוכה יהי באופן שיהא ראויה לז'.

ואף לפמ"ש שם שר"י יליף לה מקרא דבסוכות תשבו. היינו משום דמיותר דהא מסיק קרא כל האזרח בישראל ישבו בסוכות.

וגם מקודם כתיב שם חג הסוכות שבעת ימים: סימן קיז מ"ש בחיבורי סי' ל"ב דלא שייך בל תוסיף רק אם עשה העיקר. שוב ראיתי שכ"כ המהרש"א בר"ה דף ל"ג על רש"י.

והפנ"י שם הקשה עליו דהתו' בעירובין צ"ו כתבו דשייך בל תוסיף בכה"ג רק דהוי כמו שלא בזמנו. ובמחכ"ת לק"מ דהתו' כתבו שם זה אליבא דרש"י.

אבל התוס' בעצמם מבואר שם דס"ל דלא שייך בזה ב"ת וכהמהרש"א. וע' טו"א מש"ש בזה ודבריו קצ"ע ואכמ"ל בזה.

וע' בפמ"ג לאו"ח בפתיחה כוללת בחלק א' אות ל"ט מ"ש בזה: שם בסי' ל"ב מ"ש בסוף הסימן שהרמב"ן בחי' כתב שאף אם וודאי עישר אינו רק מדבריהם. שוב ראיתי שכוונתו שם דהוי ספק דדבריהם משום דהברכה הוי דרבנן וכמו"ש הר"ן בחי' שם: בסי' ל"ה אות ג' לענין דברי המרדכי.

ע' שאילת יעב"ץ ח"א סי' קנ"ז מ"ש בזה: סימן קיח מ"ש כבודו להקשות על מה שבארתי בחיבורי סי' מ' דחובה לחוד ונדרים ונדבות לחוד והקשה דהא נדר מיקרי ג"כ דבר שבחובה כדאיתא במנחות פ"א לענין דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ידידי.

הלא יסודי מדברי הש"ס יומא ל"ד ע"ב וע' ע"ב ושם מייתי קרא דמבחר נדריכם וקרי לה נדבה ולא חובה אף דאיירי בנדר. והכוונה פשוט שעיקר החילוק בין חוב שקבעה תורה ובין חוב שמחייב האדם א"ע בנדר או נדבה.

וקרי לה נדבה משום שבשעה שהוא נודר הוא נדיב לבו באין מכריח. וע' ריש זבחים דמקשה הש"ס האי נדבה נדר הוא ובתו' שם.

ובמקום אחר הארכתי בס"ד בענין זה אי קרי לנדבה נדר ואכמ"ל כי בנ"ד הדבר ברור כמש"ל. וכן פירש"י שם הסברא בצריכותא ע"ש.

וכן בביצה כ' לענין סמיכה קרי לנדר נדבה לגבי חובה ע"ש להדיא. וכן בכ"מ בש"ס.

ולגבי לבוא מן החולין שפיר קרי לה חובה דכיון שכבר נתחייב. א"כ אין יכול לפטור א"ע במה שיביא דבר שמחויב להביאו בלא"ה.

והרי הוא חייב א"ע להביא דבר שבלא זה לא היה מחויב. ותמה אני על חכם שכמותו שיעלה על דעתו להשוות זה לזה.

וע' קינין פ"א מ"א בזה: ומ"ש כבודו דלהכי תנן ריש פרה דנו"נ מקריבים בני ח' משום דאתיא כרבי דנדר קטן והביא גדול לא יצא ולזה לא ימתין עד שיגדל. דבריו נפלאו אצלי דלפי דבריו אם נדב עגל אינו רשאי להשהותו דהא הוי לי' קטן והביא גדול.

ולדבריו היכי דמי בל תאחר דשלש רגלים. והכוונה הוא רק אם נדר בפירוש להביא קטן ולא הפרישו עדיין.

בזה ס"ל לרבי דלא יביא גדול כי לא זה נדר. אבל אם הפריש קטן שפיר יוכל להביאו כשיגדלדשבח הקדש הוא.

ואם כוונת כבודו להיכא שנדר בפירוש להביא בן ח' שלא יוכל להביא בן ל'. זה א"צ להשמיענו לרבי דס"ל קטן והביא גדול לא יצא.

והכא אף גבי חובה רק לכתחילה בעי שלשים יום ובדיעבד כשר בבן ח' ג"כ. ועוד דבכה"ג וודאי אף לרבנן דהביא גדול יצא מ"מ לכתחילה צריך להביא קטן.

וה"ה הכא לכתחילה יביא בן ח' כנדרו. והו"ל להרמב"ם להביא משנה דפרה אף דס"ל דהביא גדול יצא.

ובאמת עיקר דקטן וגדול הוא לענין עגל ופר או כבש ואיל כמ"ש הרמב"ם רפט"ז מה' מעה"ק. וע' מנחות ק"ו ע"ב וק"ז ע"ב דלא משמע הכי ואקצר כי אין זה נוגע לדברי: ומ"ש כבודו דלפמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' מעה"ק דיותר מג' שנים הוי זקן.

היינו שאם נדר להביא גדול אינו מביא יותר מג' דלא הוי בכלל לשון גדול רק בכלל לשון זקן. ייטיב נא לראות בפנים לשון הרמב"ם ויראה שא"א לומר כן דשם מבאר ממה מביאים שלמים וגם כתב שם שזקן אין מקריבים אותו ולא מצד שאינו בכלל לשון גדול.

ובפרט כי מקורו ממשנה דפ"א דפרה ושם מפורש דלא קאי על לשון נדר וכ"פ שם בפי' המשנה כרבנן. ולדברי כת"ר הו"ל להרמב"ם לחשוב שם שהשלמים באים גם מזקנים והיינו אם נדר בפירוש להביא זקן יביא יותר מג' שנים.

מה ששייך לחיבורי סי' מ"א. מבואר למעלה סי' ד' קחנו משם: סימן קיט לענין מ"ש בסי' מ"ג לפלפל בהא דקיי"ל דמילתא דלא רמיא לאו אדעתיה.

ע' א"ח סי' תמ"ז ס"ה ובמג"א שם ס"ק כ"ג. וע' ביו"ד סי' ק"צ בט"ז ס"ק מ' שחילק בין זמן מרובה למועט.

וע"ש בנה"כ. והש"ך שם לטעמו בסי' צ"ד ס"ק כ"ח ע"ש.

וע' שו"ת צ"צ סי' ס"ה מ"ש לחלק בזה: סימן קכ לענין מ"ש בחיבורי ס"ס ס"ב להקשות על התוס' יומא מ"ז כבר כתבתי בהשמטות שם שמצאתי שהנו"ב מ"ת חא"ח סי' קי"ד נשאל ע"ז ושתירוצו תמוה. ואבאר דברי כי הנו"ב תירץ שם דלהכי טבל של מנחה לא בטיל משום דר' חנינא ס"ל במנחות דף כ"ו ע"ב שהקומץ מתיר שירים לאכילה משתמשול האור במקצתו כפירש"י שם.

וא"כ היתר טבל של מנחה הוא ג"כ במשהו ולזה אינו בטל. וסוגיא דיומא ס"ל כר' חנינא בזה ע"ש.

ודבריו תמוהים דהשירים אין נקראים טבל שכבר הותר טבלן ע"י הקמיצה. רק שאסורים באכילה עד שיקטירו הקומץ.

וגם דהא פריך הש"ס במנחות כ"ג בפשיטות שיבטל טבל או שירים דמנחה ולא הוזכר כלל דלר' חנינא אינו בטל כלל. ובפרט דסוגיא דבמנחות שם איירי בה ר' חנינא ע"ש דמסייע לר' חנינא ומקשה לרב חסדא דליבטלו שירים לטיבלא.

ולהנו"ב מה מקשה לימא דבהא ס"ל לרב חסדא כר' חנינא דמשתמשול האור בקומץ הותרו השירים: ולכאורה נראה בישוב דברי התוס' דיומא דמ"ז הנ"ל. דהנה איתא במנחות כ"ג ע"ב דמקשה על רב חסדא דאמר שם בתר מבטל אזלינן שיבטלו השירים את הטבל בשתי מנחות שנתערבו וקמץ אחת מהן והו"ל מנחה שחסרה ומשני כדר' זירא דאר"ז נאמרה הקטרה בקומץ ונאמרה הקטרה בשירים מה קומץ אינו מבטל קומץ חבירו אף שירים אינם מבטלים ע"ש.

נראה מזה להדיא דילפינן מקרא ששירים אינם מבטלים ואינם בטלים דהא קומץ אינו מבטל ואינו בטל. וממילא ה"ה לטבל דמנחה דגם הטבל יש בו הקטרה אחר הקמיצה דממ"נ יהא מקצת זה או קומץ או שירים.

ולזה אינו בטל. ומ"ש התוס' בלשונם שם וטבל במשהו אין הכוונה על דין דטבל של תרומה רק על טבל של מנחה ושיגרא דלישנא נקטו.

ואף דטבל שבין האצבעות אין עומד להיות שיריים. מ"מ יש לו דין כל הטבל של המנחה שעומד להיות קומץ או שיריים וכנ"ל.

וכן צ"ל להרמב"ם שפוסק דמין במינו בטל ומייתי ג"כ בפי"א מה' פה"מ הא דשתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו. וקשה טובא דהא מוקמינן לה במנחות כ"ג ע"ב כר"י דס"ל מב"מ לא בטל.

ולא הרגישו בזה מפרשי הרמב"ם. וע"כ צ"ל שדעת הרמב"ם דלבתר דמשני הש"ס שם כדר' זירא דיליף הקטרה הקטרה לשירים.

שפיר אתיא מתניתין אף כרבנן ומ"מ אין השירים מבטלים. ובאמת נראה דלמסקנא אתיא דווקא כרבנן.

דהא ר"י ס"ל דעולין מבטלין זא"ז ורק משום מב"מ אין קומץ מבטל חבירו כדאיתא במנחות דף כ"ב. וצ"ע על פירש"י שפירש שם דשינויא כדר"ז אזיל אליבא דר"י.

ויש לישב ולהאריך בזה ואכ"מ. ולזה שפיר כתבו התו' ביומא מ"ז להלכה.

ובפרט דהרמב"ם ס"ל בספ"א מה' אבות הטומאה כרב חסדא דבתר מבטל אזלינן וע"ש בכ"מ מ"ש בזה. וא"כ מוכרח לדידיה לתרץ כדר"ז כדאיתא בסוגיא שם.

וכן מוכח שם בסוגיא דגם טבל דמנחות ילפינן מג"ש דר"ז דהא קשה בההיא משנה דשתי מנחות שנתערבו שיבטל טבל מנחה זו בטבל מנחה השנית לרבנן דס"ל מב"מ בטל. וא"ל דמיקרי עולין ואין מבטלין זא"ז דהא רק הקומץ מיקרי עולין לרבנן.

וע"כ צ"ל דלמסקנא דיליף הקטרה הקטרה הוי גם טבל בכלל. וכ"מ בחי' הרשב"א במנחות שם.

וכן מבואר שם לקמן בסוגיא דמייתי הא דר"ז גם על טבל ע"ש: אבל באמת דברי התו' עדיין קשים דהא כתבו שם דנ"מ לענין אם יתערב הטבל בחולין. ובחולין וודאי בטל דגם קומץ גופיה אם נתערב בחולין הוא בטל.

דרק את חבירו אינו מבטל משום דעולין אין מבטלין זא"ז. אבל בחולין בטל וכדאיתא בדף כ"ב דדם העומד לזרוק בטל בדם חולין ע"ש ואקצר בזה: סימן קכא לענין מ"ש בסי' ס"ו דנהרג לא מת ע"י מה"מ.

כתב לי גדול אחד שהתורת חיים בסנהדרין דף קי"ב כתב שגם הנהרג עיקר מיתתו ע"י המה"מ. ובמחכ"ת לא ראה דברי הזוהר שהבאתי בחיבורי שם שמפורש להיפוך.

ובדרך כלל בענין שפיכות המים ראיתי בתשב"ץ הקטן סי' תמ"ז שכתב טעם ששופכין המים לכבוד המת לרמז שהוא גדול וראוי שיפסקו המים בשבילו כמו במיתת מרים שפסק הבאר. ולפ"ז צ"ל דהא שצריך שכונה כדי שעי"ז יפורסם יותר.

ולפ"ז אין נ"מ בין שבת לחול וכן נ"מ בשאר פרטים לדינא. אבל אין לדון מזה למעשה כי כל הפוסקים לא הביאו טעם זה וגם כי הוא דחוק מאוד לומר שירמזו על כל המתים שהם גדולים כמרים.

והתשב"ץ בעצמו שם בסי' תמ"ב כתב הטעם משום סכנה ע"ש: סימן קכב במ"ש בחיבורי סי' ס"ט דהרמב"ם ס"ל דדרשינן טד"ק ובמשכון אלמנה ס"ל הטעם מפני שלבה שבור. הנה בפי' המשנה להרמב"ם בב"מ ס"פ המקבל כתב הטעם משום חשד כשתתעכב בשביל המשכון ולזה בין עני' בין עשירה אין ממשכנין.

הרי שכתב טעם אחר. אבל הרי עכ"פ מבואר שהאמת בדעת הרמב"ם כדברינו שם דס"ל דגם סתם משנה דהתם ס"ל דדרשינן עד"ק.

ובאמת דברי הרמב"ם צריכים ביאור דהא בש"ס משמע דרק בעני' איכא חשש חשדא ולא בעשירה. ואפשר דלהכי מוסיף הרמב"ם שם בטעם הדבר שאפשר יבואו לידי קלקול ע"ש ואכמ"ל בזה.

וע' שו"ת מקום שמואל סי' ל"ב בזה: סי' קכג לענין מ"ש בחיבורי סי' ע'. מה שהקשה כת"ר דלדברי התו' דשאר נשים מותרות לשמש במוך.

א"כ למה לר"מ בנשא מעוברת חבירו יוציא. ישמש במוך.

הנה לדברי כבודו הו"ל להקשות על עיקר תקנת הבחנה לר"מ. אבל לבד שאין זה תקנה מכמה טעמים.

הנה התו' לא התירו רק במוך אחר תשמיש. ואחר תשמיש אין וודאי כ"כ שלא תתעבר כמ"ש הרעק"א סי' ע"ב וח"ס חי"ד סי' קע"ב.

ובהבחנה החמירו ביותר כידוע ובפרט ר"מ מחמיר טפי. אבל קודם תשמיש לא הותר רק במקום סכנה כמ"ש בתשובתי שם.

ולר"מ במעוברת כיון שנשא באיסור הוי כנושא לכתחילה שאסור וקנסינן ליה. ואקצר באשר כי יסוד הדברים מבואר בתשובתי שם בס"ד: בסי' הנ"ל לענין הא דיבמות דף ע"ו ע"א.

ע' שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ג מ"ש בענין זה:סימן קכד לענין מ"ש בחיבורי סי' פ' אות א' שהתו"ג לא ראה דברי הרמב"ן בחידושיו. שוב הראו לי שבסי' ק"כ סק"א הביא את הרמב"ן.

ונראה שהבין בזה פירוש אחר. אבל העיקר נלע"ד כמ"ש בחיבורי שם ואקצר: לענין מה שהקשיתי בחיבורי ס"ס צ"א על התו' נדה דף ע"א.

עתה זכיתי לקנות ס' ערוך לנר על נדה ומצאתי שהרגיש בקושייתינו. וכתב לישב דהתו' ס"ל כמ"ש הרשב"א בחי' ביבמות שם דר"י ס"ל טומאת משקין דאורייתא ע"ש: בחיבורי בסי' צ"ב אות ב' הבאתי מהסמ"ע סי' קע"ה והוא ט"ס וצ"ל סי' ק"צ: מ"ש בחיבורי סי' ק"ב אות א' דהא דכתובות ס"ז דלאחר מיתה שאני.

הכוונה על שעת מיתה שיהא לו לכפרה. נתישבתי שז"א כי לשון הש"ס שם ה"מ מחיים וכו' לא משמע הכי.

ולזה העיקר כמש"ש אות ב' בזה בס"ד: בלוח התיקונים לדף ס"ו ע"א שורה ד' כתוב ולת"מ. הוא ר"ת ולא תלי מידי.

ולדף ק"ג ע"א שנ"ז כתוב שכתב דלא הוי. תיבות דלא הוי.

מיותרים: סימן קכה א) ע"ד מ"ש בחיבורי סי' פ"א אות ח' ע"ד הקושיא שהובאה בשו"ת שו"מ למה נאמנת אשה במגו דגרשתני. הא רוב אנשים אינם מגרשים והו"ל מגו נגד רוב.

וע"ז תרצתי שם בקוצר דהוי רוב התלוי במעשה. וכתב כבודו שאינו מבין זה דהא הרוב הם אין מגרשים ואין עושין כלום.

משא"כ בבכורות כ' איירי ברוב מתעברת שצריך למעשה כפירש"י שם. ידע כבודו כי באמת הכל אחד דבדבר התלוי במעשה לא אזלינן בתר רובא אף בכה"ג.

דלכאורה צריך להבין הסברא דל"א בתר רובא דתלי במעשה. ואין לומר הטעם דאוקמינן אחזקה שלא נעשה המעשה.

הא רובא וחזקה רובא עדיף. ולזה נראה הסברא דכיון שתלוי בבחירת האדם או הבע"ח אם לעשות זה או לא.

אין שייך ללכת בזה אחר הרוב. דלא דמי לכל הנהו דילפינן מינה בחולין י"א דאזלינן בתר רובא.

ולפ"ז ה"ה היכא שהרוב אינו עושה המעשה והמיעוט עושה ג"כ לא אזלינן בתר רובא כיון שתלוי בבחירה וכנ"ל ומדוקדק לשון הש"ס רובא דתלי במעשה ולא קאמר רוב ע"י מעשה. או הצריך למעשה: ב) ואין להקשות דא"כ למה קרי הש"ס בב"ב צ"ב רוב הא דרובא לרדיא זבני.

דהלא זה תלוי ברצון הקונה. ז"א דשם אין תלוי ברצון הקונה רק בצורכו.

כי רוב אנשים הנצרכים לקנות שוורים צורכם הוא לרדיא. והא דרובא קרו לכדא כדא בב"ק כ"ז נראה דנהי שתלוי בבחירת האדם איך לקרוא הדבר.

בכ"ז כיון שהרוב קוראים לכדא כדא. כל אחד רוצה לקרותו כמו שקוראים הרוב כדי שלא יטעו בכוונתו.

ועוד נראה דלענין לשון בנ"א לא שייך בחירה. דכל אחד בטבע נמשך בלשונו אחר מבטא רוב בני מדינתו או עירו וכידוע.

וזוהי סברת התו' בבכורות כ' ויבמות קי"ט שכתבו דבאדם שדרכו לשמש לא מיקרי רוב מתעברות רובא דתלי במעשה. והיינו משום דכיון שהוא דבר טבעי כל אדם נמשך אחר הטבע ואין זה נקרא שתלוי ברצון.

והחילוק בין אדם לבהמה נראה לדעת התו' שם דאדם טבעו כן תמיד. אבל בהמה יש לה רק זמן מיוחד.

וגם דכל אדם יש לו אשה מיוחדת. אבל בהמה אפשר שכמה זכרים יבואו על נקבה אחת.

והרבה ישארו בלי עיבור. ולזה איתא בש"ס ב"מ דף צ' שלפעמים צריך להרביע בידים והובא בתוס' הנ"ל ג"כ: ג) ולכאורה סברא זו מבוארת ברמב"ן במלחמות פ"ב דקדושין ובריטב"א שם דף נ' ע"ב גבי רובא מסבלי והדר מקדשי.

שכתבו שם דלהכי חיישינן למיעוט דמקדשי והדר מסבלי משום דתלי במעשה ובמנהג בני אדם ורצונם ע"ש. אבל באמת ז"א דהא כבר בארנו דטבע האדם להמשך אחר המנהג ושפיר הוי רובא.

וכוונתם שם רק דבחומרא דא"א יש להחמיר אף בכה"ג כיון דמ"מ תלוי ברצון. אבל הך דבכורות דף כ' דרובא דתלי במעשה לא אזלינן בתריה.

הכוונה במקום שאין שייך מנהג ותלוי רק ברצון כמו שבארנו. ולזה לא אזלינן כלל בתר רובא.

וראיתי בשב שמעתתא ש"ד פ"ו שהבין שדעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל דהא דלא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה הוא רק חומרא בעלמא. ורוצה ללמוד מזה ג"כ להא דרובא לרדיא זבני דהוי ג"כ רוב התלוי ברצון.

ולפמש"ל ז"א וגם כבר בארנו בס"ד דהא דרובא לרדיא לא מיקרי תלוי ברצון כלל: ד) והנה הרשב"א בחי' בחולין דף י"א ע"ב ובר"ן פ"ק דחולין כתבו דהיכא דהרוב והמיעוט תרווייהו תלו במעשה אזלינן בתר רובא. ומכ"ש היכא דהמיעוט תלי במעשה.

ורק היכא דהרוב תלוי במעשה והמיעוט אתי ממילא חיישינן למיעוטא לפי דהא דאתי ממילא שכיחי טפי. ולכאורה מתבאר מדבריהם דלא כמש"ל רק שהעיקר תלוי אם צריך מעשה או לא אבל אם תלוי ברצון וא"צ מעשה הוי רוב כיון שגם המיעוט הוא כן.

ולפ"ז חולקים על הרמב"ן וריטב"א שהזכרנו. אבל הלא הר"ן והרשב"א כתבו בעצמם בפ"ב דקדושין כהריטב"א ורמב"ן שהזכרנו שברוב שתלוי במנהג חוששין למיעוט לפי שאפשר שנהג כמנהג המיעוט.

ומהר"ן שם יש לדחות שכתב שם הטעם דהוי רוב העשוי להשתנות לפי שמנהג עשוי להשתנות. אבל הרשב"א כתב שם ממש כהריטב"א.

וא"כ קשו דבריו אהדדי. וגם להר"ן קשה כיון דמנהג קבוע עשוי להשתנות.

קו"ח דבר התלוי במעשה בעלמא שעשוי להשתנות: ה) והנראה בדעת הרשב"א ור"ן בזה דבקדושין כתבו רק שיש לחוש לחומרא מדרבנן ברוב שהוא מצד מנהג וכמבואר במלחמות ובריטב"א שם שהוא רק לחומרא. וכן הביא הרשב"א בחידושיו שם דברי התוס' שיש מקומות שחששו למיעוט במקום איסור אשת איש.

ובחולין שם כתבו מעיקר הדין. וגם דהא בקדושין איירי שם ברובא מסבלי והדר מקדשי וזה אינו מחוסר מעשה.

ואדרבא המיעוט תלוי במעשה שצריך לקדש קודם הסבלונות. ובכ"ז כתבו לחוש למיעוט לחומרא מדרבנן: הסברא דרובא דתלי במעשה שכתבנו דהיינו ו) ובגוף התלוי ברצון וברשב"א ור"ן דחולין הנ"ל מבואר להיפוך.

נראה דזה תלוי במחלוקת רש"י ותו' ושאר ראשונים בפ"ק דחולין. דלרש"י שפירש שם בדף י"ב ע"א דלמסקנא ילפינן דאזלינן בתר רובא מהל"מ.

א"כ יש לילך אחר רוב אף אי תלוי במעשה דלא מצינו חילוק בזה. ורק כשתלוי ברצון י"ל שזה אינו רוב גמור וכמש"ל.

אבל אינימא דילפינן רובא מקרא. י"ל דלא ילפינן רק דומיא דאיירי בתורה ברובא דלא תלי במעשה.

אבל רוב התלוי במעשה אין לנו ואין לך בו אלא חידושו: ז) אכן הרשב"א בחי' בפ"ק דחולין כתב הסברא דמיעוטא דאתי ממילא שכיח טפי מרובא דתלי במעשה. משמע דיליף לה מסברא.

ואפשר לומר דנהי דילפינן לה מקרא כנ"ל. מ"מ צריך איזה סברא לחלק בזה.

ולזה כתב הסברא דשכיח טפי והו"ל מיעוט המצוי וחיישינן לה טפי. רק לשון הרשב"א שם שכתב דמיעוט דאתי ממילא שכיח טפי מרוב התלוי במעשה: אינו מדוקדק קצת דנהי דהוי מיעוט המצוי.

מ"מ לא הוי מצוי טפי מהרוב שכנגדו: ח) ולכאורה רציתי לומר הסבר הדבר דכיון שהרוב דמתעברות תלוי במעשה דשימוש. א"כ יש מיעוט שלא נזקקו להם זכרים כלל.

ומיעוט שנזקקו ולא נתעברו והו"ל תרי מיעוטי דמצטרפי והוי פלגא ופלגא כדאיתא בקדושין דף ע"ג ע"א. וע' בחי' הרשב"א ביבמות קי"ט בזה.

ולזה שפיר כתבו הרשב"א והר"ן דהיכא שהמיעוט תלוי ג"כ במעשה. א"כ שוב אין שייך סברא זו דהא ליכא הכא תרי מיעוטי.

ועפ"ז מבואר דברי המג"א סי' ח' סקי"א שכתב דלהכי אמרינן בבכורות כ' דהוי רובא דתלי במעשה משום דהוי ס"ס שמא לא נזקקה ושמא לא נתעברה. והוא תמוה דהיכן מצינו בזה בש"ס שם.

וגמדהא הוי רוב נגד הספיקות ולא הוי ס"ס בכה"ג כמבואר בראשונים. וע' תו' כתובות דף ט'.

ולפמ"ש מבוארים דברי המג"א בפשיטות וז"ב בכוונתו: ט) ועפ"ז יש לישב מה שקשה לי טובא מהא דקיי"ל רוב ע"ה מעשרין הן וכן מהא דקדושין דף פ' ושאר דוכתי רוב תינוקות מטפחין הן ובחולין דף נ"ג רוב אריות דורסים ורוב שוורים מתחככים הן. דהא כל הנהו הוי רובא דתלי במעשה.

ודוחק לומר דרבינא דס"ל בבכורות שם דלא אזלינן בתר רוב כזה פליג באמת על כל הנהו סוגיות. אבל לפמ"ש א"ש דבכל הנהו שהזכרנו ליכא תרי מיעוטי.

והוי הרוב רוב גמור: י) ובהא דרוב ע"ה מעשרין י"ל דכיון דהוי מצוה לעשר. לא מיקרי תלוי במעשה.

דבודאי יעשה זאת. וכעין הא דאיתא במנחות דף ק"ב דהיכא דמצוה לפדות אמרינן כל העומד לפדות כפדוי דמי ואם אין מצוה לפדות אינו כפדוי דהוי מחוסר מעשה.

וכן קיי"ל בנדרים דף נ"ט דהיכא דהוי מצוה לעשות זאת כגון לשאול על הנדר מיקרי דבר שיש לו מתירין. אף דכל דשיל"מ בעינן שיבוא ההיתר ממילא.

מ"מ כיון שמצוה היא. אנו תופסין כאלו הוא נעשה ממילא.

וה"ה הכא במקום מצוה לא מיקרי תלוי במעשה. ובהא דרוב אריות דורסים ושוורים מתחככים י"ל דכיון דהוי דבר טבעי לא מיקרי תלוי במעשה.

וכעין שכתבו התו' בבכורות דף כ' ויבמות קי"ט דאדם שממילא נזקק לאשתו לא מיקרי תלוי במעשה. משא"כ בהמה שצריך לפעמים להרביע.

כוונתם נראה דבאדם הוי דבר טבעי שמזדקק לאשתו. אבל בהמה אין להם אישות מיוחדת.

ואפשר שהרבה בהמות אין אצלם שורים שיזדקקו להם. וצריך לזה השתדלות בעליהם להרביעם.

וזה אינו בטבע רק ברצון. אכן לתירוץ קמא שבתוס' ביבמות קי"ט ע"א שתירצו דלרבינא דבכורות ס"ל באמת דגם גבי אדם לא אזלינן בתר רובא דמתעברות ויולדות.

מוכח דלא ס"ל סברא דדבר טבעי לא מיקרי תלוי במעשה וכן סברא דדבר מצוה שהזכרנו. דהא עונה הוי מצות עשה ומ"מ כתבו דמיקרי תלוי במעשה.

ולכאורה מוכח גם מתירוץ שני של התוס' דלא ס"ל סברא דמצוה מדלא תירצו כן ואפשר לומר דהאמת נקטו דאף אי לא הוי מצוה. מ"מ כיון שהוא דבר טבעי לא מיקרי תלוי במעשה.

אבל לתירוץ ראשון שבתוס' מוכח דלא ס"ל סברות הנ"ל: יא) ונראה דעתם כמש"ל דסברא דרוב התלוי במעשה הוא מפני שתלוי ברצון האדם ולזה אף שבטבע הוא מתאוה לזה. מ"מ תלוי זה ברצונו ורצון האשה.

ואף שמוכרח לזה מצד מצות עונה. מ"מ הא אפשר שתמחול האשה על עונתה.

ואף דביבמות שם איירי שלא קיים עדיין פו"ר. וקיי"ל באה"ע סי' ע"ו ס"ו דבזה לא מהני מחילה.

מ"מ י"ל שאולי השיג מלאכה כזו שצריך להתרחק מאשתו על כל המשך וכדומה שאז מותר לו לעשות כן בהסכם אשתו. ואפשר ס"ל להתוס' דאף דהוי מצוה.

מ"מ כיון שתלוי ברצונו לא הוי רוב. והוי רק חזקה דאוקמינן ליה בחזקת כשרות שיקיים מצוה זו.

ואף דמצינו דאמרינן חזקה דתליא במעשה וכגון הא דקיי"ל חזקה על חבר שאינו מוציא מת"י דבר שאינו מתוקן וכן חזקה שליח עושה שליחותו לרב ששת בעירובין דף ל"ב דס"ל דאף בדאורייתא אמרינן לה. וכן מצאתי בראש יוסף בחולין י"ב שכתב דאזלינן בתר חזקה דתליא במעשה.

וכן חזקה אין ב"ד מתעצלין יעו"ש. עכ"פ בנ"ד אין לו רק דין חזקה ולא דין רוב כיון דתליא במעשה: יב) והא דרוב ע"ה מעשרין י"ל דס"ל להתו' דבאמת אינו רק מצד חזקה.

וכ"כ התו' בבכורות דף כ' ע"א סד"ה ואבע"א שהקשו ל"ל נימא לר"מ סמוך מיעוט ע"ה שאין מעשרין לחזקת טבל והוי פלגא ופלגא. ותרצו דאפשר עשה כדר' אושעיא לפטור ממעשר.

ועוד דהא יש להע"ה חזקת כשרות ואין להחזיקו ברשע בשביל המיעוט וכ"כ התו' ביבמות קי"ט ע"א ע"ש. וכוונתם דכיון דרובם מעשרים.

אכתי לא איתרע חזקת כשרות דידהו. ושפיר אוקמא נגד חזקת טבל.

ומ"מ לא הוי ספק השקול אף אינימא דמדאורייתא לא אזלינן. משום דחזקת טבל אינה כלל כיון שעומדת להשתנות ע"י הפרשה.

וכיון שמכר הע"ה את הפירות איתרע חזקת טבל בזה כי מזה יש הוכחה שהפריש מעשרות. ואין זה חזקה נגד חזקה כלל כמובן.

וכעין זה י"ל שחזקה שהמומחה לשחיטה שחט יפה אינו מתנגד לחזקת איסור שאינו זבוח באשר איסור שאינו זבוח לכך הוא עומד שיפקע האיסור ע"י השחיטה. וזה עדיף מחזקה העשוי' להשתנות שנחלקו האחרונים בזה.

וכעין זה נראה לומר גבי טמא שטבל במקוה ויש ספק בהכשר המקוה שחזקת כשרות המקוה אינו עומד כנגד חזקת טומאת האדם כי לכך הוא עומד האיש הטמא שיטבול במקוה ויטהר. וכל אלו החזקות אינן סותרות זא"ז כלל.

ובזה מובן סברת תירוץ הש"ס בחולין דף י' סכין אתרעי בהמה לא אתרעי שהכוונה כנ"ל שחזקת הבהמה אינה סותרת חזקת הסכין. ומה שקשה ע"ז מהא דמקוה.

כבר כתבו התוס' שם לתרץ משום דשם י"ל דחסר ואתאי ע"ש. וכעין זה כ' הרשב"א בחידושיו ס"פ המפלת דאף שהאשה יש לה חזקת טהרה.

מ"מ אם הפילה איזה דבר ואין ידוע מה הפילה דבר טהור או טמא. הוי ספק השקול.

ולא שייך לאוקמא על חזקת טהרתה. לפי שדרכה בכך להיטמא ע"י הפלה ע"ש.

וביאור סברא זו דורשת אריכות רב בכמה דוכתי בש"ס ובדברי הראשונים שיש לבנות ולסתור בזה אך אכ"מ. ועכ"פ בדברי התוס' י"ל כן דחזקת טבל הוא רק חזקת איסור כמ"ש האחרונים.

וחזקת כשרות הוי חזקת הגוף. וכבר כתבו הפוסקים בכ"מ דחזקת הגוף עדיפא מחזקת איסור.

ומ"ש הרשב"א בפ"ק דחולין גבי לא בדק בסימנים דהוי רוב התלוי במעשה. לא שייך בזה חזקת כשרות וגם מצד שמצוה לשחוט כראוי.

לפי שהספק אינו על רצון השוחט. רק שמא חשב שכבר נשחט כראוי.

ובאמת לא נשחט. ובזה לא שייך סברות הללו: יג) עכ"פ נתישבו בע"ה דברינו בחיבורי דשפיר מקשו התו' דניהמנה במיגו דגרשתני ולא הוי נגד רוב דאין מגרשין.

כיון דתליא ברצון ובמעשה. ולטעמייהו אזלי דמפרשי הכי הטעם דלא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה וכמש"ל.

וביותר הקשו זה לתירוצם הראשון ביבמות קי"ט שם וכמש"ל. ומצאתי בחי' הרמב"ן ביבמות שם שכתב ג"כ דלרבינא גם באדם לא אמרינן רוב מתעברות ויולדות משום דתלי במעשה.

ומייתי שם ג"כ האי דרוב תינוקות מטפחין שהזכרנו וכתב שם דלהכי באמת אין שורפין עליו תרומה כדאיתא בקדושין דף פ'. משום דהוי רובא דתלי במעשה.

וי"ל דלפ"ז ס"ל ג"כ הטעם משום דתלי ברצון האדם כנ"ל אך אח"כ מסיק באופן אחר יעו"ש. ולטעמיה אזיל דס"ל במלחמות בפ"ב דקדושין דלא מיקרי תלי במעשה רק כשמחוסר מעשה ממש ולא במה שתלוי ברצון וכמש"ל.

אבל בדעת התוס' ובפרט לתירוצם הראשון שם שפיר י"ל כנ"ל: יד) ובהא דרוב ע"ה מעשרין לשיטת הרשב"א והר"ן שמפרשים הטעם דלא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה מפני שמחוסר מעשה. י"ל שפירוש הרוב הוא שרוב ע"ה אין מוכרים או אוכלים עד שיעשרו.

וא"כ הוי רוב בשוא"ת ולא במעשה. ובזה יש לישב כמה קושיות בענין זה.

אכן במלחמות פ"ב דקדושין מוכח דלא ס"ל סברא זו. שהרי כתב שם דרובא מקדשי והדר מסבלי מיקרי רוב התלוי במעשה.

ולפמ"ש י"ל שהרוב הוא שאין נותנין סבלונות אם לא קידשו מקודם. והוי הרוב על שוא"ת.

וע"כ צ"ל דלא ס"ל סברא זו. ועוי"ל גבי מעשר דלא מיקרי תלוי במעשה לפי דסגי בדיבור בעלמא וכ"ש אינימא דסגי במחשבה ע' תוס' גיטין דף ל"א ד"ה במחשבה בזה.

וכן לשיטת הפוסקים דס"ל דהא דלא אזלינן בתר רובא התלוי במעשה הוא רק מדרבנן. י"ל דלהכי באמת החמירו בדמאי משום דתלי במעשה.

והיינו פלוגתא דאביי ורבא בכ"מ. ויש להאריך הרבה בפרטים אלו אך אין העת מסכמת לזה כעת:סימן קכו ע"ד מ"ש בחיבורי סי' ס"ז להקשות למה אמרינן בסנהדרין מ"ז ע"ב דקבר מותר בהנאה משום דהוקש לע"ז.

וע"ז במחובר מותר. והקשיתי דהא גם בע"ז אם חפר אסור הקרקע.

וכתב כבודו דכיון דקרא מקיש עפר ע"ז לקבר בני העם ע"כ צ"ל שהכוונה להתיר הקברים אף שנחפרו לצורך המת כדרך רוב הקברים. דלאסור נדע מסברא כיון שקבר הוא צורך המת עכ"ד.

ודבריו תמוהים דאיך שייך להקיש קבר לע"ז להתירו בהנאה בדבר שבע"ז אסור. ובאמת פשטות הכתוב הוא דאירי שם באשירה שנטעה מתחילה לכך כדאיתא שם שהוציא את האשירה שהעמיד מנשה בביהמ"ק ושרפה.

וא"כ אפרה אסור כדקיי"ל בסוף תמורה. ולזה נתן האפר על הקברים שג"כ אסורים בהנאה מצד שעשה מעשה בחפירה.

וכ"כ הרלב"ג שם בפשטות הכתוב שהניח דבר האסור בהנאה אצל דבר האסור. ונראה דקאמר הש"ס דממילא ילפינן דהיכא שאין בו תפיסת יד אדם מותר אף בקבר.

וצורך ההיקש נראה דשמואל דאמר לה שם לטעמיה אזיל דס"ל במנחות מ"ב דבעינן טויה לשמה. ואיתא שם דס"ל כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה.

ובסנהדרין מ"ח איתא דרשב"ג ס"ל הזמנה מילתא ע"ש בפירש"י. וא"כ ס"ל לשמואל הזמנה מילתא.

ואיתא שם דלאביי דס"ל הזמנה מילתא יליף משמשי ע"ז מעגלה ערופה. וממילא י"ל דאף מחובר אסור כמו דע"ע אוסרת הקרקע שנערפה שם כדקיי"ל בסוטה דף מ"ו.

ולזה הוצרך להקיש לע"ז להתיר במחובר. אבל לרבא שם דיליף משמשי מת ממשמשי ע"ז.

שפיר נדע מזה גופא למעט מחובר. ומ"מ י"ל דכיון דעיקר איסור מת ילפינן שם שם מע"ע לכ"ע וכמ"ש התוס' שם.

א"כ י"ל דנילף מזה לאסור מחובר. ולקולא ולחומרא לחומרא ילפינן.

לזה אצטריך הקישא לע"ז דאיכא היקש וג"ש. ויש לפלפל בזה הרבה ובענין אי היקש עדיף מג"ש ואכ"מ.

ובזה מיושב קצת מה שקשה דהא אדם עצמו הוי כקרקע כדאיתא בקדושין י"ג ומגילה ובכמה דוכתי. אכן לפמ"ש א"ש דרק לענין משמשי מת ממעיט מחובר דומיא דע"ז.

אבל לענין גוף המת נלמד מע"ע לאסור אף מחובר. ועכ"פ דברי בחיבורי ברורים בס"ד ומטרדותי ההכרח לקצר: ובאמת עפמש"ל יש לישב קושייתינו הנ"ל שבחיבורי די"ל דרק בע"ז ממש מועיל מעשה דחפירה.

אבל לא במשמשים. לפי שאין אסורים עד שיעבדו.

ולזה ה"ה במשמשי מת והיינו קבר. כיון דילפינן משמשי מת ממשמשי ע"ז.

אך לדברי הרמב"ן שהובאו בריטב"א והבאתים בחיבורי שם יקשה יעו"ש: סימן קכז לענין מ"ש בס"ס מ"ו להקל בסירכא על נגלד כשהסירכא קלטה קרום העליון בשעה שהעביר הסירכא. והנה עתה נתישבתי אשר אף שבגוף הדין שהוריתי בתשובה שם שנגלד לא מיקרי ריעותא יפה הוריתי בע"ה.

והוגד לי שכמה גדולים כתבו כן בחיבוריהם. רק הטעם שחדשתי שם בע"ה לא הביאו.

אכן היכא שהסרכא קולטת קרום העליון אין להקל כי אין אנו סומכים על שיטת בעה"ע וכמבואר בפוסקים. ואין להאריך בזה באשר מלא מזה בדברי האחרונים.

רק כתבתי זה באשר שם פלטה קולמסי זה דרך אגב: ובחיבורי שם בסי' נ"ג כתוב בזה הלשון. כתב הט"ז סימן ל"ט סקי"א בשם ר"י דאונות המובלעות בשומן א"צ כלל לקלוף השומן.

ויש בזה ט"ס וכן צריך להיות. דאונות המובלעות בשומן צריך רק לקלוף השומן.

ובזה יהא מובן מה שכתבתי שם אח"כ שנראה שא"צ בדיקת פושרין כלל. כי אם נאמר שא"צ לקלוף כלל ממילא אין שייך כאן בדיקת פושרין.

וחכם אחד הקשה דבאו"ז סי' תי"א משמע דלרבינו יואל צריך בדיקת פושרין. ולדעתי לא מוכח שם מידי.

והאו"ז מייתי שם דברי רבינו יואל ודברי הגאונים דבדבוקה לשומן יש להקל בבדיקה. אבל בגוף הבדיקה חולקים בזה.

דרבינו יואל ס"ל דבמובלע בשומן סגי בנפיחה בלא פושרין. והגאונים ס"ל דבעי פושרין.

וכן מוכרח מדלא הזכיר רבינו יואל שצריך פושרין. ואפשר דבמובלע בשומן מודים גם הגאונים וכן הבינו האחרונים בדעת רבינו יואל שא"צ פושרין.

ע' בב"א בקוה"ת לסי' ל"ט סי' י"ז י"ח: ולענין מ"ש בחיבורי ח"א סי' נ"ב בדין המעטליצעס. קצרתי שם קצת.

וע"ל בחיבור זה סי' י"ג שבארנו בזה יותר בס"ד: ולענין מ"ש בחיבורי שם ובסי' נ"ד בשם השאילת יעב"ץ סי' קמ"ו לצדד להקל בסירכא לשומן הלב. ראיתי כעת בספר דלתי תשובה ח"ב להגאבד"ק פיעקלי בהוספה לסי' ל"ט שהביא דברי שם וכתב שאפשר כתבתי זה מצד שראיתי כן בס' עיקרי דינים בה' טריפות סי' ג' שכתב בשם השאילת יעב"ץ סי' קמ"ה שמותר לנתק סירכות שהם לשומן הלב.

וזה אינו דבשאילת יעב"ץ איירי שם בסירכא מהשומן ללב ולא מהריאה לשומן הלב. והנה במחכ"ת לא ראה דברי השאילת יעב"ץ בסי' קמ"ו שמפורש שם כדברי שסירכא מהריאה לשומן הלב כשירה מעיקר הדין ורק המנהג להחמיר.

והעק"ד הביא מסימן קמ"ה וכתב שיש להכשיר לגמרי. וזה טעות באמת וכמ"ש הד"ת שם בשם ספר עזרת ישראל.

וכתב לי המחבר בעצמו שהרגיש אח"כ שטעה בדברי. ורק כבר נדפס אז חיבורו ולא היה יכול לתקן זה.

וראיתי עוד שם שהעתיק דברי שבסי' נ"ג כהווייתן. ולא הרגיש שיש שם ט"ס בהעתק דברי הט"ז וכמ"ש למעלה: ולענין מ"ש בחיבורי סי' ע"א אות י"ב שא"צ להשביע את הנושא ע"י היתר מאה רבנים רק אם כפי ראות עיני הדיין יש לחשדו שמעלים רכושו.

הנה יצא לאור שו"ת עין יצחק להגאבד"ק קאוונא שליט"א. וראיתי שם בסימן ע"ד שמצריך להשביעו.

והנה כל ראייתו שם הוא מהנו"ב סי' ק"ד. וכבר בארתי בחיבורי שם שאין ראיה משם ובארתי בטעם נכון בע"ה שאין להשביעו בזה ורק להטיל עליו בח' שיגיד האמת כמה יש לו.

וע' טור ח"מ סי' צ"ט בשם הרמב"ם דאף בבע"ח אין להשביעו שאין לו רק כשיש מקום לחשדו ע"ש. ובמק"א הארכתי בזה בס"ד.

ולזה אף כי רב גובריה דהגאון הנ"ל. בכ"ז המעיין בצדק ישפוט ויראה להיכן הדעת דעת תורה מכרעת: סימן קכח ע"ד התרנגולת שנשחטה ואמר השו"ב ששחטה בסכין יפה ושו"ב אחר אמר שהיה בו פגימה קודם שחיטה.

הנה חלילה להתיר התרנגולת כי לבד שיש הרבה פוסקים המחמירים בזה מצד חזקת איסור עיו"ד סס"י א' וסי' קכ"ז בש"ך ס"ק י"ד. הנה הברי בנ"ד גרוע כי שגיאות מי יבין והרבה פעמים מצוי שאף שו"ב אומן לא ירגיש לפעמים בפגימה דקה.

ועמש"ל סי' י' אות ו' בזה. וכעין זה קיי"ל בסנהדרין דף מ"א ע"ב ובח"מ סי' מ"ג ס"ח ע"ש בש"ך דבדבר דעבידי למיטעי אין העדים מוכחשים ואין השטר נפסל יעו"ש.

וע' חבורי ח"א סי' ק"א אות ה' בזה. וגם שהרי פשע השו"ב שהיה לו לתקן סכינו ולא לשחוט לכתחילה בסכין זה.

אך כיון שכבר נאכל נראה דלענין הכלים יש להקל ולסמוך על המתירים בכגון זה לפי שזה מסור להאיש ששוחט העוף והוי כדבר שבידו שהוא נאמן טפי. ובפרט שאף לפי דברי השו"ב השני לא היתה הפגימה כחגירת הצפורן.

וידוע שיש מחלוקת הפוסקים בזה. וא"כ הו"ל ס"ס.

ובפרט שכבר עברו על הכלים מעל"ע. וא"כ נודע הספק כשהיה כבר רק איסור דרבנן.

ואף להשו"ב בעצמו שידע מזה יש להקל ג"כ להתיר כליו כיון דהוי ס"ס כנ"ל. וגם דהא ברי לו שלא היה פגום.

ורק מי שמאמין יותר לדברי השו"ב השני אסור לו להשתמש בהכלים כדקיי"ל בקדושין ס"ו וביו"ד סי' קכ"ז. ואף שנודע לאחר מעל"ע והפגימה לא היתה כחגירת הצפורן.

מ"מ אנו נוהגין להחמיר אף בפגימה שאינה כחגירת הציפורן. ובפרט שבאמת קשה להבחין בזה.

ולזה ראוי שכולם יגעילו הכלים שאפשר להם בהגעלה כדי שלא יצטרכו להזהר איש מכלי אחיו. כי ידעתי אשר בודאי יהיו הרבה אנשים שיאמינולדברי השו"ב השני.

ורק בכלי חרס יש להקל דהא יש דיעות איזה ראשונים שמקילים בכלי חרס באינן בני יומן דס"ל דהוי כדיעבד וכידוע. אכן האנשים המאמינים לשו"ב השני יאסרו אף כלי חרס שנשתמשו בהם מבשר זה: ולכאורה יש לדון דבנ"ד אסור אליבא דכו"ע.

דכיון שההכחשה בין השוחט אאא רה קודם השחיטה שוב לא שייך לומר שהיה נאמן כשנים. אאא ע עדיין לא שחט.

אבל באמת ז"א כי העיקר הוא שהשוחט שבאו אליו שהוא ישחוט הרי הוא בידו והוא נאמן על הדבר. דכבר כתבו הרבה פוסקים שטעם שמי שבידו נאמן הוא משום דהוי כבעלים.

וה"נ בנ"ד שנשלחה התרנגולת אליו לשחיטה הרי הוא כבעלים. והנה הש"ך בסי' קכ"ז סקי"ד כתב דאף להמהרי"ק ודעימיה אינו נאמן כשבאו בבת אחת.

ורק בשוחט התיר המהרי"ק אף בב"א משום סברא דרוב מצויין. ולפ"ז בנ"ד יש לאסור דהא בנ"ד לא שייך סברא דרוב מצוין.

דהא גם השני הוא שו"ב מומחה. אבל לענ"ד דברי הש"ך צ"ע דבמהרי"ק מפורש שמתיר בנידון דידיה.

משום טעמא דבידו לחוד בלא סברא דרוב וכמש"ל. וכ"נ דעת שאר פוסקים שעומדים בשיטתו.

וכ"כ הט"ז בסי' א' ס"ק כ"ג טעם ההיתר רק משום שנאמן כבי תרי ע"ש. שוב מצאתי בחות דעת שם בסי' קכ"ז שכ"כ להדיא דבדבר שבידו נאמן אף בב"א.

וגם דבנ"ד י"ל דשפיר מיקרי שבא העד המתיר מקודם. כי הרי התרנגולת נמסרה להבעלים בחזקת כשרות ונאכלה ואח"כ נודע לו מהכחשת השני.

ורק לענין מה שאכל השוחט בעצמו יש לדון דהוי כב"א. אבל הלא הוא אומר ברי שנשחט בסכין יפה וכמש"ל.

וענין זה דורש אריכות ויש לי בע"ה קונטרס מיוחד בענין נאמנות באיסורין. ואכמ"ל דבנ"ד בלא"ה יש להקל כיון דהוי ס"ס וגם כבר עבר מעל"ע וכמש"ל.

ורק החמרנו להגעיל מה שמועיל הגעלה שדעתי נוטה לחוש שהראשון טעה בהרגשתו וכמש"ל. וגם כדי שלא יצטרכו להזהר אותם שמאמינים להשני מכלי חביריהם.

ואף דגם בזה יש לדון דהא טעם שאסור אב"י הוא אטו בן יומו. ובנ"ד לא שייך זה כ"כ דהא אינם יודעים שהכלים הם אותם שנשתמשו בה מהתרנגולת.

אבל באמת ז"א. ויש לפלפל בזה מהא דיבמות דף י"ג אי עשו ב"ש כדבריהם לפי פירש"י שם שהיו מודיעים אותם.

ומטרדותי ההכרח לקצר: וגוף סברת המהרי"ק והש"ך שהזכרנו בהך דשוחט מהא דרוב מצוין א"ש מומחין הן צ"ע לענ"ד. דהנה מה שמותר לאכול דבר הנמצא שחוט הוא מפני צירוף שני דברים.

האחד שאין חוששים שמא השוחט לא היה מומחה ובקי בהלכות שחיטה לפי שרוב מצוין א"ש מומחין הן. והשנית שאין חוששין שמא אירע לו ששחט שלא כהוגן או שמצא פגימה בסכינו וכדומה לפי שמעמידין אותו על חזקת אומנתו שבודאי עשה מלאכתו כהוגן.

וגם על חזקת כשרותו שבודאי אם היתה אסורה הי' מפרסם זה ולא היה מניחה כך. ולזה בהא דהמהרי"ק אלו היה העד אומר שהשו"ב לא היה מומחה.

אז היה זה נגד רוב מצוין. אבל הלא העד מודה שהשוחט הוא מומחה.

רק אומר שבפעם זה שחט שלא כהוגן והכשירה במזיד. א"כ אין זה נגד הרוב רק נגד חזקת כשרות השוחט.

ונגד זה יש חזקת איסור של הבהמה. וע"כ צ"ל כמש"ל שעיקר טעם המהרי"ק בזה הוא כדמסיק משום שנאמן על מה שבידו.

וסברא דרוב מצויין הביא רק לסניף בעלמא. ודוחק לומר שכוונתו דרוב מצויין א"ש הם יראי שמים ולא יכשילו.

דזה לא מצינו ואין בזה רק חזקת כשרות וכמבואר בכמה פוסקים. דא"כ נימא בכל אדם שיש לו רוב וחזקה דודאי רוב ישראל כשרים הם.

והרוב הזה הוא ג"כ מצד החזקה. ויש להאריך בזה ואכ"מ דלנ"ד אין נ"מ כמש"ל: סימן קכט בא לפני ריאה שהיתה סרוכה בסירכא רחבה לבשר שעל הצלע מן גג האומא שנגד השדרה ובעצם הצלע שם היה מקום גבוה באופן שניכר שהיה שם נשבר ונקשר.

והמקום ההוא היה גבוה קצת. אבל לא היה שם עוקץ והסירכא עברה בנקל.

ובדקו המקום בפושרין ולא בצבץ. רק היה תחת הסירכא קצת נגלד בשני מקומות.

ומקום הנגלדים הנ"ל היה שלם ויפה ויתר מקום הסירכא היה שלם ויפה כראוי ובאשר שמעתי שיש מורים שרצו להטריף כגון זה. אמרתי לרשום את אשר עלה ברעיוני בזה: הנה עיקר דין זה פשוט בטוש"ע סי' ל"ט סכ"ג שאם נשבר ונקשר מיקרי זה מכה בדופן ואם נסרך שם לאומא כשירה מדינא.

ודעת הרבה ראשונים הובאו בטור ובב"י שאף שיש ריעותא שם בריאה כגון שהעלתה צמחים וכדומה. מ"מ תלינן בדופן וכשירה.

והכי קיי"ל כמ"ש הב"י שם. ואף שהיה כאן בשר ושומן על מקום הנשבר מ"מ מיקרי זה מכה בדופן דשפיר י"ל שמחמת המכה נעשה הסירכא.

ואז היתה המכה גם בבשר שעל הצלע. ורק אח"כ כשנקשר נתרפא הבשר והסירכא נשארה.

והרי כמה אחרונים כתבו שאף אם יש מכה בדופן מבחוץ ג"כ תלינן הסירכא בה. ונהי שבדין זה חולקים הרבה אחרונים.

אבל בנ"ד ודאי כ"ע מודו. ובפרט שאפשר שהמכה היתה גם בבשר וכנ"ל.

ובפרט בנ"ד שבדקנו במקום זה ונמצא יפה. ואף למנהגינו שכתב הרמ"א בסעיף י"ח שם שלא לסמוך על קולא דמכה בדופן.

מ"מ הרי עברה הסירכא במיעוך הנהוג. ולא גרע משאר סירכות האסורים מדינא דגמרא.

ואף שכתב התב"ש דלמנהגינו י"ל דגרע במקום מכה ולא מהני מיעוך מפני שהמכה מרככת מקום הסירכא כדאיתא בזבחים דף צ"ד. בכ"ז כבר כתבו הגבעת שאול סי' נ"ז והח"ס סי' מ"א שיש להקל בזה.

וכ"כ כמה אחרונים. ועוד נראה דבנ"ד שכבר נקשר הצלע שוב לא שייך סברא שנתרככה הסירכא מחמת מכה.

כי הלא כבר נרפאה המכה. והסירכא נעשתה קודם שנרפאה.

ושוב מצאתי בב"א סי' ל"ט ס"ק קפ"ד שכ"כ. וב"ה שכוונתי לדעתו הק': ואם מצד הנגלד.

הנה אף בשארי סירכות כבר צדדנו בחיבורינו ח"א סי' מ"ו להקל בנגלד וכן ראיתי אח"כ בכמה אחרונים. ומכ"ש בנ"ד דשרי מדינא אף בשיש ריעותא בריאה.

ואף שהתב"ש בסי' ל"ט ס"ק פ"ח כתב להכריע כדעת הר"ן שלא הותר רק בריעותא כמו צמחים שדרכן להתהוות מחמת המכה שבדופן יעו"ש. מ"מ לענ"ד כל הראשונים חולקים על הר"ן וכמובא דבריהם בטור וב"י שסתמו לכתוב שאף שיש ריעותא בריאה כשירה.

ולא חילקו בין ריעותא לריעותא. וכן מוכח מדברי הרשב"א שהביא התב"ש שם בעצמו שכתב שכל שהריעותא כשירה בפ"ע.

אין לחוש לה ותלינן בדופן. וכן מוכח מדברי הפוסקים שהביא התב"ש שם ע"ש.

ולפלא שתפס לחומרא כדעת יחיד. ועוד דאף הר"ן שם לא כתב זה רק לשיטת התו' שטעם איסור הסירכא הוא שסופה להתפרק וכתב שם הר"ן לפ"ז דלהכי אוסר אבימי בסרוכה לדופן אף בלא העלתה צמחים דס"ל שתולין הסירכא בריאה לפי שרגילה בסירכות.

ור"נ ס"ל שמצוי יותר שהדופן ימשוך את הריאה אליו ע"ש. [ובאמת צל"ע למה להר"ן לכתוב דהריאה רגילה בסירכות.

דהא אף בספק השקול אסור וכמש"ש הר"ן מקודם לשיטת הסוברים דאיסור סירכא משום נקב דטריפה מחמת ספק ע"ש וכ"כ בפ"ק דחולין להדיא. ואולי גם שם ס"ל שיותר רגיל שיהא נקב ולזה החמירו בספיקו ולא אמרינן אוקי אחזקת כשרות וכמ"ש הר"ן בפ"ק דחולין בשם רבינו יונה דהיכא דאיכא למיתלי שפיר מקילינן בספק טריפה ע"ש.

וה"ה הכא איכא למיתלי סירכא זו בדופן. ועש"ך ואחרונים בסי' נ' בזה ואכמ"ל] ולזה שפיר מקשה דהיכא דכי הדדי נינהו שיש מכה בדופן וצמחים בריאה למה נתלה בדופן.

ומשני שתולים הצמחים ג"כ בדופן. אבל לפמ"ש הר"ן שם לשיטת הסוברים דאיסור סירכא משום נקב שאבימי אוסר משום שסירכא הוא ודאי נקב ע"ש.

א"כ אף שיש צמחים בריאה. מ"מ אין זה הוכחה על נקב.

דהא צמחים בעצמם כשירים. וא"כ שפיר יש לתלות הסירכא בדופן.

ואינימא שמחמת הצמחים אפשר שתתהוה סירכא. א"כ היא כשירה בלא"ה דהא אין הסירכא מחמת נקב רק מחמת הצמחים [ולכאורה יש להוכיח מזה נגד סברת התב"ש שכתבלהחמיר משום שהמכה מרככת הסירכא.

דא"כ לשיטת הסוברים בטעם טריפות הסירכא מפני שסופה להתפרק למה אוסרים בהעלתה צמחים. נימא שהמכה שבריאה מרככת הסירכא ולא תתפרק.

וצ"ל דמ"מ גם קרום הריאה מתרכך ומתפרק בנקל ובאמת מהא דזבחים צ"ד מוכח רק שגוף הדבר שהמכה בו מתרכך ולא שהסירכא היוצאת ממנו תהי רכה ע"ש. וכן מסתבר לענ"ד.

ואזדא לה ראיית התב"ש. וכדעת הפוסקים החולקים עליו בזה]: עכ"פ לענ"ד יש להקל בנ"ד בפשיטות.

ואף האוסרים בכל סירכא על נגלד. מ"מ בנ"ד מודו כיון דבלא"ה כשירה סירכא זו מדינא דגמרא וראשונים.

ומה שהצלע גבוה קצת אין בזה חשש כיון שאין כאן עוקץ וכ"כ האחרונים. וכבר כתבנו בזה בס"ד בחיבורי ח"א סי' מ"ד ע"ש.

ובפרט שהסירכא עברה בנקל. וגם בעתים הללו הוי הפ"מ להטריף שור גדול [ולענ"ד כעת אף מניעת הריוח מיקרי הפ"מ.

ואף שכתבו האחרונים שאין לחשוב מניעת הריוח להפ"מ. נראה שזה שייך רק כשקונה סחורה להרויח.

ועתה ימכרנה תיכף בלי ריוח ויסחור בסחורה אחרת. אבל בעתים הללו המוכר בשר אם לא יהי לו כעת בשר כשר לא יהי לו מה למכור היום הזה להקונים התדירים אצלו אשר מזה מקור פרנסתו.

והלא הוא צריך להתפרנס מזה ביום זה עכ"פ הוא וב"ב וגם לשלם מס המוטל עליו ושכירות החנות וכדומה. ואין לך הפסד גדול מזה.

ועמש"ל בזה בסי' ק' ובארנו שם דשלא להרחיק הקונים ממנו מיקרי ג"כ הפסד. ואף שבענין שבאה המעשה הנ"ל לפני לא היה שייך כ"כ טעמים הללו.

בכ"ז כתבתי זה לעורר לב המורים לחוס על ממון ישראל בזה. וגם לענ"ד יש לחשוב עמלו וטרחו בזה ג"כ בחשבון הקרן.

כי לא גרע משכיר בעלמא ואל זה הוא נושא נפשו. וע' חיבורי ח"א סי' מ"ז אות ט' בזה.

ובלא"ה כבר כתב השבו"י ח"ב סי' ס"ד ושאר אחרונים שאצלינו כל בהמה גסה הוי הפ"מ] ולזה הוריתי להקל בנ"ד: סימן קל נשאלתי מחו"ל בעיר שיש שם מקוה עשויה מלבנים וצימאנט ועמוקה כשיעור הכשר לכל הדיעות. והמים באים למקוה דרך סילונות שתחת הקרקע מהנהר שקורים וואדיצאנג.

וסמוך לנהר יש מכונה שמנקים שם את המים שנמשכים אח"כ משם לעיר. ולהמקוה באים המים ע"י ברזא שקורין קראן של נחשת הקבוע בכותל וכשפותחין אותו מקלח מים וחלל הקראן מחזיק אגודל לכל צדדיו.

ולהוציא המים מהמקוה יש חור בתחתית המקוה. ושוב מכניסים דרך הברזא מים חדשים.

ובאשר יש שם מתי מספר א"א להם לעשות מקוה אחרת. רק זו שיש שם אצל א"י לרחיצת הגוף: וארשום בקוצר מה שנלע"ד בזה.

דהנה מה שהולכים המים ע"י סילונות בזה ודאי אין חשש כיון שמחוברים לקרקע כדקיי"ל בסי' ר"א סמ"ח. ומה שעוברים המים דרך המכונה שמנקים שם המים.

נראה שאם אין המים נכנסים בכלי קיבול אין בזה שום חשש. דהא לא נעשו שאובים בזה.

ורק יש חשש מצד שיורדים המים דרך קראן. וכבר בארנו למעלה סי' ס"ד שיש לחוש בזה דהוי כלי קיבול ולא מהני אף אם נעשה מתחילה לחברו לקרקע.

ומכ"ש בנ"ד דאפשר שלא עשאוהו מתחילה לחברו לקרקע. והנה אם אפשר לפעול אצל בעל המקוה שיוציא הקראן ויעשה ברזא של נחושת בלי שום כלי קיבול ויעשוה

מתחילה ע"מ לחברה לכותל ויחברו הברזא לכותל ע"י שלשלת ברזל כדי שיוכלו להסירו בעת שירצו.

זה ודאי כשר וטוב בלי שום חשש. וכן הברזא שסותמים הנקב שבקרקע שדרך שם מוציאין המים לחוץ.

צריך ג"כ לחברה להרצפה או לכותל המקוה ע"י שלשלת של ברזל וכמש"ל בסי' ס"ז. וגם לראות שלא יהא בה שום מקום לקבל וכמש"ש: אכן אם בלתי אפשר להחליף הקראן בברזא של נחושת פשוטה.

נלענ"ד לצדד להקל כיון שא"א להשיג מקוה אחרת ואחב"י הדרים שם הם מתי מספר ואין ביכולתם לעשות מקוה מיוחדת בשום ענין. ואם נאסור להם מקוה הנ"ל יש לחוש למכשולים גדולים ר"ל כמובן.

והיינו כי אף אם נתפוס לעיקר שהקראן הוי כלי ומקבל טומאה. מ"מ הרי כבר כתבו הבית אפרים חי"ד סי' נ"ג והח"ס סי' ר"ו שכלי שיש לו ברזא אינו מקבל טומאה בשעה שמוציא הברזא ואף שסופו להחזירו דמ"מ עכשיו הוא נקוב ע"ש.

וא"כ הכא בשעה שמורידים המים לתוך המקוה הרי הקראן פתוח ונתבטל מתורת כלי קיבול ולא הוי הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה. ואף משום פשוטי כלי מתכות אין לחוש דהא הוא קבוע בכותל וכמש"ל סי' ס"ד דכיון שאינו כלי שפיר בטל לקרקע אם נעשה לשמש את הקרקע וחיברו לקרקע.

ואף שהמים שנתקבצו בקראן קודם שפתחוהו הם שאובים. מ"מ אין בהם כשיעור לפסול המקוה.

ועוד דהמים הללו נכשרים בהשקה שהרי מחוברים למי הנהר ע"י הסילונות וכן מחוברים למים שבסילונות שהם כשרים. ונהי דכל זמן שהקראן סתום לא נטהרו בהשקה דהרי עכ"פ הם עדיין בכלי וכדקיי"ל בסי' ר"א ס"ח וכמ"ש הב"י הובא בש"ך ס"ק ק"ו דשאובין אין נטהרים בכה"ג.

מ"מ תיכף כשנפתח הקראן נטהרו המים שבתוכו ע"י השקה בחיבורם למי הנהר כנ"ל. וכן החלטנו בע"ה בסי' ס"ד אות ט"ז שכשנפתח הקראן שוב לא מיקרי כלי ע"ש.

ואף אם אין בנקב הקראן כשפופרת הנוד. מ"מ נראה דבטל מתורת כלי בשעה שהוא פתוח.

דאף להסוברים בסי' ר"א ס"ז וס"מ דבעי נקב כשפופרת הנוד. זה רק בכלי שנשאר בו עוד קצת מצדדי הנקב.

אבל הכא שהקראן פרוץ במלואו ודאי דבטל מתורת כלי בשעה שהוא פתוח. ואף אם בקנה שתחוב בהקראן לסתום הנקב אין הנקב במלואו כי נשארו כותלי הנקב עבים כמו שמצוי ברוב הקראנען.

מ"מ פשוט שיש להקל ולסמוך אף על נקב משהו כדקיי"ל בסעיף מ' שם דבדיעבד סגי בכל שהו. ואין לנו דיעבד יותר גדול מהא דנ"ד.

וגם דהא כבר כתב בתה"ד סי' קצ"ז ובשאר פוסקים דכל שעת הדחק כדיעבד דמי וע' שו"ת רעק"א סי' מ' ובח"ס סי' רט"ו שכתב דלענין שלא יהיו המים שאובין סגי בנקב כל שהו ע"ש: ואם אין ידוע אם הקראן נעשה מתחילה לזה לחברו בסילון שבכותל. אם א"א לעשות אחר נלע"ד ג"כ שיש להקל.

כי במקומות שיש וואדיצאנג והמים נמשכים לכל בית דרך סילונות תחת הקרקע. בודאי עשו אז במכוון ברזות לכל סילון שנכנס לבית ולא לקחו ברזות מן הבא בידם.

וה"ז דומה להא דקיי"ל בתוספתא פ"ח דכלים. וברמב"ם פ"ח מה' כלים הי"ג שזוגים הנמצאים בכרכים טהורים מפני שרובן נעשות לדלתות.

וה"ה הכא אזלינן בתר רובא דודאי רוב הברזות שבבתים שם נעשו מתחילה לכך. ואין שייך לכאן דין כל קבוע כמע"מ דמי.

ועוד דהכא עדיף מרובא כי נראה שהוא ודאי גמור. ועוד נראה דאף אם לא נעשה מתחילה לכך.

מ"מ אם אף בלא הקראן היו המים יורדים למקוה דרך הסילון שמגיע שם עד חור שבכותל. שפיר המקוה כשירה דבכה"ג לא הוי הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה וכדקיי"ל בסי' ר"א סל"ה.

ועמש"ל בזה בסי' ס"ה אות י"ח. וכבר בארנו בסי' ס"ד שאין לחוש לדעת הח"ס שמצריך שיהא עשייתו מוכחת שנעשה לשמש את הקרקע: וכן מה שכתבנו שהברזא שסותמים בו הנקב שדרך שם יוצאים המים צריך לחברו לכותל ע"י שלשלת וכדומה.

נראה ג"כ שאם אין באפשרותם לעשות זאת יש להקל. שעיקר מה שהחמרנו בזה.

כבר בארנו בסי' ס"ד וס"ז הטעם כדי לצאת ידי דעת היש גדולים שהובא ברא"ש ושכ"נ בש"ע סמ"ח שהסילונות של ברזל שיורדים בהם המים למקוה מחוברים לקרקע או מונחים בתוך הקרקע. אבל באמת יש לחלק דשאני סילון שאינו שייך כלל לכאן.

ולזה כל זמן שלא חיברו לקרקע לא נבטל לקרקע. אבל הברזא בטילה אף בלי חיבור כיון שהיא שייכת להכותל לסתום את החור שבה.

וכן מוכח מהא דתנן בפי"א דכלים ובשבת דף קכ"ו שדלתות של בנין הם כקרקע. ואף כל הדברים שנעשים לצורך דלת קרי לה שם צורך מחובר כדאיתא בכלים שם ובשבתדף נ"ח.

ואף שדלתות אינם מחוברים לכותל רק אפשר להסירם כידוע וכדאיתא בשבת שם. והיינו משום שהדלת שייך להכותל וביחד הוא כותל שלם.

וכן הברזא שייכת להרצפה להשלימה שלא יהא בה נקב. ולזה נראה דרק בסילון שאינו שייך כלל להקרקע רק שרוצה להניחו על הקרקע ס"ל להיש גדולים שהובאו ברא"ש שצריך לחברו לקרקע.

אבל בברזא כהא דנ"ד מודו היש גדולים שהובאו ברא"ש הנ"ל שא"צ חיבור. ובפרט שרוב הפוסקים ס"ל שא"צ חיבור.

ולזה אין להקפיד ע"ז בנ"ד בשעה"ד והמקוה כשירה. וכן מצינו שהאחרונים סתמו להכשיר בברזא ולא הזכירו חומרא זו.

וע' שו"ת רעק"א סי' ל"ט שדן לומר שיהא אסור לסתום הברזא בשבת דהוי כבנין. והיינו כמש"ל שבטל להבנין: ולפמש"ל יש מקום לומר דאף בכלי קיבול שקבעו בקרקע אם הוא שייך לקרקע להשלמת הבנין סגי בקביעות לחוד.

והא דתנן בפ"כ דכלים דבעינן שיקבע ושיבנה עליו. זה רק בכסא ועריבה שאינו שייך כ"כ להבנין.

אבל דבר ששייך להבנין להשלימו סגי בקבעו לחוד אף שיש לו בית קיבול. אך יש לחלק דנהי שיש שם חור בכותל וצריך להשלימו.

אבל אין זה דורש שיעשה בית קיבול לסתמו. דהא סגי לסתמו בברזא פשוטה.

ועוד נראה שאם הקראן קבוע קצתו בכותל בחוזק י"ל דהוי כקבעו ובנה עליו לפמש"ל סי' ס"ד אות ט' שאם תוחב מקצת הדבר בכותל באופן שיש כותל על קצתו מיקרי זה קבעו ובנה עליו ע"ש. אך ע"פ רוב הקראן אינו נקבע בכותל בדוחק כמו מסמר רק משימים אותו בפי הסילון שתחוב בכותל: ועוד נראה לדון דבאמת הקראן כמו שהוא שוכב אינו מקבל שום דבר שהרי הוא נקוב במלואו לצד הסילון.

והסילון הוא פרוץ ונקוב בקצהו השני. ואף שאם יזקוף הקראן יהי כלי קיבול מ"מ הא קיי"ל בפ"כ דכלים מ"ה שאם קבע קערה בשידה תיבה ומגדל באופן שמקום קיבולו הוא מן הצד ואינה יכולה לקבל הרי היא טהורה.

וא"כ ה"ה הכא שהסילון טמון בקרקע והרי הוא מחובר לקרקע ואינו מקבל טומאה ממילא כשמחבר הקראן להסילון בשכיבה שא"א שיקבל דבר. שוב אינו מטמא ובטל מתורת כלי.

וזה ברור לענ"ד. רק שצריך לראות שלפעמים תחוב הקראן קצת באלכסון ונוטה קצת למטה.

וממילא הוא מקבל מים קצת אף בשכיבה. וגם צריך לראות שיהא הקראן מחובר לכותל או לסילון ולא תחוב ע"י מה שקורין שרויף שאין זה קבוע רק תחוב באופן שאפשר להסירו בכל רגע ושוב לא בטל ממנו שם כלי.

ועדיין יש לדון מצד שהקראן לא נעשה מתחילתו לקבל. כי אף שנעשה שיעצור המים מ"מ לא נעשה לקבל.

והא קיי"ל דכל שלא נעשה לקבלה לא מיקרי כלי קיבול וכמבואר ברמב"ם פ"ג ורפי"ח מה' כלים ופ"ו מה' מקואות. אך אפשר לפי שדרך לקבוע הקראן מעט באלכסון למטה כמו שירדו מהר המים דרך הקראן י"ל.

דמיקרי עשוי לקבלה וכמש"ל דבכה"ג מקבל מעט מים. ויש לדחות דמ"מ אין הכוונה שיקבל הקראן את המים רק הכוונה שיצאו ממנו המים מהרה: סיומא דמילתא שהמקוה

הנ"ל שהולכים לה המים דרך סילונות ובאים ע"י ברזא שקורין קראן מותר לטבול בה כיון שא"א לעשות הידורים וחומרות.

ואף לבעל נפש אסור להחמיר על עצמו דהוי חומרא דאתי לידי קולא כמובן. וגם אם יוציאו לעז על המקוה שיש בה חשש פסול.

יאמרו האנשים ההמונים שנמצאים שם כי הכל אחד אם יטבלו שם או לא אחרי שהיא מקוה פסולה. ועי"ז יכשלו ח"ו באיסור נדה.

ולזאת חלילה לפקפק במקוה זו כלל ובפרט שכבר ביארנו שגם לכתחילה יש לדון להכשירה: [ואגב אזכיר מה שראיתי בשו"ת משיב דבר שנדפס מחדש בסי' ל"ח שכתב שאם המים יורדים למקוה ע"י דבר המקבל טומאה אם לא נפסק הקילוח מהמעין כשר והביא ראיה מהא דסי' ר"א סעיף י'. ולענ"ד ז"א דשם איירי לענין שיהא דינו כמעין לטהר בזוחלין ולא איירי שם כלל לענין הויתו ע"י דבר המקב"ט.

וגם שם כתב הט"ז דאיירי שהמעין היה נמשך שם מתחילה ע"ש. אבל בנ"ד לענין דבר המקב"ט במחלוקת הרשב"א והרא"ש היא שנויה בסעיף מ"ט יעו"ש ובאחרונים.

וגם דלשיטת המתיר כתב שם הש"ך בס"ק ק"ה שמותר אף בנפסק הקילוח ע"ש. ועוד תמהני דלמה כתב דהוי שאובין שהוא רק פסול דרבנן לכמה פוסקים.

והו"ל לכתוב דהוי הויתו ע"י דבר המקב"ט שזהו פסול מדאורייתא. וגם דבאמת לא הוי כלל שאובין.

דהא הסילונות אין להם בית קיבול. וגם בגוף הדין נלע"ד שאין להורות נגד דעת הרמב"ן והרשב"א והמרדכי שמחמירין בזה.

וכ"כ הב"ח להדיא בסי' ר"א סנ"ב שכן ראוי להורות ושכן נראה דעת הב"י בשו"ע שיש להחמיר בזה ע"ש. וכ"נ בד"מ שם ע"ש.

ובפרט שהוא איסור דאורייתא ועח"ס סי' קצ"ט בזה. ועכ"פ הו"ל להזכיר שיש בזה פלוגתא דרבוותא.

והזכרתי זה לא כדי להשיגו. רק כדי שלא יחשוב הרואה שהיא הוראה פשוטה ויבוא להקל בזה בפשיטות.

לזה באתי לעורר שאין למהר להקל בזה כי מי ירום ראש להכריע בזה. וגם המשיב דבר נראה שלא הכריע בזה שלא בא לדון בזה רק מצד שאובין ולא מצד הויה ע"י דבר המקב"ט.

ורק ע"י שאלה לגדולי הדור במקום שיש צורך אפשר להקל בזה. באשר פשטות הש"ס מורה כהמחמירים.

ואף שבשו"ע הביא דעתם בלשון ויש מי שאינו מחלק. וידוע מ"ש האחרונים שבכל כה"ג מוכח שתפס המחבר להלכה כדיעה ראשונה.

וע' ש"ך סי' רמ"ב. מ"מ הרי כבר כתבו הב"ח והד"מ להחמיר וכ"כ האחרונים בתשובותיהם.

וכן מוכח מדברי הרמ"א בסעיף ל"ו יעו"ש והוא מהמרדכי בשם רשב"ב וכ"כ הב"ח בסנ"ב להוכיח מזה. ורק מ"ש הב"ח שמשמע דעת הב"י בשו"ע להחמיר צ"ע.

וצ"ל שדעתו דכל היכא דמייתי בשו"ע שני דיעות אזלינן לחומרא בדאורייתא. וגם אולי סמך על הא דסעיף נ' דמשמע שם שהמחבר מחמיר בזה וכמ"ש הח"ס סי' קצ"ט אות ד.

וע"ש שתפס שדעת המחבר כדיעה ראשונה. ולפלא שלא הביא דברי הב"ח הנ"ל.

וראיתי בשו"ת מהר"מ שיק סי' קצ"ז שכתב דלדעת הסוברים דכולו שאוב הוא מדרבנן ס"ל דגם הא דבעינן הוייתו ע"י טהרה הוא ג"כ דרבנן. ולענ"ד ז"א וכמ"ש הח"ס בסי' קצ"ט להדיא ע"ש בד"ה ואני תמהתי.

ורק דעת הרמב"ם הוא דרק לענין מים חיים בעינן הויה ע"י טהרה וכל הפוסקים חולקים עליו כמ"ש הח"ס שם. והחילוק פשוט לענין אם בא ע"י המשכה כל שהו דזה מיקרי הויה ע"י טהרה כמבואר בפוסקים והובא לעיל סי' ס"ו.

ולענין שאיבה לא מהני ואכמ"ל בזה] אכן צריך לברר איך המים באים מהנהר דרך המכונה שנקרא וואדיצאנג. אם באים ע"י פלומפף.

או ע"י גלגל המוזכר במהרי"ט חי"ד סי' י"ז. כי בפלומפף יש מחלוקת בין האחרונים אם כשר לעשות מקוה על ידו וראיתי שהביאו בשם שו"ת גידולי טהרה סי' י"ד שמחמיר בזה ואין ת"י ספר הנ"ל.

ובגלגל התיר המהרי"ט שם. וראיתי בשו"ת מהר"מ שיק סי' קצ"ו שהאריך להתיר במקוה ע"י גלגל ובכח הקיטור ע"ש.

ולא אאריך בזה עד שיתברר לי היטב איך נעשתה המכונה אצלם. ואחרי כתבי ראיתי בשו"ת מהר"י אסאד סי' רי"ג שחשש אם הברזא אינה מחוברת כראוי לרצפה שהמים מנטפים דרך שם ויש חשש זחילה.

ולמעלה הקלנו בזה. והיינו משום דלענ"ד זה מיקרי זחילה שאינה ניכרת וכהא דסי' ר"א סעיף נ"א.

והכל לפי הענין. עוד ראיתי שם בסי' ר"ז שהביא בשם גידולי טהרה להחמיר בברזא המחוברת ע"י שלשלת של ברזל.

ולמעלה הקלנו בזה וכבר היקל גם בתשובה הנ"ל אך קצת דבריו שם צ"ע ועמש"ל סי' ס"ד מזה. וע' בספר נחל אשכול לענין פלומפף: כבוד הרה"ג המפורסם וכו' מהו' נתן נטע הכהן נ"י הרב דק' קאליבעל: סימן קלא ע"ד אשר בעירו רוב הנולדים בעת הזאת נמצא בעיניהם ריר וליחה.

ולזה המוהלים משהים המילה כמפורש בש"ע בכאב עינים. ויש שמערערים ע"זואומרים שהליחה הזאת אינה מגוף העינים ורק הוא כאב בעפעפים ולא מצינו כלל שלא ימולו בשביל זה.

ומקצתם אומרים שאין זה כאב כלל. ורק נעשה זאת מצד מה שמסתכל על אור העולם יותר מדאי.

וכמו באנשים גדולים כשיסתכלו בחמה יהי שינוי קצת בעיניהם. והביא בשם ספר דבר אלי' שכתב שצריך בקיאות לחלק בין דמעות לדמעות.

אבל אין ספר זה ת"י. וביקש כת"ר לדעת דעתי בזה למעשה והנה מטרדותי לא אוכל להאריך וגם כי קרבו ימי החג הבע"ל.

לזאת אשיבנו רק הנלע"ד בעיקר הדין בלי פלפולים צדדיים: א) הנה מקור הדין הוא ביבמות דף ע"א דאיתא שם שאם כואב לו עינו אסור למולו. וכתב הנ"י ובחידושי הריטב"א שם דרק בכאב מועט מותר למולו מיד.

אבל בכאב עינים גדול שמחללין עליו את השבת צריך להמתין משיבריא ז' ימים כדין חלצתו חמה. דזה גרע מחלצתו חמה כדאמרינן בע"ז כ"ח דשוריינא דעינא בליבא תליא ע"ש.

וכ"פ הרמ"א ביו"ד סי' רס"ב ס"ב. והנה בשבת קל"ז תנן קטן החולה אין מוהלים אותו עד שיבריא.

ובש"ס איתא עלה אמר שמואל חלצתו חמה נותנין לו כל שבעה להברותו. וקשה דהא במשנה סתמא תנן עד שיבריא ולא כל ז'.

וצ"ל דהיינו דמפרש שמואל שיעורא דעד שיבריא הוא ז' ימים. והרמב"ם בפ"א מה' מילה הט"ז כתב חולה אין מלין אותו עד שיבריא ומונין לו מעת שיבריא מחוליו ז"י מעל"ע ואח"כ מלין אותו.

בד"א כשחלצתו חמה וכיוצא בחולי זה אבל אם כאבו לו עיניו בעת שיפתחו עיניו וירפאו מלין אותו מיד וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. ולכאורה לשונו אינו מובן שבתחילה כתב שאין מלין עד שיבריא.

ומשמע שמשיבריא מלין אותו מיד. ואח"כ כתב שימתינו ז"י.

וגם קשה עליו מהש"ס דמשמע ששיעור ז"י הוא השיעור עד שיבריא. ולשון הטוש"ע סי' רס"ב מתוקנים יותר שכתבו שיעור ז"י משנתרפא מחוליו וכוונתם דאף שנתרפא מהחולי מ"מ עודנו חלש וצריך להמתין עד שיתחזק ויהא בריא כראוי והשיעור בזה ז"י.

וצ"ל שגם כוונת הרמב"ם כן כי לשון יבריא יש בו שני פירושים. הפירוש האחד לשון רפואה וכמו הלשון בש"ס בחולין דף מ"ג ע"ב שמא הבריא לפירוש הראשון שברש"י שם שהכוונה נתרפא ושם לא הוי בריא גמור דהא הוי רק קרום מחמת מכה שאינו קרום וכפירש"י שם.

ועוד יש לפרש יבריא שיהי' בריא וחזק כאחד האדם. וע' ערוך ערך בר מ"ש בזה.

וכן הלשון בשמואל ב' ג' להברותו ובש"ס מברין וסעודת הבראה. והיינו לשון חיזוק שכשהאדם רעב הוא נחלש והאכילה מחזקתו.

ונראה דשמואל דייק לדינו זה מדקתני עד שיבריא דהא סגי דליתני קטן החולה אין מוהלין אותו. וממילא נדע שאין מלין קודם שיבריא דהא הוא עדיין חולה.

ולזה מפרש לה שמואל שהכוונה שאף שנתרפא מהחולי מ"מ עודנו חלוש וצריך להמתין עד שיבריא ויתחזק כחו כראוי. ופירש שמואל שהשיעור לזה ז' ימים.

ומזה שפיר דייקו הפוסקים דה"ה בכל חולי הכולל כל הגוף צריך להמתין ז' ימים כי הגוף נחלש מכל חולי שיארע לו. וכ"כ הטוש"ע סי' רס"ב דהיינו חולי שכולל כל הגוף.

וכ"כ האשכול והאו"ז בהלכות מילה: ב) ובזה יש לישב מ"ש האשכול ה' מילה בשם גאון שאף אם התינוק כחוש אין למולו וכ"כ הרמב"ן בחידושיו ביבמות דף ע"א ע"ב. וקשה טובא דמנ"ל זה.

אבל לפמ"ש א"ש דמדחזינן שאף שכבר נתרפא מחליו אסור למולו בשביל שהוא חלוש עדיין. ממילא מוכח שכשאנו רואים שהתינוק כחוש וחלש אסור למולו עד שיבריא.

אך יש לישב דבריהם בפשיטות ע"פ הא דאיתא במנחות דף ס"ד שכחוש פסול לקרבן. ופירש"י משום הקריבהו נא לפחתך.

וקשה דהיכן מצינו זה שכחוש פסול. וצ"ל שיש לו דין חולה.

וחולה כתיב בקרא דהקריבהו נא במלאכי ע"ש. ואף דילפינן חולה מקרא אחרינא בתמורה כ"ח ע"ב.

מ"מ נקיט רש"י האי קרא שפשוט טפי והיינו משום דס"ל דהוי רק מדרבנן. וכ"כ רש"י בזבחים ל"ה ע"ב גבי מחוסר אבר משום הקריבהו וע"ש בתו' שהקשו ע"ז וע' בחיבורי ח"א סי' ס"ג שכתבתי לישב זה דס"ל דהוי מדרבנן.

וכ"כ הכ"מ בפ"ב מהא"מ דלהכי נקיט הרמב"ם גבי טריפה טעמא דהקריבהו משום דס"ל דהוי דרבנן ע"ש. וע' רמב"ם פ"ב מה' שגגות הט"ו דמשמע דמפרש כחושה היינו טריפה.

דעל כחושה בבני מעיים כתב שם טריפה. אבל ברש"י שם לא משמע כן יעו"ש.

וגם הרמב"ם אפשר שהיה גורס בפירוש טריפה וע"ש בלח"מ. ובירושלמי פ"ה דגיטין ה"ו משמע דלא שייך לומר כחוש בב"מ דקאמר שם מה חולה בגלוי ע"ש.

אך י"ל דכוונת הירושלמי דקרא איירי שם בחולה שבגלוי דהא קאמר קרא שלא יביא קרבן חולה לכתחילה. ומוכח דאיירי שרואים שהוא חולה.

ובשאגת ארי' סי' נ' הוכיח מסוגיא זו דמשום הידור מצוה מותר לחלל שבת וכ"כ בדעת הרמב"ם ע"ש. וצ"ע דהא הרמב"ם מפרש לה טריפה.

ועוד דאיך שייך לומר שישחוט קרבן אחר משום הידור מצוה היכא שמעיקר הדין כשר קרבן הראשון וכבר נעשתה מצותו. וגם איך נפסול קרבן שנעשה בהכשר.

ויש להאריך בזה ואכ"מ: ג) עכ"פ לפ"ז קשה טובא על הנ"י וריטב"א שהזכרנו דהא עיקר הטעם שצריך להמתין ז"י הוא מפני שנחלש והיינו כשהיה חולה בכל גופו כמש"ל. אבל בכאב עינים נהי שיש בו סכנה מ"מ הרי לא חלה כל גופו ולא נחלש עי"ז.

ועו"ק דהא כתבו הר"ן פ' שמונה שרצים והמ"מ בפ"ב מה' שבת ה"י בשם הרמב"ן וכ"ה בש"ע או"ח סי' שכ"ח ס"א וסי"ז דלשון חולה הוא שחלה כל גופו ונופל למשכב ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידושיו בשבת דף קכ"ט ע"ב.

וא"כ כשיש לו רק כאב בעלמא אין זה בכלל חולה המוזכר במשנה שצריך להמתין עד שיבריא. ולכאורה י"ל דהיינו כמ"ש המ"מ בפ"ב מה' שבת בשם הרמב"ן שאף בכאב אבר אחד אם כואב לו מאוד עד שנופל למשכב מחמת כאב הוי כחולי כל הגוף ע"ש.

וכ"כ שאר פוסקים. וע' ב"י סי' שכ"ח בזה.

וה"נ ס"ל להנ"י והריטב"א דבכאב גדול הוי כחולי כל הגוף. אכן לפ"ז עיקר חסר מן הספר והו"ל לפרש דאיירי שנופל למשכב מחמת הכאב.

וצ"ל דס"ל להנ"י והריטב"א דכיון דמבואר בש"ס דחולי עינים יש בו סכנה משום שזה נוגע ללב. ממילא משמע שגורם חלישות לכל הגוף.

כי הלב מלך באברים וממנו תוצאות חיים לכל הגוף. ואף שאינו נופל למשכב.

בכ"ז כיון שכל הגוף נחלש. אסור למולו עד שיבריא וכמש"ל.

ולדעת הפוסקים דס"ל דבלשון חולה נכלל גם מי שחולה על אבר אחד והובאו ביתה יוסף בסי' שכ"ח א"ש בפשיטות. אך דעת הריטב"א בעצמו בשבת קכ"ט אינו כן וכמש"ל.

ובאמת מצינו בסוכה דף כ"ו ע"א דקרי שם חולה אף אם חש רק בעינו או בראשו יעו"ש וע"ש בתוד"ה ואפילו: ד) והנה בהא דקיי"ל בביצה כ"ב ובע"ז כ"ח דרירא ודמעתא בעין הוי סכנה ומחללין השבת. לכאורה קשה דהא חזינן הרבה אנשים שעיניהם דומעות תמיד.

ובכ"ז הם מאריכים ימים. וכן מצינו בבכורות דף מ"ג ע"ב דזבלגן הוי מום.

ואף דרש"י פירש שם שדולפות מים. נראה דה"ה דומעות.

וכ"כ הרמב"ם בפ"ח. מהב"מ.

וכן איתא שם בדף מ"ד ע"א עיניו תרוטות וצירניות דומעות דולפות טורדות. ופירש"י דומעות מעט דולפות יותר מדומעות טורדות יותר מדולפות.

וכ"כ הרמב"ם בפי' המשנה שם אהא דתנן צירן דהיינו מי שעיניו דומעות וכ"כ הרמב"ם בפ"ח מהב"מ ה"ו מי שדמעיו זולפות תמיד ומי שלחלוחית נמשכת מאחת מקצות עיניו ע"ש. ונראה דמפרש צירן לשון ציר שנמצא ציר בעיניו.

ועכ"פ הרי מבואר שיש אנשים שכן טבע עיניהם שדומעות תמיד. והוי רק מום אבל לא חולי מסוכן.

וגירסת הרמב"ם בהך דביצה כ"ב ג"כ צירא כמ"ש הפוסקים והובא בהגר"א סי' שכ"ח ס"ט. וצ"ל שיש חילוקים בזה ולא כל הדמעות והליחות שוות.

כי יש דמעה וריר שהוא מחמת חולי העין וזה הוי דבר מסוכן וצריך למהר לרפאותו. ויש אשר טבע העין כן.

ואף שבודאי הוא מאיזה חולשה בעין והא קיי"ל דאף בכאב מועט בעין ג"כ אסור למול. בכ"ז כיון שכן טבע העין של אדם זה.

כבר הורגל גופו בזה. ואין זה פועל על הגוף.

ושפיר אפשר למולו. דהא לא מצינו שמי שעיניו דומעות יהא אסור למולו כל ימי חייו.

דהא חשיב לה בין מומיכהנים. ותיפוק ליה דהוי ערל.

ואף שיש לדחות שנתחדש לו זה אחר שכבר נימול. מ"מ פשטות הענין לא משמע כן.

ולכאורה יש לומר דרק כשכואב לו עינו אסור למולו ואף בכאב מועט. אבל אם עיניו דומעות באופן שאינו סכנה רק מצד טבע העין וחולשתו קצת מותר למולו.

אבל בדברי הראשונים משמע להדיא שכיון שהתינוק סובל איזה חלישות באבר אחד אסור למולו. ועוד נראה דהנה במתו אחיו מחמת מילה כתבו הרמב"ם וכל הפוסקים ובש"ע סי' רס"ג שכשיגדל ויתחזק כוחו.

מותר למולו. וכבר בארו הנוב"י מ"ת ס' קס"ה והח"ס סי' רמ"ה טעם הדבר.

נמצא דנהי שחזינן שיש חולשה בבניו של זה שהמילה מזקת להם. בכ"ז כשגדל ונתחזק שפיר מלים.

וה"ה הכא אף שעיניו דומעות מאיזה חולשה. מ"מ כיון שגדל כבר ונתחזק כוחו מלים אותו.

והיינו כמש"ל שהגוף הורגל עם חולשה זו וכוחו מתחזק כאחד האדם. ואף שיש לחלק קצת בזה מ"מ מסתבר הדבר כמ"ש: ה) והנה כשאנו רואים שעיני התינוק דומעות נראה פשוט שאין למולו דהא אף אם הוא מחמת כאב מועט ג"כ אסור למולו כמ"ש כל הפוסקים וכדמוכח מהא דיבמות דף ע"א.

ומה שאומרים העולם שיש להקל מצד שזה נעשה ע"י הסתכלותו על אור העולם. הוא טעות דמ"מ הרי נחלשו קצת עיניו בשביל זה.

ושוב אסור למולו. ויש מקום להחמיר להמתין ז' ימים מעת שנתרפאו עיניו דשמא הדמעות האלה הם מחולי גדול שיש בעין שהוא סכנה כדאיתא בע"ז כ"ח וכדקיי"ל בסי' רס"ב.

רק שבזה נראה שנאמנים הרופאים לומר שאינו חולי מסוכן. והרי בכל דבר הנוגע לפקו"נ קיי"ל ששומעין לדברי הרופאים אם לא היכא שהחולה אומר צריך אני וגם בזה יש חילוקי דינים ע' או"ח סי' שכ"ח וסי' תרי"ח בזה.

וה"ה הכא.

אבל כשאומר הרופא שמותר למולו תיכף ולא יזיק לו. נראה פשוט שאין שומעין לו נגד דין מפורש בש"ס שהחמירו בזה הרבה.

וכבר האריכו האחרונים אם יש להאמין לרופאים בדיני התורה ואכ"מ. ואף דקיי"ל באו"ח סי' שכ"ח ס"ד דאף במכה של חלל אם ידוע שאין בו סכנה או שהרופא והחולה אומרים שא"צ אין מחללים השבת עליו ע"ש ובאחרונים בזה.

מ"מ לא דמי דהתם מבואר בש"ס שיסמכו על החולה והרופא בדבר שנוגע לפקוח נפש לענין חילול שבת. ורק הש"ס גלי לן באיזה חולי יש לחוש לסכנה במקום שאין רופא והחולה אינו יודע.

אבל בנ"ד לא מצינו שמסרו חז"ל דבר זה לרופאים. רק סתמו שבכאב מועט אסור למול.

ובחולי צריך להמתין ז"י משנתרפא. ונראה דמשום שאנו צריכים לעשות דבר בקום ועשה.

אין לנו לסמוך בדבר שאפשר להביא התינוק לידי סכנה. וגם אפשר דקים להו שאפשר לבוא לידי סכנה בכה"ג.

ועוי"ל דבזה אין הרופא יכול לומר דעתו ע"פ נסיון ואקצר. ואין לומר שנשתנו הטבעים במשך הדורות.

חלילה לומר כן כי אם נבוא לדון ע"פ סברא זו. ניתן יד לפושעים לסור מדרך התורה.

ואף שכתבו התו' סברא זו בע"ז דף כ"ד ועוד באיזה מקומות. היינו בדבר שנראה בחוש.

אבל לא במילתא דתליא בסברא. וידוע כבר מ"ש הרשב"א בתשובה לענין טריפות שאין לסמוך על מה שרואים שחיות י"ב חודש והובא זה בפוסקים.

והרי קיי"ל בירושלמי פ' הערל שאף אם אחזתו חמה שעה אחת וחלצתו צריך להמתין אח"כ ל' יום. וממילא לש"ס דילן צריך להמתין ז"י.

ואטו אם הרופאים יקילו למולו תוך ז' ימים כיון שלא אחזתו רק שעה אחת. נשמע להם לעשות נגד הדין.

ונראה ראיה לזה דא"כ הוי להו להפוסקים לפרושי שאם רואים בהתינוק איזה מיחוש בעיניו או בגופו ישאלו פי הרופאים. ורק היכי שאין שם רופא אז לא ימולו.

וע"כ צ"ל שהוא דין גמור שלא ימולו במקום כאב וחולי ואין שומעין כלל להרופאים בזה. ועדיין י"ל דמ"מ נאמין להרופאים אם אמרו שעיניו דומעות בטבע ולא יתרפא מזה לעולם.

אבל באמת נראה שא"א להרופאים לדעת זאת תיכף בימים אחדים ללידתו רק אחר שינסו לרפאותו אז יכירו שאינו מקבל רפואה. ועוד דהא כבר כתבנו דאף בכה"ג צריך להמתין עד שיתחזק כחו.

ואפשר שלאחר שיבורר שהדמעות הם תדירות אצלו נאמין לרופא כשיאמר שאין זה מחמת חולשה שבעין רק טבע עיניו של זה הם כך: ו) ועוד נראה ראיה מהא דאיתא ביבמות דף ע"א דמשכחת לה שיתחייב במילת בנו בשעת אכילת הפסח ולא בשעת עשייתו כגון שחלצתו חמה ופריך וניתיב ליה כל שבעה ושקיל וטרי טובא בזה.

וקשה טובא דלישני בפשיטות כגון שבא רופא אחר עשיית הפסח בעת שחלצתו חמה ואמר שאין סכנה למולו תיכף או כגון שהיו עיניו דומעות ואמר הרופא שאין סכנה למולו. וע"כ צ"ל שאין שומעין לרופא בזה.

וא"ל דאם לא היה רופא מקודם א"כ הי' זה ספק ערל גם בשעת עשייה דאפשר אם היה רופא לפנינו היה אומר שאין סכנה. ז"א דנלע"ד דכל היכא שאסור למולו משום ספק סכנה.

שוב אינו מעכבו מלעשות הפסח. דהא עכ"פ הוא פטור מלמולו.

והרי ודאי גם בחולה או בחלצתו חמה תוך ז"י אינו ברי שימות ע"י המילה ורק משום ספק נפשות אסור למולו. ודוחק לומר דע"פ רוב הוי סכנה.

והרי במדבר שלא מלו מפני שלא נשב להם רוח צפונית כתבו התו' ביבמות דף ע"ב ד"ה משום שלא היתה מעכבת הפסח. ובודאי בזה אין לומר דע"פ רוב הוי סכנה.

דבזה לא היינו מקילים משום סברא דשומר פתאים ד' כדאיתא בש"ס שם. וע"כ צ"ל דרק מיעוטא הוי סכנה.

ובכ"ז אסור משום דבפקו"נ אין הולכים אחר הרוב. ומ"מ כיון שאסור למול מן הדין שוב אינו מעכב הפסח.

ואף דהכא אפשר לברר ע"י שאלת רופא כיון שא"א לו להשיג היום רופא לשאלו שפיר אסור למולו ואין מעכבו מן הפסח. ואין שייך בזה לחלק מצד ספק מחסרון ידיעה ובקיאות וכמובן.

ומ"מ אח"כ כשבא במקרה רופא ואמר שאין בו סכנה אין נפסל הפסח למפרע כיון ששחטו כדין. ובלא"ה לפמש"ל דנוקי כשחלצתו חמה אחר עשייה ואז אמר הרופא שאין בו סכנה.

שוב לק"מ דבשעת עשייה עדיין לא חלצתו חמה. [ובזה יתישב ג"כ מה שיש לדקדק על דברינו הקודמים דהא איירינן בירושלים במקום עשיית הפסח או שהילד עכ"פ קרוב לירושלים.

ושם בלי ספק מצוים רופאים ולא בעי לאוקמא במילתא דלא שכיחא]. ואף שיש לדחות דהש"ס קושטא משני דבעי מעל"ע בחלצתו חמה.

מ"מ הא חזינן דר"פ מוקי לה באוקימתא אחריתא. והו"ל לאוקמי בכה"ג: ז) ועוד י"ל דהנה איתא בפירש"י בביצה דף כ"ב ע"א דהא דרירא ודמעתא סכנתא היינו רק בתחילת החולי.

אבל בסוף החולי שוב אין סכנה ע"ש דלא גרס ותחילת אוכלא רק תחילת אוכלא בלא ויו [ובע"ז כ"ח ע"ב משמע בפירש"י דקאי רק אקדחתא. אבל בביצה מפורש דקאי אכולהו] ולפ"ז י"ל שבסוף החולי כבר עברה הסכנה.

ואפשר שהעין יוציא ליחה זמן רב ובכ"ז אינו חולה כלל כי עבר החולי. ואפשר שישאר זה בטבע העין שיוציא דמעה וליחות ובכ"ז העין בריא ושלם.

ובכה"ג איירי הא דבכורות דהוי מום. ולזה בתינוק כל זמן שלא נתברר שעבר החולי.

חיישינן שמא הוא עדיין תחילת אוכלא. ואם יאמר הרופא שבתחילה היה מחמת חולי וכבר עבר החולי.

י"ל שהוא נאמן ע"ז. אך יצטרכו להמתין ז"י מיום שעבר החולי וכדעת הנ"י וריטב"א שהזכרנו.

וכ"נ להקל למעשה שאם יעברו ז"י מיום שיגיד הרופא שעבר החולי. מותר למול אף שעדיין יש ליחות בעיניו.

ולפ"ז יש מקום לומר שנאמין להרופא כשיאמר שהליחות שבעין אינו מחמת אוכלא רק מצד סיבה אחרת שנולדה בעיניו של זה. אבל כבר כתבנו שקשה להעמיד ע"ז ליכנס בספק נפשות ונגד דין מפורש בש"ס.

כי הרופא אינו אומר זה רק באומדנא. ובפרט בתינוק קטן שאינו מגיד לנו אם סובל איזה כאב או לא.

ובפרט דלגירסת ותחילת אוכלא מבואר להדיא דברירא ודמעתא הוי סכנה אף בלא אוכלא. וגם לפמש"ל מוכח מסוגיא דיבמות שאין להאמין לרופא על זה.

וכבר כתב הח"ס בכמה מקומות בתשובותיו שאין להאמין לרופאים על גוף מיוחד רק יש להאמינם בדרך כלל שאפשר שיהא כך יעו"ש. ורק לענין מכה של חלל אף שהתירו חז"ל לעשות מה שצריך לו.

מ"מהרי מסרו זה לבקיאים לדעת מה צריך לו. וממילא נאמן הרופא לומר שאבר זה אינו מוכרח כ"כ לרפאותו לשעה ואסור לחלל שבת בשביל זה.

אבל בנ"ד ודאי אין להאמינו כנ"ל: ח) והנה מעכ"ת כתב שיש שמצדדים להיתר לפי שהליחות שיש בעין הוא בשביל כאב שיש לו בעפעפיו ולא בגוף העין. וז"א דכבר כתב האשכול בה' מילה והרמב"ן בחי' ובנ"י ר"פ הערל בשם גאון ובאו"ז הגדול הלכות מילה סי' ק' ושאר פוסקים שאף אם יש לו כאב באיזה אבר ביד או בלחי או ברגל אין למולו עד שיתרפא.

ומכ"ש בעפעפיו שהם אצל העינים מקום חלוש מאוד. ולבד זה נראה דחולי בעפעפים לפי דברי הרופאים הוא כמו חולי גוף העינים.

ודקאמר בש"ס רירא דמעתא קדחתא וכו' באמת לא מצינו חילוק אם הדמעה הוא מחמת העפעפים או מחמת גוף העין ומי הוא זה אשר ירים ראש לחלק בזה במקום סכנת נפש. וכן מ"ש שרופא אמר שנעשה מחמת שעפעפים שוכבים זע"ז.

ג"ז אינו דמ"מ הרי יש לו איזה כאב עי"ז שהרי רואים אנו שינוי בעיניו: ט) ועוד כתב מעכ"ת שיש מצדדים שאינו מחמת כאב כי אלו היה כואב לו עינו היה ניכר שם אדמימות. וז"א כי מי הגיד להם זאת.

ועוד דהא איתא בירושלמי פי"ד דשבת ה"ד אר"א בשם ר"י ההן סימוקא יש בו סכנה ופירש הק"ע אדמימות שבעין. הרי שאדמימות בעין הוי סכנה.

וממילא מוכח דהא דאיתא ביבמות דף ע"א שאם כואב לו עינו אסור למולו עד שיתרפא. היינו בלא אדמימות.

דהא כתבו האשכול והרמב"ן והנ"י וריטב"א דאיירי התם בכאב מועט ולא באופן שיש בו סכנה וכמש"ל. וא"כ ע"כ אירי שאין בו אדמימות.

ואף שגוף דברי הק"ע צ"ע מנ"ל לפרש כן ולחדש דין כזה. והפ"מ פירש שם באופן אחר ע"ש.

וגם פירושו אינו מוכרח. והעיקר נלע"ד שהיתה אצלם מחלה ידועה בשם סימוקא.

ואולי צ"ל סימטא כדאיתא בע"ז כ"ח ע"א. או אולי קאי על חולי הטחול שנקרא סומקא בגיטין דף ס"ט ע"ב ובשבת קכ"ט ע"א.

מ"מ מוכח מדעת הק"ע דבכאב עין בלא אדמימות ג"כ אסור למול: ואין לפרש הירושלמי דקאי על מי שהוא אדום שהוא סכנה דהא חזינן שאסור למולו. דז"א דהאדמימות בעצמה אינה סכנה ורק למול יש סכנה שלא יצא דמו וכפירש"י בשבת קל"ד ע"א.

ובירושלמי שם לא איירי כלל בדיני מילה. רק לענין חילול שבת במקום סכנה.

ובאמת בגדול יש לדון דלא שייך כלל הא דאדום דכיון שנתגדל י"ל שטבע בשרו כן להיות אדום וכמש"ל גבי אם עיניו דומעות. וכן משמע בח"ס ס"ס רמ"ה שכתב דעשו הי' אדום ולא נימול לשמונה.

אבל אח"כ נימול כדאיתא במדרש פ' וישלח. ופשטות המדרשים משמע שהיה אדום כל ימיו עב"ר פ' תולדות.

ומוכח שמותר למול כשנתגדל ורואים שטבעו הוא כן. ולפמ"ש רש"י בחולין מ"ז ע"ב שלזה אין מלין אדום לפי שדמו הולך בין עור לבשר והוי כמי שאין לו דם וחיותו מועט ומת במכה קלה.

י"ל ג"כ דכיון שכבר גדל ונתחזק כחו מותר למולו. וכדקיי"ל גבי מתו אחיו מחמת מילה שמותר למול כשגדל ונתחזק כוחו: י) [ובאמת צל"ע טובא על הראשונים שכתבו שאין למול התינוק אם יש לו שום כאב באיזה אבר והוכיחו זה מדאמרינן ביבמות דאי כאיב לו עינא אין למולו וכמש"ל.

דהא י"ל דכאב עין שאני וכדאמרינן בע"ז כ"ט ע"א אישתא וסיכורא סכנתא. כאיב עינא וסיכורא סכנתא.

אלמא שהקזת דם מזיק לאדם בשעה שכואב לו עינו. ומשמע להדיא דאיירי אף בכאב מועט.

ולזה אסרו ג"כ למול בכאב עין לפי שע"י המילה יוצא דם הרבה. וכן השוה הש"ס מילה וסיכורא אהדדי ביבמות דף ע"ב דאיתא שם ביומא דעיבא לא מהלינן ולא מסוכרינן ביה.

ואף דרש"י פירש בע"ז שם ובפסחים קי"ב דסיכורי הוא הקזת דם מן הכתפיים. וא"כ יש מקום לחלק דרק הוצאת דם מן הכתף קשה לעין יותר בשביל שקרוב לעין.

אבל בשאר הוצאת דם אין לחלק בין כאב עין לשאר אברים. מ"מ הא חזינן ביבמות שם דמדמה מילה לסיכורי.

ועוד הערוך בערך סבר מפרש לה סתם הקזת דם ולא דווקא מכתף ע"ש. ולפ"ז יש לדון דהא שצריך להמתין ז"י משנתרפא היינו רק בחלצתו חמה משום דלאישתא מזיק הוצאת דם כדאיתא בע"ז כ"ט.

וכ"נ מפירש"י ביבמות דף ע"א ע"ב דרק בחלצתו חמה נותנין לו ז"י ולא בשאר חולי ע"ש. וכ"כ באו"ז הל' מילה בדעת רש"י והביא ג"כ מתשובת הגאונים דרק באישתא נותנים ז"י משנתרפא ולא בשאר חולי.

ונראה הטעם כמש"ל. וכ"נ בבה"ג ה' מילה ובשאילתות פ' אחרי שכתבו דבאישתא צריך להמתין ז"י משחלצתו ולא הזכירו כלל מחולי אחר.

ולפי סברא זו שוב אין כאן הוכחה מסוגיא דיבמות דאף בכאב באבר אחד אין מלין. דאפשר שפיר דאיירי דכאיב עינו באופן דהוי סכנה.

ומ"מ א"צ להמתין ז"י משנתרפא דהא דין דז"י אינו רק באחזתו חמה כנ"ל. אבל מי ירום ראש לצדד בזה אחרי כי רוב הראשונים וכן כל האחרונים סתמו דבריהם דבעי ז"י בכל חולי גדול.

ושאסור למול אף בכאב אבר אחד. ובפרט שהביאו כן בשם גאון.

ולזאת אקצר בזה]: יא) היוצא לנו מזה להלכה דכל שרואין בתינוק שיש ליחה בעיניו אסור למול ואין להעמיד בזה על דברי הרופאים נגד דין מפורש בש"ס ופוסקים. רק אם נמשך איזה שבועות ורואים שהתינוק בריא בכל דבר כראוי ובכ"ז עיניו נוטפות בזה יש לסמוך על הרופא אם יאמר שטבע עיניו כך.

או שאינו מחמת חולי וכאב כלל וכמש"ל. וכן בכל שאנו רואים שהתינוק סובל איזה כאב באיזה אבר שיהיה אסור למולו עד שיתרפא.

וכשיש ליחות בעיניו אף שנתרפא בכ"ז יש להמתין ז"י כדקיי"ל בשו"ע סי' רס"ב וכנ"ל. רק אם הרופאים יאמרו שלא היתה הליחות מפאת חולי שבעין אז א"צ להמתין ז"י וכמש"ל: יב) ומה שנסתפק כת"ר בנולד מהול ויש לו כאב עינים אם מותר להטיף ממנו דם ברית.

לענ"ד נראה פשוט שאסור כי עיקר הטעם נראה שמזיק לו עשיית חבורה [ובפרט לפמש"ל להביא ראיה מהא דע"ז כ"ט ע"א דהוצאת דם מזיק לכאב עינים. ממילא דה"ה בהטפת דם ברית] וגם הא הטפת דם רק מדרבנן היכא שאין שם ערלה כבושה.

לזה בודאי אין להחמיר במקום חשש חולי וכאב. ובפרט דבלא"ה כתבו הראשונים דבהטפת דם ברית צריך ליזהר מאוד שלא להזיק להתינוק ושאין להשגיח בזה על יום שמיני דווקא.

וכ"פ בסי' רס"ג ס"ד. ולכאורה יש להוכיח מלשון רש"י בחולין מ"ז ע"ב דשרי להטיף בכאב מועט.

דהא פירש"י שם דלהכי אין מלין תינוק אדום לפי שאין דמו בלוע בו וחיותו מועטת לזה אפשר שימות אף במכה קלה. ומשמע מזה שאם חיותו כראוי רק יש לו כאב באיזה אבר אין מזיק לו מכה קלה.

והטפת דם היא רק מכה קלה. אבל באמת ז"א דבלא"ה פירש"י צ"ע שקורא למילה מכה קלה והרי הש"ס תופס שהוא סכנה אם יש לו איזה כאב.

ובגיטין דף נ"ז ע"ב איתא כי עליך הורגנו כל היום זה מילה שניתנה בשמיני. וצ"ל בכוונת רש"י דהא שאין למול חולה היינו מפני שמכת המילה תגדיל החולי ויבוא לידי סכנה.

אבל באדום שאינו חולה רק שעדיין לא נבלע דמו. אין שייך לומר שהמכה תגדיל החולי ולגבי זה שפיר מיקרי רק מכה קלה.

ולזה פירש"י דמ"מ כיון שחיותו מועט אפשר שימות עי"ז. ואפשר דבאמת כוונת רש"י לרמוז דאף להטיף ברית אסור באדום.

וע' ח"ס ס"ס רמ"ה דמשמע דס"ל שמותר להטיף דם ברית באדום. ויש לדחות דכוונתו שם שלא הוצרך למילה מה"ת ע"ש: סימן קלב ומ"ש כתר"ה להסתפק בילד שיש לו שיעול אם מלין אותו כבר כתבנו שדעת הראשונים שאף בכאב אבר אחד אסור למולו.

ומכ"ש שיעול שהוא מצד חולשת אברים הפנימים: ומ"ש להסתפק אם נתעכבה המילה עד אחר שלשים יום אם יש לחוש אז לכאב קטן. דאפשר לא חששו לזה רק בכלזמן שיש עליו חשש נפל ולא אח"כ.

נראה פשוט שאין לחלק כלל דממ"נ אם כלו חדשיו הרי הוא כאדם גדול כדאיתא בנדה דף מ"ד. ואם לא כלו חדשיו שוב לא שייך לחוש שתזיק לו המילה דהוי כמת כדאיתא בשבת דף קל"ו דהוי כמחתך בשר בעלמא: וע' ח"ס חי"ד סי' רצ"ד בענין זה.

ואף שיש לצדד בזה מהא דאיתא בערכין דף ז' דוולד זוטרא חיותיה משמע מזה דתיכף בעת הלידה עוד חיותו מועטת. והרי שם איירי שכלו חדשיו דהא איירי שם דומיא דתינוק בן יומו דמייתי שם והוא משנה בנדה מ"ד ומוקי לה שם בכלו חדשיו.

ואף דגבי נחלה א"צ זה היינו משום דאזלינן בתר רובא דכלו חדשיו. ואף דשם איירי בעודו במעי אמו וי"ל דאז מיקרי זוטר חיותו טפי משא"כ בשכבר נולד.

מ"מ משמע שאין חילוק. אבל באמת ז"א דאף דודאי בילד קטן זוטר חיותו טפי מאדם גדול וכדתנן בסנהדרין דף ע"ט ע"א.

מ"מ אין שייך להגביל ולומר עד אחר שלשים יום. ורק כל מה שמתגדל מתחזק כוחו וחיותו וכדמוכח במשנה שם.

וא"כ עד היכן הוא שיעור קטן וגדול בזה. וע"כ צ"ל שאין חילוק.

וקצת יש להוכיח כן מסוגיא דיבמות דף ע"א שהזכרנו למעלה רק באשר שיש לדחות אקצר בזה. וכן ראיתי בסידור יעב"ץ שכתב בפשיטות שאין חילוק בין קטן לגדול ומ"ש

כתר"ה להסתפק לפמ"ש רש"י בשבת דף קל"ד דבאדום בעינן שיהא כולו אדום אם בירוק ג"כ הדין כן דאפשר ירוק שלא נוצר בו שום דם חמיר טפי.

הנה בפשוטו נראה דגם בירוק בעינן כל גופו דנראה סברת רש"י שאין סברא לומר שנבלע במקצת הגוף ובמקצת לא נבלע וע"כ שהאדמימות הוא מסיבה אחרת. וממילא גם בירוק אין לומר שבמקצת נפל דמו ובמקצת לא נפל.

אך קשה לי מהא דאיתא בחולין דף מ"ז דריאה אדומה או ירוקה כשירה משום דהדרא בריא. ומוכיח זה מהא דמילה.

וקשה דילמא דוקא כשהאדמימות מחמת שלא נבלע הדם אמרינן דהדר בריא שסוף הדם ליבלע. אבל כשהאדמימות באבר אחד הרי מוכח שנבלע בו דמו רק שיש כאן איזה חולי אחר וזה אפשר לא הדר בריא.

וע"כ צ"ל דגם באבר אחד שייך סברא דלא נבלע ולא נפל הדם. ושם בדף מ"ו ע"ב משמע דאף במקצת מן הריאה שייך ג"כ סברא שלא נבלע דמו ע"ש ובפירש"י.

ומכ"ש להגירסא שהביאו התו' שם לגרוס אלא לא שנא וטריפה ע"ש. וכ"כ הפמ"ג להדיא בסי' ל"ח במשבצות סק"א.

והנראה בדעת רש"י דנהי דשפיר שייך סברא דלא נבלע דמו אף במקצת. מ"מ לא מיקרי חולי לענין מילה רק כשכולו אדום.

ומשמע ליה הכי מלשון הש"ס בשבת שם האי ינוקא דסומק דאכתי לא איבלע ביה דמא. משמע דקאי על כל גוף התינוק.

וכן גבי הא דר"נ איתא ראיתיו שהוא אדום. משמע דקאי על כל התינוק.

וממילא דה"ה בירוק. דלשון זה איתא שם גם גבי ירוק.

ואף דרש"י כתב שם אהא דהצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית שהוא עוד טעם שלא יוכלו לקיים בו מצות הטפת דם ברית. וא"כ גם כשירוק מקום הגיד לחוד ג"כ אין למול.

מ"מ נראה פשוט שבשביל זה לבד אין לדחות המילה. וכ"כ בלב ארי' בחולין דף מ"ז ע"ב.

וכן מוכח ממ"ש רש"י והר"ן בשבת פר"א דמילה דלהכי אין למול אדום לפי שע"י המילה יצא כל דמו. הרי מפורש דס"ל דאיירי בכל הגוף.

דבמקום אחד משמע דאין חשש אם יצא הדם שבמקום ההוא. ודוחק לומר שהכוונה על כל הדם שבאבר זה.

וכן גבי ירוק כתבו שם לפי שאין בו דם חיותו מועט וימות ע"י מכת המילה. וזה שייך ג"כ רק כשכולו ירוק ולא אם הוא ירוק רק במקום אחד.

ולזה נלע"ד עיקר שצריך כולו אדום או ירוק. ונראה דאף אם נמצא מקום אחד שאינו אדום.

בכ"ז אסור למולו דאפשר נשתנה מראה אדמימות המקום ההוא ע"י איזה סיבה חיצונית: ועוד דכיון שהחשש הוא שיצא כל דמו. א"כ אף ביציאת רוב דמו יש ג"כ סכנה.

ובפרט בקטן שאם יצא רוב דמו אפשר שלא ישאר בו רביעית דם. וכן גבי ירוק כיון שלא נפל הדם ברוב גופו.

ודאי שיש בו חיות מועט ויש סכנה למולו. אכן מצד רובו ככולו נראה שאין שייך לדון בנ"ד דכיון דהטעם הוא שחוששין שמא יצא כל הדם: א"כ אף אם יצא רובו אם רק ישאר בו רביעית דם סגי.

וכן מצינו בשבת דף קכ"ט ע"א שלפעמים היו מוציאין הדם בהקזה ולא היה נשאר בו רק רביעית ע"ש. ורק מ"מ נראה דאסור למול אף אם רובו אדום משום דאפשר שלא ישאר בו רביעית דם וכנ"ל.

וגם די"ל שאף אם ישאר יותר מרביעית. מ"מ כיון שניטל רוב דמו תזיק לו מכת המילה ביותר.

ובחולין דף מ"ז פירש"י בטעם דאדום שחיותו מועט דהוי כמי שאין לו דם כי הדם הולך בין עור לבשר. ונראה ג"כ דזה שייך רק כשכולו אדום ולא במקצת וכמובן.

ועמ"ש בסי' הקודם אות ט' לענין גדול אדום אם מותר למולו ויש להאריך ולבאר למה שינה רש"י פירושו משבת לחולין ומטרדותי ההכרח לקצר: סימן קלג ומה שנסתפק כת"ר אם סמכו על הדיין לפשר קרוב לדין וע"פ ד"ת צריך הנתבע לישבע וליפטר. מה נקרא בזה קרוב לדין.

ומ"ש השבות יעקב דקרוב לדין היינו שליש פחות. לא שייך כאן.

דשם איירי בלא שבועה. והנה מנהג הדיינים הזקנים לתת בעד שבועה ערך שליש מכפי הטענה.

ונראה שהמקור לזה הוא מהשבו"י הנ"ל. אבל באמת לא דמי דשם איירי בלא שבועה וכנ"ל.

והנה מאז ניתנה עלי משא ההוראה אני נוהג באופן כזה. דהנה בפשרה כזו יש שני דרכים.

הדרך האחד לשום כמה שוה השבועה לאיש זה היינו כמה היה נותן כדי להיפטר ממנה. וזה תלוי בערך האיש המחויב השבועה.

ובערך השבועה אם לפי אומדנא טענתו חזקה ויכול לישבע או לא. והדרך השני לפי הענין כי לפעמים ניכר שהוא דין מרומה והתביעה אין בה ממש או להיפוך שהנתבע כופר בשקר.

ובדין ההכרח לדון כפי טענות הב"ד וכמו"ש הרמב"ם ובח"מ סי' ט"ו שבזה"ז אסור לדון ע"פ אומדנא. אבל כשהדיין מפשר ביניהם אסור לו לחייב את הזכאי באמת.

ומוטל עליו לתת להתובע רק דבר מועט בעד תביעתו אם נראה לדיין שאין בה ממש. או אם דברי הנתבע אין בהם ממש צריך לוותר לו רק דבר מועט מהתביעה.

ובכה"ג שייך גם סברת הדרך הראשון. כי כיון שהדיין מרגיש שהאמת עם התובע א"כ הנתבע אין יכול לישבע השבועה המוטלת עליו כי תהא לשקר.

ושפיר השבועה שוה הרבה. כי בעד כל הון אין ראוי שישבע איש לשקר ח"ו.

ולזה באופן כזה בודאי צריך כל דיין ירא ד' לפשר ע"פ דרך השני. ובפרט אם התנו שהפשרה תהא קרוב לד"ת דודאי באופן כזה הוא קרוב לד"ת וכנ"ל.

ואם דברי התובע אין בהם ממש והתנה שתהי הפשרה קרוב לד"ת. יש לצדד שכוונתו שלא ידון לפי אומדן דעתו רק לפי הדין.

והיינו שישום את ערך שבועת הנתבע לפי כבוד האיש. אבל העיקר נראה שאף באופן זה צריך לפשר באופן שיתנו להתובע דבר מועט לפי שזהו הדין האמיתי להציל עשוק מיד עושקו ולדון דין אמת לאמיתו.

ובאופן כזה כשהתובע אינו רוצה להתפשר בדבר מועט. אזי מצוה לחזק את הנתבע שישבע כדי שלא יהא חוטא נשכר: ועל כגון זה בארתי בע"ה הא דאיתא בסנהדרין דף ו' ע"ב רמ"א לא נאמר בוצע אלא כנגד יהודה שנאמר ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע וגו' וכל המברך את יהודה ה"ז מנאץ וע"ז נאמר בוצע ברך ניאץ ד'.

והוא תמוה דמה שייכות יהודה להא דבוצע ברך. ומה הכוונה בזה.

והנראה בזה דהנה ידוע דרך הדיינים שמצדדים תמיד לפשר בכל דבר אשר יבוא לפניהם והנה כשיבוא אחד לפני ב"ד ויתבע את אחד שגנב אצלו או גזלו בפרהסיא והדבר ידוע שהאמת אתו. ורוצה שישיב לו את גזילתו.

והדיין יאמר לעשות פשרה ביניהם. הלא כל השומע יצחק לו.

באמרו כי לא די שאין קונסין אותו בעד גניבתו ועל שציער את חבירו. עוד רוצה הדיין שישאר מן הגזילה ת"י ויהא חוטא נשכר.

ופשרה שייכת רק היכא שכל אחד מהם חושב שהצדק אתו ואינו רוצה כלל לגזול את חבירו. בזה יש מקום לפשר ביניהם.

והנה השבטים חפצו להרוג את יוסף וראובן אמרשישיבוהו לאביו. ובא יהודה ועשה פשרה ביניהם שימכרוהו לעבד.

ופשרה כזו בודאי אין ראוי לעשות. כי היה ראוי לו לעמוד כנגדם ביד חזקה ולעזור לראובן להשיבו אל אביו.

וזהו שאמר ר"מ דהא דדרשינן מקרא דבוצע ברך שאסור לעשות פשרה קאי על פשרה כעין של יהודה ועל פשרה כזו בודאי נקרא מנאץ. ודנקיט לשון מה בצע אינו רק דרך רמז משום דכתיב ביה לשון בצע לשון נופל על לשון.

וגם בקרא דבוצע ברך באמת אינו דורש בוצע לשון פשרה. רק עיקר כוונת הדרש הוא שמי שמברך הגזלן הרי הוא מנאץ שגורם להרבות גזלנים כיון שרואים שאין בזיון לגזול.

וממילא ה"ה במי שעושה פשרה בין גזלן גמור לנגדו. הרי זה מורה שגזילה אינו עול גדול בעיני הפשרן אחרי שנותן במקצת צדק לפעלו ועי"ז הוא מנאץ ומרבה גזלנים: עכ"פ שמענו שהפשרה ראוי לצדד באופן כזה שיהא קרוב לדין אמת לאמיתו שזהו עיקר מצות דין ומשפט להעמיד האמת על תלו.

וגם אם לא התנה קרוב לדין ראוי לפשר באופן זה. ולשון קרוב לדין בא למעט לפי שיש עוד דרך שלישי לפשר ע"פ יושר כגון שע"פ דין מגיע לו הכסף אבל ע"פ יושר אין ראוי שיקחנו.

וכעין הא דאיתא בב"מ דף פ"ג ע"א שאמר רב לרבב"ח שימחול לשכיריו דמי היזקו וישלם להם שכר פעולתם משום למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור. וזה יש לצרף בפשרה.

אכן כשמתנה בפירוש קרוב לד"ת אין לצרף זה. ודרכי במקום שאני רואה שהיושר רחוק מן הדין אני אומר להם שיסמכו שאגיד להם דעתי ע"פ יושר ולא בלשון פשרה.

באשר אני חושש כי בפשרה הוא לשון פושרין והיינו אופן ממוצע בין שני הצדדים ולפ"ז אין רשות להתרחק הרבה מטענת אחד ולהתקרב להשני. אבל כשאומרים ע"פ יושר שפיר יש לעשות כפי שיורה יושר הענין.

ובכגון זה החכם עיניו בראשו איך לכלכל הענין. ובשבות יעקב ח"ב סי' קמ"ה כתב דבתשובת הרא"ש שהובא בב"י סי' י"ב מבואר דפשרה הוי כעין שודא.

ותמהני דאדרבא מפורש שם להיפוך דפשרה לאו היינו שודא שכתב מקודם שודא ואח"כ כתב א"נ פשרה ע"ש. וגם מ"ש השבו"י שם דרובא דמינכר היינו שני שלישים.

לענ"ד אינו מוכרח דהא גבי שחיטה אף להפוסקים דס"ל בסי' כ"א דבעי רוב הנראה לעינים מ"מ לא בעי שיהיו שני שלישים וסגי כשניכר לעין שהוא רוב אף בלא מדידה וכמבואר בפוסקים שם בסי' כ"א. וכן פירש"י בע"ז דף ל"ז ע"ב על רובא דמינכר ע"ש.

והא דבעינן בברכות דף מ"ח שבעה מתוך עשרה כדי שיהיו רובא דמינכר. היינו שכיון שצריך שיהא יותר מרוב מצומצם.

ממילא צריך שבעה. אבל לא מצד שצריך שיהיו שני שלישים.

וע' רדב"ז סי' י"ב מ"ש לחלק בין רובא דמינכר לרוב הנראה לעינים ודבריו ברורים. ומ"ש בפירש"י בחולין כ"א ע"א ובע"ז ל"ז לשון רוב הנראה לעינים.

צ"ל דלשון זה יש לו שני ביאורים. דהא בחולין כ"ט ע"א מפורש דרוב הנראה לעינים הוא רוב מצומצם ע"ש.

וגם יתר ראיות השבו"י שם יש לדחותם וכבר כתב בעצמו שאינם רק סמוכות. ולזה נלע"ד העיקר שקרוב מיקרי כל שהוא פחות ממחצה וכמו גבי גט בגיטין דף ע"ח וכן רוב וקרוב דבב"ב דף כ"ג ע"ב דסגי בכל שהוא.

ולזה שפיר הרשות בידו לפחות מן המחצה כמה שיתראה לו לפי הענין. כיון שהכל נקרא קרוב.

וע"ל סי' י"ז אות א': ובאמת יש שני אופני קירוב. קירוב במידה וקירוב באיכות וכמו קרוב ד' לנשברי לב קרוב לכל קוראיו.

הקרובים אלי נאום ד' (יחזקאל מ"ג) וכדומה יש הרבה שאין זה במידה רק בקירוב המחשבה והרצון למלאות רצון הקרוב אליו. וכעין מ"ש טוב שכן קרוב מאח רחוק וכן קיי"ל בכתובות פ"ה ע"ב וכתב הרא"ש דהיינו שקרוב אליו בקירוב דעת ע"ש וכן קיי"ל בח"מ סי' רנ"ג סכ"ט וע"ש באחרונים.

ולזה אף שאמרו קרוב לדין. מ"מ שפיר יוכלו לפשר באופן שיהי קרוב לדין אמת לאמיתו שזהו קרוב באיכות הדבר ומטרת מצות הדין להעמיד האמת על מכונו.

ובזה נראה לבאר הא דאיתא בשבת דף ק"ה חכם שמת הכל קרוביו ס"ד אלא הכל כקרוביו. וקשה היכי תני מקודם הכל קרוביו אחרי שהוא היפוך החוש.

אבל הענין שבאמת הוא קרוב של כל ישראל באיכות לפי שהחכם נפשו קשורה אל נפשות כל ישראל להורות להם הדרך אשר ילכו בה ולהיטיב עמם בכל אפשרותו. וכן החוב על כל נפש מישראל להיות קשור אל החכם ללמוד ממנו דרך התורה ומדות טובות.

וכמו דקיי"ל בב"מ דף ל"ג דרבו קודם לאביו וקורע על רבו שזה הביאו לחיי עוה"ז וזה הביאו לחיי העוה"ב ע"ש. ולזה שפיר קתני הכל קרוביו הכל קורעין עליו.

ומ"מ פריך הש"ס ס"ד לפי שלא מצינו בלשון בנ"א שיקראו בשביל קרבות הרוח קרוב בהחלט. ומשני אימא הכל כקרוביו.

פירש שלענין דיני התורה יש לו דין קרוב המורגל בלשון בנ"א. [וכן נלע"ד עיקר שבכל מקום דאיתא בש"ס שמתמה על איזה מאמר ומתרץ לשבש הלשון.

על כרחינו לומר שגם הלשון הראשון יש לו איזה מכוון כדי שנלמוד ממנו איזה דבר. או שיש ללמוד מקושיית הש"ס איזה דבר.

כי כל דבריהם כגחלי אש ואף מלה אחת לא נאמרה בחנם. וכעין קרי וכתיב שבתורה שנדרשים שניהם ואכמ"ל בזה].

וכן קיי"ל בח"מ ס"ס רמ"ז שאם אמר נכסיו לקרוביו היינו הראוים ליורשו ולא אמרינן שכוונתו למי שקרוב אליו בדעת וכהא דכתובות דף פ"ה שהזכרנו והיינו מפני שבלשון בנ"א נקרא קרוב רק בקירוב משפחה: ומה שהביא מעכ"ת ראיה שפשרה בעד שבועה היא שליש ושכופין על הפשרה מדברי השבו"י ח"ג סי' קפ"ב.

ימחול לעיין שם בגוף התשובה ויראה שאינו שייך כלל לנ"ד דשם איירי בשטר ישן והיה אומדנא שהוא פרוע. לזה כתב שם לפשר בעל כרחן של הבע"ד.

והביא שם שכ"כ המהרשד"ם. ולזה עשה שם הפשרה כפי ראות עיניו.

והרי כתב שם שאף שהשבועה מוטלת על בעל השטר. מ"מ בלא שבועה אינו יכול לכוף לשלם לו רק שליש מן החוב ע"ש.

והיינו כמ"ש דבכה"ג שאני שאין הפשרה על שיווי השבועה רק על אומדן הדעת בגוף החוב. ומצד האומדנא פסק ג"כ לפשר אף בלא הסכם הבע"ד וכנ"ל: ומ"ש לבאר לו דברי מהרש"ל בשבת דף ל' ע"ב אהא דאיתא שם כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר.

וכתב המהרש"ל דתכוינה יליף מקרא דבתריה ידיו גלילי זהב וגו'. נראה כוונתו כי זהב הוא רומז למדה"ד כמ"ש הזוהר פ' תרומה.

ובפ' פקודי דף רל"ו איתא שזהב רומז לאש שהוא דין וכ"כ הרמב"ן בפ' כי תשא על פסוק פרקו את נזמי הזהב. וכיון מדעתו לדברי הזוהר הנ"ל ע"ש.

וכן איתא בירושלמי יומא פ"ד ה"ד שזהב מופז דומה לגפרית מוצתת באש. ולזה דריש מינה שתכוינה באש דין של מעלה.

ודקאמר וגומר נראה שכוונתו על מ"ש אח"כ ממולאים בתרשיש מעיו עשת שן מעולפת ספירים כי ספיר ותרשיש הוא ג"כ מורה על מדה"ד וכמבואר בספר שערי אורה. וספיר הוא מדת תכלת.

ואקצר בזה: ומה שנתקשה עוד בביאור המהרש"ל אהא דאיתא שם שאחד אמר לרבי בניך בני וא"ל רצונך שתשתה כוס של יין. וכתב המהרש"ל ע"ד הפסוק אם רעב שונאך וגו' כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו'.

כן נמצא בפירוש ממהר"א מפראג. ואני אומר שאין דומה דברי הכסיל לדברי יצה"ר שנקרא חכם עכ"ד.

נראה כוונתו דבסוכה דף נ"ב ע"א ובזוהר ח"א דף קע"ד דריש לקרא דאם רעב שונאך על היצה"ר. אבל באדם אין שייך זה.

וקרא לו כסיל דהכי קרי ליה בש"ס שם דמייתי עלה קרא דאל תען כסיל וגו'. והיצה"ר אף שנקרא ג"כ מלך זקן וכסיל מ"מ נקרא חכם נגד בני אדם וכמבואר בזוהר ר"פ וישב שהיצה"ר הוא רשע ערום רק נקרא כסיל בשביל שמפתהו לסור מדרך התורה.

אבל באמת הוא נקרא רשע ערום ע"ש. ועיקר דחיית המהרש"ל דברי הר"א מפראג הוא שאין זה שייך כלל להך דהכא וכמובן: סימן קלד ע"ד ריאה שהיה יוצא מן אונא עליונה של ימין מן החוד שלצד האמצעית כעין יתרת והיה באורכהיותר מטרפא דאסא וכן ברוחבה בסופה.

ורק בתחילתה היתה קצרה. והיתרת או הבליטה הזאת היתה דקה מאוד רק הי' עליה מראה בשר הריאה והיתה כפופה ומושכבת על גב האונא ודבוקה שם.

וגב האונא עם היתרת היו דבוקים שם לשומן הגרגרת כדרך אונא עליונה ששוכבת אצל השומן שם. והפרידו השומן מן האונא ונשאר שלם ויפה.

והבליטה נשארה דבוקה להאונא. והפרידו הבליטה מן האונא ונתפשטה היטיב רק לא היה באפשרי לדעת אם הסירכא לא קלטה קרום הריאה מן קצה היתרת הנ"ל.

כי לא היה באפשרות להכניס רוח לתוכה לבדקה. וגם היה נראה בראשה כמו שרשי קרום.

וכאשר הסירו אותם היו מתראים שרשים אחרים. וכידוע שכן הדרך במקומות כאלה שאין שם בשר רק קרומי הריאה דבוקים יחד.

ואפשר שהיה שם משהו בשר לפי שהיה שם מראה בשר: הנה מצד שא"א לבדוק בבדיקת פושרין לפי שאינו עולה בנפיחה אין חשש. כי כבר מבואר באחרונים שכיון שעברה הסירכא שוב אין בדיקת פושרין מעכב כי הבדיקה אינה אלא לחומרא.

כי כיון שעברה הסירכא מוכיח הדבר שאינה רק התפשטות ליחות וכקרום דריינוס. [ובפרט בכה"ג דנ"ד כבר היקל בשו"ת עונג יו"ט סי' ע"ב.

אכן דבריו צ"ע לענ"ד ואכמ"ל בזה]. אכן דא עקא שאין ידוע לנו אם עברה הסירכא וכמש"ל שאין ידוע אם השרשים הם מהסירכא.

או מקרום הריאה שנמשך עם הסירכא. ואף שכתבתי בחיבורי ח"א סי' נ' נ"א שבסירכא לשומן יש לצדד להקל בספק אם עברה הסירכא.

מ"מ בנ"ד גרע טפי דהכא הוי סירכא שלא כסידרן שהיתרת סרוכה להאונא מגב לגב ובפרט שהיתרת אינה עומדת בדרי עם האונא רק יוצאת ממנה מצידה: ולכאורה יש לדון דאפשר אינה יתרת רק הוא בליטה ופיצול מגוף האונא וכדאיתא ביו"ד סי' ל"ה ס"ה שאונא עליונה דרכה להתפצל. וא"כ הוי רק כסירכא ממקום למקום.

ועדיפא מסירכא כסדרן לדידן שאנו מכשירים במינה ובה כמו בסירכא תלויה. ועכ"פ הוי ס"ס שמא אינה יתרת.

ואף אם היא יתרת שמא עברה הסירכא כראוי. ואין לומר דעכ"פ הו"ל תרתי לריעותא הסירכא עם היתרת.

ז"א דכבר כתבו האחרונים דבכה"ג לא הוי תר"ל. ובפרט באונא עליונה שדרכה להתפצל וכמ"ש הגבעת שאול סי' נ"ו דלא הוי תר"ל: אבל באמת ז"א דאף אם אינו יתרת.

מ"מ הרי יש כאן קמט שחוזר לברייתו כשמסירים הסירכא. ובזה קיי"ל בסי' ל"ט ס"ט דטריפה אם לא עברה הסירכא ע"י מיעוך ומשמוש וע"ש בפרמ"ג וע' בנו"ב מ"ק סי' י"ב שכתבו כן.

וא"כ בנ"ד שיש ספק אם עברה הסירכא הו"ל ספק טריפה וליכא ס"ס. ואף דעיקר טעם הטריפות שם הוא מפני שהקמט אין מניח את הריאה להתנשם כראוי.

מ"מ אין סברא לומר דבנ"ד לא שייך זה כיון דחזינן שאין הרוח יכול ליכנס ביתרת זה אף לאחר שנתפשט הקמט. דז"א דמ"מ אפשר בחיים היה נכנס רוח לשם.

וגם עתה אפשר שמעט נכנס הרוח לשם רק לא נכנס כראוי. וע"כ נאמר כן.

דהא לא מצינו כלל לחלק בדין קמט בין אם המקום הוא צמוק או לא. וכבר כתב הד"ק בתר"ל סר דבמינה ובה עם קמט בעינן שיעברו שני צדדי הסירכא.

ואף שבמק"מ שם הביא בשם טו"ט מהדו"ת דסגי כשיעבור מצד אחד. מ"מ הרי כתב המק"מ שם שהעיקר כהד"ק דהא כבר כתבו הפוסקים דלדעת רש"י שאין סירכא בלא נקב יש בסירכא כזו חשש נקב.

וא"כ צריך שתעבור משני הצדדים. ולכאורה י"ל דאף הטו"ט מודה בנ"ד דהכא ניכר שעיקר הסירכא יצאה מהיתרת הזאת דהלא היתרת נכפפה על האונא.

וע"כ צ"ל שהיא התחילה להסתרך ולהתקרב אל האונא. דאם הסירכא יצאה מהאונא תחילה אזי היתה האונא מתקמטת קצת לצד היתרת.

ובנ"ד היתה האונא כתיקונה. אבל ז"א די"ל לפי שהיתרת היא דקה וקלה נמשכה בנקל ע"י הסירכא לצד האונא ואף שהסירכא יצאה מהאונא.

וגם די"ל שהגרגרת דחקתה והשכיבתה על האונא. ולכאורה יש לדין עפמ"ש הדעת קדושים בסי' ל"ט ס"ק נ"ד שאם נקמטו חלקי האונא זע"ז בלי חלון כשר ע"ש.

וא"כ ה"ה בנ"ד. אבל ז"א דהא כתב הד"ק בעצמו בתר"ל סר הטעם בזה משום דתלינן דהיינו ריביתיה ונעשה בטבע הריאה כך.

והוא מוכרח דבלא"ה יקשה מאי שנא סירכא מדיבוק. ובנ"ד לא שייך לומר כן דהא חזינן שיש כאן יתרת שנתהפכה ונדבקה על האונא.

וגם בלא"ה כתב שם המק"מ דמהח"ס משמע דלא כהד"ק בזה: ועוד נראה שא"ל דהוי מינה ובה. רק הוי יתרת גמורה כיון דחזינן דהוי יותר מכטרפא דאסא וגם יוצאת מצד האונא באופן שאינו שייך כלל להאונא ואינו נראה כלל כפיצול מן האונא.

וע' בגבעת שאול סי' נ"ו שתפס ג"כ דהוי יתרת אף שלא היה כט"ד וגם לא נתעקמה כלל. ומכ"ש בנ"ד שיש בה יותר מט"ד וגם אינה עומדת לאורך האונא.

רק ארכה בולט לרוחב האונא. ואין זה דומה למה שהובא בספרי האחרונים שקורים השו"ב קאפעליוש.

דשם הוא מגוף האונא. אבל בנ"ד הוא יותרת ממש כנ"ל.

ובאמת גם בהנהו שנקרא קאפעליוש צריך ג"כ שתעבור הסירכא כראוי. ועוד דהא כתב הב"א סי' ל"ט ס"ק קל"ב בשם המזרחי דאונא שנתפצלה אף שהשורש אחד.

מ"מ מגב לגב הוי שלא כסדרן ע"ש. והב"א החמיר שם דבאונא עליונה אף מחיתוך לחיתוך הוי כשלא כסדרן ע"ש: ועדיין יש לדון דכיון דהאונא דבוקה לשומן הגרגרת הו"ל סתימה.

דהא כבר כתבו הפוסקים דלהכי הקנה אינו סותם נקב הריאה מפני שהוא קשה. וא"כ השומן שעל הגרגרת שהוא רך נימא שהוא סותם וכמש"ל סי' כ"ח שאפשר לצדד כן לדעת כמה פוסקים.

ובפרט בדבוקה. וכבר כתב הב"א סי' ל"ט סעיף ע"ד שאם יש תחת הדיבוק יתרת מגבה כשירה ע"ש.

אבל באמת נלע"ד דז"א דלבד שבמרדכי סוף חולין מבואר שסירכא לשומן הגרגרת טריפה. הנה אף לדעת ש"פ הלא עיקר הטעם הוא משום דהיינו ריביתא דאונא עליונה להיות סמוכה לשומן הגרגרת.

וזה שייך רק למקום האונא שדרכו בכך. אבל אם ידבק חלק אונא אחרת לשומן הגרגרת וכן אם ידבק מהאונא העליונה להשומן איזה חלק שאין דרכו ומקומו ליסמך שם דודאי טריפה לכ"ע אם לא יעבור במיעוך ומשמוש.

וממילא ה"ה בנ"ד יתרת זו אין מקומה כלל אצל השומן במקום הזה וסופה להתפרק כשיתגבר כח הרחיפה ביתרת זו. וא"כ אין כאן סתימה למקום הסירכא שלא כסדרן.

וזה כל עיקר טעם שמחמירים בסירכא מינה ובה עם קמט ולא עברה הסירכא במיעוך. לפי שחוששין שמצד רחיפת הריאה יתפשט הקמט ותתפרק הסירכא.

ואף להפוסקים שכתבו הטעם בשביל שהסירכא מעכבת הריאה מלרחוף כראוי והוי כאטום. גם בנ"ד שייך זה דאם נאמר שהדיבוק לשומן הוי סתימה דהיינו ריביתא ואין סופה להתפרק רק מתחזקת והולכת.

א"כ דיבוק זה מעכב רחיפת הריאה במקום זה. וסברא זו שייך אף אינימא דלא הוי יתרת רק בליטה מגוף האונא דמ"מ יש לחוש שתעכב רחיפת הריאה: אכן נראה לדון להקל דכיון שהיתרת היתה דבוקה להאונא ולא היה שום הפרש בינה להאונא.

א"כ כשהפרידו היתרת מן האונא ונמצאת שלימה הרי מיקרי עברה הסירכא משני הצדדים. ואף שנמצאו ראשי קרומים תלוים על חוד היתרת כעין סירכא.

על כרחינו לומר שהקרומים הללו היו דבוקים לאונא להלן ממקום היתרת ונדבקו לחוד היתרת. וכשהפרידו היתרת מן האונא נקלפו גם הקרומים הללו מן האונא.

וא"כ אין זה סירכא רק הוא קרום שהיה פרוס ודבוק על האונא ונדבק להיתרת. וזה נקרא רק התפשטות הסירכא.

דסירכא נקרא גוף דיבוק היתרת להאונא. ושוב אין קפידא במה שאפשר שלא עברו כראוי.

וכ"נ באונא שהיתה דבוקה לאונא שאצלה וכשהפרידום היה שלם ויפה. רק שבקצה האונא נקלף איזה קרום מאונא שאצלה.

יש לצדד ג"כ ע"פ סברא הנ"ל להקל ואכ"מ. ונהי שאם היה ודאי שלא עברה הסירכא.

אזי יש מקום לחוש שבמקום זה בחוד היתרת היה עיקר סיבת הדבק להאונא. אבל עתה שיש ספק לפנינו אין לחוש לזה.

וגם דיש לצדד דלא הוי יתרת. דבנ"ד עדיפא משאר יתרת כיון שאינה עומדת כדרך הפיצולים הרגיליםבאונא העליונה.

ואפשר הוא רק בליטה ותלתל בשר שנתפשט במקום זה לרוחב האונא. וכן מסתבר טפי: ולפ"ז יש בנ"ד ספיקי טובא שמא עברה הסירכא גם מן החוד.

ואף אם לא עברה. שמא אין זה עיקר הסירכא רק התפשטות קרום שהיה מכבר על האונא.

וידוע שסירכא לקרום נוסף כשירה ועמש"ל סי' כ"ח בזה בס"ד. ואף אם זהו מעיקר הסירכא.

שמא טעם טריפות סירכא זו כהתו' משום שמא תתפרק ושוב יש מקום לסברת הטו"ט הנ"ל להקל כשעברה מצד אחד. וגם שמא אינה יתרת ולא הוי שלא כסדרן לגבי האונא.

ואף דלגבי השומן הוי שלא כסדרן כמש"ל מ"מ הרי עבר השומן כראוי. ובאמת יש מקום לדעת הטו"ט הנ"ל ולומר דהוי ס"ס ואקצר באשר אין ספר זה ת"י.

ועוד יש לדון קצת דהא כבר הקשו הפוסקים דלמה מטריפין סירכא שלא כסידרן. דלמא היתה סירכא תלויה.

ונדבקה אח"כ. ותירצו שתלויה אין דרכה להסתרך.

ולפ"ז בנ"ד י"ל שהיתה על היתרת סירכא תלויה. ואחר שנדבקה היתרת להאונא וגם נדבק השומן שם רבתה שם הליחות והדוחק.

ועי"ז נדבקה הסירכא תלויה להאונא. ועתה נקלפה יחד עם היתרת.

ומעוצם טרדותי ההכרח לקצר. ועכ"פ למעשה נראה שאם היה היתרת סרוך בסרכא קצרה להאונא אזי יש להחמיר בנ"ד וכמש"ל.

וגם דנראה ודאי שהסירכא הזאת היתה סרוכה גם להשומן שהיה דבוק כאן. וא"כ הרי לא עברה סירכת השומן כראוי.

ואנו מטריפים בכגון זה. וגם דיותר נראה שלא עברה הסירכא.

ואם היה דבוק ממש להאונא רק שנקלפו עם היתרת קרומים שהיו דבוקים להאונא להלן ממקום דיבוק היתרת כנ"ל. יש להקל: סימן קלה והנה בא לפני שעל הבליטה שיצאה מרוחב אונא העליונה כנ"ל בסימן הקודם היה סביב לו חוט כעין חגורה והיה מקמיט את הבליטה הנ"ל במקום שיצאה מן הריאה.

והחוט הזה היה דבוק בצד אחד בקצה הבליטה מרחוק. ובצד השני היה דבוק קרוב למקום שנקמט.

והשו"ב הפסיק את אמצעות החוט ונתפשט הקמט כראוי. והחוט עבר מצד אחד בנקל.

ומצד השני נשאר עוד קצת שורש. וכאשר ניסה לאחוז בריאה לקלוף קרום סמוך לו למען העביר השורש יחד עם הקרום.

נקרעה הריאה במקום ההוא. ושוב לא היה אפשר לדעת אם אפשר להעביר גם את השורש או לא.

ולכאורה יש להחמיר בזה. דאף דהויא סירכא מינה ובה.

מ"מ הא יש כאן קמט. והרבה אחרונים מחמירים כשעברה הסירכא ונתפשט הקמט.

ומכ"ש בנ"ד שלא עברה הסירכא רק מצד אחד. וכבר כתב הד"ק ושאר אחרונים שצריך שתעבור משני הצדדים.

וגם דהויא סירכא על יתרת והוי תר"ל: והנראה לצדד להקל בזה דהנה בסירכא מינה יבה עם קמט איתא בפוסקים ג' טעמים לאסור. משום תר"ל.

ומשום חשש אטום שהמקום ההוא איננו מרחף כראוי. ומשום שמא תתפרק הסירכא ע"י שהרוח ימשוך את צדדי הסירכא.

והנה בנ"ד משום תר"ל לא שייך דתר"ל שייך רק בקמט שהוא באונא בעצם מחמת חולי והוי ריעותא. אבל הכא שאין כאן קמט בעצם.

רק החוט שסובב את המקום ההוא גורם שיתקמט. אין זה תרי ריעותות רק אחת.

וכ"כ הפמ"ג בסי' ל"ט בש"ד ס"ק כ"ח. ומצד שמא תתפרק י"ל דכיון שבצד אחד נתפרקה במיעוך.

א"כ יש לתלות שהיתה מתפרקת בצד זה שעברה כעת. דכיון שבצד זה עוברת בנקל בודאי יש לתלות שהיתה מתפרקת מצד זה ולא מצד השני: ומה"ט נמי אין שייך כאן חשש אטום.

דאמרינן שסופה היה להתפרק ולהתפשט הקמט כראוי. דזהו טעם המקילים כשעברה הסירכא.

ורק נשאר לנו לחוש לשיטת רש"י שאין סירכא בלא נקב. דכאן שמקמיט אין סתימת הסירכא מועלת וכמ"ש הלב"ש ס"ק קכ"ו ובד"ק בתר"ל סר.

אכן בנ"ד יש כאן ספיקי טובי דהא אין. כאן ודאי נקב דאפשר שהיתה הסירכא עוברת גם בצד השני.

וא"כ הוי הסירכא רק ליחות בעלמא. והוי ס"ס שמא הלכה כתו'.

ואף לרש"י שמא היתה הסירכא עוברת. ובפרט לפמ"ש קצת אחרונים דספק בסירכא על הקמט הוא ספק דרבנן.

ועמש"ל סי' י"א: ועוד דהא אף לדעת רש"י כתבו הב"י ועוד פוסקים דרק בסירכא שלא כסדרן אמרינן שבאה מחמת נקב אבל לא במינה ובה. וע' תב"ש סי' ל"ט ס"ק מ"ח בזה.

ולדעת המחמירים בזה לדעת רש"י. כתב התב"ש שם לדעת הר"ן שמתיר סירכא מינה ובה.

דמשום דשכיחא טובא סמכו בשעה"ד על שיטת התו' ע"ש. וכ"נ להוכיח לדעת רוב הפוסקים דס"ל דגם בשאר אברים קרום מחמת מכה אינו קרום א"כ למה מכשירינן סירכא מינה ובה לשיטת רש"י דאין סירכא בלא נקב.

דהא ע"כ צ"ל דרק בכסדרן שהאונות שוכבות זע"ז והסירכא מתחזקת והולכת. לזה מכשירין דעדיפא משאר קרום מחמת מכה וכמ"ש התו' בחולין דף מ"ו ד"ה היינו.

אבל במינה ובה לא שייך זה. וע"כ צ"ל או דלדעת רש"י באמת מינה ובה טריפה דהוי קרום מחמת מכה.

או כשיטת הב"י דסירכא מינה ובה אינה מחמת נקב אף לרש"י כי מחמת נקב דרכה להסתרך למקום אחר. וא"כ לדידן דנהגינן להקל בסירכא מינה ובה.

על כרחינו נאמר דמכשירינן בזה אף לדעת רש"י או שסומכין בזה על דעת התו' וש"פ. וא"כ סגי גם כשתעבור הסירכא מצד אחד כשיש קמט וכמש"ל.

ובפרט בנ"ד שאפשר שהיתה עוברת גם מצד השני וכמש"ל [ולכאורה רציתי לצדד מצד שהבליטה מונחת תחת שומן הגרגרת והרוח אינו יכול ליכנס לשם כראוי. ולזה אין חשש שתתפרק הסירכא ע"י רחיפת היתרת.

והשומן הוא שם מקום רביתא. אבל באמת ז"א דאי נימא הכי א"כ יש כאן חשש אטום בבליטה הזאת.

וע"כ צ"ל כמ"ש בסימן הקודם דכיון שהבליטה מונחת תחת השומן. שוב לאו היינו ריביתיה וסופו להתפרק.

וגם דהכא המקום שהיה מסובב בהסירכא לא היה מונח תחת השומן. ושפיר נכנס לשם הרוח] עכ"פ בנ"ד שמצד אחד עברה הסירכא מינה ובה המסבבת את הבליטה ומצד השני יש ספק ואפשר שהיתה עוברת ג"כ.

שפיר יש להקל בהפ"מ. ואף אם לא היתה עוברת בצד השני יש מקום לצדד להקל בשעה"ד וכמש"ל.

דהא כל עיקר מה שהחמיר הד"ק בזה הוא לשיטת רש"י. ולפמש"ל נתבאר שאין לחוש לזה: ואגב אזכיר מה שהוקשה לי בדרך לימודי בהרע"ב בשקלים פ"ד מ"ב שכתב דלהכי מביאין שעיר המשתלח מתרומת הלשכה לפי שאין ידוע על איזה יעלה הגורל לד'.

ותמהני דהא מפורש בקרא ומאת עדת בנ"י יקח שני שעירים. ומזה דרשו בתו"כ שבאים משל ציבור.

וכן איתא בשבועות דף י"ד ע"א וע"ש בתו'. ואין לומר שכוונתו לבאר טעמא דקרא.

דלבד שאין זה מדרך המפרשים לכתוב טעמים על דיני התורה. הנה בספ"ק דשבועות מבואר הטעם מפני שכל ישראל מתכפרים בו ואכמ"ל בזה: סימן קלו ע"ד אומא שהיתה סרוכה לטרפש בסירכא רחבה ותחת הסירכא היה על הריאה קרום.

עב מאוד כעין בשר בלוי והיה דבוק על שטח הריאה קצת יותר ממקום הסירכא. וכשהסיר הקרום עם הסירכא נמצא שהיה כעין פגימה וחסרון בקצה האומא שם.

ובמקום אחד היתה גומא עמוקה קצת והיה שם מראה מוגלא. וכשבדקו המקום ההוא נמצא שהיה שם מוגלא כעין מורסא.

וכשהסירו המוגלא נשאר במקום הגומא רק קרום העליון וקרום התחתון היה חסר והקרום העליון היה שלם ויפה והיה לו מראה קרום הריאה כראוי. הנה לכאורה יש כאן חמשה ריעותות.

סירכא ובשר בלוי וגומא ונגלד עור התחתון ומוגלא. ועוד יש לדון לפמ"ש הרמב"ם בפי"א מה' שחיטה שבסירכא לטרפש יש לתלות שבאההסירכא בשביל שניקב קרום העליון.

וע' בב"א בקו"ה לסי' ל"ו סי' כ' שקבע בזה מסמרות. וא"כ בנ"ד שנגלד קרום התחתון הו"ל כאלו ודאי ניקבה הריאה.

וגם הפגימה הויא כחסרון מבחוץ והויא ריעותא ויש להטריף בזה: אכן נראה שיש לצדד להקל בזה דהנה בשר בלוי כתבו הט"ז ס"ס ל"ט והפר"ח דלא הוי ריעותא. ואף שקצת אחרונים מצדדים להחמיר בכ"ז העיקר כהט"ז כמו שהכריעו האחרונים בזה.

והסירכא עם הגומא אף דהויא מחמת חולי מ"מ אין מצטרפין לתר"ל כיון שיש בשר בלוי שמפסיק ביניהם. וכבר כתבו האחרונים ונתבאר בדברינו לעיל סי' כ"ח דסירכא על בשר בלוי קיל טפי.

כי זה מוכח שהסירכא אינה מגוף הריאה רק מצד הבשר בלוי והוי כקרום דריינוס. ועל האומות מצוי להיות בשר בלוי ובפרט במקום שיש שם מוגלא וכידוע.

ואף שלא עברה הסירכא כראוי מעל הבשר בלוי. בכ"ז מוכח להדיא שבאה מהבשר בלוי ולא מגוף הריאה.

והבשר בלוי עבר כראוי. וממילא נדחה מש"ל לחוש שהסירכא באה מנקב שבקרום העליון.

דהכא חזינן שלא באה מן הריאה כלל רק הבשר בלוי נסרך להטרפש. וע' בב"א סי' ל"ט ס"ק קכ"ד שכתב שאין בכה"ג שום ריעותא וחשש.

ועדיפא ממינה ובה. ומצד הפגימה שנמצא שם אין חשש כי כבר כתבו האחרונים שבאומא מצוי להיות פגימות כעין חסרון ואין לחוש לזה: וא"ל דמ"מ הוי תר"ל הגומא שמחמת חולי והנגלד קרום התחתון.

דז"א דבאמת נראה שהגומא והנגלד חדא מילתא היא. דהנה כתב הכלבו והובא בב"א סי' ל"ט טעם להכשיר בסירכא תלויה.

שהיה שם נגלד קרום התחתון ולזה נמשך קצת קרום העליון למטה לפי שלא היה לו במה להתחזק לבשר הריאה ע"ש. וא"כ ה"ה הכא נראה לעין שע"י שחסר שם קרום התחתון לא היה לקרום העליון במה להתחזק ונמשך קצת כנ"ל.

ולא נמשך לחוץ רק נדחק לפנים. באשר המקום היה שם ריקן מחמת המוגלא שהיתה שם.

לזה נדחק לפנים ונעשה גומא. ובפרט שטבע מוגלא ומכה להמשיך את הקרום.

והרי אף במכה בדופן אמרינן שהמכה קלטה את הריאה בשביל הליחות שיש במכה. ומכ"ש במוגלא שיש בגוף הריאה.

רק שכשהמוגלא רבה מאוד היא דוחקת הקרום לחוץ ונעשה בועא. וכשאין המוגלא רבה ונגלד קרום התחתון.

מושכת את הקרום העליון לפנים כנ"ל. וזה לא מיקרי גומא כלל.

ונראה כגומא בשביל חסרון קרום התחתון ודחיקת הקרום להמוגלא. וע' ב"א סי' ל"ו ס"ק ל"ה שכתב כעין סברא זו לדעת הפמ"ג לענין בועא במקום שמשמעת קול.

ואף דשם חולק על הפמ"ג בזה. מ"מ בנ"ד מודה גם הב"א וכמובן למעיין שם שדחה דברי הפמ"ג.

רק משום דלא מסתבר ליה לומר שכל בועא חסר שם קרום התחתון. אבל אי הוי ידוע זה.

מודה הב"א דלא הוי רק חדא ריעותא ע"ש. ובפרט דהא חזינן בנ"ד שנשאר קרום העליון שלם ויפה בלי שום שינוי מראה כלל.

וגם דהא כמה אחרונים צדדו לומר דנגלד פורתא לא הוי ריעותא: ועוד דבאמת א"א להבחין היטיב שחסר קרום התחתון ואפשר ע"י המוגלא נעשה קרום התחתון דק מאוד ונדבק להעליון עד שא"א להפרידו. ובפרט שידוע שקרומי הריאה אפשר להפריד לכמה קרומים וביחוד על האומא ששם הקרום עב.

וא"א להבחין אם גוף קרום העליון נתחלק לשנים. או שזהו קרום התחתון.

וגם בנ"ד הקרום עב במקום הגומא. רק שא"א להפרידו לפי שאין בשר בריא תחתיו ואין לו במה להתחזק וכידוע שבאופן כזה א"א להפריד הקרומים.

וא"כ הו"ל ספק תר"ל שיש להקל כמבואר באחרונים. והמוגלא והנגלד אינו תר"ל כמ"ש הב"א בסי' ל"ו סעיף כ"ב להכשיר מורסא תחת נגלד קרום התחתון ע"ש.

ומצאתי בד"ק בתר"ל מרס שכתב להתיר על מורסא מצד שהקמט נעשה ע"י המורסא. והיינו כעין מש"ל.

ושם הקיל עוד בסירכא על נגלד ומורסא ועברה במיעוך ומשמוש ע"ש. והיינו כעין מש"ל בס"ד.

וע"ש עוד בתר"ל נגלד מ"ש בענין קמט ונגלד. ולזה באשר הוא הפ"מ וגם צורך יו"ט אפשר להקל.

ויש לדון בזה לענ"ד להקל אף בלא הך סברא שכתבנו להעיר דשמא יש כאן גם קרום התחתון. רק שצריך לעיין היטיב אם הקרום העליון בריא כראוי ושאינו קרום נוסף מחמת מכה.

כי אפשר יש שם קרום נוסף וחסירים שני הקרומים. ואם נתברר שיש קרום העליון כראוי יש מקום להקל בהפ"מ וצורך יו"ט כנ"ל.

ומה שהיה שינוי מראה בקרום. זה פשוט דלא הוי ריעותא דהא כבר כתב הנו"ב סי' י' וכמה אחרונים דמראה כשירה לא הוי ריעותא.

וגם הרי כתב הפמ"ג בתר"ל ד"ה ושאר אחרונים דמראה בקמט לא הוי ריעותא כי דרכו בכך. ובנ"ד שכשהסירו המוגלא סרה המראה.

לכ"ע לא הוי שום ריעותא כמבואר באחרונים בזה: אחרי כותבי זה ראיתי בספר דעת קדושים ס"ס ל"ט שהועתק שם תשובת הגאון בעל חוו"ד לענין בועא על נגלד קרום התחתון. וכתב שם דלא הוי ריעותא משום שלא מצינו כלל בש"ס מי שיסבור להטריף בנגלד התחתון.

ותמהני דהא מפורש בש"ס חולין מ"ו ע"ב דפליגי בזה ר"א ורבינא חד אמר לא מגין וח"א מגין ע"ש. ומש"ש דבכה"ג א"א לבדוק אם שלם קרום העליון.

כבר הקשה עליו שם בעל ג"ה דשפיר אפשר לבדוק בהסרת המוגלא. ולפלא שלא הביא דכן מוכח מהפמ"ג והב"א שהבאתי לעיל.

ובנ"ד גם החו"ד מודה. דשם כתב שהיה מראה הקרום כמראה הליחה וניכר ששלט החולי גם בקרום עליון.

ובנ"ד היה מראה הקרום כראוי אחר הסרת המוגלא: סימן קלז ב"ה כסלו תרל"ה א) הנה ראיתי בנו"ב במ"ת חלק אבן העזר סי' מ"ה שנשאל שם במי שאביו צוהו דבר לפני מותו ואחר מיתה צותה אמו עליו להיפוך אם מחויב לקיים דברי אביו. והוכיח הנו"ב דלאח"מ מחויב לשמוע בקול אמו מהא דאיתא בקדושין ל"א שאחד שאל את ר"י באביו ואמו מי קודם וא"ל מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה ואינך צריך בזה למעשה.

וקשה דדילמא צריך למעשה בגוונא שאביו צוה לו דבר לפני מותו ואמו צותה להיפוך. וע"כ צ"ל שזה פשוט דלאח"מ אמו קודמת.

ולענ"ד אינה ראיה דלהיפוך י"ל דפשיטא ליה דבכה"ג אביו קודם. דבאמת הך בעיא דאביו ואמו ע"כ צ"ל דאיירי ששניהם א"ל בבת אחת שישקם מים.

דאם אביו א"ל קודם. ודאי שהוא קודם כיון שכבר נתחייב בכיבודו ברגע שצוהו.

ומהיכי תיתי שתוכל אמו לפטרו מזה. וה"ז דומה לאומרת לו היטמא ואל תחזיר אבידה שלא ישמע לה.

וכ"כ התו' בכתובות דף מ' ע"א שכיון שהאב ציוה לו לעשות דבר הוי מ"ע לעשות מצותו. וא"ל דמ"מ נ"מ אם קודם מיתת אביו צותה אמו תיכף להיפוך מדברי אביו.

ומיבע"ל למי ישמע. דז"א דכיון שבשעת מעשה היא חייבת ג"כ בכבוד אביו.

ממילא בטלו דבריה וחל עליו מצות כיבוד אב: ב) ועוד הביא הנו"ב ראיה מהא דאיתא בקדושין ל"א דר"א שמע שאמו באה לא"י ויצא לקראתה. וכשהוגד לו שמתה וארונה בא התחרט על שיצא לקראתה.

אלמא דכבוד שלאח"מ קיל מכבוד שבחיים. ולענ"ד אינה ראיה כלל דהא שם איירי שברח ממנה לא"י והוגד לו שהולכת ורודפת אחריו.

וא"כ לא ניחא לה במה שהלך ממנה לזה הלך לקראתה למלאות חפצה להיות אצלה. ולזה כשנודע לו שארונה בא התחרט על יציאתו.

וכן מוכח שם בפירש"י שפירש שהיה חפץ ר"א לשוב לבבל לגמרי למקומו הראשון ע"ש. וקשה דדילמא יצא רק לקראתה לקבל פני' לכבודה ואח"כ ישוב לא"י.

אבל לפמ"ש א"ש שבאמת לא היה זה כוונתו. רק כוונתו היה למלאות חפצה להיות במקומה.

וזה הוכחה ברורה שלא היתה כוונתו ביציאתו כדי לכבדה בקבלת פניה ודלא כהנוב"י. ולכאורה קשה באמת מנ"ל לרש"י זה.

דילמא באמת הכוונה כדי לקבל פניה. ודקאמר ליה ר"י המקום יחזירך לשלום הכוונה שיחזירו לא"י.

ונראהדמשמע לרש"י שעל יציאה לצורך מצוה ע"מ לחזור לא היה ספק כלל לר"א שמותר ולא היה סבור כלל שר"י מקפיד ע"ז כדאיתא בסוגיא שם שעלה ע"ד דר"י רתח עליו: ג) ובאמת עדיין צ"ע דהא ר"א היה כהן כדאיתא בגיטין נ"ט ובכמה דוכתי וקיי"ל. בע"ז דף י"ג שכהן אסור לצאת לחו"ל אף ע"מ לחזור רק ללמוד תורה ולישא אשה או לדון ולערער על עכו"ם.

או לנחם אבל כדאיתא בברכות דף י"ט. וכן קיי"ל ביו"ד סי' שע"ב ס"א.

ולזה נסתפק ר"א אם מותר לו לצאת בשביל מצוה זו דהא קיי"ל בטוש"ע סי' ר"מ סי"ב דאף מצוה דרבנן אסור לעבור בשביל כיבוד אב. וצ"ל דס"ל לרש"י דזה לא הוי מיבעיא ליה דכיון דשרו רבנן לכבוד האבל מכ"ש דשרי לכבוד אמו.

וע"כ צ"ל שהספק היה אצלו לענין עקירת דירה מא"י לבבל. [וכן החמיר ר"י בזה בכתובות קי"א ע"א אף משום מצות יבום ע"ש.

אך שם י"ל משום שהיא מחויבת לילך אחריו כדקיי"ל בפ' מצות חליצה. וכן מוכרח דהא לצורך מצוה שרי לצאת לחו"ל וע' ירושלמי מוע"ק פ"ג ה"א דמבואר דאיירי בכהן ואקצר] אכן בירושלמי פ"ק דברכות ה"א מפורש שספיקו של ר"א היה מצד כהונתו.

וכ"פ שם החרדים שיצא רק לקבל פניה. וכתב דצ"ל דלא שמיעא להו הברייתא שמותר לצאת לדין ולקידוש החודש.

והוא דוחק גדול. אבל לענ"ד פשוט כמש"ל דהכא עדיפא לפי שכיבוד אב אינו דוחה שום מצוה והו"א שיהא אסור לצאת לכבוד אמו.

ושם הגירסא שא"ל ר"י תבוא בשלום. וזה משמע יותר כפירש"י שבירכו על ביאתו לבבל ומשמע שירד להשתקע שם וכנ"ל.

ויש להאריך בזה ואכ"מ. ומה שנתחרט ר"א על שיצא נראה ג"כ דהיינו על מה שיצא לחו"ל דאף דודאי כבוד המת הוא שיצאו לקראת ארונו אם שלדו קיימת כדאיתא במ"ק דף כ"ה דר"א גופיה עשה כן ע"ש.

מ"מ י"ל דלטמא עצמו בחו"ל אסור. וצ"ל דגרע זה מהא דללכת עם האבל דשרי כמש"ל.

ואפשר עוד לומר שלא היתה שלדה קיימת שא"צ לצאת לקראתו כדאיתא התם. אך דא"כ הו"ל להש"ס לפרושי זה בהדיא: ד) ויותר נראה שמזה הוכיח רש"י שרצה לצאת לגמרי לחו"ל בשביל אמו.

כי אם היתה כוונתו רק לקבל פניה לכבודה. א"כ למה נתחרט כשנודע לו שמתה דהא מחויב בכבודה גם לאח"מ.

ודלא כהנו"ב שמחלק בין מחיים לאח"מ דפשטות לשון ש"ס ופוסקים משמע שאין חילוק כלל. וע"כ צ"ל דבאמת לכבודה לא היה מיטמא בטומאת ארץ העמים כיון שלא דרשה אמו זאת ממנו.

ודי היה שיצא לקראתה עד גבול א"י. ורק יצא בשביל שהיה סבור שרודפת אחריו להשיבו למקומה.

ובזה נסתפק אם מותר לצאת לחו"ל. ולזה בירושלמי פ"ג דברכות דמפרש שספיקו של ר"א היה בשביל טומאת חו"ל לכבודה.

והיינו לצאת לקראתה כמ"ש המפרשים שם. לזה ליתא שם כלל שנתחרט אח"כ כשנודע לו שמתה.

והיינו כמש"ל שלכבדה שייך אף לאח"מ: ה) וראיתי ברעק"א בתשובה סי' ס"ח שהקשה על הנו"ב הנ"ל מדברי הב"י סי' שע"ו שכתב שאם צותה אמו לומר קדיש ואביו מקפיד. כבוד אביו קודם.

הרי דאף לאח"מ אי לאו דאביו קודם היה שוה כבוד אמו לכבודו. דאלת"ה הו"ל לאשמועינן רבותא שאף אם צוה אביו ומת ישמע לאמו.

אך הקשה על הב"י דמאי שנא מיתה מגירושין. ולענ"ד לק"מ דכיון שבשעה שצותה אמו היתה מחויבת גם היא בכבוד אביו.

ממילא בטל ציוויה וצריך לשמוע לאביו. ואף אם האב שמע בצוואתה ושתק אז.

י"ל שלא רצה לצערה וכדקיי"ל בסי' רל"ב סי"ז שאף אם נדר דבר לחולה יוכל לומר כן ע"ש. וע' ח"מ סי' פ"א ס"ב דגבי הודאה אין הדין כן ויש לחלק ואכ"מ.

ומכ"ש אם מחה אח"כ דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו. ודשתק בשעת מעשה י"ל דסבר למה ימחה כי אולי לא תמות וכדאמרינן כה"ג בב"ב דף קל"ח אכתי לא אתא לידי אמאי אצווח.

והכא עדיפא מהתם. ואף רבנן דרשב"ג דהתם מודו בנ"ד.

דשם האחר זוכה בשבילו. אבל כאן הוי ספק גמור שמא לא תמות.

ועוד נראה דמשמעות הפוסקים הוא דאמירת קדיש בחיי האב הוא צער לאביו וכעין בזיון. ובכה"ג ודאי שאף לאחר גירושין אין אמו יכולה לצוות עליו שיצער את אביו.

ומה שהקשה הרעק"א על הנו"ב מהב"י. יש לדחות דנראה עיקר דרק כשהאב קיים יש מקום שיקפיד האב באמירת קדיש.

אבל כשמת האב אין שייך שתקפיד האם כי זה עיקר מנהג הקדיש באשר ברא כרעא דאבוה וברא מזכה אבא. ועיקר שם יתום מונח על יתום מן האב כדכתיב יתומים היינו ואין אב.

ואין באמירת הקדיש צער ובזיון לאמו כלל. וזה מוכח מגוף דברי הב"י לפמ"ש שאמירת קדיש הוי צער לאביו.

דתיקשי למה לא אשמועינן הב"י רבותא טפי שאם מת אביו ואמו מקפדת שלא ישמע לאביו. דודאי אין רשות ביד האב לצוות על בנו שיצער את אמו.

אבל לפמ"ש א"ש דלאם לא הוי צער כלל: ו) ועכ"פ אף דלא קשה מהב"י על הנו"ב. מ"מ בעיקר הדין כבר בארנו בס"ד שהעיקר לענ"ד שכבוד דלאח"מ דמי לכבודם מחיים.

וכן משמע בסנהדרין פ"ה ע"ב דקאמר הש"ס דלהכי צריך קרא שמקלל או"א לאח"מ חייב דלא נילף בק"ו ממכה שפטור. וקשה דתיפוק ליה דהו"א דלאח"מ קיל כי היכי דקיל לענין כבוד.

ועכצ"ל שאין חילוק כנ"ל וכפשטות לשון הש"ס מכבדו בחייו מכבדו לאח"מ [ולכאו' עדיין קשה קושיית הרעק"א על הב"י דנהי שבטלה צואת האם מצד שהיתה מחויבת בכבוד האב. מ"מ הא גם בלא צואה מחויב לכבד אמו לאח"מ.

ואז דמי לגירושין דשניהם שוים. ואמירת קדיש הוי כבודה.

אף בלא צואה וכמ"ש הב"י שם שמצוה לומר קדיש על אמו ע"ש. אבל באמת ז"א דבעת שהאב מצוה אותו על איזה דבר.

זה עדיף טפי מהיכא שאין מצוה בפירוש. רק שעושה מעצמו דבר ולכבודו.

ולזה אף ששניהם שוים היינו רק כששניהם מצוים אותו. אבל לא כשאחד מצוהו ויש לפניו אז לעשות דבר לכבוד השני בלי צוואה.

ועדיין צריך בירור דיש לצדד דגם בלא ציווי מיקרי כיבוד כמו בציווי. וזה דורש אריכות ואכ"מ]: סימן קלח כבוד ידידי הה"ג המפורסם וכו' מו"ה חיים ראובן נ"י הרב דק' שניידאווא: א) ע"ד אשר העיר מעכ"ת על מה שכתבתי בחיבורי סימן ק"ג לישב דברי התו' בב"מ דף י' ע"ב דלהכי המקדש גרושה לכהן עובר על לפני עור אף דהוי כחד עיברא דנהרא.

מ"מ כיון שעושה לו גוף האיסור עובר על לפ"ע. והקשה מעכ"ת דהא קידש ולא בעל אינו לוקה וא"כ כ"ז שלא בעל לא עשה איסור.

וגם דאוקמא בחזקת כשרות שלא יבעול עכ"ד. ובאמת קושייתו אינה עלי רק על התו' בעצמם שכתבו שעובר על לפ"ע.

וקשה דהא בקידושין לא עשה איסור כלל. וכן הרגיש כת"ר בעצמו במכתבו אח"כ להקשות על התו' דהא אין עובר על לפ"ע רק היכא שקרוב לוודאי שיעבור האיסור וכמ"ש התו' בע"ז ו' ע"ב גבי כוס יין לנזיר וכן גבי מומר שם.

ושכ"נ בתו' ע"ז ט"ו ע"ב ד"ה רבה ובבכורות כ"א ע"ב ד"ה התם שאם הוא ספק אם יעבור אין עובר על לפ"ע מדאורייתא וכן כתב הריטב"א בע"ז ט"ו עכת"ד. הרי הרגיש שזה קשה על התו' בעצמם: ב) אכן פשוט הדבר שהתו' רוצים לישב הסוגיא לכ"ע בין לאביי בין לרבא.

ולזה מקודם כתבו לישב מה שיקשה לאביי דעובר על לפ"ע. ואח"כ כתבו לישב אליבא דרבא מה שקשה דהא אינו עובר כלל על הקידושין.

ובאמת יכלו לתרץ דסוגיא אזלא אליבא דרבא: ועפ"ז א"ש דבעי שני נפקותות הך דגרושה אליבא דרבא והך דאקפי לי קטן אליבא דאביי. וא"ש דהך דאקפי לי אזלא רק לרב הונא כמ"ש התו' בנזיר נ"ז ע"ב.

ולרב אדא בר אהבה שם נקיט נפקותא דגרושה. שוב ראיתי שהשטמ"ק כתב בשם הריטב"א לתרץ באמת על קשיית התו'דסוגיא אזלא אליבא דרבא וליכא בקדושין לפ"ע.

ושם מייתי ג"כ בשם הרמב"ן לתרץ קושיית התו' השנית דנפקותא דגרושה אזלא לאביי ודאקפי לי אזלא לרבא. והיינו כעין מש"ל.

והתו' שלא תרצו כן בקושייתם השנית נראה פשוט משום דס"ל לדינא דאף לרבא הוי שלד"ע בכה"ג וכתירוצם. ולזה תרצו האמת.

וכן גבי לפ"ע כתבו לישב גם לאביי כנ"ל: ג) וקצת י"ל דלהכי לא תירצו דהני נפקותות אזלו לאביי משום דהך דאקפי לי קטן לא מצי אזלא לאביי כמו שיבואר. ולומר דחדא הוי אליבא דרבא.

לא משמע להו. וכ"נ דעתם בנזיר נ"ז ושבועות ג' שהוכיחו מסוגיין דהלכה כר"ה.

וקשה דילמא באמת נקיט נפקותא דגרושה לראב"א ואקפי לרב הונא. ומנא להו דהסוגיא אזלא רק לר"ה.

ועכצ"ל דמשמע להו דתרווייהו נאמרו אליבא דחד כיון דסתמא דש"ס קאמר לה. ולהכי מוקי דתרווייהו אליבא דרבא.

ומ"מ בעו לאוקמא נפקותא קמייתא לאביי כי היכי דעכ"פ יהי חדא נפקותא גם לאביי. ולזה כתבו דאף דאיכא לפני עור לאביי מ"מ אתי שפיר.

ואח"כ כתבו לבאר דא"ש גם לרבא כי היכי שיהיו שני הנפקותות גם אליבא דחד וכמש"ל: ד) ואבאר דברי דהנה בלאו דלא תקיפו קיי"ל אחד המקיף ואחד הניקף במשמע וס"ל לראב"א בנזיר נ"ז ע"ב דמקשינן מקיף לניקף שאם הניקף אינו בר חיוב גם המקיף פטור. ורב הונא לא ס"ל הכי ע"ש.

וצריך להבין במאי פליגי כיון דגם רב הונא ס"ל שהניקף ומקיף חייבים ע"ש בתו'. ונראה דהנה רש"י פירש במכות כ' ע"ב דמשמע לא תקיפו לא תניחו להקיף.

אי נמי מדאפקיה רחמנא בלשון רבים משמע דלמקיף ולניקף אזהר רחמנא ע"ש. והתו' בנזיר נ"ז ע"ב כתבו הטעם מדלא כתיב לא תוקפו.

ונראה שזהו לפירוש ראשון שברש"י דמכות שם דפשוטו הוי לניקף ורק מדאפקיה בלשון הקפה ילפינן אזהרה למקיף ודוחק. ונראה דעתם דדרשינן קרי וכתיב לא תוקפו ולא תקיפו כי במקרא כתוב חסר.

וכמו יתן ויותן עבד ועובד וכדומה רבים בש"ס. ונראה שזה שייך דווקא אי כתיב לשון רבים.

דאי הוי כתב לא תקיף פאת ראשך לא הוי ידעינן אזהרה למקיף אם אינו ניקף דהא כתיב פאת ראשך שהוא בעצמו הניקף: ה) ונראה דבהכי פליגי ר"ה וראב"א. דראב"א יליף מדשני קרא דכתב הקפה בלשון רבים והשחתה בלשון יחיד דאתי לאורויי לחייב ניקף כנ"ל ודריש לא תוקפו ולא תקיפו וממילא דריש להקיש מקיף לניקף כיון דמחד קרא אתא וכדדרשינן יותן דומיא דיתן ועובד דומיא דעבד ע' ב"מ כ"ב ודף ל': אבל ר"ה ס"ל דילפינן ניקף מפשטות הכתוב כפירש"י דמשמעותו לא תניחו להקיף.

וממילא לא הוקשו כלל. ובאמת בלא"ה נראה דאי הוי כתיב בלשון יחיד אין מקום ללמוד כלל לניקף ומקיף כיון דמיירי באחד שהוא מקיף וניקף.

אבל כדכתיב בלשון רבים שפיר י"ל דאיירי במקיף חבירו ויש כאן מקיף וניקף ואיתקשו אהדדי כמש"ל וכעין זה כתבו התו' בע"ז כ"ו ע"ב ד"ה אני דמקשינן לא תשיך ללא תשוך דבמקום שאין חייב ע"ז אין חייב ע"ז ע"ש. וע' יבמות פ"ד ע"ב דאין האשה מוזהרת רק במקום שהוא מוזהר.

וע' סנהדרין ס"ו ע"ב בפלוגתא דר"י ור' יונתן ואכמ"ל בזה. ורב הונא יליף מפשטות הכתוב ולהכי לא מקיש אהדדי.

והא דשני וכתב קרא בלשון רבים דריש לה לדאיתא בקדושין ל"ה ע"ב למעט נשים בהשחתה והדר יליף בהיקש להקפה ע"ש: ו) ועפ"ז נראה לבאר סוגיא דקדושין ל"ה ע"ב דיליף דנשים אינם בהשחתה מדשני קרא וכתב זקנך לשון יחיד למעט זקן אשה ופריך מדתניא דזקן אשה הרי הוא כזקן לכ"ד מאי לאו להשחתה אמר אביי להשחתה לא מצית אמרת דילפינן פאת פאת מבני אהרן ומסיק דפאת מיותר הוא לג"ש זו דבלא"ה הו"א דהפסיק הענין וגם נשים חייבות ע"ש.

וקשה טובא דמאי פריך מהברייתא כיון דבמשנה שם תנן דנשים פטורות ודריש לה מקרא דזקנך והו"ל למירמי מתניתין אברייתא. וגם כבר הקשו התו' ל"ל ג"ש דפאת הא כבר דרשינן לה מזקנך.

ותירוצם דחוק מאוד לכאורה. והרא"ש שם כתב באמת הטעם מדכתיב זקנך לשון יחיד.

וכבר הקשה הפנ"י שם דהא במסקנא ילפינן לה מג"ש דפאת: ז) והנראה בזה דאביי ס"ל כראב"א דנזיר נ"ז דמקיש מקיף לניקף וכבר בארנו דיליף מדשני קרא. ולפ"ז הכא דס"ד למילף למעט אשה מדשני קרא.

לאו דווקא מדשני קרא לחוד דזה מצינן לאוקמא למקיף וניקף וכמש"ל לראב"א ורק למאי דס"ד דהש"ס שם שאשה אין לה זקן ממילא קרא דלא תשחית פאת זקנך לא מצי

איירי באשה כיון דמשמעותו שהמשחית משחית זקן עצמו ואשה אין לה זקן. וממילא מבואר שינוי הכתוב ג"כ.

אבל כדמייתי מהברייתא שגם שער אשה מיקרי שפיר זקן שוב אין ראיה מדשני קרא למעט אשה די"ל דאתי לאקושי מקיף לניקף כראב"א וכנ"ל. ובזה שפיר מיושב קושית התו' דלהכי אצטריך אביי לאתויי ג"ש דפאת פאת משום דמדשינה הכתוב שוב אין ראיה.

ומיושב ג"כ מה שהקשינו. דלהכי מייתי הברייתא ששער אשה נקרא זקן וממילא ליכא למילף מזקנך למעט אשה וכנ"ל: ח) ונראה דאביי לטעמיה דס"ל בקדושין ל"ו ע"א דג"ש דקרחה גלי לן דלא נימא הפסיק הענין ע"ש.

וה"ה הכא ס"ל דג"ש דפאת גלי זה. אבל רבא דפליג עליה שם.

גם הכא לא ס"ל הך סברא. ודקאמר שם קרח קרחה לא משמע ליה.

י"ל כעין מ"ש התו' במנחות מ"ג ע"ב ד"ה ור"ש דלא משמע ליה למידרש להך דרשא ע"ש וכה"ג כתבו התו' בכ"מ. וע"כ צ"ל כן הכא דהא בדרש יתור אות הא איכא פלוגתא בש"ס בכמה דוכתי גם בין תנאים ומאי קאמר דרבא לא משמע ליה.

אבל הדבר כמ"ש דלא משמע ליה למידרש להך דרשא. והיינו דלא ניחא ליה לחדש דין חדש בלמד ומלמד בשביל יתור לג"ש.

וא"כ לפ"ז פשיטא דלא ס"ל לרבא ג"ש דפאת לפטור נשים. ובפרט למשנתינו שם דס"ל דנשים חייבות בקרחה.

ועכצ"ל דהפסיק הענין וכמו שהקשו באמת התו' שם ל"ו ע"א יעו"ש: ט) ולזה נראה דרבא ס"ל כרב הונא דנזיר נ"ז דלא מקיש מקיף לניקף ודריש מקיף וניקף מפשטות הכתוב ולא מדשני קרא וכתב בלשון רבים וכמש"ל. ולזה ס"ל דאצטריך הא דשינה הכתוב למעט נשים.

ואף שבארנו דממשמעות הכתוב אין למעט כיון שגם לאשה אפשר שיהא זקן. מ"מ מדשינה הכתוב נימא דבא למעט זקנך ולא זקן אשתך.

ונראה דממעט משום דבזקנך יש חילוק בין לשון זכר ללשון נקיבה דבנקיבה נקוד צירה על הנון כידוע והומ"ל פאת זקן. וא"ל דא"כ הו"א דחייב אף המקיף את העכו"ם וכמ"ש התו' בנזיר נ"ז ע"ב דממעטינן עכו"ם מהקפה מדכתיב פאת ראשכם ע"ש וה"ה הכא.

ז"א דהא כבר כתיב ופאת זקנם לא יגלחו. והוי ילפינן בג"ש דפאת פאת דאיירי רק בזקן של ישראלים ובני חיובא ועכ"פ דאתו לכלל חיובא ע' תוס' נזיר נ"ז ע"ב.

ומדכתיב הכא זקנך ממעטינן אשה כנ"ל. אבל אי לא כתיב לשון יחיד ולא שני קרא לא הוי ממעטינן נשים.

דהו"א אורחא דקרא הוא לכתוב בלשון זכר ולשון רבים דכה"ת נאמרה בלשון זכר: י) וכעין זה נראה בכוונת הש"ס יומא י"א ע"ב דתניא בית האשה והשותפין חייב במזוזה.

ופריך הש"ס פשיטא ומשני דה"א ביתך ולא ביתה ולא ביתכם קמ"ל דכתיב למען ירבו ימיכם והני נמי בעו חיי.

והקשה הרעק"א דזה הוי לימוד רק על אשה אבל שותפים יכולים לקנות כ"א בית לעצמו ונשאר בקושיא. ונראה דהנה צריך להבין מנ"ל למעט אשה מביתך הא אצטריך למעט שותפים.

ובתו' ישינים שם כתבו דממעט מדכתיב ביתך בלשון זכר ולא ביתה. אבל עדיין קשה דאי הוי כתיב לשון נקיבה הו"א דווקא של נקיבה ולא של זכר.

וגם מלשון זכר אין ראיה דהא כה"ת בלשון זכר נאמרה. ובכה"ג השוה הכתוב אשה לאיש כמ"ש התו' בב"ק ט"ו ע"א ובכ"ד בש"ס.

וכ"נ בקדושין ל"ה דבעי למעט אשה מדשני קרא ולא מגוף לשון זקנך ולא זקנה. ודיליף בר"ה ו' בך ולא באשתך היינו מיתורא כמובן.

ועוד קשה דביומא שם קאמר טעמא דהני לא בעו חיי. ובחולין קל"ה ע"ב בעי למעט שותפים מביתך ומשני כתיב למען ירבו ימיכם.

ולא מסיק כלל הסברא דהני לא בעו חיי:יא) ולזה נראה שעיקר דיוק הש"ס ביומא הוא מביתך בתרא מדשני קרא דוקשרתם כתיב בלשון רבים וכתבתם בלשון יחיד. ולזה מוכיח דבא למעט או אשה או שותפין.

דכיון דשינה הכתוב הו"ל למיכתב וכתבתם על מזוזת בית. ואף דבעי בית דירה ובית שלו.

זה נדע מביתך קמא כמ"ש התו' במנחות מ"ד ע"א. ונראה שזהו כוונת התו' ישינים שהזכרנו.

דאי הוי כתיב בית סתם אין נ"מ בין זכר לנקיבה אבל ביתך יש נ"מ דבלשון נקיבה קרינן התיו בצירה כידוע. ולזה ממעיטא מזה אשה.

ויותר נראה דס"ד דהש"ס למעט שותפים מביתך קמא ואשה מביתך בתרא מדשני קרא כמש"ל. ונראה שזה תלוי בשני סברות התו' במנחות מ"ד אי בעינן ביתך ממש לענין מזוזה ועשו"ת רעק"א סי' ס"ו ואכמ"ל בזה.

וע"ז משני הש"ס דהא כתיב למען ירבו ימיכם לשון רבים ומבואר דשותפים נמי חייבים. וכעין זה משני הש"ס בחולין קל"ה ע"ב על כמה דברים.

ודמסיק הני בעי חיי וכו' היינו רק לרבות אשה. ומ"מ לא נקיט לשון גברי בעו חיי כדאיתא בקדושין ל"ד ע"א משום דאיירי גם בשותפין.

ואף שעיקר הוכחה זו היא רק לענין נשים וכמש"ל. ולזה בחולין קל"ה ע"ב דמייתי לה רק לענין שותפים לא מסיק הא דהני בעו חיי משום דלענין שותפים א"צ זה וגם לא שייך זה כמ"ש הרעק"א.

וכ"נ בתו' שם קל"ו ע"א שהקשו דלוקמא למעט שותפות עכו"ם. וקשה דזה ג"כ יש לרבות מלמען ירבו דהני בעו חיי וכו'.

ואף שהט"ז בי"ד סי' רפ"ו הביא בשם הלבוש להוכיח דשותפות עכו"ם פטור מלמען ירבו ע"ש. אבל הוא תמוה וכמש"ש הש"ך.

ובמרדכי הוא רק סלקא דעתיה של השואל שם אבל בתשובה שם לא הזכיר טעם זה ע"ש. ויש להאריך בענין זה ואכ"מ.

ועכ"פ דברי התו' קשים. אבל לפמ"ש א"ש דהש"ס מייתי מימיכם דהוי לשון רבים ולא מצד סברא דבעו חיי דמזה אין לרבות שותפים וכמ"ש הרעק"א בקושייתו.

ובילקוט פ' ואתחנן מבואר דגם ביומא לא גריס מסקנא דהני בעו חיי וכו' ע"ש. והיינו כמש"ל משום דלענין שותפים מייתי רק מדכתיב ימיכם לשון רבים.

ולענין נשים מצד טעם דבעו חיי. לזה לא מסיק לה כלל וכמו בחולין שם וסמך על המבין.

כ"נ ברור: יב) עכ"פ שמענו דממעטינן נשים מדשינה הכתוב לכתוב לשון יחיד. וה"נ ס"ל לרבא בהך דקדושין ל"ה ע"ב.

ועפ"ז מיושבים שפיר דברי הרא"ש שהזכרנו דנקיט טעם דשינה הכתוב משום דאביי ורבא הלכה כרבא. וגם כי זה תלוי בפלוגתא דר"ה וראב"א דבנזיר נ"ז ע"ב ושם קיי"ל כר"ה כמ"ש התו' וכל הפוסקים.

והיינו כרבא דממעט אשה מדשני קרא ולהכי כתיב לשון רבים בהקפה ולשון יחיד בהשחתה ולא לאקושי מקיף לניקף. ולא אצטריך כלל ליתורא דפאת בשביל פטור נשים.

ושפיר מייתי הרא"ש הדרש אליבא דהילכתא ואקצר: יג) עכ"פ שמענו דרבא ס"ל כר"ה ואביי ס"ל כראב"א. וא"כ האי איכא בינייהו דאקפי לי קטן בב"מ י' דאתיא כר"ה כמ"ש התו' בנזיר נ"ז ושבועות ג' ע"כ אזלא לרבא.

וא"כ א"ב דגרושה לכהן אתי לאביי כי היכי דליהוי נפקותא גם לאביי. ולזה ביארו התו' לאביי דעובר על לפ"ע.

ומ"מ בארו ג"כ אליבא דרבא כי היכי דניהוו תרווייהו הנפקותות שייכים גם לרבא. דלא מסתבר שתהא אחת לחד ואידך דווקא לאידך.

וגם הא דאקפי לי ס"ל להתו' דנקיט לה משום דהלכתא כרב הונא וכמ"ש התו' בנזיר נ"ז ע"ש ושבועות ג': יד) וממילא נתישבו דברי בחיבורי בע"ה. ויש לי אריכות דברים בענין לפ"ע במקום שיש ספק אם יעבור ואכ"מ.

אחרי כותבי הראני חכם אחד באשכול ה' מזוזה שכתב להדיא דשותפין מרבה מדכתיב ימיכם לשון רבים ונשים מסברא דגברי בעו חיי וכו'. ושמחתי מאוד שזכיתי לכוין לדעת גאון קדמון כמותו.

ובנחל אשכול שם כתב ג"כ שפירש בסוגיא דיומא כמש"ל דסברא דהני בעו חיי מייתי הש"ס בשביל נשים. ולדעתי היתה גירסת האשכול כגירסת הילקוט שהזכרנו

וכגירסתינו בחולין קל"ה וכמש"ל ואקצר: טו) ולענין שכתבנו למעלה דיליף מדשני קרא מלשון רבים ללשון יחיד.

הנה כה"ג איתא ביומא מ"ג ע"א דיליף ר"י למעט אשה מונתן ולא מנתנה וכתבו התו' דאף דכה"ת נאמרה בלשון זכר מ"מ יליף מדכתיב מקודם ולקחו לשון רבים ואח"כ ונתן בלשון יחיד ע"כ דאתא למעוטי אשה. אכן התו' ישינים שם וכן התו' ביבמות ע"ב ע"ב כתבו דיליף לה מיתורא דקרא.

נראה דלא משמע להו דנילף משינויא דקרא. ולכאורה נראה דס"ל דשינוי כזה לא מוכח למעט אשה רק היכא שיש עוד סברא וכמ"ש התו' בקדושין ל"ה ע"ב דבתר דמסיק דאשה יש לה זקן תו לא ממעטינן אשה מדשינה הכתוב.

והתו' דיומא ס"ל כמש"ל לדעת הרא"ש דלמסקנא שפיר ממעטינן אשה מדשינה הכתוב. אכן לפ"ז יסתרו דברי התו' ישינים זא"ז לפמש"ל דכוונת התוס"י ביומא י"א הוא ג"כ מדשינה הכתוב: טז) לזה נראה שדעת התו"י והתו' דיבמות דהכא ליכא למימר דממעט משינוי הכתוב.

דהכא לא הוי מצי למיכתב ונתנו לשון רבים כיון דלר"י ולקחו אתי לרבויי הנך דפסילי באסיפת האפר. וא"כ הו"ל ריבוי אחר ריבוי ואינו אלא למעט וא"ל דולקחו איירי בלקיחת האפר.

ונתנו איירי במים. ז"א דהא חזינן דלר"י דממעט אשה מונתן פוסל אשה אף לנתינת האפר.

והיינו משום שכל עסק הקידוש חדא מילתא. וגם כי ונתן קאי על האפר כדקיי"ל בסוטה ט"ז ע"ב שצריך ליתן האפר על המים ולערבן ויליף לה שם מונתן עליו ע"ש.

הרי מוכח דס"ל לר"י דלקיחה ונתינה חדא מילתא היא. ולזה הו"א דליהוי כריבוי אחר ריבוי.

וגם דהא שפיר דחו לה רבנן דאי כתיב ונתנו הו"א עד דיהבו תרי. ולזה הוצרכו לומר דר"י ממעט אשה מיתורא דהו"מ למיכתב ועליו מים חיים אל כלי.

ולרבנן צ"ל דמשמע להו דאי לא כתיב ונתן הו"א ג"כ דבעינן דיהבו תרי כיון דקאי על ולקחו. ויש לי להאריך עוד בזה דתלי בפלוגתא דר"ש ורבנן בסוטה ט"ז ע"ב.

ואין העת מסכמת להאריך בזה. ועמש"ל סי' ס"ה בענין זה וע' מנחות ס"ה ע"א כעין זה וע"ל סי' פ"ח: