

הקדמה לפנים בישראל עת התורה היתה קנין כל העם וכל בני עמנו היו למודי ה' לא היה הדבר נפרץ בין הרבנים מודי העם להדפיס ספריהם ולחלקם ביעקב, כי כל אחר הפיץ תורתו בקרב בני עדתו הצמאים לדבר ה' והיה להם כר נרחב לזרוע ילדי דוחם וכל רב במקום מושבו היה מוצא אזנים קשובות לחידושיו, אך עתה בעו"ה, בעת אשר לומדי תורה מעטים וכל לומר ומחדש בודד הוא במועדו ובכדי להפיץ תורה נשאר אך הדדך האחר לחוק הדברים בדפוס ולהפיצם בישראל, והקהל אומר את הבחנתו ובקרתו בלי פגיעה ופניה, כי לפניו אין קנאה ותחרות ולא שום משוא פנים, ואם הדברים מצד עצמם נכוחים ונאמרים בטוב טעם אז מוצאים הם את מקומם הראוי להם בין כותלי בית המדרש וכל דבר טוב מפנה לו דרך גם בין מכשולים ואבני נגף: ובהביאי עתה ספרי זה לבית הדפוס להפיצו בישראל, אם דברי הם נכוחים וראויים לאומרם בבי מדרשא אז יכריזו על עצמם, ואם מעטים הם הלומדים המעמיקים, אך אם גם אחד מאלף ימצא בספרי דברי חפץ לזה אני עמל: והנה קראתי שם ספרי תשובה שלמה לזכר אבי מורי הר"ר דוד שלמה בהרב החריף ובקי מהור"ר צבי ז"ל שנפטר בן נ"ו שנים ביום ה' עשרה ימים לחדש תמוז שנת תרס"ד לפ"ק בעיר קעניגסבערג אשר בפרייסין, שהיה ירא ה' מרבים מופלג בתודה ועסקן במצות ובצרכי צבור באמונה, וזיה מגזע היחס מצאצאי הגאון ר' יוסף הצדיק ז"ל אבד"ק פוזנא חתנא דבי נשיאה הנודע ביהודה ז"ל, ובכל מאמצי כחו גדלני לתורה ביחד עם אמי מורתי תבלח"ט מרת ציפא תל' בת הרב הגדול בתורה הצדיק מהור"ר דוד ז"ל וכל משושם ונחמתם היה לראותני עוסק בתורה ושומר פקודיה: ועל הטוב יזכר כבוד חותני הרב המאוה"ג שלשלת היוחסין מהור"ר ברוך נתנאל שריט"א מו"צ בטאווראג בהרה"ג ר' בינוש ז"ל בן בתו של הגאון הצדיק ר' זלמן ז"ל מוולאזין אחי הגאון ר' חיים ז"ל מוולאזין וחמותי מרת דינה תל' בת הגאון ר' אברהם החריף ז"ל אבד"ק פיקעלין שתמכו בידי בכדי שאעלה במעלות תוה"ק: ואני נותן לה' ית' הודאה על העבד, ששם חלקי מלומדי תוה"ק והרימני על להורות דברי קדשו בקהלות נודעות לשם, ואני מתפלל על להבא שלא תמוש התורה מפי ומפי זרעי זרע זרעי מעתה ועד עולם ושיזכני להדפיס ספרי זה חלק ב' ויתר ספרי אשר אתי בכתובים, ושיעזרנו עוד ללמוד וללמד ולפעול בקרב ישראל למען תורתנו הקדושה שתהיה נר לרלנו אמן: סימן א בע"ה יום ב' אדר"ח מרחשון תרס"ד לפ"ק.

למע"כ הרב הגאון כו' כש"ת מוחר"ר חיים הלוי שליט"א אבד"ק יאנאווא בעהמ"ח ספר אורח לחיים: מה שחקר כת"ר אם מותר לשנות תפילין של ראש לשל יד אם כבר לבש אדם אחר, וכתב כת"ר שאסור לשנות מפני שכבר לבש אדם, ואף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ הא מבואר בסי' י"ד שרשאי ליקח תפילין של חברו בלא רשותו משום דניחא לי' לאינש למיעבד מצוה בממוני', והביא ראיה מהך דע"ז (דף נ"ג ע"ב) דלהכי אמר רחמנא ואשריהם תשרפון אע"ג דארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו משום דכי פלחו לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו, הרי דנאסר בע"ז בגילוי דעת דניחא כו' וכאן דאמרינן ניחא ליה לאינש כו' הוי כגילוי דעת עכ"ל, גם אנכי ת"ל כוונתי לדעתו בזה, ובעניי הוספתי להביא ראי' מהך דקידושין (דף נ"ב) וב"מ (דף כ"ב) כיצד אמרו תורם שלא מדעת תרומתו תרומה הרי שירד לתוך שדה חברו וליקט ותורם שלא ברשות כו' ואם לא תרומתו תרומה כיצד כו', והרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות

לא מוקי לה בדשויא שליח, והא התורם שאינו שלו שלא ברשות אין תרומתו תרומה ומ"מ אם גלי אדעת' דניחא לי' תרומתו תרומה ודומיא דהכי נמי דניחא לי' נתקדש השל ראש, רק דשם גבי תרומה מסתמא אמרי' דלא ניחא לי' ולכך צריך גילוי דעת וכאן מסתמא ניחא לי' לאינש למיעבד מצוה בממוני' ולכן אין צריך גילוי דעת: איברא דבירושלמי תרומות פרק א' הלכה א' איתא דמכאן ולהבא תרומתו תרומה ולא למפרע, ועי' בשיטה מקובצת ב"מ (דף כ"ב) כתב בשם הריטב"א ז"ל ואע"ג דהא אוקימנא לעיל שאני התם דשויה שליח ה"מ לדון על תרומה דלמפרע אבל להבא אפ' בדלא שויה שליח סגי עכ"ל ולפ"ז אפשר לומר דאין התורם עושה התרומה משום ניחותא דידי', אלא הוא עצמו עושה התרומה בגילוי דעת דידי', וכמו דאמרי' בעירובין (דף ל"ז ע"ב) דאם היו לפניו שתי רימונים של טבל ואמר אם ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה דמהני ואף דבשעת הורדת הגשמים אינו מפריש כלל, אלא דבגילוי דעת דידי' הוה תרומה, דתרומה נטלת במחשבה וכיון שהוא מתרצה א"כ בריצוי דידי' הוה תרומה ולא משום הפרשתו של זה ומשום ניחותא דבעה"ב: אלא דלפ"ז אף אם עושה שליח לעכו"ם ולקטן להפריש א"כ משום ריצוי דידי' היה צריך להיות תרומה דהא מצוה להם שיפרשו והוא מתרצה בהפרשתם ותרומה נטלת במחשבה וכיון דיש ריצוי דידי', מ"ט גמרי' מינה דמה אתם בני ברית ובר דעת אף שלוחכם בני ברית ובר דעת, והא בתרומה צריך להיות תרומה אף בקטן ועכו"ם כשעושה אותם שלית להפריש משום ריצוי דידי', ועיין במעילה (דף כ"א ע"א): אמנם אין כאן התחלת תמוה, דנהי דתרומה נטלת במחשבה אך זהו כשמחשב שהפירות הללו יהיו תרומה ומיחד הפירות לתרומה, אבל אם עשה הקטן לשליח נהי דמתרצה שיפריש ותהיה תרומה אך הוא לא יחד הפירות האלה לשם תרומה ורק הקטן הוא שיחדם לתרומה והוא אינו בר דעת להפריש וליחד, אלא היכא דאם היה בא לאחר הפרשת הקטן והוה ידעינן שהתרצה דהפירות הללו יהיו תרומה בודאי היה מועיל, ומצאתי בנתיבות המשפט בסי' קפ"ב ס"ק ב' שכתב ג"כ כזה, אך זהו הכלל בכל דברים שבלב שאין צריכים לסתור מה שבפה, אך אם דברים שבלב סותרים מה שבפה אינם דברים כמבואר בדוכתי טובא, ואף אי ידעינן בודאי שמחשב בלבו היפך מה שמוציא בפיו אינם כלום כמש"כ המל"מ בפרק ד' הל' ו' מהל' שקלים, ולפ"ז כשבא הבעה"ב ואמר כלך אצל יפות אף אם נאמר כשבא וראה הפירות שהפריש הוא ויחדם לתרומה התרצה שתהיה תרומה, הא הוא קאמר כלך אצל יפות, א"כ מפרש בפיו שרוצה שהיפות תהיינה תרומה ואם כן סותר הוא זה שמתרצה בלבו שאותן פירות שהפריש יהיו תרומה אף אם בודאי מתרצה.

ולפ"ז א"א לומר דהבע"ב הוא שעושה התרומה, אלא האי דמפריש דכיון דהבע"ב מגלה דעתו שניחא לי' במה שמפריש תרומה מתבואה דידי', א"כ בניחותא דידי' הוא שלוחו והפרשתו היא הפרשה מעליא. וטעם הירו' נלענ"ד משום דהתם מסתמא לא ניחא לי' וצריך גילוי דעת דניחא לי' ולכן היא תרומה משעה שגלה דעת', והנה בכסף משנה בפ"ד מהל' תרומות כתב דלמפרע היא תרומה ולטעמו נ"ל דכיון דגלה דעתו דהוא ניחא לי' שיתרמו מתבואה דידי' א"כ מסתמא היה ניחא לי' גם אז כשתרם, ולפ"ז בודאי התורם עושה התרומה אם ניחא לי' לבעה"ב: אלא דכת"ר כתב דיש לדחות משום דרבא ס"ל דבהזמנה לא מתסר יליף משמשין ממשמשין והך דאשיריהם תשרפון היינו ע"ז

עצמה עכ"ד כת"ר, והא כתב הר"ן בהלכות בסוכה פרק לולב הגזול בשם הראב"ד דהתם באשירה משמשין עסקינן ודומיא דהתם דבאשירה של כותי דמיירי במשמשין אשירה דמשה נמי מיירי במשמשין.

רק דגם הע"ז היא של ישראל ולכן אינה בטילה. והרשב"א בחי' לסוכה (דף כ"ט) כתב מפורש דהך דאשירה של משה איירי במשמשין יעו"ש, ועוד הא דמסיק כת"ר כיון דתפילין הוי גוף הקדושה כמבואר במג"א סק"ו א"כ ליכא למילף מע"ז, לענ"ד איני מבין דאף אי לא נליף מע"ז אי נתסר בהזמנה, מ"מ הא חזינן דניחא דידי' מהני דאחר יכול לאסור, ואטו בע"ז לבד הדין כך דניחוא דידי' מהני, דאין לימוד לזה בע"ז יותר מבכל התורה, וא"כ כיון דחזינן דאדם אוסר דבר שאינו שלו אם הבעלים ניחא להו מ"ט לא נימא הכי בכל התורה דניחוא מהני: שוב כתב כת"ר דיש לחלק ג"כ בין ע"ז דהוה גילוי דעת בהדיא להכא דלא הוה רק ניחא לי' דהוה רק אומדנא בעלמא, לענ"ד איני מבין חילוק זה, דהא אנן סהדי דניחא לי' והך גילוי דעת בהדיא דע"ז איני יודע דאטו בני ישראל גלו דעתייהו בפירוש דניחא להו דהעכו"ם יעבדו ע"ז ויאסרו האשרות הא אמרי' רק גלו דעתייהו דניחא להו בעכו"ם, היינו שלדעתם אז היה עכו"ם מצוה, ולא קאמר גלו דעתייהו דניחא להו דהכנענים יפלו עכו"ם, רק ממילא אמרי' כיון דניחא להו בעכו"ם מסתמא ניחא להו דגם הכנענים יעבדו עכו"ם כיון דלדידי' הוה מצוה ניחא להו דגם הכנענים יעשו מצוה זו, ודומיא דהכי בהך ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה דאטו גלי דעתי' דהעכו"ם ישתחוה, הוא העמיד הלבנה להשתחות בעצמו וכיון דגלי דעתי' דניחא בעכו"ם מסתמא ניחא לי' דגם העכו"ם יעבדו עכו"ם ולכן נאסרת, ומאי גילוי דעת שייך בזה יותר מבנידון דידן: תו כתב כת"ר דאפשר להסתפק עוד בזה דלא שייך הך סברא כ"א כשבעל התפילין ידע מזה בשעה שהגיתן.

אבל אם הניח התפילין בלא ידיעת חבירו כלל נהי דאמרי' דניחא לי', מ"מ הוי כמו יאוש שלא מדעת דאפי' בדבר שאין בו סימן דידעינן בודאי שמתיאש, מ"מ השתא לא ידע דנפל מיני' ולענ"ד נראה דאין זה ענין ליאוש שלא מדעת, דאל"כ תקשה אהך דע"ז, הא אנן קיי"ל דלא הוי יאוש וא"כ איך נאסרו האשירות הא ישראל לא ידעו אז דהעכו"ם עובדים להם, ואף אם נדחוק לומר שבודאי ידעו אז שהעכו"ם הם עובדי ע"ז, מ"מ לא ידעו שיש שם אשירות ושעובדים דוקא להם, א"ו דאין זה ענין ליאוש, דהכא רק המעשה אוסרת דהיינו מה שהעכו"ם השתחוה, ורק כיון דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו לכן צריך דהבעלים יהא ניחא להו, אף דאין יודעים, מ"מ הא נעשתה המעשה האוסרת, ודומיא דהכי בתפילין כיון שלבש הרי עשה מעשה האוסרת, אבל התם גבי יאוש רק הידיעה עיקר ולכן יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, כיון שלא ידע אז, דהא דמסתמא ניחא לי' היינו כמו שאין רצונו מתנגד לזה, אבל מ"מ אין זה ברור שרצונו הוא כך, וא"כ כל היכי דהרצון עושה הפעולה א"כ אין זה רצונו בודאי, אבל היכי דהמעשה עושה הפעולה וצריכין רק שלא יהא נגד רצונו, א"כ כיון דמסתמא ניחא לי' א"כ אין זה נגד רצונו: ומדברי הרמב"ן בשיטה מקובצת בבא מציעא (דף ל'), אין סתירה למה שכתבתי, דכתב גבי פרה דאם לא ידע בשעת עליות הזכר אע"ג דודאי ניחא לי', מ"מ אינה נאסרת ומדמי לה להך דיאוש שלא מדעת, דאיהו קאמר דבעינן דומיא דעבד דבשעת מעשה

תהי' מחשבתו לכך, ולכך מביא מהך דיאוש דהתם נמי עיקר היא המחשבה ולכן בעינן שכבר מיאש עצמו, וכל זמן שלא יאש בודאי אין זה מועיל, אבל הכא העיקר אם לא מקפיד וכל שלא מקפיד לא איכפת לן אף שאינו יודע: אולם לענ"ד היה נראה דכאן לא שייך ניחא לי' לאינש למיעבד מצוה בממוני', כיון דאית לי' פסידא דאין יכול לשנותה, לכן בכה"ג לא ניחא לי' שילבשם אדם אחר.

ומה שכתב כת"ר דאם נימא דאינו נאסר ודאי דניחא לי' וכמש"כ התוס' בפסחים (דף כ"ו ע"ב) ד"ה עולה דאע"ג דודאי לא ניחא לי' להפסיד פרה דדמי' יקרים, מ"מ נאסרת דא"ח דאינה נאסרת א"כ ניחא לי' וה"נ כן הוא עכ"ל כת"ר. ולענ"ד נראה דלא דמי, דבשלמא גבי פרה דדין התורה הוא דבעינן ניחוחא דידי', וא"כ זהו נמי נחשב ניחא לי', כיון דאילו לא היתה נאסרת היה ניחא לי' חשבינן כאילו ניחא לי' עזה ונאסרת, דזהו נמי נחשב לניחא לי' מדין התורה, וכעין זה כתבו התוס' בבבא מציעא (דף נ"ד ע"א) ד"ה הקדש דאף דהקדש אינו מתחלל על הקרקע, מ"מ הא דאמר' בונין בחול ואח"כ מקדישין אין זה נחשב למחובר אף למ"ד תלוש ולבסוף חברו חשוב כמחובר מ"מ כיון דאם לא היה קדוש סופו ליעקר מקרי חלוש עכ"ל, והיינו דבאופן זה מקרי תלוש מדין התורה, כיון דאילו אם לא היה קדוש היה תלוש, וא"כ השתא נמי מקרי תלוש מדין התורה אף דבאמת ישאר מחובר, אבל כאן האיך יקח זה תפילין של חבירו כיון שסוף סוף לא ניחא לי' עתה, ואף דאם לא יאסור יהי' ניחא לי'.

כיון שאם יאסרם לא ניחא לי' נמצא הוא משתמש בשל חבירו שלא ברצונו, כיון שעתה סוף סוף אינו חפץ שישחמשו בשלו, וראי' לזה מהך דבכורות (דף י"ת ע"ב) דמוקי רבא מתניתן דשני זכרים שיצאו ראשיהם כאחת בחצר בעה"ב ורועה כהן ר' טרפון סבר אקנויי קא מקני לי' בחצירו וניחא לי' דליתעבד מצוה בממוני' והוה לי' כשנים שהפקידו אצל רועה שמניח רועה ביניהן ומסתלק ור"ע סבר כיון דאית לי' פסידא לא מקני לי' מדעם והוה לי' כאחד שהפקיד אצל בעה"ב שהמוציא מתבירו עליו הראי'.

ואנן קיי"ל כר"ע כמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' בכורות, וא"כ ג"כ תקשה הא אם נימא דאין לו פסידא שוב חפץ למיעבד מצוה בממוני' ולהקנות לו מקום בחצירו, ולמה לא יקנה, א"ו דהכא שאני דאף אם לית לי' פסידא שוב חפץ למיעבד מצוה בממוני', מ"מ כיון שעתה אינו חפץ אינו מקנה להכהן, ולו יהא נמי דאי לא היה לו פסידא היה מקנה לו כיון שעתה סוף סוף אינו חפץ אין הכהן קונה כלל, וה"נ אם נימא דאוסר א"כ כשאית לי' פסידא אינו חפץ שישתמש בשלו ואיך ישתמש נגד רצונו, ואף שעתה שוב חפץ וניחא לי', היינו דניחא לי' שישתמש אך לא בגוונא שיאסור והוה כדקיי"ל דאם התנה עליהם מתחילה יכול לשנותן א"כ הכא סתמא כפירושו הוה כהתנה, דניחא לי' רק שישתמש בגוונא דאין לו פסידא והיינו דיכול לשנותו, אבל כשיהי' לו פסידא בכה"ג לא ניחא לי' והוה כהתנה דיכול לשנותו: ועוד ראי' לזה נלענ"ד לכאן מהא דבבא מציעא (דף כ"ב) גבי תורם שלא מדעת אף דמוקי לה דשויא שלית א"כ בודאי ניחא לי' ומסתמא נמי מצינן למימר דניחא לאינש למיעבד מצוה מן היפות מ"מ היכא דשתק, ולא גלי אדעת' דניחא לי' מן היפות כתב בשיטה מקובצת בשם הרמב"ן דלא הוי תרומתו תרומה משום דלא ניחא לי' והיינו כמו שכתבתי דכיון דאית לי' פסידא לא שייך לומר ניחא לי',

ואף דלא דמי לנד"ד דהתם כיון דאית לי' פסידא לא ניחא לי' כלל ובטלה השליחות ולא הוה תרומה כלל, והכא אם לא ניחא לי' כשאית לי' פסידא ולכן נימא דאינו אוסרן הא שוב ניחא לי' שישתמש בהתפילין ובע"כ יאסרן, הא כבר כתבתי דניחא לי' רק אם אינו אוסרן והוה כהתנה דלא יאסרן; ומה שיצא כת"ר לידון בדבר החדש דלא שייך אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כ"א בשנאסר לדבר דהוא עומד מקודם אבל במה שאוסר לשנות התפילין מכמו שהם עכשיו זה לא מקרי אוסר דבר של חברו.

לענ"ד איני יודע שום חילוק לזה דאם אין בכחו של אדם לאסור של חברו לשנות מכמו שהוא עתה מנין לנו לומר שזהו בכחו לאסור הך איסורא דישאר בכמו שהוא עכשיו, דהכל טעמא בעי, והראי' שהביא כת"ר מהך דכתבו התוס' בב"ק (דף צ"ח) ד"ה הא כו' דהקשו בהא דהעושה מלאכה בפרת חטאת איך נאסרת הא בעינן עובד דומיא דעבד דניחא לי' ותירצו דלא בעי' אלא דעת העושה, ויקשה דעדיין נימא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כו' אלא ע"כ דשאני התם שאינו אוסרה לגמרי רק שלא תתקדש ותשאר כמו שהיתה מקודם עכ"ד כת"ר, ולפ"ז לא היה לו לפסול הפרה רק קודם שנתקדשה, אבל לאחר שנתקדשה אינו יכול לאוסרה משום דא"א אוסר דבר שאינו שלו.

כדפריך בזבחים (דף קי"ד ע"א) בשלמא רובע ונרבע משכחת לה דאקדשינהו מעיקרא והדר רבעו אלא מוקצה ונעבד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והא קיי"ל דהמלאכה פוסלת בה עד שתיעשה אפר כמבואר בפרק ד' דפרה, ובחולין (דף ל"ב) שחט בהמה אחרת עמה פסולה מטעם מלאכה, והא פרה של הקדש היא ואינה שלו והאיך יכול לאוסרה, והא דמשמע מתוס' בב"ק שם דהך ברייתא דהעושה מלאכה בפרת חטאת מיירי קודם שנתקדשה היינו משום דאקשינן מזה אהך דהצורם אוזן פרתו של חברו דמיירי קודם שנתקדשה דמשו"ה קאמר וכולהו שורים לאו לגבי מזבח קיימי וכמש"כ התוס' שם בד"ה הצורם, וכ"כ הרשב"א בחי' שם אבל זהו בודאי דמפסלה גם לאחר שנתקדשה, ובחי' הרשב"א בב"ק (דף נ"ו) מפרש דמיירי אף לאתר שנתקדשה ויל"ע אלא מחורתא כמוש"כ הר"ש דכפרה הוא גזירת הכתוב: ולולי ד"ק של הר"ש היה נראה לענ"ד לומר כהיש מחלקים שהביא הר"ש שם בכלאים פרק ז' משנה ד' דמחלקים בין איסור התלוי במחשבה לשאר איסורים ומה שהקשה הר"ש דהרי העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים כו' אלמא אוסר אע"ג דתלוי במחשבה י"ל לדעתם דמבואר בחולין (דף מ') ובע"ז (דף נ"ד) דבעשה בה מעשה אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואף דבע"ז המעשה בלא מחשבה אינה אוסרת, התם המחשבה מועלת רק שתהי' המעשה באופן כזו דאוסרת, דבלא המחשבה אין זו מעשה האוסרת, דלא נקרא מעשה של ע"ז כ"ז שאינו חושב שהמעשה הוא של ע"ז, וא"כ המחשבה הוא שעושה המעשה למעשה כזו שאוסרת, והאיסור עושה המעשה לא המחשבה, וכן נמי גבי עושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת עיקר האיסור עושה המעשה הא דעושה בהם מלאכה, אך המלאכה הפוסלת צריכה שתהי' עמה גם מחשבה היינו דניחא לי' להעושה, התם נמי המחשבה פועלת על המעשה שתהי' נחשבת למעשה גמורה האוסרת אבל אין המחשבה אוסרת רק היא עושה המעשה לעיקר והמעשה היא האוסרת, מה שאין כן בירק בכרם דהתם עיקר האיסור עושה המחשבה ובזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו: ועוד דבעיקר דברי כת"ר מבואר להיפך בע"ז (דף נ"ד ע"ב) תנא נעבד שלו

אסור ושל חבירו מותר, והא כל עיקרה אינו אלא לגבוה ואמאי של חבירו מותר לגבוה
הא אינו אוסרו איסור חדש לשנותו מכפי מה שהוא עתה רק שישאר חולין כמו מקודם,
א"ו דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו כלל אף שלא לשנותו ושישאר כמו מקודם: ומהא
דמבואר בתוספתא ריש פ"ד דתמורה דנעבד בין משלו בין משל חבירו אסור, וכ"כ
הרמב"ם בפרק ד' הל' ו' מהל' איסורי מזבח, וכן מבואר בירושלמי פ"ג דע"ז הל' ה'
דבדבר שיש בו רוח חיים בין שלו בין של חבירו אסור, אין לומר כדברי כת"ר דמשו"ה
אוסר של חבירו משום דאוסרו רק שישאר כמו שהיה מקודם, דהא מבואר שם בתוספתא
ובדברי הרמב"ם דבין לפני הקדש בין לאחר הקדש הרי זה אסור עכ"ל וא"כ לאחר
הקדש האיך יכול לאסור דבר שאינו שלו הא נאסר אף למה שהיה עומד מקודם, אלא
דזהו משום חומרא דע"ז דאוסר אף שאינו שלו לגבוה: ועלה על דעתי לומר דלא שייך
כאן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהיכי דהבעל הבית הזמין להכי אפשר דגם אחר
יכול לאסור בכה"ג, דזהו רק הסכמה למעשה שהזמין בעה"ב, ואין זה בכלל אין אדם
אוסר דבר שאינו שלו, דאין הוא אוסרו, רק הבעה"ב שהזמינו לכך, וכאן נמי כיון
דהבעה"ב הזמינו לשל ראש אף כשאחר הניחו אסור לשנותו, דהא גם מדעת הבעה"ב
היה עומד לכך מקודם: ועפ"ז יבואר הך דע"ז (דף מ"ו ע"א) כגון שזקף ביצה להשתחות
לה ולא השתחווה ובא עכו"ם והשתחווה לה כי הא דא"ר יהודה אמר שמואל ישראל
שזקף לבינה להשתחות לה ובא עכו"ם והשתחווה לה אסורה וקא מיבעיא לי לבינה הוא
דמנכרה זקיפתה אבל ביצה לא או דילמא ל"ש תיקו, דלכאו' יש להבין מאי האי דלבינה
מנכרה זקיפתה אם נימא דאם ניחא לי בעכו"ם מהני לזה דאם העכו"ם השתחווה לה
דתאסר מאי נפקא מינה אם לא מנכרה זקיפתה, ורש"י פי' וז"ל וקמיבעיא לי לחזקיה
דוקא לבינה דמינכרה זקיפתה שרחבה יותר על עובי' וכשהיא זקופה נראית גבוה ואיכא
גלווי דעתא אבל ביצה לא כו' עכ"ל וגם לפי זה יש להבין דהא כשזקף לבינה להשתחות
לה ע"כ אמר דדעתו להשתחות לה, וכן נמי כשזקף ביצה דאל"כ מנא ידעינן שזקף
להשתחות לה, וא"כ אמאי לא חשיב גילוי דעת הא דחפץ להשתחות לה ואמאי בעינן
נמי שיזקיף הלבנה ואמאי זקיפת הביצה לא הוי גילוי דעת הא קאמר מפורש דחפץ
להשתחות לה וא"כ ניחא לי בודאי שהעכו"ם ישתחווה לה ובודאי צריך לאוסרה, ומאי
קמיבעיא לי, וברמב"ם פ"ח הל' ג' מהל' עכו"ם כתב וז"ל ישראל שזקף לבינה
להשתחות לה ובא עכו"ם והשתחווה לה אסרה בהנאה שזקיפתה מעשה עכ"ל יש להבין
ג"כ לאיזה צורך הוסיף הך שזקיפתה מעשה: ולפי מה שכתבתי כ"ז ניחא, דאם הישראל
אומר שישתחווה להלבנה והשתחווה לה עכו"ם אינו יכול לאוסרה מטעם דאין אדם אוסר
דבר שאינו שלו, ואף דגלי דעתי דניחא לי בעכו"ם אך הא צריך בתחילה להיות עכו"ם
ואח"כ לעובדה, דעכו"ם של ישראל אינה נאסרת עד שתעבד, וכל זמן שלא עשאה
הישראל לעכו"ם אף אם ישתחווה לה העכו"ם אינה נאסרת ואם זקף הלבנה הרי הקצה
אותה לעכו"ם, ומוקצה לא הוי אלא ע"י מעשה כמבואר בתמורה (דף כ"ט) וברמב"ם
הל' איסורי מזבח פ"ד ה"ד וכל זמן שלא עבדה אינה נאסרת להדיוט כמבואר בתמורה
(דף ל') וברמב"ם פ"ח מהל' עכו"ם.

אך הא דהקצה אותה לעכו"ם מועיל דאם ישתחווה לה עכו"ם דנאסרת דלא אמרי' בכה"ג
אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, משום דהבעלים יחזוהו לכך והוא גומר מעשה הבעלים

ושליחותא דידהו קעביד ולכן שפיר מיבעיא לי' גבי ביצה דלא מינכרה זקיפתה אם נחשב למעשה דתהי' נחשבת למוקצה ע"י כך, ומשו"ה נמי הוסיף הרמב"ם גבי לבינה שזקיפתה מעשה להורות דמשו"ה נעשה למוקצה לעכו"ם ע"י ישראל בהך זקופה ולכן יכול העכו"ם לאוסרה אם השתחוה לה אח"כ: ומעתה יש להבין הא דקאמר שם בע"ז (דף נ"ג ע"ב) מנלן דאסרה א"ר אלעזר כתחילתה של ארץ ישראל דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש כו' אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעכו"ם וכי אתו עכו"ם שליחותא דידהו עבדי כו' דלכאורה תקשה דהא כתב הרמב"ם בפ"ח הל' ג' מהל' עכו"ם אילן שנטעו מתחילה שיהי' נעבד אסור בהנאה וזו היא אשרה האמורה בתורה עכ"ל.

ופסק כרבנן דס"ל בע"ז (דף מ"ה) דאילן שנטעו ואח"כ עבדו אינו נאסר, א"כ לא נאסרה אשרה רק אותה שנטעו באותו יום שעשו העגל, וא"כ מאי פריך שם אימא כל דבהדי עגל ניתסרו מכאן ואילך נישתרי הא היה לו למיפרך דאף הנך דהוון בהדי עגל אך לא נטעום באותו יום נישתרי, ולפי מה שכתבתי לא קשה דבאמת העכו"ם מקודם נטעום לשם, אשרה וכמש"כ הרמב"ם.

והיו מחזיקים אותם לאליל, אך לא היו יכולים לאסור דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אך מדפלחו ישראל לעגל ואו לאלוהות הרבה. א"כ התרצו שיחשב לאלוהו כל מה שמחזיקין העכו"ם לאליל ומשו"ה נעשה מוקצה לעכו"ם, כיון דמעיקרא היה בה חפיסת יד אדם ובהא אפי' רבנן מודו, ואח"כ כי אתו עכו"ם ופלחו לה אסרה.

דכיון דישראל ניחא להו דתחשב לעכו"ם כל מה דמחשבים העכו"ם לאליל הוה מוקצה בהכי במעשה שעשו בה העכו"ם כשנטעוהו לשם עכו"ם דהך מעשה דתחשב מוקצה אין צריכין שיעשו הבעלים עצמם כמש"כ הרמב"ם בפ"ד ה"ד מהל' איסורי מזבח דמשעשו בהן הכומרים מעשה הוה מוקצה ובכה"ג היו יכולים לאסור, דהא כיון דישראל התרצו שיהי' עכו"ם ועשו איתם מוקצה ואח"כ כשהשתחוהו העכו"ם אסרום דאין כאן שוב משום אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דכיון דישראל עשו אותם מוקצה לעכו"ם שוב העכו"ם הם רק גומרים מה שהסכימו ישראל שהם הבעלים ובכה"ג אדם אוסר דבר שאינו שלו: ובר"ה (דף י"ג) אהא דבעי שם עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו אם תאמר דעייל ביד נכרי קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי וכתבו שם התוס' ד"ה ולא קציר נכרי ואע"ג דירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ יש לו במה שזרע, ומ"מ דייק התם שפיר משום אשרות שמדורות הראשונים עכ"ל.

והקשה בספר טורי אבן וז"ל וא"י מאי קאמרי אדרבה אשרות שמדורות הראשונים קודם שניתן לאברהם היו יכולים לאסור ולק"ל החם אלא בכל אשרות שלאחר שניתן הארץ לאברהם ואי יש לו חלק במה שזרע ונטע לק"מ הא ודאי יכול לאוסרו כיון שיש לו חלק בו ול"ל דק"ל מדאמרה תורה ואשריהם תשרפון באש הכל במשמע ואפי' אילן העולה מאליו וזה אין לנכרי חלק בו כיון דלא טרח לנטעו, הא ליתא דהעולה מאליו לכ"ע אינו אסור משום אשרה הואיל ואין בו תפיסת ידי אדם כדאיתא בפ"ג דע"ג (דף מ"ו) עכ"ל, ובקונטרס אחרון תירץ שכוונת התוס' היא מאותן אשרות שניתן לאברהם

והע"ג עבדום אחר שניתן לאברהם, ושפיר הוכיח הש"ס הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אע"כ בטר דפלוהו לעגל עבדו שליחותייהו וכן נראה מפירש"י להדיא, ולכאורה דבריו תמוהים דאם מיירי מאותן אשרות שניתן לאברהם ואח"כ עבדום הא קי"ל דאשרה היא שנטע מתחילה לכך, ובכה"ג לא היו יכולים לאוסרם אם לא נטעום מתחילה לכך, ומצאתי שהקשה כן בהג"ה מצפה איתן, ואפשר שהתוס' כאן אזלי אליבא דשיטת רש"י והר"ן ז"ל דס"ל דרק כשנטעו גרעין אין כאן תפיסת ידי אדם אבל כשנטעו יחור נחשב תלוש ויכול לאסור ועי' בב"י סי' קמ"ה אלא דהתוס' לשיטתם שכתבו בע"ז (דף מ"ה ע"ב) ד"ה והכא באילן שגם בנטעו יחור ס"ל לרבנן דהשרשת הקרקע מבטלת תפיסת ידי אדם.

וגם בנטעו יחור הוה אשרה רק אם נטעו מתחילה לכך אז הוה אשרה ולפ"ז ליכא לשנויי הכיפאך לפי מה שכתבתי לעיל כ"ז ניחא, דהנה בטורי אבן שם בקונטרס אחרון כתב וז"ל ואין לומר דאסרה התורה בשביל אותן האשרות שעבדו העו"ג וניתנו לאברהם דה"ל ע"ג של ישראל דלא מהני להו ביטול דע"כ לא ניחא לי' לאברהם דלקני איסורא ולא זכה בהם כלל עכ"ל.

ודבריו תמוהים דהא קאמרי' שם בע"ז ואי משום הנך דמעיקרא בביטולא בעלמא סגי להו, דאף דזכה בהו אברהם הא ע"ז של נכרי שזכה בהם ישראל דלא מהני ביטול הוא מדרבנן כמ"ש הסמ"ג גזירה משום אליל ישראל עצמו. והכא בדאורייתא קיימינן דאית להו ביטול, ומכש"כ לפי מש"כ הט"ז ביור"ד סי' קמ"ו ס"ק ג' דאף דזכה בה ישראל אם לא באה עוד לידו יכול לבטלה אף לדידן א"כ אשרות שעבדו קודם אברהם אבינו אף שזכה בהם מ"מ כיון שלא באו עוד ליד ישראל מהני בהו ביטול, אלא דבזה י"ל דהא כשיבואו לארץ שוב נקרא בא לידן ומדרבנן א"א לבטל, אך אנן מדאורייתא קאמרינן דמהני ביטול בכל אופן, וכיון דשייך בהו ביטול שוב לא שייך למימר איסורא לא ניחא לי' למקני: ע"כ נראה בזה דכונת התוס' היא מאותן אשרות שנטעו לע"ז קודם אברהם שנאסרו משום עכו"ם שעדיין היו שלהם אך מהני בהו ביטול כדין עכו"ם של נפקי, וכשעבדו את העגל וניחא להו בעכו"ם התרצו ישראל שישארו האשרות בתור עכו"ם ואף שאין זה מעכב שלא יהני בהו ביטול שעדיין אין עכו"ם שעבדום ישראל, אך כיון שבניחותא דידהו הם עכו"ם שוב אף אחרים יכולים לאוסרן הך איסור שהם עצמם חפצים בו מקודם, כיון שנעבדו אחר שהם ברשות ישראל ובניחותא דידהו שוב לא מהני להו ביטול מן התורה: ולפי דברינו יש לדחות נמי מה שהקשה בפני יהושע בבא קמא (דף ע"א) שכתב בד"ה תוספות ד"ה בשלמא עכו"ם וכו' הך סוגי' אתי' כמ"ד בהשוחט אדם אוסר שאינו שלו עכ"ל משמע דאף אם נאמר דאיירי שהמשלח צוה להשליח לשחטו לעכו"ם אפ"ה קרינן בי' דבר שאינו שלו כיון דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה וקשיא לי דבמס' עכו"ם (דף נ"ג) אמרי' ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ובא עכו"ם והשתחזה לה אסרה דכיון דגלי דעתי' דניחא לי' בההיא עכו"ם עובד כוכבים שליחותי' דידי' קעביד א"כ מכ"ש הכא שעשאו שליח בפ"י שיכול לאסור עכ"ל, ולפי משכ"ל יש לתרץ קושיתו, דהתם בע"ז הא איהו הוא דזקף הלבנה והקצה אותה בזה לעכו"ם, וא"כ הלבנה כבר מוקצה לעכו"ם מכתו ולכן יכול העכו"ם לאסור כשהשתחזה דהא גם מקודם כבר היה עכו"ם ע"י הבעלים ורק דהיה חסר גמר המעשה לאסור, וזה יכול גם

אחר לעשות גמר המעשה ולאסור בכה"ג אף שאינו שלו, אבל בהך דב"ק אף שהגנב עשה שליח בפ"י לשחוט לעכו"ם, מ"מ הא איהו לא קעביד מידי בהבהמה ואיננה עוד תקרובת על פיו וא"כ כל העיקר עושה השליח ובזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו: ועפ"ז יש לדחות מה שכתב בספר עונג יו"ט סי' פ"ב להביא רא"י דגבי איסור יכול לאסור אף שאינו ברשותו כל שהוא שלו וכתב וז"ל ונ"ל להביא רא"י לזה מהא דאיתא בע"ז (דף נ"ג) ישראל שזקף לבינה ולא השתחוה לה ובא כותי כו' מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעכו"ם ושליחותיהו קא עבדי ואי נימא דאיסור דמי ממש להקדש ואין אדם יכול לאסור דבר אא"כ הוא שלו וברשותו כמו גבי הקדש, א"כ מאי מהני הא דגלו אדעתייהו דניחא להו כיון דאינהו גופייהו אי הוו פלחו להו לא הוו מצי אסרו דהא לא ברשותיהו קאי כו' א"ו דבאיסור אדם יכול לאסור אף דבר שאינו ברשותו עכ"ל, ולפי מה שכתבתי אין כאן הוכחה דנהי דאין אדם יכול לאסור דבר שאינו ברשותו, וא"כ תקשה מאי מהני הא דגלו אדעתייהו דניחא להו כיון דאינהו גופייהו אי הוו פלחו להו לא מצי אסרי דהא לאו ברשותיהו הוי קאי, דזה היה קשה אם ניחותא דידהו היה שיעבדו העכו"ם לאשרות והיה ניחותא דידהו עושה האיסור וא"כ אם הם בעצמם אינם יכולים לאסור בודאי גם ע"י ניחותא דידהו לא היו יכולים העכו"ם לאסור, אך לפי מה שכתבתי ניחותא דידהו היה רק שיהי' שם עכו"ם על האשרות וכיון שבניחותא דידהו הוה שם עכו"ם על האשרות גם אחר יכול לאסור, שאין כאן משום אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כיון שהוא רק הסכם למה שעשו הבעלים, וא"כ אף שלא היה ביכלתם לאסור מ"מ הנכרים יכלו לאסור כיון דלא משום לתא דישראל הוה האיסור כ"א הנכרים עשו האיסור: והא דכתב המג"א באו"ח סי' מ"ב ס"ק ד' דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בכיס של תפילין היינו היכא דהבעה"ב לא אזמני' למיצר בי' תפילין, אך הוא לקח כיס של אחר ומעצמו אזמני' וצר בי' תפילין, אך אם הבעה"ב אזמני' למיצר בי' תפילין ואחר צר בי' תפילין אין כאן משום אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כיון שמקודם גם הבעה"ב אזמני' ויחדו לכך: וזה הוא דלא כמו שכתב בספר בכורי יעקב הל' סוכה סי' תרל"ח שהביא כת"ר, דאם אחד עשה סוכה ובא חברו וישב בה לא נאסרו העצים משום דאיסור הנאה של סוכה ילפינן מחגיגה והוי כמו קדשים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ולפי מה שכתבתי זה אינו דכיון דהבעלים עשו הסוכה לשם סוכה ואחר ישב בה נאסרו העצים משום דאין זה בגדר אין אדם אוסר שאינו שלו דזהו רק הסכם וגמר למה שעשו הבעלים: והנה הרה"ג מהור"ר ישראל חיים דייכעש נ"י דייק מלשון המחבר שכתב דאם התנה עליהם מתחילה אפי' לבשן אדם יכול לשנותן אפי' משל ראש לשל יד, דהיינו דוקא אם לבשן אדם אחר אבל אם הוא לבשן בעצמו אינו יכול לשנותן, ומינה דאם לא התנה אפי' לבשן אדם אחר א"י לשנותן, הנה לא עיין ברבינו ירוחם נתיב י"ט חלק ד' שהם המקור לדברי המחבר אלה, שכתב וז"ל תפילין של יד יכול לשנותן לשל ראש כו' אבל בחדשים שלא הניחן מעולם אפי' של ראש יכול לעשותן של יד כו' אבל לדידן דקיי"ל דהזמנה לאו מלתא הוא אינו צריך להתנות כיון שהם חדשים, ואפי' בישנים אם התנה יכול לעשות מראש של יד, ולפיכך מי שיש לו שני תפילין של ראש תולה על אחד מהן כדי שיראה כמו בית אחד ומניחו בשל יד עכ"ל, מזה מבואר שדעתו שאפי' כשלבש בעצמו מהני תנאי, והא דהקשה הרב הנ"ל מהך

דיומא (דף י"ב) דא"כ מאי כריך החם אבגדי כה"ג שלא ישתמש בהן כהן הדיוט בגדים שנשתמשו בהם קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה, ואי נימא דהיכי שהתנה מעיקרא מהני א"כ מאי פריך הא י"ל דלב ב"ד מתנה עליהן מעיקרא שלאחר יוה"כ ישתמש בהן כהן הדיוט, כבר הקשה קושי' זו בספר משכנות יעקב חלק אי"ח סי' נ"ה ובאור זרוע הלכות תפילין סי' תקע"א באמת הוכיח מזה דרק למ"ד הזמנה מלתא היא מהני תנאה, אך אם לבש באמת תו לא מהני תנאה, ולענ"ד נראה לתרץ דהנה בתשמישי קדושה קיי"ל דיכול להתנות ואף אם כבר נשתמש בהם יכול לשנותן כמבואר בירושלמי פ"ג דמגילה, והנה הא דשל ראש קדושתו חמורה משל יד, ע"כ אין זה שגוף השל ראש קדושתו חמורה בקדושת הגוף דא"כ אמאי יכול לשנותן אם לא לבשן אליבא דכ"ט, הא מוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה, דאי נימא דשל ראש קדושתו חמורה היא קדושת הגוף, ע"כ צריך לכתוב לשם קדושת של ראש ולא סתם לשם קדושת תפילין ואמאי לכ"ע יכול לשנותן כל זמן שלא לבשן, אלא דהא דיש בהם קדושה חמורה היינו כמו שכתב רש"י ז"ל במנחות (דף ל"ד) משום שרובו של שם בשל ראש הוא וא"כ קדושתו חמורה היא קדושת תשמיש, דקדושת הגוף של ראש ושל יד שוים רק דשל ראש עוד חמור שיש בו עוד קדושת תשמיש לרובו של שם.

ואף שבהר"ן במגילה פרק בני העיר חולק על רש"י בזה, מ"מ הא המחבר בסי' מ"ב סעיף א' כתב כדברי רש"י בזה, וגם ברבינו ירוחם משמע שתופס דברי רש"י לעיקר. ועל קדושה זו של תשמיש קאמר דאין מורידין לקדושה קלה, אבל אם התנה שרי דעל קדושת תשמישמהני תנאי אף אם נשתמש בהם, אבל בגדי כהונה דהם קדושת הגוף כדין קדושת כלי שרת כמש"כ התוס' בקידושין (דף נ"ד ע"א), ומבואר בירושלמי יומא פ"ג הל' ה', וכ"כ הרמב"ן על התורה בפ' תצוה דבגדי כהונה צריך לעשותן לשמה ומכש"כ הבגדים שעובד בהם ביום הכיפורים דאף הבגדים שעובד בהם כל השנה כהן הגדול בעצמו אינו יכול לעבוד בהם ביוה"כ כמש"כ במשנה למלך פרק ח' הל' ג' מהל' כלי המקדש שכתב שצריכים להיות מיוחדים ליוה"כ, וא"כ קדושתם החמורה הוא קדושת הגוף ולכן אי אפשר להתנוחח ובזה לא תקשה מה שהקשה בספר משכנות יעקב שם מהא דתניא ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה כו' ולא אמר שאם התנה מותר, ומשמע דבכל גונא אסור לעשות מזוזה עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי לא קשה דהא ס"ת ותפילין קדושתם החמורה ממזוזה היא קדושת הגוף ולכן א"א להתנות: ידידו דו"ש חיים פישל עפשטיין. סימן ב' לחרב הגדול מוהר"ר שבת' בהרמ"ץ שליט"א מו"צ בשצוצין: מה ששאל אם מותר לשנות ארון הקודש כשאינו ראוי עוד להעמיד בתוכו ספרים, לכאורה דבר זה מבואר בשערי תשובה או"ח סי' קנ"ד ס"ק י"א שכתב בשם רבינו יהודה בן הרא"ש בספר חוקת התורה שלו שנשאל מי שהיה לו ס"ת מונח א בארון ועשה ארון אחר והושם בו אם יכול להשתמש בארון לשום בו גמרות ופירושים ושאר ספרים, וכתב חכם אחד שמותר וראי' מפ"ק דשבת גבי שלא להצניע תרומה אצל ספרים משום פסידא הא לא"ה שרי משום דהאי קדש והאי קדש, ואין זו ראי' דהתם ס"ת במקומה עומדת ובקדושתה קיימה, ועוד דשמא קדושת תרומה כקדושת ס"ת, אבל הכא שאין הס"ת שם אסור להניח שם גמרות ופירושים שהרי מורידין הארון מקדושתו כדאמרינן גבי תיבותא דארפיט דאסור למעבד

מינ' כורסיא עכ"ל, והנה מה שמשיב שאין זו ראי' דהתם ס"ת במקומה עומדת ובקדושתה קיימה, לכאורה לא זכיתי להבין דהא אדרבה מבואר ברש"י ברכות (דף כ"ג ע"ב) דהא דתניא צורר אדם תפיליו עם מעותיו לא עם המעות ממש אלא שני קשרים זה אצל זה עכ"ל, וכ"כ בנמוקי יוסף בסנהדרין פרק נגמר הדין דאף היכי דלא אזמני' דשרי למיצר בי' פשיטי אבל בעוד שהתפילין עליהם אסור.

עכ"ל וכ"כ תר"י בברכות (דף כ"ד) וז"ל אלא הנכון כמ"ש רה"ג ז"ל כו' ובודאי אינו ר"ל ביחד אלא זה בפ"ע וזה בפ"ע עכ"ל הרי אדרבה דאם הס"ת במקומה עומדת יותר היה ראוי שלא להניח אצלה שום דבר אחר, אלא דיש לתרץ. דהתם מצד המקום אין חשש דהמקום אין בו קדושה דבהזמנה לא מתסר, רק דגנאי לתפילין להניח אצלם דבר אחר לכן בעוד שהתפילין עליהם אסור אבל אם אין שם התפילין מותר, אבל הכא אין זה משום דגנאי לס"ת להניח אצלו תרומה רק משום דאסור להשתמש בהמקום שהוא תשמיש לס"ת וא"כ כל זמן שהס"ת במקומו עומד הוה אותו מקום תשמיש לו ואין מורידו מקדושתו במה שמניח אצלו קדושה קלה לפי שעה, אבל אם אין הס"ת עומד במקומו ולא הוה המקום בפועל תשמיש לו.

ורק דעדיין יש על המקום קדושת תשמיש לס"ת מצד שכבר נקבע לתשמיש ס"ת, א"כ כשמניח שם קדושה קלה נעשה לו תשמיש כיון דמשתמש בו בקביעות הקדושה קלה ומורידו מקדושתו. אלא דאפשר לומר דהוא אמר רק היכי דראוי עוד להעמיד בתוכו ס"ת, אבל היכי דאינו ראוי עוד להעמיד בתוכו ס"ת אפשר דמודה לסברת הט"ז שכתב בס"י קנ"ד סוף ס"ק ז' וז"ל ולולי דמסתפינא אמינא מלתא חדתא דהא דאמר' בהנך מילי דאסור לעשות מקדושה חמורה קדושה קלה היינו כל זמן שראוי לקדושה גדולה.

אבל אם אינה ראוי לזה רק לקלה טפי עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהי' פנוי' ותגנז כו' עכ"ל: והנה בספר פרי מגדים ובספר בכור שור בחידושי' למסכת מגילה (דף כ"ו ע"ב) חלקו עליו, דהאי דינא דאמר רבא האי תיבותא דארפט כו' כורסיא אסור משמע אפי' שאין ראוי כלל לתיבה אסור לעשות כסא, ולענ"ד נראה לומר בזה.

דהנה לכאו' איכא למידק, מאי קא משמע לן רבא דשרי למיעבד תיבה קטנה מתיבה גדולה אם נשברה ואינו ראוי שוב להיות תיבה גדולה, כיון דחד קדושה היא ואינו מוריד מקדושה חמורה לקלה, אלא נראה דהאי חיבותא דארפט היינו כמו שפי' רש"י שנתקלקל ונפרד מחבירו, היינו שהנסרים שמהם נעשה התיבה נפרדו איש מאחיו ואם שוב יחברם אפשר להיות תיבה גדולה כמקדם ומשו"ה קמ"ל רבא רבותא דאף בכה"ג כיון דסוף סוף צריך תיקון יכול לעשות תיבה קטנה דהוה חזא קדושה, אף שיחתוך חתיכות מהנסרים שלא ישתמשו עוד להקדושה, אבל לעשות כסא אסור כיון דעדיין ראוי לקדושתו החמורה, ועוד אפשר לומר דקמ"ל דבכה"ג דאפשר לעשות תיבותא קטנה אסור למיעבד כורסיא, וא"כ הא דקאמר מיעבדי תיבה זוטרתא שרי אין כונתו להשמיענו הך התירא דשרי לעשות תיבה קטנה, אלא כונתו להשמיענו מאי דמסיק דבכה"ג אסור לעשות כסא, אבל אם אי אפשר לעשות תיבה קטנה אפשר דשרי למיעבד כסא כדעת הט"ז ז"ל: עוד הקשה בספר בכור שור מהא דאיתא ביומא (דף י"ב ע"ב) דאמר' התם ר' דוסא אומר להביא בגדי כה"ג ביוה"כ שהם כשרים לכהן הדיוט, ר' אומר שתי

תשובות בדבר כו' ועוד בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה, והשתא מאי פריך לר' דוסא הא ר' דוסא ס"ל דאינו ראוי עוד ליו"כ אחר מקרא דוהניחם שם כמ"ש שם אח"כ כו' וא"כ כיון דלא חזי תו למלתייהו וע"כ יגנוז, עדיף טפי מלהשתמש בהם קדושה קלה ומה זו תשובה לר' דוסא, אלא דלא כט"ז וגניזה עדיף מלהשתמש קדושה קלה עכ"ל, והנה לכאורה תקשה אר' דוסא באמת הא הם בגדים שנשתמשו בהן קדושה חמורה ואיך ישתמשו בהן קדושה קלה דהא אהך סברא לא פליג וצ"ל דס"ל כסברת הט"ז דהכא כיון דאין ראוי כלל יותר טוב להשתמש קדושה קלה מלגנוז, אלא דא"כ רבי פליג אהא ואנן קיי"ל כרבי וזהו דלא כהט"ז: והנראה לענ"ד דלא תקשה מהא על הט"ז, דהנה הא דרבי מקשה לר' דוסא בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה, יש להבין מאי ניהו קדושה חמורה דקאמר, דאי נימא דהך קדושה חמורה הוא שנשתמשו בהם ביוה"כ וקדושה קלה היינו שמשמשין בהן בעבודות כל השנה דתקשה במאי הוה קדושה קלה עבודת כל השנה יותר מעבודת יוה"כ, ואם נאמר דקדושה חמורה היינו.

שנשתמש בהן לפני ולפנים והא משתמש בהם ביוה"כ גם בחוץ כל עבודת יוה"כ, ותקשה איך עובד בהם קדושה קלה. ואי נימא דשאני התם דהתורה רבתה כל מלאכת יו"כ, והא אמרי' נמי ביומא (דף ס"ח ע"ב) אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא ותקשה כיון דאין חיוב דוקא לקרות בבגדי בוץ, איך יקרא בהם הא בגדים שנשתמש בהם קדושה חמורה איך ישתמש בהם קדושה קלה, אלא ע"כ דזה אינה נחשבת לקדושה חמורה כיון דכולהו עבודות הקדש נינהו וקדושה חמורה דקאמר רבי ע"כ פי' שלבש אותם כהן הגדול שהוא מקודש יותר, וקאמר ר' דוסא שכשרין לכהן הדיוט, והקשה לו רבי כיון דבגדים אלה השתמש בהם כה"ג איך ישתמש בהם עתה כהן הדיוט שהוא קדושה קלה מכה"ג, ושוב לא תקשה, לסברת הט"ז, דהא באמת אף שאינם ראויים עוד ליוה"כ אחר הא ראויים עוד לכה"ג דהיינו קדושה חמורה ויכול להשתמש בהם כל השנה, ואמאי קאמר ר' דוסא שכשרין לכהן הדיוט, והנה באמת האבנט של יוה"כ שהוא של בוץ אינו יכול הכה"ג ללובשו כל השנה דאבנט של כה"ג הוא של כלאים, אלא דעכשיו אכתילא מקשה מהא דזהו נכלל ג"כ בקושי' שניה שהקשה ועוד אבנטו של כה"ג כו' ועוד הא עכ"פ יתר הבגדים יכול הכה"ג ללובשם ואהא תקשה בגדים שנשתמשו בהם קדושה חמורה דגם עתה ראויים לזה דהכה"ג יכול ללובשם ואעפ"כ אמרת שכשרין לכהן הדיוט: שוב ראיתי בירושלמי יומא פ"ז הלכה ג' דאיתא שם, תנא ר' דוסא אומר כשרים הם לכהן הדיוט, רבי אומר שתי תשובות בדבר, אחת בבגדי כהן גדול ואחת בבגדי כהן הדיוט, ופי' בקרבן עדה תשובה אחת מבגדי כהן גדול שהן קדושה חמורה איך יעשו בגדי כהן הדיוט, הא מעלין בקדש ואין מורידין, וכן פי' שם בפני משה בפ"י שני, וזהו ממש כמו שכתבתי.

ופי' ראשון שבפני משה מלבד מה שקשה עליו כל מה שהקשיתי לעיל, דחוק הוא מאוד, דקאמר ואחת בבגדי כהן הדיוט והוצרך לדחוק לבגדי כהן הדיוט שאין תשמישו של כהן הדיוט אלא בקדושה קלה ואיך ישתמש בבגדים שנשתמש בהם קדושה חמורה לפני ולפנים, דהא זהו לא בבגדי כהן הדיוט תליא ורק באופן עבודתו, ומה שדחק לבגדי כהן הדיוט הוא דחוק מאוד, והנכון כפירושו השני, וכמו שפירש בקרבן העדה: עוד הקשה

בספר בכור שור מהא דע"ז (דף נ"ב ע"ב) דאמר' גבי אבני מזבח ששקצום אנשי יון וגנזום בית חשמונאי, דאמר' היכי נעביד נתברינהו פי' לבטלו מע"ז ואח"כ נעשה בהם מזבח אבנים שלמות אמר רחמנא כו' ופריך נתברינהו ונשקלינהו לנפשייהו דהא חול הוה ומשני כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא ואי איתא אכתי קשה כיון דמשמע דברצונם היה לעשות ממנו מזבח משום דכבר נשתמש למזבח, א"כ השתא דא"א למזבח משום דכתיב אבנים שלמות, אכתי הוה להו לעשות מהם קדושה אחרת קלה ממזבח כו' מ"מ היה להכניס האבנים לקדושה קלה בלשכות הבנויות בהר הבית, וכן בחיל דמ"מ יש בהם קדושה קלה כמ"ש ריש מסכת כלים כו' ולמה גנזום אלא דעדיף טפי לגונזם מלהורידן לקדושה קלה כו' עכ"ל, ובפשיטות י"ל דלאותה שעה לא הוצרכו לתקן מאומה בהר הבית, והא א"א להוסיף על העזרות, ולסתור ואח"כ לתקן האסור לסתור אם לא חזו תיוהא, ודלמא לא חזו תיוהא אז, ועוד י"ל דאין הכי נמי דגנזו אותם בכותל הלשכה בבנין וכמו דאמר' בשבת (דף קט"ו) והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו בבנין תחת הנדבך, אף הוא צוה עליו וגנזו ר' יוסי בר' יהודה אומר עריבה של טייט כפו עליו, וה"נ גנזו את האבנים בבנין היינו שבנו את הלשכה ואלה האבנים הניחו בכותל, והלשכה היא היתה חול כיון דאין מוסיפין על העזרות אלא במלך ונביא כו' כמבואר בשבועות (דף י"ח) ולכן כיון שבני חשמונאי בנו אז בשביל לגנוז האבנים ולא קדושה היתה של חול: ועוד י"ל דכיון דמשני כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא, א"כ א"א ג"כ לבנות אותם בהר הבית, מדכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק א' הל' ט"ו אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להם פדיון אלא נגנזים ועל אבני הר הבית לא כתב כן ש"מ דאבני הר הבית נפדים, וא"כ יכול להיות שישתמש בהו הדיוטא כשיפדו וזהו א"א כיון דאשתמיש בהו לגבוה לכן גנזום דאז לא ישתמש בהן הדיוט בשום פנים ולפי שיטתו היה לו להקשות מה דאבני מזבח ואבני היכל ועזרות שנפגמו דנגנזים הא יכול להשתמש בהם קדושה קלה לבנות אותם בהר הבית ולמה שכתבתי ניהא: ועוד י"ל מדמבואר בזבחים (דף קט"ז) ובמנחות (דף כ"ב) מה מזבח דלא נשתמש בו הדיוט אף עצים שלא ישתמש בהן הדיוט, ופסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ' א' הל' כ' אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקודש ואם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה כו' אבנים וקורות שחצבן מתחילה לבית הכנסת אין בונין אותם להר הבית עכ"ל, ומהאי טעמא כתב המחבר באו"ח סי' קנ"ג סעיף כ"א אין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה וכ"כ הרמ"א שם סימן קמ"ז סעיף א', א"כ כיון דקאמר דבאו פריצים וחללוהו א"כ כיון דנשתמשו בהו הדיוטא א"כ א"א שוב לקובען בבנין בהר הבית: אך קשה לענ"ד מהא דאמר' בשבת (דף ע"ט ע"ב) ובמנחות (דף ל"ב) תפילין שבלו וס"ת שבלה אין עושין מהם מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה ובשלמא ס"ת שבלה ופרשת מזוזה נשארה שלמה שפיר עוד חזי לקדושה תמורה הך פרשה כיון דס"ת כשר שלא כסדרן, אבל בתפילין שפסולין שלא כסדרן, וא"כ אם בלו התפילין והפרשיות שראויות למזוזה נשארו הא הנך פרשיות הן האחרונות וא"כ שוב אינן ראויות לתפילין דהראשונות הא בלו, ומ"ט לא נעשה מהם קדושה קלה דהיינו מזוזה דזהו יותר טוב לשיטת הט"ז: תו ראיתי מה שכתב אא"ז בספר נודע ביהודה

מהדורא תנינא יור"ד סי' קע"ד וז"ל ראי' שלישיית ממה שאמרו במנחות (דף ל"ב ע"א) ס"ת שבלה כו' וא"כ היה מקום לומר כיון דבלא"ה לגניזה עומדת יהי' מותר ליקח ממנה פרשה למזוזה וכמו שעלה על דעת הט"ז באו"ת סי' קנ"ד ס"ק ז' דלא אמרו שאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה אלא בעודו ראוי לקדושתו הראשונה אבל אם אינו ראוי מוטב לעשות ממנו קדושה קלה אלא בעודו ראוי לקדושתו הראשונה אבל אם שדינה יגנו ואפ"ה אין עושין ממנה מזוזה עכ"ל, דלכאו' אין לזה מובן במה שדוחה את דברי הט"ז מס"ת שבלה שאין עושין ממנה מזוזה דהא הך פרשה עוד ראויה לקדושה חמורה כיון דס"ת כשר שלא כסדרן, אבל אחר העיון נראה דזה ניחא, ואדרבה אתפילין לא קשה דבתפילין אדרבה אפשר לומר דאכתי חזי לתפילין אם ימצא שתי פרשיות שנכתבו קודם אלה וכמו שפסק בשו"ת עבודת הגרשוני סי' ס"ו שמותר לצרף אבל בס"ת שבלה סתמא קתני דאין עושין מזוזה, והא אפשר שבלה ולא נשתייר כל היריעה רק פרשיות מזוזה ואז הנך פרשיות אינן ראויות לס"ת מפני שאין עושין יריעה עמוד אחד ועי' בחי' רעק"א ביור"ד סי' ר"פ סעיף ב' ס"ק ו', וא"כ שוב א"א להשתמש קדושה חמורה ומ"ט לא ישתמש קדושה קלה, ועוד קשה מהך דכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין בפרק י"ז דהקשה בבכור שור, דכתב שם, אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשרותו גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין ולדברי הט"ז הא מוטב שישתמש בקדושה קלה משלא ישתמש כלל אח"ז ראיתי בפרי מגדים במשבצות זהב באו"ת סוף סי' מ"ב דהוכיח מהך דשבת (ע"ט ע"ב) דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה אף באין ראויין עוד לקדושה חמורה ולא זכר מדברי הט"ז ז"ל: והנלענ"ד בדעת הט"ז דהנה יש להבין דאף אם אינו ראוי לקדושתו החמורה איך רשאי להורידו לקדושה קלה וכי קדושה שבהן להיכן הלכה, והא קדושה בכדי לא פקעה.

אלא נראה לענ"ד דבאמת בקדושת הגוף לא אמר רבינו הט"ז דבר זה מעולם דקדושת הגוף אם דאינו ראוי עוד לקדושתו מ"מ קדושה בכדי לא פקעה ויותר טוב לגנוז. אך בקדושת תשמיש דמצד עצמה אין בה שום קדושה רק עיקר הקדושה היא מה שמשתמשים בה לקדושה א"כ כל עוד שמשתמשים בה הוה קדושה, אבל כשלא משתמשים בה אין בה קדושה.

וזהו כמש"כ אא"ז בנודע ביהודה מהדורא קמא יור"ד סי' ע"ו דאותיות הנטפלים להשם כל זמן שהם נטפלים להשם קדושת השם עליהם וכשקולפן לעצמן שוב פסק המעלה שלהם שהרי שוב אינן נטפלים להשם וזה פשוט עכ"ל, ועי' מש"כ בנו"ב תנינא יור"ד סי' קע"ד רק דתשמישי קדושה נגנזין משום דגנאי הוא להקדושה אם אח"כ ישתמשו בהם דבר חול ולא יהיו נגנזין, א"כ מצד הסברא ניחא דברי הט"ז דבתשמישי קדושה יותר טוב להשתמש בהם קדושה אחרת אף שהיא קלה משהיו נגנזין כיון דעיקר קדושתן היא מה דמשמשים בהו קדושה א"כ ישתמשו בהם קדושה קלה ויהי' בהם עכ"פ קדושת תשמיש לקדושה קלה, ולפי זה ל קשהמכל הנך דהויין קדושת הגוף.

דבקדושת הגוף גם הט"ז מודה דאין לעשות קדושה קלה רק בתשמישי קדושה מיירי: מה שכתבתי לעיל דכיון דהשתמש בהם הדיוטא א"כ א"א שוב לקובען בבנין. הנה אף

למה שכתב המגן אברהם בסי' קמ"ז ס"ק ה' דאם שינה צורתן ועושה מהן כלי אחר שרי.

מ"מ הא הנך אבנים היו אסורים משום עכו"ם וצריכים שבירה כדי לבטלן מעכו"ם כדקאמר שם נתברינהו. וא"כ ע"כ הא דישברו האבנים כדי לבטלן ע"כ ישברום להשתמש בהו הדיוטא דלא שייך למימר דישברום כדי לאשתמושי בהו לגבוה.

וא"כ כיון דבחחילה נשברו להדיוטא א"א שוב להשתמש לגבוה דהוי כאבנים שחצבום מתחילה להדיוט. ועוד באבנים לא שייך לומר שינה צורתן ועשה כלי אחר.

דכיון דתחילת חציבתן להדיוטא שוב לית להו תקנתא לאשתמושי בהו להקדשא: וכיון דתריצנא את דברי הט"ז מהקושיות שהקשו עליו ומסתבר טעמי, א"כ ראוי לסמוך עליו. אם א"א בענין אחר, אך אם עודנו ראוי לשום בתוכו ס"ת אלא מאיזה טעם אין חפצים עוד לשום בתוכו ס"ת.

בזה לא אמר הט"ז מעולם שיהי' רשאים לתת בתוכו ספרים אחרים: ידידו הדו"ש חיים פישל עפשטיין. סימן ג' כתב רבינו יונה בברכות ר"פ שלשה שאכלו דשלשה אנשים מודרים הנאה זה מזה שאכלו אין חייבים בזימון.

דאע"ג דיכולים לשאול על נדרם. השתא מיהא לא איתשל.

והביא ראייה לזה מהא דערכין (דף ד') הכל מצטרפין לזימון כהנים ליום וישראלים ופריך פשיטא ומשני לא צריכא דכהנים אכלי תרומה או קדשים וזר קאכיל חולין. סד"א הואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן לא מצי אכיל [וכו' קמ"ל] כהן בהדי זר מצי אכיל והקושיא מפורסמת דהאיך הביא ראי' לסברתו דלא אמרינן הואיל ואיבעי מתשיל מהא דתרומה.

דבתרומה הא לא מהני ליה כלל שאלה אחר שהגיע ליד כהן ולעולם היכא דמהני שאלה שפיר י"ל דמצטרפין וכתב בספר בית הלוי ח"א סימן כ"ח לתרץ דתר"י ס"ל דגם ביד כהן מהני ליה שאלה להפקיע האיסור, וזה לא ניתן להאמר דהא גם התוס' והרא"ש והרשב"א כתבו ג"כ כתר"י ולדידהו הא ס"ל דבתרומה ביד כהן לא מהני ליה שאלה כמבואר בהרא"ש בפירושו לנדרים (דף נ"ט) ובחוס' עירובין (ד' ל' ע"ב) ד"ה תרומה ובתשו' הרשב"א סי' תתמ"ז וסי' תרנ"ו ולדידהו תקשה ג"כ האיך הבינו מהך דערכין דאף דאפשר בשאלה לא אמרי' הואיל ואי בעי מתשיל הא התם בתרומה לא מהני שאלה.

עוד כתב לתרץ דמדקדק מדקאמר הגמ' קמ"ל כיון דכהן מצי אכיל חולין מצטרפין ואמאי לא קאמר קמ"ל כיון דמצי שאיל על התרומה וכגון בכהן שאוכל תרומה של עצמו שהפריש מפירות שלו והוי אשמעינן רבותא דאפילו באופן דלא מצי הכהן לאכול ממה שהישראל אוכל ממנו וכגון שהכהן מודר הנאה מישראל.

ומדקדק מזה דהא דמצי לשאול עליו לא מהני לענין צירוף עכ"ל ולענ"ד נראה דאם נוקמי דהכהן היה מודר הנאה מישראל לא נצטרך לומר דהתרומה היא של הכהן. דאף אם קבל הכהן את התרומה מישראל ולא מצי מתשיל עליה, מ"מ בל"ז נוכל למידק דהא דמצי שאיל לא מהני לענין צירוף דהא יכול לשאול על נדרו ממה שהוא מודר הנאה.

א"ו דהא דמצי שאיל לא מהני. אלא דא"כ אמאי קאמר כהנים לויים כו' הול"ל המודר הנאה אף דמצי למתשל על נדרו לא מהני לענין צירוף: והנה לדברי תר"י ע"כ צריכים באמת לומר דמיירי בתרומה של הכהן עצמו שתרם מפירותיו.

דאל"כ לו יהא נמי דאפשר למתשל מ"מ הא הכהן לא מצי למתשל דהוא לא עשאם תרומה וכמש"כ הרא"ש בנדריים (דף נ"ט) בשם הר"ר אליעזר ממיץ יע"ש וזהו דוחק לאוקמי דהתרומה היא של הזר שאוכל עם הכהן ונראה לפענ"ד דהכי דייק רבינו יונה דהא דקאמר בש"ס קמ"ל נהי דזר בהדי כהן לא מצי אכיל כהן בהדי זר מצי אכיל, דמנין לו לומר דאף בחד דרגא.

היינו שאחד יכול לאכול עם חבירו אף שהשני לא מצי לאכול עמו מצטרפין כיון דגם הישראל לא מצי למיכל עם הכהן מנין לו דמצטרפין דילמא בכה"ג אין מצטרפין וקמ"ל היכא דהתרומה היא של הכהן דמצי שאיל משו"ה מצטרפין כיון דגם הישראל מצי למיכל עם הכהן אי שאיל והיא גופא קמ"ל דהא דמצי שאיל מהני לענין צירוף א"ו דהא דמצי שאיל לא מהני לענין צירוף.

וזה יש לכוין בדברי הבית יוסף או"ח סי' קצ"ו ד"ה והטעם: והנה בספר ברכי יוסף או"ח סי' קצ"ו כתב וז"ל אלא דלכל הדברות ולכל האמירות אכתי יש להכריח האי דינא מסוגיית ערכין הנזכרת דאי אמרת דגם לגבי צירוף לזימון אמרינן הואיל כדקיי"ל בעלמא וג' מודרי הנאה מצטרפין הואיל דמצו מתשילי א"כ גם בהני כהני אוכלין בתרומתן בלא טעמא דמצו למיכל חולין נימא דמצטרפי הואיל ואם יזדמן להם לחם חולין אחר מצו כולהו למיכל ולפ"ז אי השתא זר אכיל לחם של עכו"ם והני כהני הוו זהירין בפת של עכו"ם דהשתא ישראל לא אכיל תרומה וכהני לא אכלי פת של עכו"ם מצטרפי הואיל ואי מקלע להו לחם ישראל חולין מצו כולהו למיכל השתא נמי מצטרפי ודמי להואיל אי מקלעי אורחי דשכיח אלא מדלא אשמעינן הש"ס הכי ש"מ דבזימון לא אמרי' הואיל כו' עכ"ל.

ובאמת טעמא בעי דהא קיי"ל דאמרי' הואיל ומאי טעמא לא נימא ג"כ הכא הואיל ולכאו' אפשר לומר דהנה הפוסקים כתבו דעיקר זימון הוא מה שאוכלים כולם מככר אחד. אלא דאף כשאינם אוכלים מככר אחד אמרי' הואיל דאי בעי הוו אוכלין מככר אחד מש"ה מצטרפי והנה בפסחים (דף ל"ח) איתא דתרי הואיל לא אמרינן וא"כ הכא הוה כמו תרי הואיל דנצטרך לומר הואיל ואי בעי מתשיל ואח"כ עוד הואיל תנינא, הואיל ואי בעי היו אוכלין מככר אחד וכל כה"ג לא אמרי' דהווי תרי הואיל.

ולשיטת התוס' בפסחים (דף מ"ו) דאף היכי שבידו לא אמרי' תרי הואיל ועי' בשער המלך פ"ו הל' ה' מהל' חמץ ומצה: אלא דיש להבין בהא דאמרי' בברכות (דף מ"ז ע"א) רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל אילו מייתי לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן.

א"כ הוה נמי כמו תרי הואיל דהא אילו מייתי קאמר דהוה כמו הואיל ועוד הואיל דאי בעו הוו אוכלי מככר אחד ומ"ט מצטרף לזימון: ונראה דמזה לא תקשה דזה הוה רק כמו

חד הואיל דהתם הא הפת שאכל רב שימי בר חייא מונח לפנייהם ואילו הוה להו ארדיליא וגוזליא הוה אכלי בודאי מאותו פת גופא שאוכל רב שימי בר חייא והוה חד הואיל דאילו מייתי להו הוה אכלי בודאי מאותו פת גופא.

והא דקאמר אילו הוה מייתי ארדיליא כו היינו דבשביל זה היה אוכל הפת והוה כמו דאי בעי היה אוכל מככרו. ואף אם כשהביאו להם ארדיליא לא היו אוכלים עוד פת רק היו אוכלים הארדיליא לחוד אין זה מעכב דאז הוה כמו בכל סעודה דאמרי' אילו הוה בעי היה אוכל מככרו: ובזה יש ליישב מה שהקשה הט"ז בס"י קצ"ו סק"ב אהא דדחה הב"י דברי האגור שכתב שמצטרפין כיון שאם יזדמן להם בסעודתם פת חולין של ישראל יכולים לאכול יחד.

והקשה הט"ז מהך דאמר שמואל אילו מייתי לו ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא הוה אכיל וכתב הרי"ף אלמא דאי מייתי כהו מידי דמצי למיכל מיני' מצטרף בהדייהו עכ"ל. וא"כ ק"ו דמה התם שלא נתחייבו כלל בזימון אפ"ה כיון דאפשר לומר דאי מייתי להו מידי היו אוכלים מהני סברא זו לחיוב זימון ק"ו הכא דכולהו אכלי אלא דאם אינו יכול לאכול עם חבריו פשיטא דמהני הך סברא דאי מתרמי להו לתם ישראל דהוה מצי לאכול אחד עם חבריו ויצטרפו לזימון עכ"ל הט"ז.

ולפי מה שכתבתי אין כאן קו' דהתם בעובדא דרב ושמואל הרי היה הפת מונח על השולחן ואמרינן רק אילו הוה מייתי ארדיליא היו אוכלים בשביל זה גם הפת א"כ הוה חד הואיל. אבל כשאין הפת תולין כלל על השלחן א"כ הוה כמו תרי הואיל חד אילו היו מביאין הפת ואח"כ נמי נימא אילו הוה בעו הוה אכלין מחד ככר ובכה"ג לא אמרי'.

וראיתי בספר מאמר מרדכי שכתב ג"כ דהכוונה היא דהיו אוכלין הארדיליא וגוזליא עם הפת. ובכך מתרץ ג"כ קושית הט"ז קצת באופן אחר.

וכתב הוכחה לזה דע"כ מיירי שיאכלו הארדיליא וגוזליא עם פת דבלא פת מה מועיל שהיו אוכלים ממנו הרי אין זימון אלא בפת ואפי' בשנים שאכלו פת ושלישי אוכל ירק נחלקו הפוסקים אבל בב' לכ"ע אין זימון כו' עכ"ל: אלא שמדברי הרמב"ם בפרק ה' הל' ט' מהל' ברכות שכתב שנים שאכלו וגמרו מלאכול ובא שלישי ואכל אם יכולים לאכול עמו כל שהוא ואפי' משאר אוכלין מצטרף עמהם עכ"ל משמע שרק בשביל השאר אוכלין שיאכלו מצטרפי, אף שבבירור לא יאכלו פת עם השאר אוכלין.

ולפ"ז ליתא למה דכתיבנא דהכוונה הוא דעם הארדיליא יאכל פת וא"כ הדרא [קי'] לדוכתא הא הוה כתרי הואיל וגם קושית הט"ז במקומה עומדת: והנלענ"ד דבפשוטו ניחא דהנה צירוף הזימון אפשר רק כשנמשכת סעודתם יחד ואז ממילא אמרי' דאי בעי הוה אוכלין מככר אחד ולכן מצטרפין לזימון אבל אם גמרה סעודת השנים שוב אין מצטרפין לזימון עם השלישי, וכן אם גמר סעודתו אחד אין מצטרף עם השנים שישבו אח"כ לאכול.

אלא דצריכין לדעת היכן נקרא גמר הסעודה וקאמר רב דגמרו סעודתם נקרא אם אינם אוכלים עוד. וקאמר שמואל דעדיין לא נקרא גמר הסעודה כיון דעדיין היו אוכלים אם

הביאו להם ארדיליא וגוזליא א"כ נמצא שעדיין נמשכה סעודתם, וממילא כיון דאי בעו הוו אכלין מככרו לכן מצטרפין ואין זה ענין לתרי הואיל על אכילת הככר האחר.

דהכא ממילא נקרא באופן זה שנמשכת עוד הסעודה אם אפשר להם לאכול אף שאינם אוכלין דכל זמן שלא הסיחו דעתם מסעודתם עדיין לא גמרה סעודתם וכיון שהם עדיין בתוך סעודתם הא אפשר להם לאכול מככרו. אבל היכי דמודרין הנאה כ"א זה מזה אין זה ענין לסעודתם דאף דהם באמצע סעודתם.

מ"מ עכשיו א"א להם לאכול מככרו וקאתית עליהם רק מכת תרי הואיל. הואיל ואפשר בשאלה והואיל אי בעו הוו אכלי אח"כ מככרו.

וכן נמי בקושית הט"ז הא התם אף הם בתוך סעודתם כיון דא"א להם לאכול מככר אחד אלא בתרי הואיל. חד הואיל ואי הוו מייתי להו פת חולין ואידך הואיל דהוו אכלי כולהו מאותו ככר ובכה"ג לא אמרי' תרי הואיל: ומה שכתב במאמר מרדכי דע"כ מיירי שיאכלו פת דהרי אין זימון אלא בפת, אמינא אין ה"נ דאין זימון אלא בפת, אבל כיון דעדיין נמשכת סעודתם והוה כאילו אכלי יחד ומקודם הא אכלו פת ומשו"ה מצטרפין ויש זימון על הפת יו"ט ברכות פרק שאכלו מקודם: ועדיין צריך בירור מה שהקשה במעדני ז' הל' ב' וז"ל וקשיא לי מאי שנא מדמאי דאמרינן טעמא דאי בעי מפקיר לנכסיה, ומה שתירץ וז"ל ונ"ל דשאני הפקר דמצי מפקיר בעצמו משא"כ שאלה שצריך לחכם או לג' הדיוטות עכ"ל הא אמרי' בשבת דף מ"ו ע"ב דבשלשה הדיוטות לא אמרי' מי ימר דמזדקקי ליה וא"כ אף דבעי ג' הדיוטות נימא הואיל דאיתא בשאלה: והנה דיני הואיל רחבים ועמוקים.

והנני רושם בקיצור מה שנראה לומר בזה בטעמא דפסקינן כר"א בפסחים (דף מ"ו) דלא תקרא לה שם עד שתאפה דהואיל ואי בעי מתשיל עלה ממוני' הוא. וכן נמי פסקינן דהמבשל ביו"ט אינו לוקה הואיל ואי מקלעי אורחים ומ"ט כאן לא אמרי' הואיל ואי בעי מתשיל כדכתיבנא לעיל.

דהנה כל היכי דאמרינן הואיל עושה פעולה למפרע דגם עכשיו היה כמו לאחר אותו מעשה אז אמרי' הואיל, למשל בחמץ שעל שלו הוא עובר וכיון שאם ישאל על החלה אז למפרע הוה שלו ואגלאי מילתא דגם עכשיו עבר על בל יראה. לכן אמרי' הואיל.

ואמרינן שיעשה באופן דלא יבא לידי עבירת בל יראה וחשבינן גם עכשיו כאילו הוא שלו כיון שאפשר שישאל עלה ויהיה שלו ואנן מתירין רק באופן שלא יבא לידי כך שיהי' שלו למפרע. גם בהואיל אי מקלעי אורחים אם עבר ובישל מיו"ט לחול א"א לחייבו.

דאנן מחייבינן רק בגוונא דהחיוב הוא ברור וכאן אין החיוב ברור דהא אפשר שיקלעו אורחים ואז מה שבישל היה בהיתר למפרע. דאם יקלעו אורחים לאתר כמה שעות הרי מותר לו מעכשיו לבשל בשביל זה.

וא"כ אמרי' עכשיו הואיל ומקלעי אורחים ומה שבישל הוא היתר למפרע. אבל הכא אף אי נימא הואיל ואי בעי מתשיל ומותרים לאכול זה מזה.

הא סו"ס עכשיו אינם יכולים לאכול זה מזה. דהיכי אמרי' דעושה פעולה למפרע אדינא, דהדין ישתנה למפרע וא"כ דבר התלוי בדינא אמרינן הואיל.

כיון דהדין משתנה למפרע כמו במבשל או באפיית חלה שתלוי רק בהדין. אבל דבר שתלוי במעשה כהך דהכא דצריך שיכולים לאכול עכשיו זה מזה מאי מהני שהדין ישתנה.

הא המעשה דעכשיו לא ישתנה. דאף דאח"כ אגלאי למפרע דהיו יכולים לאכול זמ"ז הא בשעת מעשה אינם יודעים מזה ואי אפשר להם לאכול זה מזה וכיון דאינם ראויים אז לאכול זה מזה לא שייך למימר בכה"ג הואיל ואי בעי מתשיל, וע' בפסחים (דף מ"ו ע"ב) בתוד"ה הואיל ואי בעי מתשיל ורש"י (בדף מ"ח ע"א) ד"ה אבל הכא: ומעתה לא תקשה מהך דאי בעי מפקר נכסיה.

דהתם מצד האכילה אין כאן חסרון דהא אוכל הדמאי בפועל אלא דנשאר עלה שם איסור ובאכילת איסור ליכא צירוף אף שאוכלים יחד מככר אחד. הך איסורא ליתא כיון דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי לי' א"כ אין כאן איסורא מחמת האכילה אלא מחמת האדם, דהא האכילה היא מותרת לעני ובכה"ג מצטרפין לזימון: והנה התוס' בפסחים (דף מ"ו ע"ב) ד"ה הואיל כתבו וצ"ע בהנהו הואיל דכל שעה הואיל ולא קרא לה שם עכ"ל.

ולענ"ד היה נראה דהך הואיל דכל שעה אינו ענין להואיל (דדף מ"ו) דהך הואיל פירושו כיון דאפשר לעשות אח"כ דבר שיפעול פעולתו למפרע והך הואיל דכל שעה הוא כבר לשעבר דהואיל והוה כך אין משתנה דינו להבא: ולפי האמור י"ל בדברי התוס' שם בפסחים (דף מ"ו ע"ב) ד"ה רבה שכתבו וז"ל וא"ת אי אמרי' הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה עכ"ל ולפי מה שכתבתי י"ל דבשבת א"א לומר הואיל דהא אף דשבת נתנה לדחות אצל פק"נ מ"מ מותר לחלל שבת רק כשכבר הוא סכ"נ.

אבל לחלל קודם שהיא סכ"נ אסור, אף דאח"כ תהיה לו תועלת מזה לפק"נ. דהא בעת שחילל שבת לא היה פק"נ וזה פשוט משא"כ ביו"ט דאם יצטרך האוכל לאכול ביו"ט אף אם יצטרך לאתר כמה שעות הרי מותר לעשות ביו"ט אפילו שיצטרך.

ולכן אמרי' הואיל דהך הואיל עושה פעולתו שיהיה בהיתר למפרע, משא"כ בשבת דמה שעשה באיסור אין מועיל מה שאח"כ תצא מזה תועלת לפק"נ. דהא סו"ס מה שחילל שבת נשאר באיסורו.

ועי' מש"כ הר"ן פ"ב דבינה לענין ריבוי בשיעורא, שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה משא"כ אוכל נפש ביו"ט הותרה היא משום דאפי' אפשר מעיו"ט שרי ע"ש והנה אפי' למ"ד שבת הותרה אצל פק"נ מ"מ כמה תנאים ס"ל דהותרה ואפ"ה מכשירין שאפשר לעשות מע"ש אינן דוחין שבת לדידהו ועיי' יומא (דף ו') משום דאף דהותרה היינו דוקא בשעה שיש פק"נ אבל לא מקודם.

ואפי' אם תאמר דהיכי דא"א בענין אתר. כגון שאח"כ יהיה מזה תועלת לפק"נ שבאופן אחר א"א היה לעשות דהיינו שתומ"י למשל יהיה חולה שיהיה צריך להמלאכה ואם לא יעשה עכשיו שוב לא יהיה באפשרות לעשות א"כ נימא הואיל בכה"ג.

וכעין שכתב א"ז בצל"ח כאן, דמשום חולה שיש בו סכנה הא ודאי שכל המלאכות מותרים אפי' בשבת סמוך לחשיכה להקדים הדבר להחולה אף שהוא צורך חול. גם זה אינו דזה ודאי דאם יודע בבירור שעושה בשביל פקו"נ שיהיה אח"כ הוא מותר לעשות אך אם בשעה שעובר אינו יודע שעושה בשביל פקו"נ הרי עובר בשאט נפש על איסור שבת וא"א למפטריה משום הואיל.

דהא גם אם הוצרך לעבור בשביל פקו"נ ואומר שאף שלא היה מזה תועלת לפקו"נ ג"כ עבר הרי באופן זה הוא חייב גם אם עושה בשביל פקו"נ כמש"כ הכסף משנה בפרק ה' מהל' יסודי התורה דאף אם נאנס לעבוד ע"ז מ"מ אם הוא מרוצה נהרג. ועי' מש"כ בספר הפלאה כתיבות (דף ג') ד"ה וסברה דאניס: והנה אף דבמבשל ביו"ט דאמרי' הואיל איכא לכאורה ג"כ למידק דהא מתחילה כשבישל הרי עבר וחילל יו"ט ואף שאח"כ נעשה היתר הא מתחילה נתכוין לבשל ביו"ט ללא צורך נלענ"ד דלא דמי דהנה אם יתכוין לחלל שבת במלאכת היתר למשל אם יזרוק שתי אמות ויתכוין לחלל שבת בזה אינו חייב אף שמתכוין לחלל.

אבל על כונה אינו חייב וחיוב על מלאכה אין כאן. וא"כ ביו"ט שצרכי אוכל נפש הותר ואם יתכוין לחלל יו"ט בבישולו שמבשל לצורך היום אין כאן כלום.

ואף אם יאמר שהיה מבשל אף שלא לצורך כלל אינו כלום שסוף סוף לא עשה מלאכת איסור שהבישול ביו"ט הוא היתר גמור, אלא שאם מבשל שלא לצורך. ה"ז מה שהוא שלא לצור עושה אותה למלאכת איסור, וכיון שיבואו אורחים ולמפרע נודע שהיתה הבישול לצורך א"כ אף שהיה מתכוין לחלל יו"ט בזה הלא אין כאן שוב מלאכת איסור ונשארה רק הכונה ועל הכונה אינו חייב.

אבל בשבת בפקו"נ אף למ"ד ששבח הותרה אצל פקו"נ. לא שעצם המלאכה הותרה אלא שפקו"נ היא מתירתה והיינו כשמתכוין שהיא לפקו"נ אז הותרה.

אבל כשמתכוין המלאכה אף בלא פקו"נ הרי עשה מלאכת איסור. ופשוט הוא.

דהא במבשל ביו"ט סתם אף בלא כונה שאכלו היום ואח"כ אכלו היום פשיטא שמותר. והעושה מלאכה בשבת סתם אף שאח"כ היה מזה תועלת לפקו"נ הוא חייב דכאן מלבד כונתו לחלל שבת עושה גם מלאכת איסור.

ולכאורה תקשה מהא דכתב הרשב"א בחי' לשבת סוף פרק האורג (דף ק"ז) וז"ל ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי בתוכו דכיון דהוא צורך ביתו אעפ"י שע"י כך ניצוד ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד דהכי גרסינן בירושלמי בפרקין דהכא ר' יוסי ב"ר בון בשם ר' חונא היה צבי רץ בתוכו ונתכוון לנעול בעדו ובעד הצבי מותר ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נמלה מותר ר' יוסי ב"ר בון בשם ר' חונא היה מפקח בגל ונתכוון להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר.

ולפי זה הא דאמרי' נתכוין לנעול בעדו לא בעדו קאמר אלא אם נתכוון לנעול בעדו אף בעדו קאמר ולומר שאלו צריך לנעול בעדו מותר אעפ"י שמתכוין שיהא הצבי ניצוד בתוכו עכ"ל. א"כ זהו היפך למה שכתבתי דהעושה לצורך פקו"נ ואומר שגם בלא

פק"נ היה עושה המלאכה שהוא חייב דהא כאן אף שנחכוין לחלל שבת מ"מ כיון שיש כאן ג"כ מלאכת היתר הר"ז מותר וא"כ אם עושה מלאכה שיש בה צורך לפק"נ אף שמתכוון שגם בלא הפק"נ ג"כ היה עושה צריך להיות פטור: והנה הר"ן בהלכות הקשה על הרשב"א וכתב וז"ל ודבריו תמוהים בעיני הרבה היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו מלאכה בשבת ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' אינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיינו דאמר'י בכולה מכלתין דמודה ר' שמעון בפסיק ריש'י ולא ימות וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא לומר שאם נתכוין לנעול את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל אעפ"י שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר.

כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו עכ"ל הר"ן. נמצא שדבר זה במחלוקת שנויה בין הרשב"א והר"ן ז"ל: שוב ראיתי בספר עונג יו"ט סי' כ"ב שכתב ליישב דברי הרשב"א מקושית הר"ן וז"ל ונראה לי דדעת הרשב"א ז"ל דפ"ר אינו אסור אלא משום דהמעשה שהוא עושה עכשיו א"א בלי מלאכה שאסרה תורה לעשות בשבת כמו הפוסק ראש העוף א"א לפסוק ראש בלי מלאכת נטילת נשמה או הגורר מטה כסא וספסל גדול א"א לעשות גרירה בלתי אם יהא באפשרו לעשות חריץ שהיא מלאכה אסורה, אבל הכא גבי נעילת בית וצבי בתוכו נעילת בית שהוא עושה אין בה סרך מלאכה רק מחמת שנכנס הצבי בתוכו נעשה בנעילה מלאכת צידה להכי כיון שהוא מכוין לנעילה לצורכו לא אכפת לן במה שמכוין גם לצוד דכיון דנעילה אין בו מלאכה והוא מכוין לנעילה לא אכפת לן בכוונתו לצוד דהוה כוונה לצוד בלי מעשה צידה דמעשה נעילתו שהוא עושה רמינן ליה אנעילת בית ולא על צידת הצבי ולהכי שרי אף במתכוין לצוד אם מתכוין לנעול ביתו ג"כ עכ"ל ולפי דבריו לא תקשה נמי מדברי הרשב"א עלה דכתבתי דהכא עיקר המלאכה יש בה כדי חילול שבת ולכן כשמתכוין לחילול חייב: והנה אף כי דבר גדול אמר אך דברים אלה קשים להולמם אליבא דהרשב"א, דהא הרשב"א הביא הירושלמי ג"כ בראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נחילה של דגים עמו דמותר וכן היה מפקח בגל ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר.

והא התם המלאכה בעצמותה היא אסורה וכיון דמתכוין לאיסור מ"ט יהא מותר, והנה שם בעונג יו"ט הרגיש בעצמו בזה וכתב וז"ל וגבי תינוק מבעבע ונתכוין להעלותו ולהעלות נחילה של דגים שרי כמ"ש הר"ן שהתירו לו חכמים לכיון גם למלאכתו כדי שיהא זריז לפ"נ עכ"ל אך זה אינו מובן לדעת הרשב"א דמדבריו משמע דהכל משום טעם אחד, והר"ן כתב כן לשיטתו שיהיה זריז לפק"נ התירו לו חכמים לכיון גם למלאכתו אבל לא כן לשיטת הרשב"א: ומה שנראה לומר בדעת הרשב"א הוא דהנה בפסיק ריש'י לא פתיך במלאכת האיסור גם היתר.

למשל הגורר מטה כסא וספסל בהפסיק ריש'י דהוא עשיית החריץ אין בה שום דרך היתר ומעשה ההיתר דידי' היא הגרירה ועשיית החריץ היא איסור גמור בלי שום תערובות מלאכת היתר זהו אסור משום פסיק ריש'י. אך היכי דעושה מלאכה והוא

עושה אותה בהתירא רק דמתכוין גם כוונת איסור בהמלאכה ההיא גופא אך מתכוין הוא להאיסור רק באופן שעושה גם בהתירא.

אבל אם לא היה עושה בהתירא לא היה עושה גם המלאכת איסור בכה"ג אין כאן חיובא. דהא עשיית המלאכה היא בהתירא ואף שפתוך בה גם כוונת איסור.

הא על כוונה גרידא לא מחייב כמוש"כ לעיל. והנה בנועל הבית לצורכו או במפקח הגל או מתכוין להעלות התינוק דהמלאכה היא בהיתר גמור, אך באותה מלאכה עצמה כשעושה אותה בהיתר מתכוין הוא גם לאיסור לצוד הצבי ולהעלות הנחילה של דגים, ע"ז א"א לחייבו דמלאכת איסור בפני עצמה אין כאן, אך היא מלאכה אחת שעושה אותה בהיתר ואף שמתכוין גם לאיסורא הרי על כונה לחוד אינו חייב.

דלולי שהיה צריך לנעול הבית לצורכו לא היה נועלו בשביל צידת הצבי או לולי שהיה צריך לפקח הגל בשביל פק"נ לא היה מפקחו כלל בשביל הזהובים. א"כ הרי עיקר המלאכה היא בהיתר ולולי ההיתר לא היתה מלאכה כלל אבל אם לא היתה כאן מלאכת היתר היה עושה המלאכה באיסור אז כשמכוון גם לאיסור בודאי חייב דהרי אין כאן כוונה לחוד דהא ישנה כאן גם מלאכת כת איסור דא"א לומר דהמלאכה עשההוא בהיתר דהא גם באיסור היה עושה אותה ומאי חזית לומר דשדינן עיקר המלאכה בתר כוונת ההיתר שדי אותה בתר כוונת האיסור, ולפ"ז ניחא הא דכתיבנא דאיך נפטרנו משום הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה דהא כיון שמכוין לאיסור ובלא הצורך להיתר הוא עושה גם בשביל האיסור גרידא אין לפטור אותו בשביל שיהיה ראוי לחולה.

ונראה שזו היא כוונת בעל שלטי הגבורים בפרק האורג לתרץ דברי הרשב"א מקושית הר"ן ז"ל: וממילא לא תקשה מה שהקשה שם בעונג יו"ט על הרשב"א מהא דשבת (דף קל"ג) דפריך ל"ל קרא למשרי מילה בצרעת הא הוה דבר שאינו מתכוין. ואביי סובר דר"ש ס"ל דאפי' פסיק רישי' שרי ומשני באומר אבי הבן לקוץ בהרתו מתכוין ולדעת הרשב"א ז"ל אכתי קשה ל"ל קרא דאף אם אומר שמכוין לקוץ בהרת בנו מ"מ שרי למול כיון דהוא צריך למול ומצוה למולו ומשכחת לה מילה בלי צרעת מה אכפת לי' מה שיש צרעת על המילה ורשאי למולו ולכוין לקוץ בהרת בנו דכמו דרשאי לנעול ביתו ולכוין לצוד הצבי שבתוכו ה"נ רשאי למול ולכוין לקוץ בהרת בנו לדעת הרשב"א עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי לא תקשה דהתם הכוונה אף שאם לא היה צריך למולו היה ג"כ חפץ לקוץ הבהרת ובכה"ג גם לפי דעת הרשב"א אסור: עוד הקשה שם בעונג יו"ט על הרשב"א מהא דאמרי' בשבת (דף קל"ט) היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת והא הכא נמי צריך ללבוש הבגד רק שתלויין עליו ציצית שאינם בטלים לו והויין משאוי ובעינן למימר דרשאי ללבוש הבגד אף אם מכוין להוציא גם הציצית התלויין בהם עכ"ל.

ולא דמי כלל דהתם הוא עושה פעולה אחת בנעילת הבית וכיון דהפעולה ההיא היא ביחד לצורכו ולצורך צידת הצבי אמרי' כיון שהיא לצורכו מותר. אבל כאן הרי עושה

שתי פעולות שנושא הטלית וגם נושא הציצית ואיך נאמר דכיון דרשאי לצאת עם הטלית יצא גם עם הציצית שזהו פעולה אחריתי.

ואטו נאמר דכיון דיוצא במלבוש היתר יהיה רשאי לצאת גם בדבר איסור. והא מבואר בשבת (דף י"א) היוצא במחט התחובה בבגדו דחייב לשיטת הריף והרמב"ם בנקובה ולשיטת רש"י, והרא"ש באינה נקובה.

והא גם התם מותר לשאת הבגד ומ"מ על המחט חייב והיינו משום דנושא הבגד ונושא גם המחט: והנה לכאול' הא דכתיבנא דהעושה מלאכה לצורך פק"נ ואומר שעשה אותה מצד עצמה בעבודה וגם בלא פק"נ אז הוא חייב. הא מפורש אפכא במנחות (דף ס"ד ע"א) שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב.

להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו ואנן קי"ל כרבה כמבואר ברמב"ם בפ"ב מהל' שבת ובפ"ב מהל' שגגות דזיל בתר מעשיו. וה"נ הא עשה המלאכה לצורך פק"נ, ואי ניזל בתר מעשיו אין כאן פעולת איסור.

אמנם אחר העיון נראה דלא תקשה מזה עלה דכתבתי. דהנה במעלה התינוק אין כאן כלל מלאכת איסור ולא יצוייר כלל לומר דאינו מתכוין לפק"נ דהא עיקר המעשה היא לפק"נ דהוא מציל את התינוק ממש וא"כ הא דמעלה ג"כ הדגים אין זה עושה מלאכת איסור דהעלאת הדגים טפלה לגבי העלאת התינוק ואף דנתכוין להעלות הדגים מזה נשארה רק מחשבתו ועל מחשבה פטור ואף אי לא שמע שטבע התינוק אמדינן דעתי' דאילו שמע שטבע התינוק היה חפץ בודאי להעלותו.

וא"כ עיקר העלאתו אין בה מלאכת איסור כלל דאין כונתו שמתכוין לצורך העלאת התינוק עושה אותה למלאכת היתר אלא הפעולה מצד עצמה גם מבלי כונה היא פעולה להצלת נפש ממש. מה שאינו כן בשוחט בשבת.

או בשאר מלאכה אף שהיא לצורך חולה שיש בו סכנה. הא עיקר המלאכה הוא מלאכת איסור ורק כשמכוין שעושה המלאכה לצורך פק"נ אז היא מותרת ובלא כונה.

כגון בשוחט סתם אף שאח"כ נתנו הברש לחולה שיש בו סכנה והיתה שחיתתו תועלת לפק"נ מ"מ פשיטא דחייב דהא איהו קעבד מלאכת איסור. וא"כ אף כשיודע שתהיה במלאכתו תועלת לפק"נ.

כיון שאין המלאכה בעצם לפק"נ רק שהמלאכה בפני עצמה היא מלאכת איסור ורק גורמת לפק"נ. א"כ כשהוא אומר שהוא עושה המלאכה גם בלא הך פק"נ בודאי הוא חייב דיש כאן גם מחשבה גם מלאכת איסור: ובזה דקדקתי בחידושי על הרמב"ם בפ"ב הל' ט"ו מהל' שגגות שכתב כן וכן הפורס מצודה להעלות דגים מן הים בשגגה והעלה תינוק עם הדגים בין ששמע כו' הר"ז פטור מחטאת אע"פ שלא היתה כונתו אלא לצוד מפני שהיה שוגג עכ"ל.

דהא דסיים מפני שהיה שוגג אין בו מובן לכאורה. אך לפי מה דכתיבנא כונתו ברורה מפני שהיה שוגג אפשר לומר דעיקר העלאתו הוא בשביל התינוק והעלאת הדגים טפלה.

אך אם הוא מזיד בהעלאת הדגים איך נאמר שזו טפלה להעלאת התינוק הא הוא מתכוין במזיד להעלאת הדגים ולכן במזיד חייב וזו ראי' ברורה למה שכתבתי: ובדעת התוס' נלענ"ד לומר באופן זה. דהנה דברי התו' בתירוץ צריכים הבנה שכתבו וז"ל וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרי' הואיל עכ"ל.

דלכאורה יש להבין אטו חולה שיש בו סכנה הוא יותר לא שכיח מאי בעי איתשיל דאמרי' בי' הואיל, אלא הנראה בדעתם דס"ל כשיטת רבינו מאיר שהביא הרא"ש ביומא פ"ת סי' י"ד שכתב שהותרה שבת אצל פק"נ דכמו דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביו"ט הוה לדידן כל אוכל נפש ביו"ט כמו בחול והכי נמי כיון דהתורה התירה פקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול עכ"ד.

מ"מ לא דמי להדדי דהא ביו"ט אפשר לו להביא אורחים אח"כ דהא בידו הוא ובכה"ג אינו עובר דהוה בישראל לצורך. אבל בשבת א"א לו להביא חולה שיש בו סכנה ושיהי' צריך דוקא לעשות האיסור בשבילו בשעה שעשה וא"כ בשבת כשעושה באיסור א"א לומר הואיל דהא הדבר לא יתוקן.

וזהו מה שכתבו התוס' דלא שכיח כלל היינו דאי אפשר לו להביא אח"כ חולה שיש בו סכנה שהיו צריכים דוקא לחלל שבת בעבורו באותו זמן שחילל הוא ושאי אפשר היה לחכות עם החילול לאחר זמן דזהו לא בידו הוא ואינו שכיח כלל, ועיין מש"כ בתו"י יומא (ס"ב): ומן האמור אינם מובנים לי דברי הלח"מ שכתב בפרק ד' הל' ה' מהל' חמץ ומצה עלה דכתב הרמב"ם ישראל שהרהין חמצו אצל העכו"ם אם אמר לו אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו הרי זה ברשות העכו"ם ואותו חמץ מותר לאתר הפסח והוא שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם הפסח עכ"ל.

וכתב הרב המגיד וז"ל וסובר רבינו דבעינן הגעת הזמן קודם הפסח הא לאו הכי אעפ"י כשעבר הפסח ולא פדאו אגלאי מילתא דלמפרע של אינו ישראל היה כיון דבפסח היה ביד ישראל לפדותו אמרי' הואיל ואי בעי לפדותו הרי הוא שלו השתא נמי אסור עכ"ל. וכתב הלח"מ שם דכיון דאינו ישראל מישראל אינו קונה משכון ואין לו קנין בחמץ ההלואה אמרי' הואיל ובעי לפדותה.

אבל אם היה קונה משכון ודאי דלא הוה אהני לן הך טעמא דהואיל ובידו לפדותו עכ"ל. ודבריו אינם מובנים לי דאף אם היה קונה משכון מ"מ אם הישראל פודה אותו הרי הוא שלו למפרע ולפ"ז אפשר לומר הואיל ובידו לפדותו.

דהא דבעל חוב קונה משכון היינו דאם אח"כ אינו פודהו הוא שלו משעה ראשונה למפרע דיש לו קנין בו בתנאי אם לא יפדהו הלוה. אבל א"א לומר דאם יפדהו הלוה הרי הוא קונהו קנין חדש מעכשיו דכיון דבע"ח קונה משכון שוב אינו של הלוה עד שיפדהו.

זה לא נתן להאמר דהא הלוה אינו צריך לעשות קנין חדש בהמשכון כשפודהו וכמש"כ התוס' בב"ק (דף מ"ט ע"ב) ד"ה משכנו כו' ואפי' משכנו שלא בשעת הלואה ואפי' למ"ד ב"ח קונה משכון דע"כ אין לו אלא שעבוד עליו כיון שיהיה יכול לפדותו הישראל

ולסלקבדמים עכ"ל. א"ו דאף אם היה קונה משכון אהני טעמא דהואיל ובידו לפדותו דבעינן הגעת הזמן קודם פסח.

אלא דאם היה קונה משכון לא בעינן מעכשיו דגם בלא מעכשיו היה מהני. ובזה יתישב נמי הא דהקשה בספר תפארת ישראל בחידושים פ"ג דפסחים אהא דמהני הפקר וביטול גבי חמץ והא בידו לחזור ולזכות בו ומ"ט לא אמרי' הואיל.

ולפי מש"כ לק"מ דהא אף דיזכה מן ההפקר הרי זה קנין חדש ולא למפרע ובכה"ג לא אמרי' הואיל והרי זה כקונה מן העכו"ם דכתבו התוס' בפסחים (דף מ"ו): והנה לכאורה כל מה דכתיבנא נסתר מסוגיא דפסחים (דף ס"ב) דאיתא התם אלא אמר רב אשי רבה ורב חסדא בהאי קרא קמפלגי ונרצה לו לכפר עליו עליו ולא על חבירו רבה סבר חבירו דומיא דידי' מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה לאפוקי ערל דלאו בר כפרה הוא ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מתקן נפשי' והא התם האי הואיל דאי בעי מתקן נפשי' אינו עושה שום פעולה למפרע למימר דאף עתה אינו כערל.

דהא סו"ס בהאי שעתא הוא ערל. אלא אם יתקן נפשי' מאותה שעה ולהבא אינו עוד ערל ומאי שייך למימר בכה"ג הואיל לפי מה שכתבתי: ארא דלאחר העיון נראה דאינו מכאן סתירה למש"כ.

דהנה בר כפרה דקאמר הכא כונתו בר אכילה עיין בצל"ח לעיל (דף ס"א ע"ב) ד"ה רבה אמר ובחי' רעק"א. והנה גם מולים אינם יכולים לאכול מפסח בשעת זריקתו שהוא עדיין יום וזמן אכילת פסח הוא בלילה וא"כ מה שהוא חשיב בר כפרה היינו מה שהוא בר אכילה בלילה וא"כ גם ערל אפשר שיהיה בר אכילה בלילה אם ימול ומשו"ה שפיר נחשב בר כפרה עכשיו ממה שאפשר שיהיה בר אכילה בלילה כמו מולים שהם ג"כ בר אכילה רק בלילה: ועוד נ"ל דאפילו אם תאמר דצריך להיות ראוי להקרבה.

כיון דאפשר במשך זמן ההקרבה שימול ויקריב א"כ כל משך זמן ההקרבה הוא נקרא בר כפרה אף דהא דאפשר לו להקריב אינו בכל משך זמן ההקרבה כיון דאח"כ בעוד שלא עבר זמן ההקרבה יהיה אפשר לו להקריב משו"ה נקרא בר כפרה בכל משך הזמן אף בשעה שא"א לו להקריב עוד. דאטו מחויב הוא להיות עומד ומקריב כל משך זמן החיוב.

הא הוא מחויב להקריב פסח אחד במשך זמן החיוב וכיון שיהי' לו באפשרות להקריב פסח במשך זמן זה הרי נקרא הוא בר כפרה בכל משך זמן זה. וראי' לזה מהך ירושלמי ריש פ"ד דפסחים שהביא גם המשנה למלך פ"ו הל' ט' מהל' כלי המקדש דאיתא החם ר' אבוב בעי אמר הרי עלי עולה משש שעות ולמעלן מותר לעשות מלאכה משש שעות ולמטן אמר ר"י פסח שהקריבו שחרית אינו פסח עולה שהקריבוהו בשחרית עולה היא ע"כ.

והנה זה פשוט דאם הקריב עולתו משש שעות ולמטה דלא יצא ידי נדרו ועיקר חיובו הוא לאחר שש שעות ומ"מ אסור הוא בעשיית מלאכה כל היום משום דכל היום הוא יום הקרבה לדידי' אף שקרבנו אפשר לו להקריב רק במקצת מן היום וה"נ אם יהי'

אפשר לו להקריב הפסח במקצת מן הזמן הרי הוא נחשב בר כפרה בכל הזמן: ובהאי ענינא אמרתי להעיר בהך דנדרים (דף פ"ה ע"א) גבי הא דתנן קונם כהנים ולוים נהנין לי יטלו על כרחו.

כתב הר"ן בשם הרשב"א ומהא שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו ואינו יכול לעכב אעפ"י שיכול לשאול על נדרו כיון דהשתא מיהא לא איתשיל. מיהו היכא דאתשיל חייבין לשלם דכיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו כיון דאיתשיל הויין להו הנך פירי כאילו לא אתסרו עליה מעולם.

וא"ת א"כ האיך יטלו הכהנים על כרחו למה לא ניחוש דילמא מתשיל ומתהני מדידי' לאו קושיא היא כו' כל אימת דלא מיתשיל לא חיישינן דילמא מיתשיל הכא נמי דאי איתשיל עבדו כהנים איסורא למפרע כל אימת דלא איתשיל לא חיישינן להכי עכ"ל. ובספר משכנות יעקב חלק יור"ד סימן נ"ד ובספר בית הלוי ח"א סי' כ"ז הקשו ע"ז מש"כ וא"ת א"כ האיך יטלו הכהנים בעל כרחו ניחוש דילמא מיתשיל ומתהני הכהנים מדידי' והרי כיון שזכו בהם הכהנים הא הוי תרומה ביד כהן דשוב לא מהני לי' שאלה כלל: עוד הקשה שם בספר בית הלוי על הרשב"א אהא דס"ל דהאוסר הנאת פירותיו על עצמו וזכו בהם אחרים ואח"כ אתשיל על נדרו חייבים להחזיר לו דהא חזינן דתרומה קודם שיגיע ליד כהן מהני ליה שאלה ובהגיע ליד כהן לא מהני ליה שאלה והא ודאי דאיסורו של תרומה לא נתחזק כלל במה שהגיע ליד הכהן ובע"כ הטעם דלא מהני שאלה משום דכיון שכבר זכו בהם הכהנים ואם ישאל על התרומה ויחזור להיות טבל יצטרך להפקיע זכותו של הכהן ומשו"ה לא מהני לי' שאלה וזהו ממש כסברתו של הר"ן דהא ודאי דסברא זו שייכת ג"כ באוסר פירותיו על עצמו ונעשו הפקר וכבר זכו בהם אחרים דגם אם ישאל על נדרו לא יצטרכו להחזיר לו להפקיע זכיתם לא מהני השאלה, כיון דזהו עיקר הטעם הא דבתרומה לא מהני שאלה בבא ליד כהן ואמאי ס"ל להרשב"א דבנשאל על נדרו חייבים הזוכים להחזיר לו.

ולכן כתב דנראה לו בדעת הרשב"א דרק היכא דהקנה להכהן אז לא מהני עוד שאלה אבל היכא דרק ע"י נדרו זכה בהם אחר יכול לשאול על נדרו וממילא כשישאל על נדרו בטל ההפקר והזכיה ביחד ויכולת בידו לבטל זכיתם כיון דהוא לא הקנה להם ובמה שקדמו וזכו מעצמם לא נפקע כוחו בשביל זה דלא יהיה יכול לשאול על נדרו.

ולכן הקשה הרשב"א האיך יטלו הכהנים על כרחו דילמא איתשיל דכיון דהוא לא הקנס רק נטלו מעצמם יכול לשאול על התרומה עכ"ד. ולענ"ד קשה לומר דלהרשב"א רק היכא דנתן מעצמו לכהן אין נשאל אבל אם הכהן זכה בהתרומה בלא נתינתו עדיין נשאלין.

דהא במה שלוקחים בעצמם ג"כ הוה קנינם קנין גמור וא"כ מאי נפקותא במה שלקחו מעצמם. ואטו אם נתן הוא להם אז קנינם קנין חזק יותר עד דלא יהא אפשר בשאלה בשביל זה.

ועוד דתקשה מההיא דב"ק (דף ל"ו ע"א) ההוא גברא דתקע כו' ניתבי לעניי דהר"א ל ניתביה ניהלי איזול ואברי ביה נפשאי א"ל רב יוסף כבר זכו בי' עניי ואע"ג דליכא

עניים הכא אנן יד עניים אנן, ועיין בתוספות והרא"ש שם. ולדבריו אמאי לא היה יכול לחזור בו הא הוא לא הקנה לגבאי עניים רק מעצמם בלא נתינתו זכו בו במעמד שלשתן ול"ל דמעצמו נתן ליד רב יוסף וא"כ הקנה לו ולכן אינו יכול לחזור בו דהא ניתביה לעניים קאמר משמע דעדיין לא היה בידו וכמש"כ הרשב"א גופי' בחי' בב"ק (דף ל"ו). ועי' מש"כ בספר פלפולא חריפתא על הרא"ש שם. ומיהו י"ל כיון דע"י דיבורו זכה הגבאי של עניים נעשה זה כמו שנתן מעצמו וע"י נתינתו מקרי.

אך כל זה דוחק דהוא קאמר ניתבי' לעניים ולא לגבאי. ועוד לשני' דהש"ס דקאמר בנדרים (ד' נ"ט) בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מתשיל עלה.

משמע דבכל גונא דאתא ליד כהן לא מצי מיתשיל עלה: ואשר נראה לענ"ד דלהכי בתרומה ביד כהן לא מצי למיתשיל הוא כמו שכתב הרא"ש בפ"י לנדרים (דף נ"ט) בתרומה ביד כהן דלא מצי למיתשיל עלה כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי למיתשיל עלה ולאפקועי שם תרומה מינה עכ"ל, והכ"נ דכותי' אף אם הכהנים לקחו בע"כ את התרומה כיון דיצא ידי נתינה תו אינו יכול למיתשיל על התרומה דכל דבר מועיל שאלה רק היכא דלא נגמר כל הדבר המוטל עליו לעשות.

אז אגידא בי' עוד ויכול הוא לשאול ע"ז. אך אם נגמר הדבר תו לא אגידא בי' ואינו יכול לשאול וכמבואר בשבועות (דף כ"ח) דקיי"ל כאמימר בנשבע על הככר אפי' אכלו כולו נשאל עליו כיון דהוא מחוסר קרבן או מלקות וא"כ עדיין לא הוה גמר הדבר והארכתי בזה במק"א.

וה"נ בתרומה כ"ז שלא בא ליד כהן עדיין לא הוה גמר הדבר ויכול לשאול עלה. אבל כשזכה הכהן והוא כבר קיים מצות נתינה תו הוה גמר הדבר ואינו יכול לשאול.

אך אם אסר הנאת פירותיו על עצמו אף אם זכו בהם אחרים מ"מ כיון דמיתשיל על נדרו וחכם עוקר את הנדר מעיקרו שפיר כתב הר"ן בשם הרשב"א דחייבים להחזיר לו כיון דזכיה בטעות הוה. והא דהקשו להרשב"א דמאי פריך האיך יטלו הכהנים על כרחו דילמא מיתשיל ומתהני מדידיה הא הוה תרומה ביד כהן, נראה לענ"ד דלק"מ דכונת הרשב"א הוא דכיון דאיתשיל הויין להו הנך פירות שלו א"כ האיך יטלו כהנים על כרחו הא הוא אסר הנאתו עליהם בקונם והם נוטלין על כרחו כיון דשוניהו לטובת הנאתו שלו כעפרא בעלמא כיון דתרומה לא חזיא אלא לכהנים.

למה לא נחוש דלמא מיתשיל עלה דאסר הנאתו על הכהנים ושוב נחשבה הטובת הנאה שלו והאיך יטלו ויהנו ממנו עתה, כיון דאלו איתשיל הוה שלו גם עתה הוה שלו, וכדאמרינן בפסחים (דף מ"ו ע"ב) אליבא דר"א הואיל ואי בעי מיתשיל עליה ממזניה הוא, ואנן פסקינן כר"א כמבואר ברמב"ם בפרק ג' מהל' יו"ט ובשו"ע או"ח סי' תנ"ז ע"ש ואף דר"י לית ליה הואיל מ"מ לא דמי להכא.

דהכא מצוה לאיתשולי כיון דאסר הנאת כהנים עליה ולכן בודאי אמרינן הואיל אי בעי מיתשיל הוה טו"ה שלו ותו מתהני כהנים מדידיה והם אסורים בהנאתו ולכן מסיק הרשב"א דלא חיישינן להכי לדלמא מתשיל. רק דאי מתשיל עבדו כהנים איסורא למפרע דהא למפרע הוה שלו והא הם איתנהו מיניה.

דאף דאי איתשיל שוב מותרין בהנאתו מ"מ כיון דהשתא אסורים בהנאתו ובהא דאי איתשיל הויין שלו עתה ועתה הא אסורים בהנאתו, והא דר"א אית ליה הואיל היינו כיון דכי מיתשיל הוה שלו למפרע א"כ לחומרא חשיב גם עתה כשלו. אבל בכל מקום אין חוששין למפרע לומר דהשתא הוה שלו כיון דאח"כ אפשר דמיתשיל עלה.

וזה ברור ופשוט בכוונת הרשב"א ז"ל: אח"ז ראיתי שכדברי מבואר בדברי הרשב"א בספר הבתים שהביא לשונו בספר שער המלך בהל' חמץ ומצה וז"ל תשו' הא דכתב מר באוסר על עצמו שקרוב הדבר לומר דיוצא בו ביום ראשון הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ויש בו היתר אכילה וכדקיי"ל גבי חלה דממוני' הוא ועובר בב"י.

אין הדברים נראים כן בעיני שא"כ אף אנו נאמר באתרוג של תרומה טמאה ביד ישראל דיוצא בו דהא אי בעי מיתיל עלה ויש בו היתר אכילה. ואם איתא היכא קתני סיפא ושל תרומה טמאה פסול הול"ל ושל תרומה טמאה ביד כהן פסול כו' מכל אלו נראה דלא אמרינן ככי הא הואיל ואי בעי מיתשיל דבתר השתא אזלינן כו' ומ"מ עדיין נראה לי להוכיח מההיא דקונם כהנים ולוים נהנים לי דאפילו למ"ד טובת הנאה ממון אסיקנא בפרק בתרא דנדרים דבאים כהנים ונוטלים דשויה עילויה.

עפרא בעלמא. ואמאי נימא אי בעי מיתשיל ומצוה נמי איכא בדידיה נמי ומיניה קא מתהנו ומהשתא קא מיתשרו עלויה וכ"ש דאם אתשיל עלה נמצא נהנים למפרע מן האיסור.

אלא ודאי כיון דהשתא לא אתשיל לא מהניא ליה מידי ולא ממוניה הוא ואפי' לשמא מיתשיל לא חיישינן בדלא חיישינן בע"מ שאין עליך נדרים. ומיהו י"ל גם בזו דה"ט דלא אמרינן ביה הואיל כיון דאמר כהנים נהנים לי ותרומתו אסורה לכל דהא להדיוט לא חזיא ולכהן נמי לא חזיא לפי איסורו הלכך שויה עפרא בעלמא ולא כדידיה נמי עכ"ל.

מזה נראה ברור דדברי הרשב"א ז"ל מתפרשים כמו שכתבתי: עוד כתב בספר בית הלוי סימן כ"ח וז"ל דמהגמ' נדרים (דף נ"ט) אין ראיה אי תרומה ביד כהן נשאלין עליה אי לא ואע"ג דהסברנו לעיל הסברא דכיון דזיכה אותם להכהן ועל קנין וזכיה לא שייך שאלה. מ"מ הא י"ל דעל עיקר האיסור של התרומה מהני ליה שאלה גם אח"כ ותשאר טבל ביד כהן.

דבשלמא לשאול עליה ותחזור להבעלים שפיר שייך סברא זו אבל להפקיע האיסור לחודא ולא הקנין והמתנה הא אפשר לומר דמהני דהרי אז אינו מפסיד הכהן כלל כו' עכ"ל. ולענ"ד קשה דאיך שייך בזה לומר דלהפקיע האיסור לחודא יכול לשאול אם הכהן קנה התרומה איך יכול לשאול על דבר שאינו שלו.

ועוד כיון דנימא דיכול להפקיע האיסור ושוב הוה טבל ביד כהן אמאי לא יחזיר לו הכהן הא בטעות נתנו לו כיון דאינה תרומה ואמאי לא הוה כמפריש חלתו קמח דהוה גזל ביד כהן. והכא נמי כיון דאיתשיל על תרומתו והו"ל טבל יצטרך הכהן להחזיר לו.

וכבר כתב המאירי בחי' לנדרים (דף נ"ט) ששאלת תרומה אינה אלא מצד טעות. ולא דמי להא דכתב הר"ן שחולק על הרשב"א דאם נדר הנאת פירותיו עליה ולקחו אותם

אחרים ואח"כ איתשיל על נדרו דאינם צריכים להחזיר לו דהתם רק על האיסור יכול לשאול אבל על ההפקר הא אינו מועיל שאלה והם זכו בפירותיו מטעם הפקר.

אבל הכא הכהן קבל רק מטעם דהוה תרומה וכיון דאינה תרומה יצטרך להחזיר לו. ולפי מה דכתיבנא דטעמא דאינו יכול לשאול משום דכבר זכה בה הכהן ושוב אינו שלו וכבר יצא ידי נתינה א"כ גם איסור אינו יכול לשאול ושפיר דייקי הפוסקים דתרומה ביד כהן אינו יכול למיתשיל: ובש"ד בחו"מ סימן רנ"ה הקשה אהא דהקדש ביד הגזבר אין נשאלין עליו הא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי ומשמע דכמסירה ממש דמי כדאיתא בקידושין ואפ"ה יכול לשאול עליו א"כ כשמסרו נמי.

הא לאו מילתא היא דבהדיא מביא תשוב' ר' בצלאל דברי הרשב"א שכתב וז"ל תדע לך דאמירה לגבוה אינה כמסירה ממש ליד גזבר כו' דדוקא כי נימא דהוה לי' כמסור ממש ליד גזבר הוא דאמרינן דאין שאלה אבל אי לא אמרינן אלא כמסירה להדיוט דהיינו כקניה של הדיוט שפיר איכא למימר דיש שאלה עכ"ל הרשב"א ונ"ל הטעם דדוקא באמירה נהי דהוה כקנין גמור מ"מ כיון דלא קנה אלא מצד האמירה אתי דיבור ומבטל דבור דגלי לן קרא דיש שאלה בנדרים אבל כשמסרו לגזבר אמרינן דל אמירה מהכא דלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש ופשיטא דלא אתי דבור ומבטל משיכה.

דהא בהדיוט נמי אין לאחר משיכה כלום. ולפ"ז ה"ה היכא דקנה הקדש בקנין חליפין או שאר קנינים תו לא מהני שאלה דלא גרע כח הקדש מכח הדיוט עכ"ל הש"ך.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא דלפי מה דכתיבנא לעיל בטעמא דהרשב"א דמשו"ה אין נשאלין בתרומה ביד כהן והקדש ביד גזבר משום דאינה ברשותו עוד וקיים בה מצות נתינה. א"כ משו"ה במסירה לא מצי למשאל כיון דכבר יוצא ידי נתינה אבל באמירה בעלמא אף דקנה הקדש מ"מ הא אכתי הוה ברשותו ולא קיים מצות נתינה וא"כ אף דהקנה להקדש בקנין חליפין ג"כ מצי למיתשיל כיון דאכתי הוה ברשותו ולא יצא ידי נתינה.

ועל פי הדברים האלה אפשר לדחות גם מש"כ בספר דברי משפט בסימן רנ"ה דהא דקיי"ל דאם מסר ליד הגזבר שוב אינו יכול לשאול עליו ה"ד לאחר כ"ד אבל תוך כדי דיבור יכול לשאול עליו דהא מבואר בש"ך דכתב הטעם דאינו יכול לשאול אם מסר ליד הגזבר דהא בהדיוט נמי כשהקנה במשיכה אינו יכול לחזור.

וכיון דבהדיוט אינו יכול לחזור היינו לאחר כ"ד אבל תוך כדי דיבור יכול לחזור אף שעושה משיכה ואם כן אפשר בהקדש נמי יכול לשאול תוך כדי דיבור אף שמסר ליד הגזבר ואף דהקדש חמור ולא היה דעתו דיכול לחזור תוך כדי דיבור. מכל מקום כיון דקיי"ל יש שאלה להקדש וכיון דנשאל על הקדש לא חמור מהדיוט דיכול לחזור תוך כדי דיבור אף שעושה משיכה עכ"ל, ולמש"כ זה אינו דכיון דמסר לגזבר ויצא ידי נתינה ולחזור בו אינו יכול בהקדש א"כ תו אין נשאל ע"ז אף תוך כדי דיבור דאין זה תלוי כלל בצד הקנין אלא בגמר הדבר והכא כבר נגמר הדבר במסירתו לגזבר ובר מן דין אינני מבין סברתו, דאף לדעת, הש"ך דהדבר תלוי בצד הקנין, א"כ כיון דמסר לגזבר והוא קנינגמור בהקדש דאין כאן חזרה אף תוך כדי דיבור, א"כ תו לא אתי דיבור ומבטל

מעשה: ובוזה ניחא מה שכתב בהגה' יד שאול ביור"ד סימן רנ"ח דבקדשי מזבח אף באתי ליד גזבר מהני שאלה משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ואין הגזבר יכול לעשות מאומה וא"כ מה בכך דבא ליד גזבר, ולכאורה קשה דהא גם בקדשי בדק הבית ג"כ איתא בי גזא דרחמנא כמבואר בחולין (דף קל"ט) ואמאי בקדשי בדק הבית כשבא ליד גזבר אינו יכול לשאול.

ולפי מה שכתבתי דבר זה עולה כהוגן דקדשי בדק הבית שאני דכיון שבא ליד גזבר כבר קיים מצות נתינה ואינו חייב עוד באחריותו ולכן שוב אין לו שאלה. אבל קדשי מזבח דעד שיקריב חייב הוא באחריותו בנדר, א"כ אף בבא ליד גזבר יכול לשאול עליו, ועיין בסוטה (דף ו' ע"ב) תוד"ה כי קדוש מעיקרא כו' ועוד אמאי נשרפת כיון דקיי"ל כב"ה דאמרי בפרק י"ג ובפרק ב"ש במס' נזיר דיש שאלה להקדש למה אינו נשאל ותצא לחולין עכ"ל.

ואי נימא דבקדשי מזבח נמי כשבא ליד גזבר אין נשאל עליה, מאי קשה להו למה אינו נשאל הא כשקדשה בכלי ע"כ לא גרע מאתי ליד גזבר. ועיין עוד בפסחים (דף מ"ו ע"ב) תוד"ה הואיל בנ"י ריש פרק האשה רבה: סימן ד בספר תרומת הדשן בסי' ס"ד כתב דפסיק רישיה באיסור דרבנן מותר.

והמגן אברהם בסימן שי"ד ס"ק ה' חלק עליו והביא ראיות דפסיק רישיה באיסור דרבנן אסור, והמאירי כתב בשבת דבכבוי כיון שיש בו דאורייתא וגם דרבנן אפילו דרבנן אסור פסיק רישיה. וזה מירה כדעת הת"ה דהיכא דאין בו דאורייתא רק דרבנן גרידא אז פסיק רישיה מותר: והנה המגן אברהם הקשה וז"ל גם מ"ש להתיר פסיק רישיה במילי דרבנן וכ"כ סי' ס"ו צ"ע דבסי' שט"ז ס"ד איתא בהדיא דאסור ותלמוד ערוך הוא עכ"ל.

וכונתו להך דביצה (דף ל"ו) דתניא פורסים מחצלת ע"ג כורת דבורים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד שלא יתכוין לצוד ותסברא דר' שמעון והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות והא התם אח"ז קאמרינן מהו דתימא במינו נצוד אסור שלא במינו נצוד מותר קמ"ל.

וא"כ דבורים הוו שלא במינם נצוד ואסור רק מדרבנן ומ"מ קאמר דמודה ר"ש בפסיק רישיה. והנה הב"י בסי' שט"ז כתב לדחות דברי סה"ת שכתב דאסור לנעול התיבה בשבת במקום שיש שם זבובים שניצודו בה דע"כ לא קאסרינן לר' שמעון הכא משום פסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן ניצוד אבל לא זבובים.

וכבר הקשו עליו הב"ח שם והמהרש"א בביצה (דף ל"ו) דהא בסוגיא דהכא קאמר בהדיא דדבורים מיקרי אין במינן נצוד. ואא"ז בצל"ח כתב שם דהב"י מפרש קמ"ל דגם דבורים מיקרי במינם נצוד, וכ"כ בספר אלי' רבה בסימן שט"ז.

ולפ"ז גם על בעל ת"ה לא תקשה דכיון דדבורים מיקרי במינן נצוד א"כ הוה איסורא דאורייתא אלא דגם מהר"ם שי"ף בביצה רצה לתרץ כן. אך כתב דא"כ הו"ל למימר מהו דתימא שאין במינו ניצוד הוה ושרי קמ"ל, והנה במרדכי בפ"ק דשבת סי' רל"ג ובהגה' אשרי בשבת פ"ק סי' כ"ט ובאור זרוע גדול הל' שבת סימן ל"א כתבו דהצד

פרעווש חייב משום צד והא בשבת (דף ק"ז) אמרינן דפרעווש הוה דבר שאין במינו ניצוד, ובאו"ז הביא סוגיא זו סמוך ונראה להך דכתב דהצד פרעווש חייב.

וראיתי להפרי מגדים באו"ת סי' שט"ז במשבצות ס"ק ז' וז"ל ועי' הג"א שבת פ"א תופסו חייב משום צד חייב מדרבנן עכ"ל, וזהו דחוק דהא מסקי דחייב משום צד משמע דחייב גמור מדאורייתא יש כאן. וכוונתם פשוטה כמש"כ בספר קרבן נתנאל פרק י"ד דשבת ס"ק ג' דס"ל כפי' רש"י דבאין במינו ניצוד אם הוא לצורך חייב.

ואפשר לומר שכוונת הב"י היא דהא לצורך הדבורים הוא בשביל הדבש וכיון דהא דפורסין המחצלת על הכורת היא בשביל הדבש אם הדבורים ניצודין בזה הוה לצורך. וכוונת הגמ' היא מ"ד במינו ניצוד אסור שלא במינו ניצוד מותר היינו אף לצורך כשיטת התוס' ועוד רבים מהראשונים קמ"ל, דכיון דהוא לצורך אף שאין במינו ניצוד אסור מדאורייתא.

ומ"ש שדבורים יש במינו ניצוד היינו כיון דהוה לצורך הוה כמו שבמינו ניצוד. ולפ"ז תו לא תקשה על בעל ת"ה דהתם נמי הוה פסיק רישי' בדאורייתא: וראיתי בספר שער המלך הלכות שבת פרק כ"ד הלכה כ"ד שהקשה לדעת ת"ה וז"ל מיהו קשה לי טובא לדעת הרב תה"ד מהא דגרסינן פרק לולב הגזול (דף ל"ג ע"ב) ת"ר אין ממעטין ביו"ט ר' אלעזר ב"ר שמעון מתיר והא קא מתקן מנא אמר רב אשי כגון שלקטן לאכילה וראב"ש ס"ל כאבוה דאמר דבר שאין מתכוין מותר והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה כו' והשתא לדעת תה"ד מאי פריך הא התם אין איסורו אלא מדרבנן משום שדומה למתקן כלי ומכשירו וכמש"כ רש"י ז"ל (שם ע"א) בד"ה ולקטן כו' ע"ש עכ"ל.

והנה כבר הביא גם שם בשער המלך דמהר"ם בן חביב ז"ל כתב דאיסור מתקן מנא דהתם הוה מדאורייתא ולענ"ד נראה דמהר"ן ומהרשב"א בחי' בסוכה (דף ל"ג) משמע דס"ל דהוה מלאכה גמורה דהקשו שם אמאי [לא] שרינן ליה לכתחלה דלימא מתוך שהותרה ליקוט ענבים לצורך הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש כשהוא צורך יום טוב דהא קי"ל [כב"ה] דאית להו מתוך בצורך יו"ט וי"ל דלא שרינן מדין מתוך אלא מלאכה דעלמא שאינו עושה כלי אבל זה שעושה כלי שהוא דבר מסויים והשתא לא עביד מצוה אלא שמתקנו למצוה לא עכ"ל.

א"כ משמע מלשונם דהוה מלאכה גמורה: ועוד נראה לענ"ד לומר דהנה התוס' ע"כ לא ס"ל כהת"ה דהא בשבת (דף ק"ג ע"א) כתבו והביאו ראייה לשיטת הערוך דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר מהך דמשני לא צריכא דאית ליה הושענה אחריתי משמע כפירוש הערוך דכשאינו נהנה מותר ואח"כ כתבו לדחות זה וז"ל שם בסוף ד"ה לא צריכא מיהו י"ל דאותו תיקון מעט כמו מיעט ענבים דלא אסור אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה עכ"ל.

וא"כ לפי"ז כיון דלדידהו אין איסורו אלא מדרבנן א"כ הא דקאמר והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה היינו בפסיק רישיה דאיסורא דרבנן וש"מ דס"ל דאף באיסור דרבנן פסיק רישיה אסור. והנה הרמב"ן בחי' לשבת (דף קי"א)

והרשב"א בחי' לכתובות (דף ו') והר"י בתוספות כתובות (דף ו') נדחקו לדחות הראי' מהך דאית ליה הושענה אחריתי באופנים אחרים ולא כתבו לדחות בפשיטות כמש"כ התוס' בשבת דכיון דלא אסור אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה ש"מ דס"ל דאיסורו הוה מדאורייתא.

שוב ראיתי במרדכי ריש: פרק לולב הגזול סימן תשמ"ז וז"ל מדתנן עבר וליקטן ופירש ריב"א דמתקן גמור הוא מה שמתקנו למצוה ואיסורא דאורייתא הוה עכ"ל. א"כ לא קשה מידי על בעל תרומת הדשן מהך דאין ממעטין ביו"ט.

דאפשר דהוא נמי ס"ל דהתם אסור מדאורייתא. ומשו"ה פריך והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה כיון דהוה איסורא דאורייתא: שוב הקשה בספר שער המלך מהא דאיתא בשבת (דף ו' ע"ב) א"ר ששת ברדא שרי מאי ברדא א"ר יוסף תלתא אהלא ותלתא אסא ותלתא סיגלי אמר רב נחמי ב"ר יוסף כל היכא דליכא רובא אהלא ש"ד כו' אבל אי איכא רובא אהלא אסור משום דהוה פסיק רישיה דמשיר את השיער אע"ג דאינו אלא מדרבנן דהו"ל תולש כלאחר יד עכ"ל.

בהא אפשר לומר כיון דגבי נזיר הוה חייב כשמתכוין להסיר שערו באדמה שמסירה את השער כמו שמוכח מהא דכתב הכסף משנה פרק ה' הל' י"ד מהל' נזירות אהא דכתב הרמב"ם ולא יחוף באדמהכו' ואם עשה כן אינו לוקה כתב על זה הכ"מ ואפי' באדמה המסרת כתב רבינו דאינו לוקה משום דאינו מתכוין להסיר וקיי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר.

ומינה דאם מתכוין לוקה. משמע דדרך הסרתו בכך והוה איסורו מה"ת.

ועוד אפשר לומר לדעת הת"ה עפ"י מה שכתב הר"ן בחידושיו לשבת (דף צ"ד) וז"ל מחלוקת ביד אבל בכלי דברי הכל חייב פירש"י ז"ל משום גוזז שאעפ"י שאינו צריך לגיזה הואיל והוא צריך ליפות עצמו בגיזה זו אף בזה חייב משום גוזז כו' עכ"ל. והכא נמי כיון שרוחץ פניו ומתכוין ליפות עצמו אף הוא מתכוין להסיר שערו אם רוחץ עצמו בדבר המסיר בודאי את השער ולכן סור: ובשיטת הרמב"ם נראה לענ"ד דס"ל דפסיק רישיה באיסור דרבנן אסור.

דהנה בפסחים (דף פ"ד ע"ב) איתא מיתבי רבי אומר נמנין על מוח שבראש ואין נמנין על מוח שבקולית. על מוח שבראש מ"ט הואיל ויכול לגררו ולהוציאו ואי ס"ד שבירת העצם מבעוד יום ש"ד קולית נמי ניתברי' מבעוד יום כו' אביי אמר ולטעמיה משחשיכה נמי נייתי גומרתא וניחות עלי' ונקלה ונפקה למוח דידי' כו' דהא תניא אבל השורף בעצמות כו' אין בו משום שבירת העצם.

אלא מאי אית לך למימר אביי אמר משום פקע. רבא אמר משום הפסד קדשים דקא מפסיד לה בידים דלמא אכיל נורא ממוח דידי'.

ולכאורה קשה הא אנן קיי"ל דבר שאינו מתכוין מותר, והכא הא אין מכוין להפסד קדשים דהוא מכוין רק לשרוף העצם כדי שיכול ליקח את המוח. ובפרט למה שכתבו התוס' בשבת (דף פ"א) ד"ה אסור דרבא ג"כ ס"ל דדבר שאינו מתכוין מותר א"כ אמאי

לא יניח גומרתא עלי, ואי נימא דהוה פסיק רישי' הניחא לשיטת הפוסקים שס"ל דפסיק רישי' דלא ניחא לי' אסור.

אבל לשיטת הערוך דס"ל דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר. א"כ אמאי לא יניח גומרתא עליה דאף דאכל נורא ממוח דידי' הא איהו לא ניחא ליה בהכי דאדרבה איהו לאכול למוח קא בעי.

ומכ"ש דהכא לא הוה פסיק רישיה דהא ודילמא אכיל נורא למוח קאמר. א אפשר דלא יאכל כלל נורא מות: ולכאורה י"ל דרבא שם אליבא דרבי קאמר ואפשר דרבי ס"ל כר' יהודה דדבר שאין מתכוין אסור אך תקשה לפי מאי דפסק הרמב"ם בפרק י' מהלכות קרבן פסח דאין נמנין על מוח שבקולית.

אמאי אין נמנין הא אפשר דמנח גומרתא וקלי ואין לומר דלמא אכיל נורא למוח דזה הוי דבר שאין מתכוין ומותר כפי מה שפסק הרמב"ם כר' שמעון בכמה דוכתי דדבר שאין מתכוין מותר: אך אי נימא דהרמב"ם ס"ל דפסיק רישיה באיסור דרבנן אסור כ"ז ניחא, דהנה אנן קיי"ל דעצמות של פסח נשרפין כדי שלא יבואו בהן לידי תקלה כדפסק הרמב"ם בהל' וקרבת פסח אך ביו"ט אסור לשרוף העצמות כמו שכתב הרמב"ם ומשנה מפורשת היא בפסחים (דף פ"ג ע"א).

והנה בשבת (דף כ"ד) כתבו התוס' דאף היכא דאילו לא הוה מצוה בשריפתו היה מותר כגון שמן תולין דמצוה להדליק ביו"ט. אבל שמן תרומה טמאה כיון דמצוה לשורפה.

אף דמותר ליהנו' ממנה להדליק ממנה את הנר מ"מ אסור ביו"ט להדליק שמן תרומה טמאה. והכא נמי אילו לא היה מצוה לשרוף את העצמות היה מותר להניח גומרתא.

אך כיון דמצוה לשרוף א"כ שוב אסור לשרוף ביו"ט. אם מפני שירבה לשרוף כמו שכתבו האחרונים.

וא"כ איך יניח גומרתא כיון דהוה פסיק רישיה לגבי שריפת העצם לכן אסור ביו"ט. ואף דמצות שרפתו הוא מדרבנן.

א"כ.

ע"כ איסור שרפתו ביו"ט הוא מדרבנן בגוונא כי האי דלצורך שריף ליה. מ"מ פסיק רישי' הוא, ושמע מינה דהרמב"ם [ס"ל] דפסיק רישיה באיסור דרבנן ג"כ אסור וכמו דמסיק המגן אברהם בסימן שי"ד ס"ק ה': והנה אף דתריצנא מה שהקשה בשער המלך על הח"ה.

אך כיון דחזינן דרש"י והתוס' דס"ל דהך תיקון מנא גבי ש אין ממעטין ביו"ט הוא איסור דרבנן. ע"כ ס"ל דפסיק רישיה באיסור דרבנן אסור, והרמב"ם לפי מש"כ לעיל ס"ל ג"כ דאסור.

ומהרמב"ן והרשב"א והר"ן וריב"א שבמרדכי אין ראייה, דאף דס"ל דהאי תיקון הושענה הוא איסור דאורייתא, מ"מ אין הוכחה שיסברו דפסיק רישיה בדרבנן מותר. א"כ נקטינן כמוש"כ רוב האחרונים לפסוק כמוש"כ המג"א דפסיק רישי' בדרבנן אסור: סימן ה בע"ה יום ב' ב"ו תשרי תרס"ו.

למע"כ ידידי חרב הג' מהור"ר יצחק גאלדבערג נ"י מו"ץ במינסק. במה ששאל אם מותר להמוהל לחתוך או לקרוע הסמרטוט או את המוכין של צמר גפן בשבת וגם מה שמגלגל את המוכין באצבעותיו כדי שיהיה כמו חבל לכרוך סביב הגיד, וגם מה שמושחין משיחה על המוכין שכת"ר אסר, וחלקו עליו אחרים שמותר, וענותותו תרבנו לשאול חות דעתי.

נראה לענ"ד שדבר זה אין צריך לפנים שאסור לעשות כן וצריך המוהל לקרוע המוכין וגם לגלגל המוך וגם למשוח המשיחה על הסמרטוט או על המוך מערב שבת, דכיון דמכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת וכל זה אסור לעשותם בשבת, דהא דמחתך את הסמרטוט או המוכין ומכוין למידת גדלו הרי זה עובר משום מחתך כמבואר בשבת (דף ע"ד ע"ב) א"ר אשי אי קפיד אמשחתה חייב משום מחתך והא כשמחתכו ע"כ מכוין למידת גדלו: ואין לומר כיון דהמוך אינו מחובר יחד באריגה אין זה נחשב לחתך, זה אינו דהא אינו גרוע מלבדין, ואף לדעת הראב"ד בפרק ט' הל' ט"ו מהל' שבת דאין טויה בלבדין מ"מ מודה הוא דחיבור הלבדין הוה חיבור והמחתך ומקפיד למדת גודל ורוחב בודאי חייב משום מחתך.

והא גם באוכלין שייך מחתך, כשבא לתקן כלי ע"י דבר אוכל כמש"כ הר"ן בביצה (דף ל"ג) ואף דאפשר דקורעים המוך ביד ולא בסכין מ"מ נראה דאף ביד יש בזה משום מחתך אם מתכוין למדת הגודל, דהנה הרמב"ם בפרק י"א מהל' שבת הל' ז לא עשה נפקותא בין יד ובין כלי ועי' מש"כ שם הרב המגיד.

ואף להנך דכתבו דקטימה תיקון כלאחר יד הוא ולא תיקון מעליא איכא אלא כשמחתכו וממחקו בסכין. מ"מ נראה דזהו דוקא בהך גונא דקיסם דדרך חיתוכו הוא רק בכלי אבל לא ביד ולכן כשקייטמו ביד הוה רק שבות דהוה תיקון כלאחר יד.

אבל במוכין כיון דדרך הוא לקורעם ביד א"כ זהו דרך חיתוכם: וראי' לזה נראה מהך דרש"י והר"ן ז"ל בביצה (דף ל"ג) כתבו מפורש דקטימה תיקון כלאחר יד הוא. אלא כשמחתכו בכלי.

ואעפ"כ בשבת (דף ע"ג ע"ב) גבי הא דאמר החם רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך כתבו וז"ל אין דרך כו' ע"י זריקה אלא או ביד או בכלי עכ"ל, א"כ חזינן היכא דדרך תלישה ביד מחייב נמי ביד ולא דוקא בכלי. וה"נ כיון דדרך חתוכם הוא ביד מחייב נמי אם קרע ביד.

והא גם גוזז הוא בכלי ואעפ"כ היכא דהוה אורח' ביד חייב משום גוזז אף ביד וכדאמרי' בבכורות (דף כ"ה ע"א) דאמרי' שם דתולש לאו היינו גוזז. ופריך והא תניא התולש אח הכנף והמורטו חייב שלש חטאות ואמר ריש לקיש תולש חייב משום גוזז.

ומפרק שאני כנף דהיינו אורח' ועיין ברא"ש שבת (פרק ז' סימן ו') מה שכתב שם בשם הירושלמי: והא שמגלגל את המוכין בידו ועושה כמין חבל כדי לכרוך על המילה הא מבואר ברמב"ם פרק י' הל' ח' מהל' שבת הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן הרי זה תולדות קושר וחייב.

ומה שמושחין משיחה על המוכין הרי הם חייבים משום ממחק כמבואר בשבת (דף ע"ה ע"ב) הממרח רטיה בשבת חייב משום ממחק. ועיין ברמב"ם פרק י"א הל' ו' מהל' שבת, ואף כשאין מושחין.

רק שמימין בלא משיחה מ"מ הא תנינן בשבת (דף קל"ד ע"ב) אין נותנין שמן וחמין על גבי מוך כו' ובכל אופן שעושין התחבושת אסור דהא קיי"ל דאין עושין לה אספלנית. ועי' ביור"ד סי' רס"ו סעי' ג': והנה לענין טלטול המוכין נראה דמותר לכ"ע דהא דמבואר בשבת (דף נ' ע"א) יוצאין בפקורין ובציפא בזמן שצבען בשמן וכרכן במשיחה לא צבען בשמן ולא כרכן במשיחה אין יוצאין בהם.

ויש בזה מחלוקת הראשונים אם מהני בזה מחשבה שמחשב לתתם על המכה דלשיטת הר"ן ור"י לא מהני מחשבה ועי' באו"ח סימן ש"ת סעיף כ"ד. וא"כ כיון דאינם מתקנים המוכין קודם שבת אף שמחשבים דיתנום על המכה מ"מ לשיטת הר"ן ור"י היה צריך להיות אסור לטלטלן.

מ"מ נראה דמוכין כיון שסתמן הם לתת עפ"י המכה לכ"ע מותר לטלטלן ולא דמו לפקורין ולציפא דסתמן שלא לתת עפ"י המכה והנה כבר הקשה המגן אברהם בסימן ש"ח ס"ק מ"ו דהא לטלטלן לכ"ע סגי במחשבה. ובספר אלי' רבה כתב דדעת הרשב"א בתשו' סימן תשנ"ו היא דאף לטלטלן אסור.

אך בחידושי הרשב"א בשבת (דף נ' ע"א) הביא דברי רבינו יונה בזה דמשו"ה בפקורין ובציפא לא מהני מחשבה משום דלא מוכחא מלתא דמיחדי למכתו ומחזי כמוציא בשבת עכ"ל, משמע דלטלטלן מותר. והרשב"א בתשובה שם נראה כמסתפק בדבר ואפשר נמי דהתם לענין להשתמש בהם קאמר אבל לא לטלטלן: ולכן נראה לענ"ד דטוב הורה כת"ר ואסור להמוהלים לתקן המוכין ולמשוחן במשיחה בשבת, רק יעשו כן מערב שבת: ידידו חיים פישל.

סימן ו' לידידי הרב הגאון מהור"ר זאב נ"י הרב בפסיאצנא פלך מינסק בעל המחבר ספר דבר הצבא. מה שכתב לתרץ מה שהקשה הרשב"א בחידושו ליבמות (דף קי"ד) עלה שכתב הרמב"ם דקטן אוכל נבלות אעפ"י שאין ב"ד מצווין להפרישו אבל על אביו מצוה להפרישו ולגעור בו כדי לחנכו בפרישה ובקדושה.

והקשה הרשב"א וז"ל אלא דקשיא לי מתניתין דקטנה בת ישראל שנשאת לכהן דהא התם ודאי משמע אפילו בשהגיע לחינוך ואפילו הכי אקשינן בגמרא וליכול קטן אוכל נבלות הוא עכ"ל. ותירץ כת"ר דכל מצות חינוך לא שייך אלא בדבר שכל שיגדיל יהא מחויב או מוזהר בזה.

ולפ"ז בתרומה שכל איסורה הוא רק מפני שהיא קטנה ואינם נשואים גמורים אבל לכשתגדיל ויבעול לשם קידושין באמת תהא מותרת א"כ לא שייך בזה חינוך דממ"נ עתה מותרת דקטן אוכל נבלות היא מה תאמר משום חינוך כשתגדיל הא לכשתגדיל כ"ש שתהיה מותרת ולא שייך כלל חינוך בזה. וכתב ראי' לזה מדברי הראב"ד בפרק ג' מהל' ציצית הל' ט' שעל מה שכתב הרמב"ם שנשים ועבדים יכולים להטיל ציצית הגיה הראב"ד דוקא בלי כלאים ועל קטן שיוודע להתעטף לא הגיה משמע שקטן אף בכלאים

מותר אף שעדיין אין מחויב בציצית וע"כ דג"ז הוא חינוך כיון דלכשיגדיל באמת יהא מותר בכלאים כאלה, עכ"ל כת"ר והנה כעין סברא זאת מבואר ג"כ מדברי התוס' בפסחים (דף פ"ח ע"א) ד"ה שה לבית כו' וא"ת האיך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו לספות בידיים אסור כו' ואור"י כו' אבל כהאי גונא דאיכא חינוך מצוה שרי עכ"ל.

א"כ הוה במכ"ש מדבריהם דאף דלכשיגדיל יהיה אסור לאכול שלא למנויו. מ"מ היכא דאיכא חינוך מצוה שרי כ"ש היכא דליכא איסורא לכשיגדיל וכן כתבו בראש השנה (דף ל"ג ע"א) תוד"ה תניא נמי הכי כו' ואע"ג דתני ביבמות כו' משמע דאיסורא דרבנן נמי לא ספינן ליה בידיים מ"מ שרי להתעסק בו לתקוע אפ"י בשבת כיון דזמנין איכא מצוה בתקיעת שופר.

ולא דמי לשאר איסורים עכ"ל. אלא דלטעמא דכתבו הפוסקים דלהכי אסור לספות לקטן איסור בידיים מפני שגם הקטן עושה עבירה כשאוכל איסור א"כ היכא דאיכא משום חינוך מצוה שרי וא"כ זהו דוקא בגונא דאיכא השתא חינוך מצוה כציצית וכהנך דפסחים וכשופר.

אבל היכא דליכא חינוך מצוה לו יהא נמי דאח"כ לא יהא איסור, אבל הא חינוך מצוה ליכא. ואף להטעם שכתבו דלהכי אין מוסרים לו איסור בידיים דלמא אתי למיסרך א"כ בגונא דאח"כ יהיה מותר כקטנה בתרומה אז ליכא טעמא דאתי למסרך, מ"מ בקטנה הנישאת לכהן איני יודע אם יש לומר כן לפי מה שכתבו התוס' בגיטין (דף נ"ה ע"א) תוד"ה ועל הקטנה בתרומה דרבנן איירי כו' ועוד משמע דאפ"י לכי גדלה אוכלת מכח זה אעפ"י שעדיין לא בעל עכ"ל וא"כ שייך מצות חינוך כיון דלא יבעול תיכף כשתגדיל ואז תהיה אסורה לאכול.

ובזה ע"כ גם להרמב"ם שייך מצות חינוך אלא דלכאורה אפשר לומר עפ"י דברי התוס' ביבמות (דף קי"ג ע"א) ד"ה שמא כו' דמשום זמן מועט לא גזרינן שהרי כשיגדיל ויבעול יהיו קידושין עכ"ל וה"ר ליכא למימר דאסורה משום חינוך דכשתגדל וטרם שיבעול תהיה אסורה לאכול דמשום זמן מועט לא גזרינן.

אלא דבאמת לא דמי. דהא דכתבו התוס' דבזמן מועט לא גזרינן היינו בקטן בגדולה דעד השתא לא אכלה וליגזור דלמא אכלה אמרינן דבזמן מועט לא גזרינן דלא חיישינן דבזמן מועט תאכל.

אבל בקטנה דעד השתא אוכלת בודאי תאכל אף כשתגדל אף קודם שיבעול: ובמה שכתב כת"ר דלהרמב"ם שכתב דאעפ"י שקטן אוכל נבלות אין ב"ד אף להפרישו מצוה על אביו לחנכו כו' ונראה דל"ד אב אלא אף אפטרופוס של תינוק שמוטל עליו לפקח על כל צרכי התינוק ישגיח גם ע"ז. ובוזה ניחא מה שהקשה הרשב"א יבמות (קי"ד) דקאמר שם קטנה בת ישראל שנשאת לכהן ואוכלת בתרומה והתם מיירי אף כשהגיעה לחינוך ואפ"ה מקשינן וליכול קטן אוכל נבלות הוא כו' אלמא שאף שאר אנשים כל שהוא ממונה על התינוק עליו החיוב לחנכו בכל מה שמוטל על האב דהא כאן ע"כ אין לה אב דהוה נשואין דרבנן עכ"ל כת"ר.

אין מכאן ראוי' דהא סתמא קתני קטנה בת ישראל שנשאת לכהן ואפשר דאף ביתומה בחיי האב שנשאת ונתגרשה או נתאלמנה דנישואין דידה הוי מדרבנן ואעפ"כ יש לה אב שמצות חינוך עליה רמיא. ולשיטת השאלות אפשר נמי בהלך למדה"י והשיאוה אמה ואחיה ואח"כ בא האב דאף שבא כשעדיין היא קטנה א"צ קידושין אחרים כמש"כ הבית: שמואל באהע"ז סי' ל"ז.

א"כ אפשר דנישואין דידה הוי דרבנן ואפ"ה אית לה אב שמחויב לחנכה אי נימא דאב מחויב לחנך את בתו: ידידו חיים פישל. סימן ז שאלה בחולה שאין בו סכנה והוצרך לאכול פירות לרפואתו ולא נמצא רק מאלה שנשרו בשבת אם מותר להאכיל אותן לו: תשובה.

הנה בפרק ה' הל' ו' מהל' יסודי התורה כתבהמשנה למלך אהא דכתב הרדב"ז דכל איסורין דרבנן שרי לחולה שאין בו סכנה דאשתמיט מיני' תשו' הרשב"א שהביא הב"י ביור"ד סימן קכ"ג שכתב ולא מצאתי היתר לאכילה ושתיה אפילו באיסורים דרבנן בחולה שאין בו סכנה אלא בבישולי עכו"ם בלבד וכ"כ בתשו' להרמב"ן סימן קכ"ז יע"ש עכ"ל.

והנה מש"כ שכן הוא בתשו' הרמב"ן. באמת איתא כן בתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל.

וכבר ידוע שהם תשו' הרשב"א ז"ל והדבר מבואר ג"כ בר"ן ע"ז פרק אין מעמידין ד"ה בכל מתרפאין. שכתב וז"ל ומיהו לענין אכילה אין לנו דאפשר שעשאום כשל תורה שלא להתרפאות מהם שלא במקום סכנה עכ"ל.

ועי' ביור"ד סי' קנ"ד, ובש"ך יור"ד סימן פ"א ס"ק כ"א שכתב ג"כ גבי תינוק שפירש מלינק דאם הוא חולה שאין בו סכנה אסור להחזירו אעפ"י שאין בו אלא איסור דרבנן עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה עלה דכתב הט"ז ביור"ד סימן פ"ז ס"ק ה' וז"ל אבל במקום צורך לרפואה אף שאין סכנה בדבר יש להתיר בישול בחלב במה שאין האיסור אכילה אלא מדרבנן.

עכ"ל.

ואפשר לומר דאין כונתו להתיר האכילה בחולה שאין בו סכנה כ"א להתיר הבישול וכגון שהרפואה היא להניח על גבי מכתו ואינו צריך לאכול האיסור דרבנן, ובאו"ח סי' שכ"ח במגן אברהם ס"ק ט' הביא דרמ"א בתשו' מתיר לשתות סתם יינם אפי' לחולה שאין בו סכנה אך הרמ"א שם בתשו' סי' קכ"ד מתיר רק לשתות סתם יינם משום דעכו"ם בזה"ז לאו עובדי ע"ז הם אבל בשאר איסור דרבנן לא קאמר: והנה כ"ז הוא באיסור אכילה מדרבנן אבל בדבר שהוא אסור משום מוקצה הא גוף הדבר אין בו איסור אכילה וכבר נשאל על זה הגאון רבינו עקיבא איגר ז"ל בתשו' סי' ה' דאפשר דהוה כשאר איסור דרבנן דמותר בחולה שאין בו סכנה.

כיון דהמאכל מצד עצמו אין בו איסור אלא דיומא גרים. והנה כעין זה כתבו התוס' בחולין (דף ה' ע"ב) ד"ה צדיקים ובשבת (דף י"ב) ועוד בהרבה מקומות דהא דגנאי הוא שהצדיק אוכל דבר איסור אין בכלל זה אכילת היתר בזמן איסור.

וכן כתב הרשב"א בחי' ליבמות (דף קי"ד) דהא דמערבין לגדול ביוה"כ דהתם הוא גופיה חזיא אפי' לגדולים אלא דאיסורא דיומא גרים ליה. וכיון דאין איסורו מצד עצמו של עירוב וחזי נמי השתא לקטנים מיהא מערבין בו אפילו לגדול עכ"ל.

וא"כ ה"נ כיון דהמאכל בעצמו אין בו איסור רק דהמוקצה גרים איסורו אפשר דאין זה בכלל אכילת איסור ודמי לבישול עכו"ם דשרי לחולה שאין בו סכנה והנה בשו"ת רעק"א שם כתב וז"ל ולכאורה נראה להביא ראי' מסוגיא דכתובות (דף ס' ע"א) תניא ר' מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת מ"ט מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו בי' רבנן.

ולכאורה יש לי לדון שהחלב זו שינק ומצץ בפיו משדי הבהמה אם יפלטן אסורים משום מוקצה כיון דהבהמה בשבת יש בה משום מוקצה מחמת איסור, ה"נ החלב שיצא ממנה ושוב סתר זה דכיון דקיי"ל כר"ש בלא דחייה בידים והשווה לחולה שנחלה בשבת קיי"ל דמותר לבריא באומצא א"כ החלב אין בו משום מוקצה.

ואח"כ כתב וז"ל אמנם נראה לכאן דהחלב מ"מ אסור. דהרי במשקין שיצאו מעצמן בזיתים וענבים שעומדין למשקין לכ"ע אסורי משום שמא יסחוט א"כ לכאן גם החלב שזב מעצמו אסור מחשש שמא יחלב וכיון שכן קמה ראייתי הנ"ל.

כיון דחזינן דהגונח שרי לשתות החלב אף דאסור משום משקין שזבו מוכח דכה"ג אינו בכלל אסורי אכילה מדבריהם עכ"ל: ולענ"ד נראה לכאן דאכתי לא נאסר החלב משום משקין שזבו דעדיין לא היה עלי' שם חלב דכיון דיונק, תיכף כשבא החלב לפיו הוה כבלוע ולא היה עלי' שם חלב מעולם וליכא לאסור משום טעמא דמשקין שזבו.

ואף דאמרי' ביבמות (דף קי"ד ע"א) ובכתובות (דף ס') דיונק הוה מפרק כלאחר יד. א"כ נחשב החלב כמשקין גם ביונק אפשר לומר דאף דכשיונק ע"כ מחשבתו הוא להוציא החלב ומשו"ה הוה מפרק.

אבל מ"מ אין החלב נחשב למשקין דכיון דתיכף הוא בלוע בפיו תו לא נחשב משקה. דמפרק הוא מה שמוציא מהדבר שהוא מחובר והא מוציא הוא מהמחובר, ואף דמה שמוציא לא הוה משקין מ"מ הוא מפרק דהא כונתו לפרק והחלב אינו הולך לאיבוד.

רק דדין משקה אין עלי' כיון דתיכף הוא בלוע בפיו. וראי' לזה נראה לענ"ד דהנה בירושלמי תרומות פרק ח' הלכה א' אהא דכולן שהיה תרומה לתוך פיהם בשעה שנודע להם שאסורים לאכול בתרומה דס"ל לר' אליעזר דיבלעו קאמר התם תני ר' נתן אומר לא שהיה ר"א אומר משום שהתחיל בו בהיתר.

אלא שהיה ר' אליעזר אומר הלעוס כבלוע. וא"כ ה"נ הוה כבלוע ולא היה עליו שם חלב מעולם דתיכף כשיוצא מדדי הבהמה נעשה כבלוע.

ואין לומר דזהו דוקא בלעוס אבל הכא לא הוה לעוס. דבמשקין לא שייך לעוס והוה ג"כ כלעוס והוה בלוע.

ואין לומר דהא ר' יהושע פליג התם על ר' אליעזר וס"ל דיפלוט וא"כ לדידי' לית לי' הלעוס כבלוע ואנן קיי"ל כר' יהושע. הא לאו דיחוי הוא דע"כ גם ר' יהושע אית לי' הלעוס כבלוע.

דאלת"ה תקשה הלכתא אהלכת' דאנן קיי"ל כר' יהושע. והא קיי"ל נמי כר' יוחנן דס"ל בחולין (דף ק"ג ע"ב).

דכזית שאמרו אף עם בין החנכיים. דמחשב כמו שאכל כזית שלם, והיינו ע"כ משום דהוה כבלוע.

אלא היינו טעמא דר' יהושע דס"ל שיפלוט משום דאף דהו"ל כבלוע. מ"מ בלוע ממש לא הוה ולא נהנה עוד במעיו.

ולכן יפלוט כדי שלא יהנה במעיו: . ובזה ניחא נמי מה שכתב שם הגאון רעק"א להקשות מהא דמבואר ברמ"א סימן שכ"א ס"א מותר למצוין מן הענבים המשקין שבהם וא"כ קשה דמה בכך דאין דרך פירוק בכך הא מ"מ אחר שמצץ כשהמשקים בפיו ליתסרו משום משקין שזבו עכ"ל ולפי מש"כ זה ניחא דה"נ לא נעשו משקים מעולם כיון שמצץ אותם: תיכף כשבאים בפיו נחשבים כבלועים: ולכאורה תקשה מהך דשבת (דף ק"ב ע"א) דאם מכוין להוציא בפיו אוכלין מחשבתו משויא לי' מקום וחייב ומשמע דאינו כבלוע.

אמנם משם משמע אדרבה ראי' להיפך דכיון דבפה הדרך להוציא אוכלין. וכמו שכתבו התוספות בשבת (דף צ"ב ע"א) ד"ה המוציא ואעפ"כ צריך לחשוב להוציא האוכל בפיו ורק אז חייב דאז אחשביה.

אלא דהרמב"ם בפרק י"ג הל' ג' מהל' שבת כתב היה אוכל ויוצא מרשות לרשות וחישב להוציא האוכל שבפיו מרשות לרשות חייב מפני שמחשבתו משימה פיו מקום ד' אעפ"י שלא הוציא כדרך המוציאין עכ"ד משמע דמפני שאין פיו מקום ד' צריך לאחשבי'. אלא די"ל דמשום האי טעמא נמי צריך לאחשבי', אבל ה"נ דמחשב כבלוע.

ועוד הא קאמר התם אמר רבה זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן חייב והאנן תנן קלטה אחר או קלטה הכלב או שנשרפה פטור התם דלא מכוין הכא דקא מכוין א"כ חזינן דבפי הכלב דמיא לנשרפה ואפ"ה כיון דקא מכוין אחשבי' הכ"נ נחשב לבלוע אך כיון דמכוין אחשבי': ועוד נ"ל להביא ראי' דמה שבפה לא נחשב כלל למשקין מהך דכתב המרדכי סוף חולין שהקשה רבינו משולם עלה ההיא דאר"י דש"ז של זב דמטמא במשא לפי שא"א בלא צחצוחי זיבה.

וכה"ג אמרי' דיבמה שרקקה דם דחליצתה כשרה לפי שא"א בלא צחצוחי רוק דהא קיי"ל דדם מבטל רוק וא"כ הכא נמי נימא הכי. ותירץ דכל דבר שתחילת ביאתו לעולם הוא מעורב לא שייך בי' ביטול עכ"ד.

והנה ביבמות (דף ק"ה ע"א) אמרינן דרק במוצצת אמרי' דא"א בלא צחצוחי רוק אבל בשותת אפשר לדם בלא רוק. והשתא אי נימא דגם בפה חשיב משקה א"כ אם פיה מלא דם ומוצצת ורוקת דהרוק בא אח"כ ומתחיל' היה רק דם בפיה וא"כ ליבטל הרוק

בהדם דהא לא היתה תחילת ביאתו בעולם כשהוא מעורב, דהא הדם בא מתחילהואח"כ הרוק, או דבעודן בפה לא נחשב כלל לא לדם ולא לרוק ותחילת ביאתן בעולם נחשב משעה שיצאו מהפה ואז הם מעורבים, ולכאורה יש לדחות דאפשר לומר דאם מתחילה היה הדם ואח"כ מצצה ובא הרוק בטיל, וכן מורה לכאורה לשון הרמב"ם בפרק ד' מהל' יבום רקקה דם או שהיה שותת מפיה אינו כלום ואם מצצה ורקקה כשרה שא"א לדם שנמצץ בלא צחצוחי רוק עכ"ל.

מדקאמר שא"א לדם שנמצץ כו' משמע שגם הדם מצצה יחד עם הרוק אבל כל שהדם היה מקודם אפשר דאינו מועיל. אלא דזה אינו.

דמדכתב הרמב"ם רקקה דהוה כשותת, וגם הרשב"א בחידושיו ליבמות (דף ק"ה) כתב דאם רקקה ואינה שותת ולא מוצצת דאפשר לה שתרוק דם בלא רוק. דא"כ עדיפא מזו הוה להו להשמיענו דגם במוצצת אינה כשרה רק במוצצת בפה ריק שלא היה בו דם מתחילה ומוצצת ביחד הדם והרוק.

אבל כשהדם היה מתחילה בהפה ואח"כ מצצה הרוק דלא מהני. א"ו דאף זה מהני.

והרמב"ם שכתב שא"א לדם שנמצץ. היינו כיון דאנן לא קחזינן רוק, רק דידיעיןן שמצצה וקחזינן שדם מצצה כתב שא"א לדם שנמצץ בלא צחצוחי רוק.

אבל לא להוציא מזה אם היה דם מקודם בפה בטרם שמצצה ואח"כ מצצה, ואין לומר דזה אינם צריכים להשמיענו כיון דמדין ביטול נגעו בה וכאן מיירי רק מדיני רוק ודם אבל לא מדיני ביטול ובאמת כל היכי דמקודם היה הדם בטל הרוק בהדם. א"א לומר כן דכל כה"ג היה להפוסקים להודיענו דכל עיקרה של הא דכתב המרדכי דדבר שמתחילת ברייתו היה מעורב לא בטל חידוש הוא ולא היה להפוסקים לשתוק דאם היה הדם מקודם בפה לא.

אף כשמוצצת אח"כ. א"ו דמהני כה"ג וש"מ דבעודן בפה לא נקרא עלייהו שם דם ורוק רק כשיצאו מהפה.

וכה"ג בהחלב כיון שלא היה מעולם חוץ לפיו לא חל עלי' שם משקה מעולם. ויש לדחות דאם מוצצת רוק אפשר דיחד עם הרוק מצצה גם דם.

ואף דגם מתחילה היה דם בפיה מ"מ הא הרוק בא ג"כ עם דם והרי הוא מתחילת ביאתו בעולם הוא מעורב עם דם: אלא מה שעומד כנגדי לכאורה הא דאפליגו אביי ורבא בנדה (דף מ"ב ע"ב) אי מקום נבלת עוף טהור בלוע הוה או בית הסתרים הוה דס"ל לרבא דבית הסתרים הוה. וכן פסק הרמב"ם בפרק א' מהל' אבות הטומאה, אלא דבאמת אין כאן קושיא דבטומאה הוה גזרת הכתוב כמבואר בחולין (דף ע"א ע"ב) דאף דנבלה בלועה חזי לגר שלא בפניו.

מ"מ גזרת הכתוב דלא מטמאה אף דחזי' לאכילה. והכא כיון דלא חזי' תו אינה נקראת משקה ואין בה משום משקין שזבו.

וכמבואר בכתובות (דף ל' ע"ב) רב פפא אמר כגון שתחב לו חבירו משקין של תרומה לתוך פיו ופי' רש"י משקין של תרומה כו' אלא מכיון שתחבה לתוך פיו אימאס לה ולא

מצית לאיחויבי משום גזילה דהא לא חזיא למידי כו' עכ"ל. וא"כ כיון דשוב לא חזיא למידי אין עלה תורת משקין וכמבואר בשבת (ד' קמ"ה ע"א) דבמשקה ההולך לאיבוד הוה פלוגתא בין ת"ק ור"י, והרמב"ם פסק כת"ק בפרק י"א הל' י"ג מהל' טומאת אוכלין דמשקה ההולך לאיבוד לאו משקה היא.

וא"כ הכא נמי אין שם משקה על החלב כיון דכשהוא בפה לא חזיא למידי: ונראה עוד שדבר זה במחלוקת שנויה באו"ח סימן ש"כ סעי' א' ברמ"א שכתב וז"ל וכל זה דוקא לסחוט אסור. אבל מותר למצוץ בפיו מן הענבים המשקה שבהן וכל שכן בשאר דברים.

ויש אוסרים למצוץ בפה מענבים וכיוצא בהם. ונ"ל דהשבולי לקט שמקיל כאן לשיטתו אזיל שמתיר לאשה לקלח מהחלב בפיו התינוק ועי' בסימן שכ"ח סעי' ל"ה ותמהו בזה האחרונים.

ולשיטתו ניחא כיון דבפה אין שם משקה על החלב לכן מותר. כן היה נראה לומר לכאורה.

אך כד מעיינת בה ליכא למימר כן דהנה הרי"ף ז"ל בפרק חבית ס' תקמ"ג כתב לחלק בין יונק מן הבהמה לחולב לתוך הקדרה וז"ל שהיונק מן הבהמה הוא חמור מן החולב לתוך הקדרה ואעפ"י שהוא מפרק כלאחר יד שהיונק בפיו כסוחט משקה הוא והחולב לתוך הקדרה כמברר אוכל הוא ולפיכך מותר עכ"ל.

וזהו דלא כמו דכתיבנא דמה שבפיו לא חשיב משקה והא הרי"ף ז"ל כתב מפורש דהוה כסוחט משקה: ולכאורה יש להבין בדברי הרי"ף ז"ל דהא המשקה שבפה שוב לא חזיא לכלום ונחשב כהולך לאיבוד, ומאי טעמא הוה כסוחט משקה. ומאי שנא בחולב לתוך האוכל דהוה אוכל ולא משקה.

אשר על כן נראה לענ"ד דבאמת אף ביונק אסור משום סחיטה כיון דכשהוא רוצה לעשות המלאכה ע"כ כונתו משום המשקה וא"כ רוצה הוא לסחוט המשקה. וא"כ גוף המלאכה אסור משום סחיטה, דכונתו לסחוט המשקה ונהנה הוא בסחיטה זאת.

אבל שיהא החלב אסור כשיונק זה לא שמענו. מפני שהחלב תיכף כשיוצא מדדי הבהמה כבר הוא בפה ולא חזיא לכלום ואינו משקה.

וא"כ שפיר כתב הרי"ף שהיונק בפיו כסוחט משקה. היינו שכונתו לסחוט המשקה להנאתו.

וא"כ גוף מלאכתו לכך אבל מ"מ אין זה שייך לאסור החלב. דהחלב אין בו איסור מפני משקין שזבו כיון דתיכף כשבאין בפה לא חזיא לכלום ואינן משקה ולכן אין בהם איסור.

ואשר קשה לי דהתוס' ביבמות (דף קי"ד ע"א) ד"ה שבת בסוה"ד כתבו ואיכא דמפרש דהכא בצער של הבהמה איירי שמתקשה לה חלב בדדיה וקשה לר"י דלמה היו יונקים והלא היו יכולים לחלוב לתוך הקדירה ומיהו לפי ר"ת לא קשה דמסתמא כיון שהיו רעבים לא היה להם שום מאכל בקדירה עכ"ל וכתב עלה הגאון מהר"ם לובלין ז"ל והלא היו יכולים לחלוב לתוך הקדירה פ"י שיש בו אוכל ואין כאן אוכל איסור עכ"ל.

דמשמע מלשונו דהשתא שיונקים הרי הם אוכלים איסור דהחלב אסור משום משקין שזבו, ולפי מה שכתבתי לעיל גם ביונק אינו אוכל איסור. דאף דהמלאכה אית בה איסור סחיטה כיון שמלאכתו וכונתו לכך שמכוין להוציא החלב להנאתו מ"מ תיכף כשיונק והחלב בא לתוך פיו נמאס ואינו ראוי לכלום ואינו עוד משקה.

ולולי דבריו הייתי מפרש בדברי התוס' שכתבו וקשה לר"י דלמה היו יונקים פ"י דאיכא מלאכה ואף שהוא מפרק כלאחר יחד. מ"מ הוא כסוחט משקה דהא כונתו לכך, מה שאין כן בחולב לתוך הקדרה דמברר אוכל הוא וכמש"כ הרי"ף ז"ל: אלא דאכתי שפיר הוכיח הגאון רעק"א דבמוקצה מותר לחולה שאין בו סכנה.

דהר"ן ז"ל בשבת פרק חבית הקשה וז"ל ואי קשיא היכא שרינן למיעבד הכי איהו גופיה אע"ג דליכא סכנה ואמאי לא אמרי' שיעשה ע"י נכרי כדקיי"ל כל דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה, י"ל דהכא אי אפשר על ידי נכרי דרפואתו היא כשהיא רותח עכ"ל ולפי זה מדהקשה שיעשה ע"י נכרי והא נכרי כשיחלב בכלי יהי' משקים ובוזה יהיה אסור משום משקים, שזבו.

א"כ ש"מ דאף בכה"ג מותר לחולה שאין בו סכנה. אכן כבר כתב הגאון הנ"ל דלשיטת הר"ן דחולה אסור לאכול אסורי אכילה שנאסרו מחמת יומא דשבתא, לא קשה מההיא דגונח יונק דקיי"ל דאתי כרבנן דאין דישה אלא בגידולי קרקע.

וממילא יש לומר דהחלב מותר ואין בו דין משקין שזבו, רק לשיטת הרמב"ם. ולהרמב"ם אפשר לומר כמו שכתבתי לעיל דלא היה עליו שם משקה מעולם.

אך דבאמת דחה גם הגאון הנ"ל ראי' זו: אברא דבעצם איסור דרבנן אי מותר לחולה שאין בו סכנה היא מחלוקת ישנה כמו שכתב הרב המגיד בפרק ה' הל' ו' מהל' יסודי התורה שאיסור דרבנן יש מתירין אף כדרך הנאתן כמו איסור דאורייתא דגם כן אסור שלא כדרך הנאתן מדרבנן ואפילו הכי מותר לחולה שאין בו סכנה.

ויש אוסרין באיסור דרבנן בדרך הנאתן, והנה ראיתי להגאון רעק"א בתשו' סימן נ"ה שכתב וז"ל ולא עוד אלא שנראה לי ראי' ברורה מהירושלמי הובא בהרא"ש פרק ה' דכתובות סי' י"חבתינוק יונק עד כ"ד חודש פירש לאחר כ"ד חודש וחזר כיונק שקץ. ר' אבוה בריה דריב"ל כל ג' ימים במה דברים אמורים שפירש מתוך בוריו אבל פירש מתוך חולי מחזירים אותו כשאינה של סכנה אבל של סכנה מחזירים אותו עכ"ל והובא כן לפסק הלכה ביור"ד סימן פ"א.

הרי אף דהתם הוי רק איסור דרבנן מ"מ בעי' דוקא יש בו סכנה עכ"ל הגאון הנ"ל. ולענ"ד קשה דלפי מה שכתב הרשב"א בחי' ליבמות (דף קי"ד) והר"ן ריש פרק יוה"כ דאיסור דרבנן מותר ליתן לקטן בידים.

אם כן תקשה אמאי בשאין בו סכנה אסור להחזירו ועוד על גוף הדבר תקשה דמאי משמיענו דשל סכנה מחזירים אותו אטו עד השתא לא ידעינן דהכי דיש סכנה דמותר להאכילו אף איסור דאורייתא. ואף בגדול מותר להאכילו כל איסורין.

ועי' מה שכתב בספר מראה הפנים על הירושלמי שם. ועוד הלשון של הירושלמי אינו מדוקדק.

דכך איתא בפרק ה' הלכה ו' דכתובות במה דברים אמורים בזמן שפירש מתוך בוריו אבל אם פירש מתוך חוליו מחזירין אותו מיד בשאינו של סכנה אבל אם הוה של סכנה אפי' לאתר כמה ימים מחזירין אותו דלכאו' מה זו דקאמר בשאינו של סכנה כו' אם היה של סכנה דהאי של מותר הוא. דהכי הול"ל אם היתה סכנה מחזירין אותו.

וגם האי דקאמר אם פירש מתוך חליו מחזירין אותו מיד האי מיד אין לו ביאור: לכן לולי דמסתפינא מרבתינו שלא פירשו כן כי אז הוה אמינא דהכי פי' הירושלמי. במה דברים אמורים שפירש מתוך בוריו.

היינו אם היה ילד בריא ופירש ולא ינק שלשה ימים אז אין מחזירין אותו כיון דלא מחמת מחלה פירש מלינק. אבל אם פירש מתוך חוליו.

היינו שהיה תולה ולכן לא ינק מחמת מחלתו אז מחזירין אותו מיד היינו תיכף כשהבריא. אבל אם אתר כך כשהבריא לא ינק שלשה ימים שוב אינו יונק.

ואף שתחילת מה שפירש היה מחמת חולי. מכל מקום כיון שחולי זה לא היה בו סכנה אם כן תיכף כשהבריא ליכא חששא שיחזור לחליו.

וכיון כשהבריא גם כן לא ינק שלשה ימים אז אין מחזירין אותו. אבל אם היה חולה זמן מרובה ולא ינק לא אכפת לן.

כי אם תיכף כשהבריא מחזירין אותו במה דברים אמורים. שמחזירין אותו מיד כשהבריא בשאינו של סכנה.

היינו האי חולי שפירש מחמתו מלינק הוא חולי שאין בו סכנה אז מחזירין אותו מיד דוקא. אבל אם היה של סכנה.

היינו שאותו חולי שפירש מחמתו מלינק היה חולי שיש בו סכנה אז אפילו לאחר כמה ימים מחזירין אותו לינק היינו לאחר שהבריא ולא ינק אפילו כמה ימים מחזירין אותו לינק. ואף שאחר כך כשהבריא לא ינק יותר משלשה ימים.

מכל מקום כיון שתחילת מה שפירש מלינק היה מתוך חולי שיש בו סכנה אף שהבריא יש חשש כשלא יתנו לו לינק יחזור לחוליו. ודבר זה ידוע שחולי שיש בו סכנה צריך שמירה יותר שלא יחזור לחליו.

דאם יחזור לחליו אז הסכנה יותר מרובה מכפי מה שהיתה מקודם. וכמו דאמרי' בע"ז (דף כ"ט ע"א) שלשה דברים מחזירים את החולה לחליו וחליו קשה.

והיינו שפעם השנה קשה יותר מפעם הראשונה. וכיון שכן יש לחוש שיחזור לחליו.

ולכן אף כשהבריא ולא ינק אף לאחר כמה ימים מחזירין אותו לינק. כן היה נראה לענ"ד לפרש הך ירושלמי אליבייהו דהר"ן והרשב"א ז"ל: ובעצם הדבר מה דשאלנא נ"ל ראייה ממה שמבואר בשבת (דף ק"מ ע"א) אמר להו רב חייא בר אבין בדידי הוה עובדא כו' ואמר הכי קאמר רב שורה בצונן ומניח בחמה כמאן דשרי אפילו למאן דאסר ה"מ

היכא דלא אישתי כלל אבל הכא כיון דאשתי חמשא ומעלי שבתא אי לא שתי בשבת מסתכן.

והנה אי שרה בשבת בודאי אסור לשתות עיין מה שכתב בס' אלי' רבה באו"ח סי' שכ"ט ס"ק כ"ה דלשיטת הלבוש אף ששרה מאתמול אסור לשתות. ואם שרה בשבת לכ"ט אסור לשתות.

והנה הך אי לא שתי בשבת מסתכן מבואר בדברי הרשב"א בתידושו לכתובות (דף ס') דלא סכנה ממש היא דא"ה לא הוי אמר שורה בצונן. וכ"כ הר"ן בחי' לשבת (דף ק"מ) בשם יש מפרשים דמסתכן דהכא לא דווקא אלא מצטער מחמת חליו עכ"ל.

א"כ שמעינן מינה דאם בעצמותו אין בו איסור רק דאסור משום שבת בכה"ג מותר לחולה שאין בו סכנה: סימן ח. בע"ה יום ד' וישב שנת עת"ר לפ"ק סייני יע"א לידדי הרה"ג מוהר"ר נתן נטע קלונימוס קאבאק הרב דווישיאי יצ"ו: מכתבו קבלתי.

ואשר שדר לן דבריו היקרים לשום עליהם לן הנני להודיעו מה שנראה לי בזה. הנה מה שכתב כת"ר לפרש בעירובין (דף כ"ד ע"א) איבעיא להו פרץ אמה וגדר אמה פרץ אמה וגדר אמה עד שהשלימו ליותר מעשר מהו.

א"ל לאו היינו דתנן כל כלי ב"ב שיעורן כרימונים כו' ולכאו' צריכים להבין מי גרע מכמה דברים בש"ס דמהני צירוף. לכן נראה דהנה אם בנה בית ואח"כ הוקף זהו מוקף לדירה, מ"מ בשעה שמקיף צריך כוונה לשם דירה.

אבל אם העלה הרוח שרטון סביב ונעשה היקף ממילא ואף דבנה ואח"כ הוקף. מ"מ כיון שלא נעשה בכונה לשם דירה לא הוי מוקף לדירה.

וכדמוכח להלן שם דקאמר לא צריכא דאיכא בי דרי מ"ד אדעתא דבי דרי עבדי קמ"ל. הרי חזינן אף דנעשה ההיקף אחר שבנה מ"מ לא מהני אם היה דעתי' אבי דרי משום שלא נעשה בכונה לשם הבית.

וכן הביא הב"י או"ח סי' שנ"ח לשון הרמב"ם וז"ל שהכל תלוי בכונת הגדרים אם נעשה על דעת דירה ע"כ. ומיבעיא לי' אם פרץ אמה וגדר אמה כו' אף שכוון בכל אמה ואמה לשם דירה מ"מ כיון שכוונתו ומחשבתו לשעתה לא הועיל כלום מפני שהי' עדיין גדר הישן ונתבטלה לעת עתה הסכמתו לשם דירה ומיבעיא לי' בהשלים אח"כ ליותר מעשר אם חוזרת וניעורה הסכמת דעתו של כל אמה לשם דירה שנתבטלה לשעתה לצרפן אח"כ כו' עכ"ל כת"ר.

והנה דבר חכמה דבר כת"ר בזה. ואם כי בהגה' הרש"ש בעירובין (דף, כ"ד) כתב וז"ל ופרץ אמה וגדרה האי וגדרה לאו דוקא דה"ה אפ"ל לא גדרה נמי ואגב דאמר ברישא וגדר אמה אמר נמי בסיפא עכ"ל ולפי זה א"א לומר כדברי כת"ר דעיקר האיבעיא היא אם חוזרת וניעורה הסכמתו לשם גדר כשגדר אח"כ.

דלדברי הרש"ש מאי חוזר וניעור שייך כשלא גדר אח"כ. אך אין אחריותו על כת"ר.

אלא דבאמת הדין הוא פשוט כן. דכשפרץ אמה וגדרו ואח"כ פרץ רק עשר אמות מצומצמות דג"כ הוה בכלל הפשיטות דהוה הוקף לדירה.

וממילא א"א לומר כדברי כת"ר: אך גם כת"ר בעצמו אייתי נורא לקיני' שכתב וז"ל ובזה אמרתי טעם לשבח למה השמיט הרי"ף הך איבעיא והרא"ש והטור הביאו. דלכאוף אין רא' מטומאה כדאמר ר' יוחנן בקידושין (דף נ"ט) שאני מחשבה דטומאה דכמעשה דמי והלכך מצטרפין אף דהתם נמי צריך כונה ודעת בעלים ליחד לשם כלי מחדש.

משא"כ גבי קרפף. ע"כ צריכין לומר דמאן דפשיט מטומאה ס"ל כר"ל דמחשבה דטומאה כשאר מחשבות.

אבל אנן דס"ל הכלל דר"י ור"ל הלכה כר"י וליכא רא' מטומאה דשאני מחשבה דטומאה דכמעשה דמי ולפיכך השמיטה הרי"ף עכ"ל כת"ר. ודבריו אלה מרפסין איגרין דמאי מחשבה שייך גבי בעיא דחזקיה דבעי התסניקב כמוציא זית וחזר וניקב כמוציא זית וסתמו עד שהשלימו למוציא רימון מהו.

הא התם כלי שנשבר מעצמו אף בלא כונה יוצא מידי טומאתו הראשונה ועי' ברמב"ם פרק ו' מהל' כלים. ואטו כשניקב כמוציא זית כשסתמו אטו צריך כונה לזה דלא ליבטיל מתורת כלי, התם אינו בטל עוד מתורת כלי משום דלא ניקב כשיעור ואין הסתימה מועלת לו מידי.

ואם יאמר כת"ר דהתם נמי הסתימה מועלת אם ינקב אח"כ עוד מוציא זית שלא יהי' נחשב לניקב כמוציא רימון. א"כ כת"ר אזיל בתר אפכא.

דלדבריו אם עיקר האיבעיא היא אם המחשבה לא היתה מועלת עוד לשעתה ומיבעיא לי' אם חוזרת וניעורה. מאי פשיט מניקב כמוציא זית דאין זה ענין לכאן דאדרבא התם חשבינן לי' לניקב כמוציא רימון וטהור מידי טומאתו הראשונה ואין סתימתו מועלת לו.

ואם יאמר כת"ר דפשיט מהא דהנקב של מוציא זית לא היה מועיל מקודם ואח"כ כשניקב עוד מוציא זית חוזרה וניעורה מחשבתו ויצא מידי טומאה. דהתם מה מחשבה שייכת בהא.

דהא אף ניקב בלא כונה נטהר מידי טומאה ומאי חוזרת וניעורה מחשבתו איכא הכא: אלא הנראה לענ"ד בהבנת האיבעיא דבקרפף שהוקף שלא לשם דירה שצריך מקודם לבטל ההקף הישן שהוקף שלא לשם דירה ואח"כ להקיף לשם דירה. ומיבעיא לי' אם פרץ אמה.

שבזה לא נתבטל ההקף הישן שהוקף שלא לשם דירה. וגדר ואח"כ פרץ עוד עד עשר אמות.

שבכל פעם בפני עצמה לא נתבטל ההקף הישן ולא מיקרי זה הקף לשם דירה דעדיין ההקף הישן קיים. או דלמא כיון דסו"ס נעשה גדר חדש ביותר מעשר לשם דירה ממילא בזה נמי נתבטל ההקף הישן.

וצדדי הספק הם אם צריכים ביטול הקף הישן בפועל ממש ואז אין זה ביטול דהא בפועל לא נתבטל בשום פעם. או דצריכין דיהי' רק גדר חדש שהוקף לדירה אף דאין כאן ביטול הקף הישן בפועל ממש אך ממילא נתבטל.

וקפשיט מניקב כמוציא זית וסתמו. דהתם נמי צריך שיהי' מניקב כמוציא רימון וכיון
שסתמו אינו מנוקב עוד אם נימא דסתימה החדשה חשובה כסתימה לגבי הכלי ונתבטל
לגמרי הנקב שהיה מקודם.

א"כ אף שניקב אח"כ כמוציא זית. היה צריך להיות נחשב כניקב רק כמוציא זית ולא
נטהר מטומאה ראשונה.

אך כיון דחזינן דהתם הך סתימה החדשה אינה נחשבת כסתימה לגבי הכלי ואם ניקב
עוד כמוציא זית מצטרף למוציא רימון משום דפנים חדשות באו לכאן ואין זו נחשבת
לסתימה. דהתם נמי איך צריך שיהי' ניקב בפועל רק ששיעור כמוציא רימון צריך
שיחסר מהכלי מכפי שהיה בעת שנטמא.

ואף שבפועל לא חסר בשום פעם בהכלי כמוציא רימון. אך כיון שזוהי רק פנים חדשות
א"כ חסר מהכלי כמוציא רימון מכפי מה שהיה מקודם.

והוא הדין בהוקף שלא לשם דירה אם פרץ אמה וגדר דאין גדר זה מעכב מלחשוב
לנתבטל ההקף הראשון. כיון שפרץ וגדר אח"כ כשיעור.

וגם הך אמה שגדר ג"כ מצטרף לביטול הקף הישן משום דפנים חדשות הוא ואינו מהקף
הישן. וכן משמע בחידושי הרמב"ן בשבת (דף קי"ב) וז"ל וה"נ אעפ"י שנקב ונסתם
ונקב ונסתם כיון שהגיעו נקבים למוציא רימון הרי הן כמנוקבים עכשיו דמשירדה להן
טומאה זו נסתמו כולם ופנים חדשות הן עכ"ל.

והיינו כמש"כ. וכן נמי שקרפף חשבינן כפרוץ לגבי הקף הישן כיון דאח"כ גדר ופנים
חדשות באו לכאן, אף דלא היה פרוץ בפועל בשום זמן.

ובזה עולה כהוגן מה שכתב בהגה' הרש"ש דאף אם פרץ רק אמה וגדרה ואח"כ פרץ
עשר אמות ולא גדרן גם כן מחשב הוקף לדירה. דהוי כאילו בפעם אחת פרץ יותר
מעשר ונתבטל הקף הראשון ואח"כ גדר אמה דמהני: ולכאורה דבר זה במחלוקת שנוי
דהנה הרא"ש בעירובין פ"ב סי' ד' כתב וז"ל הרחיק מן הכותל ד' עשה מחיצה להקיפו
לדירה ע"י מחיצה זו הועיל.

נ"ל דאין צריך לעשות מחיצה אלא ביותר מעשר דבבנין מחיצה חדשה סותר את הישנה
והוה לי' כעין פרץ אמה וגדר אמה. וכן משמע הא דקאמר הרחיק מן התל ד' ועשה
מחיצה משמע דיש לקרפף שלש מחיצות מצד אחד ובאותה מחיצה שעשה לפני התל
הוקף כולו לדירה עכ"ל.

וכן כתב הטור באו"ת סי' שנ"ח שבנה מחיצה באורך י' לפני המחיצה הראשונה לבטל
מחיצה הראשונה שתהי' כמו שאינה ויהי' מוקף לדירה ע"י השניה עכ"ל. והיינו דאין
צריך שיתבטל הגדר הישן בפועל.

רק כשיש גדר חדש ממילא נתבטל הישן. וכיון דבפורץ ביתר מעשרה נתבטל הישן.

אם גדר גדר חדש ממילא נתבטל. אך רבינו יהונתן בפרק ב' דעירובין בהלכות סי' תקצ"ז
כתב וז"ל ואמרינן לקמן הוקף שלא לדירה ולבסוף פתת בתוכו לא מהני לי' ולא מידי
עד שיעשה לו מחיצה אחרת מבפנים רחוק ממחיצות הראשונות ארבעה טפחים וכיצד

יעשה שלא יצטרך למחיצות אחרות כל סביבות הקרפף פורץ בה פרצה שהוא יותר מעשר ונתבטלו כל המחיצות כו' עכ"ל.

הרי דחולק ומצריך שצריך לעשות המחיצות השניות כל סביבות הקרפף. ומהריטב"א בחי' לעירובין (דף כ"ה ע"א) ד"ה הרחיק מן הכותל משמע דס"ל שמחיצה אחת כולה צריך לעשותה רחוק ד' טפחים.

ולכאורה אפשר לומר דהריטב"א אזיל לשיטתו שכתב בחי' (בדף כ"ד ע"א) באיבעיא דפרץ אמה וגדר אמה וז"ל פירוש דהשתא איכא גדר יותר מעשר לשם דירה אלא שלא נעשה הכל ביחד מי אמרינן דכל אמה ואמה בטלה בשעתה או דילמא דהשתא חוזר הכל וניער ומצטרף עכ"ל וזה מורה לכאן' כמו שפי' כת"ר ולפ"ז משגחינן רק בהגדר שנתחדש והגדר הישן צריך שיתבטל בפועל ממש.

והוא הא נתבטל בפועל ממש כיון דפרץ ממנו יותר מעשר. רק דהגדר החדש בכל פעם נתבטל וא"א לומר שהוא נעשה לדירה.

אך אם חוזר וניערור א"כ שיעור הכשר גדר נעשה לדירה. ומשו"ה נמי התם ס"ל דהגדר השני צריך להקיף כל הקרפף וממילא הגדר הישן נתבטל בפועל ממש.

דהא אינו משמש כלום להקרפף. ורבינו יהונתן ס"ל ג"כ כהריטב"א באיבעיא דפרץ אמה וגדר: אלא דא"כ איך נאמר בהאיבעיא דפרץ אמה וגדר שהגדר הישן נתבטל בפועל ממש בכה"ג כיון שפרץ ממנו יותר מעשר אף אם לא בפעם אחת ובכל פעם לא היה פרוץ ממנו רק אמה.

הא כבר פירש"י בטעמא דמלתא דבקרפף שלא הוקף לדירה שפורץ בו פירצה יותר מעשר דהוי כמי שאין לו מחיצות. וכן כתב רבינו יהונתן גופי' שם שאפילו היה מוקף לדירה היה אסור לטלטל בו אף כנגד העומד אעפ"י שהעומד מרובה על הפרוץ עכ"ל.

וא"כ בהאיבעיא דפרץ אמה וגדר הא בשום פעם לא נתבטלו המחיצות דאילו היה מוקף לדירה לא היה אסור לטלטל בו בשום פעם: אשר על כן נראה דגם הריטב"א ורבינו יהונתן ס"ל ג"כ דלא בעינן שגדר הישן יתבטל בפועל ממש. רק דכיון דיש גדר חדש ממילא נתבטל הגדר הישן.

ומה שכתב הריטב"א וז"ל או דילמא דהשתא חוזר הכל וניערור ומצטרף עכ"ל נראה לפי ענ"ד בכונתו. דלא אמרינן כיון דבכל פעם לא היה ביטול ההקף הישן.

א"כ אין הגדר החדש מועיל קמ"ל דחוזר וניערור ומצטרף. היינו כיון דפנים חדשות באו לכאן וממילא נתבטל ההקף הישן דאינו מעכב על הגדר החדש מלהצטרף.

אלא דזהו רק אם עכשיו סו"ס הגדר הישן אינו בפועל כמקדם. דהא ביותר מעשר סו"ס היה נפרץ.

ועתה הוא גדר חדש. דאם לא היה הגדר החדש.

הגדר הישן לא היה מועיל כלום. אבל אם הגדר הישן ישנו בפועל רק שיש גם גדר חדש בהא ס"ל דצריך הגדר החדש להועיל להקרפף ואז הגדר הישן נחשב כמי שאינו.

אבל אם הגדר החדש אינו מועיל להקרפף כגון שהוא אינו רק יותר מעשר. א"כ הרי הגדר הישן לפניך שהוא מקיף הקרפף והמחיצה החדשה של יותר מעשר אינו מקיף כלל להקרפף והגדר הישן לא נתבטל.

דהא לא נפרץ כלל. ולא היה נחשב לנתבטל בשום פעם ובשבילו היה מותר לטלטל אילו היה מוקף לדירה.

אך אם עשה מחיצה שלמה אחרת אז דל המחיצה הישנה הא אפשר לטלטל בשביל החדשה לכן הוי' המחיצה הישנה כאילו נתבטלה. ואף דבעשה מחיצה יותר מעשר נמי אפשר לומר כן דל הנך יותר מעשר מהמחיצה הישנה מ"מ אפשר לטלטל בשביל הנך יותר מעשר שעשה.

וא"כ ליחשבו הנך יותר מעשר מהמחיצה הישנה כמו שנתבטלו. ל"ל הכי דמאי חזית לבטל הישנה בשביל החדשה.

הא החדשה אינה מועלת כלום להקרפף. ואדרבה כיון שכל המחיצה המועלת להקרפף היא מהישנה איך תאמר שחלק המחיצה ההיא תתבטל בשביל שיש כנגדה מחיצה חדשה יותר מעשר.

אדרבה המחיצה החדשה ההיא בטלה דאינה מועלת כלום, אבל כשמחיצה שלמה היא חדשה. הא היא המועלת יותר להקרפף שהיא קרובה להקרפף והמחיצה הישנה מעכשיו אינה מועלת להקרפף כלום שהרי המחיצה החדשה חוצצת בינה לבין הקרפף.

כן נראה לפי שיטת הריטב"א. אך רבינו יהונתן ס"ל דאף אם יש מחיצה אחת בהקרפף שלא הוקף לדירה מעכבת.

לכן צריך שיעשה המחיצה החדשה כל סביבות הקרפף כדי שכל המחיצות תהיינה נעשות לדירה. ולא דמי לנפרצה יותר מעשר שאף המחיצות הנשארות נחשבות אח"כ להוקפו לדירה.

דהתם כיון שנפרץ יותר מעשר גם המחיצות שנשארו קיימות הויין כמי שאינן נחשבות לנפרצות כמוש"כ רבינו יהונתן בטעמי' דמלחא. דאף אם היתה מוקף לדירה היה אסור לטלטל.

משא"כ כאן שלא נפרץ כלל והמחיצות הקיימות לא נתבטלו. לכן נצרך לעשות המחיצה החדשה כל סביבות הקרפף.

אבל הריטב"א ס"ל דסגי אם מחיצה אחת נעשה לדירה אף אם יתר המחיצות שקיימות לא נעשו לדירה. אך צריך שתהי' מחיצה שלמה שאז מועלת להקרפף ונתבטלה המחיצה הישנה שבצד הזה דדל הך מחיצה השנה הא נשארה החדשה.

אך אם עשה רק באורך עשר אמות אז לא נתבטלה המחיצה ההיא הישנה והעשר אמות הללו אינן מועילות כלל להקרפף. כן נלע"ד בטעם מחלקותם: אך צריכים להבין דהרא"ש הביא ראי' מהא דקאמר הרחיק מן התל' ד' ועשה מחיצה משמע דיש לקרפף שלש מחיצות מצד אחד ובאותה מחיצה שעשה לפני התל' הוקף כולו לדירה עכ"ל.

ולכאורה תקשה לשיטת רבינו יהונתן ז"ל שמצריך מחיצות חדשות סביבות כל הקרפף ואיך יתרוץ הק ראי' ואפשר לומר בזה לכאורה. דהנה רש"י כתב בהך דהרחיק מן התל שבקרפף ויש מן התל עד המחיצה יותר מבית סאתים הרבה עכ"ל, משמע דהתל הוא בצד אחד ובצדדים האחרים ישנן מחיצות.

אך הריטב"א כתב דמיירי כגון שהיה הקרפף הזה עמוק והקרקע לכל סביביו גבוה עשרה טפחים כו' ומדלא נקט הכא פחות מג' לא הועיל כדאמר' לעיל שמעינן דהכא מאן דמכשר אפי' בפחות מכשר דכיון דהראשון הוא כותל העשוי מאליו סגי לי' בכותל רחוק כל דהו עכ"ל ואפשר לומר דרבינו יהונתן ס"ל ג"כ הכי דכיון דהוי כותל העשוי מאליו אפשר דאינו צריך להקיפו כל סביביו במחיצה חדשה דכיון שהוא עומד מאליו.

א"כ בתיקון כל דהו אפשר להחשיבו לעשוי לדירה ומשו"ה נמי אם עשה מחיצה אחת אפשר דכל המחיצות נחשבו למוקפות לדירה בשביל המחיצה האחת שעשה אלא דכשמעינין בהא נראה דלא דמי להך דהריטב"א. דהתם בפחות משלשה אף דהוי כלבוד ונחשבת כמחיצה אחת.

מ"מ כיון דהוא כותל העומד מאליו ולא נעשה בו שום תיקון לצורך הקף שאינו לדירה. א"כ בהך תיקון הא דעושה מחיצה חדשה אף דהוה כמחיצה אחת עם הכותל.

מ"מ נחשב כמו שעושה עכשיו תיקון בהכותל עצמו לצורך הקף לדירה. אבל למחשבי' מוקף לדירה אם עשה רק בצד אחד.

הא הנך מחיצות בהרוחות האחרות שלא עשה בהן שום תיקון איך תהיינה נחשבות למוקפות לדירה כיון שלא נתבטלו בשום פעם, אלא מחורתא דרבינו יהונתן מצריך נמי הכי שיעשה המחיצה סביבות כל הקרפף מכל הרוחות: אך גם הא יש להבין איך מביא הרא"ש ראי' מכאן לשיטתו דסגי בעשה מחיצה יותר מעשר הא החם עשה מחיצה שלמה ומשו"ה סגי שזה מורה כשיטת הריטב"א.

אבל אם עשה רק מחיצה יותר מעשר אפשר שלא מהני. וי"ל דלפי שיטת הרא"ש שכל שיש מחיצה חדשה ממילא המחיצה הישנה נתבטלה אף שלא נפרצה בשום פעם.

א"כ מצד הסברא ליכא לחלק בין עשה מחיצה שלמה למחיצה שהיא רק יותר מעשר. כיון דשמעינן מהכא דלא בעי סביבות כל הקרפף א"כ סגי רק ביותר מעשר.

דהא גם באופן זה נתבטלה המחיצה הישנה ביותר מעשר ומשו"ה נחשב להוקף לדירה בשביל המחיצה החדשה של יותר מעשר אמות: והנה עלה דכתבתי לדחות דברי כת"ר שכתב דמיבעיא לי' אם מחשבתו לא הועילה לשעתה אם חוזרת וניעורה ומצטרפת למחשבה אחרת וכתבתי לדחות דהא מהני נמי כשפרץ אמה וגדרה ואח"כ פרץ עשר אמות מצומצמות ולא גדרן.

וע"ז אפשר שיאמר כת"ר דהא עשר אמות חשיב פתחא ופתח הוי כמו שגדרו הלכך שייך גם בזה חוזר וניעור. אך א"א לומר כן דלפי דברי כת"ר דמחשבת מה שגדר האמה השניה מועיל על אמה הראשונה.

והיינו כשגודר באמת אז היתה המחשבה מועלת. אבל אם אינו עושה שום פעולה לגדור רק שפרץ.

ונהי שהדין הוא כן שפתח הוא כמו שגדר. אך זהו רק ממילא.

אך הוא לא עשה שום פעולה בהגדר ההוא ולא שייך בזה נייעור מחשבות. ואם יאמר דהא דפרץ היא גופה הוה כונה וחוזרת וניעורה מחשבתו הראשונה.

הא מסתימת הפוסקים משמע דאם גדר אמה ואח"כ נפרץ מעצמו עשר אמות מצומצמות ג"כ מהני, וכן מבואר בגמ' בעירובין (דף ט"ו ע"ב) דכל פרצה שהיא כעשר אמות היא כפתח אפי' נפרצה מעצמה. ומאי מחשבה וכונה איכא אם נפרץ מעצמו: וראיתי בספר גאון יעקב שהביא כת"ר להסתעייא מדבריו ובאמת משמע מדבריו איפכא מדברי כת"ר שכתב מפורש דהך פנים חדשות דקאמר, היינו הך פורתא דגדר.

אבל הפרצה. משמע רק דאינה מעכבת את ההיתר משום דנחשבת לפתח.

אך אין היא עושה ההיתר: והנה עוד כתב כת"ר להקשות על המהרי"ט בח"א סי' ס"ו שהוכיח מהך דסוטה (דף מ"ה) דבהסכם הקהל צריכין להיות כולם ביחד. מהא דאיתא שם מצא זקן ממרא אבית פגאי כו' דילמא הנך דאיכא גוואי כותי' ס"ל.

אלא דנפוק כולהו כו' ומאי פריך דלמא יצאו רובן לדבר הרשות כו' והמרה על אותן שבפנים ואח"כ המרה על אותן שבחוץ א"ו דזה אינו דצריך שיהיו כולם במעמד אחד עכ"ד והקשה כת"ר דלמא מיירי כקושית מהרי"ט שהמרה על אותן שבחוץ ואח"כ המרה על אותן שבפנים ואח"כ דנו במעמד כולם והסכימו גם הפעם כהסכם הראשון ואיגלאי מילתא שכיוונו בפעם הראשון כהוגן ונעשה זקן ממרא למפרע ע"י הסכם הראשון עכ"ד כת"ר ועדיפא מזו יש להקשות דלמא מיירי כגון שמקודם דנו הסנהדרין בעצמם בזה הענין והסכימו כולם שהדין כן.

ואח"כ המרה עליהם הזקן ממרא על רובם ואח"כ על מיעוטם בפנים. ובזה הלא ידוע לנו שע"כ כולם בודאי לא ס"ל כותי'.

אלא שכבר כתבתי במקום אחר שהסנהדרין צריכים לדון בזה במשא ומתן של הלכה עם הזקן ממרא והוא מציע לפניהם הוכחותיו והם דנין בזה ומסכימים שלא כדעתו. ואז אם אינו מסכים לדבריהם והורה כדעתו נעשה זקן ממרא.

אבל אם אין לו עמהם שקלא וטרי' בהלכה אף שמקודם בפני עצמם גמרו ביניהם שהדין כך ואומרים לו שכך הוא שלא עפ"י משא ומתן של את אינונעשה זקן ממרא. כדאיתא בסנהדרין (דף פ"ו ע"ב) כך דרשתי וכך דרשו חבירי ועי"ש (בדף פ"ח), וכ"כ בספר החינוך מצוה תצ"ו וז"ל שאינו ראוי להתיר עצמו באותו דבר האסור לדעתו עד שישא ויתן עמהם על הדבר ואחר שיסכימו כולם או רובם בביטול הדעת ההוא וישבשו עליו סברתו יע"ש.

ומכ"ש כשרק רובם יאמרו לו שהדין כן. וזהו מה שאומר דלמא הנך דאיכא גואי קיימי כותי' היינו שהוא סובר שהנך שאינם כאן יודו לדבריו.

ואח"כ יודו גם הנך ובאופן זה אינו חולק כלל על בית דין הגדול. ולפ"ז לא תקשה נמי מה שהקשה כת"ר דלמא מיירי שאח"כ הסכימו כולם, מ"מ הא כיון דבהך שעתא שהמרה עליהם אפשר לו לחשוב שלא יסכימו כולם נגד דבריו אינו נעשה זקן ממרא: ובוזה יש לדחות מה שכתב בספר שו"ת ר' בצלאל מארלא ז"ל סי' ח' להוכיח דאם לא הסכימו כל הסנהדרין יחד לא נעשה זקן ממרא אע"ג שהדין נפסק ברוב כמש"נ אחרי רבים להטות מהא דאיתא בסנהדרין (דף י"ד) דנפוק כמה אלימא מקצתן דלמא הנך דגואי סברי כותי' כו' ומאי קושיא כיון דלדבר הרשות מצו נפקי כל שנשתיירו כ"ג בלשכה וא"כ מה בכך דגואי סברי כותי' הלא רובא יצאו אלא ודאי דבעו שימרא על כולהו עכ"ל.

והא מפורש כתב הרא"ה בס' החינוך מצוה תצ"ו ואחר שיסכימו כולם או רובם בביטול הדעת ההוא. ולפי מה שכתבתי לא קשה דאם הנך דהווי גואי כותי' קיימי א"כ אם נתנו ונשאו בזה אפשר דהסכימו כולם לפסוק הדין כן.

ובזה יהא ניחא נמי מה שכתב שם להקשות דלמא היא גופא נחלקו הוא אמר שבעי כולהו סנהדרין לעגלה ערופה ואינהו אמרי דלא בעי אלא חמשה ואי הני דגואי קיימי כותי' למה לא יצאו עכ"ל ולפי הנ"ל לא קשה דכל זמן דלא נשאו ונתנו עמו בדין זה אף שידוע שכולהו לא ס"ל כותי'. מ"מ יחשוב שאפשר שיסכימו לדעתו אחר משא ומתן של הלכה.

ורק אחר שלא הסכימו לדעתו כולם או רובם ונפסק הדין כמותם אז נעשה זקן ממרא: וממילא לא קשה נמי מה שהקשה כת"ר מהך דזבחים (דף ל"א) דאמרי' שם אתמר חצי זית חוץ לזמנו חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו. אמר רבא ויקץ כישן הפיגול כו' הרי להדיא אף דהמחשבה של חצי זית ראשון בטלה לשעתה דעל חצי זית לא חל פיגול.

ועוד דנחבטלה ע"י שנצטרפה לחצי זית של חוץ למקומו. מ"מ הדרי ומצטרפי המחשבות של חצי זית ראשון וחצי זית שני.

אף דהפסיקתן החצי זית של חוץ למקומו עכ"ל כת"ר. ולפי מה שכתבתי אין זה דמיון כלל.

דכאן לא משום ביטול או קיום המחשבות אתינן עלה. אלא מכיון דהזקן ממרא יכול לחשוב דאין כל הסנהדרין נגד דעתו אז אינו נעשה זקן ממרא.

אף דאח"כ או מתחילה ג"כ סוברים היפך דעתו. ואף דמהא דהסכימו אח"כ כולם חזינן דגם למפרע היתה הסכמתם אמיתית.

מ"מ הא הזקן ממרא יכול היה לחשוב שאינו כן: ועוד לא דמי הך דזבחים לדהכא. דהתם כשחישב על חצי זית חוץ לזמנו הוה כונה שלמה ורק הא דחישב על חצי זית הווי עוד חצי דבר.

וכיון דאח"כ חשב עוד על חצי זית חוץ לזמנו אף דהווי נמי חצי דבר לגבי פיגול. מ"מ המחשבה הקודמת כיון שעיקרה היתה מועלת לענין פיגול.

רק שחסר השיעור. מצטרפת עם החצי שיעור דהשתא.
כיון דעיקר המחשבה היתה מועלת גם אז לפיגול. ובהמחשבה לא היה כל חסרון שיעכב הפיגול רק בהשיעור.

והשתא מצטרף לשיעור שלם. אבל הכא מדלא היו במעמד אחד עיקר מה שחסרה היא המחשבה דאמרי' דלא היתה כדבעי.

ואיך נאמר מדאח"כ חזינן דכוננו יפה זו תועיל על מחשבה הקודמת שלא היתה כדבעי שתהי' כהוגן וכדבעי דהכא הא מספקינן בכונתם אם היתה מועלת כשלא היו במעמד אחד. ואטו התם נמי מספקא לן דלמא לא היתה מחשבתו מועלת לפיגול הא התם ידעינן דמחשבתו היתה מועלת רק דהחיסרון היה מצד שלא היה כשיעור פיגול.

והתם נמי מאי אולמא דמחשבה שניה מהמחשבה הראשונה דנימא דמחשבה השניה פועלת על הראשונה שתועיל. התם חשיבותה דהשניה היא רק מה שעתה יש כזית שלם: אמנם מה שקשה לי בדברי מהרי"ט ז"ל דלא דמי לכאו' להא דזקן ממרא.

דהתם בסנהדרין צריכים הם להוציא הדין לאמתו ולכוין האמת. וכיון דלא היו במעמד, כולם אפשר דלא כיונו להאמת.

דאם הם במעמד כולם מתוך משאם ומתנם של כולם יתברר האמת יותר. אך בתקנת הקהל אטו באמיתיות הענין הדבר תלוי.

הא הכל תלוי ברצונם ואיך שירצו יתקנו. וכיון דסו"ס רובם הסכימו מאי אכפת לן אם לא היו במעמד כולם: וניחא לי דבתקנת הקהל נמי אין הדבר תלוי ברצונם גרידא.

דאיך יעלה על הדעת דהרוב יכופו את המועטים לעשות נגד רצונם אם הדבר תלוי רק ברצון הרוב לבד, אלא דהתם נמי צריכים לכוין להאמת במה שנוגע לטובת הקהל וכשאינם במעמד אחד יש ג"כ לחוש שלא כיונו האמת. וכן משמע ג"כ מדברי החתם סופר בחלק תו"מ סי' ס"א במה שהביא מדברי הכנה"ג בהגב"י.

והעיקר בזה כדברי מהרי"ט דגם תקנת הקהל אין לה תיקף אם לא נעשה במעמד כולם דכותי' ס"ל להרשב"א בתשו' ח"ג סי' ד"ש הביאו הב"י ביור"ד סי' רכ"ח: ובמה שכתב כת"ר ותדע שהרי אזלינן במחלוקת הפוסקים אחר רוב דעות אף שלא ראו אלו אלו ולא שמעו דברי חבריהם ולא אמרי' דלמא אם היו דנים יחד היו מסכימים הרוב להמיעוט עכ"ל כת"ר.

תמיהני חכם שכמותו יאמר דבר זה. אטו הפוסקים אומרים מלתא בלא טעמא.

שאומר כת"ר ולא שמעו דברי חבריהם. הא טעמא קאמרי.

ואנן חזינן טעם כולם. ומאי נ"מ אם רואים טעמים וטענותיהם מתוך כתבם או אם שומעים את הטעמים אבל בתקנת הקהל כשכל אחד חותם שמו בפני עצמו על ההסכם.

אין בחתימתו טעם כל דהו על הסכמתו. ואם יאמר כת"ר דהיכא דהמיעוט הם אחרונים הנך דקדמו להם לא ראו טעמים ודלמא אם ראו הוה מהדרי בהו.

והיא באמת היכא דחזינן דמסתבר טעמייהו דהנך שומעים להם. ועי' בחו"מ סי' כ"ה סעיף ב' בהג"ה ובש"ך שם ס"ק י"ט וס"ק כ"א.

ובפ"ת שם ס"ק ח' דאף יחיד נגד רבים הלכה כבתראי: ידידו הדו"ש חיים פישל החופ"ק הנ"ל סימן ט. לידידי הרה"ג מוהר"ר נתן נטע קלונימוס הרב דווישוויאי יצ"ו בעהמח"ס שלמי נדבה: מה שכתב כת"ר להחזיק דבריו בהא דכתבתי דבאבעיא דחזקי' גם אם נשבר מעצמו אף בלא כונה יצא מידי טומאתו הראשונה.

וכתב כי תולה האשם בעצמו יען קצר במקום שהיה לו להאריך. ועתה האריך והוכיח דצריך מחשבה מיוחדת לשם כלי חדשה בשעה שעושה הסתימות.

ואף שבסתימה הראשונה עדיין לא הועילה כלום מחשבתו ופעולתו. מ"מ כשעשה אח"כ הסתימה השניה מצטרפות יחד כמו שעשאם בבת אחת וחשובה כלי חדשה ופקע טומאה ישנה.

ופשיט מזה האיבעיא דפרץ אמה וגדרו דג"כ חשיב כמו שנעשה בבת אחת דחוזר וניער אף דבכל אמה ואמה לא הועיל כלום בשעתה עכ"ל. ועוד האריך כת"ר בזה.

ואחרי כל האריכות לא הועיל כלום. חדא דהא בעירובין ובשבת (דף קי"ב) כתבו רש"י והתוס' דהך ותיקנה שניה לאו דוקא.

וה"ה נמי הך סתימה דכמוציא זית שני' נמי לאו דוקא עי' בהגה' הרש"ש בעירובין, ולפ"ז מאי ניעור מחשבות שייך הכא. ועוד מכל דברי כת"ר משמע דהך דפנים חדשות באו לכאן.

היינו משום שהוא כלי חדש ולכן פרוחה ממנו טומאתו הישנה. אבל אין הדבר כן דטומאתו פרוחה משום דחשבינן לי' כמו שעדיין מנוקב ואזדא לי' כלי הראשון.

ואף שסתם בלי שום כונה ועדיין אינו נחשב לכלי חדש. אבל גם כלי הישן אינו עוד.

משום דכבר ניקב כמוציא רימון מן הישן. וכמו שכתבתי במכתבי הראשון בשם הרמב"ן בחי' בשבת ובשם רש"י בשבת (דף קי"ב ע"ב) ד"ה פנים חדשות משירדה לו טומאת מדרס נתחדשו לו פנים הללו ואין זה הראשון שכבר נתקלקל בו כדי ביטולו עכ"ל.

והיינו עיקר מה שפרחה טומאתו היא משום שנתקלקל בו כדי ביטולו. והסתימה היא רק אינה מעכבת פריחת הטומאה משום דפנים חדשות הן ואינן מן הכלי הישן.

אבל אין הסתימה גורמת בפריחת הטומאה. ומזה יראה סתירת דבריו: וממילא לא קשה נמי מה שהקשה דמאי פשיטת היא מדחזקי' הא התם גבי טומאה אף בכלי הנעשה בידי שמים ולא חלו בה ידי אדם מהני מחשבה לעשותה כלי כדאיתא ברש"י חולין (דף י"ג).

משא"כ בהיקף הנעשה בידי שמים לא מהני מחשבה שיחשוב עלי' שיהי' לשם דירה עכ"ל, ולפי מה שכתבתי לא קשה כלל. דהתם גבי טומאה לא אכפת לן כלל בהך סתימה אם נעשה בכונה או בידי שמים.

דאין היא הגורמת לביטול הטומאה. ורק שאינה מעכבת לביטול הטומאה.

והגורמת לביטול הטומאה הוא מה שניקב כדי מוציא רימון: ומה שכתב לתרץ דהא דמהני מחשבה בכלי הנעשה בידי שמים. היינו דוקא לר' יוחנן דאית לי' דמחשבה לענין טומאה כמעשה דמי.

אבל לר"ל דס"ל דיש אם למסורת הוי' מחשבה דטומאה כמחשבה דעלמא. ולדידי' לא מהני בכלי הנעשה בידי שמים מחשבה לחודה לעשותו כלי.

ושיטת הגמ' בעירובין היא אליבא דר"ל ולדידי' ליכא פי' הנ"ל. אבל לדידן דפסקינן כר"י ליכא פשיטותא דאיכא הני פרכא עכ"ל, זה לא ניתן להאמר.

חדא דהא הפשיטותא היא מדר' יוחנן דא"ל לחזקיה רבי שנית לנו סנדל כו' ואיך פשיט מדר"י אליבא דר"ל דלדידי' ליכא שום פשיטותא. אלא דזה אפשר לומר דלר"ל פשיט במכ"ש מדר"י.

אך איך נאמר דמשום דס"ל לר"ל דמחשבה דטומאה כמחשבה דעלמא לא מהני לדידי' בכלי הנעשה בידי שמים מחשבה לחודא לעשותו כלי אטו יחלוק ר"ל על משנה מפורשת כלים פרק כ"ה מ"ט, כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה. ועוד הא איהו אקשי לי' לר"י ממשנה זו בקידושין (דף נ"ט) ובזה לא פליגי כלל דבמחשבה יורדין לידי טומאה, רק ר"ל ס"ל דבכל מקום אין דיבור מבטל דיבור.

ור"י ס"ל דבכל מקום דיבור מבטל דיבור. רק בטומאה אין דיבור מבטל מחשבה.

משום דמחשבה דטומאה אלים דמעשה דמי. אבל למימר דמחשבה דטומאה אינה כלום לר"ל ואין כלי הנעשה בידי שמים יורדת לטומאה במחשבה לדידי' זו לא שמענו: ידידו דו"ש חיים פישל החופ"ק הנ"ל סימן י.

בע"ה יום ג' ל"ג בעומר תרס"ד לפ"ק הראזאווא יצ"ו: כבוד ידידי הרב הגדול ר' מרדכי מאיר נ"י הרב דהארעסק מה ששאל על דבר מה שהתיר אחד הרבנים להאכיל בפסח לפרות חולבות מוץ של תבואה עם נסיובי דחלבא. והתיר גם לאכול החלב בפסח וכבודו מפקפק בזה.

ושאל ממני לחוות דעתי אם טב הורה האי מרבנן לא חפצתי להשיב בדבר הזה אשר כפי הנראה הוא כבר במחלוקת שנוי. ולמה לי להכנס בפרצה זו שפרצו כבר.

אך באשר כת"ר דרש ממני פעם אחר פעם להשיב לו. הנני משיב לו הנראה לענ"ד ואינני חפץ לדעת מי הוא המתיר ומי המערער.

כי אין לי עסק עם אנשים פרטים. רק עם הלכה ברורה ותוה"ק אמת היא ואין נושאים בה פנים: הנה מה שכתב כ"ת לדחות הוראה זו ממה שידוע שנמצא בהמוץ חיטים מחומצים והביא מהא דאו"ח סי' תנ"ג סעיף ג' שצריכים לראות שאין בו דגן שצמח כ"כ שלא יהא ששים.

אין זה ענין לכאן דהתם לענין לטחון אז אם יש ס' אחר הטחינה בטלה בס' קודם הפסח כיון דקיי"ל דקמח בקמח הוה לח בלח אבל כאן כיון דהחיטים המחומצים ניכרים לא בטלו אף אם יש ס' ואסור להאכיל לבהמה תבואה כזו שיש בה מחומצים בודאי שהרי נהנה מחמץ בפסח. אלא דלפי דברי כת"ר איך מאכילים תבואה לבהמות בפסח ניחוש

נמי שמא יש שם מחומצים ומאי ראית שבהמוץ יש מחומצים דוקא זה ידוע שנשארו שם גרעיני התבואה.

אבל שימצאו שם דוקא מחומצים זו לא שמענו. וא"כ לפי דבריו שחיישינן שיש שם מחומצים דוקא.

יש לאסור להאכיל כל תבואה דלמא יש שם מחומצים. אלא דלהא לא חיישינן דכבר פסק הרשב"א בתשובה ואפסקא באו"ח סי' תס"ז שאף בשנה שרבו גשמים וירדו על ערימות שבשדות.

עד שהיו קצת מהשבליים שעל הערימות מעלים צמחים אין חוששים לסתם חטים של אותה שנה. ומכ"ש שאין לחוש שבמוץ דוקא יש מחומצים.

והרמ"א ז"ל בסי' תנ"ג מיירי שבידוע שיש שם מחומצים. ומה שהביא מהא דכתב המגן אברהם בסי' תנ"ד ס"ק א' שהקליפה שקורין שפרייא"ר אינו מחמיץ ומיהו זה קליפה מקש אבל קליפת החיטים עצמם אפשר דמחמיץ.

וגם א"א שלא נדבק בו קצת ממשות חטים עכ"ל המג"א. בהא אייתי נורא לקיניה.

דהך מוץ שקורין מעקינ"א הן הן השפרייא"ר שמביא המג"א שאינו מחמיץ ואפילו נמצא בתבשיל בפסח יש להתיר. והך קליפה דחשש המג"א דמחמיץ וגם אפשר שיש עליו ממשות החטים היא הקליפה שנדבקות בחוזק בהגרעין של תבואה ונקלפת רק בעת טחינה או בעת שדכין אותה: והנה המג"א הביא ראי' דקליפת החטים מחמיצים מדיוצאים בהם י"ח מצה לדעת הרי"ף.

ואפשר לומר כיון שהוא ממין הבא לידי חימוץ יוצא בו י"ח. ובספר שו"ת תפארת צבי חלק או"ח סי' כ"א הקשה ע"ז דא"כ מאי קאמר בפסחים דף ל"ה דמוכח התם דאין החיוב של חמץ תלוי ביציאת ידי חובת מצה.

מהא דהמחהו ואכלו דאינו יוצא י"ח מצה וענוש כרת משום חמץ. ואמאי לא אמרינן והרי הוא מין שיוצאים בו י"ח מצה עכ"ל ולכאור' י"ל דהתם הא דאין יוצא ידי חובתו במצה הוא מפני שאינו אוכלו כדרך אכילתו.

ומה"ט נמי לא היה לו להתחייב כרת על חימוצו. ואף שבחולין (דף ק"כ) ע"א יליף הא מנפש לרבות השותה הא כתבו התוס' שם ד"ה חלב דלר"י הגלילי דס"ל חמץ מותר בהנאה אתי נפש לדרשה אחריתי ואם נאמר דהיקשא דחמץ ומצה היקש גמור הוא איך דרשינן האי נפש לחייב בהמחהו וגמעו כרת, הא הך היקשא מפיק מהך דרשה.

ותו לא תקשה דהא במינו יוצאים י"ח מצה דזה היה אפשר לומר אם היה החסרון באופן עשיית החמץ או המצה אז אפשר לומר כיון דבמינו יוצאים בו י"ח מצה מחויב כרת על חימוצו גם באופן זה. אך כאן אין החסרון באופן העשייה.

רק באופן האכילה. ואם לא הויה אכילה בכה"ג מה מהני דבמינו יוצאים בו י"ח מצה כיון דבהא גופי' היו יוצאים י"ח מצה אם לא היה החסרון מצד האכילה.

ואטו אם נאמר דבמינו יוצאים י"ח מצה עושה אותו לאכילה בכה"ג. ולכן פריך דאי נימא דלר"ל אמרי'היקשא בכה"ג דכל שיוצאים בו י"ח מצה חייבים על חימוצו כרת.

א"כ במכ"ש היו צריכין לומר באופן אכילתו הך היקשא ולפטור אם המחזו ואכלו מכרת אם הוא חמץ: אלא דעיקר הך קושיא אינני מבין. דהא במצה עשירה ג"כ במינו יוצאים י"ח מצה.

ולומר דהא לא חשיב במינו. כיון דיש בו ג"כ מי פירות, זה א"א לומר דהא החיוב שעל חימוצו הוא משום העיסה לא משום המי פירות והעיסה במינה יוצאים י"ח מצה, ועוד הא דמקיש גם חמץ להיכי דיוצאים בו י"ח מצה ע"כ ההיקש הוא לאותו דבר עצמו אם יוצאים בו ידי חובת מצה.

דהא מצה מחמץ כבר גמרי' בהיקש דדברים שאינם באים לידי חימוץ אינו יוצא ידי חובת מצה. וא"כ ההיקש דמקשינן דחייב על חימוצו כרת רק היכא דיוצאים בו י"ח מצה הוא על אותו דבר עצמו.

דאי על המין שיוצאים בו י"ח מצה. הא ממילא שמעינן דכיון דהוא נתחמץ ממילא הוא מאותו מין שיוצאים בו י"ח מצה.

דהא כבר גמרי' בהיקש דיוצאים י"ח מצה רק בדברים שבאים לידי חימוץ. וזה בא ריש לקיש להשמיענו דצריך שיהי' אותו דבר עצמו, ואקשי' רב הונא ברי' דרב יהושע לרב פפא דמפרש כך דברי ר"ל ומסיק דלכך אינו חייב במי פירות מפני שאינו מחמיץ.

אבל לא מקיש חמץ למצה:.. שוב נראה לענ"ד שדבר זה אם הוא ממין הבא לידי חימוץ אם יוצאים בו י"ח מצה היא מחלוקת הראשונים, דהנה הרמב"ם בפרק ו' הל' ה' מהל' חמץ ומצה כתב מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח.

והקשה הלחם משנה וז"ל יש להקשות על רבינו דמקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות מפקינן דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו כו' והאי אינו בא לידי חימוץ כי' וראיתי מי שתירץ דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינם באים לידי חימוץ בשום צד ואופן בעולם.

אבל מצה שנילושה במי פירות הרי המצה היא באה לידי חימוץ. אלא שהמים גרמו לה שלא תחמיץ ולא ממעטינן מהאי קרא עכ"ל.

וזה מורה כדברי המגן אברהם. אך החולקים על הרמב"ם וס"ל דאינו יוצא במי פירות. שמביאם הרב המגיד שם פליגי עלי' בהא וכן נמי הרמב"ן במלחמות בפסחים דף ל"ה בהשגתו על בעל המאור בסוגי' דקיטוף כתב וז"ל ואם בלא מים תיפוק לי' משום שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו במצה וא"ת לשאר מינין נצרכה הא ליתא כדאיתמר לעיל בדריש לקיש דדברים שאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כגון מצה עשירה אין חייבים על חימוצו כרת ואעפ"י שיש במינו חמץ ומצה ואע"ג דאדחי הך סברא במסקנא לומר שיש שחייבים על חימוצו כרת ואין יוצאין בה משום שאינו קרוי מצה אבל אין לך דבר שאינו בא לידי חימוץ שיהיו יוצאים בו משום מצה דהא אתקוש עכ"ל הרי דגם הרמב"ן ז"ל לית לי' הך סברא.

ובירושלמי חלה פ"א הל' ג' ס"ל לר"א דאין יוצאין ידי חובת מצה מתבואה שלא הביאה שלישי ומשמע דעל חימוצו חייב כרת וקצת משמע מזה ג"כ דאי במינו יוצא י"ח מצה חייבים על חימוצו כרת: ולפ"ז כיון שהמוץ הוא השפרייאר טב הורה האי מרבנן להאכיל לבהמות המוץ עם נסיובי דחלבא.

דאף דיש בהמוץ גרעיני תבואה. מ"מ הנסיובי מי פירות נינהו ואין מחמיצים.

ואין לטעות ולומר דאינם בכלל חלב כמו שאינם בכלל חלב לענין בב"ח שאין לוקין עלי' וא"כ אינם מי פירות זה אינו דבירושלמי פסחים פרק ג' הל' א' קאמר על מתניתא דאלו עוברין בפסח כותח הבבלי א"ר מנא וכולהון ע"י מיי, ואז אסורין דהוין מי פירות עם מים. אבל הנסיובי לבד שבכותח הבבלי הוה מי פירות: והנה הרי"ף והרא"ש בריש פרק אלו עוברים כתבו דרק שכר המדי וחומץ האדומי מיירי בדאית בהו מיא.

אבל לית בהו מיא לא דקיי"ל דמי פירות אין מחמיצים, משמע דכותח לא בעי מיא והוה חמץ בלא מים. היינו משום דאינהו מפרשי דכותח הבבלי אסור משום קומניתא דאומה.

היינו פת שמתעפש לאחר זמן בכותח. א"כ הוה מקודם חמץ אבל בירושלמי קאמר כותח הבבלי דו יהיב בי' מלמולין דליש היינו חתיכות עיסה שנילושו בהנסיובי דחלבא שעוד לא נתחמצו.

לכן מצריך בירושלמי שגם כותח יהא במים. ומלבד זאת מסברא ע"כ מוכרח לומר דהנסיובי מי פירות נינהו, דאל"כ הא חלב בודאי הוא מי פירות והנסיובי הם מעורבים בהחלב.

וא"כ יהיה מי פירות עם מים, אלא ע"כ דמי פירות נינהו: וראיתי בבאר היטב סי' תס"ו ס"ק י"ג שכתב ז"ל וכתב הפר"ח וה"ה למי חלב דאינו מחמיץ ובהל"ק ח"ב סי' רי"א כתב דהקום מחמיץ עכ"ל. והדבר צ"ע דהסברא הפשוטה היא כמוש"כ לעיל דכיון דהחלב אינו מחמיץ ובהחלב הא מעורב גם הקים.

ואטו כשמפרידים הקום מהחלב נשתנה טבעו להחמיץ וכשהקום הוא מעורב עם החלב אינו מחמיץ. ואולי שחושש להחמיר כהכל בו שכתב בהל' חמץ ומצה וז"ל, וכן ראוי לומר במי משקה היוצא מן החי כגון חלב בהמה גם כן אינו כמי פירות אלא ודאי מחמיץ וכן דעת הראב"ד ז"ל ועוד כתב ה"ר יצחק דמי פירות אין מחמיצים משמע מי פירות דוקא קאמר מדלא קאמר אין מחמיצים כי אם מים עכ"ל.

אלא דלפי זה מ"ש קום דקאמר. הא לדידי' חלב גופי' ג"כ מחמיץ: והנה הבית יוסף בס' תס"ב כתב וז"ל מצאתי כתוב בכלבו דחלב לא חשיב מי פירות ומחמיץ.

ותמהני דהא אמרינן דר' יהושע בן לוי אמר לבניו מיומא קמא ואילך לושו לי בחלבא ואע"ג דאותיבנא על ההוא לישנא מדתניא אין לשין את הפת בחלב מפני הרגל עברה. ושינינן אלא הכי קאמר לושו לי בדובשא.

מ"מ לא אידחי ההוא לישנא משום דחלב מחמיץ. אלא משום הרגל עברה דבשר בחלב.

ועוד דהא בתר הכי אמרי' ואיבעית אימא לעולם בחלבא וכדאמר רבינא כעין תורא שרי ה"נ כעין תורא. וכיון שכן הא ודאי חלב אינו מחמיץ וכן דעת כל הפוסקים.

עכ"ל.

ונלענ"ד לתרץ דהכלבו ס"ל כבעל המאור בהשגתו על הרי"ף בפרק כל שעה סי' תשכ"ו שמפרש דהא דאמר ריב"ל לבני' מיומא קמא ואילך לוושו לי בחלבא. לא לענין חימוץ קאמר.

אלא לענין מצה עשירה. ועי' בהשגות הראב"ד על הרי"ף שם.

וכן מורה לשון הכלבו שכתב בדף נ' ומותר ללוש את העיסה ביין ושמן ודבש או חלב או לקטוף בהם. וביום ראשון אסור ללוש ולקטוף אלא במים בלבד לא משום חמץ.

אלא משום לחם עוני שצריך להיות זכרון ללחם עוני ביום ראשון כו' עכ"ל. משמע מדבריו שבחלב הוה רק מצה עשירה.

אבל לענין חימוץ לא הוה חלב כשאר מי פירות. ולא תליא מידי הא בהא דהא בשאר מי פירות חוץ מיין ושמן ודבש וחלב ס"ל להכלבו כהרמב"ם שיוצאים בה י"ח מצה אף שאין מחמיצים: אלא דבאמת ברוב פעמים אי אפשר לזהר שלא יהיה שם גם כן מים ורירים שמחמיצים.

והוה מי פירות עם מים שממהרים להחמיץ. אך כפי מה שכתב כת"ר שמכרו הבהמות לנכרי א"כ ליכא שום חשש: ומה שמפקפק על עצם מכירת הבהמות לנכרי להאכיל חמץ והביא דעת הבכור שור בפסחים שאוסר, הגה כבר חלקו האחרונים על דברי הבכ"ש בזה.

ועי' בספר מקור חיים סי' תמ"ח ובישועת יעקב שם ובספר נשמת אדם ובפרי מגדים סי' תמ"ח ובספר שו"ת תפארת צבי חלק או"ח סי' כ' כתב שבעירו נהגו דלא כהבכ"ש. אך אגב דאתא לידן אמינא לי' דדברי המקור חיים אינם מובנים לי.

במה שהקשה מהא דמבואר ביור"ד סי' רכ"א בש"ך ס"ק נ"ב גבי מודר הנאה ואין לו מה יאכל דנותן לאחר לשם מתנה. וכתב הש"ך שם דדוקא משום דאין ו מה יאכל התירו כו'הרי מוכח בהדיא דבאיסור הנאה אף שכבר יצא מרשותו ע"י מתנה אסור באיסורי הנאה כו' עכ"ל יע"ש.

והנה מלבד דלאו כ"ע הכי ס"ל דזהו דוקא באין לו מה יאכל ועי' במשנה למלך בהל' מלוה ולוה פרק ה' הל' י"ד. והא בנדריים דף פ"ח גבי המדיר הנאה מחתנו והוא רוצה לתת לבתו מעות אומר לה הרי המעות האלו נתונים לך במתנה ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהם אלא מה שאת נושאת ונותנת בפידך.

כתבו רבים מהראשונים דכיון שקנתה האשה אף בעלה יכול להנות. דמשלה הוא קמתהני.

ואפי' להנך דס"ל דבעלה אסור להנות. היינו משום דס"ל דכיון דאמר מה שאת נושאת ונותנת בפידך גם היא לא קנתה כ"א כשנושאת ונותנת לפיה ומקודם לא קנחה כלל.

וא"כ חתנו מדידי' קמתהני. יעי' בספר מחנה אפרים הלכות נדרים ובשער המלך בהל' נדרים פרק ז' הל' י"ז.

אבל אי קנתה האשה אף לדידהו יכול הבעל להנות ואף ביש לו מה יאכל. וא"כ מאי האי דכתב דבאיסורי הנאה אף שכבר יצא מרשותו אסור.

אלא דהתם בהך דנדרים דף מ"ג דמיירי הש"ך בסי' רכ"א שאני. דהתם חיישינן דלא נתן לו במתנה גמורה לזה רק שכונתו שהמודר יאכל ובזה מתנתו לא הוה מתנה.

משא"כ בנד"ד שגמר ומקנה לו באמת כמו שכתבו הפוסקים. ועוד דהתם מחזי כשלוחו וכה"ג יש מחמירים גם בריבית כשאחד נותן למלוה כסף אם הלוח נותן לאותו אחר הכסף מפני שנראה כשלוחו.

ע"י בקידושין (דף ו' ע"ב) תוד"ה דארוח. ובשיטה מקובצת בבא מציעא (דף ס"ט) וב"יור"ד סימן ק"ס: ולענין החלב מבהמה שאכלה חמץ בבית אפרים מחיר וגם בספר נשמת אדם מתיר.

אך הפרי מגדים סוף סימן תמ"ח מסתפק בזה. וראיתי בהגה' יד אברהם ב"יור"ד סימן ס' שכתב וז"ל וא"כ יש להתיר החלב מבהמות שאוכלות חמץ בפסח.

אלא דבפסח דהו"ל דבר שיש לו מתירין אסרינן זה וזה גורם. רק מה שנחלב קודם פסח מותר עכ"ל, הנה כך כתב בכסף משנה פרק ה' הל' י"ג מהל' נדרים לדעת הרמב"ם.

ומשמע לכאן דהראב"ד פליג ע"ז. והא רבים מהראשונים לא ס"ל כדעת הרמב"ם בזה.

וגם אי נימא דהוה דבר שיש לו מתירין הא אם יתקלקל המאכל לא אמרי' בי' שאינו בטל מטעם דבר שיש לו מתירין והכא בודאי יתקלקל החלב. והנה בזה וזה גורם כתב המג"א בסי' תמ"ה ס"ק ה' דאסור בפסח מהא דכתב בי"ד בשם הרמ"ה דכיון דע"ז לא בטלה אפי' זה וזה גורם אסור וה"ה בחמץ דהנאה כל שהוא, וכבר עמדו עליו אחרונים דהא אנו קיי"ל דבע"ז בטלה.

רק דבר חשוב לא בטל כגון כוס בכוסות או טבעת אבל דבר שאינו חשוב בטל כבשאר איסורים. וכתבו דהמג"א כתב כן מסברא דנפשי' וס"ל דהרמ"ה ס"ל כהר"ן דס"ל דבע"ז לא בעינן דבר חשוב וע"י בפרי מגדים סי' תמ"ה באשל אברהם ס"ק ה' ובמקור חיים שם.

וע"י במג"א שם סוף סק"ו שסיים שבזה וזה גורם יש להקל וע"י ג"כ מש"כ בסי' תמ"ב ס"ק ט', והנה כל זה הוא למה שכתב הר"ן בע"ז בטעם זה וזה גורם שהוא מפני שבטל האיסור בהיתר וא"כ גם בחמץ שנאסר במשהו גם זה וזה גורם אסור. אך לפי מה שמבואר בסי' תמ"ז שבאיסור הנאה יש רבים מהראשונים שס"ל שאין אסור במשהו.

והש"ך ב"יור"ד סי' ס' כתב דכה"ג איכא רק איסור הנאה. וא"כ כאן אין לאסור מטעם זה וזה גורם ומ"מ בחלב אני נמנע להורות היתר.

כיון דנפקא מפומא דאריותא. אך אם לא אכלה חמץ מעל"ע יש להתיר כאשר כבר רבים מתירים ובזה.

אם לא אכלה חמץ מעל"ע: כ"ז כתבתי רק להפצרת כת"ר. כי אין אני חפץ להתענין בענין שכבר גדלה המחלוקת וכח הניצחון גדול: ידידו דו"ש חיים פישל החופ"ק הנ"ל.

סימן יא כתב במרדכי פ"ב דפסחים סי' תקנ"ו וז"ל מעשה היה שחטה אחת כברייתה נמצאת תוך מצה אחת ואסרו ר"ת ור"י כל המצות שנלושו מאותה עיסה ולא אמר די בנטילת מקום או קליפה משום דחמץ מפעפע וכבר פשט החמץ בכל העיסה עכ"ל ולכאורה יש לומר בטעמא דמלתא דכיון דחמץ בפסח הוא במשהו.

וא"כ כשם שבשאר איסורים שבטלים בס' בחמץ אסור ולא בטיל. משום דאף דאיכא ס' לבטל.

מ"מ משהו מיהא איכא ולהכי נמי אף אם אין כדי להחמיץ. מ"מ משהו מיהא איכא.

וזהו מש"כ דחמץ מפעפע וכבר פשט החמץ בכל העיסה. היינו שמשוהו חמץ פשט בכל העיסה, אך קשה לפי"ז לשיטת ר"ת עצמו בתוס' פסחים (דף ל' ע"א) וחולין (דף צ"ז ע"א).

וכן הוא משמו בהגה' מיימוניות פ"א מהל' חמץ ומצה הל' ה' דס"ל דחמץ בפסח אינו אוסר במשהו כדעת השאלות. א"כ מ"ט אסר כל העיסה.

דהא ל"ל בכונתו בהא דמפעפע היינו דמשהו מיהא איכא. לשיטתו דמשהו אינו אוסר.

ועוד מאי שנא בתרנגולת שהתיר להשהותה עד לאחר הפסח. אף לפי מה שלא רצה להקל כמבואר בתוס' חולין שם ובהגהות מיימוניות שם.

ומ"ש חיטה שנמצאת במצה מחיטה שנמצאת בתרנגולת. וכן תקשה על המרדכי שבסי' תקנ"ב בחיטה שנמצאת בצלי שהביא לפי דעת המחמירים שם לאסור הכל שזהו מפני שמהפך השפוד ולולי טעם זה לא היו אוסרים, ומ"ש בחיטה במצה שרבו האוסרים גם בלא טעם זה.

וכן תקשה נמי על המחבר באו"ח סי' תס"ז. שבסעיף י"א הביא דעת האוסרים בחטה שנמצאת בעיסה וכתב שראוי לחוש לדבריו.

ובסעיף ט"ו בחטה שנמצאת בתרנגולת צלויה הביא ג"כ דעת האוסרים משום טעם דמהפך השפוד ולא כתב דראוי לחוש לדבריו. ועוד לולי טעם זה דהיפוך השפוד היה מתירו וכמבואר בחק יעקב ס"ק נ"ב בשם א"ז.

ומ"ש מסעיף י"א דאסר בלא טעם זה וכדכתיבנא לעיל: והנראה בזה. דהנה אף דבשאר איסורים אמרינן חתיכה נעשית נבלה.

מ"מ אין טבעו של ההיתר משתנה להיות כהאיסור ממש היינו שחתיכת הבשר רק שנשתנה דינו, שמקודם היה בשר כשר ועכשיו הוא בשר נבלה. אבל א"א לומר שהוא ממש כהאיסור אף בטבעו.

היינו שאם בלע חלב לומר שהוא ג"כ חלב. זה לא אמרינן.

ואדרבה חשבינן ליה מין במינו עם בשר עיין חולין (דף ק"ח). וז"ל הר"ן דאפשר אף דס"ל אפשר לסוחטו מותר.

היינו כשאנו טועמים החתיכה ורואים אנו שנפלט ממנו טעם האיסור אזי הוא מותר. אך בעוד האיסור בחתיכה שם נבלה עליה וצריך ששים נגד החתיכה.

רק דלא תשיב מין במינו עם שאר החתיכות של בשר כיון דעיקר איסורו משום חלב ואילו היה נסחט החלב היה מותר כו' עכ"ד. ומינה שמעינן דאם אפשר לסוחטו אסור וחשבינן לי' מין במינו היינו שהבשר בעצמו נעשה דינו כבשר נבלה.

אבל זה לא ניתן להאמר שהבשר נשתנה טבעו לחלב. מה שאין כן בחמץ שנגע במצה. כיון שבלעה המצה מעט חמץ הרי המצה בעצמה נתחמזה ונשתנה טבעה לחמץ. והיינו שנעשית לגוף האיסור ממש.

שלא כשאר איסור שנאסר רק מפני שבלע טעם האיסור. וא"כ אם למשל בלעה המצה מעט טעם חמץ רק כדי נטילה.

א"כ כדי נטילה זה נעשה חמץ שנשתנה טבעו והוא בעצמו עתה גוף האיסור. ואף להרר"א ממיץ שס"ל שחצי חתיכה אינה נעשה נבלה.

היינו היכא דבלע איסור ונצרך להשתנות דינו. אז ס"ל שדינו אינו נשתנה להיות נבלה. אבל הכא גוף טבעו נשתנה. ונעשה כדי נטילה זה חמץ גמור.

וא"כ אף הוא אוסר כדי נטילה שמבליע ג"כ כמובן. דבשלמא בשאר איסור.

אין איסור שנאסר כדי נטילה אוסר יותר. דכיון דהתם גוף האיסור הוא מפני שבלע איסור.

וכיון שנבלע רק כדי נטילה יותר מזה אינו נבלע א"כ אינו נאסר יותר. אבל הכא בתחילה כשבלע כדי נטילה נעשה כדי נטילה זה גוף האיסור והוא מבליע ג"כ יותר להלן ואוסר עוד כדי נטילה.

ושוב כדי נטילה זה נשתנה טבעו ונעשה חמץ גמור ואוסר עוד כדי נטילה להלן. ובאופן זה נאסרה כל העיסה אף למאן דמתיר משהו בפסח.

כיון דלאו משהו הוא. אלא גוף העיסה נתחמזה באמת באופן זה, ולפי"ז מתורצים בחדא מחתא כל הקושיות שהקשיתי לעיל.

דזה שנשתנה טבעו שייך רק בעיסה אבל לא בבשר, דבשר הא לא משתנה טבעו להיות נתחמץ. רק דנאסר מטעם בלוע.

ולכן מתורץ הכל דר"ת אף דס"ל דחמץ בפסח אינו אוסר במשהו. מ"מ ס"ל דהעיסה נאסרת כולה.

דלאו מדין משהו קאתינן עלה. דכולה נאסרת כיון דנשתנה טבעה להיות חמץ ובתרנגולת התיר.

דהתם לא נשתנה טבעה להיות חמץ ואינה בולעת כ"א משהו. ובזה התיר.

ולכן נמי מצריכים המרדכי והמחבר לטעם היפוך השפוד בתרנגולת כיון דבלא זה לא בלפה בכולה יטבעה לא נשתנה לא היו אוסרים אותה בלא היפוך השפוד. משא"כ בעיסה כיון שנשתנה טבעה כולה נאסרת אף בלא היפוך השפוד: ובזה יש לתרץ דבריהם ממה שהביא המרדכי שם שהקשה עליהם רבינו שמשון משאנץ מהך דזבחים (דף צ"ז) ריק

שנגע ברקיק וחתיכה בחתיכה לא כל הרקיק ולא כל החתיכה אסורה אינו אסור אלא במקום שבלע.

אלמא דלא אמרינן נתפשט בכל הרקיק. ה"ה דסגיא בנטילת מקום עכ"ל ולפי מה שכתבתי יש לתרץ דהא בכל מקום רקיקים הם מצה וא"כ לא שייך לומר שיתחמצו בבליעתם זה מזה.

רק דהתם מיירי דרקיק פסול נגע ברקיק כשר דהתם אין בו רק מה שבלע מהפסול. אבל טבעו אינו משתנה מנגיעתו.

דזה שייך רק באיסור חימוץ. אבל לא באיסור אחר: והנה במרדכי שם הביא מתשובת ר' מנחם המכירי בגרגיר חיטה שמצאו במצה ואסרוה לאותה מצה אבל לא האחרות ולזה דעתי נוטה וזה לא הוה לא כדברי ר"ת ור"י ולא כדברי רבינו שמשון ור' יחיאל מפרי"ש דמר אסר כולן ומר התיר כולן עכ"ל.

וטעם ר' מנחם המכירי אפשר לומר משים דכל העיסה הרי היא בחזקתה, ורק המצה שנמצאה בה החיטה יצאה מחזקתה ודמיא להא דמבואר בעירובין (דף ל"ה) נגע בא' בלילה ואינו יודע אם חי אם מת ולמחר מצאו מת חכמים מטמאים. שכל הטומאות כשעת מציאתן.

וכן הוא ברוקח ע"ש בהל' פסח סי' רפ"ט. והא דאסר גם במצה אפויה הא האפיה מעכבת החימוץ י"ל דס"ל דאפשר משנתחממה קודם שנאפה נתחמצה כדי נטילה ומהאי כדי נטילה נתחמצה עוד כדי נטילה.

וכדכתיבנא לעיל. עד שנתחמצה כל המצה קודם ששלט האש עד שנאפית: וכמו שכתבו התוספות במנחות דף נ"ז ע"ב ד"ה ושמעינן וז"ל ונראה לדקדק מתוך כך דמשקרמו פניו תו לא אתי לידי חימוץ ונפקא מינה למצה של פסח עכ"ל.

ובצאן קדשים שם כתב וז"ל ולפי מה דאיתא בירושלמי והובא התם בתוס' שבת דף כ' ע"א ד"ה איבעי' כו' דר"א מודה בלחם הפנים שאין קרוי לחם עד שיקרמו פניו בתנור. וכתבו תוס' התם דמזה משמע דהכא בלחם דשבת סגי בקרימת כל דהו אבל בלחם הפנים בעינן קרימה מעליא לפ"ז במצה של פסח שלא יבא לידי חימוץ נמי בעינא קרימה מעליא כמו גבי לחם הפנים עכ"ל.

א"כ עד שתבא לידי קרימה מעליא אפשר שנתחמצה: ובטעמם של רבינו שמשון משאנץ ורבינו יחיאל מפרי"ש ז"ל נלענ"ד דס"ל כמו שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה סימן קע"ו וז"ל שאלה חטה מבוקעת שנמצאת בפסח בתוך הלחם כו' אם מותר חוץ ממקום מגען שהחטה והלחם אינם מפעפעים כו' או דילמא כיון דחמיר איסורא דחמץ לאסור במשהו כדעת הגאונים ז"ל נחמיר גם בזה.

תשובה.

דבר ברור הוא זה שאילו נגע פת חמץ ואפ"ל חמה בפת מצה חמה כו' דכל שאינו מפעפע אינו נכנס כלל לפנים מכדי קליפה כו' ואעפ"י שאיסורו של תמץ במשהו כל לפנים

מקליפה אין כאן חמץ כלל ואפי' משהו כו' עכ"ל. ולפי שיטתם נמי לפנים מקליפה אין אף משהו חמץ.

והא לא תקשה לדידהו נימא דהך כדי קליפה מחמיץ כדי קליפה אחרת וכן מתחמצת כל העיסה. דכבר כתב שם הרשב"א וז"ל שלא כל שיעור חמץ ואפי' דבר מועט מחמיץ כל שיעור עיסה אפילו עיסה מרובה ותדע לך מדתנך שאור של חולין ושל תרומה שנתערבו וחמצו ואין בזה כדי לחמץ ואין בזה כדי לחמץ אלמא לא כל שיעור חמץ מחמיץ.

והתם ליכא למימר דבשעות ידועות קאמר כלומר אין בזה כדי לחמץ תוך זמן זה דהתם לאו בשעות קמיירי עכ"ל ולדידהו נמי אין בכח החטה להחמיץ כל המצה ומשו"ה התירו כולה: ובשביל שלא תקשה על ר"ת ור"י ז"ל ולהנך דסברי כותייהו מהא דתנן שאור של חולין ושל תרומה שנתערבו וחיצו ואין בזה כדי לחמץ כו' אלמא לאו כל שיעור חמץ מחמיץ וכמו שמביא הרשב"א ראי' לדעתו.

נראה לענ"ד לתרץ אליבייהו. דהכא בחמץ שאני.

דהתם בשאר של תרומה וחולין שחיצו. היינו שחיצו כדי צרכן ובזה בודאי צריך שיעור חימוץ שיחמיץ.

ולא כל שיעור חימוץ מחמץ כדי צורך. והתם בודאי בשחיצו כדי צרכן מיירי דאלא"ה מאי הנאה איכא.

אבל כאן הא אף שיאור אסור וכל שנתחמץ אף מעט אסור בפסח והא גם ממילא כשמונחת העיסה בלא עסק שיעור מיל מתחמצת בלא שום שאור. וא"כ נהי דהחיטה אין בה שיעור כדי לחמץ חימוץ הראוי כדי צורך.

אבל יש בה כדי לחמץ שיעור האסור בפסח: ובחולין דף כ"ג ע"ב איתא בעי ר' זירא האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו. ולכאורה תקשה הא חלות תודה המצה היה נילוש בשמן והחמץ בלא שמן.

עיין ברש"י מנחות (דף ע"ח ע"א) ד"ה ולרביעית שמן וברמב"ם פרק ט' מהל' מעשה הקרבנות. וגם חלות חמץ היו גדולות פי שלש משל מצה.

ואיך אפשר למייתי דיהיה יוצא ממה נפשך. ואף דמקשה שם הא לא ידע האי גברא אי חמץ הוא דליתי מצה כו' הא מסיק הרי עלי חלה לתודתו של פלוני.

וסו"ס האיך מביא דאי חמץ הוא צריך להיות בלא שמן ואם מצה היא צריך להיות בשמן. ונלענ"ד דהכי קמבעי ליה דיביא שני מינים מין אחד בלא שמן ואחד.

עם שמן ושני המינים הם שיאור ואי ספיקא הוה יצא ממ"נ באחד מן המינים. והא דכתבו התוס' שם סוף ד"ה ואי דר"מ דהא דאמרינן במנחות (דף נ"ד) דאין מחמיצים בחמץ נוקשה כ"א בחמץ גמור.

היינו לכתחילה אבל בדיעבד לא צריך חמץ גמור. ולכאורה אין מכאן הכרח לפי מה שכתבתי.

דכיון דבמביא שני מינים מיירי א"כ אותו מין שהוא בלא שמן שהביא לשם חמץ אפשר דהניח בו חמץ גמור. אך העיסה לא הספיקה עוד להחמיץ כראוי והיא עודנה שיאור. ולפי מש"כ לעיל דחמץ אינו כשאר איסורים. כ"א גוף העיסה נשתנה בטבעה ונתהווה לחמץ.

וכיון דהוא צריך לאפות מקודם החלות. א"כ בשעת אפיה קודם שקרמו פניה משנתחממה נבלע מהחמץ גמור כדי נטילה במקום שנגע בו וכדי נטילה זה נעשה חמץ גמור ושוב אוסר כדי נטילה.

ובאופן כזה כל העיסה נעשה חמץ גמור ולא הוה שיאור ואף לפי מה שכתבתי לעיל שצריכים שיעור לחמץ. ואפשר שלא היה כאן שיעור כדי לחמץ בזמן מועט כזה ושוב נעשה רק שיאור.

דזה אינו דע"כ כדי נטילה ראשונה נעשה חמץ גמור אם חימץ בשאור. ושוב א"א לומר דכל החלות הם שיאור דהא חלק מזה הוא בודאי חמץ גמור: וכעין סברא זו יש לומר ג"כ בהא דכתב הרמב"ם בהל' כלים פרק י"ד הל' ו'.

חרסים שנשתמשו בהן משקין טמאים ונגבו ונפלו לאויר כלי חרס לא טמאוהו נפלו לתנור והוסק נטמאו שסוף משקה לצאת בד"א במשקין קלים. אבל בחמורים כגון דם הנדה ומימי רגליה אם היו יכולים לצאת והקפיד עליו שיצא הר"ז מטמא התנור אעפ"י שלא הוסק: ואם אינו מקפיד עליו אינו מטמא עד שיוסק ויצא המשקה.

וכן בגפת חדשה הבאה ממשקין טמאין שהוסק בה התנור נטמא שסוף משקה לצאת. אבל בישנה טהור.

איזו היא ישנה לאתר י"ב חודש. ואם ידוע שיצא ממנה משקה בשעת היסק אפ"ל לאחר ג' שנים נטמא התנור כשיוסק עכ"ל.

דלכאוו' קשה דמשמע מלשינו דרק היכי דבמשקים חמורים היכי דמקפיד משערינן אם יכולים לצאת אם לא. אבל במשקין קלין שאינן מטמאים עד שיוסק התנור לא משערינן כלל אם יכולים לצאת, וא"כ אם אינם יכולים לצאת כלל אמאי טמאים כשיוסק.

הא אף בהיסק אינם יכולים לצאת ואמאי מטמאין. והנה החכם צבי כתב בתשובה סי' ע"ה שכלי שבלע איסור ששהה י"ב חדש חוזר להתירו.

שטעם האיסור נעשה כעפרא. והקשה על זה מהא דאיתא במס' כלים פרק ט' משנה ה' חרסין שנשתמש בהם משקין טמאים ונפלו לאויר התנור הוסק התנור טמא כו' וכן בגפת חדשה אבל בישנה טהור כו' והרי בחרסין לא מהני יישון.

ותירץ שם בחכם צבי דזהו דוקא לענין טומאה אבל לענין איסור כעפרא חשיב. ובפרי מגדים הקשה ע"ז הרי עכ"פ ראינו שבגפת שהוא בעין נתייבש ביב"ח אבל לא בחרסין דלא שליט בה אוירא: והנראה לענ"ד בזה עפ"י מה שכתבתי לעיל ההבדל בין חמץ לשאר איסורין.

שדבר שנתחמץ נעשה גוף האיסור ובשאר איסורין אינו רק שנבלע בו איסור. וכן גם נ"מ בין איסור לטומאה היא ג"כ כחמץ שנבלע במצה.

שאם טומאה נבלעה בדבר אחר כל הדבר נעשה גוף האיסור דהיינו שהוא ג"כ נעשה טמא. וכן גם בנגיעה לבד נעשה ג"כ גוף הטומאה לפעמים.

והנה באמת גבי כלי יין נסך דקיי"ל ביור"ד סי' קל"ו שאף שנתן לתוכן תוך י"ב חדש מים אין בכך כלום, היינו דאנן רק בתר היין קמשגחינן לי דמן היין עבר זמן י"ב חדש כבר כלה כל לחלוחית היין. אף שעוד יש בהכלי לחלוחית המים אבל אין לחלוחית המים אוסרת.

אבל בטומאה אינו ק דהנה ע"כ סתם כלי משתמשין בו תדיר ובולע תמיד ולכן אם חרסין אלה בלועים ממשקים טמאים. ואח"כ נבלעו בהם מים אחרים.

אז אף שעבר זמן י"ב חדש מבליעת המשקין טמאים. מ"מ הא המשקין שבלעו אח"כ ג"כ נטמאו והם עוד לא נטהו לעפרא שעוד לא עבר זמן י"ב חדש מבליעתן.

והנה אף שטומאה בלועה אינה מטמאה כדאמרינן בחולין (דף ע"א ע"ב) כגון שבלע שתי טבעות אחת טהורה ואחת טמאה דלא מטמיא לה מטמאה לטהורה וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת מת פרק כ"ה הל' י"ב. מ"מ הא כתב הרמב"ם בהלכות טומאת מת פרק כ' הל' ה' אין בלועין נצלין אלא בבטן נפש חיה כמו שביארנו אבל הבלועים בגוף הכלים והאבנים אינן נצלין.

וכן כתב ג"כ בהלכות כלים פרק י"ד הל' ד. וא"כ בחרסין מסתמא שוב אח"כ ג"כ בלעו משקים ונטמאו המשקין האלה מהמשקין טמאים שבלעו מקודם אבל בגפת ע"כ לא בלעי דבכלי דמשתמשים בה משקים ואפשר דהיו בה יותר, ממצת לעת ובלעי.

משא"כ בגפת. ולכן בגפת כיון דבודאי אין בהם משקים אחרים.

א"כ ישנים לאחר י"ב חדש אין בהם לחלוחית בודאי והתנור טהור. אבל חרסין נהי דמזמן בליעת המשקין טמאים עברו י"ב חדש.

הא אח"כ שוב בלעו ג"כ משקים והנך משקים ג"כ נטמאו. לכן ל"ל דלאחר י"ב חודש כלה הלחלוחית שבחרסין.

וא"כ באיסור שפיר כתב החכם צבי דלאחר י"ב חודש כלה הלחלוחית. ואם תוך י"ב חודש בלע שוב דבר אחר אם נימא בהא חתיכה נעשה נבלה באמת גם החכם צבי יודה דאסור כמבואר בתוספות ע"ז (דף ע"ו ע"א) ד"ה בת יומא בשם ספר התרומה.

אך אם לא בלע עוד תוך י"ב חדש. אמרי' דכלה כל הלחלוחית ונעשה כעפרא בעלמא.

וזהו מה שמתרץ הח"צ דזהו דוקא לענין טומאה ולא תקשה ג"כ קושית הפמ"ג: ומעתה מדוייק לשון הרמב"ם דגבי משקים שטמאים טומאה קלה שטמאים התנור רק אחר היסק לא אכפת לן אם אפשר לצאת גוף המשקים הטמאים אם לא היינו אם עברו י"ב חודש מיום שבלעו החרסין את המשקים הטמאים כיון שסוף סוף שוב בלעו עוד משקים אחרים שנטמאו מהמשקים הטמאים ושוב מטמאים התנור לאחר היסק.

אבל במשקים טמאים טומאה חמורה שמטמאים גם קודם היסק היכי שמקפיד עליהם שיצאו. אז ע"כ משגחינן אם יכולים לצאת היינו אם עברו י"ב חודש מבליעתם.

דאף שאח"כ בלעו החרסין משקים אחרים והמה נטמאו ויצאו לאחר היסק. אך המה מטמאים רק טומאה קלה.

אך אותם שמטמאים טומאה חמורה] שוב אין יכולים לצאת כיון שעברו י"ב חודש מזמן בליעתם. וא"כ קודם היסק אינו טמא.

אך לאחר היסק שיצאו המשקים האחרים שג"כ נטמאו אז התנור טמא. שגם מטומאה קלה הוא נטמא: ולכאורה יש להקשות ע"ז מהא דאמרינן בפסחים (דף פ"ה ע"א) אבר שיצא מקצתו חותך כו' הא קמטמא ליה טומאת סתרים היא וטומאת סתרים לא מטמא.

א"כ הכי נמי הוה טומאת סתרים מה שנגעו המשקים שנבלעים אח"כ בתוך החרסין במשקים הטמאים. די"ל דזהו דוקא בגוף הבשר שנוגעים זה בזה הוה טומאת התרים.

אבל דבר שנבלע בתוכו לא הוה טומאת סתרים כי אם בלוע כמובן. וראי' לזה ממה שכתב רש"י בפסחים (דף ל"ג ע"ב) ד"ה קסבר כו' וכשנטמא הזג לא נטמא משקה כו' דלאו אוכל דכותי' חשיבי כו' וטומאת משקים נמי לא נטמאו ואע"פ שמשקה מקבל טומאה בכל שהוא דלא היה עליו שם משקה מעולם כו' עכ"ל משמע דאי הוה שם משקה עליו היה מטמא ולא היה נחשב למגע סתרים: ועוד עלה על דעתי לומר באופן אחר.

דהנה בלשון הרמב"ם יש לדקדק דגבי חרסין כתב נפלו לתנור והוסק נטמאו. וגבי גפת כתב וכן בגפת חדשה הבאה ממשקין טמאים שהוסק בה התנור נטמא.

דהאי בה לכאורה מיותר דהול"ל וכן בגפת חדשה הבאה ממשקין טמאים שהוסק התנור נטמא. אלא הנראה לענ"ד.

דהנה ידוע דכל דבר גוש בעולם יש בו גם כן לחלוחית מצד עצמו. וכ"כ הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ד' הל' ב'.

והלחלוחית הזאת נטמאה בהמשקין טמאים. ולכן נ"מ טובא בין חרסין לגפת.

שגפת, האש שורפו כולו ולכן הלחלוחית שבו ג"כ נשרף באש. מה שאין כן אם יש בו עוד ממשקים אחרים טרם שנתכש שזה אין האש שורף.

וכמבואר במס' מכשירין פרק ד' משנה י' ולא יסיקם אלא בידים טהורות בלבד ופי' הרע"ב ולא אמרינן דסוף משקה טמא הבלוע לצאת מחמת ההיסק. דבעצים שהאש שולטת בהם ונאחז בהם האור כלין המשקים לתוכן.

ואין יוצאין לחוץ כשמסיקן בתנור עכ"ל. ומבואר ג"כ ביור"ד סי' צ"ב סעיף ו' דאם נפל טפה נגד האש שורפו ומיכשו.

ודוקא דבר מועט אבל אם נפל הרבה אינו שורפו. מה שאין כן בחרסין שאין האש שורף החרסין ולכן ג"כ אינו שורף הלחלוחית שבו מצד עצמו אך מוציאו ומטמא התנור.

שוב ראיתי שכיוצא בו כתבו הר"ש והרא"ש ז"ל בפ"י למכשירין. ולכן במשקים חמורים כתב הרמב"ם אם היו יכולים לצאת.

משום דלאחר י"ב חודש לא יצאו עוד כיון שכבר כלו. ולכן לא נטמא התנור טרם הוסק. אך כשהוסק נהי דהמשקים חמורים אינם עוד. אך הלחלוחית שמצד עצמן יוצאת ע"י היסק והן נטמאו ע"י משקים חמורים כדכתיבנא לעיל ולכן התנור טמא. ועל כן דקדק הרמב"ם וכתב גבי תרסין נפלו לתנור והוסק. היינו שהוסק בעצים ולא בהחרסין.

דהחרסין אינן נשרפין אלא מתיבשים. אבל גבי גפת כתב וכן בגפת חדשה הבאה ממשקים טמאים שהוסק בה התנור.

היינובהגפת בעצמה. מפני שהיא בעצמה נשרפת.

ולכן גם הלחלוחית שבה נשרפת עמה יחד ואינה יוצאה לטמא את התנור. כל זה עלה על דעתי לפום רהטא.

אך באמת אין הלחלוחית שבה נטמאת מפני דנחשבת כמי פירות ואינה מקבלת טומאה כמבואר במכשירין פרק ד' משנה י' ע"ש: סימן יב להרב הגדול מהור"ר מרדכי מאיר נ"י דרב דהארעסק ע"ד שאלתו מה שאירע בקהלתו שחנוני אחד טעה ומכר אלוין בתור מלח חמייץ. והניחו רבים האלוין בתבשיל ואסר כת"ר המאכלים מספק ועתה שאל מה משפט הכלים.

הנה לפי מה שפירש"י ז"ל בכתובות (דף ע"ט ע"ב) ובע"ז (דף ל"ג ע"ב) מחפורת של צריף קרקע שחופרין משם צריף ובלע"ז אלום וכתב המתרגם שזהו האלוין. א"כ הוא מין עפר ואין בזה שום חמץ כלל.

אלא אפ"י אם נימא דאפשר דאינו האלום שפרש"י רק שיש בו חשש חמץ. מ"מ כיון שנפסל מאכילת כלב א"כ אין אוסר תערובותו והוה כדיו שנפל לתוך המאכל שפסק בחק יעקב בסי' תמ"ב ס"ק י"ט שבטל ברוב.

דאין לומר כאן כיון שנתן לתוך המאכל אחשביה. דכיון דנתן שלא בכונה א"א לומר אחשביה.

ואפילו אי לא היה נפסל מאכילת כלב ג"כ אין לאסור אף המאכל. כיון שדבר זה פוגם מאוד המאכל וליכא רק משהו.

ואף שכתב הרמ"א בסי' תמ"ז סעיף י' דבמקום שיש מנהג אפ"י משהו ונותן לטעם לפגם אסור. מ"מ כשפוגם כל כך עד שמפסיד המאכל יש להתיר ובגוף דין זה בנותן טעם לפגם בפסח כתב שם המגן אברהם בס"ק מ"א דבמקום שאין מנהג יש להורות דהמקיל לא הפסיד, ומכש"כ כאן דהוה רק חשש וספק שמא הוא חמץ.

והוה ספק משהו ופגם. וראיתי בספר שו"ת יד אלעזר סי' ע"ד ובספר שו"ת מהריא"ז ענזיל ז"ל סי' מ"ד שכתבו בענין אם מלחו בשר באלוין, שאלוין הוא שני מינים אחד יש שחופרים בקרקע, ואחד שמבשלים ממי מעין כמו שמבשלים מלח.

ושקלו וטרו שם בענין נותן טעם לפגם. ובכל אופן יש להתיר בין המאכל ובין הכלים בנד"ד: חיים פישל עפשטיין.

סימן יג בע"ה יום ג' כ"א אדר ב' תרס"ה לפ"ק הראזאווא יצ"ו: לידידי הרב המאוה"ג מהור"ר דוד נ"י רכ דק' אוזדא מה שכתב כת"ר ע"ד השקים של קמח פסח שבהרחיים שתחת השגחתו תפרו להשקים את הפתקאות שעושים בעלי הרחיים לסימן. אפריון נמטי' לזה.

באמנה אגלה את אוזן כת"ר שבפ"ק הביאו קמח של פסח מעיר סלוצק ועל השקים נדבקו הפתקאות בדבק. והפתקאות האלה מדביקים רק אחרי שממלאים הקמח בשק לדעת איזה מין קמח בהשק.

ואיש אחד אמר לי' שראה בהטחנה שמדביקים הפתקאות בדבק שעושין מקמח ומים. ואסרתי לסוחרים הקמח דפ"ק להביא הקמח הזה שמדובקות הפתקאות על השקים.

ומה שכתב כת"ר שאפשר לדבק בדבק הגומא או בדבק שעושים החרשי עצים שנעשה מעורות ובשר ומבשלים אותו. לענ"ד גם זה אין טוב.

כי לו יהא נמי דזה נחשב כמי פירות מ"מ אח"כ כשילוש עם מים יהיה מי פירות עם מים שממהר להחמיץ ויעי' בחק יעקב סי' תס"ו ס"ק ז' דגם בשק שנתלחלח מזיעת החומה לדעת המתירים מ"מ ממהרים להחמיץ עם מים כו' ואם נתיבש ונתערב אין ללוש בהם ויקיימו לאחר הפסח ואם לש בהם יאפה מיד כו' עכ"ל.

ועוד דלא גריעי מזיעת בהמה. דבת"ה מסתפק אי מחמיץ בלא מים.

ואף אם תמצא לומר דלא דמי. מ"מ כיון שנותנים בו גם מים.

א"כ מתחילתו הוא מחמיץ וכמו שכתב הטור בסי' תס"ו בשם הרוקח בבשר יבש שהזיע שמחמיץ. ואף להמג"א בסימן תס"ב ס"ק ו' בשומן דאינו מחמיץ כבר כתב טעמו שהמים שהודח בו כבר נתנגב ומכל שכן כשנתבשל אצל האש.

אבל כאן הא מערב עתה מים עם הדבק הזה בעת שמדביק ובודאי מחמיץ. ולא דמי למים שנותן ליין דהו"ל ככולו יין.

וגם מי דבש שנחשב למי פירות לדברי המגן אברהם ז"ל. דהתם נשתנה המים מבריייתו.

אבל הכא לא נשתנה המים רק שמעורב עם הדבק. ומכל שכן לדברי הט"ז ז"ל בסי' תס"ז ס"ק י"ח דמי דבש לא נחשב מי פירות.

ומלבד זה כיון שרבו האוסרים גם בשומן ובזיעת בהמה. אין להורות היתר לכתחילה וכאן כשמדביקים את הפתקאות אל השקים עוברת הלחלוחית לתוך הקמח וקמח הרבה נתלחלח ונדבק ואח"כ נתיבש ונתפרר לתוך יתר הקמת.

ומה שכתב כת"ר כי הוא בדק בשקים ולא מצא קמח דבוק נגד הפתקא. אין זה מספיק להתיר לכתחילה לדבק הפתקאות.

כי כמובן אין כל פעם שוה. כי אנכי בדקתי הרבה פעמים ומצאתי בהם בצק שנתיבש נגד הפתקאות: וכל זה הוא לכתחילה אבל בדעבד אין לאסור הקמח.

רק ליטול המקום שיש בו ספק והשאר מותר. וכמו שכתב הט"ז בסי' תס"ו תק"ד.

דגם לאחר שנתיבש אפשר בתיקון זה לאחוז מקום הספק. ועדיפא מזה כתב בחק יעקב שם ס"ק י"ג דאם יש ספק אם נתלחלח ממי פירות מותר מכח ספק ספקא אף אם נתיבש.

ספק דלמא ממי פירות נתלחלח ואת"ל מדברים אחרים ונתחמץ דלמא לא נתערב בו כלום. ומה שהקשה בספר מקור חיים ס"ק ג' וז"ל וק"ל דמ"מ היאך יאכלנו בפסח דהא אם יתן בו מים יהיה מי פירות עם מים עכ"ל נראה לענ"ד דאף כאן יש ספק דלמא הלכתא כהיש מפרשים דס"ל דמי פירות עם מים אינו ממהר להחמיץ יותר משאר עיסה. דרבים מהראשונים הכי ס"ל. ועוד דלמא הלכתא כהרא"ש ז"ל דמעט מי פירות עם מים אינו ממהר להחמיץ.

ויעי' במג"א סי' תס"ב ס"ק א' שנסתפק אם יש לאסור בדיעבד מי פירות מועט עם מים. ועוד נהי דממהר להחמיץ מ"מ דלמא [לא] ישהה כלל ולא יחמיץ.

וכ"ז הוא רק בדיעבד. אבל לכתחילה אין כל זה מספיק להתיר להדביק הפתקאות אף בגומא שצריך ג"כ ללחלח במים וראוי לתקן שיתפרו הפתקאות אל השקים.

או שיעשו באופן אחר רק לא ידבקום בדבק: ידידו הדוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל: סימן יד לחרב הנדוא מוהר"ר מרדכי מאיר שליט"א הרב דק' הארעסק אשר שאל בשעורה שנמצאה בעיסה שנילושה במי פירות עם מים. כבר הורה זקן אא"ז בנודע ביהודה קמא חלק או"ח ס' כ"ב דאוסר במשהו.

ומה שהקשה ממה שכתב המג"א בסימן תמ"ז ה"ק ה' שכתב דמשום דהוה בחמץ תרתי לא בדילי מיני' והוא בכרת ולכן הוה במשהומשא"כ בנוקשה דאף דהוה דאורייתא. מ"מ אינה בכרת וצריך הוא לבטיל בס'.

הנה קושיא זו כבר כתובה בספר עונג יו"ט סי' ל"ח. אך נפלאתי דהא כבר הקדימם בקושיא זו אא"ז בעצמו בנו"ב.

שכתב שם וז"ל ואפי' לדעת מהרי"ל שהביא המג"א שם דיהיב טעמא דחמץ במשהו משום כרת ואף אם נוקשה דאורייתא, מ"מ אכתי כיון שהוא רק באזהרה ואין בו כרת בטל בס' וא"כ י"ל דמי פירות ומים לא הוי רק נוקשה ובטל בס' אף שהוא אסור מה"ת. נלענ"ד דלדידן דס"ל דנוקשה מדרבנן ע"כ מי פירות עם מים חמץ גמור הוא כו' ומסיק שם וא"כ לדידן דקיי"ל נוקשה מדרבנן א"כ בודאי מי פירות ומים חמץ גמור הוא ואפי' כרת איכא ואסור בודאי במשהו עכ"ל.

מזה יראה כת"ר שהוא בעצמו היה קשה לו כן ותירץ דהכא במי פירות ומים איכא כרת דלא חשיב נוקשה לדידן: עוד הקשה כת"ר על עיקר דעת הפוסקים שפסקו דנוקשה הוא מדרבנן. מהך דחולין (דף כ"ג) בעי ר' זירא האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו כו' מאי ספיקא הוי ונפיק ממה נפשך או דלמא בריה הוא ולא נפיק.

וכיון דר' זירא מספקא ליה מאן יהא דעתו רחבה למפסק דהוה רק איסור דרבנן. ועוד הקשה איך מדייקו הראשונים מהך דר' יהודה דאמר שיאור ישרף ואוכלו פטור דהוה מדרבנן.

דלמא אוכלו פטור משום דספקא הוא עכ"ל. וכבר נשמעו קושיות אלה בין החיים בקרבן נתנאל פסחים פרק ג' סי' א' ובפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח ובספר מקור חיים סי' תמ"ב ס"ק א' ובשו"ת עונג יו"ט סי' ל"ח: והנה שם בעונג יו"ט כתב וז"ל ונראה לי דספקא דר' זירא אידחי מסתמא דהש"ס במנחות (דף נ"ג) דפריך הש"ס התם גבי מנחות דתנן כל המנחות באות מצה ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור.

ופריך שיאור דמאן אילימא דר' מאיר לר' מאיר הא מדלקי עלה חמץ גמור הוא. אלא שיאור דר' יהודה לר' יהודה.

ומשני התם מצות תהי' הכתוב קבעו חובה ומדפריך דילמא לא תאפה חמץ אלא שיאור דר"י הרי מוכח דשיאור דר' יהודה בריה הוי. דאי נימא דלר' יהודה מספקא לי' בשיאור אי חמץ הוה אי מצה.

א"כ א"א לומר דקרא אתי לאפות שיאור דהא אי חמץ הוה אסור במנחה דליכא ספיקא קמי' שמיא. וכיון דבסוגיא זו מוכח דלר' יהודה בריה הוה פסקינן הכי דהוי ברי'.

וכיון דאינו לוקה לר' יהודה איסור תורה נמי ליכא לשיטת הני רבוותא עכ"ל והנה אף דלא סתמא דהש"ס התם קמותיב ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור. אלא רב חסדא הוא דקא מותיב הכי.

מ"מ אפשר דאידחי ספיקו של ר' זירא מפני פשיטותו של רב חסדא. אך מ"מ ליכא למידחי הך דר' זירא מהתם דאפשר דרב חסדא מותיב לפי מה דמספקא לן להאי גיסא אי נימא דבריה הוה.

והא הך תהיה דקבעו חובה לא להכי לבד איצטריך דנימא דקמי' שמיא ליכא ספיקא להקשות דא"א דקרא אתי להכי לעיכובא. דהא לכמה דברים אחרים איצטריך כמבואר בסוגיא דהתם: אך לענ"ד נראה לתרץ דלר' זירא דמספקא לי' בדר' יהודה גבי שיאור אי חמץ אי מצה הוא.

היינו רק גבי שיאור. שהתחיל להתחמץ אבל לא נגמר חימוצו עוד כראוי בהא מספקא ליה.

אבל אטו מי לא מודה דיש חמץ נוקשה דאינו נכנס כלל בגדר הך ספק. דהא הנך דחשיב שם בפסחים ריש פרק אלו עוברים תכשיטי נשים ואינך דקחשיב שם.

שהם בודאי בריה מין חמץ בפני עצמו והיינו נוקשה. ולפ"ז לא תקשה כלל מהך דר' זירא.

דהוא מספקא לי' רק בשיאור. היינו שנתחמץ ולא נתחמץ כראוי עוד ועתיד הוא להתחמץ כראוי.

אפשר דכבר נחשב לחמץ גמור. או אפשר דכיון דלא נתחמץ עוד כראוי נחשב עוד למצה.

אבל הנך מינים דזהו עיקר חימוצם ואעפ"כ אינם חמץ גמור זהו בודאי בריה בפני עצמה ונוקשה מקרי. בהא לא מספקא לי' לר' זירא וזה הוה מדרבנן.

וא"כ לא תקשה כלל אמאי נוקשה הוה מדרבנן הא ר' זירא מספקא ליה. דר' זירא לא מספקא ליה בנוקשה כלל.

וגם הא דהקשו איך מדייקו הראשונים מהך דר' יהודה דאמר שיאור ישרף ואוכלו פטור דהוה מדרבנן דלמא אוכלו פטור משום דספקא הוא. אומר אני דלא קשה.

דהא ר' זירא נמי קאמר או דלמא בריה הוה ולא נפיק. וא"כ מספקא ליה נמי לר' זירא דלמא לר' יהודה הך שיאור הוה בריה ולא ספק ואעפ"כ קאמר ר' יהודה דאוכלו פטור ש"מ דהוה מדרבנן אם בריה הוה.

ודכותי בנוקשה דלא מספקא ליה בהא כלל הוא מדרבנן: ועלה דכתב אא"ז בנו"ב להוכיח מהא דמנחות (דף נ"ז) דמים ומי פירות הוי חמץ גמור דקאמר התם אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי ר' עקיבא. ופריך התם מנחת נסכים מי פירות הם.

ומשני אומר היה ר' עקיבא מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשרה. וא"כ איך מרבה לה קרא לחימוץ הא מים ושמן דמנחה הוו מי פירות ולא מקרי חמץ אלא נוקשה וע"כ או דנוקשה דאורייתא או דמי פירות עם מים הוה חמץ גמור.

וכה"ג כתב ג"כ בשער המלך הל' חו"מ פרק ד' הל' ח'. וכתב עלה בספר עונג יו"ט וז"ל ולכאורה לא הבנתי ראייתו דהא אפשר לפרש דכיון דמנחת נסכים מגבלה במים ואין המים פוסלים את המנחה.

וא"כ משכחת לה חימוץ שנתן המים לתוך המנחה קודם שנתן לתוכה השמן והוי חמץ גמור ואשמעינן קרא דעובר עלה משום כל המנחה אשר תקריבו כו' עכ"ל. ודבריו אינם מובנים.

דאיך יגבל תחילה במים קודם שיתן השמן הא צריך לתת השמן בכלי קודם שיתן הסולת כמבואר במנחות (דף ע"ד ע"ב). וא"כ שוב א"א להיות במים בלבד בלא השמן, ולכאורה אפשר לומר דהא קיי"ל דאם לא בלל כשר ורק יציקה מעכבת כמבואר במנחות (דף י"ח).

א"כ אפשר דבדיעבד נתן בה מים וגבלה קודם שנתן בה שמן, הן אמת שיש לחקור אם נתינת השמן בכלי מעכבת או לא. דלכאורה ממה שכתב רש"י שם במתני' ד"ה לא בלל כשר וכגון שנתן כל הלוג במתן הראשון שהוא קודם לעשייתה וביציקה דאי חיסר שמנה אמרו בפ"ק (דף י"א) פסולה עכ"ל.

משמע דנתינת השמן מקודם מעכבת. ואף דממה שכתב רש"י בד"ה עיכובא משמע דלימוד העיכובא הוא רק על יציקה אבל לא על נתינת השמן בכלי קודם הסולת.

אפשר לומר דהא אמרי' שם בדף י"ח ע"ב דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. וא"כ אם לא נתן שמן בתחילה הרי אינה ראויה לבילה דבלא שמן א"א לבלול וממילא ידעינן דנתינת השמן מעכבת.

אלא שראיתי בספר מנחת חינוך מצוה קט"ז כתב וז"ל ונראה דגם מתן שמן קודם בכלי ג"כ אינה מעכבת רק יציקה מעכבת והא דאינה מעכבת מיירי מ"מ שנתן כל הלוג שמן

רק לא בלל או לא נתן קודם אבל אם לא נתן כל הלוג הוי חסר שמנה ופסולה רק בנתן כל הלוג ולא היתה יציקה פסולה ובלא בלל או לא נתן השמן קודם כשר עכ"ל.

ואפשר דלא תקשה הא צריכה להיות ראויה לבילה דאפשר דנקראת ראויה לבילה דהא ראויה לתת עליה שמן ולבלול, אך מ"מ אם נימא דמגבל במים קודם נתינת שמן לתוכה א"כ משעת גיבול שוב אינה ראויה לבילה ובילה מעכבת דהא קיי"ל כחכמים במנחות (דף ע"ה) דבוללן סולת וכיון שמגבל במים שוב אינם סולת.

ומשום הכי אי אפשר לומר דנותן המים קודם לשמן ומגבל במים לבד. ועיין במנחות (דף נ"ג ע"ב) תוד"ה אין מחמיצים מה שמוכיח ר"ת מזה דאם איכא מים בהדי מי פירות מחמיצים.

ולדבריו אין מזה הוכחה: ועוד יש לדחות דבריו דהא אין חייבים על חימוץ מנחה כ"א לאחר שנתקדשה כמבואר שם דאי מידת יבש לא נתקדשה לא לקי על חימוץ לחם הפנים משום דתנור מקדשם ואז א"א עוד לבא לידי חימוץ. והא במנחות (דף ח') פליגי רב ור' חנינא דרב ס"ל מנחה קדושה בלא שמן ורב חנינא ס"ל דאין מנחה קדושה בלא שמן.

ובעין משפט ציין דפסק הרמב"ם כר' חנינא ואף שאין זה מפורש בהרמב"ם. אך נראה דהכי ס"ל דבפרק י"ג הל' ה' מהל' מעשה הקרבנות כתב דאחר שנותן שמן בכלי ואח"כ נותן עליו את הסולת ואח"כ נותן שמן אחר על הסולת ובולל הסולת בו ואח"כ נותנה בכלי שרת ויצק לתוכה שמן.

דכבר תמה ע"ז בכסף משנה דאיך כתב דאח"כ נותן בכלי שרת הא מהסוגיא דמנחות (דף ט') מבואר דבולל בכלי שרת ועיין מש"כ בלחם משנה לתרץ דבריו. אך אי פסק כר' חנינא כ"ז ניחא כיון דאין מנחה קדושה בלא שמן משו"ה אינו נותן בכלי שרת כל זמן שהיא בלא שמן.

וע"כ פסק הרמב"ם כר' חנינא לגבי רב עי' ביד מלאכי סי' תקנ"ז דהרמב"ם ס"ל דר' חנינא היה רבו של רב ומשו"ה פסק כותיה. ובהלכות תמידין ומוספין פרק ה' הל' ט' כתב הכסף משנה שהרמב"ם פסק כר' חנינא אף דתניא כותי' דר' יוחנן משום דר' חנינא עדיף מדר"י וקשיש מיניה דהא צוה רבי ר' חנינא ב"ר חמא ישב בראש והוה כמו תנא עכ"ל ומכל שכן דהלכה כר' חנינא נגד רב דהא רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

וא"כ אם אין מנחה קדושה בלא שמן א"א לומר כדבריו דמשכחת לה חימוץ כגון שמגבלה במים קודם שיתן השמן. הא אז אינה קדושה ואין חייבים על חימוצה:.

שוב ראיתי בספר לקוטי הלכות שכתב דהלכה כרב דמנחה קדושה בלא שמן כיון דגם שמואל כותי' ס"ל. והנה לכאורה אפשר לומר דהרמב"ם לא מפרש כהתוס' שמפרשי בחולין (דף ל"ו) בהא דבעי ר"ל צריד של מנחות אם מונין בו ראשון ושני.

דמירי בשלא נתן עדיין שמן בביסא ואעפ"כ קדושה ולדידהו גם ר"ל ס"ל דמנחה קדושה בלא שמן. אלא כפירש"י שפי' צריד של מנחות קורטי קמח הצבור במנחה ואין שמן נכנס לתוכו עכ"ל וכן מסקי גם התוס' שם דלשון צריד משמע מקצתה לח ומקצתה יבשה.

אבל במנחה שאין בה שמן לא קמבעיא ליי מפני שאינה קדושה בלא שמן וא"כ ס"ל לר"ל כר' חנינא ומשו"ה פסק הרמב"ם כר' חנינא כיון דגם ר"ל קאי כותי'. והנה ראיתי בספר שושנים לדוד כלים פרק י"ד משנה ה' בהא דסנדל של בהמה של מתכת שטמא.

שבשבת (דף נ"ט) פליגי בהא רב ור' יוחנן ור' חנינא דבסנדל כבד לר' חנינא טמא ולדידהו טהור. וכתב דהרמב"ם שכתב בפרק ב' מהל' כלים הל' ז' סתם דסנדל של בהמה טמא ולא חילק בין מאיס ללא מאיס ובין יקיר ללא יקיר.

משמע דפסק כר' חנינא דבכל ענין טמא. ולפ"ז כיון דפסק כר' חנינא אף דרב ור' יוחנן פליגי עליה.

אפשר דגם כאן דאף דשמואל ס"ל כותי' דרב מ"מ פסק כר' חנינא. אלא דקשה על דבריו דהא הרמב"ם שכתב בפרק ז' הל' ז' מהל' כלים דכלים המשמיעים קול לאדם אפי' נטלו ענבוליהם מקבלים טומאה שהרי הוא ראוי להקישו על החרס עכ"ל וא"כ בעי מעין מלאכה ראשונה.

ולפ"ז גם בסנדל בעי מעין מלאכה ראשונה כר' יוחנן שבשעה שבורח מן הקרב מניח ברגליו ורץ. וכ"כ בחי' המאירי לשבת (דף נ"ט) וז"ל סנדל של בהמה של מתכת כו' הרי הוא ראוי לאדם שבשעה שבורח מן המלחמה מניחם ברגליו ורץ כו' ואם היה כבד כ"כ עד שאין ראוי לכך טהור משחישב עליו לבהמה שהרי אין ראוי למלאכה ראשונה עכ"ל.

ואולי שס"ל כמוש"כ התוס' שם בשבת ד"ה הואיל דתחילתו נמי עשוי לכך. ולכן כתב סתמא ופסק כר' חנינא.

והא בב"ק (דף נ"ב) בפלוגתא דרב אמר בכדי שידע ושמואל אמר בכדי שיודיעוהו ור' יוחנן אמר כדי שיודיעוהו וילך ושכור פועלים ויכרות ארזים ויכסנו כתב הרשב"א וקיי"ל כר' יוחנן ואפי' לגבי רב ושמואל ובב"ק (דף קי"ח) בסוגיא דהחזיר שלא לדעת כתב הרשב"א דקיי"ל כר' יוחנן אע"ג דפליגי עלי' רב ושמואל וכן דעת הגאונים וכן דעת הרי"ף ז"ל עכ"ל ומכש"כ שהלכה כר' חנינא אע"ג דפליגי עלי' רב ושמואל: אלא דהדברים צ"ע דהא בשבת (דף קמ"ה) כתב הרשב"א ז"ל בחי' וז"ל ולענין כבשים ושלקות לגופן כ"ע לא פליגי דשרי ואפי' לתוך הקערה למימיהן אע"ג דר' יוחנן מחייב חטאת לא קיי"ל כותי' אלא כרב ושמואל דתרוייהו אומרים אינו חייב חטאת והו"ל תרי לגבי ר' יוחנן דקיי"ל כותייהו עכ"ל.

וזה סותר דברי עצמו לכאן. והתוס' שם ד"ה ור' יוחנן כתבו בשם ר"ח דהלכה כר"י לגבי רב ושמואל ע"ש, והרמב"ם פסק בפרק כ"א הל' י"ג מהל' שבת כשמואל נגד ר' יוחנן דרב סבר כותי' בהא כמש"כ הרב המגיד: הן אמת דהמשנה למלך בפ' י"ג ה"ב מהל' מעשה הקרבנות עלה דכתב הרמב"ם מביא עשרון שלם ומקדישו כתב וז"ל פירש בעישרון של מקדש עכ"ל.

וזהו דלא כר' חנינא עיין מש"כ התוס' במנחות (דף ח') ד"ה ולר' חנינא דלדידיה צריך לקדש המנחה של חביתין בביסא עם השמן. ואם נאמר דהרמב"ם פסק כר' חנינא הוה

ניחא מה שכתב שם הרמב"ם ומביא עמה שלשת לוגין שמן דכבר עמד בזה במל"מ אם כונתו שביא כל הג' לוגין ויקדש אותם או דילמא שיכול להביאם בכלי חול עכ"ל.

והנה אם יצטרך להביאם בכלי חול לא ידעתי למה. ומאי אהנו אם יביא כל הג' לוגין או לא אם יביאם בכלי חול.

וגם אין לזה מקור למה שצריך להביא יחד עם העשרון כל הג' לוגין שמן דמש"כ הכסף משנה דזה מבואר בדף נ"א שם מבואר רק שצריך להביא עמה ג' לוגין אבל למה יצטרך להביא כל הג' לוגין ביחד. אך אי נימא דהרמב"ם סבר כר' חנינא זה ניחא.

דהא צריך להביא השמן עם העשרון כדי לקדשו וכמש"כ התוס'. ועוד הא בפשוטו א"א לומר דנותן המים קודם השמן ומשו"ה איצטרך קרא לחייב על חימוצה.

דהא אמרי' שם דלר' עקיבא דמידת יבש לא נתקדשה לא מרבה לחם הפנים לחימוץ. ואף דאיכא ביסא דלח הוא כדפריך התם ואפשר דנתקדש לחם הפנים קודם מ"מ מוקי דלש ע"ג קטבליא ולא מרבה לחה"פ לחימוץ כיון דלא כתב רחמנא דליעבד ביסא ועי' מש"כ בחי' הרשב"א.

ואם נימא דמי פירות ומים אין מחמיצים מכש"כ דאין לרבות מנחת נסכים לחימוץ. כיון דאמרה תורה דצריך נתינת שמן בכלי קודם הסולת ואף אי מגבלה במים א"א רק במי פירות עם מים.

ואף דבדיעבד כשרה אם לא נתן השמן בכלי קודם. מ"מ לא גרע מאם לש בביסא בלחה"פ דאפשר להיות חימוץ בכה"ג לאחר שנתקדשה.

מ"מ לא רבי לחימוץ בכה"ג. כיון דרחמנא לא כתב דליעבד ביסא, מכש"כ הכא דרחמנא לא כתב דלא יתן השמן קודם.

דאדרבה מצוה ליתן השמן קודם. ואי נימא דמי פירות ומים לא שייך בהו חימוץ איך מרבה מנחת נסכים.

א"ו דגם כה"ג שייך חימוץ: ומה שכתב שם בעונג יו"ט לדחות מש"כ בנו"ב להביא ראיה ממש"כ הרשב"א בתשובה בשם רב האי גאון ז"ל שכתב על יין צמוקים שנעשה לצורך הפסח ובתר דעבדין נטירותא יתירתא זימנין דמשתכח בעידן סחיטה תרי או תלת חיטי או שערי למשתיה ודאי אסורי לבעורי מאי.

והשיב דכה"ג לא חשתון מיניה בפסחא דחמץ בזמנו במשהו. וע"ז כתב דצ"ל דרב האי גאון ז"ל סובר כשיטת רש"י ז"ל דהא דאמר ר"ל עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבים על חימוצה כרת מיירי במי פירות בלא מים א"כ מי פירות ומים הוה חמץ גמור לדידיה ומשו"ה אוסר במשהו.

אבל לדידן דפסקינן כר"ת דמי פירות עם מים הוי חמץ נוקשה ודאי דבטל בס' עכ"ל. והנה שם בתשובת הרשב"א סי' נ"ג הביא ג"כ משמן של הגאונים לא רק משמו של רב האי גאון ז"ל לבדו.

והרשב"א בתשו' סימן של"ג כתב וז"ל דע כי מי פירות אין מחמיצים לעולם חימוץ גמור ואפי' ע"י מים אלא כשהן בעין בלא תערובות מים אין מחמיצים כלל ומותר אפי' לכתחילה וזו, היא ותיקא ושיבולי דאביי ורבא וכן הסכמת כל הגאונים וזהו שאמרו בירושלמי וכולהו ע"י מיא עכ"ל. מזה נראה דדעת הגאונים היא דמי פירות עם מים אינם כ"א נוקשה: ידידו דו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק הראזאווא יע"א: סימן טו כתב הרא"ש בפרק כל שעה סימן כ"ד ובאשכנז נהגו שלא ליתן מלח בעיסת מצה ויש נותנים טעם למנהג מהא דאמרינן שבת (דף ע"ט) שלש עורות הן מצה דלא מליח ולא ראי' היא דעור שאינו מתוקן כהלכתו קרי ליה מצה כעיסה שלא נגמרה בחימוץ.

ויש אומרים משום דמליחה כרותח מידי דהוה אחמי חמה שאין לשין בהם גם הכי נמי המלח מחמם קצת, ויש מביאין ראיה דמלח אינו גורם חימוץ מהכא ותיקא במילחא ומשחא שרי ולא ראיה היא דמלח ממהר החימוץ כשנילושה במים. אבל אם נילושה במי פירות המלח לבדו אינו גורם החימוץ.

ויש מביאין ראיה מהא דתנן (דף ל"ה) חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאין בהם אעפ"י שבודאי יש מלח בהן כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח. וטעות הוא בידם דאין נותנין מלח אלא בדבר הקרב על גבי המזבח כגון אברים ופדרים וקומץ עכ"ל הרא"ש ז"ל: והנה ראיה ראשונה מהך דשבת (דף ע"ט) מצה דלא מליח הלא היא כתובה במרדכי סוף פרק כל שעה סי' תקצ"ד ובעל קרבן נתנאל כתב להוכיח דאין מזה ראיה דהא קתני דלא קמיח ולדבריהם אין ליתן קמח בעיסת מצה עכ"ל וכן הקשה בפ"ח.

ודבריהם אינם מובנים דאי כונתו דלאחר שהיא מצה אין ליתן קמח לדבריהם הא באמת לדברי הכל אין לתת קמח בעיסת מצה עיין באו"ח סי' תנ"ט. ואם כונתו דאף בדיעבד יש לאסור אם נתן קמח לא היה לו לסתום אך לבאר דכונתו היא דהיה לנו לאסור בדיעבד לדבריהם.

ואם נאמר דכונתו דכשם דהתם הוא לא קמיח כך אין לעשות עיסה של מצה מקמח וכי יעלה על הדעת דמפני שאין שם קמח ע"כ נקרא מצה. אלא דכונתם היא שלכן נקרא העור מצה כשלא מליח ולא קמיח.

מפני שכשמעבדין אותו במלח או בקמח אז נותנים בו טעם. דהמלח מבליע בהעור טעמו והקמח שנתחמץ מבליע בו טעם החימוץ ועי"ז נתעבד ועי' בפסחים (דף מ"ה ע"ב) גבי עריבת העבדנין.

ומזה מביאין ראיה דכיון דעור שאין בו טעם מלח וטעם חימוץ נקרא מצה, אך כשיש בו טעם מלח אף שאין בו טעם חימוץ נקרא חיפה. דהיינו מליח ולא קמיח.

ש"מ דבמצה אין לתת בה מלח דבשביל שחסרים לה שני הטעמים נקראת מצה וכיון שיש בו אחד מן הטעמים או טעם מלח או טעם חימוץ שוב אינו נקרא מצה. אך הרא"ש ז"ל השיב ע"ז דלא מפני שאין בו אלה הטעמים נקרא מצה אלא מפני שאין מתוקן קרי ליה מצה.

ואפשר דזה התיקון. היינו נתינת מלח במצה.

לא מעלה ולא מוריד: ועלה דהביא הרא"ש ראייה משום דמליח כרותח. כתב בפרי חדש דאינה ראייה דזהו דוקא כשאינו נאכל מחמת מלחו אז הוא כרותח.

אבל אם נאכל מחמת מלחו אינו כרותח. וכבר כתבו לדחות דבריו דנהי דכשאינו [אינו] נאכל מחמת מלחו אינו כרותח.

אבל מ"מ מחמם קצת והא הרא"ש כתב ג"כ דהמלח מחמם קצת: אלא דיש להבין בהא דאמרינן דמליח הרי הוא כרותח. אם הכונה היא דמליח יש לו רק דינו של רותח.

דהיינו כשם שרותח מפליט ומבליע הוא מליח ג"כ מפליט ומבליע. אבל בטבעו אינו מחמם.

או דלמא דהכונה היא מליח כרותח היינו שהוא ממש רותח ומחמם. ומהראיות שמביא במרדכי מבואר דמלח מחמם.

מהא דאמרינן בבבא בתרא (דף י"ז) מרחיקין מלח מן הכותל. וגם גבי הטמנה בדבר שמוסיף הבל אמרינן בשבת (דף מ"ז) אין טומנין במלח כ"ש בעיסה שמוסיף תום עכ"ל המרדכי: אך ראיתי להרשב"א ז"ל בתשובה סימן רכ"ד שלא כתב כן וז"ל שאלה אם מותר ליתן מלח בעיסה בפסח אם לאו משום דמליח הרי הוא רותח.

תשובה מסתברא לי שהוא מותר ולא אמרו מליח כרותח להחם אלא להבליע ולהפליט ציר ורוטב ודם שבבשר וכן להבליע הדם בכלי שנמלח בו הבשר בפנינא דר' אמי. אבל לא להחם ולהחמיץ העיסה בחומו ותדע שהרי עשו המליח לכלל דברים אלו כרותח דצלי, ואם מלאו קנקנים של יין נסך במלח אינן נכשרין בכך אעפ"י שחם האש המועט מכשירן אם חממן קצת עד שנתרפה זפתן.

אלא שלא לכל דבר עשו את המליח כרותח עכ"ל הרי דהרשב"א ס"ל דהא דאמרינן מליח כרותח הוא דוקא לענין להפליט ולהבליע אבל לא לחמם ולהחמיץ. ולכאורה תקשה לפ"ז מהראיות שמביא המרדכי מהא דמרחיקין המלח מן הכותל ומהא דאין טומנין במלח דמוסיף הבל דמזה מוכח דמלח מחמם ג"כ וכיון דמחמם הרי הוא מחמיץ: והנראה בדעת הרשב"א ז"ל דמהא דהטמנה לא תקשה דנהי דמלח אינו מחמם.

אך מחמת חריפותו הוא מוסיף חמימות בדבר מחומם ועי' מש"כ הט"ז באו"ח סי' שי"ח ס"ק י"ג. והנה בבבא במרא דמשמע דמלח מוציא הבל אף בדבר שאינו מחומם דהא התם לא מיירי בדבר מחומם כדאמרינן התם (בדף י"ט ע"א) דמחמימי חיים ומקרירי קריר ועי' פירש"י דמחמימי חיים כשנותנין בו דבר חם הוא מתחמם וגבי הטמנה מחמימי הוא.

אבל גבי כותל קריר עכ"ל. אפשר דהרשב"א יפרש דמלח אינו מוציא הבל.

אך מלקה הקרקע או את הכותל וכמו שכתבו התוס' שם דף י"ט ע"א ד"ה משום דמשתכי לפי פיר"ח גבי סלעים וע"ש בדף י"ח ע"א הא קמ"ל דהני קשו לכותל ועי' גירסת מהרש"ל ובמהרש"א שם: ועפ"י הדברים האלה ניחא מה שראיתי בשם ספר כסא דהרסנא סי' ל"ד שהקשה עלה דאיתא בזבחים דף מ"ו ובמנחות דף כ"א אברים שצלאן והעלן ע"ג המזבח אין בהם משום ריח ניחוח.

והקשה דהא קרא כתיב על כל קרבנך תקריב מלח ומליח היא כרותח דצלי אלמא דגם רותח דצלי מהני ומקרי ריח ניחוח עכ"ל. ולפי מה שכתבתי אליבא דהרשב"א לק"מ.

דנהי דמליח היא כרותח היינו לענין להפליט ולהבליע. אך אין מליחה מחממת הבשר דנימא דתו לא מסקי ריחא: ועלה דכתב הרא"ש שיש מביאין ראייה מהא דתנן בדף ל"ה חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאין בהם אעפ"י שבודאי יש שם מלח כדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח.

ובספר שו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' קכ"ג כתב עלה דהקשה הפר"ח דמליח. הרי היא כרותח היינו דוקא שאינו נאכל מחמת מלחו.

ותמה ע"ז דאלו נתן מלח במים ונמס בתוכו ושוב לש עיסה באותן המים שפיר י"ל שאין המים מרותחים ע"י המלח. כיון שהי' נאכלים מחמת מלחם לא מיקרי רותח.

וכל זה כשנתן מלח במים ונמס בתוכם. אך מלח בקמח או בעיסה הלא לא יכחיש אדם שיהגריר מלח בעצמו רותח כי הוא אינו נאכל מחמת מלחו ובמקום שהוא בעין בעיסה הרי מחמם מקומו ומחמיצו באותו מקום כו' וכן לק"מ מחלת תודה דמייתי תרא"ש עכ"ל.

וכונתו דמשו"ה אין מחמיץ המלח בחלת תודה משום דנמס כבר במים מקודם שנתן בעיסת חלת תודה, אך לענ"ד דבריו אינם מובנים דהא הנך דמביאין ראי' מחלת תודה הוא משום דכתיב על כל קרבנך תקריב מלח. והא אמרי' במנחות דף כ"א ע"א אי תמלח יכול במי מלח ת"ל במלח.

ובספר לקוטי הלכות בזבח תודה שם כתב ומסתברא דזהו לעיכובא דלא מקרי מלח עכ"ל וא"כ א"א לומר בחלות תודה דנתן בהן מלח כשנמס במים דאז הוה מי מלח וזה א"א: ובשער המלך פרק ה' הל' י"א מהל' איסורי מזבח הקשה וז"ל ועיין בהרא"ש פרק כל שעה שכתב וז"ל ויש מביאין ראייה מחלות תודה כו' דאדמייתו ראייה ממתני' דחלות תודה לייטו ראייה מכל המנחות דכתיב בהו מצות תאפינה ואע"ג והיה בהם מלח וכמו כן קשה על הרא"ש ז"ל שדחה ראייתם דאכתי תקשה ליה ממנחות הקרבות ע"ג המזבח כגון מנחת חוטא ומנחת קנאות ונסכים דכתיב מצות תאפנה והיה בהם מלח ואי ס"ל דשאני כהנים דזריזים הם א"כ בחלות תודה ג"כ איכא למימר הכי וצ"ע עכ"ל.

הנה זה פשוט דלהכי לא מייתי הרא"ש ראי' מכל המנחות משום דכהנים זריזים הם. אבל גבי חלות תודה ל"ל כהנים זריזים הם עי' בנדה דף ו' ע"ב מעשה בשפחתו של ר"ג שהיתה אופה ככרות של תרומה כו' מאי תרומה תרומת לחמי תודה.

ומשמע מזה דאין צריכים כהן לתלות תודה ומשו"ה א"א למימר גבייהו כהנים זריזים הם: סימן טז שאלה. אם דלג יום אחד ולא ספר בו ספירת העומר אם יספור שאר הימים בברכה או לא: תשובה.

דבר זה במחלוקת שנויה. דבהלכות גדולות כתב שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו וכן פסק באור זרוע ח"א סי' שכ"ט.

ורב סעדיה גאון ורב האי גאון והתוס' במנחות דף ס"ו סוד"ה זכר למקדש חולקים ע"ז וס"ל דבשאר הלילות יברך. אלא דאם שכח ולא ספר בלילה הראשון בזה דעת רב סעדיה גאון כבה"ג וכן פסק רב עמרם גאון והריא"ג ז"ל.

כ"כ בכל בו סי' נ"ה. ובטעמם בזה עיין מש"כ בב"ח או"ח סי' תפ"ט.

והבית יוסף כתב שם וז"ל והר"ן כתב בסוף פרק ערבי פסחים בשם מר יהודאי דמאן דלא מני עומר בלילה קמא לא מני בשאר לילות פירוש משום דבעינן תמימות אבל בשאר לילות היכא דלא מני מאורתא מני מיממא ורב האי חולק ואומר דאי משום דבעינן תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המנין ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום עכ"ל.

ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונזכר ביום. אבל היכא דלא נזכר גם ביום אפשר דסבר דלא יברך.

אלא שרבינו כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י ולר"י כיון דתליא טעמא דבכל לילה מצוה בפ"ע היא ודאי אפ"י אם לא נזכר ביום נמי מברך בשאר לילות עכ"ל. אך ממה שכתב בכל בו שם מבואר שדעת רבינו האי גאון מפורשת כדעת ר"י שז"ל ורבינו האי גאון ז"ל כתב אי משום דבעינן תמימות שכתב בשאר הימים נמי חסר מן המנין והלכך אם שכח סופר יום שלאחריו דמצוה לממני יומי עכ"ל.

הרי דכתב מפורש כדעת הר"י דאף אם שכח ולא נזכר ביום מ"מ סופר ימים שלאחריו. וכן מבואר בבעל העיטור סוף הלכות מצה ומרור בשם רב האי גאון ז"ל.

ובשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיף ת' פסק כבה"ג דאם שכח לברך באחד מהימים סופר בשאר הימים בלא ברכה: וראיתי בספר בית הלוי ת"א סי' ל"ט וז"ל ונסתפקתי דהא קיי"ל מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי ומצוה דשבועי הא הוי רק בכל יום שנשלם בו השבוע שימנה כמה שבועות הם לעומר וא"כ אם דלג ביום שלא נשלם בו השבוע נהי דהפסיד מנין הימים מ"מ מנין השבועות לא הפסיד עדיין ובכל יום כשנשלם בו השבוע אפשר דיכול לברך עכ"ל, ולענ"ד נראה בזה דהנה בטעמי' דבה"ג דס"ל דאם חסר יום אחד שוב אינו סופר בברכה משום דכתיב תמימות.

וגבי שבועות הוא דכתיב. דהא כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה.

ואדרבה בשביל השבועות הוא דאם חסר שוב אינו מונה. אבל משום ימים לחודיהו היה מונה אף אם חסר לספור יום אחד.

וכן מורה לשון הכל בו שכתב וז"ל ורבינו האי גאון ז"ל כתב אי משום דבעינן תמימות שכח בשאר הימים נמי חסר המנין והלכך אם שכח סופר יום של אחריו דמצוה לממני יומי עכ"ל. והיינו דאף דמשום שבועי כתיב תמימות ומשחסר אין כאן תמימות.

אבל משום יומי לא בעינן תמימות והא מצוה לממני יומי. ובאמת כבר כתב הרי"ף גיאות בשם רב האי גאון ז"ל דמקיים תמימות בשבועי.

דהיינו שבכל משלם שבועי כשאומר חשבון השבוע מקיים שבע שבתות תמימות תהיינה ולדידי' אה"נ הא מפורש ס"ל דאף אם שכח ולא ספר שסופר גם בשאר יומי בברכה

ובסברת בה"ג נ"ל דס"ל כהנך ראשונים דסברי דהא דאמר אביי מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי היינו בכל יום ויום צריך לממני יומי ושבועי.

וא"כ כיון דבכל יום צריך לממני גם שבועי וגבי שבועי בעינן תמימות ומכיון שחסר יום אחד אין כאן תמימות: עוד כתב וז"ל ומצאתי ברבינו ירוחם בנתיב ה' חלק ד' שהקשה למה אין מברכין שתי ברכות כיון דהן שתי מצות וכמו בתפילין של יד ושל ראש ותירץ דכתיב שבעה שבועות תספר לך מיום הביאכם ומשו"ה לא הוי מצוה מהתורה בשבועי רק בפני הבית ובזה"ז הוי שבועי רק זכר למקדש, אבל ימים גם בזה"ז הוי מן התורה ומשו"ה לא מברכין רק ברכה אחת על ימים לחודא ולדידי' דברינו הנ"ל נדחין עכ"ל וכונתו דכיון דעיקר ספירה לדידי' הוי רק יומי ושבועי רק זכר למקדש א"כ אין הברכה על שבועי ומשו"ה כיון שחסר יום אחד לא שייך לומר דיברך על השבועות.

אך המעיין ברבינו ירוחם יראה דהוא הסכים לדברי ר"י דאם חסר יום אחד סופר שאר הימים בברכה. ואדרבה מדס"ל דהשתא מצוה לממני רק יומי א"כ מהאי טעמא נמי לא אכפת לן אם חסר יום אחד דהא תמימי בשבועי הוא דכתיב.

ואף להנך דס"ל דתמימות קאי איומי היינו אכל יומי שהתחיל למנות מבערב ועי' מנחות דף ס"ו ועי' מה שכתב בביאור הלכה סי' תפ"ט, אך לדידן דפסקינן דמצוה לממני יומי ושבועי בכל יום ויום שפיר פסק המחבר דאם שכח ולא ספר יום אחד סופר שאר יומי בלא ברכה: ונ"ל עוד בזה. דהנה הא דכתב רבינו ירוחם שהן שתי מצות והן כתפילין של ראש ושל יד.

הנה הרמב"ם בספר המצות מצוה קס"א כתב בהפך וז"ל שם וכמו שמצות מנין השנים והשמיטה מצוה אחת כמו שבארנו כן ספירת העומר מצוה אחת וכן מנה אותה כל מי שקדמנו מצוה אחת ואל יטעך אמרם מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי ותחשוב שהן שתי מצות. כי כל חלק וחלק מחלקי מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות כל חלק ממנה כו' והראי' הברורה על זה היותנו מונים גם כן בכל לילה שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין ענינה אלא בליל השבועות והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדברים כן אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי כמו שתקנו עכ"ל.

והנראה בזה דבה"ג ס"ל כהרמב"ם דספירת יומי ושבועי היא מצוה אחת. אך כל אחת היא חלק מחלקי המצוה וכיון שחסר יום אחד ואינו יכול לקיים למנות שבועי הרי שוב אינו יכול לקיים חלק זה מהמצוה ומפני זה אינו יכול לקיים כל המצוה כולה: ומה שמסיק בספר בית הלוי וז"ל הא מבואר בטור דאם מנה ימים בלא שבועי או שבועי בלא ימים יצא ונדון דידן הא לא גרע מזה.

ולכאורה יכול לברך דאע"ג דלדעת רבינו ירוחם אינו יכול לברך. מ"מ הא רוב הפוסקים חולקים עליו במה שמחלק בין שבועי ליומי בזה"ז עכ"ל.

הנה מהא דמיירי דימנה שבועות בברכה ביום שנשלם השבוע אף שחסר ביום אחד מזה לא נזכר בטור דבר. והא דכתב המג"א בס"ק ד' דאם ספר הימים לחוד ולא ספר השבועות א"צ לחזור כו' ואם מנה שבועות לבד נמי יצא כמ"ש הטור עכ"ל.

כבר כתבו בחק יעקב ס"ק ח' ובמחצית השקל דכונתו ממש"כ הטור בשם אבי העזרי
דביום ח' יאמר היום שבוע אחד ויום אחד ואין צ"ל היום ח' ימים שהם שבוע אחד ויום
אחד ובדיעבד סמכינן עלי'. וזו היא כונתו דאם מנה ימים לחוד דהיינו שספר היום ח'
ימים.

או שבועות דהיינו שספר היום שבוע אחד ויום אחד. ועיין מש"כ בחק יעקב דאם ביום
ז או ביום י"ד לא הזכיר הימים אפשר דלא יצא.

ואין זה ענין כלל לנדון אם שכח ולא ספר ביום אחד אם יספור ביום שנשלם השבוע
בברכה בענין דמיירי בזה בספר הנ"ל: סימן יז בע"ה יום ב' י"א סיון תרס"ו לפ"ק
הראזאווא יצ"ו: לידידי הרב הגאון מהור"ר זאב אברך שליט"א חרב במאזייק מה שחקר
כת"ר במשרתת שהפרישה חלה ביום טוב ברשות בעל הבית מעיסה שנילושה מערב
יו"ט.

והביא כת"ר דעת החולקין בגלגל עיסה מערב יום טוב אם מפריש ממנה חלתה ביו"ט.
דיש מהראשונים שפסקו דהלכתא כרבה בביצה דף ט' ע"א) שיכול להפריש.

אך רוב הפוסקים פסקו כאבוה דשמואל דאם גלגל מערב יו"ט אינו יכול להפריש ביו"ט.
והמחבר והרמ"א באו"ח סימן תק"ו סתמו כהנך דאין מפרישין והכי נקטינן שלא
להפריש ביו"ט מעיסה שנילושה מערב יו"ט.

אך בדיעבד אם כבר הפרישה. דעת כל הפוסקים דמה שעשו עשוי.

וזהו אם המשרתת הפרישה בשוגג אז מותר לאכול אף ביו"ט. אבל אם היא מזידה לפי
שיטת הרמב"ם שפסק בפרק כ"ג מהלכות שבת דבמזיד לא יאכל.

א"כ אסור עד מוצאי יו"ט. ולשיטת הרשב"א שהביא הב"י באו"ח סימן תק"ג דרק
בשבת מזיד לא יאכל.

אבל לא ביו"ט. הכי נמי אף אם מזידה מותר מיד עכת"ד כת"ר: ולענ"ד נראה דאף לפי
שיטת הרמב"ם אף אם מזידה מותר מיד.

כיון דקודם הפרשתה היה מותר לאכול דקיי"ל כשמואל דאמר בביצה (דף ט' ע"א)
דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. וא"כ איך שייך למימר דנקנסי' דיהי' אסור אף
מה שהיה מותר מקודם.

וכן כתבו מפורש התוס' בסוכה (דף כ"ג ע"ב) ד"ה שני לוגין וז"ל ואי הוה שרי למיכל
בתנאי שאני עתיד להפריש לא היה ראוי לקונסו אפילו עבר ותיקן עכ"ל. והא כל
האחרונים דחו דברי המרדכי שכתב בפ"ק דביצה דאסור לאפות ביו"ט העיסה שנילושה
מערב יו"ט.

דהיכא אמרינן אנן במזיד אסור לאכול. היכא דכל עיקר תיקונו היה להתיר באכילה,
כגון בארץ ישראל דאסור לאכול קודם הפרשה.

אבל בחלת חו"ל דגם קודם הפרשה מותר לאכול א"א למקנסי' לאסור המותר מקודם. והא ר"ח והנך דס"ל כותי' דפסקו כרבה דס"ל דאף עיסה שנילושה מערב יו"ט מפריש חלתה ביו"ט.

מפני שאינו מתקן כלום דגם קודם הפרשה יכול לאכול. ואף דלהנך דפסקו כאבוה דשמואל אסור להפריש ביו"ט חלה מעיסה שנילושה מערב יו"ט.

היינו משום דרבא מסיק שם בביצה (דף ט' ע"א) מי לא מודה שמואל שאם קרא עליה שם שאסורה לזרים. והיינו מדכתב הרמב"ם בפרק כ"ג הל' י"ד מהל' שבת ואין מגביהין תרומה ומעשרות שזה דומה למקדיש אותן פירות שיפריש.

ועוד מפני שהוא כמתקן אותן בשבת עכ"ל. וא"כ הכא אף שזכר הרמב"ם טעמא שהוא כמתקן אותן בשבת אך משמע דעיקר איסורו אינו מפני התיקון שמתקן הפירות דנימא דאין תיקונו מועיל לאותו יום.

אלא מפני שם חלה שנותן לה והוה כמקדיש. וא"כ עיקר האיסור הוא מפני החלה ולא מפני החולין ולא שייך למקנסי' לאסור המותר.

וראיתי בספר שו"ת משכנות יעקב חלק או"ח סי' ק"מ שכתב ג"כ דעיקר האיסור הוא משום דאין מקדישין: והא גם בהך דאין מבטלין איסור לכתחילה כתב הש"ך ביור"ד סימן צ"ט ס"ק י"ב דדוקא כשישראל לוקח ביוקר מעכו"ם אסור דאי לא הכי אין טעם לאסרו למוכרו לישראל. דהא לא אהנו מעשיו הרעים עכ"ל.

ובפרי חדש התיר למכור אף ביוקר לישראל הרי אסרינן התם רק באכילה כמו שהיה אסור מקודם. אבל לא אסרינן בהנאה כיון שהיה מותר מקודם, ודכותי' הכא לא אסרינן מה שהיה מותר מקודם: וראי' לזה נ"ל דהנה הלבוש כתב באו"ח סימן תנ"ז דאם שכח להפריש חלה מן העיסות של מצות המצוה יכול להמתין עד הלילה כדי שיניחם כך שלימות על הקערה וכשיבצע מצה השניה לשנים לשמור חציה לאפיקומן אז יניח השתי מצות השלימות כו' ויקח פרוסה קטנה מן הבצועה ומברך להפריש חלה כו'.

וכתב בספר חק יעקב סי' תנ"ז ס"ק ט' דראוי ונכון לנהוג שלא להמתין עד הלילה דהא בלא"ה עיסה שנילושה מערב יו"ט אסור להפריש ממנה ביו"ט עכ"ל ולפ"ז אמאי התירו להפריש בלילה הא קיי"ל דעיסה שנילושה מערב יו"ט אין מפרישין ממנה חלתה ביו"ט ואסור באכילה אפי' בדיעבד, א"ו דלא אסרינן מה שהיה מותר מתחילה.

ואף דעביד איסורא והפריש מ"מ מותר לאכול. והנה אף שראיתי שכדברי כת"ר כתב בספר משנה ברורה בסי' תק"ו ס"ק כ'.

אך לענ"ד נראה כמו שכתבתי דלא קנסינן לאסור מה שהיה מותר מקודם: ועוד נ"ל ראייה דהנה אהא דכתב המרדכי בפ"ק דביצה סי' תרנ"ד גלגל עיסה מערב יו"ט אין מפריש ממנה חלה ביו"ט והכי קיי"ל וה"ה דאין לאפות ביו"ט כיון שאין יכול לאוכלה, וע"ז תמה הב"י אמאי אינו יכול לאוכלה הרי בחוץ לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש.

ובספר אלי' רבה כתב דהמרדכי מיירי כשהפריש חלה דאינו נאכל כמבואר בסעיף ד'. ע"כ כתב דאין לאפות החלה ביו"ט.

ואי נימא כדברי כת"ר דאם מפריש במזיד לא יאכל. הו"ל למימר דכונת המרדכי היא דאם הפריש חלה במזיד דאין לאפות כל העיסה כיון דבאופן זה אסור לאוכלה.

א"ו דכיון דגם בלא הפרשתו יכול לאוכלה דהא אוכל והולך ואח"כ מפריש א"כ אף דהפריש במזיד לא קנסינן ליה לאסור מה שהיה מותר מקודם: ובחידושי הריטב"א בעירובין (דף מ"א ע"ב) כתב בשם רבינו יונה וז"ל דאפילו בשבת לא מיתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה בר"ה או הוצאה והכנסה שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה דהיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה.

והיינו דנקטינן. בכל דוכתא מעשה שבת וטעמא דמסתבר הוא עכ"ל והיינו כמו שכתבתי דדבר שיש תיקון בגופו קנסינן ליה שלא לאכול כמו שלא נעשה התיקון.

אבל היכי דאף בלא התיקון מותר היה לאכול א"כ אין זה תיקון בגופו. והרמב"ן בחידושו שם בעירובין (דף מ"א ע"ב) כתב עוד מפורש יותר בהך דאמר רב פפא פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו אפי' במזיד לא הפסידו את מקומם וכתב משום דאין זה נהנה ממעשה שבת כיון דגם מתחילה היו מותרים לו: ולכאורה הרמב"ם דפסק בפרק ו' הל' כ"ד מהל' שבת פירות פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו כו' במזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת עכ"ל א"כ ס"ל לכאורה אף דהיכי דמקודם היה היתר ג"כ נאסר.

נראה לענ"ד דהרמב"ם מפרש כמו שכתב הרמב"ן שם לשיטת דברי האומר שאם חזרו למקומם במזיד הפסידו את מקומם. כיון שבשעה שיצאו חוץ לתחום אז היה אסור לדידי' א"כ אין זה נקרא שהיו מותרים מקודם, כיון שכבר היה חל עליהם שם איסור: והנה התוס' בעירובין (דף מ"א ע"ב) ד"ה לא הפסידו שכתבו ולא דמי למבשל בשבת במזיד לא יאכל דהתם הוי איסור דאורייתא עכ"ל.

א"כ מדמיאנו בסברות של רבינו יונה והרמב"ן ז"ל ומדמו הא להך דמבשל בשבת משמע לכאורה דבכל גונא אסור, אך הנראה לענ"ד בדעת התוס' דהנה לכאו' דבריהם תמוהים כמו שהקשה המגן אברהם בסי' ת"ה ס"ק י"ד דהא המטביל כליו והמעשר דאיסורא דרבנן נינהו וקנסינן כדאיתא בפרק ב' דתרומות.

ומה שכתב המג"א דצ"ל דדוקא בדאית ליה פירא אחריןא וכדאיתא פ"ב דביצה כ"כ הרא"ש והכא מיירי בדלית ליה פירא אחריןא עכ"ל, כבר הקשה ע"ז בקרבן נתנאל בעירובין פ"ד סי' ב' ס"ק ז' וז"ל ולא נהירא דא"כ הוה לי' לרבינו והרי"ף לפרש דבאית לי' פירא אחריןא אסור למאן דאפקא עכ"ל ובירושלמי עירובין פ"ד הל' א' בשירי קרבן הקשה וז"ל וכתב המג"א כו' ותימא א"כ תפשוט לי' הא דבעי בבבלי פ"ב דביצה עבר ואפה מהו ומסיק ת"ש המעשר בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל ומשני בדאית לי' פירא אחריןא פי' דליכא למפשט דאיכא לאוקומי מתני' בדאית לי' פירא אחריןא וכיון דשמעינן מברייתא דהכא דבדוקא בדאית לי' פירא אחריןא איירי מתני' א"כ איכא למפשט שפיר כי היכא דמתירין כאן בדלית לי' פירא אחריןא אפי' במזיד ה"ה עבר ואפה ביו"ט דשרי בדאית לי' ובדלית לי' אסור כמתניתין עכ"ל, ומה שכתבו בספר מרכבת המשנה ובשירי קרבן שם לתרץ קושית המג"א דלא קשה ממעשר דלא שייך למימר גבייהו דאנוסים הם שהרי קודם שעושרן לא היו ראויים לאכילה משא"כ בפירות

אלו שהוציאן והחזירן ודאי אנוסין הם שהרי אילו לא הוציאן נמי מותרין היו, אבל ממבשל קשיא להו שפיר דמבשל איירי בראוי לכוס קודם הבישול וכדמפורש בחולין (דף ט"ו ע"א) עכ"ל.

דא"כ יש לתמוה הא גם במטביל שרי מקודם להשתמש בו דברים טמאים ומ"ט לא מקשו ממטביל אלא הנראה דאף ממטביל לא קשיא להו דבמטביל הא דיכול היה להשתמש בהם דברים טמאים גם עתה לא נאסר ולהשתמש בטהרה היה מקודם ג"כ אסור. וגם במטביל כלים הנקנים מעכו"ם אינו יכול להשתמש בהם וע' מש"כ הרב המגיד בפ"ד מהל' הל' י"ח, אבל ממבשל קשיא להו דהתם נמי להנך פוסקים דסברי דיש בישול אחר בישול וקדירה שנצטננה והרתיחה ותיקן אותה א"כ נאסרה ואף שאח"כ שוב הצטננה ואזדא לי' תקונה נשארה באיסורה כיון דנאסרה פעם אחת.

וא"כ הכא נמי הא כשהוציא הפירות חוץ לתחום נאסרו ומ"ט כשחזרו למקומם חזרו להתירם, ותירצו דמבשל הוא איסור דאורייתא ולכן נשארה באיסורה. אבל באיסור דרבנן חזרה להתירה כשנסתלק התיקון.

ולפ"ז מדברי התוס' עוד ראינו לדברי. דמשמע מדבריהם שם דבאיסור דרבנן כל שנסתלק התיקון חוזר להתירו, וכ"ש היכא דלא נעשה תיקון כלל דלא נאסר: ובהגה' אשר"י פ"ג דשבת סימן ב' נסתפק בהא אם כבר היה ראוי לאכילה ואיננו נהנה כ"כ אם קנסוהו רבנן או לא.

ובפרי מגדים באו"ח סי' שי"ט באש"א ס"ק א' הניח בצ"ע אם בירר ב' מיני אוכלין דאפשר לאכול כך אם אסור לאותו שבת כיון דלא נהנה ממלאכת שבת. ולפי מה שכתבתי נפשט הספק: והא דכתב בבית שמואל באהע"ז סימן ה' ס"ק י"ז דישראל שסירס או שסירס העכו"ם בשבילו דאסור לאכול ממנו.

אפשר שזהו נמי תיקון לאכילה. ועי' מש"כ הט"ז שם ס"ק ט'.

ובפרי מגדים ביור"ד סי' צ"ט בשפתי דעת ס"ק י"ב כתב באמת לתמוה על הב"ש וז"ל מ"ש ביור"ד צ"ט לא ידענא דכאן מבטל איסור וקנסו משא"כ בסירוס דאין מעלה כ"א לחרישה אכילה אין לאסור בשביל זה דלא אהני ליה מעשיו הרעים לאכילה ודוחק לומר שהשור משובח בכך עכ"ל: ומלבד זאת הא כתב המג"א גבי טבילת כלים בסימן שכ"ג ס"ק י"א דאם עבר והטביל דיש להקל בדיעבד מאחר דיש מתירין לכתחילה.

א"כ ה"נ הא רבו הפוסקים כרבה דמפריש ביו"ט מעיסה שנילושה מערב יו"ט וא"כ כשהפרישה בדיעבד יש להקל. והא עלה דכתב המג"א בסי' תק"ו ס"ק ג' דאם חל ערב פסח בשבת ושכח להפריש חלה מלחם חמץ שאפה לשבת שאין לזה תקנה.

הא רבו החולקים עליו בזה וס"ל דבדיעבד יפריש חלה בשבת. עי' בקרבן נתנאל פ"ק דביצה סי' י"ג ס"ק ס' ובספרו נתיב חיים בסי' תק"ו ובשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' צ"ו, ועי' בספר ישועות יעקב או"ח סימן תק"ו סק"ה שכתב וז"ל והנה בגוף הדבר הלכה כמאן הרבה פוסקים כרבה כו' וכיון דמלתא דרבנן הוא היה לנו להקל.

אך כיון דאפשר לעשות תקנה זו שיהי' אוכל והולך ואח"כ מפריש. אבל בשכח להפריש חלה בשבת ע"פ שא"א בענין אחר נראה לסמוך על דעת המקילין בהפרשת חלה ביו"ט היינו בחלת חו"ל עכ"ל.

ומהאי טעמא נמי יש להתיר בדיעבד אם הפריש. ועוד הא יש מהראשונים שפסקו כאבוה דשמואל דאם גילגל עיסה מערב יו"ט אינו יכול להפריש חלה ביו"ט וכתבו דאף דאיכא מניעת שמחת יו"ט אך כיון דיכול לאכול ואח"כ להפריש אין כאן מניעת שמחת יו"ט. ובכה"ג שהפריש כבר אם נאסור לו לאכול הא איכא מניעת שמחת יו"ט א"כ מה"ט נמי אף. לדידהו יש להתיר.

עוד כתב כת"ר דלתירוץ השני שבתוס' בבא מציעא (דף י' ע"ב) גבי אין שליח לדבר עבירה דגם גוף השליחות בטל. א"כ כיון דהיא הפרישה בעבירה ביו"ט א"כ בטל גוף השליחות ולכך גם ההפרשה בטלה.

ולא כתב כת"ר דיש נ"מ בין אם אמר לה מערב יו"ט שתפרוש חלה. לאם אמר לה ביו"ט גופי'.

דאם אמר לה בערב יו"ט שתפרוש חלה והיה לה שהות להפריש בערב יו"ט אז אין השליחות בטלה כמו שכתב במשנה למלך בהלכות גניבה פ"ג הל' ו' דאם עשאו שליח שישחוט לו בשבת והלך השליח ושחט בשבת פטור מתשלומי דו"ה דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת ולגבי איסור שבת פשיטא דאין שליח לדבר עבירה ה"נ לענין הטביחה לא נעשה שלוחו כו' אבל האומר לשלוחו שישחוט והלך השליח ושחט בשבת חייב המשלח כו' ואם השליח עשה איסור אחר דהיינו ששחט בשבת אין זה מעלה ומוריד כלל שהרי בעיקר השליחות לא נצטרף עמו איסור אחר עכ"ל.

ובחידושי על הרמב"ם הבאתי סמוכין לדברי המשנה למלך ממה שכתבו התוס' בכתובות (דף ע' ע"ב) ד"ה ופרנס וז"ל ולא דמי להא דמסקינן בריש פרק בתרא דע"ז אומר אדם לחנוני הרגיל אצלו חן פירות לחמרי ולפועלי ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום יין נסך. דהתם לא קאמר לי' דליתב להו איסורא הלכך לאו שליחותי' עביד אי יהיב להו יין נסך.

אבל הכא שליחותי' קא. עביד כי יהיב לה שום מזונות עכ"ל והיינו משום דכיון דלא אמר ליה דליתב להו איסורא א"כ החנוני דיהיב להו יין נסך אדעת' דנפשי' קעביד ואין זה מהשליחות וא"כ עיקר השליחות אינו בעבירה ולא הכא דעיקר המזונות בעבירה, א"כ בכל אופן שיעשה שליחותו הוא בעבירה ועיקר השליחות היא בעבירה ולא אדעת' דנפשי'.

והכא נמי אם אמר לה בערב יו"ט שתפרוש חלה א"כ היה לה להפריש בערב יו"ט בלא עבירה. ומה שהפרישה ביו"ט אדעתא דנפשה קעבדה ואין השליחות בטלה: ובהאי ענינא תירצתי מה שהקשה בספר קצות החושן סימן קפ"ב ס"ק ב' על אא"ז הנודע ביהודה שהעלה בגט שניתן ע"י שלית בעל כרחה דאינו גט כלל כיון דהיכא דאין שלית לדבר עבירה המעשה בטל וכמש"כ תוס' פ"ק דמציעא (דף י"א).

וכיון דאיכא חרדר"ג שלא לגרש בעל כרחיה הוה לי' שליח לדבר עבירה והמעשה בטל. וכתב בקצוה"ח וז"ל ולענ"ד נראה דהיכא דעושה שליח סתם לגרש וכו' והשליח נתן הגט בע"כ דכה"ג שפיר הוי גט כו' ומה שנתן לה בע"כ ועבר בחדר"ג הו"ל כאילו עשה עבירה מדעתו כו' וכמ"ש כיוצא בזה במשנה למלך פ"ג מגניבה גבי טביחה דיש שלד"ע כו' ואם עשאו שליח בסתם לטביחה והלך השליח וטבחו בשבת דבזה כיון דלא עשאו שליח לזה גוף השליחות לא בטל.

וא"כ נראה דה"ה אם עשאו שליח בסתם לגרש ושליח מדעתי' דנפשי' נתן לה הגט בעל כרחיה דבזה עיקר השליחות לא בטיל עכ"ל. ולענ"ד נראה דלא דמי.

דהנה הא דכתב המשנה למלך דאם הוא אמר לו שישחוט סתם אז הוי שליח אף אם שחט בשבת משום דהא דשחט בשבת בעבירה אדעתי' דנפשי' קעביד דהוא לא אמר לו שישחוט בשבת. אין זה משום דלא אמר לו בפירוש שיעשה העבירה דזה אין מעלה ואין מוריד.

דהא היכי דהוא שוגג ג"כ אמרינן דאין שלית לדבר עבירה. והתם בודאי לא אמר לו בפירוש שיעשה העבירה דאל"כ לא הוי שוגג.

ועי' קידושין (דף מ"ב) דבמעילה יש שליחות לד"ע משום דיליף חטא חטא מתרומה ואף דבמזיד ליכא מעילה ועי' תוס' שם. ועי' בחי' הריטב"א ותוס' רי"ד שם ובשיטה מקובצת בבא מציעא (דף י') אלא דהעיקר הוא אם יכול השליח לקיים השליחות דיקא בעבירה או אם אפשר לו לקיים השליחות אף שלא בעבירה.

דאם אמר לו סתם שישחוט א"כ אפשר לקיים השליחות שלא בעבירה ג"כ כשישחוט בחול. אך אם אמר בפירוש שישחוט בשבת אז אם חפץ לקיים השליחות הרי מוכרח הוא לעשות העבירה.

וה"נ אף אם אמר לו בסתם שיגרש אשה זו ואף שבמשמעות השליחות אינו במשמע שיעשה עבירה ושיגרש אותה בעל כרחיה. אך אם היא אינה חפצה לקבל הגט א"א לו לעשות השליחות בלא עבירה ולא בדידיה תלי' מלתא ואם רוצה לעשות שליחותו מוכרח הוא לעשות עבירה וא"כ שליחותי' בטלה: ועוד עלה על דעתי לומר בגוף דבר זה אף אי אמר לה ביו"ט שתפרוש היום חלה ואז בודאי הוה השליחות בדבר עבירה והשליחות בטלה.

מ"מ ההפרשה מועלת דהנה בכל מקום דהשליחות בטלה גם המעשה בטל. היינו היכא דהפעולה צריכה שתעשה מכח המשלח ולא שתעשה ממילא וא"כ כיון שהשליחות בטלה א"כ, שוב לא נעשה הפעולה מכוחו ולכן אין מועיל כמו גבי קידושין דנקטו התוס' בב"מ (דף י') או גבי גירושין דכתב אא"ז בנו"ב.

דהתם צריכין פעולה מכת המשלח. אבל היכא דאין צריכין פעולה מכת המשלח ואף שנעשה ממילא ג"כ מועיל לא אכפת לן כלל אם השליחות בטלה.

דמ"מ הפעולה הא נעשה. והכא נמי כיון דתרומה ניטלת במחשבה וכן נמי תלה עי' ביור"ד סימן של"א סעיף מ"ו בביאור הגר"א ז"ל ס"ק צ"ב.

וא"כ כיון שהבעה"ב מתרצה במה שהפרישה. בודאי הוה הפרשה מעליא.

ואף שמצד הפרשתה לא היה מועיל. מ"מ מצד ריצוי שלו זהו מועיל לעשותו חלה.

וכיון שנתרצה במה שהפרישה א"כ בודאי הוה תלה. דגם אם לא הפרישה היא כלל רק מאיזה סיבה נפרשה מעצמה חתיכת עיסה והוא היה מתרצה שתהי' חלה בודאי היה מועיל.

ועי' בעירובין (דף ל"ז ע"ב) א"ל אביי אלא מעתה היו לפניו שתי רימונים של טבל ואמר אם ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה כו' ואם היה אומר רק אם ירדו גשמים יהא זה תרומה על זה לא יותר לא היה תלוי כלל בשיריה ניכרים ולא בדיני ברירה והיה מועיל. ומה שהפרישה לא גרע מאם ירדו גשמים על החתיכה ההיא והתרצה שהחתיכה שירדו גשמים עליה שתהי' חלה.

או אם אמר בתנאי שאם ירדו גשמים וכשירדו כיון שנתרצה הוה תרומה דכיון שהתרצה הרי ריצוי דידי' מועיל. ובב"מ דף כ"ב ע"א אמר רבא לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד כו' וכתב בשיטה מקובצת בשם הריטב"א ז"ל ואע"ג דהא אוקימנא לעיל שאני התם דשויה שלית.

ה"מ לדון על תרומה דלמפרע אבל להבא אפי' בדלא שויה שליח סגי עכ"ל. והיינו כמו שכתבתי דכיון דאמר כלך אצל יפות ונתרצה בהפרשה.

א"כ ממילא הוה תרומה כיון דניטלת במחשבה והוא הא התרצה. וא"כ הכא נמי נהי דהפרשתה לא היה מועיל מפני שעיקר השליחות נתבטלה מ"מ כיון שנתרצה בהפרשתה א"כ מעתה מה שהפרישה הוה תלה משום ריצוי דידיה: וראיתי בספר שו"ת משכנות יעקב חלק יור"ד סי' ס"ת שחקר במי שתרם או הפריש חלה שלא מדעת בעה"ב ובא בעה"ב וניכר מדבריו שדעתו מסכמת כגון שאמר כלך אצל יפות מה דינו.

ולכאורה לפי מה שכתבתי הוה חלה דנהי דמצד הפרשתו לא היה מועיל. אך כיון שדעתו מסכמת א"כ הך ריצוי עושה חלה או תרומה שניטלין במחשבה.

אך הנראה בזה דיש נ"מ בין אם מסכים שיהי' החלה או התרומה חלה או תרומה או אם אמר כלך אצל יפות. דהנה לפי מה דכתיבנא יש להבין בהא דמקשה בב"מ דף כ"ב לאביי דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש מהא דתניא כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם כו' הרי שבא בעה"ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה כו' אמאי בעידנא דחרם הא לא הוה ידע.

ומאי קושיא דלו יהא נמי דבעידנא דת ם לא הוה ידע. הא עכשיו ממה שאומר כלך אצל יפות ונמצאו יפות מהן חזינן מזה דנתרצה ממה שתרם וא"כ ריצוי דידי' מהני לשויה תרומה אף דבעידנא דתרם לא ידע.

ע"כ נראה דאם מהא דהתרצה משמע דחפץ שיהי' תרומה או תלה מה שהפריש זה בודאי שזה היה מועיל. אך מה שאומר כלך אצל יפות מזה משמע רק שנתרצה במה שהוא תורם.

אבל לא בעצם התרומה שתרם. ואדרבה הוא אומר כלך אצל יפות. משמע שאינו מתרצה שהתרומה ההיא שתרם תהי' תרומה דהא מפורש אומר כלך אצל יפות. היינו שחפץ שהיפות תהיינה תרומה.

ומשמע מדבריו שמתרצה במה שהוא תורם אבל לא נתרצה במה שתרם. וא"כ מהאי טעמא א"א לומר שבריצוי דידי' תהי' תרומה דריצוי דידי' לא היה על התרומה.

רק דחזינן שמתרצה במה שזה תורם א"כ עיקר התרומה הוא מה שזה תורם וא"כ שפיר פריך אמאי בעידנא דתרם הא לא הוה ידע שיתרצה במה שיתרום. ועי' מה שכתבתי בזה בסי' א': שוב ראיתי בספר נתיבות המשפט סימן קפ"ב ס"ק ב' כתב קצת כמו שכתבתי.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא לישיב בזה מה שתמהו התוס' בנזיר (דף י"ב ע"א) ד"ה באשה וז"ל והא מעשים בכל יום שאשה אומרת לחברתה לוישי לי קמת והפרישי חלה בעבורי וגם תלמידים של בית רבן אומרים כך ואיך נעשה שליח הא בשעה שנעשה שליח לא היתה יכולה בעצמה להפריש חלה מקמח זה שאינו בר חיובא שאין מפרישין חלה מקמח עכ"ל ועי' במרדכי קידושין סי' תקי"ט ובמרדכי תולין סי' תרפ"ט.

ולפי מה שכתבתי ניחא דאף אן השליחות מועילה מצד דמלתא דלא מצי עביד לי' השתא לא משוי שליח מ"מ כיון שנתרצו במה שהפרישו חלה א"כ משום ריצוי דידהו מהני וכמשכ"ל: ועי' מש"כ בקצוה"ח סי' רמ"ג ס"ק ח': עוד הביא כת"ר מה שתירץ בספר קצות החושן סי' קפ"ב ס"ק ב' עלה דהביא אא"ז בנו"ב קמא חלק אהע"ז סי' ע"ו קושית הגאון ר' יצחק הלוי ז"ל שהקשה דאי נימא דבשליח לדבר עבירה השליחות בטלה.

מהא דתנן בקידושין (דף נ' ע"ב) מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות וליקט אדם אחד כלכלה של תאנים ושלהן היתה ושל שביעית היתה. ואמר הרי כולכן מקודשות לי בכלכלה זו.

וקבלה אחת מהן ע"י כולן ואמרו חכמים אין אחיות מקודשות ואמרי' שם (דף נ"ב ע"א) אחיות הוא דאינן מקודשות הא נכריות מקודשות. והרי התם לכתחילה אסור לקדש בפירות שביעית כמו שכ' התוס' שם ואפ"ה הנכריות מקודשות ע"י שקבלה אחת מהן ע"י כולן.

אע"ג דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה אלמא דמעשה השליחות לא בטלה. ותי' בקצוה"ח וז"ל נראה לפי מ"ש בסי' שמ"ח ס"ק ח' דבשלת שלוחו לגנוב אדעת' דידי' ואדעת' דמשלחו להיות שותפין בגניבה דאע"ג דאין שלד"ע.

היכא דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ע"ש בשם רש"י פ"ק דב"מ (דף ח') וא"כ ה"נ כיון שזכתה לנפשה זכתה נמי לחברותיה עכ"ל. ולענ"ד לא מחוור תי' זה דהא הראשונים חלקו על רש"י בזה עי' בתוס' שם ובשיטה מקובצת כתב גם כן בשם הר"ן והרמב"ן ז"ל דמיירי ששניהם הוציאוהו מרשות בעלים ובפירושא דשמעתא כתבו דהכי פירושא.

תדע דאע"ג דלא זכי לחברי' בלחודי' זכי לי' היכא דזכי נמי לנפשי' שהרי האומר לשלוחו כו' פטור דלא זכי ואלו שנים שנעשו שותפין וגנבו והוציאו שניהם מרשות הבעלים

חייבין ולא אמרי' כיון שאין אדם זוכה לחברו בגנבה תעשה זו כמו שמונחת על גבי קרקע וזו כמו שמונחת על גבי קרקע ולא קנה לא לזה ולא לזה, אלא ש"מ אמרי' מגו דזכי לנפשי זכי נמי לחברי' עכ"ל.

וכ"כ בחי' הריטב"א ובתשובת הריב"ש סי' רס"ו. וכ"כ בשו"ת חתם סופר חלק חו"מ סי' קל"ג וז"ל אם אחד מהם הוציא השק מרשות בעלים או הגביהו אעפ"י שנשתתפו בתחילה לילך ולגנוב וגם חלקו בסוף מ"מ כיון שאין שליח לדבר עבירה אין כאן גנב אלא זה שקנאו בהגבהה או בהוצאה מרשות בעלים ואם שניהם כאחד הגביהו או הוציאו מרשות בעלים שניהם קנאו בשותפות כשנים אוחזין בטלית כמבואר בכל הראשונים בב"מ ח' דלא כפירש"י שם, ועי' בה"ה פ"ב מגניבה הל' י"ד עכ"ל.

וא"כ לפי שיטת כל הראשונים שלדידהו אף שלח שליח לגנוב בשותפות והגביה השליח הגניבה ע"מ לקנות לעצמו ולחברו לא אמרי' מגו דזכי לנפשי זכי נמי לחברי' מפני שאין שליח לדבר עבירה גם בכה"ג איך נתרץ האי קושיא. ומה שהקשה ע"ז בקצות החושן בסי' שמ"ח ס"ק ג' וז"ל וקשיא לי דהא אפילו בהגביהו שניהם נמי אי לאו דאמרינן מגו דזכי לנפשי' כו' לא הוה מהני כלום וכדאמרי' בגמרא שם משום דתעשה זו כמונחת על גבי קרקע כו' וכיון דמקני גם בשליח לדבר עבירה בהגביהו שניהם לומר מגו דזכי לנפשי' א"כ אפילו הגביה אחד אדעת' ואדחברי' נמי נימא מגו דזכי לנפשי' עכ"ל נראה לענ"ד בזה דאי נימא כדעת המחנה אפרים סי' ט' מהל' שלוחין דפועל שאני דאמרי' יד פועל כיד בעה"ב.

א"כ הכא נמי אם שניהם הגביהו וכל אחד חפץ לזכות גם לחברו כדי שלא תהי' מונחת על גבי קרקע. וכדי שחבירו ג"כ יזכה לו בכה"ג.

א"כ אין זה שליחות כ"א פעולה ובכה"ג שפיר זכי לי' חד לחבריה: ועוד נ"ל דהנה כשאחד מגביה ע"מ לזכות לדידי' ולחברי' דאמרי' מגו דזכי לנפשי' זכה גם לחברי'. לפי מה שפירש"י.

היינו דלעצמו זוכה בחצי הראשון ולחברי' זוכה בחצי השני. ובגניבה כה"ג כיון דזכיה היא מטעם שליחות ובמה שזוכה לחבירו בחצי השני נעשה חבירו גנב עליה ולכן אינו יכול לזכות לו בכה"ג דאין שליח לדבר עבירה.

אבל כששניהם הגביהו אף דצריכים ג"כ לומר מגו דזכי לנפשי' זכה לחברי' אך האי זכיה אינה מטעם שליחות דאינו זוכה לו בהחצי השני שיזכה בה חבירו רק בהחצי הראשון שזכה לעצמו מזכה לו זכיה שתועיל לקנינו שחפץ לקנות בהחצי האחר. כדי שלא תהי' החצי הזה כמונח ע"ג קרקע.

וא"כ מזכה לו זכיה בהחצי שלו שזכה לעצמו וא"כ הך זכיה היא מטעם בעלים. שהוא מזכה לו בהחצי שלו.

ואף שגם חבירו צריך לזכות לו. בהחצי שלו כדי שלא תהי' כמונח ע"ג קרקע וכל זמן שלא קנה לא הוי בעלים ואיך מזכה לו הא לא תקשה דהקנאתו וזכיתו באים כאחד.

וכיון שאין זה מטעם שליחות רק מטעם בעלים לא שייך להקשות בהא דהוה שליח לדבר עבירה ומ"מ דייק שפיר מזה דאמרינן מגו דזכי לנפשי' זכה גם לחברי'. דאלת"ה אינו מזכה כלל לחברי' אף אותה זכיה שתהי' לו בה שלא יהי' כמונח ע"ג קרקע.

ורק משום דזכי לנפשי' וחפץ לקנות וכדי שלא יהא עיכוב בקנינו משום חבירו מזכה לחבירו נמי כדי שלא יהי' עיכוב בקנינו וחבירו מזכה לדידי' נמי. רק היכא דאחד הגביה לא אמרי' מגו דזכי לנפשי' זכה לחברי' מפני שזכיה זו הוא זוכה לו בהחצי השני שהוא נעשה גנב עלי' וזכיה זו היא מטעם שליחות ואין שליח לדבר עבירה.

והך זכיה דקאמר אין הכונה שהוא זוכה בהחצי שלו לחבירו. כיון דהוא מדין בעלים. והא אין אדם זוכה בשלו לאחר אם לא יזכה לו ע"י אחר. עיין בהרא"ש ב"ק פ"ט סי' י"ח, אלא דהכונה דהוא מזכה לו ואותו אחר זוכה בהגבחהו גם בהחצי האחר זכי' זו שלא תהא כמו שמונחת על גבי קרקע: ועוד נראה לענ"ד לומר בזה.

דהנה בהא דקאמר תיעשה זו כמו שמונחת ע"ג קרקע וזו כמו שמונחת ע"ג קרקע דמאי עיכובא איכא אי מונחת ע"ג קרקע. אלא דזה בפשוטו ניחא דאם מונחת ע"ג קרקע הרי כאן חסרון מצד הקנין.

דהגבחה צריך שיגביה כל החפץ. אך זה צריך בירור אם אינו חפץ לקנות כל החפץ רק מקצתו אם צריך שיגביה את כולו או אם דיו במה שמגביה החלק מהחפץ שרוצה לקנות. ואין להביא ראי' מהא דאמרינן בב"מ (דף ז' ע"א) דהא דתפיס כמאן דפסק דמי אעפ"י שלא הגביה כל החפץ דהתם תפיסתו היא הקנין ומה שתופס קנה מתוך שהוא בידו אבל בהגבחה אף שרוצה לקנות חלק מהחפץ. אם לא הגביה כולו.

מסתברא דאין זה הגבחה אף למקצת מן החפץ. ולפ"ז אם שנים הגביהו וכל אחד חפץ לקנות מחצה.

הרי אין כל אחד יכול לקנות חלקו. כיון דלא חשיב הגבחה באופן זה שכל אחד מגביה רק חצי החפץ.

ולכן קאמר דמגו דזכי לנפשי' זכה נמי לחברי'. היינו דהיכא אמרינן דהגבחה חצי חפץ לא מקרי הגבחה.

היכא דהחצי השני נשאר במצבו כמו שהיה. אך כאן כיון דהחצי השני ג"כ הגביה אחד על מנת לקנותו וגם בו מקיימים הגבחה.

באותו זמן שמגביה זה חלקו א"כ ממילא מקרי שהגביה כל החפץ ואין כאן עיכוב בקניתו ממה שלא הגביה כל החפץ, דכאן מקרי הגבחה לגבי כל החפץ. וא"כ ממילא לא תקשה דאף דשניהם הגביהו הא צריכין לומר מגו דזכי לנפשי' זכה נמי לחברי' וזכיה היא מטעם שליחות ואין שליח לדבר עבירה.

דאין כאן שום זכיה לחבירו. רק דמה שמגביה לזכות לעצמו חצי החפץ ממילא אין כאן עיכוב בקנינו של חבירו.

אבל הוא אינו מזכה לו מידי: ועל פי זה יש לתרץ מה שהקשה בספר פני יהושע ב"מ (דף ת' ע"א) ד"ה ומאי מיגו וז"ל ועוד קשה במאי דקאמר איהו לא קני לאחריני מקני ומאי קושי' דניהו דלא קני הפקח חצי הטלית. מ"מ הא קני מיהו מה שאוחז בידו כו' וא"כ בהאי מקום התפיסה גופא נאמר מגו דזכי לנפשי' אותו שפת הטלית שתופס בידו זכה נמי לחברי' א.

מקום התפיסה גופא וממילא תו לא הוי כמונח ע"ג קרקע עכ"ל ולפי מה שכתבתי ל"ק. דהא כיון דעיקר הכונה היא דתהוי נחשב כהגבהה לגבי החרש.

ולא תהא נחשבת חצי הטלית כמונחת ע"ג קרקע. כיון דלא הגביה כל הטלית.

ואילו לא עשתה הגבהת חבירו שום פעולה בקנין הטלית אז היתה נחשבת כמונחת ע"ג קרקע דהגבהת חבירו אינה מועלת לדידיה וא"כ כיון דהגבהה דידי' עושה פעולה שיקנה הוא ממילא אין כאן מונחת ע"ג קרקע לחבירו. אבל כאן דקונה רק מקום התפיסה לא מצד הגבהתו רק משום שתופס והגבהתו אינה מועילה לו לקנות כל החצי.

והיתר ממקום התפיסה לאקנה והיתר הזה עד החצי מוגבה מכוחו לא מכח החרש וכיון דאין הגבהה דידי' מועילה לו לקנות כל החצי ממילא הויא כמו שמונחת ע"ג קרקע לחבירו: עוד הביא כת"ר קושית המקנה והאור חדש בקידושין (דף נ"ב) עלה דאיתא שם ש"מ אשה נעשה שליח לחברתה אפי' במקום שנעשה לה צרה.

דמנלן דאחת שקיבלה ע"י כולן היתה אחת מהנכריות שהיא עצמה נמי מקודשת וא"כ הרי נעשה לה צרה, דלמא האחת שקבלה ע"י כולן היתה אחת מהאחיות שהן אינן מקודשות כדקתני אין האחיות מקודשות וא"כ הרי לא נעשה לה צרה ומשו"ה הנכריות מקודשות. אבל במקום שנעשה לה צרה אין אשה נעשה שליח לחברתה עכ"ל.

ולענ"ד נראה דלא קשה ולא מידי. דלו יהא נמי שקבלה אחת מהאחיות.

מ"מ דייק שפיר דאשה נעשה שליח לחברתה אפי' במקום שנעשה לה צרה, דאם לא נעשה שליח במקום שנעשה צרה. א"כ רק אותה שקבלה היא מקודשת ולהאחרות אינה נעשה שליח ואינן מקודשות, וא"כ אף אם אחת מהאחיות קבלה ע"י כולן היה הדין שהיא מקודשת והאחרות אינן מקודשות כיון שלא נעשה שליח במקום שנעשה צרה, א"כ לאחותה לא נעשה שליח ואין אחותה מקודשת ולא הוו קידושין שאין מסורין לביאה, והיא לבדה מקודשת ולא אחותה ואף לא האחרות.

ומדקאמר דהנכריות מקודשות והאחיות אינן מקודשות מסתמא נעשה שליח אפילו במקום שנעשה צרה. ואף לאחותה נעשה שליח ושייכים הקידושין גם לגבי אחותה.

ושפיר קאמר דאין אחיות מקודשות דהוה קידושין שאין מסורין לביאה. אך הנכריות מקודשות דהוויא שליח להן: שוב עלה שתירץ אא"ז שם בנו"ב לקושית הגאון ר' יצחק הלוי ז"ל מהך דמעשה בחמש נשים כו' וליקט אדם אחד כלכלה של פירות כו' ושל שביעית היתה.

והרי התם לכתחילה אסור לקדש בפירות שביעית ואפי' הכי נכריות מקודשות ע"י שקבלה אחת מהן ע"י כולן אע"ג דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה. אלמא דמעשה השליחות לא בטל.

ותירץ אא"ז שם בנו"ב דכי להמקדש היא נעשה שליח הלא לחברתה נעשה שליח כדאמרי' התם אשה נעשה שליח לחברתה כו' והרי להנשים אין עבירה כלל להתקדש בפירות שביעית הצריך להם לצורך מאכל ביתם. ובזה תירץ שם גם מה דהקשה הגאון הר"י הלוי ז"ל מהא דתנן בגיטין (דף י"א ע"ב) האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ר' מאיר אומר יכול לחזור בו וחכמים אומרים בד"א בגטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין תבין לאדם אלא בפניו.

והלא קיי"ל כר"י אמר שמואל דאמר בגיטין (דף ל"ח) כל המשחרר עבדו עובר בעשה וא"כ אמאי אמרו חכמים דא"י לחזור בו לפי שזכין לאדם שלא בפניו. הלא זכיה מתורת שליחות היא ואין שליח לדבר עבירה והו"ל גם מעשה השליחות בטל.

ותירץ אא"ז בנו"ב שם דכיון דמדין זכיה הוא א"כ הרי לאו שלוחו של האדון הוא אלא הוא שלוחו של העבד לזכות עבדו והעבד אינו עובר כלום בעשה. ובקצוה"ח סי' קפ"ב ס"ק ב' דחה זאת מהא דכתבו התוס' בב"מ (דף ע"א ע"ב) ד"ה בשלמא דכל היכא דאין הנותן מפקיר הדבר שנותן הו"ל שלוחו של הנותן לזכות לחבירו וכל היכא דליכא תורת שליחות כגון לנכרי לא מהני זכייתו לחבירו.

וא"כ ה"ה בכה"ג כיון דהמשחרר כב"ו עובר בעשה הו"ל שלוחו של הרב לזכות לעבדו ואין שליח לדבר עבירה. ובזה נמי קמה גם נצבה ראייתו מחמש נשים המתקדשות בפירות שביעית עכ"ל הקצוה"ח.

והביא ע"ז כת"ר שרבים מהראשונים ס"ל דלא בעינן שלוחו של בעל הממון, וא"כ הוה ספיקא דדינא אי בעינן שלוחו של בעל הממון. וכתב עוד כת"ר שזה תליא במחלוקת הראשונים בהך דגיטין (דף י"א) בהא דתנן האומר תן גט זה לאשתי שטר שיחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר' מאיר וחכ"א בגיטי נשים אבל לא בשיחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו.

ושיטת רש"י והרי"ף ז"ל דזוכה להעבד רק לחזרה שלא יוכל האדון למיהדר אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידו. והתוס' והרא"ש והר"ן ז"ל חולקים ע"ז וס"ל דזוכה להעבד שיפוק לחירות תיכף אף בשלא הגיע לידו.

וכתב כת"ר שטעם מחלקותם הוא דרש"י והרי"ף ס"ל דבעינן שלוחו של בעל הממון א"כ הוה הזוכה מתחילה שלוחו של האדון. וא"כ אי נימא דזוכה תיכף להעבד זכיה גמורה ונעשה שלוחו לקבלה א"כ לא חזרה שליחות אצל המשלח.

ולכן ס"ל דלא נעשה כלל שלוחו של העבד לזכות לו לגמרי ולכן הוה חזרה שליחות אצל המשלח ונפיק לחירות כשמגיע השטר שיחרור לידו, וכמ"ש הרמב"ם בפרק ו' מהל' גירושין הל' י"ב דגבי לא חזרה שליחות אצל הבעל אם הגיע לידה מגורשת היא בודאי. ורש"י לאחר חזרה שסובר דהעבד משוחרר תיכף בלא הגיע גט לידו

והתוס' והרא"ש והר"ן דלא בעו מטא לידו משום דס"ל דלא בעינן שלוחו של בעל הממון עכ"ל כת"ר.

וא"כ לדבריו הנך דס"ל דלא בעינן שלוחו של בעל הממון ס"ל דאף דלא מטא גיטא ליד העבד הוא משוחרר. והרי הרמב"ם דס"ל דלא בעינן שלוחו של בעל הממון כמש"כ המחנה אפרים בהל' שלוחין סי' כ"ג ומ"מ כתב בפרק ו' הל' א' מהל' עבדים אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי אינו יכול לחזור בו ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידו.

לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה עכ"ל. א"כ ס"ל כהרי"ף רבו.

ואי נימא כדברי כת"ר זהו סותר לדינו שסובר דלא בעינן שלוחו של בעל הממון: עוד תקשה דהרי הרמב"ן שהביאו הר"ן בגיטין בהלכות פרק ששי שכתב וז"ל ומיהו קושטא דמלתא דגט אעפ"י שעשאתו האשה שלית קבלה הולך לאו כזכי דומיא דמתנה והיינו דאמר אביי בפרק השולח נקטינן שליח מתנה ה"ה כשליח הגט למאי נפ"מ להולך לאו כזכי ובודאי דאפי' בעשאתו שליח קאמר דאי לא היכי קאמר דהולך לאו כזכי אפי' הוה כזכי לא מהני.

א"ו דאפי' בעשאתו שליח קאמר דהולך לאו כזכי וזהו דעת הרי"ף ז"ל שהביא בכאן ראייה מדאביי עכ"ל. וא"כ מוכח מדברי הרמב"ן אלה שס"ל דבעינן שליח של בעל הממון ואפי' עשאו שליח לקבל ג"כ לא מהני כל שלא אמר בעה"מ זכה שהוא לשון שליחות.

ועי' בחו"מ סי' קכ"ה סעיף ה'. והא הרמב"ן כתב במלחמות בפרק קמא דגיטין דהעבד נשתחרר לגמרי אף בלא מטא שטר שיחרור לידו יע"ש: גם על דעת הר"ן תקשה אי נימא כדברי כת"ר.

דהא הר"ן ס"ל דבעינן שלוחו של בעל הממון כמו שכתב הנמוקי יוסף בשמו בפרק קמא דבבא מציעא במשנה דראה אותם רצין ואף על פי כן חולק על הרי"ף ז"ל וס"ל דאף דלא מטא שטר שיחרור ליד העבד הוה משוחרר: ועוד לפי שיטת הש"ך בחו"מ סימן קפ"ה סק"א דגם בממון בעינן חזרה שליחות אצל המשלח.

תקשה לפי שיטת הרי"ף ורש"י ותוס' והר"ן דסוברים דבעינן שלוחו של בעל הממון. א"כ הא גבי שתופי מבואות יכול אחד לזכות לכולם ופסק כן הרי"ף בפ"ז דעירובין.

ואף דלא מטא ליד כולם זכו ע"י שמזכה להם ע"י אחר. וא"כ תקשה איך זכו הא הזוכה הוא שליח של בעל הממון ולא חזרה שליחות אצל המשלח כשזוכה בעדם: ובר מן דין הא המחבר דפסק בחו"מ סימן קכ"ה סעיף ה' לא עשה המקבל שליח לקבל וא"ל הנותן הולך לו לא הוי כזכי.

משמע דס"ל דבעינן שלוחי של בעל הממון. ואעפ"כ פסק באבן העזר סימן קמ"ה סעיף י' שכיב מרע שנתן גט לאחד ואמר לו זכי בגט זה לאשתי כדי שלא תפול לפני יבם ומת קודם שיגיע לידה הרי זו ספק מגורשת.

ואמאי הא לא חזרה שליחות אצל הבעל. ומה שכתב בפ"ה דבבא רבא מר"נ המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו.

דמספקא ל'י' אם לאחר שיגיע הגט לידה היא מגורשת או לא דכיון שהבעל לאעשה אותו כלל שליח להולכה אלא מסר לו בתורת זכיה ולהכי אי אמרי' דזכות הוא לה כי מטא גיטא לידה מיהת מגורשת. אבל אי אמרי' דלאו זכות הוא לה.

גם כשיגיע גיטה לידה אינה מגורשת. כיון דליכא תורת זכיה וגם בתורת שליחות ליכא הרי לא בא הגט לידה לא מיד הבעל ולא מיד שלוחו וממאן מקבלת הגט עכ"ל כת"ר.

וכל זה הוא דוחק לומר דמזכה לה מיד הבעל דתהוי כמו שנתן הבעל מידו לידה, אבל אינו זוכה בעצם דתהוי מגורשת: אלא מה שנראה בזה דהיכא דמזכה בלשון זיכוי הרי הסתלק מזה מכל וכל. ואין זה שליחות אלא כמו שניתן ליד הזוכה ממש ולא שייך בהא למימר דלהוי שלוחו של בעל הממון.

דאינו שלוחו רק דהמזכה אומר לו זכה לפלוני היינו שנסתלק תיכף רשותו מהדבר והרי זה כאלו נותן ליד הזוכה ממש והך שמזכה על ידו נעשה שליח הזוכה וידו כיד הזוכה ממש, וכשמקבל הרי זה כאלו קבל הזוכה בידו, ולכן גם בגט אם מזכין לה על ידי אחר היכא דיש לה זכות. כגון במתנכר או בכי האי גונא הרי היא מגורשת תיכף בהגיע הגט ליד האיך שמזכין על ידו.

וכן בשטר שיחרור כשמגיע השטר שיחרור ליד האיך שמזכין על ידו נשתחרר תיכף אליבא דכ"ע ואין זה שליח האדון כלל דאין האדון נותן לו בתורת שליחות. כי אם בתורת זכיה והרי הוא נעשה שלוחו של הזוכה וידו כידו ממש.

וכן גם בממון. אך בהא דתנו שטר שיחרור לעבדי שס"ל לרש"י ורי"ף והרמב"ם ז"ל שאינו משוחרר רק כשהגיע השטר שיחרור לידו ורק למיהדר לא מצוי תיכף בהגיע השטר שיחרור ליד האיך שנותן על ידו.

היינו רק כשאומר לו בלשון תנו גט שיחרור לעבדי. דאף דתן הוה כזכי מכל מקום כיון שאומר בלשון תן ולא בלשון זכיה משמע שמקפיד שיגמר השיחרור כשיגיע השטר שיחרור ליד העבד.

והוה התחלת השיחרור כשנותן השטר שיחרור ליד הזוכה וסוף השיחרור הוא כשמגיע השטר שיחרור ליד העבד. כיון שמפיק לה בלשון תן.

וכה"ג כתב הלחם משנה בפרק ו' הל' א' מהלכות עבדים. והך תן דהוי כזכי מובן דהוה כמו זכי לו.

בתנאי שיגיע השטר שיחרור לידו ואז יגמר השיחרור. ולכן אינו משוחרר רק כשמגיע השטר שיחרור לידו.

אך לחזור אינו יכול כיון דהתחלת השיחרור הוה תיכף כשבא השטר שיחרור ליד הזוכה. ועי' בחזו"מ סימן קכ"ה סעיף ד' ובסמ"ע ובש"ך ובקצוה"ח.

ויעי' מש"כ בזה בספר תורת גיטין להגאון בעל נתיבות המשפט בגיטין (דף ט' ע"ב) יעו"ש: ידידו ואוהבו דוש"ת חיים פישל החופ"ק הנ"ל. סימן יח בע"ה יום ג' כ"ג מנחם אב תרס"ו לפ"ק הראזאווא יצ"ו: לידידי הרב הגאון מהור"ר זאב אברך שליט"א אבד"ק מאזייק יע"א מכתבו קבלתי ואשר כתב לתרץ דבריו עלה דכתבתי דאף לשיטת הרמב"ם

שכתב בפרק כ"ב מהל' שבת המגביה תרומות ומעשרות בשבת או ביו"ט בשוגג יאכל כו' במזיד לא יאכל כו' עכ"ל אם מפרישין חלה במזיד ביום טוב מעיסה שנלושה מערב יו"ט מותר מיד.

כיון דקודם הפרשה היה מותר לאכול דקיי"ל כשמואל כו' דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. וא"כ איך שייך למימר דנקנסיה דיהיה אסור אף מה שהיה מותר מקודם. וכתב ע"ז כת"ר וז"ל ולדעתי ז"א חדא דמסתימת לשון הרמב"ם שם שכתב המגביה תרומות ומעשרות בשבת או ביו"ט בשוגג יאכל כו' במזיד לא יאכל כו' משמע דהיינו אפי' בחו"ל אע"ג דאוכל והולך ואח"כ מפריש עכ"ל כת"ר. והנה הרא"ש ז"ל בביצה פרק א' סימן י"ג כתב דהך מתני' דאין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט מיירי בארץ ישראל.

אך הרמב"ם דפסק כהרי"ף ז"ל דהלכתא כאבוה דשמואל דאם גלגל עיסה מערב יו"ט אין מפריש ממנה חלה ביו"ט. והביא ראי' מהא דאמרינן בפרק משילין (דף ל"ז) על מתני' ולא מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט כו' והנ"מ דטביל מאתמול.

אבל פירי דטבילי האידנא כגון עיסה לאפרושי ממנה חלה מפרישין ויהיבנא לכהן א"כ משמע דמפרש מתני' דאין מגביהין תרו"מ ביו"ט אף בחוץ לארץ. וכמו שמבואר בדברי הרא"ש שם שמדחה דברי הרי"ף וז"ל ולמאי דפרישית טעמי' דרבה אין משם ראי' דרבה דוקא בחו"ל קאמר אבל בא"י שצריך להפריש קודם אכילה אסור עכ"ל.

משמע דלדידהו מיירי מתני' אף בחו"ל. אלא הנראה לענ"ד דהנה בביצה (דף ט') איתא חלת חו"ל אוכל והולך כו' אך בבכורות (דף כ"ז ע"א) איתא תרומת חו"ל אוכל והולך ועי' בע"ז (דף נ"ח ע"ב) תוד"ה בצר דגרסי גם בביצה תרומת חו"ל.

ובירושלמי חלה פרק ד' הל' ד' איתא רב יהודה בשם שמואל חלת חו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. והנה הרמב"ם בהל' בכורים פרק ה' הלכה י"ב כתב גבי חלת חו"ל דאוכל והולך ואח"כ מפריש.

אבל גבי תרומות ומעשרות לא כתב כן. והנראה בזה דגבי חלה כתב בפרק ה' מהל' בכורים הל' ז' מפרישין חלה בחוץ לארץ מדברי סופרים כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל.

אבל בתרומות ומעשרות כתב בפרק א' מהל' תרומות דחו"ל אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן. וא"כ הרמב"ם ממילא לא זכר דתרו"מ בחו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש דהא בחוץ לארץ אין נוהגות כלל תרו"מ ואף שנוהגות בארץ שנער ומצרים ועמון ומואב כיון שהן מתקנת נביאים וזקנים וגם מפני שסמוכות לא"י.

שם היה אין אוכל והולך ואחר כך מפריש. אלא בתרומות ומעשרות בחו"ל דעיקרן אינה אלא מדברי סופרים.

והא דאמר שמואל דתרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. היינו קודם שבאו הרובים ובטלו דין תרו"מ מחו"ל כדאיתא בירושלמי פרק ד' דחלה.

אבל הרמב"ם כיון דכתב דאין תרו"מ נוהגות בחו"ל משו"ה לא כתב דתרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. א"כ ממילא אזדא לה הא דכתב כת"ר דמסתימת לשונו של הרמב"ם שם שכתב המגביה תרומות ומעשרות בשבת או ביו"ט כו' במזיד לא יאכל כו' משמע דהיינו אפי' בחו"ל אע"ג דאוכל והולך ואח"כ מפריש עכ"ל וזה אינו דהרמב"ם ז"ל אין כונתו אף בחו"ל דהא ס"ל דאין נוהגות תרומות ומעשרות בחוץ לארץ כלל: ואשר כתב כת"ר שדבר זה אם ראוי למקנס ולאסור המותר מקודם במחלוקת שנויה.

דאף דהתוס' בסוכה (דף כ"ג ע"ב) כתבו דאי הוה שרי למיכל בתנאי שאני עתיד להפריש. לא היה ראוי לקונסו אפי' עבר ותיקן עכ"ל.

אפי' הכי הרי בגיטין ל"א ע"א פירש"י במחשבה נותן עיניו בצד זה כו' ואוכל בצד זה כו' והאי דיליף תרו"מ מח"ג לענין אומד הוא דיליף עכ"ל. וכ"כ התוס' ד"ה כך ונראה דלא פליגי רבנן עלי' דאבא אלעזר בן גמלא אלא לענין אומד אבל במחשבה לא פליגי דהא קרא כתיב כו' עכ"ל ובד"ה ובמחשבה כתבו ולענין לאכול בלא הפרשה אין קפידא לכ"ע אפי' בכל המעשרות דלא כתיב ונחשב דשרי בכ"מ אעפ"י שעתה אין מפריש כלום כו' וא"ת כיון דשרי תרומה כשנותן עינו בצד זה.

אמאי אין מגביהין תרומות בשבת והא תנן בשבת קמ"א ע"ב רי"א מעלין את המדומע באחד ומאה ופריך הגמ' שם קמ"ב ע"א והא מתקן ומשני דסבר כר' שמעון בן אלעזר דאמר נותן עיניו בצד זה כו' וה"נ אפשר במחשבה וי"ל דשאני מדומע שכבר הוא מתוקן, אבל תחילתתיקונו של טבל לא שרינן משום דאפשר במחשבה כו' עכ"ל וכ"כ בחידושי הרשב"א שם והתוס' במנחות נ"ה ע"א ובבכורות נ"ט ע"א והשמ"ק בכיצה ל"ה ע"א.

וכתב הכ"מ פרק ד' מהל' תרומות הלכה י"ז דכן הוא דעת הרמב"ם. וכ"כ השעה"מ שם בשם הר"י קורקוס כו' ואפי"ה א"ש לדידהו הא דתנן המעשר בשבת במזיד לא יאכל.

וע"כ דס"ל דאע"ג דבלא הפרשה היה מותר לאכול. אפי"ה אם עבר ותיקן קנסינן ליה במה דהיה מותר מקודם.

דהרי א"א להפריש אא"כ קדמה לו מחשבה דנותן עיניו וכאן דהפריש כבר נתקן ע"י נותן עיניו ואפי"ה תנן במזיד לא יאכל. וא"כ הרי רש"י והתוס' בגיטין ובמנחות ובבכורות והרמב"ם והרשב"א והשמ"ק שם לא ס"ל כהתוס' דסוכה עכ"ל כת"ר.

והנה הר"ש בפרק ז' משנה ד' דדמאי כתב מפורש כהתוס' בסוכה דאי הוה שרי בתנאי דשאני עתיד להפריש לא הוה ליה לקונסו אפי' עבר ותיקן ואפי"ה כתב בפרק ג' מ"ח דתרומות כהתוס' בגיטין דתרומה מהני במחשבה. ואי כדברי כת"ר נמצא הרי סותר את עצמו.

דהא כשמפריש הרי נתקן כבר ע"י מחשבתו ואפי"ה תנן המעשר בשבת במזיד לא יאכל. ועוד הא רש"י בסוכה שם ובחולין (דף י"ב) וסוף מעילה והרמב"ם בפרק ט' מהל' מעשר הל' ח' מפרשים בהא כהתוס' דמיירי דהך דשאני עתיד להפריש בע"ש בין השמשות וא"כ לכאורה תקשה דידיהו אדידהו.

דכיון דלדידהו לא מיירי בשבת. א"כ היינו מטעם שכתבו התוס' דאי הוה שרי בתנאי דשאני עתיד להפריש לא הוה לי' לקונסו אפי' עבר ותיקן.

ואמאי תנן המעשר בשבת במזיד לא יאכל. אלא דאפשר לומר דלא מכח הא דאמרינן המעשר בשבת במזיד לא יאכל לא פירשו דאיירי בשבת.

כ"א מכת שאר הוכחות שכתבו התוס' שם. אלא דסוף סוף לפ"ז נסתר ממילא מש"כ כת"ר דרש"י והרמב"ם ס"ל כהתוס' בגיטין דכיון דאינהו מפרשי דמיירי בערב שבת בין השמשות.

ע"כ משום דס"ל דבשבת אסור לקרות שם. א מהני במחשבה זהו בחול.

אבל בשבת אין מפרישין אף במחשבה דזהו תיקונו וכמ"ש בשער המלך פרק ד' דתרומות. וכמ"ש התוס' בגיטין (דף ס"ז ע"א) ד"ה דיבורא דהיכא דע"י דבור נגמר הדבר מעשה גמור חשיב ליה.

ומפורש כ"כ התוס' בקידושין (דף נ"ט ע"ב) ד"ה מידי מחשבה. דמחשבה דתרומה כמעשה דמי והוה כאלו תרם בידים.

והכ"נ כיון דע"י מחשבה נגמר הדבר והוה הפרשה. תשיב ליה כאילו מפריש ממש ואסור בשבת.

וכן י"ל אליבא דהר"ש ז"ל. וא"כ אין מכאן הוכחה שהרמב"ם ס"ל דקנסינן אף למה שהיה מותר מקודם: ואף לפי דברי התוס' ג"כ לא קשה דלכא' דברי התוס' שם בגיטין (דף ל"א ע"א) תמוהים דכתבו שם בסוה"ד וז"ל ואפי' דמאי אסור לתקן בשבת כדמוכח בפרק במה מדליקין (דף ל') אע"ג דשרי ליתן עיניו בצד זה ולאכול בצד אחר כדאמרי' בפרק קמא דחולין (דף ו') גבי ר"מ שאכל עלה של ירק עכ"ל דהא לעיל מהא כתבו דאף ודאי שרי ליתן עיניו בצד זה ולאכול בצד זה.

ואח"כ כתבו דרק גבי דמאי אמרי' הכי. ועוד אקשה כל הני קושיות שהקשה בשער המלך פרק ד' דתרומות.

וראיתי בהגה' הרש"ש שם בגיטין תוד"ה במחשבה וז"ל אבל נ"ל דכ"ז אינו אלא בתרומה ותרומת מעשר דכתיב בהו ונתשב. וכן במעשר ראשון לפי מה שכתבו התוס' לעיל דקרי' רחמנא תרומה.

אבל מעשר שני ומעשר עני אינה מועלת בהו מחשבה, ולזה אתי שפיר הא דמוכח בכמה, דוכתי דאין תקנה לטבל בשבת והוא מפני המעשר שני או המעשר עני. וכן אתיא לנכון הא דפסיקא להו בחולין (דף ו') בד"ה והתיר מדפריך ודלמא ר"מ נתן עיניו כו' ואכל, בצד אתר דע"כ מיירי בדמאי וכ"מ בדבריהם כאן שכתבו ואפי' בדמאי כו' אע"ג דשרי ליתן עיניו כו' משמע דבודאי לא.

והוא מפני המעשר שני ומעשר עני עכ"ל. וא"כ לפ"ז ממילא לא תקשה נמי מה שהקשה כת"ר דאמאי בלא הפרשה.

והא דס"ל דתרומה תנינא המעשר בשבת במזיד לא יאכל הא אפשר במחשבה. דזהו רק תרומה ותרומת מעשר ומעשר ראשון.

אבל מעשר שני ומעשר עני אי אפשר במחשבה ומשום דידהו במזיד לא יאכל: ואפילו אי נימא דכונת התוס' היא דאף מעשר שני ומעשר עני ניטל במחשבה. מ"מ ג"כ לא קשה אמאי תנינא המעשר בשבת במזיד לא יאכל.

דבשלמא גבי תלת חו"ל דאין צריך שום תיקון כדי שיוכל לאכלו. דהא חלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש ועכשיו אינו מתקן כלום.

שפיר לית לן למקנסי' אם תיקן דכל עיקר תיקונו אין לו תועלת. וכן נמי מהא דכתבו התוס' בסוכה (דף כ"ג) והר"ש בפ"ז דדמאי דאי הוה שרי למיכל בתנאי שאני עתיד להפריש לא היה ראוי לקונסו.

דהתם נמי כיון דעתה לא תיקן כלום רק דקאמר תנאי שאני עתיד להפריש אבל עכשיו אינו מפריש כלום ואוכל בלא שום תיקון. אם כן עיקר התיקון מיותר דאינו מועיל לו כלום דאף בלא התיקון יכול לאכול.

אבל היכא דתיקון בעי ובלא תיקון א"א למיכל. רק דאפשר שיעשה התיקון באופן המותר ואפשר דיעשה באופן האסור.

כיון דסוף סוף בלא תיקון א"א למיכל א"כ עיקר תיקונו מועיל לו וצריך הוא לו ולכן אף דאם עשה התיקון באופן המותר היה מותר כיון דסוף סוף עשה באופן האסור והתיקון מועיל לו וצריך לו ולכן אסור. ולכאורה יש להביא ראי' לזה מהא דהמבשל בשבת אסור לאכול אף דאפשר לו לבשל בהיתר כגון בחמה עצמה כמבואר בשבת (דף ל"ט).

(וא"כ אם בשל בחמה מותר ואעפ"כ אם בשל באור אסור. משום דסוף סוף צריך היה לבשל ותיקונו מועיל לו ולכן אסור.

וא"כ לא קשה ממש"כ התוס' דמועיל מחשבה בהפרשת תרומה ואף בשבת מותר להפריש במחשבה ומ"ט אמרינן דהמעשר בשבת במזיד לא יאכל. די"ל נהי דמותר במפריש במחשבה.

אבל עכ"פ תיקון מיהא בעי דהיינו ההפרשה. ובלא התיקון אינו יכול לאכול. מזה.

והא הוא מפריש ממש עכשיו תרומה דהפרשה במחשבה מהני. ואם לא יפריש במחשבה א"א לו לאכול.

וא"כ אף דאפשר התיקון באופן המותר. מ"מ כיון דעשה באופן האסור אסור לאכול מזה דהא עכ"פ הועיל לו התיקון דבלא התיקון א"א היה לו לאכול: אמנם הראי' מהא דבבישול אפשר התיקון בהיתר מהא דאפשר לבשל בחמה יש לדחות דהתם אם בישל בחמה אין זה נחשב לתיקון בהיתר משום דאין דרך בישול בכך כמבואר ברש"י והר"ן שם.

אך מהא דכתבו האחרונים בסימן שי"ח דאם בישל בתולדות חמה שאסור אף בדיעבד והא גם בתולדות תמה אין דרך בישולו בכך והתם הא אפשר הך בישול בהיתר בחמה עצמה. ומ"מ אם עשה באיסור קנסינן לאסור אף בדיעבד.

ואף שגם זה יש לדחות. מ"מ הסברא היא פשוטה דהיכא דצריך תיקון אם עשה תקונו באיסור קנסינן.

אף דאפשר למיעבד הך תיקון בהיתר מ"מ הועיל לו הך תיקון שעשה באיסור: ומש"כ כת"ר וז"ל דהרי א"א להפריש אא"כ קדמה לו מחשבה דנותן עיניו וכיון דהפריש כבר נתקן ע"י נותן עיניו. ואפ"ה תנן במזיד לא יאכל עכ"ל.

דבר זה אינו נראה כלל. דאם נימא דנתקן כבר ע"י זה שקדמה לו מחשבה א"כ תקשה מהא דתנן בתרומות פרק ג' משנה ח' ובפסחים (דף ס"ג) המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר כו' לא אמר כלום.

והא מחשבה מועלת בתרומה והכא קדמה לו מחשבה דתהוי תרומה. ואמאי לא אמר כלום דהא תיכף כשהוא מחשב דתהוי תרומה כבר נתקן.

ומאי אכפת לן ובמאי דאמר אח"כ מעשר. אלא דהתם שאני.

דהיכי אמרי' דמחשבה מועלת בתרומה. היינו היכא דחפץ להפריש רק במחשבה ואז כשחשב דתהוי תרומה הוה מחשבתו גמר הדבר ואז הוה תרומה במחשבתו לבד.

אבל כשמחשב דתהוי תרומה וחפץ להוציא בפה לא במחשבה לבד. א"כ אינו חפץ הוא דתהוי תרומה במחשבה לבד.

רק כשיוציא מפיו וכמבואר בשבועות (דף כ"ו ע"ב) אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו כו' אמר רב ששת לא קשיא הכי קאמר בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא ופירש"י ולא שגמר בלבו להוציא שלא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתיו עכ"ל. אלמא דהיכי דמחשבה מועלת אם חפץ להוציא בשפתיו.

אז אף שקדמה לו מחשבה אין המחשבה מועלת עד שיוציא בשפתיו, ולכן לא הוה תרומה במחשבה לבד כיון דהוא מתחילה, לא חפץ לעשות התרומה במחשבתו בלבד, וה"נ כשמפריש תרומה. מאי אמרת הא קודם הפרשתו כבר חישב במחשבתו דהוי תרומה.

זה אינו.

דהא חישב דתהוי תרומה כשיפריש. לא במחשבה לבד.

ולכן כל זמן שלא הפריש אין מחשבתו מועלת כלל. דהוה כמחשב דתהוי תרומה על תנאי כשיפריש.

וכל זמן שלא הפריש לא נתקיים התנאי. ולכן לא הוה תרומה במחשבתו לבד כל זמן שלא הפריש: ועלה דכתבתי דחלה ביו"ט אף להנך דפסקו כאבוה דשמואל כו' דרבא מסיק שם מי לא מודה שמואל שאם קרא עליה שם שאסורה.

והיינו מדכתב הרמב"ם פרק כ"ג מהל' שבת הל' י"ד ואין תורמין תרומות ומעשרות שזה דומה למקדיש אותם פירות שהפריש ועוד מפני שהוא כמתקן אותם בשבת עכ"ל. וא"כ הכא עיקר איסורו לא מפני התיקון שמתקן הפירות דנימא דאין תיקונו מועיל לאותו יום.

אלא מפני שם חלה שנותן לה והוה כמקדיש. וא"כ עיקר האיסור הוא מפני החלה ולא מפני תיקון החולין ולא שייך למקנסיה לאסור המותר מקודם.

וכתב ע"ז כת"ר וז"ל דהא לפי מש"כ הכ"מ ומהר"י קורקוס דהרמב"ם ס"ל כרש"י והתוס' דבכל המעשרות שרי לאכול אפ"ל בשבת ע"י נותן עיניו בצד זה. א"כ הרי לא שייך כלל בהגבהת תרו"מ אפ"ל בא"י איסורא דמתקן אלא איסורא דמקדיש.

ואמאי כתב הרמב"ם ועוד מפני שהוא כמתקן כו' וכן אמאי במזיד לא יאכל. הלא עיקר האיסור הוא מפני התו"מ ולא מפני תיקון החולין א"ו דהא ליתא עכ"ל כת"ר.

ולפי"ז באמת תקשה אמאי קרי להו הרמב"ם מפני שהוא כמתקן. דמאי תיקון שייך כאן במה שגם מקודם היה מותר.

אלא דלפי מה שכתבנא לעיל כ"ז ניחא. דאף אי נימא דהרמב"ם ס"ל דגם בשבת שרי בנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה.

מ"מ תיקון מיהא בעי ובלא התיקון א"א למיכל ואף דהתיקון אפשר לעשות באופן המותר. מ"מ הוא עשה באופן האסור.

וזהו תיקונו שמתירו לאכילה מה שהיה אסור מקודם. אבל בחלת חו"ל דגם שקודם הפרשה יכול לאכול בלא שום תיקון ובלא קריית שם לכה"פ, לא שייך לומר שמתקן.

דהא אינו מועיל לו תיקונו כלום. כ"א דהוה כמקדיש כיון דקרא שם חלה: עוד האריך כת"ר להביא חבל אחרונים דהא דאין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט.

אין זה מטעם מתקן כיון דהוה לצורך או"נ אלא איסורא הוה מפני שאסור להקדיש ביו"ט. ומתוך זה כתב וז"ל וא"כ אפ"ל אם נאמר דמש"כ הרמב"ם המגביה תרו"מ בשבת או ביו"ט בשוגג יאכל ממה שהתקין במזיד לא יאכל כו' מיירי דוקא בא"י.

אפ"ה כיון דביו"ט אין האיסור משום מתקן אלא משום דהוה כמקדיש אותם פירות א"כ הרי עיקר איסורו הוא רק מפני התרו"מ ולא מפני החולין, ואפ"ה ס"ל דבמזיד לא יאכל עד מוצאי יו"ט. אלמא דס"ל דקנסין לי' לאסור המותר וכדפי' עכ"ל.

אין בזה כדי תפיסה על מה שכתבתי. דהא בחלת חו"ל אף דאסור להפריש מ"מ החולין מותרים לאכול קודם ההפרשה.

ועיקר האיסור אינו חל על החולין בשום פנים רק על החלה. אסור משום דמקדיש.

ולכן כשעבר האיסור הרי לא תיקן כלום בזה להעיסה. דגם מקודם שעבר היה יכול לאכול.

אבל בהגבהת תרו"מ ביו"ט אף דמשום תיקון החולין היה מותר. מ"מ כיון דסוף סוף אסור להפריש.

ויהיה נמי מטעם מקדיש התרומה. אך מ"מ הרי גם החולין אסור לאכול קודם ההפרשה, וא"כ כשמפריש אף שהאיסור משום שמקדיש: מ"מ הרי האיסור הוא גם על החולין שאסור לאוכלם בלא הפרשה וכשמפריש הרי הועיל גם להחולין שאפשר לאוכלם עתה ושפיר במזיד לא יאכל: תו על מה שכתבתי ראי' דגם בהך דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה אסרינן רק להא דהיה אסור מקודם.

כתב כת"ר וז"ל הוא תמוה דלמה הוצרך להביא ממרחק לחמו דלא אסרינן אלא באכילה אבל לא בהנאה כיון שהיה מותר מקודם. הלא טפי היה להביא ראי' זו מהגמרא ערוכה בכתובות ל"ד ע"א וב"ק ע"א ע"א דהמבשל בשבת גופי' אינו אסור אלא באכילה אבל בהנאה מותר.

אפי' למ"ד מעשה שבת דאורייתא עכ"ל. אין כאן שום תמיה.

דהתם קאמרינן דלמ"ד דאורייתא יליף מקרא דמעשה שבת אסור באכילה מריבוי דקדוש היא. אבל מותר בהנאה ממייעוטא דלכם שלכם יהא.

אבל למ"ד דמעשה שבת דרבנן. והכי קיי"ל דהא פסקינן דלאחרים מותר במוצאי שבת. וא"כ הטעם הוא מטעם קנסא כדי שלא יהנו מעשיו הרעים ומנא ידעינן דרק באכילה קנסינן למיסר אבל לא בהנאה. ולכאו' מדברי הרמב"ם בפרק ו, מהל' שבת הל' כ"ג שכתב וז"ל ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון אסור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם עכ"ל מזה יש ללמוד לכאו' שאף בהנאה אסור.

אך באמת נראה כיון דהטעם הוא כדי שלא יהנה ממעשה שבת א"כ אסרינן רק מה שמלאכת שבת גרמה לו הנאתו. אם גרמה לו שאר הנאה אז אסרינן לי' בהנאות אלה, אבל אם גרמה לו רק מה שאפשר עתה לאכול ולא שאר הנאות אז אסרינן רק באכילה ולא בשאר הנאה: ומה שכתב עוד כת"ר וכן בגיטין נ"ד ע"ב בנפלו ונתפצעו במזיד אינו אסור אלא באכילה.

אבל בהנאה מותר כיון שהיה מותר מקודם עכ"ל. הוא תמוה דהא התם בערלה קמשתעי דאסור בהנאה גם מקודם.

ואיני יודע אנה מצא כת"ר דהנך אגוזי פרך היכי דפצען במזיד דאוסרים אותם רק באכילה. דמדברי הרמב"ם בפרק ט"ז הל' י"ב מהל' מאכלות אסורות משמע דאוסרים כמו שהיה מקודם ומקודם הרי נאסרו התערובות בהנאה ועי' בפרי מגדים יור"ד סי' צ"ט בשפתי דעת ס"ק י"א שכתב וז"ל ולא דוקא איסורי אכילה ה"ה איסורי הנאה אין מבטלין כמו חלב בחלב דאסור בהנאה אסור להוסיף חלב ולהתיר בהנאה וכל הפוסקים לא חילקו עכ"ל.

ועי' מש"כ במשבצות שם ס"ק י"ב. ובחות דעת סי' צ"ט ס"ק ח' כתב וז"ל ועי' ש"ך שהקשה מנר חנוכה.

ונראה דיש לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה. דבאיסור אכילה שאינו אסור רק מטעמת טעמא דאיסורא וכיון דמבטל לי' שוב אינו מרגיש הטעם משא"כ באיסורי הנאה כשנוטל ומבטלו הבי נהנה במה שנוטל ומבטלו ולכך אסור לבטלו כו' עכ"ל

וראיתי בספר מלא הרועים בערך איסור דרבנן אי מקרי אינו ראוי מדאורייתא אות א' כתב וז"ל ועי' בגיטין (דף כ' ע"א) דלמא שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי.

וקשה דהא מן התורה מבטלין איסור לכתחילה וא"כ גם איסור הנאה חזי ג"כ לאצטרופי וכיון דמן התורה חזי הוא לאיצטרופי פשיטא דכשר הגט. אלא ע"כ צ"ל דכיון דמדרבנן אין מבטלין תו לא חשיב ראוי עכ"ל.

מכל דבריהם חזינן דנאסר גם אחר הביטול בהנאה אם ביטל במזיד: והנה בעיקר קושית המלא הרועים. נ"ל דהנה לפי דברי אא"ז הנודע ביהודה מהדורא תנינא חלק יור"ד סימן מ"ה לא קשה מידי.

דז"ל דזהו דוקא דומיא דזרוע בשלה דהזרוע בעצמה לא נתבטל רק הטעם היוצא ממנו. אבל לבטל יבש ביבש והוא בעין ובאיסורו עומד שאם יבא אלי' ויאמר שזהו האיסור היה נשאר באיסורו לא התירה התורה לבטלה לכתחילה.

ואיך אפשר שדבר שאפי' אחר ביטול אמיוכר יהי' אסור והיאך יבטלו לכתחילה הרי עתה הוא מכירו עכ"ל. א"כ הכ"נ הא הוה יבש ולא חזי לאצטרופי דביבש אין מבטלין לכתחילה אף מה"ת.

אמנם גם בל"ז לא קשה דהא בעלה של זית כל עלה ועלה מצטרף ואף אותו עלה שכתב עליו הגט ג"כ מצטרף. ולכן הוה נתינה.

אבל באיסורי הנאה נהי נמי דמדאורייתא מותר לבטל. אטו אז האיסורי הנאה מצטרפין עם ההיתר דנימא דיש בהאיסורי הנאה כדי נתינה.

אנו אומרים רק דנתבטל בההיתר ואינו אוסר את ההיתר. אבל הוא לא מצטרף לשוה פרוטה וכדומה רק דהוה כמי שאינו ואפי' לשיטת הרא"ש בחולין שס"ל שחזר האיסור להיות היתר.

אבל מ"מ אין בו חשיבות שיהיה נחשב כדי נתינה דעכ"פ נחשב האיסור כמי שאינו כשנתבטל בההיתר: ועל מה שהבאתי ראיה מהא דהלבוש כתב באו"ח סי' תנ"ז דאם שכח להפריש חלה מן העיסות של מצת המצוה יכול להמתין עד הלילה כו' וכשיבצע בלילה מצה השניה כו' ויקח פרוסה קטנה כו' ומברך להפריש חלה וכתב הח"י שם ס"ק ט' דראוי ונכון לנהוג שלא להמתין עד הלילה.

דהא בלא"ה עיסה שנילושה מערב יו"ט אסור להפריש ממנה חלה ביו"ט. כתב כת"ר ע"ז וז"ל לאו ראיה היא כלל.

דהא כבר כתבתי דאם גם ביו"ט אסור בדיעבד באכילה לבו ביום הוא מחלוקת הרמב"ם והרשב"א ז"ל. וא"כ מדכתב הב"י באו"ח סי' תק"ג דעת הרשב"א ז"ל דמותר באכילה מיד באחרונה.

וכן מדלא הזכיר כלל בשו"ע שם סי' תק"ו דעת הרמב"ם ז"ל דאם עבר והפריש אסור באכילה עד מוצאי יו"ט, משמע דלהלכה קיי"ל כהרשב"א ז"ל דמותר באכילה מיד וא"כ שפיר הקשו הח"י וגיסו על המ"מ והמנהגים והלבוש דלמה התירו להפריש החלה בלילה הא לכתחילה קיי"ל דאסור להפריש כו' אבל לא היו יכולים להקשות עוד דהא אפי'

בדיעבד קיי"ל דאסור באכילה כיון דהוא מחלוקת הרמב"ם והרשב"א ולהלכה קיי"ל כהרשב"א עכ"ל כת"ר.

והנה בזה שכתב דלהלכה קיי"ל בזה כהרשב"א לא ברירא לי. דהא עיקר טעמו של הרשב"א הוא כמש"כ הב"י בסי' תק"ג שכתב גבי מי שלא הניח עירובי תבשילין וז"ל דיותר נראה לי להלכה שאפילו היה לו מאכלים אחרים הרי זה מותר.

ואעפ"י שהקשו בביצה י"ז ע"ב מהא דתנן המעשר בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל ואוקימנא בדאית לי' פירי אחרינא כו' אני אומר שלא עמדו הדברים במסקנא. שהרי חזרו והקשו מן המבשל בשבת בשוגג יאכל כו' ופירקו איסורא דשבת שאני מסתברא לי דהשתא דאית להכי כולהו אינך נמי איסורא דשבת נינהו ובהנהו הוא דאסרי במזיד דידהו אבל ביו"ט כלל לא דמעיקרא הוא דמהדר לפרקינהו כדי שלא תחלוק בין שבת ליו"ט, אבל בסוף דלא קם לי' פריק פירוקא אחרינא דסגי לכולהו עכ"ל.

וא"כ לדידי' הך תירוצא דאית לי' פירי אחרינא לא קם לי'. והא התוס' בשבת (דף מ"ג ע"א) ד"ה טבל כתבו וז"ל וקשה להרשב"א דתנן במס' תרומות המעשר בשבת כו' בשוגג יאכל במזיד לא יאכל ולישנא דקאמר הכא דעבר ותיקנו משמע במזיד כו' ונראה דנקט עבר כגון דלית לי' פירי אחרינא עכ"ל משמע דלדידהו הך תירוצא קם לי ואם קם נמי הא דמדמי יו"ט לשבת וזהו כשיטת הרמב"ם ואף דלהרמב"ם ז"ל גופיה הך תירוצא דאית לי' פירי אחרינא לא קם כמו שכתב בלחם משנה פרק ו' הל' י' מהל' יו"ט היינו דמפרש דכיון דקאמר אי נמי אפשר בשאלה דהדר בי' מהך תירוצא דאית לי' פירי אחרינא כלומר אפ"ל לית לי' פירי אחרינא אפשר לשאול מחבירו.

אבל מ"מ הא דמדמי יו"ט לשבת קם לדידי'. ועי' במגן אברהם סי' ת"ה ס"ק י"ד ועוד דאמרינן בביצה (דף י"ד ע"ב) רב פפי אקלע לבי מר שמואל אייתי לי' דייסא ולא אכל.

הרי דגם ביו"ט ג"כ במזיד לא יאכל והביארה הרי"ף והרא"ש להלכה. ועי' במגן אברהם סימן תק"ד ס"ק ה' שכתב וז"ל משמע בגמ' (דף י"ד) אם כתש בגדולה לא יאכל ממנה.

ואפשר דוקא אדם חשוב צריך להחמיר עכ"ל. ואפשר דמה שכתב דדוקא אדם חשוב צריך להחמיר היינו דשם יש להסתפק אם נעשה באיסור דלמא באמת עבדי בקטנה.

ולכן רק אדם חשוב צריך להחמיר אבל היכא דידעינן בודאי דנעשה באיסור אפשר דלכל אדם אסור ואפשר דהרשב"א ס"ל דרב פפי מחמיר על עצמו היה משום דמדינא ביו"ט מותר. ובשיטה מקובצת בביצה שם כתב דבאמת מר שמואל לא היה סומך על עבדי פריצי רק דאע"ג דהוה פרוצין במילי דעלמא באיסורי בדיקי גבייהו ואפילו הכי רב פפי החמיר על עצמו ולא סמך על בדיקות דמר שמואל אבל אי לאו הכי מדינא אסור.

וע"ש שכתב בשם הריטב"א וז"ל דהוא רצה להחמיר על עצמו דאילו מדינא שרי דהא קיי"ל כר' מאיר התם במס' שבת ובחולין דאמר המבשל בשבת שיאכל בו [ביום] לאחרים עכ"ל הרי דרק מהך טעמא הוא דהחמיר על עצמו דמדינא גם בשבת שרי. והיכא דמדינא אסור גם ביו"ט אסור והרי"ף והרמב"ם שהביאו הך דרב פפא בסתמא.

משמע דס"ל דמדינא אסור משום דפסקו כר' יהודה דבמזיד אף לאחרים אסור בו ביום. וכמבואר בדבריהם בכמה דוכתי.

ועכ"פ הי"ל להחזק יעקב להקשות כן לפי שיטת הנך ארייותא: ואמנם רואה אני שכת"ר אזיל בתר אפכא דהא דכתב להביא ראיה דלהלכה קיי"ל כהרשב"א מהא דלא הזכיר כלל בשו"ע סימן תק"ו דעת הרמב"ם ז"ל דאם עבר והפריש אסור באכילה עד מוצאי יו"ט. והא כבר כתבתי בתשובתי הראשונה דגם לפי דעת הרמב"ם אף אם עבר והפריש מותר באכילה בחלת חו"ל דאוכל והולך ואח"כ מפריש.

וגם כבר הבאתי דברי בעל משנה ברורה שכתב באמת דלהרמב"ם אסור במזיד. ומהא דכתב הב"י באו"ח סי' תק"ג דעת הרשב"א דמותר באכילה מיד באחרונה.

עדיפא היה לו להביא דהא בסימן תקכ"ז סעי' כ"ג פסק מפורש כהרשב"א. אך לפי דברי מהרש"ל שהביא הט"ז בס"ק י"ב בסי' תקכ"ז משמע דמפרש דברי המחבר דוקא באין לו מה יאכל וזהו דלא כהרשב"א ז"ל: ומה שכתבתי מהך דכתב הריטב"א בשם רבינו יונה שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה.

והיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה כו' עכ"ל והיינו כמש"כ דדבר שיש תיקון בגופו קנסינן ליה שלא לאכול כמו שלא נעשה התיקון. אבל היכא דאף בלא התיקון מותר היה לאכול א"כ אין זה תיקון בגופו.

וע"ז כתב כת"ר וז"ל לאו מלתא היא דהרי בחולין ט"ו ע"א אמרינן במבשל ראוי לכוס הרי דאף במבשל דבר שאף בלא התיקון מותר היה לאכול מקרי תיקון בגופו ואסור באכילה עכ"ל תמה אקרא על כת"ר הא במבשל בודאי תיקון בגופו מקרי דתיקון גמור הוא. דהא כשמבשלו יפה לו לאכילה יותר ממה שהיה ראוי לכוס.

ובגמרא אמרי' כן רק כדי שלא יהא ע"ז איסור מוקצה דכיון דראוי לכוס עכ"פ ראוי הוא לו ולא אקציה מדעתיה. אבל בודאי כשמבשלו תיקונו תיקון יפה.

מה שאין בעיסה שנוטל ממנה חלה שאין זה תיקון כלל. דגם מקודם נטילת החלה ראוי לו לאכול באותו אופן שלאחר נטילה.

ואף להנך דס"ל דצריך לשייר מעט יותר מכדי הפרשת חלה. מ"מ בהנך השאר אין לו בזה שום תיקון.

והא גם במבשל כשאין הבישול עושה לו שום תיקון אף דעביד איסורא. מ"מ אין המאכל נאסר.

כיון דאין נהנה כלל מהבישול. וכדאיתא באו"ח סימן רנ"ז סעיף א' דבעומד בחמימותו כשעה ראשונה מותר כיון דאינו נהנה כלל.

אף דעביד איסורא וה"נ כן הוא: ועוד כתב כת"ר להקשות מהך דרש"י והתוס' והרמב"ם והרשב"א והסמ"ק שמתירין לאכול ע"י נותן עיניו בצד זה ואוכל מצד זה. ולפי שיטת רבינו יונה דצריכין שינוי בגופו אמאי תנן המעשר בשבת במזיד לא יאכל.

וע"כ דהיינו משום דגם במעשר מקרי שינוי בגופו משום דשינוי השם כשינוי מעשה דמי. דמעיקרא טבל והשתא חולין ע"כ תוכן דברי כת"ר.

ואיני יודע היכן מצא כת"ר בדברי רבינו יונה שצריכין שינוי בגופו. רבינו יונה קאמר רק שצריכין תיקון בגופו היינו שמעשה שבת יגרמו לו תיקון שמועיל לו ונהנה ממנו.

וא"כ לא קשה כלל מהנך דס"ל דיכול לאכול מצד זה ולתת עיניו בצד זה אמאי תנן המעשר בשבת במזיד לא יאכל. דהתם סוף סוף עשה תיקון בגופו במה שמעשר, וכמו שכתבתי לעיל שקודם שמעשר אינו יכול לאכול ומעשה שבת שעשה שמעשר בשבת היא שגרמה לו תיקונו והנאתו: עוד כתב כת"ר דהרמב"ם לית ליה הא דרבינו יונה.

מדכתב בפרק ו' מהל' שבת הל' כ"ד פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו. במזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת עכ"ל.

הנה בספר נשמת אדם כתב דהרמב"ם ס"ל כרבינו יונה. ובאמת כיון דהרמב"ם כתב דבשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו עכ"ל הרי מפורש ס"ל כרבינו יונה ז"ל.

והא דכתב שם במזיד לא יאכלו. נראה לענ"ד דהתם טעמא אחרנא איכא.

דהנה הרמב"ם בפרק ה' הל' י' יום טוב כתב וז"ל פירות שיצאו חוץ למקומן וחזרו אפילו במזיד לא הפסידו את מקומם מפני שהן כאדם שיצא באונס וחזר באונס עכ"ל. וכבר הקשו רבים דהא לכאורה דבריו אלה סותרים את מה שכתב בהל' שבת פרק ו' הל' כ"ד שהובא לעיל.

ונראה לענ"ד לומר בזה דהנה כשנדקדק בלשון הרמב"ם דבפרק ו' מהלכות שבת ששם כתב וז"ל פירות שיצאו חוץ לתחום. ובפרק ה' מהלכות יו"ט כתב שיצאו חוץ למקומם ולא נקט שיצאו חוץ לתחום כמו שכתב בהל' שבת, לכן נראה לענ"ד דהנה בהל' יו"ט מיירי הרמב"ם ז"ל מדין קנין שביתה ולכן כתב פירות שיצאו חוץ למקומם.

היינו דרק חוץ למקומם יצאו. אבל אין זה חוץ לתחום לאותו שהוציאם שהוא עירב לרוח זה שהוציאם.

וא"כ הוציאם שם שלא בעבירה. וקמ"ל דלא אבדו שביחתן הקודמת אף שהוציאן זה והחזירן במזיד כיון שהוא לא עשה עבירה, דלדידיה כיון שעירב לרוח זה שרי ליה לילך.

רק דכיון דהפירות הן כרגלי הבעלים. ולהבעלים אין זה מקומם.

אבל בהל' שבת מיירי באיסור אכילה למי שעבר עבירה בשבת ועשה מלאכה. ומדנקט פירות שיצאו חוץ לתחום דהיינו שאף אותו שהוציאם לדידיה נמי היה חוץ לתחום.

וא"כ כשהוציאם והחזירם בשוגג יאכל. כיון שלא עשה בגופן עבירה.

אבל אם הוציאם והחזירם במזיד. א"כ כיון שבשעה שהוציאם א"א היה לאוכלן כיון שהם חוץ לתחום.

ובמה שהכניסם לתוך התחום קא מתהני ממעשה שבת שעשה בעבירה שהביאם בתוך התחום במזיד ואיהו קעבד בהא איסורא דשבת. דהא לדידיה ג"כ הוה חוץ לתחום.

ועוד נראה לומר בזה בפשיטות. דהנה המגיד משנה והלחם משנה פרק ו' מהל' שבת הקשו אמאי נקט חוץ לתחום אפי' בתוך התחום נמי אסור משום דהעבירן ד' אמות ברשות הרבים.

ונראה לענ"ד דבשוגג לא קנסינן מפני שלא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו, אבל מ"מ נהנה הוא ממעשה שבת. דהא כשיצאו חוץ לתחום א"א לו לאכלם.

דהא הוא אינו יכול לצאת חוץ לתחום, ולקבלם בחזרה ג"כ אי אפשר כ"א בעבירה. דהעברה ד' אמות ברה"ר אסור בשבת משו"ה במזיד לא יאכל.

דהא תיקן לו באיסור שבת שעתה אפשר לו לאכול כשהביאם בתוך התחום. משא"כ בתוך התחום כשהעבירן ד' אמות ברשות הרבים אף דעביד איסורא.

מ"מ הא לא מתהני ממעשה שבת דגם מתחילה אפשר היה לו לאכול אם הלך אצל הפירות. ועי' מש"כ הרמב"ן בחידושו לעירובין (דף מ"א) בשם רבינו יעקב ז"ל.

אך ביו"ט אינו כן. דאינו נהנה כלל ממעשה יו"ט.

דהא אפשר לו להביאן אצלו ולאכלם ע"י מי שעירב לרוח זה והוצאה מותר ביו"ט. פירות משו"ה אף שהביא מי שלא עירב לרוח זה ועבר עבירה במזיד ג"כ מותר דהא לא קמתהני ממעשה יו"ט.

ואף לפי מה שכתבתי לעיל דהיכא דאפשר לעשות בהיתר אם עשה באיסור אסור. היינו היכא דיש תיקון בגופו.

אבל הכא אין זה תיקון בגופו רק דקמתהני ממעשה שבת או ממעשה יום טוב וכיון דאפשר לו ליהנות שלא בעבירה אין זה נקרא קמתהני מעבירה: ידידו דוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל: סימן יט בע"ה יום ה' כ"ז תשרי תרס"ב לפ"ק הראזאווא יע"א: ליד"נ בש"ב הרב הגאון ר' אברהם חיים הלוי קאצינעלנבויגין שליט"א אבד"ק שווערזנא יע"א מכתבו קבלתי ואשר כתב וז"ל לדעתי לא נכון הנוסח בתפלה זכה שאומרים בערב יוה"כ קודם כל נדרי ונאמר בו והנה אני מקבל עלי קדושת יום הכפורים ולהתענות בו כו' כי לאיזה צורך יאמרו זאת.

כי אם יצטרך מי לאכול הלא צריך להתיר לו את נדרו. כי מה שאפשר לתקוני בהיתר מתקנינן.

לכן טוב יותר שלא לאמר זאת עכ"ל כת"ר ולענ"ד נראה דאין הדבר כן דהא כתבו התוס' בשבועות (דף כ' ע"ב) ד"ה דכי לא נדר. דהא דנדריים חלין על דבר מצוה בביטול מצוה איירי כו' אבל אם נדר לקיים מצות כגון שאומר קונם שלא אוכל ביום הכפורים או שלא אוכל נבלות וטרפות לא חייל דאין איסור חל על איסור כו' עכ"ל.

וכן כתב הר"ן ז"ל בפ"ג דשבועות בהלכות סימן אלף ק"ז ד"ה גרסינן בגמרא. והביא שכן היא גם דעת הרז"ה ז"ל.

אלא שהר"ן כתב שם בשם אחרים שכיון שהנדרים חלים על דבר מצוה בביטול מצוה אף בקיום איסור לא תעשה חלים. והביא לזה ראיה מהירושלמי.

ובאמת שכן ס"ל לרבים מהראשונים. אך גם לדידהו ניחא.

דאיך נאמר דזה שאומרים והנה אני מקבל עלי קדושת יוה"כ כו' הוא נדר הא אין מתפיסין אלא בדבר הנדור והאומר הרי אני מקבל עלי איסור פלוני שאסור מן התורה ודאי שאין זה נדר כמבואר בשבועות (דף כ') ונדרים (דף י"ב) וביור"ד סי' ר"ה: ובדברים האלה כתב הרא"ש ז"ל בפירושו לנדרים (דף ח' ע"א) אהא דאמר רב גידל אמר, רב האומר אשכים כו' נדר גדול כו' ופריך והלא מושבע ועומד הוא.

וכתב הרא"ש ז"ל ואע"ג דתנן לקמן בפרק ב' שהנדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות היינו בנדר גמור שמתפיס בדבר אסור כו' אבל נדר כי האי כו' וגמרינן משבועה דאינה חלה על דבר מצוה. א"נ הא דנדרים חלין על דבר מצוה היינו בטול מצוה כגון דאמר קונם ישיבת סוכה עלי.

אבל אם אסר נבלה עליו בקונם לא חייל דאין איסור חל על איסור כו' עכ"ל. וא"כ חזינן דלתירוץ קמא דלא אסיק אדעתיה למימר דלא חייל וסבר דחייל כדעת הראשונים שהביא הר"ן שהנדרים חלין על כל המצות בין לבטל בין לקיים.

ואעפ"כ כתב דצריך להתפיס בדבר הנדור והיכא דלא התפיס בדבר הנדור גם לדידהו לא הוה נדר גמור: אלא דעיקר מה שאומרים והנה אני מקבל עלי כו' משום דצריכים לקבל תוספות יוה"כ כמבואר באו"ח סימן תר"ח ולרבים מהפוסקים כל זמן שלא קבל עליו בפירושות לאכול ולשתות דקבלה בפה בעינן ולכן מקבלים תוספות יוה"כ באמירה זו.

וזה ברור: ידידו שב"ז הדוש"ת חיים פישל החופ"ק הנ"ל: סימן כ בע"ה יום ב' י"ב מרחשון תרס"ב לפ"ק האראזאווא יע"א כבוד יד"נ בש"ב חרב הגאון ר' אברהם חיים הלוי קאצינעלינבויגין שליט"א אבד"ק שווערזנא מה שכתב ידידי עלה דכתבתי על דבריו במה שאומרים בנוסח תפילה זכה והנה אני מקבל עלי קדושת יום הכפורים ולהתענות בו והשבתי עפ"י דברי התוס' דאין אחע"א.

והקשה כת"ר לפי מה שהקשה בספר פרי מגדים בפתיחה להלכות פסח עלה דכתב הש"ך ביור"ד סימן רל"ח שכתב דאין שבועה חלה על נבלות ולחולה אין צריך להתיר את שבועתו. והקשה הפרי מגדים הא קי"ל דחל לענין לקוברו בין רשעים כו' עיין ביבמות (דף ל"ג) וא"כ בנד"ד נמי חל.

ונראה לענ"ד בזה עפ"י מה שכתב בספר שער המלך בהל' איסורי ביאה פרק י"ז הלכה ח' דהא דאמרינן אין איסור חל על איסור היינו דוקא שאין האיסור השני חל עליו כל זמן שהאיסור הראשון עומד עליו אבל אי איסור ראשון פקע מיני' חל עליו איסור שני כמו דאמרי' אחות אשה מתלא תלי וקאי אי פקע מניה איסור אשת אח אתי אסור אחות אשה וחייל היינו דוקא בכל איסורין אבל באיסור שבועה אף אי פקע איסור הראשון שוב לא חייל איסור שבועה כיון שלא חל בשעה שנשבע יעו"ש.

ובהסבר הדברים האלה נראה לענ"ד. דהנה גבי נדר או שבועה אמרי' דנדר שבטל מקצתו בטל כולו וטעמא דהאי מלתא נראה לי, דהאי דקא נדר או דנשבע כוונתו היתה שיחול כל הנדר ואדעת' דהכי לא נשבע דיחול רק על חצי הדבר.

ובכל דוכתא הא אזלינן בתר דעתיה דהנודר בשבועות ונדריים שמתירין נדריו אם מוצא פתח לחרטה וזהו ברור שחפץ הוא שיחול כל השבועה והנדר דכך אמדינן דעתיה דהנודר ועל חצי דבר לא קבל עליו כלל. וכן נמי בהך דכתב בספר שער המלך אדעתא דליחול עליו השתא קבל עליו.

אבל אם עתה לא יחול רק לאחר זמן כשיופקע איסור הראשון אדעתא דהכי לא קבל עליו ולפי זה מתורץ קושית הפרי מגדים. ובפרט לפי מה שכתב הש"ך גופי' ביור"ד סימן רל"ח ס"ק כ"ו דהא דאם נשאל הראשונה שניה חלה עליו היינו דוקא בשאלה דחכם עוקר את הנדר מעיקרו.

אבל בהפרת בעל כיון דמיגזו גיזו אף שהפר הראשונה אין השניה חלה יעו"ש ומשמע מזה דבשבועה לא אמרי' מתל' פלי וקאי. וממילא לא קשה נמי קושית כת"ר.

דאי אפשר לומר דאף דאין חל לחייב שתים מכל מקום חל עליו איסורא לענין לקוברו בין רשעים כו' דאם לא היה חל רק על זה הא זהו לא הוי אלא חצי דבר ובשבועה לא אמרינן הכי. וכיון דלא חל לענין כל הדבר לא חל נמי אחצי הדבר.

וא"כ כל עיקר הך דחל לקוברו בין רשעים כו' לא שייך באיסור נדר. וא"כ צדקו דברי הש"ך ולא תקשה נמי קושית כת"ר: שוב ראיתי בספר בית הלוי סימן מ"ד חקר בזה באיסור שאינו חל על איסור אם הוי רק לענין חיובא גרידא אבל לענין איסורא חל גם איסור השני לענין לקוברו בין רשעים גמורים או לא חל כלל ולא זכר כלל מהא דהשער המלך.

אמנם הוא כתב לחלק דהא דאמרי' ביבמות דהוי ב' איסורים הוי רק בשני מיני איסורים נפרדים וכמו אשת אח ואחות אשה. אבל הכא דשניהם מאיסור אחד דנשבע ב' פעמים לא חלה השניה כלל גם לענין איסור.

וה"ז דומה ממש לאשה שראתה דם ופסקה ולא טבלה ושוב חזרה וראתה ופסקה כן כמה פעמים דאין עליה רק איסור א' מנדה ולא הרבה איסורים כיון דאין הגופים ולא השמות מוחלקין ליכא ב' איסורים כלל עכ"ל, ודבריו אינם מובנים. דהנה בהך דאמרינן אחות אשה מתלא תלי וקאי יש ב' ענינים.

אחד שאף בזמן שהאיסור הראשון עודו עליה יש עליה גם איסור השני לענין לקוברו בין רשעים גמורים. ועוד דאף לר' שמעון דלית ליה דליחול עליה איסור לקוברו בין רשעים גמורים כ"ז שהאיסור הראשון עליה מ"מ היכא דפקע איסור הראשון חייל עליה איסור השני כדאמרינן שם ביבמות (דף ל"ב ע"א) איסור אחות אשה מתלא תלי וקאי אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל.

וא"כ אין דמיונו עולה יפה. דנהי דבעת שהיא באיסור נדה מראיה ראשונה אין ראייה השניה מוסיף עליה איסור אחר, אבל אם יצוייר שמשום ראייה ראשונה שוב לא היה עליה איסור נדה הלא באופן זה היתה אסורה באיסור נדה משום ראייה שניה.

ולמשל אשה שהיא אחות אשתו מן האב ואסורה לו משום אחות אשה ולקח אח"כ אחותה מן האם שאז לא נתוסף עליה עוד איסור אחות אשה משום אשתו השניה כיון שהוא משם אחד. והיכא דמתה אשתו הראשונה שהיא אחותה מן האב ומחמת דידה פקע איסור אחות אשתו הכי נאמר דאין עליה מעתה איסור אחות אשה משום אשתו השניה שהיא אחותה מן האם.

דנהי דמעיקרא לא חייל עלה הך איסור אך עכשיו דפקע איסור הראשון חייל איסור השני. ומאי האי דכתב דלפי דבריו ניהא דברי הש"ג ומהר"ם מינץ דבהפרת הבעל לא חלה השבועה השניה כלל כיון דמיגז גיזו.

דנהי דמיגז גיזו אך מעתה הלא אין עליה שוב איסור משום שבועה הראשונה ומ"ט לא תחול השבועה השניה. ולפי דברי בעל שער המלך כ"ז ניהא דשבועה שאני דאם לא חלה תיכף שוב לא תחול עוד.

רק באופן דנעקרה השבועה מעיקרה אז חלה השניה: ומה שכתב עוד שם בטעמו של הרמב"ם שכתב בפרק ה' מהל' שבועות הל' י"א דנשבע שלא יאכל נבילות וטרפות אין בו חיוב שבועה כלל לא שבועת ביטוי ולא שבועת שוא ולכאורה קשה לי דהרי שם הל' ט"ז כתב דנשבע לעשות סוכה או לולב לוקה משום שבועת שוא ומ"ש בין הא להא דשלא אוכל נבלות וטרפות ולדברינו ניהא דבשלא אוכל נבלות אע"ג דלא חלה לענין חיוב מ"מ הא חלה השבועה לענין איסור ועונש ביד"ש ומש"ה ליכא שבועת שוא עכ"ל.

והנה איך נאמר דבנשבע לעשות סוכה או לולב לוקה משום שבועת שוא הא בנשבע לקיים מצוה ליכא משום שבועת שוא. דהא רק בנשבע לבטל את המצוה חייב משום שבועת שוא כמבואר בשבועות (דף כ"ט) וברמב"ם פרק א' הל' ו' מהל' שבועות אך בנשבע לקיים את המצוה אמרי' בנדרים (דף ח' ע"א) דנשבעים לקיים את המצוה כדי לזרז את עצמו ופסק כן הרמב"ם בפרק י"א הל' ג' מהל' שבועות.

ומה שכתב הרמב"ם בפרק ה' הל' ט"ז מהל' שבועות ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא זה קאי על הנשבע להרע לאחרים וכ"כ מפורש הב"ח בטור יור"ד סי' רל"ו וז"ל אבל בנשבע לקיים המצוה פשוט דלא הוי שוא דאין עליו לא חיוב שבועת ביטוי ולא שבועת שוא עכ"ל. ועוד כתב שם דהך ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא שכתב הרמב"ם היינו בנשבע להרע לאחרים: והנה בחידושי המאירי לנדרים (דף ח' ע"א) כתב דנשבע לקיים את המצוה שרי משום לזרוזי נפשיה לא שתהא שבועת ביטוי חלה עליו אלא שאין בזה שבועת חנם וכל שהוא מקיימה לא עבר כלל.

הא אם לא קיימה עבר על שבועת שוא שזדונה במלקות ושגגתה בלא כלום. וכן כתבנמי דנשבע לקיים מצות לא תעשה אין כאן שבועת בטוי כלל ואם עבר עליה לוקה משום שבועת שוא.

אך הרמב"ם בודאי לא ס"ל כהמאירי ז"ל. דהא בפירוש כתב בהל' י"א.

דאם נשבע שלא יאכל נבלה וטרפה וכיוצא בה בין אכל בין לא אכל אין כאן חיוב שבועה כלל לא שבועת בטוי ולא שבועת שוא: ידידו שב"ז הדוש"ת חיים פישל החופ"ק הנ"ל: סימן כא כבוד חותני ידי"נ הרב המאוה"ג שלשלת היוחסין מהור"ר ברוך נתנאל מו"צ בטאווראג הנה באו"ח סימן תרמ"ט סעיף ב' בהגה' כתב והמידר הנאה מלול בו של חבירו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום א' דלא הוי שלכם.

והוא מדברי הרשב"א בתשובה סימן תשמ"ו. ולענ"ד לכאורה יפלא הדבר מדוע הביא הרמ"א דין זה בסתם בלא שום חולק ומדוע לא כתב דיש חולקין בזה כאשר אבאר: דהנה לקמן בסעיף ה' כתב המחבר וז"ל והפיסול שהוא משום עו"ג או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה או מפני שאינם מינם או שהם חסרים השיעור בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול.

והוא מדברי הרמב"ם בפרק ח' מהלכות לולב. וכתב שם המגן אברהם ס"ק כ' דלהרמב"ם הא תקשה קושית התוס' בסוכה (דף ל"ה) שהקשו שם דלמה לן סברא דלולב של אשירה פסול דכתותי מכתת שיעורא תיפוק ליה שאין בו דין ממון ולא הוי לכם ותירצו התוס' דאיצטריך האי טעמא דכתותי מכתת שיעורא לפוסלו גם ביום שני דהא ביום שני לא בעינן שלכם.

ולהרמב"ם קשה דהא לדידיה מחמת פסול דלכם פסול גם בשארי ימים דהא כתב דאתרוג דאסור באכילה אסור כל שבעה משום דלא הוי לכם. ולמה איצטריך לטעמא דכתותי מכתת שיעורא.

ותירץ שם המג"א דלהרמב"ם היא דרק אתרוג דראוי לאכילה דרשינן לכם שלכם יהא לאכלו אבל גבי לולב דאינו ראוי לאכילה לא שייך למדרש כן וכיון שהוא שלו אעפ"י שאסור בהנאה שלכם קרינן ביה. ומשו"ה צריך לטעמא דכתותי מכתת שיעורא יע"ש במג"א.

והקשו רבים מהאחרונים על המג"א דאיך כתב דאף דאסור בהנאה שלו מקרי הא בנדריים (דף פ"ה) אמרינן קונם כהנים ולוים נהנים לי יטלו על כרחו וע"ש בר"ן משום דאסור עליו הנאת כהנים אע"ג דאית ליה בה טובת הנאה מ"מ כיון דתרומה לא חזיה אלא לכהנים שוי' לי' הטובת הנאה כעפרא בעלמא.

ובשם הרשב"א כתב שם דמוכח מזה דהאוסר על עצמו הנאת פירותיו נעשו הפקר וכל הקודם בהן זכה עכ"ל. מזה מוכח דאיסורי הנאה הוי הפקר וודאי לא מקרי שלכם כלל והו"ל פסול להרמב"ם גם ביום שני מטעם לכם ולמה צריך לטעמא דכתותי מכתת שיעורא: ובספר מחנה אפרים הלכות זכיה והפקר סי' ד' חלק בטוב טעם.

דבכל דבר האסור בהנאה רק איסורא רמיא עליה. אבל מ"מ יש לו זכיה בגוף הדבר.

אבל היכא דהוא בעצמו אסור עליו אז נעשו הפקר ע"י דבורו שאוסרם על עצמו. ועפ"ז תירץ דלא תקשה מהא דנדריים דף מ"ז האומר לבנו קונם שאי אתה נהנה לי בחייו ובמותו אם מת לא ירשנו וכתב הר"ן לאו למימרא דכיון שהנכסים אסורים לו בהנאה לא יזכה בהן דהא קתני בסיפא ויתן לבנו או לאחיו ואם אין לו לזה ובע"ח באין ונפרעין

מהן, ואם לא יזכה בגוף הנכסים היאך יפרע הבע"ח מהן א"ו שיש לו זכיה אף שאסור לו ליהנות מהן.

ודברים אלה סותרים מה שכתב בשם הרשב"א דבאיסורי הנאה הנכסים נעשו הפקר. ועפ"י"ז יש לתרץ דהא הכא אביו אסרם עליו ולא הוא בעצמו א"כ לא הוה הפקר ושפיר יש לו זכיה בגוף הנכסים.

ועיין מה שכתב בספר נתיבות המשפט סימן ער"ה: ולפ"ז כיון דבאיסורי הנאה יש לו זכיה בגוף הנכסים. רק דהיכא דהוא בעצמו נדר ואסר הנאתו עליהן א"כ הפקירן.

ואם כן כששוב זכה בהן אף דאיסורא רמיא עלייהו אבל נחשבו לשלו ושייך למקרי שלכם לפי דברי המג"א בדברי הרמב"ם. וכיון שהוא לוקח את הלולב לצאת בו ביום ראשון הא חזינן דרוצה לזכות בו.

ואז כיון דזכה נחשב שלכם וא"כ יצא לנו דלהרמב"ם הנודר הנאה מלולבו אף דנעשה הפקר כיון דמעצמו אסר הנאתו עליו. אך הסברא נותנת כיון דלוקחו לצאת בו וזכה בו ומקרי שלכם ושפיר יצא.

והוה פלוגתא בין הרמב"ם והרשב"א ז"ל. ועי' בפרי מגדים באשל אברהם סי' תרמ"ט ס"ק כ'.

ומ"ט סתם הרמ"א כהרשב"א ז"ל: והיותר קשה לענ"ד דא"כ להרשב"א לכאורה תקשה הא ביום ראשון כשרוצה לצאת בו וכיון דבעינן שלכם ע"כ רוצה לזכות ומאי טעמא לא חשיב ליה שלכם. א"ו דלדידיה לית ליה האי חילוק של המג"א דבלולב לא שייך למימר דאסור משום לכם.

אלא ס"ל דאף דלולב אינו בר אכילה מ"מ שייך שפיר לאסור משום לכם כיון דעכ"פ אסור באכילה אף דהוי שלו. וא"כ תקשה קושית התוס' ל"ל לטעמא דכתותי מכתת שיעורא וע"כ יתרץ כהתוס' דמשום לכם אינו אסור רק ביום ראשון.

ומשום כתותי מכתת שיעורא אסור כל שבעה. וא"כ תקשה על הרמ"א ז"ל כיון דבסעיף ב' סתם כהרשב"א דמדבריו אנו למדין דאף היכא דלא הוה בר אכילה אסור משום לכם אם אסור באכילה.

ובסעי' ה' סתם כהמחבר דאינו כן כמש"כ המג"א דבלולב כיון דלא הוה בר אכילה לא שייך לאסרו משום לכם. ולהרשב"א הא גם בסעיף ה' אינו אסור אלא ביום ראשון.

וא"כ הרמ"א ארכבי אתרי רכשי לכאורה: אלא דיש לומר דלא פליגי כלל. דנחזי אנן איך שייך באיסורי הנאה שום זכיה למימר דיזכה בהאיסורי הנאה דתהוי שלו.

והנה באמת שייך לומר דתהוי ליה זכות בהא למיכל שלא כדרך הנאתן. ויעיין בקידושין (דף נ"ו) בתוס' ד"ה המקדש בערלה.

שהקשו דהמקדש באיסורי הנאה תהוי מקודשת משום דיכולה ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן. ושם בספר עצמות יוסף כתב וז"ל מדברי התוס' נראה דשלא כדרך הנאתן שרי ליהנות אבל הר"ן ז"ל כתב דדוקא גבי חולה הוא דשרי הא בעלמא אסור עכ"ל.

שוב ראיתי שגם הרשב"א כתב בחידושו בקידושין (דף נ"ו) דרך לחולה מותר שלא כדרך הנאתן אבל שלא לחולה אף שלא כדרך הנאתן אסור. וא"כ איך שייך לומר דיזכה בזה.

בשלמא אם לא יצא כלל מרשותו ואף דהויין איסורי הנאה מ"מ הא לא יצא מרשותו כלל ולכן נחשבים לשלו. אבל אם יצאו מרשותו וצריך לזנות איך שייך בהא זכיה והוא דבר שאין בו ממש לגביה.

והא בסעיף ג' כתב הרמ"א ודוקא שלא נתכוין לזכות בו אבל אם נתכוין לזכות בו הוה ליה של ישראל דאינו יוצא בו. ודברים אלה הם דברי הר"ן בע"ז.

גם בסימן תקפ"ו סעיף ג' גבי שופר כתב המחבר והוא שלא היה נתכוין לזכות בו אבל אם נתכוין לזכות בו לא היה יוצא דהוה ליה עבודת גילולים של ישראל ואיך שייך בזה לומר דאם מתכוין לזכות בו. הא הוה איסורי הנאה ואיזה זכיה שייך בו דיזכה בו: והנה לפי דברי הר"ן שכתב בפ"ג דע"ז בסוגיא דהמוציא כלים בד"ה ומצא טבעת וז"ל ואע"ג דאסורה בהנאה ואין בה דין ממון אפ"ה כיון שיכולה להתבטל ע"י עו"ג מציזכה בה עכ"ל.

ולדידיה הא אפשר לזכות אף באיסורי הנאה בגוונא שאפשר לבא לידי היתר. אך להרשב"א א"א לומר כן דהא בפירוש כתב בתשו' סי' תר"ב וז"ל אבל לזכות במתנה שנתנו לו אחרים ובאותה שעה שאינו יכול ליהנות בו שיהי' שלו נימא הואיל ואי בעי מתשיל זה אינו דכיון דבשעה שקבלו אינו יכול לזכות בו ואינו שלו שוב אין לו בו זכות עכ"ל והנה לשיטת הר"ן יש להבין דכיון דכשיזכה בו הישראל שוב לא מהני עוד ביטול עו"ג דהא הוי עבודה זרה של ישראל דאינה בטילה עולמית ואיך יזכה דמאי מהני מה דמקודם אפשר לבטל.

ואפשר שהר"ן ס"ל כהסמ"ג שהביאו ביור"ד סימן קמ"ו דמדאורייתא מהני ביטול לעבודה זרה של עו"ג אף משהגיע ליד ישראל. ורק מדרבנן לא מהני בה ביטול.

ומשום הכי יש לו דין זכיה בהא כיון דמן התורה אפשר שיהיה בה דין ממון. ואכמ"ל בפרט זה: אשר על כן הנראה לענ"ד דאף דבאיסורי הנאה שהם שלו מקודם יש להם דין שלו אף להרשב"א ז"ל דהא הקשה בקידושין (דף נ"ו) אמאי אינה מקודשת באיסורי הנאה הא יכול ליהנות שלא כדרך הנאתן.

ותירץ דשלא כדרך הנאתן שרי רק לחולה והקשה נמי הא בהנך דנשרפים שרי ליהנות מאפרן ותהי' מקודשת, א"כ משמע דיש להאיסורי הנאה דין שלו דאל"כ איך תהי' מקודשת. אך אם האיסורי הנאה אינם שלו ורוצה לזכות בהם אין לו בהם שום זכיה דמה זכיה שייך באיסורי הנאה וכמו שכתב הרשב"א בתשו' סימן תר"ב שהבאתי לעיל.

שהשיב שם באשה שאסרה על עצמה כל נכסי ראובן ואח"כ קבלה קידושין ממנו דאינה מקודשת דכיון דאסורה בהנאה בהם אינה יכולה לזכות בה עכ"ל. וא"כ במודר הנאה מלולבו של חבירו או מלולבו של עצמו אף דרוצה לצאת בו ביום א' וא"כ רוצה בודאי לזכות בו מ"מ כיון דאסור לו בהנאה א"א לו לזכות בו דאף שהיה שלו מ"מ מדנדר הנאה ממנו א"כ הוה כמו שהפקירו ואין לו בו שום דין זכיה כמו שכתבתי לעיל.

ולזכות עתה ג"כ א"א באיסורי הנאה א"כ אף להרמב"ם לא מקרי שלכם כיון דאין לו בהלולב שום זכיה. אלא דהא כבר כתב הרשב"א בתשו' סימן קע"ח וז"ל ואם נפשך לומר מאי אפי' דקאמינא אדרבא כיון שאסרתו התורה בהנאה אי אפשר לו לזכות בו לכתחילה ואין אני קורא בו חמץ של ישראל.

לא היא דכל שרוצה לזכות בו אעפ"י שהוא אסור בהנאה זכה בו ליאסור בהנאה לעולם ולעבור בו כחמצו וכענין שאמרו בע"ז שאעפ"י שאסורה בהנאה ואי אפשר לזכות בה מ"מ כל שדעתו לזכות בה ע"ז דישאל קרו ביה עד שיבטלה גוי עד שלא הגביה ישראל לזכות בה עכ"ל. ממוצא דבריו חזינן דאף דיש זכיה באיסורי הנאה היינו רק לגבי הא דיעבור עליה או שתאסר עולמית.

דהיינו דלגבי קנין הגוף של האיסורי הנאה וזכויותיה אין בה זכיה כיון דאינה נחשבת לקריין ממון. רק דיש בה זכיה לגבי החובות שעליה היינו שתאסר עולמית או שיעבור עליה א"כ שפיר כחב הרמ"א דאם נתכוין לזכות לא יצא.

דלהך דינא שתיאסר עולמית יש לו בה זכיה. אבל גבי לולב דבעי שלכם דהיינו שיהיו לו כל הזכויות שבו אף זכות קנין הגוף שפיר כתב הרמ"א דאם נתכוין לזכות לא יצא: חתנו אוהבו ודוש"ת חיים פישל עפשטיין.

סימן כב בע"ה יום ב' י"ב תשרי תרנ"ז לפ"ק טאווראג יצ"ו. שאלה אם מותר ליטול ד' מינים כשהם לחים ואם מים הוה חציצה או לא הוה חציצה: תשובה.

הנה בענין שלא יהא דבר חוצץ בנטילת הלולב ומיניו הסתפק בספר שו"ת עמודי אור סי' ל"ז אם הלולב לח מחמת המים שהוא ניתן בהם אי הוה חציצה או לא. וכתב וז"ל והמביאני לידי ספק זה שהרי הש"ס והפוסקים דימו חציצה זו לחציצת כלי שרת ובגדי כהונה עיין עליהם והמשנה למלך פרק ב' מהל' כב דת יום הכפורים הל' ב' כתב בפשיטות שהמים שעל בשרו בעלות מטבילתו הוה חציצה לענין בגדי כהונה ע"ש.

ולכאורה הכא נמי דכותי'. אך הקשה על המל"מ וז"ל אך לענ"ד דברי המשנה למלך תמוהין.

דהא מבואר בסוגיא דזבחים (דף כ"ד) דדרשינן שלא יהא דבר חוצץ בין רגלי הכהן לרצפה. כמו שפוסל חציצה בכלי שרת.

ופירשו שם התוס' כלי שרת היינו בגדי כהונה ע"ש א"כ מבואר דחציצת הרצפה וחציצת בגדי כהונה שוין הן. והלא בזבחים (דף ל"ה) מבואר שאפי' דם דסמך לא הוי חציצה בין רגליו לרצפה וכ"ש מים.

ודון מינה נמי לענין בגדי כהונה דמים לא חייצי עכ"ל. והנה לפ"ז תקשה דלמה קאמר ועולה ונסתפג דמנה דייק המשנה למלך בפרק ב' הל' ב' מהל' עבודת יוה"כ דמים חוצצים דאל"כ למה צריך להסתפג.

ד"ל כמו שכתב המל"מ בתירוצו הראשון דיש לחוש שמא בטבילה נדבק בבשרו מעפרירות המים נימא או עפר. ולענ"ד נראה דאפשר דצריך הוא להסתפג כדי שלא

יטנפו בגדי כהונה דאם הם מטושטשים עבודתו פסולה כדאמרי' בפסחים דף ס"ה ובזבחים דף י"ח ופסק כן הרמב"ם בפרק ח' הל' ד' מהל' כלי המקדש.

ואף כשהם לחים ממים הוו מטושטשין כמו שכתב בקרבן עדה בירושלמי יומא פרק ג' הל' ו': ולכאורה מהא דאיתא שם בירושלמי יומא פ"ג מעשה בר"א בן חרסום שלבש כתונת בשתי רבוא ועלה והקריב ע"ג המזבח והורידו אותו אחיו הכהנים שהיה נראה מתוכו ערום מה עשה מלא אותה מים וסבב את המזבח שבע פעמים.

ואי נימא דמים הוי חציצה איך מלא אותה מים הא הוה חציצה בין הכתונת לבשרו. די"ל דמילא אותה מים מבחוץ ובין הכתונת לבשרו לא היה מים: אך מצד הסברא נראה לענ"ד דהדין עם בעל משנה למלך ולק"מ מהך דזבחים דף ל"ה דאף דם דסמיך לא הוה חציצה בין רגלי הכהנים והרצפה.

דהנה בבגדי כהונה כל היכא דהוה חציצה בין הבשר לבגד אף במקום אחד הוה אסור משום דדרשינן בזבחים (דף י"ט) על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו והיינו אף במיעוט בשרו דהא בגדי כהונה עשויים כמדתו כדאמרי' ביומא (דף כ"ג) מדו כמדתו וצריך שלא יחסר ושללא יותיר עיין זבחים דף ל"ה ולכן צריך שיהי' כל הבגד על בשרו ממש בלי חציצה והא מספקינן נמי בזבחים (דף י"ט ע"א) אם נכנסה לו רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן והא ליכא ע"ש.

ואם יש דבר שנסתלק ממקום זה למקום אחר בודאי הוה חציצה דהא הוא חוצץ באותו מקום אחר שנסתלק לשם. והנה מים שהם בין הבגד לבשר נהי דהמים נדחקים ומסולקים ממקום למקום ובמקום שדוחק הבגד על הבשר המים נשמטים מאותו מקום ואין יכולים לעכב הבגד לנגוע בבשר.

מ"מ הא הויין דבר שיש בו ממש ואם הם מסולקים ממקום זה הרי הם נשמטים למקום אחר שתחת הבגד ושם הם חציצה בין הבגד לבשר ולכן מים חוצצים דהא בשבילם א"א שיהי' כל הבגד על בשרו והוה חציצה אף במקצת מן הבגד כשאינו על בשרו אבל רגלי הכהנים על הרצפה אטו צריך כל הרגל לנגוע על הרצפה ואם הולך צפוף באופן שרק מעט מהרגל נוגע בהרצפה אטו אינו רשאי.

והא גם אם עומד ברגל אחת על הרצפה יכול לעבוד עבודתו אף אם רגלו השניה אינה נוגעת בהרצפה כדאמרי' בזבחים (דף כ"ד) תניא רא"א רגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה כו' רואין כל שאילו ינטל הכלי ותנטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד עבודתו כשרה. וא"כ כשהולכים על הרצפה הרי רגליהם במקום נגיעתם בהרצפה דוחקות את הדם וכל דבר לח כדם ומים נדחק ונסתלק למקום אחר ובמקום דריסת רגליהם אין שום חציצה ולכן אינו חוצץ: ומעתה לענין חציצת הלולב התם נמי אי הוה בעינן שכל היד תגע בהלולב אז ודאי היחה הלחלוחית חוצצת דנהי דבמקום שדוחק ידו על הלולב הלחלוחית מסתלקת משם מ"מ הרי היא נשמטת למקום אחר בהיד ששם אינו דוחק אח ידו על הלולב ושם היא חוצצת.

אך התם הרי ואינו צריך שכל היד תגע בהלולב התם בעינן רק שבמקום מגעו ללולב לא יהא דבר חוצץ בין מקום המגע ללולב ויכול הוא לאחוז הלולב אף במקצת ידו. וא"כ

כיון שבמקום שאוחזו הלולב נדחק מקום הנגיעה אל הלולב ומשם המים מסולקים מרוב דוחק כמובן.

רק דהם נשמטים למקום אחר שאינו נוגע שם הא בזה לא אכפת לן דמ"מ במקום הנגיעה אין חציצה ולא תקשה לשיטת הסוברים דאף אם מקצת היד מכוסה אסור משום חציצה דלא כמו שכתב בתשו' מהרי"ו בשם ספר האגודה ופסק כן הרמ"א בסי' תרנ"א סעיף ז'. ע"ש בב"ת ובביאור הגר"א ז"ל.

דאף לדידהו לו יהא נמי דאין צריך לאחוזו הלולב בכל היד ואף אם אוחזו במקצת ידו סגי מ"מ במקום שאוחזו אסור שתהיה שום חציצה. וא"כ אם מקצת מן היד מכוסה הא אפשר שיאחזו גם בהך מקצת ותהיה אז חציצה במקום האחיזה: ובספר עמודי אור הביא רא"י בשם חכם אחד מסוגיא דסוכה (דף ל"ה) דאמר' שם שאתרוג מתכשר ע"י מי הלולב משמע שהמים עודן עליו בשעת נטילה.

אך הגאון המחבר דחה זה דאפשר במקום אחיזתו נגוב הוא וכ"כ התוס' שם שהמים מנטפין על האתרוג. משמע מנטפין עליו מלמעלה עכ"ל.

והנה בפרי מגדים או"ח סי' תרנ"א במשבצות זהב ס"ק י"ד הביא ראיה לדעת הרקנט"י דד' מינים צריך לחברם מהא דאמר' מפני שמכשירה אלמא צריך לחבר יחד. א"כ משמע דההכשר הוא ממה שנוגע בלולב א"כ רטוב הוא אף במקום אחיזתו.

ומה שדחה שם די"ל כי דרך הוא להכשירם בכך ששוכח הנה בתפארת ישראל על משניות סוכה פרק ג' משנה ה' כתב דאין לומר דא ו מפני שמא יחברן דלהא א"צ לחוש מדאסור רק מזרבנן אך הרב המגיד בפרק ח' הל' ב' מהל' לולב כתב בפ"י מפני שמכשירה דע"י נטילתו בא לשומו במים עם הלולב ויוכשר.

א"כ לפי דבריו אין מזה ראיה דההכשר הוא מפני שמקודם היה במים ואח"כ בעת הנטילה אפשר שינגבם. וזהו דלא כמוש"כ בפרי מגדים באשל אברהם סי' תרנ"ד ס"ק ב' כתב דאתרוג אין נותנין במים דאפ"י פחות מכד"ש מ"מ מתקלקל הוא: וראיתי בספר כתר המלך על הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ פרק ב' הל' ב' וז"ל ועוד נ"ל להביא ראיה מהא דאיתא בכתובות דף ע"ה תנא הוסיפו עליהן המזוהם דהוי מום בכהנים כו' ומסיק כאן בזיעה עוברת וכאן בזיעה שאינה עוברת וקשה ל"ל לאסור משום מום ת"ל דלפ"ד המל"מ תהיה הזיעה חציצה בין בשרו לבגדו ופסול הוא לעבודה דאינו לבוש בגדי כהונה.

אלא ע"כ צ"ל כאן דזיעה הוא לח ואינו חוצץ כמו דם ומים עכ"ל. ואי משום הא לא איריא דהא צריך להשמיענו דהוה מום דאז פסול אף במקומות שאינו לבוש שם בבגדים כגון על פניו.

ועוד י"ל דאי רק משום חציצה הוה רק כמו רוח שחוצץ שאם עבד בדיעבד עבודתו כשרה כמו שפסק הרמב"ם בפרק י' הל' ז' מהל' כלי המקדש. דחציצת המים אי אפשר לחשוב כחציצה גמורה שגם בדיעבד אם עבד עבודתו פסולה כמש"כ הרמב"ם שם דהא אף במקום שהמים חוצצים אם יהדק שם הבגד נשמטים המים גם מאותו מקום והבגד יהיה על בשרו רק שישמטו המים על מקום אחר ושם לא יהיה הבגד על בשרו וא"כ

אינם כחציצה שעל הגוף דהא אינם חציצה על מקום מיוחד רק דהוא כרוח שגורם רק שלא יהיה על בשרו וא"כ בדיעבד עבודתו כשרה.

אבל כשפסול משום מום אז אף בדיעבד חלל עבודתו כמו שכתב הרמב"ם בפרק ו' הל' י"ג מהל' ביאת המקדש ואם עבד בזיהום זיעתו או בזיהום פיו הרי חלל עבודתו, כשאר אלו הבעלי מומין כולם יע"ש: ובזה ניחא מה שהקשה בספר שו"ת שבות יעקב ח"א סי' ס"ט עלה דמבואר ביו"ד סי' קצ"ח סעי' י"ז בהגה' שמי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכת בדם אינו חוצץ שרוב בני אומנות זו אין מקפידין.

והקשה דהא איתא בפסחים סוף פרק תמיד נשחט דף ס"ה ובזבחים (דף ל"ה ע"א) שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם ומקשה הש"ס והא קהוי חציצה ומשני לח הוא ואינו חוצץ. משמע דאי יבש הוא אף שאומנתם בכך ושבח הוא להם מכל מקום מקפידין על זה וחוצצין עכ"ל.

ולענ"ד נראה דהנה בטבילה אין צריך שהמים יגעו אל כל הגוף בהחלט דהא במיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ אף שכמובן אין המים נוגעים באותו מקום שיש בו החציצה. אלא דדינא הכי דאם מקפיד עליו חוצץ ואם אינו מקפיד אינו חוצץ אף שהמים אין נוגעים בהגוף באותו מקום דבטבילה אכפת לן רק בדין חציצה דאם מקפיד הוה חציצה מדינא ואם אינו מקפיד לא הוה חציצה מדינא אבל בנגיעת המים לא אכפת לן.

ומשו"ה בשוחט או קצב שאומנתם בכך ואינם מקפידין אף אם ידם מלוכלכות בדם אינו חוצץ ואף שדם היבש מעכב שהמים לא יגעו לעצם היד באותו מקום מ"מ כל שאינה חציצה מצד הדין לא אכפת לן. דהכי הלכתא דנחשבת טבילה אף שיש מקומות שאין המים נוגעים שם מ"מ נחשבת טבילה כיון שהמים נוגעים בהחציצה שאינו מקפיד דזה הוי נמי כמו שנוגעים בהגוף אבל בכהנים התם העיקר הוא שתהינה רגלי הכהנים נוגעות ממש בהרצפה, ואף דלא אכפת לן שתהינה כל הרגלים נוגעות בהרצפה כמש"כ לעיל דאפשר שיעמוד ברגלו אחת או שיעמוד צפוף על חצי רגל.

אך מ"מ מקום הנגיעה צריך שיהי' נוגע ממש בהרצפה דהא בזבחים (דף כ"ד) יליף שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין. הרצפה מכלי שרת ולשיטת התוס' יליף מבגדי כהונה וכמו דהתם צריך שיהיו נוגעים לבשרו ממש ודכותי' ברגליו לרצפה הכונה דצריך שתהינה נוגעות להרצפה ממש.

ולו יהא נמי ששבת הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם ואינם מקפידים התם לא בהקפדה תליא מלתא דהא מ"מ אי הוה הדם יבש סו"ס לא נוגעות רגליהם בהרצפה ומשו"ה צריך לשנויי לח הוא ואינו חוצץ: וניחא נמי מה שהקשה שם על מש"כ בספר תשובת הלכות קטנות סי' כ' שמוהל שנתייבש יבש דם המילה על ידו אינו חוצץ בנטילה מהא דאמרין שבח הוא לבני אהרן כו' ה"נ י"ל שבח הוא למוהל שיהא ידיו צבועות בד מילה ואידי דחביב אינו מקפיד עליו ואינו חוצץ.

והקשה עליו וז"ל ולא ידעתי איך נעלם ממנו סוגיא דש"ס שם במקומו דגם בבני אהרן הוה חציצה אם הוא יבש ועיין ברמב"ם פ"ה מהל' ביאת מקדש ובטור וב"י סי' קצ"ח מבואר דכל דהוי חציצה לענין טבילה הוי ג"כ חציצה גבי כהנים דשווים הם וצ"ע עכ"ל.

ולפי מש"כ זה ניחא דהתם גבי כהנים אי הוה דם יבש נהי דאינם מקפידים אך סו"ס לא היו רגלם על הרצפה והכא בנטילת ידים תלוי בהקפדה.

ומכיון דחזינן דשבת הוא לבני אהרן כו' ה"נ י"ל שבח הוא למוהל שתהינה ידיו צבועות בדם מילה ומכיון ששבח הוא אינו מקפיד ובחציצת טבילה או נטילת ידים העיקר אם אינו מקפיד. והא דכתב דבהרמב"ם והב"י מבואר דכל דהוי חציצה לענין טבילה הוי ג"כ חציצה גבי כהנים.

הא מבואר שם ברמב"ם פ"ה הל' ט"ז מהל' ביאת מקדש שזהו לענין חציצה בקידוש ידים אבל לענין חציצה שבין הרצפה להרגלים אינו תלוי כלל אם מקפידים או לא מקפידים דאף אי לא מקפידים סו"ס הא לא נגעו רגליהם בהרצפה: ובפשיטות נראה לענ"ד דהא אמרי' ביבמות (דף ע"ח ע"ב) והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ ופירש"י אבל כולו חוצץ אע"ג דלא מקפיד עכ"ל וזהו משום דאז אין המים נוגעים כלל בהגוף, דנהיזברובו שאינו מקפיד מן התורה הוה טבילה היינו דמ"מ המים נוגעים במקצת מן הגוף אבל כשאינם נוגעים כלל לא הוה טבילה.

ולענין טבילה כל הגוף היינו כולו וגבי חציצת רגלים לבין הרצפה כל הרגל הוי כולו דאף אי אינו מקפיד עליו מ"מ אילו היה דם יבש הלא היה חוצץ בין כל הרגל לבין הרצפה וכולו אף שאינו מקפיד עליו חוצץ. ודכותי' גבי נטילת ידים כל היד הוה כולו ואף אי אינו מקפיד עליו חוצץ מה"ת גבי קידוש ידים דהוה מה"ת.

והא אף לדידן דגזרינן רובו שאינו מקפיד אם רוב היד מכוסה אעפ"י שאינו מקפיד חוצץ כמבואר באו"ת סי' קס"א בב"י וע"ש במג"א ס"ק ג'. והיינו משום דצריך נטילה רק להיז לכן כל היד הוה כולו ורוב היד הוה רובו.

ודכותי' הכא כיון דצריך שלא תהא חציצה בין הרגל להרצפה כל הרגל הוה כולו. והא דהביא בשם הלכות קטנות דבמוהל שנתייבש דם המילה על ידו אינו חוצץ בנטילה היינו בנמצא על מיעוט ידו והוה מיעוטא שאינו מקפיד.

שוב התבוננתי בשכות יעקב שם שכתב וז"ל ודוחק לומר כיון דצריך הכהן לעמוד רגלו על הרצפה בלי חציצה וכיון שהולך עד ארכובותיו בדם הוי כרובו שאינו מקפיד וגזרו משום רובו המקפיד. דזה לא הוי רובו ממש וגם אפשר דלא גזרו שבות במקדש.

כה"ג עכ"ל, ועיין במחצית השקל סי' קס"א ס"ק ז' שכתב שזו היא דרך כבישה והא דכתב דלא גזרו שבות במקדש הא הרבה שבותים גזרו שם עכ"ל. ואינני יודע למה להו לדחוקי כולי האי דהא הכא הוה כולו שאינו מקפיד וכולו שאינו מקפיד אסור מן התורה כמוש"כ לעיל: סימן כג בע"ה יום ד' י"ז אלול חרנ"ו לפ"ק טאווראג יצ"ו למע"כ הרב הגאון מהור"ר הלל דוד הכהן אבד"ק ווילקי מה שכתב בשם חתנו נ"י להקשות עלה דכתב בספר שו"ת בית יעקב דאם אפשר לחבר עוקץ של אתרוג שניטל ע"י מחט או קיסם ואינו ניכר ונקרא שלם ולא חסר.

והקשה חתנו נ"י הא תוספתא מפורשת הוא בפ"א דעוקצין והביאוה התוס' בזבחים דף ק"ה ד"ה חיבור. ומנחות דף כ"ד ד"ה צירוף וז"ל התוספתא אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור עכ"ל.

הנה קושי' זו כבר נשמעה בין החיים וכבר דברו מזה האחרונים ועיין מה שכתב בזה בספר שו"ת שאילת שלום מ"ת סי' רל"ב: ולענ"ד נראה לישב דעת בעל שו"ת בית יעקב דהנה באתרוג הפסול משום חסר אז אין שום נפקותא היכן הוא חסר. מפני שזהו פסול בעצם ולכן לא אכפת לך באיזה מקום הוא פסול, אבל הפסול מפני שאינו הדר אז יש נפקותא טובא דבמקום שנראה הוא פסול ובמקום שאין נראה אינו פסול ומחוטמו ואילך פוסל כל שינוי מראה בכל שהוא וכן גם חזו"ת.

וזהו שמפני שנראה להדיא אין זה הדר. והנה יש שפסול מפני שנראה למראית עין שהוא חסר אבל באמת אין בו החסר ואז אינו פסול מפני חסר דהא באמת אינו חסר רק מפני שלמראית עין חסר הוא לכן פסול משום הדר.

שאיין זה הדר שנראה הוא למראית עין שפסול הוא והנה הרי"ף ז"ל כתב בפ"ג דסוכה וז"ל ניטלה פטמתו כו' ואם נעקר העץ שהוא בוכנתו מעיקרו ולא נשתייר ממנה באסיתא כלום נמצא מקומו כמו גומא ונראה כמו נקב וחסר ולפיכך פסול עכ"ל. ולכאורה הו"ל למכתב נמצא מקומו גומא והוה נקב וחסר.

ומדמדייק בלישני' ונקיט נמצא מקומו כמו גומא ונראה כמו נקב וחסר נראה דבדקדוק גדול כתב כן. דהנה באמת הבוכנא אינה מגוף האתרוג ועי' בהרב המגיד פרק ח' הל' ז' מהל' לולב וא"כ משום שחסרה היא עצמה לא היה לנו לפסול האתרוג ולכן דייק הרי"ף וכתב נמצא מקומו כמו גומא.

ונראה כמו נקב וחסר, ולכן פסול רק מפני מראית עין. ולכן כשהדקו במחט או בקוץ ואינו ניכר שוב אינו נראה גם כן למראית עין כגומא ולכן כשר, אבל בהך דתוספתא דהתם כיון שגוף האתרוג נפרץ ואתה בא לחברו בודאי חיבור אדם לא הוה חיבור ובה ניחא ראיתו מהך דעירובין (דף פ"א).

דהתם נמי משו"ה צריך שלמה מפני מראית עין כדי דלא ליתי לאנצויי אני נתתי שלמה ואתה פרוסה. ולכן כיון שמחברו ע"י קיסם ונראה שלם למראית עין אין בו משום איבה: והנה בהגה' מיימוניות פרק ח' הל' ז' מהל' לולב בשם ר"ח כתב וז"ל שאם נעקר הבוכנא מן האסיתא חיישינן שמא ניטל מגופו של האתרוג וחסר האתרוג ופסול.

וכ"כ המרדכי בסוכה סי' תשנ"ב בשם ריב"א שחיישינן שמא חסר. היינו ג"כ שמא יחד עם הבוכנא ניטל מגופו של האתרוג.

וא"כ טעם הפסול הוא משום חסר. וחסר הוא כשר בשאר הימים ולכן גם רבינו ירוחם התיר נטלה פטמתו ועוקצו בשאר הימים.

והבית יעקב הוא מתיר רק מיום שני ואילך כמו שכתב הבאר היטב בשמו באו"ח סי' תרמ"ח ס"ק ט"ו. והא דהצריך לחברו ע"י מחט או ע"י קוץ והא לדידהו אף בלא חיבור ג"כ כשר בשאר הימים, היינו כדי להכשיר אף להנך דס"ל שטעם פסולו הוא מחמת הדר משום שנראה כמו חסר וכיון שמחברו ע"י מחט או ע"י קוץ שוב אינו נראה כמו חסר ואינו פסול: חיים פישל עפשטיין הה סימן כד בע"ה מוצש"ק נח עת"ר רפ"ק סייני למע"כ ידידי הרב המאוה"ג כו' מהור"ר מנחם בראמזאהן שליט"א מה שהקשה כת"ר במכתבו אלי.

עלה דכתב התוספות יו"ט פ"ז מ"ח דסוטה בסוף ד"ה פרשת המלך כו' והא דקרי לה פרשת המלך ולא כן בשל כהן הגדול לפי שפרשת המלך מצוה מן התורה שנא' תקרא וגו' אבל קריאת כ"ג ביוה"כ אינה אלא תקנה ומנהג מאנשי כנה"ג עכ"ל התו"ט. והקשה כת"ר שזהו דלא כמפורש ביומא (דף ה') א"ר יוחנן משום רשב"י מנין שאף מקרא פרשה מעכב ת"ל ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה' אפי' דיבור מעכב.

ולא עוד אלא שהתו"ט סותר ד"ע ביומא רפ"ז וז"ל בא לו כ"ג לקרות פרשה דילפינן ממלוואים כמ"ש הרב ברפ"ק ואמרי' בפ"ק (דף ה') מנין שאף מקרא פרשה מעכב כו' ואפי' אם נאמר דכונתו דפרשת המלך מפורש ממש. אבל קריאת כ"ג אינה מפורש בתורה אלא ילפינן ממלוואים מ"מ הא דכתב אבל קריאת כ"ג ביוה"כ אינה אלא תקנה ומנהג מאנשי כה"ג דאימתי היו בבית שני והא תלמוד ערוך ממקרא מפורש שמעכב ודאי היה נוהג גם בבית ראשון עכ"ל כת"ר וראיתי בהגה' הרש"ש ז"ל בסוטה דף מ"א שכבר הקשה קושי' זו על התו"ט: והנה לענ"ד נראה לומר דהא אמרי' ביומא (דף ס"ח ע"ב) מדקתני באצטלית לבן ושלו מכלל דקריאה לאו עבודה היא וכן פסק הרמב"ם בפ"ג הל' ט' מהל' עבודת יוה"כ ואיך נאמר שמעכבת גם לדורות ואף דהגרלה ג"כ אינה עבודה ומעכבה כדפסק הרמב"ם שם הל' ג' היינו דבהגרלה הוה גזרת הכתוב דמעכבה כדאיתא ביומא דף ל"ט ע"ב שאני הכא דתנא ביה קרא אשר עלה אשר עלי תרי זימני.

והא בין לר' יהודה בין לר' נחמיה ס"ל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ דאין סדרן מעכב כדאיתא בדף ס' ומדסדרן, לא מעכב עיקרן נמי לא מעכב כדאיתא בדף מ' ע"א. והא קריאה אם רצה קורא בבגדי לבן משלו ולא קאי חוקה, עלה משו"ה, לא מעכבה, וכן משמע מרמב"ם דלא מעכב דאל"כ היה לו לכתוב דמעכב כמו שכתב בהגרלה: אלא דבירושלמי מסיק דאינו קורא בבגדי לבן משלו אלא או בבגדי לבן או בבגדי זהב.

וגם לפי זה נלענ"ד בזה דקריאת הפרשה בכה"ג אינה מצוה שעל הצבור רק עליה דידי' רמיא דהא אמרינן שם ביומא דף ס"ח הרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כ"ג כשהוא קורא. משמע דאין חובה על הצבור לשמוע הקריאה.

אלא דהיא מצוה על הכה"ג לבד לקרות ופרשת המלך עיקרה כדי שישמעו כמש"כ למען ישמעו ואנשי כנה"ג תקנו קריאת התורה בצבור ובכלל זה גם קריאת הכה"ג שתהיה בצבור. ואפשר שזו היא כונת התו"ט שכתב דקריאת הכה"ג אינה מהתורה.

היינו הקריאה שתהא בצבור אינה מה"ת: אחרי כתבי כל אלה בא לידי ספר גבורות ארי להגאון השאג"א ז"ל על יומא וראיתי שת"ל כונתי לדעתו בזה שקריאת כה"ג אינה חובה בציבור: ידידו הדוש"ת חיים פישל החופ"ק הנ"ל: סימן כה בע"ה בחדש אדר תרנ"ז לפ"ק טאווראג יצ"ו. כתב הר"ן בפרק קמא דמגילה וז"ל ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים שהולכים בהם אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה כו' וכן מבואר ג"כ בחידושי הרשב"א במגילה דף ה' ע"ב, ובספר שער המלך הלכות מגילה פרק א' הל' י"א כתב וז"ל ומוריניו הרב בספר מקראי קדש תמה עליו דהא קיי"ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי עכ"ל ולענ"ד נראה דהכא לא שייך דין קבוע אליבא דהר"ן דס"ל בחולין דף צ"ה דבכל

האיסורין ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא מקרי קבוע אדרבא ברובא בטל וכיון שהוא מתבטל א"א לדונו כקבוע עכ"ל.

וכן ס"ל לרבים מהראשונים, התוס' בזבחים דף ע"ג כתבו וז"ל מאחר שנתערב ולא ידוע כו' ולא שייך כל קבוע אלא בדבר הידוע עכ"ל ובפסחים דף ט' כתבו ג"כ דהיכא דהוכר האיסור אסור מה"ת משום קבוע, אבל כשהאיסור מעורב בהיתר מדרבנן אסרו בקבוע זו עכ"ל ועי' בתוס' גיטין דף ס"ד ובבא מציעא דף ו' ואף דאי נימא דגם הר"ן ס"ל כהתוס' דבדרבנן אסור קבוע זו אפשר שזו היא כונתו במה שסיים וז"ל ועוד, אף אי ספיקא הוה כו' היינו דאם תאמר דמדרבנן הוה קבוע והוה ספיקא, ובשיטה מקובצת בכתובות דף ט"ו בשם הריטב"א כתב וז"ל ודע דלא אמרינן קבוע אלא כשניכר האיסור לעצמו כההיא דט' חנויות אבל בדבר המעורב שאינו ניכר ליכא למימר הכי שא"כ אין לך אסור בטל בהיתר ואנן קיי"ל חד בתרי בטל עכ"ל.

וכן מבואר בסוף ספר כריתות, והנה הא מלתא דפשיטא דרק הני דמספקא לן נכנס בגדר קבוע. אבל הני דלא מספקא לן בהו אינן נכנסות כלל בגדר קבוע.

וכעין מה דאמרינן בכתובות דף ט"ו וכי תימא בשאין דלתות מדינה נעולות דקא אתי ליה רובא מעלמא והאמר ר"ז אעפ"י שדלתות מדינה נעולות וכיון שדלתות מדינה נעולות שוב לא מהני לן רובי דעלמא דהא לא מספקינן בהם והכא נמי העירות המוקפות חומה בודאי מימות יהושע בן נון אינן נכנסות בגדר הספק כלל דהא בדידהו לא מספקינן מידי, אלא העירות המסופקות אי מוקפות חומה מימות יב"נ אי לא והנך ישנן שהן מוקפות חומה מימות יב"נ וישנן ג"כ שאינן מוקפות חומה מימות יב"נ וקאמר הר"ן ז"ל דבהנך דמספקינן רובן אינן מוקפות ואזלינן בתר רובא, ול"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי דהא הכא לא הוכר האיסור דהא לא ידעינן הנהו דהוו עירות המוקפות חומה מימות יב"נ, רק דבכולהו מספקינן והוה כנתערב האיסור בהיתר דאין דנין דין קבוע לשיטת הר"ן גופי' ולשיטת הראשונים שהבאתי לעיל: ועוד דהכא לכ"ע אינו נכנס כלל בגדר קבוע דהכא כיון דמוקפות בודאי אינן נכנסות כלל בגדר ספק.

ואין אנו דנין עליהן כלל רק על המסופקות אם מוקפות חומה או אם לא מוקפות חומה מימות יב"נ אנו דנין ואלה אפשר דכולהו אינן מוקפות חומה מימות יב"נ ואף מיעוטא דמוקפות אפשר דליכא ולא שייך למימר קבוע כמחצה על מחצה דמי אף להנך דס"ל דאף באיסור שנתערב אמרינן קבוע כמע"מ דמי.

דהתם ע"כ איסורא איכא. אלא דלא ניכר לנו אבל הכא אפשר דבהנך דמסופקות לנו אף אחת אינה דמוקפת: ומן האמור לא תקשה ג"כ מה שהקשה בספר שער המלך שם על הר"ש בספר כריתות שכתב ובהכי ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע ולמה דפרי' ניחא כיון דלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך לומר כו' וכתב ע"ז בספר שער המלך וז"ל האומנם מההיא דגרסינן בר"פ כל הצלמים אהא דתנן כל הצלמים אסורים מפני שהם נעבדים פעם אחת בשנה דברי ר"מ.

אי דלעבדים פעם אחת בשנה מ"ט דרבנן ור"י במקומו של ר"מ היו עובדים אותה פעם אחת בשנה ור"מ דחייש למיעוטא גזר שאר מקומות אטו אותו מקום ורבנן כו' וכתב הר"ן שם וז"ל ופירש הרמב"ן ז"ל דלר"מ דחייש למיעוטא כל המקומות שאין מנהג שלהם ידוע אסור מן הדין דר"מ דחייש למיעוטא אית לן למיחש שמא נוהגין הם כמנהג מקומו ואע"פ שאותו מקום מיעוטא הוא לגבי כל המקומות הנודעים לנו שאינם נעבדים כו' אסורים מדינא מה"ט והר"ן ז"ל דחה דבריו דבהא אפילו ר"מ מודה משום דהוה רובא דאית' קמן יע"ש והשתא קשה דכיון דמקומו של ר"מ ידוע וניכר א"כ כל המקומות שאין מנהג שלהם ידוע יהיו אסורים מדינא מטעם קבוע ומאי איריא לר"מ אפי' לרבנן דלא חיישי למיעוטא הא קיי"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי כו' וצ"ע עכ"ל ולפי מה שכתבתי לא קשה ולא מידי דהא מקומו של ר' מאיר לא נחית כלל לספיקא דהא באמת ידעינן דנעבדין.

רק מספקינן בשאר מקומות איך הוויין ולכן ר"מ דחייש למיעוטא ס"ל דכי היכי דמקומו נעבדים גם מקומות שאין מנהג שלהם ידוע חיישינן שמא נוהגין מנהג מקומו. ורבנן לא ס"ל הכי אבל אינו ענין כלל לקבוע.

דהא במקומו של ר"מ לא מספקינן במידי דנימא כל קבוע כמע"מ דמי, והנך דמספקינן בהוה הא הוה כנתערב ואינו ניכר, ועוד דהא אפשר דכולהו אין נעבדים ואפשר דאף מיעוטא ליכא דנעבדים ולא שייך למימר כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. וזה ברור: ועל פי זה כחא הא דפרק קמא דחולין דף ו' ע"א אמר רנב"י דמות יונה מצא להם בראש הר גריזים ור"מ לטעמי' דחייש למיעוטא ורבן גמליאל ובית דינו כר"מ ס"ל ולפי דברי השער המלך תקשה אמאי דחיק למימר דר"ג ובית דינו כר"מ ס"ל דלא כהלכתא הא אף אי לא ס"ל כר"מ מ"מ אסור להו שחיטת כותי משום קבוע דהא הכותים שבהר גריזים מקומם ניכר וידוע ואף דהו מיעוטא הא קבוע כמע"מ דמי, א"ו כדכתיבנא, דהא הכותים שבהר גריזים לא מספקינן בהו במידי דהם בודאי הוו עכו"ם גמורים רק דמספקינן בכותים אחרים האיך הוו ולכן קאמר דס"ל כר"מ דחייש למיעוטא וכי היכא דכותים שבהר גריזים עובדי ע"ז הם חיישינן דלמא הכותים האחרים נמי הוו הכי, אבל אין זה ענין כלל לקבוע.

דהא אפשר דאף מיעוטא דעובדין ע"ז ליכא בהנך דמספקינן ואיך נאמר דהוה קבוע דלמא כולהו אין עובדים לע"ז וכמו שכתבתי לעיל: אח"כ ראיתי בספר אלי' רבה באו"ח סימן תרפ"ח כתב קלת כמו שכתבתי. דעלה דכתב הלבוש אם אנו מסופקין בעיר אם הוקפה ואח"כ נתישבה או לא סומכין ארוב שמקיפין ואח"כ מתישבין.

או מתישבין על דעת להקיף, וז"ל האלי' רבה כתב בספר דרך תמים להגה' הרי"ף דף י"ט קשה אמאי לא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וי"ל דלא אמרינן קבוע כמע"מ דחי רק כגון ט' חנויות כו' שנתבררה החנות שמוכרת שחוטה וחנות שמוכרת נבלה ונפל הספק בהן עצמן שלקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח.

אבל אם היו ט' חנויות בעולם מוכרות נבלה ודאית ואחת שחוטה ודאית וחנויות אחרות מוכרות בשר ואין אנו יודעים אם מוכרות נבלה או שחוטה לא נדון אותן בתר קבוע אבל בתר רובא דעלמא עכ"ל, וזהו כמו שכתבתי. אלא במה שסיים וכתב שהולכין אחר

רובא דעלמא לא אבין דא"כ תקשה יותר הא רובא דעלמא קורין בי"ד ואמאי כי מספקין אם הוקפה ואח"כ נתישבה או נתישבה ואח"כ הוקפה קורין בט"ו.

והנה לפי דברי הא"ר גם בהך ספק של הגאונים גבי עירות שמספקין בהן אם מוקפות מימות יב"נ אי לא אזלינן ג"כ בתר רובא דעלמא שקורין בי"ד דא"כ מאי האי דכתב הר"ן תיכף בתר הכי וז"ל ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה ולפיכך קורא בראשון ופטור בשני כו' עכ"ל, דאם נאמר שהך אזלינן בתר רובא דקאמר מקודם היינו רוב דעלמא, רוב עירות העולם שקורין בי"ד הכי יעלה על הדעת דלהוי מחצה על מחצה, דבר זה פשוט הוא שערים מוקפות חומה הויין מיעוטה דמיעוטה נגד אינן מוקפות ומכש"כ דבעינן שיהיו מוקפות תומה מימות יהושע בן נון: והנראה לענ"ד דהכא ע"כ ליכא למיזל בתר רוב עירות העולם, דהא אמרינן בפרק ב' דכתובות (דף ט"ז ע"א) אמר רבינא משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נשאות ומיעוטה אלמנות וכל הנשאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול כו' אלא אמר רבינא רוב הנשאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא.

וא"כ הכא נמי רוב העירות שקורין בי"ד אינן מוקפות חומה והנך כיון דהויין מוקפות חומה איתרע להן רובא, לכן הנראה דאזלינן בתר הרוב שבהספקות דבהנך דמספקין בהו אפשר דהמוקפות חומה מימות יב"נ הויין רובא נגד הנך דאינן מוקפות חומה מיב"נ ואפשר נמי דהוה אפכא, וכן נמי גבי הוקפה ואח"כ נתישבה, ולכן קאמר הר"ן דאזלינן בתר רוב עירות שמספקין בהו ורובן אינן מוקפות חימה מיב"נ, ושפיר קאמר אח"כ ואפילו אם תאמר שהוא ספק שקול דאפשר דאלה הספקות הויין מחצה מוקפות מיב"נ ומחצה אין מוקפות חומה מיב"נ, אכתי הוה ספקא דרבנן, ואפשר דגם בעל אלי' רבה כונתו דהולכין אחר רוב המסופקות אך לשון רובא דעלמא אינו מדוקדק: וביור"ד סימן קי"ד סעיף י' בהגה' ואם ידוע שמקצת עכו"ם בודאי נותנין בו יין ומקצתן בודאי אין נותנים בו יין אזלינן בתר רובא דכל דפריש מרובא פריש, אבל אסור לקנות מהם בבתייהם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי עכ"ל וכתב הט"ז ס"ק י"ד וז"ל ע"כ מיירי שיש ג' מינים אחד ודאי מערבים שני ודאי אין מערבים שלישי הם סתם ועל מי שקונה מהסתם קא מיירי אי ניזול בתר רובא עכ"ל, וא"כ לפי דבריו הא דקאמר הרמ"א דאסור לקנות בבתייהם מטעם קבוע היינו מהסתם, ותמיה לי טובא דמאי מהני לן הנך דידעינן בהו בודאי שמערבין או שאין מערבין כיון דבדידהו לא מספקין מידי, רק בהנך דהויין סתם בהו מספקין, ובהנך אפשר דאף אחד לית בהו שמערב ואמאי נחשב לקבוע, ועוד מי דחקו להט"ז לפרש דברי הרמ"א כן אמאי לא פירש דאדם לקח ואינו יודע ממי כמו שמפרשים בכל קבוע ולא ממי שקונה דוקא מהסתם, ובפירש מותר דמרובא פריש, ומה שכתב הרמ"א דאסור לקנות בבתייהם היינו אדם שאינו מכיר לא את הרוב ולא את המיעוטה שמערב דלדידי' אסור מטעם קבוע, ובאו"ח סימן תר"ה ס"ק ד' כתב הט"ז גופי' וז"ל ובאמת אין כאן איסור קבוע דהא א"א קבוע כו' אלא אם יש איסור ודאי שם משא"כ כאן דליכא איסור בבירור ע"ש וגם לעיל בס"ק י"ג כתב הט"ז וז"ל דמה מועיל מה שאין עובר כוכבים זה מערב לשאר שזרכם לערב הלא השאר הם כאילו לא היה עובד כוכבים זה ביניהם עכ"ל: ונראה לענ"ד דכונת הט"ז היא במה שכתב שיש כאן ג'

מינים היינו בדינם של המחבר והרמ"א דהמחבר מיירי היכי דודאי מערבים והרמ"א בתחילה מיירי שיש בודאי אין מערבין ולכן תלינן לקולא וכאן מיירי בסתם היינו דאותם שקונה מהם אינם ידועים לו האיך הם עושים אם מערבין או לא, אבל בודאי יש ביניהם שמערבין וגם שלא מערבין ולכן אזלינן בתר רובא אבל בבתייהם אסור מטעם קבוע מפני שיש ביניהם שמערבין בודאי, ואף שאין לשון הט"ז מדוקדק כ"כ בזה, אך נלענ"ד שכוונתו היא כך: עוד כתב בספר שער המלך שם וז"ל ומו"ר בספר לשון למודים האו"ח סימן רמ"ג תירץ וז"ל ול"נ דלק"מ דלא אמרינן קבוע כמע"מ דמי אלא היכא דשקיל או שפירש בפנינו מהקבוע אבל היכי דלא יצא מן הקבוע כגון עיירות דבאפי נפשייהו קיימי אזלינן בתר רובא ודאי ודמי לבשר הנמצא דאמרי' כל דפריש מרובא פריש אלה דבריו יע"ש וק"ל עליו ממ"ש הר"ש ז"ל בסוף ספר כריתות והביאו הרב הפר"ח חלק יור"ד סימן ק"י ס"ק י"ד וז"ל ובהכי ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע ולמה דפי' ניחא כיון דלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך לומר קבוע יעיי"ש, הרי דאע"ג דהתם נמי כל שדה ושדה באפי נפשי' קאי ולא יצא מתוך הקבוע ואפ"ה ס"ל להר"ש דמקרי קביע עכ"ל, ולענ"ד קשה ג"כ לכאן מהך דטהרות פרק ה' מ"ח שוטה אחת בעיר או נכרית או כותית כל הרוקין שבעיר טמאין וכתב הרמב"ם בפירושו לא ירצה בזה טמאים מספק ותהי' כמו רוקים הנמצאים כי רוקים הנמצאים לא התאמת אצלנו איש טמא אמנם פה אשר נתאמתנו היות רוק טמא נמצא בזאת המדינה ושבה טומאה קבוע הנה כל רוק שימצא בזאת המדינה הוא טמא כו' עכ"ל, והתם נמי כל רוק ורוק באפי נפשי' קאי ולא יצא מתוך הקבוע ואפ"ה ס"ל להרמב"ם דמקרי קבוע, וי"ל כיון דעל הרוק אנו דנין רק משום דטמא א"כ אנו דנין אם הנוגעים בו נטמאו א"כ דמי לפירש, ודמי לט' שרצים וצפרדע אחד ביניהם, אך לכאן ילה"ק מהא דאיתא בתרומות פרק ט' מ"ה מאה לגינה של תרומה כו' אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו מאה של תולין ואחד של תרומה כולן אסורין.

וכתב בספר תפארת ישראל וז"ל דאין בטול במחובר מדהו"ל קבוע דכמחצה על מחצה דמי עכ"ל והא התם נמי כל ערוגה וערוגה באפי נפשה קיימי ומכל מקום נאסרת עולמית אם אין זרעו כלה מטעם קבוע, אך בהא י"ל דהתם נמי עיקר האיסור על הזרעים דהויין כפירשו ודמי להך דפ"א מ"ו דערלה נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות הר"ז לא ילקוט, וכתב ג"כ בספר ת"י הנ"ל דבמחובר לא שייך ביטול דהו"ל קבוע עכ"ל, והתם נמי משום הזרעים אסורים, אבל בהך דנחל איתן הקשה דיאסר הקרקע בחרישה וזריעה דומיא דנחל איתן דאף החורש קעביד איסורא: והנה דברי הרב בספר לשון למודים צריכים הבנה בעיקר דבריו, דמ"ט לא נחשב לקבוע בהנך עירות דאף דבאפי נפשייהו קיימי ולא יצא מהקבוע דלכאורה דברים אלה אין להם הבנה, ועוד דלכאן הא בגוף דינא דקבוע בכתובות (דף ט"ו) דיליף מוארב דאיכא תשעה ישראל ומצרי אחד ביניהם הא התם נמי לא פירש ולא יצא מהקבוע והנה אף דאפשר דהך דנהרג הוא נחשב כיצא ופירש, אך מ"מ הנלענ"ד בטעמו של הרב בעל לשון למודים דהנה יש נפקותא אם אנו דנין על אחד מהספקות או על כולם, למשל אם אנו דנין על העירות המסופקות אין אנו דנין מה דינה של עיר אתת מהן מהמסופקות, רק מה דין כולם, ובזה לא שייך למימר קבועדהכא ע"כ כל הספקות אינם בודאי כהמיעוט ולכן בזה

בטל ברוב, אך אם אנו דנין רק על אחד מהספקות מה דינו בזה שייך לאסור מטעם קבוע, דהא אפשר דהאי אחד הוא ניהו האסור ולכן אמרי' בזה דין קבוע, וא"כ הא בהעיירות שאנו מסופקים כשאנו דנין מה דינן הא אין אנו דנין על אחת מה דינה רק על כולן מה דינן ולכן אזלינן בתר רובא ולא שייך כאן דין קבוע, אך בתשעה ישראל ומצרי אחד הא אין אנו דנין על כולם רק על האחד שהרג אנו דנין מה דינו ואותו אחד אפשר שהוא המצרי ולכן דנין בזה דין קבוע דזה הוה כיצא מהקבוע, דהאי אחד דמספקינן בו ואנו דנין עליו הוא נקרא יצא מן הקבוע: ובזה לא תקשה נמי מה שהקשה שם בספר שער המלך מהך דכתב בספר כריתות להקשות דיאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע כו' הרי דהתם נמי כל שדה ושדה באפי נפשי' קאי ולא יצא מתוך הקבוע, ואפ"ה ס"ל להר"ש דמקרי קבוע עכ"ל ולפי מה שכתבתי לא תקשה דהתם הא כשחורשין כל שדה הוי כפירש דעל אותה שדה אנו דנין אם אסורה בחרישה, והוי כמו יצא מן הקבוע דא"א לומר דדנין על כל העולם ביחד דהא אין חורשין כל העולם ביחד דנימא דע"כ אין כל העולם נחל איתן אלא חורשין רק שדה אחת, ועל כל אחת כשחורשין אותה איכא למימר דלמא היא נחל איתן, אבל בעיירות המסופקות כשאנו מדיינין מה דינן ע"כ על כולן מדיינין ולכן לא שייך לומר קבוע, ול"ל דהא בשדות ג"כ אנו דנין על כל העולם ביחד, דהא התם גבי עיירות כיון דאנו דנין על כל העירות המסופקות ביחד ואמרינן דכיון דאנו דנין על כולם ביחד לא שייך בזה דין קבוע ובטלות ברוב, דמה תאמר דכל עיר כשתקרא הרי יצאה מהקבוע, זה לא ניתן להאמר דהא אנו מדיינין על דבר שיעשה בכל המסופקות ביחד ובזמן אחד וא"א לומר על כל אחת שהיא יצאה ופירשה מהקבוע דהא כשקורין בעיר זו ידוע שקורין נמי בכל העיירות המסופקות, אבל בהשדות אף דאנו מדיינין על כל השדות.

מ"מ כשאנו אומרים שניזל בתר רובא ומותר לחרוש כל השדות, אך הרי לא מדיינין על מעשה שיעשה ביחד ובזמן אחד וכשחורשין בזו אפשר דאין חורשין בזו ועל כל אחת כשחורשין אותה איכא למימר דיצאה מהקבוע ואיך שייך לומר דבטל משום דלא יצא מן הקבוע דהא כשיחרוש יצא מהקבוע: ועוד נ"ל דגבי עיירות המסופקות לא שייך למימר דין קבוע דהא עיקר דין קבוע לא שייך אלא כשנתערב איסור ידוע בהיתר, אבל כשלא נתערב איסור ידוע, רק דכל אחד ואחד מסופק לנו אם הוא איסור או היתר לא שייך בזה דין קבוע, דרך משל אם היו עשר חנויות מוכרות בשר וכל אחת ואחת מסופקין בה אם היא כשרה או טרפה.

אטו שייך למימר בזה קבוע, דהא עיקר הספק היכא דאמרינן קבוע הוא דמספקינן לי' דלמא הוא האיסור, אבל הכא עיקר ספיקו של כל אחד ואחד מצד עצמו הוא ולא מפני שמסופקין דלמא הוא ניהו האישור, ואין ספיקו של אחד מורה על חבירו כלום דאפשר דאף דהוא איסור חבירו הוי נמי איסור או אפכא ואפשר דאחד הוה איסור וחבירו היתר, דבכל אחד מספקינן ביה מצד עצמו ואין זה תלוי כלל במה שמסופקין גם על חבירו, וא"כ בעיירות המסופקות עיקר הספק הוא על כל אחת ואחת מצד עצמה דעל כל אחת מספקינן דלמא היא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ואין ספק שלה תלוי בחברתה כלל, דאפשר דכולן מוקפות ואפשר דכולן לא מוקפות ואף אם יתברר לנו על אחת שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או אפכא מ"מ על האחרות נשאר הספק

במקומו, דהא לא מספקינן בהו מפני שמתערב בהן עיר אחת שמוקפת חומה מימות יב"נ רק הספק הוא על כל אחת בפני עצמה ואין תלוי במה שמסופקין גם על יתר העיירות, משא"כ בכל מקום דאמרי' קבוע הוא מפני שיש שם איסור ידוע והספק על כולם מחמת אותו איסור, דהאיסור אין עליהם מצד עצמן וכל שיתודע לנו האיך הוא האיסור שוב לא יהי' ספק על האחרים לומר דלמא כולהו נמי הוו איסור, וא"כ לא תקשה נמי מהך דנחל איתן דהתם עיקר הספק הוא מטעם דנתערב נחל איתן ואילו ידעינן מקום נחל איתן לא היינו מסופקין על יתר השדות, דהתם לא הוה הספק על כל שדה בפני עצמה דלמא היא נחל איתן דכל השדות לא הוו נחל איתן: והנה אהא דכתב הר"ן ז"ל שם וז"ל ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא אתה פוטר בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטר משני עכ"ל כתב ע"ז במשנה למלך פרק א' הל' י"א מהל' מגילה וז"ל אך מה שיש לי לדקדק בדברי הר"ן הללו דכיון דלא מצינו למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטר בשניהם ומבטל ממנו מקרא מגילה א"כ נחייב אותו שיקרא בי"ד ובט"ו דמאי חזית דנקיל בט"ו טפי מי"ד, והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים עלה ההיא דאמרינן והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי הסביה כתב דאע"ג דבעלמא קי"ל אפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ הכא בעו למעבד היסבה בכולהו דאי ניזל לקולא אמאי נקל בהני טפי מבהני ואי ניקל בתרוייהו מיעקרא מצות היסבה לגמרי ע"כ ולפי מ"ש הר"ן במגילה ה"נ גבי היסבה הו"ל שיעשה היסבה בתרי קמאי דוקא, ותירץ דעד כאן לא כתב הר"ן אלא דוקא גבי היסבה שהספק הוא בעיקר תקנת חכמים אי נימא דקמאי צריכי היסבה את"ל דתקנת חז"ל היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן אפכא משא"כ גבי עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע שכתב הר"ן ז"ל דקורא בראשון ופטר בשני מטעם ספק דרבנן התם שאני דתקנת חז"ל במקומה עומדת כו' עכ"ל ובספר שער המלך פרק י' הל' ו' מהל' מקואות בכללי ספקות כלל ד' הקשה עליו מההיא דראש השנה (דף י"ד) מעשה בר"ע שליט אחרוג בשבט ונהג בו שני עישורין, והשתא קשה דה"נ גבי אחרוג לא מיעקרא תקנתם דרבנן לגמרי והוי ממש כההיא דעיירות המסופקות ולא הו"ל לר"ע להפריש אלא מעשר עני או מעשר שני גרידא ובאיזך מיפטר מטעם ספק דרבנן עכ"ל, ולענ"ד נראה בכונת המשנה למלך דהנה היסבה אם עושה אותה שלא בזמנה אינה מצוה כלל, דא"א לומר דהיסבה מצד עצמה היא מצוה וגם הזמן הוא דבר בפני עצמו לא מתנאי המצוה ההיא עצמה, דפשוט הוא דהיא רק מצוה אם עושה אותה בזמנה היכא דתקנו חכמים, אבל אם עושה היסבה בזמן אחר ובזמן שתקנו חכמים לא עשה הרי זה כלא עשה היסבה כלל ונמצא דלא קיים תקנת חכמים כלל.

משא"כ גבי עיירות המסופקות דעיקר המצוה היא קריאת המגילה ורק שתיקנו גם זמן אבל אין הקריאה תלויה בזמן דהיא מצוה בפני עצמה, וא"כ גבי היסבה אם עשה שלא בזמנה לא קיים תקנתם כלל. משא"כ בעיירות המסופקות אם קרא בי"ד אף אי נימא דמצוה בט"ו מ"מ תקנתם קיים רק שלא בזמן, ובזה נפטר מטעם ספק דרבנן, ולפי זה לא תקשה נמי מהך דר"ע דהפריש שתי מעשרות מעשר שני ומעשר עני, דהתם המצוה

תלויה בהזמן, דאם הוא זמן שצריכים להפריש מעשר שני ולא הפריש מעשר שני רק מעשר עני א"כ לא קיים תקנתם כלל במעשר שני, דמעשר עני מצוה.

אחרת היא ואין מצוה כלל להפרישו באותו זמן שמצוה להפריש מעשר שני. וכן אפכא, ומשו"ה הפריש ר"ע שתי מעשרות כדי לקיים תקנתם ממ"נ: ועוד נראה לענ"ד דבהיסבה הספק הוא בעיקר תקנת חכמים אי בתרי כסי קמאי או בתרי כסי בתראי, אבל בעיירות המסופקות אין הספק בעיקר התקנה רק דהספק הוא מצד אחר אם הן מוקפות כדינא או לא ובכה"ג אזלינן לקולא, ומשו"ה לא תקשה נמי מהך דר"ה (דף י"ד) דר"ה נהג שתי מעשרות באתרוג דהתם נמי הספק הוא בתקנת חכמים אם נתחדשה שנה באחד בשבט או בט"ו בו או אם משעת חניטתו עישורו או משעת לקיטתו.

ואין הספק מצד אחר, ע"כ נהג בו שתי מעשרות: ובפשיטות נראה לי דלא קשה על דברי הר"ן ז"ל, דהתם גבי היסבה כתב דאי ניזל לקולא אמאי נקל בהני טפי מבהני, דאין סברא להחמיר באחד או להקל יותר מבשני, דאף אם עשה היסבה בתרי כסי קמאי אם נימא דתקנת חכמים היא לעשות היסבה בכסי בתראי א"כ לא יצא כלל בהך היסבה שעשה בקמאי וצריך לחזור ולעשות היסבה בבתראי, וכן נמי בהך דר"ע דהפריש שתי מעשרות, דאף אי הפריש מעשר שני אם נימא דצריך להפריש מעשר עני אינו יוצא כלל בזה שהפריש מעשר שני וצריך לחזור ולהפריש מעשר עני, אבל גבי עיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, אם קרא בי"ד אף אי נתברר דהיו מוקפות מימות יהושע בן נון וזמנן בט"ו מ"מ בדיעבד יצאו במה שקראו בי"ד ואיום צריכים לחזור ולקרות בט"ו, כדאיתא בירושלמי מגילה פרק ב' הל' ג' דאמר ר' חלבו רב הונא בשם ר' חיייה רבה הכל יוצאין בי"ד שהוא זמן קריאתה ועי' בפני משה שם דאף בן כרך שקרא בי"ד יצא בדיעבד, ועי' בט"ז או"ח סי' תרפ"ח ס"ק ד' ובפרי מגדים במשבצות זהב שם.

ועוד הא בדיעבד אם קרא מתחילת החדש יצא כדאיתא בירושלמי מגילה פרק א' הל' א' ואפסק באו"ח סימן תרפ"ח סעיף ז', ואם כן תו ליכא למימר דמספק יקרא אף בט"ו כיון שכבר ינא במה שקורא בארבעה עשר, ולפיכך כתב הר"ן דקורא בראשון ופטור בשני, שוב ראיתי שכבר כתב כן בביאור הגר"א ז"ל בקיצור ות"ל שכונתי לדעתו בזה: סימן כו (במגילה דף ג' ע"ב) כתב הטורי אבן ד"ה בית מושב וז"ל ולמאי דפי' הא דישב ולבסוף הוקף דנידון ככפר לענין מגילה היינו בלא נבנו בה בתים חדשים לאחר שהוקפה אבל אם נבנו בה בתים חדשים דל בתים שקדמו להיקפן מכאן ונידונת כדרך ע"י בתים הללו של אחר היקפן, ונ"ל דאזלינן בתר רובא דאם רוב הבתים שבעיר קדמו להיקפן מיעוטא בטלה לגבי רובא וכמאן דליתא למיעוטא דמי וקורין כולן בי"ד ואם איפכא איפכא אבל במחצה על מחצה צ"ע עכ"ל, ולכאן קשה על דבריו מהא דאיתא בערכין (דף ל"ג ע"ב) אלא בתי ערי חומה ללוים מי אית להו והתניא ערים הללו אין עושין אותן לא כפרים קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינונית אמר רב כהנא לא קשיא כאן שהוקף ולבסוף ישב כאן שישב ולבסוף הוקף וכה"ג מי הויא חומה והתניא איש כי ימכר בית מושב עיר חומה שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף כו' ואמאי לא משני דאה"נ דמיירי בישב ולבסוף הוקף והא דמקשה דצריך שיהי' הוקף ולבסוף ישב

מיירי כגון שבנו אח"כ בתים ובשביל הבתים החדשים האלה נחשב להוקף ואח"כ ישב, ובחפשי מצאתי בספר מעשה חושב על ערכין שכבר הקשה כן ותירץ וז"ל ונצטרך לומר לסברת הט"א דבאמת הוי מצי לשנויי הכי אלא דבלא"ה משני שפיר וזה קצת דוחק עכ"ל וכל מעיין יראה שזה הוא יותר מקצת דוחק ועוד דתקשה מהא דהקשה הר"ן דעיר המוקפת חומה מימות יב"נ איך קורין בט"ו ניחוש דלמא ישבה ולבסוף הוקפה ואי נימא דאם נבנו בה בתים אח"כ שוב הוה הוקפה ואח"כ ישבה משום הבתים שאח"כ מאי קושיא הא מסתמא נבנו בתים אח"כ בכל עיר, וראיתי להגאון בעל טורי אבן באבני מלואים מגילה (דף ג' ע"ב) שכתב באמת דלפי דבריו אלה לא תקשה קושית הר"ן, אך הדבר צריך בירור דלו יהא נמי דבישב ולבסוף הוקף לא נתמעט החומה מדין חומה אלא הבתים נתמעטו מדין בתי ערי חומה כדבריו, מ"מ סו"ס הא גם חומה כזו דהבתים נבנו מקודם אין עלה תורת חומה לעשות העיר כעיר חומה מדינא, והא הדבר תלוי אם מימות יב"נ היתה עיר חומה כדין ואיך אפשר שישתנה דינה אחר כך דאם בימות יב"נ לא היתה חומה כדינא ואחר כך ישתנה דינה: ונראה לענ"ד דאה"נ דתלוי הדבר בימות יב"נ, דאם בשעה שנבנה החומה היתה ישבה ואח"כ הוקפה ואח"כ בימות יב"נ נבנו בה בתים חדשים, וא"כ בימות יב"נ היתה החומה כפי הדין כדי שתהי' תורת עיר חומה עליה, אז מועילים הני בתים שנבנו אח"כ, אבל בתים שנבנו אחרי ימות יב"נ אינם מועילים לשויא הוקפה ואח"כ ישבה, וממילא לא תקשה דלשני דמיירי בישבה ואח"כ הוקפה והלויים בנו אח"כ בתים דזה לא מהני מידי לשוותה כעיר מוקפת חומה כדין בימות יב"נ לא הוה הכי: אלא דזה הוה ניחא אם היינו אומרים דדין ערי חומה תליא בקדושה שקדשה יהושע וכמו שמשמע מפירש"י במגילה (דף י') דאמר' כל שהוא מוקפת חומה מימות יב"נ כל המצות הללו נוהגין בה מפני שקדושה ראשונה קדשה לע"ל, ופירש"י כל מצות הללו הנוהגות בערי חומה שילוח מצורע וקריאת מגילה בט"ו ע"ש, ובזה הוה ניחא מה שהקשה שם בט"א מהא דספ"ט דערכין (דף ל"ב) אמר ראב"י וכי אלו בלבד היו הלא כבר נאמר ששים עיר וגו' כל אלה בצורות חומה כו' ומאי ק"ל אעפ"י שהיו ערי חומה רבות אפ"ה אין תורת בתי ערי חומה נוהגת בהן מפני שישבו ולבסוף הוקפו חוץ מאלו שמנו דקים להו לרבנן שהוקפו ולבסוף ישבו, א"ו אפילו ישבו ולבסוף הוקפו בתים שנבנו לאחר שהוקפו תורת בתי ערי חומה נוהגת בהן עכ"ל, דהא קרא כתיב דבני גד ובני ראובן בנו גדרות לצאנם וערים לטפם, וכיון שבנו אח"כ בערים האלה בתים לכן תורת ערי חומה נוהגת בהן, אלא דבטורי אבן במגילה (דף ב' ע"ב) ד"ה וכתוב התם כו' מסיק דאין הדבר תלוי בקדושת א"י, אלא עיקר קפידא הוי שתהי' מוקפת קודם שכבשו ישראל אותה העיר והא בני גד ובני ראובן בנו הערים לאחר כיבוש ומדמייתי מהא ראי' משמע דלדידי' אף אם נבנו בתים אח"כ בעיר שישבה ואח"כ הוקפה ג"כ נחשבת להוקפה ואח"כ ישבה משום בתים שנבנו בה אח"כ: אשר על כן נראה לענ"ד דקשיא מעיקרא ליכא דאיך תאמר דנתנו להם ערים שישבו ואח"כ הוקפו ועל הבתים שבנו אח"כ שם צריך למעט שאינה נוהגת בהם תורת בתי ערי חומה הא כיון דמסיק דצריך להיות דוקא שהקיפיה עכו"ם וערים שיש להם חומה לא נתנו להם בכל אופן, דהא לא נתנו להם כדי שלא תהא רגל גואל הדם מצויה שם, א"כ תו א"א להיות תורת ערי חומה נוהגת בהן דהא ערים כאלה לא נתנו להם ומה שהקיפו הם אח"כ לא מהני,

אך בעיר שיש לה חומה שהקיפיה עכו"ם מימות יב"נ, רק שישבה ואח"כ הוקפה א"כ דין עיר חומה יש לה רק דחסר התנאי בתורת עיר חומה דהבתים יהיו נבנים, אח"כ ומשנבנו הבתים אח"כ תורת עיר חומה נוהגת בה: עוד ראיתי בספר הנ"ל שכתב עלה דכתב הט"א דמחצה על מחצה צ"ע וז"ל ולענ"ד צ"ע מטעם לא תתגודדו כו' בכה"ג דבעצם עיר אחת ומקום אחד הוא כשנחלק בין בית לבית איכא משום לא תתגודדו עכ"ל, ולענ"ד נראה דזה לא ניתן להאמר דהנה זה ברור דהחיוב של מוקפות חומה אינו על הבתים כ"א על החומה ועצם העיר, דהיינו דלא דיינינן על כל בית ובית בפני עצמו אם נחשב לעומד בעיר מוקפת חומה או לא, כ"א אנו דנין על כל העיר בעצמותה אם היא נחשבת למוקפת חומה או לא, דאי נימא דדיינינן על כל בית ובית איך אפשר לומר דאזלינן בתר רובא ואם רוב הבתים שבעיר קדמו להיקפן מיעוטא בטלה לגבי רובא וכמאן דליתא למיעוטא דמי וקורין כולן בי"ד.

דאיך שייך למימר דמיעוטא כמאן דליתא בדבר הנראה וניכר ואיך שייך ביטול בזה וכמש"כ התוס' בסוכה (דף ט' ע"ב) ד"ה הא והול"ל דהרוב קורין בי"ד והמיעוט בט"ו וכן איפכא, דכיון דהחיוב הוא על כל בית ובית בפני עצמו א"ו דדיינינן על כל העיר בעצמותה ואם רוב הבתים נבנו קודם להיקפן אז אין שם מוקפת חומה על כל העיר וגם הבתים שנבנו אח"כ נחשבים שהם בעיר שאינה מוקפת חומה דבכה"ג המיעוט בטל לגבי רובא דהדבר נקרא ע"ש הרוב, דהיינו העיר נקראת אינה מוקפת חומה ע"ש רוב בתיה שנבנו קודם שהוקפה וממילא גם מיעוט בתיה נחשבים שהם בעיר שאינה מוקפת חומה: וכמו כן בעירובין (דף כ"ג ע"ב) קרפף שהוא יותר מבית סאתים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה כו' כיון דנזרע רובו הוי ההוא מעוטא בטיל ליה לגבי רובא כו' דלכא"ו תקשה ג"כ איך שייך ביטול בדבר הניכר אלא כמוש"כ דנקרא ע"ש הרוב וכיון דנזרע רובו הרי שם גינה על כל הקרפף ולכן אף אותו מיעוט בטל והוה כגינה, וכעין זה כתב אא"ז בנודע ביהודה תנינא חלק יור"ד סי' קפ"ו ד"ה אמנם וז"ל והנלענ"ד בזה דהיתר בהיתר לא בטל ואמנם היינו שנשאר כמו שהיה אבל שם חדש לא יחול על המיעוט כי כיון שנתערב ברוב כל מה שנתחדש בו אח"כ על שם הרוב נקרא ולכן צמר רחלים שנתערב בצמר גמלים והרוב של גמלים אף דלא בטיל ונשאר צמר רחלים מעורב מ"מ כשעושה אח"כ ממנו חוטים שם החוט ושוע שעושה אח"כ אינו נקרא חוט צמר רחלים או שוע של צמר רחלים רק נקרא חוט צמר גמלים או שוע צמר גמלים יעו"ש: ומעתה פשוט דאין כאן משום לא תתגודדו דאי אפשר לומר דהנך יקראו בי"ד והנך בט"ו דהא הספק הוא על כולם דאי נחשבת העיר למוקפת בשביל המחצה גם המחצה השניה מחויבת לקרא בט"ו וכן איפכא, וטעם ספיקו במחצה על מחצה נראה לענ"ד דכיון דהמחצה אינו מתבטל וא"כ כשיש בעיר בתים שאינם מתבטלים בהאחרים הלא בשבילם אפשר דהעיר נקראת הוקפה ואח"כ ישבה אף לכל הבתים, דבשביל המחצה שאינו מתבטל אתה צריך לחשוב להעיר בעצמותה שישבה אחר היקפה דהא ישוב חשוב דאינו נתבטל נתישב אחר ההיקף, או דלמא דכיון דאין כאן ריב בתי העיר שנבנו אח"כ אין העיר נחשבת להוקפה ואח"כ ישבה דהא ע"כ מחצה שלא נתבטל יש שנבנה מקודם: ובסברא זו יש להבין הא דאמרינן בחולין (דף כ"ט ע"א) אלא דכ"ע מחצה על מחצה אינו כרוב וכי אתמר דרב ודרב כהנא לענין פסח אתמר הרי שהיו

ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב והתם, מ"ט דרב דכתיב איש איש כי יהי טמא לנפש איש נדחה ואין צבור נדחין ופירש"י דכתיב איש איש כי יהיה טמא ידחה לשני ופלגא נהי דרובא לא מיקרי מיהו מכלל יחידין נפקי להו ולא מידחו עכ"ל, דלכאורה צריך ביאור אמאי בציר מפלגא לא נפקי להו מכלל יחידים ולפי מש"כ ניחא דכיון דמחצה נהי דאינו יכול לבטל מחצה השני אך גם הוא יש לו החשיבות דאינו מתבטל, ומשו"ה נפקי מכלל יחידים המועטים דבטלי ברובו: חלק יורה דעה סימן א בפרי מגדים יור"ד סימן ט"ו במשבצות זהב ס"ק ג' כתב וז"ל והנך ז' ימים בעינן מעת לעת דוקא ולא אם נולד סוף יום א' אם הגיע תחילת ליל מוצאי שבח הא יצא מכלל נפל דא"כ מה פריך בשבת (דקל"ו) מימהל היכי מהלינן אלא ודאי כדאמרן עכ"ל והנה ראייה זו אינה ראי' כלל, וכבר השיגו הגאון ר' שמחה מבוברקא ז"ל בהגה' שם בפרי מגדים, והמחבר בעצמו הרגיש בזה בספרו תיבת גומא בפ' ראה, דהא אמרינן שם להדיא דבאדם שעורא לצאת מכלל נפל שלשים יום ושמונה ימים בבהמה, ושם באדם קיימינן, וכן הקשה ג"כ דו"ז בעה"ס שיבת ציון בתשו' הנדפסת בספר נודע ביהודה תנינא חיוור"ד סי' ז': והנה דו"ז שם בנו"ב ורעק"א בתשו' ובחי' ביור"ד סימן ט"ו והגאון ר' שמחה מבוברקא הנ"ל הביאו ראי' דלא בעינן מעל"ע מהא דכתבו התוס' בערכין (דף י"ח ע"ב) ד"ה שנתו כו' הקשה הר"ש למה לי' קרא להכי תיפוק לי' מסברא דאלת"ה היאך נמצא תמידים כשרים לר"ה כו' ויש מפרשים דאין אנו מתחילים מנין שנחו כי אם מיום הרצאה ואינו כן דלא אמרינן הכי אלא לענין בל תאחר אבל לענין שנים לא דהא אמרינן בפ"ב דזבחים דשעות פוסלות בקדשים פ"א אם שחט כבש ביום השלמת שנתו קודם שהגיע מעל"ע דלידתו ולא הספיק לזרוק את הדם עד שעבר מעל"ע עד שעת לידתו פסול ואי אזלינן ביה אחר ההרצאה לא תמצא דין זה שהרי לעולם הוא בן שנחו עכ"ל ומטתה אי ס"ד דהנך ז' ימים מונין מעל"ע א"כ לא מוכיחים התוס' מידי דאף שמתחיל למנות שנתו משעה שראוי להרצאה ואפ"ה משכחת הך דינא שהשלים מנין שנתו בין שחיטה לזריקה כגון שנולד באמצע יום א"כ נשלמו ז' מעל"ע ג"כ באמצע היום ומאז מתחילין למנות שנתו דהא מותר לשוחטו תיכף ואינו ממועט מיום השמיני וכיון דשעות פוסלות בקדשים נשלם שנתו ג"כ באמצע יום ושחט שעה אחת קודם השלמת שנתו ולא הספיק לזרוק את הדם עד שנשלמה השנה וא"כ לא מוכיחים התוס' מידי דשפיר יכולים לומר כדעת היש אומרים, אלא ודאי ע"כ צ"ל דס"ל להתוס' דז' ימים להרצאה אגן נמנין מעל"ע כי אם ימים ויום הלידה נחשב ליום שלם ונגמרו הז' ימים בסוף היום וליל השמיני לאו זמן הרצאה הוא דהא ממעט מיום השמיני והלאה ואינו ראוי לשוחטו אלא עד הבוקר של יום השמיני וא"כ שפיר מוכיחים התוס' דאי מונין שנתו מיום ההרצאה א"כ מתחלת השנה בבקר וגם נשלמת בבקר ואיך יהיה במציאות שהשחיטה קודם שנשלמת השנה והזריקה אחר שנשלמת השנה ביום אחד הא תיכף בעלות הבקר כשיגיע זמן שחיטה נשלמת שנתו: והנה היש מפרשים ע"כ ס"ל דגם ההרצאה בעי מעל"ע, דאל"כ תקשה לדידהו קושית התוס', וכמדומה שכבר ראיתי כן באחרונים, וא"כ האי דינא סלקא בפלוגתא דלהי"מ בעינן מעל"ע ולדברי התוס' לא בעינן מעל"ע וראיתי בספר לקוטי הלכות בזבח תודה בזבחים (דף כ"ה ע"ב) ד"ה שעות וז"ל ומש"כ שם היינו הרמב"ם

ואם פִּיחַתוֹ שְׁעָה אַחַת פְּסוּל בּוֹדָאֵי לֹא קָאֵי אֶפִּיחַתוֹ מִשְׁנֵה דְּבַתוּךְ שְׁנֵה נְמֵי כְּשָׂרִים וְאוּלַי דְּקָאֵי עַל מַאי שְׁמַבְיָא לְקַמֵּי דְּל"א יוֹם בְּשֵׁנָה חֲשִׁיב שְׁנֵה עַכ"ל וְאֵי נִימָא דְּהֶרְמַב"ם ס"ל כְּהִי"מ דְּגַם לְהֶרְצָאָה בְּעֵינָן מְעַל"ע א"כ הָאֵי וְאִם פִּיחַתוֹ שְׁעָה אַחַת דְּפְסוּל קָאֵי אִם פִּיחַתוֹ שְׁעָה אַחַת מְזוּ יָמִים פְּסוּל, וּבִהָא הוּא סְלֵקָא כְּהוּגֵן לְשׁוֹן הֶרְמַב"ם דְּז"ל בְּפ"א הֵל' י"ב מֵהֵל' מַעֲשֵׂה הֶקְרַבְנוֹת אַעֲפ"י שְׁכַל הֶקְרַבְנוֹת כְּשָׂרִין מִיּוֹם הַח' וְהֵלָאָה כּו' שְׁעוֹת מוֹנִין לְקַדְשִׁים וְאִם הוּסִיפוּ שְׁעָה אַחַת אוּ פִּיחַתוֹ שְׁעָה אַחַת פְּסוּלִין וְא"כ אֶפְשָׁר דְּאִדְלַעִיל קָאֵי, אַךְ אֵין זֶה מוּכְרַח דְּאֶפְשָׁר דְּבַהֲנַךְ דְּהַכְשָׁרֵן מִשְׁתֵּי שְׁנַיִם דָּאִם עִבְרוּ ל"א יָמִים מִשְׁנֵה הַשְּׁנִיָּה כְּשָׂרִים קָאֵמֵר דָּאִם פִּיחַתוֹ שְׁעָה אַחַת פְּסוּל כְּמַש"כ בְּעַל ל"ה: וְרֵאִיתִי בְּסִפְרָא כְּתָר הַמֶּלֶךְ עַל הֶרְמַב"ם פ"א הֵל' י"א מֵהֵל' מַעֲשֵׂה הֶקְרַבְנוֹת שְׁכַתְבַּת בְּשִׁיטַת רִש"י ז"ל שְׁס"ל כְּהִישׁ מִפְרָשִׁים דְּמַתְחִילִים לְמִנּוֹת מִיּוֹם שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה, מֵהָא דְּכַתְבַּת בְּפִסְחִים (דָּף ס"ב ע"ב) שְׁעֵבְרָה שְׁנַתוֹ שְׁנוּלֵד אֶשְׁתַּקֵּד קוּדָם ר"ח נִיסָן וְהִפְרִישׁוּ לְשֵׁם פְּסַח וְכִי מְטִי ר"ח נִיסָן וְעֵבְרָה שְׁנַתוֹ תוּ לֹא חֲזִיָא לְפִסַּח דְּכַתִּיב בֵּן שְׁנֵה וְקָאֵי לְשַׁלְמִים כּו' עַכ"ל וְהֵנָּה דְּבָרֵי רִש"י קֶשֶׁה לְמָה אֹמֵר שְׁנוּלֵד קוּדָם ר"ח נִיסָן שְׁעֵבְרָה שְׁנַתוֹ הֵלָא אִם נוּלֵד קוּדָם פְּסַח ח' יָמִים וְהִפְרִישׁוּ לְשֵׁם פְּסַח נַעֲשֵׂה בְּפִסַּח הַשְּׁנִי עִבְרָה שְׁנַתוֹ וְל"ל קוּדָם ר"ח נִיסָן, וְעַל כֵּן כְּתַב דְּרִש"י ס"ל כְּהִי"מ דְּחֲשַׁבִּינָן מִיּוֹם שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה וְא"כ לְרַבִּי דְּבַעֲי שְׁס"ה יָמִים וְעוֹלָה י"א יוֹם יוֹתֵר עַל יְמוֹת הַלְּבָנָה שֶׁל שְׁנ"ד כְּמוֹ שְׁסוּבֵר בְּעֵרְכִין (דָּף ל"ב) וּבִר"ה (דָּף ו') וְא"כ אִם מוּסִיף עַל הַת' יָמִים אֲשֶׁר נֵרָאָה מְזֵה לְהֶרְצָאָה וְנִפְסַל מְזַמֵּן זֶה שְׁמַתְחִיל שְׁנַתוֹ עוֹד י"א יוֹם וְא"כ יֵהִיָּה קוּדָם ר"ח נִיסָן, וְלֵהֲכִי כְּתַב רִש"י שְׁנוּלֵד קוּדָם ר"ח נִיסָן עַכ"ל, וְלִפ"ז יִסְבּוֹר רִש"י דְּהֶרְצָאָה בְּעֵינָן מְעַל"ע מִשְׁעָה שְׁנוּלֵד כְּהִי"מ דְּאֵל"כ תְּקַשָּׁה לְדִידִי קוּשִׁית הַתּוֹס', וְעוֹד דְּלִפִּי דְּבָרֵינוּ אִם נוּלֵד יוֹם אוּ יוֹמִים קוּדָם ר"ח נִיסָן לֹא הוּא עֵבְרָה שְׁנַתוֹ בְּפִסַּח הַבָּא לְרַבִּי אִם נִימָא דְּרִש"י ס"ל כְּהִי"מ דְּחֲשַׁבִּינָן מִיּוֹם הֶרְצָאָה, דְּהָא ז' יָמִים עַד שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה וְי"א יוֹם שְׁיֹוֹתֵר עַל שְׁנַת הַלְּבָנָה הוּיִין י"ח יָמִים, וְזֶה אֶפְשָׁר רַק כְּשְׁנוּלֵד ה' יָמִים קוּדָם ר"ח נִיסָן, וְרִש"י הָא כְּלָלָא כִּיִּיל שְׁנוּלֵד קוּדָם ר"ח נִיסָן דְּמִשְׁמַע אֶף יוֹם אַחַד אוּ שְׁנֵי יָמִים קוּדָם ר"ח נִיסָן אֵלָא שְׁרִש"י ז"ל ע"כ לֹא ס"ל כְּהִי"מ כְּמוֹ שְׁכַתְבַּת בְּיוֹמָא (דָּף ס"ו) שְׁז"ל שֵׁם דְּהַקְדִּישׁוּ בְּיוֹם שְׁמִינִי לְלִידְתוֹ בְּעִוּ"כ וְכִי מְטִי יוֹה"כ הַבָּא אַכְתִּי לֹא מְלִיא לִי שְׁס"ה יָמִים אֵלָא שְׁס"ד, וְכַתְבַּת הַב"ח בְּהַגְהָה וְז"ל, אַע"ג דְּבִר"ה (דָּף ו') מְבֹוֹאֵר דְּגַבִּי בְּכוֹר חֲשַׁבִּינָן שְׁנַתוֹ מִשְׁעָה שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה הֵינּוּ מִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהֵלָאָה וְא"כ כְּשִׁיגִיעַ יו"כ אֵינּוּ רַק שְׁנֵה כּו' אֲבָל בְּסַתָּם בְּהַמָּה אַע"פ שְׁהוּקְדַשׁ אַח"כ מ"מ חֲשַׁבִּינָן שְׁנַתוֹ מִשְׁעָה שְׁנוּלֵד עַכ"ל, וְא"כ חֲזִינָן שְׁרִש"י סוּבֵר דְּחֲשַׁבִּינָן מִשְׁעָה שְׁנוּלֵד וְלֹא מִשְׁעָה שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה, וְמָה שְׁכַתְבַּת בְּסִפְרָא כְּתָר הַמֶּלֶךְ לְדַחּוֹת זֶה וְז"ל אִמְנָם נ"ל דְּהָא בְּדְבָרֵי רִש"י יֵשׁ ע"כ טְעוֹת סוּפֵר, דְּהָא הַמְּפָרְשִׁים הִקְשׁוּ עַל רִש"י דְּהָא לֹא הוּי רַק שְׁס"ג יָמִים וְע"כ נ"ל דְּצ"ל דְּכִי מְטִי יוֹה"כ לֹא הוּי רַק שְׁנ"ד דְּס"ל לְרִש"י, ז"ל אֶפְכָא כְּמוֹ הִישׁ מְפָרְשִׁים דְּאַחֲרֵי הַשְּׁמוּנָה יָמִים מִשְׁהַקְדִּישׁ תַּתְּחִיל הַשְּׁגָה וְא"כ הוּא שְׁנ"ד בְּיוֹה"כ, כִּיּוֹן דְּשְׁנָה הוּא מְעַל"ע מִשְׁעָה שְׁנִגְמְרוּ הַח' יָמִים, וְשִׁפִּיר דְּבָרֵי רִש"י שֵׁם בְּפִסְחִים דְּחֲשַׁבִּינָן מִשְׁעָה שְׁנֵרָאָה לְהֶרְצָאָה עַכ"ל, וְלַעֲנַד נֵרָאָה דְּאֵי אֶפְשָׁר לֹוֹמֵר כֵּן, דְּהָא דְּכַתְבַּת דְּאַחֲרֵי הַשְּׁמוּנָה יָמִים מִשְׁהַקְדִּישׁ תַּתְּחִיל הַשְּׁנָה אֵין הַדְּבָר כֵּן, דְּאֶף לְהִי"מ מַתְחִלַת הַשְּׁנָה אַחֲרֵי ז' יָמִים דְּיוֹם הַשְּׁמִינִי כִּיּוֹן שְׁכַבֵּר רְאוּי לְהֶרְצָאָה הִרִי הוּא נַחֲשֵׁב כְּבַר בְּמִנִּין הַשְּׁנָה וְא"כ לִפ"ז כִּיּוֹן דְּבַעֲרַב יו"כ חֲזִי לְהֶרְצָאָה וְהַקְדִּישׁוּ א"כ מִיּוֹם זֶה מַתְחִילִים

למנות לו שנה ונשלמו שנ"ד ימים יום אחד קודם עיו"כ לשנה הבאה וביזה"כ יהיה בן שנ"ו, ואף לפי דבריו שאחרי השמונה ימים מתתילים למנות השנה א"כ ביו"כ הרי הוא שנ"ה, וא"א לומר כמו שכתב הוא להחליף הס' בג' בדברי רש"י ולגרוס שנ"ד, ואם נחפוץ לקיים גירסת רש"י שס"ד, י"ל באופן זה, דכוות רש"י היא דבכל אופן אם ראוי להרצאה בעיו"כ א"א להיות שס"ה כ"א באופן היותר רחוק רק שס"ד, דהיינו אם ראוי הוא להרצאה בעיו"כ שאז מקדישו כמש"כ רש"י וא"א להקדיש מחוסר זמן וא"כ אם הוא בן ח' ביום ט' תשרי א"כ נולד ב' תשרי ובאופן זה אף אם נולד בלילה שקודם יום ב' תשרי, א"כ בתולין כיון שהיום הולך אחר הלילה, א"כ כיון שהוא עדיין חולין הרי נחשב ליום ב' תשרי, ולכן הוא חזי להרצאה בערב יו"כ, ואח"כ כשאנו באים לחשב לו שנה אז הוא כבר קדשים ובקדשים לילה הולך אחר היום כדאיתא בחולין (דף פ"ג ע"א), א"כ הרי נחשב שנולד ביום א' תשרי וביום אחרון של אלול לשנה הבאה נגמרים שנ"ד יום ועד יו"כ שהוא עשרה בתשרי שס"ד יום כמוש"כ רש"י, ואף דקיי"ל דשעות פוסלות בקדשים כדאיתא בזבחים (דף כ"ה) וא"כ אינו נעשה בן שס"ד ימים אלא מוצאי יו"כ מ"מ כיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום הרי נחשב הלילה ליו"כ וא"כ בחלק מיו"כ הוי שס"ד יום כן יש לדחוק כדי לקיים הגירסא ברש"י ז"ל כמו שהוא: ובדברי רש"י בפסחים אפשר לכאורה לומר דכונתו לרבי דבעי שס"ה ימים ובשנה חסרה דאינה אלא שנ"ב ימים כמבואר בערכין (דף ט' ע"ב) ואם נולד בר"ח ניסן אז הוה בערב ר"ח ניסן בשנה הבאה שנ"ב וחסרים י"ג ימים לחשבון שס"ה וביום י"ג ניסן כלתה שנתו לרבי, והא דנקט קודם ר"ח היינו לאפוקי ביום שלאחר ר"ח שאז אפשר דבערב פסח עודנו ראוי להקרבה לרבי, אלא דרש"י ז"ל כתב דכי מטי ר"ת ניסן עברה שנתו, א"כ הוי דלא כרבי, וצריכים לומר דרש"י לסימנא נקט הא דקודם ר"ח ניסן: עוד כתב הגאון ר' שמחה הנ"ל בהג"ה לפרי מגדים וז"ל וראי' מהא דמקשה תלמודא ביומא (דף ס"ג ע"ב) טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי ה"א שער המשתלח קדוש במחוסר זמן והא אין הגורל קובע אלא בראוי לשם, ואם כדברי הרב המחבר דבעינן מעל"ע איצטריך היכא דשער אחד יהיה כלה לו ז' מעל"ע בחצות היום וההגרלה יעשה קודם חצות ואם יפול עליו הגורל לשם ימתין עד אחר חצות וא"כ הוה לשם, ואם יפול עליו לעזאזל ישלחנו קודם חצות כתב רחמנא דגם הלעזאזל צריך שלא יהיה מח"ז עכ"ל, ולענ"ד נראה דאין זו ראי' דאיך יגריל כשהוא מחוסר זמן הא אין הגורל קובע אלא בראוי לשם, והשתא כשמגריל איננו ראוי לשם דדלמא יחול עליו הגורל שהוא לשם והגורל מקדשו והא אסור להקדיש מחוסר זמן כמבואר שם לעיל, ועיין בהשגות הראב"ד בפ"א מהל' פרה אדומה, ותמיהני על מרן המל"מ בפרק ג' הל' ת' מהל' איסורי מזבח שכתב וז"ל ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו דכשם שאסור להקריב מחוסר זמן כך אסור להקדיש מחוסר זמן עכ"ל, הא מדכתב שם הרמב"ם בסוף הל' י' וכן המקדיש מחוסר זמן הר"ז כמקדיש בעל מום עובר ואינו לוקה כמו שביארנו עכ"ל משמע דעכ"פ איסורא איכא והא דאינו לוקה היינו דס"ל דבא מעשה, וכ"כ בספר החינוך מצוה רצ"ג וז"ל אבל ראיתי לרמב"ם ז"ל כו' נראה מדבריו שהוא סובר שחיוב מצוה זו אף על ישראל המקדיש אותו כו' והעובר ע"ז והקריב מחוסר זמן או הקדישו לדעת הרמב"ם ז"ל בטל עשה אבל אינו לוקה לפי שהוא לאו הבא מכלל עשה עכ"ל: וברמב"ם פ"א הל' א' מהל' פרה אדומה

כתב ואין לוקחין עגלה ומגדלין אותה שנא' ויקחו אליך פרה ולא עולה וכתב הראב"ד ז"ל בהשגות א"א לא מן השם הוא זה אלא שאין מקדישים מחוסר זמן למזבח וזו קרויה חטאת כו' עכ"ל וכתב בכסף משנה שם וז"ל ואין זה מוכרח דאי משום הא כבר היה אפשר שיקחו אותה עגלה ולא יקראו עליה שם עד שתעשה פרה עכ"ל, ולא זכיתי להבין כונתו, דאם כונתו שאין לוקחים אותה ממצעות חולין כשהיא עגלה יש להבין מ"ט יהיה אסור לקנות אותה ממצעות חולין לגדל אותה בכדי שתהיה פרה לכשתגדל, הא אכתי חולין היא, ואם לוקחים אותה מדמי הלשכה ואין מקדישים אותה תיכף הא אסור ליקח חולין בדמי הלשכה, ובדוחק י"ל דהיא גופה אסור ליקח אותה אף מדמי חולין אם הכונה לגדל אותה לפרה, אך הנראה בזה לתרץ קושית הראב"ד דאי משום דאין מקדישים מחו"ז א"כ רק היכא דאסור משום מחוסר זמן יהיה אסור להקדיש, אבל בגונא דאין בה דין מחוסר זמן יהיה מותר להקדיש ועיין בתמורה (דף י') בתוד"ה ואזדא שכתבו דקודם שנולד מצי מקדיש ליה ואין בזה משום מחוסר זמן, א"כ השמיענו הרמב"ם דמהך דרש דויקחו אליך פרה ולא עגלה אף בכה"ג אסור ליקח אותה לפרה אף דאין בזה משום מחוסר זמן: ובזה יהא ניחא מה שכתבו התוס' בבבא מציעא (דף ל' ע"א) בד"ה אף עובד וז"ל ואתי נמי שפיר הא דתנן פרה פ"ב מ"א פרה מעוברת ר"א מכשיר וקשה וכי לית לי'עלה עליה זכר פסולה כו' והר' יצחק מסמפון פירש דלא פליגי בפרה עצמה אלא בבתה וטעמא דרבנן דפסולה כדדרשינן בספרי ויקחו אליך פרה בעינן שתהא בשעת לקיחה פרה ור"א לית לי' ההיא דרשה וה"ה דמצי פליגי בלקחו פרה קטנה עכ"ל, וקשה למה להו למפלגי במעוברת ואמאי נקטו מעוברת כלל, כיון דאין כל רבותא במעוברת יותר מבשאר פרה קטנה והו"ל למנקט פליגתייהו בפרה קטנה דליכא למטעי ומאי האי דנקטו פרה מעוברת, ולפי מה שכתבתי לעיל י"ל דבדיוק נקטו פרה מעוברת, כיון דפליגי בעוברת אבל בפרה קטנה לא פליגי כלל, משום דהוה מחוסר זמן, ובהא לא הוה פליג ר"א, אך עיקר פלוגתתם היא בפרה מעוברת דפליגי בבתה דקודם שנולדה אין בה משום מחוסר זמן כמו שכתבתי לעיל, ובהא מכשיר ר"א משום דלית לי' דרשה דויקחו אליך פרה עד שתהא פרה משעת לקיחה, ורבנן אית להו הך דרשה ג"כ, אבל לאחר שנולדה בפרה קטנה לא פליגי כלל: והנה הדבר מפורש דלא בעינן מעל"ע בשבת (דף קל"ו ע"א) רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע איקלעו לבי ברי' דרב אידי בר אבין ועביד להו עיגלא תילתא ביממא דשבעה ואמרי לי' אי איתרחיתו ליה עד לאורתא הוה אכלינן מיניה השתא לא אכלינן מיניה, ופירש"י איתרחיתו מלשוחטו עד אורתא שהוא ליל ח' הוה אכלינן מיני' דמקצת היום ככולו כו' עכ"ל וכ"כ הר"ן ז"ל, הרי הוא מפורש דלא בעינן מעל"ע: שוב ראיתי בספר מנחת חינוך מצוה רצ"ג שכתב ג"כ בקצת כמו שכתבתי וראיתי ג"כ בפרי מגדים לאו"ח סימן תצ"ח במשבצות זהב ס"ק ב' דהדר ביה ממה שכתב דבעינן מעל"ע, וכיון שכן נקטינן דלא בעינן מעל"ע: ש סימן ב למע"כ ידידי הרב הגאון כו' מהור"ר אלי' שליט"א אבד"ק מאריאמפאל יצ"ו: מה שהקשה כת"ר עלה דתירצתי דברי הרמב"ם בפ"א מהל' פרה אדומה שכתב ואין לוקחים עגלה ומגדלים אותה שנאמר ויקחו אליך פרה ולא עגלה, שהשיג הראב"ד וכתב וז"ל א"א לא מן השם הוא זה אלא שאין מקדישים מחוסר זמן למזבח וזו קרויה חטאת עכ"ל ואמרתי דלכן נקט הרמב"ם הך טעמא דהוה ג"כ בגונא דליכא טעמא דמחוסר זמן כמוש"כ התוס'

בתמורה (דף י') דקודם שנולד אין בו משום מחוסר זמן, וע"ז הקשה כת"ר דמלשון הרמב"ם משמע דאף אחר לידה אסור משום פרה ולא עגלה, אמינא לי' לכת"ר דאין ה"נ דמשמע כן מלשון הרמב"ם, אך כונתי דלכן נקט האי טעמא משום דהך טעמא שייכא בין על קודם לידה בין על לאחר לידה וטעמא דמחו"ז הוא רק לאחר לידה: ומה שהקשה כת"ר לשיטת הראב"ד דנקטו טעמא דמחוסר זמן הא נ"מ דאם משום ויקחו פרה ולא עגלה פסולה בדיעבד משא"כ במחו"ז, לענ"ד נראה דגם מהך טעמא דפרה ולא עגלה ג"כ אינה נפסלת אח"כ, והא דכתב הר"ש בפ"ב דפרה משנה א' וז"ל ואפי' עגלה בשעת לקיחה ואח"כ הגדילה היה פוסל עכ"ל, אין כונתו דהיה פוסל בדיעבד גם אחר שהגדילה דהא מסיק שם הר"ש ותניא בספרי זוטא פרה שלא יקחו עגלה ויגדילו אמרו מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מבין הכותים והיו שומרים אותה עד שהיתה יולדת אם היה וולד נקבה כשר לפרה עכ"ל ואי נימא דאם לקח עגלה פסול בדיעבד גם בכה"ג היה פסול, אלא דלענ"ד נראה כונתו דפסול ליקח בכה"ג וכן כתב בספר מנחת חינוך מצוה שצ"ז דכשר בדיעבד אף אם לקח עגלה והגדילה: ועלה על דעתי עוד לתרץ דברי הרמב"ם דמשו"ה צריך לטעם אחר ולא סגי לי' בטעם דמחוסר זמן עפ"י מש"כ הרמב"ן בחידושו לחולין (דף פ' ע"ב) ד"ה ה"ג וז"ל לפיכך נ"ל דה"פ דפרכינן מעיקרא ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן דרחמנא אמר ושור ושה שרוע וקלוט לנדר לא ירצה ומעוך וכחות וגו' ושור או כשב או עז כי יולד ושור או שה אותו ואת בנו והו"ל לאו זה כולל ופורט פסולין שבשור ושה וכה"ג לקי עליה כדלקי בנזיר מכל אשר יצא מגפן היין מחרצנים ועד זג וענבים לחים ויבשים ולקי בנא ומבושל ופריק ר' זירא הנח לאו דמחוסר זמן דנתוקי עשה נינהו דכל פסולי לאוין שפרטן הכתוב כאן רובא בלא ירצה אבל פסולי עשה ששם אינם בכל ירצה ומכיון שהפסיק בפסול מחוסר זמן דז' אף מחוסר זמן באותו ואת בנו אינו בכלל והיינו ניתק לעשה דאפי' מחוסר זמן באותו ואת בנו ניתק מלאו דלא ירצה ואינו בכלל לאו אחר משום מוקדשים עכ"ל, ולפ"ז שארי מחוסרי זמן לבר מפחית משמונה ימים אינם בכלל זה בלאו דלא ירצה וכיון שביומא (דף ס"ג ע"ב) אמרי' ירצה לקרבן אשה ה' אלו אישים מנין שלא יקדשנו מחוסר זמן ת"ל קרבן, א"כ רק במחוסר זמן בפחות מח' ימים איכא איסורא להקדיש אבל בשארי מחו"ז כיון דאינם בכלל לא ירצה אין בהם איסורא להקדישם, והא דהקשה בזבחים (ד"ב) א"כ פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה לא הקשה מטעם דאסור להקדיש מחוסר זמן אלא משום דהוי דיחוי כמו שמפוי' שם ולא משום דאסור להקדיש וכיון דקיי"ל דאין בעלי חיים נדחים כמוש"כ הרמב"ם בפרק ט"ו מהל' מעשה הקרבנות ובפ"ד מהל' קרבן פסח הל' ט' ובעוד מקומות א"כ אפשר גם להקריב אח"כ מה שהקדיש מחוסר זמן דאינו נדחה, ומשום איסור להקדיש מחוסר זמן אין כאן כ"א במחוסר זמן שקודם ח', והא בתמורה (דף י"ט ע"ב) דס"ל לר"ש דאשם בן שתיים והביאו בן שנה דכל עצמן אינם קדושים אף שס"ל דמחוסר זמן קדוש, ואי נימא דגם בכה"ג הוה מחוסר זמן אמאי מפליג בינייהו ר"ש א"ו דאין זה מחוסר זמן לענין איסור להקדיש, והא דס"ל לר"ש דבכה"ג אינם קדושים טעמא אחרינא אית בהו כמוש"כ התוס' בזבחים (דף קי"ד) יע"ש וא"כ ניחא גם ההיא דמעילה (דף י"א) דהתם בתורים שלא הגיע זמנן אין כאן איסור כלל להקדישן, ולכן כתב הרמב"ם בפ"א מהל' פרה טעמא דויקחו פרה ולא עגלה, דמטעם מחו"ז מותר

להקדיש אף שקרויה חטאת, אשמעינן דאף אחר ח' ימים כל שאינה בת ג' שנים אסור לקנותה לשם פרה מהך טעמא דפרה ולא עגלה: ובזה היה ניחא מה שהקשה המשנה למלך בפרק ג' ה"ח מהל' איסורי מזבח אהא דאמרינן בר"פ ו' חטאת במעילה (דף י"א) מתקיף לה ר"ל וליתני נמי המפריש מעות לא נהנין ולא מועלין מפני שהם ראויים להביא שתי תורים שלא הגיע זמנן, ואי אמרת בשלמא דליכא איסור במקדיש מחוסר זמן היינו דקא מוטיב ר"ל דליתני נמי המפריש מעות לפי שיכול ליקח בהם מחו"ז ורבא תירץ לו דשאני מעות דהתורה אמרה הבא שלמים שהרי מוכרת הוא להביא שלמים ממעות אלו אבל הכא מי אמרה תורה הבא מחוסר זמן, אלא אי אמרת דאסור להקדיש לא ידעתי איך דימה ר"ל שמפני שפטרנו במתני' מפני שלמים שנפטור לפי שיכול להביא מחוסרי זמן אטו לרשיעי ניחוש עכ"ל, ולפי מש"כ דרק במחוסר זמן דקודם ח' ימים איכא איסורא להקדיש ניחא דבתורים שלא הגיע זמנם ליכא איסורא להקדיש: ונראה לענ"ד להביא ראיה דבשאר מחוסר זמן מותר להקדיש לדעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם פסק כר' יוחנן אליבא בן בתירא דפסח ששחטו ב"ד שחרית פסול בין לשמו בין שלא לשמו כמבואר בפרק ט"ו מהל' פסולי המוקדשין, וא"כ תקשה להרמב"ם איך מקדיש הפסח קודם חצות היום הא הוה מחו"ז והא לא תקשה אמאי בדיעבד קדוש דכבר כתבו התוס' בזבחים (דף קי"ד ע"ב) ד"ה היתר דבדיעבד קדוש כשהקדיש מחוסר זמן וכ"כ התוס' בתמורה (דף י"ט ע"ב) ד"ה אף אך לכתחילה איך אפשר להקדיש קודם חצות והא כתב הרמב"ם בפ"ד הל' ה' מהל' קרבן פסח הפריש פסחו ומת כו' בד"א כשמת אביו אחר חצות י"ד אבל קודם חצות הרי זה נדחה לפסח שני עכ"ל ופסק כרב אשי בפסחים (דף צ"ח), ומשמע מזה דיכול להקדיש פסח קודם חצות לכתחילה ואמאי הא הוי מחו"ז דהא קודם חצות הוא פסול בין לשמו בין שלא לשמו, ואין לומר כדתירץ אביי דאין מחוסר זמן לבו ביום לפי מה שכתב הלחם משנה בפרק ד' הל' ו' מהל' מחוסרי כפרה שס"ל להרמב"ם דיש מחוסר זמן לבו ביום ואין לומר נמי כמו שתירץ רב פפא דלילה אין מחוסר זמן לפי מה שכתב בספר מנחת חינוך מצוה רצ"ג שס"ל להרמב"ם שגם בלילה הוה מחוסר זמן, א"ו דלגבי מחוסר זמן כזה שאינו מחו"ז תוך ח' ימים ס"ל להרמב"ם דמותר להקדיש: ולכאורה אפשר להביא ראיה לזה מדברי התוס' בחולין (דף כ"ב ע"ב) ד"ה והביא כו' וא"ת כיון דממה נפשך פסול האיך יכול להקריב כו' אי נמי כיון שהביאם ליד כהן יצא ידי נדרו מאחר דמ"מ האחד מהן ראוי להקריב עכ"ל וא"כ תקשה עוד היאך מקדישם דהא ממה נפשך האחד פסול, אך אי נימא דיכול להקדיש ניחא, אך באמת אין מכאן ראיה דאפשר להקדיש על תנאי איזו שאפשר להקריב ולכן מ הקשו היאך יכול להקריב: אלא דבאמת נראה דהרמב"ם לא ס"ל כפירוש הרמב"ן בהא דהכתוב נתקו לעשה בחולין (דף פ') דהוא מפרש דהכתוב נתקו לעשה היינו דמחוסר זמן הוא לאו הבא מכלל עשה כמו שכתב בפרק ג' הל' ח' מהל' איסורי מזבח ובספר המצות מצוה ס', ומשמע נמי בהלכה ט' שם שתורים שלא הגיע זמנם הם כמחוסר זמן שקודם ח' ימים, ומ"מ לא תקשה להרמב"ם היאך מקדיש הפסח, דכיון דאין פסולו בגופו אין דומה לשאר מחו"ז, ועי' מש"כ התוס' בזבחים (דף קי"ד ע"ב) ד"ה היתר: והנה בספר מנחת חינוך שם כתב להקשות על מה שכתבו התוס' בתמורה (דף י') דקודם לידה לא שייך מחוסר זמן, מהך דחולין (דף ע"ה) דפליגי ר"י ור"ל בהושיט ידו למעי בהמה

ותלש חלב מבן ט' חי דר"י סבר חלבו כחלב בהמה דחדשים גרמו ור"ל ס"ל חלבו כחלב
חיה דחדשים ואוירא גרמי איתיבי ר"ל לר"י מה חלב ושתי הכליות האמורים באשם
מוציא מכלל שליל אף כל מוצא מכלל שליל בשלמא לדידי משו"ה מיעט רחמנא, אלא
לדידך דחלבו כחלב בהמה אמאי מיעט רחמנא וליקרב א"ל מידי דהוה אמחוסר זמן,
ולפי מה שכתבו התוס' דקודם לידה לא שייך מחוסר זמן א"כ קשה לר"י היאך הוה
מחו"ז הלא במעי אמו לא שייך מחו"ז וכמו לענין הקדש לא שייך מחו"ז א"כ לענין
הקרבה נמי עכ"ל ולק"מ דאין הדמיון עולה יפה דהתוס' כתבו בודאי רק דלענין הקדש
ל"ש מחו"ז קודם לידה, אבל לענין הקרבה לא יעלה על הדעת כלל לומר שמותר
להקריב קודם לידה: ידידו דוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק סיני סימן ג' בע"ה יום
ג' ט' מרחשון תרנ"ט לפ"ק הראזאווא יצ"ו שאלה.

הנה בפה עירנו יקרה לפעמים קרובות בעגלים וגדיים. וטלאים שהאונה העליונה מצד
הימין הסמוכה לגרגרת נסרכה לשומן הגרגרת ומצוי דבר זה לפעמים בעגלים הרבה עד
כדי שליש ממספר כל העגלים שנשחטים בפ"ק וניכר שהסרכא הזאת איננה מהריאה,
ובהריאה אין שום ריעותא רק כפי הנראה היא משומן הגרגרת ואין זו סרכא רק רירי
השומן אשר מתחילה המה כמו רירים דקים ואח"כ כאשר יתפטם העגל יתעבו, ודבר
זה מצוי הוא כמעט בכל מקום שמן אשר יומשכו ממנו רירים כאלה כנודע לבקיאים בזה
שמתחילה יומשכו רירים כאלה ואח"כ כאשר תשמן הבהמה ויתעבו ניכר לכל ששומן
הוא: תשובה.

הנה הרמ"א ביור"ד סימן ל"ט סעיף י"ג כתב דנהגו שלא למעך סירכות גדיים וטלאים
ועגלים רק מטריפין אותם כי הסרכא רכה ומתנתקת במיעוץ וגם. בהגבהת אצבע ישנם
אחרונים שמחמירים בזה, ואמנם לענ"ד נראה לכאורה דבנ"ד גם לפי מנהגו שלא למעך
בסרכות גו"ט ועגלים יש להכשיר, דהנה במרדכי בפרק אלו טרפות כתב בשם ראבי"ה
וז"ל אונה העליונה הסמוכה לגרגרת ודרכו להפרד מן הגרגרת אם נסרכה לגרגרת
טרפה וכן פסק בה"ג לפי שהגרגרת קשה ואינו סותמו כדאמר' הכא האי סמפונא
דאינקב לחברי' טרפה עכ"ל ומדקאמר דלכן טרפה מפני שהגרגרת קשה הוא ואינו מגין
משמע דאי לא הוה קשה היה מגין שפיר וא"כ הוה סרכא בכסדרן, ולפ"ז היא טרפה רק
לדעת רש"י ז"ל דס"ל דסרכא היא טרפה מטעם נקב אבל לדעת התוס' ורבים
מהראשונים דס"ל דטרפות הסירכא היא מטעם שעתידיה להחפרק ע"כ סרוכה לגרגרת
כשרה כיון דהוה סרוכה בכסדרן ולא תתפרק ולפי זה אם סרכא כזאת עברה ע"י מיעוץ,
דאף דבעגלים וגו"ט אין ממעכין מכל מקום אם עברה ע"י מיעוץ הוי ספק סירכא, דאף
דהמיעוץ אינו ראוי בבירור דהוה ריר בעלמא משום דגם אם היתה סירכא ודאית ג"כ
מתוך רכוחה תעבור ע"י מיעוץ, מ"מ סירכא ודאית ע"כ אינה והוי' ספק סירכא ולפ"ז
הוה ספק ספקא, ספק דלמא היא ריר בעלמא ולא סירכא, ואם תמצא לומר דהוה סירכא
הא היא סירכא בכסדרן ודלמא הלכתא כהתוס' ולדעתם אונה העליונה הסמוכה לגרגרת
אם נסרכה לגרגרת כשרה: ואל ישיבוני מדברי הרשב"א בחידושו לחולין (דף מ"ו)
דהקשה לשיטת רש"י דאין סירכא בלא נקב וז"ל ועוד קשה קצת שהיינו חותכין מחתך
שיטה זו דאין סירכא אוסרת לגמרי אלא היכא דמסחרכת לריאה או לאחד מן המקומות
שנקובתם במשהו אבל לגרגרת או לחזה או לאחד מן המקומות שאין נקובתם במשהו

כשרה ובבדיקה כו' ולא כן דעת הגאונים ז"ל אלא כל היכא דמסתרקה טרפה חוץ מכסדרן כו' עכ"ל, והנה הגאונים ז"ל ס"ל דטרפות הסירכא היא מטעם שעתידה להתפרק וא"כ מ"ט אסרו נסרכה לגרגרת הא הוה סירכא בכסדרן, לאו מלתא היא דהא אפשר דאף לגרגרת הוה שלא כסדרן כגון שנסרכה אונה אחרת לא אונה עליונה הסמוכה לגרגרת או האומה נסרכה לגרגרת דהתם חשיבה שלא כסדרן: אלא דלפי זה הא הרמ"א פסיק ותני דאין ממעכין בכל סרכות גדיים וטלאים ועגלים ולפי הא דכתבתי שבסירכא כסדרן היכא דהוה טרפה לדעת רש"י משום דלא מגין אך לדעת החולקים כשרה בזה אפשר למעך מטעם ס"ס, וכל זה היה לו להרמ"א ז"ל להשמיענו ואדרבה הרמ"א ז"ל מסתם סתים לה בכל סרכות גו"ט ועגלים דאין ממעכין: ונראה לענ"ד דאין זה ספק ספיקא דכיון דיש סירכא לפנינו נחשבת לטרפה ודאית כל שלא נמעכה ועברה ע"י מיעוץ בודאי והמיעוץ הוא בירור שאין זאת סירכא רק ריר בעלמא, אבל קודם המיעוץ הזה אין אנו מסופקין בריר כלל רק דחושבין אותה לסירכא ודאית, וראי' לזה מהא דקיי"ל דריאה שנאבדה בלא בדיקה כשר בהפסד מרובה, ואם יש ריעותא בצלעות כתב הב"ח דטרפה ואמאי לא נימא דהוה ספק סירכא דאפילו אם תמצא לומר שהיתה סרוכה שמא עברה ע"י מיעוץ, ואמאי לא נימא נשחטה הותרה, וכמו שכתב הרשב"א בחי' לחולין (דף מ"ו) דכיון דנחשבת לריר בעלמא לא נולד המטריף ואמרי' נשחטה הותרה א"ו דאם היתה סרוכה לא נכללבספק דלמא ריר הוא דכיון דנסרכת וחקרחה לודאי סירכא עד דברור לן שנתמעכה ואינה סירכא ובעגלים וגו"ט המיעוץ אינו מורה כלום והו"י כאילו לא נתמעכה, ויעי' בסי' פ"א ובש"ך ובט"ז שם: וראיתי בהגה' צבי לצדיק ביור"ד סימן ל"ט סעיף ג' וז"ל הפרי מגדים הקשה תיפוק לי' דנחוש שהיה סירכא שלא כסדרן ולמה קאמר בס"ק ד' דאין בקיאין בבדיקה, ונ"ל דלק"מ שהרי אנו רואין השתא שאין שום סירכא רק דחיישינן שמא נתקן עכו"ם וזה ודאי לא חיישינן שינתוק בכונה דיש כאן ס"ס שמא לא נתק ואת"ל נתק שמא היה מתמעך במשמוש עכ"ל, והנה אף דהא דאינה מתהפכת לא אכפת לן ונחשב לס"ס משום דהוה כספק על דהא מתחילה ע"כ צריכין אנו לראות אם יש שם סירכא אם לאו, אך מ"מ נראה לענ"ד דאין זה ס"ס כמו שכתבתי לעיל, דאם יש סירכא לא שייך למימר שמא תעבור ע"י משמוש, דרק אם נתמעכה אז יש לן בירור דלא היתה סירכא רק ריר בעלמא, אבל קודם שנתמעכה הסירכא לא מספקינן בהא, ולדבריו אמאי לדידן דאם נאבדה הריאה בלא בדיקה טרפה באין הפסד מרובה הא הוה ס"ס שמא לא היתה סרוכה ואת"ל שהיתה סרוכה שמא היתה עוברת ע"י מיעוץ, א"ו דאין זה נחשב לס"ס וכמו שכתב הב"ח בסי' ל"ו דשלא כסדרן בחזקת איסור קיימת ויעי' בפ"מ במשבצות סי' ל"ט סק"ו.

והנה נד"ד הוה סירכא בכסדרן וכמש"כ לעיל ומ"מ שמא תעבור ע"י מיעוץ לא נחשב לספק כיון דבגו"ט ועגלים המיעוץ אינו מברר ההיתר א"כ א"א לספק בהא כיון דאין עושה פעולתו לברר ההיתר כלל, דהא בדרכי משה כתב הטעם דלכן אין ממעכין בגו"ט ועגלים משום דהסירכא עדיין רכה ונמוחה, משמע דאין לספק כלל דלמא אינה סירכא מהא דנמוחה דגם סירכא גמורה נימוחה בודאי דבודאי רכה היא עדיין ואין כאן ספק כלל: ועוד איך נחשב זאת לס"ס הא הוה רק משם אחד דאם נאמר שמא לא נתק א"כ לא היתה כלל סרוכה.

וספק השני הוא שמא עברה ע"י מיעוץ א"כ היה ריר בעלמא וג"כ לא היתה סרוכה א"כ משום אחד קאתית עלה דלא הוה סירכא. וס"ס משם אחד לא הוה ס"ס כמו שכתבו התוספות בכתובות (דף ט') גבי שם אונס חד הוא: ובקושיית הפרי, מגדים נלענ"ד לתרץ בפשיטות דכין דהריאה שלמה לפנינו ואין בה שום ריעותא מהיכי תיתי נימא דהיתה סרוכה ואף א"ת דהיתה סרוכה כיון דחזינן דנקלפה הסירכא כ"כ עד דאין ניכרת בהריאה שום ריעותא.

אמרינן דקרום אתר היתה ואינה מהריאה כלל. וכמו שיצאו עתה להקל בקילוף הסירכות וכמו שכתב הט"ז גבי קרום ריגוש והרמ"א ז"ל בסוף סימן ל"ט: והנה מדינא דגמרא בריאה הסרוכה למכה שבדופן מכשרינן משום דאי איכא מכה בדופן תלינן הסירכא בדופן.

ואם יש מכה באברים אחרים כתב הראב"ד דג"כ תלינן הסירכא בהם ולא בהריאה וכ"כ הר"ן בשם הרבה מן המפרשים. אך הרמב"ן ז"ל כתב דדוקא אם יש מכה בדופן תלינן הסירכא בדופן אבל אם יש מכה בשאר אברים לא תלינן הסירכא בהם.

ובטעמא דהך מילתא כתבו הר"ן והרשב"א ז"ל בחידושיו דדוקא בדופן הוא דכי אית ביה מכה תלינן בדופן וכשרה שלפי שהדופן הוא קשה אנו חולין שהריאה היא שנסרכה לדופן ולא הדופן לריאה ומחמת דופן היא וכשרה. אבל שאר מקומות רכים הם ואעפ"י שיש בהם מכה אפשר שמחמת ריאה וצמחים שלה עלתה בהם מכה וטרפה עכ"ל.

אבל הרא"ש ז"ל בפרק אלו טרפות סימן כ"ה כתב וז"ל דדוקא בדופן שהוא רחב וליחתו מרובה נקלטת הריאה אליו אבל בשאר אברים לא עכ"ל. ולכאורה נראה לענ"ד דנ"מ בין שני הטעמים הוא כגון נד"ד דאם יש לתלות שהוא מן השומן דלדעת הרא"ש שפיר תלינן דכיון דהתם רק מפני שבשאר אברים אין בהם ליחות כ"כ אין מכה דידיהו יכולה לקלוט את הריאה משום דרק מליחות המכה נקלטת הריאה דמהליחות נתהוים רירים שנסטרכים אל הריאה.

ובשאר אברים אין בהם ליחות כ"כ דהמכה שלהם תקלוט את הריאה. אבל בשומן שלהם שפיר נקלטת הריאה דזה לא תליא בליחות כלל דמסתברא דבשומן של שאר אברים נקלטת הריאה שפיר.

אבל לפי דברי הרשב"א והר"ן ז"ל דאף דחזינן דממכה נקלטת הריאה דהא בדופן תלינן דממכה שבדופן נסרכה הריאה להדופן. אך רק בדופן תלינן משום דאיכא ל"ל דהריא' נסרכת לדופן לא הדופן לריאה משום דדופן קשה הוא להסתרך לריאה אבל אי הוה סברא לומר דאפשר לדופן להסתרך מן הריאה אז הוה אמרינן דאסור.

משום דספקא הוה דלמא מהריאה נסרכת, ואף דאיכא למימר דממכה שבדופן אתי' הסירכא. ולכן בשאר אברים דרכים הם ואפשר דמריאה נסרכין אף דממכה דידיהו נמי אפשר להסתרך אזלינן לחומרא ואמרינן דמריאה תלינן דכיון דאפשר דמהריאה אתי' הסירכא תלינן בה א"כ מאי מהני לן דנתלה בשומן.

דאף דאפשר לומר דמשומן של שאר אברים נסרכת הריאה הא אפשר נמי להסתרך מן הריאה ואזלינן לחומרא ואמרי' דמהריאה קאתי' הסירכא. וא"כ נד"ד לשיטת

הראב"ד והרבה מן המפרשים דתלינן במכה שבשאר אברים שפיר אפשר לתלות נמי דמשומן הגרגרת אתי' כפי מה שהבקיאים בדבר אומרים דמרירי השומן נסחרת הריאה.

אך לפי מה שפסק הטור כהרמב"ן וכן הסכים נמי הרא"ש דבמכה שבשאר אברים לא תלינן. א"כ תליא האי דינא בטעמי' דהרשב"א והר"ן ז"ל לטעם הרא"ש ז"ל: והנה הרשב"א הקשה לפי שיטת רש"י דס"ל דאין סירכא בלא נקב וז"ל ועוד ק"ק שהיינו חותכין מתוך שיטה זו דאין סירכא אוסרת לגמרי אלא היכא דמסחרת לריאה או לאחד מן המקומות שנקובתן במשהו אבל לגרגרת או לחזה או לאחד מן שאר המקומות שאין נקובתם במשהו כשרה ובבדיקה כו' ולא כן דעת הגאונים כו' עכ"ל.

והנה אם נימא בדעת הרשב"א שכונתו שלרש"י קיימת שיטה זאת שסרוכה לשאר אברים שאין נקובתם במשהו תלינן הסירכא בהון. כל שכן דאם יש בהם מכה או כל דכותי' דיותר נוכל לתלות הסירכא בהון.

וכן כתב באמת הרשב"א בחידושיו לקמן (דף מ"ח) ד"ה ולענין בשם הר"ז הלוי דהיכא דסרוכה למקום שאין הנקב פוסל בו כעין דופן כשרה בבדיקה. ולדברי רש"י הא סרוכה לדופן אף אם אין מכה בדופן תלינן בדופן וכשרה בבדיקה.

ומה שכתב הרשב"א ז"ל ואפי' לגי' רש"י ז"ל דאפי' בדליכא מכה בדופן כשרה בבדיקה אפשר לי לומר דכיון דדופן דחוקה על גבי הריאה מתחממת ועשוי' להוציא רירין וכיון שממנה הרירין יוצאים ומתפשטים עשוי הקרום להתפרק ממקום שהתחיל להתפשט תחילה עכ"ל. כלומר אבל בשאר אברים אינם מתחממים ומוציאים רירים ותלינן בריאה.

כל זה לא כתב רק אליבא דגאונים אף אי סבירא להו כרש"י גבי סרוכה לדופן. אבל רש"י בעצמו כתב מפורש בחולין (דף מ"ח ע"א) ד"ה אין חוששין לה כו' ואמרינן דופן זה מכה היתה בו וכשתיתה קלטה הריאה אצלה עכ"ל ולפ"ז ליכא לחלק בין דופן לשאר אברים.

דהא לא קאמר הך טעמא דהדופן דחוקה היא על גבי הריאה ומתחממת ועשויה להוציא רירים. והך טעמא דנקט אפשר לומר אף בשאר אברים דהא גם בהם אפשר לומר דמכה היתה בהם וכשחיתה קלטה הריאה אצלה.

ומ"מ אף אי נימא דכונת הרשב"א הוא דלדברי רש"י היה צריך להיות כך דסרוכה לשאר אברים שאין נקובתם במשהו כשרה. אבל באמת גם אליבא דרש"י ז"ל אין הדבר כן.

מ"מ זהו דוקא בסרוכה לאבר שלם דאין סברא לתלות הסירכא יותר בהאבר מבהריאה. אבל היכא דיש מכה באבר או שיש סברא אחרת לתלות בהאבר יותר מבריאה או שיש סברא לומר שאין זאת סירכא כלל רק כגון שהוא שומן.

אז גם אליבא דרש"י כשרה: דהנה לכאורה תקשה אטעמייהו דהר"ן והרשב"א ז"ל דלכן לא תלינן במכה שבשאר אברים דשאר אברים רכים הם ואעפ"י שיש בהם מכה אפשר

שמחמת ריאה היא. הא כיון דחזינן דאיכא מכה בשאר אברים שראוי מהם להסחרך וכן נמיחזינן דראוי להסתרך משומן שבשאר אברים להריאה רק דכיון דשאר אברים רכים הם להסתרך ג"כ אף שהסירכא היא מהריא' משו"ה מטרפינן ואמאי לא נימא נשחטה הותרה.

כיון שיש לתלות שהסירכא היא מהמכה שבשאר אברים או מרירי השומן הא חזינן דבכל מקום תלינן ואמר' נשחטה הותרה. ויעי' בשו"ת רדב"ז ח"א סימן קמ"ג בשלמא לפי סברת הרא"ש ז"ל דמכה שבשאר אברים אין בה ליחות כ"כ להסתרך הריאה אצלה לא קשה מידי דאז ליכא למתלי כיון דאי אפשר להסתרך מהמכה וליכא לספוקי בהא כלל.

אבל לפי סברת הר"ן והרשב"א קשה. דהא לדידהו גם בשאר אברים אפשר למתלי כמו בריאה ומ"מ תלינן בריאה ולא בשאר אברים והא נשתטה הותרה.

וכן נמי תקשה דאי נחלק אליבא דרש"י ז"ל בין סרוכה לדופן ובין סרוכה לשאר אברים שאין נקובתם במשהו למימר דדופן קשה הוא להסתרך מריאה לכן ע"כ תלינן בדופן אבל בשאר אברים כיון דגם הם נוחים להסתרך תלינן בהריאה ואמאי לא נימא נשחטה הותרה ומהאברים היא הסירכא וקלטו אצלם הריאה.

דהא הריאה ודאי נוחה הוא להסתרך כשאר אברים: ונלענ"ד דהרשב"א ז"ל בחי' שם כתב וז"ל והרמב"ם ז"ל כך כתב יש מקומות שאם ימצאו סירכות מזולדלות מן הריאה אע"פ שאינן דבוקות לא לדופן ולא למקום אחר אוסרין אותן ודבר זה הפסד גדול כו' ואפשר לומר דאפי' בדיקה אינה צריכה ואינה דומה לספק דרוסה ולישב לה קוץ בושט דהתם איתלידא בה ריעותא בבהמה כלומר שהוחל בה מעשה המטריף אלא שאנו מסופקים בגמר המעשה כו' אבל בזו שאין כאן שום הוכחת איסור ולא התחלתו שהרי סירכא זו יש לתלותה בליחה הבאה שלא מחמת נקב כלל אף בדיקה אינה צריכה עכ"ל.

והנה הנך דס"ל דיש סירכא בלא נקב רק דחיישינן דתתפרק אפשר לומר אליבייהו דכיון דיש סירכא ודאית רק דאין אנו יודעים מאיזה צד תתפרק זהו נקרא הותל מעשה המטריף דהא סירכא ודאית יש רק דמספקינן אם מהאברים קאתי' ותתפרק מהם או מהריאה קאתי' ותתפרק מריאה, בהא לא אמרינן נשחטה הותרה, ואפשר לומר דהנך דס"ל דלא תלינן במכה שבשאר אברים ס"ל דיש סירכא בלא נקב, רק דתתפרק, ולכן אף דיש מכה באבר או דמסברא אפשר לתלות דמשומן האבר קאתי' מ"מ כיון דאפשר נמי לתלות בריאה ומספקא לן מאיזה צד תתפרק נקרא הוחל מעשה המטריף ואזלינן לחומרא, אבל למאן דס"ל אין סירכא בלא נקב נראה דהך הוחל בה מעשה המטריף ע"כ נצטרך לומר דכל היכי דאם נתלי לקולא נצטרך עכ"פ למימר דבהמה זאת אית בה ריעותא, אף דכשרה בריעותא זו מ"מ אם היתה ריעותא כזאת בהריאה מטרפינן לה אז תלינן לחומרא, דזה נקרא הוחל מעשה המטריף, כגון אם אין לפנינו מכה בשאר אברים וסירכא ע"כ מחמת נקב או מכה קאתי' ואם ניזל לקולא נצטרך לומר שמכה יש באברים, תלינן לחומרא דמכה זו ישנה בהריאה לא בהאברים, והטעם נראה לענ"ד דכיון דע"כ נצטרך לומר דבהמה זאת יש שינוי מבשאר בהמות לא מוקמינן לה אחזקתה כדאמר' ביבמות (דף פ"א) ר' יהודה אומר טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו חולץ מפני שהוא

סריס, והא רוב בני אדם אינם סריסים ואמאי לא ניזל בחר רובא אלא ע"כ הואיל ואשתני אשתני כדאמר'י בבכורות (דף מ"ב), וה"נ כיון דאשתני מרוב בהמות שאין להם סירכות אמר'י דאשתני ג"כ דלא מוקמינן לה אחזקה, רק דהיכא דאנו רואים מכה באברים אז לא נוכל לומר מאן לימא לן דהריעותא היא בהאבר דלמא בהריאה דהא לפנינו שהריעותא באבר, וכן נמי אם ניזל לקולא לא נצטרך למתלי בריעותא כגון שנוכל לומר דמחמת ליחה היא כמו בסירכא תלויה דלא נשתנית מאומה בהמה זו מגדר הרגיל בשאר בהמות דאית בהון ליחות, וכן נמי אם נוכל לתלות דמשומן קאת'י ג"כ הכי איתנייהו ברוב בהמות הבריאות והשמנות וג"כ לא שייך למימר דהותל מעשה המטריף בהא תלינן לקולא, ולפ"ז אפשר לומר דהראב"ד ז"ל דס"ל דתלינן במכה שבשאר אברים אזיל לשיטתו דס"ל דאין סירכא בלא נקב, ולפ"ז בנד"ד כשרה לכ"ע, דלהנך פוסקים דס"ל דאין סירכא בלא נקב הא תלינן במכה שבשאר אברים ודכות'י תלינן ג"כ בשומן ואמר'י דאין זאת סירכא רק רירי השומן של הגרגרת, ואפי' להנך דס"ל דלא תלינן במכה שבשאר אברים מ"מ לטעם הרא"ש ג"כ תלינן בניד"ד ברירי השומן, ואפי' לאינך טעמי מ"מ הא אינהו ע"כ ס"ל דטרפות הסירכא היא מטעם עתיד להתפרק ובנד"ד הא הוה סירכא בכסדרן ולהנך דס"ל דטרפות סירכא היא משום דעתידה להתפרק, א"כ בנד"ד כשרה דכסדרן לא תתפרק וכמו שכתבתי לעיל: ועוד נראה לענ"ד דכיון דבמרדכי פרק אלו טרפות פסק דאם האונות העליונות הסמוכות לגרגרת דבוקות ממש לגרגרת כשר דהכי ריביתיהו, וכ"כ בסוף הגהות מרדכי בחולין בשם אנשי קנדיאה וכן פסק הרמ"א בסימן ל"ט סעיף ז' ובאור זרוע הל' טרפות סי' תי"א המובא בט"ז סי' ל"ט ס"ק י"א בבהמה שהיתה שמנה ביותר והיו ראשי האונות מובלעות בשומן והכשיר יע"ש, ודבר זה מצוי הוא מאד שהאונות דבוקות ומובלעות בשומן מרוב שומן הבהמה והכי רביתיהו ומסתמא בפעם אחת לא נדבקה כל כך אלא מעט מעט, ואם נימא דמתחילה כיון שרירי השומן מסתרכים להריאה היא טרפה, א"כ איך תחזור להכשירה, א"ו דגם מתחילה אמר'י דהכי רביתיהו וכשרה: והנה ברא"ש פרק אלו טרפות סימן י"ד הביא דברי ר' יעקב גאון שפעמים מתוך רוב שומן הלב ושומן הבהמה נסרך לאומות או לאונות ולעינוניתא דורדא, וא"כ הא חזינן דאיכא כה"ג, ודכות'י נמי חזינן דמחמת שומן הגרגרת מתפשטין רירים ונדבקים להריאה ואינם סירכות אלא רירי השומן, אך קשה לי מהא דכתב בסוף הגהות מרדכי בחולין במנהגי אנשי קנדיאה וז"ל עוד רגילין בריאה הסרוכה לשומן הלב שנופחין אותה אם נתקת הסירכא מאיליה על ידי הנפיחה אז ריר הוא וכשרה ואם לאו סירכא היא וטרפה ובשומן הגרגרת מטריפין כל הסרוך אליה עכ"ל משמע מזה דרק בשומן הלב תולין אבל ברירי שומן הגרגרת אין תולין כלל, ואולי אפשר לומר כמו שכתב אא"ז בנודע ביהודה תנינא חלק יור"ד סימן כ"א על דברי הרשב"א, וז"ל ואף שהרשב"א בתשובה סימן שפ"ג הטריפו ולא האמין לטבחים שכך הוא בהרבה בהמות, הרשב"א בימיו אכתי לא נודע לו מטיבו של זה הוריד עכ"ל, ומכ"ש הכא שנוכל לומר ג"כ שנשתנו עתה טבעי הבהמות דהא עכ"פ חזינן דבהרבה בהמות מוציין רירים גם משומן הגרגרת, ואפילו את"ל דלא הוי רק ספק אם הוא מרירי השומן מ"מ הוה ס"ס ספק אם הוא מרירי השומן ספק סירכא ואפי' את"ל שסירכא היא דלמא קיי"ל כהתוס' ושאר פוסקים דס"ל שטעם טרפות הסירכא הוא דלמא תתפרק, וכאן

באונה העליונה הסמוכה לגרגרת אם סרוכה לגרגרת הוה סרכא בכסדרן וכשרה לפי שיטתם, והא אנן קיי"ל בנאבדה הריאה בלא בדיקה בגו"ט ועגלים דכשרה משום דלא מחזקינן בהון סירכות וכיון דחזינן דאדרבה מקלעי הרבה סירכות דבר זה מכריחנו לומר דאין אלה סירכות כלל אלא רירים.

ובפרט לפי מה שכתב אא"ז בנודע ביהודה קמא חיוור"ד סי' י"ז ובעוד כמה דוכתי וז"ל הנה המקרה לא יתמיד ולא יכיר מקומו להיות תמיד באבר מיוחד ובמקום מיוחד עכ"ל וכאן נסרך רק במקום מיוחד אשר נראה לעין שאין זאת סירכא כ"א מטבעי השומן להמשיך רירים, מכל הנך טעמי נראה לענ"ד שיש להכשיר סירכא כזאת אם עברה ע"י מיעוץ עכ"פ גם בגדיים וטלאים ועגלים, כיון דמדינא בגסות אף בלא מיעוץ מותרת ועי' בש"ך סי' ל"ט ס"ק מ"ו והרבה אחרונים כתבו דהא דמחמירינן בגו"ט ועגלים מבגסות היינו דוקא היכי דההיתר היא ע"י מיעוץ אז מחמירים בגו"ט ועגלים דאמרינן מתוך רכות הסירכא תתמעך אף שסירכא גמורה היא, אבל אם מדינא כשר אז ליכא נפקותא בגו"ט ועגלים מבגסות וזה פשוט, לכן לענ"ד באונה העליונה הסמוכה לגרגרת אמנסרכה לשומן הגרגרת ונראה שמרירי השומן הוא יש להכשיר אף בגו"ט ועגלים, ומה' אשא ברכה, שלא אכשל ח"ו בדבר הלכה: סימן ד בע"ה יום ד' ט"ו כפלו תרנ"ט לפ"ק הראזאווא יצ"ו.

למע"כ הרב הגאון מהור"ר שלום דובעאר הגאבד"ק קלעצק יצ"ו: מה שכתב כת"ר עלה דכתבתי בתשובתי דאם סרוכה לשומן הגרגרת וניכר שזה הוא מרירי השומן שמותר גם בגו"ט ועגלים משום דהוה ס"ס, ספק שזהו מרירי השומן ולא סירכא ואת"ל דהוה סירכא הוה סירכא בכסדרן ודלמא הלכתא כהנך פוסקים דס"ל שטעם טרפות הסירכא היא שמא תתפרק והכא בכסדרן לא תתפרק, וע"ז כתב כת"ר וז"ל חדא דלמה לו לאוכוחי מדברי המרדכי דדוקא בגרגרת שהוא קשה הוא דאינו סותם אבל שומן דרך סותם הא להדיא כתב המרדכי בשם ראבי"ה העתיקו הב"י סל"ט וז"ל אם האומות או האונות סרוכות בשומן הגב היורד בין ב' הערוגות ויכול להכניס ביניהם אצבע קטנה טרפה וכ"כ רב נחשון גאון ואם דבוקה בלי הפרד כשירה שכן גידולה ומעשה בא לידינו באומה שאצל שומן הלב שהיתה דבוקה מלמטה אצל שומן הלב דרך גידולה וכו' ומ"מ היתה דבוקה יותר מכדרכה והכשרנוה מזה הטעם כו' עכ"ד.

הרי דלא חילק בין אומה לאונה ובין אונה לאונה העליונה ובין גרגרת לשומן הגרגרת ובין שומן הגרגרת לשומן הלב ובכולהו פסק דאם יש קצת פילוש טרפה משום דסופה להתפרק עכ"ל, ומפני שכת"ר הוסף בדברי דברים שלא כתבתי כלל ע"כ כתב מה שכתב, דהנה מה שכתב כת"ר וז"ל דלמה לו לאוכוחי מדברי המרדכי דדוקא בגרגרת שהוא קשה הוא דאינו סותם אבל שומן דרך סותם עכ"ל כת"ר ודבר זה לא אמרתי כלל, אנכי הוכחתי רק דהוה כסדרן ולא תתפרק אבל אה"נ דלהמרדכי גם שומן דרך הוא אינו סותם התם, רק אם הגרגרת בעצמו היה רך היה סותם, וטעמא דמלתא אמינא להלן, ומה שכתב וז"ל הרי דלא חילק בין אומה לאונה כו' ובכולהו פסק דאם יש קצת פילוש טרפה משום דסופה להתפרק עכ"ל.

הנה במרדכי לא נזכר כלל מזה דמשום דסופו להתפרק אסר ראבי"ה ז"ל כשיש בהם פילוש, אלא כת"ר כתב כן מדעתו ואדרבה מדהביא המרדכי הא דראבי"ה בס"י תר"ך עלה דשומן טהור סותם משמע דמדין סתימה קאתי עלה אי הוה סתימה או לא אבל לא מחשש פירוק, ועוד דהביא כן גם בשם רב נחשון גאון ז"ל והא באור זרוע הל' טרפות סימן תי"א ובתוס' חולין (דף מ"ז) כתבו דהגאונים ס"ל כרש"י דאין סירכא בלא נקב, וגם באור זרוע עצמו פסק כן ואיהו מסיק שם שכן האמת כרש"י ז"ל שאין סירכא בלא נקב, ולדידהו בודאי אין חילוק בין אונה העליונה הסרוכה לגרגרת לסרוכה למקום אחר, אך להנך פוסקים דס"ל דיש סירכא בלא נקב, אך טעמא הוה מפני שעתידה להתפרק, הכא כיון דהוה כסדרן לא תתפרק: ומה שכתב מהא דהתוס' בחולין (דף מ"ט) כתבו דבריאה שניקבה ושומן סותמתה או שנסרכה לשומן פשיטא דטרפה דסתימתה אינה כלום דאין שומן לריאה ואין שומן זה שלה כלומר דמקרי דבוק או סרוך לאבר אחר ועתידי להתפרק בכה"ג ובכה"ג לא מקרי מקום ריביתא אע"ג שמונח ושוכן אצלם תמיד כו' עכ"ד בביאור קצת, הרי דלא מחלקי כלל בין שומן לשומן דבכ"מ שהוא דבוק או סרוך לאבר אחר לא אמרינן היינו ריביתא אע"ג דלא ס"ל כדעת רש"י דאין סירכא בלא נקב ש אפ"ה טרפה משום דלאבר אחר אמרי' דסופה להתפרק ותינקב עכ"ל כת"ר, ועוד מאריך כת"ר ומסיק לחלק בין דבוקה דהוה כסדרן לנסרכה דלא הוה כסדרן, וזה אינו נראה כלל דבמקום אחד יהיה נחשב כסדרן ושלא כסדרן דבכל מקום היכי דנחשב כסדרן גם סרוכה מותר, ומה שביאר כת"ר דברי הנך פוסקים דמחלקים בין סרוכה לדבוקה משום דס"ל דסרוכה תתפרק, זה לא נמצא בדבריהם כלל, וא"א לומר כן דכיון דהוה דרך ריביתא בודאי לא תתפרק, אלא דלדידהו דבוקה הוה סתימה מעלייתא וסרוכה לא הוה סתימה מעלייתא: ובדברי התוס' שס"ל דיש סירכא בלא נקב וטרפות הסירכא היא מטעם שעתידה להתפרק והוסיף כת"ר בדבריהם דמשו"ה אין שומן אחר סותם דאין שומן לריאה ואין שומן זה שלה כלומר דמקרי דבוק או סרוך לאבר אחר ועתידי להתפרק, אין כן כונת התוס', דאף דס"ל דיש סירכא בלא נקב, אבל כאן כונתם היא היכי דהריאה היא נקובה בודאי והשומן סותם הנקב אין זו סתימה מעלייתא ואף דבשר מאבר אחר הסמוך אם היה סותם הנקב הוה סתימה כמו בריאה שניקבה ודופן סותמתה אך שומן אינו סותם.

וטעמא רבה איכא בהא והדברים מבוארים בספר בית אפרים ח"ב בקונטרס הראיות סי' ט"ז משום דשומן לא דמי לבשר דבשומן שייך לחלק ולומר דדוקא שומן שהוא גדל באותו אבר עצמו שהוא אדוק בו מאוד הוי סתימה משום דשומן כזה אף אם יוכחש מ"מ לא יסור משם לגמרי והדרא בריא, אבל בסתימת שומן מאבר אחר אע"פ שהוא גדל אצלו ממש מ"מ לפעמים יוכחש ויתמעט ולא יאדק סתימתו לאבר זה שהנקב בו משו"ה לא הוי סתימה, משא"כ בדופן שלעולם הוא גדל עם הריאה כאחד וסמוך לו בתולדה ולעולם היא נדחקת לדופן במיצר החזה לכך שפיר מועיל סתימת הדופן אף דהוה אבר אחר עכ"ד יע"ש, ולפ"ז באונה העליונה הסמוכה לגרגרת אם הגרגרת היתה רכה היתה סתימה מעלייתא כיון שתמיד היא סמוכה לו, אך בשומן הגרגרת אין כאן סתימה מעלייתא דהוה שומן מאבר אחר ואפשר שיוכחש ויתמעט ולא תאדק סתימתו, אבל אין זה ענין כלל לסירכא דהיכי דנחשבת לסרוכה כסדרן אין חסרון ממה שסרוכה לאבר

אחר דאף שסרוכה לאבר אחר אם הוא סמוך לו בתולדה הוה כסדרן, וכאן כיון שסמוכה לה בחולדה וכמבואר מהא דהמרדכי א"כ אם סרוכה שם הוה כסדרן ורק לטעמא דאין סירכא בלא נקב לא מהני הא דהוה כסדרן דאין כאן סתימה כדבעי, אבל לטעם שעתידה להתפרק מהני הא דהוה כסדרן דהכא לא תתפרק: ובדעת ראבי"ה שבמרדכי נראה לענ"ד דא"א לומר באופן אחר, דבודאי הך סירכא היא בכסדרן דהא כתב וז"ל לפי שהגגרת קשה ואינה סותמה כדאמרי' הכא האי סמפונא דאינקיב לחברי' טרפה ולא דמי להדורא דכנתא דאינקיב לחברי' דכשרה דהתם שאני משום דמיהדק וסותם, אך אם דבוקה לגגרת ומהודק למעלה ולמטה כשר עכ"ל, ואי הוה סירכא שלא כסדרן ל"ל למימר דקשה ואינו סותם אף אי הוה רך נמי לא סתם, ומדמקיש לה להך דהדורא דכנתא נמי משמע דתשיב לה כסדרן, ואדרבה מדמכשיר אם דבוקה ע"כ ס"ל דהוה כסדרן דבשלא כסדרן לא נפקא מינה מידי אם דבוקה אם לאו, והחילוק שבין דבוקה לשאינה דבוקה, דמ"ט לא הכשיר גם באינה דבוקה כיון דהוה כסדרן כבר כתבתי לעיל: והנה מדברי כת"ר במה שחילק בין סרוכה לדבוקה שסרוכה חשיב לה כת"ר לשלא כסדרן ודבוקה כסדרן משמע שמחשב שטעם היתר הדבוקות לגגרת הוא מתוך שסמוכות לה אונות העליונות דרכם להסתרך ולהדבק יחד, אמנם ראיתי בתבואת שור שכתב שטעם היתר הדבוקה היא דאמרינן דכך נולדה וכ"כ בס' ראש אפרים ובאמת בבעל העיטור כתב על דבוקה בשדרה דכך נבראת וכ"כ באור זרוע בשם בה"ג וכ"כ בטור בשם הרשב"א, אבל אין מזה הוכחה על אונות העליונות הדבוקות בגגרת, דבלאו הכי שאני בין דבוקות לגגרת לשאר דוכתי גבי אם יכול להכניס אצבע יע"י בס"ל ל"ט בש"ך ס"ק כ"ג, ומלשון המרדכי והגה' אשרי שכתבו דרך גידולה אין מזה ראי' דכך נבראת דאפשר לפרש כמו היינו רביתיהו דבש"ס חולין (דף מ"ו ע"ב) דפירש"י זו מגינה על זו כו' שמתוך ששוכבות זו על זו אינו מתפרק עכ"ל, והראב"ד פירש היינו רביתיהו היינו דרך גדילתן שמתוך שדוחקות זו את זו מתוך דוחק רביצתן נסרכת וע"י בב"י יור"ד סי' ל"ט גבי דיני דבוקות, ומה גם לפי מה שכתבו האחרונים דהך דינא איתא בבהמה שמינה, משמע דאח"כ נתהוה דבר זה, וע"כ הבאתי זה להסתעייא מזה בתשובתי: שוב מצאתי בספר לבושי שרד בסימן ל"ט ס"ק פ"ז שכתב ג"כ דאונה העליונה הסמוכה לגגרת אם סרוכה לגגרת היא סירכא בכסדרן וטרפה רק לדעת הפוסקים דס"ל דטרפות הסירכא היא מטעם נקב: ולכאורה יש להקשות מהך דכתב הרשב"א בחידושו בחולין סוף (דף מ"ו) להקשות על שיטת הראב"ד דס"ל דשלא במקום רביחא ודאי מחמת נקב היא אך במקום רביחא תולין שמפני דוחק רביצת' עליו נעשית הסירכא, והקשה ע"ז הרשב"א וז"ל ועוד תרתי אוני דסמיכן בכסדרן מגב לגב כל שכן מחיתוך לגב היה לנו להתיר לפי דבריו כו' ואפי' יציאתה מחיתוך לגגרת או לשאר המקומות מותרת כו' עכ"ל א"כ משמע מזה דדעת הרשב"א היא דמחיתוך לגגרת אין זה נחשב מקום רביחא כיון דלדידי' אסורה, אך באמת לא קשה כלל מזה, דלכאו' יש להבין דאמאי מסיק שם הרשב"א דחוששין שמא תתפרק מצד הריאה איך תתפרק כיון שתמיד היא אצלה, והא הראבי"ה לא קאמר רק דגגרת קשה היא ואינה סותמת אבל לא דתתפרק, א"ו דכונת הרשב"א הכי היא דלהראב"ד דמפני דוחק רביצתה מוציאה ליחה לכן בכסדרן כשרה, דא"כ מ"ט מכשרינן דוקא מחיתוך לחיתוך דלפי טעמו כיון דיציאת הסירכא היא מחיתוך

שבין האונות ששם יש דוחק הרביצה ותלינן שמפני כן הוציאה סירכא מ"ט לא נאמר נמי אם נסרכה סירכא זו לאחד משאר המקומות לאו דוקא לחיתוך של האונה הסמוכה לה ששם גם כן תהיה כשרה כיון שסירכא כי האי אינה מחמת נקב כ"א ליחה מחמת דוחק הרביצה, וא"כ סירכא כזאת לגבי הגרגרת הוה בודאי של"כ, ולכן מסיק הרשב"א וז"ל אלא ע"כ יתרין רבינו ז"ל כפי מה שתרצנו אנחנו דחוששין שמא תתפרק מצד הריאה ויקרע העור עכ"ל, דכיון דהך סירכא שיצתה מחיתוך שבין אונה לאונה הוה שלא כסדרן לגבי הגרגרת ודאי דחיישינן שמא תתפרק: והנה כת"ר הקשה על דברי מהא דהביא הרא"ש הך דמר יעקב גאון שהתיר לנענע בנסרך לשומן הלב ומהרבה פוסקים משמע דרק בנסרך לשומן הלב הכשיר אבל לא לשומן הגרגרת, והאריך כת"ר בזה, הנה מסתימת הלשון שהביא הרא"ש משמע דס"ל להגאונים דאין סירכא בלא נקב, וכך כתבו התוס' בחולין (דף מ"ז) בשם תשו' הגאונים וכ"כ באו"ז הל' טריפות דהגאונים ס"ל דאין סירכא בלא נקב וא"כ לדידהו ליכא שום נפ"מ לטיבותא בין גרגרת לשאר מקום דלדידהו התם נמי לא סתים משום דקשה היא, רק היכי דידעינן בודאי שאין זאת סירכא רק ריר בזה מכשירין ומה"ט הכשיר אם נסרך שומן הלב לאונה או לאומה או לעינוניתא דורדא דהוה של"כ בודאי, אלא כיון דשם דרך הוא שמרוב שומן מוציא רירים אם כן בודאי כל שניתק מחמת נענוע כשרה כיון דהוה בודאי ריר.

אבל אם נסרך לגרגרת התם ספק הוא אם הוא ריר או סירכא אף שניתק דאפשר מתוך כובד כל הריאה תנתק אף סירכא גמורה ומספיקא לא מכשרינן, אבל לדידן כיון דמספקא לן אם טעם טריפות הסירכא הוא מטעם נקב או מפני שעתיד להתפרק, ואם נאמר דהוה מפני שתתפרק סרוכה לגרגרת כשר ואפילו את"ל שאינה אלא מטעם נקב דלמא ריר הוא והוה ס"ס וכשרה לדידן: עוד הביא כת"ר מהא דהביא הב"ח דברי מהרש"ל שכתב עלה דנענוע וז"ל וקבלתי בשם מהר"ר יעקב פאלאק שאין לנענע רק בגסה ולא בדקה, ועוד הקשה כת"ר וז"ל ומלבד זה תמוה כיון דלכ"ע שומן הגרגרת מגרע גרע לענין זה משומן הלב א"כ אם נקל בזה כש"כ דצריכין אנו להקל בשומן הלב ובשאר אברים למעך בהם א"כ בטל דין הרמ"א מכל וכל עכ"ל כת"ר.

ותמיהני עליו הא כבר כתבתי דאנו מחמירים בדקות רק היכי דההיתר בגסות הוא ע"י מיעוץ או ע"י נענוע אך כיון דסרוכה לגרגרת בגסה ג"כ מותר אף בלא מיעוץ היכי דניכר דהם מרירי השומן דהא גם בלא מיעוץ ידעינן דדרך השומן להוציא רירים, רק דהנענוע דכתב הגאון הוא מוציא מידי ספק גבי שומן הלב דהוה רירי השומן, אבל בגרגרת אין הנענוע מועיל להתיר רק דנשאר בספקו, וכיון דבנסרך לגרגרת הוה סירכא בכסדרן הוה ס"ס להתיר אף בלא נענוע ובלא מיעוץ אף בגסה וא"כ ליכא נפקותא בין גסה לדקה, משא"כ בשאר אברים דהתם ההיתר הוא רק המיעוץ והנענוע א"כ רק בגסות אפשר להתיר דלגבייהו נענוע ומיעוץ מועיל אבל לא לגבי דקות, ושפיר כתב הרמ"א ז"ל, ובנד"ד כיון דלפי מראית עין הבקיאים בדבר אין אלה רק רירי השומן וגם רבוי הסרכות בדקות ודוקא בעגלים השמנים ביותר ומה שהן במקום אחד ומקום הוה סימן דאין זה כ"א מרירי השומן ועכ"פ מידי ספקא לא נפקא, וא"כ כיון דהוה סירכא בכסדרן הוה ס"ס להתיר ולרוחא דמלתא מצרכינא גם מיעוץ, ובתנאי שיהי' ניכר להבקיאים שהם מרירי השומן: חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל.

סימן ה בע"ה יום א' י"ט כסליו תרנ"ט לפ"ק הראזאווא יצ"ו. למע"כ הרב הגאון כו' מהור"ר שלום דובער שליט"א הגאבד"ק קלעצק יצ"ו: מה שכתב כת"ר לדחות הראי' שהביאו האחרונים דאם פירש העגל מלינק שלשה ימים שוב אינו נקרא יונק אבל אם לא פירש שלשה ימים עדיין נקרא יונק מכתובות (דף ס') שאם תינוק פירש מלינק שלשה ימים מעל"ע אחר כ"ד חודש לא יחזירוהו וכתב כת"ר דהתם משום הרגל התינוק לינק קאתינן עלה ולהוציא מההרגל בעי שלשה ימים והביא כת"ר ראי' מהך דפ"ק דשבת (דף י"ט) אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת ופירש הרא"ש שם, עדיפא הו"ל להדר"ג להביא ראי' מהך דפסחים (דף נ"ה ע"ב) אמר רב הונא לא שנו אלא תוך שלשה למורדה כו' אבל לאחר שלשה למורדה דפרח לה צימרא מינה, ואליבא דפירש"י ז"ל דפירש דאכתי לא פרח צימרא לא עבר חמימותי ממנה והיא נוחה להחזיר עכ"ל משמע מפירושו דכיון דעברו שלשה ימים וכבר הורגלה שלא לישב עבר חמימותי ממנה ולא תחזור לישב עוד, אך בכסף משנה בהל' יומ"ט פרק ח' הל' כ"א כתב וז"ל א"נ י"ל שרבינו מפרש אבל אחר ג' פרח צימרא מינה פרח לו החום ואפילו אם תחזור ותשב על אותם ביצים שוב לא תועיל משמע שמפרש שפרח החום מהביצים ואין כאן שינוי מההרגל כ"א שינוי בטבע הדבר, וכ"כ בשלטי גבורים פרק מקום שנהגו שלאחר ג' ימים לבריחתה אין תקנה בחזירתה, משמע שמפרש ג"כ כמו שכתב הכ"מ אליבא דהרמב"ם ז"ל, והנה הט"ז באו"ח סימן תקל"ו ס"ק ב' כתב וז"ל בתוך ג' ימים לבריחה דאז אכתי לא פרח החמימות מהביצים עכ"ל, ולדבריהם חזינן מזה דכל היכי דצריכים להשתנות בטבע הדבר צריכים לזה זמן שלשה ימים ובפחות משלשה ימים לא נשתנה, ולפ"ז ה"נ גבי עגל כל שנחשב ליונק ואבריו רכים צריכים זמן ג' ימים שלא לינק כדי שישתנה טבעו ויתקשו אבריו: וכן נמי מהא דחולין (דף נ"א) הוגלד פי המכה בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה וכן מהא דיבמות (דף ק"כ ע"א) אין מעידין אלא עד שלשה ימים מכל זה משמע דלאחר ג' ימים משתנה, וכן נמי גבי מילה אמרי' בשבת ודף פ"ו ע"א) שמרחיצין את המילה ביום השלישי, וגבי חיה אמרינן שם (בדף קכ"ט ע"א) דעד שלשה ימים בין אמרה צריכה אני בין אמרה לא צריכה אני מחללין עליה את השבת, משמע נמי דכל היכי דנשתנה מכפי מה שהיה מקודם צריך לזה זמן שלשה ימים כדי שישב לקדמותו ואכמ"ל, ומשו"ה נמי גבי תינוק שפירש מלינק כיון שמשתנה מהרגלו ע"י שינוי וסת הוה חולה וצריך לזה שלשה ימים להשבת נפשו, וה"נ גבי עגל צריך שלא לינק שלשה ימים כדי שישתנה טבעו ויתקשו אבריו: ונראה לענ"ד עוד דהך דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת התם נמי מתוך שלא הורגלו בזה ע"י שינוי וסת הוה חולים ומשו"ה אין נפשם חוזרת עליהם אלא לאחר ג' ימים וכך מורה לשון השלטי גבורים שם בשבת וז"ל מיי' פרק ל' מהל' שבת כתב דהא דאין מפליגין בספינה תוך ג' ימים לשבת היינו דוקא בימים שמעוררים הקיא וגופו או אדם משתבר ואין רוחו חוזרת עד אחר שלשה ימים עכ"ל, והא התם בכתובות דקאמר דבמכירה כופה ומניקתו ז"ל הרמב"ם בהלכות אישות פרק כ"א הל' ט"ז אבל אם הכירה ואפי' הוא סומא אין מפרישין אותו מאמו מפני סכנת הולד עכ"ל, הרי דהתם כשמכירה ע"כ הוא רק הרגל אצלה ואעפ"כ אם נשיב אותו מהרגלו הוי' סכנה: והנה כת"ר כתב דלחלוחית החלב נשאר בהעגל רק יום אחד ולכן אם לא ינק יום אחד יש למעך הסירכא והביא

ראי' מהא דאיתא בפרה פ"ט מ"ה ומייתי לה בפסחים (דף י"ח) פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעל"ע ר"י אומר בטלו במעיה ופירש"י ז"ל כששחטה בתוך מעל"ע בשרה טמא דעדיין לא נתעכלו אבל לאחר מעל"ע כבר נתעכלו ופרחה לה טומאה דבטלו במעיה לכו"ע, ולפ"ז לאחר מעל"ע נתעכל וכלה ליחלוחתו ושמנונית הבא מן החלב לגמרי וממילא דכלה נמי רכות איבריו הבא ע"י זה ושרי למעך עכ"ד, ותמיה לענ"ד דאטו אמרינן דלכן אין ממעכין בעגלים משום דהסירכא היא מלחלוחית החלב, אנו הכי קאמרינן דכל זמן שהוא יונק סירכותיו רכות וגם סירכא גמורה היא רכה ומתנתקת במיעוץ, וז"ל הדרכי משה והטעם דבגדיים וטלאים הסירכא עדיין רכה, ונמוחה ע"י משמוש ואמרו לי שמתעם זה נוהגין שלא למעך בעגלים עכ"ל, והא המקור להך דבעינן שיהא יונק הוא בחולין (דף קכ"ג) ושם אמרי' דכל זמן שיונק גם עורו רך, וזה בודאי אין סברא לומר שמלחלוחית החלב העור רך, דבשלמא התם גבי פרה ששתתה מי חטאת שייך למימר שבפנים הבהמה עוד יש לחלוחית, וכן נמי אפשר לדחוק גבי סירכות, אבל גבי עור בודאי לא תלי בלחלוחית החלב אלא דטבע החלב שמרכך האברים כל זמן שניזון ממנו, וא"כ מאי מהני שלא ינק יום אחד אטו ביום אחד ישתנה טבעו ויתקשו האברים, דכל זמן שלא נקרא פירש מלינק ע"כ פעולת החלב לא נשתנתה בו, ועוד הא ביום אחד לא יתרגל לאכול מאכלים אחרים וא"כ מאי מהני שלא ינק, דאדרבה כשלא ינק ג"כ הרי הוא נחלש יותר ולא שייך לומר שיתחזקו האברים והסירכות, ועוד הא אנו קיי"ל דאין סירכא פחותה מג' ימים ומאי מהני לן שלא ינק העגל יום אחד ואח"כ תמצא בו סירכא איך נתלה שהסירכא היא מהיום דאינו יונק עוד הא אין סירכא פחותה מג' ימים וע"כ מקודם בעוד שהיה יונק נתהוה הסירכא, ולומר שכיון שפירש מלינק גם הסירכא תתקשה תיכף זהו דוחק, והנה הב"י הביא בשם הר"י הלבן דלכן מכשרינן במיעוץ משום דאמרינן דכיון דעברה במיעוץ סירכא בת יומא היא וכאן אינה ראי' די"ל דבאמת היא סירכא גמורה ואינה בת יומא אך מקודם ג' ימים ככל סירכות היא, ומשו"ה נמי מתמעכת שכיון שאז ינק א"כ גם סירכא גמורה מתמעכת: ומה שהקשה כת"ר מהך דפרה פ"ט מ"ה פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעל"ע והא בברכות סוף פרק אלו דברים (דף נ"נ) משמע דשיעור עיכול הוה מקודם מעל"ע, ותירץ כת"ר דבאמת נתעכל זמן רב קודם מעל"ע אך עד מעל"ע עדיין נמשך ליחות בהבהמה מהמשקה והוה משקה טופח דמטמא ובהכי ניחא לי' לכת"ר הך דאהלות פרק י"א מ"ו כמה תשהה במעיו ג' ימים מעל"ע ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותשרף דר"ש, ריב"ב אומר בעופות ובדגים מעל"ע, דהוה כהך דפרה דר"ש סבר דאזלינן בחר זמן עיכול וריב"ב סבר דאחר שנתעכל המאכל חשוב כפירשא בעלמא מ"מ כל שנמשך לו עוד ליחות ושמנונית מאותו המאכל אכתי לא בטלה טומאה עכ"ל כת"ר, ולענ"ד קשה להבין את דבריו, דבשלמא גבי פרה ששתתה מי חטאת כיון דהוה משקה טופח מטמא אבל הך דהכלב שאכל בשר המת דמטמא עד ג' ימים וכן בעופות ובדגים דמטמאו עד מעל"ע ולדברי כת"ר כבר נתעכל רק שעוד יש ליחות איך מטמא דהא דאמרינן בנזיר (דף מ"ט) דנצל מבשר המת מטמא היינו דבשר המת עצמו שנמוח ונעשה מוהל, אבל כאן שבשר המת עצמו כבר נתעכל וכלה ואולי הליחות שנשארו אינם מהבשר ואת"ל דבודאי הליחות הן מהבשר עצמו וא"כ הוי נצל דמטמא הא בפרק ב' משנה ג' מזבים איתא הכלב שאכל בשר המת

ג' ימים מעת לעת הרי הוא כברייתו, והרמב"ם בפ' המשניות כתב וז"ל כי כל ג' ימים נחשוב אותם בשר מת כברייתו ויטמא טומאת מת בעבור כי איננו מתעכל עכ"ל, ומכ"ש לפי גרסת הר"ש והרא"ש והוא שיהיה כברייתו וכתבו וז"ל והוא שיהיה כברייתו שלא ישתנה, אם נשאר רק ליחות לא מטמא שהרי נשתנה ולדידהו מיירי שעדיין הבשר בעין ולא נתעכל: ונראה לענ"ד לומר בקושית הדר"ג דהנה הרמב"ם בפ' המשניות ברכות סוף פרק אלו דברים ז"ל פירוש יחעכל יהיה נטחן המאכל ולכאורה יש להבין מ"ט לא פ"א כמו שמפרשים בכל מקום נתעכל דהיינו שכלה לגמרי כמו נתעכלו המעות בקידושין (דף נ"ט) ובבכורות (דף מ"ט), וכמו שכתב הרמב"ם בפרק י"א הל' י"ח מהל' בכורים ואם אמר לו לאתר ל' יום בנו פדוי אעפ"י שאין המעות קיימין כו' עכ"ל, והיינו פ"א נתעכלו המעות בגמרא, אלא הנלענ"ד דתרי גוונא עיכול יש בתחילה נטחן המאכל ונשתנה צורתו מכפי מה שהיה מקודם אך עכ"פ מונח הוא בתוך האצטומכא יום שלם ובכלב ג' ימים, ויעיין במגן אברהם סימן קפ"ד ס"ק ט', ובהכי ניחא כל הני שמעתות דגבי ברכת המזון זמנו עיכול ראשון שאז מתחיל להיות רעב כשנשתנה המאכל, וגבי פרה ששתתה מי חטאת נמי ש שעד מעל"ע אינם כלים במעיה מטמאין וכמו שפ"י רש"י ז"ל בפסחים (דף י"ז ע"ב) ד"ה ששתתה מי חטאת ושחטוה בעודן במעיה, והא הרמב"ם מפו' כתב בפ"א המשניות פרה פרק ט' דגם קודם מעל"ע נשתנו דז"ל כי דינה משפט החטאת ואפ"י נשתנה בחלל הפרה עכ"ל, וכן נמי גבי כלב שאכל בשר המת כיון דעודו במעיו אף שנטחן מטמא, והא דנקטי הר"ש והרא"ש בלשונם והוא שיהיה כברייתו שלא ישתנה, היינו שלא יתעכל לגמרי אך אם יצאו ממנו אז אינו מטמא דחשיבי כמעוכלים כמו גבי זאבים שבלעו תינוקות וכמבואר במנחות (דף ס"ט) ויע"ש בתוס' וברמב"ם הל' טומאת מת פרק י"ח: והא דהביא ראי' מתמורה (דף ל') דמשמע דרק מעל"ע יכולה לחיות מאכילה אחת הנה ראי' זאת כבר הביאה בס' הר הכרמל, וראיתי בספר שו"ת שם ארי' חיו"ר ד"ד סי' ח' שכתב שבספרו ערוגת הבושם השיג על ס' הר הכרמל, אך איננו לפני לעיין בו, ולענ"ד נראה בזה דהתם כיון שהאוכל שוהה בהאצטומכא מעל"ע א"כ כל עוד שהאוכל במעיה אינה נחלשת וכמו דאמרי' בנדרים (דף מ"ט ע"ב) אלו אין יוצאים מבני מעים כל עיקר כו' כ"ש שנסמוך עליהם למחר, ופ"י הר"ן שמתוך שאין מתעכלין במעים וכל זמן שעומדים שם זנין את הגוף עכ"ל, ולאחר שיצא המאכל מן הגוף אז אינו זן אותו עוד אבל מ"מ עושה פעולתו עפ"י רוב עד ג' ימים וכדמשמע ברא"ש בע"ז פרק אין מעמידין סי' כ"ז שכתב שאם התענה ג' ימים התירו פת עכו"ם מפני חיי נפש, ובאמת מצינו שהמאכל עושה פעולה בגוף לזמן יותר מרובה בברכות (דף מ' ע"ב) הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו, ושם, הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו, ובנדרים (דף מ"ט ע"ב) אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחי וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת ופירש"י וקושר אני צידעי פדחתי משום מיחוש ראשי מפני ד' כוסות ששתיתו שאני חושש מהן מפסח עד עצרת עכ"ל הרי דהמאכל עושה פעולה בגוף אוכלו זמן רב, והא הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה פרק ב' הל' ג', כתב וז"ל וכן למראה ולהרהור תולין בהם מעל"ע, אבל למאכל ולמשתה ולקפיצה ולמשא תולין בהן כל זמן שמצטער עכ"ל, והיינו אף

יותר ממעל"ע, הרי דלא אמרינן דהמאכל עושה פעולה רק מעל"ע: חיים פישל החופ"ק הנ"ל, סימן ו בע"ה יום א' כ"ז ניסן תרס"ט לפ"ק סייני יצאו.

להרב הגדול מוהר"ר יהושע מילאשעווסקי הרב דהארעסק מה שכתב כת"ר בהא דחקרו האחרונים אי אסמיק רוב הדקין אם מחזיקין דם בהמיעוט שלא אסמיק וא"ז בצל"ח העלה דלדעת רש"י והרמב"ם לא אמרי' רובו ככולו בדבר התלוי בטבע, והקשה כת"ר וז"ל למה לו להביא ממרחק הלא מוסכם מכל הפוסקים דכל אבר שנקיבתו לחלל או מפולש אם נשאר מעט שלא ניקב כשר ולא אמרינן רובו ככולו עכ"ל, במחילה מכת"ר דלא נחית להא דאינו ענין כלל להא דבניקב רובו לא אמרינן רובו ככולו, דבניקב רק רובו ונשאר מיעוט שלא ניקב איך שייך כלל לחקור אם נימא זיל בתר רובא דהא קמן דמיעוט יש דאינו מנוקב ואנן בעינן שיהא כולו מנוקב דאטו הרוב מכריחנו לומר דהמיעוט הוא כמי שאינו היכא דעינינו רואות שישנו, ואנן בעינן שיהא כולו נקוב, אבל בהא דחקרו באסמיק, התם לא לקותא היא כלל, רק דאמרינן דטבע הבני מעיים' מסתמא אין בהם דם, ולכך אין מחזיקין דם בבני מעיים, והר"ן כתב בשם הרמב"ן וז"ל ודקדק הרמב"ן ז"ל מדאמרי' אין מחזיקין דם בבני מעיים ולא אמרינן אין דם בבני מעיים דדוקא מסתמא הוא דלא מחזיקין הא איסמק חיישינן ובעי מליחה עכ"ל וזהו המקור לדברי המחבר בסי' ע"ה סעיף א', והאי אסמיק אין זה לקותא וקלקולא בהבני מעיים, רק דחזינן דהאדימו מחמת הדם שיש בהם, וטבען נשתנה שיש בהם דם: וע"כ שפיר יש לחקור כיון דחזינן דאסמיק רוב הבני מעיים חזינן דטבען שיש בהם דם א"כ נימא נמי דבהמיעוט אף דלא אסמיק ג"כ נחזיק דם, כיון דטבע של בני מעיים אלה נשתנו שיש בהם דם, אפשר דאף בהחלק דלא אסמיק ג"כ יש דם, או דלמא כיון דהמיעוט לא אסמיק הדר לכללא דאין מחזיקין בהם דם: והנה כת"ר כתב לפרש בהא דנחלקו בביצה (דף ז' ע"א) רב הונא אמר רב לחד לישנא ור' יוחנן, שרב הונא אמר רב ס"ל דביצה עם יציאת כולה נגמרה אבל רובה לא ור' יוחנן ס"ל דביצה עם יציאת רובה נגמרה, וכתב כת"ר דטעם מחלקותם וז"ל לפי דברי הצ"ח ז"ל דלדעת רש"י והרמב"ם ז"ל לא אמרינן רובו ככולו בדבר התלוי בטבע ה"מ בדבר שאין הכרח שיהי' המיעוט עתיד להלקות הרוב משא"כ בדבר שעתידי לפסק בזה אמרי' רובו ככולו, ולפ"ז ר' יוחנן ס"ל כיון דסוף המיעוט לצאת הוה כמאן דיצתה כולה ורב ס"ל דהוה ככל דבר התלוי בטבע דלא אמרי' בי' רובו ככולו עכ"ד, והנה אם מפני שסוף מיעוט הביצה לצאת, הא היכי דאסרינן מפני שעתידי להפסק אז אף שעדיין לא שלטה הלקותא ברובה כל היכי דידעינן שעתידי להפסק אסרינן ולא אכפת לן כלל אם עוד לא לקתה ברובה, וא"כ אמאי קאמר דביצה עם יציאת רובה נגמרה דאי נימא דהוה מטעם שעתידיה לצאת הא אף כשיצתה מיעוטא ידעינן שעתידיה לצאת כולה, ומיהו יכול כת"ר לדחוק ולומר דכל זמן שלא יצאה רובה אין הדבר ברור שתצא כולה דשמא תחזור, אך כשיצאה רובה יותר מסתבר לומר שתצא כולה אך הא אפשר שתצא ביו"ט לא בערב יו"ט, ואדרבה בדבר שעתידי לפסק אסרינן לא מטעם רובו ככולו כ"א מפני שזהו כולו ממש דכולו עתיד להפסק, אבל אילו הוה ידעינן שב ראי לא יפסק אזי לא היינו אוסרים ולא הוה אמרינן רובו ככולו וכאן הא חזינן שבודאי לא יצאה מיעוט הביצה בערב יו"ט ואיך שייך בזה לומר רובו ככולו: ולכאורה יש לומר בטעם מחלקותם עפ"י מה שכתב הרא"ש בחולין פ"ג

סי' כ"ה בשם בעל העיטור דאם נסרכו יחד האונה והאומה בסירכא אחת בדופן אם רוב הסירכא מן האונה ומיעוט מן האומה תלינן דעיקר הנקב היה באונה כו' ואע"ג דלא דמי כולי האי דבכל מקום הרוב והמיעוט מכחישינן זה את זה הלכך שבקינן מיעוטא ואזלי בתר רובא, אבל הכא אפשר להיות שניהם האונה והאומה והמשקה יוצא משניהם נסתבך יחד כו' מ"מ כתב שעשה מעשה והלך אחר הרוב והכשיר עכ"ל, ועפ"ז נראה לענ"ד לכאורה לומר דהכ"נ אטו רוב הנולד מכחיש המיעוט שלא נולד הא אפשר להיות שניהם אמת שהרוב הוא נולד והמיעוט אינו נולד, ולכן ר"ה אמר רב ס"ל דבכה"ג לא אזלינן בתר רובא ור"י ס"ל כמסקנא דבעל העיטור דגם בכה"ג אזלינן בתר רובא, דהנה בטעמו של בעל העיטור כתב הרא"ש בתשו' כלל כ' סי' כ"ח וז"ל ולא מסתבר כלל דברי האוסרים דבסירכא אחת אין לומר חציה באה מן המכה וחציה מן הריאה עכ"ל וה"נ אין סברא לומר בביצה אחת שתהי' חציה נחשבת כנולד וחציה כלא ולד אלא דבאמת לא דמי' להתם דהתם כשאנו אומרים שאפשר להיות שאין הרוב והמיעוט מכחישים זא"ז היינו שאפשר שהסירכא באה בין מהרוב בין מהמיעוט, אבל אין זה בודאי שהיא באה משניהם יחד ועל כן אי אמרינן דאין סברא דסירכא אחת חציה באה מן המכה וחציה מן הריאה ואזלינן בתר רובא ואמרינן דמן המכה באה הסירכא א"כ מן הריאה בודאי לא באה, אבל הכא הא חזינן בודאי דהוה כן דהמיעוט אינו נולד ואיך נימא דאין סברא לומר בביצה אחת שתהיה חציה נחשבת לנולד וחציה לשאינה נולד הא קמן שהמיעוט סו"ס לא נולד: ע"כ הנראה לענ"ד בטעם מחלקותם דהנה בחולין (דף ל"ב ע"א) בעי רב הונא ברי' דרב נתן שהה במיעוט סימנים מהו תיקו, ולפירש"י קבעי אם שהה במיעוט בתרא, אך להרמב"ם והרשב"א והתוס' אין שהיה במיעוט בתרא פוסלת, וטעם הדבר אי שהיה במיעוט בתרא פוסלת או לא ידוע ומבואר בהא דאמר' ששחיטת הרוב מועיל יש לחקור בהא דהנה זה ברור שענין השחיטה שייך בכל הסימנים, אך אם שחט רוב הסימנים מועיל משום דרובו ככולו, אך צריכין להבין בפירושא דרובו ככולו היכי דשחט רובו אם המקצת שלא נשחט דינו כאילו הוא נשחט ג"כ, או דלא הוי כאילו הוא נשחט אלא דהוה עוד כלא נשחט המיעוט.

אך דינא הכי דאם נשחט הרוב לבד ג"כ מועיל, והספק הוא כן בכל מקום אם הפעולה שנעשתה בהרוב מקרי כמו שנעשתה הפעולה ההיא גם בהמיעוט, או דבהמיעוט עוד לא נעשתה הפעולה רק דמצד הדין אין בהכרח שתעשה הפעולה גם בהמיעוט כי מה שנעשה רק בהרוב לבד זהו מועיל, והנה אלה הסוברים ששהיה במיעוט בתרא אינה פוסלת טעמם הוא מפני שכל רובו ככולו היינו שהפעולה שנעשתה בהרוב דינא הואכמו שנעשתה גם בהמיעוט וא"כ אם שחט הרוב הוה המיעוט ג"כ כאילו הוא כבר נשחט, וכיון שכן אין שום שהיה פוסלת עוד בהמיעוט, אך לרש"י ז"ל מספקינן בהא דדלמא פירושא דרובו ככולו הוה דאם נשחט רובו מועיל ג"כ כמו שנשחט כולו אך מ"מ אין דין המיעוט כאילו נשחט ג"כ דאף דהוה כאילו לא נשחט עוד מ"מ אין מיעוט שלא נשחט מעכב בהכשר השחיטה ומ"מ כיון דהוה כאילו לא נשחט עוד המיעוט אם עשה בו דבר הפוסל בשחיטה מעכב, דהדין הוא דאף דאין עושין בהמיעוט דבר המכשיר בשחיטה מ"מ מועיל מה שנעשה רק בהרוב כיון דלא נעשה בו גם דבר המתנגד להכשר השחיטה, אך אם נעשה בהמיעוט פעולה שפוסלת בשחיטה מגרע גרע, והיינו טעמי' דרב הונא

ברי' דרב נתן אליבא דפירש"י, דבעי אי שהיה במיעוט בתרא פוסלת, דאי נימא דהוה כמו דפעולת השחיטה לא נעשתה עוד בהמיעוט אז פוסלת השהיה בו אך אי נימא דהוה כמו שפעולת השחיטה נעשתה גם בהמיעוט שוב אין פוסלת בו השהיה דהא הוה כבר כמו שנשחט ולאחר שחיטה שוב אין דבר שפוסל בו: ועפ"ז נראה לענ"ד לומר בטעם מחלקותם דלהך לישנא דסבר רב ביצה עם יציאת כולה נגמרה משום דהא דרובו ככולו היינו דדינא הכי דאם נעשתה הפעולה רק בהרוב גם זו מועלת, אבל בהמיעוט הוה כמי שלא נעשתה הפעולה כלל ומשו"ה אם יצתה רובה ומיעוטה לא יצתה עוד הרי נחשב דבהמיעוט לא נעשתה עוד פעולת היציאה ועל כן לא נגמרה עוד היציאה דאם נעשתה פעולה מעכבת בהמיעוט עוד יכולה היא לבטל פעולת הרוב ומשחזרה הרי נעשתה פעולה המבטלת את פעולת הרוב, אבל ר' יוחנן וגם רב לאידך לישנא ס"ל דעם יציאת רובה נגמרה משום דהפעולה שנעשתה בהרוב נחשבת כאילו נעשתה גם בהמיעוט ומשיצתה רובה הוה כאילו שגם מיעוטה יצתה, ומשו"ה לאין פעולה מעכבת בהמיעוט יכולה לבטל פעולת הרוב ואף אם חזרה אין מעכבת: ונראה לענ"ד בזה דאזדי לטעמייהו דהנה בחולין (דף ס"ח) פליגי רב ור' יוחנן אם אבר שיצא תי מהניא לי' חזרה דרב סבר דאבר עצמו אסור ור"י ס"ל דאבר עצמו מותר ובמערבא מתנו הכי רב אמר יש לידה לאברים ור"י אמר אין לידה לאברים מאי בינייהו איכא בינייהו למיסר מיעוט אבר שבפנים ופירש"י דלר"י אף להך דמתנו במערבא מהניא לי' חזרה לאבר והאיכא בינייהו הוא לרב להנך תרי לישני ללישנא קמא לא נאסר מיעוט אבר שלא יצא ולהך דמתנו במערבא נאסר אף המיעוט אבר שלא יצא, ונ"ל בזה דלישנא קמא הוא להך לישנא דביצה דס"ל לרב דעם יציאת כולה נגמרה וא"כ אין הפעולה שנעשתה בהרוב נחשבת כאילו נעשתה גם בהמיעוט וא"כ אף דיליף מקרא דהיוצא אסור מ"מ מיעוט שבפנים מותר כיון דלא נחשבה כאילו נעשתה הפעולה גם בה, ולהך דמתנו במערבא לרב מיעוט שבפנים אסור היינו להך לישנא דביצה עם יציאת רובה נגמרה א"כ נחשבת הפעולה שנעשתה בהרוב כאילו נעשתה גם בהמיעוט ומכיון דיליף דהיוצא אסור שוב שדינן המיעוט אחר הרוב דנחשב כאילו גם המיעוט יצא ולר' יוחנן הא ס"ל דגם היוצא מותר: ולפי מה שהקשו בעל המאור והרא"ש על רש"י ומפרשי כהרי"ף דלהך דמתנו במערבא גם לר' יוחנן אבר עצמו אסור, מ"מ מיעוט מה שבפנים מותר, משום דלר' יוחנן האבר אסור לא משום דהוה האבר כנולד רק משום דהוה כבשר שיצא חוץ למחיצתו וא"כ אין כאן חשבות לידה משום אבר, רק הך דיצא אסור והוה כבשר שיצא שאסור והמיעוט שנשאר אינו נגרר בתר האבר שיצא, אך לרב אסור משום לידה ולכן גם המיעוט הנשאר נגרר אחר רוב האבר שיצא שכיון שיש לו חשיבות משום אבר אף מיעוט דלא יצא הוה חלק מהאבר ואסור דנחשב לנולד: וכל זה הוא לפלפולא, אך בפשוטו נראה בזה, דהא לא קאמר ביצה עם יציאת רובה נולדה אלא קאמר עם יציאת רובה נגמרה, היינו שנגמרת בטבע הבריאה וכמו דאיתא בירושלמי פ"א דביצה אינו דומה טעם אכילתה מבפנים לטעם אכילתה מבחוץ, ועי' מש"כ בפירש"י (דף ו' ע"ב) ד"ה עם יציאתה נגמרה כשיצאה נגמרה ברייתה, אבל מקמי הכי לא חשיבא ביצה גמורה עכ"ל, ולכן רב לחזד לישנא ס"ל דהיוצא להאוויר נגמרה והמיעוט שלא יצאה יש לה עוד הטעם כבפנים והמיעוט עוד לא נגמר, ור' יוחנן ס"ל דמשיצאה רובה יציאה זו עשתה פעולה שכולה

יש לה כבר טעם אכילתה כמבחוץ וכולה נגמרה, וכ"כ גם אא"ז בצל"ח בביצה שם, וגם עפ"ז ליתא למש"כ כת"ר לדמות להא שעתיד להפסק, דמאי מהני מה שעתידה לצאת, הא מ"מ כל עוד שלא יצאה כולה לא נגמרה ברייתה עתה וע"ש בצל"ח: חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל סימן ז לחרב החו"ב מהור"ר פסח וויצמאן נ"י.

מה שהקשה עלה דכתב המרדכי בחולין פרק הזרוע סי' תשל"ז ונראה לראבי"ה דהקונה הראש והלחיים מן העכו"ם אע"ג דהראש וגם הזרוע של ישראל פטור כיון דניהוג הוא שאם תמצא טרפה שמניתו. לעכו"ם אימת מחייב משעת זביחה והיא שעתא לית ברירה דתיהוי דידי' יע"ש, וע"ז כתב הרמ"א ביור"ד סי' ס"א סעיף כ"ה במקום שנוהגים לשחוט אצל העכו"ם אם נמצאה טרפה נשאת לעכו"ם ואם נמצאה כשרה לוקחה הישראל פטור מן המתנות, והקשה כ"ת דע"כ הכא מיירי דהישראל כבר עשה קנין בהבהמה דאלת"ה הוה כשוחט לעכו"ם ואח"כ קנה ממנו הישראל בשר דפשיטא דפטור וההכרח שעשה הישראל קנין בתנאי בהבהמה שאם תמצא טרפה תשאר לעכו"ם כמתחילה ויתבטל את הקנין וא"כ אין זה בגדר ברירה כלל דכל היכא דאתינן לברירה היינו היכא שנעשה ונתחדש איזה דבר אנו דנין אם למפרע היה עומד לכך למה שנתחדש ויש ברירה או לא, אבל דבר הנשאר כמו שהיה מקודם אלא שהיה אפשר שיארע דבר לבטלו ולא אירע דבר לבטלו זה אינו שייך לברירה והכא הא עתה ברור דגם מקודם היתה הבהמה כשרה ולא נתבטל הקנין מעיקרא עכ"ד והנה הסברא ההיא היא נכונה דבכל היכי דתנאי יכול לבטל המעשה משלא בטלו אין זה שייך לדיני ברירה וכן כתב מהרש"ל ז"ל בים של שלמה בפ"ה דב"ק בדיני ברירה, אך עצם הקושי' כבר הקשה בספר עמודי אור סי' מ"א.

והנה מה שכתב דע"כ עשה הישראל קנין בהבהמה הנה הפרי חדש בק"א עלה דכתב הבית הילל שעכשיו אין נוהגין בא"י במתנות כתב שאין הדבר כן, אך בא"י הבהמות של עכו"ם ושוחט הישראל לצורך הנכרי ובכה"ג פטורים ממתנות וכמש"כ הרמ"א בהגה' סעיף כ"ה עכ"ד, ועי' בספר לתם הפנים, מדבריו למדנו שהרמ"א מיירי דלא.

עשה הישראל קנין בהבהמה, וכן משמע ממה שכתב בכרתי סי' ס"א ס"ק ל"ב, אלא דא"כ מה קמ"ל הרמ"א ז"ל דהא הוי כשוחט לעכו"ם ואח"כ קונה הישראל בשר דפשיטא דפטור וכמש"כ גם בספר עמודי אור הנ"ל, ועוד הא המקור לדינו של הרמ"א הוא המרדכי הנ"ל ושם הא מפורש קאמר הקונה הראש והלחיים מן העכו"ם, ועוד קאמר שם דהראש וגם הזרוע של ישראל אלא שאם תמצא טרפה מניחו לעכו"ם משמע שאח"כ יתבטל הקנין אם תמצא טרפה אבל עכשיו הוא של הישראל בקנין: ונראה לענ"ד דלא קשה דהתם לא מדיני ברירה נחתינן עלה, דאלת"ה בל"ז אף כשהבהמה היא בודאי של ישראל נימא נמי דאולי תהי' טרפה ואין ברירה, א"י דהללאו מלתא היא דזה לא שייך לענין ברירה דהא אח"כ נתברר ונודע דלאו טרפה היא, אלא לענ"ד נראה בדעת המרדכי דהנה החיוב של מתנות כהונה הוא בשעת זביחה וכמש"כ הפוסקים בטעמא דמלתא, ואם היא אז של ישראל חייל עלה חיוב מתנות ואם אינה אז שלו אינו חייל החיוב של מתנות, וכן הוא סברת הראבי"ה במרדכי דבמקום שקונים הראש והלחיים מן העכו"ם אם נמצאת הבהמה טרפה נשאת לעכו"ם ואם נמצאת כשרה

לוקחה הישראל פטור מן המתנות דכיון דאינו מחויב משעת זביחה וההיא שעתא לית ברירה דתהוי דידי', וכונתו בזה דלכן אין הבהמה נקראת על שם הישראל כיון דשוחטים אותה ברשות הנכרי וגם אפשר דתטרף ולא יקחנה הישראל כלל א"כ עדיין אינה בבירור של הישראל ולכן פטור מן המתנות ואף דעשה קנין בהבהמה אך עדיין לא נקרא שם הישראל עליה ואיננה עוד כשלו בהחלט ובבירור, דכיון דקנה בתנאי אין הקנין נגמר אלא לכשיתקיים התנאי ועי' בחו"מ סי' ר"ז ובסמ"ע ס"ק ו' ועי' ג"כ ברמב"ם פ"ט מהל' גירושין ובה"ה שם, אבל כל עוד שלא ידעינן שנתקיים התנאי אין עוד קנינו קנין ברור ואינו שלו בהחלט ובבירור, ומכיון ששוחט ברשות העכו"ם עדיין שם עכו"ם עליה ולכן פטור מן המתנות, וראי' לזה נ"ל, דאל"כ מאי תליא בהא דשוחטין אצל העכו"ם אף אי שוחטין אצל הישראל להוי נמי הכי כיון דאין ברירה ואם תטרף יניחנו להעכו"ם, והא מפורש הביאו האחרונים בשם הריק"ש דאם הוא אפכא ששוחט אצל הישראל ואם נמצאת כשרה נשארה לו ואם נמצאת טרפה לוקחה העכו"ם חייב במתנות, א"ו דכיון דשוחט אצל ישראל אף דקנה בתנאי מ"מ שם ישראל מקרי על הבהמה וחייל עלה חיוב מתנות, אבל אם שוחטין אצל עכו"ם שם עכו"ם מקרי עליה ואי משום דתהוי כשרה תהיה של הישראל הא אכתי אין עוד הדבר ברור דתהיה כשרה ואף דרוב כשרים הם בהא לא אזלינן בתר רובא ויש לספק דלמא תטרף וכיון דשם הנכרי נקרא עליה אף שעשה קנין פטור מן המתנות דהוה כאלו קנה אח"כ הבשר מן הנכרי ובזה מדוייק לשונו של המרדכי דכתב וההיא שעתא לית ברירה, כונתו בזה דבשעת הזביחה אין הדבר ברור דתהוי של ישראל וא"כ עדיין שם הנכרי עליה ולא שם הישראל ולכן פטור: חיים פישל עפשטיין החופ"ק הראזאווא יצ"ו: סימן ח בע"ה יום י' אדר ב' תרנ"ד לפ"ק כבוד גיסי אהוב' הרה"ג מהור"ר יהודה ליב נייווידעל שליט"א מה שקשה לך על הרמב"ם ז"ל שפסק בפרק ט' מהל' מלכים שבן נח אינו נהרג על אבר מן החי של עוף מהא דאיתא בפסחים (דף ע"ג) השוחט בשבת בחוץ לעכו"ם חייב עליה שלש חטאות ופריך התם למאן דאמר המקלקל בשבת בחבורה פטור מה מתקן ואמאי חייב משום שבת ומשני תיקן להוציא מידי אבר מן החי לבני נח שאם אכלו אינו נהרג והנה בחולין (דף מ"ג) מתוקם הך ברייתא גופא בחטאת העוף וא"כ לדעת הרמב"ם הדרא קושיא לדוכתי' מה מתקן דלדידי' ליכא לשנויי שתיקן להוציא מידי אבר מן החי דהא בלאו הכ' בן נח אינו נהרג על אבר מן החי של עוף לשיטת הרמב"ם אלה הם דבריד, וכבר הקדימך בקושיא זו בספר כרתי ופילתי סימן ס"ב ס"ק ב' ובספר שו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן ע', והנה שם בפליתי כתב וז"ל ומה שנראה בישובו הוא דיש לדקדק מנ"ל לרש"י לפרש תיקן מידי אבר מן החי לענין בני נח דלמא פשוטא בישראל ואי דעדיין לא הועיל דהא מ"מ אסור משום תקרובת עכו"ם וכדומה, ז"א דבכולן צריך כזית בשר אבל אי אכל כזית בשר וגידין ועצמות בצירוף אין לוקה משא"כ באוכל אבר מן החי לוקה בכה"ג משום אבר מן החי כמו שכתבו הרמב"ם והתוס' להדיא אבל כשנשחט הוציאה מידי אבר מן החי וא"כ האוכל כזית בצירוף בשר ועצמות וגידין כיון דליכא כזית בשר פטור משום איסורי אחרוני וטובי תיקן וא"צ לב"נ רק י"ל רש"י ס"ל בפ"י הגמ' למ"ד מקלקל בחבורה פטור כמ"ש התוס' ד"ה לדברי ר"י היינו ר"י לדברי ר' שמעון פריך ואליבי קשה מה תיקן וא"כ שפיר פריך מה תיקן לאמ"ה ול"ל כהנ"ל דבעינן כזית דהא ר'

שמעון ס"ל כל שהוא למכות ולא אמרו כזית אלא לקרבן וא"כ אפי' במשהו בשר יש כאן מלקות לכל איסורים ואסור באכילה והנאה וא"כ עדיין קשה מה תיקן ולכך הוצרך רש"י לפרש תיקן לגבי ב"נ.

אבל הרמב"ם לא ס"ל דהקושי' לר"ש רק הקושי' לר"י דאף אליבי' מקלקל בחבורה וא"צ לדם פטור וא"כ שפיר י"ל דתיקן לאבר מן החי דאין חייב על משהו בשר גידין ועצמות וצריך כזית בשר והכל לישראל ולא איירי מבן נח כלל ולק"מ עכ"ל והנה במה שכתב דלהרמב"ם הקושיא היא לר"י דאף אליבי' מקלקל בחבורה וא"צ לדם פטור, לשונו בזה מגומגם דהא ר' יהודה ס"ל דמקלקל בחבורה פטור, ורק לר' יוחנן אליבא דר' שמעון מקלקל בחבורה וא"ל לדם פטור, ועיין בשבת (דף ק"ו ע"א) ובתוס' שם: אך תירוצו תמוה לענ"ד דהא בתקרות עכו"ם חייבים בכל שהוא כמו שמבואר ברמב"ם בפרק ז' הל' ט"ו מהל' עכו"ם ובפרק י"א הל' א' מהל' מאכלות אסורות וז"ל וכן האוכל כל שהוא מתקרות עכו"ם מבשר או מפירות אפילו מים ומלת האוכל מהן כל שהוא לוקה ושם בהל' ב' מפרק י"א מהל' מאכלות אסורות כתב וז"ל וכיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור שנאמר בעכו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל, ומה שכתב דלהרמב"ם הקושי' היא לר' יהודה, הא איהו קאמר בשבת (דף צ' ע"א) אף המוציא ממשמשי עכו"ם כל שהוא שנאמר לא ידבק בידך מאומה מן החרם ופירש"י ד"ה מאומה אלמא אחשביי קרא לאיסורא, וכ"כ הרמב"ם בפ"ה המשניות א"כ תקשה נמי מה תיקן לגבי ישראל דהא אסור לדידי' בכל שהוא משום תקרות עכו"ם, שוב ראיתי לרבינו חננאל בפ"ה לפסחים (דף ע"ג) וז"ל ומשני רב עוירא תיקן להוציאו מידי אבר מן החי דאלו קמי שחיטה הוה אכיל מינה אפילו כזית בשר גידים ועצמות חייב משום אבר והשתא דשחטה כמו נבלה היא ולא מחייב עד דאכיל מינה כזית בשר עכ"ל וזהו ממש כדברי הגאון בעל כרו"פ, אך אליבא דהרמב"ם אי אפשר לומר כן דהא איהו כתב מפורש דגם תקרות עכו"ם אסור בכל שהוא, ולדברי רבינו חננאל נמי יש לעיין בזה דאי נימא דהקושי' היא לר' שמעון הא איהו ס"ל דכל שהוא למכות ולדידי' לא תיקן כלום, ואי אליבא דר' יהודה הא איהו ס"ל דתקרות עכו"ם אסור בכל שהוא וכמו שכתבתי לעיל, וא"כ גם לדידי' מאי תיקן, ואפשר לומר עפ"י מה שכתב הריטב"א ז"ל בחידושיו למכות (דף י"ז) דרבינו מאיר ז"ל נתן טעם הא דאמר ר' שמעון כל שהוא למכות, דלמלקות כיון דאכל במזיד אחשבי' לחומר איסור להתחייב בכל שהוא, אבל קרבן שהוא על אכילת שוגג בעי כזית לחשיבות עכ"ל, וא"כ אפשר לומר דגם רבינו חננאל הכי ס"ל והכ"נ תיקן לענין אכילת שוגג אך אין לומר דס"ל לר"ח דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"כ לא נאסר בתקרות עכו"ם ואף דאיהו חייב חטאת משום ע"ז דמ"מ אע"ג דלא מיתסרא מיפלה פלחא כמש"כ רש"י בחולין (דף מ"א ע"א) ד"ה ואין אדם כו', דהא כתב הרא"ש בחולין דף מ' פ"ב סי' י"ד בשם רבינו חננאל דאף לרב נחמן ורב עמרם ורב יצחק דאמרי אין אדם אוהר דבר שאינו שצו דהיינו דוקא במעשה כל שהוא אהל במעשה רבה מודו: ובעיקר קושית הכרו"פ נראה לענ"ד לומר דהנה לכאורה קשה דבחולין (דף קכ"ח ע"ב) קאמר דלר' עקיבא הוה ארכובה אבר אף דאין בו בשר ועי' בפרי מגדים סי' ס"ב בשפתי דעת ס"ק ג' שכתב ג"כ מהא דערקום שאין בו בשר כ"א עור וגידים ועצם אסור משום אבר מן החי וא"כ תקשה ל"ל לדחוקי דתיקן

אצל ב"נ הא תיקן אף לגבי ישראל דבשאר איסורין אין האיסור על עצמות אבל באבר מן החי משכחת לה האיסור רק על עצמות בלבד כגון בארכובה וא"כ תיקן דהשתא אם יאכל הארכובה לא יחייב דהא הוה שלא כדרך הנאתן דאין אוכלים עצמות וכמש"כ הרמב"ם בפרק ד' הל' י"ח מהל' מאכלות אסורות האוכל כו' ומן העצמות ומן הגידים כו' פטור מפני שאלו אינן ראויים לאכילה ואין מצטרפים עם הבשר לכזית, וי"ל דאפשר דרש"י ס"ל כדעת מהרש"ל ומהריב"ל שהובאו דבריהם במשנה למלך פרק ה' הל' ח' מהל' יסודי התורה ובפרק ה' הל' ה' מהל' שבועות דכתבו דלמאן דס"ל דכל שהוא למכות ה"ה דלוקה אף שלא כדרך הנאתן, וא"כ בתקרובת ע"ז דאסור בכל שהוא א"כ לוקין נמי אף שלא כדרך הנאתן ואין כאן תיקון לישראל כלל דהא אסור בערקום משום ע"ז, אך להרמב"ם הא איהו כתב בפרק ה' הל' ת' מהל' יסודה"ת דבכל איסורי הנאה מותר שלא כדרך הנאתן לבר מכלאי הכרם ובשר בחלב, ומפורש כתב עוד בפרק י"ד הל' י' מהל' מאכלות אסורות כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה ושם בהל' י"א כתב וז"ל כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך כו' עכ"ל הרי דהוא ס"ל דאף בתקרובת עכו"ם מותר שלא כדרך הנאתן א"כ בארכובה אין בה משום איסור תקרובת עכו"ם ושפיר תיקן לדידי אף לגבי ישראל, דמקודם אם אכל הארכובה היה חייב משום אבר מן החי ועתה אין בה חיוב וזהו תיקונו, ואף בעוף הך ארכובה אין בה בשר, ולק"מ על הרמב"ם דאיהו לא מוקי כלל דתיקן לב"נ, אך תיקן לישראל לגבי ארכובה: ובזה יש לתרץ מה שהקשה בספר שו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן ע' בשם הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל וז"ל מאי נפקא מיני' לב"נ בין אבר מן החי לבשר מן החי, בשלמא בישראל איכא נ"מ משהו בשר וגידין ועצמות אבל בב"נ דלא נאמר בו שיעורא כמש"כ הרמב"ם עצמו א"כ על כל שהוא בשר מהחי נהרג א"כ מה בין אבר לבשר ולמה הוצרך הרמב"ם לומר שב"נ מצווה על אבר ועלי בשר עכ"ל, ולפי מה שכתבתי לעיל לא קשה, דהא נ"מ בהארכובה דמשום אבר חייב ואף שבשר אין בה ואין בה חיוב בשר מן החי, שוב ראיתי בספר מנחת חינוך מצוה תנ"ב שהביא לתרץ כן קושית השאגת אריה בשם ספר שו"ת פני אריה: גיסך אוהבך ודושת חיים פישל סימן ט לגיסי אהובי הרה"ג מהור"ר יהודה ליב ניווידעל שליט"א אשר כתבת לדחות מה שתירצתי על קושית הכרו"פ מהך דפסחים (דף ע"ג) למ"ד המקלקל בחבורה פטור הא דתניא השוחט חטאת בחוץ לעכו"ם חייב שלש חטאות מה תיקן ומשני תיקן להוציאו מידי אבר מן החי ופירש"י תיקן כו' אבר מן החי לבני נח ובחולין אוקמי הך בחטאת העוף ולהרמב"ם דאין איסור אבר מן החי בעוף לבני נח א"כ מאי תיקן, ותירצתי דנ"מ לגבי הערקום ותיקן אף לישראל דבשאר האיסורים אין נוהג בערקום אך אבר מן החי נוהג בו, וע"ז כתבת לדחות תירוצי דהא במלאכת שבת צריכים שיעור ופחות משיעור אינו חייב על המלאכה אף שהוא עושה המלאכה בשלימות וא"כ א"א לומר כתירוצי כיון דכל המלאכה של שחיטה לא הועילה על דבר חשוב א"כ אמאי חייב הא לענין כל הבהמה המלאכה של נטילת נשמה כמאן דליתא וכל המלאכה לא נקראת רק על שם דבר שאינו חשוב כלל, א"כ אמאי חייב.

אלה הם דבריך. והנה בקראי את מכתבך עלה על דעתי לומר דהיכי אמרינן דצריך שיעור היינו שעיקר המלאכה צריכה שיעור, אבל אם עיקר המלאכה יש בה שיעור רק שעל המלאכה היא אינם מחוייבים משום אחד מתנאי הדינים אם יש גם התנאי הזה אז חייב אף שאין בהך תנאי כשיעור, כיון שעיקר המלאכה יש בה כשיעור, כמו בנ"ד דהא במלאכת השחיטה יש בה כשיעור רק דמתנאי הדין הוא דצריך שיהי' בו תיקון וא"כ כיון שיש בו תנאי הזה אף שבהתנאי אין בו כשיעור כיון שאז עיקר המלאכה נעשתה בחיוב ובה יש כשיעור לכן חייב: ולכאורה זהו רק לפי שיטת רש"י ורבים מן הראשונים ז"ל אבל לשיטת הרמב"ם א"א לומר כן דהנה הרמב"ם כתב בפרק ח' הל' ז' מהל' שבת בחובל וצריך לדם שאינו חייב עד שיהי' בדם שהוציא כגרוגרת, ורש"י ושאר מפרשים ז"ל ס"ל דאין צריך שיעור לדם שיצא וע"ש בהרב המגיד, וא"כ זהו רק לדידהו דאף דחובל הוא מקלקל בחבורה ופטור אך כיון שצריך לדם חייב וזהו תיקונו, מ"מ הדם אין צריך שיהי' בו שיעור, אך לשיטת הרמב"ם דגם בהדם צריך שיעור א"כ גם להתיקון צריך שיעור, אבל באמת זה אינו דאף להרמב"ם א"צ שיעור בהתיקון, כיון דבעיקר המלאכה יש בה כשיעור: דהנה לכאורה יש להבין דהרמב"ם בפרק י"ב הל' א' מהל' שבת כתב המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר, ולא כתב דהאפר צריך שיהי' בו שיעור, מזה משמע דאם צריך לאפר אף אם הוא כ"ש חייב ולכאורה היה לו להיות חייב רק באופן כשיש בהאפר הך שיעור דמבואר ברמב"ם פרק י"ת הל' י"א מהל' שבת לענין הוצאה, עפר ואפר כדי לכסות דם צפור קטנה, והא כל שיעורי שבת כשיעורן להוצאה כך שיעורן לכל המלאכות, כמש"כ הרב המגיד פרק ח' הל' ט"ו מהל' שבת ועי' בפרי מגדים או"ח בפתיחתו להל' שבת, וא"כ היה לו להרמב"ם לכתוב דהמבעיר חייב כשצריך לאפר כשיש בהאפר כשיעור כדי לכסות דם צפור קטנה, א"ו שאנחנו מוכרחים לחלק ולומר דגם הרמב"ם ס"ל דהיכי דעושה מלאכה שאינו חייב עליה מפני שהוא מקלקל אך כשיש בה תיקון חייב אף שאין בהתיקון כשיעור כיון שבעיקר המלאכה יש כשיעור חיובא, ועלה, לא פליג הרמב"ם ז"ל על רש"י ז"ל, ולכן כשמבעיר הרי המלאכה היא ההבערה ועל כן על האפר אינו צריך שיעור שזהו רק תיקון המלאכה, וכיון שהמלאכה נעשתה בשיעור חיובא אינו צריך שהתיקון יהי' כשיעורו, וכיון שההבערה חייב בכל שהוא תו לא משגחינן בהתיקון אם הוא כשיעור, אבל בחובל לפי שיטת הרמב"ם שחיובו הוא משום מפרק, א"כ עיקר המלאכה היא הדם, ולכן צריך שיהי' שיעור בהדם, אבל לרש"י שחיוב חובל הוא משום צובע, א"כ עיקר המלאכה היא לבר מהדם, שמה שצובע העור הרי המלאכה כבר נעשתה ורק שהוא מקלקל בהמלאכה היא ולכן כיון שיש בו גם תיקון כשצריך לדם שיצא הרי הוא חייב אף שאין שיעור בהדם שיצא כיון דעיקר המלאכה כבר נעשתה, וכן כתב בעל המאור ז"ל בשבת פרק האורג דבתיקון משהו חייב, וכ"כ הרמב"ן והר"ן ז"ל בחי' לשבת (דף ק"ו), והיינו שאף כשאין בהתיקון כשיעור חיוב דאל"כ מאי רבותא הא דבתיקון משהו חייב תיפוק לי' דאם יש בו כשיעור חיוב יש בו בעצמו חיוב מלאכה, א"ו דכונתם דאף דבעצם התיקון לבדו אין בו כדי חיובא מ"מ חייב כיון דבעיקר המלאכה יש בה כדי חיוב: ובר מן דין איני יודע אמאי חשבת לה דלית בה שיעורא כיון דהתיקון דהתיקון הוא אם יאכל העצם ואכילה ע"י הדחק שמה אכילה כמו שס"ל לריש לקיש בשבת (דף ע"ו ע"א) ופסק כן הרמב"ם

ז"ל בפרק י"ח מהל' שבת: ומה שכתבת עוד וז"ל לפי דעתי הדבר פשוט המבשל בשבת עצם פשיטא שאינו חייב משום מלאכת שבת כיון שאין בו כשיעור הראוי לאכילת אדם עכ"ל, ומלתא דפשיטא לך להאי גיסא פשיטא לי לאידך גיסא, עיין בשבת (דף ע"ד ע"ב) אמר רב אחא בר רב עזריא האי מאן דשדא סיכתא לאתונה חייב משום מבשל, וברמב"ם פרק ט' הל' ו' מהל' שבת ז"ל כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל עכ"ל וא"כ גם מבשל עצם כיון שמועיל לו הבישול לרפואתו עד כדי שאפשר לאוכלו אכילה, ע"י הדחק הרי זה חייב משום מבשל, ואף שאין ראוי לדבר, זכר לדבר מיהא הוי בשבת (דף י"ח ע"ב) ואי שדא בי' גרמא חייא שפיר דמי, ואולי יצא לך מהא דאין בעצמות איסור בישול מדאורייתא בבשר וחלב ע"י ביור"ד סי' פ"ז סעיף ז', ואין הדמיון עולה יפה דשם מדעצמות אינן בכלל בשר לפיכך אין בהן איסור בישול בבשר וחלב, אבל כאן לו נמי שאינן בכלל בשר, כיון דהבישול מועיל להן חייב משום מבשל בשבת: ומה שתירצת קושית הכו"פ וז"ל דגם מה שהבהמה אסורה מחמת אסורי תורה זה לא נקרא מקלקל ומתקן הוא שהרי הכשירה והתקינה לאכילה מצד הטבע, ובהאי סברא פליגי המקשה והמתרץ, דהמקשה הקשה מה מתקן הלא גם עתה לאחר שחיטה תהי' אסורה מחמת אסורי תורה, והמתרץ תירץ שזו תיקונה מה שהוציאה מידי אבר מן החי שהוא דבר נמנע לאכול גם מצד הטבע, והרמב"ם לא יפרש כרש"י אלא גם לישראל תיקון, ובמחילה מכבודך שלא דקדקת יפה בזה, הן אמת שזהו ברור שמה שמתקן מצד הטבע הוא תיקון לגבי מלאכת שבת, ודבר זה א"צ לפנים, ואף שהראוי שהבאת מהא דפסחים (דף מ"ז) וביצה (דף י"ב) המבשל גיד בחלב ביו"ט לוקה חמש וא"כ מה תיקון הא הוא מקלקל שבתחילה היה מותר ועכשיו הוא אסור בהנאה אין זו ראייה מוכרחת, דאפשר לומר דאתי' כמ"ד מקלקל בחבורה או בהבערה חייב וע"ש בביצה (דף י"ב) אלא דיותר היה לך להביא ראייה ממה שכתבו התוס' בחולין (דף ט"ו ע"א) ד"ה המבשל להוכיח דמבשל במזיד לר' יהודה לא יאכל עולמית הוא אבל אחרים אוכלים למוצאי שבת דאי לא יאכלו עולמית א"כ היינו מזיד דר' יוחנן הסנדלר, ועוד דבמרובה מוקי דרבנן דפטרו בטבח בשבת מתשלומי ד' וה' כר"י הסנדלר ולא מוקי לה כר' יהודה ובעי נמי התם מ"ט דר' יוחנן הסנדלר ולא בעי מ"ט דר' יהודה עכ"ל וא"כ עדיפא היה להם למימר דאי לר' יהודה במזיד אסור עולמית בין לו ובין לאחרים א"כ איך אפשר לחייב מבשל במזיד לדידי' דס"ל מקלקל בחבורה ובהבערה פטור, א"ו דתיקון בטבע הוה תיקון לחייבו אך עכ"פ לא יפה כתבת בפ"י הגמרא דפסחים (דף ע"ג) דלדבריהן אמאי נקט רב עזריא הך לישנא שמוציאו מידי אבר מן החי, היה לו לומר שתיקנו לאכילה, דלדבריהן לא תקנו כלל מידי איסור אבר מן החי דהא בעוף אין כלל איסור אבר מן החי להרמב"ם, אבל האמת יורה דרכו דאין זה תיקון בטבע דאטו קודם שחיטה אי אפשר לאכול ממנו מצד הטבע, דהא דא"א לאכול ממנו זהו רק יען שאסרה תורה, אך לולי איסור התורה מצד הטבע אטו א"א לאכול מבהמה חיה, ולכן א"א לומר בזה שזהו תיקון מצד הטבע, רק שהוא תיקון מצד הדין, וכיון שבדין לא תיקן כלום, א"כ מאי תיקון, ומשני שתיקון להוציאו מידי אבר מן החי שזהו תיקון מצד הדין: והנה עצם הקושי' בפשוטא ניחא לפי מש"כ האחרונים דגם להרמב"ם בעוף איסורא איכא ורק מלקות ליכא באמ"ה של עוף: גיסך אוהבך ודוש"ת חיים פישל.

סימן י לידידי המופלג בתוד"ה חו"ב ויד"א מהור"ר משה שליט"א. בדבר מה שכתב שבמקום שהוא מתעכב שם עתה עפ"י פקודת הרופאים לרחוץ במעינות הרפואה בבתי האוכל שמה שיש להם אוכלים מרובים ושוחטים עופות הרבה ואין להם באפשרות לתלוש הנוצות בידיים ע"כ מולגין העופות ביורה רותחת והנוצות נופלות והא הרמ"א ביור"ד סי' ס"ח סעיף י"א פסק שאין למלוג שום דבר רק אחר מליחה ולכן הם מולחין העופות תחילה קודם שיסירו הנוצות ואח"כ מולגין כדי שיפלו הנוצות, אי שפיר דמי או אם ימחה בידם: הנה בספר שו"ת חתם סופר בחלק יור"ד בליקוטים סי' ס"א כתב וז"ל אודות העופות בנוצתן שהורה א' שצריך להסיר הנוצות קודם שרייתן יפה הורה והדמיון לטלפי רגלי הבהמה אינו עולה יפה דא"כ יאמר גם במליחה שתועיל ע"ג הנוצות כמו שמועיל על גבי טלפי הבהמה ולא אאמין שיטעה בזה שום אדם כי נוצות העוף הוא גשם נפרד מגוף העוף ומפסיק בין המלח והמים שלא יפעלו בגוף משא"כ הטלפים שהם מחוברים לגוף הרגל עכ"ל, אמנם הדברים מבוארים להפך בדרכי משה יור"ד סי' ס"ח ס"ק ט' וז"ל וצ"ע אי מלח תרנגולת עם נוצתן אי מהני בה מליחה כמו בשער או לא וראיתי שנוהגין למלוח התרנגולת עם הנוצות ולמלגן אח"כ עכ"ל מהר"ם לובלין בתשובותיו סי' כ"ט כתב וז"ל מה ששאלת בדין תרנגולת שהודחה ונמלחה כשיעור בנוצתה כ"ו עכ"ל וע' בפרי מגדים סי' ס"ח בשפתי דעת ס"ק כ"ו שהביאום וכתב וז"ל זה אמת ויציב דמהני מליחה ע"ג נוצה כמו ע"ג שיער עכ"ל, מזה חזינן שהדבר פשוט למלוח כן העופות כשהם בנוצתם: ומה שכתב הח"ס שנוצות העוף הוא גשם נפרד מגוף העוף ומפסיק בין המלח והגוף, אפשר לומר בזה כיון דטבע המלח שמושך אליו הדם ומכיון שהנוצות מחוברות בגוף מושך המלח את הדם אליו דרך מקום חיבור הנוצות בהגוף, והא גם השער הוא עצם נפרד מהגוף ולא מפלגין בין שערות ארוכות לקצרות א"ו דכיון דטבע המלח למשוך אליו הדם ואם השערות מחוברות להגוף עושה המלח פעולתו דרך מקום חיבור השערות: ובזה מדוקדק לשון המחבר ביור"ד סי' ע"א סעיף א' וחוזר ומולח על השיער שאין השיער מעכב על ידי המלח להפליט דם דכונתו פשוטה דכיון דטבע המלח להפליט הדם גם דרך השיער הוא מושך הדם ואף שהשער הוא עצם נפרד מפליט הדם דרך מקום חיבורן להגוף: ובסברא זו יש לתרץ מה שהקשה בספר אלי' רבה, דהנה באו"ח סימן תצ"ט סעיף ג' כתב דמותר למלוח ע"ג העור מליחה קלה, וכתב המגן אברהם שם בס"ק ד' דצ"ל דמונח העור בשפוע דאל"כ הו"ל כלי שאינו מנוקב עכ"ל, והקשה בספר אלי' רבה שם וז"ל וצ"ע דהא ביור"ד סימן ע"א כתב בהדיא דאין מליחת העור מעכב הדם לצאת שהרי מותר למלוח הראש והרגלים על השער עכ"ל ונראה לענ"ד דהא דאין העור מעכב הדם מלצאת היינו משום דהעור מחובר להבשר והמלח עושה פעולה להוציא הדם, וא"כ אם מלח מצד השני של העור דהיינו דהעור מפסיק בין המלח לבשר אין העור מעכב הפלטת הדם אלא המלח עושה פעולתו דרך העור ומוציא הדם מן הבשר כיון דהעור מחובר לבשר, אבל למלוח הבשר ויניח הבשר על העור אז המלח מוציא דם מן הבשר ודרך העור אין הדם נפלט לחוץ דאין מי שיפליט ממנו הדם, דהא המלח הוא בין עור לבשר והעור איננו מחובר להבשר, וזה ברור, ומצאתי אח"כ כעין זה בספר מחצית השקל: ונראה ראי' לזה דהא קיי"ל דמליחת העצם

מועיל למוח שבו ואם מלח בכלי עצם אטו לא נחשב לכלי מנוקבא"ו כיון דהעצם רק מפסיק בין המלח להמוח והוא מחובר להמוח ע"כ המלח עושה פעולתו גם בעד העצם.

אבל אם מלח הבשר כדין והניחו על העצם אז בודאי העצם מעכב מלזוב הדם לחוץ. ובזה לא נצטרך לומר כטעם שכתב בספר בינת אדם דהא דאין העור מעכב הדם לצאת ה"ט כדאמרי' בחולין (דף קי"ט) דנימא חלחולי מחלחל.

דא"כ הא השערות סותמות הנקבים. ועוד הא גבי עצם אין בו נקבים.

אלא טעמא דע"י המלח פולט דרך הנקבים הטבעים שבכל דבר. אבל בלא פעולת המלח לא תעבור טפה דרך העור והעצם: אמנם בלא"ה לא היה לו להמג"א לכתוב דהעור צריך שיהא מונח בשפוע דהא אינו מותר רק לצלי אבל מליחת קדירה אסור עיין בביצה (דף י"א) והא גבי צלי קי"ל דמולחו כשמונח על השפוד.

וא"כ אינו שוהה על העור דנחשבנו לכלי שאינו מנוקב. אך דמולחו למעלה באויר על העור או אם כבר פלט כל דמו ומולחו מליחה קלה כעין מליחת צלי ואז אין נ"מ אם יהא מונח בכשא"מ: ודברי הא"ר לכאורה נפלאים איך תשיב לעור ככלי מנוקב הא עשו כלים מעורות עיין ע"ז (דף ל"ב) בכורות (דף ל"ג) וחולין (דף קכ"ג) וקרא נמי כתיב וכל כלי עור ואפשר לומר דמשמע לי' כיון דבנשחטה ביו"ט מיירי א"א לחלק בין הופשט ללא הופשט דעדיין העור רך הוא כשהופשט באותו יום וכשעושים ממנו כלים אז כבר הוא קשה ונעבד: ולפ"ז פשוט דאפשר למלוח ע"ג הנוצות אך ההדחה צריך לעשות לא ע"י עירוי כשראש העוף למעלה דאז לא יגיעו המים כלל אל גוף העוף עי' מש"כ הרא"ש פ"ג סימן ט"ז והמרדכי שם סי' ש"ז אך צריכים לשרות העופות במים היטב דאף דהמליחה מועלת כשהוא על הנוצות היינו מפני שכח המלח הוא שמושך אליו הדם אבל הדחה בודאי בעי על גוף העוף: אך מה שאני חוכך בזה דבודאי מולחים העופות כשהם שלמים והא כבר אפסקא ביור"ד סימן ס"ט סעיף ד' דעופות צריך למלוח גם מבפנים.

והנה אף שבדעבד אם נמלחו כך כתב בפרי מגדים בסי' ע"ב בשפתי דעת ס"ק כ' דאין העופות אסורים בבישול ולא הוה נמלחו מצ"א כיון דלא נקרעו הוה כחתיכה עבה. אך הוא כתב שם דהלב צריך לקרוע ולמלוח אח"כ והבני מעיים יזרוק.

בתשו' שער אפרים סי' נ"ט כתב שדינו כנמלח מצ"א יע"ש: ידידו דו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק הראזאווא. סימן יא בע"ה יום ב' כ"ח ניסן תרס"ט לפ"ק סיני להרב הגדול מוהר"ר יהושע מילאשעווסקי הרב דהארעסק מה שכתב כת"ר להקשות עלה דכתב בהגה' דברי שאול ביור"ד סי' פ"א שהקשה לו אחד מהא דאמרינן ריש ביצה דכל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה וא"כ היכא דנטרפה התרנגולת משום נקב והוגלד פי המכה אין לאסור הביצים כ"א משני ימים לפני השחיטה ולא מג' ימים.

והגאון בעל דברי שאול דחה זאת דהא כולהו לית להו הכנה דרבה וא"כ לא אמרינן אליבייהו הכלל דכל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה עכ"ל והקשה כת"ר וז"ל הלא גם הלידה גורמת הבישול של הביצה ועי' ביצה (דף ז' ע"א) מההוא דאמר ביעי דפחיא כו' וא"כ אחר שנטרפה התרנגולת וילדה ביצה הלא נגמרה באיסור.

והא אם נקב קרום של מוח של תרנגולת או נחתכו רגליה במקום צומת הגידין ובשעה א' או ב' אחרי כן ילדה ביצה האם נימא דהביצה מותרת משום דמאתמול גמרה והא לא אשתמיט תד מן הפוסקים הראשונים והאחרונים דלימא הכי עכ"ל כת"ר. וכולי האי ואולי דבמחילה מכת"ר אשתמיט מיני' דברי הרא"ה ז"ל שהתיר בכה"ג והביאו הב"י בסי' פ"ו אך עיקר קושיתו לא קשה כלל.

הן אמת דהלידה פועלת על הביצה עי' מש"כ הר"ן בביצה (דף ב') ד"ה ומדפרכינן שכתב וז"ל ובירושלמי אמרו שאינו דומה טעם אכילתה מבפנים לטעם אכילתה מבחוץ והיינו משום שכ"ז שהיא בפנים אינה נעשית בריה לעצמה עכ"ל ועי' בהרא"ש ביצה פ"א סי' א': אך הא דביצת טריפה אסורה היינו מפני שהביצה כל זמן שלא נגמרה והיא מעורה בגידין היא חלק מהתרנגולת וכמבואר בתמורה (דף ל"א ע"א) ביצה דמגופה דתרנגולת היא וע"ש בפירש"י שביצה כל זמן שאינה נגמרה אדוקה באשכול וגדילה ונגמרה מגוף התרנגולת.

וכיון שכן משנטרפה התרנגולת גם הביצה טריפה דהא התרנגולת פועלת עליה פעולה ממשית, אבל הא דגם הלידה גומרת הביצה אין הפעולה ההיא עושה התרנגולת בגופה אבל היציאה להאויר היא שפועלת עליה גמרה ושכלולה והתרנגולת היא רק גורמת לזה, ומשו"ה אין לה להיות טריפה בשביל כך.

דהפעולה ההיא אינה מגופה ממש רק בגרמתה. אך לגבי יו"ט גם מה שחסרה גמר הזה שהיא נגמרת בלידה עוד לא חשיבה גמורה ממש ומשנגמרה ביו"ט אסורה דהא התם אין זה תלוי כלל אם הגמר הזה הוא נמשך מגוף התרנגולת או מהיציאה להאויר ואינו נמשך כלל מגוף התרנגולת.

דהא סו"ס נגמרה בזה ביו"ט. משא"כ בטריפות תלוי רק אם נגמרת מגוף התרנגולת.

ופשוט דהדבר הוא כן דהא ביצת נבלה ג"כ הא הלידה פועלת עליה ונגמרת מ"מ אינה אסורה מן התורה משום דהא דנגמרת בלידה אין זה מפני שהתרנגולת פועלת עליה בגופה. אלא זו היא פעולת היציאה להאויר ואין זה נמשך מגוף התרנגולת והיא רק גורמת להגמר הזה, ועי' מש"כ בס' שו"ת נחלת שבעה סימן א': אלא דגם מש"כ הגאון בעל דברי שאול דכולהו לית להו דרבה אין דבריו מובנים.

דהא דכולהו לית להו דרבה היינו בהך הכנה. אבל הא מ"מ כולהו מודו דביצה דמתילדא האידינא מאתמול גמרה לה.

אך כבר עמדו בזה רבותינו הראשונים וכתבו דמטעם לא פלוג אסורה מדרבנן ועי' מש"כ הרשב"א בחי' לחולין (דף נ"ח) ד"ה ושויין וז"ל ואיכא למימר דסתם ביצה שנגמרה ואינה מעורה בגידין וכגון שנולדה מיד דאמרי' כיון דמתילדא האידינא מאתמול גמרה לה כו' אבל לגבי טריפה דאסורה לא פלוג רבנן ואסרוה ואפי' נולדה מיד גזרה אטו מעורה בגידין עכ"ל.

ומדברי הרשב"א אלה מבואר דמטעם לא פלוג אסורה מדרבנן ודלא כמש"כ הש"ך בסי' פ"ו ס"ק ח' שכתב דאסורה מן התורה ועי' מש"כ בפרי מגדים בשפתי דעת ובפליתי שם: וראיתי בהגה' גליון רש"א בסי' פ"ו שכתב להביא ראיה לדעת הש"ך דאסורה מן

התורה דא"א דמשום לא פלוג אסורה רק מדרבנן א"כ אמאי לא מוקי בפ"ק דביצה (דף ו' ע"ב) הא דא"ר ביצה עם יציאתה נגמרה דנ"מ לנולד מן הטריפה דאסורה מדאורייתא משום דנגמרה באיסור עכ"ל ולא הבנתי דא"כ אף ביצת נבילה נמי עם יציאתה נגמרה ומ"ט ביצת נבלה אסורה רק מדרבנן לכ"ע.

אלא דכבר כתבתי דהגמר הזה שהוא מן יציאתה אין פועל על איסור הביצה ואין מן הסברא כלל לומר דנ"מ לנולד מן הטריפה דמשום היציאה תהי' אסור מן התורה דהא אינה נגמרת מגוף התרנגולת: חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל. סימן יב ביור"ד סימן צ"ב טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא ס' כנגד הטיפה שמפעפעת לפניו והוי כאלו נפלה בתבשיל ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ס' כנגד הטיפה הרי נאסר אותו מקום הקדירה ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל וזה תקנתן שיניחנה כך ולא יגע בה עד שתצטנן.

וכתב הש"ך ס"ק כ' וז"ל ונראה דמ"מ אין לערות התבשיל דרך אותו מקום הקדירה דאין לבטל איסור לכתחילה ואפילו בקדירה חדשה נראה דאסור לערות דשמא אין מפעפע אלא במקצת הכלי ולא נתבטל מתחילה ועכשיו כשעירה יבטל הטפה עכ"ל יע"ש, וקשה לענ"ד לפי מה שכתב בת"ה והש"ך בעצמו בסי' פ"ד ס"ק מ' ובסי' קט"ו ס"ק כ"ח דבספק אם יש כאן איסור אין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה.

וה"נ הא איכא לספוקי שמא מפעפע וכבר נתבטל ואין כאן עוד איסור: ובזה שכתב הש"ך בשם הת"ה דבספק אם יש איסור אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה. אפשר בזה לכאול' לתרץ מה שהקשה בספר מלא הרועים ערך ביטול איסור לכתחילה עלה דכתב אא"ז בנו"ב מ"ת חלק יור"ד סי' מ"ה דאף להסוברים דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה היא מדרבנן אבל יבש ביבש לכו"ע דאורייתא, והקשה וז"ל אך דלפ"ז קשה קושית הפר"ת בסי' צ"ט ס"ק ח' ממשנה דמס' תרומות מגורה שפינה ממנה תרומה אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה והקשה לדעת הפוסקים הסוברים דביטול איסורים אסור מן התורה היכי מקילינן כולי האי אלא מוכח כדעת התוס' והר"ן דביטול איסור מותר מן התורה אלו דברי הפרי חדש ולדעת הנו"ב דביבש לכו"ע אסור מה"ת א"כ קשה טובא ממשנה דתרומה דבמגורה הוא חיטים ושעורים דהוא יבש והאיך מקילינן לכתחילה לערב עכ"ל.

ולפי הא דלעיל לא קשה כלל דהא אמרינן מכבד כדרכו וא"כ גם בחולין הוא מכבד כן ואפשר שהגרעינין של תרומה ישארו גם אח"ז בהמגורה ולא יתערבו כלל בהחולין. והיכא דאפשר שלא יהי' כלל איסור לא אמרי' דאסור לבטל לכתחילה: והנה הרשב"א בתשו' סי' רכ"ב עלה דכתב הראב"ד דבבלוע מבטלין לכתחילה הקשה ממגורה שפינה ממנה תרומה כו' וכן חבית של שמן של תרומה כו' והא התם בעין היא ותי' דמיירי בתרומה בזמן הזה דרבנן ולא חשו חכמים למיעוט כזה ואם איתא הא ממגורה קושי' מעיקרא ליכא דהא אפשר דלא יבא כלל לידי בטול שלא יתערב כלל תוך החולין.

דהא גם החולין מכבד כן כדרכו והגרעינין ישארו שם, ואולי זהו דבר שאי אפשר שלא יתערבו גרעינין מן התרומה לתוך החולין אף אם יכבד גם אח"כ כדרכו: אלא דבעיקר

הדבר יש לעיין דאף דהוה ספק מ"מ לשיטת הסוברים דאסור מן התורה לבטל איסור. איך יהיה מותר לבטל מספק.

וכבר עמד בזה בפרי מגדים סי' צ"ט בשפתי דעת ס"ק ז': והנראה לענ"ד בזה. דהנה כבר מבואר דאם מכוין לדבר אחר אז מותר לבטל כמו שמבואר בסימן פ"ד סעיף י"ג שמותר לחמם הדבש כיון שאין כונתו רק לתקן הדבש.

ושם לענין לטחון חיטים המתולעים וע"ש בש"ך ס"ק א' ובסי' קט"ו סעיף ג' בהגה' ועי' בטור או"ח סימן תנ"ג ולכאורה יש להבין דלו נמי דאין מכוין לבטל אלא מכוין לדבר אחר. מ"מ הא דבר שאין מתכוין בפסיק רישא גם לר' שמעון אסור.

והנה אחד מן הלומדים אמר לי שבאמת בספר בית מאיר יור"ד סי' צ"ט כתב דהא דבשאינו מתכוין לבטל שרי היינו דוקא למאן דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדרבנן אבל למאן דס"ל דהוה מה"ת אף כשאינו מתכוין לבטל אסור. ואין הספר הזה ת"י לעיין בו.

אך לפי דבריו תקשה דברי מרן המחבר אהדדי דהא איהו פסק ביור"ד סי' פ"ד סעיף י"ג דאם אינו מתכוין מותר לבטל וכ"כ בדוכתי טובא והא איהו ס"ל דפסיק רישא אסור גם באיסור דרבנן כמו שפסק באו"ח סי' שט"ז סעיף ד'. ואפשר משום דס"ל דדבורים יש במינם נצוד והוה פסיק רישא בדאורייתא וע"ש בב"י.

אלא הא הרשב"א ז"ל בחי' בחולין (דף צ"ח ע"ב) ד"ה והתנן משמע שמסכים לדברי הראב"ד ז"ל דהוה מדאורייתא ומ"מ כתב בתשו' סי' תס"ג דכיון דלא מתכוין לבטל אלא לטחון לא הוה בכלל מבטל איסור לכתחילה. וכן הר"ן ז"ל בהלכות בחולין (דף צ"ח) הביא דברי הראב"ד ז"ל ולא פליג עלי' ומ"מ כתב בע"ז (דף ל"ג) דאם אינו מתכוין לבטל מותר, ומכש"כ לפי מה שהשיג המגן אברהם באו"ח סי' שי"ד על הת"ה וס"ל דפסיק רישא אסור אף בדרבנן והא איהו גופי' כתב באו"ח סי' תמ"ז ס"ק מ"ה דאם אין כונתו לבטל מותר: ע"כ נראה לענ"ד לומר דהיכי אמרי' דאם לא מכוין לבטל אז מותר היינו רק אי הוה ספק אם יש כאן איסור שיתבטל.

ואף שהספק לבד לא מהני דגם בספק אסור לבטל אולם אם לא מכוין שרי בכה"ג דאז לא נחשב לפסיק רישא דהא אפשר דאין כאן כלל איסור שיצטרך לבטל. ולפ"ז הא דהביא בש"ך בסי' פ"ד ס"ק מ' דברי הת"ה וז"ל ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוין לבטל עכ"ל הני תרי טעמי מישך שייכי בהדדי דמשום שניהם שרי דכיון דהוה ספק אם יתערב שום איסור כלל אז מותר אם אינו מכוין.

וגם בדבש שנפלו בו נמלים כתב בא"ח שהובא בב"י שישארו הנמלים למעלה ומשו"ה כשאין כונתו אלא לתקן הדבש מותר דהא אפשר דלא ישארו נמלים כלל בהדבש וגם לא יפלטו כלום בהדבש. ובטור או"ח סי' תנ"ג הוה ג"כ ספק אם יש שם כלל חיטים שנתחמצו יע"ש: ואין להקשות ע"ז ממה שכתב הר"ן ז"ל בע"ז (דף ל"ג ע"ב) עלה דאיבעי' להו מהו לתת לתוכו שכר רב נחמן ורב יהודה אסרי' ורב שרי' כתב הר"ן ע"ז וז"ל מהא שמעינן דמים של מלוי ועירוים מותרים בשתיה והקשה הרשב"א א"כ מצינו

שמבטלין לכתחילה וכו' ותירץ הר"י שבליעת היין אינה אלא משהו וכיון דאי אפשר לבא לידי נתינת טעם מבטלין לכתחילה כו' ולי נראה שאין מכאן ראייה כו' ועוד שאפי' תאמר שמערבין אותו עם ההיתר לא נאסר לבטל אלא למי שמכוין לבטל כדי ליהנות ממנו הא לאו הכי לא שאם לא תאמר כן א"כ איך הכשירה תורה.

למ"ד אין מבטלין איסור הוא דאורייתא. כלי מדין הגעלה בבני יומן והרי הוא מבטל איסור בלוע במים שהוא מגעיל אותן אלא ודאי לא אמרו אין מבטלין אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי עכ"ל א"כ מדהוכיח מהא דשרי להגעיל כיון שאין כוונתו לבטל שרי ש"מ דאף אי מבטל בבירור ג"כ שרי אם מתכוין לדבר אחר דהא במגעיל איכא איסור ברור שמבטלו.

לא קשה מידי דשני אופנים ישנם כשמתכוין לדבר אחר. אופן אחד יש כגון בהא דדבש. דהא מכוין לתקן הדבש כדי לאכלו וא"כ אי הוה איסור ברור בהדבש הרי היה מתקנו לאכול בבירור וזה לא היה שרי אם היה איסור ברור בהדבש. רק כשאין האיסור ברור שיצטרך לבטלו אז שרי בכה"ג כשמתכוין לדבר אחר.

אך אופן שני יש היכא שמתכוין לדבר אחר. כגון בהך דהגעלה דלא מכוין לתקן כדי שיאכל גם האיסור.

דהא מכוין רק לתקן הכלי והאיסור ישפוך. בכה"ג שרי אף כשיש איסור ברור דהא אינו מבטלו כדי לאכול.

ובהא מדוייק לשון הר"ן שמסיק וז"ל אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי עכ"ל. דלכאוו' הו"ל לכתוב שמתכוין להכשיר הכלי ולא להנות מן האיסור ומדכתב ואינו נהנה משמע שזהו ההיתר מה שאינו נהנה מן האיסור.

אבל אם היה נהנה מן האיסור אף כשמתכוין לדבר אחר. לא הוה שרי: ובזה יש לתרץ מה שהקשה בספר שער המלך בפרק ט"ו הל' כ"ה מהל' מאכלות אסורות דברי הר"ן אהדדי וז"ל מיהו על הר"ן ז"ל ק"ל טובא.

דבפרק כל שעה, אההיא דפרכינן התם לישנהיהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן הוקשה לו קושית התוס' דמאי פריך הא אין מבטלין איסור לכתחילה ותי' יע"ש. משמע דס"ל דאפי' בשאינו מתכוין לבטל אח האיסור וליהנות ממנו אין מבטלין איסור לכתחילה ואילו בפרק אין מעמידין אההיא ברייתא דקנקנים של גוים חדשים מותרים כו' כתב בפשיטות דכל שאינו מכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו שרי והוכיח כן מכלי מדין שאמרה תורה להגעילן למאי דס"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא יע"ש כו' וכיון שכן קשה דמאי ק"ל הכא בפרק כ"ש וצ"ע עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי לעיל לא קשה דהא החם בפסחים דקפריך ונשהיהו לאחר זמנן וניעבד בהו שלא במינן יבטל האיסור כדי לאכלו ומשו"ה אין לתרץ שאינו מתכוין לבטל דבכה"ג אף שאינו מתכוין לבטל ג"כ אסור כיון שסוף סוף הוא מבטלו כדי ליהנות ממנו. משא"כ בע"ז דהתם כיון שאינו מתכוון לבטלו שרי דאף דמ"מ מבטל האיסור הא אינו

מבטלו כדי ליהנות ממנו כמש"כ הר"ן שם מפורש ולכן שרי: והנה בנודע ביהודה מהדורא תנינא חור"ד סי' מ"ו כתב אליבא דהריב"ש שכתב ג"כ כהר"ן שעיקר החשש הוא ששוב הכלי בולע מהמים כשמגעיל.

וכן הוא בריב"ש סי' שמ"ט. וגם לפ"ז ניחא דהא באופן זה שוב הוה ספק אם נבלע כלל איסור בהכלי דאפשר דלא בלע כלל מהאיסור ולכן כשמכוין רק לתקן הכלי שרי.

ולפי זה יש לתרץ מה שחמה בהגה' גליון רש"א ביור"ד סי' צ"ט בט"ז ס"ק ט"ו שהקשה ע"ד הר"ן שהביא ראיה מדצותה תורה להגעיל כלי מדין והקשה וז"ל ואיני מבין וכי בכלי מדין שותה מי הגעלה ומי איכא למ"ד דאסור להשליך איסור להיתר על דעת להשליך כל התערובות בים עכ"ל ולפי מש"כ לעיל לא קשה כלל דהא החשש הוא מה שנבלע בחזרה בהכלי ונתבטל שם האיסור.

ואפשר נמי שדעת הר"ן ז"ל כדעת השואל בתשו' הרשב"א סי' תצ"ה שגם בכה"ג שמוציא האיסור מן ההיתר שייך אין מבטלין איסור לכתחילה והרשב"א ז"ל השיב ע"ז וז"ל שאין אומרים אין מבטלין איסור לכתחילה אלא כשמבטל את האסור ואכלו אבל לסחוט את האיסור ולהוציאו מתוך ההיתר אין זה מבטל איסור אלא מכשיר את ההיתר ומפריד ממנו האסור שאם כן בטלת כל הגעלה וליבון וטיחת הכחל עכ"ל.

והר"ן ז"ל ס"ל דלא בטלת הגעלה וליבון וטיחת הכחל מפני שכונתו רק לתקן הכלי או הכחל ומה"ט מותר ואין בזה מבטל איסור לכתחילה. וכן מבואר במרדכי חולין פרק כל הבשר סי' תשכ"ז שכתב וז"ל וראיתי שפ"י מורי רבינו יקיר ז"ל דליכא למימר אפשר לסוחטו אסור אלא בבשר וחלב דוקא בדיעבד אם נסחט ממנו אבל לא לכתחילה דאין מבטלין איסור לכתחילה עכ"ל.

הרי דס"ל ג"כ דלהפליט איסור נמי הוה בכלל, אין מבטלין איסור משום דעכשיו ההיתר אסור משום בליעת האיסור וכשמסיר האיסור הרי הוא מבטלו ומתיר בזה את ההיתר: ועל פי מה שכתבתי יש לתרץ ג"כ דלא תקשה דברי הר"ן אהדדי דהא הר"ן בע"ז קאמר מפורש דהיכי דאינו מתכוין כדי לבטל רק מתכוין לדבר אחר אין כאן איסור משום מבטל איסור לכתחילה והא הר"ן בתשו' שהביאו בדרכי משה באו"ח סימן תנ"ג ס"ק ג' כתב וז"ל והר"ן כתב בתשו' על חיטים מבוקעות שהיו בתוך חיטים שאינן מבוקעות דאסור לטוחנן דהוי כמבטל איסור לכתחילה עכ"ל והא התם אינו מתכוין לבטל וכמש"כ שם הטור ואפי' ה"ל להר"ן דאסור וא"כ נמצא שסותר ד"ע.

ולפי מה שכתבתי לא קשה דכיון דנמצאו חיטים מבוקעות בודאי תו לא מהני מה שאינו מתכוין כדי לבטל. כיון דע"כ יתבטל האיסור ע"כ אסור משום מבטל איסור לכתחילה: ומיהו אם אפשר לסוחטו מותר זהו אלא שלא משמע כן ממה שכתב בנו"ב קמא חלק יור"ד סי' כ"ו בהגה' שאף בדבר שאין כונתו לבטל לא התירו לערב לכתחילה רק אם כבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל והוא עושה איזה דבר ועי"ז מתבטל בזה אזלינן בתר הכונה שאם הכונה לבטל אסור ואם הכונה לדבר אחר מותר עכ"ל.

וא"כ לפי דבריו אם יש איסור שכבר נתערב רק שעדיין לא נתבטל ועושה איזה דבר שע"ז מתבטל אם כונתו לדבר אחר מותר ואף שכבר יש בו איסור ברור ועי' מש"כ

בנו"ב מה"ת חלק יו"ד סי' מ"ו. וכן משמע מדברי הרשב"א בתשו' סימן תס"ג דכיון דלא נתכוין לבטל אלא לטחון אין כאן מבטל איסור לכתחילה אעפ"י דשם החרומה כבר נתערבה בודאי בהחולין.

ולפי זה תקשה מה מהני דאינו מתכוין לבטל הא דבר שאינו מתכוין אסור בפסיק רישא והכא הא בודאי יתבטל איסור. והנראה לענ"ד דהכא לא שייך איסור דפסיק רישא בדבר שאינו מתכוין.

דהנה כל מקום דאמרי' דפסיק רישא אסור בדבר שאינו מתכוין זהו בכל מקום שהדבר מצד עצמו אסור בעצם. היינו שמלבד מצד שהוא עושה את האיסור עצם הדבר הוא איסור מצד עצמו.

כגון בהא דכתב הרמב"ם בפ"א מהל' שבת כיצד הרי שצריך לראש עוף לצחק בו הקטן וחתך ראשו בשבת ואעפ"י שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב שהדבר ידוע שא"א שיחתוך ראש העוף ויחיה אלא המות בא בשבילו וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. והיינו לא רק שמצד ההורג שאסור לו להרוג את העוף ועצם ההריגה היא היתר מצד עצמה כ"א גם עצם ההריגה היא איסור.

ולכן אף שאינו מכוין להרוג העוף מ"מ כיון שמחמת פעולתו יהרג העוף והוא יודע שיהי' כן ע"כ חייב ואף שאין לחייבו מצד שחפץ להרוג העוף. דהא כיון שאינו מתכוין להרוג את העוף א"א לחייבו בשביל זה.

אך יש לחייבו מצד שההריגה נעשית על ידו והוא עשה פעולה שע"כ על ידה מוכרח שתהי' הריגת העוף. אך בביטול איסורים.

הכא אין עצם הביטול אסור. דהא אדרבה עצם מה שנתבטל האיסור בהיתר אין בזה נדנוד איסור, והכא עיקר האיסור הוא מה שהוא מבטל לא מצד מה שנתבטל וא"כ עצם האיסור הוא הכונה לבטל.

ומכיון שאין כאן כונה לבטל אין כאן איסור כלל. דהא מה שחזינן שאח"כ נתבטל איסור על ידו זהו היתר גמור.

דהא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה היינו דעיקר האיסור היא מה שמתכוין לבטל ומה שנתבטל מחמתו אין בזה איסור כלל. דהא בשארי איסורים לא נקטינן האי לישנא למשל אין הורגין עוף לכתחילה.

דהיה משמע נמי דרק להרוג אסור אבל בעצם ההריגה אין איסור. אלא כאן נקט האי לישנא מפני שאין בעצם הביטול איסור אלא על המבטל וכיון שהוא מכוין לדבר אחר א"כ גם מצד המבטל אין כאן איסור: ובאלה הדברים יש לתרץ מה שהקשו האחרונים מהא דע"ז (דף י) בנתפזרו מעות לפני ע"ז היה מותר לשחות ולהגביה המעות אי לאו משום מראית עין אעפ"י שהוא משתחוה ממש לע"ז וא"כ הוה פסיק רישא ועי' בספר מרכבת המשנה.

ולפי מה שכתבתי לא קשה כלל. דהתם עיקר האיסור הוא מה שמכּוּיַן עיין סנהדרין (דף ס"ב ע"א) אי קסבר בהכ"נ הוא והשתחוה לו הרי לבו לשמים אלא דחזא אנדרטא וסגיד ליה כו' אי לא קבלי' עלי' לא כלום הוא.

ועל המעשה מצד עצמו אין איסור כלל. אם לא מצד מראית עין.

וכיון שאינו מכּוּיַן וא"א לחייבו מצד מה שהוא עושה האיסור א"א ג"כ לחייבו מצד מה שהאיסור נעשה על ידו שאם אינו מכּוּיַן לא נעשה שום איסור על ידו: ובשער המלך פרק ט"ו הל' כ"ה מהל' מאכלות אסורות כתב וז"ל וק"ל לדעת התוס' דס"ל דהוי מדרבנן מהא דאמרינן בפרק שלוח הקן (דף ק"מ) אלא אמר רנב"י למעוטי צפורי עיר הנדחת למאי אי לשלוח לא אמרה תורה שלח לתקלה ופירש"י למאי להי מינייהו אצטריך קרא פשיטאדשל עיר הנדחת לאו בר שלוח היא דלא אמרה תורה שלח לתקלה דממון עיר הנדחת אסור ואם ישלחנה יהיו בני אדם צדין אותה לאחר זמן יע"ש והא ודאי דאם שלוחה ליכא איסור משום דאזלינן בתר רובא ואפ"ה לשלחה לא אצטריך קרא למעט דלא אמרה תורה שלח לתקלה הרי בהדיא דלערב איסור בידים אסור מן התורה, דאי מדרבנן מאי האי דק"ל לא אמרה תורה שלח לתקלה הא מדאורייתא מותר לשלחה ולבטלה ברוב צפרים דעלמא ועיין בהרב מש"ל בפ"ז מהל' מעילה הל' ו' שכתב בפשיטות כדברינו אלה עכ"ל.

ולפי דבריו שכתב דהא ודאי דאם שלוחה ליכא איסור משום דאזלינן בתר רובא מאי תקלה איכא ועי' בחולין (דף קט"ו ע"ב) שכתב רש"י ז"ל בד"ה לא אמרה תורה וז"ל ואם היתה אסורה לא היה אומר לך שלחנה וכשלו בה בני אדם עכ"ל. ואם כששלחה ליכא איסור מאי מכשול איכא.

ומצאתי בפלתי סי' ק' ס"ק א' שכבר הקשה כן וז"ל במה דאמרו בכמה דוכתי בש"ס לא אמרה תורה שלח לתקלה דהא תיכף לא ניכר ובטל בחד בתרי בכל עופות וחוזר איסור להיות היתר עכ"ל. והנה מרוב המקומות דאמרינן לא אמרה תורה שלח לתקלה לא קשה.

דהא בחולין (דף קט"ו ע"א) דאמרי' דשלוח הקן לתסר מכל שתיעבתי לך לא אמרה תורה שלח לתקלה. דאי נימא דשלוח הקן אסור מכל שתיעבתי א"כ בפ"א אסרה תורה דלא מהני ליה ביטול.

דהא צותה תורה לשלחו ומדמשלחו הא יתבטל ומ"מ אסרה תורה וע"כ אסרתו בכה"ג. ולא מהני ליה ביטול.

וא"כ יהיה משלחו לתקלה. וכן נמי בקידושין (דף נ"ז) דאי נימא דזה אשר תאכלו לרבות את המשולחת.

ע"כ אסרה תורה גם בכה"ג. אף דכיון דכשמשלחו יתבטל ומ"מ אסרה תורה.

א"כ גלתה התירה דעתה דהמשולחת תהי' אסורה ולא תתבטל וא"כ ישלחנה לתקלה. וכן ביומא (דף ס"ז) ניחא בפשיטות כמש"כ רש"י בד"ה לתקלה.

שימצאם אדם ויהנה מהם שלא ידע שהיו מן השעיר עכ"ל דהיינו דרק להמוצא אין ידוע. אך להמשלח את השעיר הא ידוע לו שהם מן השעיר ולא נתבטלו מעולם: שוב מצאתי בספר שו"ת מקום שמואל סי' פ"ו שכתב בזה קצת בענין אחר.

אלא שהוא הקשה מקידושין לבד. אך מהא דחולין (דף ק"מ) ליכא לתרוצי כן.

וראיתי בספר ראש יוסף על חולין (דף קט"ו) שכתב על דברי המקום שמואל וז"ל לא אאמין שיאמר אדם דבר כזה, דודאי קרא בא לומר אמשולח קודם ששלחה ועומדת לפנינו ואירע ששחטה שאסור מחיים אי קאי וזה לא תאכלו אמשולח ואף שלא שלחה אח"כ תו נאסרה אותה הצפור. ואף שצריך ליקח צפור אחרת למשולח מ"מ תאסר אותה הצפור הראשונה משעת שחיתת הראשונה עכ"ל.

ואי משום הא לא אריא דלא מיבעיא לשיטת התוס' דלפי האמת המשולח אסורה עד השילוח ע"ש בקידושין (דף נ"ז ע"א) בתוס' א"כ הא דפריך ואיפוך אנא דזה אשר לא תאכלו לרבות המשולח היינו דתיאסר אף לאחר שילוח. דהא קודם שילוח ממילא גם עתה נאסרה אלא אף לשיטת רש"י דהמשולח אינה נאסרת.

מ"מ הכא פריך ואיפוך אנא דהמשולח תהי' אסורה אף לאחר שילוח כמש"כ רש"י מפו' בד"ה לא מצינו בעלי חיים שאסורין איסור עולם עכ"ל. וכן משמע מדיליף תנא דבי ר' ישמעאל מושלח על פני השדה מה שדה מותרת אף האי נמי מותרת.

והיינו לאחר שילוח דקודם שילוח לא איתקש לשדה. ומכל שכן לפי מה שעצם קושית המקום שמואל היא רק לפי שיטת התוס' דס"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדרבנן, והא רש"י ס"ל בחולין (דף צ"ט) שאין מבטלין מה"ת איסור לכתחילה.

לא היה לו לדחות את דבריו בקל: אלא דמחולין (דף ק"מ) קשה. דהתם לא שייך למימר דגלי קרא דלא בטלי דהא הקרא צריך לאשמעינן דלא יקח לכתחילה צפורי עיר הנדחת. והתם שפיר קשה מאי תקלה איכא הא בטלי ברובא: והנלענ"ד דהכא לא מבטלו כלל. דהא כשמשלח אינו מערבו בעופות אחרים.

ואף שהאחר שיצוד אותו אינו יודע שהוא מעיר הנדחת ומפני דכל דפריש מרובא פריש אינו צריך לחשוש שמא הוא מעיר הנדחת. אך מ"מ אין כאן ביטול דהא לא ערבו בעופות אחרים.

ואפשר עוד שהוא יכיר אותו. ודמי להא דאם יניח איסור במקום שיאכלנו אדם דבודאי אסור מצד שלא יביא לידי תקלה ואף שהאוכל אינו צריך ליזהר מצד הרוב.

אך הוא יודע שמביא תקלה לאדם: סימן יג הנה בבית המרחץ דפה החקינן שיהי' מתחמם ע"י דוד של מתכת אשר צמיד פתיל עליו המכונה פאראוויק. הדוד הזה סגור וסתום הוא מכל צדדיו וע"כ אינו יוצא ממנו כל אד שמעלים המים ע"י הרתיחה.

רק דרך צינורות של ברזל מחושקים היטב יעברו האדים לתוך אמבטאות גדולות מלאות מים ומזה יתחממו המים שבהאמבטאות עד שמעלים רחיתות. ויש לחקור אם יש להאמבטאות האלה דין כלי ראשון ואם מותר להגעיל בהם כלים: והנראה בזה דהנה אף

שכתבו התוס' בשבת (דף מ' ע"ב) ד"ה וש"מ דכלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר עכ"ל.

הכא אף שהאמבטא אין דפנותיה חמין. מ"מ אין זה מגרע ונחשבת לכלי ראשון.

דהא התוס' מסקי מפני שהולך ומתקרר דהיינו שכלי שני אף שעדיין היד סולדת בו. מ"מ כיון שפסק ממנו הכח שמוסיף לו רתיחה וגם דפנותיו קרים.

הולך כל שעה ומתקרר אבל כאן הא הכח שמוסיף לה רתיחה לא פסק. ולכן אינה מתקררת.

דאדרבה כל שעה מוסיפה רתיחות: אלא מה שיש לחקור בהא דכתב הר"ן בהלכות בשבת פ"ג (דף מ"ב) דלפי שיטת הירושלמי אין כלי ראשון ממש שמבשל. אלא כשהאור מהלך תחתיו, וע"כ כתב שם דלענין הגעלה אם נשתמשו בכלי ע"ג האור כגון יורות וקומקמים אין מגעילים אותם בכלי ראשון שהעבירו מעל גבי האור עכ"ל וכ"כ הטור ביור"ד סי' קכ"א בשם י"א וכתב דהכי מסתבר וכן כתבו רבים מהאחרונים, ולפ"ז יש לחקור אם מה שהזיעה והאדים שמחממים האמבטאות דרך הצנורות מהדוד אם נחשבת האמבטא כמו שהאור מהלך תחתיו בשביל זה: והנראה בזה דהנה בפסחים (דף מ"א ע"א) איתא אמר רב חסדא המבשל בשבת בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב, ולכאורה יש להבין דאיך משכחת לה בפסח שבשלו בחמי טבריא דאם הביא הפסח בטבריא הרי נפסל ביוצא ואם הביא חמי טבריא בירושלים א"כ הוי כלי שני ואינו מבשל.

ולומר דהא רש"י ז"ל כתב חמי טבריא מעינות רותחין ואפשר דכונתו דאם בישל הפסח במי מעינות רותחין שאפשר שימצאו בירושלים עצמה. אך הא מבואר בפסחים (דף ת' ע"ב) מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו.

משמע שאין שום מעינות רותחין כחמי טבריא בירושלים. ורש"י ז"ל שכתב מעינות רותחין כונתו להשמיענו דבכל מעינות רותחין דינא הכי, ע"כ הנלענ"ד דמיירי כגון שהביא חמי טבריא בירושלים בצנורות וסילונים ולא נפסק הקילוח מהמעין גופא.

וכיון שמחוברים המים עוד ע"י הצנורות עם המקור שמוסיף להם חמימות נחשבו כמו שהם בכלי ראשון. ומדסלקא אדעתה דהמקשן דחייב משום לא תאכל מבושל ובירושלמי שבת פ"ז הל' ב' פליגי בה תרי אמורין ח"א אסור וחרנא אמר מותר מ"ד אסר ובשל מבושלבמים.

ומדחשיב להא בישול וא"כ להנך דלא חשבי בישול אלא כשהאור מהלך תחתיו הרי נחשב מה שהקילוח מחובר עם מקור המעין שמוסיף חמימות כאילו האור מהלך תחתיו והרא"ש בתשו' כלל כ' סי' כ"ו כתב ששאלת על אלפס חולבת אם יכולים לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד ואם נעשה הייתי אוסר הקדירה כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב כדתנן בפרק ב' דמסכת מכשירין רחץ טמאה פי' של מים שאובין זיעתה טמאה וטהורה בכי יותן בריכה שבבית והבית

מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה ועוד שנינו החם זיעת האדם טהורה שתה מים טמאים והזיע זיעתו טהורה בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה.

מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשיבה כאותו דבר נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב עכ"ל. וכן פסק ביור"ד סי' צ"ב.

וברמב"ם פרק ז' הל' ב' מהל' טומאת אוכלין כתב שהעשן העולה מן החמין משקה הוא חשוב עכ"ל. ולפ"ז אם מחובר להדוד ע"י אדי הקיטור הוה כמו שמחובר להדוד ע"י מים רותחים וחשיב חיבור למקום שמוסיף לו חום והוה כמו שהאור מהלך תחתיו: ואין לחלק ולומר דהתם כשכל המים הם חמים משו"ה כשהם מחוברים ע"י הקילוח עם המקום שמוסיף חום הוה כמו שהאור מהלך תחתיו.

אבל הכא דהמים שבהאמבטי הם מתחילה צוננים ורק ע"י אדי הקיטור נתחממו אפשר דאין נחשבים כ"כ לרותחים כבכלי ראשון שהאור מהלך תחתיו זה לא ניתן להאמר דהא סו"ס אנו רואים שנתחממו כ"כ עד שמעלים רתיחות וגם אח"כ כשכבר הם רותחים ומעלים אבעבועות מחמת הרתיחה ג"כ הם מחוברים להדוד שהאור מהלך תחתיו ע"י אדי הקיטור ובכל רגע הם מעלים רתיחות מחמת אותם אדי הקיטור.

פשוט דזה נחשב כמו שהאור מהלך תחתיו: ואין להקשות מהא דכתב רש"י בשבת (דף מ' ע"ב) ד"ה בכלי שני כו' דהך אמבטי שהחמין נמשכין לה מן המעיין חשיב לה ככלי ראשון שנרתחו בו שאעפ"י שהעבירו מעל האור מבשל עכ"ל. הרי דלא חשיב בכה"ג כמו שהאור מהלך תחתיו.

די"ל דמשמע לי' דמיירי דהפסיק חיבור האמבטי מן המעיין אחר שהמשיך לתוכה המים. דהא המשיכו המים בהאמבטי כדי שיהי' אפשר לרחוץ שם.

ואם לא הפסיקו קילוח החיבור מהמעייין בודאי עמדו אז ברתיחתם כמקדם ולא היה באפשרות לרחוץ שם: שוב ראיתי בספר שו"ת שם ארי' חלק יור"ד סי' ל"ב ובהגה' מראה כהן בפסחים (דף מ"א) שכבר הקשו כן עלה דקאמר פסח שבשלו בחמי טבריא דהאיך משכחת לה הא טבריא רחוקה מירושלים, ושניהם לדבר אחד נתכוננו די"ל דמיירי בבמה גדולה בשעת היתר הבמות דקרבת פסח היה קרב בבמת ציבור כדאיתא בזבחים (דף קי"ח) וברמב"ם פ"א מהל' קרבן פסח.

ולענ"ד נראה דל"ל כך, דהיכן היו במות גדולות בשילה נוב וגבעון וגם הם היו רחוקות מטבריא. והנה בהגה' מראה כהן כתב וז"ל והלכך אף דהקרבת הפסח עצמו היה בבמת צבור בנוב וגבעון מ"מ אכילת הפסח היה מותר בכל ערי ישראל והיו יכולים להוליכו אח"כ אפי' לטבריא עכ"ל וזה לא ניתן להאמר דכיון דנשחט הפסח בנוב וגבעון אם היה מוליכו לטבריא היה נפסל ביוצא תיכף כשיצא מן העיר ותו לא חזר להתירו אף כשהכניסו לעיר.

ועי' ברמב"ם פרק י"א מהל' מעשה הקרבנות. והא דקדשים קלים נאכלים בכל ערי ישראל היינו כשנשחט שם וכמש"כ רש"י ז"ל בזבחים (דף קי"ב ע"ב) ד"ה קדשים קלים בכל ערי ישראל דהא בכל מקום שהוא שם עושה במה ומקריבו עכ"ל.

אבל אם הקריבו בעיר אתת אינו יכול להוליכו לעיר אחרת דתיכף כשיצא מן העיר נפסל ביוצא ועי' בחוליו (דף ס"ח). וגם אין לדחוק ולומר דהא היה אפשר שיעשו במה גדולה בטבריא ושיקריבו שם הפסח כמש"כ בספר שם ארי' לפ"ז אין בזה נ"מ לדינא האידינא.

דמה דהוה הוה. וידוע דהרמב"ם לא כתב בחבורו הלכות האלה דמה דהוה הוה. ועי' יומא (דף ה') וברמב"ם פ"ו מהל' מעה"ק הל' י"ט במל"מ. והבמות הא אין להן היתר עוד לעולם.

והא הרמב"ם בפ"ח הל' י' מהל' ק"פ כתב צלהו ע"ג סיד או חרסית או חמי טבריא ה"ז אסור משמע שאפשר שהאי דינא יהיה בכל זמן: אך מלבד כל אלה מצד הסברא ידענן כיון דהמים שבהאמבטי מעלים רתיחות כמו שהאור מהלך תחתיו מ"ט ניהוש ונימא דאין דינו ככלי ראשון לענין הגעלה. ועי' מש"כ הפר"ת ביור"ד סי' קכ"א דאף הזיעה מועיל לענין הגעלה.

ומה גם שרבים מהאחרונים כתבו דמהני הגעלה בכלי ראשון אף שהעבירו מעל האש ומכ"ש לענין חמץ בפסח די"ל דהוה התירא בלע: שוב ראיתי בספר שדי חמד אסיפת דינים מערכת ה' סי' כ"ד שהביא בשם ספר שו"ת שואל ומשיב מ"ג ח"ג סי' קכ"ה שמסיק להחמיר להגעיל באמבטי שמתחממת ע"י הזיעה העולה מהדוד ע"י הצינורות דמידי ספיקא לא נפקא.

והגאון בעל שדי חמד מסיק דלגבי חמץ מהני הגעלה לכלי ראשון שנשתמשו בו על האש באמבטי הזה. כיון דיש סוברים דמיקרי התירא בלע.

ולא שבקינן מלחא דפשיטא לי' משום ספיקא דהגאון בעל שו"מ. אך באופן שלא יסתום הצנור של הזיעה רק שתהי' האמבטי מחוברת אל הדוד ע"י הזיעה באותה שעה שמגעיל. אמנם היכא דאיסורא בלע יש להחמיר כיון דכבר נפקא הוראה זו מפומייהו דרבתינו ז"ל: סימן יד שאלה אם נפל בע"ח בתבשיל רותח. או אם היה כבוש מעל"ע אם אוסר בעודו בחיים.

אם פולט אז או אינו פולט כשהוא חי: תשובה. בפרי מגדים או"ת סוף סי' תמ"ז כתב בדגים חיים לא שייך בליעה.

והנה בפרי מגדים יור"ד ריש סימן צ"ח כתב דנפל עוף בחמאה רותח ואסר באכילה והתיר בהנאה כדין בשר עוף בחלב. ולכאורה הא לשיטתו בחיים לא שייך בליעה י"ל דהתם פלטה כשמתה אך כ"ז שהוא תי לא פולט כלל.

ולכאורה יש להביא ראייה דכל זמן שהוא חי אינו פולט מהא דקיי"ל ביור"ד סי' פ"ג סעי' ו' דעכו"ם שהביא חבית מלאה מציר דגים אם כלכית אחת שוטטת בו מותר. והוא מגמרא ע"ז (דף ל"ט).

ועיין ברש"י והר"ן דכלכית הוא דג טמא ואינו יכול, לחיות בציר טמא. ואי נימא דבעודו חי ג"כ פולט ניהוש דלמא נכבש מעל"ע שלם בהציר ופולט דהא סתמא דמלתא משמע דאף דהוה שם זמן ארוך.

ועוד הא קיי"ל דמחזיקין מזמן לזמן. ואין לומר דבטל בס' דלא אשתמיט שום פוסק לומר דלרש"י צריך להיות בטל בס' ואדרבה משמע דכל שיש כילכית יותר מותר דאז לא חיישינן דלמא מעלמא נפל: אמנם באמת אין מזה ראי' כלל דהא ציר דגים אינו אסור אלא מדרבנן וא"כ הוה ספק דרבנן ומותר, והנה באמת הש"ך ביור"ד סימן פ"ג סעיף ה' כתב דרק במליחה הוה ציר דגים דרבנן.

אבל בכבוש אסור מן התורה וכ"כ הש"ך בס"ק"ז ס"ק א'. אבל כבר השיגו אא"ז בנו"ב קמא חלק יור"ד כ"ו וכתב דבכבוש ג"כ ציר דגים טמאים אסור רק מדרבנן.

ולפום ריהטא עלה על דעתי לומר דע"כ צ"ל דלא הוה כבוש. דאי נימא דהוה כבוש ופלט צירו ואסור.

א"כ איך חי הכלכית הא בציר דג טמא אינו יכול לחיות. א"ו דלא פלט.

אכן זה לא ניתן להאמר כלל דזה ודאי דבציר של עצמו יכול הוא לתיות. ובאמת אין מזה אף נדנוד ראי' דהא באמת גם הכלנית מותר באכילה בעודו בציר וכמש"כ הב"חמפורש דהוה כתולעים שגדלו בכלים דכל שלא פירשו מותרים דהא הכלכית גדל הוא מציר דגים טהורים.

והיותר נראה לענ"ד דדג ע"כ איננו מפליט כשהוא חי. אבל שאר בעלי חיים אפשר שהם מפליטים אף מחיים: ולכאורה יש להביא ראי' מהך דחולין (דף ח' ע"ב) דאיתא התם ולמאן דאמר בחמין מ"ט משום דקא בלעה איסורא דהתירא נמי בלעה אבר מן החי.

אימת בלעה לכי חיימא אימת קא חיימא לכי גמרה שחיטה ההיא שעתא היתירא הוה. א"כ חזינן מזה דאף מחיים מפלטת הבהמה דהא היה סבור למימר דבלעה בעוד שהבהמה חיה אבר מן החי.

רק דדחי דאז אינה חיימא. אבל אי הוה חיימא בודאי היה הסכין בולע אבר מן החי.

א"כ חזינן דגם מחיים מפליט. אך באמת אין מזה ראי' דהנה ברש"י ד"ה דהתירא נמי כתב וז"ל כי שחיט בה בהמה כשרה נבעי הגעלה דהא בלעה שמנונית דאבר מן החי קודם גמר שחיטה עכ"ל.

דלמה לי' לאדכורי שמנונית הא הו"ל לומר דבלעה מאבר מן החי אלא דזהו אין ספק דאבר מן החי שאינו מחובר אל הבהמה הוא מפליט ומבליע. כיון שפסק כח חיותו והספק הוא רק בבעל חי שלם אם הוא מפליט ומבליע מחיים כשעודו שלם.

כל שיש בו עוד כוח חיותו. וכאן אמרינן דבמקום חתך תפליט.

והתם השמנונית נדבק בסכין ונפרש מן הבהמה. ושפיר יכול לבלוע הסכין.

ולכן נקט רש"י בלשונו דהא בלעה שמנונית. למימר דהשמנונית נפרש מן הבהמה ונדבק בסכין.

אבל בעת שהבע"ח שלם אם מפליט ומבליע בעודו בחיים זו לא שמענו: ונ"ל להביא ראי' מהך דחולין (דף קט"ז ע"ב) טרפה שינקה מן הכשרה קיבתה מותרת מפני שכנוס

במעיה. ומבואר בהפוסקים דהיינו בין חלב צלול בין קרוש שנמצא במעיה כשר ואף ששהה במעיה מעל"ע.

מדלא כתבו לחלק. ואי נימא דבחייה פולטת ובולעת מ"ט מותר חלב כשרה שבמעיה טרפה אם היה כבוש מעל"ע הא בלעה מהטרפה.

א"ו דבעודה בחייה אינה פולטת ואינה מבלעת. וזו נ"ל שהיא ראייה גדולה.

ובחפשי מצאתי בספר דרכי הוראה שהביא ראייה דחי אינו מפליט. מהך דגיטין (דף מ"ה) דבנתי' דר"נ הוה בחשין קדירה בידיהו וקשה טובא הא בשר אדם בעשה.

וא"כ איך עשו כן לכתילה עכ"ל, ולענ"ד אין מזה שום הוכחה דהתם כיון דהוה עושות בכשפים או כמו שסברו שצדקניות הן שלא היתה הרתיחה שולטת בהן. א"כ משו"ה אין כאן פליטה עוד הביא שם ראי' מבכורות (דף ו') דג טמא שבלע דג טהור מותר באכילה ואפילו שהה מעל"ע, מדלא מחלק ולא אמרי' שנאסר ע"י כבישה.

וע"כ משום דחי אינו מפליט ומבליע עכ"ל. ולענ"ד נראה דגם מזה אין ראי' דהא הדג הוא יבש ואין שייך בו כבישה ואם תאמר שבקיבתו של דג טמא בודאי ישנם לחלוחית ומים והוה כבוש.

הא בלחלוחית קצת לא שייך כבוש כמש"כ הפרמ"ג ביור"ד סי' ק"ה במשבצות ס"ק א' והפר"ח סי' ק"ד ס"ק ח'. ואם תאמר שבודאי בולע ג"כ מים הרבה.

הא הנך מים בודאי מתחלפים תמיד ובמימות מתחלפים אין כאן כבוש: שוב ראיתי בספר פרי יצחק. שכבר כתב במקצת דברים כמו שכתבתי.

והנאני שכונתי לדעת הגדול. אלא שהוסיף וכתב עוד וז"ל אלא דאפילו אי נימא דגם דבר חי מפליט ומבליע.

מ"מ יש לדון בדבר אם נאסר מחמת בליעת טעם של אבר מן החי. דהנה בחולין (דף ק"ב) מיייתי ברייתא נטל צפור שאין בה כזית ואכלה רבי פוטר וראבר"ש מחייב.

ואמרי' התם דקא מפלגי מר סבר בהמה בחייה לאברים עומדת ומר סבר בהמה בחייה לאו לאברים עומדת כו' ועכ"פ מתבאר מסוגיא זו דלמ"ד בחייה לאו לאברים עומדת אם יאכלנה כולה כשהיא שלמה פטור משום אבמה"ח. דאין אבמה"ח בשלימה דלא מקרי אבר אלא א"כ הפרישו.

ולפ"ז נראה דגם הטעם שנפלט ממנה בחייה לחוך הרוטב. אינו אסור משום טעם כעיקר של אבמה"ח ככל האיסורין, כיון דהעוף גופה כשהיא שלימה אין עליה שם אבמה"ח ואם יאכלנה כולה פטור.

א"כ כש"כ הטעם הנפלט ממנה ליכא משום טעם כעיקר של אבמה"ח כו' עכ"ל ולענ"ד נראה דאין כאן ספק כלל. דבודאי חייב בכה"ג על איסור אבמה"ח אילו היה בע"ח מפליט ומבליע.

ואף דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת וליכא עלה שם אבר מן החי. מ"מ בפליטתו הוה עליה איסור בשר מן החי.

דהנה בעצם דין דטעם כעיקר יש להבין אם הכונה היא שלהטעם יש לו רק דינו של העיקר. או שלהטעם יש לו חשיבותו של העיקר דהיינו דהטעם הוא כמו עצמותו של העיקר ממש.

והנה אי הוה אמרינן שטעם כעיקר היינו שלהטעם יש רק דינו של העיקר בכה"ג לא היה על הטעם איסור דהא דינו של העיקר בכה"ג שאין בו איסור והטעם דינו כיוצא בו. אך אי נימא דהטעם הוא כמו עצמותו וחשיבותו של העיקר.

היינו דהטעם הוא חלק מהעיקר ממש בעצמותו. אז בכה"ג מה שפירש הטעם הוה כמו שפירש העיקר.

דהיינו כאלו נפרשה חתיכת בשר ובכה"ג הוה בשר מן החי. ולמדתי מדברי הרמב"ן בספרו מזבח כפרה בחולין (דף צ"ח ע"ב) ד"ה אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור שכתב וז"ל פירוש טעם כעיקר כגון שלא נתערב שם גופה של איסור דומיא דענבים ששרה אותם במים ויש במים טעם יין שאין שם יין כלל.

א"נ יש בו יין אלא שאבד במיעוטו כגון טיפת יין שנפל למים ואין בו מראה יין דממשו אבד וכגון בשר בחלב שנתן הבשר טעם בחלב או החלב בבשר וזהו טעמו ולא ממשו שהוזכר בתלמוד ובקדשים אסור שרואין אם נתן אותו איסור טעם גדול בהיתר כאלו נמחה שם ממשו של איסור כזית ולוקין עליו עכ"ל וכ"כ הרשב"א בחי' בחולין (דף צ"ח ע"ב) ד"ה אמר רבא שרואין את הטעם כאילו ממשו מעורב ונמחה בו עכ"ל גמרינן מדבריהם שפירש טעם כעיקר הוא דהטעם יש לו חשיבותו ועצמותו של העיקר.

וא"כ בכה"ג כשפירש הטעם הוה כמו שפירש העיקר וכמו שפירשה חתיכת בשר מן החי. ותו לא תקשה הא העיקר אין בו משום איסור אבר מן החי וגם אין בו משום איסור בשר מן החי לשיטת התו' שם (בדף ק"ב) דהיינו כל שלא פירש מגוף הבעל חי אבל הטעם שפירש יש בו משום בשר מן החי לכ"ע כאילו פירשה חתיכת בשר: שוב ראיתי בספר שו"ת חתם סופר חיוור"ד סימן צ"ד שכתב וז"ל מה שהקשה לימא אוקמא בחזקת חיים.

לא ידעתי מה בכך שהיה בחיים אי שהה בתוכו זמן הראוי לפליטה בחיים או במותו לעולם השרץ אוסר. ומש"כ בפמ"ג או"ח סו"ס תמ"ז דבדגים חיים לא שייך בליעה רצונו מה שבלעו הם חמץ או חלב.

וטעמא משום דע"י חום הטבע נתהפך לבשר ודם. ועובדא ידענא פ"א פרחה תרנגולת לתוך קלחת חמאה רותחת על האש ומתה בתוכו והורה גאון אחד שאסור החמאה אפי' לעו"ג ושפכוהו לחוץ.

ושוב הזכירוהו דבשר עוף בחלב מותר בהנאה. והשיב דא"נ דבהנאה מותרת ולמוכרה לעו"ג אסורה משום בליעת איסור אבר מן החי דאסור לב"נ.

וכתב שם דהזמין הש"י תירוץ לשיזבא מכסופא כי מתחילה לא כיון לזה כו' עכ"ל. והנה הך עובדא דהגאון אמאי שפכו בחוץ הא עכ"פ אבר מן החי מותר בהנאה.

ואולי שלא על פיו שפכו. אך סוף סוף הוא לא כיון מתחילה לזה.

שוב ראיתי בספר שו"ת עמודי אור סימן נ"ד כתב בפשיטות דכל זמן שהוא חי אינו מבליע כלל: סימן טו בע"ה יום א' כ"ה אייר תרמ"ט לפ"ק טאווראג למע"כ דודי הרב המאוה"ג כו' כקש"ת מהור"ר ארי' ליב שערעשעווסקי הרב ואבד"ק דעסמאינס יצ"ו: הנה מה ששלח דודי אהובי אלי חידושיו בענין סחורה בדבר האסור וביקש ממני לחוות דעתי, ידעתי כי לא לדדי צריך אך לנסותני חפץ ולחדודי הוא דקבעי, ומשום דאין מסרבין לגדול אודיעהו דברים אחדים שעלו על רעיוני בענין זה, ומר דודי ישים נא עינו על דברי ואת אשר יבחר יקרר ומה שלא ימצא חן בעיניו.

הנני מבקש שיעמידני על האמת: הנה היכא דקונה הישראל מינים טמאים שלמים כמו שהם בעורם נראה לענ"ד דמותר משום דטעמא דאיסור סחורה בדברים האסורים כתבו הפוסקים. דלמא אתי למיכל מיני'.

ובודאי חיישינן דלמא אשתלי ואכיל. דיאכול במזיד בודאי לא חיישינן דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן.

כמו"ש הרב המגיד בפרק ט' מהל' זכיה ומתנה בשם הרשב"א ז"ל. וא"כ דווקא בכה"ג דאיכא למיחש דאתי לאכול דהיינו כשאין בעורן.

אבל כשהן בעורן ליכא למיחש דכיון דהפשטת העור עבודה גדולה היא מדכר ולא אכיל וכמו דמשמע בחולין (דף י"ד ע"א) תוד"ה מחתכין ובכתובות (דף ה' ע"א) תוד"ה אלא ובהגה' אשרי פרק הכל שוחטין סימן י"ט. דהיכא דטריחא מילתא דכיר.

ואין לחלק דהתם עיקר האיסור הוה השחיטה ומשום הכי כיון דטריחא מילתא מדכר דכיר. אבל הכא הא הפשטת העור לא הוה עיקר האיסור כ"א האכילה, ואפשר דלא דכיר מהפשטה לאכילה הא בע"ז (דף ה' ע"ב) משמע דס"ל להתוס' דשחיטה לאו עבודה הוה.

וקאמרי התם דבבהמה איכא טירחא יתירה להפילה ומדכר. אעפ"י שהפלת הבהמה אינה עיקר האיסור.

ואעפ"כ מדכר מזה על השחיטה דהוה איסורא: אכן לכאו' יש להקשות מהא דכתבו התוס' בביצה (דף ל"ד ע"א) ד"ה מולגין דכתבו דהפשטה קלה. וכן כתב הרא"ש בפרק ד' דביצה סימן ט"ז בשם בה"ג.

די"ל דהפשטה קלה ממליגה. אבל עכ"פ טירחא יתירה איכא גם בהפשטה.

וכמו דבהפשטת הראש והרגלים איכא טירחא יתירה ממליגה, ואפשר ג"כ לומר דכשהוא בעורו לא מחשב ראוי לאכילה וכדקיי"ל ביור"ד סימן ק"א דכבש בעורו לא מחשב חתיכה הראויה להתכבד: והא דאמרינן בפסחים (דף כ"ג ע"א) צידיי חיה כו' שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרי.

א"כ מאי רבותא דציידים הא כשהם בעורם כל אדם שרי. י"ל דציידים מותרים אף להפשטן ולמכור בשרן לאכול לנכרי ועיי"ש בתוס' ד"ה אמר קרא דמסקי דהא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול.

א"כ משמע דדוקא היכא דמוכר כמו שמוכן לאכילה אז אסור: ואל ישיבוני מהא דאיתא בשביעית פרק ז' משנה ד' לקח בכור למשתה בנו כו' מותר למכרו. משמע דאף כשהוא חי נמי אסור.

די"ל דהא גבי בכור עיקר האיסור לא הוה אלא מחיים. אבל שחוט מותר אפ"ל למוכרו כדאמרינן בבכורות כל פסולי המוקדשין נשחטין ונמכרים באיטליז ונמכרין בליטרא חוץ מן הבכור והמעשר דנמכרין באומדנא עיי"ש (דף ל"א ע"א) וכן אמרי' בחולין ודף מ"ד ע"ב) אבא שרי בוכרא ולא זבין מיני' בישראל.

ואף דבכור ג"כ אסור בסחורה כמבואר שם בשביעית. הא הוה טעמא משום דיבא לידי תקלה, א"כ אין נפקותא בין מחיים לאחר שחיטה.

אבל בדברים האסורים דטעמא הוה כדי שלא יבא לאוכלן. א"כ אסור דוקא באופן ם שאפשר שיבא לאוכלן: והנה עלה דכתבתי דהפשטת העור מעשה רבה היא.

יש להקשות לכאורה דהא התם בחולין עיקר תלי בשחיטה ובע"ז תלי בהפלת הבהמה. והא גם הם עודם בעורם וא"כ משמע דהא דהם בעורם לא חשיב מעשה רבה.

אלא דהא לא קשה ולא מידי דהתם רק מעניני שחיטה קמשתעי ולא מאכילה ולו יהא נמי דכשיבא להפשיט עורה דכיר אבל הא השחיטה הוה איסורה וכבר שחט קודם הפשט. ועוד הא יכול לאוכלה מבית השחיטה וכדאמרי' בחולין (דף ל"ג ע"א) חותך כזית בשר מבית שחיטתה כו' ופירש"י שאינו מחוסר הפשט: אלא דזה אינו.

דהתוס' בפסחים (דף כ"ג) והר"ש בשביעית הביאו הירושלמי בזה"ל סוסים וחמורים היכי זבנינן ומשני דלמלאכתם הן עומדים. א"כ משמע דרק היכא דעומדים למלאכתם מותר.

אבל היכא דאין עומדים למלאכתם אף כשעודם חיים אסור. אלא דאפשר לומר דמן התורה אינו אסור רק היכא דאפשר דאתי למיכל.

ורק מדרבנן גזרו אף היכא דליכא האי טעמא דאתי למיכל. ובזה אפשר לתרץ מה שהקשו על אא"ז הנו"ב מה"ת חלק יור"ד סימן ס"ב שכתב דאיסור סחורה.

הוה רק מדרבנן. וכתב שם שלא מצא בכל הפוסקים מפורש שאיסור סחורה הוה דאורייתא.

והא הרבה פוסקים כתבו מפורש דהוה מהתורה אך לפי מה שכתבתי אפשר לתרץ דבנו"ב מיירי כשהארנבת אצל היהודי עודה בעורה, א"כ מדאורייתא מותר רק דמדרבנן אסרו אף כשהן בעורן. אכן מהתוס' בפסחים הוה קשה לי' להנו"ב.

דכיון דהקשו שמה וז"ל וא"ת דאמרינן במרובה אסור לישראל לגדל חזירים תיפוק לי' דמדאורייתא אסור. א"כ משמע דאף בעודן חיים אסור מה"ת אבל אינך פוסקים כונתם דרק היכא דאפשר לאוכלן אסור מה"ת.

והא דכתב שם בנו"ב דוהיו רק אסמכתא הוי א"כ מנא ידעינן דכשאינן בעורן אסור מה"ת. היינו לדעתא דידי' שם דעיקר איסור סחורה בדברים האסורים הוה מדרבנן.

א"כ והיו אסמכתא הוה. אבל לדעת הני פוסקים והיו אינה אסמכתא רק דמן התורה אסור כשאין בעורן וכנ"ל: והנה אין לומר דלפי תירוץ התוס' מותר רק היכא דלמלאכה הם עומדים אבל היכא דאינם עומדים למלאכה אף דאינם ראויים לאכילה ג"כ אסור.

דא"כ הא דאמרינן בחולין (דף ז' ע"ב) עקרנא להו איכא צער ב"ת וכתב רש"י ז"ל ובל תשחית ליכא שיהיו ראויות לדישה. וא"כ אי לא היה משום בל תשחית אז לא אוקימנא דמיירי בראויות לדישה.

ולפ"ז כיון דאין ראויות לדישה איך יעכבם אצלו הא אינם עומדים למלאכה. א"ו כיון דעודם אינם ראויים לאכילה מותר.

אלא דזה הוה כנזדמנו דמותר. אך יש להביא ראיה ממה שכתבו התוס' בע"ז (דף ט"ו ע"א) ד"ה אימור בסיה"ד וז"ל ופסק רבינו ברוך דלפי זה אין להתיר אלא כשקונה הסוס לצורך עצמו ונמלך עליו למוכרו דאם לא ימכרנו יפסיד.

אבל לוקח סוסים למוכרם כדי להרויח אסור דלא יקחם ולא יפסיד בהם עכ"ל ולא כתבו דאסור משום סחורה בדבר האסור אף דאינו קונה למלאכה. א"ו דאף דאינו קונה למלאכה כיון דאינו ראוי לאכילה מותר.

ואפשר לומר דאף דאינו קונה למלאכה. מ"מ עיקרם עומדים הם למלאכה לכך מותר: ובעיקר הדבר אי אסור סחורה בדברים האסורים הוה דאורייתא או דרבנן אין לדייק מסנהדרין (דף צ"ג ע"א) דקאמר ודניאל להיכן אזל כו' לאתויי חזירי דאלכסנדריא כו' דאין אסור מה"ת.

די"ל דהתם עפ"י המלכות הוכרת להביא ועיין בירושלמי שביעית פ"ז התם מלכות אונסת. עוד אפשר דהתם רק ספסירא הוה: ואשר ק"ל בהאי ענינא דבב"ק (דף י' ע"ב) איתא א"ל רב כהנא לרב אלא טעמא דכתב רחמנא והמת יהיה לו הא לאו הכי הוה אמינא נבילה דמזיק הויא.

השתא אית לי' לדידי' כמה טריפות יהיב לי' דאמר מר ישיב לרבות שוה כספואפי' סובין דידי' מבעיא, והא כיון דאסור לעשות סחורה בנבילות וטריפות. איך יהיב לי' אף אי אית לי' לדידי' נבילות וטריפות.

דבשלמא למזיק. אפשר דהוה נזדמנו אבל איך יקבלם הניזק מידו וצ"ע.

בן אחרתו האוהבו ומכבדו: חיים פישל א"ה התשובה הזאת כתבתי כד הוינא טליא. בעודני, אז צעיר לימים.

והדפסתי אותה יען כי היא שארית הפליטה מחיד"ת ששלחתי לדודי ז"ל ורוב החיד"ת נאבדו ממני. וגם כדי להוקיר זכרון דודי ז"ל ששחל"ח באבי ימינו בעמדו על הבמה לדרוש לפני בני עדתו ביום א' דשבועות שנת תרנ"ה לפ"ק, ועתה הנני לעורר הערות אחדות בזה הענין: הנה במה שחדשתי אז דהיכא דמחוסר הפשט מדכר ולא אכיל מצאתי שכבר כתב כן בספר שו"ת חחם סופר חלק יור"ד סימן ס"א דבספק טריפה דבעי שישחט ויתקן אדהכי והכי מדכר דכיר לא מצינו חשש תקלה יע"ש.

וגם נזכרת סברא זו בדברי אא"ז בנו"ב קנינא חלק יור"ד סימן ס"ב בסופו וז"ל ובפרט שאינם מוכרים הבשר לחוד אחרי הפשטו אלא מוכרים אותו קודם ההפשט איכא היכרא ולא יבא לאכלו כו' עכ"ל. והנה בח"ס ת' יור"ד סי' ק"ד כתב בשם ס' חו"י דאין לנו לסמוך על הטעם להקל ולהתיר.

נהי דאה"נ דקרא לא אסר סחורה אלא במידי דקיים לאכילה אין לנו להורות קולא ולומר דטעמא דלמא אתי למיכל מיני' ונתיר היכי דלא אתי למיכל מיני' כו' עכ"ל. הנה בתשו' הרשב"א ח"ג סי' רכ"ג כתב דאסור לעשות בהן סחורה גזרה שמא יבא לאכול.

אלא דמדבריו משמע דאף דעכשיו הם במצב כזה שא"א לומר שיבא לאכול. מ"מ אסור משום הך גזרה, משום דכיון דמינם לאכילה עומד אם יתעסק בהם בסחורה יש לחוש שבזמן מן הזמנים יבא לאכול מהם: עוד כתב שם ספר חו"י סימן קמ"ב דקרא לא מיירי אלא מאיסורא שלא היה להם שעת הכושר.

אבל נבילות וטריפות שהיה להם שעת הכושר אינם נלמדים מהך קרא ואיסורן מדרבנן עכ"ל. הנה בספר אור זרוע הלכות שביעית סימן ש"ל כתב מפו' דגם נבילות וטריפות הוה מדאורייתא יע"ש: והתוי"ט בשביעית פ"ז הקשה דאי אמרי' דמדאורייתא אסור א"כ מאי פריך בפ"ק דבכורות (דף ו' ע"ב) חלב מנ"ל דשרי כו' אלא מדכתיב ואת עשרת חריצי החלב ודילמא לסחורה ע"ש.

דהא אם חלב אסור כאכילה אסור ג"כ בסחורה עכ"ל. ובספר נחלת צבי ביור"ד סי' קי"ז תירץ וז"ל די"ל דהא דקאמר ודילמא לסחורה היינו למוכרם שלא לצורך אכילה וע"כ צריכים לומר כך.

דהא תניא בפסחים (דף כ"ב) ובע"ז (דף ו') מנין שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מ"ה לב"נ ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול ע"ש. ומעתה אי נימא דהא דפריך בפ"ק דבכורות ודלמא לסחורה היינו למכור לעו"ג לאכילה.

יקשה דהא מאי דבעי למימר דחלב אסור היינו משום אמ"ה. והאיך ימכור לעו"ג ויעבור אלפ"ע כו' א"ו מוכח דהא דקאמר ודלמא לסחורה היינו שלא לאכילה עכ"ל.

הנה כבר הקדימו בהוכחה זו בספר אמתחת בנימין על משניות בשביעית פ"ז: אך השיטה מקובצת בבכורות (דף ו') כתב בשם תוס' חיצוניות וז"ל וא"ת אמאי לא ילפינן מדכתיב גבי אברהם ויקח חמאה וחלב ובודאי לא האכילם איסור דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה. ואומר ר"י ז"ל דהוה סבור שהם בני נח ולא נצטוו על כן.

כי אין זה מז' מצות ב"נ שקבלו עליהם עכ"ל. מזה נראה דס"ל להתוס' דמותר לתת לב"נ חלב אף אי הוה אסור באכילה והנראה בטעמם דכבר כתב בנו"ב מה"ת חלק יור"ד סימן ל"ו דאף לפי ההוה אמינא דחלב אסור אין על זה איסור אמ"ה.

דהחלב לא שייך בו לא תאכל הנפש עם הבשר שהוא אזהרת אבר מן החי. ולא שייך בו ובשר בשדה טריפה לא תאכלו שהוא אזהרת בשר מן החי כמבואר בחולין (דף ק"ב ע"ב).

שהחלב אינו לא אבר ולא בשר. ולכן אמר כאמ"ה הוא ולא אמ"ה ממש.

אבל האיסור שהוא בחלב לפי הה"א. הוא משום דלא אשכחן דאתי מן החי ויהי' מותר קודם זביחה דכתיב וזבחת ואכלת.

ויש בו איסור שאינה זבוחה והיינו איסור עשה עכ"ל. ולפ"ז אין ב"נ מצווה על זה.

ומלבד זה אף אי נימא דיש בהחלב איסור אבר מן החי. היינו ע"כ שאין כאן ממשות אבר מן החי רק כיון דהחלב מחמצה מאמ"ה הוה טעמו ולא ממשו.

ובספר מלא הרועים אות ב"נ סי' כ"א כתב דאין ב"נ מוזהר על טעם כעיקר. ומצאתי בכרו"פ סימן פ"א ס"ק ז' שהקשה ג"כ קושית התוספות חיצוניות ותירץ דעיקר איסור חלב הוה נפקא לן מהטמאים לאסור צירן ורוטבן.

וזה לישראל נאמר ולא לבני נח ולפי מה דאמר' שם דדם נעכר ונעשה חלב הא דם איתקש למים בפסחים (דף כ"א) ולכ"ע מותר בסחורה וע' מש"כ בנו"ב תנינא חיור"ד סי' ס"ב ובח"ס חיור"ד סי' ק"ו: ומה שכתב בנחלת צבי ליישב קושית התו"ט. דהא דקאמר ודלמא לסחורה הכוונה שימשח עורות, עיין מש"כ הרשב"א ז"ל בתשו' ח"ג סי' רכ"ג וז"ל עוד ראיתי במה שכתבת דבר שאינו נראה לי כו' שכתבת שאם אינו סוחר בדברים להעמידן ולמכרן לצורך אכילה.

אלא כדי לתקן בהם עורות וכיוצא בזה. הרי אלו מותרין בסחורה כזו.

וראי' מפורשת ממה שתירצו בירושלמי בחמור וגמל דלמלאכתם הם עומדים. וזה נ"ל כשיבוש, שכל שהוא מן הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה כחזיר ושאר המינים אסורים בבמה ובעוף שדרך בני אדם לגדלם כדי לאוכלם.

ושאין רובם עומדים לתשמישים אסור לעשות בהם סחורה כו'. אלא במה שאין דרכם של ב"א ואפי' העכו"ם לגדל רובם לאכילה אלא למלאכה כחמור וגמל.

אבל המתגדלים ברובם לאכילה לא. וחמה אני אם התירו התוס' בענין זה שאמרת.

אלא אולי כבענין שנפסל לאכילה ושאין ראוי אפי' לעכו"ם אלא לעבד בהם את העורות כו' עכ"ל הרי דהרשב"א כתב מפורש שלא כדבריו: ובעיקר קושית התו"ט נראה לענ"ד לומר דע"כ אין על החלב איסור סחורה. דהא ע"כ יכול הוא לגדל בהמות לאכלן או למלאכתן.

וא"כ החלב מהן הוה כנזדמנו דמותר. שוב מצאתי שכבר כתב כן בשו"ת ח"ס חיור"ד סי' ק"ח ובהגה' הרד"ל בבכורות (דף ו') ובהגה' גליון רש"א בסי' קי"ז.

ולכאוף לפ"ז אמאי איצטריך קרא למישרי חלב בסחורה מיעשה לכל מלאכה הא חלב נמי הוה כנזדמנו. והנה לפי דברי הא"ח שמביא הש"ך בסי' קי"ז ס"ק ד' שכתב דבכלל חלב הוה.

גם חלב טמאה ניחא דאיצטריך קרא להשמיענו דחלב טמאה מותר בסחורה, אלא אפי' לשיטת הסוברים דרק חלב טהורה מותר בסחורה. מ"מ איצטריך קרא להשמיענו דיכול לקנות לכתחילה מאחרים חלב של נבלה.

דזה לא הוה נזדמנו. דאף דהבשר של הנבלה אסור בסחורה.

אך החלב מותר בסחורה: והנה הקו' מב"ק (דף י) כבר בא זכרה בספרים. הנלע"ד דהנה האחרונים חלקו על הרמ"א שכתב דאסור לקנות להאכיל לפועליו עכו"ם נו"ט.

עי' בש"ך וט"ז בסי' קי"ז ובשו"ת מקום שמואל סי' ע"ז כתב דכונת הרמ"א היא. רק היכא דהאכילה שנותן להפועלים זו שכתב.

אבל אם נותן להם שכר לבר מאכילתם מותר. וכן מבואר להדיא באור זרוע הל' שביעית סי' ש"ל דמותר לקנות להאכיל לעבדיו ולשפחותיו ולכלביו.

ולפ"ז אפשר שיקחם הניזק לצורך עבדיו ושפחותיו: סימן טז שאלה. אם עכו"ם מאנס לישראל להנאת עצמו בשעת הגזרה ח"ו אם יהרג ואל יעבור או לא: תשובה.

כתב הר"ן בחידושו לסנהדרין (דף ע"ד) דמהא דכתב הרמב"ם וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה כו' דאחר שהתיר הנאת עצמן. משמע דבשעת הגזרה לית לן בה שריותא כלל.

אך הוא הביא ראיה מהירושלמי פרק ג' דסנהדרין ובשיעית דהיכי שעושים הגזרה להנאת עצמן בין בצנעה בין בפרהסיא כל שהן משאר עבירות חוץ מג' לא אמרי' יהרג ואל יעבור. מהא דאיתא התם בראשונה היתה מלכות אונסת כו' חד מומר אעבר בשמיטתה תמחיין רמיין כובעתא פ"י ראה אותם אוספים התבואות ועושים גדישין כו' אמר ר' יעקב בר אידי קושייתו קומי ר' אבוהו לא כן אמר ר' זירא נמנו וגמרו כו' בהדא דתימא בינו לבין עצמו אבל ברבים אפי' מצוה קלה כו' ופריקו אימור לא אתכוין מגזרתן אלא למגבי ארנונין כלומר שלא היה הדבר להעביר אלא להנאת עצמן לגבות הארנוניות שאין רצון המלכים להוביר שדות וזו היתה גזרה על הכל ולא עשו אותה שעת גזרה מפני שלא היה להעביר.

וזאת ראי' ברורה. וכן הסכים הר"ר דוד ז"ל בלי שום חולק עכ"ל, והנה לפ"ז יהיה הרמב"ם ז"ל לכאורה סותר דברי עצמו דהא כתב בפרק א' הלכה י"א מהלכות שמיטה ויובל דמותר לזרוע בשביעית משום ארנונא.

והנה ראיתי בספר קובץ על הרמב"ם בפרק ה' מהל' יסודי התורה שכתב דלפי מה שכתב הלחם משנה מדכתב הרמב"ם ויגזור גזרה על ישראל שכונתו כדברי הנמוקי יוסף בסנהדרין דלא מקרי גזרה אלא כשהגזרה מיוחדת באומה אחת לאפוקי שלא תהיה כגזרת אחשורוש שהיתה כוללת כל האומות א"כ אין סתירה מן הירושלמי דשם מיירי להנאת עצמן שהיתה גזרה על הכל עכ"ל.

וזה אינו דאם באנו לדייק ממה שכתב ויגזור גזרה על ישראל הא גם בפרק א' מהל' שמיטין כתב הרמב"ם משרבו האנסין והטילו מלכי עכו"ם על ישראל לעשות מחנות לחילותיהם התירו לזרוע בשביעית כו' א"כ התם נמי רק על ישראל לבד גזרו. והנה גם הראב"ד הביאו הרשב"א בת"י לכתובות (דף ג') כתב ג"כ דבשעת הגזרה אף להנאת עצמן יהרג ואל יעבור.

ובהגה' אשר"י פ"ק דכתובות נסתפק בזה. וא"כ גם עלייהו תקשה מהך ירושלמי שהקשה הר"ן ז"ל על הרמב"ם ז"ל: והנראה לענ"ד לומר אליבא דדעתם.

דכל היכי דגזרו לעבור על. התורה אף דהוי להנאתם היינו דכונת הגזרה היא משום הנאת עצמן.

אבל סוף סוף היא לבטל התורה. היינו דא"א לקיים הנאתם בלי ביטול התורה.

זה נקרא שעת השמד ויהרג ואל יעבור. אבל היכי דעיקר גזרתם היא הנאתם ולא גזרו כלל לבטל דברי תורה רק דעכשיו א"א לעשות להם הנאתם בלי ביטול מצוה בכה"ג יעבור ואל יהרג.

כיון דהם כל עיקרה דמלתא לא גזרו על ביטול תורה. וסברא גדולה היא.

דכל היכי דהם גזרו מפורש לבטל מצוה אף דכונתם היא להנאת עצמן. מ"מ חזינן דמצות בזויות עליהם ואיכא קידוש השם כשיהרג ולא יעבור.

אבל כשכל עיקר גזרתם לא גזרו לבטל מצוה. רק שגזרו על הנאת עצמן.

אלא דא"א לעשות הנאתם בלא ביטול מצוה א"כ כיון שהמה לא גזרו כלל על ביטול מצוה. ולא אכפת להו כלל אם יעבור הישראלי או לא.

דאטו אם אפשר היה לעשות הנאתם בלי ביטול מצוה מה היה אכפת להו. א"כ אין זה שמד לבטל מצוה: שוב ראיתי בחידושי הרשב"א בכתובות (דף ג') שכתב וז"ל ואפשר שכל בשעת השמד אפי' בהנאת עצמן כדי שלא, יהא המצות בזויות בעיניהם וקלות לבטלם מאחר שהם גוזרים שמד לבטל תורתנו.

אבל כיון שכל עיקר לא גזרו אלא להנאת עצמן אינו שמד עכ"ל. וכ"כ בש"מ בשם הרמב"ן ז"ל וכונתו נראה כמו שכתבתי דהיכי דגזרו בפ"י לעבור על מצוה אף דכונתם בשביל הנאת עצמן מקרי שמד ויהרג ואל יעבור משא"כ כשלא גזרו לעבור.

רק שגזרו על הנאתם אף שא"א לקיים גזרתם בלי ביטול מצוה זהו אינו נקרא שמד ויעבור ואל יהרג. וכה"ג כתבו התוס' בפסחים ובע"ז (דף כ"ז ע"ב) ד"ה שאני גבי רפואה ואור"י דמירי כגון שאומר לו שאותם מים או אותם עצים מועילים ולא אחרים כו' אבל בשאינו תולה תועלת בהם יותר מאחרים.

אלא שאומר לו הבא לי מים או עצים מותר להביא אף מעכו"ם והכי איתא בירושלמי פרק ח' שרצים בכל מתרפאין חוץ מעכו"ם. עד שא"ל הב לי עלין מעכו"ם אבל א"ל הב לי עלין סתם מביא לו עלין של עכו"ם עכ"ל.

ומעתה מדוייק מה שכתב הרמב"ם בפרק א' מהל' שמיטין משרבו האנסין והטילו מלכי עכו"ם על ישראל לעשות מחנות לתילותיהם התירו לזרוע בשביעית עכ"ל היינו שהטילו על ישראל שיעשו מתנות לתילותיהם ולא שיזרעו בשביעית אלא אף אם לא יזרעו בשביעית ויעשו מתנות באופן אחר ג"כ לא אכפת להו.

לכן התירו לזרוע בשביעית. ופירושא דהך ירושלמי הוא כך.

פירוקו אימר לא אתכוין בגזירתן אלא למגבי ארנונין היינו שהם לא גזרו שיזרעו דוקא ולא התכונו לזה כלל. אלא רק למגבי ארנונין בכל אופן שיהיה.

ואף אם לא יזרעו ומ"מ ישלמו ארנונין לא אכפת להו. לכן לא הוה שמד באופן זה.

ועוד י"ל לדעת הרמב"ם דהך ירושלמי מקשה אמאי שהתיר לחרוש בפרהסיא וע"ש בפני משה וע"ז תירץ דנתכוננו להנאת עצמן: אך קשה מהא דאיתא בכתובות (דף ג' ע"ב) דאמרי בתולה הנישאת ליום הרביעי תיבעל לטפסר תחילה כו' משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה.

ולידרש להו דאונס שרי. ולפ"ז תקשה איך ידרשו דאונס שרי הא הוה שעת הגזרה, ובשלמא אי נימא דלהנאת עצמן אף בשעת הגזרה שרי.

אתי שפיר.

אך אי נימא דאף להנאת עצמו אסור בשעת הגזרה א"כ איך שרי אונס. דהתם הא א"א למלאות הנאתם רק אם יעברו על דברי תורה.

וכן הקשה הרשב"א ז"ל בחי' בכתובות (דף ג') ובש"מ שם. שוב ראיתי דגם להנך דס"ל דלהנאת עצמן מותר בשעת הגזרה תקשה ג"כ מירושלמי כתובות פרק א' הל' ה'.

דאיתא התם בראשונה גזרו שמד ביהודה שכן מסורה להם מאבותיהם שיהודה הרג את עשו כו' והיו הולכין ומשעבדין בהם ואונסין את בנותיהם וגזרו שיהי' איסטרטיוס בועל תחילה כו' אנוסה היא ואנוסה מותרת לביתה. והכא הא לא הוה להנאת עצמן.

דהא קאמר שגזרו משום שיהודה הרג את עשו. וא"כ מ"ט לא מסרו עצמן למיתה.

ואדרבה קאמר התם דאשת ישראל לא היתה מטמנה א"ע מהאיסטרטיוס. והנה להראשונים שסוברים תירוצא דקרקע עולם גם להלכה, ניחא.

אך הרמב"ם ועוד רבים שס"ל דרבא פליג על אביי ולא סבירא לי' תירוץ זה דקרקע עולם לענין פרהסיא א"כ גם לענין שעת הגזרה לא יועיל: והנראה לומר בזה דבפשיטות לא קשה דהיכי אמרי' יהרג ואל יעבור. היינו היכי דאונסין אותו לעבור עבירה ואם לא יעבור אז יהרג.

אז הדין הוא שיהרג ואל יעבור בשעת הגזרה. כיון דעיקר האונס אין זה מעשה העבירה כ"א אונס אחר גרים לי' לעשותו אונס.

כגון אונס המיתה. וכמש"כ הרשב"א בת' ליבמות (דף נ"ג) וז"ל והא דלא פירש המשנה הוא אונס בשאנסוהו למיתה לבא עליה, דההיא כיון דבביאה עצמו ליכא אונס לא קרינן בי' הבא על יבמתו באונס כו' עכ"ל.

ובכי האי גונא הישראל הוא שעושה את העבירה. היינו שהעכו"ם אונסו בדבר אחר שאומר שיהרגו אם לא יעשה העבירה.

נמצא שהאונס הוא דבר אחר כדי שיעשה בעצמו מעשה העבירה. אבל כשהעכו"ם לא גזרו כלל על ישראל שיעשו הם העבירה.

רק שהעכו"ם גזרו על עצמם שהם בעצמם יעשו המעשה. בזה לא שייך יהרג ואל יעבור כיון שעיקר המעשה לא גזרו כלל על ישראל שהם יעברו רק שהעכו"ם בעצמם יעשו.

ואף שזהו גופא מה שיעשה העכו"ם היא עבירה לישראל. מ"מ לא שייך יהרג ואל יעבור דלאו איהו קעבר.

ולמשל אם עכו"ם גזרו על ישראל שיאכלו נבלות ואם לא יאכלו יהרגו זהו נקרא שעת הגזרה ויהרג ואל יעבור. אבל כשהעכו"ם לא גזרו כלל על ישראל.

ובין אם יאכלו בין אם לא יאכלו נבילות לא יהרגו. רק שהעכו"ם גזרו עליהם בעצמם שאם רואים יהודי מחויבים הם לתחוב נבלה בגרונו בעל כרחו שלא ברצונו.

ואפשר לא יעמוד היהודי כנגדם ולא יניח להם. לתחוב הנבלה בגרונו יהרגוהו בחמתם, אך לא גזרו כך מפורש שיהרגוהו, באופן זה לא יהרג היהודי כי אם יניח להם לעשות.

כיון שגוף העבירה היא באונס. ולא מבעיא לשיטת השאלות פ' וירא שכתב בטעמא דהך מלתא דבשעת השמד יהרג ואל יעבור.

כיון דגזרה למיעקרא למלתא הוי קדוש השם. זהו דוקא שגזרו שהיהודי יעבור.

אבל כשהם בעצמם עוברים. היינו שאונסים אותו בגוף הדבר שאז הוא אינו עושה כלל. בודאי ליכא חילול השם. אלא אף לטעמא דרש"י ז"ל בסנהדרין (דף ע"ד ע"א) שלא ירגילו הכותים להמריך את הלבבות לכך.

זהו ג"כ שייך רק אם היהודי מוכרח הוא לעבור. כגון באופן שאנסו אותו באונס אחר כדי שיעבור העבירה.

אז שייך מורך לב. אבל כשאינו אונס אותו באונס אחר כדי שיעשה העבירה.

רק שאונסו העבירה עצמה כגון שתוחב לו בבית הבליעה נבלה בע"כ. מאי הוה לי' למיעבד.

ולא שייך בזה מורך לב. וזו היא סברא נכונה: ומעתה מיושב הכל על נכון.

דהנה לכאורה קשה ג"כ בהך סוגיא דכתובות שם דקאמר האי סכנה אונס הוא משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. דלכאו' הלשון אינו מדוייק דהול"ל דמסרן נפשייהו לקטלא והוה סכנה.

ומדקאמר ואתיין לידי סכנה משמע שזה שמסרן נפשייהו לקטלא אין זה עיקר הסכנה. רק שעיי"ז יבואו לסכנה.

דזה צריך בירור. אלא באמת דאם העכו"ם גזרו שהנשאת ליום הרביעי תבעל או תהרג.

אז הוה זו גופה הסכנה בעצמה מה שלא תניחנו לבעול אותה. כיון שאז תהרג ואז היתה מחויבת ליהרג ולא שתניח להתבעל לו כיון שהם גזרו או שתניח לו לבעול או שתהרג.

וא"כ על הבעילה בעצמה אינה אנוסה. כ"א האונס הוא מה שתהרג אם לא תניחנו שיבעלנה.

וכיון שהוא שעת השמד תהרג ואל תעבור. כיון דבאופן זה היתה הגזרה עליה בעצמה שהיא תעבור העבירה מאונס ההריגה.

אבל התם לא גזרו כלל עליהם. ואף אם לא יתרצו ג"כ לא יהרגו. וכדמשמע כל הסוגיא שהיו מחפשים תחבולות שלא יפיקו זממם ואעפ"כ לא הרגו אותן. כי אם עיקר הגזרה היתה שהטפסר יבעלנה ועליו היה מוטל הדבר. ובע"כ היה בועלה ולא היה שם תשש מיתה כלל. וא"כ איהי לא מידי קעבדה כיון שלא ברצונה היה הדבר.

והאונס היה גוף הבעילה. לא אונס אחר בכדי שתניח לו לבעול. ובאופן כזה אין זה ככל העבירות שבשעת השמד יהרג ואל יעבור דלאו איהי קעברה כלל. רק שלא ברצונה אונס אותה על עיקר העבירה. ומעתה מדוייק מאי דקאמר משום דאיכא צנועות דמסרן נפש יהו לקטלא. היינו אף שגוף האיסור הוה באונס.

ולא היא דקעברה איסורא. אך כיון שסברו שנאסרות לבעליהן. לכן עמדו נגדם בכל כחן ולא הניחו לבעול את עצמן. ואף לקטלא הוה מסרן נפשייהו ואפשר דעי"ז אתיין לידי סכנה.

דלא לבד שיפיק זממו ויבעול אותה שלא לרצונה אלא אם תעמוד נגדו אז יהרגנה בחמתו. אף דעיקר הגזרה לא היה כלל שתהרג אם לא תבעל.

וכן נמי בירושלמי קאמר שהכהנות היו מטמינות עצמן משמע נמי שלא גזרו כלל שתתמצה להבעל ואם לא תתמצה תהרג. רק שגזרו שהאיסטרטוס יבעול בעל כרחו.

וזהו גוף האונס. לא אונס אחר כדי שתניח לו לבעול.

אבל מאסתר פריך שפיר דע"כ לא אנס אותה אחשוורוש על הבעילה, דהא לקח אותה לו לאשה ושפיר פריך. ומהתימא על הט"ז ביור"ד סימן קי"ז ס"ק ג' שמדייק מלשון הרמב"ם שסובר דאם לא נתכוין אלא להנאתו אפי' בשעת השמד שרי וזהו שלא כמש"כ הר"ן ז"ל אליבא דהרמב"ם ז"ל: והנה בלחם משנה הביא בשם הר"ן בפרק במה טומנין בשבת דכיון דלא אקשי גמרא והא אסתר שעת הגזרה הואי משמע דלא מקרי גזרה.

אלא כשהגזרה מיוחדת באומה אחת לבד. אבל אחשוורוש לא על ישראל בלבד גזר אלא על כל מדינות מלכותו עכ"ל.

הנה בר"ן זה ליתא אלא שכ"כ בנמוקי יוסף בסנהדרין. ולכאן' תקשה הא הנמוקי יוסף גופי' ס"ל דלהנאת עצמן אף בשעת השמד שוה לפרהסיא וס"ל דלא יהרג.

א"כ כיון דמשני רבא דלהנאת עצמן שאני גבי פרהסיא א"כ שוב לא תקשה נמי מהא דאסתר שעת הגזרה הואי. אך זה לא קשה ולא מידי.

דלהו"א דגמרא תקשה. דמקשה והא אסתר פרהסיא הואי דהול"ל מקודם והא אסתר שעת השמד הואי.

אך לפי מה שכתבתי לעיל אליבא דהרמב"ם לחלק היכי דהעכו"ם גוזרים מפורש לעבור על דברי תורה אף שכונתם היא להנאת עצמן ובין היכי שגוזרים להנאת עצמן ולא אכפת להו אם יעברו על דברי תורה אם לא.

רק דעתה א"א לעשות להם הנאת עצמן בלי עבירה זהו לא מקרי שעת השמד. א"כ לולי דמסתפינא הוה אמינא דהכא נמי הא אחשוורוש מפורש גזר להנאת עצמו ולא לעבור. ולא אכפת לי' כלל אם יעברו או לאו. ואם היה אפשר למלאות הנאת עצמו בלי עבירה ג"כ היה מתרצה.

ואפשר שזו היא כונתו במה שכתב לא על ישראל לבד גזר אלא על כל מדינות מלכותו עכ"ל. והיינו דאם גזר על ישראל לבד א"א למלאות הנאתו בלי עבירה וכו"ל.

אבל כשגזר על כל מדינות מלכותו א"כ אפשר היה שיקח בת נכר ותמלא הנאתו בלי עבירה: סימן יז שאלה. הא דעכו"ם מאנס את ישראל בפרהסיא שיהרג ולא יעבור אם פרהסיא הוא בפני עשרה ממש.

או אם סגי אם ידעו מזה עשרה מישראל שזה ג"כ הוה פרהסיא. ואם הנאנס מצטרף למנין העשרה: תשובה.

הרמב"ם בפרק ה' הל' ב' מהל' יסודי התורה כתב וז"ל אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג. לכאורה משמע מדנקט לשון ואין שם עשרה מישראל וכן הוא לשון שאר הפוסקים.

משמע מזה דרך בפני עשרה ממש הוה פרהסיא. אבל באמת זהו לא דוקא דבאמת אם יודעים מזה עשרה מישראל נקרא פרהסיא.

מדפריך בגמרא בסנהדרין (דף ע"ד) והא אסתר פרהסיא הואי ובודאי לא היו שם עשרה מישראל בביתו של אחשוורוש. ועוד מדאמרי' במגילה (דף י"ג ע"א) א"ר יוחנן מתוך גנותו של אותו רשע למדנו שבחו שלא שמש מטתו ביום.

ובודאי נזהר מעין רואים. וכ"כ בש"ך יור"ד סימן קנ"ז ס"ק ד'.

ולא תקשה ממה שכתבו התוס' בע"ז (דף נ"ד ע"א) ד"ה הא דכתבו דהך דכתובות (דף י"ט) דאמר רבא אילו אתו לאמלוכי קמן אמרי' להו זילו חתומו כו' והתם נמי בצנעא מיירי דאין דרך שיאנס אותם בפני עשרה עכ"ל דהתם נמי זהיר המאנס אותם שיחתמו בשקר שלא ידעו אנשים ולכן נקרא צנעא.

שוב ראיתי בשו"ת הרדב"ז חלק ד' סימן צ"ב שכתב ג"כ וז"ל ופ"י בפרהסיא כגון דידעי עשרה מישראל בדבר אע"ג דלא הוו בשעת מעשה. מדפרכינן בגמרא והא אסתר פרהסיא הואי והא לא הו' י' בשעת מעשה אלא משום דידעי לה למלתא קרי לה פרהסיא וזה ברור עכ"ל.

ובזה ניחא מה שכתבו התוס' בפסחים (דף נ"ג ע"ב) ד"ה מה ראו חנני' כו' פ"ה מה ראו שלא דרשו וחי בהם וקשה דהא בפרהסיא הוה ומסקינן בסנהדרין דלכ"ע בפרהסיא חייב למסור עצמו כו' עכ"ל דלכאו' יש להק' דלמא תודוס איש רומי ס"ל כו' שמעון ב"י

במדרש רבה שה"ש ז נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה ושלשה מכל ישראל וחנניה משאל ועזרי' שהיו השלשה מישראל עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו ע"ז.

וא"כ לא היו שם עשרה מישראל וליכא פרהסיא. אלא דלפי מה שכתבתי ניחא דהתם הא היה הדבר בפרסום רב וידעו מזה עשרה מישראל ואיכא פרהסיא.

ובזה תקשה על מש"כ שם המהרש"א בח' אגדות דהתם לא היה פרהסיא דלא היו שם עשרה מישראל וכדאמרינן גבי נעמן שלא היו עשרה מישראל בבית רימון עכ"ד. דאין דמיונו עולה יפה.

דהתם גבי נעמן לא ידעו כלל מזה עשרה מישראל. אבל גבי תמו"ע הא ידעו מזה רבים מישראל ואיכא פרהסיא: והנה בכרו"פ סי' י"א בפלתי ס"ק ב' כתב ג"כ דמשו"ה מוקמי' הא דהשוחרט בשבת בשוגג ולמה לא תי' דאיירי בצנעה ותי' ג"כ דאין צריך שיראו עשרה בני אדם לענין פרהסיא רק שיהי' הדבר בפרסום.

דהיינו שידעו עשרה ב"א ואי הוה מוקמינן במזיד והיינו בהתראה והתיר עצמו למיתה אין לך פרסום גדול מזה. אלא שאין מזה ראי' לקידה"ש.

וכמו שאכתוב לקמן: וראיתי בספר מנחת חינוך מצוה רצ"ו שחקר אם הנאנס עצמו מצטרף לעשרה והניח בצ"ע. ולכאו' מהא דמבואר באהע"ז סי' קל"ג דצריך להיות אצל נתינת.

גט עשרה אנשים וכתב בספר סדר גיטין למהר"ר מיכל ז"ל דצריכין עשרה בלא הבעל. וכן משמע ג"כ מהך דכתובות (דף ז' ע"ב) דאמר לי' שמואל לרב חנא בגדתאה פוק ואייתי לי בי עשרה ואימא לך באנפייהו.

דמשמע דהנך עשרה לבר מינייהו אין ראי' מזה דהתם משום דתהוי פרסומי להך מילתא. א"כ הוא עצמו בודאי אינו מועיל לפרסומי דהך מלחא.

אבל הכא דינא הכי דאין קדוש השם אלא בעשרה וכל בי עשרה שכינתא שריא. לכן אף הנאנס מן המנין.

והנה שם בכתובות קאמר ר' הונא בר נתן מנין לברכת חתנים בעשרה שנא' ויקח עשרה אנשים מזקני העיר. אף דחתנים מן המנין.

ועוד הא היה שם גם פלוני אלמוני ומדוע הוצרך לעשרה אחרים. הא גם הם היו יכולים להצטרף לעשרה, אלא דלרוחא דמלחא לקח עשרה אחרים דבאמת הם ג"כ מצטרפין: והנראה לענ"ד להביא ראי' דאף הנאנס הוא ממנין העשרה מהא דאיתא בסנהדרין (דף ע"ד ע"ב) בעי ר' ירמ' תשעה ישראל וכותי אחד מהו.

דיש להבין טעם בעייתא זו. כיון דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל אמאי נימא דגם כוחי יכול להיות מכלל העשרה.

ומאי קמבעיא לי' וראיתי בשאלות פ' וארא שכתב וז"ל בעי ר' ירמ' תשעה ישראלים ואחד עו"ג מהו כיון דרובא ישראל מי מצטרף עו"ג או לא. דלכאו' איכא למידק דא"כ

אמאי קמבעיא לי' עו"ג אחד ותשעה ישראלים הוה לי' למבעיא מיעוטא עו"ג אם הם מצטרפין לרובא ישראל דלפי הך טעמא איכא למבעי אף ביותר מעו"ג אחד.

והנה בברכות (דף מ"ז ע"ב) קאמר נמי ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין לעשרה, הא פי' התם הרא"ש בפ"ז סימן כ' וז"ל וכן פי' רב האי גאון דקטן עולה למנין עשרה ויראה דהיינו טעמא דאמרי' דאפי' מוטל בעריסה מצטרף דכל בי עשרה שכינה שרויה דמונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דאומרים קדושה בעשרה ל"ש גדולים ל"ש קטנים קרינן בי' בתוך בני ישראל ובלבד שיהי' תשעה גדולים.

אבל טפי מאחד לא. כדאמרי' גבי עבד דטפי מאחד ליכא ליקרא דשמיא לצרפו ועבד נמי אית' בכלל ונקדשתי דשכינה שרויה אכל מחוייבי מצות בני ברית עכ"ל.

וכל זה לא שייך בעו"ג דאינו בן ברית ומאי קמבעיא לי' לר' ירמ'! ולולי דמסתפינא הוה אמינא דלכך קמבעיא לי' אם עו"ג מצטרף.

דהנה אם אנסו לעבוד עו"ג אז אף בצנעה יהרג ואל יעבור ואף שעובד באונס ואין כונתו לעבוד. מ"מ הוה חילול השם לגבי העכו"ם האונסו וז"ל הרא"ה בספר החינוך מצוה רצ"ו שאם יאמרו לו לאדם עבוד עו"ג או נהרגך יהרג ואל יעבדה.

ואעפ"י שלבו תמים באמונתו ביראת ה' אעפ"כ נצטוה שיהרג ואל יעשה המעשה הרע ההוא ולא יתן מקום אל המעביר לחשוב שהוא כפר בהש"י עכ"ל. וא"כ גם כשנהרג איכא קידוש השם לגבי האי כותי המאנסו.

ולפ"ז הכי בעי ר' ירמ' תשעה ישראל וכותי אחד מהו. היינו הך כותי המאנס דבדידי' ג"כ שייך קידוש השם כשלא ישמע לו כמו דבצנעה שייך קידוש השם גבי העו"ג.

ולפ"ז אפשר לומר דהך כותי מצטרף גם גבי שאר עבירות להיות נקרא פרהסיא אם איכא בהדי' תשעה מישראל. ופשיט דאינו מצטרף דמגזרה שוה ידעינן דכולהו ישראל בעינן, וא"כ מדמבעיא לי' לר' ירמ' אם הכותי המאנס מצטרף עדיפא היה לו למיבעי אם איכא תשעה ישראל בלא הנאנס אם איהו גופי' מצטרף.

א"ו דאיהו מצטרף בהדי' תשעה אחרים והוה פרהסיא: והנה אם נימא לאידך גיסא דאין הנאנס בכלל העשרה. א"כ אם מאנס עשרה מישראל שכולם יעברו עבירה לפ"ז אין זה פרהסיא.

כיון שהם כולם אנוסים ואינם בכלל, וא"כ תקשה מהא דגיטין (דף נ"ז ע"ב) מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים אמרו אם אנו טובעין בימים כו' קפצו כולן ונפלו לתוך הים נשאו ילדים ק"ו בעצמן כו' אף הם קפצו לתוך הים. דכבר הקשו בתוס' שם ד"ה קפצו מהך דאמרי' בע"ז (דף י"ח) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו ותירצו דהכא יראים היו מיסורין.

ולכאו' יש להבין בגוף הדבר אמאי נהרגו דמן הדין היה להם לעבור ולא ליהרג. דהילדות פשיטא דהא קרקע עולם ק והילדים נמי בהך עובדא היו קרקע עולם כיון דאינהו לאו מידי קעבדי וכמו שפרש"י לקלון ילדים למשכב זכור וא"כ אינהו לא קעבדי מעשה והויין כמו אשה שהיא קרקע עולם.

ועדיפא מזו כתבו התוס' והר"ן ורבינו ירוחם נתיב י"ח חלק א' דאם הוא כבר מוקשה ורוצים לאנוס אותו לערוה א"צ ליהרג. והכא בודאי היה להנאת עצמם ואפי' בשעת הגזרה היה להם לעבור ולא ליהרג.

עיין ביור"ד סימן קנ"ז בש"ך ובט"ז. ועיין מש"כ לעיל סימן ט"ז.

ולפי שיטת הרמב"ם ז"ל דכל מקום שצריך לעבור ולא ליהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו אם כן היה להם לעבור ולא לחבל בעצמם: אלא דכבר מבואר ברבינו ירוחם חלק א' נתיב י"ח דאם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור וכאן הוי בפרהסיא. אך אי נימא דאין הנאנסים בכלל א"כ שוב אין זה פרהסיא, ואין לומר כיון דכבר מבואר דהך עשרה אין זה בפניהם ממש אלא שידעו מזה בשעת מעשה שזה ג"כ הוה פרהסיא.

דהא הכא בודאי לא ידעו אחרים מזה דהא אמרי' שם בגיטין דאח"כ הרגישו בעצמן למה הם מתבקשים משמע מזה דאחרים לא ידעו מזה. ואפשר לומר דלא אלה ששבו אותם רצו לאונסם.

רק כדי שיעברו עבירה נתנום לאחרים לאונסם ואין זה להנאת עצמם: סימן יח בע"ה יום ה' י"ב סיון תרע"א לפ"ק סייני יצ"ו לכבוד הרה"ג המפורסם בעהמ"ח ספר מרבה תורה הי"ו: הגיעני ספרו מרבה תורה על הלכות ריבית וכמעט שעברתי עליו מצאתי בו דברים אשר לפיענ"ד יש לדון בהם.

והנני להעיר ע"ז את אוזן כת"ר נ"י:הנה בספרו מרבה תורה סימן קנ"ט ס"ק ג' כתב וז"ל מיהו פשוט דגר צדק אחיך מקרי כו' ובשיטה מקובצת (דף ע"א) מביא בשם הרמב"ן דנראה דהך ברייתא דמס' כותים דמלוין ולוין מהם בריבית מיירי בגרי אמת ואפ"ה שרי ע"ש אך בש"ס דילן (דף ע"ב) מבואר דבלוה אתר שנתגייר הרי הוא כישראל ע"ש עכ"ל.

ופלא שלא שם כת"ר עינו דכונת הרמב"ן היא דכותים גרי אמת הם היינו הכותים הראשונים שנתגיירו היו גרי אמת וא"כ בניהם דין מומרים להם. כיון שנתקלקלו.

אבל אלה שנתגיירו ולא נתקלקלו בודאי אסור להלוות אותם בריבית. ולפי דברי כת"ר שכונת הרמב"ן בדברי מסכת כותים.

היינו שגם עכשיו הם גרי אמת ומ"מ מותר להלוותם בריבית. א"כ איך יפרש הא דתני החם אין מוכרין להם בהמה גסה כו' אין משיאים אותם ולא נושאים מהם נשים, דבגרי אמת, לית דין ולית דיין דמותר.

ובשיטה מקובצת מביא זה אהא דנשאל ר"ת על בן משומדת אחת. ע"ז כתב הרמב"ן דהך ברייתא דמס' כותים דבגרי אמת תני להו וקתני מלוין ולוין אותם ולוין מהם.

משום שבניהם. נחשבו למומרים ומסיק ע"ז ומ"מ למדנו שהמשומדים לע"ז מותר להלוותם כו' יע"ש: ומש"כ בסי' קנ"ט ס"ק י"ז וז"ל דאף למ"ד דכותי הבא על בת ישראל הולד כשר וא"צ גרות דוקא אחר הלידה בישראל אבל במעי אמו עדיין אינו כישראל דס"ל כרב יוסף דגם לר' יוסי עיבור במעי זרה אינו זר עי' יבמות (דף ס"ז) עכ"ל.

אין זה דומה להתם. דהתם דלאחר לידה הוא כהן ואינו זר אמרי' דכבר מרגע העיבור הוא כמו לאחר לידה אבל לומר דקודם לידה ישתנה דינו וליזל בתר זרע האב אף במעי אמו מה שאין הולכים בזה אחר לידה כשיוצא ממעי אמו זה א"א.

והא דר"י ס"ל עובר במעי זרה זר הוא. היינו דכל זמן שהוא במעי אמו אזלינן בתרה וחשבינן לי' כותה דידה.

אבל כאן במעי אמו לחשוב אותו שלא כאמו ואף לא כלאחר לידה זו לא שמענו: וממילא ליתא להא דכתב כת"ר להסתפק אליבא דהש"ך שכתב בתו"מ ס"י קכ"ז דבישראלית שנתעברה מעכו"ם שהבן אילו יורש את אביו ובלוה מאביו אחר שנתגייר לא יחזיר לבנו ע"ש. שיש לעיין בלא נולד הבן עדיין שבשעת עיבורה דינו כעכו"ם למה שכתבתי ויורש אביו דבר תורה אולי מחויב להחזיר לאפוטרופוס שלו עכ"ל כת"ר.

גם בשעת עיבורה אינו נחשב כעכו"ם כמש"כ לעיל. ומלבד זאת אף אי נימא כדברי כת"ר דבשעת עיבורה הוא נחשב כעכו"ם אין כאן מקום להסתפק לענ"ד, דאף לשיטת הסוברים דעובר אית לי' זכיה.

היינו הך עובר שיהי' בן קיימא אבל כאן כשיוצא לאויר העולם שוב יהי' כישראל ולא תהי' לו שום זכיה בנכסי אביו. ורק כשהוא עובר אית לי' בהון זכיה.

באופן זה הוה כאינו בר קיימא. ואף שיש לדחוק ולומר כיון דסו"ס העובר בן קיימא ואית לי' זכיה.

ומכיון שקונה כשהוא עובר. אף שלאחר לידה לא היה זוכה בשל העכו"ם.

מ"מ מה שכבר זכה הרי הוא שלו. אך הא הרי"ף והרמב"ם פסקו דעובר לית לי' זכיה ועי' מש"כ הש"ך בתו"מ בסי' ר"י ס"ק א' ועי' בתו"מ סי' רע"ו סעי' ה' בהגה': עוד כתב כת"ר בספרו מרבה תורה סימן קנ"ט ס"ק ט"ז וז"ל מומרת, בש"ך כתב אבל מומר שיש לו בן מן העכו"ם הבן כמוהו.

והוא פלא דהרי הוא הדין בישראל שיש לו בן מן העכו"ם שהוא כעכו"ם כמש"כ באהע"ז סימן ט"ז סעיף ב' עכ"ל כת"ר. הפלא הוא על כת"ר שלא שם עינו שבש"ך שם כתוב הבן כמוהו.

ואולי נזדמן לו טעות הדפוס. ואעפ"כ היה לו לכת"ר להבין מדמומרת הבן כמוהו ולגבי מומר כתב אבל דמשמע דבן מומר אינו כן.

והנה מצאתי בחוות דעת סי' קנ"ט בחידושים ס"ק ו' נדפס בטעות הבן כמוהו. אך שם מסיק ודינו כעובד כוכבים.

ומה שהביא כת"ר מהך דאהע"ז סי' ט"ז סעי' ב'. כנראה שלא עיין בש"ך שהביא משם: ועלה דכתב בספר חות דעת ביור"ד סימן קס"א ס"ק ה' שפסק באם לקח רבית מישראל ואח"כ נעשה הלוח מומר לעכו"ם דא"צ להחזיר לו הריבית.

והקשה עליו בספר שער דעה ממ"ד דלאו דשימה מתלי תלי וקאי ואם יקח ממנו רבית יוגמר השימה דמעיקרא. וכתב כת"ר וז"ל ולפי ענ"ד י"ל דדמי כמו שגובה השימה אח"כ מאיש אחר עי' חגיגה (דף ט"ו) אמרה אחר הוא עכ"ל כת"ר.

ובמחילה מכבודו ל"ל הכי. דרק גבי גר שנתגייר אמרי' דהוא כקטן שנולד.

אבל מומר אעפ"י שחטא ישראל הוא. ולא הוה אחר.

ושם בחגיגה הזונה טעתה וחשבה שאינו אלישע ב"א כ"א איש אחר משו"ה אמרה אחר הוא. ומה שחז"ל קראו אותו אחר.

היינו מפני שלא חפצו לקרא אותו בשמו. יען כי למד תורה מתחילה.

אלא דדברי השער דעה אינם ענין לדברי החות דעת והתפארת צבי דהם כתבו היכא דכבר לקח הריבית מהלוה ואם נעשה אח"כ מומר חקרו אם מחויב להחזיר לו הרבית. אך בשער דעה חקר אם ישראל הלוה לחבירו ברבית קציצה וקודם הפירעון המיר הלוה אם מותר לקחת הרבית.

וע"ז כתב דאם יקח עתה הרבית הרי נגמרת השימה. אך אם כבר לקח הרי כבר נגמרה השימה והספק הוא רק אם יחזיר מפני שאין מצוה להחיותו עוד כתב כת"ר שם וז"ל נסתפקתי מומר לעכו"ם שלוה מישראל ברבית ושב בתשובה אם גובה הישראל הרבית כהך דסימן קע"א שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר עכ"ל כת"ר.

ולענ"ד נראה דאין כאן מקום להסתפק כלל. דלא דמי לגר שנתגייר שחוששים בו שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר.

מפני דאין מקבלים גרים שלא לשמה ועי' ביבמות (דף כ"ד ע"ב) אבל בישראל שהמיר אם שב בתשובה לא אכפת לן כלל אם יאמרו בשביל מעותיו חזר זה. מפני שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

וראיה לזה מהא דכתב הרמ"א בחו"מ סי' רפ"ג סעיף ב' וי"א דמניחין הירושה בב"ד ואם יחזור בתשובה נותנין לו עכ"ל. ואמאי לא ניחוש שיאמרו בשביל מעותיו חזר זה.

אלא ודאי דבישראל החזור בתשובה לא אכפת לן בהא, וגם גבי גר מכיון שכבר נתגייר ויש לו דין ישראל תקנו דירש אביו משום שמא יחזור לסורו כמבואר בקידושין (דף י"ז ע"ב) ובע"ז (דף ס"ד). ואף דהתם ג"כ אפשר לומר דהא דאינו חוזר הוא שלא לשמה.

כיון דאם לא ירש אביו היינו חוששין שמא יחזור לסורו מ"מ התם שלא לשמה ג"כ טוב שמתוך שלא לשמה יבא לשמה כיון שהוא כבר כישראל: ועוד אין כאן מקום ספק כלל דבין לטעם הראשונים דלכך מותר להלוות למומר ברבית משום דקיי"ל דמורידין ולא מעלין וכיון דגופו מותר ממונו לא כ"ש.

א"כ כיון ששב בתשובה בודאי אסור לקחת ממנו עתה הרבית דשוב אין כאן הך ק"ו כלל. וגם לטעם הנך דסוברים דלכן לוקחים רבית ממומר משים דאין מצווים להחיותו ולא קרינן בי' וחי אחיך עמך.

ועיין במשנה למלך בפרק ה' הל' ב' מהל' מלוה ולוה א"כ גם לפי טעם זה כיון ששב בתשובה אחיך קרינן ב'י: ומה שכתב כת"ר דבמומר לעכו"ם שכל באיה לא ישיבון ועפ"י רוב אינם חוזרים כמ"ד בחולין (דף ה') מקבלים קרבן מפושעי ישראל ולא ממומר. א"כ ודאי ערומי קמערים ומוציאין מידו הרבית עכ"ל, משם אין רא' ויותר היה לו להביא מהך דע"ז (דף י"ז) כל באיה לא ישובון ולא ישיגו כו' ואם ישובו כו' ועי' ברמב"ם פרק ב' הל' ה' מהל' עכו"ם וחוקותיהן.

וכן האפקורסין מישראל אינם כישראל כו' ואין מקבלים אותם בתשובה שנא' כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים. ועלה דכתב בספר חות דעת בסימן קנ"ט ס"ק ב'.

דעבד כנעני פשוט שאסור להלותו ברבית דמקרי אחיומצוין לחיותו וכתב כת"ר וז"ל ובראשית השקפה אמינא דנעלם ממנו דברי התוס' בב"ק (דף פ"ת) ד"ה דכתיב שסיים ורבית והונאה נמי אין קנין לעבד בלא רבו עכ"ל. הנה מדברי התוס' אין כל התחלת קושיא על דברי החות דעת ואדרבה מכל דבריהם מוכת דבעבד יש דין ריבית.

והא דכתבו בסוף דבריהם ורבית והונאה נמי אין קנין לעבד בלא רבו. היינו דמשו"ה לא תקשה על ר' יהודה מרבית דכתיב אחיך משום דלא שייך גבי', אבל אי שייך גבי' בודאי יש בהם איסור רבית כמו שכ' בח"ד: ומה שחקר כת"ר בכותי שלקח רבית אם מוציאין ממנו הרבית שלקח אם טוען קים לי כהש"ך שמתיר גם ללות מכותי ברבית.

לענ"ד נראה דאין כאן מקום כלל לחקור דכיון דברבית אין יורדין לנכסיו. רק דב"ד כופין כמו שכופין על מ"ע כמבואר ביור"ד סימן קס"א סעיף ה'.

וא"כ כותים שעשאו כעכו"ם גמורים בודאי אין כופין אותם לקיים כל מ"ע ולכן אין כופין אותו להוציא הרבית מידו: ובמה שמבואר ברמ"א סי' ק"ס סעיף א' דאין חילוק בין אם מלוה לעני או לעשיר. ובדרכי משה כתב דהכי איתא בפרק המקבל (דף קי"ד) גבי השבת העבוט.

וכתב כת"ר וז"ל שלפיענ"ד אין משם רא' דהכי איתא שם ת"ר ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו הא עשיר שכב מאי קאמר אמר ר"ש הכי קאמר לא תשכב ועבוטו אצלך הא עשיר שכיב ועבוטו אצלך. ולכאו' קשה דלמא באמת התורה התירה בעשיר וכדמסתבר טעמא לחלק.

אך י"ל דהכי פירושו דבהך קרא כי תשה ברעך מיירי שלא הלוה לו ברבית. וא"כ באמת אסור לשכוב בעבוטו גם בעשיר שלא מדעתו דהוי גזלן משא"כ בהלוהו על רבית והעשיר מרויח בזה ההלואה ונותן לו מדעתו ריוח אולי באמת אין איסור וכ"ש לשכוב בעבוטו מדעתו רק דהקרא לא מיירי בהכי עכ"ל כת"ר ומסיק כת"ר לצדד דמותר להלות לעשיר ברבית מה"ת.

וכתב עוד דבתורה מפורש בפ' משפטים ובפ' בהר לענין רבית עני דוקא. ואין הדבר כן. שגם לעשיר אסרה תורה ללות ברבית. והא בפ' תצא כתיב לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך.

א"כ בין עני בין עשיר במשמע. ומש"כ דבפ' משפטים מיירי בעני.

הא מפורש בב"מ (דף ע"א) דהאי קרא מיירי אף בעשיר. ועיין בסמ"ע סימן צ"ז ס"ק א'.

ומש"כ בדברי הגמרא גבי השבת העבוט. הא מפו' ברש"י ובנמוקי יוסף דהוי רבית יע"ש.

ואין להקשות אמאי נקט רש"י דהוי רבית דלמא מקשה דאיך ישכב בעבוטו הא הוי גזל. דע"כ הא דמדייק הא עשיר שכיב הוי דומיא דעני דקאמר לא תשכב בעבוטו.

ואי שלא מדעת ל"ל למימר דלא ישכב בעבוטו פשיטא דהא הוי גזל. א"ו דמיירי במדעתו ואפי' הכי גזרת הכתוב דבעבוטו של עני לא ישתמש וא"כ תו ליכא למימר דהק' היא משום גזל ושפיר פי' רש"י והנ"י דמקשה משום רבית.

וידוע שיטת הרמב"ם בפ"ג מהל' מלוה דבכלים של או"נ אסור להעביט אפי' מדעת הלוה. ודומיא להכי להשתמש אסור אפי' מדעתו: ובזה יש לתרץ מה שקשה אהא דפירש"י עלה דקאמר הא עשיר שכיב והרי הוא רבית.

דאיך מקשה על הפסוק הא רבית קצוצה לא הוי אלא כשקצץ בתחילת הלוואה ולפי מש"כ דמיירי לדעת הלוה. א"כ כיון דסתמא משמע דבכל גונא בעשיר שכיב והא אפשר דכשמרויח לו הזמן ובשביל כך מתרצה שישתמש בהעבוט ולדעת הראב"ד ועוד ראשונים הוה רבית קציצה ואפשר דרש"י ס"ל כותייהו: ועל ספיקו של המשנה למלך בשם תשו' מהר"ש שנסתפק אם הלוה עובר משעת הלוואה או משעת נתינה הביא כת"ר ראייה דנפסל הלוה לעדות משעת שימה בסי' ק"ס ס"ק ג' ממש"כ תוס' ע"ז (דף כ"ו) דעובדיה ליה אצל יהורם ברבי מפני פ"נ והלא בלא"ה לא מצינו ששילם לו הרבית בחייו עכ"ל כת"ר.

הנה במד"ר שמות פ' ל"א איתא אבל יהורם כו' ולמה בין זרועותיו ויצא מלבו לפי שהקשה את לבו ופשט ידיו לקבל הרבית יע"ש: חיים פישר עפשטיין החוב"ק הנ"ל. סימן יט בע"ה יום ד' ב' תמוז תרע"א לפ"ק סיני יצ"ו לכבוד הרב הגדול מהור"ר בבי וויראנסקי שליט"א.

ע"ד מה שהסתפק כת"ר באחד שלוה מחבירו מאה רו"כ בר"ק ושלם י"ב רו"כ בעד כל שנה במשך ארבע שנים ואח"כ מת המלוה ובנו היתום תובע את הקרן המאה רו"כ והלוה משיב שחפץ לנכות את סך הרבית שנתן ויתר התוב ישלם לו. דיש לתקור אם אפשר לו להלוה לנכות מהקרן של היתום כיון דאף דר"ק יוצאה בדיינים היינו מהמלוה עצמו אבל לא מיורשיו דהא לברי' לא אזהר רחמנא: לכאורה דבר זה במתלוקת שנוי דהנה הרא"ה ז"ל בספר החינוך מצוה שמ"ג כתב והלוה ברבית האסור מן התורה עובר על לאו ומוציאין אותו ממנו בדיינים שיורדין ב"ד לנכסיו כדרך שיורדין לנכסיו בגזל או בנזקים כדעת קצת מרבתי ז"ל עכ"ל.

מזה נראה שס"ל שהמלוה אינו קונה הרבית כיון שב"ד יורדים לנכסיו כגזל. והא דאמרינן דלבריה לא אזהר רחמנא היינו גזרת הכתוב וכמש"כ במל"מ פ"ד הל' ג' מהל' מלוה ולוה.

וכן נראה מדברי רבינו ירוחם בחלק חוה נתיב כ"ב ח"א שכתב וז"ל ובהנאת מלוה כתב הר"ף כיון דארוח לה זימנא מקודשת ואסור לעשותו מפני הערמת רבית וברבית קצוצה כגון שהלוה לה ד' בה' וקדשה באותו חמישי אינה מקודשת עכ"ל. משמע דס"ל ג"כ דאינו קונה הרבית ומשו"ה אינה מקודשת, ומפרש הא דאיתא שם בקידושין אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה הא רבית מעלייתא הוא היינו דאינה מקודשת ואמאי קאמר דבהנאת מלוה מקודשת, וכן נראה ממש"כ בעל העיטור אות קידושין בשם רבינו אבן מג"ש ז"ל שכתב וז"ל אבל רבינו אבן מג"ש אמר דוקא דארוח לה זימנא במלוה דמעיקרא דאבק רבית הוא ומותר תדא דאין יוצאה בדדיינים וקנין אית לה בגווייה עכ"ל משמע מזה דברבית קציצה אין לו קנין: אבל מפירש"י ז"ל שם בקידושין נראה דס"ל דהמלוה קונה הרבית מדכתב שם וז"ל אילימא דאזקפה מעיקרא ארבעה בחמשה והשתא אמר לה התקדשי לי בזוז חמישי רבית מעלייתא הוא ואמאי קרי לי' הערמת רבית עכ"ל וכ"כ בתוס' ר"י הזקן.

א"כ משמע דהקשה רק מהלשון דקרי לה הערמת רבית. אבל מעיקרא דדינא דמקודשת לא פריך מידי דשפיר מקודשת ברבית דממון המלוה הוא.

וכן כתבו הפוסקים אליבא דרש"י ז"ל עיין מש"כ הב"ת באהע"ז סי' כ"ת והב"ש שם ס"ק כ"ו וכן היא דעת הריטב"א ז"ל בפ"ק דקדושין דף ו' וכן כתב בשיטה מקובצת בבבא מציעא (דף ס"ה ע"א) ד"ה ארבעה שכ"כ הריטב"א בשם הרמב"ן ז"ל שממון של רבית ממון גמור הוא וקני לי' מאי דשקיל לי' שהרי אין יורשיו תייבין להחזיר אלא דרתמנא רמא עלי' לשלם הילכך קנייה אלא דהוא תוב עליו לשלמו ואילו קדש בו' את' האשה: מקודשת עכ"ל.

וכן כתב הנמוקי יוסף בריש פרק א"ג בשם הרשב"א והר"ן וכ"כ הריב"ש בתשו' סימן תס"ה דהא. דרבית קצוצה יוצאה בדדיינים היינו שב"ד כופין אותו משום מ"ע דוחי אחוך עמך.

אבל אין בר"ד יורדין לנכסיו: דשעבודדשעבוד נכסים ליכא כלל. וכן מפו' בתשו' הרשב"א בספר תולדות אדם סי' קי"ח: ולפ"ז לכאורה לשיטת הסוברים דהמלוה אינו קונה הרבית והא דאין היורשים צריכים להחזיר הוא גזה"כ.

אך אם הלוה עדיין לא שילם הקרן אפשר דיכול לנכות סך הרבית שקבל המלוה ממנו. אך לשיטת הסוברים דהמלוה קנה הרבית ורק שהוא מחויב להחזיר משום וחי אחיך עמך.

א"כ מהיורשים אינו יכול הלוה לנכות מהקרן סך הרבית שנתן להמלוה. כיון דכבר קנינהו המלוה.

ועלייהו אין מצוה דוחי אחיך עמך. כיון שהם לא לקחו הרבית כמש"כ הרשב"א בתשו' שם.

ומכיון שהמחבר פסק ביור"ד סי' קס"א סעי' ה' דאין ב"ד יורדין לנכסיו לגבות רבית קצוצה רק כופין אותו כמו שכופין על כל מצות עשה משום וחי אחיך עמך משמע דפסק דהמלוה קונה הרבית. ולפי"ז אין הלוה יכול לנכות מהיורשים מן הקרן סך הרבית שנתן

להמלוה: והנה בספר ישועות יעקב אהע"ז סי' כ"ח ס"ק ו' כתב דגם רש"י ס"ל דרבית אין המלוה קונה.

אך הא דמשמע מדבריו דגם ברבית קצוצה היא מקודשת כתב לתרץ וז"ל והנה בש"ס תמורה פליגי אביי ורבא דכל מלחא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד אי מהני כו' אלא במאי פליגי בשינוי קונה או לא ופי' הקונט' היכי דשינה מדעת המקום וס"ל להרי"ו כיון דאנן קיי"ל כרבא דהיכי דשינה מדעת המקום לא קני כלל.

א"כ אין הדבר שלו ולכך אינה מקודשת בזה נ"מ בין אביי ורבא והארכתי בזה בחי' למס' ב"ק אהך דיליף דרשות יורש כרשות לוקח דמי וכתבתי שם דהחילוק בין אביי ורבא באופן זה דבין לאביי ורבא רבית קצוצה יוצאה בדיינים אלא דלאביי הוא רק משום מ"ע ואין יורדין לנכסיו ולרבא כיון דהיכי דשינה מדעת המקום לא קנה א"כ הדבר גזל בידו וב"ד יורדין לנכסיו כו' ומעתה כאן דאביי קאמר להך מלתא דאסור לעשות כן משום הערמת רבית ולאביי פשיטא דהיכא דמקדש ברבית קצוצה דמקודשת וע"כ הוצרך רש"י לפרש דעיקר הקו' על לישנא.

אבל למאי דקיי"ל כרבא נכונים דברי הרי"ו להלכה דהמקדש ברבית קצוצה דאינה מקודשת עכ"ל. והנה חי' לב"ק לא זכיתי לראותם.

אך בפשוטו קשה לומר כן דהא רש"י ז"ל כתב שם בתמורה (דף ו' ע"ב) ד"ה בשינוי קונה כו' ולרבא לא קני אלא היכי דכתיבי קראי ונא איתפרש לן דלהוי מידי בנייהו. אלא תירוצי דהני תיובתא דמר אית לי' דמשום דמהני ולא מהני הוא ומר אית לי' משום טעמי דקראי עכ"ל ולפי דבריו טובא איכא בנייהו.

ועוד בב"מ (דף ס"ה ע"א) דאמר אביי האי מאן דמסיק כו' רבא אחר גלימא מפקינן מיני' מ"ט כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דרביתא הוא. משמע דרק משום דלא לימרו פליג רבא על אביי.

אבל בקנין הרבית ס"ל כי הדדי דאל"כ לימא לי' דמפקינן גלימא משום דלא קני לה כלל. וכבר הקשו כן לרבא דס"ל אי עביד לא מהני ומכש"כ לפי מש"כ התוס' בב"מ (דף ס"א ע"ב) ד"ה רבא דרבא ס"ל דאף ר"ק אינה יוצאה בדיינים.

ליכא למימר כן ועי' בספר מחנה אפרים בדיני רבית סימן ב' ומה שכתב עליו בספר שער המלך הל' אישות הל' ט"ז: ובספר מחנה אפרים שם כתב וז"ל וכי תימא איך אפשר לומר דרבא סבר דלא קנה המעות או החפץ של רבית והא רבא גופי' קאמר בא"נ (דף ס"ה) דהאי מאן דמסיק ד' זוזי דרביתא בחברי' ויהיב לי' גלימא בגווייהו כי מפקינן מיני' גלימא מפקינן מ"ט כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דרבית הוא ע"כ.

משמע דמדינא אין צריך להחזיר הרבית עצמו שלקח זולת בדבר מסויים ומשום כי היכי דלא לימרו הא לאו הכי נראה דכל שמחזיר הדמים סגי כמו שדקדק הריטב"א ז"ל יע"ש. נלענ"ד דאין משם רא'י דההיא מיירי במכר לו גלימא משום הד' זוזי דרביתא דהוה מסיק גבי' דדל מהכא זוזי דרביתא.

מ"מ המכר קיים כל שמשך המלוה מאחר דהמוכר רוצה למכור ודמי למוכר חפץ לחבירו בר' זווי שהיה סבור שהיה חייב לו ואישחכח דלא היה חייב לו מידי דהמכר קיים וצריך לתת לו דמיו שהרי בתורת מקח בא לידו ולא בתורת גזל עכ"ל. ולולי דברי קדשו הוה אמינא דזהו פשוט דאם בשעה שמכר חפץ לחבירו בד' זווי שהיה סבור שהי' חייב לו ולא היה לו זווי לשלם ומשו"ה מכר לו החפץ.

ואח"כ אשתכח דלא היה חייב לו מידי. שהמקח בטל משום דהוה כההיא דאמרי' בכתובות (דף צ"ז ע"א) זבין ולא איצטריכו לי' זווי הדר זבינא.

וגם לפי מה שכתב הרא"ש בתשו' כלל ק"ב סי' ד' דבעל הבית המוכר כליו מחמת דחקו ואין לו מה יאכל אמרי' ג"כ דיקירי עלי' וחשיבי עליו. ולדידי' שוים כל הדמים ואם לא היו נותנים לו בהם אלו הדמים היה מצמצם או לזה מעות ולא היה מוכרן בפחות עכ"ל וכן פסק בשו"ע חו"מ סי' רכ"ז.

מ"מ נראה דזהו מן הסתם אבל אם פירש שמוכר החפץ מחמת דאיצטריכו לי' זווי ואשתכח דלא איצטריך המקח בטל וכן כתב הטור בסי' ר"ז וכן הדין במוכר חפץ לקנות בדמיון דבר ידוע ולא איצטריכו לי' זווי אם אמר בשעת המכר שלדעת כן הוא מוכר. המכר בטל וע"ש בב"ח.

אך הדרישה והט"ז שם מסייעים דברי הטור לכונה אחרת יע"ש ואכמ"ל בזה: ובעיקר מה שכתב דההיא מיירי במכר לו גלימא משום הד' זווי דרביתא. הנה אף שאם באה לידו הגלימא בתורת מקח וכמו כן בסבור שהוא חייב לו ובא החפץ לידו בתורת מקח המקח קיים וצריך הוא אח"כ לשלם דמיו כשאשתכח דאינו חייב לו כלום או דהד' זווי דרביתא אינון.

אבל כשבאה הגלימא לידו בתורת תשלומים על החוב, שסבור שהוא חייב לו ואשתכח דאינו חייב לו כלום נלענ"ד דאז צריך להחזיר לו החפץ ואינו קונה אותו כיון דלאו בתורת מקח באה לידו כ"א בתורת תשלומים על החוב. והא הוה תשלומים בטעות.

וכן נמי גבי רבית אם בהרבית אין חיוב והמלוה אינו קונה הרבית. אז אף אם נותן הגלימא בתורת תשלומים ג"כ לא היה קונה אותה.

ועיין בבבא מציעא (דף ל"ה ע"א) שאני התם דשומא בטעות הוה דקא הוה כיפי מעיקרא ומש"כ שם בשיטה מקובצת בשם הרמב"ן ז"ל, ואף דהיכי דאגבי' איהו בחובו לא הדרה כמבואר שם. היינו דהא חייב לו בודאי.

וכיון דאגבי' איהו הרי גמר ומקני לו. אבל כאן הא אינו חייב לו באמת וא"כ הקנה לו בטעות.

ועי' מש"כ בספר נתיבות המשפט סי' ק"ג ס"ק י"ב וז"ל אמנם ודאי נראה דאם היה רוצה הגזלן להחזיר החפץ והיה תובע להנגזל דמים בעד הקרקע שהגבו לו הב"ד ודאי יכול הנגזל לומר בעד החוב הייתי רוצה לקבל. אבל בעד מעות מזומנים אין אני רוצה לקנות עכ"ל.

ועי' בספר שו"ת המב"ט ח"א סי' רע"ג: והנה בגמ' הא קאמר האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דרביתא בחבר' ויהיב לי' גלימא בגוייהו. דהגלימא לא מכר כ"א יהיב לי' הגלימא היינו בתורת תשלומים וכן מבואר מלשון הרמב"ם פ"ח הל' ט"ו מהל' מלוה והטור יור"ד סי' קס"א מי שהיה נושה בחבירו ד' דינרים של רבית ונתן בהם חפץ.

היינו שנתן בתורת תשלומים. אבל אם היה נותן לו הגלימא בתורת מכר אף שלא שלם לו בעדה תשלומים אחרים.

כ"א ניכה בעבור זה דמי הרבית אפשר דאף לרבא לא מפקינן מיני' גלימא. משום דאז לא יאמרו דהיא גלימא דרביתא.

כיון דבתורת מקח באה לידו לא בתורת תשלומים על הרבית ואף דשלם בעדה הרבית. מ"מ עיקר המקח לא בשביל הרבית נעשה.

והא דכתבו הפוסקים ע"ז דמשמע דוקא משום דלא לימא. הא לאו הכי המקח קיים.

לאו למימרא דמיירי שקבל הגלימא בתורת מכירה. אך כונתם דהתשלומין קיימים משום דרבית קנויים לו למלוה משקבלם: ואף מדברי רבינו ירוחם שכתב וברבית קצוצה כגון שהלוה לה ד' בה' וקדשה באותו חמישי אינה מקודשת נראה לענ"ד דאפשר לומר דאין ראוי דס"ל דאין המלוה קינה הרבית דיש לומר דבאמת היכי שכבר קבל המצוה אז הוא קונה הרבית אך מש"כ דאינה מקודשת באותו חמישי.

היינו משום דאין שם חוב כלל, דהא קודם שנתנה לו הרבית אין לו עליה כלום כיון דאסורה לתת לו הרבית. ועי' בספר עצמות יוסף בקידושין (דף ו') שמסתפק בדעת רבינו ירוחם בזה.

והא דפריך שם ועוד היינו מלוה. היינו דאף דנימא דאדם יכול להתחייב עצמו אף במה שאינו חייב וא"כ הוה רבית חוב על הלוה.

אף דהתורה אסרה לשלם חוב זה. מ"מ היינו מלוה.

ועיין במש"כ במל"מ פרק ח' מהל' מלוה הל' א'. וראיתי בספר אבני מלואים סי' כ"ה ס"ק כ"ב שכתב ג"כ כמו שכתבתי: וראיתי בשו"ת רעק"א ז"ל סי' פ' שחקר בזה וכתב דתליא במחלוקת הראשונים אם סלוקי בלא זוזי אפוקי הוא או לא יע"ש וכתב עוד דאולי הרבית שבידו שמחויב להחזירו הוה כפרעון על הקרן או דנימא דאפילו לנכות א"י מהיתומים דלא הוה כפרעון על הקרן.

כעין שכתב הש"ך בחו"מ סי' ס"ו ס"ק ע"ד להשיג על הראנ"ח יע"ש, ולכאורה הא אף לדעת הש"ך דזה גובה וזה גובה מ"מ הא הוה תפיסה על החוב כמבואר בחו"מ סי' פ"ה סעיף ה'. די"ל דאז הוה תפיסה היכא דמשועבד לו מצד החוב.

אבל התם כיון דמחל ממילא שוב אין לו עליו שיעבוד מחובו וממילא אין לו בעד מה לתפוס. וכן הכנ"מ כיון דהמלוה כבר קנה הרבית ואיך לו להלוה עליו שיעבוד חוב מצד הרבית.

רק שיש על המלוה חיוב לקיים מצות עשה של וחי אחיך עמך. וע"ז לא שייך תפיסה.

ומביא שם הגאון רעק"א ראי' מהא דכתב הר"ן בתשו' סי' כ"ט דמבואר שם להדיא שהיה המעשה ראובן השכיר לשמעון שדהו בנכייטא. והתנו שראובן יחזור וישכור השדה מן יכין בן שמעון בסך אלף ר"ט.

ועשה שטר לשמעון בסך זה לה' שנים ומתו שמעון ובנו יכין ושאלו בן יכין גבה האלף ר"ט ופסק דהוה ר"ק. דזהו שהתנה שמעון שיחכור מיכין בנו הוא רק מדין ערב והדין דיוצא בדיינים, ויכול לנכות בעד החוב אלף ר"ט יע"ש.

ולכאול' קשה נימא דמה שגבה שאול בן יכין האלף ר"ט היינו בשביל שיעבוד שנשתעבד ראובן ליכין אביו וכשגבאם אביו דמי. דאם היה אביו בחיים וגבה אותם לא היה צריך הוא להחזיר דהא הוא אינו המלוה רק שמעון היה מחויב להחזירם דמה שנתן ליכין עפ"י דבורו הוי כקבלם הוא מדין ערב.

א"כ נדון דקבלת שאול הוי כמו יכין בעצמו ואח"כ יגבה הקרן בירושת אביו שמעון כו' אע"כ היכי דעדיין לא גבה הקרן יכול לנכות ואף במשכנתא כהיא עובדא דהר"ן ומש"ה יכול לנכות הקרן לשאול בשביל הר"ק שהיה מוטל על שמעון להחזיר עכ"ל. ולענ"ד אינני מבין הדברים דהא הר"ן ז"ל כתב שם וז"ל שהדבר ברור מכיון שהכרענו שהיא רבית גמורה שמוציאין מידו אפי' קבל ואין צריך לומר שמנכין עכ"ל.

ואי היה חושב דבר זה ככל רבית שגבה המלוה אם מנכין מן היורש כשלא קבל עוד הקרן מאי האי שכתב שהיא רבית גמורה שמוציאין מידו אפי' קבל דהא בכה"ג אין מוציאין מידו. ועיקר החידוש הוא מה שמנכין מן הקרן את סכום הרבית שלקח.

ומה זה שכתב ואין צריך לומר שמנכין דאדרבה דרק מנכין אם לא קבל עוד הקרן אבל אין מוציאין: והיה נראה לענ"ד לומר, לולי דבריו הקדושים, דכל רבית שאין היורשים מחויבים להחזיר היינו משום שכבר קנה המלוה את הרבית מקודם והיורשים מיני' קא ירשי. ועלייהו אין חיוב דוחי אחיך עמך.

כיון דהם לא קבלו הרבית. וכמו שכתב הרשב"א מפו' בספר תולדות אדם סי' קי"ח.

אבל כאן הא יכין ושמעון לא קנו כלל הרבית ושאלו בן יכין הוא שקבלם לאחר שכבר ירש את אביו. וגם הקרן הוא שלו ומכיון שהוא קבל הרי הוא הקונה את הרבית עלי' דידי' מוטל העשה של וחי אחיך עמך ומשו"ה מוציאין מידו ומכ"ש שמנכין לו מן הקרן אבל בעלמא כשכבר המלוה קבל את הרבית וקנה מקודם מכיון שאין על היורש עשה של וחי אחיך עמך.

אפשר דג"כ אין מנכין מן הקרן: וראיתי בספר מחנה אפרים הלכות מלוה ולוה דיני רבית סי' ג' שכתב ג"כ דהא תליא באם המלוה זוכה בהרבית בקנין גמור או לא. אלא שכתב שם דמדברי הרשב"א ז"ל שהביא הב"י ז"ל בס' קע"ז על לוח שקיבל עליו לזון ולפרנס היתומים וכשבא היתום לתבוע את חובו טען הלוה שינכו לו ממזונות.

והיתום טוען שלא קבל ממנו דבר שהיתום נאמן ומשמע דדוקא משום שהיתום טוען שלא קבל ממנו דבר. הא אי הוה מודה שנתן לו מזונות הוה מנכה לו ואעפ"י שכבר אכל הרבית ולא אמרי' מה שאכלו היתומים בעודם קטנים לאו כלום הוא וכמו שכתב

הרשב"א בתשו' הביאה הב"י בסי' ק"ס כו' אלא אמרינן משעה שלקחו היתומים הרבית גזל הוא בידם ונחשבים בשביל עיקר החוב ואיכא למימר דכה"ג אפילו לדעת הרי"ף ז"ל דס"ל דכל סלוקי בלא זוזי אפוקי מיני' הוא בכל מיני אבק רבית היינו דוקא באבק רבית כו' אבל ברבית קצוצה דגזל הוה ביד המלוה מה שתפס תפס דאפי' בדדיינים מוציאין מידו של מלוה להכי אמרי' דמכי מטא לידו של מלוה מיד יצא זה בשביל חובו.

והשתא אתי שפיר דברי הרשב"א במ"ש דמנכים מן היתומים עכ"ל. ודבריו אינם מובנים לענ"ד דהא הרשב"א ז"ל ס"ל דהמלוה קונה הרבית ומחויב להחזיר רק משום עשה דוחי אחיך עמך ומשו"ה אין ב"ד יורדין לנכסיו כמש"כ הנמוקי יוסף ריש איזהו נשך בשמו.

ואיך כתב אליבא דהרשב"א דגזל הוה ביד המלוה. ועיין מש"כ הרשב"א ז"ל בספר תולדות אדם סי' קי"ח וז"ל וכ"ש הרבית שאינו גזל גמור שהרי נתן הוא מדעת עכ"ל אלא הנראה לענ"ד בדעת הרשב"א ז"ל שכתב שאין מנכין מפני שהיתום טען שלא קיבל ממנו דבר הא אי הוה מודה שקבל מזונות היה מנכה לו ולא אמרי' מה שאכל בעודו קטן לאו כלום הוא משום דהרשב"א מיירי שם ביתום גדול.

וכדמשמע מדבריו שם בתשובה בספר תולדות אדם סי' קע"ד שכתב וז"ל אפשר כי היתום לא רצה לאכול את האסור ו עכ"ל דזה לא שייך בקטן. ובכל התשובה ההיא לא נזכר דמיירי בקטנים יע"ש.

ועיין במחנה אפרים שם שכנו ז"ל בהגה' חילק דהיכא דהיתומים בעצמם לקחו הרבית ועשו האיסור מנכה להם. אך היכי דאביהם אכל את הרבית והיתומים לא עשו שום איסור אז אינו מנכה להם מן הקרן ע"ש: שוב ראיתי בספר שו"ת תפארת צבי חלק יור"ד סי' מ"ח שכתב ג"כ דזה תלוי בהא דאם המלוה קונה הרבית אז אינו יכול לנכות את הרבית מהקרן אצל היורשים ואם אין המלוה קונה את הרבית אז מנכה הרבית מן הקרן אצל היורשים אך לבסוף מסיק וז"ל אולם נראה ברור דאם המלוה בחיים מנכה לו הלוא מה שנתן לו הרבית ואין הדין דזה גובה וזה גובה דהרי באבק רבית מאן דס"ל בגמ' דמנכין מה שאכל פירי ס"ל דלא מנכין משטרא לשטרא.

אבל באותו שטר הוי כמי שפרע על הקרן ולא דהוי כתפיסה דהא באבק רבית אי תפס הלוא מפקינן מיני'. ע"כ חשוב זה כגבוי.

א"כ אף מאן דפליג באבק רבית דאינו מחויב להחזיר אבל ברבית קצוצה דמחויב להחזיר חשוב כגבוי לכ"ע א"כ כיון שאלו אביהם קיים לא אמרינן זה גובה וזה גובה אין בידו להוריש זה הממון ליורשים ואף מהיורשים מנכה לעצמו רבית קצוצה דאין יכולים לירש ממון שלא היה אביהם יכול לגבות עכ"ל.

הנה התם בב"מ (דף ס"ז ע"א) הא כבר כתב בשיטה מקובצת בשם הריטב"א דכיון דאכל סתם אנן מחשבים כל מאי דאכל מקרנא. מה שאין לומר כן על שטר חב אחר שיש לו דודאי לאו מההוא אכל כו' עכ"ל.

אבל כשלקח רבית בודאי לא מכפינן מידי מקרנא יע"ש. וא"כ לפי מה שפסק המחבר
דהמלוה קונה הרבית ע"כ ליכא למימר דחשובכגבוי מדמחויב להחזיר דהא דמחויב
להחזיר הוא רק משום עשה דוחי אחיך עמך.

והא דאי הוה המלוה קיים לא היה יכול לגבות. אין זה משום דאין הלוח מחוייב לו.
דהא מדקונה הרבית שוב הלוח חייב לו הקרן בודאי. אך ב"ד לא מזקיקין לו משום
שמחוייב לקיים העשה ולהחזיר הרבית להמלוה.

אבל מ"מ החוב ק הקרן הוא ברור ויכול להורישו בניו: והנה בספר מחנה אפרים שם
סי' ד' חולק על מהראנ"ח שכתב שאם הלוח שנתן הרבית עדיין נשאר חייב למלוה אינו
יכול לחשוב מה בנתן ברבית ולשבע שאינו חייב לו. כיון דאין המלוה חייב להחזיר
הרבית אלא משום קיומי מצוה בלחוד.

והגאון בעל מחנה אפרים כתב וז"ל ולענ"ד אין נראה כן דהא ודאי אי תפס לוח זוזי
ממלוה משום זוזי דרביתא דשקיל מיני' זכה בהו זכיה גמורה כ"ש כשהלוח חייב זוזי
למלוה שיכול לתופסם בעדם כו' עכ"ל. ולפ"ז אם הלוח טוען תפסתי החוב בשביל
הרבית כבר בחיי אביכם יכול לנכות מהקרן הך הרבית שנתן לאביהם.

לפי דעת הגאון בעל מחנה אפרים. אך נראה לענ"ד שזהו דוקא במלוה ע"פ אך במלוה
בשטר.

הא כבר כתב הש"ך בחו"מ סי' ק"ל דאם יש לשכנגדו שטר על החוב דלא מהני התפיסה
ועיין מש"כ בספר נתיבות המשפט בדיני תפיסה כלל י"ד. ומשו"ה אין הלוח יכול לטעון
כבר תפסתי החוב בשביל הרבית בחיי אביכם כשיש להם שטר חוב עליו: ובספר שו"ת
מהרשד"ם חלק יור"ד סי' ס"ו כתב בדבר שישראל אחד לוח מתוגר בעד חבירו ברבית
ואח"כ מת הראשון והתוגר תבע מבניו החוב והם תבעו מהלוח והלוח טוען שכבר נתתי
הרבית ביד אביכם וכבר פרעתי מהרבית שיעור החוב ביד אביכם ואינו רוצה לפרוע
עוד.

כי יש איסור בדבר, ומסיק שם וז"ל ולדעתי אפי' בישראל היוצא ערב לגוי אע"ג דאסור
להיות ערב. מ"מ אם יצא לא יפסיד בשביל שיצא וכ"ש וק"ו בנדון זה וכ"ש וק"ו בן
בנו של ק"ו במקום יתומים דמצינו אפי' בר"ק אינם חייבים להחזיר מה שלקח אביהם
כו' עכ"ל.

משמע מזה שאף בנדון דידי' דרצה לנכות הרבית מהקרן ג"כ איתא הך ק"ו שכתב
דביתומים אפי' בר"ק אינם חייבים להחזיר בכה"ג. משמע מדבריו שאין מנכין מהקרן
שיעור הרבית שלקח אביהם: אלא שמשמע אפכא מדברי הרדב"ז בתשו' חלק ה' סימן
שני אלפים רמ"ה שכתב בעובדא דידי'.

ראובן אמרה לו יוכבד תקבל מנפתלי מאתים סולט' שיש לי אצלו ומהריוח תפרנסני
והיתומה בת בני ואח"כ מתה יוכבד ותבעו ב"ד המאתים סולט' מראובן והשיב שרוצה
לנכות הפרנסה שנתן ליוכבד וכתב ע"ז שתנאי זה באיסור התנה שהפרנסה שהיא יתירה
על הריוח היא רבית ופסק לנכות הפרנסה מן הקרן ע"ש מבואר שס"ל שמנכין אף

מהיתומה הרבית שקבלה הזקנה, והנה מלשונו שם משמע שאף אבק רבית יכול לנכות מהקרן שכתב וז"ל ואפילו אם תרצה לומר שהוא אבק רבית מי התירו לאלמנה ואם אתה כופה את ראובן לתת המאתים משלם נמצא אתה מוציא מלוה למלוה עכ"ל ואפשר שס"ל שגם בכה"ג סלוקי בלא זוזי לאו אפוקי הוא כשיטת רבים מהראשונים: מכל זה יראה כת"ר שדבר זה במחלוקת שנוי ע"כ יותר טוב לפשר אם אפשר.

אך כ"ז אם ידוע בודאי שאביהם לקח רבית, אך אם אין ידוע בעדים שלקח רבית באיסור כיון דאז הוה מצי איהו למטען שלקחו בצד היתר והיה נאמן בלא שבועה כמבואר בתשו' הרא"ש כלל ק"ח סי' ט' ועי' מה שכתב רבינו ירוחם במשרים נתיב ח' סוף חלק ו' מש"כ בשם רבינו מאיר ז"ל. וכן פסק המחבר ביור"ד סי' קס"ח סעי' כ"ה.

א"כ טענינן ליתמי כל מה דמצי אבוהון למטען. ולכ"ע אין מנכין מהקרן: ידידו דו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני יצ"ו סימן כ לכבוד הרב הג' מהור"ר מרדכי מאיר שליט"א.

ע"ד שאלתו, באשה אחת שנהגה תמיד לפסוק בטהרה ז' ימים לראייתה ואירע שיום השביעי היה בשבת ולכן פסקה בטהרה בעש"ק ובדעתה היה בהדיא שלא למנות יום השבת לראשון של הנקיים. כיון שמנהגה תמיד לספור ז' נקיים אחר ז' לראייתה.

ויום השבת היה שביעי לראייתה. לכן היתה סבורה למנות ז' הנקיים מיום א' שאחריו.

אך אח"כ נתגלגל הדבר שבעלה הוכרח לנסוע תיכף אחר השבת השני ולא תוכל להמתין לטבול עד יום א' לכן חפצה היא להקדים טבילתה ביום ו' עש"ק ובאופן זה יתחילו השבעה נקיים מיום ש"ק לא כאשר סברה מקודם שהנקיים יתחילו מיום א'. ובשבת בדקה א"ע רק שלא כונה שיהיה נמנה לנקיים.

זו היא תורף שאלתו ולכאורה היא פלוגתא ישנה בין הגאון בעהמח"ס שו"ת עבודת הגרשוני ובין חותנו הגאון בעל צמח צדק. דהגאון בעל עבודת הגרשוני כתב באשה שבדקה א"ע לכבוד יום השבת ואח"כ ביום א' בדקה עצמה להתחיל לספור ז' נקיים.

ואח"כ ראתה כתם דלאחר שלשה ימים הראשונים תלינן ואם נחשוב מיום א' היה בתוך ג' ימים הראשונים ואם נחשוב מיום שבדקה לכבוד יום השבת נחשב לאחר ג' ימים. ופסק דמחשבין מבדיקתה הראשונה.

וחותנו בספר צמח צדק סימן ס"ה כתב דאף דמאן דמיקל לא הפסיד. מ"מ אי קמאי דידי הוי קאתי האי עובדא לא הייתי מיקל משום שמא לא בדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין.

כיון שלא היתה בדיקתה לספירת ז' נקיים אלא לנקיות בעלמא לכבוד יום השבת ולא רמיא עליה לבדוק בחורין ובסדקין. ואפי' אם אמרה דבדקה בחורין ובסדקין לא מהימנינן לה דמלתא דלא רמיא עלי' דאינש לאו אדעתי' עכ"ד.

ולפ"ז בנד"ד אליבי' דהגאון בעל עבודת הגרשוני פשיטא דיכולה לחשוב מבדיקתה הראשונה ובספר סדרי טהרה בסימן קצ"ו ס"ק ל"ג הסכים לדעתו בזה וא"כ יכולה היא למנות מבדיקתה הראשונה: ונראה לענ"ד דאף לדעת הגאון בעל צמח צדק בנד"ד יש להקל דהתם הא בדקה רק לנקיות בעלמא לכבוד יום ש"ק.

אבל בנד"ד בדקה באמת פעם אחת לפסיקת טהרה בכונה. בזה גם בעל צמח צדק יודה דהאי בדיקה נחשבת שפיר בדיקה וכ"כ בספר תורת השלמים בסי' קצ"ו ס"ק י"ד וז"ל ואף שבעל צמח צדק שם מפקפק בזה להחמיר היינו שבדקה שלא במתכוין רק לכבוד שבת וחייש אולי לא בדקה יפה יפה משא"כ אם בדקה במתכוין יע"ש.

ואף אם נאמר כיון שביום ראשון לא היתה כונתה לספירת ז' נקיים א"כ דלמא לא בדקה יפה ולא נחשב בדיקה והא המחבר מסיק בסי' קצ"ו סעי' ד' דאין להקל אם לא בדקה כל שבעה ימים רק אם בדקה ביום ראשון וביום השביעי. וא"כ בנד"ד הא לא מחשב בדיקה ביום הראשון.

מלבד מה שאין סברא לומר כן דהא בשעת בדיקתה חפצה לבדוק יפה יפה הא כבר כתב אא"ז בדגול מרבבה דאף לדעת הסמ"ג שמחמיר מ"מ אם בדקה באחד מימים האמצעים גם הסמ"ג מודה שעלו לה לספירת ז' נקיים ובנד"ד אף שכת"ר איננו מזכיר במכתבו אם בדקה בימים האמצעים. מ"מ מסתמא עשתה כך כדרך בנות ישראל הכשרות שמרבות בבדיקות ועוד אם בדעתה היה להתחיל למנות מיום א' ודאי בדקה בו ואם כן אין בין בדיקה לבדיקה ה' ימים ושפיר דמי בכה"ג: והנה מהר"ם לובלין בנדה (דף ב') פירש בדברי רש"י ז"ל דהא דמפקידה לפקידה ממעטת ע"י מעת לעת אינה כ"א אותה בדיקה שבודקת עצמה שחרית וערבית שאזמדקדקת בדיקתה יפה כיון שתקנת חכמים היא משא"כ, בבדיקה אחרת שאינה ממעטת, ודברי מהר"ם לובלין ז"ל הביא המשנה למלך בפרק ג' מהל' משכב ומושב הל' ד' ומדשתק ולא פליג ש"מ דאודי לי', ומשמע דהוא מחמיר יותר מהצמח צדק דאף אם מכונת לבדוק ג"כ אין זו בדיקה כיון שאינה מתקנת חכמים, ובנד"ד אפשר לדידי' דלא מחשב בדיקה כיון שלא בדקה א"ע על מנת לספור ז' נקיים ואינה בדיקה מתקנת חכמים ואינה נחשבת לכלום: ואומר אני איני כדאי לחלוק על מהר"ם לובלין ז"ל.

אך דבריו בפשוטים קשים להולמם, דהא אמרינן בנדה שם (דף ד' ע"ב) טעמייהו דרבנן דלהכי מטמאה מעת לעת משום דקנסין לה עונה משום דלא בדקה. וא"כ איך יעלה על הדעת דאם בדקה רק לא בדקה שמחויבת מתקנת חכמים רק בדיקה שהחמירה על עצמה שאין בדיקה זו ממעטת זמן טומאה מאה דאמאי נקנסה הא בדקה, ועוד אם היא התכונה לבדוק בדיקה כראוי אף שאינה מתקנת חכמים איך נטמאה למפרע כיון דסוף סוף בדקה וכן מקשינן שם פשיטא כיון דבדקה עצמה כו' לא מטמינן לה מעת לעת.

ועוד דאמרינן שם (דף ו' מעשה בשפחתו של ר"ג שהיתה אופה ככרות של תרומה ובין כל אחת ואחת מדיחה ידה במים ובודקת כו' אמרה לו רבי והלא בדיקה היתה לי בין כל אחת ואחת אמר לה א"כ היא טמאה וכולן טהורות, ותו אמרינן שם מעשה שהיתה גפה כו' אמר לה א"כ היא טמאה וכולן טהורות והא הנך בדיקות שהיתה בודקת בין כל אחת ואחת אין זו מתקנת חכמים.

ואף על פי כן אין מטמינן לה למפרע. וראיתי בחי' הרש"ש ז"ל שתירץ קושיא זאת די"ל דס"ל כר' יהודה דאית לי' לקמן (דף י"א ע"א) דאף בשעת עברתן מלאכול בתרומה צריכה בדיקה.

וא"כ גם בדיקה זו היא מתקנת חכמים ותמיהני דאיך אפשר לומר כן. דא"כ האיך קאמר לה ר"ג מעיקרא כולן טמאות ורק אח"כ כשאמרה לו רבי והלא בדיקה היתה לי בין אחת ואחת אז אמר לה היא טמאה וכולן טהורות הא היה לו מעיקרא לשאול אותה אם בדקה כתקנת חכמים, כיון דכר' יהודה ס"ל.

ועוד לא מבעיא לרב הונא דקאמר (בדף ו' ע"א) דטעמי דר' יהודה לשרוף שירים שבידה שבדקה עצמה כשיעור וסח אבל לאחר שיעור וסת אף ר' יהודה לא מצריך בדיקה הא הכא קאמר דבין כל או"א מדיחה ידה במים וא"כ הוה לאחר שיעור וסת ואף לר' יהודה אינה צריכה בדיקה מתקנת חכמים רק דמחמרה מנפשה הוית, אלא אפי' לר"ח הא ר' יהודה מצריכה בדיקה לכהנת רק בשעת עברתה מלאכול בתרומה ולא אחר כל נגיעה בתרומה ועלה לא פליג את"ק והא גם לת"ק איכא נפקותא בין נגיעת כל הנשים לאכילת כהנות דמשום נגיעה מצריכה בדיקת שחרית ובין השמשות ומשום אכילה לכהנת הוא מצריכה בשעה שהיא אוכלת ועלה פליג ר"י וס"ל אף בגמר אכילה צריכה בדיקה אבל אנגיעה ודאי כת"ק ס"ל: ועוד דבירושלמי נדה פרק ב' הל' א' איתא צנועות היו בודקות על כל חבית וחבית ועל כל ככר וככר וכבר מעשה בטביחה שפחתו של ר"ג כו' והיתה בודקת על כל חבית וחבית.

אמרה לו רבי ראיתי כתם ונודעזע ר"ג אמרה לו בודקת הייתי על כל חבית וחבית ולא נטמיתי אלא על חבית זו בלבד ומדמייתי האי עובדא אהא דצנועות היו בודקות על כל חבית וחבית משמע דלא מתקנת חכמים עבדה הכי כי אם מחמרה אנפשה הוה כצנועות: לכן נראה לענ"ד לומר. דלא כיון מהר"ם לובלין ז"ל מעולם אם היא מחמרה אנפשה ומכונת לבדוק היטב שאין בדיקה זו ממעטת מעת לעת אלא דכונתו אם בדקה בלא כונת בדיקה רק במתעסקת בדבר אחר ואגב אורחא בדקה את עצמה.

האי בדיקה לא מחשבה בדיקה אלא בהך שתי בדיקות שחרית ובין השמשות כיון שמתקנת חכמים היא בודקת אמרי' מסתמא בדקה יפה יפה. ואף שלא כונה לבדוק יפה מ"מ ר אמרי' מסתמא עשתה כדינה כיון שאין לה מניעה מלבדוק יפה יפה.

והא אם גם בודקת מתקנת חכמים אם יש סברא לומר שלא בדקה יפה ג"כ אין בדיקה זו ממעטת ע"י מעל"ע אף שהיא מתקנת חכמים כדאמרי' (בדף ה' ע"א) גבי משמשת בעדים שתי בדיקות אצרכוה רבנן חד לפני תשמיש כו' ומ"מ כיון שיש סברא לומר שמתוך שמהומה לביתה לא בדקה שפיר ס"ל לרב יהודא אמר שמואל דאינו ממעט כפקידה וכן ס"ל ללוי בירושלמי ואף שהוא מתקנת חכמים: שוב ראיתי בספר שו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן קפ"ז דכתב ג"כ שלא כדברי מהר"ם לובלין בפשוטו והקיל למחשב חשבון ג' ראשונות מיום שבדקה.

ללכת לביהכנ"ס אם אמרה ברי לי שבדקתי יפה: אלא דצריכה עיונא רבה בהא בנד"ד כיון דלא חשבה את יום ש"ק בחשבון הז' נקיים אם עולה לחשבון הספירה כיון דכבר הביא בספר סדרי טהרה דעת בעהמ"ח ספר מעיל צדקה דס"ל דאפי' מאן דס"ל דסגי' בבדיקה תתילתן או סופן עכ"פ ספירה בעינן שהחזיקה עצמה בחזקת סופרת ז' נקיים וכפשטי' דקרא וספרה לה וגו' ואחר תטהר דמשמע דבעינן ספירה ממש ולולי דאפשר שתסתר המנין הוי בעי ברוכי על ספירתה וכמש"כ התוס' במנחות (דף ס"ה) וכתובות

(דף ע"ב) עכ"פ בעינן לפחות שתחשבם למנין נקיים ומתוך כך פסק באשה שהטעוה חברותיה שאף אתר כתם בימי לבונה צריכה להמתין ה' ימים ואח"כ תספור ז' נקיים והיא בתחילה הפסיקה בטהרה תיכף אחר מציאת הכתם ואח"כ כאשר הטעוה התיאשה מהספירה והמתינה עוד ב' ימים ואח"כ נודע לה שאינה צריכה להמתין וחפצה לחשוב הז' נקיים מפסיקתה לטהרה הראשונה והשיב דאינה יכולה לחשוב הב' ימים בחשבון ז' נקיים כיון דהתיאשה מהחשבון ולא כונה לחשבם בחשבון הז' נקיים והגאון בעל סדרי טהרה הסכים לדבריו ולפי זה בניד"ד הא ג"כ לא כונה לחשוב יום ש"ק בחשבון הנקיים ומעתה לא יעלה להי יום זה לחשבון הנקיים: ולכאורה משמע כדברי המעיל צדקה מדברי הפני יהושע בתי' לכתובות (דף ע"ב) וכן נראה לכאורה מדברי הרדב"ז בתשו' חלק רביעי סימן כ"ז דכתב דלא בעי ספירה ומעומד כמו גבי ספירת העומר אבל מ"מ משמע מדבריו דכונת ספירה מיהא בעינן: ולכאורה יש להקשות דאי בעינן כונה לספירה א"כ מדפריך בפסחים (דף פ"א ע"א) ונזיר (דף ט"ו) אר' יוסי דס"ל מכאן ולהבא הוא טמא דא"כ זבה גמורה היכי משכחת לה ודחיק לאוקומי בשופעת אי נמי כגון שראתה כל שני בין השמשות.

ואמאי לא משני בפשיטות כגון שלא כונה לספירה. וא"כ משמע דבלא כונה לספירה רק ממילא ג"כ מועיל לה אם לא ראתה.

וניחא לי עפ"י דברי התוס' בנדה (דף ס"ט ע"א) ד"ה שבעה שכתבו וז"ל מכאן אין יכול לדקדק דלא בעינן ספורים בפנינו מדטובלת אעפ"י שלא הפסיקה בטהרה ולא בדקה נמי בתחילת ספורים. דאע"ג דלא בעינן ספורים בפנינו בזבה קטנה בזבה גדולה בעינן עכ"ל ובטעמא דמלתא נראה לענ"ד דא"א לומר דדין התורה בהא דנעשית זבה גדולה יהי תלוי בכונתה אם כונה לספירה אז אינה נעשית זבה גדולה ואם לא כונה לספירה אז היא זבה גדולה.

דמשמע מהקרא דרק ראיתה עושה אותה לזבה גדולה ובכונה לא תליא מידי ובשלמא זבה גדולה דכתיב וספרה לה וצריכה ז' נקיים והנקיים עושים אותה לטהורה ובלא נקיים א"א דתטהר לעולם וא"כ כיון שלא בכונה אינם. נחשבים לנקיים כיון דנקיים צריכים כונה ובלא נקיים א"א להטהר מטומאתה כשהיא כבר זבה גדולה אבל בזבה קטנה התם לא חסרון הנקיים עושים אותה לזבה גדולה, כ"א הראיה וכיון דמקצת היום חשיב שימור סוף סוף לא נחשבת זו לראיות תכופות.

ואף אי נימא דאינה נקיה מ"מ ראיה ג"כ אינה ושפיר אינה נעשית זבה גדולה. דאל"כ אטו אם לא תכוין לשימור שניימים או שלשה ימים ג"כ נימא דאין זו שימור כיון שלא כונה בודאי זה א"א לומר כיון דסוף סוף לא ראתה.

והתם רק בראיה תליא מלתא הא דנעשית זבה גדולה וכו"ל: אבל כד נעיין בזה משמע מהרבה ראשונים דספירה לא בעי כונה, דז"ל הסמ"ג הובא בב"י סימן קצ"ו וכל ז' ימי ספירתה צריכה ליקח בגד פשתן נקי ולבן כו' ואם שכחה ולא בדקה עצמה כי אם ביום שפסקה בו לערב ולמחרתו שהוא יום א' של ספירה בדקה עצמה שחרית וערבית ולא בדקה עצמה עד יום הז' כמו כן שחרית וערבית מותרת וטובלת בלילה עכ"ל מדקאמר אם שכחה ולא בדקה משמע מזה ששכחה שהיא בתוך זמן ספירתה דאל"כ לא שייך

לומר שכחה וא"כ ע"כ אינה צריכה כונה לספירה דאל"כ אם שכחה בטלה ספירתה וכן הוא ג"כ במרדכי נדה וכבר כתב בספר סדרי טהרה סימן קצ"ב ס"ק ב' דמדברי הראב"ד והרמב"ן והרשב"א מבואר דס"ל דלא בעינן ספירה כלל דאפי' בלא כונתה שתהי' לספירת נקיים אפ"ה עולין לה כיון שישבה ז' ימים.

ועי' בסי' קצ"ו בסדרי טהרה ס"ק י"ח שדחק בדעתם ז"ל: ובאמת קשה לענ"ד דאי נימא דבעינן כונה לספירה כיון דקרא כתיב וספרה לה א"כ ע"כ הוה כמו ספירת העומר דמצוה עליה רמיא ואין אחר יכול לפוטרה בספירה כשהיא לא תספור ולא תכוין דנהי דאינה צריכה ספירה בפה ממש ומעומד מ"מ זהו בודאי דהיא בעצמה צריכה לכוין וכונת אחרת ודאי דלא מהני ובלא כונה אין לה ז' נקיים וא"כ תקשה מהא דאמרינן בנדה (דף י"ג ע"ב) החרשת והשוטה כו' ושנטרפה דעתה אם יש להן פקחות מתקנות אותן ואי בעינן כונה מה מועיל שהפקחות מתקנות אותן ובודקות אותן כיון דשוטה אין לה כונה ואנן כונה דידה בעינן א"ו דלא בעינן כונה לספירה וכמבואר בדברי הראב"ד והרמב"ן והרשב"א ובדברי הסמ"ג שהבאתי לעיל ואין להקשות מחולין (דף ל"א) דאמרי' דכונת חברתה מהני דזהו רק לענין טבילה דמחמש מעלות היא דטבילת תרומה וקדש בעי כונה משום דבלא כונה חיישינן דלמא לא טבלה שפיר ומשו"ה כונת חברתה מהני דכיון שחברתה התכונה לכך שתטבול יפה בודאי טבלה יפה ומהני משא"כ בכונת ז' נקיים דאף דידיעין דהוו נקיים גמורים בודאי ג"כ לא מהני אי נימא דבעי כונה דהתם מוספרה לה ידעין שצריכה כונה בודאי מצוה עליה רמיא וכונת חברתה לא מהני אי נימא דספירה בעי כונה.

א"ו דספירה לא בעי כונה רק דצריכין לדעת דעשתה כהלכתא. ולכן פקחות מתקנות אותן ועושות כהלכתא: אלא דאף אי נימא דלא בעינן כונה לספירה אולי זהו רק אם בדקה א"ע ומצאה טהורה ולא כונה לספירת נקיים רק סתם אך אם כונה בפירוש דלא תחשב בדיקתה לספירת נקיים בזה אולי דלא מהני.

וכמו דאמרינן בפסחים (דף ס' ע"ב) דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר כו' ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר. והכ"נ דילמא דאף אם בדקה סתמא בלא כונה כלל מהני.

אולי כשכונה בפירוש שלא לנקיים לא מהני ואף אם בדקה יפה וידוע לה בבירור שהיא נקיה מ"מ לא מהני: אבל באמת הך מילתא צריכה עיונא רבה דהנה בספר סדרי טהרה הביא ראיה דבעינן כונה לספירה מדאמרינן בנדה (דף ס"ט) דאם בדקה בשמיני לא מהני. ואי דלא בעינן כונה לספירה למה אמרו דאם לא בדקה בז' נקיים עד יום ח' דלא עלו לה הז' נקיים ומשלמת על יום ח' עוד ששה ימים וכמ"ש הפוסקים אמאי נימא דיתחילו הז' נקיים מיום ג' אחר יום שפסקה ונמצא ח' להפסקת טהרה הוא יום שביעי לספירת ז' נקיים והא סגיא בסופן אעפ"י שאין תחילתן א"ו דספירה בעינן וכיון דדעתה היה לחנות לנקיים ממחרת יום שפסקה תו לא חזי יום שמיני לאצטרופי בהדיהו עכ"ד: ולענ"ד נראה דאף אם נימא דבעינן כונה לספירה.

ג"כ איני יודע מאי טעמא לא יצטרף עם ו' ימים שמקודם דהנה אם באמצע ימי ספירתה שוב חפצה היא להוסיף על ימי הנקיים ולמנות למשל עשרה ימים נקיים ע"כ דלא אבדה

המספר שלה וא"כ מדוע לא תוכל להוסיף עוד יום שמיני למספר הנקיים שמתכונת שיהיו לנקיים ותבדוק בו וסופן לבלד ג"כ מהני ועוד אף אם תאמר שאינה יכולה להוסיף בכונה לבד עוד יום אחד על מספר הנקיים מ"מ אם בהשבעה ימים נקיים שהיא מונה ומתכונת אטו מוכרח יום שני להשאר רק שני לעולם ושוב אינו יכול להיות ראשון זה בודאי אינו דזהו בודאי דאשה שהתחילה למנות ז' נקיים וביום א' בדקה עצמה והניחה בקופסא את הבדיקה וככלות מנין הז' נקיים ראתה הבדיקה שהיא טמאה בודאי בטל לה ספירת יום הראשון.

וסופרת לה עוד יום אחד לתשלום הז' נקיים וטובלת ומעתה יום השני לנקיים נחשב ליום ראשון א"ו דמנין ז' נקיים אף אי בעי כונה היינו שמועיל לה שכל יום ויום שהוא מונה יהיה נחשב מהז' נקיים ואין נפקותא אם יהיה נחשב ליום א' או ליום ב' וא"כ כשמנתה ז' נקיים ובדקה ביום ח' אמאי לא נימא דתצטרף עם ו' ימים שמקודם ויום ב' לספירתה יהיה נחשב ליום א' דזהו ברור דמיירי כגון שהתכונה לספירה דאל"כ גם אם בדקה ביום ז' לא עלה לה לשיטה זו ובספר תפארת למשה כתב באמת דהא דמשמע בש"ס דביום ח' לחוד לא מהני בדיקה וצריכה תחילה וסוף היינו שאם תרצה לשמש ביום ח' אחר הבדיקה והטבילה אסורה עד הלילה כיון דלא בדקה כל ז' ע"כ צ"ל דיום ח' הוא ז' ואסורה לשמש בו ביום משום דר"ש עכ"ל.

אכן מדברי הרא"ש בנדה פרק י' הלכה ה' לא משמע כן. שכתב אבל אם לא בדקה עד יום ח' לא מיקרו סיפורין דבדיקה בתוך ז' בעינן עכ"ל ובטור בסימן קצ"ו כתב מפורש דאין לה אלא ח' בלבד ומשלמת עליו וכ"כ הרמב"ן והרשב"א הביאם במגיד משנה פרק ו' הל' כ"א מהלכות איסורי ביאה וכ"כ במרדכי בשם ספר התרומה והסמ"ג וכ"כ הרא"ה בספר החינוך מצוה ר"ז מבואר מדבריהם דלא כמש"כ בספר תפארת למשה: ועוד הא בסדרי טהרה כתב שם דלרב בודאי לא בעי כונה לספירה ולהראב"ד והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והרא"ה דפסקו כרב וס"ל דלא בעינן כונה לספירה ואינהו הא כתבו דאם לא בדקה כל ז' רק בשמיני דאין לה אלא שמיני בלבד וא"כ לדידהו מאי איכא למימר אמאי לא מצטרף לששה ימים למפרע כיון דלא בעו כונה: ואמרת אל לבי אלכה נא אל רבותינו הראשונים ז"ל לדרוש בטעמא דבדיקות אלה שבתוך ז' נקיים.

דלכאורה כיון דלכ"ע הפסק בטהרה בעי וא"כ כבר יש לה חזקת טהרה כדאמרי' בנדה (דף ס"ח ע"א) נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה כו' ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טהורה וא"כ אמאי קאמר ר"א (בדף ס"ח ע"ב) הזב והזבה שבדקו עצמן ביום א' ומצאו טהור ושאר ימים שבנתיים לא בדקו.

ר"א אומר הרי הן בחזקת טהרה ומבואר בדברי הפוסקים שזהו בלבד בדיקת הפסק טהרה וא"כ סוף סוף הם בחזקת טהרה מטעם בדיקת הפסק טהרה ומצאתי להרא"ה ז"ל בספר החינוך מצוה ש"ל וז"ל כן באתנו הקבלה שצווי וספרת דיובל צריך מנין בפה וצווי הספירה הכתובה בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים כו' עכ"ל נמצאנו למדים מדבריו שעיקר הספירה היא שצריכה להשגיח שהיא נקיה בימים האלה היינו שצריכה היא לדעת בבירור שהיא נקיה ואינה צריכה להיות לה כונה מיוחדת לספירת הנקיים רק שצריכה לדעת בבירור שאלה הז' נקיים הם לה.

בין שכונה לספירת נקיים שלה בין שלא כונה. וכן נראה מדברי הרשב"א במשמרת הבית וז"ל דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן כר"ע וכו"י אלא שתספור שבעה מוחזקים בטהרה וכו"א וכדתנן הזב כו' ואם בדקה בראשון לבד אין כאן בדיקת ספורים אלא מדין חזקת טהרה וכן כשבדקה בשביעי ובשאר הימים הראשונים לא בדקה אין הראשונים ספורים אלא מדין חזקה דכל שמפרישה בטהרה ולבסוף הז' בדקה ומצאה טהורה חזקה שכולם יצאו בטהרה עכ"ל.

מבואר מדבריו דבעינן רק שיהיו מוחזקים אלה הימים בנקיים ותו לא. ומה שהקשה בספר סדרי טהרה על דברי הרשב"א אלה הא כבר אתחזקה ע"י הפסק טהרה שלה ול"ל הבדיקה דתוך שבעה הא מוחזקת ועומדת היא משהפרישה בטהרה אין זה כדאי לדחות את דברי הרשב"א ז"ל דא"כ תקשה ג"כ אמתניתין גופי' (דף ס"ח ע"ב) הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון כו' הרי הן בחזקת טהרה.

ומבואר בהפוסקים שזה לבד מבדיקתה לפסיקת טהרה וא"כ אף אי לא בדקו יום ראשון ושביעי הם בחזקת טהרה מפני שהפרישה בטהרה ואמאי קאמר שדוקא אם בדקו ביום ראשון כו' הרי הן בחזקת טהרה: אלא הנראה לענ"ד לומר בטעמא דהנך בדיקות. דהנה בהך בדיקה דפסיקת טהרה מוחזקת היא ששוב אינה רואה ואי הוה צריכה נקיים שאינה רואה בהם דם.

אז היתה כבר מוחזקת בטהרה משהפרישה בטהרה ואז לא היתה צריכה עוד בדיקה. אבל אין אלה נקיים שהצריכתה תורה.

התורה הצריכה אותה נקיים גמורים אף מזה שבלא ראי' ודם אשר גם אם תראה לא תטמא מ"מ לענין נקיים מעכבת דאל"כ הא קיי"ל דאין אשה מטמאה מן התורה כי אם בהרגשה. ול"ל הבדיקה כיון דלא הרגישה.

א"ו דאף דבלא הרגשה אינה טמאה משום ראי' מ"מ נקיים לא הוו וכן נמי פולטת ש"ז דסותרת מנינה ואף דלמ"ד רואה הוה כמבואר בדף ל"ג ובדף מ"ב מ"מ משום פליטת ש"ז אינם נקיים. והיא צריכה נקיים גמורים.

ואף אם לא תכוין לנקיים בכל זאת צריכה היא לדעת שנקיים גמורים הם. ובכל אופן שתדע אין זה מעכב אף בלא כונה לספירה ולכן צריכה בדיקה כדי להחזיק ימים אלה בנקיים גמורים דאף דמפסיקת הטהרה הוחזקה לאינה רואה אך מ"מ לנקיים גמורים לא הוחזקה ולכן לכתחילה צריכה בדיקה בכל יום להחזיקם לנקיים גמורים אך אם בדקה יום ראשון ושביעי ובשאר הימים לא בדקה ממילא שאר הימים ג"כ מוחזקים לנקיים גמורים כיון שבדיקות אלה הם להתברר שהיא נקיה גמורה.

וכן מהני ג"כ אם בדקה יום ראשון לבד או יום שביעי לבד דהוחזקה ג"כ שאר הימים דגירי בתרייהו. אבל אם לא בדקה עד יום שמיני וביום ראשון לא בדקה.

א"כ מהיכי תיתי נאמר דימים אלה הוחזקו לנקיים גמורים כיון דלא בדקה את עצמה בהם לנקיים גמורים ולחשוב את יום ח' לסוף הנקיים ג"כ א"א. כיון דכתחילה לא כך חשבה רק חשבה את הז' ימים ביחד בלי יום ח' ולא בדקה בהם כלל.

כבר עברו עליה בלא חזקת נקיים אבל אם לכתחילה לא חשבה כלל לנקיים רק שבדקה את עצמה בלא כונה לספירת נקיים ומצאה את עצמה טהורה מ"מ אותו יום עולה לה בחשבון כיון שסוף סוף נקיה היא. ולפ"ז כל היכי שלא בדקה א"ע בכל הימים אז מצריכין לה שתחשוב שאלה הז' ימים יהיו לה לנקיים ואז אם היתה לה בדיקה אחת בהם כולם מוחזקים לנקיים גמורים ע"י בדיקה זו אבל אם בדקה את עצמה במשך ז' ימים אז אינה צריכה לחשוב כלל שיעלו לחשבון הנקיים שלה דממילא עולין כיון שאינה צריכה להחזיקם בטהרה.

כיון שבדקה בודאי נקיים גמורים הם. כן נראה לענ"ד בפ"י דהך ענינא.

ובזה עולה כהוגן כל מה שהקשו בזה האחרונם אלא שא"א לי עתה להאריך בזה: ולפ"ז בנד"ד כיון שסוף סוף בדקה את עצמה בודאי בדיקה גמורה ומצאה א"ע טהורה ואף שלא כונה לבדיקת ז' נקיים מ"מ כבר הוכחנו דאין כונה מעכבתה ושפיר יכולה למנות מבדיקתה הראשונה: שוב ראיתי בספר שו"ת בית דוד סימן ב' שהאריך בענין זה ודבריו דחוקים לענ"ד ודחה דברי הרשב"א ג"כ בהך קושיא שהקשה בסדרי טהרה, ולענ"ד נראה דאין לדחות את דברי הרשב"א ז"ל הברורים בקושיא זו כאשר כבר ביארתי בע"ה, וה' יראנו בתורתו נפלאות.

וידריכנו בנתיב אמת: ידידו דוש"ת חיים פישל עפשטיין אבד"ק סייני סימן כא להרה"ג מהור"ר משה בנימין טהמאשטאו בסלוצק שליט"א הנה עלה דכתבתי בתשובתי להרב דק' הרעסק נ"י שמדברי הסמ"ג משמע דלא בעינן כונה לספירה מדכתב ואם שכחה ולא בדקה משמע מזה ששכחה שהיא בתוך זמן ספירתה וע"ז כתב כת"ר וז"ל מנ"ל דכונת הסמ"ג שכתב ואם שכחה קאי על הספירה ולא על הבדיקה עכ"ל הנה זה ידוע דהראשונים ז"ל הו' דייקי במילייהו ואם כונת הסמ"ג והמרדכי היתה על הבדיקה היה להם לכתוב ואם שכחה לבדוק או לא היה להם לכתוב כלל ואם שכחה.

והיה להם לכתוב כמו שכתבו רבים מהראשונים אם לא בדקה ומאי מהני לן אם שכחה או לא שכחה אלא מדכתבו הסמ"ג והמרדכי סי' תשל"ז ואם שכחה ולא בדקה כל הימים משמע מזה דכונתם דשכחה כל עיקר הא דצריכה לבדוק והיינו דשכחה שהיא בתוך זמן ספירתה דאל"כ היה להו לפרושי דהך שכחה היינו לצדדין דשכחה לבדוק אך לא עיקר ספירתה, ומדכתבו סתמא ש"מ דכונתם היא ששכחו הכל: ומה שכתב עוד כת"ר דהטעם דבעינן כונה כתב הסדרי טהרה כדמסיק כת"ר דהטעם הוא דבעינן שתחזיק עצמה בחזקת סופרת ז' נקיים ע"י בדיקה אף שבהפסקת טהרה מוחזקת היא ששוב אינה רואה אך בכ"ז בעינן כונה שתחזיק עצמה עי"ז לנקיים עכ"ל במחילה מכבודו שאין הדברים כן דכונת הסדרי טהרה שם ברורה דצריכה כונה לספירת ז' נקיים ומסכים בהא עם המעיל צדקה או שתבדוק לשם ז' נקיים והכל משום כונת ספירה כמו שמסיק שם.

וע"ז כתב ג"כ להקשות על דברי הרשב"א ז"ל שכתב דטעם הבדיקה היא כי היכי דלהו ימים מוחזקים בטהרה. דהא כבר אתחזקה ע"י הפסק טהרה שלה כו' ול"ל הבדיקה דתוך שבעה הא מוחזקת ועומדת היא משהפרישה בטהרה בבדיקות ההפסק וע"כ צ"ל כיון דכתיב וספרה לה לא סגי בלא בדיקה וכמש"ל וע"כ דגזה"כ הוא שיהי' הימים מוחזקים

בטהרה ע"י בדיקה שבדקה בז' נקיים עצמן מלבד הבדיקה של הפסק טהרה עכ"ל וכונתו ברורה דצריכה הבדיקה משום כונת ז' נקיים.

וכמו שמסיק וז"ל מכל הלין מבואר דבעינן ספירה ועכ"פ שתתן בדעתה שיעלו ימים אלה לנקיים עכ"ל, ואנכי כתבתי שזהו מגדר אחר. דצריכה לדעת רק שימים אלה הם נקיים לא משום כונת ספירה ואף בלא כונה כלל אם ברור לה שנקיה היא סגי ובזה אני מבין כונת הרשב"א ז"ל.

דמפסיקתה לטהרה מוחזקת היא לאינה רואה אבל לא לנקיה. ולהתחזק שהיא נקיה ג"כ צריכה עכ"פ בדיקה אחת בתוך ז' ימים אלה אם בתחילה או בסוף או באמצע לפי שיטת הראב"ד בה' בעה"נ והרשב"א ז"ל.

וזהו אף בלא כונה כלל שיעלו ימים אלה לספירתה או לנקיים שהיא צריכה כ"א כל שתדע באיזה אופן שנקיה היא סגי לה ותמה אני על כבודו שמערבב דברי הסדרי טהרה עם דברי וכן שהם הם דברי הס"ט בעוד שאין בדבריו שום רמז מזה. דהס"ט ס"ל דבכל יום צריכה לכוין שהוא מהנקיים וכן הבין דבריו בספר חכמת אדם כלל קי"ז סי' י"ב שאם הסיחה דעתה מלמנות אין עולין לה לספירת ז' נקיים.

וע"ז קשה לי אמאי לא יועיל כשבדקו ביום ח' כיון דבכל יום צריכה לכוין שהוא מהז' נקיים א"כ כבר הוא נחשב מהנקיים. וזה בודאי א"א לומר דבכל יום נחשב רק למספרו ולמנינו.

למשל שיום החמישי מהנקיים צריך להיות דוקא חמישי דזה א"א לומר אף לשיטה זו שצריכה לכוין לספירה. דאל"כ תקשה לדידהו הא דכתב בסמ"ק דאם טעתה במנינה וטבלה ושמשה צריכה למנות עוד ימים ששכחה למנות וימים שמקודם עולין לה והתם הא מקודם כשטעתה וספרה ששה ימים למשל, וסברה שכבר ספרה שבעה ימים מ"מ עולין לה הששה וצריכה להוסיף יום אחד והא מקודם כשספרה בטעות מנחה יום חמישי לששי ויום ששי לשביעי.

ואעפ"כ עולין לה יום חמישי לחמישי לא לששי כמו שסברה מקודם אלא ע"כ דכיון שספרה אותו יום הוא עולה לה בכל אופן, אם לא ליום שחשבה מקודם. מ"מ עכ"פ.

עולה לה לאחד מימי הנקיים ולפ"ז כיון דלדידהו צריכה לכוין כל יום שהוא מהשבעה נקיים א"כ נהי דלא בדקה בז' ואי אפשר לחשוב יום ז' לשביעי מ"מ כשבדקה בשמיני נחשוב יום ז' לששי ויום שמיני לז'. דהא עכ"פ חשבה מקודם שימים אלה יעלו לה לז' נקיים ואדרבה אי צריכה כונה מגרע גרע לגבי הא.

דבשלמא אי לא צריכה כונה לספירתה א"כ ביום ראשון של הנקיים חשבה שמהיום יתחילו הנקיים ובהימים שאחר זה לא חשבה ולא כונה. א"כ כשלא בדקה באחד מאלה השבעה להתחזק לנקיה גמורה שוב אין עולין לה דאיך יעלו לה והיא לא חשבה במ ולא כונה בכל יום כלל שיעלו לה לז' נקיים שלה.

רק מתחילת המנין ביום א' חשבה שמהיום יתחילו ז' נקיים שלה ובימים שאחר כן לא חשבה כלל א"א לומר שיום שני שלה יהי' יום ראשון למנינה: אבל אם צריכה לכוין

א"כ בכל יום ויום צריכה לכוין שהוא ממנין ז' נקיים. א"כ נהי דשוב א"א לומר דהוא יום שני למשל יהי' עכ"פ יום ראשון דהא חשבה וכוונה בו שיהי' מהנקיים ובמאי תתבטל כונתה ומנינה שחשבה שהוא מהנקיים.

ואף שצריכה גם לבדוק עכ"פ פעם אחת בז' הנקיים שמתכונת וסופרת הא בדקה ביום ח' ויעלה ח' לז' ושוב תחשב שבדקה ג"כ באחד מהשבעה נקיים שלה: עוד כתב כת"ר עלה דהקשתי להסוברים דלא בעינן כונה אמאי לא מהני כשבדקו יום ח'. וכתב ע"ז כת"ר הא הקשה הס"ט בעצמו דמנ"ל להפוסקים דלרב בעינן ספורים לפנינו והם חידשו דאף לרב בעינן ספורים לפנינו וכיון דכן דכל כונת הספירה היא רק תיקון שיהי' ז' נקיים ממש.

ואפי' להסוברים דבעינן ספירה בפה ג"כ נ"ל דרק תיקון הוא לכן מועיל גם מה שהפקחות מתקנות אותן עכ"ל. אם רוצה כבודו לדחוק כן בדברי הסדרי טהרה אין אלו אלא דברי נביאות דאין כונתו כלל כן דהוא ס"ל דעיקר היא הכונה בספירה.

ואם כונת כבודו לתרץ קושיתי. הן כבר תירצתי אנכי כן.

דהעיקר הוא מה שהיא נקיה: ואין הכונה בזה מעכבת ולכן ניחא ג"כ הא דפקחות מתקנות אותן: ומה שכתב כבודו וז"ל במה שבנה יסודו מדברי החינוך הא אדרבה גם ראית הסדרי טהרה היא מהחינוך דבעינן כונה עכ"ל.

הנה אם זאת היא כל תמיהתו מה שהסדרי טהרה גם הוא הביא ראיתו מהחינוך אין כאן חמיה, דנחזי אנן אם ס"ל לרא"ה ז"ל בספר החינוך שצריכה כונה לספירת ז' נקיים שהסדרי טהרה הביא ראיתו ממה שכתב בספר החינוך מצוה ר"ז ואפשר שעיקר דבר זה כיון שהתורה צותה וספרה לה וגו' ואתר תטהר ומכיון שלא בדקה לא בתחילה ולא בסוף אין כאן ספירה עכ"ל.

והנה אם נאמר דכונת החינוך היא כדבריו דבעינן כונה לספירה מ"ט סתם מקודם כשמפרש דיני נדה וזבה ונקיט בלשונו שהזבה היתה יושבת ז' ימים נקיים עכ"ל ולא כתב שהזבה סופרת ז' נקיים. ועוד במצוה קפ"ב בדיני זבה מדוע לא זכר מזה שזבה צריכה לכוין לספירת ז' נקיים ואדרבה שם כתב ג"כ רק שצריכה לישב שבעה נקיים אלא שהעיקר בדברי החינוך כמו שכתבתי שאין כונתו כלל שצריכה לכוין לספירת ז' נקיים והא דנקט במצוה ר"ז ומכיון שלא בדקה לא בתחילה ולא בסוף אין כאן ספירה כונתו שאין כאן נקיים שיצטרפו למנין ז' שהיא צריכה.

ולישנא דקרא נקט אבל אין כונתו שצריכה כונה לספירה וכמו שכתב מפורש במצוה ש"ל וז"ל ואם תשאל למה חייבנו ז"ל למנות השנים שבע מדכתיב וספרת לך ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספורו ולא הזבה ימי ספירתה ואע"פ שכתב בהם וספר לו כו' וכן באתנו הקבלה שצווי וספרת דיובל צריך מנין בפה וצווי הכתובה בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים כו', עכ"ל וכונתו היא לענ"ד שצריכה רק להשגיח שיהי' נקיים אף בלא כונה לספירה בכל אופן שתדע שנקיים הם מהני.

ומה שכתב בס"ט שם דמ"ש שיתנו לב על הימים ר"ל ע"י בדיקה עכ"ל אמינא אנא דקושטא הוא דכונתו היא דע"י בדיקה. אבל לא בשביל כונת הספירה.

כ"א בשביל שתדע שהיא נקיה גמורה: והנה בסדרי טהרה הביא ראי' מהא דכתב הרא"ה בס' בד"ה בהשגתו על הרשב"א שס"ל דמהני בדיקה באמצע והוא השיג וס"ל דמהני רק בדיקת תחילתן או סופן אבל לא אמצען ומדבריו מייתי ראי' שס"ל דבעינן ז' נקיים ספורים. והנה להסביר סברת הרא"ה דלכאורה מה לי בדיקת תחילה וסוף מה לי בדיקה באמצע כתב בשו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן קע"ח וז"ל דכולהו תנאי דמתני' נדה (ס"ח) ס"ל דמדפסקה בטהרה בה"ש שוב היא בחזקת שלא תחזור ותראה ומ"ע דאורייתא שתספור דוקא הספירה בזה גזה"כ כמו טבילה במים אבל בלי ספירה נמי בחזקת שלא תראה עוד, והנה אותה הספירה אנו מקובלים ממרע"ה מפי הקבלה שאינה צריכה ספירה בפה כו' אך עכ"פ הכנה וכונה לספירה בעי'.

והנה לר"א דס"ל דחזקה מעלי' היא כאילו בדקו לפנינו מ"מ דברים שבלב אינם דברים ומה מועיל כונה בלב בלי דיבור. אך קיי"ל במחשבתו ניכר מתוך מעשיו מהני דברים שבלב א"כ הבדיקה ביום א' הוה הוראה שמכנת עצמה לספור ולשמור הימים האלה כו' וכן אם בודקת בז' מורה על מחשבת לבה כאלו היום פסקה כונת ספירתה ובזה י"ח ספירה כו' אבל באמצע אין זה שום הוראה על דבר מה ונהי שהיא בחזקת טהרה וגם במחשבתה כיוונה לשמור נקיים מ"מ דברים שבלב אינם דברים.

זו סברת ר"א שהלכה כמותו עכ"ל. ודבריו אינם מוכנים לענ"ד.

דאיך שייך כאן למימר דלהכי צריכה בדיקה כדי שתהי' מחשבתה נכרת מתוך מעשיה. דהיכי אמרי' הכי היינו רק בגוונא שאחרים צריכים לדעת כונתו ומחשבתו אמרי' דמעשיו מוכיחין על מחשבתו.

וכמו בביצה (דף י"ט ע"א) דאי נקיט מנא ורהיט בין השמשות לאטבולי ואנן מספקינן אי לא ידע דצריך הערב שמש כדי למחות ביזו או ידע שצריך הערב שמש ולא נמחה ביזו אמרי' מחשבתו נכרח מתוך מעשיו שידע ולכן אין צריכין למחות ביזו או בחולין (דף י"ב) גבי קטן דלא ידעינן אם יש לו מחשבה אמרי' מחשבתו נכרת מתוך מעשיו.

דהתם המחשבה מועלת רק דלא ידעינן אם ישנה מחשבה אז מעשיו מוכיחים שישנה המחשבה אבל בכה"ג למימר דבעינן שמחשבתה נכרת מתוך מעשיה ובלא"ה דברים שבלב אינם דברים לא אבין איך אפשר לומר כן. דכיון שקבלה בידינו דהך ספירה היא כונה בלב.

הא זוהי מצותה שתכוין וכל שמכוונת בלבד דיה. והא איהי מהימנא עליה דהא לא בדידן תליא לדעת.

ומי שעובר אחורי בהכ"נ ושמע קול שופר שאם נתכוין לצאת יצא. אטו צריך להיות מחשבתו נכרת מתוך מעשיו שכוין לצאת.

הא בדידי' חלי' וכיון שהוא יודע שכוין לצאת סגי' ועי' במג"א סימן תקפ"ט סק"ה וכן נמי הכא כיון שהיא מכוונת ויודעת שכוונה בלבה, מ"ט לא יהי' מועיל. ואמאי צריכין שתהי' מחשבתה נכרת מתוך מעשיה: גם כבר הקשה הסדרי טהרה דלהנך דס"ל סופן אע"פ שאין תחילתן מוכח מברייתא דטועה בנדה (דף ס"ט) דלא בעי ספורים כלל וא"כ

תקשה להפוסקים דס"ל סופן אעפ"י שאין תחילתן ואפ"ה ס"ל דבעינן ספורים הא בגמרא לא משמע כן עכ"ל.

והנה הרא"ה ז"ל הא קאמר מפורש דבעינן סופן או תחילתן וא"כ אי נימא דס"ל דבעינן כונה לספירה תקשה לדידי' נמי הך קושי' דהא אי סופן לבד מהני מוכח מברייתא דלא בעי ספורים כלל: אך לפי מה שכתבתי שהכונה אין מעכבת רק דצריכה בדיקה להתחזק שהיא נקיה גמורה אף שכבר מוחזקת לאינה רואה וכל היכי שבודקת בימים אלה אף בלא כונה מהני אך כשלא בדקה בכל הימים אז צריכה שבדיקתה האחת תתחזק גם שאר הימים לנקיים גמורים כ"ז ניחא, דאז כשבדקת בתחילתן ס"ל להרא"ה ז"ל שזה מורה שכל הז' נחשבו לה כחטיבה אחת ובדיקה ההיא מחזקת כולן לנקיים גמורים.

וכן כשבדקת בסופן זה ג"כ מורה שכל הז' נחשבו לה כחטיבה אחת והבדיקה ההיא שבסופן מחזקת כולן לנקיים גמורים אף שבהן לא כונה כלל. אך כיון שחשבה בתחילה שמעתה יתחילו ז' נקיים שלה והבדיקה בתחילתן או בסופן מהני.

שהבדיקה בסוף הז' או בתחילתן מורה שכל הז' נחשבו לה לענין אחד שיתחזקו לנקיים ע"י בדיקה זו. אבל כשבדקה באמצע אין זה מורה שעשתה ז' ימים אלה לחטיבה אחת שתהי' הבדיקה ההיא מחזקתן לנקיים גמורים.

ולפ"ז גם הרא"ה ס"ל דאינה צריכה כונה לספירה והא דנקיט בלישני' דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן. לא נקיט שבעה ספורים לפנינו דהיה משמע דצריכה ספירה ממש.

אך כונתו דבעינן שבעה נקיים גמורים שיכולין להיות במספר הז' נקיים שאמרה תורה וספרה לה: שוב ראיתי בספר שו"ת עונג יו"ט סי' פ"ג וספר שו"ת שם ארי' חלק יור"ד סי' ל"ג שכתבו ג"כ קצת כמו שכתבתי. וז"ל בספר שם ארי' שם אך ראיתי בסדרי טהרה סימן קצ"ו ס"ק י"ח שכתב בשם תשובת מעיל צדקה דכתב דאפי' למ"ד דסגי בבדיקה תחילתן או סופן עכ"פ ספירה בעינן כו' גם הרב בעל ס"ט האריך בזה מאד שם ובסי' קצ"ב ומסכים עמו לדינא שצריכה כונה לספירה שיהי' ימים אלו ספורים לימי נקיים ואם בדעתה היה שלא לספור הימים האלה לנקיים אינם עולים כו' והרבה לפלפל שם בענין זה בלשונות הפוסקים ובהא דאמרי' בש"ס דבעי בדיקה משום דספורים בעינן כו' עכ"ל מזה יראה כת"ר שבחפזה כתב דבריו, אך מה שנראה לענ"ד להעיר בדברי העונג יו"ט והשם ארי' דהנה שניהם הביאו ג"כ ראי' מהך דנדה (דף י"ג) דהחרשת והשוטה כו' אם יש להן פקחות מתקנות אותן.

אך שניהם דחו מהא דאמרי' בחולין (דף ל"א) גבי נדה שנאנסה וטבלה דאי אנסה חברתה ואטבלה כונת דחברתה כונה מעליותא היא ועוד בתרומה נמי אכלה דתנן החרשת והשוטה כו' אם יש להן פקחות מתקנות אותן והן אוכלות בתרומה וא"כ כמו דמהני כונה דחברתה לענין טבילה אף לתרומה דבעי כונה.

ה"נ מהני כונה לענין ספירת ז' נקיים עכ"ד. הנה כבר כתבתי בתשובתי להרב מהרעסק שאין זה דיחוי.

דהתם לענין תרומה דמה' מעלות הוא הא דבעי כונה. הך כוונה אין זה מצוה דבגופו רק תנאי בהטבילה שצריכה כונה והיינו משום דבלא כונה אין זו טבילה הוגנת לתרומה

וא"כ כיון דחברתה כונה שתטבול שפיר א"כ הוה טבילה הוגנת גם לתרומה דסו"ס טבילה שפיר בכונה אבל גבי ז' נקיים אי נימא דבעי כונה זוהי מצוה שבגופה לא משום שתהי' נקיה מבוררת רק מצוה בפני עצמה כמו טבילה במים וא"כ בע"כ האי מצוה עליה דידה רמיא וכונת חברתה לא מהני.

א"ו דספירה לא בעי כונה וצריכין רק לדעת שהיא נקיה ולכן פקחות מתקנות ותן: עוד כתב בספר עונג יו"ט וז"ל דלא עדיף ספירת ז' נקיים מטבילה דאמרינן בחולין (דף ל"א) דנדה שנאנסה וטבילה טהורה לבעלה משום דבעלה חולין הוא וחולין לא בעי כונה ומוקמינן לה כר' נתן דקיי"ל כותי' בנפלה מן הגשר ולא כונה כלל להטהר מטומאתה ואפילו הכי טהורה וה"ה נקיים שבדקה ראשון ושביעי וימים שבנתיים לא החזיקה בדעתה שיהי' נקיים מהני.

דלא בעינן כונה לנקיים והבדיקה היא רק לראות שפסק ראייתה עכ"ל. והנה מזה ראי' רק דלא בעינן כונה בשביל שהבדיקה תהי' כהוגן אבל אי נימא.

דבעינן כונה לספירה לא רק בשביל שתהיה הבדיקה כהוגן רק משום דעצם הכונה היא גזה"כ אין מזה ראי' כמשכ"ל. דהתם לחולין לא בעי כונה ומשו"ה מהני כשאנסה חברתה וטבילה אבל גבי ז' נקיים להנך דס"ל דבעי כונה משום גזה"כ הוא משום דכתיב וספרה לה ולא תלי' בטבילה כלל.

ומש"כ והבדיקה היא רק לראות שפסק ראייתה הוא תמוה דהא כבר הוחזקה שפסק ראייתה משהפסיקה בטהרה ומה שמביא שם בעונג יו"ט ראי' מבריייתא דטועה כבר הקדימוהו במעיל צדקה ובסדרי טהרה שם: ולפי האמור נעמוד בסוד קדושים להבין דברי רש"י ז"ל. אשר לכאורה נראים כסותרים זא"ז.

דהנה בזבחים (דף כ"ט ע"א) איתא ת"ר אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו אמר ר"א כוף אזניך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי אמרת אחר שהוא כשר יחזור ויפסל אמר לו ר"ע הן מצינו בזב זובה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה כיון שראו סתרו.

ופירש"י בזב זובה שפסקו והתחילו למנות ימי סיפרו כו' עכ"ל והא בנדה (דף ל"ט ע"א) דאמר ר"א אבל ימי הזב והזבה ושומרת יום כנגד יום הרי אלו בחזקת טומאה ופירש"י ימי הזב, ימי ספירו. א"כ בימי ספירו הוה בחזקת טומאה.

וראייתי לאא"ז בנודע ביהודה מהדורא תנינא יור"ד סי' קכ"ז שהקשה על דברי התוס' בזבחים שכתבו שבימי ספירו לא מיקרי חזקת טהרה. שהרי משנה שלמה שנינו שלהי נדה (דף ס"ח) הזב והזבה שבדקו עצמן ביום א' ומצאו טהור כו' ר"א אומר הרי הן בחזקת טהרה ומסיק שם בגמ' דהלכה כר"א הרי דאף בימי ספירתה מקרי חזקת טהרה.

ותירץ שם דחזקת טהרה הנזכרת כאן במשנה. היינו חזקת אינו רואה וחזקת טהרה שבזבחים היינו חזקת הגוף שהיא טהורה עכ"ד ודבריו אינם מובנים לענ"ד דאם הך חזקת טהרה דנדה היא שאינה רואה הא הך חזקת אינה רואה אית לה כבר משהפסיקה בטהרה ואמאי מצריך ר"א שבדקו עצמן ביום א' ומצאו טהור שאז הן בחזקת טהרה והא הך בדיקה היא לבר מפסיקת טהרה ומאז היא כבר בחזקת אינה רואה ועוד איך יפלגו

ר"י ור"ע אהא ויסברו דאינה בחזקת שאינה רואה הא כבר אפסקה בטהרה, וכונת התוס' פשוטה דאיך קאמר ר"ע דבזב ובזבה הם בחזקת טהרה וכשראו סתרו ונשתנה אח"כ דינם למפרע מה חזקת טהרה שייך כיון דכ"ז דהם בימי סיפורם הם מטמאים בנגיעה ובתשמיש איך שייך לומר דאם רואים נשתנה דינם למפרע.

דהא גם מקודם ראי' הוה הכי ואיך מביא מזה ראי' עלה דאם אכלו ביום השלישי דישתנה הדין למפרע: ולפי מה שכתבתי כ"ז ניחא דהא דאמרי' (בדף ל"ט) דהזב והזבה כו' בחזקת טומאה בימי ספירו היינו כ"ז שלא בדקה היא בחזקת שאינה נקיה ברורה. אף שכבר אפסקה בטהרה ואינה בחזקת רואה דאלת"ה לא שייך למימר שהיא בימי ספירתה מ"מ היא בחזקת טומאה מצד שעדיין אינה מוחזקת לנקי' ברורה כ"ז שלא בדקה להתחזקת לנקי' ברורה ובדס"ח דאמרינן שהיא בחזקת טהרה היינו בחזקת נקיה ברורה כשבדקה ביום א' והוחזקה לנקיה ברורה.

וע"ז פליגי ר"י ור"ע וס"ל דאף שהיא בחזקת לשאינה רואה מדאפסקה בטהרה אך בחזקת נקיהברורה אינה משום דבעי' ספורים לפנינו ועי' בנדה (דף נ"ג ע"א) תוד"ה ומה: ובזה יתורץ דברי רש"י ז"ל, דהנה בנו"ב שם הקשה נמי לשיטת רש"י דבחזקת טהרה היינו בימי ספירתה, הא ר"ע ס"ל בנדה (דף ס"ח) דאין להם אלא שביעי בלבד אלא דלפי מה שכתבתי לא קשה דר"ע דס"ל דאין להם אלא שביעי בלבד היינו דאין זה נחשב לנקיים גמורים כ"א שביעי משום דבעי ספורים לפנינו וכמש"כ גם בנו"ב, והא דקאמר בזבחים דהזב והזבה הם בחזקת טהרה היינו דכיון דאפסקו בטהרה כבר הם בחזקת שאינם רואים וגם כבר בדקו וספרו ארבעה וחמשה ימים והנך ימים כבר הוחזקו ללקיים גמורים וספורים לפנינו, ואף אם ראו היו צריכים להתחיל זיבה חדשה ולא לומר דהראי' ההיא תפעול שהזיבה הישנה תחזור וניעורה כיון דמזיבה הישנה כבר הם בחזקת שאינם רואים ואף בחזקת נקיים וספורים ימים אחדים, מ"מ אמרי' כיון שראו סתרו וחוזרת וניעורה הזיבה הישנה, ה"נ אם אכלו ביום השלישי אפשר שתחזור ותפסל אף שכבר הוא כשר יחזור ויפסל: והנני ידידו הדוש"ת חיים פישל עפשטיין אב"ד דק"ק סייני סימן כב בע"ה יום ו' עש"ק חוקת תרנ"ו לפ"ק: למע"כ חותני אהובי חרב המאוה"ג שלשלת היוחסין מוהר"ר ברוך נתנאל שליט"א מו"צ בטאווראג יצ"ו: ע"ד הנשים שיש להן נקבים בשיניהן ורופא שינים סותם הנקבים, אי האי סתימה הוי' חציצה לענין טבילה או לא הוי' חציצה: נלע"ד דלא הוי' חציצה, וחילא דידי מהא דתנינן במס' מקואות טבעות רפין אין חוצצין אוצין חוצצין, והקשה הראב"ד ז"ל דהא הוה מיעוט שאינו מקפיד עליו ואמאי חוצץ, ותירץ דכיון שמקפדת עליהן להסירן בשעת לישה מקרי מקפדת, ובספר סדרי טהרה סימן קצ"ח ס"ק מ"ד כתב דבאשה שאין דרכה ללוש אין טבעתה חוצצת אפי' מהדק הרבה, והיינו כיון שאין מקפדת להסירו בשום פעם וכ"ש האי סתימה בשן, שאדרבה מקפדת שלא להסירה, דאם תסיר הסתימה תכאב לה ומשו"ה אינה חוצצת: וראיתי בספר בינת אדם שכתב דסתימה בנקבי השן חוצצת, וטעמו מהא דכתב הש"ך בסי' קצ"ח ס"ק י"ד בשם בה"ג דכוחלת אם לרפואה חוצצת ואם בשביל שתראה עיניה פורעות אין חוצצות, הרי שיש חילוק בין לרפואה לנוי כו' אבל מה שהוא לרפואה כמו רטיה ומארלאקן שכ"ז ודאי מקפדת רק שאינה יכולה להסירה ולכן חוצץ, ואינו דומה למלאכתו בכך שאינה מקפדת עליו כלל, והראי' שאפי' כשאינה עוסקת במלאכה אינה

מקפדת להסיר, משא"כ מה שהוא לרפואה דמקפדת ורצונה להסיר רק שאינה יכולה ולכך הוצרך לטעם סכנה במארלאקן, ולפ"ז יצא לנו דשן תותבת אינה חוצצת כיון שהיא לנוי, משא"כ כשסותמת הנקבים של השנים לרפואה אלו חוצצות שהרי מקפדת עליהן אם לא היו לה לרפואה עכ"ל, והנה לפ"ז תקשה ממש"כ האחרונים גבי אשה שיש לה טבעת של שעוה ברחמה כיון שהיא לרפואה אינה מקפדת ולכן אינה חוצצת, ולפ"ז תקשה הא כתב הש"ך בשם בה"ג דכוחלת לרפואה גרע וכדברי הב"א הנ"ל: ונראה לענ"ד דכוחלת לרפואה שאני, דכיון דהתם היא מחלה עוברת ולכן חפצה שיהי' הכחול עליה רק זמן מועט רק עד שתעבור המחלה ואח"כ כשיעבור הזמן ההוא ולא תצטרך עוד לרפואה זאת אז תקפיד עליו להסירו ולכן חוצצת, אבל כיון שהוא לנוי תחפוץ שיהי' עליה בכל פעם ולא תקפיד עליו בכל זמן, דאדרבה היא חפצה שלא יסתלק מעליה, דכל זמן שהוא עליה נוי הוא לה ולכן אינו חוצץ, ולכן נמי גם הך דטבעת ברחמה וסתימת השינים דאף דהתם נמי לרפואה, קעבדה, אך התם הא הוי' מחלה שאינה עוברת דבשום אופן לא יתרפא הנקב בהשינים או הא שצריכה לטבעת ברור הדבר שבכל עת תצטרך הטבעת ברחמה ולכן כיון שסתימה זאת צריכה לה לעולם ובשום זמן לא תקפיד עליהן להסירן ולכן אינן חוצצות: ולא תקשה מהך דאיתא בשבת (דף ק"כ ע"ב) על הא שהיה שם כתוב על בשרו כו' ותיפוק לי' משום דיו ומשני בלחה, ומאי קושיא כיון דאינו יכול למחוק את השם הרי בודאי אינו חושב להסירו וחושב שבודאי ישאר בו לעולם ואמאי ס"ד דלהוי חציצה, די"ל דנהי דהוא אסור למחוק ואינו חושב למחוקו אך אם היה נמחק ממילא היה מתרצה א"כ בעיקרו הוא מקפיד ורק דאינו יכול להסירו, אבל אם היה עובר ממנו ממילא היה חפץ אבל גבי רפואה לא היתה מתרצת שתסחלק מעליה הסתימה אף ממילא, ואם היתה הסתימה מסתלקת היתה חוזרת וסותמת הנקב בסתימה אחרת ומשו"ה אינה חוצצת: ועוד נראה לענ"ד דהני נקבים שבהשינים אינם צריכים להיות אף ראוי לביאת מים ואין חציצה פוסלת בהם דנחשבים כבלוע ולא כבית הסתרים וראי' לזה מהא דאיתא סוף מקואות וביור"ד סימן קצ"ח סעיף י"א חץ או קוץ התחוב בבשר אם נראה מבחוץ חוצץ ואם אינו נראה אינו חוצץ, והרא"ש בפירושו למשניות כתב דאם נראה א"א שלא יהי' מעט על הבשר ממעל הא לאו הכי לא היה חוצץ, והש"ך ס"ק ט"ז כתב וז"ל בב"י נסתפק בפ"א אינו נראה, ונראה לחומרא דהיינו כל שהוא שוה לבשר מקרי נראה וכשהוא משוקע הוי אינו נראה, ומשמע כל שהוא משוקע שאינו שוה לבשר אעפ"י שנראה העץ מונח בבשר הפנימי שתחוב בו אינו נראה מקרי, כיון שאינו נראה בשוה לבשר וכ"כ העט"ז עכ"ל, ובחי' רעק"א ז"ל כתב ע"ז וז"ל אינו מוכן דהא הב"י מסתפק אם נראה היינו שנראה משוקע או דנראה היינו שוה לבשר וא"כ אם ניזל לחומרא גם משוקע חוצץ, ובספר סדרי טהרה סקכ"ה גריס בש"ך ונראה לקולא, כיון דהוה רק מדרבנן דמן התורה רובא ומקפיד בעינן, וא"כ לפ"ז אם שוקע אף שנראה אינו חוצץ כיון שזה הוה בלוע, ודכותי' נמי גבי סתימת השינים נמי נקרא בלוע דהרי הסתימה הוא שוקעת תוך נקבי השינים, רק בין השנים מקרי בית הסתרים וצריכים שם להיות ראוי לביאת מים, אבל תוך נקבי השנים אף ראוי לביאת מים לא בעינן, ועי' ג"כ בש"ך ס"ק כ"ד גבי צפורן נפוח שכתב וז"ל כתב ב"י שזה נלמד מחץ דלעיל סעיף י"א, ולפ"ז

א"צ שיהא נקדם עור ובשר על הטיט, אלא כל שהטיט כך בעומק שאינו נראה בשוה לבשר אינו חוצץ כדלעיל גבי חץ עכ"ל ועי' ג"כ מש"כ בחי' רעק"א.

סעיף ז' בשם תשובת ר' מנחם עזריה, מכל הנך משמע דכה"ג נקרא בלוע לא בית הסתרים, ולא לשתמיט חד מהפוסקים למימר שצריכה לחטט גם בהנקבים שבהשנים, רק כתבו לחטט בין השנים: וראיתי בספר שו"ת בנין ציון סי' נ"ז שכתב לחלק בין הא דחץ לההיא דסתימת השנים דגבי חץ כשהוא משוקע אפילו נראה ליכא חציצה כלל מן הדין, דהא תוך הירך לא בעינן ביאת מים וא"כ לא מכסה החץ רק דבר שלא צריך ביאת מים, וטעמא דרבנן להחמיר בנראה ומשוקע אינו רק מטעם גזרה אטו שאינו משוקע כמש"כ הב"י, ובזהפסקינן כרבי דלא גזרינן אבל בהא דשן שנסתם הוי חציצה בדבר שהוא ראוי לביאת מים דהא קודם שנסתם החלל היה גלוי ונראה וראוי לביאת מים, א"כ דמי לחץ שנראה על הבשר ואינו משוקע דחייץ לכ"ע עכ"ד, ולענ"ד נראה דהא בחץ נמי עתה כשתחוב בבשר הרי בהמקום שתחוב שם יש חלל ומ"מ אמרי' ע"ז דבתוך הירך אינו ראוי לביאת מים והכ"נ תוך השן, ואין לחלק דבהשן הוה החלל גם קודם שנסתם ובהירך קודם שנתחב החץ לא היה שום חלל ולא היה מעודו ראוי לביאת מים דהא בצפורן נפוח שאם אין הטיט נראה מבחוץ אינו חוצץ ולמדה במרדכי בפ"ב דשבועות מדין חץ התחוב בבשר אעפ"י דשם הוה החלל קודם שנסתם בטיט והכ"נ בסתימת השינים אין הסתימה נראית להדיא מבחוץ: ובזה יש להבין הא דאיתא בתוספתא סוף מקואות נכנסו צרורות וקיסמין בסידקי רגליו מלמטה ר' עקיבא אומר אינו חוצץ מפני שהוא בית הסתרים, והרמב"ם בפרק ב' הל' ח' מהל' מקואות פסק דחוצצין דלא כר' עקיבא והיינו מפני דמפרש כפי' הר"ש בסוף מקואות דטעמו של ר' עקיבא הוא דס"ל דבית הסתרים אף ראוי לביאת מים לא בעינן, ואנן קיי"ל דבבית הסתרים בעינן ראוי לביאת מים ועיין בכ"מ, ובספר אור זרוע הל' נדה סי' שס"ב ושס"ג נראה דחולק ע"ז וס"ל דהכי הלכתא כר"ע, ונראה בטעם מחלקותם דהרמב"ם מפרש דהנך סידקי רגליו דנקט, היינו הסדקין שבין אצבע לאצבע, ולכן פ' שפיר דבית הסתרים ממש קאמר ולכן לא פסק כן דאנן קיי"ל דבה"ס בעינן שיהא ראוי לביאת מים, אבל באור זרוע שם סי' שס"ב מפרש דהך בית הסתרים דנקט היינו בלוע משום דמפרש דהנך סידקי רגליו דנקט היינו הסדקין שנעשו בבשר הרגל ממש משום הילוך ומשו"ה מפרש דהווי בלוע ואינם חוצצים: והנה שם בספר בנין ציון הביא ראי' דשן תותבת אינה חוצצת מהא דפליגי רבי ורבנן בשבת (דף ס"ד ע"ב) בשן של זהב אם תצא בו בשבת ואמרי' שם בגמ' דבשל כסף יוצאין לכ"ע, דע"כ לא פליגי אלא בשל זהב אם תצא בו בשבת דלמא חייכי עלה או דלמא שלפה ומחוויה, משא"כ בשל כסף שדומה לשאר שינים ואתי לאתויינהו כדאמרינן שם (דף נ"ז) אע"כ דאינו חוצץ דכל שעושה לנוי ודאי אינה מקפדת עכ"ד והראי' ההיא הביא גם בס' בינת אדם ואינה מוכרחת דהא לפי מה שכתבו התוס' בדף נ"ז ד"ה במה דרק בדברים קטנים יש לחוש שאין מקפיד אם אינם עליו, א"כ בשן תוחבת, דמידי דמגניא בי' הוא בודאי מקפדת אם אינה עליה ואף אם תצטרך להסיר בשעת טבילה אין לחוש דלא אתיא לאתויי: חתנו אוהבו ומחבבו ודוש"ת חיים פישל עפשטיין.

סימן כג לכבוד הרב הגאון מהור"ר חיים הלוי אבד"ק יאנאווא יצ"ו: הנה בהך עובדא שעתה הוא מעשים בכל יום, שהמילדת או הרופא בודקים באצבעם או בכלים העשויים לכך בעומק גוף הנשים אם צריכות שבעה נקיים או לא הנה אא"ז בנודע ביהודה מהד"ת חלק יור"ד סי' ק"כ כתב וז"ל ופשוט הוא שמה שאמרו אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אין חילוק בין גרם הפתיחה, הוא מבפנים ובין מבחוץ שהרופא הכניס אצבעו או איזה כלי ונפתח פי המקור עכ"ל, אלא שכת"ר כתב ולא זכיתי להבין דברי קדשו בזה ומה דפשיטא לי למרן ז"ל מסתפקא לי טובא, דיש לחלק דבשלמא היכא דגרם פתיחת הקבר ע"י מה שאחזוה צירים וחבלים ודאי מסתבר שע"י כן מחזורר הדם לצאת אבל מי הגיד לנו שבסתם פתיחת הקבר יוצא דם וכן משמע מלשון רש"י בנדה (דף כ"א ע"א) ד"ה בלא דם וז"ל דם לידה ולמאי דייק דם לידה, א"ג דבא לומר דלהכי אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם משום לידה, אבל לא בפתיחה בעלמא עכ"ל כת"ר, והנה כדברים האלה כתב ג"כ הגאון ר' ברוך פרענקיל ז"ל בהגהותיו על הנו"ב, ולענ"ד נראה דא"א לומר כן דרק משום לידה אמרי' א"א לפתיחת הקבר בלא דם דהא אמרינן שם בנדה (דף כ"א) קשתה שנים ולשלישי הפילה ואינה יודעת מה הפילה כו' ר' יהושע אומר מביאה קרבן ונאכל שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם והנה הך אינה יודעת מה הפילה פירש"י ואינה יודעת אם נפל הוא ואם רוח בעלמא הוא עכ"ל, ואעפ"כ קאמר דמביאה קרבן ונאכל ממה נפשך אם וולד הוא הרי כאן לידה ואם אינו וולד הרי כאן זיבה דבשלישי חזאי ע"ש בפירש"י, ואי נימא דרק משום לידה אמרי' אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, א"כ אי נימא דאין זו לידה ליכא גם לספוקי בדם ואין כאן זיבה, ומ"ט נאכל הקרבן דבזיבה ליכא לספוקא כלל, ולומר דכיון דסו"ס הפילה זה גורם לדם דהא מספקינן גם אם הפילה רוח, וזה אין סברא דאם הפילה רוח זה יגרום מצד עצמו להוציא הדם, אם לא מצד פתיחת הקבר, והא דנקט רש"י ז"ל דם לידה אפשר דלרבותא דרבנן קאמר דאפי' בכה"ג ס"ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם, ויעי' בספר בעל הנפש להראב"ד ז"ל בשער הפרישה מש"כ שם, ועוד אי נימא כדברי כת"ר דרק בלידה אמרי' א"א לפתיחת הקבר בלא דם, מ"ט נקיט תלמודא כי האי לישנא אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם הו"ל למינקט אי אפשר ללידה בלא דם ומדנקיט כהאי לישנא סתמא אי אפשר לפתיחת הקבר משמע דבכל גונא דהוה פתיחת הקבר אי אפשר בלא דם בין ע"י לידה בין שלא ע"י לידה בין גרם שמבפנים בין גרם שמבחוץ: ולכאורה מהא דהפילה רוח אפשר לומר דהא עכ"פ יצא דבר מה מן הרחם וזה גרם ליציאת הדם וכמו שמשמע לכאן מלשון הרמב"ם בפ"ה המשניות בפ' המפלת שכתב וז"ל שר"י אומר שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם מעת שיצא מהרחם דבר אי אפשר מבלי שיצא דם בהכרח עכ"ל, ואף שגם באופן זה יש לומר דהא גם במכניס שפופרת או דבר אחר לתוך הרחם כשמוציאו אח"כ אי אפשר ג"כ מבלי שיצא דם עמדו, אך מלבד זה הא משמע דהכי דאמרי' אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, היינו דבהתחלת הפתיחה יוצא הדם אעפ"י שעדיין לא יצא דבר אחר מהרחם ועיין בדף ל"ח ע"א ברש"י ד"ה קמ"ל, וכן מבואר ממה שכתב הרמב"ן ז"ל בהל' נדה פ"ג וז"ל המשלכת חתיכה בין אדומה בין לבנה או ירוקה אעפ"י שאין עמה דם טמאה אי אפשר לפתיחת קבר בלא דם ופעמים שטמאה משום וולד מפני החתיכה כמו שיתבאר עכ"ל הלא שפתיו ברור מללו דהא דאמרינן דאי

אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אין זה רק משום לידה, דהא קאמר דפעמים שטמאה משום ולד, אבל אם אין שם הפרטים שטמאה משום ולד, טמאה משום נדה דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם נדות: ומה שכתב כת"ר וז"ל ונראה לי קצת ראי' לדברינו דאם נפתח רחמה מבחוץ לא אמרי' אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם מהא דאיתא בחולין (דף ע"א ע"א) במשנה האשה שמת ולדה כו' ופשטה חיה את ידה ונגעה בו כו' והאשה טהורה.

עד שיצא הולד, ולדברי הנו"ב הנ"ל האשה טמאה משום דפשטה חיה את ידה ונפתח רחמה ואי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם עכ"ל, הנה זה פשוט דהכונה היאשהאשה טהורה מטומאת מת, אבל לא מטומאת נדה, וגם כת"ר הרגיש בזה, וכן מבואר בכ"מ בפרק כ"ה הל' י"א מהל' טומאת מת, והדבר ברור הוא דאף דנפתח הקבר מ"מ לענין טומאת מת אינה מטמאה דהא בפרק כ"ה הל' י"א מהל' טומאת מת שם כתב הרמב"ם מי שילדה שני ילדים ואחד חי ואחד מת כו' ואם החי יצא ראשון הרי הוא טמא, שהרי א"א שלא נגע בו המת משיצא לאויר העולם עכ"ל, ולולי הא דאי אפשר שלא יגע בו המת היה החי טהור ובודאי דגם אמו היתה טהורה עד שיצא המת, ואע"פ שכבר נפתח הקבר וטמאה לידה משעת לידת החי, א"ו דאין זה ענין לטומאת מת שהיא עודנה טומאה בלועה אף שנפתח הקבר, ועי' בפרק ז' משנה ד' ומשנה ה' דאהלות ופי' הר"ש והתוי"ט שם.

וכת"ר בעצמו כתב דאפשר לדחוק לפי מה שכתב הגאון רעק"א ז"ל בתשו' סי' קנ"ח לדעת הראב"ד ז"ל דלהכי אמרי' אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם טמא משום דרוב דמים טמאים באשה ואם ראתה דם טהור בפתיחת הקבר שוב לא חיישינן שמא ראתה עוד דם טמא יע"ש, וא"כ אפשר דהך מתניתין ג"כ מיירי בכה"ג שראתה דם טהור ושוב לא חיישינן לדם טמא, אלא דכת"ר דחה דברי הראב"ד באמת הבנין שבידו, מהא דקאמר בנדה (דף ל"ח ע"א) ולאפוקי ממ"ד אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם כו' דהא אפשר דאפי' למ"ד דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם ג"כ משכחת לה כשראתה דם טהור בהדי לידה דשוב לא חיישינן לדם טמא עכ"ל כת"ר, ואין כאן ריח קושיא דאי הוה אמר אליבא דמ"ד דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם אז אפשר להקשות הא אף למ"ד אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם משכחת לה כשראתה דם טהור ואמאי מוקי לה רק אליבא דמ"ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, אך התם הכי קאמר דהאי תנא ע"כ משמיענו חידוש דין דאל"כ מאי קמ"ל דאטו לא ידעינן דראיות של נדה ויולדת אינם בכלל זיבה ועל כן אומר דקמ"ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם ומשו"ה אינה זבה, ואי נימא דגם אם אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם ומשכחת לה כשראתה דם טהור שוב תקשה מאי קמ"ל, ועי' מה שכתב בחי' הרמב"ן ז"ל ובתוספי הרא"ש שם: והנה כת"ר בעצמו הביא מה שהקשה הב"י דלפי מה שפסק כר"י דאמר אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם רואה בשפופרת או בחתיכה אמאי מטהר הרי נפתח הקבר על ידם ואי אפשר בלא דם עכ"ל, גם מש"כ הב"ח ז"ל וצ"ל דשפופרת הוי כמו חתיכה קטנה ומשום הכי מותר לכו"ע עכ"ל, והקשה כת"ר ע"ז ממה שכתב הרא"ש ז"ל ונ"מ אליבא דהלכתא דשפופרת טהורה, אבל בחתיכה טמאה ולא משום דם שבתוכה אלא משום דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם ויקשה דגם בשפופרת נטמא משום דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם,

ואין לומר דהוי כחתיכה קטנה דהא לפי מה שכתב הב"י לפי דברי הרא"ש קיימינן השתא דלא מחלקינן בהכי, א"ו דשאני שפופרת שאינו אלא גרם מבחוץ והיה נראה לדחות דבלא"ה לא קשה משפופרת דאפ"ה אם נימא דגם בכה"ג שגרם הפתיחה מבחוץ אמרי' אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, מ"מ לא שייך זה בשפופרת דהא באמת ראתה דם בשפופרת, רק דמטהרינן משום דהשפופרת חוצצת בין דם לבשרה, וא"כ מאי ניהוש שוב לדם אחר, אבל יקשה מהא דהקשה הרא"ש מהא דאמר רבא אין דרכה של אשה כו' תיפוק לי' דטמאה משום דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם והא אפשר לומר דשאני היכי שראתה דם בחתיכה ומה"ת ניהוש לדם אחר עכ"ל דכת"ר והקדימו בזה בספר חוות דעת בסימן קפ"ח ביאורים ס"ק ג' ומסיק וז"ל וצ"ל לדעתם דסברי דבשעת פתיחת המקור קודם נפילת החתיכה גם כן מחויב הדם לבא עכ"ל, ופשוט בסברא לפי זה דבשלמא בחתיכה שיוצאת מבפנים נפתח הקבר קודם יציאתה, ואז כבר יוצא דם וכמש"כ (בדף ל"ח ע"א) ברש"י ד"ה קמ"ל, אבל כשפותח הקבר ע"י שפופרת, הא קודם שתוחב השפופרת אין הקבר נפתח ומשנפתח הקבר השפופרת כבר נתחב ויוצא הדם בתוכו ומ"ט ניהוש לדם אחר דהא א"א לומר דקודם שיצא הדם דרך השפופרת כבר יצא דם מקודם תיכף כשנפחח הקבר, דהא הקבר אינו נפתח בלא השפופרת: ולכאורה מהא דכתבו התוס' בנדה (דף מ"א ע"ב) ד"ה וסבר ר"ש דבגדול וקטנה הוה מקום שהשמש דש בית הפנימי ואי נימא דפתיחת הקבר מגרם שמבחוץ ג"כ א"א בלא דם, א"כ איך מותר לגדול לבא על הקטנה הא איכא למיחש לפתיחת הקבר ואי אפשר בלא דם די"ל דאף שכתבו התוס' דהוי בית הפנימי אבל מ"מ אינו מגיע לפי המקור ועי' ברמב"ם בפרק ה' מהל' איסורי ביאה: אלא ממה שכתב הרמב"ן בהל' נדה שלו פרק ו' גבי רואה מ"ת וז"ל כיצד בודקת עצמה כו' ומכנסת השפופרת עד מקום שהי' יכולת ודוחקת אותו עד שיגיע המוך למקור כו' עכ"ל.

ולכאורה תקשה דמאי בדיקה היא זו הא הרמב"ן ס"ל דא"א לפתיחת הקבר בלא דם ואם יגיע המוך למקור ע"כ ימצא דם על המוך, אך אם נימא דבגרם הפתיחה מבחוץ אפשר לפתיחת הקבר בלא דם היה ניחא, ואולי הוה המוך כחתיכה קטנה דלא שייך בזה פתיחת הקבר. ועוד נראה לענ"ד בזה דהנה עיקר הך בדיקה צריכה להכניס המוך עד מקום שהשמש דש כמבואר ברמב"ם פרק ד' הל' כ"ב מהל' איסורי ביאה וז"ל ודופקת אותו עד שיגיע המוך לצואר הרחם וע"ש בכסף משנה דעד מקום שהשמש דש היא צריכה להכניסו ועד צואר הרחם הוא דישת השמש, ועיין מש"כ הרמב"ם שם בפרק ה' הל' ד' דהשמש אינו מגיע עד ראש הפרוזדור שמבפנים, והא הרמב"ם ס"ל דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם ואף על פי כן ס"ל דלא צריך להכניס המוך בעומק יותר אלא סגי רק עד מקום שהשמש דש, ועיין בטור ושו"ע סי' קפ"ז והא הרמב"ן ז"ל בעצמו כתב בריש פרק ג' מהל' נדה שלו דהשמש מגיע עד בית השינים, ומ"ט מצריך להכניס המוך בעומק יותר, אלא הנראה לענ"ד דמה דנקט הרמב"ן ז"ל שיגיע המוך למקור כונתו סמוך למקור דהיינו עד בית השינים אבל לא בעומק יותר, ובאופן דלית למיחש מידי משום פתיחת הקבר: ומצאתי חבר להנו"כ בספר שו"ת נחלת שבעה סימן ט' שכתב באשה שחשבה שכבר בא עת לדתה והיו קורין לה החכמה ואח"כ ראו שטעתה ולא באה עד משבר והנשים שבפולין מעידות שהמנהג הוא בפולין שכשקורין לה חכמה והיא

בודקת את האשה אם הגיע זמנה ללדת אם לאו מחזיקים אותה לטמאה וצריכה לספור שבעה נקיים ומסיק דמכיון שישבה על המשבר הוא פתיחת הקבר, ואף שבספר כריתי ופליתי בהל' נדה סי' קצ"ד סעי' א' ובספר סולת בלולה סי' קצ"ד ובספר סדרי טהרה סי' קצ"ד ס"ק כ"ה השיגו עליו בזה, דעד כאן לא אמרי' בשבת (דף קכ"ט) דמשישבה על המשבר הוי פתיחת הקבר, דוקא אם ילדה לבסוף אגלאי מלתא שכבר משעה שיושבת על המשבר נפתח קברה וטמאה, ולענין שבת כל שיושבת על המשבר חיישינן שמא תלד לבסוף, ומהשתא היא בסכנה ומחללים שבת מספק אבל כל שנפסקו הצירים וחבלים איגלאי מלתא למפרע דלא נפתח הקבר ואין כאן טומאה כלל, אך עלה דכתב בנחלת שבעה בסוף תשובתו וז"ל מאחר שהמילדת בודקת אותה ודאי לפתיחת הקבר יחשב עכ"ל, על זה לא השיגו כלום דזה ברור דמשבודקת אותה ופתחה רחמה באצבעה הוה לה פתיחת הקבר ואי אפשר בלא דם: שוב ראיתי בספר שו"ת חתם סופר יור"ד סי' קע"ט שהשיג ג"כ על בעל נחלת שבעה, וכתב עוד וז"ל ותמהתי כי לא מצאתי בכל הספרים הנ"ל שהזכרתי שום אחד שהזכיר מתחייבת אצבע המילדת כי לעולם לא תגיע אצבע הנשים הן אשה הבודקת עצמה בחורין וסדקים לטהר לבעלה והן המילדת לעולם לא יגעו בפתיחת הקבר שהוא, המקור אלא בבית החיצון ואפי' השמש הדש אינו נוגע אלא סמוך לפתיחת הקבר היינו מקור, ועיין בפ"י המשניות להרמב"ם ר"פ יוצא דופן ובחיבורו פ"ב ה"ב, ומשתתחיל להתעבר נסגר הפתח ההוא ואין המילדת יכולה להכניס אצבעה לפנים בשום אופן עד שתפתח בטבע וזה נקרא פתיחת הקבר שאי אפשר בלא דם עכ"ל, והנה מה שדימה אשה הבודקת עצמה בחורין ובסדקין להמילדת החוש מורה שאינו כן שאשה הבודקת אינה מכנסת אצבעה כ"כ בעומק אבל המילדת מכנסת אצבעה תוך המקור בעומק הרבה וגם הרופאים מכניסים כלי אומנתם תוך המקור פנימה, וכעין רא"י לזה מחולין (דף ע"א ע"א) האשה שמת ולדה בתוך מעיה ופשטה חיה את ידה ונגעה בו הרי דאף בשעה שהיא מעוברת יכולה החיה להושיט ידה לחוך מעיה דהא לא קאמר דבישבה על המשבר מיירי אלא דאפשר לדחות דסתם חיה פושטת ידה בשעת לידה.

: ומצאתי בספר בינת אדם סי' כ"ג שכתב על דברי הנו"ב וז"ל וצ"ע דלפי"ז כאשר ימשמש הבעל באצבע בשעת תשמיש או כשמכניס האבר ג"כ נימא אי אפשר בלא דם, ועוד שהרי עיקר הבדיקה בהפסק טהרה שתכניס אצבעה בעומק אלא ודאי דאין זה ענין לפתיחת הקבר שהרי אפי' האבר כשהוא גדול הרבה אינו מגיע רק עד הפרוזדור ולא לחדר כמ"ש התו"ט בשם הרמב"ם פ"ב דנדה משנה ה' ולכן נ"ל דאגב שיטפא כ"כ אמ"ו ולא דק בזה עכ"ל ולענ"ד נראה דאיהו הוא דלא דק, דבאמת בהבדיקה או בהכנסת אבר או אצבע אינו מגיע להמקור, אך כשהרופא מכויין שיגיע להמקור בודאי אפשר לו להושיט אצבעו בעומק תוך גוף האשה כידוע וכמש"כ אא"ז וז"ל שהרופא הכניס אצבעו או איזה כלי ופתח פי המקור עכ"ל, היינו אם ידעינן דנתכוין להכניס כ"כ עומק ושפתח פי המקור אבל מסתמא כשבדקין באצבע ואין מכונין להכניסו בעומק תוך הרחם מסתמא אינו מגיע לחוך המקור: וכבר הביא כת"ר דברי התפארת למשה שכתב דבשפופרת א"צ שתהי' דק מן הדקין, דרק אם נפתח מבפנים אמרינן אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אבל אם נפתח מבחוץ ע"י אדם או כלי לא אמרינן אי אפשר לפתיחת

הקבר בלא דם, וראי' לזה דהא השמש דש עד צואר הרחם והוא פתח המקור וכן בדיקת שפופרת דלעיל סי' קפ"ז וכל הבדיקות דלקמן סי' קצ"ו הוא עד מקום שהשמש דש מכלל דאין הקבר נפתח עי"ז ודלא כמו שהקשה הב"י משפופרת עכ"ד, וכת"ר כתב ע"ז וז"ל מסי' קפ"ז לא קשיא דאפשר דבאמת צריכה ז' נקיים לאחר בדיקת השפופרת ורק אהניא דלא תהא רואה דם מחמת תשמיש כמבואר שם עכ"ל כת"ר ולבר מכבודו של הדר"ג דבריו אלה לא ניתנו להאמר כלל דא"כ לא הנחת בתו של אברהם אבינו יושבת תחת בעלה דהא גם הבדיקות שבסי' קצ"ו הן ג"כ עד מקום שהשמש דש, וכמו שהביא גם התפל"מ ראי' מזה, ואם אתה מצריכה ז' נקיים לאחר בדיקה זו הרי אין לדבר סוף ולא תטהר לעולם, ועוד עד שאתה מצריכה בדיקה לרואה דם מחמת תשמיש הלא אי אפשר בלא זה בכל תשמיש לדברי כת"ר שמצריך אותה ז' נקיים משום דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם וא"כ בכל תשמיש תהי' רואה דם וגם מאי בדיקה היא זו הא ע"כ תהי' דם על המוך.

אלא דדברי התפל"מ אינם מובנים לענ"ד דמקום שהשמש דש הוא בבית החיצון כאשר כבר כתבתי וגם כת"ר בעצמו כבר הרגיש בזה ואין כאן פתיחת הקבר כלל וממילא נפל יסוד בנינו של כת"ר במה שכתב דעובי אצבע מקרי חתיכה קטנה ומעתה כיון דהטור כתב בסימן קפ"ח ודוקא חתיכות קטנות דומיא דשפופרת אבל חתיכה גדולה טמאה כו' שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם וכן פסק בשו"ע סי' קפ"ח סעי' ו' ומשמע מדבריהם דמשו"ה בשפופרת טהורה משום דהוה קטנה אבל בדבר גדול שנפתח הקבר ע"י אי אפשר בלא דם אף אי גרם הפתיחה ההוה מבחוץ וכן נראה מפורש מדברי הב"י והב"ח כמש"כ לעיל, ועי' מש"כ בספר שו"ת עונג יו"ט סי' פ"ד ובס' שם ארי' סוס"י י"ט ומכל זה נראה דאם בדק הרופא את המילדת בכלי או אם הושיט ידו לעומק רחמה צריכה ז' נקיים, וכבר הורה זקן אא"ז בנו"ב ז"ל ומפיו אנו חיים: והנני המוקירו ודו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני סימן כד בע"ה יום א' כ"ב סיון תדס"ח לפ"ק סייני יצ"ו: למע"כ הרב המאוה"ג מהור"ר נתן נטע קלונימוס קאבאק הרב דווישיאי מה שהקשה כת"ר על הסדרי טהרה סימן ק"ץ שכתב וז"ל ומזה יצא לנו חידוש דין דהא דקיי"ל בנמצא כתם על דבר שאינו מקבל טומאה דלא גזרו בהא וטהורה, מ"מ אם אותו דבר שנמצא עליו הכתם מונח ע"ג דבר המקבל טומאה כו' ונטמא משום משא, לכך גם האשה טמאה דהא לפי מה שכתבתי לעיל בשם הר"ן בחידושו עיקר הגזרה היה לטמא האשה משום דאותו דבר שנמצא עליו הוא טמא משום מקור מקומו טמא משו"ה טימאו גם להאשה דאי לאו הא לא קיימא הא, א"כ י"ל ה"ה בנ"ד כיון דכלי תחתון טמא משום משא משו"ה גזרו נמי על האשה עכ"ל וכתב כת"ר וז"ל והוא כשגגה שיצא מלפני השליט דהא בנדה (דף נ"ה ע"א) ממעטינן דמדוה אינה מטמאה באבן מסמא ונידן דידי' הוא ממש אבן מסמא עי' בר"ש כלים פ"א מ"ג שכתב וז"ל ובכל מקום שמזכיר אבן מסמא לאו דוקא אבן דכך שוה נסר או נייר שיפסיק דבר שאין מקבל טומאה ע"ש היטב עכ"ד כת"ר, ונראה לענ"ד דאין זה נקרא אבן מסמא כיון דהדם הוא נבלע בהבגד העליון א"כ אינו מפסיק בין הדבר שמקבל טומאה לבין הדם ואל ישיבנו מהא דבנדה (דף נ"ו ע"ב) משמע לכאורה דהכתם אינו נכנס בהבגד דהא איתא שם אינו דומה כתם שלאחר הכיבוס לכתם שלפני הכיבוס שזה מקדיר וזה מגליד וע"ש בפירש"י, דזה אינו, דע"כ

א"א לומר דהכונה היא דקודם כיבוס אינו נכנס כלל בבגד, חדא דהחוש מכחיש זה ועוד הא כל מקום נקטינו לישנא דם שנבלע בבגד משמע שנבלע לתוך הבגד ועוד דאין זה סברא דהכיבוס יבליע הדם תוך הבגד דדרך הכיבוס להוציא הדם ולא להבליע כמבואר בנדה (דף ס"ב ע"ב) ועי' ברש"י סנהדרין (דף מ"ט ע"ב) ד"ה מעבירין, אך הכונה בגמרא שם היא כך דהכתם קודם כיבוס מגליד, היינו דמלבד שנכנס לתוך הבגד גם על הבגד יש כעין גליד וקרום מן הדם הקרוש, אך לאחר כיבוס הוא רק מקדיר היינו שהכיבוס מסיר הגליד ונשאר הדם שמובלע בבגד ולכן הוא מקדיר עתה אך אין הכיבוס מבליעו דזה לא ניתן להאמר רק דהכיבוס מסיר ואין לטעות מלשון הטור שכתב בסימן ק"ץ וז"ל ואם אפשר לעמוד על הברור כגון שמכרת במראיתו שאם מקדיר פ'ישנכנס בתוך הבגד או מגליד פ'י שאינו נכנס בבגד עכ"ל דכונתו נמי דהמראה העליון נכנס בבגד אם נכבס והגליד שלמעלה עבר בשעת כיבוס ולכן נשאר המראה התחתון שבתוך הבגד, אבל אם מגליד א"כ אף שהדם הוא נכנס בתוך הבגד אך אין המראה נכנס בתוכו כיון שיש גליד עליו ולכן המראה העליון הוא מלמעלה על הבגד ולא בתוך הבגד: ובר מן דין דהא טומאת אבן מסמא אינו אלא כשמונח במקום אחד ולא הניד הטומאה אבל כשהניד את הטומאה אז מטמא משום משא אפי' כשיש דבר מפסיק בינו לטומאה וכ"כ הר"ש בכלים פ"א מ"ג ובזבים פ"ה מ"ג, וידוע שיטת הרמב"ם ז"ל דאבן מסמא הוא אבן גדול דוקא ועי' מה שכתב בהל' משכב ומושב פרק ו' הל' ה' ומש"כ הכסף משנה פרק א' הל' ו' מהל' טומאת מת וכן היא שיטת ר"ת ור' שמואל בתוס' נדה (דף נ"ה) ושבת (דף פ"ב ע"ב) ועירובין (דף כ"ג ע"א) ד"ה א שהזב ולשיטתם אפשר להיות משא אף כשלא הניד הטומאה רק שאינה על אבן גדולה, וכן משמע בפ' המשניות להרמב"ם פרק א' דכלים מ"ב ובפרק ה' דזבים מ"ג ועי' בחיבורו פ"א מהל' טומאת מת: אלא דהא קשיא לי בדברי בעל סדרי טהרה שכתב דבכה"ג מטמא משום משא הא הרמב"ם בפרק א' הל' ט' מהל' טומאת מת כתב אין מטמא במשא אלא האדם בלבד לא הכלים וכ"כ בפ' המשניות פרק א' מ"ב דכלים וז"ל ודע שלא יטמא במשא זולת האדם לבדו עכ"ל, וכ"כ רש"י ז"ל בשבת (דף פ"ג ע"ב) ד"ה טהורין, איברא דברש"י בנדה (דף נ"ד ע"ב) מבואר דכלי מטמא משום משא, והביאו בסדרי טהרה שם, שוב ראיתי בהגה' הגרעק"א ז"ל שהקשה דברי רש"י אהדדי, גם מדברי רש"י בנדה (דף ס"ט ע"ב) משמע דכלי מטמא משום משא שכתב שם בד"ה כדכתיב כו' הלכך כשהיא על גבי כלים ומת נתון עליה אין זה משא הואיל ואינה ראויה להטלטל עמו עכ"ל, משמע דאי לאו דהוה אבן מסמא הוה מטמא הנך כלים משום משא, ובעירובין (דף כ"ז ע"א) תוד"ה כל שהזב כתבו בשם ר"ת דכלים שאינם ראויים למשכב ומושב טמאים משום משא טומאה קלה ולסוף דחו זה וכתבו דאף טומאה קלה לא מטמאו: אח"ז מצאתי בהג"ה תפארת ירושלים כלים פרק א' מ"ב שדחק לתרץ קושית הגאון רעק"א דדם נדה עכ"פ מטמאין במשא הראויין למשכב ומושב להיות ראשון יעו"ש, ולפ"ז אפשר דכיון דסו"ס טמא טומאת משא אף דהוה ראשון, משו"ה גם האשה טמאה בכה"ג: ומה שהקשה כת"ר על הסדרי טהרה עפ"י מה שכתב החו"ד דאם נמצא דם על הכותל טמאה כיון שטמא טומאת נגעים והר"ש בנגעים פרק י"ב הביא להתוספתא דס"ל לר' יוסי ור' יהודא דבית המנוגע גם קרקע הבית טמא ג' טפחים א"כ מאי מקשה רב נחמן בנדה (דף ס') על רב דדרש

כר"נ דס"ל דדבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים מבריייתא דהי' מעשה ונמצא דם על שפת אמבטי ועל עלה של זית בשעה שמסיקות התנור ובא מעשה לפני חכמים וטימאום, דלמא מאן חכמים ר' יוסי ור' יהודה והוי עלה של זית מונח על דבר שמקבל טומאת נגעים ואיירי בבית שמקבל טומאת נגעים ולהכי טימאום עכ"ל כת"ר ולק"מ דהנה ידוע שיטת התוס' (בדף נ"ח) דלכך אם נמצא על דבר שאינו מקבל טומאה אינו מטמא משום כתם כיון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה, וכונתם מבוארת דגזרת כתמים היא מדרבנן, מטעם דלא לזלזלו בנדה גמורה שהיא דאורייתא וגזרו רק כשנמצא על דבר שמקבל שום טומאה בעולם אף טומאת נגעים, אך הר"ן ז"ל שכתב בת"י וז"ל וה"ט משום דדבר המקבל טומאה כיון שמה שנמצא עליו הכתם טמא גזור בה רבנן כדי שלא יבואו לטהר הבגד אבל כשנמצא ע"ד שאינו מקבל טומאה לא גזרו על האשה כלל עכ"ל, ולדידי' עיקר הגזרה לא משום טומאת נדה רק משום טומאת אותו דבר שנמצא עליו הדם שהוא טמא מחמת הדם משום דמקור מקומו טמא, ולכן גזרו גם על האשה טומאה משום כתם ולדידי' דוקא כשנטמא הדבר מחמת הדם אז גזרו טומאה על הכתם, אבל כשלא נטמא מחמת הדם אף שטמא טומאה אחרת אינו מטמא משום כתם וא"כ לק"מ קושית כת"ר, דאף שהעלה של זית מונח על דבר שמקבל טומאת נגעים, מ"מ אינו טמא מחמת הדם, ובזה לא גזרו טומאה על הכתמים לפי שיטת הר"ן ז"ל דאליבי' כתב כן בסדרי טהרה.

ולשיטת התוס' באמת צריך הדם להיות על אותו דבר עצמו שמקבל שום טומאה וזה ברור אלא דלשיטתו בפשיטתו הי"ל להקשות דלמא העלה של זית היה מונח על דבר שמקבל טומאה ולכן טימאום משום דאותו דבר נטמא משום משא כפי שיטת הר"ן שכתב הס"ט, אלא דאם עיקר הטומאה היה משום שהעלה של זית היה מונח על דבר שמקבל טומאה א"כ עיקר חסר מן הספר, דהיה לו לומר דטעמא דטימאום משום דהיה מונח על דבר שמקבל טומאה דאין זה דיחוי דהם כשטימאו מפני דס"ל דעל העלה של זית עצמו טמא: חיים פישל החופ"ק סייני.

סימן כה בע"ה יום ד' ו' מנחם אב תרנ"ד לפ"ק: למע"כ חותני אהובי הרב המאוה"ג שלשלת היוחסין כש"ת מוהר"ר ברוך נתנאל ניווידעל שליט"א מו"צ בטאווראג יצ"ו: הנה בדבר אשר כבר דברתי עם כבוד חותני במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בפתחי נדה הנני להציע לפני חותני נ"י את אשר עלה על דעתי בזה והצעתי הדבר לפני גאונים נודעים לשם ות"ל מצאו דברי חן בעיניהם וקלסוה: הרמב"ם בפרק ו' מהל' איסורי ביאה הל' ו' כתב וז"ל כל ימי האשה כו' שכל ימיה של אשה כך הן שבעה לנדה וי"א לזיבה והרמב"ן ועוד רבים מהראשונים חולקים ע"ז וס"ל דאם היא זבה גדולה צריכה ז' נקיים ואז יכולה להיות נדה, עוד בהא מחולק הרמב"ם עם רבים מהראשונים במה שכתב בפרק ז' מהל' איסורי ביאה הל' י"א ימי לידתה וימי נדתה אם לא ראתה בהם דם הרי אלו עולין לה לספירת ז' נקיים ואם ראתה בהם דם הרי אלו אין עולין לה ימי הראיה ולא סותרין כל הימים, אלא משלמת על הימים שספרה כשיפסוק הדם שאין סותר הכל אלא ראיות של זוב אבל אלו סותרין יומן בלבד עכ"ל, וגם בזה חלקו עליו וס"ל דאף ראיית נדה סותרת הכל כראיית זבה, ולשיטתם א"א למצוא אופן זה דכיון דירדה לזיבה שוב אין לה ראיית נדה עד שתספור ז' נקיים, וא"כ ליכא ראיית נדה תוך

ז' נקיים רק ראיית זוב היא והרמב"ם לטעמי' דשפיר איכא ראיית נדה באמצע ספירת ז' נקיים, והנה רבו בזה החולקים על הרמב"ם ומקשים עליו מכמה מקומות וכבר האריכו בזה: אך לא מצאתי שיקשו עליו מהא דאמרי' בנדה (דף נ"ד) ופסק ג"כ הרמב"ם בפרק ז' מהל' איסורי ביאה שני ימים טמאים ושני ימים טהורים משמשת שמיני ושנים עשר וששה עשר ועשרים, ולפי שיטתו דחשבינן בכל פעם ז' ימינדות וי"א ימי זיבות כסדר בין רואה בין אינה רואה א"כ הא יום השמיני שהיא משמשת הוא מהתחלת ימי זיבות, ואח"כ שני ימים טמאים ושני ימים טהורים ומשמשת ביום השני והוא יום השנים עשר ואח"כ עוד שני.

ימים טמאים ושני ימים טהורים ומשמשת ביום השני והוא יום הששה עשר ואח"כ עוד שני ימים טמאים ובזה נגמרו ימי הזיבות ומתחילים ימי נדות בשני ימים טהורים ומשמשת יום השני שהוא יום העשרים. ואח"כ שני ימים טמאים ושני ימים טהורים, ושוב שני ימים טמאים שיום אחד נחשב לימי זיבות ואח"כ שני ימים טהורים ומשמשת בהיום השני משני ימים אלה, והוא השמיני מיום העשרים ששמה בו, ואח"כ שני ימים טמאים ושני ימים טהורים ומשמשת ביום השני וזהו יום השנים עשר ואח"כ שני ימים טמאים ושני ימים טהורים ומשמשת ביום השני וזהו יום הששה עשר, ובזה כלו ימי הזיבות ומתחילים ימי הנדות בשני ימים טמאים ואסורה לשמש כל שבעה, וא"כ אסורה לשמש ביום העשרים, ואיך כתב בפשיטות משמשת שמיני ושנים עשר וששה עשר ועשרים הלא לא בכל פעם אפשר לה לשמש ביום העשרים, דהא אסורה לשמש בו היכא דראתה ראית נדה מקודם דאסורה לשמש כל שבעה: וכן תקשה מהא דאיתא התם ארבעה ימים טמאים וארבעה ימים טהורים משמשת יום אחד ושוב אינה משמשת לעולם.

דאם נבואה לחשבון נמצא דתוכל עוד לשמש לכאן' לפי דעת הרמב"ם ז"ל דארבעה ימים הטמאים ומהארבעה ימים הטהורים שלשה הם בימי נדות ויום אחד מזיבות, ואותו יום היא משמשת ואח"כ ארבעה טמאים ונעשית זבה גדולה וארבעה טהורים וארבעה טמאים ששנים מהם הם בימי זיבה ושנים בימי נדה וארבעה טהורים וארבעה טמאים ששלשה מהם הם בימי זיבה וארבעה טהורים וארבעה טמאים והוה סוף ימי זיבה ומתחלת ימי נדות בארבעה טהורים וארבעה טמאים שאחד מהם מימי זיבות וסותרת למנינה, ואח"כ ארבעה טהורים וארבעה טמאים וארבעה טהורים ששנים הם בימי נדות ויש לה ארבעה נקיים, ואח"כ ארבעה טמאים שכולם בימי נדות שאינם סותרים מנינה ואח"כ עוד ארבעה טהורים, א"כ שלשה מן הטהורים שאסורה סו"ס לשמש מפני ראית נדה שקדמה להם תחשוב למלאות חסרון השלשה נקיים וביום הרביעי תשמש ואמאי אמרי' דשוב אינה משמשת לעולם: ועלה על דעתי לומר דבר חדש, דהנה הרמב"ם בפ"י המשניות בנדה פרק ד' דף ל"ו כתב וז"ל אמנם אם ראתה דם האשה בעת נדתה בין שתראה יום אחד או שבעה כולם הנה היא נדה לבד, ולא תהי' טמאה זולת אורך השבעה כו' ואמר יתברך או כי תזוב על נדתה הוא שתחבר הזיבה בנדות ולא תהיה ביניהם טהרה כגון שהתחיל הזיבה מיום השמיני מתחילת הנדות כו' ואם השלימה האשה ששת ימי נדה וראתה בי"א יום אשר אחר כו' עכ"ל דלכאורה הא דקאמר מיום השמיני מתחילת הנדות הוא מיותר, דפשיטא דהחשבון הוא מתחילת הנדות וגם הא דקאמר ואם

השלימה האשה ששת ימי נדה דהול"ל שבעת ימי נדה כו', אלא הנראה לענ"ד דכונתו דאם היא רואה בימי נדתה אף ביום אחרון לחשבון נדתה אז יום הראיה נחשב ליום הראשון מימי הנדות ומשלמת עליו ששה ימים ואח"כ מתחלת לחשוב ימי הזיבה, ועל כן אומר כגון שהתחיל הזיבה מיום השמיני מתחילת הנדות, דהיינו מיום שראתה שהוא תחילת חשבון ימי נדתה כשראתה בימים הראויים לראית נדה, אף שראתה ביום השביעי מתחילים ממנו למנות ימי הנדות ומהתחלה ההיא ביום השמיני מתחילים ימי הזיבה, וכן מדוייק נמי מה שכתב ואם השלימה האשה ששת ימי נדה דהיינו נוסף על יום הראיה השלימה ששה ימים לחשבון ימי הנדות, ואף שיום הראיה היא יום הז' לחשבון ימי הנדות מתחלת ממנו ומשלמת עליו ששת ימי נדה: ומצאתי הדברים מפורשים בביאורי מהרש"ל על הסמ"ג לאוין קי"א וז"ל מיום שנקבע לה הוסת כך הוא לסדר הר"מ כו' פעם ראשונה שראתה דם מתחלת לספור ז' ימי נדות ואח"כ י"א ימי זיבות, וכ"ז שראתה אח"כ אם בז' ימי הנדות היא נדה ותשב ז' ימים בנדתה מעת תחילת הראי' ואפי' אם ראתה ביום ז' לנדתה תשב ו' ימים ואח"כ מתחילין י"א ימי הזיבה, ודוקא שבדקה בתחילת ימי נדה ולא ראתה ובסוף ראתה אז מתחילין ימי הנדות מעת הראי' עד כלות ז' ימים ולא נקראים ימי זיבות, אבל היכא דלא בדקה ובסוף ז' בדקה ומצאה דם, ספק הוא דילמא ראתה כל ז' וא"כ פסקו ז' ימי הנדה ואם תראה אח"כ ג"כ הוי ראית ספק זבה גדולה דלמא שלמו ימי נדה ועכשיו ימי זיבה, או דילמא הכל ימי נדה דשמא לא ראתה כל תחילת ימי הנדה כנ"ל עכ"ל, הרי מפורש השמיענו כבר כאשר כתבתי דחשבון ימי הנדות נחשבים מתחילת הראי' אם ראתה בימים הראויים לראית נדה, ואף אם ראתה בסוף ימים אלה מתחילים ימי הנדות מהיום הזה, ואח"כ ככלות שבעת ימי הנדה מיום הראי' ולהלן, מתחילים ימי זיבות: ומעתה לא תקשה הני קושיות, דבשני ימים טמאים ובשני ימים טהורים כששוב מתחילים ימי נדות בשני ימים טהורים ואח"כ ביום שלישי לחשבון הנדות שהיין שני ימים טמאים מתחילים מאז החשבון של ימי הנדה ולפ"ז השני ימים טמאים שחשבנו שהם תחילת ימי הנדות ואסורה לשמש שבעה ימים הם נחשבים לסוף ימי זיבות, ואח"כ שני ימים הטהורים הם מימי הנדות ומשמשת יום השני משני ימים אלה והוא יום העשרים, וכן נמי בארבעה טמאים וארבעה טהורים שבפעם השניה שנגמרים ימי הזיבה ומתחילים ימי הנדות, שאז מתחילים ימי הנדות בהקף השלישי בארבעה ימים טהורים, ואח"כ כשרואה ארבעה ימים טמאים שלפי החשבון אינם כ"א שלשה מימי הנדות ויום הרביעי הוא מימי הזיבות אך לפי מה שכתבתי דלהרמב"ם מתחילים לחשוב ימי הנדות מתחילת הראי' שהיא רואה בחשבון ימי הנדות, א"כ אותם ארבעה ימים טמאים נחשבים כולם בימי הנדות והארבעה טהורים שאחריהם שלשה מהם בימי הנדות לתשלום השבעה ויום אחד מימי הזיבות, ואח"כ ארבעה טמאים וארבעה טהורים הרי תשעה ימי זיבה, ואח"כ ארבעה טמאים שנים מהם מימי זיבות לתשלום י"א יום של זיבה, וא"כ אותם הארבעה טמאים שחשבנו כולם בימי נדה ואינם סותרים אלא יומן לפי החשבון הזה יהיו שני ימים מהם בימי זיבה וסותרים מנין הנקיים: אלא דעדיין תקשה הא דאמרי' שם בנדה (דף נ"ד) חמשה ימים טמאים וחמשה ימים טהורים משמשת שלשה ימים ושוב אינה משמשת לעולם הא כשראה חמשה טמאים ואח"כ חמשה טהורים מוספת שני ימים מהטהורים לחשבון שבעה ימי

נדות ובהשלשה משמשת וכדאמרינן, והנך השלשה הם מימי זיבות ואח"כ חמשה טמאים ג"כ מימי זיבות, ואח"כ חמשה ימים טהורים ששלשה מהם בימי זיבה ושנים בימי נדות ואח"כ חמשה ימים טמאים שכולם בימי נדות והיה להם לסתור רק יומם ואח"כ כשיהיו לה חמשה ימים טהורים תוסיף שנים למספר הנקיים שחסרים לה ובהשלשה תשמש ואף אם נאמר שהנך חמשה ימים טמאים האחרונים שהם בימי נדות, שהם אחר החמשה ימים טהורים שרק שנים מהם הם בימי זיבות ושלשה בימי נדות, וא"כ ימי הנדות מתחילים מתחילת הראי', א"כ סו"ס הנך חמשה ימים טמאים מימי נדות הם ואינם סותרים אלא יומם: ועוד תקשה מהא דאיתא התם ששה ימים טמאים וששה ימים טהורים משמשת חמשה ימים ושוב אינה משמשת לעולם, והא בתחילה כשראתה ששה טמאים ואח"כ ששה טהורים משלמת מהששה טהורים יום אחד למספר שבעה ימי נדה ואח"כ משמשת חמשה ימים כדקאמר ואלה החמשה ימים הם מימי זיבה ואח"כ ששה ימים טמאים ג"כ מימי זיבה וביחד עם החמשה ימים הטהורים שמקודם הווי"א ימי זיבה, והיא זבה גדולה ואח"כ ששה ימים טהורים שהם מימי נדות ואח"כ ששה ימים טמאים שיום אחד מימי נדות והחמשה מימי זיבות ואח"כ ששה ימים טהורים בימי זיבות, וא"כ הווי"א ימי זיבה, ואח"כ כשרואה ששה ימים טמאים כולם מימי נדות ואינם סותרין אלא יומן, ואח"כ כשיהיו לה ששה ימים טהורים תשלים יום אחד למספר שבעה נקיים שהרי ששה ימים כבר ספרה ותוכל לשמש בחמשה ימים הנותרים ואמאי אמרינן דשוב אינה משמשת לעולם: והא נמי אין לתרץ כמו שכתבתי לעיל דבהקף שני שמתחלת ימי נדתה בששה ימים טהורים ואח"כ מהששה ימים טמאים דאמרינן שיום ראשון מהימים הטמאים הוא מימי נדות לתשלום השבעה הא כשהיא רואה בימי נדות אף ביום השביעי מתחילים מיום זה ימי הנדות ואף באופן זה לא היה להם לסתור אלא יומם ובהששה טהורים שאח"כ תוסיף יום אחד לתשלום שבעה ימי נדה וגם להיות אחד מהשבעה נקיים שחסרו לה מקודם שראתה הששה ימים הטמאים שהם ראית נדה לפי מה שכתבתי, ובהחמשה ימים תוכל שוב לשמש ואמאי אמרי' דשוב אינה משמשת לעולם: וגם בהא דארבעה טמאים וארבעה טהורים תקשה ג"כ לפ"ז, דנהי דתירצתי לעיל עלה דקשה לי דתוכל לשמש יום הששים וארבעה דהארבעה ימים דמקודם הם כולם מימי הנדות ואין להם לסתור אלא יומם ובצירוף הארבעה טהורים שמקודם וגם הארבעה טהורים שאח"כ יהיו לה שבעה נקיים ויום הרביעי מהם שהוא הששים וארבעה תוכל לשמש, ותירצתי דהא בהקף השלישי מתחילים ימי נדתה בארבעה ימים טהורים ואח"כ כשרואה ארבעה הטמאים מתחילים ימי נדתה מתחילת הארבעה ימים האלה שהוא יום המ"א ואח"כ עוד מ"ב מ"ג מ"ד טמאים ואח"כ מהארבעה טהורים שלשה בימי נדה שהם מ"ה"ו מ"ז ואחד מימי זיבה שהוא יום מ"ח וארבעה טמאים שהם מ"ט נ"א נ"ב וארבעה טהורים שהם נ"ג נ"ד נ"ה נ"ו וארבעה טמאים שמהם שנים בימי זיבה שהם נ"ז נ"ח ושנים בימי נדה שהם נ"ט וס' וא"כ א"א דלא לסתרו אלא יומן דהשני ימים של זיבה סותרים המנין וגם הא יום ס"ד הוא יום הששי של ימי נדה וא"א לה לשמש בו, אך הא תקשה עוד לפ"ז דאם מתחילת חשבון ימי נדתה מיום מ"א כלו הי"ח ימים ביום נ"ח ואז מתחלת ימי נדתה בשני ימים טמאים ואח"כ עוד הקף שהוא י"ח ימים עד יום ע"ו ומתחלת ימי נדתה בארבעה טהורים שהם ע"ז ע"ח ע"ט פ' ואח"כ כשרואה ארבעה

טמאים מתחלת חשבון ימי נדתה מהם והם פ"א פ"ב פ"ג ופ"ד והם אינם סותרים אלא יומם ואח"כ מהארבעה ימים טהורים שאח"כ תחשוב יום פ"ה פ"ו ופ"ז לתשלום השלשה ימים מהשבעה נקיים שחסרים לה וביום פ"ח תוכל לשמש: ועוד אלא דבעיקר הדבר צריך בירור, דהא הרמב"ם גופי' כתב בפרק ז' הל' כ' מהל' איסורי ביאה וז"ל היתה רואה שבעה טמאין ושבעה טהורין כו' שבוע תשיעי שהיא רואה בו חמשה ימים ממנו מימי נדה ושנים מתחלת ימי זיבה עכ"ל ואי נימא דלדידי' אם ראתה אף בסוף ימי נדות מחשבים תחילת ימי הנדות מעת שראתה, א"כ א"א לומר דשנים הם מתחילת ימי זיבה, דהא גם השנים הם מימי נדה לפי חשבון זה אם מתחילת ראייתה התחילו ימי נדות וצ"ע בזה, ובחפשי מצאתי בספר סדרי טהרה בחידוד הלכות לנדה (דף נ"ד) שהקשה כבר כן על הרמב"ם והביא ג"כ מתשובת הרמ"ע והניח בצ"ע ואין תשובת הרמ"ע לפני לעיין בו: ואשר נראה לענ"ד בזה, דהנה יש עוד לדקדק בדברי הרמב"ם שגבי ששה טמאים וששה טהורים כתב משמשת בחמשה ימים הסמוכים לנדתה תחילה וגבי ארבעה ימים טמאה וארבעה ימים טהורה כתב משמשת יום א' שאחר נדתה וגבי חמשה ימים טמאה וחמשה ימים טהורה כתב הסמוכים לנדתה ולא כתב תחילה ומדוע שינה בכל פעם לשונו, ע"כ נראה לענ"ד דהנה ברמב"ם שם כתב בהל' י"ד וז"ל האשה שהוחזקה כל ימיה כו' משמע שמיירי לאו דוקא בתחילת הרגלה לראות כך כ"א כשכבר הוחזקה כך בבירור, והנה התחלת חשבון ימי הנדות וזיבות הם מוסתה ואם נעקר הוסת ליום אחר חוששין לוסת הזה ג"כ לחומרא וכמבואר ברמב"ם פרק ו' הל' ו' מהל' איסורי ביאה וז"ל כל ימי האשה מיום שקבע לה וסתה עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם ז' מתחילת יום הוסת ואחריהם י"א כו' עכ"ל, ובגדה (דף ס"א ע"א) אמרי' א"ר פפא לא אמרן אלא למקבעה אבל למיחש לה בחדא זימנא חיישא וכן פסק הרמב"ם פרק ח' הל' ז' מהל' איסורי ביאה ובירור"ד סי' קפ"ט סעי' ב', והנה אף שבט"ז שם ס"ק ג' כתב דבוסת ההפלגה צריך ב' פעמים שהרי ראי' האי' אינה מן המנין עכ"ד, היינו לחוש לוסת הבא מפני ראי' זו כשיבא וסת הבא כדי שתהי' צריך לחוש לו אז צריך ב' פעמים כדי שנדע המנין איך לחוש למנין זה, אבל מה שחוששים לאותה ראי' עצמה דהיינו אם חוששים שמא היא תחילת וסת והיא ראיית נדה זה חוששים אף בפעם אחת, דעל זה אין צריך כלל לדעת המנין בכדי שנצטרך ב' ראיות כדי לדעת מנין דהפלגה, והנה עיקר קביעת הוסת הוא בימי נדות כמבואר ברמב"ם שם ולפ"ז כשתראה כמה פעמים שאפשר יהיה לחוש שקבעה וסת אחר בימי נדתה, א"כ נתהפך החשבון ומה שאנו מחשבים עתה לימי נדה אפשר שהם ימי זיבה ומה שאנו חושבים לימי זיבה אפשר שהם ימי נדה, וע"כ א"א לומר שראיית נדה לא תסתור אלא יומה דדלמא קבעה וסתה מקודם והך ראי' היא ראיית זיבה וסותרת מנינה, ולכן בארבעה ימים טמאים וארבעה ימים טהורים דאפשר לחוש שכבר קבעה לה וסת חדש בימי נדתה ונתהפך החשבון והנך דחשבינן לימי נדות הויין ימי זיבות וסותרים המנין, דהא מה שהקשינו דתוכל לשמש יום אחד בהקף הרביעי שזה יהיה ביום ס"ד, מעתה לא קשה עוד דאף שאי אפשר לומר שקבעה וסתה ביום כ"ה משום דהא ראתה ביום י"ט וכ' דהוה מתחלת ימי נדה וימי נדה שראתה בהם אינה קובעת בהם וסת כמוש"כ הרמב"ם בפרק ח' הל' ח' מהל' איסורי ביאה, אך הא אפשר דקבעה וסת ביום הארבעים ואחד שהיא ראיית נדה לפי החשבון

והויין ימי נדתה שלא ראתה בהם וא"כ יום נ"ז ויום נ"ח הטמאים הוו בימי זיבות וסותרים המנין וא"כ מספיקא לא תוכל לשמש יום ס"ד, ויום פ"ח לא תוכל לשמש בפשיטות דהא לפי החשבון הישן הוא במי זיבות והארבעה ימים הטמאים שקדמו לו הם במי זיבות וסותרים המנין, ובחמשה ימים טמאים וחמשה ימים טהורים בהקף השני תוכל לשמש ג"כ באמת ולכן לא כתב הרמב"ם הסמוכים לנדתה תחילה וכתב רק הסמוכים לנדתה היינו לנדתה בודאי אבל אח"כ אפשר לחוש שמא קבעה לה וסת בימי נדתה שאינה רואה בהם ונתהפך החשבון מנדה לזיבה ומזיבה לנדה, ובששה ימים טמאים ובששה ימים טהורים כתב הסמוכים לנדתה תחילה, משום דהתם אפשר נמי תיכף לחוש דלמא קבעה וסתה ונתהפך החשבון אף קודם שאפשר לה לשמש ומספקינן דלמא הנך דחשבינן דהן ראית נדה ואין סותרין אלא יומן דלמא הן ראית זיבה וסותרין המנין דהא לפי מה שהקשינו דהששה ימים טמאים שבהם מתחיל ההקף השלישי הם מימי נדה והם הימים ל"ז ל"ח ל"ט מ' מ"א ומ"ב ואינם סותרים אלא יומם ותוסיף יום מ"ג מהטהורים לחשבון הנקיים ותוכל לשמש מ"ד מ"ה מ"ו מ"ז מ"ח, אך כיון שיש לחוש דלמא קבעה וסת חדש ביום כ"ה שרואה בו לפי החשבון בימי נדתה בהקף השני ומאז מתחילים לחשוב ימי נדחה וימי זיבתה, א"כ הנך ראיות שהיא רואה ביום ל"ז ל"ח ל"ט מ' מ"א ומ"ב הם בימי זיבתה וסותרות המנין ומספיקא א"א לה לשמש עוד, אבל בשני ימים טמא ושני ימים טהור אף אי לא נימא דלהרמב"ם דחשבינן חשבון ימי הנדות מתחילת הראיה, אך התם ע"כ הא חזינן דקבעה לה וסתה מעשרים לעשרים וממילא תחילת הראיה תחילת חשבון ימי נדתה הוא: ואגב אודיעהו מה שאמר לי בשבוע זו הגאון ר' רפאל שליט"א אבד"ק באברייסק עלה דהקשה אא"ז בנודע ביהודה תנינא חלק או"ת סי' ע' על מש"כ המרדכי בפרק ב' דפסחים עלה דכתב הר"י מפרי"ש להתיר למכור לנכרי תרנגולת שנמצא בה חטה בפסח, ומביא ראי' ממה שהתיר רבא במס' ע"ז (דף ס"ה ע"ב) למכור לנכרי חטים דנפל עליהו חביתא דיין נסך, והרי יין נסך אסור בהנאה ואפ"ה מותר והמרדכי שם דחה ראייתו דשם עובדא דרבא מיירי ביין נסך דרבנן, א"כ תמוה מאוד דשם (בדף ס"ה ע"ב) דאותב"י רבה בר לואי לרבא מבגד שאבד בו כלאים דלא ימכרנו לנכרי שמא אתי לזבוני לישראל ולדברי המרדכי אין כאן קושיא, דבשלמא כלאים שהיא איסור תורה לכך חיישינן לספק שמא יחזור וימכרנו לישראל, אבל הני חיטי שהמה רק איסור דרבנן שבלעו יין נסך דרבנן לכך לא חיישינן לספק שמא ימכרנו לישראל עכ"ל.

ואמר לי הרב הגאון הנ"ל שלפי דעתו אין כונת המרדכי במה שאמר שם בפסחים פרק שני סימן תקנ"ח ויש לחלק דמיירי ביין נסך דרבנן, דהיינו בסתם יינם אלא כונת המרדכי הוא כמו שכתבו התוס' במס' בבא קמא (דף ע"ב ע"ב) ד"ה דאי דאף ביין נסך גמור הוה הנאה מדרבנן כמו דכל איסור הנאה של תקרובת עכו"ם הוא מדרבנן וא"כ שפיר קאמר המרדכי שמותר למכור לעכו"ם אף דיין נסך נפל בתוכה משום דהנאת יין נסך אינה רק מדרבנן, אבל מאי דמקשה רבה בר לואי לרבא דלמא אתי למוכרו לישראל היינו שהישראל יאכל החיטים והיין נסך ואכילה ביין נסך גמור אסור מדאורייתא והוה ספק אחד בדאורייתא עכ"ל וראיתי שכדברים האלה כבר נדפסו בשמו בספר העמק שאלה למרן חותנו זצ"ל, אך אנכי השבתי לו דא"א לומר כן דהמרדכי ס"ל דהנאת יין

נסך גמור אסור מדאורייתא דמפורש כתב בע"ז סוף פרק כל הצלמים סימן תתמ"א וז"ל שקול ד' זוזי דמי חביתא ושדי בנהרא ודוקא סתם יינם דמדרבנן הוא שרי בכה"ג, אבל באיסור הנאה דאורייתא לא שרי בדבר לח כמו יין ביין כו' עכ"ל מזה חזינן שס"ל שרק סתם יינם אסור בהנאה מדרבנן אבל לא יין נסך גמור.

חתנו אוהבו ומוקירו מלב עמוק חיים פישל עפשטיין סימן כו בע"ה יום א' תולדות עת"ר לפ"ק סיני יצ"ו: למע"כ ידידי הרב המאוה"ג מוהר"ר נחמן יוסף קרופניא נ"י הרב דהראזאווא יצ"ו: ע"ד שאלת כת"ר שעתה עומדת על הפרק בעירו שאלת קבלת שו"ב, וזה לפני שנים רבות בשנת תרנ"ג ביום י"ט שבט עשו בני העיר הסכם וחתמו על כתב איסור ותקנת הקהל לבלי לקבל ש"ץ ושו"ב שיש לו קרבת משפחה בעיר, ועתה כשעומדים לקבל שו"ב ישנם כאלה הראוים לכך אך יש להם קרובים בעיר.

ומעתה יש לברר אם אפשר לקבל שו"ב שיש לו קרובים בעיר אם התקנה היתה רק לשעתה או גם לימים הבאים: הנה לכאורה הדבר מבואר ביור"ד סימן רכ"ח סעי' כ"ה שנדרים וחרמים שמטילים הקהל יש להם התרה בלא פתח וחרטה ומתירין הם בעצמן א"כ יכולים בעצמם להתחרט ולקבל ש"ץ ושו"ב אף שיש לו קרובים בעיר אלא שזה תלוי באשלי רברבי, שדבר זה במחלוקת שנוי בין התוס', והרא"ש ז"ל בשבועות (דף כ"ט) ובין הרמב"ן והרשב"א ז"ל ועיין מש"כ הריב"ש בתשובה ח"א סי' ר"נ ובסי' שצ"ה, והנה מפשטות דברי המחבר משמע שפסק כהתוס' והרא"ש, אך אפשר שנד"ד הוא כמו גדר לרבים שכתב הריב"ש בח"ג סי' קע"ג שאין רשאים להתיר אפי' יסכימו כולם ופסק כן המחבר בסי' רכ"ח סעי' כ"ח והכא אפשר שהוא דבר מצוה מפני טובת העיר ושלום הקהל, אלא שזה אפשר לדחות דאדרבה כיון שרואים שעכשיו טובת העיר דורשת לבטל קבלה והסכמה זו א"כ תו אפשר לבטלה, אך גם באופן זה הא ממילא לא נתבטלה מעצמה, אך צריכים עכ"פ הסכם הקהל לבטלה ומהרשד"ם בתשו' חלק יור"ד סימן צ"ז כתב וז"ל שאפי' בהתרת ציבור היו נוהגים שיאמר ש"צ הסכמת הקהל להתיר כו', וכן כתב הרשב"א בתשובה ועי' בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' ס"ט ועי' מש"כ הרמב"ן בתשו' המיוחסות לו סימן רפ"ח בדיני חרמי צבור וז"ל שם מ"מ אין מקצת צבור ואפי' רובם רשאים עד שיהיו של כל המחרמים או כנגדם וחשובים כמותם עד כאן לשונו, א"כ צריכים הסכם הקהל להתיר וכפי הנראה לא יסכימו להתיר כיון שהדבר תלוי ברצונם להתיר, ועוד הא עיקר הדבר תלוי במנהג ומי יודע מנהג הקהילות עכשיו בענין זה והא בתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל כתב שכיון שהורגלו בכך שהמחרימין הם עצמם המתירים הוי כאלו התנו מתחילה שיהי' קיים עד זמן שירצו, וכמו דאמרי' כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, והא כבר כתב הרשב"א ז"ל שנהגו שאפי' אחד מן הצבור יכול לעכב מלהתיר, ועי' מש"כ מהרשד"ם בתשו' חזיר"ד סי' פ"ב ובכל אופן הקהל צריכים להסכים להתיר, וכיון שכן בודאי לא יסכימו להתיר מפני שכבר נעשה ויעי' מש"כ הרשב"א בתשו' ח"ג סי' ש"ו: ולפי מה דמבואר ביור"ד סי' רי"ט סעי' ג' מי שאסר דבר אחד עליו בלא זמן אסור בו לעולם ובבאר היטב שם ס"ק ב' הביא בשם תשו' הרש"ך דכן הסכמת הקהל כל שלא קצבו זמן הוא לעולם, א"כ בנד"ד כיון שלא קצבו זמן לתקנתם ממילא היא לעולם לא רק לשעתה: והנה למה שכתב הרא"ש בפרק ג' דשבועות סי' כ"א וז"ל כיון שלא קבע זמן ממילא נאסרו עליו לעולם דאיזה זמן תתן

לו כו' עכ"ל, א"כ לכאורה בנד"ד כיון דאפשר לתן לו זמן, דהיינו רק בפעם הזאת כשחתמו ולא נימא דלעולם אסרו דאפשר לומר דאו לשעתה ראו לנכון להם שלא יקחו מי שיש לו קרובים, אבל לאחר זמן אפשר שטוב יהי' להם למנות לשו"ב אף שיש לו קרובים בעיר א"א למימר, הכי דא"כ היינו אוסרים רק היכא דהלשון משמע איסור מבורר אבל כשיש להסתפק ולומר דלא לכך כיונו אין לאסור, מספק והא אפכא תנינן במנחות (דף ק"ו ע"ב) פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יהא מביא עד שיאמר לא לכך נתכונתי הרי חזינן דאדרבה דההיתר צריך להיות מבורר והא, קיי"ל דסתם נדרים להחמיר ואף דפירושן להקל היינו אם מפרש דבריו ואומר לכך נתכונתי שומעים לו אך אם אינו מפרש האיך היתה כונתו בבירור אזלינן לחומרא, והכ"נ הא אפסקא ביור"ד סי' רכ"ח סעי' נ' דלשון מסופק בהסכמה בחרם נידון כפי מה שיאמרו רוב הקהל שהיתה כונתם בשעת החרם עכ"ל ואם רוב הקהל אומרים שהיתה כונתם לא רק לשעתה כ"א גם לימים הבאים דיינינן על פיהם ועי' מש"כ בנו"ב מה"ת חלק יור"ד סי' קמ"ו: וא"כ יהי' אסור לקחת מי שיש לו קרובים בעיר, ולא רק אם יש לו קרובים פסולי עדות אלא אף אם יש לו קרובים שאינם פסולי עדות דאף לפי מה שכתב בספר שו"ת שבו יעקב ח"ג סימן פ"ג בקהל שקבלו עליהם שלא לקבל רב שיש לו קרובים בעיר שיש מקום לומר שכונתם היתה רק לרב שיש לו קרובים פסולי עדות בעיר, היינו דוקא בנידון דידי' שיש לומר לגבי קבלת רב טעם תקנתם היתה משום שלא יוכל הרב לדון לקרוביו וא"כ כונתם היתה רק על קרובים הפסולים להעיד ולדון, אבל בש"ץ ושו"ב שאין שייך בזה הך טעמא בודאי כונתם לכל קורבא בשביל שלא יתאמצו וישתדלו הקרובים לקבל דוקא קרובם אף שאינו הגון וראוי לכך וזה שייך אף בקרובים שאינם פסולי עדות, וכמו שמסיק שם שאף בקבלת רב אפשר לומר כן, והיינו הנך קרובים שמבואר בסדר גיטין שהעדים לא יהיו קרובים זה לזה ולא לבעל ולאשה אפי' רביעי ברביעי אבל במופלגים יותר לא: אך אפשר לצדד ולומר דהא בכתב התקנה נכתב ש"ץ ושו"ב ואפשר לומר דכונתם היתה דוקא שלא לקחת ש"ץ ושו"ב ביחד אם יש לו קרובים, אך ש"ץ לבד או שו"ב לבד ע"ז לא היתה כונתם בהתקנה, ולכאו' דבר זה במחלוקת שנויה דהבית יוסף בסי' רכ"ח הביא תשובת הרשב"א בראובן שצוה את בנו והשביעו שלא ילוה לשום אדם ממונו יותר מסך פ' כ"א ברשות שמעון ולוי ועכשיו מת שמעון יוכל בנו להלוות ברשות לוי לבדו דקיי"ל כר' יונתן כל מקום שנאמר כו' משמע שניהם כאחד ומשמע כ"א בפני עצמו עד שיפרט הכתוב יחדיו ואף זה כשהשביעו לא השביעוהו אלא שלא ילוה כי אם ברשות שניהם או אחד מהם עכ"ל, וכן פסק ביור"ד סי' רכ"ח סעי' מ' וברמ"א סי' רס"ז סעי' ז' ולפ"ז משמע נמי בנד"ד דהא דכתבו ש"ץ ושו"ב משמע נמי כל אחד בפני עצמו, אך הש"ך הביא שם בסי' רט"ז ס"ק כ"ב בשם תשו' הרא"מ דפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן לא שייך כאן דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ופוק חזי מאי עמא דבר במי שקבל עליו ב' דיינים שאין דן יחידי מהם וכ"ש בנדון זה עכ"ל ולפ"ז אפשר בנד"ד דכונתם נמי הוה ש"ץ ושו"ב, אבל לא ש"ץ לבדו ושו"ב לבדו, אך מדפסקו המחבר והרמ"א כהרשב"א ש"מ דנקטינן עיקר כדבריו דמשמע אף אחד מהם: והנה לכאורה יש להביא ראי' לדעת הרא"מ ז"ל מהא דאיתא בגיטין (דף ס"ז ע"ב) כולכם כתובו אחד אחד כותב במעמד כולם כו' איבעיא להו מנה אותן מהו כו' ואפסקא ברמב"ם

בפרק ט' מהל' גירושין ובאהע"ז סי' ק"כ דבין מנה כולהון ובין מנה מקצתן כולם חותמים ולכאון' משמע דאם קרא אותם בשמותם ואמר ראובן ושמעון ולוי חתמו הוה נמי כמנה אותם ואמאי לא נימא דמשמע כולם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו, א"ו כשיטת הרא"מ דבלשון ב"א משמע דוקא כולם ולא כל אחד בפני עצמו, אך י"ל לדעת הרשב"א דבאמת היכי דאמר פלוני ופלוני ופלוני אפשר דאין כונתו דרק כולם רק אף אחד מהם ואף שפרט אותם בשמותם לא דמי להיכי דקאמר מפורש כולכם וגם אם מנה אותם הרי נחית למנינא ע"כ כונתו דכולכם: וראיתי בספר שו"ת נטעי נעמנים חלק יור"ד סימן כ"ה שכתב וז"ל נראה לכאורה ראייה לדעת הרא"מ מדברי הנמוקי יוסף בריש סנהדרין ובמרדכי שם שכתבו כו' ובפשרה עד שיסכימו כולם והביאו רא' מהא דע"ז (דף ע"ב ע"א) וכן הוא בשו"ע חו"מ סי' י"ב די"א דאין הולכין בפשרה אחר הרוב עד שיסכימו כולם יע"ש, והנה זה ברור דהדין הזה שייך אפ' בשרטו אנשים בשמותם למשל שאמרו איך שיאמרו שמעון ולוי בנידון דידן כן מקיים וכן יקום וא"כ אם נאמר דמשפט הלשון נכללו שניהם שיאמרו כולם ושיאמרו כ"א א"כ כיון דפרטו בשמותם.

הרי נתרצו גם ארוב מהם כו' ואמאי פוסק הנ"י והמרדכי דאין הולכין בזה בתר רובא, א"ו כדעת הרא"מ דבלשון ב"א הוה כולם יחד דוקא עכ"ל ולענ"ד נראה דאין מכאן הוכחה דהנ"י והמרדכי ס"ל כהרא"מ. דזהו ודאי דאף אי נימא דגם בפשרה אזלינן בתר הרוב מ"מ אם יאמר כמו שיאמרו ראובן ושמעון ולוי ויהודה אז לומר דכונתו דגם אחד מהם יעשה הפשרה דברור הוא דכונתו דע"כ כולם יעשו הפשרה, וכמש"כ שם והיינו טעמא משום דהיכא דתליא בשיקול הדעת אינו מתרצה באחד ויותר חפץ הוא שיהיו כולם, ומהאי טעמא נמי כיון דנחית לדעות חפץ שיסכימו כולם, וזהו אף לשיטת הרשב"א ז"ל: ועוד דע"כ אין דעת הנמוקי יוסף כהרא"מ, דהנה לכאורה יש להביא רא' לדעת הרא"מ מהא דאיתא בנדרים (דף י"ז ע"ב) ובשבועות (דף כ"ח ע"ב) דאמר רבה שבועה שלא אוכל תאנים וענבים כו' הויא להו ענבים חצי שיעור ואחצי שיעור לא מחייב ומסתמת הלשון משמע דקאמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים ותו לא.

ואי נימא דלא כהרא"מ, א"כ אין ענבים חצי שיעור דהא כונתו על תאנים בלחוד ועל ענבים בלחוד ומדקאמר דהויא ענבים חצי שיעור ש"מ דכונתו שלא יאכל שניהם יחד והיינו כהרא"מ, וכן משמע בשיטה מקובצת בנדרים שם דלהכי הויא ענבים חצי שיעור הואיל דאפקינהו לתרוייהו בחד לישנא.

אלא דאין זה מוכרח דאפשר דנשבע בפ'י שלא יאכל תאנים וענבים יחד כמו שמשמע מפ'י רש"י שם בשבועות, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ד הל' י"ד מהל' שבועות שכתב וז"ל שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ונשבע שלא יאכל תאנים וענבים כאחת עכ"ל, משמע דדוקא כשנשבע שלא יאכל כאחת אז הויא ענבים חצי שיעור, אך אם לא הזכיר כאחת אז היה על כל אחד שבועה בפני עצמו וכן כתב מפורש הנמוקי יוסף בת' לשבועות הנדפס ביחד עם ספר בית הבחירה על נדרים לרבינו המאירי ז"ל (בדף כ"ח ע"ב) ד"ה עיפא תני וז"ל כדאמר רבה שבועה שלא אוכל תאנים וענבים במפרש שלא יאכל שניהם באכילה אחת דאי בסתם חייב ודאי על כל אחת ואחת עכ"ל וא"כ הנמוקי יוסף ז"ל ס"ל מפורש דלא כהרא"מ ז"ל.

ומטעם זה דברי הרא"מ ז"ל שהביא הש"ך אינם מובנים לי שכתב וז"ל דפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן לא שייך כאן דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ופוק חזי מאי עמא דבר במי שקבל עליו ב' דיינים שאין דן יחידי מהם וכ"ש בנדון זה עכ"ל דמאי כ"ש הוא דהתם בדיינים מסתמא דעתם על שניהם דאפושי בדעות עדיף, אבל כאן לא שייך אפושי בדעות, וכן כתב מפורש בתשו' מהרי"ט ח"א סי' קכ"ז וז"ל ואין עניינן למחלוקתן של ר' יאשיה ור' יונתן דמייתי בהנחנקין ובכמה דוכתי דמשמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו דסברא הוא דבכל דבר שבממון ומשא ומתן כל כמה דנפיש דייקי טפי וכדאמרינן בפרק שבועת הדיינין גבי כד שיימי תלתא כד שיימי ארבעה דנחית לדעות עכ"ל, אלא דלכאורה מהרי"ט בעצמו סותר דבריו אלה בח"א סימן כ"ח שכתב וז"ל דאין לומר דאמר שמעון ולוי אפטרופסים שניהם דוקא משמע, דהא בשבועות שתיים קיי"ל לר' יונתן דאביו ואמו קלל כו' משמע שניהם כא' ומשמע שניהם בפני עצמם עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט בשור וחמור יחדיו עכ"ל וצ"ע: ** (ואולי גם התם יותר טוב דילוח ברשות שניהם ואם שניהם יסכימו שיהי' החוב בטוח יותר, וגם כה"ג אפוש' בדיעות עדיף, דכל דנפיש דייקי טפי) ** ולכאורה יש להביא ראי' לדעת הרא"מ מהך דשבועות (דף כ"ג ע"א) דאמרי' דהוה לי' למימר פת חיטין ושל שעורין ושל כוסמין ודילמא ע"י תערובות, דלכאורה תקשה אמאי נימא דע"י תערובות לר' יונתן דמשמע נמי כל אחד בפני עצמו, אך הר"ן כתב בהלכות בשם הרמב"ן וז"ל והרמב"ן ז"ל אמר שאלו וכיוצא בהן סתם נדרים הם ופירש כפי מה שבלבו לומר ושואלים אותו ואם אמר אינו זכור דנין בהם להחמיר ומיהו אם לשון בני אדם ידוע כלל אמרו בנדרים הלך אחר לשון בני אדם ש הדין בשבועות עכ"ל וזה כהרא"מ ז"ל: אך י"ל דאף הרשב"א ז"ל לא אמר רק בנידון דידי' שאמר על שני אנשים נפרדים ואפשר לומר דכונתו היא רק על אחד מהם, אך אם אמר על אחד שיש לו שני ענינים, א"א לומר דכונתו גם על מי שיש לו רק ענין אחד, דעל זה לא היתה כונתו כלל דהוה כמו שמבואר בב"ש אהע"ז סי' קכ"ט ס"ק כ"ד גבי מי שנקרא בשני שמות דהיינו ראובן שמעון שצריך לכתוב דוקא ב' השמות ואם כתב ראובן דמתקרי שמעון פסול מפני שבשום פעם אינו ראובן לבד או שמעון לבד.

והכא נמי מדכתבו ש"ץ ושו"ב כונתם על איש שהוא ש"ץ ושו"ב יחד אבל מי שהוא ש"ץ לבד או שו"ב לבד גם לפי דברי הרשב"א ז"ל אין זה אותו שאסרו עליהם לקבלו בתקנתם ואף שאם נאמר שהא כונתם בתקנתם היתה בשביל שלא יתאמצו וישתדלו הקרובים למנות קרובם אף שאינו ראוי והגון לכך, והך טעמא שייך נמי בשו"ב לחוד מ"מ כיון דבלשון התקנה משמע דוקא ש"ץ ושו"ב יחד אף דנימא דהטעם שייך אף על שו"ב לחוד מ"מ הוה כמו שלא הוציאו בפה שהאיסור על שו"ב לחוד ואין כאן פיהם ולבם שוין, ועיין מש"כ הרא"ש בפ"י לנדרים (דף ס"ג ע"ב) דיבור המתחיל שלא נתכוין זה אלא לשם אכילה ושתיה ומיהו גם באכילה ושתיה מותר כיון שלא הוציאה מפיו כו' עכ"ל ועיין מש"כ הרא"ש בפ"ח דנדרים סי' ה' ואף להחולקים על הרא"ש וס"ל דאסור באכילה ושתיה היינו משום דאמרי' טיפת צונן שאיני טועם כונתו על אכילה ושתיה והוי פיו ולבו שוין, אבל בנד"ד כיון דבאותה שעה לא הוצרכו לשו"ב לחוד והלשון בהתקנה משמע דוקא ש"ץ ושו"ב יחד, אמרי' דעל שו"ב לחוד לא אסרו עצמם בתקנתם וכמו

דמשמע מלשונם ואף דהטעם שייך נמי גבי שו"ב מ"מ סו"ס לא נאסר עליהם שו"ב לחוד ויעיין מש"כ בתשו' מהרי"ט ח"א סי' נ"ד וסי' נ"ה: שוב ראיתי בשו"ת רעק"א סימן מ"ו שכתב.

ג"כ דהך דשבועות הוא אף לר' יונתן דאמרי' דלא אסר עליו רק פת שנעשה מתערובות חטין ושעורין וכוסמין, ואלו אוכל פת מחטין לחוד גם פת שעורין לחוד לא מחייב, משו"ה לא אמרי' בי' כ"א בפני עצמו כיון דפת חטין לחוד אינו חלק מהאיסור כלל דלא אסר עליו זה המין כלל אלא פת שיעורב משניהם, ומשו"ה פסק באחד שנשבע שלא יהיה עוד ש"ץ ונאמן הקהל, דמשמע שלא אסר מעשה עבודת הש"ץ ומעשה הנאמן, אלא שהוא לא יהא ש"ץ ונאמן, ובזה י"ל דאם בשנה אחת ממונה לש"ץ ובשנה אחת ממונה לנאמן, דלא עבר על שבועה כו' מ"מ כל אחד ואחד אין בו איסור כלל דסו"ס אינו בשום פעם ממונה על שניהם כו' משום דכל אחד בפני עצמו אינו חלק מהאיסור כלל, וכיון דאינו חלק לא שייך בי' כלל לומר דאסור כל אחד כו' עכ"ל ולפ"ז בנו"די נמי דמלשון התקנה משמע דלא יהי' ש"ץ ושו"ב, היינו שלא יהי' שניהם ביחד אבל שו"ב לחוד שרי: ועוד נראה לענ"ד דאין לחוש לתקנה זו כיון שנעשית ע"י הבע"ב בעצמם שלא במעמד הרב ושלא בהסכמתו כמבואר בבבא בתרא (דף ט' ע"א) הני מילי היכא דליכא אדם תשוב אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו דמתני, ופסק כן הרמב"ם בפרק י"ב מהל' מכירה וכן כתבו כל הראשונים דהך אדם חשוב היינו הממונה על הצבור, עיין בשיטה מקובצת שם בשם מהר"י בן מיגש והר' יהונתן ז"ל וברא"ש ב"ב פרק א' סי' ל"ג ובטור ח"מ סי' רל"א, דאף שכל בני העיר מסכימים איך מועיל בלא חבר עיר וכ"כ הרא"מ בחו"מ סי' רל"א סעיף כ"ח: והנה הריב"ש בתשו' סי' שצ"ט כתב דדוקא בני אומנות צריכים הסכמת חבר עיר אבל בני קהילה אין צריכים וכ"כ הסמ"ע שם בסימן רל"א ס"ק מ"ה בשם תשו' מהר"ם אלשקר, אך ראיתי בשו"ת מהר"ל אבן חביב סי' צ"ט ובשו"ת ושב הכהן סי' צ"ב שהביאו חבל ראשונים דגם בני העיר אינם יכולים לתקן בלי הסכמת חבר עיר, והנה לומר בכונת הריב"ש דהנפקותא בין כל העיר ובין בני אומנות היא דלכך צריך הסכם חבר עיר גבי בני אומנות, משום דמסתמא איכא פסידא לאחריני גבי בני אומנות כשמתנין, אבל כשכל בני העיר מסכימים בתקנתם אז אין לחוש בזה שוב, דאין כאן פסידא לאחריני, אלא דהא גבי בני תרי טבחי נמי כיון דאתנו עלייהו דידהו לחוד, גם כן לא שייך למימר דאיכא פסידא לאחריני ומ"מ קאמר דהיכי דאיכא חבר עיר לאו כל כמינייהו דמתנו, וכן מוכח ממש"כ רבינו האי גאון ז"ל בספר משפטי שבועות שער ס' וז"ל אם יש שם אדם חשוב אין להם לבני העיר לעשות כלום קיום תקנות המדינה אלא מדברו וגזירתו וכו', וכל תיקון בלתי הסכמתו מופסד הוא ואפי' אם הסכימו ונתרצו המדינה כולה אינו כלום כמ"ש רז"ל הנהו טבחי דאתנו ביניהם דכל דמזבין ביומא דחברי' לקרעינהו למשכי' וכו' דהיכי דאיכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו עכ"ל, מזה נראה שדימה דין הנהו תרי טבחי לדין כל העיר, משום האי טעמא שכתבתי, דכיון דאתנו עליהו דידהו ממילא ליכא פסידא לאחריני א"כ דינם ככל העיר דג"כ ליכא פסידא לאחריני, ומ"מ אי איכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו דמתני, ומכש"כ בנד"ד דלא הסכימו ע"ז כל בני העיר ואיכא פסידא להנך קרובים בזה כ"ע מודים שצריכים הסכם חבר עיר ובלא הסכם חבר עיר אין לחוש להתקנה והרדב"ז

בתשו' ח"א סי' ס"ה כתב דאפי' בשבועה לא כל כמינייהו דמתני בלא חבר עיר: עוד נראה לענ"ד בזה, דכיון דבודאי לא נעשתה התקנה באספת כל העיר רק שנתאספו אחדים וכתבו וחתמו ואח"כ חתמו עוד אחרים.

ובכה"ג הא כתב בתשו' מהרי"ט ח"א סי' ס"ח וז"ל שההסכמה המקובלת ומקויימת איננה אלא הנעשה מפי רוב ציבור במעמד כולם וכל שחתמו רוב הקהל זה שלא בפני זה אין זו הסכמה שצריך לילך אחריה, ולא עוד אפי' חתמו הרוב והסכימו זה בפני זה שלא היה במעמד כולם לאו כלום הוא עכ"ל יע"ש: והנה אף שעל הראיה שהביא מהרי"ט על זה, לענ"ד יש לפקפק לכאורה דז"ל שם ויש לדקדק כן מדאמרי' בפרק עגלה ערופה (דף מ"ה) אהא דבעי אי בעינן שיצאו למדינה כולה סנהדרין, ומייתי מדתניא מצאו זקן ממרא אבית פאגי והמרה עליהם יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם, דנפיק כמה אילמא דנפיק מקצתן דילמא הנך דאיכא גואי כותי' ס"ל אלא דנפוק כולה ולמאי לאו למדידת עגלה ערופה, ומאי פריך דלמא יצאו רובן לדבר הרשות וכגון שנשארו שם כ"ג כנגד סנהדרי קטנה והמרה על אותן שבפנים וחזר והמרה על השאר בבית פאגי אי נמי שהמרה על אלו שבחוץ וחזר והמרה על אותם שבפנים, דאי לאו קרא דמלמד שהמקום גורם ס"ד שתהא המראה אלא מוכח דלהא לא איצטריך קרא שכל שלא המרה עליהם במעמד כולם אין המראתו לחצאין המראהדשמה כשכולם במעמד אחד מתוך משאם ומתנם יאמרו בענין אתר והק' דלמא בההיא שעתא דהמרה על אלו שבחוץ הנך דגואי כותי' ס"ל, וכן כשחזר והמרה על השאר דלמא בההיא שעתא הנך קדמאי כותי' ס"ל ואלו היו במעמד זה היו חוזרין בהם נמצא שאין כאן סנהדרין של ע"א וה"ה דכל מלתא דאזלינן בתר רובא בעינן שיהיו כל המסכימים במעמד ויסכימו רובן וכל שלא נעשה בכל אלו אין מעשיהם כלום עכ"ל מהרי"ט ז"ל, ולענ"ד יש לפקפק על ראי' זו דהתם בזקן ממרא כשחילק על בית דין הגדול התם הא הב"ד צריכים להורות הדין וצריכים לשאת ולתת בזה כדי שיהי' גמר דין כמבואר ברמב"ם בפרק ג' מהל' ממרים וע"ש בפרק א' מהל' ממרים הל' ד' והרוב אינם יכולים להורות הדין שמא המיעוט סוברים דלא כותייהו דבשעת גמר דין צריכים למנות הדעות וצריכים שיהיו כולם שם, אבל בנדון הסכם הקהל שאין זה כדין אפשר דאין צריכים שיהי' כולם באספה יחד כשמסכימים על התקנה: ועוד התם בב"ד הגדול צריכים להוציא הדין לאמיתו, וידעינן שהוא אמת כששומעים כל הספקות והרוב מסכימים לדעה אחת מסתמא זו היא הדעה האמיתית, אך כשאינם באסיפה אחת אפשר שאם היו ביחד היה המיעוט מכונים להאמת והרוב היו מסכימים להם, ועתה יש לחוש מפני שלא שמעו לדעת המיעוט לא הסכימו על ההפך, אבל בתקנת הקהל אטו צריכים לדעת אמיתיות הדבר שהם מסכימים עליו הא כל מה שמסכימים ומתקנים הוה תקנת הקהל ומאי אכפת לן שלא היה הדבר באסיפת כולם, דאף דאפשר לומר שאילו היו באסיפת כולם אפשר שהסכימו לדעת המיעוט, מ"מ הא עכשיו סו"ס הרוב הסכימו לדעה אחת ותיקנו התקנה והא הדבר תלוי ברצונם: אלא דהא ניחא לי דבתקנת הקהל נמי אין הדבר תלוי וברצונם גרידא דאיך יעלה על הדעת דהרוב יכופו את המועטים לעשות נגד רצונם אם הדבר תלוי רק ברצון הרוב לבד אלא דהתם נמי צריכים לכוון להאמת במה

שנוגע לטובת הקהל, וכשאינם במעמד אחד יש ג"כ לחוש שלא כונו להאמת וכן משמע ג"כ מדברי החתם סופר בחו"מ סי' ס"א במה שהביא מדברי הכנה"ג בהג"ה ב"י.

והעיקר בזה כדברי מהרי"ט דגם תקנת הקהל אין לה תוקף אם לא נעשית במעמד כולם דכותי' ס"ל להרשב"א בתשו' ח"ג סי' ש"ד והביאו הב"י ביור"ד סי' רכ"ח: אך אם יראה כת"ר שאפשר שמזה תהי' מחלוקת בעיר, אז אף אם אין התקנה קיימת מהראוי שתעשה תקנה כזאת למען השלום ובכל אופן אותם שיש להם קרובים בטלה דעתם בענין קבלת שו"ב כשדנים אודות קרובם כמו שמבואר בשו"ת הרד"ם חו"ר"ד סי' ד': והנני ידידו הדו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל סימן כז נדרים (דף ע"ה ע"א) האומר לאשתו כל נדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני כו' כו' ר"א אומר מופר וחכמים אומרים אינו מופר, איבעיא להו לר"א מיחל חלין ובטלים או דלמא לא חלין כלל, למאי נפקא מינה כגון דאחפיס אחרינא בהדין נדרא, אי אמרת חלין הויא תפיסותא אי אמרת לא חלין לא איכא מששא כו' תא שמע אמר ק ר"א ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין רועין ועומדין לא כל שכן ש"מ לא חיילין ורבנן לא דרשי ק"ו והא תניא יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה אמרת ק"ו מכורה כבר יוצאה אינה מכורה אינו דין שלא תימכר, אין בעלמא דרשי ק"ו ושאני הכא דאמר קרא אישה יקימנו ואשה יפירונו את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר ואת שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר: ולכאורה צריכים להבין מאי ראי' מייתי ר"א ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין זרועין ועומדין לא כל שכן, וכן מה שהקשה ורבנן לא דרשי ק"ו והא תניא יכול כו' אמרת ק"ו מכורה כבר יוצאה אינה מכורה אינו דין שלא תימכר, הא התם הסיבה הגורמת דהזרעים יהיו טהורים וכן הא דלא תהי' מכורה עכשיו עודנה קיימת, דהא אף עכשיו הם זרועים ועומדים וגם היא עתה נערה וא"כ הא דטהורין היינו משום הסיבה דעכשיו דגם עתה הם זרועים לא משום סיבת הזריעה דמקודם וכן גם גבי נערה לכן אינה מכורה לא משום דנעשית נערה מקודם כ"א משום דגם עכשיו היא נערה, אבל כאן הא הך הפרה אזדא לה, וכיון שבשעה שהפר לא היתה יכולה לפעול מנין לנו שחפועול עתה כשכבר אזדא לה: והנראה בזה דהנה צריכים להבין עיקרה דהך איבעיא דמאיזה טעם מספקא לי' אי חלין ובטלין או לא חלין כלל, אלא מה שעולה על הדעת בהאי ענינא דהנה גבי חכם שמתיר הנדר קיי"ל דחכם עוקר את הנדר מעיקרו וגבי בעל קיי"ל בנזיר (דף כ"ב ע"א) דבעל מיגז גייז וגבי חכם אמרי' נדר שהותר מקצתו הותר כולו וגבי בעל מצי מיפר למקצתו ולא לכולו לרבים מהראשונים דס"ל כן, משום דגבי חכם שמתיר בפתח או בחרטה, אין ההיתר על הנודר דנימא שהותר במה שהיה אסור, אלא שעיקר הנדר מתבטל והוי עוקר דיבורו במה שנדר כמי שאינו, וההיתר חל על הדיבור מצד שהוא כבר נתבטל לא על האיש הנודר, דאין כאן עוד איסור דנימא דהותר בו, וכיון שכן אם הדיבור נתבטל הרי הוא בטל כולו ומעיקרו הוא כמו שלא היה דיבור מעולם, אבל גבי הפרת הבעל אין הדיבור במה שנדרה מתבטל, דהדיבור נשאר כמקדם, דהא חזינן דבמה שעברה מקודם שהפר לה בעלה צריכה להביא קרבן ולוקה אף שאח"כ הפר לה כמבואר בנדרים (דף פ"ג) ובנזיר (דף כ"ב) א"כ אין ההיתר מצד שהדיבור נתבטל דהדיבור נשאר בתוקפו ולא נתבטל כ"א במה שמיפר נתחדש היתר על גופה במה שהיה אסור לה מקודם וא"כ הפרתו הוה שינוי בה דנעשה דבר המשנה אותה מכפי מה שהיתה

מקודם דעך עתה היה עליה האיסור מצד הנדר ועכשיו יש עליה הפרת הבעל שמסיר האיסור מעליה: ועל פי הדברים האלה אפשר לישב דברי הרמב"ם שכתב בפרק י"ג הל' ב' מהל' נדרים וז"ל וכיצד מיפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו כו' שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחילתו ומפירו עכ"ל שכבר עמדו בזה רבים דאדרבה הא קיי"ל חכם עוקר את הנדר מעיקרו ובעל מיגז גיז ובשיטה מקובצת נדרים (דף פ"ג ע"א) ד"ה האשה שנדרה בנזיר (ובדף פ"ז ע"ב) ד"ה ולר' עקיבא כתב דהרמב"ם ס"ל באמת דבעל מעקר עקר והניח שם בצ"ע ובכסף משנה כתב דהרמב"ם חולק על הרא"ש שכתב דחכם עוקר את הנדר מעיקרו לגמרי והבעל אינו מפר אלא מכאן ולהבא הלכך אם עברה על נדרה ואח"כ הפר לה בעלה לוקה מה שאין כן בחכם כו' עכ"ל, וזה אינו מובן דהא הרמב"ם כתב ג"כ מפורש בפרק י"ב הל' י"ט מהל' נדרים נדרה ועברה על נדרה קודם שיפר לה אביה או בעלה, אף על פי ששמע בו ביום והפר לה הרי זו חייבת על דבר שעברה אם מלקות מלקות ואם קרבן קרבן עכ"ל וכבר הקשה כן במשנה למלך שם, וכן כתב הרמב"ם בפרק ט' הל' י"א מהל' נזירות האשה שנדרה בנזיר ונטמאת בתוך ימי נזירותה ואח"כ שמע בעלה והפר לה ה"ז מביאה קרבן טומאה וכן בפרק י"ג הל' ט"ו מהל' נדרים האשה שנדרה ושמע אחר והתפיס עצמו בנדרה ואמר ואני ושמע אביה או בעלה והפר לה שלה מופר וזה שהתפיס עצמו חייב עכ"ל והוא מנזיר (דף כ"ב ע"א) דמזה פשיט שם דבעל מיגז גיז, וא"כ דברי הרמב"ם נראים לכאורה כסותרים.

ונראה שכונת הרמב"ם היא כמו שכתבתי לעיל ומה שלא פירש כאן בפ"ה המשניות נדרים סוף פרק עשירי פירש בפ"ה המשניות בנזיר ריש פרק רביעי וז"ל וממה שצריך שתדעו שהאשה שנדרה בנזיר ושמע אותה אתר ואמר ואני אח"כ בא בעלה והפר לה זה שאמר ואני חייב בנזירות אע"פ שהופר נדרה לפי שהבעל כשהפר אינו עוקר מן הנדר אלא מה שתלוי באשה בלבד והוא מה שאמרו בזאת הכונה בעל מיגז גיז ולא מיעקר עקר עכ"ל, ולפי זה כונתו היא דהבעל עוקר את איסור הנדר מן האשה ועליה אין עוד שום איסור מן הנדר, אך אין הבעל מתיר עיקר הנדר כמו החכם שהחכם אין לו כת להסיר האיסור מן הנודר רק בהיתר הנדר כולו, ולפי כונה זו אין החכם עוקר את הנדר מן הנודר דהוה משמע דהנדר נשאר כמקדם דהיינו דהדיבור לא נתבטל רק שעוקרו מן הנודר, כי אם החכם מתיר את הנדר גופי' דיבור הנדר נתבטל ועל כונה זו אמרו שחכם עוקר את הנדר מעיקרו היינו שנתבטל עיקר הנדר אך כאן באב ובבעל שכתב הרמב"ם שעוקרים הנדר היינו שעוקרים אותו מן האשה ועי"ז הותרה אף שעיקר הנדר לא נתבטל דהיא נשתנית וההיתר תלוי בה, ולא שהותר הנדר גופי': ומעתה גם הרמב"ם ס"ל דבעל מיגז גיז וניחא הא אם עברה קודם שהיפר בעלה שמחוייבת או קרבן או מלקות משום דאף שהבעל עוקר את הנדר משורשו ממנה ואין עליה עוד שום איסור מצד הנדר הזה, אך עיקר הדיבור לא נתבטל וקודם שהיפר לה היה עוד גם עליה איסור הנדר בתוקפו וע"כ חייבת: ובזה יבואר הא דאיבעיא להו לר"א מיחל חלין ובטלין או לא חלין כלל דהא דאמרי' דהבעל בהפרתו אינו עושה פעולה דיתבטל הנדר מעיקרו כ"א שפעולתו היא רק שמסלק איסור הנדר מן האשה יש לחקור באיזה אופן הוא מסלק את איסור הנדר ממנה דאי נימא דהוא רק מונע אותה מלקיים את הנדר והתירה נתנה

לו זכות שיכול למונעה מלקיים אף שבעצם הדבר אינו עושה פעולה שיהי' הדבר לה בהיתר מצידה רק שכיון שהוא מונעה מלקיים אז אין עליה חיוב לקיים, וא"כ באופן זה מיחל חלין עליה ואח"כ בטלין מצד הפרתו, דבאופן זה צריכה הפרתו לעשות את הפעולה רק כשיש עליה איסור הנדר אז אח"כ באה ההפרה ומונעה מלקיים, ואף כשההפרה היא כבר בעולם מ"מ לא עדיף מאילו היה מיפר בפועל ביחד עם חלות הנדר שגם אז היתה פעולת ההפרה רק אחר גמר ההפרה כמו שמשמע מדברי התוס' בנדרים דף פ"ב ע"ב) ד"ה האשה יע"ש וא"כ כשתפס אחרינא בהדין נדרא הוה תפיסותא, דהא חל עליה איסור הנדר ואח"כ תלה עליה המניעה לקיים מצד הפרת הבעל, אך אי נימא דהא דמסלק מעל האשה את איסור הנדר אף דאינו מבטל את גוף הנדר היינו שהפעולה שהוא עושה בהפרתו הוא מתיר לה לגמרי לעבור על הנדר א"כ הוא מחדש בה שינוי כזה שגורם שאיסור הנדר לא יחול עליה כלל, ובאופן זה לא יחול עליה כלל איסור הנדר וכשתפיס אחרינא בהדין נדרא לא איכא מששא דהא לא היה עליה איסור כלל מצד הנדר אפי' רגע אחד: וא"כ אי נימא דלא תלין כלל היינו דבהפרתו עושה שינוי בהאשה דנתחדש עליה הדין דאין חל עליה איסור הנדר כלל א"כ השינוי הזה הוא עודו עליה, ושפיר מביא ר"א ראי' לסברתו מהא דמה זרעין טמאין כיון שזרען בקרקע טהורין זרועין ועומדין לא כל שכן ש"מ לא חיילין וקפריך נמי לרבנן דהא דרשי ק"ו מהא דתניא כו' מכורה כבר יוצאה אינה מכורה אינו דין שלא תימכר דהא הכא נמי כיון דאמרת לא חיילין היינו דפעולת ההפרה עושה פעולתו בהאשה גופה שנתחדש עליה דין חדש שלא יחול עליה איסור הנדר וההשתנות הזאת לא פסקה מעליה עוד וגם עכשיו היא באופן זה שיש עליה פעולה זו מצד ההפרה וגם רבנן הוו מודו לר"א בהא אי לאו משום דאמר קרא אישה יקימנו ואישה יפירונו את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, וא"כ גזרת הכתוב שהשינוי הזה שנתחדש עליה שאיסור הנדר לא יחול עליה צריך הוא להעשות בשעה שהנדר יכול לבא לידי הקם ולא מקודם: סימן כח בנדרים (דף ע"ב) בעי רמי בר חמא בעל מהו שיפר בלא שמיעה ושמע אישה דוקא או לא כו' וכתב הר"ן בשם הרמב"ן ז"ל דנקטינן בהך בעיא לקולא דמפר בלא שמיעה משום דאמרי' בגמרא את"ל ומבעיא לי' בחרש כו' וזו ע"ד הגאונים ז"ל שסוברים דכל את"ל פשיטותא היא והרא"ש ז"ל כתב דלא איפשטא ולחומרא נקטינן, והקשה בספר שו"ת משכנות יעקב חלק יור"ד סי' נ"א וז"ל ולענ"ד קשה טובא אמאי לא נפשוט מסוגיא לקמן דאיבעיא להו לר"א אי מיחל חלין ובטלין או לא חלין כלל וגם בביריתא מספקא להו לרבנן בטעמי' דר"א דס"ל דיכול להפר כל הנדרים שתדור אשתו אח"כ וא"כ קשה היכי ס"ד למימר דלא תלין כלל הא ע"כ קודם שישמע אין ההפרה חלה כלל אי נימא דאין מיפר בלא שמיעה ואימת חיילה ההפרה לכי שמע וא"כ ע"כ לכי שמע חיילין ובטלין, דע"כ הא דאמר לכי שמענא מופר כו' היינו שמופר בשעת שמיעה ולא למפרע כיון שאין ההפרה חלה רק אחר שמיעה כמש"כ הר"ן ז"ל שם ולהכי פריך שם ג"כ לכי שמע ליפר לה ואי נימא דכי שמע חיילא למפרע מאי קושי', הא נ"מ לנדרים שעברה משעת נדר עד שעת שמיעה א"ו דזה אין מופר כלל אי אין מיפר בלא שמיעה וא"כ היכי משכחת לה דלא חיילי כלל כו' א"ו משמע דכולה סוגיא דשם דנקט לה לקולא דיכול להפר בלא שמיעה ויכול להתבטל תיכף כשנדרה אף שלא שמע כו' וזו לענ"ד ראי' ברורה ונכונה

לדעת המקילין ודעת הרא"ש ז"ל צ"ע עכ"ל: והנראה לענ"ד לתרץ דברי הרא"ש דהנה יש לחקור בהא דאם הקים הבעל נדרי אשתו הוה הקמה, איזה פעולה עושה ההקם אם היא סילוק דהיינו שהתורה זכתה לו זכות להפר נדרי אשתו ואם מקים נדרה הרי הוא מסלק את עצמו מזכותו זה וממילא קם הנדר ולפ"ז הנדר הוא רק מגרמא דידה לבד, והבעל אינו מוסיף כלום באיסור הנדר בהקמתו, או דנימא דהא דהבעל מקים הנדר הרי הוא מוסיף איסור מצד הנדר בהקמתו והוה כמו שהוא מדירה, ואיסור הנדר הוא גם מגרמא דידי' לאחר ההקם: והנראה בזה שדבר זה במחלוקת שנויה, דהנה הב"י בסי' רל"ד הביא בשם הרשב"ץ דבעל שקיים נדרי אשתו והלכה לפני שלשה הדיוטות והתירו לה מותר וכן כתב המרדכי בשבת ס"פ כירה סי' שי"ט משם הרא"ם והרא"ש ובהגה' מרדכי שם בשם הר"י.

וכן הביא שם בהג"ה מרדכי מרש"י בכתובות (דף ע"א ע"א) ד"ה שנדרה היא ומה יש לו עוד להמתין אי ניחא לה לדידה למישקל כתובתה ומיפק לא תבקשפתח לנדרה עכ"ל. וא"כ ע"כ ס"ל דיכולים להתיר לה ע"י פתח גם אתר קיומו של בעל.

דאל"כ לא הוה לי' למימר דלא תבקש פתח לנדרה. דהא אף אם תבקש פתח לנדרה לא יתירו לה כיון דקיים לה בעל.

וכן כתב בת"י המאירי נדרים (דף ח' ע"ב) ד"ה הוזכר יע"ש. (ובדף כ"א ע"ב) ד"ה הוזכר וכן הוא בש"מ נדרים (דף ס"ט ע"א) ד"ה יש שאלה בשם הרא"מ ז"ל אך שם בהג"ה מרדכי בהג"ה אחרונות הביא בשם רבינו יונתן דאין אדם יכול להפר אחר קיום של בעל.

וכן הביא בחי' מאירי לנדרים (דף ח') דיש חולקים לומר שכל שקיים הוא את נדרה אין לה היתר ע"י חכם. וכן כתב הרדב"ז בתשובה חלק ה' סי' שני אלפים קפ"ז שדעתו כדעת המחמירים שלא להתיר אחר קיומו של בעל וכתב עוד שכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל וכן הביא ביור"ד סי' רל"ד סעי' כ"ג שתי הדעות, והנראה בזה דהנך דס"ל דאף אחר קיום הבעל יכול החכם או שלשה הדיוטות להתיר לה סברו להו דבהקיום הבעל הוא רק מסלק כוחו וזכותו שזכתה לו תורה להפר הנדר, ואיסור הנדר דרביע עלה הוא רק מגרמתה ומשום הכי יכולים להתיר לה אף אחר הקיום, וכן כתב מפורש בחי' המאירי בנדרים (דף ח' ע"ב) ד"ה הוזכר וז"ל ויראה שהדין כן בנדר שהיה להפרו ביום שמעו ולא היפר ועבר היום או שקיים שאעפ"י שאינו יכול עוד להפר, מכל מקום מותר הוא להזקק בהיתרה מתורת חכם וכל שכן שיש לה היתר בשאר חכמים שאין קיומו עושה בנדרה אלא שעושהו כנדר אלמנה וגרושה אשר אין לה קצין שוטר ומושל להפר נדרה, אלא שחכם יכול להתירה עכ"ל והנה שם כתב בטעם הסוברים שכל שקיים לה נדרה אין לה היתר ע"י חכם מטעם כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת וכן כתב הט"ז ביור"ד סי' רל"ד ס"ק כ"ו, ובחי' המאירי שם כתב דהטעם הזה אינו כלום, ועי' ג"כ בתשובות מהרי"ק שורש נ', והנה טעם זה היה שייך להנהו דס"ל דבדברים שבינו לבינה אין חכם מתיר אותם נדרים בשום פנים וכמו שמבואר במרדכי גיטין פרק השולח סי' שע"ו בשם רבינו יצחק, אבל להנך דס"ל דלאחר שתיקתו ביום שמעו יכולים להתיר, אך לאחר קיום של בעל אין אדם יכול להתיר ע"ש בתשו' מהרי"ק ובזה לא שייך טעם

דכל הנודרת על דעת בעלה הוא נודרת: אך הנראה בדעתם דס"ל דהא דהבעל מקים את הנדר הרי הוא מוסיף איסור מצד הנדר והוא איסור הנדר גם מגרמא דידי' לאחר הקיום, ומשו"ה, א"א שוב להתיר לה הנדר לאתר שקיים לה בעל דהא חלק האיסור שהוסיף לה הבעל בקיומו א"א להתיר ע"י פתח או חרטה דידה וכן מטין לכאורה הא דכתב בשיטה מקובצת בשם הרשב"א והריטב"א ז"ל בכתובות (דף ע"א ע"א) ד"ה הב"ע כגון שנדרה היא וקיים לה, מסתברא שקיים לה בפירוש כגון דאמר לה קיים ליכי, אבל שתיק ולא הפר לה לא, משום דמצי למימר איידי דטרידנא אשתלאי והיינו דקרי לי' מדיר ואם במקיים דרך שתיקה לא שייך למקרייה מדיר כו' עכ"ל ומדחילקו בין קיים לה בפירוש לשתק משמע דס"ל דבקיים לה איהו הוא דמוסיף לה איסור על נדרה, וכמו שכתבו דקרי לי' מדיר, אבל בשתק ליכא למימר דאיהו מוסיף לה איסור על נדרה ומשו"ה לכ"ע יכול חכם או שלשה הדיוטות להתיר וכמש"כ הרמ"א ז"ל: ובדעת הרא"ש ז"ל אף שהמרדכי בשבת פ"ג סי' שיי"ט כתב שכן פסק הרא"ש בפרק נערה המאורסה דחכם יכול להפר אחר קיומו של בעל נראה דיש שם ט"ס וצ"ל וכן פסק הרא"ש וכן משמע מרהיטת לשונו שם, אך בהרא"ש בפרק נערה המאורסה לא נמצא כן ובפירושו שם (בדף ס"ט ע"א) פי' האיבעיא דיש שאלה בהקם אם אמר לה קיים ליכי ונשאל לחכם על הקמתו מהניא לי' הפרה או לא ולא פי' אם יש שאלה בהיקם אם אתר שקיים לה הבעל אם נשאלים עליו לחכם כמו שפי' הרא"ש והמפרש בנדרים, אך בנדרים (דף ח' ע"ב) איתא דרבינא הוה לי' נדרא לדביתהו אתא לקמי' דרב אשי א"ל בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו ופי' שם הרא"ש ז"ל בד"ה הוה לי' נדרא לדביתהו וקיים לה הנדר עכ"ל, ואף על פי כן אתא לקמי' דרב אשי שיתיר לה הנדר ש"מ דס"ל דנשאלין לחכם אף אחר קיומו של הבעל, וכן כתב בת' רעק"א ביור"ד סי' רל"ד סעי' כ"ג: ונלענ"ד דהנהגה אם נימא דהא דהבעל מקיים נדרי אשתו היינו שמסתלק מזכותו וכוחו שיש לו להפר נדרה וממילא נשאר עליה נדרה בתוקפו, מצד הסברא יכול הוא לקיים לה אף קודם שנדרה דהא אינו עושה שום פעולה בהנדר דנימא דאינו יכול לקיים הנדר שלא בא לעולם, דהא הוא רק מסלק זכותו, וזכותו הא יכול לסלק בכל עת שירצה.

אך אם הא דמקיים נדרי אשתו הוה כמו שמדירה הוא ובקיומו הוא מוסיף כת בהנדר. אי נימא הכי, מצד הסברא אינו יכול לקיים קודם שנדרה, דהא אם אין הנדר בעולם על מה יחול קיומו ובמה הוא מדירה כל זמן שלא נדרה היא, ואי אפשר לו להוסיף כח במה שאינו עוד בעולם.

ולפי זה אם הרא"ש ז"ל ס"ל דאף אחר קיומו של בעל יכול החכם להתיר לה נדרה א"כ ס"ל דהא דהבעל מקיים נדרי אשתו היינו שמסתלק עצמו מזכותו שיש לו להפר והוא אינו מוסיף כל שום כח וחיזוק בהנדר א"כ לשיטתו אזיל שכתב בנדרים (דף ע"ב ע"ב) ובדף ע"ה ע"א) בטעם הא דאי אפשר לקיים קודם שתידור דקים לן שלא היה בלבו לקיימו שמא תדור דברים שהוא מצטער ובוש עליהם ואינו חפץ בקיומו והוי כמו נדר בטעות עכ"ל, והא דנקט בלשונו דהוה כמו נדר בטעות היינו לא שמוסיף על נדרה, רק דעצם הסילוק שמסתלק מזכותו שיש לו להפר לה זוהי נדר בטעות, א"כ לולי כמו נדר בטעות היה יכול לקיים אף קודם שתידור וכ"כ בהגה' גליון מהרש"א ביור"ד סי' רל"ד סעי' כ"ח וז"ל ולפ"ז במפרט אם תדור מכבר זה יהיה קיים הסברא דמועיל עכ"ל, ולא

תקשה ע"ז מחה שכתב הרא"ש בגיטין פ"ד סי' ת' וז"ל ואפשר אפי' אם יבטל הבעל דעתו ויתן לה רשות לדור על דעת אחרים אינו מועיל כיון שסתם אשה על דעת בעלה היא נודרת ותלה הכתוב, הפרתה בבעל יכול הבעל לחזור ממה שנתן לה רשות עכ"ל ומשמע דאף על נדר ידוע א"א לו לבטל דעתו וליתן לה רשות לדור על דעת אחרים דאל"כ היה לו לומר דאף בהקם א"א לו לקיים נדרה קודם שתדור, א"ו משמע דמיירי בנדר ידוע ואפ"ה כתב דיכול הבעל לחזור ממה שנתן לה רשות ולהפר לה אח"כ, דהתם שאני חדא דהתם אינו מבטל דעתו לגמרי כדי שתשאר לגבי נדריה ברשות עצמה כמו אלמנה וגרושה, כ"א שנותן לה רשות לדור על דעת אחרים והנך אחרים הויין במקומו, ועוד אף לבטל דעתו לגמרי כדי שתשאר ברשות עצמה לגבי נדריה אינו יכול באופן זה, דהא הך קיום שמקיים נדריה דאמרינן שהוא מסלק רשותו וזכותו ועושה הנדר כמו נדר אלמנה וגרושה, קיום זה רק אז הוא כנדר לגבי דאינו יכול לחזור מקיומו וסילוק זכותו זה רק אם הוא באופן שאמרה תורה שיקיים ואז אינו יכול לחזור מקיומו אבל בנתינת רשות לחוד אין זה אותו הקיום שאמרה תורה, והיינו דמסיק הרא"ש שם שאינו דומה לקיים ליכי, ואפשר דקיים ליכי מהני לגבי נדר מיוחד אף קודם שתדור ואין להקשות דא"כ התם בגיטין יאמר לה הבעל קיים ליכי על נדר מיוחד ואח"כ תדור אותו הנדר די"ל דכבר תירץ שם הרא"ש דשמא ישאל על ההקם ואח"כ יפר לה: ועכ"פ חזינן דלשיטת הרא"ש מצד הסברא יכול הבעל לקיים אף קודם שתדור ורק משום דכל זמן שלא שמע הנדר תרי קיומו בטעות ומטעם זה אף אם כבר נדרה ג"כ אינו יכול להפר כל זמן שלא שמע הנדר משום דקיסלן דלא היה בלבו לקיים שמא נדרה דברים שהוא בוש בהם והוה קיום בטעות ורק כששמע אז יכול לקיים הנדר, וא"כ עיקר קיום הנדר תלוי בשמיעתו, ולפ"ז מתורץ קושית בעל משכנות יעקב דנהי דבתחילה נקט סתמא דגמרא דלר"א יכול להפר אף בלא שמיעה וגם רבנן מספקי להו בהא, אך לפי המסקנא דמסיק דרבנן גמרי מהיקשא דאין מפר כ"א אחר שבא לכלל הקם ולכלל הקם הוא בא רק לאחר שמיעה דקודם שמיעה אף דכבר נדרה א"א לקיים משום דהוה קיום בטעות ורק לאחר שמיעה אפשר לקיים דידע מאי דקיים א"כ עיקר החידוש של ההיקם אינו מה שהנדר כבר בעולם כ"א מה שכבר שמע מהנדר ואינו קיום טעות ובהא גמרי רבנן מהיקשא דמפר רק הנדר שבא לכלל ההיקם והיינו לאחר ששמע, ולפ"ז מהך סוגיא אדרבה אפשר לומר דגם בהפר צריך לשמוע הנדר: ובשיטת הר"ן נראה לענ"ד דס"ל דבהא שהבעל מקיים נדרי אשתו הוא מוסיף חוזק וכח בהנדר והרי הוא כמי שמדירה דהא כתב בנדריים (דף, ע"ה ע"א) בטעם הא דא"א לקיים הנדר קודם שנדרה וז"ל דדוקא לענין הפרה אמר ר"א מופר משום ק"ו כו' אבל לענין הקמה אדרבה דנהי דאשכחן דנדריים שחלו דחמירי מצי לקיומי מאן לימא לן הכי בנדריים שעדיין לא חלו דלא אלימי עכ"ל, ואי נימא דהא דהבעל מקיים נדרי אשתו אינו רק מסלק כחו וזכותו מאי תליא בהא דאי חמיר הנדר או לא חמיר אך אי נימא דבקימו מוסיף כח בהנדר שפיר איכא למימר דבנדריים שחלו דחמירי מצי להוסיף בהם כח וחזוק, אך בנדריים שעדיין לא חלו דלא חמירי מאן לימא לן דמצי לקיים ולהוסיף להם כח וחזוק: אלא דאם ס"ל להר"ן ז"ל דבהקם הוא מוסיף כח וחזוק בנדרה והנה כמו שמדירה הוא א"כ אם קיים לה הבעל אין חכם או ג' הדיוטות מתירים לה כמוש"כ לעיל, והא לא משמע

כן מדברי הר"ן בהלכות בכתובות (דף ע"א) דנהי דהא דהביא שם דברי רש"י שמשמע מדבריו שאף אחר ההקם אפשר לה לשאול על נדרה שאפשר דרק רש"י ס"ל הכי והוא רק הביא דבריו, אך הא כתב שם וז"ל ועוד דודאי כי אמרי' וקיים לה איהו לאו דוקא דבשחק לה נמי אמרי' דהוא נתן אצבע בין שיני' כו' עכ"ל דמזה משמע דס"ל דקיים ושתק חד דינא אית להו.

די"ל דנהי דס"ל דלענין הא דמשמע דהוא נתן אצבע בין שיניה חד דינא אית להו דגם הא דשתק ולא הפר לה הוא גרם דתשאר בנדרה דהא ביכלתו היה להפר נדרה, אך מ"מ בעיקרא דדינא לא דמי להדדי דבקיים הוא מוסיף כח וחיזוק בהנדר גם מגרמא דידי' ובשותק הוא רק מסתלק מהזכות שיש לו להפר נדרה, ואפשר עוד לומר לאידך גיסא דלשיטת הר"ן גם אם החריש לה ביום שמעו ג"כ הוה קיום והוא מוסיף בזה כח וחיזוק בהנדר וכמו שכתב בתשו' מהר"י מיניץ לשיטת הסוברים דאין חכם יכול להתיר אחר הקמתו של בעל דהיינו אף אחר ששמע ולא הפר, וא"כ ניחא הך דכתובות דבשתק נמי אמרי' דהוא נתן אצבע בין שיניה דכיון דגם בשתק הוא כמדירה הרי הוא נתן אצבע בין שיניה: ובזה ניחא מה שכתב הר"ן בנדריים (דף ע"ט ע"א) ד"ה הפר בלבו וז"ל ונראה בעיני דילפינן לה משתיקה ביום שמעו שהיא מקיימת דטעמא מאי משום דכיון שעבר יום שמיעה ולא הפר גלי אדעתא שהוא רוצה בקיומו של נדר אלמא כל שבלבו לקיימו סגי, אלא דיהיב לי' רחמנא כל ההוא יומא להפרה משום דעד דערבא שמשא לא מוכח מידי שיהא רוצה לקיים דדלמא בתר הכי מפר לה כיון דבתר דעת' בלחוד אזלינן ומינה דכל שקיים בלבו קיים לאלתר דהו"ל כאילו עבר יום שמיעה עכ"ל.

דלכאורה אינו מוכן דדלמא הא דבשתיקה ביום שמעו הנדר מקוים אינו משום דהוה כמו שקיימו אלא מפני שאין כאן הפרה וממילא הוי מקוים דהתורה אמרה דרק ביום שמיעה יכול להפר ומשעבר היום ושתק ולא הפר ממילא נשאר הנדר, אבל אין זה משום דקיים לה, ואיך אפשר ללמוד מזה דאם קיים בלבו באמצע היום דלהוי קיום דלמא כיון דאכתי אין כאן חסרון הפרה דהא יכול הוא עוד להפר כל יום שמעו קיים בלבו אינו קיום וא"כ נימא דאכתי יכול להפר אף שקיים בלבו: אך לפי מה שכתבתי כל זה ניחא דכיון דס"ל להר"ן דבהקם הוא מוסיף כח וחיזוק בהנדר וא"כ מצד חסרון ההפרה לח היה עיכוב בשום פעם, דאף דאין כאן הפרה מ"מ הנדר לא נתחזק עי"ז ולא הוסיף כח וכיון דאמרה תורה דאם החריש ביום שמעו דאינו יכול להפר עוד, ע"כ שזהו מפני שכבר נתוסף חיזוק בהנדר מפני ששתק כל יום שמעו, והיינו מפני דמוכח דכיון דעבר יום שמיעה ולא הפר גלי אדעתא שהוא רוצה בקיומו של נדר וכיון דרוצה בקיומו הרי זה קיום מצדו ונתוסף חיזוק בהנדר ומינה ילפינן דאם קיים בלבו אף באמצע היום דהוה קיום ואף דהקיים הוא מוסיף כח בהנדר והוה כמו שמדירה ובנדר הא כתוב לבטא בשפתים וצריך להוציא בשפתיו כדאמרי' בשבועות (דף כ"ו ע"ב) מ"מ בהקם גלי קרא דאף במחשבה מהני: וניחא בזה מה שהקשה בתוספות רעק"א על משניות נדרים פרק י' מ"ז וז"ל הרי הם קיימים לא אמר כלום כו' כ"כ הר"ן מבואר דליכא לימוד בהקמה אלא דליכא ק"ו, וק"ל דא"כ היאך דחו רבנן הק"ו מהקישא את שבא לכלל הקם מ"מ הא אפשר לקיים שניהם דנלמד הפרה מק"ו דיכול להפר מקודם שנדרה ואח"כ נקיש הקמה להפרה דיכול לקיים קודם שנדרה וצ"ע עכ"ל, ולפי מה שכתבתי בדעת הר"ן יש לתרץ

קושיתו, דכיון דס"ל להר"ן דבההקם הבעל הוא מוסיף חיזוק וכח בהנדר א"כ קודם שנדרה אין במה להוסיף חיזוק וכח ומצד הסברא הפשוטה אין לההקם על מה לחול, והנה הר"ן בנדרים (דף ס"ט ע"א) ד"ה ואת"ל כתב וז"ל בהפר מהו מי אמרי' נהי דלא שייכא בי' שאלה אפי' הכי אמרי' דיש שאלה דאתקושי איתקוש או דלמא למילתא דהפרה לא חזיא לי' לא איתקוש עכ"ל, וא"כ מעתה אין לומר עוד דנקיש הקמה להפרה דיכול לקיים קודם שנדרה דכיון דמסקינן דאין שאלה בהפר וא"כ למילתא דלא חזיא לי' לא איתקוש, וכיון שכן הא קודם שנדרה לא שייך הקמה דקודם שנדרה אין לההקם על מה לחול ולהוסיף כח וחיזוק בנדר שאינו עוד בעולם ושוב מצאתי בהגה' תפארת ירושלים שכתב קצת באופן זה אך לא ביאר ככל הצורך: ובזה נראה לכאו' בהא דאפלגי נמי דהא דיש שאלה בהקם דלשיטת הטור ביור"ד סי' רל"ד דאם שאל על הקמתו אפילו אתר כמה ימים הרי זה יכול להפר, ומסתמא גם הרא"ש ס"ל הכי דהטור מסתמא לא פליג על אביו, וגם מדברי הרא"ש עצמו יש לדייק כן מהא דכתב בגיטין (דף ל"ה ע"ב) שכתב וז"ל וא"ת ידירוה בפני הבעל ויאמר קיים ליכי שאז אינו יכול להפר כו' או שמא ישאל על ההקם ואח"כ יפר לה עכ"ל משמע מזה דס"ל דיכול לשאול על ההקם אפי' אחר כמה ימים דיום אחד אפשר לשומרו שלא יפר לה וכן כתב בקרבן נתנאל שם ס"ק ע' וז"ל והתוס' לא ניחא להו בתירוץ זה דאזלי בשיטתם בכתובות פרק המדיר (דף ע"א) שכתבו שם דאין נשאלין על ההקם אלא ביום שמעו כו' אבל עבר יום שמעו אינו יכול להתיר, וא"כ אכתי קשה להו ידירוה בפני בעלה ויקיים לה הבעל ובאותו יום נשגיה עליו שלא ישאל על הקמתו כו' עכ"ל וכ"כ בתשו' רעק"א סי' מ"ח ע"ש אך הר"ן בנדרים (דף ע"ט ע"א) כתב דדוקא באותו יום שמיעה נשאל על ההקם, אבל ביום שלאחריו אין נשאל על ההקם וכן כתב בכתובות (דף ע"א) בהלכות ולפי מה שכתבתי אפשר לומר לכאו' בטעם מחלקותם דלהרא"ש והטור דס"ל דבהקיום הוא רק מסתלק מזכותו אבל אינו א שוםפעולה בהנדר א"כ כיון שכבר נסתלק ואין לו זכות להפר הנדר הרי אין שתיקותו אח"כ בסוף יום שמעו פועל כלום, בהא דשתק בסוף יום שמעו ולא הפר דהא סילוקו שנסתלק מזכותו בההקם שקיים את הנדר היא שגרמה לו שלא יפר, ומכיון שדבר אחר גרם לו שלא הפר אין יום שמעו מעכב, ומשו"ה יכול הוא לשאול על נדרו אף אחר כמה ימים ויפר אז דלשיטת הרא"ש אין עצם השתיקה היא המקיימת אלא חסרון ההפרה היא המקיימת עיין בלשונו (בדף ע"ח ובדף ע"ט) וכיון שדבר אחר גרם לו שלא להפר, הרי מצד הדין יכול עוד להפר אף אחר יום שמעו ושוב אין כאן חסרון ההפרה ולא דמי לשותק ע"מ למיקט דהתם אין לו שום עיכוב מלהפר ומכיון שלא הפר בפועל בלא שום עיכוב נתקיים הנדר, אבל כאן כיון שנסתלק מזכותו בההפרה הרי לא הפר מפני סיבה זו שנסתלק מזכותו, אבל לשיטת הר"ן דבההקם אינו מסתלק מן זכותו להפר רק שמוסיף חיזוק בהנדר וגם הוא ס"ל דאין חסרון ההפרה מקיים הנדר אחר יום שמעו, רק שתיקותו הוא המקיימת ואף שיש עיכוב על ההפרה מ"מ עצם השתיקה מקיימת וגם לשיטתו אין כאן עיכוב על ההפרה דהא בההקם אינו מסתלק מזכותו להפר רק שהוסיף כח בהנדר וא"כ אף שנשאל על הקמתו כיון שעבר יום שמעו בשתיקה שוב אינו יכול להפר, ואין לומר דכאן השתיקה אינה מקיימת דהא משקיים כבר בפועל אין כאן עוד הוכחה לומר דכיון דעבר יום שמיעה ולא הפר דגלי אדעת' דרוצה בקיומו של

נדר דהא כבר קיים בפועל וא"כ אין כאן עוד קיום שני בשתיקתו דאנא הכי קאמינא, כיון דחזינן דאם שתק כל יום שמעו גזרה התורה דאח"כ א"א עוד להפר בשום פנים אף בשותק ע"מ למיקט דסו"ס הרי שתק ומכש"כ לפי מה שכתבתי בשיטת הר"ן דאינו מסתלק מזכותו להפר בהקם, וא"כ אין עיכוב בהפרה מצד קיומו, וכל שעבר יום שמעו אף שנשאל על הקמתו ונתבטלה ההקמה אך הרי יש כאן שתיקה בכל יום שמעו ומשו"ה שוב אינו יכול להפר, ועיין בלשון הר"ן בהלכות בכתובות (דף ע"א) ועוד לפי מה שכתב בתשו' רעק"א סי' מ"ח דאף לשיטת הר"ן אם אחר ההקם הפר לה בו ביום ואח"כ נשאל על ההקם וחכם עוקר ההקם למפרע והוי כאלו לא קיים מהני ההפרה דבו ביום אחר הקמתו א"כ הרי היה אפשר לו להפר בו ביום ומדלא הפר עוד ושתק כל היום הרי כאן עוד הקם בשתיקתו בסוף יום שמעו: וראיתי בחידושי חתם סופר על נדרים (דף ע"ט ע"א) ד"ה נשאלין על ההקם שכתב דדעת רבינו יונתן שבהג"ה מרדכי היא דיכול לשאול על הקמתו אף אחר יום שמעו שבהגהת מרדכי ס"פ כירה הקשה עליו הר"י מסוגיא ר"פ המדיר דמיירי בנדרה היא וקיים לה בעלה ונותנין זמן חדש שמא תמצא פתח לנדרה ש"מ שיש לה היתר במקום בעל וצ"ל דר' יונתן דס"ל דאין לה היתר אחר קיומו של בעל ס"ל התם משום שמא ימצא הבעל פתח להקמתו בתוך חדש ימים עכ"ד ולפי מה שכתבתי לעיל ליכא למימר הכי דכיון דס"ל לר' יונתן דאין היתר אתר קיומו של בעל הרי ס"ל דבהקם אינו מסתלק מזכות ההפרה שיש לו, אך הוא מוסיף חיזוק לנדרה בהקם, וא"כ אין לו שאלה על ההקם כ"א באותו יום של שמיעה, ואפשר דר' יונתן יתרוץ הא דהמדיר דרישא לא מתוקמא בנדרה היא וקיים לה איהו רק בשמדירה הוא, אך רק הא דמדירה שלא תאכל אחד מן הפירות מיירי דנדרה היא וקיים לה איהו, והתם מוציא סתם משום דמסנא סני לה ע"ש: אך מה שקשה על זה דהרדב"ז בתשו' סי' שני אלפים קפ"ז כתב דהרמב"ם ס"ל דאין מתירין אחר הקמתו של בעל והא בפרק י"ג הל' כ' מהל' נדרים כתב המקיים נדרי אשתו או בתו ונחם הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו הקמתו וחוזר ומפר לה בו ביום וכתב הכ"מ דהרמב"ם ס"ל כהטור דיכול לשאול אפי' אחר כמה ימים וכן כתב הרדב"ז שם דמדכתב וחוזר ומפר לה בו ביום משמע שההפרה צריכה להיות בו ביום, אבל השאלה על ההקם אינה צריכה בו ביום, ולפי מה שכתבתי א"א שיסבור שניהם כאחד דמדס"ל להרמב"ם כהטור דיכול לשאול על ההקם אחרי יום שמעו, א"כ ס"ל דבהקם אינו אלא מסתלק מזכות ההפרה וא"כ היה צריך להיות אפשר להתיר אחר קיומו: אלא דממה שכתב הרדב"ז ז"ל ראי' דהרמב"ם ס"ל דאין מתירים לה אחר הקמתו של בעל מהא דלעיל גופי' שכתב הרמב"ם המקיים נדרי אשתו כו' ונחם הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו הקמתו וחוזר ומפר לה בו ביום הרי לך בהדיא שאפי' שנחם על הקמתו אין מתירים לה, אלא מתירים הקמתו והוא מפר לה בו ביום עכ"ל אין הדברים מובנים לענ"ד דהא אפשר שמתירים לה אפי' לא נחם על הקמתו ומכש"כ כשנחם, אך מה שכתב דנשאל על הקמתו ומפר לה היינו היכא דהיא אינה רוצה לשאול על נדרה והא הוא יכול להפר לה בעל כרחה, וגם היכא דאין לה פתח על נדרה בכה"ג הוא צריך להפר אבל אה"נ היכא דהיא יש לה פתח על נדרה מתירים לה אף לאחר שקיים לה: ועל פי הדברים האלה אינם מובנים לי נמי הא דכתב בהגה' מרדכי בשבת פרק ג' וז"ל מי יימר דמזדקיק לי' מכאן היה ר' יונתן מוכיח דאין אדם יכול להפר

אחר קיום של בעל דאם לא כן מאי קאמר מי מזדקיך ליי' הלא היא תלך לפני שלשה הדיוטות כדאמרינן בסמוך עכ"ל דהא כשאין לה פתח לנדרה נמי בעל מפר ואהיהיא הקשה מי יימר דמזדקיך לה בעל ובכה"ג כשאין לה פתח אף אי מפר לה בעל ליתסר לה משום מוקצה וכשאין לה פתח לא תלך לפני שלשה הדיוטות כדי שיתירו לה: סימן כט שאלה האומר ככר זה אסור עלי כבשר חזיר וכנבלות וטרפות אי אסור או לא: תשובה דבר זה מבואר בתשובות מהר"ל אבן חביב ז"ל סימן כ"ז וז"ל עוד רציתי לעמוד על דעתך בדין אחר שהוא מן הענין להתלמד במקום אתר והוא שמי שאמר לאשתו הרי את אסורה עלי כאמי האם הוא נדר או לא כיון שבסוף דבריו נדר בדבר האסור ודעתי נוטה שהוא נדר ואף על גב דתנן ר"פ ואלו מותרין האומר לאשתו הרי את עלי כאימא פותחים לו פתח כו' והכונה שמן הדין אינו נדר אלא שמחמירים עליו להצריכו שאלה ומטעמא דקרא דקאמר כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור ולא בדבר האסור כדאיתא התם בר"פ שבועות שתים בתרא זהו דוקא כשאמר הרי את כאמי או הרי את עלי כאמי או הרי את אסורה כאמי שכל זמן שלא השלים לומר כאמי אין במשמע כל אלו הלשונות שום נדר ולא קבלת איסור והרי נדר בדבר האסור, אמנם כשאמר הרי את אסורה עלי הרי זה נדר והיא אסורה עליו ומשום דהשלים לומר כאמי לא פקע האיסור שקבל עכ"ל, ומזה מבואר דגם באומר ככר זה אסור עלי כבשר חזיר ג"כ אסור משום נדר דכיון דאמר ככר זה אסור עלי הרי זה נדר ומשום דהשלים לומר כבשר חזיר לא פקע האיסור שקבל, וכן כתב הרדב"ז בתשובה חלק ד' סימן ג' שמה שהוסיפו לכתוב כאמו ואחותו אין זה כמתפיס אלא כמוסיף ע"ש: ובספר מחנה אפרים הלכות נדרים סימן י"א חלק על זה וכתב וז"ל אבל לענ"ד אין נראה כן דהלא מפ"י רש"י ז"ל שם בשמעתיך נראה דמתני' איירי אפי' באמר לה הרי את אסורה עלי כאמי ואפ"ה לא אמר כלום ואע"ג דאילו לא הוה מסיק בדיבורי' לומר כאמי היתה אסורה מכיון דאמר הרי את אסורה עלי מ"מ השתא דאיתפיס בדבר האסור לא אמר כלום עכ"ל הנה מפ"י רש"י שם בנדרים נראה רק דמתני' איירי דאמר הרי את אסורה כאמי, אבל לא אמר אסורה עלי ובהא גם מהר"ל אבן חביב מודה דלא אמר כלום כמו שכתב מפורש שכל זמן שלא השלים לומר כאמי אין במשמע מזה שום נדר כל שלא אמר הרי את אסורה עלי, ומינה ג"כ שאין סתירה לדברי מהר"ל אבן חביב ז"ל מדברי הריטב"א ז"ל בקידושין (דף נ"ד) שהביא שם במחנה אפרים שכתב וז"ל אבל כשתולה אותו בדבר האסור מעצמו כגון שאמר ככר זה אסור כנבלה כחזיר כשקצים וכיוצא בהם לא אמר כלום ואפי' משום ידות נדרים ליכא עכ"ל דהתם נמי דייק וכתב שאמר ככר זה אסור כנבלה ולא אמר ככר זה אסור עלי כנבלה דאז אפשר דגם הריטב"א מודה לדברי מהר"ל אבן חביב דהיה אסור עליו כיון שאמר אסור עלי ככר אסור עליו ומשום שמסיק כנבלה לא גרע, אבל אם אמר ככר זה אסור אין כאן עוד נדר ומשו"ה משמסיק כנבלה ותולה אותו בדבר האסור מעצמו משו"ה לא אמר כלום אלא דבמשנה למלך פרק א' הל' ז' מהל' נדרים הביא לשון הריטב"א ז"ל ככר זה עלי אסור שלא אוכלנה כנבלה יע"ש, וכן כתב הריטב"א מפורש בפ"י על הלכות נדרים להרמב"ם ז"ל בר"פ שני דנדרים: ומה שהקשה עוד מדברי הרא"ש גבי מתני' דכנדרים כשרים עלי לא אמר כלום דפירש הרא"ש וז"ל ואפילו אם אמר כנדרים כשרים ככר זה עלי בקונם לא אמר כלום וכ"כ הטור ובשו"ע אלמא דאעפ"י

שאמר כבר זה עלי בקונם כל שהתפיסו בדבר שאינו נדור לא אמר כלום, הנה קושיא זו כבר תירץ בספר כנה"ג דכונת מהרלב"ח היא דבמה שאמר כאמו לדוגמא בעלמא דכמו שאמו אסורה עליו כמו כן הוא אוסר אותה בלשון טוב ואין זה סותר לשון האסור כלל, כמו בדינו של הרא"ש והטור שלשון כנדרי כשרים סותר הנדר מכל וכל עכ"ד ולפי סברתו יש לתרץ נמי הא דהקשה במחנה אפרים שם מהא דפליגי ר"י ור"ש בנזיר (דף ד' ע"ב) באומר הריני נזיר כשמשון לא אמר כלום אליבא דר' שמעון משום דהוי מתפיס בדבר האסור דמשון לאו נדור הוה ומדסתם ותני לא אמר כלום משמע דלא הוה נזיר כלל ואע"פ שאמר הריני נזיר מכיון שהתפיסו בדבר שאינו נדור עכ"ד דלפי דברי בעל כנה"ג דהא דאמר כאמי היינו לדוגמא בעלמא כמו שאמו אסורה עליו כמו כן הוא אוסר אותה עליו בלשון טוב ואין זה סותר לשון האיסור כלל, והיינו דאיסורא דאמו הוה ג"כ באופן זה כמו שהוא אוסר אותה עליו באותו לשון של איסור בלא שום שינוי, דאי הוה שום שינוי באיסורא דאמו ממה שהיה אוסר אותה עליו באותו לשון אי אפשר לומר דלדוגמא נקטי', דאין זה דומה להאיסור שאוסר אותה עליו ואז היינו צריכים לומר דאוסר עצמו כאיסורא דאמו דוקא, לא כהך איסורא דמשמע מהלשון שאוסר אותה עליו ואז הוה התפסה בדבר שאינו נדור, וא"כ הא דאמר הריני נזיר כשמשון, א"א לומר דהא דאמר כשמשון הוא לדוגמא בעלמא דהא באומרו הריני נזיר קבל עליו נזירות גמורה ואסור הוא לטמא למתים ושמשון היה מותר לטמא למתים א"כ א"א לומר דלדוגמא בעלמא נקטי', דהא אינו דומה להאיסור שקבל עליו בלשון הריני נזיר אלא ע"כ דנקט כשמשון משום דקבל עליו הך נזירות דמשון מה שלא משמע מהלשון של הריני נזיר גרידא, א"כ כשמשון להתפסה נקט ושמשון לאו נדר הוה והוא מתפיס בדבר שאינו נדור ועי' במהרי"ט חלק ב' חאה"ע סימן ל"ט: והביא שם במחנה אפרים ראייה לדעת מהרלב"ח ממתניתין דמנחות (דף ק"ג) הרי עלי מנחה מן השעורים מביא מן החטים ואמר ר' יוחנן עלה דאתיא אפי' כב"ה, ואיירי באומר אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבין וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק י"ז מהל' מעשה הקרבנות וכ"כ בכסף משנה דה"ט דכשאומר הרי עלי מנחה ושאלו אותו ואמר אילו הייתי יודע הייתי נודר ה"ז חייב דאע"ג דכשאומר הרי עלי מנחה מן השעורים אין בנדרו ממש דהוי נדר ופתחו עמו כשאמר מן השעורים, מיהו כשאמר אח"כ אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבין ביטל הפתח שנ הנדר והוי כאילו לא אמר בשעת הנדר אלא הרי עלי מנחה לבד עכ"ד, ולפ"ז י"ל דה"ה בנ"ד דאנן סהדי דכונתו של ראובן היה לנדור נדר גמור ואילו היה יודע דהאומר כאמי הוי מתפיס בדבר האסור ואינו נדר לא היה מסיק דיבורי' לומר כאמי וכיון שכן פלגינן דיבורי' והוי כאילו לא אמר אלא את אסורה עלי בלבד עכ"ל ולפי דברי הכנה"ג בכונת מהרלב"ח דהא דאמר כאמי לדוגמא בעלמא נקט, א"כ אין זה ענין להא דהאומר הרי עלי מנחה מן השעורים דהתם אין לומר דלדוגמא בעלמא נקט, וע"כ לכונה אחרת קאמר מן השעורים: ובמשנה למלך פרק א' הל' ז' מהל' נדרים הביא ג"כ הך ראי' וכתב שמזה יש קצת סיוע לדברי מהרלב"ח דמשמע מזה דראיה גמורה אינה, והנראה בזה דלהכי אין זו ראי' גמורה דאפשר לומר דהא התם בקדשים דהוה במחשבה כמבואר בשבועות (דף כ"ו ע"ב) א"כ אמר אח"כ אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבין א"כ הרי מחשבתו מחייבתו במנתה כיון דבלבו היה להתחייב בכך ואף דאם

גמר בלבו להוציא בשפתיו אין יכול להקדיש במחשבה לבד כדאיתא התם בשבועות ובתרומות פרק ג' משנה ח' המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה כו' לא אמר כלום עד שיהי' פיו ולבו שוין: וכמבואר גם בתוספתא תרומות פרק ג' היה הולך להפריש תרומה ומעשר וראשון ומעשר עני מאימתי מברך עליהן משהפרישן הפרישן אם עתיד לקרות להם שם אין בהם קדושה עד שיקרא להם שם ואם אין עתיד לקרות להם שם כיון שהפרישן נתקדשו וכן מבואר ג"כ בתוספתא מעשר שני פרק ד' ר"מ אומר אם עתיד לקרות להם שם אין קדושה עד שיקרא להם שם ואם אין עתיד לקרות להם שם כיון שהפרישן נתקדשו, א"כ בכה"ג אין קדוש במחשבה לחוד כ"א.

צריך גם דיבור היינו דבאמת בקדשים במחשבה לחוד הוה הקדש ואף שכל דיבור מקדימו מחשבה מ"מ כיון שגמר בלבו להוציא ההקדש בשפתיו א"כ הוה כמו שהתנה שלא תועיל מחשבתו לחוד רק בתנאי שיוציא גם בשפתיו ומכיון שקיים תנאו והוציא גם בשפתיו ממילא מועילה מחשבתו לשו"י הקדש וא"כ כשאומר הרי עלי מנחה מן השעורים מכיון שאמר אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבים א"כ חזינן דמחשבתו היתה להקדיש ורק דהיה תנאי בההקדש שיוציא זה בשפתיו ומכיון שהוציא בשפתיו הרי עלי מנחה שוב מועלת מחשבתו לחייבו במנחה והא דהוסיף מן השעורים אין זה מגרע כלום לבטל מחשבתו שחשב להקדיש מנחה וקיים תנאו שחשב שיצטרך להוציא בדיבור פה הרי עלי מנחה דסוף סוף הרי הוציא זה בשפתיו, אבל אם אמר הרי עלי מנחת שעורים אף דמחשבתו היתה להקדיש אך הוא חשב תנאי שיוציא בשפתיו ותנאו זה לא קיים דהא דאמר הרי עלי מנחת בסמיכות א"א לומר דהדיבור הזה יהי' נחשב שהוציא מחשבתו בדיבור דהא מדקאמר מנחת בסמיכות ע"כ אתה צריך לסומכו לשעורים א"כ דיבורו סותר מה שחישב שיוציא בפיו, וכן נמי אם מתכוין עולה והוציא בשפתיו שלמים דהיינו שחישב להקדיש עולה וגמר בלבו להוציא בשפתיו שמקדיש עולה ובתנאי זה שיוציא מחשבתו בשפתיו אז יהי' מחויב עולה ולבסוף הוציא שלמים וא"כ עדיין מחשבת תנאו לא נתקיים דהא חשב דוקא שיוציא בשפתיו הרי עלי עולה ומש"ה לא אמר כלום דהא לא נתקיים תנאו שחישב במחשבתו אבל גבינדרים דאינם במחשבה דהא אמר שמואל שם בשבועות (דף כ"ו) גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים ופסק כן הרמב"ם בפרק ב' הל' ו' מהל' שבועות ובפרק ב' הל' ב' מהל' נדרים א"כ בנדרים העיקר מצד הדין הוא הדיבור ואפשר שצריך לדון על כל הדיבור ולא מפלגינן בי' לומר דהא דאמר כנבילה דאינו גורע איסור הנדר, דהא אזלינן גם אתר דיבורו דאם אין בדיבורו כדי לאסרו אף דבכונתו היה כדי לאסרו אינו אסור, ועי' במהרי"ט חלק א' סימן נ"ה: אך יש להביא רא' לדברי מהר"ל אבן חביב ז"ל, מהא דכתב הרמב"ם בפרק ב' הל' י"ג וכן האומר לאשתו הרי את עלי כאמי או האומר פירות אלו עלי כבשר חזיר שאין כאן נדר כו' אם היה האומר ת"ח אינו צריך שאלה לחכם ואם היה ע"ה צריך שאלה לחכם ומראין בעיניו שאשתו אסורה ושאותן פירות אסורות ופותחין לו פתת ממקום אחר ומתירין לו נדרו כדי שלא ינהגו קלות קלות ראש בנדרים עכ"ל, וכבר עמדו ע"ז מפרשי רבינו דהא בגמ' אמרי' דרישא לא בעיא שאלה, וא"כ כשאומר הרי פירות אלו כבשר חזיר אף בע"ה אין צריך שאלה: ואשר נראה בזה דהנה

המשנה למלך כתב דדינו של מהר"ל אבן חביב תלוי בזה אם עיקר נדר האמור בתורה היינו שמתפיסו בדבר הנדור ואם לא התפיסו רק שאמר ככר זה אסור עלי הוא מדין יד או דנימא דאף כשאומר ככר זה אסור עלי הוא עיקר נדר, דלפי מה שכתב הר"ן בשבועות ר"פ שבועות שתיים דהיכא דלא התפיס חל מדין יד אין מקום לדברי מהרלב"ח דנהי דהיכא דהוא לא גמר דבריו אנו גומרין דבריו אבל היכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם, ולפ"ז האומר הרי את אסורה עלי כאימא פשיטא דלא מהני כלל כיון שהתפיסו בדבר אסור, אך כפי מ"ש הר"ן בפ"ק דנדרים דהאומר ה"ז אסור עלי הוי נדר גמור משום דבידו של אדם לאסור על עצמו דבר המותר בלא התפסה יש מקום לדברי מהרלב"ח דהאומר הרי את אסורה עלי כאימא דאסורה אף שהתפיסה בדבר האסור כיון שאף אם לא היה מתפיס היתה אסורה לפי שיש ביד אדם לאסור על עצמו דבר המותר בלא התפסה עכ"ל, והנה בנדרים (דף י"ד) רמי מתני' דקתני פותחין לו פתת ממקום אתר ובריייתא קתני דלא אמר כלום ומשני אביי לא אמר כלום מדאורייתא וצריך שאלה מדרבנן ורבא אמר הא בת"ח הא בעם הארץ, ויש להבין במאי פליגי אהדדי, והנראה בזה אליבא דהרמב"ם דהנה בשבועות (דף כ' ע"א) פליגי אביי ורבא דאביי ס"ל דמיתפיס בשבועה כמוצא שבועה מפיו דמי ורבא ס"ל דמתפיס בשבועה לא כמוצא שבועה מפיו דמי, והנראה דהרמב"ם מפרש כמו שפירשו עוד ראשונים דלאביי מיתפיס בשבועה ומיתפיס בנדר עיקר שבועה ונדר הוא ורבא ס"ל דעיקר נדר הוא בלא התפסה, וא"כ לשיטתם אזלי דלאביי אין לעם הארץ לטעות בנדר זה יותר משיש לטעות לת"ת, ולכן קאמר דמדרבנן צריך שאלה בין בת"ת בין בעם הארץ כדי שלא יקל את ראשו בכך משום דהקפדה על אשתו דבר המצוי הוא, אך לרבא דס"ל דעיקר נדר הוא בלא התפסה א"כ ס"ל לסברת מהר"ל אבן חביב דמכיון שאומר הרי זה אסור עלי גרידא כבר נאסר עליו ואף שמתפיס ואומר כבשר חזיר לא גרע מכיון שכבר אמר שיעור הדיבור שאוסרו בנדר, ולפ"ז לדידי' אף כשאומר הרי זה עלי כבשר חזיר ג"כ איכא למיחש דאם נאמר דלא בעי שאלה לחכם כשאומר כן משום שמתפיס בדבר האסור אף הוא יטעה ויאמר דאם אמר נמי ה"ז אסור עלי כבשר חזיר ג"כ מותר.

ובכה"ג כיון דקאמר אסור עלי כבר נאסר וע"כ צריך שאלה גם כשלא אמר אסור עלי כ"א ה"ז כבשר חזיר גרידא ודבר זה איכא למיחש רק בעם הארץ לא בת"ח, וכמו דאמרי' התם גבי הנודר בתורה דת"ח אינו צריך שאלה ועם הארץ צריך שאלה, וכמו שכתב הר"ן שם ד"ה הא דמסקינן משום דבנודר בתורה איכא גוני דמתסר כדאמרי' בסמוך וההיא פלוגתא לעם הארץ לא משמע לי' ואתי לאיחלופי משו"ה אמרי' דאפי' בההוא גונא דשרי צריך שאלה לעם הארץ עכ"ל, והמשנה למלך בפרק א' הל' א' מהל' נדרים כתב שדעת הרמב"ם היא דעיקר הנדר האמור בתורה הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, וא"כ ס"ל להרמב"ם כסברת מהר"ל אבן חביב דהיכא דאמר ד"ז אסור עלי כבשר חזיר הרי זה אסור עליו, דמכיון שאמר אסור עלי כבר אסרה, אך אם אמר ד"ז כבשר חזיר הרי זה מתפיסו בדבר האסור ולא אמר כלום, אך מכיון דאיכא גוני דמתסר כגון כשאמר אסור עלי ועם הארץ אינו יודע ומבחין הנפקותא בין הני לשונות לכן צריך שאלה לחכם גם בגונא דאמר ה"ז עלי כבשר חזיר גרידא, וא"כ פסק הרמב"ם כרבא דמכיון דאיכא גוני דמתסר ועם הארץ אתי לאיחלופי לכן צריך שאלה ולפ"ז ליכא תו

לחלק בין האומר לאשתו הרי את כאמי או כשאומר על הככר ה"ז כבשר חזיר או כנבלות וטריפות בכל אופן איכא גונא דמתסר ועם הארץ אתי לאיחלופי ולכן צריך שאלה ושפיר פסק הרמב"ם לפי שיטתו דאף האומר פירות אלו עלי כבשר חזיר שאין כאן נדר אם היה הנודר עם הארץ צריך שאלה לחכם כו' כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים היינו כדי שלא יטעה וינהג קלות ראש גם בנדרים האסורים מדינא: סימן ל' בחדש אדר תרנ"ח לפ"ק טאווראנ למע"כ גיסי אהובי הרה"ג שליט"א הנה בתרומה ביד כהן קיי"ל דאין נשאלין עליה כדאיתא בנדרים (דף נ"ט) וכן קדשי בדק הבית דאתי ליד גזבר אין נשאלים עליהם, אך קדשי מזבח אף דאחי ליד גזבר נשאלין עליהן כמבואר ב"ב (דף ק"ך ע"ב) ברשב"ם שאם שחט קדשים בחוץ ונתחייב כרת ואח"כ הלך אצל חכם כדי להתיר לו הקדישו ומצא לו פתח של חרטה ועקר את ההקדש מעיקרא כו' ולא מפליג שם מידי ובסוטה, (דף ו' ע"ב) תוד"ה כי קדוש מעיקרא כו' ועוד אמאי נשרפת כיון דקיי"ל כב"ה דאמרי בפרק י"ג ובפרק ב"ש במסכת נזיר דיש שאלה להקדש למה אינו נשאל עליה ותצא לחולין עכ"ל אף דהתם מיירי דכבר קדשו בכלי שרת, ובכריתות (דף י"ג ע"ב) יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד כו' וכתבו התוס' ד"ה ארבע חטאות וא"ת ואמאי לא חשיב חמשה כגון נשבע שלא יאכלנה ואכלה וי"ל מידי דאיתא בשאלה [לא] קתני ומוקדשין דתני אף על גב דהווי בשאלה מכל מקום השתא שנשחטו ונזרקו דמן כהלכתא ליתא בשאלה עכ"ל, הרי דרק לאחר שחיטה וזריקה אינו מועיל שאלה, אבל קודם שחיטה וזריקה מהני שאלה בקדשי מזבח: והכל טעמא בעי מאי נפקותא הוה בין קדשי מזבח לבין קדשי בדק הבית ותרומה דבקדשי מזבח אף דאתי ליד גזבר נשאלין רק אם נשחטו ונזרקו דמן כהלכתא אז אין נשאלין ובמנחה אף שקדשה בכלי שרת ג"כ נשאלין ובהגה' יד שאול ביור"ד סימן רנ"ח כתב דבקדשי מזבח אף באתי ליד גזבר מהני שאלה משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא כו', ולכאור' קשה דהא בקדשי בדק הבית אמרינן ג"כ דאיתא בי גזא דרחמנא עיין בחולין (דף קל"ט): והנראה לענ"ד דעיקר שאלה אפשר רק בעת שלא היה עוד גמר הדבר דהא אם נשבע על ככר שלא יאכלנו ואכלו קיי"ל כאמימר בשבועות (דף כ"ח) דאפי' אכל כולה נשאל אי במזיד מחוסר מלקות אי בשוגג מחוסר קרבן, א"כ בכל דבר דמהני שאלה נמי הכי הוה.

דעד גמר הדבר מהני שאלה ולכן בתרומה ביד כהן אינו שואל עליה דכיון דנתן לכהן כבר נגמר הדבר וקיים מצות נתינה, וכמו שכתב הרא"ש בפ"י לנדרים (דף נ"ט) וז"ל כיון דיצאה מרשית ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה עכ"ל וכן נמי בקדשי בדק הבית מכיון דאתי ליד גזבר הרי גמר מצותו וקיים מה שקבל עליו, אבל בקדשי מזבח הא גמר הדבר הוא בזריקת הדם.

דאף דקודם הקטרת אימורין אסור לאכול בשר. מ"מ כיון דאם נאבדו אימורין מותר לאכול הבשר משום דזריקה מכפרת ועיקר הקרבן הוא הזריקה ולאחר זריקה אין הקרבן פסול בשום דבר כמבואר ברמב"ם בהל' פסולי המוקדשים, וגם הא דמבואר ברמב"ם בפרק י"ד מהל' מעשי הקרבנות דבנדר חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר.

היינו נמי דעד זריקה אכתי איכא עליו אחריות הקרבן. ויש לעיין במשנה למלך הלכות מעשי הקרבנות פרק י' הל' ד.

ולפ"ז ע"כ בקדשי מזבח שפיר מצי למשאל עלי' אפילו היכי דאתי ליד גזבר דהא אכתי לא הוה גמר הדבר עד שישחוט ויזרוק כהלכתא כמש"כ התוס' בכריתות: ושם במשנה למלך כתב וז"ל ואני מסתפק בשוחט בפנים ואכל קודם זריקה דלוקה אי מהני לי' שאלה לפוטרו ממלקות דדלמא דוקא שוחט בחוץ דהיא שחיטה שאינה ראויה מהני לי' שאלה אבל בשוחט בפנים לא כו' עכ"ל, ולמש"כ ע"כ כיון דלא נזרק הדם ולא הוה גמר הדבר שפיר מצי למשאל עלי' ולפטור ממלקות: עוד כתב שם במשנה למלך וז"ל ובתוס' פ"ק דסוטה (דף ו') ד"ה כי שהקשו למה אינו נשאל עליה ותצא לחולין ועיין בפ"ז דנדרים (דף נ"ט) דתרומה ביד כהן דלא מצי מתשיל עלי' עכ"ל ולמש"כ לא קשה דהא הקטרה של הקומץ במנחה הוה כמו זריקת הדם בקרבן דהקטרת הקומץ הוא גמר הדבר וקודם הקטרת הקומץ מצי מתשיל עלי' אף אי קדשה בכלי שרת כמו דמצי מתשיל על כל קרבן קודם זריקת דמים: והנראה לענ"ד לישיב קושיית התוס' דהכא א"א למשאל דמפני מה ישאל כדי שלא תשרף המנחה הא שוב כשישאל ויהי' חולין למפרע א"כ הוה חולין בעזרה דנשרפת כמבואר ברמב"ם פרק א' מהל' מחוסרי כפרה ולמה ישאל על הקדשו, והנה ברמב"ם פרק ב' מהל' שחיטה מבואר דפירות אין נשרפות, אך מ"מ אפשר לומר דמשו"ה לא יוכל לשאל על הקדשו דהא יהיו חולין בעזרה ויהי' עביד איסורא ואין לומר דהא אמרי' במנחות (דף מ"ח ע"א) דפריק להו היכי אי דפרק להו מאבראי כו' אי גואי הא מעייל חולין לעזרה א"ל רב חסדא לעולם כרבי ופריק להו גואי וחולין ממילא קא הויין ופירש"י דתוך העזרה הם נעשין חולין והוא לא הכניסם משנעשו חולין עכ"ל א"כ הכ"נ הא חולין ממילא הויין, לא דמי דהתם כיון דפריק להו א"כ מעיקרא באמת היו קדשים ואח"כ ממילא נעשו חולין דהא הפדיון אינו עוקר את ההקדש למפרע, אבל אי אתשיל על הקדשו עוקר את ההקדש למפרע ואגלאי מלתא דמעיקרא חולין הוה א"כ לא שייך בהא לומר דחולין ממילא הויין: ואשר קשה לי מהא דאמרי' בכריתות (דף י"ג ע"ב) יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבע חטאות ואשם אחד והקשו בתוס' שם וז"ל וא"ת אמאי לא חשיב ה' כגון נשבע שלא יאכלנה ואכלה, וי"ל מידי דאית' בשאלה לא קתני ומוקדשין דתני אע"ג דהוי בשאלה מ"מ השתא שנשחטו ונזרקו דמן כהלכתא ליתא בשאלה כו' עכ"ל ושם (בדף י"ד ע"א) קאמר בגמרא וניתני ה' חטאות ונוקמא כגון דאכיל כזית פגול כו' רב אדא בר אחא מתני ה' חטאות ומתרץ לה כגון דאכיל כזית פיגול ולא משני כהני שינויי דקא משנינא, וא"כ לרב אדא בר אחא כיון דקתני פיגול א"כ לא נשחטו ונזרקו כהלכתא וגם לא הוי גמר הדבר א"כ יכול לשאול ומכש"כ בפיגול דחייב להביא קרבן אחר א"כ איתא בשאלה.

ולפ"ז תקשה קושיית התוס' ליתני ו' חטאות ביחד עם הפיגול וכגון שנשבע שלא יאכלנה ואכלה דהשתא ליכא לתרץ כמו שתירצו התוס' דמלתא דאית' בשאלה לא קתני דהא קתני מוקדשים דאית' בשאלה דהא לא נשחטו ונזרקו כהלכתא כיון דמיירי נמי בפיגול. ובפשיטות י"ל דרב אדא בר אחא יתרץ כהני שינויים אחרוני דמתרץ בגמרא בשבועות (דף כ"ד): ועוד י"ל דאף לתירוצם של התוס' יהא ניחא.

דהנה בזבחים (דף כ"ט ע"ב) איתא אמר ר' ינאי מניין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב א"ל רב אשי לרב מרי לאו שאין בו מעשה הוא וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, א"ל ר' יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ואא"ז בנודע ביהודה תנינא חלק יור"ד סי' קס"ח הביא שהקשה השואל דלדעת רש"י והרא"ש דפיגול הוא בדיבור א"כ הא קיי"ל כר' יוחנן בב"מ (דף צ' ע"ב) דעקימת שפתיו הוי מעשה ואף לדעת התוס' שם דלא הוי מעשה אלא היכא בדדיבורו עביד מעשה ה"נ עביד מעשה בדיבורו לפסול הקרבן ולפלגו וכ"כ רש"י בחמורה דממיר חשיב מעשה משום דעושה מחולין קדשים.

וכבר הקשה קושיא זו בספר חק נתן בזבחים שם והקדימם בשיטה מקובצת ואא"ז כתב שם ע"ז דלהרמב"ם בממיר לא הוה מעשה ואף שהרמב"ם פסק בחסימה ובהנהגה כר"י הנה לשני התירוצים שכתב הה"מ בפרק י"ג מהל' שכירות ניחא דלמה שכתב דחסימה והנהגה עביד מעשה בדבורו שם עושה מעשה ממש ע"י קולו שהבהמה הולכת לקולו וכמו כן חסימה בהמה חוסמת וסוגרת פיה אבל ממיר חשיב הרמב"ם לאו שאין בו מעשה שאף שהבהמה נעשית קדש הוא דבר שממילא אבל אין זה נחשב מעשה, א"כ הה"ד בפיגול כו' ואפי' לסברת התוס' ורש"י דממיר תשיב עביד בדיבורו מעשה שהבהמה נעשית קדש בדיבורו ג"כ אין דמיונו עולה יפה שרצה לומר דגם מפגל עביד מעשה שהבהמה נפסלת.

דשם בממיר הבהמה היתה חולין ונעשית קדש מ חשב מעשה אבל בהמת קדשים משעה שהקדישה היא אסורה והעבודות מתירים אותה והמפגל אינו צריך לפסלה רק שאינו מתיר אותה וממילא היא פסולה שאין הזריקה מתרת אותה עכ"ל, הנה מה שכתב דבחסימה הוי מעשה ממש מה שהבהמה חוסמת וסוגרת את פיה זה אינו מובן דהא אפשר גם דאינה סוגרת וחוסמת את פיה דמאן מפיס דסוגרת דוקא את פיה הא אפשר דאף דאינה סוגרת את פיה אך דאינה אוכלת וא"כ חשיב מעשה מניעת האכילה אף שהוא דבר שממילא בלא מעשה ממש ומה שכתב דבפיגול אין שם מעשה דהבהמה משעה שהקדישה היא אסורה והמפגל אינו אסורה רק דאינו מתירה הא חזינן דגם בחסימה מחשב מעשה מניעת אכילתה ודומיא דהכי בפיגול ליחשב מעשה המניעה דא"א להתירה ועוד הא בפיגול הוא אסורה ממש, דאף שמשעה שהקדישה היא אסורה, אך אין באוכלה כרת ומשמפגלה הרי מוסיף כרת על אכילתה כמש"כ בעצמו שם, והא דכתב דאין חומר העונש מיחשב מעשה זהו דוחק אך הנראה בזה דהנה גבי תמורה אם יאמר אחד אני ממיר בהמה זו תחת זו רק דאינו חפץ שתהי' הבהמה קדשים רק שהוא חפץ שתשאר חולין.

אז בודאי אינה נעשית תמורה דהוא צריך להתפיסה בתמורה ומקדשה בכך כמבואר בתמורה (דף כ"ו ע"ב) וא"כ איהו בעצמו מקדיש אותה בדיבורו ובדיבורו קעביד מעשה וחפץ שתעשה המעשה ההיא אבל מפגל מאי קעביד איהו אטו היא חפץ לאוסרה אדרבה הוא קאמר רק הריני שוחטה על מנת לאכול אותה חוץ לזמנה א"כ הוא איננו חפץ כלל שתאסר דאדרבה הוא חפץ שתאכל בזמן יותר גדול ממה שנאכלת רק דגזירת הכתוב היא דהכי דהוא מחשב לאכול חוץ לזמנו נאסרה א"כ איהו לאו מידי קעביד דאיהו רק

מחשב לאכול חוץ לזמנו ובדעתו אין לאוסרה, רק דממילא מגזרת הכתוב נאסרת א"כ מפגל באמת הוה לאו שאין בו מעשה דאיהו לא מידי קעביד דקעביד מעשה אפשר לקרות רק היכי דהוא חפץ שתעשה המעשה ההיא שאומר בדיבורו אבל אם הוא אומר דבר שמורה בהיפוך מהמעשה בודאי א"א לומר בכי האי גונא בדיבורו קעביד מעשה דהא דיבורו הוא הפך גמור מהמעשה ההיא, אלא דהמעשה ההיא נעשית מעצמה, אך לא דיבורו עושה המעשה ההיא, ועיין נדרים (דף י"ב ע"א) דאיסור פיגול אינו מחמת עצמו יע"ש: ולפ"ז לא תקשה נמי הא דקשה לי אם מיירי בפיגול הרי לא נשחט ונזרק כהלכתא דמצד השחיטה והזריקה אין בזה שום עיכוב דהא נעשו בהכשר כדבעי ואף שחיטב לאכול חוץ לזמנו, אך הא מחשבתו לא היתה שהזריקה תהי' בפסול רק דהתורה גזרה דבכה"ג הקרבן אינו כשר, אבל אין החסרון מצד השחיטה והזריקה דנהי דא"א לומר דהשחיטה והזריקה היו בהכשר, כיון דסו"ס התורה פסלה בכה"ג, אבל אי אפשר נמי לומר דהויין בפסול דהא מצדו אין כאן שום פסול על השחיטה והזריקה ואדרבה הא מהני הזריקה לגבי דאם העלה הפיגול על המזבח פקע מיני' פיגולו והוה קרבן כשר כמבואר בזבחים (דף פ"ד ע"א) וא"כ אף שמחויב באחריותו להביא קרבן אחר, מ"מ יכול לשאול רק על הקרבן האחר שצריך להביא ועל הקרבן שכבר קרב אינו יכול לשאול כדי שיצא לחולין דזהו נקרא גמר הדבר ונשאר קרבן פסול והוה כדין המבואר ביור"ד סימן רכ"ח סעיף מ"ד נדר כו' לצדקה יש לו התרה כו' והוא שלא באה צדקה ליד גבאי ואם נתן מקצת יכול הוא להשאיל על השאר והכא נמי דכותי' דעל מה שצריך להביא יכול לשאול ועל מה שכבר קרב אינו יכול לשאול: והנה עלה דכתבתי לחלק בין תמורה לפיגול דבתמורה בדיבורו קעביד מעשה דהוא בעצמו קמקדיש הקרבן, אבל בפיגול ממילא נפסל הקרבן, יש לכאורה להקשות ע"ז מהא דכתבו התוס' בחולין (דף פ"א ע"א) ד"ה הנח למחוסר זמן בסוה"ד וז"ל ועוד נראה הא דלא עקר תרי לאוי היינו כי ההוא דתמורה דלא הוי ניתוק גמור דאין שם מעשה לתקן הלאו דוהיה קדש לאו עשייה היא דמאליו קדוש, דאם היה אומר הכתוב ואם ימיר יקריב אז הוי ניתוק עכ"ל, וא"כ הא כתבו התוס' אפכא דבתמורה הוא מאליו קדוש ולא שהוא עושה אותה קדוש וג"כ תקשה לפ"ז אהא דא"ל ר' יוחנן לתנא לא תתני ממיר דבדיבורו קא עביד מעשה מאי מעשה עביד הא ממילא קדוש, אלא דבאמת לא קשה כלל דבכל לאו הנתוק לעשה אם עבר על הלאו יש אח"כ מעשה לתקן הלאו אבל גבי תמורה הא ברגע שעבר על הלאו עשה מעשה והקדיש ועי"ז הוה הלאו לאו שיש בו מעשה ומכיון שעבר על לאו שיש בו מעשה והקדישו בשעת עברו על הלאו אח"כ באמת הוא כבר קדוש מאליו משעה שעבר על הלאו ובמאי יתקן אחר זה את הלאו דהא דהוא בעצמו הקדיש בזה עבר הלאו אבל שוב אינו יכול לתקן בזה את הלאו: ובזה אפשר לישב דברי רש"י ז"ל בפ"ק דב"ק (דף ה' ע"א) שכתב מפגל כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשום שלמים דאין הקרבן עולה לחובת בעליו וצריך אחר עכ"ל דהקשה בשיטה מקובצת ובעוד מפרשים דמאי טעמא לא מפרש מפגל ששחט על מנת לאכול חוץ לזמנו בכל פגול דעלמא ועיין בפני יהושע ובתי' בנו פני ארי' ולפי מש"כ ניחא דהנה לכאורה קשה למה שכתבתי דבפגול איהו לאו מידי קעביד דממילא נעשה פיגול אמאי תנינן בגיטין (דף נ"ד) הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין ושם (בדף נ"ג) קאמר דלמאן דס"ל היזק

שאינו ניכר שמ"ל היזק מזידין חייבין מדינא ואמאי חייבין הא אינהו לאו מידי קעבדי דהא לאו אינהו אוסרים הקרבן רק דממילא נאסר, ואמאי חייב המפגל מדינא וי"ל דעכ"פ הוי גרמי דהא יודעים הם דאם יחשבו מחשבת פיגול סו"ס יאסר הקרבן ומחוייבים הם מטעם דינא דגרמי, אכן לפ"ז תקשה דהא התוס' בבבא קמא (דף ק' ע"א) ד"ה טיהר כתבו וז"ל וצ"ע מ"ש דפטרי בשורף שטרות חבירו מטימא את הטהור וכהנים שפגלו דלא חשיב דינא דגרמי דמ"ל אם גורם לו הפסד ע"י ששורף שטרותיו ומ"ל ע"י דיבורו כו' עכ"ל מזה נראה דמחשבי לכהנים שפגלו שחייבים מדינא מטעם מזיק ממש לא מטעם דינא דגרמי, ועוד תקשה לפי מה שכתב הש"ך בחו"מ סימן שפ"ז דדינא דגרמי הוא דרבנן, א"כ איך קאמר שם בב"ק (דף ה' ע"א) דמנינא דר"ח למעוטי מוסר ומפגל דאם מפגל חייב רק מדינא דגרמי א"כ הוי רק מדרבנן לשיטת הש"ך וליכא למיתני בחשבון האבות דהא אבות הויין הנך דכתיבין בקרא והא דקאמר שם נמי למעוטי מסור ואיך אפשר למחשב מסור בחשבון האבות הא גרמי הוא מדרבנן, י"ל לכאורה דהנה רש"י ז"ל מדייק בלשונו וקאמר מוסר מלשין שמוסר ממון חבירו לעכו"ם עכ"ל דלכאורה יש להבין אמאי מאריך כולי האי ומפרש שמוסר ממון ישראל לעכו"ם אמאי לא פירש כמו שכתב בכריתות (דף ב') דמפרש שם בקיצור מלשין ותו לא, אלא דהנראה בזה דרש"י ז"ל מדייק בלשונו וקאמר דהך מסור דנקט הוא מחויב מדינא לא מטעם דינא דגרמי, כמוש"כ מהרש"ל בדעת רש"י בב"ק (דף קי"ז) דהיכי דנשא ונתן ביד מכוח דינא ממש חייב לא מטעם דינא דגרמי, ומשו"ה נמי מדייק רש"י וכתב מוסר ממון חבירו לעכו"ם, היינו מוסר בידיים לכך מאריך בשפת יתר למימר דהוא מחויב מדינא ממש בכה"ג כשמוסר בידיים א"כ היה אפשר למחשבי' בהדי אבות אי לאו דלסברתו דלא קמיירי בהוא, אך באמת ליכא לאוקמי דמיירי דנשא ונתן ביד ממש דהא משני שם בבבא קמא (דף ה') דבדיבורא לא קמיירי, אלא דכבר כתב בשיטה מקובצת בב"ק דף קי"ז) דמסור מחויב מדינא ממש ולא מדינא דגרמי אף אי לא נשא ונתן ביד, אך מפגול קשה לכאורה איך אפשר למחשבי' בהדי אבות: אלא דזהו דוקא אי מפגל בגונא דשוחט או זורק ע"מ לאכול חוץ לזמנו אז חייב רק משום דינא דגרמי דהא הוא לאו מידי קעביד כמשכ"ל דהוא קאמר שחפץ רק לאכול חוץ לזמנו, אך כאשר רוצה כן התורה אסרה גם הקרבן אך יען שהוא יודע שאם יחשוב לאכלו חוץ לזמנו ע"כ יאסר הקרבן א"כ הוי גרמי אבל אם שוחט חטאת לשם שלמים אז הוא מזיק ממש לבעל הקרבן דהא בדיבורו הוא עושה ממש מחטאת שלמים ואין הבעלים מתכפרים בקרבנם והא עכ"פ מהרצאת בעלים מפיק לי' בכונה ובכה"ג ודאי דחייב מדינא ממש ואהא הקשו התוס' דמאי שנא משורף שטרות, ותירצו וז"ל דדיבור חשיב כמעשה והוה מזיק בגוף הממון בידיים כו' עכ"ל, והיינו דשוחט קרבן חבירו חטאת לשם שלמים, ע"כ הוי מזיק ממש ממנו של חבירו, ומשו"ה נמי הוכרח רש"י ז"ל לפרש דהך מפגל מיירי כגון ששחט חטאת לשם שלמים דחייב מדינא ממש ומצי למחשבי' בהדי אבות אבל בגיטין (דף נ"ג) פירש"י הכהנים שפגלו לאכול חוץ לזמנו דהתם כיון דלא משתעי בעניני דאבות א"כ תני רק חיובי וליכא נפקותא אי הוה חיובו רק מדרבנן מדינא דגרמי, ועיין בנמוקי יוסף בב"ק (דף ה') דכתב מפגל כהן ששוחט לאכול חוץ לזמנו אי נמי ששוחט חטאת לשם שלמים וי"ל ע, ועיין במשנה למלך בהל' חובל ומזיק פרק ז' הל' ד' שמסתפק שם אי כהן שמפגל

חטאת לשם שלמים אי חייב: אחר זה מצאתי בספר טורי אבן ר"ה (דף כ"ח ע"ב) ד"ה הרי הוא עובר שכתב ג"כ בקצת דברים כמו שכתבתי וז"ל שם אלא דאכתי קשה הא אי מיתשל עליו נמי גורם לבטל למפרע עשה דאיסור חולין שנשחטו בעזרה כו' וי"ל כיון דבשעת שחיטה כדין שחט שהיה עליה שם קדשים אע"ג דע"י השאלה נעשה חולין למפרע לית לן בה דחולין בעזרה ממילא הוי וכה"ג מצינו בפ"ד דמנחות (דף מ"ח) גבי שחט ב' כבשים על ד' חלות מושך ב' מהן ומניפן והשאר נאכלות בפדיון ופריך דלא כרבי כו' ומשני לעולם כרבי ופריק להו גואי וחולין ממילא קא הוי מיהו לא דמי כולי האי דהתם כי פריק להו מכאן ולהבא הוא דנעשה חולין ובשעה שעשה מעשה והכניסו לעזרה היה קודש ואף כי פריק לה, מ"מ עד השתא שם קודם עליו ואין בו משום איסור חולין בעזרה אלא מההיא שעתא דפריק לה כשהוא בעזרה והא אין בו מעשה וממילא הוי, אבל כי שאיל עלה כיון דקיי"ל חכם עוקר את הנדר מעיקרא נמצא איגלי מילתא למפרע בשעת כניסה לעזרה ובשעת שחיטה שעשה מעשה הכניס ושחט חולין בעזרה ואין זה ממילא אלא מעשה גמור נעשה באיסור עכ"ל: אלא דמה שכתב דלא שייך שאלה גבי מתן ד' משום דאי מתשיל עליו גורם לבטל למפרע עשה דאיסור חולין שנשחטו בעזרה דהא גם בנזיר דאיתי' בשאלה ולהכי דחי עשה דמצורע לעשה ול"ת דתגלחת נזיר כמבואר ביבמות (דף ה') וכמו שהביא שם בט"א והא גם באופן דנטמא מקודם והביא קרבנות נזיר טמא ואח"כ כשמונה נזירות טהרה ג"כ דוחה עשה דמצורע ל"ת ועשה דנזירות ואי נשאל עליו הרי גורם שהקרבנות שהביא מקודם יהיו חולין בעזרה, א"ו דאף דיגרום אח"כ בהשאלה דיהי' חולין בעזרה מ"מ אין זה מעכב בעיקר הדבר שלא יהא נחשב לאיתי' בשאלה, וכמו שכתב שם גם הוא אח"כ מנזיר שמשון דאינו בשאלה: אך בעיקר דבריו שכתב שם בטורי אבן דמה"ט אין עשה דמתן ד' דוחה ל"ת דבל תוסיף משום דעשה זו קילא דישנה בשאלה וכדאיתא בפ"ק דיבמות (דף ה') דמראשו דמצורע איתי' דעשה זו דוחה לתגלחת דנזיר אע"ג דאין עשה דוחה ל"ת ועשה שאני נזיר דקיל שישנו בשאלה וכיון דקיל איכא למימר דאין עשה שישנו בשאלה דוחה ל"ת שאינו בשאלה עכ"ל, הנה דבר זה דדבר שישנו בשאלה להוי קיל אינו ברור כ"כ, דהנה הרשב"א ז"ל בחידושיו לנדרים (דף ט"ז ע"ב) ד"ה הא דאמר ישיבת סוכה עלי וא"ת ליתי עשה דסוכה ולידחי ל"ת דלא יחל דברו, וי"ל דנדרים עשה ול"ת הם עשה ככל היוצא מפיו יעשה ל"ת לא יחל דברו עכ"ל, וכן כתב בספר החינוך להרא"ה ז"ל מצוה ל' והגאון בעל.

משנה למלך בהגהותיו לספר החינוך הקשה ע"ז מההיא דיבמות (דף ה') ונזיר (דף נ"ח) דעשה דמצורע דתי לעשה ול"ת דנזיר הואיל דאיתי' בשאלה וא"כ ה"נ נדרים איתי' בשאלה ע"ש ועיין בספר הכתב והקבלה פ' מטות מה שכתב שם, והנראה בדעתם דמצורע שאני דגדול השלום כדאיתא ג"כ בחולין (דף קמ"א) דהוה אמינא דדחי עשה דמצורע עשה דשלוח משום דגדול השלום אי לאו תשלח יתירא א"כ משו"ה.

דחי ג"כ עשה ולא דאיתי' בשאלה. אבל עשה אחרנא לא דחי לעשה ולא דאיתי' בשאלה וכמש"כ התוס' בנזיר שם סוד"ה הר"ף ובחי' הרשב"א ביבמות (דף ה' ע"א) ד"ה לנזיר ובזה יש לתרץ נמי מה שהקשה בספר שאגת ארי' סימן ס"א על דעת הרי"ף דהא דאין שבועה חלה ע"ד מצוה היינו רק בנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח, אבל

בכולל דהיינו שאומר שבועה שלא אוכל מצה מגו דחייל אמצה דרשות חייל נמי אמצה דחובה והקשה עליו נימא דעשה דמצה דחי לל"ת ועשה דשבועה כיון דאיתי' בשאלה כמו במצורע דדחי לל"ת ועשה דנזיר כיון דאיתי' בשאלה ובמה שכתבתי לק"מ דעשה דמצורע שאני דגדול השלום אח"ז מצאתי שהדברים מפורשים בספר שער המלך הלכות נדרים פרק ג' הלכה ו' ע"ש, והא דקאמר שם דמשו"ה דחי משום דנזיר איתא בשאלה היינו דרק בנזיר מצורע דחי משום דאיתא בשאלה ומצוה לאתשולי משום דגדול השלום וכמש"כ בתי' הריטב"א ביבמות שם, ובשיטה מקובצת בנזיר (דף נ"ח) כתב בשם הר' עזריאל ז"ל דלא נקט הך פירכא משום דהוה צריך למימר נזיר מכהן לא יליף שכן לאו שאינו שוה וכהן מנזיר שכן ישנו בשאלה ולא הוי מצי למימר.

משום שלום בית בעלמא נמי נקט פירכי דלעיל עכ"ל, הרי דלדידהו. משום דאיתי' בשאלה לחוד לא קילא: אמנם שם בשער המלך הקשה עוד וז"ל ומ"מ לדאתן עלה נראה שדברי החינוך ז"ל אין מתישבים דאכתי קשה מה יענה הרב החינוך למאן דס"ל פ"ק דמ"ק (דף ז' ע"ב) דמצורע מותר בת"ה בימי חלוטו כו' שוב מצאתי בשיטה מקובצת למסכת נזיר כ"י בפרק ב' נזירין (דף נ"ח) כו' וסיים וז"ל ואפי' למ"ד במ"ק המצורע מותר בת"ה בימי חלוטו איכא קצת שלום בית דקודם תגלחת שהוא משולח חוץ לשני מחנות אעפ"י שהוא מותר בת"ה לא תתרצה אשתו ללכת אליו הואיל ומשולח הוא ויחגנה בעיני' עכד"ק.

ונראה לענ"ד שדברים אלה מוכרחים הם מהא דחולין (דף קמ"א) דאמרינן שם דאצטריך תשלח דלא לדחי עשה דמצורע עשה דשילוח אף דמקשינן שם מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה ואמרינן משום דגדול השלום ופירש"י בד"ה אסור בת"ה כמאן דאמר במועד קטן ימי ספורו וקל וחומר לימי חלוטו ע"כ, א"כ יקשה למ"ד דמצורע מותר בת"ה בימי חלוטו האי תשלח למה לי כיון דלדידי' ל"ל.

דגדול השלום ומאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה א"ו כדברי השיטה מקובצת דלדידי' נמי איכא קצת שלום, ועוד כיון דמצורע בימי חלוטו מטמא בביאה א"כ בודאי לא תתרצה אשתו לילך אחריו: עוד כתב בשער המלך לעיל מזה וז"ל ועוד אני אומר לישב קושית הרב החינוך ז"ל עפ"י מ"ש התוס' בעירובין (דף ק') ד"ה מתן ד' שהקשו וז"ל וא"ת ליתי עשה ולדחי לא תעשה דבל תוסיף וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהכא על ידי פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל, וא"כ דכוותא נמי איכא למימר הכא דמה"ט לא אתי עשה דמצה וסוכה ודחי לא תעשה דכל יחל משום דעל ידי פשיעה בא שנדר שלא יאכל מצה והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו שלא ידור עכ"ל, ולענ"ד נראה דשם כתבו התוס' דהעשה בא ע"י פשיעה ולא דחי להל"ת דמשו"ה העשה קילא כיון דיכול להתקיים בלא דחיית הלאו א"כ האי עשה.

לא דחי ללאו, אבל הכא הוי אפכא דהעשה דמצה או סוכה לא אתו ע"י פשיעה רק הלאו ועשה דנדרים אתו ע"י פשיעה ואדרבה אפשר לומר דידחה העשה דמצה לעשה ול"ת דנדרים דקילו דאתו ע"י פשיעה ונראה דעתו ז"ל בזה דכיון דאתי ע"י פשיעה לא אכפת לן אם הנדחה או הדוחה אתי ע"י פשיעה דבכל אופן לא דחי כיון דאתי ע"י פשיעה והוי כמו דקנסינן לי' דלא לדחי.

ולענ"ד נראה בסברת התוס' דהאי דאתי ע"י פשיעה הוי קילא, כיון דבלא זה אפשר לקיים, א"כ אם הדוחה אתי ע"י פשיעה לא דחי ואם הנדחה אתי ע"י פשיעה בודאי סברא גדולה היא לומר דנדחה, ועוד הא התוס' קאמרי וז"ל וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהכא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל, א"כ הוה העשה קילא והכנ"מ גבי נדרים הא יכולים להתקיים עשה דמצה וסוכה אם לא נדר ונימא דעשה ול"ת דנדרים קילי ונדחין: ועוד הא גבי נזיר הוי נמי עשה ול"ת דפשיעה ואפ"ה דחי להו עשה דמצורע כיון דנזיר איתא בשאלה וכ"ת דהתם שאני דהוא נדר בנזירות מקודם שנצטרע א"כ הפשיעה היתה מקודם שחל עליו העשה דמצורע דאכתי היכא שקיבל נזירות אתר שנצטרע אטו לא דתי עשה דמצורע עשה ול"ת דנזירות אף דהוה בפשיעה א"ו כיון דהתם רק הנדחה אתי בפשיעה ולא הדוחה לכן דחי להו עשה דמצורע, והתוס' לא קאמרי רק היכא דהדוחה אתי בפשיעה אז לא דחי: ועוד דהתם שאני דהלאו דבל תוסיף חל עליו גם קודם שפשע דממילא איכא עליו הך לאו שלא להוסיף על מתן א', וגם העשה דמתן ד' חל עליו מקודם ממילא ומצי לקיים שניהם בלא דיחוי, ולכן כיון שפשע לא דחי דעצם הפשיעה היא רק להיות גורם הדיחוי.

אבל הכא אם לא פשע לא היו עליו העשה ול"ת דנדרים כלל ואף שפשע ונדר מ"מ לא גרע מאם היה עליו בלא פשיעה כלל כיון דלא היה אפשר לו לקיים שניהם בלא דחיה דפשיעתו אינה לגרום דיחוי רק שיהי' עליו החיוב מהעשה או הל"ת וכן מורה לשון הריטב"א בחידושו לעירובין (דף ק') וז"ל לפי שלא אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת אלא כגון כלאים בציצית ומילה בצרעת שהלאו בא מעצמו על מצות עשה והיא מצוה שיש בה קום עשה וא"א לה בלא דחיה, אבל הזאת מתן ד' כל אחת הוה לעצמה וזה בפשיעתו גרם שיתערבו ובא לאו עם עשה ביחד שיש קיום עשה באחת ואסור לאו באחת וכיון שבשביל פשיעתו הוא אין לנו לבטל בלאו מפני קיום העשה עכ"ל, הלא מפורשים דבריו כמוש"כ, וראי' לזה מכתובות (דף מ' ע"א) דאיתא התם אמר רב כהנא אמריתא לשמעתיא קמי' דרב זביד מנהרדעא ניתי עשה ונידחי ל"ת כו' אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתי' לעשה כלל, ולפי' התוס' דכיון דע"י פשיעה לא דחי א"כ הכא נמי עשה דלו תהי' לאשה ע"י פשיעתו בא דאנסה ומאי קאמר ניתי עשה ונידחי ל"ת, א"ו דהתם שאני דהא בלא פשיעתו לא הוי עליו לעשה כלל שוב ראיתי שכ"כ כבר הגאון רעק"א ז"ל בחידושו לכתובות שם ג"כ כדברי הריטב"א ז"ל והדברים ברורים: ומן האמור יש לתרץ מה שהקשה שם בספר טורי אבן בר"ה (דף כ"ח) והקדימו בזה בספר שער המלך שם מזבחים (דף צ"ז) תיר כל אשר יגע בבשרה כו' ופריך עלה וניתי עשה ולדחי ל"ת ומשני אמר רבא אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש יע"ש והשתא לפי דברי התוס' מאי קושיא הא הכא ע"י פשיעתו שנגע בשר קדש פסול בבשר קדש אשר הוא בא לידי דחיית הלאו והיה יכול להתקיים עשה דאכילת קדשים בלא דחיית הלאו אם לא ע"י פשיעתו שנגעו ובלעו זה מזה והר"ז דומה ממש לההיא דנתערבו מתן ד' במחנה אחת, ובשער המלך כתב עוד וז"ל ומהיותר תימא מה שראיתי למהרי"ק ז"ל שורש קל"ח שכתב וז"ל ועוד שהרי כתבו התוס' בעירובין וז"ל ועי"ל דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש כדאשכחן פרק דם חטאת כו' וכנראה שבתוספות אשר היה לפניו היה כתוב אחר תירוץ הראשון דפשיעה תירוץ זה והדבר תמוה שאחר שהביאו סוגיא דפרק דם חטאת

בתירוצם השני היכי הוה ניחא להו תירוצם הראשון כו' גם הרשב"א בחידושי כו' כתב תירוץ זה דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש משם התוס' והביא סוגיא דפרק דם חטאת וכתב עוד ויש מתרצים דכל בפשיעה לא אמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה והוא מן התימא איך מיתבא להו סוגיא דפרק דם חטאת דעדיין לחלוחית הדיו קיימת דהתם נמי ע"י פשיעה הוא בא ובאמת שהיא קושיא חזקה עכ"ל, ולפי מה שכתבתי לעיל לא קשה דהתם הלאו הנדחה בא ע"י פשיעה והעשה הדוחה לא בא ע"י פשיעה, ועוד דהתם נמי אי לא פשע ולא נגע לא הוי עליו הלאו כלל וזה לא מקרי אתי ע"י פשיעה דלא לדחי וכמשכ"ל, ובזה יש לדחות מה שכתב הגאון בעל פרי מגדים בספר שושנת העמקים כלל ח', שאלה מי שנשבע שלא לאכול מצה בכולל ואכל אי לוקה אי לאו כו' הנה הר"ם ז"ל בהל' שבועות פ"ה הל' ח"י כו' ומריש הוה קא קשה לי אמאי לא יבא עשה דמצה וידחה לאו דשבועה כו' וכיון דשמענא למ"ש התוס' עירובין (דף ק' ע"א) דעשה ע"י פשיעה לא דתי לל"ת ניחא לי דכ"ש כאן ע"י פשיעותו דנשבע לא דחי ולקי מ"ה עכ"ל, ולפי שכתבתי לעיל נדחו דבריו, דהתם גבי שבועה אי לא פשע ונשבע לא היה עליו ל"ת דשבועה ובכה"ג דחי, והנה קושיתו היא קושית השאגת ארי' בסי' ס"א ע"ש ושניהם כיונו בזה לדעה אחת: ובגוף דבר זה אם אפשר לשאול על קרבן לאחר שחיטה וזריקה עיין בטורי אבן שם שכתב שנעלם מהתוס' גמרא ערוכה פ"ג דשבועות (דף כ"ד) דקאמר שם מידי דלית לי' שאלה קתני ומקשה והרי הקדש והרי קחשיב שם נותר דלאחר זריקה הוא ואפ"ה מוקי לה בבכור שאין לו שאלה אבל לא משאר מוקדשין הואיל ויש להם שאלה לא קתני ש"מ דאפילו לאחר זריקה יש שאלה, והנה בקושיא זו על דברי התוס' כבר הקדימו בברכת הזבח, ועיין בקונטרס אחרון מה שתירץ קושיתו, וכבר הקדימו בזה בספר שו"ת ושב הכהן סימן פ"ה ובספרו שאלת הכהנים תורה בזבחים דף ק"ו) ובשער המלך הל' שבועות פרק ו' הל' י"ח ואכמ"ל: גיטך אוהבך חיים פישל עפשטיין.

סימן לא למע"כ הרב כו' מהור"ר יצחק מעלער שליט"א מה שהקשה כ"ת בהא דחגיגה (דף כ"ד ע"ב) חומר בתרומה שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה ובשעת הגיתות והבדים אף על התרומה עברו הגיתות והבדים והביאו לו חבית של יין של תרומה לא יקבלנה ממנו, אבל מניתה לגת הבאה ואם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קדש נאמן כדי יין וכדי שמן המדומעות נאמנין עליהם בשעת הגיתות והבדים וקודם לגיתות שלושים יום, והנה התוס' בחולין (בדף ל"ה ע"ב) בד"ה ואם כתבו וז"ל וא"ת היאך יאכל כהן תרומה כיון דקדש מעורב בה וי"ל דע"י ברירה שיאמר רביעית שאני עתיד להפריש יהא קדש עכ"ל.

והקשה כ"ת אמאי דחקי להעמיד בהך גונא דרביעית שאני עתיד להפריש יהא קדש וכנראה שע"כ כונתם שמעכשיו יהי' קדש ויהי' תלוי בדיני ברירה ולמ"ד דאין ברירה ל"ל הכי הא יותר היה להם לומר כמו שכתבו בזבחים (דף פ"ח ע"א) ד"ה מן המדומע דכתבו שם בהך דאין מביאין מנחות ונסכים מן המדומע דרבינו חיים כהן פ"י מדומע בערלה וכלאי הכרם ורש"י פ"י מדומע בתרומה, וכתבו התוס' דלרש"י לא תקשה מההיא דחגיגה דקאמר אם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קדש נאמן על התרומה לא שייכא לכאן דהתם לאו מדומע הוי, שהרי אין מקדיש הרביעית ואין קורא שם על התרומה בעוד שהיא בחבית אלא יחדה ושמרה בטרה ליקח ממנה רביעית אחר שיתרום ויעשה

אותה תרומה עכ"ל, דבכה"ג אין שייך ברירה כמו שכתב הר"ש במעשר שני פרק ה' משנה א' על משנה דהצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו וז"ל ולא לאחר שנלקט היו עושין כן דא"כ לא היו עושין תקנה לנאכל בינתיים, אלא מניח מעות קודם לקיטה ואומר כרם רבעי זה לכשיהי' נלקט יהא מחולל, ולא שייך ברירה בענין זה הואיל ואינו חל החילול עד שיתלקט, דדוקא כל המתלקט חשיב התם ברירה דקאמר מעכשיו יהא מחולל מה שילקטו אח"כ עכ"ל: והנה אף שמשמע מדברי התוס' שכונתם שכבר הפריש ההקדש, אך אם נאמר בדבריהם כפשוטם דהע"ה כבר הפריש את ההקדש לתוכה והכהן כשיבא לאוכלן יאמר רביעית שאני עתיד להפריש יהא קדש דתקשה מה מהני תו הא דיפריש אח"כ הרביעית ויאמר שזהו הרביעית קדש, דאטו אם נתערב איסור בהיתר נסיר כשיעור האיסור ונימא דהוברר הדבר שזהו האיסור והשאר יהי' היתר דזה לא ניתן להאמר ועיין מה שכתבו התוס' בסוטה (דף י"ת ע"א) ד"ה חזר ובתמורה (דף ל' ע"א) ד"ה ואידך ובחי' הריטב"א בסוכה (דף כ"ד), ולכאורה אין לומר כמו שכתבו התוס' שם בתמורה וז"ל ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחילה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו הי' באיסור אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא הי' מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובות נולד האיסור אז סמכינן אברירה עכ"ל, דלכאור' דברים אלה צריכים הסבר דמאי נפקותא בין דברים שהוברר האיסור מתחילה מדברים שלא הוברר האיסור קודם תערובתו, אלא דנראה בזה לכאורה דמה שסתמו התוס' כאן פירשו במקום אחר בבכורות (דף נ"ו ע"ב) ד"ה לברור וז"ל שכך סברת הש"ס כיון שיש ברירה שיש לדבר להיות תלוי בדעתו דמסתמא כך דעתו מתחילה דאותו שיברור הוא כנגד הכלב עכ"ל, והיינו כיון דהיכא דהאיסור היה מבורר קודם, א"כ היה איסור החלטי מקודם ולא תלי כלל במה שיברור אח"כ.

אבל בשותפין שחלקו שאחד נטל עשרה (טלאים) ואחד נטל תשעה וכלב הלא א"א לומר דכל העשרה הם נגד הכלב רק דאחד הוא נגד הכלב וכיון שאותו אחד הוא מעורב בין כל העשרה, ומעולם לא נודע עוד אותו האחד שהוא נגד הכלב, והדבר הא תלוי בדעתו מתחילה לומר שאותו האחד הוא לוקח נגד הכלב, ומדלא אמר כן בתחילה אמרי' דמסתמא כך היה דעתו מתחילה דמחי שיברור אחד הוא נגד הכלב, אך הכא אם הע"ה הקדיש כבר הרביעית, ואף שלא היה הוברר מתחילה אותו רביעית של קדש, רק היה מתחילתו בתערובת כל החבית, מ"מ כיון שהוא אינו מפרישו כ"א הכהן א"א לומר דמתחילה היה דעתו שאותו רביעית שיפריש הכהן יהי' קדש דהא לא תלי כלל בדעתו של כהן, אלא הנכון בכונת התוס' דהע"ה בתחילת ההקדש אומר רביעית שאני עתיד להפריש יהא קדש והוה כמו בהלוקח יין דתליא בדיני ברירה: ואפשר עוד לומר דכונת התוס' בחולין היא כהרמ"ר, דנראה לומר בסברתו דכיון דהאיסור לא היה מבורר קודם תערובתו וכאן ע"כ צריך לסלק את האיסור ע"כ אמרי' דמסתמא כך היתה כונתו שיאסר אז כשיסתלק, אבל כשכבר היה האיסור מבורר מקודם א"א לומר שהוברר הדבר שזהו דדלמא אינו אותו ממש, וכן משמע מדברי הריטב"א בחידושי' בסוכה (דף כ"ד) וא"כ ה"נ כשהקדיש הע"ה את הקדש ע"כ ידע שצריך הרביעית להסתלק מן החבית וכיון דהרביעית קדש לא היה מבורר מתחילה קודם התערובות, על כן אמדינן דעת' דהקדיש

אדעתי שיפרשנו ויסלק הרביעית מן החבית שאז יהי קדש, ואף שהכהן מסלק את הרביעית אין זה מעכב: ובזה נראה לענ"ד לתרץ מה שראיתי שמקשים על סברת הרמ"ר מהא דחולין (דף מ"א) דפרכינן למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ממתני' דהמטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב וכתבו התוס' למ"ד מנסך ממש פריך, ומשני הש"ס כגון דאית לי שותפות בגוי'.

והקשו דהא אכתי תקשה דהיינו מדמע דלא נאסר חלק חבירו אלא משום דמיערב בשלו וי"ל דמ"מ קמ"ל דאע"ג דחייב מיתה לא אמרי' קים לי בדרכה מיני', והשתא לדעת הרמ"ר אמאי חייב התם לשלם יקח האחר את חלקו ויניח חלק חבירו ואמרי' הוברר הדבר כיון דלא היה נאסר עד אחר התערובות.

ולפי מה שכתבתי בטעמו של הרמ"ר דכונתו היא דכיון דנאסר בתערובות וע"כ לא אסר כולו רק החלק שצריך לאסור כמו התם דמסתמא לא נתן כל הטלאים בעד הכלב כ"א אחד, ומכיון שידע שיצטרך לסלק את האיסור, א"כ אמרי' דמסתמא דעתו היה לאסור רק הך דיברור אח"כ א"כ כשבורר אחד אמרי' שזהו האיסור שאסר, דאמרי' דאסרו רק כשיבררנו, אבל התם בהמנסך הא כונתו לאסור תיכף לא על מנת שיבררנו אח"כ וא"כ חלקו נאסר תיכף ולפ"ז אף אם יברור אח"כ חלקו כיון דהוה תערובות עם חלקו של חבירו לא שייך כאן ברירה לומר דהוברר חלקו, כיון דנתערב בודאי חלק חבירו האסור בגוי': והנה עיקר דיוקו כבר דברו מזה המפרשים, ולענ"ד נראה דהנה אנן קיי"ל דבדרבנן יש ברירה ובדאורייתא אין ברירה ולכן בחולין כשהקשו התוס' איך נאכל התרומה הרי זהו רק איסור דרבנן כיון דרביעית קדש מעורב בחבית הרי הוה מין במינו לדידהו וא"כ מדאורייתא ברובא בטיל ורק מדרבנן לא בטיל.

לכן כתבי דקאמר רביעית שאני עתיד להפריש דאף דזהו רק ע"י ברירה כיון דהתם עיקר קושייתם איך נאכלת התרומה וזהו אסור רק מדרבנן ובדרבנן יש ברירה. אבל בזבחים חקרו התוס' איך נקריב אח הקדש אליבא דרש"י דהוא מדומע בתרומה והקדש הא הוא המיעוט ואסור מדאורייתא מטעם שהוא מדומע בתרומה, לכן לא כתבו מצד ברירה דבדאורייתא אין ברירה רק כתבו שלאחר הפרשה יעשה את הקדש ואת התרומה: ובעיקר הך מלתא כבר כתב הרשב"א ז"ל בספר תולדות אדם סימן פ"ב דכי אמרי' לברירה היינו דוקא במידי דלית לי' קיום אם לא שנאמר יש ברירה והוברר הדבר למפרע דאל"כ אשתכח דאכל טבל מעיקרו.

אבל במוכר או מקדיש מידי מנכסיו שאינו מסוים כל שבורר אח"כ אחד מהם הרי הוא קנוי ומוקדש ואין אנו צריכים לקיום המקח לדמעיקרא וכיון דלקיום המקח אין אנו צריכים לברירה שהרי השתא מתקיים, ודומיא דהכא נמי שוב אין אנו צריכים לברירה: והנה רש"י ז"ל ס"ל דממשקה ישראל מן המותר לישראל צריך להיות מותר לכל ישראל ואף שיש בו היתר לכהנים אין זה מן המותר לישראל וראיתי בהגה' מצפה איתן בזבחים (דף פ"ח) שהקשה מהא דאיתא בפסחים (דף מ"ז ע"ב) שה ולא הבכור אחת ולא מעשר מן הצאן ולא פילגס מן המאיתם מותר שתי מאות שנשתיירו בכור מכאן לערלה שבטילה במאיתם ממשקה ישראל מן המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל והקשה לשיטת רש"י ל"ל קרא שה ולא הבכור תיפוק לי' ממשקה ישראל כיון דאסיר

לזרים ואף שכהנים אוכלים אותו אין זה ממשקה ישראל והנראה לענ"ד דלא קשה דבכור שאני דהא דבכור אינו נאכל לזרים היינו משום דהוא קדוש ועומד לקרב על גבי המזבח והוא ככל קרבן דאינו נאכל לזרים, אך לולי הקדשו היה נאכל לזרים, ועוד נראה דאף לשיטת רש"י אסור רק בגונא דאין בו היתר לזרים בשום אופן כמו תרומה או טבל שאיסור גופו גרם לו ע"ש בפסחים אך בכור שבמומו נאכל אף לזרים מקרי מן המותר לישראל ואין נקרא שאיסור גופו גרם לו דמקרו יש בו היתר לישראל אלא מפני שהוא קדוש ועומד לקרב על גבי המזבח אינו נאכל לזרים: והנה באמת בתוספתא מעילה איתא דאין מביאין נסכים ומנחות מן התרומה א"כ ש"מ כפירש"י דבעינן מן המותר לכל ישראל, גם הרמב"ם בפרק ב' הל' י"ג מהל' מעשה הקרבנות כתב אין מביאין נסכים.

אלא מן החולין לא יביאם לא מן התרומה ולא ממעשר שני ולא מן הבכורים, הרי דתרומה נמי לא הוה מן המותר לישראל כיון דאסור לזרים, והנה להתוס' לא תקשה מהך תוספתא דהם ס"ל דהטעם הא דאין מקריבים נסכים מן התרומה הוא כמו שכתבו במנחות (דף פ"ב ע"א) ד"ה הנסכים דכל דבר דכולו למזבח אינו בא מן המעשר כדתניא בההיא דספרי שהבאתי לעיל דמעט עולית דבעינא אכילה שיש בה שמחה עכ"ל, וכן תרומה אסור להפסיד כמבואר בפרק ח' דשביעית ומטעם זה אסור להקריב נסכים מן התרומה, אך בדעת הרמב"ם א"א לומר דהוה משום הפסד תרומה משום דאז היה אסור רק לכתחילה אבל לא בדיעבד וממה שכתב בפרק ה' מהל' איסורי מזבח משמע דפסול אף בדיעבד דכתב שם בהל' ט' אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעולם ולא מן המדומע ואח"כ בהל' י' כתב כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם לכתחילה שהרי נאמר בהם בכורים לה' ואם הביא כשר עכ"ל.

משמע דאינך אף אם הביא פסול וכיון שפסול אף בדיעבד משמע דאין זה משום הפסד תרומה רק משום ממשקה ישראל מן המותר לישראל, וכיון שתרומה אסורה לזרים אף שמותרת לכהנים אסורה לנסכים. וא"כ ס"ל להרמב"ם ז"ל כשיטת רש"י ז"ל והך דאין מביאים כו' מן המדומע היינו נמי מדומע בתרומה כשיטת רש"י ובכדי שלא תקשה מהך דחגיגה דאם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קדש צ"ל גם אליבא דהרמב"ם כתירוץ התוס' דמיירי דעדיין לא הקדיש הרביעית רק לאחר שיפריש יעשה תרומה והקדש כמש"כ התוס' בזבחים, ואף שלשון הרמב"ם בפרק י"א מהל' מטמאי משכב ומושב הוא הביא לו ע"ה חבית יין של תרומה בשאר ימות השנה ואמר הפרשתי בתוכה קדש אפי' רביעית כו' משמע שכבר הפריש, אך אין זה הוכחה, דהרמב"ם לשון הגמרא נקט וכשם שנפרש לשון הגמ' כך נפרש לשונו: אך רש"י ז"ל אינו מפרש כהתוס' שם בחגיגה, דלשיטת התוס' עם הארץ זהיר מלטמא אף חולין שהתקינם לפרוש מהם קודש, אך רש"י ס"ל שם דכל זמן שלא הקדיש אינו זהיר בהם מטומאה ולכן פי' שם דמיירי שכבר הקדיש ולא.

באופן שכתבו התוס' רביעית שאני עתיד להפריש, דבהך ואם הפריש לתוכו רביעית קדש מיירי שהקודש היה מתחילה בפני עצמו ואח"כ נתן לתוך התרומה, ולכן כיון שהקדש היה בפני עצמו נאמן לעולם דמה שאין כן שם (בדף כ"ה ע"ב) דאמרו דבי ר' אלעאי במטהר את טבלו ליטול ממנו נסכים דס"ל לרש"י ז"ל דאיכא חולין וקדש

ותרומה משמע שכבר הקדיש הקדש וע"ז נאמן רק ע' יום קודם לגיתות כיון שהקדש מעורב עוד מתחילתו בהחולין והתרומה ומה שהקשו שם התוס' ד"ה במטהר וז"ל פי' רש"י כו' תימא א"כ אמאי נקט ע' יום.

קודם אפ"ל בשאר ימות השנה נמי דהא תנן ואם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קדש נאמן ות"ל הר"ר אלחנן דהכא מיירי שייחדו לנסכי כשיצטרך ממנו אבל התם ומיירי בשכבר הקדישו לכך עכ"ל ולשיטת רש"י נראה דהתם כשהיה הקדש בפני עצמו נאמן בכל עת והכא מיירי שלא הפריש את הקדש בפני עצמן בשום פעם רק הקדישו ועודנו מעורב עם התרומה והחולין, לכן אינו נאמן כ"א ע' יום קודם לגיתות והא גם להתוס' הנ"מ אם ייחד כולו לנסכים נאמן כל השנה ואם לא יחד כולו רק שיחדו ליטול ממנו לנסכים אינו נאמן אלא ע' יום כמ"כ בכונתם המהרש"א ז"ל בחגיגה (דף כ"ד ע"ב) ד"ה שביהודה נאמנין, ולרש"י הנ"מ אם הקדש היה מתחילה בפני עצמו אז זהיר לשומרו יותר מאם הקודש עודנו מעורב עם החולין והתרומה: ובזה ניחא מה דאיתא בשבת (דף ל"ב) תניא רבן שמעון בן גמליאל אמר הלכות הקדש תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לע"ה ופירש"י ונמסרו לעמי הארץ שלא מסרו לב"ד למנות שומרין לדבר והאמינה תורה את כל אדם עליהן והן הן גופי תורה שחברים אוכלין פתן וסומכין שניטלה ממנו תלה ותרומה ומעשרות והקדש נמי מסור לכל אדם להקדיש וחל הקדש על פי כל אדם והן גופי תורה שהיינו צריכים במטלטלין לחוש שמא הקדישו וחזר בו, ואע"ג דתקון רבנן דמאי מ"מ תורה האמינתו ורבתי מפרשים הלכות הקדש כגון יין לנסכים כדמפרש בחומר בקדש וק"ל אי מדרבנן קאמר דחשיב מאי דהמנוהו מדרבנן לא הוה לי' למתני תרומות ומעשרות דרבנן לא המנוהו עכ"ל והקשה הרמב"ן ז"ל בחידושו לשבח שם דהא בירושלמי שבת פרק ב' הל' ז' איתא תני רשב"ג הלכות הקדש וחטאות והכשרות הן הן גופי הלכות ושלשתן נמסרו לעמי הארץ הלכות הקדש דתנינן אם אמר הפרשתי בתוכה רביעית קדש נאמן חטאות דתנינן הכל נאמנין על חטאת הכשרות דתנינן ועל כולם עם הארץ נאמנין לומר טהורין הם משמע לכאורה כפי' רבותיו של רש"י, ולפי מה שכתבתי לעיל ניחא לשיטתו, דרבותיו משמע דמפרשי כפי' התוס' דהך דהפרשתי לתוכה רביעית קדש לא הפריש עוד רק כשיפריש אז יקדיש א"כ לא שייך לומר דנאמן על הקדש מהך דהפרשתי לתוכה רביעית קדש דהא אינו נאמן בזה דהא מיירי כשבא לפנינו לא הקדיש עוד ואח"כ כשיקדיש אז נדע איך הקדישו, אבל רש"י לשיטתו מפרש דמיירי שכבר הקדישו א"כ מהך משמע נמי דמיירי דנאמן על עצם הקדש כפירוש.

והא דמשמע מזה דנאמן גם על טומאה זה נשמע מהך דמביא אחר כך שם בירושלמי דנאמן על חטאות והכשרות ולשיטתו מוכרח לומר כן דאל"כ יש לדקדק מאי טעמא לא הביא בירושלמי מרישא דמתניתין שם בחגיגה שנאמנין על טהרת יין ושמן, אלא הסיפא דאם אמר הפרשתי לתוכה רביעית קדש משום דלשיטתן שכבר הקדישו שפיר מביא מזה דנאמן על עצם ההקדש אכן קושיות התוספות בחולין ובזבחים ישארו על רש"י לכאורה כיון דהוא מפרש דמיירי שכבר הפריש התרומה והקדיש הקדש א"כ איך יאכל הכהן התרומה הא הוא מעורב עם קדש ואיך יקריבו את הקדש הא הוא מדומע עם התרומה, וכמו שהקשו התוס' בחולין ובזבחים ותירוצם אי אפשר לומר לשיטת רש"י כמו שכתבתי לעיל, והנה הך רביעית דקאמר הכא כתב בטורי אבן דהא רביעית אינו

כסתם רביעית דכולה תלמודא כדמוכח בנזיר (דף ל"ח) גבי עשר רביעית הן דמאי פסקא רביעית הלוג לנסכים אפי' לרבי הא ס"ל בפ"ג.

דזבחים (דף מ') המתנדב לא יפחות מלוג, אלא האי רביעית הוא רביעית ההין שהן שלשה לוגין והוא פחות שבנסכים לנסכי כבש עכ"ד אלא דא"כ מ"ט נקט רביעית סתמא דמשמע דהוה כסתם רביעית שבכל מקום שהוא רביעית הלוג וכן כתב רש"י מפורש וגם הרע"ב כתב כן בפ"י למשניות אך באמת לפי מה שרש"י ז"ל מדייק בלשונו שם בחגיגה כל זה לא קשה כלל ובדיוק כתב רביעית הלוג.

דהנה שם איתא הביאו לפניו חבית יין של תרומה לא יקבלנו ממנו א"כ התרומה היא יין ועל מה שאומר הפרשתי לתוכה רביעית קדש פירש"י רביעית הלוג שמן קדש ומאי בעי בשמן הכא הא הול"ל רביעית יין קדש אלא כיון דטבע השמן אפי' אתה מערבו עם כל המשקים איננו מתערב אלא צף למעלה א"כ ממילא לא קשה דאין זה מעורב ואין זה מדומע: ועוד יש לי הרהורי דברים לתרץ דברי הרמב"ם שלא כתב דהרביעית הוא שמן עפ"י מה שיש לתרץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם בפרק ו' מהל' בכורות דכתב חלקו האחין והשותפין אחר שנולדו להם בהמות ברשותן וחזרו ונשתתפו פטורין ממעשר כו' אעפ"י שחלקו גדיים כנגד גדיים ועשרה כנגד עשרה הכל פטורין ממעשר והרי הן כלקוחין וכתב הלח"מ וז"ל תימא דבגמ' בכורות הקשו לר"א מברייטא דוכן השותפין שחלקו כו' כנגד הכלב אסורין ומשני רב אשי דלא שוו כולהו כו' וא"כ משמע דלר' יוחנן דאית לי' דאין ברירה אע"ג דשוו כולהו נמי אסורים.

ורבינו פסק כאן כר' יוחנן איך פסק בפרק ד' מאיסורי מזבח שני שותפין שחלקו זה לקח עשרה טלאים וזה לקח תשעה וכלב אחד שעם הכלב מותרין. אבל העשרה שכנגדו אם יש אחד מהם דמו כדמי הכלב או יתר על דמי הכלב מוציאו מן העשרה כנגד הכלב ויהי' מחירו ושאר מותרין.

ואם כל אחד ואז מהם דמיו פחותין מדמי הכלב הרי העשרה כולם אסורים וקשה הא לר"י דאין ברירה כולן אסורים על כל פנים וצ"ע עכ"ל. ועיין בספר שער המלך פרק ד' מהל' גירושין שהאריך בזה.

ואפשר לומר דהרמב"ם ס"ל כסברת הרמ"ר בתוספות תמורה שהבאתי לעיל. ועוד עדיפא מני' דלדידי' אם התערובות היתה בהיתר ואח"כ נתהוה האיסור.

זה אין צריך כלל לברירה. וכמש"כ לעיל בהסברו דכיון דע"כ עומד להסיר האיסור. א"כ כונתו היתה שיאסר רק אז כשיברנו. ומש"ה כשבירר הכלב אמרינן דעכשיו הוה מחיר כלב ונאסר.

וכל זמן שלא ביררו אין כאן עוד מחיר כלב דעדיין אין כאן חלוקה מבוררת. וכמדומה שכבר ראיתי שמתרצים כן דברי הרמב"ם.

ואף דהתם אפשר לומר דאינו עומד כלל לברור האיסור. דאפשר דחלקו ולא יבררו מעולם איזהו נגד הכלב.

מ"מ אמרינן דמסתמא לא יעשה כל הטלאים מחיר כלב. ומסתמא יברר איזהו שכנגד הכלב.

ומכל שכן הכא דהרביעית קדש עומד ע"כ להנטל מן החבית. דאמרינן דהקדיש רק אז כשיתברר איזהו הרביעית קדש.

ויש בזה אריכות דברים אך אי אפשר עתה להאריך. ידידו דו"ש חיים פישל החוב"ק הראזאווה יצ"ו: סימן לב.

לידידי הרב כו' מוהר"ר יואל דוד שליט"א: מה שכתב בשם הרב דעירו נ"י דאם מתירים הנדר על ידי פתח צריך שהפתח כבר יתקיים בפועל ממש. והביא רא"י מדברי הר"ן בנדרים (דף כ"א ע"ב) ד"ה אילו הי' עשרה בני אדם כו' לפי שענין זה דאילו הי' עשרה בני אדם גרע מפתח ועדיף מחרטה.

גרע מפתח משום דלא הי' עכשיו עשרה בני אדם שיפייסוהו דנימא פתח מעליא הוי שאילו הי' יודע כן לא הי' נודר עכ"ל. והבין שכונת הר"ף היא שמשו"ה לא הוי פתח מפני שלא נתקיים עוד בפועל.

וכל שלא נתקיים בפועל אינו פתח: ולכאורה מהתם גופא יש להביא רא"י איפכא מהא דכתב שם הרא"ש בפירושו (בדף כ"א) וז"ל קסבר אין פותחין בחרטה מדהוצרך למצוא לו פתח זה. הרי דלהרא"ש הוה פתח הא דאילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך אף שלכאורה משמע דעדיין לא פייסוהו בפועל.

אלא דמהריטב"א בפ"י על הלכות נדרים להרמב"ן ז"ל כתב שאותם עשרה בנ"א פייסוהו עכשיו. וכן מדברי הרא"ש בעצמו שכתב אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך כו' כלומר שמפייסין אותך עתה עכ"ל משמע שעכשיו מפייסין אותו העשרה בני אדם.

וכן כתב הבית יוסף בטויו"ד סימן רכ"ט. ומ"מ אי אפשר לומר דכונתם הוא דלכך מפרשים דאותם עשרה בנ"א פייסוהו עכשיו משום דפתח צריך להתקיים בפועל.

דהא הרא"ש גופי' בתשובותיו כלל ח' סימן ב' כתב דמי שנשבע שלא למכור כלום משלו כדי לפרוע לבעל חובו ושוב נשבע לבעל חובו שיפרע לו עד זמן פלוני ועתה הגיע הזמן והוא טוען מעות אין לי לפרע לך וכבר נשבעתי שלא אמכור משלי כלום כדי לפרוע לך. הרי שתי שבועות הללו מכחישות זו את זו כו'.

כך בנדון זה לא ימכור כדי לקיים שבועתו ראשונה ונמצאת השני' שבועת שוא וחייב עלי' מכת מרדות אם מתוך המלקות יתחרט וימצא פתח לשבועתו ראשונה יתירוה לו וימכור ויפרע ויקיים שבועה ב'. ואין זה פותחין בנולד כי הדבר ידוע הנשבע שמכין אותו מכת מרדות עכ"ד.

וא"כ אף שלא נתקיים עוד פתחו. מ"מ כתב דמתירין לו בשביל פתח זה: ומצד הסברא ג"כ אי אפשר לומר כדבריו.

דבשלמא אם היינו מצריכין שיהי' הדבר בעולם בפועל בשעה שנדר אם כן אמרינן אילו הי' יודע שהדבר הוא כך לא הי' נודר. אבל כיון שבשעה שנדר לא הי' הדבר בעולם רק הי' שכיח שיהי' אח"כ.

מאי איכפת לן מתי יהי בפועל אם בשעה שמתירין לו או אח"כ. כיון שהעיקר הוא בשעה שנדר ואז סוף סוף לא הי' בעולם.

ומאי טעמא נצטרך שיהי' כבר בעולם בעת שמתירין לו. אם סו"ס שכיח הוא שיהי' מאי איכפת לן אם יהי' למחר או ליומא אחרא: אלא דכונתם היא פשוטה.

דהא אם לא פייסוהו עכשיו עשרה בני אדם דלמא לא יפייסוהו לעולם ואין כאן פתח כלל. אבל אילו הדבר ברור שיפייסוהו אז אפילו לא פייסוהו עוד ג"כ הוה פתח.

אך דעיקר הפתח צריך הוא להיות בשעת הנדר ואם נתהוה אח"כ הרי הוא נולד. אלא דלהרא"ש וסייעתו אין זה נולד כיון שמצוי שיקפידו קרוביו ואוהביו של אדם על מה שנדר.

ואם אינם מפייסין אותו הרי חזינן דלא איכפת להו. ומשו"ה כתב הר"ן לשיטתו דלא פייסוהו עכשיו עשרה בנ"א דאין זה פתח.

דמאן יימר דיפייסוהו כלל. אלא חרטה טובה היא דהא קאמר שאילו היו מפייסין אותו באותה שעה לא הי' נודר.

ועיין בחי' הרשב"א ובשיטה מקובצת שם ומפורשים הדברים בב"ח יו"ד סימן רכ"ט ד"ה ומ"ש וז"ל ופי' הרא"ש שיפייסוך כלומר שמפייסין אותך עתה. וכך הם דברי רבינו שכתב ומפצירין כו' אבל אי לא הפצירו בו עכשיו שישאל על נדרו אין מקום לפתח זה לומר לו אילו הי' עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה מי נדרת כו'.

דהא כיון דלא פייסוך עכשיו אם כן לגבי דידי' ודאי נולד הוא. דכיון שלא הקפידו קרוביו ואוהביו על מה שנדר ולא פייסוהו א"כ איננו מצוי אצלו שיקפידו קרוביו עכ"ל.

ועיין שם מה שכתב בשם הסמ"ק וז"ל. אבל הסמ"ק כתב וז"ל וגם פותחין לו ואומרים לו אילו באו בני אדם ופייסוך בשעת כעסך מי היית נודר או כיוצא בו עכ"ל.

משמע דמפרש כפשטא דהך עובדא דלא כהרא"ש אלא אפילו לא פייסוהו עכשיו כלל נמי הוי פתח וס"ל דאפילו הכי הותר הנדר מטעם תנאי נולד עכ"ל הב"ח. והיינו כמו שכתבתי דלעיקר הפחת אין נפקותא אם נתקיים בפועל כבר.

אך החסרון הוא מצד נולד אם לא פייסוהו עכשיו. ולהסמ"ק אין כאן חסרון גם מצד נולד דהוי תנאי נולד דמהני.

עיינן נזיר דף ל"ב: והדבר מפורש בנדרים (דף ס"ו ע"א) פותחין לאדם בכבוד עצמו ובכבוד בניו אומרים. לו אילו היית יודע שלמחר אומרים עליך כך הוא ווסתו של פלוני מגרש את נשיו ועל בנותיך יהו אומרים בנות גרושות הן מה ראתה אמן של זו להתגרש ע"ש.

ואף שלמחר יאמרו ועדיין לא אמרו ולא נתקיים בפועל דהא נדר לגרש אשתו ועדיין לא גירשה. ועיין מה שכתב הרמב"ם בפרק ו' הל"י מהלכות שבועות וז"ל מי שנשבע כו' פותחין לו פתח כו'.

ובהלכה י"א כיצד נשבע שמגרש את אשתו או שלא יהנה ישראל מנכסיו כו' אומרים לו בני אם תגרש את אשתך אתה מוציא לעז על בניך ואומרים העם מפני מה נתגרשה אמן של אלו. ולמחר קוראים להם בני גרושה.

ושמא תנשא לאחר ואי אתה יכול להחזירה וכיוצא בדברים אלו כו' עכ"ל, הרי דהוה פתח מדאפשר שיאמרו אף שלא אמרו עוד בפועל. ועיין במרדכי פ"ג דשבועות סימן תשנ"ט שכתב בשם רבינו יוסף בכור שור ז"ל דדבר שאינו בעולם אבל רגיל לבוא בעולם ויכול לאסוקי אדעתי' כי רגילות הוא לבא איכא למ"ד דפותחין בחרטה.

דכיון דהו"ל לאסוקי אדעתי' כמאן דאיתי' בעולם דמי ולא הוי נולד עכ"ל. ומכש"כ היכא דהדבר בעולם ואינו צריך להתילד אלא שלא נתקיים בפועל דפותחין בו.

כגון דפותחין בכבוד בניו דהא איתי' בעולם הוי. רק שלא אמרו עוד בפועל זה אינו מעכב.

כיון דהדבר ידוע שיאמרו: ובזה כתבתי בתשובה אתת בענין אונס בגיטין דכתב מהרי"ט בתשו' ח"ב חלק אהע"ז סימן י"ב דדוקא אם האונס לא שכיח אמרינן דיש אונס בגיטין. אבל אם סיבת האונס לא שכיח אז אמרינן דאין זה אונס.

וכתב שם מהרי"ט וז"ל ואע"פ שהדבר הזה הסברא מחייבתו כו'. יש להביא סעד מהא דאמרינן בנדרים פרק פותחין בעובדא דר' ישמעאל בר' יוסי הו' לי' נדרא למשרא אתא לקמייהו דרבנן אמרו לי' נדרת אדעתא דהכי אמר להו אין נדרת אדעתא דהכי א"ל אין.

כמה זמנין. כיון דחזא ההוא קצרא דמצטערי רבנן מחיי' באוכלא דקצרי אמר אדעתא דמחי לי קצרא לא נדרי ושרי' לנפשי' א"ל רב אתא מדיפתא לרבינא האי נולד הוא דשכיחי אפיקורי דמצערי רבנן.

ומסתמא סבת ההכאה לא אסיק אדעתי' שיצטערו רבנן דיקום הכובס לחוש על כבודם של חכמים ויכנו הכה ופצוע דאפיקורוס במלתא דשייך דוקא שכיח דפקר ולא שכיח שיחוסו על כבודם של חכמים אם הי' מבזה אותם. ואין שינא אוהב.

אלא כיון שההכאה עצמה שכיחא דמצערי רבנן להנאתיהו ואפשר הי' שיצערנו על עסקי הנדר על סבה קלה הלכך לא הוי נולד אלא מצוי מיקרי עכ"ל. והנה הך עובדא אינה בפרק פותחין כ"א בפרק ארבעה נדרים (דף כ"ג ע"א).

ולענ"ד איני מבין ראוי' זו. דבשלמא בתנאי שבגט שצריך לקיים תנאו ואם לא קיים תנאו אז אין הגט קיים.

דאם התנה ע"מ שאשב בתפיסה כעובדא דמהרי"ט. וכיון שמה שמסרו אביו לא עלתה על דעתו אין זה נקרא קיום התנאי.

דצריך שיתקיים בפועל אבל גבי נדרים אם פותחין בחרטה הא אף אם הדבר שמתחרט עבורה לא נתקיימה עדיין ג"כ הוי חרטה. ומכש"כ שר' ישמעאל בר' יוסי בעצמו אומר (בדף כ"א ע"ב) דאומרים לו לאדם אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה כו' מתירין אותו.

ולפי מה שפירש הר"ן ז"ל לא הי' עכשיו עשרה בני אדם שיפייסוהו. וכיון שכן הרי אין כאן ראי'.

דהתם עיקר החרטה הוא ממה שאפשר שאפיקורי מצערי רבנן. ואף שעכשיו הכהו האי כובס וזהו מלתא דלא שכיחא.

לא זו היא עיקר חרטתו. רק שבשביל זה שהכהו עלתה על דעתו דאפשר מה דמצערו האפיקורי ומשו"ה התחרט על נדרו.

ואף שעתה לא הי' מצערו כלל האפיקורי. מ"מ בשביל מה שאפשר שיצערוהו גם מסיבת נדר זה על סיבה קלה לכן התחרט על נדרו.

וזהו מה שדקדקו רבינו גרשם בפירושו שכתב שכיחי אפיקורי דמצערי רבנן. כי האי ולא דמי לנולד.

והרא"ש בפי' שכתב שכיחי אפיקורי דמצערי רבנן. מצערי ת"ח אחרים כי האי עובדא עכ"ל.

דקדקו לכתוב כי האי. היינו דהחרטה לא היתה בשביל מה שהכהו הכובס.

שזה הוא מלתא דלא שכיחא. אלא בשביל מה דאפשר להיות שיצערוהו האפיקורי כמו שציערו זה.

דזהו מלתא דשכיחא דמצערי האפיקורי הרבנן: ועל פי הדברים האלה נ"ל ליישב דברי הרמב"ם בפרק ו' הלכה י"ב מהלכות שבועות שהראב"ד השיג עליו וז"ל א"א נולד שאמרו אין פותחין בו בנולד שאינו מצוי אבל בנולד המצוי פותחין כדאמרינן שכיחי אפיקורי דמצערי רבנן כו' עכ"ל וע"ש בכסף משנה.

וגם הלחם משנה הקשה שם וז"ל כתב הרב כ"מ דרבינו ז"ל אינו מחלק בין נולד מצוי לשאינו מצוי. ואני תמי' על דבריו דבהדיא חלקו בגמרא בכך פרק ארבעה נדרים גבי עובדא דר' ישמעאל בר' יוסי דמתיי' ההוא קצרא ושרא לנפשי'.

והקשו שם והרי נולד הוא. ותירצו האי לאו נולד הוא דשכיחי אפיקורי דמצערי רבנן משמע דיש חילוק בכך עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי לא תקשה על הרמב"ם דהתם לאו משום דנולד מצוי הוא דשרא לנפשי'. אלא משום דאין כאן נולד כלל.

דהא הך דמצערו האפיקורי הרבנן הוה בעולם רק שלא נתקיים עוד בפועל. וזה אינו מעכב כיון דשכיח הדבר משו"ה יכול הוא להתחרט על נדרו.

דזה יכול הי' לעלות על דעתו אף בעת שנדר. והדבר שבשבילו הוא מתחרט ונעשה פתח אינו צריך שיתקיים עכשיו בפועל רק שיהי' אפשרות לדבר.

ומשום הכי לא חשיב נולד דכיון דשכיחי דמצערי רבנן זו היא סבת חרטתו. וזה אפשר הי' לעלות על דעתו אף בעת שנדר.

ואינו מחלק כלל בין נולד מצוי לשאינו מצוי. ידידו חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני:
סימן לג.

למע"כ הרב הגאון כו' מוהר"ר אלי' מרדכי ראבינאווייץ [ז"ל] אבד"ק סאפאטקין. ע"ד
מה שכתב כת"ר במה דאיתא בפסחים (דף נ"ז ע"א) ת"ר בראשונה היו מניחין עורות
קדשים בלשכת בית הפרוה לערב היו מחלקים אותן לאנשי בית אב והיו בעלי זרועות
נוטלין אותן בזרוע כו' עמדו בעלים והקדישום לשמים ופירש"י עמדו בעלים כל כהני
משמרות יחד.

והמהרש"א כתב דיש לפרש בעלים ממש דקודם הקרבה לא זכו הכהנים בעורות. ובאי
הים שם כתב שלא נראו לו דברי המהרש"א.

דנהי זכהנים לא זכו בהן עד אחר הקרבה. בכ"ז מיד שהקדישו הבעלים לקרבן יצא
מרשות בעלים ואין לבעלים רשות בהעורות לעשות כרצונם דפקע שם הבעלים.

וכת"ר כתב שכדברי המהרש"א מפורש בזבחים (דף ק"ג ע"א) ת"ר עולת איש פרט
לעולת הקדש כו' מאי פרט לעולת הקדש כו' א"ר ינאי פרט למתפיס עולה לבדק הבית.
לא מיבעיא למ"ד קדשי בדה"ב תפסי מדאורייתא.

אלא אפילו למ"ד לא תפסי הנ"מ בשר אבל עור תפיס. ופירש"י הנ"מ דמדאורייתא לא
תפיס בשר דשל מזבח הוא ואין קדושה תלה על דבר שאינו שלו.

אבל עור דלאו ממון מזבח הוא וכהנים אכתי לא זכו ב' תפיס עכ"ל. הרי שמפורש
בפשיטות כדברי המהרש"א דקודם הקרבה לא זכו הכהנים בעור ויכולים הבעלים
להקדיש העור לבדה"ב עכ"ל כת"ר.

ולענ"ד נראה דע"כ צריכים לומר כדברי רש"י דהבעלים הם כל כהני המשמרות. דאי
נימא כמש"כ המהרש"א דהיינו בעלים ממש.

א"כ הא תינח קרבנות יחיד הקדישו בעלים את העורות. אך הלא גם עורות קרבנות
צבור לכהנים כמבואר שם בזבחים ופסק כן הרמב"ם בפרק ה' הל' י"ט מהלכות מעשה
הקרבנות.

וע"ז לא שייך עמדו בעלים אי נימא דבעלים ממש. ועוד לשון עמדו בעלים משמע שפעם
אחת עמדו והקדישו ותו לא הי' להם עסק ע"ז.

ואי נימא דבעלים היינו בעל הקרבן. אם כן צריכים לומר דכל פעם שהקריב אחד אז
הקדיש העור.

ועל זה לא שייך לשון עמדו בעלים והקדישו: ועוד דהא מבואר בירושלמי ברכות פרק
ג' ובנזיר פרק ו' ובמד"ר קהלת ז' דהמקדיש עולתו לבדה"ב מעל משהכהנים מתעכבים
בשחיטה. והיינו משום דהא דנתכפר בהקרבן נחשב למעילה אם הקרבן הוא מדמי
בדה"ב כמבואר במעילה (דף י"ט) וברמב"ם הלכות מעילה פרק ו' הל' י"א.

והנה בזבחים (דף ו') איבעיא לן אי עולה מכפרת על עשה דלאחר הפרשה. ובשבת (דף
ע"ב) תוד"ה כי אתא כתבו דעולה מכפרת על עשה דלאחר הפרשה.

וכיון דכן הא כל זמן שהעולה חיה היא מכפרת לו. וכל זמן שהיא חיה אין לחלק בין העור להבשר דהכל קרוי קרבן.

והא מבואר בזבחים (דף ק"ד) דהעור בעי זריקה להתירו בהנאה. א"כ מקודם זריקה גם העור בכלל הקרבן.

והא נמי אי הי' נפשט העור מהבהמה היתה נטרפת דהו"ל גלודה ופסולה לקרבן. אם כן קמתהני מהעור.

ואם כן כשמקדיש העור לבדה"ב הוא מעל בו דהא מתהניא בי' מה שמועיל לו הקרבן בעודו בחיים שמתכפר"ז שהקרבן חי. שוב ראיתי בספר עמודי אור סימן קכ"א שכתב ג"כ כעין זה.

ולפ"ז איך יקדישו בעלים עורות הקרבנות קודם הקרבה הא ימעלו בזה. אלא ע"כ דבעלים דקאמר הם כל כהני המשמרות: ואף לפי מה שכתבו הרשב"א והר"ן בנדרים (דף ל"ד ע"ב) ד"ה אמר דבככר שלו שהיתה עומדת בחצרו והקדישה אם נטלה לאכלה לא מעל.

דכיון דמקמי הקדש שלו היתה ולאחר הקדש ג"כ ברשותו עומדת הו"ל כגזבר של הקדש דאמרינן בסוף פ"ק דחגיגה (דף י"א) דאם נטל דבר של הקדש לזכות בו לא מעל. משום דמעיקרא נמי ברשותי קאי והשתא נמי ברשותי ואין מעילה בהקדש אלא במוציא מרשות הקדש לרשות אחר עכ"ל.

דהכא כיון דמקדיש להעור לבדק הבית הוי ברשות הגזבר וכשנהנה אח"כ ממנו הרי הוא כמוציאו מרשות הקדש ויעוין מעילה (דף י"ט). ועוד הא אית בי' איסור מעילה בכל אופן: ועוד לפי מה שכתב בספר נחל יצחק בענין תפיסה בדררא דממונא סימן א' בהג"ה שהקשה רב עלה דכתבו התוס' בחולין (דף קי"ז ע"א) ד"ה הוא שכתבו וז"ל וא"ת בסוף תמורה גבי מקדיש עולה לבדה"ב קאמר אי מדרבנן אימא סיפא כו' וי"ל דהתם שיש מעילה דאורייתא משום עולה אין ראוי לחכמים לתקן שם מעילה כו' ובעור דליכא מעילה דאורייתא לא בדילי מיני' ותקיננו רבנן מעילה עכ"ל התוס'.

והקשה דהא מפורש בזבחים (דף ק"ג ע"א) ת"ר עולת איש פרט לעולת הקדש כו' ר' אייבו אמר ר' ינאי פרט למתפיס עולה לבדה"ב לא מבעיא למ"ד קדשי בדה"ב תפסי מדאורייתא. אלא אפילו למ"ד לא תפסי הנ"מ בשר אבל עור תפיס.

ופירש"י לא מיבעיא כו' אבל עור דלאו ממון מזבח הוא וכהנים אכתי לא זכו בי' תופס עכ"ל. הרי דתפיס קדושת בדה"ב בעור מן התורה.

ואיך קאמרי התוס' דמועלין רק מדרבנן בשביל העור ותירץ הגאון המחבר דעור העולה הוי כאינו ברשות הבעלים כיון שאין להם שום זכות היתר בו ולכן א"י להקדיש לבדה"ב. ובזבחים דקאי הש"ס אליבא דר' יהודה י"ל, ס"ל אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו כמו שמשמע מהתוס' ב"ק (דף ע' ע"א) ד"ה כסתם ולכן קדוש מה"ת עכ"ד.

ולפי זה כל עיקר הא שהעור קדוש אם בעל הקרבן מקדיש אותו היינו מדרבנן. אבל מדאורייתא לא הי' קדוש משום שאין להם עוד זכות היתר בו ואנן הא קיי"ל דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו אם כן א"א למיקרי להו בעלים.

ומדקאמר דעמדו בעלים והקדישום לשמים שמע מינה דכהני המשמרות הם. דהוו בעלים גמורים על העורות: ועל פי זה אזדא לה הא דכתב ליישב הא דתמהו המפרשים על הרמב"ם דפסק בפרק ה' הלכה כ"א מהל' מעשה הקרבנות המתפיס עולתו לבדק הבית וכן המקדיש נכסיו והי' בהן זכרים שדינם שיקרבו עולות אין עורותיהם לכהנים שנאמר עולת איש פרט לעולת הקדש וזהו כר' יהודה בזבחים (דף ק"ג) והא בתוספתא שם פרק י"א פליגי שם רבנן על ר"י וסברי דגם בזה עורה לכהנים.

ואם כן למה פסק הרמב"ם כיחידאה. וכתב לתרץ דכיון דבסתמא דברייתא דפסחים הנ"ל מפורש שהבעלים יכולים להקדיש העור לבדק הבית וכדברי המהרש"א דסתם לשון בעלים משמע בעלי הקרבן וזהו כדברי ר"י כו' ע"כ פסק הרמב"ם כן עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי א"א לומר כן. דהא הרמב"ם פסק דגם בקרבנות צבור העורות לכהנים.

א"כ איך נאמר דבעלים הם בעלים ממש. וע"כ כמ"ש רש"י ז"ל דהם כהני המשמרות: והנכון בדברי הרמב"ם.

דכיון דחזינן בירושלמי שם דר' ינאי משיב לר' יוחנן דהמקדיש עולתו לבדק הבית מעל והיינו משום העור וא"כ הא דמתרץ ר' ינאי אליבא דר' יהודה בזבחים (דף ק"ג) ש"מ דהכי ס"ל. משו"ה פסק כן הרמב"ם דהמקדיש עולתו לבדה"ב כו' דאין העורות לכהנים: ועל פי הדברים האלה לא תקשה נמי הא דהקשה בהך דמנחות (דף כ"א) דתנינן התם על המלח ועל העצים שיהיו הכהנים נאותין בהם אמר שמואל לא שנו אלא לקרבנם אבל לאכילה לא.

קס"ד מאי לקרבנם למלוח קרבנם לאכול אכילת קדשים. השתא למלוח עורות קדשים יהבינן לאכילת קדשים לא יהבינן.

דתניא נמצאת אתה אומר בשלשה מקומות המלח נתונה כו' בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים והקשה כת"ר דנימא דהא דמלחו העורות היינו עורות של הקדש היכי דאינם לכהנים. ומאי פריך.

אך לפמש"כ לא תקשה דא"א לומר דיתקנו מקום להניח המלח בשביל עירות של הקדש. דהא במקדיש עולתו דהעור קדוש לבה"ב הא מעל ובודאי לא היו מקדישים כך דלא לימעלו.

וא"כ מסתמא לא אירע הרבה שיעשו כן כדי שלא ימעלו וא"א לתקן מקום למלח כדי למלוח עורות אלה. ובכלל לא שייך שיתקינו מקום להניח מלח כדי למלוח עורות של הקדש דהוו באקראי.

דע"פ רוב היו העורות של הכהנים: וראיתי בחידושי הרשב"א במנחות שם שכתב וז"ל וקשיא מאי ס"ד דר"ל למלוח קרבנם וכי בעבור שהם כהנים גריעי משאר אינשי

שמולחין קרבנם. וי"ל דהשתא ס"ד דישראל מביאין מלח מתוך ביתם ומכהנים קאמר דמולחין במלח של צבור אי נמי דעדיפא מיני' פריך דאפילו עורות של צבור מולחין ממנה עכ"ל.

משמע מדבריו דהקושיא היא אף אי נימא דהעורות שמולחין אינם של הכהנים. מ"מ אם מולחין העורות שהם רק קדושת בדה"ב.

א"כ פשיטא דיהבינן לאכילת הקרבן שזהו צורך הקרבן. דבאכילת כהנים בעלים מתכפרים: איברא דיש לעיין בהא דאמרינן דהמקדיש נכסיו והיו בהם בהמות זכרים ימכרו לעולות ודמיהן יפלו לבדה"ב כדפסק הרמב"ם בפרק ה' הל"ז מהלכות ערכין והאיך ימכרו לעולות.

כיון דהעור הוא של בדק הבית כדפסק הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מעשה הקרבנות. א"כ הרי ימעול הקונה את העולה: אלא דיש לומר דנהי דהיכי דהוא מקדיש עולתו לבדה"ב מעל משום העור דכיון דמקדיש העור לבדק הבית וקמתהני מני' מה שהוא מגין על הקרבן והוא מתכפר בו.

אך היכי דמוכרים לצרכי עולות בהמות של בדה"ב אף שהעור נשאר לבדה"ב. מ"מ אין בו מעילה משם דכשהגזבר מוכר לצרכי עולות בודאי הוא מקנה ג"כ בהעור לצורך העולה וא"א לומר דלמעול דמתהני מבה"ב.

כיון דהגזבר מקני לי' להכי אם כן לא מעל. דהך הנאה דהעור הקנה לו הגזבר דהא הגזבר יש לו רשות למכור הבהמה לכך דלצורך זה נתקדשה.

וממילא כשמוכר לצורך עולה מסתמא מוכר ככל הצורך כדי שלא ימעול. וממילא מקנה לו גם בהעור כדי צורך הקרבן.

אך היכי דמקדיש עור העולה לבדק הבית אי אפשר לומר דכונתו נמי דהקדיש העור לבר מהך הגנה דמגין על העולה. דהא מבואר בב"ב (דף ע"א) א"ר הונא אע"ג דאמור רבנן הקונה אילנות בתוך של חבירו הר"ז לא קנה קרקע.

מכר קרקע ושייר אילנות לפניו יש לו קרקע כו'. תנן ר"ש אומר המקדיש את השדה לא הקדיש אלא חרוב המורכב וסדן השקמה.

ותני עלה א"ר שמעון מה טעם הואיל ויונקים משדה הקדש ואס"ד שיורי שיירי כי קא ינקי מדנפשי' קא ינקי. ובתורי"ד שם הקשה הא אף אם נאמר דלא שייר קרקע לפניו.

מ"מ הא שייר עכ"פ שעבוד השדה ליניקתם גם בלוקח ב' אילנות כו' א"כ אכתי תקשה הא מדנפשי' קא ינקי. ותירץ דאם אמרינן דלא שייר מקום מטע אילנות אלא שעבוד יניקה ניחא.

דלגבי הקדש לא מהני. דאפילו אם התנה עם הגזבר שיהיו אילנותיו יונקים משדה הקדש לא מהני דמאן מחול גבי'.

נמצא שהוא נהנה מהקדש. אבל אם נאמר דשייר לעצמו מקום האילנות.

א"כ נמצא דבשלו ק נטועין וכל שהן נטועין בשלו אין אנו חוששין ליניקתן עכ"ל, וכן מבואר בתשובותהרשב"א סימן תקס"ג דצריך לשייר בפירוש מקום היניקה. אבל אם שייר שיעבוד היניקה לבד לא מהני וא"כ אם מקדיש העור לבדה"ב אף אם נימא דמסתמא שייר זכות ההגנה מן העור להקרבן.

הא כל זמן שלא שייר בפירוש מקום העור עצמו דמגין על הקרבן לא מהני אף אם שייר זכות ההגנה וכנ"ל. ולשייר בפירוש מקום העור ג"כ אי אפשר דהא הוא מקדיש כל העור.

ואם ישייר מקום בהעור א"כ אותו מקום יהי' שייר אחר כך לכהנים: והנה כת"ר הקשה על דברי התור"ד וז"ל, ומבואר מדבריו דרק כששייר מקום מסויים מהני. אבל אם שייר רק היניקה לא מהני ונמצא שנהנה מן ההקדש.

וצע"ג הא להדיא אמרינן בחולין (דף קל"ה ע"א) הכא במקדיש בהמתו לבדק הבית חוץ מגיזותיה כו' א"ה קדשי מזבח נמי ומשני כחשי ופריך קדשי בדק הבית נמי כחשי דאמר חוץ מגיזה וכחשיה. קדשי מזבח נמי דאמר חוץ מגיזה וכחשיה.

אפילו הכי פשטה קדושה בכולה כו'. מבואר דבקדשי בדה"ב כיון דלא אמרינן פשטה קדושה בכולה יכול שפיר לשייר כחש גיזה אף שהקדיש כל בהמתו.

וא"כ ה"נ למה לא יוכל לשייר היניקה של האילנות עכ"ל. ולענ"ד נראה דלא קשה מידי דגבי יניקת האילנות כיון דנהנה מזה אם כן לו יהא נמי דמסתמא שייר לעצמו שעבוד היניקה.

מ"מ כיון שאין ניכר חלקו הוה כמו שהוא והקדש שותפין בזה ואין כל אחד יכול לברר חלקו וכמו שכתבו התוס' בערכין (דף כ"א ע"א) ד"ה הכי קאמר. ומשו"ה אין לו ליהנות משל הקדש.

אבל התם בחולין הא דכחשי היינו דלאחר שגוזזין אותה אז כחשה והוא לא נהנה מזה. רק דממילא כחשה ויש היזק להקדש.

וא"כ כיון דאמר חוץ מכחשה מהני. דאין לומר דכיון דאינו מבורר חלק הקדש הרי הן כמו שותפין ונהנה משל הקדש.

דהא הוא לא נהנה מידי במאי דמכחשה דאחר הגיזה הוא דמכחשה. דהתם נהי דאם אמר חוץ מיניקתה הי' מהני ואין היניקה הקדש ואין להקדש שום היזק כשיונק.

אך כיון שאין חלקו מבורר הרי הוא נהנה משל הקדש והאיסור הוא משום הנאה דידי' אף להקדש היזק. אבל התם בחולין כיון דאין לו הנאה וגם היזק להקדש אין כאן דהא אמר חוץ מכחשה משום הכי מהני: ומה שהקשה כת"ר על תור"ד ממעילה (דף י"ג ע"א) דתנן ולד המעושרת לא יינק מן המעושרת ואחרים מתנדבים ופירש"י ותוס' די' מתנדבים ומתנים קודם הכנסתן לדיר להתעשר ע"מ שתניק בנה שהוא חולין.

הרי מבואר שאם התנה ושייר יניקה כזו מהני עכ"ל. הנה לא רחוקה היא לומר דתור"ד והרשב"א יפרשו כהרמב"ם והתוס' שם ד"ה הפועלין דמפרשי ואחרים מתנדבים שנדיבי לב היו מתנדבים להניק אותן ולדות מן בהמות שלהן שהן חולין.

ועוד אפשר לומר אף לפי שיטת רש"י דהנה כבר הקשו התוס' לשיטת רש"י דהכא כיון דמחויב להקדיש היוצא עשירי איך יכול להתנות. ועוד הא במעשר כל הבהמה היא קדושה ואיך יכול להתנות לשייר חלק היניקה שבה א"כ אין כל הבהמה קדושה וזה אי אפשר.

ועוד לטעם שכתב רש"י דלהכי מהני להו תנאה הואיל ויכולין לעכב שלא תכנס נקבה זו לדיר עד לאחר זמן הלכך מהני תנאה עכ"ל. דא"כ איזו גבול תתן לה דלא לעולם הי' יכול לעכב.

הא סוף סוף מוכרח הוא להכניסה לדיר ואיך נאמר שע"ז שיכול למונעה שלא תכנס לדיר עתה יהי' יכול להתנות עלי' לעולם. אשר על כן הנראה דכונת רש"י הוא שמתנה שתניק בנה אותה החלב שיש בדדיה עוד מקודם שנתקדשה.

ועל זה יכול הוא להתנות שלא יתקדש החלב כיון דיכול לעכב שלא תכנס לדיר להתעשר עד לאחר זמן. א"כ יכול להתנות על החלב שבדדיה.

אבל על החלב שלאחר כך אינו יכול להתנות כיון שמחויב הוא להקדיש היוצא עשירי. ואפילו לשיטת רש"י י"ל דבעור שהקדיש לבדה"ב א"א לומר דחלק העור שייר דהא כל העור הוא שייך להקרבתו, משא"כ בחלב אפשר לכאורה לומר דחלק היניקה שייך לעצמו.

דהא אין לומר דכל הבהמה שייכת לחלק היניקה אלא דזה אינו. דהא כל הבהמה היא קדושה ואי אפשר לשייר בה כלום וכמש"ל: ובהאי ענינא הקשה השער המלך בפרק ה' הלכה י"ז מהל' ערכין עלה דכתב הרמב"ם היתה בהמה בעלת מום שאינה ראויה ליקרב והקדיש אבר מאבריה בין שהנשמה תלוי' בו כו' לא נתקדש אלא אותו אבר בלבד כו' בד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית כו' הואיל והוא דבר שהנשמה תלויה בו הר"ז חייב בדמי כולה כו'.

ודבריו מבוארים ברפ"ק דערכין (דף ד') דמסקינן דברייתא דקתני אפילו אמר ראש פרה זו תקדיש אין להקדש אלא ראשה. מיירי בהקדיש בעל מום למזבח יע"ש באורך.

אשר המתבאר מסוגיא הלזו דקדשי בדק הבית חמירי מקדשי מזבח דבקדשי מזבח במקדיש בעל מום אין להקדש אלא דמי אותו אבר בלבד ואפילו באבר שהנשמה תלוי' בו. ואילו בקדשי בדה"ב פשטה קדושה בכולה וחייב ליתן דמי כולה כו'.

ואולם זו היא שקשה בעיני מאותה שאמרו בר"פ ראשית הגז במוקדשין מ"ט לא כו' ומסקינן אמר ר' מני בר פטיש משום ר' ינאי הכא במקדיש בהמתו לבדק הבית חוץ מגיזותי' כו' אי הכי קדשי מזבח נמי. קדשי מזבח כחשי.

קדשי בדק הבית נמי כחשי. באומר חוץ מגיזתה וכחשה.

קדשי מזבח נמי דאמר חוץ מגיזתה וכחשה אפ"ה פשטה קדושה בכולה כו' ופירש"י ז"ל וז"ל. אפילו הכי דאמר חוץ מגיזתה קדשה גיזתה דאידי דקדושת הגוף חמירא פשטה בכל המחובר בה.

אבל קדושת דמים כגון קדשי בדק הבית מאי דלא אקדיש לא אקדיש עכ"ל. והדבר מתמיה שהרי מההיא דערכין מבואר איפכא דאדרבה קדשי בדק הבית כיון דקדושת דמים הוא כמ"ש רבינו חמירי טפי מקדשי מזבח דאפילו בבעל מום פשטה קדושה בכולה עכ"ל השער המלך.

והנראה לענ"ד בזה. דהנה שווי האבר שהנשמה תלוי' בו אפשר לחשוב בשני אופנים. אופן אחד מכפי מה שהוא שוה בעצמותו האבר לבדו. אופן שני כפי חשיבות האבר מצד התיחסותו להבהמה.

דמפני שהוא אבר שהנשמה תלוי' בו אז האבר לבדו שוה דמי כל הבהמה. וכמו שכתבו התוס' בבבא מציעא (דף קי"ד ע"א) ד"ה מה ערכין נידון.

דאינו שוה כלום אם הי' נוטל אותו אבר יעו"ש. והנה הרמב"ם יהיב טעמא דמשו"ה קדשי בדק הבית חייב בדמי כולו שכל הקדש בדק הבית קדושת דמים הוא.

והיינו דהיכי דמקדיש לדמיו אמרה תורה דנידון בכבודו. היינו דדמי האבר צריך לשלם כפי מה שהוא שוה מצד חשיבות התיחסותו להבהמה.

משום דכל עצם קדושת דמים הוא מקדיש שווי הדבר ושויו של אותו אבר לבדו הוא כמו ששוה כולו כיון שהוא דבר שהנשמה תלוי' בו. אבל כשמקדיש למזבח הרי הוא מקדיש הדבר עצמו לא מצד שויו.

ואף דמקדיש לדמיו ג"כ נחית לי' קדושת הגוף להקריבו על המזבח. ואם מקדיש בעל מום אז מה שאינו יכול להקריבו הוא מצד מה שהוא בעל מום.

אבל ההקדש שהקדישו לדמיו למזבח הוה ג"כ נחית לי' קדושת הגוף. וכיון דאמרה התורה דאינו נידון בכבודו בכה"ג.

היינו דאין חושבים שווי האבר כפי מה שהוא שוה עכשיו מצד מה שהוא אבר של הבהמה שהנשמה תלוי' בו. כי אם מצד עצמותו כפי מה ששוה לבדו בלתי מה שנשמת הבהמה תלוי' בו.

ע"כ נותן רק דמי האבר לבדו כפי מה ששוה בעצמו לא מצד חשיבותו. ואם כן גם בקדושת בדק הבית אין הקדושה מתפשטת בכולה.

דרק האבר לבדו הוא קדוש וכל הבהמה הוא חולין. ורק כיון דאמרה תורה דמחשב שווי האבר באופן שנידון בכבודו.

דהיינו מצד חשיבותו מה שהנשמה תלוי' בו. א"כ מצד חשיבותו זו אותו אבר לבדו הוא שוה דמי כולה ומשלם רק בעד האבר לבדו דמי כולה.

והיינו דלא אשכחן בשום דוכתא בקדושת בדק הבית לשון פשטה קדושה בכולה אלא לשון חייב ליתן דמי כולה. דהיינו דכל הבהמה אינה קדושה היכי דהקדיש רק ראשה לבדק הבית.

אך בעד הראש לבד חייב ליתן דמי כולה. והיינו שכתב רש"י דבקדושת דמים כגון בדה"ב מאי דלא אקדיש לא אקדיש עכ"ל.

דכל הבהמה נשאר חולין כמקדם ורק האבר שהקדישהו לבדו קדוש ובעדו צריך ליתן דמי כל הבהמה דכך הוא שוה אם הוא אבר שהנשמה תלוי בו וכמש"ל. ולכך אם אמר חוץ מגיזותיה וכחשה אין הגיזה והכחישה קדוש דהך דלא אקדיש לא אקדיש.

וגם פשוט דבהך שווי דנידון בכבודו אין גיזותיה בכלל. דבשלמא כל הבהמה אינה שוה כלום אם הי' נוטל אותו אבר.

אבל גיזותיה היו שוים כמו שהם עכשיו. אבל בקדושת מזבח דהוה קדושת הגוף אמרינן פשטה קדושה בכולה היינו דכולה קדושה.

וא"כ פשטה הקדושה גם על גיזותיה וכחשה. ואף שאמר חוץ מגיזותיה וכחשה אין זה מועיל כיון דקדושתה מתפשטת על כולה אי אפשר לומר דמקצת תשאר בלא קדושה: והנה בשער המלך כתב וז"ל וטעמא טעים רבינו ז"ל משום שכל הקדש בדק הבית קדושת דמים היא וכיון שהקדיש דבר שהנשמה תלוי בו הוי כאילו הקדיש כולה עכ"ל.

הוסיף בדברי הרמב"ם ז"ל מעצמו. אך הרמב"ם כונתו דהאבר לבדו מצד חשיבותו שוה דמי כולה ולא משום שהקדיש כולה: אגב הנני להעיר על דברי כת"ר במה שכתב בדברי הגמרא בברכות (דף כ"ח ע"א) נדרוש מר חזא שבתא ומר חזא שבתא אתו לקנאו"י אלא לדרוש רבן גמליאל תלתא שבתא ור' אלעזר בן עזרי' חזא שבתא.

ותמהו המפרשים דלהסיר הקנאה הי' די אם ידרוש רבן גמליאל שתי שבתות ור' אלעזר בן עזרי' שבת אחד. וכן הוגה בצדו.

וכתב כת"ר דתקנו כן בכונה ע"פ מה דאמרינן בע"ג (דף י"ט ע"א) הנ"מ סברא אבל גמרא מרב אחד עדיף כי היכי דלא לפלוג לישנא. ואיתא בקידושין (דף ל' ע"א) שליש במשנה שליש בגמרא.

ומשנה היינו הלכות פסוקות. וגמרא הוא סברא ופלפול.

מבואר דלהלכות צריך לקבוע עת בשנה כמו לסברא ופלפול כו' ומעתה אתי שפיר דר"ג למד אתם גמרא והלכות פסוקות לבדו כי היכי דלא לפלוג לישנא. ופלפול למדו התלמידים משניהם יחד.

ובע"כ שר"ג למד אתם ג' שבתות וראב"ע רק שבת א' עכ"ד כת"ר. ולדבריו הא תקשה דאי לא אתו לקנאווי הוה ניחא להו דנדרוש מר חזא שבתא ומר חזא שבתא.

והא גם אם לא יתקנאו זה בזה. הא משום דסברא אין ללמוד מרב אחד א"א לתקן שידרוש כל אחד חזא שבתא.

ועוד אף אם הי' רבן גמליאל דורש שתי שבתות ור' אלעזר בן עזרי' שבת א' הי' אפשר לתקן שילמדו מרבן גמליאל הלכות בחצי מנין השבתות של השנה ויתר השבתות ידרוש להם פלפול. ור' אלעזר בן עזרי' ידרוש להם רק פלפול באופן שיקבעו עת ללמוד הלכות פסוקות בשוה כמו לפלפול ולסברא: אלא הנראה לענ"ד בפשיטות.

דהנה עיקר הדרשות שדרשו לפני התלמידים היו ביומי דכלה. ויעוין בבבא מציעא (דף צ"ז ע"א).

ויעוין מה שכתב הרשב"ם בבבא בתרא (דף קנ"ז ע"ב) ד"ה מהדורא בתרא כו' נמצא בתשובת רב האי כו' ובכל שנה מחזור לימודו בשני חדשי הכלה ניסן ותשרי כו' עכ"ל. ועיין בברכות (דף י"ז ע"ב) ברש"י ד"ה שבחא דאורייתא שהיו נאספין שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי ובאלול לשמוע הלכות החג עכ"ל.

ויעוין שם (בדף ל' ע"א) ברש"י ד"ה בשבתא דרגלא. וכן הוא בסנהדרין (דף ז' ע"ב) ובכורות (דף מ"ד).

ובספר סדר הזרות בערך דור שביעי של אמוראים כתב ג"כ שחדשי הכלה הם אלול בקיץ ואדר בחורף. ויע"ש שכתב שכולם נתועדים אצל הריש מתיבתא בד' שבחות בחדשי הכלה וכל הספקות והשאלות היו משיבין בחדשי הכלה.

ועפ"ז נלענ"ד בטעמא דמלתא דאמרינן בכתובות (דף ס"ג ע"ב) רבותינו חזרו ונמנו שיהיו מכריזין עלי' ארבע שבתות ויעוין מש"כ התוס' ובש"מ שם. ובתוספתא פ"ה דכתובות ובהג"ה חסדי דוד שה.

והנלענ"ד דכיון דכל הספקות והשאלות היו משיבין אז בחדשי הכלה. אם כן שפיר תקנו שיכריזו ארבע שבתות דבאותם ד' שבתות של חדשי הכלה היו מכריזין.

וע"כ נשארה התקנה שיכריזו בכל פעם ארבע שבתות: ולפ"ז ניחא בפשיטות הא דתקנו דרבן גמליאל ידרוש ג' שבתות כיון דעיקר התקנה היתה צריכה להיות בחדשי הכלה שהם ד' שבתות. א"כ אי אפשר הי' לתקן שידרוש ר"ג שתי שבתות וראב"ע שבת א'.

דאם כן הא תשאר שבת הרביעית בלא דורש. וע"כ הוכרחו לתקן שמארבע שבתות אלו ידרוש ר"ג ג' שבתות וראב"ע שבת א': אלא שבאגרת רב שרירא גאון ז"ל כתב וז"ל והדר אהדרוהו לרבן גמליאל ולא עברוהו לר' אלעזר בן עזרי' אלא ר"ג תרתי שבתא וראב"ע חדא שבתא וכן הוא בהקדמת המעתיק פירוש המשניות להרמב"ם על יבמות: חיים פישל עפשטיין החוב"ק סיני סימן לד.

בע"ה.

יום ג' קרושים תר"ס רפ"ק "הראזאוא" יצ"ו. להרב הגדול מו"ה מרדכי מאיר זילבערמאן הרב בהרעסק יצ"ו: אתמול קבלתי שאלתו בדבר אחד שקנה מחברו כל מצותיו בשכר מאה רו"כ ועתה חוזר בו הקונה.

הנה להשיב בזה כמורה ודאין אין אני חפץ. אך בשביל כבוד כת"ר אודיעהו בזה הערות אחדות שעלו על לבי: הנה בשלטי הגבורים בב"ק פרק ח' כתב וז"ל.

ולפי זה יעלה יפה מה שכתבתי דאדם יכול למכור המצות שלו ויעלו לאיש הקונה דהא יש להם ערך עשרה זהובים לאחד מיהו נראה דוקא מועיל הקנין במצוה שעתידי לעשות. אבל לא במצוה שעשה כבר.

וכן עובדא דרבי הכי הוה שהוא חפץ לקנות המצוה שהי' עתידי לעשות אותו המין עכ"ל. ולכאורה אינני מבין מאי נפקותא איכא בין המצות שעשה להמצות שעתידי לעשות.

ואדרבה אלה שעדיין עתיד לעשות איך יקנה הא הוה דבר שלא בא לעולם. ואולי כונתו, כיון שכבר עשה המצוה א"כ מוכר רק השכר והשכר אי אפשר שיחול עליו דין מכירה. אבל קודם שעשה המצוה הרי אינו מוכר לו שכר המצוה רק פעולת המצוה והוה כאילו עשה בעצמו. משום שהמוכר נעשה כפועל שלו.

ולכן יכול למכור הפעולה: אלא דמהא דבבא קמא (דף צ"א ע"ב) דמחייבינן לשלם עשרה זהובים לחוטף מצוה מחברו וכן איפסקא בחו"מ סימן שפ"ב.

אינה ראי' לדבריו. דהתם כיון דאילו עשה הוא בעצמו הי' לו שכר והשני חטף ועשה אם כן הזיקו ממש ולכן חייבוהו חכמים לשלם לזה.

וכן נמי בעובדא דרבי. כיון דבאמת ברכת המזון הי' שייך להצדוקי שהי' אורח אצל רבי. ומבואר בברכות (דף מ"ו ע"א) דא"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי בעה"ב בוצע ואורח מברך. ורבי רצה לעשות המצוה ולברך וא"כ יהי' לו השכר כיון שהוא יעשה המצוה ולא הצדוקי.

ולכן רצה לשלם להצדוקי בעד השכר שהי' לו אילו הי' הוא המברך. ואולי שזהו גם כן כונת השלטי הגבורים במה שכתב שמועיל הקנין במצות שעתיד לעשות.

דהיינו שהוא הקונה יעשה מה שהמוכר הי' צריך לעשות. וזהו ג"כ מה שכתב וכן עובדא דרבי הכי הוה שהוא חפץ לקנות המצוה שהי' עתיד לעשות אותו המין.

היינו גם כן שהוא יעשה ולא המין: ואין להביא ראי' מסוטה (דף כ"א ע"א) מאי בוז יבוזו לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזרי' כו' ופירש"י ז"ל שמעון כו' ולמד תורה ע"י אחיו שהי' עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות למודו של שמעון עכ"ל. דאפשר שהכונה היא דבזכות מה שתמך ביד שמעון ללמוד ויש בידו מצות התומך לת"ח ומהנהו מנכסיו, אי נמי הווי כשנים שנשתתפו יחד שמעון בלא תמיכת עזרי' לא הי' יכול ללמוד. לכן יגיע שכר הלימוד גם לעזרי' ואין זה נוטל משכר זה כלום. אבל אם יכול למכור מצותיו אין ראי' משם.

אלא דלכאורה יש להביא ראי' משם איפכא דאמרינן שם הלל ושכנא כו' אמר לי' תא ונפלוג יצאה ב"ק ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו וגו' משמע דאינם יכולים לחלוק. ואולי אפשר דיכולים היו לחלוק אך דלא התרצה הלל.

וכונת הכתוב הוא שבוז יבוזו לו שלא ישמעו לדבריו ויתעבו כספו ולא יחפצו לחלוק עמדו אף דאם יחפצו אפשר לחלוק. אי נמי התם בתלמוד תורה משתעי ותלמוד תורה שאני יע"ש בסוגיא.

אבל מצות אפשר דיכולים ליקח. ויעוין במג"א או"ח סימן ש"ו ס"ק ט"ו: ומה שכתב כת"ר שצדוקי אין לו חלק בעלמא.

דאתי ורק הקב"ה נותן לו חלקו בעוה"ז ולכן יכול ליקח צדוקי משא"כ בישראל. דבר זה לא נהירא לי'.

דהא כשיקנה הוא המצות מהצדוקי אם הוא אינו צדוקי בודאי יקבל שכרו לעוה"ב א"כ לגבי דידי' סו"ס הוא דבר שלא בא לעולם. ועוד הא המצות שעדיין לא עשה וגם השכר שלא קבל עוד הוא דבר שלא בא עוד לעולם.

ועוד אטו מי שאינו צדוקי אינו מקבל שכר מצוה בהאי עלמא. ועיין קידושין (דף ל"ט). ואף דאי שכר מצות בהאי עלמא ליכא. מ"מ הא איכא המצות שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז.

ולפי סברא זו אלו הפירות שאוכל בעוה"ז יכול לקנות. וכיון שכן יהא תלוי במחלוקת הפוסקים במרדכי פרק מי שמת גבי קני את וחמור והובאו הדברים בחו"מ סימן ר"ג סעיף י' ברמ"א.

ועיין בסימן ר"ט סעיף ד' ברמ"א. וכן גם בשלטי הגבורים מביא ראי' מהך דרבי ואינו מחלק בין צדוקי לישראל: שוב ראיתי למורי הגאון הנצי"ב ז"ל בספר שו"ת משיב דבר ח"ג סימן י"ד שחקר ג"כ בכה"ג וכתב וז"ל.

אבל באמת אין בזה הקנין שום חלות ושעבוד כלל כו' שהרי הוא דבר שלא בא לעולם ואפילו למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אין הקנין חל אלא לאתר שבא לעולם כדאיתא בב"מ (דף ס"י) המוכר פירות דקל לחברו אמר רב הונא עד שלא בא לעולם יכול לחזור בו משבא לעולם אין יכול לחזור דקסבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בשעת המכר שיהי' המכר חל משבא לעולם.

וכאן אפילו לא חזר עד מותו ואח"כ חל חלקו בעוה"ב שוב אין המכר חל לאחר מיתה כדאיתא בבבא בתרא (דף קל"ה) שאין מכר ומתנה לאחר מיתה. כדפירש רשב"ם בד"ה ואיזו היא כו' שהרי אין כח לאדם ליתן מקודם לכן דבר שלא יוכל להקנות באותו הזמן שהוא רוצה שתקיים המתנה ואחר מיתה האיך יכול אדם ליתן אחר שמת ונקבר עכ"ל. ולענ"ד הי' נראה דתיכף כשאדם עושה מצוה שכרו כבר נקנה לו והרי הוא מוכן ומזומן לו. ואין זה כשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף.

דהא חזינן דמצות שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז ששכרן משתלם תיכף כל מצוה ומצוה לאחר עשייתה. וכן מורה הלשון בפאה פרק א' מ"א ושבת (דף קכ"ז ע"א) אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב.

שאינו אומר שהקרן משתלם לעוה"ב אלא שקיים. היינו שכבר הוא שלו ומונח ומזומן לו לעוה"ב.

וא"כ אפשר דהמכר חל לאחר עשיית המצוה אף כשהוא בחיים אם לא חזר בו קודם עשיית המצוה. ואף לר' יעקב דס"ל בקידושין (דף ל"ט) דשכר מצות בהאי עלמא ליכא. ומשמע דאין שום שייכות זכי' בשכר מצות בעוד האדם בחיים. וכן מורה לכאורה לשון הרמב"ם בפרק ט' ה"א מהל' תשובה דהשכר היא חיי העולם הבא.

א"כ בזה אין שום שייכות זכי' בחיי האדם. אעפ"כ הא הפירות שאדם אוכל בעוה"ז זוכה הוא בעוה"ז.

וכן כתב שם הרמב"ם וז"ל ובזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן כו' אין אותן הטובות הן סוף מתן שכרן של מצות כו' עכ"ל. וא"כ הם חלק מהשכר לא כל השכר.

אבל עכ"פ בחלק מהשכר יש לו לאדם זכי' בעוה"ז. והוה לפ"ז דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם דהוה מחלוקת הפוסקים וכמש"ל.

ואף דעכשיו בשעת הקנין כל השכר הוא דבר שלא בא לעולם. אך כשבא לעולם השכר שמקבל בעוה"ז ואינו חוזר בו הרי נגמר קנינו ועכשיו הוא דבר שבא לעולם ונקנה עמדו גם כן השכר שלא בא לעולם: אכן באמת כאן ליכא למימר דיקנה הדבר שלא בא לעולם ביחד עם הבא לעולם.

דבספר שער המלך הלכות מכירה פרק כ"ב הל"ה כתב דאף לדעת הי"א דקנה הכל אינו אלא דוקא במקנה מעות ומטלטלין כיון דשייך בהו קנין בהגבהה או במשיכה. משו"ה אמרינן נמי דחל עליו הקנין בחליפין מטעם מיגו.

מה שאין כן בדבר שלא בא לעולם דלא שייך בהו קנין כלל. וכ"כ הסמ"ע בחו"מ סימן ר"ג ס"ק י"ט: והנה רבים מהאחרונים נקטו בזה לעיקר דאף אי מקנה דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם ג"כ קנה להאי י"א.

ומה שהקשה על זה בספר שער המלך שם מהך דב"ב (דף קכ"ז) דקאמר לר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כו' אמאי לא פריך לרבנן נמי דיהא נאמן לומר זה בני בכור במיגו דאי בעי מקנה לי' דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם. והנה זה לא קשה בפשיטות דהא איצטריך להיכי דאין לו עתה נכסים בכדי שיקנה עמהם הנכסים שלא באו עוד לעולם.

ומה שכתב בשער המלך שזה הוא דוחק אינו נראה כלל. דאטו הוא דחוק יותר ממה דאוקי אליבא דר' מאיר בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס.

אלא דהקשה נמי מדף קכ"ד תניא אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהם רבי אומר בכור נוטל פי שנים בשבח כו' מ"ט דרבנן אמר קרא לתת לו פי שנים מחנה קריי' רחמנא מה מתנה עד דמטי לידי' כו' ופי' רשב"ם עד דמטי לידי' כו' ונותן אינו יכול ליתן לאחרים דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם והשתא אם איתא דכל היכא דמקנה דבר שלא בא לעולם עם דבר שבא לעולם קנה.

א"כ הן לו יהי' דמתנה קריי' רחמנא הא מתנה גופא כל כה"ג דבכור דמקנה לו דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם לכ"ע קנה וצ"ע עכ"ל: והנראה לפענ"ד לתרץ ע"פ מה שכתב אא"ז בספר נודע ביהודה מה"ק חלק חו"מ סימן כ"ו וז"ל. דהרי טעמא דרב המנונא שאמר בב"ב (דף קמ"ג) דאם אמר קני את וחמור לא אמר כלום פירש רשב"ם כיון דבקנין אחד שיתף לשניהם לא הי' דעתו להקנות זה בלא זה כו' דימה המרדכי כו' י"א דלא קנה והיינו כרב המנונא כו' דהיינו שהקנה לו דבר שלא בא לעולם אבל עביד דאתי כגון פירות דקל.

לכך אנו אומרים ג"כ אולי לא כיון להקנות גם מה שיש לו אם לא שיקנה גם הפירות דקל. אבל במקנה רכוש שיש לו והקנה לו כל מה שיהי' לו בשעת מותו אפילו מזכיר בפירוש שמקנה לו גם כל הרכוש אשר ירכוש עוד עד יום מותו.

בזה ודאי אף שלא קנה הנכסים אשר רכש אח"כ. אבל הנכסים שהיו בשעת קנין קנה. דכאן ל"ל שלא רצה להקנות הנכסים שיש לו עתה אם לא יקנה גם הנכסים שיבואו אח"כ. דהרי אף אם הי' מועיל הקנין לדבר שלא בא לעולם. מ"מ אטו ידע בודאי שיתופסו לו נכסים אח"כ. אולי לא ירויח כלום או אולי ימות לשעתו.

א"כ אף לפי דעתו שיש לזה קנין. מ"מ אינו ודאי אצלו שיבואו.

וא"כ בודאי לא קפיד לתלות זה בזה. ולכן בודאי קנה נכסים שהיו בעין עכ"ל.

ומעתה אף אנו נאמר דלי"א דקנה הכל. נמי אינו אלא היכא דעבידי דאתי דע"כ יהי' בעולם.

וא"כ כי היכא דהקנה לו הדבר שבא לעולם גם כן הקנה לו הדבר שלא בא לעולם. אבל אם הדבר שלא בא לעולם אפשר דלא יבוא כלל.

בזה לא נחית להקנות לו הדבר שלא בא לעולם כי אם הדבר שבא לעולם לחוד: והנה אם כי יש לחלק דלא דמי לדברי אא"ז, דהתם כיון דאם לא יבוא לעולם כלל ע"כ הקנה לו הדבר שבא לעולם לחוד. וא"כ אמרינן נמי דהאינו בא לעולם אינו מעכב מקנינו מלקנות הדבר שבא לעולם.

אבל הכא להי"א דקנה הכלנחית להקנות לו הכל. ואם יבא לעולם יבא ויקנה.

ואם לא יבא אז אין לו מה לקנות. אבל לפי ראיית אא"ז גם הכא מוכרח לומר כן.

דז"ל והנה הבע"ת בשער מ"ג חלק ד' הביא תוספתא וז"ל הנותן מתנה לחבירו ממה שקנה וממה שיקנה לא זכה במה שיקנה כדאיתא בתוספתא כו'. הרי שבזה שיקנה לא זכה אבל במה שקנה זכה.

ואיך פסק המרדכי בשם הי"א שם שאם הקנה מטבע עם מטלטלין שלא זכה אף המטלטלין. אלא ודאי שאני בהקנה מה שקנה ומה שיקנה שגם להמקנה עצמו אינו ברור שבודאי יוסיף עוד רכוש ונכסים ולכך אי אפשר לומר שתלאן זה בזה בקפידא וכנ"ל עכ"ל.

וא"כ תקשה נמי דהא קא חזינן בתוספתא דקנה רק מה שקנה כבר אבל לא מה שיקנה. ואיך פסק המרדכי בשם י"א דקנה הכל.

א"ו דהתם אינו ברור שיקנה עוד ומשו"ה לא נחית להקנות לו אף הדבר שלא בא לעולם. אבל אי הוה עבידי דאתי נחית לקנינא ומקנה לו אף הדבר שלא בא לעולם.

אבל אי הוי לא עביד דאתי לא נחית להקנות לו: ומעתה סרו תלונות הגאון בעל שער המלך דהתם נמי מי יאמר דיקנה עוד נכסים. ולכן אי אפשר להקנות לו אף עם הדבר שבא לעולם.

ודברי הי"א דוקא דעבידי דאתו. והנה התוס' שם (בדף קכ"ז ע"ב) בד"ה בנכסים ז"ל הכי נמי הו"מ לשנוי בנכסים דלא עבידי דאתו אלא חדא מתרי טעמי נקט עכ"ל.

ולפי זה הא דקאמר בנכסים שנפלו לאחר מכאן ע"כ דהווי עבידי דאתו ובזה גם לרבנן מצי להקנות לו ביחד עם הדבר שבא לעולם. אלא מאן יימר לן דהי"א לא יסבור כהאי תירוץא בתוס' ב"ב (דף ע"ט) דהיכא דליכא אלא חד מי יימר חשיב עבידי דאתו.

וא"כ בנכסים שיפלו לו לאחר מכאן לר"מ הוי עבידי דאתו ומ"מ אפשר דלא יבואו: ואפשר לומר דכאן גרע יותר מנידון הי"א שבמרדכי דס"ל דדבר שבא לעולם ביחד עם דבר שלא בא לעולם דקני. דהתם הבא לעולם הוא בודאי ישנו בעולם והקנין חל עליו בודאי.

אבל כאן אין הדבר ברור דהבא לעולם עצמו ישנו בעולם. דמי יודע אם יש לו כלל מצות כאלה שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה: ועלה דהקשה בספר שער המלך מהא דב"ב (דף קכ"ד) אין הבכור נוטל פי שנים בשבח כו'.

ופירש רשב"ם דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כו' הא מתנה גופה כל כה"ג דבכור דמקנה לו דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם לכ"ע קנה עכ"ל. תמוה לי דהא התם מיירי בשבח ששבחו לאחר מיתה.

וא"כ לו יהא נמי דדבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם קנה. מ"מ לא עדיף מדבר שלא בא לעולם לר"מ דקנה.

ומ"מ לאחר מיחה גם כן לא קנה. ומי נותן לו יפוי כח להקנות כיון דאז לא נחשב שלו. וכמבואר ברש"י קידושין (דף ע"ח ע"ב) וברשב"ם ב"ב (דף קכ"ז ע"ב). וז"ל השיטה מקובצת ב"ב (דף קמ"א) מהא שמעינן דלר"מ מוכר פירות דקל ולא באו לעולם עד שמח לא קנה.

ומסתברא ה"ה למזכה למי שלא בא לעולם. והא דתנן אם ילדה אשתו זכר נותן מנה ואתיא לאוקמי כר"מ ההיא בשילדה כבר קודם שמת האב עכ"ל.

ועוד דאל"כ תקשה אמה דקאמר שם דתניא אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהם. רבי אומר אומר אני בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים כו'.

מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא לתת לו פי שנים מתנה קריי' רחמנא מה מתנה עד דמטיא לידי' אף חלק בכורה עד דמטיא לידי'. ורבי אומר אמר קרא פי שנים מקיש חלק בכורה לחלק פשוט מה חלק פשוט אע"ג דלא מטיא לידי' אף חלק בכור אע"ג דלא מטיא לידי'.

ומשמע דאי לאו דפי שנים דמקיש חלק בכורה לחלק פשוט לרבי והוה גמרינן דמתנה קריי' רחמנא גם לרבי הוה אמרינן עד דמטיא לידי'. ואמאי והא רבי ס"ל ביבמות (דף צ"ב) דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ואם כן אמאי צריך להך פי שנים דמקיש חלק בכורה לחלק פשוט. הא אף אי מתנה קריי' רחמנא הא לדידי' אף מתנה כל כה"ג לרבי אע"ג דלא מטיא לידי'.

אלא ודאי דהכא שאני. דהכא דמיירי לאחר מיתה ובהא אף למאן דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

מ"מ בהך דאינו בא אלא לאחר מיתה לכ"ע אינו מקנה. ולכן צריך לי' לרבי למילף מהך דפי שנים דמקיש חלק בכור לחלק פשוט: והנה מפרש"י בחולין (דף פ"ז) משמע דגם מצות שכבר עשה יכולים לקנות.

שרש"י פירש בד"ה ארבעים זהובים שכר ארבע ברכות שענה אחריהם אמן. משמע שכבר ענה שאל"כ היל"ל שיענה אחריהם אמן.

ובהא ליכא למימר מה שחלקתי לעיל. דהכא הצדוקי בעצמו ענה אמן א"כ משמע מזה שיכולים לקנות אף מצות שכבר עשה.

וזהו דלא כמו שחילק בשלטי הגבורים שמצוח שכבר עשה אין יכולים ליקח רק מצות שיעשה יכולים ליקח: והנראה לענ"ד לומר בדעת רש"י בזה דאין מזה ראי' למה שכתבתי. דהנה בספר מעדני"ט כתב לא יכולתי לעמוד על דבריו במאי דתלה בעניית אמן עכ"ל.

והנלענ"ד דהנה רבי ע"כ לא רצה לתת להצדוקי שהוא יברך אף שהוא הי' אורח. מטעם דאין עונין אמן אחר ברכת האפיקורסין.

ולדעת הכ"מ בפ"א מהל' ברכות יהב"ח באו"ח סימן רט"ו היינו אפילו ששמע כל הברכה. ולכן בודאי לא הניחו רבי לברך ושרבי יענה אחריו אמן.

וזהו שכתב שכר ד' ברכות שעונה אחריהם אמן. היינו דבשביל עניית האמן שהי' רבי צריך לענות אחרי הברכות לכן קנה ממנו הברכות כדי שלא יצטרך לענות אחריו אמן.

ואף שמשמע מדברי רש"י ז"ל בברכות (דף נ"א ע"ב) דהיכי ששומע כל הברכה יכול הוא לענות אמן. אפשר דס"ל דאח"כ גזרו על הכותים וכמבואר באחרונים.

וכש"כ על הצדוקים דאמרינן בשבת (דף קט"ז ע"א) ספרי הצדוקים אין מצילין אותם מפני הדליקה כו' שאם יבואו לידי שאני אשרוף אותן ואת האזכרות שבהם כו' שהללו מכירין וכופרין כו'. ואם כן אף ששמע כל הברכה אינו רשאי לענות אמן.

כמו התם שאף שרואה כל הספר שנכתב כתיקונו בלא שינוי. מ"מ כיון שידעינן שמכירין וכופרין ואביקו בע"ז טפי שורפין את ספריהם.

וכמו כן בברכותיהם אף ששמע כל הברכה אין עונים אמן. ואין לחלק בזה דהתם בספר אם כונתו היתה לע"ז בעת הכתיבה אם כן צריכין לשורפו אף שנכתב כהוגן משא"כ בברכה שעונה אמן רק על מה ששומע לא על מה שמכוין המברך.

הא ל"ל.

דהכא נמי עונה אמן גם על כונת המברך כמובן. ולכן כיון דאביקו בע"ז טפי אין עונין אמן אחר ברכותיהם אף ששמע כל הברכה: וכן נמי נ"ל דהא דא"ל רבי לצדוקי כוס של ברכה אתה שוחה.

היינו לא ששאל לו אם הוא יברך. שבאמת לא הי' לו לשאול אם יברך או לא.

דבשום אופן לא הניחו לו לברך וכ"כ הש"ך בחו"מ סימן שפ"ב סק"ד בד"ה בספר מעד"מ יע"ש. אלא שרבי לא רצה ליתן לו גם לשתות מכוס של ברכה וכמבואר באו"ח סימן קס"ז בט"ז ס"ק י"ת בשם הריקנטי ובמג"א ס"ק מ"ב בשם אבודרהם שאין להאכיל מפרוסת הבציעה לכותי או לבהמה.

וכן נמי בכוס של ברכה הואיל ואתעביד בי' מצוה לא רצה רבי ליתן להצדוקי לשתות: ואליבא דהנך דמפרשים כוס של ברכה אתה שותה היינו שנתנו לו לברך. עלה בדעתי לומר בזה.

דהנה מצינו הרבה פעמים שהתפללו על מיתת הצדוקים עיין ברכות (דף י' ע"א) בעובדא דר' מאיר וכן (בדף ז') בעובדא דריב"ל ומשו"ה נמי הכא כשבא הצדוקי לפני רבי להגיד לו הבשורה הי' רוצה רבי להפטר ממנו ממ"נ. דרבי התחכם לתת לו הכוס של ברכה לברך וגם לתת לו ארבעים זהובים אם לא יברך.

וא"כ ממ"נ אם לא יקח הכסף אך יהדר לברך א"כ הוא פורש ממינות וכל הפורש ממינות מיית כדאמרינן בע"ז (דף י"ז). ואם לאידך גיסא שבשביל חמדת הממון יפרוש ולא יברך.

הא אמרינן בברכות (דף נ"ה ע"א) ואמר רב יהודהשלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם כו' כוס של ברכה לברך ואינו מברך. ואם כן גם באופן זה יקצרו ימיו ושנותיו של הצדוקי: ולפ"ז כיון דמדברי רש"י ז"ל אין ראוי לזה ובשלטי הגבורים כתב מפורש דמצות שכבר עשה אינו מועיל הקנין.

ואף במצות שיעשה שכתב שמועיל הקנין. כבר כתבתי שלענ"ד נראה כונתו שמועיל הקנין כדי שיעשה הקונה את המצוה.

אבל לא שיקנה את השכר שיהי' שייך להקונה אם המוכר יעשה את המצוה. אם כן בזה שקנה את המצות שכבר עשה אין הקנין מועיל.

ולא שייך בזה לומר דלהוי מעות מתנה כמו בהמקדש אחותו. משום דאין הכל יודעים האי דינא דאין הקנין מועיל.

ועיין בגיטין (דף מ"ה ע"א) תוספות ד"ה מידי: והנני ידידו הדו"ש חיים פישל החופ"ק הנ"ל. סימן לה בע"ה.

יום ועש"ק נח תרס"ו רפ"ק "הראזאוא" יצ"ו. לידידי הרב הגאון מוהר"ר זאב שליט"א הרב דפיסאצנא יצ"ו: מה שכתב כת"ר לישב ע"פ דברי התוס' שכתבו בנדה (דף י"ד ע"ב) ד"ה מאי לא כו' ועי"ל מדקאמר ר' חייא אף אתה עשיתו כתם ולא קאמר אף אתה

רבי ש"מ דבזקנותו הי' דהוה תלמיד חבר כדאמר בשילהי מי שמת (דף קנ"ח) בן עזאי תלמיד חבר של ר' עקיבא דאמר לי' שבאת ולא קאמר שבא מר עכ"ל.

וכתב כת"ר וז"ל ועפ"ז ישבתי דברי הרמב"ם בהקדמתו שכתב שם ששמואל קבל מר' חנינא בר חמא וכתב הראב"ד וג"ז לא הי' אלא מלוי. אך בברכות (דף י"ח ע"ב) בעובדא דשמואל הלך בבית הקברות וראה את לוי א"ל מ"ט יתבת אבראי פירש"י שלוי חבירו של שמואל הי' ע"ש.

וכ"נ מדקאמר יתבת ולא קאמר יתיב מר וכ"ש שלוי כבר נפטר וע"כ שלא הי' רבו עכ"ל. הנה שם בברכות יש שגורסין בדברי רש"י חזיה שמואל ללוי הכירו שהי' יושב כו'.

אך בפסחים (דף ק"ג ע"א) מבואר רב ושמואל ולוי חברים הם ע"ש בפירוש"ם ובתוס' ד"ה רבה. ובאמת מצינו כמה פעמים שאמר שמואל משמי' דלוי ובמנחות (דף ל"ח ע"ב) א"ל לוי לשמואל אריוך לא תיתיב אכרעך עד דמפרשת לי להא מלתא.

ובנזיר (דף כ"ד ע"ב) כתבו התוס' פירושא דהאי מלתא וז"ל אלא עמוד על כרעיק על רגליך כו' עכ"ל. וזהו בזיון גדול לומר כן לחבר כמבואר בברכות (דף כ"ד ע"ב) עמוד על רגליך ויעידו בך.

מזה משמע דשמואל הי' תלמידו של לוי. ואולי הי' לו תלמיד חבר ואז יכול לומר לו אתה כמש"כ התוס' בנדה וכ"כ הב"ח ביו"ד סימן רמ"ב.

ולענ"ד נראה דאף שנראה שלוי הי' גם רבו של שמואל ולבסוף גם חבירו. אך מצינו ג"כ ששמואל אמר משמי' דר' חנינא: ושפיר קאמר הרמב"ם דשמואל קבל מר' חנינא שהי' הראש ישיבה אחר ר' אפס.

ולוי לא הי' שם ראש ישיבה. והרמב"ם שם חשיב הנך דקבלו איש מאיש היינו ממי שהי' הראש ישיבה מקודם.

ובזה ניחא ג"כ מה שכתב שם הרמב"ם וכן רב קבל מר' ינאי. וכתב הראב"ד זה לא הי' ולא נברא.

והכ"מ כתב וז"ל ומ"מ יש לתמוה למה לא כתב רבינו שרב למד מר' חייא כו' עכ"ל. ולפי מה שכתבתי ניחא דכיון דהרמב"ם נקט רק שקבלו ממי שהי' הראש ישיבה לפניהם ור' חייא הא לא הי' ראש ישיבה כדאיתא בכתובות (דף ק"ג ע"ב).

ור' ינאי הי' ראש ישיבה כדאשכחן כמה פעמים דבי ר' ינאי. וזהו פירוש תלמידיו כמו שפירש רש"י בחולין (דף ס"ו ע"א) ד"ה תנא דבי רב.

ובירושלמי דמאי פרק ז' הל"א איתא דר' חייא אמר לי' לר' ינאי עתיד את להנהיג שררה על ישראל. וע"כ התקיים בו כדאיתא בכתובות (דף ק"ג ע"ב) כיון דאמר כו' לא סגי דלא מלך דכתיב בהו בצדיקים ותגזר אומר ויקם לך: ומש"כ כת"ר בהא דאמרינן בנדה (דף י"ד ע"א) בדקה בעד שאינו בדוק לה והניחתו בקופסא ולמחר מצאה עליו דם רבי אומר טמאה משום נדה ור' חייא אמר טמאה משום כתם ושם (בע"ב) פלוגתא דרבי ור' יוסי בזה.

והרמב"ם בפרק ד' מהל' איסורי ביאה הלכה י"ט פסק כרבי וכתב הרב המגיד משום
דהלכה כרבי מחבירו. ותמה הכסף משנה על זה דהא ר' יוסי לא הי' חבירו דרבי ע"ש.
ונראה פשוט דכונת המ"מ על ר' חייא שהי' בזקנותו חבירו של רבי מדחשיב לפלוג עלי'
דרבי. ואפילו הכי הלכתא כרבי דלא עדיף משאר חברים דהלכתא כרבי עכ"ל כת"ר.
וזה אינו נראה כלל. דהא גם ר' יוסי פליג התם עלי' דרבי וס"ל דטהורה.

ואף אם נאמר כמו שכתבו רבים מהראשונים דר' יוסי מטמא גם כן משום כתם. מ"מ
הרמב"ם דפסק דמטמא משום נדה ואם כן פסק כרבי ולא כר' יוסי ואיך יאמר הרב
המגיד שהלכה כרבי מחבירו על ר' חייא והא גם ר' יוסי פליג עלי' בהא ואם כן הוה
מחבירו ומכ"ש אם נאמר דהרמב"ם מפרש כהנך דמפרשי דר' יוסי מטהר לגמרי.

וא"כ ג"כ תרוייהו ס"ל דעכ"פ אינו מטמא משום נדה ואיך פסק הרמב"ם כרבי ולא
מחבירו. אלא דהעיקר הוא דאף דר' חייא הי' תלמיד חבר של רבי וחשיב לפלוג עלי'.

מ"מ אינו חבירו ממש דיהא נחשב מחבירו אך רבי לר' יוסי לא הי' אח"כ תלמיד חבר
כ"א חבר ממש. וכמו שכתבו התוס' שם בנדה (דף י"ד ע"ב) דאח"כ נתחכם רבי יותר.
אם כן מחוורתא כמ"ש הכ"מ דר' יוסי הי' חבירו של רבי. ידידו הדוש"ת חיים פישל
החופ"ק הנ"ל: סימן לו.

בע"ה יום א' ער"ח תמוז תרס"ד לפ"ק "הראזאנוא' יצ"ו: למע"כ הרב כו' מוהר"ר
יהושע מילאשעווסקי הרב דק' הרעסק יצ"ו מה שחקר אם עכו"ם יכול למול את עצמו
לשם גירות אף דאמרינן בע"ז (דף כ"ז ע"א) דהמל ימול. מ"מ כיון דבאותה מילה נעשה
מל אולי אמרינן דמילתו וגרותו באין כאחד כדאמרינן בעלמא בגיטין ע"ז: גטה וידה
באין כאחד: הנה מהך דע"ז (דף י' ע"ב) גבי קטיעה בר שלום דנפל על רישא דערלת'
וקטלי'.

אין ראי' דהתם אפשר דערל תו לא מיקרי. אבל מ"מ נימול כדינא לא הוה.

ונ"מ להא דאמרינן במדרש דאברהם אבינו עומד על פתח גן עדן וכמש"כ המהרש"א
בחידושי אגדות. ומהך דקידושין (דף ס"ב ע"ב) דקאמר דכיון דגר צריך שלשה מי יימר
דמזדקקי לי' הני תלתא.

ואי נימא דאין הגר יכול למול א"ע א"כ אף אי לא הי' צריך שלשה הול"ל מי יימר
דמזדקק אחר למולו. אלא דאין כאן הוכחה.

דהאמת קאמר כיון דבעי ג' מי, יימר דמזדקקי לי' שלשה. אבל אם הי' צריך רק אחד
דלמא אין כל כך קושיא מי יימר דמזדקק לי' חד למולו דחד ימצא שיזדקק לו והנה
לכאורה כיון דבמילה צריך מומחה לימול כדאמרינן בע"ז (דף כ"ו ע"ב) עיר שאין בה
רופא ישראל כו' ימול כותי כו' וא"כ אדרבא מי יימר דמזדקק לי' מומחה היודע למול
דהא על מומחה אפשר יותר לומר מי יימר דמזדקק לי' ושלשה מצויים יותר שיזדקקו
לו וכדאמרינן בשבת (דף מ"ו ע"ב) מי יימר דמזדקק לי' חכם.

התם אי לא מזדקק ל"י חכם סגיא ל"י בג' הדיוטות, אלא דכבר כתבו התוס' שם דאף דבטבילהא"צ שלשה. מ"מ בקבלת מצות בודאי צריך ג' וכיון דהנך ג' צריכין לקבלת מצות צריכים להיות גמירי וסבירי שיוכל להודיע לו קבלת המצות.

וכן מבואר בטור יו"ד סימן רס"ח דהנך שלשה צריכים להיות תלמידי חכמים. וא"כ כיון דקבלת המצות ע"כ לכולי עלמא בעי שלשה וזה הוה כתחילת דין.

עיין ביו"ד סימן רס"ח בש"ך ס"ק ט'. אם כן כיון דיזדקקו ל"י שלשה לקבלת מצות שוב ע"כ יזדקקו לו למולו.

כיון דמצות מילת גרים מוטלת על כל ישראל. וליכא למפרך מי יימר דמזדקקו ל"י למולו: ולכאורה נראה להביא ראי' דלא אמרינן בכה"ג דבאים כאחד.

מהא דמבואר ברמב"ם פרק י"א הל"א מהל' פרה אדומה דאדם טהור מזה על הטמא. משמע דהטמא בעצמו אינו יכול להזות על עצמו.

ואמאי לא נימא דהזאתו וטהרתו באות כאחת. אלא ודאי דלא אמרינן הכי.

וכיון דמקודם הזאה הוא טמא אינו יכול להזות. והכי נמי כיון דקודם מילתו אינו גר אינו יכול למול את עצמו.

אלא דאפשר לומר דלא שייך בזה לומר דהזאתו וטהרתו באות כאחת דאין כאן מעשה בבת אחת. דהא ברגע שמזה עוד לא נטהר.

כי הוא נטהר רק כשכבר ההזאה באה עליו. אך בשעה שמזה הרי באותו רגע הוא עודנו טמא.

ומלבד זאת אין מכאן ראי' כלל. די"ל דהזאת עצמו לא מיקרי הזאה כלל.

ולא משום שהוא עדיין טמא קודם ההזאה. רק דאין זו הזאה כלל.

דרך כשמזה אחר אז נקראת הזאה. וע"כ צ"ל כן דהא באמת טבול יום כשר להזות כמבואר ביומא (דף מ"ג ע"ב).

אלא דעל עצמו אין זאת הזאה: אך נראה לכאורה להביא ראי' מהא דמבואר בסנהדרין (דף פ"ג) דמחוסר כפורים שעבד במיתה. ועיינן מה שכתב הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פרק ד' הל"ד.

ולא מפליג בין קרבן שלו לשל אחרים. משמע דאף הקרבן שלו אינו יכול להקריב.

ואמאי הא תיכף לאחר הזאת הדם איננו עוד מחוסר כפורים. ועיינן בפסחים (דף נ"ט ע"א) דכשמעלה ומלינה בראשו של מזבח כבר יכול לאכול בקדשים.

וא"כ הקרבתו וטהרתו באין כאחת ואמאי לא יקריב את קרבן שלו. א"ו דלא אמרינן הכי.

ואין לומר מדאיצטריך טבילה כדאיתא בחגיגה (דף כ"א) א"כ הקרבתו וטהרתו אינן באות כאחת דטהרתו באה רק אחר שיטבול. אין זה דיחוי דכבר מבואר ברמב"ם פרק

י"ב הלכה ט"ו מהל' שאר אבות הטומאות דרק לאכילת קודש צריך טבילה אבל לא לנגיעת קודש.

א"כ להקרבה כשר תיכף כשמקריב קרבנו: אלא דזה אינו. דהא כל זמן שאינו מעלה על המזבח עדיין הוא נקרא מחוסר כפורים.

ואם כן העבודות הנעשות על ידו מקודם לזה נעשו על ידי מחוסר כפורים. דהא א"א לומר כיון שהעלה על המזבח דלא יהא מחוסר כפורים למפרע וא"כ בשעה שעשה העבודות מקודם עדיין היה מחוסר כפורים: ולכאורה יש להביא רא' דיכול הגר למול את עצמו מהא דאמרינן ביבמות (דף מ"ז ע"א) מעשה באחד שבא לפני ר"י ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל ר"י יש לך עדים א"ל לאו.

וכתבו התוס' שם בד"ה יש לך עדים ותימא מיהא אי הא דבעינן ג' היינו דוקא לכתחילה אבל דיעבד חד נמי כשר א"כ אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא עכ"ל. ולפ"ז אי נימא דמילה אי אפשר ע"י עצמו א"כ ע"כ מל אותו ישראל ואין זה בפני עצמו.

ויש לומר דהא מלבד המילה צריך עוד קבלת מצות וטבילה וזה הוה בינו לבין עצמו. וכן נמי מהא דמבואר ביו"ד סימן רס"ח סעיף י"א דהאומר נתגיירתי ביני לבין עצמי כו' עד שיטבול בפני ב"ד.

ולא קאמר דצריך הטפת דם ברית. אפשר לומר דכיון דאמר נתגיירתי ע"כ נימול כדינא והיינו ע"י ישראל.

ולכן אינו צריך הטפת דם ברית. ובינו לבין עצמו נקרא מפני קבלת המצות והטבילה.

ועיין בחי' רעק"א שכתב דבאמת צריך הטפת דם ברית. ועוד אפשר לומר דהישראל מל אותו לרפואה דשרי בשכר עיין בש"ך סימן רס"ח ס"ק י"ט וסימן רס"ג ס"ק ח' והעכו"ם נתכוין לגרות.

ואפשר נמי דא"צ גם העכו"ם להתכוין לשם גירות בעת המילה כיון דלא מצינו מילה לשמה. ועיין ביו"ד סימן רס"ד ובאחרונים שם: והנה זהו פשוט דלדעת התוספות ביבמות (דף מ"ז ע"ב) בתוד"ה מטבילין והרשב"א והריטב"א בחידושם שם דטבילה היא אחר המילה.

א"כ כל זמן שלא טבל אינו גר ומילתו אינה גומרת גרותו. ועיין בע"ז (דף כ"ז ע"א) אלמא אע"ג דמהילי כמאן דלא מהילי דמו.

וא"כ קודם הטבילה בודאי אינו יכול למול את עצמו. דא"א לומר דמילתו וגרותו באות כאחת.

אלא דעיקר הספק יכול להיות לדעת הרמב"ן ז"ל דס"ל דבדיעבד אף טבילה קודם מילה מהני. אם כן לדידי' יש להסתפק אם טבל מקודם אם ימול את עצמו.

שוב מצאתי בספר מנחת חינוך מצוה ב' שכתב בפשיטות לדעת הסוברים דטבילה קודם מילה מהני יכול הגר למול את עצמו דמילתו וגרותו באות כאחת: והדבר מפורש בחידושי הר"ן בשבת (דף קל"ז ע"ב) דכתב שם בשם הרא"ה דלכך מברכין במילת

גרים על המילה ועובר לעשייתן. דבמילה לא דמי לטבילה דבטבילה גר גופי' מברך ועד בתר הכי לא חזי.

אבל במילה אנו מברכין ונצטוינו עלי' שהרי אינה כשרה אלא בישראל עכ"ל. משמע דהגר בעצמו אינו מל א"ע.

ולכאורה י"ל דלפי דברי הרמב"ן ז"ל בחידושיו שם דהולך בשיטת הרי"ף ז"ל וכתב שם בשבת דצריך לברך למול את הגרים. וכתב לפי שעיקר מצות גרים לגר עצמו.

משמע דלשיטתו אזיל דס"ל דיכול לטבול ואח"כ למול. אלא דאי אפשר לומר כן דגם הרשב"א ז"ל בא בחידושיו שם אזיל בשיטת הרי"ף ואיהו ס"ל ביבמות (דף מ"ז) דדוקא מילה ואח"כ טבילה.

אך דאין הדבר תלוי בזה. דאף דעיקר מצות גרים לגר עצמו.

מ"מ אינו יכול למול א"ע משום דהמל ימול ואיהו איננו נימול. והא דכתב במנחת חינוך דלדעת הסוברים טבילה קודם למילה יכול למול עצמו דמילתו וגרותו באות כאחת.

נראה לענ"ד דל"ל הכי: דהנה בגטו וידו אמרינן שפיר דבאין כאחד. דהתם אין הפעולה נמשכת דנימא דכיון דבגמר הפעולה נגמר הגט אם כן כל משך הפעולה הי' שלא כדבעי.

דהא פעולת הגט הוא ברגע אחת, בהנתינה. וברגע זו נגמר פעולת גטה וידה כאחד.

אבל בכאן אין שייך כלל לומר דמילתו וגרותו באות כאחת. דהא פעולת המילה היא פעולה נמשכת ונימול נעשה רק בגמר המילה כדינה.

ואם כן הא כל משך פעולת המילה נעשה שלא כדין. והא צריכין שכל משך פעולת המילה תהי' כדין וא"כ הוה נימול שלא כדין.

אלא דאף אם נאמר דלו יהא נמי דכל משך פעולת המילה נעשה שלא כדין. מ"מ לא הי' צריך אלא הטפת דם ברית ובגמר המילה נימא דהוה כעין הטפת דם ברית.

ובהך פורתא נימא דהטפת דם ברית וגרותו באות כאחת. נראה לענ"ד דל"ל הכי.

דהנה עיקר הא דגטו וידו באין כאחד צריך בירור. דלכאורה יש להבין דכיון דבלא גט אין כאן יד.

אם כן צריך מקודם להיות גט ואח"כ הוה גם יד. ואפכא נמי דבלא יד א"א להיות גט וא"כ צריך מקודם להיות יד ואח"כ גט.

וא"כ מעכבי אהדדי. אלא דכבר מבואר ברש"י גיטין (דף ע"ז ע"ב) ד"ה גטה וידה באין כאחד על ידי הגט באה ידה לה עם נתינתו עכ"ל.

דכונתו פשוטה דכיון דהבעל או האדון נותנים הגט וחפצים שתתגרש בו האשה או שישתחרר בו העבד. א"כ בודאי מזכה להם שעבוד היד לדבר זה כדי שתתגרש האשה בהגט או שישתחרר העבד.

אם כן ממילא אית להם יד להתגרש ולהשתחרר. ועיין מש"כ מהרי"ט בת"י קידושין (דף כ"ג).

ועיין ג"כ בחידושי הרשב"א בקידושין (דף כ"ג ע"ב) ד"ה הא דאמרינן הב"ע מה שכתב בשם הראב"ד דלרבנן מעיקרא קני עבד אלא דלכי זכי עבד זכי אדון מכח זכות העבד יע"ש וא"כ יש לו להעבד יד לזכותה תיכף. וכיון שהאדון מסתלק מזכותו מלזכות.

א"כ נשאר כח הזכות אצל העבד ועל כן נשתחרר בהא: ומכש"כ לפי מה שכתב בספר קצות החושן סימן ר' ס"ק ה' ובספרו אבני מלואים סימן ל"ה ס"ק י"ג דבגט אשה ושטר שחרור של עבד לא בעינן תורת זכי' בהשטר אלא נתינה בידה או בחצרה. ומשו"ה כל שידה וגטה באין כאחד סגי לה והוי ונתן בידה.

כיון דהחצר והיד באין עם נתינת הגט כאחד. וכן פ' דברי רש"י הנ"ל.

ומשו"ה כתב דאם נתן ביד מתנה לאחד והניח השטר מתנה בתוכו לא קנה המתנה. כיון דבעינן שיזכה המקבל בשטר המתנה דרך זכי' וכל זמן שלא בא החצר לידו לא זכה בשטר מתנה יע"ש.

וא"כ ממילא שמעינן דאי אפשר לומר מילתו וגרותו באות כאחת. דהא כל זמן שאינו נימול אינו יכול למול.

ואף שנעשה עתה נימול. מ"מ בעינן שקודם שמל יהי' נימול.

דמה שאח"כ תיכף יהי' נימול זה אינו מועיל כלל. ובפשיטות גם כן דאי נימא דמשו"ה אמרינן בעבד גטו וידו באין כאחד משום גזה"כ מג"ש דלה לה או מחופשה לא ניתן לה דמשמע לידה ממש ועיין מש"כ בפני יהושע קידושין (דף כ"ג).

א"כ מצד גזרת הכתוב ידעינן דלא בעינן שיהא לו יד קודם לגטו ורק דאם גטו וידו באין כ חד ג"כ מהני. אבל בעלמא א"א לומר בכה"ג דבאין כאחד.

כגון בנ"ד צריכין שיהי' נימול מקודם ואי אפשר לומר דמילתו וגרותו באין כאחד. חיים פישל עפשטיין החופ"ק הנ"ל: סימן לז.

לידידי הרה"ג מוהר"ר אברהם אבא רעזניק שליט"א הרב דק"ק ליסקאווא יצ"ו: מה שכתב בהא דיבמות (דף ע"א) דהקשה המהרש"א על פירש"י שפירש עלה דאמרינן שם כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים ופירש"י חבושים בשעת עשיה ומצוה מוטלת עליהם עכ"ל. והקשה המהרש"א דהא אשה אינה חייבת למול את בנה דכתיב אותו ולא אותה כדאמרינן בפ"ק דקידושין.

ותירץ דהכא כיון דחייבת לעשות פסח מצוה נמי עלה למול את בנה דמילת זכרים מעכבת נמי בה דהכי נמי מילת עבדים מעכבת בה כדמשמע מהא דאמר בפרק החולץ (דף מ"ח) עבד איש ולא עבד אשה עכ"ד. והקשה כת"ר דלפ"ז יהי' במשמע דהא דמילת זכרים מעכבת הפסח הוא לא משום חיובא דמילה מצד עצמה.

אלא אף דאין כאן חיובא למול רק דערלות ממילא מעכב. וא"כ תקשה מהא דאמרינן שם בעי ר"ח בר עוקבא קטן ערל מהו לסוכו בשמן של תרומה.

ערלות שלא בזמנה מעכבא או לא מעכבא. אמר ר' זירא ת"ש אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה ועבדיו בשעת אכילה.

מנין ליתן את האמור של זה בזה כו' אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה לאו דאתילוד בין עשיה לאכילה ש"מ ערלות שלא בזמנה הויא ערלות. אמר רבא ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא.

ואי נימא דמה שהוא ערל מצד עצמו הוא דמעכב אף שאין חיוב למולו. א"כ מאי פריך והאי לאו בר מהילא הוא.

הא עכ"פ הוא ערל. דהא לפי הס"ד ערלות שלא בזמנו הוה ערלות וא"כ שפיר מעכב מצד מה שהוא ערל אף שאין בו חיוב.

וגם ממה דמסיק שם כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים מזה נמי משמע דהעיקר תלוי אם יש חיובא למול. דאי נימא דאם מה שהוא ערל מצד עצמו זהו מעכב אף שאין בו חיוב.

א"כ מאי משני כגון שהיו אביו ואמו חבושים כו' הא סו"ס ערל הוא. יהא דהם אנוסים זהו רק שמסיר החיוב מהם כיון שהם אנוסים.

אבל סו"ס ערל הוא: והנראה בזה דאין הדבר תלוי בחיובא למול. דהא ברמב"ם פרק ה' הל"ו מהלכות קרבן פסח כתב הקטן אין מילת עבדיו וטבילת שפחותיו מעכבתו מלהמנות על הפסח שנאמר וכל עבד איש להוציא את הקטן עכ"ל.

והא קטן אינו בר חיובא ומ"מ אי לא מיעטי' קרא היינו אומרים דגם הקטן מילת עבדיו מעכבתו מלהמנות על הפסח. ומכש"כ לפי מה שהביא בכסף משנה שם דלפנינו הגרסא במכלתא אפכא וכל עבד איש.

אשה וקטן מנין ת"ל מקנת כסף. ולפ"ז קטן מילת עבדיו מעכבתו אף שאינו בר חיובא. ושמע מינה דאין הדבר תלוי בחיובא: ועוד דע"כ לא תליא הא בחיובא דמילה. דהא אשכחן אפכא נמי דאף דאיכא חיובא.

מ"מ אין מעכבתו מלאכול הקרבן פסח. דהנה הרמב"ם בהלכות מילה פ"א כתב ומצוה על האב למול את בנו וכן כתבו כל הפוסקים.

משמע מזה דהמצוה הזו אין לה הפסק. דהא סתמא קתני בנו דמשמע דאף בבנו גדול אף שהמצוה על הגדול למול את עצמו.

מ"מ הוה המצוה גם על האב. וכן משמע בתוס' קידושין (דף כ"ט ע"א) ד"ה אותו שכתבו דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק.

משמע דאין הפסק בחיובא דאב. ובתשו' חכם צבי סימן ק"ח כתב דבפדיון הבן אם לא פדה האב את הבן שכופין אותו בעוד שהבן קטן.

אבל משנתגדל הבן אין כופין לאב. משמע שחיובא איכא על האב לפדות את בנו הגדול. וכן כתב מפורש הרא"ה בספר החינוך מצוה שצ"ב. ודכותי' נמי במילה אף שנתגדל הבן לא פקעה המצוה מן האב.

וכן יש להוכיח מהא דכתב רש"י ז"ל ביבמות (דף מ"ח ע"א) ד"ה עבד איש כו' לשון אחר ועיקר כו' ואי אתה מל בן שהוא איש גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו גדול בעל כרחו כו' עכ"ל. ואי נימא דגם בישראל בנו גדול לאו עלי' דאב רמיא חיובא.

ל"ל קרא גבי גר דאין לו כח למול בנו גדול. א"ו דבישראל בבנו הגדול איכא חיובא על האב.

ואעפ"כ בפרק ה' הל"ה מהלכות קרבן פסח כתב הרמב"ם כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כך מילת בנו הקטנים מעכבתו כו' עכ"ל. משמע דרק מילת בנו הקטנים מעכבתו מלעשות פסח.

אך מילת בנו הגדולים אין מעכבתו מלעשות הפסח ואף שחיובא איכא עלי'. והנה מקורו לא העירו מפרשיו.

והנראה שהוא מהירושלמי יבמות פ"ח ה"א כל עבד איש ואי אתה מל בן איש. וע"ש בק"ע דה"פ ואי אתה מל בן איש פי' דמילת בנו גדול אין מעכב מלאכול הפסח יע"ש: אלא שראיתי להרמב"ם בפ"ה המשניות שבת סוף פרק ר' אליעזר דמילה שכתב וז"ל, וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצות נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול את עצמו מיד עכ"ל.

אלא דלפ"ז בפשוטו איכא למידק דלא תלי הא בחיובא דמילה. דאל"כ למה צריך קרא דכל עבד איש למעוטא דמילת בנו הגדול אין מעכב מלאכול הפסח.

תיפוק לי' דאין עליו חיובא למול בנו הגדול. א"ו דלא תלי כלל בחיובא דמילה אלא במי שסמוך על שלחנו לאכול משלו ומן הסתם הוא נמנה על פסחו.

וא"כ אף שבנו הגדול אין החיוב עליו למולו. מ"מ אם הוא סמוך על שלחן אביו הו"א דמילתו מעכבא אביו מלאכול הפסח קמ"ל דמילת בנו גדול אין מעכבתו מלאכול הפסח: ומעתה כונת הגמרא היא כך.

דקאמר ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא. דצריכים שיהי' ערל ואפשר למולו אז מעכב אך אם הוא ערל וא"א למולו ערלות כי האי לא מעכבא.

ומעתה לא תקשה ג"כ מהא דהיו אביו ואמו חבושין כו' דכיון דהוא אנוס וא"א למולו אין מעכב. ולא מטעם שאין חיובא עלי' משום דאנוס הוא.

רק כיון דא"א למולו ערלות כי האי דאי אפשר למולו אינה מעכבת: ומה שכתב כת"ר דהרא"י שהביא המהרש"א מהא דדף מ"ח דמשמע דמעכבא מילת עבדים באשה. אינה רא"י.

דהרמב"ם פסק דכשם שמילת עבדיו מעכבת הפסח כך טבילת אמהותיו מעכבת את הפסח. ומעתה כיון דפסול בפסח עד שימול ויטבול א"כ העיכוב הוא משום טבילה עכ"ל.

וזה אינו דאם לפי דברי כת"ר דהעיקר הוא משום חיובא דמילה דרמיא עלי' הוא דמעכב וכשאין חיובא אינו מעכב. אם כן מאי טעמא תעכב הטבילה הא בזו בודאי אין בה חיובא: שוב ראיתי בספר שאגת אריה סימן נ"ג שכבר האריך בענינים אלה.

ומה שכתב דהא דנקט הרמב"ם גבי הא דאין קטן מילת עבדיו מעכבתו מלאכול הפסח מדכתיב איש ולא קטן. לרווחא דמלתא נקט ולא צריך קרא להכי מדקטן אינו בר חיובא. זהו מן הדוחק. דמדנקט הרמב"ם איש ולא קטן ש"מ דצריך למעט קטן אף שאינו בר חיובא.

משום דלא בחיובא תליא מלתא וכמו שכתבתי לעיל: והנה בדברי רש"י ז"ל כבר עמד עליהם אחד מרבותינו הראשונים בספר אור זרוע הגדול הל' מילה סימן צ"ו וז"ל, וההיא דר"פ הערל דמסיק אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת להו. ושקיל וטרי עד דאמר רבא כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים.

הא דנקט אמ"ל לא מפני שהאם חייבת למול. אלא כלומר דאילו לא הוות בבית האסורים הוות איהי מהלא לי' כדאמר כר"א דמילה (דף קל"ד) תניא א"ר נתן כו' ובאת אשה אחת שמלה בנה ראשון כו' וכתוב נמי ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה.

א"נ אגב שטפי' נקט משום דנקט האי לישנא בפ"ק דשחיטת חילין (דף י"א) בשמעתא דמנ"ל דאזלינן בתר רובא. ודלא כפירש"י שפירש התם ומצוה מוטלת עליהם למול.

משמע שרוצה לומר שגם האם מפקדה עכ"ל. הרי שכבר עמד על קושית המהרש"א ומדתה פירש"י: ובהאי ענינא נראה לענ"ד לתרץ דברי הט"ז ממה שהקשה עליו בספר שאגת אריה.

דהנה הט"ז ביו"ד סימן רס"ד סק"ט כתב וז"ל, ומסתפקא לי דאם נולד מהול והטיפו ממנו דם ברית ואח"כ מכח שמנו נתרבה ונמשך העור למעלה ולא נראה כל העטרה אפילו אחר הקישוי. מי נימא שצריך לחתוך העור באיזמל ולתקנו כראוי.

דכאן אין שייך לומר שכבר הי' נימול כראוי מן התורה. דבאותה שעה לא הי' לו ערלה כלל.

ודמי לכיסוי הדם דאמרינן בפרק כסוי הדם דכסהו הרוח וחזר ונתגלה חייב לכסות דאין דיחוי אצל מצות. ה"נ ממש כן הוא דלא אכפת לן במה שלא הי' ראוי לימול בשעתו.

דמ"מ החיוב בא עליו אפר כך אפילו מן התורה. א"ד דשאני הכא דמן התורה אין חיוב רק הערלה בתולדה ולא מה שנמשך אח"כ.

אבל אם הי' נולד מהול קצת פשיטא לי שאחר כך אם נמשך העור שצריך לחתוך אותו כיון שלא נימול שום פעם כראוי עדיין עכ"ל. וכתב בספר שאגת אריה סימן נ"ה וז"ל, ולדידי פשיטא לי דבתרווייהו בין בנולד מהול לגמרי בין בנולד מהול קצת שאע"פ שנמשך העור אח"כ שדינו כנימול כבר כו'.

וראי' ברורה לדברי מהא דאמר בפרק הערל (דף ע"א) אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה ועבדיו בשעת אכילה. מנין ליתן את האמור של זה בזה כו' ת"ל אז אז לג"ש ופריך

הש"ס זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה כו' והרבה דחקו התם אמוראי בהא.

והשתא אי ס"ד דכל כה"ג צריך למולו מן התורה בנמשך העור כיון דלא נימול עדיין בשום פנים כראוי. הא משכחת לה זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה כגון שנולד מהול כה"ג ונמשך העור בין עשיה לאכילה דעכשיו חלה עליו מצות מילה לאחר עשיה בשעה שנמשך.

אלא ודאי ש"מ דכל כה"ג לא חלה עליו מצות מילה מה"ת אע"פ שלא נימול בשום פעם כראוי עדיין ודינו כמהול ואח"כ נמשכה שאין צריך למולו מה"ת אלא מדרבנן עכ"ל. והנה צבר מהקושיא לכאורה דברי הט"ז צריכין הבנה.

במה שכתב שמכח שמנו נתרבה ונמשך העור למעלה. אמאי לא כתב בפשיטות שנמשכה ערלתו תהי' מאיזה סיבה שתהי' ואף ע"י בני אדם נמי.

ומדמדייק וכתב שמכח שמנו נתרבה משמע דדוקא אם ממילא מעצמו נמשך העור אבל אם נמשך על ידי בני אדם לא. ודבר זה צריך בירור ועוד במה שמדמה להך דכסהו הרוח יש להבין.

דהתם לא קיים בו מצות כיסוי כלל. דהא כיסהו ונתגלה פטור מלכסות כמו שמבואר בחולין (דף פ"ז ע"א) ואם כסהו הרוח ונתגלה דחייב לכסות.

היינו משום דלא קיים כלל מצות כיסוי והכא הא קיים הטפת דם ברית. ואם כן אף אם חזר ונמשך העור אח"כ מאי הוה הא כבר קיים המצוה.

ומצאתי בספר עמודי אור סימן ס"ה שכתב באמת שדברי הט"ז הם רק אליבא דמאן דס"ל דלא בעי הטפת דם ברית וא"כ לא נתקיים בו מצות מילה כלל. אבל למאן דמצריך בנוול מהול הטפת דם ברית מדאורייתא.

אם כן הטפת דם ברית דידי' קיימא במקום מצות מילה מה"ת. וכיון שנתקיים בו מצות מילה מה"ת בהטפת דם ברית הרי הוא כשאר הנימולים שאם משך ערלתו אח"כ פטור ממילה מן התורה עכ"ד.

אלא דהא הט"ז כתב מפורש אם נולד מהול והטיפו ממנו דם ברית. ומה שכתב בספר הנ"ל שכונתו היא דלדין הוא דמשום חומרא צריך הטפת דם ברית.

ופשיטא דלמאן דלא מצריך הטפת דם ברית אפילו הטיפו לא הוה קיום המצוה כלל. ואם משך הערלה אח"כ חייב למול מן התורה לדעת זו כיון דלא נימול מתורת חובת המצוה מן התורה יע"ש.

דא"כ היה לו להט"ז לפרש כן. ומדכתב סתמא בנוול מהול והטיפו ממנו דם ברית משמע דאף למ"ד דצריך הטפת דם ברית נמי דינא הכי.

ועוד הא הרמב"ם שכתב בפרק ג' הל"ו מהל' תשובה ובפרק ג' הל"ח מהלכות מילה שהמושך את ערלתו אין לו חלק לעוה"ב. והקשו בספר מרכבת המשנה ובספר מעשה רוקח דהא הרמב"ם גופי' כתב בהלכות תרומות פרק ז' הל"י דמשוך מותר לאכול

בתרומה מן התורה ואע"פ שנראה כאינו מהול ואינו אסור רק מדברי סופרים ואיך כתב דמשוך הוא בכרת.

ותירץ בספר נחל איתן על הרמב"ם בהל' תשובה דהרמב"ם ס"ל דהא דמשוך הוא מדרבנן היינו דוקא כשנמול כבר ואחר כך נמשך. אבל נולד מהול ואחר כך נעשה משוך הוה כאינו מהול מה"ת.

והיינו כסברת הט"ז. והא הרמב"ם פסק בפרק א' הל"ז מהל' מילה דנולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית.

וא"כ לפי זה כיון שכבר נתקיים בו מצות מילה ע"י הטפת דם ברית אף שאח"כ נמשכה ערלתו לא היל' לו להיות רק מדרבנן לפי דבריו: אשר על כן נראה לענ"ד דאדרבה להנך דס"ל דנולד מהול אין צריך הטפת דם ברית. אם כן עיקר המילה לדידהו תליא בערלה דאם יש לו ערלה אז יש עליו חיוב המילה וכשאינן עליו ערלה אז אין עליו חיוב מילה.

אבל להנך דס"ל דגם נולד מהול צריך הטפת דם ברית. א"כ חיוב המילה לא תליא בערלה כלל.

דאף דאין לו ערלה מ"מ יש עליו חיוב המילה. ועיין ברש"י שבת (דף קל"ד ע"א) ד"ה ה"ג ראיתיו שהי' ירוק כו' חדא דאי מהיל לי' לא נפיק מני' דמא והטפת.

דם ברית מצוה עכ"ל. וכ"כ הר"ן שם.

ובספר שו"ת משכנות יעקב חלק יו"ד סימן ס"א כתב דהטפת דם ברית מצוה בפני עצמה היא אף אם לא נימא דערלה כבושה היא. אליבא דהרמב"ם.

ולפ"ז אם הי' מצוייר למשל דנדע דאף שעכשיו אין לו ערלה. אם הי' ברור לנו שתהי' לו ערלה לאחר זמן בודאי היו צריכים להמתין עד שתהי' לו ערלה ולמולו אז כדין ולא הי' סגי בהטפת דם ברית.

וזה הוא ספקו של הט"ז. דאי נימא דגם על ערלה העתידה להיות חלה מצות מילה.

אם כן הרי הוא נחשב ערל מעכשיו דהא יש עליו חיוב המילה. ומה שהטיפו לו דם ברית לא סגי לי' דהא עתיד הוא שתהי' לו ערלה.

וכיון שכן הרי הוא נחשב לערל גמור מעכשיו. דכיון דחזינן לאחר זמן שיש לו ערלה א"כ איגלאי למפרע דהוא ערל גם מקודם.

ומי שיש לו ערלה גמורה אם רק הטיפו לו דם ברית בודאי שאינו מועיל. אך אי נימא דעצם דין המילה הוא על ערלה מתולדה אבל לא על הערלה העתידה להיות אם כן איננו נחשב כלל לערל.

וזהו מה שכתב הט"ז להסתפק רק שאם מכח שמנו נתרבה ונמשך העור למעלה. שדוקא באופן זה יש להסתפק אם הוא נחשב לערל גם מקודם.

כיון שמעצמו נמשכה ערלתו אפשר לומר דהא חזינן דגם מקודם ראוי הוא להיות לו ערלה. אבל אם נמשכה ערלתו בידיים אין סברא להסתפק בזה כמוכח.

דהא אי אפשר לומר דגם מקודם הי' ראוי להיות לו שם ערל. דהא חזינן דמה שיש לו עתה ערלה היינו מפני שהמשיכו ערלתו בידים: ומעתה לא תקשה על הט"ז דהא משכחת לה זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה כגון שנולד מהול ואח"כ בין עשיה לאכילה נמשכה ערלתו.

דזה הי' ניחא למ"ד נולד מהול צריך הטפת דם ברית ואז אגלאי מלתא דהי' עליו חיוב מילה למפרע. א"כ הוה עכשיו מחויב מה"ת במילה.

אבל למ"ד נולד מהול א"צ הטפת דם ברית ולדידי' א"א לומר דהוה עליו חיוב מילה למפרע. אם כן לדידי' אינו מחויב למול מה"ת אם נמשכה ערלתו.

ולדידי' א"א לאוקמי הכי לכן לא מוקים לה הש"ס הכי: עוד כתב שם בשאגת ארי' וז"ל. ועוד נ"ל להביא ראי' לזה מהא דאמר התם בפרק הערל (דף ע"ב) א"ר הונא ד"ת משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל כו' לימא כתנאי משוך ונולד כשהוא מהול כו' וקטן שעבר זמנו כו' אין נימולין אלא ביום ר' אלעזר בר' שמעון אומר בזמנו אינו נימול אלא ביום שלא בזמנו נימולין ביום ובליילה מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר משוך דאורייתא ומ"ס משוך דרבנן ותסברא קטן שעבר זמנו מי איכא למ"ד דרבנן אלא דכ"ע משוך דרבנן וקטן שעבר זמנו דאורייתא והכא בהא קמיפלגי כו'.

והשתא ל"ל לאוקמי משוך דהאי ברייתא במשוך דרבנן. אי ס"ד דמשוך בנולד מהול הוי מן התורה לאוקמי במשוך של תורה ובנולד מהול ואח"כ נעשה משוך כו'.

א"ו ש"מ דכל כה"ג א"צ למולו מה"ת כלל. אלא דינו כשאר משוך לאחר שנימול דאינו אלא מדרבנן עכ"ל.

ונראה לענ"ד לתרץ על פי מה שכתב הרשב"א בחי' שם בד"ה הא דאמרינן וז"ל. מסתברא דה"ה דהוה מצי למימר אפכא דכ"ע משוך דאורייתא אלא דלא בעי לאוקמינהו לכלהו דלא כרב הונא וניחא לי' טפי לאוקמינהו לכלהו כרב הונא כו' עכ"ל.

וא"כ אי הוה מוקים לה כה"ג במשוך שנולד מהול דהוה מה"ת. מ"מ בשאר משוך לא הוה ידעינן אי כרב הונא או דלא כרב הונא.

על א אוקמינהו דכ"ע במשוך דרבנן וכרב הונא. משום דניחא לי' לאוקמינהו כר"ה: ועוד נראה לענ"ד דהנהגה בברייתא נקיט משוך סתמא כל אימת דהוה משוך בכל גוונא הוה דינא הכי.

אף שנמשכה ערלתו תיכף ביום השמיני אחר מילתו. מ"מ כיון שכבר נימול כדינא גם אם נמשכה ערלתו ביום השמיני הוה דרבנן.

וא"כ אי הוה משני דמיירי במשוך שנולד מהול. א"כ מיירי נמי בכל גוונא אף שנמשכה ערלתו ביום השמיני.

ובכה"ג בנולד מהול שנמשכה ערלתו ביום השמיני לא פליג ר' אלעזר בר' שמעון. דגם הוא מודה דנימול ביום כיון דמחויב למול מן התורה וביום השמיני זמני' הוא.

וכן ראיתי בחי' הרש"ש שכתב דלכן נקט גר שנתגייר כשהוא מהול. דאילו לא הי' מהול לכ"ע אינו נימול אלא ביום דמילתו מכניסתו לברית יע"ש.

ומכל שכן בנוול מהול שנמשכה ערלתו ביום ת' דבהא לא פליגי כלל דנימול ביום. ואם כן ליכא לאוקמי הכי.

והנני ידידו הדוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני יצ"ו: סימן לח בע"ה יום א' אמור תרנ"ד בפ"ק "טאווראג" יצ"ו: להמופלג מו"ה אליעזר בהרב מגירטעגאלי: מה ששאל אם עבדים יכולים לקנות עבדים ולשחררם. הנה ביבמות (דף ס"ו ע"א) איתא ומנין לאשה שקנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש.

וע"ש בפירש"י והרשב"א. ומבואר מזה דעבד יכול לקנות עבד קנין גמור דאי לאו הכי איך יאכלו בתרומה מחמתו'.

וכן פסק הרמב"ם בפרק ז' הלכה י"ח מהלכות תרומות. ובספר החינוך מצוה ר"פ כתב וז"ל, אבל אם העבד השני קנה שלישי אינו אוכל דכי יקנה הנפש קנין אמר רחמנא ולא קנין הקנין משמע דגם העבד שנקנה לעבד גם הוא יכול לקנות עבד.

אלא שהעבד הזה אינו אוכל בתרומה. והנה בנזיר (דף ס"א ע"ב) תוד"ה אי הכי כתבו וז"ל, שכמו כן אין מוריש עבד א' שניתן לו על מנת שלא יהי' לרבו רשות בו שאינו קונה אותו כדפרישית ולא הם קונים זה מזה עכ"ל.

וזה סותר להמבואר ביבמות דעבדים שקנו עבדים שאוכלים בתרומה. וכבר העיר מזה הגאון רעק"א בגליון הש"ס.

ובשיטה מקובצת בנזיר שם הקשה על דברי התוס' דדוקא גבי עכו"ם הוא דאמרינן ולא הם קונים זה מזה ועבד יצא מכלל עכו"ם ולכל דיני קנינים דינו כישראל. ואפשר לדחוק בדברי התוספות דלכאורה שינו שם בלשונם ממה שכתבו לעיל, שכתבו ולא הם קונים זה מזה.

ולא כתבו זה את זה כמו שכתבו לעיל. על כן אפשר לומר דכונתם במה שכתבו שאינו קונה אותו.

היינו דאין היורש קונה אותו. ומה שכתבו ולא הם קונים זה מזה.

היינו דאין היורש קונה ממנו מפני שעבד אין לו חייס ואינו מוריש לבנו וכמש"כ בדברי הגמרא בשיטה מקובצת שם. אך העבד בעצמו קונה עבד: והנה כל זה הוא לשיטת הראשונים דאפשר שיקנה העבד בלא האדון.

עיין מש"כ המרדכי בפ"ק דקידושין בשם הר"ר אלחנן דאם האדון מזכה לעבדו ע"י אחר קנה העבד. ועפ"י דברי הרמב"ם בפרק ג' מהלכות זכי' שכתב וכן אמר לעבד ע"מ שתאכל כו' וע"מ שתצא לחירות ע"מ שתעשה בהם כל מה שתמצא בלא רשות האדון שלך לא קנה האדון עכ"ל ועיין בפירש"י ובחידושי הרשב"א והריטב"א שם ביבמות: ולפ"ז פשיטא דיכול גם לשחרר העבד שלו כיון שהוא שלו בקנין גמור.

ועיין מש"כ הרשב"א בתי' בקידושין (דף כ"ג ע"ב) וז"ל שם, יש מדקדק דאדון שנתן מתנה לעבדו קנה העבד ואין האדון אוכל פירות כאשה מדאמרינן פרק חזקת הנותן מתנה לאשתו קנתה ואין הבעל אוכל פירות שהרי השוו כאן העבד והאשה. וזה אינו דבהדיא אמרינן בפרק השולח גבי הכותב נכסיו לשני עבדיו דאם אמר חצי חצי אף עצמו לא קנה.

כלומר שהוא אינו משוחרר. וכיון שכן אינו יכול לשחרר את חברו שלא קנאו דאין לו יד לקבל מתנה מיד רבו כו' עכ"ל.

משמע מדבריו דאם הי' יכול לקנות להעבד השני אז הי' יכול לשחררו. ויש לעיין בתי' הרשב"א בגיטין (דף מ"ב) מה שכתב בשם הרמב"ן ז"ל.

אבל להסוברים דאין קנין לעבד כלל בלא רבו. ע"כ מתרצים הסוגיא דיבמות כמש"כ התוס' שם דמיירי במפקיר עבדו ע"ש: והנה הרשב"א והריטב"א ז"ל בחידושם בקידושין (דף כ"ג) כתבו וז"ל, תימא האיך אפשר לומר שאם אמר על מנת שאין לרבו רשות שיקנה רבו בע"כ של נותן והרי כפל תנאו כו' ויש מפרשים שהטעם מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל לפי שכל תנאי שעוקר את המעשה כו' יע"ש.

וכתב בספר שער המלך פרק ו' מהלכות עבדים הלכה י"ב וז"ל, ותמיהא לי דהא קיי"ל בדבדב שובמון תנאו קיים. ובשלמא לרבא אמר ר"ש דס"ל שע"מ שאין לבעליך רשות בו פליגי ר"מ ורבנן ניהא.

דר"מ ס"ל גבי שאר כסות ועונה דאפילו בדבדב שובמון תנאו בטל. אכן לר"א דס"ל דבע"מ שאין לרבך רשות בו כ"ע לא פליגי דקנה הרב.

קשה טובא מאתר דקיי"ל כר"י בדבדב שובמון תנאו קיים. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בתשו' הביאו הרב התרומות שער ד' דהנותן מתנה לחבירו על מנת שלא ישתעבדו לבע"ה דתנאו קיים.

אע"פ שמתנה עלמה שכתוב בתורה דבדבד שובמון תנאו קיים וצ"ע כעת עכ"ל ולענ"ד נראה דלא קשה דהנה בטעמא דהאי מלתא דבדבד שובמון תנאו קיים כתבו הראשונים משום דממון ניתן למחילה עיין בשיטה מקובצת בבא מציעא (דף צ"ד). ועיין בכתובות (דף נ"ד) בתוספות ובשיטה מקובצת שם.

וז"ל הרשב"א שם דטעמא דר' יהודה משום דס"ל האומר ע"מ שלא יהא לך עלי שאר כו' הכוונה היא שתמחול השאר והכסות. אבל אמר שאין לך עלי דין שאר וכסית לא מהני משום דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה עכ"ל.

ואם כן לק"מ דהתם תנאו קיים כיון דלהאשה קאמר והיא מוחלת לו. אבל גבי עבד כשאומר להעבד ע"מ שאין לרבך רשות בו.

אטו להרב קמתני כדי שימחול לו הא להעבד קמתני ומחילת העבד אינו כלום. וכן כתב מפורש הרשב"א בשם הראב"ד ז"ל בקידושין (דף כ"ג) וז"ל, והראב"ד פירש דטעמא דמלתא משום דיד עבד כיד רבו לזכות לו לאדון אמרינן כו' דכשנתנו לעבד כאילו נתנו

לרבו ממש וכשהתנה עם העבד כאילו התנה עם אחר ואין זה כשאר תנאים דעלמא דמתנה עם מקבל המתנה בעצמו יע"ש: ומדבריו הרמב"ן שהביא גם כן לא קשה.

דשם כשמתנה ע"מ שלא ישתעבדו לבע"ת לא גרע ממתנה ע"מ להחזיר. ואפשר דס"ל להרמב"ן כהני י"א שהביא הנמוקי יוסף ב"ב (דף קל"ז ע"ב) דגבי מחנה ע"מ להחזיר אם שעבדו בחובו בעודו בידו כו וי"א שאינו גובה עכ"ל.

ואפשר דגם הרמב"ן ז"ל סבירא לי' הכי. חיים פישל עפשטיין.

סימן לט בע"ה. אור ליום ד' ד' טבת תרנ"ה לפ"ק "טאווראג" יצ"ו.

לכבוד הרב הגאון מוהר"ר חיים הלוי אבד"ק יאנאווא יצ"ו: הנה מה שכתב כת"ר להביא רא' דמצות כתיבת ספר תורה אין יוצאין בשותפות מהא דאמרינן בסנהדרין (דף כ"א) אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו כו' איתבי' אביי וכתב ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים מלך אין הדיוט לא.

ואי נימא דמצות כתיבת ס"ת יוצאין בשל שותפות. א"כ אפשר דגבי הדיוט סגי בשל שותפות, אבל גבי מלך בעי לכתוב ס"ת לעצמו דכתיב וכתב לו שתהא מיוחדת למלך לבדו.

א"ו דגם כל אדם אינו יוצא בשל שותפות ושפיר פריך מלך אין הדיוט לא. ובספר שאגת ארי' סימן ל"ד הקשה כה"ג לפי שיטת הרמב"ם דעיקר כתיבת ס"ת היא שירת האזינו רק שמחוייב לכתוב כל התורה משום שאין כותבים פרשיות פרשיות.

וחקר אם הניחו לו אבותיו ס"ת כתובה עד פרשת השירה וגמר הוא השירה אם יוצא. ופשיט להא מהך דסנהדרין דאם כן הול"ל דנפקא מינה אם הניחו לו אבותיו ס"ת כתובה כולה עד פרשת האזינו והבן גומרה דבהדיוט יוצא ידי חובתו.

אבל מלך בעי לכתוב כולה: ובאמת בלא זה יש להקשות כן דהא אמרינן במנחות (דף ל' ע"א) וא"ר יהושע ב"ר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני.

א"ר ששת אם הגיה אפילו אות אחת מעלה כאילו כתבו. ובתוס' שם ד"ה אם הגיה בו אפילו אות אחת פי' בס"ת שלקח מן השוק לא נחשב עוד כחוטף מצוה.

שהי' אצל חבירו בעבירה. שהיה משהה ספר שאינו מוגה ומעלינן על זה כאילו כתבו מ"ר עכ"ל.

וכ"כ הרמב"ם בהל' ס"ת פרק א' ובש"ע יו"ד סימן ע"ר בהג"ה. וא"כ תקשה דהו"ל למימר שם דנ"מ בין מלך להדיוט דהדיוט הקונה ס"ת או שהורישוהו לו אבותיו ס"ת והוא הגיה בו אות אחת דיצא ידי מצוה זו.

ומלך צריך לכתוב את כולה: ועוד לפי מה שכתב הט"ז ביו"ד סימן ע"ר אליבא דרש"י דהקונה ס"ת ג"כ יצא ידי מצוה זאת. ודלא כהטור והגר"א ז"ל פסק כדברי רש"י אלה דבקנה יצא ידי מצוה זאת אם כן תקשה נמי דהו"ל דנפקא מינה דגבי הדיוט אם קנה מאחר נמי יצא ידי מצוה זאת.

אבל מלך צריך לכתוב בעצמו ואם קנה מאתר אינו יוצא. דכתיב וכתב לו דמשמע אבל לא מה שהי' נכתב לאחר דאם קנה הוא דלא יצא: וכת"ר כתב לתרץ וז"ל, אמנם נראה דמשם מוכח להיפך.

דהנה יש לדקדק בהא דקאמר איתיביה אביי וכותב ס"ת שלא יתנאה בשל אחרים כו'. למה הוצרך להקדים הא דמפורש בברייתא שלא יתנאה בשל אחרים, הוה לי' למפרך בפשיטות מן המשנה דקתני וכותב לו ס"ת מלך אין הדיוט לא ואפשר לתרץ דמצינן לפרש הא דאמר וכותב ס"ת לשמו.

היינו שהסופר יכתוב לשם מלך כמו בגט דכתיב וכתב לה ודרשינן לה לשמה. ה"נ הכא דכתיב וכתב לו לשמו ממש.

וא"כ שפיר יש נפ"מ בין מלך להדיוט. לזה מביא הא דמפרש בברייתא דלשמו היינו שלא יתנאה בשל אחרים ושפיר פריך מלך אין הדיוט לא.

ובזה מיושב הא דקאמר בתוספתא תנא ובלבד שלא יתנאה כו'. דלשון ובלבד אינו מובן דמשמע שבא לשלול איזה דבר.

אבל לפמש"כ א"ש דאתי לומר דלא בעינן לשמו ממש רק שלא יתנאה בשל אחרים. ולפי זה א"ש בפשיטות דבאמת איכא בינייהו טובא לענין שותפות או לענין גמר שירת האזינו כנ"ל.

רק דפריך מן הברייתא דמפרש ובלבד שלא יתנאה בשל אחרים דמשמע דוקא מלך לא יתנאה בשל אחרים אבל הדיוט שרי ושפיר הוצרך להקדים הא דתניא שלא יתנאה כו' דאל"ה לא הוה מותיב מידי כנ"ל עכ"ל כת"ר. אלא דדבריו מופרכים ממה דאיתא בתוספתא פ"ד דסנהדרין בהדיא וכתב לו שתהא כתובה לשמו.

ומדאצטריך למכתב לשמו א"כ ל"ל כדברי כת"ר: אלא הנראה לענ"ד לומר דבאמת אף דאיכא נפקותא רבה בין מלך להדיוט. אלא היינו דוקא בס"ת שכותב לשם מלכות אז איכא נפקותא.

אבל בס"ת שכותב ככל אדם מישראל אז ליכא נפקותא בזה. דקראי כתיבי גבי ס"ת שכותב לשם מלכות.

והנה כיון דרבא ס"ל דמלך צריך לכתוב שני ס"ת אליבא דאמת. וא"כ כשאיתיביה אביי וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים.

וע"כ אצטריך רבא לשנויי לי' לא צריכא לשתי תורות. דכיון דכתיב וכתב לו את משנה התורה ומינה ילפינן לשתי תורות.

ורק בהך דמלכות איכא נפקותא אבל בהאחרת דינו ממש ככל ההדיוטים. ואי לא הוה משני לי' הכי אלא הוה משני לי' לא צריכא דהדיוט יכול לכתוב בשותפות עם הדיוט אתר.

אבל מלך צריך לכתוב בעצמו משום דכתיב וכתב לו. הא לגבה כתיב את משנה התורה דהיינו רק התורה השניה שכותב לשם מלכות כתיב וכתב לו דאינו כותבה בשותפות.

או דאינו יוצא אם יגיה בה אות אחת. או דאינו יכול לקנותה רק צריך לכותבה. ואיך ישנה לו דנ"מ לשותפות או בהגיה בו אות אחת או נ"מ לקנה. ולא הוה משני לי' נ"מ לשתי תורות הא בקרא רק לבתר דאשמעינן דצריך שתי תורות אז ידעינן כל הני נפקותות.

אבל בהספר האחד דינו ככל ההדיוטים. ולכן משני לי' רבא לפום קושטא דמלתא דלא צריכא אלא לשתי תורות.

ובאחת ליכא נפקותא בין מלך להדיוט. ובהשני' דעלה קאי הך וכתב לו את משנה התורה באמת איכא נפקותא.

ולפי זה שפיר הוכיח לכאורה בספר תורת חיים בסנהדרין שם דגם הדיוט אם נאבדה הס"ת צריך לכתוב אחרת והוכיח כן מדברי הרמב"ם פרק ג' מהלכות מלכים שכתב וז"ל, ואם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ס"ת עכ"ל. ותפס עליו כת"ר דהא שאני מלך.

ולפמש"כ ניחא דהא אף דשאני מלך. היינו דוקא בס"ת השניה שכותב לשם מלכות. אבל בס"ת שכותב ככל ההדיוטים דינו שוה לכל אדם. והרמב"ם הא קמיירי בספרתורה הראשונה שכותב ככל ההדיוטים.

ולפי זה שפיר הוכיח בתורת חיים: ומה שמדייק כת"ר בהא דקאמר איתיביה אביי וכותב ס"ת שלא יתנאה בשל אחרים כו'. למה הוצרך להקדים הא דמפירש בברייתא שלא יתנאה בשל אחרים.

הוה לי' למפרך בפשיטות מן המשנה דקתני וכותב לו ס"ת מלך אין הדיוט לא. לענ"ד נראה בפשיטות דהנה רבא חידש לן האי דינא דאין המצוה שיהי' לו ס"ת.

רק דעיקר המצוה היא שיכתוב הוא ס"ת לעצמו. ואף שיש לו ס"ת אינו יוצא ידי מצוה זו כל זמן שלא כתב בעצמו.

וא"כ ממתניתין לא תקשה דאפשר לומר דהא דקאמר וכותב לו ס"ת לשמו היינו בכדי שיהי' לו ספר תורה. וחידושא הוא דהס"ת צריך שיהי' אצלו בכל זמן כמו שמסיק שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.

משא"כ הדיוט דאינו צריך שיהי' אצלו בכל עת. אבל מלשון הברייתא פריך שפיר דקאמר ובלבד שלא יתנאה בשל אחרים.

א"כ עיקר חידושא דחידש לן קרא גבי מלך הוא שצריך לכתוב בעצמו. אם כן תקשה מלך אין הדיוט לא: אכן נראה לענ"ד להוכיח דהמוכר ס"ת לא בטל מצות עשה זו.

מדאמרינן (מגילה דף כ"ז ע"א) איבעיא להו מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש. מדקאמר ליקח בו חדש ולא קאמר לכתוב בדמיו חדש.

נשמע מזה דמוכר ס"ת לא בטל מצוה זו. דאל"כ תקשה להנך דסוברים דאם קנה ס"ת אינו יוצא דא"כ אף אם אח"כ יקנה בזה לא יצא אם בטל מצוה זו במכירתו.

ואיך ימכרנה לקנות אחרת וכולה סוגיא לא מחלק בין יש לו עוד ס"ת לאין לו עוד. ואולי י"ל דמה שכתבו ליקח חדש היינו לכתוב כדינא ואז יהי' יוצא ידי מצוה זו בכתיבת החדש.

אלא שאין לשון הגמרא מורה כן. ועוד יש להביא רא' לכאורה מהא דאמרין שם אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה.

וכתבו הפוסקים דהיינו אף אם כבר קיים מצות פו"ר. יעיין בהג"ה אשר"י מגילה פרק ד' סימן ה'.

ואם כן איך יבטל המ"ע בשביל זה. ויעיין במג"א סימן קנ"ג ס"ק ט' ובאהע"ז בב"ש סימן א' ס"ק ב' דאפילו להשיא יתומות מוכרין אף דליכא גבייהו אלא שבת.

ואיך יבטל הוא מ"ע בשביל דתקיים היא שבת. וזה לא מצינו דיהי' נ"מ בין יש לו הרבה ספרים לאין לו רק ס"ת אתת.

א"ו דאם כבר יש לו ס"ת וקיים המצוה לא נתבטלה אף אם מכר הס"ת: ועפ"ז יש לדחות מה שכתב בספר חיי אדם דאם אין לו ספרי גמרא ופוסקים ואין ידו משגת ויבוא עי"ז לידי ביטול תורה. י"ל דלכ"ע הם קודמין לס"ת שהרי מוכרין ס"ת ללמוד תורה עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי דהמוכר ס"ת לא בטל מצוה זו. אם כן יותר טוב לכתוב ס"ת ויקיים מצוה זו ואחר כך ימכרנה ויקנה בדמיה ספרים אחרים ויוצא ידי שניהם: וראיתי בספר באר יצחק שכתב ג"כ הך רא' דסנהדרין.

וכתב עוד דמהא דמוכרין ס"ת לישא אשה לא תקשה משום דהוה מצוה רבה שפיר מוכרין ס"ת. עפ"מ שכתבו התוס' בבבא בתרא (דף י"ג) גבי שחרור עבד דכופין רבו ועושהו ב"ח משום מצוה רבה דפ"ו.

והנה התוס' בשבת (דף ד' ע"א) ד"ה וכי כתבו דשאני פו"ר דמצוה רבה היא וכ"כ בת' הרשב"א שם. אבל היכא דקיים פו"ר אולי משום שבת דהיא מדברי קבלה אפשר דאינו דוחה.

ויעיין במחצית השקל או"ת סימן קנ"ג ס"ק ט'. אלא דהתוס' בפסחים (דף פ"ח) כתבו דמשום שבת הוה מצוה רבה.

אלא דמה שכתב שם בשם השאלות דס"ל דמוכרין ס"ת אף לשאר מצות. וכמש"כ בשמו התוס' בע"ז (דף י"ג) ד"ה ללמוד תורה.

בפשוטו י"ל דכונת השאלות היא דהא דמטמא בבית הפרס דרבנן הוא אף לשאר מצות עיין שם: ועוד כתב וז"ל, ולפי זה יש לדון דשפיר יוצאים ידי מצות עשה הנ"ל בכתיבת ס"ת בשותפות כמו באתרוג כו' א"כ הוא הדין בנידון דידן דג"כ שייך לומר דאנן סהדי דמקנה כל אחד לחבירו כדי לצאת מצות כתיבת ס"ת.

והא דכתבו האחרונים לדחות זה משום דבעינן שתהיה הס"ת שלו בכל עת ובכל שעה. ז"א לפמש"כ להוכיח דאף במכרה אחר שכותבה דג"כ יוצא בזה כו'.

וידוע שיטת רש"י במנחות (דף ל') דלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה ומצוה עביד. וכן הכריע הגר"א זצ"ל.

לכן שפיר מהני לצאת אף בשותפות עכ"ל. ולפענ"ד נראה להוכיח דיוצא בס"ת של שותפות אף להנהו דסברי דאינו יוצא אם קנה.

דהנה בספר שאגת אריה סימן ל"ד חקר אם הניח האב ס"ת כתובה עד פרשת האזינו והבן גמרה אם יצא מצות עשה זאת יע"ש. ולכאורה קשה דהא קיי"ל דאם הגיה בו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבה ובודאי יצא.

ובתוס' מנחות (דף ל') כתבו אם הגיה אות אלוקח קאי כו' שעתה לא חסר חבירו מצוה. דאדרבה עבירה היתה בידו כו' עכ"ל.

וא"כ הנ"מ הא אביו ג"כ לא יצא בזה דהא היתה עוד חסרה. והנה בנמוקי יוסף כתב הקונה ס"ת כחוטף מצוה שאין לו שכר גדול כ"כ כמו שטרח בכתיבתו ויש מקום למדת הדין לחלוק ולומר אלמלא שבא עליו בלא טורח לא הי' עושה אותה כו' אפילו אות אחת.

שהי' טעות בו ותקנו. כאילו כתבו.

שיש מדת רחמים לומר כמו שתיקן זה כך אם היה מוצא טעות רבות היה מתקן אותם עכ"ל. ולפי זה ניחא.

דתינח אצל כל אדם חזינן דטרח בשביל מצוה זו יש לבעל הדין לומר דאף הרבה היה טרח. וכן נמי קנה לפירש"י דיצא ידי מצוה זו דהא עכ"פ טרח.

אבל ביורש הא לא טרח ולא כלום. ואף אחר כך כשהגיה הא גם מזה לא מוכח דרוצה לטרוח בשביל מצוה זאת.

דהא ע"כ מוכרח הוא להגיה ולתקן. דאל"כ שוב יעבור הוא משום אל תשכן באהלך עולה ומשו"ה גומרה ולכן אינו יוצא.

וא"כ שפיר חקה בספר שאגת אריה. אבל הנך שכותבים בשותפות הא קחזינן דטורחין כל מה שאפשר להם.

יש באמת לומר שאף הרבה היו טורחים אם היה אפשר להם. ועל כן יוצאים בשותפות: ועפ"ז נ"ל לתרץ מה שהקשה הבית יוסף בסימן ע"ר אהא דכתב הטור וכתב א"א הרא"ש ז"ל שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בה.

אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבהכ"נ לקרות בהם ברבים מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה כו'. וכתב הבית יוסף וז"ל, ויש לתמוה האיך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ס"ת כו' וא"כ הול"ל שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וללמוד בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים כו'.

לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות כו'. אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מ"ע כו' עכ"ל.

וכ"כ במעדני יו"ט בהלכות קטנות הלכות ס"ת סימן א'. ופירושו דחוק בדברי הרא"ש לענ"ד.

ועוד דאם כן למאי זה כתב הרא"ש ז"ל אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותה בבהכ"נ לקרות ברבים. דמשמע דאם לא הניחו בבהכ"נ אז לא היה מצוה לכתוב תורה ומשנה.

ואמאי תליא הא בהך. ונראה לענ"ד דהכי מתפרשים דברי הרא"ש ז"ל.

דכיון דקיי"ל דיוצאין ידי מ"ע זו בשל שותפות. א"כ האידנא שכותבים ס"ת ומניחין אותה בבהכ"נ לקרות בהם ברבים.

ובודאי הכל לקחו חלק בכתיבתם. א"כ מצות כתיבת ס"ת כבר יצאו בשותפות.

על כן מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב תורה ומשנה: ובעיקר קושית כת"ר בסנהדרין (דף כ"א) נראה לענ"ד לתרץ עוד. דע"כ ל"ל דשותפות איכא בין מלך להדיוט דמלך אינו יכול לכתוב בשותפות.

והדיוט יכול לכתוב בשותפות. דהא לא צריך לאשמעין דבלא זה ידעין שפיר דמלך אינו יכול לכתוב בשותפות.

דהא קיימא לן אין משתמשים באחד מכלי תשמישיו. וכמבואר ברמב"ם הל' מלכים פרק ג'.

ועוד הא וקרא בו כל ימי חייו כתיב ותמיד צריך שיהי' אצלו. והא מפורש איתא בתוספתא פרק ד' דסנהדרין הביאה הלח"מ פרק ג' מהל' מלכים, וכתב לו שתהא כתובה לשמו ואין רשות להדיוט לקרות בו שנאמר וקרא בו הוא ולא הדיוט עד כאן.

ואם כן איך ישתתף אחר עמו הא אי אפשר להשני לקרות בה בשום פעם. ולא צריכא למימר דאינו יכול לכתוב בשותפות: ונראה לענ"ד להוכיח דיוצאין מצות כתיבת ס"ת בשותפות מהא דאמרין בבבא בתרא (דף י"ג ע"ב) א"ל אביי לרב יוסף הא דרב יהודה דשמואל היא דתנן וכתבי הקדש אע"פ ששניהם רוצים לא יחלוקו.

ואמר שמואל לא שנו אלא בכרך אחד. אבל בשני כריכות חולקין.

ואי ס"ד לית דינא דגוד או אגוד מאי איריא בכרך אחד אפילו בשני כריכות נמי. ופירש"י בשני כריכות כגון תורה בכרך אחד ונביאים בכרך אחד עכ"ל ואי נימא דשותפות אינו יוצא מצוה זו.

הא סתמא קתני שם בגמרא דמשמע דאף באין לו ס"ת אחרת מיירי. ואם כן מאי קאמר אי לית דגוד או אגוד מאי איריא בכרך אחד אפילו בשני כריכות נמי.

הא אמרינן לעיל גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. דאף דהתם לית דינא דגוד או אגוד. מ"מ מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. והכא נמי אף אי לית דינא דגוד או אגוד.

מ"מ כדי שיקיים אחד מהם מצות כתיבת ס"ת בע"כ יחלוקו אף אי לית דינא דגוד או אגוד. ואף להנך דס"ל דבקנה ס"ת אינו יוצא ידי מ"ע זו מ"מ הכא אפשר דבכתבו שניהם יחד דאז מצד הסברא אם יקנה אחד חלק חבירו יוצא ידי מ"ע זו.

כיון דבתחילה גם הוא כתבו. אך אם יוצאים בשותפות שפיר אמרינן אי אית דגוד או אגוד דחולקין.

דאף דאם יחלוקו אז אחד מהם לא יהי' יוצא מצוה זאת להנך פוסקים דסברי דאינו יוצא כשמכר מ"מ הא קאמר לי' גוד או אגוד. ואם רוצה אתה לצאת קחנה לך אתה ואני אקנה לי אחרת או אפכא.

אבל אי אינן יוצאין בשותפות קשיא כנ"ל. ועכ"פ הול"ל דאין ראוי דשמואל ס"ל דאית דינא דגוד או אגוד: אלא דיש לדחות.

דהתם גבי עבד אינו יכול לקיים המ"ע בשום פנים. ולכן מפני תיקון העולם כופין אותו לשחררו אף אי לית דינא דגוד או אגוד.

אבל הכא נהי דאין יוצאין בשותפות מצוה זו, מ"מ יכול לומר לו כתוב לך ס"ת אחרת. דהא אפשר לקיים מצוה זו מלבד ס"ת ההיא: איברא דבספר תורת חיים בסנהדרין שם משמע דאינו יוצא בשל שותפות.

דכתב דמי שכתב ס"ת ונתנו לבהכ"נ דאינו יוצא מצוה זו דהוה כמכרו ואיהו ס"ל דאם מכרו בטל מצוה זו. והא אף אם נתנו לבהכ"נ.

מ"מ הא יש לו חלק בה ויוצא בשותפות. א"ו דס"ל דאינו יוצא בשל שותפות ובאמת הראי' מב"ב איננה מוכרחת.

חדא דהא הטור ביו"ד סימן ע"ר ס"ל דאם קנה ס"ת אינו יוצא ידי מצוה זאת. וכן פסק הרמ"א בש"ע שם.

א"כ הא אם היו שותפין לא הי' כל הס"ת שלו ואח"כ כשקנה ממנו החצי השני הא אם קנה לא יצא. אמנם כבר כתבתי די"ל דזה לא הוה כקנה דהא מתחילה כתבו שניהם.

וא"כ כשקנה חלק חבירו שפיר י"ל דיוצא. אלא דהא נקט שם בגמרא כתבי הקדש סתמא.

ואפשר דמיירי בשני נביאים חלוקים אבל לא בתורה. אך לדעת רש"י דנקט מלתא בתורה ונביאים ולפי מה שכתב הט"ז בסימן ע"ר דאיהו ס"ל נמי דאם קנה יצא ידי מצוה זו.

ע"כ איהו ס"ל דיוצאים בשל שותפות. דאל"כ תקשה אליבי' כנ"ל: ועוד נלענ"ד ראי' דיוצאין בשל שותפות.

מהא דכתב אא"ז בנו"ב קמא חיו"ד סימן ע"א גבי שבועת הגבעונים שלא היה לבני ישראל אז רק ספר אחד והשביעום בלא ספר. דהספר הא' הי' מונח בארון ואלעזר לא ידע משבועתם ע"כ גם הס"ת לא לקחו.

ואפילו לפי מה דאיתא בפסיקתא בפרשת אתם נצבים הובא באור זרוע הגדול הלכות מוצאי שבת סימן פ"ט. ובמדרש רבה פרשה וילך ובמדרש תהלים מזמור צ' ובהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים.

וכן הוא במרדכי פרק ערבי פסחים דמשה כתב י"ג ספרים. ספר א' לכל שבט ושבט וא' להניח בארון.

מ"מ איך יצאו כל ישראל ידי מצוה זו. אלא ודאי דיצאו בשותפות: והנה אם יוצאים בשותפות אפשר להוכיח דאם מכר אח"כ לא בטל מצוה זו.

מהא דאיתא בנדרים (דף מ"ח ע"א) ואסורים בדבר של אותה העיר כו' ואיזהו דבר של אותה העיר כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת והתיבה והספרים כו' ר' יהודה אומר אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהן על ידיהם יע"ש. והא פשוט דבגליל היו כאלה שלא היתה ידם משגת לכתוב להם ס"ת מלבד הך דהיה להם בשותפות עם כל בני העיר.

וא"כ איך כתבו חלקם לנשיא אי נימא דהמוכר ס"ת בטל מצוה זו. א"כ בזה שכתבו חלקם לנשיא בטלו המצוה.

א"ו דהמוכר ס"ת ג"כ לא בטל מצוה זו ומשו"ה אף דכתבו חלקם לנשיא מ"מ לא בטלו המצוה: ושמעתי ראי' מהך דב"ב (דף נ"ב) וב"ק (דף פ"ז ע"ב) בקבל מן הקטן יעשה לו סגולה, מאי סגולה אמר רב חסדא ס"ת. ורבה בר"ה אמר דיקלא דאכל מיני' תמרא וכתב הרשב"ם דבס"ת הקרן קיים והפירות ללמוד.

ולכאורה איכא למידק דהא ס"ת אפשר להיות נגנב או נאבד ומאי קרן קיים איכא ואינו דומה לדיקלא שהארץ לעולם עומדת. אבל אי נימא דאם נאבד הס"ת לא בטל מצוה זו ניחא.

דהמצוה לעולם קיימת ואינה בטלה אף אם נאבד הס"ת עכ"ד. ואין בדברים אלה ממש. דהא בקטן סו"ס אין בו חיוב מצוה. ואף אם יכתבו לו ס"ת בעת קטנותו פשוט הוא דאינו יוצא ידי מצוה זו.

ועוד הא גם בדקל אפשר שיקצץ או שיבש. אלא דכונת הגמרא היא דבס"ת ודקלא אינו מחסר הקרן.

דאף דאית לי' פירות מ"מ אין הקרן מתחסר בזה. ולגנבה ולאבדה לא חיישינן: חיים פישל עפשטיין סימן מ.

להרב הגאון מוהר"ר זאב שליט"א אבד"ק מאזייק הנה מה שהקשה כת"ר עלה דמבואר ביו"ד סימן רפ"ו סעיף כ"ב וסעיף כ"ג השוכר בית בחו"ל כו' פטור ממזוזה שלשים יום. והשוכר בית בארץ ישראל חייב במזוזה מיד משום ישוב ארץ ישראל כו' השוכר בית מעכו"ם חייב במזוזה.

וכתב הש"ך שם דהשוכר בית מעכו"ם דחייב במזוזה היינו לאחר שלשים יום בחו"ל ובארץ ישראל מיד כו' עכ"ל. והקשה כת"ר דהא במנחות (דף מ"ד ע"א) גבי הא דתניא התם הך דינא דהשוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטורה מן המזוזה מכאן ואילך חייב.

אבל השוכר בית בארץ ישראל עושה מזוזה לאלתר משום ישוב ארץ ישראל. ופירש"י וז"ל משום דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפילו יוצא ממנה כדאמרינן בבבא מציעא (דף ק"ב ע"א) הלכך בקושי יוצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפילו יצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת עכ"ל.

וכ"כ הנמוקי יוסף בהלכות קטנות בהל' מזוזה והב"י והפרישה בטור יו"ד סימן רפ"ו יע"ש. וא"כ היינו דוקא בשוכר בית מישראל דאסור א את המזוזה כשיוצא ממנה.

דאיכא משים ישוב ארץ ישראל. הוא דמחלקינן בין חוץ לארץ לארץ ישראל.

אבל בשוכר בית מעכו"ם דמותר ליטול את המזוזה כשיוצא ממנה כדאמרינן בבבא מציעא שם ובעכו"ם נוטלה בידו ויוצא יע"ש. וכן הוא בהדיא בירושלמי סוף מגילה אשר משם הוציאו הפוסקים הך דינא דכתב המחבר שם דהשוכר בית מעכו"ם חייב במזוזה.

כמבואר בב"י שם בשם הסמ"ג דהוא מדגרסינן שם בירושלמי השוכר בית מעכו"ם צריך ליתן מזוזה וכשהוא יוצא נוטל יע"ש. הרי דבשוכר בית מעכו"ם בארץ ישראל לא שייך כלל משום ישוב ארץ ישראל.

והדין ניתן דאפילו בארץ ישראל כל שלשים יום פטורה מן המזוזה כמו בחו"ל עכ"ל כת"ר. והנה כדברי הש"ך כתבו רבים מהאחרונים הבית הלל ובעל חוות דעת בדרך החיים ובח"א.

ונראה לענ"ד דהנה לפי מה שכתבו התוס' בטעם הדבר הא דאינו נוטל בידו ויוצא בבבא מציעא (דף ק"א ע"ב) ד"ה לא יטלנה לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשניטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית עכ"ל. וכ"כ התוס' בשבת (דף כ"ב ע"א) ד"ה רב.

וא"כ לפי דבריהם העיקר מה שמשייר המזוזה הוא בשביל זה שידור בבית לא בשביל בעל הבית. ולפ"ז אם הנכרי השכיר הבית ליהודי שתיכף אחרי שיצא זה מן הבית יכנס בו אותו היהודי.

הלא אם יטלה אז יזיק לאותו היהודי שיבא אחריו ואם כן גם בביתו של עכו"ם אפשר דאינו רשאי ליטול המזוזה כשכבר השכיר הבית ליהודי שיכנס בהבית תיכף כשיצא זה. ובלבוש עטרת זהב בסימן רצ"א כתב וז"ל, ואם שכר הבית מעכו"ם או ששכרו לעכו"ם נוטלה ויוצא דמה לו ולסכנת העכו"ם עכ"ל.

וא"כ אם כששכר ישראל וידוע שתיכף כשיצא זה יכנס בהבית. הלא אין לומר כאן מה לו ולסכנת העכו"ם דהא איכא סכנת יהודי.

ומשו"ה איכא בא"י משום ישוב ארץ ישראל גם בביתו של עכו"ם. דמשום טורח מזוזה לא יצא זה מהבית.

דהא אפשר דיצטרך להניח המזוזה בבית הזה. וגם אפשר שישראל אחר ימהר לשוכרו דאז ימצא מזוזה מזומנת.

דהישראל ם שדר בו עכשיו לא יטלה כשישכרנה זה: וקצת יש להביא ראי' ממה שכתב בנמוקי יוסף בבבא מציעא (דף ק"א) וז"ל, ובעכו"ם נוטל לא נצרכה אלא אפילו בבית שרגיל העכו"ם להשכירו לישראלים עכ"ל. וכ"כ בשיטה מקובצת בשם הריטב"א ז"ל. משמע דרק ברגיל להשכירו לישראלים אז נוטל ויוצא. אבל אם כבר השכיר לישראל ותיכף כשיצא זה יכנס זה אז אינו נוטל.

דאל"כ הי' להו לאשמעינן רבותא טפי דגם בכה"ג אינו נוטל. וכן נראה מדברי הר' יהונתן שהובא בשיטה מקובצת ב"מ (דף ק"ב) וז"ל, ובעכו"ם אם נכנס אחריו מצוה ליטלה שמא יטלנה העכו"ם וינהג בה מנהג בזיון.

א"נ שמא האורח שיראה שם המזוזה יכנס שם שיהיה סבור שישראל דר שם ויהרגוהו או יעלילו עליו עלילות עכ"ל. ולפ"ז אם ישראל שכר הבית לכנס בו תיכף אין שם חשש בזיון וחשש שמא יטעה אורח.

ועל כן לא יטול את המזוזה אף אם הבית של כותי: אלא דלא משמע כן מדברי הרמ"ך שהביא בשיטה מקובצת שם וז"ל, וכשהוא יוצא מן הבית אם הוא של ישראל ועתיד ישראל עכשיו לדור בו אסור לו להוציא המזוזה מן הפתח, ואם אינה של ישראל או אין ישראל עתיד ליכנס ולדור בו עכשיו אלא עכו"ם אע"פ שהוא של ישראל מותר לו להוציאה משם עכ"ל.

משמע מדבריו דתיתי בעינן שיהי' הבית של ישראל וגם שישראל עתיד ליכנס ולדור בו עכשיו. אבל בחד מינייהו מותר לו להוציאה.

אם כן כשהבית הוא של עכו"ם אף שישראל שכר הבית ליכנס תיכף גם כן נוטלה ויוצא: והנראה לענ"ד בזה. דהנה לפי מה שמבואר בתוס' מנחות (דף מ"ד ע"א) ד"ה טלית דחיוב מזוזה על הדר מדאורייתא.

וכן הוא שיטת רש"י ז"ל בע"ז (דף כ"א ע"א) ד"ה חובת הדר הוא וב"מ (דף ק"א ע"ב) ובפסחים (דף ד' ע"ב). א"כ אף אם הבית של עכו"ם אם משכיר לישראל הרי אז עיקר חיוב מזוזה הוא על השוכר.

כמו דאם היה הבית של ישראל דלא עלי' רמיא חיובא כ"א על השוכרו ממנו. ולפי זה בודאי אין נפקותא בזה.

דאף אם הבית הוא של עכו"ם אם ישראל שכר ממנו לכנסו בה תיכף כשיצא זה אז ג"כ אינו נוטל המזוזה. כיון דהחיוב יהי' על ישראל להניח מזוזה בבית זה.

אך אם נימא כמו דמסקי התוס' שם במנחות ובע"ז (דף כ"א) וכמו שכתב השיטה מקובצת בב"מ (דף ק"א) בשם הרא"ש והריטב"א דרק מדרבנן החיוב על השוכר אבל מדאורייתא עיקר חיובא על מי שהבית שלו. אם כן אם הבית של כותי אפשר דנוטל המזוזה ויוצא אף אם ישראל שכר ממנו ויכנס תיכף כשיצא זה.

והש"ך בעצמו בסימן רפ"ו ס"ק כ"ח כתב הטעם דשוכר פטור ממזוזה שלשים יום מפני שאינו נקרא עדיין דירה. וזה דוקא אי אמרינן דשוכר חייב מדאורייתא.

יעיין מש"כ על זה בתשו' רעק"א סימן ס"ו, והנה יש להעיר בהא דיומא (דף י' ע"ב) אלא אמר אביי בשבעה דכ"ע לא פליגי דמחייבא. כי פליגי בשאר ימות השנה.

רבנן סברי גזרינן שאר ימות השנה אטו שבעה. ור' יהודה סבר לא גזרינן.

א"ל רבא והא סוכת החג בחג קתני. אלא אמר רבא בשאר ימות השנה כ"ע לא פליגי דפטורה כי פליגי בשבעה יע"ש ובתוס' שם.

וא"כ חזינן דלמ"ד דסיכה מחויבת רק בחג ובשאר ימות השנה פטורה. ומסתמא יכול לטלה.

והא א"א ליטול המזוזה מן הבית אפילו כשיוצא ממנה. ולמאי נ"מ קאמר דבשאר ימות השנה פטורה.

ולכאורה אפשר לומר לפי מה שכתב בתשו' רעק"א ז"ל סימן ט' במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם ויש שם מזוזה מכבר שהניח שם הדר הראשון דמחויב הוא לברך על המזוזה. דזאת לו מצוה חדשה בבית זה.

וכן מי שיוצא מביתו ואח"כ כשחוזר לביתו מתחיל חיוב חדש ומברך. ולפי מה שכתב המג"א סימן י"ט ס"ק א' דאם קבע מזוזה בבית קודם שדר בו כשנכנס לדור בתוכו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה יע"ש.

וא"כ ה"נ נפקא מינה לענין שצריך לברך אח"כ כשיגיע התג אף שא"א ליטול משם המזוזה כל ימות השנה. אלא דכבר השיגו האחרונים על זה.

והגאון רעק"א ז"ל שם בתשו' הביא בעצמו אח"כ מה שכתב בספר ברכי יוסף באו"ח סימן י"ט דלא תקנו הברכה אלא על שעת קביעת המזוזה. ומצאתי שכבר העיר מזה בספר משיב דבר סימן פ"ב.

ולענ"ד נראה דהא עיקר טעמא דאינו נוטל המזוזה כשיוצא ממנה פירש"י כדי שישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה והתוספות פירשו כדי שלא יהי' ניזוקין אלה שידורו בהבית וכמש"ל. אם כן זהו דוקא במקום דירה ושבדאי ידורו שם אחר כך.

אבל בסוכת החג שאינה עשויה לדירה אפשר דיכול הוא ליטול ממנה המזוזה אח"כ. כיון דמסתמא לא ידורו בה עוד.

א"כ לתנייהו להנך טעמי דאסור ליטול המזוזה. וכעין זה כתב הגאון בעל שאגת אריה בספר גבורות ארי ביומא (דף י') דהך טעמא לא שייך גבי לשכת פרהדרין דהא אינה מיוחדת אלא לכה"ג בז' ימי פרישה לבד.

וכל השנה לאו בת דירה היא עכ"ד. וה"נ בסוכת התג לא שייך הך טעמא משום דלאו בת דירה היא: ידידו דו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני יצ"ו: סימן מא.

למע"כ שארי הה"ג מוהר"ר יעקב בלידשטיין שליט"א אבד"ק חאראשץ יצ"ו: בחולין (דף קל"ט ע"א) הני מוקדשין היכי דמי כו' אלא דאגבהה לאם ואקדשה והדרה מעיקרא

איחייב לי' בשילוח מקמי דאקדשה. דתניא ר' יוחנן בן יוסף אומר הקדיש חיה ואח"כ שחטה פטור מלכסות.

שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבא לידי הקדש. ויש להבין בסוגיא זו דמאי ראי' מייתי מכסוי הדם.

דנהי דהתם כבר מחויב בכסוי משום דבשעת השחיטה היתה שחיטה ראוי'. ואף דאח"כ הקדיש החיה, מ"מ מעל הדם לא פקעה מצות כסוי דהא הדם יכול הוא לכסות. אבל הכא דהקדיש העוף אפשר דשוב אינו מצווה לשלחו. כיון דגם עליו מצווה להביאו ליד גזבר.

וגם הא דקאמר שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות שסבר נתחייב בכסוי קודם שיבא לידי הקדש. הא גם עכשיו שהקדישה לא פקעה מצות כסוי מעל הדם.

דהא אף אם הקדיש החיה יכול הוא לכסות הדם. ולכאורה אפשר לומר דכונתו היא כמו שמבואר בתוספתא דחולין פ"ו השוחט והקדיש את הדם חייב לכסות מפני שקדמה מצות כסוי להקדש.

והכא נמי כונתו שהקדיש את החי' ואת דמה. ואם כן סד"א דמעל הדם פקעה מצות כסוי כיון דעתה הוא מחוסר פדי' קמ"ל דלא פקעה.

אלא דממה שכתב הרמב"ם בפרק י"ד הל"ג מהלכות שחיטה שחט חיה ועוף ואח"כ הקדישן או הקדיש את הדם חייב לכסות עכ"ל. משמע דהרמב"ם מפרש הך דר' יוחנן בן יוסף דהקדיש החיה ולא את דמה: ועוד יש להבין במאי דקאמר שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות שכבר נתחייב בכסוי קודם שיבא לידי הקדש.

הא התם לבר מהא דכבר נתחייב בכסוי מקודם. הא טעם הפטור בהקדש מסיק בגמרא (דף פ"ד ע"א) יצא זה שמחוסר שפיכה פדיה וכסוי.

והא כתבו שם התוס' ד"ה יצא זה כו' ולא דמי לדם הניתז. דהתם אם לא הי' ניתז לא הי' צריך גרירה כו' עכ"ל.

אם כן הכא נמי הא תיכף אחר שחיטה הי' ראוי לכסוי. ואם אח"כ לא הקדישו לא הי' צריך פדיה.

ואם כן ממילא חייב בכסוי: ואפשר לומר ע"פ מה שכתב בפרי מגדים יו"ד סימן כ"ח בשפתי דעת ס"ק כ"ח וז"ל, דע דאם שחט הושט בחיה ואח"כ ניקב התורבץ דיש טרפות לחצי חיות מכסה בלא ברכה דספק הוא אי יש טרפות לחצי חיות כו'. ואף דמתחילה הי' דם ראוי לכסוי.

מ"מ אגלאי למפרע דלאו אשר יאכל הוא עכ"ל. וא"כ ה"נ אם הקדיש בסוף השחיטה קודם הגמר הוה אגלאי למפרע דאינה שחיטה ראוי' ולא הי' מחויב בכסוי ועיין מה שכתב בפרישה בחו"מ, סימן ש"נ ס"ק י"ג וז"ל, וא"ת מ"ש בשחט ונמצאת טרפה דפסק כן כדעת רבנן ובשחט בשבת פסק שם כר' שמעון.

י"ל משום דיש לחלק בין שחט בשבת דבתחילת השחיטה ידע דשחיטה שאינה ראוי' היא. בין בשוחט את הטרפה דמיירי בשחט ונמצא אחר כך טרפה באברים הפנימים יע"ש.

וכ"כ בסמ"ע שם. ואם כן ה"נ כיון דידע בשעת שחיטה שבגמר השחיטה יקדיש.

שפיר הוה שחיטה שאינה ראוי' ופטור מכסוי. דהא ידע דיצטרך לפדיה.

משא"כ בניתו דלא ידע מקודם. ומשו"ה קאמר שכבר נתחייב בכסוי היינו כשלא הקדיש עם גמר השחטה רק לאחר השחיטה.

שאז כבר נתחייב בכסוי מקודם ולא פקע מני' חיוב כסוי אחר כך כשהקדישה. וא"כ השמיענו דלא נימא דמה שהקדיש אחר כך ואף שידע בשעת שחיטה שיקדיש הו"א דאגלאי מלתא דהוה שחיטה שאינה ראוי'.

קמ"ל כיון דכבר נתחייב בכסוי. אף שהקדישה אח"כ וידע בשעת שחיטה שיקדישנה.

מ"מ לא פקעה מני' מצות כסוי. והכ"נ גבי שילוח הקן לא פקעה מצות שילוח כשמקדיש אחר כך: שוב ראיתי שכבר העיר בקצת מזה שארי חמיו הגאון שליט"א בספר משיב דבר סימן פ"ג.

ומרן הגאון המחבר זצ"ל כתב גם כן בכעין זה: והנה מה שכתב כת"ר דפטור מזומן ומוקדשים אם נעשו באם אינו פוטר. כיון דכבר נתחייב בשילוח.

אך אם פטור מזומן או הקדש נעשו באפרוחים פוטר אף אחר שכבר נתחייב בשילוח. אף דהוה מלתא בלא טעמא.

דמ"ט מזומן הנעשה באפרוחים יהי' פוטר כיון דכבר נתחייב בשילוח. דבמאי שאני אם הפטור נעשה באפרוחים או אם נעשה באם.

אלא בעיקרא דמלתא במחילה מכת"ר שאין הדבר ניתן להאמר כלל. דאם כדברי כת"ר תקשה הא דחולין (דף קל"ט) שם דדחיק לאוקמי הני מוקדשים היכי דמי.

וקאמר אלא דאגבהה לאם ואקדשה והדרה מעיקרא איחייב לי' בשילוח מקמי דאקדשה. הול"ל כגון דאגבהה לאם ולאפרוחים ג"כ ואקדשינהו לאפרוחים דאז פטור מטעם מוקדשים.

דאף דאיחייב מעיקרא בשילוח. הא אם אקדשינהו לאפרוחים פקע מני' מצוק שילוח לדברי כת"ר.

ועוד מדקאמר שם (בדף קמ"א ע"א) נטל את הבנים והחזירן לקן ואחר כך חזרה האם עליהן פטור מלשלח דהא בכה"ג כשנטל את הבנים דהו"ל מזומן אף אם עוד האם בידו קודם ששלחה פטור הוא משילוח. כיון דאם האפרוחים מזומן פוטר משילוח.

ומ"ט קתני דוקא אם חזרה האם עליהן דזה הוא דוקא באופן דמעיקרא לא חל עליו כלל מצות שילוח ועוד לפי שיטת כת"ר אם נטל האם וגם הבנים הוא פטור משילוח כיון דהבנים נעשו מזומן. והא משנה שלימה שנינו שם הנוטל האם על הבנים כו' וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה ואף שרש"י בחומש פירש לא תקח האם בעודה על בניה.

ח"מ בודאי מודה דאף אם נוטל שניהם ג"כ דינא הכי. ויעיין בתשו' חכם צבי סימן פ"ג שכתב דאם דלענין הלאו דלא תקח דלא עבר עלי' אא"כ נוטל האם והבנים כפשטי' דקרא לא תקח האם על הבנים.

אבל עשה מיהא איכא אפילו במניח הבנים ונוטל האם עכ"ל. ולדברי כת"ר אדרבה בנוטל האם והבנים הרי הבנים נעשו מזומן ופטור משילוח.

ועוד יוני שובך ויוני עליי' דמחייבי בשילוח היכי משכחת לה. ואף דקאמר שם (בדף קמ"א ע"ב) והשתא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בבצים שהאם רובצת עליהם שנאמר שלח את האם והדר הבנים תקח לך.

אפילו תימא אע"ג דנפל לחצרו כל היכא דאיהו מצי זכי חצרו נמי זכיא. וכל היכא דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא לי' ע"ש.

הא תיכף כשהגביה האם הרי חצרו קונה לו הבנים ונעשו מזומן ואפטר לי' משילוח. אלא דהא אפשר לדחות ולומר דאף בתר שהגביה האם גם כן אין חצרו קונה לו עד לאחר שילוח.

דאפשר לומר דהוא בעצמו ג"כ אינו יכול לזכות בהבנים תיכף כשהגביה את האם כי אם לאחר שילוח: ועוד הא בתוספתא חולין פרק י' איתא מפורש נטל את האם ואח"כ נטל את הבנים חייב לשלח. ולא תקשה מהא דאיתא שם בתוספתא נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טרפה פטור מלשלח.

דהתם כיון דהבנים ליתנייהו וא"א לקיים את הבנים תקח לך משו"ה פטור. אבל היכא דאיתנייהו רק דמצד הדין הונח עליהם דין פטור.

זה היה דוקא אם מעיקרא לא נתחייב אז מצד הפטור דהונח עליהם לא הי' מתחייב. אבל היכא דכבר איחייב מעיקרא תו לא פקע מני' חיובא מפני זה: ומה שכתב כת"ר וז"ל דמזומן פטור גם אחר שכבר נתחייב בשילוח.

ואמינא לה מהא דת"ר יוני שובך ויוני עליה חייבות בשילוח ואסורות משום גזל מפני דרכי שלום. ופריך בגמרא וא"א לדר' יוסי ב"ר חנינא דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו קרי כאן כי יקרא פרט למזומן.

אמר רב ביצה עם יציאת רובה הוא דאיחייב בשילוח מקנא לא קני עד שתפול לחצרו וכי קתני חייבות בשילוח מקמי דתפול לחצרו ואי נימא דמזומן הוי כמו מוקדשין דהיכא דכבר נתחייב אין הפטור הבא אח"כ פוטרו. אמאי דחקינן לאוקמי הא דקתני חייבות בשילוח מקמי דתפול לחצרו.

ואמאי לא נימא דגם בתר דתפול לחצרו גם כן חייבות בשילוח. משום דכיון דכבר נתחייב עם יציאת רובה קודם שבאה לחצרו וזכה בהן.

ואם כן אף שאח"כ זכה בהן כשיפול לחצרו ונעשו מזומן. הא אין הפטור הבא אחרי שכבר נתחייב פוטרו וכמו דחזינן במוקדשין.

אלא ודאי דהך פטורא דמזומן פוטר גם אחר שנתחייב במצות שילוח עכ"ל כת"ר. ובמחילה מכת"ר שאין הדבר כן.

דבאמת אף בתר שיפול לחצרו ג"כ חייבות בשילוח כיון דכבר נתחייב מקודם. והא דקאמר וכי קתני חייבות בשילוח מקמי דתפול לחצרו אין הכונה כהבנת כת"ר דעצם זמן החיוב הוא רק מקמי דתפול לחצרו ואח"כ כשתפול לחצרו פקע חיובא.

אלא הכונה היא דמקמי דתפול לחצרו אז הוה חלות המצוה. דהיינו אם אז בא לתופסה חל עליו חיוב שילוח.

ואז אף אח"כ כשתפול לחצרו לא פקע חיובא. אך אם היה בא כשכבר נפלה לחצרו תו לא חייל עליו חיובא דשילוח.

כיון דהוה מזומן קודם שחל עליו חיובא דשילוח. וכן כתב רש"י ז"ל בבבא מציעא (דף ק"ב ע"א) ד"ה מיציאת רובה, קרינא בהן או בצים: ואם היה בא לתפוס קודם שתגמר יציאתה חייב לשלח האם וליקח הבנים עכ"ל.

והא דכתב רש"י בחולין וז"ל, דאם בא אדם ומצא את האם כשהיא מטילה ביצתה וכבר יצא רובה חייב לשלח מקמי דתפול לחצרו דאכתי לא מזומן הוא עכ"ל. אין כונתו דכל משך זמן החיוב הוא רק מקמי דתפול לחצרו.

אלא כונתו גם כן דמקמי דתפול לחצרו אז זמן חלות החיוב. והיותר נראה לענ"ד שבדברי רש"י חסרה נקודה מקודם הך דמקמי דתפול לחצרו.

וזה הוא דבור חדש דרש"י מפרש טעם הא דהחיוב חל מקמי דתפול לחצרו דאכתי לאו מזומן הוא: והנני שארו הדו"ש חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני יצ"ו סימן מב. לידידי הרב הגאון מוהר"ר זאב שליט"א אבד"ק מאזייק יצ"ו: הנה עלה דמבואר ביו"ד סימן רצ"ד סעיף י"ט אילן שעקרו רוח כו' והוליתו למקום אחר ומהעפר שסביב שרשיו עמו והוסיף עליו שם עפר.

אומדין אותו אם היה יכול לחיות בעפר הראשון בלא תוספות עפר אחר הרי זה כנטוע במקומו ופטור מהערלה ואם לאו חייב. וכתב הט"ז שם וז"ל, בלא תוספות עפר אחר.

ואין שייך כאן זה וזה גורם דכאן אין צריך אחד לחברו כלל כיון דסגי בעפר הראשון עכ"ל. והקשו הגאון מהר"ץ חיות בהגהותיו על הש"ס בבבא מציעא (דק"א ע"א) ובהגהת יד שאול ביו"ד שם דאפילו אם היה שייך כאן זה וזה גורם נמי אתי שפיר הא דפטורין מן הערלה.

דהא בע"ז (דף מ"ט ע"א) פסקינן הלכתא כמ"ד זה וזה גורם מותר. וכ"פ הט"ו ביו"ד שם סעיף י"ב אם נטע פרי של ערלה הפירות שיוצאין ממנו מותרים דזה וזה גורם מותר עכ"ל יע"ש.

ותירץ כת"ר דמיירי היכי דיכול לחיות מהעפר החדש. וע"ז הקשה הט"ז דהא הוה לי' זה וזה גורם.

כלומר זה וזה גורם כי האי דהאיסור לחוד יכול לפעול פעולתו. אז אפילו אם גם ההיתר לחוד יכול לפעול פעולתו קיי"ל דאסור.

ועל זה כתב לתרץ דכאן אין צריך אחד לחברו כלל כיון דסגי בעפר הראשון. כלומר דאיסור ערלה שאני כיון דאינה אסורה אלא מחמת חיבור ולא מחמת עצמה לא מיקרי כלל חיבור אלא האי באפי' קאי והאי באפי' קאי ולא מיקרי כלל ערלה עכ"ד כת"ר.

ולענ"ד נראה דהא לא דמי להך דכתב הש"ך ביו"ד סימן פ"ז ס"ק ל"ה. דהתם גבי בשר וחלב דהבשר לחודי' שרי והגבינה לחודי' שרי ולית בי' איסור אלא משום חבורו עם הגבינה.

כל אימת דלא יהיב טעמא לאו בשר בחלב הוא. דהתורה אסרה רק בדיהיב טעמא וכל עוד דלא יהיב טעמא הבשר מותר וגם החלב מותר.

ועל כן כל אחד באפי' קאי דאין שם איסור בלא נתינת טעם. אבל כאן איך שייך לומר אין כאן חיבור.

הא קמן דאיכא חיבור ויונק גם מן העפר השני שנתוסף. ואיך שייך לומר דהאי באפי' קאי והאי באפי' קאי.

דהתם חסר עיקר גורם האיסור דהוא הנתינת טעם. ומשים הכי אין שם דין חיבור לאיסור וכל אחד באפי' קאי.

אבל כאן הא גורם האיסור שהוא היניקה לפנינו. דהא יונק הוא גם מעפר החדש.

דאל"כ לא שייך למימר דהוסיף עליו שם עפר אם אינו יונק מן העפר שהוסיף. ואיך שייך לומר דלא מיקרי כלל חיבור: אך כת"ר כתב עוד לתרץ דברי הט"ז וז"ל, לכן הנראה דמה שכתב הט"ז כיון דסגי בעפר הראשון הוא ט"ס וצ"ל כיון דסגי בעפר השני.

וקושית הט"ז שם היא על הא דמסיק המחבר שם ואם לאו חייב. ועל זה כתב ואין שייך כאן זה וזה גורם, וא"כ כשאין יכול לחיות בלא תוספות עפר אחר אמאי חייב בערלה הא קיימא לן דזה וזה גורם מותר כמש"כ המחבר למעלה סעיף י"ב.

ומשו"ה כתב דכאן אין צריך אחד לחברו כלל כיון דסגי בעפר השני. כלומר התם דוקא דאין הפרי בלא עפר ואין עפר בלא פרי יכול לגדול הוא דמחשב לזה וזה גורם ומותר.

משא"כ הכא נהי דמהעפר שסביב שרשיו לחודא אינו יכול לחיות ולגדל. מ"מ מהעפר השני לחוד יכול לחיות ולגדל ואין צריך כלל לעפר הראשון.

לאו זה וזה גורם הוא ומשו"ה חייב בערלה: וכתב עוד כת"ר וז"ל, שוב מצאתי כן בפרישה וז"ל אם ה' יכול לחיות כו' ואם לאו חייב. ואין לדחות לזה וזה גורם שמותר כדלעיל.

וה"נ לכל הפחות החציה יכול לחיות מעפר שסביב שרשי האילן. די"ל דדוקא לעיל דאין עפר בלא יחור ואין יחור בלא עפר יכול לגדל משו"ה מחשב זה וזה גורם מה שאין כן בזה דיכול העפר של קרקע לעשות הגידול בלא העפר שסביב שרשי האילן יע"ש.

וזה הוא ממש כמש"כ בכונת הט"ז עכ"ל כת"ר. ועד שכת"ר מוחק ומתקן בדברי הט"ז ומסיע כונתו לדברי הפרישה.

לענ"ד דברי הפרישה אינם מובנים. דהיכן מצא דמיירי דוקא באופן דיכול לחיות מעפר השני לחוד.

דהא והוסיף עליו עפר סתמא קאמרינן ואפשר דמאותו תוספות עפר בלחוד לבד העפר שסביב שרשיו אינו יכול לחיות. ומ"מ אם גם מהעפר שסביב שרשיו לבד אינו יכול לחיות חייב בערלה.

ואם נטעו בעציץ או על הגג או על הסלע ומהעפר שסביב שרשיו אינו יכול לחיות. והוסיף עליו קרקע ככל מה שחסר לו עד כדי חיותו ומאותו קרקע שהוסיף לבד גם כן אינו יכול לחיות.

הכי נימא שפטור מערלה. הא ודאי דגם באופן זה חייב בערלה.

דהא המשנה בערלה פרק א' מ"ג משמיענו רק אם יכול לחיות בעפר הראשון פטור ואם לאו חייב. דמשמע דאף דאם בהעפר שהוסיף לבד ג"כ אינו יכול לחיות ג"כ חייב כיון דבהסלע אינו יכול לחיות.

ועיין בלשון הר"ש שם אם יכול לחיות מן הסלע שנעקר בלא שום תיקון עפר פטור. ואם לאו הר"ז כאילן העולה מאליו וחייב עכ"ל.

דהאי ואם לאו שכתב כונתו ברורה דאם צריך תיקון עפר אף בכדי שיכול לחיות מן העפר ביחד עם הסלע שנעקר עמו הרי זה כאילן העולה מאליו וחייב. וכן מדויק לשון הטור והמחבר ולשון הרא"ש בהלכות קטנות הלכות ערלה.

ואין לומר דמדברי הרא"ש ז"ל בפירושו פרק א' משנה ג' דערלה ובהלכות קטנות בהל' ערלה והטור והמחבר שכתבו אילן שעקרו רוח כו' והוליכו למקום אחר כו' ונשרש שם בארץ כו' עכ"ל. דמשמע מזה לכאורה דהוי באופן דיכול לחיות מעפר השני לחוד.

דכיון דנשרש שם בארץ הרי יש עפר הרבה סביב האילן. דאין מזה שום הוכחה.

דמי לא מיירי דהמקום האחר שהוליכו לשם הוא על הסלע או על הגג וכמו שכתבת לעיל. אלא כונתם דנשרש שם בארץ שיש שם.

ואפשר דהוא על הסלע או על הגג ויש שם עפר מועט. דבלא העפר הראשון גם כן אינו יכול לחיות: וראיתי בתוס' חדשים בערלה פ"א מ"ג שכתב ג"כ וז"ל הר"ב ד"ה ואם לאו הרי הוא כאילן העולה מאליו וחייב עכ"ל.

וצ"ע דהרי נטעו ממש כמ"ש לעיל שהוסיף עליו עפר ולמה הוצרך לומר דהוי כאילן העומד מאליו כו'. ואפשר דכתב כן משום דמשמע אפילו אם בעפר שהוסיף לחוד גם כן אין יכול לחיות אלא בצירוף שניהם ולא הוי נוטע ממש.

וע"כ כתב דהוי כעולה מאליו עכ"ל. הרי מפורש כתב דגם אם בעפר השני לבדו אינו יכול לחיות כי אם בצירוף עפר הראשון ג"כ חייב בערלה: ומה שכתב לי עוד כת"ר דעל דברי התוס' חדשים יש לתמוה הרבה דמנין לו לפרש מש"כ הרע"ב והוסיף עליו עפר.

ר"ל דהאדם הוסיף עליו עפר. הלא י"ל דר"ל דהרוח שעקרתו והוליכתו למקום אחר הוסיף עליו עפר שם ומשו"ה כתב שפיר ואם לאו חייב.

דהרי הוא כאילן העילה מאליו עכ"ד כת"ר. ואין כאן שוה תמיה.

דע"כ כונת הרע"ב הוא דהוסיף האדם דאם כונתו על הרוח היל"ל והוסיפה עליו עפר. או וניתוסף עליו עפר דהיינו ממילא.

ומדקאמר והוסיף משמע שהוסיפו בכונה. אלא מה שתמה אני בדברי התוס' חדשים במש"כ שם דאין זה בלשון הר"ש.

הוא פלא דממש כדברי הרע"ב מבואר בר"ש. וכן הוא באור זרוע הגדול הלכות ערלה סימן שט"ו.

אלא דבפי' הרא"ש שם זה ליתא. ומה שכתב לי כת"ר עוד וז"ל, כיון דעיקר הצ"ע של התוס' חדשים הוא רק ממה שכתב הרע"ב גופי' לעיל והוסיף עליו עפר.

וכמש"כ למעלה. משום דסובר דקאי על האדם ולא על הרוח.

ומשו"ה לפי הבנתו כתב שפיר ובר"מ ובר"ש ליתא זה. כלומר דבר"מ ליתא התיבות הרי הוא כאילן העולה מאליו.

ובר"ש אע"ג דכתב גם כן הרי הוא כאילן העולה מאליו. מ"מ ליתא שם התיבות והוסיף עליו עפר עכ"ל כת"ר.

וזה אינו דהא בר"ש איתא אם יכול לחיות מן הסלע שנעקר בלא שום תיקון עפר פטור. ואם לאו הר"ז כאילן העולה מאליו וחייב עכ"ל.

ולשון תיקון עפר הוא בודאי על ידי אדם: אך האמת יורה דרכו דקושיא מעיקרא ליכא. דבערלה לא משגחינן על עפר הראשון או על עפר השני.

ועיין בנדריים (דף נ"ח ע"ב) שניא שביעית הואיל ואיסורה ע"י קרקע בר"ן שם ד"ה שניא כו' מה שאין כן ערלה דחסרון זמן גרם לה איסורה עכ"ל. והיינו דאין העפר גורם האיסור כי אם כח צמיחת האילן.

אם יכול עוד לחיות מכח הצמיחה הראשונה אז פטור מערלה. אך אם אינו יכול לחיות מכח צמיחתו הראשונה.

אז כח צמיחתו הקודמת נתבטלה והוה כמו שאינה. ואם עשה תיקון בכדי שיחזור ויצמיח הרי זו צמיחה חדשה ונתחייב בערלה.

ואין נפקותא כלל מי הם הגורמים להצמיחה החדשה אם העפר הקודם או העפר השני. וכן מורים לשון הרמב"ם בפרק י' הלכה י"א מהל' מעשר שני ונטע רבעי שכתב וז"ל, אם יכול לחיות אילו לא מלא סביבותיו הרי זה פטור.

ואם לאו הרי זה כמו שעקר ונטע עכ"ל. וז"ל בפי' המשניות שם בערלה אם יש באותו עפר כדי שיכול לחיות בו שאינו חייב בערלה לפי שלא נחשב זה נטיעה שניה.

אבל נחשוב אותו כאילו לא נעקר עכ"ל. וכן הוא לשון הרא"ש בהל' ערלה סימן ד' וז"ל, ולא מיבעיא זה שנעקר ממקומו ונתקיים במקום אחר דהו"ל כנטיעה חדשה כו' עכ"ל. וכ"כ ברבינו ירוחם ספר אדם נתיב כ"א ח"ב. ואם כן אם יכול לחיות מהעפר שסביב שרשיו.

הרי העפר הזה לא חדל עוד אף רגע להיות הגורם לחיותו של האילן וכח חיותו לא פסק עוד. ואין כאן עוד צמיחה חדשה.

דהא האילן לא פסק עוד כח צמיחתו הקודמת. ואף אם יונק ג"כ מעפר חדש אין זה מעלה ומוריד באילן שעוד חיותו עמדו.

אך אם אינו יכול לחיות מהעפר שסביב שרשיו. הרי העפר הזה כבר חדל להיות הגורם לחיותו של האילן וכח צמיחתו של האילן כבר פסק.

ואם הוסיף עליו עפר מועט ומשניהם יכול הוא לחיות הרי זו כח צמיחה חדשה ומשו"ה חייב בערלה. דגם יניקה זו שיונק עתה מהעפר שסביב שרשיו הרי זו יניקה וצמיחה חדשה.

דכח הצמיחה הראשונה כבר פסק משעה שלא היה יכול לחיות מהעפר הזה לבד. ואף באופן שאם פסק כח חיותו מהעפר הראשון ועשה איזה תחבולה אחרת שיתחיל מחדש לצמוח.

כגון שנטל העפר מהשרשים ואח"כ נתן עליו אותו עפר עצמו. אז אף בלא הוספת עפר אחר ג"כ חייב בערלה אף שיונק חיותו מהעפר הישן.

כיון שזו היא צמיחה חדשה. וכאשר בינתי בספרים מצאתי בהגהת תפארת ירושלים בערלה פ"א שכתב גם כן בקצת הדברים כן.

ומעתה פשוט דזו היא כונת הט"ז שכתב ואין שייך כאן זה וזה גורם. דהיינו דאם היה זה וזה גורם אז היה כנטיעה חדשה.

דכיון דצריך גם ליניקת העפר החדש כדי שיכול לחיות. ע"כ כתב דכאן אין צריך אחד לחברו כלל.

כיון דסגי בעפר הראשון. וא"כ אין כאן נטיעה חדשה דעדיין כח צמיחתו הקודמת לא פסקה ולכן פטור מערלה.

כן נראה לענ"ד בפשיטות: ובזה נידחין מה שכתב בתשו' מנחת עני חלק יו"ד סימן מ"ה שהקשה גם כן על הט"ז דמבואר מדבריו דהיכי דאינו יכול לחיות בעפר הראשון אם לא בצירוף חברו חשיב עכ"פ זה וזה גורם. וא"כ אמאי כתב המחבר ואם לאו חייב.

הא אכתי הוי זה וזה גורם עפר הראשון והשני. וכתב הגאון המחבר ז"ל על זה וז"ל, וצ"ל דזה וזה גורם הוי כמו מבטל איסור דאסור לכתחילה.

ואם ביטל בכונה אסור אפילו בדיעבד ה"נ בזה וזה גורם היכי שנטע תחילה בכונה כדי לאכול ממנו מכח זה וזה גורם אסור לו אפילו בדיעבד כדין מבטל איסור במזיד ובכונה. ומה שכתב המחבר לעיל בנטיעת פרי.

של ערלה דאם עבר ונטע דמותר משום זה וזה גורם. היינו בשוגג או לאחרים.

ומשו"ה א"ש דקאמר הכא חייב. ר"ל דכיון שיודע שאינו יכול לחיות מעפר הראשון ואעפ"כ היא נוטע ומוסיף עפר כדי להתיר מכח זה וזה גורם אמרינן דלא אהני מעשיו וחייב בערלה עכ"ל.

דמלבד שהוא דוחק גדול לומר כן בדברי המחבר. דמה שכתב בסעיף י"ב ואם נטע הפירות שיוצאים ממנו מותרים זהו דוקא לאחרים או שלא בכונה.

ובסעיף י"ט שכתב סתמא חייב. היינו להנוטע בעצמו שנטע בכונה.

אלא שבעיקר הדבר כתב כבר הר"ן ז"ל בהלכות בע"ז (דף מ"ח) וז"ל, והקשה הרמב"ן ז"ל מאי פרכינן וסבר ר' יוסי זה וזה גורם מותר. דלימא לי' לעולם אימא לך דסבר ר' יוסי זה וזה גורם מותר בדיעבד ומיהו לכתחילה אסור.

דהא איהו גופי' דס"ל שאם נטע והבריך והרכיב מותר. אומר דלכתחילה אין נוטעין אגוז של ערלה.

ולאו קושיא היא. דכי אסרינן לכתחילה הני מילי בנוטע בידים שהוא כמבטל איסור לכתחילה.

אבל כגון ירקות דמתניתין דהנאה ממילא אתיא לא דמי למבטל איסור כלל עכ"ל. אם כן חזינן דמפרש הך דאין נוטעין אגוז היינו בידים ואפ"ה בדיעבד מותר והיינו מפני שהוא כמבטל איסור.

לכתחילה.

אבל מ"מ אין לאסור בדיעבד מטעם מבטל איסור בכונה מפני שאינו מגוף האיסור שנשתנה. ומשו"ה בזה וזה גורם אסור רק לכתחילה אבל בדיעבד מותר בכל גוונא: וא"כ דבריו נידחין גם כן במה שכתב דאפילו בארץ ישראל מותר מטעם זה וזה גורם כשאינו יכול לחיות מהעפר הראשון לבד אלא עם תוספות עפר אחר.

ולפי מה שכתבתי זה אינו. דכיון דאינו יכול לחיות מעפר הראשון אם ק נתבטל כח צמיחתו הראשון והוה צמיחה חדשה וחייב בערלה לכו"ע: אלא שבענין שכתב היכי שכבר נטע אילן שנעקר עם השורש.

ומהעפר שסביב השורש עמו והוסיף עליו עפר ונטעו. הדין דין אמת שפטור מערלה בחו"ל.

דהוה ספיקא דלמא היה יכול לחיות בעפר הראשון בלבד והוה ספק ערלה בחו"ל דמותר. וכ"כ דו"ז בתשו' שיבת ציון סימן מ"ט: ידידו הדוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק סיניני יצ"ו: סימן מג שאלה מי שהוצרך לנסוע למרחקים קודם שיהי' לבנו שלשים יום ולא יבא לביתו עד זמן רב.

איך יעשה בפדיונו. אם יעשה שליח תוך שלשים שיפדנו כשיגיע זמנו לפדות.

או אם יפדנו הוא במקום שיהיה שם: תשובה דבר זה כבר מבואר הוא בדברי אא"ז בדגול מרבבה יו"ד סימן ש"ה סעיף י' שכתב וז"ל, אבל למנות שליח תוך שלשים

שיפדנו בזמנו אינו נכון שהרי אמרו בנזיר (דף י"ב) דמלתא דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח. ואולי כיון שאפילו בתוך שלשים כיון שביד האב ליתן המעות לכהן ולומר שיהא פדוי לאחר שלשים כדלקמן סעיף י"ג מיקרי מצי עביד השתא כו'.

ואולי יש לחלק. ואעפ"כ אני אומר שהאב יעשה שליח אם רוצה לילך לדרכו ושוב השליחיכול לפדותו.

אפילו אם נימא שהשליחות לא חל אז שהיה קודם זמנו. מ"מ שוב נעשה עתה שלוחו מטעם זכין לאדם שלא בפניו.

ואפילו להט"ז שמדמה זה לתרומה דמיקרי קצת חוב. כל זה כשעושה מעצמו.

אבל בזה שהאב צוהו א"כ חזינן דניחא לי'. וא"כ זכין לו שלא בפניו.

אבל שיפדהו האב במקום שיהי' שם ביום שלשים. לדעתי לא יכול לברך כי אולי מת הבן בביתו.

ולמיהב להבן חזקת חיים ג"כ יש לפקפק. כי כל זמן שלא עברו שלשים יום אין לו חזקת חיים כי אולי נפל הוא עכ"ל: אלא שבספר שו"ת עונג יום טוב סימן ק"א כתב על זה וז"ל, ולענ"ד יש להסתפק בזה טובא.

דלא מהני ארצויי ארצי קמי' אלא גבי קידושין. דאמרינן בקידושין (דף מ"ה) ודלמא ארצויי ארצי קמי'.

וכן פסקינן בשו"ע אה"ע סימן ל"ה סעיף ד'. אבל גבי תרומה ודאי לא מהני ארצויי ארצי קמי'.

דאם נימא דמהני מה שגילה דעתו דניחא לי' שיעשה השליח. אם כן בחנם נתחבטו התוס' בנזיר (דף י"ב) איך מצי משוי שליח קודם שנתגלגלה העיסה.

נהי דלא מצי לעשות. מ"מ לא גרע מגילה דעתו דניחא לי' שיתרים כמו ארצויי ארצי קמי' אלא ודאי דלא מהני ארצויי ארצי קמי' אלא היכא שזוכה בשבילו באיזה דבר.

כגון בקידושין שקידש עבורו אשה. אבל בתרומה שתורם משל בעה"ב ולא קא זכי בשבילו שום דבר לא מהני.

וא"כ ה"ה גבי פדיון הבן שהשליח פודה משל אב נמי לא מהני ארצויי ארצי קמי'. רק דבעי שליחות גמורה עכ"ל.

והנה מה שכתב דבתרומה לא מהני גילוי דעת יש לתמוה לכאורה. דהא ברמב"ם פרק ד' הל"ג מהלכות תרומות ובטור ובשו"ע יו"ד סימן של"א סעיף ל"א פסקו דמהני גילוי דעת בתרומה וע"ש באחרונים.

מ"ט לא פסקו כהך תירוצא בב"מ (דף כ"ב ע"א) דמוקי לה בשוי' שליח. אלא דבהא יש לומר דבירושלמי פ"ק דתרומות איתא קטן שהניחו אביו במקשה והי' תורם ואביו מוכר על ידו תרומתו תרומה.

לא הוא שתּרם אלא אביו הוא שאימַן על ידו. ובעי שם אי למפרע נעשה תרומה או מכאן ולהבא.

אר"ש נשמיענה מן הדא. הרי שבא בעה"ב ומצאו עומד בתוך שלו א"ל לקוט לך מן היפים האלה.

אם היו יפים אינו חושש משום גזל. ואם לאו חושש משום גזל.

ואם הי' לוקט ונותן לו בין כך ובין כך אינו חושש. אית לך למימר למפרע נעשית תרומה. לא מכאן ולבא ואוף הכא מכאן ולבא נעשית תרומה. ועיין במל"מ שם שכתב גם כן בדברי הרמב"ם שמכאן ולהבא נעשה תרומה מהך ירושלמי.

וא"כ בהך גילוי דעת אין השליח עושה התרומה אלא הוא בעצמו עושה התרומה. וכבר הארכתי בזה במק"א.

ואה"נ דגילוי דעת בשליחות לא מהני בתרומה. וכן משמע מדברי הרשב"א בחידושו ובנדרים (דף ל"ו ע"ב) ד"ה הא דאיבעיא להו דאין גילוי דעת מהני בתרומה.

והביא ראי' מהא דחולין (דף י"ב) דהאומר לחברו צא תרום והלך ומצאו תרום אינו תרום. דדלמא אינש אחרינא שמע והלך ותרם ורחמנא אמר אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם.

ואע"ג דהתם ניחא לי' שתקנו את כריו יע"ש. ועיין מש"כ בפרישה יו"ד סימן של"א סק"נ: אלא דשם בנדרים משמע מדברי הר"ן דגילוי הדעת מהני בתרומה ע"ש בד"ה הכא נמי כו' וכה"ג מהני לגבי תרומה דבגילוי דעת בלחוד דניחא לי' סגי.

ולגבי מודר הנאה לא חשיב מהנה כיון דלא משוי לי' אידך שליח בהדיא עכ"ל. וכן משמע מדברי הרא"ש בפירושו ומדברי המאירי שם.

ובכדי דלא תקשה לדידהו הא דהביא הרשב"א מהך דחולין דאם אינש אחרינא שמע והלך ותרם לא הוה תרומה. אע"ג דניחא לי' שתקנו את כריו יע"ש.

אפשר לומר דהתם כיון דאמר לחברו צא ותרם אף דניחא לי' לתקן את כריו. מ"מ אפשר דניחא לי' רק שיתרום חברו שאמר לו.

אבל לא אחר ואין על האחר גם גילו דעת. וכן כתב מפורש בח"ה סימן קפ"ח.

אבל אם הוי גילוי דעת סתמא אפשר דמהני: והנה כבר הקדימו להעיו"ט בזה בספר קצות החושן סימן רמ"ג סק"ח. והביא ג"כ דברי הרשב"א הנ"ל וגם דברי התוס' שס"ל שגילוי דעת לא מהני בתרומה יע"ש.

אלא דאכתי יש לעיין דהא בנדרים (דף ל"ו ע"ב) מסיק בגמרא דבאומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום מהני אף משל בעל הכרי על בעל הכרי. ואין אלו שליחות דהא קאמר דבכה"ג תורם אף במודר הנאה.

ואי הוה שליחות לא הי' מתיר במודר הנאה. והנה אף דלדידהו ניחא דבאומר כל הרוצה לתרום הוי כמו שלוחו.

ורק רבנן הפקיעו תורת השליחות מני' כמו שכתבו התוס' שם. מ"מ בהא שכתבו התוס' בנזיר (דף י"ב) כשאומרת הפרישי לי חלה הא לא גרע מהאומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום.

ואם כן אף אי לא שוי' שליח. מ"מ מהך דאמרה הפרישי לי חלה הוה גילוי דעת.

כהא דאומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום דמהני: והנראה בזה, דהנה כבר כתב שם בעונג יום טוב דהיכי דעושה בגילוי דעת שמתרצה שיעשה. אם אח"כ גילה דעתו להיפך שאינו חפץ עוד שיעשה והשליח לא ידע מזה ועשה עבורו הקידושין או הפדיון דלא מהני.

דכיון דלא נעשה שליח גמור רק שגילה דעתו דניחא לי' בגילוי דעתא דלא ניחא לי' סגי לבטולי גילוי דעתא קמא. אבל אם עושה שליח בפירוש לא מהני גילוי דעתא לבטל את השליחות.

וכמו שכתבו התוס' בגיטין (דף ל"ב). ולפי זה הביאו התוס' בנזיר ראי' ממעשים בכל יום שהאשה אומרת לחברתה לוישי לי קמח והפרישי חלה בעבורו.

ובודאי יארע שאח"כ היא מגלה דעתה שאינה חפצה עוד שתפריש לה חלה והיא אינה יודעת ומפרשת. ואי הוה רק מטעם גילוי דעת הרי גילוי הדעת שאינה חפצה עוד מבטל גילוי דעת הקודם.

וע"כ הוא מטעם שליחות ועל כן אין גילוי דעתה מבטל את השליחות: והנה בגוף הך דינא אם פודין ע"י שליח. ראיתי בספר שו"ת יד אלי' סימן נ"א שכתב וז"ל, ויש להביא ראי' קצת דיש לאסור ע"י שליח.

כפי דעת השואל שם בריב"ש. אע"פ שלא הביא שום ראי' לדבריו כו'.

ממאי דאמר שם בקידושין (דף כ"ט ע"ב) ת"ר לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל. ר' יהודה אומר עולה לרגל ואחר כך פודה את בנו שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת.

בשלמא לר' יהודה כדקאמר טעמא. אלא רבנן מאי טעמייהו.

אמר קרא כל בכור בניך תפדה והדר לא יראו פני ריקם. משמע דלתרווייהו לא מצוי לפדות על ידי שליח.

ע"כ כשירצה לפדות וימתין מלעלות עד שיפדה יעבור מלעלות. ופליגי איזה עדיף כו'. אבל אי מצוי לפדות ע"י שליח פשיטא דיקיים שניהם ויעלה לרגל ויפדה ע"י אחר כו'. וס"ל להשואל דפשיט להו דלפדות ע"י שליח לא מצוי לפדות מכח למוד דפדה תפדה כמש"כ שם בשאלה.

כך י"ל דעת השואל בריב"ש. ואפשר לומר דהריב"ש מודה לו בזה על כן לא השיב לו בזה עכ"ד: מדבריו למדנו שהוא מפרש הא דקאמר לפדות ולעלות לרגל.

היינו שאין שהות בידו כדי שתיהן. ואין הדבר בפשוטו משמע כן.

דבפשוטו משמע דאין בידו הוצאה כדי שתיהם. ואם כן אין ראי' מכאן דאינו יכול לפדות ע"י שליח.

דאף דאפשר ע"י שליח. מ"מ כיון דאין בידו כדי שניהם אי אפשר לפדות גם ע"י שליח. כיון דכשיעלה לרגל לא יהיו לו החמשה סלעים לתת לכהן ומאי מהני לי' שליח. וכן כתב מפורש בתוס' ר"י הזקן וז"ל, לפדות ולעלות כלומר ואין בידו כדי לזה ולזה ששתי מצות אלו צריכים הוצאה.

לפדות צריך חמש סלעים לכהן. ולעלות צריך מעות להוצאות הדרך.

עולה לרגל במעות שבידו וכשתמצא. ידו יפדה בנו עכ"ל.

וכן הוא לשון הרמב"ם בפרק י"א הל"ד מהל' בכורים היה בנו לפדות והגיע עת לעלות לרגל ואין לו כדי לזה ולזה עכ"ל. ואולי דבעל יד אלי' מדייק לה מהא דאמר פודה את בנו ואחר כך עולה לרגל.

דלשון אח"כ דנקט משמע דרק להקדים קאמר ואםכשאינו לו כדי שניהם. א"כ אין בזה כדי להקדים אלא דיעשה אותה שאפשר לבד.

ומ"ט אמר ואחר כך עולה לרגל. ועיין בספר שו"ת שאגת אריה סימן י"ט.

וראיתי שכבר עמד בזה בהגה' מהרש"ש בקידושין שם. וכתב דר"ל בזה דאף דלא ישאר לו אחר הפדיון מעות על עולת ראי' מ"מ יעלה.

דאולי ישיג שם מעות בהלוואה או במתנה עכ"ל. ולענ"ד נראה, דכיון דרבנן דרשי לה מקרא כל בכור בניך תפדה והדר לא יראו ני ריקם.

א"כ קמ"ל בזה דרק אח"כ יכול הוא לעלות לרגל אבל קודם שפודה אינו יכול לעלות לרגל. אף אם יש בידו כדי שניהם: אלא במה שמסיק בדגול מרבבה שם וז"ל, אלא שיפדהו האב במקום שיהי' שם ביום שלשים.

לדעתי לא יכול לברך כי אולי מח הבן בביתו. ולמיהב להבן חוקת חיים ג"כ יש לפקפק.

כי כל זמן שלא עברו שלשים יום אין לו חזקת חיים כי אולי נפל הוא עכ"ל. הנה הרשב"א ז"ל בחי' ביבמות (דף קי"ט ע"א) ד"ה אלא בשם הרמב"ן מסיק דכיון שעיברה א"א שמא תפיל דהויא לי' כמיתה ולמיתה לא חיישינן.

וכן הוא בחי' הרמב"ן ליבמות. וכ"כ בחי' הריטב"א שם ד"ה אבל.

וכ"כ בנמוקי יוסף בריש פרק האשה בתרא וז"ל, דלשמא תפיל נמי לא חיישינן. דכיון דיצאת מלאה ועבר זמן לידתה אין אומרים שמא הפילה זה"ל כמיתה ואסיקנא בפרק כל הגט (דף כ"ח) דלשמא מת לא חיישינן עכ"ל.

ואם כן מכש"כ הכא כשנולד כבר דלא חיישינן שמא מת. וכמדומה שכבר דברו האחרונים מזה: סימן מד לידידי הרב הגאון כו' מוהר"ר אלי' קלאצקין שליט"א הגאבד"ק לובלין יצ"ו: הנה מה שחקר הדר"ג בדין פטור בהמת הפקר מבכורה אם לא הפקיר אלא הולד.

אם אין בולד קדושת בכורה. ומשכחת לה כה"ג עיין שבת (דף קל"ה). ולכאורה נראה דאי אפשר להפקיר העובר לבד. דבשלמא החם גבי מכירה אי נימא דעובר אינו דבר שלא בא לעולם יכול הוא למוכרו.

אבל גבי הפקר לו יהא נמי דהוא דבר שבא לעולם. מ"מ הפקר הוה דוקא בגונא דיכול אחר לזכות בו.

ובגונא דהוה משומר לא הוה הפקר. ויעוין מה שכתב בתשו' חתם סופר חלק יו"ד סימן שט"ז.

א"כ אם מפקיר העובר לבד לא הוי הפקר כלל דכל שעודו במעי הבהמה הרי הוא משומר בבהמתו ואין אחר יכול לזכות בו: אלא דמשכחת לה בגונא דהעובר קנה אחר והפקירו אח"כ. או שקנה אותו גר שאין לו יורשים ומת הגר וממילא העובר נעשה הפקר.

בזה תבעי אם אח"כ יש בהולד קדושת בכורה. ומדפשיט כת"ר דעיקר הילפותא דבקרך על האם נאמר.

דאם היא של הפקר אז פטור מבכורה ולא על הולד. אם כן איכא נמי למפשט אפכא דאם הבהמה היתה של גר שאין לו יורשים והעובר של ישראל ומת הגר ונעשית הפרה הפקר אין בהעובר קדושת בכורה.

כיון דהאם היא הפקר ולא קרינן בה מבקרך: ולכאורה לפי מה שכתב בספר שער משפט סימן ער"ה להסתפק בגר שמת והי' לו בית או שדה בשותפות עם ישראל ובא ישראל אחר והחזיק בהבית או בהשדה להיות שותף עם ישראל האחר. אם זכה להיות שותף עמו או לא.

דדלמא כיון שהישראל שותפו של הגר הי' לו תפיסת יד בהבית או בהשדה להשתמש בו בכל הבית או השדה מיד שמת הגר זכה בו בכל הבית או השדה. ושוב אינו מועיל חזקת ישראל אתר.

וכתב וז"ל ומה שהביאני לידי הספק הזה מהא דגרסינן בב"ק (דף מ"ט) גבי הא דקתני במתניתין לענין מה שהכה את האשה דמשלם דמי ולדות. היתה שפחה ונשתחררה או גיורת פטור.

אמר רבה לא לנו אלא שחבל בה בחיי הגר כו'. אבל חבל בה לאחר מיתת הגר זכיא לה איהי בגווייהו ומחויב לשלומי לה לדידה.

אמר רב חסדא אטו ולדות צררי נינהו וזכיא בהו כו' לימא כתנאי כו' כאן בשבח ולדות כאן בדמי ולדות כו' לא שבח ולדות דשייכא ידא בגווייהו זכי בהו בכולה. ופירש"י דשייכא בה מחיים בפלגא.

כי מיית זכיא בכולהו דמי ולדות דלא שייכא ידא בגווייהו לא זכי בהו כלל אלמא אף לר"ח דס"ל דבולדות לא שייך בהו זכיה כלל מן ההפקר דלאו מעות הם. מ"מ כיון שיש לה פלגא מחיים מגר זכיא אף בחלקו של גר לאחר מותו מתורת הפקר בשבח ולדות לרשב"ג.

אם כן ה"ה בשדה משותפת עם הגר נימא נמי כיון שיש לישראל חלק בהשדה ומשתמש בשותפות בכל השדה והשדה מוחזקת בידו. וכ"ש בשדה שאין בה דין חלוקה.

תכף שמת הגר זכה ישראל שותפו בכל השדה ולא מהני זכיית האחר עכ"ל ולפי זה הא כשהעובר הוא של ישראל אכתי אית לי' חלק בהפרה. דהא משועבדת היא לו לעוברו.

ואם כן מה"ט יזכה גם בהפרה וליחייב בבכורה: אך מהא דמבואר שם בב"ק (דף מ"ט ע"ב) משכנו של גר ביד ישראל ומת הגר ובא ישראל אחר והחזיק בה. זה קנה כנגד מעותיו וזה קנה את השאר.

וכתב בשיטה מקובצת בשם המאירי דאין המחזיק יכול לסלקו להמלוה בזווי. אלא יש לו קנין גמור בהחפץ לפי ערך מעותיו.

וא"כ כיון דיש לו חלק בהחפץ והוא משועבד לו כולו לאשתמושי בי' אם אינו דבר שיש בו כדי חלוקה. ומ"מ קנה המחזיק את השאר.

א"כ מבואר מזה דלא כמו שכתב בשער המשפט: וגם מצד הסברא ליכא למימר כדברי השער משפט. דהא אין זכי' בהפקר כ"א בקנין.

והא דמבואר בסימן ער"ה סעיף י"ב דיש דברים רבים שאם החזיק בהם הלוקח לא קנה ואם החזיק באחת מהם בנכסי הגר או בנכסי הפקר דקנה היינו דמ"מ עשה הקנין הזה הגרוע. אבל בלא קנין כלל דמצד ההשתעבדות יקנה זו לא שמענו.

ויעיין מה שכתב בשיטה מקובצת ב"ב (דף נ"ג ע"ב). והא דקאמר התם שבח ולדות דשייכא ידא בגווייהו זכי בהו בכולה.

לכאורה נראה דשבח ולדות הוא מה שגופה משובח והוה השבח דידה מחמת גופה. אלא דהבעל דזכי בפלגא מחמתה הוא דזכי.

ואם ליתא לבעל נשאר שבח גופה ממילא לדידה. אלא דמלשון הגמרא משמע דממה דבחיים אית לה פלגא משו"ה אית לה כולה לאחר מיתת הגר ולא משום דעיקר שבח גופה דידה הוא.

וגם בפירש"י מבואר דגם מחמתו הוא שבת גופה. אלא דבפשוטו ניחא.

דהנה בדמי ולדות מקשה אטו ולדות צררי נינהו וזכיא בהו משום דאין הולדות עיקרן כסף ואין להם שווי כסף. דנימא דבשביל השווי כסף צריכים לשלם לו.

אלא מצד זיכוי שהתורה זכתה לו הוא דמשלמים לו. ולדידי' הוא דזכתה תורה בדמי ולדות.

אבל א"א לה לקנות ולזכות הזכות הזאת מהפקרא. דהזכי' ההיא אינה חפץ דנימא דלבר מהבעלים.

מצד עצמו הוא דבר וחפץ ויהיה כחפץ שאין לו בעלים שאפשר לזכות בו אלא היא זכי' דתליא בהבעל או ביורשיו ואם ליתנייהו בטלה אותה זכי' לגמרי וא"א לזכות בה מהפקרא. ולכן קאמר דמי ולדות דלא שייכא ידא בגווייהו לא זכיא בהו כלל.

היינו דלדידה אין בהם שום זכי'. רק להבעל היא דזכתה תורה וכמש"ל אבל שבח ולדות דשייכא ידא בגווייהו.

א"כ אית להשבח ולדות שווי כסף ומצד זה יש לו פלגא כמו לה. א"כ כשמת הרי החלק שיש לו באותו שווי הכסף הו"ל הפקר.

וכיון דהשבח הוא בגופה זכתה בו איהי מהפקר זכי' גמורה דהא הוא גופה ממש אבל בכל מקום דהוי רק שותף עם הגר. אף דיש לו השתעבדות על חלקו של הגר.

מ"מ בלא קנין אינו זוכה בנכסי הגר: אכן אף אם נימא כדברי השער משפט. מ"מ איכא למיבעיהיכא דבעל העובר אינו חפץ לקנות הפרה.

דבע"כ הא לא קנה. וגם בגונא דלעיל היכא דהעובר הי' של גר שאין לו יורשים ומת דנעשה הפקר.

דנימא דתקנה לו פרתו דהעובר הוא מונח בתוכה. והוה כחצר המשתמרת.

אך בגונא דאינו רוצה לקנות הא בע"כ לא קני לי': והנה כת"ר כתב לדייק דהפקר הולד לחוד אינו פוטר. מהא דאיתא בתמורה (דף כ"ד) ברש"י בד"ה ילדה זכר יקרב עולה דבכור לא קדוש אלא ברחם.

וכיון דמעיקרא אתפסי' בקדושה אחריתא תו לא חיילא קדושת בכורה. ויש להבין דהא בחולין (דף ק"ל) גבי בכור אינו נוהג במוקדשין פרש"י דבקרך וצאנך כתיב ולא של הקדש.

ועוד תקדיש כתיב ולא את שכבר קדוש. ואמאי לא פירש"י גבי ילדה זכר יקרב עולה משום דבכור אינו נוהג במוקדשין.

ולמה הוצרך לפרש שאינו חל על קדושה הקודמת. דהא בלא"ה מוקדשין אינו חייב. בבכורה.

ומוכח מזה דהיכא שהאם אינה של הפקר חייבת בבכורה. דהקדש והפקר שניהם ממשמעות אחד נתמעטו מבקרך.

רק דבמוקדשין יש טעם נוסף אף אם הולד לבד קדוש דתקדיש ולא שכבר קדוש. ושאין קדושה חל על קדושה שקדם לה.

ועיין בבכורות (דף ב' ע"א) תוד"ה והמשתתף דלא נוכל למעט מבקרך אלא שותפות האם. וממילא גם הפקר והקדש דממעטינן מבקרך הוי גם כן דוקא באם ולא בולד עכ"ל כת"ר.

אלא דלענ"ד קשה דהא מבישראל ממעטינן אף שותפות עכו"ם בולד כיון שיש לעכו"ם חלק בו. אף שגם להישראל יש לו חלק בו.

מ"מ כיון שאין כולו של הישראל פטור. ומכ"ש אם הולד הוא הפקר יש לפוטרו מבישראל דהא אינו כלל של ישראל.

והנה על רש"י בחולין שם ק"ל עוד. דלמאי אצטריך הך ילפותא דבקרך וצאנך ולא של הקדש.

הא מתקדיש ולא שכבר קדוש ידעינן דאין בכור נוהג בקדשים. דהא אם האם קדשים גם הולד הוא קדשים.

ושייך בי' הילפותא דתקדיש ולא שכבר קדוש: ומהרי"ט אלגזי ז"ל בריש הלכות בכורות כתב בטעמא דמלתא דהפקר פטור מבכורה וז"ל, וה"ט דאע"ג דבכור בפטר רחם קדוש מאליו אף שלא הקדישו בפה מ"מ בעינן שיהיו לו בעלים וראוי להקדישו. דבהכי אף דלא הקדישו בפה קדוש מאליו.

דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ומה גם דכשהבעלים מאשרים ומקיימים קדושתו ע"י מעשה שנותנו לכהן להקריבו חשיב כמקדישו בפה.

אבל כשאין בעלים עליו שראויים להקדישו בין בפה ובין במעשה לא תל עליו מאליו עכ"ל. והאי טעמא שייך גם אף אם הולד לחוד הוי הפקר דהא אין לו בעלים להקדישו: אלא דהא דכתב שם מהרי"ט אלגזי ז"ל, ומאי דנקט בברייתא תרי גווני הפקר מדבר וגר שאין לו יורשים.

אעפ"י שהכל אחד דמה לי אם היו לה בעלים מעיקרא או לא. כיון דבתר שעת לידה אזלינן ושניהם בשעת לידה הפקר ניהו י"ל דנקט גר שאין לו יורשים לאשמועינן דאפילו אם נתעברה בהמה זו בחיי הגר.

ונמצא דנתהוה עובר זה בזמן שהיו לו בעלים ונראה למצות בכור. עכ"ז כיון דבתר פטר רחם אזלינן פטור.

ועיין בבבא קמא (דף מ"ד ע"ב) דמייתי שם ברייתא דשור המדבר ושור של גר שאין לו יורשים שנגחו פטור והאריך הש"ס שם צריכותא למה נקט תנא תרי גווני הפקר יע"ש. וכ"כ בשו"ת חתם סופר חלק יו"ד סימן שט"ז, ולענ"ד הדברים אינם מובנים.

דנהי דהתם בבב"ק משמיענו אליבא דר"י דאפילו נגח ולבסוף הפקיר שפטור. שהוא חידוש דין.

דלולי זאת הוה אמינא דכיון דנגח כשהיו לו בעלים חייב מיתה דעיקר החיוב היא הנגיחה. אבל כאן הא בפטר רחם חלא רחמנא.

ומאי רבותא השמיענו דאם נתעברה כשהיו לה בעלים. אם ילדה כשאין לה בעלים.

דפשיטא דפטורה מן הבכורה דבפטר רחם תלא רחמנא. אך הנראה לענ"ד דנקט גר שמת ואין לו יורשים לאשמועינן דאף בגונא דרק העובר היה של הגר ומת ואין לו יורשים דפטור.

דבבהמת המדבר לא משכחת לה כה"ג כמשכ"ל: וראיתי בספר מנחת חינוך מצוה י"ת דברים שאינם מובנים לי וז"ל, ומבואר בש"ס דממעטין שותפות עכו"ם מבקרך כו'. ובחולין פרק רה"ג דר' אלעאי סובר דגם שותפות ישראל פטור.

ויליף מבקרך דהיינו שלו לבד. ולפ"ז צ"ל דוקא שלו כמו גבי לולב דהתורה כתבה לכם ושותפות לא הוי לכם כמבואר בסוכה.

וגם הפקר לא הוה שלו. וכן בחמץ דנפ"ל חמץ של אחרים מלך.

א"כ בהפקר אינו עובר דלאו שלך הוא. א"כ כיון דצ"ל שלו בודאי בהמת הפקר שילדה בכור אינו קדוש ופטורה מבכורה דלאו שלו היא.

אבל לרבנן דפסקינן כוותייהו דדוקא שותפות עכו"ם פטור. אבל שותפות ישראל אינו פטור אע"ג דלא הוה בקרך כו' וכמו לולב דלא הוה שלו בשותפות.

א"כ מיעטה התורה דוקא עכו"ם וגם הקדש כמבואר בש"ס. אבל הפקר אף דלא הוה שלו מ"מ חייב.

והוה כמו חלה דמעטינן של עכו"ם ושל הקדש מעריסותיכם תרי זמני ושותפות ישראל וכן עיסת הפקר שנתגלגלה בעודה הפקר לא מצינו שיפטר מהחלה. כיון דא"צ לכם לא נתמעט הפקר רק הקדש ועכו"ם דאיכא קראי.

וזה לכאורה פשוט. א"כ נראה בפשיטות לדידן בהמת הפקר שילדה בכור ואח"כ זכה אחר בודאי הבכור קדוש כמו כל הבכורים.

ואפילו בעודו הפקר אסור לשוחטו בחוץ ולגוז ולעבוד כמו בכור גמור עכ"ל. דמלבד מה שמפורש ברמב"ם בפרק ח' הל"ו מהלכות בכורים ובטור ובש"ע יו"ד סימן ש"ל סעיף ז' אם הפקירה ונתגלגלה בעודה הפקר ואחר כך זכה בה פטורה.

ויעיין מש"כ בפ"ה המשניות להרמב"ם חלה פרק ט' מ"ט. והא אמרינן שם בחולין (דף קל"ה) דמשו"ה מחייבין שותפות ישראל בבכורה משום דכתיב ובכורות בקרכם וצאנכם לשון רבים.

אבל גם אם נכתב בלשון רבים צריך להיות שלו דנהי דמרבין אף אם אינו כולו שלו לבדו. אך מ"מ צריך שיהי' שלו במקצת אף בשותפות עם אחר.

אבל לא דהפקר דזה אף במקצת אינו שלו. ומה שכתב בלולב דהתורה כתבה לכם ושותפות לא הוי לכם כמבואר בסוכה.

הנה בסוכה אין זה מבואר. אך בבבא בתרא (דף קל"ז ע"ב) וז"ל הרשב"ם בד"ה ואם לאו לא יצא דכתיב ולקחתם לכם משלכם.

שיהא כולו שלו ולא שמקצתו שלו. דאע"ג דדרשינן בשחיטת חולין (דף קל"ה) בגדיכם, עריסותיכם, תרומותיכם, לרבות טלית של שותפין כו'.

ה"ה נמי אי הוה כתיב הכא פרי עץ הדרכם. אפילו של שותפות.

אבל כיון דכתיב לכם צריך שיהא כולו שלו כו' עכ"ל. ובכל אופן למימר דהיכא דשותפים חייבים גם הפקר חייב.

זו לא שמענו: עוד כתב כת"ר וז"ל, ויש להעיר מהא דאמרינן בתמורה (דף ח') ובסנהדרין (דף קי"ב) מיתבי ר"ש אומר בהמתה פרט לבהמת בכור ומעשר כו' תיפוק

לי' משללה ולא שלל שמים. ולא קאמר דאצטריך למעט כשנולד בכור לבהמת עיר הנדחת אחר שכבר נגמר דין דהוי שללה שכבר היתה הבהמה של עיר הנדחת וממעט לבהמת בכור דלאו בהמתה הוא לפי שקדוש הוא לגבוה.

ומוכרת מזה דבהמת הפקר פטורה מבכורה. ובהמה של עיר הנדחת שנגמר דינה אין לה בעלים וכבהמה של הפקר דמי ואין נוהג בולדה דין בכורה.

וע"כ הא דאמר פרט לבהמת בכור. היינו בנולד הבכור קודם שנעשית עיר הנדחת ופריך שפיר דהיינו שלל שמים עכ"ל הדר"ג.

ולענ"ד נראה דאין זה מוכרת. דממ"נ אם העיקר הוא איך הוא בשעה שנגמר הדין.

וא"כ אף דאח"כ נולד הבכור הא בשעת גמר דין הוא בין שללה בין בהמתה. ואם העיקר הוא איך הוה בשעת הריגה.

הא אז לא הוה לא שללה ולא בהמתה. ואם כן אם נאמר דהא דאמר ר"ש בהמתה פרט לבהמת בכור היינו שנולד אח"כ.

א"כ ס"ל דהעיקר הוא איך הוא בשעת הריגה מקשה שפיר תיפוק לי' משללה ולא שלל שמים. דעכשיו בשעת הריגה הוא כבר שלל שמים.

ומדברי התוס' בחולין (דף ק"מ ע"א) בד"ה למעוטי משמע דהעיקר הוא אם הוא שללה בשעת גמר דין. שכתבו וז"ל, וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישה והקריבה אם הוא קרבן כשר כיון דלהריגה קיימא עכ"ל.

והא קשיא להומשום דכתותי מכתת שיעורא יעיין מש"כ במהרש"א. ואי נימא דאם העיקר הוא בשעת הריגה אם כן כבר היא שלל שמים.

ואף דאמרי' בסנהדרין (דף קי"ב ע"ב) דקדשי מזבח ימותו. היינו משום מאיסותא להקריב קרבנות של רשעים.

אבל אין כאן כתותי מכתת שיעורא. ומשמע מזה נמי דבכור שנולד אחר גמר דין ג"כ להריגה קאי.

כיון דהיה שללה בשעת גמר דין: עוד כתב הדר"ג להביא ראיה דבהמת הפקר פטורה קן הבכורה וז"ל, ועמ"ש התוס' בבכורות (דף י"ג ע"א) בד"ה קנה גבי ישראל שנתן מעות לארמאי קנה וחייבת בבכורה דאצטריך לאשמועין דחייבת בבכורה. דלא תימא קנה מספק או דרבנן.

ואס"ד דבהמת הפקר חייבת בבכורה לא מוכח מהא דחייבת בבכורה דקנה קנין גמור. דהא אמרינן בבבא בתרא (דף נ"ד) ארמאי מכי מטא זוזי לידי' אסתלק לי' כו'.

וכיון שנתן מעות לארמאי בבהמתו אעפ"י שלא קנה ישראל אותה כבר יצאת מרשות הארמאי מכי מטא זוזי לידי'. ומוכח דבהמת הפקר פטורה ואי לא קני ישראל קנין גמור היתה פטורה דהפקר פוטר מבכורה עכ"ל.

ולכאורה הא בשיטה מקובצת שם בכ"ב כתב בשם תוס' הרא"ש ז"ל דרק גבי קרקע אמרינן הכי. ועיין בהגה' אשר"י ב"ב פרק ג' סימן ס"ה.

וכן כתב הטור והרמ"א בחו"מ סימן קצ"ד דבמטלטלין קנה בנתינת המעות. א"כ אין שם כלל הפקר.

די"ל דהיינו דהישראל הלוקח סומך דעתו וקונה. אך הארמאי בודאי מסתלק גם במטלטלין אף אם לא הי' הישראל סומך דעתו.

ואם כן אי נימא דאינו קונה בנתינת המעות והארמאי מסתלק ממילא הוה הפקר. וא"כ שפיר י"ל דאס"ד דבהמת הפקר חייבת בבכורה לא מוכת מהא דחייבת בבכורה דקנה קנין גמור.

אלא דמדברי התוס' אין ראי' לענ"ד. דאינהו דייקו יתור הלשון דקאמר וחייבת בבכורה. דמשמע דמשום הך קנין חייבת בבכורה לאשמועינן דקנה קנין גמור: אלא דבפשוטו מוכח דהפקר פוטר מבכורה. מדקאמר בבכורות שם ר' יצחק בר נחמני כו' ישראל שנתן מעות לעכו"ם בבהמתו בדיניהם אעפ"י שלא משך קנה וחייבת בבכורה.

ומדשקלו וטרו אי כסף קונה מעכו"ם משמע דאי אינו קונה בכסף מעכו"ם פטורה מן הבכורה. ומכ"ש לפי מה שפסק הרא"ש בפרק ב' דבכורות סימן א' והרמב"ן בהלכות בכורות דישאל שנתן מעות לעכו"ם בבהמתו אם לא משך לא קנה ופטורה מן הבכורה. וכן כתב בהלכות גדולות. ואי נימא דבהמת הפקר מחויבת בבכורה.

אם כן אף דהישראל לא קנה הבהמה. מ"מ הארמאי הא מסתלק ממנה בקבלת הכסף והיא הפקר ומ"ט פטורה מן הבכורה.

א"ו דהפקר פוטר מבכורה. ומפורשים הדברים בתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל בסימן רכ"ה וז"ל, ולר' יוחנן דאמר לעמיתך בכסף ולכותי במשיכה.

ישראל שנתן מעות לכותי בבהמתו פטורה דהא לא משך. ואפילו נהגו לקנות בכסף וכותי מדשקיל מסתלק לי'.

מ"מ ברשותי דישאל לא קאי להתחייב בבכורה שהיא דאורייתא עד דמשיך כדינא דאורייתא עכ"ל. משמע מדבריו מפורש דדוקא אם הבהמה היא ברשותי דישאל אז מחויבת בבכורה.

אבל אם אינה ברשותי דישאל אף דכבר יצתה מרשותי דעכו"ם פטורה מן הבכורה: ידידו ואוהבו דוש"ת חיים פישל עפשטיין התופ"ק סייני יצ"ו. סימן מה.

להרה"ג אבד"ק ליסקאווא הי"ו: בדבר אשר כתב שבבית הקברות בעירו נמצאים אילנות גדולים הראויים לבנין ויש לחוש שא"י יקצצו האילנות על כן יש בדעת הבעה"ב לקצץ האילנות לצורך בנין בהמ"ד בעירו. הנה מפני שטרידנא א"א לי עתה להאריך בזה.

אך אעיר בזה מעט מפני כבוד כת"ר: הנה כבר מבואר בש"ך יו"ד סימן שס"ח ס"ק ד' שמותר ליהנות רק אם האילן נטוע במקום שאין בו ספק קבר ומה שכתב דיקשה הא יניקת האילן הוא ט"ז אמה כמבואר בבבא בתרא (דף כ"ז). וא"כ אף האילנות שעומדים על הקבר הא יונקים הם גם שלא מן הקבר.

דהא יונקים הם ט"ז אמה והוה זה וזה גורם ומ"ט אסור. כבר בא זכר קושיא זו בספרים. ולענ"ד נראה דלא קשה דהא אם יש בכח האיסור לבד לעשות הפעולה בלא ההיתר אז זה וזה גורם אסור. כמבואר בערלה פרק ב' משנה ט' ובע"ז (דף ס"ח ע"א) שאור של חולין שנפל לתוך עיסה וחמצה ואח"כ נפל שאור של תרומה או שאור של כלאי הכרם ויש בו כדי לחמץ אסור.

וכן פסק הרמב"ם בפרק ט"ז הלכה ט"ז מהל' מאכלות אסורות. וכן כתבו מפורש התוס' בע"ז (דף מ"ט) ד"ה עד וז"ל, עד שיהא באיסור כדי לחמץ.

פירוש ואז אסור אפילו יש בהיתר נמי כדי לחמץ עכ"ל. וכ"כ שם (דף ס"ת ע"ב) ד"ה לר"ש.

וכ"כ הט"ז ביו"ד סימן פ"ז ס"ק י"ג ובש"ך שם ס"ק ל"ו. והא דמשמע מהתוס' בפסחים (דף כ"ז ע"א) ד"ה עד דאף אם יש באיסור לחוד כדי לחמץ ג"כ אמרינן זה וזה גורם.

עיינ במהרש"א שם. כבר כתב בפליתי סימן פ"ז ס"ק כ"א שכונתם הוא לא מן שם זה וזה גורם.

רק מטעם דהוה נותן טעם לפגם. כיון דיש בהיתר כדי להחמיץ ע"ש: וכזה יש לתרץ לכאורה גם כן בהא דתקשה עלה דאיתא בגיטין (דף כ"ב ע"א) אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחוצה לארץ טבל וחולין מעורבין זה בזה דברי רבי.

ופסק כן הרמב"ם בפרק א' הלכה כ"ד מהל' תרומות. ואמאי הוה טבל וחולין מעורבין זה בזה הא פסק הרמב"ם בפרק י' מהל' מעשר ובפרק ז' מהלכות ע"ז דזה וזה גורם מותר.

וכאן הוה זה וזה גורם היניקה דארץ ישראל והיניקה דחוצה לארץ. ולפי מה שכתבתי לעיל כל זה ניחא לכאורה.

דהכא כיון דיכול האילן לגדל מהיניקה של ארץ ישראל לבד. לכן לא הוה זה וזה גורם: אלא דא"כ היה לנו לפסוק דכולו טבל.

כיון דיכול לחיות מהיניקה של ארץ ישראל לבד. ועוד דמקשה שם בגיטין מהא לאביי דס"ל דבתר נקבו אזלינן.

ומשני לא מקצת שרשין בארץ ומקצת שרשין בחוצה לארץ. והא אביי קאמר בפסחים (דף כ"ז ע"א) את"ל זה וזה גורם אסיר רבי היינו ר"א.

וא"כ איך ס"ל לרבי דטבל וחולין מעורבין זה בזה. הי' לו לומר דכולו טבל.

כיון דהוה זוז"ג אי זה וזה גורם אסור: והנראה לענ"ד דהכא ליכא למימר כלל דין דזה וזה גורם דהנה עיקר דין דזה וזה גורם הוא היכא דשניהם בין האיסור בין ההיתר עושים פעולה ביתד. ואי אפשר לומר דאתד עושה פעולה בחלק מהדבר והשני עושה הפעולה בחלק אחר מהדבר.

כ"א ששניהם עושים הפעולה בכל הדבר. כמו בהך דע"ז (דף מ"ת ע"ב) דהזבל והקרקע הוו זה וזה גורם דהתם א"א לומר דבמקצת מן הזרעים עושה הפעולה רק הזבל לחוד ולא הקרקע, ובמקצתם עושה פעולה רק הקרקע לחוד ולא הזבל.

דהא בלא הקרקע לא הי' הזבל עושה שום פעולה ופשיט הוא דהקרקע עושה פעולה בכל הזרעים וגם הזבל עושה פעולה בכל הזרעים. ובמקום שהקרקע עושה הפעולה בו גופי' עושה הזבל הפעולה.

ומשו"ה הוה זה וזה גורם. וכן בשאור של תרומה ושל תולין שחמצו העיסה שידוע שטבעו של השאור שמחמץ כל העיסה ובאופן זה הוה זה וזה גורם.

וא"א לומר בהא דמקצת העיסה נתחמצה מהשאור של תרומה ומקצתה מהשאור של חולין. דידוע דכל אחד מהשאור עושה פעולה בכל העיסה.

דכל שיש שאור יותר כל העיסה מתחמצת ביותר אבל אי הוה אמרינן דחתיכה מן העיסה נתחמצה מהשאור של תרומה וחתיכה אחא ממנה נתחמצה מהחולין באופן זה לא הוה זה וזה גורם. דהתם חד גורם הוא כל אחד גורם לבדו בהחתיכה שהוא עושה הפעולה.

ולפי זה התם בגיטין אם הי' כל אחד מהשרשים מוליך היניקה בכל הפירות. אז הי' שייך בזה דין זה וזה גורם.

וכן בכל מקום דאמרינן זה וזה גורם דשני הגורמים עושים הם הפעולה ביחד. במקום שהגורם האחד עושה הפעולה במקום הזה גופי' עושה גם גורם השני פעולתו ואין זה בלא זה עושה שום פעולה במקצת בלא גורם השני.

אך התם מהא דקאמר רשב"ג הגדל בחיוב חייב והגדל בפטור פטור. שמעינן מזה דכל שורש מוליך יניקתו לבדו ומיניקתו גדלים הפירות בלא סיוע יניקת השרשים האחרים. ואף לרבי דס"ל דהיניקה מתערבת. היינו דאפשר דמהיניקה של השרשים שמצד מזרח גדלים הפירות בצד מערב.

ובירושלמי פרק א' הל"א דערלה מוכח דטעמי' הוא משום דשרשים יונקים זה מזה. אבל מ"מ גם לדידי' אפשר דגדלים פירות אלו מיניקת שורש אחד בלי סיוע יניקה אחרת.

ופירות אחרים באותו אילן גדלים מיניקת שורש אחר ג"כ בלי סיוע. וכן משמע מדברי רש"י בד"ה טבל וחולין מעורבין זה בזה.

אין לך פרי באילן הזה שאין מקצתו מן הארץ שהוא טבל ומקצתו מחוצה לארץ שהוא חולין כו' עכ"ל. לא קאמר דהפרי היא מן הארץ ומחוצה לארץ.

דאז הוה משמע דכל הפרי היא מיניקת שניהם ביחד וכל מקצת ומקצת של הפרי יש בו מיניקת ארץ ישראל ומיניקת חוצה לארץ. אלא קאמר שמקצתו הוא מן הארץ ומקצתו מחוצה לארץ.

דהיינו שאותו המקצת שהוא מן הארץ הוא מן הארץ לחוד בלי סיוע מהיניקה של חוצה לארץ. ואותו המקצת שהוא מחוצה לארץ הוא מחוצה לארץ לחוד בלי שום סיוע מיניקת הארץ.

ואם כן לפי זה לא שייך כאן כלל דינא דזה וזה גורם. דבכל מקצת ומקצת חד גורם הוא. דבאותו המקצת שיש בו יניקת ארץ ישראל אין בו מיניקת חוצה לארץ. ומשו"ה ס"ל לרבי דטבל וחולין מעורבין זה בזה.

וזה ברור: שוב בא לידי בשאלה ספר באר יצחק וראיתי בחלק יו"ד סימן ל"א שגם הוא הקשה בהך דאילן שמקצתו בארץ כו' אמאי לא נימא זה וזה גורם. ותירץ על פי דברי הר"ן דהא דזה וזה גורם מותר משום ביטול נגעו בה.

אם כן לפי מה שכתב הר"ן בנדרים (דף נ"ב) דהיתר בהיתר לא בטל. ולפי זה י"ל דה"ה באילן שמקצתו בארץ ישראל.

דהא בעת גידולו אין בו איסור כלל לא אמרו בו זה וזה גורם עכ"ד. והנה הסברא ההיא מפורשת בחידושי הר"ן בחולין (דף ס"ט) בהך דבן פקועה הבא על בהמה.

שכתב דלא שייך דין זה וזה גורם דהרי כאן שניהם היתר רק דאין שחיטה מועלת עכ"ד. ולענ"ד תקשה לפ"ז מהא דאמרינן בסוטה (דף מ"ג) ילדה שסיבכה בזקנה בטלה.

ועיין בע"ז (דף מ"ט ע"א) ברש"י ד"ה והבריך ותוס' ד"ה שאם. והא בהילדה אין איסור ערלה דהא אין איסור ערלה בעצים.

ואעפ"כ אית בה דינא דזה וזה גורם וביטול. כיון דיש בהן איסור מצד הדין שהפירות שלהן יש בהן איסור ערלה.

הכא נמי בהאילן שמקצתו בארץ ישראל יש בו איסור מצד הדין בהא דפירותיו הם טבל. ובכונת התוס' בחולין (דף נ"ח ע"א) שכתבו דמלתא דשרי כל חד באפי נפשי לא שייך זה וזה גורם.

עיינ במהר"מ לובלין מה שכתב בכונתם. אבל בהך דבן פקועה שהוציא ידו שפיר כתב הר"ן דשניהם היתר.

דהא שניהם שוים והם היתר גמור. אלא דבהך אבר אינה מועלת השחיטה.

הא עכשיו שניהם צריכים שחיטה ואין כאן עכשיו דין ביטול וממילא אין כאן דין זה וזה גורם. ופשוט הוא.

אלא דכבר כתבתי דלא קשה דאין כאן זה וזה גורם דאין יניקת ארץ ישראל וחוצה לארץ פועלים ביחד. דכל אחת עושה פעולה במקצת בלי סיוע של הגורם השני.

ואין כאן כלל דין דזה וזה גורם: ובזה אפשר לישב מה שהקשו התוס' בחולין (דף ס"ט ע"א) דבעי התם ר' ירמ' בעובר שהוציא ידו ונשחטה אמו והוציאוהו חי וגדל. מהו לחוש לזרעו כו' מאי אבר מוליד אבר וחתיך לי' ושרי.

או דלמא מבלבל זרעי' כו' אלא פשיטא דמבלבל זרעי'. והכי קמיבעיא לן בהמה בעלמא לאו מכח חלב ודם קאתיא ושריא הכא נמי לא שנא.

או דלמא תרי איסורי אמרינן תלתא לא אמרינן. והקשו התוס' בד"ה תלתא וז"ל, תימה מאי קמיבעיא לי' והא קיי"ל דזה וזה גורם מותר עכ"ל.

ולפי מה שכתבתי י"ל דמתחילה סבר לומר דאבר מוליד אבר. דהיינו יד ימין מוליד יד ימין דכותי'.

ואח"כ אף שהדר בו ופשיט דמבלבל זרעי'. היינו דאין אותו אבר מוליד דוקא אבר דכותי' אם הוא יד ימין יהא מוליד דוקא יד ימין.

אלא דמבלבל זרעי'. היינו דאפשר דאותו אבר מוליד אבר אחר.

דהיינו יד ימין מוליד יד שמאל או רגל או אבר אבר. ואם כן אותו אבר עושה פעולתו בהלידה לבדו בלא סיוע אברים אחרים ולא שייך כאן דין דזה וזה גורם.

והא דכתב בפ"י רבינו גרשום וז"ל, או דלמא מבלבל זרעי' ואסור כולי' דאותו אבר פשיט איסורי' בכל הגוף עכ"ל. כונתו דמשום אותו אבר אסור כל הגוף.

דכיון דמבלבל זרעי' לא ידעינן איזו חלק מהגוף נולד מאותו אבר ולכן אסור כולי': ובגוף השאלה. הנה מה שכתב כת"ר שיש לחוש שהא"י יגנבו האילנות.

אין משום זה כדי להתיר לענ"ד. דממ"נ דאם נימא דאיסור עשבים ואילנות הוא משום איסורי הנאה בודאי לא היתר בהנאה מפני שמא יגנבום.

ואם טעמא הוא משום בזיון המתים. אם כן וכי בשביל שאפשר שהא"י יגנבום ויגרמו בזיון להמתים נתיר שיעשה ישראל אותו הבזיון מקודם על כן נראה לענ"ד דאותם אילנות שהם על הקברים בודאי אי אפשר לקצצם אף לצורך בנין בהמ"ד.

וגם אלה שהם בספק הא הש"ך אוסר. ועיין בספר באר יצחק הנ"ל שהתיר אם נשברו האילנות מעצמם.

אך לקצצם לכתחילה אין להתיר וה' יעזור להם להקים בית המדרש מכספם. והואיל דטרידנא אי אפשר לי להאריך בזה: והנני ידידו הדוש"ת חיים פישל עפשטיין החופ"ק סייני יצ"ו: סימן מו.

בע"ה.

יום ה' תצא י"ב אלול תרנ"ה לפ"ק "טאווראג" יצ"ו: למע"כ מו"ר הרב הגאון כו' מוהר"ר גרשון מענדיל "זיוו" [ז"ל] הגאבד"ק טאווראב יצ"ו: את אשר העיר הדר"ג אתמול את אזני בשאלה אחת ששאלו ממנו באחד ששמע שמועה קרובה ר"ל ביום ערב שבת קודש אתר שקבל עליו את השבת. ואף דעוד הי' היום גדול.

הא קיי"ל דתוספות שבת כשבת. ואפשר דנחשוב מום הששי דהא מקצת היום ככולו.

והא גם גבי שבת קיי"ל דעולה לו למנינו כיון דדברים שבצנעה נוהג. וכיון דהוה מבעוד יום אפשר דנחשוב עוד יום ועולה במנינו.

ואף דקיי"ל בסימן ת"ב סעיף י"א ובסימן שע"ה דאם התפלל ערבית ועדיין יום מונה מום מחר ואותו יום אינו עולה לו. שאני התם דכיון דהתפלל כבר ערבית עשה היום ללילה.

אבל אם קבל השבת הא לא עשה ללילה. רק עשה אותו לשבת והוה תוספות שבת.

ומכל מקום יום הוה ועולה לו גם אותי יום. או דלמא כיון דעכ"פ נחשב ליום השבת איך נאמר דאכתי הוה יום הששי: והנה לכאורה ע"פ הסברא הא עכ"פ כבר נחשב לשבת לכל מילי ואיך נחשבהו לחול ולומר דיעלה לו ליום הששי הא ע"כ שבת הוא.

אלא דלכאורה אמינא להביא ראי' דעולה לו אותו יום. מהא דאיתא בבבא בתרא (דף ק' ע"ב) א"ל אף בשבת מותר לעשות כן כו' בעיר הסמוכה לבית הקברות דאמטוי' בין השמשות.

וכתב הרשב"ם דאמטויה ולאחר שהחשיך הי' להם לעשות מעמד ומושב בחזירתן דאכתי יום ראשון קרינא בי' כו' עכ"ל. ואם כן כיון דעדיין נחשב ליום ראשון מכלל דעולה אותו יום.

אבל באמת אין זו ראי'. דאטו אף בלילה גם כן יעלה לו אותו יום.

והא התם גם בלילה אכתי אפשר לעשות מעמד ומושב. אלא דהתם שאני דגבי אנינות אכתי נחשב ליום ראשון.

דלגבי אנינות הלילה הולך אחר היום וכמ"ש הרשב"ם שם. ומצאתי הדבר מפורש בשיטה מקובצת בשם הרשב"א שם וז"ל, ואם תאמר אם כן תקשה למ"ד ביום אחד.

יש לומר דמשכחת לה דנקבר בערב שבת ולענין אנינות הלילה הולך אחר היום וכן לענין מעמד עכ"ל: אלא דלכאורה יש לדון בזה. דהא כתב המגן אברהם באו"ח סימן רס"א ס"ק י"ג דעכשיו נוהגין לומר מזמור שיר כו' ואפ"ה אין מקבלין שבת ועושין כל המלאכות עד ברכו דמעיקרא הכי קבלו עלייהו וכ"כ בב"ח סימן רנ"ז.

אם כן אף אם קבל שבת עדיין נחשב ליום. דהא מותר במלאכה עדיין.

אלא דמצאתי בספר תוספות שבת שם שכתב בשם ספר דרך חכמה דכשאומרים לכה דודי ומסיימים בואי כלה מיקרי קבלת שבת ממש. ובזמן המגן אברהם לא היו נוהגין לומר לכה דודי עכ"ל.

ולכאורה אף אם נימא דהוה תוספות שבת. הא לא מיבעיא להמ"ד דתוספות שבת הוא דרבנן אינו נחשב ללילה אלא אפילו למ"ד דתוספות שבת הוא דאורייתא.

מ"מ הוה רק עשה ואין בתוספות איסור לאו וכתת. אם כן אינו נחשב ללילה ממש. דזה אינו.

דהא אפילו קבל תוספות שבת בתפלת ערבית גם כן לדידהו ליכא כרת. ומ"מ מבואר ביו"ד סימן ת"ב דאם התפלל ערבית נחשב ככר ליום המחרת: ונראה לענ"ד דאין קבלת שבת לחוד דומה לתפלת ערבית דהא במרדכי מו"ק סימן תקכ"ג כתב וז"ל, מי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא קודם צאת הכוכבים ושמע שמועה על מתו.

נראה להר"ם דמונה מיום של מחרת ואותו יום אינו עולה לו אע"פ שעדיין יום הוא. וטעמא הוי משום דהוי כמו תרי קולי דסתרן אהדדי.

דאחר שכבר התפלל ערבית ועשאו לילה ואחר שעשאו לילה תעשהו יום כו'. ונהי דלענין חומרא חשבינן לי' יום.

כגון אם התפלל במוצאי שבת ערבית מבעוד יום דאסור בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים. מ"מ לקולא לא אמרינן עכ"ל.

ואם כן בקבלת שבת ליכא תרי קולי דסתרן אהדדי. ושפיר אפשר לחשוב מאותו יום לא מיום המתרת.

דאף דעשאו שבת. מ"מ לא עשאו לילה.

וא דביו"ד סימן קצ"ו סעיף א' בהג"ה כתב י"א אם התפללו הקהל ערבית כו' וי"א דמותר אפילו עשאו הקהל שבת עכ"ל משמע מזה דאם עשו שבת הוא יותר חמיר מתפלת ערבית: ואם בתפילת ערבית כבר נחשב מיום המחרת. מכ"ש בקבלת שבת.

דזה אינו.

דכונת הרמ"א הוא דאפילו אם עשו הקהל שבת היינו עם תפלת ערבית גם כן. וכן הוא מפורש באגור שהוא המקור לדברי הרמ"א וז"ל, ואפילו בערב שבת אחר תפלת ערבית וקבלת שבת עכ"ל.

אבל מקבלת שבת לחוד בלא תפלת ערבית אינו נחשב ללילה: