

ספר

מענה לאגרות

אשר בו נתתי מענה על יותר ממאה וששים שאלות שנשאלו בספר
שו"ת אגרות משה והוכחתי שהמחבר הזה הכשיל את הרבים
באופן מחריד בהתרת הרבה איסורים חמורים ומעך בכל הוראותיו
או בדבר משנה או בשיקול הדעת וסברא וחזרתי על כל ענין לבררו
להלכה ולמעשה

בעזר המלמד לעמו ישראל חקים ישרים ומשפטים צדיקים

— יום טוב הלוי שווארץ

רב דס"ק נחלת יעקב קווינס, נוא יארק



נוא יארק

שנת תשל"ד לפ"ק



Copyright © 1973 by Rabbi Jontew Schwarz
Printed in the United States of America

הקדמה

וגם לאחר פטירתו ישתו ממעינו את המים המרים המאירים האלה. וע"כ חיל ורערה אחזוני בהגיע ידי סידור הנדפס בארז"ק ובתוכו גם לקוטי דינים הנלקחים מספר אגרות משה, וא' מפסקי הלכותיו הנדפסים בסידור זה היה, שמי שנחלה מחמת צינור ומדת החום שלו הוא קרוב למאה וא' ואומר שיחללו שבת עבורו, רשאים לחלל שבת עבורו, ובתינוק אף אם החום הוא רק יותר ממאה מחללין עבורו. ואמרת לנפשי, לא די שגרים בהוראה משובשת זו שרבים מיהודים כשרים ותמימים באמעריקא מחללין שבת ללא צורך, השיגה ידו גם לארצה"ק, לגרום גם שם שהרבה יכשלו בחילול שבת. שהרי זה דבר ידוע לכל, שהרבה אנשים עם חום כזה אף אין חולכים לדופא, רק לוקחין אספירין ומועיל להם. ואף תינוקות ידעין שאין להחשיב זאת לסכנת נפשות לעבור בשביל זה על מחלליה מות יומת. וראה מה שכתבתי בזה בספרי לקמן סי' מ' יעו"ש. ולא באתי כאן אלא להראות, איך שאף בענין חמור כחילול שבת מיהר להורות להקל, ועוד הדפיס הוראה זו והפיץ אותה על פני תבל, ולא הרגיש שום אחריות לשאול עכ"פ את פי הרופאים. שהרי ידוע מה שכל הרופאים אומרים שמדת החום שהוא רק מעט יותר ממאה לא נחשב חום כלל אצל תינוק. והוא מחסרון ידיעה זו, טעה לחשוב דמסתמא אצל תינוק צריך להיות החום נמוך טפי מבגדול, ואף אם החום אצלו רק מעט יותר ממאה נחשב חום גבוה ביותר, וע"כ הורה שעל חום כזה מותר לחלל שבת.

ומ' ידוע כמה כבר נכשלו על ידו בחילול שבת במלאכות דאורייתא רק בשביל טעות זה לבד.

ומ' ידוע כמה יכולים להכשל ח"ו באיסור אשת איש החמורה, שמרבה ממזרים בישראל, על ידי מה שהכשיר בספרו גט, שמסדר הגט היה רבאי קונסרבטיבי. ועיי' בספרי סימן קסט שהזכחתי שם באופן ברור וגלוי שהתיר כאן א"א גמורה לעלמא יעו"ש. ובהיתר זה פתח ג"כ פתח רחב להרבאים הקונסרבטיבים הכופרים בתורה שבע"פ, שיאמרו הלא ר' משה הכשיר גט שלנו, ואין לך סכנה לדחינו יותר מזה.

בראשית ספרי זה, אשר לא היה עוד עד הנה כמתכונתו בדברי הימים לבני ישראל, עלי להודיע לרבים כי שלשה סיבות הם שהביאני לגשת למלאכה זו. הא' להסיר מכשול מרבים, והב' לתבוע עלבונה של תורה, והג' לעורר את בני עמנו כי עת לעשות לה' שלא תשתכח ח"ו תורה מישראל. וכדי להקל על הקורא אחלקם לפרטים ואבאר כל פרט ופרט לעצמו כפי אשר תשיג ידי בס"ד.

להסיר מכשול מרבים

נצטוינו בתורתנו הקדושה ולפני עוד לא נתן מכשול, ואמרו רבותינו ז"ל שכל המכשיל את חבירו בעבירה שלא היה אפשר לחבירו לעבור עליו בלתי סיוע שלו הרי זה עובר בלאו זה לפי שאין לך מכשול גדול יותר לאדם ממה שעשה עבירה, ומכיון שהוא היה הגורם לכך, הרי זה דומה למי שהניח אבן לפני העור והעור נתקל בו ונפל וניזוק, שאלמלא שהניח את האבן לא היה נופל העור, וכסה ממש בעבירה שהכשילו. ונמצא שמי שמורה הלכות לרבים והורה לרבים על דבר האסור שהוא מותר, והרבים האמינו לו ואכלו בסוברים שהוא דבר המותר כמו שהורה המורה, ובאמת הוא דבר האסור, הרי נתן המורה מכשול להרבה עורים וגדול עונו מנשוא. וזה כוונת אימרום ז"ל במס' סוטה כי רבים חללים הפילה זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. והיינו, כיון שלא הגיע להוראה א"כ יאמר על טמא שהוא טהור ועל דבר האסור שהוא מותר, ונמצא שרבים הם הנופלים על ידו וחוטאים, וכבר אמרו כל המחטיא את חבירו קשה יותר מההורגו.

ואם אמרו זה על מורה שהורה שלא כהלכה להשוואלים אותו פא"פ, כ"ש מי שהעלה הוראות לא נכונות חרותים עלי ספר שהחטא שלו גדול הרבה יותר מן הראשון. שהרי הראשון א"א להכשיל אלא להשוואלים אותו, אבל השני כיון שהספר שלו נפוץ בכל העולם מי יוכל לשער גדול ההפסד והנזק בזה, ועוד הראשון א"א לו להכשיל אלא את בני דורו, אבל השני השאיר בספרו תקלה גם לדורות הבאים,

כיון רעל פי דעתה המשובש וחינוך הכפירה שלה אין אכילת האיסורין חטא כלל, ומה שאביה אינו רוצה לאכול איסורין אין אצלה יותר משגעון בעלמא כמו שלמדה בבית הספר של הקומוניסטים. וא"כ, כשיהיה קשה לה להשיג בשר כשר ודאי תחשוב בהעתה שטוב וישר להאכילו גבילה כדי שיהיה בריא, וכיון שאביה הזקן יסבור שאוכל כשר א"כ לא תצער אותו בזה כלל ואין בזה לדעתה אלא חסד גמור.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור הזרעה מלאכותית ע"י מה שיסמכו על היתירו, ועיין בספרי סימן קסו, שהתכחתי שם באופן ברור, שאיסור חמור הוא מדינא, יעו"ש. והגם שאין עניני כאן לחזור על הדינים אשר כבר נתבארו בפנים הספר, רצוני כאן לעודד, שכל מי שיש לו מעט שכל הישר, אף אם לא למד מעולם ש"ס ופוסקים, א"א שיעשה טעות כזה, ורק מח משובש ומבולבל יכול לעשות טעות כזה. שהרי ידוע שמה שאנחנו רחמנים הוא מצד שבני רחמנים אנחנו, ויירשנו המדה הזאת מאבות אבותינו ואמות אמותינו עד אברהם אבינו ושרה אמנו. ומה שאמרו רבותינו ז"ל דאפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון, פירשו המפרשים דהיינו במצות צדקה וגמילות חסדים שירוששה היא לנו מאבותינו, וככה יירשנו מאבותינו ואמותינו מרת הבושה והצניעות, כאומרים ז"ל בנדרים דף כ' כל מי שאין לו ברשת פנים בירוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני, ובש"ס יבמות דף ע"ט ג' סימנים יש בישראל רחמנים ביישנים גומלי חסדים כל מי שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להרבק באומה זו, ופרש"י בד"ה הרחמנים ז"ל והני גבעונים כיון דלא מרחמי אינן ראויין לידבק בהן מיד גזר עליהן דוד לכך נאמר והגבעונים לא מבני ישראל המה עכ"ל. הגם שלא גזר רוד חתנות על הגבעונים אלא משום דלא מרחמי, ואם יתחתנו אתנו יירשו הבנים הנולדים מהם את מדותיהם, כי האב הוא שותף ביצירת המרות של הבן כמו האם, ויאבדו הבנים הבאים אחריהם לגמרי את המדות הטהורות הללו.

ועיין בש"ע אבן העזר סימן ב' סעיף ב' ז"ל כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחילה ואף על פי כן אם ראית ב' משפחות שמתגרות זו בזו תמיד או ראית שהיא בעלת מצה ומריבה תמיד או ראית איש שהוא מרבה מריבה עם הכל ועז פנים ביותר חוששין להם וראוי להתרחק מהם שאלו סימני פסלות הם וכך' וכן מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור א"א, ע"י מה שהתיר אשה לעלמא בגט שנשלח על הבי דואר וההרשאה נכתבה על שני ניירות, ועיין בספרי סי' ק"ע שהוכחתי שם שהיא אשת איש גמורה, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל ח"ו באיסור א"א החמורה, ע"י מה שהתיר א"א לעלמא בלא גט דמכיון שבעלה נשתטה לאחר הנישואין, וגם נשתטה כבד פעם אחת איזה שנים לפני הנישואין, הוי קידושי טעות, ועיין בספרי הנוכחי סימן קסה, שהוכחתי שם שהורה כבוד פשוט, ולא ידע הפוסקים, והתיר א"א לעלמא בלא גט, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל ח"ו באיסור א"א החמורה, ע"י מה שהתיר אשה שבעלה אין לו גבורת אנשים בלא גט, ועיין בספרי הנוכחי סימן קסה, ותמצא איך שהכיתיו על קרקדו והראיתי שנעלם ממנו תשו' הרא"ש שמפורש בו שצריכה גט.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באכילת נבילות וטריפות, ע"י שיסמכו על מה שהורה שמתור לאבות זקנים לאכול בשר אצל בניהם אפילו הם מומרים לכל התורה כולה, וגם אפיקורסים גמורים. וזה לשונו בספרו חירו"ד סימן נד, ולכן בשעת הדחק ולאנשים חלושים יש להקל אם יודע בברור שקיים ליה בגזה מצד טבעותיה ומנהגיה באיזה נסיונות שלא תכשילהו לסמוך עליה ולאכול ממה שמבשלת בעדו ואמרה שעשתה בהכשר אבל לאחרים ושלא בשעת הדחק ולבריאים יש להחמיר עכ"ל. הגה שמתיר מדינא לסמוך על פיה ולאכול ממה שמבשלת בעדו ואמרה שעשתה בהכשר, אפילו היא קומוניסטין וכופרת באלקי ישראל ח"ו, כמו שמדבר שם למעלה, רק ע"פ אומרנא שלו שע"פ מה שמכיר אותה ברור אצלו שלא תשקר ותכשילהו, ורק שלא בשעת הדחק יש להחמיר, וזאת אומרת, דאף מי שסומך על סברא זו שלא בשעת הדחק, עושה מדינא רק שאינו מן המחמירים, ועיין בספרי סימן קו שהוכחתי שם שהוראה זו היא היפוך כל הפוסקים, שמפורש בדבריהם שאין עד פסול נאמן באיסורים לעולם, ואפילו הוא איש טוב, וגם איש שאינו משקר, וא"כ הוא ספק גבילה דאורייתא, יעו"ש. ומלבד שהורה בזה נגד הלכה, אף בעה"ב פשוט שיש לו מעט שכל הישר לא יטעה טעות כזה, לסמוך א"ע בספק נבילות וטריפות אאומדנא והשערה שלו, ואדרבה, הדעת נותנת דבשביל שהיא טובה בטבעה נחשדה טפי שתכשילהו בנבילות,

רק שהיתה אנוסה, וא"כ כ"ש שלא היה עולה על דעת שום אדם להביא לכתחילה לעולם בנים כאילו, שאביהם הוא עמ"ם. ועוד, הרי לא אמרו הולד כשר אלא בדיעבד שכבר אירע, ומאחר שכבר אירע ונולד בן ההולך בדרכי יהדות אמרינן בהדי כבשי דרחמנא למה לך, והעמידו חכמים אדאורייתא שהולד כשר, משא"כ לעשות מעשה לכתחילה להביא בנים כאילו לעולם, מאן דכר שמיה, ובפרט אם כל הנשים שאין להם בנים יעשו זאת, בע"כ יביא זאת להתבוללות ח"ו, ואין לשער האסון שיוכל לבא מתוך היתר זה.

ומ"י יודע כמה חתנים וכלות יחשבו בלבם, מאחר שר' משה הורה שבאם הוציאו הבתולים על ידי אינסטרומענט ולא מצאה אח"כ דם פטורה מלפרוש כלל, א"כ אפשר לילך קודם החתונה לרופא והיו פטורין מדין פרישה, ועיין בספרי סימן קיט שהראיתי טעותו בזה, יעו"ש, היתר זה מביא ממילא למכשול בכמה איסורים כמובן.

ומ"י יודע כמה כבר נכשלו על ידו באיסור גילוח בחול המועד, ועיין בספרי סימן מה, מה שהכיתו על קדקדו בזה, יעו"ש, ורצוני כאן רק להוסיף מה שמצאתי כתוב אח"כ בענין זה בתשו' חתם סופר חא"ח סימן קנד, בדבר מה שהתיר הנוב"י גילוח בחוה"מ ע"י פועל עני שאין לו מה לאכול, וכתב שם ע"ז החת"ס ד"ל וראה והביטה כי הגאון נב"י המתיר לא כ' אלא להוראת שעה להחליטים בין השרים ולפני מלכים יתיצבו אלא שכ' שהיה ראוי שלא להדפס ולפרסם היתר זה ברבים שלא ילמדו להקל לולי שחשב שקולא זו הוא גדר תורה לדעתו ומ"מ לא כ' פסק להחליט גילוח היתר בחוה"מ בזה"ז וטעם בזה כי נהי אם יראו ת"ח וגודרי גדר להפר תורה לפי הזמן והמקומות יתקבצו וישאו ויתנו פנים אל פנים או במכתבים ולכשיסכימו יפרסמו במכתבים ויחתמו תחתיו גדולי פארי הזמן כך עלתה במחשבתינו להתיר אי' דרבנן פלוני מטעם כך וכך ויעיין תקנות הקהלות ור"ת בסוף ס' תשו' מהר"מ בפראג וכהנה אבל יחיד בדורו אפי' הוא חסון כאלונים וכגובה ארזים גבהו ודבריו כראי מוצקים לא כיון להתיר אפי' מנהג קטן ממנהגי ישראל היום יאמר הוא כך וידפיסנו ויפרסמנו ומחר יאמר אחר כך בסברות חלושות צנומות דקות עד שיתירו איסור דאורייתא כאשר אירע בעו"ה בזמננו כי רבו פריצי הדור והעמידו חזון לומר הלא גילוח חוה"מ כמה מאות שנים נהגו אבותינו איסור ונצטערו ונתנוולו ועתה התירו פרושים את הדבר כן נמי נבוא

חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא עכ"ל. הנה דאף ישראל כשר שכבר החזיק לנו איזה דורות את יחוסי, שאביו ואביו ואביו ואביו כולם היו מוחזקים ליהודים מדור דור, אפי"ה כיון דחזינן שאין בו אף אחד מאילו מדות שיש בישראל אין ראוי להתחנן עמו לכתחילה, דאיכא למיחש שאין גזעו טהור, ואינו מזרע אברהם יצחק ויעקב רק מגבעונים. וא"כ איך יעלה על מחשבותינו שמותר להביא בנים לעולם שאביהם הוא ודאי נכרי.

הלא כל מה שעלתה בידינו במשך הגלות המר הארוך הזה, להיות נשאר עם של רחמנים ביישנים וגומלי חסדים, הוא רק מפני ששמרנו על טהרת הגזע שלא יתערב בתוכינו זרע של עם אחר וישחיתו את מדותינו, והלכנו כדרכו של אדונינו דוד המלך ע"ה, שראה לגזור איסור חתנות על הגבעונים משום דלא מרחמי כפרש"י הנ"ל. ואיך נציית עכשיו לדעת תורה של ר' משה שהורה לבנות ישראל הכשרות לערב דם טמא בטהור, ולטמא את בית ישראל כולו ח"ו בדם טמא ובמדות נשחתות של זרע עמלק ימ"ש, ומאן מפיס שאשה כשרה זו שתציית לפסקו של ר' משה, לא תזכה להוליד בן מאיזה רוצח באוישוויץ שהרג את אבי האשה, או אחד משאר קרוביה.

ועוד הלא נודע דבקדושת הזיווג תלוי העתיד של עם ישראל, וקידושין הוא לשון הקדש כמבואר ריש קידושין, ומה"ט פריך הש"ס שם דף ז', דנימא פשטה קידושין בכולה כדאמרינן גבי הקדש, משום דקידושין הוא ענין הקדש, ומברכין מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, וכל פגם בקדושת הזיווג ניכר בדור העתיד, כמאמר רוד המלך ע"ה, הן בעוון חוללת, וא"כ איך אפשר להעלות על לב איש אשר יש לו מעט יראת ה' בלבו, ליעץ לבנות ישראל להפנים א"ע בטומאה כזו, איזה דורות יש לצפות מטומאה כזו, ואם ישאלני אדם, א"כ איך איפסק הלכתא דעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר, אשיבנה חדא הא אמרינן ביבמות דף מ"ה ההוא דאתא לקמיה דרב אמר ליה עובד עובדי כוכבים ועבד הבא על בת ישראל מהו אמר לו הולד כשר אמר ליה הב לי ברתך לא יהיבנא לך וכו' א"ל אי הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתו וכו' וכי אתא לקמיה דרבא א"ל או גלי או נסיב בת מינך, ופרש"י ד"ה גלי צא לגלות במקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה עכ"ל. הנה ששום ישראל לא רצה ליתן לו את בתו רק משום שאביו היה עכו"ם, ואע"ג שהוא עצמו כבר נתגדל והכל ראו שהלך בדרך ה' ושמר תורה ומצות, וגם היו לו מדות טובות, וגם אולי היתה אמו ג"כ צדיקת

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור גישואין בתוך ימי אבילות, שיסמכו על מה שהורה דמשום הפסד ממון של הסעודה מותר לעשות החתונה באור ליום ג' לימי אבילות אחר אמה של הכלה, ועיין בספרי סימן קנח ותראה איך שהכיתיו שם על קדקדו, והראיתי שהורה נגד רא"ש מפורש, וגם נגד כל הראשונים, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל ולסמוך א"ע על מה שהורה, שמוותר להוציא מת משומד מתוך קברו שנקבר ע"פ צוואתו בביה"ק של עכו"ם כעכו"ם גמור, ולקברו בין קברי ישראל כשרים, ועיין בספרי סימן קס, שהוכחתי שם באופן ברור, שדבר זה הוא נגד כל הפוסקים, והוא איסור חמור לעשות כן, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור רבית דברים, על סמך מה שפסק בספרו, שמוותר למחבר ספר להדפיס על איזה דף שבספרו שפלוגי שהלוה לו מעות לצורך הדפסת ספרו יתברך מן השמים, ועיין בספרי סימן קטז, שהוכחתי בראיות ברורות שהוא רבית דברים ממש, ואולי יש בזה גם איסור דאורייתא, יעו"ש שקבעתי לזה מסמורת מכמה פוסקים.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל על ידו באיסור ברכה לבטלה, עיין בספרי סימן כז, שהוכחתי שם באופן ברור, שמה שהורה שמי שאכל פת ואינו יכול לברך בהמ"ז בע"פ וגם אין לו סדור מחריב לברך בורא נפשות הוא טעות גמור, והוא נגד כל הפוסקים, וכל המברך בורא נפשות ברכתו לבטלה, יעו"ש.

ומלי יודע כמה נכשלים במנהג החדש שהנהיגו בבתי כנסיות שבאמעריקא, שמכריזין הדפים באמצע פסוקי דמרה, על סמך שכן הורה ר' משה, ועיין בספרי סימן ט, שהראיתי שטעה בדבר משנה, והוא איסור גמור לעשות כן, יעו"ש.

ומלי יודע כמה אלפי ישראל נכשלים במנהג חדש השני שהנהיגו בבתי כנסיות על סמך הוראתו, שבאם יש בשבת אחד שני בעלי מצוה בבית הכנסת, קוראין בר מצוה א' למפטר תחלה, השני יוצא לשוק עם עשרה אנשים קודם קריאת ההפטר, ולאחר שכבר קרא הראשון את ההפטר, נכנסין העשרה שיצאו, וחוזרין וקוראין את השני למפטר, וקורא את ההפטר, ועיין בספרי סימן ל, שהראיתי ברור שאסור לעשות כן, יעו"ש.

ונתיר לחלל שבת בפרהסיא בעו"ה והקולר תלוי אח"כ בהגורמים ומש"ה לא התיר הגאון נב"י בפרהסיא ומ"מ נכשלו בה ע"כ שומר נפשו יזהר וישמור ה' רגלי חסידיו מלכד עכ"ל. הרי שכתב חת"ס בהדיא, דהנודע ביהודה לא כתב התירו אלא להוראת שעה, וגם רק להחילכים לפני השרים ומלכים, מפני שא"א לשום יחיד בדורו אפילו כגובה ארזים גבהו להתיר איזה איסור דרבנן, או אפילו רק מנהג קטן ממנהגי ישראל, זולת אם יתקבצו הרבה גדולי הדור יחדיו וישאו ויתנו פא"פ, ולכשיסכימו, יפרסמו במכתבים ויחתמו תחתיו גדולי פארי הזמן, וא"כ כ"ש אנן יתמי דיתמי, איך יעזו אחז עוז בנפשו להתיר גילוח בחוה"מ ואף לגלח בעצמו דאיסורא ודאי הוא לכ"ע, ואף הנוב"י מודה בזה, מבלי להתייעץ בזה עם ת"ח אחרים, ומה נעשה אם יעלה בדעתו למחר להתיר חרם דרגמ"ה, לפי המצב של עכשיו יכול לעשות זאת בלי מפריע, ואולי אף גרוע מזה.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל על ידו בקבלת גרות שלא בפני ב"ד של שלשה ת"ח, שיסמכו על פסקו דסגי ת"ח אחד ושני הדיוטות, ועיין בספרי סימן קמא, שהראיתי שם שהוא נגד רמ"א מפורש, והוא סילף וזיף את המפורש ברמ"א להדיא, שזיוף כזה עזר לא ראינו מעולם, יעו"ש, וטעות זה יכול להביא לנו צרות הרבה, שהרי נודע כמה צרות יש לנו בזמנינו מגרות שנעשו בב"ד של שלשה ת"ח, כ"ש אם נניח הדבר בידי הדיוטות.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור קדירת אזכרה שלא לצורך, עיין בספרי סימן קמו, שהוכחתי שם שמה שהורה בענין ראש למ"ד שנכנס לכף פשוטה של אלקיד שצריך לקדור כל השם העליון, הוא טעות גמור, והבאתי מתשו' רעק"א שכתב בהדיא שכשר הס"ת כמו שהוא, ואף א"צ תיקון, ונמצא שמי שעושה כהוראתו קודר את האזכרה שלא לצורך שאיסור חמור הוא, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל על ידו ח"ו באיסור חמור של מחיקת השם, עיין בספרי סימן קמו, שהוכחתי שם שמה שהורה בדבר הס"ת שנמצא אלינו במקום אלקינו שמוותר למחוק כל התיבה, הוא טעות גמור, והוא נגד כל הפוסקים, ולכל הפחות איכא כאן ספק לאו גמור של מחיקת השם, יעו"ש, והוא מכשול נורא לרבים.

ומלי יודע כמה כבר נכשלו בחילול שבת שלא לצורך, על סמך שיכן הורה ר' משה, שמותר לדופא ישראל לנסוע לבית החולים בשבת אפילו יש שם הרבה דופאים מומחים כמותו, ואפילו כשהחולה עצמו אינו מקפיד דוקא על דופא זה, רק משום שאיזה פקיד או איזה פקידה הנקרא נזירס בלי"א קרא במקרה לרופא זה, ועיין בספרי סימן מא, שהראיתי שם שהוא טעות גמור, וכי מפיו של הפקיד או מפיה של הפקידה אנו חיים. ומה יהיה אם איזה פקיד בבית החולים יהיה שונא ישראל, או שונא הדת, וכל כוונתו לא יהיה אלא להביא אותו לחילול שבת קודש, יהא מחוייב הדופא בשביל זה לחלל שבת. והבאתי שם כמה ראיות ברורות שדבר זה הוא חילול שבת גמור שלא לצורך, יעו"ש.

ומלי יודע כמה עשרות בתי כנסיות, או אולי מאות בתי כנסיות, שפשטו צורתן הישנה, ולבשו צורה חדשה עם מחיצה של י"ח טפחים שרואין האנשים את הנשים, ונקראת בפי כל מחיצת ר' משה, ועיין בספרי סימן יח, שהראיתי ברור שאין לדבריו שחר, ואסור לשנות מכפי המסורה לנו מאבותינו, שהוא באופן שאי אפשר לאנשים לראות את הנשים, יעו"ש. והיתירו גרם פירצה גדולה ונוראה בקדושת ביהכ"נ בכלל, כי מעיקרא עשו מחיצה של י"ח, ואח"כ נתקטן השיעור, כי כך דרכו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, ומכיון שרואין האנשים את הנשים מזמדין האנשים והנשים ג"כ יחד, זבעת שמתקבצים קהל גדול כמו ביום טוב, או כשיש בר מצוה, גם מתערבין יחד, ונתרוקנו הרבה בתי כנסיות מקדושתן הראשונה, ואין לשער גדול הקלקול בזה, ובעוה"ד יש למצוא גם יהודים המדקדקים להתפלל כל השנה בבתי כנסיות הבנויות בנוסח הישן, ובימים נוראים געשו חזנים בשכר בבתי כנסיות עם מחיצה של ר' משה, ולפעמים עוד גרוע מזה.

וגם יש הרבה בתי כנסיות שפסקו כותיה דר' משה בחדא ופליגי עליה בחדא. היינו שהעמידו מחיצה שגבוה י"ח טפחים, אבל מחצי העליון של המחיצה ומעלה הוא פרוץ מדובה על העומד, וטעמם הוא פשוט, דהגם שאמרו ריש עירובין שיעודין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ודאי לא על שיעור מחיצה זו נאמרה, ויהדעים היטב בנפשם כי על סברותיו של ר' משה אין בונים גשרים, כי סברותיו בכלל הם חלושות, ולפעמים גם מגוחכות, ועליהם הוא בונה פסקים להלכה ולמעשה, רק מכל מקום להקל מהיכי תיתי, טוב יותר לרמות א"ע שר' משה הלא התיר, וע"כ הם עושים פשרה בפסקו של ר' משה, ואומרים את הטוב לנו נקבל, היינו מה שהמציא המצאה חדשה שלא ידעו מזה אבותינו ואבות אבותינו עד עכשיו, דלאו דוקא שתהיה מחיצה למעלה מראש כל אדם רק שסגי מחיצה עד הכתפים, זה נקבל באהבה ובחיבה, אבל מה שאמר דע"כ עד הכתפים צריך להיות סתום לגמרי, זה לא נקבל כיון שהוא להחמיר, ואגן הלכה למשה מסיני שמענו הלכה לר' משה מסיני לא שמענו.

ועדים אנחנו שמיום שיצא בחידושו בענין המחיצה בבית הכנסת התחילו ללזל בקדושת בית הכנסת יותר

ומלי יודע כמה רופאים כבר נכשלו בחילול שבת שלא לצורך, על סמך שיכן הורה ר' משה, שמותר לדופא ישראל לנסוע לבית החולים בשבת אפילו יש שם הרבה דופאים מומחים כמותו, ואפילו כשהחולה עצמו אינו מקפיד דוקא על דופא זה, רק משום שאיזה פקיד או איזה פקידה הנקרא נזירס בלי"א קרא במקרה לרופא זה, ועיין בספרי סימן מא, שהראיתי שם שהוא טעות גמור, וכי מפיו של הפקיד או מפיה של הפקידה אנו חיים. ומה יהיה אם איזה פקיד בבית החולים יהיה שונא ישראל, או שונא הדת, וכל כוונתו לא יהיה אלא להביא אותו לחילול שבת קודש, יהא מחוייב הדופא בשביל זה לחלל שבת. והבאתי שם כמה ראיות ברורות שדבר זה הוא חילול שבת גמור שלא לצורך, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל על ידו באיסור הספד בחוה"מ, שיסמכו על הוראתו שמותר להאבל עצמו להספיד את מתו בחוה"מ, ועיין בספרי סימן מו, שהראיתי שם שטעה בדבר משנה, ואיסור גמור הוא, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל ויעשו נישואין באור לי"ז בתמוז מחמת שכן הורה ר' משה שמותר, ועיין בספרי סימן מח, שדבר ברור הוא שאסור, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל באיסור תספורת בימי הספירה, שכן הורה ר' משה, שמי שמתבייש לילך על חתונה בלא תספורת מותר לו להסתפר, ועיין בספרי סימן עד, שהראיתי שם ברור שהוראה זו מקולקלת היא, וקבעתי לדברי מסמורת מכל הפוסקים, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל בחילול שבת באיסורי דרבנן כמו טלטול מוקצה עיין בספרי סימן עא, ובאיסור לחבר את הבגד ע"י תחיבת המחט בב' תחיבות עיין סימן עב, ובהוצאת השעון הלוש על ידו עיין סימן לד, יעו"ש.

ומלי יודע כמה יכולים להכשל על ידו באיסור חציצה בטבילת נדה ע"י בסי' קכה, ובמנין הימים שיש לחוש לוסת עיין בסימן קלג, ובכמה איסורי אכילה ושתיה כמו חלב עכ"רם עיין בסימן קב, ובכבדים הנשקעים בדם עיין בסימן צג, ובכמה איסורי אכילה המפורדים בחיבורי אשר הקורא ימצא אותן.

ובידיעו את כל המכשולות הנודאות האלה, שמתי נגד עיני ולבי תשובת מהר"ק שורש פ"ג. וזה לשונו, בקנאי קנאת ה' צבקות על זה האיש משה קפס"לי אשר מחטיא את הרבים ומחלל ש"ש במכשול הרבים כאשר ראיתי כתוב וחתום עליו מנכברי הקהל הגדול מקושטנטינ"ה יצ"ו הלא המה מהר"ר אליה פרנס והישיש הר"ר אהרן ב"ר אביי והר"ר יצחק בר שמואל אלתירנ"ו ז"ל והר"ר אשר בכמ"ר יצחק הכהן אשכנזי והנ"ר אשר מקלונייא קיים חתימת ידם בכתב ובעל פה כאשר שמעתי וראיתי לכן אני גוזר עליו שלא יוסיף על חטאתו פשע להלוך אחר חטאותיו אלא ישוב מדרכו הרע ויאסור מה שהתיר הן ע"ד האשה שנתקדשה בתאנה הן ע"ד היבמה שהתיר בשוק בלא חליצה הן ע"ד הגט ש"מ הן על אורות האשה שהחזקה להיותה מקודשת ימים רבים וזהתירה בלא גט על פי קרובים כמבואר בכתב שבא משם חתום ומקויים כנ"ז מכל אלה יחזור בו וגם ישוב ויבקש תשובה וכפרה על חטאתו אשר חטא להתיר עריות כנ"ל כי מאד הרבה אשמה וחטאתו כבדה לכן יבקש רחמים על עצמו כי פשט את ידו בהתרת איסורים החמורים ובמה יכופר לו העון הגדול הזה אם לא בשובו מדרכיו הרעים ומעשיו אשר לא טובים ואם ח"ו ימאן משה קפס"לי לשמוע לדברי אלה יבדל מקהל הגולה ומכל ישראל ואם שמוע ישמע או טוב לו ושב ורפא לו. ועליכם ק"ק קושטנטינא וק"ק נייגרפונט ק"ק האשכנזים וק"ק טלייאן ישמרכם הש"י כולכם בכלל ופרט הנני מודיע להם וגם אני גוזר עליכם בכח הנ"ל שלא לשאול שום הוראה ולא שום דין לאיש הזה משה קפס"לי יען ראיתי לעין כי לא הגיע אפילו לרועה צאן ואינו יודע צורתא דשמעתתא ומה לנו ולסמיכתו אשר אינה ראויה לו הא לאו בתר שמא אזלינן אלא בתר טעמא אזלינן והנה אין בו לא טעם ולא ריח תורה והעד הגדול כל אותם האיסורים החמורים שהתירם וגם כשתפסו עליו על כך רואה אני דלא ידע לאהדורי סברא אפילו קצת הפוסקים שהיו מצדו כגון בהאי עובדא דנתקדש בתאנה לא הביא אפילו אחד מהם כי לא ידעום אלא הלך אחר דברי תוהו ותעתועים שכבר גזר שלא לקדש בפתות מעשרה או שאין בנות ישראל מתקדשות בתאנה וכשהראו לו רבינו משה נאלם ולא ידע להביא אחר מהפוסקים המתירים אלא אמר שלא ידע שהיו שם עדים ואולם כי אפילו ידע הפוסקים לא היו מספיקין לו להתיר כמו שבארתי בכתבי הגדול שרבו האוסרים ועוד כי האחרונים הם מהמתירים ומ"מ טוב היה לו להשען על הפוסקים המתירים מלהשען על השבושים הללו אלא

ויותר, והתחילו לזלזל מתוך כך גם בשאר מנהגי ישראל הקדושים. כי אנשים פשוטים חושבים בנפשם, לו יהא שמה שהונהג מלפנים בכל בתי כנסיות שהיה מחיצה למעלה מראש כל אדם לא היה רין רק מנהג, עובדא היא שמיום שנתפורנו בגולה עד עכשיו קימו וקבלו עליהם כל בית ישראל את המנהג הזה, ולא העזו שום אדם לבטלו, ומכל מקום בא עכשיו ר' משה ובטלו, הנה שיש מקום לבטל מנהגי ישראל הישנים באמצעיקא החדשה, וא"כ אמאי לא נבטל גם שאר מנהגי ישראל שאינם לפי רוח העת החדש. ואני כבר הבאתי למעלה מה שכתב החתם סופר בתשובה קנר, שיחיד בדורו אפילו הוא חסון כאלונים וכגובה ארוזים גבהו ודבריו כראי מוצקים, אינו יכול להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל, זולת אם יתקבצו כל גדולי ישראל וישאו ויתנו פא"פ, ולכשיסכימו כולם ויראו שהוא גדר לתורה, אז יחתמו כולם ויפרסמו זאת ברבים, יעו"ש.

ומי יודע כמה כבר נכשלו על ידו בחילול יו"ט. עיין בספרי סימן לה, שהוכחתי שם שמה שהורה שמותר להקטין את האש של הגעז ביו"ט אפילו כשאפשר לו להבעיר געז אחר לבשל עליו, הוא טעות גמור, והוא נגד רין מפורש בשולחן ערוך, שלא הותרה כבוי ביו"ט אלא היכא דא"א לו לבשל בענין אחר כלל, אבל כשאפשר לו לבשל ע"י הבערה אסור לכבות ביו"ט, יעו"ש.

ומי יודע כמה יכולים להכשל באיסור הסתכלות בשתי וערב שלהם. עיין בספרי סימן קיב, שהוכחתי שם שמה שהורה שמותר להסתכל בשו"ע שלהם הוא טעות מפורסם ונגד דין מפורש בש"ע, דשו"ע שלהם דינו כע"ז גמור לכל דבר, יעו"ש.

ומי יודע כמה יכולים להכשל על ידו בכמה איסורי קריבה של גדה. עיין בספרי סימן קכ, ובסימן קכא, יעו"ש.

ומי יודע כמה כהנים יכולים להכשל על ידו באיסור שגזרו חכמים שלא לילך בתוך ד"א של מת. עיין בספרי סימן קסב, שהוכחתי שם שמה שהורה שמותר לכהן שהוא קרובו של המת אע"ג שאינו מו' קרובים ללוות את המת עד הקבר אפילו כשיצטרך לילך בתוך ד"א של קברות, הוא טעות גמור, יעו"ש.

ומי יודע כמה יכולים להכשל על ידו בכמה ריני אבילות. עיין בספרי סימן קסג, ובסימן קסד יעו"ש.

זה אמר כה וזה אמר כה, לא היה המחלוקת אלא בעסק הלכה לבד, וע"ד שאמרו את זה בסופה אילו שני ת"ח שמתווכחים זא"ז בהלכה ולבסוף נעשו אוהבים זל"ז. אבל מעולם לא שמענו שאחר מחכמי ישראל יחלוק נגד חבירו ברוגמא שהיה המחלוקת בין מהרי"ק למהר"ם קאפסאלי שפסל אותו לגמרי מלדון ולהורזת. והטעם הפשוט בזה הוא, מפני שחכמי ישראל שבכל הדורות לא היו רק גדולי תורה לבד, כי גם גודרי גדר ועומדי בפרץ דוגמת מהרי"ק בשעתו. וע"כ לא היה אפשר שיקום אחר ויגיס לבו בהוראה לומר, גם אני כוחי יפה סהרמב"ם והרי"ף בשעתו. הם חתכו את הדין לפעמים רק על סמך של מסתברא, מפני מה לא אוכל גם אני לעשות כן. אין אני מחוייב ליתן דין וחשבון לשום אדם, אני יכול לעשות עם התורה כל מה שלבי חפץ. ואם יתפסוני שנמצא בפוסקים הקודמים להיפוך, מה בכך, אני יכול לחלוק על דבריהם, או לפרש בדבריהם דוחקים אף שאין הלשון הענין סובלתם. כי אם היה קם איש כזה, מיד היה נדחף מחוץ למחנה והיו אוסרים את הוראתו. וע"כ אף שהיה אפשר שיפול ספק באיזה דין, זה יביא ראיות לכאן וזה יביא ראיות לכאן, עמדו כל חכמי ישראל על יסוד אחד, שבדורות האחרונים אין לנו כח ורשות להורות על סמך של מסתברא לי כך או כך, רק צריכים לשכלל את דברינו בכמה ראיות מפוסקים הקודמים שמצינו בדבריהם איזה דוגמא ישרה לזה, כדי שאף אם נטעה בא' או בשתיים ואף בשלש, אכתי לא יפול הבנין רק יעמוד בתוקפו על יסוד של ראיות אחרות.

ולמי לנו גדול מהנדוע ביהודה בשעתו, שכמעט כל גדולי ישראל היו כפופים תחתיו, ומ"מ לא עמד על דעתו בענין חמור לחתוך את הדין על סמך של סברא או רא"י אחת לחוד. עיין בתשו' נוב"י מהדו"ת סימן ע"ה, שכתב שם וז"ל וע"פ שבעה היתירים הנ"ל אפילו אם ימצא על איזה מהם איזה פקוק עכ"פ ע"פ הנשארין וכן ק"ו בהצטרף כלם הבתולה מותרת והרי היא בתולה פנויה כמו שהיתה ומותרת לכל אדם עכ"ל. ועיין שם לקמן בסוף סימן קכ"ט, דלאחר שחזיק גם שם את היתירו על שבעה יסודות כמו בתשובה ע"ה הנ"ל, כתב וז"ל סוף רבר הכל נשמע שהאשה הנ"ל מגורשת גמורה היא ושריא למהך להתנסבא לכל גבר דיתצבי חוץ מכהן ואמנם אף שההיתר שלה ברור אצלי אין רצוני שיסמכו עלי כ"א שיסכים בהיתר הזה גם כבוד חתני הגאון המובהק מהר"ר יוסף נר"ו אב"ר ור"מ דק"ק פוזנן וגם כבוד הרב המסרר ואז תנשא

שלא שלטה בהן עינו לכך סורו ממנו מכח גזרתי הנ"ל והדבר אשר יקשה לכם תקריבו לפני מהר"ר אליה פרנס או לפני הישיש ההנכבד הר"ר אהרן בר אב"י ואם באולי תכבד עליהם העבחה יוכלו הם למנות אחרים תחתיהם וע"פ יהיה כל ריב וכל נגע ויורה אתכם את הדרך אשר תלכו בה ואת המעשה אשר תעשו עוד גזר אני בכח על כל רזאי כתבי זה או ידעי שלא יקראו לו לאותו משה קפיסל"י לא רב ולא חבר כי לא ראוי לכך כלל וכלל לכן הסירו המצנפת והרימו העטרה על ראשו לא רב ולא חכים יתקרי עכ"ל מהרי"ק ז"ל. ושם לקמן בשורש פ"ד, ושורש פ"ה, ושורש פ"ו, ושורש פ"ז, ביאר מהרי"ק ז"ל את טענותיו שהיו לו על ד' הוראות שהורה הר"מ קאפסאלי הנ"ל, אשר לדעתו של מהרי"ק ז"ל הורה בד' שאלות הללו שלא כהלכה, ונטה באיסורים חמורים להקל.

וכל הוראה דברי מהרי"ק ז"ל הנ"ל, אף לא יעלה על מחשבתו לחשוב כי הר"מ קאפסאלי היה אדם גדול וגאון בדורו. אמנם הגאון חיד"א ז"ל מביאו בשם הגדולים בין הגדולים וקראו מהר"ם קאפסאלי, ושם באות א' כתב וז"ל מהר"ר אליה הלוי הרב המחבר מאמר כל דאי וחיבר שו"ת תנא דבי אליהו והיו תנ"א סימנים ואחר כמה זמן נדפס המורם מהם בשם זקן אהרן והיה תלמיד הרב משה קאפסאלי והוא יצא לישע רבו נגד מהרי"ק קולון במחלוקת העצום ורב שהיה ביניהם כמבואר בשו"ת מהרי"ק קולון עכ"ל. הגה זה הרב מהר"ם קאפסאלי לא היה קטלי קני באגמא רק אדם גדול. וגם העמיד תלמיד גדול שחיבר ספר שו"ת שהיו בו תנ"א סימנים שיצא לישע רבו. ועם כל זה, מאחר שמהרי"ק ז"ל ראה אותו למיקל ביותר בענינים חמורים, ובצירוף מה שלא נשא ונתן בענינים חמורים כאלו עם שאר גדולי דורו רק עשה הכל על דעת עצמו, כנראה מלשונו של מהרי"ק בסוף שורש פ"ד, שכתב, ועוד אפילו לפי הני שינויי זהוה לה לאמתוני או לאקרויי גיטא וכולי כ"ש הכא דאיכא למימר דהוי ליה לאמתוני עד אשר ישאו ויתנו בדבר כל החכמים הבקיאים בהוראה ולא להשען על משענת הקנה הרצוף הגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח עכ"ל, ראה מהרי"ק ז"ל בזה סכנה גדולה לתורתנו, וע"כ חגר בעוז מתניו, ללחום נגדו בכל תוקף ועוז.

ומימות מהרי"ק עד עכשיו, הגם שהיו הרבה פעמים מחלוקת בין חכמי ישראל בנידון איזה הלכה,

הרוגיה שהוא גרוע עוד מן הראשון. והלא המאמר הזה אומר ררשוני. אכן, לפי הנ"ל מתיישב בטו"ט. כי באמת, ברור שיש הרבה גדולי ישראל המורים כהלכה, אין אסון אם תלמיד אחד שהגיע להוראה הוא איש הירא ורך הלבב, ומיראתו פן ואולי יכשל ח"ו, מניח זאת לאחרים. אכן ברור שרואים שדייקא אותו תלמיד שלא הגיע להוראה מתפרץ לתוך שדה הוראה, ומפיל בהוראותיו המקולקלות הרבה חללים, ועם כל זה יושב התלמיד שהגיע להוראה בקרן זווית בחיבוק ידים, או חטאו של השני גרוע עוד מן הראשון. כי אילו השני היה מתערב ואמר, לא יפה חנת, לא יפה הורית, טעית כאן ברבר משנה וכאן בסברא, לא היה אפשר להראשון להפיל הרבה חללים. ולא עוד, אלא שהיה מרויח שני דברים, חדא שהיה עולה בירו להציל כל אילו חללים שהפיל הראשון, וגם היה מפיץ הלבבות נכונות בישראל. זמה שטוען אולי לא הגיע להוראה, אינו טעסה, כי עכ"פ מול הראשון שרבים חללים הפיל, ודאי נחשב הגיע להוראה. וכאשר בארתי הסיבה הראשונה שהיא העיקר, נבוא עתה לבאר גם הסיבה השניה הנ"ל.

לתבוע עלבונה של תורה

באבות פ"ו, אמר ריב"ל בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרות ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה. ומזהוצרך בת קול מיוחד לעורר על חטא זה, וכל שאר חטאים נכללים יחד בבת קול אחרת המכרות שחבו בנים שובבים, משמע דעבירה זו עולה על כל שאר חטאים שבתורה. ועלבונה של תורה יש לו ב' פירושים עפ"מ"ש הרע"ב באבות פ"ד מ"ו, לפרש מה ראמר שם ר' יוסי כל המכבר את התורה גופו מכובר על הבריות, ח"ל כל המכבר את התורה הרורש החסרות והיתרות שבתורה ומראה טעם על כל קוץ וקוץ לומר שאין בה רבר לבטלה אין לך כבוד תורה גדול מזה. א"נ המכבד ספר תורה ומכבד לומרי התורה והעוסקים בה. כל אלו בכלל מכבר את התורה הנ עכ"ל. וא"כ היוצא מדברי הרע"ב, וה"נ להיפוך לענין עלבונה של תורה, יש לפרשו בשני פנים. הא') שאין נותנים כבוד לתלמיד חכם, והב') שמפרשים את התורה בפירושים לא נכונים. רכשם שהמפרש את התורה כראוי, ומראה שאין בה רבר לבטלה, הוי בזה מכבר את התורה לפי שעל ירו נתכבד התורה בעיני אנשי השכל ומבקשי אמת, כן להיפוך, הרורש בתורה דרשות שאינן הגונות, וסברות שאינן מתקבלות על הלב של אנשי השכל,

האשה מבלי מוחה עכ"ל. וברוך זה יהלכו כל גדולי ישראל האחרונים, וכמו שהבאתי כבר לעיל דברי החתם סופר, שאין רשות לשום יחיד ברורו אפילו כגובה ארזים גבתו ודבריו כראי מוצקים, להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל על דעת עצמו לבר מבלי הסכמת שאר גדולי ישראל שברור ההוא, דאל"כ היום יאמר הוא כך ולמחר יאמר אחר כך, בסברות חלושות צנומות דקות, עד שיתירו איסור דאורייתא.

וע"כ עשיתי חשבון בנפשי. הלא זה ברור, שאילו עמרו היום חכמי ישראל מדורות הקודמים וראו רק את המכשולות הנוראות שמניתי למעלה, היו קודעין את בגדיהם וגזורים לגנוז את כל ספריו, ואולי אף לשורפם, כדי שלא ישאר תקלה כזו לרורות. השתא שבעונותינו הרבים לא זכינו לכך, מוטל אחריות גדולה על כל מי שנתן לו השי"ת עינים פקוחות לדאות ולב להבין בתורתנו הקדושה, לעשות כל מה שבירו לעשות, באיזה אופן שהוא, למנוע המשחית הזה אשר בשם „אגרות משה" יכונה, מלהיות שליט בבתי ישראל ובבתי בנינו ובני בנינו. וחשכתי ררכי, ולא מצאתי אופן אחר יותר מתאים מלחבר ספר בדרך משא ומתן של הלכה, ולהראות באופן ברור לכל מי שעיני שכל לו, שהמחבר של ספר אגרות משה אינו יותר מראש עקום, ומסלף את התורה, ואף לא ידע את הפוסקים על בודיין. ונגשתי למלאכה זו ביריעה שלימה וברורה, שב"ה אני עושה בזה שליחות דקמאי, ורוח חכמים גוררי גדר ועומדי בפרץ שבכל הרורות שעברו נחזה מזה, זהם עומדים על ימיני לחזקני ולאמצני, זמובטחני, שהמבינים אמיתים, כל מה שיעברו על דברי יותר ויותר, יתחזק אצלם ההכרה כי האמת אתי, ויפתחו עיניהם מתוך כך ג"כ להיות להם בכלל גישה אחרת לתורה, ולהבנת הפוסקים, שנשתבש הרבה בעיה"ר בדרות האחרונים. ובטח לא בזכותי זכיתי למצוה גדולה זו, כי אם בזכות צאן קדשים אלה הראויים להיות נשמרים מן השמים לבל יפלו ברפש ובמכשול, ורגלי חסיריו ישמור.

ומעודי תמיהני להבין מה שאמרו בסוטה דף כ"ב הנ"ל, כי רבים חללים הפילה זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה ועצומים כל הרוגיה זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, היתכן להעמיד את השני שלא עשה זאת אלא מחמת יראת חטא, ואף שהגיע להוראה מתיירא אולי יכשל ח"ו, במדריגה אחת עם הראשון שמורה אף שלא הגיע להוראה, שהיא קלות ראש לבר, ולא עוד, אלא שאמרו עליו ועצומים כל

אין ניקח לדוגמא מה שכתב באגרות משה או"ח סימן לט, וז"ל ואף שהרמב"ם בפירושו למשנה סוכה שם כתב כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים עיי"ש, בע"כ אין לפרש מצד איסור ההסתכלות וכו' ומוכרחין לומר שכונתו בפירושו לסוכה להסתכלות כזאת שיכולה להביא לידי קלות ראש שהוא רק כשעומדות הנשים למטה בלא מחיצה או אף במחיצה נמוכה שהן כמעורבין. וכתב זה מחמת שסובר שההסתכלות מביאה לקלות ראש כמו שכתב התו"ט ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביאה לידי קלות ראש, אבל עכ"פ רק כשאפשר לבא מזה לקלות ראש שייך לאסור וכשהן למעלה אף בלא מחיצה ולמטה במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שאין שייך לחוש לקלות ראש לא איכפת לן בהסתכלות אף להרמב"ם בפירושו לסוכה. עכ"ל. וכי אין זה סילוף הכוונה הפשוטה כאחד שאומר על יום שהוא לילה. הלא הרמב"ם כתב שם דברים פשוטים וברורים, וז"ל תיקון גדול ר"ל גדול התועלת והוא כי העם היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים עכ"ל. הנה דכוונתו פשוטה, דאע"ג דלצאת ידי החשש שלא יתערבו האנשים בנשים שמביא לקלות ראש היה סגי להבדיל האנשים מן הנשים, היינו שיהיו האנשים במקום אחד לחוד והנשים במקום אחר לחוד, מכל מקום תקנו שיהיה מקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים. וע"כ לאחר שכבר כתב כי העם היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים, רצונו לומר דאם היו שני המקומות למטה, אף שהיו מובדלים זה מזה ולא היו מתערבין, אבל עדיין היה אפשר הסתכלות, ע"כ תקנו באופן זה שימנע גם ההסתכלות. וזה בדור גם לתינוק היודע לדבר. אבל ר' משה מסלף את כוונת הרמב"ם כיון שהכוונה הפשוטה מגגרת לסברת הכרס שלו, ולא היה אפשר לו בענין אחר לחדש חדשות בענין המחיצה היודעת הנקראת על שמה מחיצה של ר' משה, כנודע, ואטו כי רוכלא איזיל ואחשיב את כל סילופיו וסבדותיו המגוחכות שמבזים את התורה. כל המביט בספרי ימצאם די והותר.

ועיקר עניני כאן לבאר את עלבונה של תורה ממין השני, היינו מה שהגדיל פה והרחיב לשון, ללגלג על כל הפוסקים, ולעשות כולם לטועים ח"ו. הוא לא נסוג אלא מלדבר בביטול גם על הב"ח, והסמ"ע, והב"ש, והחלקת מחוקק, וכ"ש נגד הנובי"י,

גורם שנתבזה התורה על ידו, והוא בכלל מבזה את התורה.

והנה המחבר הזה שתיים רעות עשה, וביזה את התורה לכל אחד משני הפירושים הנ"ל. הא' שסילף את כוונת הפוסקים ופירש בדבריהם כוונות שאין הלשון סובלתם ואף תינוק יכיר שמעולם לא עלה זאת על דעתם. וניקח לדוגמא בדיון גרות, דהמחבר בש"ע סימן רס"ח סעיף ב' כתב ושלשה עומדים על גביו ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, והגיה רמ"א שלשה ת"ח. ומה עשה ר' משה, הוא בדה מלבו איזה סברא מגוחכת דסגי ת"ח אחד ושני הדיטות, ואי שדברי רמ"א הנ"ל עומדים לנגדו, יש יעצה לסלף כוונתו. וזה לשונו בספרו חיו"ד סימן קנט, ורק שצריך לעיין מה שהרמ"א הוסיף על לשון המחבר שנקט בהרמב"ם ושלשה עומדים שיהיו ת"ח משמע לכאורה שפליג ומצריך שיהיו ת"ח דוקא אבל הא א"א לומר כלל שיצטרכו ת"ח דוקא שהרי בימי דוד ושלמה לא קבלו גרים ומ"מ נתגידו הרבה גרים כמפורש ביבמות דף ע"ט א"כ מוכרחין לומר שהדיטות גיירום כמפורש ברמב"ם פ"ג מא"ב הט"ז דת"ח ודאי לא היו עושין שלא כהוגן ואם אף רק לכתחלה היו צריכין שיהיו הב"ד ת"ח לא היו חושדין אף הדיטות כשרים לעשות דבר שאין להם לעשות כמו שלא נחשדו לפסוק שאר דינים השייכים לב"ד ולת"ח אלא משמע שאף לכתחלה יכולים כל שלשה מישראל לגייר רק שצריך לידע אם עשו כדיון ולכן מוכרחין לומר אף להרמ"א שכונתו להשיג רק שהי"ל להזכיר שיהיו ת"ח כראמר בגמרא משום שצריך שידעו איך לעשות עכ"ל. והשמע אדם מעולם סילוף התורה כזו. אף תינוק בן שש יודע שרמ"א בהגה"ה אין דרכו לפלפל, ואין ענינו לא להקשות ולא לתרץ, אלא להגיה בדברי המחבר בדברים הנוגעים למעשה לבד. ואם רמ"א כתב שלשה ת"ח, מוכנים אנו לישבע שהכוונה כפשוטו, שלא תטעה דסגי גם אם השלשה הם הדיטות רק דבעי דוקא שלשה ת"ח. ואיך יוכל לבוא איש אשר בעוה"ר בשם גדול הדור יכונה, ולסלף דבריו שלא כן היה כוונתו, רק שכונתו היה להכניס א"ע בפלפול עם המחבר מדוע לא נקט לשון הגמרא, ולדינא מודה רמ"א דלא בעי שלשה תלמידי חכמים, אף שרבינו רמ"א ז"ל צווח ואמר דבעי דוקא שלשה תלמידי חכמים. מלבד שהוא סילוף הלכה, הוא ג"כ חרפה לאיש שעמל בתורה שיעלה בדעתו לפרש פירושים זרים כאילו ואין לך מבזה את התורה יותר מזה.

ותימה גדולה על הכ"מ בהי"ב שכתב וכו' שתירוצו הראשון שפוסק כרבי ודאי אינו וכו' ותירוצו הב' וכו' ג"כ תמוה דמנא ליה בלא ראייה מפורשת לחלק בזה בין סוריא לא"י וכו' ולכן דברי הכ"מ צע"ג ודברי הרמב"ם העיקר כדבארתי שהוא ברור ונכון (יו"ד סימן ריח).

ובכלל דברי תשובת רמ"א שהביא כת"ה הם פלא וכו' ולכן אין דבריו מובנים לי וכשיודמן לי ס' תשובת הרמ"א אעיינ בדבריו בל"צ (או"ח סימן ה).

ודברי הב"ח בסימן קע"ב וכו' אינו מובן כלל וכו' ולכן צע"ג בכונתו עכ"פ לדינא אין לחוש לזה כלל (אה"ע סימן קסב).

ופלא גדולה על ראיית הב"ח וכו' איך פה קדוש אמר דברי הבל כאלו (יו"ד ח"ב סימן לח).

וגם מה שסובר הב"ח דלה"ר יונה פירות גינסוד עדיפי מפת לא הזכר זה בר' יונה (או"ח סימן נח).

אך מש"כ הב"ח וכו' וכן מש"כ המג"א וכו' תמוה היכן מצאו זה בתוס' וצ"ע בזה לע"ע (או"ח סימן קטז).

אבל ודאי מהראוי לבעל נפש להחמיר כהרמב"ם בתשובתו והב"ח פסק כוותיה אף שראיתו אינה כלום מ"מ ראוי להחמיר (שם סימן קסו).

איברא דהב"ח כתב דלכתחלה צריך למולחן משום מעט הדם דאית בהו וכן משמע בפמ"ג שם שכתב שאין מחזיקין דם לענין דיעבד אבל הוא דלא כהראשונים וא"כ מנא לן לומר שלא כדבריהם (יו"ד סימן לג).

ודלא כהסמ"ע שם בס"ק מ' שכתב דברי רשב"ם ומסיק וכן דעת המחבר וכו' אלא דסובר המחבר וכו' (חוי"מ סימן נד).

ולא נצטרך לדחוק בהפרישה בסימן ר"ו שכתב וכו' והוא דחוק גדול וכו' וגם נסתר מהא דהרי עלי עולה וכו' והוא תימה על הפרישה וצ"ע אלא דטעם הרא"ש הוא וכו' (יו"ד סימן קכו).

איברא דבפרישה איתא כן וכו' אבל אינו נכון וכו' זה אין לומר כלל לע"ד (שם סימן קפו).

ולכן צע"ג שיטת הפרישה ואין לחוש לדבריו (אה"ע סימן קמד).

ורעק"א. הוא הגדול מכולם, ויודע הרבה יותר מכולם. הנוב"י אמר כך, הלא הבל דיבר, ואם אחד כותב לו שר' שלמה קלוגער כתב כך וכך, או האבני נזר, או ר' יוסף שאול נאטאנזאהן, באצבע אחת עושה מיד כולם לטועים, וח"ו כל דבריהם אינם אלא הבל. גאוה וחוצפה כזו עוד לא שמענו ולא דאינו מעולם. מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן. השמע אחד מעולם אשר איש מדורות האחרונים יכתוב על הב"ח, אשר ח"ו הבל דיבר, או לשונות מגונים אחרים. ולדעתי יש בלשונותיו הגסים נגד גדולי הפוסקים גם ריח כפירה, וכל מי שיש לו זיקת יר"ש יבין הדבר לאשורו. אבל יען שבעוה"ר השקר התגבר כל כך אחרי החורבן האחרון עד שמהפכין יום ללילה, ע"כ בקשתי משני בני הבחורים המופלגים שיחיו, לחפש בספריו, ויעשו לי מפתח מאילו המקומות שמדבר בזלזול על גדולי ישראל שבכל הדורות, ומדחה דבריהם בגילי דחיתתא, ואציג כאן לוח המפתח מהשגותיו.

ואלו הם השגותיו על מפרשי הטור והש"ע
ה"ה כ"י ורמ"א והב"ח והסמ"ע והש"ך
והט"ז ומג"א וח"מ וב"ש

ודברי מהר"י קורקס לא מובן כלל שלכאורה הם דברי טעות וכו' ופלא שלא הרגישו בזה הכסף משנה והלחם משנה בטעות גדול הזה וצע"ג וגם מה שכתב בדברייתא וכו' לא מובן כלל מה ראה שם וצ"ע (שם בחלק קדשים סימן יג).

ולכן ודאי יש להורות כוותיהו להיתר נגד ספק דעת יחיד תוס' דתמורה אף שהרמ"א החמיר כשיטה זו (או"ח סימן קמו).

ומש"כ הב"י שכן הוא משמע גם מרמב"ם וכן כתב בבאה"ג אינו מוכרח (חאו"ח סימן קעח).

וא"כ יכול לסבור הרמב"ם כהר"ן וכו' דלא כהכ"מ שכתב דהרמב"ם אינו סובר כהר"ן דטעם הכ"מ הוא וכו' אבל לא מוכרח זה דאפשר סובר כהר"ן וכו' כדבארתי (שם בסימן קעח).

וטעם הכ"מ וכו' לא מובן כלל וכו' ולכן צ"ע בטעם הרמב"ם (שם בסימן א).

ופירוש הב"י דחוק מאד בדכתבתי (חיו"ד סימן קפו).

ועיינ בכ"מ שהקשה זה ותירץ בשם ה"ר מאיר ב"ר שמעון המעילי וכו' והוא תירוץ דחוק ועוד הביא הכ"מ בשמו עוד תירוץ וכו' לא מובן כלל וכו' והנכון לע"ד (יו"ד סימן קכה).

ונמצא שדין המג"א אינו ברור ומוסכם מכל הפוסקים וכו' ורק להרא"ש משמע קצת כהמג"א (שם).

והנה המג"א סימן שכ"ג ס"ק י"ג כתב וכו' דלא יברך כדי שלא יהיה מוכח שעושה לשם טבילה עיי"ש ולמה שבארתי לתוס' יבמות ולרמב"ם וכו' היה יכול לברך כמו שכתבתי דמטעם זה יכול אדם לברך על הטבילה (שם).

הנה במה שהעיר כתר"ה ע"ז שלא דברתי כלום בדבר שאין השערים מכוונים אף שצריך יסודו של כתר"ה להתיר היה בשביל זה. הנה לא נעלם ממני זה וכו' אבל מה שלא הזכרתי אף לפלפולא ולברורא הוא מטעם שבעניותי אני נבוך בעיקר דין זה שמגלן שצריך שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה וכו' אך במג"א סימן שמ"ה סק"ח כתב על לשון הש"ע מפולשים משער לשער פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רה"ר עיי"ש וזה תמוה מנ"ל שיהיו השערים מכוונים. איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות וכו' אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראיה מגמרא וכו' ולכן צע"ג דבר זה ולא רציתי לכתוב במה שאין לי ברור דברים (שם סימן קמ).

ומה שכתב המג"א בס"ק כ"ג על הא דאוסר הרא"ש והטור למכור הספרים דאיירי כשהקדישן לבית המדרש לקרות בהן רבים הוא דוחק גדול (יר"ד סימן קסג).

וזהו שיטת הרמב"ם וכו' וזה כוונת המ"מ וכו' והוא נכון מאד ואמת בדעת הרמב"ם והמ"מ ויש לזה מקור גדול לפ"מ שבארתי מהירושלמי אבל להח"מ והלבוש אין לזה שום מקור וכו' ולכן מוכרחין לומר כמו שבארתי והוא דרך הנכון והאמת (אה"ע סימן מז).

ולכן אף שהב"ש והחלקת מחוקק בסימן ע"א סברי דלא כר"ן נלע"ד שיש לפסוק כר"ן וכו' ומוכרח כדבריו כדבארתי (שם סימן קו).

ושני פסקיו נכונים ודלא כחלקת מחוקק וב"ש (שם סימן קי).

וצריך לומר להבית שמואל דסובר דראיית ספק הוי ג"כ ראיה וכו' אבל יותר מסתבר כדבארתי דראיית ספק אינו כלום (שם סימן פב).

ולא כהבית שמואל שכתב בסימן קכ"ח סק"ה וכו' (שם סימן קכה).

נמצא לפי מה שבארתי וכו' ונמצא וכו' דלהמתירין מותר אף לריש לקיש ולהאוסרין אסור אף לר' יוחנן דלא כהט"ז והב"י (שם סימן ס).

ואף שהט"ז כתב שם גם להרמב"ם כן א"א לומר זה כפ"מ שבארתי (א"יח סימן קמז).

ועיין בט"ז שהקשה זה בסי' קצ"ט ס"ק י"א וטעמו דחוק מאד וכו' וטעם העט"ז והמע"מ שבש"ך סימן קצ"ח ס"ק ל"ב נמי דחוק מאד וכו' ומה שהטעמים בעה"ש טעם זה בסעי' נ"ו אינו מוכן וגם מש"כ הסד"ט בסימן קצ"ח סק"ג אינו נכון כלל וכו' אבל למה שבארתי ניהא בפשיטות (יר"ד סימן צח).

וטעם זה ברור לע"ד ופלא על הש"ך והשמ"ח שכתבו טעם קלוש וגם אינו אליבא דכו"ע ולא טעם הברור ולכו"ע שבארתי (יר"ד סימן ה).

וצ"ע על הש"ך סק"ז שכתב גם על תוס' קידושין שהוא כתוס' יבמות וכו' שא"א לומר כן כלל וכו' ולכן הנכון לע"ד וכו' (שם סימן סה).

ועיין בש"ך ס"ק נ"ט במוסגר משמע שחרם ע"ד רבים בעי דעת הרבים להתיר אבל הא מסתבר ומוכרח כדברי לכן אפשר שאינו מדברי הש"ך אלא הג"ה מאחר שלא דק כל הצורך (יר"ד סימן קכו).

ועיין בש"ך שם שסובר וכו' ואינו מוכן לע"ד וכו' וצ"ע בכוונת הש"ך ואולי כוונתו וכו' אבל הוא דוחק וכו' לכן צע"ג כוונתו וכו' ולכן לדינא מסתבר כדבארתי (שם סימן קמז).

וטעם הש"ך סימן רפ"ח סק"י משום שצריך להתחיל שיטה שביעית והיה, ודאי תמוה וכו' אלא אף אם נימא דגם הש"ך סובר שאינה תקנה אלא סודר סופרים בעלמא מ"מ אם האמת הוא כתוס' ורא"ש שזהו צורת פתוחה וכו' וא"כ אין כדאי לשנות והאחרונים לא יכלו למיפלג עליהו (שם סימן קפ).

ודלא כש"ך שסובר שמהני אף בשנים מעידין (חור"מ סימן טז).

ועיין במג"א סימן ר"ד סק"ז שתירץ וכו' אבל תמוה מגלן זה דמסברא ודאי אין לומר דבר כזה (אור"ח סימן נז).

ואין צורך לטעם המג"א דנחית חד דרגא וטעמו דחוק וצ"ע (שם סימן נז).

ומה שדימה המג"א ליר"ט שאסור רחיצת כל הגוף וכו' ל"ד כלל (שם סימן קכו).

דהסמ"ק הביא שהיו בני אדם שהתירו כשמתאכסנים בבית העכו"ם לאכול החלב שחלב העכו"ם לצורך עצמו וכו' ודחקו הפרישה והט"ז בטעם אותן בנ"א וכו' שתרויהו טעמי הם דחוקים וכו' לכן נראה לפי מה שבארתי וכו' (שם סימן מט).

אך תמוה דאישתמיטתיה למהרש"ל ומהרש"א סוגיא דתמורה (אה"ע סימן כא).

• לכן ברור שלא דק כאן המהרש"א והוא שגגה שיצאה מלפני השליט מרן המהרש"א (שם סימן סג).

ומש"כ מהר"ם שם וכו' לא נכון כלל (שם סימן קסד). ועיין בלחם משנה ודבריו דחוקים והנכון לע"ד וכו' (אר"ח סימן יג).

• אבל עכ"פ הוכחה לרמב"ן ליכא וכו' איברא דגם לדברי ליכא הוכחה וכו' אבל ושיטת הרמב"ן מרפסן איגרי וצ"ע (הוא מדבר כאן בלשון כזה כאילו הרמב"ן הי' חבירו כנראה לכל איש מבין ומבקש האמת) (שם סימן יד).

ושיטת הרמב"ן היא דעת יחיד ומוקשה מאד וצ"ע (שם).

אמנם יש לעיין בזה שכתב מהרש"א וכו' אבל א"א לומר כן וכו' (שם סימן טט).

ועיין ברמב"ן שהובא בר"ן וכו' ואין מובן לי כלל איזה חילוק ודברי הרמב"ן צ"ע ולכן אמינא וכו' (שם סימן נא).

ופירוש הר"ן ורמב"ן דחוק (שם).

ועיין במרדכי שכתב ב' פירושים וכו' וכתב שם בבגדי ישע בשם רש"ל שאין חלוק ביניהם אלא פירוש הלשון עיי"ש והוא דחוק גדול ולמה שבארתי חלוק גדול ביניהם וכו' ונ"מ לדינא בפחות מכשעור כדבארתי (שם סימן ק).

ולפ"מ שבארתי נמצא וכו' דלא כהפרי חדש וספר הזכרונות שהובא בנשמת אדם שם בכלל כ"ט ובמ"ב סימן ש"מ וכו' (שם סימן קכב).

• זהו מה שאפשר לתרץ דברי הכנסת הגדולה ובית יעקב אבל ודאי שיטתם דחוק וכו' וגם דחוק מאד לפרש מעצמנו וכו' ולכן מסתבר לע"ד שאין לחוש לדבריהם לדינא (שם סימן קמז).

ומה שהביא כתר"ה מס' מגן האלף ומפרי חדש שגם לרש"י כתבו דסובר דמ"פ אין מחמיצין הנה

ובהכי איירי הש"ג בשם ריא"ז וכו' ע' מודי ליה בזה ולא כהב"ש סימן קכ"ט ס"ק כ"א שביטל דבריו וכתב שכל הפוסקים חולקין עליו וכו' דלמה שבארתי ליכא בזה מחלוקת כלל (שם סימן קכה).

ומש"כ שם הב"ש וכו' לא נכון כלל וכו' וצ"ע דברי הב"ש (שם סימן קסח).

ותמוה מש"כ הב"ש וכו' וצ"ע בדעת הב"ש שכנראה אישתמיטתיה הא דסימן נ"ה (אר"ח סימן קנה).

ואלו השגותיו על שאר דברי רבותינו הראשונים

והנה מצאתי בשט"מ כתובות דף ג' בד"ה משום בשם המאירי שג"כ הוקשה לו על אב"י הא עשתה מעשה בהליכתה ותירץ דאסתר לא הלכה בעצמה אלא הוליכה בע"כ אבל אינו מתקבל על הדעת בשום אופן וכו' ולכן ברור שהוא טעות ובודאי הלכה אלו בעצמה כשקרא לה וכו' (יו"ד סימן עד).

• ופלא על מהרש"ל שתירץ כן בבאורו לסמ"ג ולא ראה שהסמ"ג לא מפרש כן אלא כהרמב"ם וגם על ר"ת דחוק לומר שיפרש פירוש טעות כזה ועוד להקשות קושיא אבל למה שבארתי ניחא (שם סי' צח).

ולכן דברי הש"ד אינם מובנים ובפרט מש"כ בשם ראב"ן שאף בדיעבד לא עלתה לה טבילה אבל כפי מה שבארתי נכון מאד (שם סימן קג).

אבל בני דוד נ"י הראה לי במהרש"א ב"ב דף פ"ג שכתב על התוס' וכו' ומפרש כן בטעם התוס' ולכאורה תמוה מנ"ל לחדוש גדול כזה דיותר היה מסתבר בפשיטות שהן מצומצמות כדלעיל וצ"ע (שם סימן קז).

וגם הקשה מהרש"א דהא גם תקון זה דלשמה עושין העדים בכתב השני ותירוצו דהוא דלא כר' אחא דחוק מאד ולמה שבארתי להרמב"ם הוא נכון מאד (שם בסימן קסו).

ואף שהראב"ד שם מביא ברייתא שר' יהושע בן קרחא סובר כהרמב"ם ופסק כמותו וכו' הוא דחוק טובא ולא נכון כלל אלא מוכרחין לומר כתירוצ' הכ"מ (שם סימן קצא).

ועיין בריב"ש שם ד"ה ולא עוד שג"כ אסר וכו' וזה הדין תמוה קצת בסברא והב"י בר"ס קס"ד שהביא התשובה לא העתיק זה (שם סימן עט).

אך עצם דברי הבגדי ישע וזכרון יוסף אין נראין לי וכו' (שם סימן קא).

הנה דברי הכרתי ופלתי סימן ס"א וכו' ודאי תמוהין טובא ובסברא (שם סימן רי"ט).

ועיין בפניי שג"כ חלק בין צריך לכתב הראשון או לא אבל מאחר שלא נחית למה שבארתי הוא דחוק ואינו מובן. אבל למה שבארתי הוא נכון מאד (שם סימן קסו).

איתא בפמ"ג במשבצות או"ח ס"ס קמ"ב וכו' ולע"ד א"א לומר כן (שם סימן קעה).

ופלא ראיתי בפמ"ג שכתב ומש"כ בה"ז אחד עומד ואחד יושב היינו וכו' והא פירוש זה הוא טעות וכו' (שם).

ואין לחוש למה שאיתא בפמ"ג סימן ק"ג בש"ד ס"ק י"ז בשם הדבר שמואל וכו' ודאף שהפמ"ג כתב דהב"י בסוף סימן קל"ה סובר כן אינו נראה וכו' ולכן בנ"ד שהוא רק איסור דרבנן ודאי אין לחוש לזה (שם סימן מג).

ועצם חרש הפמ"ג תמוה לע"ד וכו' דלא כהפמ"ג (או"ח ח"ב סימן לא).

רביעית שיטת מטה יהונתן וכו' ואף שדבריו אינם מובנים ומצד זה אין לחוש לדינא דאין לדין אלא מה שעייגו רואת מ"מ לבעל נפש יש לחוש דאולי היה מתרץ דבריו (י"ד סימן סב).

ולכן דברי מטה יהונתן אינם מובנים וכו' ולכן לדינא אין לחוש לזה (שם).

אחר זמן הראה לי ידידי וכו' שבשאלת יעבץ איכא שאלה זו וכתב וכו' ולא נראה זה כלל והנכון כדבארתי שפטור לגמרי ממזוזה (שם סימן קעו).

ובאמת תמוה מאד דברי הפמ"א וכו' וצע"ג ברעת הפמ"א וכו' ולכן כמעט שאין לחוש לדבריו לדינא (אה"ע סימן גב).

ולמה שבארתי כ"ש לפר"ת וכו' וא"צ לטעם הפמ"ג שהוא דחוק (או"ח סימן קכב).

וזה פי' ברור באו"ח דלא כהפרי מגדים (שם סימן קמו).

ועיין בכרתי וכו' שהוא מתרץ קושית הש"ך וכו' ולא נכון כלל וכו' ואין תירוצו כלום (י"ד ח"ב סימן סו).

ודאי אינו כלום לדחוק ברש"י למה שבארתי שליכא קושיא עליו (שם סימן קנד).

דזה שמחמיר הא"ר הובא במ"ב ס"ק י"א לא מסתבר כלל (שם סימן קנט).

ועיין בדברי חמודות וכו' אבל לא נכון כלל (שם סימן קסו).

ודברי מהרש"א הוא נגד גמרא ותוספות (חלק קדשים סימן ט).

ועיין בשט"מ דף מ' שהרא"ה עמד בזה וכו' ותירוצו שם דחוק וכו' וגם עיין ביש"ש שעמד ג"כ בזה ומשמע שמתרץ וכו' והוא דחוק וכו' עכ"פ עמדו בקושיא זו הראשונים ומה שתירצתי הוא נכון מאד למה שבארתי ולא נצטרך לדחוק כדבריהם (חו"מ סימן יב).

ובלח"מ פ"א משחיטה הכ"ז ובתב"ש ס"ק ל"ה תירצו ודבריהם דחוקים דמש"כ התב"ש וכו' הוא תמוה ולכן תירוץ התב"ש תמוה ולא נכון כלל וכן תירוץ הלח"מ דחוק וכו' ולכן אמינא וכו' (י"ד סימן קכו).

ואף שהתי"ט כתב וכו' אבל לע"ד א"א לומר כן (או"ח סימן לו).

השגותיו על גדולי האחרונים

והנה בבאור הגר"א סק"א הביא ראיה להרמ"א מספרי וכו' ולע"ד א"א לפרש כן בספרי (או"ח סימן קמו).

הנה אף שגם בבאורי הגר"א איתא בן עיי"ש תמוה לע"ד מאד דא"א לומר כן כלל (אה"ע סימן קנג).

ומה שכתב בהפלאה וכו' אינו כלום וכו' ומש"כ וכו' אינו כלום וכו' (שם סימן כד).

ופלא שאישתמיט דברי הנ"י מהשאגת אריה (או"ח סימן ג).

ועיין בשאגת אריה סימן צ' שמפרש בכונת התוס' וכו' וא"א לומר כן כלל וכו' וכן מה שמפרש וכו' הוא תמוה ומוקשה וכו' ופלא גדול עליו (שם סימן יט).

אך יותר מסתבר דלא במהר"מ שיף אלא כדבארתי וכו' ולכן מסתבר כדבארתי (י"ד סימן קמא).

ואף שהגנוב"ק סימן צ"ב כתב וכו' לא מסתבר זה כלל (אה"ע סימן קלט).

וזהו עיקר טעם הרמב"ם ולא כלשון הנודע ביהודה דטעם הרמב"ם וכו' (שם).

השגותיו על החתם סופר

ופלא על החתם סופר שלא פי' בדרך זה הנכון מאד והלך בדרך דחוק ותמיה (י"ד סימן קנד).

ויותר מסתבר לע"ד דלכולי עלמא תלוי רק בטבעיות המשפחה ודוקא בדם דלא כהחתם סופר (שם).

וא"כ מה שאיתא בתשובת חתם סופר וכו' וכן הביא בפתיח תשובה בשם ס' תולדות יצחק וכו' לא נכון כלל ונסתר ממתני' דמראה יין כדבארתי (שם סימן קכ).

והנה ראיתי בחתם סופר חי"ד סימן ר"כ דברים מתמיהין שכתב וכו' וזה אינו וכו' ולכן ברור וכו' (שם סימן קכז).

והוא פשוט והחתם סופר כתב להיפוך והוא תמוה. ופירושו בהבנת הטור סימן ר"ו בדברי הרמב"ם ג"כ תמוה וכו' ומה שכתב החתם סופר שם וכו' ודימה זה לתשובת הרמב"ן שהבאתי כבר בארתי שלא דמי כלל בדברים נכונים (שם).

ועיין בחתם סופר שם שכתב וכו' והוא דחוק גדול וכו' ולכן ודאי מסתבר וכו' (שם סימן רלה).

וא"כ תמוהין טובא דברי החתם סופר בב' תשובותיו וכו' ויפה השיג ידידי (שם סימן קפז).

ועיין בחתם סופר חי"ד סימן ק"ז דמתרץ קושית התוס' דרש"י סובר וכו' ומסיק כל עין רואה יבין שזה דעת רש"י. ובענייני איני רואה זה ברש"י וכו' ולכן אי אפשר לפרש בכוזנת רש"י כפי' החתם סופר (שם סימן מט).

והנה החתם סופר אה"ע סימן ג' כתב וכו' אבל לע"ד הוא טעם דחוק טובא וכו' ולכן לע"ד יש לסמוך וכו' דלא כהחתם סופר (אה"ע סימן כ').

דמה שכתב החתם סופר סימן כ"ד וכו' כנראה לא ראה דברי הרא"ש בתשובה (שם סימן כו).

וראיית החתם סופר וכו' אינה כלום (שם).

ולכן דברי החתם סופר תמוהין וצ"ע והנכון כדבארתי בירושלמי (שם סימן לח).

ומה שכתב במחצית השקל וכו' הוא דחוק ולא נכון כלל וכו' (שם סימן קלג).

השגותיו על הנודע ביהודה

והנה בגנו"ב קמא חי"ד סימן ס"ז הוכיח וכו' אבל א"א לומר כן וכו' ולכן בע"כ צריך לומר (י"ד סימן קכז).

ועיין בגנו"ב שם ששמע מדבריו שחזר בו וזה לא מסתבר כלל. לכן צריך לומר לריב"ש כדתירצתי לרמב"ן וכו' כדבארתי (שם).

ע"י בגנו"ב תנינא סימן קפ"ד שהביא לשון הרמב"ן וכו' אבל באמת גם ע"ד ב"ד ולתקן לא מסתבר כלל לומר כן (שם).

והשבתי דהגנו"ב תנינא סי' ר"ט כתב בפשיטות שליכא דין קבורה וכו' אבל לע"ד תמוה מאד וכו' וצ"ע ג שיטת הגנו"ב וכו' ולכן הוריתי שצריך לקבור (שם סימן רלא).

אך משי"כ הנודע ביהודה שם וכו' הוא טעות (אה"ע סימן לב).

ויש חלוק לדינא דלמה דבארתי שהוא וכו' ואם הוא וכו' וכדסובר בס' תשובה מאהבה וכתב שהסכים לו רבו הנודע ביהודה וכו' אבל לדינא לע"ד אין לסמוך ע"ז אלא מצד הטעם שבארתי (שם סימן קו).

ואגב אכתוב לך דבר פלא שלפום חורפא דהנודע ביהודה זעלם ממנו וכו' (שם סימן קכה).

ועיין בדגול מרבבה שכתב באופן אחר שהוא דחוק וכו' אבל מסתבר לע"ד כדברי הוא גם מוכרח (א"ח סימן קעד).

ותדע שקושית כתר"ה הקשה הצ"ח וכו' ותירוצו דחוק וכו' והנכון כדבארתי (א"ח ח"ב סימן פז).

וצ"ע דברי הנודע ביהודה ולכן למעשה אין לחוש לזה (אה"ע סימן ל"ב).

ועיין בנודע ביהודה תנינא שנתן טעם קלוש וכו' אבל לפ"ז יש טעם נכון בכל האופנים (א"ח סימן קכו).

ומה ששמע מנודע ביהודה, ובנחל אשכול הוא מפורש שאסור וכו' ולכן דבריהם צ"ע שלא נכון כלל (שם סימן קסג).

אבל מהא דנדה ודאי ראייה דמצטרפין להחשיב הפסד מרובה דלא כרעק"א (י"ד סימן מג).

השנותיו על הגאון מליפא ז"ל

ועיין בנתיבות המשפט סימן רנ"ב סק"ג שכתב וכו' זהו טעם דחוק מאד וכו' ולכן פשוט לענ"ד דטעם התוס' הוא וכו' (י"ד סימן קמו).

ומה שכתבו הקצות החשן ונתיבות המשפט וכו' לא נכון כלל (ח"מ סימן מח).

ועיין בנתיבות המשפט סק"ב שהקשה זה ותירץ וכו' ולא מסתבר כלל כדכתבתי לעיל אלא הוא כדבארתי (אה"ע סימן קי).

והנה בתורת גיטין סוף סימן קכ"א כתב וכו' ולא דק וכו' ולכן לע"ד מוכרח וכו' (שם סימן קכ).

השנותיו על שאר אחרונים

בדבר הכשר חצובה שמצריך החכמת אדם ליבון גם בשאר איסורין ובשר בחלב. ודאי תמה וכו' לכן תמה מאד מה שהחמיר החכמת אדם והמיקל לא הפסיד (י"ד סימן נט).

ובעצם דין דרש"י אף שמסיק יחיי אדם כלל ע"ג סעי' ג' וכו' והמ"ב נמשך אחר הח"א ואינו נכון כלל (או"ח סימן קמא).

ועוד דברור דגם הרשב"א יודה שתלינן דלא כסדרי טהרה בדעת הרשב"א (י"ד סימן פו).

והנה עיינתי במהר"מ שיק סימן קצ"ח ומצאתי וכו' רק שמפרש שהש"ך שכתב לעיין בסעי' ס' הוא חזרה שפליג וזה אינו כלום כדכתבתי וכו' ולכן אין לחוש לזה כלל (שם סימן קיב).

ומה שהביא מהר"מ שיק ראייה ממהר"ק שורש קנ"ו איני רואה שום ראייה (שם).

וצריך לומר שהתפארת שמואל לא דק (שם סימן קכז).

ועיין בערוך השלחן שהקשה על הט"ז וכו' ולא ירד לדעתו ודכותה הט"ז הוא כדבארתי שנכון מאד (שם סימן פו).

ופלא גדול ראיתי בערוך השלחן סימן קצ"ח סעי' נ"ח ופ"ו שמפרש וכו' לבד שאין סברא וכו' חזינן מפורש וכו' דלא כערוך השלחן ולכן במחילה

ומה שתירץ החתם סופר בסימן ס"ה דחוק טובא ולא מסתבר כלל ולכן הנכון לע"ד וכו' (שם סימן מא).

וסברא גדולה היא ויש לסמוך ע"ז לדינא ודלא כהחתם סופר שזוכך בזה (שם סימן נ').

ולכן דברי החתם סופר תמוהין וצ"ג ויש מכאן ראייה גדולה להיתר ולכן מכל המבואר נלע"ד להתיר בלי שום פקפוק (שם סימן סג).

וכן מה שתירץ בחתם סופר אה"ע סימן ס"ה דחוק טובא ולא מסתבר כלל ולכן אמרתי וכו' (שם סימן סט).

ואגב אכתוב כי דבר תמוה איכא בחתם סופר ח"ב סימן כ"ב וזפתחי תשובה שהביאו שם דמפרשי בב"ח ובב"ש מה שלא נאמר שם כלל והוא טעות שבב"ח מפורש כדכתבתי בשמו וכו' והם כתבו וכו' שזה טעות וכו' (שם סימן קבו).

וטעם החתם סופר סימן ה' וכו' הוא דחוק (או"ח סימן יד).

השנותיו על הגאון רעק"א ז"ל

ופלא שהביא רעק"א שם דברי הריטב"א יבמות שכתב כהנ"י ועשה עצמו כלא הרגיש שעל הריטב"א א"א לומר כעל הנ"י ונשארה קושיתו בתוקפה. (אה"ע סימן סג) (דאה נא והתבונן בלשון מגונה הנ"ל שכתב על הגאון רשכבה"ג דעק"א ז"ל, עשה עצמו כלא הרגיש, כאילו הוא חושדו בגניבת דעת במוזר. וראוי לקרוע על זה).

ועיין בחידושי רעק"א בסימן רמ"ב סעיף י"ח שמחדש וכו' והביא שכן איתא בפמ"ג במשבצות או"ח ס"ס קמ"ב וכו' ולע"ד אי אפשר לומר כן (י"ד סימן קעה).

ולא כרעק"א שדייק מזה וכו' (שם סימן קכ).

ודינא דרעק"א וכו' הוא תמוה וכו' ולכן חודש זה שאמר מסברא צ"ע ולמעשה אין לחייב (שם בסימן קפא).

ומה שכתב רעק"א וכו' תמוה וכו' ולכן ברור שאין בו דין דקידוש במקום סעודה וכו' ודברי רעק"א צ"ג (ח"מ סימן לט).

ועוד יש ברש"י שבת דף כ"ה ד"ה ואינהו וכו' ונשמט זה מר' עקיבא איגר ומשער המלך (או"ח סימן ג).

ועיין במשנה ראשונה שם שהקשה וכו' ומה שתירץ מתחלה דאירי וכו' לא נכון כלל וכו' אך קושייתו בעצם אינה כלום וכו' (שם סימן עב).

ומה שהביא בשם מהר"ם שיק ואהל אברהם ומאורות נתן וכו' אינו כלום (אה"ע ח"ב סימן ט).

אבל האמת נראה לע"ד שלא כהמנ"ח (חו"מ סימן יב).

ועיין בפתחי תשובה סק"ב הביא מתשובת חמדת שלמה וכו' והוא דבר תמוה אצלי ולא נכון כלל (שם סימן ס).

מש"כ כתר"ה בשם ס' ערוך השלחן שמוכיח מהטור וכו' תמיהני מה מצא בטור שם וכו' ולכן אין דבריו נכונים בזה לע"ד (שם סימן קב).

ומה שהביא בנשמת אדם גם מרשב"א וכו' לא נכון כלל וכו' (שם סימן עז).

ועיין בחכמת שלמה וכו' ואין דבריו נכונים כלל (אה"ע סימן כו).

לא נראה כלל מש"כ בפ"ת סק"ב בשם קהלת יעקב וכו' וכדבארתי (שם).

ומה שתירץ בס' ישרש יעקב שם דחוק מאד וגם מופרך וכו' ולכן ברור וכו' (שם סימן מא).

ואינו כלום מה שכתב הפ"ת ס"ק קל"א (שם).

ומה שתירץ שם עוד בס' ישרש יעקב דחוק וגם מופרך (שם סי' עט).

ותמיהני טובא על מה שכתבת שמנהג שקלאוו מהגאון ר' גרשון זצ"ל שלא לכתוב שם אבי האשה בספק כהן ולוי זמן איתא בפ"ת בסימן ג' אות כ"ד בשם ספר גט מקושר וכו' וצע"ג בדעתם ולכן יש להנהיג אף בספק כהן ולוי לכתוב שם אביה (שם סימן קכח).

ועיין בפ"ת סק"ג בשם ס' גט מקושר שהקשה זה ומסיק דהב"ש נתן מכשול למעיינים כי לדינא אפילו בדיעבד יש להתמיר ולע"ד ח"ו לומר כן על הב"ש וטעמו פשוט וכו' (שם סימן קמד).

אחר זמן רב ראיתי בתפארת ישראל סוף סנהדרין שכתב וכו' ולע"ד פשוט שהוא טעות (שם סימן קעה).

והגהת צאן קדשים במנחות הוא טעות שלא מובן כלל הגהתו (או"ח סימן ג).

מכבוד הגאון ערוך השלחן הוא טעות גדול ואין לחוש לדבריו כלל בזה (שם סימן צח).

ודברי ערוך השלחן תמוהין מאד שכתב היפוך המפורש בדבריהם והיפוך בשיטת התוס' וכו' ולכן ברור שאיזה טעות נפל בדבריו ואין לחוש לדבריו בזה (שם סימן קב).

ועתה מצאתי שגם בס' נחל אשכול סימן ס"א רצה לומר כדבריך אבל ודאי לא נכון כלל (שם סימן צט).

ודברי גליון מהרש"א בסעי' כ"ז תמוהין מאד וכו' וגם מש"כ שם הגליון מהרש"א וכו' אין מובן כלל וכו' ולכן ברור ומוכרח כדבארתי (שם סימן קב).

שהבאת משו"ת שואל ומשיב שני טעמים להיתר וכו' הנה ס' שואל ומשיב אין אצלי וטעם שני שהעסקת לא נראה כלל (שם סימן קד).

ולכן לא נכון כלל מה שהביא כתר"ה מספר דברי חיים להגאון מצאנז ומשו"ת שואל ומשיב שאין לקיים דברי מהרי"ט דודאי דבריו שרירין וקיימין (אה"ע סימן קסד).

ובהא דרחא דם מ"ת וכו' שהביא כתר"ה שכתב בשו"ת שואל ומשיב וכו' אינו כלום וכו' אך עיקר דינו ברור שהוא טעות (שם סימן קעד).

איברא שעיינתי במנחת חינוך מצוה צ"ה וראיתי שכתב להיפוך ממה שכתבתי וכו' אבל לענ"ד א"א לומר כן כלל כדהוכחתי לעיל וכו' ולכן לולי דמסתפינא הייתי אומר שלא דק המנ"ח בזה והוא טעות אלא שכל מדות שבתורה הם מצומצמות כדכתבתי (יו"ד סימן קז).

אך תמוה מאד מש"כ הרמב"ם וכו' ופלא שלא עמד בזה הכ"מ ומצאתי במשנה אחרונה שהקשה זה ומה שתירץ לא נכון כלל ולא ניתן להאמר לע"ד וצע"ג (שם).

ועיין במשנה אחרונה במס' ידים פ"א מ"ג שמחלק וכו' ואינו נכון כלל (שם סימן קכ).

והוא פשוט וברור לענ"ד דלא כמשנה ראשונה (שם סימן דיח).

ופלא דאיתי בחכמת שלמה להגרש"ק וכו' ולכן לא נכון טעמו כלל אלא וכו' הוא כדבארתי (שם סימן רכד).

ועיין במנ"ח שהקשה זה ותירצו אינו כלום (שם סימן עא).

ואין מובן כלל מה שבדרכי תשובה סימן ס' סקייג הביא מס' דעת תורה וכו' דאין לזה שום מקום לאסור (שם סימן קמוז).

ועיין בתפארת ישראל שג"כ רוצה לומר וכו' ולא דק וכו' והוא ברור ופשוט (שם סימן קעח).

ולגם התוספות חיצוניות לא יפלגו בזה דלא כמהרי"ט אלגזי שעושה מחלוקת ביניהם (חלק קדשים סימן א).

ודברי הרש"ש ב"ק שמוכיח וכו' שלא נכון כלל (שם סימן ה).

ומה שתירץ מהר"ץ חיות וכו' ולכן אין תירוצו כלום אף ששיבחו וקראו אמת (שם).

ועיין במנחת חינוך מצוה קמ"ג שהביא ראייה וכו' ולא דק לע"ד (שם סימן טו).

ועיין בחדושי מהר"ץ חיות בב"מ שם וכו' ומה שתירץ וכו' אינו כלום (יר"ד סימן קפה).

ומה שכתב המנ"ח בקומץ מנחה מצוה דל"ו וכו' והגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל בחכמת שלמה בחר"מ סימן תכ"ז חידש עוד יותר וכו' פשוט במחילת כבוד גאונים ואלו אשר הוא טעות גמור ושרי להו מרייהו ודברי חכמת שלמה הא ודאי ח"ו לאומרם וכו' (יר"ד ח"ב סימן קעד).

ועיין באור שמח פ"ז מרוצח וכו' וראיתו מסנהדרין וכו' אינו ראייה (שם).

והנה מה שהביא כתרי"ב סברת האבני נזר סימן כ"ח וכו' עיינתי בדבריו ולע"ד אין דבריו נכונים וכו' (אבן העזר ח"ג סימן ל).

ותירוץ האבני נזר על הקושיא וכו' לא נכון כלל ואין עתותי להאריך בזה ופלא על אדם גדול כמותו שכתב זה כלל ובפרט לענין הלכה למעשה (שם).

אבל מש"כ מאבני נזר סוף תשובה דסימן כ"ח וכו' אין לסמוך ע"ז כלל (שם סימן לא).

ומה שהביא כתרי"ה ממהרש"מ שמפרש וכו' לא נכון כלל וכו' (או"ח ח"ג סימן ע).

השגותיו על מפרשי הירושלמי

ומה שפי' הפני משה וכו' לא נכון כלל (יר"ד סימן ריח).

ומה שהביא כתרי"ה מס' ערוך לנר וכו' הוא טעות לע"ד (שם סימן ה').

ודברי הבי"א שהביא הפ"ת וכו' אינו מובן כלל (שם סימן ו).

ותשובת בי"א שהביא הפ"ת שמותר להניח גמי וכו' אין מובן כלל וכו' ח"ו לסמוך עליו לא למעשה ולא להלכה (שם).

ודברי עמודי אש שהביא ידידי אינו כלום (שם סימן ח).

הנה הספרים קנאת סופרים להגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל ומנחת אלעזר ואבני נזר אינם בידי ולא הספר אמרי יוסף וישר כח דכתרי"ה ידידי שכתב לי דעתם. אבל ברור שהצדק אתי ודברי הגאון רש"ק ז"ל במחילה מכבוד גאון כזה אינם כלום והאמת אהוב יותר מכולם (שם סימן ט).

ועיין בחכמת שלמה להגאון ר' שלמה קלוגער באו"ח סימן תרס"ח שהקשה וכו' ולא נכון כלל (שם סימן יג).

ומה שהביא מספר מלמד להועיל לא נכון כלל (שם סימן כד).

ופירוש מחצית השקל לא נכון כלל (שם סימן כו).

ומה שכתבת דבמנ"ח מצוה תרי"ב איתא וכו' הנה דבר זה אין לומר כלל (שם סימן לב).

ומה שכתב הקרבן נתנאל וכו' וצע"ג בכוננת הק"נ שאין תירוצו כלום (שם סימן קכב).

ובמ"ב בבאור הלכה שם כתב וכו' וזה לא נכון כלל (שם).

ועיין בבאור הלכה שכתב טעם אחר בזה וכו' ואינו נכון כלל והוא בלא טעם ובלא מקור מגמרא (שם).

ועיין בטעם המלך שפי' וכו' והוא תמוה מאד וכו' גם מה שתירץ וכו' לא מובן לע"ד וכו' ומה שכתב שיש לו סיוע מרשב"א יבמות וכו' אינו כלום וכו' והנכון לע"ד וכו' ונכון מאד (שם סימן קכו).

ואדרבה סברת הואיל שכתבו הוא טעות במח"כ הגדולים האבני נזר ודובב מישרים (שם סימן קמו).

גם מה שכתבו האבני נזר ודובב מישרים וכו' לא נכון כלל (שם).

ותירוץ השיירי קרבן לא נכון כלל (שם סימן קה).
ופירוש קרבן העדה וכו' הוא דחוק וגם תמוה וכו'
 וכן פי' הפני משה וכו' ג"כ דחוק וכו' וגם לא
 מסתבר לומר וכו' ולכן נראה לפרש וכו' (או"ח ז"ב
 סימן פד).

ועיין במה"פ בירושלמי פ"ב דמע"ש ה"ז ד"ה והתנינן
 וכו' וזה תמוה שלא שייך לומר זה מסברא וכו'
 ולדברי א"ש וכו' (יו"ד סימן קצא).

• ועיין במה"פ פ"ב דמע"ש ד"ה והתנינן וכו' וזה לא
 נכון כלל וכו' (שם).

• ורק במה"פ ב"ק כתב וכו' אבל לא נכון כלל וכו'
 (שם סימן רכט).

ומי' ראה או שמע מעולם עלבון התורה כזה, להלעיג
 על דברי רבותינו הראשונים אשר רוח הקודש
 שרתה בבית מדרשם, ודבריהם הם דא"ח, ולכתוב
 עליהם לשונות גסים ומגונים כאלו. לדבריו, הוא
 היחידי שיש לו דעת תורה אמיתי ומכוון לעולם אל
 האמת, ומעולם לא טעה, וכל גדולי ישראל שהיו
 לפניו, גם הט"י, הש"ך, והמג"א, והב"ש, והח"מ, כולם
 טעו ח"ו. על דברי רבינו המאירי שאורו זרח בימי
 הרשב"א, והב"י מביא את דבריו כ"פ להלכה, כתב
 שדבריו אינם מתקבלים על הדעת וברור שהוא טעות.
 על דברי רבינו הגדול הראב"ד ז"ל, אשר כל
 הראשונים יראים וחורדים מלפניו, כתב שדבריו לא
 נכונים כלל. על דבריו הב"ח כתב איך פה קדוש אמר
 דברי הבל כאלו. ובמק"א כתב ודברי הב"ח וכו' אינו
 מובן כלל וכו' עכ"פ לדינא אין לחוש לזה כלל. על
 רבינו הסמ"ע חרה אפו ביחוד, וכתב כ"פ שאין
 לחוש לדבריו, או דבריו אינם נכונים. גם דברי הבית
 שמואל לא מצאו חן בעיני ראש עקום זה, וחולק עליו
 הרבה פעמים בלשונות גסים כאלו, אשר ראוי לקרוע
 עליהן.

ובפרט כשבא להפוסקים כהפרי מגדים או נודע
 ביהודה, וכ"ש החתם סופר או רעק"א או כשכותב
 רק דבריו לא נכונים, הרי זה נחשב דרך כבוד. על
 הגאון רעק"א ז"ל כתב בזה"ל, ופלא שהביא רעק"א
 שם דברי הריטב"א וכו' ועשה עצמו כלא הרגיש שעל
 הריטב"א א"א לומר כעל הנ"י. התבונן נא בלשון
 מגונה זה, עשה עצמו כלא הרגיש, כאילו הוא תושב
 ח"ו לגאון עולם רשכבה"ג מרן רעק"א ז"ל, שבכוונה
 גנב את דעת הבריות, וכתב לתרץ את הנמוקי יוסף
 אף שידע היטב שבריטב"א א"א לפרש כן וא"כ סרה
 תירוצו ממילא גם על הנמוקי יוסף, אבל עשה את

ופי' הקרבן העדה וכו' ותמוה טובא וכו' ומה שפי'
 הפני משה וכו' לא נכון כלל לפרש וכו' ולכן
 הנכון לע"ד וכו' (שם סימן קנה).

ולכן אין מובן כלל פי' הפני משה וכו' ועיין בשיירי
 הקרבן שהקשה זה וכו' ותירוץ זה אינו מובן
 וכו' ולכן צריך לומר כדבארתי (שם סימן קג).

ומה שפי' הפני משה וכו' לא מובן כלל וצ"ע
 בכונתו. אבל הפירוש הנכון הוא וכו' (שם
 סימן רס).

ופי' הפני משה שם לא מובן כלל ואינו נכון (שם
 סימן ריח).

ופי' הפני משה לא מובן כלל. ולכן הנכון לע"ד (שם).

ופי' הפני משה באלו קצר אין מובן כלל ופלא הא
 לפירושו הוא כפשוטו ולמה הוצרך לדחוק בפי'
 שלא מובן (שם).

אך בכלל לא מובן כוונת הירושלמי בזה ופירושו
 הקרבן העדה וכו' תמוה וכו' ופי' הפני משה
 וכו' תמוה וכו' ולכן הנכון לע"ד בדברי הירושלמי
 וכו' וזהו פירוש הנכון והאמת לע"ד (שם סימן סה).

ובשיירי קרבן שם ד"ה חלץ תמוה מאד דכל הרבור
 הוא בטעות (אה"ע סימן קנג).

ובכלל אין שום באור בדברי הירושלמי ובאור הפני
 משה וקרבן העדה אינו מובן והנכון לע"ד וכו'
 (שם סימן קסח).

והפני משה כתב כן בפירושו בירושלמי פ"א דיבמות
 ה"א אבל הא א"א לומר זה כלל וכו' (שם).

ופלא על הפני משה שכתב וכו' דהוא טעות גדול
 ושגגה מלפני השליט (שם).

ומה שתירץ קרבן העדה ביומא בשירי קרבן ד"ה כד
 וכו' ודאי הוא תירוץ דחוק וכו' והפני משה שם
 כתב טעם וכו' וזהו טעם קלוש וכו' אבל הטעם פשוט
 וכו' (או"ח סימן לח).

• **ומה** שפי' במראה הפנים על ירושלמי וכו' הוא טעות
 (שם סימן עה).

• **דלא** כמראה הפנים בירושלמי הוריות פ"ג ה"ב וכו'
 ופלא גדול עליו שהרי הוא טעות גדול (חרי"מ
 סימן מה).

ופירוש הפני משה דחוק ואינו מובן אלא פירושו
 כפי שכתבתי וכו' והוא האמת והנכון בירושלמי
 זהו הנראה לע"ד ברור למעשה (שם סימן נו).

האחרונים לא ניתן רשות לחלוק אלא בראיות מוכרחות, אבל חלילה לדחות דבריהם בגילי דחיטתא ובסברת הכרס בעלמא, וכ"ש לדבר נגדם בחוצפה והעזה ולעשותם כטועים. ואני חוזר על דברי שכבר כתבתי למעלה שיש בלשונות הגסים שלו נגד הראשונים כהראב"ד והמאירי, והפוסקים כהב"ח הסמ"ע ריח של כפירה ממש.

ומעידני עלי שמים וארץ, שפעם אחת כתבתי איזה בירור הלכה בהלכות סת"ם, הסקתי להלכה שאין זה פסול בספר תורה, ואחר כך מצאתי בספר שו"ת בית שלמה, ששאלה זו אירע באיזה עיד, והגאון ר' שלמה קלוגער יחד עם הבית שלמה הסכימו שזה פסול, רק שנחלקו באופן התיקון. ואמרתי אז לבני היקר החריף מר חיים שמואל שמעלקא שי, אף שברור אצלי שהצדק אתי, מ"מ למעשה יראתי להכריע נגדם. אך ראיתי באחרונים שמביאין שהגאון רעק"א ז"ל במהדורה תנינא דיבר באריכות בענין זה, ואין לי מהדורה תנינא לעיין בו, אבל בטוח אני שרעק"א יאמר כוותי. ועי"כ שלחתי את בני הי' הנ"ל לבית עקד הספרים שבנוא יארק לעשות צילום מתשובה זו שבמהדורה תנינא לרעק"א ז"ל, ומצאתי שם כמעט אות באות כדברי, ואמרתי, ב"ה שכוונתי לדעת האי גאון רשכבה"ג רעק"א ז"ל, ואז הנחתי הדברים כמו שכתבתי תחלה, כי עלינו לדעת, כי גדולי ישראל הקדומים, מלבד גדלותם בתורה היו ג"כ קדושי עליון ועמלו בתורה לשמה, וממילא היה להם סיעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וע"כ אין לסתור דבריהם מסברא בעלמא, אף אם סברא אלימתא היא, זולת בראיות מוכרחות מש"ס ופוסקים. ולאחר שכבר בארתי שתי סיבות הראשונות שהביאני לחבר ספרי זה, אבוא עתה לבאר גם הסיבה השלישית.

שלא תשתכח תורה מישראל

גרסינן בש"ס שבת דף קל"ח, ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים וגו' ישוטטו לבקש את דבר ד' ולא ימצאו דבר ד' זו הלכה וכו' ומאי ישוטטו לבקש את דבר ד' אמרו עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין אם טהורה היא ואם טמאה היא בהדיא כתיב ביה מכל האוכל אשר יאכל אלא לידע אם ראשונה היא ואם שניה היא ואין מבין הא נמי מתניתין היא סדתנן וכו' מסתפקא להו וכו' תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי

עצמו כלא הרגיש, כדי שיהיה לו איזה חידוש מה לכתוב בספר חרדה ואחונתי בראיתי זאת. ועל הגאון מהר"ץ חיות ז"ל כתב בזה"ל, ומה שתירץ מהר"ץ חיות וכו' ולכן אין תירוצו כלום אף ששיבחו וקראו אמת עכ"ל. לא הסתפק עצמו לכתוב שתירוצו אינו כלום לחוד, שהרי בפרחים כאילו הוא רגיל להכתיר את הראשונים, ע"כ הוסיף אף ששיבחו וקראו אמת, ורק בזה השקט את רעבונו להראות שמה שהיה אצל מהר"ץ חיות אמת לא נחשב אצלו לכלום, כי האמת רק אתו, וכמו שכתב בספרו לאו"ח סימן ט', וז"ל הנה הספרים קנאת סופרים להגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל ומנחת אלעזר ואבני נזר אינם בידי ולא הספר אמרי יושר וכו' אבל ברור שהצדק אתי ודברי הגאון רש"ק ז"ל במחילה מכבוד גאון כזה אינם כלום והאמת אהוב יותר מכולם עכ"ל. ואף נגד הגאונים פני משה וקרוב העדה, מפרשי הירושלמי הרים את ידו, אף שמלבד בקיאותם הנפלא גם בש"ס בבלי, היו מצויינים בביאורם את הירושלמי, והיו בקיאים נפלאים בלשונות הירושלמי שעמלו בהם שנים הרבה, אבל הוא מבטל את דבדיהם כעפרא דארעא ואינו מוצא בדבריהם אלא טעיות ושיבושים. הוא אינו יודע אלא פתגם אחד אשר הוא חוזר וכופל אותו בכל דף ודף, מה שכתב גאון זה או פוסק זה אינו כלום אך הנכון והאמת הוא כדבארתי.

וע"כ ראיתי בספרו סכנה כפולה ומכופלת לתורתנו, כי מלבד שהכשיל את הרבים בהתרת הרבה איסורים חמורים ונוראים, הראה ג"כ דרך חדש שיכולים להלעיג על דברי חכמים, ולדחות את כל דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים בגילי דחיטתא, ואף א"צ לחפש אחר ק"צ טעמים לטהר את השרץ, כי יש דרך אחר קל יותר, סברת הכרס אחת סגי להתיר אשת איש או חילול שבת וכדומה. ואם עומד בדרך רי"ף מפורש או רמב"ם מפורש, יש עצה לסלף את כוונתו. ואם עומד בדרך ש"ך מפורש או ט"ז או ב"ח, יש עצה פשוטה, לומר לא מסתברא כוונתייהו, ודלא כש"ך ודלא כט"ז ודלא כהב"ח ודלא כהפמ"ג ודלא כהחכמת אדם וכו' וכו' וכו', ואם יעמוד אחד וישאל, ילמדנו רבינו, הלא ראיתי שהחת"ס והגב"י והשג"א אומרים להיפוך, סגי פתגם אחד, האמת אהוב יותר מכולם והצדק אתי, כולם טעו ודבריהם הבל, והעיקר כדבארתי.

ע"כ אמרתי לנפשי, אלכה נא ואדאה לעמלי תורה די בכל אתר ואתר, כי דברי רבותינו הראשונים אמיתיים וישרים הם, ומי שמוצא בדבריהם טעיות, הוא בעצמו טעות היותר גדול, ואף על גדולי ישראל

הדברים האלה לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב ושכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה. ואמדינן שם עוד לקמן, דרבי יוחנן ור"ל מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא ודרשי הכי עת לעשות לה' הפרו תורתך אמרי מוטב תיעקר אות אחת מן התורה ואל תשתכח תורה מישראל. ופי' שם רבינו גרשום ור"ל מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה דכתיב כי על פי זמוטב הוא לכתוב כדי שלא תשתכח תורה. ומשמע בפשיטות דר"י ור"ל נמי פליגי אר"ש דפי' תולין, דהא לר"ש דאמר ח"ו שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו לא היה להם להכניס א"ע לבטל איסור תורה כדי שלא תשתכח תורה מישראל, הא אי אפשר כלל שתשתכח, אלא ע"כ דר"י ור"ל נמי מפרשי האי קרא כי לא תשכח בשירה גופה, וכהני רבותינו שבכרם ביבנה, וע"כ עשו מה שעשו כדי להציל התורה משכחה ח"ו. והנה הרי"ף פרק תולין לא העתיק אלא מימרא דרב דאמר עתידה תורה שתשתכח מישראל, ולא העתיק מימרא דר"ש דאמר ח"ו שתשתכח תורה מישראל. ואע"ג שהר"ן כתב שם עלה ור"ל ומסקינן בגמרא דחוס ושלום שתשתכח תורה מישראל אלא שלא תמצא הלכה ברורה במקום אחד עכ"ל, ומשמע דס"ל דמכיון דהגמרא מייתי המימרא דר"ש בן יוחי לבסוף ס"ל דהכי עיקר, אמנם הלא חזינן דהרי"ף לא העתיק כ"א מימרא דרב, ומשמע דס"ל דמימרא דרב עיקר, וא"כ דברי הר"ן צ"ע.

עכ"פ הא ודאי ברור שחובתינו לדאוג תמיד בלי הרף שלא תשתכח תורה מישראל, שהרי אף התיירו חכמים לעבור על איסור תורה בשביל כך. ועיין בהקדמה להרמב"ם בספרו הגדול יד החזקה שכתב שם ח"ל, ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מדבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכו' וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממה דבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושנו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורצו בכל מקום, כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראו שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם

זרעו אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ד' ולא ימצאו שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד, ופרש"י הלכה ברורה בטעמים שלא יהא בה מחלוקת. ועיין במ"ש שם מהרש"א בחזושי אגרות ור"ל, דזענתה השירה הזאת דכתיב בהאי קרא משמע ליה כל התורה וכן כתבו לכם את השירה הזאת וגו' מוקמינן לה בפרק כ"ג בתורה שצריך לכתוב ס"ת ומאן דפליג לעיל ואמר דהתורה תשתכח מוקי ליה האי קרא כי לא תשכח וגו' בשירה גופה עכ"ל. הרי שנחלקו תנאי בזה, ולחד מ"ד עתידה תורה שתשתכח מישראל ח"ו עד שעתידיה אשה שתטול ככד של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם ראשונה היא ואם שניה היא ואין מבין, כי תסתלק הדעת תורה לפשוט איזה ספק שתפול בפשט או בסברה, ומוקי ליה האי קרא כי לא תשכח בשירה גופה, ואיכא מאן דס"ל דהאי קרא כי לא תשכח היא הבטחה על כל התורה, ותושבע"פ בכללה, שלא תשכח מפי זרעו, ושכחת התורה לא יהיה אלא באופן שתפול מחלוקת בכל הלכה ולא ימצאו הלכה ברורה במקום אחד.

ובש"ס ב"ב דף כ"א, אמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה וכו' התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז וכו' עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע. וע"ש בח"א למהרש"א ד"ה שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל, שכ' שם ור"ל ולר"ש דאמר פרק תולין ח"ו שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו צ"ל הכא שתשתכח תורה ממי שאין לו אב קאמר וק"ל עכ"ל. ולענ"ד דבריו תמוהים טובא. דהא רב לשיטתיה אזיל, דאמר שם בשבת דף קל"ח לעיל מיניה, עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר והפלא ד' את מכותך הפלאה זו איני יודע מהו כשהוא אומר לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא הוי אומר הפלאה זה תורה, הנה דפליג אר"ש וס"ל כרבותינו שבכרם ביבנה דמפרשי האי קרא כי לא תשכח בשירה גופה, וכמש"כ מהרש"א גופיה שם בח"א לשבת.

והנה בש"ס תמורה דף י"ד, דדש ר' יהודה בר גחמני מתורגמניה דר"ל כתוב אחד אומר כתוב לך את הדברים האלה וכתוב אחד אומר כי על פי

אף נגד דינים מפורשין ולא ימצא איש שימחה בידו, כמו שרואין בספרו של המחבר הזה, שכמה רבנים היו שואלין ממנו הרבה פעמים כמה שאלות שונות, ואף לאחר שכבר הכשילם פעם אחת, שאלו ממנו פעם שנית ושלישית, ולא הרגישו כלום שיש איזה פגם בתשובותיו הקודמות. וכל מה שהכשיל יותר את הרבים, והפיץ בעולם יותר את ספריו המלאים שגיאות, נתגדל שמו יותר, עד שנעשה לנשיא אגודת הרבנים, ולראש של מועצה המכונה מועצת גדולי התורה, ולראש החינוך עצמאי, ועוד ועוד, מי יכול למנותם. ובבתי ספר בית יעקב, רגילים המנהלים לבא מפעם לפעם לנסות את הילדות, ושואלים מי הוא גדול הרור בזמנינו, וכל הילדות שואגות בקול, ר' משה הוא גדול הדור, וכי אפשר לצייר שכחת התורה גדולה מזו?

וע"כ מיד שנפל במחשבתי בימי הקיץ שנת תשל"ב לחבר חברי הנוכחי, אמרתי ודאי מאת ד' היתה זאת, כי מלבד המצוה הגדולה להסיר מכשול מרבים, יש גם תקוה כי רבים מבני תורה ויודעי ספר די בכל אתר ואתר, יתעוררו מתוך עיונם בספרי להכיר האמת והמר כי בעזה"ר נשתכחה הלכה מישראל, וסכנה גדולה מרחפת עלינו שתשתכח ח"ו התורה לגמרי, עד שלא יהיה אף מלמד תינוקות שלא יסלף את הפירוש הפשוט של הגמרא, ואם אך יכירו את הסכנה, יתעוררו גם למעשים המועילים לתקן ולשפר את המצב, ולמנוע את הסכנה, שהרי יהושע בן גמלא בשעתו, ורבינו הקדוש בשעתו, ג"כ לא היו עושים תיקונים כדי שלא תשתכח תורה מישראל אלא לאחר שהכירו את הסכנה, וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל להורא, וז"ל ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה, לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין וכו' וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. עכ"ל. הנה שרק מחמת שהעריך את המצב כמו שהיה באמת, והרגיש את הסכנה, ע"כ עשה מה שעשה, והציל בכך את התורה לדורי דורות. כמו כן אנחנו עכשיו, אם רק נעריך את המצב כמו שהוא באמת, תכיר את הסכנה, נתעורר ממילא גם למעשים, ויעלה בידנו ג"כ בס"ד לתקן תיקונים המועילים להחזיר עטרה ליושנה, שיהיו לנו גדולי תורה ואמיתים לא מכונים, וגם שיהיו מחנות בני תורה המבינים על תורה, והיודעים להעריך את מי שראוי להעריך, ולהעריך את מי שראוי להעריך. והגם שידעתי כי בזה ירכו שונאי, כי חומת השקר בצורה וחזקה מאד בעזה"ר, והשקר מאורגן במפלגות, וגם יש לו עתונים העומדים על משמרתו, אני בר' אבטח ומבשר אדם לא אירא, כי האמת בזה אתי,

כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח. עכ"ל. הנה שזה היה עיקר דאגת חכמינו ז"ל בכל הדורות, שלא תשתכח תורה מישראל, וע"כ תקנו בכל דור ודור תקנות חרשות כפי תנאי הדור והזמן. אם כימי יהושע בן גמלא היה צורך לתקן להשיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, היו מושיבין מלמדי תינוקות, והועיל התקנה להציל שלא תשתכח התורה מישראל על זמן מסוים. כי מן החסדים והם שתיקן יהושע בן גמלא יצאו תנאים ואמוראים. אבל כשראו בימי רבינו הקדוש שתנאי הזמן נשתנו, ויש צורך בתקנות חדשות, חיבר רבינו הקדוש משניות. ועיין מש"כ הרב בעל צדה לדרך, שהיה תלמידו של הר"י בן הרא"ש, וז"ל ושרתה רוח הקודש על רבינו שלמה וגבחה ירו בגמי וחבר פירושים על הבבלי בלשון צח וקצר אשר לפניו לא קם כמוהו ואלמלא הוא נשתכחה דרך הבבלי מישראל עכ"ל. הנה שרש"י בשעתו, ורבינו הקדוש בשעתו, ויהושע בן גמלא בשעתו, כולם היו שלוחי המקום ב"ה להציל שלא תשתכח התורה מישראל, הגם שכל אחד מהם פעל ועשה עבודתו באופן אחר כפי תנאי הזמן ההוא.

וא"כ איך לא יחרד כל לב לראות איך שבעזה"ר נתקיימה בדורינו הנבואה של רבותינו בכרם ביבנה שעתידיה תורה להשתכח מישראל ואין איש שם על לב, והרי בש"ס פ' תולין הנ"ל ביארה הגמרא באר היטב, שאף בדור שעדיין ימצאו בו הרבה ת"ח הבקיאים בש"ס וידעו להשיב על שאלה המפורשת במשנה או בגמרא, אבל מאחר שלא ידעו להשיב על שאלה שאינה מפורשת מיקרי זאת נשתכחה תורה מישראל. וכל מי אשר יעיין בישוב הדעת ובעיון, בספרי הנוכחי אשר בשם "מענה לאגרות" יכונה, יראה כי בזמנינו נתקיים הרבה יותר מזה, כי הוכחתי בעליל כמעט בכל דף ודף מספרי, כי האיש הזה אשר נתפרסם שמו לגדול הדור, לא ידע ממש כמה פעמים מה הוא שח, והורה בענינים חמורים נגד פוסקים מפורשים, ולפעמים אף לא עיין בש"ע ובטור במקומו, והכשיל את הרבים באופן מחריד אשר לפניו לא היה כמהו. ואין ספק אצלי, שבדורות שלפנינו הוה מחכו עליה בני מדרשא, והיו דינים את ספריו לגניזה, ולמרות כל זה, נתפרסם שמו בזמנינו למופת הרור, וכל הרבנים וראשי ישיבות דופקים על פתחו, ופונים אליו בכל רבר הקשה כמו להרשב"א בשעתו, והלא ודאי אין לחשוד ח"ו את כולם שעושים זאת במעל ובזדון, אלא הוא הדבר שאמרנו לעיל, שהגיע השעה שנתקיימה הנבואה של רבותינו בכרם ביבנה, ונשתכחה תורה מישראל עוד הרבה יותר ממה שמתואר שם בגמרא, כי היום יכולים להורות

ומשוגע מוציא רע כמנוגע לא פגע ולא נגע וע"י כן רבתה המהומה ותגדל המלחמה ולא העלו מאומה וסוף דבר לבשה ההלכה אדרת ז"ר למען כיחש. נתנו כח לחיצונים עלה כלו קמשונים ויש שהראו גם חריפתם בדרושים בקהל אנשים לבאר מאמרים קשים כסלעים וטרשים בהבלים ושיבושים על גבו חרשו חורשים יפתח ישרד תלמים בענינים עקומים מסבב מענין לענין דא מן דא שניין מעמיד עליו יסוד ובנין והכל שוא ותהו אבני בהו דברי שקר בלי שורש ועיקר קול"ע אל השער לעשות חבל ויבוקש הדבר והנה הוא הבל. רק למלאות רצון השומעים במיתוק החריפות משתעשעים אף כי לאמיתת הפידוש אינם מגיעין ולדעתי ה"י זה סיבה אבדון הדריגת אלפים ורבבות מישראל וכו' וז"ל זהו בראשית ת"ח הווא דלאו ארחיה ארחי דאורייתא וחידש מילי דלא ידע על בוריין וכו' (הביאו הרב הגאון החסיד בשל"ה) זמעת הוסר העטרה והומתו שרי תורה בארץ פולין הבחירה היתה לבאר שורשה ועיקרה ונוסיף יגון על מכאוב ללא תורה וללא מורה עכ"ל.

ולכאורה הוא דבר פלא לתלות הסיבה של הריגת אלפים ורבבות מישראל בחטא זה שמפלפלים בפלפול שאינו של אמת. וכי אין חטאים אחרים גדולים מזו לתלות בהם העונש הגדול הזה. ובכלל אינו מובן לכאורה מהו החטא הגדול הזה מה שמפלפלים בפלפולים שאינם ע"פ אמת. הלא סוף סוף מהרהרים ומדברים בתורה ולא בדברים בטלים או בשאר איסורים, ומה רעש אם הפלפול אינו אמת. הלא אכתי עוסק בתורה הוא. ואין לומר בכונתו משום שהורו גם למעשה הוראות מקולקלות, ונמצא ממילא שהבשילו את הרבים בעבירות. דלא משמע כן מלשוננו, וגם הזוהר דמניה מייתי ראייה אינו מדבר אלא ממי שחידש חדשים שאינם אמתיים ואפילו אינם להלכה למעשה. אמנם ע"פ דברי מהר"ל הנ"ל ניחא. דכאשר האדם מרגיל עצמו בשקר, כמו שהוא הדבר הזה שהוא יודע ומכוין לשקר, היינו שאומר פלפול של הבל ליישב איזה דקדוק ברמב"ם אע"ג שיודע שפיר בנפשו שהרמב"ם לא כוון לכוננה זו, ואילו עמד הרמב"ם וראה את פלפולו ואת כל הרחוקים שהעמיס בכונתו היה מרים את קולו וצווח שקרן וכזבן אתה. אף לא חלמתי לומר כזה, נמשכים ממילא כל מעשיו אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן. כי הורגל השקר על שפתיו, ואין יוליד השקר דבר אמת. ונמצא שאין לו לא תורה ולא מעשים, כי שניהם הם בשקר. והתורה שלמד אינו נחשב תורה כלל, וכמו שכתב

וכל הפוסקים ראשונים שהמחבר הזה הורה שלא כדבריהם המה על צדי, ומעט מן האור דוחה הרבה מן החושך.

ואקוה כי ספרי יביא אי"ה גם הרבה תועלת להלומדים בכלל, ולהרוצים ליכנס לשערי הוראה בפרט. וכל מבין ומבקש האמת ודאי ימצא בו הרבה דברים אמיתיים וישרים בע"ה, כי מגעורי ברחתי מפלפולים של שקר כמחבר חדה, ואך בקשת האמת בתורה היתה כוונתי. ונשאתי תמיד לבגר עיני מש"כ מהר"ל ז"ל בספרו דרך חיים על אבות פרק ששי, וזה לשונו הקדוש, ואף כי דבר כזה ח"ו לא תהא בישראל לחרודי בדברי שקר לבלות הזמן בשקר והתורה היא תורת אמת אין יעלה על דעת אדם כזה הלא ראוי שיקרע אדם לבבו ע"ז להפוך האמת על שקר ויאמר לחרודי בעינא וכו' ואם יאמר דוסף סוף הוא חדוד ואף כי אינו דומה אל פלפול של אמת אם כן יותר יש ללמוד אומנת נגרות ושאר אומנות או שחוק הידוע שבו חדוד חכמה ותחבולה ויחדד עצמו גם כן בזה וזה היה יותר ראוי ממה שיגלה פנים בתורה שלא כהלכה והרה עמל וילד שקר כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר כמו שהוא דבר הזה שהוא יודע ומכוין לשקר כל מעשיו נמשכים אחר השקר ומשקר הוא במעשים גם כן כי הורגל השקר על שפתו ואין יוליד השקר דבר אמת עכ"ה"ק.

ועיין בתשו' חות יאיר סי' קכ"ה, שהעתיק שם את דברי אביו הגאון בספרו שמן המור פ' יתרו, וז"ל אבל חדשים מקרוב באו לערך מאה שנים לא פנו עוד ללמוד תורת אמת אלא שמו עיקר מגמתם ומחשבתן להעמיק בחריפות וקצתם אמרו חילוקים מזויפות לסרס ההלכה בשיטות מחולפות לומר המקשן לא הבין התרצן והתרצן לא עמד על דעת המקשן זה דרך לדרך זה זה נטה לדעת אחרת הלכו בהלכה אורחות עקלקלות וכן יעשו התלמידים המקשיבים יצעקו זה מול זה קול ברמה עד אשר לא נשאר בו נשמה אף כי גם שניהם כוונת דבריהם מהם נעלמה זה דרכם כסל למו כל אחד מעקש על דבריו להברייע את חבריו שלא בצדק ואמונה משיחים רק משאות שוא ומדחיים לשנות את הירועה מהפך סוגיית השמועה והרגל בזה נעשה טבע טרם שהא' פותח את פיו במשא ומתן של הלכה כ"ש טרם שיגמר דבריו ולא חצי דבר חבירו יענהו מרורות ישביעוהו ובחרי וקצף גדול יסלקיהו ועדיין לא הבין תחילת הדיבור וסופו לא שמע ישאג עד עב הענן ולא ידע מאי קאמרו רבנן ואפילו דבר עצמו אינו משכיל ולא בדעת ירבר אלא כסכל

יקרות ומצוינות ד' יאריך ימיהם ושנותיהם בנעימים אשר הם כלם ב"ה לתפארת אבותי ז"ל, והביאני עד הלום להוציא לאור עולם את חברי הנוכחי שאלמלא לא נחייתי אלא בשביל מצוה זו לבד זיינו, וד"ל.

ולטוב יזכר אבא מארי הרה"ג החסיד נפש יקרה מו"ה יעקב ז"ל במח"ס נחלת יעקב על סוגיות הש"ס, שהי' ת"ח גדול, ולמד עמי בילדותי, ואח"כ שלח אותי ללמוד אצל גדולי ישראל, ומסר נפשו ממש לגדל את בניו לתורה וליראה. זכור נא לו ד' זאת לטובה, וגם לרבות אמי היקרה חסידה וצנועה מרת חנה אלטא ע"ה, אשר במס"נ ממש השתדלה והתאמצה בכל עוז שאוכל לשקוד בתהיק במנוחה. זכרה לה ד' זאת לטובה.

ואתחנן ואבקש להשי"ת על העתיד שינחני במעגלי צדק, ואזכה ללמוד תה"ק מתוך נחת, ויצילני מכל מכשול ושגיאה ח"ו, ולא ימוש התורה מפני זרעי וזרע זרעי עד עולם, ונזכה במהרה דידן לגאולה שלימה ואמיתית. א"ס.

* * *

מנשים באוהל תבורך זו' הרבנית הצ' מרת רחל עטיל תחי', בת הרה"ח נפש יקרה ירא ושלם מו"ה יצחק שטיגליץ ע"ה, בהרבני הנגיד מופלג בתו"י מו"ה קלמן ע"ה, בהרב הגאון ר' יצחק שטיגליץ ז"ל חתן הרב הגאון האדיר והצדיק מהר"ר שלמה זלמן מרגליות ז"ל אבדק"ק אינסדארף, ויה"ר שנוכה לראות מבנינו היקדים יחי' רב נחת וכט"ס.

* * *

אפריון אמטי' לבני היקרים החריפים והבקיאים ה"ה הבחור יעקב יצחק שי' והבחור חיים שמואל שמעלקא שי', אשר טרחו הרבה בסידור הכתבים לדפוס, ישלם ד' פעלם ויזכו לרוב נחת ויתברכו בתורה ובגדולה יחד.

* * *

תודה וברכה רבה לכל ידידי הנכבדים שעמדו לימיני לסייע להוצאת ספרי זה לאור. יתן ה' שיתברכו בכל טוב, ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות, ויהי' שלום ושלחה בארמנותם, והון ועושר בביתם, וצדקתם עומדת לעד.

מהר"ל ז"ל באר היטב, שיותר טוב היה לו ללמוד בזה הזמן אומנת נגרות ושאר אומנות, או אפילו שחוק הידוע שבו חדוד חכמה ותחבולה, וביאור כוונתו נראה, משום דבשחוק הידוע אע"ג שיש בו ביטול תורה אבל עכ"פ אינו אומר שקר, וגם אינו מבזה את התורה שהיא תורת אמת, להפוך בה האמת על שקר.

ועוד נראה בביאור דברי החזן יאיר הנ"ל, עפמ"ש הגאון רבי יונתן ז"ל בספרו יערות דבש, כי עבירה שישאל נתפסין בה ח"ו יותר משאר אומנות, מעורר ביחוד קטרוג גדול בשמים, כי אין על זה לימוד זכות שהגלות גרם לזה, ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם. וא"כ כ"ש שעבירה זו מה שמסלפים את התורה בפלפולים של שקר יכול לעורר ח"ו קטרוג בשמים, כיון שהעכו"ם עוסקים בחכמות עוה"ז באמונה, ועדים אנחנו כי בכל דור ודור מתפתחים החכמות יותר ויותר, והכל מפני שעמלים בה להעמידם על האמת, וא"כ אנחנו שזכינו לתורת ד' שעליה נאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, איך נמעול מעל ח"ו במתנת ד' להפוך בה האמת על שקר, והחכמה על סכלות. ובאמת היא ג"כ אחת מן הסיבות העיקרות שאין לנו היום גדולי תורה אמיתים, דמאחר שמרגילים א"ע בשקר איך יוליד השקר דבר אמת, וכדברי מהר"ל ז"ל הנ"ל. ויש לי לדבר הרבה בזה אבל אין כאן המקום להאריך בזה.

ואסיים בהלל הודאה להשי"ת על כי חסדו גבר עלי ולמות לא נתנני בשנות החורבן האחרון אם כי יסרני ביסורים נוראים ואלף מיתות טעמתי עד שאין השכל אנושי יכול להשיג איך נשארתי בחיים. והגם כי אי אפשר לי לגמור את ההלל כי שבת ממני כל משוש, ועד היום לא פגמה צערי ויגון ואנחה מהאסון שקרה למשפחתי ולעמי, ואם אמרו שאין גומרין את ההלל בשביעי של פסח שאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה ק"ו שאין גומרין את ההלל בזמן שבית ישראל ועם ד' נטבעו בים של דם ודמעות. אמנם אין לחקור אחרי מעשי המלך מלכו של עולם וכין כך ובין כך עבדים אנחנו ומחוייבים להתהלך עמו בתמימות כפי רש"י עה"פ תמים תהיה וגו', וע"כ עלי להתודות על חסדו וטובו, שלאחר שנשארתי גלמוד אחד ממשפחה זיכני ד' בבנים מופלגי תורה ויקרי ערך, וגם בכנות



לזכר עולם יהיו נשמות

אבי הרה"ג החסיד מו"ה יעקב הי"ד, ה' אב תש"ג
אמי החסידה והצנועה מרת חנה אלטא הי"ד, ג' אלול תש"ב
אחותי נענא עם בעלה החו"ב יר"א מו"ה יונה גראנער
עם ילדיהם הי"ד, ב' או ג' אלול תש"ב
אחותי ביילא לאה הי"ד, ג' אלול תש"ב
אחותי פאיה דוואשא הי"ד, ה' אב תש"ג
אחותי רחל הי"ד, ה' אב תש"ג
אחי הבכור יר"ש מרבים ומופלג בתורה
הבחור שמואל שמעלקא הי"ד, ה' אב תש"ג
חמי הרה"ח מו"ה יצחק שטיינגליץ הי"ד, ח' ניסן תש"ה
חמותי החסידה והצנועה מרת איטא עם ילדיה הי"ד, י"ג סיון תש"ד
אלה אזכרה ונפשי עלי אשפכה, וכמר לבב אכפידה ואילילה
על חלליהם, המקום ינחם אותנו וירפא את מחץ לבבנו
ויגאלנו גאולת עולמים אכי"ר.

לזכר נשמת גיסי

מו"ה קלמן ב"ר יצחק ע"ה, נפטר ו' תשרי תשמ"ז



מענה לאנרות

אורה חיים

סימן א

בענין אם מותר לברך ולהתפלל בכובע שאינו מכסה כי אם מקצת הראש

בסימן א' כתב וז"ל הנה בדבר כיסה מקצת הראש כגון ביארמולקע קטנה אם מותר לילך כך ברחוב כמו שרואה שרבים מיראי ד' נוהגים לילך כן ברחוב. אבל ראה כתר"ה תשובה מהגאון ד' שלמה קלוגער בס' האלף לך שלמה הבכיסוי מקצת מתיר רק בפחות מד' אמות ובגילוי כל הראש אוסר אף בפחות מד' אמות ורוצה כתר"ה לירע דעתי הקלושה איך להתנהג למעשה עכ"ל. וכתב שם לקמן להשיג על מהרש"ק וז"ל אבל עכ"פ תמוה לומר בלא דאיה חדוש כזה שאף בכיסוי מקצת יהיה אסור. וגם הא משמע מהאחרונים דלא כדבריו. מהא דבטעם שאין מועיל הנחת היד על הראש להזכיר השם להמחבר בסי' צ"א סעי' ד' וכן סובר הרמ"א בסי' ע"ד סעי' ב' דלא כמהרש"ל דמתיר. הוא רק מטעם דאין הגוף יכול לכסות עצמו. ומטעם זה אם אחר מניח ידו על ראשו מותר לברך וכן כשממשיך הבית יד של הבגד על היד של עצמו הוי כיסוי כדאיתא בב"ח הובא בבאה"ט סי' צ"א סק"ד עיי"ש. והא היד אינה מכסה אלא מקצת הראש ומותר אף לברך למהרש"ל ולהחולקים עליו הוא רק ביד של עצמו והט"ז מודה למהרש"ל בסי' ח' גם לענין המדת חסידות לשיבה ולהלוך ורק לברכה אסור. ומש"כ הט"ז בסי' ע"ד סק"ב לענין שלא ישב או ילך בגילוי הראש באקראי קצת די בכיסוי ביד אין כוונתו שיהיה בזה האיסור דמדת חסידות אם הוא שלא באקראי. דלא מצינו חלוק לענין זה אלא בין ד' אמות לפחות ולא בין אקראי לשלא באקראי. אלא גקט בדהחה שבאקראי קצת מצוי זה ונמצא שהוא כמפורש שאף לענין ברכה מותר גם בכיסוי מקצת וכ"ש לענין הליכה ד' אמות. ולכן דעת

הגרש"ק היא שלא ככל האחרונים והוי דעתו דעת יחיד וכו' ולכן למעשה הרוצה להחמיד ולחוש לדעת הגרש"ק צריך לכסות רוב ראשו שהוא ברוב הכובעים וביארמולקעס הגדולים. אבל לדינא אין מחוייבין לחוש לדעתו כיון שהוא דעת יחיד ובפרט שהוא רק באיסור ממדת חסידות אף שעתה שכבר נהגו ישראל יש לדון בזה בעין איסור. משום שלא היה המנהג להחמיד יותר מהראוי לפי הגמ' והש"ע ולכן אם אך מכוסה באופן שנקרא שראשו מכוסה רשאים לילך ברחוב ואף לברך וכמו שעושים כן הרבה ואין להחשיבם ח"ו לקלים. ע"כ דבריו.

א) וכצפור נתפש במצורתו שפירס לעצמו. דארבה משם יש ראייה גדולה להיפך שהרי כתב דמ"א בסי' ע"ד סעיף ב' וה"ה אם מכסה ראשו בידיו לא מיקרי כסוי הראש עכ"ל. והנה דברי רמ"א לקוחים מתה"ד סי' י' שכתב זאת בתשובה לענין כובע הקלוע מקש אם יכול לברך בו וז"ל ועוד היה נראה להביא ראייה מפ' כל כתבי דתניא התם הרי שהיה שם כתוב על בשרו ונודמן לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי ומסיק דהטעם הוא מפני דאסור לעמוד לפני השם ערום ולכך כורך עליו גמי לכסותו אלמא דגמי מהני לכיסוי וה"ה קש דמ"ש אך דקשה לן עלה דע"כ כיסוי דהתם סגי לן בכל דהו טפי מכיסוי דלענין ברכה בהזכרת השם דפריך התם ונינת ידיה עלויה דשם ולמה לי גמי ומשני משום דלמא מישתלי ושקיל ליה לידיה הא לאו הכי סגי בכיסוי היד. ולענין ברכה העתק אחד מהגדולים מתשובת א"ו דלא מהני אם משימין ידים על גילוי הראש לברך כך אם לא יכסנו בבגד והביא ראייה מהא דעבד ר"ת כשהיה רוחץ בחמין והיה שותה היה מתכסה בבגד כנגד לבו שלא יהא לבו רואה את הערוה משמע דוקא בבגד ולא בידים. אמנם י"ל דהא דלגבי כיסוי השם מהני מה שהניח ידו עליו ולגבי הזכרת הברכה לא מהני כיסוי הידים

כרחינו צדיכים לומר שלא רקדקו בכך משום דלא נחתי כאן אלא לענין דינא אי הגוף יכול לכסות את עצמו אבל לא לענין שיעורא דכיסוי הראש. אבל בכונת התה"ד ואו"ז ודאי א"א לומר כך אלא ע"כ בכונת גפטי הכי כדי לאשמעינן אנב אורחא דלא סגי לכסות את הראש בשיעור כיסוי קטן כזה כידו של אדם דאינו מכסה אף רובו של ראשו עכ"פ. וזה ברור.

ב) ואף אם יתעקש המתעקש לומר דהמחבר בש"ע בדוקא נקט יד משום דס"ל דסגי לכסות ראשו אף בשיעור כיסוי כזה כידו של אדם. הלא אנן בתר דמ"א גירידי ומורין בכל דוכתא כוותיה ואיתו הלא אזיל בשיטת התה"ד ואו"ז דמשמע בדבריהם להדיא דס"ל להיפוך וא"כ פרוחא ראייתו מלשון המחבר. ולדבריו א"כ אדרבה לדין דקיי"ל כרמ"א הדין להיפוך שצריך דוקא לכסות רובו. והא ודאי לא יטעון אף המתעקש היותר גדול דהמחבר ברקדוק נקט הכי והרמ"א שלא ברקדוק נקט הכי דאדרבה הלא רמ"א מייתי זאת בשם תה"ד ואו"ז והם חוזרים בדבריהם על לשון זה כמה פעמים ומסתברא טובא שרקדקו בדבריהם כדי לאשמעינן דינא דלא סגי לכסות רק מקצת הראש. וז"פ.

ג) ועוד נ"ל להביא דא"י חזקה ממש"כ הרמב"ם פ"ה מה' רעות ה"ו וז"ל צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמי' בעצמן. לא יתבוז ולא יתגלו ראשן ולא גופן עכ"ל. הנה דכ"ל ליה הרמב"ם ז"ל בחדא מחתא לא יתגלו ראשן ולא גופן. ומבואר מזה דס"ל לרמב"ם ז"ל דכל ענין האיסור של גילוי הראש הוא משום צניעות. ונראה שפירש הא דאמרין בקדושין דף ל"א רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי היינו דמשום אימת השכינה צריך לנהוג צניעות יתירה כענין שאמדו בברכות דף ס"א הגפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב וכו' ור"י מתיר שהיה ר"י אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה יעו"ש הנה דמאימת השכינה שייך צניעות יתירה. ואע"ג דהרמב"ם לא נקט זאת אלא לגבי ת"ח היינו משום דס"ל דמאחר דלא הוזכר בגמרא אלא דרב הונא בריה דרב יהושע ה"י נוהג כן משמע ליה דלא שייך צניעות זה אלא לת"ח. או שדייק בלישנא דש"ס שבת דף קי"ח דאמר שם רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש ומשמע לישנא דתיתי לי דלא הוי אלא מדת חסירות דלא זהירי ביה עלמא אלא

לאו משום דהאי כיסוי חמיר מהאי אלא היינו טעמא דלא מהני שמניח ידיו על ראשו או אם יהא חוצץ בהן כנגד לבו משום דהראש והלב והיד חד גוף אינון ואין הגוף יכול לכסות את עצמו משא"כ לגבי כיסוי השם שהיד אינה בא לכסות הגוף אלא לכסות שם שאינו מן הגוף ומ"מ שמעינן מהתם דכיסוי גמי חשיב כיסוי וה"ה כיסוי קש עכ"ל. וחזינן מזה שהתה"ד נחית שפיר לדקדק היטב בלישנא ומזכיר ה' פעמים לשון רבים ידיו או ידים או חוצץ בהן כנגד לבו ג"כ לשון רבים וכ"ז רק בכיסוי הראש או כנגד לבו. ולהיפוך גבי כיסוי השם מזכיר ג' פעמים ידו או היד לשון יחיד. ולא ידים לשון רבים. וא"א להעמיס כוונה אחרת בדבריו אלא כדמשמע מלשונו בפשיטות דס"ל דלכסות ראשו לברכה או לכסות כנגד לבו לא סגי ליה לכסות ביד אחת כיון דאחתי יהיה מגולה רוב ראשו. וכן לענין כיסוי כנגד לבו לא סגי יד א' ואף כשמניח עליו אחר את ידו לא מהני כנ"ל דיד א' לא מהני לא לכיסוי הראש ולא לכיסוי כנגד לבו. וכיון שכן דהתה"ד ואו"ז ס"ל כן לא מסתברא שהב"י יחלוק על דבריהם בלא שום דאיה ובפרט דלא מצינו פוסקים אחרים כנגדם אלא דתאי דתאי הב"י ס"ל כן רק שלא דקדק לכתוב ידיו לשון רבים כיון דלא נחית כאן לאשמעינן שיעורא דכיסוי הראש רק לאשמעינן דאין הגוף יכול לכסות את עצמו. ודאי לזה דכמוהו תמצא בפוסקים אחרים שלא דקדקו בזה ונקטו פעם ידו ופעם ידיו בההוא מלתא גופא. ועיין בט"ז סי' ח' סק"ג דמייתי לשון מהרש"ל בתשובה ע"ב וז"ל ואפילו ירצה לברך ברכת הנהנין והוא בלילה שאין לו כובע או באמבטי די לו במה שמכסה ראשו בידיו אף שלענין מכסה את לבו לא סגי בכיסוי היד כמו שכתב מהרא"י היינו מטעם שדרך האדם לכסות לבו בריו ולא ניכר שצריך לכסות הלב אבל למעלה מראשו שהוא ניכר די בכך בפרט באקראי בעלמא עכ"ל הנה שלענין מכסה את לבו נקט פעם לשון יחיד כיסוי היד ופעם לשון רבים בידיו ולענין כיסוי הראש נקט שוב לשון רבים בריו וע"כ משום דלא נחית לדקדק בכך כמש"ל. וע"ש בט"ז לקמן שמפלפל בדברי מהרש"ל הנ"ל וכתב וז"ל אבל מכל מקום מה שכתב רש"ל דדי בכיסוי היד על הראש ודאי די בזה אף לסלק חוקות העכו"ם כיון שהוא מורה בזה שאסור לו לישב בגילוי הראש עכ"ל הנה דאע"ג דהט"ז גופיה העתיק לפני זה לשון מהרש"ל שכתב ומכסה ראשו בידיו לשון רבים לא חש הט"ז לדקדק כשחוזר ומפלפל בדבריו וכתב בשמו דדי בכיסוי היד על הראש ולא כתב בכיסוי הידים על הראש. ועל

וע"כ נראה דלהתפלל או לברך ביארמעלקא קטנה שאינה מכסה כי אם מקצת הראש ורובו נשאר מגולה מדינא אסור וליר"ש דאוי להזמיר אף שלא ילך בה ואף פחות מד' אמות.

סימן ב

בדבר מי שהוא חולה במחלה המתדבקת אם רשאי להביא התפילין לביה"ח אע"ג שישרפום שם העכו"ם ונמצא שהוא הגורם לשריפת כתבי קודש

שם בסימן ד' כתב וז"ל נשאלתי מהגאון הגר"י הוטנער שליט"א באחד חולה ל"ע במחלה מתדבקת וצריך לילך לבית החולים שאין מניחין משם להוציא מכל מה שהביא אלא שורפין הכל. ואם יביא התפילין לשם ישרפו גם התפילין. אם מותר ליקח לשם תפילין לקיים המצוה בזמן היותו שם. והוריתי לאיסור דהא זה ודאי שלא נדחה אף איסור דרבנן אף מצד מילה החמורה אם אינו מגדרי דיני דחיה כמו להביא את האיזמל באיסור כרמלית ואף מחצר שאינה מעורבת בשבת דף ק"ל וכו' וממילא אין לעבור איסור זה אף בשביל מצות תפילין דלמחר כמו שאין נדחין שאר איסורין אף בשביל מ"ע החמורה כמילה שדוחה שבת ונכרתו י"ג בריתות. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו תלמוד ערוך בש"ס פסחים צ"ב אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהן במקום כרת אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהן במקום כרת. ולפ"ז לא הי' ליה למייתי מהך דשבת דף ק"ל דלא הוזכר אלא איזמל לחודיה רק עדיפא הו"ל למייתי מימרא דרבא הנ"ל דהוזכר גם ערל והזאה בהדיה. ועוד דע"פ מימרא דרבא הנזכרת נסתר דבריו שעושה כעין קו"ח וכתב וז"ל וממילא אין לעבור אף בשביל מצות תפילין דלמחר כמו שאין נדחין שאר איסורין אף בשביל מ"ע החמורה כמילה שדוחה שבת ונכרתו י"ג בריתות עכ"ל וע"פ ש"ס פסחים הנ"ל נסתר זאת דקו"ח פריכא הוא דהא מצינו שם לפעמים גם להיפוך דבאונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו את דבריהן אף לענין עשה דפסח שלא נכרתו עלי' י"ג בריתות כמו במילה וממילא נסתר גם עצם ראייתו משם דהא חזינן בהך דפסחים

אנשים גדולים כמ"ש כמה פוסקים ומש"ה אע"ג דס"ל שהוא משום צניעות מ"מ ס"ל דלא שייך צניעות זה אלא לת"ח. אבל מ"מ נשמע מדברי הרמב"ם גם לדין דקיי"ל בש"ע סי' ב' סעיף ו' דאיסורא הוא לכ"ע לילך ד' אמות בגילוי הראש והיינו משום דאזיל בשיטת הרי"ף דמייתי הך דרב הונא בריה דרב יהושע בהלכותיו ומשמע דס"ל דהש"ס אתי לאשמעינן דדינא הוא לכ"ע. וכ"כ המפרשים בשיטתו דהטעם הוא משום דמאימת השכינה צריך כולי עלמא לנהוג צניעות בכיסוי הראש. וא"כ כיון דמשום צניעות הוא לא שייך לכסות רק מקצת ראשו ולומר שצנוע הוא בכך כמו דלא שייך לכסות מקצת הגוף ולומר שצנוע הוא בכך כיון שמכוסה במקצתו. ועיין בבי" ס' ח' שכתב אהא שכתב שם הטור שצריך לכסות ראשו קודם שמברך להתעטף בציצית וז"ל ונראה דלאו למימרא שיכסה ראשו כדי שלא יהיה בגילוי הראש לגמרי שאין זה מענין מצות ציצית ועוד דהיאך הלך לעשות צרכיו וליטול ידיו בגילוי הראש אלא היינו לומר שאע"פ שראשו מכוסה דרך צנועים להטיל סודר או טלית על ראשם וכדאיתא בשלהי פ"ק דקידושין (כ"ט) משתבח ליה רב חסדא לרב הונא ברב המנונא דאדם גדול הוא א"ל לכשיבא לידך הביאהו לידי כי אתא חזייה דלא פריס סודרא א"ל מ"ט לא פריסת סודרא א"ל דלא נסיבנא ופירש"י דלא פריס סודרא כדרך הנשואין שהיו רגילין לכסות ראשם עכ"ל ופשיטא שלא היו הבחורים הולכים בגילוי ראש ממש אלא ודאי היינו סודר או טלית שפורסין על הדאש לצניעות ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים וכדאיתא בסוף מס' שבת (קנ"ו) דאמרה ליה אימיה לרב נחמן בר יצחק כסי רישך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא לכך כתב שיכסה ראשו בטליתו כדי שלא יהא בגילוי ראש מסודר או טלית שדרך ליתן על כסוי התחתון שבראש עכ"ל הב"י. הנה שמנהגם הי' או לפרוס עוד סודר או טלית ע"ג כיסוי התחתון והוא לצניעות יתירתה כמ"ש כ"ב שהי' זה דרך צנועים ומשמע מזה ג"כ כנ"ל שכל עצמו של כיסוי הראש הוא ענין צניעות וע"כ נהגו הצנועים ביותר עוד צניעות יתירתה בנפשיהו לכסות עוד סודר מלמעלה. עכ"פ הא ודאי שמעינן מכל זה דלכסות ראשו ביארמילקע קטנה כזו שאינה מכסה אלא כל דהו מראשו לא הוי אלא כחוכא דעלמא דאיוה צניעות ואימת השכינה איכא בזה כיון שרובו של ראשו מגולה. ואף להנדך דסברי דכיסוי הראש אינו אלא מדת חסידות אכתי אין ענינו של מדת חסידות זה אלא משום צניעות ואימת השכינה ומה הועיל ליה הך כיסוי כל דהו.

שאינן כן כשהפסול בהשם גופי' ואי אפשר לתקנו בענין אחר שפיר לא מיקרי מאבד כי אם מתקן. ומצאתי אחר כך כדברינו מבואר בהדיא בתשובת הרדב"ז חלק א' סימן ע"ז וז"ל ואם היה צריך לכתוב תיבה אחרת וכתב שם ההוייה לשמו ונתקדש ובא למחקו כדי לכתוב התיבה שהיה צריך והתרו בו והוא אומר מתקן אני אין חייבין עליו אלא דרך השחתה ופשיטא לי דאינו לוקה שהרי לא קבל עליו ההתראה אלא איכא למיבעי אי עבר על לאו או לא כיון דאיפשר לקדור את השם ולגנוז או לכתוב יריעה אחרת או לעשות באופן שלא ימחק ומחק עבר על לאו. או דילמא כיון דלא הוי דרך השחתה אינו עובר בלאו. ומסתברא כיון דאפשר ע"י תקנה והוא מחוק עכ"פ עובר בלאו והוה שכתב הרב ז"ל כל המאבד שם מן שמות הקדושים ולא חילק בין אם הוא דרך השחתה או לא משום דבכל גוונא הוא דרך השחתה כיון דאיפשר בדרך אחרת. אבל גבי הסותר אבן כתב דרך השחתה וכן השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה אבל דרך תיקון מותר דא"א לתקן אם לא יסתור ולפיכך אינו חייב אלא דרך השחתה אבל גבי כתיבת ס"ת איפשר לתקן ולא ימחק וכו' ומטעם זה יש ללמוד שאם נפל טיפת דיו על השם מותר למוחקו שלא נתכוון אלא לתקן. והכי איתא בהגה"ה במיימוני בהדיא השתא ניהא דתרווייהו מחד קרא נפקי' דכתיב ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לד' אלקיכם כל היכא דמתקן בשם עצמו מותר כל היכא דמתקן בספר אסור ואם מחק עובר בלאו. וא"ת למה סתם הרב ז"ל המאבד שם מן השמות י"ל דבזמן שמתקן בשם עצמו אין זה מאבד אלא מתקן ובזמן שהוא מוחק השם כדי לתקן הספר כיון דאיפשר בלאו הכי מאבד הוא ומ"מ מודה אני שאינו לוקה כיון שהוא סבר לעשות בטוב ולתקן ודכותי' כתבו התו' ז"ל פרק בנות כותיים עכ"ל. הנה דבתחלה נסתפק רדב"ז ז"ל דאף במקום שאסרו הפוסקים למחוק כגון היכא שאין הפסול בהשם ואפשר לתקן ע"י קדירה או סילוק היריעה מ"מ אם עבר ומחק לא עבר על לאו דל"ת כן כיון דלא עשה דרך השחתה ממש דומיא דאיבוד לעכו"ם כיון דסו"ס אי לאו דאיכא צורך לתקן הס"ת לא הוי מוחקו. רק שהכריע מסברא דמ"מ מיקרי מאבד כיון דאפשר לתקן הספר תורה מבלי לאבד את השם ח"ו רק לקודרו ולגנוזו והוא לא עשה כן רק מוחקו חשיב מאבד את השם. אבל כשהפסול הוא בהשם ומחקו ודאי לא מיקרי מאבד רק מתקן כיון דעכשיו כמו שהוא שם פסול הוא וא"א לתקנו בענין אחר אלא ע"י מחיקה אין להחשיב זאת כמאבד

הנ"ל דלאו כללא הוא ופעמים העמידו את דבריהן ופעמים לא העמידו את דבריהן ולא דוקא במקום כרת אלא ה"ה במקום עשה גרידא כמו שביארתי כבר במקום אחר. ועיי' בזה לקמן בסי' ד'.

סימן ג

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן ה' הוא חוזר להעמיד דבריו בענין הנ"ל וז"ל במה שהעיר כתר"ה שלא הזכרתי מענין מה שלפעמים מותר למחוק לצורך תיקון. הנה מחמת שברור הדבר לאיסור אף לתיקון כמפורש בבי" ס"ס רע"ו ובש"ך שם ס"ק י"ב ובט"ז שם סק"ז בתוך דבריו שהוכיח כן מגמ' גם בהנטפלים לשם עיי"ש וכו' ומה שהביא כתר"ה מרמ"א בתשובה שלצורך מותר למחוק. הנה הרמ"א עצמו אוסר אף לצורך תקון השם בסעי' י"א בנוגע רק מעט שקורין אותו ה' אף שהוא פסול מוחלט בנגיעתו להגג כראיתא שם בט"ז. וממילא אינו נוגע לנו לדינא כלל מה שכתב בתשובתו. ע"כ דבריו.

א) ולא ידע בין ימינו לשמאלו. דדברי רמ"א בתשובה מובאים בחת"ס ובשאר ספרי אחרונים להלכה. ועיי' בהגהת מיימון פ"ו מה' יסוה"ת שכתב וז"ל אבל דיו שנטפח ע"ג הכתב מותר למחוקה שלא היה כוונתו אלא לתקן עכ"ל הרי מבואר להדיא כסברת רמ"א בתשובה דמכיון שאין כוונתו למחוק ולהשחית רק אדרבה כוונתו עוד לתקן לא הוי זה בכלל הך איבוד והשחתה שאסרה תורה. דלא תעשון כן אמרה תורה דרך איבוד והשחתה דוקא ולא ע"מ לתקן תובא זאת ג"כ להלכה בהגה"ה סי' רע"ו סעיף י"א וז"ל דיו שנשפכה על השם מותר למחקו כדי לתקנו דאין זה דרך מחיקה רק דרך תיקון עכ"ל הנה דסברת רמ"א בתשובה הוא באמת יסוד מוסד להלכה. ומה שרמ"א גופיה לא התיר למחוק אלא כשהפסול הוא בהשם גופי' ולא בס"ת היינו משום דכשאין הפסול בהשם גופי' נהי דאכתי אין כוונתו ח"ו למחיקה ואיבוד רק לתקן הס"ת מ"מ הרי אפשר לתקנו על ידי דרכים אחרים כגון לקדור את השם כדאיתא במס' סופרים או לסלק את היריעה כמש"כ הרא"ש בתשובה כלל ג' דמוטב לסלק היריעה מלקדור את השם מה

האות וא"צ תיקון כלל א"כ מה נסתפק רמ"א אם מותר לתקן ולמחוק. וע"כ דס"ל לרמ"א דאף בנגיעה מעט נפסל האות ונפסל הס"ת כל זמן שלא תקנו להשם. ובאמת מבואר הכי להדיא במהרי"ק שורש צ"ח שכתב שם וז"ל ובטור יו"ד כתב וז"ל צריכה כל אות ליגע כגון הנקודה של השי"ן ועיי"ן כו' חוץ מרגל הה"א והקו"ף שאותו בלבד אין להם ליגע ואם נוגעין פסולות עכ"ל וכתב בסמ"ג שיש לעשות הגט לכתחלה בתקון ספר תורה ואם כן פשיטא שיש להקפיד בגט שלא יגעו רגלי הה"א והקו"ף לגג שלהן וכו' וכן כתב רבינו פרץ בהלכות גיטין וזה לשונו ואם יפיל דיו בתוך האות שלא לתקן ע"י מחיקה עכ"ל משמע דפסול אפילו היתה האות ניכרת מדלא מפליג בהכי כדמפליג בהלכות תפילין והכא נמי לא שניא ולכל הפחות יש להחמיר בדבר וכן נהגו כל ישראל וכן ראיתי כל רבותינו נוהגין להכתיב גט אחד כל זמן שאות אחת נוגעת שלא כמשפטה אפילו כמלא נימא עכ"ל מהרי"ק. הנה שכתב להדיא שצריך לכתוב גט אחד כ"ז שאות אחת נוגעת שלא כמשפטה אפילו כמלא נימא וכוונתו לכרעה של ה"א וקו"ף שנוגעת לגגה דקאי ביה מהרי"ק שם. והלא כל עצמו שאסור ליגע רגל הה"א לגגו בגט לא למד מהרי"ק אלא מס"ת כדמיתתי לעיל מסמ"ג שכתב שיש לעשות הגט לכתחילה בתקון ס"ת וא"כ חזינן בהדיא דהפוסלין נגיעת כרעה לגגה בה"א בס"ת לא מחלקי בין נגיעה מעט או הרבה. וא"כ כיון דנגיעה מעט פסול גמור הוא כמו הרבה אמאי נסתפק רמ"א טפי בנגיעה מעט מבהרבה. והט"ז בסק"י נדחק לבאר ספיקו של רמ"א וז"ל דכיון דכל העולם קורא אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה לגג הוה כמוחק השם משא"כ בנפסלה ממש אין עליה קדושה כלל ודמיא לדיו שנפלה על האות עכ"ל. ולא זכיתי להבין דברי קדשו. שהרי לפי דבריו עיקר טעמו של רמ"א שמתיר למחוק בדיו שנפלה על השם או בכרעה של ה"א שנוגעת בנגיעה ממש בגגה משום דאז אין על השם יותר קדושה כלל וליכא בזה משום ל"ת כן דל"ש אלא בשם שיש עליו קדושת השם דוקא ולא בשם שנפסל ופקעה קדושתו. אבל מה נעשה ורמ"א עצמו לא כתב כן שהרי כתב מפורש משום דאין זה דרך מחיקה רק דרך תיקון ולדברי הט"ז הכי הו"ל לרמ"א למימר מותר למחוק משום שפקעה קדושתו. ועוד הלא כבר הבאתי לעיל דברי הגהות מיימוניות פ"ז מה' יסוה"ת דמיתתי בשם מס' סופרים וז"ל אבל דיו שנטפה על גבי הכתב מותר למחקה שלא היה כוונתו אלא לתקן עכ"ל הנה להדיא דלא שרי אלא משום דאין כוונתו אלא לתקן

אלא כמתקן. ובהכי מובן מש"כ רמ"א שם בתשובה סי' ק' וז"ל אלא נ"ל דהכי קאמר מאחר שבא להוציא מידי ספק ומידי איסורא אין זה בכלל איסור מחיקת השם שאנו לומדים ממה שכתוב ואכדתם את שמם לא תעשו כן וגו' ולכן אינו אסור רק כשעושים דרך מחיקה ודרך אבידה להשם אבל כשאנו עושים זה לשום צורך ותיקון שרי. הלא ידוע לך מהלכות כתיבת ס"ת ותפילין אם נפל טפת דיו על השם רמותר למחוק כדי לתקנו וה"ה בכאן עכ"ל. ולכאורה ראייתו צ"ע דהא אדרבה משם שמעינן איפכא דבגוונא שאין הפסול בהשם רק בס"ת אסור למחוק השם אע"פ דאכתי אין כוונתו אלא לצורך תיקון ואם כן זה סותר למש"כ רמ"א דכשעושים לשום צורך ותיקון שרי. ולהג"ל ניהא דרמ"א לא מידי אלא מצורך ותיקון דאי אפשר בלא מחיקת השם ועל כן מדמה זאת שפיר לנפל טפת דיו על השם דהתם נמי אי אפשר לתקן השם מבלי למחוק מה שאין כן כשהשם גופי' נכתב כהוגן ורוצה למחוק כדי לתקן הספר תורה מי אנסו למחוק יתקן הס"ת ע"י קדירת השם דליכא איבוד להשם רק הוא קודר אותו וגונו או יסלק היריעה כולה. ואע"ג דאכתי איכא איזה צורך למחוק דהא כשקודרו ישאר נקב ואפילו אם יניח מטלית מתחתיו אכתי איכא קצת נגאי לס"ת להיות בו מטלית וה"נ באופן השני של סלוק היריעה יגרום הורדה בקדושה מתוך כך בכל היריעה מ"מ צורך קטן כזה לא עלה על דעת רמ"א שיהא נחשב צורך לעומת איבוד השם שלא להחשיבו מאבד. אבל אין ה"נ שמודה רמ"א דאם לא הי' אפשר לתקן הס"ת בענין אחר הוי שרי למחוק ע"מ לתקן אפילו כשהשם עצמו נכתב כהוגן כדמשמע מדברי רדב"ז הנ"ל דבעצם אין חלוק בין אם הפסול בהשם או הפסול בהס"ת אלא מחמת האי טעמא רבחדא אפשר לתקן בענין אחר ובאיך א"א לתקן בענין אחר כאשר ביאר רדב"ז וז"ל באר היטב אבל בעצם עומד רמ"א כאן בהגה"ה על יסוד סברא זו שכתב שם בתשובה דכל שמוחק כדי לתקן אם זה התיקון אי אפשר בלא מחיקה לא הוי מחיקה זו דרך איבוד ושרי.

ב) ובהכי מובן ג"כ מש"כ רמ"א בסעיף י"א לקמן וז"ל ה' של שם שכרעה נוגעת בגגה אם נוגע ממש עד שנראית כח' מותר למחוק או לגרד הרגל ולתקנה אבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר עכ"ל. ולכאורה ספיקו של רמ"א צ"ב דמכיון דלענין פיסול השם אין נ"מ מידי אם נוגע מעט אף רק כחוט השערה או נוגע הרבה שנראית כח' דאל"כ רק שנימא דבנגיעת כרעה בגגה רק מעט לא נפסל

קצת אות ער שנשתנה ע"י אותו חסרון לאות אחת שנחשב כמחיקת אות שלם וה"ה למוחק רגל הה"א ומחזירה דל"ת שיחשב לו זה כמחיקת כל אות וליכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא דהנותן אבן מהמזבח לא מחייב אלא בעושה דרך השחתה אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומם שרי שכן מצינו בני חשמונאי שנתצו מזבח שבנה עזרא מפני שבנאוהו יונים כדאיתא ביומא דהתם שאני דאי אפשר לנו בלא מזבח וגם אי אפשר לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש שבמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא אבל הכא אפשר לגנוח היריעה וכן הורה הרמב"ם וזכרנו לברכה בתשובה על יריעה שנתקלקל בה השם שגנוזים אותה או מחטב את השם כדא"ר יהודה בההיא ברייתא דלעיל מחטבו וכותב יהודה אחר עכ"ל. וביאור דבריו נראה דבעצם נחית הר"י אסקנדרני ליסוד הסברא שהבאנו לעיל בשם רדב"ז דלא הותר מחיקה ע"מ לתקן אלא היכא דאי אפשר לתקן בלא מחיקה ולא היכא דאפשר לתקן גם באופן אחר מבלי שיצטרך למחוק. ועל יסוד סברא זו נחית ג"כ לחלק בין נוגעת כרעה של ה"א בגנה רק נגיעה כל דהו לנוגעת ממש. דכשנוגעת ממש עד שנראית כח' והוא מוחק רגל הה"א כולה וחוזר ומתקנה להיות נראית ה"א מלבד התיקון שמתקן בכך הס"ת כולה דמעיקרא היתה נפסלה מצד וכתבתם כתיבה תמה ולא הי' כתיבה תמה שהרי אות אחת שבה היתה דבוקה במקום שצריכה להיות נפרדת איכא נמי תיקון וכבוד להשם גופי' להיותה נקראת עכשיו אחר התיקון כראוי שהרי מעיקרא כיון דמחמת הדיבוק של רגל הה"א כל העולם היו קורין אותה ח"ת הי' נחשב זה בזיון להשם ולא דוקא מפני שהשם הוא כאן תיבה אחת מס"ת וכל הס"ת נפסלת בכך אלא אפילו אם הי' נכתב על הכלים או על קמיעות הוה נחשב זה לבזיון השם כיון שנכתב שלא כהוגן עד שאינה נקראת כראוי. והוא ע"י שמוחק את רגל הה"א וחוזר ומתקנה להיות נקראת ה"א כראוי הוי זה תיקון וכבוד להשם. וע"כ נהי דלענין תיקון דאיכא בס"ת לא הי' צורך רוקא למחוק שהרי כמו כן הי' אפשר לתקנו ע"י קדירת השם או ע"י סילוק היריעה מ"מ כרי לתקן השם עצמו אי אפשר בלא מחיקה וע"כ כיון דזה כבודו של השם לתקנו להיות נקראת כראוי לא חשיב במחיקתו מאבד רק מתקן. וכל זה שייך ג"כ בדיו שנשפכה על השם כמובן משא"כ כשנוגעת כרעה של ה"א בגנה כחוט השערה וכל העולם קורין אותה ה"א נהי דאכתי אות פסול הוא דמכיון שדבוקה אפילו לא הוי אלא במשהו לא הוי כתיבה תמה ולא מהני

אבל לא משום דפקעה קדושתו וליכא יותר איסורא דמחיקה כלל. וה"נ אינו מובן מש"כ הט"ז דכיון דכל העולם קורא אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה לגג חוה כמוחק השם. מה לי מה שהעולם קורא אותה ה"א הלא סו"ס לא נשתנה בשביל כך דינו והשם שם פסול הוא כמש"כ בעצמו שנפסל בנגיעתה ולשיטתיה שם שנפסל פקעה קדושתיה וא"כ אמאי לא שרינן ליה למחוק.

ג) אמנם הלא רמ"א מיייתי זאת בשם הר"י אסקנדרני נבא ונחזה מש"כ הר"י אסקנדרני עצמו הובא דבריו בב"י י"ד סי' רע"ו וז"ל פשיטא כי מי שנתכוון לכתוב השם ונדבקה לו רגל שמאלית של ה"א ראשונה שבשם בן ד' בגגה בענין שניכר לכל שהוא ח"ת ודאי יכול הוא לגרור רגל הח"ת שנעשה בפיסול ואין זה עובר משום הא דתניא המוחק אות אחת מן השם עובר בל"ת אמר רבי ישמעאל לכך נאמר ואבתתם את שמם לא תעשון כן לד' אלקיכם אבל אם נשפכה דיו על השם מותר למחוקו שלא היתה כוונתו אלא לתקן ע"כ הרי נתבאר מבריייתא זו שאם נפסדה צורת אות מאותיות השם ע"י שפיכת דיו שיכול למחוקה וכ"ש זו שנעשית בתחלה בפיסול ולא זו בלבד אלא אפילו נדבק לו בכה"ג ה"א אחרונה שבשם ונעשית ח"ת עם היות שנתקדש השם בחציו הראשון שיכול לגררה ולתקנה ברם אכתי איכא למיבעיא היכא דחד ה"א מאותיות השם לא תלי כרעא כדקא יאות כגון דדביק בגגה כחוט השערה וכ"ע קרו לה ה"א היכי ליעביד דאי גריר להווא דבק הו"ל חק תוכות ואי מנח ליה הכי הא אמרינן בהקומץ מ"ט תליא כרעיה דה"א תשובה ממש הרא"ש אם נגעו רגל הה"א והקו"ף בגגיהן פסולים ובתפילין אין לו תקנה מפני שצריך לכתבן על הסדר וכן ממה שאמרו בפרק הבונה (ק"ד) כגון שנטלו לגגו של ח"ת ועשאו שני זינין או כגון שנטלו לגגו של דל"ת ועשאו רי"ש למדנו שהמוחק מקצת אות עד שהוציא מתמונתה הראשונה ועשאו אות אחרת נקרא מגיה וכאילו מחק כל אות ראשונה והי"ה למוחק רגל הה"א כולה עד ששבה להיות דל"ת שזה נקרא מוחק אות אחת מן השם וחייב משעת מחיקה ומאחר שנתחייב מאי נ"מ במה שמתקן אח"כ ולא דמי לטפת דיו שנפלה על השם או מקצתו דאמרינן לעיל שיכול למחוק ולתקן דהתם בטלה צורת האות וע"כ יכול לגררה אבל הכא כל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה לגגה ובפרק הקומץ (כ"ט) רמי בר תמרי איפסיקא ליה וי"ו דויהר"ג בנוקבא יכ"י מהא שמעינן דבגרידת

צורת האות וא"כ אפילו אי הוה נכתב על הכלים או על גבי קמיעות כיון שכבר כתבו לשם קדושה בקרושת השם איכא ביה בזיונא שנמחק וזה כבודו לתקנו ואם כן כשחוזר ומתקנה התיקון בהשם גופי' ואי אפשר לתקנו בענין אחר מבלי למוחקו תחלה ואחר כך לתקנו ועל כן שרי מה שאין כן הכא כיון דכל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה א"כ אי לא דהוה כתובה בתורה אין שום צורך לתקנו שהרי קורין אותו היטב רק עכשיו צריך תיקון כיון שהוא אות מאותיות התורה לא סגי ליה מה שכל העולם קורין אותה ה"א רק שנפסלה אף בנגיעה כחוט השערה מחמת הדין דכתיבה תמה וא"כ התיקון הוא בהס"ת ולא בהשם גופי'. וזה שכתב הר"י אסכנדרני אח"כ וז"ל וליכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא דהנותן אבן מהמזבח לא מחייב אלא בעושה דרך השחתה עכ"ל וביאור כוונת הקושיא לו יהא שאין התיקון בהשם גופיה מ"מ משום צורך תיקון ס"ת נמי לישתדי דעכ"פ לא מיקרי זה דרך השחתה כיון דסו"ס אין כוונתו אלא לתקן וע"כ מחלק דהתם א"א לתקן בענין אחר מבלי לנתון אבל הכא אפשר לתקן בענין אחר כגון ע"י סילוק הידיעה וא"כ לא שייך הכא להתיר מצד צורך תיקון ס"ת רק דמ"מ נסתפק דאולי חשיב זה צורך ותיקון גם בהשם גופיה דהשם גופיה שגרם מעיקרא פסול לס"ת כולו שוב מתוקן עכשיו ואינו גורם יותר לפסול הס"ת. וזה נכון בס"ד בביאור דברי הר"י אסכנדרני.

ד) ונחזור למש"כ שם עוד לקמן בסימן ה' הנ"ל וז"ל ובכלל דברי תשובת רמ"א שהביא כתר"ה הם פלא. דהא מפורש בכ"מ שהוא כדי לעשות שלום בין איש לאשתו התירה התורה ואיך ילמוד הרמ"א מזה שליכא איסור לכל איזה צורך. הא גם לפ"נ נסתפק דוד המלך והוצרך אחיתופל ללמד מק"ו מעשית שלום בין איש לאשתו שמוטר מטעם שגם זה נחשב עשיית שלום כמפורש בסוכה דף נ"ג אבל לא משום שאר צורך. וכן הא מוכרח גם בחולין דף קמ"א שרק משום עשיית שלום בין איש לאשתו הוא ההיתר וכן יליף ר' יהודה בגדרים דף ס"ו שמוטר ת"ח להתבנות בשביל עשיית שלום בין איש לאשתו שודאי משום צורך אחר אף היותר גדול אסור לבנות ת"ח ולהתבנות. ולכן אין דבריו מובנים לי וכשיזדמן לי ס' תשובת הרמ"א אעיינ בדבריו בל"ג ע"כ דבריו.

ה) ואומר אני אם לו אינם מובנים מובנים הם לאחריים. ומאי דפשיטא לי' כל כך דלא

מה שהעולם קורין אותה ה"א מ"מ כשמוחק אח"כ את רגל הה"א וחוזר ומתקנה להיות נפרד כדין לא הוי זה תיקון אלא בס"ת כולה אבל לא בהשם גופי' שהרי אי לא דהשם זה ה"י כתוב בס"ת דמחמת זה נוהג ביה עכשיו הדין של וכתבתם כתיבה תמה כמו בשאר אותיות התורה רק ה"י כתוב על קמיעות או על הכלים לא ה"י שום צורך לסלק אותו דיבוק במשהו שהרי כל העולם קורין אותו בלא"ה ה"א וא"כ כיון שאינו בא למחוק אלא כדי לתקן הס"ת הלא הס"ת אפשר ג"כ לתקן ע"י שיקדור את השם וא"כ רמיא זה קצת למוחק מחמת שהפתוחות או הסתומות לא נכתבו כהוגן שאסור אע"ג דכוונתו ג"כ הוא רק כדי לתקן הס"ת מ"מ כיון דאפשר לתקן ע"י קדירה חשיב כמאבד. ומ"מ נסתפק הר"י אסכנדרני דאולי הכא שאני כיון דכל פסולו של ס"ת בא מחמת השם וא"כ נהי שמוחק רגל הה"א והוי כמוחק אות כולה מ"מ זה כבודו שהשם עצמו שה"י גורם בתחלה לפסול הס"ת חוזר עכשיו ומכשירו. ומש"כ הר"י אסכנדרני וז"ל ולא דמי לטפת דיו שנפלה על השם או מקצתו דאמרינן לעיל שיכול למחוק ולתקן דהתם בטלה צורת האות וע"כ יכול לגררה אבל הכא כל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה עכ"ל בעל כרחינו צריכים לומר דאין כוונתו לומר דהתם ליכא משום מוחק את השם דמאחר שבטלה צורת האות בטלה קדושתו ומותר למחוק משא"כ בגזונא דכל העולם קורין אותה ה"א לא בטלה קדושתו ומש"ה אפשר דאסור למחוק אע"ג שאין כוונתו אלא לתקן וכדמשמע מדברי הט"ז שכן הבין בכונתו. דאם כן יהיה כוונתו נמצא שסותר א"ע שהרי בעצמו הביא לעיל הברייתא דאיתא בה להדיא שהטעם בדיו שנשפכה על השם שמוטר למחוקו משום שלא היתה כוונתו אלא לתקן הא לאו הכי הוה מציב משום מוחק ולא אמרינן כיון שבטלה צורת האות בטלה קדושתו וליכא איסורא דמוחק כלל דהוה כמוחק שאר דבר של חול רק אמרינן דקדושת השם לעולם לא בטלה אפילו בטלה צורת האות אלא דשרי משום דלא הוי זה דרך איבוד כיון דכוונתו לתקן ולא לאבד וכמש"כ רמ"א בסעיף י"א וז"ל דיו שנשפכה על השם מותר למחוקו כדי לתקנו דאין זה דרך מחיקה רק דרך תיקון עכ"ל ושורש דין זה הוא הברייתא הנ"ל שהביא הר"י אסכנדרני הנה להדיא שמפרש רמ"א כוונת הברייתא כמש"כ ולא משום דבטלה צורת האות וליכא משום מוחק את השם כלל. ופירוש זה הוא מוכרח דלפרש בכונת הברייתא דליכא כלל איסורא דמוחק משום דבטלה צורת האות הוי כמאן דרוצה לעייל פילי בקופא דמחטא אלא עכ"ל דהכי כוונתו דהתם בטלה

הכא. והא דמשמע קצת לישנא דגדול השלום דלא הוה אמרה תורה ימחה שמי בשביל מצוה אחרת אי לא זההה מצוה גדולה כשלום לדברי רמ"א הכי פירושו דרבותא קמ"ל דאע"ג דאינו עומד כאן מצוה של חובה נגד איסורא דמחיקת השם דנימא דצורך גדול הוא כיון דבלא"ה א"א לקיים המצוה שהרי אם אומר הבעל אני רוצה לגרשה אין חובה עליו להשקותה ולדוד עמה. וא"כ במצוה אחרת דכוותיה לא הוי מתירין למחוק את השם וכמש"כ לעיל בשם הר"י אסכנדרני דמש"ה אין מתירין למחוק ע"מ לתקן הס"ת כיון דאפשר לקדור או לסלק היריעה והכא נמי הלא אפשר לגרשה ולא עביד בזה שום איסורא ומ"מ התירה תורה למחוק השם להוציאה מידי ספק שיוכל לדור עמה אם טהורה היא משום שגדול השלום. ומש"כ דבש"ס חולין דף קמ"א מוכרח דלא הותר אלא משום עשיית שלום בין איש לאשתו דוקא אינו נכון כלל דהתם הכי קאמר הואיל ואמר מר גדול שלום שבינן איש לאשתו שהרי אמרה תורה וכו' והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בת"ה דכתיב וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים אהלו זו אשתו וכו' מהו דתימא כיון דאסור בת"ה ליתי עשה דידיה ולידחי עשה דשלוח הקן קמ"ל. וכיוונת הגמי' כפשוטו דאע"ג דליכא כאן אלא עשה דמצורע נגד עשה דשלוח הקן והוה לן למימר דלא רחי כבשאר דוכתא דלא דחי חדא עשה לאידך משום מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה מכל מקום הו"א דדחי כיון דהאי עשה דמצורע מכשיר ומביא נמי להתיר בעל לאשתו וגדול השלום. וא"כ היכן רמיזא כאן שלא התירה תורה למחוק את השם בשביל צורך מצוה אחרת.

סימן ד

עוד בענין הנ"ל

בסימן ו' הוא חזר שוב להעמיד דבריו בענין הנ"ל ולהציל א"ע מכמה קושיות השואלים וכתב וז"ל בהא דהקשה עלי הרב הגאון מהר"מ גיפטער שליט"א דאם הבאה למקום שישרפום נחשב זה עצמו מעשה האבוד מ"ט נחשב טובל בשם שעל בשרו רק גרמא אף שאירי שודאי ימחק השם במים. תמיהני מאד ומה ניחא ליה לכתר"ה בלא דברי מ"ט נחשב זה גרמא כיון דודאי ימחק בזה ומה לנו באיזה אופן עושה

התירה תורה אלא משום לעשות שלום בין איש לאשתו דוקא ולא לצורך אחר לדעתו של רמ"א איפכא מסתברא ואעתיק לשונו של רמ"א שם בתשובה וששאלת בתשובת רב האי דכתב על מי שנשבע לגרש את אשתו דחייב לגרשה וכתב וז"ל אי קשיא הא דאמרין גבי סוטה וכתב וז"ל וק"ו לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים הא לא קשיא דהא מוציא מידי ספק ומידי איסורא אבל הכא דאמר רחמנא לא תשא וכו' והקשית א"כ איך למד אחיתופל ק"ו מזה לזדוק השם על התהום דשאני הכא דבא להוציא מידי ספק וכו' ואכתוב לך האמת בפ"י דברי רב האי לדעתו. וזה כי אני אקשה לך מאי קאמר דהתם בא להוציא מידי ספק ומידי איסורא דמ"מ למה לא צותה התורה שיגרש כל אדם את אשתו הסוטה וכו' ומאיזה איסור הוא בא להוציא שצותה התורה למחות את שם הקדוש. אלא נ"ל דה"ק מאחר שבא להוציא מידי ספק ומידי איסורא אין זה בכלל איסור מחיקת השם שאנו לומדים ממה שכתב ואבדתם את שמם לא תעשו כן וגו' ולכן אינו אסור רק כשעושים דרך מחיקה ודרך אבידה להשם אבל כשאנו עושים זה לשום צורך ותיקון שרי. הלא ידוע לך מהלכות כתיבת ס"ת ותפילין אם נפל טפת דיו על השם דמותר למחוקו כדי לתקנו וה"ה בכאן וא"כ למד אחיתופל ק"ו יפה מה לצורך תיקון קטן לא מקרי מחיקה ושרי לצורך תיקון כל העולם לא כ"ש ולכן קאמר רב האי גאון שאין ללמוד איסור שבועת שוא מענין מחיקת השם דמאחר שבא להוציא מידי ספק וכו' לא עוברין שום עבירה כי זהו תיקון משא"כ בענין שבועת שוא. זהו הנ"ל בזה והוא אמת ויציב עכ"ל רמ"א. וחזינן מזה דאדרבה לדעתו של רמ"א אי הוה אמרה תורה למחוק את השם לצורך מצוה דעלמא הוה ניחא ליה רק דהוקשה ליה הא דאמרין שהתירה תורה למחוק מפני השלום איזה צורך מצוה איכא כאן הלא אפשר לגרשה וישא אחרת ולא מצינו איסורא בתורה דאסור לאדם לגרש את אשתו משום שגדול השלום וע"כ כתב רמ"א דאין הפירוש דנרחה האיסור דמחיקת השם מפני השלום רק הכי פירושו כיון דעושים מחיקה זו לצורך שלום דבלא"ה יצטרך לגרשה ליכא ממילא שום איסור במחיקתו כיון דלא הוי דרך מחיקה ואבידה להשם. וע"ז מייתי רמ"א ראי' מדיו שנשפכה על השם שמותר למוחקו כדי לתקן שהרי התם מבואר להדיא בברייתא שהביא בהגהות מיימונית פ"ו מה' יסוה"ת הטעם שמותר למוחקו הוא משום דכיון דכוונתו אינה אלא לתקן ליכא עבירה כלל דלא הוי זה דרך מחיקה ואבידה להשם ואם כן הכי נמי

דמצד זה לא נחשב שעושה מעשה המחיקה. ואף שהוא פס"ר נחשב רק כגורם. ואף לשיטת התוס' יומא דף ל"ד שפס"ר נחשב כמתכוין מ"מ בלא ניחא ליה לא נחשב מתכוין דאף שיש שלא סברי בתוס' שם כהערוך וכן הר"י בתוס' כתובות דף ו' פליג עליו. מ"מ הוא רק לענין איסור דרבנן אבל מדאורייתא מודו משום דאין שייך להחשיב מתכוין כיון שלא ניחא ליה. ועיין ברש"י שבת דף ע"ה לענין דם חלון. וא"כ גם הכא הא לא ניחא ליה למחוק השם והוי אינו מתכוין אף שהוא פס"ר. וגם אולי הוא מצד הקרא דילפינן דגרמא מותר אינו כלום מה שהוא פס"ר. עכ"פ הגרם הוא מחמת שאין כוונתו למחיקה אלא לטבילה ולכן לא קשה על דברי ע"כ דבריו.

ג) ונפל כאן בבירא שחפר לעצמו שהרי לדבריו אדרבה עוד יקשה עליו קו' השואל ביותר תוקף ועוז והדבר קו"ח מה טובל בשם שעל בשרו דסברא גדולה הוא לומר דניחא ליה מה שנמחק השם מאליו במים שהוא לו לטורח משום הא דתניא לא ידחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת ועי' באנ"ז חאו"ח סי' רל"א שרוצה באמת לומר מה"ט דאפשר שמתכוין לכך יעו"ש ומ"מ דעתו שודאי לא ניחא ליה למחוק השם וממילא ל"ח מה"ט לדעתו אלא גרמא כ"ש הנכנס לבית החולים ומביא אתו התפילין להניחם שם כל זמן שיהיה בבית החולים דאין שמץ ספק בדבר דלא ניחא ליה מה שהעכו"ם בבית החולים ישרפו התפילין לבסוף דאין להחשיב מה שמביא התפילין לבית החולים יותר מגרמא דשריפת התפילין. ולא מאבד בידים כדכתב איהו לעיל בספרו סימן ד' והוא בא כאן לתרץ את דבריו ועוד הוסיף בדבריו שמן על האש. וז"ב לכל מביין דבר וד"ל.

ד) ועוד לדבריו מה פריך הש"ס מר' יוסי דאוסר גרם כיבוי אדר' יוסי שמתיר גרם מחיקה בהיה שם כתוב על בשרו דילמא שאני גרמא דמחיקה כיון שאינו מתכוין למחיקת השם וס"ל כד"ש דדבר שאינו מתכוין מותר משא"כ גרמא דכיבוי דל"ש להתיר משום אינו מתכוין שפיר אוסר ר"י אע"ג דלא הוי אלא גרמא.

ה) גם מה שכתב וז"ל וגם אולי הוא מצד הקרא דילפינן דגרמא מותר אינו כלום מה שהוא פס"ר עכ"ל אינו נכון כלל לדבריו נמצא שבטלה מה"ט כל פ"ר שבש"ס שהרי כיון שאינו מתכוין לא

המחיקה אם בסכין או במים וגם מפורש בש"ס שבת דף קט"ז דבטיט ומים נחשב מאבד בידים. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו חי' הרשב"א במקומו שכתב וז"ל תמיהא לי דהא כיון שמכניס ידו במים הרי זה כמקרב את כביו ויש לומר דלא קרינן מקרב את כביו אלא בכענין נותן מים בכלי שתחת הנר וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה אבל כאן אפשר דלא ימחק שאילו ודאי נמחק היינו כמשפשוף שהרי הוא נותן ידו במים עכ"ל. הנה שהרשב"א הקשה קושיא זו כיון דבנתינת ידו במים הוא מוחק את השם א"כ הוי ליה מוחק ממש דמה לי אם מוחקו בשפשוף בידו או מוחקו בהכנסת ידו במים ואמאי חשבינן ליה בש"ס רק גרמא. ותירץ דמיירי בגוונא דאפשר שלא ימחק ומאחר דאינו ודאי שימחק ע"י הכנסת ידו למים אין זה אופן מחיקה דאין דרך למחוק בכה"ג דהוי ספק שלא ימחק כלל במים בעת שאפשר ליה לשפשוף בידו ובודאי ימחק. וע"כ כיון דבמחיקה במים בלא"ה ליכא פעולת האדם ממש כבשאר מלאכות שהרי הוא אינו עושה כלום רק נכנס לתוך המים והדיו נמחק מאליו במים לא חשבינן ליה אלא גרמא. דבשלמא היכא דא"א שלא ימחק במים והמחיקה היא ודאי לא שייך להחשיבה גרמא משום דהוא אינו עושה כלום רק המים הם עושים המחיקה דאז כשמכניס מקום הכתב שעל בשרו לתוך המים הוי זה אופן מחיקה והוי על זה שם מוחק כמו דאיכא על הכנסת צמר לתוך היורה שם צובע ולא אמרינן לא הוא הצובע רק נצבע מאליו בתוך היורה התסממנים שבתוך היורה הם הצובעים כיון שזה הוא צורת המלאכה. ה"נ הכא מה שאין כן בכהאי גוונא שאינו ודאי שימחק במים אף אם ימחק לא חשיב הוא מוחק בידים רק דחשבינן שנמחק מאליו במים ע"י גרמא. ועיין בבית אפרים ח"ד סי' ס"א ובאבני נזר חאו"ח סי' רל"א שנתקשו בביאור דברי הרשב"א והקשו עליו כמה קושיות. ובחידושי לשבת העליתי אריכות בזה ליישב כל קושייתם וביארתי בס"ד דברי הרשב"א בטו"ט. ועיין בחידושי המאירי לשבת שנגע ג"כ בקושית הרשב"א וביאר הסוגיא ע"פ דרכו יעו"ש. ואכמ"ל.

ב) והוא בהעלם ממנו דברי הרשב"א והמאירי וכל דברי האחרונים אשר דשו בזה ניסה לתרץ קושיא הנ"ל ע"פ דרכו וז"ל ולכן צריך לומר דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטבול

דוקא. והא דלקי משום לא תעשון כן ג"כ על נותן אבן מן המזבח או השורף עצי הקדש משום דהן ג"כ מפורשין בקרא לעיל ואזהרת ל"ת כן קאי גם עליהו. וכ"ז ידוע אף לדרדקי דבי רב.

ולדינא אעתיק כאן מה שכתבתי בזה בספרי באר חדש חאו"ח וז"ל דבר השאלה בא' שהיא חולה ל"ע במחלה המתדבקת אם שרי ליה לתביא אתו התפילין לבית החולים כדי להניחם שם במשך ימי חליו אע"פ שישרפום שם העכ"רם לכשיעזוב את בית החולים כנהוג שם ע"פ פקודת הרופאים. וכבר דשו בשאלה זו גדולי הרבנים שלפני השואה וכתוב אשר נראה לענ"ד בס"ד.

א) הנה בש"ס שבת דף ק"כ ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי דתניא הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת נזדמנה לו טבילה של מצוה וכו' ר' יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפושף שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן וגו' עשייה הוא דאסור גרמא שרי יעו"ש. ופשטות הסוגיא משמע דלאו דוקא שרינן ליה גרמא דמחיקה משום דהוי לצורך מצוה. והא סתמא תנינן לה התם דשרי משום דהוי רק גרמא ומשמע אפילו שלא לצורך מצוה. ועוד הלא אף לרבנן דס"ל התם לקמן טבילה בזמנה לאו מצוה לא מצרכינן ליה לכרוך גמי על מקום השם אלא משום דאסור לעמוד בפני השם ערום הא לאו הכי הוה שרי ליה לטבול אף בלא גמי הנה להדיא דגרמא שרי אף שלא במקום מצוה. אמנם ראיתי בבית אפרים חי"ד סימן ס"א דמייתי בשם התשב"ץ סימן ב' דמבואר מדבריו דלא שרינן גרמא דמחיקה גבייה שם כתוב על בשרו אלא משום דהשם שעל בשרו בלא"ה עומד להמחק. והבית אפרים משיג עליו שם ז"ל ולענ"ד ז"א דא"כ מאי פריך הש"ס דר"י אדר"י דאסור גרם כיבוי והתם שרי גרם מחיקה דלמא שאני התם שבלא"ה הוא עומד להמחק אלא ע"כ שאין לחלק בכך ובכל גווני גרם מחיקה לצורך ודאי שרי עכ"ל.

ב) ואמרת להציל את התשב"ץ מהשגתו של בית אפרים עפ"מ"ש בירושלמי סוטה פ' ה' מביא ה"ד מגילת סוטה מהו שתטמא את הידים וכו' א"ר יוסי אינה שאלה כלום גזרו על הספרים שיטמאו את הידים לא מפני קדושתן וזו למחיקה ניתנה לא צורכא דלא הואיל וניתנה למחיקה ופי' הקרבן העדה דהיינו

הוי ממילא אלא גרמא. ולדוגמא גורר אדם מטה כסא וספסל כיון שאינו מתכוין לעשות חריץ אפילו אי מיירי בכלים גדולים שא"א לגרור אותם מבלי לעשות חריץ לא הוה לן לאסור דהא כיון דאינו מתכוין לא הוי אלא גרמא דשרי ולא מהני פ"ר. וישתקע הדבר ולא יאמר הבלים כאלו.

ו) גם מש"כ דכ"ע מודי להערוך דפ"ר דלא ניחא ליה אין להחשיב כמתכוין ולא פליגי אלא דאיכא עכ"פ איסורא דרבנן אינו נכון. ונעלם ממנו דברי התוס' שבת דף ק"ג שכתבו בהא דפריך שם הש"ס והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות ומשני לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה וכתבו שם בתוס' ע"ז וז"ל פי' והוא מלאכה שא"צ לגופה עכ"ל הנה להדיא דס"ל דלעולם חשיב כמתכוין כיון דפ"ר הוא רק שיש לפוטרו מטעם אחר כיון דלא ניחא ליה הוי מלאכה שא"צ לגופה. ונ"מ דבשאר איסורין דל"ש הענין דא"צ לגופה יש לחייבו דהוי כמתכוין אע"ג דלא ניחא ליה. וא"כ ה"נ בנדון הטובל בשם שעל בשרו אפילו לא ניחא ליה במחיקתו הוי כמתכוין כיון דפ"ר הוא ונסתרו ממילא כל דבריו.

ז) וכתב עוד לקמן וז"ל ומה שדחה ראיתי מכותבי ברכות כשורפי תורה משום דהכא אינו דוקא מצד השמות דבכל עניני תורה הוא כשורף דברי תורה. אינו מובן כלל. וכי רק על אזכרות נאמר איסור לא תעשון דודאי על כל דברי תורה נאמרו דגם בנתיצת מזבח ובתי כנסיות נאמר האיסור וכ"ש בעניני תורה אף בלא אזכרות שיש איסור שרפה ואבוד מלאו דלא תעשון ע"כ דבריו.

ח) ודברי בורות כאילו לא שמענו מעולם. דבריתא מפורשת היא בש"ס שבת דף ל"ה יש שמות שנמחקין ויש שמות שאינן נמחקין אלו הן שמות שאין נמחקין כגון וכו' אבל הגדול הגבור והנורא וכו' הרי אלו נמחקין יעו"ש. הנה להדיא דליכא לאו דלא תעשון כן אלא באזכרות דוקא והשורף כתבי קודש ח"ו או מאבדן בידים מכין אותו מכות מרדות בלבד כמש"כ הרמב"ם פ"ו מה' יסוה"ת ה"ח יעו"ש ומקרא מפורש הוא אבד תאבדון וגו' ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש וגו' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן וגו' ומדאסמכיה קרא לא תעשון כן לאבדתם את שמם ע"כ דלא הוזהרה תורה אלא על איבוד השם

מנחות ל"ב דמזוזה הנה קדושה קלה לגבי תפילין ופירש"י משום דאין לה רק ב' פרשיות ובגרמא דאבידת כתבי קודש עצמו נמי חזינן דס"ת שנמחקה ולא נשאר בה פ"ה אותיות אינה מטמאה את הידים מ"מ כיון דחזינן דבכתבי קודש ההמירו כל כך אף בגרמא רחוקה לא מסתברא להקל בגורם קרוב כל כך כמו בטובל בשם שעל בשרו אע"פ שאינו אלא שם גרידא. אלא ודאי הטעם משום דבלא"ה השם שעל בשרו עומד להמחק לא חשיב בזיון בגרמא דמחיקה וכסברת הירושלמי הנ"ל ולפ"ו פריך שפיר הש"ס מר"י אר"י מה אמרת ודלא שרי ר"י אלא גרמא דמחיקה בשם שעל בשרו זוקא משום דבלא"ה עומד להמחק זה מהני רק לסלק החסרון של בזיון כתבי קודש אבל אי נימא דלא דרשינן לא תעשון כן עשייה הוא דאסור גרמא הוא דשרי ואיכא בגרמא לאו דלא תעשון כן ממש שוב לא מהני מה שעומד להמחק לסלק הלאו דלא תעשון כן. וראיה לזה ממגילת סוטה דאמרינן בש"ס חולין דף קל"ה ובכ"ד גדול השלום שהרי אמרה תורה ימחה שמי כדי לעשות שלום בין איש לאשתו הנה דקרינן ליה מחק את השם ועבירה היא רק שהותר מפני השלום ולא אמרינן כיון שמתחלה לא נכתבה אלא למחיקה ליכא כלל עבירה דמחיקה. וא"כ ע"כ דר"י דריש לא תעשון כן עשייה הוא דאסור גרמא הוא דשרי ולא נשאר רק החסרון דבזיון השם ולענין זה שפיר מהני מה שעומד להמחק וא"כ בגרמא דכיבוי נמי הו"ל למשרי כיון דמצד לא תעשה כל מלאכה נמי אמרינן עשייה הוא דאסור גרמא שרי וע"ז משני דשאני גרמא דכיבוי דאית לן למיסר מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכביי וסרה קושית בית אפרים הנ"ל. וא"ש.

ג) וא"כ בנ"ד ודאי קא עביד החולה שמכניס אתו התפילין לבית החולים איסורא דרבנן דהוי גרמא של שריפת כתבי קודש וא"כ השאלה אם מותר לעבור על איסור דרבנן לצורך מצוה בכה"ג דא"א לקיים המצוה בענין אחר. והנה בש"ס פסחים דף צ"ב אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהן במקום כרת אונן. ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהן במקום כרת הנה דלאו כל דוכתי שוין ופעמים העמידו דבריהן ופעמים לא העמידו דבריהן. ואע"ג דאמרינן התם לעיל מיניה גבי אונן דלא העמידו דבריהן אלא לגבי פסח דבכרת והעמידו דבריהן גבי קדשים דבעשה ומשמע דבמקום עשה גרידא לעולם העמידו את דבריהן מ"מ מצינו בשאר דוכתי גם להיפוך. וע"ז גיטינן דף ח' כותבין עליו ואינו אפילו

האיבעיא משום שניתנה למחיקה דאילו לא הנה ניתנה למחיקה פשיטא דמטמאה את הידים אלא כי קא מיבעיא ל' האי מגילה שניתנה למחיקה אי אמרינן כיון דאף לאחר שנמחקה קי"ל דטעונה גניזה כדתניא בתוספתא וחזינן מזה דמגילת סוטה אית ביה קדושה כמו שאר כתבי קודש וה"נ תטמאה את הידים קודם המחיקה או דלמא כיון שעומד למחיקה הו"ל כגמחקה וס"ת שנמחקה כל כך עד שלא נשאר בה פ"ה אותיות אינה מטמאה את הידים יעו"ש. וחזינן מזה דאע"ג דלא מהני מה שעומד למחק לבטל ממנה קדושת כתבי קודש ואדרבה אף לאחר שנמחק אכתי אית בה קדושתא וצריכה גניזה מ"מ בעי הירושלמי דעכ"פ אפשר דמהני לענין שאינה מטמאה את הידים. וביאור הדברים שהרי עיקר הטעם מה שהמירו חכמים כל כך בגרמא דכתבי קודש עד שגזרו שמטמאין את הידים כדי שלא יבואו להניחן אצל אוכלין ויבא מתוך כך לאבידת כתבי קודש ואע"ג דאפילו אם יניחן אצל אוכלין אכתי לא הוי אלא גרמא דאיבוד והרי התירה תורה בהדיא גרמא מלא תעשון כן עשייה הוא דאסור גרמא שרי כבש"ס שבת הנ"ל וגם מצינו שאמרו כותבי ברכות כשורפי תורה מפני שאם תפול דליקה בשבת לא יוכל להצילם ואע"ג שהוא רק גרמא רחוקה עכצ"ל משום דנהי שהתירה תורה גרמא היינו לענין דליכא לאו דלא תעשון כן אבל אכתי בזיון כתבי קודש מיהו איכא גם בגורם דעלמא שיבואו לידי איבוד וע"כ החמירו גם בגרמא רחוקה דאכתי איכא משום בזיון כתבי קודש שאינו חושש לכבדן כראוי ולדאוג שלא יבואו לידי איבוד והשחתה. וזה איבעית הירושלמי במגילת סוטה כיון דאיסורא דגרמא דאבידת כתבי קודש אינו אלא משום דבזה עצמו שאינו חושש לדאוג שלא יבואו לידי אבידה והשחתה איכא בזיון דכתבי קודש אפשר דבמגילת סוטה כיון שבלא"ה עומד להמחק ליכא כל כך בזיון בגרמא דאיבוד ועכ"פ אפשר דלא גזרו והחמירו כל כך שיטמא את הידים שהוא רק גזירה שלא יבא לידי גרמא דאיבוד וכולי האי לא שייך לגזור אלא בכתבי קודש הללו דוקא דאי לאו שהוא גורם לאבדן יעמדו לימים רבים וא"כ איכא שפיר בזיון בגרם אבידתן אבל לא במגילת סוטה שבלא"ה עומדת להמחק ובנ"ל. וזה נ"ל ג"כ טעמו של התשב"ץ דהויא קשיא ליה סוגיין שמתירין לו לטובל בשם כתוב על בשרו אפילו שלא לצורך מצוה כנ"ל נהי דמיעטה קרא מלא תעשון כן עשייה הוא דאסור גרמא שרי מ"מ הו"ל לחכמים לאסור מצד בזיון השם ונהי דגרם אבידה של כתבי קודש ודאי חמירא מגרם מחיקת שם גרידא כעין הא דאיתא בש"ס

דרב אחאי דלאו דוקא ללמוד תורה ולהשיאו אשה אלא ה"ה לשאר מצות ואע"ג דבתוס' משמע דפליגי אשאלתות וס"ל דדוקא נקט ללמוד תורה ולהשיאו אשה אמנם מלשון הרי"ף והרא"ש סוף הלכות טומאה משמע להדיא דס"ל כשאלתות שהרי כתבו שם וז"ל ואי אזיל לדבר מצוה כגון לינסב איתתא וללמוד תורה וליכא אורחא אחריתי שרי ליה למיזל לבית הפרס עכ"ל הנה להדיא דמפרשי דלא נקט הגמרא ללמוד תורה ולישא אשה אלא למשל בעלמא וה"ה לשאר מצות. ועי' תוס' פסחים צ"ב ע"ב ד"ה בודקין שהקשו בהא דמשמע התם דלא התירו בית הפרס ע"י בדיקה אלא לעושי פסח בלבד דאיכא כרת ובאמת תנינן בעירובין דף כ"ז דמערבין לכהן בבית הפרס משום דמצי אזיל כדרכי יהודה הנה דהתירו אף בשביל מצוה אחרת דליכא כרת והירצו דהרבותא הוא לגבי פסח דאי הוה עשאוהו לטומאת בית הפרס בטומאה של תורה הוה כרוכה ביה איסור כרת של אכילת פסח בטומאה יע"ש. עכ"פ חזינן דהתירו בית הפרס אף לשאר מצות ועי' ברכות י"ט דהתירו נמי בית הפרס משום כבוד הבריות אע"ג דאיסורא דאורייתא לא הותר משום כבוד הבריות. ועי' רא"ש פ"ג דמו"ק שכתב בהא דאמרינן שם אי אבילות דמעיקרא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד וז"ל והא דאמרינן הכא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד אע"פ שאינו אלא מדדבנן קרי ליה עשה כדאיתא בובחים (דף ל"ב) דקאמר טבול יום הנכנס במחנה לזיה עובר בעשה ובהרי"א איתא בסוטה דף כ"א דליכא אלא איסורא דרבנן וקרי ליה עשה משום דאסמכיה אקרא וה"ק אע"פ שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה והעמידו דבריהם במקום עשה בכאן לא החמירו עליו ואתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד דדבריהם ואע"פ שלא עשו כן לענין שופר דתנן (ר"ה דף ל"ב) שופר של ר"ה אין חותכין אותו לא ברבר שהוא משום שבות ולא ברבר שהוא משום מלאכה ואיתמר עלה מ"ט שבתן עשה הוא והוה ליה יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה ובר שווא משום שבות מאי עשה ול"ת אית ביה אלא עשו מלאכות של דבריהם כשל תורה שלא לדחות עכ"ל.

ד) וראיתי בתוספות רעק"א על משניות פ"ח דפסחים שתמה על הרא"ש הנ"ל וז"ל תמוה לי מאד למאי צריך הרא"ש לכנוס בפרצה דחוקה לחלק בין שופר דעשו חיזוק ובין אבילות דלא עשו חיזוק הא חזינן דלפי מה דהביא הרא"ש תחלה שיטת הרי"ף

בשבת וכו' ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות משום ישוב א"י לא גזרו רבנן ואע"ג דכתבו שם בתוס' דמשום מצוה אחרת לא היינו מתירין אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא ולא התירו אלא משום ישוב א"י דוקא לא כתבו זאת אלא משום דאולי לשיטתיהו בעירובין ס"ח בהווא ינוקא דאשתפיך חמימיה דמפרשי התם שבות דלית ביה מעשה כהרי"ף דלא התיר רבה אמירה לעכו"ם לצורך מילה אלא משום דלא הוי במלאכה גמורה אבל אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא לא התיר אפילו לצורך מילה אבל לדעת בה"ג דמפרש שבות דלית ביה מעשה היינו שבות דאמירה לעכו"ם כיון דליכא אלא אמירה בעלמא שרי לצורך מילה אפילו במלאכה דאורייתא פשוט יותר לפרש ההוא דמשום ישוב א"י לא גזרו רבנן דלאו דוקא משום ישוב א"י אלא ה"ה משום שאר מצות וכ"כ שם להדיא בתוס' רי"ד וז"ל ואע"ג דחכמים העמידו דבריהן במקום עשה ה"מ שבות הנעשה ע"י ישראל כגון הזאה וכו' וכגון הבאת אומל וכו' אבל אמירה לעכו"ם שבות שאין ישראל עושה שום מעשה אלא דבור בעלמא דחיי שבות זה אצל מצוה כדאמרי' גבי מילה בהדר עם הנכרי בהווא ינוקא דאשתפיך חמימיה וכו' וא"ל רב יוסף ולא שנא לך בין שבות שיש בו מעשה לשבות שאין בו מעשה פי' שבות הנעשה ע"י מעשה ישראל כגון הזאה וכיוצא בה העמידו חכמים את דבריהן במקום כרת אבל אמירה לנכרי שאין שם מעשה ע"י ישראל אלא אמירה בלחוד לא העמידו דבריהם במקום מצוה עכ"ל. הנה להדיא דס"ל שנדחה שבות דאמירה לעכו"ם מפני כל מ"ע דעלמא ושבות דאית ביה מעשה העמידו את דבריהן אף במקום מילה דבכרת ועי' ר"ה דף ל"ב שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה וכו' מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה וכתב הר"ן וז"ל פי' וחכמים עשו חיזוק לדבריהם הכא כשל תורה דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דדבריהם לא ידחה ומיהו לא צריכינן להכי דאפילו הוי יו"ט ל"ת גרידא לא אתי מכשירי שופר ודחי לה דהא בעידנא דקא מעקר לאו לא מקיים עשה עכ"ל הנה דעשאוהו כל"ת דאורייתא ממש ואי הוה בעידנא הוה מצטרפינן לעשה דיו"ט בהדיה להיות נחשב כעשה ול"ת ממש לדחות העשה דשופר ובית הפרס גופיה דחשבינן ליה בש"ס פסחים הנ"ל בין הני דלא העמידו את דבריהם במקום כרת מבואר בש"ס ע"ז דף י"ג דהתירו נמי בית הפרס ללמוד תורה ולהשיאו אשה וע"ש בתוס' דמייתי בשם השאלתות

אמאי דחי העשה דשמחת יו"ט לעשה דאבילות ומפרש משום דעשה דשמחת יו"ט הוא עשה דרבים אלא משום דקאי הרא"ש עד השתא אליבא דהר"ף והראב"ד דס"ל דאיכא אבילות דאורייתא וא"כ אין לנו טעם במה יפה כחו של עשה דשמחת יו"ט לדחות עשה דאבילות דהוי ג"כ דאורייתא ומאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה ובעל כרחינו צריכים לדחוק בסברת הגמרא דחושבינן גם זאת למעלה ועדיפות מה ששמחת יו"ט נוהג בכל וכדאי שתדחה בשביל כך את העשה דאבילות שאינו נוהג עכשיו אלא בו. ואע"ג דסברא דחוקה היא מוכרחין לומר כך להסוברים אבילות דאורייתא משא"כ השתא לאחר דכבר מסיק הרא"ש דליכא שום אבילות דאורייתא יש לנו טעם מרווח טפי אמאי עשה דשמחת יו"ט דחי לעשה דאבילות משום דעשה דאורייתא שפיר דחי לעשה דרבנן ול"ש למימר ביה מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. ואע"ג דגבי שופר העמידו חכמים את דבריהם ועשו אותה כשל תורה ממש מצינו בדוכתי אחרוני טובי להיפוך דלא העמידו חכמים את דבריהם במקום עשה דאורייתא כנ"ל וא"כ על מה ולמה נכניס את עצמינו בסברא דחוקה למימר דעשה הנהוג עכשיו בכל עדיפא בשביל כך למדחי עשה אחרת שכבר חלה מעיקרא בשביל שאינה נוהגת עכשיו אלא בו בעת שיש לנו טעם מרווח טפי למימר דהכא הוא ג"כ חד מהני דחתי דלא העמידו חכמים את דבריהם במקום עשה דאורייתא. ואי דתקשה קצת לפ"ז א"כ למ"ל לש"ס למנקט לגמרי הא דאתי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד ולא אמר דאתי עשה דשמחת יו"ט ודחי לעשה דאבילות י"ל שהגמרא קורא לאבילות עשה דיחיד ע"ש לשון הקרא (ירמי' ו) אבל יחיד עשי לך עי' רש"י מו"ק דף י"ד ואגב שקורא לאבילות עשה דיחיד קורא נמי להיפוך לשמחת יו"ט עשה דרבים שנוהגת בכל אבל אין כוונת הגמרא לנתינת טעם אלא לקריאת שם בעלמא. ואף דהא דחוק קצת בכוונת לשון הגמרא מ"מ מסתברא ליה לרא"ש דמוטב הרבה לסבול זה הדחוק בלישנא מלפרש ביה מלתא דתמיהא בסברא לגמרי. וכי"נ ל"ל ברור בכוונת הרא"ש וסרה קושית רעק"א הנ"ל.

ו) ומה שהקשה שם עוד רעק"א ז"ל לקמן בהא דחשיב הש"ס פסחים מצורע בין הני דלא העמידו דבריהם במקום כרת ומשמע דוקא משום דלא העמידו את דבריהם הא אי היה דאורייתא לא היה נדחה מפני פסח וע"ז הקשה רעק"א ז"ל וז"ל אמנם מ"מ קשה לי הא האמת כן הוא דאף אם הוא דאורייתא

והראב"ד דדייקי מסוגיא דהכא דאיכא אבילות דאורייתא מוכח דאף בדאורייתא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד אלא דר"י הוכיח דליכא אבילות כלל מדאורייתא אבל הסברא יכולה להיות קיימת דאף אילו היה דאורייתא ה"י הדין נדחה עשה דאבילות דיחיד מפני עשה דרבים דיו"ט וא"כ רוחא שמעתא שפיר דגבי שופר כיון דבמלאכה דאורייתא אין עשה דשופר דוחה ל"ת ועשה דיו"ט ה"נ עשו שבות של דבריהם כשל תורה והעמידו דבריהם כאילו היה של תורה אבל באבילות ל"ש דהעמידו דבריהם כש"ת דהא אף אילו היה דאורייתא ממש היה נדחה מפני עשה דרבים דיו"ט ומיזשב יתיר לישנא דאתי עשה דרבים כו' והיינו להמתיק דבאמת אלו לא היה אבילות דאורייתא נדחה מפני יו"ט גם אבילות דרבנן לא היה נדחה דהוי מעמידין דבריהם כש"ת לזה נקט יסוד הטעם דעשה דרבים דוחה עשה דיחיד ומש"ה אף אם יעמידו דבריהם מ"מ נדחה אבילות מפני יו"ט וצ"ע עכ"ל רעק"א.

ה) ולענ"ד לק"מ דהנה לכאורה עיקר מלתא דאמרינן דעשה דשמחת יו"ט ראוי שתדחה לעשה דאבילות ואע"ג דעשה דאבילות כבר באה מעיקרא משום דעשה דשמחת יו"ט הוא עשה דרבים שנוהגת בכל משא"כ עשה דאבילות הוא עשה דיחיד שאינו נוהג אלא בו הוא סברא תמיהא כמש"כ הרא"ש עצמו במו"ק שם לקמן לתרץ מה שהקשה הר"י על בה"ג דס"ל דאם מת לו מת ביו"ט שני של ימים אחרונים של חג נהיג ביה אבילות דאתי עשה ודאי דיחיד ודחי עשה דספק דרבים דכתיב ואחריתה כיום מר והוה דאורייתא ויו"ט האחרון ספיקא דרבנן והקשה הר"י מעובדא דר"א דאמרינן דאתי עשה דרבים אע"ג דלא הוי אלא מדרבנן ודחי לעשה דלעולם בהם תעבודו דלא הוי אלא עשה דיחיד ואע"ג דהוי עשה דאורייתא ותירץ הרא"ש וז"ל ויש לומר דשאני התם דזכה את הרבים הלכך אלים האי עשה אע"ג דהוי דרבנן אבל בביטול אבילות אין בו זכות לרבים עכ"ל הנה להדיא דמסתברא ליה לרא"ש דלא שייך למימר שתדחה העשה דרבים לעשה דיחיד אלא בסה"ג דע"י הדחיה של העשה דיחיד הוא מזכה את הרבים במצוה ומוטב שתדחה מצות הרבים את עבירת היחיד משא"כ הכא כיון דבביטול אבילות אינו מזכה את הרבים מ"ל מה ששמחת יו"ט נוהגת בכל. וא"כ לפ"ז דברי הרא"ש הנ"ל פשוטים וברורים דעד כאן לא קאי הרא"ש עד השתא לפרש דהא דאמרינן אי אבילות מעיקרא אתי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד הוא נתינת טעם

היא וא"כ ה"נ בנרון רידן מוטב טפי שיתבטל מ"ע דהנחת תפילין בשוא"ת מלעשות מעשה בידים להביא תפילין לביה"ח שעצם הבאתן לביה"ח איסורא ררבנן הוא דהא הוי גרמא דשריפת כתבי קודש כן ג"ל להלכה.

ט) ולאחר כתבי כל זאת הראה לי בני היקר מר שמעון זאב שי' בתשו' הרשב"א ח"א סימן רצ"ז שכתב שם וז"ל שאלת ערבה שהביא גוי לישראל ונתלשה ביום טוב שני והיה חושב שיהא מותר והניחה בלולבו מתר לטלטלו ולצאת בו או לא ואם אין לו ערבה אלא זו יראה שהוא מותר שבמקום מצוה לא גורנין. תשובה ערבה זו אסורה ואין מטלטלין אותה אפילו אותן שלא באה בשבילן כפירות שיש במינן במחובר ואפילו לטלטלה אסור כדרך שאמרו בביצה שגולדה ביום טוב ואין הפרש בזה בין יום טוב ראשון ליום טוב שני ואפילו אין לו ערבה לצאת בו דשבות אפילו במקום מצוה אסרו ולעתים אפילו במקום כרת העמידו דבריהם כהואה ואיזמל ואין לנו בהיתר השבותין אלא מה שמנו רלעתים יקלו אפילו במקומות שיראו קלים כמעלה ומכתיב לקנות קרקע בארץ ישראל ולעתים יחמירו ויעמידו דבריהם אפילו בדברים החמורים כהואה ואומל על כן אין לנו בהם היתר אלא כמה שמנו בפירוש עכ"ל הרשב"א שם בתשובה הנה להדיא דכל שבות שלא מגו חכמים בפירוש שהותר במקום מצוה אסור לעשותו אפילו יתבטל על ידו מ"ע דאורייתא.

וע"כ ברור לדינא רבנ"ד אסור להביא התפילין לביה"ח אע"ג שיתבטל המצוה ולא יוכל לקיים מצות תפילין כל הזמן שיהיה בבית החולים.

סימן ה

בענין מי שיבשה ל"ע ידו השמאלית אם חייב להניח עליה תפילין

שם בסימן ח' בענין יבשה ידו השמאלית אם חייב להניח תפילין עליה כתב וז"ל ודברי כ"ג נכוחים באם יבש היד ממש שודאי נחשב כליכא יד כלל וכהא דייבשה גפה שמשמע מקידושין דף כ"ד שהוא מצד שנחשב מחוסר אבר וכדהביא כ"ג מרשב"א

ראוי שידחה מפני פסח דכן מוכח בזבחים דף ל"ג ע"ב דאמרין רבינא אמר למלקות אתמר ועי' בתוס' שם דהא עדיין איכא לאקשווי דאין עשה דוחה ל"ת ועשה ועוד הא בעי בעידנא ותירצו דעשה שיש בו כרת עדיף הרי דאף ל"ת ועשה דאורייתא נדחים מפני הפסח וא"כ אין חשיב מצורע בכללא דלא העמידו הא אף אם יעמידו דבריהם יהי' נדחה מפני פסח וצלע"ג עכ"ל.

ז) ולענ"ד לא זכיתי להבין הקושיא ולדבריו רישא מי גיחא הלא טפי הו"ל להקשות ברישא דבסיפא לא קשיא אלא דקדוק בלישנא דלא העמידו את דבריהם אבל עיקר מלתא גיחא וברישא עיקר מלתא קשיא דקאמר ערל הואה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת ולסברת התוספות זבחים הנ"ל דעשה שיש בו כרת עדיף כ"כ שדוחה ל"ת ועשה ואפילו לא הוי בעידנא וא"כ אין אפשר שהעדיפו חכמים את דבריהם יותר מל"ת דאורייתא שיש עמו עשה. אלא עכצ"ל א' מתרתי או שנאמר דהתוס' בזבחים לא כתבו זאת אלא אליבא דעולא דוקא ורבא ס"ל דאף בעשה שיש בו כרת בעי בעידנא וא"כ הכא אי הוה לאו דאורייתא ודאי לא הוי נדחה מפני העשה אע"ג דיש בו כרת כיון דלא הוי בעידנא ואשמעינן רבא שהעמידו חכמים את דבריהם בכל הני כשל תורה. או שנימא דאשמעינן דבא רבהני עשו חכמים חיווק לדבריהם הרבה יותר משל תורה כדמצינו סה"ג בש"ס זבחים דף ק"א ברם לישנא רהעמידו דבריהם לא משמע הכי דא"כ טפי הו"ל למימר עשו חיווק לדבריהם יותר משל תורה ותי' הראשון נראה יותר עיקר עכ"פ בין כך ובין כך לאחר דכבר אשמעינן רבא ברישא דלפעמים העמידו חכמים דבריהם גם במקום כרת אצטריך רבא לאשמעינן שפיר רבותא דמ"מ באונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהם במקום כרת.

ח) ונחזור לנדון דידן כיון דחוינן דלא כל איסורי דרבנן שוין בזה ופעמים העמידו דבריהם אף במקום כרת ופעמים לא העמידו דבריהם אף במקום עשה. כל דלא איתמר בפירוש בתלמודא אי העמידו את דבריהם לו יהא אלא ספיקא כללא הוא דבמקום ספיקא שוא"ת עדיף כדמוכח בש"ס זבחים דף פ' גבי מתן ארבע שנתערב במתנה אחת אמר ר"י כשנתת עברת על כל תוסיה ועשית מעשה בידך כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך וקיי"ל כר"י לגבי ר"א וכ"פ הרמב"ם פ"ב מהל' פסח"מ

דכוונתו לומר דל"א דין יבש כחסר אלא בגף דוקא. וכל מה שכתב המחבר כאן בפירושו דברי הראב"ד הם דבילים כאילו אשר היא חרפה להעלותן ע"פ וכ"ש לבנות עליהן הלכות וכ"ז ברור למבין.

סימן ו

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן ט' הוא חזר על ענין הנ"ל דיבשה ידו השמאלית אי מניח עליה תפילין וכתב וז"ל וכן מה שהבאתי מיבש הכבד שטרפה היא ראייה גדולה ע"כ דבריו. וכוונתו למ"ש לעיל בסי' ח' וז"ל ועוד מפורש בחולין דף מ"ו ברא"ש בשם בה"ג שיבש הכבד טרפה משום דכל יבש כנטול דמי. וכו' ולכן גם לענין הגחת תפילין על יד יבש כיון שלא נחשב יד אין שייך להניח שם כדכתב כ"ג ידידי ע"כ דבריו.

(א) והוא שבוש גמור. שהרי ע"כ מיירי בה"ג כשיש לו שיעור יובש שנפרך בצפורן והוא איפסקא הלכתא כוותיה בי"ד סי' מ"א סעיף ג' ושם איתא להדיא השיעור דיובש כדי שתפרך בצפורן ואיהו הרי קאי כאן בשיעור יובש שאם תנקב אינה מוציאה טפת דם כמ"ש שם לעיל בסימן ח' וז"ל אבל פשוט לע"ד שהוא רק ביבש לגמרי שהוא דוקא באם תנקב לא תוציא טפת דם כרבנן דבכורות דף ל"ז ע"כ דבריו. וא"כ איך מייתי מחדא אאיך ביבשות שנפרך בצפורן שפיר מסתברא דהוי כנטולה אבל איך מצי למילף מינה ליבשות שלא הגיע אלא לשיעורא שאם תנקב אינה מוציאה דם.

(ב) וכתב שם עוד וז"ל וכן מגמ' דמדמה לשיעור היבשות יבש בריאה ליבש האוזן דמום היא ראייה גדולה דרק אם הוא מדין חסר שייך לדמות לשיעור היבשות אבל אם לא נחשב חסר רק שהוא חולי בעלמא שלא יתרפא שג"כ הוא מום וא"כ לא שייך להחשיבו טרפה מהא דנחשב מום דאפשר אינו חולי המטריף וכו' לכן צריך לומר שהוא מטעם דיבש נחשב חסר ומצד זה נחשב בע"מ וכו' ולכן מקשה שפיר על ר' פפי משמיה דרבא דאמר כדי שתפרך בצפורן דלרבנן תהיה גם באינה מוציאה טפת דם דג"כ הוא כחסר לענין מום וכו' והוא ראייה גדולה ע"כ דבריו.

בשם הראב"ד שהוא יותר מפורש ע"כ דבריו. ושם לקמן כתב עוד בזה וז"ל והנה יש שרצו לדחות הראייה מלשון הראב"ד שהביא הרשב"א קידושין משום שמשמע להו ממה שכתב שם ביבש גפה דמחוסר אבר מיקרי כיון שכל כחו של עוף בכנפיו ויבשו. שהוא רק גבי גף ולא בשאר אברים. אבל פשוט לע"ד דלא ניתן זה להאמר כלל וכו' וכוונת הראב"ד הוא לא על יבשה גפה דוקא דה"ה אם היה נקט נקטעה גפה נמי היה אומר טעם זה דסובר דלא בכל האברים נפסל עוף למזבח בחסרון אלא בחסר מאברים שהם עיקר גופה וכחה. וכו' ולכן כתב הראב"ד טעם על מה שיבשה גפה וה"ה נקטעה גפה שנאסרה למזבח אף שכיון שאין אבר זה בשאר בע"ח היה מקום לומר דאינו מאברים העיקרים שיפסלוהו להעוף בחסרון. שהוא משום דבעוף הוא עיקר באבריו לפי שאין כח העוף אלא בכנפיו. וזה ברור. ע"כ דבריו.

(א) ובחנם טרח המחבר לזיף את כוונת הראב"ד ז"ל ולפרש בדבריו פירוש זר ומשונה שמביא לידי גיחוך שהרי הרב המאירי ז"ל מכחישו. והילך לשון המאירי בקידושין ואע"פ שיבש גפה אינו חסרון לגמרי הואיל ויבש מכל וכל כמי שאינו הוא ויש אומרים דוקא בגף שכל כחו של עוף לשם עכ"ל. והנה סברא זו המובאה כאן בשם יש אומרים הוא דברי הראב"ד ז"ל שברשב"א קידושין הנה להדיא דשיטת הראב"ד ז"ל דלא אמרינן יבש כחסר אלא בגף דוקא.

(ב) ובאמת לא הוצרכתי להביא לשון המאירי ז"ל אלא להוציא מידי המתקש בלבד שהרי בלא"ה לשון הראב"ד שברשב"א קידושין עצמו נמי הכי מוכח וא"א כלל להבינו באופן אחר שהרי כתב שם וז"ל כתב הראב"ד אע"פ שעדיין מחובר בגופו מחוסר אבר מקרי כיון שכל כחו של עוף בכנפיו ויבשו עכ"ל ופשוט דכוונתו במה שכתב שכל כחו של עוף בכנפיו ליתן טעם על מה שכתב לפני זה דיבשה גפה הוי כמחוסר גפה לגמרי. וביאור דבריו דמש"ה אמרינן לענין גפה יבש כחסר יותר מבשאר אברים משום דכל כחו של עוף בכנפיו ונראה שהוציא זאת הראב"ד ז"ל מלישנא דגמרא דנקט יבשה גפה ונקטעה רגלה ואמאי לא נקט טפי נקטעה או יבשה גפה או רגלה דהוי יותר לישנא קלילא לאשמעינן דבכל אברים דין יבש כחסר לגמרי אלא ודאי דבדוקא נקט הכי כדי לאשמעינן דלא אמרינן יבש כחסר אלא בגף של עוף משום דכל כחו של עוף בכנפיו. ועיין אב"ג האו"ת סי' א' דמייתי ג"כ דברי הראב"ד בפשיטות כנ"ל

(ו) וכתב שם עוד וז"ל וגם ביבש ליכא כלל הוכחה ממה שלא מסריח שיש בו חיות דאפשר שביבש אין שייך שוב להסריח אף שאין בו חיות כלל וכו' ול"ד כלל להא דביעי חשילתא דחולין דף צ"ג דאמר דמדלא קא מסרחן חיותא אית בהו דאינם יבשין ובשר לח אם אין בו חיות טבעו להסריח אבל הכא הוא יבש אינו דבר ששייך להסריח אף בלא חיות ע"כ דבריו.

(ז) ודבריו מביא לידי גיחוך דלדידיה לא הו"ל למת להסריח כיון שטבעו של מת להתייבש וביבש לא שייך סרחון.

(ח) ונ"ל עוד ראוי ברורה להאמרי יושר מש"ס חולין מ"ו דאמרינן התם ריאה שיבשה מקצתה טרפה וכמה וכו' כדי שתפרך בצפורן כמאן כר"י בן המשולם וכו' אפילו תימא רבנן גבי אוון בכור דקא שליט ביה זיקא לא הדרה בריא אבל ריאה דלא קא שליט ביה אורא הדרה בריא יעו"ש ואם איתא דבשיעורא דרבנן גמי לית ביה חיותא והוי כאבר מת ממש א"כ איך אפשר שתהיה הדרא בריא הלא מה שכבר מת א"א יותר לתחיות אף אם מכניסין אותו במקום דלא שליט ביה זיקא אלא ודאי דכמו שהיא עכשיו אכתי אית ביה חיותא. וע"כ באוון בכור שהוא במקום דקא שליט ביה זיקא ולא הדרא בריא הוי מום לענין בכור האע"ג דהשתא אכתי אית ביה חיותא מום מיהו מקרי כיון דלא הדרא בריא ובריאה לענין טריפות כיון דשם לא שליט ביה זיקא הדרה בריא וכשרה. ועוד אי בשיעורא דרבנן לרבנן לית ביה טפי חיותא א"כ מוכרחין לומר דנחלקו רבנן ור"י בן המשולם במציאות ולא מסתברא כלל לומר כן. אלא מסתבר טפי לומר דבשיעור כדי שתנקב ואינה מוציאה דם אית ביה חיותא לכ"ע רק דס"ל לרבנן דמ"מ מום הוא.

וע"כ לדינא דהעיקר כמו שהורה האמרי יושר ובכהאי גוונא דחזינן שעומד כבר במצב זה ולא ניכר בידו שום סרחון ורקבון ע"כ דאית ביה חיותא וידך מקרי ואם הוא בידו השמאלית צריך להניח תפילין על יד זה ולא נפקע מדין ידך אלא בדלית ביה חיותא.

(ג) ואף ראייה קטנה אין כאן והיא גדולה רק בדמיונו של המחבר. דשפיר מקשה הש"ס אליבא דרבנן כיון דסברי דהוי מום גם בשיעור יובש שאם תנקב אינה מוציאה דם א"כ ע"כ דס"ל דלא הדרה בריא דאי הדרה בריא א"כ לא הוי אלא מום עובר וכיון דלא הדרה בדיא עתידה להתייבש יותר ולינקב וכל העומד לינקב כנקוב דמי ולא עדיף ממראות הפוסלות בריאה מטעם כל העומד לינקב כנקוב דמי כמ"ש הפוסקים ועי' בת"ה להרשב"א בית שני שער שלישי. וכ"ז לענין טריפות דמכיון שסופו לנקוב אינה חיה י"ב חודש אזלינן שפיר בתר סופו אבל אין משם ראוי מידי דמשום יובש לא מיקרי יד לענין הנחת תפילין דאפשר לענין הנחת תפילין כיון דהשתא עכ"פ לא חשוב כחסר אזלינן בתר השתא ואכתי ידך מיקרי.

(ד) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ודברי האמרי יושר להגאון ר' מאיר אריק ז"ל אף אם נסכים לו שיש באבר יבש חיות מדלא מיסרח גמי לא קשה כלום דמ"מ הרי חזינן שמצד חיות זה נחשב חסר כדמוכח שהוא מדין חסר דמשום חיות קטן כזה שעושה רק שלא יסריח אינו מסלק שם חסר ממנו ע"כ דבריו.

(ה) ואני כבר הראיתי טעותו לעיל דלא מצינו אף לחד פוסק שיאמר דביבש כדי שתינקב ואינה מוציאה דם הוי כחסר שהרי הרא"ש חולין שכתב בטעמיה דבה"ג משום דכנטול דמי לא מיירי אלא ביבש כדי שתפרך בצפורן ואדרבה חזינן להטור סימן ש"ט שפסק גם בבכור כר' יוסי בן משולם דבעינן יבש כדי שתפרך בצפורן ועי"ש בב"ח שהוכיח מדברי הרא"ש חולין דנמי הכי ס"ל ואע"ג דמהא דבש"ס חולין דף מ"ו רוצה להעמיד דברי רבא כר"י בן משולם ודחינן אפילו תימא רבנן משמע קצת דהלכתא כרבנן דחזינן בעלמא היא יעו"ש. ובני החריף מר יעקב יצחק שי' העירני מתוס' סוטה ר"פ לולב הגזול שכתבו דיבשות דלולב הוא כיבשות דאזון בכור דתנן בפרק על אלו מומין ר"י בן משולם אומר יבשה עד שתהא נפרכת בצפורן יעו"ש ומשמע להדיא דס"ל דהלכתא כר"י בן משולם ויפה העיר והגם דהב"י הניח דברי הטור הנ"ל בוצ"ע חזינן דבש"ע סי' ש"ט לא מייתי האי דינא דיבשה אזון בכור ומשמע משום דנסתפק בשיעור דיבשות אולי הלכתא כהטור וא"כ לדבריהם לא משכחת חד דוכתא דחשבינן ידך דאם תינקב ואינה מוציאה דם ליבש וכ"ש להחשיבו כחסר ממש.

סימן ז

בענין אם איכא נבואות שקר דמצוה משום
בל תוסיף וכל תגרע

שם בסימן ט"ו כתב וז"ל ומה שהקשה כ"ג עלי ועשאי כטועה איני מבין והא אני אמרתי שגדר אין הנביא רשאי לחדש אינו איסור רק הודעה בעלמא מהקדוש ברוך הוא למשה בתורה שלא ימסור דברי תורה לנביא בנבואה. וממילא ידעינן שאם יאמר נביא מפי ד' להוסיף מצוה. הוויא נבואתו שקר וחיוב מיתה מצד שניבא שקר. וכמו שניבא שקר בדבר הרשות כגון חגיגה בן עזור. אבל איסור בל תוסיף ליכא רק איסור נבואת שקר איכא בנבואת שקר דבר הרשות. ואין בנבואת שקר דמצוה איסור אחר אך שבמתנבא במצוה ידעינן תיכף שהוא נביא שקר בלא עדות מחבריו הנביאים. וכן פשוט לע"ד דאף אם יאמר הנביא בהוספה דמצוה כגון שיעשו ה' פרשיות בתפילין וכדומה ג"כ לא יעבור בכל תוסיף. דבל תוסיף הוא רק כשמוסיף במעשה ולא בדבורא אבל יעבור על נבואת שקר שחיוב ע"ז מיתה. ואדרבה איני מבין כלל מ"ט גימא שהתורה חייבה בכל תוסיף הא כל היכא דליכא קראי יתירי לא אמדינן שהוא לשני לאוין. וכיון שהקרא צריך להודעה בעלמא שהוא נביא שקר אם ינבא להוסיף מצוה ולא יצטרכו לעדות חבריו הנביאים איך גימא שקאי לאיסור בל תוסיף אם לא שנימא שההודעה ידעינן מקרא דלא בשמים הוא. אבל הגמרא הא לא הזכיר זה רק מקרא דאלה המצות מסתמא יש טעם שאין לידע משם. וא"כ ודאי שאינו לאיסור בל תוסיף אלא להודעה בעלמא שהוא נביא שקר. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים וז"ל ואין להביט גם בזה לאות ולמופת שהרי הנביא אשר הראה כל אנשי העולם אותותיו והכניס בלבבו להצדיקו ולהאמין בו כמו שאמר הכתוב (שמות יט) וגם כך יאמינו לעולם הוא הגיד לנו בשם הקב"ה שלא תבא מאת הבורא תורה אחרת מלבד זאת וכו' והזהירנו ג"כ מלהוסיף בהם ולגרוע מהם כמו שנאמר (שם יג) לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו. ועל כן אמרו ע"ה (מגילה דף ב') אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה עכ"ל. הנה להדיא מבואר בדבריו דבל תוסיף ובל תגרע הוא ג"כ אזהרה לנביא שלא להוסיף לחדש בדבורו מצוה או לגרוע מצוה ממצות התורה וכמה שהוסיף מצוה בדבורו בלבד עובר בכל תוסיף אע"ג

דלא עביד מעשה וכמש"כ רמב"ן פ' ואתחנן. וכמוהו ממש כתב פ"ט מה' יסודות ה"א וז"ל דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרונ לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו. ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת הא למדת שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם. וכן הוא אומר חקת עולם לדורותיכם. ונאמר לא בשמים הוא. הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. עכ"ל וע"ש בל"מ שכתב וז"ל ואע"ג דבגמרא מפיק לה מקרא דואלה המצות אין קפידא בכך דאין רבינו מקפיד בכך כיון דאין נפקותא בדין ודרכו להביא פסוק אשר לא נזכר בגמרא מאחר שהוא מבוחר יותר עכ"ל. הנה שנתכוין כאן ממש למה שכתב בהקדמה לזרעים הנ"ל דלא תוסיף ולא תגרע והוא אזהרה גם לנביא שאסור לחדש דבר מעתה רק שמוסיף כאן למייתי ג"כ הקרא דלא בשמים הוא משום דאי לאו האי קרא אולי נביא שאני ולא נאמר בל תוסיף ובל תגרע אלא להודיע שרוצה לחדש דבר מדעתו ע"ז מייתי הקרא דלא בשמים הוא דבשביל הנביא לא נשתנה הדין דומיא דילפינן מהאי קרא דאין משגיחין בבת קול גבי תנור של עכנאי ומה"ט נמי מוסיף הרמב"ם ג"כ הקרא דעד עולם שלא תטעה לומר דהאי בל תוסיף ובל תגרע לא נאמרה לעולם. עכ"פ חזינן דבעיקר מילתא קאי הרמב"ם כאן על יסוד זה שכתב בהקדמה לזרעים הנ"ל דבל תוסיף ובל תגרע הוא ג"כ אזהרה לנביא שלא יחדש דבר מעתה וז"ב.

סימן ח

בענין מה שהירש שעושה מצוה שלא לשמה
פטור מלברך

שם בסימן כ' יצא לחדש דאם אינו עושה מצוה לשמה פטור מלברך וז"ל מה שהקשה כתר"ה על הר"ן נדרים דף פ"א שעל שלא ברכו בתורה תחלה הביא ממגילת סתרים של ר' יונה שזה היה משום שלא היתה התורה חשובה בעיניהם. והא גם רש"י בב"מ דף פ"ה פי' כן. נלע"ד שהם ב' פירושים ופליגי וכו' לכן פי' דידעו שלמוד התורה היא מצוה גדולה אך מ"מ חטאו במזיד שלא למדו התורה לשמה משום שלא היתה

זה הוא מכניס א"ע בספק ברכה לבטלה שעובר בלא תשא לכמה ראשונים ומעולם לא נכתבו הבליים כאלו בספר וכ"ש בספר שו"ת להלכה למעשה.

סימן ז

בענין אם מותר להכריז הדפים באמצע פסוקי דזמרה

שם בסימן כ"ב כתב בענין אי מותר להכריז הדפים להתדיע להתפללים באיזה דף הולכים עמשינו להתפלל באמצע פסוקי דזמרה וז"ל בדבר להודיע להתפללים הצריכין לזה באיזה דף נכתב התפלה משום שאין יודעין בעצמם. יש להחשיב זה צורך התפלה כהא דהכרות השמש יעלה ויבא כדי להזכיר שלא ישכחו לומר יעלה ויבא בתפלה וכו' עכ"פ לצורך תפלה הא יש להתיר מאחר דאיסור השיחה אינו כמו בק"ש שהוא מצד עצמו אלא שהוא מצד הברכות שמצד הברכה הא מצינו שמותר להפסיק אחר ברכת המוציא קודם שאכל לצורך הסעודה כדאיתא בסי' קס"ז סעיף ו'. וא"כ ה"נ יכול להפסיק אחר ברוך שאמר לצורך התפלה. וכ"כ אין זה חסרון לסמיכות דישתבח כמו שאין חסרון שאר הפסקים המותרים. לכן בין מזמור למזמור יש מקום להתיר להכריז הדפים אבל משהתחיל יוצר אור אסור אף בין הפרקים עד אחר שמ"ע ע"כ דבריו.

(א) וטעם בדבר משנה שהרי מפורש בש"ע סימן נ"א סעיף ה' בין המזמורים האלו שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד עכ"ל. והנה דמשיבן פסוד"ז לק"ש וברכותיה לדיני הפסק ועי' ג"כ במ"א סימן ס"ו סק"א שכתב בשם מהר"ם טיקטין וז"ל ובב"ה שאין אנו שואלין בשלום חלילה לשאול או להשיב אפילו מר"ת לא בין הפרקים ולא בפסוקי דזמרה עכ"ל הנה דפסוקי דזמרה דמיא ממש לכל דיני הפסק לבין הפרקים וא"כ מאחר דבבין הפרקים ודאי אסור להכריז כמ"ש מ"א סי' רל"ז סק"א ה"ה בפסוקי דזמרה.

(ב) ואם יתעקש המתעקש לומר דאכתי אפשר דלענין חדא מילתא קילא פסוד"ז מבין הפרקים אביא לו ראייה מפורשת שלא כן הוא ממש"כ הטור סי' נ"א

התורה חשובה בעיניהם ללומדה מצד חשיבותה וכו' ולכן לא ברכו כיון שמצד חטאם הרע לא רצו ללמד מחמת המצוה. ואף שלדינא הא לכאורה היו צריכין לברך אף שלמדו שלא לשמה דהא גם שלא לשמה צריך אדם לעסוק בתורה כדאר"י אמר רב בכמה דוכתי. ונהי שלא קשה מה שלכאורה תמוה איך נתחייבו עונש ע"מ שלמדו שלא לשמה הא אדרבה גם שכר יש ללומדים אף שלא לשמה. ולא משמע שלמדו לקנטר דאם לקנטר היה זה דבר הניכר גם לחכמים ונביאים ולמה פי' שרק הקב"ה היודע עמקי הלב ידע זה. אלא משמע שרק שלא לשמה למדו אבל לא לקנטר שזה לא ניכר לבריות כוונת האדם. וא"כ איך נתחייבו עונש וכו' אולי יש לפרש כוונת הר' יונה שלכן זולו בהברכה לא מצד שהם פטורין לפי מעשיהם אלא מחמת שלא היתה חשובה בעיניהם חטאו גם שלא לברך אך מצד הברכה לא היו נענשים כ"כ אם לא היה זה מצד שאינה חשובה בעיניהם ללמוד לשמה. ואולי סובר הר' יונה כדמשמע מרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ה ובפ"י מתשובה ה"ה שלא גריס ובמצות ומשמע בפ"ג מת"ת שהוא דוקא. דהא על מה שתלמוד תורה גדול ממצות מסיק לפיכך יעסוק גם שלא לשמה עיי"ש. וכו' עכ"פ כיון שהרמב"ם סובר כן אפשר גם הר' יונה סובר כן לכן אין לברך על מצוה שלא לשמה. וממילא אף על תורה שלא לשמה אף שלכו"ע צריך ללמד מ"מ לענין ברכה לא עדיפא משאר מצות דצימא דהמעלה בת"ת היא רק מצד שמביא לידי מעשה שעל ענין זה לא מתחייבין בברכה. ורש"י פליג על הר' יונה או משום דגריס שיעסוק גם במצות שלא לשמה וממילא צריך לברך גם כשעושה המצוה שלא לשמה וא"כ אף שלמדו שלא לשמה נמי היה להו לברך. או אף אם לא יגרוס ובמצות סהרמב"ם וא"כ יודה שא"צ לברך בעושה שלא לשמה מ"מ בת"ת שעדיפא משאר מצות סובר שצריך לברך משום שישבור שמעלת ת"ת הוא גם בעצם. ולפרש שזולו בהברכה אף שהיו חייבין גם לדידהו נראה לרש"י דחזק. וכו' והכריע הר"ן כפי' הר' יונה ולא כפרש"י. וכו' ונמצא שיש מחלוקת לדינא באחד שעושה מצוה שלא לשמה שלרש"י ורוב המפרשים יש לו לברך ולהרמב"ם אין לו לברך והוא חדוש גדול לדינא ע"כ דבריו.

(א) ודבריו אינם ראויים אלא לשמה א"ע בפורים שהרי לרידיה צריך כל אחד להתין בברכתו עד שישמע בת קול מן השמים שכונתו רצויה ואינו עושה כי אם לשמה ובלתי לד' לבדו ואז יברך ובלא

וז"ל לכן צריך ליהדר שלא להפסיק ביניהם בדיבור וכ"כ רב אלפס והוסיף לומר שלא לדבר בין ישתבח ליוצר אור וכו' ומיהו לא עדיף מק"ש וברכותיה הלכך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד עכ"ל. וכתב ע"ז הב"ח וז"ל נראה דהאי ומיהו לא קאי אדסמיך ליה דכתב רב אלפס שלא לדבר בין ישתבח ליוצר דא"כ קשה האיך אמר דלא עדיף מקריאת שמע וכו' הלא יותר קל הוא מק"ש דלא שרי אלא מפני היראה ומפני הכבוד אבל לא בצרכי צבור ובין ישתבח ליוצר אור מותר להפסיק אפילו בשביל צרכי צבור כדלקמן בסימן נ"ד אלא האי ומיהו קאי אדלעיל שלא להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח וקאמר ומיהו לא חמיר מק"ש וכו' וממילא דבצרכי צבור נמי אסור בין ברוך שאמר לישתבח כמו בק"ש דלא שרי אלא מפני היראה ומפני הכבוד אבל בין ישתבח ליוצר שרי אף בצרכי צבור דלא חמיר כק"ש וברכותיה ופשוט הוא עכ"ל הב"ח. הרי דפשיטא ליה לב"ח דכוונת הטור לדמות פסודו"ל לק"ש וברכותיה לכל דיני הפסק ממש וע"כ הוכיח דע"כ לא קאי ומיהו לא עדיף שכתב הטור אבין ישתבח ליוצר אור משום דלא דמיא לגמרי לכל מילי דהפסק לק"ש וברכותיה דלענין צרכי הרבים קיל הוא מק"ש אלא ע"כ דהאי ומיהו קאי אפסוקי דזמרה בין ברוך שאמר לישתבח וא"כ ה"נ בנדון דידן א"א להקל בהכרזה בפסוקי דזמרה יותר מבין הפרקים דלכל מילי ממש מדמי הפוסקים אהדי.

ג) ומה דקא קשיא ליה כיון דאיסור להפסיק בפסודו"ל הוא רק מצד הברכות אמאי לא יהא שרי ליה להפסיק לצורך תפלה כמו דשרי להפסיק אחר ברכת המוציא לצורך אכילה לדבריו אמאי לא קא קשיא ליה נמי אבין הפרקים שכתב מ"א בסימן רל"ו להדיא שאסור להכריז ואע"ג דהוי לצורך תפלה והתם ג"כ איסור הפסק רק מצד הברכות אך באמת כבר הקשה קושיא זו בפמ"ג שם ותירץ דטול ברוך דקיי"ל דלא הוי הפסק הוא רק בדיעבד אבל לכתחלה אסור כמ"ש רמ"א סימן קס"ו סעיף ו' יעו"ש. ומי אשם לו להמחבר שאינו רוצה לעיין במתינות בראשונים ובאחרונים רק ממחר א"ע לפסוק על סברת הכרס ידיה ומכשיל את הרבים בחנם.

ד) איברא דדאיתי להרב מחצית השקל שנטה מדרכו של הפמ"ג הנ"ל ונדחק להעמיס כוונה אחרת במ"א ולדידיה ס"ל למ"א דצורך תפלה לחוד הוא טעם

מספיק להתיר להכריז אף בתפלה שהיא חובה. אך דבריו תמוהים מאד ודברי פמ"ג מוכרחין בכוונת מ"א כאשר אבאר לקמן בס"ד דהנה אתא שכתב המחבר שם בסעיף ב' ומיהו מה שמכריז ש"צ ר"ח בין קדיש לתפלת ערבית לא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפלה כתב המ"א וז"ל ועוד תפלת ערבית רשות (רשב"א) ועסי' קס"ז וכן נוהגין דלא כרש"ל (ב"ח) וכו' ונ"ל דבין הפרקים דינן כמו בשחרית דדוקא בין גאולה לתפלה יש מקילין משום דתפלת ערבית רשות אבל בין ק"ש וברכותיה חובה לכ"ע עכ"ל וכתב ע"ז פמ"ג בא"א שם סק"א ד"ה צורך וז"ל עמ"א ובערבית מכריז אבל בשחרית לא דמסמך גאולה חובה בשחרית ואע"ג דטול ברוך לא הוי הפסק דיעבד הא לכתחלה לא יפסיק עסי' קס"ז ס"ז בהג"ה ועסי' קי"ד א' בט"ז דמש"ה בשחרית א"א להכריז יעו"ש. עכ"ל פמ"ג. וביאור פשטות דבריו דהא חזינן דהמחבר לא הציב דין זה של היתר הכרות ר"ח אלא בתפלת ערבית דוקא וע"כ משום דבשחרית לא שייך היתר זה דהוי לצורך תפלה דלכתחלה אסור להפסיק גם לצורך כמ"ש רמ"א בסי' קס"ז ומשמע שם דאף המחבר מודה לזה דכל לשונו של המחבר הוא רק בדיעבד אך בערבית כיון דמסמך גאולה לתפלה לא הוי חובה ועצם תפלת ערבית ג"כ לא הוי אלא רשות וטהי דמ"מ אסור להפסיק שלא לצורך היינו שלא לצורך דוקא אבל לצורך תפלה מותר להפסיק אף לכתחלה ולא דמי לשחרית דמסמך גאולה לתפלה הוא חוב גמור דינו כמו בין ברכה לאכילה דאסור להפסיק לכתחלה אף לצורך. וכ"ז מוכרח גם מדברי המחבר בש"ע עצמו כנ"ל אמנם משמע דהפמ"ג ס"ל דהיינו כוונת מ"א במה שרומז להא דסי' קס"ז סעיף ו' והיינו דבשם מבואר ברמ"א להדיא דלכתחלה אסור להפסיק גם לצורך אכילה וא"כ ה"ה הכא לא שייך להתיר להכריז לכתחלה משום דהוי לצורך תפלה אי לאו דמסמך גאולה לתפלה בערבית לאו חובה הוא. ולפ"ז המשך דברי מ"א הכי הוא דבתחלה מייתי דברי הרשב"א שמוסיף על טעם ההיתר שכתב בתחלה דהוי לצורך תפלה דיש לצרף נמי מה שתפלת ערבית רשות וז"ל הרשב"א בתשובה סימן רצ"ג הובא דבריו בב"ח ובדין הוא כל שצריך לתפלה אין בו משום הפסק וכדאמר בברכת הלחם טול ברוך אינו הפסק וכ"ש זה שהוא צורך התפלה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפלה וכ"ש בתפלת ערבית שהיא רשות ופוק חזי מאי עמא דבר וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר עכ"ל ומשמע ליה למ"א דהרשב"א הוצרך לצרף שני סניפים חדא בלא אידך לא סגי ליה דמשום דתפלת ערבית רשות

לחודיה אין להתיר להפסיק משום דנהי דרשות הוא מ"מ מצוה למסמך גאולה לתפלה כמו שכתבו בתוס' ברכות דף ד' ומש"ה אי לאו דצורך תפלה הוא ודאי אסור ומשום דהוי לצורך תפלה לחוד נמי לא הונח ליה לרשב"א עדיין להתיר להפסיק לכתחלה דאנן לא מצינו בגמרא דטול ברוך לא הוי הפסק אלא לענין דיעבר שאם כבר אמר א"צ לחזור ולברך אבל לא שיהא מותר לו לומר לכתחלה טול ברוך אך בצירוף שניהם מסתברא ליה לרשב"א להתיר להכריז לכתחלה. וזה כוונת מ"א שהוסיף אח"כ ועסי' קס"ו כוונתו למה שמבואר שם ברמ"א דמ"מ לכתחלה לא יפסיק ובוזה יכולים שפיר להבין את כוונת הרשב"א שהוצרך לשני הטעמים אמנם לא כן דעת מהרש"ל הובא דבריו בב"ח שכתב וז"ל וכתב עוד מהרש"ל דהרשב"א כתב בתשובה שהשמש מכריז בין קדיש לתפלה של ערבית ואומר ר"ח שהרי תפלת ערבית רשות וכו' ולא נהירא חדא שהרי קבעוה חובה ועוד אפילו הוא רשות מ"מ כל היכא שעתה מתפלל אותה צריך ליוזהר שלא להפסיק כמו בשאר תפלות כראיתא להדיא בסמ"ג ולכן יראה שהשמש יקדים תפלתו שיכול להגיע ליעלה ויבא קודם הקהל ויכריז בתפלתו עכ"ל מהרש"ל. וב"ח דחזא ומייתי לשון הרשב"א בתשובה הנ"ל וסיים וז"ל הנהגה שהרשב"א ז"ל לא העמיד יסוד פסקו על מה שתפלת ערבית רשות אלא עשאו כסניף לטעם הראשון והדין עם הרשב"א וכן נוהגין ואין לשנות עכ"ל הב"ח. ולכאורה דחייית הב"ח צ"ע קצת דאין ה"ג דהרשב"א לא עשאו לטעם זה אלא כסניף לטעם הראשון אבל עכ"פ הלא הרשב"א מצריך לסניף זה דתפלת ערבית רשות וא"כ האי דנא דקבעוה חובה מנין לנו להתיר השתא להכריז ולמש"כ ניחא כיון שהרשב"א לא הוצרך לסניף זה אלא משום דבלא"ה יש מקום לחלק בין הכא לטול ברוך דהכא לכתחלה והתם דיעבר ואך בצירוף הא דתפלת ערבית רשות מסתבר להתיר אף לכתחלה אבל עיקר מילתא דהכרזה ל"ח הפסק כבר ידעינן בלא"ה מטול ברוך וכיון דבסניף זה דתפלת ערבית רשות לא השתמש הרשב"א אלא לענין לכתחלה לא מסתבר להחמיר אף השתא לאחר דקבעוה חובה דאכתי לא הוי כחובה גמורה לאחמורי ביה בדבר דאף בחובה גמורה לא הוי אלא ענין לכתחלה ולא הוי הפסק בדיעבר וזה נראה כוונת מ"א דלאחר שצ"ק להא דסימן קס"ו מסיק וכן נוהגין דלא כרש"ל. וכוונתו שהרי רש"ל אינו אוסר השתא דכבר קבעוה חובה אלא משום דסבר שהרשב"א כוון במה שכתב דתפלת ערבית רשות לטעם בפני עצמו ודצונו לומר בזה דאף אם נימא דמה שכתב בתחלה

לחודיה אין להתיר להפסיק משום דנהי דרשות הוא מ"מ מצוה למסמך גאולה לתפלה כמו שכתבו בתוס' ברכות דף ד' ומש"ה אי לאו דצורך תפלה הוא ודאי אסור ומשום דהוי לצורך תפלה לחוד נמי לא הונח ליה לרשב"א עדיין להתיר להפסיק לכתחלה דאנן לא מצינו בגמרא דטול ברוך לא הוי הפסק אלא לענין דיעבר שאם כבר אמר א"צ לחזור ולברך אבל לא שיהא מותר לו לומר לכתחלה טול ברוך אך בצירוף שניהם מסתברא ליה לרשב"א להתיר להכריז לכתחלה. וזה כוונת מ"א שהוסיף אח"כ ועסי' קס"ו כוונתו למה שמבואר שם ברמ"א דמ"מ לכתחלה לא יפסיק ובוזה יכולים שפיר להבין את כוונת הרשב"א שהוצרך לשני הטעמים אמנם לא כן דעת מהרש"ל הובא דבריו בב"ח שכתב וז"ל וכתב עוד מהרש"ל דהרשב"א כתב בתשובה שהשמש מכריז בין קדיש לתפלה של ערבית ואומר ר"ח שהרי תפלת ערבית רשות וכו' ולא נהירא חדא שהרי קבעוה חובה ועוד אפילו הוא רשות מ"מ כל היכא שעתה מתפלל אותה צריך ליוזהר שלא להפסיק כמו בשאר תפלות כראיתא להדיא בסמ"ג ולכן יראה שהשמש יקדים תפלתו שיכול להגיע ליעלה ויבא קודם הקהל ויכריז בתפלתו עכ"ל מהרש"ל. וב"ח דחזא ומייתי לשון הרשב"א בתשובה הנ"ל וסיים וז"ל הנהגה שהרשב"א ז"ל לא העמיד יסוד פסקו על מה שתפלת ערבית רשות אלא עשאו כסניף לטעם הראשון והדין עם הרשב"א וכן נוהגין ואין לשנות עכ"ל הב"ח. ולכאורה דחייית הב"ח צ"ע קצת דאין ה"ג דהרשב"א לא עשאו לטעם זה אלא כסניף לטעם הראשון אבל עכ"פ הלא הרשב"א מצריך לסניף זה דתפלת ערבית רשות וא"כ האי דנא דקבעוה חובה מנין לנו להתיר השתא להכריז ולמש"כ ניחא כיון שהרשב"א לא הוצרך לסניף זה אלא משום דבלא"ה יש מקום לחלק בין הכא לטול ברוך דהכא לכתחלה והתם דיעבר ואך בצירוף הא דתפלת ערבית רשות מסתבר להתיר אף לכתחלה אבל עיקר מילתא דהכרזה ל"ח הפסק כבר ידעינן בלא"ה מטול ברוך וכיון דבסניף זה דתפלת ערבית רשות לא השתמש הרשב"א אלא לענין לכתחלה לא מסתבר להחמיר אף השתא לאחר דקבעוה חובה דאכתי לא הוי כחובה גמורה לאחמורי ביה בדבר דאף בחובה גמורה לא הוי אלא ענין לכתחלה ולא הוי הפסק בדיעבר וזה נראה כוונת מ"א דלאחר שצ"ק להא דסימן קס"ו מסיק וכן נוהגין דלא כרש"ל. וכוונתו שהרי רש"ל אינו אוסר השתא דכבר קבעוה חובה אלא משום דסבר שהרשב"א כוון במה שכתב דתפלת ערבית רשות לטעם בפני עצמו ודצונו לומר בזה דאף אם נימא דמה שכתב בתחלה

(ה) וע"כ תמיהני מאד על הגאון מחצית השקל שכתב לפרש מה שרומז מ"א להא דסי' קס"ו סעיף ו' דכוונתו למידק ממש"כ שם המחבר דמה שהוא צורך סעודה לא הוי הפסק בין ברכה לאכילה דא"כ ה"ה הכא ל"ח הפסק מה שהוא לצורך תפלה ולפי דבריו כוונת מ"א בזה להוכיח דטעם הראשון של הרשב"א עיקר ואם יהיה כן כוונת מ"א לאיזה צורך מייתי כלל טעם השני כיון דס"ל שאינו עיקר. ועוד לדבריו דמ"א כוון במה שרומז לסי' קס"ו לסיוע לדברי המחבר דלצורך תפלה ל"ח הפסק א"כ הו"ל למ"א למייתי זאת תיכף בתחלת דבריו כדי לפרש בזה דברי המחבר ולא להפסיק ולהקדים תחלה בטעם השני של הרשב"א. וה"ג אינו מובן מש"כ מחצית השקל לקמן בכוונת הב"ח וז"ל והב"ח חולק דעיקר טעם הרשב"א מפני שהוא צורך תפלה וזה שייך גם לדין ומ"ש הרשב"א דתפלת ערבית רשות אינו אלא סניף ואינו עיקר הטעם עכ"ל ולפי דבריו גם המ"א הולך כאן כדא שיתחא עם הב"ח וס"ל שניהם דטעם הראשון הוא עיקר וממילא שייך להתיר גם לדין דקבעוה חובה ולמש"כ הא ליתא דא"כ כוונת הב"ח אין בזה כדי צורך לדחות דברי רש"ל דלו יהא שאינו אלא סניף אבל הלא הרשב"א צריך לסניף זה וא"כ השתא לדין דקבעוה חובה ואין לנו סניף זה מנין לנו להתיר ואף אם יהיה כוונת הב"ח כמש"כ מחצית השקל ודאי אין להעמיס כוונה זו בדברי מ"א מכח כל הני קושיות שהבאתי לעיל.

סימן י

בענין אי מצטרפין מחללי ש"ק בפרהסיא לעשרה

שם בסימן כ"ג כתב וז"ל נשאלתי וכו' אם יש בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות לעשרה. והשבתי דלמנהגנו שאף בשביל יחיד פורסין על שמע ואמרין קדושה וכו' ואיפסק כן בש"ע או"ח סימן ס"ט יש לצרפם. והא כיון שמקרא אחד ילפינן הדין בקדוש השם ליהרג בשאר עבירות שהוא בעשרה. והדין שאין אומרין דבר שבקדושה בפחות מעשרה. ולכן כשם שקדוש השם ליהרג הוא מחויב אף לפני עשרה כופרים ומומרים אם אך הם מישראל כדמוכח כן מהא דסנהדרין דף ע"ד דפשיט בעית ר' ירמיה בתשעה ישראל ונכרי אחד שאינו מחויב אלא בכלהו ישראל דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולהו ישראל כדפרש"י והתם הא היו כופרין בפרהסיא שגריעי ממחללי שבתות עיין בערכין דף ט"ו. אלמא שלזה עדיפי מומרים מנכרים א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי ע"כ דבריו.

א) וזה הבל דאטו נסתפק אדם מעולם דמחלל שבת נפקע מניה שם ישראל הלא גמרא ערוכה היא ביבמות דף מ"ז מומר שקידש קידושיו קידושין ואמרין נמי בש"ס סנהדרין דף מ"ד חטא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא ובקדושתיה קאי. וסברת האחרונים המחמירין שלא לצרפו לעשרה אינו אלא מטעם ריחוק שמחוייבין להתרחק ממנו כענין שמצינו שעשו כמה גזירות והרחקות כדי שלא ילמדו ממעשיו. ועי' פמ"ג סי' נ"ה שדימוהו לעבריינ שנידוהו שאין מצטרפין אותו לעשרה ואע"ג דהתם בעינן נידוהו דוקא אולי משום חומר איסור שבת אע"ג שלא נידוהו כנידוהו דוקא יעו"ש. וכ"ז אינו נוגע אלא אי מצטרפין אותו לכתחלה ומשום הרחקה בעלמא זמה זה ענין להא שמצטרפין אותו לעשרה גבי קדוש השם התם לא בעינן אלא שיהא נחשב ישראל מה"ת ואף מומר ישראל הוא.

ב) וכתב עוד לקמן וז"ל אבל להסוברין דבעי לכה"פ רוב מנין אפשר שכיון דלא מקיימי יש להתשיבם כלא מתחייבי כדסברי התוס' כן לענין שחיטה שלא מיחשבו בר זביחה ולכן אפשר שלא יצטרפו כדסובר הפמ"ג ע"כ דבריו.

ו) והעיקר מה שדבריו נ"ל תמוהים ונפלאו ממני הוא מש"כ ג"כ לפרש ע"פ דרכו הנ"ל מסקנת דברי המ"א שכתב וז"ל ונ"ל דבין הפרקים דינן כמו בשחרית ודוקא בין גאולה לתפלה יש מקילין משום תפלת ערבית רשות אבל בין ק"ש וברכותיה חובה לכ"ע וכתב ע"ז מחצית השקל וז"ל אע"ג דכבר הסכים לעיל הטעם תפלת ערבית רשות אינו אלא סניף ועיקר הטעם משום צורך תפלה וזה שייך גם בין הפרקים מ"מ כוונתו דטוב לו להפסיק בהכרזה אחר יראו עינינו מלהפסיק בין הפרקים דאחר יראו עינינו יש פוסקים דרשאי להפסיק בכל הדברים דהא בלאו הכי מפסיקים בין גאולה לתפלה באמירת הפסוקים ויראו עינינו וכמ"ש הטור בשמם משא"כ בין הפרקים אפילו דערבית לכ"ע אינו רשאי להפסיק א"כ עדיף להפסיק בין גאולה לתפלה דערבית מלהפסיק בין הפרקים עכ"ל. ותמה תמה אקרא א"כ לדבריו יהא מותר להכריז בבין הפרקים דשחרית שהרי בין הפרקים דשחרית לא חמיר כלל יותר מבין הפרקים דערבית וכיון דבין הפרקים דערבית אינו אסור אלא משום דאפשר להכריז אחר יראו עינינו א"כ בשחרית דל"ש האי טעמא יהא שרי להכריז ולא מצינו אף אחד פוסק דט"ל כן. ועוד הלא מ"א גופי' כתב כאן דמש"ה אסור להפסיק בבין הפרקים דערבית משום דבין הפרקים דערבית דינן כמו בשחרית ומשמע דבשחרית מילתא דפשיטא הוא דאסור להכריז בבין הפרקים וקאמר דבבין הפרקים דערבית נמי דינא הכי משום דאין שום מקום לחלק לענין בין הפרקים בין ערבית לשחרית ולדברי מחצית השקל אדרבה בערבית אסור ובשחרית שרי אלא ע"כ הא ליתא והעיקר כמש"כ פמ"ג בדעת מ"א דל"ש להתיר להכריז משום דהוי לצורך תפלה אלא אחר יראו עינינו דערבית דוקא משום דמצטרפינן בהדיה מה תפלת ערבית רשות ובבין הפרקים דלא שייך זאת אסור בין בערבית בין בשחרית וז"ב.

וא"כ ברור לדינא דבפסוקי דזמרה אסור להכריז אפילו לצורך תפלה כיון דדינו כמו בבין הפרקים דאסור אף לצורך תפלה כנ"ל וכ"ז ברור ופשוט.

וגם זה שבוש דא"כ ישראל שהמיר ונולד לו בן מישראלית שמלין את בנו בשבת כראיתא בי"ד סימן רס"ו איך שרי למוהל לחלל שבת כיון דלא הוי אלא שלוחו של האב והאב עצמו הוי כלא מתחייב. ואין לומר דנהי רעיקר המצוה הוא על האב מ"מ אם לא מלו האב הלא חייב הבי"ד למולו כמבואר בש"ס קידושין. מ"מ למולו בזמנה ודאי אין המצוה אלא על האב והבי"ד רק מחוייבין לכופף את האב שימול את בנו בזמנו כמש"כ הרשב"ץ ח"ג סימן ח' וכיון דהוא שלוחו של האב בלבד איך מותר ליה לחלל שבת ולהיות שלוחו למול בעת שהאב עצמו הוי כלא מתחייב ברבר. ואין לומר דעכ"פ חזינן דלמילה הוא רלא הוי מומר כיון שמביא את בנו למול ושוב נחשב לענין מילה כמתחייב ברבר ז"א דהא קי"ל לענין שחיטה דמומר שחיטתו פסולה מה"ת ואע"ג דחזינן שחושש לשחוט שהרי קא ישחט ואפילו אם ידעינן ברוד שנהנה בשחיטה משמע בפוסקים רמ"מ לא מקרי בר זביחה כיון שהוא מומר לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא. א"כ ה"ג הכא אלא ודאי הא בורכא.

בין לחומרא מסתבר שנחלקו שש שעות עד חצות ושש שעות מחצות עד הערב. ולכן מש"כ ירידי שהוא שבשתא וטעות לא דבר נכונה שהוא אמת גמור וליכא ע"ז שום קושיא. ע"כ דבריו.

א) ואין בדבריו שום ממש. דז"ל הרמב"ם בפי' המשנה פ"ק דברכות ודע כי כל השעות הנזכרות בכל המשנה הם השעות הזמניות וענין הזמניות הם השעות שיש מהם י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה ומה שאמר עד שלש שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום אחד שהיה היום יום תקופת תמוז או יום תקופת טבת עכ"ל. ורמ"א מביאו בסימן רל"ג. ולדבריו הכי הוה ליה לרמב"ם למימר ומה שאמר עד שלש שעות כאילו אמר עד חצי הזמן של חצות היום שהרי עד כלות רביע היום אינו ברקרוק כלל לפי סברת הכרס שלו. ועוד אמאי לא הביאו אף אחד מן הפוסקים חידוש דין כזה שנוגע לענין כמה דינים אלא ודאי הא בורכא ואינו אלא חלום בעלמא.

סימן יב

בענין אם מקיימין מצות תפלה בצבור ברליכא אלא רוב שלא התפללו

שם בסימן כ"ח כתב וז"ל הנה בדבר מעלת תפלה בצבור ששמע שאמרתי שהוא רוקא כשכל העשרה מתפללין ולא סגי ברוב המנין הוא האמת וכו' ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה. והטעם פשוט דלא שייך ענין רובו ככולו על שעורים דבכל שעורים אף משהו מעכב. ולכן גם בשעור רמספר אין שייך רובו ככולו וכדחזינן גם בכאן גופיה בחשיבות צבור דבעינן עשרה מקרא דתוך תוך ועדה ערה במגילה דף כ"ג אף לענין אמירת דבר שבקדושה בעינן כל העשרה ולא סגי ברובא משום דהוא ככל השעורים דמצינו במדות וכן הוא בשעורי מספרים ומשקלות שאין לפחות אף משהו ממה שנאמר. ורק כשיש עשרה שהוא כל הסך שצריך לחשיבות צבור והגידון הוא רק כמה צריכין להיות מחוייבין באמירת הרבר שבקדושה כרי שיוכלו לומר דאם כבר נפטרו אין יכולים אף שיש כאן צבור. בזה שייך דין רובו ככולו שכיון שהרוב מחוייבין נידון כמו שכולן חייבין ויכולין לומר. ע"כ דבריו.

ד) ועוד לסברתו יהא אסור לרב לסדר קידושין ולברך ברכת אירוסין אם החתן הוא מחלל שבת שהרי מאחר דחשבינן להחתן כלא מתחייב ברבר נמצא שמברך ברבה לבטלה וראינו אצל גדולים וצדיקים בעיירות גרולות שבירכו ברכת אירוסין ולא חששו לזה. אלא ודאי זה הבל משום דאע"פ שחטא ישראל הוא כנ"ל. וכבר נודע מש"כ הרמב"ם דאף למי שעבר על כל עבירות חמורות שבתורה יענשו אותו גם על מה שלא עשה עירוב תבשילין. וכ"ש מחללי שבתות של זמנינו שברובן הגדול ודאי דינן כתינוקות שנשבו בין העכו"ם ואכמ"ל.

סימן יא

בענין חלוקת השעות זמניות

שם בסימן כ"ד כתב וז"ל ומש"כ ירידי שהלוח של הישיבה אינו מדוקדק. הנה הוא בריוק גרול ונכתב על דעת. והטעם דהחצות של היום שהוא כשבא השמש באמצע הדרום שוה לעולם. אבל שני חצאי היום אינם שוים רק איזה ימים בשנה ולפעמים חצי הראשון גדול ולפעמים חצי האחרון. ולכן בין לקולא

יעו"ש. ע"כ הוצרכתי לבאר שדברי הרמב"ם פשוטים וברורים המה שיוצאין ידי חובת תפלה בציבור אפילו ליכא אלא רוב מהעשרה שלא התפללו.

(ב) ועיין בש"ע להרב מליאדי ז"ל בסימן ס"ט סעיף ה' שכתב שם וז"ל אעפ"י שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפ"ע אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפלה בשביל הקדושה מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור ומתפללין בלחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם אם יש ט' שישמעו ויענו אמן אבל בפחות משהה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא התפללו עדיין אלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה עכ"ל. הנה שמפורש להדיא דבדאיכא ששה שלא התפללו בלבד הם כמו צבור גמור ומש"ה אז דוקא מותר להש"ץ להתפלל בלחש תחלה ואח"כ לחזור בקול רם משא"כ בדליכא ששה שלא התפללו כיון שבטלה דין תפלה בצבור צריך הש"ץ להתחיל מיד בקול רם. ודברי הרב ז"ל לקוחים ממ"א סימן ס"ט סק"ד אלא שהרב ז"ל כתבם קצת ביותר ביאור וכ"ז להדיא שלא כדבריו הנ"ל.

(ג) ועתה בוא ואראך איך שדרכו של זה המחבר לסלף את דברי רבותינו הראשונים ובפרט כשהם נגד סברות הכרסיות שלו. דהכא לא רק שסילף את דברי הרמב"ם המפורשין אלא גם דברי מ"א המפורשין שהרי כתב לקמן וז"ל ומה שחילק המג"א בסק"ד דבדאיכא ששה שלא התפללו מתפלל הש"ץ בלחש ובליכא ששה יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדושה אין כוונתו דבדאיכא ששה יצטרך בלחש משום דין תפלה בצבור דזה ליכא כלל כיון שאין שם י' מתפללין וכו' אלא טעם חלוקו דכשיש ששה יש חובת צבור בצרוף עד עשרה לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל אין בקיאים ולכן חיובהו לסדר ג"כ אבל בדליכא ששה שליכא דין חזרת הש"ץ רק שבשביל קדושה של יחידים רשאי להתפלל בקול רם לא מסתבר שיחייבוהו לסדר עוד מתחלה כיון דאין זה לחובת רבים אלא בשביל יחידים ע"כ דבריו. ובדברי הרב ז"ל הנ"ל שלקוחים הם מדברי המ"א אילו שבסק"ד מבואר להדיא להיפוך מדבריו שהרי כתב שאז הם כמו צבור גמור ומתפללין בלחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם. ורצונו לומר בזה דדין ששה כדין עשרה ממש שדינו שכל

(א) וכל זה הוא נגד רמב"ם מפורש בפ"ח מהל' תפלה ה"ד וביי מביאו בסי' ס"ט וז"ל וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין. ושליח ציבור אחד מהם. ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיה רוב העשרה שלא התפללו. וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין בתורה וכו' וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה עכ"ל. הרי שמפורש בדברי הרמב"ם להדיא שיוצאין ידי חובת תפלה בציבור אף בדליכא אלא רוב מהעשרה שלא התפללו. והטעם כתב שם הכ"מ בפשיטות משום דאשכחן בכל דוכתא דרובו ככולו יעו"ש. והא דלא נקט הרמב"ם הכא אלא תפלת הציבור שיוצאין בשמיעת הש"ץ לאו משום דפסק כר"ג דס"ל בר"ה דף ל"ד דש"צ מוציא אף את הבקי דהא מסקינן התם דהלכה כחכמים בברכות של כל ימות השנה. והרמב"ם גופיה פסק כן לקמן בפ"ט ה"ב וז"ל והכל עומדין מיד ומתפללין בלחש. ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק עד שיתפלל שליח ציבור בלחש עם שאר העם. עכ"ל ואח"כ בהלכה ג' כתב שם וז"ל ואחר שיפסיע ש"צ שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל. והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה. בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן עכ"ל. הנה להדיא שפסק כחכמים שהיודע להתפלל מחוייב להתפלל בעצמו בלחש י"ק דמ"מ צריך לשמוע לתפלתו של הש"ץ אף אותן שכבר יצאו ידי חובתן. רק דבפ"ח לא נחית הרמב"ם לאשמעינן כל פרטי דיני תפלה כמו בפ"ט דבשם נקט סדר התפלה וע"כ נקט כל פרט ופרט מדיני התפלה בפני עצמו. משא"כ בפ"ח דלא נחית לאשמעינן אלא איך יוצאין ידי חובת תפלה בציבור לא נקט אלא אופן אחד שיוצאין בו האינן בקיאים מצד שומע כעונה. ואשמעינן שיוצאין ידי חובתן אפילו ליכא אלא רוב מהעשרה שלא יצאו עוד י"ח דמינה ידעינן נמי דה"ה להבקיאים שמתפללין תפלה בלחש בעצמן דכ"ש שיוצאין ידי חובת תפלה בציבור אפילו התפללו כבר מקצתן וליכא אלא רוב מהעשרה שלא התפללו. דהא ודאי לא שייך להחמיר טפי באותן המתפללים בעצמן מבאותן שאינם יוצאין אלא מצד שומע כעונה. וכ"ז פשוט ולא הוצרכתי להאריך אלא מחמת שראיתי אותו לקמן שמסלף את הדרך הישר לגמרי בהאי ענינא וכתב בביאור דברי הרמב"ם דברים שמטפשים ומשבשים מחזות התלמידים

דסגי בשושה שלא התפללו משום דרובו ככולו מ"ש מעשרה לברכת המזון ולא סגי שבעה שאכלו פת אלא בדאיכא בהדייהו ג' שאכלו ירק עכ"פ אבל כשלא אכלו הג' כלום אין מצטרפין ואין אומרים אלקינו ולא אמרינן דרובו ככולו אך יש לחלק טובא דהתם כ"ז דליכא עשרה שאכלו כאחד אין כאן התחלת חובה של זימון בעשרה שהרי לא מצינו חובה לילך לאכול במקום דאיכא עשרה כדי שיוכל לברך בעשרה ולא תקנו חכמים אלא בדאיכא עשרה שאכלו כאחד שמחוייבין לברך בעשרה. ואע"ג דקצת מצוה איכא להביא א"ע לירי חובת זימון כמבואר מהא דקא דייק רבה בחולין דף ק"ו דאין מזמנין על הפירות מהא דרבי אמי ורבי אסי אייתי לקמייהו כלכלה דפירי ואכלו ולא יהבו לי' מיד. וה"נ מוכח בר"פ שלשה שאכלו בהא דהשמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות. מ"מ חובה ליכא. וא"כ כיון דאין כאן עדיין התחלת חובה א"א דמצד רובו ככולו יהא מחוייבין לזמן בעשרה. דאנן לא מצינו דין רובו ככולו אלא לענין שיוצאין י"ח מצוה אף בדליכא אלא רובו דהוי כאילו קיים בכולו אבל לא שדין רובו ככולו יגרום חלות חיוב חדש משא"כ לענין תפלה בצבור כיון דאיכא חובה לילך להתפלל במקום דאיכא עשרה א"כ אף בדליכא אלא ששה שלא התפללו כיון דחובת תפלה בצבור איכא רק דחסר כאן צבור של עשרה אמרינן שפיר דמצד רובו ככולו יוצאין י"ח תפלה בצבור הווי כאילו התפללו בעשרה ממש. ואין לומר א"כ אפילו ליכא אלא ששה בבית נמי. הא לא קשיא כיון דאין שכינה שורה בפחות מעשרה לא מהני לענין כך רובו ככולו. וכה"ג מצינו בש"ס ברכות מ"ה גבי שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מ"ט כיון דבעי לאדכורי ש"ש בציר מעשרה לאו אודח ארעא וע"ש ברא"ש שכתב ליישב דעת הר"ף דס"ל גבי שבעה שאכלו דגן ושלשה אכלו ירק שמצטרפין לעשרה דדוקא איצטרופי לבי עשרה אבל לבי תלתא אין מצטרף עד שיאכל כזית דגן וקשה מהא דמר זוטרא דמחמיר טפי בעשרה מבשלשה ותירץ הרא"ש דשאני בהא דמר זוטרא דצריך שישבו דוקא עשרה כאחד ובענין אחר לא שריא שכינה אבל הכא מסתברא איפכא דאדרבה לענין שלשה כיון שהן מועטין צריך שיאכלו כולם יעו"ש. וה"ג בנדון רידן.

(ה) ועוד יש לחלק זהכא אף אי לאו הא דאמרינן רובו ככולו מצורפין ועומדין בתפלה זו גם הני שכבר התפללו מצד עריבות. דמהך טעמא מחוייבין

אחד מהם היודע לברך ולהתפלל בעצמו צריך להתפלל בעצמו בלחש תחלה. ויהש"צ עצמו ג"כ כאחד מהם שצריך להתפלל בלחש תחלה ואע"ג שבלא"ה חוזר אח"כ התפלה בקול רם אינה אלא להוציא את שאינו בקי וכיון דא"א להוציא את שאינו בקי בענין אחר התיירו לו להשמיע קולו בתפלתו אבל בלא"ה עצם חובת תפלה זו היא בלחש. ולזה נתכוין הרב ז"ל במש"כ ואח"כ חוזר אחד מהם בקול רם ולא כתב חוזר יהש"צ בקול רם. דרצונו לומר בזה דבתחלה הוא מתפלל כאחד משאר יחידים את תפלתו בלחש לצאת ידי חובת עצמו ומקיים בכך ידי חובת מצות תפלה כתקנה שהיא בלחש דוקא ואם לאו הרי הוא מקטני אמנה. ונמצא דבשעת תפלה בלחש ליכא עדיין דין ש"צ כלל רק הש"צ עצמו הוא ג"כ רק כאחד מהצבור שמתפלל תפלתו בלחש רק אח"כ חוזר אחד מהם את תפלתו בקול רם כדי להוציא את שאינו בקי. ואע"ג דגם בקהל שכלם בקיאים צריך הש"ץ לחזור את תפלתו בקול רם כדאייתא בש"ע סי' קכ"ד סעיף ד' היינו מטעם כיון שכבר תקנו חכמים ותקנתם בתחלה לא היתה ע"מ שישאלו בשהכ"נ את כל אחד ואחד אם הוא בקי רק תקנו סתם שמא איכא אינו בקי לא בטלה התקנה גם השתא דכולם בקיאים כמ"ש הב"י בסימן קכ"ד בשם תשובת הרמב"ם יעו"ש. אבל עיקר התקנה לא היתה אלא להוציא את שאינו בקי וע"כ ליכא בכך משום משמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה כיון דא"א בענין אחר וא"כ הש"ץ עצמו דבקי הוא ואפשר לו להתפלל בלחש צריך תחלה להתפלל בלחש עם שאר מתפללין ואח"כ לחזור על תפלתו רק בשביל להוציא את אחרים שאינן בקיאים כנ"ל. וכ"ז בדאיכא ששה שלא התפללו שהם כמו צבור גמור משא"כ בדליכא ששה כיון שבטלה דין צבור וליכא דין חזרת ש"צ אסור לו להתפלל ב' פעמים. ואף פעם האחת שמתפלל אסור לו להתפלל בקול רם משום משמיע קולו בתפלתו כנ"ל. וכמ"ש הרב ז"ל לקמן שאין מתפלל בקול רם אלא עד הא"ל הקדוש דרק ג' ראשונות התיירו לו בשביל הקדושה. וכ"ז הוא להדיא להיפוך מדבריו שרוצה להעמיס בכוננת מ"א דברים שלא ניתן להאמר כלל. וכוננת מ"א פשוט כמש"כ הרב ז"ל דבדאיכא ששה שלא התפללו מקיימין דין תפלה בצבור כמו בעשרה ממש וממילא חובת הש"צ להתפלל תחלה תפלה בלחש יחד עם שאר הצבור ואח"כ בקול רם משא"כ בדליכא ששה שבטלה דין תפלת הצבור וז"פ.

(ו) ובהיותי בזה עלה בדעתי דלסאורה יש להעיר על מה שכתב הכ"מ בטעם הרמב"ם שכתב

הם ג"כ להמתין עד שיתפללו אחריני להשלים המנין וא"כ גם הם מישך שייכי לתפלה זו. רק משום דאכתי ליכא עשרה שמתפללין ואגן בעיגן עשרה שמתפללין דוקא ע"ז מהני הא דרובו ככולו להיות נחשב בשביל כך כעשרה שמתפללין ממש. משא"כ התם כיון דליכא אלא שבעה שאכלו והני שלשה אחריני לא אכלו כלום אפילו ירק אפילו הם בבית ואפילו יושבים בשלחן אחד כיון שלא אכלו כמאן דליתניהו דמי כיון דאין להם שום שייכות וצירוף בסעודה ואגן בעיגן דוקא עשרה שמשובין ואוכלין בצירוף. והתם ל"ש ענין עריבות שאין חובה לברך בעשרה דוקא ולא תקנו חכמים אלא אם איכא עשרה שמשובין ואוכלין כאחד מחוייבין נמי לזמן בעשרה אבל אין חובה לאכול בעשרה כדי שיוכלו לזמן בעשרה כנ"ל באות ד' ומה"ט נמי מצטרפין כשאכלו ירק ואע"פ דלכתחלה לא נתקנה אלא כשכולן אכלו דגן דוקא דהא אין מזמנין על ירק מ"מ כיון דהשתא יש להם איזה צירוף בסעודה זו ע"י הירק מהני הא דרובו ככולו להיות נחשב כעשרה שאכלו דגן וז"פ.

וע"כ לדינא בדאיכא רוב מנין שלא התפללו הוי דין צבור גמור כמו עשרה שלא התפללו כמשמעות כל הפוסקים הנ"ל.

סימן יג

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן ל' כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל בדבר אם להחשב תפלה בצבור סגי בששה שלא התפללו וארבעה שהתפללו. הנה לכאורה אין להחשיב זה לתפלה בצבור דלזה בעיגן שתהיה תפלת הצבור ששייך זה רק כשכל הצבור מתפללין שהם כל העשרה. וכו' אבל לשון הרמב"ם בפ"ח מתפלה ה"ד משמע שיש לזה דין תפלת הצבור ובפרט בלשון הכ"מ שכתב ופסק רבינו כי"א משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו ואם הוא רק לענין קדיש וקדושה הא אדרבה היה מקום לומר דסגי אפילו באחד כשיטת רש"י דהא יש כל עשרה במקום שאומר והקדושה. ורק הקרא דבפרוע פרעות שהגידון הוא אם נמנה כל התיבות או רק עד ברכו אין שייך לזה טעם רובו ככולו. וא"כ משמע דקאי על עצם הדין דתפלה בצבור כפשטות

לשון הרמב"ם ושייך ע"ז הטעם דרובו ככולו. אבל אינו כלשון הגמרא בדף ו' דאמר לעשרה שמתפללין וצ"ע. ע"כ דבריו.

א) וכל דבריו מבולבלין ממש שהרי כבר העתקתי לשון הרמב"ם לעיל בסימן שלפני זה דמפורש בדבריו להדיא דאף בששה שלא התפללו הוי כצבור גמור לענין שיוצאין י"ח תפלה בצבור ולמ"ל לדייק מלשון הכ"מ ולהאריך שלא לצורך בעת שמפורש ברמב"ם להדיא. ומה שהניח דברי הרמב"ם בוצ"ע מלשון הגמרא דאמר מנין לעשרה שמתפללין. לק"מ דכמוהו מצינו נמי בשאר דוכתא כגון לדוגמא הא דקיי"ל לענין אבילות דיום השביעי מקצת היום ככולו כדאיתא בי"ד סימן שצ"ה אע"ג דבגמרא נזכר אבילות שבעה. ועי' בש"ס מו"ק דף כ' דאמר מנין לאבילות שבעה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל מה חג שבעה אף אבילות שבעה ולהני רבוותא דמייתי הרי"ף ב'פ' היה קורא דסברי דאבילות שבעה דאורייתא ילפי מקרא ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ומשמע מכ"ז שמתאבלין שבעת ימים ממש ואע"ג דביום השביעי אין מתאבלין אלא מקצתו וא"כ ליכא שבעה אלא ע"כ דמכיון דאמרין מקצת היום ככולו חשבינן ליה כשבעה ממש ה"ג בנדון דידן מצד רובו ככולו חשבינן ליה כעשרה שמתפללין ממש. ועוד י"ל משום דהגמרא לא נקט אלא בדהוה ומצוי שמתפללין יחד אבל באמת מצטרפין גם המיעוט שכבר התפלל לעשרה וז"פ.

סימן יד

בענין אי מחלל ש"ק בפרהסיא פסול לנשיאות כפים

שם בסימן ל"ג כתב וז"ל והנה מדינא אף שמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר לעכו"ם ומטעם זה סברי האחרונים דפסול לנשיאות כפים וכדאיתא במ"ב ס"ק קל"ד. אבל יש לפקפק בזה טובא כי לא כללא הוא לכל הדברים. ואין עתותי עתה בידי להאריך. אך איך שנימא הא לשיטת הרמב"ם שעובד ע"ז פסול אפילו עשה תשובה וכי יפסלו גם במחללי שבת ששבו בתשובה. זה ודאי לא ניתן להאמר כלל וא"כ חזינן שלענין נ"כ אינו כעובד עכו"ם. והטעם הוא פשוט

היא אף לע"ז גופיה חזינן חלוקים בסוף מנחות
 דבשחיטה לעכו"ם אף שחייב מיתה כזריקה ואוסר
 הבהמה מ"מ כיון דלא הוי שירות לא מיפסיל לרב
 נחמן ואף רב ששת שאוסר הוא דוקא במזיד משום
 שנעשה משרת לעכו"ם ומטעם זה מודה רב ששת
 בשחט בשוגג. וכן פסק הרמב"ם פ"ט מביאת מקדש
 הי"ג. וטעם זה לא שייך בשבת. שכל ענין הדמיון שבת
 לעכו"ם הוא מצד שנראה ככופר כדפי' רש"י בחולין
 דף ה' שזה הוי אף בשוחט לע"ז כמו בזרק אך מ"מ
 אם לא היה נחשב כומר לא היה נפסל. וא"כ בשבת
 שלא שייך להחשיבו כומר אין לפוסלו. ולכן כ"ש
 שלנ"כ אין לפוסלו ואף שלא הזכיר הרמב"ם חלוק
 בנ"כ בין שחיטה לזריקה מוכרחין לומר שסומך על
 הא דכתב שם וברכה כעבודה היא כדאיתא בלח"מ
 פט"ו מתפלה הי"ג. ומהרמב"ם נשמע שגם לכו"ע
 אינו כעובד עכו"ם לענין נ"כ. וממילא יש להכשירו
 לנ"כ אף אם לא שב כמו שכשר בעבר שאר עבירות
 חמורות שאף קודם ששב הוא כשר לנ"כ. וכמעט
 שלע"ד זה ברור לדינא אף שהוא נגד דעת רבותינו
 האחרונים. ע"כ דבריו.

וע"כ נפסל שפיר לעבודה אע"ג דשחיטה לאו שירות
 ולא נעשה כומר בכך מ"מ הרי משתחוה או הודה
 בה נמי נפסל ואע"ג דלא היה כומר לע"ז ולא עשה
 לה שירות משא"כ שחט בשוגג דאיכא תרתי לטיבותא
 לא עשה שום שירות וגם לא הודה בה מש"ה אם עבר
 והקריב קרבנו ריח ניחוח. וא"כ מחלל שבת בפרהסיא
 כיון דמדמה ליה הש"ס בכל דוכתא לעובד ע"ז ועובד
 ע"ז היינו משתחוה או הודה בה א"כ שפיר צדקו
 האחרונים דפסלינן ליה לנשיאות כפים שהרי משתחוה
 לה או הודה בה ודאי פסול לעבודה ולנשיאות כפים
 כדברי הרמב"ם הנ"ל ח"ב.

קיצור לדינא מחלל שבת בפרהסיא ודאי פסול
 לנשיאות כפים כמו שהורו כבר כל האחרונים
 ודבריהם א"צ חיזוק.

סימן טו

בענין מי שטעה בש"ק במנחה וקרא ללוי רק
 ב' פסוקים

שם בסימן ל"ה כתב ז"ל בש"ק במנחה דפ' תזריע
 טעה הקורא וקרא ללוי רק ב' פסוקים קרא
 דאת הצפור וקרא דוהנה וברך כבר ברכה שלאחריו.
 והוריתי שיקרא לישראל שהוא השלישי מאת הצפר
 בחזרה ואח"כ לקרות לעוד ישראל מובי"ם השמיני.
 ואף שבאחרונים איתא שיותר טוב בטעות כזה לקרא
 עוד הפעם לאותו שקרא הב' פסוקים. עיין במג"א
 סימן קל"ז ס"ק וכו' וט"ז ס"ק. נראה לע"ד שיש חלוק
 בין פסוקים קטנים לגדולים. דבפסוקים קטנים שאי
 אפשר לחלקם לג' פסוקים יותר טוב לקרא לאותו
 עצמו כיון שהקריאה שכבר קרא אינו כלום ואף שכבר
 בירך היו הברכות בודאי לבטלה ולכן מ"ט נפסידו
 זכות קריאתו. וגם במנחה בשבת ובשני וחמישי יש
 עוד טעם שלא יטעו שיכולים להוסיף עוד רביעי.
 ובלוי וכהן יש עוד טעם שהרי ימצא קרא לוי
 וכהן. אבל בפסוקים גדולים שיש לחלקם לשלושה
 שודאי הוא ספק אצלינו שמהם שלשה. וכ"ש מחצי
 השניה של הס"ת שאחר והתגלח שמפורש בגמרא
 בקידושין דף ל' שהוא חצי התורה בפסוקים ואצלינו
 החצי הוא ויאפד לו בו בפרשת צו שהוא ק"ס פסוקים
 קודם והתגלח שנמצא שהאמת הוא שצריך לחלק

(א) ולא ידע מה הוא שח ושיבש כל הענין. דהנה
 זה לשון הרמב"ם פ"ט מה' ביאת המקדש הי"ג
 כל כהן שעבד ע"ז בין במזיד בין בשוגג אע"פ שחזר
 בתשובה גמורה הי"ז לא ישמש במקדש לעולם שנאמר
 ולא יגשו אלי לכהן לי. אחד העובד אותה בשירות כגון
 שנעשה כומר לע"ז או המשתחוה לה או המודה בה
 וקבלה עליו באלה הרי זה פסול לעולם. עבר והקריב
 אין קרבנו ריח ניחוח אע"פ שהיה שוגג בעת ששרת
 או שהשתחוה או שהודה. אבל השוחט לע"ז בשוגג אם
 עבר והקריב קרבנו ריח ניחוח ונתקבל שהרי לא
 שרת ולא נעשה כומר אלא שחט בלבד והוא שוגג
 ואע"פ כן לכתחלה לא יעבוד ועכ"ל. וחזינן להדיא
 שמחלק הרמב"ם בין משתחוה לה או מודה בה דאפילו
 היה שוגג פסול לעולם. לשוחט לע"ז דאם לא שחט
 לע"ז אלא בשוגג אז אם עבר אח"כ והקריב קרבנו
 ריח ניחוח כיון דשחיטה לאו שירות הוא ועוד לא
 נעשה כומר בכך. ואע"ג דבמה שהשתחוה לע"ז והודה
 ג"כ לא נעשה כומר לע"ז ועל כרחך צריך לומר בדעת
 הרמב"ם ז"ל דהמשתחוה והודה בה אפילו לא היה
 אלא שוגג מ"מ כיון דעבד ע"ז ממש והאמין בה דינו
 ככומר לע"ז והיינו דכילי לה הרמב"ם בחדא מחתא
 אחד העובד אותה בשירות כגון שנעשה כומר לע"ז
 או המשתחוה לה או המודה בה. משא"כ שוחט לע"ז
 בשלמא אם היה במזיד א"כ ממילא ג"כ הודה בה בכך

היא ואי דקשיא מה שהמספר של פסוקים שלנו אינו עולה בדיוק עם המספר המבואר בש"ס קידושין שחסר לנו מ"ג פסוקים לכל קושיא יש לו תירוץ. ובדאי אין להמציא בשביל כך הבלים כאילו שהם נגד משמעות הש"ס וכל הפוסקים.

קיצור לדינא העיקר כמש"כ מ"א דאדם אחר לא יקרא משום דאסור להוסיף על מנין הקרואים. אך במחלוקת מ"א וט"ז אם אותו שקרא ב' פסוקים צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה נ"ל אע"ג דספק ברכות להקל מ"מ בכגון דא ודאי יש לסמוך להורות כמ"א כיון דרוב אחרונים הסכימו עמו וע"כ צריך הראשון לחזור ולברך ברכה שלפניו וגם יקרא שנית הב' פסוקים שכבר קרא ויוסיף עוד פסוק ג' ויברך ברכה שלאחריה ומ"מ מאן דעביד כט"ז ג"כ טב עביד וכמש"כ פמ"ג דספק ברכות לקילא.

סימן טז

בענין מי שעלה לתורה ובירך ודאו אחר כך שהם"ת נגלל בפרשה אחרת

שם בסימן ל"ו כתב באמצע התשובה ח"ל וכבר הוריתי בשבת מקץ בחנוכה תר"פ שהיה הס"ת נגלל בפ' וישלח וברך. שלא יברך פעם ב' כיון דידוע לכל שבשבת חנוכה הוא בפ' מקץ אך היה סבור שהוא נגלל על מקץ ואף שפתח ברור שלא ראה ונמצא שהברכה היתה על מקץ והגלילה אינה הפסק. וכן יש להורות בכל שבת כשאומר שידע איזה פרשה צריך לקרא שאין לו לברך פעם ב' דדוקא בחשב שצריך לקרות כאן במקום שהיה פתוח צריך לברך פעם ב'. ועייק בפמ"ג בא"א סימן ק"מ בסופו שכתב כן והוא נכון דכן מסיק במג"א שם דאינו מצד הפסק אלא משום דלא היה דעתיה עלויה ע"ש. ע"כ דבריו.

(א) ול"א טב הורה שהרי תוא סמך א"ע רק על מש"כ פמ"ג בא"א סימן ק"מ וז"ל ומ"מ נראה לי דכל זה בהראו לו פרשה אחרת וסבור שזו חובת היום ועליה בידך י"א שחזור ומברך משא"כ בטעות עז"מ פתחו ס"ת וסברו ששם כתובה פ' חובת היום ובירך ואח"כ הוצרכו לגלול שתיקה אין הפסק וכוונתו על חובת היום עכ"ל. וסבר איהו לפרש בכוונת פמ"ג

הפסוקים מזהתגלח עד סוף התורה עוד לק"ס פסוקים וגם אצלינו יש ה' אלפים ותתמ"ה פסוקים בכל התורה ובגמ' שם איתא ה' אלפים ותתפ"ח שצריך לחלק כל התורה עוד למ"ג פסוקים. וא"כ אפשר שיש באמת בשני פסוקים גדולים אלו שלשה פסוקים שנחשבו קריאה. וא"כ אין ראוי שאותו הקורא יקרא עוד פעם דרק כשא"א בענין אחר קורא עוד פעם. כגון בכהן שקורא פעם ב' כשליכא לוי וכן כשליכא רק אחד שידוע לקרות בסוף סימן קמ"ג. ולכן אף שצריך לקרא עוד הפעם משום דשמא אינם רק ב' פסוקים יקראו אחר ואף שאם הם ג' פסוקים ימצא שקראו ד'. הא חסרון זה הוא אף כשיקרא הוא עצמו אם הם ג' פסוקים. וזה שימצא אם אינם רק ב' פסוקים שלא קרא לוי ג"כ אינו כלום דטעם אנצויי לא שייך בכאן כיון שכבר קראוהו ולכן לע"ד בפסוקים גדולים שלא מפורש בגמרא שהם רק שני פסוקים יש להורות לקרא אחר וכ"ש בהפרשיות של אחר והתגלח שיש להורות כן. ע"כ דבריו.

(א) **וקלות ראש כזו עוד לא ראינו אשר יתוש קטן מדורינו השפל יתמי דיתמי יחציף לחלוק למעשה על המ"א והט"ז וכל הפוסקים אחריהם רק על סמך סברא אחת שבדה מלבו. אף אם היתה סברא המתקבלת היא קלות ראש. וכ"ש בכה"ג דנדון דידן שלא ידע מה הוא שח לגמרי. דמה שרוצה להטיל ספק בחלוקת הפסוקים שלנו כיון שאינו עולה מספרם בשוה עם מספר שבגמרא קידושין א"כ לדידיה איך נפרנס כל הני הלכות דתנינן בש"ס מגילה ואיפסק ג"כ בש"ע כגון הך דאין פוחתין מג' פסוקים ואין מתחילין הפרשה בפחות מג' פסוקים זכר אין מסיימין אותה בפחות מג' או הא דתנינן התם אין קורין פחות מ' פסוקים. מנין לנו איך המקום בדיוק של ג' פסוקים או של י' פסוקים כיון דקבלתינו בחלוקת הפסוקים אינו אמיתית אולי ג' פסוקים שלנו אינן אלא ב' פסוקים. ומה שכתב שאין הספק אלא בב' פסוקים גדולים דאולי הם ג' כיון שהם גדולים כיון שאין החלוקה שלנו עולה יפה. לדידיה אמאי לא נחוש ג"כ על ג' פסוקים קטנים שלנו אולי אינן רק ב' פסוקים. ואין זכר בש"ס ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים שצריכים לדקדק לקרות דוקא ג' פסוקים גדולים או ה' פסוקים קטנים כדי להיות בטוח שקראו ודאי ג' פסוקים. ועוד הא דקיי"ל כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן לדידיה דחלוקת הפסוקים שבחומשים שלנו אינן בדקדוק א"כ מנין לנו היכן פסקיה משה אלא ודאי דקבלתינו בענין חלוקת הפסוקים אמיתית**

שהראה לו הקורא. אין ידענו בשעת הברכה אלא לקרות שם דוקא וע"כ אם היה במקום אחרת שצריכים לגלול הס"ת בשבילו צריך לחזור ולברך בין ידע את הפרשה שצריכים לקרות או לא. ועוד הלא המ"א מייתי בשם מבי"ט וכ' דכ"ה ג"כ דעת ב"י לחלק בין הראוהו במקום שהוא חובת היום להראוהו בפ' אחרת שאינה חובת היום ולא חילקו בהראוהו בפ' שאינה חובת היום גופיה אם ידע שהפרשה שהראוהו אינה חובת היום או סבור שהוא חובת היום דבידע שאינו חובת היום רק שלא שם לבו למה שהראה לו או לא ראה יפה א"צ לחזור ולברך. אלא ודאי משמע דס"ל כיון שדעת הקורא הוא על מה שהראוהו לו דוקא ע"כ צריך לעולם לחזור ולברך.

וע"כ לדינא העיקר כמו שהורו רוב האחרונים שאם הראו לו במקום אחרת שצריכים לגלול הס"ת צריך לחזור ולברך.

סימן יז

בענין אם רשאי להניח את היד של כסף בתוך הס"ת לסימן

שם בסימן ל"ז כתב וז"ל הנה בדבר שהנהיג מע"כ להניח את היד של כסף בתוך הס"ת במקום סיום קריאת הראשון כדי שהעולה אחריו ימצא את המקום שצריך להתחיל ולא יכשל בברכה לבטלה כשיטעה על עמוד אחר וערערו עליו אחדים מהקהל באמרם שהוא מנהג בזיון ח"ו להס"ת וכו' והנה אחרי שנשאלתי מוכרח אני לומר להנכות לע"ד למעשה שאסור לעשות כן דהא אסור להניח אף נביאים ע"ג ס"ת וכ"ש היד שקדושתו קטנה וכו' ואף עכשיו שנוהגין לתלות על הס"ת לנוי כדכתב המג"א ס"ק י"ד הוא רק כקדושת תשמישי קדושה. שודאי אסור להניח על הס"ת. וכו' וטעם זה שחושש מע"כ שאולי בלא זה יטעה לברך על עמוד אחר ויהיה ברכה לבטלה. אינו טעם. דלא כל מה שרוצה אדם לחוש נחשב חשש אלא מה שמצינו או ראינו שחששו לזה הגדולים שלפנינו. משום דלחשש רחוק אין לחוש. והטעות באופן שיצטרך לחזור ולברך הוא חשש רחוק טובא כרחוינו בכל הקהלות שלא אירע כזה אלא אולי פעם אחת בהרבה שנים ובהרבה קהלות לא אירע כזה לעולם. וכו' אבל האמת נראה לע"ד שאף אם היה חשש גדול לא היה

דאפילו כשהראה הקורא להעולה לתורה פרשה אחרת שאינה חובת היום מ"מ כיון שידע העולה שפיר איזה פרשה היא חובת היום ע"כ שלא ראה כלל מה שהראה לו ולא שייך לומר שנתכוין לפרשה האחרת שהראה לו רוקא. שהרי מאחר שהיום הוא פ' וישלח והוא יודע שפיר שהיום צריך לקרות פ' וישלח אע"פ שהראה לו הקורא פ' ויצא והוא שתק ובירך מסתמא משום שלא ראה מה שהראה לו וע"כ אין צריך לחזור ולברך. ולא אמרינו שצריך לחזור ולברך אלא כשהעולה טעה באמת לחשוב שצריך היום לקרות פ' ויצא כמו שהראה לו הקורא. אמנם עיין במשנה ברורה סימן ק"מ בביאור הלכה דמייתי דברי פמ"ג הנ"ל וז"ל עיין בפמ"ג שדעתו דדוקא אם בעת הברכה היה יודע את הפרשה שמברך עליה ועליה נתכוון רק שאחר הברכה נודע לו שצריך לקרות פרשה אחרת ולהכי י"ל דחוזר ומברך כיון דבעת הברכה לא כוון עליה משא"כ אם היה עצם הדבר בטעות כגון שפתחו ס"ת ולא דקדקו לראות וסברו ששם כתובה פרשת חובת היום ובירך עליה ואח"כ נודע להם שפרשה אחרת היא והוצרכו לגלול במקום הראוי. אינו הפסק כיון דכוונתו היה מתחלה לפרשה זו ובעל דה"ח הביא ראיה מסימן ר"ט ס"ב בהגה"ה דאין לחלק בזה עיי"ש עכ"ל. הרי לך להדיא דהמשנה ברורה פירש בכוננת הפמ"ג דדוקא בכה"ג שפתחו הס"ת ולא דקדקו לראות כלל. היינו שלא הראה הקורא להעולה המקום שהולכין לקרות רק שסמכו שתיקן הקורא והעולה ששם הוא פ' וישלח שצריכים היום לקרות ולאחר שבירך ורצה לקרות ראה הטעות שנגלל בפ' ויצא והוצרכו לגלול מן פ' ויצא לפ' וישלח אז דוקא א"צ לחזור ולברך. שהרי לא כיוון בפירוש לפרשה אחרת רק שסבור ששם הוא נגלל פ' וישלח ולא כן הוא וא"כ כיון דמחשבתו הי' לקרות פרשת וישלח והרי קורא וישלח אין ברכתו בטעות כלל. ומשמע מיהו דהיכא שהראה לו פרשת ויצא אין נ"מ מידי מה שידע שהיום צריך לקרות פרשת וישלח דכיון דבעת הברכה לא שם לבו אלא לקרות מה שהראה לו הקורא וע"מ כן בירך צריך לחזור ולברך.

ב) ואף אם יהיה כוונת פמ"ג כדבריו. לא כן הכרעת כל האחרונים ונקטו כולם בפשיטות כהט"ז לחלק בין צריך לגלול הס"ת או לא ולא חילקו כלל אם ידע איזה פרשה צריכים לקרות לפניו או לא. וטעמם נראה דמאחר בעת שהקורא מראה להעולה את מקום הקריאה אין דרך העולה להתבונן בעצמו קודם שמברך אם הוא מקום הראוי לקרות אלא סומך א"ע על מה

ללמוד תורה או לישא אשה ואע"ג שאין התיקון בגוף הס"ת אלא בגברא. ועי' במ"א סימן קנ"ד סקי"ד דמייתי בשם ס"ח שאם החמה זורחת ואינו יכול ללמוד מותר להניח ספר להיות לצל ואע"ג דשלא לצורך הוא אסור ליהנות בו מ"מ כיון שהוא לצורך מצוה שדי. ועי' ג"כ במש"ב שם מ"א לעיל מניה דמותר ליקח ספר ולהניחו תחת ספר אחר כדי להגביהו שיהא נוח לו לראות לעיני בתוכו וסיים מ"א ח"ל וכ"ש כשעושה ללמוד ממנו יעו"ש. ומשמע מדבריו דאף אי הוה בזה משום בזיון הספר יש להתיר כיון דהוי לצורך מצוה. ואע"ג דאפשר לו ללמוד גם בלא"ה רק כשמניח הספר תחתיו נוח לו טפי ומ"מ מחשיב זאת מ"א לצורך מצוה שכדאי להתיר בשבילו ולזול בספר וע"כ משום דס"ל כיון דכוונתו לצורך מצוה ולא להנאת עצמו ל"ח ממילא זלזול כלל. וגדולה מזו מצינו בתשו' רמ"א סימן ק' אף לענין מחיקת השם דאיכא לאו גמור דלא תעשון כן ומ"מ לצורך מצוה שרי משום דכל דהוי לצורך מצוה ל"ח השחתה והתורה לא אסרה אלא דרך אבידה והשחתה דוקא. ורמ"א מפרש שם האי דגדול השלום דאין הפירוש שעבירה היא רק שהמצוה דוחה את העבירה כמו בשאר דוכתא רק פירושו כיון שאין עושה זה אלא לצורך השלום ל"ח ממילא עבירה כלל כיון דלא הוי דרך השחתה יעו"ש. ומשמע שם בהדיא דה"ה אף לשאר מצוה ואע"ג שאין התיקון בהשם עצמו רק בגברא וא"כ כ"ש בגדון דידן כיון דכוונת הקורא אינו אלא לצורך מצוה כדי שלא יטעה במקום הקריאה לא חשיב זלזול כלל. ועוד הלא בשעת הקריאה עצמה נמי הוא מניחו על הס"ת ושרי משום רהוי לצורך וא"כ מה לי צורך זה או צורך אחר ועד כאן לא אסרו להניח חומשים על גבי ס"ת אלא משום דהוי שלא לצורך מצוה כלל אבל לצורך מצוה מ"ל אם התיקון בס"ת או בד"א.

(ב) ומה שהביא רא"י מחת"ס ומדמה זלזול דידן לקדירת השם. חדא מה ענין חדא לאידך. הלא כבר כתב הרא"ש בתשובה כלל ג' חז"ו לקדור השם מן היריעה מוטב שיסלק היריעה ויכתוב אחרת במקומה יעו"ש הנה דאע"ג דכשמסלק היריעה וגונזה איכא משום תורה מקדושה בכל היריעה מ"מ קדירת האזכרות חמיר טפי. ואם חמיר טפי מגניזת היריעה דאיכא תורה מקדושה בעצם היריעה שמסלקה מתוך הס"ת וגונזה לעולם כ"ש דחמיר טפי מזלזול כזה שמניח לרגע קדושה פחותה ע"ג קדושת חמורה ממנה. ועוד כל ראיתו אינה אלא מפני שלא ירד לעומק הענין. שהרי כל חילוקו של תחת"ס לענין קדירת השם

מותר להניח בתוך הס"ת שהוא זלזול בעצם. דמה שמתירין לפעמים זלזול בשביל תיקון הוא רק כשהוא תיקון בהס"ת גופה ולא בכגון זה שהוא רק תיקון להגברא שלא יכשל כשלא יזדהר בעון ברכה לבטלה. וכדמצינו בכעין זה בחת"ס יו"ד סימן רס"ב וסי' ער"ב שקדירת השם כשהוא יתיר שהוא גורם הפסול לכמה שמות שבס"ת מותר שזהו כבודו שלא יגרום פסול ואם הפסול הוא בפתוחות וסתומות ויכולין לתקן ע"י קדירת השם אסור אף שהוא תיקון גדול וברור והובא בפ"ת סימן ער"ה סק"ד עיי"ש. ולכן כ"ש בכאן כיון שאין זה לתקון הס"ת אלא לתקן הגברא אין שייך לומר זהו כבודו ואסור. וכ"ש המה שנתבאר שאינו בגדר תקון כלל שאסור. וצדקו המערערים בזה ויבטל מע"כ מנהגו זה. ע"כ דבריו.

(א) ודברי בורות הם. דהא מי לא תנינן בש"ס מגילה דף כ"ז שמוכדין ס"ת כדי ללמוד תורה ולישא אשה. ועי' בש"ע א"ח סימן קנ"ג סעיף י' ח"ל יש אומרים דיחיד בשלו אפילו ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים ויש מי שאוסר אלא אם כן ללמוד תורה או לישא אשה יעו"ש. הנה דלא פליגי אלא שהדיעה ראשונה ס"ל דהא שאסרו למכור ס"ת אם לא הוי כדי ללמוד תורה או לישא אשה אינו אלא בס"ת דרבים או הקדישו כדי לקרות בו ברבים ומשום דמוריד אותו מקדושתו שהיתה עומדת לקרות בו ברבים ועכשיו אולי לא יקראו בו ברבים. ועי"ש במ"א סק"ב דמשמע דאף בלא"ה איכא תורה מקדושה מה דמעיקרא קדושת רבים עליה ועכשיו אין עליה אלא קדושת יחיד. ודיעה שני' מחמיר עוד טפי דאפילו ס"ת של יחיד ממש נמי אסרו. עכ"פ מודו כולהו דמיהו ללמוד תורה או לישא אשה שרי אף ס"ת של רבים. והרי אין לך זלזול טפי ממה שלוקחין ס"ת העומדת בארה"ק וקורין בה ברבים ומוכרין אותה ליחיד דאיכא תורה מקדושה בעצם הס"ת עצמו וגם איכא זלזול מה שנהנה מהמעוה שקבל תמורת ס"ת ויש בזה בזיון לס"ת כמו שכתב שם מחצית השקל בשם הריב"ש. ושנינן במתני' ר"פ בני העיר ספרים לוקחין תורה וכו' וכן במותריהן ופירש"י מכרו ספרים ולקחו ממקצת הדמים תורה לא יקחו מן המותר דבר שקדושתו פחותה עכ"ל. ועי' שם בתוס' דף כ"ז ד"ה אבל התנו וכו' יעו"ש. הנה דאף שעצם מכירת הספרים היתה בהיתר שהרי לא מכרו אלא כדי ליקח תחתיהן ס"ת דשרי מ"מ אם הותר מעות אסור לקנות דבר שקדושתו פחותה דבהכי יהיה נחשב בזיון להספרים ומ"מ התירו למכור ס"ת כדי

ג) ועכצ"ל כמש"כ בתשו' רדב"ז ח"א סימן ע"ז דלתקן הס"ת ה"ט דאסור למחוק משום דאין להחשיב זאת לצורך מצוה כיון דאפשר לתקן בענין אחר היינו ע"י קרירת השם או ע"י סילוק היריעה ולא דמי לנפל טפת דיו על השם דא"א לתקן השם בלא מחיקה וא"כ לפ"ז מובן שפיר ראיית רמ"א מהאי דנפל טפת דיו זהה ודאי שמעינן מהתם דכל זהו לצורך תיקון ל"ח השחתה ולא אסרה תורה אלא דרך השחתה דוקא דאלת"ה מנין לנו להתיר למחוק ולעבור על לאו דלא תעשון כן אפילו היא ע"מ לתקן לא ימחוק ולא יתקן אלא ע"כ משום דבכה"ג שמוחק לצורך תיקון ליכא לאו דמחיקה כלל דלא אסרה תורה אלא דרך השחתה דוקא. ואע"ג דקיי"ל דלתקן הס"ת בגוונא שטעה בפתוחות וסתומות אסור למחוק היינו משום דאפשר לתקן הס"ת בענין אחר כנ"ל. וע"כ מחיקה לכ"ע אסור היכא דאין התיקון בהשם גופיה ולא נחלקו הפוסקים אלא איזה מהן עדיף דהרא"ש ס"ל דלקדור את האזכרה הוי איסורא טפי מלסלק היריעה וע"כ מוטב לסלק את היריעה ושאר פוסקים ס"ל דלקדור עדיף טפי דכשמסלק את היריעה איכא הודדה מקדושה בכל היריעה כולו שמביא אותה לירי גניזה וע"כ כיון דבקדירה נמי יצאנו מירי איסורא דאורייתא דמשום לא תעשון כן ליכא אלא במחיקה והשחתה דוקא מסתברא להם טפי לקדור מלסלק את היריעה כולה. וסברת החת"ס אינה אלא להכריע בין ב' סברות הנ"ל דבשם יתיר אם יסלק את היריעה נמצא שהשם הי' הגורם לכך זה כבודו לקדורו שלא להחשיב שהוא הי' גורם לפסול כל היריעה ולשאר שמות שבתוכו משא"כ כשהפסול הוא מחמת הפתוחות וסתומות כיון שאין השם גורם הפסול מוטב לסלק טפי את היריעה מלקדור יעו"ש שרוצה להעמיס סברא זו בדעת הרא"ש גופיה כרי שלא יחלוק על מס' סופרים שכתב בהדיא דבשם יתיר יקדור. הגם שדחוק להעמיס זאת בכונת הרא"ש שהרי הר"י בנו כתב בהדיא דאף בשם יתיר אסור לקדור ולא מסתברא שיחלוק על אביו הרא"ש ועוד הלא הביי בסימן רע"ז מביא דעת שניהם בחדא מחתא ומשמע דשניהם הולכים בחדא שיטתא דלעולם אסור לקדור ולשון הרא"ש נמי לא משמע הכי. עכ"פ חוינן דביסוד הסברא שכתב רמ"א בתשובה דכל רהוי לצורך מצוה ל"ח השחתה כ"ע מודי ביה ומה שאסור כדי לתקן הס"ת הוא רק משום דאפשר לתקן בענין אחר כסברת רדב"ז הנ"ל. וא"כ כל ראייתו שמביא מחת"ס לא שייך כלל לבדוק דידן מחמת כל הני טעמים שהבאתי לעיל.

דמיא למאי דמחלק רמ"א כה"ג לענין מחיקת השם דבדיו שנשפכה על השם כתב רמ"א בסימן רע"ז סעיף י"א שמוותר למחוק כדי לתקנו משום דאין זה דרך מחיקה רק דרך תיקון יעו"ש ומ"מ לענין פרישה פתוחה שעשאה סתומה או להיפוך סתומה שעשאה פתוחה כתב רמ"א בסי' ער"ה שאסור לתקנו אף ע"י קרירת השם וע"כ דטעם החילוק דבדיו שנשפכה על השם הוי התיקון בהשם עצמו משא"כ בפתוחה שעשאה סתומה אין התיקון אלא בס"ת וע"כ אסור למחוק ואף לקדור כיון דאין התיקון בהשם עצמו. אמנם הלא דברי רמ"א בסי' רע"ז הם דברי הברייתא רמס' סופרים הובא בהגהת מיימון פ"ו מה' יסוה"ת ושם איתא בזה"ל אבל דיו שנשפח ע"ג הכתב מותר למחוקה שלא היה כוונתו אלא לתקן יעו"ש היינו דלא אסרה תורה אלא מחיקה להשחתה בעלמא כפשטא דקרא לא תעשון כן וגו' היינו דרך השחתה דוקא אבל כשעושה זה לצורך תיקון לא מקרי השחתה והן הן הדברים שכתב רמ"א עצמו בתשובה סימן ק' שהבאתי לעיל. וא"כ לפי זה הוה לן למשרי אף אם התיקון הוא בס"ת ולא בהשם עצמו רמ"מ לא הוי דרך השחתה כיון דכוונתו אך לתקן הס"ת. ובהדיא מבואר שם בתשו' רמ"א דמותר אף למחוק את אזכרה לצורך מצוה ואע"ג דכשעושה לצורך מצוה נמי אין התיקון בהאזכרה רק בגברא ומ"מ שרי כיון דסו"ס לא הוי זה דרך השחתה וא"כ שיטת הרמ"א שמחלק בין דיו שנשפכה על השם לפרישה פתוחה שעשאה סתומה לכאורה צ"ע. וכמו כן יש לתמוה על מש"כ שם רמ"א בתשובה להביא ראי' לדבריו וז"ל ולכן אינו אסור רק כשעושים דרך מחיקה ודרך אבירה להשם אבל כשאנו עושין זה לשום צורך ותיקון שרי. הלא ידוע לך מהלכות כתיבת ס"ת ותפילין אם נפל טפת דיו על השם דמוותר למחוק כדי לתקנו וה"ה בכאן עכ"ל. ולכאורה תמוה דאדרבה משם גופיה דמייתי רמ"א ראי' לדבריו יש ראי' איפכא שהרי לא התירו אלא בכה"ג דוקא שהתיקון בהשם גופיה משא"כ כשהתיקון הוא רק בס"ת הגון בפרשה פתוחה שעשאה סתומה או להיפוך ובהשם גופיה לא נעשה שום תיקון אסור רמ"א למחוק ואף לקדור כנ"ל וא"כ איך רוצה רמ"א כאן ללמוד שמוותר למחוק לצורך מצוה בעלמא אע"ג דאין התיקון כי אם בגברא ולא בהשם גופיה. ועוד לפי הסברא שכתב רמ"א כאן דכל שכוונתו לתקן ל"ח דרך השחתה אמאי לא שרינן באמת למחוק אזכרה אם כוונתו לתקן בכך הס"ת ומ"ל אם התיקון בהשם או רק בס"ת בין כך ובין כך אין כוונתו אלא לתקן ולא הוי דרך השחתה.

זיוין וגו' וטראות אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים בהכל בכתב. וכן הוא בירושלמי סוכה פ"ה ה"ב שאמרו ע"ז שעשו התיקון בהוספה על הבנין ממי למדו מדבר תורה עיי"ש אלמא שהוא נקרא דבר תורה. ואף שאינו אלא קרא בדברי קבלה יש למילף שפיר שהרי לא בא הקרא לחדש איסורין שנימא לא ילפינן משם אלא שנאמר בקרא דדברי קבלה שיספידו כדן התורה אנשים לבד ונשים לבד. והוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דדברי קבלה. ועיין בתוס' זבחים דף ל"ג שמפורש בדבריהם. שבשביל איסור דרבנן היה איסור להוסיף שכתבו ליעבד פשפש כדי לקיים סמיכה באשם מצורע שסובר שהוא מדאורייתא ולא יצטרכו לבטל דין תיכף לסמיכה שחיטה מצד גזירה שמא ירבה בפסיעות. וא"א משום דירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא וקרי כאן הכל בכתב עיי"ש. וא"כ גם הכא אם היה זה רק מדרבנן לא היה אפשר להוסיף אלא ודאי שהוצרכו לעשות הגזוטרטא מדאורייתא שממילא הוא בכלל הכל בכתב כדלעיל. ע"כ דבריו.

א) ודברי בורות הם. שהרי בגמרא שם קאמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחות בית דוד לבד ונשיהם לבד אמרו והלא דברים ק"ו ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה יעו"ש ואי הוה ידע רב דאיכא למידרש מאיזה קרא בתורה ודאי לא הוה שביק קרא בתורה ויליף מק"ו דדברי קבלה אלא ודאי דלא ידע למידרש מקרא בתורה. וא"כ לאו דאורייתא הוא דהא קי"ל בכל דוכתא דדבר דלא ילפינן אלא מדברי קבלה יש לו דין דרבנן. וכמו אבילות שבעה דילפינן בש"ס מו"ק דף כ' מקרא דהפכתי חגיכם לאבל מה חג שבעה אף אבילות שבעה וס"ל לרוב פוסקים דלא הוי אלא דרבנן. ואף להני רבנותא שברי"ף פ' ה"ה קורא דסבירא להו דהוי דאורייתא אינו אלא משום דילפי מקרא דויעש לאביו אבל שבעת ימים אבל לולי זאת מודי כולהו דלא הוי אלא דרבנן. וכל פרטי דיני אבילות דילפינן במו"ק מקראי דיהזקאל לא הוי אלא דרבנן. ובש"ס ברכות דף י"ד בעא מיניה אחי תנא דבי דבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא וכו' יעו"ש הנה דהלל שתקנו נביאים לא הוי אלא דרבנן. ומה שכתב וז"ל ואף שאינו אלא קרא בדברי קבלה יש למילף שפיר שהרי לא בא הקרא לחדש איסורין

וע"כ מדינא ודאי לא שייך להרעיש דאיסורא הוא להניח הי"ד של כסף בכה"ג שהקורא לא עבד זאת אלא לצורך מצוה. רק דמ"מ יש למנוע שלא לעשות כן לכתחלה משום דיבוא מתוך כך ג"כ לנגוע בהס"ת ואסור לאחוזו בס"ת ערום ואף אם יגביה היד של כסף ע"י מטפחת אם עושה זה בתמידית ימחק הכתב ועוד כיון דאפשר שישגיח הגבאי על זה שלא יטעה במקום הקריאה אם כבר אירע כך איזה פעמים לא הוי זה כל כך לצורך.

סימן יח

בדבר שיעור גובה של המחיצה המבדלת בין אנשים לנשים בכיהכ"נ

שם בסימן ל"ט כתב וז"ל בהא דשאלנא לבאר ענין המחיצה שצריך להיות בין אנשים לנשים בכיהכ"נ וכמה הוא שיעור גובהה אליבא דהלכתא משום שיש מקומות במדינתנו זו שהתחילו לפרוץ בענין המחיצה שבין אנשים לנשים בכיהכ"נ שנשאר לנו למקדש מעט ואפשר שאין חשודים שיעברו אדינא אלא מחסרון ידיעת חומר האיסור ולכן רוצה כתר"ה שאבאר מקור הדין וחומר האיסור ושיעור גובה המחוייב. והנה עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה הוא לע"ד דינא דאורייתא. וראיה מסוכה דף נ"א שהקשה בגמרא על הגזוטרטא שעשו בעזרת נשים במוצאי יו"ט הראשון של חג כדי להושיב הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה. הכתיב הכל בכתב. שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה ותירץ רב דקרא אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים כדפרש"י עיי"ש. ופשוט שכוונת התירוצ' הוא שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיוין והגזוטרטא ולא הוצרך להאמר זה ע"י ג' החזוה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ד' מלאכת התבנית והוי ג' ממילא בכלל הכל בכתב. ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל הכל בכתב כיון שא"צ זה מדאורייתא ולדחות ודאי לא שייך שידחה את האיסור דהכל בכתב אף אם היה איסור מדאורייתא וכ"ש איסור שהוא מדרבנן לא ידחה איסור הכל בכתב שהוא מדאורייתא וכמפורש בחולין דמצד איסור הכל בכתב ידעינן דלא בעינן כסוי הדם במוקדשין. אלא צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא ולכן הוא ממילא כמפורש שצריך לעשות

דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ורחי עשה ריחיד וע"ש בדא"ש שכתב דאע"ג דלא הוי אלא דרבנן מ"מ קדינן ליה עשה דכמוהו מצינו ג"כ בשאר דוכתא יעו"ש. וחזונו מכל זה דלאו דאיה הוא מלישנא דבר תורה דהוי איסור דאורייתא. וכוונת הירושלמי הכי הוא ממי למדו מדבר תורה וספחה הארץ וגו' כלומר לא חירשו זה מרעתם רק למדו אותו מהכתוב במקרא וכן פירש הפני משה יעו"ש.

ג) ומה שכתב וז"ל ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימד שהוא ממילא בכלל הכל בכתב כיון שא"צ זה מדאורייתא ולדחות ודאי לא שייך שידחה את האיסור דהכל בכתב אף אם היה איסור מדאורייתא וכ"ש איסור שהוא מרבנן לא ידחה איסור הכל בכתב שהוא מדאורייתא וכמפורש בחולין דמצד איסור הכל בכתב ידעינן דלא בעינן כסוי הדם במקדשין. אלא צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא ולכן הוא ממילא כמפורש שצריך לעשות זיזין וגזוטרות אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים בהכל בכתב. עכ"ל לא ירע מה הוא שח ולא ניתן זה להאמר כלל. דאיסור שלמרין מדברי קבלה ודאי לאו איסור דאורייתא הוא כנ"ל וממילא גם האיסור להוסיף על בנין העזרה ומזבח שנלמד מהכל בכתב לא יוכל להיות איסור דאורייתא. ומה שהקשה א"כ איך אמרינן ר"פ כסוי הדם דמצד האיסור דהכל בכתב א"א לכסות במקדשין נעלם ממנו מש"כ בתוס' ובחים ל"ג ד"ה וליעבר פשפש בסה"ד שם וז"ל והא דאמר בריש כיסוי הדם (חולין פ"ג) דכיסוי הדם אינו נוהג במקדשין משום דלא אפשר דהיכי ליעביד לבטליה קא מוסיף אבניין וכתבי הכל בכתב אין זה חשוב כמו קרא דכיון דלא כתב בהדיא בקרא שינהוג כיסוי הדם במקדשין עכ"ל הנה דהקשו קושיא זו דאיך אפשר דהאיסור להוסיף אבניין תגרום שלא יוכל לכסות ויתבטל על ידו עשה דאורייתא ואנן איפכא שמעינן בש"ס סוכה דף נ"א שהתירו להוסיף אף רק בשביל דאשכחו קרא בדברי קבלה שמחוייבין להבידיל אנשים מנשים ותיצרו זהתם מפורש בקרא להדיא משפחות אנשים לבד ונשים לבד אבל הכא אינו מפורש בקרא אלא שמחוייבין לכסות דם חיה ועוף אבל אינו מפורש שנוהג זה אף במקדשין וא"כ הקרא דהכל בכתב אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שכוונת הקרא בכיסוי הדם אינו אלא לכסות דם חולין בלבד. והוא לגורל מהירותו לומר סברות כרסיות נעלם ממנו כל זה אע"פ שבעצמו הביא תוס' זה לא עייץ אלא מה שכתבו בתחילה ולא מה שכתבו בסוף דבריהם. וד"ל.

שנימא לא ילפינן משם אלא שנאמר בקרא דדברי קבלה שיספידו כרין התורה אנשים לבד ונשים לבד. והוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דרבני קבלה. עכ"ל ואך הבל יפצה פיהו. דא"כ לדידיה גם באבילות נימא הכי דהך קרא דההפכתי חגיכם לאבל בא להזהיר שינהגו אבילות שבעה ימים כדין התורה וא"כ יהיה אבילות שבעה דאורייתא. ומה שהביא סייעתא לדבריו וז"ל שהוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דרבני קבלה עכ"ל זה ג"כ הבל. היכן מצא דינים שלמרין ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דרבני קבלה שיהיה להם דין דאורייתא.

ב) וראיתו מירושלמי סוכה שקראו דבר תורה הוא ג"כ שבוש גמור. דה"נ מצינו בתלמודא דידן ריש עירובין דאמר דבר תורה דובו ומקפיד עליו חוצץ ואע"ג דלא הוי אלא הלכה למשה מסיני דאולינן בספיקו לזקל כמו בשל סופרים ובש"ס ברכות דף י"ט אמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה וג"כ לא הוי אלא הלכה למשה מסיני כפרש"י שם. הנה שלא הקפידו חכמים וקראו לפעמים דבר תורה לדבר שאינו דאורייתא ממש. ועי' תענית דף כ"ח ע"ב וליתני נמי באחד בניסן לא היה בו מעמד מפני שיש בו הלל וקרנן מוסף וקרנן עצים אמר רבא זאת אומרת הלילא דברישי ירחא לאו דאורייתא ומשמע הא הלל דחנוכה דאורייתא ובהדיא אמרינן בש"ס ברכות י"ד הנ"ל דכל הלל דרבנן אע"כ דלאו למימרא דהוי דאורייתא ממש אלא הכוונה בזה למימד דלא דמי להלל דר"ח דלא הוי אלא מנהגא. ועי' רש"י תענית דף כ"ח ד"ה מנהג אבותיהם בידיהן וכו' דכיון דנביאים תקנחו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן כשנגאלין יהו אומדין אותו על גאולתן כדאורייתא דמי עכ"ל ומשמע דכוונת רש"י ליישב בזה לישנא דגמרא דמבואר דהלל דחנוכה דאורייתא דלאו דאורייתא ממש אלא כדאורייתא דמי. ועי' פסחים צ"ב דאמר מצודע שחל שמיני שלו בערב פסח וכו' אע"פ שטבול יום אינו נכנס זה נכנס מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת הנה דקרינן ליה עשה שאין בו כרת ואע"ג דאמר ר"י שם בסמוך דבר תורה אפילו עשה אין בו שנאמר ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ד' לפני הוצר החדשה מאי חצר החדשה שחרשו בה דברים ואמרו טבול יום לא יכנס במחנה לוויה. וכע"ז מצינו נמי במ"ק דף י"ד דאמרינן שם אי אבילות

(ד) ומה שכתב להוכיח ממש"כ התוספות שם בובחים ל"ג דמשום שמא ירבה בפסיעות דגזירה דרבנן בעלמא הוא אסור להוסיף אבנין דס"ל דמשום איסור דאורייתא דוקא הוא דשרינן להוסיף. לאו מילתא הוא. שהרי דקדקו בלשונם דגזירה דרבנן בעלמא הוא ולא כתבו סתמא דמשום איסור דרבנן אסור להוסיף וכוונתם בזה כיון דהך שמא ירבה בפסיעות הוא גזירה דרבנן בעלמא ואין לו שורש במקרא לא רצו להתיר להוסיף ולא דמי לתא דמתקנין שם תיקון גדול דהתם קרא אשכחו ודרוש ומצאו לתקנתם שורש במקרא.

(ה) ובאמת נ"ל קצת סיוע לסברת התוס' בהא דאמרינן שם בסוכה דף נ"א בדאשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה היכי עביד הכי והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל אמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ וגו' ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד וכו' עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה. ולכאורה תמוה כיון דלרב לא תיקנו לעשות גזוטרטא למעלה אלא משום דקרא אשכחו ודרוש ואי לאו דקרא אשכחו ודרוש הי' אסור לעשות גזוטרטא מחמת הקרא דהכל בכתב. ולאחר דידעינן מקרא מחוייבין לעשות גזוטרטא מחמת הקרא. א"כ למ"ל למימר התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. דמשמע דעיקר טעם התקנה לא היתה אלא מחמת שראו שעדיין היו באין לידי קלות ראש הלא בלא"ה היו מחוייבין לעשות גזוטרטא מחמת דקרא אשכחו ודרוש. ואפילו לא היו רואין שעדיין היו באין לידי קלות ראש מחייב הקרא לעשות כן ואדרבא אילולי הקרא לא הי' מהני כלום מה שראו שעדיין היו באין לידי קלות ראש מחמת הקרא דהכל בכתב. ומה שראו שעדיין היו באין לידי קלות ראש אין נפק"מ מידי לעצם התקנה. אולם לסברת התוס' הנ"ל ניחא. דבאמת אף לאחר דקרא אשכחו ודרוש אכתי עיקר טעם התיקון גדול מפני שראו שעדיין היו באין לידי קלות ראש כפשטא דלישנא דגמרא דמהא דקרא אשכחו ודרוש ליכא למילף דבעינן דוקא גזוטרטא לנשים למעלה דהתם לא כתיב אלא וספדה הארץ משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד וכיון דאנן ילפינן מק"ו מהתם דיו לבא מן הדין להיות כנידון. ואף אם היה נשאר כמו שהיתה בראשונה שהנשים היו מבפנים

והאנשים מבחוץ או להיפוך היו יוצאין בזה ידי חובת הקרא שהרי לא נתערבו אלא והאנשים הם לבד והנשים לבד. אלא ע"כ עיקר טעמם הי' כדי שלא יבואו לידי קלות ראש וחזו בזה צורך דוקא בגזוטרטא מלמעלה. אך מ"מ לא רצו לתקן מחמת הקרא דהכל בכתב עד שמצאו לתקנתם שורש במקרא וכסברת התוספות הנ"ל דמשום גזירה דרבנן בעלמא שאין לו שורש במקרא אין להוסיף אבנין. וזה נ"ל כוונת רש"י בד"ה קרא אשכחו שכתב וז"ל שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול עכ"ל ולכאורה צ"ע מה בעי רש"י בזה הלא מפורש הכל בגמרא לקמן. אך נראה דנחית רש"י ז"ל לכוונה זו משום דאע"ג דמשם ליכא למילף דבעי דוקא הבדל מחיצה או גזוטרטא ולא רמיזא בקרא אלא שצריך להבדיל אנשים מנשים עכ"פ מיהא חזינן התם שצריכים לעשות גדר שלא יבואו לידי קלקול. וא"כ הכל לפי מקומו ושעתו וכיון דחזו רבנן דלא סגי מה דנשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים התקינו לעשות גזוטרטא וזה קרא אשכחו ודרוש היינו דמצאו לתקנתם שורש במקרא וע"כ התירו להוסיף על הבנין.

(ו) ומ"מ לאחר עיון קצת אמינא בקושטא דדברי תוס' זבחים הנ"ל תמוהים מאד לע"ד שהרי כתבו שם וז"ל והא דמוסיפים על העיר ועל העזרות היינו היכא דאיכא למימר קרא אשכחו ודרוש כי דהיא דסוכה (דף נ"א) מיהו קשה דהכא נמי אין לך קרא גדול מזה דניעביד פשפש לקיים מצות סמיכה דרחמנא אמר וסמך ויחטט ולמאי דמסיק דסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא ניחא אבל לטעמא דשמא ירבה בפסיעות קשה דניעביד פשפש דליכא למיחש ומיהו כיון דשמא ירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא וקרי כאן הכל בכתב עכ"ל הנה שמודי התוס' דבשביל מצוה דאורייתא עכ"פ שפיר מותר להוסיף אבנין. וא"כ מה לנו מה דשמא ירבה בפסיעות לא הוי אלא גזירה דרבנן סו"ס הרי מהני הך גזירה לבטל המצוה של תיכף לסמיכה שחיטה כדאמר בגמרא אי קסבר סמיכת אשם מצורע דאורייתא ותכף לסמיכה שחיטה דאורייתא ליעול ולסמוך להדיא דרחמנא אמר דב אדא בר מתנה גזירה שמא ירבה בפסיעות. וא"כ כיון דרק בשביל שלא הי' פשפש נכתב מכל מצורעין מצוה דאורייתא ואילו הוה עבדי פשפש הי' אפשר להם לקיים מצוה דאורייתא שוב הדרא קושית התוס' לדוכתא דהוי להו למיעבד פשפש כדי לקיים המצוה. ועוד קשה לי לשיטת התוס' דבשביל מצוה דאורייתא שדי להוסיף א"כ כ"ש שלא לעבור על איסור דאורייתא דשרי

להאמר כלל. שהרי כתב הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הלכה כ"א וז"ל חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשיין בגנות ובפדדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתעדבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה. ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה. עכ"ל והטור והמחבר בש"ע סימן תקכ"ט העתיקו לשון הרמב"ם הנ"ל רק במקום לשמחה אי' שם הגירסא בשמחה. עכ"פ נראה מדבריהם להדיא דסברי דאין איסור מדינא אלא כשמתקבצים אנשים ונשים ומתערבים לאכול ולשתות יחד או לשמוח משום דמקום שמחה שולט יצה"ר כדאיתא בש"ס סוסה דף נ"ב. ועיין בה"ה שציין מקור לדברי הרמב"ם הא דאמר אביי בשלהי קידושין סקבא דשתא ריגלא יעו"ש ומשמע משום דמפרש רגל ממש. והיינו כיון שהוא זמן שמחה ורגילין להתקבץ בו לאכול ולשתות ולשמוח. ולמד מזה הרמב"ם דאביי דינא אשמעינן דצדיקים להזהיר אז את העם שלא להתערב אנשים ונשים בשמחה. ודלא כפירש"י שפירש ריגלא ימות הרגל שמתקבצין לשמוע הדרשה ונותנים ונושאים זה עם זה. ואע"ג דהרמב"ם נקט ברגלים מסתמא אין כוונתו דאיסורא הוא רק ברגלים דוקא דה"ה בכל שעת שמחה ונקט רגלים משום דאז זמן שמחה לכל ושכיחא טפי אז קבוץ אנשים ע"כ צריכים להעמיד שוטרים שלא יתערבו בשמחה ויבואו לידי עבירה. ועיין בביאור הגר"א בס"י תקכ"ט שציין שם מקור האי דינא וז"ל כמ"ש בסוף קדושין סקבא כו'. ובסוסה נ"א ונ"ב מאי תיקון גדול כו' קרא אשכחו ודרוש כו' עכשיו שעסקין בשמחה כו' ע"ש עכ"ל הגר"א. הרי מבואר להדיא דמש"ס סוסה דף נ"ב אין מקור לאסור אלא כשמתקבצים בשמחה דוקא. והיינו כיון דלא עשו תיקון גדול אלא משום דלמדו בק"ו וק"ו זה ליתא אלא בשעת שמחה דוקא. וזה ברור. ואע"ג דלדעת רש"י שהבאתי לעיל אסור אף כשמתקבצים לשמוע דרשה מ"מ הרי הטור והש"ע נקטו לדינא כהרמב"ם.

(ט) והג"מ דמצד מדת חסידות ודאי כל המרבה לעשות גדרים בענינים הללו הרי זה משובח ובפרט בדורינו שהדור פרוץ ביותר ודאי ראוי להחמיר ולעשות גדרים בכל מה שיוכל כדאמר בש"ס חולין רב בקעה מצא וגדר בה גדר. מ"מ מדינא דתלמודא והפוסקים ראשונים אין לנו מקור לאסור אלא בשעת שמחה דוקא. וחיידוש אצלי מה שלא נזכר בש"ע והפוסקים לאסור לישב יחד אנשים ונשים בסעודת

להוסיף וא"כ מאי פריך ליעול ולסמוך להדיא דרחמנא אמר. כיון דא"א ליעול ולסמוך מבלי שיעבור על איסור דאורייתא ולבא אל המקדש בטומאה הר"ל טפי למיעבד פשפש שהרי כדי למנוע איסור דאורייתא שרי להוסיף. וא"כ לעולם הוה להו למשרי למיעבד פשפש. קודם הגזירה להציל מאיסור דאורייתא ולאחר הגזירה כדי לקיים המצוה. וצ"ע ג.

(ז) וכתב עוד לקמן וז"ל היוצא מזה גם בבתי כנסיות שמתקבצין שם אנשים ונשים להתפלל טוב יותר לעשות גזוטרטא שהנשים יהיו למעלה. ואם מאיזה טעם קשה לעשות גזוטרטא צריכים לעשות מחיצה ממש כזו שתמנע מלבוא לידי קלות ראש ולא סגי במה שנחשבה מחיצה לכל דבר כגון בשערים פתוחים כמו שדאינו שלא הועילה במקדש והיה אסור מדאורייתא. ולכן לא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן הקרקע שאינה כלום לענין קלות ראש שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בידיהם ואין לך קלות ראש גדולה מזו ונחשבו כמעורבין ממש ואסור מדאורייתא שגרועה היא ממחיצה שהבדילה בין עזרת נשים לחיל במקדש שלא הועילה אף שהיתה יותר ניכר. אלא צריכים לעשות מחיצה גבוה במדה כזו שלא יבואו לידי קלות ראש. אבל מסתבר לע"ד שסגי במחיצה גבוה עד אחר הכתפים. דהרי חזינן שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות כדכתבתי לעיל שזה הרי ידעו גם מתחלה ומ"מ התירו ולא חשו לזה. ואף אחר התיקון הגדול לא נזכר שהיתה שם רק גזוטרטא שהיא מקרשים מונחים על הזיוין הבולטים וסתם גזוטרטא אינה במחיצה עיין עירובין דף פ"ו ובתוס' דף פ"ו ובפ"י המשנה להרמב"ם שם ונמצא שנראו הנשים כיון שלא הקיפו את הגזוטרטא במחיצה ולא חשו לזה. ואף שלא נראו להאנשים שעמדו תחת הגזוטרטא מ"מ הרי נראו להאנשים העומדים באמצע. ע"כ דבריו.

(ח) והב"ל כאלו עוד לא נכתב בספר. שהרי לפי דבריו נמצא דבכל מקום שמתקבצין אנשים ונשים בחדר אחד אפילו יש מחיצה של עשרה טפחים המבדלת ביניהם עוברים כולם בין האנשים ובין הנשים באיסור דאורייתא. ולא עוד אלא אפילו האנשים בחדר אחד והנשים בחדר אחר אם רק יש שערים פתוחים ביניהם עוברים כולם על איסור דאורייתא כמ"ש וז"ל ולא סגי במה שנחשבה מחיצה לכל דבר כגון בשערים פתוחים כמו שראינו שלא הועילה במקדש והיה אסור מדאורייתא. ודבר זה לא ניתן

בעינינו תמונת בהכ"נ של הרמ"א בקראקא ותמונת בהכ"נ של מהרש"ל בלובלין וקיי"ל בכל דוכתא מעשה רב. ואף לדעת רש"י שבת דף קכ"ו דמשמע מדבריו דלא אמרינן מעשה רב אלא לקולא אבל לא לחומרא היינו דוקא לענין מעשה שלא עשו אלא איזה יחידים דאלי לא מדינא עשו זאת רק החמידו על עצמם לבד אבל בכגון נדון דידן שכן נהגו כל בית ישראל וכל הפוסקים ולא בנו מעולם בהכ"נ באופן אחר כ"ע מודים דאמרינן מעשה רב ואסוד לשנות. והגע עצמך אילו היה כתוב בדמ"א וזוהינן לעשות מחיצה בענין שלא יוכלו האנשים לראות את הנשים ודאי לא היה עולה על העתו לשנות. השתא נמי אנן סהדי שצוה רמ"א בע"פ לנהוג כן שכן דאינו בבהכ"נ שלו. ומה שלא כתב זה בהגה"ה משום שהיה זה פשוט ומקובל אצל כל העולם. ולא הוצרך להזכיר שצריך לעשות הבימה באמצע אלא משום שנחלקו במנהג זה הספרדים והאשכנזים. ולשוא כל עמלו של המחבר ספר אגרות משה שמתעקש להפוך כוונת כל הפוסקים ולהוכיח שהגזוטרטא שעשו לנשים מלמעלה הי' באופן שהיו יכולין לראות את הנשים דכל זה אינו נוגע אלא לדידיה ולדעתו המשובש שמתחייבין לעשות מחיצה בבהכ"נ רק משום שהוא דתיקון גדול היו עושין שם וכיון דמשם ילפינן דיו לבא מן הדין להיות כנידון. אבל למה שביאדתי דכל זה ליתא דההיא דתיקון גדול לא שייך כלל לנידון דידן א"א למילף משם לא להקל ולא להחמיר. ואף אם ניהוב כמש"כ איהו דהגזוטרטא היתה באופן שהיו יכולין לראות את הנשים אין זאת אלא הלכתא למשיחא דמאי נפק"מ היא זאת לנו וכי גזוטרטא בביהמ"ק אנחנו הולכים לבנות עוד לא זכינו לכך בעיה"ד. אנחנו בהכ"נ רוצים לבנות ומחוייבין לבנותה כפי מה שקבלנו תמונתה מרבתינו הרמ"א ומהרש"ל. וכל המשנה ידו על התחתונה.

(א) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ואף שהרמב"ם בפירושו למשנה סוכה שם כתב כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים עיי"ש. בע"כ אין לפדש מצד איסור ההסתכלות כדלעיל וגם שהדי אף כשהו למעלה הן נראות מכיון שלא הוזכר שהיתה מחיצה להגזוטרטא כדלעיל. וכו' ומלשון הרמב"ם בפירושו משמע שמקום האנשים לא היה למטה תחת הגזוטרטא שכתב שהיו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים ומקום הנשים למעלה במקום האנשים ולא כתב בלשון הרע"ב שהיו מושבינן הנשים מלמעלה והנשים מלמטה. שהיה משמע תחת הגזוטרטא. אלא משמע שלא היו האנשים למטה מן הנשים אלא מקום האנשים היה למטה על הרצפה ומקום הנשים

נישואין שהוא ג"כ זמן שמחה ושכיח קלות ראש ולא נמצא אלא בב"ח אה"ע סימן ס"ב שכתב שם וז"ל בקראקא נוהגין שבסעודה שעושין בליל שני מברכין אשר ברא ולא שהשמחה במעונו והוא תימה ולא מצאתי שום טעם למנהגם זה אלא לפי שסעודה זאת קטנה היא ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד וכתב במנהגים דאין מברכין שהשמחה במעונו היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה ולפי זה ודאי היכא דאין שם אלא אנשים במסיבה צריך לברך שהשמחה במעונו עכ"ל ומשמע הא סעודה ראשונה בליל ראשון שהיא סעודת נישואין גופה היו יושבין האנשים בחדר אחד והנשים בחדר אחר ואמאי לא נזכר זה לדינא בפוסקים. וגם תימה היא אצלי להב"ח שכתב שזה הי' טעמם שלא היו מברכין שהשמחה במעונו מפני שהיו יושבין אנשים ונשים בחדר אחד א"כ אכתי קשה אמאי לא מיחו חכמים בדבר כיון דאיסורא היא. וגם הלא ממשמעות דברי הב"ח נראה דבליל הראשון דוקא שהי' סעודה גדולה ומספר האוכלין מדובין והיו צריכין בלא"ה לעוד חדר אחר ע"כ היו מושבינן האנשים בחדר אחד והנשים בחדר אחר אבל בליל שני כיון דסעודה קטנה היתה ודי היה להם לכל האורחים חדר אחד ע"כ היו יושבין האנשים והנשים בחדר אחד או אולי מחמת שהיה להם לטורח לחלק בשני חדרים. אבל יהיה מאיזה טעם שיהיה כיון דאיסורא היא מדינא שהרי זמן שמחה היה למה הקילו בליל שני בשביל טורח קטן כזה וגם אמאי לא מיחו חכמים בדבר. ודוחק לומר כיון שהי' רק קבוץ מועט של אנשים ונשים כמ"ש בסעודה קטנה הי' ל"ש כ"כ לחוש לקלות ראש כמו בקבוץ גדול שהרי ברגלים סתמו הפוסקים שלא יתערבו האנשים ונשים בבתיהם בשמחה ולא חילקו בין מעט להרבה. ועוד הלא כתב בעצמו שלא היו רוצים לברך שהשמחה במעונו משום דהוי מקום דאיכא חששא דהרהור. וא"כ נמצא שעצם התערבות איסורא היא ואמאי לא מיחו בדבר. ואולי כיון דלא מפורש בתלמודא איסורא אלא ברגלים סבדי דשאני רגלים שהוא זמן שמחה לכל ולא שמחת שבעת ימי המשתה דעיקר השמחה אינה אלא לקרובים. וצ"ע.

(י) עכ"פ חזינן דמההוא דתיקון גדול אין לנו שום מקור שמחוייבין לעשות בבהכ"נ מחיצה בין אנשים לנשים. ומה שנהגו כל ישראל בכל ארצות פוזדיהם ממש לעשות עזרת נשים מיוחדת באופן שאין האנשים רואין את הנשים כלל אינו אלא מפני שכך מסורה היא לנו מאבותינו ואבות אבותינו. ומה לנו שאין זה מפורש ברמ"א או במהרש"ל הרי דאינו

מידי לדידיה ולא הועיל אלא במה שלא היו יכולין לבא לידי קלות ראש וא"כ לא חידש הרמב"ם בעצם מידי על פירוש הרע"ב שהרי לשניהם כוונה אחת להם שהטעם לא היה אלא משום שלא יבואו לידי קלות ראש ורק לענין זה הועיל הגוזוטרטא ולדבריו נמצא שאין בדברי הרמב"ם שום חידוש נוסף על פירוש הרע"ב אלא מה שבא להודיענו שאך זההסתכלות הביאה להם לידי קלות ראש קודם התיקון גדול וע"כ עשו הגוזוטרטא למעלה דבכה"ג אף אם יסתכלו לא יוכלו לבא ידי קלות ראש של נגיעה או שאר משא ומתן זה עם זה. וכי רבותא הוא זאת דאיצטרך לאשמעינן דהסתכלות מביא לידי קלות ראש ולהיפוך בלא הסתכלות ועצימת עינים אין באים לידי קלות ראש. אלא ודאי כוונת הרמב"ם כפשוטו שהי' הכוונה למנוע עצם הסתכלות שהוא משום הדהור ושייך גם כשהן למעלה ועיין בתיו"ט פ"ה דסוכה מ"ב שכתב וז"ל ומ"ש הר"ב הנשים מלמעלה. פירש הרמב"ם כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים. והדין עמו. כי האנשים שלמטה היו הרואין בשמחה לא השמחים בעצמן. כמ"ש הר"ב במדות שם. כי השמחים היו חסידים וכו' כדלקמן. וא"כ הוצרך לטעם. ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביא לידי קלות ראש. כי הוא ימשל כך כתיב וכו' ושמא יראה קרי. כ"ש בחצרות בית ה' עכ"ל וביאר כוונתו נראה שרוצה ליישב מה שהוצרך הרמב"ם לומר כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים ולא פירש כרע"ב שהוא כדי שלא יבואו לידי קלות ראש אף דפשטות הגמ' מורה כן דקאמר ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה והנשים מלמטה ומשמע דאך כדי למנוע קלות ראש התקינו זאת וא"כ מה דחקו לרמב"ם לפרש כדי שלא יסתכלו. וע"כ כתב התיו"ט דלא נהירא לי' לרמב"ם לפרש קלות ראש שבגמרא דהכוונה קלות ראש ממש. דבשלמא אם הם היו המרקדים בעצמם שייך לחוש דלגודל שמחתם כ"כ יוכלו לבא לקלות ראש אבל השתא שהם לא באו אלא לראות השמחה אף דאכתי הי' זמן שמחה לכל כדאיאת שם בגמרא עכשיו שעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט בהן עאכ"כ מ"מ כיון דסו"ס הם עצמם לא היו אלא רואים השמחה ואחרים רקדו לא הם לא שייך לחוש כולי האי שיבואו לידי קלות ראש ממש. אלא ע"כ כוונת הגמרא לקלות ראש אחרת היינו קלות ראש של הרהור וכדומה וכמ"ש כ"כ תיו"ט דהסתכלות מביא לידי קלות ראש כי הוא ימשל כך כתיב וכו' וא"כ קלות ראש שבגמרא והסתכלות שברמב"ם היינו הך. וענינו של תיקון גדול היה למנוע הסתכלות. וז"פ וברור ככוונת התיו"ט והרמב"ם.

היה למעלה במקום גבוה וכן משמע גם מלשונו בפ"ה מלולב הי"ב. וכו' ונמצא שלא היה כלל מקום תחת הגוזוטרטא לא כפרש"י וא"כ נמצא שנראו הנשים לכל האנשים לפירושו של הרמב"ם. ומוכרחין לומר שכוונתו בפירושו לסוכה להסתכלות כזאת שיכולה להביא לידי קלות ראש שהוא רק כשעומדות הנשים למטה בלא מחיצה או אף במחיצה נמוכה שהן כמעורבין. וכתב זה מחמת שסובר שההסתכלות מביאה לקלות ראש כמו שכתב התיו"ט ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביאה לידי קלות ראש. אבל עכ"פ רק כשאפשר לבא מזה לקלות ראש שייך לאסור וכשהן למעלה אף בלא מחיצה ולמטה במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שאין שייך לחוש לקלות ראש לא איכפת לן בהסתכלות אף להרמב"ם בפירושו לסוכה. ואף אם נסתפק בכוונתו בפירושו לדינא אין לנו אלא מש"כ הרמב"ם בהלכותיו פ"ה מביה"ב ה"ט שהוא כדי שלא יהיו מעורבין וכן בפ"ה מלולב הי"ב שכתב כדי שלא יתערבו אלו עם אלו והוא כמו שבארתי שבלא מחיצה גבוהה יחשבו כמעורבין כיון שבאין מזה לקלות ראש אבל מצד הסתכלות עצמה אין לחוש. ע"כ דבריו.

יב) וזה הבל. שהרי שכת הכלל שאף אמורא צריך לפרש דבריו והוא רוצה להעמיס טודות ורמזים בדברי המבאר תגדול רבינו הרמב"ם ז"ל שכתב בפירוש המשנה וז"ל תיקון גדול ר"ל גדול התועלת והוא כי העם היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים עכ"ל. וכל מי שמעט בינת אדם לו יראה שכוונת הרמב"ם ברורה שבתחלה כתב שהיו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים היינו שהבדילו האנשים מנשים שלא יהיו מעורבין ואח"כ הוסיף ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים רצונו לומר בזה שלא הסתפקו א"ע בזה שלא יהיו מעורבין בלבד רק בחכמה עשו מקום הנשים למעלה ממקום האנשים שלא יוכלו להסתכל האנשים בנשים. וזה פשטות כוונת דברי הרמב"ם ז"ל והוא רוצה להעמיס פלפולים בכוונתו אשר לא ניתן להאמר כלל. דלדבריו שהיו יכולין להסתכל גם למעלה רק תועלת הגוזוטרטא היתה שאף אם הסתכלו לא היו באין מתוך כך לידי קלות ראש כיון דא"א היה להם לישא וליתן זה עם זה א"כ לא הו"ל לרמב"ם לכתוב כלל דהטעם שמקום הנשים הי' למעלה ממקום האנשים הוא כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים רק טפי הו"ל לכתוב כדי שלא יבואו לידי קלות ראש כמו שפירש הרע"ב. שהרי בע"ז הסתכלות לא הועיל הגוזוטרטא

שלו. וכי עשה נסיון על זה כמו שעשו בזמן המקדש. ומה זה שכתב ו"ל ואף שנראים הראשים אף ב"ח טפחים כשעומדות לא יבא מזה לידי קלות ראש עכ"ל איך ידע זאת שבמחיצה גבוהה י"ו או י"ז טפחים יבואו לידי קלות ראש ואז עוברים כולם על איסור דאורייתא לדידיה ואך כשגובהה י"ח טפחים א"א לבא לידי קלות ראש ומותר לכתחילה. וכי שמע כל זה מאיזה מלאך או נביא אמאי לא הגיד שמו של המלאך או של הנביא. ובפרט שלדידיה הוא ענין של איסור דאורייתא ודאי תגדל התמיהה וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. וכי יבוא להקל בכל ספיקא דאורייתא ג"כ על סמך של השערה בעלמא.

טו) גמ מה שכתב ו"ל ואם שנמצאות שם גם פרועי ראש כבר הורה זקן בעל ערוך השלחן שבזוה"ו שבעוה"ר יש הרבה כמותן מותר להתפלל כנגדן ולכן אין למחות עכ"ל ומה בכך שהורה כך הערוך השלחן הלא בעל ערוך השלחן יחיד הוא בהוראה זו וכל גדולי ישראל חלקו עליו בזה וראה מה שכתב המשנה ברורה בסי' ע"ה סעיף ב' ו"ל ודע עוד דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפדוצות אסור וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גווני וכו"ל בסק"ב כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין (ויש בזה איסור תורה מדרתיב ופרע ראש האשה מכלל שהיה מכוסה) וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן עכ"ל. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן קכ"ז שכתב שם ח"ל ובדבר הפרצה של הנשים היוצאים פרועי ראש יפנה ר"מ גם להגאונים וכו' שבדורינו אז אעשה קול קורא אולי יתגלגל ע"ז זכות ע"י ר"מ ולא אכחד כי זה אינו שנים שאיני רוצה לומר תחת החופה ז' ברכות גם אם יפצירו בי ורק ברכת אידוסין שהוא הכרחי הנני סומך ע"ד ה"ב"י דבסגירת עינים מותר אבל בשבע ברכות שאינו הכרחי לומר בעצמי אני חושש לדעת רוב אחרונים החולקים על ה"ב"י בזה דל"מ עצימת עינים נגד שער באשה ערוה ויכבדו לאחר לומר ה"ב"י ובעוה"ר הפרצה רבה התולכת והש"י ירחם עכ"ל הנה שהגאון מהרש"ם ז"ל אף שבעירו כבר ה' הפרצה והיו כבר הרבה שהיו רגילין לילך פרועי ראש מ"מ לא רצה להשתמש בסברא זו של בעל ערוך השלחן אף לצרפו רק לסניף לענין שיוכל לברך עכ"פ בסגירת עינים. והוראת יחיד אינה כלום במקום שדעת כל גדולי ישראל הוא להיפוך. וגם הלא קי"ל הלכה כבתראה מפני שהאחרון כבר

יג) וכתב עוד לקמן ח"ל ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר. והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טפחים כדאיתא בשבת דף צ"ב עיין ברש"י ותוס' שם ובתוס' עירובין דף מ"ח ותוס' ב"ב דף ק'. ואף שלרשב"ם שם שעם הראש הוא ג' אמות יש להקל ב"ז טפחים שפחות מ"ז ושליש א"א כדי שלא יקשה עליו מהא דשבת שמפורש שם שלכה"פ קרוב ל"ז הוי עד הכתפים. מ"מ יש להצריך י"ח טפחים כתוס' שפי' הרשב"ם תמוה. ואף שנראים הראשים אף ב"ח טפחים כשעומדות. לא יבא מזה לידי קלות ראש והמחמירין להגביה המחיצה עד שלא יתראו גם ראשיהן תבוא עליהן ברכה. ובפרט שהרבה נשים במדינה זו אינן נזהרות בכסוי הראש. אבל לדינא יש להתיר גם בגבוהה רק י"ח טפחים ואם שנמצאות שם גם פרועי ראש כבר הורה זקן בעל ערוך השלחן שבזמן הזה שבעוה"ר יש הרבה כמותן מותר להתפלל כנגדן ולכן אין למחות אבל בפחות מ"ח טפחים אסור וצריך למחות בכל התוקף כי אף אם היה אסור רק מדרבנן צריך למחות כ"ש שלע"ד הוא מדאורייתא כדהוכחתי לעיל. ע"כ דבריו.

יד) ולא ידע מה הוא שח. דהא ממנ"פ לדידיה דבפחות מ"ח טפחים הוא איסור דאורייתא כמש"כ בעצמו בסוף דבריו אבל בפחות מ"ח טפחים אסור וצריך למחות בכל התוקף כי אף אם היה אסור רק מדרבנן צריך למחות כ"ש שלע"ד הוא מדאורייתא עכ"ל בסוף דבריו. א"כ איך יוכל להתיר בגבוהה י"ח טפחים אך מפני שמסתבר ליה דכשיעור זה אין לבוא לידי קלות ראש וכי בכל איסור דאורייתא ניקום אנו להקל בספיקו רק על סמך של סברא ושיקול הדעת בעלמא. ועוד הלא סוגיין דסוכה מכחישו דקאמר בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. הנה ששייך בדבר זה לטעות ואף דבתחילה קא סברי שאינו בא לידי קלות ראש אלא מפני שהנשים מבפנים והאנשים מבחוץ אבל אם ישבו הנשים מבחוץ והאנשים מבפנים לא יבוא לידי קלות ראש דאו אח"כ שלא כן הוא ואף בכה"ג עדיין היו באין לידי קלות ראש והוצרכו לתקן תיקון גדול. וא"כ איך יכול הוא לסמוך על השערתו ולכתוב ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר עכ"ל אולי הוא טועה בהשערה

יו) ובחלום חידש כל זה ולא בהקיץ. דלדבריו א"כ למ"ל לרב לאהדורי אקרא דדברי קבלה אמאי לא משני בפשיטות דאיכא קרא ומקדשי תיראו ומכיון שבא לידי קלות ראש כדאמר מעיקרא ועדיין היו באין לידי קלות ראש ממילא עוברין על מ"ע דומקדשי תיראו. ואין לך קרא יותר מזה ולמ"ל למימר קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ שהוא רק קרא בדברי קבלה ואיצטריך למילף מיניה בק"ו בעת שיש לנו קרא מפורש בתורה ומקדשי תיראו. ומה זה שכתב אח"כ וז"ל אך אולי אף שבהספד יהיה לצניעות בעלמא הוא עכ"פ ראיא שיש בזה ענין קלות ראש שלכן יש לאסור במקדש דאורייתא משום מצות יראת עכ"ל וכי לזה צריך ראיא מהתם שיש בזה ענין קלות ראש הלא מפורש בגמרא ועדיין היו באין לידי קלות ראש. ואדרבה שם לא כתיב אלא שצריך להבדיל אנשים מנשים אבל אינו מפורש דאיכא בכל קבוץ אנשים ונשים קלות ראש ובפרט דהקרא מיירי בהספד דלא שכיחא קלות ראש רק דקרא אשמעינן דמ"מ צריך לעשות גדר שלא יבואו לידי קלקול כמש"כ שם רש"י וזה ענין ק"ו דאמר התם עכשיו שעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט עאכ"כ היינו דכ"ש שצריך לעשות גדר שלא יבואו לידי קלקול. וע"כ כיון שמצאו מקור לזה במקרא התיירו לפי צורך השעה לפי שראו שעדיין היו באין לידי קלות ראש להוסיף על הבנין ולעשות גזוטרם לנשים מלמעלה. אבל אי הוה שייך להתיר מצד ומקדשי תיראו לא הו"ל לרב למייתי מקרא דדברי קבלה כיון דאיכא קרא מפורש בתורתנו ומקדשי תיראו. ועוד למה איצטריך רש"י למימר דילפינן מהתם שצריכין לעשות גדר שלא יבואו לידי קלקול הרי כיון שראו שהיו באין לידי קלות ראש ועוברין בכך על מ"ע מפורש ומקדשי תיראו אין לך קלקול גדול מזה וא"כ הקלקול כבר כאן ולא רק חששא שלא יבואו לידי קלקול לעתיד. ועוד הלא אמרינן בגמרא בהדיא עכשיו שעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט עאכ"כ. הנה דהק"ו הוא רק משום שעסוקין בשמחה וה"ה בשאר מקום שעסוקין בשמחה. וכבר הבאתי דברי הגר"א בסימן תקכ"ט לעיל באות ח' דמבואר מדבריו להדיא דהך דתיקון גדול הוא ענין אחד עם הא דמבואר בש"ס קידושין דף פ"א סקבא דשתא ריגלא דשניהם הם ענין אחד משום דהוא זמן שמחה אבל לא מצד ומקדשי תיראו. אלא ודאי הא בורכא. ומקדשי תיראו אינו אלא מצוה כללית שצריכין לנהוג במקדש כבוד יתירה מבמקומות החול כדאמרינן במתני' ר"פ הרוואה ולא יכנס בהר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו וכו' ואע"ג דקלות ראש הוא ג"כ בכלל

ראה סברת הראשון ומ"מ חולק עליו וה"ג בנדון דידן הלא המשנה ברורה כבר ראה דברי הערוך השלחן כמו שנראה מדבריו שלא כתב זאת אלא לאפוקי מסברת הערוך השלחן. ובפרט שראיית המשנה ברורה משוקה וזרועותיה הוא ראיא אמיתית שהרי שם כתב א"ר בשם הרוקח להדיא דאף כשרגילין לילך מגולה אסור. והיינו משום דעד כאן לא חילקו אם הוא במקום שדרכו לכסות או לא אלא היכא דליכא איסור מדינא ותליא רק במנהג המקום אבל היכא דהוי ערוה מדינא מה מהני מה שאין דרכן לכסות וכי יתבטלו דיני התורה ח"ו בשביל הפריצים ואם יפרצו עוד יותר יהא מותר להתפלל גם במקום שמדינא הוא ביהרג ואל יעבור. וא"כ כ"ש לענין שער באשה ערוה דילפינן מקרא דזפרע את ראש האשה והוי דאורייתא וזרועותיה מגולת דקאי ביה הרוקח אינו אלא דת יהודית כמבואר כ"ז בש"ס כתובות דף ע"ב. ואין ספק שהערוך השלחן במחכ"ג שגה בזה.

טו) וכתב עוד לקמן וז"ל והנה יש מקום לומר שרק במקדש היה אסור מדאורייתא משום דין יראת דומקדשי תיראו שאם הוא בקלות ראש אינו ביראה וא"כ בביהכ"נ הוא רק מדרבנן שאסרו גם בהם קלות ראש ולא מהני גם תנאי עיין במגילה דף כ"ח ובש"ע או"ח סימן קנ"א סעיף י"א וכ"ש לקלות ראש של איסור שאין מועיל בה תנאי. אבל בשעת תפלה וכשמזכירין שם שמים ודברי תורה וקדושה מסתבר שהוא דאורייתא שהלא הקדושה שתיקנו בבית הכנסת כתב הר"ן במגילה דף כ"ו שהוא משום שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה עיי"ש ואם דברי הקדושה עצמן אין בהם דיני הקדושה לא היה שייך לתקן קדושה על ביהכ"נ בשבילם. ולכן משמע שבעת התפלה הרי הוא בדיני קדושה מדאורייתא ויהיה אסור לנהוג בו קלות ראש בתפלה דאורייתא. אבל מוכרחין קצת לומר שדין זה הוא מדאורייתא בכל מקום קבוץ שהרי ההספד שלעתיד שלמדין משם לא מצאנו בו שיהיה במקדש ואם שם לא נאסר מדאורייתא אלא לצניעות בעלמא איך שייך למילף מזה איסור דאורייתא למקדש אלא משמע שהוא איסור בכל מקום שצריכין להקבץ בו אנשים ונשים שאסורין להיות בלא הבדלת מחיצה ביניהם כדי שלא יבואו לידי קלות ראש. אך אולי אף שבהספד יהיה לצניעות בעלמא הוא עכ"פ ראיא שיש בזה ענין קלות ראש שלכן יש לאסור במקדש מדאורייתא משום מצות יראת ויהיה בבית הכנסת מדרבנן ובשעת התפלה דאורייתא אבל יותר מסתבר שהוא מדאורייתא בכ"מ קבוץ. ע"כ דבריו.

שלנו שמתקבצים להתפלל צריך שתהיה מחיצה ודוקא מחיצה כזו שלא יבואו מתוכה לידי קלות ראש. שהוא או בגזוטרטא שהנשים למעלה והאנשים למטה אף כשנראות משם או במחיצה בגבוהה עד אחר הכתפים שהוא י"ח טפחים. ע"כ דבריו.

(ט) וגם זה הבל. שהרי בהא דאמרינן התם קרא אשכחו ודרוש כתב רש"י וז"ל שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול עכ"ל הנה להדיא דהוא משום גדר שלא יבואו לידי קלקול ואין נפק"מ מירי אם מתקבצים מחמת שהוא חיוב להתקבץ או לא. ואדרבה כיון דהוא רק מחמת גדר שלא יבואו לידי קלקול הסברא נותנת דכשמתקבצים שלא לצורך תפלה כ"ש יזמחוייבין להבדיל האנשים מנשים. וכבר הבאתי לעיל דברי הגר"א בסי' תקכ"ט שמדמה והיא דתיקון גדול להתיא דסקבא דשתא ריגלא שבש"ס קידושין פ"א ומבואר שם מדבריו להדיא ולשניהם טעם אחד מפני שהוא זמן שמחה ושולט יצה"ר או ביותר אבל אין חילוק כלל אם מתקבצים מחמת חיוב או לא שהרי ברגלים הם מתקבצים בביתם אך לשמחה או לאכול ולשתות כמו שכתבו הרמב"ם והטור בסימן תקכ"ט והגר"א מדמה זאת להך דתיקון גדול. ואין לדבריו של המחבר הזה שום דמו וזכר בשום דוכתא.

קיצור העולה מכל הנ"ל שמחוייבין לעשות בבית הכנסת מחיצה שהיא למעלה מראש כל אדם ובענין שאי אפשר לראות הנשים שהרי אנהו ראינו עוד בעינינו בהכ"נ של רבותינו הרמ"א והמהרש"ל שהי' אי אפשר לראות בהם נשים. וכן נהגו וקיבלו עליהם כל בית ישראל בכל מקומות פזורים ומה לנו מה שאינו מפורש ברמ"א או במהרש"ל השיעור של המחיצה הלא קי"ל בכל דוכתא מעשה רב ודמאי זה ממש כאילו הי' מפורש הדבר בדבריהם וכמו שכתבתי לעיל באות י'. וחלילה לפרוץ גדר ולשנות בדבר שקימו וקבלו עליהם כל בני ישראל מאו ומעולם ומוסכם הוא מכל רבותינו הראשונים כנ"ל. ובזמנינו שבעוה"ר באים לבהכ"נ גם נשים פרועי ראש מביא זאת ג"כ לאיסורא שמתפללין וקורין כנגדן. ומש"כ הערוך השלחן רבזמנינו יש להקל אין שום מקום לסמוך עליו בזה כמו שבארנו לעיל. ועיין עוד לקמן בזה בסי' כ"א.

מורא המקדש כדקתני שם במתני' נמי ולא יקל ראשו מ"מ כיון דמצוה כללית הוא לא שייך לומר דכל המיקל ראשו קצת עובר בעשה דאורייתא שהרי אין למצוה זו גבול ושיעור. ועי' רמב"ם פ"ז מהל' בית הבחירה ה"ה דחשיב בין הרברים דאיכא ביה משום מורא מקדש שצריך לילך בנחת ואטו נימא דכשאינו הולך בנחת איכא איסור דאורייתא. ועי' בש"ס ברכות ס"א דאהא דתנן לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח אמר ר"י לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברוואה וכו' יעו"ש הנה דאיכא משום מורא המקדש אף חוץ לירושלים ואמרינן ביבמות דף ו' לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממני שהוהיר על המקדש והוא כעין המצוה דאת ד' אלקיך תירא דאין לדבר שיעור ואכמ"ל. ומש"כ וז"ל אבל בשעת תפלה וכשמזכירין ש"ש וד"ת וקדושה מסתבר שהוא דאורייתא שהלא הקדושה שתיקנו בביתכ"נ כתב הר"ן במגילה דף כ"ו שהוא משום שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה עי"ש ואם דברי הקדושה עצמן אין בהם דיני הקדושה לא היה שייך לתקן קדושה על ביהכ"נ בשבילם. ולכן משמע שבעת התפלה הרי הוא בדיני קדושה מדאורייתא ויהיה אסור לנהוג בו קלות ראש בתפלה מדאורייתא עכ"ל. ולא ידע בזה ממש מה הוא שח. וכאיש חולם חלום משוטט הוא בדמיונו אנה ואנה. בתחילה חידש דבמקדש איכא איסור דאורייתא אם אין מחיצה מבדיל בין אנשים לנשים מצד ומקדשי תיראו ולבסוף חידש דבעת שמזכירין ש"ש וד"ת וקדושה איכא גם בבית הכנסת איסור דאורייתא. וכאן לא פירש כלל איזה מקור יש לו לאיסור דאורייתא זה ומאיזה מקרא של תורה אנו מוציין איסור זה רק עושה פלפול כיון דכל הקדושה שבבהכ"נ אינו אלא מצד הדברים שבקדושה שאמרינן בו א"כ ע"כ שדברי הקדושה עצמן קדושים הם. ולא אמר אדם מעולם הבלים וחלומות כאילו ואין כדאי לבלות הזמן לטפל בהן לדחותן שנדחין הן מאליהן ואין להם מקום לא בתורה ולא בשכל. וד"ל.

(יח) וכתב עוד לקמן וז"ל ובלא צורך קבוץ אף במקדש מותר שהרי חנה התפללה סמוך לעלי הכהן וכהא דדחקה ונכנסה בקידושין דף נ"ב ולתוספות שם מותרות נשים ליכנס בעזרה גם בלא דוחק עיין שם אף שנמצאים שם הרבה אנשים אבל במקום שצריכין להתקבץ סהא דשמחת בית השואבה וכהא דיתקבצו לעתיד הרי הוא דין מדאורייתא שצריך מחיצה להבדיל ביניהם. ולפיכך גם בבתי כנסיות

סימן יט

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן מ' כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל הנה בדבר אשר הראני מה שכתב כתר"ה בספרו חלקנו בתורתך בס"פ שלח דברים ראויים בדבר איסור הסתכלות בנשים וגם מה שהביא מספר יערות דבש. הוא ודאי דין ברור ומפורש בכמה דוכתי בגמ' וכו' אבל לא בשביל זה הוא ענין חיוב המחיצה בבהכ"נ ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים כי בשביל איסור ההסתכלות הוא כמו בכל מקום שהוא דין על האנשים שלא יסתכלו בהן כמו ברחובות ואם יש מי שיעבור ויסתכל וכו' אין אנו אחראין להם וכדוהוכחתי בתשובתי בראיות ברורות ואין מה להוסיף. והטעם פשוט דזה לא ניכר לאחריים. ורק בשביל קלות ראש הוא חיוב המחיצה שזה ניכר לאחריים ובאין ממילא גם הם לקלות ראש ולידי הרהור ח"ו שלזה סגי בגובה י"ח טפחים. ע"כ דבריו.

א) ודבריו מבולבלין כל כך עד ששכח דברי עצמו מה שסיים בתשובתו הקודמת בסימן ל"ט שכתב שם וז"ל ובלא צורך קבוץ אף במקדש מותר שהרי חנה התפללה סמוך לעלי הכהן וכהא דדחקה ונכנסה בקידושין דף נ"ב ולתוספות שם מותרות נשים ליכנס בעזרה גם בלא דוחק עיין שם אף שנמצאים שם הרבה אנשים אבל במקום שצריכין להתקבץ כהא דשמחת בית השואבה וכהא דיתקבצו להספיד לעתיד הרי הוא דין מדאורייתא שצריך מחיצה להבדיל ביניהם. ולפיכך גם בבתי כנסיות שלנו שמתקבצים להתפלל צריך שתהיה מחיצה ודוקא מחיצה כזו שלא יבואו מתוכה לידי קלות ראש. עכ"ל הנה שכתב להדיא דלא ילפינן ענין מחיצה מהך דתיקון גדול אלא כשמתקבצים מטעם רחיובא הוא להתקבץ דומיא דשמחת בית השואבה דומיא דוספדה הארץ דמיניה ילפינן הך דתיקון גדול בשמחת בית השואבה אבל היכא דאין חיוב להתקבץ אף במקדש מותר. וכאן רק בסימן אחד לקמן כתב כל כך בפשיטות וז"ל אבל לא בשביל זה הוא ענין המחיצה בבהכ"נ ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים עכ"ל הנה דכילל בהראשית מחיצה בבית הכנסת ובכל מקום שמתאספים ולא חילק כלל אם מתאספים מטעם שחיוב הוא להתקבץ או לא וסותר א"ע בזה מיניה וביה.

ב) ובגוף הדבר שכתב דאין חיוב המחיצה בשביל ההסתכלות רק בשביל שלא יבואו לידי קלות ראש וסיים כדוהוכחתי בתשובתי בראיות ברורות ואין מה להוסיף. אני כבר הכייתיו על קדקדו לעיל בסימן י"ח אות י"ב עיי"ש ותמצא כי בדברי הרמב"ם ובלשון התירו"ט מבואר להדיא שהתיקון גדול לא היה אלא כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים והוא רוצה לסלף פירושו. אבל אני הראיתי בדור שאך הבל יפצה פיהו. וכל מי שיש לו מח בקדקדו יבין שכונתו הוא כמו שכתבתי. וא"כ אף לדידיה דכל ענין המחיצה בבהכ"נ הוא משום דיליף מהך דתיקון גדול הר"ל להצריך מחיצה למנוע ההסתכלות. ועכ"פ איך יכול להיות כל כך בטוח ולסמוך ע"ז להלכה בעת שהרמב"ם כתב בפשיטות שהוא כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים. ואפילו אם יהיה מקום לדחוק בכונת הרמב"ם כפירושו הלא כבר אמרו וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ועוד מה יענה לטעמים האחרים שכתבתי לעיל.

ג) וכתב עוד לקמן וז"ל אבל ודאי שראוי לבעלי נפש להחמיר לעשות כשאפשר גבהה יותר מראשיהן ואף כשהן למעלה שלא יתראו וכדכתבתי בתשובתי ואפריון נמטייה לידידי כתר"ה אשר כוונתו היא לש"ש שרוצה להדפיס ספר בשם כח הקדושה והטהרה להסביר איך שראוי להחמיר כי ודאי רצוננו שיוכשר דרא ויחמירו כראוי לבעלי נפש וליראי ד'. אבל כתר"ה יודע שגם מה שבררתי הדין והשעור להלכה היתה לש"ש ובה"ה שהיה מזה תועלת גדולה. ע"כ דבריו.

ד) ואני אומר אם כדבריו נמצא שנתחלק העם לשני מחנות. בעלי נפש ויראי ד' אינם יכולים לעולם להתפלל ביחד עם אנשים שאינם בעלי נפש ויראי ד' שהרי והאינם בעלי נפש ויראי ד' בחזאי לא יתראו להתפלל בבהכ"נ שיש לה מחיצה גבהה למעלה מראשיהן דלמה להן הצרה הזאת כיון דמדינא כשר גם מחיצה נמוכה שיכולים לדאות את הנשים והבעלי נפש ויראי ד' בודאי יחמירו כראוי להם להחמיר. וגמרא עדוכה הוא בש"ס כריתות דף ו' כל תענית שאין בה מפורעי ישראל אינה תענית שהדי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת אבי אמר מהכא ואגודתו על ארץ יסדה ופרשי וז"ל ואגודתו משמע שכולן ביחד או על ארץ יסדה עכ"ל. העיין בלשונו הקדוש של רש"י פ' תשא ד"ה וחלבנה וז"ל בשם שריחו רע וקודין לו גלבנ"א ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת ללמדנו שלא יקל בעינינו

רצפה אחת עם של אנשים סגני במחיצה כל רהו כגון ד' טפחים רוחב וי' אורך. לא נראה כלל. אלא עדיין הוא איסור גמור מדאורייתא שזה נחשב מעורבין. וכו' ומה שרצה כתר"ה לחדש דבשעת התפלה עדיף שאין לחוש כלל לקלות ראש ואין כאן איסור מעורבין וכו' וא"כ א"צ למחיצה כלל. ועוד יותר שלפ"ז יוכלו לישיב ממש מעורבין. הנה ח"ו לומר כן. ושרא ליה מריה לכתר"ה. דהא במקדש אין נכנסין שם אלא ביראה וא"כ לא היו נכנסין שם אלא לצורך מצוה שהוא לעשות בעצמן אינה מצוה או לראות כהנים בעבודתם שג"כ הוא מצוה. עיין ביומא דף ע'. ומ"מ היה אסור. חזינן שאין שום קולא במה שעושיין או מצוה. וכ"ש בבית הכנסת שאף בשעת התפלה אין חיוב היראה כ"כ כמו במקדש שמפורש בקרא שיש לחוש לקלות ראש. ואדרבה היה מקום קצת לומר דהאיסור שלא יהיו מעורבין הוא במקדש מצד חיוב היראה שאם הוא באופן שיכולין לבא לידי ק"ד אין זה ביראה. וא"כ יהיה בבהכ"נ רק מדרבנן שאסרו גם בהו ק"ד ולא מהני בזה גם תנאי. ובשעת התפלה ממש אפשר גם לפ"ז הוא מדאורייתא כיון שמזכירין אז שם שמים ודברי תורה וקדושה. אבל מהספר דלעתיד לבא שלמדין משם משמע דהוא איסור בכל מקום שמתקבצין שם לאיזה חיוב להתקבץ ובלא צורך חיוב קבוץ אף במקדש מותר כהא דחנה שהתפללה במקדש אצל עלי וכהא דדחקה ונכנסה בקדושין דף ג"ב. ולתוס' שם מותרות ליכנס בעזרה. ע"כ דבריו.

(א) ודבריו אינם נכונים. שהרי לפי מה שכתב המחבר הנה בעצמו בתשובתו בענין המחיצה צדקו דברי הרב הכותב הערות על תשובתו. שהרי כתב שם בעצמו וז"ל אבל מסתבר לע"ד שסגי במחיצה גבוהה עד אחד הכתפים. דהרי חזינן שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות כדכתבתי לעיל שזה הרי ידעו גם מתחלה ומ"מ התירו ולא חשו לזה. ואף אחר התיקון הגדול לא נזכר שהיתה שם רק גזוזטרא שהיא מקרשים מונחים על הזיזין הבולטים וסתם גזוזטרא אינה במחיצה וכו' ונמצא שנראו הנשים כיון שלא הקיפו את הגזוזטרא במחיצה ולא חשו לזה. ואף שלא נראו להאנשים שעמדו תחת הגזוזטרא הרי נראו להאנשים העומדים באמצע וכו' ולכן במחיצה גבוהה עד אחד הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר. עכ"ל הנה שלפי דעתו ענין המחיצה היא רק משום דילפינן מההיא דתיקון גדול שעשו שם ושהיה לדעתו רק למנוע קלות ראש ולא למנוע ההסתכלות דאף לאחר שעשו הגזוזטרא נראו הנשים וכיון דהמחיצה

לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל שהיו נמנין עמנו עכ"ל. ומטעם זה ג"כ אנו אומרים בליל יום הכפורים על דעת המקום ועל דעת הקהל אנו מתירים להתפלל עם העבריינים היינו אפילו עם אותן עבריינים שנידו אותם ופירשו להחמיר עליו שלא להתפלל עמם כל השנה דאז כבר נעשה עליהם זאת לאיסור כמ"ש בש"ע סימן נ"ה סעיף י"ב מ"מ ביום הכפורים דאדרבה אז המצוה דוקא להתאגד עמהם בתפלותינו כמ"ש בש"ס כריתות הנ"ל מש"ה צריך התרה. ועי' מש"כ הפמ"ג במשבצות סי' תרי"ט סק"א יעו"ש. עכ"פ חזינן בזה דעת חכמינו זכרונם לברכה שהבית הכנסת צריך להיות מקום המאגר ומאחד כל בני ישראל בתפלה לאביהם שבשמים ולדבריו הוי זאת דבר שאי אפשר. וד"ל. ועוד לדבריו איך אפשר שבהכ"נ שיש בה מחיצה של י"ח טפחים יחזיקו בבהכ"נ שלהם רב או רדשן או מוכיח כיון שבעצמו כתב שראוי לבעלי נפש ויראי ד' להחמיר שלא יתפללו אלא במחיצה שהיא גבוהה למעלה מראשיהן והלא רב ומורה דהאי צריך להיות בעל נפש וירא ד' ומקרא מלא הוא בתורתנו ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים וגו'. ומש"כ שהיתה מזה תועלת גדולה. הוי ואבוי לאותה תועלת גדולה. הוא היה הגורם בהתירו זאת רק להחטיא עם רב מיישראל דמאחר שהתחילו לשנות משנים יותר ויותר ואף לדבריו אינם שומעין שהרי לדידיה צריך עכ"פ להיות מחיצה הסותמת לגמרי עד אחד הכתפים כמש"כ בספרו סימן מ"ב דאז דוקא גם אם ילכו בודועות מגולות לא יתראו ואך בענין גילוי שעדות סמך א"ע על הערוך השלחן הם אינם שומעין לו אלא למחצה היינו שעושים מחיצה עד אחד הכתפים אבל חצי העליון של המחיצה הוא פרץ מרובה על העומד. עכ"פ היא באופן כזה שיכולים לראות את הנשים אף בתוך חלק העליון של המחיצה וזה אף לדידיה אסור. ואף זאת לא עשו אלא המהדרין והמדקדקין והרבה אינם עושים אלא מחיצה של י" טפחים ואיש כל הישר בעיניו יעשה. וזאת היא התועלת גדולה שהמחבר מתפאר עצמו בזה.

סימן כ

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן מ"א כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל מה שמסיק כתר"ה בתשובתו שבזמן שהעזרת נשים היא על

אלא מההיא דעשו שם תיקון גדול ושם גופי? לא ידעינן אלא משום דילפינן בק"ו כדאמרינן התם עכשיו שעסקין בשמחה ויצה"ר שזולט עאכו"כ וא"כ לפ"ז מסתברא הרבה טפי להתחייב לעשות נחיצה בחתונות שהיא זמן שמחה מבשעת התפלה בבית הכנסת דלאו זמן שמחה היא. ומה שכתב לעיל מיניה וז"ל אבל מהספד דלעתיד לבא שלמדין משם משמע דהוא איסור בכל מקום שמתקבצין ושם לאיזה חיוב להתקבץ ובלא צורך חיוב קבוץ אף במקדש מותר כהא דחנה שהתפללה במקדש אצל עלי וכהא דדחקה ונכנסה בקדושי דף נ"ב עכ"ל אין לדברים הללו שום מובן. כיון דמבואר בגמרא שראו צורך כתיקון גדול שעשו מחמת שבאו לידי קלות ראש א"כ מה לי אם מתקבצין אנשים ונשים מחמת שחיוב הוא להתקבץ או לא הלא הקלות ראש הוא הגורם להתחייב במחיצה. ואדרבא מסתברא טפי לחייב לעשות מחיצה בזמן שעסקין בשמחה אפילו אין מתקבצין מחמת שחיוב הוא להתקבץ משום דשכיחא יותר או קלות ראש וכדאמרי' עכשיו שעסקין בשמחה עאכו"כ. גם גוף הסברא שלו שחידש דחוקא או איכא איסור מדאורייתא כשמתקבצין מחמת שחיובא הוא להתקבץ היא סברא שבדה אותה מלבו ואין לה שום טעם וריח. והבאתי לעיל דברי הגר"א בסימן תקכ"ט שמבואר מדבריו שם להדיא להיפוך וגם פשוטו והגמרא בסוכה ודברי כל הפוסקים מורים להיפוך. גם מה שהפריז עוד על המדה וכתב דאיכא איסור מדאורייתא מביא לידי גיהון כמו שכבר כתבתי לעיל בסימן י"ח עיי"ש.

סימן כא

בענין אם יש לפמוך על סברת הערוך השלחן שבומנינו מותר לברך ולקרוא כנגד נשים ההולכות פרוצות ראש

שם בסימן מ"ב באמצע התשובה כתב וז"ל ובומנינו שבעוה"ר רוב הנשים הולכות פרוצות ראש אף שהוא באיסור כתב בערוך השלחן סימן ע"ה שאף להאוסרין נמי יש להקל מאחר דעכ"פ הא אין ריבן לכסות. וערה לאיסור ק"ש ודברי תורה תלוי בדרך לכסותו ממש ולא שהאיסור מחשיב למקום מכוסה. ולע"ד נראה ראייה גדולה מהא דהוצרך רב ששת בברכות דף כ"ד להוכיח דשער באשה ערוה מקרא

היא רק למנוע קלות ראש מסתבר ליה דבמחיצה שהיא גבוהה עד אחר הכתפים לא יבואו לידי קלות ראש ושרי. ואם גלך בדרך זה שפיר צדקו דברי כותב ההערות על תשובתו הנ"ל דבשעת התפלה אפשר דלא בעי מחיצה כלל. שהרי כיון דמההיא דתיקון גדול אתה באת למילף הרי אמרינן שם בהדיא בגמרא שלא באו לידי קלות ראש אלא מחמת השמחה כדאמרינן עכשיו שעסקין בשמחה ויצה"ר שולט על אחת כמה וכמה הרי להדיא שלא למדו בק"ו להתיר עשיית הגזוזטרא אלא מחמת שהיו עסקין בשמחה. וכבר הבאתי לעיל דברי הגר"א בסימן תקכ"ט דמבואר בדבריו להדיא דכל ענין הגזוזטרא לא היה אלא מחמת שהשמחה גרם להם קלות ראש ופשוטו הסוגיא ג"כ מורה כדבריו וא"כ לפי"ז מנין לנו דבשעת התפלה דלאו זמן שמחה היא כלל דבעי מחיצה. ומה שכתב וז"ל הנה ח"ו לומר כן ושרא ליה מריה לכתר"ה. דהא במקדש אין נכנסין שם אלא ביראה וא"כ לא היו נכנסין שם אלא לצורך מצוה שהוא לעשות בעצמן איזה מצוה או לראות כהנים בעבודתם שג"כ הוא מצוה עיין ביומא דף ע' ומ"מ היה אסור עכ"ל. וכל זה הם דברי הבאי בעלמא. שהרי איתא בהדיא בגמרא ועדיין היו באין לידי קלות ראש ואדרבה מבואר התם בהדיא דאילוולי שהיו באין לידי קלות ראש מחמת השמחה לא הי' צורך להגזוזטרא.

ב) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ובמקום קבוץ לדברי הרשות ואף בחתונות מסופקני אם יש זאיסור זה באופן שליכא חשש יחוד ויותר נוטה שליכא לאיסור זה דהא אשכחן באכילת פסח שהיו אוכלין האנשים הנזשים בבית אחד. והיו שם כמה משפחות שאין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה כדאיתא בפסחים דף ס"ד. וכו' וגם הא דהכלה הופכת פניה שפרש"י ע"מ שארחב"א א"ר יוחנן מפני שהיא בושה לאכול לעיני האנשים ע"י שמסתכלין בה שאין שייך בפני אביה ואחיה אלא בפני אנשים אחרים א"כ מפורש שלא היה מחיצה ביניהם. אבל בביהכ"נ ו.שעת התפלה הוא איסור ברור ומדאורייתא וצריך שתהיה מחיצה של י"ח טפחים ביניהם או שיהיו הנשים למעלה והאנשים למטה כדבארתי. ע"כ דבריו.

ג) וסותר א"ע כאן עם מש"כ בתשובה אחת הקודמת בסימן מ' וז"ל אבל לא בשביל זה הוא ענין חיוב המחיצה בבית הכנסת ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים עכ"ל. ועוד לדעתו ולשיטתיה דכל ענין המחיצה לא ילפינן

דשערך כעדר העזים שהוא קרא ודברי קבלה ורק מסברא בעלמא מדשבח לה קרא בגוה כדפרש"י. ואמאי לא הביא הקרא דופרע ראש האשה שילפינן מזה דאסור לילך בגילוי הראש ומצד זה הוא מקום מכוסה שעושה להשער דין ערוה. אלא ודאי שהאיסור לילך מגולה לא היה עושה את השער בדין ערוה. ולכן הוצרך להביא קרא דמשבח לה בגוה שמה ש"מ תאזה היא כדפרש"י. וא"כ מאחר שאף דמשבח קרא בגוה לא גאסר לקרות ק"ש כנגד שער פנויות שדרכן לילך פרועות כמפורש בש"ע. אלמא דטעם זה אינו אסור כשדרכן לילך פרועות. לכן כיון שעתה הורגלו לילך אף הנשואות פרועות אף שהוא באיסור אינו ערוה לגבי ק"ש ודברי תורה. ע"כ דבריו.

א) ולאן ראי' היא. דודאי אי לאו האי קרא דשערך כעדר העזים שגילתה קרא דשער באשה בעצם ערוה היא. משום הא לחודיה שהתורה מצריך לנשים נשואות לכסות שערות ראשיהן לא הוה ידעינן שהוא מטעם ערוה דאולי הוי זה גוה"כ. ואין לומר לו יהא דגוה"כ הוא מ"מ הרי דרכן לכסות והרי קיי"ל טפח מגולה במקומות שדרכן לכסות הוי ערוה. ז"א דה"מ במקומות שדרכן לכסות מחמת צניעות אבל לא מה שדרכן לכסות מחמת גוה"כ וגוה"כ לא נאמרה אלא לענין דאסורה לילך כן אבל לא לעשותה כערוה לק"ש ודברי תורה ולכן איצטריך קרא דשערך כעדר העזים לאשמעינן דשער באשה בעצם ערוה היא. ובא זה וגילה על זה דהך ופרע את ראש האשה דמינה ילפינן דנשים נשואות אסורות לילך פרועות ראש הוא ג"כ מטעם ערוה וכיון דלא אסרה תורה אלא נשואות ולא פנויות א"כ פנויות אין דרכן לכסות וע"כ לא הוי ממילא ערוה לענין ק"ש וד"ת כמו שאר מקומות שאין דרכן לכסות שאין נחשבינן ערוה לק"ש משום שרגילין בכך. אמנם ה"מ פנויות כיון שמוותרות מה"ת וא"כ אין דרכן לכסות בהיתר וברשות התורה משא"כ נשואות כיון שמחוייבות לכסות מה"ת ודאי לא מהני מה שהן עוברות על דת תורה והולכות פרועות ראש להחשיבן בשביל כך אין דרכן לכסות דלא אמרינן כן אלא לענין מקומות דלא הוי ערוה ממש ותליא רק במנהג המקום ואמרו חכמים דבמקומות שנוהגות שלא לכסות ורגילין בכך לא הוי ממילא ערוה לענין ק"ש ודברי תורה אבל לא במקומות דהוי ערוה מחייבות לכסותן מה"ת. וראי' לזה דאלת"ה א"כ אין לדבר סוף ולכשיתקלקלו ויפרצו יותר נמי נימא הכי דהשתא כיון שרגילין בכך לא הוי ערוה ויתבטל ח"ו כל דיני ערוה בשביל הפריצים אלא ע"כ דלא

אמרו חכמים דבמקומות שאין דרכן לכסות לא הוי ערוה לק"ש וד"ת אלא משאין דרכן לכסות ברשות התורה ולא כשעוברות בכך על דת משה. ואח"כ מצאתי בתפארת שמואל על הרא"ש ברכות דף כ"ד ד"ה ודבר שרגיל להיות מכוסה באשה שכתב וז"ל פי' לאפוקי מה שדרך נשים להיות מגולה כגון הפנים והצואר וידים אבל נראה בעיני במיקל שרגילות הנשים לגלות זרועותיהן וכו' זהו מנהג רע וקורא אני בהם חקים לא טובים וטפח באשה ערוה עכ"ל הנה שמתחיל במנהג רע דמשמע שאינו אסור מדינא וסיים דאית ביה איסורא דטפח באשה ערוה. וע"כ דכוונתו כדברינו הנ"ל דמאחר דמדינא אסור לילך כן שייך ביה הך דינא דטפח מגולה באשה ערוה לק"ש ול"ש לומר דמכיון שנוהגות כן ורגילין בכך לא הוי ממילא ערוה לק"ש דה"מ כשהמנהג הוא ברשות התורה משא"כ מנהג זה שהוא מנהג רע הוא נגד התורה הוי שפיר ערוה לק"ש ול"ש למימר ביה דהוי דרכן בכך. ועיין במ"ב סימן ע"ה סעיף ב' שהביא ג"כ ראייה ברורה לדחות דעת הערוך השלחן הנ"ל יעו"ש.

וא"כ אין מקום לסמוך על סברת הערוך השלחן בזה אפילו בשעת הדחק.

סימן כב

בענין סומא שהכלב מנהיגו אם מותר לו ליכנס לבית הכנסת עם הכלב

שם בסימן מ"ה כתב וז"ל הנה ברבר הסומא אשר למדו לכלב להוליכו ומוכרח הכלב להיות תמיד אצלו אם יכול ליכנס לביהכ"נ להתפלל בצבור ולשמוע קדיש וקדושה וקה"ת וקריאת המגילה וכדומה אף שהכלב מוכרח ליכנס עמו או שיש בוה בזיון להכניס בע"ח לבית הכנסת שהוא מקדש מעט. והנה איתא בירושלמי פ' בני העיר ה"ג ר' אימי מפקיד לספריא אם אתא ברנש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי. והוא משום דסובר כ"י בן לוי דאמר שם לעיל מזה בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ותלמידיהם. וכדאיתא גם בגמרא דידן בדרף כ"ח אמר רבא חכמים ותלמידיהן מותרין דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן. ולכן אמר ר' אימי לספריא שאף אם הוא רק קצת בן תורה נמי נחשב כבן תורה לגבי זה ומותר כשהוא אורח להיות שם עם חמורו וכל כליו והובא בר"ן במגילה שם. וא"כ חזינן דהכנסת

א) וראיתו אינו ראה כלל. שהרי אם נדייק מירושלמי כדבריו דהכנסת חמור לביהכ"נ אינו בזיון טפי מאכילה ושתייה משום דאי היה בזיון טפי לא היה נותר לת"ח א"כ על כרחך צריך לומר דלרחוק רגליו נמי לא הוי בזיון טפי מאכילה ושתייה. והא אמרינן שם בירושלמי לקמן ר' ברכיה אזל לכנישתא דבית שאון חמי חד בר נש משויג ידיו ורגליו מן גורנה אמר ליה אסור לך למחר חמת' ההוא גוברא משויג ידיו ורגליו מן גורנה אמר ליה רבי לך שרי ולי אסור א"ל אין אין א"ל למה א"ל כן אמר ריב"ל בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם עכ"ל הנה שהותר לת"ח אף לרחוק רגליו. ואף למ"ש ושם הפני משה דמקום גורנה לא היה אלא בחצר ביהכ"נ מ"מ הלא גם שם קדוש בקדושת ביהכ"נ לענין איסור תשמיש הדיוט לכל אדם ומה"ט א"ל לך אסור וכמ"ש הפני משה שם וז"ל גורנה מקום האסיפה שאוספין בו מים כעין אסיפת הגורן וז"ל אסור לך שתשמיש הדיוט הוא עכ"ל. וא"כ לדידיה שוב תהה לן למידק כיון דאית ביה משום מורא מקדש ומ"מ הותר לת"ח ע"כ דלא הוי גנאי יותר מאכילה ושתייה והא ודאי לא ניתן להאמר ומילתא דפשיטא היא דלרחוק רגליו הוי גנאי טפי מאכילה ושתייה. אלא עכצ"ל דס"ל לירושלמי דאפילו גנאי יותר מאכילה ושתייה נמי הותר לת"ח משום דהוי כביתו לכל דבר כמ"ש רש"י מגילה כ"ח ד"ה מאי בי רבנן וז"ל למה קורין בתי מדרשות בי רבנן לפי שביתם היא לכל דבר יעו"ש. וכדאמר התם בירושלמי בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם היינו שעשוין הם מתחלה לצורכן כמ"ש שם הקרבן העדה. וא"כ סרה ראייתו הנ"ל דהכנסת חמור לא הוי גנאי טפי מאכילה ושתייה דלעולם י"ל שפיר דהוי גנאי טפי ומ"מ שרי לת"ח משום דעשאוהו לביהכ"נ אצלו כביתו לכל דבר וכמו דשרי לרחוק ג"כ רגליו כנ"ל.

ב) ולאחר שדחיתי ראייתו מירושלמי להתיר אמנא דמשם גופיה יש ראייה ברורה להיפוך. שהרי אמרינן שם ר' אימי מפקיד לספריא אם אתא בר נש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי ופי' הקרבן העדה וז"ל מצוה למלמדי תינוקות אם יבא בבית מדרשיכם איש שיש בו קצת לחלוחית תורה תהא מקבלין ליה ולחמריה ולכליו בטה"מ ולא תימרו דאסור לנהוג מנהג בזיון בטה"מ כיון שיש בו קצת תורה הרי הוא כת"ח עכ"ל ומשמע דעיקר רבותא הוא משום חמריה וכליו דמשום איהו גופיה אין רבותא שמותר לקבלו דאמאי לא

חמור לבית הכנסת אינו קלות ראש ובזיון יותר מאכילה ושתייה ושינה דאם היה יותר מזה לא היה נותר לת"ח דאטו ת"ח אינו מזהה על מורא דמקדש כדאיתא במג"א סימן קנ"א סק"ב. ודייק גם מלשון הטור וש"ע דאינך מילי אסור. וגם המג"א הביא שם ירושלמי זה ברמו שכתב וכן הוא בירושלמי שת"ח מותר להתאכסן בביהכ"נ עיי"ש והוא ירושלמי זה שמפורש שגם רשאי להכניס שם החמור. וגם הגר"א בסק"ה הביא לשון הירושלמי. וא"כ פוסקין כן. וכיון שהוא רק כאכילה ושתייה הרי לזה מהני תנאי בבתי כנסיות שבחז"ל לאכול שם בשעת הדחק אף לכל אדם כדאיתא בר"ן שם בשם הרמב"ן שמהני התנאי אפילו בישובן לענין שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשיבם שם והביאו הב"י בסימן קנ"א. ואף שבש"ע סעיף י"א משמע שפסק דלא מהני תנאי כלל בישובן לענין אכילה ושתייה. עיין במג"א ס"ק י"ד. אבל בסק"ב הביא גם שיטת הג"א בשם או"ז שעל תנאי שרי אפילו בישובן לאכול ולשתות לכל אדם ואף שלא מדחוק. והגר"א בסק"ה הביא הר"ן בשם הרמב"ן שעל תנאי מותר לכל אדם מדחוק ומשמע שפוסק כן ולכן שפיר פסק המ"ב בבאור הלכה ד"ה אבל שיש לסמוך על הרמב"ן שכן סברי גם הר"ן והרשב"א להתיר אפילו בישובן לכה"פ בשעת הדחק. וכמדומני שבהרבה מקומות נוהגין להקל אף שלא בשעה"ד. ולצורך מצוה קצת כגון לאכול סעודה שלישית בשבת אף שאין צורך גדול שהרי יכול כל אחד לאכול בביתו נוהגין כמעט בכל המקומות להתיר. ואף לעשות משה בקריאת דעתן או בר מצוה נוהגין להקל. אף שאין ברור שיש בזה ענין מצוה. והחסידיים נוהגין בכל בתי כנסיות שלהן להתיר אף בדבר הרשות ממש כהא דאכילה ושתייה ביום היא"צ. וכי"מ בשעת הדחק ודאי יש לפסוק להתיר שבוהא הא מתירין גם הרמב"ן והרשב"א והר"ן וכדפסק המ"ב בבאור הלכה. ולכן כיון שבהכנסת חמור חזינו שלא גרע מאכילה ושתייה ושינה יש להתיר בביהכ"נ שלנו שעל תנאי הן עשויות אם הוא בשעת הדחק לפסק המ"ב בבאור הלכה. ובודאי שכלב לא גרע מחמור ואין לנו שעת הדחק גדול מזה שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקה"ת וקריאת המגילה בצבור וגם יש ימים שהעג"ג גדולה מאד כגון בימים נוראים ומה"ג שרבים מתאספים עיין ברמ"א ס"ס פ"ח. שלכן ראייה גדולה שיש להתיר להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד. ליכנס לביהכ"נ להתפלל ולשמע קה"ת וכדומה. אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור. ע"כ דבריו.

איניש מלוכלך באורייתא תהון מקבלין ליה ולחמריה ולמאניה פי' מלוכלך משוח כלומר שיש לו קצת תורה וכו' ואע"פ שלפל הדברים הללו מועיל תנאי לבתי כנסיות שבבבל אין תנאי שלהם כלום לענין קלות ראש וחשבונות עכ"ל ומשמע שרוצה ליישב שלא תקשה אי נימא דאף לת"ח לא שרי אלא מדוחק ומדוחק הרי אף לאיניש דעלמא נמי שרי כי הא דעניים דאכלו ושתו בכי כנישתא. ולישנא דרבא חכמים ותלמידיהם מותרין משמע שהתירו לת"ח מה שלא התירו לשאר אנשים. ולהכי דקדק הר"ן ז"ל בלשונו שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשכיבם שם מותר וה"ה לפל צרכי עניים לפי שעה. וכונתו בזה דלענין הא מלתא איכא נפקותא בין ת"ח לשאר אנשים. דלת"ח מותר לאכול בהן אף בקביעות אם הוא שעת הדחק משא"כ לשאר אנשים לא התירו אף מדוחק אלא לפי שעה וכדכתב שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים ר"ל לא שעשאוהו לביהכ"נ מקום קבוע להאכיל בו עניים תמיד שזה אסור אף מדוחק דק הכונה שאם פתאום באו הרבה עניים ואין להם מקום אחר והוצרכו להאכיל להם בביהכ"נ דאז שרי כיון דהוי רק לפי שעה כדמסיק דה"ה לכל צרכי עניים שדי לפי שעה. וא"כ לפי"ז לכאורה קשה בעובדא דירושלמי דמייתי הרי ע"כ התם מיירי מדוחק דאל"כ אמאי שרי. וגם אינו צורך אלא לפי שעה דאטו איתרחיש זה כל יומא שיבא ת"ח עם חמור לביהכ"נ וה"נ משמע לישנא אי אתא בר גש לגביכון וכו' ר"ל אם יארע פעם אחת שיבא ת"ח עם חמור לתוך בית מדרשיכם תקבלו אותו ואת חמורו. וא"כ למה הוצרך שיהיה ת"ח הרי כבר כתב הר"ן לעיל מיניה דמדוחק ולפי שעה אף לשאר אנשים שרי אלא ע"כ דעד כאן לא התיר הרמב"ן אלא אכילה ושתיה דוקא דלא הוי גנאי כ"כ אבל הכנסת חמור דהוי גנאי טובא אף לפי שעה אסור לשאר אנשים ולא התירו אלא לת"ח ולפי שעה דוקא.

המורם מכל הנ"ל דגנאי טובא הוא לבהכ"נ שהסומא ילך לתוכו עם הכלב וע"כ מוטל על שאר מתפללים שיוליכו אותו לתפלה ולא לגרום שיתעביד איסורא על ידו. ובפרט דהכא אם יבא עם הכלב לאו איסורא דידיה הוא בלבד כי אם איסורא דכל המתפללים שמניחים בזיון לבהכ"נ מוטל עליהם ג"כ חובה מצד ערבות לעזרו שיוכל לבא להתפלל בצבור.

יניחו אותו לבא לביה"מ מנין לנו שאין ביאתו ללמוד או להתפלל וע"כ דעיקר רבותא שמותר לבא עם החמור אע"ג דאיכא בזיון ביה"מ. ולפי"ז עכצ"ל דמיירי שאינו בא אלא מדוחק כגון שהוא אורח ומתיירא להניח החמור בחוץ שלא יגנבו אותו דאלת"ה אכתי קשה אמאי שרי וכי ת"ח לא מפקד אמורא מקדש. ועוד אפילו לא תהא הכנסת חמורו גנאי טפי מאגילה ושתיה הרי פסק הרמב"ם פי"א מהל' תפלה דת"ח לא שרי לאכול בביהכ"נ אלא מדוחק והכי נמי איפסק הלכתא בש"ע סימן קנ"א סעיף א'. וכיון דמיירי בשעת הדחק ומ"מ לא שרינו אלא לת"ח הרי לנו משם ראייה ברורה דלסתם אדם שאינו ת"ח אסור להוליך עמו חמור או כלב לביהכ"נ אפילו בשעת הדחק.

ג) ועוד ראייה מהא דמבואר בסימן קנ"א סעיף י"א דאף אם יהתנו בשעת בנין ביהכ"נ להשתמש בו בחרבנו לא מהני תנאה לחשבונות של רבים דהוי תשמיש מגונה טפי יעו"ש ואם חשבונות של רבים דלא הוי דבר מגונה לעשותו בביתו מ"מ חשיב תשמיש מגונה בביהכ"נ מחמת מורא מקדש כ"ש הכנסת חמור או כלב דהרבה מקפידין ע"ז גם בביתם דחשיב תשמיש מגונה ולא מהני בי' תנאי. וא"כ יש ללמוד מזה דה"ה נמי להסוברים דמהני תנאי אף להשתמש בישובו ה"מ לאכילה ושתיה דלא הוי גנאי כ"כ כדכנסת חמור או כלב. ח"פ.

ד) ועוד הלא מבואר במ"א שם סקי"ב דבבתי כנסיות שלנו בעינן דוקא שהתנו בפירוש ומסתמא לא אמרינן על תנאי הן עשויות וא"כ בנדון דידן הלא לא התנו בפירוש בשעת בנין שהסומא יוכל להוליך עמו את הכלב לביהכ"נ. וע"ש מה שמסיק מ"א בסוף דבריו בשם ריא"ז דדוקא לאורחים שרי ולבני העיר אסור אף לאכול ולשתות בתוכו וא"כ כ"ש הכנסת חמור דהוי גנאי טפי כנ"ל.

ה) ועוד ראי' ממש"כ הר"ן פ' בני העיר דף כ"ה ד"ה בתי כנסיות שבבבל וז"ל לפיכך פי' הרמב"ן ז"ל שעל תנאי הן עשויות והיינו לענין שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשכיבם שם מותר וה"ה לכל צרכי עניים לפי שעה וכדאמרינן בפרק ערבי פסחים (דף ק"א) לאפוקי עניים דאכלו ושתו בכי כנישתא וכן חכמים מותרין ליהנות בהן והוא שהוצרכו להם כגון שהיה מקום דחוק לתלמידים אבל שלא בשעת הדחק אסור כדמוכח עובדא דרבינא וכו' וגרסינן בירושלמי רבי אמי מפקד לספריא אילו אתו לגביכון

סימן כג

בענין ביהכ"נ אשר בית הסמוך לו במזרח נמכר לבית תיפלה לע"ז ורק כותל מזרחי החוצץ הוא המפסיק ביניהם אם שרי להתפלל שם

שם בסימן מ"ז כתב וז"ל בדבר ביהכ"נ רעים אהובים אשר הוא מקום מקדש מעט הנשאר לנו בזה"ז כראוי וכהגון זה הרבה שנים ערך ל"ה שנה במתפללים יראי ד' והרבה לומדי תורה וגם גדולי תורה ולומדים שם שעורים קבועים וגם הרבה יחידים שקבעו שם למודם וראוי שיקבע לעתיד בבוא הגואל במהרה בא"י. ועתה נמכר הבית הסמוך לו במזרח לבית תיפלה לע"ז ורק כותל החוצץ הוא המפסיק ביניהם ורוצים מע"כ לידע דעתי הקלושה אם יש איזה חשש מלהתפלל וללמוד שם. והנה לע"ד איני רואה בזה שום חשש לדינא. דהנה בהיה ביתו סמוך לעכו"ם בע"ז דף מ"ז רק בפל צריך לכנוס לתוך שלו ארבע אמות לגירסת רש"י והרא"ש ופסק כן הש"ך סימן קמ"ג סק"ב. אבל בעודו קיים היה מותר לדור בביתו. וכו' וא"כ גם ביהכ"נ מה"ת נימא שיהיה אסור. הא אדרבה מצד איה"נ קיל ביהכ"נ מבית הדיוט שיש בזה גם מצוה שלהרבה שיטות לא ליהנות ניתנו אף כשיש גם הנאת הגוף. ואף שלא נסמוך עליהו בדבר האסור בהנאה מ"מ בדבר המותר בהנאה גם להדיוט ודאי עדיף בזה שיש מצוה וכו' ולכן אין מקום לאסור מצד הנאה אף אם נימא שיש איה הנאה גם מחצי שלצד הע"ז שאסורה בהנאה כגון שהוא כותל דק שהחצי ממנו לא היה עומד. דהא אף אם היה כולו של הע"ז לא היה נאסר אף להדיוט וכ"ש ביהכ"נ. ורק אם היה כולו דע"ז רק שלא היה נאסר להדיוט משום שאין יכול לאסור את של הישראל אף זכות בעלמא שיש להישראל בשלו דהאסור היה אסור לביהכ"נ משני טעמים: א) משום דע"ז היא כצואה והיה אסור בתפלה ובתורה. ב) דמאוס למצוה אף שמותר בהנאה כמו ע"ז שבטלה והשתחוה לאילן באופן שמותר להדיוט והמשתחוה לבהמה שבעי בדה"מ"ז למצוה מהו שמא מאוס ואיפסק כן בסימן קל"ט סעיף י"ג ביר"ד ובסימן קנ"ד סעיף י"א באור"ח ובסימן י"א סעיף ח' ע"ש. וא"כ אפשר שאף באופן זה שמותר להדיוט מאוס למצוה. ולכן אף אם יכסו בבגד באופן שלא יאסר מטעם צואה יאסר מצד טעם ב' שמאוס למצוה. אבל בשלו ושל ע"ז שהמצוה שלצד ביהכ"נ אינו שייך להע"ז ליכא גם טעם ב' דמאוס למצוה אף אם גורם חזק לכותל ביהכ"נ שהוא רק המחצה שלצד ביהכ"נ

כיון שהמצוה עצמה לא נעשה בו רק שגורם בעלמא להמצוה שזה אין להחשיב מאוס להמצוה. ולבד שמסתבר כן הנה יש ראייה מזה שלא נאסר הצמר של משתחוה לבהמה לעשות גם הבגד של ד' הכנפות אף שבלא הבגד ליכא מצות ציצית משום דאינו אלא גורם למצוה. ומה שאסור לתקן טליתות במעילי הכומרים כדאיאתא בסימן קל"ט שם הוא דוקא טליתות המיוחדות לתפלה שנחשב הטלית עצמו בדבר מצוה כנרות של ביהכ"נ שג"כ לא הו חובה ומ"מ נחשבו דבר מצוה לענין שמאוס אבל בגד של ד' כנפות בעלמא לא מצינו לאסור וא"כ כ"ש בכאן שאין לאסור. דמאוס שייך רק במעשה המצוה עצמה. ע"כ דבריו.

א) ודברים בטלים הן דלא שייך מאיס למצוה אלא בע"ז שבטלה דהשתא לאחר שבטלה היתר גמור הוא רק דמ"מ מאיס הוא למצוה מחמת שהיתה ע"ז מעיקרא משא"כ בנדון דידן הרי בביהכ"נ עצמו מעולם לא היה בה ע"ז רק השאלה מצד חצי הכותל השני שהוא לצד הע"ז וממנ"פ אי גורמת אותו חצי הכותל איזה הנאה לביהכ"נ א"כ איסור גמור הוא אף להדיוט כמבואר ביר"ד סימן קמ"ה סעיף ג' דבית שהכניס בו אלילים הבית עצמו אסור בהנאה כל זמן שהאלילים בתוכו דדינו כמשמשי עכו"ם והם אינו גורם שום הנאה לביהכ"נ גם מאיס למצוה ליכא כיון דבביהכ"נ עצמו לא היה ע"ז מעולם כנ"ל. ומה שכתב להביא ראי' מהא שלא נאסר הצמר של משתחוה לבהמה אלא לציצית ולא לעשות ממנו טלית וסבר בראי' זו לתקן ועוד קלקל דאדרבה אם באנו לדמות אותו חצי הכותל שהוא לצד ע"ז להטלית כ"ש דהוה לן למיסר שהרי התם לא שרינן אלא לאחר שנשתנה ע"י טווייה ולאחר שבטלו והכא בנדון דידן הלא בשעה שמתפללין ולומדין בביהכ"נ איכא הגורם של חצי השני שבכותל שהוא לצד הע"ז שיש לו דין משמשי ע"ז שלא בטלו. אך בלא"ה דברים בטלים הם כמו שכתבתי לעיל דבנדון דידן לא שייך כלל ענין מאיס למצוה דממנ"פ אי מיירי דחצי האחד יכול לעמוד בלא חציו השני שלצד הע"ז מה מאיס למצוה איכא כאן הלא בביהכ"נ עצמו לא ה' ע"ז מעולם ואי מיירי דחצי האחד של הכותל אין יכול לעמוד בלא חציו השני נמצא שנהנה ממשמשי ע"ז ואיסור גמור הוא אף להדיוט.

ב) ולג"ה ג"כ במה שכתב וז"ל ומה שאסור לתקן טליתות במעילי הכומרים כדאי' בסימן קל"ט שם הוא דוקא טליתות המיוחדות לתפלה שנחשב

ליהנות. ואם הוא רק קול שיר של אדם אם אינו של נשים לא מצינו שיהיה איסור הנאה. ולכן אף שודאי אין להתכוין לשמוע מ"מ הא לרוב בנ"א הוא מאוס מלשמוע לזמרה שלהם ואיסור ליכא בזה אין לחוש שמא יתכוין אחד לשמוע. ואם הוא קול של נשים ודאי יש לדאוג שלא ישמע בביהכ"נ. ואם נשמע רק כעין הברה בעלמא אינו כלום. וכיון שרק בעת פתיחת החלונות אומרים שנשמע יראו לסתום החלונות בעת שיש לחוש שיהיה קול מכלי שיר או קול זמר אשה. ע"כ דבריו.

ה) ואומר אני זהה ודאי מילתא דפשיטא הוא דאף במתכוין ליהנות מקול זמר של אדם לע"ז איכא איסור הנאה. ודבר זה א"צ לפנינו. שהרי כל הנאה הבאה לו מחמת ע"ז אסורה ומ"ש הנאה זו משאר הנאות שע"ז גורמת לו שאסורין. ועי' בחי' הריטב"א ע"ז י"ג אהא דאמרינן שם דבי נתן אומר יום שע"ג מנחת בו את המכס מכריזין ואומרים כל מי שנוטל עטרה ויניח בראשו וכו' יניח לו את המכס וכו' יהודי שנמצא שם מה יעשה יניח נמצא נהנה לא יניח נמצא מהנה ופירשו בתוספות יניח נמצא נהנה בשביל ע"ג כי מפני כך מניחין לו את המכס וכו' ע"ז הריטב"א וז"ל והא דאמרינן בגדרים שרי ליה לצורבא דרבנן למימר עבדא דנורא אנא שביקו לי מיכסא וכו' ומורי רבי גר"ו בשם התכס הגדול אחיו ר' פנחס הלוי פי' העבדא דנורא לאו שהיא עבד לע"ג ששמה נורא אלא אנשים ידועין הן פטורין מן המכס מפני שקרובין לע"ג כגון בזמן הזה ועבדיהן ואנשיהן ג"כ מאיזה אומה שיהיו פטורין ג"כ מן המכס וקאמר דצורבא מרבנן שרי ליה למימר דאעפ"י שהוא יהודי אין לו לתת מכס מפני שהוא עבד של אותן אנשים דהשתא לא מיפטר בע"ז ואילו איניש בעלמא לא שרי ליה דילמא אתי למיסרך אבל לצורבא מרבנן שרי עכ"ל. הנה דאף בכה"ג דלא חשיב הנאה ושרינן ליה לצורבא מרבנן אסרינן ליה לשאר אינשי דעלמא משום דילמא אתי למיסרך וע"כ משום שנראה כנהנה מע"ז כיון דשאר אנשים משלמים מכס והוא לא משלם ומשום הא לחודיה חיישינן דילמא אתי למיסרך. וא"כ כ"ש בנדון דידן אפילו אי לא הוה נחשבה הנאה ממש כיון שמתכוין ליהנות מקול זמרה שלהם ורגיל בבית הסמוך להם תמיד שייך להריטב"א הנ"ל הטעם דילמא אתי למיסרך. אך באמת בג"ד כיון שנהנה מקול הוא וזאת הנאה גמורה כדאמרינן בש"ס פסחים כ"ו קול ומראה וריח מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא. ואע"ג שבג"ד אין הקול אלא מאנשים שמזמרינן לע"ז מ"מ

הטלית עצמו כדבר מצוה כנרות של ביהכ"נ שג"כ לא הוה חובה ומ"מ נחשבו דבר מצוה לענין שמאיים אבל בגד של ד' כנפות בעלמא לא מצינו לאסור עכ"ל. חדא אי כדבריו א"כ אמאי סתמו הפוסקים ונקטו טליתות ולא פירשו דבריהם דהיינו טליתות המיוחדין לתפלה. ועוד כיון דטליתות שלנו אין לובשין אותם אלא כדי לקיים מצות ציצית ודאי לא גרעי ממנורות שלנו שקורין לייכט"ר שכתב הט"ז אר"ח סימן קנ"ד סק"ח שאם נשתמש בהן לע"ז אין להשתמש בהן בביהכ"נ כיון דמאיים למצוה וכ' פמ"ג בכוננתו דמיירי לאחר שביטלן שמותדין עכשיו להדיוט ומ"מ כיון שמדליקין אותן בביהכ"נ מאיים הוא למצוה וכ' שם פמ"ג עוד רמ"ש הט"ז דאפילו בביתו אסור כוננתו לנר מצוה דוקא ומטעם דמאיים כנ"ל יעו"ש. וחזונו מזה דאע"ג שהמנורה עצמה אינה חפץ מצוה מ"מ כיון שמשמש לנר מצוה כמצוה דמי ושייך ביה ג"כ ענין מאיים למצוה וא"כ כ"ש טליתות שלנו דשייך בהם ענין מאיים למצוה וק"ו הוא ממנורות דהא מנורות נהי שמשמשין עכשיו לנר מצוה מ"מ אפשר להדליק הנרות בלעדן משא"כ טליתות א"א לקיים המצוה בלעדן דאין ציצית בלא טלית של ארבע כנפות וגם עיקר הטלית לא נעשה אלא בשביל הציצית וא"כ עכצ"ל דכוננת הש"ע בסימן קל"ט הוא על סתם טליתות אפילו אין מיוחדין לתפלה.

ג) איברא דלפ"ו צ"ע קצת בסימן י"א סעיף ח' שכתב המחבר המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית ולפי מה שכתבנו לעיל למה נקט דוקא ציצית ולא כתב שלא יעשה מצמרה גם טליתות. ויש לחלק דהתם הרי נשתנה מכמות שהיה מקודם ע"י טויה ואריגה וע"כ נהי דלא מהני הך שינוי להתיר לעשות ממנו ציצית כיון דלא הוי שינוי גמור לפי שעדיין מראהו עליו וניכר שהוא צמר ולא דמי למשתחוה לפשתן נטוע שמותר לעשות ממנו ציצית כיון דאיכא שינוי גמור מכמות שהיה מעיקרא דבפשתן גם מראה הראשון חלף הלך לו ממנו כמ"ש מג"א בסקי"ב מ"מ מהני גם שינוי זו להתיר לעשות ממנו טלית עכ"פ דלאו עצם מצוה הוא כמו ציצית. משא"כ במעילי הכומרים כיון דלא נשתנה כלום מכמות שהיה רק שעושה ממעיל דמעיקרא טלית מחמרינן ביה לענין מאיים למצוה אע"פ שאינו במצוה עצמה רק בטלית. וז"פ.

ד) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ובדבר שנשמע לפעמים קול שמזמרינן לע"ז אם הוא שיר שאם ישמעו שייך ליהנות מזה והוא מכלי שיר צריך לעשות מה שאפשר שלא ישמעו דשמא יתכוין א' מהמתפללין

כיון שע"ז היא המהווה לו הנאה זו חשיב נהנה מע"ז כשמתכוין לשמוע וליהנות מזה. ואפילו אינו מתכוין להדיא אולי חשיב פס"ר כיון שרגיל בקולם תמיד בכל פעם שבא להתפלל ולפעמים מזמרים משוררים היודעים לזמר ומלומדים בחכמה זו ויהנה איזה פעם אף שלא במתכוין להדיא לכך. ועי' במש"כ הריטב"א בע"ז דף י"ב אהא דאמר רשב"ל לא שגו אלא מעוטרת בורר הדוס וז"ל פי' דהוי נוי ע"ג או משמשין שלה ואסורין בהנאה דקא מתהני מריחא וכו' וכי תימא והא הכא לא מיכוין לריח ולא מתהני מינה וקיימא לן התם דאפילו אפשר ולא קא מיכוין שרי איכא למימר דהתם היא דרך העברה ושדינן ליה אפילו לכתחילה אבל הכא דנסיב ויתיב התם חיישינן מתוך עברתו שם דמיכוין ומתהני ולכך לא שרינן ליה לכתחילה עכ"ל וא"כ לפ"ז הכ"נ בנרון דידן שהולך ומתפלל שם בכל יום דאיכא למיחש שיכוין ויהנה. ומש"כ שלרוב בנ"א מאיס לשמוע קול זמרה ושלחם. זה הבל. שהרי מצינו שגזרו חכמים כמה גזירות רחוקות רק משום דילמא אתי למיסרך ול"א שע"ז מאיס הוא לבנ"א ול"ש למיגזר דילמא אתי למיסרך וכבר הבאתי לעיל דברי הריטב"א בע"ז דאפילו בכה"ג דלא חשיב הנאה מ"מ שייך לאסור משום דילמא אתי למיסרך. ועוד הרי ידוע שיש להם בבתי תיפלה שלהם משוררים מלומדים בחכמה זו ואין ספק דשייך למיחש דילמא יהנה. ומש"כ דלא מצינו שיהיה איסור הנאה בשמיעת קול זמרה של אנשים המזמרים לע"ז ג"כ הבל. כיון דכבר אמרו דאיסור הנאה מדרבנן איכא גם בקול א"כ ודאי גם קול אנשים היודעים לזמר בכלל זה דמ"ש וכיון דלע"ז הם מזמרים נמצא דהע"ז היא המהווה לנו הנאה זו וכל הנאה שע"ז מהווה לנו אסורה. ומש"כ וז"ל וכיון שרק בעת פתיחת החלונות אומרים שנשמע יראו לסתום החלונות בעת שיש לחוש שיהיה קול מכלי שיר או קול זמר אשה. זה הבל וקלות ראש לומר כן. אטו ע"ז ניקום ונסמוך באיסור ע"ז דחמיר ומה יהיה אם באמצע שמ"ע יפתח אחד את החלון הסמוך ליה ולא יוכל לסגרו. ועוד כמו שנשמע דרך החלונות כן נשמע בעת פתיחת הדלת ובכל פעם שאחד בא לבהכ"נ הלא נשמע קולם דרך הפתח וכי יעמוד לעולם שוטרים על הפתחים והחלונות. ועוד הוא דבר ידוע והחוש מעיד שבבתים שבמדינתנו אין מציאות כלל בעולם שלא ישמע קול זמרה שלהם שרגילים לזמר מאות אנשים ונשים יחד וגם יש להם אריגיל וא"א שלא ישמע לתוך בית הסמוך ממש אף כשהחלונות סגורות וזכרנו בעת תפלה בלחש ונמצא דשומעים קול כלי שיר שלהם וגם קול נשים דמפורש דהוי איסורא.

ו) ועוד נ"ל ראי' דאיסורא הוא לשמוע קול זמרה של בית תיפלה שלהם אפילו הוא רק קול של אנשים בלבד מהא שכתב הדרכי משה י"ד סימן קמ"ג וז"ל ומצאתי הג"ה בשם ר' ישעיה האחרון ז"ל וז"ל וכן אם היה רואה נוי אליל או שום נגינת הכומרים המנגנים לפני אליל אם אינו מתכוין להנאה שאינו חפץ בהנאה זו וא"צ לה מותר ואם מתכוין להנות אסור שאף הקול והמראה אע"פ שאין בהם ממש אסור להנות מהן עכ"ל. ואע"ג דנגינת הכומרים המנגנים המכוון ניגון בכלי שיר שלהם עכ"ל בכוונתו רה"ה קול זמרה שלהם אסור כשמתכוין ליהנות דאי תימא ניגון בכלי שיר שלהם דוקא אסור משום דנהנה מכלי שיר שנחשב משמשי ע"ז ונמצא נהנה ממשמשי ע"ז א"כ אמאי איצטריך למימר לפני אליל אפילו שלא לפני אליל נמי אסור דהא מאחר שכבר ניגנו בהם פעם אחת לפני אליל כבר נעשו בכך משמשי ע"ז ונמצא שנהנה עכשיו ממשמשי ע"ז. וגם לישנא נגינת הכומרים המנגנים לפני אליל משמע דאיסורא הוא דוקא כששומע בעת שמנגנים הכומרים לפני אליל דאל"כ הו"ל למימר או שום נגינה בכלי שיר שלהם דהוי במשמע אפילו מנגנים בהם עכשיו שיר של חול בעלמא כיון שהקול והיצא הוא ממשמשי ע"ז נמצא שנהנה ממשמשי ע"ז. אלא ע"כ צריך לומר דס"ל דמשום שנהנה מכלי שיר עצמן אין לאסור דאין להם דין של משמשי ע"ז ובאמת הכי נמי משמע דעת התוספות והמרדכי הובא בב"י סימן קל"ט שכתבו דלא הוי משמשי אליל אלא כלי מחתה מפני שמקטריין בו אבל הקשקוש הגביע שלהם כיון שאין משמש לתקרובת אליל ל"ח משמשי אליל וא"כ ה"ה כלי שיר שלהם. ולהכי דקדק הדרכי משה נגינת הכומרים המנגנים לפני אליל רצונו לומר דאיסורא הוא מפני שנהנה מע"ז עצמה שהרי מכיון שאינם מנגנים אלא לכבוד הע"ז נמצא שע"ז היא המהווה לו הנאה זו. וא"כ לפ"ז מה לי אם מנגנים בכלי שיר או מזמרים בקול בין כך ובין כך הוא נהנה מע"ז.

ז) איברא דבפרישה סימן קמ"ג כתב בטעם הטור שכתב שם דחלילין של אליל אסור לספוד בהן לפי שהן משמשי אליל יעו"ש. הנה דס"ל דכלי שיר שלהם יש להם דין משמשי אליל. אולם לענ"ד דבריו צ"ע ולא זכיתי להבין דברי קדשו שהרי הך דינא דהטור לקוח מירושלמי ותוספתא פ' ר' ישמעאל הובא דבריהם בתוס' ע"ז דף מ"ד ד"ה נהנין ממנה שלא בטובה ושם מבואר להדיא ההטעם מפני ששכרן לע"ז ונמצא שמהנה לע"ז וכדקתני שם בסיפא שאם היו

סימן כד

בענין מי שכתב ס"ת ואח"כ הקדישו לצבור אם יצא בזה ידי מ"ע של כתבו

שם בסימן נ"ב כתב וז"ל בדבר ס"ת שנתן אחד סתם לביהכ"נ ולא פירש כלום בעת הנתנה אם לחלוטין או רק לקריאה בעלמא שבש"ע או"ח סימן קנ"ג סעי' כ' איתא שאין הצבור יכולין להחזיק בו. והוא מתשובת מהר"ק סי' ע'. והט"ז והעט"ז הביאו תשובת מהרש"ל שהוא של הצבור. מסתבר לע"ד כמהר"ק מאחר שכל יחיד הכותב ס"ת רוצה שיקראו בו רבים א"כ מה"ת נימא שנתנה לחלוטין מזה שנתנה לביהכ"נ מאחר שיש לומר שנתנה רק לקריאה כמו שהיתה כוונתו מתחלה בעת שכתב ואיך נוציא מחזקת מ"ק בלא ראייה כמפורש זה במהר"ק. ואני מוסיף עוד יותר דהא כשיתן הס"ת לביהכ"נ לחלוטין ביטל בזה מצות עשה ידיה דכתיבת ס"ת. כדאיתא בחדושי רעק"א ביו"ד סימן ע"ר בשם הת"ת. וא"כ איך נימא שהוא שוטה כזה שכ"כ טרח והוציא ממון רב לקיים מ"ע דכתיבת ס"ת ולבסוף יאבד המצוה בידיים במה שיתן לביהכ"נ. ונתנה לביהכ"נ הא אינה מצוה גדולה כ"כ אף כשאין להם ס"ת אחרת דהא יכולין לקרא אף בשל יחיד וכ"ש כשיש להם הרבה ס"ת בלא זו וא"כ ודאי אגן סהדי שלא נתן לביהכ"נ אלא לקריאה בעלמא בס"ת שלו. ואף אם הוא ע"ה ולא ידע שיאבד מצותו בזה שיתן לביהכ"נ ואולי עוד היה סבור שיותר יש מצוה כשיקדישה לביהכ"נ. וא"כ אפשר היתה כוונתו להקדישה לביהכ"נ לחלוטין. פשוט לע"ד דהוא הקדש טעות דבדור אם היה יודע שיאבד מצותו בזה לא היה מקדישה. ונהי שאין לסמוך ע"ז כשהקדיש בפירוש משום דאפשר שיודע שאבד מצותו ומ"מ הקדישה אבל עכ"פ כשלא פירש ממ"נ אינו הקדש. דאם יודע הדין אגן סהדי שלא הקדישה. ואם אינו יודע הוא הקדש טעות. ולכן ברור לע"ד כמהר"ק וכדמסיק הט"ז וכן משמע שסברי המג"א והגר"א. ע"כ דבריו.

א) ודברים בטלים הם. דמה שכתב התורת חיים לאו הלכה פסיקתא היא ורבים חולקים עליו ה"ה הקרבן נתנאל ופרדס דוד ואם כן אולי הלכה כוותיהו. ואפילו אי לאו הלכה כוותיהו מ"מ כיון דאיכא דיעות לכאן ולכאן ל"ש לדון ביה דין הקדש טעות דאולי סובר המקדיש כוותיהו. ועוד הלא כתב בפרדס דוד וז"ל לפי דבריו יש להפליא על מנהג

מעלין שכר למדינה אע"ג שהן עושין לצורך עבודת כוכבים מותר לספוד בהן משום דלא מהנה לע"ז בהדיא. וא"כ אף אם נימא שהחלילין יש להם דין משמשי ע"ז למ"ל לפרישה לשנות מטעם הירושלמי ולהוסיף מדיליה טעם אחר. ובפרט דאיכא נפקותא לדינא בין הני שני טעמים דלטעם הירושלמי אפילו לא ניגנו עוד בחלילין הללו לע"ז מעולם אסורין דאכתי איכא משום מהנה לע"ז כיון דשכרן לע"ז משא"כ לטעם הפרישה בעינן דוקא וחלילין שכבר ניגנו בהן פעם אחת לע"ז כמש"כ הרמב"ם פ"ו מהל' ע"ז ה"ד דלא הוי משמשי ע"ז עד שישתמשו בהן דוקא. ועוד מדנקט הירושלמי הטעם מפני שמהנה ולא משום נהנה משמע להדיא דאין להחלילין דין משמשי ע"ז וא"כ דברי הפרישה צע"ג.

תבוא לדינא דאף לדור בבית הסמוך לבית תיפלה שלהם כזה אסור כיון דא"א למנוע שלא ישמע לקול זמרה שלהם וגם האדגיל. וכבר הבאתי לעיל דברי הריטב"א בע"ז דלא שרינן אפשר ולא מיכוין אלא דרך העברה בעלמא אבל היכא דנסיב ויתב התם לא שרינן ליה לכתחילה וכ"ש להתפלל שם דאיכא למיחש דבאמצע תפלה בלחש יתהני מקול זמרה או האדגיל שלהם. ועיין באב"נ או"ח סימן ל"ב שנשאל שם האב"נ בדבר ביהמ"ד שעל גבו דר ישראל ועל גבי הישראל דר נכרי וסתם נכרי יש לו ע"ז בביתו ונטה השואל לאיסור מטעם שכתב הט"ז בסימן קנ"א דאיכא ע"ז המפסקת בין המקום שמתפללין ובין השמים ואסור. והשיב לו האב"נ שכנים דבריו וחזק שם סבדת הט"ז. ובסוף דבריו מסיק שם ח"ל וכן בדין שהרי מרע"ה לא התפלל במצרים יען היתה מלאה גלולים. כל שכן בית שיש בה ע"ז. עכ"ל והנה טעם הט"ז לא שייך בנדון דידן אבל מ"ש אב"נ בסוף דבריו משום דבתפלה צריכים להתרחק מע"ז וכ"ש שאסור בבית שיש בה ע"ז שייך גם בנדון דידן דמטעם זה לא שייך יותר לאסור כשע"ז הוא למעלה ממה שהיא סמוך למקום המתפללים מן הצד. ואדרבה בנדון דידן הוא קרוב לע"ז טפי. ובית תיפלה קבוע פשיטא דחמיר הרבה מבית נכרי דעלמא. אך באמת בנדון דידן בלא"ה א"צ לזה דאף לדור שם אסור מדינא כמו שבארתי לעיל.

העולם שכותבין ס"ת ומקדישין וסברו דמצוה גדולה עבדו ולשיטת ת"ח הנ"ל לאו שפיר עבדו עכ"ל הרי שכתב שכן מנהג העולם שכותבין ס"ת ומקדישין אח"כ לצבור וא"כ איך שייך לומר על אחד שעושה כן שהיא הקדש טעות. ועוד לפי דבריו הוא סותר א"ע מניה וביה. שהרי כתב וז"ל ונהי שאין לסמוך ע"ז כשהקדיש בפירושו משום דאפשר שידע שאבד מצותו ומ"מ הקדישה עכ"ל הנה שמורה בעצמו דכשהקדיש בפירושו לא אמרינן דמסתמא לא הקדיש אלא משום דלא ידע שאבד מצותו אבל אילו הוה ידע שאבד מצותו לא הקדיש וא"כ הוה הקדש טעות דאינו הקדש רק דאמרינן אולי רצה להקדיש לצבור אפילו אי אבד המצוה של כתיבת ס"ת ע"י דאולי דעתו לכתוב לעצמו אח"כ ס"ת אחרת נאה הימנה או מחמת סיבה אחרת החליט ליתן ס"ת זה לצבור. וא"כ איך כתב תיכף מניה וביה וז"ל אבל עכ"פ כשלא פירש ממ"נ אינו הקדש דאם ידע הדין אגן סהדי שלא הקדישה ואם אינו ידע הוא הקדש טעות עכ"ל ואמאי לא נימא נמי הכא דידע שפיר הדין שאבד מצותו ומ"מ הקדיש מטעמים הנ"ל ומ"ש לא פירש מפירש. ואיזה ממ"נ איכא כאן אפילו נימא דלא ידע שאבד מצותו מ"מ אכתי אפשר דאפילו אי הוה אמרינן ליה שאבד בכך המצוה של כתיבת ס"ת היה מרוצה להקדיש כמש"כ בעצמו לעיל. וכי"ן אף לפי דבריו. אבל באמת בלא"ה א"צ לבא לזה כמש"ל דבנ"ד לא שייך לדון דין הקדש טעות כיון דרבים חולקים על התורת חיים ופרדס דוד העיד שכן מנהג העולם.

ב) ובעיקר מחלוקת האחרונים אם המקדיש ס"ת לצבור ביטל בכך המצוה של כתבו לכם נלענ"ד דהעיקר כהסוברים שלא ביטל את המצוה. דהנה במנחות דף ל' א"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני ופירש"י כחוטף מצוה ומצוה עבד אבל אי הוה כתב הוה מצוה יתירה טפוי. ודומה לזה כתב הנ"י וז"ל כחוטף פירוש שאין לו שכר גדול כל כך כמי שטרח בכתיבתו ויש מקום למדת הדין לחלוק ולומר דאלמלא שבאה עליו בלא טורח לא היה עושה אותה עכ"ל ומבואר מדבריהם דמצוה מיהו קיים גם בקנייה רק שאינו בהידור כל כך כמו כתיבה. ועיין שם בתוס' ד"ה אם הגיה בו אפילו אות אחת שכתבו וז"ל פ"י בס"ת שלקח מן השוק לא נחשב עוד כחוטף מצוה שהיה אצל חברו בעבירה שהיה משהו ספר שאינו מוגה ומעלין ע"ז כאילו כתבו עכ"ל והט"ו סי' ע"ר דמייתי לשון התוס' שהבאתי

הוסיף ע"ז ומ"כ על זה ולפי זה הקונה ס"ת מיד עובד כוכבים שלקח מישראל לאו כחוטף מצוה אלא כאלו כתבה עכ"ל. ומשמע דבעיקר מילתא סבירא להו לתוס' ג"כ כרש"י דמקיים המצוה גם בקניית ס"ת רק דס"ל דבקונה מישראל אין המצוה בשלימות כיון דחיסר בכך המצוה מחבירו. ועי' בלשון ב"י אור"ח סימן קנ"ג ד"ה ובמ"ש הרא"ש שכתב וכו' מדברי רבינו שכתב וכן כל יחיד בשלו יכול למכרו וכו' אפי' ס"ת אע"פ שמ"כ דאליבא דהרא"ש אמרה דסבר דהאידינא אין מצוה בקניית ס"ת אמנם פשוט לשונו לא משמע הכי אלא דלעיקר דינא מיירי ועוד משמע דלא פטר הרא"ש מכתובת ס"ת או קנייתו בזמן הזה עכ"ל ומבואר מלשונו בהדיא דס"ל דקיים המצוה גם בקניית ס"ת. ועי' בבואור הגר"א סימן ע"ר שהשיג על רמ"א שכ' דאינו יוצא בקניית ס"ת וכ' דדברי רש"י עיקר. ולכאורה צ"ע ביון דבאמת התורה אמרה כתבו לכם מנין לנו לחדש מדעתינו שיוצאין גם בקנייה בשלמא כששכר לו סופר לכתוב לו ס"ת שפיר מהני מטעם שליחות כמו שמועיל שליחות במילה אבל קונה מן השוק בעלמא מהיכי תיתי לומר שמקיים בזה המצוה הלא רחמנא אמר כתבו לכם ולא קנו לכם. ועכצ"ל דסבירא להו כיון דבקרא כתיב ולמדה את בני ישראל עיקר ענין המצוה שיהיה לכל אחד ס"ת משלו כרי שיהיה לו מה ללמוד הוא ובניו ולא נקט קרא כתבו אלא משום דמיירי בהוה דמי שרוצה להיות לו ס"ת כתוב בעצמו או מצוה לסופר לכתוב לו אבל אין ה"נ שיוצא גם בקנייה כיון דע"י קנייה ג"כ יתקיים האי ולמדה את בני ישראל כמו ע"י כתיבה. וכה"ג כתב הרא"ש לענין כתיבת ס"ת בזה"ז וז"ל וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידינא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו רבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירוש"י להגות בהן הוא זכניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפ"י ידע פי' המצות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצוה לכתבם וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה עכ"ל. הנה דאע"ג דבקרא כתיב את השירה הזאת דפירושו ס"ת ממש ולא חומשים וגמרות וכמ"ש הרמב"ם פ"ו מהל' ס"ת מ"ע על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר יעתה כתבו לכם את השירה. כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. עכ"ל מ"מ ס"ל להרא"ש דמקיים המצוה גם בכתיבת חומשים וגמרות כיון

דעיקר המצוה שיתקיים ולמדה את בני ישראל שימיה בניהם.

ג) ולכאורה יש לתמוה ע"ז מהא דאמר רבא (סנהדרין דף כ"א) אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. ולהנ"ל הא הך כתבו לכם לאו דוקא ויוצאין אף בקניית ס"ת דהעיקר הוא התכלית שיוכל להזקיקים ולמדה את בני ישראל וא"כ הניחו לו אבותיו נמי כיון דבלא"ה מתקיים אצלו ולמדה את בני ישראל הרי לא יזעיל בכתיבתו כלום ומ"ש הא מקנה ס"ת דפטרין ליה מלכתוב כיון דכבר מתקיים אצלו ולמדה את בני ישראל בהך ס"ת שקנה נימא נמי דאותו שהניחו לו אבותיו ס"ת פטור מלכתוב כיון דכבר מתקיים אצלו ולמדה את בני ישראל בס"ת שהניחו לו אבותיו. ואין לחלק ולומר דשאני קנה ס"ת שעשה מעשה שיהיה לו ס"ת ללמוד בו וס"ל לרבא דעכ"פ גילתה תורה בההוא קרא ועתה כתבו לכם שמוטלת חובה על כל איש מישראל שיעשה מעשה או לכתוב או לקנות ס"ת ללמוד בו הוא ובניו ואותו שהניחו לו אבותיו ס"ת אע"פ שיש לו במה ללמוד כיון דלא עשה מעשה מצוה עליו לכתוב. והא מאחר שכבר יש לו ס"ת ללמוד בו א"כ לא הועיל בכתיבתו כלום והרי אמרינן דעיקר המצוה היא מעשה המועיל שיוכל ללמוד ועיקר הוא התכלית ונמצא דכתיבה בעלמא שאינו מביא לולמדה אינה מצוה כלל. ועכצ"ל דס"ל דגם ההיא כתיבה מביא לולמדה את בני ישראל שמתוך כך שיהיה לו עוד ס"ת א' אם הוא ובניו לא ילמדו בו ילמדו בו אחרים דהא לא כתיב והגית בו רק ולמדה את בני ישראל ואף אחרים בכלל. וא"כ לפ"ז כשהקדיש ס"ת שלו לצבור לקרות בו ברבים אינה ביטול מצוה איכא כאן כיון שעשה מעשה שכתב ס"ת משלו וגם נתקיים בו התכלית שהוא ולמדה את בני ישראל כיון דבזמניו אין נוהגין ללמוד מתוך הס"ת לא שייך בס"ת ולמדה את בני ישראל זולת ממה שקורין בו בביהכ"נ ברבים וזה עשה המקדיש. ואי מה שלא נשאר אח"כ שלו היכן רמיזא בקרא שצריך שישאר שלו לעולם בקרא לא כתיב רק כתבו לכם ישצריך שיכתוב משלו כדי שיתקיים ע"ז ולמדה את בני ישראל וכ"ז נתקיים במילואה אצל זה המקדיש. וז"ב.

ד) ועוד נראה עפ"מ"ש ב"י סימן ע"ר אהא שכתב שם הטור בשם א"א הרא"ש ז"ל דהאידינא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בביהכ"נ לקרות בהם ברבים המצוה לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ללמוד בהן הוא

ובניו וז"ל ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ס"ת ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן שהרי לא תלה טעם החילוק בין דורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן אלא מניחים אותם בב"ה לקרות בהם ברבים וא"כ הו"ל שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו תיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן שג"ז בכלל מצות כתיבת ספר תורה ושנה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בב"ה לקרות ברבים אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידינא זהו עיקר קיום מ"ע שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים עכ"ל. אולם הפרישה השיג עליו ומפרש דברי הרא"ש כפשוטן דבזמניו כיון שאין לומדין מתוכה וגם אין נכון כלל ללמוד מתוכה בזמניו דמכיון שיש לנו חומשים מדויקות אין רשאים לזולל בכבוד ס"ת בחנם ממילא ליכא מצוה כלל. ועי' ש"ך סי' ע"ר סק"ה שכ' דנראה עיקר כהפרישה יעו"ש. ועיין שם בדרישה סק"ג שכתב ז"ל עיין בב"י שכתב בד"ה וכתב עוד הר"ר מנוח וכו' שדייק הב"י שהרא"ש ורבינו ס"ל דיחיד יכול למכור ס"ת שלו אלא שאין רואין בו סימן ברכה ול"נ לי מדכתב הרא"ש לשון דיעבד יחיד שמכר ס"ת כו' והביאו רבינו כן לקמן בסימן רפ"ב ש"מ דס"ל דלכתחילה אסור ליחיד למכור הס"ת הרכי מסתברא שהרי מ"ע הוא על כל יחיד לכתוב לו ס"ת ואיך יהיה לו רשות למכרו. עכ"ל הרי שנחלקו הב"י והדרישה אם איסורא הוא ליחיד למכור ס"ת שלו והב"י ס"ל דאיסורא ליכא אלא שאין רואין סימן ברסא לבד.

ה) איברא דשיטת מרן הב"י כאן תמזהים לי טובא שהרי כתב הרא"ש ז"ל ואומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה. וכו' וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידינא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים וכו' ועי' הגמרא והפ"י ידע פי' המצות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה. עכ"ל הרי להדיא שתולה הרא"ש דין מכירת ס"ת בדין כתיבת ס"ת דכל היכי דאיכא מצוה בכתיבת ס"ת איכא ממילא איסורא במכירתו ומשי"ה דקדק הרא"ש דכמו שבדורות הראשונים שהיה נוהג מצות כתיבת ס"ת

בס"ת דוקא היה איסורא למוכרו כן עכשיו בזמנינו בספרים מאחר שנוהג בהם מצות כתיבה אסור למוכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה. וא"כ להב"י לשיטתיה דס"ל אליבא דהרא"ש איכא נמי בזמנינו מצות כתיבת ס"ת א"כ איך כתב שמוטר ליחיד למוכרו. ועי' ב"י אר"ח סימן קנ"ג שכתב כן להדיא דאע"פ דאף בזמנינו איכא מצות כתיבת ס"ת מ"מ ליכא איסורא ליחיד למוכרו. וקשה מדברי הרא"ש הנ"ל דמשמע להדיא להיפוך. ועוד יהי כתבו התוס' מנחות דף ל' הנ"ל דלהכי הלוקח ס"ת מן השוק הוי כחוטף מצוה משום שחטף המצוה מחבירו ולשון המרדכי הוא שחיסר מצוה מחבירו ולדברי הב"י מאי חוטף מצוה איכא בזה כיון דרשאי לחבירו למוכרו איך אפשר שלהמוכר עצמו ליכא איסורא ולהלוקח איכא איסורא משום שחיסר מצוה מן המוכר. וצ"ע.

ו) עכ"פ חזינן דס"ל לב"י דליחיד ליכא איסורא למכור ס"ת שלו וא"כ בנ"ד שכתב ס"ת ואח"כ הקדישו לצבור ממ"נ לא ביטל בזה כתבו לכם להפרישה לא קיים המצוה כלל מעיקרא וליכא מה לבטל דלדידיה אינו נהג בזמנינו המצוה אלא בספרים שלומדים מתוכם ולהב"י דס"ל שנוהג מצות כתיבת ס"ת גם בזמנינו הרי לדידיה ליכא איסורא אף למכור ליחיד בס"ת שלו ואף שאינו רואה סימן ברסה מ"מ כשהקדישו לצבור דלא שייך אינו רואה סימן ברכה פשיטא דשרי לגמרי בלא סרך ונדנדד איסורא כלל. וז"ב.

קיצור לדינא נראה עיקר מהסוברים דכשמקדיש ס"ת שלו לצבור לא מבטל בזה כתבו לכם.

סימן כה

בענין מי שאין לו פנאי להמתין בסעודת נשואין עד שהמסובין יברכו בהמ"ז וז' ברכות אם חייב להמתין

שם בסימן נ"ו כתב וז"ל הנה ודאי צדק כתר"ה שחייב השבע ברכות אחר הסעודה הוא על כל האוכלים מסעודת החופה ואף על אלו שאין רואין את החתן והכלה כמפורש בסימן ס"ב סעיף י"א. ונמצא שאין רשאין לצאת קודם שמתברכין הו' ברכות או שיברכו בפני עצמן בעשרה הו' ברכות כשאין להם פנאי לחכות

עד אחר גמר הסעודה. אבל הא הוא דבר שא"א לכמה אנשים לחכות עד אחר גמר הסעודה שנמשך לפעמים עד אחר חצות הלילה כשתים ושלש שעות ועד שיבואו לביתם הוא עוד יותר משעה ומוכרחין לקום בהשכמה לצורך פרנסתם. ולברך בעצמן ז' ברכות לא ימצאו מי שיזדקק להם וגם בעלי החופה והחתן והכלה יקפידו וצריך לבקש עצה עבורם. ומה שכתב כתר"ה שהרצה לילך קודם הו' ברכות לא יקבע סעודתו על הפת. הוא רק כשלא יאכל ממניי הסעודה אלא יטעום משהו. אבל כשיאכל ממניי הסעודה רק שבמקום הפת יאכל פת הבאה בכיסנין. הוא לע"ד קבע סעודתו שיש לו לברך המוציא ובהמ"ז אף שיאכל מעט ממנו ועיקר השביעה והקביעות ע"ז הוא רק משום הדגים והבשר והמטעמים שאוכלין הרבה בסעודת חתונה. וכמפורש כן במג"א סימן קס"ח סעיף י"ג. ע"כ דבריו.

א) ואינו נכון כלל מה שכתב דאף אם יאכל מעט פת הבאה בכיסנין כיון שאוכל בסעודה הרבה בשר ודגים ומטעמים ובצירוף כולם הוא ושבע צריך לברך בהמ"ז. וכתב דהכי מפורש במג"א סימן קס"ח סקי"ג והא ליתא. דבמג"א שם הכי איתא וז"ל נ"ל דאם הוא קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים ואלו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות וכ"מ הל' בגמרא כל שאחרים קובעין עליו עכ"ל. הנה דמפורש בדבריו דנהי דלא בעינן שיהא שבע מפת הבאה בכיסנין לבדו מ"מ בעינן שיקבע סעודתו עליו. והכי נמי מבואר מראייתו שהביא מלשון הגמרא דאמר כל שאחרים קובעין עליו וכוונתו דלא אמר כל שאחרים שובעין ממנו דהוה משמע דבעי שיעזר כזה שאחרים שובעין משיעזר זה בלא צירוף דברים אחרים עמו אבל השתא דקאמר כל שאחרים קובעין עליו משמע דמכיון דקביעות הסעודה הוא על פת הבאה בכיסנין אפילו אחרים לא היו שובעין משיעזר זה לבד אם לא יאכלו עמו גם דברים אחרים חייב לברך. אבל עכ"פ הא ודאי חזינן מפורש בדבריו דבעי שיקבע הסעודה על הפת הבאה בכיסנין וזאת אי אפשר אלא כשיאכל הרבה מפת הבאה בכיסנין והוא עיקר אצלו בסעודה. וראיה מפורשת לזה שהרי כתב המג"א בסימן קע"ז סק"א אהא שכתב שם המחבר דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר וכו' אפילו אוכלם בלא אין טעונין ברכה לפנייהם וכ' ע"ז מג"א וז"ל דהן טפלים לפת וכמ"ש סימן רי"ב ולכן נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל

מעט פת ומברך עליו המוציא אין פוטר המאכלים דהא לא קי"ל כר"ח דאמר פת פוטר כל מיני מאכל אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרי' דכל המאכלים מחמת הפת הן באים אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר וכ"ש אם אוכל פחות מכזית כנ"ל ואפשר לומר כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרתן וצ"ע עכ"ל והנה דאף בפת גמור ס"ל למג"א דאין להחשיב קובע סעודתו על הפת אם אינו אוכל כי אם מעט ממנו ואין הפת עיקר סעודתו ממש וא"כ כ"ש פת הבאה בכיסנין שמצריך מג"א שיקבע סעודתו עליו דבעי שיאכל ממנו הרבה באופן שהפת הבאה בכיסנין יהיה עיקר סעודתו ולא דברים אחרים. וא"כ עצת השואל היה נכונה והוא בלבל את השואל ודחאו ובה מלבו דין חדש שאין לו טעם וריח כאשר אבאר אי"ה לקמן.

ב) ובגוף ספיקו של מג"א הנ"ל דמבואר מדבריו דלא נסתפק אלא משום דפשוט אצלו דהטעם שהפת פוטר אותם הוא משום דכולם הן טפלים להפת גלענ"ד דלאו כ"ע ס"ל כן. דהנה בתוס' ברכות דף מ"א ד"ה הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה כתבו וז"ל פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוה להו טפלה ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מ"ד) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל וכו' על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכול עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפילו אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת זכיון דמשום פת הם באים הפת פוטרתן אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן עכ"ל. ומבואר דבעיקר מילתא ס"ל להר"י ג"כ כרש"י דמה שהפת פוטרתן משום דהוה להו טפלה כדין כל לפת לאוכל חבירו שדינו שמברך על העיקר ופוטר את הטפלה. רק דלרש"י אין הפת פוטרתן אלא כשאוכל אותן עם הפת ממש דל"ש לפטור מטעם לפת אלא כשאוכל אותן עם הפת אבל כשאוכל אותו לעצמו בלא פת הוה עיקר אוכל לעצמו ואין הפת יכול לפוטרו. אבל להר"י כיון שאוכלין אותם לעולם רק בתוך הסעודה ולפעמים אוכלין אותם עם הפת עצמו כלפת ממש אף בעת שאוכלין אותם בלא פת יש להם דין לפת דעיקר ענין אכילתם הוא לעולם אך כשביל

להטעים יותר את הפת. ותרי מיני לפת הוויין. יש מין לפת שאין אוכלין אותו לעולם בלא פת ויש מין לפת כבשר ודגים שאוכלין אותו לפעמים גם בלא פת ומ"מ עיקר אכילתן הוא רק להטעים את הפת והראי' שאוכלין אותם רק בתוך הסעודה שקובעין על פת ומש"ה הוה טפלה להפת והפת פוטרתן. אמנם רבינו יונה הביא בשם רבינו יצחק הזקן וז"ל דברים הבאים מחמת הסעודה וכו' שאין דרך לאכול אותם שלא בשעת סעודה כמו שדרך לאכול הפירות אלא דרכן של אלו לאכול בשעת סעודה להשביע וכן דייסא וחביץ קדרה וכיוצא בהם שבני אדם אוכלין אותם להשביע ולפיכך אמר שהדברים האלו שדרך בני אדם לאכול בתוך סעודותיהם מעיקר סעודה הם וכיון שמשביעין וכוונתו מתחלה עליהם להשביע אע"פ שאכל אותם בלא פת אינו מברך עליהם כלל שנכללים עם הפת עצמו וברכת המוציא שבירך מתחלה וברכת המזון שיברך לבסוף פוטר אותם אבל דברים שאינם באים מחמת הסעודה כלומר שאפילו שלא בשעת סעודה אוכלין אותם כל היום כגון פירות וכיוצא בהם אם הביאו אותם תוך הסעודה ואוכל אותם בלא פת אינם מעיקר הסעודה וטעונין ברכה לפניהם שאין נגררין אחר ברכת המוציא שאמר מתחלה עכ"ל. ומבואר להדיא דלר"י הזקן שברבינו יונה הנ"ל יש לו דרך אחרת לגמרי משיטתו של הר"י שבתוספות שהרי לא הזכיר כלום מדין לפת וטפלה וגם לא פירש מחמת הסעודה מחמת הפת כדפירש הר"י שבתוספות. רק פירש מחמת הסעודה להשביע וע"כ נכללים עם הפת משא"כ פירות כיון שאין אוכלים אותם להשביע אין נגררין אחר ברכת הפת. ומדלא ביאר טעם החילוק כדביאר רש"י ור"י שבתוספות משמע דסבירא ליה דאף ר"פ לא נטה לגמרי מעיקר סברת ר"ח דפת הו"ל לפטור כל מיני מאכל מצד שהוא החשוב שבכולם וכולם נגררין אחריו רק דר"פ בא להלק דה"מ כשאוכל אותם להשביע ונמצא שאוכל או הפת ושאר דברים אחרים הכל בכוונה אחת להשביע שייך למימר ביה גרידה כיון דשייכים אהרדי והכל אכילה אחת. אבל פירות כיון שאין אוכלין אותם להשביע רק לתענוג ולא הוה מעין אכילת הפת וכיון דלא שייכים אהרדי ולא הוה הכל אכילה אחת לא שייך למימר ביה גרידה. וא"כ לפי דעת הר"י הזקן שברבינו יונה הנ"ל סרה ספיקו של מג"א כיון דיסוד סברת ר"פ הוא רק מצד חשיבות הפת אין נ"מ אם אוכל מעט פת או הרבה. וז"ב.

ג) ונחזור לנדון דידן שכתב עוד לקמן וז"ל אבל לע"ד יש עצה קלה דאלו הרוצים שלא להכות עד

גמר הסעודה ו' ברכות יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין. שאז אף שיושבין בשלחן אחד לא מתחייב בזימון. וראיה לזה מרמ"א סימן קצ"ג סעיף ג' שכתב בטעם המנהג שלא לזמן בבית עכו"ם דאף שקבעו לאכול הוי כאילו אכלו בלא קבע דכיון שיש לחוש ולירא כשישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעה"ב לכן מתחלה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו. אלמא דלא מהני קביעות אכילה אלא בסתם שהוא גם לברך ביחד אבל כשפירשו שאין קביעותן לענין הברכה לברך יחד אלא כל אחד לבדו לא מחייב קביעות כזה בזימון. ועיין במג"א סימן תקנ"ב סק"ט שמוכיח מדין זה דרמ"א דאף באכלו שלשה ביחד בקביעות סעודה המפסקת לא יזמנו מטעם דלא חשיב קביעות משום דאין דעתם לקבוע כהא דרמ"א סימן קצ"ג. וכוונתו משום דמוכח מרמ"א שלא סגי בקביעות האכילה יחד לבד אלא שצריך שתהיה קביעותם גם ע"מ לברך יחד אך בסתמא הוא כנקבעו גם לברך יחד כיון שיש מצות זימון וגם מעלת ברוב עם אבל כשיש טעם שלא היו רוצים לקבוע לברך יחד כמו בבית העכו"ם שיש יראת העכו"ם אמרינן אדרבה דמסתמא הוא כלא קבעו עצמן לברך יחד אלא לברך כל אחד לעצמו. לכן גם בערב תשעה באב כיון דיותר טוב שלא לזמן לברך יחד הוי אף בנקבעו לאכול יחד שהוא רק לברך כל אחד בעצמו. ולשון מחצית השקל לא מוזקדק שמשמע שפרש שלא נחשב קביעות אף לאכילה בין בהא דרמ"א בדין בית העכו"ם בין דהא דערב ת"ב ולכן נקט רק תחלת לשון הרמ"א והטעם אולי הוא בגדר בטלה דעתו. אבל לכד שלא מסתבר זה דהא היראה בבית העכו"ם אינה על הקביעות לאכול יחד בשלחן אחד אלא מצד שלא יאמרו הרחמן יברך בעה"ב. וכן בערב ת"ב אין הקפידא על האכילה יחד אלא כדי שלא יתחייבו בזימון ע"י הקביעות. כמפורש בלשון הש"ע שם סעיף ח'. וא"כ איך נימא שיתבטל דעתם ולא יתחשב קביעות לאכילה. אלא צריך לומר דכוונת הרמ"א כדבארתי שאף שודאי הוא קביעות להאכילה מ"מ לא סגי בזה להתחייב בזימון אלא צריך שיקבעו גם לברך ביחד ותלינן זה אף בסתם קביעות. ובבית עכו"ם יש לתלות בסתמא שהוא קביעות רק לאכול יחד ולא לברך יחד כמפורש הרמ"א דבריו בסוף. והוא ביאור על דבריו שבתחלה. ע"כ דבריו.

יברכו בזימון דמאחר שהם קבעו לאכול יחד הטילו עליהם חכמים בע"כ חובת זימון כמו שאמרו שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן וכשהתנו שלא יצטרפו לזמן הוי זה כמתנה ע"מ שכתוב בתורה דעלמא שתנאו בטל ואין בדבריו כלום רק כוונת רמ"א ומג"א הוא בפשיטות כמו שכתב המחצית השקל דמסתמא לא היה דעתם לקבוע ולהצטרף א"ע באכילה יחד ולא אכלו יחד אלא בהודמן דמהיכי תיתי נימא שהיו רוצים לאכול בקבע מאחר שהקביעות זאת מחייב אותם בזימון ולא טוב להם לזמן בבית העכו"ם מחמת יראת העכו"ם שישמע שלא יאמרו הרחמן הוא יברך בעה"ב ובערב ת"ב מחמת ת"ב. וכיון שלא היתה כוונתם לאכול בצירוף בטלה חובת זימון דלא הטילו חכמים חובת זימון על שלשה שאכלו כאחד אלא כשאכלו יחד בכוונה ע"ד להצטרף בסעודה יחד. ושלשה שאכלו כאחד דעלמא מחזקינן סתמא כיון שישבו יחד בשלחן אחד לדין בשיבה ולדידהו בהסיבה שהיתה כוונתם ע"ד להצטרף דאל"כ לא היו יושבין בשלחן אחד משא"כ בבית עכו"ם אמרינן להיפוך מסתמא לא היתה כוונתם לצירוף כיון שהצירוף מחייב אותם בזימון ולא טוב להם לזמן כנ"ל. ואע"פ שאכלו כאחד תלינן דודאי לא היה זה אלא בהודמן בעלמא. וז"כ כשמש בכוונת רמ"א ומג"א וכל דבריו אינם אלא דברי הבאי בעלמא.

(ה) וכתב עוד לקמן וז"ל אחרי כתבי זאת גזדמן לידי א"ח שנדפס שם ס' חכמת שלמה מהגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל שפוסק כן בפירוש ששלשה שישבו ע"ד שיהיו רשאים ליחלק שרשאים ליחלק ולברך כל אחד בעצמו בלא זימון. אבל ראיתו מסימן קצ"ה סעיף א' שלהמג"א אליבא דהש"ע לא מצטרפין אפילו בבית אחד אם לא נתכנסו מתחלה ע"ד להצטרף. ומחדש דבפירשו אף הב"י והט"ז יודו דאין מצטרפין בע"כ אינו כלום דרק בב' מקומות בבית אחד אף שרואין אלו את אלו בעינן שיכנסו ע"ד להצטרף להמג"א אליבא דהמחבר אבל בשלחן אחד שהוא הקביעות לאכול יחד א"צ שיכנסו ע"ד להצטרף אף להמג"א וכמפורש שם במג"א שכתב ואף למש"כ בסימן קצ"ג סעיף ב' דלא בעינן קביעות בתחלת הסעודה מ"מ בעינן שיהיו קבועים בשלחן אחד בסוף הסעודה והכא כל חבורה היא בפ"ע לכן אין מצטרפין אא"כ נכנסו לכן עיי"ש. א"כ מפורש דבקבועים על שלחן אחד לא בעינן שיכנסו לכן. וא"כ אפשר אף פירשו לא מהני בקבועים על שלחן. אבל הראיה שכתבתי מהרמ"א דסי' קצ"ג וממג"א סימן תקנ"ב היא ראיה גדולה. ונהנית שעכ"פ לדינא טובד גם הגריש"ק כדכתבתי. ע"כ דבריו.

(ד) ודברי בורות הם. שודאי אין זה ביד האדם להתנות שאף שרוצים לאכול יחד בקביעות לא

ו) ושקך ענה שהגרש"ק ז"ל סובר לדינא כוותיה כי מעולם לא עלה על רעת הגרש"ק ז"ל לחשוב כסברת הכרס שלו וכבד הראיתי לעיל באות ד' שלא ניתן זאת להיאמר כלל. רק הוא לא הבין כוונת הגרש"ק ז"ל. והילך לשונו של החכמת שלמה. נשאלתי אם מתחלה ישבו לאכול ע"ד שיהיו רשאים לחלק אם מותר לחלק. והשבתי דנראה לפענ"ד פשוט דמותר לחלק דהרי כתב המג"א סק"ז דמשמע בגמרא דהיכי דאין אחד מוציא את חבריו בבהמ"ז אין רשאים לזמן והרי הוציא אחד את חבריו ודאי בעינן שיהיה דעתו להצטרף יחד וגם בסימן קצ"ה לקמן איתא בש"ע כגון שנכנסו ע"ד להצטרף ועיין במג"א שם דדעתו דאפילו בבית אחד בעינן נכנסו ע"ד להצטרף ולכך אף להט"ז החולק שם היינו רק רלא בעינן כוונה בפירוש להצטרף אבל בנכנסו בפירוש ע"ד לחלק ודאי אין מצטרפין בע"כ ואין אחר דעתו כלום וזה פשוט וברור בדבריו ולמעט בפלוגתא עדיף עכ"ל. ועל כרחק צריך אתה לומר בכוונת דבריו דמיירי דבעת שישבו לאכול היתה כוונתם בפירוש שלא להצטרף בסעודה ומה שכתב ע"ד שיהיו רשאים לחלק כוונתו דמתוך כך שלא יצטרפו בסעודה יהיו רשאים לחלק דאלת"ה אין שום מובן לראיתו דמייתי מהא דמבואר בסימן קצ"ה דבעינן נכנסו ע"ד להצטרף שהרי התם ודאי ע"ד להצטרף בסעודה קאמר כמש"כ שם מג"א בסק"ב בהדיא וז"ל מדסתם הרב"י ש"מ דס"ל דאפילו בבית אחד אם לא נכנסו ע"ד להצטרף אין מצטרפין דג' שאכלו כאחד שנינו וכמ"ש הרשב"א עכ"ל הנה שמפרש הטעם דבעינן נכנסו ע"ד להצטרף משום דהכי משמע לישנא שלשה שאכלו כאחד שלא היתה אכילתם יחד בהזדמן ובמקרה כי אם נכנסו מתחלה לכך ע"ד להצטרף בסעודה. הרי מפורש בהדיא דהתם מיירי בצירוף לסעודה וא"כ איך אפשר דהחכמת שלמה קאי בצירוף לברכת המזון ומייתי סיעתא דרבריו מהא רבעינן כוונה לצירוף בסעודה אלא ודאי דבר ברור הוא דכוונת החכמת שלמה הוא כמו שבארתי.

ז) ובהיותי עומד ברברי מג"א הנ"ל אמינא לבאד מה שכתב לקמן וז"ל ואף למ"ש סימן קצ"ג ס"ב דלא בעינן קביעות בתחלת הסעודה מ"מ בעינן שיהיו קבועים בשלחן א' בסוף הסעודה והכא כל חבורה היא בפ"ע לכן אין מצטרפין אא"כ נכנסו לכך וכ"כ הב"ח עכ"ל. והב"ח הוסיף קצת ביאור וכ' וז"ל ודוקא כשנכנסו מתחלה ע"ד להצטרף יחד דאפילו אוכלות בבית אחד בעינן שנכנסו מתחלה לכך וטעמא דמילתא דכיון דב' החבורות לא נקבעו יחד להתחבר בסעודתן

לא בתחלת ברכת המוציא ולא בגמר סעודה לא נקבעו לזמן ולהצטרף אלא א"כ נכנסו מתחלה ע"ד להצטרף יחד הא לאו הכי אינן יכולין לזמן דג' שאכלו כאחת שנינו וכ"כ הרשב"א ע"ש הראב"ד הביאו ב"י אבל הב"י כתב לדמות שתי חבורות בבית אחד להא דכתב הרא"ש דכשלא בירכו המוציא יחד נקבעו לזימון בגמר סעודה ולפענ"ד לא דמי להר"י דהכא לא נתחברו יחד כלל הב' חבורות לא בברכת המוציא ולא בגמר סעודה ולפיכך צריך שיכנסו מתחלה לכך והכי משמע בירושלמי הביאו ב"י עכ"ל. ולכאורה אכתי צ"ע ממ"נ אי מפרשינן שלשה שאכלו כאחד בשלחן אחד דוקא ובב' שלחנות בבית אחד לא חשיב צירוף וחיבור כדמשמע ממג"א והב"ח א"כ מאי מהני נכנסו מתחלה ע"ד להצטרף כיון דצירוף זה לא מיקרי צירוף. ואי בבית אחד נמי חשיב צירוף והוי נמי בכלל שלשה שאכלו כאחד כיון דהוי בבית אחד א"כ אפילו לא נכנסו תחלה ע"ד להצטרף נמי דהא סו"ס קבעו אח"כ לאכול יחד בצירוף והרי בקבועים בשלחן אחד סגי ליה הצירוף שבסוף הסעודה לבד ומ"ש הא מהא. ועי' ב"י סימן קצ"ה שכתב וז"ל וכתב הרשב"א דהא דאיתא בירושלמי א"ר יונה והוא שנכנסו שעה ראשונה ע"מ כן נראה דאפילו לשתי חבורות שהיו בבית אחד נמי קאמר דדוקא כשנכנסו משעה ראשונה לכך דה"ל כהסיבו יחד עכ"ל. וזה צריך ג"כ ביאור איך מהני מה שנכנסו משעה ראשונה לכך למלאות מקום הסיבה.

ח) ונראה עפמ"ש הרא"ש ר"פ שלשה שאכלו וז"ל כתב ה"ר יונה ז"ל דמיירי שקבעו עצמן ביחד מתחלה לברכת המוציא לדיריהו בהסיבה ולדידן ביישיבה או אינם רשאים ליחלק אבל אם לא נקבעו יחד בברכת המוציא רשאים ליחלק ודקדק זה מהא דדיש פרק כיצד מברכין (דף מ"ב) הסיבו אחד מברך לבולן ודייקינן הסיבו אין לא הסיבו לא ודמיניהו עשרה בני אדם וכו' ומוקי לה רב נחמן כגון דאמרי גיזיל וניכול נהמא בדוכתא פלונית דהוי כמו הסבו והאי ברייתא בבהמ"ז איירי וכו' ואם איתא דלא בעו קביעות לזימון אמאי איצטריך רב נחמן לאוקמא כשקבעו מקום תיפוק ליה מכיון שאכלו כאחד קובעתן זו האכילה אלא ודאי קביעות מתחלה הוא שמחייבן בזימון וכו' ול"נ כדברי המפרשים אע"פ שלא ברכו המוציא ביחד אלא אח"כ נקבעו באכילה יחד נקבעו לזימון ואינן רשאים ליחלק ומה שהביא ראיה מההיא דכיצד מברכין לאו ראיה היא דשאני התם דאי לא אמרו ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלונית היו מתחלת הסעודה עד סופה

בלא קבע ולא היה האחד יכול להוציא חבירו אבל הסבו מקצתן תחלה ובא השלישי והסב עמהם אחר שהתחילו הראשונים לאכול ולדידן אפילו בישיבה כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה חייבין לזמן עכ"ל. ולכאורה דברי הרא"ש מוכרחין הן מתוך פשטות הסוגיא דפריך קתני ישבו אע"פ שלא הסבו והא תנן הסבו אין לא הסבו לא ומשני רב נחמן בר יצחק כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא ברוך פלן ומש"ה אחד מברך לכולן אפילו בלא הסבו דהך ניזיל וניכול ברוך פלן הוי במקום הסיבה וכדמפרש רבינו יונה גופיה וא"כ חזינן דלא הוצרך רב נחמן בר יצחק לאוקמא בכך אלא משום דליכא הסיבה וא"כ איך יליף רבינו יונה מיניה להיכא דאיכא הסיבה אולי בהסבו יחד אפילו רק בגמר אכילה נמי חייבין לזמן. אך נראה עפ"מ רש"י בדף מ"ב ד"ה ברוך פלן וז"ל במקום פלוני דקבעו להם מתחלה מקום בדבור ועצה והזמנה הוי קביעות אבל ישבו מאליהן במקום אחד יחד אינה קביעות עכ"ל ומבואר מדבריו דס"ל דכל החילוק בין הסיבה לישיבה משום דבהסבו אע"פ שהסבו מאליהן מבלי שיזמין הא' לחבירו להיות מיסב עמו לאכול יחד ההסיבה עצמה הוי מעשה המוכיח שרוצים בצירוף אכילתם יחד וא"צ הזמנה בדבור משא"כ ישבו מאליהן אולי היה רק בהזדמן ואינם חוששין כלל לצירוף. ודוקא ישבו מאליהן יחד לאכול משא"כ כשהזמין א' לחבריו שיאכלו עמו יחד אפילו רק בישיבה שפיר הוי צירוף וקביעות שהרי אמרו בפירוש שרוצים בצירוף זה והיינו דאמר רב נחמן בר יצחק כגון דאמרי ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלונית כיון שאמרו בפירוש שרוצים להצטרף באכילה יחד גם ישיבה כהסיבה דמי. וא"כ לפ"ז דייק שפיר מיניה רבינו יונה דאף בהסיבה צריך קביעות מתחלת הסעודה דאל"כ אמאי הוצרך רב נחמן בר יצחק לאוקמא דאמרי עוד כשהלכו בדרך ניזיל וניכול בדוכתא פלונית הלא סגי להם הזמנה בדבור מא' לחבירו גם באמצע הסעודה דהא מה לי אם היה הזמנה לכולה סעודה או רק לסוף הסעודה כיון דקבועים בסוף סעודה נמי סגי אלא ודאי דבעינן קבועים מתחלת הסעודה דוקא והסבו יחד מאליהן וישבו בהזמנה בפה שוין בזה. אמנם הרא"ש ס"ל דהא דישיבה לא חשיב קביעות לזימון לא משום דאולי אין חוששין לצירוף ומה שישבו לאכול יחד היה רק בהזדמן. רק אפילו אמרו בפירוש שרוצים בצירוף ושנים שישבו לאכול ביחד הזמינו להשלישי שישב ג"כ עמהם ולאכול עמהם יחד לא ה"י נחשב קביעות בומניהם שה"י דרכם להסב דמכיון שה"י מנהגם שלא לקבוע כי אם בהסיבה אפילו

אמרו שרוצים להצטרף בישיבה לא הוי זאת אלא צירוף עראי ולא הוי צירוף חשוב ועל צירוף כזה לא חייבו חכמים לזמן. ובעובדא דרב נחמן בר יצחק דוקא כיון שהכינו א"ע עוד באמצע הדרך לקבוע מקום לאכול ביחד החשיבו לצירוף זה והוי צירוף חשוב וקביעות גם בלא הסיבה. וא"כ לפ"ז היינו דוקא התם משום דלא ה"י הסיבה אבל הסבו יחד אפילו באמצע סעודה נמי דהא שלשה שאכלו כאחד תנינן ומכיון שאכלו כאחד אפילו רק בגמר סעודה חייבו אותם חכמים לזמן. זאת נ"ל בביאור שיטתם בכזוונת הסוגיא. ולפ"ז מובן שפיר סברת מג"א הנ"ל דדוקא כשנכנסו ע"ד להצטרף כיון דכדאי היה להם ליכנס לבית רק בשביל הצירוף החשיבו לצירוף זה ומש"ה אפילו לא אכלו על שלחן אחד מ"מ עשאוהו כקבע. אבל בלא"ה פטורים מלזמן כיון דבעצם לא נחשב זאת צירוף של קבוע ועל צירוף כזה לא חייבו חכמים לזמן משא"כ בהסיבה כיון דהוי קביעות גמור סגי גם בגמר סעודה דאכתי שלשה שאכלו כאחד קרינן ביה. כיון דסו"ס היו קבועים באכילתם יחד. וז"ב.

ט) ובהיותי בהאי עניינא ראיתי להעתיק כאן מש"כ בגליון על הרא"ש פרק כיצד מברכין סי' ל"ג שכתב שם הרא"ש וז"ל היו יושבין כל אחד ואחד מברך לעצמו וכו' בברכה ראשונה אפילו בשנים אחד מברך והשני יוצא אם הסיבו אבל אם לא הסיבו אע"ג דשומע כעונה ואפילו אמר אמן לא יצא עכ"ל הרא"ש וכתבתי על הגליון וז"ל במג"א סימן קס"ז סקכ"ח הקשה מכאן על המחבר שכ' שם וז"ל היכא דלא קבעו מקום דאמרינן שכל אחד מברך לעצמו אם כוון המברך להוציאם והם נתכוונו לצאת יצאו עכ"ל והרי כאן מבואר בדברי רבינו דאף בדיעבד לא יצא והו"ל להמחבר עכ"פ להביא דעת רבינו כדרכו בכ"מ ובפרט כאן שהיא להחמיר ודעת המחבר שהיא דעת הרוקח הוי להקל. ואע"פ שהב"י הביא סיוע לד' הרוקח מתשו' הרשב"א שכ' דאע"פ שאין זמון לפירות וגם בהסיבו הוי כלא קבעו להם מקום מ"מ יצאו בדיעבד כשבירך א' לכולם משם אין רא"י דהתם עכ"פ הדי קבעו יחד אבל היכא דלא קבעו לאכול ביחד לגמרי גם בדיעבד לא יצאו ואדרבה מד' הרשב"א בחדושו משמע להיפוך שהקשה בשמעתין על הא דקאמר היו יושבין כ"א מברך לעצמו הא קי"ל שמע ולא ענה יצא ומאי זו קושיא האי דמברך לעצמו הכוונה לכתחילה ושמע ולא ענה יצא מידי בדיעבד וע"כ דהרשב"א פירש הא דמברך לעצמו דאפילו בדיעבד לא יצא יעו"ש. והנה מ"ש המ"א

וא"ת היתם מיירי בשחטבו דוקא עדיין קשה מהא דשומע כעונה ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו וכל הני משמע אף לענין לכתחילה וגם משמע דה"ה בברכת הנהנין דהא סתמא קתני וגם מכיון דשומע כעונה ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו א"כ הו"ל ברכת עצמו ממש וא"כ לא מסתבר לחלק בזה בין ברכת המצות לברכת הנהנין. וע"כ דעד כאן לא חילקו חכמים בין ברכות המצות לברכות הנהנין אלא כשכבר יצא המברך ותו לא הוי השתא יותר בר חיובא ושוב לא מהני שומע כעונה דזהו דוקא כשהמברך בר חיובא. ובשלמא בברכות המצות עדיין מיקרי בר חיובא אף לאחר שיצא מטעם ערבות כמ"ש התוס' וראשונים ב"ר"ה משא"כ בברכת הנהנין כיון שאין השומע מחויב לאכול שוב לא מיקרי המברך בר חיובא לענין שיכול להוציא בברכה. וכל זה לאחר שכבר יצא המברך אבל היכא דעדיין לא יצא המברך ל"ש לחלק בין ברכות המצות לברכות הנהנין כנ"ל. וכדי לחזק הקושיא שמוכרח מגמרא דירן דשומע כעונה גם לענין ברכת הנהנין נאמרה הביא מהא דפריך הש"ס לקמן על מימרא דר' יוחנן מאי קמ"ל דשמע ולא ענה יצא תנינא וכו' דחזינן מזה דס"ל להש"ס בפשיטות דלענין שומע כעונה אין חילוק בין ברכת הנהנין לברכות המצות והלל. כן נראה לענ"ד בכוונת דברי הרשב"א וא"כ לפ"ז ס"ל שפיר כהרוקח דבדיעבד יצא בברכת חבירו אפילו בשלא קבעו מקום יחד וכדברי הב"י הנ"ל.

ומעתה נבא לר' רבינו דפשיטא ליה להמ"א דכוונתו לומר דאף בדיעבד לא יצא בברכת חבירו היכא דלא קבעו לאכול יחד אמנם אם יהיה כן כוונתו יקשה בדבריו הרבה. חדא דא"כ הכי הו"ל לכתוב אבל אם לא הסיכו אפילו בדיעבד לא יצא וממילא ידעינן דמיירי אפילו שמע ואמר אמן דאי בלא שמע גם בהסיכו לא יצא ואי משום דלא אמר אמן הלא עניית אמן לא מעלה ומוריד כלל לענין דיעבד דהא קי"ל שמע ולא ענה יצא. ועוד מנ"ל זאת דאפילו בדיעבד לא יצא הלא לשון המשנה כל אחד מברך לעצמו משמע דוקא לכתחילה דומיא דסיפא דקתני הסבו אחד מברך לכולן דבשם ודאי ל"ש לומר דלא יצא בדיעבד אם בירך לעצמו. ועוד הרי לפ"ז עוד יגדל תמיהת הרשב"א הנ"ל מהא דקי"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא שהרי לפ"ז יסתרו הסוגיות א"ע מן הקצה אל הקצה דבשם קאמרינן להדיא בברכת הלחם והיין אם לא יצא מוציא דמשמע אפילו לכתחילה והכא קאמרינן דאפילו בדיעבד לא יצא.

דמר' הרשב"א בחדושו משמע דאף בדיעבד לא יצא תמוה לי מאד דהנה עיינתי בחי' הרשב"א דף מ"ב ד"ה מתני' היו יושבין וראיתי שכתב שם וז"ל משום דמספקא להו אי הויה כהסבה ומצטרפי להדדי בין להמוציא בין לזימון משום דאי הויה קבע לחבורה אינן רשאין ליחלק או דילמא לא הויה קבע לחבורה אלא בהסבה והתם לא הויה אפשר להו ומצוה ליחלק עכ"ל. והלשון ומצוה ליחלק ודאי משמע דס"ל דמ"מ בדיעבד יצא בברכת חבירו גם בלא קבעו מקום יחד ומשמע שפירש המשנה כפשוטו היו יושבין כל אחד מברך לעצמו היינו דלכתחילה מצוה ליחלק הסבו אחד מברך לכולן היינו דלכתחילה אינן רשאין ליחלק רק שא' יהי' המברך לכולן והיינו כיון שקבעו א"ע לאכול ביחד ונהנין בצירוף גם הברכה צ"ל ע"י צירוף. וה"נ משמע מלשון הרשב"א לקמן ד"ה ירושלמי ריב"ל בשבועה וכו' שכ' שם וז"ל ולענין שמועתינו ק"ל דהא ודאי אפילו לברכת המוציא קאמרינן דבעיא הסבה וכו' וא"כ למה לי שיברך כל א' וא' דהא כל חד וחד בר חיובא הוא וקי"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא יעו"ש. ואי נימא דס"ל דאפילו בדיעבד לא יצא א"כ עדיפא הו"ל להקשות אמאי לא יצא בברכת חבירו הלא קי"ל שאם לא יצא מוציא ובכה"ג הי' קושיא יתר חזקה דאפילו אם נפרש האי דאם לא יצא מוציא דוקא לענין דיצא בדיעבד מ"מ עכ"פ בדיעבד יצא והכא קאמרינן דאפילו בדיעבד לא יצא וע"כ דהרשב"א מפרש לשמעתינן רק לענין לכתחילה.

ומה שהקשה המ"א דא"כ מאי הקשה מהא דאם שמע ולא ענה יצא הלא שם משמע לישנא דיצא רק בדיעבד. לענ"ד י"ל כוונה אחרת ברשב"א לגמרי דהא לאחר שהקשה שם מהא דקי"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא כתב שם עוד לקמן וז"ל וא"ת דוקא בהסבו מ"מ תיפוק ליה דעונה אמן כמוציא ברכה מפיו דמי ולא עוד אלא ששומע כעונה ואמרינן נמי לקמן בריש פרק שלשה שאכלו (מ"ה ב') אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו אחד מהם יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קמ"ל שמע ולא ענה יצא תנינא וכו' וצריך לי עיון. עכ"ל ולפמ"ש המג"א דכוונתו להקשות דהא דתנינא שמע ולא ענה יצא סותר להא דשמעתינן דבשלא הסבו כל אחד מברך לעצמו א"כ לא הו"ל כלל להקדים המימרא דר' יוחנן רק הכי הו"ל להקשות ולא עוד אלא ששומע כעונה ושמע ולא ענה יצא. ועכ"ל בביאור דברי הרשב"א דהנה בתחילה הקשה מהא דקי"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא ומשמע אף לכתחילה

זו היא ע"י שיושבים יחד וכו' וכ"כ רבינו ירוחם וז"ל ודוקא כשקבעו על הפירות או אחד מברך לכולם לפנייהם וכו' דוקא ביין הוא דאמר ר"י דבעי הסיבה אבל פירות מודה דלא בעו הסיבה וכו' אבל קביעות בעו עכ"ל הב"י. ועכצ"ל דמ"ש הב"י בתחילה אע"ג דשאר דברים לא בעו קביעות כוונתו קביעות גמורה דהיינו הסיבה אבל קביעות בעי וישיבה הוי קביעות שלהם כמו שהסיבה הוי הקביעות בפת שהרי בר' רבינו ירוחם דמשם הביא הב"י סיעתא לדבריו מפורש כן להדיא דבפירות נמי צריך קביעות כמו בפת רק דשיבה הוי קביעות שלהם. עכ"פ מבואר מתוך דברי הב"י דקביעות מקום לאכול יחד היא ג"כ הוכחה שרוצים לצאת בברכתו של המברך ולכאן צ"ב הוכחה זו מה טיבה אם נתכוין לצאת הלא נתכוין ואם נתכוין שלא לצאת בברכת חברו רק לברך לעצמו מאי מהני מה שישבו או הסיבו יחד הלא נתכוין שלא לצאת ובודאי לא יצא. וצ"ל דנ"מ אם לא נתכוין השומע בפירוש לצאת בברכתו של המברך וגם המברך לא נתכוין בפירוש להוציא מ"מ כיון שקבעו יחד ובקביעות לעולם א' מברך לכולם דהמצוה הוא כך גם סתמא כנתכונו להדיא לצאת דמי. וכע"ז איתא בירושלמי פסחים פ' ע"פ לענין מי שלא נתכוין להדיא לצאת י"ח מצה שיצא מכיון שהסב הוי חזקה יעו"ש. ודוקא כשקבעו אבל כשלא קבעו הוי חזקה להיפוך שדעת כל א' שלא לצאת בברכתו של חברו שהרי רגילים בכך תמיד שכל א' מברך לעצמו ומש"ה בעינן אז כוונת שומע ומשמיע להדיא ולפ"ז י"ל דהיינו כוונת רבינו שכי' אבל אם לא הסיבו אע"ג דשומע כעונה ואפילו אמר אמן לא יצא היינו משום דסתמא לא הוי דעתו לצאת וכ"ש שלא הוי דעת המברך להוציא דאם הוי דעתם לברך בצירוף הוי אכלו בהסיבה שאז המצוה שא' הוא מברך לכולם. אבל ודאי פשיטא שאם אמר להמברך להוציא והוא נתכוין לצאת שיצא. והחידוש שחידש רבינו הוא דבהסיבו יוצא הא' בברכת חברו לכתחילה אף בסתמא שלא אמר לו להדיא להוציא וגם הוא לא נתכוין להדיא לצאת רק שמע הברכה לבד משא"כ בשלא הסיבו אף בדיעבד לא יצא בשמיעה בלבד ומ"מ אם אמר לו להוציא והוא נתכוין בפירוש לצאת ודאי יצא כד' הרוקח ורשב"א הנ"ל.

ולפ"ז מיושב מה שהקשה הט"ז על המחבר דלמ"ל להזכיר כוונת המברך והשומע שזהו בכ"מ שיוצא בשמיעה הלא הו"ל לכתוב בקיצור שבדיעבד יצא ולמ"ש ניחא דבנ"ד אם קבעו יחד או יוצאין

ותירוצו של הרשב"א לא יתכן אלא להרשב"א לשיטתו שפסק כאיכא דאמרי בשמעתין דף מ"ג דפליגי רב ור"י אם מהניא ליה הסבה ליין ובשאר דברים לכ"ע לא מהניא להו הסבה לפ"ז שפיר אפשר להעמיד הא דתנינא בר"ה כ"ט שבברכת הלחם וברכת היין אם לא יצא מוציא דמיירי בשהסבו דוקא. והא דלא נקט הסבה להדיא משום דבלא"ה ידעינן דע"כ מיירי בשהסבו דאלת"ה א"כ אמאי נקט ברכת הלחם וברכת היין דוקא ולא נקט סתם ברכת הנהנין דהא בשלא קבעו לאכול יחד אין נ"מ בין ברכת הלחם לשאר ברכת הנהנין אלא ע"כ דבדוקא נקט ברכת הלחם וברכת היין משום דבהם לחודיהו הוא דאמרינן אם לא יצא מוציא כיון דמהניא הסבה שלהם לצרפם כאחד לענין שא' מוציא את חברו. ובאמת לא תני אם לא יצא מוציא אלא משום דמיירי בהסבו משא"כ בשאר דברים דלא מהניא כלל הסבה ואודה ליה תורת צירוף גם אם לא יצא אינו מוציא וע"כ לא איצטריך למינקוט להדיא דמיירי בשהסבו רמדיוקא נקט ברכת הלחם וברכת היין כבר שמעינן זאת. וכ"ז להרשב"א לשיטתיה משא"כ לשיטת רבינו שפסק כלישנא קמא דפליגי רב ור"י אם יין בעי הסבה ובשאר דברים לכ"ע לא בעי הסבה אבל ישיבה מיהא בעי ולפ"ז תו אין נ"מ בין לחם ויין לפירות אלא מאי דבלחם ויין ל"ה קביעות כ"א בהסבה דוקא ובפירות ושאר דברים גם ישיבה חשוב קביעות. וא"כ שוב א"א לפרש הגמרא דר"ה בשהסבו דוקא דא"כ הו"ל לאשמעינן זאת בהדיא שהרי מהא דנקט ברכת הלחם וברכת היין דוקא א"א למילף מידי כיון דבאמת אין נ"מ בין לחם ויין לשאר דברים לענין עיקר מילתא דאמרינן דמהני קביעות לפטור אחד את חברו רק מה שבלחם ויין הוי קביעות בהסבה דוקא ובשאר דברים גם בישיבה. ואפשר ג"כ דמה"ט כתב רבינו בר"ה גבי ברכת הלחם והיין שאם לא יצא מוציא דה"ה לכל ברכות הנהנין משום דלשיטתיה אזיל דמיירי אפילו בשלא הסבו כנ"ל וכיון דלאו מתורת צירוף קאתינן אין שום נ"מ בין ברכת הלחם ויין לשאר ברכות הנהנין. ומכיון דאתינן להכא דהתם ע"כ מיירי בשלא קבעו לאכול ביחד א"כ אם נפרש כאן בכוונת דברי רבינו דבלא קבעו גם בדיעבד לא יצא בברכת חברו א"כ הסוגיות סותרות א"ע מן הקצה אל הקצה שהרי התם קאמרינן שאם לא יצא מוציא את חברו אף לכתחילה.

אשר ע"כ נראה עפ"מ"ש הב"י סי' רי"ג וז"ל אע"ג דשאר דברים לא בעו קביעות הא מיהא צריך הוכחה שהאחרים מכוונים לצאת בברכת זה והוכחה

שכירכו האוכלים שם עכ"ל הרי להדיא דאף מי שלא אכל כלל רק ששמח בשמחת חתן וכלה לנד נתחייב בו ברכות וא"כ כ"ש אותו שאכל סעודה שלימה רק שלא אכל פת גמור כדי שלא להתחייב בזימון שמחוייב בו ברכות. אמנם מטעם אחר נראה שאין חובה עליו להמתין עד שעה מאוחרת כלילה רק בשביל לשמוע הו' ברכות כיון שכבר שמע ז' ברכות בשעת החופה וכבר כתב ב"י בב"ה סימן ס"ב באה"ע וז"ל ומדברי הרמב"ם נראה דאפילו בסעודתא קמייתא דיומא קמא לא מברכינן ז' ברכות אא"כ היו אוכלין אחרים שלא שמעו ברכת הנישואין בשעת הנישואין וכתב עליו הדמ"ך לפי סוגית הגמרא ברכת חתנים בסעודה נתקנו וכו' ומנהגנו לברך חתנים בסעודה אע"פ שהיו כל הקהל בשעת הנישואין ושמעו ברכת חתנים עכ"ל וזה דברי הרא"ש ורבינו וכן הוא המנהג הפשוט עכ"ל. וא"כ לא מיבעיא להרמב"ם עיקר ז' ברכות בסעודה הוא רק בשביל שלא שמעו בשעת הנישואין אלא אפילו להרמ"ך והרא"ש שהוא חובת סעודה לעצמה מ"מ לא משמע מדבריהם שהוא חובה על כל יחיד שאכל בסעודה לשמוע עוד הפעם ברכת חתנים בסעודה רק שהוא חובה בכלל לברך עוד הפעם את חתנים בסעודה וא"כ בדאיכא עשרה בלעדו ובלעדו ג"כ יברכו ברכת חתנים אין חובה עליו להמתין כדי לשמוע בעצמו הו' ברכות כיון שכבר שמע אתם בשעת הנישואין. ועוד בכה"ג שהוא שעה"ד וצורך גדול כדאי הרמב"ם לסמוך עליו.

יב) ובנוגע לדינא של חובת זימון נראה ג"כ דבשעת הדחוק ודאי יש לסמוך אמג"א בס"ר סק"ג שפסק כרב האי גאון שבאם האחד ביקש לצאת ולברך השנים לא רצו להפסיק מאכילתם לזמן רשאי האחד לברך לעצמו בלא זימון דאין חיוב זימון חל עד שיגמרו סעודתן ועד כאן לא כתב בסימן קצ"ג ס"ב שאין רשאים לחלק אלא כשגמרו סעודתן יחד רק שהפכו את פניהם זה לכאן וזה לכאן יעו"ש שכן פסק ג"כ הב"ח. ואע"ג שדוב האחרונים לא כן ס"ל מ"מ בשעה"ד ודאי יש לסמוך אמג"א והב"ח.

יג) ובמק"א כתבתי להביא ראיה לדעת הגאון מהא דקיי"ל א' מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולכאורה תמוה בשלמא אם היו בטוחים השנים שהאחד לא יברך בשביל כך לעצמו רק ימתין עליהם עד שיגמרו ויזמנו והשאלה היא אם הא' צריך להמתין עליהם או הם צריכים להפסיק בשביל האחד כדי שיוכל לצאת מובן שפיר שהרוב מנצח את המועט

כולם אף בסתמא ובלא כוונה מפורשת להוציא ולצאת ודוקא משום שלא קבעו הדרגא לרינא רבעי כוונה להדיא כנ"ל. ואפשר לומר ג"כ דמה"ט אסוד לכתחילה לצאת בברכת חבירו אפילו נתכוונו בפירוש להוציא ולצאת היכא דלא קבעו מקום כדמשמע מד' הש"ע וכן החליטו כל הפוסקים כיון דבקבעו יוצאין אף בסתמא ע"כ חיישינן אם נתיר להם לצאת לכתחילה היכא דלא קבעו בדאיכא כוונה בפירוש כנ"ל יתירו אף בסתמא דלא ידעו לחלק כ"כ שהרי דמין אהרדי וכל החילוק בין קבעו ללא קבעו היא מה שבקבעו אוכלין בהסיבה ובלא קבעו יושבין ואוכלין יחד וכיון דאילו ואילו אוכלין בבית א' ודמין אהרדי ע"כ עשו הבדל ביניהם דבשלא קבעו יהא כל א' מברך לעצמו דוקא ולא יצא לכתחילה לעולם בברכת חבירו. ועפ"ו ל"ק קושית הרשב"א מהאי דק"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא דהתם מיירי שלא אכלו בחבורה לגמרי ואינם אוכלים אפילו בבית א' רק אמר לו להוציא בחבורה בלבד ואחר הברכה הולך לבית אחר או שפיר יכול להוציא כמו בברכות המצות משא"כ בשמעתין דמיירי שאכלו יחד ואע"פ שלא נתכוונו לצירוף מ"מ דמין לחבורה וכיון דכשלא הסיבו ליכא מצוה לברך בצירוף וממילא לא יצאו בסתמא בברכת חבירו כנ"ל. וע"כ חיישינן אם נתיר לו לצאת לכתחילה כשנתכוין להדיא לצאת יתירו לכתחילה גם בסתמא וא"ש.

י) ונחזור לנדון דידן שכתב עוד לקמן וז"ל וממילא לא יתחייב גם בו ברכות מאחר דלא חיבו אלא לעשרה ואף אשר ברא לא חיבו אלא לשלשה ולכן כיון שלא מתחייב בזימון דעשרה ואף לא לשלשה לא מתחייב בהו' ברכות ולא באשר ברא. ע"כ דבריו.

יא) וגם כאן לא ידע מה הוא שח. דלא נזכר בשום דוכתא דמי שלא נתחייב בזימון לא נתחייב ג"כ לשמוע ז' ברכות ומה ענין חדא לאידך. ועיין ט"ז אה"ע סימן ס"ב סק"ט שכתב שם אהא שכתב המחבר השמשים האוכלים אחר סעודת נשואין י"א שאין מברכין ז' ברכות וי"א שמברכין ולזה הדעת נוטה וז"ל איני יודע למאי הדעת נוטה לדיעה זו דלפי הנראה לא מסתבר כלל דאטו חיוב ב"ח חלה על האכילה שנאמר דאין לו רשות לאכול זולת ב"ח הא אינו אלא על האדם ששמח בשמחת חתן וכלה חייב בב"ח ממילא אלו השמשים שעוסקים בענין הסעודה השמש שעושה צירוף אפילו לאותן שאוכלים בבית אחר כדלעיל כדאי הוא יצא ידי ב"ח במה שכבר שמע בשעה

איפסק גם בש"ע סימן ר"ב סעיף ו' ובשער הציון אות מ"א הביא בשם ברכי יוסף דכהיום לא נטעי אינשי אדעתא דעלין ותמרות יש לברך עלייהו שהכל. הנה למה שבארתי דלא פליגי המקשה ור"נ בר יצחק במציאות אלא שבעצם לא נטעו ארעתא דעלין ותמרות גם בזמן הגמרא כראמר המקשה ור"נ בר יצחק מתרץ רק שאין קפידא לנוטע שיהיה דוקא שלא לאכול העלין ותמרות שכיון שאין ממעטין את האילן בכך לא איכפת לנוטע גם שיתלוש העלין והתמרות כשירצה לכן לא בטלה דעתו אח"כ כשיחשוב לתולשן לאוכלן ונחשב לאוכל בעודו מחובר שזה סגי לחשיבות פרי האדמה. אין מקום לחרוש הברכי יוסף שגם בזמן הגמרא היה כן ומ"מ היה מברך בפה"א שמחשבתו עתה לתולשם לאכילה מחשיבם לפרי האדמה לברכה ולכן יש להורות אף בזמננו שיברך בפה"א כמו דאיפסק בגמרא ובש"ע. ע"כ רבריו.

א) וא"ל נכון. שהרי אהא דאמר ר"נ בר יצחק צלף נטעי אינשי ארעתא דשוחא דקלא לא נטעי אינשי ארעתא דקורא כתבו בתוספות וז"ל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי ארעתא דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו ואתן שקדים כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו ארעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל עכ"ל הנה דע"כ מפרשי צלף נטעי אינשי ארעתא דשוחא דשנטעי בכוונה להדיא ארעתא למיכל גם העלין ותמרות ולא רק שאין מקפידין אם יאכלם דאם איתא דסגי אם רק אין מקפידין אם יאכלם א"כ שקרים נמי מאי איכפת ליה לנוטע אם אחד יאכלם כשהן רכים כיון דהאילן לא נתמעט בכך ולהאוכלן כשהן רכים חביבין ליה טפי כשהן רכים אלא ע"כ דבעי דוקא כוונת הנוטע להדיא ארעתא למיכל הכי. ובצלף איכא כוונה להדיא גם על העלין והתמרות. ועיין ברא"ש שכתב וז"ל ולא דמיא להא דתני על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בפה"א דהתם נטעי אינשי ארעתא למיכל גם את העלין ואת התמרות עכ"ל הנה להדיא שמכוין הנוטע בפירוש לאכול גם את העלין ואת התמרות. ועיין בש"ע להרב מליאדי ז"ל סימן ר"ב סעיף ב' וז"ל לפיכך כל דבר שגדל על העץ ואינו עיקר הפרי אין בו חשיבות לברך עליו בפה"ע ומברכין עליו בפה"א והוא שנוטעין האילן ע"ד לאכול גם אותו דבר כגון מין אילן קטן הנקרא צלף שעלין שלו ראויין לאכילה ויש בעליו תמרות בולטות כמו בעלי ערבה וגם הן ראויים לאכילה מברך על העלין ועל התמרות בפה"א הואיל ונוטעין הצלף

ומכיון שהם שנים אינם מחוייבין להפסיק בשביל הא". משא"כ להיפוך כשיודעים השנים שאם לא יפסיקו לא ימתין עליהם עד שיגמרו רק יברך לעצמו א"כ מאחר שכבר הוחל עליהם חובת זימון שהרי כבר אכלו כאחד איך רשאי להם להפסיד הזימון שכבר נתחייבו בכך ואיזה נצחון של רוב ומיעוט שייד כאן כיון שהם עצמם כבר נתחייבו בזימון וחובת זימון שעליהם היכן פרה. ואי"ל משום רהכי תקנו חכמים מתחלה דאפילו לאחר שכבר נתחייבו בזימון מ"מ מפני הטורח שלא יצטרכו להפסיק באמצע אכילה פטרו אותם חכמים מזימון הא ליתא זהא לא מצינו כה"ג בשום מצוה דרבנן שיפטר רק בשביל טורח קטן כזה שיושב על מקומו וא"צ להמתין אלא עד נברך למר או עד הון למר. דהא דקיי"ל אם התחילו אין מפסיקין לתפלה הנה שלא הטריחו אותו חכמים להפסיק להתפלל היינו בדאפשר להתפלל אח"כ אבל לא היכי שמפסיד המצוה לגמרי. וכ"ש בכה"ג שאין לו להמתין ולהפסיק אלא לזמן קצר מאד. אמנם לשיטת הגאון ניהא. משום דעיקר המצוה לזמן לא הוחל כל זמן שלא גמרו יחד והא דאחד מפסיק לשנים אע"פ שעוד לא גמר השלישי היינו משום דמאחר שכבר גמרו השנים שהם הרוב הו"ל כאילו גמרו כולם וממילא הוחל חובת זימון גם על השלישי שלא גמר עוד משא"כ להיפוך כשלא גמר אלא אחד לא הוחל עדיין חובת זימון כנ"ל. ואע"ג דאף להנאון רשאי לזמן וכל היכי דרשאי לזמן איכא נמי מצוה דברוב עם מ"מ כיון דחיובא ליכא אין מחוייבין להפסיק.

קיצור לדינא בנ"ד כיון שהוא שעת הרחק וצורך גדול ודאי יש לסמוך אמג"א ויוכל לברך לעצמו בלא זימון. ואם אפשר לו לא יאכל פת ויכול לאכול כל הסעודה ואף פת הבאה בכיסנין רק שלא יאכל כ"כ הרבה מפת הבאה בכיסנין באופן שעיקר הקביעות יהיה עליו דאז כשעיקר הקביעות הוא על פת הבאה בכיסנין אפילו אינו שבע ממנו לבד רק בצירוף שאוכל עמו עוד דברים אחרים ג"כ מחוייב לברך ברכת המזון.

סימן כו

דבר איוה ברכה מברכין בזמנינו על עלין ותמרות דצלף

שם בסימן נ"ט כתב וז"ל ובענין העלין והתמרות דצלף שבגמרא איתא שמברך עלייהו בפה"א וכן

ע"ד לאכול גם מן העלין והתמרות שאין ממעטין את האילן בכך עכ"ל הנה להדיא כדברינו הנ"ל שנוטעין בפירוש אדעתא למיכל גם מן העלין והתמרות. וא"כ צודק הברכי יוסף דזה הי' רק בזמניהם שהיו עניים והי' דעת הנוטע גם על העלין והתמרות משא"כ בזמנינו שבודאי אין דעת הנוטע עליהם א"כ צריך לברך שהכל.

קיצור לדינא דבזמנינו צריך לברך על העלין והתמרות דצלה שהכל כפסקו של הברכי יוסף.

סימן כז

בענין מי שאכל פת והוא במקום שאין לו סדור ואינו יכול לברך ברהמ"ז בע"פ אי מחוייב לברך בורא נפשות

שם בסימן ע"ד כתב וז"ל וכן נראה לע"ד דאם הוא במקום שאין לו סדור ואינו יכול לברך בעל פה ברכת מעין שלש ועד שיוכל להשיג סדור יעבור הזמן שיוכל לברך אחריו יש לו לברך בנ"ר אף על שיעור שלם מיין. ולכתחלה ודאי אין לו לשתות יין כיון שאינו יכול לברך אחריו מעין שלש אבל בעבר ושחה יש לו לברך בנ"ר משום דבורא נפשות שייך גם על כשעור אם לא יברך מעין שלש שאינו לבטלה. וכן יהיה הדין במיני מזונות ופירות ד' המינים ואף בפת אם אין לו סדור ואינו יכול בעל פה לברך אף ברכת הזן אם עבר ואכל כשעור יצטרך לברך בורא נפשות. ע"כ דבריו.

א) והורה כבור פשוט. דלא מיבעיא בפת שמחוייב בהמה"ז מה"ת אם אכל כדי שביעה שברכת בנ"ר אינו כלום וכשמברך אותה הוי ברכתו לבטלה אלא אפילו באכל או שתה דברים שמחוייב לברך מעין שלש וא"א לו לברך מעין שלש פשיטא דא"א לו לברך בנ"ר וכשמברך בנ"ר הוי ברכתו לבטלה דבנ"ר במקום מעין שלש אינו כלום. וכן מבואר להדיא במג"א סימן ר"ח סקכ"ו וז"ל כתב בלבוש שאם אכל פירא ואינו יודע אם הוא מו' המינים לא ישתה יין ויכלול בו על העץ וטוב יותר לברך בנ"ר וצ"ע עכ"ל. ול"ג דאם אין לו שום דבר לכלול בתוכו טוב יותר לברך על העץ דיוצא ממ"ג כמ"ש סי"ג ואם הוא משקה לא

יברך כלל אחריו כמ"ש הפוסקים דיותר יש לחוש לברכה לבטלה מלאוכלן בלא ברכה דכל הברכות דרבנן עכ"ל המג"א. ועיין שם בט"ז שכתב ג"כ כמג"א וז"ל ובלבוש הביא דברים הללו בדרך שאינו מיושב לפי דעתי וכתב עוד מן הספק יברך בנ"ר ולא נהירא דהא כתב הטור בשם הרא"ש ס"ט ר"י בדבר שראוי למעין שלש בשביל חסרון שיעור לא שייך ברכה אחרת והכי נמי דכוותיה כנלע"ד ברור אחר העיון במקור הדין עכ"ל הט"ו. הנה דהט"ז והמג"א סברי להדיא שאף אם אכל דבר שהוא רק ספק שמחוייב לברך מעין שלש אסור לו לברך בנ"ר ואע"ג דהתם איכא ספק שמחוייב לברך בנ"ר מ"מ ס"ל להט"ז ומג"א דיותר טוב שלא לברך כלל מלהכניס א"א בספק ברכה לבטלה דבנ"ר במקום מעין שלש אינו כלום והוי ברכה לבטלה ממש. וא"כ כ"ש דמי שנתחייב בודאי לברך מעין שלש שאסור לו לברך בנ"ר.

קיצור לדינא דמי שנתחייב לברך מעין שלש וא"א לו לברך כי אם בנ"ר לא יברך כלל דבנ"ר במקום מעין שלש הוי ברכה לבטלה.

סימן כח

בענין אם מותר לעשות בית כביסה בשותפות עם ישראל ע"מ ששותפו ינהל את בית הכביסה ביום השבת וכל הריוח של שבת יהיה שלו

שם בסימן צ"א כתב וז"ל הנה בדבר שדחיקא ליה שעתא ורוצה אשתו להכנס בשותפות עם אחת שאינה שומרת שבת בבית כביסה אם יש בה אופן שתהא מותרת. נראה לע"ד שלא כל הדברים שנתירו בישראל שעשה שותפות עם עכו"ם באו"ח סימן רמ"ה שייך להתיר בישראל אלא היתר זה לבד שיהיה שותף עמו רק לימות וחול לבד וימי השבתות וימי י"ט לא יהיו שייך לו כלל לא לשכר ולא להפסד. וכו' וגם דוקא אם השותף שאינו שומר שבת א"צ להשותף השומר שבת שיכול לנהל העסק בעצמו או שיש לו שותפים אחרים. דאם בלעדיו לא יוכל לנהל העסק נמצא דבזה שגשתתף עמו גרם ששותפו יחלל שבת ואף שהוא ביום שאינו שותף של ישראל אסור. וכו' ומה שתעשה אשתו יותר מלאכה מכפי המוטל עליה מצד השותפות ובעבור זה תרצה האינה שומרת שבת

למימד הכי וכו' ויש להביא ראיה לדין זה ממ"ש התוס' בפרק אין דורשין (דף י"ג) בד"ה אין מוסרין ד"ת לעכו"ם דהבא מיירי אפילו היכא דאיכא עכו"ם אחר שרוצה ללמדו וכו' ומדלא קאמרי דאיכא ישראל שרוצה ללמדו ש"מ דאינו נפטר משום ולפני עוד בשביל שיש ישראל אחר שעובר וגבי רבית נמי דכוותיה עכ"ל. הרי להדיא דס"ל למ"ל דאף בכה"ג דאיכא ליה אחר שמרוצה ללוות ברבית המעות הזאת שהוא רוצה ללוות. לא אמרינן דהשתא לא עבר איהו בלפני עוד כיון דבלא"ה יעשה המלח האיסור שהרי אם הוא לא ילוה ילוה חבירו. דאע"פ שמרוצה עכשיו ללוות כיון דישאל הוא והוא ג"כ מצווה על לפ"ע איכא למיחש דילמא יחזור ולא ילוה ונמצא דאיהו הוא דקא מכשיל למלוה. וא"כ לפ"ז ה"נ בני"ד כיון דהא ודאי שאין לו שותף אחר מומר לחלל שבת כמותו דא"כ לא היה לו צורך להכניס א"ע בשותפות עם שומר שבת שיצטרך לעבוד ביום השבת לבדו וקשור עוד בכמה קשיים כנודע. שבודאי היה נוח לו הרבה יותר להשתתף עם מומר לחלל שבת כמוהו אלא ודאי שלא מצא שותף כזה וא"כ אף כשיש לו שומר שבת אחר שמרוצה עכשיו לכך איכא למיחש שיחזור מחמת האיסור דלפני עוד ודומה ממש לסברת המ"ל הנ"ל.

ג) שוב בא לידי תשובת הגאון ר' יצחק אלחנן מקאונא ז"ל בספרו עין יצחק או"ח סימן י"ג שנשאל שם ע"ד איש א' הרוצה לעשות מסחרו במשא ומתן ע"י יהודי אחד אבל האיש הזה הוא חשוד לעשות עסק מסחרו גם ביום השבת אם שרי באופן שהנותן המעות התנה עמו ומצוהו בפירוש שלא יעשה העסק ביום השבת או דילמא אכתי איכא למיחש שלא ישמע ויעשה מסחרו בשבת ואיכא בזה משום לפ"ע. ומסיק שם להלכה וז"ל שוב ראיתי לדון בני"ד להיתירא ע"פ מה דראיתי בשו"ת חתם סופר חלק ששי סימן פ"ג שכתב דאף מי שהוא חשוד לחלל שבת נהי שהוא מומר לכל התורה מ"מ אינו חשוד לכל התורה ע"ש. ע"כ יש לדון בני"ד שמתנה עמו בפירוש שמצוהו שלא יעשה מלאכתו ביום השבת ואם יעשה ביום השבת לא יטול שכרו ממלאכתו ביום השבת. וע"כ כשיעשה גם ביום השבת א"כ אינו רשאי ליטול שכרו בעד אותו היום ואם יעלים זה מן הבעה"ב דינו כגולן וכיון דמי שנחשד על חילול שבת לא נחשד על איסור גזל ע"כ לא חיישינן שיעשה עסקו גם ביום השבת דהא אם יעשה ביום השבת אינו רשאי ליטול שכרו רק ע"י איסור גזל. וכיון דאינו נחשד על איסור גזל ע"כ ממילא לא

ליתן לה מהריח של יום השבת. הנה זה אסור כיון ששכירותה יהיה מריח של השבת הרי נמצא ששייך גם לה העסק של השבת. אלא צריכה לקבוע לה שכירות עבור מלאכתה ולא יהיה נוגע לה כלל מה שתעשה השותף שלה בשבת. ע"כ דבריו.

א) ודבריו לא נכונים כלל. שהרי כתב וז"ל וגם דוקא אם השותף שאינו שומר שבת א"צ להשתתף השומר שבת שיכול לנהל העסק בעצמו או שיש לו שותפים אחרים. דאם בלעדיו לא יוכל לנהל העסק נמצא דבזה שנשתתף עמו גרם ששותפו יחלל שבת ואף שהוא ביום שאינו שותף של ישראל אסור עכ"ל וזה הבל. דודאי אי הוה לו יכולת לנהל העסק בעצמו לא היה לוקח לו שותף שיצטרך לחלק עם הריח רק טפי היה ניחא ליה לאסוף כל הריח לעצמו ואין דרך הסוחרים להשתתף עם אחרים אלא בדאי אפשר להם לנהל העסק בעצמם כנודע. גם מה שכתב או שיש לו שותפים אחרים וכוונתו בה דבכה"ג ליכא משום לפני עוד דלא דמי לתרי עברי דנהרא אכתי משום מסייע לידי עוברי עבירה מיהו איכא כמבואר להדיא בחי' הריטב"א ע"ז דף ו' וז"ל מיהו ה"מ לענין לפני עוד לא תתן מכשול דכל היכא דתבעי' לה סתמא דומיא דמתני' והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום לפני עוד ואעפ"י שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן אבל מכל מקום אי תבע ליה בפידוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עוד ליכא אכתי איסורא במלתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור וכדקיימא לן שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם החזקו אסור ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו דכל ישראל ערבין זה לזה וכ"ש שאסור להם לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל עכ"ל. הרי להדיא דאף היכא דמצי עביד האיסור שלא על ידינו איכא משום מסייע ידי עוברי עבירה וא"כ ה"נ הכא אפילו הוה ידעינן דאפשר לו להשיג שותף אחר בלעדיו אכתי איכא איסורא משום מסייע ידי עוברי עבירה.

ב) ועוד נראה דבני"ד לפ"ע דאורייתא נמי איכא לפמ"ש המ"ל פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ב ד"ה כדרך שאסור וז"ל ועוד יש לחלק ולומר דלא הותר ללוה ללוות בשביל שלוח אחר רוצה ללוות משום דאפשר שהלוה יחזור בו ולא ילוה ונמצא דאיהו הוא דקא מכשיל למלוה ובשלמא גבי ערב ועדים ליכא

הזר בו יחמם אותן בשבת ויכנסו בו העובדי כוכבים ואומרים רחצנו במרחץ פלוני היום ובוה יש חילול השם עכ"ל והוא כדברי מג"א הנ"ל.

העולה מכל זה דבכה"ג כמו בעובדא דידן לית דין צדיך בשש שאסור.

סימן כמ

בענין אי מותר להפליג בספינה שמנהיגי הספינה הם יהודים בג' בשבת

שם בסימן צ"ב כתב וז"ל את מכתבו אלי והעתקת מכתבו להרבנים שבא"י קבלתי אבל ידע כ"ג שאין שייך כלל להוראתי. כי זה בדור ופשוט שאסור למנהיגי הספינה לחלל שבת אף אם יפליגו ביום א' כי ליכא שום סכנה בזה"ו להעמידה בים וגם ידוע לכל אף לאין יודע פרטיות הנהגת הספינה. שאף אם הולך ע"י אוטומאט נמי צריכין לאגשים שיעשו מלאכה. ולכן אין שום היתר לחלל שבת להוליך הספינה וגם ע"י עכו"ם יש לאסור וח"ו לפני להתיר. ואיך עלה זה על דעת הו"ג שאתיר דבר כזה. וגם ידוע ומפורסם לכל מה שאמרתי בזה בפירוש שאסור להם להוליך הספינה. אך ישאלה זו לא נשאלה לפנינו כי אין שייך לשאול זה באמעריקא והרשעים אין שואלים שאלות. והשאלה שבכאן היא דק לאיזה יחידים אם מותרין ליסע בספינה זו אף שהם לא יעשו מלאכה היא יעברו על הגאון ממלאכת שבת שעבר ישראל במזיד. שע"ז הוריתי שלא חמור זה ממלאכה ממש שאם הפליג באב"ג מותר אף בידוע שיהיה אח"כ פקוח נפש ויצטרך לעשות מלאכה ולהנוסע יהיה פ"ג דאין בידו להעמיד הספינה. והוא מותר עוד מכש"כ דאין עושה מעשה ובע"כ הוא נהנה. וגם יש שאינם נהנים כלל דלא איכפת להו כלל אם יהיו בדרך עוד יום. אבל מ"מ אין להתיר אף בג' ימים דקמי שבתא וכו' אבל ההיתר דקודם ג' ימים שהוא אינו מחוייב להזהר עתה מלהכנס לדבר שיהיה סכנה בשבת ויהיה מוכרח לעבור איזה איסור דשבת. שליכא איסור כלל דלכן אף שלא לצורך כלל מותר כגון רק לטייל בעלמא. יש להתיר אף שיכול גם ליסע בספינות של נכרים מאחר שיש לו רצון וצורך הגאון גופנית או טעם אחר ליסע יותר בזה אף שאין בזה דבר מצוה.

חיישינן שיעשה מלאכתו בשבת כיון דלית ליה הגאון מינ"י רק ע"י איסור גזול ולא נחשד ע"ז ע"כ הוי זה היתר מספיק בנ"ד כשיתנה עמו שלא יטול שכרו בעד מלאכתו ביום השבת. עכ"ל הרי דמילתא דפשיטא הוא ליה שאם ידוע הוא לנו שבדאי יעשה מלאכתו בשבת איכא משום לפ"ע ואע"ג דאפשר לו להשיג עסק כזה אצל אחרים ג"כ. וע"כ כיון שצדיך לחפוש אח"ז ולא דבר קל הוא כ"כ חשבינן ליה להנותן לו המעות שעובר על לפ"ע. וה"נ בנ"ד הלא ידוע הוא שאין הדבר קל כ"כ לימצא שותף מתאים במסחר ונמצא שעובר השותף השומר שבת על לפני עור.

ד) איברא דדברי החתם סופר תמוהים לי דא"כ יהא מותר לקנות בשר מקצב שהוא מחלל שבת נהי דאין להאמינו מתורת עדות כיון דהוי מומר לכה"ת מ"מ אכתי ידעינן דכשר הוא כיון דלא חשוד לעבור על לאו דלפני עור וצ"ע.

ה) ועוד נראה דבנ"ד איכא נמי משום חשדא ומ"ע. ולא דמי להא דסי' רמ"ה התיב כיון דמלאכת נכרי הוא ושרינן ליה לישראל ליטול כנגדו שכר יום אחד בחול אמאי יחשדו אותו שהוא שלחו ונטול שכר שבת משא"כ בנ"ד כיון דישראל הוא שיעשה מלאכתו ביום השבת ואסור ליטול שכר יום אחד של חול כנגדו וא"כ נמצא שצדיך לוותר על השכר של כלי כביסה שמשתמש בהן המחלל שבת ביום השבת ומרויח בהן. ובכה"ג ודאי יחשדו אותו שהוא שותף גם לשכר שבת. דלאו אורחיהו דאינשי לוותר ע"ז.

ו) ועוד דאיכא נמי חה"ש בדבר. ובשלמא בשותפות עם נכרי ידעי הכל שהנכרי אדעתא דנפשיה קא עביד והישראל אינו מצווה למחות בידו משא"כ בשותף ישראל אף אם הוא בעצמו אינו עובד בשבת כיון שאינו מוחה ביד שותפו ואדרבה הסכים לזה בתחלה והחנות הוא ג"כ על שמו נמצא שהוא גורם ג"כ לחה"ש שחנותו של ישראל הוא פתוח בשבת. ועי' מג"א סי' רמ"ד סק"ח שכ' שם וז"ל וא"כ היה נראה להתיר לבנות ביהכ"ג בשבת בקבלנות ומ"מ ראיתי שהגדולים לא רצו להתירו כי בזמן הזה אין העכו"ם מניחין לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם אבל תיקון הדחוב אין נקרא ע"ש הישראל כ"כ עכ"ל הנה דהיכא דרק שמו של ישראל עליו איכא משום חה"ש. ועי' בפינה"מ להרמב"ם ספ"ק דע"ז וז"ל ואמרו על שמו כלומר על ישראל בעל המרחץ ועובד כוכבים

לשבת הבא מחויב הוא מד"ס להזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל השבת שלא יהא נראה כאלו מתכוין בעשייתו כדי לחלל השבת אח"כ עכ"ל. ונראה מתוך דבריו שכוונתו לתרץ שלא יקשה על הריב"ש הנ"ל כיון דאמרת דבתוך ג' ימים אסור לפי שנראה כנכנס בכוונה במקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת אח"כ א"כ ביום שלישי נמי יאסור דהא מכיון שהפליג ליום הגדול שבודאי יסע בשבת ויצטרך לחלל את השבת מפני פק"נ נמצא שהכניס א"ע בכוונה לכך ומ"ל מה שיום שלישי נקרא בתר שבתא אכתי הוא נכנס לתוך הספינה בידיעה שיצטרך לחלל את השבת ומ"ל יום שלישי מ"ל יום רביעי. וזה דקוק הרב ז"ל בלשונו משא"כ בג' ימים האחרונים שבשבת שנקראים ימים שלפני השבת ומתייחסים לשבת הבא מחויב הוא מד"ס להזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל השבת שלא יהא נראה כאלו מתכוין בעשייתו כדי לחלל השבת אח"כ. וביאור דבריו כיון דאיסורא הוא רק מד"ס ובאמת מה"ת שרי אף שעה אחת סמוך לחשיכה כיון שעכשיו הוא בהיתר ומה שיצטרך אח"כ לחלל את השבת מפני פקוח נפש לא מיקרי חילול כלל כיון שהוא מפני פקוח נפש לא רצו חכמים לגזור גם בג' ימים הראשונים דא"כ לא הו"א אפשר להפליג בספינה לים הגדול לעולם והוא גזירה שאין רוב העולם יכול לעמוד בה וע"כ חילקו בין ג' ימים האחרונים לג' ימים הראשונים ולא גזרו אלא על ג' ימים האחרונים שבשבת שנקראים ימים שלפני השבת ומתייחסים לשבת הבא ע"כ הטילו חכמים באלו ג' ימים חובה על האדם להזהר בהם שלא יעשה בהם דבר שמביא לידי כך שיצטרך אח"כ לחלל את השבת. וז"ב בכוונתו.

(ב) שמע"נן מזה דעיקר טעם ההיתר בספינות שבזמניהם היה מפני שבעצם לא היה אז שום חילול כיון דלא אפשר אז להעמיד הספינה באמצע הים מחמת הסכנה ובמקום שהותר מפני פקוח נפש לא שמיה חילול כלל וכל האיסור לא היה אז אלא מה שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחללו בו את השבת וע"כ חילקו חכמים ולא גזרו גזירה זו אלא בתוך ג' ימים האחרונים שבשבת. וא"כ לא זו בלבד דלא שייך לעשות קו"ח מספינות שבזמניהם לספינות דידן רק אדרבה לפי דעת הריב"ש שהבאנו יוצא ברור דבספינות גדולות שבזמנינו שאפשר להעמיד אותם באמצע הים ליום אחד כולו אם רוב הנוסעים הם יהודים אפילו כשמנהיגי הספינה הם נכרים אסור כיון שבטלה עיקר יסוד ההיתר בג' ימים

זהו מה שהוריתי וזהו טעמי ונימוקי. ובודאי היה מן הראוי אם אפשר לעשות תקנה לאסור לכל ישראל ליסע עמהן אולי ימנעו הרשעים מליסע בשבת אלא להעמידה באיזה נמל אבל זה אפשר רק לרבנות הראשית שבא"י. ועד שיתקנו שהנידון הוא רק לאיזה יחידים אין לאסור להם בג' ימים הראשונים. והנה לא היה נוגע למעשה מכיון שהפליגה בע"ש שאסור. אבל אם היתה מופלגת באב"ג ודאי היה צריך להזהירם להרוצים ליסע מליהנות מהאור וכדומה שנעשים בשבת וגם אמרתי כן בפירוש וכדעהיר הו"ג. ע"כ דבריו.

(א) ולא ידע מה הוא שח. דהקו"ח שעושה מהא שהתירו להפליג באב"ג אפילו יצטרך לחלל את השבת מחמת פק"נ קו"ח פריכא הוא. דהתם אם יצטרך לחלל את השבת מחמת פקוח נפש לא יהיה איסור כלל כמש"כ הריב"ש בתשובה י"ז וז"ל ולפ"ז כל שיוצא מן הישוב בשיירא למרברות ביום ראשון ויום שני ויום שלישי מותר לפי שאלו הג' ימים מן השבוע מתייחסים לשבת שעבר ונקראים בתר שבתא ואין לו להמנע מלצאת מחמת השבת הבאה שאז אם יהיה לו סכנה ויצטרך לחללו מפני פקוח נפש מותר הוא ואין בכאן איסור אבל ביוצא מן הישוב למדבר ביום רביעי ויום חמישי וע"ש אסור לפי ששלשה ימים אלו מתייחסים לשבת הבאה ונקראים קמי שבתא כדאיתא בסוף פרק מי שאחזו (ע"ז) וכן בהלכות וא"כ נראה כנכנס בכוונה למקום הסכנה כדי שיחלל בו את השבת עכ"ל הריב"ש. ועיין מש"כ הרב מליאדי ז"ל בש"ע שלו סימן רמ"ח סעיף ה' בתוספות ביאור וז"ל ואפילו אם הוא בענין שאפשר שיצטרך הישראל לחלל שבת בהולכת הספינה אפילו במלאכה האסורה מן התורה מפני פקוח נפש אעפ"כ מותר לו ליכנס בתוכה קודם ג' ימים שהרי עכשיו הוא נכנס בהיתר וכשיגיע השבת ויצטרך לעשות מלאכה מפני פקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול אבל תוך ג' ימים קודם שבת אסור ליכנס לתוכה אפי' אם היא מהלכת למעלה מי"ט אם יודע שיצטרך לחלל שבת מפני פ"נ אפילו בדבר שאינו אסור אלא מד"ס לפי שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל שבת אח"כ ומה שאין חוששים לכך קודם ג' ימים הוא לפי שג' ימים הראשונים שבשבת הן נקראים ימים שאחר השבת העבר ואינם מתייחסים לשבת הבא לפיכך אינו מחויב ליהזר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל שבת הבא שכשיגיע שבת ויצטרך לחללו מפני פקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול משא"כ בג' ימים האחרונים שבשבת שנקראים ימים שלפני השבת ומתייחסים

בזה יעו"ש). ואין לומר הא אכתי איכא משום שליחות שהרי כל אחד מהנוסעים משלם עבור נסיעתו וכיון שידוע שבדאי יסע בשבת הו"ל כאילו אמר לו בפירוש שיסע בשבת וכדכתבנו לעיל. דהיינו דוקא כשרובן ישראל או הוי הנכרי בשליח של ישראל כיון שהם הרוב ואדעתא דרוב הוא עביד מלאכתו ונמצא שמלאכת הנכרי יש עליו שם איסור שהרי אף אי לא היה שליחם רק היה עושה זאת מעצמו כיון דאדעתא דרוב עביד אסור לישראל ליהנות ממלאכתו שעושה הנכרי בשבת ונמצא דמלאכתו חשיב ממילא מלאכת איסור וא"כ הו"ל לישראל למחות שלא יעשה מלאכתו וכיון שלא מיחה רק אדבבה שילם את שלו חשיב כאילו עשאו להנכרי שליח ליסע בשבת. משא"כ ברובא נכרים הוי מלאכתו שעושה הנכרי בשבת בעצם מלאכת היתר דהא אדעתא דרוב הוא עביד וא"כ לא הו"ל לישראל למחות לנכרי כיון דמלאכת היתר עביד וע"כ סגי רק מה שלא אמר לו בפירוש ליסע בשבת שיהא מותר ליסע בשבת כיון שהוא בעצמו אינו עושה כלום. ומה שעושה הנכרי אדעתא דרוב עכו"ם עביד מותר לו ממילא אף ליהנות מהם כיון דמלאכת היתר היא ולא שייך לאסור משום דהוי כאילו עשאו שליח לעשות מלאכתו בשבת שהרי לא אמר לו בפירוש שיוליך הספינה בשבת. ולהיפוך למחות ביזו שלא ליסע בשבת אין מוטל עליו כיון שהוא עביד בלא"ה את שלו בשביל הרוב ומלאכתו נקרא על שם הרוב. וא"כ לפ"ז בנידון הספינות שהולכות לארצה"ק שרובן של הנוסעים ישראל וגם מנהיגי הספינה הם ישראל כ"ש שאסור.

ג) ומש"כ וו"ל מכש"כ דאין עושה מעשה ובע"כ הוא נהנה וגם יש שאינם נהנים כלל דלא איכפת להו כלל אם יהיו בדרך עור יום עכ"ל. זה הבל דהא אף אם ניהוב ליה דאיכא אנשים כאילו אינם אלא מיעוט אבל רובא ודובא רוצים להיות על מקומם במקום האפשר ולא שמענו מעולם שיהיו אנשים הרוצים לעמוד באמצע הים בספינה וא"כ שפיר נהנים ממלאכת שבת. ומש"כ דבע"כ הוא נהנה לא נכון כלל. דהא דלא חשבינן בפסחים דף כ"ה הנאה הבאה לו לאדם בע"כ אלא כי הא דעובר דרך מקום שמריח ריח בשמים של ע"ז שהוא עצמו אינו חושש כלל לאותו ריח רק באה לו בע"כ אבל הכא מי אומר שאינו חושש שיוליכו הספינה בשבת כיון שהוא עצמו נוסע בספינה זו שפיר הוא חושש שיוליכו הספינה בשבת כדי שיבא למקומו יום אחד קודם ונהנה מזה. ועוד הרי כתבו שם בתוס' והרא"ש דלא משכחת הנאה הבאה לו לאדם

הדאשונים שבשבוע שהוא מיוסד בעיקר על זה שכל החילול שיצטרכו לחלל שבת אח"כ הוא כהיתר כיון שהוא מפני פקוח נפש. וא"כ בספינות שבזמנינו דליכא משום פקוח נפש אפילו מנהיגי הספינה הם נכרים כיון שרוב הנוסעים הם יהודים הו"ל פנר הדלוק במסיבה דס"פ כל כתבי דאסור להשתמש לאורה ברוב ישראל ואף במחצה על מחצה אסור. וגרוע עוד מהתם דהתם הדליק הנכרי מאילו ואיכא למיתלי שעשה אדעתא דנפשיה או בשביל הנכרים אפילו הם המיעוט משא"כ הכא דכל אחד מהנוסעים משלמין ממון עבור נסיעתם נמצא שהמנהיג הספינה הנכרי הוא שליח בשכר של כל אחד ואחד מהנוסעים שינהיג הספינה בשבת עבורם ויעשה מלאכה עבורם שהרי ידעו כולם שלא יעמיד הספינה באמצע הים בשבת רק יסע בשבת והו"ל כאילו אמרו בפירוש להנכרי שיעשה מלאכה עבורם בשבת שאסור אפילו קודם שבת כמ"ש הרמב"ם פ"ו מה' שבת ה"א וז"ל אסור לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת אע"פ שאינו מצווה על השבת ואע"פ שאמר לו מקודם השבת ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן עכ"ל. ומשמע מדברי הרמב"ם דכשאומו"ר לו בפירוש לעשות מלאכה בשבת אסור אפילו אינו מרויח כלום ממלאכתו של הנכרי בשבת כמו שכתב אע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת כלומר דבכה"ג נמצא שאין הישראל מדויח כלום מזה שעשה מלאכתו בשבת שהרי כמו כן היה לו לישראל את שלו אם הנכרי היה עושה את מלאכתו לאחר השבת כיון דבלא"ה אין צריך לישראל לאותה מלאכה אלא לאחר השבת מ"מ אסרו חכמים. וכ"ה משמעות הש"ע והפוסקים שלא הזכירו מידי מנהגה ממלאכת שבת אלא בעושה הנכרי בשביל ישראל מעצמו ומשמע הא עשאו שליח בפירוש אסרו חכמים בלא"ה משום עצם שליחותו לעשות לו מלאכה. ובנידון ספינות שבזמנינו טהנה ג"כ הישראל ממלאכתו של הנכרי בשבת שהרי יבא למקומו יום אחד קודם. וא"כ כיון דליכא ההיתר של פקוח נפש שהרי מנהיג הספינה יכול להעמיד הספינה ליום השבת אם היה רוצה נמצא שהישראל נוסע בשבת על הספינה באיסורא ולא מהני כלום מה שהפליג יותר מג' ימים קודם השבת דהא לא מהני אלא כשהנסיעה אח"כ בשבת היא בהיתרא מפני פקוח נפש. ונמצא שאין מקום להתיר בספינות שבזמנינו אלא בספינה שרובן של הנוסעים הם נכרים וגם מנהיגי הספינה הם נכרים דאז אדעתא דרובא עבדי (והגם שבפמ"ג במשבצות סי' רמ"ח מפפק גם

דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי וכו' עכ"פ למעשה אסור לשניהם לקרות ביהוד. וצריכין באופן זה ששניהם רוצים בדוקא לקרות והכל שיצאו עשרה בני"א אחר קה"ת קודם קריאת והפטרה ואז יקרא השני בתורה תחלה ואח"כ ההפטרה ובודאי שיש בזה משום טרחא דצבורא אבל צריכין למחול ע"ז כדי שלא יבואו למחלוקת. וטוב שלא יגביהו ויגללו התורה אחר קריאת הראשון בתורה אלא יכסוה ויקרא ההפטרה ואח"כ יכנסו העשרה שיצאו ויקרא השני בתורה ויגביהו ויגללו ויקרא את ההפטרה. כי מכיון שקריאת המפטיר בתורה אינו מחיוב הקריאה אלא בשביל כבוד התורה מסתבר שאין להוציא ס"ת בשביל זה ואחר שכבר יגביהו ויגללו אותה יש להחשיב הפתיחה מחדש מהוצאה ולכן יותר טוב שלא להגביה ולגלול אחר הראשון אלא יכסוה כדכתבתי. ע"כ דבריו.

(א) ולא נכון הורה. דהא מבואר בסימן קל"ה סעיף ה' שאם הס"ת פתוח והכהן קורא את שמע שאינו רשאי להפסיק וקוראים ישראל במקומו. הנה דחיישינן לטירחא דציבורא אף במקום כבודו של כהן דאיכא הרבה סוברים שמחוייבים להקדימו תחלה מה"ת וכן ס"ל למג"א סימן ר"א סק"ד ונמצא שמחוייבין אנחנו לקראו לתורה מדאורייתא מ"מ נדחה כבודו מפני טירחא דציבורא. ואין מחייבין הצבור להמתין עליו עד שיגמור את תפלתו ואיך ניקום אנו ונימא שכל הצבור יתחייבו להמתין זמן רב עד שהבר מצוה ינגן את ההפטרה שאינו חיוב כלל. ואי משום דחיישינן דילמא אתי לאנצויי כיון דשניהם רוצים להפטיר. לא יפטיר לא זה ולא זה וכי חובה דאורייתא הוא או דרבנן הלא אינו אלא מנהג אם לא יפטיר לא זה ולא זה לא אתי לאנצויי. ודומה לזה איתא בסי' קל"ה סעיף י"ב בעיר שכולה כהנים דכי היכי דלא ליתי לאנצויי ישראל קורא ראשון הנה דמשום שאין קורין ראשון לא לכהן זה ולא לכהן זה אלא לישראל ליכא קנאה שנאה ולא אתי לאנצויי וה"נ הכא.

(ב) ועוד נ"ל ראי' ברורה דטירחא דציבורא דוחה הכל אף חששא דמחלוקת מהא דתנן בגיטין דף ג"ט אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום כהן קורא ראשון וכו' וא"ל אביי לרב יוסף מפני דרכי שלום דאורייתא היא וכו' ומסיק אלא אמר אביי לכדמר דתניא שנים ממתניין זה לזה בקערה שלשה אין ממתניין הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא דאתו

בע"כ אלא בגוונא דלא הוי פסיק רישא כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח אבל היכא דהוי פסיק רישא דא"א של יהנה גם הנאה בע"כ אסורה וה"נ א"א שלא יהנה וא"כ ל"ש לומר דהוי בע"כ. ועי' בש"ע להרב מליאדי ז"ל סימן רמ"ח סעיף ו' שכתב וז"ל ואפילו אם ידוע לו שלא יצטרך לחלל השבת כלל שהנכרים עושים הכל מ"מ אם עיקר ההליכה של הספינה הוא בשביל ישראל כגון שרובה ישראל אסור ליכנס בתוכה בתוך ג' ימים שלפני השבת וכו' לפי שמה שהנכרים עוסקים בהולכת הספינה בשבת יש בזה איסור גמור שהישראל נהנה בשבת עצמה מגוף המלאכה שעושה הנכרי בשבילו בשבת וכו' ולפיכך אין היתר לעולם לילך בשבת בספינה המהלכת בשביל ישראל אלא שמפני הסכנה מותר הוא כיון שכבר נכנסו לתוכה ואם לא ילכו בשבת יסתכנו א"כ אין ליכנס לתוכה אלא קודם ג' ימים שלפני השבת מטעם שנתבאר עכ"ל. הרי להדיא דלא אמרינן דהוי הנאה בע"כ רק דחשבינן ליה נהנה ממלאכת שבת והגם שמתירין לו קודם ג' ימים הרי לא התירו לו אלא מפני הסכנה וכמו שבארנו לעיל משום דבמקום פקוח נפש לא חשיב כלל חילול אבל בנידון הספינות שבזמנינו כיון דליכא סכנה להעמידה באמצע הנסיעה בים לכל יום השבת ואיכא חילול שבת גמור אפילו הוא עצמו יושב ואינו עושה כלום רק אחרים מחללין שבת כיון שהוא בשבילו שהרי רובה ישראל אסור.

קיצור לדינא שאסור להפליג בזמנינו בספינה שרוב הנוסעים ישראל אף בג' ימים הראשונים שבשבוע דבספינות דידן ל"ש ההיתר משום סכנה וכו"ש כשמנהיגי הספינה הם יהודים.

סימן 5

בדבר איך להתנהג בדאיכא בשבת אחד שני בעלי מצוה כביהכ"נ ושניהם רוצים לעלות למפטיר

שם בסימן ק"ב כתב וז"ל בדבר שני נערים שנעשים בר מצוה ורוצים דוקא ששניהם ינגנו כל והפטרה וכל הברכות. הנה לכאורה היה מקום לומר דכיון דרוצין כל הנמצאים בביה"כ לשמוע את שניהם יכולין לקרא תרוייהו כאחד וכהא דאיתא במגילה דף כ"א בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין מ"ט כיון

לחזק על חצי שעה ואח"כ חוזר וגומר שאר הקריאה
דבוראי שלא כדון עושה וה"ג ב"ד.

העולה מכל הני טעמי דלעיל דמדינא אסור לעשות
כן ששניהם יעלו למפטיר בפרשה אחת ואחד
ימתין על חבירו בחוץ וראוי לעקור מנהג הרע הזה
שנתפשטה באמעריקא ע"פ הוראתו.

סימן לא

דבר מה שהתיר לקרות הפטרת ה' עזי בפרשת
בהר בשנה שהיא נפרדה ואח"כ לחזור ולקרות
הפטרת ה' עזי גם בשבת הבא שהוא פרשת
בחקתי

שם בסימן ק"ג כתב וז"ל מה שאירע ששני ילדים
למדו הפטרת ה' עזי שנהגין להפטיר בפ'
בחקתי ואפשר לבא עי"ז למחלוקת בביהכ"נ והפסד
להקהלה משום שאין רוצים ליחלק לשני מנינים ורוצה
כתר"ה שלאחד יקראו בפ' בהר ויקרא ג"כ ה' עזי
אם רשאים לעשות. הנה אם היה מזדמן זה בשבת אחרת
אין לנו לשנות לקרא הפטרה אחרת כי בעצמנו איננו
יכולים לומר שהפטרה זו שייכת להפרשה שקורין
בשבוע זו אף שנדמה לנו. אבל לקרא הפטרת ה' עזי
בפ' בהר מכיון שלהרמב"ם ה' עזי היא הפטרת פ'
בהר עיי"ש בסוף סדר התפלות שלו שנדפס בסוף
הלכות מילה. יש לסמוך בשעה"ד כזה על דעת הרמב"ם
אף שהוא נגד מנהגנו. ולא גרע דעת הרמב"ם ומנהג
מדינתו גם אצלינו במקומותינו שאין נוהגין כמותו.
כיחיד נגד רבים שמוכרחין לעשות כהרבים ומ"מ
בהפ"מ או בשעה"ד סומכין על דעת יחיד בדברים
שהם מדרבנן גם להש"ך כמפורש בש"ך בהנהגות או"ה
ביר"ד סוף סימן רמ"ב. וכ"ש להב"ח שאפילו באיסור
דאודייתא סובר כן וכן הוא גם דעת הט"ז בסימן
רצ"ג סק"ד לענין חדש בחוץ לארץ במדינותינו עיי"ש.
הפטרה הוא ענין דרבנן שגם הש"ך יודה שיש לסמך
ע"ד הרמב"ם לקרא בפ' בהר הפטרת ה' עזי. ומה שגם
בפ' בחקתי יקראו הפטרת ה' עזי אין זה כלום כיון
שבפ' בחקתי הוא כמנהג המדינותינו ומה לנו מה
שעשו בשבת העברה שלא כמנהגנו. וגם הא חזינן
לאלו שהיו נוהגין להפטיר בהתונה שוש איש כדאיתא
בסי"ט תכ"ח שהיו מפטירין גם כשיש חתנים בב' ובג'

לאינצווי ופרש"י וז"ל אבל לענין לקרות בתורה כבית
הכנסת אין כהן חולק כבוד ללוי ולוי לישראל דלא
ליתי שארא לאנצווי ולמימר אנא נמי קרינא ברישא
והיינו דקתני מתניתין כהן קורא ראשון כו' כמה
שכתוב בתורה ואינו רשאי לחלוק כבוד בדבר ולשנותו
מפני דרכי שלום עכ"ל ונמצא דלפ"ז בעובדא דסי'
קל"ה כשקודא החזן לישראל במקומו של הכהן מלבד
שמבטלין המצהה וקדשתו איכא נמי חששא דמחלוקת
ומ"מ אמרינן דטירחא דציבורא דוחה הכל. וא"כ כ"ש
ב"ד דמדינא לאו חיובא הוא לקרות למפטיר לא לזה
ולא לזה דק משום מנהג דההוה לן למיחש לטירחא
דציבורא אף אם היה חשש דאתו לאנצווי. אבל באמת
גם האי חששא ליכא כנ"ל.

ג) ועוד אני אומר דמטעם אחר ג"כ יש לאסור. והא
אנן קיר"ל דמפטיר עולה למנין שבעה ומן הדין
היה יכול המפטיר להיות השביעי ולגמור הסדרה
בעצמו ולא כמו שאנו עושין היום שהמפטיר חוזר
וקודא מה שקרא השביעי. ובאמת בימי התנאים היו
נוהגין כך שהמפטיר היה מסיים הסדרה והיה קורא
מה שלא קדאו הראשונים כמו שכתבו בתוס' מגילה
דף כ"ג רק אנן נוהגין עכשיו שהמפטיר רק חוזר
וקורא מה שכבר קרא השביעי כדי לצאת גם דעת
האומר דאין מפטיר עולה למנין שבעה. וזה דוקא
בשבת שמותר להוסיף על מנין הקרואים א"כ מה
שהמפטיר חוזר וקורא מה שכבר קרא השביעי אתיא
שפיר אליבא דכ"ע דלמ"ד עולה למנין שבעה הרי
מותר ג"כ להוסיף ואין בכך כלום מה שהוא השמיני
וגם מה שחוזר וקורא מה שכבר קרא אחר דמדינא
מותר לעשות כן אף לשאר הקרואים ולמ"ד דאין עולה
הרי כבר קראו שבעה לפניו וסיימו כל הסדרה. משא"כ
בחול כגון בתענית צבור במנחה שאסור להוסיף על
מנין הקרואים וכן ביו"כ במנחה המפטיר הוא מן המנין
כמ"ש רמ"א סי' רפ"ב סעיף ד'. ובשבת ג"כ בדיעבד
אם טעה הש"ץ וסיים הפרשה עם הששי ואמר קדיש
א"צ לקדות עוד אחר לשביעי מלבד המפטיר אלא יקרא
עם המפטיר מה שקרא עם הששי כיון דהעיקר כמ"ד
שהמפטיר עולה למנין שבעה כמ"ש בסי' רפ"ב סעיף
ו'. וא"כ לפ"ז כיון דהקריאה בתורה של המפטיר הוא
חלק משאר הקריאה צריך לקרות דוקא בסמוך לשאר
הקדואים ולא להפסיק ולצאת לחוץ ולהמתין בחוץ עד
שהראשון יגמור ויסיים לנגן את כל הפטרה שעולה
לפעמים רביע שעה ויותר וזה שלא כתיקון חכמים כיון
שקריאתו הוא חלק מקריאת התורה הרי זה דומה
לאחד שקורא בתורה ומפסיק באמצע קריאתו והולך

דסתרי אהרדי וכ"ש בנ"ד דסתרי אהרדי ברבר אחר ראי מפטירין ה' עזי בפרשת בהר כהרמב"ם אי אפשר להפטיר אותו עוד הפעם בפרשת בחקתי דלהרמב"ם צריך להפטיר בפרשת בחקתי הנבא על רועי ישראל ביחזקאל. ובכל אופן לא שייך להפטיר הפטרה אחת בשתי שבתות דזה לא כמו ולא כמו. וגם הלא בנ"ד איקבע הלכתא דלא כרמב"ם.

(ב) וראייתו מסימן תכ"ח הוא טעות גמור. דמה ענין חרא לאידך התם לא תיקנו לקרות שוש אשיש אלא משום שמחת החתונה וא"כ כל חתונה היא שמחה לעצמה ומהיכי תיתי גימא ושלא יקראו שוש אשיש בשבת זה מפני שכבר קראו אותה בשבת שעברה מה בכך שכבר קראו אותה בשבת שעברה. בשבת שעברה קראו אותה משום שמחת חתונה ידידיה ובשבת זה דאיכא חתונה אחרת ושמחה חדשה צריך לקרותה משום שמחת חתונה של שבת זו. וכן בכל שבת ושבת דאיכא חתונה להסוכרים שצריך לקרות שוש אשיש בשבת של חתונה. משא"כ בהפטרה של פרשת השבוע שקורין אותה מפני שהיא מעין הפרשה תיקנו מעיקרא לקרות בכל שבת לפרשה החדשה ידידיה הפטרה חדשה מעין הפרשה של שבת זו וקא וכשקורין ה' עזי בין בפרשת בהר ובין בפרשת בחקתי הוא דלא כמאן זהוי תרתי דסתרי כנ"ל.

(ג) מש"כ הש"ך בהנהגת או"ה דבשעת הדחק והפסד מרובה יש לסמוך איחיד נגר רבים לא שייך כלל לנ"ד. שהרי כתב שם הש"ך הטעם בזה וז"ל וטעמא דהם אמרו והם אמרו לסמוך על היחיד בהפסד מרובה וכה"ג אשכחן טובי דלא העמידו דבריהם במקום ממון וכמו שכתבתי ג"כ בסימן קי"ט סק"ז כ"ש במקום שיש מי שמתיר עכ"ל הש"ך שם. הרי דעיקר טעמו משום דאמרינן דמכיון דהוי הפסד מרובה אף הרבים והאוסרים מידים ולא החמירו אלא בדליכא הפסד מרובה ושעה"ך וא"כ לא שייך זה אלא בשאלות או"ה דשייך חומרא וקולא. ועי' בש"ע אה"ע סימן ק"ג רכל גט שאינו פסול אלא מדבריהם אם נשאת לא תצא הזולר כשר וע"ש בב"ש בשם המרדכי אי אמרינן בכל פיסולי דרבנן דכשר בשעה"ך. והיינו משום דהתם נמי שייך חומרא וקולא ושייך סברת הש"ך הנ"ל דמעיקרא לא חוו להחמיר בשעה"ך משא"כ בתקנת חכמים כמו בנ"ד שהתקינו להפטיר בשבת בנביאים לא שייך לא חומרא ולא קולא דמאן רס"ל שקורין הפטרה זו ולא אחרת לאו מטעם חומרא הוא אלא משום דס"ל דלא שייך הפטרה אחרת לפרשה זו אלא זו וא"כ לא שייך

שבתות זו אחר זו שוש אשיש אלמא שאין קפירא בזה שיקראו הפטרה אחת אף בשבתות סמוכות. ע"כ רבריו.

(א) ודברי בורות כאלה עוד לא נשמע מעולם בבי מדרשא. שהרי זאת אומרת שמלמד בזה את בני ישראל לגנוב את דעת המקום והורה להם את הדרך אשר ילכו בה ואת מעשה רמאות אשר יעשו. היינו שבפרשת בהר יאמרו שנראה להם דעת הרמב"ם עיקר. ואע"ג שלא נהגו כן מעולם לא הם ולא אבותיהם ולא אחב"י בכל ארצות פזוריהם מ"מ הם הכריעו היום שהעיקר כהרמב"ם שצריך לקרות בפ' בהר ה' עזי ולא הפטרת ויאמר ירמיהו כמנהג העולם. ובשבת הבא יאמרו הלא אנו יודעים האמת שההלכה כמנהג העולם והפטרה ה' עזי שאמרנו בשבת העבר היה שלא סדין רק צריך לקרות הפטרה זו היום. וכי בשביל שחטאנו בשבת העבר נחזיק בחטא גם היום וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום היום אנו רוצים לעשות כמו שהוא האמת. ואין לך חוכא וטלולא יותר מזה. ולדבריו בכל רבר שיש מחלוקת הפוסקים יכולים לומר היום אני פוסק כב"ש ולמחר כב"ה ובביהכ"ג אחד אפשר לדבריו שבמשך עשר שנים ישתנה המנהג כמה פעמים בשנה אחת יקראו בפ' בהר ה' עזי ובשנה הבא ויאמר ירמיהו ואח"כ שוב יקראו ה' עזי וכן חזור חלילה והרבה פעמים ואיש כל הישר בעיניו יעשה עם התורה כחפצו. ובפרט כשאירע בקהלה אחת שנחלקו המתפללים מחציתן ספרדים ומחציתן אשכנזים וכל אחד מהם רוצה שהקהלה והביהכ"ג יתנהג ע"פ נוסח ומנהג שלהם ולדוגמא כליל פסח אלו רוצים לומר הלל כמנהג ספרד ואשכנזים רוצים להיפוך. לירייה יש עצה פשוטה כיון שהיא שעה"ך יש לעשות פשר ביניהם שלילה אחת יאמרו כל הקהל הלל בברכה והאשכנזים בכללם ובלילה השניי' לא יאמרו גם הספרדים. וכן ינהגו לענין ב' ברכות בהנחת תפילין ובהנחת תפילין בחוה"מ וכמהו בשאר דברים וישתקע הרבר ולא יאמר בורות כאלה. והרי אף ברבר ולא איקבע הלכתא לא כמו ולא כמו בפלוגתא שבין ר"י לרבנן בתפלת מנחה אי זמנה ער הערב או עד פלג המנחה בש"ס ברכות רף כ"ז דאמרינן התם דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד כתבו רבינו יונה והרא"ש שאין לו לעשות בענין שיהו מנהגותיו סותרין זה את זה היינו שיתפלל מנחה לפעמים לאחר פלג המנחה ולפעמים יתפלל באותו זמן ערבית רהוי תרי קולי דסתרי אהרדי ומדמין ליה לההיא דשדרה וגולגולת בעירובין דף ז'. ושם בסוגיא מבואר ג"כ דאף לא עבדינן כחומרי דבי תרי היכא

סימן לב

בדבר אם נכון לברך את המתענים בה"ב
בשחרית כשיש חתן

שם בסימן ק"ו כתב וז"ל בשבת ו' מרחשון שנת
תרפ"ג היה חתן בביהמ"ד ושאלו אם לברך מי
שיתענו תענית בה"ב כמנהג. ואמרתי שיכולין לברך כי
לכאורה אין בזה שום טעם למנוע מלברך את
המתענים דאין זה ענין אבלות ואף סליחות אומרים
כשיש חתן ואומרים הסליחה תענית צבור קבעו. אך
מ"מ כתב המג"א סימן תצ"ב שנהגין כשיש מילה או
חתונה לברך במנחה משום מהיות טוב. ולכן אמינא
שבמקומותינו יש לברך בשחרית זהא לכאורה תמוה
טובא בשלמא כשיש ברית מילה יש תקנה לברך
במנחה שאין נוהגין שמחה במנחה אף כשהיה ברית
מילה בשחרית שאומרים אף תחנון ולכן מחמת מהיות
טוב דוחין למנחה אף שאין טעם נכון לדחות זה
אבל בהתונה מה יתקנו בזה שידחו למנחה זהא אף
במנחה כשהיה החתן בביהמ"ד נוהגין שאין אומרים
תחנון כל שבעת ימי המשחה ואיך שייך מהיות טוב
בזה שידחו למנחה. ולדחות לגמרי משמע ממג"א שאין
דוחין. וצריך לומר שטעם המג"א הוא משום שהיו
מפטרין בזמנו במקומות מדינתו בשוש אשיש ולכן לא
נאה להזכיר או שם תענית מאחר שמזכיר לשון שמחה
ולכן מהיות טוב דוחין למנחה שאין מזכירין שמחה.
וא"כ במקומותינו שאין מפטרין שוש אשיש הרי מנחה
הוא כמו שחרית ואין לדחות למנחה כי מאחר שלא
יתקנו כלום למה ישנו מכל השנים. ולא מסתבר לומר
דמה שקורין החתן לתורה הוא ג"כ הזכרת שמחה
וכ"ש במקום שמזמרים אותו ואלים לדחות אבל לא
מסתבר זה כלל לע"ד והנכון למעשה סהוראתי. וה'
יורנו דרך האמת אף במנהגי ישראל הקדושים. ע"כ
דבריו.

א) ושקר ענה כמה שכתב שהמג"א לא קאמר לדחות
הברכה למנחה אלא משום דאומרים בשחרית
שוש אשיש. שהרי האחרונים אחריו כתבו ג"כ כמג"א
לדחות למנחה בשבת שיש חתונה עי' בש"ע להרב
מליאדי ז"ל בסי' תצ"ב סעיף ד' וכ"כ הבאר היטב
המשנה ברורה וכ"כ החק יעקב בסימן תצ"ב אע"ג
דבמקום ודאי לא היו נוהגין להפטר שוש אשיש.
ועיי' בש"ע להרב מליאדי סימן רפ"ה סעיף י' שכתב
וז"ל ואם אירע חתונה בשבת במקומות שנהגים
או להפטר בהכ"כ שוש אשיש יש לו ג"כ לקרותה

סברת הש"ך דבשעה"ד לא החמירו. ועוד בשלמא
באיסור שייך לומר דבשעה"ד לא אסרו כדכתב הש"ך
משא"כ בתקנת חכמים כגון להפטר בנביאים הפטרה
זו שתיקנו אית ביה מצות חכמים אבל הפטרה אחרת
כיון שלא תיקנו מעולם לקרותה ולא הוחל עליה מעולם
מצות חכמים נהי דאיכא שעה"ד דאי אפשר לקרות
אותה הפטרה שתיקנו חכמים מ"מ מגין לנו לחדש
מעצמנו מצוה חדשה לקרות הפטרה אחרת כיון דעל
הפטרה אחרת לא הוחל מעולם מצות חכמים ממילא
לית ביה מצוה כלל וכמאן דליתא דמי. ועוד נהי
דהפטרה עצמה לא הוי אלא מדרבנן מ"מ אם נימא
דאינו יכול להפטר הפטרה זו בשבת זה נמצא שכל
ברכות הפטרה הם לבטלה וברכה לבטלה הוי לכמה
פוסקים ראשונים דאורייתא ועובר משום לא תשא וגו'.

ד) ועוד בנ"ד לא יפסיד הקהלה אלא מה שהשני
לא יתן מעות עבור הבהכ"כ כיון שלא יעלה
למפטר ומניעת הריוח לא חשיב הפסד מרובה ושעת
הדחק כמש"כ שם הש"ך בקיצור הנהגת אר"ה וז"ל
ושעת הדחק היינו דוקא במקום הפסד מרובה וכו' לא
מיקרי הפסד מרובה אע"פ שמפסיד כל הריוח כיון
שאינו מפסיד בקרן עכ"ל. ומש"כ דאפשר שיבא לידי
מחלוקת וכי בשביל שאפשר שיבא לידי מחלוקת נשנה
ח"ו את תורתינו. ועוד אמאי יבא לידי מחלוקת לא
יעלה למפטר לא זה ולא זה וכשלא יהיה קנאה
שנאה לא יהיה מחלוקת דוגמא לזה מצינו בסימן קל"ה
גבי עיר שכולה כהנים דכי היכא דלא ליתי לאנצויי
ישראל קורא ראשון וכמש"כ לעיל בסי' ל'. ועוד הרי
כתב בעצמו בסימן הקודם (עי' לעיל בסימן ל')
דלדעתו נכון שיצאו עשרה אנשים מביהכ"כ וימתינו
בחוץ עד שהראשון יסיים ההפטרה ואח"כ יכנס השני
עם המנין שלו ויחזור ויקרא עוד הפעם את הפטרה
וברכותיה ואני הראיתי לעיל שאסור לעשות כן אבל
לשיטתיה שיכול לעשות כן א"כ ליכא כאן שעת הדחק
דהא לפי מה דמשמע מהשאלה הם לא מקפידים אלא
שלא יצטרך בר מצוה השני ליכנס לתדר אחר לקרות
ההפטרה שם זה לו לקצת בזיון אבל כשיוכל לקרות
באותו ביהכ"כ וכל הקהל ימתינו עליו וישמעו אותו
לא יקפיד בדואי. וא"כ ברור שסותר א"ע כאן עם מה
שכתב בעצמו בסימן הקודם ושכח בתשובה אחת מה
שכתב בעצמו בתשובה השני'.

העולה מכל הני טעמי הנ"ל שאין בהוראה זו אף
משענת קנה רצוף לסמוך עליו והוא בורות בעלמא.

שמותר ללבוש כובע על ראשו מפני הגשמים שפירושו כדכתב במשנה ברורה ס"ק נ"ב שלובש מלמעלה כובע גדולה על כובעו כדי שלא יטנף עיי"ש. והוא מהב"י סוף הסימן שכתב שפשט המנהג באלו הארצות לשום האנשים כובע גדול של לבד ע"ג המצנפת מפני הגשמים עיי"ש. נמי הוא רק באופן שהכובע הגדולה מכסה יותר מגוף ראשו מכובע הקטנה והמצנפת. שזהו ג"כ נחשב דרך מלבוש כיון שמכסה יותר. וכן מוכרח מלשון הב"י שכתב מתחלה דבר שהוא דרך מלבוש אפילו אינו אלא משום אצולי טינוף שרי דלא גרע מסדינין שמביאין הבלנים שמותר להביאם דרך מלבוש. והיהא דיוצאים בשקים מפני הגשמים כיון דדרך מלבוש הוא. והא דאסר בהגמ"ר לנשים לישא מכסה על ראשן היינו שלא כדרך מלבוש דוקא. אבל אם הוא דרך מלבוש שרי. ועפ"ז אפשר שפשט המנהג לשום האנשים כובע גדול של לבד על המצנפת עיי"ש. מפורש: והיתר האנשים הוא רק משום שהוא דרך מלבוש. ומה זה דרך מלבוש הא מפורש בט"ז ובמג"א שהוא כשמתעטף בו קצת מהגוף שהוא יותר מהצעיף לחוד ועפ"ז הוא היתר האנשים דוקא שהוא כשמכסה בכובע הגדולה יותר מבכובע הקטנה. ומדויק לשון הרמ"א שכתב כובע על ראשו שלכאורה לא נכון לשון זה דהא איירי שיש לו כובע על ראשו והוא לו למינקט כובע על כובעו. אבל הוא משום שאינו מתיר אלא כשהכובע הגדולה מכסה קצת מראשו במקום שהיה גלוי מכובע הקטנה התחתונה. וא"כ אדרבה ראייה מכאן שאסור. ע"כ דבריו.

א) ואנ"י אומר שחרפה היא להעלות הבלים כאלו בספר. שהרי לדידיה נמצא שהב"י העלים הלכה זו מאנשי דורו וכתב סתם דאם הוא דרך מלבוש שרי אבל לא ביאר מה זה דרך מלבוש רק סמך א"ע על הט"ז והמג"א הבאים אחריו שהם יבארו מה זה דרך מלבוש שהוא כשמתעטף בו קצת מהגוף שהוא יותר מהצעיף לחוד. שהרי כזה ממש דיבר המחבר הזה כאן דלאחר שהביא דברי הב"י כתב וז"ל עיי"ש מפורש דהיתר האנשים הוא רק משום שהוא דרך מלבוש ומה זה דרך מלבוש הא מפורש בט"ז ובמג"א שהוא כשמתעטף בו קצת מהגוף שהוא יותר מהצעיף עכ"ל. והנה מלבד ששקר ענה בזה שכן מפורש בט"ז ובמג"א דאין זכר בדבריהם מזה לא מינ"י ולא מקצתי, כאשר אבאר לקמן בס"ד אבל אף אם היה אמת בדבריו שכן כתבו הט"ז והמג"א ודאי הוא זה חידוש גדול לומר כן שדרך מלבוש לא חשיב אלא כשמכסה קצת מהגוף עצמו ולא סגי מה שהוא על מלבוש התחתון לחוד ולא נמצא כזה

לעצמו ולא הפטרת השבוע כי שמא יקראוהו למחד עכ"ל הרי דלישנא במקומות שנוהגין אז להפטיר משמע להריא דבמקומו לא היה מנהג זה ועם כל זה החזיק הרב ז"ל במנהג שהביא מג"א לדחות מה שמברכין למתענים בה"ב למנחה. הרי להדיא שלא עלתה על דעתם כסברתו המדומה שטעם זה המנהג הוא משום שיש אשיש שאומרים בשחרית וע"כ דהא בורכא. וטעם זה המנהג הוא פשוט משום דבשחרית הוא זמן שמחה מיוחד שמזמנין אנשים אף מבתי כנסיות אחדים ואף נשים שאינם הולכים בכל שבוע לביהכ"נ באים משום שמחת התחונה וקורין החתן לתורה ועושים קידוש ומשתה לאחר התפלה כנהוג וכ"ז ליכא במנחה. ועי' בטור אה"ע סימן ס"ב שכתב וז"ל ויש מקומות שנוהגין שהקהל הולכים עם החתן מב"ה לביתו ביום שבת שחרית אחר התפלה ומברכים שם ז' ברכות עכ"ל הנה דמעולם היה עיקר שמחה בשחרית וזה ברור לכל הולך אור ולא חושך.

סימן נ"ג

בענין מכסה הפלאסטיק שעל הכובע העשוי להגן מפני הגשמים אם מותר לצאת בו לרה"ר בשבת

שם בסימן ק"ח כתב וז"ל בדבר המכסה על הכובע שהוא מדבר דק (פלאסטיק) המתוח על הכובע כמדתו להגן מפני הגשמים כבר ראה כתר"ה כל הדברים בזה. והנה מברייתא דנדרים דף נ"ה שאיתא שם יוצאין בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילה מפני הגשמים. אין ראייה דהתם והא מתעטף בו כדרך מלבוש רזה ודאי מותר אף שכונתו רק לאצולי מטינוף. דחלוק זה הא מפורש בש"ע סימן ש"א סעיף י"ג באשה נדה שקושרת בגד לפניה שלא תתכלך אסורה לצאת ואם עשוי כעין מלבוש מותר. וכן בסעי' י"ד שכתב הרמ"א דאסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים כתב הט"ז בסק"י דנראה דזהו על הצעיף לחוד. אבל אם מכסה גם הגוף הוא דרך מלבוש דשרי. וכן כתבו המג"א ס"ק כ"ג בשם מהר"ל שאפילו חתיכת בגד פשתן כל שמתעטפת בו כדרך מלבוש שרי. וכונתו ג"כ אף בעטוף על מקצת הגוף שרי. אבל על הצעיף לחוד אינו כדרך מלבוש. וא"כ הוא הדין באנשים דעל הכובע לחוד לא דמי לשק ויריעה וחמילה שמתעטפים בהם גם הגוף או מקצתו. וכן הא דכתב הרמ"א שם

טינוף כי הא שנושא מלבוש עליון להגן על מלבוש התחתון מפני הגשמים או כובע על גבי כובע דכוונת כובע העליון הוא להגן על התחתון שלא תטנף כיון דהוי דרך מלבוש אע"ג דאין רגיל לצאת בו אלא בשעת ירידת הגשמים וכוונתו הוא רק להגן על כובע התחתון כיון שהוא לבוש בו דרך מלבוש ממש אין משגיחין על כוונתו ואפילו בכה"ג שכוונתו הוא ניכר לכל. וראי' לזה מסדינין שמביאין הבלנים ומלבדים הקשים שג"כ ניכר לכל שאין כוונת הבלנים בעיטופם אלא להערים כדי שיוכלו להוציאן ולהביאם לבית המרחץ שהרי אין סדינין הללו עשויין אלא להסתפג בהם ומ"מ שרי כיון דסו"ס הרי מתעטפין בהם ודרך מלבוש הוא. וא"כ ה"נ בנ"ד מה לי מה שנושא אותו רק משום אצולי טינוף דל הרי צורך דאצולי טינוף מניה בלא שום צורך נמי שרי כיון דדרך מלבוש הוא דהא נמי שרינן לבלנים להביא הסדינין שלהם אע"ג דליכא שום צורך לבישה ואלמלא שהי' שבת היום היו נושאים הסדינין בידיהם וכל כוונת לבישתן אינו אלא להערים כדי שיוכלו להביאן לבית המרחץ ומ"מ שרי. ומה שהביא ב"י ג"כ מלבדים הקשים הלשון שלא בדקדוק דהא לבדים הקשים איתא שם בטור להדיא שאסור דמכיון דקשים הם הו"ל כעץ ואין עליהם שם מלבוש ובע"כ צ"ל דכוונתו ללבדים הבינונים דשרי וראייתו משום דאף לבדים בינונים אין עשויים להתעטף בהם רק לקפלן תחתיו במקום הכר או הכסת כמ"ש רש"י שבת דף קמ"ו וא"כ ניכר ג"כ לכל שאין כוונתו לעיטוף אלא שמערים בעיטופו כדי להביאם דרך רה"ר דומיא דבלנים ומ"מ שרי.

ג) והא דמחלק הב"י במכסה שהנשים משימין על ראשם מפני הגשמים דשרי אם הוא דרך מלבוש ואסור כשאינו דרך מלבוש משא"כ בכובע על גב המצנפת דנקט בסוף דבריו לא חילק כלל ונקט סתמא דשרי משום דהוא דרך מלבוש. היינו משום דכובע על גב המצנפת ודאי דרך מלבוש הוא כיון שנכנס האחד בחבירו כמש"כ ב"י שם וז"ל דמאחר שהוא עמוק ונכנס במצנפת וס"ל לבי' בפשיטות דבכה"ג הוי דרך מלבוש גמור וכמו מלבושים שלובשים על גופו דמותר ללבוש אפילו הרבה בגדים זה על זה וכולן חשובין דרך מלבוש. משא"כ במכסה שמשמין הנשים על ראשן מפני הגשמים יש להשים באופן שהוא דרך מלבוש כגון שמתעטפת בו עיטוף גמור כדרך שרגילין הנשים להתעטף ויש להשים המכסה גם באופן דלא הוי דרך מלבוש כגון שנותנת המכסה על ראשה בהנחה בעלמא כמו שמשמין דף על הראש ואינה מתעטפת בי

להדיא בשום פוסק. וא"כ מנין היה להם לאנשי דורו של הב"י לידע מחידוש כזה ולמה לא כתב הב"י אלא בדרך רמז דשרי דרך מלבוש ולא ביאר כוונתו בזה. הלא נודע דרכו של הב"י בספרו לבאר ולא לדבר בסודות ורמזים וכ"ש כאן דבלא ביאור מה זה דרך מלבוש אין לדבריו שום פירוש ודאי היה לו לבאר. ועוד איך אפשר לפרש בדעת הב"י והט"ז והמג"א דסברי כולם דעיקר ההיתר משום שמכסה גם קצת מהגוף עצמו ובכה"ג דוקא חשיב דרך מלבוש ולא כשמכסה רק על המלבוש התחתון לחוד כיון דכל ראייתם הוא מההיא דבלנים ומההיא דיוצאין בשקים מפני הגשמים והתם אין מכסה השק העליון אלא על מלבוש התחתון לחוד וכן הסדינין שמביאין הבלנים אין מתעטפין בהם אלא על מלבוש התחתון ואין זכר בש"ס ובפוסקים שצריך שיכסה קצת מהגוף עצמו.

ב) אך ביאור דבריהם הוא כך דז"ל הב"י בסוף סי' ש"א ול"נ דע"כ לא אסרינן בפ"ק (י"א) מידי דליתיה אלא משום אצולי טינוף אלא דוקא בדבר שאינו דרך מלבוש כגון כיס דזב אבל דבר שהוא דרך מלבוש אפילו אינו אלא משום אצולי טינוף שרי דלא גרע מסדינין שמביאים הבלנים ומלבדים הקשים שמותר להביאם דרך מלבוש כדלעיל וההיא דיוצאים בשקים מפני הגשמים אפילו אינו מכוין אלא להציל את בגדיו שרי כיון דדרך מלבוש הוא מתעטף בהם והא דאסור בהגמ"ר לנשים לישא מכסה על ראשם היינו שלא כדרך מלבוש דוקא אבל אם הוא דרך מלבוש שרי אע"פ שאינם מכוונות אלא לאצולי טינוף ועפ"ז אפשר שפשט המנהג באלו הארצות לשום האנשים כובע גדול של לבד על גב המצנפת מפני הגשמים ואין לאסור אותו משום דילמא נפיל ואתי לאיתויי כדפירש"י גבי סיאנא דמאחר שהוא עמוק ונכנס במצנפת ליכא למיחש להכי וכמו שכתבתי בסימן זה עכ"ל. ופשטות כוונת דבריו לחלק דעד כאן לא אסרינן מידי דליתיה אלא משום אצולי טינוף אלא כי ההיא דכיס הזב שאינו נושא אותו דרך מלבוש. ונהי דמ"מ אם היה כוונתו לחימום היה שרי היינו משום דאז היה הכוונה עושהו לדרך מלבוש דזה הוא בעצם ענינו של מלבוש להגן על הגוף בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים כדמשמע בזהיא דמוכרי כסות מוכרין כדרך דמתני' כלאים פ"ט מ"ה וע"כ כל שכוונתו לחימום הכוונה עושהו למלבוש ושוב לית ביה ממילא משום הוצאה אבל היכא דכוונתו הוא רק משום אצולי טינוף שפיר איכא ביה משום הוצאה כיון דבעצם אין זה דרך מלבוש כל אדם. משא"כ אצולי

היינו שנותנת על הצעיף בדרך הנחה בעלמא וכדברי המג"א הנ"ל. ובאמת נראה דהיינו טעמא דחיי אדם שמצריך שיהא מעוטף גם רוב גופה ועיין במ"ב סי' ש"א בשעה"צ סקנ"ז שכתב על דברי ח"א הנ"ל ולא ידעתי מנין לו זאת ולענ"ד נראה טעמו פשוט דמכיון דלא ילפי הפוסקים דין זה אלא מההיא דהבלנים והתם הדי מבואר דבעינן שיכסו בו ראשו ורובו והיינו משום דבלא"ה לא הוי דרך עיטוף איברא דלא כן משמעות כל האחרונים. עכ"פ מוכרח הוא לפדש כן בכוונת הט"ז. חדא כיון דהמג"א כתב כן להדיא ובדברי ב"י נמי הכי משמע. ועוד הלא לפדש בדברי הט"ז דבעינן שיכסה גם הגוף עצמו ודאי א"א דא"כ איך יליף דין זה מההיא דהבלנים הלא הבלנים אין מכסין בסדינין שלהם אלא על בגדיהם התחתונים ואין זכר בש"ס ובפוסקים דבעי שיכסה דוקא הגוף עצמו אלא ע"כ הא ודאי בורכא.

(ה) והשתא דאתינא להכי אמינא דמדברי ב"י הנ"ל יש ראי' בדורה להתיר לצאת בשבת במכסה הפלאסטיק שלנו דהנה לכאורה יש לרקדק דלאיזה צורך נקט ב"י כובע של לבד מאי נפקותא היא לנו מאיזה מין הכובע עשוי אם היא של לבד או של צמר. אך נראה עפמ"ש ב"י לעיל אהא שכתב הטור דכובע אי לא מיהרק בראשו אסור לצאת בו לרה"ד שמא יעבירונו הרוח ואתי לאתויי וז"ל ונראה לי דלרש"י נמי לא אסור כי לא מיהדק אלא בסיאנא שאינו עשוי אלא להגין מפני השמש אבל כובע שאדם מכסה בו ראשו אפילו כי לא מיהדק שרי דאע"ג דנפיל לא אתי לאיתויי שאין דרך בני אדם לילך בגילוי הראש עכ"ל. ומבואר דסיאנא היו נושאים אותו על גב הכובע שבראשו וע"כ חיישינן ביה דילמא נפיל ואתי לאיתויי כי לא מיהדק כיון דאף אם נפיל לא יצטרך לילך בגילוי ראש כי ישאר בכובע שבראשו ע"כ איכא למיחש דילמא אתי לאתויי ד"א ברה"ד משא"כ בכובע שבראשו אפילו לא מיהדק ליכא למיחש להכי כיון שאינו רגיל לעולם לילך בגילוי הראש לא אתי לאיתויי. ולכאורה צריך להבין א"כ בעת שהיו נושאים הסיאנא למה היה להם צורך בכובע התחתון שלהם ובפרט בימות החמין שהיה צורך להגין מפני השמש היה להם להסיר הכובע התחתון להקל מעליהם החום ולא להוסיף כובע. וע"כ משמע שלא היה נוח לשאת אותו על הראש עצמו כיון שהיה של לבד הקשה וכמש"כ דש"י שבת דף קמ"ז בד"ה בי סדיא לבדין ועשויון לקפלן תחתיו במקום הכר והכסת עכ"ל. ומשמע דאף אותן לבדין בינונים שמתירין שם להביאן לרה"ר

כלל וע"כ הוצרך הב"י לבאר דדוקא כשהוא דרך מלבוש שרי. ועיין במג"א סי' ש"א סקכ"ג שביאר כן להדיא וז"ל שם ז"ל מהרי"ל מה שרגילין הנשים לשאת בשבת חתיכות בגד פשתן על הצעיף כשיודדין גשמים להציל מטינוף המטר גם לעשירות מותר להוציא לרה"ר כיון דלעניות חזי חשוב גם לעשירות מלבוש ולא משוי עכ"ל משמע דאפילו חתיכות ב"פ כל שמתעטפת בו כדרך מלבוש שרי אבל ליתן על ראשה שיהא מונח עליה ולא מתעטפת בו אסור וכ"מ בב"י עכ"ל המג"א. ומדסיים מג"א וכ"מ בב"י דכוונתו לב"י שהבאנו לשונו לעיל משמע להדיא שהמג"א הבין דלזה נתכוין ב"י במש"כ שבדרך מלבוש שדי היינו שאינה נותנת המכסה על ראשה בהנחה בעלמא כמו שמניחין דף על הראש רק שמתעטפת בו דרך מלבוש כדרך שרגילין הנשים להתעטף. ודלא כמו שהמחבר הזה רוצה להעמיס בדבריהם כוונת זרות דאין להחשיב דרך מלבוש אלא כשמכסה קצת הגוף עצמו רק הפשוט והנכון כדביארנו.

(ד) ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כמו ששגה בכוונת הב"י והמג"א שגה נמי בכוונת הט"ז בסק"י שכתב וז"ל נראה דזה על הצעיף לחוד אבל אם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש ונראה דשרי כמו בבלנים בבגד שמסתפגים הנשים וכ"כ ב"י סס"י ש"א עכ"ל וכאן מצא המחבר הזה מקום לטעות כיון שהט"ז לא ביאר כאן דבריו כל כך כמו שביאר המג"א שהבאנו לעיל. וכן הוא דרך של כל המפללים והמתעקשים דכשמוצאים איזה פוסק שלא ביאר דבריו באיזה מקום כ"כ באר היטב מיד מתחילים לפרש פירושים זרים ומשונים וגוררין עמו גם הפוסקים שביארו דבריהם באר היטב ונכנסין בשביל כך לכמה דוחקים בלישנא ושיבושים בסברא. וכמוהו עשה המחבר הזה כאן דבשביל שטעה לפרש בכוונת הט"ז דכוונתו במש"כ אבל אם מכסה גם הגוף היינו שמכסה הגוף עצמו משום דבעינן דוקא שיהא מכסה הגוף עצמו ולא סגי מה שהוא על מלבוש התחתון מיד יצא לגרור גם הב"י והמג"א שגם הם סברי כן ואני הבאתי דברי המג"א לעיל דמפורש להדיא להיפוך ואין ספק מוציא מידי ודאי כיון דבדברי מג"א מפורש להדיא דהכוונה במש"כ ב"י דרך מלבוש הוא לאפוקי שלא יהא מונח על דאשה כדף בעלמא רק דבעינן שמתעטפת בו אמאי לא נפרש כן נמי בכוונת הט"ז. ומש"כ שאם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש כוונתו בזה ג"כ שמתעטפת בו כדרך שמתעטפין הנשים וכל דרך עיטוף הוא שמכסה הראש וגם חלק מן הגוף ולאפוקי כשהוא על הצעיף לחוד

מ"מ לא היו רגילין לעשות מהן בגדים ולא היו משמשין אותן אלא במקום הכר והכסת ומשמע דמשום שקשה הוא לא נוח לכסות בו. וא"כ נראה לפ"ז דבכוונה נקט ב"י כובע של לבד על המצנפת לאשמעינן דאע"ג דכובע זה אין רגילין לכסות בו את ראשו רק נושאים אותו לעולם רק על גב הכובע שבראשו או בימות החמין להגין מפני השמש או בשעת ירידת הגשמים להגין על המצנפת מפני הגשמים. ולא דמי לשני חלוקים דשניהם שוין ושניהם ראויין לכסות משא"כ האי כובע של לבד. אפ"ה שרי דמכיון דדרך ללבוש בכך בעת ירידת הגשמים דרך מלבוש הוא. וא"כ לפ"ז יוצא ברור דה"ה מכסה הפלאסטיק שלנו אע"ג דאינו עשוי לכסות ראשו ואין רגילין לעולם לילך בו אלא על גב הכובע שבראשו אפ"ה שרי דדמיא ממש להאי כובע של לבד דמייתי ב"י ובפרט לדין דקיי"ל האין לנו עכשיו רה"ר דאורייתא ודאי אין הדבר הזה צריך לפנים שאין להחמיר בכך. ומשום שמא ישכח ויסירו לאחור שפוסק הגשם נמי ליכא למיחש חדא כיון דמיהדק בכובע וצריך לעסוק בו קצת להסירו מעל הכובע בתוך כך יזכור א"ע שהוא שבת. ועוד כיון שרגילין לצאת בשבת בכובע מיוחד לשבת כנהוג יזכור א"ע מתוך כך שהוא שבת ועיין בשו"ת עבודת הגרשוני סימן פ' שכתב סברא זו לענין מכסה שעל הצעף בשנים יעו"ש.

קיצור לדינא דאין שום מקום לאסור אותו מכסה של פלאסטיק לצאת בו בשבת.

א) ונעלם ממנו ש"ס מפורש בשבת דף ס' רבא אמר לצדדין קתני יש עליה חותם תכשיט דאיש אין עליה חותם תכשיט דאשה והוא כתב בתוך דבריו הג"ל וז"ל וראיה מטבעת שיש עליה חותם לאיש ומ"מ מותר משום דכיון דהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש עכ"ל והוא להיפוך מש"ס הג"ל. וממילא סרה נמי עיקר דאיתו כמובן.

ב) וכן ראייתו השני' מסודר שבצוארו אינו נכון כלל. שהרי כתב וז"ל וכן ב"ח כלים בשבת דף ק"כ נחשב סודר שבצוארו ופרש"י ותלויין ראשו לפניו לקנח בו פיו ועיניו. וכוונת רש"י הוא שעיקר הלבישה לכך. דאם עיקרו לחמום לא היה נאסר אף שתלויין ראשו שהם בטלין לעיקר הבגד אלא מפרש שעיקר הלבישה היא לתשמיש זה שיקנח פיו ועיניו בראשין התלויין ומ"מ כיון שנלבש על צוארו היא לבישה שמוותר. ולכן אף בשעון כשמלבישו על בשרו ממש הוא לבישה שיש להתיר אף שעיקר הלבישה הוא לתשמיש. עכ"ל. והוא דברי בורות ממש לפרש כן בכוונת רש"י דעיקר לבישת הסודר הוא לתשמיש זה שיקנח בו פיו ועיניו דמי לא ידע שהדבר להיפוך דעיקר לבישת הסודר בצוארו הוא לחימום ואין להכחיש את הידוע לכל. וכוונת רש"י הוא לומר שלא תימא כיון דעיקר לבישתו הוא לחימום צריך לכרוך אותו סביב לצוארו דוקא וכשתלויין ראשו לפניו לא הוי דרך לבישה ואנן הלא בעינן שיהיה דרך לבישה

סימן ל"ד

ברבר אם מותר לצאת בשבת עם השעון הלבוש על ידו

שם בסימן קי"א כתב וז"ל ובדבר אם מותר לאיש ללבוש שעון על ידו בשבת. הנה השעונים שנושאים בכיס פשוט שאסור. ואף כשנושאים על הבגדים מבחוץ אפשר אינו בדין תכשיט כיון שאינו לובשו כשעומד. עיין במ"ב סימן ש"א ס"ק מ"ה ובבאר הלכה שם. אבל כשלובוש על גוף היד ממש יותר נוטה שנחשב לבישה ממש. וראיה מטבעת שיש עליה חותם לאיש שאין עליו איסור הוצאה אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת וכשיתקלקל החותם לא

סימן 5ה

בדבר אם מותר ביו"ט להקטין את האש של הגעז לצורך אוכל נפש בעת שאפשר לו להבעיר געז אחר

שם בסימן קט"ו כתב וז"ל וברבר להקטין את האש ביו"ט. הגה כשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה מותר ואף אם יכול להניח אש זה הגדול ולהרליק אש אחר שיהיה קטן יכול להקטין אש זה ולא להרליק אש אחר כי כשהוא לצורך התבשיל אין חילוק בין הדלקה לכבוי כיון שגם כבוי מותר לצורך אוכל נפש כמו בבשרא אגומרי כמפורש בביצה דף כ"ג. ולהקטין שלא לצורך בשול אלא משום הפסד הגעז הוא כמו כבוי הגעז לגמרי ואם כבוי לגמרי אסור אסור גם להקטין. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דין מפורש בש"ע סימן תקי"ד סעיף א' דאיתא שם ואין מכבין הבקעת אפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה והוסיף רמ"א ויש אומרים דוקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כבוי וביאר מג"א דברי רמ"א וז"ל כגון שיכול לעשות אש במקום אחר עכ"ל הרי להריא דכשיכול להדליק אש אחר ולבשל עליו אסור לכבות. וביאר שיטתו נראה דלא שייך הכא לומר כיון דבלאו הכי מוכרח לעשות מלאכה ולהבעיר מה לי כבוי מה לי הבערה דשפיר יש חילוק גדול בין כיבוי להבערה. דבשלמא הבערה כיון דאמרינן ביה מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ולשיטת רש"י ביצה דף י"ב הותרה נמי אף שלא לצורך כלל לא מיקרי ממילא הבערה ביו"ט מלאכה כלל. משא"כ כבוי כיון דלא אמרינן בה מתוך כמ"ש התוס' ביצה דף כ"ג דלא דמיא להבערה שמתקן האוכל עצמו משא"כ כבוי אינו מתקן האוכל עצמו רק שמועיל שלא ישרף ויתקלקל. ועי' מג"א סימן תק"ז סק"ח דבתנור גדול שכבר גרף מקצתו ואפשר לאפות באותו מקום שגרף אע"ג דאכתי אי אפשר שלא יחרך הפת מקצתו אסור לגרוף ולכבות כיון דלא חשוב זה לצורך או"נ ממש אלא צורך קצת ובשביל צורך כזה אסור לכבות יעו"ש. א"כ אף במקום שהוא לצורך או"נ ממש הותרה אז הכבוי אכתי מיקרי הכבוי מלאכה רק שהותרה משום שהוא לצורך או"נ וא"כ במקום שאפשר לאו"נ ע"י הבערה שפיר אסור לכבות.

קיצור לדינא דהיא דאפשר להדליק געז אחר ולבשל עליו אסור להקטין אש הגעז ביו"ט.

אף במלבוש גמור וכהא דקיי"ל דהיוצא בטלית מקופלת על כתפיו חייב חטאת כיון דאין דרך לבישה בכך כמבואר בסימן ש"א סעיף כ"ט ואשמעינן רש"י שדרך לבישה הוא בכך שראשו יהיו תלויין לפניו כדי שיקנח בו פיו ועיניו לעת הצורך אבל לא שיעלה על לב איש דיעה משובשת כזו בכוננת רש"י דכל לבישת הסודר בצוארו אינו אלא בשביל לקנח בו פיו ועיניו דבר הירוע לכל שלא כן הוא. ועוד לשיטתו מה יענה למש"כ הרע"ב במשנה ג"כ כרש"י דבסודר שבצוארו תלויין ראשו לפניו אבל לא כתב הטעם למאי הם תלויין לפניו ולדבריו כיון שלא הזכיר הטעם א"כ לאיזה צורך הו"ל להזכיר זאת לגמרי ומאי נפקותא היא לנו בזה אלא ע"כ דכוונת הרע"ב לומר שלא תימא שצריך דוקא לכרוך הסודר בצוארו כיון שהוא לחימום במקום הצואר וכשראשו תלויין לפניו לא הוי דרך לבישה קמ"ל דזה דרך לבישה הרגילה ורש"י ורע"ב לדבר אחר נתכוונו. וזה פשוט יותר מביעותא בכותחא.

ג) ולדינא יפה העיר בזה בספר משנה ברורה סימן ש"א סקמ"ה בבאור הלכה מירושלמי פרק במה אשה הלכה ג' דקאמר שם גבי טבעת שיש עליה חותם היתה עשויה לכך ולכך ר"ל לשם חותם ולשם תכשיט הוציאה לחתום בה חייב הוציאה לשם תכשיט פטור אף על החותם שאף החותם טפילה לתכשיט יעו"ש. וא"כ לפי דברי הירושלמי עכצ"ל רהא דמבואר בסעיף י"א בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו להאוסר אינו אסור אלא מפני הרואה שיאמר שלצורך תשמיש הוא מוציא היינו דוקא היכא דכוונת המוציא הוא באמת רק לתכשיט וע"כ מדינא שרי ולא נחלקו אלא אי שייך לגזור מפני הרואה. וא"כ בנדון המורה שעות דידן אפילו היתה עשויה מתחלה גם לתכשיט סתם הנושא אינו אלא בשביל תשמיש כדי לידע בשעת הלכו את השעה ולא לכוונת נוי ותכשיט וא"כ איכא בזה חיוב חטאת ברה"ר דאורייתא לדברי הירושלמי הנ"ל. ואפילו יודע בעצמו שכוונתו רק משום תכשיט מ"מ בנ"ד כ"ע מודים דאיכא למיגזר מפני הרואה דעד כאן לא שרי התם לדעה שניה אלא משום דאין אדם עשוי לעשות מפתח מכסף וזהב וניכר לכל שהוא תכשיט משא"כ במורה שעות יעו"ש שהאריך עוד בזה וכל דבריו נכונים. וא"כ בזמנינו שאף העני היותר גדול יש לו מורה שעות על ידיו ודאי לא שייך להסתפק כלל שיהא לו ריח תכשיט ואסור לצאת בו בשבת.

סימן לו

בענין מי שעושה מלאכה בשבת מחמת אותם העכו"ם אי נחשב מלאכה שא"צ לגופה

שם בסימן קכ"א כתב חז"ל עיינתי במהרי"ק סימן קל"ו דמחדש דעובדא דנכרי שאמר לישראל קטול לי אספסתא ושדי לחיזאי ובשל לי קדרה בשבת ואי לא קטלינא לך ביבמות רף קכ"א היה לר"ש רק איסור מדרבנן מטעם שהיא מלאכה שא"צ לגופה כמו הריגת מוזיקין. ולכאורה תמוה דהא בין טעם רש"י ובין טעם תוס' בשבת דף צ"ד אין שייך בכאן דטעם התוס' דצריכה לגופה הוא לצורך שהיה במשכן והריגת מוזיקין א"צ להם ובמשכן היו צריכים לעורות. הרי הכא צריך שיתבשל לצורך אכילת אדם ולקטול אספסתא לצורך אכילה דבהמה ומה לנו מה שלא היה עושה המלאכה לצורך זה בלא פחד מיתה עכ"פ עתה עושה לצורך אכילה שזהו צורך גופה הצריך במלאכה דשבת. ואף טעם רש"י דאינה אלא לסלקה מעליו ג"כ הוא רק לענין עצם המלאכה שצריך שיהיה לתכלית איזה צורך ותועלת ולא לתכלית שאינו צורך ותועלת בעצם וא"כ אף בבשל וקוצר לצורך עכו"ם מפני פחד מיתה נמי הא עצם המלאכה עשה לצורך ומה לנו מצד איזה טעם רוצה לעשות המלאכה ומ"ש מעשית רפואה לצורך חולה דנחשב צריך לגופה אף שברצונו לא היה רוצה בזה משום דמ"מ אחרי שנחלה וצריך לרפואה נחשב הבשול ושחיקת הסמנים צריכה לגופה. ועיין בחדושי הרמב"ן בשבת שם לענין תופר יריעה שנפל בה דרנא דנחשב צריכה לגופה אף שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא דמ"מ כיון שנפלה צריך הוא לגופה של תפירה ונהנה בה עיי"ש. וה"נ ברפואה וא"כ גם בבשל וקוצר מצד פחד העכו"ם עכ"פ אחרי שצריך מצד הפחד הרי הוא לאכילה שהיא צורך המלאכה. וצריך לומר דכוונתו דכיון שהוא מצד פחד העכו"ם אין נוגע לו כלל מחשבת העכו"ם שהוא לאכילה דמחשבתו היא להנצל מהפחד במה שיעשה הבשול והקצירה והוי זה כמבשל וקוצר שלא לצורך כלל אלא לזרוק לים שיש להחשיב א"צ לגופה דלדידיה אינו כלום צורך האחר כשאינו רוצה בצורכו ול"ר לעושה לצורך אכילת אחד שרוצה בהנאתו שודאי נחשב צריכה לגופה משום דאכילת האחר שרוצה בזה הא הוא צורכו אבל הכא אין אכילת העכו"ם צורכו אלא סלוק הפחד צורכו שזה הא הוא רק שהמעשה שעושה אף בלא תכלית שיאכל העכו"ם. ע"כ רבדיו.

א) וזה הבל. דהא לסברא דידיה מי שיש לו מסעדה שקורין בל"א רעסטאוראנט ומבשל בשבת לצורך קונים עכו"ם הוי זה מלאכה שא"צ לגופה כיון דהתם נמי אינו רוצה בהנאתו ואין אכילת העכו"ם צורכו רק הנאת הריח שיגיע לו מזה הוא צורכו. וישתקע הדבר ולא יאמר הבל כזה. רמכיון שהוא צריך לאותו דבר שנתבשל וגם צריך שיתבשל בשול יפה הראוי לאכול נהי שצריך לכל זה משום דבלא"ה לא יקנה העכו"ם ולא יגיע לו הריח הוי זה מלאכה שצריכה לגופה. ומלאכה שא"צ לגופה לא הוי אלא כשאינו צריך כלל לאותו דבר שנתבשל ואינו נהנה כלל מבישולו דכמו כן הוה ניחא ליה אילו היה נשאר חי כמקדם אבל היכא דניחא ליה עצם הבישול ואילו לא עלתה ליה הבישול והיה נשאר חי או לא הגיע למאכל בן דרוסאי היה מצטער על זה אין שום נפקותא אם הוא צריך לאותו בשול לצורכו או לצורך אחרים ואפילו הוא בעצמו אינו נהנה כלום מזה שאחרים אוכלים כגון שהאוכלים הם נכרים רשעים ואינו מבשל בשבילם אלא בשביל הריח שיגיע לו מזה הוי זה מלאכה שצריכה לגופה דלא האכילה הוא הצורך רק הבשול הוא הצורך וכל שצריך שיתבשל ומקפיד שיתבשל יפה אין נפק"מ משום איזה צורך הוא צריך לאותו בשול חשוב מלאכה הצריכה לגופה. וזה פשוט יותר מביעתא בכותחא. וא"כ ה"נ בעובדא דמהרי"ק כיון שהיהודי צריך לאותו בשול ומקפיד שיתבשל כדי צורכו דבלא"ה הוא בסכנה הוה לן להחשיב זה למלאכה הצריכה לגופה והקושיא על סברת מהרי"ק הוא בתוקפו. ומה שכתב דהוי זה כמבשל וקוצר לזרוק לים מה זה דמיון התם אינו צריך לגמרי לעצם הבשול שהרי בלא"ה הוא זורק לים ומה לו אם זרקו לים חי או מבושל משא"כ הכא הוא מקפיד ורוצה בעצם הבשול ואילו לא עלתה בידו הבשול הוה מצטער על זה כמש"ל. ח"ב.

ב) ובה"הוא ענינא כתבתי אריכות דברים במק"א בחדושי ויען שהוא ענין עמוק ונוגע לדינא אעתיקם כאן חז"ל ראיתי ונתתי אל לבי לעיין בדבר השאלה בא' שאנסוהו עכו"ם להעביר שער זקנו בש"ק ויש לו ב' דרכים לפניו או להעביר בעצמו ע"י משיחה בסם או שיגלה א"ע ע"י עכו"ם בתער איזה מהם יותר נכון אם נכון יותר לגלח א"ע ע"י עכו"ם אע"פ שיעבור על חמש לאוין דלא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף משום דמ"מ ינצל עי"ז מחלול שבת ראורייתא כמ"ש נקה"כ סימן קצ"ח דבכה"ג לענין שבת קיי"ל מסייע אין בו ממש או דילמא ליכא בנטילה בסם

מלאכה דאורייתא דדמיא לתולש ביד דפליגי ביה ר"א ורבנן בש"ס שבת צ"ד וקיי"ל כרבנן דפטור.

ג) ונראה דהנה בש"ס בכורות דף כ"ה פריך ותולש לאו היינו גוון התניא התולש את הכנף והקוטמו וכו' ואמר ר"ל תולש חייב משום גוון וכו' שאני כנף ההיינו אורחיה יעו"ש. הנה דלמסקנת הש"ס לאו כללא הוא דתולש לאו היינו גוון אלא דבתולש את הצמר בבהמה לחוד הוא דפטור משום דבהמה לאו אורחיה אלא בגזיזה אבל בעוף דאורחיה לתולש שפיר חייב. וא"כ לפ"ז נראה פשוט בנ"ד כיון דאורחיה בכך להעביר זקנו בסם אית ביה משום גוון דאורייתא. איברא דהוה מצינא לשדות ביה קצת נרגא עפ"מ שמצאתי באגלי טל מלאכת גוון סק"א שכתב שם וז"ל ובספר מנחת חינוך ראיתי שכתב דהגוון מן העוף פטור לפי שדרכו בתלישה ולא בגזיזה. ואני כבר העליתי בביאורינו למלאכת קוצר סק"ג דהקוצר דברים שדרכן בתלישה או בעקירה חייב. וחילא דידי מ"ש הרמב"ם הקוצר קטניות חייב אף דבש"ס חולין קל"ז. דאורחיהו בתלישה ובעקירה עיי"ש. והנה ע"כ הפירוש בש"ס חולין שאין דרכן בקצירה רק בתלישה ובעקירה. וע"כ תלישתן ועקירתן היינו אורחיהו. דאין לפרש דלעולם דרכן גם בקצירה ואעפ"כ הואיל ואורחיהו גם בתלישה ועקירה היינו קצירתן. דא"כ למה הוצרך רש"י בכורות כ"ה. לפרש הא דשאני כנף דהיינו אורחיה. דרך נוצות עוף בתלישה ולא בגזיזה למה ליה להוסיף ולא בגזיזה כי די במה דאורחיה בתלישה. אלא ודאי אם אורחיה נמי בגזיזה לא יקנה התלישה עליו שם גזיזה. וא"כ בקטניות נמי אם איתא דאורחיה נמי בקצירה לא ה"י התלישה קונה עליו שם קצירה. אלא ודאי לאו אורחיהו בקצירה. ואעפ"כ הקוצרין חייב הואיל והוא עיקר אב מלאכה. וה"נ אף דעוף לאו אורחיה בגזיזה. הואיל והגזיזה היא עיקר האב מלאכה חייב עכ"ל. הנה לפי דבריו נשאר הש"ס באמת גם במסקנא בהאי כללא דתולש לאו היינו גוון ולעולם בעינן גזיזה ממש רק עוף לחודיה הוא דבר היוצא מן הכלל כיון דדרכו של עוף רק לתולש ולא לגזוז א"כ בעוף תופס התלישה את מקום של גזיזה הצמר בבהמה והיינו גזיזה דיליה ולא מקרי תלישת הנוצות בעוף תולש רק גוון. וא"כ לפ"ז יצא דבנ"ד כיון דאורחיה לגוון את שערות זקנו גם בכלי שוב הדרינן לכללא דאינו חייב אלא בגוון בכלי דוקא. אמנם אחרי מחילה מכג"ק אמינא דלענ"ד לא נראין דבריו בזה. חדא דלא מסתבר כלל לומר כן שהרי אנן לא מצינו בכל מלאכת שבת אלא דתליא מילתא אי הוי אורחיה בכך או דחשבינן ליה מלאכה כלאחר יד

וכל דחשוב אורחיה אף דכמהו ממש לא היה במשכן סגי מה שדומה לאב באיזה דמיון קצת לעשותו תולדה כמ"ש הה"מ פ"ז מהל' שבת דהנוטע כיון שדומה ממש לזורע חשוב אב ולא תולדה דלהיות נחשב תולדה סגי דמיון קצת וא"כ הכ"נ תולש ביד את הכנף או את הקטניות כיון דאורחיהו לתולש ביד ולא הוי מלאכה כלאח"י הוי שפיר תולדה דגוון גבי עוף ותולדה דקוצר גבי קטניות ומ"ל אם דרכיהו גם בכלי או לא. ועוד הלא רש"י גופי' כתב בשבת צ"ד בטעמא דפטרי רבנן נוטל צפרניו ביד משום דאין דרך גזיזה בכך בחול ומשמע דאלו הוי דרכו גם ביד שפיר הוה מחוייב משום גוון כיון דלא הוי מלאכה כלאח"י. ושם לקמן בד"ה מחלוקת לעצמו כתב רש"י ז"ל בהא הוא דמחייב רבי אליעזר שיכול לאמון ידו לעצמו לתקנו בלא כלי יעו"ש הנה דלא פליג ר"א אלא משום דלעצמו חשוב אורחיה גם ביד ואע"פ דעדיין עיקר גזיזתו הוא בכלי הנה להדיא דמה דלא הוי כלאח"י סגי לחייבו משום גוון. ועיין מש"כ רמב"ן בסוגיין וז"ל ומש"ה כי הוי כארחיה כגון עוף חייב משום גוון ואי לאו ארחיה הויא מלאכה כלאחר יד ופטור עכ"ל הנה דבעוף הוא דמחייב משום גוון משום דלא הוי כלאחר יד.

ד) ומה שהקשה אגלי טל דלאיזה צורך הוסיף רש"י שאין דרכה בגזיזה י"ל בפשיטות משום דרש"י לישנא דגמרא קא דייק דקאמר שאני כנף דהיינו אורחיה ולא קאמר שאני כנף דאורחיה בכך ולישנא דהיינו אורחיה משמע דבעי למימר שכמו דבצמר הדרך לגוון ולא לתולש ה"נ בעוף להיפוך הדרך לתולש ולא לגוון וע"כ ס"ל לרש"י דבאמת כוונת התרצן לא רק לתרץ הקושיא אמאי מחוייב משום גוון כ"א גם לפרש הברייתא ולתרץ אגב אורחא גם קושיא אחרת מה דהוה קשיא בה אמאי נקט הברייתא רק התולש את הכנף. דהא לכאורה הו"ל למתני נמי בהדיא הגוון את הכנף ואי"ל דאי בשביל הא לאשמעינן דשייך גזיזה גם בשאר בע"ח ולא רק בצמר לחוד כבר ירעינן מתולש את הכנף דחייב דע"כ חיובו משום גוון כדאמר ר"ל וכ"כ תוס' שבת צ"ד בד"ה אבל בכלי וכו' יעו"ש. הא ליתא דאכתי יש לומר דבעוף בתולש לחוד הוא דמחייב משום גוון כיון דאורחיה של עוף לתולש ולא לגוון וא"כ הו"ל לברייתא שפיר לאשמעינן דגוון ג"כ חייב בעוף אלא ודאי דהך גופיה אתי ברייתא לאשמעינן דשאני לגמרי נוצות העוף מצמר כבשים וכמו דבצמר אינו חייב אלא בגוון בכלי דוקא משום דאורחיה של צמר בגזיזה לחוד ולא תלישה הכ"נ להיפוך נוצות העוף אינו חייב משום גוון אלא בתולש דוקא משום דאורחיה של

להחשב גרמא משום שאין הנחש מקיא תיכף ברגע שהשיכו רק אח"כ אלא דבעינן טעמא משום שהנחש מעצמו הוא מקיא ולא מכחו מיית וא"כ כה"ג כמו בנדרן דידן פשיטא דמה שהסם משחית אח"כ חשיב כאילו הוא גזו בידים. ועוד הרי לא גרע מאשו משום חציו שכתב נמוקי יוסף פ"ב דב"ק דף כ"ב וז"ל ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחזיון את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבריו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן (שבת דף י"ט) משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחזיון את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה וכו' אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב עכ"ל. הנה דחדית לן נמוקי יוסף דלא זו בלבד דחשבינן ליה הכל מה שנעשה אח"כ כאילו הוא עצמו עשה זאת בידים אלא דחשבינן ליה כאילו עשה הכל ברגע ראשונה וא"כ כ"ש בני"ד דעדיפא יותר מאשו שהרי באשו לא פעל המדליק עצמו מידי אלא במקום שהדליק והאש הולך ודולק אח"כ מעצמו השאר משא"כ בני"ד הרי הוא עצמו שם בידים את הסם המשחית על כל מקום השער וכה"ג כתב אבנ"ז אר"ח ח"ב סימן שפ"ט לחלק בין אשו לאופה ומבשל ומניח שאור ע"ג עיסה וחמצה יעו"ש. וא"כ לפ"ז פשיטא דהוי כגזו בכלי ומה שהסם משחית אח"כ חשבינן ליה כאילו נעשה הכל בעת שמשח הסם על השערות.

ו) וא"י דתיקשי לך א"כ לפ"ז נמצא שהמ"א סותר א"ע שהרי כתב ברחיים של מים דליכא איסור דאורייתא כיון שאין האדם טוחן בעצמו רק המים ומ"ש מהעמדת עלוקה דהתם ג"כ אין האדם עצמו מוציא הדם רק העלוקה ומ"מ ס"ל למ"א דחשבינן ליה למעשיו וא"כ הו"ל למימר נמי ברחיים של מים דמה שהרחיים טוחן חשבינן ליה למעשיו והוי כטוחן בידים. ואי משום דרחיים של מים לא היה במשכן וכמ"ש

עוף בתלישה לחוד ולא בגזיזה. וא"כ לפ"ז מהך סוגיא גופיה שהוכיח האגלי טל לסתור סברת המנחת חינוך יש ראי' לדבריו רק המנחת חינוך כתב זאת מסברא בעלמא וברוך אפשר ולפמ"ש היינו כוונת רש"י ז"ל והדבר מוכרח מתוך הסוגיא דאל"כ קשה קושית האגלי טל הנ"ל. וז"ב בס"ד.

ה) אך לכאורה אכתי יש לשדות בהאמור קצת נרגא עפמ"ש מ"א סימן רנ"ב סק"ב בנותן חטים לטחון תוך רחיים של מים בשבת דליכא בזה חיוב דאורייתא דלא דמיא לטוחן ביד שהוא עצמו עביד מעשה הטחינה בידים משא"כ רחיים של מים שהוא עצמו אינו טוחן ממש החטים רק נותנן לתוך הרחיים והמים טוחנן יעו"ש. וא"כ כ"ש בני"ד דלא דמיא כלל מסיר שער זקנו בסם לגזו דעביד מעשה גזיזה בידים ממש וגרע עוד נדון דהכא מהתם דהתם עכ"פ מיד שנותן החטים לתוך הרחיים נטחנים החטים ע"י כח הדוחף של המים משא"כ הכא אין הסם משחית השער תיכף כגודע רק אחר איזה שיהוי קצת וא"כ לכאורה רחוק זאת עוד יותר מגזיזה בכלי ממה שרחוק רחיים של מים מטחינה בידים. אך באמת נראה דהא ליתא. שהדי הגע עצמך אם הסם הי' משחית תיכף ברגע ראשונה ששם אותה על השערות או בודאי הוי מחוייב משום גזו דמ"ל גזו בכלי או גזו בסם הרי תולש ביד דלא מיחייב משום גזו הוא רק משום דלאו אורחיה אבל בכה"ג דהוי אורחיה מ"ל סם מ"ל כלי הסם היינו כלי דיליה. וכיון שכן אפילו הסם אינו משחית תיכף כיון דהשחתה אתי אח"כ מאילו בלא סיוע כח אחר רק ע"י הסם שהוא משים על מקום השערות חשיב הכל מעשיו וכמ"ש מ"א סימן שכ"ח ס"ק נ"ב כה"ג במעמיד עלוקה להוציא דם דאיכא משום חבלה דאורייתא דמ"ל עלוקה או כלי משחית אחר ומשמע שם במ"א דלא דוקא משום שהעלוקה מוציא דם תיכף ואפילו הוה מוציא דם אח"כ שהרי מביא ראי' מהא דמשמע בש"ס זבחים דף י"ט גבי מניח גמי ע"ג מכתו דאם נתכוון להוציא דם איכא חיוב דאורייתא אפילו אינו מהדק הגמי רק מניחה על מכתו לחוד והתם כיון שמניח הגמי בלא הידוק ודאי אין הגמי מוציא דם תיכף ברגע ראשונה וע"כ דבכה"ג חשיב הכל מה שנעשה אח"כ כאילו הוא עשה בידים. וה"נ משמע ברש"י סנהדרין דף ע"ח בהא דאמרינן שם לדברי חכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא ופרש"י ז"ל מעצמו מקיא בנשיכתו וכשהשיכו זה עדיין אין בו כדי להמית לפיכך גרמא בעלמא הוא אף ע"פ שיודע שסופו להקיא מיהו לאו מכחו מיית יעו"ש. ומשמע דלא סגי משום הא לחוד

המלאכה שונה לגמרי הטחינה ברחיים של מים מטחינה בידים. ומישוב בכך ג"כ מה שהקשה אגלי טל על מ"א מהא דאמרינן בשבת דף ע"ג האי מאן דשרי פיסא לדקלא דתמרי ואתר תמרי חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק ואף רב אשי לא פטר אלא משום דאין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך ומשמע שאם היה הדרך כך היה חייב אע"פ שלא נעשה המלאכה אלא בכחו ומשום דחשבינן ליה למעשיו דכחו כגופו ואף דבמשכן לא היה רק בגופו. וע"כ דמאחר דכחו כגופו חשוב שפיר דומה למשכן והוי תולדה כמו שאר תולדות דחייבין עליהן אע"פ דהם עצמן לא היו במשכן כיון שדומות לאבות שהיו במשכן. ולפמ"ש"כ ניחא דשאני מפרק מטוחן כנ"ל כן צ"ל בסברת מ"א כדי שלא יסתור א"ע ברחיים של מים מהא דעלוקה.

ז) אמנם כבר כתבתי במק"א להביא ראיה ברורה לדעות החולקים על מ"א מהא דמבואר בש"ס ב"ק דף ס' גבי ליבה ולבתה הרוח דבנוקין פטור ופריך אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו וכו' ומשני כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנוקין פטור וכו' שם הרא"ש וז"ל דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא היה אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח. אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנוקין פטור עכ"ל. וראיתי להאחרונים שגדחקו לפרש בכונת הרא"ש דמכיון שדרכה של מלאכה זו בכך וא"א למלאכה זו בענין אחר א"כ מסתמא ה"י כן נמי במשכן ובשבת כל דהוי במשכן הוי מלאכה משא"כ בנוקין כה"ג לא עדיף משאר גרמא דעלמא כיון שעיקר הנוק עשה הרוח וגרמא בנוקין פטור. אך דבריהם נראים דחוקים מאד דא"כ העיקר חסר מן הספר בדברי הרא"ש שהרי לא הזכיר מידי משום שהיה כן במשכן ולדבריהם הוא עיקר כוונת החילוק. גם לשון הגמרא גופיה נמי לא משמע כן שהרי קאמר ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולדבריהם הכי הו"ל למימר ה"מ לענין שבת משום דהכי הוי במשכן.

ח) אך באמת נראה דכוונת הרא"ש ז"ל לתרץ מה שתמהו האחרונים דמשטחיות לשון הגמרא משמע דמשום דמלאכת מחשבת אסרה תורה ע"כ לא איכפת לן נמי אם נעשית ע"י גרמא וא"כ אף גרמא דשאר מלאכות כן ובאמת קי"ל נמי בשבת דגרמא שרי כדאייתא להדיא בש"ס שבת ק"כ ל"ת כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי. וע"כ הוסיף הרא"ש ז"ל

האחרונים לרחות מעליו השגת אהעו"ז דמ"ש הא מזורה ורוח מסייעתו ותירצו דשאני זורה דהכי הוי במשכן משא"כ רחיים של מים דלא הוי במשכן הלא העמדת עלוקה מסתמא ג"כ לא היה במשכן ומ"מ חייב וע"כ דמאחר דחשבינן ליה למעשיו לא גרע משאר תולדות דג"כ לא היו במשכן וחייבין עליהם כיון שדומות לאבות וא"כ הכ"נ רחיים של מים. י"ל דס"ל למ"א דשאני עלוקה דחיובו משום חובל תולדה דמפרק וכל עצמו של מלאכת מפרק אינה אלא עשייה כל דהו שהרי אינו רק מפרק ומסיד השבולת וממילא נתגלה ויוצא האוכל וגם באיכות המלאכה אין עצם העשייה פעולה חשובה מצד עצמה ושהרי במה שמפרק השבולת אינו מתקן מידי בגוף האוכל ובגוף החטה לא נתהווה שום שינוי דמעיקרא היתה חטה ועכשיו חטה. ולא חשבינן ליה למלאכה אלא משום דאלמלא עשייה זו לא היה אפשר לאכול החטים מחמת מניעת השבולת ע"כ חשוב מה שמסיר המונע וגורם בכך שיהיו החטים ראויים לאכול כאילו מהווה תקון בגוף האוכל. וה"נ בחובל אין עשיית החבלה בעצם פעולה חשובה מצד עצמה ואדרבה עוד מקלקל בעצם עשיית החבלה רק כיון דלאמלא עשיית החבלה לא ה"י אפשר הוצאת הדם והוא צריך לכך ע"כ נחשב עשייתו שמסיר המונע דהיינו העוד כמהווה תקון בגוף החבלה והוצאת הדם. וכיון שכן אף כשעושה חבלה ע"י העלוקה שפיר דמי ומיחייב בכך משום חובל דמצד כחו כגופו חשבינן ליה למעשיו והוי כחובל בידים. ואי דבמשכן היה המלאכה בגופו ממש הרי אף כשעושה חבלה בידים אין העשייה בעצם אלא פעולה כל דהו ופעולה שאינה חשובה ולא הוי מלאכה אלא משום דאלמלא עשייה כל דהו זו לא ה"י אפשר להוציא הדם שצריך ליה וא"כ ה"נ מעמיד העלוקה מה לנו מה שלא עשה אלא פעולה כל דהו ורק העמיד את העלוקה על האדם מ"מ כיון דאלמלא שהעמיד את העלוקה לא היה אפשר להוציא הדם חשבינן ליה זאת כאילו חבל בידים ממש. משא"כ ברחיים של מים כיון דענין מלאכת הטחינה שמהווה תקון בגוף האוכל שמשנה צורתו ומהפכו מחטים לקמח ובכל משהו ומשהו שטוחן מהפך בכך עוד מקצת חטים לקמח וא"כ כיון דפעולה זו הוי בעצם פעולה חשובה בעי שיעשה אותה האדם בידים כמו שה"י במשכן ולא סגי ליחייבו מצד כחו כגופו דאע"פ דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ועיקר הוא התכלית של המלאכה והרי התכלית נתמלא ברחיים של מים כמו בטחינה בידים מ"מ כיון דבמלאכת הטחינה הוי העשייה עצמה בעצם פעולה חשובה ואולינן נמי בתר מעשה המלאכה ומצד מעשה

וברור. ומעתה יצא לפ"ו דה"ה ברחיים של מים כיון שהמציאו זאת האומנים כדי שתיעשה המלאכה בזריות ובחריצות יותר והוי שפיר מלאכת מחשבת בכך ומה שהאדם מניח החטים לתוך הרחיים היינו מעשה הטחינה דמייא ממש לזורה ורוח מסייעתו וכמ"ש אהע"ו. ודלא כמ"ש האחרונים דשאני זורה משום דהכי הוי במשכן דא"כ לא הו"ל לפרוקי בש"ס ב"ק הנ"ל דשאני שבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה רק הכי הו"ל לפרוקי שאני זורה משום דהכי הוי במשכן אלא ש"מ דמשכן לחוד ודאי לא מהני לעשות מלאכה וכמ"ש תוס' שבת הנ"ל דהוצאה כיון דמלאכה גרועה היא לא מהני מה דהיה במשכן רק דבעינן קרא מיוחד דאל יצא איש ממקומו רק דהוי מלאכה בעצם כיון דניחא ליה להזורה בכך כדי שתיעשה המלאכה במהירות וחריצות יותר והוי שפיר מלאכת מחשבת. וא"כ הכ"נ רחיים של מים ואע"פ דלא הוי במשכן לא גרע משאר תולדות דלא היו במשכן ומ"מ חייבין עליהן כיון דבעצם מלאכות הן סגי מה שדומות לאבות שהם היו במשכן כנ"ל והכ"נ רחיים של מים כן נראה לענ"ד נכון בס"ד.

(י) וראיתי במנ"ח מלאכת קוצר לאחר שהביא דברי הרשב"א שבת בשם הרמב"ן דליכא משום עוקר דבר מגידולו דהוי תולדה דקוצר רק בג"ק ולא בבע"ה כ' שם וז"ל עוד כ' הרשב"א דכ"מ בכורות כ"ה דאמרינן תולש לאו היינו גוזז לענין בכור וכנגדו ב"ט מותר דלית ביה משום עוקר דבר זכו' ודברים אלו של רבותינו הרמב"ן והרשב"א תמוהין מאוד אדרבה מבואר שם דאי תולש לאו היינו גוזז כנגדו ב"ט אסור דהו"ל עוקר. אח"כ מסיק דהו"ל עוקר כלאחר יד אבל בלא לאחר יד מבואר בהיפוך דחייב משום עוקר זכו' בבהמה וע"ש תודיה ואת"ל ובסוגיא ותראה שד' רבותינו הנ"ל תמוהים ולא זכיתי להבינם כעת. ולאחר החיפוש מצאתי במהריט"א מביא ד' הרשב"א בשם הרמב"ן ותמה כמו שתמהתי דאדרבה מבואר בסוגיא להיפוך עכ"ל. ואני איני רואה שום תימה בדבריהם שהרי כתב הרמב"ן בכורות וז"ל אפילו הכי כיון דמסקנא דתולש משום גוזז הוא לא הוי משום עוקר דבר מגידולו דהוא תולדה דקוצר אלא תולש מן הקרקע אבל כל דתליש מן בעלי חיים משום גוזז הוא דמחייב בלחוד ומש"ה כי הוי כארחה כגון עוף חייב משום גוזז ואי לאו ארחה הויא מלאכה כלאחר יד ואע"ג דהוי כארחה לעקור דבר מגידולו עכ"ל. הנה שדייק רמב"ן ז"ל בלשונו דלמסקנת הש"ס דתולש משום גוזז הוא דמחייב דוקא הוא דאמרינן כן דליכא משום עוקר

דבהך סברא דמלאכת מחשבת אסרה תורה לא נתכוון הש"ס אלא לחלק בשבת גופיה בין הך גרמא דזורה לגרמא דשאר מלאכות. דבשאר מלאכות שדרכן לעשותן בידיים שפיר פטור אם עשאן ע"י גרמא דל"ת מלאכה כתיב והוא לא עשה אלא שגרם את המלאכה. אבל זורה כיון דהיינו דרכה של מלאכה זו לעשותה דוקא בכה"ג שהאדם הוא הזורה והרוח מסייעתו דבכה"ג געשית המלאכה בזריות ובחריצות יותר ואדרבה בדרך אחרת כגון אם ה' מפריש בידיים כל חטה וחסה מתוך שיבולת שלה לא הוי זה כדרך הזורים האומנים ל"ש למפטריה משום גרמא כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה היינו דלא תליא חיובי דשבת בכמות העשייה רק באיכות המלאכה שמחשב עליה העושה.

(ט) ועיין מ"ש רש"י ביצה י"ג בד"ה אלא מאי זכו' מלאכת מחשבת מלאכת אומנות יעו"ש ולכאורה דברי רש"י ז"ל צ"ע קצת דבכ"מ מצינו דמטעם מלאכת מחשבת אסרה תורה פטרינן מתעסק ואינו מתכוין הנה דמלאכת מחשבת פירושו מחשבה וכונה וצ"ל דבאמת שניהם הם ענין א' דכשלא נתכוין לא הוי מלאכה חשובה וט"ל מלאכות דשבת דילפינן ממשכן משום דמלאכות אלו דייקא הם מלאכת אומנות וחשובות באיכותן וכמ"ש תוס' ריש שבת דהוצאה מלאכה גרועה הוא ומש"ה בעינן קרא דאל יצא איש ממקומו ולא סגי מה דהוי במשכן והיינו משום דלא נתחדש מידי באיכות הדבר וממילא לא הוי מלאכה חשובה כ"כ. וא"כ בזורה אע"פ שהרוח מסייעתו הרי נתכוין הזורה דייקא לכך לזרות נגד הרוח כדי שתסייע הרוח ותיעשה המלאכה באומנות ובחריצות יותר וכמ"ש רש"י ב"ק ד"ה מלאכת מחשבת נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו עכ"ל. וכונת רש"י ז"ל נראה ג"כ כנ"ל דלא הוי חסרון במלאכה זו מה שהרוח מסייעתו דמכיון דהוי זה המצאה שהמציאו האומנים כדי שתיעשה המלאכה בקל יותר הוי שפיר מלאכת מחשבת בכך ול"ד לגרמא דשאר מלאכות שאין מרויח כלום באיכות המלאכה שנעשה המלאכה ע"י גרמא וממילא אין דרך לעשותו ע"י גרמא רק בידיים ממש משא"כ זורה שדרכו בכך כנ"ל וא"כ הוי שפיר מלאכת מחשבת. ואין להקשות אכתי לא תעשה מלאכה כתיב ובזורה עושה עיקר המלאכה הרוח. הא לא קשיא כיון דמלאכה זו דרכה בכך ולעולם אין עושה האדם יותר ממעשה הזרייה קאי לא תעשה אמעשה הזרייה גופיה ולא ממעטינן גרמא אלא במלאכות שדרכן להיעשות בידיים וא"כ כשעשאן ע"י גרמא חסר עשיית האדם ופטור וכ"ז נראה פשוט

ותולש לאו היינו גוזז והתניא התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות ואמר ר"ל תולש חייב משום גוזז ומשמע דאי לאו הך מימרא רר"ל הוה ניחא דהוה מצינא למימר דחיובא דתולש משום עוקר דבר מגירולו ולעולם תולש לאו היינו גוזז והרי כבר אמר לעיל ראי תולש לאו היינו גוזז ליכא נמי בתולש משום עוקר דבר מגירולו דכי היכי דהוי כלאח"י לענין גוזז הוי נמי כלאח"י לענין קוצר וא"כ במקום דמייתי הך דר"ל טפי הו"ל למייתי הך דקאמר לעיל דכנגדו ביי"ט שרי והכי הו"ל להקשות ותולש ביי"ט שרי והתניא התולש את הכנף זכו' חייב שלש חטאות. ועי' תוד"ה ואמר ר"ל שכתבו רלשון הגמרא משמע דאין כוונת המקשן להקשות אלא מהך דתולש לאו היינו גוזז ראמרן גבי בכור ולא מההוא דאמר דבי"ט שרי משום דהוי תולש כלאח"י יעו"ש וא"כ קשה באמת אמאי לא מקשה טפי מי"ט אשבת ררמיין ממש אהדי וגם לא הוה צריך לאתויי הך מימרא רר"ל כנ"ל. ומזה הוציא הרשב"א רע"כ חזר הש"ס השתא ממה דקאמר דכנגדו ביי"ט שרי דהוי ליה עוקר דבר מגירולו כלאח"י אלא דס"ל השתא דעוקר דבר מגירולו אינו נהג כלל בבע"ח וע"כ מאחר דאמרין גבי בכור דתולש לאו היינו גוזז כנגדו ביי"ט נמי מותר דהיינו דמייתי הך דר"ל משום דס"ל שהאמת כן וא"א לפרש דברייתא בדרך אחרת רק כדמפרש ר"ל דהך חייב דקתני היינו משום גוזז רליכא למימר משום עוקר דבר מגירולו דהא אינו נהג אלא בג"ק והיינו דפריך ותולש לאו היינו גוזז ר"ל בין לענין בכור ובין לענין תולש בשוי"ט והתניא דהתולש את הכנף חייב משום גוזז וא"ש.

(יב) ונחזור לנדון דידן ואען ואומר דאף למה שביארנו דאיכא במשיחה בסם משום גוזז מ"מ אכתי יותר נכון למשוך בסם מלהשחית את זקנו בתעד ע"י עכו"ם. ולא מבעיא לדעת התוס' שבת צ"ד דההוא דהנוטל שערו בכלי דחייב לא אתיא אלא אליבא דר"י רמחייב במלאכה שא"צ לגופה דמאחר שא"צ לשערו הו"ל מלאכה שא"צ לגופה א"כ לדידן דקיי"ל כר"ש דמלאכה שא"צ לגופה פטור ליכא בנטילת זקנו ע"י סם אלא איסור דרבנן כיון דא"צ לשערו. אלא אפילו לדעת הריב"ש סימן שצ"ר דס"ל דאף כשא"צ לשערות עצמן רק נוטלן לצורך יפוי חשוב מלאכה הצריכה לגופה כיון דגויזה שהיתה במשכן בעורות התחשים היתה נמי שלא לצורך דבר הנגזז רק לצורך העור וא"כ לדידיה איכא לכאורה בנטילת זקנו ע"י סם מלאכה דאורייתא.

דבר מגידולו בבע"ח. וביאור דבריו ז"ל נראה דהא למאי דס"ל הש"ס מעיקרא תולש לאו היינו גוזז לענין בכור ושקיל וטרי אי ביי"ט מ"מ אסור משום עוקר דבר מגידולו דהוי תולדה דקוצר ומסיק דפטור אף משום עוקר דבר מגידולו כיון דלאו אורחיה אלא לגוזז וכמו דפטור משום תולדה דגוזז הכ"נ פטור משום תולדה דקוצר א"כ הכ"נ להיפוך למסקנא דהתולש את הכנף שפיר חייב משום גוזז כיון דבעוף אורחיה בכך הוי ליה נמי לחייבו משום עוקר דבר מגידולו דהוי תולדה דקוצר וא"כ אמאי נקט הברייתא דחייב על תולש משום גוזז לחוריה ולא נקט דחייב נמי משום קוצר. ועיין בש"ס שבת ע"ג אמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע אמר רב יוסף האי מאן דקטל אספסתא חייב שתיים וכו' אמר אביי האי מאן דקניב סילקא וכו' ולקמן אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק. הנה דדייק הש"ס למנקט בכל הני דחייב שתיים וכ"ש הכא דנחית למנינא ונקט דחייב משום ג' חטאות הו"ל למיחשב ד' חטאות דבתולש גופיה הוא דאיכא שתיים אלא ש"מ דבמסקנא חזר בו הש"ס ממה דקאמר לעיל מניה דאיכא בבע"ח נמי משום עוקר דבר מגידולו ומש"ה תולש את הכנף משום גוזז לחוד הוא דמחייב וז"ב בכוונת רמב"ן ז"ל. ולפ"ז צ"ל בכוונת הרשב"א דמייתי מנ"ח הנ"ל דמ"ש רכ"מ בבכורות דכנגדו ביי"ט מותר דלית ביה משום עוקר דבר מגידולו היינו משום רלמסקנא מוכרחין לומר כן דאלת"ה רק שנימא דכנגדו ביי"ט מותר משום דהו"ל כלאח"י א"כ יקשה התולש את הכנף דאמרין במסקנא דחייב משום גוזז משום דעוף אורחיה בתלישה מ"מ ליחייב נמי משום קוצר.

(יא) א"ך אכתי צ"ע שהרי כתב הרשב"א לעיל מיניה וז"ל הקשה הרמב"ן ז"ל דהא תולש כנף מן העוף וכן גוזז כשהן חיון לא מחייבי' תרתי חדא משום עוקר דבר מגידולו וחדא משום תולש או גוזז וכן הנוטל שערו או שפמו וצפרניו דאלמא ליכא משום עוקר דבר מגידולו אלא בגדולי קרקע ואח"כ כתב והכי נמי משמע בבכורות גבי תולש צמר מבכור דתולש לאו היינו גוזז וכנגדו ביי"ט מותר דלית ביה משום עוקר דבר מגידולו עכ"ל ומשמע דכוונתו בזה למייתי ראי' אחרייתי ולפמ"ש דעיקר ראייתו בכך משום דאל"כ אמאי לא מחייבין להתולש את הכנף גם משום עוקר דבר מגידולו א"כ לא הוסיף הרשב"א בראייתו השני' מידי דהיינו הך שכתב לעיל מניה. אך י"ל כוונה אחרת בדברי הרשב"א דהוי קשיא ליה בהא דפריך

בלא"ה הלא כבר העלו האחרונים דבתוס' שבת ע"ב ד"ה הניחא לאביי מבואר להדיא שלא במהרי"ק ז"ל שהרי כתבו שם דאם חלל שבת מיראת אדם נמי חייב יעו"ש.

יד) וא"כ לפ"ז בנ"ד אם ינטול את זקנו ע"י סם יעשה מלאכה דאורייתא מ"מ כיון דאם יעבור את זקנו בתער ע"י עכו"ם יעבור על חמש לאוין דלא תקיפו א' המקיף וא' הגיף וכבר כתב הר"ן פ' יתכ"פ דף פ"ג בד"ה וגרסי' גבי מאכילין אותו הקל הקל תחלה דמוטב יותר לשחוט בשבת מליתן לו נבילה משום דנהי דשבת איסור סקילה ליכא אלא חד לאו אבל בנבילה איכא לאו על כל כזית וכזית שבה כדאמרי' לגבי נזיר ששהיה שותה יין (נזיר מ"ב) אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת יעו"ש. ואין לומר דאדרבה אם ינטול זקנו ע"י סם יעבור על יותר לאוין כיון דשיעור של תולש הוא ב' שערות א"כ חייב על כל ב' שערות לחודיה. הא ליתא דהא בשבת בעינן מלאכת מחשבת וא"כ פשיטא דה"מ חייב בשתי שערות כשנתכוון וצריך לכך משא"כ בנ"ד כיון שנאנס להעביר את כל זקנו ובלא"ה ענוש יענש ולענין העונש אין גפ"מ מידי אם יניח חצי זקנו או לא יעביר את זקנו לגמרי דבין כך ובין כך ענוש יענש א"כ לא הוי מלאכת מחשבת אלא כשמעביר את כל זקנו ולא בפחות מכך ול"ש לומר דחייב על כל ב' שערות לחודיה הכוליה רק חדא מלאכה הוא. ולא דמי לשם משמעון דהתם חשובה ליה גם שם לחודיה שכתב עכשיו שהרי הוא צריך באמת לאותן ב' אותיות ג"כ ולמחר יגמור השאר משא"כ בנ"ד לא שייך זאת שהרי אם לא יבעיר את כל זקנו היום כפי רצון ופקודת העכו"ם לא הועיל כלום ולשווא כל עמלו. ועוד נראה דבשם משמעון גופיה נהי דמשהפסיק ולא כתב אלא שם ג"כ חייב משום כותב ב' אותיות מ"מ אם כתב כל התיבה שמעון לא מיחייב משום ב' מלאכות משום דעכשיו כוליה חדא מלאכה. וחילא דידי דאלת"ה למ"ל למילף בשבת דף ע' מועשה מאחת מהנה לרבות הכותב שם משמעון דחייב הלא בלא"ה ידעינן דחייב כיון דאי היה כתב שמעון כמו שנתכוין היה מיחייב משום ב' מלאכות א"כ כשהפסיק ולא כתב רק שם לחודיה מיחייב עכ"פ משום מלאכה אחת שהרי כתב ב' אותיות. ואי משום דלא נתכוין לשם משריה הר"א דלא מיחייב כיון דלא הוי מלאכת מחשבת א"כ למה חייב שתיים כשכתב שמעון נהי דבתוך שמעון איכא נמי שם מ"מ הוא לא נתכוין לכך שלא נתכוין אלא לתיבה גדולה ופחות מכך לא הוי מלאכת מחשבת. ואין לחלק

יג) והגם דלכאורה אכתי יש לרון מטעם אחר לפמ"ש מהרי"ק שורש קל"ז בההיא עובדא דשילהי יבמות דא"ל נכרי לישראל קטול אספתא וכו' ואי לא קטילנא לך כדקטילנא לפלוני ישראל דאמרי ליה בשיל לי קדירה בשבת וכו' וכו' מהרי"ק ז"ל דבסה"ג ליכא אלא איסור דרבנן דמכיון שהישראל אינו צריך לאותו בישול כי אם להנצל ממיתה הנה ליה מלאכה שא"צ לגופה יעו"ש וא"כ ה"נ בנ"ד כיון שאנסוהו עכו"ם לכך. אמנם דברי מהרי"ק ז"ל תמוהים לענ"ד שהרי כל דאיתו הוא מהורג את המזיקים כדי שלא ימיתוהו דמבואר בש"ס שבת קכ"א זיהוי מלאכה שא"צ לגופה אולם אין הנדון דומה לראיה דהתם ליכא חידושא במילתא כלל והוי מלאכה שא"צ לגופה כשאר מלאכות שא"צ לגופן כיון שאינו הורג בשביל שצריך להמזיקים עצמן דק כדי שלא יזיקו א"כ נתכוון שלא לצורך הראוי באותה מלאכה דבמשכן היו שוחטים את האלים בשביל שהיו צדיקים להעורות א"כ היה הצורך בדבר הנשחט עצמו. וכמ"ש בתוס' שבת צ"ד ד"ה ר"ש פוטר וז"ל נראה לר"י דמלאכה שא"צ לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צדיקין לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושודשו וכו' והריגת המזיקים אין צריך להם ובמשכן היו צדיקים לעורות אלים הנשחטים וחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה ובמשכן היו צדיקים לגומא לנעוץ בה או לדבר אחד עכ"ל. הגה דבייל להו לתוס' אהרדי הריגת המזיקין עם שאר מלאכות שא"צ לגופן וטעם אחד לכולן משום שלא היה צורך כה"ג במשכן. משא"כ בעובדא דיבמות צריך הישראל שפיר לגוף הקדירה המתבשלת שהרי צריך לתת אותה לנכרי ובאם לאו יהרגוהו ובשלמא אי לא היה אנסו הנכרי אלא להעמיד הקדירה על התנור להתבשל בלבד ולאח"כ יכול הישראל לילך וא"צ להמתין עד שיתבשל אז הוי שפיר מלאכה שא"צ לגופה כיון שאין הישראל אחראי בעד הבישול שלאח"כ ולא אנסו אלא להעמיד את הקדירה בלבד אע"פ דעל העמדת הקדירה עצמה ג"כ חייב משום מבשל מ"מ הכא פטור כיון שא"צ לגוף הקדירה המתבשלת הו"ל מלאכה שא"צ לגופה. אבל השתא דא"ל הנכרי בשיל לי קדירה שפקד עליו ועשאו אחראי למסור לו קדירה מבושלת א"כ צריך הישראל שפיר לגוף הקדירה המתבשלת דאי משום דאלמלא שמתירא מפני הנכרי שלא יהרגנו לא הוה צריך כלל לאותו בישול מ"מ כיון דהשתא עכ"פ באשר הוא שם הוא צריך בעצם לאותו בישול א"כ אין לו ענין כלל להורג את המזיקין ודברי מהרי"ק ז"ל צע"ג. אולם

נבילה כיון דאפשר לשחוט ולאכול שחוטה. הן אמת דסברת הר"מ ז"ל אכתי תמוה לי קצת ולא זכיתי להבין הדמיון לאוכל נפש דהא באוכל נפש התירה תורה אפילו יש לו מה לאכול רק שמתענג במאכל אחרת יותר או אפילו יש לו אותו מאכל גופיה שרוצה לבשל רק שאוהב יותר מאכל חם שנתבשל היום בכל אופן הותר לו מלאכה ביום טוב לגמרי ולא נאסר לו לבשל או להבעיר אלא היכא דליכא צורך היום כלל רק שהוא לצורך עכו"ם או לצורך חול. וא"כ כ"ש דל"ש התם למיהדר אחר איסור הקל כיון דאף אחר היתר לא בעי למיהדר. משא"כ בפק"נ אפילו אם נימא דהותרה שבת אצל החולה לא הותר לבשל אלא כשאין לו אותו מאכל שמבשלין עבודו והוא בסכנה בשביל כך אבל אם יש לו אותו מאכל שהרופא אמר לו לאכול רק שהחולה אוהב מאכל יותר חם פשיטא שאסור לחלל שבת בשביל תענוג החולה בעלמא אם אין החולה בסכנה בשביל כך ולא אמרה תורה אלא וחי בהם ולא שימות בהם היינו כשהאיסור עומד בפני הסכנה אז דוחה הסכנה את האיסור. ואפילו להסוכרים דהאיסור נעשית אצל החולה או כהיתר גמור מ"מ היינו דוקא כשעומד האיסור כנגד הסכנה היינו דא"א להציל את נפשו רק ע"י האיסור אבל כשאפשר להצילו בהיתר ודאי לא הותר לו האיסור. וא"כ כיון דבעינן למיהדר תחלה אחר היתר אפשר דבעינן נמי למיהדר אחר איסור הקל דהקל לגבי החמור הוא ליה כהיתר נגד האיסור. ואף שאינו מוכרח לומר כן ומסברא לחודיה שפיר יש מקום לחלק בין איסור הקל להיתר גמור מ"מ מאוכל נפש ביום טוב אין רא"י וצ"ע. עכ"פ חוינן דלמעשה תורה הר"מ ז"ל דבמקום פק"נ אין מחוייבין למיהדר אחר איסור הקל תחלה אלא כשעומד לפניו תרי איסורי אכילה דוקא וא"כ בנ"ד אף להר"מ ז"ל מותר לו להעביר זקנו בסם בשבת אף אם נימא דבכה"ג איכא איסור יותר חמור מגילות בתער ע"י עכו"ם רק להר"ן ז"ל אינו רשאי כ"א בסם דוקא.

טז) אמנם יש בזה עוד סברא שלישית והוא דעת הראב"ד ז"ל מביאין דבריו הר"ן והרא"ש ז"ל הנ"ל וכ"א באופן אחר. ונבאר דבריו בס"ד וז"ל הרא"ש ז"ל שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר. אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה. והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהעברה ובבישול וכ"י יעו"ש.

דכשכתב שמעון הוא צריך ג"כ לשם עכ"פ בתורת חלק משמעון משא"כ כשהפסיק ולא כתב אלא שם לחוד. הא ליתא דהא השתא צריך ג"כ לשם כדי שיוכל לגמור למחר שמעון. ועוד איך קדינן לשמעון מלאכה ולשם מקצת המלאכה כמש"כ שם רש"י בד"ה אחת מאחת וכו' מאחת מקצת המלאכה ולא כולה יעו"ש הלא בתיבת שמעון איכא ב' פעמים ב' אותיות והו"ל למקרי ב' מלאכות אלא ש"מ דהא ודאי דכשכתב שמעון לא מיחייב משום ב' מלאכות ולא דמי לאמרו לו אל תשתה אל תשתה דחייב על כל רביעית לחודיה דשאני הכא דלא הוי מלאכת מחשבת בפחות ממה שנתכוין וצריך לכך ולהכי איצטריך קרא ועשה מאחת מהנה דמ"מ כשהפסיק ולא גמר לכתוב שמעון חייב משום שם לחוד.

טו) ודעת הר"מ מרוטנברג ז"ל הובא דבריו ברא"ש פרק יוה"כ סימן י"ד הוא נמי למעשה כר"ן ז"ל הנ"ל אך לא מטעמיה. וז"ל ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטה המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עכ"ל. וביאור דבריו נראה דע"כ לא שייך תאי דינא דמאכילין אותו הקל הקל תחלה אלא באיסורי אכילה משום דבמאכל האסור ל"ש לומר דהותרה לגמרי אצל פק"נ כיון דלעולם אריה דאיסורא הוא דרביע עלה וא"א להתהפך להיות היתר רק דנדחה האיסור מה שהאדם מושבע ועומד שלא לאכול מחמת פק"נ וכיון דדחוייה הוא מחוייבין למיהדר אחר הקל תחלה. אבל הכא כיון דליכא תרי איסורי אכילה לפנינו שהרי השחוטה הוא לעצמו מאכל היתר ואין לפנינו אלא איסור אכילה נגד איסור מלאכה דשבת ואתה באת לרדן דכשם שמקדימין הקל תחלה בתרי איסורי אכילה הכ"נ צריכים להקדים איסור נבילה הקל תחלה נגד איסור סקילה דמלאכה בשבת ע"ז אמרינן דמכיון דאיסור מלאכה דשבת הותרה אצל החולה הו"ל כחול וא"כ ל"ש למיהדר אחר נבילה כשם שלא היינו מהדרים אחר נבילה בחול היכא דיש לו בשר שחוטה. ולא עוד אלא שאסור ליתן לו

יח) אבל הראב"ד ז"ל ס"ל כדעת הר"מ ז"ל דשבת הותרה אצל חולה שיש בו סכנה. וא"כ כיון שיש לו תרנגולת חיה לפניו רק שצריך לשחוט וא"י לשחוט בשבת כיון דסכנה הוא להמתין עד אחר השבת שבה איסור שבת להיות כהיתר וה"ל אצלו כחול. וא"כ לא די דלא שייך השתא יותר למיהדר אחר איסור נבילה הקל אלא שאסור להאכילו נבילה כיון דאיכא היתר לפניו ואימתי אמרינן דמאכילין אותו הקל הקל תחלה כשהחולה פוגע בשני איסורים בשוה כמו טבל ונבילה דמיירי שאין לו מה לאכול כ"א הטבל או הנבילה וא"כ מיד שאמרו הרופאים שצריך לאכול הרי עמדו לפניו שני איסורים שוין ומהיכי תיתי לומר שהא' הותר קודם לחברו וע"כ מאכילין אותו הקל תחלה אבל הכא כיון שפגע החולה באיסור שבת תחלה ונעשה לו כהיתר שוב אסור להאכילו נבילה. וא"כ סרה קושיא השני' של הר"ן. ואי דאכתי קשה קושיא הראשונה של הר"ן דהיא גופיה מנ"ל שהחולה פוגע באיסור שבת תחלה כיון דאיכא תרנגולת נחודה ג"כ לפניו נימא להיפוך כיון דאלו לא היה איסור נבילה היה יכול לאכול את הנבילה ולא היה צריכנא לשחוט בשבת ולחלל שבת באיסור סקילה החמור וא"כ השתא איסור נבילה הוא העומד לפניו ומעכבו ומיד נעשה הנבילה כהיתר אצלו וממילא אסור לשחוט. י"ל דלהכי דקדק הראב"ד בלשונו וכתב שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחוטתו ולא כתב שאילו לא היה איסור שבת וכוונתו בזה דע"כ פוגע החולה באיסור שבת תחלה כיון שהתרנגולת החי' שיש לו מוכנת ועומדת לפניו לאכול ובאמת שם היתר עלה רק דיומא קא גרים שאסור לשחוט היום אבל אילו לא היה שבת היום היה שחוטתו ואוכלה משא"כ הנבילה דאיסורא היא דרביע עלה ואיסורו איסור עולם אפילו יש לו הנבילה בביתו כאינה עומדת לפניו דמיא. ולא דמי לטבל ונבילה דשניהם הם אוכלים דאיסורא הוא דרביע עליהם. וא"כ כיון דהזמן הוא הגורם הראשון שמעכבו מלאכול אמרינן כיון דסכנה הוא נעשה השבת אצלו כחול ושוב אין מתירין לו איסור נבילה. וסרה קושיא הר"ן דנימא גם להיפוך אילו לא היה איסור נבילה היה אוכל אותה ולא היה צריכנא לשחוט בשבת דבנבילה בעינן למימר הואיל ואילו לא היה איסור נבילה היה אוכל אותה משא"כ באיסור שחוטתו דשבת לא בעינן למימר הואיל אילו לא היה איסור לשחוט בשבת היה מצי לשחוט ולאכול רק הואיל אילו לא היה שבת היום היה לו תרנגולת שחוטתו כהיתר גמור ולא היינו מבקשים לדחות שום איסור וא"כ השבת הוא שמעכבו ראשון מלאכול

יז) אולם הר"ן ז"ל מביאו באופן אחר לגמרי וז"ל ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת לא איסור נבילה תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחוטתו וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור לא איסור אחר ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל. ותמהני שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה ועוד שאפילו היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר עכ"ל הר"ן. וביאור כוונת קושיא השני' דלו יהא דאיסור שבת הוא הגורם העיקר שמעכבו מלאכול אכתי לא נסתלק בשביל כך הדין דמאכילין אותו הקל הקל תחלה דעד כאן לא אמרינן דכשעומד האיסור בפני הסכנה דוחה הסכנה אף את האיסור היותר חמור אלא כשא"א באיסור הקל ממנו אבל כשאפשר להצילו באיסור הקל מחוייבין להצילו באיסור הקל תחלה. וא"כ כשיש לו תרנגולת נחורה לפניו נאכיל אותו הנחורה ולא נצטרך שהסכנה ידחה את איסור שבת החמור. אך נראה דלא הוקשה ליה להר"ן ז"ל אלא משום דאזיל לטעמיה דס"ל פ"ב דביצה דמש"ה מותר רבוי שיעור באוכל נפש ביי"ט דוקא ולא שרי לרבויי בשיעורא בחולה שיש בו סכנה בשבת משום דאוכל נפש ביי"ט הותרה וכוון דליכא משום איסור מלאכה מותר נמי להרבות על השיעור כ"ז שאינו מרבה בטורח מלאכה יותר בשביל אותו תוספות. משא"כ גבי חולה שיש בו סכנה בשבת השבת רק דחוויה הוא אצל החולה ולא הותרה וכיון דאכתי בגדר מלאכה הוא רק דנדחה האיסור מפני הסכנה אסור להרבות בתוספות על השיעור יעו"ש. וא"כ לשיטתו היינו נמי טעמא הא דמאכילין אותו הקל הקל תחלה דמאחר דלא נהפך האיסור להיות כהיתר ועיקר האיסור איכא כאן רק דנדחה מחמת הסכנה כל מה דאפשר למיהדר אחר איסור הקל ולמעט באיסורא עדיף. וא"כ טעם זה איתא נמי אף אם ניהוב כסברת הראב"ד דאיסור שבת הוא העומד עליו ומעכבו יותר מאיסור נבילה מ"מ כיון דצריכים לבא לדחוויה מוטב ייתר להאכילו נבילה ולמעט בדחוויה.

כ) ונתחזר לנדון דידן דלא מבעיא לשיטת הר"ן ודאי נכון יותר להעביר זקנו בעצמו ע"י סם דלמעוטי בלאוין עדיף אלא אף להר"מ והראב"ד שהוצדכו לטעמים אחרים וטעמם לא שייך בנ"ד מ"מ אין דאיה מדבריהם דפליגי אעיקר סברת הר"ן דלמעט בלאוין עדיף ואולי כוונתם דהתם א"צ לזה משום דבלא"ה איכא טעם אחר ואין ספק דבריהם מוציא מידי ודאי חידושו של הר"ן. ועוד הלא זה תליא בפלוגתת הריב"ש ותוספות אי בגוזה וא"צ לשערות איכא מלאכה דאורי"י ואולי כדעת התוס' דהוי מלאכה שא"צ לגופה ולא הוי אלא איסורא דרבנן.

וע"כ נראה שיותר נכון להעביר זקנו בעצמו ע"י סם מלגלח את זקנו ע"י עכו"ם בתער.

סימן לו

דבר שני יהודים הררים בכית אחד ואחד עושה סמים כשבת לחמם ביתו וגם כית האחר אם האחר מותר להיות בכיתו אע"פ שנהנה מהחיימום

שם בסי' קכ"ג כתב וז"ל נשאלתי מירידי הגאון ר' יצחק הוטנער שליט"א באשר שעושה הסמים בהבית אשר גם הוא דר שם הוא ישראל. אם מותר להיות שם בשבת. והשבתי להיתר במקום צורך גדול זה של צנה. דהא לא אפשר הוא ואף אם מיכוין הא הוא איסור דרבנן ולרש"י פסחים דף כ"ו משמע שבאיסור דרבנן לא אסרו אף לרבא ומעשה שבת הוא אסור דק מדרבנן לר' יהודה לכו"ע. ואף לתוס' שם ד"ה ותסברא דלרבא אסור אף באיסור דרבנן מ"מ הא לצורך גם הם סברי דאין לאסור ואף שהצורך שבתוס' שם הוא במקום מצוה לתקן בית קדשי הקדשים מ"מ ודאי צורך גדול נחשב ג"כ צורך כמו בצורך למצוה ולכן לא כתבו בלשון תירוצם כשהוא לצורך מצוה כגון לתקן בית קה"ק אלא כתבו כשהוא לצורך כגון לתקן בית קה"ק משמע שבכל צורך גדול סברי שלא אסרו. ואין לנו צורך יותר גדול מצנה דהכל חולין אצל צנה דהתירו מחמת זה אמירה לעכו"ם להסיק התנור להחם הבית בס"ס ער"ו. ולכן יש להתיר שלא יצטרכו לצאת מביתם בשבת. ואף שיכולים לסגור את מקום הכנסת החום אינו כלום. דכל דלא אפשר וקא מיכוין יש לו עצה שלא ללכת שם אבל כיון שאין עושה מעשה

ואמרינן דמחמת הסכנה יהותרה השבת אצלו והו"ל כחול ושוב אסור לו הנבילה כנ"ל.

יט) ואין להקשות להסוברים דאמרינן הותרה בפק"ג אמאי אמרינן באמת דמאכילין אותו הקל הקל תחלה נהי דשני איסורים עומדין שוין לפניו וא' מהן הוא הקל מ"מ כיון דהותרה מה לי איסור קל מ"ל איסור חמור. הבאמת לחד לישנא בש"ס יומא דף ו' אמרינן דלמ"ד טומאה הותרה בציבור אפילו איכא טהורין באותו בית אב עברי נמי טמאין הנה זכיון דהותרה הותרה לגמרי ומ"ל טמאין ומ"ל טהורין וא"כ ה"נ הכא. דאי משום הא הנה מצינא להקשות עוד יותר כיון דהותרה אפילו איכא היתר לפניו נמי יהא שרי לו לאכול איסור כדאמדינן בש"ס יומא הנ"ל. ובאוכל נפש ביי"ט נמי כיון דהותרה אמרינן דשרי אפילו אפשר מעיי"ט ובאמת משמע מלשון הר"ן פ"ב דביצה שהבאתי לעיל המכח זה הוא דייק את חילוקו בין אוכל נפש ביי"ט להא דשרי לחלל את השבת בשביל חולה שיש בו סכנה דאוכל נפש ביי"ט הותרה ושבת רק רחוויה הוא אצל חולה שיש בו סכנה דהא חזינן דאוכל נפש ביי"ט שרי אפילו אפשר לו מעיי"ט משא"כ חולה שיש בו סכנה לא התירו לו לחלל את השבת אלא בראי אפשר בהיתר יעו"ש. וצ"ל דהסוברים דבפק"ג נמי הותרה ס"ל דמ"מ לא דמיא האי הותרה דפק"ג להאי הותרה דאוכל נפש ביי"ט דהא כדאיתא דהא כדאיתא. באוכל נפש ביי"ט כיון דענין ההיתר משום שמחת י"ט לא חילקה תורה ושרי אפילו אפשר מעיי"ט כי היכי דלא לייתי וליפגע מידי בשמחת יו"ט משא"כ בפק"ג נהי דהותרה לא הותרה אלא מחמת הסכנה דהתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם היינו דבמקום שעומד האיסור כנגד הסכנה דוחה הסכנה את האיסור ועושהו להיתר גמור. וכ"ז כשעומד האיסור כנגד הסכנה אבל היכא דאפשר בהיתר א"כ אינו עומד כלל האיסור כנגד הסכנה. וא"כ הכ"ג שאפשר באיסור הקל דאיסור הקל לגבי איסור החמור והו"ל כהיתר לגבי איסור. ואין להקשות א"כ איך אמדינן בש"ס יומא פ' יוה"כ"פ דף פ"ד וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהל' שבת הלכה ג' דאין מחללין שבת בשביל החולה ע"י עכו"ם ולא ע"י קטנים ואמאי הא אפשר בהיתר דהתם חשו חכמים שיבא לידי כך שאם לא ימצאו קטנים או עכו"ם לא ירצו לחלל את השבת כמ"ש הרדב"ז ח"ג תקצ"א ומה"ט נמי אמרו שהמצוה דוקא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם כמ"ש הרמב"ם פ"ב מהל' שבת כדי שלא יאמרו הרואים בקושי התירו פק"ג וא"ש.

ההתפשטות בהקערה ונפרד האוכל מהפסולת ובהו נאמר פטור אבל אסור וניליף מזה לכל כה"ג בכלים שמסייעין להברור. אבל כשהמזלג והכף לא מסייעין להברור אלא משום שאינו רוצה ללכלך ידו או שרחוק ממנו אין לאסור. וראייה גדולה מהא שלקלוף שומים ובצלים ולהמג"א אף לקלוף תפוחים אסור משום בורר כדאיתא ס"ס שכי"א ומ"מ מפורש שם דרק להניח אסור אבל לאכול לאלתר ישרי אף שסתם קליפת שומים ובצלים הוא בסכין ותפוחים א"א כלל לקלוף ביד. אלא צריך לומר כיון דלעצם הברירה אין הסכין מברר ביותר באם היה עושה זה ביד ומה שעושה בסכין הוא מחמת שא"א לו לעשות התחכה ביד או אף שאפשר לו בדוחק ובקושי אבל קל הוא לעשות ע"י סכין ולא מסייע לענין הברור כלום הוא כבורר ביד שמותר לאכול לאלתר. ע"כ דבריו.

א) ואף תינוק בן שש לא ידבר דברי הבאי כאלה. שהרי לא אסרו חכמים קנון ותמחוי אלא משום דדמי לנפה וכברה כמש"כ הרמב"ם פכ"א מהל' שבת הלכה י"ז וז"ל זורה ובורר מאבות מלאכות הן לפיכך אף על פי שמותר למלול מלילות בראשי אצבעותיו. כשהוא מנפח מנפה בידו אחת סכל כחו. אבל לא בקנון ולא בתמחוי גזרה שמה ינפה בנפה ובכברה שהוא חייב. עכ"ל והיינו משום דדמיין להדדי וכ"כ רש"י שבת דף ע"ד ד"ה פטור אבל אסור וז"ל מותר לכתחלה לא הוי דדמי לברירה וחייב חטאת לא הוי דכלאחר יד הוא דעיקר ברירה בנפה וכברה אבל ביד לא דמי לבורר כלל עכ"ל הנה דלא פטור בקנון ובתמחוי מחיוב חטאת אלא משום דברירה כלאחר יד הוא והיינו משום דלא בירר בנפה ובכברה שהן כלים המיוחדים לכך אבל בעצם המלאכה דמיין ממש אהרדי. ולא מביעא קנון הוי ממש כעין נפה וכברה וכפרש"י לעיל כלי עץ שעושים כעין צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו ובעלי מטבע עושים אותו והבורר בו קטנית נותן קטנית במקום הרחב ומנענעו והקטנית מפני שהוא סגלגל מתגלגל ויורד דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בכלי עכ"ל וא"כ היינו ממש כמרקד בנפה רק דמ"מ מיקרי ברירה כלאחר יד כיון שלא עשאו בכלי המיוחד לכך כנ"ל. ותמחוי נמי ביאר הב"ח בסי' שי"ט וז"ל ותמחוי נמי היא קערה גדולה ורחבה שמערין כל האילפס לתוכה ומשם נותן לקערות קטנות וכיון שהיא רחבה נותן בה קטנית ומנענעו והקטנית שהוא סגלגל מתגלגל ויורד למטה לשפתי התמחוי והפסולת נשאר למעלה בתמחוי עכ"ל הרי דברירת התמחוי היא נמי כעין ברירת הקנון שנתבאר בדברי רש"י

לכוונתו מותר וכ"כ הכא אינו מחוייב לסגור. ע"כ דבריו.

א) ולא נכון. דהא מסקנת הסוגיא שם בפסחים דף כ"ו להוכיח דאפשר ולא מכויין שרי מהא דמוכרי כסות מוכרין כדרך וכו' ואע"ג דאפשר למעבד כצנועין מ"מ כיון דלא מכויין שרי יעו"ש. הנה דאע"ג למעבד כצנועין הוא מעשה שיש בו טורח גדול כנודע שקשה הוא ללכת כל היום עם מקל טעונה משוי של בגדים על כתיפו ומה"ט לא נהגו כן אלא הצנועין שהן פרושים כמש"כ שם רש"י ומ"מ קרי ליה הש"ס אפשר. וא"כ ק"ו הדבר דמעשה קל כזה שהוא רק לסגור את הסטים דחשוב אפשר.

וע"כ לדינא דדאי אסור לו לישב בחיבוק ידים וליהנות ממלאכה דאורייתא שעשה עבורו ישראל רק ישלם לו שיניח הסטים מע"ש לכל השבת.

סימן לח

בענין בורר אוכל מתוך פסולת כמזלג או בכף לאכול לאלתר

שם בסימן קכ"ד כתב וז"ל בדבר בורר בשבת לאכול לאלתר אוכל מתוך פסולת ע"י מזלג וכף אם נחשב כבורר בכלי שאסור. הנה פשוט לע"ד דאם ע"י המזלג והכף נברר בנקל מבידו שנמצא שמסייעים למעשה הברירה יש להחשיב זה בורר בכלי ויש לאסור כמו בקנון ותמחוי אבל אם אין עושים להברירה כלום יותר מבידו אלא מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו או מחמת שהוא מרחוק ואינו יכול להגיע שם בידו וכו' וכדומה הוא רק כבורר בידו שמותר לאלתר באוכל מתוך פסולת. דהא פירוש קנון איתא ברש"י שבת דף ע"ד שהוא צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו ונותן קטנית במקום הרחב ומנענעו והקטנית מתגלגל ויורד דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בכלי והובא בסי' שי"ט סעיף ד'. וא"כ הוא כלי שמתברר בנקל ע"י אף שאין עיקר הברירה בכלי זה אלא בנפה וכברה ופטור דהוא כלאחר יד מ"מ אסרו מדרבנן כיון שדמי לברירה מאחר דג"כ ע"י הכלי נברר כדפרש"י שם. וא"כ אף בתמחוי שפרש"י בביצה דף י"ב שהוא קערה גדולה נמי הוא באופן שע"י הקערה מתברר ביותר קלות על ידי

מאסמכתא לקדש. וא"כ לא עריף מכל איסורי הנאה שאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ולכן אף לר' יהודה שאסור רק ביומו ומותר במוצאי שבת נמי לא חמיר מלר' יוחנן הסנדלר ויש לו בו ביום רק כדין איסורי הנאה וכלשון הר"ן שאסורין בהנאה ליומן וא"כ גם לר' יהודה מותר לדבר מצוה דלאו ליהנות ניתנו וא"כ מותר לטבול טבילה של מצוה אף שהוחם ע"י ישראל. וכו' ולפ"ז יש טעם גדול ונכון למה שכתב הקרבן נתנאל בפ' במה מדליקין סוף סימן כ"ב שטבילה במי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות ועיין בנו"ב תנינא שנתן טעם קלוש וגם אינו שייך אלא תיכף בכניסת ליל שבת ובהוחמו ע"י נתינת חמין ולא כשהוחמו בסאמאואר וכדומה או כשגם החמין כשרין למקוה. אבל לפ"ז יש טעם נכון בכל האופנים דכיון שאף בהוחמו בשבת באיסור נמי מותר לטבול משום דלאו ליהנות ניתנו. אין מקום לאסור הטבילה בגזירת רחיצה אף שיש טעם לגזור כדי שלא יבואו להחם בשבת. דרק רחיצה שאסור בשל שבת באיסור אסרו בכל אופן כיון דיש לטעות שהוחמו באיסור כשרוחץ כל גופו נתנו להם דין הוחמו באיסור אבל טבילה שמותר בכל אופן גם בהוחמו באיסור שלכן אף למה שיטעו שהוחמו בשבת נמי מותר אינה שייכת להיות בכלל גזרת מרחצאות. אם לא דיגורו מחדש ביחוד לאסור הטבילה בהוחמו בשבת בין באיסור בין בהיתר וזה לא מצינו שאסרו ומעצמנו לא נאסור דאולי לא רצו לתקן איסור למנוע הטבילה. ול"ד לאם היתה גם טבילה בכלל גזירת מרחצאות שהיו צריכין אם לא היו רוצים לאסור הטבילה לפרש שלא אסרו הטבילה למצוה אף שהיה לה להיות בכלל אבל כיון שאינה בכלל הגזירה לא הוצרכו לפרש שלא אסרו. ולכן אף למחר ביום ואף בהוחמו בסאמאואר ואף כשגם החמין כשרין למקוה נמי מותר. ע"כ דבריו.

א) ושני דברים הללו שקר המה. לא טעמו של הנובי" טעם קלחש הוא ולא טעמו טעם גדול ונכון. דהכי גרסינן בש"ס שבת דף מ' ומשרבו עוברי עבירה התחילו לאסור אמבטיאות של כרכין וכו' מאי עוברי עבירה דא"ר שמעון בן פוי אמר ריב"ל משום בר קפרא בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מע"ש התחילו הבלנים להחם בשבת ואומרים מע"ש הוחמו אסרו את החמין וכו' יעו"ש. ובהא דאמרינן התחילו הבלנים להחם חמין בשבת כתב הר"ן וז"ל לא דוקא בשבת דהא תנן (גיטין דף ג"ד) נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות אלא שהיו נותנין שם עצים מבערב סמוך לחשיכה והם מתבערים והולכים כל

הנ"ל. ובכל אלו נעשה ממש המלאכה כמו בנפה ובכברה רק משום שלא נעשו בכלים המיוחדין לכך הוי כלאחר יד ופטור אבל מ"מ אסרוהו חכמים כדי שלא יבא לברור גם בנפה ובכברה כיון דרמיין ממש אהדדי. משא"כ בורר אוכל מתוך פסולת ביד לאכול לאלתר לא דמי לבורר כלל כמש"כ רש"י הנ"ל כיון דדרך אכילה הוא בכך שלא לקחת לתוך פיו אוכל מעורב עם הפסולת רק ליטול את האוכל ולהניח את הפסולת בכלי וכמש"כ שם הר"ח שהוא אינו מכוין אלא לאכילה ולא למלאכה ובשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה יעו"ש וא"כ בומנינו שאין דרך לאכול ביד רק במזלג או בכף וגם אין דרך כלל למשמש אוכלין בידיים רק בכף או במזלג א"כ המזלג או הכף הוא היד שלנו ובורר אוכל מתוך פסולת לאכול לאלתר בכף או במזלג היינו בורר ביד. ולא שייך כלל לבורר בקנון ובתמחוי כנ"ל. וכל דבריו בזה אינן אלא דברי הבאי בעלמא.

ב) וכן הא דמוטיב ומפרק מקליפת שומים ובצלים ותפוחים הם דברי הבאי בעלמא דהתם נמי דרך האוכלין בכך לקלוף התפוח בסכין ודמיא ממש לבורר אוכל מתוך פסולת ביד.

קיצור לדינא אין שום מקום לחוש על בורר אוכל מתוך הפסולת במזלג או בכף שתהא נחשב כבורר בכלי.

סימן ל"ט

בענין אם מותר לטבול טבילה של מצוה בשבת בחמין שהוחמו מע"ש

שם בסימן קכ"ו כתב וז"ל בעירנו ליובאן אחרי שעלה בידנו בחסד והשי"ת לתקן מקוה בימי הגזרה בבית המרחץ של המושלים באופן שלא הכירו שהוא מקוה כשרה אירע שהתחילו להחם המרחץ רק בשבת והבלין היה ישראל וממילא גם המקוה הוחמה בתערובות חמין שהוחמו בשבת ע"י ישראל ונשאלתי אם רשאות הנשים לטבול בה והוא שעת הדחק גדול שאין מקום אחר לטבול שם. וכו' אבל נראה לע"ד דבר חדש דהא לר' יוחנן הסנדלר הוי מעשה שבת מגדרי איסורי הנאה כדילפינן מקדש ואף למ"ד שהוא רק מדרבנן בב"ק דף ע"א הוא מגדר זה דעשו כאיסורי הנאה

למור"ש מיד ושוב איכא למיחש שיבא לבשולי פעם אחרת.

ג) אמנם טעמו של נוב"י הוא באמת טעם נכון כיון שלא משכחת טבילה אלא תיכף בכניסת ליל שבת שהרי צריך להיות סמוך לחפיפה וא"כ לא שייך למיגזר או שמא יחתה בגחלים. אמנם לדינא מסיק שם נוב"י (מהדר"ת סימן כ"ד) דאין טעם זה מספיק להתיר וז"ל ומ"מ אע"פ שאנו מדמין אין אנו מודים להתיר רק ליתן בעוד איזה שעות עד הלילה שיהיו בלילה רק פושרין ואמנם הבלנים לפי הנראה אינן נוהרין בזה ואני מעלים עין מזה ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין עכ"ל.

וע"כ לדינא העיקר כנוב"י הנ"ל ולכתחלה צריכין להתמיר גם בטבילה שהיא תיכף בכניסת ליל שבת שלא יהיו רק פושרין. ואמנם כשטובלין הרבה שעות אח"כ מדינא אסור בחמין.

סימן מ

בדבר מה שהתיר לחלל שבת כשכיל חולה שיש לו דק צינן בעלמא ומדת החום שלו הוא קרוב למאה ואחר

שם בסימן קכ"ט כתב וז"ל הנה בדבר קדחת חם ביותר שמחללין עליו את השבת כדאיתא בא"ח סימן שכ"ח סעיף ז' ששאל ירידי כמה היא מדת החום הנה אין בזה דבר ברור אבל אין צריך שיהיה ברור שהוא סכנה דעל ספק נמי מחללין וכל שהאדם חושש לזה שמא הוא חם ביותר מחללין ורק מה שתופס שהוא רק מעט חום בברור. אין מחללין. וסתם בני אדם חוששין כשהוא קרוב למדת מאה ושנים שהוא חם ביותר ולכן על מדה זו מחללין ואין רשאים להתמיר. ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו נמי מחללין דלא גרע ממכה שאינה של חלל שאם החולה אמר שצריך לחלול שמחללין. ובתינוק שאין שייך זה אם רואין שמצטער ביותר וכדומה לזה מה שניכר שהוא חולה אף שהחום הוא קטן דק יותר ממאה מחללין. סוף דבר אם רק לא ברור להו להחשיב שהוא מעט חום מחללין. עוד נראה לע"ד ברור שאם החום בא ממחלה שבריא או ממחלת שאר אברים

השבת ואיכא למיחש שמא יחתה בגחלים והכי איתא בירושלמי בהדיא עכ"ל וכ"כ הרשב"א. וא"כ לפ"ז עיקר הגזירה כדי שלא יבואו הבלנים לידי איסורא בשוגג. ואע"ג דלפ"ז לא היה להו לאסור אלא במרחץ של הבלנים ולא בביתו לא חלקו חכמים וגזרו נו אטו זו. וא"כ אף יהיה אמת כסברתו דבטבילה של מצוה אזוזה ליה איסור הנאה של מעשה שבת אכתי גזירת מרחצאות קיימת דילמא ישכח הבלן ויחתה בגחלים ואף בדליכא עצים תחת המים שמתבערים והולכים כל השבת שייך לגזור הא אטו הא כמבואר בגמרא להדיא דלענין גזירת מרחצאות החמירו וגזרו הא אטו הא.

ב) ובלא"ה טעה בעיקר סברתו שהרי כתב הרשב"א חולין דף ט"ז וז"ל במזיד לא יאכל הוא עולמית דקנסי ל' אבל אחרים אוכלין למור"ש דליכא מאן דאסר מעשה שבת אלא ר' יוחנן הסנדלר בלבד וכדמשמע בב"ק דאמרי' התם מ"ט דר"י הסנדלר אמר קרא קודש היא לכם מה קודש אסור אף מעשה שבת אסורים מדקאמר מ"ט דר"י הסנדלר ולא קאמר מ"ט דר"י הסנדלר ור"י ש"מ דליכא מאן דאית ליה האי סברא אלא ר"י הסנדלר אבל ר"י לערב הוא נהי דאינו אוכל אבל אחרים אוכלין וכו' וכל מאי דשרי לערב כתב רש"י ז"ל וכן בה"ג בכדי שיעשו וטעמא דמסתבר הוא דכיון דאסרי' לה ביומא כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים אם אתה מתירה לערב מיד הרי הועילו מעשיו עכ"ל. ועיין מה שכתב שם הרשב"א עוד לעיל מיניה וז"ל ר"י אומר בשוגג יאכל למ"ש בין הוא בין אחרים דאע"ג דקניס ר"י שוגג אטו מזיד כדאיתא במסכת גיטין (נ"ג ב') ה"מ ביומיה כי היכא דלא ליתי לאיערומי ולבשולי במזיד כדי לאכול ממנו ביומו ואומר שוגג הייתי אבל לקונסו עולמית לא דכיון דקנסי' ליה ליומיה תו לא אתי לבשולי כיון דלא אהני ליה מעשיו דליכא מאן דקניס שוגג בהא כמזיד אלא ר"י הסנדלר בלבד אבל ר' יהודה לא עכ"ל. הרי מפורש יוצא מזה דלדידן דקי"ל כר' יהודה אינו אלא קנסא כי היכא דלא ליתי ולבשולי פעם אחרת. וא"כ לא שייך לענין זה לומר מצות לאו ליהנות ניתנו דמאי נפק"מ הוא אם מיחשב הנאה מדינא או לא כיון דעיקר טעם חכמים הוא שלא יועילו מעשיו כי היכא שלא יבא לעשות מלאכה פעם אחרת ואי אמרת שיכולים לטבול טבילה של מצוה נמצא דשפיד הועילו מעשיו שהרי יכול להרויח מהטובלים טבילת מצוה ומשלמין לו שכר טבילה וכסבדת רש"י ובה"ג לענין מה שאסרו לערב בכדי שיעשה משום דאם נתיר לו לערב מיד נמצא דשוב הועילו מעשיו שיכול ליהנות

למאה ושנים אם היא רק מחמת צינה בעלמא זולת אם הוא חולה על מחלה אחרת שיש לחוש לסכנה מחמת עצם המחלה. ועיין במשנה ברורה שם בסק"ט ז"ל חם ביותר הוא הנקרא בל"א טיפו"ס וכדומה עכ"ל וטיפו"ס הוא סכ"נ ממש כידוע ומעלתה התבונן נא כמה מגוחך היה בעיני המשנה ברורה אם היה שומע מאחד לפרש חם ביותר קרוב למאה ואחד או אפילו קרוב למאה ושנים ואף בצינה בעלמא שמצוי בחורף בכל יום וכמה אנשים לוקחין אספירין והולכין לעבודה עם חום כזה כידוע.

ב) גמ מה שכתב ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו מחללין דלא גרע ממכה שאינה של חלל שאם החולה אמר שצריך לחלול מחללין עכ"ל ישתקע הדבר ולא יאמר דברים בטלים כאלו. התם בחולה שלא ידוע לנו בודאי שאינה סכנה צריכים להאמין לדברי החולה שמרגיש בעצמו שהוא סכנה אם לא יחללו אם אינו מוחזק לרשע משום דלב יודע מרת נפשו ומעמידין על דבריו עוד יותר מעל דברי הרופאים וכדקיי"ל בש"ע סימן תרי"ח סעיף א' דאם החולה אומר צריך אני אפילו מאה רופאים אומרים א"צ שומעים להחולה. ועי' רש"י יומא דף פ"ג בהא דאמר שם בד"א דאמר לא צריך אני אבל אמר צריך אני אין שם בקיאיין כלל מאכילין אותו ע"פ עצמו ופרש"י אין שם בקיאיין כלומר אין בקיאותן כלום עכ"ל והיינו שמחשיבין אותו לבקי יותר מהם כיון דלב יודע מרת נפשו כדמסיק שם בגמרא. וא"כ כ"ז לא שייך אלא היכא דאיכא באמת מקום להאמין להחולה שהוא סכ"נ ממש משא"כ היכא דידוע לנו חליו שאין זה אלא צינה בעלמא המצוי בימות החורף והוא מעשים בכל יום ומדת החום שלו אינו אלא קרוב למאה ואחד שהרבה אנשים לוקחין אספירין והולכין לעבודה בחום כזה מה לנו מה יהיה חושש שזה חום ביותר ואמר שיחללו עליו את השבת דעת שוטים אינו כלום. וכי נחלל את השבת בבישול ואפייה לכל מטורף שסובר שהוא חולה ואמר שיחללו עליו את השבת.

ג) גמ מה שכתב ז"ל ובתינוק שאין שייך זה אם רואין שמצטער ביותר וכדומה לזה מה שניכר שהוא חולה אף שהחום הוא קטן רק יותר ממאה מחללין סוף דבר אם רק לא ברור להו להחשיב שהוא מעט חום מחללין עכ"ל וכוננתו נראה דאולי בתינוק יש להחשיב גם מדה זו לחם ביותר ומש"ה דעתו שמותר לחלל שבת דאף על ספק סכנת נפשות מחללין את השבת ורק על חום שהוא ברור שאין להחשיב זאת

פנימיים הוא מכה של חלל ומחללין אף אם הוא רק חום קטן. וכל הנידון בקדחת הוא בצינון בעלמא שלא בא מאבר מיוחד רק שזה גופיה שנצטנן הביא עליו חום או שבא החום ממחלה באבר שמבחוץ כגון מידו ורגלו צריך שיהיה חם ביותר והשיעור הוא כדבארתי. וכן הוא כשמרגיש הצינון בחוטם ואף אם הוא מהצואר אף שהוא של חלל כיון שהוא צינון המצוי אם הוא חום מעט אין מחללין וכדבארתי השיעור. ע"כ דבריו.

א) והכשיל את הרבים בהוראה משבשתא זו וכבר ראיתי אותה נדפס בשמו בסידור שבאדצה"ק. ואני רואה כאן קלות ראש וכסילות יחדיו. שהרי הגע עצמך אם היה נתבאר בש"ע השיעור של חום ביותר שהוא מאה וארבעה גם הוא יודה שלא הועיל מה יסתם אדם שאינו בקי חושש להחשיב פחות מזה השיעור לחום ביותר וכל טעמו אינו אלא מפני שלא נתבאר בש"ע השיעור מש"ה כל שהאדם חושש לזה שמא הוא חם ביותר הוי כאן ספק סכנת נפשות וזה הבל לומר כן. דהא מאחר שלא נתבאר השיעור בש"ע עלינו לשאול לרופאים דעתם באיזה מדת החום הוא סכנה ולמדה זו שהרופאים החזיקו לסכנה ודאי כיוונו הפוסקים והש"ע בדבריהם שכתבו חם ביותר דהא עד כאן לא התירו לחלל את השבת בחם ביותר אלא מפני שהוא סכנה. וראיה ברורה לזה שהרי אהא שכתב שם הש"ע בסימן שכ"ח סעיף ז' מחללין שבת וכו' ועל מי שיש בו קדחת חם ביותר או עם סימור כתב הט"ז בסק"ב ז"ל או עם סימור. מלשון תסמר שערת בשרי ונראה שהוא מה שאומרים בל"א שודר"ן והוא עכ"פ אין זה בקדחת המצוי ל"ע שידוע שאין זה סכנת נפשות ותחלתו קר וסופו חם אלא זה מיירי שבשעה אחת בא עליו החמימות והקרירות כנ"ל עכ"ל הט"ז. וחזינן דבסיפא ג"כ לא נתבאר באר היטב באיזה סימור מיירי והבין הט"ז בפשיטות דע"כ כוונת הש"ע לסימור זה שהוא רק בקדחת שאינו מצוי שבשעה אחת בא עליו הקרירות והחמימות משום דא"א לומר דמיירי בסימור שתחלתו קר וסופו חם כיון שידוע שאין זה סכנת נפשות והוא כדברינו הנ"ל דהא טעם הש"ע הוא רק משום דהוי סכנת נפשות וא"כ ה"נ ברישא ברור שלא נתכוין הש"ע במש"כ חם ביותר אלא לחום כזה שמוחזקת אצל הרופאים לסכנה והרי ידוע לנו מפי כל הרופאים שבעולם שאינה סכנה במדת חום כזה ובפרט בזמנינו שיש אספירין שמיד שלוקחין אותו נתקטן החום תינוק בן שש יודע שאינה סכנה במדת החום שאינה אלא קרוב למאה ואחד או אפילו קרוב

דק כשיש שם חולה שרוצה דוקא שרופא זה ירפאנו ואף אם אין החולה מקפיד איזה רופא אבל נזדמן שקראו לרופא זה שיבא לרפאותו. שאז מותר אף כשיש רופא אחר שירפאנו מטעם שאיתא בר"ן וברא"ש נדרים דף מ"א בשם ירושלמי לפי שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. וכדאיפסק בשו"ע י"ד סימן של"ו סעיף א' שהמונע עצמו מלרפאות ה"ז שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות וממילא פשוט שמחוייב גם לחלל שבת כשקראו לו. אבל כשיש רופא אחר ואין קפידא להחולה איזה רופא ירפאנו וגם לא קראו לו ודאי אסור לו לחלל שבת דמנא ליה שממנו יזכה להתרפאות ולא מרופא אחר דאדרבה אולי דוקא מרופא אחר ואין נכנס זה בכלל ספק כיון דאין טעם ידוע שהוא עדיף. ע"כ דבריו.

(א) ורחמנא יצילנו מדעתא משבשתא דידיה. וכי בשביל שנזדמן שקראו לרפאות בשבת יהיה מוכרח לחלל את השבת הרי מכיון שהחולה עצמו אינו מקפיד מי ירפאנו ואיכא בבית החולים רופאים אחרים העומדים על משמרתם תמיד מוכנים לרפאות לעת הצורך מה לנו מה שקראו בהזדמן בעלמא וקריאה זו מה טובה. ומה יהיה לדידיה ולדעתא משבשתא דידיה אם הפקידה בבית החולים שקורין בל"א נזירס תהיה שונאת דתינו ומתכוונת בקריאתה להכעיס להביאו לחילול שבת יהיה ג"כ מחוייב לחלל שבת בשביל שקראתו. ישתקע הדבר ולא יאמר דברים משובשים כאלה. ועיין בתוס' יומא דף פ"ד ד"ה אלא בגדולי ישראל שכתבו וז"ל ואפילו היכא דאפשר בנכרי מצוה בישראל שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה ויבא לידי סכנה עכ"ל הגה דאין מצוה בישראל אלא משום דחיישינן שמא יתעצל הנכרי ויבא לידי סכנה וא"כ הכא דלא שייך חשש זה שהרי הרופאים שבבית החולים הם עומדים על משמרתם תמיד אמאי נתיר לו לחלל שבת במלאכה דאורייתא ליסע בשבת במרכבה שלו ללא צורך. ואין לומר דאכתי איכא ספק סכנת נפשות דאולי רק ממנו יזכה להתרפאות ולא מרופא האחר שירפאנו בבית החולים כמש"כ הירושלמי דמה"ט מצוה לרפאות אפילו כשיש לו לחולה רופא אחר מי שירפאנו. הא ודאי בורכא. הדין נמי יש לחוש גם להיפוך אולי לא יזכה החולה להתרפאות רק מרופא האחר שהוא בבית החולים והוא בנסיעתו לבית החולים בשבת ומחלל שבת עוד מעכב רפואתו של החולה ומביאו לידי סכנה דאלמלא הוא היה נתרפא ע"י האחר וע"י האחר דוקא היה זוכה להתרפאות ולא על ידו. וא"כ כיון דיש לחוש לכאן ולכאן

לחוס ביותר כגון פחות ממאה אצל תינוק אסור לחלל. וכל זה הוא דברי בורות ממש. שהרי הדבר ידוע וכל הרופאים מעידין על זה דאדרבה אצל תינוק החוס בטבע גבוה יותר מבגדולים וחוס שהוא רק יותר ממאה לא נחשב כלל חוס שאינו רגיל ועל חוס כזה אף א"צ לשאול כלל ברופאים וק"ו דאין רשאי לחלל עליו את השבת.

קיצור לדינא דבצינון בעלמא ובחוס המצוי ודאי אין הדבר הזה צריך לפנים דאסור לחלל את השבת. ואף אם נפל למשכב מחמת חוליו אין מותר אלא אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה עבורו ואפילו מלאכה דאורייתא אם הוא צריך לכך וא"א בענין אחר כמבואר בש"ע סימן שכ"ח.

סימן מא

דבר אם מותר לרופא ליסע לבית החולים בשבת אם יש שם רופא אחר

שם בסימן קל"א כתב וז"ל בדבר הרופא שמשמרתו הוא בבית החולים שרחוק הרבה מדירתו שאי אפשר לו לבא ברגליו אם מותר לו ליסע לשם בשבתות וימים טובים באויטא שלו באשר שתמיד יש לדאוג שם לספק פקוח נפש. הנה פשוט שאף אם יש שם ודאי חולה מסוכן ורוצה דוקא ברופא זה שאם הוא כבר בביתו מותר לו ליסע לשם ולחלל שבת בכל הצריך למהר ביאתו לשם. מ"מ כשיודע הרופא מזה ערב שבת מחוייב הרופא להשאיר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים שודאי אפשר להשיג מקום ללון ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה אין להתיר לו לבא לביתו שיביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים. וכו' אך אף כשאין מקום ללון סביבות בית החולים ובבית החולים אין מניחים ללון ולהשאיר כל הלילה בחוץ נימא שאי אפשר משום שצריך הרופא כדי לידע איך לרפאות לישן בלילה במנוחה ולא גרע ממלמד שאסור לו להיות נעור בלילה משום שלא יוכל ללמד היטב כדאיתא ברמ"א י"ד סימן רמ"ה וכ"ש שיש לחוש זה ברופא שנוגע לפקוח נפש וא"כ היה מוכרח לבא הביתה שלכן הרי יש להתיר לו ליסע אף שמחלל שבת כיון שאי אפשר לו לבא ברגליו וגם כדי למהר ביאתו לשם. מ"מ הוא

הבליטה ולא מכל גג שכנגד המחיצות שא"א לגדיים לבקוע עיי"ש. והוא תמוה דעכ"פ כיון שבמקום ששייך לומר גוד אחית לא אמרינן מצד בקיעת גדיים ממילא אין כאן מחיצה גם על הגג שכנגד המחיצות דהא אין שייך גוד אחית באמצע הקירוי אלא בסוף הקירוי כמפורש בסוכה דף ד' לענין גוד אסיק שלא אמרינן באמצע הגג וה"ה לענין גוד אחית. וצריך לומר בכוננת מהדש"א שנחשב מצד גוד אחית מחיצה אף שהגדיים בוקעין אך שלא מועילה על מקום בקיעת הגדיים ולכן על המקום שכנגד המחיצות שליכא בקיעת הגדיים מועילה. והוא דחוק לומר זה בלא ראייה מוכרחת. אבל לע"ד סובר הר"י בתוספות דאף בלא מחיצות נמי הוא רה"י דזה שדה"י עולה עד לרקיע לא יפרש מטעם גוד אסיק אלא שהא דין ברה"י שאף שהמחיצות הם רק עד עשרה כמו שמגיעין ולא יותר תופס דינו דרשות היחיד עד לרקיע ומדויק לפי זה שלא נאמר מחיצות דעשרה עולין עד לרקיע אלא רה"י עולה ולכן לא איכפת לן מה שלא ניכרין המחיצות וליכא גוד אסיק דמ"מ הוא בדין רה"י. אך כיון שליכא מחיצות משום דלא אמרינן גוד אסיק מחמת שאין ניכרין הרי הוא נפרץ במלואו להבליטה ואם הוא ברוחב ארבעה ה"ה כרמלית ואוסר את כל הגג. ול"ד למערה שע"ג הוא רה"ר כדמשמע בדף ס"א ואף רק בנתכסה החפירה בקרשים הוא רה"ר דלא מצינו חלוק בזה דהתם לא ניכר כלל שיש רה"י תחתיו שאף שמכוסה רק בקרשים אפשר מונחים על הקרקע אבל בגג הא נראה שתחתיו הוא רה"י ואף שאין נראה מתחתיו ממש אלא מן הצדדין נחשב ניכר. ועיי' במג"א סימן שמה" סק"י והוא מהמ"מ פי"ד משבת הכ"ג בהחלוק בגומא בין מלאה מים שהזורק לתוכה חייב למלאה פירות שהזורק לתוכה פטור שאמר אביי בשבת דף ק' מטעם שבמלאה מים וכל הדברים הלחים נראין המחיצות ובמלאה פירות אינן ניכרות עיי"ש ולכן דין עולה עד לרקיע נמי אפשר יש חלוק בין נראה הרה"י לאינו נראה דבמערה לא נראה ובגג הוא נראה כדבארתי. ע"כ דבריו.

(א) ולא ידע מה הוא שח. שהדי הגג עצמו הוא מחיצה המפסקת בין רה"י לאויר שלמעלה מן הגג ולא אמרינן רה"י עולה עד לרקיע אלא לענין דכל האויר שהוא כנגד קרקע רה"י עד לרקיע יש לו דין רה"י כמש"כ הרמב"ם להדיא בפ' י"ד מהל' שבת הלכה ג' וז"ל אויר רה"י כרה"י עד לרקיע. אבל אויר רה"ר אינו כרה"ר אלא עד עשרה טפחים. ולמעלה מעשרה באויר רה"ר מקום פטור הוא עכ"ל.

ואנחנו לא נדע מאיזה רופא החולה יוסה להתרפאות איך נתיר ליה לחלל שבת בחנם. והירושלמי לא מידי אלא בחול דליכא איסורא וקאמר שפיר דמכיון דנזדמן שקראו לו לרפאות או שנזדמן שהחולה בסמוך ליה ויכול לרפאות מצוה לרפאות אף בדאיכא רופא אחר דמכיון שנזדמן החולה לידו אולי ממנו יזכה יותר להתרפאות. ואע"ג דהר"ן והרא"ש בנדריים דף מ"א הביאו הירושלמי לענין נדר אף דהתם כדוך בהדיה איסורא דנדר כבר כתבו שם הר"ן והרא"ש בטעמא משום דליכא איסורא דנדר כלל. וז"ל הרא"ש שם ומדפאהו רפואת נפשות אבל לא רפואת ממון. רפואת נפשות כגון גופו ובמקום שאין נוטלין עליה שכר רפואת ממון בהמתו אע"ג דאין נוטלין עליה שכר מ"מ הוא מהנהו אבל גופו מצוה קא עביד עכ"ל הרי להדיא דשרי רק משום דלא חשוב איסורא.

קיצור לדינא דבסה"ג כמו בנידון דידן אסור לרופא ליסע לבית החולים בשבת זולת כשהוא מומחה והרופאים אחרים שבבית החולים צריכים לו לחולה מסוכן ישראל.

סימן מב

בענין אי אמרינן רה"י עולה עד לרקיע בדאיכא גג החוצץ דל"ש למימר ביה גוד אסיק

שם בסימן קל"ט כתב וז"ל ובדבר הגשרים העוברים לברוקלין ולדזורזי סיטי נלע"ד דתליא בהשלש שיטות שפליגי בגג שבולט חוץ למחיצות הבית בעירובי' דף פ"ט שלהר"י בתוספות כל הגג שבין המחיצות של הבית הוא מדינא רה"י ורק מקום הבולט לרה"ר הוא כרמלית באם הוא באופן שלא אמרינן פי תקרה כגון דעבידי כי אורזילא ומצד גוד אחית לא אמרינן משום בקיעת גדיים משום דמקום פטור אף בגבה עשרה לא הוי כשהוא ברוחב ארבעה אך ממילא נאסר כל הגג משום דנפרץ במלואו למקום האסור דכרמלית ואם אין הבליטה ארבעה שהוא מקום פטור יהיה מותר להר"י. וטעם שהגג הוא רה"י לא מבואר בתוספות שלכאורה תמוה דהא לא מינכרא מחיצתא שלא אמרינן גוד אסיק ותירץ מהרש"א דכיון שהי"ל לומר גוד אחית רק שמצד גדיים בוקעין לא אמרינן גוד אחית לכן סילק דין מחיצה רק ממקום שהגדיים בוקעין שהוא ממקום

סבירא להו בפשיטות דלא שייך ענין רה"י עולה עד לרקיע אלא באויר שכנגד הקרקע וכמש"כ רש"י הנ"ל שהוא ברה"י שאינו מקורה דוקא אבל ברה"י מקורה ודאי ליכא תורת רה"י אלא בתוך המחיצות ועד הקירו דוקא. וכל זה פשוט יותר מביעתא בכותחא.

וכ"כ נמי להדיא רש"י שבת דף ז' ד"ה עד לרקיע וז"ל כל אויר שכנגד רה"י בין אויר חצר בין אויר עמוד ברה"י גבוה עשרה ורחב ארבע כנגדו עד לרקיע שם רשות היחיד עליו עכ"ל. הנה דרש"י ורמב"ם כתבו להדיא דלא נאמרה הלכתא אלא לענין אויר שכנגד רה"י ובהכי חלוק דין רה"י מדין רה"ר דברה"ר אינו תופס דין רה"ר באויר שכנגד הקרקע אלא עד עשרה משא"כ ברה"י תופס דין רה"י באויר שכנגדו עד לרקיע. ודבריהם מוכרחין מתוך הסוגיא שם בדף ז'. דהא מחלקינן התם בין רה"י לרה"ר דברה"ר הוורק למטה מעשרה טפחים דוקא הוא כזורק בארץ משא"כ רה"י עולה עד לרקיע. ומשמע דהא דרה"י עולה עד לרקיע פירושו דברה"י הוי גם למעלה כזורק בארץ וכפרש"י לעיל אמימרא דר"ח נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב משום דהוי כמונח על גבי קרקע יעו"ש. הנה להדיא דהא דרה"י עולה עד לרקיע משום דהכי הלכתא דכל האויר שהוא כנגד קרקע רה"י אפילו עד לרקיע כקרקע רה"י דמיא משא"כ ברה"ר אין דין אויר שכנגד הקרקע כקרקע רה"ר עצמו אלא עד עשרה.

סימן מג

בדבר אם צריך במבואות המפולשין שיהיו שעריהם מכוונים

שם בסימן ק"מ כתב וז"ל הנה במה שהעיר כתר"ה ע"ז שלא דברתי כלום בדבר שאין השערים מכוונים אף שעיקר יסודו של כתר"ה להתיר היה בשביל זה. הנה לא נעלם ממני זה אבל למה שבארתי שצורך דלתות אינו דוקא כשהוא בדיני רה"ר אלא אף שלענין הדינים הוא כרמלית אם אך בקעי ביה רבים כברה"ר גמור והוא רחב ט"ז אמה צריך דלתות ויש גם להחמיר שיהיו נגועות כדחוכחתי ובארתי באורך ולכן אף זה שאין השערים מכוונים אינו כלום שעכ"פ כרמלית ודאי הוי וכיון שבקעי רבים יש להצריך דלתות. אבל מה שלא הזכרתי זה כלל אף לפלפולא ולברורא הוא מטעם שבעניתי אני נבוך בעיקר דין זה שמגלן שצריך שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה דמש"כ הרא"ש שיהא פלושו דומה לדגלי מדבר. תמוה דמגלן שבדגלי מדבר היו מכוונים. ומלשון רש"י באמת אין ראייה שלא כתב שהשערים מכוונים אלא כתב רה"ר שלה מכוון משער לשער וא"כ אפשר שהולך אף באופן עקלתן ואין השערים מכוונים נמי הוא רה"ר ובא למעט אם מפסיק באמצע מבואות שאין רחבים ט"ז אמה או שמפסיק מקום שאין בו דריסת ששים רבוא או שמפסיק מקום מקורה שזה יש למילף מדגלי מדבר שכל הרחובות היו רחבין בשוה ט"ז אמה ולא היו מקורות ודריסתן שוה. וכן יש לפרש בלשון הרא"ש שכתב רק שיהא רה"ר שלה מפולש משער לשער. היינו שמשער זה לשער זה היה רה"ר בלא הפסק דבר המבטל מדיני רה"ר. וכן יש לפרש לשון הגהות מרדכי שכתב רחובות שלה מפולשות משער לשער. שאין הכוונה על השערים שיהיו מכוונים. אך במג"א סימן שמ"ה סק"ח כתב על לשון הש"ע מפולשים משער לשער פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער

(ב) ועוד הלשון עצמו מוכיח כן. שהרי לא קאמר רה"י בוקעת ועולה עד לרקיע כדקאמר גבי טומאה בוקעת ועולה דהכוונה התם לומר שהגג החוצץ אינו יכול להפסיק את הטומאה רק שהטומאה בוקעת דרך הגג ומתפשטת גם למעלה כנגדה אבל הכא מדלא קאמר אלא דרה"י עולה עד לרקיע משמע פשוטא דלישנא כרש"י והרמב"ם שהבאתי לעיל דלא אמרינן אלא ברה"י שאינו מקורה דוקא משום דאז כל האויר שכנגד הקרקע אפילו עד לרקיע שם רה"י עליו משא"כ ברה"י מקורה הגג שלמעלה הוי מחיצה המפסקת. ועוד בלא"ה נמי דחוק לומר דה"ר שבתוס' יחלוק ארש"י ורמב"ם דכללא הוא דכל מה שיש להשוות הפוסקים משוינן ולא לעשות מחלוקת ביניהם בחנם ובפרט הכא שהסברא החיצונה הוא כדבריהם. ולא הוצרכתי לכל מה שכתבתי אלא להוציא מידי המתעקשים לומר דאולי ה"ר שבתוספות חולק על רש"י ורמב"ם וע"כ הראיתי שדבריהם מוכרחין בתלמודא. שוב מצאתי אכ"כ בסמ"ג ל"ת ס"ה שכתב וז"ל הוורק למעלה מעשרה טפחים באויר רה"ר ולמעלה מעשרה באויר כרמלית בדבר שאינו מסויים כגון פני הכותל הם מקום פטור אבל אויר רה"י עולה עד לרקיע עכ"ל הרי שהסמ"ג ג"כ כתב בפשיטות כרש"י ורמב"ם הנ"ל. ועיין בטור סימן שמ"ה שכתב וז"ל ואויר רה"י הוא רה"י עד לרקיע עכ"ל הרי דכל הראשונים הכי

לרש"י. הרי לך דרש"י והר"י והרא"ש כולו הכי ס"ל דבעינן שעריה מכוונים. ועיין בב"י סימן שמ"ה שכתב וז"ל ומשמע לי דהא דבעינן שיהו דלתותיה ננעלות בלילה דוקא כשיש לה שני פתחים זה כנגד זה שנמצא שמדינה זו מפולשת משער לשער שאם אין לה אלא פתח מה צורך שינעלו בלילה בלאו הכי נמי הואי דה"י כדין כל חצרות שבעולם דלא מצרכינן שיהו דלתותיהן נעולות בלילה וכ"נ מדברי רש"י בריש עירובין (ו') ונראה דה"ה אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רה"ד הוא כמו שנתבאר בסמוך עכ"ל ומש"כ ב"י כמו שנתבאר בסמוך הכוונה למש"כ הטור שם לקמן וז"ל ור"ה הוא רחובות ושוקים הרחבים י"ו אמה על י"ו אמה ומפולשים משער לשער עכ"ל הרי לך להדיא שאף לא עלה כלל על דעת ב"י לפרש כוונה אחרת בדברי הטור שמצריך מפולש משער לשער אלא כפשטן של דברים דבעינן שיהיו שעריה מכוונים וכמו שכתב המג"א הנ"ל. וראה והתבונן עד כמה זה המחבר כחו יפה לסלף את כוונת דבותינו הראשונים ולומר על יום שהוא לילה וד"ל.

העולה מכל הנ"ל שצדקו דעת הסוברים דסתם מבואות שלנו אין להם דין רה"ד דאורייתא דאף אם נימא דלא בעינן ששים רבוא שעריה מכוונים מיהו בעי דבהא לא מצינו אף אחד שיחלוק על פירוש רש"י שמפרש מפולש שיהיו שעריה מכוונים. ואם יש מקום להסתפק הוא רק על שוק גדול שמתקבצים שם קבוצ גדול לסחורה דאולי לא מצריך רש"י שעריה מכוונים אלא במבואות המפולשין דוקא שאין הרבים מתקבצין שם אלא עוברין בתוכה דרך המבוי לר"ה וא"כ אין המבוי עצמה רה"ד אלא מפני שמפולש משני צדדיה לדה"ד וגם הרבים עוברין בתוכה לרה"ד בטלה לרה"ד וע"כ כיון דמטעם ביטול לדה"ד הוא דקא אתינן עלה בעינן שעריה מכוונים דאי לאו שעריה מכוונים ואין בני ר"ה שבצד זה רואין את בני רה"ד שבצד האחר של המבוי לא בטלה לרה"ד. משא"כ שוק שמתקבצין בה רבים לסחורה שהיא פלטיא לפרש"י והיא לעצמה רה"ד אפשר דאפילו אית ליה שני מחיצות ואין שעריה מכוונים נמי הוי רה"ד דאורייתא. אבל על סתם מבואות שלנו שהרבים רק עוברין בתוכה נראה פשוט דאין להסתפק כלל שיהא להן דין רה"ד דאורייתא.

לשער כל דין רה"ד עיי"ש וזה תמוה מנ"ל שיהיו השערים מכוונים. איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות דף כ"ב שכתב חייבין עליה משום רה"ד לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראייה מגמרא והא אין ללמוד מדגלי מדבר שגם שם מנא ליה שהיו מכוונות. ועיין בהגר"א ס"ק ט"ו שלא ציין לרש"י דף ו' אלא לרש"י דף נ"ט ד"ה ואין לה אלא פתח אחד ולא מפולשת היא. אלמא שמפרש הגר"א שא"צ שיהיו השערים מכוונים אלא שיהיו שני פתחים כדי שתהיה מפולשת אבל אף באינם מכוונים הוא רה"ד. ומש"כ התוס' דף כ"ב דירושלים היתה מפולשת מד' צדדין וחייבין משום רה"ד לעומד באמצע הפילוש הוא רק לר' יהודה דב' מחיצות דאורייתא אבל לרבנן אף בלא מכוונים השערים אפשר מחייבי. ולכן צע"ג דבר זה ולא רצייתי לכתוב במה שאין לי ברור דברים. ע"כ דבריו.

א) ורמזות רוחא הוא דנקיט ליה לפקפק בדברי רמב"ן ז"ל כיון שלא הביא דאי' לדבריו. הלא מכיון שהדבר יצא מפי רמב"ן ז"ל הקדוש ולא מצינו שום קדמון אחר שיאמר בפירוש להיפוך מחוייבין אנחנו לקבלו בין אם רמב"ן ז"ל הסביר לנו טעמו או לא. ואין נפקותא אם הוא להקל או להחמיר. ובאמת הרמב"ן ז"ל לאו יחידאה הוא בזה דהרבה קדמונים אחרים כתבו כן להדיא וכ"ה דעת רש"י ז"ל בעירובין דף ו' להדיא. ומש"כ איהו וז"ל ומלשון רש"י באמת אין ראייה שלא כתב שהשערים מכוונים אלא כתב רה"ד שלה מכוון משער לשער וא"כ אפשר שהולך אף באופן עקלתון ואין השערים מכוונים נמי הוא רה"ד ובא למעט אם מפסיק באמצע מבואות שאין רחבין ט"ז אמה או שמפסיק מקום שאין בו דריסת ששים רבוא או שמפסיק מקום מקורה עכ"ל לא כתב זאת אלא משום דלא ידע הסוגיא על בוריה. שהרי בעמוד ב' לקמן בד"ה אבולי דמחוזא כתב רש"י וז"ל שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה ששים רבוא עכ"ל הרי שכתב כאן רש"י להדיא כרמב"ן דבעינן שעריה מכוונים וכאן לא יוכל גם איהו להתעקש ולבוא בדוחקים מגוחכות שאין הדעת סובלתם. ועיין ברא"ש שהביא ג"כ שיטת רש"י והסכים עמו. ואף הר"י דמייתי הרא"ש אח"כ לא פליג על רש"י אלא בשיעור רוחב של מבוי המפולש לרה"ד וס"ל דמכיון שהוא מפולש לרה"ד שהוא רחב ט"ז אמה סגי אף כשהמבוי עצמה אין לו אלא רוחב של י"ג אמה ושליש ומשמע דמיהו לענין הא דבעינן שעריה מכוונים גם הר"י מודה

סימן מוד

בענין חבילות של חמץ ששולחין מכאן לארץ ישראל ומתעכבים על הדרך כל ימי הפסח

שם בסימן קמ"ו כתב וז"ל הגה בדבר החבילות של חמץ ששולחין מכאן להקרובים שבארץ ישראל ומתעכבים עד אחר הפסח שכתב כתר"ה דהיכא שהמשלח ימכרם לנכרי אין שום שאלה דהא כל היכא שנמצאים הם שלו. לע"ד הוא רק כשאם יחזור בו מהשלוח לקרובו יהיו מחוייבין מהבי דואר להחזיר לו וגם שיהיה סיפק בידו להודיע להבי דואר שחוד בו ולא יתנו למי שנשתלח לו שהוא כשהידיעה לבי דואר והחזרה לידו לא יעלה כסך שיוי החמץ. אבל כשלא יחזירו לו או אף במחוייבין להחזיר לו אבל יעלה הוצאת הידיעה להבי דואר והחזרה לידו כסף החמץ שודאי לא יעשה זה שום איש. שא"כ יצא כבר החמץ מרשותו והוי זה כשלו ואינו ברשותו שאינו יכול לא למכור ולא להפקיר כמפורש בב"ק דף ס"ט ודף ע' וא"כ גם בטולו לא יגני ויהיה עוד אסור מדאורייתא. והרבה פעמים שולחים החבילה לא רק מחמץ אלא חמץ יש שם מעט ושאר מינים מרובים וגם לפעמים שולחים גם בגדים שהבי דואר לא יחזירו החמץ לבד אלא כל החבילה שאז יהיה לו עוד הפסד לבקש שיחזירו לו וא"כ אין להועיל בזה מכירת ובטול המשלח. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו מש"כ הב"ח בתשובה קכ"ד וז"ל מ"מ בהא ליכא מאן דפליג דלשון הפקר להדיא מהני' אפילו לא בא לרשותו וממילא ה"ה לדבר שלא בא לעולם דטעם אחד לשניהם וה"ט דוקא מצד הקנין להקנותו לרשות אחר אין קנין נתפס בדשלבל"ע או בדבר שלא בא לרשותו אבל הפקר שהוא אינו אלא ע"פ דיבורו ולכך בנדר שאינו בא אלא להוציא מרשותו בלבד יהיה הזוכה מי שיהיה יכול להוציא מרשותו ע"פ דבורו בין בדבר שלא בא לעולם בין בדבר שלא בא לרשותו והכל מדין נדר וממילא לענין ביטול חמץ שהוא מדין הפקר יכול לבטל כל חמץ שיבא לרשותו אעפ"י שלא זכה בו רשותו עדיין ושוב אינו עובר עליו או חמץ שלא נתחמץ עדיין גם כן יכול לבטל כדפרישית עכ"ל. הרי להדיא שדעתו דשאני הפקר מקנין כיון שהוא רק סילוק שמסלק א"ע מלזכות ביה מהני זה אף בדבר שלא בא לעולם או בדבר שלא בא לרשותו וע"כ יכול נמי לבטל עכשיו החמץ שיבא אח"כ לרשותו. ואם הב"ח כתב זאת

לענין חמץ שאין עכשיו ברשותו ואינו שלו כלל ומבטלו רק אלהבא כ"ש שיכול לבטל חמץ שאינו ברשותו אבל הוא שלו וא"כ בנדר דידן שפיר יכול לבטל החמץ שהוא על הבי דואר כל ימי חג הפסח. דאף אם מדמינן ליה אותו חמץ שהוא על הבי דואר לגזל ולא נתייאשו הבעלים דאינו יכול להקדיש אע"פ שהוא שלו לפי שאינו ברשותו היינו דוקא לענין להקדיש או למכור אבל לבטל יכול שפיר אע"פ שאינו ברשותו לדעת הב"ח הנ"ל.

ב) אי"ברא דראיתי להרב קצות החושן סימן רי"א סק"ד שהשיג על הב"ח וז"ל ואינו נראה דודאי כשם שאין יכול להקנות ולהקדיש כן נמי אינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו וראיה ברורה מהא דאמרו פ' מרובה (דף ס"ט) צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד צנועין הא דאמרו ר' דוסא דתנן ר' דוסא אומר לעתותי ערב אומר כל שלקטו עניים יהא הפקר ע"ש מבואר להדיא דמאן דס"ל דאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו וה"ה לחלל ס"ל נמי דאינו יכול להפקיר וצנועין הוא דסברי אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו ומש"ה צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד ואי נימא דהפקר מהני בדבר שאינו ברשותו א"כ דר' דוסא אינו בדבר אחד עם צנועין וזה ברור. עכ"ל. ולכאורה הוא תמיהא עצומה על הב"ח ועיין שם בנתיבות המשפט ס"ק א' שניסה לתרץ קושיתו וז"ל ולפי ענ"ד לא קשה מידי דודאי מודה הב"ח דבזמן שהדבר הוא אינו ברשותו אין ההפקר חל דהא כתב זה לענין ביטול חמץ כשמבטלו כשיתחמץ וכשהוא כבר חמץ ודאי דמודה הב"ח דאין הביטול מועיל דש"ס ערוכה היא דבתר איסורי' אין בידו לבטל ולכך בהא דב"ק ג"כ אינו מועיל הפקר כשהוא כבר ביד הגולן והב"ח לא כתב כן רק לענין אי מבטל התבואה לכשיתחמץ שלא יעבור על בל יראה דחמץ אינו ברשותו ורחמנא אוקמי ברשותו וכיון דמהני הגילוי דעת קודם פסח לומר שאינו רוצה במה שזיכה לו רחמנא החמץ בפסח ה"נ מהני כשאומר קודם שנתחמץ אינו רוצה במה שזיכני רחמנא בהחמץ כשיתחמץ להעמידו ברשותי דמה לי קודם פסח או קודם שיתחמץ ואפילו קודם שהיה התבואה שנתחמץ תחת ידו יכול לומר כן כיון שהוא קודם שהעמידו רחמנא ברשותו ומביא ראיה ברורה לזה דכמו שיכול לומר אי אפשרי בו קודם שהגיע המתנה לידו מהני לבטל המתנה ה"נ יכול לומר כן קודם שזיכתו רחמנא לבטל הזכות שזיכה לו רחמנא ושוב לא קשה כלל מה שהקשה הקצה"ח שם דדוקא במסלק עצמו מדבר שיבוא אח"כ ממילא לרשותו לא

שיש לו הלא לא גרע מדבר שאינו שלו לגמרי עכשיו ומ"מ יכול להפקירו להב"ח וא"כ שוב הדרא לדוכתא קושית הקצה"ח מההיא דפ' מרובה שמדמה הגמרא להדיא הפקר להקדש לענין דבר שאינו ברשותו.

ג) אמנם כד עיינתי קצת חזינא שתורת אמת בפי רבינו הב"ח ז"ל זקושת הקצה"ח מעיקרא ליתא. ותחלה אגיד דסברת הב"ח ודאי סברא מוכרחת היא. שהרי מאחר שהפקר הוא דבר שנוגע להאדם עצמו שבדבורו הוא מסלק מעליו הזכות מאיזה דבר א"כ ודאי זה זכות של כל אדם שיכול לסלק א"ע מאיזה זכות שאינו רוצה בו בדיבור פיו כמו שיכול לקבל על עצמו בנדרי פיו לעשות כל מה שירצה. וכמו שלענין נדר אין נפקותא אם הדבר שאסר עליו הוא ברשותו או לא ה"נ לענין הפקר יכול לסלק מעליו הזכות של איזה דבר אפילו הדבר אינו ברשותו ואפילו אין הדבר עוד בעולם. ועד כאן לא קאמר ר"י גבי גזל ולא נתיישו הבעלים דאף הנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו אלא משום דהקדש לא דמי להפקר שהוא רק סילוק זכותו בלבד רק דמי טפי לקנין לפי שבהקדישו מכניס אותו לרשות אחרת שהוא רשות ההקדש ומה"ט נמי דינא שאין יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם כמו שאין יכול להקנות דבר שלא בא לעולם. וע"כ חידש ר' יוחנן דאף דבר שהוא בעולם והוא שלו כיון דס"ס נמנע ממנו השתא להשתמש בו כל זמן שהוא ביד הגזלן ולא עמר בדין אין בכחו להקנותו לרשות אחר. ודוקא להקדיש או למכור הוא דאינו יכול כיון שהוא מכניסו בכך לרשות האחרת אבל שפיר מודה ר' יוחנן שעדיין יכול להפקיר כיון שהוא רק סילוק זכותו כנ"ל. ומה שאמרו התם צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד לאו למימרא דאי הוה סבירא ליה לר' דוסא דאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו לא היה יכול גמי להפקיר דהא ודאי ליתא כנ"ל. רק הכוונה דמכיון שאמר ר' דוסא דמהני הפקר זה לפוטרו מן המעשר ע"כ ס"ל בצנועין ולא ס"ל כסברת ר' יוחנן דאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו דאי הוה ס"ל כר' יוחנן נמצא דבעת שאמר כל שלקטו עניים יהא הפקר לא היה עוד בעה"ב גמור שהדי היה חסר לו הזכות למכור או להקדיש וא"כ נהי דאכתי בכחו להפקיר שאר הבעלות שיש לו כנ"ל מ"מ זה דוקא לענין סילוק זכותו דלא חשוב תו שלו אבל לענין פטור מעשר מגא לי' לר' דוסא דהפקר זה נמי פטרתו תורה ממעשר אולי לא פטרה תורה אלא הפקר גמור היינו הפקר כזה שכל הזכותים שבאו ליד הזוכה בדבר זה הוא רק מחמת

מהני בדשלב"ל או שא"ב כגון שמסלק עצמו מירושת אביו שירושה הוא ממילא וכן במפקיר פירות שיבואו מדקל שלו אבל לומר אי אפשרי לזכות במתנה שיזכה לי האחר ודאי דיכול לומר וכן בחמץ שרחמנא נתנה רשות לומר לא ניחא לי במה דאוקי רחמנא ברשותי כמו כן יכול לומר קודם לכן לא ניחא שיעמידנו רחמנא ברשותי כשיבוא לעולם עכ"ל. והגם כי עפר אני תחת כפות רגליו של הגאון גתיבות המשפט אין משא פנים בתורה. ונאלץ אני לומר שדבריו דחוקים מאוד להעמידם ככוונת הב"ח. שהרי כתב שם הב"ח ז"ל ועיקר הפקר הוא מדין נדר כמ"ש הרמב"ם בפ"ב דנדרים והביאו הטור בסימן רע"ג בספר חושן ולכן כתב הרמב"ם דיני הפקר בהלכות נדרים וראייתו מהירושלמי שהביא בהגה"ה מיימוני תשמטנה ונטשתה לך נטישה אחרת שהיא כזו ואיזה זו הפקר והשתא ודאי אין דינן כמתנה לענין דבר שלב"ע או דבר שאינו ברשותו אלא כמו הנדר שהוא חל בכל ענין אף ההפקר חל אכל דבר ואפילו לא בא לעולם או לא בא לרשותו עכ"ל. הרי שמשווה הפקר לנדר לכל דבר ובנדר ודאי אין חילוק אם הוא אוסר ע"ע דבר שיבוא ממילא לרשותו או מה שיזכה לו האחר וסתמא נקט המחבר בש"ע סימן ר"ד סעיף ד' אדם אוסר על עצמו דבר שלא בא לעולם לכשיבא לעולם. ומשמע אפילו אוסר על עצמו פירות שיבואו מדקל שלו וא"ע שיבואו לרשותו ממילא. ועוד הרי הב"ח כתב סתמא שהפקר הוא כמו הנדר שהוא חל אכל דבר ואפילו לא בא לעולם ומשמע דכוונתו לומר שההפקר חל גם אם הפקיר הפירות שיבואו מדקל שלו ולפרש בדבריו שאין כוונתו אלא על דבר שלא בא לעולם שהוא גם ברשות חבירו דהיינו שהדקל הוא של חבירו דחסר תרתי שיבוא לעולם וגם שיזכה לו אח"כ חבירו הפירות דמיא כמאן דבעי למעייל פילא בקופא דמחטא. וא"כ הואיל דאתינא להכי דס"ל להב"ח שיכול להפקיר כל דבר שלא בא לעולם ואפילו פירות שיבואו מדקל שלו שיבואו מאליו לרשותו וא"צ זיכוי של האחר וה"ה דבר שאינו ברשותו עכשיו ועתיד לבא לרשותו מאליו כמו ירושה יכול להפקיר ושלא כסברת הנתיבות א"כ כ"ש שיכול להפקיר דבר שהוא שלו ואינו ברשותו כמו גזל שהוא ביד הגזלן שהרי הדבר ק"ו אם יכול להפקיר להב"ח דבר שהוא עכשיו של חבירו ואין שייך לו כלל כ"ש שיכול להפקיר דבר שהוא שלו רק שאינו ברשותו. דאף אם נימא דמאחר שדינא הוא שאין לו תו עכשיו יותר כל הזכויות למכרו או להקדישו נמצא שחסר לו עכשיו בעצם הבעלות שלו אכתי אמאי לא יוכל להפקיר עכ"פ אותו חלק של הבעלות

ההפקר אבל הכי הרי לא אהני ההפקר אלא לענין אותו חלק של הבעלות שנשאר לו אבל כלפי הזכותים שהבעה"ב עצמו לא היה לו תו מעיקרא קודם שהפקיר לא אהני הפקר שלו מידי. ונמצא שהפקר ואינו הפקר מעורבין ביה והא קצת זכות שנסתלק מן בעה"ב הוא מחמת הגזילה ולא מחמת ההפקר. אלא ע"כ דר' דוסא ס"ל כצנועין דפליגי אר' יוחנן וס"ל דגם כשהוא ביד הגולן יש לו להגזול עוד כל הזכותים בדבר הנגזל כל זמן שלא נתייאש ממנו. וא"כ השתא כשאמר כל מה שלקטו העניים יהא הפקר הוי זה הפקר גמור כשאר הפקר דעלמא ושפיר פטור ממעשר. וא"כ לפ"ז שפיר מובן מה דאמר ר"י דר' דוסא וצנועין אמרו דבר אחר. וסרה קושית הקצה"ח מעל הב"ח. ודו"ק בזה כי עמוק הוא.

ד) ונחזור ונשוב להנ"ל דבעובדא דידן שפיר יכול לבטל החמץ שהוא על הדרך כמש"כ הב"ח דביטול שהוא מטעם הפקר שפיר מהני גם על חמץ שאינו ברשותו. ועוד נראה דבעובדא דידן יכול אף למכור לנכרי. דהא כיון שיכול לחזור כל זמן שלא בא ליד המקבל כמבואר בחו"מ סימן רמ"ג סעיף ב' א"כ אע"ג דאכתי לא דמי לפקדון שהוא ביד הנפקד שיכול המפקיד להקנותו במכר או במתנה אם לא כפר בו הנפקד כמבואר בחו"מ סימן רי"א סעיף ז' משום דאפשר לחלק דפקדון דוקא הוא דיכול להקנותו לאחר כיון שיכול המפקיד להשתמש בו ולקחת חזרה מיד הנפקד בכל עת שירצה משא"כ זה החמץ שהוא על הדרך ואין בידו להשתמש בו כל זמן שהוא על הדרך. מ"מ נראה דלא גרע משואל את חבירו חפץ על שלשים יום דבתוך שלשים יום אינו מחוייב להתחזירו ומ"מ משמע מהפוסקים שיכול למוכרו בתוך ימי השאלה. ועד כאן לא פליגי הרמב"ן ובעל המאור פ' שור שנגח ד' וה' אלא במלתא משום דלהוצאה נתנה אבל שאלה כיון דלאו להוצאה נתנה והרי הוא בחזקת שהוא קיים משמע בפשיטות מדבריהם דלכ"ע יכול למכור וא"כ ה"נ בנדון דידן. אכן כשהמקבל הוא עני דאז אינו יכול לחזור הנותן כמבואר שם בסימן רמ"ג הנ"ל או צריך דוקא לבטלו ומ"מ צ"ע בזה כיון שלא אמר כלום בפיו שנדר החבילה זאת לאותו עני רק כתב הזכות של העני על החבילה ושילם בעד הכי דואר שכר הדרך אולי עדיף זאת גם מגדר בכתב ולא מיקרי נדר כלל וא"כ ל"ש ביה הדין דאינו יכול לחזור דסימן רמ"ג דהתם הטעם משום דהוי נדר לעניים וא"כ שוב אפשר דיכול גם למכור וצ"ע. עכ"פ לבטל ודאי יכול כנ"ל.

ה) וכתב עוד לקמן בענין הנ"ל וז"ל אבל לדינא ודאי יכול למכור גם אחר מדין זכיה. דמה שרוצה האבני נזר שם לומר שאף שהוא זכיה מ"מ עובר משום הואיל אי אמר לא בעינא דהא יכול למחות כשנודע וכן הביא כתר"ה משו"ת דובב מישרים לע"ד ל"ד כלל להא דהואיל אי בעי מיתשיל עליה דפסחים דף מ"ו. דהתם אף אחר שכבר אינו שלו נשאר לו זכות שיהיה שלו ע"י שאלה וכן הא דכתב הר"ן פסחים דף ל"א במשכנו להחמץ אצל נכרי ואמר לו קני מעכשיו והיה עובר מטעם הואיל ובידו לפדותו אי לאו דמחסרא ממונא משום שאף שנקנה להנכרי מ"מ הא רק על תנאי דאם לא יפדנה עד אחר הפסח נקנה לו ונמצא שהשאיר לו זכות בימי הפסח לפדותה לכן היה עובר אם לאו דמחסרא ממונא. אבל הכא שנמכר לנכרי מצד שזכות הוא לו רק שאם יאמר שאינו רוצה כשיתודע לו הרי נתגלה שלא היה זכות לו ולכן כיון שכלפי שמיא גליא שיתרצה הרי זכות הוא ונקנה להנכרי ולא נשאר לו ממילא שום זכות אחר שנקנה דאם היה אומר שאינו רוצה היה זה רק גלוי דעת שאינו זכות והרי לפי האמת שהוא זכות א"א להיות כלל שלא ירצה ואין שייך להחשיב שיש לו עדיין בהחמץ בזה שהואיל והיה יכול לשקר ולומר שאינו רוצה אע"פ שרוצה וזה ברור. וגם האבני נזר הביא ראייה מתוס' שלא שייך כאן הואיל ולא כתב טעם אבל הוא פשוט מטעם דבארתי ואדרכה סברת הואיל שכתבו הוא טעות במח"כ הגדולים האבני נזר ודובר מישרים. ע"כ דבריו.

ו) ומיהר א"ע לכתוב על סברת האבני נזר שהוא טעות קודם שעיין היטב להבין את דבריו. ואילו הנה עיין היטב בדבריו והיה רואה שאין בדחיתו שום ממש. דעיקר דבריו שכתב וז"ל אבל הכא שנמכר לנכרי מצד שזכות הוא לו רק שאם יאמר שאינו רוצה כשיתודע לו הרי נתגלה שלא היה זכות לו ולכן כיון שכלפי שמיא גליא שיתרצה הרי זכות הוא ונקנה להנכרי ולא נשאר לו ממילא שום זכות אחר שנקנה דאם היה אומר שאינו רוצה היה זה רק גלוי דעת שאינו זכות והרי לפי האמת שהוא זכות א"א להיות כלל שלא ירצה ואין שייך להחשיב שיש לו עדיין בהחמץ בזה שהואיל והיה יכול לשקר ולומר שאינו רוצה אע"פ שרוצה. עכ"ל. אבל באמת האבני נזר הקדים שם להוכיח בראיות ברורות שאין הפירוש דלחכי יכול למחות משום דכשמוחה אח"כ מגלה דעתו שאין אצלו זכות אלא משום דיכול לומר איני רוצה בזכותך שזכית בעדי. וזה לשון האבני נזר שם בסימן

חמצו של נכרי בביתו של נכרי. לא נכון כלל להחמץ שכבר היה בבית הישראלי אף רק מה שהוא באחריותו ולא שלו חייב לבערו ואינו כלום מה שיניחהו בביתו של נכרי אף שהנכרי יקבל עליו אחריות כמפורש בסימן ת"מ להח"י סק"ה ועיין בדבריו בסק"ו. ואף להמג"א שסובר דבקבל הנכרי אחריות שרי הוא רק בשל נכרי שקבל הישראל עליו אחריות דכיון דנכרי השני קבל עליו אותן אחריות עצמן שמעטה הוא בעצם כאין על הישראל גם האחריות שקבל שהרי שוב לא יהיה לו שום הפסד ואין לו צורך בקיומן אבל היכא שהוא משום הואיל ולא משום אחריות כגון בחלה. דאדברה אין עליו אחריות. לא שייך זה. וא"כ גם אם נימא שחייב מטעם הואיל ואי בעי לחזור שאינו מצד אחריות נמי לא יועיל מה שהוא עתה ביד הנכרי אף להמג"א אבל האמת שאין שייך כאן הואיל כדבארתי לעיל. ע"כ דבריו.

(ח) ולא ידע מה הוא שח. מה ענין שמיטה אצל הר סיני ומה ענין החק יעקב לכאן. התם לא כתב החק יעקב אלא משום דבשעה שקבל הישראל אחריות היה החמץ של הנכרי בביתו של ישראל דמש"ה עבר הישראל על חמץ זה ב"י ובב"י כעל חמץ שלו ממש. וכיון דלענין עבירת ב"י וב"י אין חילוק בין חמצו של ישראל עצמו ובין חמץ זה ס"ל להחק יעקב דכשהפקיד הישראל אח"כ זה החמץ בביתו של נכרי באחריות הנכרי הרי זה דומה כאילו הפקיד הישראל חמצו ביד הנכרי והנכרי קבל עליו אחריות דמ"מ עובר הישראל בכל יראה ובכל ימצא. משא"כ בנדרון של האבני נזר קבלת אחריות של הישראל בא כאחת עם עצם המכירה של החמץ וגם המקום שמונח עליו החמץ להנכרי ונמצא דבשעה שהישראל קבל עליו אחריות מצד הואיל דחשיב כקבלת אחריות להפנ"י הוי אז החמץ בביתו של נכרי. ונמצא שקבל ישראל אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי ומה לנו מה שקודם המכירה היה החמץ בביתו של ישראל הרי קודם המכירה היה זה גם חמצו של ישראל ולא רק בביתו מ"מ כיון דהשתא מיהו לאחר המכירה הוי החמץ של נכרי וגם בביתו של נכרי ועל חמצו של נכרי בביתו של נכרי לא מהני קבלת האחריות של ישראל לעבור עליו בשביל כך בב"י ובב"י. ובחנם מיהר א"ע לתפוס את האי גברא דבא גאון ישראל וקדושו בעל אבני נזר ז"ל ולשוויו כטועה ח"ו ב' פעמים בתשובה אחת. והאמת הוא שאף לא זכה להבין את חבריו. וכל ספרו של זה המחבר אינו אלא טעות אחת גדולה. ועוד אף לדידיה מה זו תפיסה על האבני

של"ז באות ה' אך העיקר מה שנראה לי. דבגט אפילו באופן שאינו חוב גמור אין אחד יכול לעשות שליחותו מטעם זכי אפילו לשאר פוסקים דבגט מהני שליחות שלא בפניו. דהנה הרב המגיד בפרק ד' מהלכות זכי בשם הרמב"ן דמהא מוכח דכי אמרינן זכין לאדם שלא בפניו הוא בשנתרצה כששמע. אבל לא נתרצה כששמע לא. וכן מבואר בכל הפוסקים. ויש לספק בדברים אלו אם הטעם משום כשמיחה אגלאי מילתא דלאו זכות הוא לדידי. או הטעם דאפילו הוא זכות לא מהני אלא בשנתרצה ולא כשמיחה. ויש להוכיח כפי' השני מהא דכתב הר"ן בפרק השולח בענין פרוזבול דהמלוה מזכה לו קרקע כל שהוא. דמהא מוכח דבכל מידי דזכות אין משגיחין במה שימשך ממנו חוב. ומיהו קיימא לן דיכול לומר לא בעינא לזכי. עיין שם והנה יכול לומר לא בעינא. ואף דאין הוכחה שבעצמה ה' חוב אז. דעכשיו אמר לא בעינא הוא משום פרוזבול. אבל גוף הקני' בעצמה זכות ה'. ואף שנמשך אחר כך חוב לא איכפת לו בהא. אלא ודאי הטעם כפשוטו דאף דקיימא לן דזכין לאדם שלא בפניו. מכל מקום לא מהני בעל כרחי'. הרבר תלוי ברעתו כששמע. ויותר יש להוכיח כן מדברי הר"ן הובא בשיטה מקובצת בבא בתרא (רף קכ"ו) בהא דבכור שמיחה מיחה. דמהא שמעינן דמי שזיכה לחבירו מידי על ידי אחר. וקודם שנודע לו דחשבתו הנכסים. השבח לנותן כיון שלא זכה בה עד שישמע המקבל ויתרצה במתנתו עיין שם היטב. ואי דק גלויי מילתא בעלמא היא אמאי השבח לנותן. אלא ודאי הדבר תלוי בדעת המקבל אף שזכות הוא. ועיין ביבמות בשמעתא דחליצה מעוברת ולא יכולתי לבאר יותר ודי למבין. עכ"ל האבני נזר. הרי להדיא דעתו דמה שיכול למחות לבסוף אינו משום דכשמוחה לבסוף אגלאי מילתא דלאו זכות הוא לו דק דאמרינן דיכול למחות אפילו הדבר זכות הוא לו דאין אחר יכול לזכותו בעל כרחי' ואין הפירוש דכשמיחה לבסוף הוא מבטל הקני' מה שכבר החזל מעיקרא דק דהקני' דמעיקרא ה' תלוי ועומד בספק עד שיתרצה לבסוף וא"כ לפ"ז כשמוכר החמץ של חבירו שלא בידיעתו אכתי נשאר לו לבעל החמץ זכות בהחמץ ולא נפקע ממנו הבעלות שלו לגמדי ודמיא ממש להואיל אי בעי מיתשיל עליה. והוא שלא עיין באבני נזר כלל ולא הבין כלל שיטתו מיד הרעיש שהוא טעות וד"ל.

(ז) וכתב שם עוד לקמן בזה וז"ל גם מה שכתבו האבני נזר ודובר מישירים לשיטתם שאמרינן בזה הואיל דמ"מ להפנ"י דהואיל לא חשיב יותר מגודם לממון וקבלת אחריות. הו"ל כמקבל אחריות על

קיבל עליו אחריות שהרי התם הנפקד הוא ההדיוט והמפקיד הוא גבוה ואוליגן בתר המפקיד ולא בתר הנפקד דהא פטרינגן ליה לגנב מד' וה' ממילא משמע דגבי חמץ נמי אע"פ שקיבל הנפקד אחריות עליו משו"ה לא פקע שם המפקיד שהוא עיקר מן החמץ ההוא וכיון שהנפקד שהוא התפל עובר עליו בב"י וב"י כ"ש המפקיד שהוא עיקר כך היא דאיתו של ה"ר יונה ז"ל ואין לומר דקשה ליה להרא"ש על דאיה זו דשאני הקדש דכל היכא דאית' בי גזא דרחמנא אית' חדא דבפקדון נמי אף דהנפקד קבל עליו אחריות קי"ל כל היכא דאיתיה ברשותא דמריה איתיה כל זמן דלא כפריה ועוד דמשום דקש' ליה על דאית ה"ר יונה לא הוה ליה למיכתב ולא הבנתי ראייתו אלא היה לו לדחותה מאיזה טעם שיהיה וצ"ע עכ"ל של חכם צבי.

(י) ולענ"ד נראה דכוונת רבינו הרא"ש ז"ל ברורה וקילודין לעינים. שהרי בהא ודאי מוהי גם הגאונים דנהי שהנפקד קיבל עליו אחריות מ"מ אכתי יפה יותר כח הבעלות של המפקיד משל הנפקד כיון דעיקר הממון שלו והנפקד אין לו יותר מקבלת אחריות. רק דשיטתם דמ"מ חייב הנפקד לבער ולא המפקיד מחמת ההיא דמכילתא דבחמץ לא סגי שלו לבד רק רבעינגן גם בבתיכם וע"כ הנפקד חייב לבער כיון דאית ביה תרתי איכא בבתיכם וגם חשיב שלו מצד קבלת אחריות משא"כ המפקיד נהי דהוי שלו ממש מ"מ לית ביה בבתיכם. וא"כ מאי הועיל רבינו יונה ז"ל בראיתו מההוא דפ' מרובה הרי התם ליכא דין דבבתיכם ואין השאלה התם אלא אי חשיב שגנב משל הדיוט מצד קבלת אחריות שלו או לא והפלוגתא שבין ר"ש לרבנן אינו אלא אי כדאי משום קבלת אחריות של ההדיוט להיות שמו של הדיוט עליו או לא. ובין לר"ש ובין לרבנן ע"כ צריך לומר דההוא מבית האיש לאו דוקא שיהיה בביתו של האיש ממש רק הכוונה שיהיה בשעת הגניבה ממונו של הבעלים דאי הוה מפרשינגן דהוא מבית דקא א"כ לא שייך לפלוגי אי גורם לממון כממון דמי או לא דמה ענין גורם לממון וקבלת אחריות של השור או של השה לבית האיש אלא ע"כ דבין לר"ש ובין לרבנן אין הקפידא התם אלא על הבעלות בשעת הגניבה בלבד. ולר"ש דוקא דס"ל דגורם לממון כממון דמי חשיב מצד קבלת אחריות של הבעלים לחוד שהוא גם של הדיוט וחשיב בשביל כך שגנב משל הדיוט. ואף דעיקר הממון הוא של הקדש סגי גם דין בעלות שיש להם לבעלים מצד קבלת אחריות לחייבו להגנב בד' וה'. ולרבנן אוליגן בתר הקדש דעיקר הממון

נזר משיטת החק יעקב וכי משועבד האבני נזכר להחק יעקב במקום שמג"א לא כן ס"ל ועי' במק"ח הל' פסח שפסק ג"כ כמג"א ולא כח"י. ומש"כ וז"ל ואף להמג"א שסובר דבקבל הנכרי אחריות שרי הוא רק בשל נכרי שקבל הישראל עליו אחריות דכיון דנכרי השני קבל עליו אותן אחריות עצמן שמעתה הוא בעצם כאין על הישראל גם האחריות שקבל שהרי שוב לא יהיה לו שום הפסד ואין לו צורך בקיומן עכ"ל. עיין שם במחצית השקל שכתב אהא שכ' מג"א מ"מ בחמצו של עכ"רם שרי וז"ל דהא הרא"ש נתן טעם דמה"ט בהפקיד אצל גוי אע"ג שהגוי מקבל אחריות חייב לבער. דמכל מקום עיקר החמץ הוא של ישראל. אבל הכא אדרבה עיקר החמץ שייך לגוי הראשון יעו"ש הנה שמפרש בכוונת מג"א דלא כוותיה אלא משום דאף הרא"ש לא מיחייב אלא כשהנפקד הנכרי קבל אחריות על חמצו של ישראל ממש ולא היכא שעיקר החמץ הוא של נכרי. ועי' באבני נזר שם ותראה שלא צירף סברת פנ"י אלא לסניף ובשעת הדחק דוקא.

(ט) ובחדושי לפסחים כתבתי בביאור דברי הרא"ש הנ"ל שכתב וז"ל יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו וקבל הנפקד עליו אחריות הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו. וכו' והר' יונה ז"ל היה אומר דלעולם ברשות המפקיד הוא חייב לבערו מה"ט. כדאמרינגן בפ' מרובה (דף ע"ו) וגונב מבית האיש. ולא מגיית הקדש. כך מצאתי בשם ה"ר יונה ז"ל ולא הבנתי ראייתו עכ"ל. וראיתי לחכם צבי בתשובה קל"ט שכתב שם וז"ל ונוראות נפלאתי על הרא"ש ז"ל איך נעלמה ממנו ראיית ה"ר יונה ז"ל והיא ברורה מדאמרינגן בכ"ק דף ע"ו ע"א אמתניתין דרש"א קדשים שחייב באחריותן משלם ד' וה' איפכא מיבעיא ליה אמרי ר"ש אמילתא אחריתא קאי והכי קתני אין הגנב וכו' הגונב הקדש מבית בעלים פטור מ"ט וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש רש"א קדשים שחייב באחריותן חייב מ"ט קרינגן ביה וגונב מבית האיש ע"כ וכך היא ראייתו של ה"ר יונה מדחוינגן לרבנן דפליגי עליה דר"ש הסובר בקדשים שחייב באחריותן שהגנב חייב ד' וה' דכדאי היא קבלת האחריות של ההדיוט לשיקרא שמו עליו וקרינגן ביה וגונב מבית האיש ורבנן פליגי עליה וס"ל דאף שההדיוט קיבל עליו אחריות אין זה כדאי להפקיע שם בעליו שהוא של גבוה ממנו כרי לחייב את הגנב תשלומי ד' וה' כי שם הבעלים עיקר אף שהנפקד

שנמצא החמץ בהבי דואר הוי כאילו השכירום הבי דואר לבעל החבילה בעד שכר ששילם להבי דואר. ולהרא"ש מיקרי זאת בבתיכם וא"כ שפיר עובר המשלח בכל יראה ובכל ימצא לסברת הרא"ש הנ"ל. ואין לחלק משום דבפקדון אפשר ליה להמפקיד להשתמש בו בכל עת שירצה משא"כ בנדון דידן א"א ליה להמשלח להשתמש בהחבילה כל משך הזמן שהוא על הדרך. הא ליתא. דהא שאלה לזמן ג"כ אינו יכול השואל להשתמש ביה כל זמן שהוא ביד הנשאל ומ"מ מדכתבו הפוסקים לחלק בין מלוה לפקדון דמש"ה במלוה אינו יכול המלוה להקנותו משום דמלוה להוצאה נתנה כמבואר בחו"מ סימן רי"א משמע מיהת שאלה דלאו להוצאה נתנה לפקדון דמאי ויכול השואל להקדיש ולמכור אף בעת שהוא ביד הנשאל ואע"ג שאינו יכול אז להשתמש ביה וא"כ הכא נמי בנ"ד.

יג) אכ"נ נראה דמטעם אחר אין המשלח עובר בב"י ובב"י כשהחבילה היא בימי הפסח על הדרך בהבי דואר עפ"מ"ש הר"ן פ"ק דפסחים בהא דאמרין התם דף ו' המפרש בים והיוצא בשיירא קודם ל' יום אין זקוק לבער ואמר רבא והוא שאין דעתו לחזור וכתב הר"ן וז"ל וגרסינן בירושלמי ובספק אבל ודאי אפילו מר"ה כלומר דכי אמרי' קודם לפסח ל' יום אין זקוק לבער הני מילי בספק כלומר שאין שם חמץ ידוע אבל יש שם חמץ ידוע כודאי אפילו מר"ה זקוק לבער ואינו נראה כן לפי גמרתנו דמדאמר לישנא דאין זקוק לבער ולא אמר אין זקוק לבדוק משמע דקודם ל' יום אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבער לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא עכ"ל. הנה דאע"ג שיש לו חמץ ידוע בביתו ממש מ"מ כיון שהוא בפסח בריחוק מקום מן החמץ ככה"ג שאין לו מציאות להשיגו דינינן ליה כחמץ שנפלה עליו מפולת שאינו עובר בב"י ובב"י וא"צ לבטלו אלא מדרבנן משום שמא יפקח הגל במועד ונמצא עובר עליו כמש"כ רש"י פסחים ל"א ע"ב יעו"ש. וא"כ מה לי מפרש בים ויוצא בשיירא והחמץ נשאר בביתו מה לי כשהחמץ הוא על הדרך והוא בביתו בין כך ובין כך והוא בריחוק מקום מן החמץ עד שאין מציאות להשיגו בתוך ימי הפסח ובכה"ג דינו כחמץ שנפלה עליו מפולת שאינו עובר בב"י ובב"י להר"ן הנ"ל.

תבנא לדינא דהשתא דאתינא להכי זהוי כמפרש לים והיוצא בשיירא נמצא דאם שולח את החבילה של חמץ לארץ ישראל בתוך ל' יום קודם הפסח

שלהם אבל כל זה לא שייך אלא התם דליכא דין בית כלל רק דנין על הבעלות של השור או של השה לבד משא"כ הכא כיון דאיכא גם דין דבבתיכם אפשר גם רבנן מודי דחייב הנפקד לבערו ולא המפקיד דנהי דמצד הבעלות של החמץ הוה לן למיזל בתר המפקיד כדאזלינן התם לרבנן בתר ההקדש ולא בתר ההדיוט מ"מ כיון דבחמץ איכא גם דין נוסף דבבתיכם אזלינן טפי בתר הנפקד כיון דאית ביה תרתי כנ"ל ונמצא שלא הועיל ה"ר יונה ז"ל בראייתו לסלק עיקר טענת הגאונים כן ג"ל ברור ככוונת רבינו הרא"ש ז"ל. ודו"ק.

יא) ונחזור ונשוב למש"כ שם עוד לקמן וז"ל נחזור לדינא שברוב הפעמים אין יכולין לא המשלח ולא מי שנשלח לו למכור לנכרי וגם לא לבטל וא"כ יש לכאורה לאסור. אבל אפשר דכיון שאינו ברשותו דהמשלח אינו עובר על כל יראה. ומה שגולן עובר ונאסר החמץ אף שאינו שלו ולענין שאר דינים הא שוין שלו ואינו ברשותו לברשותו ואינו שלו הוא מטעם דין האחריות שעל הגולן דחייב באונסין שג"כ מתחייב בשביל זה בבעור אבל הגולל לא יעבור. ועיין ברא"ש פסחים דף ה' מה שהביא מהמכילתא שעל שלו ואינו ברשותו אינו עובר. רק בעובדא דהמכילתא דהוא במפקיד ונפקד לפי' יש מן הגאונים פליגי הר' יונה הרא"ש אבל בנגול וגולן יודו שהנגול אינו עובר והגולן עובר מדין אחריות. ולכן בעובדא דידן באופן שאין יכול המשלח למכור ולבטל משום שאינו ברשותו נמצא שאינו עובר בכל יראה. ומי שנשלח לו הא לא קנה ואין עליו גם אחריות שודאי אינו עובר וממילא אין לאסור כיון ששום איש לא עבר עליו. אבל למעשה עדיין צריך לעיין בזה. ע"כ דבריו.

יב) והוא טעות כמו שכבר הוכחתי לעיל באות ד' דלא שייך לדמות נדון דידן לגזילה שהוא ביד הגולן שא"א להוציאו מיד הגולן אלא בדיינים רק דמאי טפי לפקדון שלא כפר בו הנפקד שיכול המפקיד למוכרו שהרי הבי דואר יש לו דין שומר שכר שקיבל עליו אחריות שמירה על החבילה שלו עד שיבא ליד המקבל. ועיין בלשון הרא"ש פסחים דף ה' שכתב דאע"פ שהנפקד קבל עליו אחריות מ"מ עיקר הממון של הבעלים הוא וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינא ביה ביתו. וכל זה שייך נמי בנדון דידן דהכא נמי עיקר הממון הוא של המשלח כל זמן שלא בא לידו של המקבל המתנה ובידו של המשלח לחזור זולת כשהמקבל הוא עני ודוקא עני שאין לו ק"ק וזו כמבואר בחו"מ סימן קכ"ה סעיף ה' וכל המקומות

אחריות על חמץ ידוע משא"כ כה"ג כמו בנ"ד שהממונים על הבי דואר לא קבלו אחריות אלא לשמור החבילה כמו שהיא מבלי לידע מה נמצא בחבילה ולא עלה על דעתם שיש בהחבילה חמץ אף להסוכרים שעובר גם על חמץ שאינו ידוע אולי דוקא בשלו ממש ולא בחמץ שאינו ידוע שהוא שלו רק מצר קבלת אחריות. עכ"פ כל זה אינו נוגע אלא להציל מחשש ב"י וב"י לאלו הממונים על הבי דואר בא"י אם יבא לשם החבילה בתוך המועד אבל מה שנוגע להמשלח שהוא בעל החבילה ודאי שיכול למכור לנכרי כמו שאר חמץ שלו. ואם המקבל החבילה בא"י הוא עני שאין לו מאתים וזו וגם המשלח החבילה נדר בפיו קודם ששלח החבילה שישלח לו חבילה דאו ודאי אינו יכול המשלח לחזור מטעם נדר לעניים כמ"ש בחו"מ סימן רמ"ג וממילא אינו יכול למכור לנכרי ומ"מ להחמיר הוי שלו מצד הראיל כמו בחלה נראה שיכול לבטלו כיון דבלא"ה יצא מב"י וב"י דאורייתא משום דהוי כמפרש ויוצא בשיירא כנ"ל. ואע"ג דמפרש ויוצא בשיירא תוך ל' אכתי חייבו חכמים לבערו ולא מהני ביטול יש לחלק טובא דהתם הוי חמץ שלו רק שאינו עובר עליו משום דלא חשיב מצוי דהוי בחמץ שנפלה עליו מפולת משא"כ הכא מלבד דלא חשיב מצוי לא הוי שלו בעצם אלא מצד הואיל דלא הוי יותר מקבלת אחריות כנ"ל בשם הפנ"י ומ"מ צ"ע למעשה. וכ"ו בעני שאין לו מאתים וזו אבל כשיש לו מאתים וזו יכול לשלח גם בתוך ל' כשיודע שיבא לא"י לאחר המועד ובמועד יהיה על הדרך לא"י ויכתוב החמץ שבתוך החבילה בשטר מכירה לנכרי.

סימן מה

בענין אם יש מקום להתיר גילוח בחוה"מ בזמנינו שרגילין לספר הזקן בכל יום

שם בסימן קס"ג כתב חז"ל הנה לאלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ יש להתיר בזה"ז במדינתנו שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום ולכן אין שייך טעם החולקים על ר"ת שהביא הטור בסימן תקל"א שמתיר במי שגלח קודם המועד לגלח במועד. מטעם דאמרו כל הסריקין אסורין סריקי ביתוס מותרין שהוא הטעם שאסור

ויודע שלא יבא לא"י אלא לאחר הפסח וכל ימי הפסח יהיה על הדרך אין לו עצה לבטלו. כדין המפרש לים בתוך ל' יום קודם הפסח שאינו יכול לבטלו מדרבנן רק מוטל עליו חובת ביעור דוקא וע"כ צריך למכרו לנכרי ומהני מכירה לנכרי כמו שביארנו לעיל באות ד' ובאות י"ב. דנ"ד דמיא לפקדון ביד הנפקד שיכול המפקיד למכרו. רק אם חושש דאפשר שגייע החבילה לארץ ישראל בתוך המועד שנמצא דאו יעברו הממונים של הבי דואר בא"י משום קבלת אחריות שלהם דהוי או חמצו של נכרי בביתו של ישראל שקבל הנפקד אחריות עליו ע"ז יש עצה שיתנה עם הנכרי שאם יבא החמץ לא"י בתוך המועד בטלה אחריותם של הממונים על הבי דואר בא"י ואם יש בתוך החבילה גם שאר דברים מלבד החמץ יתנה שהוא מבטל האחריות שלהם רק מן החמץ שבתוך החבילה ולא משאר דברים שהם בתוך החבילה. ואע"ג ששילם בעד שמירתם והם קבלו עליהם אחריות השמירה הוא מוחל להם ויכתוב זאת בתוך השטר מכירה וגם יודיע זאת להמקבל החבילה בא"י שמכר החמץ כדין. ואע"ג שהבי דואר שבא"י לא ידעו מזה שנסתלק מעליהם האחריות מ"מ לא יעברו בב"י ובב"י כיון שהם לא קבלו עליהם האחריות אלא בעד השכר ששילם המשלח את החבילה וא"כ אין האחריות שלהם אלא כלפי המשלח והמשלח כבר מחל להם זאת. ועוד כיון שעיקר החמץ הוא של הבעלים יכול בעל החמץ עצמו לומר שאינו רוצה יותר באחריותו של השומר דהא אף והאחריות דשומר חנם אינו אלא משום שנעשה ערב להבעלים בקבלתו שקבל ע"ע להיות שומר ואי לאו קבלתו שקבל ע"ע להיות שומר ה' שומר אחר תחתיו וא"כ דבר פשוט הוא דכשהבעלים עצמן מותרים על שמירתו ולא עוד אלא שאומרים שאינם רוצים יותר באחריות שלו על שמירתו אינו יכול להיות נושא אחריות בע"כ של הבעלים לענין שיעבור בב"י ובב"י כבשלו. ועוד אנו סהדי אילו היו יודעין השומרים שיש בתוך חבילה זו חמץ והבעלים מחלו להם האחריות שקבלו עליהם כדי להצילם מב"י וב"י ודאי הוה ניחא להו בכך דלא שביק אינש היתרא ואכיל איסורא ובודאי לא חשידי ישראל ח"ו שירצו במזיד לעבור בב"י ובב"י להכעיס. וע"כ השתא נמי שלא ידעו מזה כלום זכין לאדם שלא בפניו במידי דהוי זכות גמור ומסלקינן אנו אחריות שלהם שלא מדעתם. ובאמת גם בלא"ה יש לפקפק טובא כיון דהך דינא דגורם לממון כממון דמי חידוש הוא שחידשה תורה וגוה"כ הוא בחמץ דוקא שעובר בב"י ובב"י רק משום גורם לממון לחור אולי לא איתרבי מקרא אלא כשקבל

באבדה לו אבידה ערב הרגל כדאמר אביי במו"ק דף י"ד דהוא משום דלא מיגליא לכו"ע אונסיה כדפרש"י. וכן הכא מי יודע אם גילח קודם המועד כדכ' שם הטור. וא"כ במדינה שכל המסתפרין מסתפרין בכ"י ואף אם רק רוב מהמסתפרין שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה ואין שייך חשש זה יש להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים. וכו' אך מה שיש לעיין הוא דאולי כיון שרק מחמת שכל בני המדינה מסתפרין בכל יום דוצים אנו להתיר. ואם באופן כזה לא היה בזמן התנאים וב"ד הגדול שהתירו הא דחשיב במתני' ממילא לא היה זה בכלל ההיתר ונשאר באיסור המלאכה שיש בעצם על גלוח. ועיין בנחל אשכול שכתב דכאן אין האיסור חדוש אלא ההיתר דמלאכה ולכן אסור אף שליכא הגזירה דשמא יכנס מנוול דעכ"פ הא לא התירו ואף אם ברור שאם היה ב"ד הגדול היו מתירין להם נתנה תורה רשות ולא לנו עיי"ש. וגם הגו"ב קמא סימן י"ג כתב דאף לר"ת שמתיר בגילח ערב הרגל הוא רק מצד האיסור שלא יכנס לרגל מנוול אבל עכ"פ יודה שאסור משום מלאכה ויועיל זה רק להתיר ע"י פועל שאין לו מה יאכל עיי"ש. אבל פשוט לע"ד דכיון שהוא לצורך המועד לקשוט וליפוי אין בזה שום איסור מדין מלאכה אלא משום הגזירה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין. כדמוכרח לומר כן לתוס' דף י"ד דכתבו ג' שיטות בגלוח הראש. דמתחלה כתבו דגלוח הראש נמי אסור במועד מצד הגזירה שלא יכנסו מנוולים דגם בראש אין לך ניוול גדול מזה. ולפ"ז מותרין אלו השנויין במתני' להתיר גלוח במועד גם בגלוח הראש. ואח"כ כתבו ושמא לא קאי טעמא בגמרא אלא אשאר אבל גילוח של ראשו אסור משום מלאכה אפילו במקום אונס ורק שאר גילוח דהוא של יפוי הקשה דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה. ותירץ שהוא משום שלא יכנסו מנוולים. ואח"כ כתבו ועוד יש לפרש שנראה שמותר לגלח ראשו במועד וכוונתם דליכא שום איסור בגילוח הראש אף לכל אדם. דהא הקשו ע"ז מאי קמ"ל נזיר ומצורע ואם כוונתם הוא רק להשנויין במשנה אין כאן קושיא דהא צריך למיתני שהם מותרין אף שכל אדם אסורין. ואין לפרש שהקושיא היא דפשיטא להתיר בנזיר ומצורע מכ"ש מאונסין דבא ממדה"י דהא בנזיר ומצורע מותרין אף בהיה להם פנאי כדפשיט בגמ' וכהפשיטותא איירו התוס' מתחלה ולכן ברור שהקושיא היא רק להעוד יש לפרש שאף כל אדם מותרין בגילוח הראש א"כ מאי קמ"ל נזיר שהוא רק גילוח הראש. ומצורע צריך לומר שנקטו אנגב אורחא משום שנקטם ביחד במתני'

אבל הקושיא היא רק מנזיר. ועיין בתוס' דעק"א שמפרש שגם לעוד יש לפרש הוא רק לאלו השנויין. ופירוש הקושיא דהוא רק פשיטא מכ"ש דבאים ממדה"י ולכן נשאר בצ"ע על קושיתם הא קמ"ל דאף שהיה להם פנאי עיי"ש. אבל ברור שסברי בהעוד יש לפרש דמותר גילוח הראש לכל אדם ולכן הקשו שפיר. ומצאתי ברש"ש שמפרש כדברי. וגם בלא זה מוכרח כן דאם רק לאלו השנויין במתני' הא כבר כתבו שיטה כזו. ונמצא שיש ג' שיטות והוי המחלוקת אם יש בגילוח הראש ענין יפוי משום דיש הרבה שארבה אין מגלחין הראש בשביל יפוי. כדאיאת בנדרים דף ט' בעובדא דשמעון הצדיק שאמר להנזיר מה ראית להשחית שעריך הנאה. ועיין ברמב"ם ספ"א מביאת המקדש. ולכן אף להרוצה לגלח ראשו אין חשוב צורך המועד ואסור ממילא משום מלאכה. והוה סברת שיטה השניה שבגילוח הראש אסורים אף אלו השנויין במתני'. ואח"כ כתבו שיש לפרש שמותר כל אדם לגלח את ראשו משום דלאו שמסתפרין נחשב יפוי והוי צורך המועד שליכא איסור מלאכה. וכיון שבראש יש אדרבה שמתייפין בגידול שעד סברי דלכן לא נחשב גידול שאר הראש ניוול אף לאלו שמסתפרין וממילא ליכא גם הגזירה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין ומותר לכל אדם כיון דעכ"פ הגילוח הוא יפוי לו עתה אף שאינו ניוול גם כשלא יגלח. ושיטה ראשונה סוברת דנחשב לאלו שנאה להם יותר בגילוח ניוול כשלא יתגלחו ולכן אסור לכל אדם ומותר להשנויין במשנה. זהו פירוש ג' השיטות שבתוס'. ומפורש דמה שהוא לצורך יפוי ליכא איסור מלאכה אף שהוא מלאכה בעצם דלכן מותר גילוח הראש לכל אדם לעוד יש לפרש. ולכן מותר מדינא שאר גילוח אף שהוא מלאכה משום דמה שהוא לצורך המועד להתייפות לא היו צריכים להתיר שאינו בכלל איסור מלאכה שנאמר בחזק"מ. ולכן פשוט שאף אחד שאסרו חכמים לא נעשה איסור מלאכה אלא הוא רק האיסור שלא יכנסו מנוולין. ולא מסתבר כלל לומר דכיון שיש לחוש שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין נמצא שצורך המועד הוא אדרבה שלא להתגלח אף שישאר מנוול. דהא בשביל ימים הבאים דרגל הוא ודאי צורך המועד להתגלח והיתר המלאכה בצורך המועד פשוט שהוא רק בשביל צורך המועד זה ועל ימים הבאים לא בשביל מועדים אחרים ולא בשביל ימים שכבר עברו ולכן מה שהוא צורך מועדים אחרים וימים שעברו אינם כלום לשנות חשיבות צורך המועד לומר שיהיה זה ממילא באיסור מלאכה. וכן משמע מכל הראשונים שלא הזכירו רק הא דלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין ולא איסור מלאכה.

לגמרי כמו שאר אנשי הארץ וזה אי אפשר במספרים כעין תער. ועיין שם בנוב"י סימן פ' שביקשו היתר לגלח הזקן תחלה במספרים ולהעביר אח"כ תער על מקום הזקן דבכה"ג יש בעת העברת התער רק השחתה בלא גילוח ונוב"י דחאם בשתי ידים עכ"פ חזינן מזה שבקשו תחבולות שונות שיהיה פניהם חלק לגמרי משער הזקן כדי שיהיו דומין לשאר אנשי הארץ וא"כ ודאי לא היה שכיח שיכנסו ג' או ד' ימים רצופים מגורלי שער הזקן וממילא לא היה מקום לחשוש שיכנסו לרגל כשהן מנוולים ומ"מ לא התיר הנוב"י אלא ע"י פועל עני שאין לו מה לאכול והרבה גדולי ישראל הרעישו על הנוב"י גם בזה כנודע. ועיין בשם הגדולים להחיר"א שכתב ג"כ שבענין גלוח בחוה"מ נטה קו יעו"ש. הנה שלהתיר גילוח בחוה"מ בזה"ז לגמרי לא עלה אף על רעת גדול אחד וא"כ ברור שכל יסוד היתירו הוא נגד דעת כל גדולי ישראל הקודמים.

ב) גם מה שכתב ואולי גם הנוב"י יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל יום בזמנו במדינתו. וכוונתו מסתמא למאי שמסיק שם הנוב"י קמא סימן י"ג וז"ל ובפרט למי שהולך ובא אצל השרים ורגיל לספר בכל עת שצער גדול הוא לו בגופו לגדל שער וגם ללעג ולקלס בעיני השרים. עכ"ל וסבר הוא לפרש בכוונתו דבשביל שהוא הולך ובא אצל השרים מש"ה הוא רגיל לספר בכל עת ורייק מזה הא שאר אנשים שאינם הולכים ובאים אצל השרים לא היו רגילין לספר בכל עת. וטעות הוא. אך כוונת הנוב"י לומר בזה דגרוע אותו איש שהולך ובא אצל השרים משאר אנשים הרגילים לספר בכל עת ראינש רעלמא הרגיל לספר בכל עת אין לו בחוה"מ אלא צער הגוף משא"כ מי שהולך ובא אצל השרים דאית ביה תרתי צער הגוף וגם הבושה מפני השרים. וכבר הראיתי לעיל שברור שגם אז בזמן הנוב"י לא נהגו המגלחים לילך ג' או ד' ימים מגודל שער הזקן ועכ"פ הא ודאי שאין זה מנהג חדש שנתחדש רק בזמנינו ובמדינתנו רק הוא מנהג שנמשך כבר הרבה דורות ועם כל זה אסרו גילוח בחוה"מ כל גדולי ישראל שחיו בכל אותן הדורות שכבר הונגה בהם מנהג הזה וא"כ ברור הדבר שהיתר הזה שבדה מלבו הוא נגד כל גדולי ישראל הקודמים.

ג) ומה שכתב לדחות דברי נוב"י שכתב דמלבד הטעם שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול איכא נמי איסורא בגילוח בחוה"מ משום מלאכה מתוס' מו"ק דף

ורק גילוח הראש לשיטה שניה דתוס' אסור משום מלאכה משום ולא נחשב צורך המועד מטעם שבארתו לדיריה. וכו' ולכן ברור לע"ד דבזמננו במדינתנו שנהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת לשלשה ימים. ליכא שום איסור. ואולי גם הנוב"י יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל עת בזמנו ובמקומו אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר. ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבר אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לע"ד. ע"כ דבריו.

א) ואין בכל דבריו אלה לא חכמה ולא יראת חטא. רק בדברים בטלים בעלמא בא לעקור רין מפורש בש"ע. שהרי עיקר יסוד היתירו הוא מה שכתב בזמנינו במדינתנו כיון שנהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ועכ"פ לא יותר מאחת לשלשה ימים ליכא תו למיחש שיכנסו לרגל כשהן מנוולין. וכוונתו בזה דמאחר שנתחדש בזמנינו במדינתנו מנהג הזה אין לנו צורך לב"ד הגדול להתיר מה שאסרו חכמים רדוקא עד השתא שהיו נוהגין להסתפר פעם אחד לזמן ארוך והי' חשש שיכנסו לרגל מנוולין כבזמן הגמרא הי' צורך לב"ד הגדול להתיר מה שאסרו חכמים לגלח במועד אבל השתא בזמנינו במדינתנו שנתנה המנהג ומסתפרין בכל יום ובכה"ג שוב בטלה הטעם שאסרו גילוח בחוה"מ וא"כ אין צורך יותר לב"ד הגדול להתיר גילוח בחוה"מ כיון דבכה"ג אין איסור כלל. וכל זה הבל. שהרי מי לא ידע שאין זה מנהג חדש שנתחדש בזמנינו במדינתנו כמו שכתב זה המחבר רק זה מנהג ישן נושן שנמשך כבר הרבה דורות לפנינו בכל ארצות איראפא ועם כל זה חזינן שלא עלה על דעת של אחד מגדולי ישראל הקורמים להתיר גילוח בחוה"מ. ובאמת נראה דגם בזמן הנוב"י כבר נהגו המגלחי זקן לגלח בכל יום או בכל יום שני ולא לילך מגורלי שערות הזקן ג' ימים רצופים. שהרי כבר הנהיגו אז במדינתו המשיחה בסם כמש"כ נוב"י תנינא י"ד סי' פ"א וז"ל ומעתה המשיחה הנהוג אצלנו שנהגים בו היתר בכל המדינות היינו שלוקחים סיד מעורב עם אויר"ס וטוחנין אותו דק דק ומערבים בו מים ועושיין כעין טיח טיט ומושחים פניהם בטיח טיט הזה וחריפות הסיד ואויר"ס שורף השער עכ"ל וכל זה הוא טירחה מרובה וגם הסם סרוח ואם לא יטול הסם מעל פניו לרגע שיצטרך שורף גם הבשר מחמת החריפות כידוע. ולמה הי' להם כל הצרה הזאת בעת שהי' להם מספרים כעין תער אם לא משום שהיו רוצים שיהי' פניהם חלק

ובע"כ אתה צריך לומר דפשיטא ליה להגאון רעק"א ז"ל דבשלא במקום אונס ודאי אי אפשר לפרשו. וטעמו נראה חדא משום דאין שום סברא לומר שהקילו חכמים כל כך בגילוח הראש להתיר אף שלא במקום אונס כלל שהרי מאחר שמלאכה היא ואפשר לעשותה מבערב הרגל ואם יעשנה מבערב הרגל לא יהיה לו עוד צורך לגלח במועד שהרי גילוח הראש ודאי סגי לו מה שגילח בערב הרגל לכל הרגל א"כ אמאי נתיר לו לחלל את המועד במלאכה שיש בה טורח ללא צורך כלל. ועוד הלא לחד לישנא בגמרא אסור לגלח במועד קטן שנולד קודם הרגל כיון דהיה אפשר לו לגלח בערב הרגל ואף לרידן דקיי"ל כלישנא בתרא דשרי היינו קטן דוקא וכמו שכתבו שם רש"י ונ"י משום דיש לו שערות גדולות המצעריו הא גילוח הראש של גדול כשאפשר לו לגלח בערב הרגל לית מאן דפליג דאסור. ועוד הרי שנינו בברייתא לקמן דף י"ז כל אלו שאמרו מותרין לגלח במועד בשלא היה להם פנאי אבל היה להם פנאי אסורים נזיר ומצורע אע"פ שהיה להם פנאי מותרים שלא ישהו קרבנותיהן הרי דאשמעינן רבותא דאע"ג דבאידיך השנויין במתני' לא שרינן אלא בשלא היה להם פנאי מ"מ בנזיר ומצורע שרינן אפילו היה להם פנאי כדי שלא ישהו קרבנותיהן ולרש"ש בכונת ועוד יש לפרש שבתוס' הרי שרינן גילוח הראש גם באידיך דמתני' אף בשהיה להם פנאי. והכא בברייתא לא שייך תירוץ התוספות דרבותא דנזיר ומצורע משום דס"ד למיסר ביה כרי שלא יבואו להשהות בגילוח והבאת קרבנותיהן עד המועד שהוא זמן ביטול ממלאכה ויש לו אז פנאי דא"כ לא הוה ליה למנקט האי חילוק בין נזיר ומצורע לאידיך דמתני' רק טפי הוה ליה למנקט נזיר ומצורע לחודיה דשרינן ביה אף בשהיה להם פנאי אבל השתא דנחית הברייתא לחלק בין נזיר ומצורע לאידיך דמתני' משמע להדיא דכונת הברייתא למימר דרבותא הוא בנזיר ומצורע דשרינן ביה אף בשהיה להם פנאי מאתמול אע"ג דאסרינן סה"ג באידיך דמתני'. ואי כפירוש הרש"ש בכונת התוס' הרי שרינן לעולם גילוח הראש שלא במקום אונס. ואין לומר הלא כמו כן יש להקשות גמי למאי שכתבו התוס' בתחלה לאסור גילוח הראש אף במקום אונס ולישנא דברייתא הלא משמע דאתי לחלק בגילוח הראש גופיה דבנזיר ומצורע דוקא הוא דשרינן אפילו היה להם פנאי משא"כ בבא ממדה"י ויוצא מבית אסורים לא שרינן אלא בשלא היה להם פנאי ומשמע מיהת דבשלא היה להם פנאי עכ"פ שרי. הא לא קשיא די"ל דהברייתא אתי לאשמעינן רבותא טפי דמלבד עיקר החידוש דשרינן גילוח הראש

י"ד ונכנס לכמה דוחקים ושבושים כדי להוציא מתוך דבריהם שלא כדברי הנוב"י אעתיק כאן לשון התוס' שם ואבאר דבריהם בס"ד. וז"ל וגילוח הראש נמי אסור במועד זהא אמר בגמרא שלא יכנסו לרגל מנוולין ואין לך ניוול גדול מזה ושמה לא קאי טעמא בגמרא אלא אשאר אלא גילוח של ראשו אסור משום מלאכה אפילו במקום אונס ושאר גילוח דבעי בגמרא מאי טעמא אסורין והיינו גילוח של יפוי דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה אבל גילוח כל הראש אסור משום מלאכה והני דוקא כגון נזיר ומצורע הוא דשרי משום מצוה ולפי זה אסור לגלח כל ראשו במועד וא"ת מאי קמ"ל נזיר ומצורע יש לומר דס"ד דאסור שלא ישהו קרבנותיהן קא משמע לן דשרי ואי מיירי הכא בשלא היה להן פנאי דוקא והוא דבעי למימר בגמרא יש לומר דהכי קאמר דנזיר ומצורע העולין מטומאה לטהרה דוקא שעולין עתה אבל עולין מטומאה לטהרה מקודם רגל אסורין עכ"ל התוס'. ועיין בתוספת רעק"א למשניות שכתב וז"ל ויעויין בתוס' ד"ה ומנודה וכו' במה שכתב וא"ת מאי קמ"ל נזיר ומצורע (ר"ל כיון דגם בבא ממדינת הים ואינך מותר בגילוח כל הראש מכ"ש נזיר ומצורע דאיכא מצוה) ותירצו דס"ד דאסור שלא ישהו קרבנותיהן. והיינו לכאורה כתירוץ הר"ן הנ"ל דס"ד למיסר מחששא דלא ישהו קרבנותיו. ואולם מה שכתבו אחר זה ואי מיירי רבא בשלא היה להם פנאי וכו' לא הבנתי דהא כל עיקר דבריהם הראשונים היינו לאותו צד דמיירי באין לו פנאי דס"ד למיסר משום שמא ישהו קרבנותיו דאילו לאידיך צד דמיירי דיש להם פנאי בלא"ה ליכא קושיא דהוה קמ"ל דאף שהיה לו פנאי דבכה"ג בבא ממדה"י אסור מ"מ בנזיר ומצורע שרי וצ"ל. עכ"ל ועיין ברש"ש מו"ק שכתב אהא שכתבו בתוס' ועוד יש לפרש שנראה שמותר לגלח ראשו במועד וז"ל נראה דר"ל כלפי שאמרו בתחלת דבריהם וגילוח הראש נמי אסור במועד (פי' שלא במקום אונס) כתבו עתה דיל"פ שמותר לגלח כו' והיינו אפילו שלא במקום אונס ולהכי ק"ל שפיר מאי קמ"ל נזיר ומצורע ור"ל אפילו תאמר דהמה מותרים אף כשהי' להם פנאי כרמסקינן לקמן (י"ז ב') מ"מ כיון דכ"א מותרין אפילו בלא אונס כש"כ הני דמצוה נינהו. ובוה הצלתי דבריהם מהצ"ע שבתור"ע עכ"ל הרש"ש.

ד) ואומר אני וכי לא ידע רעק"א ז"ל עצה זו דאי קשה אם נפרש האי ועוד יש לפרש שבתוספות במקום אונס יש לפרשו שלא במקום אונס וניחא הכל

תמוה טובא כיון דעד השתא היה פשוט להם כל כך בתכלית הפשיטות דניוול הראש גרוע עוד מניוול הזקן מה חזו מיד למיזל לקצה האחרון ולהסתפק דלא חשיב ניוול כלל ואף אין כדאי בשבילו להתיר האיסור דמלאכה. אמנם המעיין היטב בלשון התוס' יראה דעיקר סיבת חזרתם משום הא שכתבו בסוף דבריהם וז"ל והני דוקא כגון נזיר ומצורע הוא דשרי משום מצוה עכ"ל וביאור דבריהם דאי נימא כדאמרינן מעיקרא דגילוח הראש נמי שרי במקום אונס א"כ מאי רבותא דנזיר ומצורע. אם שרינן גילוח הראש משום אונס לחודיה כ"ש דשרינן ליה בנזיר ומצורע דאיכא תרתי משום אונס שהרי לא גרע אונס של נזיר ומצורע מאונס של הבא ממדה"י או יוצא מבית אסורים וגם משום מצוה. והא ודאי מפשט פשיטא להו לתוס' דא"א לומר כסברת רעק"א דהחידוש של נזיר ומצורע הוא מה דשרינן בהם אף בשהיה להם פנאי מאתמול משא"כ באידך דמתני' כיון דבמתני' נשנו כולן בשוה ואין זכר במתני' לחלק ביניהם דחדא לא שרינן אלא בשלא היה להם פנאי ואידך שרינן אפילו היה להם פנאי. ומה"ט הוא דבעא מיניה ר' ירמיה מר"ז משום דמתני' ליכא למפשט מידי ור' זירא הוצרך למיפשט ליה זאת מברייתא והברייתא פירש זאת בהדיא וא"כ כל החילוק בין נזיר ומצורע לאידך דמתני' לענין היה להם פנאי הוא עסקו של הברייתא אבל המשנה גופיה אינו עסוק בזה כלל. רק דאתי לאשמעינן עיקר מילתא לחודיה דשייך להתיר במועד גילוח של נזיר ומצורע משום מצוה ומאי רבותא כיון דכבר אשמעינן יותר מזה ברישא דשרינן גילוח הראש אף לבא ממדה"י ויוצא מבית אסורים אע"ג דליכא אלא משום כבוד המועד לחודיה אלא ודאי דברישא לא מיירי אלא בגילוח הזקן הא גילוח הראש לא שרינן לכל אדם משום דלא חשיב ניוול כל כך כמו גילוח הזקן ולא שרינן גילוח הראש אלא משום מצוה דנזיר ומצורע דוקא. ומה שכתבו התוספות בלשון ושמא לא קאי טעמא בגמרא אלא אשאר דמשמע דאכתי יש להסתפק גם להיפוך משום דמ"מ איכא למימר ג"כ כמו שכתבו לעיל תחלה. ואע"ג דאיכא רא"י ברורה מנזיר ומצורע סמכו א"ע על מה שכתבו לקמן ועוד יש לפרש שנראה שמותר לגלח ראשו במועד וא"ת מאי קמ"ל נזיר ומצורע יש לומר דס"ד דאסור שלא יהו קרבנותיהן קמ"ל דשרי עכ"ל והאי ועוד יש לפרש הוא המשך הספק מה שנקטו בתחלת דבריהם לעיל וכתבו ושמא לא קאי טעמא בגמרא אלא אשאר. וביאור דבריהם נראה משום דיש לפרש מתני' בשני פנים. או דגילוח דרישא כולל גם גילוח הראש ורבותא דנזיר ומצורע

בנזיר ומצורע אע"ג דלא שרינן גילוח הראש משום כבוד המועד אף במקום אונס איכא עוד רבותא טפי כלפי אידך דמתני' דבאידך דמתני' אף אותו גילוח שהתירו בהם כגון גילוח שער הזקן לא התירו אלא בשלא היה להם פנאי משא"כ בנזיר ומצורע התירו אפילו היה להם פנאי. משא"כ לפירוש רש"ש בכוונת ועוד יש לפרש שבתוס' דלעולם שרינן גילוח הראש אפילו ליכא אונס כלל א"כ מה לנו מה שהחמירו לאסור גילוח הזקן בשהיה להם פנאי באידך דמתני' הלא אנן בנזיר ומצורע בגילוח הראש קיימינן וגילוח הראש לעולם שרי אף שלא במקום אונס כלל. וא"כ דברי הרש"ש כאן במחכ"ג תמוהים וע"כ לפרש בכוונת ועוד יש לפרש שבתוספות כמש"כ הגדעק"א ז"ל בפשיטות דמיירי במקום אונס דוקא.

(ה) אמנם נראה לענ"ד ליישב תמיהת הגרעק"א ז"ל. דהנה בלא"ה יש לתמוה בהא שכתבו התוס' ואי מידי הכא בשלא היה להם פנאי דוקא והוא כדבעי למימר בגמרא יש לומר דהכי קאמר דנזיר ומצורע העולין מטומאה לטהרה דוקא שעולין עתה אבל עולין מטומאה לטהרה מקודם הרגל אסורין עכ"ל מאי נפקותא היא לנו בזה כיון דאין זה אלא לפי מאי דבעא ר' ירמיה מרבי זירא ור"ז הלא השיבו מברייתא דתני להדיא דנזיר ומצורע מותרין אפילו היה להם פנאי ומסתמא קבלו גם ר' ירמיה שהרי ודאי לא יחלוק על ברייתא מפורשת וא"כ למותר עכשיו לחפוש אחר פירושים במתני' מה שאינן אלא לפי האיבעיא של ר' ירמיה ולא לפי המסקנא ועוד יש לתמוה בדברי התוס' דהא בתחלת דבריהם דקיימו על היסוד דהאי ואלו מגלחין דמתני' כולל כל מיני גילוח ואף גילוח הראש במשמע כתבו הטעם משום דאין לך ניוול גדול מזה ומשמע דמסתברא להו השתא דניוול של הראש גרוע עוד מניוול של הזקן. וא"כ לאחר שחזרו אח"כ מדבריהם הראשונים ונסתפקו לאסור גילוח הראש אף במקום אונס ע"כ כוונתם משום דס"ל השתא דשערות הראש לא חשיב ניוול אפילו הן ארוכות ביותר. והכי נמי משמע מלשונם שכתבו ושאר גילוח דבעי בגמרא מ"ט אסורין והיינו גילוח של יפוי דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה אבל גילוח כל הראש אסור משום מלאכה עכ"ל. ומשמע דכוונתם לומר בשלמא גילוח הזקן שהיא גילוח של יפוי שייך להתיר במועד אפילו היא מלאכה כיון שהוא לצורך המועד כיון דבלא"ה יהיו במועד מנוולין משא"כ גילוח הראש דאפילו לא יגלחו לא יהיו מנוולין כל כך אין כדאי להתיר בשבילן מלאכה. אמנם זה

ו) וחז"נן מדברי התוספות הנ"ל שנסתפקו אם התירו גילוח הראש במועד ואע"ג דכוונתו ליפוי ובודאי איכא בזה משום יפוי. וע"כ דכוונת הספק שבתוס' דכיון דגילוח היא מלאכה שיש בה טירחא אולי אין כדאי להתירה אלא ליפוי כזו דבלעדה הוה ניוול משא"כ גילוח הראש אולי גם בלעדה לא הוה ניוול ואע"ג דאכתי איכא ביה משום יפוי מ"מ לא סגי להתיר בשבילה מלאכה שיש בה טירחא. וא"כ לפ"ז שפיר צדקו דברי הנוביי שכתב בתשובה י"ג וז"ל והנה כשאסרהו משום שלא יכנס לרגל כו' ממילא נשאר בו ג"כ איסור מלאכה דהיה ראוי ע"פ דין להיות מותר. ואם גילח ערב הרגל שוב שיערו חכמים שאין בו ניוול כ"כ להתיר איסור מלאכה במועד שאין כל כך צורך המועד. ואף דלא שייך שלא יכנס כשהוא מנוול מ"מ אסור משום מלאכה וא"כ ממ"נ אסור. אם לא גילח ערב הרגל ואז אין ראוי לאסור משום מלאכה והיה ראוי להתיר משום לצורך המועד שיש בו צורך גדול אלא שאסור משום שלא יכנס כשהוא מנוול. ואם גילח ערב הרגל ואז ליכא גזירה שלא יכנס מ"מ אסור משום מלאכה. ולכך לא חשבינן להתיר במשנתנו עכ"ל. ולפי מה שבארנו יש מדברי התוספות הנ"ל מקור טהור לסברתו שהרי כל סברתם לחלק בין גילוח הזקן לגילוח הראש אינו אלא משום דבוקן כשלא גילח קודם הרגל איכא במועד ניוול וע"כ כדאי להתיר בשביל כך גילוח אע"פ שהיא מלאכה שיש בה טירחא משא"כ גילוח הראש אפילו לא גילח קודם הרגל אינו ניוול כל כך כמו בוקן וע"כ אין כדאי להתיר בשבילו גילוח במועד. הנה להדיא דס"ל דלהתיר גילוח במועד לא סגי יפוי בעלמא כי אם צריך יפוי כזו שבלעדה הוה ניוול. וזה ליכא בגילוח הזקן אלא כשלא גילח בערב הרגל משא"כ כשגילח בערב הרגל אף כשילך מגודל שערות הזקן כל ימי המועד אף דאית ביה משום יפוי מ"מ משום יפוי כזה אין כדאי להתיר איסור מלאכה כיון דליכא ניוול כ"כ. וכמש"כ נוביי הנ"ל.

ז) ונחזור ונשוב למש"כ לדחות דברי נוביי מדברי התוס' הנ"ל. ולפי מה שבארנו דברי התוס' אדרבה יש משם ראי' ברורה לנוביי רק הוא סילף כוונת התוס' וחלקם לשלש שיטות ובאמת לא דובים ולא יער. ליכא בתוס' שום שלש שיטות רק ספק אחד שנסתפקו התוס' אם גילוח הראש שווה לגילוח הזקן או לא. ונוביי גופיה ציין לתוס' שבסמוך ד"ה ושאר כל אדם והמעייני שם יראה דסברת התוספות הנ"ל נמשך לקמן בתוספות שבסמוך. וסברת הנוביי בזה אמת.

דסיפא משום דס"ד למיסר טפי נזיר ומצורע כדי שלא יהו קרבנותיהן עד המועד שהוא זמן שבטלים ממלאכה או אפשר דרישא לא מיירי אלא בגילוח הזקן דוקא אבל גילוח הראש אסור אף במקום אונס ולא שרי אלא בנזיר ומצורע דוקא משום מצוה. ולפ"ז יתבאר לנכון מה שמסיק התוס' לבסוף ואי מיירי בשלא היה להם פנאי דוקא והוא כדבעי למימר בגמרא י"ל דהכי קאמר וכו'. והקשינו לעיל מאי נפקותא הוה לנו לפלפל לפרש המשנה לפי האיבעיא של ר' ירמיה כיון שהיא רק הו"א ותאמת כבר ידוע לנו מברייתא שהשיבו ר' זירא דשרי אף בהיה להם פנאי אך להנ"ל ניחא דכוונתם בזה לומר דע"כ אתה צריך לפרש כוונת המשנה שהביאו הך דנזיר ומצורע משום עיקר מילתא לחודיה לאשמעינן דשרי עצם הגילוח משום מצוה וממילא א"א לפרשו אלא בא' מב' פנים. או כפשוטו גילוח הראש דעלמא אסור ולא שרי אלא בנזיר ומצורע דוקא משום מצוה או דלעולם שרי נמי גילוח הראש באידך דמתני' רק דבנזיר ומצורע ס"ד דאסור כדי שלא יהו קרבנותיהן עד המועד וקמ"ל דאפ"ה שרי. דאין לומר כסברא השלישית שהיא סברת רעק"א הנ"ל דמתני' לא נקט נזיר ומצורע אלא בשביל החידוש דאית ביה דשרי אפילו היה להם פנאי דא"כ הוה ליה למתני' לפרש זאת כדפירש זאת הברייתא להדיא והיינו שכתבו ואי מיירי הכא וכו' ר"ל בשלמא אי הוה כצד האיבעיא דר' ירמיה דלא שרי בנזיר ומצורע אלא בשלא היה להם פנאי או שפיר הוה מצינא למימר דהמשנה לא נקט נזיר ומצורע בשביל עיקר מילתא לאשמעינן דשרי בהם גילוח הראש אלא לאשמעינן החומרא דלא שרי אלא בשאין להם פנאי משום דאפשר לפרש זאת בדיוקא דמתני' דלהכי נקט נזיר ומצורע העולה מטומאתו לטהרתו לאשמעינן דדוקא כשעולה בתוך המועד מטומאה לטהרה ולא כשעולה מטומאה לטהרה מקודם הרגל. אבל השתא למסקנת הש"ס דשרי בנזיר ומצורע אפילו היה להם פנאי א"א תו לפרש דנקט במתני' נזיר ומצורע רק בשביל חידוש דין דאית ביה בנזיר ומצורע דשרי אפילו היה להם פנאי שהרי מאחר דבמשנה עצמו אין רמז מזה ונקטיה סתמא כמו אידך דמתני' ע"כ דלא נחית מתני' אלא לאשמעינן עיקר מילתא דשרי גילוח הראש דנזיר ומצורע וא"כ ע"כ אי אפשר לפרשו אלא בא' מב' דרכים הנ"ל. וממילא סרה קושית רעק"א ז"ל הנ"ל דבאמת לא קאי התוספות בכל המשך דבריהם אלא אליבא דמסקנא דבנזיר ומצורע שרי אפילו היה להם פנאי. ודו"ק בזה כי היא עצה עמוקה בביאור דברי התוספות בס"ד.

ועצם הבכי מצינו שאף לאחרים התירו דנשים במועד מענות שהוא באופן שכולן עונות. ולכן באל עצמו המחוייב בכבודו אף לעורר אחרים שיבכו מסתבר שיכול אף להספיד. ועדיין צ"ע לדינא. אבל אמרו לי שיש באיזה ספרים שאונן מותר להספיד מטעם שאינו מחוייב בשמחה דהא אונן פטור מכל המצות. וזה טעות לע"ד דאיסור הספד אינו משום חיוב שמחה דהא בר"ח וחנוכה ליכא חיוב שמחה ומ"מ אין מספידין וא"כ לא גרע חוה"מ מינייהו שיש בו איסור להספיד אף שלא מצד מצות שמחה ובאיסורים הא גם האונן אסור. אך אולי יש להתיר כדנוטה הדעת שכתבתי. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דברי הנ"י והובא בב"י סימן תקמ"ז בשם הראב"ד שכתבו לפרש הא דתנן במו"ק דף ח' לא יעורר אדם על מתו וז"ל אם מת לו מת במועד לא יעורר אחרים שהם מרי נפש שיבכו עמו שלא להרבות במספד ובכי במועד עכ"ל הרי להדיא שאסור לאבל עצמו לעורר אחרים לבכי ולמספד במועד.

סימן מז

בענין איסור זמרא בזה"ז

שם בסימן קס"ו כתב וז"ל בדבר איסור שמיעת קול זמר משחרב ביהמ"ק. הנה בגיטין דף ז' משמע דאין חלוק בין זמרא דמנא לזמרא דפומא. אבל האיסור פרש"י שהוא לשורר בבית המשתאות. וכן כתבו התוס' שם מטעם דכן משמע בגמ' שם מדקאמר ולישלח ליה מהכא בשיר לא ישתו וכן הוא לשון המשנה בסוטה דף מ"ח משבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות. אך הוסיפו דראוי להחמיר בכיוצא דההוא בירושלמי דהוה קאים דמיך בזמרא שמתענג ביותר. וזהו כוונת הטור אור"ח סימן תקס"ס שכתב ופרש"י כגון לשורר בבית המשתה והתוס' מפרשים דאפילו בלא משתה נמי ודוקא למי שרגיל בכך. ונראה פשוט דלא פליגי דכן משמע לשון התוספות דראוי להחמיר בכיוצא כוונתם בכה"ג. דלמי שרגיל בכך שמתענג ביותר דמי לבית המשתאות לכל אדם אף שאינם רגילין דג"כ הוא תענוג ביותר. וכן איתא ברמ"א סעיף ג' שכתב ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה ופי' במג"א סק"ח דבבית המשתה אסור אפילו למי שאינו רגיל בהם.

והחולקים על הנוב"י לא חלקו עליו אלא משום שפסק כר"ת שהוא נגד פסק הש"ע אבל לא מצינו לא' מן החולקים שידחה יסוד הסברא שלו דס"ל דמה שהקשה הש"ס ושאר כל אדם מ"ט אסורין אינו אלא משום דקאי כשלא גילח בערב הרגל דומיא דהבא ממדה"י ויוצא מבית אסורים דמתנ"י ואז דוקא יש להתיר בחול המועד משום דהוי ניוול אבל כשגילח בערב הרגל שוב ליכא ניוול אף כשלא יגלח כל ימי המועד. וא"כ לפ"ז אף אם היה אמת דבזה"ז שאין רגילים לילך מגודל שעד הזקן ג' או ד' ימים ליכא משום שלא יכנסו לרגל כשהו מנוולין אכתי אסור לגלח משום מלאכה.

ח) ועוד ע"כ הך גזירה שלא יכנסו לרגל כשהו מנוולין אינו אלא חששא ליחידים דהא מאחר שנקראין בכך מנוולין ודאי רובא דאינשי לא יבואו לידי כך לנהוג כן וכיון שהוא רק חששא ליחידים א"כ שייך גזירה זו גם בזה"ז. ועוד כיון שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו אפילו בטלה הטעם כדאיתא בפ"ק דביצה ויעין מש"כ התוס' ר"פ מקום שנהגו לענין איסור מלאכה בע"פ אחר חצות דאע"פ שעיקר הטעם משום קרבן מ"מ גם בזה"ז דליכא הקרבה אסור כיון שנאסר כבוד אסור לעולם ועי' מש"כ פר"ח יו"ד סימן קט"ז לחלק דאם בזמן שגזרו הי' נוהג הגזירה בכל העולם והיתה גזירה כוללת אסור לעולם אף כשבטלה הטעם משא"כ כשמיד בתחלת הגזירה לא היתה הגזירה אלא במקומות שיש חשש א"כ באותן מקומות שאין חשש לא נאסר מעולם וא"צ ממילא מנין אחר להתירו. ובנ"ד דומה ממש לעשיית מלאכה בע"פ אחר חצות דבשעת הגזירה היתה גזירה כוללת בכל העולם א"כ אף אם היה אמת כדבריו דבזמננו בטלה הטעם צריך מנין אחר להתירו.

העולה מכל הנ"ל שאין בדברי זה המחבר ממש. והכשיל בהתירו את הרבים.

סימן מו

בענין אם האבל עצמו מותר להספיד מתו בחוה"מ

שם בסימן קס"ה כתב וז"ל שנאלתי אם האבל עצמו מותר להספיד מתו בחוה"מ. והשבתי שלע"ד נוטה להתיר משום שהוא מחוייב בבכי שלשה ימים

בתשובה דכל זמרא אסור אפילו שלא בבית המשתה ואף שלא ברגיל. ומה שנזכר במתני' בטלה השיר מבית המשתאות לא נקט משתה אלא משום דאורחא דמילתא לשורר בעת משתה היין אבל לעולם אף בלא משתה אסור ותורתו של הב"ח היא אמת וצדק.

(ב) וכמה מגוחך מש"כ וז"ל ולא קשה מזמרא דגרדאי שאסור שהקשה הב"ח דהוא משום דכיון שלעולם מזמרין בעת מלאכתן לשחוק הוא כרגיל בכך בשעת שכיבה וקימה שאסור דמ"ש באיזה זמן הוא הרגילות. עכ"ל ומה זה דמיון זמרא שמזמרין פועלים פשוטים בעת מלאכתן לזמרא של שכיבה וקימה בכלי שיר שהוא תענוג של מלכים כמ"ש רמ"א בסעיף ג' וז"ל וי"א דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר עכ"ל וכ"ה לשון התוס' גיטין דף ז' וז"ל וראוי להחמיר בכיוצא דההוא בירושלמי דהוה קאים ודמיך בזמרא שמתענג ביותר עכ"ל הרי שדקדקו לכתוב שמתענג ביותר והיינו כמ"ש רמ"א שהוא תענוג של מלכים ושרים האדוקים כ"כ בתענוג עד שהדבר להם לחוק ששוכבים ועומדים בכל יום בכלי שיר וברגיל כה"ג מיירי התם ג"כ הטור כיון שמקורו הוא רק מההוא ירושלמי ובודאי לא שייך לאסור מכח ההוא דירושלמי זמרא דגרדי אי לאו דהוא דמפורש בש"ס דידן סוף סוטה הנ"ל דאסור. וזכרתי הבאי כאילו החציף לחלוק על מג"א וב"ח.

העולה מכל הנ"ל דזמרא בעלמא שלא לצורך מצוה מדינא אסור כב"ח ומג"א הנ"ל.

סימן מח

בענין אם רשאי לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז

שם בסימן קס"ח כתב וז"ל נשאלתי מידידי הגאון ר' מנחם פאלאק וצ"ל בשנת תשי" שחל שבעה עשר בתמוז ביום א' אם יש לעשות נישואין בליל מוצאי ש"ק אור לי"ז בתמוז. והשבתי שלצורך יש להתיר. דלכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים אם התענית מתחיל בלילה ואמרים ענגו באור התענית דלבעל המאור תענית דף י"א שאין אמרים משום שהתענית מתחיל מבקר. גם ריני בין המצרים אין

והוא משום דטעם אחד להם וחזינן שמפרש שלא פליגי רש"י ותוספות. וכו' היוצא מזה דבפומא אין לאסור שלא בבית משתה ולמי שאינו רגיל משום דכמעט כל הראשונים מתירין רק הרמב"ם בתשובתו נגד עצמו בהלכותיו. ולא קשה מזמרא דגרדאי שאסור שהקשה מזה הב"ח. דהוא משום דכיון שלעולם מזמרין בעת מלאכתן לשחוק הוא כרגיל בכך בשעת שכיבה וקימה שאסור דמ"ש באיזה זמן הוא הרגילות. אבל ודאי מהראוי לבעל נפש להחמיר כהרמב"ם בתשובתו והב"ח פסק כוותיה אף שראייתו אינה כלום מ"מ ראוי להחמיר. ע"כ רביו.

(א) והחציף לחלוק על הב"ח אף שהמג"א שם בסק"ט הכריע ג"כ כוותיה וכ"ה הכרעת פמ"ג ושאר אחרונים. והנה ראייתו של הב"ח מזמרא דגרדאי היא ראייה חזקה שהרי פרש"י התם (רף מ"ח) וז"ל זמרי דנגרי. מושכי ספינות בחבל שרי שאינו אלא לזרום במלאכתם ודבקרי שמזמרין בשעה שחורשין ואינו אלא לכיון את השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם דגרדאי אינו אלא לשחוק עכ"ל הרי שהאיסור משום דאינו אלא לשחוק ולא רמי לזמרא דנגדי ודבקרי שהזמר הוא לצורך המלאכה ואינו לתענוג. ומשמע מזה דכל מין זמר שאינו לצורך מצוה ולא לצורך מלאכה רק לתענוג בעלמא אסור. ואי הוה כוונת הש"ס לחלק דלא אסור אלא משום שרגילין בכך כל יום אבל אם אינו קביעות בכל יום שרי לא הוה ליה להש"ס לאישתמיט מלפרשו. ועוד הא אמרינן התם נמי לעיל מיניה אמר רב אורנא דשמעא זמרא תעקר אמר רבא זמרא בביתא חורבא בביתא והתם ודאי אי אפשר לפרש דלא אסור אלא ברגיל לשמוע כל יום דוקא שהרי נקטו דבריהם סתמא ומשמע בפשיטות דאף פעם אחת אסור ומדאסמוך ליה הש"ס כל הני מימרות אהררי משמע דכוונת כל הני מימרות אחת היא לאסור כל זמר שאינו לצורך אלא לתענוג בעלמא. ועיין במהרש"א סוטה שם בח"א ד"ה זמרא בביתא וז"ל דרק לומר בביתא דההוא זמר לתענוג הוא לאפוקי זמרא דנגדי ורבקרי שאינו לתענוג אלא למלאכה בחוץ רשרי כדלקמן עכ"ל הנה להדיא כדברינו הנ"ל דכוונת הש"ס לכלול כל הני מימרות אהררי למימר משום דמכולהו נשמע דכל זמר שהוא לתענוג אסור וע"כ הכוונה דאף לשמוע פעם אחת אסור דאלת"ה א"כ הוה ליה לרב למימר אורנא דשמעא זמרא בכל יום בקביעות תעקר וכן בזמרא בביתא הו"ל למימר זמרא בכל יום בביתו חורבא בביתא. וע"כ ראה הב"ח להכריע כמ"ש הרמב"ם

ואין לומר דשא"ה כיון דהן שעות הסמוכות לתענית היום נגררין אחר תענית היום. הא ליתא דל"ש בתענית צבור תוספות וע"כ משום דבעצם שייך הלילה ג"כ להתענית רק שלא רצו חכמים להטריח כל כך על הצבור להצריכם להתענות לילה ויום וע"כ שייך גם הלילה לתפלת עננו. ועיין בר"ן פ"ק דתענית ד"ה יחיד שקבל שכתב סברא זו לענין תענית היחיד וז"ל ובתוספתא נמי יש ראייה לדברי הרב אלפסי ז"ל דתניא התם פעמים שאין אדם שרוי בתענית ומתפלל תפלת תענית ופעמים שאדם שרוי בתענית ואינו מתפלל תפלת תענית כיצד כאן בכניסה וכאן ביציאה ושמה תאמר והאיך יתפלל בערבית תפלת תענית והרי הוא אינו מעונה עדיין ועתיד לאכול ולשתות כל הלילה איכא למימר דהיינו מפני הקבלה שקבל התענית על עצמו מבערב שיום של תורה לכל דבר מבערב עד ערב וכן בכל תענית שגזרין ב"ד בגזרה חמורה כט' באב ותעניות אחרונות מבערב מבעוד יום מפסיקין בהן אלא שבתענית יחיד הקילו עליו שדיו שיהא נמנע מאכילה בשעה שבני אדם אוכלין דהיינו בי"ב שעות של יום מ"מ התענית מתחיל מתחלת הלילה שאם לא היה כן לא היה נאסר לאכול ולשתות כל הלילה אע"פ שגמר וסלק וישן אלא היה אוכל והולך עד שיעלה עמוד השחר כשם שאוכל כל היום בתעניות שמפסיק בהן מבעו"י אלא ודאי התענית מתחיל מתחלת הלילה ומש"ה אמרינן שצריך לקבל אפילו תענית יחיד מבעוד יום ואם אינו מתחיל עד למחר למה הוא מקבלו עליו מבעו"י ימתין עד הלילה והא אדרבה כל שהקבלה סמוכה יותר לתענית מעליא טפי כדשקלו וטרי רב ושמואל אי מקבלו במנחה או בתפלת המנחה אלא ודאי משמע שהתענית מבערב הוא מתחיל ולפיכך מתפלל ערבית תפלת תענית עכ"ל. וכל זה נמי שייך בתענית צבור לדידן שאוכלין ושותין בערב כנ"ל. אמנם כל זה לא שייך אלא לענין תפלת תענית משא"כ לענין דיני בין המצרים ודאי לית מאן דפליג שנהגין באור לי"ז בתמוז שהרי לענין הכי שוב הדריגין לכללא שיום של תורה הוא לכל דבר מערב עד ערב וכמש"כ הר"ן סברא זו אף לענין תפלת עננו לשיטת הרי"ף ומהיכי תיתי נימא שאור ליום י"ז בתמוז יהא מופקע מדיני בין המצרים שנהגין בשאר לילות של בין המצרים וכי בשביל שהיא ג"כ שבעה עשר בתמוז מגרע גרע.

קיצור לדינא ברור שאסור לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז.

מתחילין אלא מהבקר. ויש לע"ד ראייה גדולה לדבריו מריש פסחים דאמר ראב"י לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא גבי תענית צבור. אלמא דהלילה לא נחשב מהתענית כלל דאם הוא מהתענית רק שאיסור האכילה מתחיל מהבקר לא הוי זה פלגותא בין יממא לליליא אלא ודיני היום הוא רק להתענות ביום ולא בלילה והיה זה כהרבה דינים בכל יו"ט שיש שאינם אלא ביום ומ"מ נחשב גם הלילה בשם היום וכן באיסור אכילה דהוא רק ביום לא היה זה נחשב פלגותא מהלילה ולכן משמע כבעה"מ שהלילה לא נחשב כלל מהתענית. אבל ודאי אין בידינו להכריע בין הראשונים בשביל קושיא. מכל מקום לענין זה שמדינא לא היה לן לאסור כלל אלא שהוא מנהג בעלמא משום אבלות דרבים ולא מסמנא מלתא אפשר גם הרי"ף ורש"י ורמב"ן הסוברים דהתענית מתחיל מבערב יודו שלענין זה הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלין שהוא מהבקר שמתחילין להתענות. וגם לבר זה במנהג יש לילך אחר המיקל ולכן יש להתיר לצורך ובאופן זה שחל י"ז בתמוז ביום א' שהוא דבר שאינו מצוי לא שייך לחקור איך נהגו בדבר שלא מצוי לא שייך מנהג ולכן יש להקל. אבל בי"ז בתמוז שחל בש"ק ונרחה ליום א' פשוט לע"ד שיש לאסור משום דדיני בין המצרים חלו עוד בשבת דיש מהם שנהגים גם בשבת. ע"כ דבריו.

א) ואינו נכון כלל. דמה ענין עננו לדיני בין המצרים. עננו רק התענית דיומא הוא דקא גרם לאמרו כמו שהוא הנוסח ביום צום תעניתנו וע"כ ס"ל לבעה"מ דלא שייך לומר תפלת תענית בלילה כיון שמותר אז לאכול ולשתות. ולחולקים עליו ס"ל משום דבעצם מתחיל התענית גם בלילה ורק מה"ט נאסר לאכול ולשתות לאחר שישן שינת קבע דאי הלילה לא הוה שייך כלל להתענית מה לנו מה שישן וכי מי שישן בערב ת"ב יהיה אסור לו לאכול. ואין לומר דשאני ערב ת"ב משום דהתם חישב לאכול אח"כ כשיקום משנתו משא"כ בלילה שלפני ת"צ אין דרך אנשים לאכול בסוף הלילה לאחר קימה משנתם וא"כ הוי זאת סילוק דעתו מאכילה עד לאחר התענית ומה"ט נמי שרי כשהתנה בפירוש לאכול. הא ליתא דאכתי אי לא שייך כלל הלילה לתענית היום אפילו סילק דעתו מלאכול עוד יותר כל אותה הלילה לא היה נאסר בשביל כך לאכול לאחר הקימה משנתו כמו שלא נאסר לאכול בשאר לילות כשקם משנתו באמצע הלילה ורוצה לאכול או לשתות ולא מהני מה שסילק דעתו מלאכול עוד באותה הלילה לאסרו מלאכול כל הלילה.

סימן מז

דבר אור פחות מג' טפחים שמצטרף להשלים
לשיעור סוכה ואין ישנים תחתיו

שם בסימן קע"ח כתב וז"ל והנכון לע"ד דיש שני דינים בסכך אחד מטעם מחיצה כמו הדפנות ובלא זה אינה סוכה ושני מטעם צל שבעינן שיושב בצל סוכה. ומוכרח זה מהא דאור פחות מג' טפחים מצטרף להשלים שיעור סוכה ואין ישנים תחתיו דלכאודיה כיון שאין ישנים תחתיו מה שייד להסוכה להצטרף. ואין לומר דשעור ז' טפחים נאמר רק על רוחב החדר. והסכך עליו צריך להיות דק על ד' טפחים שהוא שיעור חשוב. חדא דמנא לן זה ועוד א"כ מ"ט פסולה באויר ג' בסוכה של ד' דפנות בסוכה קטנה בשלמא בג' דפנות יש לומר משום שאין שייך מקום הסכך להדפנות כיון דיצא מתורת לבוד אבל בד' הלא עדיין יש ג' דפנות. אך אולי יש לדחוק דהרופן שנמשך יותר מהסכך לא נחשב דופן. אבל עדיין מ"ט פסולה במיעוטו בשפודין כדאמר אביי בדף י"ח ופשוט שהוא בכל סוכה קטנה אף ביש לה ד' דפנות. וזה ודאי אין סברא לומר דהאלכה נאמרה דצריך לסכך בסכך כשר ד' ומשהו דעל ד' יש עוד מקום לומר משום שהוא שיעור חשוב אבל על משהו יותר מד' ולא כל הסוכה אין סברא כלל לומר. ולכן אמינא דיש ב' דינים בהסכך דין מחיצה כהדפנות דבל"ז אינה סוכה ודין צל. ומצד דין מחיצה אומרינן לבוד כבכל מחיצות אבל חסר דין הצל. ודין שיעור ז' טפחים הוא רק לדין מחיצה אבל לדין צל ליכא כלל דין שיעור אם אך נחשב צל סוכה דהיינו שלא נבטל הצל בהחמה שהוא כשצלתה מרובה הוא יושב בצל סוכה. אך בחסד השיעור פסולה מדין המחיצה שצריכה להיות ז' טפחים. ולכן באויר פחות מג' דיש לו דין מחיצה ז' מדין לבוד כשר במקום הצל שהרי יש כאן מחיצה ז' וגם יושב בצל סוכה. אבל במקום האויר אין ישנים דאף דישן במחיצה ז' דסוכה אבל לא בצל סוכה. וכשיש שלשה פסולה דנהי דצל סוכה יש כאן אבל חסר מחיצה ז' למעלה. ע"כ דבריו.

בצל סוכה א"כ מה לי אם האויר הולך על כל פני הסוכה או לא בין כך ובין כך הרי לא ישן בצל סוכה אלא ודאי הא בודכא. ומה שהקשה כיון שאין ישנים תחתיו איך מצטרף להסוכה זה באמת תמיהת הש"ס ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר והשיב רבי יצחק בן אלישב אין טיט הנרוק יוכיח שמצטרף לארבעים סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה. וע"ש בתוספות דמייתי ע"ז מתני' דפ"ב דמקואות שאין מטבילין בו אפילו בשעה שמצטרף להשלים וביאור תירוצו של הגמרא דבטיט הנרוק מצינו ג"כ חידוש כזה דשני אנשים שטבלו כאחד במקוה זו אותו שטבל בטיט הנרוק לא עלתה לו טבילה והוא ליה כאילו טבל במקוה פסולה ולהשני שטבל בהמים עלתה לו טבילה ואע"ג שאין בהמים שיעור מ' סאה אלא בצירוף אותו טיט הנרוק. והיינו משום דאין לאותו טיט הנרוק תורת הכשר מים ממש להחשיב הטובל בו כאילו טבל במים אבל מ"מ יש לו תורת הכשר של השלמה לשיעור מ' סאה ומש"ה עלתה שפיר הטבילה למי שטבל במים עצמו. וה"נ לענין אויר פחות מג' בסוכה אם האויר אינו הולך על כל פני הסוכה יש לו לאותו אויר עצמו תורת סכך כשר דהכי הלכתא דמצד לבוד לא נחשב אותו לאויר כלל והישן תחתיו הוא כאילו ישן תחת הסכך ממש. אבל כשהולך האויר על כל פני הסוכה אין לאותו אויר תורת הכשר סוכה שיחשב סכך ממש ומ"מ יש לו הכשר של השלמה לשיעור שאר הסוכה. ומש"ה אם היו ישנים כאחד שני אנשים בסוכה זו מי שישן תחת האויר הוי כישן בחוץ לסוכה דאין באותו מקום תורת הכשר סוכה אבל אותו שישן תחת הסכך הוי ליה כאילו ישן בסוכה ואע"ג שאין בסכך עצמו שיעור הכשר סוכה בצירוף של האויר פחות מג' כשר. וזה ביאור הפשוט והנכון בפירוש הגמרא. וכל סברותיו בהאי ענינא יפים למטורפים ולא ניתנו להיאמר כלל.

סימן נ

בענין גזל עצים וסיכך בהם אם רשאי לברך

שם בסימן קפ"ג כתב וז"ל נשאלתי בסוכה שכיסוה בסכך של אחרים שלא ברשותם שמתקנת מדיש יצאו בה. אם מברכין עליה. שהרי כתב המג"א בסימן תרל"ז בס"ק ג' דאין לברך בסוכה שעשו ברשות

(א) ונעלם ממנו מש"כ הרא"ש סוכה דף י"ט סימן ל"ה וז"ל ולא תיקשי לך האיך יוכל אדם ליהרהר בסוכה מליאה נקבים שלא יישן תחת הנקבים דהכא מיירי כשאויר מהלך בכל אורך הסוכה עכ"ל. ועיין רמ"א סימן תרל"ב סעיף ב' דמייתי זאת בשם רבינו ירוחם. ולדידיה שכתב הפסול הוא משום שלא ישן

מהפריעוער נתעפש ונפסל אם הוא הוכחה שגם תחלה היה מקולקל או שיש חשש כבוש הנה פשוט שכבוש הוא רק כשמונח בתוך מים אבל מה שנקרש מקוד גדול אין זה כבוש. וראיה שבשר שנקרש לא נאסר אף שהיה קרוש יותר מעל"ע. ואף בבשר שהיה במים ונקרש הבשר עם המים פליגי אחרונים דהמנ"י סובר דקרח לא חשיב כמים והובא בבאה"ט סימן ס"ט סק"ח והפ"ת הביא מתשובת דבר שמואל שהוא כמים ואוסר במעל"ע מדין כבוש. והפמ"ג בש"ד ס"ק ס' הביא עוד אחרונים שפליגי על המנ"י אבל מסיק מהמנ"י לדינא להיתר ומ"מ מחמיר למעשה עיי"ש. אבל בנקרש בלא מים פשוט שלכו"ע אין זה כבוש. וכו' אבל יש לעיין דהרי ידוע שהרבה פירות מתקלקלין בקרישה כמו התפוחים שנשתנה לטעם אחר ולמראה אחרת ואין מתקיימין כלל וכן הרבה פירות וגם תפוחי אדמה משתנים לטעם אחר ואין מתקיימין וכן מיני קישואין כמו אוגרקעס וכדומה. ולכן אפשר שגם אתרוג משתנה ע"י הקרישות ומצד זה אין מתקיים והו' הסיבה שנתעפש אחר ח' ימים משהוציאנה מהפריזער א"כ אולי נעשה ע"י השינוי אף קודם שנתעפש כתפח וסרח שפסול. ואף שעדיין לא נתפח ונסרח אולי כיון שכבר היתה בהאתרוג הסיבה שיתפח ויסרח יש לפסול אף קודם שנתפח ונסרח. או שכיון שעכ"פ עדיין לא נתפח ונסרח כשר. והנכון לע"ד דתלוי בהבעיא דרבא בסוכה דף ל"ז בנוד באתרוג סימני טרפה שהוא בנימוח וקיימי סימפונהא דהיינו חדרי הורע כדפרש"י שם. שטעם הבעיא איתא שם דלמא התם הוא דלא שליט בה אוריא הדר בריא אבל הכא דשליט בה אוריא סרוחי מסרחת א"ד לא שנא. שפשוט שאין הכוונה באו דלמא לא שנא שאף דשליט בה אוריא הדר בריא דלא מסתבר שיהיה ספק לגמ' בהמציאות אם הדר בריא או לא. אלא הפירוש הוא דאף שלא הדר בריא וסרוחי מסרחת מ"מ לא שנא וכשר כל זמן שלא נסרחה. וא"כ גם באתרוג הנקרש שהיא הסיבה שיסרח ויתפח תלוי בבעיא זו. והראשונים פליגי בבעיא זו שלא נפשטה דלהרי"ף אליבא דהטור והב"י בסימן תרמ"ח הוא לקולא וכשר הטור פוסק לחומרא ובש"ע סעיף ד' הביא שתי השיטות ולכן גם בזה יפלו בו' השיטות ויש להחמיר כי לדעת הב"ח גם להרי"ף והרמב"ם אפשר שסוברין לחומרא עיי"ש. ולכן אף בליבא אתרוג אחר יש ליטול בלא ברכה. ועיין במ"ב ס"ק י"ז שכתב ויש להחמיר בדבר זה במקום שאפשר. משמע שבליבא אחר יכול לסמוך על שיטה ראשונה שבש"ע שהוא כדעת המכשירין אף ליטול בברכה. אבל לע"ד דמאחר שגם

הרבים מטעם שהעכו"ם שגם להם יש חלק לא מחלי אף שיצאו בה עיי"ש. ואולי יש לדמות להא דהמג"א. והשבתה שצריך לברך דהא חזינן שהמג"א שם בסק"ד הוכיח מעובדא דריש גלותא דמותר לישב לכתחלה בסוכה דגולו העצים משום תקנת מריש והוא משום דמפרש דהיה להם סוכה אחרת ומ"מ ישבו בזו. ש"מ דמותרין אפילו לכתחלה דאם לא היה להם סוכה אחרת לא היה ראיה שמותרין לכתחלה. וא"כ מוכרחין לומר שגם ברכו עליה דאל"כ היה אסור לכתחלה לישב שם מצד הברכה כרמצינו בתרומות פ"א מ"ו שאלו שאין יכולין לברך אסור להם לתרום לכתחלה מצד מניעת הברכה. אבל תמוה לכאורה דהא בשינוי שקונה מדאורייתא אין מברך כדאיתא בסימן תרמ"ט סעיף א' ואיך עדיף תקנת השבים דבמריש מבקנין דאורייתא וצ"ע. ע"כ דבריו.

א) ולא קשה מידי. דהתם נהי שקנה והוי שלו אכתי בא לידו באיסור ואיכא משום בוצע ברך וגו' דלא נקרא מברך אלא מנאץ וכמש"כ הרא"ש רפ"ו דברכות. משא"כ הכא כיון שתקנו חכמים שא"צ לשלם להגזל אלא דמי עצים בלבד אע"ג דמדין התורה הם של הגזל ע"כ דמשום הפקר ב"ד הפקר העמידו את העצים ברשות הגזלן בע"כ של הגזל בתנאי אם ישלם להגזלן דמי העצים והו"ל כאילו כפאהו חכמים להגזלן למכור העצים להגזלן. וא"כ ל"ש תו משום בוצע ברך דל"ח כאן כלל שבא לידו המצוה באיסור דהו"ל כאילו החזיר הגזילה ליד הגזלן וחזר ומכרו עבור דמי העצים ששילם לו או הבטיח לו לשלם אח"כ. וה"נ מסתברא דהא כיון דעיקר תקנת חכמים לא היתה אלא לטובת הגזלן כדי שיוכל לקיים המצוה תקנו נמי שיוכל לקיים המצוה בברכה כראוי ומשום הפקר ב"ד הפקר יכולים לעשות כמו שירצו וז"פ.

סימן נא

בענין אתרוג שהניחו אשתקד בפריזער והוציאנה מהפריזער קודם החג והוא טוב ונאה לאחר שיפשר מהקרישה אי מותר לבאת בו ולברך עליו

שם בסימן קפ"ה כתב וז"ל בדבר האתרוג שהניחו אשתקד בפריזער ונקרש מהקור והיה טוב ונאה בתחלת ימי הסוכות ואחר שמונה ימים משהוציאנה

הלכתא עכ"פ הא ודאי יש למידוק מדבריו דס"ל בזה כהמחבר בש"ע שדעת הרי"ף והרמב"ם להכשיר ודלא כמו שנסתפק הב"ח בשיטתם. ועוד אף למאי שנסתפק הב"ח דהרי"ף והרמב"ם ג"כ ס"ל להחמיר טעמם רק משום דאע"ג דהנך פסולי אינן אלא מד"ס מ"מ ראוי להחמיר בספינק כיון דעיקר המצוה הוא דאורייתא כמש"כ שם הב"ח בהדיא. וזה שייך רק לענין שראוי להחמיר בדאיכא אתרוג אחר אבל בדליכא אחר אפשר מודה גם הב"ח שיכול לנוטלו אף בברכה שהרי בלא"ה איכא כמה דעות דאף על הפסולים גמורים מותר לברך בשעת הדחק כמש"כ המג"א בסימן תרמ"ט סק"ה בשם רב"ז ובסק"ו בשם המ"ב. והיינו משום דלא פירש הכתוב מהו הדר ומהו אינו הדר אלא מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו דשלא בשעת הדחק אף בדיעבד לא יצא ובשעת הדחק דא"א בע"א מותר אף לברך. וא"כ אף לאידך פוסקים דלא ס"ל כן מ"מ בנימוח בשרו מבפנים דהוא איבעיא דלא איפשטא ועיקר פסולו הוא רק דרבנן י"ל דאף הב"ח לא ס"ל להחמיר אלא בדאפשר לצאת באחר אבל בשעת הדחק דא"א בע"א מודה הב"ח שיכול לברך. ועוד לשונו של המשנה ברורה הנ"ל לקוח מש"ע להרב מליאדי ז"ל סימן תרמ"ח סעיף י"ב וטעמו של הרב ז"ל ע"כ צ"ל כמו שכתבנו לעיל ועכ"פ למעשה ודאי יש לנהוג כמש"כ הרב ז"ל דמשמע מדבריו להדיא שיכול לברך על אתרוג שנימוח בשרו מבפנים.

קיצור לדינא דבנידון דידן ודאי אין דבר זה צריך לפנים שיכול לברך על אתרוג שנקרש לאחר שהופשר אם הוא נאה ויפה ואין לו אתרוג אחר. וה"נ יכול לברך על אתרוג שנימוח בשרו בפנים כדמשמע מדברי הרב מליאדי ז"ל הנ"ל.

שיטת הרי"ף והרמב"ם אינו ברור דלהב"ח גם הם מחמירים וליכא כלל שיטה בראשונים המכשרת מסתבר שיש לו ליטול בלא ברכה אבל כשיש אתרוג גם להמ"ב אין ליטול אתרוג זה ע"כ דבריו.

(א) ולא הורה כהלכה מתרי טעמי. חדא עיקר דמיונו להאיבעיא דרבא ליתא. דמה זה דמיון נדון דידן להתם הלא התם מיירי דבשעה שנוטלו לצאת בו כבר אית ביה סימני טרפה היינו שנימוח כל בשרו בפנים ונשפכה כקיתון. זעיק מג"א סימן תרמ"ח סק"ד שכתב וז"ל ויש לדקדק האיך אנו יודעין שחדרי הזרע קיימים בפנים וכו' ונ"ל דיכול להרגיש במשמוש היד עכ"ל הרי דמיירי שנתקלקל כל כך עד שיכול להרגיש במשמוש היד מבחוץ חדרי הזרע שבפנים והאיבעיא דרבא הוא אי מדמינן אתרוג לריאה דמכשרינן אפילו נשפכה כקיתון כיון דעדיין עורותיה החיצונים וסמפונותיה שמבפנים קיימין או דלמא כיון דהכא שליט בה אזירא פסול כיון דכה"ג הוה מטרפינן גם בריאה. אבל מה כל זה ענין לנידון דידן דבשעה שנוטל דאתרוג לצאת בו הוא טוב ונאה כדכתב בעצמו בתחלת דבריו ולא חזינו בו שום ריעותא אלא לאחר סוכות שאז מתחיל לסרוח וכי נבוא ונפסול כל אתרוג שהתחיל לסרוח אחר החג ונימא דמסתמא היה כבר בחג מקולקל קצת רק שהקלקול לא הגיע עדיין אז בתוך החג למדריגה זו שיסרח מרוב הקלקול ולאחר החג כבר הגיע גם למדריגה זו שסרוח מרוב הקלקול. הא ודאי בורכא אנן לא מצינו לפסול אלא אתרוג שהוא תפח או סרח בשעה שנוטלו לצאת כדאיתא בסימן תרמ"ח סעיף ט"ו משום דאז לא הוי הדר בשעת המצוה אבל בנדון דידן הרי בשעת המצוה הוא הדר בתכלית ההידור ומהיכי תיתי נפסלו.

(ב) גם מה שחולק על פסקו של המשנה ברורה דמשמע מדבריו בס"ק י"ז דבאין לו אתרוג אחר יכול לברך גם על אתרוג שנימוח כל בשרו בפנים. וכתב לדחות דבריו מחמת דברי הב"ח שכתב דאפשר דאף הרי"ף והרמב"ם ס"ל להחמיר ולדבריו נמצא דליכא כלל שיטה המכשרת. גם בזה טעה. חדא הב"ח לא כתב כן אלא בדרך אפשר והב"ח עצמו שקיל וטרי אח"כ בסברת המכשירין ואי כדבריו ליכא תו מכשירין כלל אלא ע"כ כדברינו דהב"ח עצמו נסתפק בדעת הרמב"ם דהרי"ף וא"כ יש לנו ספינקו של הב"ח נגד ודאי של הטור והב"י דס"ל להדיא בדעת הרי"ף והרמב"ם להקל. וה"נ משמע דעת מג"א בסק"ד הנ"ל מדשקיל וטרי בדעת המכשירין אף אם לא נידוק מדבריו דס"ל דהכי

סימן נב

כדבר בגד של ניילאן אי יש לדמותו לכגד של עור דלכולי עלמא פטור מציצית

בח"ב מספרו לאו"ח סימן א' כתב וז"ל נשאלתי מידידי וכו' אם יכול ללבוש בימי הקיץ החמים בגד של ד' כנפות לקיום מצות ציצית מהמינים ניילאן ורייען וכדומה שנתחדשו בשנים אלו. והשבתי כי מסתבר לע"ד כי מינים אלו פטורין מציצית אף

בשביל המצוה גופה שכל אדם יוכל להזהר במצות ציצית שיבא התועלת מהראיה גם אותם לזכירה ומהזכירה לעשיה ואף שלא יהיה בזה קיום המצות ממש כיון דפטורות מציצית. וא"כ הרי יש לחייב לטעם זה גם הבגדים שלא דמו לצמר ופשתים בציצית. אבל הא גם ברמב"ם נקט הדין דשל עור פטורה וג"כ סתם דהוא אף בעשה מהעור חוטין וארגם לבגד אלמא דעכ"פ לא תיקנו אלא בבגדים הדומין לצמר ופשתים. וגם אולי אף לשון כדי להזהר במצות ציצית גפרדש שהוא שלא יטעו במה שפטורין מציצית בבגדים דשאר מינים שדומין בכל לבגדים דצמר ופשתים ולא יזהרו בשביל זה במצות ציצית גם בבגדים דצמר ופשתים החייבים אף שהוא דוחק קצת. עכ"פ לדינא הרי גם הרמב"ם פוטר בבגדים של עור וא"כ יש למילף מזה שיפטור גם בבגדים ממינים אלו כיון שגם הם לא דמו לבגדים דצמר ופשתים אלא לבגדים של עור. ואף שיש קצת לחלק מבגדי עור שעשאן חוטין וארגן דהתם היה כבר עור שלם שהיה ראוי לעשות ממנו בגד כמו שהוא אך ששינה וחתכו תחלה לחוטין שלכן אין ע"ז שם אריגות. אבל מינים דניילאן ודייען אם מתחלה נעשו לחוטין שממילא האריגה הכרח בהם אולי יש להם חשיבות אריגות דל"ד לעור שמתחלה לא היה חוטין. לא נראה כלל לחלק מאחר דעכ"פ לא דמו לבגדים דצמר ופשתים דכי עור נאמר לפטור שנימא שמה שלא דמי לעור לא נפטר הא בגד הוזכר לחיוב ולכן צריך שידמה לבגד לחייבו ועור שלא דמי לבגד פטור א"כ גם בגדים דמינים אלו לא דמו שלכן אין לחייבם. ע"כ דבריו.

(א) וזה הבל. דמאחר שהבגד של ניילאן הוא ארוג מחוטין ממש כשאר בגדים ודרכן של אלו בגדים הנעשים מניילאן אינן אלא באריגה לא גרע משאר בגדים ומה זה דמיון לבגד של עור דלא שייך בהם אריגה כלל ולא שמענו מעולם מפתי כזה שיקח עור שלם וחזק ויחתכו לחוטין דקין ויארוג אותם ויעשה ממנו בגד. וזה כוונת הרמב"ם בפשיטות שכתב בפ"י המשנה פרק כ"ז דכלים מ"א וז"ל הגה השק יטמא מארבעה פנים והעור משום ג' לפי שכל שהוא אינו ארוג יחסר מן המנויין בשק משום ארוג לפי שאין אריגות בו עכ"ל. ורצונו בזה לאפוקי מלפרש דאתי מתני' לאשמעינן שאם חתכו להעור לחוטין ואח"כ ארגו לבגד אין בו טומאה משום ארוג כדפירשו הר"ש והרע"ב דס"ל להרמב"ם דהא לא איצטריך מתני' לאשמעינן כיון דמלתא דלא שכיחא היא ואף אם יארע פתי כזה שיחתוך העור ושוב יארגנו ג"כ לא חשיב

להסוברים דכל הבגדים חייבין בציצית אף משאר מינים שאינם של צמר ופשתים. והטעם דהא מודו שיש בגד שפטור מציצית כמו בגד של עור כמפורש בגמ' מנחות דף מ' היא של עור וכנפיה של בגד פטורה ורבא אמר זה אף שהוא סובר דבגדים של שאר מינים נמי חייבין מדאורייתא בדף ל"ט שם. והוא משום דלא מרבינן מהכנף אלא מינים שנעשים מחוטים כמו בגדים מצמר ופשתים ולא בגדים מעורות שאינם בדומה להם. ופשוט שאף אם עשה מהעור רצועות דקות כחוטין וארגם ועשה בגד הוא בדין בגד עור שפטור מציצית. וראיה מהר"ש והרע"ב פכ"ז מכלים מ"א שעל מוסף עליו דעור השק שהוא מטמא משום אריג כתבו משא"כ בעור דאם עשה ממנו רצועות דקות וארגו אין בו טומאה. ואף הרמב"ם שפי' בעור שאין בו משום אריג לפי שכל שהוא אינו ארוג יחסר מן המנויים משום ארוג לפי שאין אריגות בו. נמי כוונתו דאף אם עשאו לחוטין וארגם לבגד אין לזה חשיבות ארוג ולכן לא כתב שאין מציאות דאריגות בו משום דודאי איכא מציאות דאריגות באם עשאו לחוטין אבל אין לזה חשיבות דאריגה ונתן טעם לפי שכל שהוא אינו ארוג בעצם דהרי שייך לעשות ממנו בגד בלא אריגה אין לו חשיבות אריגות אף כשעשאו באופן שיצטרך לאריגה והוא ממש כפי' הר"ש והרע"ב אך הם לא נתנו טעם אלא כתבו הדין דאף כשעשאו לחוטין וארגו אין בו טומאה והרמב"ם כתב הטעם לזה וטעם זה שייך גם לפטור מציצית. וא"כ גם בגדים דמינים אלו דניילאן ורייען וכדומה שג"כ אין צורך לעשותן חוטין ולארוג מהן בגד דאפשר לעשות מהן בגד בלא חוטין ואריגה לכן אף כשעשאן חוטין וארגן לבגד אין להם חשיבות אריג ואין לרבותן מהכנף כמו שלא מרבינן בגד מעור ויש לפטורן מציצית אף כשעשאן באריגה וכל שכן כשעשאן בגדים בלא אריגה שפטורין מציצית וכ"ש להסוברים דשאר מינים הוא רק מדרבנן שלא חייבו אלא בהמינים שדומין לצמר ופשתים שמוכרחים לטויה ואריגה. אך שאולי יש לומר דחכמים חייבו בכל בגדים משום שאפשר אין הטעם שלא יטעו להשוות הבגדים ואם יפטרו בשאר מינים יפטרו גם בצמר ופשתים אלא משום דלאו כל אדם יכול להיות לו בגד מצמר ופשתים וישארו בלא מצות ציצית שחביבה מאד משום שראיה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה כדאיתא בדף מ"ג לכן תיקנו שיתחייב בציצית גם בכל בגדים וכדמשמע קצת כן בלשון הרמב"ם בפ"ג מציצית ה"ב שכתב אבל תלית של שאר מינים אין חייבין במצות ציצית אלא מדבריי חכמים כדי להזהר במצות ציצית. שפשטות לשון זה הוא לא בשביל חשש טעות אלא

סימן נג

בדבר מי שלא כיוון בפסוק פותח את ידך ולא
נזכר עד שכבר אמר מזמורים אחרים ואין לו
שהות לחזור

שם בסימן ט"ז כתב וז"ל הנה בדבר אם פסוקי דומיה
צריכים לאמרם דוקא על הסדר הנה לא ראיתי
מפורש דבר זה. ולכאורה דבר שלא נאמר שצריך על
הסדר דוקא אין לנו מעצמנו לומר שיצטרך דוקא
שיהיו על הסדר. שאלו שצריכין על הסדר הא נאמרו
במגילה דף י"ז וכו' עכ"פ אף שמצינו שתיקנו סדר
צריך להוכיח שהוא לעיכובא. וא"כ כ"ש בדברים שלא
מצינו כמו פסד"ז רק שחזינן שהן מסודדין מה לומר
תחלה ומה אחר"כ. שיש גם מקום לומר שגם לכתחלה
לא תיקנו שיהיה קפידא שלא ישנו הסדר אלא שהנהיגו
כן כדי שלא יתראו כמחולקין. אך שיותר מסתבר שיש
טעמים על מה שנהגו בסדר זה. וכן משמע ברמב"ם
בפ"ז מתפלה הי"ב ושבתו חכמים למי שקורא
זמירות מספר תהלים מתהלה לדוד עד סוף הספר וכבר
נהגו לקרות פסוקים לפנייהם ולאחרייהם. הרי להזמירות
מתהלה לדוד עד אחר כל מזמורי הללוי' כתב שהוא
מהגמ' ומה שלפניהם ולאחרייהם הוא ממנהגא וכן איתא
במג"א סימן נ"ב גם מהרי"ף דעיקר פסד"ז הם מתהלה
לדוד ע"ס הללוי' עיי"ש וכו' ונמצא שיש טעמים על
הסדר שהנהיגו אבל מ"מ הוא רק לכתחלה ולא
לעיכובא וכשנזדמן ששכח איזה דבר יכול לאומרו
אחר"כ או בעובדא שחשב מתחלה שצריך לדלג הרבה
ואחר"כ קודם ישתבח רואה שיכול לומר עוד דבר
מסתבר שיכול לומר מה שקודם אף אחר"כ. אך קצת
יקשה מהמ"ב סימן נ"א סקט"ז בלא נתכוין בקרא
דפותח את ידך שצריך לחזור לומר מפסוק פותח ע"ס
המזמור שאם לא נזכר עד שכבר אמר מזמורים
אחרים ואין לו שהות לחזור יאמר אחר התפלה ולמה
שכתבתי יכול לומר זה אחר המזמורים בלא המזמורים
האחרים וזה עדיף שיהיה גם החזרה בהברכות כיון
שעיקר תהלה לדוד בשבילו נאמרה והוא עיקר פסד"ז
מדוע לא יהיה בהברכות. ולכן נראה שיש לעשות
כדכתבתי שבזכר אחר המזמורים ואין לו שהות לחזור
יאמר אותו אחר המזמורים שהסדר אינו לעיכובא דלא
כהמ"ב. ע"כ דבריו.

א) ואנ"י אומר שהמשנה ברורה יפה הורה והשגתו אינו
כלום. דאע"ג שהסדר של פסוקי דומיה אינו
מעכב היינו לענין דאם שכח ולא אמר מזמור אחד

ארוג לענין שיהיה לו מעלת וחשיבות של ארוג כיון
דשאר ארוג דעלמא הוא מתקן באריגה משא"כ בעור
אדרבה עוד קלקל באריגתו שהרי לאחר האריגה הוא
גרוע עוד מזה שהיה בעת שהיה עור שלם ומהיכי
תיתי נימא שיטמא משום ארוג. ועוד משמע מלישנא
דהר"ש והרע"ב דבעצם לא שייך בעור שם ארוג שהרי
כתבו וז"ל משא"כ בעור. דאפילו תתכו לרצועות דקות
וארגן. אינו חשוב אריג עכ"ל. ומשמע מדקדוק לשונם
שנקטו שניהם חתכו לרצועות דקות ולא לחוטין דקים
ואע"ג דסתם אריגה הוא בחוטין ולא ברצועות משום
דפשיטא להו דכשחתכו להעור לחוטין דקים אין
מציאות כלל לארגן מחמת דאז הן חלושין מאד דלא
שייך בהו כלל אריגה וע"כ א"א אלא כשחתכו להעור
לרצועות דקות דיש להן איזה רוחב ומחמת זה יש
איזה מציאות לארגן וע"כ כתבו דבכה"ג שוב לא מיקרי
ארוג דארוג לא שייך אלא בחוטין ולא ברצועות. רק
דהר"ש והרע"ב ס"ל דמ"מ איצטריך זאת מתני'
לאשמעינן ולהרמב"ם פשיטא ליה דהא לא איצטריך
למתני' לאשמעינן רק דכוונת המשנה בהא דמוסף עליו
השק שהוא מטמא משום אריג היינו משום דבעור דנקט
לפני זה אין במציאות כלל שיטמא משום ארוג לפי
דלא שייך ביה אריגות משא"כ בשק אפשר שיטמא
בארבעה פנים. ועיקר כוונת המשנה אינו אלא לאשמעינן
החידוש של טומאת ארוג בשק גופיה ולא לאשמעינן
ההיפוך דבעור אפילו ארגו אין בו טומאה משום
ארוג כדכתבו הר"ש והרע"ב. עכ"פ לדברי כולם לא
שייך בבגד של עור כלל ענין ארוג משא"כ בגד של
ניילאן כיון שאופן עשייתו ואריגתו הוא ממש כבשאר
בגדים א"כ למ"ד דאף בגדים דשאר מינים חייבה תורה
בציצית ודאי גם בגד של ניילאן חייב בציצית ואין
לנו שום טעם לחלק. ומש"כ בסוף דבריו וז"ל מאחר
דעכ"פ לא דמו לבגדים דצמר ופשתים דכי עור
נאמר לפטור שנימא שמה שלא דמי לעור לא נפטר הא
בגד הוזכר לחיוב ולכן צריך שידמה לבגד לחייבו ועור
שלא דמי לבגד פטור א"כ גם בגדים דמינים אלו לא
דמו שלכן אין לחייבם עכ"ל אין לדברים האלו שום
שחר וגם טעה בזה טעות גדול. דעור לא נפטר מטעם
דלא דמי לבגד של צמר ופשתים רק מטעם דבגד כתיב
בקרא ולא נקרא בגד אלא מה שנארג כדכתב הלבוש
סימן ז' סעיף ד' וא"כ התייבג בגד של עור אבל
בגד של ניילאן כיון שנארג כמו שאר בגדים דעלמא
אין שום מקום לפוטרו ממצות ציצית. וזה ברור ופשוט
כביעתא בכותחא.

קיצור לדינא דבגד של ניילאן ורעיאן חייב בציצית.

בפשיעתו הוא כלא התפלל. דהא חזינן בהתפלל ומצא צואה במקומו שמסיק רבא דהואיל וחסא א"פ שהתפלל תפלתו תועבה בברכות דף כ"ב וכתבו התוס' והרא"ש שהוא דוקא בחטא כלשון רבא הואיל וחסא שהוא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה דהוי פושע וצריך לחזור ולהתפלל להר"י והרא"ש אבל אם אינו מקום שראוי להסתפק בו דלא חטא משום שלא היה לו לאסוקי אדעתיה שהיה שם צואה תפלתו תפלה. אלמא דלא מצד הצואה אין תפלתו תפלה אלא מצד חטאו בעת התפלה. וא"כ הוא משום שעשה קטיגור שלא לתקבל התפלה ותפלה שידוע שלא לתקבל אינה תפלה. וא"כ יש ללמד מזה לכל חטא שעושה בשעת התפלה שהוא קטיגור שלא לתקבל אינה תפלה. וניחא בזה מה שאר"י בשבת דף י' בר' ירמיה שהיה מסרחה באמצע שמעתא לצלווי שמסיר אוננו משמוע תורה גם תפלתו תועבה שלהר"י והרא"ש בברכות כיון שנאמר תועבה הוי דינו שאינה תפלה ויחזור ויתפלל שלכאורה איזה טעם יש בזה. אבל הוא מכיון שהסיר אוננו משמוע תורה בשביל תפלתו הוא קטיגור שלא לתקבל תפלתו וכשירוע להתפלל שלא לתקבל אינה תפלה. דסתם תפלה אף של אנשים פשוטים ואף של בעלי עבירה אפשר שתתקבל כיון שאינו חטא במעשה התפלה ולכן יש סניגורים שהרי עשה גם דבר טוב ואף בלא עשה דבר טוב הרי זה עצמו שהוא מתפלל להשי"ת ומאמין בו הוא סניגוריא גדולה שאפשר שתתקבל תפלתו. אבל כשעשה עבירה במעשה התפלה אינם כלום הסניגורים מצד שאר המצות ומע"ט שעשה דמ"מ תפלה זו אי אפשר שתתקבל מצד הקטיגור שבתפלה גופה ולכן אינה תפלה. וממילא גם במתפלל מתוך סידורים שנעשה בהן עבירה כשירוע המתפלל מזה יש טעם גדול לומר שאינה תפלה כלל. אבל למעשה אין לו לחזור ולהתפלל דכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה והוי מעוות לא יוכל לתקן. ע"כ דבריו.

א) וכל פלפולו יפה לצחוק בפורים. שהרי לדבריו נמצא דאף לרשע כזה שלא עשה דבר טוב מעולם זולת מה שהתפלל עכשיו בסידור שלא נדפס בשבת יש סניגוריא גדולה שתתקבל תפלתו ולהיפוך לצדיק גמור שזהיר בקלה כבחמורה אך בשביל שאינו משים על לבו לדקדק על הסידור שמתפלל בו שלא יהיה סידור עם חשש שאפשר נדפס בשבת סוגרין לפניו שערי תפלה ורחמים ומעולם לא שמענו דברי טפשות כאלה בבי מדרשא. ומה שהביא דא"י לדבריו מהתפלל ומצא צואה במקומו שאם המקום היה ראוי

שיכול לאומרו לאחר שכבר אמר המזמור שלאחריו אבל לחלק מזמור אחד ולומר חציו קודם המזמור שלאחריו וחציו לאחריו נראה פשוט דהא ודאי הוא לעיכובא אף בדיעבד. וכ"ש תהלה לדוד שתיקן דוד ע"פ סדר של א"ב ודאי א"א לחלקו שיאמר עד פותח את ידיך קודם שאר המזמורים שלאחריו ומפותח את ידיך לאחר המזמורים והוא מלתא דמסתברא שאין צריך ראייה. וא"כ בכה"ג שלא כוון בפותח את ידיך ונזכר לאחר שכבר אמר שאר המזמורים כיון שלדעת הלבוש צדיק דוקא לומר מפותח את ידיך עד סוף המזמור כסדר וא"כ אם לא יחזור ויאמר גם שאר המזמורים נמצא שאמר חציו של המזמור תהלה לדוד קודם שאר המזמורים וחציו אחר המזמורים וע"כ א"א לו אלא שיאמר דוקא אח"כ גם שאר המזמורים דאז שפיר נחשב כאילו אמר הכל על הסדר כדין כל חוזר למקום שפסק בשביל טעות דחשוב הכל על הסדר. ואין לומר א"כ יחזור ויאמר עוד הפעם תהלה לדוד ותו לא יצטרך לחזור על שאר המזמורים שלאחריו שכבר אמר קודם. הא ליתא דמכיון דתהלה לדוד עד פותח את ידיך לא שייך כלל בעצם לדין חזרה כיון שאמרנו כתיקונו והוא קודם פותח א"כ ממילא אסור לחזור עליו משום הפסק. וע"כ שפיר כתב המשנה ברורה דמוטב לאומרו לאחר התפלה כשאי אפשר לו לחזור על כל המזמורים שלאחריו מלומר פותח את ידיך לחודיה לאחר שאר המזמורים שלאחריו. וז"פ.

סימן נד

בענין סדורים וספרים שיש חשש שנדפסו בשבת

שם בסימן י"ז כתב וז"ל הנה בדבר סדורי תפלה אשר נדפסו בשבת ויו"ט אם רשאים להתפלל בהם. הנה פשוט לע"ד שכיון שנעשה בהם עבירה חמורה כזו דחלול שבת. ואף בנעשה ע"י פועלי נכרים מ"מ הא איכא בזה חלול שבת בפרהסיא שהוא ככופר בבריאת עולם וחלול שם שמים. הם מאוסים לדבר מצוה וכ"ש לתפלה שצריכים שהשי"ת ישמע ויקבל התפלות שצריכין לזה סניגורים ופרקליטים טובים ואיך יתפלל ע"י דבר שיהיה קטיגור ח"ו ולא יניח שיתקבלו התפלות. ויש מקום לומר דגם בדיעבד לא יצא בתפלה כזו שיעשה שיהיה קטיגור שלכן ודאי לא לתקבל תפלתו. דתפלה שירוע שלא לתקבל

למצוה. אבל לא מצינו שיהיה שייך מאוס למצוה מחמת שנעשה בו איזה עבירה דעלמא. ועוד לא מצינו מאוס למצוה אלא בשופר ולולב שהשופר או הלולב הוא חפץ המצוה עצמו משא"כ בנ"ד שאין מצוה להתפלל בסידור והסידור הוא לו רק לסיוע כנ"ל ואלמלא הסידור היה צריך לאחר שיסייעו. ועוד אם היה שייך לאסור סידור שנדפס בשבת מחמת מאוס למצוה היה אסור ג"כ לברך על תבשיל שנתבשל בשבת לאחרים שמוותר להם לאכול לאחר השבת כיון דברכת הנהנין הוא ג"כ מצוה. ועיי' ירושלמי שבת פ"ג הלכה ג' תני מצוה גזולה אסור לברך עליה אמר רב הושעיה על שם ובוצע ברך נאץ ה' אמר ר' יונה הדא דאת אמר בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו רב יונה אמר אין עבירה מצוה יעו"ש ובכ"מ ספ"א מהל' ברכות שכתב שם בטעם הרמב"ם שאין מברכין ברכת הנהנין על דבר איסור דס"ל כר"י דירושלמי הנהנין דלענין ברכת הנהנין אמרינן ג"כ אין עבירה מצוה דברכת הנהנין נמי מצוה כשאר מצות. וא"כ ה"נ בנ"ד אלא ע"כ הא בורכא משום דבנ"ד לא שייך כלל ענין מאוס למצוה.

ג) ומש"כ וז"ל וניחא בזה מה שאר"ז בשבת דף י' בר' ירמיה שהיה מסרהב באמצע שמעתא לצלויי שמסיר אוננו משמוע תורה גם תפלתו תועבה שלהר"י והרא"ש בברכות כיון שנאמר תועבה הוי דינו שאינה תפלה ויחזור ויתפלל שלכאורה איזה טעם יש בזה אבל הוא מכיון שהסיר אוננו משמוע תורה בשביל תפלתו הוא קטיגור שלא תקבל תפלתו וכשידוע להתפלל שלא תקבל אינה תפלה עכ"ל. וכל זה דברי בורות. חזא מיירי שם שהי' זמן מאוחר לתפלה כפרש"י שם נגה איחר ומחמת זה היה ר' ירמי' ממהר לעמוד ולהתפלל ורק ר' זירא הקפיד גם על זה כיון שהיה תורתו אומנתו והיה סובר שלכן פטור מתפלה לגמרי וכן כתב שם המאירי וא"כ ע"כ לא שייך לפרש התם תפלתו תועבה שצריך לחזור ולהתפלל אח"כ דהא לאח"כ זמן תפלה כבר עובר. ועוד עד כאן לא כתבו התוס' והרא"ש בברכות לפרש תפלתו תועבה שאמר רבא שצריך לחזור ולהתפלל אלא מחמת ההכרח התם לפרש כן דאלת"ה מאי ג"מ לנו התם בזה שתפלתו תועבה הלא מה שעבר עבר. דאי לאשמעינן הך גופיה שאסור להתפלל במקום צוואה מתני' היא וכמה ירחיק מהן ומן הצוואה ארבע אמות אלא ע"כ דאתי לאשמעינן דינא שצריך לחזור ולהתפלל אבל לאו למימרא דכלל בכל דוכתא שנאמר לישנא תפלתו תועבה שצריך לחזור ולהתפלל. ועוד הלא

להסתפק בו בצוואה צריך לחזור ולהתפלל. הרי התם עשה בתפלתו במקום צוואה איסור דאורייתא כדמייתי שם בגמרא בדף כ"ה מקרא מפורש ויד תהיה לך מחוץ למחנה וגו' וכסית את צאתך. ועיי' בש"ע סימן ע"ו סעיף ח' שאם התפלל ומצא מי רגלים במקומו אין צריך לחזור ולקרות כיון דאין איסורו אלא מדברי סופרים יעו"ש הנה להדיא שלא הוצרכו לחזור ולהתפלל ולקרות אלא כשעשה בתפלתו איסור דאורייתא. וא"כ לא שייך כל זה לנידון דידן שלא מצינו כלל זכר לא בתלמודא ולא בפוסקים שיהיה בכלל איזה איסור להתפלל בסידור אפילו הוא ודאי נדפס בשבת וכ"ש כשאין ידוע בודאי שסידור זה נדפס בשבת רק משום שהבית הדפוס הזה שהסידור נדפס בו פתוח בשבת והרי אנן אזלינן בכה"ת בתר רובא ורוב דברים שנדפסו בבית הדפוס זה לא נדפסו בשבת כיון שימי ההיתר הם הרוב. ועוד הלא מפורש בש"ע סימן שי"ח דהמבשל בשבת מותר התבשיל לאחרים לאחר השבת אפילו למי שנתבשל בשבילו וכן ביארו שם כל האחרונים וא"כ ממילא מברכין ג"כ על תבשיל זה לפני' ולאחריה ומבשל סתמא נקט אפילו בישראל פירות שאין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים שאין מברך עליהם בורא פרי העץ אלא כשהם מבושלים כמבואר בש"ע סימן ר"ב סעיף י"ב וא"כ לפ"ז נמצא שהבישול שנתבשל בשבת היא שגרמתה לו לברך בפה"ע שהרי לפני הבישול היה צריך לברך עליה שהכל ומ"מ מותר לברך. וע"כ משום דאין האוכלו מרויח כלום מזה שבישל בשבת שהרי אלמלא שבישל בשבת היה יכול לבשלו כמו כן בחול לא חשבינן לבישולו בשבת למונע שלא יוכל מחמת זה לברך וכתבשיל בחול דמי. וא"כ ה"נ בנ"ד כיון שאין לנו שום ריוח פורתא מזה שנדפס בשבת מנין לנו לאסור להתפלל בו. ואדרבה מסתברא דנידון דידן עדיפא מהתם. דהתם כשאין לו תבשיל אחר מזה והתבשיל שנתבשל בשבת נמצא דעכ"פ השתא באשר הוא שם אלמלא אותו התבשיל שנתבשל בשבת לא היה יכול לברך בפה"ע ורק אותו תבשיל שנתבשל בשבת היא שגרמתו לברך משא"כ הכא אפשר לו ג"כ לשמוע התפלה מפי אחר ונמצא שאין הסידור שנדפס בשבת גורם לו שיתפלל והסידור הוא רק סיוע בעלמא.

ב) ומש"כ דמכיון שנעשה בהם עבירה חמורה כחלול שבת מאוסים הם למצוה. אנן לא מצינו ענין מאוס למצוה אלא בע"ז משום דאע"פ שכבר בטלו עכשיו אכתי לא נשתקע מני' שם ע"ז דמעיקרא שהיה נעבד או אפילו רק משמשי ע"ז ומאוס מחמת הע"ז

לא אמרינן התם בברכות שצריך לחזור ולהתפלל אלא במצא צואה דוקא דאיסור דאודייטא הוא אבל לא במצא מי רגלים דאיסור דרבנן הוא כמפורש בש"ע סי' ע"ו סעיף ח' וא"כ לא שייך לפרש כן לענין מסיר אזנו משמוע תורה דהוי רק דברי קבלה. ועוד מאן יימר שר' ירמיה התפלל לא נאמר התם אלא שהיה מסרהב ופרש"י ממהר לעמוד וא"כ אולי מיד ששמע מה דהוי קדי עליה ר"ז מסיר אזנו משמוע תורה חזר ושנה ולא התפלל.

ד) וכתב שם עוד בזה לקמן וז"ל ואין לומר דכיון דעיקר התפלה הוא להתפלל בעל פה כמפורש בשבת דף קט"ו. ונמצא אף לדין שהתירו לכתוב הוא רק להזכיר שלא נטעה שלכן אין קפידא כ"כ מאחר שאין זה ממעשה המצוה דתפלה גופה שהוא רק כגורם שנוכל לקיים כתקונה. דהא איתא ברמ"א סוף סימן נ"ג לענין ש"צ שיתפלל רק מתוך ספר המיוחד לצבור דודאי נכתב לשמו והוא מרבתינו הראשונים כדציין שהוא ממהרי"ל בשם הירוקה. אלמא דאף סידור כשר שנכתב לשם התפארות ביופי הכתב וכדומה כדאיתא בט"ז נמי הוא גרעון קצת שלא תהיה התפלה לרצון כ"כ. וקפדינן זה בש"צ שהוא בתפלת הצבור שלא יהיה בה אף פגם כזה מכיון שתפלת הצבור נשמעת בודאי כדאיתא בברכות דף ח' שהוא עת רצון ואין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים צריך לראות שאף פגם קטן כזה לא יהיה כדי שלא יהיה פתחון פה כלל למקטרג להקטין מעלת הצבור. וביחיד שאינו ברור שתקובל תפלתו שתלוי זה במעשיו וזכיותו לא קפדינן אפגם קטן בזה. אבל עכ"פ חזינן דאופן שנכתב הסידור הוא עושה רושם במעשה מצות התפלה ובקבלתה לפני המקום ולכן פגם גדול כזה שנדפסו בשבת וי"ט שהוא קטרוג גדול הוא חסרון בהמצוה ואסור אף ליחיד להתפלל בהם. ע"כ דבריו.

ה) ובלבל את דבריו. שהרי לא כתב לחלק אלא בין תפלת הש"צ לתפלת היחיד שמתפלל ביחידות וע"כ כתב דבתפלת היחיד שאינו ברור שתקובל תפלתו כיון שתלוי זה רק במעשיו ובזכיותו ע"כ לא קפדינן אפגם קטן כזה. אבל לא הועיל בזה כלום שהרי עיקר הקושיא הוא על מהרי"ל בתפלת הצבור גופיה למה לא הזהיר אלא את הש"צ שלא יתפלל בסידור שנכתב לשם התפארות והלא כמו כן היה לו להזהיר את כל הצבור שלא יתפללו בסידור שנכתב להתפאר. וכי הש"צ הוא יחיד שמתפלל בסידור וכל הצבור

מתפללים דק בעל פה הא ודאי ליתא דהא רוב העם רגילין להתפלל בסידור וא"כ היה לו למהרי"ל לכתוב בפשיטות שאינו נכון להתפלל בסידור שלא נכתב לשמו ל"ש ש"צ ול"ש שאר אדם. ואין לומר דעל ש"צ איכא קפידא טפי כיון שמוציא את אחרים בתפלתו. הא ליתא שהרי אינו מוציא אלא את שאינו בקי והבקיאים מוציאין א"ע לבדן בתפלתם וא"כ לא מסתברא לדאוג טפי על קבול תפלה של האינן בקיאים מהבקיאים. וכי בשביל שאינן בקיאים הם יפה כוחן וצריכים לדאוג טפי שיתקבל תפלתן מתפלתן של הבקיאים. והוא פלא. ואולי יש לדחוק בכוונתו דס"ל כיון דש"צ מחוייב להתפלל מתוך מחזור אפילו יודע שפיר תפלתו בע"פ כדי שלא יתבלבל בתפלתו וא"כ הוי המחזור או הסידור אצלו כמו מגילה דשייך ביה כתיבה לשמה משא"כ שאר העם שמותר להם בעצם להתפלל ג"כ בע"פ ואפילו אין יודעים להתפלל בע"פ רשאים להם לשמוע מפי אחר עכ"פ ליכא חיובא אצלם להתפלל מתוך סידור ואין הסידור אצלם אלא סיבה שמתוך כך הוא זוכר א"ע את הברכות שצריך להתפלל ל"ש להקפיד על הסידור עצמו באיזה אופן הוא נכתב. וחילוק זה הוא הכרח בכוונת מהרי"ל. עכ"פ לא כתב זה רמ"א אלא בש"צ דוקא.

ה'וצא מדברינו הנ"ל דמדינא אין שום מקום לאסור אותן סידורים או חומשים שנדפסו בבית הרפוס של מחלל שבת כיון דאף אם היה כן שאותן סידורים עצמן נדפסו בשבת ג"כ אין מקור מתלמוד ופוסקים לאסור להתפלל בהם. אך באמת יש לנו לילך בתר רובא כבשאר דוכתא דאולינן בכה"ת בתר רובא ודוב ימי עבודה הם ימי היתר. ומ"מ ודאי מדת חסידות לדקדק בכך וכל בעל נפש צריך לחוש לזה ובלא"ה מילתא דמסתברא הוא אנחנו מצווים למחות במחללי שבת ועוד נתפלל בסידורים שלהם ע"כ ודאי מהנכון להחמיר. אבל על המחבר הזה יש לכאורה תמיהא עצומה איש אשר מקלו יגיד לו ולא נסוג אחר מלהתיר כמה איסורים חמורים ונוראים ובקדושת התפלה גופיה לא חש והתיר להתפלל בביהכ"נ עם נשים פרועי ראש מול פניו איך נהפך כאן לבבו להיות מחמיר וקנאי כל כך בדבר שאין לו לגמרי מקור בתלמוד וא"א להבין זאת אלא ע"פ טעם נסתר הידוע ליודעי חן וד"ל.

סימן נה

כתר"ה רוצה לצרף בשעה"ד כזה קטן אחד הרשות בידו. ע"כ דבריו.

בדבר אם יש לצרף קטן למנין בשעה"ד

א) ובלבל הענין והרבה בדברים בטלים שלא לצורך. דהא ממה נפשך לדעת הרמ"א הרי כתב להדיא בסימן נ"ה סעיף ר' מיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק. ומה שרוצה להוסיף מדעתו לומר בטעמו של רמ"א וז"ל וזה נראה במש"כ הר"מ אות ג' ואפשר דבשעה"ד מודים רשרי והוא מטעם דיש לסמוך אדעת המעטים בשעה"ד וכרכתב ברמ"א מיהו יש נוהגין להקל בשעה"ד עכ"ל. אמאי לא דקדק להביא גם סוף דבריו של הדרכי משה שכתב וז"ל דהא הראב"ד מן המחמירים והורה בשעת הדחק להתיר וכן הגהות מיימוני עכ"ל הנה דהר"מ עצמו פירש טעמו משום דכמו דהראב"ד והגהות מיימוני שהם מן המחמירים ומ"מ הורו להתיר לצרף בשעה"ד אפשר דהכי נמי כל האוסרין לא אסרו אלא שלא בשעת הדחק אבל בשעה"ד מודי כולהו רשרי לצרף קטן לעשרה. ולא משום דאנו סומכין בשעה"ד על דעת המעטים אלא משום דרוב האוסרים עצמם לא אסרו לצרף בשעה"ד. והש"ך בהנהגות אור"ה בסימן רמ"ב שכתב רבכל מילי דרבנן יש לסמוך אדעת יחיד בשעה"ד הוא ג"כ טעמו משום דס"ל דאף הרבים המחמירים לא החמירו אלא שלא בשעה"ד אבל בשעה"ד מורים להקל כמש"כ שם הש"ך להדיא לעיל מניה וז"ל ומשמע דדוקא להקל סומכים בהפסד מרובה על היחיד או על הקטן אבל לא להחמיר דהיינו אפילו עביד כדברי היחיד או הקטן לחומרא מהדרינן עובדא בין באיסור דאורייתא בין באיסור דרבנן כיון דלא עביד כהלכתא והא דמותר בהפסד מרובה היינו משום דלא העמידו דבריהם במקום ממון והא אמרו במקום הפסד מרובה לסמוך איחיד לאוקמא אדין תורה עכ"ל. הרי שמחלק בין קולא לחומרא משום דלחומרא אי עביד מהיחיד נמצא דעביד דלא כהלכתא משא"כ לקולא כיון דהוי שעה"ד גם הרבים המחמירים שוב אוקמוהו אדין תורה דשרי. והוא כמש"כ הר"מ הנ"ל לענין צירוף קטן לעשרה רק דהש"ך נקט זה בכל מילי דרבנן. אמנם הלבוש ושאר אחרונים הגוררים אחריו החולקים על רמ"א וס"ל דאין לצרף קטן לעשרה אף בשעה"ד משום דמשמע להו בדעת הראשונים האוסרים דל"מ הצירוף גם בשעה"ד וכיון דהם הרבים הלכתא כוותיהו. וא"כ מש"כ הש"ך דבכל איסור דרבנן יש לסמוך להקל אדעת יחיד בשעת הדחק לא שייך לנידון דידן שהרי בנידון דצירוף קטן לעשרה יש לנו מחלוקת רמ"א והלבוש אם

שם בסימן י"ח כתב וז"ל בדבר אם יש להתחשב שעת הדחק באם ע"י שלא יצטרפו את הקטן למנין עשרה לתפלה יש לחוש שיתבטל המנין ח"ו. פשוט שצדק כתר"ה שזהו שעת הדחק גמור אף שיש בית הכנסת אחד שיכולין המתפללין לילך לשם. משום שהרחוקים משם אפשר לא ילכו. וגם הקרובים גם לשם יש לחוש שלא ילכו למקום שאין רגילין ויתבטלו מתפלה בצבור ומקריאת התורה ומכל אמידת דבר שבקדושה. ואף אם ילכו כולם לביהכ"נ האחר הרי יתבטלו מלמוד השיעורים שלומדים בביהכ"נ זה. וכו' ולכן אם יש לחוש שע"י שיפסקו איזה פעמים להתפלל בכאן יתבטל המנין דכאן הוא ודאי שעת הדחק שבזה מצרפין הרמ"א ולהמג"א בסימן נ"ה לפי המנהג שכתבו. אבל עיקר הדין אם רשאים בצירוף קטן או לא שפליגי הראשונים הא אין בידנו להכריע ועל מנהג המג"א נמי רוב האחרונים חולקין. אבל לע"ד מסתבר דאחרי שמפורש בר"ן מגילה דף כ"ג דהא דאין אומדין דבר שבקדושה בפחות מעשרה הוא רק אסמכתא מדרבנן הוא והביאו הכ"מ פ"ח מתפלה ה"ה וגם מפורש כן בפמ"ג סימן נ"ה בא"א סוף סק"ד שכתב לענין גר דמצטרף לעשרה אף רכתיב בתוך בני ישראל והתוס' כתבו בסוכה דף כ"ח דכני ישראל הוא מיעוט לגרים אי ליתא רביא מ"מ כאן הוא רק אסמכתא עיי"ש. ובדברנן כשאפליגו דבתינו הא יש לילך אחר המיקל כדאיתא ברמ"א חו"מ סימן כ"ה סעיף ב' והמקילין הם גדולים שהוא הרב האי גאון והרי"ף והרו"ה ור"ת. אך בכאן הרוב הם שסוברים שאינו מצטרף ולכן אף שהוא רק מדרבנן יש לפסוק כהרבים כדאיתא ברמ"א שם. אבל א"כ הא בשעת הדחק יש לסמוך אדעת יחיד באיסור דרבנן כדאיתא בהנהגות אור"ה בש"ך יר"ד ס"ס רמ"ב בדין ב'. ועיין בט"ז סימן רצ"ג סק"ד שמיקל בשעה"ד כדעת יחיד אף בדאורייתא אך בזה פליגי הש"ך שם בנקה"כ. אבל כיון שהוא רק איסור דרבנן גם להש"ך יש לסמוך על היחיד. וזה נראה במש"כ הר"מ אות ג' ואפשר דבשעת הדחק מודים דשרי והוא מטעם דיש לסמוך אדעת המעטים בשעה"ד וכרכתב ברמ"א מיהו יש נוהגין להקל בשעה"ד. וכן איתא בשעה"ג פ' שלשה שאכלו בשם האחרונים דבשעה"ד המיקל לא הפסיד. ולכן אם

סימן נו

בדבר אם מותר לשנות מנהג אבותיו שהתפללו
נוסח ספרד להתפלל בנוסח אשכנז

שם בסימן כ"ד כתב וז"ל בדבר שאביך הוא ממשפחה של החסידים שמתפללים בנוסח שקורין אותו נוסח ספרד אבל מכיון שאביך גר במקום שמתפללים בנוסח אשכנז וגם למדת בילדותך להתפלל בנוסח אשכנז משום שכן למדו שם ולא רצה אביך לבלבל אותך ועתה שגדלת מסופק אתה אולי אתה מחוייב לחזור ולהתפלל בנוסח ספרד שמתפלל אביך או אתה מחוייב להשאר להתפלל בנוסח אשכנז שהורגלת. הנה ידוע שכל אנשי פולין ואונגארן ורוסלאנד לבר מקומות הרחוקים קרים וקאוקאז וכדומה הם בני אשכנז אף החסידים ועד שנתפשטה שיטת החסידות התפללו כולם בנוסח אשכנז אך אח"כ התחילו ראשי החסידים להנהיג להתפלל בנוסח אחר באיזה שינוים. ונמצא שאין להחשיב שינוי מנהג מה שהתחלת להתפלל נוסח אשכנז אף שאביך ועוד ב' וג' דורות התחילו להתפלל בנוסח החדש. שהרי אדרבה הם שינו מנהג אבותיהם ורבותינו אדירי עולם חכמי צרפת ואשכנז. ואין ידוע טעם ברור במה שהתירו לשנות נוסח הקבוע נגד הירושלמי שהביא המג"א ר"ס ס"ח. כי מה שיש אומרים שנוסח ספרד הוא נוסח כללי למי שאינו יודע שבטו עיין בחת"ס או"ח סימן ט"ז שבטל סברא זו וגם לכד זה הא הנוסח שמתפללין אינו נוסח ספרד שהעתיק הרמב"ם דברוב הדברים הוא כנוסח אשכנז ורק באיזה מקומות שינו ונמצא שאין הנוסח לא כנוסח אשכנז ולא כנוסח ספרד. אבל עיין באשל אברהם שדחק בכל השינוים ליתן טעם ונתן כלל שלהוסיף לא נחשב שינוי. וכלל זה לא נראה כי מאין לו דבסברא א"א לומר זה דלפעמים המוסיף גורע. עכ"פ אין אנו מערעדים על אלו ששינו כי ודאי היה להם טעם שרשאיין לשנות בזה. אבל כשאחד רוצה לחזור ולהתפלל נוסח אשכנז שהוא נוסח אבותינו ורבותינו ודאי רשאי שהרי חזר לקדמותו. ע"כ דבריו.

(א) והבל יפצה פיהו. מה לנו אם רק ג' דורות התפללו בנוסח ספרד או עשרה דורות וכי זה שאלה של פסולי קהל שצריכים למנות את הדורות. כיון שאביו ואביו אביו התפללו נוסח הזה עליו להחזיק במנהג אבותיו ואל תטוש תודת אמך כתיב. ועיין בשו"ת דברי חיים או"ח ח"ב סימן ח' שהביא בשם המשנת חסידים וז"ל ואין לשנות מנהג אבות בעיקר.

האוסרים אסרו לצרף גם בשעה"ד או לא ולא נשאר לנו אלא להכריע או כהרמ"א או כהלבוש וכיון דרוב האחרונים הכריעו כהלבוש האוסר לצרף אף בשעה"ד יש לנו לנהוג לכתחלה כוותיהו וכל פלפולו הוא שוא והבל.

(ב) וכתב עוד בזה לקמן וז"ל וטוב שהש"צ לא יתפלל בלחש אלא יחכה בשירה חדשה עד אחר שיגמרו העם תפלה בלחש ויתחיל בקול רם ובוזה יוצא ידי חובתו דהא מה שמתפלל הש"צ בלחש הוא רק כדי להסדיר את תפלתו שאין זה חיוב כ"כ ובפרט כשמתפלל מן הסדור. ולכן אין לסמוך בזה על דעת המעטים וגם הא ברכה לבטלה שיטת הרמב"ם בפ"א מברכות הט"ו שהוא איסור דאורייתא וא"כ להסוברים דאינו מצטרף אם יתפלל בלחש יהיה זה ברכה לבטלה מה שמחזיר התפלה ולכן לא יתפלל בלחש אלא בקול רם לבר שיהיה הנידון בזה רק בשביל קדיש וקדושה שהוא רק איסור מדרבנן. וכן קה"ת הוא רק מדרבנן שהברכות כיון שאינם על המצוה ממש אלא לכבוד התורה אין להחשיבם כברכה לבטלה ממש שיהיה איסור מדאורייתא. אף אם אין מצטרף לקה"ת וכיון שהוא לדרבנן יש לסמוך אדעת המעטים ולצרף הקטן לתשעה גדולים כדלעיל. וגם בקה"ת איתא במג"א סק"ד בשם התשב"ץ שהוא עדיף להצטרף מלתפלה מאחר שהוא שייך לקה"ת יותר בזה שעולה למנין ז' עיין במחה"ש. ע"כ דבריו.

(ג) ודברי בורות הם. דא"כ גם כשמתפלל בקול רם לחודיה איכא משום ברכה לבטלה שהרי להסוברים דאינו מצטרף נמצא זהקדושה הוי הפסק באמצע ג' ראשונות וצריך לחזור לראש ולהתפלל ואם אינו חוזר ומתפלל נמצא שהפסיד בתרתי חדא שכל ברכותיו של אותה תפלה הם לבטלה וגם שחשוב שלא התפלל היום לגמרי. משא"כ כשהש"צ מתפלל תחלה בלחש וחוזר להתפלל בקול רם אף אם יהיה חשש ברכה לבטלה על התפלה שהתפלל בקול רם עכ"פ התפלה בלחש היתה כהוגן ונמצא דתקנתו קלקלתו דאדרבה אם יעשה כעצתו לא ידווח כלום להנצל יותר מחשש ברכה לבטלה רק יפסיד ג"כ התפלה של היום. וז"ב.

וע"כ למעשה יש לנהוג לכתחלה כמו שהכריעו האחרונים שלא לצרף קטן לעשרה אף בשעה"ד ואעפ"כ אין למחות גם באלו שנהגין להקל בשעה"ד כיון שיש להם על מי שיסמכו כמש"כ הרב מליאדי ז"ל בסימן נ"ה סעיף ה'.

התפלה לפי שחלוקי מנהגים באו מחילוק שורש הגשמות לכל מנהג יש לו שורש מסילה שמורה לו למעלה להעלותו ואין אדם נוגע במוכן לחבירו ואם לא ידע אם כנפשו הוא המנהג שתפסו אבותיו נוח לו שיתנהג כמנהג המובחר שקבל הרח"ו כוונותיו עליו מהאר"י ולה"ה שרובו היא על סדר תפלת הספרדים לתקן תיקון הצריך למעלה עכ"ל. הרי שכתב להדיא דלכל נוסח אחר זולת נוסח האר"י ז"ל אסור לו לשנות ממנהג אבותיו ולא כתב שצריך שימשך זה המנהג אצל אבותיו הרבה דורות רק כתב סתם דאין לשנות מנהג אבות דמשמע מכפי אשר ראה אצל אבותיו ממש וא"צ לחקור כמה דורות לפניו כבר החזיקו בזה המנהג. ובפרט בעיר נוא יארק דליכא בכלל מנהג קבוע ויש למצא בבית אחד כמה יהודים מעדות שונות עם מנהגים שונים ח"ו ליעץ לנערי בני ישראל לעזוב מנהגי אבותיהם המקודשים ולהראות להם הדרך ללקט בשדות אחרים מנהג אחד כאן ומנהג אחד כאן עד שיאבדו ח"ו הכל. וד"ל.

סימן נו

בדבר חולה שצריך לאכול כבוקר בשבת קודם תפלת שחרית אם צריך לקדש

שם בסימן כ"ו כתב ח"ל ובדבר הקידוש בחולה שצריך לאכול קודם שחרית נראה לע"ד להכריע דאם צריך לאכול פת אף שהוא רק פת הבאה בכיסנין שיש לו דין פת בקביעות סעודה צריך לקדש כהוראת המ"ב בבאור הלכה. ואם סגי לו במזונות מבושלין שבשום אופן אינם בדין פת לא יקדש. שהרי בכה"ג בלא היה לו כל השבת רק מינים אלו יש טעם גדול שלא היה צריך לקדש משום שלא יועיל אם לא נסבור כהמג"א סימן ער"ג ס"ק י"א דיצא גם במיני תרגימא במקום סעודה דיש חולקין עליו עיין בשע"ת סימן רפ"ט. שלכן מצד דברים אלו שמותר החולה לאוכלם קודם התפלה אין לחייבו בקידוש אף להמ"ב להחולקים על המג"א ונמצא שיש כאן ב' ספקות ולמה לן להתירו שישתה החולה מצד הקידוש דבר שאסור לו משום שהוא קודם התפלה כיון שיותר נוטה שאינו צריך לקדש כדכתבתי במכתבי הראשון. ע"כ דבריו.

א) ואני אומר אם כי הוראה זו שהחולה צריך לקדש יצא מפי צדיק בעל משנה ברורה ז"ל דבריו לא מחוורים במחכ"ג. דהא בש"ע סימן רפ"ט סעיף א' ומיהו לשתות מים בבקר קודם תפלה מותר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש עכ"ל ולשון זה הוא ג"כ בטור ח"ל וא"א ז"ל היה שותה מים בבוקר קודם תפלה שכיון שלא חל עליו עדיין חובת קידוש עד לאחר התפלה אינו אוסרו מלטעום עכ"ל. ומשמע בפשיטות דכוונת דבריהם לומר דהוי כמי שהשכים קודם אור היום ושותה דודאי לא שייך לדנו כטועם קודם הקידוש כיון דאז ודאי לאו זמן קידוש וקודם התפלה דינו לענין קידוש כמו קודם אור היום ולא תקנו מעיקרא לקדש אלא לאחר התפלה וכיון דלאו זמן קידוש הוא אין מה לאוסרו מלטעום. וא"כ לפ"ז פשוט דה"ה חולה שצריך לאכול מחמת חליו שא"צ לקדש. דאלת"ה רק שנימא דלא כתבו הטור וש"ע אלא בבריא דוקא מפני שא"א לו לקדש מחמת שאסור לו לשתות יין קודם התפלה וגם משום דאין קידוש אלא במקום סעודה ואסור לו לסעוד משא"כ חולה כיון דאפשר לו לקדש במקום סעודה מחייב לקדש א"כ לא היה להו למימר משום שלא חל עליו עדיין חובת קידוש עד לאחר התפלה רק היה להו למימר דמותר לו לשתות משום דא"א לו לקדש קודם התפלה. ולישנא שלא חל עליו עדיין חובת קידוש עד לאחר התפלה משמע להדיא כדברינו דכוונתם לומר דקודם התפלה בכלל לאו זמן קידוש הוא דתקנת חכמים מעיקרא לא היתה אלא לאחר התפלה וקודם התפלה לענין קידוש דינו כמו קודם אור היום. ועוד אי נימא דחולה צריך לקדש קודם התפלה א"כ הוי בעצם זמן קידוש אף קודם התפלה א"כ קשה על עיקר הדין שמתירין לבריא לשתות קודם התפלה נהי דא"א לו עכשיו לקדש ימתין עד אחר התפלה שהוא זמן שאפשר לו לקדש ואח"כ יטעום אלא ע"כ כדברינו דבעצם לאו זמן קידוש הוא כלל קודם התפלה וא"כ אין מה לאוסרו מלטעום כפשטות לשון הטור.

ב) ועוד נ"ל להביא ראיה ממש"כ הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"י ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה. וזה הוא הנקרא קידושא רבה וכו' ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש. וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמאחר דכבר אשמעינן הלכתא בסיפא דאף קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה וגם שאסור לטעום קודם שיקדש לא היה לו לכתוב ברישא אלא ומצוה לברך על היין ביום השבת וממילא ידעינן שהוא

ודאי יצא בתפלתו דא"כ. שהוא להסדיר תפלתו. אך הוקשה להו על ר"ג משום דלא מסתבר להו שיתפללו כל הצבור שלא לצורך בשביל הש"צ שיהיה לו זמן להסדיר תפלתו בעת שהצבור יתפללו בלחש שגם הוא יתפלל אז בלחש. שהרי יכלו לתקן שרק הש"צ עצמו יתפלל תחלה עוד פעם בלחש ויתקנו שהוא יתפלל קודם שהתחילו הצבור להתפלל שהוא קודם פסד"ו ואף שאינו כהראוי יותר טוב זה מלהצריך הצבור להתפלל שלא לצורך. ולכן סוברין רבנן דהוא משום שאין הצבור הבקיאין יוצאין והוכרחו להתפלל בלחש תחלה בעצמם. וממילא גם הש"צ שצריך להתפלל בלחש נמי בשביל להסדיר תפלתו נמי מתפלל אז בעת שהצבור מתפללין שהוא אחר ברכות ק"ש כדין אחר גאולה ולא הוצרכו לתקן בזמן אחר שיהיה שלא כהראוי. וכן מפורש במג"א סימן קכ"ד סק"ג דלדינא מה שהש"צ מתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפלתו. ואף בתפלות כל השנה אם ליכא דחק צריך הש"צ להתפלל תחלה בלחש להסדיר תפלתו ורק בשעה"ד שרי כדאיתא במחבר ורמ"א בסק"ב. ורק מתחלה רצה לומר דבתפלות כל השנה אף בלא דחק שרי והקשה דא"כ לר"ג שאף הצבור מתפללין רק כדי שיהיה זמן לש"צ לסדר תפלתו לא יצטרכו צבור להתפלל כלל בכל השנה. ולכן מסיק דצריך ולהסדיר אף תפלות של כל השנה משום דאף דרגילין בהו החמירו בצבור כדפי' במחצה"ש. וא"כ כ"ש דלהתפלל הש"צ בלחש בנוסח אחר מכפי שצריך להתפלל לפני הצבור בקול רם שאסור שהרי אדרבה יתגרע עוד בסדורו זה דיערב שתי הנוסחאות. ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם. ע"כ דבריו.

א) ודבריו אינם נכונים כלל. דהא אף אי נימא דשייך הטעם כדי להסדיר תפלתו אף לרבנן ואף בתפלות של כל השנה מ"מ למנהגנו שמתפללין היום בסידור מנוקד ע"כ לא שייך טעם זה. דהא המג"א לא כתב זאת אלא משום שמדמה לקה"ת ולא שייך לדמות ש"צ המתפלל בסידור גדול מנוקד להקורא בס"ת שאינו מנוקד דהתם בודאי יטעה ולא יקרא כהוגן אם לא יסדר א"ע קודם. ועוד לא עדיף מתפלת מוסף של ר"ה דאסור לש"צ לתקוע תקיעות דמעומד אם אינו מובטח שחזור לתפלתו בלא טידוף דעת כדאיתא בש"ע סימן תקפ"ה סעיף ד' ומ"מ קיי"ל דהמתפלל מתוך הסידור בסתם יש לו חזקה שבודאי הוא מובטח כמבואר שם במג"א סק"ט. וכ"כ מג"א בסימן קכ"ח סק"א בש"ע שהוא כהן לענין נשיאת כפים דלדין שמתפללין מתוך סידור מובטח שיחזור לתפלתו ומותר לישא את כפיו

קודם שיסעוד הסעודה שניה דאם יסעוד קודם שיקדש נמצא שטועם קודם הקידוש ואם יקדש קודם ויעשה הפסק ואח"כ יסעוד נמצא שהקידוש הוא שלא במקום הסעודה. אלא ודאי דכוונת הרמב"ם לאשמעינן ברישא דזמן חובת הקידוש אינו מתחיל אלא לאחר התפלה שהוא זמן שסועדין סעודה שניה מג' סעודות בשבת וע"כ הסמיך הרמב"ם וכתב אח"כ ואסור לטעום קודם שיקדש ר"ל דלאחר התפלה ואילך דוקא כיון דאז כבר התחיל חובת קידוש איכא ג"כ איסור טעימה משא"כ קודם התפלה דלאו זמן הוא שסועדין סעודה שניה של שבת דאפילו חולה שצריך לאכול קודם התפלה מחמת חליו אינו אוכל אלא לצורך רפואה אבל אין זו אצלו סעודה הרגילה מג' סעודות של שבת שמצותן ביין בתוך הסעודה ובשתי ככרות כמש"כ הרמב"ם שם לקמן פרק ל' הלכה ט' והלכה י' וא"כ אין להחשיב אכילתו בכלל התקנה שתקנו חכמים לקדש.

וע"כ נראה דחולה או מי שאינו יכול לכוין דעתו בתפלתו מחמת רעב שהתירו לו לאכול קודם התפלה כדאיתא בסימן פ"ט סעיף ד' לא יקדש דמכיון שלא התירו לו לאכול אלא מחמת דחק למה יקל ראשו בשתיית יין קודם התפלה שלא לצורך כיון שברור שפטור מלקדש כמו שבארנו.

סימן נח

בדבר מה שהש"ץ אסור לשנות מהנוסח הקבוע בכיה"כ"נ אם בתפלה בלחש ג"כ אסור לשנות

שם בסימן כ"ט כתב וז"ל מה ששמע כתר"ה בשמי שאמרתי שאם הש"צ שמתפלל בעצמו בנוסח ספרד ויורד לפני התיבה במקום שהצבור מתפללין בנוסח אשכנז ולהיפוך. צריך גם כשמתפלל בלחש להתפלל בנוסח המקום שמתפללים הצבור משום שטעם שהש"צ מתפלל בלחש הוא כדי שיסדיר תפלתו ולא יכשל בלשונו כשיתפלל בקול רם לפני הצבור הוא אמת. ומשה"ק כתר"ה ממה שבר"ה דף ל"ד איתא סברא זו רק לרבן גמליאל לתרץ מה שהקשו לו רבנן דכיון שהש"צ מוציא את הרבים למה צבור מתפללין שא"כ משמע שרבנן לא סבירא להו טעם זה. אבל פשוט שגם רבנן סברי דזה שהש"צ מתפלל בלחש אף שהוא יתפלל אח"כ בקול רם לפני הצבור והוא הא

אם אין שם כהן אלא הוא. ועיין שם מה דמייתי בשם מהרי"ל דהיה נראה לו להתיר מה"ט אף בדאיכא כהן אחר אך המג"א גופיה מסיק שם לחלק דלא הותר אלא בדליכא כהן אחר ולא דמי לתקיעת שופר שעומד במקומו משא"כ נ"כ כיון שצריך לעקור ממקומו איכא בלבול טפי יעו"ש. עכ"פ הא ודאי יש ללמוד מזה דבתפלות שרגיל הש"צ להתפלל ג' פעמים בכל יום ומתפלל מתוך סידור מנוקד ודאי ליכא למיחש שיטרף דעתו ויטעה וממילא ל"ש הטעם כדי להסדיר תפלתו וכ"ש להוסיף גזירות חדשות מדעתנו ולאסור לו להתפלל התפלה שמתפלל בלחש בנוסח הרגיל שלו כדי שלא יתבלבל אח"כ בחזרת הש"צ ודאי הבל כנ"ל דהיכא דיש לו סידור מנוקד ערוך לפניו לא שייך למיחש בלבול וטירוף. ועוד אף אם יטעה ויאמר מלה אחת בחזרת הש"צ מנוסח הרגיל שלו מה בכך כיון שהוא מענין ברכה זו מותר להוסיף כדקיי"ל בש"ע סימן קי"ט דבברכות האמצעות מותר להוסיף מעין הברכה ובין נוסח אשכנז לנוסח ספרד אין חילוק אלא בברכות האמצעות. ועוד כיון דבלא"ה הוא רגיל בנוסח שלו במה שיתפלל פעם אחת התפלה בלחש כפי נוסח של הביהכ"נ לא יועיל כלום שתהא שגורה בפיו הנוסח של הביהכ"נ שלא יבא אח"כ לטעות אלא ודאי הא בורכא.

(ב) ובגוף דברי מג"א דסימן קכ"ד סק"ג הנ"ל הואיל ואתי לידן אמינא ביה מלתא. דהנה זה לשון הכל בו סימן כ"ז בשם הר"ש המובא בב"י והובא במג"א הנ"ל רק בקיצור. שליח ציבור שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שהתפללו בלחש והוא צריך לעבור לפני התיבה לאלתר יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לציבור והוא א"צ לחזור ולהתפלל בלחש דאם לאחרים מוציא לעצמו לא כל שכן ואין בזה לומר כל המשמיע קולו כיון דעל ידי הדחק הוא עושה אין בזה משום קטני אמנה עכ"ל. ומבואר שיטתו דס"ל דמה שהש"צ מתפלל בעצמו בלחש תחלה הוא לאו משביל להסדיר תפלתו רק שהיא אצלו עיקר התפלה שיוצא בה ידי חובת עצמו דא"א לו לצאת בתפלה שמתפלל אח"כ בקול רם כיון דאיכא בזה משום קטני אמנה ואין יוצאין בה אלא האינן בקיאין לפי שא"א להם בענין אחר. וע"כ כתב דהיינו דוקא כשאפשר לו להש"צ להתפלל בלחש קודם שיורד לפני התיבה אבל כשצריך לאלתר לעבור לפני התיבה וא"א לו להתפלל בלחש תחלה לא אמרינן דאף בכה"ג צריך לחזור ולהתפלל בלחש דהוי כלא התפלל כלל כיון דהיתה בקול רם. רק דאמרינן דשפיר יצא בתפלה

שהתפלל בקול רם כיון דהתפלל אותה בזמן חיובא ולא התפלל אותה בקול רם אלא משום שרצה להוציא גם את שאינן בקיאים והוי זה שעת הדחק גם לגבי הש"צ וע"כ יוצא בה ידי חובתו וא"צ לחזור ולהתפלל. דאי לא תימא הכי רק שנימא דאף בכה"ג צריך לחזור ולהתפלל בלחש נמצא שמוציא את אחרים בתפלה שהוא עצמו אין שייך לתפלה זו כלל שהרי הוא עצמו לעולם אין יוצא בה. ואע"ג דאמרינן בש"ס ר"ה דף כ"ט כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא משום דאכתי שייך לברכה זו שמוציא את אחרים מטעם דכל ישראל ערבינן זה בזה למצות כפרש"י שם. היינו דוקא התם דבעצם גם הוא עצמו שייך לברכה זו רק דעכשיו אין שייך לה כיון שכבר יצא ע"כ מהני סברא דערבות שיוכל להוציא את אחרים משא"כ הכא אי נימא דאף בשעת הדחק אינו יוצא הש"צ בתפלה שהתפלל בקול רם ואף שכבר התפלל צריך לחזור ולהתפלל בלחש א"כ איך יכול להוציא אחרים כיון שהוא עצמו לא שייך כלל לתפלה זו. כן נראה לכאורה ביאור סברת הכל בו.

(ג) אך לפי זה אכתי צ"ע להבין הק"ו שעושה הכל בו אם לאחרים מוציא לעצמו לא כ"ש נהי דגוף שיטת הכל בו שפיר מובנת כמו שבארנו מ"מ אם לדין יש תשובה דיש לומר דשאני אחרים שאינן בקיאין דאנוסים הם וא"א להם כלל בענין אחר משא"כ הש"צ אע"ג דהוי שעה"ד מ"מ לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל בלחש. וצ"ל בכונת דבריו דס"ל דבאמת אין להחשיב גם האינן בקיאים לאנוסים כיון דהיה להם ללמוד. ועיין בש"ס סוכה דף ל"ח אבל אמרו חכמים תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו ופרש"י דודאי מחמת שלא למד הוא יעו"ש וע"כ אין להחשיבם טפי משעת הדחק. וא"כ כיון דמה שיוצאין בתפלת הש"צ הוא מטעם דשומע כעונה לא עדיפא מאילו היו מתפללין בעצמם בקול רם נמצא דבתפלה זו איכא תרתי לגריעותא חדא דהוי תפלה בקול רם ועוד שאין מתפללין בעצמם רק דיוצאין בשמיעה מטעם שומע כעונה. ולפ"ז מובן שפיר הק"ו שעושה הכל בו אם לאחרים הוא מוציא לעצמו לא כ"ש ר"ל כיון דלגבי האינן בקיאים שיוצאין בתפלתו איכא תרתי לגריעותא ומ"מ יוצאין כיון שהם אינן בקיאים והוי אצלם שעת הדחק א"כ הש"צ עצמו בכה"ג דקאי ביה הכל בו דנחשב ג"כ שעת הדחק לא כ"ש שיוצא בתפלתו כיון דאצלו ליכא אלא חסרון אחד דהוי בקול רם. דהא אין לומר דלאינן בקיאים דוקא תיקנו חכמים דיוצאין בה כיון דהוי כאנוסים דהא ליתא כמו שכתבנו

דבודאי אין להחשיב האינן בקיאים טפי משעת הדחק. כן נ"ל בביאור דברי הכל בו בס"ד.

(ד) ולפ"ז מיושב קושית מג"א שהקשה על הכל בו וז"ל בגמרא סוף ד"ה משמע דאף בלא דחק שרי דאמרי' לדבריך למה הצבור מתפללין א"ל כדי להסדיר ש"צ תפלתו משמע דאי לאו משום להסדיר הוי רשאי הש"צ להתפלל מיד בקול רם ומיהו א"צ לסדר אלא ברה"ו וי"ה כמ"ש סימן ק' ע"ש ומ"מ צ"ע לד"ג למה צבור מתפללין כל השנה וצ"ל דמ"מ טוב להסדיר ש"צ בכל פעם כמ"ש סימן קל"ט עכ"ל. ופשטות כוונת השקלא וטריא של המג"א נראה שהוא על עצם פסקו של הכל בו שהוא ג"כ פסקו של המחבר שם דאין רשאי לש"צ להתחיל מיד בקול רם אלא בשעת הדחק וע"כ הקשה מג"א כיון דמבואר התם דהטעם הוא רק משום להסדיר תפלתו והרי מבואר בסימן ק' דלא שייך משום להסדיר אלא ברה"ו וי"כ נמצא מיהת כל השנה מותר להתחיל מיד בקול רם אף בלא דחק וא"כ נסתר פסקו של הכל בו שלא התיר אלא בשעת הדחק. וע"כ חילק מג"א דבש"צ שייך שפיר משום להסדיר גם בכל השנה וא"כ שוב עולה כהוגן פסקו של הכל בו דלא התיר לש"צ להתחיל מיד בקול רם אלא בדחק הא בלא דחק צריך להתפלל תחלה בלחש כדי להסדיר וכן הביין בכוונתו הלב"ש ומחצה"ש. ועיין בפמ"ג שדחה ראייתו של מג"א מקרה"ת דאולי בקרה"ת דוקא צריך לסדר כיון דאינו קורא אלא בשבת משא"כ תפלת שמ"ע שמתפלל ג' פעמים בכל יום ומייתי ג"כ בשם א"ר שחולק על מג"א בזה. עכ"פ חזינו שלא הועיל מג"א בתירוצו אלא לקיים עצם פסקו של הכל בו שהש"צ אינו רשאי להתחיל מיד בקול רם אלא במקום דוחק אבל אכתי נסתר בזה עיקר שיטתו דס"ל שהטעם שצריך הש"צ תחלה להתפלל בלחש הוא משום משמיע קולו ולא משום להסדיר ובגמרא סוף ר"ה מבואר להדיא שהטעם הוא כדי להסדיר תפלתו. ולפי מה שבארנו לעיל דעת הכל בו ניחא דעד כאן לא אמרינן התם כדי להסדיר אלא אליבא דר"ג לטעמיה דס"ל דהש"צ מוציא אף את הבקי וע"כ דלא קפיד על משמיע קולו דאי הוה קפידא לדידיה על משמיע קולו איך יוצא הבקי בתפלתו של הש"צ שמתפלל בקול רם כיון דמטעם שומע כעונה קא אתינן עלה ע"כ לא נחשב להבקי טפי מאילו התפלל בעצמו בקול רם ואין זה תפלה מעולה ושלימה ואמאי לא יתפלל הבקי בעצמו בלחש שיהיה תפלתו שלימה ודצויה אלא ע"כ דלא ס"ל לד"ג הא דמשמיע קולו. וא"כ תו גם הש"צ לא הוה ליה להתפלל בלחש תחלה רק להתחיל מיד

בקול רם ואמאי מתפלל הש"צ בלחש תחלה וע"כ צריכים לבא לטעם כדי להסדיר תפלתו. משא"כ לרבנן לטעמיהו דהש"צ אינו מוציא אלא את שאינו בקי בלבד וס"ל איסורא דמשמיע קולו וא"כ הטעם פשוט מה שהש"צ צריך להתפלל תחלה בלחש משום משמיע קולו ולא משום להסדיר.

(ה) ונ"ל דאיה ברורה לדברינו הנ"ל מדאמרינן התם אמרו לו לד"ג לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר ש"צ תפלתו. ואי נימא דאף לרבנן אין הש"צ מתפלל בלחש תחלה אלא משום להסדיר תפלתו א"כ לכאורה יש כאן תימה עצום מה הקשו לר"ג למה צבור מתפללין וכי לדידהו מי ניחא כיון דלא ידעו עוד מהתירוץ כדי להסדיר תפלתו א"כ גם לדידהו קשיא למה מתפלל הש"צ בלחש תחלה. ואין לומר דידעו שפיר הטעם כדי להסדיר אך דההו ס"ל דאין טעם זה מספיק אלא על תפלת הש"צ לבדו והיינו דהקשו לדבריך למה הצבור מתפללין ד"ל בשלמא לדידן מתפלל הש"צ תחלה בלחש כדי להסדיר והבקיאים מתפללין לפי שאין יוצאין בתפלת הש"צ אבל לדבריך שאף הבקיאים יוצאין א"כ למה הם מתפללין אי משום להסדיר יסדר הש"צ עצמו תפלתו והם ימתינו והא לא מסתבר להו לרבנן דבשביל סדור תפלתו של הש"צ ראוי גם להם טפי להתפלל מלהמתין. א"כ לפ"ז אינו מובן מה השיב להם ד"ג כדי להסדיר תפלתו הרי גם רבנן ידעו זה הטעם רק קושיתם היה דאכתי לא נכון דבשביל סדור תפלתו יתפללו כל הצבור וא"כ לא תיקן ר"ג בתירוצו מידי לתרץ עיקר קושיתם. אלא ע"כ כדעת הכל בו דלרבנן הטעם משום משמיע קולו ולא סברי כלל הטעם משום להסדיר וע"כ הקשו לד"ג לדבריך למה צבור מתפללין ר"ל כיון דע"כ יוצא מדבריך דלא סבירא לך איסורא דמשמיע קולו דאל"כ לא הוה להו להבקיאים לצאת בתפלת הש"צ כיון דבודאי לא נחשב להם להבקיאים טפי מאילו התפללו בעצמם בקול רם וא"כ אמאי לא יתחיל הש"צ מיד בקול רם ולא יתפלל תחלה לא הצבור ולא הש"צ וחידש להם ר"ג דלדידיה מסתבר הטעם כדי להסדיר. וז"פ.

(ו) ובדעת המחבר נראה אע"ג דלא מייתי אלא פסקו של הכל בו ולא טעמו ע"כ צריך לומר דס"ל גם בטעמא כהכל בו. דאי נימא דס"ל כמג"א שבלא הדחק צריך הש"צ להתפלל בלחש תחלה רק משום להסדיר א"כ מאי רבותא אשמעינן כאן המחבר דאינו צריך לחזור ולהתפלל בלחש כיון דלעולם אינו מתפלל

לומר דלא היו גוזרין באופן שהוא לבטל מצות נשיאת כפים שהוא כשאינו יכול להסיר המנעלים ורק משום שממילא יהיה אסור מדינא משום שיבינו שהוא בשביל מומין ברגליו אינו חולץ מנעליו. שלכן בידוע שיש לו המומין אין לאוסרו מלעלות במנעליו ויש ממילא לחייבו כדי שלא יבטל מצות נשיאת כפים. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו מש"כ הב"ח סימן קכ"ח בד"ה מי שיש לו מום בידיו וכו' וז"ל משנה ב' הקורא עומד (דף כ"ד) כהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו ובגמרא תניא ידיו בהקניות עקומות ועקושות לא ישא את כפיו ומ"ש בשם הרמב"ם דה"ה פניו ידיו ורגליו ה"א בספרים דידן תנא מומין שאמרו בפניו ידיו ורגליו וכתב ב"י דהרי"ף והרא"ש לא גרסי להך ברייתא וז"ש רבינו ובגמרא לא קאמר אלא בידיו ותמה על רבינו הלא כיון דזבלגן וסומא לא ישא כפיו אלמא דידיו לאו דוקא דה"ה בפניו ולפעד"נ מדברי הרמב"ם להדי' דמחלק בין מומין שבידיו לזבלגן וסומא דבמומין שבידיו כתב בסתם לא ישא כפיו ובזבלגן וסומא כתב ואם היה דש בעירו והכל היו רגילין בזה הסומא בא' מעיניו או בזה שדירו זב מותר לפי שאין מסתכלין בו מדכתב והכל היו רגילין בזה הסומא וכו' אלמא דלא אמרו דש בעירו מותר אלא בסומא וזבלגן דכיון דמאסי אין מסתכלין בו עוד לאחר שדש בעירו אבל במומין שבידיו שהוא נושא אותם אפילו דש בעירו מסתכלין בו אף לאחר שדש בעירו והכי משמע מפשטא דתלמודא דידן דלא תני דש בעירו מותר אלא בזבלגן וסומא ודלא כמ"ש התוס' ע"ש הירוש' דבידיו עקושות נמי מותר בדש בעירו וכ"כ המרדכי והרא"ש אלא תלמודא דידן עיקר וכ"נ מדעת רבינו שדקדק וכתב היו בני העיר רגילין בו ומכירים הכל שהוא זבלגן או סומא ישא כפיו אלמא דדוקא בזבלגן וסומא מותר בדש בעירו אבל לא במומין שבידיו והשתא ניחא דהשיג רבינו על דברי הרמב"ם דמדבריו משמע דידן פניו ורגליו כדן ידיו דאפילו דש בעירו אסור ובגמרא לא קאמר אלא בידיו מפני שהוא נושא אותם אבל פניו ורגליו אם דש בעירו מותר כדמוכח מהך דזבלגן וסומא ולפ"ז אף רבינו היה גורס הך ברייתא בספריו ואעפ"כ השיג על הרמב"ם ומיהו יש ליישב דהרמב"ם לישנא דברייתא נקט ואה"נ דבפניו ורגליו בדש בעירו מותר עכ"ל. הרי שכתב להדיא דברגליו נמי מותר בדש בעירו וע"כ דהב"ח מיידי נמי במומין ברגליו כאלו שאינן ניכרין אלא כשחולץ מנעליו. שהרי כמ"כ פרש"י מגילה דף כ"ד בהא דתני שם בברייתא מומין שאמרו בפניו

בלחש אלא משום להסדיר וזה לא שייך כאן כיון שכבר התפלל. אלא ע"כ דס"ל גם בטעמא כהכל בו דמתפלל הש"צ בלחש תחלה משום משמיע קולו וע"כ הו"א דכדאי הוא אף לחזור ולהתפלל בשביל כך ואשמעינן דבמקום הדחק יוצא בזה כסברת הכל בו וזה ברור.

הדרנא לדינא דבנדון דידן ודאי נכון טפי שהש"צ יתפלל בלחש בנוסח שלו ורק מה שחוזר ומתפלל בקול רם יתפלל בנוסח הקבוע בביהכ"נ.

סימן נ"ט

בדבר כהן שאין לו רגלים ל"ע והולך ברגלים שעשו לו לענין נשיאת כפים

שם בסימן ל"ב כתב וז"ל בדבר כהן שאין לו רגלים והולך ברגלים שעשו לו ואינו ניכר כשהוא במנעלים וכשיסיר המנעלים יהיה ניכר אף שילך בפוזמקאות. אין להחשיב זה דש בעירו כיון שאינו דש בעירו בלא מנעלי' באופן שיהיה ניכר. דלא מהני בדברים אלו ידיעה רק שצריך שיהיה הרגל הראיה שלא יהיה חדוש אצלם וכיון שאין רואין אותו במומו אף שיודעין מומו הרי לא הורגלו ויסתכלו בו. וכו' ואחרי שנתבאר זה יש מקום להתיר למי שאין לו רגלים והולך ברגלים שעשו לו ואינו ניכר כשהולך במנעליו אבל כשיסיר המנעלים יהיה ניכר אף שיהיה לבוש בפוזמקאות או שאינו יכול להסיר מנעליו כלל. שיוכל לעלות לדוכן במנעליו דהרי כשלא יעלה כלל יהיה יותר תשש לעז מחשש דתיפסק רצועה כדקשתתי. וכל הטעם הוא משום דבזה גופיה שהולך במנעלים הוא השינוי שישתכלו בו. וכיון שבארתי שהוא רק משום שע"ז זה יבינו שיש לו מומין ברגליו ובשינוי דפוזמקאות היה מותר כשדש בעירו אף רק בדיעה שיש לו המומין. יש ממילא להתיר בכזה גם במנעלים. והוא טעם גדול שיש לסמוך ע"ז גם לדינא אם א"א לו להסיר מנעליו. ואם אפשר להסיר אבל שיהיה ניכר בפוזמקאות יראה ללבוש מנעלים של דאבעד וכאלו שאין להם רצועות לקשור אם יכול להשיג מנעלים כאלו. ואם הוא כהן יחידי יש ודאי לסמוך ע"ז דהא כהן יחידי הרי ליכא בעצם טעם הגזירה דרב אשי דאם תיפסק לו רצועה יהיו מוכרחים לחכות עד שיקשור ויעלה לדוכן ולא יהיה שייך שום לעז ורק משום שלא יעלה גם כשהיה עוד כהנים גזרו גם כשהוא כהן אחד או משום לא פלוג שיש מקום

ידיו ורגליו ופרש"י רגליו מפני שהנושא את כפיו חולץ מנעליו ויראו את המום ויסתכלו בו. הנה דפרש"י במומין שאינן נראין וניכרין אלא כשחולץ את מנעליו ואם היה כוונת הב"ח כאן דוקא במומין כאלו ברגליו שניכרין אף כשהולך במנעליו היה לו להב"ח לפרש זאת כדי לאפוקי שלא נטעה לפרשו סתמא כדרך שפי' רש"י בברייתא הנ"ל. ועוד הלא רגליו סתמא נקט דמשמע כל מומין שברגליו אפילו מומין כאלו דא"א לראותן אלא כשחולץ מנעליו.

(ב) והכי נמי יש להוכיח מדברי המרדכי פ' הקורא עומד שכתב שם וז"ל והכי סלקא שמעתין דכל המומין אם דש בעירו מותר דעקומות מני הכא בכלל המומין ושרי להו בירושלמי דפרקין דגרסינן גתלי הו אצבעותיו עקומות אתיא שאל לרבי מאיר אמר ליה מכיון שאתה דש בעירך מותר עכ"ל. וביאור דבריו מדתני בברייתא ידיו בוהקניות לא ישא את כפיו עקומות עקשיות לא ישא את כפיו הנה דנקט כולוהו מומין שבידיו בחדא מחתא. וא"כ בשלמא אי נימא דכללא הוא דכל מומין שבכהן הפוסלין אותו לנשיאת כפים אין פוסלין אלא בדלא דש בעירו י"ל דמה דנקט הברייתא בכולהו לא ישא את כפיו סתמא ולא חש לאשמעינן הא דש בעירו שרי משום דס"ל לברייתא דהא מילתא דפשיטא היא דלא איצטריך לאשמעינן כיון דהא דלא ישא את כפיו הוא רק משום שלא יסתכלו ובדש בעירו הרי לא שייך למיחש לכך. אלא אי אמרת לחלק בין מום למום ועקומות דוקא הוא דשרי בדש בעירו אבל בוהקניות גם בדש בעירו אסור א"כ למה כילל הברייתא כולהו בחדא מחתא לאיסור כיון דבאמת לאו כולהו שוין לאיסור דעקומות שרי עכ"פ בדש בעירו ובוהקניות אסור גם בדש בעירו כן נראה בפשיטות תוכן כוונת המרדכי. והגם דלא ברירא דעת המרדכי אם היה לו הגירסא כהא דתני בגמרא דידן מומין שאמרו בפניו ידיו ורגליו שהיא רק גירסת הרמב"ם ולא גרסי אותה הרי"ף והרא"ש ואי נימא דהמרדכי ג"כ לא גרסוהו כהרי"ף והרא"ש א"כ אין עולה ראיתו אלא לענין מומין שבידיו דוקא. מ"מ יש למידק מניה דה"ג לדידן דגרסינן ליה והכי איפסק הלכתא בש"ע סימן קכ"ח סעיף ל' יש להוכיח כמו כן מדכילל בגמרא פניו ידיו ורגליו אהדי דכולהו פוסלין לנשיאות כפים ע"כ דכולהו נמי שוין להתירא בדש בעירו. דאל"כ לא הוה לגמרא להשוותם לאיסורא כיון דלאו איסורא דכולהו שוין שהרי פניו וידיו מותר עכ"פ בדש בעירו משא"כ רגליו דלא תני לאיסורא אלא

משום שיראו המום בעת שיחלוץ מנעליו לנשיאות כפים כדפרש"י לא מהני דש בעירו כיון דבעת שהולך במנעליו לא ניכר מומו והוא ממש כהוכחת המרדכי מברייתא. ועוד לישנא דמרדכי גופיה נמי הכי משמע שהרי נקט סתמא דכל המומין אם דש בעירו מותר ומשמע אפילו מומין שברגליו שהרי כבר הוכיח הב"י דאף להפוסקים דלא גרסי להא דתני בגמרא דידן פניו ידיו ורגליו מוכרחין לומר בלא"ה דמומין שבידיו דמתני' לאו דוקא וה"ה פניו ורגליו. וא"כ השתא דנקט המרדכי כל המומין סתמא ודאי כוונתו ג"כ למומין שברגליו ועל דרך שפי' רש"י רגליו דמידי במומין כאילו שאינן נראין אלא כשחולץ מנעליו ומ"מ מותר דש בעירו.

(ג) ומלשון המחבר בש"ע סימן קכ"ח הנ"ל נמי הכי משמע דכתב וז"ל מי שיש לו מום בפניו או בידיו וכו' לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו וה"ה למי שיש מומין ברגליו במקום שעולים לדוכן בלא בתי שוקיים וכו' ואם היה דש בעירו דהיינו שהם רגילים בו ומכירין הכל שיש בו אותו מום ישא כפיו עכ"ל. ופשטות לשונו משמע דהאי דנקט בסיפא ואם היה דש בעירו קאי אכולהו דנקט לעיל ברישא דלא ישא את כפיו ואף מומין שברגליו דאל"כ ודאי לא הוה ליה לסתום זאת מלפרש. וא"כ כיון דמומין שברגליו דרישא מידי במומין כאלו שאינן ניכרין אלא כשחולץ מנעליו דהא להכי דקדק במקום שעולין לדוכן בלא בתי שוקיים דכוונתו בזה לומר דאע"ג דהשתא אינם ניכרים לכל מ"מ כשיחלוץ מנעליו יראו את המום ויסתכלו בו הרי להדיא דאף מומין שברגליו שאינם ניכרין אלא כשיחלוץ מנעליו מותר אם דש בעירו. ועיקר בפ"י הר"ח מגילה דף כ"ד שכתב וז"ל ואם היה דש בעירו מותר פי' דש בעירו ידוע ומפורסם עכ"ל. ומשמע דלאו משום שכבר הורגלו לראות את המום אלא משום דמכיון דכבר נתפרסם מומו לכל לא יסתכלו בו.

עכ"פ לדינא כבר הוכחנו לעיל שיוצא ברור מכל הפוסקים וגם מדברי המחבר בש"ע דאף לענין מומין שברגליו שאינם ניכרין אלא כשחולץ מנעליו מהני דש בעירו ומותר לעלות לנשיאות כפים לאחר שיחלוץ מנעליו כשאר סהגים וז"ב.

סימן 8

כדבר שנוהגין להכריז קודם התקיעות בביהכ"נ שאסור להפסיק בדבור עד לאחר כל התקיעות דמעומד

שם בסימן ל"ו כתב וז"ל ובדבר להכריז קודם תקיעות שאסור להפסיק בדבור עד אחר תקיעות דמעומד בבית הכנסת שמתפללים הרבה אנשים פשוטים שידוע שלא ישמעו להכרזה ויפסיקו שאחד אמר שיותר טוב שלא יכריזו כדי שיהיו שוגגין ולא מזידין. ומע"כ טען דכי בשביל חשש זה לא ילמדו להעולם שום דינים שנאמר בהו מוטב שיהיו שוגגים. הנה הא דבשביל מוטב שיהיו שוגגים א"צ לומר להו הוא דוקא בידוע בודאי שלא יקבלו כדאיתא בתוס' ב"ב דף ס' וברא"ש ביצה דף ל'. ולדידהו אין לומר ולא קשה איך נמנע מללמד להם דכיון שודאי לא יקיימו אף שכשידעו שאסור הרי אין תועלת מהלמוד להם. אבל כשלא ברור שלא יקבלו ודאי מחוייבים למחות בהם וכ"ש ללמדם שלא בשעת מעשה. ונראה פשוט שכשבא אדם ללמוד ודאי מלמדין לו כל דבר כפי הדין אף בברור שלא יקבלו ואין להורות שלא כדין בשביל זה שלא יקיימו. ורק כשאין שואלין ממנו אין לנו בעצמנו לומר שזהו דק מדין מחאה וליכא באופן זה מטעם שיהיו שוגגין ולא מזידים. וכן נראה פשוט שאם יש שם גם מי שיקבלו צריך לומר להם שאסור אף שידוע שאיזה מהם לא יקבלו ויהיו מזידין. דבשביל קלקול אלו שיעברו במזיד ויענשו כמזיד אין לקלקל לאלו שיקבלו שהרי כשלא יודיעו יעברו בשוגג שהוא ג"כ איסור וקלקול. ולכן בביהכ"נ שאפשר יש גם אלו שאין יודעין שאסור להפסיק ויעברו בשוגג וכשיכריזו שאסור להפסיק יקבלו ולא יפסיקו צריך להכריז. אם אין יכולים להודיע להספק מקבלים ביחוד. ואם ידוע שאין שם מי שיקבל או שיכולים להודיע להספק מקבלים ביחוד אין להכריז. וקצת יש להסתפק בדין זה דאסור להפסיק גם אחר תקיעות דמיושב עד שיגמור תקיעות דמעומד שלא ברור האיסור דהר"ן בשם בעה"מ סוף ר"ה הקשה ע"ז דמידי דהוה אמדבר באמצע הסעודה והובא בט"ז סימן תקצ"ב סק"ב והתירוצים דחוקים והר"ן מסיק דרק משום דהביא זה הר"ף בשם הרי"ש מתיבתא צריך לזוהר בזה עיי"ש. ונמצא שאף אם במזיד יפסיק בדבור לא יעבור באיסור ממש אפשר ליכא בזה משום מוטב שיהיו שוגגים וצריך להכריז או אדרבה כשיכריזו שאסור ויעבור יהיה עובר יותר מצד מחשבתו שהוא יסבור שהוא איסור ממש. שיש ע"ז עונש אף שבעצם

אינו איסור ממש כדדריש ר"ע בקידושין דף פ"א וכשלא יכריזו הרי יהיה רק שוגג בדבר שהוא רק חומרא בעלמא שאולי לא יענש ע"ז ואין להכריזו. ואין בידי לע"ע הכרעה בספק זה. ולכן יש לעשות כדלעיל שאם אפשר שיקבלו איזה מהשומעין צריך להכריז שאסור להפסיק ואם ידוע שכל האין יודעין הדין לא יקבלו אין להכריז. ע"כ דבריו.

א) ודברים בטלים הם. דהאי דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין לא שייך כלל לנדון דידן דלא מצינו סברא זו בתלמודא אלא לענין שאם רואין לאחד שעבר עבירה דרבנן מחסרון ידיעה אין מצווין למחות בו ולהוכיחו כשיודעין שלא יקבלו. כמו הא דאמרינן בש"ס ביצה דף ל' א"ל רבא בר רב חנין לאביי תנן אין מטפחין וכו' והאידינא דקא חזינן דעבדן הכי ולא אמרינן להו ולא מידי א"ל ולטעמך הא דאמר רבא לא ליתיב איניש אפומא דלחיא וכו' והא הני נשי דשקלן חצבייהו ואזלן ויתבן אפומא דמבואה ולא אמרינן להו ולא מידי אלא הנה להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו' ל"ש בדאורייתא ול"ש דרבנן לא אמרינן להו ולא מידי דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתי עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי יעו"ש. וכתב שם הרא"ש וז"ל והני מילי במידי דידעין בודאי דלא מקבלי מינן. אבל במידי דלא ידעין מחייבינן למחות בידם וכו' כתב בעל העיטור רוקא במידי דאתי מדרשא כגון תוספת עינוי דיום הכפורים אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי עכ"ל. הרי להדיא דכל ענין הגמרא הוא רק כשרואין אותם דעבדן הכי ועברי אאיסורא דלא מפורש בקרא לא אמרינן להו ולא מידי ומניחין להם לעשות והכי נמי מפרשי הרא"ש ובעל העיטור דלא מחייבינן למחות בידם. אבל בנידון דידן שמכריזין קודם דחזינן דעבדי איסורא לא מצינו מי שיאסור. ועוד מנין לנו דבודאי לא יקבלו אי בשביל שכן ראינו בשנה שעברה שהכריזו ומ"מ הפסיקו כולם בדבור אולי היום יתעוררו לקיים וכי לא אפשר דבמשך השנה נשתנו קצת לטובה. ועוד אי ס"ד דאף בכה"ג שייך מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין א"כ יהיה אסור לרב לדרוש או אף ללמוד דינים במילי דרבנן שהשומעין אינן נזהרין לקיים דהא הכרזה דידן קודם התקיעות נמי לא עדיף מלימוד איזה דין הנוגע לתקיעות אלא ודאי הא בורכא. רק כדכתבנו דבהכרזה לא שייך כלל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

סימן סא

למחלוקת ולבזיון הוא כמו במקפידין שרשאין להחזירה.
ע"כ דבריו.

בענין שהוציאו ס"ת שלא הוגללה למקום הראוי
לקריאה בשבת זה אם צריך להחזירה לאח"ק
ויקחו המוכן

שם בסימן ל"ז כתב וז"ל הנה בדבר שאחד הוציא
הס"ת שלא הוגללה למקום הקריאה והיה זה
טרחא דצבורא להמתין עד שיגללו. צוה השמש שיחזיר
ס"ת זו לארון הקדש ויקח את הס"ת שהכין בעש"ק
והיתה גלולה למקום הקריאה וערערו ע"ז. וכתרה"ה
העלה להיתר דכיון דעדיין לא התחילו בהמצוה שהיא
הקריאה יכולין להניח זו וליקח אחרת. כדסובר החכ"צ
בהכין גרות שעוה להדלקת נר חנוכה ונודמן לו שמן
זית שיש לו להניח גרות השעוה ולהדליק למצוה
בהשמן זית וכ"כ הכא. הנה לעי"ד לא דמי לשם וכו'
אבל בעצם בספר תורה הוא נידון אחר זהא מצינו
בספר תורה ביומא דף ע' שאסור לאחד לקרא בתרי
ספרי משום פגמו של ראשון ופרש"י בסוטה דף מ"א
שלא יאמרו מצא בו פסול. וכו' וחשש זה אפשר ישנו
גם בהוציאו הס"ת לקרות בה ונמלכו להחזירה ולא
לקרות בה. ואף שלגברא אחרינא ליכא חשש פגם
כשאינו קורא בס"ת שקרא הראשון כמפורש בגמרא
שם. מ"מ אולי הוא כשקרא עכ"פ אחד בראשונה
אבל כשעדיין לא קראו כלל יש פגם שהרי לכה"פ
לאחד שיקרא בה הוציאוהו אף שלא היה ידוע מי
הוא האחד והוי כמו בהתחיל כבר לקרא ואף בגמר
קריאתו בראשונה שאסור לו לקרא בשניה מטעם פגמא
שלחד גברא בתרי ס"ת איכא פגמא. ויש גם מקום
לומר דכיון שלגברא אחרינא ליכא פגמא במה שלא
קרא בראשונה ולקח ס"ת אחרת לקרא בה נחשב
בהוצאה לבד שעדיין לא נקרא שום איש כל אחד
מהנמצאים בביהכ"נ כגברא אחרינא שלא נחשב פגמא
שמותר. ומצינו בסדור הגר"י יעב"ץ בתחלת הלכות
קה"ת בסוף סעיף א' שיש בזה מחלוקת שכתב ואם
הוציא ס"ת ובהיותה ביד הנושאה להוליכה לתורה נזכר
שאינה מוכנת לקריאה ויש באה"ק ס"ת מוכנת יחזירה
להיכל ויקח המוכנת זי"א שיגללה למקום הקריאה
עיי"ש. וטעם מחלקותם הוא כדבארתי שני הצדדין. וכו'
ולכן לדינא כיון שאיכא ב' שיטות ויש טעם נכון לכל
אחד מהשיטות דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד
ואם הקהל אינם מקפידין על כבודם וטרחתם ודאי אין
להחזירה כדסברי הי"א ורוב קהלות אינן מקפידין
בזמננו במקומותינו. ואם הורה אחד להחזירה ויש לחוש

א) וזה הבל. דהא כיון דאנן לא מצינו בגמרא דחישינן
משום פגמו של ראשון אלא בחד גברא בתרי
ספרי דהכוונה שאחד כבר קרא בו ואח"כ גוללו ומניחו
ונטל ס"ת אחרת לקרות בה דומיא דכה"ג ביה"כ
מהיכי תיתי נבא אנן להוסיף גזירות חדשות מדעתינו
לחוש לפגמא בעוד לא קרא בה אחד ואף לא פתחו רק
שהוא עדיין ביד הנושאה לבימה כיון דאיכא טעם גדול
דלא שייך לחוש לפגמא אלא היכא דכבר קרא בה
ואח"כ הניחו ונטל אחרת. דהתם שפיר יחשדו דמסתמא
מצא בה פסול כמש"כ רש"י סוטה דף מ"א כיון דהא
מילתא דשכיחא הוא דבשעת הקריאה מוצאין כ"פ איזה
פסול משא"כ כשלא קרא בה עוד דק הוציאו ודאי לא
יתלו שפסול הוא כיון דלא שכיח כלל לטעות בכך כיון
דדרך השמשים להעמיד הפסול בזויות ההיכל ועושים
איזה סימן שלא יטעו להוציאו לקרות בו. ועוד לא
שכיח כלל להשהות ס"ת פסול בהיכל כיון דלא נכון
להשהותו כמש"כ הגוב"י מהדו"ק חאו"ח סימן ט' וז"ל
מה ששאל עכור הספרים הפסולים שאינן ראויים עוד
לתיקון אם מותר להניחם בארון הקדש המקודש
לספרים הכשרים וכו' וכל זה אני אומר שמצד קדושת
הארון אינו איסור. אבל אכתי אסור בלא"ה שמא יבוא
לידי מכשול לקרות מתוכו. והרי מבואר ביו"ד סימן
רע"ט שספר תורה שאינו מוגה אסור להשהותו יותר
משלשים יום אלא יתקן או יגנו עכ"ל. וא"כ לפ"ז שוב
לא יתלו בדלא שכיח רק יתלו טפי שמחזירין אותו
בשביל שלא נגלל או בשביל שאחרת יפה הימנו או
בשביל שהאחרת נבדקה לאחרונה אצל סופר. עכ"פ
הא ודאי דלא שייך להמציא גזירות חדשות מדעתינו
מה שלא נאמר בתלמודא ובתלמודא אין מקור לגזירה
זו. ועיין במג"א סימן קמ"ד סק"ט שכתב וז"ל דליכא
פגמא אלא כשקורא בשניהם זה אח"ז האמרי' למה לא
קרא בראשון אלא שחסר הפרשה בו אבל כשהפסיק
בגתים ה"ל כקורא מחדש עכ"ל ומשמע דכ"ש כמו
בנ"ד דליכא פגמא. וז"ב.

ב) וזהב' דיעות שהביא היעב"ץ בסידור ע"כ דהוי
מטעם שכבר הוציאו לקרות ונחשב בזיון לס"ת
לחזור ולהעמידו בהיכל ולהוציא אחרת תחתיו לאחר
שס"ת זו כבר הוזמן והוכן לקרות. ומחד גיסא עדיף
קצת נידון דידן מנידון דהחכ"צ בתשובה מ"ה דמשמע
שם דאף החכ"צ לא השיג על השבות יעקב אלא משום

הרי כתב שם רש"י ד"ה אין מעבירין וז"ל משבא לידי אקדים לעשות דהכי תניא במכילתא ושמתם את המצות אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה עכ"ל. הנה זהו מצוה מעין שיהיו מצוה לא משהינן וא"כ לא שייך זה התם ביומא דאדרבה כשיקראו בראשונה ויגללו אותה צריך לאחר המצוה. וצ"ע.

ד) **שוב** מצאתי באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש ז"ל שכתב להדיא שאם בא לידו ס"ת שצריכים לגלול הרבה מותר להניחו וליטול אחרת וליכא משום פגמא כיון דלא קרא בה עוד והוא ממש כדברינו הנ"ל. רק הוא כתב מטעם אחר רלדעתו עיקר חששא דפגמו הוא שיאמרו על מה שקרא שהיה בפסול ואולי ראו הפסול. עוד קודם ברכה האחרונה ומ"מ בירך עליי ואיכא חשש שילמדו מתוך כך לברך אס"ת פסול וגם יגמרו בה הקריאה משא"כ כשלא קרא בה עוד אפילו יחשדו שהוא פסול מה בכך הלא אפשר לתקנו ויחזרו לקרות בו. אך מ"מ משמע לי מתוך דבריו שלא התיר אלא כשזכר בעודה בארון הקודש או סמוך ליה אבל לא כשהוא כבר רחוק מאה"ק ובפרט כשכבר הניחה על שלחן הקריאה וע"כ משום דנחית ג"כ לטעם בזיון הס"ת כדברינו הנ"ל.

וע"כ למעשה נראה שאם לא אמר עוד גדלו יחזיר ויוציא אחרת ויוריעו לקהל טעם החזרה שהוא לסיבת טירחא דצבורא שצריך לגלול אותה. אבל אם כבר אמר גדלו יקראו בזה ויגללו אותה ובפרט בש"ק למנהגינו היום שעושיין הרבה הוספות וכל אחד עושה מי שבירך למכיריו והקהל אין מקפידין על זה א"כ ודאי לא יקפידו על הגלילה כיון שאירע כך בשוגג ונוגע לכבוד הס"ת.

סימן סב

דברר אם מותר לאכול מאכל שהוא ודאי היתר ברעפטאראן של מחלל שבת

שם בסימן מ' כתב וז"ל ובדבר אם מותר לאכול ברעסטאראנט שמכניס שם רק מאכלי חלב אבל הם של אנשים מחללי שבת. הנה אף שם אפשר להיות כמה מאכלות אסורות כרגים טמאים. וגם השומן שמטגנים בהם אפשר שהם מבהמות אסורות ונבלות.

דשמן זית מצוה מן המובחר אבל אם לא היה ביה הידור טפי היה מודה להשבות יעקב שאסור לו לסלק הנרות שעוה אף משום הכנה למצוה גרידא ונידון דידן עוד עריף מניה כיון דס"ת הוא שמחוייבין בכבודו. ומאידך גיסא י"ל להיפוך דהכא גרוע מהתם דאין להחשיב כאן להכנת כיון דהיה בטעות שהרי לא הוציא אלא משום דטעה וסבר דהיא המזומנת והנגללת למקום הקריאה כמנהגנו שגוללין הס"ת קודם התפלה. ועיין בש"ס מנחות מ"ט דלרבא דהלכתא כוותיה עקירה בטעות לא הויה עקירה וא"כ אדרבה האחרת היא המוכנת באמת. או ראפשר שאני בנדון דס"ת ראפילו הוציאוהו בטעות מ"מ בזיון היא לסלקו מידו ולהחזירו להיכל. ודעת הי"א שהביא הגאון יעב"ץ דיותר טוב להחזירה כיון דהא דאין גוללין ס"ת בצבור מפורש בגמרא ואידך אינו מפורש בגמרא להדיא ואדרבה משמע קצת מדהוצרך למימר התם גבי כוה"ג ביה"כ משום פגמו של ראשון ולא קאמר משום בזיונו של ראשון דלא חשוב בזיון לגבי זה הספר כיון שהוא לצורך משום דאין גוללין ס"ת בצבור כדאמר לעיל מניה. ומ"מ ראייה גמורה ליכא דאולי בנ"ד חשוב בזיון טפי כיון שיחזירה ולא יקראו בה לגמרי משא"כ התם עכ"פ איתעביד בה מצוה שקראו בה עד מפטיר יתעביד מצוה גם באחרת.

ג) **ומצאתי** ברש"ש יומא דף ע' שפי' שפגם ר"ל בזיון שבזיון הוא לראשונה שיניחה ויקח אחרת לקרות בה יעו"ש. ובמחכ"ג דבריו תמהים חדא הוי זה היפוך פרש"י והיפוך פי' כל הפוסקים שפירשו פגמו של ראשון שיאמרו ס"ת פסול הוא. ועוד הרי לשון פגמו של ראשון משמע כעין פגמו של כהן דפירשו שיאמרו דכהן פסול הוא ולדבריו הול"ל בזיונו של ראשון. ועכצ"ל כדכתבנו לעיל דלא שייך בזיון כיון דהוי לצורך וא"א בענין אחר דאין גוללין ס"ת בצבור. ועוד אי לאו האי חששא שיטעו ויאמרו ס"ת פסול הוא ליכא משום בזיון כיון דסו"ס קראו בה עד מפטיר שהוא עיקר הקריאה יתעביד מצוה גם באידך ס"ת ויקראו בה עכ"פ מפטיר. אך בנידון דידן כיון שמשלוקה לגמרי מלקרות בה היום איכא קצת בזיון כנ"ל. גם מה שהקשה שם הרש"ש דלמ"ל להש"ס למימר משום פגמו של ראשון תיפוק ליה משום אין מעבירין על המצות לענ"ד לא אוכל להבין דהא אף למה שהוכיחו בתוס' מגילה דף ו' דבמצוה אחת שייך נמי אין מעבירין על המצות מדאמר התם בטעמא דרבי אליעזר ברבי יוסי שקורין את המגילה באדר ראשון משום אין מעבירין על המצות אע"ג דמצוה אחת היא מ"מ

כי רוכלא איזיל ואחשיב שאר הבלים דאיכא בפסק זה גם מה שכתבתי בזה הוא די והותר לפקוח עינים עורות. וד"ל.

סימן סג

בדבר עז"נ שהוא למעלה ורוצים לשנות שתהיה למטה במחיצה שגבוהה י"ח טפחים

שם בסימן מ"ג כתב וז"ל בדבר שאלת מע"כ בביהכ"נ אשר עד עתה ישבו הנשים למעלה ורוצות מחדש לישוב למטה בהפסק מחיצה כשיעור בינן להאנשים אם שפיר דמי או שיש איזה קפיידא בזה לדינא. הנכון לע"ד דאף שמוטרין לעשות ביהכ"נ אשר ישיבת הנשים יהיה ג"כ למטה בשה לאנשים בהפסק מחיצה שגבוהה י"ח טפחים. אבל ודאי כשהנשים יושבות למעלה עדיף דזה מפורש בגמרא. סוכה דף נ"א שא"א לבא בזה לידי קלות ראש. וביושבות בשה בהפסק מחיצה שהוא דק מסכרא שאולי יש גם לחלק שלא דמי כל כך ליושבות למעלה הוא גרוע קצת ולכן אף שודאי אין לאסור כדלעיל מ"מ כיון שיש בביהכ"נ מקום למעלה לכל הנשים שרוצות להיות בביהכ"נ וכן נהגו עד עתה אין לשנות שישובו מהיום למטה אף בהפסק מחיצה. ובפרט שניכר הדבר שרוצות לזלזל בענין הפסק המחיצה ומתחילות בדבר קל ולבסוף יסלקו גם המחיצה עד שלבסוף ישבו בתערובות ממש והוא כדרך עצת היצה"ר שהיום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך כדאיתא בשבת דף ק"ה ולכן יש ליראי השי"ת למחות מלשנות. ומה שטוענות הנשים שקשה לפניהן לעלות ומחמת זה רוצות לישוב למטה היא טענה חלושה ואינה אמת כדחזינן שעד עתה לא עלתה בדעתן שקשה לפניהן העליה וכדחזינן שבשביל הגאה גופנית הן עולות עוד ביותר מעלות. כ"ש שבשביל כבוד שמים אין בזה קושי מלעלות אלא הוא שבביל זלזול בהמחיצה ובהרצון לשנות מנהגי ישראל קדושים ולכן צריך למחות שלא לשנות ובזכות קדושת ביהכ"נ יתברכו מן השמים. אבל לענין הרב אם עשה כל מה שביכלתו ולא היה יכול לפעול כלום והנידון הוא אם יעזוב משרתו שהוא פרנסתו אין לחייבו מאחר שעכ"פ תהיה מחיצה כדיון. ע"כ דבריו.

(א) וכל מי שעיני השכל לו יראה שסותר את עצמו כאן מרישא לסיפא. דברישא קאמר דאף

וגם גבינות אסורות. ויש גם דברים שאסורים משום בשולי עכו"ם. ולכן אף ליכנס שם לאכול דברים הידועים שאין בהם שום חשש איסור יש לאסור מפני מדאית עין וחשד. אך אם הוא רעב ביותר שמצטער טובא ואין שם מקום אחר לאכול יכול ליכנס לשם לאכול דברים הידועים למותרין. אבל צריך שיהיה בצנעא דבמקום צערא ופסידא לא גזרו רבנן כדאיתא בכתובות דף ס'. והיינו שלא יהיו מבחוץ מכיריו. דלפני אלו הנמצאים בפנים הרי יראו שלוקח רק דברים הידועים למותרים. ואם יש שם מבחוץ מכיריו צריך לומר להם שמצטער טובא ולכן נכנס לשם ליקח דבר הידוע למותר. אבל בלא מצטער טובא אין ליכנס לשם כלל. ע"כ דבריו.

(א) ואומר אני ישתקע הדבר ולא יתאמרו דברי בורות כאלה. וכי כללא הוא דכל איסורי דרבנן מותרין במקום צערא ופסידא הרי מקח וממכר בשבת הוא ג"כ רק דרבנן וא"כ לדידיה נתיר לחנוני של פירות או ירקות לפתוח חנותו ולמכור בשבת משום דאם ימתין עד יום ב' יתקלקלו הפירות והירקות ויהיה פסידא ונימא דלא גזרו רבנן על מקח וממכר אלא במקום דלא הוי אלא מניעת הריוח משום דלא חשבינן זה כ"כ לפסידא כמש"כ הש"ך בהנהגת אר"ה דלא מיקרי הפסד מרובה אפילו הוא מפסיד את כל הריוח כל זמן שאינו מפסיד בקרן אבל במקום פסידא ממש לא גזרו. וכן יהיה מותר לכל אדם הרואה שיהיה לו פסידא בקרן אם לא יפתח חנותו בשבת לפתוח את חנותו וישא ויתן בשבת כמו בחול מחמת פסידא אלא ודאי הא בורכא ובמקום דתניא תניא והיכא דלא תניא לא תניא. ואמירה לעכו"ם דלא הוי אלא שבות לא התירו בפלה דליקה בשבת אפילו בהפסד גדול אלא לומר כל המכבה אינו מפסיד. ובסחורה הנפסדת בשבת ע"י דבר אחר כגון אתי בידקא דמיא והסחורה הולך לאיבוד יש דעות האוסרין גם לומר לעכו"ם כל המציל אינו מפסיד כמבואר בסימן ש"ז סעיף י"ט. ובטלטול מוקצה מחלק מג"א בסימן של"ד סק"ג דלא שרי אלא מפני הדליקה או מפני הלסטים דוקא משום דבהול ואיכא למיחש שיבא לידי איסור דאורייתא משא"כ בירדו גשמים או שאר הפסד דעלמא אסור ואפילו בהפסד גדולה. ועוד מאי מצטער טובא שייך בנידון דידן וכי התענה ב' ימים הלא מסתמא אכל פת שחרית ואפילו לא אכל שחרית וכי אי אפשר לו לקנות פת ולאוכלו באיזה מקום שירצה רק הוא נאלץ לילך דוקא לרעסטאראן של מחלל שבת דהכל שם בחזקת איסור שיצטרך להתנצל בפני מכיריו שאוכל דק היתר. ואטו

וסתם גוזזטרטא אינה במחיצה עיין עירובין דף פ"ז ובתוס' דף פ"ו ובפי' המשנה להרמב"ם שם ונמצא שנראו הנשים כיון שלא הקיפו את הגוזזטרטא במחיצה ולא חשו לזה ואף שלא נראו להאנשים שעמדו תחת הגוזזטרטא מ"מ הרי נראו להאנשים העומדים באמצע וכו' ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבא לידי קלות ראש יש להתיר והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טחים וכו' ואף שנראים הראשים אף ב"ח טפחים כשעומדות לא יבא מזה לידי קלות ראש והמחמירין להגביה המחיצה עד שלא יתראו גם ראשיהן תבוא עליהן ברכה ובפרט שהרבה נשים במדינה זו אינן נזהרות בכסוי הראש אבל לדינא יש להתיר גם בגבוהה י"ח טפחים וכו' אבל בפחות מ"ח טפחים אסור וצריך למחות בכל התוקף כי אף אם היה אסור דק מדרבנן צריך למחות כ"ש שלע"ד הוא מדאורייתא כדהוכחתי לעיל עכ"ל. הרי שהתיר שם מחיצה כו' שגבוהה י"ח טפחים בהחלט מדינא מפני שדימה מחיצה כו' להיא דתיקון גדול וא"כ השתא שבעצמו הודה כאן שיש לפקפק בדמיון זה כדכתב שאולי יש גם לחלק שלא דמי כל כך ליושבות למעלה מנין לנו מקור להתיר מחיצה כו' שאינה גבוהה יותר מ"ח טפחים. וא"כ נמצא שסותר א"ע מרישא לסיפא דברישא כתב דמותרין לעשות בביהכ"נ מחיצה כו' שגבוהה רק י"ח טפחים והוא משום שהולך לשיטתיה שכתב בספרו ח"א סימן ל"ט הנ"ל שיש לדמות זה לההוא דתיקון גדול שהנשים היו יושבות למעלה ואע"ג שהיו אפשר לראותן (כן הוא רק לדעתו והאמת שאינו כן כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שם וכמו שבארתי באריכות לעיל בסימן י"ח יעו"ש) וחזינן מזה שהתיקון גדול לא היה מצד איסור הסתכלות אלא מצד שלא יתערבו א"ע ממש ויבואו לידי קלות ראש וא"כ ה"נ במחיצה כו' שגבוהה י"ח טפחים אע"ג שנראים ראשיהן לא יבא מזה לידי קלות ראש כיון שהמחיצה עולה למעלה מן הכתפים ובסיפא הודה בעצמו שיש מקום לפקפק בדמיון זה דאולי דוקא ביושבות למעלה יצאנו מידי ספק וחשש קלות ראש.

(ב) וביותר דבריו תמוהים לפי מה שמסיק בסוף דבריו הנ"ל שלדעתו בפחות מ"ח טפחים אסור מדאורייתא והיינו משום דאפשר לבוא לידי קלות ראש כדביאר שם דעתו להדיא ולהיפוך בגבוהה י"ח טפחים מתיר לכתחילה משום דכן שיער מדעתו דבשיעור כזה א"א לבא לידי קלות ראש כמו דא"א לבא לידי קלות ראש ביושבות למעלה ולדעתו הנדונים שוין היינו דמחיצה שגבוהה י"ח טפחים למטה וגוזזטרטא למעלה

שמותרין לעשות ביהכ"נ אשר ישיבת הנשים יהיה ג"כ למטה בשוה לאנשים בהפסק מחיצה שגבוהה י"ח טפחים הרי שהחליט כאן שמחיצה כזו מותרת. ובסיפא כתב וז"ל אבל דאי כשהנשים יושבות למעלה עדיף דזה מפורש בגמרא סוכה דף נ"א שא"א לבא בזה לידי קלות ראש וביושבות בשוה בהפסק מחיצה שהוא רק מסברא שאולי יש גם לחלק שלא דמי כל כך ליושבות למעלה הוא גרוע קצת עכ"ל ולפי דברי עצמו שכתב כאן נמצא דיש לפקפק בעצם ההיתר של הפסק מחיצה שגבוהה י"ח טפחים כדכתב בעצמו להדיא דלא מצינו מפורש בגמרא דא"א לבא לידי קלות ראש אלא כשהנשים יושבות למעלה ויש מקום לחלק ולומר דהיינו כשיושבות למעלה דוקא ולא כשיושבות למטה אפילו יש הפסק מחיצה של י"ח טפחים משום דלא דמי כל כך לגמרי ליושבות למעלה. וע"כ אי אפשר לפרש בכונת סברתו לחלק אלא משום דהמחיצה אינה גבוהה יותר מ"ח טפחים והאנשים יכולים לראות את הנשים משא"כ ביושבות למעלה אפילו נימא שהיה באופן שהיה אפשר לראות את הנשים מ"מ כיון שהיה למעלה לא שלטה עינא כ"כ ולא דמי ליושבות למטה דשלטה ביה עינא. דבודאי אין כוונתו לומר דאף מחיצה שגבוהה למעלה מראש כל אדם גרוע מיושבות למעלה דהא ודאי ליתא דהא מאחר שמחיצה גבוהה למעלה מראש כל אדם מפסקת ביניהם מה לי למטה מה לי למעלה הלא כיון שאינה אלא עצה למנוע קלות ראש אין לך עצה מעולה יותר מזה שמחיצה גמורה גבוהה למעלה מראש כל אדם מפסקת ביניהם וא"א לראות אלו את אלו וכאילו התפללו בשני בתים נפרדים. וגם בבתי כנסיות הישנים שבארצות אייראפא ראינו כן שהתפללו במחיצה גבוהה מפסקת ביניהם. אלא ע"כ כוונתו משום דכשהמחיצה אינה גבוהה יותר מ"ח טפחים ויכולים עדיין לראות אלו את אלו אולי אין לדמות להיא דנשים היו יושבות למעלה דש"ס סוכה דף נ"א ויש מקום לפקפק ולומר דבהפסק מחיצה כו' אכתי יש לבא לקלות ראש. ועכ"פ כיון דאי אפשר לנו לדמות בבירור גמור לההוא דש"ס סוכה דף נ"א נשאר לנו ממילא הדבר לאיסור שהרי הוא עצמו לא ידע להתיר מחיצה שגבוהה י"ח טפחים אלא משום שדימה זאת ליושבות למעלה דש"ס סוכה דף נ"א הנ"ל כמו שכתב בספרו חלק א' סימן ל"ט וז"ל אבל מסתבר לע"ד שסגי במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים דהרי חזינן שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות כדכתבתי לעיל שזה הרי ידעו גם מתחלה ומ"מ התירו ולא חשו לזה ואף אחר התיקון גדול לא נזכר שהיתה שם רק גוזזטרטא שהיא מקרשים מונחים על הזיוון הבולטים

שהנשים יושבות למעלה ואפשר לראותן שניהם במדרגה אחת. ובאמת הדבר הזה מעורר מצד עצמו תימה גדולה דאף אם נימא שהדמיון של שני הנדונים הללו הוא דמיון טוב וכי מפני שמדמין נעשה מעשה בספק איסור דאורייתא וכבר עוררתי על זה לעיל בסימן י"ח. והלא קי"ל דשיעורין חציצין ומחיצין הללמ"מ ואלמלא שמסרו לנו בסיני השיעורים לא היינו יכולים ליטול את קנה המדה בידינו ולשער מעצמנו דכזית דוקא הוה אכילה חשובה ולא בפחות מכזית וכן בכולהו שיעורין הוה עשה א"ע לנביא או כאיש אשר רק לו נמטר שיעור זה מסיני והחליט דמחיצה שגבוהה למשל רק י"ז טפחים אסור מדאורייתא וי"ח טפחים דוקא הוה השיעור הנכון שמותר לכתחילה ואינו בזה אלא מן המתמיהין כמובן. אבל השתא לאחר שבעצמו הודה כאן הודאת בע"ד דכמאה עדים דמי דיש מקום לפקפק שאין הנדונים שוין ואולי ביושבות למעלה דוקא הוה דאין יכולין לבא לידי קלות ראש משא"כ בהפסק מחיצה שגבוהה י"ח טפחים עדיין אפשר לבא לידי קלות ראש. וא"כ לפי דברי עצמו יש לנו כאן ספק איסור דאורייתא גמור ואמאי כתב ברישא שמותרין לעשות מחיצה כזו וגם בסיפא לא כתב אלא דגרוע קצת מיושבות למעלה מה זה פירושו דגרוע קצת כיון דקשור כאן איסור דאורייתא כדכתב דעד י"ח טפחים איכא ודאי איסור דאורייתא א"כ כל זמן שאין לנו ראיות ברורות להוציאו מידי ספק איסור דאורייתא בחזקת איסור דאורייתא עומדת. וזה ברור לכל מי שיש לו מח בקדקדו.

ג) וגם אינו מובן לגמרי למה שפך כ"כ אפו וחמתו על אלו אנשים פשוטים מתפללי ביהכ"נ על מה שרוצים לשנות. וכתב ז"ל ובפרט שניכר הדבר שרוצות לזלזל בענין הפסק המחיצה וכו' ומה שטוענות הנשים שקשה לפניהן לעלות ומחמת זה רוצות לישב למטה היא טענה חלושה ואינה אמת כדחזינן שעד עתה לא עלתה בדעתן שקשה לפניהן העלייה וכדחזינן שבשביל הנאה גופנית הן עולות עוד ביותר מעלות כ"ש שבשביל כבוד שמים אין בזה קושי מלעלות אלא הוא בשביל לזלזל בהמחיצה ובהרצון לשנות מנהגי ישראל קדושים ולכן צריך למחות שלא לשנות ובזכות קדושת ביהכ"נ יתברכו מן השמים עכ"ל זה אינו מובן כלל. ראשית הלא מצוים אנחנו להפוך בזכות כל זמן שלא נתברר רשעו כמו שכתב הרע"ב באבות לפרש והוי דן את כל אדם לכף זכות דכ"ו שיש אפשרות לדונו לכף זכות מחוייבים להפוך בזכותו יעו"ש. וא"כ אמאי לא נהפוך נמי בזכותם של אנשים

פשוטים הללו שכוונתם לטובה ומאחר ששמעו שהמחבר הזה בעצמו הורה בספרו שמותר לעשות מחיצה שגבוהה י"ח טפחים המבדלת בין אנשים לנשים א"כ למה לן להטריח לנשים זקנות וביניהם כמה חלושי לב לעלות לעלייה העליונה כיון דאפשר להם לעשות מחיצה למטה שכשרה ע"פ פסקו של המחבר הוה. וכמה מגוחך הדבר מה שרוצה ללמוד עמהם פרק מוסר וחסידות. האנשים הללו לא באו אלא לשמוע הדין אם הדבר הזה מותר מדינא או אסור ומאחר שכבר פסק שמחיצה זו כשרה מדינא מה לנו מה שעד עכשיו התפללו הנשים למעלה. הגע עצמך אם היו רוצים לשנות ולעשות למטה מחיצה שגבוהה למעלה מראש כל אדם ודאי היה מותר להם לשנות דאטו חובה הוא דוקא להתפלל למעלה וידוע שבבתי כנסיות הישנים היה איזה חלק מעזרת נשים למטה ג"כ. וא"כ לדידיה שמחיצה של י"ח טפחים ג"כ כשרה לכתחלה וכל בני מדינה עושים כן אמאי נחמיר עליהם יותר משאר בני המדינה ובפרט בדבר שנוגע לבריאות של כמה נשים זקנות וחלושי לב ודאי מגוחך לגזור עליהם בחנם שיצטערו לילך לעלייה העליונה בעת שמדינא מותר להם להתפלל למטה. וביחוד אינו מובן מה שמאשים אותם בהרצון לשנות מנהגי ישראל קדושים כבר אמרו ז"ל לאו עכברא גנב אלא חורא גנב המחבר הזה בכבודו ובעצמו היה הראשון שהרשה א"ע לשנות מנהגי ישראל קדושים והמציא מלבו היתר חדש שא"צ דוקא שיהיה מחיצה שגבוהה למעלה מראש כל אדם באופן שא"א לאנשים לראות את הנשים בשעת התפלה כמו שנהגו ישראל קדושים בכל הדורות בכל ארצות פזוריהם רק מותר להנהיג מנהגים חדישים אשר לפי דעתו והשערותו אין לאסור אותם מדינא. ואני כבר הכיתי על קדקדו והראיתי בעליל לעיל בסימן י"ח וסימן י"ט דמחיצה שאינה גבוהה כי אם י"ח טפחים ואפשר לראות הנשים בשעת התפלה מדינא אסור. אבל עכ"פ אף לפי דעתו המשובש שאין איסור מדינא א"א לו להכחיש העובדא שלא כן נהגו ישראל קדושים עד עכשיו ובכל בתי כנסיות הישנים של אבותינו ואבות אבותינו בכל העולם לא היה אפשר לראות הנשים וא"כ הוא בעצמו פרץ תחלה לשנות מנהגי ישראל קדושים ואיזה טענה ואמתלא יש לו עכשיו להאשים אנשים כשרים ופשוטים בהרצון לשנות מנהגי ישראל קדושים שאין זה אמת כלל. הדור הנולד באמעריקא עכשיו אינו יודע כלל איך היתה נראתה מלפנים ביהכ"נ ולאחר שהמחבר הזה יצא בהתירו הידוע לעשות מחיצה שגבוהה י"ח טפחים בתחלה עשו כעצתו ובזמן קצר שינו מלעשות אף כפי פסקו ונתכווץ המחיצה. ואף במקומות שמדקדקים עוד

א) ונעלם ממנו מגן אברהם מפורש בסימן קס"ו סק"ב שכתב וז"ל וכי בשל"ה שבכל יום קודם נטילה יתפלל על מזונו מאת הש"י ואם שכח להתפלל עד אחר נטילה מותר להפסיק בכך ע"כ והעולם נהגו לומר מזמור ד' רזעי וגו' בין נטילה להמוציא עכ"ל. הרי להדיא דמדינא ליכא לא משום הפסק ולא משום בל תוסיף רק שהשל"ה החמיר לכתחילה ומג"א הביא מנהג העולם שאין מחמירין גם לכתחילה. וטעמם נראה בפשיטות שהרי המחבר הביא ב' דיעות ודיעה ראשונה ס"ל שאין צריך ליהזר מלהפסיק בין נטילה להמוציא והיא דעת רבינו יואל והרי"ף שבטור וכתב הט"ז בסק"א בכוונת דבריהם דס"ל דהא דאמרין תיכף לנטילה ברכה קאי במים אחרונים דוקא ולא אסרי ב"ה אלא מזיגת הכוס בחמין דוקא כיון דצריך לדקדק שלא יחסר ולא יוסיף הוי היסח הדעת טפי כמ"ש התוס' בפסחים דף ק"ו. ודיעה זו היא העיקר לדינא שהרי לאחר שהמחבר הביא דיעה שניה שצריך ליהזר הוסיף המחבר וטוב ליהזר משמע שהוא רק זהירות וחומרא אבל לדינא העיקר כדיעה ראשונה דלא חישינן כלל להפסק בין נטילה להמוציא זולת מזיגת הכוס או כיוצא בהן אסורין משום היסח הדעת טפי דאע"ג דליכא דין תיכף וסמוך ליה ממש בלא שום הפסק מ"מ היסח הדעת גמור ודאי מעכב. וא"כ לא מבעיא לדיעה ראשונה שהיא העיקר כנ"ל ודאי שרי לכתחילה להתפלל על המזון בין נטילה להמוציא שהרי תפלה זו אינו גורם היסח הדעת מהנטילה ואדרבה הוא מזכירו שנטל עכשיו את ידיו שהרי אין אומר תפלה זו אלא משום שנטל עכשיו את ידיו. אלא אפילו לדעת המחבר שהחמיר לחוש לכתחילה לדיעה שניה מ"מ יש להקל בתפלה זו שהוא על המזון או במזמור לדוד שהוא ג"כ מעין תפלה על המזון כיון דלדעת הזהיר דאסור לאכול קודם שהתפלל על מזונו יש להחשיבו מצורכי הסעודה. ומה"ט אולי לא היה נחשב להפסק אף בין המוציא לאכילה וכ"ש דיש לסמוך על סברא זו לענין דלא נחשב להפסק בין נטילה להמוציא כיון דבלא"ה ליכא למיחש התם להפסק מעיקר הדין כדמשמע מלשון המחבר שכתב רק וטוב ליהזר וכ"כ להדיא הט"ז בסק"ב בשם רש"ל.

קיצור לדינא דאע"ג דלכתחילה יש לנהוג טפי כהאומרים מזמור לדוד קודם נטילה כדכתב השל"ה מ"מ גם להנהיגין לאומרו אחר הנטילה אין למחות כיון שהמג"א מביאו והביא גם סיוע לזה מסימן רל"ה.

על י"ח טפחים הערימו לעשות חורים גדולים בתוך זה השיעור מה שאסור גם לדידיה. וא"כ האנשים הללו הרוצים עכ"פ לעשות מחיצה סתומה ממש שגבוה י"ח טפחים שמותר מדינא ע"פ פסקו של זה המחבר היה לו להמחבר הזה לשבח ולהודות אותם בשביל כך שהרי הם מהמעטים ששומעים להוראתו ולא לשפוך עליהם כל אפו וחמתו. אך הטעם האמיתי מה שהרעיש כאן כל כך כמוס עמדי ואין רצוני מכמה טעמים לגלותו והשי"ת ירחם עלינו שיתרומם במהרה רידן קרן התורה והאמת.

סימן סד

גבר אב רשאין להפסיק בין נטילה לברכת המוציא באיזה תפלה

ע"מ בסימן מ"ח כתב וז"ל לענין להפסיק בין הנטילה להמוציא באיזה תפלה בשפת אנגלית ואף גלה"ק. פשוט שאסור דכיון שהיא תפלה בדויה וחכמים לא תיקנו זה הוי הפסק אף שתהיה תפלה הגונה ועל המזון. וגם מסתבר שיהיה בזה איסור בל תוסיף ושינוי ממשטע שטבעו חכמים. דאף שאדם רשאי להתפלל כמה שרוצה אבל לעשות זה כעיקוב ואף רק כמצוה על המזון מלאכול בלא זה הוא הוספה לחיובים שחייבו לנו רבנן שיש לאסור גם מצד בל תוסיף מדרבנן. ואם התפלה היא על תכלית הבענקעט שיהיה להצלחה שליכא בזה בל תוסיף דודאי יש לאדם להתפלל על כל מה שעושה שיהיה בהצלחה. אבל הפסק הוי עוד ביותר שהרי תפלה כזו לא שייך כלל להמזון. ותמיהני על שדימה מע"כ להא דמקדשין אחר נטילה דהוא תקון חכמים שצריך לקדש קודם שאוכלין ושייך זה להמזון. וגם שם איכא מ"ד בפסחים דף ק"ו ר' ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש ופירשו רש"י ורשב"ם ותוס' דיצטרך ליטול ידיו פעם אחרת משום דהוא הפסק לפיכך אסור לעשות כן דתהיה ברכה לבטלה. אך לדינא מסיק בגמרא דלא הוי הפסק משום דהוא צורך האכילה ואטור לאכול בלא קידוש. אבל בדברים בדוים אף שהם דברי שבח והודאה ותפלה ברור שהוא הפסק לכ"ע והוי כלא נטל וברכתו על הנטילה היתה לבטלה. ואם לא יטול ידיו פעם אחרת יהיה כאוכל בלא נטילה ולכן אסור לעשות כן. ע"כ דבריו.

סימן סה

בדבר קריאת השמות בפסוקים בלימוד

שם בסימן נ"ו כתב וז"ל בדבר מש"כ בשאלת יעב"ץ
 ח"א סימן פ"א בשם אביו החכ"צ שהיה גוער
 בהמלמד שלא היה מזכיר את השם בלמדו הפסוקים.
 הנה נראה לע"ד הטעם ששייך לאסור הוא רק מדין כל
 פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה שאיתא
 בתענית דף כ"ו. וכשלא מזכיר את השם כתיקונו הרי
 נמצא שפוסק באמצע פסוק דפסקיה משה. דמה שאומר
 אלקים או השם במקום השמות אין להחשיבו מקריאת
 הפסוק והוי כנחלק הפסוק לשנים וליותר שהרי באמצע
 הפסוק אמר תיבה שלא הוזכרה בפסוק. ובלא זה איני
 רואה שום טעם שיהיה אסור לשנות קריאת השמות.
 ע"כ דבריו.

א) ואיננו נכון דהא בש"ס מגילה דף כ"ב אמר רבי
 חנניא קרא צער גדול היה לי אצל רבי חנינא
 הגדול ולא התיר לי לפסוק אלא תיניקות של בית
 רבן הואיל ולהתלמד עשויין. הרי להדיא דכל להתלמד
 תיניקות לית ביה משום כל פסוקא דלא פסקיה משה
 אנן לא פסקינן. ואין לומר הא אמרינן שם לקמן טעמא
 משום דלא אפשר וא"כ מה דלא אפשר כגון לבאר להם
 הפירוש לא אפשר וש"כ משא"כ הכא הרי אפשר
 להזכיר את השם ואמאי יעשה הפסק במידי דלא הוי
 צורך. הא ליתא דהא מכיון שכבר פסק בלא"ה במקום
 דלא פסקיה משה א"כ לא מעלה ולא מוריד מידי מה
 שמוסיף אח"כ עוד הפסק אחר. ואין לדמות להני דוכתי
 שהתירו להפסיק כגון בין הפרקים או באמצע בק"ש
 שהתירו מפני הכבוד או מפני היראה ומ"מ פשוט דאם
 פסק לצורך כגון מפני הכבוד או מפני היראה אכתי
 נאסר לו להפסיק למה שלא התירו לו וא"כ אולי הכא
 נמי לא הותר להפסיק אלא למה דאי אפשר בלא"ה כמו
 לבאר להם הפירוש ואע"ג דכבר פסק בשביל לבאר
 להם הפירוש מ"מ עדיין אסור לו אח"כ להפסיק שלא
 לצורך. הא ליתא שהרי לא מצינו בשום דוכתא דמלמד
 דהדיק אסור לו להפסיק אף בדבור אחד שהוא שלא
 לצורך באמצע הפסוק. וע"כ דכיון דבלא"ה מוכרח
 להפסיק תמיד כדי להתלמד הותר לו כל מין הפסק
 ואפילו הפסק שאינו לצורך לימוד.

ב) ועוד נראה דהא שהתיר ר' חנינא הגדול לפסוק
 לתיניקות של בית רבן משום הואיל להתלמד
 עשויין אין הפירוש שהוצרך להתיר לבאר הפירוש

באמצע הפסוק דהא לבאר אף לגדולים מותר ולא
 נזכר בשום דוכתא שיהיה איזה ספק אם שרי לבאר
 הפירוש באמצע הפסוק. ועוד מלתא דמסתברא הוא
 דלא אמרינן כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא
 פסקינן אלא כשפוסק ממש והולך לו והיינו משום
 דנראה בכך כמסתפק בקבלת משה וסובר דבשם הוא
 גמר הפסוק. משא"כ כשמפסיק ונשאר יושב במקומו
 ומיד הוא גמרו אפילו היה הפסק בדבור שלא לצורך
 הלימוד אע"ג דאיסורא הוא להפסיק ממשנתו מ"מ
 איסורא שפסק במקום דלא פסקיה משה ליכא ביה כיון
 דמיד הוא חוזר לגמור אותו הרי הודה דאין שם הגמר.
 ואע"ג דלא מצאתי רא"י לזה לעת עתה מ"מ נראה לי
 זאת לדבר פשוט. עכ"פ הא ודאי דלבאר פירוש הפסוק
 באמצע הפסוק שרי אף לגדולים וע"כ דרבותא דר'
 חנינא הגדול הוא שהתיר לתיניקות להפסיק ממש ולילך
 ולגמור הפסוק פעם אחרת והא דאמר משום דלא אפשר
 היינו משום דלתיניקות קטנים ביותר מוכרחים לפעמים
 להפסיק באמצע הפסוק בפסוקים גדולים דאל"כ ישכח
 הכל.

ג) אך הטעם הפשוט של החכם צבי הוא דמאחר שזה
 שאינו רוצה להזכיר את השם הוא מחשש הזכרת
 ש"ש לבטלה נמצא שמטיל בכך ספק בתלמוד תורה
 שלומד עם תיניקות של בית רבן אם הוי מצוה. דאי
 הוה ידע שמקיים בזה המצוה ושגנתם לבניך איזה
 חשש הזכרת ש"ש לבטלה איכא כאן הלא מה שמזכיר
 את השם הוא ג"כ חלק מהלימוד שהרי פשטא דקרא
 ושגנתם לבניך הוא לשנן את התורה כקריאתו וכי
 יסתפק אדם אם מותר לו להזכיר את השם בק"ש ומה
 בין ק"ש דכתיב ביה ודברת במ לת"ת שלומדין עם
 תיניקות דכתיב ושגנתם לבניך.

ד) וכתב עוד לקמן וז"ל והראיה שהביא מהא דבע"ק
 לר' נתן בן אבישלום בברכות דף כ"ב מציע
 הוא את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו ומשמע
 שכ"ע מוכירין. הרי הוא ראייה רק שכ"ע מותרין גם
 להזכיר השמות כיון שהוא להלמוד אבל אין ראייה
 שמוכרחין דוקא להזכיר השמות כקריאתן. וכן מה
 שהביא ראייה מהא שהתוס' כתבו בשם ר"ת בע"ז דף
 י"ט ובעוד מקומות דאנו יוצאין ידי חובת למוד מקרא
 בתלמוד בבלי לפי שבלול הוא גם במקרא וא"כ
 מאחר שיוצאין בו ידי חובת קריאת המקרא הא ודאי
 לא סגי דלא קרי לפסוקים שבו כדרך הקורא בתורה.
 לא מוכן כלל דכי מצות למוד מקרא הוא כמצות קריאת
 התורה שצריך לדקדק בקריאתו בהתיבות ואותיות

שלושת ימים בלא תורה גלאו עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחר בשבת וקורין בשני ומפסיקין ג' וד' וקורין בה' ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה יעו"ש וזה כוונת דבריו של החכ"צ בפשיטות וסרו כל תמיהותיו של זה המחבר.

(ו) וטעם מנהג העולם שמלמדי תינוקות נוהרין שלא להזכיר את האזכרות אלא בכינוי השם הוא פשוט כדי שלא יבואו התינוקות לזלזל בהזכרת ש"ש לבטלה וילמדו ק"ו בעצמן אם אף בשעת הלימוד אין מזכירין כ"ש לבטלה ממש.

סימן סו

כדבר מי שאוכל בבית אחד ואח"כ הוא נוטל המאכל בידו ואוכל והולך לבית אחר אם צריך לחזור ולברך

שם בסימן נ"ז כתב וז"ל הנה באלו שנותנים תמיד בפיהם מיני מתיקה שקודין קענדי וטשאוינגאם ומברכים בביתם והולכים לעסקיהם במקומות אחרים ואוכלין בדרך וגם במקומות האחרים שהוא שינוי מקום שהדין שצריך לחזור ולברך. ורצה כתר"ה מתחלה לומר דכיון דלא מפסיקין מלאכול אלו הרגילין בזה אין שינוי מקום הפסק. והוכיח זה מתירוצ' המג"א אליבא דמהר"מ בסימן ח' ס"ק י"ז דכיון שהטלית קטן שבירך עליו בביתו עדיין עליו לא הוי שינוי מקום הפסק דרק באכילה שהראשונה אודא לה הוא הפסק. וא"כ אלו האנשים שאין מפסיקין באכילתן גם באכילה א"צ לברך בשינוי מקום. ואח"כ נסתפק כתר"ה דאולי יש לדחות דבטלית קטן ממש אותה המצוה עדיין עליו אבל הכא אף שלא הפסיק בין אכילה לאכילה מ"מ אכילה אחרת היא. ותו דהר"מ הא רק נסתפק בזה והוי עכ"פ ספק ברכה. והנה מה דמספקא ליה לכתר"ה פשיטא ליה להח"א כלל ג"ט סעיף י'. שכתב דאף אם אחז האוכל בידו ובירך עליו כאן ואוכל והולך לחדר אחר אם לא היה דעתו מתחלה לכך צריך לחזור ולברך רכל פתיחה ופתיחה הוא דבר אחר והראשונה כבר נאכל עיי"ש. הרי סובר ראפילו בלא הפסיק נמי אכילה אחרת היא והוי בדין שינוי מקום. ומה שכתב אם לא היה דעתו מתחלה לכך. הוא משום דאיירי בבית אחד מחדר לחדר

ולא יצא אף בשינוי קל. הא למוד המקרא הוא להבין ולידע שכן צריך לכתוב וכן צריך לקרא. ואף אם ילמוד בלשון אחר אם אך הוא באופן שידע מזה היטב מה שנאמר בהקראי נמי יצא. ואם לא ידע מה שנאמר בהקראי אף שיאמר כלשון הנכתב לא יצא. ולכן ודאי שייך שנצא בלמוד מקרא מה שאנו לומדים בתלמוד בבלי שמביא הפסוקים ורורש כל תיבה ואת שמוזה יודעין יותר המקרא ממה שקורין המקרא אף כהוייתן. וכן הסברא שכתב הריעב"ץ בעצמו משום שאין זה לבטלה. נמי הוא רק להיתר לומר האזכרות כתיקון ולא לחיוב. ע"כ דבריו.

(ה) ולפי מה שבארנו לעיל באות ג' מובן שפיר ראייתו הראשונה של החכ"צ. דהא מאחר דחזינן דלאו איסורא הוא וע"כ משום דהזכרת השם גופיה הוא נמי חלק מלימוד התורה ולא רק דלא הוי לבטלה רק אדרבה מצוה הוא. א"כ אע"ג דאפשר ליה נמי לקיים זה המצוה כשיזכיר את השם בכינוי מ"מ כיון שמזכירו רק בכינוי נראה כאילו נסתפק דלאו מצוה הוא וע"כ הוא משנה שלא להזכירו כקריאתו רק בכינוי כדי להוציא א"ע מחשש הזכרת ש"ש לבטלה וזה גופיה איסורא הוא כיון שודאי מצוה הוא ולא שייך ממילא להסתפק בהזכרתו שהוא לבטלה. ועוד כיון דל"ש למיחש מחשש הזכרת ש"ש לבטלה כנ"ל אמאי לא ידקדק לכתחלה לקרותו כתיקונו ולא גרע משאר תיבות דאע"ג דלאו חיובא הוא לדקדק בקריאתן בשעת הלימוד בכל הדקדוקים שצריך לדקדק בק"ש מ"מ ודאי לא נכון להפוך התיבות מכפי שנכתבו שלא לצורך וא"כ ה"נ בקריאת השם אמאי ישנה לקרותו בכינוי שלא לצורך כיון דאפשר לקרותו כתיקונו. ולזה נתכוין ג"כ החכ"צ בראייתו השניה והובא דבריו שם בשאלת יעב"ץ וז"ל וא"כ מאחר שיוצאין בו ידי חובת קריאת המקרא. הא ודאי לא סגי דלא קרי לפסוקים שבו ככתבן וכהוייתן כדרך הקורא בתורה עכ"ל. וביאר דבריו הוא כמשכ"ל דבוראי לא נכון לשנות ולהפוך התיבות מכפי שנכתבו ומחוייב דוקא לקרותן בשעת הלימוד כדרך הקורא בתורה. ואין כוונת חכ"צ להחמיר על דקדוק האותיות כבקורא בתורה ממש שדינו אפילו טעה דיעבר בדקדוק אות אחת מחזירין אותו כבסי' קמ"ב סעיף א' רק כוונתו דלכתחילה עכ"פ צריך ודאי לדקדק שלא לשנות ולהפוך התיבות כמו בקורא בתורה. דהא באמת שורש התקנה לקרות בתורה הוא ג"כ רק מצד מצות ת"ת כראמרינן בש"ס ב"ק דף פ"ב וילכו שלשת ימים במדבד ולא מצאו מים דרשי רשומות אמרו איז מים אלא תורה וכו' כיון שהלכו

דבאכילה הם בשני מעשים יש בהכרח הפסק. דמ"ש מכל התורה כולה שבתוך כדי דבור לא נחשב הפסק. ומדין קריעה שאף במת אחר קריעתו בתכ"ד יוצא ידי קריעה בנדרים דף פ"ו חזונו עוד יותר שתכ"ד לא רק שלא נחשב הפסק ומצטרף אלא שנחשב ממש כבת אחת כמו שהקריעה והמיתה היו בב"א ממש דאל"כ לא היה שייך לצאת בהקריעה שהיתה קודם המיתה שעדיין לא היה שייכות חיוב קריעה. וא"כ ודאי אף שהיתה אכילתו בשני מעשים יש להחשיב כאכילה אחת שהרי כיון שהיו בתכ"ד הוא כאכלן בב"א שודאי הם אכילה אחת. ונמצא שיש לפסוק כחדוש הח"א דק בהפסיק באמצע יותר משיעור תכ"ד דאף שגמר לאכול במקום האחר מה שהתחיל במקום שבירך. יצטרך לברך על מה שיתחיל אחר כדי דבור עוד לאכול אף מאותו הפרי דכל פתיתה ופתיתה הוא דבר אחד אבל בלא הפסיק רק תכ"ד לא יצטרך לברך. ע"כ דבריו.

א) וכל דבריו כאן הם דברים בטלים בעלמא. דאדרבה מדברי המג"א יש ראיה לח"א דהנה זה לשונו של מג"א שם בסימן רי"ז סק"ג אהא שכתב המחבר בש"ע הנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים מברך בורא מיני בשמים נכנס ויוצא וכו' אבל אם היה דעתו לחזור לא יברך וכו' ע"ז מג"א צ"ע דבסימן קע"ח כ"ע מודו דבדברים שאין טעונים ברכה במקומן אם שינה מקומו צריך לברך אפילו היה דעתו לחזור וצ"ל דשאני הכא דלבסוף הוא מדיח אותן בשמים שהריח מקודם ולכן א"צ לברך דדמי ליצא מסוכתו על דעת לחזור כמ"ש ססי' תרל"ט עמ"ש סימן רי"ח ס"ג וסימן ח' ס"ד משא"כ באכילה דאוכל דבר אחר ולכן צריך לברך ולפ"ז אם כשחזר מריח בבשמים אחרים צריך לברך. עוד יש לתרץ דהכא אינו מחוסר מעשה אלא כשנכנס מריח ממילא ולכן מהני דעתו עכ"ל.

ב) וביאור סברת מג"א בתירוץ ראשון לחלק בין ריח לאכילה הוא פשוט משום דבריה אי לאו ששינה את מקומו אין שום סברא לחייבו לברך שנית. דהא מכיון דהבשמים עצמן לא נחסרו כלום אפילו מריח מהן כל היום ונשארו שלמים לפניו א"כ אפילו הפסיק קצת מלהריח בנתיים אם רק לא הסיח דעתו חשבינן הכל מעשה הנאה אחת כיון דאותן בשמים שבירך עליהן מעיקרא עדיין מונחין לפניו ומריח מהן השתא כמו ברגע הראשונה לאחר שבירך. וא"כ אפילו הלך לחוץ דאיכא שינוי מקום הרי שינוי מקום הוא רק מצד היסח הדעת וכיון דהיה דעתו לחזור תו ליכא היסח הדעת כמש"כ הטור סימן רי"ז בשם מהר"ם

ששם מהני דעתו לכך שלא יהיה בדין שינוי מקום כדכתב שם בסעיף ה'. אבל ה"ה לבית אחר ולשוק שאף בדעתו לכך הוא בשינוי מקום. נמי לא יועיל מה שאכל בלא הפסק. והביאו במ"ב ס"ק ל"ט. אבל לכאורה יש לעיין בזה דכיון דאיתא במג"א סימן רי"ז סק"ג דשינוי מקום אינו מחייב לברך באותו הדבר עצמו ולכן בהיה בחנותו של בושם ובירך ויצא בדעתו לחזור אינו מברך שנית אף שהיה שינוי מקום כיון שהן אותן הבשמים עצמן. ודימה זה לסוכה כשיצא מסוכתו ע"ד לחזור שא"צ לברך כיון שהיא אותה הסוכה. ואף שכתב שם עוד תירוץ דבריה אינו מחוסר מעשה אלא מריח ממילא ולכן מהני דעתו. משמע שתירוץ השני לא פליג על הראשון אלא שתירוץ השני מוסיף דאף כשהובא שם בחנות בשמים אחרים נמי א"צ לברך אף דלתירוץ הראשון היה צריך לברך בבשמים אחרים כדכתב לעיל מזה והוסיף לתירוץ שני דכיון שהוא בלא מעשה א"צ לברך אף בבשמים אחרים. ומוכרח זה דהא בסוכה ג"כ צריך מעשה לפי מה שנוהגין שאין מברכין אלא כשאוכלין. ומ"מ אינו מברך כיון שהוא באותה הסוכה עצמה שבירך עליה. וכן מפורש במג"א סימן ח' ס"ק י"ח דמטעם זה שלובש אותו טלית עצמה א"צ לברך כשפשטו אדעתא לחזור ולהתעטף בו כ"א הראשון שברמ"א כהא דיצא מן הסוכה אף שהתם מחוסר מעשה דעיתוף עיי"ש. אלמא דלדין של תירוץ הראשון גם תירוץ האחרון מודה וכן פוסק המג"א לדינא וכן כל האחרונים עיין במ"ב שם ס"ק ל"ו. וא"כ מאחר שבירך על הפרי עצמו שאוחז בידו והולך ואוכל בלי הפסק מאותו הפרי עצמו שבירך עליו מ"ט יצטרך לברך עליו מדין שינוי מקום בשלמא בהפסיק אכילתו שייך חלוקו דהמג"א. דכיון שאכילה אחרת היא ל"ד לטלית דאף שג"כ לבישה אחרת היא. מ"מ מה שעושה לבישה האחרת ממש באותה טלית עצמה מחשיבה כלבישה אחת. אבל בלא הפסיק שאכילה אחת ממש היא אף שהם בשני מעשים לא גרע משתי לבישות בהפסק שרק מה שהיא אותה הטלית עצמה עושה להחשיבם כלבישה אחת. דהא מצד שהן שני מעשים אינו כלום דגם בטלית הם בשני מעשים. והוא משום דגם בשני מעשים יש להחשיבם כמעשה אחד אם יש במה לצרפם. וחידוש המג"א דבזה ששני המעשים נעשים בסוכה אחת וטלית אחת מצרף להחשיבם כמעשה אחד. א"כ באכילה אחת בלא הפסק שודאי אף שהם בשני מעשים מצטרפין לחשיבות אכילה אחת כ"ש דלא הי"ל לברך בשינוי מקום. והמג"א איירי בהפסיק באכילתו. אבל הח"א שאיירי בלא הפסיק מ"ט מחייב לברך שנית. ואין לומר דכיון

סימן סז

דבר הנופע באוירון אם צריך לברך ברכת הגומל

שם בסימן נ"ט כתב וז"ל הגה בדבר הנסיעה בעראפלאן אם צריך לברך הגומל כשהיה ביום שקט ובלא שום חסרון בהמכונה ולא אירע שום דבר בדרך. הוא ברור לע"ד שצריך לברך לא מבעיא להסוברים בסימן רי"ט סעיף ט' דהני ארבעה דחשיב בברכות דף נ"ד לאו דוקא שכן סברי רוב האחרונים וכן נוהגין כדאיתא במג"א סק"י ובט"ז סק"ז כתב שכן מסתבר. שודאי יש לברך דלא עדיפי מיורדי הים באניות לענין שכיחות הסכנה. אלא אף להסוברים בסעיף ט' דדוקא הני ארבעה. נמי יש לברך מתרי טעמי. חדא דהוא ממש כספינה דהוא נמי אינו הולך על הארץ. דזהו עיקר חלוק ספינה מדרכים דיבשה דההרכים דיבשה אין עצם הליכה חלוק משיבתו בבית שאם לא יארע כלום הרי לא היה שייך לחוש לכלום. אבל בספינה שהוא על המים הרי עצם ההליכה הוא ענין סכנה שצריך לינצל ממנה דהא במים א"א לחיות אלא זמן משהו בלא הצלתו מהמים ע"י שנמצא בספינה. ולכן כיון שאירע לפעמים שמתקלקלת הספינה ונמצא שאין ההצלה ברורה צריך להודות ולברך הגומל. וא"כ כ"ש בעראפלאן שגרוע ממים שאף רגע אחד אין יכול להיות באויר שודאי שישבתו בעראפלאן הוא הצלה וכיון שאירע לפעמים שמתקלקל העראפלאן הרי נמי נמצא שאין ההצלה ברורה שלכן יש לו להודות בברכת הגומל. זכו' ופשוט שאין חלוק בין גוסעים בעראפלאן למעבר הים או לגוסעים במקום יבשה ממקום למקום שבכולם להטעם שבארתי צריך לברך אף כשלא אירע שום דבר בדרכו. ושמעתי שיש שמורים שלא לברך ואינו כלום אלא צריך לברך. ע"כ דבריו.

(א) והבליים כאילו אף אם תיגוק יאמרם לטיפש יחשב. דהא לדידיה דבספינה צריך לברך רק משום שהוא על המים וע"כ עצם ההליכה הוא ענין סכנה שצריך לינצל ממנה כיון דבמים א"א לחיות אלא זמן משהו בלא הצלתו מהמים ע"י שנמצא בספינה וכיון שאין ההצלה ברורה שהרי לפעמים מתקלקלת הספינה ע"כ צריך לברך הגומל. א"כ לפ"ז כל השט בנהר נמי יצטרך לברך שהרי הוא על המים ממש וא"א לו לחיות בלא הצלתו מהמים ע"י שיודע לשוט והרי לפעמים יארע איזה קלקול שגם היודע לשוט נטבע

מרוטנבערק. משא"כ באכילה מלבר החסרון דשינוי מקום והיסח הדעת הוה לן בעצם להחשיב כל חתיכה שאוכל לאכילה אחרת כיון דבעת שאוכל חתיכה השנייה כבר נאכל הראשונה ואינו בעולם וע"כ נהי דלא מהני סברא זו לחייבו לברך על כל חתיכה וחתיכה שאוכל באותו בית מ"מ כששינה את מקומו אפילו באופן שהיה דעתו לחזור רל"ח היסח דעת מברך שנית כיון דאז איכא תרתי לגריעותא. וראי' לדבריו מביא מג"א מססי' תרל"ט דבשם מבואר דאם יצא מסוכתו על דעת לחזור א"צ לחזור ולברך לישב בסוכה וקשה ג"כ מ"ש מברכת המוציא שצריך לברך שנית משום שינוי מקום אע"פ שהיה דעתו לחזור. אע"כ משום דשאני ברכת המוציא שמברך על האכילה ומה שאכל קודם כבר נאכל ואינו בעולם ע"כ בצירוף החסרון דשינוי מקום אפילו בדעתו לחזור מברך שנית משא"כ ברכת לישב בסוכה דעיקר הברכה הוא על הישיבה והעכבה בסוכה. ועיין ברא"ש סוכה פ' לולב וערבה שכתב בשם רב האי גאון דהנכנס בסוכת חבירו לבקרו אפילו לא סעד צריך לברך רק שהעולם נהגו כר"ת שאין מברכין אלא בשעה שאוכל כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה הוא האכילה קבעו לברך על אכילה דוקא. וא"כ כשיצא מן הסוכה ודעתו לחזור דמיא ליוצא מחנות של בשמים על דעת לחזור שא"צ לברך שנית. וא"כ לפ"ז יש מדברי מג"א ראי' לסברת ח"א דאפילו אחז האוכל בידו והולך מ"מ כיון שמה שאכל כבר נאכל ואינו בעולם וגם איכא שינוי מקום צריך לברך שנית דמה לי מה שאחז האוכל בידו ואוכל והולך כיון דחסרון של היסח הדעת בלא"ה ליכא אפילו הניח האוכל על השלחן ויצא ואח"כ חזר כיון שדעתו לחזור ומ"מ צריך לברך מצד דאיכא תרתי לגריעותא כנ"ל וא"כ לא הועיל מידי מה שאחז האוכל בידו ואוכל והולך דאכתי לא גסתלק בהו הני תרתי לגריעותא הג"ל.

וא"כ לדינא העיקר כח"א דכשיצא לבית אחר אפילו אחז האוכל בידו והולך ואוכל וגם דעתו לחזור צריך לברך שנית ובאותו בית מחדר לחדר דוקא בלא היה דעתו מתחלה לכך.

דרך יבשה וגם דרך ים בימות החמה אם אין שם לסטים עכ"ל הנה דאף בשביל לעלות לא"י אין כופין בדאיכא סכנה והיינו משום דכנגד מצות ישוב א"י איכא המצוה ונשמרתם לנפשותיכם. ועיין בתשו' נוב"י מהדו"ת חיר"ד סימן י' מה שהשיב לאחד ששאל ממנו אם מותר לילך לירות בקנה שריפה לצוד ציד וז"ל ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה שראוי לאדם להרחיק מזה ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. וכו' ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחיתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו'. אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן. ומעתה אני אומר שיש בדבר זה איסור וגם סכנה. עכ"ל הנוב"י. הנה להדיא דעתו של הנוב"י דבדורות הקודמין בעת שהנסיעה בים הי' סכנה לא נסעו אלא אלו שהיה צורך להם להחיות ביתם ולצורך פרנסה התירה תורה וא"כ יש ללמוד מזה לנדון דידן אם היה באמת סכנה לנסוע באירון היה אסור לנסוע בו אם אינו לצורך פרנסה. וא"כ לחוכא וטלולא יחשב לאנשים שרגילים לנסוע באירונים כ"פ בשנה שיברכו ברכת הגומל על מה שניצולים מסכנה הלא ממ"ג אם סכנה היא איך מותרין להרגיל א"ע בסכנה ולעבור בשאט נפש על ונשמרתם לנפשותיכם שלא לצורך פרנסה אלא לתענוג בעלמא. אך האמת דאין להחשיב זאת לסכנה כלל כידוע שמספר הנהרגין בין הנוסעין בקאר עולה הרבה יותר ממספר הנהרגין בין הנוסעים באירון וא"כ טפי הוה לן לחייב לברך ברכת הגומל להנוסע בקאר כיון דהסכנה שלו מצוייה יותר.

וע"כ ברור לדינא דאין לברך ברכת הגומל ההמברך מברך ברכה לבטלה.

בנהר וא"כ כל השט בנהר יצטרך לברך ברכת הגומל אלא הא בורכא. והטעם מה שיורדי הים באניות צריכים להודות הרי מפורש בקרא ויאמר ויעמד רוח סערה ותרוםם גליו ומלפנים היו זה מעשים בכל יום שמחמת רוח סערה טבע ספינה בים והיה זה סכנה גמורה. ועיין ברבינו יונה ברכות ר"פ הרואה שכתב וז"ל בשאל מרבינו האי גאון ז"ל למה לא אמר אתם כסדרן שכתובין במזמור והשיב שרצה למנות תחלה אותם שהם מסוכנים יותר שיורדי הים והולכי מדברות הם בסכנה יותר מהחולה שרוב החולים לרפואה וחבוש רוב פעמים הוא חבוש בעבור ממון ואין סכנתו כל כך אבל במזמור הזכיר המצויין יותר תחלה עכ"ל הרי שיורדי הים באניות הם בסכנה יותר מחולה וחבוש בבית האסורים. ומשמע ג"כ מפשטות דבריו דאף רוב ניצולים ליכא ביורדי הים באניות וא"כ איך יעלה על דעת אדם לרמות להם הנוסעים באירונים שלנו שבטוח יותר מסכנה משאר אופני הנסיעה דעלמא. ואף אם יארע לפעמים אסון גם הולך בשוק אינו בטוח ממקרה רע רח"ל וע"ז מתפללין בכל יום שתצילנו ממקרים רעים ובידך אפקיד רוחי כתיב אבל לחייב לברך ברכת הגומל לא שייך אלא היכא שהסכנה מצוייה כיורדי הים באניות שבזמן הגמרא או הולכי מדברות אף בזמן הזה וזה ברור לכל מי שעיני השכל לו.

ב) ועוד כיון שנוסעים באירונים גם לתענוג בעלמא כמו לבקר ארצות שונים או למרחצאות אם נחייב לברך ברכת הגומל נמצא שמחזיקים הנסיעות הללו לסכנה. וא"כ ממ"ג אי סכנה היא איך מותר להכניס א"ע בסכנה בחנם והקרא מזהיר אותנו ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. ואל תשיבני א"כ יקשה איך נסעו בספינה בזמן הגמרא ע"ז אשיבך אין הכי נמי לא נסעו אלא לצורך מחיה או לשאר צורך גדול דא"א בלאו הכי שהיה מותר אף לסכן א"ע אבל שלא לצורך נחוץ אלא לתענוג בעלמא ודאי לא היו נוסעים כי איסורא הוא להכניס א"ע בסכנה ולהדיא אסרו חכמים לילך על גשר רעוע או ליכנס לחורבה. ובש"ס ר"ה רף ט"ז ע"ב ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וא' מהן קיר נטוי ופרש"י וז"ל ועובר תחתיו מזכיר עונותיו שאומר כלום ראוי זה ליעשות לו נס ומתוך כך הוא נבדק עכ"ל. ועיין בש"ע אה"ע סימן ע"ה סעיף ה' וז"ל יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לא"י היינו בדאיפשר בלא סכנה הילכך מסוף המערב עד נוא אמון אין כופין לעלות ומנוא אמון ולמעלה כופין לעלות

סימן סח

בדבר אם מותר לדואבער ליתן קאנטראקטן למחלל שבת

שם בסימן ס"ב כתב וז"ל בדבר אם מותר לדואבער ליתן קאנטראקטן ליהורי מחלל שבת שגורם שיעבוד בסחורתו בשבת. ואין לומר בזה שיהיה כבדתי עברי דנהרא (מסתמא יש כאן טעות בלישנא וצ"ל ויש לומר בזה שהוא כבדתי עברי דנהרא) שהרי עבודה זו לא ישיג במקום אחר ואף שישגי עבודה אצל אחר הא רוצה גם בעבודה זו. ודאי היתר ברור קשה לומר בזה אבל אם נאסור הרי לא ישמעו לנו כי יתבטל הרבה עניני מסחר ונוגע לחיי נפש של הרבה מישראל. מוכרחין לחפש טעמים להיתר. והנה בארתי בספרי אגרות משה חיו"ר סימן ע"ב שמה שמותר למכור כלים שעושין בהם מלאכה שהן כמעט רוב כלים שבעולם גם לעוברי עבירה אף שברור שיבטל בהקדרות גם בשבת וכן במלאכות דכל הכלים. שהוא מכיון שאינו מיוחד תשמישו לעבירה דוקא אלא גם להיתר ליכא בזה גם משום לפנ"ע והבאתי משביעית פ"ה מ"ו דתנן כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאיסור ולהיתר מותר. ואירי שם בחשוד על השביעית כמפורש בכל המפרשים מירוש'. והיתר זה הוא אף בלא דרכי שלום. וכן מותר למכור לחשוד פרה חורשת לב"ה מפני שיכול לשחטה אף שאין דרך לשחוט פרה הראויה לרדיא כמפורש בירושלמי. וג"כ הוא אף בלא דרכי שלום כדפשיט בירושלמי בספ"ה דשביעית והובא בר"ש. עיי"ש בספרי שהארכתי בזה קצת. וגם שם איירי אף באין יכול להשיג במקום אחר שאיכא לפנ"ע. דהא איסור מסייע שאיכא מדרבנן לא הביאו תוס' תהרא"ש ממנתי' דשביעית. וגם הא איתא שם גם משאיל לו סאתו ושאלה לא שייך שיכול להשיג אצל אחר. וגם להמל"מ פ"ד ממלוה ה"ב הובא בפ"ת סימן ק"ס סק"א דוקא כשיכול להשיג אצל עכו"ם ליכא לפנ"ע שודאי דחוק לאוקמי שיכול לשאול מעכו"ם שגם לקנות דחוק לומר שיכול להשיג מעכו"ם במקום שרוב ישראל כהא דאיירי מתני' בשביעית שהוא בא"י שסתמן היו רוב ישראל. שא"כ חזינן שמותר גם במקום ששייך לפנ"ע דמ"מ מותר למכור ולהשאיל כלים שמיוחדין גם להיתר ולמכור פרה החורשת מצד שיכול לשחטה שהוא היתר אף שהוא כידוע שיעשו איסור. והיתר זה הוא אף ליתן להקאנטראקטערס באופן שיכול לעשות העבודה גם בימי החול. אבל אף שכתבתי שם רק שאין האיסור ברור ונוטה יותר להיתר

אבל אין זה היתר ברור ולא סמכתי ע"ז אלא באיסור דרבנן דמסייע. מכל מקום אין למחות באלו המקילין לפרגנסתם. ע"כ דבריו.

א) וחס' לן מלהעלות על מחשבותינו דעות נפסרות כאילו. שהרי בדבריו הוא פותח שער רחב לכל המורדים בדת ודין שיפרצו יותר בידועם שמתוך כך ירויחו שהרבנים יהיו נאלצים לחפש להם התירים משום דאל"כ לא ישמעו להם כמו שכתב המחבר הזה באר היטב וז"ל ודאי היתר ברור קשה לומר בזה אבל אם נאסור הרי לא ישמעו לנו כי יתבטל הרבה עניני מסחר ונוגע לחיי נפש של הרבה מישראל מוכרחין לחפש טעמים להיתר עכ"ל. הרי דבשביל שרואה שלא ישמעו לו אם יאסור הוא נאלץ מתוך כך לחפש טעמים להיתר אבל אלמלא שרואה שלא ישמעו לו היה אוסר ונמצא לדבריו יהא החוטא נשכר בשביל שהוא מורד בדברי חכמים ואינו שומע לקול המורים המורים יחפשו בעדו התירים ויוכל ללכת בעצת לבו וינחל ב' עולמות ואנן לא שמענו אלא מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין אבל מוטב שנחפש להם היתר ואל יהיו מזידין לא שמענו. ובנדון דירן הכי הנה ליה למימר כיון דאם נאסור להם לא ישמעו לנו מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין אבל לא לומר שמוכרחין לחפש להם טעמים להיתר. ועוד מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין נמי לא אמרינן אלא באיסור דרבנן אבל באיסור דאורייתא מחוייבין למחות ולהוכיח אפילו לא ישמעו לנו וא"כ לשיטתיה שחושש דאיכא כאן לפני עור דאורייתא כמו שכתב וז"ל שהרי עבודה זו לא ישיג במקום אחר ואף שישגי עבודה אצל אחר הא רוצה גם בעבודה זו עכ"ל מחוייבין גם למחות ולא לומר דבשביל שלא ישמעו מוכרחין לחפש טעמים להיתר.

ב) גם מה שכתב וז"ל ודאי היתר ברור קשה לומר בזה אבל אם נאסור לא ישמעו לנו וכו' מוכרחין לחפש טעמים להיתר עכ"ל אין לו שחר. וכי רק בשביל שלא ישמעו לנו מחוייבין לחפש טעמים להיתר גם אם ישמעו לנו מחוייבין אנחנו לחפש טעמים להיתר אם אפשר ולא להפסיד בהם ממונן של ישראל וכל המחמיר רק מפני שמתעצל לייגע א"ע לחפש טעמים להיתר ואם היה יגע מצא טעמים נכונים להיתר הרי זה מכלה ממונן של ישראל וגדול עונו מנשוא. ואי כוונתו דאם היה יודע שישמעו לו לא היה סומך א"ע על אלו טעמים שמביא לקמן מפני שמסתפק אם נכונים הם א"כ מה מועיל מה שיודע שלא ישמעו לו

על הש"ך יש לצרף עכ"פ שיטת הש"ך בצירוף טעמים אחרים ובפרט במקום הפסד גדול.

סימן סט

בדבר אם ראוי לקטן שיהיה מקרא בצבור כל הפדרה בשבת

שם בסימן ע"ב כתב וז"ל הנה המג"א סימן רפ"ב סק"ו הביא מכנה"ג שקטן אינו יכול להיות מקרא והקשה הפמ"ג הא קטן עולה למנין ז' אף שבזמנם היה העולה עצמו הקורא וחזינו שמוציא וא"כ יכול להיות גם מקרא לעולים אחרים שהטעם הוא משום דגם חיוב הגדול הוא רק דרבנן ונשאר בצ"ע והתיר מחמת זה בשעה"ד שאין שם גדול שיכול להקריא וכן כתב במשב"ז סק"ג עיי"ש. וכו' אבל הנכון לע"ד לתרץ דברי המג"א דהא מוכרחין לומר שאין קריאת התורה כמו קריאת מגילה ובהמ"ז וכדומה שמה שיצאו האחרים בשמיעתם מחיוב הקריאה והברכה שלהם הוא מדין שומע כעונה. דהא אדרבה כשיקרא בעצמו שהוא העונה כל הפרשה לא יצא זהה צריך דוקא מספר קרואים חלוקים לפי הימים ונמצא שעיקר הדין אינו שיהיה עונה אלא דוקא שישמע איך שמספר אנשים קורין התורה. ולכן מסתבר שאין צורך כלל שהקורא יתכוין להוציא את הצבור בקריאתו וגם אין צורך שיוכל להוציא אותם. דהא השמיעה איך שקורין האחרים הוא שמיעה שלכל אחד מהצבור בעצמו ואין צורך להוציא אותם בהקריאה. ואף שבשופר שג"כ מצותו הוא על השמיעה ולא על עצם התקיעה ומ"מ הא צריך התוקע לכוין להוציא כדאיתא ברי"ה דף כ"ט. הוא משום דהתם הניא המצוה שישמע קול שופר של מצוה דוקא וכשלא יכוין להוציא אין זה לגביה חשיבות קול שופר של מצוה. וכו' דאף שהתוקע נתכוין למצוה דידיה לצאת בו לא נחשב קול שופר של מצוה לגבי האחרים דמצוה של זה לא נחשב לגבי אחרים מעשה מצוה אלא הוא כתוקע לשיר שלא יצא משום דלא שמעו קול שופר של מצוה אף שהם נתכוונו לשמוע למצוה ולכן מצרכי שהתוקע יתכוין להוציא את השומע שיהיה זה קול שופר של מצוה שלו. משום שהמצוה היא שישמע קול שופר של מצוה שהוא דוקא כשיתקע בעצמו או כשיתקע אחר שיתכוין להוציא ששומע כעונה והוי כתוקע בעצמו ושומע קול שופר של

וכי מחוייבין אנחנו להכניס עצמנו בחיפוש התידיים שאנחנו בעצמנו מסופקים אם אמיתיים הם כדי לזכות בכך את הקלים. ישתקע הדבר ולא יאמר ח"ו דברים זרים כאלו.

ג) גם למה ליה להאריך ולמייתי מכל הני דוכתא דאף במקום לפנ"ע דאורייתא תלינן לקולא אם אפשר למיתלי לקולא הלא זה ש"ס ערוך בע"ז דף ט"ו רב הונא זבין ההיא פרה לעכו"ם א"ל רב חסדא מ"ט עבד מר הכי א"ל אימור לשחיטה זבנה ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא דתנן בש"א לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית וכו' מתיירין מפני שיכול לשוחטה אמר רבה מי דמי התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית וכו' ופרש"י הלכך ליכא למיגזר משום שאלה ושכירות ונסיוני ואי משום לפני עור לא תתן מכשול תלינן בשחיטה עכ"ל הנה להדיא דאף במקום לפני עור דאורייתא תלינן בהיתר אם אפשר.

ד) ובעיקר השאלה איני רואה כאן שום שאלה. דהא לפנ"ע דאורייתא ודאי לא שייך כאן כיון דלא דמי לתרי עברי דנהרא דאטו דואבער אחד איכא בשוקא. וגם בעצמי שאלתי אצל סוחר אחד בקי בענין זה ואמר לי דא"א מציאות כזה שאם זה הדואבער ימנע מלמסור לו סחורה יהיה נאלץ הקאנטראקטער לשבות בשבת. ואי משום דאכתי איכא כאן משום מסייע לידי עוברי עבירה שאסור מדרבנן לדעת הר"ן והריטב"א רפ"ק דע"ז חדא כבר העלה בשו"ת מהרש"ם ח"ב סימן קפ"ד בשם תשו' כתב סופר יו"ד סימן פ"ג דליכא איסור דמסייע אלא א"כ בשעת סיועו עושה האיסור מיד אבל באינו עושה האיסור מיד שרי. ומהרש"ם העלה שם דמוכרחין לומר כן דאל"כ נמצא שאסור להשכיר ליהודי מחלל ש"ק בית או חדר כיון שבודאי יבשל בו ויאפה וירחוץ הרצפה וכדומה ופוק חזי מה עמא דבר יעו"ש. ועוד הרי כבר כתב בדגול מרבבה יר"ד סימן קנ"א דמש"כ שם הש"ך דבמומר ליכא משום מסייע לידי עוברי עבירה כוונתו לישראל שרוצה לעבור עבירה במזיד דאז אין אחר מצווה להפרישו וכיון דאין מצווה להפרישו ליכא תו משום מסייע לידי עוברי עבירה דעיקר טעם איסורו כתב הר"ן פ"ק דע"ז רק משום שמצווין להפרישו מאיסור יעו"ש. וא"כ בנ"ד אם יעבוד בשבת הרי יעבוד במזיד וליכא ממילא איסורא דמסייע. ואף אם נפרש בכונת הש"ך כפשוטו דמיירי במומר ממש הרי מומר לחלל שבתות הוי כמומר לע"ז וא"כ בין כך ובין כך ליכא בנ"ד משום מסייע לשיטת הש"ך. ונהי שרבים מאחרונים השיגו

דצבור. וכל הברכה שמברכין אף שכבר ברכו בשחר ברכות התורה הוא על מצוה זו דקריאה זו של השמיעה בצבור וזה הרי עושה רק אחד והוא גם שלא מהעולין שלא בדרך כלל. ולכן מוכרחין לומר דנחשב שהעולה המברך הוא הקורא המשמיע להצבור והוא מדין שליחות דהמקרא הוא שלוחו להשמיע לצבור. וכיון שהוא מדין שליחות אין קטן יכול להקריא לעולין האחרים משום שקטן לא נעשה שליח שאינו בדין שליחות כמו לכל דיני התורה זיתחשב שהוא רק קריאתו דהקטן ולא קריאת מספר הקוראים העולין. ובקריאת האחד הרי אין יוצאין ידי קה"ת. וגם הא קריאתו היא בלא ברכה דהא אחרים ברכו ולא הקטן הקורא. וגם אולי ברכתם דעולין היא לבטלה כיון דכל ברכתם עתה הוא רק על קה"ת שבצבור דהא כבר ברכו ברכת התורה בשחרית וכיון שהקריאה לא נחשב שהוא שלהם לא שייך שיברכו אף שקראו בלחש. ולכן אף שקטן כשעולה בעצמו יכול לקרא פרושו בעצמו ויוצאין בזה הצבור מ"מ להיות מקרא לקוראים אחרים אינו יכול כדסובר המג"א בשם כנה"ג וכן לא יוכל קורא גדול לקרא עבור קטן העולה שקטן אינו בדין שליחות גם לעשות שליח עבורו אך אולי נחשב זה זכות וזכין לקטן אבל להיות מקרא שהוא שליח ודאי אינו יכול. ולכן אף בשעה"ד אין להקל לפ"ז כי טעמם מוכרח וטעם הפמ"ג ועוד אחרונים המקילין בשעת הדחק תמוה וצ"ע. אבל מ"מ לדינא אם הוא צער גדול להבר מצוה ומשפחתו ורוצה כתר"ה להקל כהפמ"ג ורעמיה אין למחות בידו. אך בתוס' ר"ה דף ל"ג משמע שקטן העולה למנין ז' הוא מחמת שיכול להוציא אחרים במצוה דרבנן שכתבו בתוך ההוכחות דרשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן גם מעולה למנין שבעה ולמה שבארתי אין צורך לזה וצ"ע ואולי לאו דוקא שדק אגב אחריני נקטו גם לזה דהא מסתבר ומוכרח כדבארתי. ע"כ דבריו.

ג) ונעלם ממנו דברי הרא"ש מגילה ר"פ קורא עומד דמפורש שם להדיא להיפוך מדבריו. שהרי כתב שם וז"ל ומה שנהגו האידנא ששליח צבור קורא היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות סתנן גבי בכורים (פ"ג מ"ז דמסכת בכורים) בתחלה מי שיוודע לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו נמנעו מלהביא מחמת הבושה התקינו שיהו מקרין את הכל. ואין הדמיון נ"ל דהתם נמנעו מלהביא בכורים ועברו על מה שכתוב בתורה אבל הכא בקיאיין יקראו והאחרים ימנעו ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה אלא נראה הטעם לפי שאין הכל בקיאיין בטעמי

מצותו. ולא סגי במה שישמע קול שופר של מצות זיתוקע דמה נוגע לו מה שהוא מצוה לאחרים. ע"כ דבריו.

א) וכל מה שכתב לענין תק"ש בטעם מה שצריך התוקע לכיון להוציא השומע הם דברים בטלים וסברות מגוחכות. והאמת הוא מה שצריך לכיון להוציא משום דא"ג דעיקר המצוה הוא השמיעה כדכתב הרא"ש ד"ה בשם כנה"ג וכ"כ הדמב"ם מ"מ כבר הוכיח השאג"א סימן ו' דעכצ"ל דגם התקיעה הוא חלק מן המצוה. וז"ל השאג"א שם דע"כ תקיעת שופר לאו בשמיעה לחד תלי' אלא בעיקר תקיעה נמי תלי' כמו מצות התלויין בדבור דבקריאת הפה תלי' מצותן וכו' דהא תנן בפ"ב דר"ה (דל"ב) המתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא ותנן נמי בספ"ג דר"ה חדש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים י"ח זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. ואס"ד דתקיעת שופר בשמיעה לחד נגמד מצותו אמאי השומע מן המתעסק וממי שאינו מחוייב בדבר לא יצא והא דמי שחציו עבר וחציו בן חורין גופיה אמאי אף לעצמו אינו מוציא ואפילו את שאינו מינו נמי יוציא דהא מ"מ קול שופר שומע. אלא ודאי כדארמון. עכ"ל ודאיתו מוכרחות הם וא"צ חיווק וא"כ לפ"ז שוב מובן בפשיטות מה שצריך התוקע לכיון להוציא את השומעין דהוי כשאר מצות התלויות בריבור וכמש"כ השאג"א הנ"ל.

ב) וכתב שם עוד לקמן וז"ל יצא לן שאף בשופר מה שצריך התוקע לכיון להוציא אינו מדין שהתוקע מוציא אלא משום שצריך שישמע קול תקיעה של מצוה השייך לו וטעם זה לא שייך בקה"ת שהדין הוא דוקא לשמוע קריאת אחרים כשקורין בצבור לא שייך שיצטרך המקרא להוציא דהא זה ששומע איך שהאחרים קורין עושה בעצמו דהרי שומע בעצמו ועושה כל המצוה שעליו. ולכן ניחא בפשיטות מה שגם קטן עולה ויוצאין בקריאתו וכן אשה אף אם פטורה מקה"ת ולא היה בכחה להוציא אחרים במצוה אחרת כה"ג. משום דהא אין השומעין צדיכין להוציא מהקורא אלא ששמיעתן הקריאה היא המצוה וזה עושיין השומעין בעצמן. אבל יקשה איך יכולים להקרות כנהוג שהש"צ קורא לכל הקוראים והא צריך לשמוע קריאה דמספר אנשים והרי אינו קורא אלא אחד ונמצא ששומעין רק קריאת אחד. ואף שיקרא בלחש אינו כלום דהא צריך לשמוע קריאת מספר אנשים כשקורין להשמיע לצבור ולא כשקורין בלחש שאין זה קריאה

מג"א מקרא היינו משום שהוא מקרא לפני העולין והם קורין עמו בלחש. ואין להקשות ע"ז דא"כ מה חידש כאן מג"א היינו מה שכתב שם רמ"א שקטן הוא רק מצטרף למנין הקרואים אבל לא שיהיו כולם קטנים דמדברי דמ"א לא נשמע אלא כשהקטנים הם העולין ג"כ ואפשר דמיהא יכול הקטן להיות מקרא את כל הסדרה אם רק העולין הם גדולים והם קורין בעצמן בלחש עם הקטן המקרא ואשמעינן מג"א דלעולם אין יכול להיות מקרא את כל פדשת השבוע ולא התירו לו להיות עולה אלא משום דאינו קורא או אלא הפרשה שלו לבר. ועיין בתשו' הריב"ש סימן ל"ה שכתב וז"ל כ"כ בספר המנהיג בשם ד"ת שביום שיש בו שני ספרים שהמפטיר קורא במה שהוא חובה ליום אין מפטירין בו בקטן אע"ג דקיי"ל דאפילו קטן עולה למנין שבעה מ"מ נראה דמה שהוא חובה ליום שאין קורא בספר ההוא אלא א' דצריך שיהיה גדול אלא שלמנין ז' עולה קטן כשהאחרים גדולים אבל כלם קטנים לא וז"ל הברייתא מגילה כ"ג הכל עולין למנין ז' ואפילו אשה ואפילו קטן וכו' ולא קתני אפילו נשים ואפילו קטנים וכ"כ זה הר"ן ז"ל בפירושו ההלכות וא"כ במה שקורא אחד לבדו שהוא חובה ליום צריך להפטיר בגדול ואם המפטיר קטן יקרא גדול בספר ההוא אותה פרשה ואח"כ יחזור ויקרא אותה הקטן משום כבוד התורה עכ"ל הריב"ש. הרי להדיא דא"א שהקטן יקרא כל מה שצריך לקרות בספר אחד ולא התירו לו להיות עולה אלא מפני שבלעדו יקראו אחרים גדולים ג"כ בספר ההוא והוא אינו קורא אלא פרשה שלו לבר. ומשמע מדברי הריב"ש דס"ל דהיינו טעמא דברייתא דלא קתני אפילו קטנים משום דכשכלם קטנים נמצא שהצבור שומעים את כל הקריאה שבתורה דק מפי קטנים וזה לא התירו. וע"כ הוציא מזה הריב"ש בשם ר"ת דה"ה כשמוציאין ספר אחד למפטיר א"א שיקרא בו הקטן דאע"ג שכבר שמע הצבור קריאת התורה מפי גדולים בספר תורה הראשון מ"מ בספר זה שקוראין בו קריאה אחרת שהוא חובה ליום יהיה כל הקריאה רק מפי הקטן ולא התירו לו לקרות אלא כשהוא קורא רק חלק מן הקריאה לחוד ועיקר הקריאה הוא ע"י גדולים.

ה) איברא דלכאורה יש לעיין בזה קצת עפ"מ"ש הרא"ש בדכות פרק שלשה שאכלו סימן כ' גבי קטן עולה למנין עשרה וז"ל ודוקא להצטרף אבל לאפוקי אחרים ידי חובתן לא דהא אמרינן בשילהי ראש השנה (דף כ"ט) דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן והא דטלקי קטן ועבד ואשה

הקריאה ואין צבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כיודע ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצויי עם ש"ץ לכך התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה. ומ"מ גם העומד לקרות יקרא בנחת ובדקדוק עם שליח צבור שלא תהא ברכה לבטלה ואותו שאינו יודע לקרות אין דאוי שיקראוהו שליח צבור והוא ברכה לבטלה ולא מסתבר שהוא יבדך על קריאת שליח צבור עכ"ל. הרי מפורש להדיא דמה שלא הוי ברכת העולה לבטלה הוא דק מחמת שקורא בעצמו בדקדוק עם הש"ץ ואע"ג שלא קרא בקול דם לפני הצבור שייך בעצם גם על קריאה זו שקורא בלחש עם הש"ץ לברך. ואם אינו יודע לקרות בעצמו אסור לו באמת לברך דא"א לברך על קריאת שליח צבור דלא שייך לענין זה שליחות למימר שהעולה עושה את הקורא שליח שהוא יקרא עבורו לפני הצבור וכיון שהוא שליח של העולה הוי כאילו העולה קרא בעצמו לפני הצבור בקול רם וממילא יכול העולה בשביל כך לברך כדכתב הרא"ש דלא מסתבר שהוא יברך על קריאת שליח צבור. וביאור כוונתו נראה משום דלא דמי לקריאת המגילה שיכול לברך על מה שקורא לו אחר דהתם חיובא הוא לקרות משא"כ הכא כיון שאינו יודע לקרות או אינו יודע טעמי הקריאה לא יהיה מן ז' העולין וכי חיובא עליו שהוא יהיה אחד מן ז' העולין יעלו ויקראו הבקיאין וכמש"כ הדא"ש לעיל מניה. וע"כ אי לאו שהוא עצמו קורא בדקדוק עם הש"ץ לא שייך לברך על מה שקורא הש"ץ וממילא פרה באויר כל פלפולו והוראתו של המחבר הזה שדרכו לכתוב הלכות מבלי לעיין תחלה מה שאמדו בזה רבותינו הראשונים.

ד) ובעיקר תמיהת פמ"ג על המג"א סימן רפ"ב בסק"ו שכתב דקטן אינו יכול להיות מקרא ממתני' דמגילה דף כ"ד דאיתא בהדיא דקטן קורא בתורה לע"ד לק"מ שהרי כתב שם הר"ן במתני' ד"ה קטן קורא בתורה וז"ל להשלים למנין ז' ולא שיהיו כלם קטנים ולא רובם כמו שכתבתי למעלה אלא ע"י צירוף קאמר דמצטרף לשבעה עכ"ל. וכוונת המג"א הוא שהקטן אינו יכול להיות מקרא את התורה לפני העולין לפי המנהג שלנו שאחד קורא בקול רם והעולין קורין עמו בלחש כמו שהבאתי לעיל דברי הרא"ש מגילה דבאם אין העולין קורין בלחש עם הקורא הוי ברכותיהן לבטלה. ומה"ט נקט המג"א מקרא ולא קורא כלשון המשנה מגילה משום דמשנה מגילה מיירי שהוא העולה ג"כ וכמש"כ הר"ן שם שהוא אחד המשלים למנין ז' משא"כ מג"א מיירי שיש ז' עולין גדולים והקטן הוא רק הקורא לפניהם וע"כ קורא אותו

פרשה זו והוצרך ר"ת למייתי עלה מטעם דהכא שאני דהמצוה היא רק השמיעה ולא דמי לקריאת מגילה שהמצוה היא לקרות כמו שמברכין על מקרא מגילה ומש"ה לא שייך כאן לפוסלו מטעם אין מחוייב בדבר וכיון שכן א"כ שוב נכשיר אותו גם לקרות את כל הקריאה כמו דמכשירין אותו לר"י לקרות את כל המגילה. ועכ"ל דס"ל לר"ת דהכא שאני משום דכן היתה התקנה דאע"ג שהמצוה היא רק השמיעה מ"מ לא יקרא הקטן את כל הקריאה שבס"ת ולא התירו לו אלא להצטרף בקריאתו אם עיקר הקריאה היא ע"י גדולים. והיה לו לר"ת הכרח לומר כן משום דהכי משמע ליה לישנא דגמרא דקאמר הכל עולין אפילו קטן ואפילו אשה ואמאי לא קאמר אפילו קטנים ואפילו נשים ומסתבר ליה לר"ת דעיקר הקפידא היא לא משום דהן העולין אלא משום דאו נקראת כל הקריאה רק על ידי הקטנים. ואין להקשות א"כ לדין שנהגו שאחד קורא והעולין עצמן אין קורין אלא בלחש עם הקורא שוב יעלו הקטנים כיון דהקריאה הוא ע"י גדול. הא ליתא דאולי גם זה במשמע דהכל עולין אפילו קטן ולא אפילו קטנים ועכ"פ כיון דלא מפורש בגמרא להדיא להתיר מנין לנו להתיר. וכ"ו נראה ברור.

ו) וע"כ מאד תמיהני על הרב מליאדי ז"ל בש"ע סימן רפ"ב סעיף ה' שכתב שם וז"ל הכל עולין להצטרף למנין ו' קרואים בשבת אפילו אשה וקטן היודע למי מברכין אע"פ שאינן מחוייבין בדבר אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור ואפילו קטן אינו עולה אלא להצטרף לגדולים אבל לא שיהיו כולם קטנים או נשים כיון שאינן מחוייבין בדבר וכן אין הקטן יכול להיות מקרא את העולים דהיינו שהוא יקרא בקול רם בס"ת והעולים אומרים אחריו בלחש וכל הצבור יוצאים י"ח בשמיעה ממנו והואיל והוא אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם י"ח עד שיתחייב כמותם דהיינו משיביא שתי שערות עכ"ל. הא מפורש להדיא ברא"ש פרק שלשה שאכלו הנ"ל באות ה' דבקה"ת ל"ש הא דאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח כיון דהמצוה היא רק השמיעה. ועוד קשה דלשיטתיה דשייך גם בקרה"ת האי כללא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח א"כ איך מותר לקטן לעלות ולקרות הפרשה שלו כיון דאינו מוציא אחרים בפרשה זו נמצא שחסר להם אותה פרשה והרי מעיקר התקנה שישמעו את כל פרשת השבוע. וצ"ע.

עכ"פ לדינא העיקר מהודאת מג"א דא"א לקטן להיות מקרא לפני הצבור בקול רם את כל

דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה (במגילה דף כ"ג) משום דס"ת לשמיעה קאי וברכה אינה לבטלה דלא מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו ואשר נתן לנו עד הנה דברי ר"ת ז"ל עכ"ל הרא"ש. הנה דס"ל לר"ת דלענין קרה"ת ל"ש הא דאין מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח דלא דמי לתפלה שהמצוה להתפלל בעצמו ומה שיכול להוציא את אחרים הוא משום דמטעם שומע כעונה הוי כאילו השומע התפלל בעצמו בפיו דתפלתו של המוציא סלקא ליה להשומע כאילו השומע התפלל בעצמו ומש"ה כשהמוציא הוא אינו מחוייב בדבר נהי דנחשב ליה להשומע כאילו התפלל בעצמו מ"מ הרי לא התפלל אלא תפלה שאינה מועילה כיון שהיא תפלה של אינו מחוייב בדבר משא"כ לענין קרה"ת א"צ לבא דמה שקורא הקורא נחשב ליה להשומע כאילו קרא בעצמו דעצם התקנה לא היתה אלא לשמוע. וא"כ אם רק הקורא בן ברית סגי אפילו הוא קטן כיון דסו"ס שמעו הצבור הקריאה וא"כ לפי זה מה לנו אם קורא פרשה אחת או קורא את כל הסדרה של שבוע מ"ש מקריאת מגילה דפליגי ר' יהודה ורבנן במתני' מגילה דף י"ט אם קטן כשר לקרות את המגילה והקשו שם בתוס' ד"ה ורבי יהודה מכשיר ממ"נ אי מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך שהקטן אינו מחוייב גם מדרבנן א"כ מ"ט דר"י דמכשיר יהרי קי"ל דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו ואי מיירי שהגיע לחינוך שוב מיקרי הקטן מחוייב בדבר כיון דכל אחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן. ותירצו בתוס' דלעולם מיירי שהגיע לחינוך ומ"מ ס"ל לרבנן דאכתי מיקרי הקטן אינו מחוייב בדבר לגבי האחרים השומעין משום דבהם ליכא אלא חד דרבנן מה שקריאת המגילה היא רק מדרבנן משא"כ לגבי הקטן דגם שאר מצות אינו מחוייב אלא מדרבנן איכא כאן תרי דרבנן וס"ל לרבנן דתרי דרבנן לגבי חד דרבנן מיקרי ג"כ אינו מחוייב בדבר. ור"י דמכשיר הוא משום דאין מחשיב כאן הקטן לאינו מחוייב בדבר דלא שמיע ליה האי סברא דרבנן וס"ל מה לי חד דרבנן מה לי תרי דרבנן. הנה דלא פליגי אלא אי שייך לפוסלו מטעם אינו מחוייב בדבר או לא אבל לא מצינו לחלק בין פרשה אחת לקריאת כל המגילה ומאן דמכשיר מכשיר בכלו ומאן דפוסל פוסלו מלקרות אף פרשה אחת. וא"כ ה"נ בקרה"ת אם היה שייך לפסול את הקטן מלקרות מטעם אינו מחוייב בדבר היה לן לפוסלו מלקרות אף פרשה אחת כמו שהיה באמת קושית ר"ת ברא"ש ברכות הנ"ל איך עולה הקטן למנין שבעה וקורא והפרשה שלו כיון שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים בקריאת

פרשת השבוע רק מותר לו לעלות ולקרות הפרשה שלו לבד וכ"ז מדינא אבל נהגו שלא לקרות קטן לתורה כלל זולת למפטיר כמש"כ הרב ז"ל בסימן רפ"ב סעיף ז'.

סימן ע

בענין אם שרי לבעה"ב לשנות העלעוועיטאר שהתנהג ע"י נכרי שכל הנכנס בו ינהג בעצמו כיון שהמשתמשים בעלעוועיטאר הם מוחללי שבת

שם בסימן פ' כתב ז"ל בדבר בית גדול שנשכר לאפיסעס שהם נכנסים שם בשבת ויו"ט והיה שם עלעוועטאר שהתנהג ע"י נכרי ועתה רוצה בעה"ב לשנות העלעוועטאר שכל אחד הנכנס לשם ינהג בעצמו אם רשאי לשנות או שאסור משום שיגרום שיעשו עוד איסור הם בעצמם שהוא חמור מהליכה ע"י מעשה הנכרי. הנה בתחלה קודם שנשכר שלא היה בזה חשש דלפנ"ע שהרי יש גם מקומות אחרים לשכור והיה הנידון דק על איסור מסייע ידי עוברי עבירה. שלהמגן אברהם סימן שמ"ז סק"ד אסור אף לישראל מומר שעובר במזיד לא היה לן לאסור כיון שהעיקר הוא למעשה היתר דהוא להשתמש בו בחול. דאל"כ היה לן לאסור מלמכור כל כלי בשול לעוברי עבירה משום דיבשלו בהן גם בשבת וגם מאכלות אסורות וכן בכל דבר אפשר לעשות בהן דבר איסור. אלא צריך לומר דכיון דעיקר הדבר אינו לאיסורין לא אסרו בזה משום מסייע כשליכא איסור דלפנ"ע כדבארתי זה בספרי אגרות משה על יו"ד סימן ע"ב עיי"ש. אבל עתה שכבד מושכרין להם ואינו יכול לסלקם וגם לפניהם הוא טרחה להתפנות למקום אחר ולפעמים הוא גם הפסד מאחר שנקבע האפיס שלהם בכאן. עיין בב"מ דף ק"א. הרי הוא עתה כאין להם מקומות אחרים לשכור שם ונמצא שהנידון הוא באיסור דלפנ"ע שלכאורה היה לן לאסור. אבל עיין בספרי שם שהוכחתי משיעית פ"ה מ"ו דתנן זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאיסור ולהיתר מותר והוא איירי שם בחשוד על השביעית כדפירשו כל המפרשים מירושלמי. א"כ הרי ודאי יעשה בהם גם מלאכת איסור וכ"ש בפרה החורשת שרחוק לומר שיקנה פרה חורשת לשחיטה ומ"מ מותר מטעם דפי' מהד"י בן מלכי צדק שם במ"ח שיכול לומר לשחיטה מכרתי לך וכן בסמוך בפירות כתב שיכול

לומר לאכלה מוכר לו. שהוא מפני שתלוי במוכר שהוא מוכר לו לדבר היתר שהרי בשביל זה לבד נמי היה מוכר לו ונמצא שאין במעשה של המוכר עשיית מעשה מכשול שלא ניתוסף שום מעשה בשביל העבירה שיעשה הלוקח. ומה שעיי"ז יוכל הלוקח לעשות העבירה הוא רק גרם שיכשיל את עצמו שזה לא נאסר. ולכן מותר למכור כל דבר שהוא להיתר ככלי בשול וכדומה לעוברי עבירה אף כשליכא חנות אחר בכאן. והארכתי שם לבאר זה אך כתבתי שם רק שיותר נוטה להתיר ולא החלטתי ממש להיתר והוא משום שלא מצאתי מפורש דין זה אבל מ"מ אם יש בזה הפסד גדול יש לסמוך על זה להתיר. ולבד זה איכא שיטת הריטב"א בע"ז דף ו' שמפרש דכל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידנו ליתא משום לפנ"ע ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידנו עיי"ש. וכן הוא במאירי שם משום דמשמע להו דמה דאמר שם דבאית לעכו"ם בהמה ליתא לפנ"ע כשמזבין לו עוד בהמה. הוא אף ביש לחוש שיקריב גם בהמה זו לע"ז. וכן איתא בשט"מ ב"מ דף ה' בפשיטות דלרועה שיש לו בהמות מדידיה דבלאו דידן מצי עביד איסורא לרעות בשדה אחרים לית בו משום לפנ"ע כשנמסור לו עוד בהמות עיי"ש. ואף שהוא תמוה דמ"ש מנתן לו בהמה כשאין לו אחרת שאסור בעכו"ם אף שידוע דובח כבר היום לע"ז איזו בהמה משום דעכ"פ בהמה זו הרי יעשה עוד הפעם איסור וכן בנוזר אף ששתה כבר היום יין אסור להושיט לו עוד כוס יין. מאם עדיין יש לו אותה הבהמה ואותו כוס היין ונתן לו עוד בהמה ועוד יין שג"כ הרי יעבור על ידו עוד הפעם איסור. ואולי הא דשט"מ ב"מ כשמוסר לו עוד בהמה וירעה אותה יחד עם בהמות שלו בשדה אחרים יש לומר דכיון דבבת אחת עובר אף שעל כל פרוטה ופרוטה הוא עוד איסור שאני דכיון דעובר ברגע זו אותו האיסור לא חיישינן מלהכשילו בעוד שיעור. אבל כשיעבור אחד שיעשה האיסור בשלו הרי הוא ממש כשידוע שכבר עבר היום על האיסור בשלו שאסור ליתן לו לעבור עוד הפעם. עכ"פ הריטב"א והמאירי סוברין כן. וא"כ בעובדא זו שההולכים להאפיסעס הרי הוא לחלל שבת שם וברוב הפעמים עוברים ברגע זו ממש על איסור הבערה דמעשנין אז ליכא לפנ"ע לדידהו על מה שיגרום להם שיעברו על איסור הבערה דדחיקת הבאטן של העלעקטרע ויש עוד טעם להתיר. ואף שמסיק הריטב"א דמ"מ איסור מסייע ידי עו"ע איכא. אבל בשביל איסור זה יהוא רק מדרבנן הא ודאי יש להתיר כשאינו מיוחד לעבירה דוקא. ולכן במקום הפסד יש לסמוך להקל. ע"כ דבריו.

וכוונתו דאע"ג דאיכא ספק דע"י שנותן לו הכוס יין יגרום בכך שישתה אותו יין דאפשר לו להשיג בלעדו וגם ישתה אותו יין שהוא מוסר לו ונמצא דאף השתא שאפשר לו להשיג יין בלעדו אכתי הוא נותן בידו מכשול כיון דע"י שהוא נותן לו גם הכוס זה יהיה מרבה באיסור על ידו מ"מ לא חישינן לכך כיון שהוא רק ספק ואיכא לאיסתפוקי גם להיפוך דלא ישתה לגמרי לא יין זה שהוא מוסר לידו ולא היין מה שיכול להשיג בלעדו ליכא בכה"ג משום לפנ"ע. ורק היכא דלא מצי עביד האיסור לגמרי בלעדו כמו בתרי עברי דנהרא אע"ג דהשתא ג"כ ספק הוא אם ישתה ולא ברור שיעשה איסור על ידינו מ"מ כיון דלא בדיל מן היין וגם אין לו יין אחר בלעדו בכה"ג איכא משום לפני עור אע"פ שאינו ברור שבדאי יעשה האיסור וזה ברור להמעין בדברי הריטב"א. וה"נ מסתברא שהרי מה לנו מה שמלבד הכוס יין זה שהוא מוסר לו לשתות עכשיו יש לו עוד כוס אחר מה שישתה אח"כ כיון דכל שתייה הוא עבירה לעצמו נמצא שמכשילו עכשיו באיסור שלא היה עושה בלעדו. ומש"ס ע"ז דף כ"ב שהבאנו לעיל באות א' נמי הכי משמע ורודאי דחוק הוא להעמיד בכה"ג שאם לא ישכיר שדהו להכותי יהיה נאלץ לשבות בחוש"מ אלא ודאי משום דאע"ג דבלא"ה יעבוד בחה"מ מ"מ העבודה שיעבוד באותו שדה שהוא משכירו הוא איסור לעצמו ואם הוא לא ישכיר לו שדהו ינצל עכ"פ מעבודה זו שהוא איסור לעצמו.

וע"כ לדינא לית דין צריך בשש שאסור לו לשנות העלעועיטאר. אך באמת גם ע"י נכרי אסור כיון שהנכרי עושה מלאכתו בשליחות של בעה"ב ישראל ואין עצה אלא שיתנה עם בעלי האפיסעס שאם ירצו העלעועיטאר ליום השבת מוכרחים הם להשכיר את הנכרי ולשלם לו מיוחד בעד יום השבת והם ינכו זה מדמי תשלומין בעד האפיסעס שלהם.

סימן עא

בדבר מי שנפלו ממנו שיניים התותבות בשבת
אם מותר להחזירם שלא ע"י חיבור

שם בסימן פ"א כתב ח"ל בדבר שינים תותבות
שנקבעו באופן שלא יוכל להוציאם ולהכניסם

א) ונעלם ממנו ש"ס ערוך בע"ז דף כ"ב דפריך על הא דתניא ר"ש בן אלעזר אומר לא ישכיר אדם שדהו לכותי מפני שנקראת על שמו וכותי זה עושה בו מלאכה בחוש"מ וכו' א"ה מאי איריא מפני שנקראת על שמו תיפוק ליה משום לפני עור לא תתן מכשול חדא ועוד קאמר חדא משום לפני עור ועוד מפני שנקראת על שמו יעו"ש. הרי להדיא דלפני עור דאורייתא שייך אף היכא שמוסרין לו דבר היתר אם רק אנו יורעין שבדאי יעשה בדבר זה איסורא. וא"כ ה"נ בנ"ד דשייך לפנ"ע דאורייתא כיון דברור הוא דאף אם לא ישנה את העלעועיטער לא יעזבו את האפיסעס בשביל כך ולילך לחפש אחר אפיסעס אחרים וכמו שהודיה המחבר בעצמו שכן הוא נמצא שמכשיל להם בעשיית מלאכה דאורייתא. ומעיקרא אף האיסור דרבנן שעשו לא היה אלא בשוגג דרוב אנשים מחללי שבתות אין יודעין מזה דאיסורא היא אף ע"י עכו"ם ואף כשעושה העכו"ם המוליך העלעועיטאר מעצמו משום נהנה ממלאכת שבת ועכשיו יעשו על ידו מלאכה דאורייתא במזיד. (להסבירם דבעלעקטרא איכא משום מלאכת הבערה דאורייתא) א"כ מה לנו מה שאנו מוסרין לו דבר היתר גם בדבר היתר שייך לפני עור דאורייתא והאחרונים לא כתבו זאת אלא לענין מסייע לידי עובדי עבירה דרבנן דכשמוסרין לו דבר היתר ליכא משום מסייע עיין בתשו' כת"ס סימן פ"ג אבל לפני עור דאורייתא הרי מפורש יוצא מסוגיא דע"ז הנ"ל דשייך אף בדבר היתר. וגם הסבירא נותנת כן דאטו כתיב בקרא לא תתן איסור הרי לא כתיב אלא לא תתן מכשול ואמרו חכמים דאיסור נמי מכשול הוא וא"כ מה לי אי מוסר בידו דבר איסור או דבר שאנו יודעין שאם יהיה לו דבר זה בידו בודאי יעשה בו איסור וכשלא יהיה לו דבר זה בידו ימנע ממנו לעשות איסור זה בין כך ובין כך הוא נותן בידו מכשול ותקלה ואיכא ממילא משום לפני עור לא תתן מכשול. ופרה החורשת בשביעית הוא דשדי לב"ה משום דאימור לשחיטה זבנה כמבואר בש"ס ע"ז דף ט"ו אבל אם היה ידעין בודאי דלחרישה זבנה היה אסור וא"כ בנ"ד כיון שברור הוא שבדאי יעשה בהעלעועיטאר מלאכה דאורייתא והבעה"ב הוא הגורם לכך שהרי אם לא היה עושה שינוי זה היה כמקודם לא היו עושין הבערה דאורייתא איכא משום לפני עור דאורייתא. וד"ב ופשוט.

ב) וראייתו מריטב"א ע"ז נמי לאו ראי' הוא כלום.
שהרי הריטב"א דקדק התם בלשונו ואעפ"י
שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חישינן.

ובכל אופן איך שנימא לר' ששת הא לרבב"ח אר"י ודאי אין בזה איסור מתקן גברא ואיפסק כן בסימן שכ"ח סעיף ל"ט. ועיין בתוס' דף קכ"ג ד"ה אסובי שר"ת מפרש דהקושיא אינו מאפיקטויוזין אלא מאין מעצבין את הקטן שהתירוץ הוא בחומרי שדרה דמיחזי כבונה כראיתא בדף קמ"ז וא"כ מפרש זה בתירוץ דלאו אורחיה שיצטרכו בידים ולכן הוא בונה אבל לפופי בבגדים אף שהוא ג"כ מעין בנין הוא אורחיה ולכן אינו כבונה. עכ"פ באפיקטויוזין לא נאסר מצר מתקן וכן בכל רפואות. וא"כ כ"ש דלהחזיר את השניים התותבות שהגוף בעצמו לא ניתקן בזה שאין בזה משום מתקן. אלא אף לר"ג דסובר דאסובי ינוקא וכן באפיקטויוזין שאסור הוא משום תקון גברא נמי הוא כשהוא תקון בהגוף ואפיקטויוזין שמריק את המעים נמי והוא תקון בגוף לשעה זו אבל לא במה שמחבר לגופו דבר אחר שבזה גם ר"ג יודה שאין בזה משום מתקן כיון שהגוף לא נתקן. ומה"ט לא מצינו שצביעת נשים ליופי יהיה אסור משום תקון גברא והוצרך לומר טעמים אחרים בדף צ"ה. ואף בגודלת שהוא משום בונה הוצרך להביא מקרא שנקרא זה בנין. ועיין ברש"י דף קמ"ז שאף על חזרת שבר למאן דאוסר פי' במתני' שכל רפואה אסורה משום שחיקת סמנים ולא משום מתקן וכ"ש חזרת שניים תותבות שאינו מן הגוף שאין בזה משום מתקן. אך במג"א סימן שכ"ח ס"ק נ"א סובר ביצא עצם ממקומו שהוא כבונה כמו חומרי שדרה. אולי מחלק משבר או שהוא דלא כרש"י אבל אף לדידיה אין חזרת שניים תותבות תקון גברא. ורק אם היה חשש שיקבעם בקביעות שהוא במלאכות היה אסור. אבל כיון דלעצמו אף אם הוא אומן לא אפשר שיוכל לקבעם ולגזור דאם נתיר לו להחזיר בעצמו שהוא רק לזמן קצר ילך אצל האומן לא מצינו חשש כזה. ואדרבה מצינו בתוס' ביצה דף ל' לענין איסור דהשמעת קול דדוקא משום שהיו בקיאים לעשות כלי שיר גזרו. אף שדאי גם בזמננו איכא הרבה בקיאים. וכ"ש שאין לגזור בשביל שאיכא יחירים הרופאי שניים שיכולין לתקן. ולכן איני רואה בזה שום איסור. ע"כ דבריו.

א) וטעם ברבר משנה. שהרי משנה שלימה שנינו ד"פ כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בשבת שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן ופרש"י ואין דומין לדלתות הבית שאין ניטלין לפי שרלתות הבית אינן מן המוכן ליטלטל שאינן כלי אבל אלו הן כלי אגב אביהן עכ"ל. ועי' מ"ש הרמב"ם פכ"ה מהל' שבת ה"ו דלתות הבית

ונתרחש שנפלו בשבת אם מותר להכניסם כדי שיהיה נקל לו לאכול דלכתר"ה מסתבר שיש בזה משום מתקן גברא שנמי אסור כראיתא בביצה דף י"ח דאי לאו דאדם נראה כמיקר היה גם אדם אסור לטבול הרי הוא תקון בגברא שיוכל בזה ללעוס המאכל בקל. הנה אף אם נימא שנחשב מתקן תלוי זה בשימת צירים בכלי באופן שליכא משום שמא יתקע. שלהט"ז סימן שי"ד סק"ח ליכא בזה משום מתקן כיון דאינו תקון גמור להיש מתירין להסיר הצירים אך במג"א שם סק"י סובר שאסור לקבוע הצירים במסמרים דמתקן מנא וכתב במחצה"ש שפליג על ה"ט"ז וסובר דאף שהוא בנין גרוע אסור וכן כתב בלב"ש שפליג על ה"ט"ז. אבל במ"ב בשער הציון אות ל"ג כתב דהמג"א לא פליג על ה"ט"ז דלא איירי בזה כלל אלא מיירי בקביעת הציר להכלי זה אף להט"ז אסור. והצדק אתו דכן משמע בלשונם דבט"ז איתא ה"ג מתיר בשימת צירים ובמג"א איתא אסור לקבוע הצירים במסמרים דמתקן מנא וזה שני דברים ולא פליגי. ואף האוסרים איתא בט"ז סק"ז שהוא רק בצירים אבל בלא צירים גם הוא מודה שנוטלין וממילא לא היה אסור גם החזרה ורק משום שמא ישים צירים אסור שלא שייך לאסור ברבר שלא שייך שימת צירים כהא דשניים שבעצמו א"א לקבוע שצריך ע"ז אחר ושהיה אומן. ורק למחצה"ש ולב"ש שגם השימה דצירים לבר אסור להמג"א לכו"ע. ומה שנוטלין דלתות של שידה תיבה ומגדל נצ"ל להאוסרים הסרת צירים שהוא עור גרוע יותר שלא נחשב כלל כתקון בלא צירים ולא סתירה בהסרתם. ולכן אפשר שבהעמדת שניים הוא תקון כשימת צירים שאסור. והיה נמצא שאף שנוטה יותר להיתר סהמ"ב מ"מ יש קצת חשש איסור להמג"א אליבא דמחצה"ש ולב"ש. אבל מסתבר שלא נחשב דברים כאלו תקונים בהגברא. ל"מ לר' ששת ברף קכ"ג שאסובי ינוקא שרי ואין בזה איסור מתקן וכן באפיקטויוזין שאין עושין שלכאורה לפרש"י התם הוי האיסור משום מתקן גברא שיוכל לאכול וגם ר' ששת מודה כיון שלא אורחיה. הא איתא בדף קמ"ז ארבב"ח א"ר יוחנן ל"ש אלא בסם אבל ביד מותר ופרש"י דבסם אסור משום דדמי לרפואה וגזירה משום שחיקת סמנים. וזה מוכרח דאם בשביל תקוני גברא גם ביד יש לאסור וא"כ צריך לומר דלאו אורחיה פידושו דלכן שייך לגזור משום שחיקת סמנים כמו רפואה. וכדחזינון מראית ר' ששת מליטול את הקוץ שפרש"י אלמא תקוני גברא במידי דלאו לרפואה דליכא משום שחיקת סמנים שרי. הרי מפורש דפליג ר' ששת על עיקר סברת ר"ג דאיכא משום מתקן גברא וסובר שליכא.

דאויים כלל לדבר אחר וא"כ מכל הני טעמי כ"ש וכ"ש דהוי מוקצה גמורה. ואפילו אי נימא דליכא בחזרתן משום מתקן אסור להחזירן מטעם דמוקצין הן ואסור אף ליטלן בידו.

ב) ועוד כיון דהני שיניים התותבות היו מחוברין להאדם והוי כעצם מעצמיו כשחוזר ומחזירן לא גרע מעצם שיצא ממקומו שכתב מ"א סימן שכ"ח סקנ"א שאסור להחזירו משום דהוי כבונה. וגריע עוד מהתם שהרי התם אף לאחר שיצא ממקומו עדיין היה מחובר להאדם משא"כ הכא שהיו נפרדין לגמרי כ"ש דמיחוי כבונה כשחוזר ומחזירן.

קיצור דינא דהני שיניים תותבות שנפלו בשבת אסורין אף בטלטול דמוקצין הן. וז"ב.

סימן עב

בענין אם שרי לחבר בשבת הדייפערס של ילדים במחט שקורין פין ע"י ב' תחיבות

שם בסימן פ"ד כתב וז"ל הנה בדבר שמחברים הדייפערס שמלפפין בו התינוקות ע"י פין וכן מה שמחברות הנשים תכשיטין לבגדיהן ע"י פין אם יש בזה חשש תפירה בשבת. היה נראה לע"ד בפשיטות שאין בזה שום חשש וכמו שנוהגין שמחברין כן גם בשבת. והטעם משום שאין זה ענין תפירה דק ענין פריפה שג"כ מחבר שני צידי הבגד שלא יפול שמותר כדאיתא בשבת דף ס"ה. וכהא דמחברין ע"י קרסים וכפתרים הנקראים באטנס שג"כ הוא חבור טוב. וראיה מקשירה שהוא ג"כ חבור טוב ואין בזה חיוב תפירה ויש קשרים שגם מותרין סהא דקושדת אשה מפתחי חלוקה בדף קי"א אף שהוא חבור טוב יותר מג' תפירות. הדי חזינן דלא כל החבורין הם שייכים למלאכת התפירה. אלא חבור כהא דתפירה דמשה שני חלקי בגד כבגד אחד ממש כמו שהיה נארג ולכן התולדה שלה הוא רק מדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו כדכתב הרמב"ם בפ"י משבת הי"א. שהוא דבק שנעשו בזה שני הניירות והעורות כנייר אחד ועוד אחד. אבל כהא דקשירה ופריפה וקרסים וכפתרים אף שנתחברו ע"י זה שני חלקי הבגד הוא חבור שאינו עושה אותם כבגד אחד אלא לעולם

אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן עכ"ל. וע"ש במ"מ שרומז על שינוי הלשון שבין דש"י להרמב"ם דרש"י וז"ל פירש שאינן מן המוכן לטלטל לפי שאינן כלי ולהרמב"ם כלי הן ומ"מ אסורין לטלטלן לפי שלא הוכנו לטלטול. עכ"פ חזינן דבעצם אין נפקותא ביניהם ולדעת שניהם כוונה אחת הוא דמכיון דדלת הבית אינו עומד לטלטול אלא עיקרו עשוי להיות מחובר להבית וכמ"ש הרמב"ם בפ"י המשנה וז"ל ואינן דומין לדלתות הבית שאם נעקרו שאינן מטלטלין ואפילו נעקרו בשבת לפי שלא חשב לטלטלן ולהניען ולא נעשו לזה וזה הוא ענין אדם לפי שאינו מן המוכן עכ"ל. והוא כנ"ל שאינו עשוי להיות דבר המיטלטל רק דבר המחובר ואינו מטוטל ולא דמי לדלתות הכלים שגם בעודן מחוברים לאביהן הוא הכלי הן מטוטלין יחד עם אביהן מש"ה מוקצין הן. וא"כ ה"ג הני שיניים תותבות כיון שעשוין להיות מחובר להאדם כמש"כ הוא בעצמו שנקבעו באופן שלא יוכל להוציאם ולהכניסם כשנפלו בשבת מוקצין הם דדמיון ממש לדלתות הבית שנתפרקו בשבת. וע"י מג"א סימן ש"ח סקי"ט שהקשה על דברי הרמב"ם פכ"ה מהל' שבת הנ"ל וז"ל וצ"ע מאי אפילו דקאמר אדרכה אם נתפרקו בחול הוכנו למלאכה אחרת מבע"י כמ"ש ס"ו וכ"ה בגמרא וצ"ל דה"א כיון דבה"ה היה מטלטלו כשפותח ונועל גם עתה לישתרי קמ"ל עכ"ל. הרי דהוקשה ליה דבנתפרקו בשבת שייך טפי לאסור משום מוקצה כיון דבה"ש לא היה אפשר לטלטלו מחמת איסור סותר ומגו דאיתקצאי בה"ש איתקצאי לכולא יומא משא"כ כשנתפרקו מבעוד יום היה אפשר להכינו לטלטול היתר. ותירץ דמחד גיסא איכא סברא להיפך דבנתפרקו בשבת לא הוי מוקצה כיון דבה"ש היה מטלטל הדלת כשפותח ונועל וזה נמי הוי טלטול חשוב קצת ומש"ה הו"א דבשביל כך נחשב מוכן אף לענין טלטול גמור קמ"ל דל"א כן דק דהך טלטול בעודו מחובר להבית לא שמיה טלטול כלל ואין להחשיבו בשביל כך מוכן לטלטול גמור. וא"כ לפ"ז כ"ש דשיניים התותבות מוקצין הן דהא בהו איכא נמי החסרון דאיתקצאי בה"ש מחמת איסור סותר שהרי מחוברין הן להאדם וגם לא נעשו אלא לכך להיות מחובר להאדם ולא הוכנו לטלטל כדלתות הבית וגם לא שייך בהם בה"ש שום טלטול אף טלטול כל דהו וא"כ גריע עוד מדלתות הבית דבה"ש הוה שייך ביה איזה טלטול קצת כנ"ל. ועוד דלתות הבית לאחר שנתפרקו בעצם ראויין נמי למלאכה אחרת שהרי דאויין להשתמש בהן כמו בשאר נסרין רק משום שהן עומדות להחזירן לבית משא"כ שיניים תותבות אינן

שאינן כוונת הק"נ לאסור לא היה אוסר ודאי אין ספק בדבר שרעק"א לא החליט לאסור אלא מפני שהיה לו בלא"ה ראיות לאסור. ועוד הלא מייתי שהגנת וורדים ג"כ אוסר אך האמת שרעק"א מסתמא כוון לכוונת הק"נ יותר טוב ממנו. גם מה שכתב וז"ל ולכן גם הוא ידע שיש חלוקה כדחזינן שנוהגין להתיר רק שלא ידע איך לחלק וא"כ לפ"מ שכתבתי הוא תירוץ נכון ומוכרח ונסתלקה תמיהתו ויש להתיר עכ"ל ורמות רוחה הוא דנקט ליה לומר על הק"נ שלא ידע לחלק רק היה צריך להמתין עליו שיבא לחלק.

ב) ועתה נבוא לעיקר חידושו שחידש דלא דמיא תבור זה שהוא ע"י מחט לחבור דתפירה דמשושה שני חלקי בגד כבגד אחד ממש כמו שהיה נארג. וזה הכל. אטו אם יתפור בחוט עב לא יתחייב משום תופר ומה לי מחט ומה לי חוט עב ואי דשאני מחט מפני שהוא ברזל אטו אם יתפור בחוט דק העשוי מברזל לא יתחייב הא ודאי בורכא וא"כ גם כשהוא חוט עב העשוי מברזל אמאי לא יתחייב משום תופר. ובאמת כשתדקדק בדברי רעק"א הנ"ל תראה שמשמע מדבריו דהא ודאי מפשט פשיטא ליה לרעק"א ז"ל דאין נפקותא כלל אם תופר בחוט או במחט וכל החידוש דמייתי מק"נ הוא רק מה שחידש דתופר ב' תפירות אפילו לא קשר איסורא דרבנן מיהא איכא וכמו שכתב וז"ל ומה"ט אסור לחבר מלבושים בתחיבת המחט ב' פעמים. ר"ל דמאחר שבאנו לידי כך דאיסורא דרבנן הוא דאיכא גם על ב' תפירות בלבד א"כ מוכן מאליו שאסור לחבר מלבושים בתחיבת המחט ב' פעמים זהא עכ"פ איכא איסורא דרבנן דמ"ל מחט ומ"ל חוט של צמר.

ג) גם מה שכתב וז"ל וראיה מקשירה שהוא ג"כ חבור טוב ואין בזה חיוב תפירה ויש קשרים שגם מותרין כהא דקושרת אשה מפתחי חלוקה בדף ק"א אף שהוא חבור טוב יותר מג' תפירות עכ"ל. לאו כלום הוא. שהרי גדולה מזו אשכחן גבי זורה ובורד ומרקד דפרכינן בש"ס שבת דף ע"ג היינו זורה היינו בורד היינו מרקד ומשני אביי ורבא דאמרי תרויהו כל מלתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה והקשו בתוספות א"כ אמאי לא חשיב נמי מנפץ שהרי במשכן היו מנפצין פשתן לעשות יריעות ושאר דברים ותידצו משום דמנפץ היינו דש ממש אלא שזה בפשתן וזה בתבואה אבל זורה ובורד ומרקד הם שלשה דברים יעו"ש והיינו לפי שזה ביד וזה באמצעות הכלי. וא"כ כ"ש קשירה ותפירה שהם שני דברים שמלבד שזה ביד וזה באמצעות המחט והחוטין גם עצם החבור הוא

הם שני חלקים אך שנעשו מחוברים זל"ז שזה הוא חבור אחר שאינו שייך למלאכת תפירה. והנה משמע דאף לחבר בתפירה שני בגדים שלא נעשים כאחד כהא דשלל של כובסין שא"א להחשיבם כבגד אחד אלא שנעשו שני דברים מחוברים זל"ז נמי יתחייב משום תופר. אבל הוא משום דהחבור בתפירה הרי מצד החבור במקום התפירה היה אפשר להיות כדבר אחד ורק מצד אחד ניכר שהם שני דברים מחוברים ול"ד לחבור דקשירה וחבור דפריפה וקדסים וכפתרים שעצם החבור במקום החבור ניכר שהוא רק חבור שני דברים זל"ז ולא שנעשו דבר אחד דלכן אין זה ענין תפירה. וכן הוא ממש החבור דע"י הפינס ועוד כ"ש הוא שא"א כלל ע"י זה לעשותן כאחד. וכו' אבל בקרבן נתנאל פ' כלל גדול אות ג' משמע דאינו מחלק. דתמה על מה שנוהגין העולם שתוחבין עם מחט שקורין שטעק נאדל הקרייז עם המלבוש שקורין שופצע הא הו' שתי תכיפות וכן הנשים בפראג שמחברין השלייאר עם מחטים הללו הא הו' שתי תכיפות עיי"ש ומשמע שהוא אף בלא חוטים והביאו רעק"א בסימן ש"מ סעיף ו' בלשון שאוסר הק"נ וקצת לא רק דהק"נ רק תמה על מה שנוהגין אבל אפשר שאינו חולק לדינא על המנהג וחכמי הדורות יהם שלא מיחו בהם וא"כ סברי שמתיר ולכן גם הוא ידע שיש חלוקה כדחזינן שנוהגין להתיר רק שלא ידע איך לחלק. וא"כ לפ"מ שכתבתי הוא תירוץ נכון ומוכרח ונסתלקה תמיהתו ויש להתיר. ע"כ דבריו.

א) והג"ס לבו להתיר מה שאסרו ג' גדולי ישראל מדורות הקודמים רק על סמך דברי הבאי בעלמא כאשר אבאר אי"ה לקמן. ועיין בהגהות רעק"א לש"ע א"ח סימן ש"מ שכתב אהא שכתב שם מג"א התופר ב' תפירות וקשר או ג' תפירות אע"פ שלא קשר חייב וז"ל בס' קרבן נתנאל פ"ז דשבת כ' דמ"מ בתופר ב' תפירות ולא קשר איסור דרבנן מיהא הו' ומה"ט אסור לחבר מלבושים בתחיבת המחט ב' פעמים זכ"כ בתשו' גנת וורדים חא"ח כלל ג' סימן י"ז וי"ט באורך עיי"ש עכ"ל של רעק"א ז"ל שם בהגהות לש"ע. והנך רואה דהגנת וורדים והק"נ ורעק"א כולהו סברי שאסור לחבר מלבושים בתחיבת המחט ב' פעמים. ומש"כ שרעק"א קצת לא דק במה שכתב שאוסר הק"נ דהק"נ רק תמה על מה שנוהגין. אומר אני ומה נפקותא היא לנו בזה לו יהא כדבריו שלא היה כוונת הק"נ לאסור מאחר שרעק"א הורה כן לאסור וכי רעק"א קטלא קניא באגמא הוא. וכי יעלה על דעתנו שרעק"א החליט לאסור רק משום שסבור שהק"נ אוסר ואילו הוה ידע

בל"א. הא הוי שתי תכיפות. וכן הנשים בפראג שמחברין השלייא"ר עם מחטים הללו הא הוי שתי תכיפות עכ"ל. הגה דעיקר סברתו הוא דק משום דקא דייק מפירש"י דתפירה שאינה של קיימא דק אב מלאכה היא דלא הוי הא איסורא דרבנן מיהא איכא וא"כ מ"ל אם החיבור במחט הוא רק לשעה אכתי איסורא דרבנן מיהא איכא.

(ו) ועיין בב"י סימן ש"מ דמייתי בשם שבלי הלקט וז"ל כתב ה"ד ישעיה ג"ל שאלו שעושים נקבים בפ"י בתי ידים ויש חוט מחובר עם מחט שמכניסין באותם הנקבים ומהדקין עליהם בין אם היה הפתיל מושם בנקבים מע"ש ומרווח ומהדקו בשבת בין אם הכניסו בנקבים בשבת אין בו משום תופר דתופר לא הוי אלא שרוצה בקיומו שיהא מהודק תמיד כי רפה החוט קשה לו הלכך כשמותחו חייב חטאת אבל זה שאינו רוצה בהדוקו אלא בשעה שלובשו ובשעה שפושטו מרפה אותו אין בו משום תופר ואינו דומה אלא למי שיש בבגדיו לולאות וקרסים ומחברין בשבת וכו' וה"ה הפתיל העשוי למנעלים ודוקא אם יש נקבים מותר אבל לתפור חוט אחד בבתי ידיו וכשפושטו מרחיבו וכשלובשו מותחו ומהדק בתי ידיו תפירה היא זאת דמה לי תפירה ליום אחד מ"ל תפירה עולמית עכ"ל. ולכאורה תמוהין סוף דבריו שכתב דמה לי תפירה ליום אחד מ"ל תפירה עולמית הרי בעצמו כתב לעיל מניה דתופר לא הוי אלא שרוצה בקיומו שיהא מהודק תמיד וא"כ הוא סותר א"ע מניה וביה. ועוד מה יענה להא דפריך בשבת דף ע"ג גבי התופר שתי תפירות והא לא קיימא זמשני בשקשרן הרי בהדיא דתפירה דלא קיימא לא חשיב תופר.

(ז) אך נראה עפמ"ש בהגהות מרדכי פ' במה טומנין סימן תנ"ז ד"ה מתירין בית הצואר וז"ל ריב"א פי' בית הצואר שאם נתקשר בשעת כביסתן מתירין אבל אם היה תפור פי' בית הצואר או כמו שמדבקים הרצענים זוג של מנעל אסור לנתקן זה מזה שלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא ורפיא בידי עכ"ל ורבינו יואל מתיד אפילו בתפירה הואיל ולא להתקיים עביד וכן אמרינן לקמן בפרק כלל גדול (דף ע"ג) עכ"ל הגהות מרדכי. ולכאורה דברי הריב"א ז"ל תמוהים דמה שכתב שלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא הרי בהדיא מצינו חילוק בגמ' דהא פריך והא לא קיימא והוצרך להעמיד בשקשרן ומבואר דמיהו אי לא קשרן פטור משום דלאו של קיימא הוא וכמו שדייק משם דבינו יואל.

באופן אחר. ומדבק ניירות בקולן של סופרים הוי שפיר תולדה דתופר משום דהתם נמי החבור באמצעות דבר אחר דומה לתפירה בבגד רק דבניירות דרכן לדבק ולחבר באמצעות קולן של סופרים ובבגדים באמצעות החוטין וא"כ דמין שפיר אהדדי אבל מה דמות יערוך ליה קשירה.

(ד) וכתב עוד לקמן וז"ל וגם נראה שגם הק"ג לא תמה אלא על מה שמחברין הקריין עם השופצע והשלייאר שהיה דרכן להניח כן שיהיו ביחד בגד אחד ואפשר גם שלא יסלקו לעולם אלא בעת שיצטרכו לתקן וכן היה בחבור השלייאר. שאין ניכר כלל אם הוא בתפירה או במחטים שנמצא שאף בהמחטים נעשו בגד אחד. וכן היה תמה גם כשיחברו הקריין עם השופצע בקרסים וכפתרים באופן שלא יהיה ניכר. ויהיה תמיהתו על חבור התכשיטים להבגדים במחטים. אבל בחבור הדייפערס שהוא דוקא באופן שלא יהיו אחד דצריך לסלקם בכל עת כמה פעמים ביום גם הוא היה אפשר מחלק בין תפירה בחוטים לתחיבה במחטים כדכתבתי. וכו' עכ"פ דעק"א שסובר דהק"ג אוסר כתמיהתו הוא דק בחבור הקריין להשופצע וכן בחבור התכשיטיין להבגדים באופן שיוכלו להשאר שם אבל בחבור הדייפערס גם לדידיה מסתבר שמותר. ועיין בשע"ת ס"ק י"א שמביא מגו"ר שמתחלה רצה לאסור בתחיבת מחט ובסוף דבריו משמע שאין להחמיד בתחיבה זו כ"א בעושה ע"ד שיתקיים והוא כדבארתי בתמיהת הק"ג והוא סובר כן לדינא. אבל יותר מסתבר שגם ע"ד שיתקיים אין לאסור כהמנהג שכתב הק"ג. והרוצה להחמיד יחמיד דק בכה"ג שהוא אפשר להתקיים ולא בהדייפערס שבוה מסתבר שגם להק"ג מותר אבל אין למחות בהנשים אף במה שמחברות תכשיטיהן במחטים כי העיקר לדינא שמותר כדבארתי והוכחתי. ע"כ דבריו.

(ה) ולא ידע כאן מה הוא שח לגמרי. דהא בחיבור השלייא"ר דקאי ביה הק"ג ג"כ אין החיבור במחטים אלא עד שפושטת השלייא"ר בלילה כנודע ולפעמים פושטת גם ביום כשהיא בביתה. ועוד הרי סתם תחיבה במחט אינו אלא לשעה. ועוד הדי הק"ג קאי שם אהא דפריך הגמרא גבי התופר שתי תפירות והא לא קיימא וכתב ע"ז הק"ג וז"ל פירש"י וכיון דלא קיימא לאו מלאכה היא. משמע דעיקר קושית הש"ס דלא הוי אב מלאכה. אבל פטור אבל אסור הוא. ולכך תמה אני מאין נהגין העולם שתוחבין עם מחט שקורין שטעקנאדל בל"א הקריין עם המלבוש שקורין שופצע

ח) אמנם מצאתי בגנת וורדים ח"ח סימן י"ז שכתב וז"ל וסבור רבינו יואל מדפריך תלמודא דהך תפירה לא קיימא משמע דבעינן תפירה שעשויה להתקיים לאפוקי תפירה של כובסין שאינה עשויה להתקיים שמתירין לנתקה זה מזה בעת שרוצה ללבוש את הבגד דכותה בקשירה דקשר שאינו עשוי להתקיים לאו כלום הוא ואם ראייתו של ר' יואל היא זאת אין כאן ראייה כלל דמאי דקאמר תלמודא דבעי' תפירה של קיימא לאו למימרא דבעי' שתהיה עשויה על דעת להתקיים אלא בעינן שתהא תפירה הגונה שראויה להתקיים אע"פ שתהיה נעשית שלא ע"מ להתקיים וכן מוכח ג"כ מאוקמתיה דר' יוחנן דמיירי בשקשרן שהוא על ענין התפירה שתהא תפירה הגונה ובפרק כלל גדול אין עוד ענין דשייך להך מלתא כלל עכ"ל. וא"כ לדבריו היינו כותת הריב"א שכתב דלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימא לתפירה שאינה של קיימא דמאחר שתפירה הגונה היא וראוי להתקיים שפיר שמיה תפירה ולא דמי לקושר דבעינן קשירה שעשוי ע"מ להתקיים דוקא.

ט) ונ"ל להביא ראייה לסברת הגנת וורדים דהנה לכאורה צ"ע בקושר גופיה דבעינן קשר שעשוי ע"מ להתקיים מ"ש משאר מלאכות דלא בעינן ע"מ להתקיים וצ"ל דשאני קושר דלית ביה חידוש מילתא טפי מבצעניבה דעצם החיבור איכא נמי בעניבה וכל החידוש האית ביה טפי מבצעניבה הוא מה שראוי להתקיים לימים רבים. וא"כ בשלמא כשצריך באמת הקשר לימים רבים ועשאו ע"ד כן הוא שפיר מלאכה חשובה ומלאכת מחשבת קרינן ביה משא"כ כשאינו צריך לימים רבים ולא עשאו ע"ד כן דאו נמצא שלצורך תכליתו הוא סגי ליה ג"כ בעניבה ולא חידש בקשירתו כלום לא הוי מלאכת מחשבת ולא דמי לשאר מלאכות כיון דהויין בעצם מלאכות חשובות אפילו עשאו שלא ע"מ להתקיים נמי חייב. וא"כ התינח קושר משא"כ תופר כיון דהוי בעצם מלאכה חשובה לעצמו לא גרע משאר מלאכות דאפילו שלא ע"מ להתקיים נמי חייב. וא"כ לפ"ז עכצ"ל דהא דפריך הש"ס גבי תופר שתי תפירות והא לא קיימי הכוונה רק להקשות דחסר הך ראוי להתקיים דבעינן בשאר מלאכות וכמו כותב על עלי ירקות שפטור משום דהוי דבר שאינו מתקיים כמ"ש הרמב"ם פ"א מהל' שבת הל' ט"ו והיינו משום דלא הוי מלאכת מחשבת וכמ"ש הגנת וורדים הנ"ל דלא הוי תפירה הגונה.

י) ועוד ראי' מהא דכתב בספר יראים סימן ק"ב וז"ל ונראה לומר שאינו קשר דאורייתא אלא

בשני קשרים זה על גבי זה (במקום שאינו ראוי לקשר אחד) כדאמרינן בפרק כלל גדול (דף ע"ד) התופר שתי תפירות והא לא קיימי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן והוא שקשרן פירוש שקשר קשר אחד אחד התפירות וכיון דמחייבינן ליה משום תופר ולא משום קושר שמע מינה שקשר אחד אינו קשר עכ"ל וכ"כ הסמ"ג ל"ת ס"ה יעו"ש. ולכאורה קשה טובא לדבריהם דמיירי דלא קשר אלא קשר אחד דלא מיחייב עלי' משום קושר כיון שאינו מתקיים א"כ הרי גם התפירה לא יתקיים לאחר שתתפרד הקשר שהרי כל קיומו של התפירה תליא רק בקשר כדמשני בשקשרן וא"כ שוב הדרא קושיא לדוכתא אמאי חייב משום תופר והא לא קיימי. אמנם לסברת הגנת וורדים הנ"ל ניחא דשאני קושר מתופר ונהי דלא חשיב של קיימא לענין קושר הוי של קיימא לענין תופר. וקושית הש"ס לא הוה אלא משום דבלא הקשר חסר דין ראוי להתקיים דבעינן בכל מלאכות דבלא"ה לא הוי מלאכת מחשבת וע"כ משני בשקשרן וא"כ מיקרי שפיר ראוי להתקיים לענין תופר כמו שהי' מיקרי ראוי להתקיים בכה"ג לענין שאר מלאכות ומ"מ לענין קושר אכתי לא מיקרי של קיימא כיון דכל עיקר חשיבות של מלאכה זו הוא רק מה שמתקיים לימים רבים כנ"ל.

יא) ולפ"ז מיושב שפיר דברי שבלי הלקט הנ"ל. דבסוף דבריו דקאי בתפירה דאורייתא דהמתוח חייב משום תופר דאורייתא מיירי בכה"ג דהמתחה בעצם ראוי להתקיים רק מה שאין המתחה ע"מ להתקיים משום דבלילה כשפושטו מרחיבו וע"כ כתב שפיר מה לי תפירה ליום אחד מה לי תפירה עולמית ואזיל בשיטת הריב"א שבהגהות מרדכי דס"ל דלענין תופר סגי ראוי להתקיים אע"פ שאינו עשוי ע"מ להתקיים ולא דמי לקושר דבעינן ג"כ ע"מ להתקיים. משא"כ לעיל מניה דמיירי בחוט המתוח בנקבים דליכא אלא איסור דרבנן משום דדמיא לתופר מש"ה כתב דכשאינו רוצה בקיומו ופושטו בלילה גם איסור דרבנן ליכא והיינו כיון דסתם תפירה היא לעולם ע"מ להתקיים וע"כ בהידוק שאינו אלא לשעה לא גזרי בה רבנן. ודו"ק בזה כי נכון הוא בס"ד.

וע"כ למעשה הלא כבר הורה רעק"א ז"ל שאסור לחבר בתחיבת המחט אף בשתי תחיבות וכ"ש בג' תחיבות ואפילו אינו ע"מ להתקיים כמש"כ לעיל. וזכ"ה מפורש בתשו' גינת וורדים סימן י"ז בסוף התשובה שתמה על המקילין בתחיבת המחט משום שאינו ע"מ להתקיים ודלא כמש"כ בשע"ת סימן

קידוש גדול של לילה כמנהגם. הרי מפורש שאף שמנהגו שלא לקדש קידוש הלילה ביום מ"מ כיון שבעיר ההוא היו נוהגין לקדש היה מקדש ולא היה חושש לברכה לבטלה. א"כ כ"ש בהלל דלילי פסחים שאיתא זה בירושלמי ובמס' סופרים שהביאו התוס' פסחים דף ק"ד והטור ס"ס תע"ג כתב מה טוב ומה נעים ההיא מנהגא והמחבר פסק כן שודאי אין להחשיב זה במקום שנהגו כמותם כספק ברכה לאסור אף לאלו שאין נוהגין כן אם נמצאו שם ולכן אם הוא הש"צ צריך גם לברך וכן אף אם אינו ש"צ אם הוא באופן שיהיה ניכר צריך לברך. ע"כ דבריו.

א) וא"נ נכון כלל דא"כ לדידיה גם מי שאינו מניח תפילין בחוה"מ המתפלל בביהכ"נ שהמתפללים מניחין תפילין צריך להניח תפילין בברכה כיון שניכר אם אינו מברך דמ"ש מהא דרב אשי שהיה מוכן לקדש קידוש גדול של לילה ביום אם היה ידע שכן מנהג המקום ולא היה חושש לברכה לבטלה. והא ודאי בורכא דמכיון דלהטובים דבחוה"מ פטורים מתפילין הוי ברכתו לבטלה דלכמה פוסקים איכא בברכה לבטלה לאו דלא תשא לא שייך למיזל בזה אחר מנהג המקום. דעד כאן לא אמרו דלא ישנה אדם ממנהג המקום שהלך לשם אלא לענין דבר דלית ביה אלא משום מנהג או חומרא אבל לא לענין דבר דמי שאינו נוהג כך סובר שאסור מדאורייתא או אף רק מדרבנן כמבואר ברא"ש פ' מקום שנהגו סימן ד' ח"ל ולא מיבעי כי ההיא דאיתרא שיש לו לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם ולא יקל מפני המחלוקת אלא אפילו ההולך ממקום שמחמירין למקום שמקילין ואפילו דעתו לחזור יש לנהוג כקולי המקום שהלך לשם ואל יחמיר כמנהג מקומו מפני המחלוקת בדבר שניכר בו שינוי מנהג. כדמוכח לקמן דקאמרינן ממקום שאין עושין למקום שעושין ואל ישנה אדם מפני המחלוקת ונעביד והא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ומשני רבא אין ביה משום שינוי מחלוקת כלומר ודאי לא יעשה כי צריך לנהוג חומרי המקום שיצא משם ואין בזה משום מחלוקת דמימר אמרינן מלאכה הוא דלית ליה פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. משמע הא לא אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם דגדול השלום ויש לו לעבור על מנהג מקומו כיון דלית ביה איסורא דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן עכ"ל. הרי שכתב הרא"ש להדיא דאף בדלא אפשר בלא מחלוקת לא היה לו לעשות מלאכה עמהם משום גדול השלום אלא משום דלאו איסורא הוא אף למאי דסוברים במקומו אלא

ש"מ סק"א דמשמע מסוף דבריו שאין להחמיר בתחיבה כ"א בעושה ע"מ להתקיים וכוונתו למש"כ בסוף סימן י"ט דהמעיינן שם בדבריו יראה שלא כתב זאת אלא לענין אילו התולין בהיכלותיהם בגדי רקמה וצבעונין וכו' שמתקיימין שם ימים רבים וכתב דיש להחמיר בזה יותר מפותח בית הצואר לפי שבית הצואר עתיד להתפרק כשירצו ללבושו משא"כ זה עומד לימים רבים. אבל אין כוונתו לומר דבתחיבה שאינו ע"מ להתקיים אין איסור שהרי כתב שם לקמן דמאחר דבבגדים הללו אורחיהו לחבר בתחיבה במחט אית ביה משום תופר דאורייתא ובעצמו כתב שם להכריע כרבינו יואל דבתופר ממש לא בעינן ע"מ להתקיים וא"כ נמצא שסותר א"ע מניה וביה. וגם הלא כתב בהדיא בסוף סימן י"ו שהבאנו לעיל לתמוה על המקילין בתחיבה משום שאינו ע"מ להתקיים משום דתופר גם באינו ע"מ להתקיים חייב. ומסתברא דבמחט הסוגרת אין נפק"מ בין ב' תחיבות לשלש דמאחר שהמחט סוגרת ודאי להתקיים מחמת זה הוי כקושר ובשקשרו גם תופר ב' תפירות חייב. וע"כ ודאי ראוי להחמיר שלא לתחוב כ"א תחיבה אחת ולסוגרו.

סימן עג

באחד שאינו נוהג לומר הלל כליל פסח המתפלל בביהכ"נ שאומרים הלל אם רשאי לו לברך

שם בסימן צ"ד כתב וז"ל הנוהגים בשיטת הגר"א אומרים הלל בביהכ"נ בלילי פסחים ולכן אף שביהכ"נ הוא של נוסח אשכנז אומרים הלל שמסתמא היו שם מהבע"ב שנוהגין כהגר"א. וממילא אסור לשנות לומר להם שלא יאמרו וכן אסור ממילא לצאת דכיון שנהגו כן שם גם מי שאינו נוהג לומר הלל כיון שעתה מתפלל בבית הכנסת זה אסור לשנות מפני המחלוקת. ואם יצא בשביל זה הרי נמי איכא טעם דאסור מפני המחלוקת כיון שהכל יבינו שיצא משם שחולק עליהם. אבל אין לו לברך כי זהו בצנעא דלא ניכר כ"כ אם מברך או לא. ואם היה באופן שיהיה ניכר שלא בירך נראה שצריך גם לברך. וראיה מפסחים דף ק"ו באמרו לו לר' אשי ליקדיש לן מר קידושא רבה אמר בפה"ג ואגיד ביה ופי' רשב"ם האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשחות יבין דבפה"ג רגילין לומר ותו לא שאל"כ היה אומר להם

קידשו בלילה מחמת איזה אונס ואז שרי ליה לקדש אע"ג שהוא כבר קידש בלילה כדין כל ברכת המצות דאע"פ שיצא מוציא.

ג) ומ"מ בנידון דידן נראה שמותר ליה לומר הלל בברכה מטעם אחר. שהרי כתב הטור סימן תע"ג וז"ל בענין ברכת ההלל איכא פלוגתא דרבנותא ריב"א היה מברך עליו ב"פ אחת קודם אכילה ואחת אחר אכילה וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורק וכ"כ רב האי ורב צמח ורב עמרם אבל הרי"ץ גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך דברכות אינן מעכבות ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בצבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת זיהודה ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במס' סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומדין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר בירך עליו ברבים עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה למה כתב הטור רק דמה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים הלא מאחר שנראין ליה דברי המסכת סופרים טפי הו"ל לכתוב ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בליל פסח בביהכ"נ בצבור כדאיתא במסכת סופרים. ועוד הלא נודע דרכו של הטור ליגרור ע"פ רוב אחר מנהג אביו הרא"ש והכא מדכתב וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל ברישא ולא בסיפא חזינן שהרא"ש ז"ל לא היה נוהג לאומרה בבית הכנסת אלא על הסדר לבד וע"כ משום דמשמע ליה מתלמודא להיפוך ממסכת סופרים. וא"כ למה שיבח כאן הטור את המנהג מפני שיש לו סמך במסכת סופרים כיון דמוכח ממנהגו של אביו הרא"ש ז"ל דלא סבירא ליה הא דמסכת סופרים דאי היה סבירא ליה הא דמסכת סופרים הרי מפורש ביה דמצוה מן המובחר לקרותה בביהכ"נ בצבור וא"כ אמאי לא היה נוהג כן. ומוכרחין לומר בכוונת הטור דס"ל דבהא ודאי לאו הלכתא כמסכת סופרים שמצוה מן המובחר לקרותה בבית הכנסת בצבור כיון דלא נזכר בתלמודא אלא ההלל שעל הסדר הוי כמפורש שאין מצוה אלא לקרותה פעם אחת על הסדר ותו לא ובכ"מ שנחלקו תלמודא וספרים חיצונים הא דתלמודא עיקר זולת באיזה מקומות כמבואר בתוס' פסחים

שנהגו בו איסור להחמיר. ואף ע"ג דלכאורה יש לדקדק מלישנא דרישא דנקט כיון דלית ביה איסורא דאורייתא דדוקא משום חשש איסור דאורייתא אסור לו לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם אבל לא משום איסור דרבנן אפילו כשסובר שהוי איסור דרבנן גמור עכצ"ל דלאו דוקא נקט איסורא דאורייתא וכוונתו דלא הוי רק דבר שנהגו בו איסור להחמיר רק הוי איסורא מדינא. חדא דאי תימא דכוונתו איסור דאורייתא דוקא לא הוה ליה לסיים אלא שנהגו בו איסור להחמיר רק הוה ליה לקצר ולמימר כיון דלכ"ע לית ביה איסור דאורייתא. ועוד דלא מסתבר לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן דמאחר דבאיסור דרבנן איכא משום לא תסור א"כ שוב הוי ממילא כדאורייתא ממש וספיקא דרבנן הוא דאולינן ביה לקולא רק משום דחכמים עצמם התנו כך בתקנתם וגזירתם דלא תקנו אלא בודאי ולא בספק כמש"כ האחרונים.

ב) ועיין ברמ"א יו"ד סימן קי"ב סעיף ט"ו י"א דמי שנוהר מפת של עוברי כוכבים ואוכל עם אחרים שאינן נוהרין מותר לאכול עמהם משום איבה וקטטה הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה התירו לו משום איבה ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין עכ"ל. ועיין בש"ך סקכ"ו שכתב וז"ל אפילו חמאה של עובדי כוכבים וכיוצא בהן במקום שנוהגין איסור רקיל נמי איסוריהו וכדלקמן ס"ס קט"ו דדוקא בפת איכא איבה משום דעל הלחם יחיה האדם אבל לא בשאר מאכלים שכמה אנשים הן שאין נפשם תאיבה לאכול חמאה וכה"ג עכ"ל. ומשמע דאין הנידון אלא באיסורין כפת וחמאה של עכו"ם דלכ"ע לאו איסור דרבנן ממש הוא משא"כ באיסור דרבנן גמור ודאי אסור אף במקום איבה ומחלוקת. וכן משמע בהדיא בד"מ סימן קט"ו שכתב לענין חמאה של עכו"ם וז"ל ההולך ממקום שאין אוכלין למקום שאוכלין אוכל עמהם אף ע"ג דדעתו לחזור משא"כ בשאר איסורים עכ"ל ומשמע להדיא שאין מקילין אלא בחמאה של עכו"ם כיון דאף לפי מנהג המקומות שנהגו בו איסור אין מחזיקין אותו לאיסור גמור. וא"כ כ"ש שאסור לו לברך מחמת מנהג המקום שהלך לשם כיון שלדעתו הוי ברכה לבטלה דלכמה פוסקים אית ביה איסור דאורייתא. ועכצ"ל בכוונת הרשב"ם הנ"ל דרב אשי ידע בבירור דלהא ודאי ליכא למיחש דכוונתם לקדש קידוש של לילה ביום אע"ג דכבר קידשו בלילה דהא ודאי אסור ולא שייך למטעי בוה. והיה סובר דא"א לפרש כוונתם אלא לא מתרתי או שהם קוראין לבפנה"ג קידושא רבה או שכוונתם לקדש קידוש של לילה ממש מחמת שלא

סימן עד

כדבר מי שמתבייש לילך על התונה בלא תספורת
אם רשאי לו להסתפר אע"פ שהוא בא' מימי
הספירה האסורים לו

שם בסימן צ"ה כתב וז"ל הנה באחד שנוהג דיני ימי
הספירה מר"ח אייר עד ימי ההגבלה וצריך
להיות על חתונה באור לר"ח סיון. אם מותר להסתפר
לכבוד החתונה אחר מעריב שכבר הוא ר"ח. הנה אם
היה יודע בתחלת הספירה שיצטרך להיות על חתונה
בר"ח סיון היה יכול בשנה זו לשנות מנהגו. על המנהג
האחר לאסור מאחר אסרו חג פסח עד ר"ח אייר
ולתספור בשני הימים של ר"ח אייר ובל"ג בעומר
ולאסור בשאר ימי אייר ולהתיר מר"ח סיון ואילך.
שהרי יהיו ל"ג יום באיסור תספורת כדבארתי בספרי
אגרות משה על אור"ח סימן קנ"ט שאין איסור שינוי
מנהג מהמנהג דמר"ח אייר עד ימי ההגבלה. כיון
שבתרווייהו יש מספר הל"ג יום. דשני המנהגים הם
נחשבים למנהג אחד לאסור מספר ל"ג יום עיי"ש.
אבל אם לא היה יודע בתחלת הספירה וטהג היתר
תספורת עד ר"ח אייר. הרי יחסר לו כשיסתפר מר"ח
סיון ממספר הל"ג יום. ואף שיכול להשלים לאסור גם
יום השני מימי הגבלה נגד יום ר"ח סיון. כי יום
הראשון מימי הגבלה הא נחשב לו מימים שנהג איסור
דרך מקצת היום ככולו הותר כדאיתא במג"א סימן
תצ"ג סק"ה ובמ"ב ס"ק ט"ו. ולכן לא יתחשב שנוהג
עוד יום בזה שיגמרהו עד הלילה באיסור אבל
כשינהוג איסור עד למחר בשני להגבלה הרי יהיו
ל"ג יום. מ"מ כיון שלא מצינו מנהג כזה אפשר אין
בידו לעשות דבר חדש. משום שאולי כיון שנסתפר
בר"ח סיון שישארו רק שני ימים ולילה באיסור לא
יהיו ניכרין שהם מימי איסור שיש שאף בימי היתר
אין מסתפרין שנים ושלושה ימים ולא יתחשב השלמה
לר"ח סיון שהיה נהג איסור אף שהיה בגידול שער
מל"ג בעומר והיה ניכר שרק מחמת האיסור לא
נסתפר. ול"ד להמנהג שהביא המג"א סק"ה שאסרו
כל הימים מפסח עד שבועות לבד ימי ר"ח דאייר
וסיון שנמצא ג"כ שנהגו איסור על שלושה ימים דאחר
ר"ח סיון אף שלא ניכרין שהוא מצד איסור. משום
שלמנהג ההוא הא אינו מצד מספר הל"ג יום אלא
שאסרו כל הימים שמתו בהם דסברי דמתו כל הימים
שמימי הספירה רק לא בהימים שאין אומרים בהם
תחנון מדינא כדבארתי בספרי שם. לכן אין להתחשב
במה שימים אלו לא יהיו ניכרין מהאיסור. דעכ"פ אין

דף מ' בד"ה אבל עושהו. וזה היה טעמו של הרא"ש
שלא היה נוהג לקרות בבית הכנסת בצבור. אמנם
ס"ל להטור דמ"מ איסורא לקרותה בביהכ"נ בברכה
ודאי ליכא דלענין הא מלתא יש לסמוך אמסכת סופרים
כיון דליכא סתירה לזה בתלמודא ולא נזכר לקרות
הלל בביהכ"נ אלא משום דבלא"ה חובה לקרותה על
הסדר שהרי אם לא יקרא הלל והגדה בין הכוסות
אין יוצאין גם בד' כוסות כמבואר בש"ס פסחים דף
ק"ח שתאן בב"א לא יצא תו ליכא בעצם מצוה לקרותה
עוד הפעם בביהכ"נ כדי שתהיה בצבור. אבל מ"מ אם
קרא בביהכ"נ ודאי דיצא בזה ידי מצוה של קריאת
הלל בליל פסח דב' מצות הן מצוה כללית לקרות
הלל בליל פסח ומצוה פרטית לקרותה בין הכוסות.
והכי מוכח בתוספתא פסחים פ"י דקתני התם בני העיר
שאינ להם מי שיקרא את ההלל הולכין לביהכ"נ
וקוראין פ' ראשון ובאין ואוכלין ושותין וחוזרין
וגומרין את כולו ואם א"א להם כן גומרין את כל
ההלל יעו"ש הנה דבעצם שייך המצוה גם כשקורא הלל
בביהכ"נ אע"פ שאינו קורא אותו בין הכוסות. ועיין
תוס' ברכות י"ד ד"ה ימים שהיחיד גומר דמייתי
בשם הירושלמי פסחים דמשמע שם שהיו רוכן לומר
הלל בביהכ"נ ולשתות אח"כ הכוסות בביתם בלא שום
סדר יעו"ש ובהא חולק הש"ס דידן וס"ל דאע"ג דכבר
קרא הלל בביהכ"נ ויצא בזה י"ח הלל צריך לחזור
ולקרות על הסדר משום דבלא"ה לא יצא ידי ארבע
כוסות כנ"ל דאם שתאן בב"א היינו בלא הלל והגדה
בינתיים כדפירשו בתוס' והרא"ש לא יצא ידי ארבע
כוסות. וא"כ כיון דעכ"פ המצוה של קריאת הלל יצא
במה שקורא בביהכ"נ מותר לו לברך וליכא ביה חשש
ברכה לבטלה וע"כ כתב הטור דמנהג טוב ונעים הוא
לאומרו בביהכ"נ כיון דמידי חשש ברכה לבטלה יצאנו
א"כ מה טוב ומה נעים לומר שירה בצבור בביהכ"נ.
וזה ברור בכונת הטור.

שמעין מזה דאף מי שאינו נוהג מעולם לאומרו
בביהכ"נ מ"מ כשמתפלל בביהכ"נ שהצבור
אומרים הלל בליל פסח רשאי לו לברך ולית ליה מידי
למיחש לברכה לבטלה כנ"ל.

לשמים ולא כתב זה בנישואין. ועיין בתוס' פסחים ריש דף קי"ד שמשם מקור הרמ"א כמצויין שם איתא גם סעודת נישואין דת"ח. וזהו כוונת הגר"א שכתב לעיין בתוס' פסחים שהוא להקשות על הרמ"א שכתב זה דוקא בסעודה מילה. עכ"פ חזינן שהרמ"א לא פסק זה אלא בסעודת מילה וכן הוא המנהג שלסעודת מילה מהדרין הרבה שלא לקרא כדאיתא בפ"ת ס"ק י"ח בשם מקום שמואל מספר שרביט הזהב ולנישואין לא ראינו שמהדרין אף לסעודת נישואי ת"ח. אבל אינו משום שיש עליו מצד עצמו מצוה לילך לברית מילה אלא משום מצות אבי הבן שקראו לבוא אסור לו למנוע לכבוד מצוה הגדולה דמילה והוא כמנוחה כשנמנע ולא נענה להקריאה. ובנישואין הוי החיוב לבוא מצד עצמו אבל אין בזה ענין הנדוי. משום שאין הנדוי משום גודל החיוב דהרי כמה מצות שאין עליהן נדוי ממילא בעבר אחד עליהן. אלא משום כבוד מצות מילה שזה ליכא בנישואין. עכ"פ לענין תספורת עדיפא נישואין משום שהליכתו לשם הוא מצוה שלו מצד עצמו ולילך לסעודת מילה הוא רק מצד אבי הבן כדכתבתי. ע"כ דבריו.

א) ואומר אני הבט נא וראה כמה מקולקל רעתו של המורה הזה בהוראה. שהרי יהגע עצמך אף אם היה באמת אי אפשר לו לילך על החתונה בלא תספורת כגון שהיה חוק המדינה שאסור לילך על חתונה בלא תספורת הזקן גם אז ברור ופשוט שאין דוחין איסור תספורת שהוא איסור ברור ומוסכם מכל הפוסקים כרי שיוכל לילך על החתונה שאין המצוה ברור ומוסכם מכל הפוסקים. שהרי כתב הפרישה סימן ס"ה סק"ב ות"ל מדכתיב ה' קולות אצל חתן משמע שצריך לשמחו בה' קולות והנהגה ממנו ואינו משמחו הוא עובר שהוא חייב לשמחו אבל מי שאינו נהנה אינו חייב לשמחו ולכן אינו עובר. ואפשר דלמדו מדהקרים קרא לכתוב קול ששון וקול שמחה לקול חתן כו' ש"מ דאינו מצווה לקול חתן וקול כלה והיינו לשמחם כ"א במי שיש לפניו קול ששון וקול שמחה רהיינו שנהנה מסעודת חתונה עכ"ל. הרי להריא דדעתו של הפרישה שאין מצוה לילך על חתונה ואין המצוה אלא שאם נהנה מסעודת חתונה מצוה לשמחו כפשטא לישנא דגמרא הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות דמשמע הא כל זמן שלא נהנה עור אין מצוה עליו לשמחו. ואף הב"ש סימן ס"ה לא כתב אלא דמשמע מלשון הפוסקים דאף מצוה שילך לשם וישמח אותם וא"כ אף לדידיה וודאי לא מסתברא שידחה איסור תספורת שהוא איסור ברור ומפורש בפוסקים בשביל מצוה זו

לאסור בר"ח סיון שלא מתו בו ואין להתיר בימים שאחר ר"ח שבועות שמתו בהם. אבל להנהיגין לאסור מספר ל"ג יום ורוצה לשנות להשלים ביום אחר אין זה השלמה לאסור ביום שלא ניכר נגד יום הניכר ולכן לא מצינו מנהג כזה. וממילא כ"ש שהוא עצמו לא ישנה להשלים יום דהגבלה נגד יום ר"ח סיון. ונמצא שלעשותו בהיתר פשוט אינו יכול. ולכן אם אין הכרח לפניו להסתפר שלא בוש כ"כ לילך להחתונה בלא תספורת אינו רשאי להסתפר. אבל אם בלא תספורת אינו יכול לילך אל החתונה רשאי להסתפר אף שהוא מימים שנוהג איסור. לא מבעיא אם הוא מהקראים כאלו שיקפידו עליו כשלא יבוא והיה בא אף במקום דחוק והיה מניח עסקיו לבוא על החתונה שיש להתיר לו. אלא אף אם הוא משאר הקראים נמי כיון דיש מצוה על כל אחד בשמחת חתן וכלה וכשלא יסתפר לא יוכל להיות שם רשאי להסתפר. ול"ד לברית מילה שאין מתירין לכל הקראים להסתפר אלא לאבי הבן והמוהל והסנדק. ששם ליכא מצוה על שאר אדם מצד עצמם שיבואו להברית אלא על אבי הבן הוא מצוה שיעשה בשמחה ברובי עם ושיקרא חבריו לשמוח עמו. אבל בנישואין הוא מצוה על כל אדם שילכו לשמחת הנישואין כדאיתא בב"ש סימן ס"ה סק"א שכתב מלשון הפוסקים שכתבו מצוה לשמח משמע דמצוה שילך לשם וישמח אותם. ובסק"ג כתב עוד יותר מזה שאף רק בידוע שיש חופה בעיר מצוה עליו אף לבטל מלימודו. ומסתבר שאף הח"מ שפליג ע"ז וסובר דאפשר שרק הרואה שנכנסין לחופה צריך לבטל מלימודו ולא היודע שיש חופה. הוא רק לענין בטול תורה אבל באינו מבטל מלימודו יודה שאיכא מצוה עליו לילך אף שאינו קרוא כלל. וגם אפשר שאף הפרישה שהביא הב"ש שמי שאינו שם אינו עובר הוא רק שאינו עובר על החמשה קולות אבל מודה שאיכא מצוה לילך למקום החתונה ולשמח. ולא יקשה עליו מלשון הפוסקים. וא"כ כ"ש שיש מצוה על הקראים שיבואו אל החתונה וישמחו. (ואולי בערים הגדולות כנרא יארק וכדומה שמי שאינו קרוא אינו הולך אל החתונה יש להחשיב הקראים כמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דהרי רק עליהו מוטל. ומה שאפשר במעט האנשים שיבואו מהקראים הא כיון שאמיד לעשות ביותר שמחה הרי נמצא שימעט השמחה מבאופן שרצו ויכלו לעשות והוי זה כאי אפשר. אך מסתבר כיון שמתחלה יודעין שלא כל הקראים יבואו לא הוי זה כממעט ואין לה חומרא דא"א לעשותה ע"י אחרים). ואף שביד"ד סימן רס"ה סעיף י"ב כתב הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנוחה

א) ואינו נכון. דהא בעת שנכנס אינו מוסיף עבודה כלום ובעת שהעלעוועיטאר מתחיל לגדרו שיש לו להוסיף כח עלעקטרי מחמת המשא של גופו אז הוא עצמו שובת ואינו עושה כלום ההכל נעשה מאליו. ודמיה להא דאיתא בירושלמי שבת ר"פ הזורק דאע"ג דבגיטין אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי מ"מ בשבת פטור ופריך מה בין גיטין לשבת ומשני א"ר אילא בשבת כתיב לא תעשה כל מלאכה ונעשית היא מאיליה יעו"ש. הגה דאע"ג דאילו איהו לא הוה זרק בתחלה לא היה בא לידי קלוטה אפ"ה פטור כיון דבעת שהונחה באויר מחמת קלוטה הוא בעצמו שובת ולא דמי להנחת החפץ ברה"ר על הארץ ושהנחה היא מכחו וכיון דכחו כגופו ל"ח שובת בעת ההנחה משא"כ בהנחה זו שע"י קלוטה הרי הוא עצמו שובת ממש בשעת ההנחה ומה שבא ע"י גרמא דידיה לאו כלום הוא כבש"ס שבת דף ק"כ ל"ת כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי. ואף דמ"מ אסרינן גרם כבוי אם לא במקום פסידא כמש"כ רמ"א סימן ושל"ד סעיף כ"ב היינו דוקא כבוי דאיסור גמור הוא דאע"ג דהוי מלאכה שא"צ לגופה אם א"צ לפחמין איסורא דרבנן מיהו איכא משא"כ בנ"ד מה שהעלעוועיטאר מגרר אותו בכח עלעקטרי לאו מלאכה היא כלל ואע"ג דלפעמים אפשר שע"י הכבדת גופו באים ניצוצין אין מתכוין להם. ואף באופן דהוי פס"ר נמי אין כאן בית מחוש כיון דהבערה שאינה מתקיימת היא ובשבת בעינן דוקא מלאכה המתקיימת כדאיתא במתני' ר"פ הבונה זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב וע"כ אפילו היה ביה עדיין איסורא דרבנן דלדעת המג"א סימן שי"ד סק"ה פס"ר אסור גם במילי דרבנן מ"מ הרי מודה ושם מג"א דבמקום דיש לצרף קולות אחרות כגון דהוי מלאכה שא"צ לגופה וגם מקלקל שרי פס"ר בדרבנן ועיין שם במחצה"ש. וא"כ כ"ש הכא דלא הוי אלא גרמא וא"צ לגופה שהרי א"צ להניצוצין וגם הוי מלאכה שאינה מתקיימת וגם פס"ר דלא ניחא ליה ובפרט דהבערה של העלעקטרי בכלל לא נתברר עדיין אי הוי מלאכה דאורייתא וא"כ בצירוף כל זה ודאי לא שייך לאסור אלא משום מ"ע. ובעלעוועיטאר הנערך מע"ש שהולך מאליו דל"ש משום מ"ע אין מקום לאסור מדינא. אמנם בעסקעלעיטאר כיון דברגע ראשונה שפוסע עליו בא על ידו כח עלעקטרי יותר חזק הנצרך לגרר את כובד משא של גופו צ"ע לדינא.

ובמ"מ למעשה נכון ליר"ש להחמיר שלא ליכנס גם בעלעוועיטאר הנערך מעש"ק שהרי ודאי גורם זה כמה קלקולים שהרי בבתיים גדולים נכנסו בעלע-

שילך על החתונה שאינו מפורש בשום דוכתא ולא ידענו אותה אלא ממשמעות לשון הפוסקים. ועוד בלא"ה כללא הוא בכל דוכתא שאין דוחין איסור בקר"ע מפני מצוה זולת במקומות המפורשים לדחות. אבל בנ"ד א"צ לזה כנ"ל דהא לדעת הפרישה אין כאן מצוה כלל ואף לדעת הב"ש אינה מצוה המפורשת בפוסקים ובשלמא היכא דאין איסור קשור ביה ודאי ראוי ליהדר ביה ולהחמיר כדעת הב"ש משום דכן משמע מפוסקים אבל לא להתיר איסור תספורת בשביל כך.

ב) וכל זה אף אם היה באמת אי אפשר לו לילך על החתונה רק מחמת שהוא מגודל שערות הזקן אבל בנדון דידן מי אינו מניח לו לילך וממי יש לו להתבייש בזה שהוא ירא וחרד לדבר ר' וזהיר שלא להסתפר בימי הספירה הלא יהיה על החתונה רק בין יהודים. להרויח ממון שהולך בין נכרים שנראה בעיניהם מחמת זה כאיש בלא תרבות וכאיש עצל שאין מקפיד על נקיון הגוף אינו מתבייש ולילך על החתונה שיהיה רק בין יהודים הוא מתבייש. ועוד מה נעשה אם יבוא למחר ויאמר שאם לא יתירו לו תספורת אינו יכול לילך לביהכ"נ בש"ק מחמת שמתבייש לילך מגודל בפני רוב עם ולא יוכל לשמוע קרה"ת בשבת נבוא ונתיר לו גם אז להסתפר שהרי ודאי לשמוע קרה"ת בשבת מצוה גדולה יותר מלילך על חתונה וישתקע הדבר ולא יאמר הבלים כאילו.

קיצור לדינא ודאי לית דין צריך בשש שאסור לו להסתפר בימי הספירה אף אם לא ילך מחמת זה על חתונה.

סימן עה

דברר אם שרי ליכנס לעלעוועיטאר כשנכנס בו עכו"ם והוא דחק בהכפתור שעושה בו הבערה לצורך עצמו

שם בסימן צ"ה כתב וז"ל ובדבר ליכנס בעלעוועיטאר בשבת וי"ט כשנכנס אדם רשע לצורך עצמו אסור. וכשנכנס עכו"ם לצורך עצמו מותר מדינא אבל אסור משום מראית העין. (ואחר זמן דברתי עם אלו היודעין בחכמת העלעוועיטאר ונוכחתי שיש גם חשש איסור מדינא משום שכל הנכנס מוסיף עבודה בהעלעקטרי). ע"כ דבריו.

נזר או"ח סימן תכ"ד שכ' שם וז"ל ובאמת אני תמה על מהרי"ל שהביא המגן אברהם סימן תס"ח דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם שנים ושלש שנים דנקראים דעתם לחזור. וקשה לי מההיא דחמרת וגמלת שהביא שם בבבא בתרא דאם נשתהו שם שלשים יום הרי הם כאנשי העיר ואף דחמרת וגמלת סופם לחזור למקומן ואף על פי כן נקראין יושבי העיר. והוא הדין לענין בני עיר דאם נשתהא שם י"ב חודש דהרי נחשבין כאנשי עיר ואף על פי שדעתם לחזור. יעו"ש מה שנדחק ליישבו קצת. אבל באמת מצאתי מבואר כסברת אבני נזר בשאלת יעב"ץ סימן קס"ח שכתב שם וז"ל ובענין היורדים מא"י לח"ל דבר ברור הוא שכל האורחים שוים בזה עם האורחים שחייבים לנהוג בישוב כל חומרי המקום בפרהסיא. וכו' ולענין צינעא הוא דמחלקים קצת פוסקים בין דעתו לחזור דאיהו דמצי עביד בצינעא. ועכ"ז העיקר שצ"ל דעתו לחזור. אבל ההולך להתגורר שם ימים רבים ומתרחק משם והלאה כהנהו דנחתין מתם ואולי בשליחות מצוה לצורך עניי א"י. אע"ג דדעתיהו ודאי למיהדר. משפרשו לדרך רחוקה מהלך חדש ימים או להתעכב שם ימים או עשור ואצ"ל שנים. פשיטא דלא מיקרו דעתן לחזור לענין זה אלא ע"כ חייבין בחומרת בני ח"ל גם בצינעא ולכל דבר מנהג המקום. ומאן דעבר מחינן ליה בסילוא דלא מבע דמא לא שנא יחיד או רבים. בזה הכל שוין שממילא חלה עליהם חומרת מנהג המקום שגורם. ואי אפשר להפקיעו בשום ענין מן הבאים להשתקע. אף אם ח"ו כל בני א"י ישובו הנה. אין כחם יפה בזה להקל אפילו בצינעא אם אין דעתם לחזור מיד עכ"ל. הרי להריא דעת הגאון ריעב"ץ ז"ל דאף בן א"י שבא בשליחות מצוה לחו"ל והניח בא"י אשה ובנים שאין ספק כל דהו שדעתו לחזור לאחר זמן לא"י מ"מ כיון שבא ע"מ להיות שם איזה שנים דינו כאילו בא להשתקע וצריך לנהוג כל חומרי המקום שהלך לשם אף בצינעא דעד כאן לא מחלקינן בין דעתו לחזור או לא אלא כשבא רק לזמן קצר. וא"כ לפי דברי הריעב"ץ גם בחור מא"י ההולך ללמוד על איזה שנים לחו"ל צריך לנהוג בכל חומרי המקום שהלך לשם אף בצינעא.

ב) אמנם בנדון בחור מחו"ל הלומד בישיבה בא"י איזה שנים וגם החליט בפירוש לישראל בא"י ולא לחזור לחו"ל ודאי לית מאן דפליג שצריך לנהוג כבן א"י בכל דבר. חדא הרי כתב השע"ת דאף בסתמא שלא החליט בפירוש להשתקע פשטה הוראה שדינו כבן א"י. ומה שכתב דשע"ת לא מיירי אלא בבחור

וועיטאר גם מחללי ש"ק בפרהסיא המעשנים בעלע" וועיטאר וגם עוברים על איסור הוצאה ושאר מלאכות. ואם חו"ל גזרו ותקנו שצריך לשכור מהם הרשות כרי להרחיק דירתו מהם כ"ש שצריך עכ"פ הרחקה קלה כזו שלא ליכנס עמהם בעלעוועיטאר להיות עוצם עיניו מראות בחלול ש"ק. ובפרט בדורינו שהוא דור פרוץ צריכים גדרים יתירים חזקים גם בחול וכ"ש בש"ק. ועיין תענית דף ח' דדריש הקרא וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה מרפא על שומרי שבת.

סימן עו

בדבר בחור מחו"ל הלומד בישיבה בא"י והחליט להשתקע שם אם דינו כבן א"י

שם בסימן ק"א כתב וז"ל בדבר מה שהיית בא"י בישיבה שלש שנים וחזרת לכאן ואתה מקוה לחזור לא"י להשתקע אבל אין זה ברור לך. הנה פשוט לע"ד דאף בהיותך בא"י היה לך דין בן חו"ל כמפורש בסימן תס"ח במג"א ס"ק י"ב דבחורים הלומדים בישיבה מקרי דעתם לחזור אע"פ שדעתם ללמוד שם ב' וג' שנים. ומה שהחלטת בהיותך שם להשאיר לגור שם אינו כלום כל זמן שאתה רוק והוריק דרים בכאן אמעריקא וכמו שראינו שסופך הוכיח שבאת לכאן בחזרה ולא ירוע לך לגמרי אם תלך לא"י בקרוב להשתקע. ומה שאיתא בשע"ת בסימן תצ"ו סק"ב בבחור שבא מחו"ל לא"י פשטה הוראה שיעשה כא"י. הוא דוקא בבחור שאין לו שום קשר עם חו"ל שאף שיש לו הורים אינו סמוך על שלחנם או שהסכימו הוריו שישתקע בא"י והם ישלחו פרנסתו לשם. אבל בחור שיש לו קשר עם הוריו שאין לו הסכמה כזו מהוריו והיה בא"י בלא דירה קבועה רק שלן בחדרי לינה של הישיבה נחשב כבן חו"ל כל זמן שלא נשא אשה בא"י שאז אם דעתו להשתקע בא"י הוא כבן א"י. וכ"ש שנמצאת עתה בכאן ואין לך שום קשר עם א"י שיש לך דין בן חו"ל וצריך עתה להתנהג בכל דיני חו"ל בין לקולא בין לחומרא ע"כ דבריו.

א) וגם כאן לא דיבר נכונה. שהרי אף חזינן לכמה אחרונים שפקקו בדברי מג"א סימן תס"ח בשם מהרי"ל דבחורים הלומדים בישיבה אפילו דעתם ללמוד ב' וג' שנים מקרי דעתם לחזור. עיין באבני

שבביצה דף י"ז שמותרים אף שלא נשבח מזה כלום ליו"ט ע"י הריבוי מטעם דבחד טירחא הוא כדפרש"י ואיפסק כן בש"ע סימן תק"ג משום רבויי בשיעורים בחר טירחא אף שבשבת אסור מדאורייתא מ"מ מותר ביו"ט כדאיתא בר"ן שם. ולכן גם להוציא העשרים כשהן בתיבה אחת שמונחין שם שהוא טירחא אחת כמו שהיו שם רק העשרה שצריך אין לאסור. אבל הוא דק כשבהתיבה נמצאים עשרים סיגארעטס אינו מחוייב להסיר משם היתרים מכפי שצריך. אבל כשיש שם רק העשרה שצריך ורוצה למלאות התיבה שמחזיק עשרים בזה לכאורה יש לאסור אף שהוא ממלא זה בביתו שעדיין לא התחיל במלאכת ההוצאה. דהא בדין ממלא נחתום חבית של מים הביא במחצה"ש סק"ד בשם הפר"ח דהוא דוקא כשממלא בפעם אחת בהדלי אבל לא בפעמים רבים אף קודם שהעמיד על האש שעדיין לא התחיל במלאכה אסור וכן איתא במ"ב ס"ק י"ד בשם האחרונים משום דגם זה הרי הוא בהוספת טירחא שאסור. ולכן כשאין שם אלא עשרה ורוצה ליתן לשם עוד עשרה הרי הוא בעוד טירחא שיש לאסור להפר"ח. אך אולי בהוצאה שהלכה כר' יוחנן בשבת דף צ"א שאגד כלי שמיה אגד ופטור בהוציא בשבת כלי מלאה פירות אפילו הוציא כל הפירות עד שיוציא את כל הכלי וכתב הרמב"ם בפ"ב משבת הי"א מטעם שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד. שנמצא שהטירחא שעשה בהנחת עוד סיגארעטס לחתיבה הוא טירחא בעלמא בלא שייכות למלאכה כלל שאין לאסור. דהא בעצם גם בהא דהפר"ח דלמלאות כלי גדול במים אף ע"י איזה פעמים בלא לכוונת בשול אין לאסור מצד טירחא זו. והבשול הא היה בהעמדה אצל האש בפעם אחת שמותר. ומה לנו מה שהיתה כוונתו לבשל. וצריך לומר דכיון שרבו שיעורים הרי הם שתי מלאכות כדחזינן לענין שבת כדביא הר"ן ממנחות דף ס"ד ורק שלענין יו"ט לא איכפת לן מאחר שעושה אותן בטירחא אחת. בזה סובר הפר"ח דהכוונה בטירחתו למלא הכלי בשני פעמים לצורך בשול נחשב ג"כ כעושה רבוי השיעורים שהם שתי מלאכות בהוספת טירחא שאסור. אבל בממלא הכלי לכוונת הוצאה שיהיה ממש מלאכה אחת נמצא שהוא טירחא שלא שייך כלל למלאכה אפשר מודה גם הפר"ח שכמו שמותר למלאות התיבה בסיגארעטן שלא לכוונת הוצאה כ"כ מותר אף לכוונת הוצאה וכן מסתבר ומ"מ צ"ע לדינא בזה. ע"כ דבריו.

א) וכל דבריו הם דברים בטלים בעלמא. שהרי לענין הוצאה דסגי צורך קצת א"צ כלל לבוא מטעם

שאינו סמוך על שלחן הוריו זה ודאי הבל. דאדרבה בחור של זמנינו הוא יותר אינו סמוך על שלחן אביו מבדורות הקודמים שהרי ברורות הקודמים נשאו נשים בעודם צעירים ביותר ובחור הלומד בישיבה של דורות הללו היה נער צעיר משא"כ בנ"ד הבחור כבר הגיע בשנים ויכול לעבוד ולהשתכר וגם הלא חזינן שכבר היה שלש שנים בא"י לבדו וא"כ באיזה דבר הוא סמוך על שלחן אביו. ועוד הלא חזינן שהחליט בעצמו לישאר בא"י א"כ הוא בעה"ב על עצמו. ועוד הלא השע"ת סתמא נקט ואי כדבריו לא הו"ל לשע"ת לסתום מלפרש זאת. ועוד הלא בנ"ר מיירי שהבחור החליט בעורו בא"י להשתקע שם והיכן מצינו כזאת שבחור שבא לאיזה מקום ע"מ להשתקע לא מהני דעתו כיון שיש לו הורים במדינה אחרת. ומה שכתב סיוע לדבריו רהא הוכיח סופו שבא חזרה לאמעריקא. חדא הלא אדרבה גם כאן באמעריקא הוא מקוה לחזור לא"י להשתקע ומה שבא כדי לראות הוריו אין זאת אומרת שחזר מדעתו הראשונה. ואפילו אם היה באמת חזר מרעתו הראשונה אין שום ראי' מזה שהחלטתו דמעיקרא אינו כלום שהרי הרבה אנשים דרכם לחזור מדעותיהם הקודמין וכי נימא שכל אדם שבא לאיזה מקום להשתקע ואח"כ הוא חוזר ונוסע חזרה למקומו הראשון שכל מנהגיו שנהג מעיקרא כאנשי העיר מחמת שהיה אז דעתו להשתקע לא היו כדיון הא ודאי בורכא. וע"כ כל דבריו שכתב כאן הם רחוקים מן הדין ומן האמת ומן השכל.

קיצור לדינא שבחור ההולך ללמוד לא"י ודעתו להשתקע ודאי דינו כבן א"י לכל דבר.

סימן עז

בדבר אם מותר להניח בכלי יותר ממה שצריך ולהוציא ביו"ט

שם בסימן ק"ג כתב וז"ל ובמי שמעשן סיגארעטס ביו"ט והוא צריך רק לעשרה סיגארעטס אם רשאי לישא אתו לכרמלית ורה"ר תיבת סיגארעטס שיש שם עשרים או שמחוייב להסיר משם את היתרים מכפי שיצטרך. לענ"ר נראה שרמי זה לממלאה אשה כל הקדרה בשר אע"פ שא"צ אלא לחתיכה ולממלא נחתום חבית של מים אע"פ שא"צ אלא לקיתון אחד

סימן עח

באחד שאכל כזית מזונות ושתה יין חצי שיעור
אם יכול להזכיר על הגפן בכרכת מעין שלש
שמברך על המזונות

שם בסימן ק"ט כתב וז"ל בדבר אחד שאכל כזית
ממיני מזונות ושתה יין חצי שיעור אם יזכיר
על הגפן בכרכה אחרונה. הנה יכול לברך ואין בזה
משום הפסק. דגדולה מזו סובר הט"ז סימן ר"ח ס"ק
י"ט דאף בשתה ספק אם הוא יין או שאר משקה
דיוסיף גם על הגפן כשאכל אח"כ מיני מזונות כיון
שאין כאן ברכה לבטלה. ובזה פליג הרמ"א משום
דאולי אין שייך פה שם גפן כלל כדאייתא במ"ב סק"פ.
אבל בפחות מכשיעור ששייך שם גפן לכו"ע יכול
להוסיף. וממילא טוב להוסיף. ע"כ דבריו.

א) ושלגה בזה. שהרי מאחר שלא אכל אלא פחות
מכשיעור שפטרו אותו חכמים מלברך ברכה
אחרונה נמצא שמוסיף על הגפן בתוך ברכה האחרונה
למגני וזה ודאי אסור לכ"ע ואף הט"ז מודה בזה.
דהנה זה לשון המחבר בש"ע סימן ר"ח סעיף י"ח לא
יכלול על הספק שום תוספת בכרכת מעין שלש אע"פ
שאינו מוסיף שם ומלכות ובהגה"ה שם הוסיף על
זה וז"ל פי' כגון ששתה משקה שספק אם ברכתו על
הגפן וכו' או בורא נפשות רבות וכו' לאכול דבר
שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו על העץ
ויכלול עמו ג"כ על הגפן ועל פרי הגפן כו' מספק
עכ"ל. וכתב ע"ז הט"ז בסקי"ט ד"ה לא יכלול על
הספק וז"ל ביאר דבר זה אינו מספיק מה שכתב כאן
הדברים האלו בתה"ד סימן ל' במי שרוצה לאכול דבר
אחד שיש בו ספק בברכתו דהיינו ברכה אחרונה או
בורא נפשות רבות או מעין ג' ורוצה לאכול אותו
ולצאת ידי הספיקות דהיינו שיאכל אחר כך ב' דברים
הא' שברכתו בורא נפשות רבות והב' ברכתו מעין ג'
ממילא יהיה יוצא ידי ברכה של אותו דבר שאכל
ממה נפשך. וכוונתו שם דודאי אם יאכל מין אחד
שברכתו מעין ג' וברכתו ודאי סהיא שאוכל מעין
שלש שאז ודאי יכול לעשות כן שאין כאן שום
ריעותא אלא דמיירי שאין לו מין אחד שברכתו כעין
מה שאכל אלא ברכה אחרת מעין ג' אלא שרוצה
להכניס בכרכה זהיא מה שיש לו ספק במה שאכל
בזה היתה השאלה והשיב ע"ז דאין יכול להכניס שום
דבר נוסף בכרכה אחרונה אע"פ שלא הזכיר בשביל זה
שם ומלכות בפרט וזיליף לה מההוא דירושלמי דרב

רבוי שיעור דל"ש ההיתר אלא בקדירה אחת רק פשוט
שמותר להוציא יותר מכפי שצריך אפילו בתיבה אחת
דאולי יודמן לו אחד ממכיריו או יותר ויצטרך לכבד
אותם בסיגארעט כנהוג וכן דרך כל המעשנים שנושאים
תמיד סיגארעטין יותר מכדי צורכם ולכשיודמן להם
אחד מנהגם לכבד את האחר בסיגארעט ופשוט דיש
להחשיב זה צורך קצת. ועיין ט"ז סימן תקי"ח סק"ב
דמייתי בשם רש"ל שכתב להחמיר למי שהולך לטייל
חוץ לעיר ביר"ט להניח הסכין קטן שיש לו בביתו
כיון שהוא אחר אכילה ואין דרך לאכול עוד היום
א"כ אין בו צורך היום והט"ז השיגו וכתב וז"ל אבל
מ"ש רש"ל להחמיר בסכינים לא נלע"ד כן דודאי
סכינים כל היום מקרי צורך אוכל נפש דאי מזדמן לו
איזה פרי יאכל עמהם עכ"ל. ואע"ג דהתם ספק רחוק
שיודמן לו פרי חוץ לעיר כיון שיש"ט הוא ואינו יכול
לקנות פרי בחנות ומ"מ מחשיב זאת הט"ז צורך קצת
וא"כ כ"ש בנדון הסיגארעט שיש להחשיב צורך קצת
אפילו הוא נושא הרבה יותר מכדי הצורך דמילתא
דשכיחא הוא לחלק איזה סיגארעט למכירים וידידים
וגם הוא בעצמו אין לו סכום מסוים כמה לעשן ואולי
יצטרך היום יותר. ועאכ"כ דלא שייך להחמיר כשנושא
כולם בתיבה אחת דכולה חזא הוצאה היא ואית ביה
ההיתר של רבוי שיעור דשייך גם בשאר מלאכות.

ב) ומה שכתב דכשאינו מניח כל העשרים סיגארעטס
בהתיבה בב"א רק מניח תחלה עשרה ואח"כ
מוסיף עשרה צ"ע לדינא אם שרי להוציא מטעם
שכתב הפר"ח לענין ממלא נחתום חבית של מים
דלא שרי למלאות בפעמים רבים. אין לדבריו שום
שחר. שהרי זה לשונו של הפר"ח סימן תק"ג סעיף ב'
ממלא נחתום כו' פי' דוקא כשהחבית מלאה כבר
מעיי"ט או שמלאו בב"א מן הבור וכיוצא אבל לשאוב
דלי אחר דלי לצורך מחר ודאי אסור משום טירחא
עכ"ל. הרי שלא אסר התם פר"ח אלא משום ששואב
דלי אחר דלי שהוא טירחא מרובה והוי רק לצורך
מחר אבל מה דמות יערוך לזה נדון דידן שרק מניח
איזה סיגארעטן בתיבה איזה טירחא איכא בזה.

אולם בלא"ה לא שייך בנדון דידן חומרת הפר"ח כיון
דיש להחשיב דאיכא כאן צורך היום קצת וא"צ
למייתי עלה מטעם רבוי שיעור דאף בלא טעמא דרבוי
שיעור מסתברא טובא להתיר וכ"ש בדאיכא היתר
נוסף דרבוי שיעור וכמשכ"ל.

ירמיה לא אכל חטים שלמים מימיו משום ספק ברכה אחרונה וכמ"ש הטור והש"ע סעיף ד' דיש לספוקי אם יאמר עליו בפ"א וכמש"ל שם אלמא דאין רשאין להוסיף שום דבר מחמת הספק וע"כ לא אכל אותו דבר כלל וזהו מה שנשאל עליו בעל תה"ד. אבל הב"י והש"ע כאן כתבו דבר זה במי שאכל כבר ואינו יודע מה יברך אחריו אין לו תקנה להוסיף שום דבר בברכה והוא ג"כ באופן שזכרתי שא"א לו למצוא לאכול מה שצריך ברכה כהיא שאכל כבר מספק דאו יש לו תקנה בלי חשש אלא אם רוצה לברך ברכה אחרת ולכלול בה מה ששייך לאותו ספק בזה יש איסור. ונלע"ד דבעל תה"ד מודה בזה דיש לו רשות להוסיף מה שצריך לו בשביל ספק מאחר שא"א לו בענין אחר דהא עיקר ראייתו מר' ירמיה שלא אכל חטים שלימות מימיו כמ"ש וזהו לכתחלה דאינו מן הראוי להכניס עצמו בספק לכתחלה אבל בדיעבד ניחא טפי להוסיף מה שצריך לו כיון שאין כאן ברכה לבטלה דהא בלאו הכי צריך לברך ולא נאמר שלא יברך. עכ"ל הט"ז.

הנה לכאורה מה שמחלק הט"ז בין לכתחלה לדיעבד ור' ירמיה רק לכתחלה הוא דלא רצה לאכול חטים שלימות משום דאינו מן הראוי להכניס עצמו בספק לכתחלה אין לו מובן שהרי מאחר שכתב בעצמו לקמן דאפילו אי מה שמוסיף הוא שלא לצורך אין כאן ברכה לבטלה כיון דבלא"ה מברך א"כ אמאי לא נכניס עצמינו בזה גם לכתחלה ולמה לא היה ניחא לר' ירמיה

היוצא מדברינו הנ"ל דבמה"ג שלא שתה אלא חצי שיעור יין כ"ע מודים דאינו רשאי להזכיר על הגפן בברכה האחרונה שבירך על מזונות לא מבעיא להמחבר ורמ"א דסברי דאף היכא שנחוץ להוסיף כדי לפטור בהוספה זו חיוב ברכה שכבר נתחייב אפ"ה אסור להוסיף משום הפסק א"כ ק"י שאסור להוסיף במקום שאין לו צורך מדינא להוסיף דהא מכיון שלא שתה אלא חצי שיעור אין מוטל חיוב ברכה כלל. אלא אפילו להט"ז הרי לא התיר התם הט"ז להוסיף אלא משום דא"א בענין אחר לצאת י"ח ברכה אחרונה משא"כ בנ"ד כיון שפטרו אותו חכמים מלברך דמיא זה להא דלכתחלה שמודה הט"ז שאסור להכניס עצמו בזה להוסיף למגני. וז"ב.

מענה לאנרות

יורה דעה

סימן עט

בענין חולה ששחט אם יש איזה חשש על שחיטתו

בשחיטה שאומר ברי לי שלא דרסתי מסתבר שנאמן אף בחולה בכל גופו אך מ"מ צ"ע בזה אבל בחולה בבני מעים וכדומה ודאי אין לחוש כלל. ע"כ דבריו.

א) והבלים כאלה עוד לא נאמרו בבי מדרשא. ואף תינוק בן שש לא יאמר כזאת דסתם חולה שיש לו מעט חום מחמת צינן ידיו כבודות וא"א לו יותר לשחוט מבלי שיעשה דרסה. ועי' בתשו' נוב"י תנינא סימן א' דמייתי לשונו של מהר"א שטיק בביאורו למ"ע דף קמ"א ע"ב שכ' וז"ל והמרדכי כתב השוחט בלא ברכה פיגול ושחיטת אשה או סריס או זקן בן פ' שנים וכו' אסורין וחומרא בעלמא הוא וכן פירשו תוס' עכ"ל. הרי שכתב דאף מה שאוסרין שחיטת זקן בן פ' שנים אינו אלא חומרא בעלמא והיינו כיון שמרגיש בעצמו שאין ידיו כבודות ואינו דורס אין לאסרו מדינא אע"פ שהוא זקן בן פ' שנים. וכע"ז כ' הש"ח דאף שזקן מופלג ידיו כבודות מ"מ הכל לפי מה שהוא אדם (עי' בש"ע להרב מליאדי ז"ל). וא"כ איך ניקום אנן ונחליט על איש צעיר ובריא ואין לו אלא מעט חום מחמת צינן דא"א לשחוט מבלי שיכביד ויעשה דרסה הלא החוש מעיד שלא כן הוא. גם מה שכתב דלשיטת רש"י ותוס' ורשב"א וריטב"א הטעם מה דבחולה לא אמרינן החי נושא את עצמו משום דאין בו כח להקל את עצמו שקר העיד. שהרי הריטב"א כתב שם בסוגיא דיומא ס"ו בד"ה חלה שאני וז"ל פי' דהוה ליה ככפות דאמרי' התם מודה ר' נתן בכפות עכ"ל הרי להדיא דרק מפני שאינו יכול להלוך ברגליו והוה ליה ככפות הא חולה שיכול להלוך ברגליו שפיר אמרינן ביה החי נושא את עצמו. ועדות שבטלה מקצתו בטלה כולו כשם שעדותו על הריטב"א אינו נכון כן עדותו על רש"י ותוס' ורשב"א אינו נכון דבאמת אין זכר בדבריהם מזה. וז"ל רש"י שם בסוגיא בד"ה חולה שאני דהשתא לא נושא את עצמו והנושא מחלל שבת עכ"ל. ומדלא כתב טעם אמאי אינו נושא את עצמו

בסימן ב' כתב וז"ל נשאלתי מעיר שעמעזאווא בחולה ששחט אם יש איזה חשש בשחיטתו ואם יש חלוק בין החולים בדיעבד מלכתחלה וכן בשחט כשהוא יושב אם יש איזה חשש. והנה לכאורה יש לחוש לדרסה שאולי יד החולה מכביד למטה ודורס בעת ששוחט. מהא דאיתא ביומא דף ס"ו עתי ואפילו בשבת למאי הלכתא א"ר ששת לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו ומקשה אי ר' נתן האמר חי נושא את עצמו ומשני אפילו תימא ר' נתן חלה שאני משום דמכביד ואינו נושא את עצמו. א"כ יש לחוש לדרסה בחולה ששחט דכיון דאינו נושא את עצמו אזלי הוא מכביד על הסכין ודורס. וכו' נמצא שלטעמים הראשונים שהוא שיטת בעה"מ אין לחוש בחולה ששחט לדרסה כיון דלא מצינו סברא זו שחולה מכביד. אבל לטעם האחרון שהוא שיטת רש"י ותוס' ורשב"א וריטב"א יש להסתפק אזלי יש לחוש לדרסה כיון שחולה אין בו כח להקל עצמו אפשר מכביד ודורס. או דרק כל גופו הוא מכביד אבל את היד לבד אפשר לו שלא להכביד ולכן באומר שלא הכביד ושחט כהוגן אין לחוש. וצ"ע לדינא. אבל אין לחוש אלא בחולה בכל גופו כגון שיש לו חום וכדומה אבל חולה בבני מעים וכדומה אין לחוש כלל דחולה כזה ודאי יכול להקל בעצמו ואף אם נימא שאין יכול להקל עצמו מחמת צער חוליו הוא ודאי רק גופו הכואב לו. אבל את ידיו שאין מצטער בהם ודאי שיכול להקילם ולכן אין לחוש כלל. וגם מסתבר שאין הכרח לומר שכל חולה מכביד בכל עת אלא מאחר שרובם מכבידים ברוב העתים נחשב משא אף בעת שמקל דמצד הסיוע לא נפטר ולכן חייב בנושא חולה בכל אופן. וא"כ

כתר"ה. אך ודאי תירוך זה אינו אלא למאן דסברי דמדאורייתא אסור להאכילו בידים אבל להסוברים זהו רק מדרבנן אין שייך תירוך זה ועיין בפרי מגדים שבוה מתרץ דברי העט"ז שסובר דקטן לאו בר זביחה הוא משום דסובר דרק מדרבנן אסור להאכילו. ועיין באו"ח סימן שמ"ג ובפמ"ג במשכבות שם שיש מחלוקת בזה. וא"כ יקשה להטור דסובר דרק מדרבנן אסור להאכילו איך נחשב בר זביחה. ולכאורה היה אפשר לתרץ דכיון דדין שחיטה נוגע גם לטומאה שנבלה הא מטמאה ואף קטן וכן חרש ושוטה מקבלין טומאה מנבלה ולכן הם בני זביחה לענין טומאה משא"כ עכ"ם אין מקבלין טומאה ואינם בני זביחה לשום דבר. ע"כ רבריו.

(א) ותירוך זה ראוי לברוח א"ע בפורים דכי בשביל שמקבל טומאה הוא מצווה לזכות סרי שיהיה נבלה אחת פחות בעולם ודאי אין זאת אלא דברי הבאי בעלמא.

(ב) וכתב עוד לקמן וז"ל ולפ"ז יש חילוק גדול בין זבחת וקשרתם דזבחת שאינו צווי שמוכרח לזכות אלא באם ירצה לסלק איסור נבלה מוכרח לזכות שייך זה גם לקטן שבאם ירצה הקטן לסלק איסור נבלה נמי אין לו עצה אחרת אלא לזכות ולכן נחשב גם הקטן בר זביחה שישנו בכלל זבחת. ואף שגדול מוכרח כשרוצה לאכול בשר לסלק איסור נבלה וקטן אינו מוכרח דרשאי לאכול גם נבלה מ"מ כיון שהוא איסור גם להקטן אף שרשאי שייך בלשון זבחת שאף לגדול הוא עכ"פ רק פי' כשירצה. אבל פירוש וקשרתם שבתפילין הוא חיוב הגוף שמוכרח לקשור שזה ליתא עכ"פ בקטן שאף שהוא בכלל קבלת התורה מ"מ הא עתה אינו חייב בקשירה ואינו בכלל וקשרתם ופסול לכתובה שלפירוש וקשרתם דחובה הוקשה הכתיבה והו חלוק נכון בין וקשרתם לזבחת. וכן צריך לפרש נמי בהא דסנהדרין דף ג"ה דתקלה נמי איכא לקטן ורחמנא חס עליה היינו שבעצם היא גם קטן הוא בכלל קבלת התורה שנחשב איסור ותקלה לגביה לכן אף שאין איסור לקטן הוא מצד שרחמנא חס עליה להתירו באיסורין משום שאינו בן דעת לשמור איסורין אינו שייך זה לסלק דין מיתה מהבהמה כיון שעכ"פ מעשה איסור הוא שנעשה בה. ע"כ דבריו.

(ג) וגם זה הבל. שהרי אגן לא ילפינן מוזבחת אלא משום דמפרשינן זבחת ואכלת רק מה ששחט מי שנצטוה על זבחת אתה אוכל כדכתבו התוס' בחולין

מסתבר טובא דלא איצטריך רש"י לפרש טעמו משום דס"ל לרש"י דמילתא דפשיטא הוא ומאליו ידעינן דמכיון דמיירי כאן בחולה שאינו יכול להלוך ברגליו כדאמרינן לעיל שאם היה חלה מרכיבו על כתפיו שהפירוש הפשוט הוא שאם הוא חולה כל כך שאינו יכול להלוך ברגליו מותר להרכיבו על כתפיו אע"פ שהוצאה היא. וכ"כ הרמב"ם פ"ה מהלכות עבודת יוהכ"פ הלכה י"ט וז"ל חלה השעיר ואינו יכול להלך מרכיבו על כתפו ואפילו בשבת עכ"ל הרי דמיירי בחולה שאין יכול להלוך ברגליו וכיון שכן הוה ליה ככפות דלא אמרינן ביה החי נושא את עצמו וכמש"כ הריטב"א הג"ל. ולמה לן לבדות סברות כרסיות מלבינו ולפרשם בראשונים בעת שאפשר לפרש דבריהם בפשיטות וכמו שכתב הריטב"א הג"ל. ועיין ברבינו חננאל שם וז"ל חולה שאני דחולה כמאן דכפות דמי. ואינו נושא את עצמו וכמשוי הוא עכ"ל. ועיין בחידושי המאירי שבת דף צ"ד וז"ל ואף במסכת יומא שנינו איש עתי אפילו בשבת למאי הלכתא שאם היה חולה ר"ל השעיר מרכיבו ר"ל על כתפו והקשה ואי כר' נתן מאי צריך קרא הא לר"ג חי נושא את עצמו אף בבהמה ותירץ כיון שחלה ככפות דמי ומודה ר' נתן בכפות עכ"ל. ועיין רמב"ם פי"ח מהל' שבת הלכה ט"ז וז"ל ואם היה כפות או חולה המוציא אותו חייב עכ"ל הגה דכיל הרמב"ם חולה וכפות אהדרי ומשמע דחד טעמא אית לתרווייהו. הגה שהריטב"א ור"ח והמאירי והרמב"ם כתבו בהדיא דהטעם הוא משום שאינו יכול להלוך ברגליו וע"כ הו"ל ככפות ומבואר דמיהו חולה שיכול להלוך ברגליו שייך שפיר לומר ביה החי נושא א"ע.

סימן פ

בענין קטן שיודע לאמן את ידיו דשוחט לכתחילה בגדול עומד על גביו ולא נפסל משום דלא מיקרי בר זביחה

שם בסימן ג' כתב וז"ל ובדבר תירוך הש"ך יו"ד סימן א' ס"ק כ"ז ע"ז שקטן כשר לשחוט ולא נפסל מטעם שאינו בר זביחה כדכתב העט"ז משום דעכ"ם אינו מצווה על השחיטה כלל אבל ודאי דקטן מצווה שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה עיי"ש כוונתו מחמת דאסור להאכיל קטן נבלה בידים כדכתב גם

לישראל שאינו יודע הלכות שחיטה. וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו נכרי שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה עכ"ל. וחזינו דאיכא נפקותא בין הני תרי טעמי לענין נכרי שאינו עובד ע"ז דלפי טעמו של הר"י דהקפידה תורה על בר זביחה דוקא מה לי אם עובד ע"ז או לא בין כך ובין כך לאו בר זביחה הוא שהרי אינו בכלל זובחת. משא"כ להרמב"ם דילפינן מן וקרא לך ואכלת מזבחו ושם הלא מפורש בקרא פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו אלמא דקרא לא מיירי אלא בנכרי ע"ז ומש"ה כתב הרמב"ם דנכרי שאינו עובד ע"ז אינו אלא מדרבנן וכ"כ הב"ח. והנה הטור בסימן ב' כתב וז"ל שחיטת עכ"רם נבלה אפילו אחרים רואים אותו וכתב הרמב"ם אפילו הוא קטן ואפילו אינו עובד ע"ז כגון גר תושב עכ"ל. ועי' בפרישה שכ' ע"ז ח"ל והנה יש לדקדק בדברי רבינו שכתב בשם הרמב"ם דאפילו קטן ואפילו גר תושב אסור הלא מטעם ר"י ג"כ יש ללמדו דהא אינו בר זביחה מיקרי. ואפשר משום דהרמב"ם כ"כ בהדיא מ"ה כ"כ בשמו עכ"ל. ותירוצו דחוק דהא לדעת הר"י הוי נמי כמפורש וכמו שכתבתי לעיל רמה לי אם עובד ע"ז או לא בין כך ובין כך לאו בר זביחה ואדרבה להר"י שחיטתו נבלה מה"ת ולהרמב"ם אינו אלא מדרבנן. וע"כ נראה דבכוונה נקט הטור הכי לאשמעינן דס"ל דטעמו של הרמב"ם עיקר ולהכי דקדק בלשונו אפילו הוא קטן ואפילו אינו עובד ע"ז ר"ל אע"פ שלא אסרתו תורה מ"מ אסרו חכמים לשחיטתו דהא לטעם הר"י מאי אפילו שייך כאן וכי בשביל שאינו עובד ע"ז בר זביחה הוא. אך לפי"ז לכאורה תמוה קצת שהרי דרכו של הטור ליגרר תמיד אחר שיטת אביו הרא"ש והרי הרא"ש פ"ק דחולין מיתי דברי הרמב"ם ודחאו. אך עפ"מ ש"כ הפמ"ג באו"ח סימן שמ"ג דס"ל להטור שמותר להאכיל לקטן נבלה מה"ת ניחא. דלשיטתיה הויא קשיא ליה להטור אס"ד כדעת הר"י דילפינן מוזבחת דבעינן בר זביחה א"כ קטן נמי כיון דמותר להאכילו נבלה מה"ת לאו בר זביחה הוא ואמאי שחיטתו כשרה בעע"ג וע"כ בע"כ שבקיה לטעמו של הר"י ונקט עיקר טעמו של הרמב"ם דילפינן מן וקרא לך ואכלת מזבחו. אמנם הר"י גופיה י"ל דס"ל דקטן אסור להאכילו נבלה מה"ת ומש"ה מיקרי שפיר בר זביחה כמש"כ הש"ך בסימן א' סקכ"ז. וא"ש.

ה) ובחידושי לחולין כתבתי ליישב מה דהקשה הגאון ר' יהושע'עלע מקוטנא ז"ל בספרו ישועות מלכו בהא דמבעי שם הש"ס בדף י"ז באברי בשר נזירה שהעלו עמם ישראל לארץ מהו דהקשה דגם באברי

דף ג' ד"ה קסבר כותים גרי אריות הן ולאפוקי אם שחט מי שאינו באזהרה זו שהזהירה תורה וזבחת ואכלת כגון עכ"רם שחיטתו פסולה. וא"כ ה"נ קטן דג"כ אינו באזהרה זו של וזבחת להטור דמותר להאכילו נבלה מה"ת וכדלא מחלקינן גבי וקשרתם וכתבתם בין עכ"רם לקטן משום דאף קטן אינו בקשירה מה"ת. ואם אתה באת כאן לחלק ולומר דמ"מ מיקרי קטן בר זביחה כיון שיתחייב לזבוח לכשיגדיל ורק עכשיו בקטנותו פטרתו תורה אבל בעצם שייך הוא להציווי וזבחת א"כ גם לענין וקשרתם וכתבתם נימא הכי דקטן מיקרי בר קשירה כיון שיתחייב לכשיגדיל רק דעכשיו בקטנותו פטרתו תורה. וכל הסברות כרסיות לא יושענו להסיר עיקר הקושיא. ועיקר חילוקו שהוא מתפאר עצמו בו כל כך וכתב שהוא חילוק גדול ונכון אין בו לא טעם ולא ריח. דמה שכתב ח"ל ואף שגדול מוכרח כשרוצה לאכול בשר לסלק איסור נבלה וקטן אינו מוכרח דרשאי לאכול גם נבלה מ"מ כיון שהוא איסור גם להקטן אף שרשאי שייך בלשון וזבחת שאף לגדול הוא עכ"פ רק פי' כשירצה עכ"ל זה הבל גמור. דמה בכך דזבחת פירושו לכשירצה לאכול עכ"פ הוי זה אזהרה דכשירצה לאכול אסור לו לאכול מבלי לזבוח תחלה וקטן הרי לא שייך לאזהרה זו שהרי מה"ת מותר להאכילו נבלה להפמ"ג בדעת הטור וא"כ מופקע ממילא הקטן מהך קרא כמו העכ"רם דמ"ש. ותא דמייתי מהך דסנהדרין דף נ"ה לא שייך כלל לנדון דידן דעכצ"ל דלא אמרינן זאת אלא לענין עריות דיקא. דהא שם פירש רבינו חננאל תקלה הוא ורחמנא חס עלה וז"ל ודחינן כיון דמוזידה היא בת הריגה היא ורחמנא חס עליה משום דהיא קטנה עכ"ל. ואי נימא כן אף לענין שאר איטורין איך נפרנס הך דיעה הסוברת דאף מותר להאכיל לקטן נבילה בידיים הלא סגי מה שהתורה חס עליו שלא להענישו אבל מהיכי תיתי ליתן לו נבלה בעת שאפשר להאכילו כשר ומה חס עליה שייך בזה אלא עכצ"ל כמש"ל דלא אמרינן הכי אלא לענין עריות שאף בני נח מצווים. וז"ב.

ד) אך באמת לק"מ שהרי הך טעמא דשחיטת עכ"רם נבלה משום דילפינן מוזבחת לאפוקי עכ"רם דלאו בר זביחה הוא רק דעת הר"י אבל לא כן דעת הרמב"ם פ"ד מהל' שחיטה הלכה י"א שכתב שם ח"ל עכ"רם ששחט אע"פ ששחט בפני ישראל בסכין יפה ואפילו היה קטן שחיטתו נבלה ולוקה על אכילתה מה"ת. שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו. מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור ואינו דומה

היינו דרוב מצויין אצל שחיטה יש לסמוך עליהם שיגידו כשתתנבל וכשלא הגידו שנתנבלה ודאי היא כשרה אבל להפטר מתשלומין כשנתקלקלה שחיטתו משום דנחשב כאנוס מחמת אומנתו בעינן שיהיה אומן גדול שכמעט לא אירע אצלו שמקלקל שרק או נחשב כאנוס וההדיוט שחייב שם נמי הוא מומחה לענין ליתן לו לשחוט לכתחלה אבל כיון שמצוי גם שמקלקל אף שהוא מיעוטא עושה שלא יתחשב אונס. והוא כמו במראה דינר לשולחני דבעי דוקא כגון דנכו ואיסור וכן הוא בטבח וזה פשוט ולא מובן מה שדחק עצמו הפמ"ג בזה. ע"כ דבריו.

(א) **ושבוש** גמור הוא מה שכתב כאן וז"ל ואם יש צורך גדול בבשר וליכא שוחט אחר רשאי לשחוט אף אם ברוב הפעמים מתקלקלת השחיטה אצלו שנשמטין הסימנים וכדומה וכו' וזהו רוב מומחין הנאמר להכשר השחיטה היינו דרוב מצויין אצל שחיטה יש לסמוך עליהם שיגידו כשתתנבל וכשלא הגידו שנתנבלה ודאי היא כשרה עכ"ל. וזה שבוש דהא קי"ל דע"א לא מהימן היכא דאיתחזק איסורא אלא כשבידו לתקנו כמש"כ הרא"ש פ' הנזקין בחילוק הג' וכן פסק רמ"א י"ד סימן קכ"ז סעיף ג' ואנן לא מהימנינן ליה להשוחט ששחט כהוגן אלא משום דבידו לשחוט כהוגן וא"כ הא תינח שוחט אומן אבל שוחט שברוב פעמים הוא מקלקל ואין בידו לשחוט כהוגן מדינא לא מהימן. ואין לומר משום דאכתי בידו לילך לשחוט אצל אחר דהא מיירי כאן בליכא אחר דאי איכא אחר פשיטא שאסור לו לשחוט דהא אפילו אין חזקתו לקלקל אסור לשחוט לכתחלה כל זמן שלא הוחזק לאומן כמ"ש הרמב"ם פ"ד מהל' שחיטה ה"ד וז"ל היודע הלכות שחיטה ושחט בפני חכם עד שנעשה רגיל הוא הנקרא מומחה וכל המומחין שוחטין לכתחלה בינן לבין עצמן עכ"ל. הנה להדיא דכ"ז שלא הוחזק לאומן אסור לו לשחוט לכתחלה ולא סגי מה שיודע הלכות שחיטה לבד וא"כ כ"ש שאסור לשחוט לכתחלה מי שחזקתו לקלקל. אך באמת שוחט שחזקתו לקלקל כגון ששחט כבר הרבה פעמים וע"פ רוב הוא מקלקל כמו בנדון דידן אף בדיעבד שחיטתו פסולה כנ"ל משום דלא מהימן בכה"ג כיון דלא הוי בידו. וז"פ כביעותא בכותחא.

(ב) גם מש"כ וז"ל דלהכשר שחיטה לא בעינן שיהיה אומן גדול במלאכת השחיטה שלא יארע קלקול בשחיטתו דאף דאינו אומן בהמלאכה שלא יתנבל הוא מומחה להכשר שחיטה שיהיו רשאים ליתן לו לשחוט

שחיטה היה לו לבעי לדעת התוס' דהא דשחיטת עכו"ם נבלה משום דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו א"כ במדבר כיון דבשר נחירה אישתרי להו הו"ל כאינו בר זביחה וליכא למימר כיון דהיו מצווין לשחוט קדשים הו"ל בר זביחה דלא מסתבר כלל. ועוד דא"כ ישראל מומר שאינו חושש לזביחה שאסור לשחוט אפילו באחרים עומדין ע"ג מי נימא שאם נזהר בשחיטת קדשים דמקרי בר זביחה. וכתבתי ליישב עפ"מ דאמרינן בפסחים דף מ"ג מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין ל"א ובמסקנא שם דל"א לרבויהי נאכלין אלא היכא דליכא מה לרבויהי אוכלין. וא"כ ה"נ בני"ד לא מוקמינן הך קרא וזבחת ואכלת לאפקוי עכו"ם אלא משום דקאי בזבחה ממעט זבחה אבל לא למעט מה שנשחט ע"י ישראל קודם ביאת הארץ שאין החסרון בזבחה רק בזמן. מה שלא היה אז עוד זמן חיובא וקאי בזבחה וממעט זמן לא אמרינן. ואין להקשות א"כ נדרוש הכי כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת היינו דוקא מה שנזבחה לאחר ביאת הארץ דשייך ריחוק מקום מותר לאכול ולא מה שנזבחה קודם דאין מוציאין דרשות מדעתינו מה שלא קבלו חכמים לדרוש. וז"פ.

סימן פא

בענין טבח שדרכו לקלקל רוב פעמים אם מותר לו לשחוט בשעת הדחק

שם בסימן ד' כתב וז"ל ובכוונת הש"ך יו"ד סימן א' סק"ד שלא אמרינן רוב מצויין מומחין הן לפוטרו להטבח כשקלקל נראה פשוט דלהכשר שחיטה לא בעינן שיהיה אומן גדול במלאכת השחיטה שלא יארע קלקול בשחיטתו דאף דאינו אומן בהמלאכה שלא יתנבל הוא מומחה להכשר שחיטה שיהיו רשאים ליתן לו לשחוט גם בעצמו אם אך יודע הלכות שחיטה ויודע האומנות שיוכל לאמן את ידיו ולהתכוין שישחט כדן דאם יקלקל ודאי יגיד ומטעם שאסור לנבל בידיים אם רוב פעמים אינו מקלקל ודאי רשאי לשחוט וליכנס לספק ואם יש צורך גדול בבשר וליכא שוחט אחר רשאי לשחוט אף אם ברוב הפעמים מתקלקלת השחיטה אצלו שנשמטין הסימנים וכדומה כיון שלפעמים נשחט כהוגן מאחר דיודע כשתתקלקל השחיטה וזהו רוב מומחין הנאמר להכשר השחיטה

דע"א כה"ג נאמן וצ"ע עכ"ל הפמ"ג. ולענ"ד לק"מ דמי הכריח אותנו לפרש דברי הרמב"ם דמיירי שהבהמה היא של חש"ו אדרבה המעיין בדברי הרמב"ם יראה שיש הכרח לפרש דמיירי שאחרים מוסרין להם לשחוט בהמתם ואותו היודע הוא העומד על גביהן לראות אם הם שוחטין כהוגן דבענין אחר לא היו מוסרין להם לשחוט. שהרי כתב וז"ל חש"ו ושכור שנתבלבלה דעתו ששחטו שחיטתן פסולה מפני שאין בהן דעת שמא יקלקלו. לפיכך אם שחטו בפני היודע וראה אותן ששחטו כהוגן שחיטתן כשרה עכ"ל. ועי' בה"ה שכתב ע"ז וז"ל פשוט במתניתין דריש מכילתין הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחש"ו שמא יקלקלו בשחיטתן וכו' ודייקינן בגמרא שמא קלקלו לא קתני אלא שמא יקלקלו וזאת אומרת שאין מוסרין להם חולין לכתחלה ופירש"י ואפילו אחרים רואין אותם וזהו דעת רבינו שכתב לפיכך אם שחטו דמשמע בדיעבד וכתב הרמב"ן ז"ל על פירוש רש"י פירוש לפירושו משום דקא עבר על כל תשחית והוא ז"ל פירש מתוך שהם מועדים לקלקל חיישינן שמא ידרסו או יהיו ולא אדעתייהו דהנך אחרים דקיימי עליהו ומיהו אם שחטו בדיעבד ואחרים רואין אותם שחיטתן כשרה אבל לכתחלה לא יעו"ש. והנה לכאורה יש לתמוה לפירוש השני שברמב"ן כיון דאף באחרים רואין אותם איכא למיחש שמא יקלקלו ולא אדעתייהו דהך אחרים דקיימי עליהו נמצא דאיכא כאן ספיקא דאורייתא ואיך שרינן בדיעבד. וצ"ל דס"ל לרמב"ן ז"ל דמה"ת שפיר יש לסמוך על זה דאם יקלקלו יראו האחרים העומדים על גבן רק חכמים החמירו כיון דצריך לדבר זה שימת לב מיוחדת באותו מועט זמן ששוחט שלא ישהה וידרוס ומ"מ לא החמירו אלא לכתחלה אבל בדיעבד שכבר שחט משום פסידא שוב אוקמוזה דבגן אדאורייתא. וא"כ לפ"ז הא תינח כשאחרים מוסרין לחש"ו את בהמתם לשחוט שייך שפיר לחלק בין לכתחלה לדיעבד משא"כ כשהבהמה היא של חש"ו ואחרים רואין אותם איזה לכתחלה ודיעבד שייך בזה. הרי להם עצמן לעולם שרי ואף משום חינוך ליכא כאן כיון דעכ"פ אחרים ראו ששחטו כהוגן ולאחרים אמאי נתיר בדיעבד כיון דאין הבהמה שלהם ולא יגיע להם שום פסידא מ"ל לכתחלה ומ"ל בדיעבד.

ד) ונמצא לפ"ז דלפירוש השני אם שחטו חש"ו בהמה שלהם אפילו באחרים רואים אותם אסור לעולם לאחר לאכול משחיטתם כנ"ל ולפירוש הראשון יצא להיפוך דכשהבהמה היא של חרש שוטה וקטן לעולם שרי לאחר לאכול משחיטתן אם היו אחרים שראו אותן

גם בעצמו אך אם יודע הלכות שחיטה וידע האומנות שיוכל לאמן את ידו ולהתכוין שישחט כדין דאם יקלקל ודאי יגיד ומטעם שאסור לנבל בידים אם רוב פעמים אינו מקלקל ודאי רשאי לשחוט וליכנס לספק עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל דמומחין היינו היודעין הלכות שחיטה אע"פ שאינו אומן כמש"כ דאף דאינו אומן בהמלאכה שלא יתנבל והוא מומחה להכשר שחיטה. וזה אינו נכון כמו שהבאתי לעיל דברי הרמב"ם שכתב היודע הלכות שחיטה ושחט בפני חכם עד שנעשה רגיל הוא הנקרא מומחה הנה להדיא דלא סגי יודע הלכות שחיטה רק דבעי ג"כ שהחזק בפני חכם שאינו מקלקל וכדכתב הרמב"ם שם ג"כ לעיל מינה בה"ג וז"ל ישדאל שידוע הלכות שחיטה הרי זה לא ישחוט בינו לבין עצמו לכתחלה עד שישחוט בפני חכם פעמים רבות עד שיהיה רגיל וזריו עכ"ל. ומהו הכוונה רגיל וזריו אם לא שיהא אומן בהמלאכה שלא יתנבל דאם שכיח אצלו שהוא מנבל הרבה פעמים אפילו אם רוב פעמים אינו מנבל עדיין לא מקרי רגיל וזריו כמובן. ועיין בכ"מ שם שכתב וז"ל כבר כתבנו דמומחה זה שכתב רבינו כאן הוא הנקרא בתלמוד מחזק והוא השוחט לכתחלה וכל המומחין שוחטין לכתחלה בינם לבין עצמם עכ"ל ובודאי לא שייך למקרי מחזק לאיש דמי שהמוסר לו לשחוט לבו נוקפו אם ישחוט כראוי או לא. וז"פ.

ג) ובהאי ענינא כתבתי בחידושי במק"א ליישב מה שהקשה הפמ"ג במשב"ז סימן א' וז"ל קשיא לי חש"ו ששחטו ואתו רואה מהימן ליבעי תרי דאין ע"א נאמן באיסורין היכא דאיתחזק איסורא אם לא שבידו ושוחט הוה בידו לשחוט כהוגן וכו' וא"כ בהמה של חש"ו ואחד רואה דאין בידו איך נאמן. וכ"ת אין ה"ג דבעינן ב' והרי הר"מ ז"ל בפ"ד מה"ש ה"ד כתב חש"ו ששחטו בפני יודע משמע חד מהני עיין חולין י"ג וכ"ת כתי' הב' של המרדכי דמחזק בכשרות אחד מהימן אפילו היכא דאיתחזק איסורא וכי לא מהימן בריק ופוחזו והר"מ ז"ל סובר בלא"ה דבעינן שיהא השוחט מחזק כמ"ש יהש"ך באות ב' מ"מ אהמחבר קשה דאיהו בסימן קכ"ז ס"ג כתב ע"א נאמן להתיר ולא לאסור וכמ"ש הש"ך אות כ"ג דלא תמצא להחמיר דאין נאמן נגד חזקה והא במחזק מהימן ש"מ דלא ס"ל תי' הב' א"כ קשה ועוד נהי דנאמן במחזק בכשרות היינו טעמא דאיכא חזקה דכשרות נגד חזקת איסור ותו מהימן ככל ע"א דיליף מוספרה לה לעצמה כתובות ע"ב א' בלא אתחזק איסורא משא"כ נגד הרוב ודאי אין מהימן דרוב מעשיהן מקולקלים ומנא לן

הוא מומר גם לענין טומאה דנבלה כיון שאינו מאמין במצות שחיטה וטעם זה ברור לע"ד ופלא על הש"ך והשמ"ח שכתבו טעם קלוש וגם אינו אליבא דכו"ע ולא טעם הברור ולכו"ע שבארתי. ע"כ דבריו.

א) ואומר אני כי המחבר הזה נסתבך כל כך בסברות כרסיות שלו עד ששוכח מפעם לפעם את דברי עצמו. כי כאן מתפאר א"ע כל כך בתירוצו עד שהתפלא על הש"ך והשמ"ח שהוכרחו לבא לטעם קלוש ולא עלתה על דעתם טעם הברור שלו ובעצמו כתב בספרו לעיל בסי' ג' וז"ל ולכאורה היה אפשר לתרץ דכיון דדין שחיטה נוגע גם לטומאה שנבלה היא מטמאה ואף קטן וכן חרש ושוטה מקבלין טומאה מנבלה ולכן הם בני זביחה לענין טומאה משא"כ עכו"ם אין מקבלין טומאה ואינם בני זביחה לשום דבר אבל יקשה ממומר להכעיס לשיטת התוס' חולין דף ג' שאינו נחשב בר זביחה אף שמק"ט ואף שאינו מאמין במצות שחיטה גם לענין טומאה מ"מ היא טומאתו נוגעת לנו כמו טומאת הקטן שג"כ אינה נוגעת להקטן גופיה דלא נאסר בזה משום דבר אך שנוגעת לנו א"כ גם טומאת המומר נוגעת לנו וא"כ משמע שצריך שיהיה נוגע לעצמו או שיהיה נוגע דוקא לאיסור אכילה א"כ גם קטן לא יחשב בר זביחה עכ"ל. הרי דמיתתי בעצמו תירוץ זה ודחאו כלאחר יד וכאן התפלא על הש"ך והשמ"ח למה לא תירצו הם תירוץ נפלא זה. ואני בלא"ה כבר הכיתי על קדקדו לעיל בסימן פ' והראיתי שכל מה שכתב שם בהאי ענינא הם הבלים בעלמא יעו"ש.

ששחטו שהוגן. ואף שרי להכין א"ע לכתחלה לכך היינו שיאמר להקטן אני רוצה לעמוד אצלך בשעת שחיטה כדי שאוכל לאכול משחיטתך והא משום בל תשחית ליכא כיון שהאחר אינו משחית מידי. וא"כ הרמב"ם דאזיל בשיטת רש"י ונקט שחיטתן כשרה בדיעבד אין לכתחלה לא בע"כ מיירי שמסרו להן אחרים את בהמתן לשחוט דאי מיירי שבהמה היא של חש"ו ממג"פ לא שייך לומר דשחיטתן אינה כשרה אלא בדיעבד ולא לכתחלה דלפירוש הראשון שרי אף לכתחלה להכין א"ע לידי כך שיעמוד אצלו בעת שישחוט ולפירוש השני אף בדיעבד אסור כנ"ל. וכיון דמיירי כשמסרו לו אחרים לשחוט שפיר נאמן היודע העומד ע"ג דהא הוי בידו לשחוט כמש"כ הפמ"ג גופיה ולא הוקשה ליה אלא אי נימא דמיירי דהבהמה היא של חש"ו וא"ש. ונכון הוא בס"ד.

הדרנא להנ"ל דלדינא שוחט שחזקתו לקלקל רוב פעמים אסור לסמוך עליו אם שחט בינו לבין עצמו אף אם אמר שלא קלקל בפעם הזאת דלא מהימן נגד החזקה כיון דלא הוי בידו לשחוט כהוגן ובפרט דאיכא בהדיה ג"כ הרוב שחזקתו לקלקל.

סימן פב

עוד בענין הנ"ל בסימן פ'

שם בסימן ה' כתב עוד בענין שכבר כתב בסימן ג' ח"ל וקושית יידי על הש"ך יו"ד שם ס"ק כ"ז מ"ש שחיטה מכתובת סת"מ דפוסל בגיטין דף מ"ה משום שנחשב קטן לאו בר קשירה. עיין בשמ"ח שכתב מטעם דאסור להאכיל לקטן נבלה בידים ומקשה על הלבוש מהא דבסת"מ לא מהני עומד ע"ג ומ"ט מועיל בשחיטה עומד ע"ג אם לא נחשב בר זביחה. וזהו גם כוונת הש"ך שכתב דהרי אסור לאכול בלא שחיטה שכוונתו שאסור להאכילו בידים דעל הקטן אין שייך לומר שאסור. וכו' ולע"ד א"צ כלל לזה דהא דין שחיטה נוגע גם לטומאה שנבלה מטמאה ואף קטן מק"ט מנבלה וכן חרש ושוטה וא"כ הם בני זביחה לענין טומאה משא"כ עכו"ם אין מק"ט ולכן אינם בני זביחה. ומומר להכעיס שלא נחשב בר זביחה לתוס' חולין דף ג' ד"ה קסבר אף שג"כ מק"ט הוא משום

סימן פג

בענין שיעור שהייה אי הוי משום הפסק

שם בסימן ד' ענף א' בד"ה והנה באם לא היה חתך המיעוט וכו' כתב שם ח"ל דהא אף בשהייה דפחות מכשיעור דכשרה הרי יקשה לכאורה דכבר נטרפה כשפסק באמצע השחיטה ואיך תוכשר. ואין לומר משום דהחשיבה תורה כלא פסק. דהא בכל מקום שמצינו שנחשב כלא הופסק הוא רק בשיעור דתוך כדי דבור והכא הרי הוא יותר מתכ"ד ובעוף לשיטה ה"ב בסימן כ"ג הוא פוסל עוד בפחות מתכ"ד. וא"כ אינו מגדר זה דנחשב כלא פסק. אלא צריך לומר

דכל מה שנעשה בחתיכת הסימנים נחשב מחדש התורה כמעשה אחד אף בכמה הפסקים. משום שהנידון הוא על מה שנעשה שהוא בהסימנים והוא בהכרח דבר אחד שע"י כל המעשים נעשה מעשה אחד והסימנים הן חתוכים. ולכן אם אך נעשה בכל המעשים בהלכות שחיטה כשרה השחיטה. ומה שבשיעור שהייה פסולה הוא משום שגם זה מהלכות שחיטה שלא תהיה שהייה דשיעור זה באמצע מעשה השחיטה בלא מעשה חתוך הסימנים. ע"כ דבריו.

(א) וקושייתו מהא דבשאר דוכתי לא נחשב כלא הופסק אלא בתוך השיעור דתוך כדי דבור לאו קושיא היא. דאדרבה לא מצינו בשום דוכתא דשהייה בעלמא באמצע המעשה אפילו יותר מכדי דבור תיחלק המעשה לשנים להיות נחשב כשני חצאי מעשים נפרדים. ואף לענין הפסק שבין ברסה לעשייה בין בברכת המצות ובין בברכת הנהנין נמי לא מצינו דשהייה בעלמא כדי דבור תיחשב הפסק לענין שצריך לחזור ולברך רק שכתבו הפוסקים דלכתחלה נכון להסמיך הברכה לעשייה כל מה שאפשר אבל בדיעבד ל"ח הפסק אלא כשהפסיק בדבור. ועי' בתוס' ברכות דף ל"ד דמשמע מדבריהם דאפילו אמירת תיבה אחת חשיב הפסק שהרי כתבו שם דעניית אמן אחר הכהנים ל"ח הפסק באמצע התפלה לפי שצורך התפלה הוא ומשמע הא לאו הכי הוי הפסק. ועי' בתבואות שור סימן י"ט שכ' דב' תיבות דוקא הוא דהוי הפסק ותמהו עליו מדברי התוספות ברכות הנ"ל. עכ"פ שהייה בעלמא אפילו יותר מכדי דבור לא הוי הפסק. ושיעור דתוך כדי דבור דמצינו לענין שיכול עוד לחזור אחר מעשה הקנין או לאחד שאמר האחד הריני נזיר ואמר הוא ואני כמבואר בש"ס נזיר דף כ"א לאו משום דשיעור זה הוא שיעור הפסק אלא משום דכשחזור בתוך שיעור הזה איגלאי מילתא דכוונתו בתחלה לקנות לא היתה בעצם כוונה גמורה והוי ממילא כקנין בטעות. ולהכי בשהה יותר משיעור דתוך כדי דבור וחזר אמרינן דבתחלה בשעת הקנין היתה כוונתו לקנות כוונה שלימה וגמורה רק שחזר אח"כ ונתחרט מחמת איזה סיבה ודימא כאחד שעושה קנין היום ונתחרט למחר שלא יכול לחזור. ולא שייך זה כלל לנידון דידן. ועוד כיון דשיעור שהייה בשחיטה הללמ"מ אפילו אי נימא שהוא משום הפסק בשחיטה והוי כשתי שחיטות לא שייך להקשות אמאי לא חשיב הפסק אף בכדי דבור לבד כיון דכך היה הלכה למשה מסיני דבשחיטה לא נחשב הפסק אלא בשיעור זה. וכעין זה כתב הכ"מ פ"ג מהל' שחיטה וז"ל ומה שהקשה הרא"ש כיון דמקלינן

לפי דבריו לשער בהרבצת בהמה לעוף למה לא נשער בהרבצת בהמה גסה לעוף דברים תמוהים הם וכו' שאין דבר זה תלוי בנו להקל או להחמיר שזה מכלל שעורים שהם הלמ"מ. ומה שהקשה עוד למה הקלו בעוף יותר ממה שהקלו בבהמה דקה יש לומר דהכי גמירי הלמ"מ וכמ"ש הרשב"א עכ"ל וא"כ ה"ג בנ"ד.

(ב) ובעמדי בזה עלה ברעתי ליישב מה דהוה קשיא לי על התב"ש שכ' בסימן כ"ג סק"א וז"ל כ"כ הרז"ה וז"ל שאין לדמות בדברים אלו מסברא מה שלא נאמר בפ"י כי גזירת המלך הם וראיתי בקצת הגהות שחיטות מתחכמים לתת טעמים להלכות אלו ואין בהם ממש ויש לחוש דליפוק חורבא מינייהו דלמ"ש טעם א' מתוך ששהה נבלע ומתקשה הדם באברים מחמת ביעתותא אתא למטעי ולומר מ"ש משובר מפרקתה דגם התם נבלע הדם באברים דקי"ל סימן ס"ז דיוצא ע"י מליחה ותו דבני מעיים שאין מחזיקין בהם דם כמ"ש סימן ע"ה לשתרי וכן יש בכל שאר הטעמים מקום לטעות לכן אין לך רשות להרהר בטעמם כלל עכ"ל. ולקמן בסק"ט כתב וז"ל לענ"ד פשוט דמ"ש רש"י וז"ל לפרש בעי' דשהה במיעוט סימן במי"ב דדלמא חדא שחיטה היא היינו לפסלה מדאורייתא דאע"ג דאי לא שחיט לה והניחה כך או המיתה במקל כשרה מ"מ אי הדר ושחט לה פסולה דהתורה הקפידה שלא לשחטה ב"פ בסימנים ואע"ג דלרש"י במיעוט קמא דקנה לאו כלום הוא היינו משום דנשאת חיה ואין זה מעשה כלל אבל במיעוט בתרא דמקרב מיתתה ע"י שחיטה זו מקרי שחיטה וכ"כ להרי"א רבינו ירוחם וכתב דהוי ספק נבילה עכ"ל. וכ"כ בסק"א וז"ל דהתורה הקפידה שלא ישחטו שתי שחיטות ודווקא מיעוט בתרא מקרי שחיטה שמתה ע"י ומקרב מיתתו משא"כ מיעוט קמא דקנה דלאו מידי קעביד עכ"ל. הרי להדיא שכתב בטעם מה שפוסל שהייה משום שהקפידה תורה בהקרא דזבחת שיזבח דוקא שחיטה אחת ולא שתי שחיטות והוא טעם הראשון של הפרישה וא"כ לכאורה צ"ע אמאי חזר התב"ש ממה שכתב בסק"א הנ"ל דה' הלכות שחיטה כולם גזירת המלך הם ואין לך רשות להרהר בטעמם כלל.

(ג) ונראה דהנה הסכמת כל הפוסקים דספק בא' מה' הלכות שחיטה הוי ספק נבלה ולחומרא ולכאורה צ"ע כיון דלא הוי אלא הללמ"מ מ"ש מערלה בחו"ל דתנן פ"ג דערלה מ"ט ספק ערלה בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט הנה דמכיון דלא הוי אלא הללמ"מ אזלינן בספיקו להקל. וצ"ל דשאני ערלה

עיי"ש. שלפ"ז אין להחשיב ביש ב' מרות כניטל המרירות דהרי אין שיעור כמה מרירות יהיה דנימא ביתר מרירות שיהיה כנטול ומה לנו מה שנתחלק המרירות בשתי כסינ ואין להטריף. ואם הטרפות הוא בהכיס שלכן גטרפה בנקיבה ונטילה ומה שכשרה בטעם מר בכבד הוא משום שידוע שהכבד שאבה המרה מחמת כעס ועתידה לחזור כהראב"י שהביא בתב"ש יש להטריף כיון דהו ב' מרות דכניטל דמי ולא עתידה לעמוד רק על אחת דהמרירות שבכבד לא ירפא זה והוי כניטל המרירות לענין זה. ע"כ דבריו.

(א) וְשָׁגָה בזה שהרי כתב וז"ל דאם עיקר הטרפות הוא מצד המרירות וכו' שלפ"ז אין להחשיב ביש ב' מרות כניטל המרירות דהרי אין שיעור כמה מרירות יהיה דנימא ביתר מרירות שיהיה כנטול ומה לנו שנתחלק המרירות בשתי כסינ עכ"ל וזה הבל. שהרי גם בשאר אברים כן ולדוגמא הכבד ג"כ אין לה שיעור ומ"מ ל"א באיכא ב' כבודות קטנים דלא גרע מאילו היתה אחת גדולה ומה לנו שנחלקת לשני כבודות קטנים רק אמרינן נהי דאין לה שיעור מ"מ ה"מ היכי דליכא אלא אחת אבל היכא דאיכא שתים הוי שינוי בטבע הבריאה וטרפה. וא"כ ה"ג במרה נהי דאין שיעור למרירות המרה מ"מ ה"מ היכא שהמרירות היא בכיס א' משא"כ כשהיא בשתי כסינ הוי שינוי בטבע הבריאה וטרפה.

(ב) אַמֵּנָם נראה לבאר שורש מחלקותם. דהנה זה לשונו של הב"ח שם בסיומן מ"ב בד"ה ניטלה ביד ובס' האגודה כתב וכו' וכי משתכחי תרתי מררתא כשיחה ואין לאסור מטעם כל יתר כנטול דמי וכן בספר הרוקת ובשערי דר"י מדודא עכ"ל והוא מהמרדכי והגהת אשיר"י רפא"ט וצ"ל דהא דמכשיר טפי ביתר מבחסר ה"ט דבמרה אפילו את"ל דכנטול דמי לא גרע מאילו ניטלה המרה וטעמו בו טעם מרירותא דהא איכא קמן מרירותא דמרה וכ"כ מהרש"ל בהגהותיו וז"ל ב' כבודות שנמצאו וכו' וכי איכא ב' מרות בכבד אחת כשירה וכו' מאחד דכשירה אפילו גיטל המרה אלא שיש קצת מרירותא בכבד א"כ אפילו תאמר כל יתר כנטול דמי והוי כמו שניטלו שתיהן מ"מ לא גרע מאילו גשאר בו טעם מרירות וכו' עכ"ל מהרש"ל מיהו בסוף ימיו חזר בו שהרי בא"ו דמהרש"ל הביא דברי מהרא"י לפסק הלכה דבין באין לו מרה ובין ביש לו ב' מרות טריפה ע"כ וכ"כ בפרק אלו טרפות סימן א' ולפעד"ג שאין לסמוך כלל אדברי המכשירין וכו' והטעם שכתב להכשיר בב'

בחז"ל דכל שורש איסורו אינו אלא מהללמ"מ שהרי בקרא כתיב כי תבואו אל הארץ שאינו חייב אלא בארץ דוקא משא"כ הכא התורה אמרה וזבחת ואתיא הללמ"מ וביארה לנו מהו נקרא זביחה דלולי הללמ"מ הו"א דגם ע"י דרסה או חלדה מקרי זביחה ואתיא הלכתא לאשמעינן דבא' מה' הלכות שחיטה הפוסלין לא מקרי זביחה כלל וא"כ שוב הוי גבלה מה"ת. וא"כ לפ"ז הא תינח שאר הלכות שחיטה ועל ידיהם איכא שנוי בעצם השחיטה משא"כ שהייה אף ששהה אכתי עצם השחיטה הוא כהוגן ואין בה שום שנוי דהא בעת ששוהה אינו שוחט כלל וא"כ כד אתיא הלכתא למשה מסיני וגילתה לנו דאף שהייה פוסלת הוי זה לכאורה דין חדש שחידשה לנו הלכה למשה מסיני ואין לו ענין כלל לפירוש הקרא דזבחת וא"כ שוב דמיא זאת לערלה בחז"ל דאוליגן בספיקו להקל ושוב קשה אמאי קיי"ל דספק שהייה גבלה. ובע"כ צדיכים לבוא לטעם שהייה ולומר דשורש פסולו מפורש בקרא דזבחת גופיה הוינו דהתורה אמרה וזבחת שחיטה אחת ולא שתי שחיטות וכיון ששוהה והפסיק בנתיים הוי כשתי שחיטות דהשתא נמצא דלא אתי הללמ"מ אלא לבאר מהו השיעור של שהייה אבל עצם דין שהייה שפוסלת בשחיטה מפורש בקרא גופיה. וע"כ אמרינן שפיר דספק כשהייה הוי ספיקא דאורייתא ולא דמי לספק ערלה בחז"ל דכל שורשו לא הוי אלא הלכה למשה מסיני כנ"ל. וא"ש.

(עין מ"ש בזה בהשמטה בעמוד 99).

סימן פד

בענין מחלוקת הפוסקים בב' מרות

שם בסיומן י' כתב וז"ל ובמחלוקת בניטל המרה (כוונתו הוי מסתמא לומר ובמחלוקת ביש ב' מרות כמו שמורה כל הענין דלקמן) שהב"ח כתב בסיומן מ"ב שהוא כניטל גם המרירות ולהמכשירין הוא כגשאר המרירות. נראה דתלוי בהטעמים דבתב"ש דאם עיקר הטרפות הוא מצד המרירות כטעם ראשון ומה שגטרפה בנקיבת ונטילת המרה משום שאז נשפך המרה לחוץ ולא מהגי מה שיש גם מרירות בכבד מצד הטפות דנכנסו בה מתחלה קודם שניקב וניטל ובחסרה ויש מרירות בכבד תליגן דגבדאת במרירות שבכבד באופן שא"צ להכיס וגם בנחסר ע"י שנבלע כל המרירות בהכבד ומצד זה נימוק הכיס ג"כ מכשיר

מרות משום דלא גרע מטעימת מררותא אין נראה כלל דכי אמרינן כל יתר כנטול דמי נטולה לגמרי הוית ולא נשאר בה שום מרירות כל עיקר וטריפה וכן פסק בש"ע והכי נהוג עכ"ל. וכוונת הב"ח לדחות סברת המכשירין דס"ל דלא שייך כאן להטריף מצד יתר כנטול דמי כיון דאף אי נטול ממש מכשדינן היכא דמרגישינן קצת מרירות בהכבד וביתר הרי איכא מרירותא דהני ב' מרות קמן. וס"ל להב"ח דהא ליתא דמאחר דאמרינן יתר כנטול הוי כנטולין לגמרי באופן שלא נשאר אף קצת מרירותא בכבד וא"כ השתא שפיר גרע מניטל המרה ומרגישינן קצת מרירותא בכבד דהתם כיון דמרגישינן קצת מרירות בכבד לא נחשב תו ניטל המרה כולה משא"כ יתר הוי כנטול לגמרי.

ג) ואמנם טעם המכשירין נראה דס"ל דיתר כנטול דמי אין פירושו דהוי בעצם כנטול ממש רק הכוונה לומר דלא מטרפינן נטול לחוד רק מטרפינן גם יתר. והא דתליא חדא באידך ולא נקט סתמא דיתר אבר אחת טרפה לאשמעינן כללא דבהני אברים לחודיהו דמטרפינן בנטול מטרפינן ביתר. והיינו דמכיון דחזינן דניטל אותו אבר טרפה ע"כ משום דאותו אבר הוא עיקר בחיותו של הבהמה וא"א להבהמה לחיות בלעדו כדקיי"ל טרפה אינה חיה ע"כ מטרפינן נמי ביתר אותו אבר כיון דאיכא שינוי בסדר היצירה במקום דהוי עיקר בחיותו וקיומו של הבהמה או העוף. משא"כ באבר דלא מטרפינן בניטל הנה דלא תליא בו חיותא כ"ש דלא מטרפינן ביתר אותו אבר דמה איכפת לן מה דהוי שינוי בסדר היצירה כיון דהשינוי הוא במקום דלא תליא שם חיותא והא חזינן דגם אם ניטל אותו אבר כשרה וא"כ תליא שפיר חדא באידך וע"כ נקט יתר כנטול דמי אבל לאו למימרא דהוי כנטול ממש. וע"כ ס"ל במרה דמכיון דחזינן דניטל המרה ומרגישינן קצת מרירותא בכבד כשרה ואף ע"ג דאכתי ניטל הכיס של המרה לגמרי ע"כ משום דלא תליא חיותא אלא בהמרירות ולא בכיס וא"כ שוב אין להטריף בדאיכא ב' מרות. דהא בשביל השינוי דאית ביה ב' כיסין ודאי ל"ש להטריף כיון דהשינוי בדבר דלא תליא ביה חיותא ובשביל הרבה מרירות דאית ביה נמי ליכא להטריף דהא אין שיעור למרירות הכבד ובין המרה קטנה או גדולה כשרה ולא עוד אלא אפילו לא נשאר אלא מעט מרירות שמרגישינן בכבד ג"כ כשרה. וא"כ ה"נ לא איכפת לן רבוי המרירות של ב' מרות ומה לנו מרה אחת גדולה מאד או ב' מרות ואלא בשביל השינוי מה שהמרירות היא שלא במקומה הראוי כיון שנחלקת לשנים בשתי כיסין

הא בניטל המרה ומרגישינן המרירות בכבד ג"כ המרירות היא שלא במקומה הראוי ואפ"ה כשרה.

ד) וזה י"ל ג"כ בכוונת מהרש"ל שכתב מאחר דכשירה אפי' ניטל המרה אלא שיש קצת מרירותא בכבד א"כ אפי' תאמר יתר כנטול דמי והוי כמו שניטלו שתיהן מ"מ לא גרע מאילו נשאר בו מעט מרירות. שלכא"ו אין לדבריו שום מובן כמו שתמה הב"ח דשפיר גרע מאילו נשאר בו מעט מרירות דהתם בשביל מעט מרירות הנשאר נמצא שלא ניטל המרה כולה שהרי המרירות היא עיקר המרה וממנה נשאר מעט משא"כ ביתר נהי דבפועל ממש איכא מרירותא קמן מ"מ כיון דמצד הדין דיתר כנטול דמי כמאן דליתנייהו דמי נמצא שניטל כאן המרה כולה. ולהנ"ל א"ש דכוונתו לומר דהתם הא איכא נמי שינוי בסדר היצירה שהרי חסר כל המרה ואף מעט מרירות הנשאר היא שלא במקומו הראוי רק היא על הכבד ואין לך שינוי סדר גדול מזה וע"כ דלא קפדינן במרה אשינוי וקלקול בסדר היצירה אם רק יש מרירות בפועל ואפילו היא שלא במקומה הראוי. וא"כ בנדרון ב' מרות נמי מה איכפת לן השינוי כיון דסו"ס איכא כאן מרירות בפועל ואין לדמות ליתר כנטול דאמרינן בשאר אברים דהתם שפיר קפדינן אשינוי וקלקול בסדר יצירתו וא"ש.

סימן פה

בענין חכם שאסר ולא הודיע מעמו אם רשאי לחבירו להתיר

שם בסימן י"ג באמצע התשובה כתב וז"ל ואף להש"ך יו"ד סימן רמ"ב סק"ס שאם החכם הראשון אסר מחמת חומר או גדר וסייג אין יכול השני להתיר אפילו במעשה אחר. הוא דוקא כשהודיע זה שעושה לסייג וגדר וחומרא אבל כשלא שמענו ממנו כלום אלא שכן עשה אין להחשיב זה אלא בכלל הוראה סתם מחמת שהיה סבור שכן הדין שהשני רשאי להכריע שלא כדבריו. ע"כ דבריו.

א) וזה שבוש. דאדרבה כשלא ביאר טעמו כ"ש שאין רשאי לחבירו להתיר. חדא דדברי רמ"א שעליהם סובבים דברי הש"ך הכי מוכיחים שכתב וז"ל חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת

סימן פו

בענין אי מצטרפין הפסד מיעוט בקרן עם הפסד
בריווח להחשיב הפסד מרובה

שם בסימן י"ז כתב וז"ל והנה בש"ך יו"ד סימן רמ"ב בקצור הנהגות הוראת או"ה אות ג' משמע שאם מפסיד קצת מקרן הוא הפ"מ שכתב שאף שמפסיד כל הריוח כיון שאין מפסיד בקרן לא מיקרי הפ"מ. משמע שאם מפסיד מקרן אף מקצת הוא הפ"מ וכוונתו צריך לומד משום שמצטרף לזה גם הפסד הריוח דאל"כ ודאי אין סברא שהפסד קצת יחשב הפ"מ. ולפלא שלא הביאו הג"ש והפ"ת דברי הש"ך. וכו' ולכן תלוי זה רק לפי ראות עיני המורה אבל אין להחמיר בזה מאחר שלהש"ך אף בהפסד קצת מקרן הוא הפ"מ. ע"כ ידבריו.

א) ורחמנא לישזבי מדעתא דיליה. שהרי לדבריו נמצא שאף אם למשל יפסיד ה' אלפים דינרין ריוח נהי דעדיין אין מתירין לו גם משום הפסד סכום גדול כזה כיון שהוא רק בריוח מ"מ אם רק יפסיד בצירוף לזה עוד חמש פרוטות בקרן יכריעו חמש פרוטות הללו להחשיב הפסד מרובה. ומלבד שלא ניתן להיאמר מצד הסברא לחוד שיבש ג"כ פירוש הפשוט בש"ך דהכי כוונת הש"ך לא מיקרי הפסד מרובה אף על פי שמפסיד כל הריוח כיון שאין מפסיד בקרן. רצונו לומר אע"פ שמפסיד כל הריוח והוא סכום גדול מאד מ"מ כיון שהסכום שמפסיד אינו בקרן כי אם בריוח לא חשבינן זה להפ"מ. והיינו כיון דכל ענין הפסד מרובה הוא משום דחשבינן ליה בשביל הפסד כשעת הדחק כמבואר מדברי הש"ך שם בסימן זה שכתב וז"ל ושעת הדחק היינו דוקא במקום הפסד מרובה או בהפסד מועט לעני בדבר חשוב עכ"ל וע"כ בשביל מניעת הריוח לחוד ל"ח שעת הדחק כ"כ דמה בכך שאינו יכול להריוח עכשיו ירויה פעם אחרת. וע"כ בעינן דוקא שיפסיד סכום גדול בקרן לעשיר או דבר חשוב לעני כנ"ל. וזה ברור.

וכו' ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו אין לשני לאסור מכח שקול הדעת וכל זה באותה הוראה עצמה אבל במעשה אחר פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו עכ"ל. ומשמע דרמ"א קאי בסיפא דומיא דרישא דמיירי שחבירו חולק על הראשון מכח שקול הדעת. וזה שייך כשהראשון הודיע טעמו אבל כשלא הודיע טעמו לא שייך לחלוק עליו מכח שקול הדעת ואדרבה אפשר אלו הוה ידע השני טעמו של הראשון היה מודה לו. וא"כ כ"ש שאין יכול להתיר חדא אולי אי הוה ידע טעמו היה מודה לו ועוד אולי בקעה מצא וגדר בה גדר ובכה"ג אין רשאי להתיר כמש"כ הש"ך וא"כ ממנ"פ אין רשאי להתיר. ועוד הלא דברי רמ"א הנ"ל הם מתשובות מהרי"ק שורש קע"ב (במהרי"ק שלפנינו הוא בשורש קס"ט) ושם איתא וז"ל ועוד דאפילו היו יורדין לאסור ולפסוק הלא דבר פשוט למביניהם הוא דמה שאמרו ז"ל חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר דה"מ בהך עובדא גופא אבל בעובדא אחרינא מי הוא שיטעה לומר שלא יוכל להתיר א"כ כשיטעה חכם אחד בשקול דעתו ישאר טעות זה לדורות כיון שלא יהא שום חכם רשאי להתיר עכ"ל. הנה שכל הוכחת מהרי"ק ז"ל משום דא"א שחבירו יראה איך שהראשון טעה בשקול הדעת ולא יוכל להתיר רק ישאר זה הטעות כך לדורות. וכל זה לא שייך אלא כשנודע להשני טעמו ונימוקו של הראשון אבל כשלא נודע להשני טעמו של הראשון כיון דלא שייך הוכחת מהרי"ק ז"ל הנ"ל מנין לנו שרשאי להתיר. ועי' בתשובות חת"ס חיו"ד סימן י"ג שכתב שם באמצע התשובה וז"ל וגם מי יכול לדון עם רב בעירו אולי בקעה מצא וגדר בה גדר ואין כל המקומות והאנשים שוים ואין לרב אלא מה שענינו רואות וכו' והתם במס' ע"ז פרק אין מעמידין כיון דנפיק שיפורא ואסר לכל בני העיר וכיון שגם ר"ה היה דר ג"כ באותה העיר ולא נודע לו שום בקעה הצריכה גדר וא"כ רב מדינא אסר לדעתו ע"כ סמ"ך איהו אגמרי' ואפיק שיפורא והתיר כנלע"ד נכון בעז"ה עכ"ל. הנה בהדיא שדעתו דבכה"ג שאינו ידוע טעמו של הראשון צריכין למיחש אולי בקעה מצא וגדר בה גדר ואין רשאי לחבירו להתיר.

קיצור לדינא כל שאינו ידוע טעמו של החכם הראשון שאסר ודאי אינו רשאי לחבירו להתיר ובפרט בזמנינו שכל הארץ כבקעה פרוצה כמש"כ הגאון מהרש"ק בספרו האלף לך שלמה. וז"ב.

סימן פז

בענין אם צריך בדיקה בעוף למתחלה

שם בסימן י"ט כתב וז"ל הנה ברבר שאלתו למעשה אם רשאים לכתחלה למסור העופות הנשחטים לנכרי שיפתחם ולא ידעו אם היה שם איזה טרפות ולסמוך על חזקת כשרות ורוב כשרות. הנה פשוט לע"ד שאסור לעשות כן לכתחלה רהא כל היכא דאיכא לברורי אין לסמוך על החזקת כשרות וצריך לברר. וזה שאין מחוייבין לבדוק בכל הי"ח טרפות לבר הריאה עיי' בפמ"ג בפתחה לסימן ל"ט בשם המנחת יעקב שהוא מטעם דהוי טורח גדול עיי"ש וא"כ היה מסתבר לכאורה דבעוף שליכא טרחא כ"כ יתחייבו לבדוק אחר כל הטרפות אבל הא מבואר ברמב"ם פי"א משחיטה הי"ב שכתב ומעולם לא שמענו במי שבדק עוף אא"כ נולד לו חשש עיי"ש ולכן צריך לומר שגם לבדוק עוף הוא טרחא שלכן יש לסמוך על החזקת כשרות אף לכתחלה. אבל הוא רק הטרפות שצריך לטרוח למוצאם שהוא כשישראל פותח העוף ולא נראה לו שום טרפות בלא חפוש אינו מחוייב לחפש שמא ימצא אחר החפוש בזה נחשב טרחא שאינו מחוייב אבל מה שאפשר לראות בנקל ודאי מחוייבין לראות וכשיתנו לנכרי לפתוח הרי לא יראו גם מה שנקל לראות שזה מחוייבין משום שיכולין לברורי בנקל ולכן יש לאסור ליתן לנכרי לפתוח אם לא כשיעמוד ישראל כשר לראות כשפותח העוף ועיי' ברשב"א חולין דף ט' שכתב עוד טעם על חיוב בדיקת הריאה משום שהוא קרוב ומזומן לראותו ואם לא יבדוק נראה כמעלים עינו מן האיסור. וממש כמו כן הוא פתיחת העוף שהוא קרוב ומזומן לראות הדקין מתחייבין להעמיד ישראל כשר שיפתח בעצמו או שיראה כשפותחין העופות אם יש שם איזה טרפות ואף כשיצטרך לשלם בעד זה מחוייב ליקח ישראל כשר שיראה זה. ע"כ דבריו.

(א) ודברי בורות הם. שהרי זה נגד כל הפוסקים הקדמונים שכתבו להדיא שא"צ לבדוק אחר שום טרפות זולת הריאה משום דשכיחי בה סרכות ושאר טריפות כמש"כ הש"ך סימן ל"ט סק"ב. ועיי' בספר דרכי תשובה סימן ל"ט סק"ב שהביא בשם הד"ק סק"א ובמק"מ סק"א שיכול ליתן לנכרי המעיים לפרק השומן שעליהם אף אם הנכרי אינו יודע לשאול על השינוי רק צריכים לזהר שלא יאמרו להנכרי ראף כשיראה איזה שינוי בפנים לא יגיד וגם אין ללמדו דרך כלל שלא ישגיח ולא יבחין על שינוי עיי"ש. הרי

להריא דאף ע"ג דאילו הישראל היה מפרק השומן מעליהם והיה ממשמש גם בהמעיים עצמן עיי"ז היה רואה בניקל ובלי שום יגיעה אם איכא בהן איזה שאלה והשתא שעושה זה הנכרי נמנע ממנו לבדוקם שהרי הנכרי משליכם כרמשמע מדבריו דע"כ מיירי שהנכרי משליכם וא"א יותר לישראל לבדוקם. דאל"כ רק דמיירי שהנכרי נותן הבני מעיים חזרה לישראל אחר הפירוק א"כ למה כתב שצריכים לזהר שלא יאמרו להנכרי דאם יראה איזה שינוי בפנים לא יגיד. מה לנו אם יגיד או לא יגיד כיון דבלא"ה הוא נותן המעיים חזרה ליד ישראל ויראה או הישראל בעצמו אם איכא בהן שינוי או לא. אלא ודאי דמיירי שהנכרי משליכם אחר הפירוק השומן שעליהם ומ"מ התייר הד"ק לעשות כן לכתחלה וא"כ ה"נ מותר לפתוח עוף עיי' נכרי דמ"ש הא מהא. וה"נ מורה פשוט דברי הרמב"ם פי"א מהל' שחיטה הי"א שכתב וז"ל ויש מקומות שנופתחין הריאה שמא יש בה נקב. וכו' ודברים האלו כולן אינן על פי הדין אלא על פי המנהג כמו שביארנו ומעולם לא שמענו במי שבדק עוף אלא אם נולד לו חשש עכ"ל. וביאור דבריו מה שפתח בבהמה וסיים בעוף דרצונו לומר דבהמה בודקין עכ"פ הריאה משום סירכות אבל עוף כיון שאין סירכא מצויה בעוף לא שייך בה לעולם בדיקה כלל זולת אם נולד לו חשש וא"כ ברור לפ"ז שמותר לכתחלה לפתוח העוף עיי' נכרי וכמש"כ הד"ק הנ"ל.

(ב) ול"א עוד אלא שאסור להחמיר לאחרים ולחייבם לבדוק וכמש"כ הפר"ת בסק"א בהדיא דאע"ג דאי בעי להחמיר על עצמו ולברוק שרי ולא מקרי מוסיף על רברי חכמים מ"מ לאחרים אסור להורות כן כיון שהוא היפוך ממש מדברי ראשונים יעו"ש.

(ג) והרא"ה שהביא מרשב"א חולין אינו ראייה כלל. ואררבה משם ראייה להיפוך שמותר לפתוח עוף עיי' נכרי. שהרי הרשב"א כתב שם וז"ל ועוד טעם אחר בדבר שהוא קרוב ומזומן לראותו כגון הריאה שאם יש בה סירכא מיד תראה לעינים בפתחת הבהמה ואינו בודק נראה כמעלים עינו מן האיסור ואם מן הטעם הזה היה מותר לאכול מן הבהמה מבית טביחתה קודם שפתח אותה והיינו דתנן במס' ביצה (כ"ה א') בהמה מסוכנת לא ישחוט אא"כ יכול לאכול כזית מבע"י ר"ע אומר כזית חי מבית טביחתה ומשמע התם דמותר לאכול קורם בדיקה מדמוקמינן לה התם כדרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת ואמרינן נמי התם דרב הונא דאמר בחזקת היתר עומדת ס"ל דאין

סימן פח

בענין אם נאמן עכו"ם מסל"ת לומר שמכיר שבהמה זו לא דקרו הרופאים בכרס בראתחזיק איסורא בעדר

שם בסימן כ' כתב וז"ל בדבר הטהמות שהרופאים דוקרים בין הצלעות להוציא רוח לרפאותם הם ספק טרפות כדין ניקב הכרס במקום הצלעות שהוא פלוגתא דאמוראי בגמ' וגם מחלוקת בין הראשונים ואולינן לחומרא. וכו' אבל מה ששואל מע"כ איך אנו אוכלים בשר מחמת ששמע שהרופאים מצויים להשתמש ברפואה זו וא"כ יש לחוש שאירע זה אצל כל מגדל בהמות שמהם קונים לשחיטה. הנה פשוט שאין לחוש לכלום דכל דפריש מדובא פריש וכו' ורק אם ידוע שאצל פארמער זה שמגדל בהמות יש בהמה כזו שדקרו הכרס ואינו מכירה עתה יש לאסור לילך לשם לקנות אף ע"י ניכבשינהו ואפילו פירש ממילא כשיטת הרא"ש. ואם אומר הפארמער העכו"ם שמכירה אם הוא מסל"ת נאמן דבאיסור דרבנן נאמן מסל"ת. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו ש"ך מפורש בסימן קל"ז סק"ט ובסימן צ"ח סק"ב דאף באיסור דרבנן לא מהימן עכו"ם מסל"ת אלא היכא דלא איתחזק איסורא ובנדון דידן הרי איתחזק איסורא. ובאמת יש בנ"ד עוד טעם אחר לאסור עפמש"כ הש"ך בסימן ש"ב סק"ב לענין עכו"ם תופר בגרים שאינו נאמן במסל"ת לומר שתפרן בקנבוס משום דאמרינן להשביח מקחו הוא אומר כן כיון שידוע לו שקונים יהודים מדקדיקין בכך יעו"ש וא"כ ה"נ הכא. אך בלא"ה א"צ לזה כיון דאיתחזק איסורא כנ"ל.

העולה לדינא שאין להאמין להפארמער העכו"ם בזה כנ"ל.

סימן פט

ברבר כלי שמלגו בה נבלות במים רותחין אם רשאיין להשים בה כשרות בצונן

שם בסימן כ"ג כתב וז"ל הנה בכלי שמימים שם עופות נבלות במים רותחין להסיר הנוצות.

הפשט ונתוח לקצבין משמע דאפילו לכתחלה נמי קאמר ומיהו אין נכון לעשות כן ומי שהוא עושה כן ה"ז כפורץ גדר של מנהג ישראל וישראל קדושים נהגו איסור בדבר זה עכ"ל. הרי בהדיא שכתב הרשב"א דאי משום מעלים עין מן האיסור מותר לאכול מבית טביחתה קודם שפתח אותה ואינו אסור אלא מצד מנהג וישראל קדושים נהגו בו איסור. והיינו דכל זמן שלא פתח עדיין ולא באה עוד הריאה לנגד עיניו מותר לו לסמוך על הרוב דל"ש משום מעלים עין מן האיסור אלא כשכבר בא הריאה לנגד עיניו ולא שם עינו לדאות אם יש סירכא משא"כ כשאוכל בעוד שלא פגע עוד בריאה שפיר מותר ליה לסמוך על הרוב. וא"כ לפ"ז מותר נמי מדינא לפתוח הבהמה ע"י נכרי ול"ש אלא משום ישראל קדושים הם ונהגו בו איסור. משא"כ לטעם הראשון של הרשב"א שצריך לבדוק הריאה משום דמצויה בה סירכות איכא איסור מדינא לאכול מבית טביחתה או בגוויי שפתח הבהמה ע"י נכרי כיון שאין סומכין בריאה על הרוב. וא"כ חזינן דלטעם השני של הרשב"א יצא קולא שמותר מדינא לפתוח אף בהמה ע"י נכרי בלא בדיקה כלל. ואע"ג שכתב דאכתי איכא משום ישראל קדושים ונהגו בו איסור לא כתב זאת אלא בבהמה דאיכא משום בדיקת הריאה משא"כ בעוף שרי גם לכתחלה לפתוח ע"י נכרי דבכה"ג תו ל"ש משום מעלים עין מן האיסור כיון שלא בא פא"פ עם האיסור. וא"כ הוא הדבר שכתבנו לעיל דמשם עצמו שהביא ראי' לאיסור איכא עוד דאי' להיפוך. וז"ב.

ד) ובלא"ה נקטו כל הפוסקים עיקר טעם הראשון שברשב"א שהוא משום שמצויה בה סירכות כמש"כ הש"ך בסימן ל"ט סק"ב. ועיין בפמ"ג בפתחתה לסימן ל"ט דמשמע מתוך דברי הרשב"א שבתורת הבית שהטעם משום שסירכות מצויות בה הוא הטעם היותר מחזור בעיניו יעו"ש. ולטעם זה ודאי לא שייך בדיקה אלא בריאה דוקא.

העולה לדינא שמותר לפתוח עוף ע"י נכרי רק המהדרין החמירו על עצמן לבדוק כל מה דאפשר בניקל לברוק דל"ש בהא משום מוסף על דברי חכמים כמ"ש לעיל בשם הפר"ת.

שאסור או בחמין ומ"מ יש להחמיר דרך קבע כיון דלא מצאתי ראי' ברורה לזה בפוסקים אבל עכ"פ דרך עראי ודאי שרי כנ"ל.

(ב) וכתב עוד בזה לקמן וז"ל וגם בפמ"ג שם איתא דבכלי חרס שא"א בהגעלה אסור להשתמש צונן אפילו ע"י הדחה אפילו דרך עראי וכן בכלי עצם שאין תקנה בהגעלה עיי"ש וא"כ גם בכלי עץ ומתכות אם הוא כלי שאין יכולין להגעילו משום דא"א לנקותו נמי יהיה אסור להשתמש צונן אפילו בהדחה. ואף שכתב הפמ"ג שם מטעם דלמא אתי לידי תקלה לא מסתבר לחלק דבכלי זו שאינו בביתו ואין לחוש לתקלה יהיה מותר. דודאי כיון דהאיסור הוא על התשיש אסור בכל אופן אף כשליכא בחשש תקלה. ע"כ דבריו.

(ג) וזה הבל. חדא מי אמר דכלי זו א"א לנקותה ולהגעילה. ואפילו אי מיירי בהכי כיון דלא הוי אלא חומרת המ"י שהבין כן בכוונת הת"ח שמחמיר בכ"ח אף דרך עראי ולאחר הדחה והמ"י עצמו כתב שם דהש"ך לא כן הבין בכוונת הת"ח רק דס"ל להש"ך דהת"ח לא מיירי אלא בלא הדחה אבל לאחר הדחה מותר בצונן אף בכ"ח דרך עראי. א"כ הו"ב דלא להוסיף עלה חומרא ושפיר מסתברא לומר דבכה"ג דל"ש לחוש לתקלה כמו בנ"ד שרי דרך עראי אף שהוא כלי דא"א להגעילה.

(ד) וכתב עוד שם לקמן וז"ל איברא דלא ידוע לי מקור לטעם הפמ"ג דמשיטת הרי"ף פסחים דף ל' שכלי חרס שנשתמש בהן חמץ לבית שאור אסור להשתמש בו מצה אפילו בצונן שכתב הר"ן שה"ה כ"ח שנשתמשו בו חמץ בחמין. אין ראייה לכלי עצם שלא מהני הגעלה ולכלי עץ ומתכות באופן שלא מהני הגעלה דהא כתב הר"ן הטעם משום שבולע הרבה ואינו יוצא מידי דפיו הרי הוא כגוף הדבר עיי"ש שזה לא שייך בעצם ועץ ומתכות שמה שלא מהני הגעלה הוא מסיבה אחרת לא מפני שאינו יוצא מ"מ הפמ"ג הא מביא מס' מנ"י שהוא מטעם שא"א בהגעלה אסור שלא יבא לידי תקלה ומסתמא מפרש כן בטעם הרי"ף בכ"ח שלכן גם בכל כלי אם הוא באופן שלא מהני הגעלה אסור. ולכן יש לאסור להשים שם עופות הכשרות אף בצונן אף בכלי מודחת. ובעובדא דידן שמשמין בלא הדחת הכלי א"צ לזה דאסור בפשיטת לכו"ע מצד הבעין. ע"כ דבריו.

ודאי היא כלי אסורה שנאסרה מבליעת איסור נבלה. וגם יש שם איסור בעין על הרפנות. ולכן פשוט שאסור להשים בכלי זו עופות כשרים אפילו במים צוננים שהרי הבעין מתערב בהמים וידבק בבשר העופות. וכ"ש במים פושרין שאסור אף שאין היד סולדת בהם. ואף אם ידיחו הכלי שלא יהיה הבעין נמי כיון שהיא כלי בלועה מאיסור נבלות ע"י חמין אסור לכתחלה להשתמש אפילו בצונן. ואף להש"ך סימן צ"א סק"ג שמתיר בכלי מודחת להשתמש בצונן נמי אוסר דרך קבע בסוף הס"ק מהא דרמ"א סימן קכ"א סעיף ה' ומסתבר דזה נחשב קבע כיון שהוקבע לזה. ע"כ דבריו.

(א) ואינו נכון כלל מה שכתב במסקנת דבריו ומסתבר דזה נחשב קבע כיון שהוקבע לזה. דמשמע שרוצה לומר אפילו הוא רוצה להשתמש בה רק דרך עראי לפי שאין לו עכשיו כלי אחרת מ"מ כיון שכלי זו הוקבע להשתמשות זה להשים בה עופות נחשב מטעם זה קבע ואסור. וזה הבל. דקבע לא מיקרי אלא כשמשתמש בה בקביעות ואין נפק"מ מידי לאיזה צורך הכלי הוקבע רק העיקר אם האדם משתמש בה בקביעות או נחשב קבע ואסור אף בצונן משא"כ כשמשתמש בה רק לפעמים בעת שאין לו כלי אחרת חשוב זה דרך עראי ושרי. וכ"כ להדיא המ"י והפמ"ג סימן צ"א סק"ג וז"ל עת"ח כלל י"א במ"י אות ו' השיג על הש"ך בסימן ס"ט אות ס"ו שמתיר ע"י הדחת כלי חרס לשמש בו צונן וז"א דהטעם כיון דא"א בהגעלה גורנין אם יתירו לו להשתמש דרך עראי יבוא לידי תקלה משא"כ כלי שיש תקנה בהגעלה וכן נראה הסכמות פר"ח כאן אות ג' וראייה מפניכא דרב אמי דתברה לה ולא שימש בה דרך עראי לפעמים ש"מ אף דלא בלע כ"א ע"י מליחה אפ"ה אסור כדאמרן עכ"ל הפמ"ג הרי להדיא שכתב פמ"ג ולא שימש בה דרך עראי לפעמים הנה דכל שמותר דרך עראי הכוונה שמותר להשתמש בה לפעמים לעת הצורך ואינו אסור כ"א להשתמש בה בקבע כדרך שמשמש בשאר כלים הכשרים. ובאמת איכא סברא גדולה דבנ"ד מותר לאחר הדחה ושפושף היטב להשתמש בה בצונן אף בקבע שהרי אף להאוסרים בקבע אף בשאר כלים אינו אלא משום גזירה דילמא ישתמש בה בחמין ובנ"ד הרי אינו משתמש בה אלא במארקעט שאינו מקום שימוש לשאר דברים רק הוא מקום מטבח לעופות וגם הכלי אינו אלא להשים בה עופות ומיוחד לכך וגם מאוס לשתות ממנה וא"כ ליכא מה למיגזר שמה יתשמם בה בחמין. ושמה ישים בה עופות במים חמין ג"כ לא שייך למיגזר שהרי אין משימין בה עופות אלא קודם המליחה

שאם רוצה להשתמש בה בקבע אף בצונן צריך הגעלה או ליבון דגורנין דילמא ישתמש בו חמין. יעו"ש הנה דאף כלי שיש לו תקנה בהגעלה אסור בצונן. וע"ז תירץ המ"י יפה דבת"ח לא מיירי אלא דרך עראי וכולי האי לא גזרי אלא בכלי חרס דוקא משא"כ בקבע אסרו אף בשאר כלים. ובוה לא הועיל המ"י אלא שלא יסתרו דברי רמ"א לדינא אבל אכתי סותרים א"ע לכאורה בטעמא שהרי בהך מימרא דשמואל בפסחים דמשם יוצא מקור האי דינא איכא ג' גירסאות דאיכא נפקותא ביניהם לדינא. לגירסת הרי"ף דגריס כל כלי חרס שנשתמש בהן חמץ בצונן מותר להשתמש בהן מצה בצונן ע"כ בבא דסיפא דקתני חוץ מבית שאור הואיל וחמוצו קשה אתי למילף דבית שאור של חרס אסור להשתמש בו מצה אפילו בצונן וא"כ לפ"ז של חרס דוקא הוא דגורנין דילמא אתי להשתמש בו בחמין וכמש"כ שם הר"ן הא שאר כלים דאית להו תקנה בהגעלה לא גזרינן. ולגירסת המרדכי דגריס כל הכלים שנשתמש בהן חמץ בצונן מותר להשתמש בהן מצה בצונן ע"כ למידק אתי הא נשתמשו בהן בחמין או בית שאור דסיפא דג"כ דינו כחמין אסור להשתמש בהן בצונן אפילו הן כלים דמהני להן הגעלה ומשום דגזרינן אף בהני דילמא אתי לאשתמושי בהן בחמין. ולגירסא השלישית והיא גירסת הרא"ש דגריס כל הכלים שנשתמש בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה ולא גרסינן בצונן לפ"ז בבא דסיפא ע"כ לא אתי לאשמעינן אלא דבית שאור הואיל דחמוצו קשה דינו כחמין לענין דאסור להשתמש בה מצה בחמין אבל בצונן מיהו שרי דלא גזרינן כלל צונן אטו חמין. וא"כ אם איתא כמש"כ המ"י הנ"ל רמ"א כמאן ס"ל. אי ס"ל דגירסת הרי"ף עיקר וכדמשמע מדבריו בת"ח כלל י"א הנ"ל א"כ איך כתב ב"ד סימן קכ"א דבקבע עכ"פ גזרינן גם בשאר כלים דילמא אתי לאשתמושי גם בחמין הרי לגירסת הרי"ף יוצא מתוך מימרא דשמואל להדיא דלא גזרינן הך גזירה אלא בכלי חרס דוקא. ועוד מנין ליה לרמ"א להמציא זה החילוק מדעתו דבכ"ח גזרינן אף דרך עראי ובשאר כלים לא גזרינן רק בקבע ואנן לא מצינו בכל דברי הראשונים הנ"ל אלא או דלא גזרינן כלל רק בכלי חרס או דליכא נפקותא כלל בין כ"ח לשאר כלים אבל סברא זו דמשוינן שאר כלים לכ"ח בחדא ומחלקינן בחדא הוא דלא כמאן.

ז) ונראה דלמאן דגריס כ"ח ע"כ צ"ל דאתי לאסור גם עראי דהא כיון דאין לו תקנה א"כ אפילו לא נתיר לו אלא דרך עראי נמי תו לא ישבור אותו

ה) ודבריו מבולבלין שהרי מותיב ומפרק בד' הר"ן פסחים ואף לא שם לכו לעיין בו וז"ל הר"ן שם בד"ה אבל הרב אלפסי ז"ל כתב וכו' ומאי דאמרינן חוץ מבית שאור שחמוצו קשה דמשמע דאפילו בצונן אסור להשתמש בהן מצה היינו דוקא נמי בכלי חרס שכל כלי חרס שנשתמש בו חמץ בחמין כיון שאין לו תקנה אלא שבירה אסור להשתמש בו אפילו בצונן דחיישינן שאם ישהה אותו להשתמש בו צונן שיבא להשתמש בו חמין ועוד שכיון שהוא בולע הרבה ואינו יוצא מידי דופיו הרי הוא כגוף האיסור הילכך כל היתר שנגע בו צריך הדחה כאילו נגע באיסור עצמו עכ"ל. הרי שהר"ן גופיה כתב כן בסברא ראשונה דהיינו טעמא דכ"ח כיון שאין לו תקנה בהגעלה איכא למיחש שאם ישהה אותו להשתמש בהן צונן יבא להשתמש בהן אף בחמין וטעם זה שייך שפיר ג"כ בכל כלים דלא מהני להו הגעלה יהיה מאיזה טעם שיהיה. משא"כ לטעם והשני שבר"ן ל"ש זה אלא בכלי חרס דוקא והת"ח לפי מה שהבין בדבריו המ"י הנ"ל ס"ל דהטעם הראשון שבר"ן עיקר רק שהוסיף עליו דלאו דוקא בקבע אסור אלא אפילו דרך עראי גזרינן דילמא אתי להשתמש בו בחמין בכ"ח או שאר כלים דכוותיהו שאין להם תקנה בהגעלה. והת"ח אויל לשיטתיה דבקבע אף בכלים שיש להם תקנה נמי חיישינן לתקלה כמו שהביא בשמו הש"ך הנ"ל וא"כ אי"א ליה לפרש הסוגיא דפסחים דמיירי בקבע דלדידיה בקבע גם בשאר כלים אסור וא"כ מאי חידושא דכ"ח. אע"כ חידושא דגמרא דבכ"ח אף דרך עראי אסור והיינו דנהי דבשאר כלים לא חיישינן לתקלה אלא כשמשתמש בהן בצונן בקבע מ"מ כ"ח שאני כיון דלית להו תקנה בהגעלה איכא למיחש לתקלה אף כשמשתמש בהן רק עראי. וזה נראה ביאורו של הת"ח לדעת המ"י הנ"ל.

ו) איברא דשיטת רבינו רמ"א ז"ל אכתי צריך ביאור דהא המ"י בכלל י"א אות ו' לא הועיל בתירוצו שם אלא ליישב שלא יסתרו דברי רמ"א אהדדי דבת"ח שם כתב וז"ל והמ"מ פ"ו מהמ"א כתב דאם הוא כלי חרס אסור להשתמש בו בצונן לכתחלה ואם נשתמש בו בעי הדחה עכ"ל וכ"כ ר"ן ולכן טוב ליוהר לכתחלה עכ"ל הת"ח. הרי דס"ל שלא אסור אלא בכלי חרס דוקא וכמש"כ המ"מ שם והר"ן פ' כ"ש הנ"ל באות ה' הטעם לחלק דמכיון דאין לו תקנה בהגעלה איכא למיחש טפי שיבא לידי תקלה משא"כ היכא שמועיל הגעלה ויוכל להגעילה אמאי ניחוש שיבא וישתמש בה בחמין בלא הגעלה. אמנם ב"ד סימן קכ"א כתב

סימן צ

בענין תרנגולת שמלחו ובשלו ולא הודח הדחה ראשונה אם יש להתיר בלא הפ"מ

שם בסימן כ"ד כתב וז"ל נשאלתי מהרה"ג ר' נחום הערמאן שליט"א בתרנגולת שלא עשו הדחה ראשונה ומלחו והדיחו אם יש להכשיר. והשבתי כיון שרם בעין לא שייך לחוש בתרנגולת לצד החיצון ורק לצד הפנימי שהוא עור קטן מהחיצון וכמפורש כן בחדושי דעק"א סימן ס"ט בשם פמ"ג. ומאחד דבשכח להדיח הדחה אחרונה מפורש בסעיף ז' דסימן ס"ט ברמ"א שכשר ביש בקדרה מים כמותו משום שבחתיכה איכא שלשים נגד הדם בעין והמלח שעליו א"כ לגבי צד אחד איכא ששים בחתיכה גופה וא"כ כ"ש שנגד הדם בעין שבצד פנימי לבר איכא ששים בחתיכה גופה. ומצד טעם דכרך הרי יכולים עתה להדיח ולמלוח מחדש במקום נקי מרם ובפני עצמה. ובאם כבר נתבשלה יש להכשיר דסמכינן בדעיבד במקום פסידא אטעם דדם בעין והיה לכל עוף. ע"כ דבריו.

א) ושלגה ולא הודח כהלכה כי לא עיין היטב בדברי הפמ"ג ודעק"א שעליהם סמך ובאמת יוצא מדבריהם להיפוך. שהרי זה לשונו של פמ"ג סימן ס"ט סק"ג יראה לי אם חתך אחד הרחה לב' או חתיכה שלא הודחה כ"א מצד א' שרי דיעבד בה"מ עכ"פ דלמאי נחוש לה אי משום דם בעין היה ראוי להתיר אף בלא ה"מ דסתם חתיכה יש לה שלשים נגד כל דם בעין ומסתמא יש ס' נגד צד אחד ומיהו בלא ה"מ אין להתיר דעיקר הטעם כמרדכי דהמלח יתמלא מדם ואין פועל פעולתו ולעיוכבא הוא כמ"ש באות י"ב וא"כ הוה כנמלחה מצד אחד ואין להתיר כ"א בה"מ וכאמור עכ"ל. ופמ"ג חוזר על דברים הללו ג"כ בסק"א שם ובפתיחה לה' מליחה ד"ה ודע דאם הדיח וכו' יעו"ש. הרי שהפמ"ג כתב בהדיא דנהי דלטעם משום דם בעין הוה שרי דיעבד מ"מ כיון דעיקר הטעם הוא כמרדכי דבלא הדחה הוי כלא נמלחה לגמרי כיון שאין המלח פועל את פעולתו ע"כ אין להתיר ולסמוך על מה דאיכא ס' נגד הדם בעין שעליו אלא בהפ"מ. ועי' בחדושי דעק"א סימן ס"ט על הש"ך סק"ר שהחמיד עוד יותר מפמ"ג וכתב שצ"ע אם יש להתיר בלא הודח הדחה ראשונה ויש ס' יעו"ש. והמחבר הוה שסמך א"ע על דבריהם התיר אף בלא הפ"מ ושכח לגמרי טעם המרדכי וגם הורה להיפוך מפמ"ג ורעק"א.

אלא ישהה אותו להשתמש בו דרך עראי וכיון דמשהה אותו בביתו שפיר איכא למיחש דאתי לידי תקלה דלכשיודמן שלא יהיה לו כלי אחרת לחמין ישתמש בו. אך בכלים דאפשר להגעיל ל"ש למיחש לזה דהא כיון דאפשר בהגעלה למה ישתמש בה לחמין בלא הגעלה. ובאמת משמע הכי לישנא דר"ן שכתב וז"ל כיון שאין לו תקנה אלא שבידה אטור להשתמש בו אפילו בצונן דחיישינן שאם ישהה אותן להשתמש בו צונן שיבא להשתמש בו חמין עכ"ל. הנה שלא כתב דמתוך שישתמש בו צונן יבא להשתמש בו חמין רק כתב שאם ישהה אותן להשתמש בו צונן יבא להשתמש בו חמין. ונראה כוונתו כמו שכתבתי דאף אם אך נתיד לו להשתמש בצונן דרך עראי סגי זה שלא ישברם רק ישהה אותם כדי להשתמש בו בצונן לפעמים בעת שאין לו כלי מופנה אחרת וא"כ איכא למיחש שיבא להשתמש בו גם חמין כשלא יהיה לו כלי אחרת לחמין כנ"ל. אמנם לגירסת המרדכי דגרסינן כל הכלים כיון דע"כ אין החשש אלא שמא ישכח וישתמש בו חמין דשמא יפשע לא שייך למיחש דהא כיון דאפשר לו להגעיל למה יפשע וישתמש בו בלא הגעלה א"כ ה"מ כששתמש בהן בצונן בקביעות משא"כ דרך עראי הרי אית ליה היכירא בהכי דאף לצונן אינו משתמש אלא דרך עראי ולא ישכח להשתמש בהן חמין. וע"כ הרמ"א חושש לחומרא לשני פירושים ופסק בת"ח דכ"ח אסור אף בצונן ונקט שם סתמא דמיירי אף דרך עראי ובי"ד סימן קכ"א דמיירי בקביעות אסור כל הכלים משום דחושש אולי גירסת המרדכי עיקר וכמו שציין שם רמ"א להמרדכי. אבל הא וזדאי מפשט פשיטא ליה לרמ"א דאי גרסינן כל הכלים ע"כ לא מיירי אלא בקביעות כנ"ל. והאומנם לא אכחד דמשמע קצת דבהגה"ה חזר בו רמ"א ממש"כ בת"ח לאסור כ"ח אף דרך עראי שהרי לא הזכיר נפקותא בין כ"ח לשאר כלים לא בסימן צ"א ובסימן קכ"א בי"ד ולא באו"ח סימן תנ"א. וי"ל טעמו משום דאף לגירסת הרי"ף אולי טעם שני שבר"ן עיקר שכתב וז"ל ועוד שכיון שהוא בולע הרבה ואינו יוצא מידי דפיו הרי הוא כגוף האיסור הילכך כל היתר שנגע בו צריך הדחה כאילו נגע באיסור עצמו עכ"ל הרי מבואר לטעם זה דעכ"פ לאחד הדחה שרי ולהמרדכי אין נפקותא בין כ"ח לשאר כלים ולהרא"ש לעולם שרי בצונן אף בקבע וע"כ חזר בו רמ"א ולא הציג חומרא זו דכ"ח בהג"ה וצ"ע.

תבנא לדינא דבנדון דידן דרך עראי שרי להשים בה עופות לאחר הדחה ושפשוף היטב.

לא נתייבש הדם בתוכו ודאי אין שום מקום לאסור. ואם הדבר פשוט כל כך בעיניו א"כ למה כתב בעצמו בדיבור שלפני זה שקשה להכריע כיון שלא דיברו מזה הראשונים. ונראה כאילו שני אנשים אחרים הי' כותבם רישא דאובן וסיפא שמעון.

ב) ובעיקר מילתא נראה שאין שום מקום לסמוך אסברת המתירין בזה. שהרי הערוך השלחן אבי הסברא הזאת כתב בסימן ס"ט סעיף ע"ט וז"ל י"א דאם הבשר קרוש ושראו ולא נפטר מקרישתו דאין השרייה כלום ואסור לבשלו אחר ג' ימים משחיטתו דהא השרייה הוא לרכך הבשר וכשהוא נקרש כאבן אין השרייה פועלת כלום (פמ"ג בש"ד סקנ"ג) ודברי טעם הן דודאי בזמן החורף שהקרישה בתקפה מגודל הקור הרי הבשר כאבן האמנם י"ל להיפך דכל זמן הקרישה לא יהיה נחשב בזמן הג' ימים מטעם זה עצמו דכיון שהוא קשה כאבן לא שייך לומר שהדם מתקשה בתוכו דאז אין פעולת הדם כלום שהרי בלא"ה הוא קשה כאבן ודאיה לסברא זו שהדי על המת אין מעידין אלא עד ג' ימים מפני שצורתו משתנית לאחר ג' ימים כמ"ש באהע"ז סימן י"ז ומ"מ כשהיה מונח בקור ונקרש התיירו הרבה גדולים אף לאחר ג' ימים מטעם זה עצמו דכל זמן שהוא קרוש אינו משתנה (ב"ש שם סקע"ח) וכבר כתבנו בסעיף ע"ב שדין זה יש לו מקור משם וכן אנו רואים בחוש שכשהבשר אינו קרוש ומונח איזה ימים מתקלקל בטעמו וריחו וכשהוא בקרישותו אפילו ימים הרבה כשנפטר מקרישותו עומד בטוב טעמו וריחו והכל הוא מפני שכל זמן קרישותו אינו בדבר מן החי אלא כאבן בעלמא וראיה לזה שהקרישה משנה הדבר מעצמותו מהא דתנן ברפ"ג דטהרות הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה קרשו הרי אלו שניים כלומר דנחשבים כאוכל ע"ש הרי שהקרישה משנה משם משקה לשם אוכל וכן באוכלין כשבזמן הקרישה הוא כאבן משנהו מתורת אוכל לתורת עץ בעלמא וגם לענין שבת כן הוא דמים הוה מחיצה וכשנקרשים בטל מעליהם שם המחיצה והוה כעפר בעלמא (מג"א סימן שס"ג סקנ"א וט"ז שם) דכל דבר שנקרש מבטל את שמו הקודם ואם כי יש לחלק בין זל"ז כמובן מ"מ זהו ודאי דכל זמן הקרישה הוה הבשר כעץ ואבן בעלמא ואין הדם פועל או שום פעולה וכן אנו רואים בפירות כמו תפוחים וכיוצא בהן שבימי החורף כשנקרשים המה כאבן ואינם ראוים לאכילה כלל זה שבמשנה דטהרות דינם כאוכלים מפני שקרישותן מעט וראוים לאכילה כמו שמן קרוש מעט אבל בימי החורף

וע"כ לדינא אין להתיר אלא בהפ"מ ואף שרעק"א חוכך להחמיר אף בהפ"מ כיון שלא משווה זאת אלא לספק אין ספיקו של רעק"א מוציא מידי ודאי פסקו של פמ"ג וכן ראוי להורות.

סימן צ"א

בענין אם יש להתיר לקררה בשר ששהה בפריזער ג' ימים בלא מליחה מחמת שהוקרש והוקשה כאבן

שם בסימן כ"ז כתב וז"ל בדבר בשר שהוקרש בפריזער והוקשה כאבן אם נאסר בג' ימים למליחה. כבר ראית דברי האחרונים שפליגי בזה וקשה להכריע בדבר שלא מצינו בדברי רבותינו הראשונים בזה. ובסברא דעת המחמירים תמוה דהא צריך ראיה לאסור באיסור זה שהוא דק חומרת הגאונים ובכמה דברים מקילין בו. עיין בש"ך ס"ק נ"ג זס"ק נ"ז בסימן ס"ט. וכיון שודאי יש סברא גדולה לומר שכיון שקשה כאבן בעת שנקרש לא יועיל כלום לשנות הבשר ולייבש הדם בתוכו. מנא להו לאסור. ומספק שמא אף שקשה כאבן מועיל לייבש ודאי אין לאסור. ע"כ דבריו.

א) ודבריו מבולבלין שהרי סותר את עצמו מניה וביה. פתח תחלה שקשה להכריע בדבר שלא מצינו בדברי רבותינו הראשונים בזה. זאת אומרת כיון שדבר זה היא סברא חדשה שהמציאו האחרונים המתירין מלבן ואין לזה מקור בדברי רבותינו הראשונים ע"כ אף אם דעתינו נוטה ג"כ לסברא זו קשה להכריע להתיר דאטו בשביל שאנו מדמין נעשה מעשה. ומיד אחר הדיבור הזאת כתב וז"ל ובסברא דעת המחמירים תמוה דהא צריך ראיה לאסור באיסור זה שהוא דק חומרת הגאונים ובכמה דברים מקילין בו וכו' וכיון שודאי יש סברא גדולה לומר וכו' מנא להו לאסור ומספק שמא אף שקשה כאבן מועיל לייבש ודאי אין לאסור עכ"ל. זאת אומרת שהדבר פשוט כ"כ להתיר עוד יותר מביעתא בכותחא עד שתימה אצלו על המחמירים מנא להו לאסור כיון דאף אם הוה ספק דילמא נתייבש הדם אפילו בנקרש כאבן אי אפשר לאסור כיון דלא הוי אלא חומרת הגאונים הוה לן להקל בספיקו. ובפרט שיש סברא גדולה דבעת שקשה כאבן

ר"ל שהרי הא דאמרינן ביבמות דף קכ"א דמעידין על מת שטבע במים אף לאחר ג' ימים משום דמיא צמתי הכוונה דצינת המים הוא שצמתי ואינו מניח לנפוח וא"כ כ"ש בימות הגשמים בימי הקור כאלו עד שבודאי נקרש ונגלד מחמת הקור שאינו מניח לנפוח. וכיון שאינו מניחו לנפוח ממילא לא נשתנה צורת פניו שבא רק מחמת הנפיחה כמש"כ רש"י בד"ה שאני מיא דצמתי. צומתין צורת הפנים ואין מניחין אותו לנפוח ולהשתנות עכ"ל ומשמע דכל השינוי הוא רק מחמת הנפיחה. ולב"ש הנ"ל היא פעולת הצינה ולא פעולת המים דוקא ובאמת אף שאר קור דעלמא עושה זאת וגם נראה מלשון הב"ש דלאו דוקא נקט נקרש ונגלד דאי נקרש ונגלד דוקא הכי הו"ל למימר מת שנקרש ונגלד מעידין עליו אפילו אחר כמה ימים ומרלא קאמר הכי משמע דלרווחא דמילתא נקט נקרש ונגלד והכי קאמר דסתם מת בימות הגשמים בימי הקור אינו נפוח וממילא ג"כ לא נשתנה צורת פניו כנ"ל. ואפילו אי נימא דנקט נקרש ונגלד דוקא ע"כ לא מיירי מקרישה חזקה כזו שקשה כאבן שהרי נקט סתמא בימות הגשמים בימי הקור ואי כוונתו בקרישה שקשה כאבן דוקא אינו מובן מה שכתב כי בודאי נקרש ונגלד שהרי החוש מעיד להיפך דבסתם קרירות שבימות הגשמים אין בא לקרישות כזה שיתקשה כאבן אלא ודאי דנקרש מעט סגי. וא"כ ממנ"פ אין רא' משם לנרדן דידן חדא דאי משום אתה באת למידק א"כ אף נקרש כל דהו סגי וזה אף הערוך השלחן מודה דבעינן דוקא קשה כאבן. ועוד רעד כאן לא קאמר התם אלא שהקרירות אינו מניח לנפוח שישתנה פניו מחמת הנפיחה כולי האי עד שתהא א"א להכירו ולהעיד אבל לא קאמר דמחמת הקרישה א"א שתהיה אף שינוי כל דהו בבשר וממילא אין רא' לנרדן דידן כמובן. ובלא"ה אין הנדונים שוין ורחוקים המה זה מזה כרחוק מורח ממערב דהתם בעינן שתהא א"א לנפוח ומש"ה בעי שיהיה כל העת במים דמיד שמעלין אותו ליבשה נשתנה ובנדון רידן בעינן שלא יתייבש דמו בתוכו ולענין זה סגי אף הדחה אחת בתוך ג' ימים ולא שייך לרמות חדא לאידך.

ד) ועיין מש"כ הערוך השלחן עוד בסימן זה לעיל בסעיף ע"ב ח"ל וראיה לג' ימים נ"ל מהא דתנן שלהי יבמות דאין מעידין על המת אלא עד ג' ימים רמשם ואילך נשתנה הפרצוף ודבר זה ידוע שכל זה הוא מסיבת הדם שהדם הוא הנפש וכל ג' ימים שעדיין הדם לא נתקשה דמות פרצופו הוא כמקדם ולאחר ג' ימים דהדם נתקשה גם הדמות נשתנה ולכן אמרינן שם

במדינות הצפוניות שהקור חזק ונעשו כאבנים באמת לא יהיה עליהם גם דין אוכלין עכ"ל. ובמחכ"ג שגה בזה. שהרי על כרחך צריך לומר רכוונת הפוסקים שכתבו שנתייבש דמו בתוכו אין הפירוש כפשוטו שנתייבש מחמת היושן כיון ששהה כבר ג' ימים כמו שאר אוכלין שכל מה שנתיישן יותר נתייבש יותר דא"כ אמאי קבעו לעולם זמן אחד ג' ימים ולא חילקו בין חורף לקיץ. והלא החוש מעיד דמדת היובש שבאוכלין אינו תלוי רק בזמן אם הוא זמן רב או מעט רק תלוי ג"כ במדת החום ובימות הקיץ החמים נתייבש כל מאכל מהר הרבה יותר מבימות חורף הקרים. אלא וראי שדין זה של בשר ששהה ג' ימים בלא מליחה שחידשו הגאונים חידוש הוא וכך קבלו הגאונים אע"פ שאין אנו מבינים אותו. שהיבשות זה של הדם בתוכו לענין שלא יוכל לצאת יותר ע"י מליחה אינו מעין היבשות של כל אוכלין ששולט עליה מדת החום והקור רק יבישות זה תלוי בזמן לבד. ובאמת חוינן שהמחבר בש"ע נקט לישנא שנתייבש דמו בתוכו ולשון הרא"ש בתשובה כלל כ' סימן כ"ה שנצטרך הדם בתוכו. ומשמע דבאמת שניהם לדבר אחד נתכוונו דע"כ אין יבישות זה מעין יבישות של שאר אוכלין דא"כ הו"ל נמי לתלות במדת החום הקור וכוונת שניהם הוא רק לענין זה בלבד שאין יכול יותר להוציא את דמו ע"י מליחה וזה תלוי רק בזמן לבר ומר נקט כי ההיא לישנא ומר כי ההיא לישנא ולא פליגי. והואיל דאתינא להכי דע"כ מוכרחין אנחנו לומר דחומרת הגאונים הוא דבר שאינו מובן ע"פ שכלינו וחידוש הוא א"כ מנין לנו לחדש מרעתינו דכמו שהקרישה מועיל לענין שאינו מתקלקל ואינו מסריח ה"נ לא נתייבש דמו בתוכו ועדיין יוכל הדם לצאת ע"י מליחה אדרבה זיל בתר איפכא כמו שחידוש הוא דלא שולט על יבישות זה מדת החום והקור כמו"כ אינו שולט עליו הקרישה רק לעולם עושה זה הזמן של ג' ימים את שלו שדמו אינו יכול יותר לצאת ממנו ע"י מליחה.

ג) והרא"י שהביא הערוך השלחן מב"ש סימן י"ז סקע"ח שכ' שאם המת היה מונח בקור ונקרש מעידין עליו אף לאחר ג' ימים במחכ"ג אינה ראייה כלום. דז"ל הב"ש שם ואם מת בימות הגשמים בימי הקור מעידין עליו אפילו אחר כמה ימים כי בודאי נקרש ונגלד ואינו מניח לתפוח ועדיף טפי מצינת המים כ"כ הרמב"ן סוף יבמות וכ"פ בתשו' מ"ב סימן ק"ד עכ"ל. הרי משום דכ"ה טבע של קור שצומת ואינו מניח לתפוח וכמש"כ ועדיף טפי מצינת המים

ו) ומש"כ הערוך השלחן וז"ל וגם לענין שבת כן הוא דמים הוה מחיצה וכשנקרשים בטל מעליהם שם המחיצה והוה כעפר בעלמא (מג"א סימן שס"ג סקנ"א וט"ז שם) דכל דבר שנקרש מבטל את שמו הקודם עכ"ל אינו מוכן לגמרי במחכ"ג. דהתם המים עצמן מעולם לא הי' מחיצה רק דופן החרוץ שהים בתוכו שעמוק עשרה טפחים היא המחיצה רק דבעודו צלול אין המים מבטלי מחיצתא כדאמרינן בשבת דף ק' פירות מבטלי מחיצתא מים לא מבטלי מחיצתא והטעם דמים לא מבטלי מחיצתא משום שהמחיצות נראין בתוכו ול"ד לפירות שאין המחיצות נראין מחמת הפירות כמ"ש מג"א סימן שמ"ה סק"י. וא"כ הי"ד בעודו צלול אבל כשנקרש הים ואין המחיצות נראין יותר שוב בטל דין מחיצה דהוי השתא כאלו היה מליאה עפר או פירות כיון דכל המעלה של מים הוא משום שנראין המחיצות ועכשיו שנקרש אינן נראין. וא"כ מה זה ענין למידק מינה שהקרישה מבטל את שמו הקודם ומהותו וטבעו במחכ"ג דבריו כאן הם מחוסרי הבנה לגמרי. ואולי נתכוין לזה במש"כ אחרי כן ואם כי יש לחלק בין זל"ז כמובן מ"מ זהו ודאי דכל זמן הקרישה הוה הבשר כעץ ואבן בעלמא עכ"ל אבל לפמ"ש אין זה בגדר יש לחלק רק שדבריו מחוסר הבנה לגמרי ולא שייך לגמרי לנדון דידן כמובן.

ז) ולאחר שדחיתי עיקר סברתו וראיתו אמינא ראייה להיפך דע"כ לא חילקו הגאונים ואסרו אף בשר שנקרש. דאלת"ה אמאי השמיטו כל הפוסקים חידוש מילתא כזאת דלא אסרו הגאונים בשר שנקרש הלא הרמ"א ומג"א והט"ז והש"ך כולם חיו בארץ פולין שבימות הגשמים הוא קור חזק ומילתא דשכיחא בכל יום שיקרש הבשר ובודאי לא הו"ל לאישתמוטי מלהשמיטנו דין זה. וביותר תימה על הש"ך בסימן ס"ט סק"א דנקט דינו של בשר שנקרש לענין אם מלחו בעודו קרוש ומאחר דכבר קאי בהאי מילתא של בשר שנקרש אמאי לא אשמעינן אם מותר להשהותו בעודו קרוש יותר מג' ימים בלא מליחה והדחה. אלא ודאי דהוה פשיטא להו לכל הני פוסקים דלא חילקו הגאונים ולעולם אסור אף בשהה בעודו קרוש. ועי' פמ"ג סימן ס"ט סק"ס וז"ל כתב המ"י בסוף הספר בשו"ת סימן י"ד בשר שהדחתו במים ונקרש והיה מונח ג"י ממ"נ אסור אי הקרישה הוה כבוש אסור ואי לא הוה כבוש הוה שהה ג"י בלי מליחה ולבסוף העלה דכבוש לא שייך אלא בדבר צלול וא"כ לא הוה רק שהה ג"י בלי מליחה ולפי דבריו מהני לצלי כמו

בגמרא דכשמוטל במים אפילו אחר זמן רב מעידין עליו דלא נשתנה הפרצוף כמו דאמרינן בכאן דכשמדיחים הבשר במים פועל פעולתו עד ג' ימים אחרים ואם כי בעיקרי הענינים אין דומים לגמרי זל"ז מ"מ זכר לדבר יש לרין זה ממשנה וגמ' עכ"ל שם בסעיף ע"ב. וחזינן דשם כתב בעצמו שאינו ראייה גמורה רק זכר לדבר ומשום דבעיקרי הענינים אין דומים זל"ז וכוונתו מסתמא משום דהתם לא מועיל המים אלא בעת שהמת במים ומיד כשיצא מן המים נשתנה והכא מועיל הדחה אחת על ג' ימים וכמש"כ לעיל באות ג'. משא"כ כאן בסעיף ע"ט החשיב זאת לראייה גמורה וס"ל שהענינים דומין ממש ומתוך כך הוציא את מסקנתו להתיר בשר שנקרש ובאמת כל עיקר סברתו שבסעיף ע"ב הנוכח ליתא. רמא שכתב וז"ל ודבר זה ידוע שכל זה הוא מסיבת הדם שהדם הוא הנפש וכל ג' ימים שעדיין הדם לא נתקשה דמות פרצופו הוא כמקדם ולאחר ג' ימים דהדם נתקשה גם הדמות נתקשה עכ"ל וכל זה ליתא. שהרי כבר הבאתי לעיל דברי רש"י יבמות דף קכ"א בד"ה שאני מיא דצמתי שכתב וז"ל צומתין צורת הפנים ואין מניחין אותו לנפוח ולהשתנות עכ"ל ומשמע להדיא שהשוני לאחר ג' ימים הוא מחמת הנפוח ולא מחמת שהדם נתקשה. ואין לומר שהנפוח עצמו הוא ג"כ מחמת שהדם נתקשה וא"כ הכל ענין חדא הא ליתא שהרי בבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה אמרינן שאין יוצא דמו יותר ע"י מליחה מפני שהדם נתקשה בתוכו ומ"מ אין הבשר נפוח וא"כ אין הנדונים שוין זל"ז כלל לא בסברא ולא בגמרא. וממילא סרה עיקר ראיתו של הערוך השלחן ממת שנקרש דלפמ"ש אין הנדון דומה לראייה כלל.

ה) וראיתו השניי' מהיא דהרוטב והגריסין דרפ"ג דטהדות ג"כ אין ראי' דמה ענין חדא לאידך. התם דין אוכל ומשקה בשתיה ואכילה תליא מילתא מה ששותין הוא משקה ומה שאוכלין יש לו דין אוכל וא"כ מאחר דהשתא כשנקרש ומוכרחין לאכלו כדרך שאוכלין שאר אוכלין יש לו דין אוכל. נמצא דמעיקרא משקה והשתא אוכל ופנים חדשות באו לכאן וע"כ אין לדונם עכשיו אלא כאוכלין שנגעו במשקין ואינם אלא שניים. ומה זה ענין למידק מינה שהקרישה משנה בעצם את מהותו וטבעו התם מה שיש לו עכשיו דין אוכל אינו אלא משום דא"א לשתותו רק מוכרחין לאכלו כדרך שאוכלים שאר אוכלין ומה"ט נמי להיפך חלב נימוח יש לו דין לח כמ"ש הש"ך סימן צ"ב סק"ד אבל מאן יימר שמשנה את טבעו הקדום.

כל בשר ששהה ודיעבד אם בשלו שרי עכ"ל. הרי דמאחר דאיפשיטא ליה דהקרישה לא הוי כבוש החליט בפשיטות דהוי שהה ג"י בלא מליחה והלא אכתי יש להסתפק מטעם אחר אולי לא אסרו הגאונים כלל בשר שנקרש כסברת הערוך השלחן. ואין לומר דמ"י לא מיירי בקרישה חזקה שקשה כאבן הלא סתמא נקט ותי הוה כוונתו לחלק בין קרישה לקרישה הו"ל זאת למדכר. אלא ע"כ שאף לא עלה על דעתם של המ"י והפמ"ג שהגאונים לא אסרו בשר שנקרש. ועי' גליון מהרש"א על הש"ך סימן ס"ט סק"א שכ' שאם שהה בקרח ג"י מותר רק בצלי יעו"ש.

העולה מכל הנ"ל לדינא דבשר ששהה בקרישה ג' ימים נמי לא שרי אלא לצלי ואפילו הוא קשה כאבן כנ"ל.

צדדין כבשר. ונמצא שהיתרון שבשומן איכא ששים אף שבבשר הוא רק שלשים הוא מצד מועט הדם שבשומן הוא פחות הרבה מבבשר. ופשוט שכמו שהדם שעליו שיצא מהשומן הוא פחות הרבה מבבשר יותר ממחצית כ"כ מה דנפיק לגמרי הוא פחות יותר מבמחצית מבבשר עוד מכ"ש. ולכן מאחר שבבשר לכל היותר אין שייך לשער מצד דלא ירעינן כמה נפיק מיניה ביותר מהחתיכה הרי בשומן לכל היותר אין לשער ביותר מחצי החתיכה. והת"ח שהביא הש"ך שמצריך ששים גם בשומן נגד כל השומן צריך לומר שפליג אכנה"ג ופלא שלא הרגישו בזה האחרונים. וא"כ מאחר שרעק"א הביא דברי כנה"ג לדינא. יש לשער לכל היותר בשומן רק בחצי חתיכה אף בלא נמלח כלל וכ"ש בנמלח אחר ג' ימים שהוא רק חומרת הגאונים. ע"כ דבריו.

(א) **שבוש הא'** דסבור שמציאה מצא בכנה"ג שהוציא מתוך דבריו דבשומן יש פחות מחצי דם ממדת הדם שיש בבשר. ושגיאה זו גוררת לו שגיאה אחרת שהמציא מתוך כך דעכצ"ל דהכנה"ג ס"ל דשומן שנתבשל בלא מליחה סגי בדאיכא ס' רק נגד חצי החתיכה. ולא דמי לבשר דמשערינן בכולו דאית ביה הרבה דם וכיון דלא ירעינן כמה נפיק מיניה משערינן בכולו. משא"כ שומן כיון דלכה"פ אית ביה פחות מחצי דם ממה דאיכא בבשר וא"כ גם מה דנפיק מיניה לא הוי אלא פחות מחצי היוצא מבשר וע"כ נהי דבבשר משערינן בס' נגד כולו סגי בשומן רק ל' נגד כולו ועושה מחלוקת בין הכנה"ג להת"ח והש"ך. וכל זה שבוש. חדא דכל המציאה שמצא לדעתו בכנה"ג לאו מציאה היא כלל דברבר זה השו"ל כל הפוסקים דבשומן ליכא אלא מועט דם. והש"ך גופיה כתב בסימן ע"ה סק"ח וז"ל אלא ודאי כיון דעינינו רואות דלית בהו דם למראית עיני ובודאי הוא מעט מוער דאוי להקל בזה עכ"ל הרי מפורש דליכא בשומן כ"א מעט מוער דם. וא"כ למ"ל למידק מתוך דברי כנה"ג דבבשר איכא יותר מכפליים דם מבשומן הרי מדברי הש"ך הנזכר משמע דאיכא הרבה יותר מכפליים דם בבשר מבשומן דלישנא מעט מוער משמע דאין שום דמות וערך מדת הדם שבשומן למדת הדם שבבשר. והואיל דאתינא להכי פרחא באויר כל חידושו שחידש דלהכנה"ג לא בעינן בשומן שנתבשל בלא מליחה כ"א ל' נגד השומן דהא חזינן דהש"ך נמי ס"ל בהא כהכנה"ג שבבשר איכא ודאי יותר מכפליים דם מבשומן ואדרבה לשון הש"ך שכתב דעינינו רואות דלית בהו דם ובודאי הוא מעט מוער משמע טפי

סימן צב

בענין שומן ששהה ג' ימים בלא מליחה אי מותר לבטלו לכתחלה

שם בסימן כ"ט כתב וז"ל הנה בדבר שני ליטראות שומן שנמלחו אחר ג' ימים וליטרא אחד שנמלח כדין ועירבם וטיגנם יחד אם יש אופן להתיר לצורך יו"ט. הנכון לע"ד במקום הפסד ולצורך יו"ט להתיר באופן שיקנו עוד שומן יותר מליטרא ועירבם עד שיהיה הרוב משומן שנמלח כדין מטעם שאבאר. דהנה דעת הרמ"א מפורש בסימן ס"ט סעיף י"א דבשר שנמלח אחר ג' ימים שנתבשל צריך ס' כנגדו. וגם בשומן אף של עופות דעתו בסימן ע"ה סעיף א' דדינו כבשר ומפורש בש"ך שם סק"ח בשם הת"ח דצריך ס' נגד השומן. אבל דעת הראב"ד הרובא בש"ך סק"ג נ"ו דאף בבשר שנתבשל בלא מליחה א"צ ס' נגד החתיכה אלא משערינן במאי דנפיק מיניה. וכו' אבל הא אין לסמוך על הראב"ד כיון שכל הפוסקים חולקים עליו כדכתב הד"מ. וכו' אבל בשומן מסתבר שיש להתיר יותר דבשומן כתב והפמ"ג בסימן ע"ה בש"ד סק"ט בשם כנה"ג דבנתבשל בלא הדחה אחרונה די ש' בשומן גופיה והביאו רעק"א להלכה בסימן ס"ט בסעיף ט' הרי מפורש שבשומן יש רק חצי דם מכפי שיש בבשר. ולפי החשבון הוא פחות הרבה מחצי דהא המלח שעל השומן הוא שוה לבשר דהא נמלח משני

והחמירו להצריך ס' בכלום וא"כ ה"ה שומן ואע"פ
דידעינן שהדם שבו הוא מעט מזער כנ"ל.

(ג) **שבוש הב'** מה שכתב לקמן עוד וז"ל ואין לאסור
מצד חתיכה נעשה נבלה על ג' הליטראות
דנתערבו בתחלה דבלח בלח לא אמרינן במקום הפסד
כדאיתא ברמ"א סימן צ"ב סעיף ד'. ועיין בש"ך שם
ס"ק י"ד דשומן הוא לח. עכ"ל וזה שבוש דהנה זה
לשון הרמ"א שם יש אומרים דלא אמרינן חנ"נ אם
נתערב איסור לח בהיתר לח ואח"כ נתערב הכל בהיתר
אחר ואין צריכים רק ששים נגד האיסור שנפל
ויש לסמוך על זה בשאר איסורים לצורך הפסד גדול
עכ"ל הרמ"א הרי שלא היקל רמ"א אלא לצורך הפסד
גדול שהוא עוד יותר מהפ"מ. ועיין בערוך השלחן
סימן צ"ב אות כ"ח שכ' וז"ל וכן באיסור לח בלח
וכו' לכן לא סמכינן על זה רק לצורך הפסד גדול שזהו
יותר מה"מ עכ"ל. והוא מייתי דברי דמ"א והשמיט
ממנו תיבת גדול והניח רק תיבת במקום הפסד ובאמת
יש נפקותא גדולה לדינא בין חדא לאידך ונ"מ ג"כ
בנדון דידן גופיה דבוודאי אין להחשיב במדינתנו
ג' ליטראות שומן להפסד גדול שהוא עוד יותר מהפ"מ
כנ"ל. וכל מי שיש לו מח בקרקדו יודה לזה.

(ד) **שבוש הג'** הא דמייתי מש"ך שם סק"ד דשומן
הוא רבר לח לא שייך כלל לנדון רירן. שהרי
זה לשון הש"ך שם כלומר דדוקא כשנתערב איסור
לח בהיתר יבש אמרינן חנ"נ מטעם חשיבות כי
החתיכות איסור ניכר ומובדל נ"נ הוא אבל לא
כשנתערב איסור לח בהיתר לח כגון יין נסך ליין כשר
או חלב לשומן עכ"ל הש"ך. ועיין מש"כ שם ע"ז
בחדושי רעק"א ד"ה מטעם חשיבות וז"ל כ"כ המרדכי
ולפ"ז אף אם נתרסק החתיכה ונימוחה מ"מ צריך
ס' נגד כולה דכבר נ"נ בשעת הבליעה דהא חשוב
אבל ברשב"א בתהה"א (דף צ"ז) כתב הטעם דבחתיכה
כיון שנשאר באיסורה משא"כ בלח דהכל נבלל הכל
מצטרף לבטל עיי"ש ולפ"ז בחתיכה שנימוחה ג"כ
דינו כלח כיון דהשתא הכל נבלל עכ"ל. הרי להדיא
שבאם נתערב האיסור בעודו דבר גוש ונתרסק אח"כ
ונימוח אם דיינינן ליה כלח תליא בפלוגתא שבין
המרדכי להרשב"א ולהש"ך שהחזיק העיקר כטעם
המרדכי אמרינן בכה"ג דדינו כיבש וצריך ס' נגד
כולו כיון דכבר נעשה נבלה בשעת הבליעה דהא
חשוב כמ"ש רעק"א הנ"ל ולפ"ז צ"ל דהא דנקט
הש"ך חלב לשומן כוונתו שנתערבו שניהם כשהן
כבר נתרסקו ונימוחו דומיא דדין נסך ליין כשר נקט
אח"כ וכ"כ חו"ד שם בסק"ב. ועי' בחכמת ארם כלל

שארין לבשר ושומן שום שיווי וערך לענין מדת הדם
שבתוכו ומ"מ כתב לענין שומן שנתבשל בלא מליחה
דבעינן ס' נגד כולו. ולא חילק בין שומן לבשר אלא
לענין חתיכה שלא נמלחה עצמה רבבשד נהגינן לאסור
אותה חתיכה אף בדאיכא ששים כברמ"א סימן ס"ט
סעיף י"א משא"כ בשומן אי איכא ששים נגד השומן
שרינן הכל כמ"ש הש"ך סימן ע"ה סק"ח הנ"ל אבל
ס' נגד השומן וודאי בעי. וא"כ אתה רואה ברור שכל
חידושו והמחלוקת שעושה בין הש"ך והת"ח להכנה"ג
הוא חלום בעלמא. ואדרבה מדברי הש"ך הנ"ל יש
ראי' לעצם דינו של כנה"ג שהדי כתב דעינינו רואות
דלית בהו דם למראית עין ומסתמא כוונתו בעת
שמולחין אותו אין אנו רואים דם יוצא ממנו כמו
בבשר וא"כ ודאי מסתברא שנגד אותו מעט דם שעל
פניו מה שאין עינינו יכולים לדאות מחמת מיעוטו
יש ס' בשומן גופיה. וה"ט שרעק"א מביאו להלכה
משום ולא מסתברא ליה שא' יחלוק על זה שדין פשוט
הוא ומילתא דמסתברא שמוסכם מכולם.

(ב) ובגוף הדבר דמחמרינן גם בשומן שנתבשל בלא
מליחה להצריך ששים נגד כולו ואע"ג שבודאי
אין בו רק מעט מזער דם כמ"ש הש"ך הנ"ל נראה
דהטעם פשוט משום דא"א לחלק בשיעורים לפי ערך
בליעת האיסור שבתוכו. שהרי כמו כן מצינו הרבה
דוגמאות שלא חילקו חכמים ויהחמירו לעולם לבטל בס'
נגד כולו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה בין
בלע הרבה ובין לא בלע כ"א מעט מזער. ושיעור ס'
אחר הוא לבשר שבשלו בלא מליחה ולכבר שבשלו
בלא צליה וז"ל דכבר הוא מלא רם ולשיטת רש"י
דקיי"ל כוותיה לא מהני ליה מליחה מחמת ריבוי הדם
שבו ומ"מ לענין ביטול דין אחד לשניהם. ועור הרי
גוף הדבר שהצריכו ס' נגד כולו בבשר שנתבשל בלא
מליחה הוא חידוש דבשלמא הא דמשעדינן בכחל
נגד כולו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה כמבואר
בש"ס חולין צ"ז ע"ב ניחא משום רהתם א"א לעולם
לידע בדיוק כמה נפיק מיניה. אבל בשר שלא נמלח
הרי אפשר לשקול במשקולת עוף שלם קודם המליחה
ולשקול אותו ג"כ אחר המליחה ואז ידע בדיוק מדת
הדם דאיכא בעוף זה ואע"ג שלא רצו חכמים להניח
מדת השיעור והביטול ביד כל אחד ואחד כמש"כ הר"ן
חולין מ"מ כיון רעכ"פ הא ודאי ידעינן ע"י המשקולת
דמדת הדם שבו אינו מגיע אף לחלק דביע של הבשר
עצמו אמאי החמירו הפוסקים להצריך ס' נגד כולו
ועכ"פ ה"י סגי להעמידו על חציו. אלא ע"כ שלא רצו
הפוסקים להעמיד שיעורים חרשים שלא מצינו בתלמוד

איסור בטול לכתחלה כבר הורה רעק"א בתשובה סימן ל"ח דמותר וכ"ש בעובדא זו דהוא גם מעורב במקצת ממש. וכו' לכן ודאי יש להתיר לבטל בהוספה עד יותר מרוב ויהיה מותר גם לטגן ולאכול בעין עם הפת אבל הגריבענעס יש לאסור רעל הראב"ד בעצמו קשה לסמוך. זהו הנלע"ד למעשה. עכ"ל וזה שבוש שהרי הוא עושה א"ע שוכח לגמרי שרעק"א לא התיר שם אלא בהפ"מ כמו שסיים שם בסוף התשובה וז"ל לזה נלענ"ד באיסור דרבנן ובפרט בדין ג' ימים בלא מליחה שהוא חומרא גדולה נראה לי לסמוך על הנ"ל בהפ"מ עכ"ל. וגם כופל כאן את שיבושו שעשה לעיל שצירף בזה דעת רמ"א בסימן צ"ב לענין חנ"ג בלח בלח אמנם רמ"א לא התיר שם אלא לצורך הפסד גדול שהוא עוד יותר מהפ"מ ובנ"ד ליכא אפילו הפ"מ. וגם הוא בעצמו כתב לעיל בתחלת דבריו וז"ל הנכון לע"ד במקום הפסד ולצורך יו"ט להתיר עכ"ל הרי שמודה בעצמו דליכא כאן אלא הפסד אבל לא הפסד מרובה וא"כ לא שייך לצרף כאן לא רמ"א ולא רעק"א. וגם לא הועיל מידי במה שהוסיף ולצורך יו"ט דאי כוונתו בזה למאי דקיי"ל ולצורך יו"ט חשבינן ליה כהפ"מ טעה גם בזה. דה"מ בעיו"ט כמש"כ פמ"ג בכללי הוראת או"ה משא"כ בנ"ד דשאלה זו לא נשאלה בעיו"ט כנראה מתוך התשובה הזאת שנכתבה כ"ח אדר שהוא יותר מב' שבועות לפני פסח.

(ח) שבוש הו" שכתב בזה לעיל מיניה וז"ל ולכן יש להצריך ליקח עוד ליטרא ויותר שומן ולמלחם כדין ולערבם עד שיהיה הרוב משומן שנמלח כדין שמפורש בסעיף י"ד שבטל ברוב מטעם שכתב הש"ך דלא גזרי להחמיר כולי האי באיסור דחומרת הגאונים. עכ"ל ולא ידע בזה לגמרי מה הוא שח. דהא התם בסימן ס"ט סעיף י"ד ל"א דסגי ברוב אלא משום שנתערבו יבש ביבש וליכא נ"ט וגם לעולם לא יתנו טעם זב"ז כיון שאסור לבשלן אח"כ זולת כל אחד ואחד בפני עצמו ומש"ה נהי דבשאר איסורין אסרינן אף בכה"ג משום דחיישינן דילמא יבשלן יחד אח"כ ויתן טעם מ"מ כגון הכא דליכא אלא חומרת הגאונים לא גזרי כולי האי כמש"כ שם הש"ך בסקנ"ו. אמנם בנדון דידן הלא מיירי שהג' הליטראות כבר נטגנו ונימוחו וכשדוצה עכשיו לבטלם מוכרח קודם לטגן גם את החלב הכשר שיקנה וא"כ כשיערב אותם אח"כ אפילו יערבם בצונן לאחר הקרישה נמי דינו כלח בלח כמש"כ הש"ך סימן ק"ט סק"ג דכל דבר הנבלל יחד אפילו קמח בקמח מיקרי לח בלח. וזה ג"כ אין לומר שיערבם ויבטלם באופן שישים

מ"ד סימן ט' שכתב וז"ל וי"א דאע"ג דבכל איסורין קיי"ל חנ"ג היינו דוקא לח ביבש אבל לח בלח כגון יין נסך ליין כשר או חלב נימוח לשומן נימוח וכו' ל"א חנ"ג עכ"ל הרי שדייק החכמת אדם חלב נימוח לתוך שומן נימוח זהו ג"כ כנ"ל. וא"כ ה"נ בני"ד כיון דבעת שנתערבו האיסור וההיתר היו עדיין יבש כמש"כ בעצמו וז"ל בדבר שני ליטראות שומן שנמלחו אחר ג' ימים וליטרא אחד שנמלח כדין ועירבם וטיגנם יחד עכ"ל. הרי דמידי שנתערבו מחמת שטיגנם יחד וא"כ בתחלה בעת שנתנם לתוך המחבת היו יבש ובלע ההיתר מן האיסור בעת שהיה יבש ובכה"ג כבר נ"נ ובעינין ס' כנגד כולו ולא מהני מה שנימוח אח"כ ונעשה לח להש"ך הנ"ל. וא"כ מדברי הש"ך עצמו שהביא ראיו' דבנ"ד ל"א חנ"ג יש ראיו' להיפך.

(ה) שבוש הו" דבתשו' נוב"י תניינא חי"ד סימן נ' נסתפק לומר דהא דל"א חנ"ג בלח הי"ד כשלא נקרא בנתיים בין התערבות הראשון להשני משא"כ כשנקרא בנתיים אפשר שנעשה נבלה בעת הקרישה יער"ש. וא"כ ה"נ בני"ד הלא מסתמא נקרא השומן אח"כ כדרך כל שומן דמיד שעומד איזה שעות נקרא ואולי נעשה אז נבלה לספיקו של הנוב"י הנ"ל.

(ו) שבוש הו" שכתב עוד לקמן וז"ל וגם בל"ז הא הש"ך בסימן ע"ה סק"ח מקיל בשומן דלמראית עין לית בהו דם שלא נימא איסור דבוק וכ"כ לא נימא שנעשית נבלה. עכ"ל וזה שבוש דמה ענין חרא לאידך. הלא כתב הפ"מ בפתחה להלכות מליחה בסופו וז"ל דע דהפ"מ בהלכות מליחה ותערובות היקל בכמה דברים ואזיל לשיטתיה שפוסק כהמחבר דלא אמרינן איסור דבוק. ומיהו חנ"ג בשאר איסורין פוסק כרמ"א בסימן צ"ב אות י"ד עכ"ל הפ"מ. הרי להדיא דאית מאן דס"ל חנ"ג בשאר איסורין ולית ליה איסור דבוק וא"כ ה"נ בני"ד נהי דמיקל הש"ך בשומן לענין איסור דבוק אין ראיו' מידי שמיקל בשביל כך ג"כ לענין חנ"ג. ועוד הרי כתב הש"ך שם בסק"ח וז"ל אלא ודאי כיון דעינינו רואות דלית בהו דם למראית העין ובודאי הוא מעט מזער ראוי להקל בזה כיון דאיסור דבוק בלא"ה חומרא הוא עכ"ל ומשמע מתוך דקדוק דבריו להדיא דאין כוונתו להקל בשומן אלא לענין איסור דבוק לבד כיון דלא הוי אלא חומרא ולא לענין חנ"ג.

(ז) שבוש הו" שכתב עוד לקמן וז"ל ולכן יותרו בהוספת תערובות היתר עד יותר מרוב. ומצד

בשא"מ צריך ס' מטעם דאם יבשלם יתן טעם וא"כ הכא נמי אמאי סגי ברוב הא דהם יתן טעם כשיבשלה ותירץ דאפשר דס"ל דכיון דבשר ששהה ג"י בלא מליחה היא רק חומרת הגאונים י"ל דהגאונים לא גזרו כולי האי ומייתי רא"י מתשובת ר"א ששון סימן קע"ט שכתב כה"ג לענין בשר ששהה ג"י בלא מליחה ונתבשל וליכא ששים בקדרה נגד כל החתיכה דמאחר שאינו אלא חומרת הגאונים יש לסמוך אהראב"ד דס"ל דלעולם משערינן בבשר שנתבשל בלא מליחה רק במאי דנפק מניה וא"צ ס' נגד כל החתיכה יעו"ש. והשתא אם איתא כמש"כ רעק"א ז"ל דמה שלא התיר המחבר לערב ולבטלו לכתחלה הוא משום דאפשר בצלי ואע"ג דאכתי מפסיד מה שאינו יכול לאכלו מבושל הא ל"ח הפסד. וע"כ לא התיר הרשב"א להוסיף ולבטל איסור דרבנן אלא משום דאיכא הפסד גמור שמפסיד החתיכה של היתר ואינו יכול לאכלו לגמרי. אבל הכא כיון דעכ"פ יכול לאכלו בצלי בשביל האי הפסד קטן מה שאינו יכול לאכלו מבושל אין כדאי להתיר אף איסורא שאינו אלא חומרת הגאונים. א"כ גם לאחר שנתערב אמאי מתירין לבשלו הא אפשר בצלי ואי שמפסיד שאינו יכול לבשל הא אמרת דהא ל"ח הפסד זמ"ש דמקילינן בחדא איסורא יותר מבאידיך. ואין לומר דהך איסורא דיבש ביבש מבשא"מ שנתערבו וליכא ס' קלוש טפי ולענין איסור קלוש כי האי חשבינן גם מה שאינו יכול לאכלם מבושל להפסד. הא ליתא שהרי אדרבה הא חזינן דלענין הך איסורא מחמרינן ולא חיישינן אף להפסד גדול שמפסיד כל התערובות משא"כ לענין איסורא דביטול איסור לכתחלה התיר הרשב"א להוסיף ולבטל איסור דרבנן לכתחלה לאחר שכבר נפל ונתערב רק משום הפסד החתיכה של היתר. וא"כ הדבר ק"ו מה ביטול איסור לכתחלה זהו יותר משום פסידא אף כשהאיסור הוא איסור גמור ומ"מ משום פסידא כי האי שאינו מפסיד רק מה שאינו יכול לאכלו מבושל רק צלי אין מתירין אף כשהאיסור אינו אלא חומרת הגאונים כ"ש בהך איסורא דיבש ביבש מבשא"מ וליכא ס' דלא חיישינן אף משום הפסד גדול שאין להתירו משום הפסד קטן כי זה שאינו יכול לאכלו מבושל אפילו היכא דלא הוי איסורו אלא משום חומרת הגאונים. ומה רא"י מייתי הש"ך ממהר"א ששון הא התם כבר נתבשל ואיכא פסידא גמורה שמפסיד כל הקדרה משא"כ הכא דאפשר בצלי והמחבר בעצמו הלא ס"ל דמשום דאפשר בצלי ל"ח פסידא. אלא ודאי דאפשר בצלי ל"ח אפשר. ודברי רעק"א ז"ל צ"ע.

השומן החדש שיקנה בכלים מיוחדים והשומן הישן בכלים מיוחדים ויערב הכלים באופן שא"א להכירם ובכה"ג דינו כיבש ביבש כיון דליכא נ"ט זב"ז שהרי אם יעשה כן נמצא שהשומן הישן האסור הוא רוב נגד שומן החדש ההיתר ואדרבה עוד תיאסור גם השומן החדש הכשר כמובן כיון דכל כלי שנמצא בו מן השומן הישן הוא לעצמו איסור. וז"פ וברור.

ט) ובחדושי כתבתי לעורר בדבר סברת רעק"א ז"ל בתשובה ל"ח הנ"ל באות ז' וז"ל כתב רעק"א ז"ל בתשובה ל"ח לחדש מילתא חדתא דבשומן שנשתהה ג"י בלא מליחה יש להקל לערבו ולבטלו עפמ"ש הרשב"א וכ"פ המחבר בסימן צ"ט דאיסור דרבנן מותר להוסיף ולבטל ואף איסור דרבנן שיש לו עיקר בדאורייתא וכ"פ היש"ש והט"ז. וכל חתיכה שלא נמלחה הוי כאילו כבר מעורב ביה איסור בהיתר שהרי לא נאסרה החתיכה אלא מחמת הדם המעורב בתוכו והחתיכה עצמו היתר. וא"כ כשמערב החתיכה שלא נמלחה בחתיכות אחרות שנמלחו ומבטלה לא הוי אלא כמוסיף ומבטל איסור דרבנן דדם שבשלו לא הוי אלא מדרבנן. וכתב שם עוד בזה ז"ל והא דלא מצינו חידוש דין זה להרשב"א הנ"ל שיהא מותר לערב חתיכת בשר שלא נמלחה באחרות שנמלחו בס' ולבשלם וכו' צ"ל כיון דאפשר להוציא הדם ע"י מליחה לא מקרי עדיין מעורב. כיון דאפשר לבררו ולהוציאו מחתיכה והוי תחילת ביטול. וכן אף בבשר ששהה ג"י בלא מליחה דכתב המחבר (סימן ס"ט) דאם נתערב ברוב דמותו לבטלו ולא כתב דלכתחילה מותר לערב. אף דהמחבר פסק כרשב"א דברבנן מותר להיות מוסיף ומבטל. י"ל כיון דיש לו תקנה בצלי לא רצה המחבר לסמוך על הרשב"א בזה וכעין שכתב המג"א (סימן תרע"ו) במותר השמן שבנ"ח. כיון דיש לו היתר לגרות חנוכה והוא קצת יל"מ אסור להוסיף ולבטל. אבל בנ"ד בשומן דאין לו תקנה בצלי שפיר יש לומר דסמכינן על הרשב"א. כיון דלעולם כשיבא לידי איסור שיפרוש ע"י הבישול או ע"י מליחה יהיה רק איסור דרבנן דדם שמלחו או בשלו קי"ל דאינו אסור מדאורייתא. ואין לו תקנה בענין אחר. י"ל דסמכינן אהרשב"א דברבנן מותר להוסיף ולבטל. וכיון דהדם כבר מעורב בשומן מקרי רק הוספת ביטול. עכ"ל.

י) אמנם אחרי המחילה מכג"ק אמינא דלענ"ד יש לשדות בדבריו נרגא. דהא כבר הקשה הש"ך שם בסקנ"ז על המחבר הנ"ל שפסק דאם נתערב ברוב מותר לבשלו מהא דקי"ל לקמן בסימן ק"ט דמין

סימן צג

בענין אם מותר להשקיע הכבדים בדם כדי שיתראו יפים

שם בסימן ל' כתב וז"ל בדבר הכבדים שהקצבים משקעין אותם בדם איזה שעות כדי שיתראו יפים נלע"ד פשוט שאין בזה שום חשש דהא דרכו בהדחה קודם הצליה משום דם בעין שעליו שכן נהגו כדאיתא ברמ"א סימן ע"ו סעיף ב' וכו' ואף שבדיעבד מותר גם בלא הדחה. מ"מ ודאי דרכו בהדחה דכל אדם דרכו לעשות כדין הצריך לכתחלה. והא אף בדרכו להדיח לטעם בעלמא שלא משום חשש איסור נמי נחשב דרכו להדיח כמפורש באו"ח סימן תמ"ז סעיף ה' עיי"ש בט"ו סק"ט ובח"י ס"ק כ"ב. וכיון שדרכו להדיח אין שום חשש בזה שמשקעין אותו בדם שגם על דם אחר שעליו א"צ יותר מהדחה שצריך לעשות לסתם כבד מעצם הדם בעין שעליו. דרק בשמנונית ודוחקא דסכינא צריך שפשוף כדאיתא בחו"ד סימן צ"א סק"א בשם הרשב"א. ואף הפמ"ג שפליג לענין דוחקא מ"מ גם לדידיה דוקא בשמנונית איסור שנדבק ביותר צריך שפשוף כמפורש בדבריו בש"ד סק"ב וזה ודאי שהדם שמשקעין בו הכבדים אין שם חשש משמנונית איסור דהם לוקחין רק מדם השחיטה ואף אם נתערב שם מעט שמנונית ודאי הוא משהו שנבטל בהדם ולכן אין שום חשש בזה. ואף לכתחלה היה אפשר להתיר מצד איסור ומפורש כן בר"ן שם ד"ה הטבח שבמקום שלא חלליה בי טבחא מותר הטבח לחתוך הבשר בסכין שמלוכלך מדם השחיטה עיי"ש ומה שאינו חושש שמא יצלה הוא משום שגם לצלי צריך הדחה כדכתב לעיל. והוא ממש כעובדא דכבדים שמשקעין בדם ומוכח דאף לכתחלה מותר. ואף לחומרת הפמ"ג במשבצות סימן צ"א סוף סק"א שאוסר לכתחלה אפילו ב' דברים שאין שמנים אפילו אורחייהו בהדחה והוא חומרא בעלמא שמכוער הדבר כדאיתא בערוך השלחן דהא הוא היפך דברי הראשונים וגם לא יסתור דבריו שבש"ד כדהקשה בפ"ת עליו. מסתבר שרק באיסור אחר אבל לא באותו איסור דם עצמו שבלא זה יש שם דם. ולכן אין בזה שום חשש איסור ואף לכתחלה מצד דיני או"ה אלא אסור להשקיע בדם מצד איסור אונאה אם אין יודע הלוקח מזה ולא ידוע שעושין כן המוכרים. ע"כ דבריו.

יא) ובעיקר מילתא שהעיר רעק"א ז"ל דלהרשב"א דס"ל דאיסור דרבנן מותר להוסיף ולבטל לכתחלה א"כ כל חתיכה שלא נמלחה כיון שלא נאסרה החתיסה אלא משום דם המעורב בתוכו והחתיכה עצמה היתר הוי כאילו כבר מעורב איסור בהיתר וכשמערב אותה חתיכה ומבטלה לא הוי אלא כמוסיף ומבטל. י"ל אי משום הא לא איריא דיש לחלק טובא ולומר דעד כאן לא התיר הרשב"א אלא באיסור שנפל לתוך היתר באקראי בעלמא משא"כ חתיכה שלא נמלחה שתערובת הדם בתוכו הוא תערובות תמידי לא אמרינן שיהא מותר לעולם לערבו ולבטלו. וכה"ג ממש מחלק הר"ן פגה"ג ד"ה גרסינן בשה"ד לענין כחל דאמרינן התם בדף צ"ז דבכוליה משערינן משום דלא ידעינן כמה נפיק מניה ומשמע דמשום דלא ידעינן כמה נפיק מניה אזלינן לחומרא וע"כ מצרכינן לשער בכוליה. והקשה הר"ן דא"כ אמאי אזלינן לקולא בנשפך הרוטב ולא ידעינן אם היה בו ס' לשיטת רש"י רטעכ"ע מדרבנן ותירץ וז"ל ה"מ בדבר שא"א לעמוד עליו דאי אזלינן לקולא יהיו כל האיסורין בספק וכל א' וא' ישער במה שנראה בעיניו ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא כגון אם נשפך הרוטב וכיוצא בדברים הללו אזלינן לקולא עכ"ל. ונהי דמשמעות תחילת דבריו שנחית הר"ן כאן קצת לסברא אחרת משמע מסוף דבריו בהדיא דעיקר טעמו משום דמסתברא טפי להקל באיסור שאינו מצוי כ"כ ואינו בא אלא באקראי מבאיסור המצוי בכל יום ויום. וא"כ ה"ג בנ"ד נהי שמתירין להוסיף ולבטל היינו כשאירע שנפל איסור לתוך היתר במקרה משא"כ איסור דם שמעורב לעולם בתוך החתיכה. ולפ"ז אתי שפיר דברי המחבר בסימן ס"ט סעיף י"ד שלא התיר בשר ששהה ג"י בלא מליחה אלא כשנתערב בדיעבד ואע"ג דבסי' צ"ט פסק המחבר גופיה כהרשב"א דאיסור דרבנן מותר להוסיף ולבטל משום דאין הנדונים שווין וכו"ל. וא"ש.

הדרגא לדינא דבעובדא דידן אף לסברת רעק"א לא שרינן להוסיף ולבטל אלא בס' נגד כל הג' ליטראות שכבר נתערבו ובהפ"מ דוקא.

א) ושקר ענה במה שכתב וז"ל וכיון שדרכו להדיח אין שום חשש בזה שמשקעין אותו בדם שגם

ידעו זאת לא יעשו רק הדחה כמו לשאר כבדים דעלמא וא"כ מלבד איסור אונאה האית ביה שהרי מטעה אותם וסוברים על ישנים שהם חדשים ואיכא בזה איסור אונאה כמ"ש בחו"מ סימן רכ"ח סעיף ט' שאסור לצבוע כלים ישנים כדי שיראו כחדשים מכשיל נמי את הקונים באו"ה.

העולה לדינא דמלבד איסור אונאה איכא נמי איסורא מדין או"ה. וז"ב.

סימן צד

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן ל"א כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל ומה שכתב הגר"י קאנאוויץ שמכשילין הקונים בלאו דבל תשקצו שאיכא אף כשמדיחין היטב באופן שליכא שום דם משום שנמאס בזה שהיה פעם אחת בדם כמו בקרנא דאומנא. הנה ברור שלאו דבל תשקצו שייך רק כשידוע להאוכלו שהוא דבר מאוס ומ"מ אוכל אבל כשלא ידוע לו שהוא דבר מאוס אין להאוכל שום איסור אפילו בשוגג ומותר לכתחלה להאכיל לאדם דבר שאין ידוע לו למאוס. ומפורש זה בתוס' כתובות דף ל' ד"ה לא צריכא שמחמת שהתרומה שתחב לו בבית הבליעה שנמאסו חזיא לשלא בפניו שלא ידע שנמאסו איכא חיוב ממון. והא תרומה אינו יכול למכור לעכו"ם אלא לכהן שאסור בלאו דבל תשקצו ואסור להכשילו וא"כ לא הפסידו כלום דאף אם היה מחזיר לא היה יכול למכרו אלא ודאי דכיון שלא ידע שהוא מאוס אין שייך איסור בל תשקצו ולכן היה מותר למכרו לכהן שלא היה בפניו אם היה מחזירו והפסידו בזה שלא החזירו וחייב. ע"כ דבריו.

א ופלפול של הבל הוא. דהא קי"ל דדם שלא פירש מותר ומפורש בש"ס חולין ט"ו השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא. הרי דליכא משום בל תשקצו אף כשאוכל בשר שדם בעין בלוע בתוכו ממש וזהשתא איך ניקום אנן ונאסור משום בל תשקצו בשר שהודח ונמלה כראוי רק משום שהיה עליו דם מעיקרא. ומאי זה דמיון להא דקרני דאומנא דשבת קנ"ד דהוי כלי המיוחד להקזת דם שוראי מאוס הוא מחמת דיה דע שבתוכו דלא לעולם מנקין היטב הכלי מיד לאחר

ההקזה והדם עומד בתוך הכלי ונסרף משא"כ בנ"ד. ועוד אם נאסור משום בל תשקצו רק בשביל שהיה על הבשר דם צונן מעיקרא א"כ הרי אין לך בשר שלא היה בו וגם על פניו דם קודם הדחה ומליחה וא"כ צריכים לדידיה לאסור כל בשר שבעולם אלא הא ודאי בורכא. ובלא"ה אנן לא מצינו שאסור משום בל תשקצו אלא דבר שהוא מאוס גמור לכל העולם כי התיא דחשבינן בי"ד סימן קט"ז סעיף ד' יעו"ש אבל לא דבר שהוא מאוס רק למפונקים. ועי' בסימן פ"א דמי רגלים דאדם מותר וכ' שם הש"ך וז"ל מיהו נראה דלכתחלה יש להחמיר במי רגלים משום בל תשקצו ואולי גם המחבר לא קאמר אלא שמותר מצד הדין עכ"ל. הנה דאף הש"ך לא החמיר אלא לכתחלה משום סרך בל תשקצו אבל בל תשקצו ממש ליכא ואע"ג דמאוס גמור הוא. ועי' סימן ק"ד סעיף ג' דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן כנמלים וחובבים ויתושים שכל אדם בודל מהם למיאוסן אפי' נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו אם ההיתר רבה עליו מותרים יעו"ש. הנה דאף אילו שבחאי מאוסין הן לכל העולם אם אינן בעין רק מעורב וההיתר רבה עליו מותר ומכל זה אנו דואים ברור דבכי הא דנדון דידן ודאי הבל גמור לפלפל ביה אי איכא משום בל תשקצו.

ב וכתב שם עוד לקמן וז"ל ובעצם מסופקני אם יש בכאן אף איסור אונאה שכתב הגר"י בוימעל שליט"א מהא דסוף הזהב דאין שורין הבשר במים שיהא נראה שמן עי"ש. דיותר מסתבר שאין בכאן איסור אונאה דהא יש תימה גדולה דבדין לא ליסחוף אינש כפלי עילוי בשרא שבחולין דף ח' איתא ברמב"ם פ"ז ממ"א הי"ט שעושה הטבת זה כדי לנאותו ומ"מ אינו אסור אלא מצד איסור חלב ולא מצד איסור אונאה וגניבת דעת דלא הזכיר לא בגמרא ולא ברמב"ם שיש בזה עוד איסור אונאה וגניבת דעת וכו' ובפרט שהכא איסור אונאה יותר איסור חמור דהוא ודאי אונאה והאיסור חלב שבכאן הוא רק חשש דלכתחלה להרמב"ם שודאי היה לו להזכיר. אלא ודאי שאין כאן איסור אונאה. ומה שקשה מ"ש משדיית הבשר במים שאסור מצד איסור אונאה. מוכרחין לחלק דדוקא היכא דבמעשיו נראה בודאי שהוא עדיף יותר כמו שדיית בשר במים שנראה כשמן ולא יסתפק הקונה כלל הוא אונאה שאסור. וכו' אבל היכא דבמעשיו עשה רק שלא יוכר בברור שהוא ישן אבל אף אחרי מעשיו עדיין יש לכל אדם להסתפק שמא הוא ישן משום שמדאה כזה נמצא הרבה גם באלו שהם ישנים אין

שאינו בעצם לבן ושמן רק שנראה כן לעין מחמת תחבולת המוכר לא היו לוקחין כלל או לא היו רוצים לשלם מחיר כזה. וכל זה בשריית בשר במים דוקא משא"כ בההיא דלא ליסחוף אינש כפלי עילוי בשרא נהי שכתב הרמב"ם שעושה זאת הטבח כדי לנאותו ע"כ אין הכוונה שעושה זאת כדי שיהא הבשר נראה שמן דא"כ הוה ליה למימר כדי שיהא נראה שמן. ועוד הרי כתב לקמן וז"ל שהקרום שעל החלב דק ויתמעך ביד הטבח ויזוב החלב ויבלע בבשר עכ"ל ומשמע דבאמת אילו היה הטבח משים על לבו שהחלב יזוב ויבלע בבשר לא היה עושה זאת ואינו עושה זאת אלא משום שסומך א"ע על קרום המפסיק ע"כ מלמדין אנחנו אותו שיוכל הקרום הדק בניקל להתמעך ביד הטבח ואז יזוב החלב על הבשר. וא"כ ע"כ כוונת לנאותו אינו שיהיה נראה שמן רק הכוונה שבמה שמונח עליהם החלב נראה הבשר יותר יפה בעיני אנשים הקונים. ועוד אף אם נימא בכוונתו שהוא כדי שהבשר נראה יותר שמן ג"כ לא שייך לאסור התם משום אונאה כיון שהטבח עושה זאת לעיני הקונים וא"כ אינהו דקא מטעי נפשייהו. ולא דמי לשריית בשר במים שאין עושים זאת נגד הקונים וא"כ הקונים שלא ירעו מזה ששרה הבשר במים יסברו שהבשר הוא שמן מצד עצמו וישלמו יותר והוי אונאה גמורה. ועי' בסמ"ע סימן רכ"ח סקט"ז שכתב בהא דאין שורין הבשר במים וז"ל והיינו דוקא במקום שאין המנהג כן אבל אם המנהג של הקצבים לשרותו כדי שיראה לבן מותר דאין מאנה בו דהרי הכל יודעין דדרך הקצבים לשרותו וז"ש בגמ' הא דחללי בי טבחי עכ"ל. וא"כ כ"ש היכא שהכל רואין אותו שעושה זה מאי אונאה שייך בזה.

ונחזור להג"ל דבג"ד שהקצבים עושים זאת כדי להטעות הקונים שיסברו שהם כברים חדשים מלבד האיסור מצד או"ה כמש"ל בסימן שלפני זה איכא נמי איסור אונאה. וז"ב.

סימן צה

בענין טחול שלא הסירו הקרום וצלאו יחד עם שאר בשר אם נאמר הכשר

שם בסימן ל"ב כתב וז"ל נשאלתי במלחו טחול שלא הסירו הקרום יחד עם חמשה עשר פונט בשר

בזה אונאה וכו' וא"כ גם הכברים שנשתקעו בדם לא נשתנה מראיתם למראה המוכיח בדוקא שמקורב נשחטו אלא שנסתלקו רק ממראה המוכיח בדוקא שמכבר נשחטו לסתם מראה שאין מראיתו מוכיח כלום ועדיין יש לו להקונה להסתפק שמא מכבר נשחטו ולשאול אותו ולעשות חקירה ודרישה וכשלא שאל מחמת שטעה לחשוב שמקורב נשחט איהו הוא דקא מטעי נפשיה ומותר. ואף שהוא גרם לזה שיטעה בעצמו. כמו בהא דחולין וכמו בסחיפת כפלי שמותר מצד איסור אונאה וגניבת דעת. ע"כ דבריו.

ג) והרבה בדברים בטלים בעלמא. דהכי תנינן בש"ס ב"מ דף ס' שמואל שרא למרמא תומי לסרבלא רב יהודא שרא לכסכוכי קרמי וכו' והא אנן תנן אין מפרכסין לא את האדם ולא את הכלים לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי ופרש"י בחדתי מותר שאינו אלא ליפות הרוצה להוסיף על דמיהם בשביל יופיים מוחל הוא בעתיקי אסור שגונב את העין שנראים כחדשים עכ"ל. הרי רבחדתי שרי משום דמה שהמוכר מייקר בשביל כך השער ל"ח אונאה כיון דבאמת שווה הוא אצל הקונים שרוצים היפוי ומוכנים לשלם קצת יותר בשביל כך. ועי' בטור חו"מ סימן רכ"ח וז"ל אין מפרכסין האדם והבהמה והכלים אדם כגון לצבוע וכו' ולא את הכלים לצבעם שיראו חדשים ואין השבח שמשביחם בצבע כמו העילוי שמעלה אותם מדמים אבל חדשים מותר לצבעם כדי ליפותם שבלאו הכי הם חדשים וטובים ואין נופחין בקרבים כדי שיראו שמנים ורחבים ולא שורין הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן עכ"ל הרי דבישנים להבי אסור משום דהשבח שמעלה עליהם המוכר אינו לפי ערך השבח שמשביחם בצבע שהרי באמת ישנים הם אבל הקונים משלמין בעדם כמחירן של חדשים ואיכא אונאה גמורה של דמים. משא"כ כשצובע חדשים ליכא אונאה של דמים דמה שמשלם קצת יותר בשביל הצבע שווה הוא זאת להקונים לשלם קצת יותר בשביל היפוי. ועכ"פ הא ודאי שאינו מטעה אותם מידי דאע"ג שהוא מייקר קצת השער מ"מ הקונים יודעים האמת כמו שהוא שהם חדשים וצבעם כדי ליפותם וכשמשלמין משלמין זאת ברצונם הטוב ולא בטעות. משא"כ בישנים משלמין הם יותר בשביל שטועים מחמת הצביעה שהם חדשים ואילו היו יודעים האמת לא היו משלמין מחיר גבוה כזה וע"כ איכא כאן אונאה גמורה. ולפ"ז נראה דהיינו טעמא נמי בהא שמסיק הטור ולא שורין הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן דשם הוא נמי אונאה שמתעה את הקונים בכך ואילו היו יודעין האמת

דהספק תחלה בד"ת לא מקילין גם כשנוגע לגבי דרבנן.

(ב) וכעין סברת הפמ"ג כתב מג"א סימן קפ"ד סק"ז בשם הר"ש חיון לענין ספק אם בירך ברכת המזון שצריך לחזור ולברך גם ברכה ד' אע"ג דלא הוי אלא דרבנן כיון דספק זה עצמו נוגע גם לשל תורה ואזלינן התם לחומרא מחמרינן גם בדרבנן דבלא"ה יבא לזלול בברכה ד' שהוא דרבנן לגמרי כיון דחזי בחדא מילתא דמחמרינן בספיקן לחזור רק על ג' הראשונות ולא על ברכה ד'. ול"ד לשאר ספק דרבנן דאע"ג דמקילין בספק לא יבא להקל מתוך כך גם בודאי והוא ממש כסברת הפמ"ג שהוציא מתוך דברי הב"ח הנ"ל וראיתי שם במחזה"ש שכתב על דברי מג"א הנ"ל וז"ל וכ' בס' א"ר לפמ"ש מהרש"ל בתשו' סימן מ"ד וכ"ה לקמן סימן קפ"ח ס"ק א' במ"א בשם הב"ח דבזמן הזה ל"ל שילולו. ואפ"ה צ"ל גם ברכה ד' דהכי הוי תקנת חכמים לכתחלה כ"ז שיברך ג' ברכות דאורייתא יברך גם הטוב והמטיב עכ"ל ומשמע מדבריו שהבין במ"ש מ"א דלא לזולתי בה דכוונתו בברכה זו דוקא כיון דבלא"ה הפועלים פטורין ממנה וע"כ איכא חששא טפי שיבואו לזולתי בה לגמרי. ומש"ה הוה קשיא ליה ממ"ש מ"א עצמו לקמן רס"י קפ"ח דבזמן הזה כיון שהפועלים שוב אומרים אותה ליכא טפי למיחש שיבואו לזלול בה והוצרך לומר משום דהכי תקנו חכמים דלעולם שיברכו ג' ברכות דאורייתא יברכו גם הטוב והמטיב. אך לפי דבריו בכונת מ"א לא הוה ליה למ"א למייתי לגמרי הך סברא דלזולל רק הוה ליה למימר דהכי הוי תקנת חכמים אלא ודאי שנתכוין מ"א לסברא זו שהבאתי בשם הפמ"ג ולא דוקא בברכת הטוב והמטיב אלא ה"ה לכל ספק דרבנן דהוה נוגע זה הספק עצמו גם לדאורייתא א"א להחמיר בחדא ולהקל בחדא דמתוך כך יבא לזלול בהך מילתא דרבנן גם בודאי. וא"כ לא קשה קושית המחזה"ש מהא דסימן קפ"ח דלא שייך כלל חדא לאידך דהתם קאי מ"א על דברי המחבר שכתב שאם יאמר אמן בקול רם יבואו לזולתי בהטוב והמטיב ומש"ה כתב מ"א שפיר דוה שייך דוקא בזמניהם שהפועלים הלכו אחרי ג' ברכות לעבודתם. משא"כ עכשיו שגם הפועלים אומרים הטוב והמטיב גם כשיאמרו אמן בקול רם לא יבואו לזלול בה שהרי יודעים שאין אומרים אמן אלא משום דהוי גמר לברכות דאורייתא אבל ודאי חיובא הוא לאמור גם הטוב והמטיב דהא רואים שאף פועלים אומרים אותה.

ועוף אחד אם נאסר הכל מחמת דנגד הטחול לא היו ששים. והשבתי שפשוט שהבשר והעוף מותרין דהא במליחה לא ברור שאמרינן חתיכה נעשה נבלה ההש"ך בסימן צ"ב ס"ק ט"ז סובר דבמקום הפסד לא אמרינן חנ"ג במליחה אף בשמן ועיין בדגמ"ר סימן ק"ה סעיף ט' דמשמע שג"כ סובר כן. וגם הא אפשר דבטחול גופיה יש ששים נגד החלב שבו דכן משמע שסובר מהרש"ל וכו' לכן ודאי שאף להט"ז סימן ע"ד סק"א שכתב שאינו כלל לכל טחול עיי"ש ודאי עכ"פ כשקשה לשע"ד הוא רק ספק ששים ונמצא שלענין אם נעשה נבלה במליחה הוא דק ספק בחומרא בעלמא להש"ך. וכו' ולע"ד יש להתיר אף בנצלה יחד עם בשר דמאחר דחנ"ג בשאר איסורין הוא דק מרבנן וכיון שבטחול הוא ספק ששים ומפודש בסימן צ"ח סעיף ב' במין במינו שמותר בספק ששים משום שהוא רק מדרבנן וכ"כ יש להתיר גם בכאן דהוא ספק ששים כיון שהוא ג"כ רק איסור דרבנן. והנה מצאתי בגליון הש"ע בסימן ע"ד מחדושי הגרשוני בשם הגאון ר' מתתיהו שהתיר במליחה כדכתבתי מצד שרק מחומרא אמרינן חנ"ג והוא גם ספק ס' אבל משמע דבצליה היה אוסר ולע"ד נראה להתיר גם בצליה מצד ספק ששים כדלעיל. ע"כ דבריו.

(א) ונעלם ממנו מש"כ הפמ"ג סימן ע"ד סק"א במשכחות וז"ל כתב הב"ח וז"ל ומיהו אי ספק אי יש בטחול ס' הטחול יש לאסור ובשר שנמלח עמו מותר דלא אמרינן חנ"ג אלא בודאי ולא בספק ועוד חנ"ג במליחה הוא חומרא ולא נהגו חומרא זו אלא בודאי ולא בספק עכ"ל. הנה תחלה התיר דחנ"ג בשאר איסורין הוה דרבנן משום לתא דבב"ח וכל שיש ספק מתירין שאר הבשר דהוה דרבנן וע"ז יש קצת לפקפק כיון דבטחול גופא הוה ספק איסור תורה אפשר כה"ג לא אמרינן ספק דרבנן אח"כ להקל לכן כתב עוד טעם דבמליחה הוה חומרא וכ"כ הר"ב בתשובה יע"ש. ולפ"ז איסור שנפל לאינו מינו וספק אי היה ס' ונאסר ואח"כ נפל לתבשיל אחר ויש ס' נגד איסור הראשון אין אומרים כה"ג ספק דרבנן להקל כיון דאין הספק בדרבנן אלא תחלה בד"ת ואח"כ וודאי נפל לתבשיל אחר כה"ג לא מקילין כמו שיתבאר בקונטרס הספיקות ושאיני כאן דבמליחה הוה חומרא בעלמא כמ"ש הר"ן ספכ"ה דמשום לתא דבב"ח לא שייך למגור במליחה עכ"ל הפמ"ג. הרי ברור מתוך דברי הפמ"ג הנ"ל שאין להתיר אלא במליחה דוקא משא"כ בצליה אע"ג דאכתי ספק דרבנן הוא כיון

דמסתבר כדבריו מדחזינן שאף בעור אדם שהוא כבשרו ליכא דם וא"כ לכאורה כ"ש בעור בהמה שאינו כבשר שודאי אין דם. ע"כ דבריו.

א) וזה הכל שהרי פר כזה שיש לו דם בין עור לבשר חולה הוא וכמש"כ רש"י חולין דף מ"ז ד"ה שיבלע בו דמו וז"ל שיהא דמו נבלע בבשרו שהי' דמו יהולך בין עור לבשר והוי כמי שאין לו דם והדם הוא הנפש ומתוך שאין בו חיות הוא מת במכה קלה עכ"ל. וא"כ פסול הוא להקרבה מטעם חולה כמבואר במתני' בכורות דף מ"א ואיך נפרנס הקרא ולא מדם עורו כיון דאף דם שחיטה שלו פסול לזריקה.

ב) וכתב עוד לקמן וז"ל ואף אם נימא כהחולקים וסוברים דאיכא דם בעור. לא מסתבר שיסברו שיש הרבה דם ותהיה מחלוקת דחוקה כ"כ אלא דיסברו שיש רק מעט דם. ומצינו כה"ג בבני מעים דא"ר משרשיא בחולין דף קי"ג שאין מחזיקין דם וכתב הר"ן שמעט דם יש בבני מעים אבל מתוך שדמן מועט א"צ מליחה לפי שאותו דם המועט שבהן אינו פורש מהן בבישול. ובפמ"ג סימן ע"ה בש"ך סק"ג כתב שבטל במעוטו. ומצינו הרבה דאשונים סבדי שגם לכתחלה א"צ למלוח הבני מעים וכו' חזינן שאין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה על מיעוט הדם שבהן. איברא דהב"ח כתב דלכתחלה צריך למולחן משום מעט הדם דאית בהו וכן משמע בפמ"ג שם שכתב שאין מחזיקין דם לענין דיעבד. אבל הוא דלא בהראשונים וא"כ מנא לן לומר שלא כדבריהם. ע"כ דבריו.

ג) והחציף כאן לחלוק על רבן ואביהן של ישראל הב"ח ז"ל וגם על הפמ"ג דס"ל כוותיה ובאמת לא ידע לגמרי מה הוא שח. שהרי כתב באו"ה כלל ד' דין י' חז"ל וכתב עוד הרשב"א אמנם אין הדקין צריכין מליחה מב' הצדדין אלא רק בצד אחד החיצונה לבד סגי לכתחילה אך לא בצד הפנימי שעובר בו המאכל דבצד החיצון שבו השומן איתחזק יותר בדם ומ"מ בשאר הדקין אין לחוש בדיעבד אבל הכרכשתא יש בה שומן וגידים ואסור אף בדיעבד אם לא נמלח בצד החיצון ונתבשלה כך עכ"ל או"ה. ועל כרחק אתה צריך לפרש דכוונת הרשב"א שמצריך לכתחילה מליחה להדקין הוא מחמת מועט דם שנמצא בהדקין עצמן דאלת"ה רק שנימא שמצריך מליחה מחמת השומן שדבוק בהן בצד החיצון ומשום דא"א לגוררו

משא"כ הכא כוונת מ"א דה"ה בשאר דרבנן כוותיה איכא למיחש דאם ניקל בכה"ג בספיקו יבואו לזלזולי בה לגמרי. וז"ב.

ג) וכ"ז אף אם היה ספק גמור כגון דליתא הטחול לפנינו וא"א לשערו אי אית ביה ס' אולם משמעות דבריו כאן שהשאלה היתה באיתא הטחול לפנינו והספק הוא רק משום דקשה ליה לשערו כמש"כ וז"ל ודאי עכ"פ כשקשה לשער הוא רק ספק ששים עכ"ל. ובכה"ג נראה פשוט דלא מקרי זה ספק כלל דהא הוי ספק מחסרון ידיעה דאם קשה לו לשער ילך אצל אחרים וספק מחסרון ידיעה לא מקרי ספק כנודע מהש"ך. וכ"כ פמ"ג כאן בהדיא דאי אפשר ספק ס' בטחול אלא בדליתא הטחול לפנינו יעו"ש.

עכ"פ לדינא ודאי עיקר כמש"כ פמ"ג דלא מקילין אלא במליחה דוקא ולא בצליה.

סימן צו

בענין אם שרי לשלוק עורות בקררה בלא מליחה

שם בסימן ל"ג כתב וז"ל גשאלתי בעורות שרוצין לשלקן אם צריכין למלחן תחלה מצד איסור דם שבעור. והנה הט"ז יו"ד סימן כ"ג סק"ז כתב ביצא דם חוששין שמא ניקב נקב דק מאד ונגע בושט דאל"כ מאין בא דם זה דהא בעור אין דם עיי"ש. משמע דסובר דבעור ליכא דם כלל דאף אם היה רק משהו דם לא הי"ל לומר בחתך רק מקצת העור שמא חתך יותר מכפי שאנו דואין אבל כיון שליכא דם כלל הוא מוכרח שניקב אף שלא נראה לנו. וא"כ אין להצריך מליחה לדידיה. אבל הא דבריו תמוהין ממה שדריש מדם הפר ולא מדם העור ביומא דף מ"ח וזבחים דף כ"ה. וכו' וכבר הקשו עליו בתב"ש ועוד אחרונים והובא בפמ"ג במשבצות שם. אבל פשוט לע"ד שהט"ז מפרש ולא מדם העור שהוא כשחתך כל העור מהדם שבין העור לבשר ששם איכא דם. כדאשכחן בילד אדום שלא נבלע דמו שהדם הוא בין העור לבשר כדפרש"י בחולין דף מ"ז. אבל בהעור עצמו ליכא דם. וכן משמע בפ"י הראב"ד לתו"כ שמפרש שהוא הדם שיצא אחר חתיכת העור עיי"ש. וכיון שנסתלקה הקושיא יש לפסוק כהט"ז

השומן איתחזק יותר בדם ומשמע דאיתחזק התם רק יותר דם מבהדקין גופייהו אבל אכתי גם התם לא איתחזק כ"כ בדם כמו בשומן שעל כרכשתא ובשאר דוכתי. וא"כ כיון דלהרשב"א לשיטתיה א"צ מליחה בשני צדדין גם בשאר בשר רק לכתחילה ע"כ סגי בהך שומן גם לכתחילה רק מצד אחד. וז"פ לענ"ד. עכ"פ מבואר מדברי או"ה הנ"ל דדעת הרשב"א הוא ג"כ כהב"ח הנ"ל דלכתחילה צריך גם הבני מעים מליחה מצד מועט דם דאית בהו והא דאין מחזיקין דם בבני מעים הוא רק לענין דשרי בדיעבד בלא מליחה.

(ה) ודעת או"ה נמי נראה דהכי ס"ל. שהרי כתב בכלל ד' דין ט' וז"ל ואפילו הדקין וכל בני המעיים צריכין הדחה קודם המליחה לכתחילה אמנם בדיעבד אין לאסור בדקים ובני מעיים אפי' נתבשלו בלתי הדחה ומליחה כלל (הג"ה) מלבד הכרס ובית הכיסות שאסורין אפילו בדיעבד במליחה בלתי הדחה וכמו שכתב ר"ב שכרס ובית הכיסות יש בהן דם. ובתורת הבית מוכיח אותו מדאמרינן במחט שנמצא בעובי ב"ה אין עליה קורט דם וכו' וגם אין אנו יודעים אורך הטבחי' והקיבה וגם מטעם שכתבו בא"ז שאי אפשר לנקר הבני מעים שלא ישאר בהן מעט שומן בדקים (ס"א דבוק) והשומן מוחזק (הג"ה) לדם אליבא דכולי עלמא עכ"ל. ולכאורה לשונו אינו מובן. דהא מה שכתב וגם אין אנו יודעים אורך הטבחי' והקיבה הוא נתינת טעם על מליחת הדקין שכתב סה"ת הזובא ביש"ש פכה"ב. וזה שהמשיך או"ה וכתב וגם מטעם שכתבו בא"ז שאי אפשר לנקר הבני מעים שלא ישאר בהן מעט שומן בדקים וכו' שהוא עוד טעם על מליחת הדקין לכתחילה. אמנם מאחר דעד השתא עוד לא כתב או"ה שום טעם רק כתב סתמא הדין דהבני מעיים צריך מליחה והדחה רק לכתחילה ובדיעבד שרי אף בלא מליחה והדחה א"כ הכי הוה ליה לאו"ה למימר ואפילו הדקין וכל בני המעיים צריך מליחה לכתחילה כיון שאין אנו יודעים אורך הטבחי' והקיבה ולשונו וגם אין אנו יודעים אורך הטבחי' והקיבה משמע דכבר אמר טעם אחר מעיקרא והא ליתא. אלא ודאי דס"ל לאו"ה דהא דאין מחזיקין דם בבני מעים רק לענין דיעבד נאמרה אבל מ"מ לכתחילה צריך מליחה משום הך מועט דם שנמצא בהן וכהא דמייתי או"ה עצמו לקמן בשם הרשב"א בדין י' וכמו שביארנו לעיל. וע"כ כתב או"ה תחלה שצריך מליחה ולא נתן שום טעם דס"ל דמשמעות המימרא גופיה דאין מחזיקין דם הכי משמע

לגמרי שלא ישאר בהן מעט שומן דבוק וכמ"ש הש"ך סימן ע"ה סק"ה. א"כ לא הוה ליה למינקט דיבורו כלל בהדקין רק בהשומן של הדקין והכי הו"ל למימר הדקין עצמן א"צ מליחה כלל רק השומן שעליו צריך מליחה וכיון שא"א לגוררו היטב ע"כ צריך למלוח בצד החיצון של הדקין. ועוד אי משום שומן לבד מאי רבותא אשמעינן דא"צ למלוח בצד הפנימי של הדקין שעובר שם המאכל כיון דמצד הדקין עצמן לא שייך מליחה כלל אלא מצד השומן א"כ בצד הפנימי דליכא שומן מליחה מאן בעי התם. אלא ע"כ לומר דכוונת הרשב"א להצריך מליחה מצד הדקין עצמן וס"ל א' מתרתי. או דס"ל דמקצת דם ודאי אית בהו רק בדדיעבד בטל במיעוטו כמש"כ פמ"ג ולכתחילה אסור לבטלו ע"כ צריך מליחה. או דס"ל דספק איכא דילמא אית בהו דם דבאמת נתקשה רמב"ן ז"ל בלישנא דאמר אין מחזיקין דם בבני מעים ואמאי לא אמר דאין דם בבני מעים ותירץ דאי אסמיק חיישינן דאית בהו דם וס"ל לרשב"א דהא דאין מחזיקין דם בבני מעים הכוונה שבני מעים אינן מוחזקין דודאי אית בהו דם כבשאר בשר וע"כ נהי דשרי בדיעבד כיון דאפילו אית בהו דם אינו אלא דרבנן דדם שבשלו דרבנן מ"מ לכתחילה צריך מליחה כיון דאכתי ספק הוא דאית בהו דם. וע"כ איצטרך הרשב"א לאשמעינן דמ"מ א"צ למולחן מב' צדדין רק דסגי מצד אחד וכיון דבלא"ה אינו מולחן אלא מצד אחד צריך למלוח בצד החיצון ששם השומן דבוק ובה אית ביה דם טפי ממה דאיכא בהדקין. וע"כ אם ימלח התם יהא נגרר אחר דם שבשומן גם הדם של הדקין משא"כ להיפך וכמש"כ הב"ח סימן ע"ה ד"ה אין מחזיקין דם וכו' בסוה"ד ע"ש. וז"ב בכוונת הרשב"א.

(ד) וראיתי שם בפרישה סק"ד שהקשה על הרשב"א הנ"ל וז"ל ויותר קשה בשומן אף לדברי הרשב"א שהרי הוא דלכתחלה צריך למלוח משני צדדין וכשאינו מולח אלא מצד החיצון נמצא שהשומן לא נמלח במקום שהוא דבוק ואם כן יצטרך למולחן ג"כ מצד פנים בשביל השומן או יסיר השומן תחלה ואחר כך ימלחנו מכל צדדיו עכ"ל. ולא זכיתי להבין הקושיא שהרי לאו"ה הנ"ל באות ג' ס"ל לרשב"א דגם הך שומן שעל הדקין לא איתחזק כ"כ בדם ומה"ט מחלק בין דקין לכרכשתא דכרכשתא אסור אף בדיעבד אם לא נמלח בצד החיצון משא"כ בשאר הדקין. וע"כ טעמו משום דבהדקין גם השומן שע"ג לא איתחזק כ"כ בדם ולהכי דייק הרשב"א בלשונו דבצד החיצון שבו

לא אשמעינן רבותא טפי דאף לכתחילה מותר לבטל. וביותר קשיא בהא דסעיף י"ב דלקמן דאיתא שם דבשר ששהה ג"י בלא מליחה אין לו תקנה לאכלו מבוטל ומוכרח לאכלו רק צלי אמאי לא יערב אותו חתיכה ששהה ג"י בלא מליחה בב' חתיכות אחרות ויבטלו ברוב ושרי. דהא לענין בשר ששהה ג"י בלא מליחה מקילינן שבטל ברוב אע"ג דהוי מין בשא"מ כיון דלא הוי אלא חומרת הגאונים כמש"כ הש"ך בסעיף י"ד סקנ"ז. אלא ע"כ דאף בכה"ג איכא משום מבטל איסור לכתחילה וכמש"כ רעק"א ז"ל הנ"ל. וז"ב.

המורם מכל הנ"ל לדינא א) דעורות בהמה נמי צריך מליחה כשרוצה לשלקן בקדרה ב) דהרקין צריך מליחה לכתחילה מצד עצמן כיון דאית בהו מעט דם ולא רק מצד השומן שעליהן ג) דבשר שלא נמלח אסור לבטלו לכתחילה זהו כשאר מבטל איסור לכתחילה דעלמא.

דלא אמר דאין דם בבני מעים רק דאין מחזיקין דם בבני מעים היינו שהבני מעים אינן מחזיקין בדם כשאר בשר לאסור אותן אם לא נמלחו בדיעבד כדרך שאסרינן שאר בשר שלא הודח ונמלח אבל מ"מ לכתחילה שפיר בעי מליחה. וע"כ הוסיף אח"כ דבלא"ה איכא ג"כ טעמים אחרים להצריך מליחה וזה נראה ברור בכוננת או"ה. ועי' רש"י חולין דף קי"ג ר"ה אין מחזיקין דם שכתב וז"ל אין בחזקת דם ליאסור אם לא נמלחו עכ"ל ומשמע נמי כב"ח הנ"ל דכוננת המימרא הוא רק לענין דיעבד דוקא דאל"כ הכי הוי ליה לרש"י לפרש אין בחזקת דם להצריך מליחה. ולישנא דהמחבר בש"ע סימן ע"ה סעיף א' נמי הכי משמע שהרי כתב וז"ל אין מחזיקין דם בבני מעיים וכו' לפיכך אם בשלם בקדרה בלא מליחה מותר אלא אם כן אסמיק עכ"ל ומשמע דהך מימרא גופיה דאין מחזיקין דם רק לענין דיעבד נאמדה כדכתב לפיכך אם בשלם וכו' ולא כתב לפיכך מותר לבשלם בקדרה לכתחילה בלא מליחה.

העולה מכל הנ"ל דדעת רש"י דהרשב"א ואו"ה והפרישה והמחבר בש"ע כולהו אולי בשיטת הב"ח שהרקין צריך מליחה לכתחילה מצד מעט דם שבהן.

סימן צו

בענין עור של בהמה שבשלו בחלב אם איכא איסורא דרבנן

ש"ם בסימן ל"ז כתב וז"ל נשאלתי בדבר עור של בהמה כשרה ששלקו אם יש לו דין בשר לגבי איסור בשול בחלב ולגבי איסור אכילה בחלב מן התורה ומדרבנן. והנה ברמב"ם פ"ט ממ"א ה"ז כתב המבשל שליא או עור ההגידין ועצמות ועיקרי קרנים וטלפים הרכים בחלב פטור וכן האוכלן פטור. וכן איתא בש"ע סימן פ"ז סעיף ז' ועי' כתב הש"ך בס"ק כ"ב דאיסורא מיהא איכא ומשמע לכאורה שגם על עור סובר הש"ך דמיהא אסור מדרבנן וכן מפורש בפמ"ג שכתב ודע דעור בחלב פטור אבל אסור מדרבנן עיי"ש ופשוט שראיתם הוא מלשון פטור דמשמע אבל אסור. אבל לע"ד ראיה גדולה מגמ' דבעור בחלב ליכא שום איסור דהא בחולין דף קי"ד איתא בברייתא רק העצמות והגידין והקרנים והטלפים שבשולן בחלב פטור ולא הוזכר עור מה שלא מצינו כן בשאר מקומות שהוזכרו עצמות וגידיים וקרנים וטלפים שהוזכר נמי עור כמו בדף ע"ז דתניא בנבלתה ולא בעור ולא בעצמות ולא בגידין ולא בקרנים ולא

ו) וכתב עוד לקמן וז"ל והטעם דליכא משום אין מבטלין איסור לכתחילה נראה פשוט דכיון דקודם שיצא שלא נפרש הא ליכא איסור דם נמצא שלא היה שם עדיין איסור לבטלו ואח"כ כשיצא ע"י הבשול יתבטל קודם שנעשה איסור אין בזה משום מבטל איסור. ע"כ דבריו.

ז) ו**שגה** גם בזה דהנה עיין בתשובות רעק"א סימן ל"ח ותמצא שהשואל שם רצה לחדש סברא זו ורעק"א ז"ל דחאו בשתי ידיים. וכתב שם שמצא אח"כ בפמ"ג שדחה ג"כ סברא זו בתכלית הפשיטות דלא דמי לחמץ קודם זמנו דהתם החמץ עכשיו היתר גמור דאין עכשיו שם איסור כלל לשום ענין משא"כ הכא גם עכשיו קודם שפירש כבר חל האיסור לענין שאסור לאכול הדרם מיד שפירש ומש"ה כיון שהוא רוצה לאכול דם פרוש ע"י בטול מקרי שפיר מבטל איסור והביא שם כמה ראיות ברורות לאסור יעו"ש. ובאמת ממקומו הוא מוכרע דאם איתא שיכול לבטל בשר שלא נמלח לכתחילה א"כ בסי' ס"ט סעיף י"א שכתב המחבר בשר שנתבשל בלא מליחה אם יש בתבשיל ששים כנגד אותו בשר מותר הכל אמאי

הרי לנו בהדיא דעור בחלב אסור מדרבנן. וזה פשוט אף לבר בי רב דחד יומא.

ולדינא העיקר כהפמ"ג והש"ך דעור בחלב פטור אבל אסור מדרבנן.

סימן צח

בענין הא דמשערינן באיסורין כס' נגד כולן אם יש לסמוך למדוד אחר הניעור בדבר לח ולהצריך ס' רק נגד מה שחפור

שם בסימן מ"א כתב וז"ל במה שנסתפקת בנשפך חלב על רצפת התנור והלך הקלוח עד קדרה של בשר ונגע בו אם צריך ששים נגד כל הקלוח מאחר שמחובר ביחד או סגי נגד מה שנגע בקדרה וכו' והנכון לע"ד ברור שיש חלוק בין לח ליבש. דהנה קשה טובא מ"ט בעי ר' אשי בחולין דף צ"ז בדידיה משערינן או במאל דנפק מיניה דוקא גבי כחל הא בעיא זו שייך בכל איסורים דהא פשיטותא דכאן הוא המקור לכל איסורין דבדידיה משערינן כדאיתא בסימן צ"ח. ועיי' ברשב"א שכתב בשם הרמב"ן דדוקא בכחל בעי להו משום דכחל עצמו מותר אבל בחלב וחתכת נבלה שנפלה לקדרה ודאי מיפשט פשיטא ליה דבדידיה משערינן וכן תירץ הריטב"א. ולכאורה עדיין לא מתורץ בזה כלום דעכ"פ מ"ט היה פשיטא להו באיסורין כ"ז שלא ידעו סברא דאי במאי דנפיק מגא ידעינן. וצריך לומר דבר חדש שבאיסורין אף אם היינו יודעין לשער כל מאי דנפיק מיניה נמי היה צריך לשער בדידיה משום דהוא מדין ברור ולא מספק מטעם דיש כח בכל דבר ליתן טעם עד ששים כמותו בהטעם דנפיק מיניה אף שהוא עדיין קיים ולא נימוח ואף שהוא פחות מששים דבכך שיעורו דעד ס' כמותו יכול ליתן טעם במאי דנפיק מיניה בברור. וכו' וא"כ ניחא מה שבכל איסורין משערינן בדידיה מדינא ולא מספק דלא ידעינן כמה נפיק ולכן בעי ר' אשי רק בכחל משום דכחל עצמו מותר שגם לו יש טעם בשר שהוא מותר ורק החלב היוצא ממנו אסור בעי שפיר דמן הדין צריך לשער רק במאי דנפיק מיניה דלא עדיף מחלב שבעין שבעי רק ס' נגד הממש וכ"כ בכחל בעי רק ס' נגד חלב היוצא. ופשיט ליה שאה"נ מדינא אבל מספק דלא ידעינן כמה נפיק

בטלפים וכן בר"פ העור והרוטב בדף קי"ז. וזה וראי שגם על עור בחלב פטור כמפורש ברמב"ם וש"ע דהא לא עדיף מעצמות וגידים כדחזינן דגם עור נתמעט מנבלה וטרפה כמו עצמות וגידים. אלא מוכרחין לומר שהוא משום דעור קיל מעצמות וגידים לענין האיסור מדרבנן לענין בב"ח ולא היה יכול התנא למינקטינהו בחד בבא שאמר ע"ז פטור דמשמע אבל אסור משום דבעור ליכא אף איסור כלל. וכו' ולכן לולא דברי הפמ"ג הייתי אומר שכוונת הש"ך שאיסורא מיהא איכא הוא רק על גידים ועצמות ועיקרי קרנים וטלפים הרכים ולא על שליא ועור. ומהמ"מ ודאי ליכא שום ראייה שאוסר דהוא לא קאי אלא על מה שכתוב בה"ז. ואין הוכחתו מלשון פטור שנקט הרמב"ם אלא מזה שכתב שאינו לוקה משמע לו שסבור רבינו שהוא אסור וא"כ בה"ז שנאמר רק לשון פטור לא משמע כלום ואפשר יש בהם גם דברים המותרים לכתחלה ודברים שאסורין לכתחלה. ולכן לא ברור דין זה דהפמ"ג ויותר נוטה שאף מדרבנן ליכא איסור. ע"כ דבריו.

(א) וא"ן בדבריו ממש. שהרי אהא שכתב הרמב"ם שם בהלכה ז' אבל המבשל שליא או עור וכו' בחלב פטור כתב ה"ה וז"ל שם (חולין דף קי"ד) גדי להוציא את השליא. ובברייתא העצמות והגידים והקרנים והטלפים והצפרנים שבשלן בחלב פטור וה"ה לעור עכ"ל. הנה שה"ה הבין בפשיטות דמקור של הלכה זו הוא הך ברייתא דחולין דף קי"ד ומה דחשיב הרמב"ם בהדייהו גם עור אע"ג דלא נקטינהו הברייתא צ"ל דס"ל דע"כ שלא בדקדוק אישתמיטתיה הברייתא. שהרי כמו כן אישתמיטת הברייתא שליא אע"ג דכבר דריש שמואל גדי להוציא את השליא ובודאי לא מסתבר שיחלוק שמואל אהך ברייתא אלא ע"כ שלא דקדק הברייתא ונקט הני וה"ה לשליא ועור. ומוכרחין לומר כן כוונת הרמב"ם דאל"כ מנין לו לרמב"ם לפטור עור בשלמא שליא י"ל אע"ג דלא חשבינהו הברייתא סמך את עצמו אמירא דשמואל אבל עור מנ"ל. אלא ע"כ כמ"ש ה"ה דס"ל דנקט הברייתא הני וה"ה לעור וכוונת הברייתא הוא לאשמעינן דכל דלא מקרי בשר אין בו משום בב"ח. והשתא כיון דדברי הרמב"ם והברייתא דחולין חדא נינהו והרמב"ם הרי כילל שליא ועור בהדי גידין ועצמות בחדא בבא ונקט בכולהו פטור דכוונת הך פטור דמיהא איסורא איכא כמ"ש הש"ך סימן פ"ז סקכ"ב על דברי המחבר שהוא לשון הרמב"ם הנ"ל

בדבריו להדיא דכל איסורין שוין בהא מלתא לכחל דלא משערינן בכולו אלא משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה כדכתב ומכאן אנו למדין לכל האיסורין שאין משערינן באומד כמה פליטתו אלא בכולו אנו משערינן. וכיון שכתב דרק מכאן אנו למדין וכאן הרי מבואר טעמו שהוא רק משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה. וכן מבואר ג"כ בסוף דבריו שכתב דכיון שתלו הדבר בטענה שאין אנו יודעים כמה יצא ממנו מה לי חוזר להכשירו מה לי אינו חוזר ורצונו לומר בזה כיון דקאמר טעמא בכחל דבדידיה משערינן משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה וטעם זה הא נוהג בכל איסורין ואפילו באיסור שחוזר להכשירו. הרי לך להדיא דלא משערינן בכל איסורין בכולו אלא משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה ודלא כסברא משבשתא דידיה שבכל איסורין הוא מטעם דכך שיערו חכמים דעד ס' כנגד כולו נותן טעם בברור ולא רק מספק.

ב) וטענותו נתבאר עוד יותר לכשתעיין בדברי הר"ן פרק גיד הנשה דף צ"ו ד"ה מתני' דלא כי האי תנא וכו' וז"ל ובגמרא אמרינן גבי קפילא דסמכינן אקפילא ומדאמרינן האי לישראל דסמכינן משמע דלקולא סמכינן עליה ובמאי עסקינן אי דליכא ששים ודאי לא סמכינן עליה שהרי חכמים השוו מדותיהן לשער כל איסורין שבתורה בששים ואי דאיכא ששים במאי סמכינן עליה הא כי ליכא קפילא נמי משערינן בששים אלא הכא כגון שלא נתערב גוף האיסור אלא פליטתו בלבד עסקינן דומיא דקדירה שבישל בה בשר ואח"כ בישל בה חלב דעלה אמרינן בגמרא דסמכינן אקפילא דאי ליכא קפילא משערינן בכולה וכל היכא דליכא ששים בכולה אסור משום דלא ידעינן כמה נפיק מינה וכי איכא קפילא ואמר לן שאין בה טעם בשר סמכינן עליה דמאי דנפיק מינה בטל בששים אבל כל היכא שגוף האיסור נמחה לא צריכינן לקפילא דאי איכא ששים בלא קפילא שרי ואי ליכא ששים אפילו אי אמר לן קפילא דליכא טעמא אסור עכ"ל. הרי דכל הא דסמכינן אקפילא אינו אלא בכה"ג דא"א לנו לבחון אי איכא טעמא או לא ע"י שנשער בששים כמו בקדירה שבישל בה בשר ואח"כ בישל בה חלב דבעצם היה סגי לנו כדי לידע אי איכא בחלב טעם בשר לשער בששים נגד פליטת בשר שיצא מן הקדירה בלבד. אבל הרי לא ידעינן כמה נפיק מינה ואכתי הדבר ספק לנו אי איכא ביה טעמא או לא ולא נשאר לנו אלא או להחמיר להצריך ששים כנגד כל הקדירה או לסמוך אקפילא שאמר שאין בו טעם בשר. ואמרו חכמים דבכה"ג יכולין לסמוך אקפילא כיון

משערינן בדידיה. וזה צריך לומר בכונת הרשב"א והריטב"א וזה שבטור וש"ע סימן צ"ח איתא גם בכל איסורין במכירו וזרקו שבעי ס' נגד כל האיסור משום דלא ידעינן כמה נפיק. צריך לומר דהוצרכו לטעם זה בהיה רק זמן מועט ולא נתבשל הרבה שודאי לא נפיק כל הטעם עדיין וא"כ היה סגי בפחות מס' אף באיסורין דהא כל הטעם בעי ס' אבל חצי או רביע הטעם סגי לפי הערך בשלשים או בט"ו ומ"מ משערינן בס' דלא ידעינן כמה נפיק וכן בנפל לקדירה אחרת בעי ס' נגדו אף שכבר יצא הרבה טעם ממנו בקדירה הראשונה. משום דלא ידעינן כמה נפיק ור' אשי רצה לשאול בכל אופן לכן בעי בכחל. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו מש"כ הרשב"א בתורת הבית בית רביעי שער ראשון וז"ל וכשמשערינן אין משערינן באומד במה שפלטת חתיכת איסור אלא בכל החתיכה משערינן דגרסינן בפ' ג"ה כחל כל היכא דלא קרעיה ובשליה בהדי בשרא בששים וכו' אמר רב אסי כי הוינן בי רב כהנא איבעיא לן כי משערינן בדידיה משערינן או במאי דנפק מיניה משערינן פשיטא דבדידיה משערינן דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעי וכו' ומכאן אנו למדין לכל האיסורין שאין משערינן באומד כמה פליטתו אבל בכולו אנו משערינן ואפילו באיסורין של דבריהן ככחל ומיהו הראב"ד ז"ל כתב דלא אמרו אלא בכחל וכדומה לו שאינו חוזר להיתרו הראשון. וכדאמרינן וכחל עצמו אסור. אבל כל דבר שחוזר להכשירו ככף חולבת שנתחבה בקדירה של בשר או בהיפך שנתרת להכשירה בהגעלה או בשר שנמלח ונאסר משום דם שחוזרת להכשירו על ידי מליחה אין משערינן אלא במאי דנפק מינה באומד יפה. וכן הורה למעשה וכתב וכבר נעודתי בקבלה זו מפני הרב ר' יוסף אבן פליט ז"ל וכו' אלו דברי הרב ז"ל ודבר זה נראה יפה דהיאך אפשר שנשער בכולו ועשייתו כאלו כולו אסור והרי אתה מכשירי מידי איסורו במקצת גיעול או במקצת דם שאתה מוציא ממנו ונשאר השאר שבו מותר לפניך. אלא שקשה לן שא"כ אף בכחל נאמר כן שאעפ"י שאין לו הכשר לאחר שנפל לקדירה של בשר מ"מ אינו אסור אלא בחלב שבו וחלב שבו הרי אתה ממרקו קודם שנפל בקריעה ובטיחה. וא"כ היאך אתה רואה אותו כאילו כולו איסור. ועוד יש לתמוה דכיון שתלו הדבר בטענה שאין אנו ידעינן כמה יצא ממנו מה לי חוזר להכשירו מה לי אינו חוזר. אלא לעולם אין משערינן אלא בכולו. וכן דעת רבותינו הצרפתים. וכן דעת הרמב"ן ז"ל. עכ"ל. הרי מפורש

ס' כנגד כל הקדרה וכנגד כל מה שתחב מהכף שאין אנו יודעין כמה בלעו עכ"ל. הנה שנקט סתמא איסור שנתבשל עם היתר דמשמע שנתבשלו יחד מתחלה ועד סוף וכן בסיפא נקט סתמא לפיכך המבשל בקדירת איסור דמשמע שנתבשל בקדירת איסור מתחלתו ועד סופו וכל מי שלא נטרף דעתו לגמרי יודה לזה.

(ד) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ומאחר שיצא לנו שבלח לא נחלק הטעם מהממש וא"א לבלוע טעם החלב בלא החלב ממש א"כ אין שייך לומר בלח לא ידעין כמה נפיק שהוא כמה נבלע בקדרה שנתבשל בה החלב דהא יכולים למדוד מה שנשאר דיותר מזה ודאי לא נבלע וכן בכף שנתחב בחלב דיותר ממה שחסר לא בלע. דבשלמא בכח שאף אם יצא כל החלב שבו לא ניכר שהוקטן ויש אדרבה שעוד הוגדל ע"י הבשול לכן א"א לן לשער. וכן בכל איסור שהטעם יצא מהחתיכה ומ"מ נשארה החתיכה כמו שהיתה או עוד נגדלה. וכן בכלים שבלעו כמה פעמים אין יודעין כמה בלעו וגם אין ידוע כמה פלטו לכן בעינן ס' נגד כולו אבל בבלע איסור לח יש למדוד הנשאר ויודעין שיותר מזה לא בלע. ולכן ברור לע"ד שבכף חדשה שניער חלב בקדרה או איסור לח אפילו הרבה פעמים באותה קדרה עצמה ומדדו אח"כ מה שבקדרה וחסר רק שעור חצי או רביע כף או פחות מזה הוא ידוע לנו כמה בלע. והוא לע"ד כוונת המחבר בסימן צ"ח סעיף ד' שהוסיף תיבה אחת על דברי הטור דהטור כתב ואם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב ואח"כ ביומו ניער בה קדרה של בשר א"צ אלא ס' לבטל הכזית שבלע והמחבר הוסיף תיבת ובלעה שכתב שניער בה ובלעה כזית חלב ובודאי שלא בחנם הוסיף תיבה זו. ולדברי ניהא דבדקדוק הוסיף זה המחבר לפרש דברי הטור דלא נטעה לומר דבניער כזית חלב לבד נצריך ס' נגד כל הזית דזה אינו דהא יש למדוד הנשאר שודאי יחסר רק משהו ויצטרך ס' רק נגד המשהו ומ"ט אמר הטור דבעי ס' נגד הזית שבלע ונצטרך לפרש שאירי בלא מדדו ולכן מצריך מספק שלא ידוע לנו כמה בלע נגד כל הזית שזה מסתבר להמחבר שהוא דוחק לכן הוסיף תיבת ובלעה שפירושו דניער בקדרה גדולה שיש בה הרבה חלב ובלעה רק כזית ממנו דאירי דמדדו החלב שיש בקדרה אחר נעור הכף וחסר בה מקודם הניער כזית וא"כ ידוע שיותר מהכזית חלב שחסר לא בלע הכף. וכן מפרש גם דברי הטור וזהו הוכחה גדולה לדברי ע"כ דבריו.

דהשתא אין דבריו נגד חזקה שהרי אין אנו יודעים כלל שיעור פליטתו ומתוך כך הוא ספק לנו אי איכא טעמא או לא. אבל כשגוף האיסור נמזה ואנו יודעים דליכא ששים נגד האיסור אפילו אמר לן קפילא דליכא טעמא אסור. כיון דהשתא דבריו של הקפילא נגד חזקה שכבר החזיקו חכמים דכל דליכא ששים איכא טעמא ומה לנו לעדותו כיון שהוא נגד החזקה. וא"כ לפ"ז יוצא ברור שאם היה מוחזק לנו בלא נמחה גוף האיסור וליכא אלא פליטתו דכל דליכא ששים נגד גוף האיסור שלא נמחה איכא טעם איסור בקדירה. לא היה מציאות להאמין לקפילא כיון שדבריו הם נגד חזקה ואנן לא מהימנינן לקפילא אלא משום דמאחר דלא ידעין כמה נפיק מיניה לשער ששים כנגדו אפשר דליכא ביה טעמא אע"ג דליכא ששים נגד גוף האיסור. דמה דליכא ששים נגד גוף האיסור שלא נמחה אין שום חזקה דאיכא טעם איסור וכיון שהדבר בספק אי איכא טעמא או לא סמכינן אקפילא. וזה ברור ופשוט כל כך שבודאי לא היה כדאי לטפל בזה אלמלא העיקשים שבדורינו.

(ג) והשתא כמה מגוחך שרוצה להעמיס דבריו הנ"ל בפירוש הטור והש"ע בסימן צ"ח וכתב וז"ל וזה שבטור וש"ע סימן צ"ח איתא גם בכל איסורין במכירו וזרקו שבעי ס' נגד כל האיסור משום דלא ידעין כמה נפיק. צריך לומר דהוצרכו לטעם זה בהיה רק זמן מועט ולא נתבשל הרבה שודאי לא נפיק כל הטעם עדיין וא"כ היה סגי בפחות מס' אף באיסורין דהא כל הטעם בעי ס' אבל חצי או רביע הטעם סגי לפי הערך בשלשים או בט"ו ומ"מ משערינן בס' דלא ידעין כמה נפיק וכן בנפל לקדרה אחרת בעי ס' נגדו אף שכבר יצא הרבה טעם ממנו בקדרה הראשונה. משום דלא ידעין כמה נפיק ור' אשי רצה לשאול בכל אופן לכן בעי בכחל עכ"ל. ואני כבר הבאתי לעיל דברי הר"ן והרשב"א שמפורש בדבריהם להדיא דבכל אופן לא מצרכינן ס' נגד כולו במכירו וזרקו אלא משום דלא ידעין כמה נפיק מיניה ובודאי לא יחלקו הטור וש"ע אר"ן ורשב"א ואדרבה דבריהם שבסעיף זה לקוחין מתוך דברי הרשב"א שבתורת הבית. ומלבד זאת איך יעלה על דעת אדם להעמיס דוחקים כאילו בדברי הש"ע והטור מה שאין הלשון סובל אותם בשום פנים. שהרי זה לשון הש"ע בסעיף ד' איסור שנתבשל עם היתר אפילו מכירו והוא שלם וזרקו צריך ששים כנגד כל האיסור מפני שאין אנו יודעים כמה יצא ממנו לפיכך המבשל בקדירת איסור שהיא בת יומא או תוחב כף של איסור בהיתר צריך

לא סמכינן אמדידה והשערה שלנו רק משערינן כנגד כולו וע"כ בכף חדשה שניער בה כזית חלב אפילו חזינן לאחור המדידה שלנו שכמעט נשאר כל הכזית כמקדם וא"כ ע"כ אף אם בלע ודאי לא בלע כ"א משהו מ"מ חשבינן כאילו בלע כל הכזית חלב שהיתה בקדירה כיון שודאי בלע משהו כיון שניער בה בחם וא"א למיקם עלה כמה בלע חשבינן כאילו בלע כל הכזית. וכשניער אח"כ בכף זה קדירה של בשר מצרכינן ס' כנגד כזית חלב כיון דלא ידעינן כמה פלט ודלא כסברת הכרס שלו שחילק מדעתו בין לח ליבש והמציא דינים חדשים מלבו שהרי ברשב"א שהבאנו מבואר להדיא להיפוך. ובדברי הרשב"א הנ"ל מיושב שפיר בפשיטות מה שהוסיף המחבר בש"ע תיבת ובלעה דכוונתו לומר בזה דאע"ג שלא ניער אלא כזית חלב וא"כ מסתמא אין הבליעה אלא מעט דהא ודאי לא בלע כל מה שהיתה בקדירה מ"מ חשבינן ליה לכף כאילו בלעה כל החלב כיון דא"א למיקם עלה כמה בלע וכללא הוא דלא סמכינן אאומדנא והשערה שלנו בין לענין מדת הבליעה בין לענין מדת הפליטה. והכי מבואר להדיא בדברי הר"ן פרק ג"ה בדף צ"ח וז"ל וכיון שכבר כתבנו שדברי רש"י ז"ל גראין עיקר נפקא מינה שאם נפלה חתיכה של נבלה לתוך הקדירה ופליטה ונשפך הרוטב דאין אנו יודעין אם היה בו ששים אם לאו תולין להקל ככל איסורין של דבריהם דאע"ג דלעיל (דף צ"ו) אמרינן גבי כחל דבכוליה משערינן דאי במאי דנפיק מיניה משערינן מנא ידעינן דמשמע דלחומרא אזלינן ה"מ בדבר שאי אפשר לעמוד עליו דאי אזלינן לקולא יהו כל האיסורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא כגון אם נשפך הרוטב וכיוצא בדברים הללו אזלינן לקולא עכ"ל. הרי דעיקר הטעם מה שהחמירו בדלא ידעינן כמה נפיק מיניה להצריך ס' נגד כולו אע"ג שנראה לעינינו חומרא גדולה מאד ועכ"פ בקדירות איסור ודאי נראה לחומרא גדולה שלא מצינו דוגמתו באיסורין. שהרי אנו רואין בעינינו שהקדירה עצמה לא נתקטנה כלום לאחר פליטתה ובפרט בדרבנן הרי אזלינן לקולא אף בספק גמור והכא אף ספק ליכא דהא הקדירה עצמה היא לפנינו וחזינן שלא נתקטנה כלום לאחור הפליטה. וא"כ שהקדירה היתה מלאה היתר ודאי היה ששים נגד פליטת הקדירה ואף הרבה יותר מששים מ"מ לא רצו חכמים להניח דבר התלוי בהשערה ואומד ביד כל אדם שישער כל אחד ואחד לפי מה שנראה בעיניו וראו חכמים להשוות מדותיהן להצריך לעולם ששים

(ה) ונעלם ממנו מ"ש ב"י בסימן צ"ח בהא שכתב שם הטור ואם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב ואח"כ ביומו ניער בה קדרה של בשר א"צ אלא ס' לבטל הכזית שבלע כתב ע"ז הב"י וז"ל גם זה מדברי הרשב"א בת"ה וז"ל היכא דניער בכף חדשה כזית חלב ואחר כך תחבה בבשר א"צ אלא ס' כחלב הנבלע בה הוא ידעינן כמה הוא וכך הדין אם ניער כזית חלב בכף ישנה שאינה בת יומא אבל אם היתה ישנה ובת יומא י"ל דחזר כל מה שבולע בתוך הכף מבשר בחלב כחתיכת נבלה ובכולה משערינן דבמאי דנפק מיניה לא ידעינן עכ"ל. הרי לך שבתורת הבית להרשב"א שמשם מקור דין זה המובא בש"ע והטור מפורש להדיא דמיירי שלא היה בקדירה אלא כזית חלב כדכתב היכא דניער בכף חדשה כזית חלב. וע"כ כוונתו לחלב בקמץ מדכתב ואחר כך תחבה בבשר. וביותר יש להוכיח ממ"ש בסיפא אבל אם היתה ישנה ובת יומא י"ל דחזר כל מה שבולע בתוך הכף מבשר בחלב כחתיכת נבלה ובכולה משערינן דבמאי דנפק מיניה לא ידעינן עכ"ל הרי להדיא דמיירי שניער בה חלב בקמץ. וכ"כ הפרישה בדברי הטור שם בסק"ג וז"ל ואם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב כצ"ל חלב בקמץ מדכתב ואח"כ ניער בה קדרה של בשר עכ"ל. הנה שדייק כן הפרישה התם רק מלישנא ואח"כ ניער בה קדרה של בשר והכא בדברי הרשב"א יש עוד הוכחה טפי מלישנא דסיפא כנ"ל. וא"כ כיון דמיירי בחלב בקמץ וכתב שניער בכף חדשה כזית חלב ע"כ שלא היתה בקדירה יותר מכזית חלב וא"כ לפ"ז עכצ"ל דמה שכתב הרשב"א אח"כ א"צ אלא ס' כחלב הנבלע בה דהא ידעינן כמה הוא. כוונתו בזה לומר דאע"ג שלא בלע בפועל אלא מעט ולא כל הכזית חלב שהיתה בקדירה דהא ודאי אי אפשר שיבלע הכף בניעור פ"א את כל החלב דאיכא בקדירה מ"מ חשבינן כאילו בלע את כל הכזית חלב כמו שכבר כתב הרשב"א במקום אחר דכל היכא דלא ידעינן כמה בלע או כמה פלט משערינן נגד כולו וע"כ הכא נמי חשבינן ליה לכף כאילו בלע כל הכזית חלב שהיתה בקדירה. ומ"ש דהא ידעינן כמה הוא. כוונתו כמה הוא בקדירה וכל מה דידעינן שהיתה בקדירה חשבינן כאילו נבלע השתא בהכף מטעם דלא ידעינן כמה בלע ואח"כ כשניער בה קדירה של בשר א"צ ס' נגד כל הכף כיון שהיתה כף חדשה ולא ניער בה אלא פעם אחת כזית חלב אין לשער בס' אלא כנגד כזית חלב שניער בה דחשבינן ליה כאילו בלע ליה כולו. וחזינן מזה להדיא דאין חילוק בין לח ליבש ולעולם

נגד הדבר שממנו יצא פליטת האיסור בין שהיא חתיכת נבלה עצמה בין שהיא רק קדירה שבשל בה נבלה.

(ז) וע"פ סברת הר"ן הנ"ל אמינא ליישב תמיהת הש"ך סימן ק"ה סק"ל על המחבר שכתב שם ולענין שאר חתיכות שנמלחו יחד אם אין בכל אחת מהם בפני עצמה ששים לבטל החלב אסורות ואין מצטרפין ביחד לבטל החלב דאין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ואם אין ידוע אם נגע בכולן כולן אסורות ואם ידוע שלא נגע אלא באחת ואין ידוע איזו היא כולן מותרות דחד בתרי בטיל אפילו הן חתיכות הראויות להתכבד. וע"ז תמה הש"ך וז"ל אבל לא ידעתי מ"ש רישא ומ"ש סיפא דהא ברישא כשנגע בכולן וכן כשאין ידוע אם נגע בכולן ע"כ נמי לא נאסר אלא א' מהן ע"ד משל כגון שהיו כאן י' חתיכות ויש בכל א' מהן נ' ותשעה נגד החלב דאי תימא שא' מהן נאסר מפני שנבלע בה החלב ואין בה ס' לבטלו א"כ שוב אין השאר נאסרין וא"כ ע"כ לא נאסר אלא א' מהן ובטל ברוב וכן הוא דעת ר' נתנאל שהביא המרדכי שם מיהו אמהר"מ גופיה לק"מ דאפשר דהיינו טעמא דכשנגע באחד מהם לא ידעינן כמה נפק מיני' ונאסרו החתיכות ושוב חזר החלב ובלע מן החתיכה דהיתר ונעשו גם ההיתר איסור דאזיל לטעמיה דס"ל בכל האיסורים חנ"נ וכן כשנגע בכולן וכו' אבל המחבר דס"ל דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים קשיא וצ"ע עכ"ל הש"ך. אמנם ע"פ סברת הר"ן הנ"ל ניחא דמ"מ ראו חכמים להשוות מדותיהן להצריך לעולם ששים בכל אחת מהם בפני עצמה בלא רוטב ובדאיכא רוטב בצירוף רוטב וקיפה וחתיכות דאלת"ה נמצא שישתנה השיעור והחשבון בכל פעם. שהרי למשל אם יהיו י' חתיכות שוות ובכולן יחד יהיה מאה ועשרים חלקים כנגד החתיכה חלב כולן מותרות דהא אף אם יפלוט תחלה לתוך ד' מהן ויאסרו יהיה ששים בכל אחת מהנשארים כנגדו ושוב גם ד' הראשונים בטלים ברוב ומותרים. אמנם דוקא כשכולן שוות משא"כ כשאין שוות רק יש בהן חתיכות קטנות וגדולות או אפילו הן שוות אבל יהיו יותר מ' או פחות או ישתנה השיעור והחשבון ויצטרך לחשוב בכל פעם שיהיה באופן דאף אם יפלוט החלב תחלה למיעוט החתיכות ויאסרו יהיה אח"כ בכל אחת מהרוב ששים כנגדו וכולי האי לא רצו חכמים למסור ביד כל איש. וע"כ ראו לעשות שיעור השהוה לכל שלעולם צריכין ששים בכל אחת מהן נגד החלב כשנגע החלב בכולן כדי שלא יבא לידי טעות

ומכשול באיסורין דומיא שהחמירו להצריך לעולם ששים נגד כולו ולא חילקו בין קדירת איסור לחתיכת נבלה עצמו אף שדבר קל הוא לשער באומד אם יש ששים בתבשיל נגד פליטת הקדירה מ"מ החמירו ולא רצו להניח זאת ביד כל אדם כדי שלא יבא לידי טעות ומכשול באיסורין כסברת הר"ן הנ"ל וא"ש.

(ז) ואיידי שעומד אני כאן בסעיף ט' הנ"ל אציין מה דקשיא לי על הנקודות הכסף שכתב לתרץ תמיהת הט"ז שדברי המחבר כאן סותרין א"ע עם מה שכתב לעיל בסעיף ז' שאם בלע איסור שמן אוסרת חברתה הנה דשמן מפעפע מחתיכה לחתיכה. וכתב נקה"כ וז"ל לק"מ דלחומרא חייש דמפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אבל הכא קאמר דס"ס אין מצטרף דאין חלב מפעפע בכולן בלא רוטב דנימא דהוי כבישול ממש ומתפשט בכולו בשוה דיכול להיות דנשאר קצת בחתיכה אחת בענין שאין בה כדי לבטל עכ"ל. ומאד תמיהני שהרי דברי המחבר כאן הן דברי מהר"ם שבמרדכי פג"ה סימן תרפ"ג שכתב שם וז"ל וששאלתם על כרס שלא ניקרוהו מן החלב ונמלח עם בשר אי איכא בכרס גופיה ס' כנגד החלב הדבוק בו אפילו הכרס מותר מיהו החלב שעליו ינקר עדיין ויסירנו מעליו והשאר מותר אבל שאר החתיכות בשר שאצלו שנגעו בחלב שאין בהם בכל אחת בפני עצמו ששים לבטל החלב שעל הכרס אסורות ואין מצטרפין ביחד לבטל החלב כיון דאין החלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כמו שהוכיח ר"י ז"ל מטיפת חלב אם לא ניער וכסה עכ"ל. הרי שלמד זאת מטיפת חלב שלא ניער וכסה והתם הרי אמרינן דשאר החתיכות לא נאסרו כלל הנה להדיא דלא חיישינן כלל לפעפוע מחתיכה לחתיכה אף לחומרא. ועוד הלא המחבר גופיה סיים כאן. ואם ידוע שלא נגע אלא באחת ואין ידוע איזו היא כולן מותרות ומשמע מסתימת לשונו אפילו החתיכות עצמן נוגעות ביניהם ומשום דאין החלב מפעפע מחתיכה לחתיכה הנה להדיא דאין מפעפע אף להחמיר וצ"ע ג.

(ח) ונחזור ונשוב למש"כ שם עוד לקמן בזה וז"ל וניחא עתה מה שמסיק הטור אבל כף ישנה שניער בה כמה פעמים אינו ידוע כמה בלע שלכאורה קשה טובא דהיה לו רק לומר שניער בה קדרה גדולה עם הרבה חלב אפילו פעם אחת. ועייק בפרישה שהקשה זה וכתב של"ד כמה פעמים. ולפי המחבר בטור למה שפירשתי בדוקא נקט כדי שלא נוכל למרוד מאחר שניער בה הרבה קדרות. איברא דה"ה בקדרה

תיכף כשבלעה הסמוך נעשה הרחוק סמוך ונוגע לדפנות ובלעתו ואח"כ נעשה עוד הרחוק סמוך וכן כל העת. והכא כשנשפך שהוא רק משהו בגובה ובכל השטח שנשפך הוא מקום חם ובוולע תיכף ואין מספיק לזחול עוד עד שיגיע לו גם הרחוק אחר שבלע הקרוב. ואף אם מספיק ליגע עוד משהו הנה צריך לנכות מה שרצפת התנור במקום הקדירה בולעת דאף אם לא חמה כ"כ כהקדירה מ"מ ודאי בולעת והוא יותר ממה שנגע בדפנות ולכן כתבו דבר מחולט לחשוב כל מה שנגע בקדירה דכוונתם לחשוב לפי חשבון שטח מקום הנשפך במקום שוה. דששים נגד זה הוא ודאי יותר מששים. אך כ"ז הוא במקום שוה אבל אם הקדירה נמוסה שכל החלב זוחל לשם אז אם תיכף כשנשפך לקח משם הקדירה ונשאר עדיין חלב שם משערין כמה נשאר וכל מה שחסר צריך ס' נגדו דאף יודאי לא בלעה הקדירה הכל דגם רצפת התנור דכל השטח בלעה אבל מאחר שלא ידוע כמה בלעה דרצפת התנור בלעה רק דרך הלוכי והקדירה בלעה כשעמד החלב שבולע יותר לכן צריך ס' נגד כל החסר ואם עמדה הקדירה שם זמן רב עד שכלה החלב צריך ס' נגד כל החלב כיון שכל החלב נזחל להקדירה ולא ידוע כמה בלעה. ואם נשפך במקום שוה צונן והקדירה חמה אז ודאי נשאר החלב בכל מקום הנשפך ויכולין לשער כמה נשפך ומה שחסר בעי ס' נגדו. ובכאן מצד הדין לפ"מ שבארתי אין לחשוב מה שנגע בקדירה לבד דהא הקדירה חמה ובוולעת וכשבלעה הסמוך לה שנגע בה נזחל לה הרחוק ונוגע בה כמו בקדירה המתבשל רק שיש לשער הנשאר דודאי הוא בעין ויכולין לשער. וא"כ קשה קצת דברי הת"ח שהביא דעק"א אם נימא שקאי גם על נשפך שלא בתנור והקדירה חמה דכתב הרמ"א שם דלא הי"ל לחשוב בזה דק מה שנגע בקדירה אלא כל מה שחסר. ואולי זהו כוונת הפמ"ג בסימן צ"ה בש"ד ס"ק י"ח דמאחד דהכל מחובר א"כ תיכף כשבלעה מה שנגע בה נזחל לה הרחוק ונגע בה וא"כ צריך לשער מה שחסר דהוא יותר ממה שנגע. ולכן ניחא מש"כ וצריך לומר דמ"מ משערין באומדן יפה דכוונתו בזה לתרץ דהת"ח כתב מה שנגע משום דיש לחוש רק לעוד משהו דהא הוא רק משהו בגובה ואינו זוחל כראוי. וגם אולי אינו זוחל כלל ולכן מאחר שמ"מ משערין מה שנגע באומדן יפה שהוא ודאי יותר ממה שנגע באמת. יהיה בחשבון מה שנגע בקדירה יותר ממה שבלעה זהו מה שמתרץ דברי הת"ח. וע"ז מסיק שמ"מ צ"ע גם בזה דמ"מ לדעתו יותר יש לשער כמה נשאר. וא"א לומר דהפמ"ג מקשה דמאחר דהוא מחובר בלעה גם מהחלב הנשאר

אחת אם א"א למדוד כגון שנאכל כבר אך נקט דבר היותר מצוי שלא יוכלו למדוד כגון שניער הרבה פעמים שהוא בכמה קדרות שא"א למדוד דנשכח כמה ניער או כבר נאכל אחד. והפרישה ג"כ ל"פ ע"ז רק שמפרש דברי הטור בלא נמדד ולכן בעי שידעו כמה חלב ניער דאם הרבה ניער בעי ס' נגד כל הכף. ובה יודה גם המחבר אך מפרש רישא ג"כ בהרבה חלב ומדדו ולכן נקט בסיפא אופן המצוי דא"א למדוד כדבארתי. אבל לדינא כו"ע יסברו כמו שכתבתי דאם מדדו אחר הנייעוד בכף חדשה ודאו כמה חסר לא בעי אלא ס' נגד מה שחסר דיותר ודאי לא בלע דמהנשאר לא בלע כלום דבדבר לח לא נחלק הטעם מהממש. וכיון שיצא לנו שבלח אפשר לידע כמה נפיק מאחר דדואין כמה נשאר מסתבר שאף אם א"א למדוד במדה ממש יש למדוד גם בהשערה דהא לכל דיני התורה אף לדיני נפשות סמכינן אאומדנא עיין בב"ק דף צ' ואיך לא נסמוך בכאן. ורק בדבר יבש שטעם היוצא סמוי מן העין וקשה לשער ולאמוד אמרו רבנן שא"א לשער והצריכו ס' נגד כל החתיכה והכלים אבל בדבר לח שהוא דבור הגלוי מה נשאר בעין סמכינן גם אהשערה ואומדנא דבקיאים כמו בדיני כל התורה שיאמדו כמה נשאר. וכשיהיה ספק נחמיר עד השעור שיהיה אצלינו ודאי. וא"כ לפ"ז בנשפך חלב בתנור והלך הקלוח עד קדירה של בשר א"צ ס' נגד כל הקלוח רק נגד מה שבלע והחסיר מהחלב ויש לשער ולאמוד אף שאינו בעין מחמת ששרפו האש וגם נבלע דרצפת התנור דאכתי הוא דבר גלוי אם המקום שוה דצריך לחשוב לפי חשבון מקום הנשפך. כגון שנשפך על שטח חצי אמה על חצי אמה ומקום שנגע בקדירה הוא טפח על טפח עם מה שנגע בדפנות א"כ הוא תשיעית מכל החלב הנשפך שנבלע בקדירה ואין לחוש שמא גם משמנה חלקים הנשארים בלעה הקדירה דהא גם רצפת התנור והאש בולע ושורף כמו שבולעת הקדירה ואדרבה גם חלק התשיעי שנגע בקדירה לא בלעה הקדירה לבד דגם שם רצפת התנור חמה ובוולעת והיה לנו לחשוב רק חצי תשיעית אך אפשר שרצפת התנור במקום הקדירה אינה כ"כ חמה כמו הקדירה וגם צריך לחשוב הצדדין ולכן יש לחשוב כל התשיעית לחומר מצד ספק שקשה לשער בזה. וזהו שכתבו הט"ז ודעק"א בשם תו"ח שצריך ס' נגד כל מה שנגע ולא בעי נגד כל הקלוח מאחר דבארתי דאינה בולעת יותר ממה שהחסירה מהחלב ממש ולא החסירה רק מה שנגע בה. ואף קדירה ממה שנתבשל בתוכה דבר לח בולעת רק מה שמחסרת ממנו שהוא מה שנוגע בדפנות ולא הרחוק ממנו אף

וא"כ בעי ששים נגד כל החלב הנשפך. דמ"מ מה נחא ליה בזה שמ"מ משערין באומד יפה. הא לא סמכינן אאומד יפה בכחל ובכל איסורין ובכלים בסימן צ"ח סעיף ד' ועיי"ש בש"ך ס"ק י"ב ואיך נסמוך בכאן על אומד יפה. אלא ודאי צריך לומר שכוונת הפמ"ג הוא כמו שבארתי וגם הוא מודה שאינו בולע יותר ממה שהחסיר בלח אלא דמקשה דהי"ל לומר דנחשוב מה שחסר וע"ז תירץ דכיון דמ"מ משערין באומד יפה שהוא יותר ממה שנגע באמת סובר התר"ח דודאי יש בו שעור מה שבלע בנשפך שהוא משהו בגובה כדבארתי. וגם אולי הקיל התר"ח מחמת שהוא רק ספק תתאה כדאיתא בש"ך ס"ק ל"ז. ויש לשער גם לפי דברי השואל ששואלין ממנו כמה נשפך ועל איזה שטח בערך ואם היה מקום שזה וכמה הוא על שטח הקדרה ותחתיו ובגובה ונחשוב בס' כפי חשבון שטח מקום הנשפך. ואם היה במקום צונן או שואלין אם נרצה להתחמיר על דברי התר"ח כקושיית הפמ"ג. אם תיכף סלקו הקדרה משם. דאז ודאי אין לחשוב אלא מה שנגע בקדרה כהתר"ח. ואם שהה איזה זמן שואלין כמה נשאר שם מן החלב אם ג' חלקים או ד' ויותר ואח"כ משערין את קדרת ההבשר לידע אם יש ס' נגד החסד. ולדינא יש לסמוך על התר"ח דגם במקום צונן וקדרה חמה בעי רק נגד מה שנגע דהוא ג"כ כפי חשבון שטח מקום הנשפך דהא תירוץ הפמ"ג נכון וגם אפשר שאינו זוחל כלל כדבארתי. ובפרט שהוא ספקא דדינא דאפשר שהקלות חשיב תתאה זהו מה שגלע"ד ברור בדינים אלו כדהוכחתי וגם הסברא הוא כן. ובודאי זה יהיה מה שאתה זוכר שא"א מו"ר הגאון וצללה"ה היה שואל כמה ירד בערך תחת הקדרה ונגע בדפנות כוונתו על שטח המקום תחתיו ובדפנות וכן ודאי היה שואל על שטח התנור וידע לשער מזה כמה נגע בקדרה ואני בעה"ר לא זכיתי לזכור להעיד מנהג אאמו"ר הגאון וצללה"ה אך כל זה נלע"ד ברור. ע"כ דבריו.

(ט) וישג"א"ה אחת גוררת לו חברתה שהרי מה שכתב וז"ל אבל לדינא כו"ע יסברו כמו שכתבתי דאם מדדו אחר הניעור בכף חדשה וראו כמה חסר לא בעי אלא ס' נגד מה שחסר דיותר ודאי לא בלע דמהנשאר לא בלע כלום בדבדב רח לא נחלק הטעם מהממש עכ"ל והוא טעות גמור וכבר דחיתי דבריו לעיל באות ה' מדברי הרשב"א בתה"ב. אמנם שוב התבוננתי דבלא"ה הוי דבר זה נמנע המציאות והחוש מעיד דכשאנו לוקחים כף אפילו הכף היא ישנה ותוחבין אותו לתוך חלב או לתוך רוטב ומוציאין

אותו מיד מן הקדירה אין אנו מוצאין לא חסר ולא יתר בקדירה ואפ"ה לא אמרינן דמאחר שאנו רואין במוחש שהפליטה או הבליעה לא היה אפשר להיות אלא משהו שאינה ניכרת כלל וכנגד משהו כזו ודאי היתה בקדירה הרבה יותר מששים רק מצרכינן ס' נגד כל הכף וכל זה הוא רק מטעם שכתב הר"ן חולין שהבאנו לעיל שראו חכמים להשוות מדותיהן כדי שלא יבא לידי טעות ומכשול באיסודין אם יניחו הדבר ביד כל אחד ואחד לסמוך אהשערה ואאומד ידידה. ועוד לדידה לאיזה צורך נקטו הטור והש"ע ניער כזית חלב ובלעה ואמאי לא נקטו בפשיטות שבלע הכף כזית חלב רק הוא הדבר שאמרנו דא"א כלל לעמוד ע"ז לומר בבירור שהכף בלע כזית חלב. ואדרבה אם באנו אנחנו למדוד לא נעמוד על שום בליעה ולא נראה לאחר הוצאת הכף מן הקדירה לא יתר ולא חסר רק שאמרו חכמים כיון שחם היה ובודאי בלע איזה משהו ויפלוט אח"כ לכשיתחבנו שוב לתוך קדירת היתד וא"א לעמוד על אותו משהו של הבליעה או של הפליטה מצרכינן ס' נגד כל הכף אם היא ישנה ונגד כל הכזית חלב שהיתה בקדירה בכף חדשה. וכוונת הש"ע במ"ש שניער בה ובלעה כזית חלב דאע"ג שלא היתה בקדירה אלא כזית חלב שניער בה והבליעה ודאי לא היתה אלא משהו חשבינן כאילו בלעה כל הכזית להצריך נגדו ס' לאח"כ כשניער בה קדירה של בשד כמ"ש לעיל באות ה' שמוכרח לומר כן בכוונתו דהכי מבואר להדיא בדברי הרשב"א בתה"ב יעו"ש. ועי' מש"כ הטור בסימן ק"ז לדחות דעת המחמירין לענין כף שהוציאו בו זכוב או נמלה מהקדירה להצריך ס' נגד כל הכף אם יחזור ויתחבנו לקדירה וכתב הטור ונראה שאין לחוש כיון שידוע כמה הוא האיטור הבלוע בכף א"צ ס' כנגד כל הכף אלא כנגד הזכוב הבלוע בה עכ"ל. הנה דכנגד הזכוב מיהא בעי ואע"ג דהזכוב היא שלימה לפנינו לא שהתה על הכף אלא לרגע וע"כ אין פליטת הזכוב אלא כל זהו ומ"מ כיון דא"א לעמוד על אותו משהו צדיכים ס' נגד כל הזכוב. ואף דבש"ע פסק להקל הוא דק משום דפליטת הזכוב פוגמת אבל אם היה טעם לשבח כ"ע מודים שהיה צריך ששים נגד הזכוב וא"כ לא שייך לסמוך אמדידה בלח כיון דא"א לעמוד בדיוק כל משהו שנבלע בתוכו. וכיון שבארנו דשגה בזה א"כ כ"ש שנדחין דבריו מה שכתב עוד לקמן וז"ל וכיון שיצא לנו שבלח אפשר לידע כמה נפיק מאחר דרואין כמה נשאר מסתבר שאף אם א"א למדוד במדה ממש יש למדוד גם בהשערה דהא לכל דיני התורה אף לדיני נפשות סמכינן אאומדנא עיין בב"ק דף

חלב. והאריך בדברי חריפות ובקיאות גדולה בדברי רבותינו מפרשי הש"ע. אבל באשר שהוא טירחא גדולה והנשים העוסקות בזה יאמרו דבי כמה הארכת עלינו אבאר הענין של לא נפסק הקילוח לתרץ דברי רבותינו הרמ"א והש"ך ויתבאר שנשי שלנו שפיר עבדי. הנה ברבר מה שהקשה כת"ר"ה ומצא כן בספר כנפי יונה. על הרמ"א שסותר עצמו שבי"ד סימן צ"ב סעיף ז' פסק כתי"ד דקלוח מן הקרירה דותחת שהלך אל קדידה צוננת אם לא נפסק הוי כעירו ונאסרה. ואיירי שם שאין המקום שנזחל עליו הקלוח דותח ואין היד סולדת כדאיתא בט"ז ס"ק כ"ו והוא מוכרח כדכתב דאל"כ הוי ככלי ראשון ואף בנפסק הקלוח. ובסימן צ"ה סעיף ג' פסק הרמ"א דבעירה מים דותחים על כלים של בשר ושל חלב ביחד ואפילו שומן דבוק בהם הכל שרי דאין עירוי ככלי ראשון ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם יבלעו זמ"ז עיי"ש. והא טעם דין זה מבואר באו"ה שהוא מטעם ראחר שהגיעו המים להכלי נעשו בדין כלי שני דתתאה גבר ורק כדי קליפה נאסר משום אדמיקר ליה בלע. ומטעם זה סובר דאף במערה מכלי של איסור על כלי של היתר אין לאסור רק הכלי שבא קלוח העירוי עליו כדהביא הש"ך בט"ק י"ח אף שלא נפסק הקלוח. וא"כ הרמ"א שפוסק רבלא נפסק הקלוח אוסר אף שנזחל ע"ג כירה צוננת הרי סובר דלא נעשה ככלי שני אף שהגיע לכירה תתאה הצוננת דמאחר דמקושר למים הרוותחין יש לו דין כ"ר. וא"כ כל המים אף שעל שני הכלים של הבשר ושל החלב הוו בדין כ"ר להבליע כדי קליפה ויש להם לאסור בשומן דבוק בהם שמבליע הבעין בהכלים. ולכן אף שיסבור הרמ"א דאינו מפליט ומבליע כאחת בכלי שהוא קשה כדכתב הש"ך לתרץ מהא דסובר הרמ"א בסימן ס"ח סעיף י' במליגה דמפליט ומבליע בבשר. מ"מ יש לאסור דכיון דלא נפסק הקלוח שיש לכל המים אשר שם בדין כ"ר אוסר הכלים במה שרק הבליע בהם השומן דבעין שהולכו מכלי הבשר לכלי החלב ואיפכא ותמוה מה שהש"ך לא הקשה זה ואף הפמ"ג שהקשה כעין זה על הש"ך ס"ק י"ח ניחא לו על הרמ"א. והנכון לע"ד דהנה בתוס' שבת דף מ"ב פליגי רשב"ם והר"י בעירוי דרשב"ם הוכיח דעירוי ככלי שני מהא דקיי"ל תתאה גבר. והר"י ארדבה הוכיח מהא דשמואל מודה בפסחים דף ע"ו דאף שתתאה גבר דחם לתוך צונן קולף משום אדמיקר ליה בלע דמבשל כדי קליפה. וכן סובר ר"ת בתוס' זבחים דף צ"ה עיי"ש. ולכאורה הא ודאי גם רשב"ם יודע הא דצריך קליפה. וצריך לומר שסובר רשב"ם דאפשר שתהיה בליעה בלא בשול.

צ' ואיך לא נטמוך בכאן. ורק בדבר יבש שטעם היוצא סמוי מן העין וקשה לשער ולאמוד אמרו רבנן שא"א לשער והצריכו ס' נגר כל החתיכה והכלים אבל בדבר לח שהוא דבר הגלוי מה נשאר בעין סמכינן גם אהשערה ואומדנא דבקיאים כמו בדיני כל התורה שיאמדו כמה נשאר. וכשיהיה ספק נחמיר עד השעור שיהיה אצלינו ודאי. עכ"ל וברברי הר"ן חולין הנ"ל מפורש להדיא להיפוך שהרי כתב דאי אולינן לקולא יהו כל האיסורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן הנה דמשום שלא רצו להניח דבר התלוי בהשערה ואומדן ביד כל אחד ואחד כדי שלא יבא לידי מכשול וטעות אבל לא משום שקשה לאמוד ולשער. רבודאי קל לשער שיש בקדירה מלאה ששים נגד פליטת כף קטן שתחבו רק לרגע בקדירה ומ"מ לא חילקו חכמים וראו להשוות מדותיהן. וא"כ פרח באויר כל אילו דינים חדשים שהמציא מלבו והם נגד כל הפוסקים הראשונים ועכשיו הוא למותר לדחות שאר דבריו שכתב עוד לקמן בזה שהרי מכיון שנפל היסוד שלו נפל כל הבנין.

הרי הראינו ברור שאין חילוק בין לח ליבש ולעולם לא סמכינן לא אמדידה ולא אאומד והשערה רק צדיכין ס' נגד כל הכף אם היתה בקדירה הרבה איסור. ואם לא היתה אלא מעט כמו כזית בעי ס' נגד הכזית לבר.

סימן צ"ט

**בענין אי מותר להדיח בסינק כלי בשר בחמין
זמיד אח"כ כלי חלב**

שם בסימן מ"ב כתב ח"ל הנה בדבר הדחת הכלים בהסינק שבמדינה זו שהעיר כת"ר"ה שיש בזה חוששות מצד שהסינק בולע ע"י עירוי מכלי ראשון שלא נפסק הקילוח מלכלוך שומן בשר ומלכלוך שומן חלב שעל הכלים. וגם הרבה פעמים מונח בהסינק גופיה שירי מאכל ובלע ע"י העירוי בתוך מעל"ע בין מבשר בין מחלב. ואח"כ בשעת ההדחה מבליע ע"י העירוי בהכלים ממה שמפליט מהסינק איסור דבשר וחלב. ולכן סובר כת"ר"ה שאסור להדיח בהסינק אלא כלים קטנים בתוך כלי גדול מיוחד לבשר ומיוחד

דלא מסתבר לו שבעת שמתחיל להתקרב יהיה לו כח לבשל. ולכן הוכיח מזה שתתאה גבר ומתחיל תיכף להתקרב שעידוי אינו מבשל כלל. ורק שמ"מ מבליע עזי דמיקר כדי קליפה. וכו' עכ"פ חזינן שמאדמיקר ליה בלע יש נמי למיסבר שהוא מבשל דכן הא סגרי ד"י ור"ת. א"כ יש לפדש דכן סובר נמי האו"ה. וכן הוא מוכרח דהא מפורש בדבריו דאין מערה רותחין על התבלין בשבת ורק בצידיהן מתיר לשיטתו כוהובא לשונו בפמ"ג בש"ד ס"ק י"ח ובחור"ד סימן צ"ב ס"ק כ"ג עיי"ש הרי דסובר כר"י ור"ת שמבשל בעידוי. ותמוה מאד מש"כ הש"ך בסק"כ דאו"ה סובר דעירו אינו מבשל אפילו כדי קליפה אלא בולע כזי קליפה קודם שמצננו וכמבואר בדבריו להדיא. והוא ממש"כ דודאי עירו כלי שני הוא דתתאה גבר ונצננו אלא שאנו מחמירין לאסור הדבר שמערה עליו לומר אדמיקר בלע. שלשון זה משמע להש"ך דהוא רק חומרא לענין בליעה. אבל הא אדרבה מפורש בדבריו בזיין כ"א שאסור לעדות בשבת על תבלין אלמא דטובר דהוא גם מבשל. ובהכרח שגם מש"כ בדין י"ח שאנו מחמירין לומר אדמיקר בלע הוא גם אזמיקר מבשל כדמפרשי ר"י ור"ת. וממילא גם מפליט ומבליע כאחד כיון דגם מבשל. ועיין בחור"ד שם שלהפליט ולהבליע כאחד לכ"ע תלוי בבשול שזהו פעולת בשול. ע"כ דבריו.

(א) והאמ"ן בעצמו שדעתו יפה יותר מהש"ך להבין כוונת דברי הפוסקים ובאמת לא ידע לגמרי מה הוא שח. דהמעין היטב בדברי או"ה יראה כי דברי הש"ך ז"ל הם אמת וצדק ומוכרחין הם בכוונת או"ה כאשר אבאר לקמן בס"ד. ותחלה אקדים מש"כ או"ה בכלל ל"ד דין י"ח וז"ל ואפילו אם מערה על שני כלים הפכיים ושניהם ב"י מכלי חדש או שאין ב"י שניהם מותרים דודאי עירו כלי שני הוא דתתאי גבר ואינו מפליט או מבליע אלא שאנו מחמירין לאסור הדבר שמערה עליו הקילוח הראשון של איסור לומר אדמוקיר בלעה והיינו כדי קליפה וצריך הגעלה כאילו נגעל חם בכלי העליון. אבל לאחר שהוריקוהו על הכלים לומר שיפליטו או אותם המים מכלי אחד ויבליעו אותם בכלי שנייה לא דמדנתנו על הכלי ה"ל הכלי שני דכל שיעורי חכמים דוקא הן עכ"ל. וחזינן מדקדוק לשונו של או"ה דשיטתו ברורה דעירו אינו מבשל כלל רק בולע כדי קליפה קודם שמצננו. דהא חזינן שכתב דודאי עירו כלי שני הוא דתתאי גבר ואינו מפליט או מבליע ולא כתב דתתאי גבר ואינו מבשל אלא כדי קליפה ומשמע להדיא שרצונו

לומר בזה דיש לו דין כלי שני גמור לא רק לענין שאינו מבשל אלא שאף אינו מפליט או מבליע. וכדי שלא תקשה אי כלי שני הוא א"כ איך אמרינן חם לתוך צונן קולף דאדמיקר ליה בלע הוסיף או"ה אלא שאנו מחמירין לאסור הדבר שמערה עליו הקילוח הראשון של איסור לומר אדמוקיר בלעה והיינו כדי קליפה ר"ל דאף מה שאמדו אדמיקר ליה בלע ומש"ה חם לתוך צונן קולף לאו משום דכך שיערו חכמים דכדי קליפה מיהו בלע קודם שמצננו ונמצא דהך כדי קליפה אסור מה"ת מצד טעכ"ע אלא שהחמידו חכמים לאסור כדי קליפה דחיישינן דילמא בלע כל דהו ברגע הראשונה שנפל עליו החם קודם שמצננו. ונמצא דהך קליפה לאו דינא הוא אלא חומרא בעלמא. ושיטתו נתבאר עוד יותר בכלל כ"ט דין ב' וז"ל והיכא שהחם למעלה או זו בצד זו ורק א' מהן חם וצריך קליפה אם נתבשל כך בלתי קליפה וכן בכ"מ שהצריכו חכמים קליפה ובשלוהו כך בלתי קליפה אפילו כשהחתיכה קלישה שאין בה ס' נגד קליפתה כ' ר"ת וכן השיב מהר"ם שאם א"א לו לקלוף לא נאטר בהכי ואפילו לכתחילה וכ"ש אם נתבשל כבר שא"צ ששים נגדה דהוי דיעבד וכבר נתפשט הטעם בכולו. והא דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור היינו כחתיכה שנאסרה בנ"ט אבל קליפה שהצריכו חכמים אינו אלא חומרא בעלמא ולכתחילה אם אפשר עכ"ל. והתם הלא לענין בב"ח קיימינן ולמ"ד אפשר לסוחטו אסור ומ"מ כתב דאפילו אין בה ס' נגד קליפתה שדי משום דאנן לא דיינינן ליה להך קליפה כחתיכה שנאסרה בנ"ט למימר ביה שכבר נעשה בב"ח דאי הוה אמרינן הכי או ודאי הוה צריך ס' נגד קליפתה. אבל באמת לא נאסרה כדי קליפה אלא משום חומרא בעלמא וע"כ לא שייך ביה למימר חנ"ג דמעיקרא לא חייבו חכמים קליפה אלא לכתחילה אם אפשר. וז"ב בשיטת או"ה.

(ב) ועיין במ"א סימן תס"ז סק"ג שכתב ליישב ב' פסקי רמ"א שנראין לכאורה דסתרי אהרדי דבי"ד סימן ס"ט סעיף ט"ז כתב לענין מלח בכלי שאינו מנוקב ונשתמש בו אח"כ דבר לח דבעינן ששים נגד קליפה מן הקערה ובסי' צ"א סעיף ד' לענין חם לתוך צונן דבעי קליפה כתב שם בהג"ה שאם בשלו כך היבשר בלא קליפה שרי. ותירץ מ"א וז"ל דדוקא בדין תתאה גבר שאינו אלא חומרא בעלמא דהא מתחלה אמרינן בגמרא דא"צ קליפה אלא דחיישינן שמא בלע פודתא לכן אין הקליפה אוסרת החתיכה אבל במקום שצריך קליפה מדינא אם נתבשלה בלא קליפה אוסרת החתיכה. ובהכי מטולקים כל

הכלי שמעריץ לתוכו בלבד אבל כלי שהי' מונח באותו כלי כבר קודם הנצוק ואין העידוי נוגע בו בתחילת הנצוק בזה לא אמדינן שיהא העידוי ככ"ד ואין מבשל. וגם בהלכות שבת דאינה אוסר אפילו במאכל אלא לערות הרותחים על התבלין עצמן אבל לשפוך בצידן לא עכ"ל. הרי שדין זה דאסור לערות על התבלין בשבת לא כתב אר"ה משמיה דנפשיה אלא דמייתי זאת בשם הסמ"ק וע"כ נראה דלא מייתי זאת משמיה דהסמ"ק אלא להוכיח דאף להסמ"ק לשיטתי' דס"ל דעידוי ככ"ד ומבשל אפ"ה לא מהני העידוי אלא לגבי אותו מקום שנפלה העידוי ולא לענין מקום השני שנתקלה לשם ממקום הראשון שנפלה העידוי. וא"כ כ"ש לדין דעידוי ככלי שני ורק מבליע כדי קליפה דלא מהני העידוי לענין מקום אחר שלא נפלה שם העידוי להדיא. וא"כ מזה ראי' ברורה לדין הכלים שהודחו בו שלא נאסרו כיון שתחילת העידוי לא נגעה בהם. ואין לדקדק ממש"כ אר"ה דלענין אותו כלי הוי המים כלי שני ואינו מבשל דמשמע הא במקום שנפלה העידוי להדיא מבשל דכמוהו מצינו גם בשאר דוכתי באר"ה דנקט אין מבשל וכוונתו לומר שלא בלע ועיין בכלל כ"ז דין ד' שכתב וז"ל וכן התיד מהרי"ש לא' שחתך לחם בסכין של חלב ונותנו בתוך רוטב של בשד בקערה. להוציא הלחם ולאכול הרוטב מטעם דכלי שני אינו מבשל. וכו' והיינו אפילו אם היד סולדת בו כראיתא לקמן דכלי שני אינו מבשל אפילו אם היד ס"ב דלא קיי"ל כראבי"ה שקבל שמבלע מיהא בלע לכדי קליפה עכ"ל הנה דבחדא מחתא נקט אינו מבשל וכתב מיר שאף לא בלע כדי קליפה וכן בשאר דוכתא.

(ד) והואיל ואתא לידן האי דינא דהסמ"ק נימא ביה מלתא. לפי שראיתי להגאון בס' אגלי טל מלאכת האופה שנדחק לפרש בדעת ר"ת דס"ל ג"כ כסמ"ק שאוסר לערות על התבלין. דעכצ"ל בשיטתו דהחיוב משום דטעם התבלין נפלט להתבשיל וטעם הנפלט מן הקליפה כולו מתבשל ומייתי משבולי הלקט שהביא הב"י סימן שיי"ח שמוכח מדבריו דבטעם שייך נמי בישול. דאין לומר דטעם האיסור במערה על התבלין בשבת הוא בשביל בישול הקליפה עצמו שהרי לא אמדינן אלא אדמיקר לי' בלע ובודאי א"א שברגע אחת שמכה עליו הקילוח יתבשל הקליפה כל צורכו. וע"כ אינו מתבשל הקליפה אלא כמאכל בן דרוסאי והלא קיי"ל במנחות נ"ז דכל כמאב"ד מצד אחד לאו כלום הוא וכן פסק הרמב"ם פ"ט מהל' שבת אלא ע"כ דחיובא דמבשל דאיכא בעירו על התבלין אינו אלא

תלונות האחרונים על דמ"א וכ"מ בדרישה עכ"ל. וראיתי במחה"ש שם שתמה בהא שכתב מ"א דהא מתחלה אמדינן בגמרא דא"צ קליפה אלא דחיישינן שמא בלע פורתא וז"ל לא ידעתי אנה מצא כן דהכי אי' שם בפסחים תניא כוותי' דשמואל חם לתוך חם אסור וכו' חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח ופריך הש"ס חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה א"א דלא בלע פורתא קליפה מיהו ניבעי' אלא אימא חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח עכ"ל הגמ' א"כ אדרבה המקשן תמה למה אינו צריך קליפה והוצרך להגיה הברייתא כנ"ל עכ"ל התימה של המחצית השקל ונדחק מאד בכוונת מ"א יעו"ש. ולענ"ד כוונת מ"א אתי שפיר בפשטא דבשלמא בשאר דוכתי דמצינו כדי קליפה או כדי נטילה סתמא ע"כ משום דכך קבלו חכמים שהבליעה הולכת כשיעור הזה לא פחות ולא יותר אבל הכא הרי חזינן דלא הקשה אלא א"א דלא בלע פורתא ומשמע דכוונתו בזה להקשות דאע"ג דלא ידעינן עד היכן הולכת הבליעה עכ"פ פורתא ודאי מיהא בלע וא"כ איך את אמרת חם לתוך צונן מדיח. אמנם לפ"ז קשה כיון דהמקשן עצמו מודה דלא ידעינן עד היכן הולכת הבליעה א"כ אמאי פריך רק קליפה מיהו ניבעי' הלא טפי היה לן להחמיר להצריך יותר מכדי קליפה כיון דלא ידעינן השיעור וספיקא דאודייתא הוא. אלא ע"כ דהכי כוונת הפירכא חם לתוך צונן מדיח נהי דתתאה גבר אפ"ה הוה לן להחמיר להצריך קליפה דדילמא אדמיקר לי' בלע פורתא והיינו דמסיק קליפה מיהו ניבעי'. כלומר בשלמא יותר מכדי קליפה לא שייך להחמיר כיון דכל עצמו דחיישינן דילמא בלע פורתא לא הוי אלא חומרא בעלמא אבל כדי קליפה מיהו הוה לן להחמיר. וז"ב בכוונת מ"א.

(ג) ונחזור לדברי אר"ה הנ"ל דמפורש בדבריו דעידוי לא רק שאינו מבשל אלא אף מה דאמדינן אדמיקר לי' בלע כדי קליפה אינו אלא חומרא בעלמא וכמש"כ מ"א משום דחיישינן שמא בלע פורתא. רק דהמגי"א מחלק בין קליפה דעידוי לשאר קליפות ובאר"ה משמע דכל קליפות אינן אלא חומרא. ומה שהקשה ממ"ש אר"ה עצמו לקמן בדין כ"א דאסור לערות בשבת על התבלין וחזינן מזה דס"ל דגם מבשל. לק"מ שהרי כתב שם וז"ל אבל הכלים שהודחו בו לא נאסרה בכך אם ידוע הוא שתחילת העידוי נוגעת רק על הקערה ולא לכלי דלענין אותו כלי הוה המים כלי שני ואינו מבשל כדמשמע בסמ"ק גבי דיני מליגה שלא אמרינן עירו ככ"ד אלא לגבי

מצד טעם הנפלט מן הקליפה יעו"ש. ובמחילה מכב"ק דבריו תמהים שהרי הטעם הנפלט נתערב בצונן ואין נתבשל מיד וכונתו שנתבשל בעודו בקליפה רק כיון שנפלט מיד ופירש מן החתיכה לעצמו הוי כאילו בשלו לעצמו וזה הטעם הרי נתבשל כולו ול"ש לפוטרו משום דהוי כמאב"ד מצד אחד. ז"א דאטו בכל כמאב"ד מצד אחד אם יחתוך אחר הבישול חציו שנתבשל כמאב"ד לעצמו יתחייב הא ודאי ליתא. וע"כ לא ירדתי לסוף דעתו של האגלי טל בזה.

(ה) אשר ע"כ נראה ליישב קושית האגלי טל ואמינא מילתא חדתא. דהכי איתא בטוגיך דמנחות אמר רבה בר בר חנה אמר ר"י הניח בשר על גבי גחלים היפך בו חייב לא היפך בו פטור היכי דמי אילימא דאי לא היפך ביה לא בשיל פשיטא אלא דאי לא מהפך ליה נמי הוה בשיל אמאי לא מיחייב לא צריכא דאי לא היפך ביה הוה בשיל מצד אחד כמאכל בן דרוסאי וכי מהפך ביה בשיל משני צדדין כמאכל בן דרוסאי וקמ"ל דכל מצד אחד כמאב"ד לא כלום הוא יעו"ש. ולכאורה קשיא ביה טובא. כיון דלא אתי לאשמעינן אלא הך מילתא דכמאב"ד מצד אחד לאו כלום הוא הו"ל למינקט בפשיטות המבשל כמאב"ד מצד אחד פטור משני צדדין חייב. ולמ"ל למנקט כולי האי חילוקא בין הפיך או לא הפיך דאיצטריך למדחק לפרשו דבשביל שלא הפיך לא בשיל אלא מצד אחד טפי הי' ליה למנקט לישנא קלילא המבשל כמאב"ד מצד אחד פטור. אך נראה דהנה לכאורה צ"ע מה לי מה שלא נתבשל רק מצד אחד מ"ש מתופר שתי תפירות או אורג שני חוטין דחייב אפילו הניח שאר הבגד בלתי תפור או בלתי ארוג כדאיתא במתני' ר"פ הבונה זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב ופרש"י שיש מתקיימת כיוצא בו ואין מוסיף עליה. ר"ל אע"ג דבבגד זה סופו לארוג עוד יותר לאחר השבת מ"מ כיון דמה שארג אפשר להתקיים לעצמו אפילו לא יוסיף עליו אח"כ חייב כיון דסו"ס עשה מלאכה שלימה וילפינן ליה התם בדף ק"ג מועשה מאחת מהנה יעו"ש. וא"כ ה"נ הכא כיון דמאב"ד הוא שיעור בישול הרי עשה מלאכה שלימה באותו צד שנתבשל ומלאכתו מתקיימת כיוצא בו שהרי אפילו לא יוסיף ויצלה חציו השני נמי אפשר לו לחתוך מה שנתבשל ולאכול וא"כ אמאי לא יתחייב משום זה החלק שבשלו כשיעור. אמנם יתכן עפ"מ ש"כ שם רש"י בדף ק"ג ע"ב ד"ה שם משמעון וז"ל ולגבי בגד נמי שני חוטין ובנפה שני בתין שמתקיימין כך לפי שאין אדם אורג בגד

ביום אחד ועושה נפה בבת אחת ומתחיל ועושה כדי קיום שלא יהא נסתר מאליו עכ"ל. הנה דלא נתחייב אלא משום דאורחיה בכך וכמ"ש רש"י שאין אדם אורג בגד ביום אחד רק אורג קצת ממנו בכל יום ויום וא"כ לפ"ז מובן שפיר הא דכמאב"ד מצד אחד פטור דשא"ה כיון דלאו אורחיה בכך. והיינו טעמא דאיצטריך תרווייהו שיהיה רק כמאב"ד וגם שיהי' רק מצד אחד דבחדא מינייהו לחודיה אכתי דרך קצת אנשים בכך אבל כולי האי שיהיה רק כמאב"ד וגם מצד אחד לבד ודאי לאו אורחיהו דאינשי בכך ומלאכת מחשבת אסרה תורה ולא הוי מלאכה אלא כשעושהו כדרכו. וה"נ משמע מדברי התוספות שם שכתבו אהא דאמר ר' אמי הניח שאור על גבי עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חייב עליה כמעשה שבת ופריך ומעשה שבת כי האי גוונא מי מיחייב והאמר רבה בר בר חנה אמר ר"י הניח בשר על גבי גחלים היפך בו חייב לא היפך בו פטור. וכתבו בתוס' בד"ה ומעשה שבת כי האי גוונא מי מיחייב וז"ל אע"ג דהדביק פת בתנור מיחייב ה"מ התם משום דדרכו לאפות בכך אבל הכא אין דרך לחמץ רק לאותו צד של צד השאור ואותו הוי כנוקשה ודמי כמאכל בן דרוסאי לפיכך מדמי לה מעשה צלי של שבת דהיפך בו חייב לא היפך בו פטור דכל בצד אחד כמאב"ד לאו כלום הוא עכ"ל. ולכאורה קשה א"כ לפ"ז מאי משני מאי חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שבת ופרש"י כלומר הכא חייב בהנחה בעלמא כי היכי דמיחייב בשבת אם היה עושה בו מעשה צלי גמור שהיפך בו דהתם איכא לפלוגי בין הפך ללא הפך כגון בכה"ג כדמפרש לקמן דאי לא הפך הוה בשיל מצד אחד אבל גבי חימוץ ליכא לפלוגי עכ"ל. ולדברי התוס' ה"נ דאין דרכו לחמץ אלא אותו צד לחודיה שנוגע בשאור א"כ גבי חימוץ נמי שייך לפלוגי בין הפך ללא הפך ואמאי קאמר ר' אמי דלעולם חייב. אלא ע"כ דס"ל דבשבת לחודיה הוא דשייך לפטור כמאב"ד מצד אחד כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכל דלא הוי כי אורחיה לא חשיב מלאכת מחשבת כענין שכתב החלקת מחוקק סימן קכ"ג לענין פטור כלאחי' שהוא משום דלא הוי מלאכת מחשבת משא"כ גבי חימוץ כיון דעכ"פ נתחמצה מצד אחד לא תעשה חמץ קרינן ביה. וא"כ לפ"ז י"ל דבדוקא נקט ר' יוחנן היפך ולא היפך כדי לאשמעינן דהא דאמרינן דכמאב"ד מצד אחד לא כלום הוא היינו דוקא בכה"ג דרך משום דלא הפיך הוא דלא נתבשל אלא מצד אחד. אבל אי הוה הפיך הוה שפיר נתבשל משני הצדדין לא הוי זה ממילא דרך בישול שהרי היה אפשר לו להפוך ולא הפיך. משא"כ

שלמטה ואכתי דין משקה דלא שייך ביה קליפה מנין. מש"ה מייתי הך ברייתא שני' דאיכא נמי חלב בהדיה ומי"מ לא נקט כי אם קולף ולא אשמעינן דינו של החלב ע"כ משום דחלב שרי לגמרי. אולם הרי בתוס' זבחים צ"ה מבואר להדיא דר"ת מייתי רא"י מברייתא ראשונה דעירוי מבשל כדי קליפה וא"כ ע"כ דמפרש חס לתוך צונן שנפלה רוטב חס ע"ג יבש צונן דהא בדבר יבש לא שייך עירוי וא"כ שוב שמעינן גם מברייתא ראשונה דדבר דלא שייך קליפה שרי לגמרי מדלא נקט כי אם קולף ולא אשמעינן דינו של הרוטב כדדייקינן מברייתא שני'. והא ודאי א"א לומר משום דאפשר לפרש חס לתוך צונן דברייתא ראשונה שהחם דעילאה הוא דאיסורא והצונן דתתאה הוא דהיתרא וע"כ אינו נוגע לידע רק דין קליפה דתתאה דהא סתמא קתני חס לתוך צונן ומשמע בין עילאה איסורא בין עילאה היתרא. שהרי רק מה"ט דייק ר"ת נמי דעירוי מבשל כדי קליפה אע"ג דאפשר למידחק דמיירי דוקא בשני דברים יבשים שנפלו וע"ז אבל לעולם עירוי מבשל יותר מכדי קליפה וע"כ משום דסתמא קתני חס לתוך צונן קולף ומשמע בכל גונוי ואף בעירוי. וא"כ כ"ש דא"א לפרש דמיירי דוקא בחם דאיסורא שנפל על גבי צונן דהיתרא שהרי סתמא קתני וא"כ שוב אינו מובן סברת ר"ת מה דאיצטריך להביא ברייתא שני' כיון דכבר ידעינן זאת ג"כ מראשונה וע"כ דצ"ל ר"י במקום ר"ת וכמו שהובא באמת סברא זו בטור סימן צ"א בשם הר"י. וא"ש.

ז) ומעתה נחזור למה שכתב שם עוד לקמן וז"ל ולכן אף אם יש מקום לבעלי נפש להחמיר אין להורות זה למי שרוצה לעשות כדינא וא"כ רוב הסינק א"א להאסר כלל דהקלוח עליו ממש לא יכול להגיע אלא על חלק קטן ממנו וגם חלק ההוא הוא ספק רחוק דהוא רק אם היה שם שומן של בשר בעין תחת הקלוח ובתוך מעל"ע היה על אותו המקום חלב בעין דאם היה על מקום אחר ונודמן שהיה הקלוח פנוי עליו כיון שהוא רק כדי קליפה נמצא שמקום אחד מהשטח שאפשר להיות שם קלוח הוא בלוע רק מבשר ומקום אחר רק מחלב שאינו אסור ורוב הסינק אין בו שום בליעה ואף לבע"ג אין מקום לחוש מצד הכלים עצמן בנקיים ואף מצד הבעין דעל הכלים שלא היו על הסינק ממש הוא רק אם באותו מעל"ע היו תחת הקלוח גם של חלב בשומן דבוק עליהם וכיון דמדינא מותר אף אם היו ודאי אין לבע"ג לחוש מספק שמהו היו וגם כיון שהוא רק על הבעין הרי הרבה פעמים יש יותר מששים נגד הבעין ומספק הא לא עדיפא

היכי דעשה לצורך בישול כל מה שבידו לעשות רק דבר אחר גרם מה שלא נתבשל אלא כמאב"ד מצד אחד כיון דהמבשל עצמו מיהו לא שינה כלום מדרך שאר מבשלים שפיר חייב. וא"כ לפ"ז יתכן שפיר שיטת הסוברים דבעירוי על התבלין בשבת איכא משום מבשל דאורייתא ואע"ג דהתם נמי לא נתבשל אלא כמאב"ד וכדי קליפה לבד. כיון דהתם עשה המערה כל מה שבידו לעשות בבישול זה רק שהעירוי אינו יכול לבשל יותר מכדי קליפה חשיב שפיר כי אורחיה ואי דסו"ס לא בישל אלא מקצתו לא גרע משאר מלאכות דקיי"ל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב ואע"פ שלא עשה אלא מקצתו.

ו) וראיתי בקרבן נתנאל פ' כירה שהקשה טובא על הסוברים אליבא דר"ת דעירוי דכ"ר מבשל כדי קליפה א"כ תיקשי דידיה אדידיה. דהנה בתוס' פסחים דף ע"ו כתבו בשם ר"ת החלב כיון דהוי דבר דלא שייך קליפה מותר לגמרי ומשמע מדבריהם דמכיון דקליפה לא הוי אלא חומרא בעלמא לא החמירו אלא היכי דאפשר לקלוף אבל בחלב כיון דלא אפשר לקלוף ובעינן למיסר כולו כולי האי לא החמירו ואם איתא דס"ל לר"ת דמבשל כדי קליפה א"כ הא איכא בהך קליפה איסור בב"ח דאורייתא. ואפילו אי נימא דמאחר שנתערבה בשאר חלב שבקדרה בטלה ברוב מה"ת כמב"מ דעלמא מ"מ אכתי קשה אמאי לא אחמרו חכמים להצריך ששים כמו בשאר מב"מ ואמאי חזי חכמים והכא טפי להקל משום פסידא דשאר חלב מה שלא חשו במב"מ דעלמא. יעו"ש שנדחק מכח קושיא זו לומר דע"כ ס"ל לר"ת דעירוי מבשל יותר מכדי קליפה וכל האי דאמרינן תתאה גבר א"א אלא בנפסק הקילוח. אמנם המעיין בתוס' זבחים צ"ה וברא"ש פ' כירה יראה להדיא דדעת ר"ת דעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה. אך נראה דהנה בלא"ה דברי התוס' פסחים הנ"ל תמוהים שהרי כתבו זאת בשם ר"ת אהא דאיתא שם תניא איך בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכו' חס לתוך צונן מדיח וכו' אלא אימא קולף. והקשו ע"ז וז"ל תימה הא תו למה לי להביאה ואומר ר"ת דקמ"ל דאפילו חלב שרי דאע"ג דחס לתוך צונן בעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלא קתני איסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר עכ"ל. ומבואר מדבריהם דמברייתא ראשונה דקתני סתמא חס לתוך צונן קולף לא הוה ידעינן זאת דאפשר לפרש דמיירי שנפל יבש חס על גבי יבש צונן וקולף דקתני היינו ליבש דהיתרא בין היא החם שלמעלה או הצונן

קיצור העולה מכל הנ"ל שבתוך הסינק גופיה אסור להדיח כלים בחמין מדינא.

סימן ק

בענין כלים שעברו עליהם י"ב חדש מבשר לחלב ואיפכא

שם בסימן מ"ג כתב וז"ל בדבר קערות פארצעלאיענע של בשר שעברו עליהם יותר מי"ב חדש ונזדמן לו למכור למי שצריך להם להשתמש לחלב ויש בזה הפסד מרובה אם יש מקום ועצה להתיר. והנה מתחלה צריך לבאר עצם איסור דקדרה של בשר שאינה בת יומא להשתמש לחלב או איפכא דקשה לי בה טובא. דהנה בכלי איסור שאינו בן יומא מפורש בסוף ע"ז שאסור גזירה משום קדרה בת יומא ולכאורה אם יש לגזור בכה"ג מ"ט לא גזרו גם אחר שהוגעל אטו קודם שהוגעל. ודוחק לומר דאין לחוש כשמצריכין לעשות מעשה לאסור גם אחר המעשה אטו קודם המעשה. וגם הא יש לגזור אטו לא יגעילו כדון כגון שלא יהיו ס' נגזו או לא יהיו דותחין וכדומה שע"ז יש ודאי לחוש דלאו כו"ע בקיאי בדיני הגעלה כדחזינן שמטעם זה הנהיגו שלא להגעיל כלי בן יומא כדאיתא ברמ"א אר"ח סימן תנ"ב סעיף ב' וביור"ד סימן קכ"א סעיף ב' משום דודאי יש לחוש לזה עוד יותר מאינה ב"י אטו בן יומא שאין בזה פרטי דינים וא"צ לזה בקיאות וידיעות הרבה ומ"מ לא גזרו הגעלת בן יומא כשנעשית כדון. ואין לומר מחמת דהגעלה אם נאסור לא יהיה תקנה בכלים שא"א ללבנן וכשאסרו אינה בת יומא יש לה תקנה בהגעלה. דהא אסרו אף כלי חרס שאינה ב"י כמפורש בתוספות פסחים דף ל' ד"ה לשהינהו וברמב"ם פ"ז ממ"א ה"ב ובהג"א סוף ע"ז. (דלא כהמנ"י והדבר שמואל שהביאו הפמ"ג בש"ד ס"ק י"ז בסי' ק"ג ובפ"ת סימן קכ"א ס"ק"א שרצו להתיר בכ"ז מחמת שאין לה תקנה. ופלא על הפמ"ג והפ"ת שהביאו רק מהג"א לאיסור ולא מהא שמפורש בתוס' פסחים וברמב"ם) וא"כ מ"ט לא אסרו גם בהגעלה. וצריך לומר דאף שיש לחוש לקלקול וצריך לגזור מ"מ א"א לגזור כיון דאין שם מהאיסור כלום אחר שנגעל כדון. דטעם לצורך הגזירה אינו מועיל לאסור אם אין טעם וגדר קבוע בעצם האיסור דהצורך

ממין במינו שספק ששים מותר משום שהוא מדרבנן והכא הא מדינא מותר לגמרי ומצד ביטול איסור לכתחלה ודאי אינו שייך כיון שמדינא ליכא איסור וכל זה הוא אף להדיח כלים בסינק גופיה שאם ידוע שהיה שומן בשר בעין עליו במקום שהקלוח הולך שם ובאותו מעל"ע היה על אותו המקום ממש שומן חלב היה נאסר כדי קליפה שם שהיה צריך ליוזר מלהדיח שם הכלים לכתחלה באופן שישטוף המים מהכלים על הסינק ובדיעבד לא היה שייך לאסור דלבד שהיה אז ששים נגד קליפת המקום שנאסר הרי בין להרמ"א בין לש"ך מותר ולענין פליטה אין אף להחמיר לתפוס שתי החומרות ובפרט שהוא רק נגד קליפה שא"צ להשי"ך אף ששים כדאיתא בסימן ס"ט ס"ק ס"ד ובסימן צ"א ס"ק"א אבל מ"מ מן הראוי היה להחמיר לכתחלה וכ"ש לבעלי נפש ע"כ דבריו.

(ח) ואין לכל דבריו שחר. שהרי הוא בונה כאן שבוש על שבוש ועושה חשבונות שוא שאין כדאי אף לטפל בהן לדחותן ומכחיש או שוכח את הידוע שבסינק הזה רגילין לשפוך בהן כל רוטב הנשאר בקדרה אחר הסעודה. ונמצא שהרבה פעמים מערין על הסינק רוטב בשר מכלי ראשון שמסלקין מעל האש וכששופכין חלב מקדרה לתוך הכוס רגילין ג"כ לעשות זאת ע"ג הסינק כדי שלא יתלכלך הרצפה כידוע וכ"ש שרגילין לעשות כן הנשים שיש להם ילדים קטנים שממלאין להם צלוחית של חלב ע"ג הסינק כידוע. ונמצא דמילתא דשכיחא היא שבתוך מעל"ע מערין על הסינק פ"א רוטב של בשר מתוך הקדרה שמסלקין מעל האש ופעם אחר חלב רותח דכ"ר והכל על מקום אחד בסינק. וא"כ אין ספק שהסינק הזה צריך מדינא הגעלה ע"י עירוי דכ"ר כדון המבואר בש"ע א"ח סימן תג"א סעיף ה' ובלא הגעלה אסור להשתמש בו בחמין. ועי' מש"כ פמ"ג במשבצות סימן ס"ח ס"ק"ט וז"ל ואנן קי"ל עירוי מבשל כדי קליפה מספק לחומרא שמא הלכה כר"ת וכמשמעות ר"י בר בון הלכך בשבת אסור ובכ"ח אסור בהנאה כ"ק מספק ולפ"ז כלי שנאסר ע"י עירוי הכשירו ע"י עירוי וכו' ואיכא לעיזא בב"ח אי יש ספק שנפל ע"י עירוי אם יש לחשוב לס"ס עס"י ק"י ואין להקל עכ"ל. הרי שהפמ"ג החליט להלכה שאין להקל בב"ח אף בספק עירוי וא"כ נדון הסינק א"צ לפנים דהוי ככלי איסור שצריך הגעלה. ועי' בהג"ה י"ד סימן קכ"א סעיף ה' דבכלי שצריך מדינא הגעלה אסור להשתמש בקבוע אף בצונן. וכ"ז ברור ופשוט כביעתא בכותחא.

לא היה הולך לשחוט וה"נ הכא אם לא היה יודע הדין איך להכשיר לא היה בא להכשיר ומאחר שבא להכשיר ויודע הדין לא יטעה.

ב) ותמיהני מאד על הקרבן נתנאל שכתב שם בסק"ס וז"ל ובשלהי ע"ז כתב רבינו טעם אחר וכולה היתר כיון שנפגם הטעם משום דהתם כלי של איסור הוא וכולל אפילו בלוע מבשר וחלב ואם הוא בן יומו ואין בו ששים המים כולה נעשה נבלה משא"כ הכא לגבי איסור חמץ דלא אמרינן נעשה נבילה כמו שמסיק רבינו סוף פ' ג' א"כ הבלוע דבר מועט הוא. וע"ש במ"מ שלא הרגיש בזה ועי' מ"ש הש"ך סימן צ"ד ס"ק כ"ב עכ"ל. ובמה שמסיק הרא"ש בטעם השני וגם הבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות הוסיף הקרבן נתנאל וז"ל היינו הכשר כלים לפסח כמ"ש בס' חסידים בעל תורה הבקי בהגעלה הוא יגעיל היינו לאחר שש. משא"כ הכשר כלי כל השנה שמסור לכל. ומש"ה בשלהי ע"ז השמיט רבינו שם היתר טעם זה עכ"ל הנה שמפרש ב' טעמים שכתב הרא"ש רק לענין כלי חמץ ונוראות נפלאותי על דבריו. חדא המעיין בלשון הרא"ש יראה מפורש דמיירי בכל כלי איסור וכל המשך דבריו קאי אסוגיא דסוף ע"ז שפתח בה בתחלה. ועוד מדכתב בסמוך לקמן ובערב הפסח קודם שעה חמישית דשעת היתר הוא מותר להגעיל אפילו בן יומו משום דהוי גוהי נותן טעם בר נותן טעם החמץ נותן טעם בכלי והכלי במים וחוזר ונבלע בכלי וכולהו היתר עכ"ל משמע להדיא דעד השתא מיירי בסתם כלי איסור. דאי נימא דמעיקרא מיירי נמי בכלי חמץ אבל לאחר שש כמו שכתב הקרבן נתנאל א"כ לא היה לו לומר ובערב הפסח קודם שעה חמישית רק הו"ל למימר וקודם שעה חמישית דהא בערב הפסח היה קאי גם מעיקרא. ועוד לדברי הקרבן נתנאל נמצא דלא הועיל הרא"ש כלום בתירוצו הראשון לענין כלי הבלוע מבשר וחלב ובתירוצו השני לא הועיל אלא לענין כלי חמץ לחודיהו וא"כ שוב יקשה קושית הרא"ש בשאר כלי איסור כיון דהתם לא בעינן בקי בהגעלה א"כ שוב קשה נגזור שלא יועיל הגעלה בלא ששים באינו בת יומא אטו בת יומא. ועוד גוף סברתו שמצריך בקי בהגעלה רק בהגעלת כלי חמץ לאחר שש אין לו שום מובן דהא אין שום חומרא בהגעלת כלי חמץ לאחר שש יותר מבהגעלת שאר כלי איסור. ועיין בטור או"ח סימן תנ"ב שכתב שם וז"ל וא"א הרא"ש ז"ל כתב דקודם זמן איסורו יכול להגעיל אפילו כלי בן יומו אפילו אין במים ס' כדי לבטלו אבל מזמן איסורו ואילך וכן בכל ימות השנה הבא להגעיל

לגזור עושה רק שמחמת זה נאסור אם יש טעם בהאיסור בעצם כדמוכחתי בחדושי מהא דמעמד שלשתן נחשב הלכתא בלא טעמא אף שיש טעם ע"מ שהוצרכו לתקן כמפורש בתוספות גיטין דף י"ד והעיד מר זוטרא שרק הני תלת מילי תקנו בלא טעמא בעצם הדבר שמועיל רק מצד הצורך לבד אבל כל תקנות חכמים לא תקנו אלא כשיש גם טעם בעצם הדבר שיהיה שייך לתקן. ולכן רק באינה בת יומא שיש שם האיסור רק שמתר מצד שהוא נו"ט לפגם שייך לאוסרו מאחר שיש צורך לאוסרו מצד הגזירה כיון שיש כאן עכ"פ טעם מהאיסור אבל אחר שהוגעל שאין שם מאיסור כלום אין שייך לאסור אף שיש צורך גדול לאסור דאיך יאסרו היתר גמור. וכעין טעם זה מצאתי בנו"ב תנינא חיו"ד סימן נ"א שמתרץ על כלי י"נ שישנן י"ב חדש שמתרין אמאי לא גזרו אטו תוך י"ב חדש. דהוא משום שכיון שכלה כל הלחלוחית ואין שם כלום מהאיסור כמו בהגעלה לא שייך לגזור לאסור והובא בגליון מהרש"א סוף סי' קל"ה והוא טעם נכון ומוכרח. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דברי הרא"ש פסחים פרק כ"ש סימן ז' שכתב וז"ל ולא גזרינן להגעיל בכלי שאין בת יומא אטו כלי שהיא בת יומא וכן להגעיל כלי שאין בן יומו אטו כלי שהוא בן יומו כי היכי דאסרינן לבשל בכלי שאין בן יומו אטו כלי שהוא בן יומו. דהתם ראוי לגזור שאם יבשל בכלי בן יומו התבשיל אסור מן התורה. וגם בישול תבשיל שעושיין בני הבית בקל יטעו אם נתיר לכתחלה לבשל בכלי שאין בן יומו כך יבשלו בכלי שהוא בן יומו. אבל הכא אם יחזור ויבלע מעט מן הנפלט דבר מועט הוא ונותן טעם בר נותן טעם הוא. וגם הבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות עכ"ל. הרי שכתב הרא"ש דברים ברורים דלא שייך למיחש להכי שיטעה ויגעיל בת יומא אף שלא יהיה ס' במים מתרי טעמי חדא משום דאף אם יטעה בכך אין איסור גמור כ"כ כיון שהנבלע הוא רק דבר מועט וגם נו"ט בר נו"ט. ועוד דהבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות. וביאור דבריו דדוקא בבישול תבשיל שעושיין בני הבית והוא ביד כל אשה איכא למיחש שיטעו ויבשלו גם בבן יומו בלא הגעלה כיון דאב"י שרי וע"כ גזרו להצריך הגעלה גם באינו בן יומו. משא"כ הגעלת כלים שרגילין למסור לאיש היודע להכשיר ואיש היודע הדינים איך להכשיר לא יטעה להכשיר שלא כדין וכעין הא דאמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ולא חיישינן שמא קלקלו בשחיטתן דאם לא היה מומחה היודע הלכות שחיטה

בש"ד סימן צ"ד סקכ"ב שנסתפק בזה ומייתי מדברי הפוסקים לכאן ולכאן ופלא שלא הרגיש מדברי הרא"ש הנ"ל.

ד) ובמק"א כתבתי להוכיח שדעת הרשב"א והתוס' דהוי מה"ת דהנה בתוס' חולין דף קי"א ד"ה דגים שעלו בקערה כתבו להוכיח דלאו דוקא עלו רק ה"ה נתבשלו מהא דאמרינן בפדק דם חטאת (דף צ"ו) דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ומותר לבשל שלמים האידנא בקדירה שבישל בה שלמים אתמול ואע"ג שממעט זמן אכילת שלמים דהאידנא משום טעם שלמים דאתמול שנעשה נותר הלילה וע"כ משום דטעם שני של היתר הוא היינו של שלמים דאתמול בקדירה ומקדירה לשלמים של האידנא ועדיין הוא היתר עד שיעשה נותר הלילה יעו"ש שדחו זאת אח"כ. וראיתי בגינת וורדים שתמה מאד על דברי התוס' דמה זה דמיון לדגים שעלו בקערה בשלמא התם הרי בעינן שהדגים שהוא טעם שני של בשר יתן טעם בכוח דבלא נתינת טעם זב"ז ליכא למיסר משום בב"ח. וע"כ אמרינן דמכיון דלאחר שטעם הבשר נכנס לתוך הכותח איקלש טעמיה מאד שהרי הוא אז כבר טעם שלישי ועל טעם קלוש כזה אין ראוי לחול עליו יותר איסור בב"ח. משא"כ בההיא דשלמים שנתבשלו דליכא אלא טעם שני שפיר מקרי טעם אף לענין שראוי לחול עליו איסורא וראי' לזה מהא דתנן קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ולא אמרינן דמכיון דטעם הבשר היצא מתוך דופני הקדירה לתוך החלב הוא טעם שני טעם קלוש הוא ואינו ראוי לחול עליו יותר איסורא דבב"ח. אלא ע"כ דטעם שני גופיה לא הוי טעם קלוש ושאני דגים שעלו בקערה משום דכשיבא לתוך הכותח יהיה טעם שלישי ואז אינו ראוי יותר לחול עליו איסורא. ואין לומד דהתוס' ס"ל כאחרים המובא דבריהם בר"ן פכ"ה הסוברים דלשמואל טעם שני נמי טעם קלוש הוא שאינו ראוי לחול עליו איסורא והוכיחו מההוא עובדא דשייפא בצעא דמייתי בגמרא דמינה דייקנן הלכתא דרב והתם הוא רק טעם שני דשייפא בקערה הוא טעם ראשון ומקערה לתבשיל טעם שני וע"כ דלשמואל דפליג כה"ג נמי שרי. דע"כ תוס' לא ס"ל כאחרים שהרי האחרים הקשו בעצמם מהא דקדירה שבישל בה בשד זכו' ותי' דהתם כיון שבשלו פליט טפי והכא עלו דוקא יעו"ש בר"ן הנ"ל. וא"כ התוס' דאולי בשיטתם כאן דעלו לאו דוקא ע"כ לא ס"ל כאחרים דאי ס"ל כאחרים א"כ איך יפרנסו הא דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב. ועוד הלא בההיא דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו נמי מיירי

כלי שבלוע מאיסור אין להגעילו אלא א"כ לא יהא הכלי בן יומו או שיהיה במים ס' כדי לבטלו ונוהגין להכניסין ולהוציאן מיד עכ"ל. הרי דכילל אהדדי כלי חמץ לאחר זמן איסורו וכלי איסור בכל השנה דשניהן שוין ואין לזה יותר חומרא מזה וא"כ מהיכי תיתי נצריך טפי בקי בהגעלה בכלי חמץ לאחר זמן איסורו מבשאר כלי איסור בכל השנה. ועוד הלא הבי' בסימן תנ"ב הנ"ל ציין מקורו של הרא"ש דמייתי הטור להא דבפרק כ"ש הנ"ל הרי להדיא דהרא"ש פ' כ"ש מיירי בכלי איסור בכל השנה ודלא סהקרבן נתנאל דמיירי רק בכלי חמץ דקודם זמן איסורו ולאחר זמן איסורו. וגם מ"ש הקרבן נתנאל דלהכי לא כתב הרא"ש בע"ז הטעם שהבלוע הוא דבר מועט דמכיון דמיירי התם בכלי איסור וכולל גם הבלוע מבשר וחלב ובב"ח לכ"ע חנ"ג וא"כ גם המים נעשה נבילה וציין למ"ש הש"ך סי' צ"ד ס"כ כ"ב. הלא סברא זו דאמרינן חנ"ג גם לגבי המים היא רק סברת הבי' והב"ח והש"ך השיגם דע"כ לא אמרינן בבב"ח חנ"ג טפי מבשאר איסורין אלא משום דבשר בחלב כל חד באפי נפשי' שרי וכי איתנייהו בהדי הדדי נעשו שניהם חתיכה דאיסורא וכ"ז לענין הבשר והחלב עצמם אבל לענין המים כיון דכבר נאסרו הבשר והחלב הבלוע בתוך הכלי שוב הוי כשאר איסורין ולא אמרינן בהו חנ"ג. ודברי הש"ך מאירים לעינים וכתב שם דכן ס"ל נמי למהרש"ל ודרישה וא"כ למה לן לדחוק ולפרש דברי הרא"ש שלא כדבריהם. שוב מצאתי בפלפולא חריפתא סוף ע"ז שמערב וזכיל דברי הרא"ש דפ' כ"ש ודשלהי ע"ז אהדדי ומשמע מדבריו שאף לא עלה על דעתו לפרש דבפ' כ"ש לא מיירי אלא בכלי חמץ ודברי הקרבן נתנאל נפלא ממני.

ג) ומדברי הרא"ש פ' כ"ש הנ"ל יש להוכיח דנ"ט בר נ"ט דאיסורא הוי רק מדרבנן מדכתב אבל הכא אם יחזור ויבלע מעט מן הנפלט דבר מועט הוא ונותן טעם בר נותן טעם הוא עכ"ל ואי נימא דהוי מה"ת כמו הטעם הראשון א"כ מאי מעליותא דהוי נותן טעם בר נותן טעם כיון דקיימינן כאן באיסורא ובאיסורא אין נפקותא כלל בין נ"ט בר נ"ט לנ"ט הראשון ולא הו"ל להרא"ש להזכיר בחילוקו אלא מה שלא יחזור ויבלע מן הנפלט רק דבר מועט. אלא ודאי דס"ל להרא"ש דאע"ג דלא שרינן נ"ט בר נ"ט אלא דהתיירא מ"מ גם דאיסורא לא הוי אלא מדרבנן וא"כ איכא כאן תדתי למעליותא חדא מה שלא יחזור ויבלע מן הנפלט אלא דבר מועט וגם מה שלא יהיה אלא נ"ט בר נ"ט דלא הוי אלא מדרבנן. ועי' בפמ"ג

דכל שמרגישין את טעמו הוי כעיקרו וממשו ושוב ראוי ג"כ לחול עליו לכתחלה איסור נותר או איסור בב"ח. ועוד קשה אי נתייגין לחלק בכך דלא אסרה תורה נ"ט בר נ"ט אלא משום דאיסורא שבו לא פרח אף לאחר שנקלש טעמו ונתמעט אבל אין ראוי לחול עליו איסור מחודש א"כ אמאי לא נימא כן ג"כ לענין טעם הראשון היוצא מן הקדירה נהי שהצריכה תורה להגעיל כלי מדין היינו דוקא משום דחיישינן שבלע איסור ואיסור שבו לא פרח אף לאחר שנקלש קצת בעודו בדופני הקדירה משא"כ קדירה שבשלו בו בשר שבלע התירא אין ראוי לחול עליו לכתחילה שם איסור בשר בחלב כיון שנקלש טעמו בדופני הקדירה ואמאי אמרינן דקדירה שבשלו בה בשר לא יבשל בה חלב. ואף דאין לדמות קלישות הטעם הראשון היוצא מן הקדירה לקלישות הטעם של נ"ט בר נ"ט מ"מ מנין לנו ליטול את הקנה מדה בידינו באיסור דאורייתא ולומר דעד שהגיע הטעם לקלישותו של נ"ט בר נ"ט עדין ראוי לחול עליו שם איסור ולא אח"כ.

(ו) ונראה דס"ל להרשב"א דבשלמא טעם הראשון היוצא מן הקדירה שאסרתו תורה להדיא בניעולי מדין הרי גילתה תורה בזה זיהוי טעם חשוב והוי כעיקר וממשו ממש שהרי מה"ט ילפינן מיניה לטעם כעיקר בכה"ת ואף לענין דיצא ביה י"ח מצה כדאיתא פ"ג מ"ז דחלה העושה עיסתו מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה. ואע"ג דבירושלמי מפרש הטעם דהוא משום גרירה צריכים ג"כ לבא משום טעכ"ע כמ"ש הרא"ש סוף הל' חלה וע"כ משום דלא לחידושא נאמרה אלא לגלות על כה"ת דטעם כעיקר וא"כ שוב ראוי ג"כ לחול עליו איסור בב"ח או איסור נותר והוי כמבשל בב"ח ממש מצד טעכ"ע. משא"כ נ"ט בר נ"ט דכבר נקלש ונתמעט טעמו ובטעם קלוש זה הרי לא אמרה תורה להדיא דהוי כעיקר וע"כ יש בזה נפקותא גדולה בין בב"ח לשאר איסורין. דבשאר איסורין כיון דכבר נאסר מעיקרא בעודו עיקר וממשו א"צ קרא לאסור לאחר שכבר הוא נ"ט בר נ"ט רק אדרבה צריכים קרא להתיר וכל זמן שלא התירה תורה נ"ט בר נ"ט להדיא איסור שבו לא פרח שהרי אף נבילה שנסרחה צריכים קרא לגר אשר בשעריך תתנו דמשנסרחה ואינה ראויה עכשיו יותר לגר פקע מניה איסור נבילה. והרי לא ממעטינן מהתם אלא נסרחה או נ"ט לפגם אבל מה שנקלש ונתמעט הטעם דלא ידעינן מהתם שוב איסור שבו לא פרח משא"כ בב"ח או נותר דבעינן שתחול על טעם זה שהוא עכשיו נ"ט בר נ"ט איסור מחודש צריכים קרא

בנתבשלו וא"כ מ"ש מהא דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב דעכ"פ מבואר מהתם דבבישול מיהו טעם שני טעם חשוב הוא ואף האחרים שבר"ן מודים בזה. וא"כ איך אפשר למשרי התם רק משום דהוי טעם שני של היתר והוא קושיא עצומה יעו"ש בג"ז שהניח זאת בתימה.

(ה) ונ"ל בזה דהנהגה מאז כד הוה מטינא להאי ענינא דנ"ט בר נ"ט דהיתרא לא יכולתי להבין על בוריה. אי נימא דבאיסורא כה"ג נמי אסור מה"ת א"כ הרי גילתה תורה דלענין טעכ"ע לא מחלקינן בין טעם לטעם וכל טעם שיהיה כל זמן שלא נתבטל בס' ועדיין מרגישין אותו הוי כעיקר וממשו וא"כ איך אמרינן דנ"ט בר נ"ט טעם קלוש הוא לענין שאין ראוי לחול עליו איסורא. התורה אמרה על טעם זה יהוי כממשו ואנן אמרינן שטעם קלוש הוא שאין ראוי לחול עליו איסורא מחמת קלישותו. בשלמא אי נימא דנ"ט בר נ"ט דאיסורא מדרבנן ניחא אבל אי נימא דהוי מה"ת מנין לנו לחלק בדאורייתא מסברא בעלמא בין איסורא להיתרא. ומצאתי בתורת הבית להרשב"א גבי דגים שעלו בקערה בשער בב"ח בבית השלישי שכתב וז"ל ושמאל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא. כלומר שהבשר נ"ט בקערה והקערה בדגים ועדיין היתר בהיתר הוא. והילכך נקלש הטעם הרבה ונתמעט עד שאינו ראוי לחול עליו עכשיו איסור בב"ח משא"כ בשאר האיסורין שאיסורן מצד עצמן שאעפ"י שאין בו אלא נ"ט בר נ"ט או אפילו פחות מיכן מ"מ איסור שבו לא פרח. ולפיכך לא אמרו כן אלא בבשר בחלב וכמו שאמרנו. וכן בקדשים שאמרו בשילהי פ' בתרא דע"א כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ואעפ"י שאינו נגעל לגמרי ונגדו לגבי איסורין דעלמא אסור אלא לאחר שנגעלה בליעתו בבישול זה נקלש ונתמעט הבלע כל כך שאינו ראוי לחול בו לכתחלה שם איסור נותר עכ"ל. ופשטות כוונתו דמה שאסור בשאר איסורין לאו משום דהוי טעם גמור דהוי ממילא כממשו אלא משום דכבר היה אסור מעיקרא לא פרח איסורו אף עכשיו שכבר נקלש ונתמעט טעמו משא"כ לחול בו איסור לכתחלה צריכים טעם גמור ולא טעם שכבר נקלש ונתמעט. אמנם אכתי אינו מובן כל צורכו דהא פשטא דלישנא דאיסור שבו לא פרח משמע דמה"ת הוא וכיון דהוי איסורא דאורייתא א"כ שוב קשה מה שהקשינו לעיל מנין לנו לחלק באיסור דאורייתא מסברא בעלמא. ואמאי לא נימא איפכא כיון שגילתה תורה באיסורין דלא מחלקינן בין טעם לטעם ונ"ט בר נ"ט אסור כמו הטעם הראשון גילתה תורה בכך

חלב ואטו אם יאכל חצי זית מבשר הניתוסף אח"כ וחצי זית מהחלב לא ילקה אפילו בר בי רב דחד יומא לא לימא הכי ועוד דדוקא בבשר טמאה מיעט רחמנא משמע דבשר טרפה עם חלב הוי בב"ח דאורייתא והיה לקי על ח"ו מבשר וח"ו מחלב וא"כ ודאי יהוי חני"ג. ולכן נראה כוונת דברי הש"ך דהנה הרשב"א פסק והובא בט"ז סימן צ"ג ס"ק ב' דאם בישל מים בקדרה בשר זהוקלש טעם הבשר ואינו אוסר החלב שאח"כ דטעם קלוש דהתירא מותר והש"ך בנה"כ שם מסכים עמו ע"ש וע"כ צ"ל הא דנקט מים ולא נקט דאפילו בישל בו חלב היה בו ס' זהוקלש הטעם בשר ואינו אוסר כשיבשל בו אח"כ חלב אפילו בפחות מס' כעין שכתב הטור בשם בעה"ע בריש סימן צ"ג וע"כ צ"ל דהרשב"א ס"ל דתיכף כשבולע בדופן הקדרה בשר נאסר החלב הבלוע בו ואז אף שהוקלש הטעם אח"כ הוי טעם קלוש דאיסורא שאסור לעולם וכ"כ הכר"ו ס"ק ה' ע"ש והא"ש דברי הש"ך שעל הטעם בשר שנבלע בפעם הב' אינו יכול לחול עליו שם בב"ח כיון שכבר הוקלש טעם החלב בתחיבה הראשונה כמ"ש הרשב"א ואטעם קלוש אינו יכול לחול עליו איסור חדש של שם בשר בחלב רק כיון שכבר נאסר החלב ואוסר כמו שאר איסורין בטעם קלוש של איסור והוי דינו כשאר איסורין דלא אמרינן חני"ג תרע דאם היה אוכל חצי זית של הטעם קלוש של בשר וחצי זית חלב ודאי דלא היה לוקה משום בב"ח דהא אי אפשר לחול על טעם קלוש איסור חדש של בב"ח וממילא לא הוי חני"ג עכ"ל החו"ד.

ט) והגם שדבר חכמה אמר כאן הגאון חר"ד קשה להעמיס זאת בכוונת הש"ך כי אין לשון הש"ך סובל זאת ואף אין רמז וזכר מסברא זו שכתב חו"ד בדברי הש"ך ואין דרכו של הש"ך לדבר ברמזים וסודות רק לפרש דבריו. וע"כ נראה דדברי הש"ך אתי שפיר בפשטא שהרי הא ודאי נראה פשוט שאין על הבליעות של בשר ושל חלב שנתערבו בתוך הכף דין בב"ח דאורייתא כיון דלא הוי דרך בישול ומצאתי אח"כ בפמ"ג שג"כ כתב כן בפשיטות. ומ"מ כשתחב ראשונה את הכף החולבת לתוך הקדירה של בשר ודאי עבר משום בישול בב"ח דאורייתא מחמת פליטת החלב היוצא מן הכף לתוך הקדירה של בשר בעין וכהא דתנינן קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב דמשמע בפוסקים דהוי דאורייתא. וכ"כ להדיא הרשב"א בחדושי לחולין דף צ"ט דכף חולבת שתחבו לתוך קדירה של בשר תליא במחלוקת הפוסקים אי טעכ"ע דאורייתא יעו"ש. ואי דאורייתא הוא ע"כ גם

להדיא שהתורה עשתה גם טעם זה כממשו בכה"ת. ומגיעולי מדין הרי לא ידעינן אלא טעם הראשון היוצא מן הקדירה כן ג"ל בס"ד לבאר עומק דברי הרשב"א.

ז) ולמדין ג"כ מתוך דברי הרשב"א הנ"ל דשייך ג"כ בר נ"ט גם בטעם הראשון שבקדירה וכגון שבשלו בה בנתיים היתר וכדכתב ואעפ"י שאינו נגעל לגמרי וכנגדו לגבי איסורין דעלמא אסור אלא לאחר שנגעלה בליעתו בבישול זה נקלש ונתמעט הבלע כל כך שאינו ראוי לחול בו לכתחלה שם איסור נותר. הנה שדקדק בלשונו נקלש ונתמעט הבלע וכדכתב לעיל מניה גבי דגים שעלו בקערה והיינו משום דס"ל דטעם חדא בשניהם כיון דבשניהם נקלש ונתמעט הבלע ובגיעולי מדין שהוצרך להגעיל הוא משום דחיישינן שמא בשלו באחרונה איסור שלא נקלש ונתמעט הבליעה וא"כ כיון שלא נתפרש להדיא בקרא לאסור גם בגוונא שנקלש ונתמעט הטעם אינו ראוי לחול עליו איסור מחודש כנ"ל. וכ"כ הרשב"א גם לענין בב"ח גופיה שאם נתבשל בקדירה בשר ואח"כ ירקות מותר לבשל בה אח"כ חלב דהוי כמו ג"כ בר נ"ט כיון דאינקלש ונתמעט טעמו ע"י בישול הירקות. ולפ"ז מיושב קושית הג"ו הנ"ל דהתוס' אזלי ג"כ בחדא שיטתא עם הרשב"א וע"כ השוו אהדי נותר ודגים שעלו בקערה. וא"כ נשמע מזה דהרשב"א ותוס' ס"ל דנ"ט בר נ"ט דאיסורא הוי מדאורייתא כמ"ש הרשב"א דאיסור שבו לא פרח וכדבארנו דאם רק לא מיעטה קרא דפקע מניה איסורא לאחר שנקלש ונתמעט טעמו כדמיעטה נבילה שנסרחה נשאר ממילא באיסורו. וז"ב.

ח) וראיתי בחו"ד סימן צ"ד בביאורים סק"ד שמתרץ שם ע"פ שיטת הרשב"א הנ"ל דברי הש"ך התמהין שכתב שם בסק"ד דאפילו תחב כף חולבת הרבה פעמים בקדירה של בשר א"צ אלא ב' פעמים ס' כיון דכשתחבו הכף פעם ב' כבר נאסר הכף ושוב הוי כשאר איסורין דלא אמרינן ביה חני"ג. והקשה החו"ד וד"ל ומה מאד תמהין דבריו וצריך בר נגר דיפרקינא דמשמע מדבריו אף שנשאר חלק גדול חלב בכף ויכול להטעים הבלוע בשר שיבלע בתוכו ויהיה לו טעם בשר בחלב לא אמרינן ביה חני"ג כיון שהחלב כבר נאסר וזה תמיה גדולה דא"כ אם יבשל בשר וחלב ויוסיף עליו בשר בבישול לא יהיה חני"ג הבשר ושניתוסף אח"כ וקיבל ג"כ טעם חלב ישתקע הדבר דהא עיקר הטעם דבב"ח חני"ג הוא משום דהו עיקר האיסור והיה לוקה על חצי זית בשר וחצי זית

הניתוסף שכתב החו"ד רק והכא שאני כיון דליכא בתערובות הבליעות בב"ח דאורייתא. ומ"מ בתחיבה השני' שייך להחמיר להצריך עוד הפעם ס' משום דבתחיבה הראשונה היה כף חולבת והיה נראה כמבשל בב"ח ממש משא"כ לאחר שכבר נאסר הכף ויצא עליו שם כף טרפה וכל הבליעות הקודמות של הכף בין של חלב ובין של בשר יש עליהם שם טרפה ל"ש תו להחמיר. וז"ב לענ"ד בכונת הש"ך.

(י) ובגוף דברי הרשב"א חולין הנ"ל שכתב בתוחב כף חולבת ונשפך דתליא במחלוקת רש"י ור"ת אי טעכ"ע דאורייתא ולרש"י דלאו דאורייתא אוליגן לקולא הקשה הפלתי דהא בבב"ח לכ"ע טעכ"ע דאורייתא. וראיתי בחת"ס חיו"ד תשובה פ"ו שכתב וז"ל דע דלפענ"ד ק' זו אינה צריכה לפנים כי הרשב"א לא מייירי מיורה רותחת המבשלת שאוסרת בב"ח מן התורה אלא ביורה חמה בעלמא ולטעמיה אויל דס"ל דאפילו חום ביה"ש מבליע ומפליט מיהו ויעיי' בסיומן ס"ח ונמצא שהבלוע שבכף אינו מתבשל ביורה רק מתערב ונאסר מדרבנן וכשנשפך אתאיגן לפלוגתת רש"י ור"ת דהרי כתב שם להלן דלא מקליגן בנשפך דרבנן לר"ת אלא בכעין גבינות של נכרים ומכ"ש דנחמיר בבליעה ופליטה דבב"ח כיון דבכל מקום מחמרי' בנשפך בכלי שני דהוא דאורייתא משא"כ לרש"י והרי יפה כ' דתלי' בדרש"י ור"ת עכ"ל. ותמיהני מאד על הגאון חת"ס ז"ל פה קדוש יאמר דבר כזה שהרי הרשב"א כתב שם ז"ל נמצא פסק הלכה לענין טעם כעיקר לפי דברי רש"י ז"ל אם נתחבה כף של איסור בתוך התבשיל וכן כף חולבת בת יומה בתוך קדרה של בשר או בהפך וכן חתיכת נבלה שנפלה בתוך הקדרה בזמן שמכירה ולא נשאר בתוך הקדרה אלא פליטתה וקודם שהספיק לשער אם יש ברוטב ובחתיכות ההתר ס' לבטל האיסור נשפך הרוטב ואי אפשר לעמוד עליו אם היה בו ס' לבטלו הולכין בו להקל ומתירין אותו מספק דהא ספקא דרבנן היא ולקולא ומה שנשאר מן ההתר יהא מותר וכו' אבל ר"ת ז"ל וכן ר"י ז"ל דחו דברי רש"י ז"ל ולדבריהם טעם כעיקר במין בשאינו מינו דאורייתא וספקא לחומרא עכ"ל. וחזיגן דהרשב"א כייל כולם אהרדי וכתב אם נתחבה כף של איסור בתוך התבשיל וכן כף חולבת בת יומה בתוך קדרה של בשר או בהפך וכן חתיכת נבלה שנפלה בתוך הקדרה וכו' דבכולם אם נשפך הרוטב וא"א לעמוד עליו אם היה בו ס' לבטלו אוליגן לקולא אליבא דרש"י משום דהוי רק ספקא דרבנן. ומשמע דאיכא טעם חדא בכלום משום

הבישול עצמו דאורייתא דאל"כ א"א שתהא איסור אכילתו דאורייתא דהא לא הוי דרך בישול והיינו דוקא לענין החלב היוצא מן הכף לתוך התבשיל בעין אבל לענין בליעת הבשר שנכנס לתוך הכף חולבת שנתערבו ב' הבליעות של בשר ושל חלב בתוך הכף עצמו שפיר לא הוי דרך בישול. והשתא דיצאנו לדין דמשום חלב היוצא מן הכף לתוך הקדירה עובר על בישול בב"ח מדאורייתא אם אין ס' בקדירה והחלב נו"ט בקדירה וגם איסור אכילתו הוא מדאורייתא משא"כ משום בליעת הבשר שנכנס לתוך הכף ליכא אלא איסור דרבנן בנו"ט זב"ז א"כ הדין נותן דלא היה להו להצריך פעם ב' ס' בתחיבה השני'. ואף שכתבו הפוסקים דלמאן דס"ל חנ"ג בשאר איסורין אף באיסור דרבנן חנ"ג היינו משום דלדידהו כל איסורין שוין לענין חנ"ג ע"כ גם באיסור דרבנן כן. אבל למאן דס"ל חנ"ג רק בבב"ח ולא בשאר איסורין נהי דגורו רבנן בנו"ט חלב בבשר גם שלא בדרך בישול מ"מ לא מסתברא להחמיר לדון ביה דין חנ"ג יותר מבשאר איסורין דאורייתא ואפ"ה הוצרכו בתחיבה השני' פעם ב' ס'. כיון דבתחיבה הראשונה תחב כף חולבת שהיה עובר עליו משום בישול בב"ח דאורייתא אם לא היה ס' בקדירה ונראה כמבשל בב"ח ממש ע"כ החמירו הפוסקים ליתן על הכף החומרא דחנ"ג כמו במבשל בב"ח ממש. אמנם כ"ז לא שייך אלא בתחיבה השני' משום דבתחיבה הראשונה היה נקרא כף חולבת משא"כ בשאר התחיבות לאח"כ שאז כבר יצא על הכף שם כף טרפה ובליעת הבשר שנכנס אח"כ לתוך הכף אפילו החלב שבהכף עדין נותן בו טעם לא נאסר הבליעה של בשר רק משום גזירת בב"ח דאורייתא אלא משום דמרגישין בבליעת הבשר טעם חלב טרפה וגם כל הבליעות הקודמות גם של הבשר כבר נעשות טרפה וא"כ אין מקום יותר להחמיר להצריך עוד הפעם ס' נגד הכף. ולא דמי לחתיכת בשר הניתוסף בחלב לאחר שכבר נאסרה החלב מחתיכת בשר הקודמת דאמריגן חתיכה נעשה נבלה גם על חתיכה הניתוסף דהתם מה לנו מה שהחלב כבר נאסרה כיון דעל חתיכת בשר הניתוסף עבר על לא תבשל גדי בחלב אמו והחל על החתיכה איסור מחודש של שם בשר בחלב א"כ החתיכה נעשה גבילה. משא"כ הכא דלא שייך בבליעת בשר הניתוסף משום בישול בב"ח דאורייתא שוב לא נעשה נבילה כנ"ל. ולפ"ז נראה דלהכי דקדק הש"ך לכתוב דכיון שכבר נאסר הכף לא נ"ג ולא כתב לאחר שכבר נאסר החלב שבכף לא נ"ג דאי משום הא לא איריא דלפעמים גם לאחר שכבר נאסר החלב מצד בב"ח ואפ"ה אמריגן עדיין נ"ג כמו בחתיכת בשר

כיון דהוי מב"מ ואיכא רוב נגדו לא הוי אלא מדרבנן אפילו הגבינה עצמה היה אסור מדאורייתא. ולא מפיק הרשב"א מהך כללא דספיקא דרבנן לקולא אלא ספק דרבנן כי האי דא"א לעמוד על שיעורו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיניה וכמו שביאר הר"ן חולין דמכיון שהוא ביד כל אשה המבשלת לא רצו חכמים לסמוך בזה אהשערה ואומדנא של כל א' וא' כדי שלא יבא לידי טעות ומכשול באיסורין. וע"כ כל דברי החת"ס הנ"ל נפלאו ממני ולא זכיתי להבינם.

(יב) אמנם נראה דעיקר קושית הפלתי מעיקרא ליתא. דהא חזינן דלענין נ"ט בר נ"ט קילא בשר בחלב משאר איסורין וכבר הבאנו לעיל דברי הרשב"א בתורת הבית שכתב בהא דאמרינן בגמרא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נ"ט הוא וז"ל כלומר שהבשר נותן טעם בקערה והקערה בדגים ועדיין היתר בהיתר הוא. והילכך נקלש הטעם הרבה ונתמעט עד שאינו ראוי לחול עליו עכשיו איסור בשר בחלב משא"כ בשאר האיסורין שאיסורן מצד עצמן שאעפ"י שאין בו אלא נ"ט בר נ"ט או אפילו פחות מיכן מ"מ איסור שבו לא פרח יעו"ש. וא"כ לפ"ז לכאורה היה לנו לומר סברא זו גם לענין טעם הראשון של הקדירה עצמה נהי שגילתה תורה בבב"ח דטעמ"ע ואסרה תורה החלב אע"ג דלית בה אלא טעם של הבשר היינו דוקא משום דעכ"פ נתבשלו הבשר והחלב עצמן יחד דהשתא חלות האיסור המחודש של בשר בחלב הוא על הבשר והחלב עצמן והם ראויין שפיר לחול עליהם שם איסור בשר בחלב. משא"כ קדירה שבישל בה בשר ובישל בה אח"כ חלב אין הטעם היוצא מן הקדירה ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב וע"כ ס"ל לרשב"א בשלמא למ"ד דטעמ"ע בכה"ת דאורייתא א"כ שפיר ראוי לחול עליו ג"כ שם איסור בשר בחלב ואע"ג דלא אמרה תורה אלא לא תבשל גדי בחלב אמו גם טעם הגדי הוי כגדי עצמו שהרי לכל דבר עשתה תורה טעם כעיקר. משא"כ למאן דס"ל בכה"ת טעמ"ע דרבנן לא שייך למימר דמ"מ בבב"ח טעם כעיקר לכל דבר והמבשל חלב בקדירה שבישל בה בשר הוי כמבשל בשר בחלב ממש כיון שכבר גילתה תורה שנאסר החלב אע"ג דלית בה אלא טעם בשר דהא ליתא. אדרבה כיון דטעם לאו כעיקר בכה"ת שוב אין ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב. ועד כאן לא אסרה תורה החלב אם איכא בה רק טעם בשר אלא משום שהחלב והבשר עצמן נתבשלו תחלה יחד שאז הוחל האיסור המחודש של בשר בחלב בשעת בשול על הבשר והחלב עצמן וממילא נאסרו גם באכילה אע"ג דליכא אלא טעם

דליכא אלא טעמו ולא ממשו דלא הוי אלא דרבנן. ולדברי חת"ס ההיא דנתחבה כף של איסור מיירי אפילו ביורה רותחת ומשום דליכא אלא טעמו ולא ממשו וההיא דכף חולבת בתוך קדרה של בשר מיירי ביורה שאינה רותחת והוי רק מדרבנן משום דלא נתבשלו אלא נתערבו בלבד ודרך בישול לחוד הוא דאסרה תורה וא"כ לא הוה ליה לרשב"א למינקט וכן כף חולבת דמשמע דהיינו טעמא דכף של איסור דהיינו טעמא דכף חולבת דבשניהם לא יצא אלא פליטתו וטעמו של הכף. ועוד לא הוה ליה לרשב"א למינקט כלל כף חולבת כ"א אפילו חלב ממש נמי ואפילו כשנימוח גם הבשר ואינו מכירו כיון דלא נתבשל לא הוי אלא דרבנן וממילא הוה לן למיזל לקולא בנשפך דלא הוי אלא ספק דרבנן. ועוד אי ביורה שאינה רותחת דוקא א"כ למה כתב הרשב"א דהוי דרבנן רק לרש"י הלא גם לר"ת הוי דרבנן רק שמחמיר ר"ת גם בספקא דרבנן כזה וא"כ לא הוה ליה להרשב"א מלסתום ולפרש כל זאת.

(יא) גם עיקר מילתא שהוציא החת"ס מתוך דברי הרשב"א דנחית לחלק לר"ת בנשפך בין גבינות של נכרים לשאר איסורי דרבנן תמוה שהרי כתב שם הרשב"א וז"ל ונראה דאפילו נתערב בו ממשו של איסור כגון חתיכה קטנה שאינה ראויה להתכבד בה בפני האורחים שנתערבה בין החתיכות ואינו מכירה ונשפך קצת המרק ואבדו קצת החתיכות קודם שהספיק לשער בס' גם בזה הולכים בו להקל דספיקא דרבנן היא דמדאורייתא חד בתרי בטיל בין בלח בין ביבש כדמשמע מדמקשי' לקמן גבי גיד הגשה שנתבשל עם הגידין וליבטיל ברובא וכן גבי חתיכת נבלה שנתבשלה עם החתיכות בזמן שאין מכירה ולבטיל ברובא והלכך כיון שידע והכיר שהיה בקדרה מן ההתר רוב כנגד האיסור כבר יצא מידי איסורא דאורייתא ושיעור ס' דרבנן היא וספקו להקל. ואין צ"ל בגבינת הנכרי שנפלה ביורה של חלב כשר או בתבשיל של חלב ואין מכירו שהולכים בו לעולם להקל בשיעורן בזמן שאין מכירו אבל בזמן שההתר והאיסור לפנינו וא"א לעמוד על עיקר שיעורו אע"פ שהוא מדרבנן אסור והולכין בו להחמיר כגון כחל שאינו אלא מדרבנן כדאיתא בפרק כל הבשר דחלב שחוטה אינה אלא מדבריהם ואפ"ה מן הספק אין משערין אלא בו וכמ"ש ידאי במאי דנפק מינה מנא ידעינן כ"ג עכ"ל. הרי להדיא שהרשב"א משווה גבינות נכרים לשאר איסורי דרבנן ומש"כ ואצ"ל בגבינת הנכרי כוונתו משום דבגבינות נכרים איכא תרי דרבנן הגבינה עצמה דרבנן וגם

כדכתבתי. אבל הא מוכרח לומר כדברי מהא דרך דרך בשול אסרה תורה שאין שייך בנו"ט לפגם. ולכן הנכון לע"ד בפ"י פגמה פורתא בדרך אחר. דהנה תמוה טובא מה שיליף ר"מ ממה שפגמה פורתא בקררה בת יומא שאף אינה בת יומא וכל פגם גמור אסור הא כל הטעם שנו"ט לפגם יש להתיר הוא כדיליף ר"ש מלגר שנאמר בנבלה דאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה וא"כ פגמה פורתא שעדיין ראויה לגר ודאי היא נבלה ולכן קדרה ב"י שהוא פגם פורתא שהיה ראוי לגר אסור אבל אינה בת יומא שפגמה טובא שלא היה ראוי לגר מותר כמו בנבלה וא"כ איך שייך למילף מבת יומא לאינה בת יומא. וזה ודאי אין לומר רב"י נמי פוגם עד שאינו ראוי לגר דא"כ הוא פגם גדול שאף נבלה בעין היתה מותרת לר"ש זמ"ט לא יליף גם ר"ש אינה ב"י מב"י. וגם איך קרא זה רק פגמה פורתא הא יותר מפגם כזה לא צריך להתיר. אלא ודאי שהוא ראוי לגר רק שאינו ככל נבלה וזה הא אסור. ע"כ דבריו.

(יד) ונעלם ממנו סימן מפורש בש"ע יו"ד סימן ק"ג סעיף ב' דאיתא שם פגם זה אין צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאכלו אלא אפילו פוגם קצת אינו אסור תערובתו עכ"ל. ומקור דין זה הוא מרש"י ע"ז דף ס"ז בהא דאמר ריש לקיש נותן טעם לפגם שאמרו לא שיאמרו קדירה זו חסירה מלח יתירה מלח חסירה תבלין יתירה תבלין אלא כל שאין חסירה כלום ואינה נאכלת מפני זה ופרש"י כל שאינה חסירה שום תקון ואינה נאכלת מפני זה כלומר ואיסור זה פוגם טעמה ואינה נאכלת לאו דוקא דכיון דפגימתה פורתא קרי לה אינה נאכלת עכ"ל. והר"ן שם בסוגיא הסכים ג"כ לשיטת רש"י וכתב דשיטת רש"י מוכרחת וז"ל וראיה לדבריו מקדירה שאינה בת יומא דקרינן לה נותן טעם לפגם ובודאי שאינה פוגמת התבשיל כל כך עד שלא יהא נאכלת ובקדירה בת יומא נמי אמרינן אי אפשר דלא פגמה פורתא אלמא דבפורתא דפגם שרי וראיה לדבר עוד משמן ודבש וקורט של חלתית ודומיהן שהתירו בפרק אין מעמידין (דף ל"ח) משום נותן טעם לפגם ובודאי שאינן נפסלין מאכילת אדם שהרי כולן נאכלין הן אלמא כל דאיכא פורתא דפגם שרי עכ"ל הר"ן. הרי להדיא דלענין נו"ט לפגם לא בעינן כלל אינה ראויה לגר רק דסגי פגמה פורתא. והר"ן הוכיח זאת מקדירה שאינה ב"י משום דמפשט פשיטא ליה לר"ן ז"ל שבודאי אינה פוגמת התבשיל כ"כ עד שלא יהא ראוי לאכול וגם החוש מעיד על זה ומכל מקום חשבינן ליה נו"ט לפגם. והוכחה השניה של הר"ן הוא מהא דאמר ר"מ דקדירה

בשר בחלב. אבל כשבישל החלב רק בקדירה שבישל בה קודם בשר דמעיקרא ליכא אלא בישול טעם בשר היוצא מן הקדירה וכיון דטעם לאו כעיקר בכה"ת אין טעם בשר היוצא מן הקדירה ראוי לחול עליו שם בשר בחלב. וזה ברור. ולפי"ז מיושב ג"כ מה שהקשה עוד הפלתי מנ"ל למילף טעכ"ע מגיעולי מדין אולי מש"ה הוצרך להם להגעיל כרי שיוכלו לבשל בהם בשר או חלב דבלא"ה א"א להם לבשל לא בשר ולא חלב דשמא בשלו הנכרים בהם ההיפוך ובכ"ח לכ"ע טעכ"ע דאורייתא. ולפמ"ש ניחא דאי לאו דאמרינן בכה"ת טעכ"ע היה גם בכב"ח מותר לבשל חלב בקדירה שבישל בה בשר דעל טעם דלאו כעיקר אין ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב כנ"ל. וא"ש בס"ד.

(ג) ולעתה נחזור ונשוב למה שכתב שם עור לקמן וז"ל הנה יקשה למה שכתבתי דאף למ"ר נו"ט לפגם אסור לא נאסרה קדרה של בשר שאינה בת יומא לבשל חלב מדאורייתא משום דאינו דרך בשול. מהא דרבנן דר"ע דפסחים דף מ"ד ור"מ בע"ז דף ס"ז דגם קדרה בת יומא א"א דלא פגמה פורתא מ"ט נאסרה קדרה של בשר אף בת יומא לבשל בה חלב או איפכא הא אינו דרך בשול כיון שאינו נו"ט לשבח ולכן אף שבשאר איסורין סובר ר"מ מטעם זה דאסור גם נו"ט לפגם מ"מ בבשר לגבי חלב ואיפכא לא היה לו לאסור. ודחוק לומר שאה"נ שלר"מ וכל הסוברין כמותו תהיה מותרת קדרה של בשר לבשל בה חלב ויהיה בכאן קולא לר"מ שמחמיר בשאר איסורין. וגם לתירוץ ב' דתוס' ע"ז דף ס"ז ד"ה ואידך שגם ר"ש סובר דפגמה פורתא ימצא שגם לר"ש יהיה מותר לבשל חלב בקדרה של בשר אף ב"י מדאורייתא ויהיה סתמא דברייתא דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב דבתולין דף צ"ז דלא כרבנן דר"ע דפסחים ודלא כר"מ ודלא כר"ש. ודחוק לומר שרק מדרבנן אסור בברייתא. דאם היה אפשר לומר בברייתא שהוא מדרבנן מאי מקשה בזבחים דף צ"ו על הא דממעט מקרא דאותה למעוטי תרומה ממריקה ושטיפה מברייתא זו דתניא בה נמי תרומה לא יבשל בה חולין יתרון שהוא רק מדרבנן כמו הרישא דמבשר לחלב אלא ודאי שמדאורייתא איירי בברייתא ואוסר לבשל בה חלב. וגם כיון שבת יומא נמי מותר מדאורייתא אין צורך לגזור איסור מדרבנן. ובפרט למה שהקשיתי אף אם היה איזה צורך לגזור לא היה לן לאסור כיון שליכא כלל בשר האוסר מאחר שלא יתן טעם. וא"כ משמע שאין חלוק בין מבשר לחלב למאיסור להיתר דלא

ב"י נמי נר"ט לפגם הוא משום דא"א דלא פגמה פורתא וקשה מה בכך דפגמה פורתא הא בעינן אינה ראויה לגר אלא ע"כ דהא ודאי פשיטא אליבא דכ"ע דלענין נר"ט לפגם סגי אפילו פגמה פורתא. רק דלר"ש קדירה בת יומא לא נחשב פגם אפילו במקצת ור"מ מחשיב ליה פגמה פורתא וכיון דחשיב לדידיה פגמה פורתא א"כ הוכיח שפיר מזהו צדקה להגעיל דע"כ כל נר"ט לפגם אסור. דאי נר"ט לפגם שרי לא היה לן להגעיל גם קדירה בת יומא דהא מאחר שפגמה פורתא א"כ נר"ט לפגם מקרי והרי נר"ט לפגם שרי אלא ע"כ דנר"ט לפגם אסור.

דאינה ב"י נפסל מגר או שכל פגם אף משהו נחשב נפסל מגר דכל אדם לא יאכל דבר פגום שאין לו הנאה מזה אך מה שאוכל נבלה שנפגמה משהו משום דיש בו גם שבח שמצד זה ראויה לאוכלה ומכריע לו זה את קצת הפגם אבל אם היה נפרד הפגם לבד לא היה ראוי לגר. וא"כ כשנתערב טעם הפגום באוכלין כגון שנתבשל באינה ב"י שאף שעתה ודאי ראוי לגר מ"מ הוא רק מחמת שנתערב בדבר מושבח שהוא היתר דמצד הפגם שהוא האיסור לא היה ראוי לאכול מותר וילפינן לה שפיר מנבלה דכשאינה ראויה לגר אינה נבלה וה"נ הרי האיסור שהוא טעם הפגום אינו ראוי לגר. ואף שנתערב גם ממש שטעמו פגום אבל מצד התערבות של השבח יכולין לאכול וראוי לגר סברי בין הרשב"א ובין הר"ן שאסור הוא עצמו כיון שמצד תערובות השבח נעשה ראוי לגר אף שמתחלה לא היה ראוי לגר משום דדמי זה לזה דאסור מחמת דחורפיה דחלתיתא מחליא ליה לשבח בע"ז דף ל"ט וכ"כ הכא תערובות השבח מחליא ליה להיות ראוי לגר. ומ"מ מותר בקדרה שאינה ב"י אף שבחלתיתא אסור. הוא משום דסברי דטעם שאסור הוא רק מצד יוצא מהאיסור ולא שהוא חתיכת עיקר ממש וא"כ צריך להעשות עליו איסור ולכן לא נעשה איסור כיון שאין בו כל כח איסור דהא מה שפוגם הוא כח היתר. ול"ד לשאר איסורין שיש בהם כל כח איסור. ולכן רק בחלתית שמחליא ליה לשבח ממש אסור דהא עתה הוא כולו שבח ואין בו כח היתר כלל אבל תערובות בעלמא שיש בו הפגם אף שמצד השבח יכולין לאכלו ויש בו גם כח איסור מ"מ כיון שיש בו גם כח היתר לא נאסר אבל האיסור עצמו שהיה כבר אסור אף שהותר מצד שנפגם מלגר מ"מ כיון שמוכרחין לומר מהא דחלתית שלא נחשב כמין היתר ממש דאם היה כבר נחשב כמין היתר איך היה שייך ליאסר אח"כ בשבח החלתית אלא ודאי שעדיין נחשב מין הנבלה והטעם יוצא מן הנבלה אף בעת שהיה פגום רק שהיה מותר כ"ז שהיה פגום והוא כעין גדר בטול דחוזר ונעור וכ"כ נבלה שנפסלה מלגר חוזרת להאיסור כשחוזרה והוכשרה לגר. וא"כ גם בכל תערובות שאף שעדיין יש קצת פגם מ"מ כיון שראוי לאכילה מצד התערובות אסור. ע"כ דבריו.

טו) וכדי להצדיק את דבריו הראשונים שלא יהיו נגד כל הראשונים שהיו נעלמים ממנו כנ"ל יצא לסלף את שיטת הר"ן והרשב"א ולפרש בדבריהם דסבירא להו דהבלע של הקדירה מצד עצמו אינה ראויה לגר ורק מצד תערובות המאכל שנתבשל

טו) ובהעלם ממנו כל זאת שנודע ומפורסם להמתחילים ליכנוס לשערי הוראה ובהיותו מחזיק בטעותו דלא הוי נר"ט לפגם אלא כשאינו ראוי לגר וקדירה שאינה ב"י נמי אינה ראויה לגר כתב ארבעה דפין פלפולים של דופי ליישב קושיתו הנ"ל. ובדף החמישי בתוך המשך עניינו חיפש בספרים ומצא שהביאו בקיצור דברי הר"ן הנ"ל אבל גם אז לא מצא לנחוצו לעיין בר"ן גופית רק כתב סברות עקומות לסלף שיטת הר"ן כפי הקיצור שראה בספרים ולא יאומן כי יסופר זאת ברורות שלפנינו. ואני מעתיק כאן כל דבריו שכתב לקמן בתשובה זו בדף ע"ה בד"ה והנה מהר"ן וה"ל שם והנה מהר"ן ע"ז שם משמע דאינה ב"י לא פגמה לפסול מגר אך כיון שפוגם ואינו נהנה מן האיסור אינו אסור ומטעם זה למ"ד דפגמה פורתא אף בת יומא לא היתה אסרת וניחא לפ"ז מה שיליף ר"מ פגם רבה מפגם זוטא. וכן משמע גם מהרשב"א שהביא הטור סוף סי' ק"ג שכתב דכשאין היתר רבה בעי שיפגם עד שלא יהיה ראוי לגר וכשהיתר רבה או שטעמו לבד מעורב אם פוגם אפילו מעט מותר משמע דלא נפגם מלגר רק שלא נחשב נר"ט לאסור ומפורש כן בתשובת רעק"א סימן מ"ט שהבין כן בדברי הרשב"א דהבליעה בעצמותה אף דאינה ב"י לא הותרה משום דעריין ראויה לגר אלא דלא אמרינן טכ"ע בטעם פגום. וא"כ הוא דלא כרבארתי. ויקשה לדידהו מ"מ אסור לבשל חלב אף בקדרה ב"י של בשר להסוברים דפגמה פורתא. אבל לע"ד א"א לפרש כן בדבריהם דהא עדיין יקשה איך יליף ר"מ גם פגם רבה דנפסל מאדם מפגם זוטא דלא נפסל מאדם דהא ר"מ ודאי אסור אף נפסל מאדם. וגם מ"מ לא יליף ר"ש אינה ב"י מבי"י כיון שתרווייהו ראויין לאדם ופוגמים פורתא לתירוץ הב' של התוספות דגם ר"ש מודה דפגמה פורתא ונצטרך לומר שפליגי אתוס'. ולכן הנכון לע"ד דודאי גם לדידהו צריך לומר דפגם

הארוך כל שההיתר מרובה מן האיסור וקא יהיב טעמא לפגם דאי משום ממשו דאורייתא ברובא בטיל ואי משום טעמא אין כאן נ"ט כיון שהוא פוגם אלו דבריו ז"ל ואין דעתי נוחה בהיתר זה עכ"ל הר"ן. הרי שכתב אע"פ שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר ומשמע דעד שנתערב הבלע של הקדירה בהיתר היה באיסורו הראשון כיון שהיה ראוי לגר ורק משנתערב ואילך נתבטל והותר כיון דא"א ליהנות ממנו כשאוכלו בתוך תערובתו דאדרבה עוד פוגם ההיתר ומקלקלו. ועוד אם היה סבירא ליה לר"ן דהבלע עצמו קודם שנתערב בתוך התבשיל אינו ראוי לגר א"כ מה הקשה מנבלה דבעינן ראויה לגר כיון דבאמת הבלע מצד עצמו אינו ראוי לגר כבר פקע ממנו שם איסור קודם שנתערב בהיתר והיה אז כעפרא בעלמא ושוב א"א לו יותר לחזור לאיסורו כשנתערב אח"כ בתוך התבשיל. ובפרט דבעצם לא פרח מניה הסרחון שעושהו לאינו ראוי לגר גם לאחר שנתערב רק שלא ניכר כל כך מחמת ביטולו בהרוב ולא נשאר אח"כ אלא פגם בעלמא שעדיין ראוי לאכול וא"כ לא קשה מידי מנבילה. אלא ודאי ברור הדבר גם בכונת הר"ן כמו שהבאנו בשם הרשב"א במשמרת הבית דס"ל דהבלע מצד עצמו דאוי לגר. וזה ברור.

(יז) ונחזור ונשוב למש"כ לקמן לתרץ קושינו הנ"ל באות י"ב וז"ל ולכן מוכרחין לומר בדרך אחר. דהנה בטעם אם הוא כעיקר שאיכא מחלוקת בגמ' ובפסקי הראשונים מפורש ברשב"א ובריטב"א חולין דף צ"ח וע"ז דף ס"ז שהוא דוקא הטעם שבתערובות אבל הטעם שהוא בעין לכו"ע הוא דאורייתא דלא גרע מצירין ורוטבן שילפינן מקרא דהטמאים לאיסור ובתוס' חולין דף קי"ד עוד מפורש שטעם עדיף מצירין. וא"כ צריך להבין איך שייך להתיר בתערובות כיון שבעין היה אסור וליכא שעור בטול דמ"ש מהעיקר עצמו שאינו נבטל. וגם למה הוצרך מאן דסובר טעם כעיקר לקרא. ע"כ דבריו.

(יח) ואין לקושינו לא טעם ולא ריח ולא ממש. דמה כוונתו בזה שכתב איך שייך להתיר בתערובות כיון שבעין היה אסור וליכא שעור בטול איזה שיעור ביטול צריך כאן דליכא. הא למ"ד טעכ"ע לאו דאורייתא הוי הטעם מה"ת כמאן דליתא וליכא אלא הפליטה בעין שבטל ברוב היתר ובשלמא למ"ד טעם כעיקר דאורייתא הרי גילתה תורה דאף שפליטת האיסור עצמו אינו אלא מיעוט שנתערב ברוב היתר אפ"ה כל זמן שטעמו נרגש בהיתר לא בטל אותו.

בו נעשה ראוי לאכול. ונראה מדבריו שלא עיין בדבריהם אף לאחר שמצא דבריהם מובאים בספרים בקיצור. שהרי זה לשון הרשב"א במשמרת הבית (בית רביעי שער ראשון) ד"ה עוד שם בענין נותן טעם לפגם וז"ל ומה שחשב לקושיא דכיון שהבלע שבקדירה מצד עצמו ראוי לגר א"כ היאך היתירה התורה קדירה שאינה בת יומא לכתחילה דמאי שנא ממערב חתיכת נבלה בתוך ששים של היתר דאסור לבטל איסור לכתחלה אפילו מדאורייתא אין בדבריו כלום חדא דמנא לי' דמדאורייתא אין מבטלין איסור לכתחלה דלמא מדאורייתא משרא שרי אלא מדרבנן בלבד הוא דאסור ופשטא דשמעתא דזרוע בשלה דפרק ג"ה הכין דייקא וכו' ועוד שאם אתה בא לאסור הקדירה לעולם איכא הפסד כלים וכענין שחששו והתירו בתנור חזיש שהסיקוהו בקליפי ערלה וכו' ואף כאן כיון דאין אתה טועם האיסור שבו בפני עצמו אלא ע"י תערובת מרובה ואי אתה טועמו בשבחו אלא פגמו מותר ואפ"ה אסרוהו מדרבנן לכתחלה הואיל ונכנס ונבלע בקדירה בשבחו עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית. הרי להדיא שהבלע שבקדירה מצד עצמו דאוי לגר וע"כ הוצרך לתרץ אמאי הותר לבשל בו לכתחלה מדאורייתא אע"ג שמבטל בזה איסור האסור מדאורייתא לכתחלה. וה"נ מבואר להדיא בדברי הר"ן הנ"ל דלאחר שהביא ראיות לשיטת רש"י דאף דאיכא רק פגם פורתא שרי כתב וז"ל ואע"ג דנותן טעם לפגם מנבילה גמרי לה וכל שראויה לגר שמיה נבלה ואע"פ שנפגמה התם היינו טעמא מפני שנאכלת בפני עצמה ולפיכך אסורה עד שתפגם מאכילת גר אבל איסור תערובת שהולכין בו אחר נתינת טעם כל שטעמו פוגם התבשיל קצת מותר לפי שאינו נותן טעם דאדרבה פוגם הוא אבל עדיין צריך ליישב היכי גמרינן לה מנבילה ונ"ל דהיינו טעמא דמה מצינו מנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אע"פ שהיא נפגמה קצת אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור היתרתה תורה ואף ע"פ שחל עליה איסור מתחלה אף באיסור שנ"ט בהיתר כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו הלכך שרי אע"פ שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר ולפ"ז קרוב אני לומר שאם הגדיל איסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו אסור עד שיפסל מלאכול לאדם כנבילה וכי אמרינן דבפגם כל שהוא סגי היינו כשפוסל יותר בקלקול טעמו ממה שמשביח בגודל מדתו אבל הרשב"א ז"ל התיר בספר תורת הבית

עם הדג טהור אסור מדאורייתא שאז יוצא עיקר הציר והלחלוחית עכ"ל אם כן כ"ש ע"י בישול והיינו דלא אשתמיט חד מהפוסקים דכ"כ גבי בישול דציר דגים טמאים אינו אלא מדרבנן עכ"ל הש"ך. ומשמע מדבריו שהבין בפשיטות ככוונת מהרא"י דמיירי בסתם כבוש המוזכר בכל מקום דהיינו כבוש בחומץ או כבוש מעל"ע אפילו במים וע"כ עושה הש"ך ק"ו אם בכבוש זה ס"ל למהרא"י שאסור מדאורייתא וע"כ רק מכח האי כללא דביילינן דכבוש כמבושל א"כ כ"ש מבושל עצמו. וה"נ משמע ממש"כ הש"ך לעיל סימן פ"ג סקט"ו וז"ל ולקמן סימן ק"ז כתבתי דדוקא במליחה אבל בכבוש ומבושל אפילו ליכא שמונונית אסור מדאורייתא משום דאז יוצא עיקר הלחלוחית עכ"ל וכוונתו למהרא"י הנ"ל הרי להדיא שהבין בכוונת מהרא"י דמיירי בסתם כבוש בחומץ או מעל"ע במים. ותמוה מאד שהרי ז"ל מהרא"י שם בהגהת ש"ד והרמב"ם כתב דג טמא שכבשו עם דג טהור כו' שמעתי לפרש דעת הגאון דוקא כשכבשו זה עם זה במכבש כדי להוציא צירן שאז יוצא עיקר הלחלוחית הבשר הוא דבעינן מאתים לבטל. אבל בשאר מיני ציר מודה עכ"ל הרי להדיא דמהרא"י מיירי בכבוש במכבש דוקא ומה ראייה היא לשאר כבוש. וכבר הרעיש בתימה זו בנוב"י מהדו"ק חירו"ד סימן כ"ו.

כ) ובנוב"י מוסיף והולך עוד שם להגדיל תמיהתו על הש"ך וז"ל והנה ממקום שבא הש"ך להביא ראייה ממהרא"י בהגהת ש"ד נלע"ד ראייה להיפך וזה לשון מהרא"י בהגהת ש"ד שם והרמב"ם כתב וכו' ועכשיו אני אומר כיון שהרמב"ם סתם וכתב דג טמא שכבשו עם דג טהור מי הכריחו למהרא"י להוציא לשונו של הרמב"ם ממשמען שהוא סתם כבישה המוזכר בכל מקום ולומר שכאן אין כוונתו על סתם כבישה אלא שכבשו במכבש אלא ודאי שבסתם כבישה המוזכר בשאר מקומות ס"ל למהרא"י דלא עדיף משאר ציר דגים טמאים שהוא רק מדרבנן ובהו לא יחמיר הרמב"ם להצריך מאתים לכן פירש דהיינו כבישה במכבש דאז מחמת דוחק המכבש נימוק גוף בשר הדג ויוצא גוף הבשר יותר ממה שיוצא ע"י שאר כבישה. ומעתה אין להש"ך ראייה בסתם כבישה שאינו מכבש ואדרבה בסתם כבישה יש אפילו מדברי מהרא"י שתירה לדברי הש"ך עכ"ל הנוב"י.

כא) אמנם ע"ז אני אומר דלענ"ד אי משום הא לא איריא ונהי דמדברי מהרא"י ליכא לכאורה ראייה לדברי הש"ך כיון דמהרא"י לא מיירי אלא

מיעוט ברוב וצריך דוקא ששים שאז לא נרגש יותר טעמו בהיתר. וזה החידוש שחידשה תורה בטעכ"ע בתערובות דלא ידעינן מהקרא דהטמאים. דאי מהקרא דהטמאים לא ידעינן אלא כשאוכל צירן בעין שסו"ס אוכל בכך חלק מהדגים עצמן רק דלולא הקרא דהטמאים הוה אמינא דאכתי לא אסרה תורה אלא בשר הדגים עצמן ע"כ איצטריך קרא דהטמאים דאף צירן במשמע וא"צ דוקא שיאכל בשר הדגים אלא שעובר ג"כ אם אוכל צירן. אבל עדיין לא ידעינן מזה כלום אם נתערב מיעוט צירן או שאר פליטת הדגים או של הנבילה ברוב היתר שהרגשת טעמו של מיעוט האיסור מונע שלא יתבטל מיעוט האיסור ברוב ההיתר. ע"ז צריכים קרא מיוחד דמשרת או דגיעולי מדין דאע"ג דמצד הדין ביטול ברוב דאיכא בתערובות יבש ביבש או בלח במב"מ הוה לן למיזל בתר רוב גם בתערובות מבשא"מ. ומה לנו מה שעדיין נרגש טעמו של האיסור כיון שעצם הפליטה של האיסור בטל מצד דין ביטול ברוב נמצא שמה שאוכל נקרא אכילת היתר ע"ש רוב ההיתר והרי התורה אמרה לא תאכלו נבילה והכא כיון שאוכל אכילה שרובו היתר נחשב שאכל היתר ולא נבילה. ע"כ אתיא קרא דמשרת או דגיעולי מדין ואשמעינן דכל זמן שנרגש טעמו של מיעוט האיסור בהיתר אין המיעוט בטל ברוב ולא עוד אלא שהמיעוט אוסר את כל ההיתר. ומה"ט לשיטת ר"ת שבתוס' ע"ז נמי לוקין אם אכל כזית מן אותו תערובות כיון שכך גורה תורה דבכה"ג אוסר מיעוט האיסור את ההיתר והוי כאן כולו איסור. וכל זה רק למ"ד דטעכ"ע מדאורייתא אבל למ"ד דטעם כעיקר מדרבנן דלית ליה קרא לטעכ"ע בתערובות שוב אמרינן דאף היכא דנרגש טעמו של האיסור אפ"ה כיון דעצם פליטת האיסור בטלה ברוב נמצא דמצד דין אכילה ליכא כאן אכילת איסור כ"א היתר ומה לנו מה שמרגישינן עדיין טעמו של איסור התורה לא אמרה אלא לא תאכלו נבלה והרגשת טעמו לחוד אינו כלום. ואי דאכתי איכא הקרא דהטמאים לרבות צירן הלא התם אוכל עכ"פ צירן והיינו אכילה דיליה משא"כ בתערובות ליכא אכילת איסור כלל כנ"ל והשתא מובן שפיר הכל בפשטא.

יט) ואייד"ל דטרידנא בההיא ענינא דטעכ"ע וצירן ורוטבן לא אמנע מלהציג כאן מה שכתבתי בזה במק"א בחידושי על יו"ד וז"ל כתב הש"ך סימן ק"ז סק"א וז"ל דוקא ציר היוצא ע"י מליחה הוא מדרבנן משא"כ טעם ע"י בישול דיוצא עיקר הטעם והלחלוחית וכמ"ש מהרא"י בהגהת ש"ד סימן כ' דדג טמא שכבשו

(כב) והשתא דאתינא להכי דאין מדברי מהרא"י ראייה להיפך מדברי הש"ך אמינא דאף ראייה לרברי הש"ך נמי איכא ודלא כמחשבת הנובי"י ה"י מחשבת הש"ך. רמה שכתב נוב"י ברעת מהרא"י דעדיפא ליה למהרא"י כבישה במכבש כבישה בחומץ משום דמחמת דוחק המכבש נימוק גוף בשד הדג ויוצא גוף הבשר יותר ממה שיוצא ע"י שאר כבישה ה"י נראה ליה להש"ך לדוחק. שהרי לא כתב מהרא"י אלא שע"י כבישה במכבש יוצא עיקר לחלוחית הבשר ומשמע דמיהו יותר מלחלוחית הבשר לא יצא רק דבשאר מיני ציר לא יצא רק מעט לחלוחית ובכבישה במכבש יוצא עיקר לחלוחית הבשר. וא"כ כיון דסו"ס אינו יוצא אלא לחלוחית הבשר דלא הוי אלא זיעה בעלמא ואין בו טעם בשר כמ"ש בתוספות חולין דף קי"ב דע"כ לא איצטריך קרא דהטמאים אלא לרבות צירן בלבד דלרובן לא איצטריך קרא כיון דאית ביה טעמא וטעמ"ע דאורייתא יעו"ש ומשמע דמיהו ציר לית ביה טעם בשר כיון דלא הוי אלא לחלוחית הבשר ולא טעם היוצא מעצם הבשר. וא"כ כיון דמהרא"י גופיה מודה דגם בכבישה במכבש אינו יוצא אלא לחלוחית הבשר דהוי זיעה בעלמא מה לי מעט מה לי הרבה כיון דמיירי כאן שכבשו לדג טמא עם הדג הטהור א"כ כמו שיוצא ע"י הכבישה במכבש יותר לחלוחית של דג טמא ה"נ יוצא כנגדו יותר לחלוחית מן הדג טהור ושוב אין סיבה להחמיר ולהצריך מאתים. אלא ע"כ כוונת מהרא"י לומר דמאחר שיוצא ע"י הכבישה במכבש עיקר לחלוחית בשר הדג גורר עמו ג"כ טעם הבשר עצמו משא"כ בשאר מיני ציר שאינו יוצא עיקר לחלוחית לית ביה טעם ולא הוי אלא מדרבנן כיון דלא הוי אלא זיעה בעלמא בלא טעם. וע"כ הבין הש"ך דכ"ש ציר היוצא ע"י בישול או אפילו ע"י כבישה בחומץ דהוי נמי כמבשל דע"כ איכא מחמת זה בהציר טעם בשר הדג ומ"ש מהרא"י לאפוקי שאר מיני ציר ע"כ כוונתו לציר היוצא ע"י מליחה דלית ביה אלא לחלוחית הבשר לבד ולא טעמו. ובמתני' דתרומות לא מיקל ר' יוסי אלא משום דמיירי בציר היוצא ע"י מליחה ועיין בר"ב פ' כידה מ"ה ופ"ו דנדרים מ"ד דסתם ציר שבגמרא הוא ציר היוצא ע"י מליחה. ואע"ג דנקט במתני' שכבשו יפרש הרמב"ם אליבא דמהרא"י לאו בכבישה בחומץ ככבישה המוכר בכ"מ אלא דמיירי שמלחן יחד והניחן בגרב יחד. ומוכרחין לומר כן אליבא דהש"ך דאלת"ה רק שנימא דמיירי בכבישה בחומץ והרי בש"ס חולין דף צ"ט פריך עלה דר' יהודה דמתני' דקאמר רביעית בסאתים הא ס"ל לר"י דמין במינו לא בטל ומשני

בכבש במכבש מ"מ ראייה להיפך נמי ליכא. דלעולם י"ל דס"ל למהרא"י גם בכבש בחומץ הוי צירו אסור מדאורייתא ומה שתמה הגאון נוב"י א"כ לאיזה צורך נדחק מהרא"י להוציא דברי הרמב"ם ממשמען ולפרשן בכבש במכבש י"ל משום דהוה קשיא ליה למהרא"י על שיטת הרמב"ם שפסק כאן דשיעור ביטולו של הציר הוא במאתים עפ"מ דאיתא במתני' פ"י מ"ח דתרומות דג טמא שכבשו עם דג טהור כל גרב שהוא מחזיק סאתים אם יש בו משקל עשרה זוז ביהודה שהן חמש סלעים בגליל דג טמא צירו אסור ר' יהודה אומר רביעית בסאתים ורבי יוסי אומר אחד משה עשר בו ושיעור דת"ק נתבאר שם בירושלמי שהוא אחד מתק"ס ושיעור רביעית בסאתים דר' יהודה הוא אחד מקצ"ב ואם כן הרמב"ם שפסק כאן שיעור ביטולו דציר הוא אחד ממאתים הוא דלא כמאן. אמנם אם נפרש דמיירי כאן הרמב"ם בכבישה במכבש ניחא. דהנה באמת כבר נתקשו מפרשי המשנה בהני שיעורים דמתני' שלא מצינו דוגמתן באיסורים אחרים ונהי די"ל דהכא ראו ת"ק ור' יהודה להחמיר טפי מבשאר איסורים ולא סגי להו לבטל בס' לפי שהציר הוא דבר חריף כמש"כ רדב"ז מ"מ אכתי היה להם להעמיד השיעורים על מאתים למר ועל אלף למר שהן שיעורים דכבר מצינו אותם בשאר איסורין. ומצאתי לאחד ממפרשי המשנה שכתב בזה דבר נכון דשאני ציר כבישה כיון שמעורב בתוכו ג"כ חומץ או מי מלח שמצטרפין ג"כ לצד ההיתר ע"כ העמידו השיעור על מדה הקרובה לאלף או למאתים ולא על אלף ומאתים ממש וא"כ הא תינח ציר היוצא ע"י כבישה בחומץ אבל ציר היוצא ע"י כבישה במכבש דליכא אלא ציר היוצא מן הדגים גרידא שוב יש להן להעמיד השיעור על מאתים דוקא. וא"כ לפ"ו אתיא שפיר שיטת הרמב"ם אליבא דר' יהודה אמנם אכתי קשה דהא קי"ל בכל דוכתא דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי וא"כ היה לו לרמב"ם לפסוק או כת"ק דמתני' שנסנית סתמא או כר' יוסי ואמאי ראה לפסוק כר' יהודה. וע"כ כתב מהרא"י דלעולם בשאר מיני ציר דפליגי בהו ר' יהודה ור' יוסי הלכתא כר' יוסי רק משום דהכא מיירי הרמב"ם בכבישה במכבש שאו יוצא עיקר לחלוחית הבשר ראה הרמב"ם להחמיר ולהצריך שיעורא דר' יהודה ואע"ג דר' יהודה נמי לא מצריך אלא אחד מקצ"ב היינו משום דמיירי בכבש בחומץ שמעורב ג"כ בתוכו חומץ שמצטרפין לצד ההיתר דלא שייך זאת בכבישה במכבש וכנ"ל.

שאני ציר דגים דרבנן ואם איתא דמתני' מיירי בכבישה בחומץ א"כ ע"כ יוצא ממתני' דציר היוצא ע"י כבישה בחומץ לא הוי אלא דרבנן ואין כתב הש"ך אליבא דמהרא"י דהוי דאורייתא. בשלמא לפי הר"ש שמחלק המשנה לשנים ומפרש דרישא דמתני' דדג טמא שכבשו מיירי בדין תערובות הדגים עצמן יסיפא רג טמא צירו אסור הוא מלתא אחריתי לגמרי ומיירי רק בדין ביטול של ציר טמא שנתערב עם ציר טהור ניחא דלרידיה יש לדחוק ולומר דסיפא מיירי בציר דגים היוצא ע"י מליחה דהוי רק מדרבנן. משא"כ להרמב"ם בפיה"מ שם שפירש דכולה מתני' חדא מלתא קתני לאשמעינן דינא דדג טמא שכבשו עם דג טהור כמה השיעור לבטל ציר היוצא מהם ע"י הכבישה ע"כ יוצא כאן ממתני' דציר היוצא ע"י כבישה בחומץ לא הוי אלא דרבנן כנ"ל. והרי המהרא"י קאי כאן לפרש שיטת הרמב"ם והרי אליבא דהרמב"ם ע"כ יוצא ממתני' דלא הוי אלא דרבנן אלא ע"כ דס"ל להש"ך אליבא דמהרא"י דהרמב"ם בהלכותיו יפרש ההוא שכבשו דמתני' לאו דוקא שכבשו בחומץ אלא דמיירי שמלחן והניחן יחד בגרב ואע"ג דבפי' המשנה פירש שכבשו בחומץ חזר כאן בהלכותיו. ואין לומר כיון דבלא"ה מוכרחין לומר שחזר בהלכותיו מפירושו בפי' המשנה א"כ שוב נימא דלעולם ס"ל גם כאן לפרש שכבשו דמתני' בכבישה בחומץ ממש רק שחזר כאן לפרש מתני' כדפירש הר"ש דמילי מילי קתני דרישא מיירי בדין תערובות הדגים עצמן וסיפא מיירי בדין תערובות וביטול של הציר וא"כ שוב אפשר לפרש רסיפא מיירי בציר היוצא ע"י מליחה כמש"ל לפי הר"ש. דבאמת גם לפי הר"ש דחוק הוא לפרש כן דאף דסיפא אתי לאשמעינן מלתא אחריתי מה דלא נשמע ברישא דהיינו דין ביטול תערובות הציר מ"מ כיון דרישא מיירי בכבישה בחומץ משמע דתערובות צירו דסיפא מיירי נמי באותו ציר היוצא ע"י כבישה דרישא. וא"כ כיון דבלא"ה מוכרחין לומר דהרמב"ם בהלכותיו חזר מפירושו בפירוש המשנה מסתברא טפי לומר שרק חזר מלפרש שכבשו דמתני' בכבישה בחומץ וע"כ לא מיקל ר' יוסי לבטלו בששה עשר אלא משום דמיירי בציר דרבנן אבל בציר דכבישה בחומץ או בכבישה במכבש דהוי דאורייתא מורה לר' יהודה. והא דנדחק מהרא"י לפרש דברי הרמב"ם בכבישה במכבש ולא פירש בסתם כבישה המוזכר בכל מקום שהוא כבישה בחומץ משום דקשיא ליה אמאי נקט מאתים דוקא ור' יהודה דמתני' לא קאמר אלא אחד בקצ"ב אמנם אם נפרש בכבישה

במכבש ניחא הכל כמש"ל. וא"כ סרה מעתה תלונת נוב"י על הש"ך.

כג) אמנם שוב התבוננתי דאכתי רברי מהרא"י גופייהו תמהים מאד. חרא היא גופא מנא ליה למהרא"י חידוש זה דכבישה היוצא במכבש דאורייתא בשלמא כבוש בחומץ ניחא שיטת הש"ך דהוי דאורייתא שהרי מאחר דקיי"ל בכל דוכתא דכבוש כמבושל ונותן טעם א"כ שוב הדרינן לכללא דטעמ"ע דהוי דאורייתא וכמ"ש בתוס' חולין הנ"ל דגריעותא דציר לגבי רוטב היא מה דבציר ליכא טעם בשר אלא להלוחית וזיעה בלבד אבל כבישה היוצא במכבש מנין לנו לחדש מעצמנו דהוי דאורייתא משום שיוצא ע"י עיקר להלוחית. ואף אם נימא בכוונתו דעם עיקר להלוחית יוצא ג"כ טעם בשר בהדיא אכתי קשה מנין לנו מקור ע"ז בתלמודא. וראיתי במבוא שערים שם שכתב שראה כת"י אחרת יותר מבוארת שכתוב בה שאז יוצא עיקר להלוחית והשמנונית ולפי גירסא זו שפיר ניחא כיון דאיכא טעם השמנונית. אבל שוב ראיתי דלגירסא זו נמי קשה דאי ברגים דאית בהו שמנונית א"כ אף ציר היוצא ע"י מליחה דאורייתא כמ"ש דמ"א סימן פ"ג וגם הש"ך גופיה לא מייתי דברי מהרא"י אלא לדין כבוש בדגים שאין בהם שמנונית כמבואר שם בסקט"ו. ועוד קשה כיון דהרמב"ם גופיה בפיה"מ מפרש דג טמא שכבשו דמתני' בכבוש בחומץ אם איתא דכאן בהלכותיו אע"ג דנקט לישנא דמתני' כוונתו לכבישה במכבש ודאי לא הוה ליה לסתום זאת מלפרש. ועוד הרי בהלכות תרומות נקט הרמב"ם כ"פ האי לישנא שכבשו ובכולן מיירי בכבישה בחומץ וא"כ ודאי דחוק טובא לפרש כאן בכבוש במכבש. ועוד אם ה"י כן כוונת הרמב"ם לסתום הלכתא כר' יוסי בציר היוצא ע"י מליחה משום דלא הוי אלא דרבנן ולהחמיר להצריך מאתים בציר דאורייתא ה"ל למנקט תחלה עיקר הדין דציר היוצא ע"י מליחה לאשמעינן הלכתא כר"י ואח"כ הדין דכבישה במכבש שלא הוזכר לגמרי בתלמודא וכמדומני שבוזה כבר העיר שם בנוב"י וצע"ג.

כד) וראיתי שם עוד בתשו' נוב"י הנ"ל שרצה לדייק ממתני' דע"כ אין הדג טהור נאסר מחמת הטמא שנכבש עמו יחד. דאלת"ה למה נקט דג טמא צירו אסור כיון דלפירושו הרמב"ם קאי ה"ך צירו אסור רסיפא אדג טמא שכבשו עם דג טהור דרישא א"כ עדיפא הו"ל למימר הכל אסור שהרי לא הציר לבדו נאסר כ"א אף הדג טהור נאסר מחמת שהוא כבוש בציר עם הטמא אלא ודאי שאין טבעו של דג כ"א להפליט

בין בב"א ובין לזא"ז וכו' כיון דמיירי בטמא מלוח וטהור תפל למ"ל כבשו כי לא כבשו גמי ליתסר וכו' ומיהו בזה י"ל משום דמלוח כרותח דצלי עכ"ל. ותירוצו צ"ע א"כ אכתי קשה להיפוך למ"ל מלוח כיון דבלא"ה אסרינן אותה מטעם כבוש. גם מש"כ הרא"ש ליישב הירושלמי תמוה מאד שהגיה הרא"ש בדברי הר"ש לקמן שכ' וז"ל ולקמן אמתני' דחגבים טמאים שנכבשו גרסינן בירושלמי א"ר יוחנן לית כאן נכבשין אלא נשלקין דכבוש הרי הוא כרותח משמע שאכולה מתני' קאי דכל היכא דתנן כבישה תנינן שליקה במקומה וצ"ל דשלוק פחות מבישול והגיה ע"ז הרא"ש וז"ל והשתא ניחא דמפליגי' וכו' דהיכא דכבשן זא"ז וכבש האיסור תחלה מיד כשכבש ההיתר אח"כ בלע טרם התחיל לפלוט אבל כשכבשן בב"א והתחילו לפלוט בב"א כשהתחיל ההיתר לפלוט תמיד הוא פולט ואינו בולע וכיון דשליקה אינו כבישול מחלקים עכ"ל. זכוונת דבריו נראה דס"ל דהבליעה קודמת קצת תמיד להפליטה בשלוק וע"כ היכא דכבשן זא"ז מיד שבא ההיתר לתוך המים בלע מן האיסור שכבר פלט האיסור לתוכו משא"כ בב"א אין לההיתר ברגע הראשונה מה לבלוע איסור שהרי פליטת שניהם באים כאחת ומיד ושהתחיל ההיתר לפלוט הוא טריד בפליטתו ואינו בולע. ולפ"ז צ"ל דהירושלמי פליג בהא על ש"ס דידן דס"ל דבציר שנחם לבלוע ל"א אידי דטרידי לפלוט לא בלע. אמנם עיקר דבריו תמוהים ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים שהרי אפילו אי שלוק פחות מבישול מ"מ אכתי לא גרע מחום כלי ראשון שהיד סולדת בו בעלמא. ואטו נימא שאם נפל חתיכה של איסור וחתיכה של היתר יחד לתוך קדרה של היתר והקדרה הוא כלי ראשון שהיד סולדת בו ואין בה ס' לבטל החתיכה של איסור שהחתיכה של היתר שנפל יחד עם החתיכה של איסור כשירה הואיל והוא טריד בפליטתו אינו בולע. ואנן לא אשכחן סברא זו דאידי דטרידי לפלוט לא בלע אלא במליחה דוקא משום דכח פליטת הדם שלה חזק ביותר שהרי מליחה מסוגלת להוציא את הדם עוד יותר מבישול שאינו מנקה את החתיכה לגמרי מן הדם שבו כמו מליחה. אולם כח הבליעה שלה לבלוע מחתיכה האחרת קלושה דהא להסוברים דצלי אוסר כדי נטילה מליח קיל יותר ואינו אוסר אלא כדי קליפה ומש"ה זרם הפליטה מונע מלבלוע. ועוד משום דאע"פ שמליח כרותח מ"מ הרתיחות שלו הוא ממין אחר לגמרי מרתיחות שע"י אש כמ"ש הפוסקים לענין תתאה גבר דבמליחה לא שייך תתאה גבר משום דהחום שלו אינו דומה ממש לחום שע"י אש לומר שמחמם מיד את

בכבוש אבל לא לחזור ולבלוע. אך לבסוף חזר ביה נוב"י מזה וכתב וז"ל אבל מה אעשה ורבינו הגדול אינו אומר כן שהרמב"ם פט"ז ממ"א סוף הפרק כתב באמת דג טמא שכבשו עם דג טהור הכל אסור אלא אם כן היה אחד מסאתים וא"כ גם דג טבעו לפלוט וכן לבלוע יעו"ש. ולכאורה לדבריו אכתי תקשה דא"כ דיוקא דהרמב"ם סותר לדיוקא דמתני' ואי דיוקא דהרמב"ם עיקר א"כ שוב קשה אמאי לא נקט נמי מתני' כי האי לישנא הכל אסור כיון דבאמת אף הדג טהור נאסר. אך באמת מה שדייק נוב"י מלשון הרמב"ם שכתב הכל אסור במחכ"ג נעלם ממנו לפי שעה דבהגהות שערי דורא דמייתי נוב"י גופיה שם באותה תשובה העתיק לשון הרמב"ם שכתוב בה ציר הכל אסור וא"כ היינו לישנא דמתני'. ובעיקר חרבר שרצא נוב"י לדייק ממתני' שהדג טהור עצמו אינו נאסר כלל עלה בדעתי תחלה דלאו ראי' הוא כלל. די"ל דלא נקט המשנה הך דיוקא אלא משום החומרא שהחמירו ביה ת"ק ור' יהודה להצריך שיעור גדול לבטלו יותר מבשאר איסורים והיינו דיוקא דמתני' צירו דוקא הוא שאסור בפחות משיעור זה אבל להיתר הדג טהור שנאסר מחמת שבלע ציר טמא סגי בפחות מזה השיעור. ואח"כ מצאתי גוף סברא זו לחלק בין היתר הציר להיתר הדג טהור במכונות ועטרות שלמה לרש"ל ז"ל וב"ה שכיוונתי. ורש"ל ז"ל כתב זאת ליישב מש"כ בהגהות שערי דורא דלדין דקיי"ל כרבנן דמב"מ בטל בס' ציר דגים דרבנן בטל ברוב והקשה רש"ל הלא השיעור קטן דמתני' הוא א' מששה עשר וא"כ האי מה שכתב בהגה"ה שבטל ברוב הוא דלא כמאן ותירץ וז"ל ומ"מ הכא אפשר ליישב מאחר דאפילו בגוף הציר סגי בט"ז וא"כ כשלא באת להיתר גוף הציר כלל אלא שלא יאסר הדג בבלועה א"כ בודאי בטל אפילו חד בתרי דמדאורייתא מב"מ חד בתרי בטל בין ביבש בין בלח וציר דגים שהכל מדרבנן אוקמי אדאורייתא. אבל להיתר הציר גופיה שהיא אסורה לא הקילו כל כך ואסרו עד ט"ז כנגדה עכ"ל. עכ"פ חזינן דפשיטא ליה לרש"ל ז"ל שהדג טהור שפיר נאסר מחמת שהוא כבוש בציר טמא אלא דס"ל שלהתירו סגי ברוב.

כה) והנה בירושלמי תרומות פ"י ה"ה דג טהור תפל שכבשו עם דג טמא מליח אסור וכו' מ"ד מותר כשכבשן שתיהן כאחת מ"ד אסור כשכבשן זא"ז ונתקשו כל הראשונים בפירושו. חדא הקשה הר"ש פ"י מ"ח וז"ל ודבר תימה הוא דקיי"ל בפסה"ב (דף ק"א) כבוש הרי הוא כמבושל ובמבושל אין חילוק

הטהור נגע לטמא ובמה שהוא נוגע בטמא אינו נחשב כרותח להיות פולט. דהבשר אינו יוצא מידי דמו ער שימלחנו יפה יפה עכ"ל. אמנם להר"ן לא היה ניחא ליה בהאי תירוצא וס"ל דכשנוגעין זה בזה שפיר מהני מליחתו של אחת לחברתה להיות פולט והא דאמרינן אין הבשר יוצא מידי דמו עד שימלחנו יפה יפה היינו להוציאו מידי דמו לגמרי ולהתירו לקדרה לענין הא ודאי בעינן שימלחנו יפה יפה משא"כ להיות פולט מעט ולאסור החתיכה המונחת תחתיו סגי גם מליחתו של החתיכה המונחת תחתיו לעשותו כרותח. רק הסוגיא מיירי באינן נוגעין זה בזה ואנן באנו לאסור הטהור רק מחמת ציר טמא שנופל עליו כיון שמונחת בסמוך להטמא. וע"כ בעינן טמא מליח דוקא דאז הציר מצד עצמו רותח וכשנופל אח"כ על הטהור נבלע בתוכו ואוסרו משא"כ בטהור מליח א"א להטפות רותחות היוצאות ממנו ומגיעין להטמא לחמם כ"כ את הטמא עד שיהי' בכוחו לפלוט ולאסור שוב את הטהור. ושיטת הר"ן הוא הדיעה השני' ב"ד סי' ע' סעיף ג'. ולפ"ז אפשר לפרש האי שכבשן שניהן כאחת דמיירי לא רק שהניחן בב"א לתוך הכלי לכובשן אלא שהניחן ג"כ מחוברין זה לזה וס"ל להירושלמי רמחמת המלח שביניהן לא פסקו מלפלוט אף בהיותן כבוש במים וממילא לא בלעי זה מזה וע"כ מריחו ומותר. משא"כ כשכבשן זאח"ז אפילו כשהניח אחת על חברתה מיד שהניח המליח לחוריה לתוך המים הורח המלח מעליו ומכיון שכבושין יחד בלע הטהור מן הטמא.

(כז) עכ"פ יוצא מכל הפירושים הנ"ל שמורה הירושלמי בכבוש דעלמא רשפיר נאסר דג הטהור מפליטת הטמא ואפילו בשכבשן זא"ז. והא שמחלק בין כבשן בב"א לזא"ז או משום דמיירי בשלוק לפירוש הרא"ש או משום דשניהם מלוחים ומש"ה כיון דטרירי בפליטתן לא בלעי אבל בסתם כבוש דעלמא שפיר נאסר הטהור מן הטמא דכבוש כמבושל. ולפי שיטת הירושלמי שפיר י"ל דלכל מילי אמרינן בדיגים כבוש כמבושל ואף לענין שצירו היוצא ממנו ע"י כבישה בחומץ הוי דאורייתא. והא ראמר בש"ס חולין עלה דמתני' שאני ציר דיגים דזיעה בעלמא ולא הוי אלא דרבנן משום דלירושלמי לשיטתיה דהך דג טמא צירו אסור הוא מלתא בפ"ע ולא קאי ארישא כמ"ש הר"ש יש לאוקמיה בציר היוצא ע"י מליחה דוקא. משא"כ להרמב"ם דמתני' לא מיירי אלא בציר דיגים שכבשן א"כ ע"כ לאו לכל מילי אמרינן בדיגים כבוש כמבושל דהא נהי שהדג טהור נאסר מחמת שהוי

הצונן שעליו כ"כ שיוכל להפליט ולבלוע. וכה"ג נמי לענין טהור מליח וטמא תפל דל"מ כמוהו בבישול ומש"ה אמרינן ביה נמי אידי דטרירי לפלוט לא בלע משא"כ בחום כלי ראשון שפיר מפליט ומבליע כאחת. וביוורה רותחת דאמרינן בחולין דף ק"ח דמבלע בלע מפלט לא פלט פירשוהו כל הפוסקים ובכללם הרא"ש פכה"ב כר"ת ורש"י שלא פליט רק מה שבלע עכשיו אבל מה שהיה בלוע מקורם פליט ואף לרבינו שמואל דס"ל שלא פליט כלל אכתי לא מצינו אלא דמבלע בלע מפלט לא פליט אבל לא להיפוך. ועיין מש"כ שם תוס' אליבא דר"ת שאין סברא לומר דכי היכי דאמר מבלע בלע מפלט לא פלט מה שבלע הכ"נ מפלט פלט מבלע לא בלע מה שפלט יעו"ש ומסתמא הכ"נ לרבינו שמואל דס"ל שלא פליט כלל דמ"ש. ועיין בפ"ת סימן ק"ה בשם חמודי דניאל שאם נפל איסור וסלקו מיד אינו אוסר אא"כ שהה קצת יעו"ש. וראייתו מטפת חלב שנפלה על החתיכה שאם ניצר או כסה מיר מצטרף הכל לבטל החלב וקשה הרי כבר אסרו ברגע הראשונה קודם שכסה הקדרה אלא ודאי דברגע הראשונה ממש עדיין לא אסרו. וכן ראיתי מביאין בשם רדב"ז ח"א סימן רכ"ג שהחזיק ג"כ כסברת חמ"ד והיי"ד משום דברגע הראשונה עדיין לא נתעורר כחה כלל לא להפליט ולא לבלוע אבל הא ודאי דמשעה שמתחיל להפליט התחיל נמי לבלוע ופולט ובלוע כאחת וא"כ דברי הרא"ש ז"ל תמוהים וצ"ע. והפני משה פירש שם שכבשו שניהם כאחת שלא היה הטמא מליח בפני עצמו בתחלה אלא עכשיו הוא שכבשן ומלחן יחד דבהא ס"ל דסגי בהדחה דמכיון ששתיהן עוסקין בפליטה אינן בולעין זה מזה יעו"ש ופירושו דחוק דא"כ לא הו"ל למנקט טהור תפל וטמא מליח רק טפי הו"ל למנקט דג טהור שמלחו עם דג טמא וכבשן.

(כז) אמנם נראה ליישב דברי הירושלמי עפ"מ"ש הר"ן סוף פכה"ב בהא דרג טהור שמלחו עם דג טמא מותרין וז"ל לאו בנוגעין זה בזה עסקינן אלא שעומדין בסמוך בכדי שפליטה של זה נוגעת בזה והוא שיהיה טהור מליח וטמא תפל. דהשתא טמא לא פליט מידי עכ"ל. וכוונת דבריו ליישב מה שנתקשה הרא"ש שם בהא דטהור מליח וטמא תפל דמאתר שנמלח הטהור ומונח על הטמא או תחתיו או בצדו הרי נמלח ממילא גם הטמא ממלח שעל הטהור ונדחק ליישב בתירוץ הראשון דמיירי שנמלח מכל הצדדין רק לא במקום שהוא דבוק לטמא והוא דחוק. אך עיקר תירוצו הוא מה שתירץ בתירוץ השני וז"ל א"נ אחר שנמלח

כבוש כמפורש במשנה תרומות פ"י מ"ז וכבר הקשה הר"ש הלא כבוש כמבושל ובמבושל אין חילוק בין שלימין לפצועין ותירץ עפ"מ דאיתא בירושלמי אמתני' דחגבים טמאים שכבשן א"ר יוחנן לית כאן נכבשין אלא נשלקין וכו' ומשמע דאכולה מתני' קאי דכל היכא דתנן כבישה תניא שליקה במקומה. אולם הר"ש גופיה שוב הקשה ע"ז שהרי לפ"ז צ"ל דשלוך פחות מבישול ובגמרא דידן פדק כה"ב משמע בהדיא דשליקה טפי מבישול גבי כבד אוסרת ואינה נאסרת יעו"ש. אלא עכצ"ל כמש"כ דהא דכבוש כמבושל בסתם כבוש נאמרה זיתים שלימין הוא דבר היוצא מן הכלל שמפליטין אבל לא בולעין.

(כט) ובתוי"ט פ"י דתרומות מ"י תמהא אהא דתנן התם כל הנכבשים זה עם זה מותרים אלא עם החסית מהא דתנינן בסוף פ"ז דשביעית ורור חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הוורד וכו' אלמא דכבוש אוסר והכ"נ תנן התם פ"ט מ"ה הכובש שלשה כבשים בחבית אחת רא"א אוכלין על הראשון וכו' וא"כ סתרי משניות אהרדי יעו"ש. אך י"ל בפשיטות דהא דכל הנכבשין זה עם זה מותרים לאו משום דאין בולעין ומפליטין בכבוש אלא משום דבתרומת ירק דרבנן הקילו ולא רצו לאסור הירק משום הבליעה שבלע מירק חבירו בכבוש כיון דטעם גרוע וקלוש הוא. ונהי דכבוש כמבושל מה"ת הנה דאית ביה משום טעכ"ע דאורייתא היינו משום דבדאורייתא לא מחלקינן בין טעם לטעם דהא כמבושל גופיה נמי טעם שפלט הכלי טעם גרוע וקלוש הוא לגבי טעם נבילה עצמו ומ"מ למ"ד דיליף טעכ"ע ממשדת אסרינן נמי מה שנתבשל בכלי איסור ולא אמדינן דלא אסרה תורה אלא טעם שפלט האיסור עצמו ולא טעם שפלט הכלי וע"כ משום דלא מחלקינן בין טעם לטעם וא"כ ה"נ טעם שפולט האיסור בכבוש. אבל בתרומת ירק דרבנן שפיד חילקו חכמים בין טעם לטעם ולא אסרו משום כבוש אלא בחסית שהוא טעם חזק ונרגש ביותר וה"נ אסרו מי כבשים של תדומה כדאיתא לקמן במשנה י"ב משום דבמשקה עצמה שנכבש בה הירק מורגש יותר טעם הירק מבידק חבירו. וא"כ לא קשה מידי מהא דהכובש שלשה כבשים דהתם בשביעית דאורייתא ובדאורייתא טעם כבוש ודאי טעם גמור הוא אלא דפליגי אי הטעם חשוב כמבוער והלכה כד"ג דהטעם חשוב כמבוער. וממילא מיושב ג"כ הך דוורד חדש וכו' דבאמת מצד טעם לחודיה ליתא לחיוב ביעור דהלכה כד"ג רק ורור שאני כיון דכל עיקרו לריחא עבידי ובסה"ג דישן בחדש נכנס כל כח הוורד בהשמן כמש"כ

כבוש בציר טמא כנ"ל מ"מ כיון שאין הציר אסור אלא מדרבנן ע"כ משום שאין טבעו של הרג להפליט בכבוש אלא ציר ולא טעם הבשר עצמו. ולפ"ז נמצא שהרג בולע ציר בכבוש וגם מפליט צירו אבל אינו מפליט טעמו וא"כ שוב קשה כנ"ל הלא אנן קיי"ל דכבוש כמבושל ונהי דלא יהי כמבושל לגמרי מ"מ לבלוע ולהפליט ודאי הוי כמבושל כמ"ש בת"ח כלל ג' הוכא בש"ך סי' ס"ט סקס"א דלא אמרו כבוש כמבושל לכל דבר רק שבולע ומפליט אבל אינו מבבל טעם החתיכה כמו ברוטב עכ"ל. (ולפי דברי הת"ח הונח לי מש"כ הרא"ש פגה"נ בשם הריב"א שפירש שהיא אומצא דאסמיק הוא וחלייה אסור דמיירי בבשר חי הפכוש בחומץ ומכיון דאשהי ליה בגויה עד דאסמיק הבשר כבד פולטת הדם שבו וחוזרת ובלועת לתוכו ומש"ה נאסר הבשר והחומץ יעו"ש. ובעת למדי הרא"ש נתקשיתי בזה דמכיון דקיי"ל דכבוש כמבושל א"כ מאי האי דמסיק הש"ס דמכי חתכיה ומלחיה שפיר דמי הלא לאחר שבשלו ודאי ל"מ יותר מליחה או צלי. ובאמת הרא"ש גופיה אוסר לקמן פרק סה"ב בשר הפכוש בציר כשיעור כבישה דלא מהני ליה יותר מליחה או צלי כיון דכבוש כמבושל וא"כ הכ"נ כבישה בחומץ. ומצאתי בחו"ד סימן ק"ה בביאורים סק"ו שהעיר אהא דמבואר בסימן ס"ז סעיף ה' בבשר שנכבש בחומץ דאפילו נתאדם הבשר מותר לצלי ואילו בכבוש בציר מבואר בסימן ס"ט סעיף י"ח שאסור אף לצלי והוא כעין קושיתנו על הרא"ש הנ"ל. וכתב שם חו"ד דמכאן רא"י להש"ך שמתיר בכבוש בחומץ והא דאסור שם לאכלו חי הוא מטעם כיון דחזינן שנתאדם מסתמא כבר פירש במקום למקום ולענין הכי בלבד אהני הכבישה בחומץ אבל לעולם לא מהני הכבישה בחומץ לבלוע ולהפליט יעו"ש. ותירוצו של החו"ד לא הועיל אלא לתרץ סתירת ההמחבר אבל מה יעשה לסתירת דברי הרא"ש והרא"ש הלא כתב דעתו בהדיא דשפיר הועיל הכבישה בחומץ לבלוע ולהפליט ומ"מ ס"ל שיותר ע"י חתיכה ומליחה או ע"י צלי. ולפמ"ש הת"ח הנ"ל ניחא דלא אמדינן דהוי כמבושל אלא לבלוע ולהפליט בלבד אבל לשאר דברים לא לעולם טבע הכבישה והבישול שוין.) עכ"פ לבלוע ולהפליט הסכמת כל הפוסקים דכבוש כמבושל וברגים הלא חזינן שבולעין ואינן מפליטין רק צירן ולא טעמן.

(כח) וצ"ל דהא דכבוש כמבושל בסתם כבוש נאמדה ורגים הוא דבר היוצא מן הכלל שבולעים אבל אינן מפליטין טעם בכבוש. דבלא"ה מצינו נמי כמוהו יוצא מן הכלל זיתים שלימין שמפליטין אבל לא בולעין

הרמב"ם ומריח השמן כמו הוורד עצמו וע"כ עשאוהו כוורד לביעור. וז"פ.

ל) וראיתי עוד בנוכ"י שם בתשו' הג"ל שכתב לחדש דלחד תירוצא בתוס' חולין דף קי"ב דרוטבן וקיפה שלהם וצירן מחד קרא נפיק ושקולים הם א"כ בדגים שציר אינו אסור מה"ת גם קיפה ורוטב אינו אסור מה"ת וכתב שם וז"ל ולפי זה אפילו גוף הדגים עצמם כשנמחו ונעשים משקה משמע שם בתוס' שמוותר מן התורה אבל עכ"פ הרוטב ודאי מותר לפי דברי התוס' שם מה"ת ורוטב היינו ע"י ביטול דאי ע"י מליחה לא מקרי רוטב אלא ציר עכ"ל. ודבריו תמוהים דמשמע מדבריו שהבין להך תירוצא תוס' דשקולים הם גם רוטב שווה לציר דל"ח אלא זיעה בעלמא ובשרצים מרבינן שתיהן מהטמאים ובדגים כמו דהך דרשא דהטמאים אינו אלא אסמכתא לענין צירן הוי נמי אסמכתא לענין רוטבן. ובאמת מבואר שם בתוס' להדיא דס"ל גם בהך תירוצא דשאני רוטב מציר דרוטב ודאי אסור מה"ת משום טעכ"ע ולא איצטריך הטמאים לרבות רוטבן אלא משום דלא הוי אכילה. ונ"מ כשנבלע הרוטב באוכל גם בלא הך דרשא דהטמאים אסור מה"ת וא"כ גם רוטב דגים מה"ת. ומצאתי בחו"ד סימן ק"ה שכבר השיגו בזה. שוב ראיתי דבלא"ה דברי הנוכ"י תמוהים עוד יותר. דעכצ"ל דעד כאן לא כתבו בתוס' דשקולים הם אלא בשרצים דוקא. דהנה כתבו שם בדי"ה ורוטבן וז"ל וא"ת ותיפוק ליה ממשרת ליתן טעם כעיקר וכו' וי"ל דעיקר דרשה לא איצטריך אלא לצירן ושאר הוי אסמכתא בעלמא וכו' אי נמי איצטריך נמי לרוטבן וקיפה ואשמעינן דמחוי כממש אם המחה השרץ וגמעו דהוי כאכילה דס"ד דבשתיה לא מיחייב כיון דאכילה כתיבא ביה וכו' וא"ת אם כן היכי דדיש מינה צירן אסור כיון דאיצטריך להכי ויש לומר דשקולים ומציר גופיה לא הוה שמעינן דלהוי שתיה כאכילה דהוי מצינן לאוקומי כשהקפהו ואכלו עכ"ל. הנה דלא הוקשה לתו מעיקרא אלא מרוטב וקיפה אבל הא דמרבינן צירן גיחא לתו משום דלא הוי אלא זיעה בעלמא ולית בה טעם בשר ואשמעינן קרא דהטמאים דמ"מ אסור. וא"כ לפ"ז קשה באמת אמאי אמרינן גבי דגים דצירן ורובנן וקרא דהטמאים הוי אסמכתא בעלמא נהי דציר דגים לא הוי אלא זיעה בעלמא הלא לפי מה דמשמע מתוס' הג"ל גם ציר שרצים לא הוי אלא זיעה בעלמא ומ"מ כיון דמיותר קרא דהטמאים דרשינן ליה לרבות צירן א"כ אמאי לא נימא ג"כ הכי לענין ציר דגים כיון דמיותר קרא דהטמאים ע"כ

לרבות צירן אע"ג דלא הוי אלא זיעה בעלמא. ואין לומר דהטמאים דשרצים דוקא קבלו לדרוש שהרי כתבו בתוס' דשקולים הם ומשמע דלא דרשינן מינה הני ב' דרשות אלא משום דמיותר וכיון דלא ידעינן הי מנייהו מפקת ואיזה מהם למידרש יותר דרשינן תרתי וחזינן מזה מיהו דלא דרשינן ליה אלא משום דמיותר הוא וא"כ הכ"נ גבי דגים ואמאי אמרינן דהטמאים דדגים הוי אסמכתא. אלא ודאי דסבירא לתו' לחלק בין ציר שרצים לציר דגים דציר שרצים נהי דל"ש לאסור משום טעכ"ע דלא הוי אלא זיעה מ"מ אכתי לא דמיא הך זיעה דשרצים לזיעה דדגים דציר דגים גרע יותר ובוודאי א"א לאוקמי קרא דהטמאים להכי משא"כ ציר שרצים אית ביה קצת כח הברש עד דאפשר לאוקמי הקרא דהטמאים להכי. ונמצא לפ"ז דעד כאן לא כתבו בתוס' דשקולים הם אלא בשרצים דוקא דאפשר ג"כ לאוקמי הקרא לרבות צירן משא"כ בדגים דלא הוי אלא זיעה ממש ונתרוקן לגמרי מטעם בשר וא"א לאוקמי הקרא להכי ע"כ מוקמינן ליה לאידך דרשא דרוטבן וקיפה ולאשמעינן דמיחייב אע"ג דכתיב ביה אכילה כמש"כ התוס' בשרצים דלענין רוטבן מאי שנא דגים משרצים. וז"ב.

לא) ונחזור למש"כ שם לקמן לתרץ קושיתו שהבאנו לעיל באות י"ז וז"ל וצריך לומר משום דיש להסתפק בטעם דצירן ורוטבן אם הוא כעיקר ממש היינו כנפרש חתיכה קטנה מהנבלה ואו ודאי אין מקום לחלק בין בעין למעורב וכיון שמצינו בקרא דהטמאים שאסור צירן ורוטבן שבעין שחזינן מזה שהוא כעיקר (דבלא קרא היה אפשר לומר שטעם אינו חשוב כלל) ממילא אסור גם בתערובות. אבל יש לומר שרובי דהטמאים הוא רק איסור מצד יוצא מהאיסור אבל בעצם אין הטעם חלק מהעיקר כחתיכה קטנה שנפרדה. אלא הוא דבר חדש אך שהקרא אסור מצד יוצא מהאיסור. ולכן יש לחלק טובא תערובות מבעין דכיון שצריך עתה להעשות עליו דין יוצא מהאיסור נבטל תיכף כשיצא ברוב היתר שלא יחשב בשם יוצא מהאיסור אלא בשם האוכלין והמשקין שנבלע בהם ונמצא שלא יצא כלל מהאיסור דבר חדש אלא שהאיסור גרם רק לשנות טעם האוכלין והמשקין שנבלע בהם שאינו שייך ליאסר דהא האוכלין והמשקין האחרים ודאי לא יחשבו כיוצאין מהאיסור מחמת איזה שינוי טעם. והטעם אין לו שם בפני עצמו שיחשב יוצא מהאיסור להאסר. ורק אחרי שהיה הטעם בעין בעת שיצא מהאיסור שכבר נעשה עליו שם איסור יהיה אסור אף כשנתערב אח"כ דכיון שכבר היה איסור

אודותו דלגבי נפשיה אינו כלי אלא טעם שיצא מהאיסור. וגם כיון דכל בטולו אינו בעצם אלא מחמת שאין ניכר והרי הוא ניכר בהרגשת הטעם לכן הוא כבעין שאסור כמו צירן ורוטבן. וכ"כ ודאי שמעינן מזה נבלע לאוכלין כשליכא רוב היתר שאף שאינה ניכרת הבליעה אסור כמו בעין. וכמפורש בריטב"א חולין דף צ"ח שבאיסור מרובה והיתר מועט כבעיניה חשוב ואסור אף למ"ד טעם לאו כעיקר וכוונתו ברור שגם במחצה על מחצה יהיה אסור ולא דוקא כשהאיסור מרובה על ההיתר. דאין שום טעם להתיר במע"מ אם ברוב איסור אסור אף שאין ניכר הטעם ושם ההיתר עליו דמה"ת יכריע ההיתר כשאינו הרוב אלא כוונתו שההיתר מועט מלבטל דהוא כשאינו הרוב ולכן לא נקט לשון האיסור מרובה על ההיתר ורק בהיתר מרובה מתיר מאן דאמר טעם לאו כעיקר. ע"כ דבריו.

(לב) וכל מה שכתב כאן הוא היפך ש"ס ערוך בפסחים דף מ"ד ור"ע טעם כעיקר מנא ליה וכו' אלא יליף מגיעולי נכרים גע"נ לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי ל"ש ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא דהא כל נותן טעם לפגם מותר דגמרינן מנבילה והכא אסור ור"ע כדרב חייא בריה דרב הונא דאמר לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא ורבנן קדירה בת יומא נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא יעו"ש. הנה דכל השקלא וטריא בין ר"ע לרבנן אינו אלא אם חשבינן לקדירה בת יומא לנו"ט לפגם או לא אבל בהא כ"ע מודים דאי לא חשבינן ליה לקדירה בת יומא לנו"ט לפגם תו לא הוי גיעולי נכרים חידוש ואיכא למילף מיניה טעכ"ע בכה"ת. ולדידיה אפילו לא חשבינן ליה לנו"ט לפגם אכתי לא מצינן למילף מגיעולי נכרים טעכ"ע בכה"ת דאולי לא אסרה תורה אלא בגיעולי נכרים משום דבעת שיצא הטעם מן האיסור לתוך הקדירה לא היה הטעם בתערובות ונאסר מצד יוצא מהאיסור כצירן ורוטבן שהוא בעין משא"כ כשיצא מן האיסור לתוך אוכלין ומשקין נתבטל תיכף כשיצא מן האיסור ברוב היתר שלא יחשב בשם יוצא מן האיסור. אלא ודאי דמפשט פשיטא ליה לש"ס דאי רק לא חשבינן ליה לקדירה בת יומא לנו"ט לפגם ליכא שום נפקותא בין טעם הקדירה לטעם היוצא מן האיסור לתוך אוכלין ומשקין. ועוד הא לדידיה ע"כ לא מיירי הרמב"ם אלא בקדירה שלא בישל בה היתר מעולם דאל"כ שוב היה הטעם גם בתוך דופני הקדירה בתערובות שאר בליעות של היתר הנבלעות בה לפניה והא ודאי א"א לומר כן שהרי כתב סתמא קדרה של חרס שנתבשל בה בש"י

הוא כבר עיקר מצד עצמו. ולכן הוצרך לקרא אחרינא ללמד שטעם אסור אף בתערובות והוא משום שטעם הוא חלק מהאיסור כעיקר ממש. וכיון שיש סוברין שליכא קרא אין הטעם לדידהו כעיקר ממש וממילא מותר הטעם שיצא מהאיסור תיכף לאוכלין ומשקין. והנה לפ"ז בקדרה שהטעם שנבלע בו אינו מעורב אלא הוא בעצמו. הוא אסור אף למ"ד שטעם אינו כעיקר ממש משום שדמי לטעם שהוא בעין ממש והוא כצירן ורוטבן שאסור לכו"ע. ומאחר שבעת שיצא מהאיסור לא היה בתערובות ונאסר הוא ככל איסורין שאוסר בנו"ט מדאורייתא. ומתורץ בזה קושית הפמ"ג בש"ד סימן צ"ג סק"ג על הרמב"ם שבפס"ו ממ"א ה"ב פוסק דטעם כעיקר הוא רק מדרבנן ומ"מ פוסק בפ"ז ה"ב שקדרה בת יומא אסרת מדאורייתא הא יותר מטעם לא הוי. ומה שתירץ דהוא חדוש התורה בגעולי נכרים אף לעולם להגעיל לכתחלה הקדרות דבני יומן. הוא דוחק דא"כ מנלן דדוקא בני יומן דמ"ט לא נימא דגם באינן בני יומן נתחדש להגעיל לכתחלה כיון דגם בבני יומן אין שם איסור מה"ת. וכמו רבנן דר"ע בפסחים שסברי דהוא חדוש מצד דפגמה פורתא סבדי כאמת דגם אינן בני יומן נתחדשו לאסור כדאיתא שם בתוס'. וגם אם דוקא בני יומן אסורין מ"ט נימא שהוא חדוש להגעיל רק לכתחלה נימא שאסורין גם מה שנתבשל בהן וניליף מכאן גם לכל טעם שאסור כעיקר וכדסובר כן ר"ע בפסחים ומנ"ל להרמב"ם דבר כזה שדוקא ב"י אסורה ומ"מ הוא רק חדוש ולא ילפינן לאסור טכ"ע בעלמא משום דרק לכתחלה נתחדש להגעיל. אבל למה שכתבתי ניחא בפשיטות דמקדרה אף שאינו חדוש ואסרת מה שנתבשל בה לא נוכל למילף שטעם כעיקר ביצא לאוכלין ומשקין משום שבקדרה לא היה הטעם כשיצא מהאיסור בתערובות ונאסר מצד יוצא מהאיסור כצירן ורוטבן שהוא בעין וממילא אסור ככל איסורים בנו"ט אבל כשיצא לאוכלין ומשקין נתבטל תיכף כשיצא מהאיסור ברוב היתר שלא יחשב בשם יוצא מהאיסור כדלעיל. והנה בלא קרא היה מקום לומר גם בקדרה שלא יאסר הטעם מצד יוצא מהאיסור מטעם דנתבטל הטעם לגבי הכלי שרק שם כלי עליו ולא שם אוכל ונמצא שלא יצא כלום מהאיסור. וכ"כ נבלע לאוכלין אף בלא רוב היתר נמי לא יאסר כיון דשם אוכלין האחרים עליו ששם זה לא יצא מהאיסור. ולכן הוצרך קרא דגע"נ לאשמעינן שהקדרה אסור (ועיין בתוס' ע"ז דף ס"ז ד"ה ואידך שמפורש שקרא דגע"נ הוא יתירא לאסור) ושמעין מזה דלא מבטל מה ששם הכלי עליו מלהחשב שהוא הטעם שיצא מהאיסור כשדנין רק

לד) וכתב שם עוד לקמן וז"ל וא"כ הוא רק באיסורין אבל מחלב לבשר או איפכא לפ"מ שבארתי שהוא רק טעם קלוש אחר י"ב חדש מסתבר לע"ד שיש להתיר משום דטעם קלוש כזה היה מותר אף אם היה לשבח. דהא מצינו שנ"ט בר נ"ט מותר מבשר לחלב ואיפכא משום שטעם קלוש כזה של נ"ט בר נ"ט אינו יכול לעשות איסור ודק כשכבר היה איסור לא הותר בזה שנקלש הטעם וממילא אוסר כיון שאינו פוגם. והנה ביי"ג לא מצינו שהותר נ"ט בר נ"ט וברור שאסור אף שהוקלש טעם היין אף דבישון י"ב חדש מותר מחמת שנקלש הטעם חזינן דקלישה דישון דיי"ב חדש הוא יותר קלוש מקלישה דנ"ט בר נ"ט וא"כ ראיה גדולה שמבשר לחלב ואיפכא וכל נ"ט דהיתרא שעושה איסור שמותר בקלישה דנ"ט בר נ"ט כ"ש שהיה מותר בקלישה כזו דישון י"ב חדש אף אם היה נ"ט לשבח. וא"כ נמצא שטעם חלב ובשר כזה לא נחשב כלל לשם חלב ובשר כיון דאף אם היה משביח היה מותר אף לכתחלה כמו נ"ט בר נ"ט. ואף שבנ"ט בר נ"ט יש שאוסרים בנתבשלו וכן אסור בדבר חריף הוא כשהבשול והחריפות היה בטעם הראשון משום שהוציא עיקר הטעם והוי כחד טעמא אבל בטעם השני שהוא כבר קלוש לא יועיל חריפות ובשול לאוסרו דהחריפות לא יעשה יותר טעם חלב ממה שיש בו. וא"כ בישון י"ב חדש שכבר הוא קלוש לא יאסור אף בדבר חריף. וכיון שנמצא שאחר י"ב חדש הוא כאין שם חלב ובשר כלל אין מקום לאסור אחר י"ב חדש מלהשתמש בהם איפכא למה שבארתי ולשיטת הגו"ב אף מצד גזרה. ולכן אף שבכלי איסור יש לאסור אף אחר י"ב חדש מ"מ מחלב לבשר או איפכא אין לאסור. ואין לחוש למה שאיתא בפמ"ג סימן ק"ג בש"ד ס"ק י"ז בשם הדבר שמואל שכ"ח שהוחם בו יי"ג לא מהני ישון וא"כ גם הכא לא יהני דאף שהפמ"ג כתב דהב"י בסוף סימן קל"ה סובר כן אינו נראה דהא בש"ע סתם שכל הכלים הותרו בישון וגם ברמ"א סעיף ו' שהביא המרדכי מפורש שהוא רק לענין עירוני משמע דישון מהני ולכן בנ"ד שהוא רק איסור דרבנן ודאי אין לחוש לזה. ומצד המנהג שכתב המג"א סימן תק"ט שנהגו שלא להגעיל מחלב לבשר נמי מסתבר שהוא שייך רק בהגעלה וליבון שיכול להכשירו בו ביום שנשתמש לחלב שבוה שייך הטעם שכתב דאם יעשה כן לא יהיה לו לעולם דק כלי אחד ויגעילנו בכל פעם שישתמש ואתי למטעי. אבל בהיתר דישון י"ב חדש שלא שייך זה אינו בכלל המנהג. ויותר מזה חזינן להרא"ה שהביא הריטב"א ולהיש מקילין שבמ"מ שסברי שלא אסרו באינה ב"י מבשר לחלב ואיפכא מתירין זה לכתחלה

נבלה לא יבשל בה בשר שחוטטה באותו היום ואם בישל בה וכו' ולדידיה הוי ליה להרמב"ם למימר קדירה חדשה שנתבשל בה. ועוד הלא מקור של הלכה זו ברמב"ם הוא משום דיליף מגיעולי מדין כמ"ש שם הכ"מ וכדמשמע להדיא מכל הלכות הסמוכות שם וא"כ לדידיה ע"כ צריכים לפרש דגם בגיעולי מדין לא הוצרכו להגעיל אלא משום דחיישינן שמא לא בשלו בה היתר מעולם. דאי בשלו בה היתר ג"כ אפילו רק פ"א שוב דימא לטעכ"ע דכל התורה ואמאי מחלק הרמב"ם בין טעם הקדירה לטעם היוצא מן האיסור גופיה. וזה ודאי הבל ואין זכר לזה בש"ס אלא ע"כ צ"ל בדעת הרמב"ם משום דאף למ"ד דטעכ"ע מדרבנן וגיעולי מדין חידוש הוא זה רק לענין דלא מצי למילף מינה לאסור טעם שנפלט מן האיסור גופיה אבל שצריכים להגעיל כלים ודאי כ"ע מודים ולית מאן דפליג בזה כיון דקרא מפורש הוא להגעיל. דלפרש גיעולי מדין חידוש הוא שלא היה הציווי לדורות וגוזה"כ הוא להגעיל רק במדין לא מצינו אף לאחד מן הראשונים שיאמר זה. וטעמם נראה פשוט משום דסתמא דתלמודא סוף ע"ז זב"ב כ"ש משמע להדיא דהגעלת כלים ודאי דאורייתא הוא אליבא דכ"ע. וא"כ שיטת הרמב"ם א"ש.

לג) ומה שהקשה על הפמ"ג שכתב בדעת הרמב"ם דהמאכל שנתבשל בה בלא הגעלה בדיעבד שרי מה"ת וחידוש הוא שחידשה תורה להגעיל לכתחלה. דא"כ מנלן דדוקא בני יומן כיון דגם בבני יומן אין שם איסור מה"ת ומ"מ גזרה תורה להגעיל לכתחלה אולי באינן בני יומן נמי כמו דמצינו כה"ג אליבא דמ"ד דבני יומן נמי חידוש הוא משום דפגמה פורתא דמה"ט ע"כ גם אינן בני יומן אסרה תורה. לאו קושיא היא כלל דלא דימא חדא לאידך. התם למ"ד דב"י פגמה פורתא והו"ל נ"ט לפגם א"כ הו"ל למשרי לגמרי אף לכתחלה דהא ילפינן ליה מנבילה שאינה דאוויה לגר דלא שמה נבילה ושרי לגמרי. וכיון דמ"מ אסרה תורה א"כ מ"ל ב"י זמ"ל אינו ב"י וע"כ ס"ל דאף נ"ט לפגם דאינו ב"י נמי אסור. משא"כ למאן דס"ל דטעכ"ע לאו דאורייתא אכתי צריכים למיתי עלה דק מטעם ביטול. דק דלמ"ד דאורייתא לא אהני ליה ביטול כיון דנרגש טעמו ולמ"ד דלאו דאורייתא מהני ביטול אע"ג דנרגש טעמו. וכיון דשרי רק מצד דין ביטול א"כ החידוש שחידשה תורה שאסור לבשל בה לכתחלה בלא הגעלה תחלה הוא משום דהוי כמבטל איסור לכתחלה ולא שייך זאת באינו ב"י כיון דאינו ב"י הוא נ"ט לפגם שהוא היתר גמור ולא מטעם ביטול ברוב. וא"כ קושיתו על הפמ"ג הוא טעות גמור.

וכמפורש בש"ע בסימן קל"ה סעיף ט"ז והרי היישון כמו הגעלה וליבון וכשם שלא גזרו אחר הגעלה וליבון אטו קודם ה"נ לא גזרו ביישון דלא שייך למגזר במקום שאין כאן שום איסור אטו יש כאן אבל באינו ב"י שהבלוע ישנו כאן היום כמו אתמול אלא שהיום הוא נטל"פ בזה גזרו אטו ב"י עכ"ל הנוב"י. הרי שהוסיף עוד הנוב"י על לשון הש"ע וכתב בהדיא והרי היישון כמו הגעלה וליבון היינו שנתרוקן אף ממשוהו יין. וא"כ לפ"ו נסתר ממילא הק"ו שלו שעושה כאן שאם הותר בקלישות דנ"ט בר נ"ט כ"ש שהותר בקלישות דיישון י"ב חדש דהא מאן יימר דביישון י"ב חדש יש איזה קלישות הטעם. וביי"נ שהותר הוא משום שכלה לגמרי הטעם שבו כנ"ל וא"כ להסוברים שלא הותר יישון י"ב חדש אלא ביי"נ לבד ע"כ משום דסברי שאין הטבע של שאר איסורים שווה ליי"נ בזה ובשאר איסורים לא כלה הבליעה לאחר י"ב חדש. וא"כ מהיכי תיתי ניקום אנן ונחדש מעצמנו דקלישות הטעם מיהו איכא ביישון י"ב חדש גם בשאר איסורים כיון דמקור היחידי דיש איזה שינוי ביישון י"ב חדש לא מצינו אלא ביי"נ והרי לדעתם זה ביי"נ בלבד דוקא וכיון דליכא יותר קלישות הטעם לאחר י"ב חדש א"כ שוב אין נפקותא בין בב"ח לשאר איסורים.

(לו) ומה שדחה דברי הדבר שמואל דמייתי הפמ"ג סימן ק"ג משום דבש"ע סתם שכל הכלים הותרו ביישון דמשמע אפילו כלי חרס לא ידע מה הוא שח. דבש"ע לא נקט כל הכלים אלא משום דמיירי שנשתמשו בהם בצונן והדבר שמואל לא כתב אלא בכ"ח שהוחם דוקא. ולפי טעותו היה לו להקשות טפי מסעיף ו' דאיתא שם בהדיא דכלי חרס ירוקים לחודייהו דינם ככלי נתר דלא מהני יישון י"ב חדש וע"כ כמו שכתבנו משום דכל הדינים בסימן קל"ה לא מיירי אלא בשמוש בצונן. וה"נ נדחה מה שהביא ראייה מרמ"א בסעיף ו' דכלי חרס שנשתמשו בהם בחמים לא מהני עירוי ומשמע דדוקא עירוי לא מהני אבל יישון מהני זהא ליתא דהרמ"א לא נחית כאן להגיה אלא במה שקאי המחבר בש"ע. וע"כ בסעיף ט"ז דקאי המחבר בכלים שנשתמשו בהם בצונן וכתב דכל הכלים הותרו לאחר יישון י"ב חדש לא הגיה רמ"א משום דבצונן אין חילוק בין כ"ח לשאר כלים לענין יישון י"ב חדש כמו שאין חילוק בין כ"ח לשאר כלים לענין עירוי. רק בסעיף ו' הוצרך רמ"א להגיה כיון שכתב דכ"ח דמיא לשאר כלים לענין שיכול להוציא מה שבלע ע"י עירוי ואע"ג דבשאר איסורים קי"ל דכ"ח אין יוצא מידי דופיו לעולם וא"כ היה מקום כאן

ואמאי לא אסרו לכה"פ מצד המנהג. ומלשון המג"א משמע שהוא מנהג ישן דאם הוא מנהג חדש לא היה מקשה גם מהב"י. אלא ודאי דכיון שבאותו יום שיבשל חלב יהיה אסור לבשל בשר אין לחוש שמא לא יהיה לו רק כלי אחד דהא יצטרך לכלי אחד לבשל בו בשר באותו יום ולכן אינו בכלל המנהג. וא"כ כ"ש שביישון י"ב חדש אין לחוש לזה ואינו בכלל המנהג. וכ"ש כשימכרם לאחר שלא הורגל להשתמש בהם לחלב שאין לחוש למה שכתבתי שטעם המנהג הוא מצד שהורגל בהם להיפוך. ולכן מסתבר לע"ד בעובדא דידן שיש להתיר למוכרם כיון שיש הפסד מרובה למי שישתמש בהם להיפוך אחרי שכבר עברו יותר מי"ב חדש אך יגעילם מתחלה ג"פ. כי למה שבארתי והוא העיקר מותר מצד זה שעברו י"ב חדש מדינא אף בלא הפסד מבשר לחלב ואיפכא אף הוא עצמו אף שאסור מאיסור להתיר. ובצרוף דעת הרא"ה שהביא הריטב"א והי"מ שבמ"מ שמתור כל אינו ב"י מבשר לחלב ואיפכא דלפ"מ שבארתי שיטתם נכונה ולכן אף שרוב הפוסקים חולקים עליהם מ"מ יש לסמוך עליהם בשעת הדחק כזה שהוא הפ"מ כדאיתא בש"ך יו"ד סימן רמ"ב שסומכין באיסור דרבנן על יחיד במקום רבים בשעת הדחק שהוא במקום הפ"מ וכ"ש הכא שמסתבר יותר כותייהו למה שבארתי ואף שההפ"מ הוא מחמת צרוף הרבה קערות דבכל קערה בפ"ע לא היה הפ"מ מ"מ מסתבר שנחשב הפ"מ. וראיה מפורשת מנדה דף ט' שאיכא דאמרי טהרות אפיש שפירושו שנגעה פעמים רבות ומצטרפים להחשב הפ"מ אף שכל נגיעה טימאה רק מעט. וכן מוכרח לפרש בתוס' שם דף ו' ד"ה בשעה"ד. ע"כ דבריו.

(לה) ובנה כאן שבוש על שבש דמה שכתב שהותר ביישון י"ב חדש מחמת שהוקלש הטעם הוא שבוש. דהא איתא מפורש בש"ע סימן קל"ה סעיף ט"ז כל הכלים שישנו י"ב חדש שרו שודאי כלה כל לחלוחית יין שבהם עכ"ל הרי להדיא דשרי משום שכלה הטעם לגמרי ולא רק שנקלש הטעם. ועיין בתשו' נוב"י מהדו"ת חיו"ד סימן נ"א שהקשה שם על הא שהתירו לכתחלה בכלי היין יישון י"ב חדש ולמה לא גזרו אחר י"ב חדש אטו תוך י"ב כמו שגזרו אינו ב"י אטו ב"י ותירץ וז"ל ושאני יישון דההיתר של יישון י"ב חדש אינו מטעם שאחר י"ב חדש נפגם טעם היין והוי נטל"פ שאם היה כן אז ודאי היה מקום לדמותו לשאר איסורים אחר מעל"ע. אבל באמת היישון בכלי היין הוא משום שאחר י"ב חדש כלה כל לחלוחית היין שבו לגמרי ולא נשאר ממנו מאומה

הלא הא דאין יוצא מידי דופיו לעולם מקרא יליף דכתיב ישבר וא"כ ע"כ הכי פירושו דכ"ח לא דמי לשאר כלים דאפשר להוציא בליעתן ע"י הגעלה רק בליעתן של כ"ח שמור שמירה חזקה כ"כ בתוך דופני הכלי שאין שום הגעלה בעולם יכול להוציאן. והאי ישבר לאו למימרא ישבר ממש שהרי כיון דלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא ולמחר מותרת לבשל בה מה"ת לכתחלה למה ליה לשבור ימתין עד למחר וישתמש בה אלא כוונת הקרא דעכשיו בתוך מעל"ע ככלי העומדת לשבירה דמיא שאין לה שום עצמה ותקון שיוכל להשתמש בה. ועיין בתוספות פסחים דף ל' שהקשו איך אמרינן דאין יוצא מידי דופיו הרי יוצא ע"י חזרה בכבשונות ותירץ ר"ת דלא תשיב יוצא מידי דופיו דלאחר שהסיקו הוי ככלי חדש. וכ"ז אי מפרשינן לעולם כדפירשנו דהכוונה רק לענין שאין שום הגעלה בעולם יכול להוציא בליעתן שיוכל להשתמש בה בתוך מעל"ע אבל אי נפרש לעולם ממש כדפירש הדבר שמואל דהכוונה דאף יישון י"ב חדש אינו מכלה בליעתן רק נשאר שמור בתוכו. וכיון דיליף זאת מן ישבר ע"כ דמפרש ישבר ממש היינו משום דליכא על מה להמתין כיון דאף לאחר יב"ח אין כלה הבליעה מתוכו וא"כ יסתור זאת הא דאמרינן דלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא שהרי לפי מימרא זו מה לי אם נשאר הבליעה בתוכו או לא כיון דנפגם בתוכו והותר. אבל ראיית הרשב"א ומהדרי"ק מהא דאין להם טהרה עולמית מובן שפיר שהרי התם מיירי ר' אמי באיסורא דרבנן וקאמר דכלי נתר לעולם אסורין מדרבנן כיון שלא נטהר לעולם מבליעתן. ואע"ג שנ"ט לפגם הוא מדרבנן מיהו אסורין גזירה אטו ב"י וא"כ התם הפירוש לעולם כפשוטו לעולם ממש ולמימרא דלא כלה הבליעה אף לאחר יב"ח.

לט) וז"ל למעשה יהוראתו של הדבר שמואל ודאי אמת דהכי נמי משמע בב"י כמו שהעיר שם בפמ"ג וז"ל גם מה שכתב הדבר שמואל בחימום י"ג בכ"ח לא ידענא כפי הנראה הוא משנה ערוכה בב"י לקמן סימן קל"ה כ"ח שחיים י"ג אין תקנה אלא ליבון בכבשן ומתכות הגעלה והר"ש מבונברק דוקא בכ"ח משמע להדיא דבכ"ח כ"ע מודים בחימום אין מהני יישון כ"א ליבון בכבשן והר"ש מבונברק מתיר מתכות וכ"ח אוסר דאין יוצא לעולם והיינו ע"י חמין שהתורה העידה בחמין הוא וכאמור עכ"ל. ונראה דעיקר כוונת הפמ"ג לדייק מדברי הב"י משום דכתב זאת לאחר הדין דיישון יב"ח וא"כ משמע מזה דכוונתו לומר דהא דתנינן לפני זה דמהני יישון יב"ח הוא רק משום

לטעות שהוא משום דבליעת היין בליעה קלושה היא ואפילו היה בחמין נמי היה יכול לצאת ע"י עירוי או ע"י הגעלה וע"כ הוצרך דמ"א להגיה דבשמוש בחמין הדרינן לכללא וכל דוכתא דכשבלע בחמין אינו יוצא מידי דופיו לעולם. אבל בכ"ח שבלע בחמין אם יוצא ע"י יישון י"ב חדש כיון דבדין זה לא מיירי המחבר כלל לא הגיה רמ"א.

לז) ועתה נבא לדינא בנידון דידן דיש לדון בזה ג' דברים. חדא במחלוקת שבין החכ"צ והפ"מ גופיה אם יש לסמוך על החכ"צ דאף בשאר איסורים מהני יישון י"ב חדש. והב' דבכ"ח שהוחם בחמין הרי יש לנו הדבר שמואל שבפמ"ג הנ"ל דאף ביי"ג לא מהני בכ"ח יישון י"ב חדש. והג' כיון דהוי מבשר לחלב אם יש לצרף שיטת הרא"ה דקדירה שאב"י שרי לעולם מבשר לחלב ומחלב לבשר. והנה בנידון מחלוקת החכ"צ והפ"מ כבר הכריע הפמ"ג ושאר האחרונים שלא כהחכ"צ והכי נמי נהוג עלמא. וכבר העלו מתשו' הרשב"א סימן תקע"ה שכתב שם וז"ל וזה פשוט דלא סגי יישון אלא בכלי יין וראיה מההוא פנכא אין ראיה חלוטה דאולי כדי שלא ישתמש קודם מיהו ביין דוקא סברא שכלה הלחלוחית עכ"ל הרי שכתב הרשב"א מפורש דההיתר דיישון י"ב חדש לא אמרו אלא בכלי יין דוקא ומשום דבליעת היין קליש הוא כמש"כ הפמ"ג וע"כ כלה הלחלוחית שלו לגמרי במשך י"ב חדש ונראה שהחכ"צ לא ראה דברי הרשב"א אלו. ולענ"ד נראה ברור דהיינו טעמא דהש"ע וכל הפוסקים שלא הביאו דין זה דיישון י"ב חדש אלא בכלי יין לבד משום דמפשט פשיטא להו כסברת הרשב"א הנ"ל. וא"כ כ"ש כ"ח שנשתמש בו איסור בחמין דלא מהני ליה יישון י"ב חדש כיון דאיכא דעת הדבר שמואל הנ"ל דבכה"ג לא מהני יישון אף בכלי יין.

לח) א"ב"ר"א שמאד תמיהני על ראייתו של הדבר שמואל הובא דבריו שם בפמ"ג סימן ק"ג סק"י"ז וז"ל ובשורת דבר שמואל סימן קנ"ג כ"ח שהוחם י"ג לא מהני יישון יב"ח וראיה התורה העידה על כ"ח שאין יוצא מידי דופיו לעולם ומהרי"ק פסק מה"ט בכלי נתר דלא מהני יישון ויש לחלק בין בליעת צונן לחמין עכ"ל. והפמ"ג קלסיה שם לראייתו הנ"ל וז"ל וראיה ממ"ש מהרי"ק נכונה היא שהרי בסימן קל"ה כלי נתר לא מהני יישון יב"ח כהרשב"א מלשון דאמר אין לו טהרה עולמית וה"ה כ"ח אמרינן שאין יוצא מידי דופיו לעולם ואולי הח"צ מחלק בין יוצא ובין שאין לו טהרה ודחוק עכ"ל הפמ"ג. ותמה תמה אקרא

בישן גם יישון יב"ח לא מהני. וא"כ יוצא מדברינו אלה רבנ"ד ההיתר דיישון יב"ח לאו מלתא הוא ואע"ג שדעת הרא"ה בב"ה דבכב"ח לא גזרינן אטו ב"י כיון דהתידא בלע ומותר לבשל אף לכתחלה מבשר לחלב או איפכא בקדירה שאב"י בלא הגעלה. דעת הרא"ה היא דק ריעה יחידאית וסתימת הש"ע וכל הפוסקים כהרשב"א דאין נפקותא בהך גזירה אטו ב"י בין בב"ח לשאר איסורין ורק בפגום מעיקרו הוא דלא גזרו כדאיתא בסימן צ"ה ועיין במנחת יעקב סימן פ"ה סקע"ג שהוכיח מאו"ה שדעתו דגזרו אף בפגום מעיקרו יעו"ש.

וע"כ בנ"ד אין להקל להשתמש בהם לחלב דהא כיון שבארנו דהיישון לא הועיל כלום הרי זה ברין קרירה שאינו ב"י דאיפסק הלכתא בסימן צ"ג דאסורה מבשר לחלב ואיפכא ואפילו עבד זמן הרבה אכתי הוי בכלל הגזירה דאטו ב"י ולא מציינו זכר בפוסקים לחלק בזה. ואף למוכרם לאחר שישתמש בהם לחלב אסור דאם היה כן דכשמוכרם לאחר ליכא הגזירה אטו ב"י ושדי ודאי לא הוה להו להפוסקים לאישתמיט מלהשמיענו חידוש דין כזה אלא ודאי לא חילקו חכמים בגזירתם. ואם הפמ"ג הנ"ל אוסר כ"ח שהוחם ביי"ג אף בהפ"מ בנ"ד שאפשר להשתמש בהם לבשר לא כ"ש שאין להקל להשתמש בהם לחלב. ואף כשהוא עצמו אין צורך בהם לבשר ומזדמן לו קונה שצריך אותם לחלב אין להחשיב זאת הפ"מ שאם ימתין יזדמן לו קונה שיצטרך אותם לבשר. ועוד הלא כבר העלה הש"ך בהנהגת הוראות או"ה דמניעת הריווח לא חשיב הפ"מ.

שהיה תשמישו בצונן דסתם יין תשמישו בצונן אבל בחמין לא מהני יישון יב"ח. והיינו כוונתו במה שכתב כ"ח שחיים יי"ג אין תקנה אלא ליבון בכבשן ורצונו בזה דאף יישון יב"ח לא אהני ליה אלא בעי דוקא ליבון בכבשן. ונראה דהב"י גופיה דמייתי זאת בשם הראב"ה הבין בפשיטות דע"כ אין כוונת הראב"ה אלא לאפוקי דלא מהני יישון יב"ח בתשמישו בחמין דאלת"ה מאי אשמעינן הראב"ה בזה אטו יי"ג לאו איסורא הוא ודאיצטרך לאשמעינן דכ"מ בעי הגעלה וכ"ח ליבון בכבשן. אלא ע"כ דאתי לאפוקי יישון יב"ח דקתני ביי"ג ולאשמעינן שהוא רק בתשמישו בצונן אבל בחמין ליכא ההיתר של יישון יב"ח. אמנם מש"כ הפמ"ג בכוונת הר"ש מבונבדק שמתיר יישון יב"ח בכ"מ ואינו אוסר אלא בכ"ח וכדברי הרב שמואל הנ"ל לא זכיתי להבין. דעיינתי בלשון הב"י וכן בלשון המדרכי פ"ב דע"ז סימן תתכ"ה כתוב שם וז"ל פסק ראב"ה דאם הוחם יי"ג בכד של חרס אין לו תקנה להשתמש בו יין חם אם לא שילבנו בכבשן ואם בכלי ברזל ונחושת הוחם נראה לי דצריך הגעלה וה"ד שמואל מבונבד"ק פסק דוקא בכלי חרס חדש עכ"ל. ופשטות כוונתו נראה דלא מהני ליבון בכבשן אלא בכ"ח חדש ולא בישן שבלע טובא אבל עכ"פ הא חזינן דלא נחית אלא לענין ליבון בכבשן אבל לא נחית כלל לחלק בין כ"מ לכ"ח לענין יישון. וא"כ דאייתו של הפמ"ג מדברי הר"ש מבונבד"ק להדבר שמואל נפלא ממני רק טפי יש להוכיח מכאן דלא מהני יישון יב"ח אף בכ"מ כשהיה תשמישו בחמין.

מ) ולענ"ד יש להביא דאיה לדברי הדבר שמואל
ממ"ש הרשב"א הובא דבריו בב"י שם סימן קל"ה ר"ה כלי נתר וכו' כתב הרמב"ן דהא דקאמר אין להם טהרה עולמית היינו בתיקון הכשר עירוני והגעלה אבל ביישון שנים עשר חדש ודאי שדי דלא גרע מחצנים וזנים ודודיא ודארמאי וכן מסתבר וכו' אבל הרשב"א כתב שאין מחווד בעיניו דברי הרמב"ן שאין זה לשון עולמית דאדרבה טהרה עולמית יש להן אלא שאין להן טהרה יומים לא א' ע"י ציר ומודיים ולא בג' ימים ע"י עירוני ועוד דמסתברא דאילו היה להם טהרה ביישון אף בהגעלה או בחזרת כבשונות מותרים מיד וא"כ היכי פסק ואמר אין להם טהרה עכ"ל הב"י. הרי דפשיטא ליה להרשב"א דא"א שיכלה הלחלוחית מעצמו ע"י יישון יב"ח ולא יצא ע"י הגעלה וא"כ ה"ג כ"ח שהוחם כיון דלא מהני הגעלה ולהר"ש מבונבד"ק אף חזרת כבשונות לא אהני ליה

סימן קא

בדבר פת של ישראל שאפאה עכו"ם

שם בסימן מ"ה כתב וז"ל בדבר פת ישראל שאפאה עכו"ם שסובד הטור ביו"ד סימן קי"ב דיש לו דין בשולי עכו"ם שבאותו לא נהגו היתר בשום מקום. הנה לכאורה הוא תמוה דמ"ט לא יהיה גם בפת של עכו"ם שאפאה עכו"ם איסור בשולי עכו"ם דכי מחמת שהוא פת של עכו"ם עדיפא להקל. ועיין בר"ן ע"ז דף ל"ה שמפורש שלענין בשולי עכו"ם ליכא חלוק דגם בפת של עכו"ם איכא זה שכתב שהיתר

באופן שא"צ לפועלים שיכול לאפות בעצמו אבל בפלטר גדול שאין יכול לאפות בלא פועלים אין בזה האיסור דבשולי עכו"ם יותר מבפת של עכו"ם. ויש לע"ד לסמוך ע"ז למעשה כיון שבאופן אחר ליכא שום טעם לדברי הטור. ע"כ דבריו.

ג) וזה טעות. שהרי מפורש בדברי הב"ח שהעלינו לעיל דבפת ש"ג נהגו היתר משום דסברי שלא היתה בכלל הגזירה כלל וא"כ התינה פת ש"ג אבל פת ישראל שאפאז עכו"ם כיון שהיא בכלל הגזירה דבישול עכו"ם מנין לנו להתיר גזירה דרבנן רק משום שאין מזדמן לו בניקל פועלים ישראלים וכי נתיר כל איסורי דרבנן משום שאין כ"כ בניקל לקיימם ישתקע הדבר ולא יאמר.

קיצור הדבר לדינא שאסור לפלטר ישראל לשכור פועלים אופים נכרים לאפות פת אפילו קשה הוא לו למצא פועלים ישראלים.

שגירת התנור וחתוי דישראל הוא רק בפת ישראל שלית ביה אלא משום הבשול אבל פת שלהם אפילו אפה ישראל אסור משום שנאסר בהלישה והעריכה לשיטתו עיי"ש משמע דבפת שלהם יש בו גם איסור הבשול והביאו הב"י בר"ס קי"ב. ורוצה לומר שגם הטור סובר שיש איסור בפת עכו"ם על הלישה והעריכה לבד וא"כ שגם בפת של עכו"ם יש בו איסור בשול ומ"מ התיירוהו משום חיי נפש ואין הצבור יכולין לעמוד בה ולא פשטה בכל ישראל נמצא שליכא אחר היתר איסור בשול וא"כ גם בפת של ישראל שאפאה עכו"ם יש לו להיות בכלל ההיתר. וכ"ש להרמב"ם שמתיר בחתוי גם בפת של עכו"ם שאפאה עכו"ם א"כ סובר דליכא כלל איסור אחר אלא הבשול א"כ כשהותר פת עכו"ם מאיסור בשול ודאי מסתבר שגם פת ישראל שאפאה עכו"ם יהיה בכלל ההיתר. וצריך לומר שמסברא סובר כן הטור דכיון דבעצם גם פת הוא בכלל איסור בשול אך שהתירוהו מפני הדוחק נמצא שיש ענין האיסור עדיין ולכן בפת ישראל שליכא דוחק דיכול לשכור פועלים ישראלים לא התירו וכן משמע מלשון מהר"ח בטור שם אות ד'. ע"כ דבריו.

סימן קב

בענין חלב של הקאמפאניעם שבארה"ב
אם יש איזה סמך להתיר

שם בסימן מ"ז כתב וז"ל ובדבר החלב של הקאמפאניעם גיעס במדינתנו אשר יש פקוח הממשלה ואם יערבו חלב בהמה טמאה יענשו וגם יסגירו את העסק שלהם שלכן ודאי מירתתי מלערב יש טעם גדול להתיר אף בלא שיטת הפר"ח משום דהעיקר ידיעה ברורה הוא כראיה ממש כהא דשבועות דף ל"ד גם לעדות דממון. וגדולה מזה איתא בתוס' יבמות דף מ"ה בשם יש מפרשים גם לדין ראית ב"ד לטבילת גר עיי"ש. וזהו גדר אגן סהדי שמצינו בהרבה מקומות. ואף לעדי קיומא דקידושין שאף שלא ראו אלא היחוד הוא כראו וכו' ונעשית א"א גמורה אף לחייב מיתה להבא עליה אחר אכ"כ ושלא לתפוס בה קידושין אחרים וכו' ולכן בחלב שאסרו רק בחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו יש להתיר גם בישראל יודיעין ידיעה ברורה דהוי כראיה. וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם שהוא הרוחה של כמה אלפים והממשלה משגחת עליהם הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה שלא היה בכלל איסורם. וזה

א) ולא עיין בדברי הב"ח שם במקומו שכתב וז"ל ובמקום שנהגו היתר בפת של נכרי ולא חששו לבישול עו"ג ס"ל כיון דחיינו של אדם תלויים בו לא גזרו עליו כי סבורים שלא היתה אלא גזירת שלקות דהיינו כל שאר דברים אף של עו"ג הוי בכלל איסור שלקות חוץ מן הפת שאינו בכלל גזירה זו אבל פת של ישראל שאפאז עו"ג הוי בכלל איסור שלקות עכ"ל. הרי להדיא דבאילו מקומות שנהגו היתר בפת ש"ג הוא משום דסברי דלא היה בכלל הגזירה כלל כיון שחיינו של אדם תלויין בו לא רצו להטיל גזירה על הצבור בזה דנמצא מי שלא יהיה לו קמח לא יהיה לו מה לאכול אם לא יוכל לקנות בחנות ש"ג ולכן כשיש לו קמח רק שרוצה לאפות אצל העכו"ם שפיר הוי בכלל הגזירה דבשול עכו"ם.

ב) וכתב עוד בזה לקמן וז"ל אבל א"כ מסתבר דכמו שלא אמרינן שהיה אפשר שיהיה ישראל אופה למכור ולא יחשב דוחק מטעם דהרבה פעמים לא מזדמן זה כ"כ אם צריך לשכור פועלים נמי אפשר לא מזדמנים לו פועלים ישראלים לאפות ולכן אולי הוא רק באופן שא"צ לפועלים כגון בשל בעה"ב שיכול בעצמו לאפות והניח להעכו"ם לאפות אסר הטור. ואף שבפרישה בהג"ה איתא אף של פלטר אולי ג"כ הוא רק

בעצמו החליבה אסור. וא"כ אנו רואים שבכל אופן אסרו חכמים אם אין ישראל רואהו.

(ב) ומה שכתב מכמה דוכתי דאמרינן דידיעה ברורה הוי כראיה. ודאי לאו כללא הוא לכל מילי דבעי עדות שהידיעה סלקה ליה במקום עדות שהרי קייל דאשה פסולה לעדות ואפילו מכירין אותה לצדיקת שאין למעלה והימנה ומוכנים לישבע עליה שלא תשקר בעד כל הון דעלמא ולא אמרינן הרי יש לנו עכ"פ מצד עדותה ידיעה ברורה שכן הוא וידיעה ברורה הוי כראיה רק דבעינן דוקא עדות של ב' כשרים. ועוד הרי אין ידיעה ברורה טפי ממים שאין להם סוף שבדאי היו מוכנים הרבה לישבע על זה שנטבע בים ובפרט אם הוא איש חלוש וגם אינו יכול כלל לשוט וכבר עברו הרבה ימים שלא נשמע ממנו כלום ומ"מ אסרו חכמים. ועיין בתשו' דרב"ז ח"ו סימן שני אלפים ר"מ שנשאל באחד שהיה לו חולי נופל ודרכו לעמוד כן בעלופו שעה אחת ויותר בלי הרגשה והאיש הזה הלך בספינה ובעת שבא אליו החולי היה סמוך לדופן הספינה ונפל למים שאין להם סוף ושאלו לרב"ז כיון דמים שאין להם סוף מדרבנן אפשר בכה"ג יש לסמוך ולהתיר כיון דבמשך התעלפותו לא ה' לו מציאות לשוט וא"כ ודאי נטבע או בים והשיב רב"ז ז"ל דכל מים שאין להם סוף דעלמא נמי ע"פ שכלינו ודאי נטבע בים ומ"מ אסרו חכמים א"כ אין לחלק יעו"ש. וא"כ חזינן דלאו כללא הוא לומר בכל דוכתא דידיעה ברורה הוי כראיה והיכא דתניא תניא והיכי דלא תניא לא תניא. וכ"ז אף אם היה מקום להחשיב נדון דידן לידיעה ברורה אך באמת אין להחשיב זאת גם לידיעה ברורה כנ"ל.

קיצור לדינא ודאי אין שום סמך להקל בחלב הקאמ-פאניעס טפי מבחלב שחלבו עכו"ם דעלמא וכ"ז ברור ופשוט.

סימן קג

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן מ"ח כתב עוד בענין הנ"ל ח"ל ובדבר מה שכתבתי שהרוצה להקל בחלב של הקאמ-

הוא גם לכו"ע דאין טעם לחלוק בזה ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה ורוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים וח"ו לומר שעושין שלא כדין. אבל מ"מ לבעלי נפש מן הראוי להתמיר ואין בזה משום יהרא וכך אני נוהג להחמיר לעצמי אבל מי שרוצה להקל הוא עושה כדינא ואין להחשיבו כמזלזל באיסורין. ע"כ דבריו.

(א) ואין לדבריו שחר. שהרי כתב רמ"א סימן קט"ו סעיף א' ח"ל ואם חלבו עכו"ם מקצת בהמות ולא היה שם ישראל ואח"כ בא ישראל אל האחרים עכשיו בזה"ו שאין חלב טמא מצוי כלל מותר עכ"ל וכתב ע"ז הט"ז וז"ל זה קאי על חולב בהמות ישראל ברפת שאחורי בית ישראל ובהדיא מסיים שם בהגהת ש"ד ובד"מ אמנם חלב שחלבו עובר כוכבים מבהמה שלו לא שרינן כלל אלא א"כ ישראל רואהו עכ"ל. וע"ש בש"ך שכתב להשיג על רמ"א בזה שמתיר אם בא ישראל באמצע החליבה אפילו הרפת עצמה אינו של ישראל משום דלא מסתבר לחלק בכך ומהרא"י עצמו ג"כ אינו מחלק בכך רק דבעינן תרתי שיהיה בהמתו של ישראל וגם הדיר יהיה של ישראל יעו"ש. וחזינן מזה דאף בכה"ג שהבהמה עצמה היא של ישראל והעכו"ם החולב אינו אלא פועל בשכר וא"כ מה יש לו להרויח אותו פועל במה שיערב חלב טמא לתוכו כדי להשביח החלב של בעה"ב כיון שאינו אלא פועל בעלמא שנוטל לעולם שכרו בשווה בין אם החלב טוב או לא טוב ואין לו אלא להפסיד שהרי אם יתפוס אותו ישראל יפסיד כל פרנסתו. ועוד אף אם יעלה בלבו שגעון כזה דבר קשה הוא שיעלה בידו לעשות זאת חדא שחלב טמא הוא דבר שאינו מצוי בזה"ז כמו שכתב רמ"א ובפרט לפועל עני החלב ודאי אין בניקל להשיגה. ואף אם יעלה בידו להשיגה כיון דרמ"א מיירי שהרפת היא אחורי בית ישראל א"כ ודאי מסכן החולב א"ע בזה הרבה שהרי אפשר לאחד מבית ישראל לראותו. וא"כ אין לך ידיעה ברורה גדולה מזו שבדאי לא עירב חלב טמא וידיעה ברורה זו בודאי גדולה הרבה יותר מידיעה ברורה דנדון דידן. שהרי בנדון דידן תבהמות של נכרים וכל מה שנעשה עם החלב מתחילתו ועד סופו הוא בידי סוחרים נכרים וידוע לכל דרך הסוחרים בזה"ז שמוכנים לעשות הכל בעד הרווחת ממון משא"כ כשהבהמות הן של ישראל והרפת היא אחורי בית ישראל ודאי הוי ידיעה ברורה שאין למעלה הימנה שבדאי לא עירב בה הנכרי חלב טמא ומ"מ סברי כוליהו רמ"א והט"ז והש"ך שאם לא ראה ישראל

כמו שבארתי לעיל באורך ועם כל זה אסרו כל הני פוסקים הנ"ל וא"כ כל יסודו הוא ושקר. אך האמת שאין להחשיב זאת כלל לידיעה ברורה שהרי ידוע שהסוחרים גדולים עושים כמה רמאות כדי להשביח מקחם ולהרויח יותר. ומש"כ דמירתת מדיני הממשלה איזה מירתת איכא כאן כיון שהעונש ע"ז הוא רק מעשרים וחמשה עד מאה דאלאר וגם הם ומש"כ שאם יעבור איזה פעמים ודאי יקחו ממנו הלא ייסענס זה הבל דהא כיון דכפעם הראשון העונש קטן כל כך שאין להחשיב כלל לעונש א"כ הרי אפשר להם לנסות ולערב חלב טמא ואם יתפסו אותם מטעם הממשלה יש להם עוד זמן אח"כ להפסיק מלערב. ובנתיים עד שיתפסו אותם מטעם הממשלה מי יודע כמה זמן היכולת בידם להכשיל הקונים בתערובות חלב טמא. ומש"כ וז"ל דכיון שאסור מדיני הממשלה לערב ודאי כשירצו ליקח פועלים לחלוב סוסים וגמלים וחזירים יצטרכו לשלם להם הון רב וגם לשחד כל הפועלים שיש להקאמפאניע שישתקו וכו' ונמצא שאין שייך שיהיה לו ריוח מזה עכ"ל אינו נכון כלל. דהא אף כשהבמות של ישראל החולב העכרים הוא פועל בשכר שבוודאי לא יהיה לו שום ריוח מזה שיערב חלב טמא ומ"מ אסור. ועוד זרי אפשר להם לקנות חלב טמא מקאמפאניע אחרות ולערב קצת כרי להשביח הטעם או מחמת סיבה אחרת ולזה א"צ לשחד כל הפועלים כידוע מנהגם של הקאמפאניעס גדולים שאין כל העבודה מתחלתו ועד סופו נעשה במקום אחד ובחדר אחד וא"כ שפיר אפשר שבמקום אחד יהיו ממונים רק איזה אנשים על התערבות הזה. אולם העיקר שבלא"ה כל יסוד סברתו הוא שהרי הוכחתי ברור לעיל מש"ע והפוסקים דבחלב שחלבו עכרים לא מהני ידיעה ברורה רק דבעינן ישראל רואהו ממש.

פאניעס שהם תחת השגחת הממשלה יש לו טעם גדול משום שידיעה נחשבה כראיה ולא היה זה בכלל האיסור כיון שאסרו רק באין ישראל רואהו הוא טעם גדול. ואף שכת"ר שלח לי תשובה מפקיד השלטון שהעונש ע"ז הוא רק מעשרים וחמשה עד מאה דאלאר וגם הם מקבלי שחודא. לא נתבטלה בזה הידיעה משום דאין להם בשביל מה לעבור ולהעניש וליתן שוחד דאין להיות מזה ריוח שימסרו נפשיהו ע"ז דכיון שאסור מדיני הממשלה לערב. ודאי כשירצו ליקח פועלים לחלוב סוסים וגמלים וחזירים יצטרכו לשלם להם הון רב וגם לשחד כל הפועלים שיש להקאמפאניע שישתקו וגם לשחד למשגיחי הממשלה שאף ששחד הוא דבר המצוי מ"מ בדבר פרסום כאצל הקאמפאניע שאין עושין בעצמן אלא ע"י פועלים הוא דבר קשה שיראו מליקח שחד ואם יעלה בידו ליתן להם שחד צריך להון רב ונמצא שאין שייך שיהיה לו ריוח מזה ובלא ריוח הא מפורש בגמרא שאין לחוש לערובי בע"ז דף ל"ד קיסתא דמוריים בלומא קיסתא דחמרא בד' לומי וכן הוא בתוס' דף ל"ב. ורק שיש לחוש שמא יש לו מעט חלב טמא שא"צ לפועלים ויערב באופן שלא יבינו העוסקים שהוא רק ריוח משהו ובפרט לגבי מסחר של אלפים שודאי בשביל מירתת מדיני הממשלה אף בשביל עונש קטן לא יערב. ובפרט שאם יעבור איזה פעמים ודאי יקחו ממנו הלא ייסענס שיהיה מוכרח לסגור העסק כמו שנוהגין בהרבה דברים שאם אין מועיל עונש ממוק עונשין בליקחת הלא ייסענס שהוא סגירת העסק. ולכן אף שאנן לא נימא דברים ואומדנות מעצמנו אבל אומדנא זו דמירתת וכן שאין לחוש לעירוב כשאין ריוח הוא מפורש בגמרא והחשבות שאין ריוח זה ודאי יכולין גם אנחנו לחשוב. וכו' ולכן תשובתי הראשונה שיש טעם גדול להמקילין היא נכונה וברורה. אבל ודאי לבעלי נפש מן הראוי להחמיר ואין בזה משום יהרא כדכתבתי. ע"כ דבריו.

סימן קד

בענין אם רשאי להוליך בשכר איסורי אכילה

שם בסימן נ"א כתב וז"ל בדבר מה שהורה כתרי"ה להעלות שמותר לו להוליך בשר חזיר כיון שאין לו חלק בגוף האיסור נראה לע"ד שיפה הורה. וכו' ומה שציין כתרי"ה לש"ך סימן קי"ז סק"ב כונתו דלטעם שמא יאכל או מפני הרואין יהיה אסור. אינו כלום חדא דאין שייך גזירה זו במוליך ופועל דהא

א) ודברי בורות הם. חדא אפילו אי היה האמת כדבריו דיש להחשיב זאת לידיעה ברורה שבוודאי אין מערבין חלב טמא כבר הבאתי לעיל בסימן הקודם דברי רמ"א והט"ז והש"ך רמפורש יוצא מדבריהם שאין להתיר חלב שחלבו עכרים על סמך של ידיעה ברורה ואפילו היא ידיעה ברורה היותר גדולה שבעולם. שהרי אין לך ידיעה ברורה גדולה מזו היכא שהעכרים החולב אינו אלא פועל בעלמא בשכר והבהמות הם של ישראל ואם יגנוב החולב העכרים ויערב חלב טמא אף פעם אחת יאבד את פרנסתו ואין לו מה להרויח רק להפסיד ונוסף לזה יש שם עוד הרבה אומדנות אחרות

דלמא אתי למיכל מיניה והיינו משום דאפשר לו לשלם אח"כ לבעה"ב וא"צ דוקא לגנוב ולאכול שלא בדשות בעה"ב. דכל שהדברים האסורים מצויים אצלו תמיד והוא עוסק בהם שייך למיגזר. וא"כ ה"נ בנרון דידן שהוא פועל בשכר כיון דשכיה ורגיל כל היום אצל בשר חזיר שייך למיגזר דילמא אתי למיכל. ומה שהביא ראי' מסימן פ"ז שמתור לבשל בשד טמאה בחלב לאו ראי' הוא דאולי מיירי התם בנזרמנו.

(ב) ובהיותי בהאי ענינא אציין כאן מה שכתבתי בזה במק"א בחידושי לש"ע יו"ד וז"ל כתב הרשב"א בתשובה ח"ג סימן רכ"ג וז"ל ראיתי במה שכתבת דבר שאינו נראה לי וכו' שכל הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה כחזיר וכבהמה ועוף שדרך בני אדם לגדלן כדי לאכלן ואין רובן עשויין לתשמישן אסור לעשות בהם סחורה גזירה שמא יבא לאכול מהם יצאו חמור וגמל שאין אדם מגדל רובן אלא למלאכתן ותמה אני אם התירו בתוספות בכענין זה שאמרת אלא אולי בכענין שנפסד לאכילה ושאינו ראוי לאדם אלא לעבד בהם עורות דכל שנפסד כ"כ אין לחוש ולגזור משום אכילה עכ"ל והובאו דבריו ביתה יוסף סימן קי"ד. הרי מפורש בדבריו דאיסור סחורה בדברים האסורים לא הוי אלא מדרבנן דגזרו חכמים שמא יבא לאכול. ומאד תמיהני על החת"ס ח"ד סימן ק"ח שמונה הרשב"א בין הפוסקים דס"ל דהוי מה"ת משום דמשמע ליה כן מלשון הרשב"א בתשובה סימן ש"א שכתב שם וז"ל דע כי בשר חזיר ושאר בהמה וחיה ועוף טמאים וכו' מותרין בהנאה וכו' אבל אסור לעשות בהם סחורה וכו' וכמו ששנינו במסכת שביעית בפרק שביעי (משנה ג') אין עושין סחורה בפירות שביעית וכו' ופרשו בגמרא בפרק כל שעה טעמא דאסור לכתחלה לכיין בהם מלאכתו משום דכתיב וטמאים יהיו לכם בהיותן יהו עכ"ל ומדכתב משום דכתיב וטמאים יהיו לכם ולא כתב שגזרו חכמים וסמכו אקרא משמע ליה לחת"ס שדעתו דהוי מה"ת ודדשת הקרא דרשא גמודה היא. אך באמת כתב שם הרשב"א עוד אח"כ וז"ל ובירושלמי גרסינן במסכת שביעית כתיב טמאים הם מה תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה. פירוש איסור הנאה דרך סחורה. ואמרו שם בירושלמי כל דבר שאיסודו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסודו מדבריהם מותר לעשות סחורה והקשו שם והדי חמור למלאכתו הוא גדל והרי גמל למלאכתו הוא גדל פירוש ולא אסרו אלא הגדלים לאכילה עכ"ל הרי שכתב בהדיא ולא אסרו אלא הגדלים לאכילה דמשמע דעיקר האיסור לא הוי אלא

אינו שלו ואינו חשוד על איסור גניבה ולא יאכל אף אם היה דבר מותר וגם יתיירא מהבעלים כשיחסר מהמדה והמשקל ולא יפסיד בזה אומנתו כשיגנוב ויאכל ממה שמוליך ועושה פעולה. וגם יותר מזה מצינו בש"ך שם סק"ג דרוצה להתיר לקנות כדי להאכיל לפועליו אף ששם שייך חשש שמא יאכל ומפני הדואין ומ"מ לא אסרו משום דעיקר האיסור הוא דק לעשות סחורה דיליף מקרא ומטעם שמא יאכל לבד בלא הקרא או אסמכתא אקרא לא היו אוסדין. וגם מפורש בסימן פ"ז דמותר אף לכתחלה לבשל בשר טמאה בחלב ואף הרמ"א לא אסר אלא מפני מראית העין אבל הבשר עצמו מותר לבשל אף שיותר יש לחוש שמא יאכל או מפני הדואין משום דרק סחורה אסור. ולא יקשה כתד"ה ממה שאסר בחת"ס סימן ק"ד לישראל להיות שכור לגוי לעשות סחורה בדבר איסור משום שמא יאכל. דהוא משום דמספקינן בגדד האיסור אם מעשה המסחר אסור ואז ישראל עבור גוי אסור וגוי עבור ישראל מותר כשיטת הג"ש סימן ע' או דעסק המסחר אסור שהוא התרוחה והאחריות מזה ואז הוא להיפוך דישאל עבור גוי מותר וגוי עבור ישראל אסור. ואזלינן הכא והכא לחומרא זהו כוונת החת"ס לע"ד אבל מוליך ופועל מותר כדבארתי וקצרתי מאד. ע"כ דבריו.

(א) וז"ל עיין היטב בחת"ס. דהנה זה לשון החת"ס שם בתשובה ק"ה והנה אחר שהחלטנו שהוא איסור דאורייתא מ"מ כ"ע מודים שאיננו אלא בפרקמטיא העומד לאכילה וכ' בחו"י הג"ל דזה יצא לנו מדכתיב בקרא דטמאים יהיה לכם כתיב לא יאכל משמע דקרא בדברים העומדים לאכילה ומזה שפטו דטעמיה דקרא משום דלמא אתי למיכל מיני' ומ"מ כ' שם בתשובה הג"ל דאין לנו למידרש טעמא דקרא להקל ע"ז היכא שאין הישראל נושא ונותן אלא ע"י שליח וסרסור גוי והוא אינו נוגע בו כלל ולא אתי למיכל מיניה מ"מ אין להתיר דלמא אין זה טעמא דקרא אלא גז"ה הוא דכל דבר איסור העומד לאכילה לא יסחוד בו ואפילו ע"י שליח אסור וכן מודה דעת רבינו מ"ע מפאנו בתשו' סימן ל' דאוסר לשוכר ישראל מגוי שדות למוסרם לארזים גוי והאדיס מגדל עליהם דברים טמאים לטובת המשכיר הנכרי ומ"מ אוסר לשוכר יע"ש וע"כ כנ"ל ואמנם ג"ל נפקותא בטעמי' דקרא להחמיר שלא יעשה הישראל שלוחו של גוי לשאת ולתת בשליחתו וישראל אינו נהנה ממנו מכל מקום אסור דלמא אתי למיכל מיני' עכ"ל. הרי להדיא דס"ל לחת"ס דאף בכה"ג שהדברים האסורים אינן שלו שייך למיגזר

בתחלת הסוגיא והגליון קאי למסקנא דמוכח מחוקיה שהוא רק אסמכתא. ומעתה לא מצינו לשום אחד מפוסקים הראשונים שיהיה מפורש בו שאיסור הסחורה ברברים טמאים הוא מן התורה שלא מצינו זה רק בדברי התוס' ולפי מ"ש גם דברי התוס' אין מוכיחים כן עכ"ל.

(ד) ולענ"ד א"א לומר כן בדעת התוס' פ' מרובה. דאם איתא כמ"ש כ' נוב"י דבהא שכתבו כדריש התם יהיו בהווייתן יהו כוונתם דלא הוי זה אלא אסמכתא א"כ לאחר שכבר הביאו ממתני' דשביעית דמפורש בה דאין עושין סחורה בכל איסורי אכילה לאיזה צורך הוה להו להוסיף כלל הך רכל שעה דלא הוי אלא ריוקא דמתני' נזדמנו אין לכתחלה לא. למה לנו לחפוש אחרי דקדוקים מתוך ההיא דצידי חיה ועוף שנזדמנו שהיא משנה הרביעית פ"ז דשביעית מאחר דבההיא דאין עושין סחורה שהיא משנה השלישית האיסור מפורש. ואין לומר דהוצרכו למייתי מההיא דצידי חיה ועוף משום דמשם שמעינן גם חיות ועופות טמאים משא"כ מרישא לא ידעינן כי אם שקצים ורמשים ונבילות וטריפות. חזא הרי ממנ"פ אם איתא דדעת התוס' דלא הוי אלא מדרבנן ומשום דלא יבא לידי תקלה מה לי שקצים ורמשים מה לי חיה ועוף טמא. ועוד הרי כבר כתב התו"ט פ"ג דמכות דחיות ועופות טמאים נמי בכלל שקצים ורמשים יעו"ש וא"כ כבר ירעינן הכל מרישא. ועיין ברא"ש בסוגיין שכ' וז"ל ולא יגדל ישראל חזירים בכל מקום ואפילו כדי למשוך מהן עורות דאילו למכרו לנכרים אף מדאורייתא אסור כדתנן פרק ז' דשביעית אין עושין סחורה בנבילות וטריפות שקצים ורמשים ובפרק כל שעה דריש מקרא דכתיב טמאים יהיו בהווייתן יהו עכ"ל. הנה דנתכוין הרא"ש ליישב קושית התוס' פסחים דהקשו תיפוק ליה דמדאורייתא אסור ולדידיה ניהא שפיר מה דלא סגי ליה להביא רק מהא דאין עושין סחורה דאולי הא רק מדרבנן והוצרך למייתי מההיא דכל שעה דמבואר דהוי דאורייתא. אבל לתוס' אי נימא דס"ל דלא אסור אלא מדרבנן ואין כוונתם אלא להקשות אמאי איריא חזירים תיפוק ליה דאף בשאר דברים טמאים אסור לא הוה להו למייתי לגמרי ההיא דכל שעה. אלא ודאי דלא חזרו במרובה משיטתם בפסחים דמדאורייתא אסור ומה דלא הקשו שם כדהקשו בפסחים תיפוק ליה דמדאורייתא אסור משום דכוונתם במרובה להוסיף ולהקשות בתרת. חזא אמאי נקט רק חזירים הלא כל דברים טמאים אסור כדאיתא במתני' דאין עושין סחורה בנבילות וטריפות ועוד הלא מבואר בההיא דכל

מדרבנן. וא"כ עכצ"ל דהא שהביא לעיל דיליף מקרא וטמאים יהיו לכם לא הי' כוונתו אלא בתורת אסמכתא דאל"כ יסתור הרשב"א א"ע מניה ובי'. ועוד הרי ברברי הרשב"א הנ"ל מבואר להריא דס"ל דלא הוי אלא מדרבנן. ומש"כ שם חת"ס עוד בתשובה הנ"ל דאף הסוברים דדרשת הקרא דרשא גמורה הוא מ"מ ס"ל בטעמא דקרא שהוא משום דלמא אתי למיכל מניה ומה"ט כתב הרשב"א בתשובה דכשאינו ראוי עוד לאכילה שפיר מותר לעשות בו סחורה יעו"ש ומסתמא כוונת חת"ס ז"ל על תשו' הרשב"א שהבאתי. ומשמע שפירש בכוונת דבריו שכתב גזירה שמא יבא לאכול כוונתו בזה שהתורה גזרה שמא יבא לאכול. והא ודאי לא משמע כן לישנא שהרי כתב סתם גזירה שמא יבא לאכול ואין בכל דבריו שם באותה תשובה שום רמז כל דהו דהוי מה"ת. ועוד הלא החת"ס לא הכניס עצמו לתוך זה הדוחק אלא משום דמשמע ליה טפי מסי' ש"א דהוי מה"ת והרי כבר בארתי דאף בסימן ש"א גופה משמע טפי שדעתו דלא הוי אלא מדרבנן.

(ג) שוב מצאתי בתשו' נוב"י מהדו"ת חי"ד סימן ס"ב שהעלה דהסכמת כל הראשונים דהוי רק מדרבנן. ולאחר שהוכיח שם הנובי' דלחזקיה ע"כ הך דרשה דיהיו בהווייתן יהיו אינו אלא אסמכתא בעלמא כתב שם חז"ל ובוה נלע"ד להבין דברי התוס' דכאן בפסחים בר"ה אמר קרא כתבו התוס' וא"ת דאמרינן במרובה ארור האיש שיגדל חזירים תיפוק ליה דמדאורייתא אסור ובמרובה שם דף פ"ב ע"ב בד"ה אין מגדלין חזירים כתבו וא"ת תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים כרתנן במס' שביעית כו' ובכל שעה נמי אמרינן צידי חיה ועוף שנזדמנו כו' דוקא נזדמנו אבל לכתחלה לא כדדריש התם יהיו כו' ע"ש. הנה הקשו רק דמה איריא חזירים תיפוק ליה בכל דברים טמאים ולא הקשו על חזיר גופא תיפוק ליה דמדאורייתא אסור כמו שהקשה בפסחים. ולפי מ"ש ניהא דבפסחים רשמו במה דאמר בגמרא אמר קרא כו' והיה סבר שהוא מן התורה ממש וע"ז הקשו דאיך היה סבור שהוא מן התורה א"כ קשה איך אמרו בחזיר ארור תיפוק ליה שהוא מן התורה אבל במרובה קיימו כבר למסקנא רמוכח דלחזקיה ע"כ אסמכתא הוא וממילא גם לר' אבהו דהרי לא אמר זה לאיכא בינייהו ולכך הקשה רק מה איריא חזיר תיפוק ליה דכל הדברים טמאים הוא אסור ומה שהביאו כדדריש התם יהיו היינו אסמכתא. ובוה יצא לנו שגליון התוס' שהביא בעתה"ד בסימן ר' ריהיו הוא אסמכתא אינו סותר דברי תוס' שלנו בפסחים שכתבו דמדאורייתא הוא דהתוספות קיימו

שעה מדאורייתא אסור. ולהכי דקדקו בלשונם והוסיפו כדריש התם יהיו בהוייתן יהו ובת"כ נמי דרשינן שקץ הוא לכם שלא לעשות סחורה בהן דעיקר כוונתם בזה להוכיח משם דהוי מדאורייתא. וז"ב.

(ה) שוב מצאתי בחדושי הרשב"א ב"ק פ' מרובה ד"ה לא יגדל יהודים חזירים שכי' וז"ל וא"ת תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בדברים האסורים כדתנן במסכת שביעית אין עושין סחורה בנבילות וטרפות ובפרק כל שעה אמרינן צידי חיה ועופות הטמאים אלא אם נזדמנו להם מותר ושם אמרו שאסור דבר תורה דכתיב שקץ יהיו לכם בהוייתן יהו עכ"ל. וחזינן דהרשב"א הקשה ג"כ כקשית התוס' רק בהא שמוסיף לבסוף ושם אמרו שאסור דבר תורה נראה שכוונתו ברוחה דכל עיקר דמייתי מההוא דכל שעה אינו אלא להקשות משם כיון דמבואר התם דהוי דבר תורה א"כ איך קאמר הכא דאסור לגדל חזירים מדרבנן. ואחרי דברי הרשב"א האלה אין ספק שכן הוא ג"כ כוונת התוס' להקשות בתרתי וכמש"ל. וא"כ רואין אנחנו ברור מזה דדעת התוספות והרא"ש דסחורה בדברים האסורים אסור מה"ת.

(ו) והנה הרמב"ם פ"ח הט"ז מה' מ"א כתב וז"ל וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אע"פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה עכ"ל. ודברי הרמב"ם ז"ל לכאורה צ"ב דמאין לנו מההוא קרא להתיר סחורה איזה ענין יש לסחורה עם מלאכה. ומצאתי בשו"ת חת"ס ח"ד סימן ק"ד שהרגיש בזה ותירץ דסחורה איקרי ג"כ מלאכה כמו והאיש במעון ומלאכתו בכרמל יעו"ש. אמנם דבריו תמוהין קצת מאי ראי' הוא משם התם הא לא נזכר בקרא עשי' רק ומלאכתו בכרמל שפירושו איש שהוא עצמו במעון וממונו שעבד בשבילו הוא בכרמל אבל הכא כיון דכתיב יעשה לכל מלאכה משמע טפי דמיירי במלאכה ממש. ומה שהביא חת"ס לחזק דבריו ממי"ש הרמב"ן פ' ויקהל עה"פ איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש וגו' שהממון יקרא מלאכה עדה"כ אם לא שלח ידו במלאכת רעהו וכוונת הקרא אל יעשו עוד מלאכה משום דלהבאת הממון קורא הכתוב מעשה יעו"ש. אכתי אין משם ראי' לנדון דידן שהרי התם רק מחמת הכרח דוחק הכתובים הוכרח הרמב"ן ז"ל לפרש כן דבתחלה כתיב התם ויאמרו אל משה לאמר מרבים העם להביא וגו' וכתיב אח"כ ויצו משה וגו' אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש

וגו' ויכלא העם מהביא א"כ המשך הכתובים הכי משמע דמאחר שהעם הרבו להביא הוכרח משה לצוות שאל יביאו עוד יותר ושמעו העם לציווי של משה ולא הביאו עוד יותר. וא"כ בע"כ לפרש אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש שלא יביאו עוד ממון משא"כ ההוא קרא דיעשה לכל מלאכה מהיכי תיתי נעקור אותו ממשמעותו הפשוט ונפרשו בסחורה. ועוד קשה מהא דאמרינן פ' כל שעה דף כ"ג יעשה לכל מלאכה מה ת"ל לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור תלמוד לומר לכל מלאכה דברי ד"י הגלילי. ומשמע דמפרשינן ליה לקרא במלאכה ממש ומש"ה אי לא דכתיב לכל הוה אמינא דמיירי במלאכת גבוה לחודה אבל למלאכת הדיוט אסור וא"כ אף לאחר דאתרבי מכלל מלאכה מלאכת הדיוט עדיק להתיר איסור סחורה מנלן. ומצאתי בתשו' נוב"י הנ"ל שכי' בזה וז"ל וגם דברי הרמב"ם שכתב חוץ מן החלב וכו' ג"כ הכוונה דעכשיו דכתיב לכל מלאכה אף דאיצטריך אי לריה"ג כדאית ליה ואי לר"ע כדאית ליה מ"מ כיון שכבר כתיב כל הכל בכלל אפילו הסחורה לסחור בו יעו"ש. ודבריו אינם מוכנים כל צורכו דהא כיון שמודה הנוב"י דסחורה אינו נכלל בסוג מלאכה מה הועיל יותר דכתיב לכל כיון דאיצטריך ליה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

(ז) ונראה דהנה כבר נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם אי ס"ל דאיסור סחורה בדברים האסורים הוא דאורייתא או רק מדרבנן. והמ"ל הוכיח דע"כ ס"ל דהוי דאורייתא מדרבנן חוץ מן החלב דכתיב יעשה לכל מלאכה ואי נימא דכל איסורו רק מדרבנן מאי ראי' הוא מיעשה לכל מלאכה הרי גם שאר דברים האסורים שרי מה"ת ומ"מ גזרי חכמים משום שמא יבא לאכול וא"כ ה"נ חלב נהי שהתירה תורה מ"מ מנין לנו שמותר מדרבנן. ונוב"י דחה ראיתו של המ"ל דאולי כוונת הרמב"ם ע"ד שכי' הט"ז שדבר המפורש בתורה להיתר אין יכולין חכמים לאסרו. אמנם הנוב"י לא הועיל אלא לדחות היטב ראיתו של המ"ל דאי משום הא לא איריא דאכתי אפשר דהרמב"ם ס"ל דהוי רק מדרבנן והא דמייתי ראי' מיעשה לכל מלאכה כוונתו דמכיון שהתירה תורה חלב בהדיא א"א לחכמים לאסרו. אבל אכתי אין הכרח ג"כ דהרמב"ם ס"ל דהוי רק מדרבנן שהרי אפשר ג"כ לפרש כוונתו כפשטיה דבשאר דברים אסור סחורה מדאורייתא ובחלב הוא דשרי דכתיב יעשה לכל מלאכה.

(ח) אמנם נלע"ד להביא רא' דע"כ ס"ל לרמב"ם דאיסור סחורה בדברים האסורים רק מדרבנן. דהנה בפיה"מ להרמב"ם פ"ז דב"ק כ' וז"ל ומה שאמר לא יגדל חזירים הוא הדין לשאר דברים שאסורין באכילה אבל דבר בחזירים כפי הידוע שהם אפשר לגדל כמו הבקר והצאן עכ"ל. ולכאורה צ"ע מנין לו לרמב"ם כ"כ בפשיטות דה"ה שאר דברים שאסורים באכילה אולי חזירים דוקא משום מעשה שהיה כדמשמע פשטות הסוגיא. דאהא דתנן אין מגדלין חזירים בכל מקום מייתי הך עובדא דבית חשמונאי ומסיק באותה שעה אמרו ארור האי"ש שיגדל חזירים ומשמע בפשיטות שהמעשה שהיה הוא טעם שאסרו לגדל חזירים וא"כ כיון דמשום מעשה שהיה לא שייך לאסור אלא חזירים דוקא. ועכצ"ל דהא ודאי מפשט פשיטא ליה לרמב"ם דבאותה שעה חידשו למיקם גם בארור. וארור אין ה"נ דלא שייך אלא בחזירים דוקא אבל עצם האיסור ודאי שייך גם בשאר דברים האסורים ומטעם דאין עושין סחורה בנבילות וטריפות וכדסבירא להו בפשיטות לתוס' הרא"ש ושאר ראשונים. וע"כ הוה קשיא ליה לרמב"ם קושית התוס' במרובה תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים ואמאי נקט מתני' חזירים דוקא וליישב זאת כתב הרמב"ם דבאמת כוננת המשנה כאן לאסור גם שאר דברים טמאים ולא נקט חזירים אלא משום דמצוי טפי לגדלן. ובהכי ניהא נמי מה דיש לדקדק בדברי הרמב"ם דלקמן בסוף דבריו מסיק והזהיר שלא לגדל כלב מפני היוזק. הנה דבהא דלא יגדל אדם את הכלב ביאר טעם האיסור ואמאי לא ביאר נמי בהא דאין מגדלין חזירים טעם האיסור. ולהנ"ל ניהא דבהא דאין מגדלין חזירים פשיטא ליה לרמב"ם שאין מן הצורך לבארו דבאמת אין בדין זה שום חידוש וכבר ידעינן אותו ממתני' פ"ז דשביעית דתנינן התם דאין עושין סחורה בנבילות וטריפות ושקצים ורמשים. ובאמת לא הוה ליה למתני' לאשמעינן הכא כלל רק דנקט ליה אגב אורחא כיון דחשיב הכא שאר איסורי גידול. משא"כ הא דלא יגדל את הכלב א"א לאסרו מטעם סחורה בדברים טמאים דלא שייך אלא בדברים העומדין סתמן לאכילה כדאיתא בירושלמי ספ"ח דשביעית הובא בתוס' פסחים דף כ"ג דפריך והרי חמור וגמל ומשני למלאכתן הן גדילים ר"ל דלא קיימי לאכילה וא"כ ה"ה כלב דלא קיימי לאכילה וע"כ הוצרך הרמב"ם לבאר טעמו שהוא מפני שמויק. וא"כ הואיל דאיתנא להכי דלהרמב"ם ההיא דאין מגדלין חזירים היינו הך דאין עושין סחורה בדברים האסורים והרי כבר ביאר הרמב"ם פ"ה ה"ט מהל'

נזקי ממון דההיא דאין מגדלין חזירים הוא רק מדרבנן א"כ ע"כ דס"ל דאיסור סחורה בדברים האסורים הוא רק מדרבנן.

(ט) ועפ"ן יתבאר לנכון ד' הרמב"ם פ"ח מהל' מ"א הנ"ל. דהנה בתוס' ב"ק דף פ"ב הנ"ל כתבו בשם ר"ת ליישב קושיתם וז"ל ותיירך ר"ת דהיינו דוקא בדבר העומד לאכילה אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל שימשח בהן שרי וכל חלב מותר למכור היכא דלא קאי לאכילה ובירושלמי נמי מפרש בהאי פירקא דסוסים ותמורים שרי לעשות בתן סחורה משום דסתמן למלאכה עכ"ל. ומבואר דס"ל לר"ת דלאו דוקא נקט הירושלמי חמור וגמל דסתמן הוא לעולם רק למלאכה ואף הנכרים אין מקיימין אותם סתמא אלא למלאכה דה"ה חזירים אע"פ שעומדין סתמא לאכילה מ"מ אם הישראל מקיימן ע"מ למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל אחר ע"מ שימשח בהן עורות שרי כיון דישאל זה אינו מקיים אותן לאכילה. ולכאורה תמוה דמנין ליה זאת לר"ת כיון דבאמת איכא טעם גדול לחלק דבשלמא חמור וגמל דאף הנכרים אין מקיימין אותם סתמא אלא למלאכה שפיר לא שייך למיגזר דילמא אתי למיכל מניה. משא"כ חזירים כיון שסתמן לאכילה אמאי לא ניהוש אם יגדלן דילמא אתי למיכל מניה ומה לנו נפקותא אם סופן לאכילת נכרי או סופן למשיחת עורות בין כך ובין כך איכא למיחש כיון דשכיח ומצוי גבן והן דברים העומדין סתמא לאכילה שיבא לידי תקלה. ועכצ"ל משום דר"ת אויל לטעמיה דאיסור סחורה בדברים האסורים הוא דאורייתא. וא"כ הירושלמי גופיה דמתלק דחמור וגמל שרי צריך ביאור דמה לנו מה שעומדין למלאכה וליכא למיחש דילמא אתי למיכל מיניה מאחר שאסרה תורה סחורה בדברים האסורים מנין לנו שהוא משום דילמא אתי למיכל מניה וכי אנן טעמא דקרא ניקום ונדרוש. אלא ע"כ טעם הירושלמי כיון דמה שאסרה תורה סחורה בדברים האסורים גזו"כ הוא אין לנו אלא מה שאסרה תורה ואנן לא מצינו שאסרה תורה אלא שקצים ורמשים שהן דברים העומדין סתמא לאכילה וליכא למילף מניה לאסור חמור וגמל שעומדין סתמא למלאכה. וע"כ ס"ל לר"ת דה"נ אמרינן לענין גידול חזירים אנן לא מצינו שאסרה תורה אלא סחורה בדברים האסורים שסתם סחורה שלהן הוא לאכילה משא"כ חזירים דשכיח בהן סחורה גם בשביל שומנן לכד כשמגדל אותן לשומנן שרי.

דהא בלא"ה מצינו ג"כ בנבילה שהתירה תורה בפירוש למכור לנכרי ומ"מ מוקמינן קרא כנודמנו וא"כ ה"נ הכא. ולהנ"ל ניחא דהא לרמב"ם לשיטתיה דאיסור סחורה הוא רק מדרבנן דחיישינן שמא יבא לאכול ע"כ גם נודמנו לא שרי אלא ע"מ למכור מיד אבל אכתי אסור להשהותו בביתו שתהא מוכנת לו לכשיצטרך למלאכה כיון דאכתי איכא למיחש שיבא לידי תקלה. ובחלב הרי התירה תורה להשהותו בביתו שתהא מוכנת לו לכשיצטרך למלאכה הרי שגילתה תורה בפירוש דבחלב א"צ למיחש שיבא לידי תקלה. ולא דמי לנבילה דאף שהתירה תורה למוכרה לנכרי איכא לאוקמי קרא כנודמנו ומיירי קרא שמוכרה לנכרי מיד ואינו משהה אותה בביתו זמן רב אבל לעולם להשהות הנבילה בביתו זמן רב שפיר חיישינן שמא יבא לאכול וסרה קו' נוב"י וד"מ הנ"ל.

(יב) ובהאי ענינא תמה לי על הש"ך שכתב בסימן קי"ז סק"א דהרא"ש ס"ל כר"ת שבתוס' ב"ק הנ"ל. והן אמת דהכי נמי משמע מלשון נ"י דס"ל כן בדעת הרא"ש אמנם מדברי הרא"ש בסוגיין משמע להדיא להיפוך. שהרי כתב וז"ל ואפילו סדי למשוח בהן עורות. דאילו למכרו לנכרי אף מדאורייתא אסור. כדתנן פרק ז' דשביעית אין עושין סחורה בנבילות וכו' ובפ' כ"ש דריש מקרא דכתיב טמאים יהיו בהוייתן יהו עכ"ל. וכונתו נראה ברור שרצונו בזה ליישב קו' התוס' פסחים שהקשו דהכא משמע שאסור רק מדרבנן הא אף מדאורייתא אסור משום סחורה בדברים האסורים. וע"כ כתב דמשום סחורה אין אסור אלא כשמגדלן למכור לנכרי וע"כ אשמעינן הכא דאף כשמגדלן רק כדי למשוח בהן עורות דלא הוי בכלל סחורה נמי אסור. ומשמע בפשיטות דה"ה אסור מה"ת למכור לישראל אחר ע"מ שימשח בהן את העורות כיון דהוי סחורה דמ"ל נכרי ומ"ל ישראל. ולא נקט נכרי אלא משום דמצוי טפי וכונתו בזה לחלוק על ר"ת שמחלק בין עומד לאכילה או לא ולדידה לישראל לעולם שרי למכור כיון שאינו קונה אלא כדי למשוח בהן את העורות ולנכרי הוא דאסור משום שקונה לאכילה ולהרא"ש למכור לעולם אסור בין לנכרי בין לישראל כיון דהוי סחורה ורק כשמגדלן לעצמו למשוח בהן עורות שרי מה"ת ואסור מדרבנן. ועכצ"ל כן בכונת הרא"ש דאי נימא שנחית לחילוקי של ר"ת א"כ העיקר חסר מן הספר בדברי הרא"ש. ועוד דא"כ הו"ל נמי למייתי מירושלמי כדמייתי ר"ת אלא ע"כ כדברינו. וה"נ משמע בקיצור פסקי הרא"ש שכתב וז"ל ולא יגדל אדם חזירים אפילו למשוח בהן

(י) וכ"ז רק לר"ת לשיטתיה משא"כ להרמב"ם שבארנו לעיל דס"ל דאיסור סחורה בדברים האסורים הוא רק מדרבנן דחיישינן דילמא אתי למיכל מניה וא"כ כונת הירושלמי כפשוטו דחמור וגמל כיון שעומדין סתמא למלאכה ליכא תו למיחש דילמא אתי למיכל מניה. וא"כ התינח חמור וגמל אבל חזירים כיון שסתמן לאכילה עומדין מה לי אם הישראל מגדלן ע"מ למכור לנכרי לאכול או הוא מגדלן ע"מ למכור לישראל בין כך ובין כך כיון שמשחה אותן בביתן ומצויין הן אצלו תמיד איכא למיחש שמא יבא לאכול. ולפ"ז מיושב שפיר דברי הרמב"ם הנ"ל דהנה לסאורה צ"ב ג"כ מה שכתב שם דאסור לעשות בו סחורה ולכיון מלאכתו בדברים אסורים מה כונתו בזה. ואין לומר דכונתו דלא שרי אלא כנודמנו אבל לכיון לכתחלה לזה אסור דא"כ היינו הך שכתב לקמן בהלכה י"ז הצייד שנודמנו לו חיה או עוף ודג טמאים וצדן וכו' מותר למוכרו אבל לא יכיון מלאכתו לטמאים עכ"ל. וגם אין לומר דכונתו דאסור לקנות סוסים וחמורים למלאכה דבודאי לא יחלוק על הירושלמי שמתיר כיון שלמלאכתן הן עומדין. ועכצ"ל בכונת דבריו דאשמעינן בזה דאף אסור לקנות חזירים ולגדלן ע"מ למשוח בשומנן את העורות ורק נודמנו הוא דשרי ופליג אר"ת הנ"ל שמדמה לחמור וגמל דשרי. דלהרמב"ם לשיטתיה שאינו אלא גזירת חכמים דילמא אתי למיכל מניה וא"כ ל"ש להתיר אלא חמור וגמל דוקא שאינן עומדין אלא למלאכתן וא"כ ליכא למיחש שיהרג אותן כדי לאוכלן משא"כ חזירים כיון שאינן עומדין למלאכה שפיר איכא למיחש שיבא לידי תקלה. ומה לי אם קונה אותן ע"מ למכור לנכרי לאכול או קונה אותן ע"מ למשוח בהן עורות בין כך ובין כך איכא למיחש שיבא לידי תקלה. ועפ"ז יתבאר לנכון מה שהמשיך הרמב"ם לקמן חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה ר"ל דהא חזינן שהתירה תורה בפירוש להשהות החלב בביתו שתהא מוכנת לו לכל מלאכה שיצטרך וא"צ למיחש שמא יבא מתוך כך לאכול וא"כ מותר נמי בסחורה. דהא סחורה ומלאכה חדא איסורא הוא וטעם אחד לשניהם משום דילמא אתי למיכל מניה ובחלב הרי אמרה תורה בפירוש דמותר להשהותו בביתו ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מניה. ואין לומר דאכתי מנ"ל דאף מדרבנן שרי ז"א דמה שהתירה תורה בפירוש תו אין יכולין חכמים לאסור כסברת הט"ז הנ"ל.

(יא) ולפ"ז מיושב נמי קו' נוב"י דמאי ראי' הוא מיעשה לכל מלאכה דילמא יידי קרא כנודמנו

עורות אין עושין סחורה בנבילות וטריפות שקצים ורמשים עכ"ל. ומשמע דכוונתו דק לחלק בין סחורה למגדל לצורך עצמו וסחורה הוא מדאורייתא ואידך דק מדרבנן דאי ס"ל כר"ת הכי הו"ל למימר לא יגדל אדם חזירים אפילו למשוח בהן את העורות ואין מוכרין לנכרי לאכול נבילות וטריפות ושקצים ורמשים.

ועתה נחזור לנידון דידן דהעיקר לדינא כחת"ס הג"ל דאף בגוונא שהדברים האסורים אינן שלו התישראל הוא רק פועל או סרסור אצל נכרי כיון שהוא מצוי אצלן תדיר איכא הגזירה שמא יבא לאכול ואסור.

סימן קה

בענין אם שרי ליתן השגחה שלא ימכרו שם מאכלות אסורות אע"ג דא"א למנוע אותם מלמכור מאכלי חלב למי שרוצה לאוכלם שם תיבף אחר אכילת בשר

שם בסי' ג"ב כתב וז"ל בדבר הספארט צענטער יהודי שנפתח במעקסיקא אשר מבשלים שם נבלות וטרפות ושקצים ורמשים וכתר"ה יכול לפעול שיכשירו המקום ויהיה תחת השגחת הרבנים במשגיח נאמן וגם שלא יבשלו בשבת אבל בתנאי שיניחו אותם ליתן למי שרוצה לשתות חלב וגלידה קרה הניעשית מחלב אחר ארוחת הבשר ואם לא יניחו אותם זה אינם רוצים כלל לעשות כשרות בהמקום ורוצה כתר"ה לידע חות דעתי אם להנהיג שם כשרות או לא. והנה ודאי להתיר איסור דרבנן לרשעים שאומרים שאם לא יתירו להם יעברו איסורים החמורים דאורייתא ואף שישתמדו אין לנו לחוש לזה וכדומני שהחת"ס באיזה תשובה הביא ראיה מהא דקידושין דף ע"ב שאמר רבי כי הוה ניחא נפשיה בירתא דסטיא איכא בבבל היום סרו מאחרי המקום דמקפי פירא בכורי בשבתא ואויל וצדו בהו בשבתא ושמתניהו ר' אחי בר' יאשיה ואישתמוד. שכוונתו בזה להורות שאין לנו לחוש מלאסור איסור דרבנן דצידה זו לא היתה אסורה מדאורייתא כיון דהציף הנהר הכוורי והיו ביבשה אף שאישתמוד ע"י זה. והוא דין ברור ופשוט וכדמשמע שגם כתר"ה סובר כן. אבל בכאן איני רואה שום דבר שימנעו הרבנים מלהנהיג כשרות בשביל שיהיה שם אחד רשע שיעבור

וימכור אחר אכילת בשר מאכלי חלב למי שרוצה. הרי אין ההשגחה והכשר הרבנים על האנשים המוכרים להעיד שהם צדיקים שידוע לכל שהם רשעים וחשודים לעבור על כל התורה. אלא שהרבנים יראו וישגיחו על המקום שהדברים שמוכרים שם יהיו דברים כשרים שימכרו להאוכלים דק מאכלי בשר כשר וכן מאכלי חלב כשר ולא יבשלו בשבת אבל על מה שיעשו היחידים בין המוכר ובין הלוקחים שיקנו מאכלי חלב בעת שאסור להם לאכול והמוכר יתן להם אף שאסור מדין לפני עור אין הרבנים אחראים לזה כיון שאי אפשר למחות כמו שאין אחראים על מה שעושין בבייתם. ולא נראה כלל שהרבנים מקילין בזה שיבא מזה פרצה ח"ו כי לא ע"ז הוא השגחת הרבנים. וגם בהכתב שיתנו הרבנים אם ירצו להדביק שם הרי לא יכתבו שהמוכרים הם אנשים כשרים אלא שכל הדברים הנמכרים שם הם דברים כשרים שעומדים תחת השגחת הרבנים. ולכן ודאי דבר גדול יעשה כתר"ה שינהגו שם כשרות במשגיח חרדי וגם צריך שיהיה בר דעת שידע איך להשגיח שלא יוכלו לרמותו מאחר שהמנהלים אינם נאמנים שצריך הבנה ודעת איך להתנהג עם אנשים כאלו לראות שתהיה ההשגחה טובה וברורה. וזכות גדול הוא לכתר"ה במה שיציל אלפי נפשות ממאכלות אסורות. ואף למנוע מרשעים מה שאפשר שלא יעברו על איסורים הוא מצוה גדולה דהא מתני' קרי להו צנועין. וגם הרמב"ם בפ"ט ממע"ש ונטע רבעי פסק שטוב לעשות כצנועין. ובפרט שהוא מניעה מהרבה אנשים ויש מהם גם הרבה שהם כעין שוגגין שאין יודעין חומר האיסור מחסרון ידיעתם שהם כתינוק שנשבה בין העכו"ם שודאי גם מחוייבין אנחנו למנוע מהם איסורים כפי שאפשר ואף רשב"ג יודה בזה. ע"כ דבריו.

א) ואומר אני ודאי אין רוח חכמים נוחה מהיתר זה דהנה במתני' דדמאי פ"ג מ"ה הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה לחלוף אמר ר' יוסי אין אנו אחראין לרמאין אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד. וקאמר עלה בירושלמי רבי יוסי ורשב"ג אמרו דבר אחד כמה דר' יוסי אמר אין אנו אחראין לרמאין כן רשב"ג אמר אין אנו אחראין לרמאין מסתברא רבי יוסי יודי לרשב"ג ורשב"ג לא יודי לרבי יוסי ר' יוסי יודי לרשב"ג שאין אנו אחראין לרמאין ורשב"ג לא יודי לרבי יוסי שאין דרך חבר להיות מוציא מביתו דבר שאינו מתוקן. וע"ש במה"פ שכתב ע"ז וז"ל ולפ"ז ת"ק ור' יוסי בהא הוא דפליגי דת"ק סבר דאף שאין

אנו אחראין לרמאין מ"מ הכא כיון שפונדקית היא ואחרים אוכלין אצלה צריך לעשר אף מה שהוא נותן לה ולא יוציא מידו דבר שאינו מתוקן להכשיל לאחרים ורשב"ג מודה לת"ק והכא וכן הת"ק מודה לרשב"ג דבעלמא אין אנו אחראין לרמאין וכו' דאפילו אם אמדינן דלגזול היא מכוונת ס"ל לת"ק דצריך לעשר מה שנותן לפונדקית דחיישינן לאחרים וכו' והני תרתי פיסקי דהרמב"ם ג"כ עולין יפה דבפ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי פסק כרשב"ג בהלכה ז' דדוקא בשנת השמטה מציינין ובדינא דפונדקית כת"ק בפי"א בהל' י"ב וזהו דכתב שם מעשר את שהוא נותן לה כדי שלא יהיה תקלה לאחרים. כלומר דאי משום דיזה ודאי אין אנו אחראין לרמאין אלא משום דפונדקית היא צריך שלא יוציא מידו דבר שאינו מתוקן שלא יביא מכשול לאחרים וזה נלמד מהכא ומסוגיא דהתם וכדאמרן עכ"ל. חזונו מזה דנהי שאין אנו מחוייבין לדאוג עבור הפונדקית עצמה כיון דבלא"ה קא עבדה איסורא מחוייבין אנחנו לדאוג עבור אנשים הכשרים שיבואו לאכול אצלה שלא יכשלו על ידינו וע"כ אם החבר לא יעשר את מה שנותן לה נמצא שהכשרים יאכלו את שאינו מעושר. ופירוש המה"פ מוכרח שהרי לשון הרמב"ם בפי"א ממעשר דמייתי המה"פ מורה להדיא כוותיה ובענין אחר א"א לפרש מה שהוסיף הרמב"ם על דברי הת"ק כדי שלא יהיה תקלה לאחרים.

(ב) וככה ממש הדבר בנידון דידן אין אנו אחראין לאילו דבלא"ה אוכלים טרפות לזכות אותם בסעודה כשרה שיאכלו בספארט צענטער אבל דאי אחראין אנחנו לאילו כשרים אשר עד עכשיו לא באו לאכול בספארט צענטער לפי שידעו שהוא טרפה ועכשיו שיהיה הכשר מהרבנים וגם יהיה משגיח יבואו ויכשלו באכילת טרפות. שהרי מאחר שרוב מהבאים לשם לאכול הם מופקרים וישתו חלב על שלחנות של בשר מיד אחר אכילת בשר מאן מפיס שלא ישפך אחד מהם חלב לתוך קערה של בשר בשוגג או אף בכוונה מחמת שאינו יודע כלל שהוא עבירה. ואין אפשר לשמור במקום שרגילים לבא מאות אנשים כידוע שרובם הגדול אינם יודעים מכשרות שהרי ראייה לזה מה שעד עכשיו בשלו טרפות בהצענטער וגם עכשיו אינם רוצים בכשרות רק אם יניח להם לשתות חלב אחר בשר וכל המנהיגים ומנהלים כולם מחללי שבת ואוכלי גבילות וחשדיים להחליף כשר בטרפה ועאכור"כ כשיהיה

בתערובות כזה שבסעודה אחת יתנו בשר ואח"כ חלב ויתערבו הכלים זב"ו. וכל מי שעיני השכל לו יודה דא"א שמשגיח אחד יועיל שיהיה כשר באמת. ונמצא שאין אנו מזכים גם את האוכלי טרפות שלא יאכלו יותר טרפות שהרי הם בלא"ה יאכלו טרפות כשילכו לביתם וכל היכוזי אינו אלא לסעודה זו שיאכלו בצענטער שלא יהיה גבילה ממש עכ"פ. ובאמת אין אנו אחראין להם כלל דמלבד שבלא"ה אוכלים טרפות בסעודה זו עצמה שיאכלו בצענטער ג"כ יאכלו דבר האסור מדרבנן עכ"פ. ובכגון דא הלכתא כרשב"ג דאין אנו אחראין לרמאין והלעיטהו לרשע וימות. ואף אם נימא דאכתי איכא בזה איזה תקון יכריע לעומת זה עשר פעמים ככה מה שהכשרים יטעו לבא לאכול בצענטער בחושבם שהוא כשר באמת כיון שיש הכשר מהרבנים וכשיראו על שלחנות של בשר חלב יתקלקלו לגמרי ויאמרו התירו פרושים את הרבר והותר עכשיו בשר בחלב.

(ג) מה שכתב שאין ההשגחה והכשר הרבנים על האנשים המוכרים רק על המאכלים שמוכרים שם שהם מאכלים כשרים הם דברים בטלים. חדא כיון שאין מוכרים שם מאכלים יבשים רק אוכלים מאכלי בשר וחלב מבושלים וא"כ באופן כזה שבסעודה של בשר נותנים מיד אחר הסעודה חלב ומסתמא בעת שאחד אוכל בשר שותה השני שכבר אכל חלב א"א כלל בעולם שיהיה שם באמת כשר כנ"ל. ונמצא שעצם ההשגחה וההכשר שלהם הוא קלקול גדול להכשרים שיכשלו ועל קלקול זה שפיר אנו אחראין וממילא יש חשש לפ"ע גם על הרבנים והמשגיחים שהרי עליהם לבד סומכין הכשרים ולא על המנהלים שהם אוכלי טרפות ומחללי שבת. ועוד אנשים פשוטים אינם יודעין פלפולים כשיראו ששותין חלב אחר בשר יאמרו התירו הרבנים את הדבר ואלף ניירות שידביקו על הכותל לא יועילו להסיר הרושם המר שישאר בלבם שעושים מכשרות חוכא וטלולא והרבנים אחראין לזה. וכל זה ברור לכל איש ישר ומבקש האמת.

סימן קו

בדבר אם רשאי ליתן השגחה לקצבים שא"א להשגיח שיהי' הניקור בראוי וגם הדחת הכשר קודם ג' ימים

שם בסימן נ"ג כתב וז"ל ברבד רצון כתר"ה לידע דעתי אם יש ליתן השגחה לקצבים שאין להאמינם על הניקור ועל ההדחה קודם ג' ימים שיש רבנים הסוברים דאם לא יתנו השגחה ימכרו גם נבלות וטרפות ומוטב לתקן שימכרו לכה"פ בשר כשר אף שישאר ספק אינו מנוקר שבצד הפנים שאין שם מחלב אלא משהו שהם החוטין שבעוקץ בסימן ס"ד סעיף י"ג וספק הדחה שהוא רק איסור מחומרת הגאונים. הנה לע"ד אם אין לחוש שתצא תקלה לאנשים שומדי תורה באמת וחוששין גם שלא להכשל באיסור בשר ששהה ג' ימים וכ"ש שחוששין לספק איסור החלב דאורייתא אף לפחות מכשיעור כזית וימצא שיהיה מזה רק תקנה לאלו שיתעצלו מלילך למרחקים בשביל השגת בשר כשר. שלא יכשלו באכילת נבלות וטרפות במזיד. אז יש ליתן להם השגחה ואין לחוש שמא יטעו מי שהוא לחשוב שמתירין איסורים גדידי חלב ובשר ששהה ג' ימים. ודאיה מסוטה דף מ"ח דא"ר יוסי זמרי גברי ועני נשי פריצות זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת למאי נ"מ לבטולי הא מקמי הא ופרש"י אם אין שומעין לבטל את שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת. הרי מפורש שעל הב"ד יש חיוב לתקן מה שאפשר שלא יעברו איסור שיותר חמור אף שיניחם לעבור באופן הקל שאי אפשר להם לתקן ולא חישינן שמא יטעו מי שהוא שמתירין באופן הקל. ומשמע ששם גם מיעצים להם כשלא ישמעו לבטל שניהם שתחת לעבור באופן החמור יעברו באופן הקל. א"כ כ"ש באיסור אחד שכשאינן יכולין לתקן כל האיסורין שעל הב"ד לראות לתקן האיסורים שיכולין אף שישתקו מאיסורים האחרים שאין יכולין לתקן. ע"כ הדב"ו.

א) וּשְׁגָה בזה דראיתו מש"ס סוטה הוא טעות גמור ולא דמיא חדא לאידך. התם בהא דזמרי גברי ועני נשי אין אומר הב"ד שזה מותר רק אדרבה הב"ד צווה תחלה שפריצותא היא ולאחר שראו שאין שומעין להם ועושים עוד החמור מזה דזמרי נשי ועני גברי שהוא כאש בנעורת טוענין להם הב"ד עכ"פ תראו שלא תעברו על היותר חמור ותבטלו

עכ"פ היותר חמור מפני הקל. והכי מבואר להדיא מפרש"י שכתב אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת עכ"ל. וא"כ מה יש להב"ד לעשות יותר הדי היו מוחים בדבר ולא היו שומעין להם ע"כ הם מתחננים אליהם עכ"פ שמעו לנו שלא תעברו על היותר חמור שהוא כאש בנעורת אבל ח"ו לפרש שהב"ד נותנים הכשר על זמרי גברי ועני נשי. ואדרבה מלשון רש"י יש לדייק שמצפים ועומדים עדיין באמת לבטל שניהם רק דא"א להם בפעם אחת לאחר שכבר הורגלו בעבירה ע"כ לוחמים לבטל קודם את החמור. וזה שדקדק רש"י ז"ל אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת ד"ל כיון שדואין דא"א בפ"א לבטל את שניהם לוחמין תחלה לבטל את החמור ומצפים ועומדים שלאחר החמור יועילו לבטל גם את הקל וזה מורה הלשון נקדים לבטל את זה שכתב רש"י ז"ל כלומר היא רק הקדמה וימשיכו אח"כ לבטל גם את הקל. וא"כ מה דמות יערוך זה לנידון רידן שהב"ד מדביק על החנות כתב הכשר וגם כותבין שהוא כשר למהדרין ולפעמים גם למהדרין מן המהדרין וכין שאין כשר ע"פ ש"ע ודאי עוברין בזה על לפני עור לא תתן מכשול וגם על מדבר שקד תרחק. כי הקונים אפילו אינם שומרי כל המצות מ"מ מיד שבאו לאכול כשר ומשלמין בעד כשר שהוא ביוקר הרבה יותר מבשר טרפה מחוייבין ליתן להם בשר שהוא כשר ע"פ דין. ואם הרבנים בעצמם יודעין שאין להאמין להקצבים כמו שכתב כאן השואל המשגיח נמצא ממילא שאין הבשר כשר ע"פ דין ומ"מ כותבין ומדביקין על החנות של הקצב כשר למהדרין נמצא שהם מכשילין את הרבים שאין עון יותר גדולה מזו.

ב) וכתב עוד לקמן וז"ל אבל אם יש לחוש שיכשלו ע"י זה שיתנו השגחה לקצבים אלו. לאנשים שומרי תורה באמת שיחשבו שמעדיין בכתב הכשרם גם על כל הענינים ויקחו מהם בשר בחשבם שודאי הוא מנוקר וגם הודח כדין. ואף אם יכתבו על כתב ההכשר שעדותן הוא רק מבהמות שנשחטו כדין ולא על שאר הרבדים מצוי שיטעו שהרוב לא יקדאו רק מה שיש על הכתב חותם הרבנים. אז אסור ליתן להם השגחה דהדי מכשילין בזה אנשים כשרים בטעות דחמור הרבה מהכשלת אנשים שיאכלו במזיד דבר איסור כשידעו שאין שם השגחה ומ"מ יקנו. דהש"ך הא סובר בסימן קנ"א סק"ו שליכא חיוב להפריש ישראל שעושה במזיד. ואף שמסתבר שגם הש"ך יורה

מכשיל את הרבים ואיך לא יחרד לבו של המחבר הזה לעבוד על יעצנו דע ולהודות לאיש תם וישר להיות מכשיל את הרבים.

ולמעשה לית דין צריך בשש שאסור לרבנים ליתן כתב הכשר על בשר שאינו ברור אם הוא מנוקד והורח כרין ואין חילוק אם הקונים הם שומרי תורה או לא. וכל הנותן כתב הכשר על בשר כזה עובר על לפני עור לא תתן מכשול וגם על מדבר שקר תרחק ועונו גדול מנשוא ודלא כפסקו של המחבר הזה.

סימן קז

בענין אם יש להאמין באיסורין למחלל ש"ק בפרהסיא על סמך שלפי מה שמכיר טבעו ברור אצלו שלא ישקר

ש בסימן נ"ד כתב וז"ל בהיותי במאסקווא בשנת תרצ"ד נשאלתי בדבר שהאבות ניוונים במדינה הזאת בעוה"ר על שלחן בניהם ובנותיהם האוכלים נבלות וכל דבר איסור ורובם הם כופרים בה' ובתורתו ושבקי היתרא ואכלי איסורא וא"כ אין נאמנים על איסורים ואין להאבות החלושים והזקנים עצה איך לאכול בשר כשצריכים לבריאותם וגם לא כל דבר מבושל דאף שסתם כלים אינם בני יומן מ"מ הרי הוא כלכתחלה כיון שקבע מושבו אצלם. וחדשתי שיש מקום להקל להרבה אנשים. באם האב יודע וקים ליה בגוה דבתו וכלתו שלא יכשילתו באיסור משום דמכיר טבעה בידיעה ברורה ע"י שניסה אותה הרבה פעמים וראה שאינה מכשילתו מטעם שאינה רוצה לצערו או שטבעה שלא להעביר אחרים על דעתם. יכול לסמוך עליה ולאכול מה שמבשלת בעדו מבשר וכל דבר כשאמרה לו שהוא מבשר כשר ומכלים שהזמינה עבורו. משום שלא נכנס זה בגדר נאמנות אלא בידיעה עצמית שהוא כראיה ממש כיון שידוע בברור שאינה משקרת לו. וראיה גדולה לזה מהא דכתובות דף פ"ה דהימנה רבא לבת ר"ח לאפוכי שבועה אשכנגדה וא"ד פפא השתא דאמר מד קים לי בגויה מלתא הוא כגון אבא מד ברי מרענא שטרטא אפומיה והרי הוא דבר שצריך שני עדים דמטעם זה לא האמין רבא לד"פ לאדוועי שטרטא דאין אחר נאמן להוציא שטר חתום מיד המחזיק בו כראיתא

במומר לתיאבון שאם ישיג בשר כשר בלא טירחא לא יקנה בשר אסור שיהיה החיוב להראותו שיש מקום שמוכרין בשר כשר לא רחוק ממקום שרוצה לקנות בשר האסור כיון דלא יעבוד בכה"ג. ורק בכה"ג דאיירי התם דההפרשה הוא שלא ברצון העובר סובר הש"ך דאין מצוין להפרישו. מ"מ ודאי להכשיל אנשים כשרים שלא בידיעתם אף באיסור קל חמור מלהכשיל אנשים שיעברו בידיעתם אף שהוא מצד עצלותם לילך למקום רחוק וכו' ובדבר שאלה השניה שבאם ועד הרבנים סוברים שרשאין ליתן השגחה מאיזה טעם אם סוברין כן מדינא שלא כדברי או להודאת שעה להקל בעלמא. אם כתר"ה שאין סובר כמותם מותר להיות שלוחם בשכר להשגיח על מה שמצוים והוא באופן שלא תצא מכשול מזה שיהיו מי שיסמכו על כתר"ה משום שאין מי שידוע שכתר"ה הוא המשגיח וסמיכות הקונים הוא רק על ועד הרבנים החתומים על ההכשר וכתר"ה הוא המחזיר לדאות סימני הכשרות ולהזהיר להקצבים שיריחו וינקרו כרין אף שידוע שאפשר לא ישמעו לדבריו. וכשאינו מוצא סימני הכשרות עליו למסור להועד והם דנים בזה איני רואה לע"ד שום איסור שהרי בזה הוא רק מתקן וליכא קלקול כלל. ובדבר להיות חבר בועד הרבנים שמקילין בזה איני רואה שום חשש כיון שאין עושים זה משום קלות אלא משום שסוברין כן מאיזה טעם שהוא אף אם הוא טעות אין זה מונע מלהיות חבר ורק אם הוא מצד קלות במצות התורה אז היה אסור להיות חבר עיין בסנהדרין דף כ"ו אבל הא יש רבנים גדולים יראי ה' בהועד ואין להחשיבם קלים. ע"כ דבריו.

ג וסותר א"ע מני' ובי'. שהרי מאחר שבעצמו מודה עכ"פ שבאם יש לחוש שגם אנשים שומרי תורה יכשלו ויקחו מהם בשר בחשבם שהוא ודאי מנוקד וגם הורח כרין המבואר בש"ע אסור לרבנים ליתן להם הכשר וכשנותנים להם כתב הכשר הרי הם מכשילים את הרבים. רק שהתיר להשוואל להיות משגיח בשכר לפי שהמשגיח אינו מקלקל ומכשיל כלום כיון שלא נודע להקונים שהוא המשגיח והקונים סומכים א"ע דק על הרבנים המכשירים. ותיכף ומיד השיב לאותו משגיח השואל שמותר לו גם להיות נעשה חבר בועד הרבנים המכשירים. הלא מיד שיהיה גם חבר בועד הרבנים יהיה ממילא אחד מהמכשירים ואז יהיה סמיכת הקונים עליו עוד יותר מעל שאר הרבנים שהרי אותו ימצאו לפעמים בחנות כשיבא להשגיח על הכשרות ונמצא שאף לדיריה יהיה אז

ברש"י ומ"מ מועיל קים לי בגויה לאורועי שטרא. אף שודאי אין סברא לומר דרבא לא היה מאמין בר"פ כבת ר"ח דהא הקשה ר' אדא בן מתנא לא יהא ר"פ כבת ר"ח חזינן דלא גרע ר"פ מבת ר"ח דאל"כ לא היה לו מה להקשות אם היה שייך להסתפק שמא בת ר"ח גדולה בצדקתה מר"פ וגם רבא לא השיב לו שבת ר"ח גדולה מר"פ אלא ודאי דר"פ היה מוחזק בחסידות עוד יותר מבת ר"ח ושגם רבא ידע זה ולכן הקשה שפיר וא"כ צריך להבין טעם רבא מ"ט גרע ר"פ מבת ר"ח. וצריך לומר דמצד נאמנות היינו שאינו יודע בידיעה עצמית שאינו משקר רק מחמת שהוא צדיק וחסיד יודעין שלא משקר ויש להאמינו. אינו כלום להאמינו ביחידי דהתורה נתנה גבול שאף משה ואהרן אין נאמנים ביחידי לדיני ממון כמו כל אדם שהם בחזקת כשרות ולא נתנה תורה לשיעורים שכל אחד יאמין מי שרוצה ולכן כל כח הנאמנות נתנה תורה לכל איש שסתמו הוא בחזקת כשרות כמו לצדיק וחסיד היותר גדול בעולם כמשה ואהרן והצריכה דוקא שנים. אבל זהו רק מדין נאמנות שלא מכיר האיש וטבעו ומדותיו בעצם רק מצד חזקתו אבל אם יודע ומכיר את האיש בעצם מצד טבעותיו ומנהגיו שניסוהו הרבה פעמים וראה שאינו משקר אין זה מצד נאמנות אלא הוא כראיה ממש כיון שהוא ידיעה עצמית שיודע ומכירו שלא מצד חזקות. ולכן אף שודאי ידע רבא שר"פ איש נאמן כיון שהוא צדיק וחסיד עוד יותר מבת ר"ח אבל עכ"פ הוא רק מצד חזקתו ונכנס בגדר נאמנות שע"ז נתנה תורה גבול שאף משה ואהרן אין נאמנים ביחידי כסתם איש. וזה מה שאמר רבא אע"ג דאיכא מר ע"א לאו כלום הוא פי' אף שבירי לי שאינך משקר מ"מ ע"א לאו כלום הוא דהתורה פסלו שלא ניתן לשיעורין ושאי בת ר"ח שקים ליה בגוה פי' ידיעה עצמית שלא נכנס בגדר נאמנות אלא כראיה שלו ממש. וזה שלא קרעין שטרא אפומיה הוא מחמת שהרי רק לר"פ נאמן אבא מר בריה ולדיינים אחרים שאין מכירין אותו בעצם הרי לא יאמינו לו יותר מסתם איש ולכן אינו יכול לקרוע השטר שהוא כשר אצל דיינים אחרים ורק שהוא אינו יכול להזדקק לו ודנהו כשטר פסול כפרש"י. ואפי' להרי"ף והרמב"ם שסברי כהר"ח בתוס' שרק מצריכו שבועה הוי ג"כ הנאמנות לזה מטעם שהוא ידיעה עצמית שלא מגדר נאמנות אך שסובר שמ"מ הוא רק כברור בעלמא שמועיל שבועה כנגדו. וכן מוכח לשון הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"א שטעם הנאמנות הוא כידיעת הדין עצמו שכתב א"כ למה הצריכה תורה שני עדים שבזמן שיבוא לפני הדיין שני עדים ידון ע"פ עדותו אע"פ

שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר עיי"ש חזינן מזה שמה שדן בקים ליה בגויה הוא שכיון שמכירו בעצם שאינו משקר הוא כידיעה עצמית שלא מטעם גדר נאמנות. וא"כ גם לגבי איסורין בחשוד שאין לו נאמנות מצד דין נאמנות שהחשוד על הדבר לא מעידו. הוא רק בסתם אדם שאינו מכיר בברור טבעותיו ומנהגיו אבל כשמכירו בברור ויודע שאף שהוא חשוד לאכול בעצמו לא ישקר לא אחריני או שאף רק לו לא ישקר להכשילו יכול להאמינו משום דהוי זה כידיעה עצמית שלא מטעם נאמנות. ולא מבעיא לרש"י והראב"ד אלא אף להרמב"ם והרי"ף שהוא רק כברור שמועיל שבועה נגדו מ"מ הוא ברור כזה שמועיל באיסורין דהא נאמנות ע"א בממון מצריך רק שבועה ומועיל לגבי איסורין א"כ גם קים ליה בגויה דמועיל להצריכו שבועה בממון הוא מועיל לגבי איסורין. ולכן אם האב מכיר בבתו וכלתו שלא יכשילוהו באיסורין בידיעה ברורה אף שבעצמם הם חשודים לאכול יכול להאמינם ולאכול מה שבשלו בעדו ואמרו לו שהוא בשר כשר ובכלים כשרים. ויש מקום להתיר גם לאחרים לאכול ממה שבשלו לאביהן דאף שבממון לא יאמינוהו דיינים אחרים שמטעם זה לא קרעין השטר לרש"י כדבארתי. הוא רק בממון שעד אחד אינו נאמן וא"כ ר"פ גופיה אינו נאמן מה שאמר לדיינים אחרים שאבא מר בריה קים ליה בגויה שלא ישקר אבל באיסורין שע"א נאמן א"כ יש להאמין להאב גם אחרים מה שאומר שקים ליה בגויה דבתו שלא תכשילוהו ושקדורה זו בשלה בעדו ויוכלו גם אחרים לאכול. ואף שכתבו הרי"ף והרמב"ם דבוה"ז אין דנין דין קים ליה בגויה מסתבר שהוא רק בדיני ממון ולא באיסורין שאין בוה דין ב"ד ולכן בשעת הדחק ולאנשים חלופים יש להקל אם יודע בברור שקים ליה בגויה מצד טבעותיה ומנהגיה באיזה נסיונות שלא תכשילוהו לסמוך עליה ולאכול ממה שמבשלת בעדו ואמרה שעשתה בהכשר אבל לאחרים ושלא בשעת הדחק ולהבריאים יש להחמיר. ע"כ דבריו.

א) וזה בורות גמורה. שהרי אנן מצרכינן קרא וספרה לה לעצמה שהאשה נאמנת על איסור נדה החמורה ואי לאו האי קרא לא היתה נאמנת ואע"ג שהבעל מכיר אותה לאשה מוחזקת בכשרות ובשמירת המצוות. וא"כ אין לך קים לי בגויה יותר מזה דאיך שייך לחוש על אשה שזהירה מעולם בכל איסורים שבתורה שתעבור על איסור נדה החמורה ביותר וע"כ רק באשה מוחזקת בכשרות ושומרת דת משתעי קרא דאי עוברת על דת הרי מצוה לגרשה. ואע"ג שכתב

וגם שלא בב"ד לא מהני ביה ידיעה ברורה כמו דלא מהני ידיעה ברורה במקום דבעינן שני עדים בב"ד.

(ב) ואע"ג דלכאורה נראה סתירה לדברינו בט"ז יו"ד סימן צ"ח סק"ב שכתב שם וז"ל אבל באמת מצינו ויכוח כזה עוד בפסקי מהרא"י סימן ק"ל לענין בכור שכ' דלהרא"ש מהני מסל"ת כשאינו משביח מקחו אלא שהקשה עליו דלא מהני אלא בעדות אשה כדאיתא בהגוזל וז"ל דהרשב"א והרא"ש ס"ל דהא דאמרינן בהגוזל דאין מסל"ת נאמן במילי דאורייתא היינו במידי דבעי עדות דוקא משא"כ באיסור והיתר שפיר מהני דבזה לא בעינן עדות גמורה אלא באם יש לנו הוכחה סגי תדע דהא ע"א נאמן באיסורין להתיר ואם כן הכי נמי מסל"ת דמזה יש לנו סברא שאין שם איסור וסגי בזה והא ראייה שקפילא מהני אפילו באינו מסל"ת מטעם דלא מרעא חזקתו ובמידי דבעי עדות ודאי לא מהני דבר כזה אלא ע"כ דבאיסורין לא צריך רק הוכחה. כן נ"ל ליישב דעת הרשב"א והרא"ש עכ"ל. הרי שכתב הט"ז דנאמנות דע"א באיסורין אינו מעיני עדות גמורה דבכה"ת וא"כ הוא לכאורה שלא כדברינו הנ"ל. אך באמת יש משם גופיה ראייה להיפוך. שהרי מסיק שם הט"ז אח"כ וז"ל אבל לענין הלכה כבר פסק בטור וש"ע סימן שי"ז לענין בכור דלא מהני מסל"ת ואם כן לא מהני בשום דוכתא דאיכא איסור דאורייתא עכ"ל. וא"כ לפ"ז אף אם יהיה טעם דהרשב"א והרא"ש כמ"ש הט"ז לעיל מניה משום דנאמנות דע"א אינו מעיני עדות ממש דבעי בכה"ת רק מעיני הוכחה מ"מ לדין דקיי"ל להלכה שלא כהרשב"א והרא"ש בזה רק דבאיסור דאורייתא לא מהני מסל"ת ע"כ משום דסבידא לן להיפך דלא מהני הוכחה בעלמא באיסורין דק דבעינן עדות גמורה כבכל התורה דק דחידוש הוא שחידשה תורה באיסורין להאמין גם אחד ואף שלא בפני ב"ד דוקא. וע"כ לא מהימן עכו"ם אפילו הוא מסל"ת דהוכחה גמורה הוא שכן הוא כדבריו דלא סגי הוכחה רק דבעי עדות ועכו"ם אין לו דין עדות מה"ת.

(ג) ועוד הט"ז עצמו נראה שחזר מסברא זו לגמרי. שהרי ביו"ד סימן קפ"ה סעיף ג' כתב אמ"ש שם בהג"ה שאם אמרה פלוני חכם טהר לי כתם והחכם אומר שהיא משקרת החכם נאמן וטמאה היא וכתב ע"ז הט"ז וז"ל נראה לי דוקא החכם עצמו כיון שהיא סומכת עליו ואשתכח שיקרא משא"כ אם אין החכם לפנינו ועד אחד מעיד שהחכם אסר לה אינו נאמן דהא אמרינן בפרק ב' דכתובות (דף כ"ב) כל

הרא"ש פ' המדיר סימן ט' בהא דתגן התם אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית וז"ל אי דעוברת על דת משה ויהודית אין לה כתובה היינו בדבר שהיא מכשילתו כי הנך דמתניתין וכיוצא בהם כגון שהאכילתו חלב או דם וכן נודרת ואינה מקיימת בשביל בניו אבל אם היתה עוברת בשאר עבירות כגון שהיא עצמה אכלה דבר איסור לא הפסדה כתובתה ודת יהודית משום חציפותא ומשום חשד זנות הוא דמפסדה עכ"ל. ע"כ כוונתו רק לענין הפסד כתובה דוקא אבל לגרשה ודאי מצוה הוא אפילו היא עוברת על איסורים לעצמה וכמו שכתוב שם בהגה"ה בצדה בשם המרדכי וז"ל כתב מורנו ה"ר מאיר ז"ל דהאשה שעברה על החרם או שבועה עוברת על דת משה היא דהוה ליה נודרת ואינה מקיימת ויכול לגרשה בלא הסכמת הקהילות ונהי דמבעיא לן בפ' ארוסה עוברת על דת אם רצה הבעל לקיימה אם יכול לקיימה או לאו מ"מ פשיטא דמצוה להוציא עוברת על דת ודבר פשוט הוא שלא תיקן רבינו גרשום מאור הגולה תקנתו לעכב על ידו שלא יעשה מצוה ואדרבה אם אינו מגרשה כשהיא עוברת על דת מיקרי רשע כדאיתא בשילהי פרק המגרש מדת אדם רשע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטויה בשוק ורוחצת במקום שבני אדם רוחצים ומניחה ואינה מגרשה כעוברת על דת עכ"ל. הרי להדיא שחובה לגרשה אף אם עוברת על דת רק לעצמה ואינה מכשילתו באיסורין ואם אינה מגרשה מיקרי רשע. וא"כ ע"כ האי קרא דוספריה לה לעצמה ודאי לאו ברשיעי עסקינן וכיון דבאשה שומרת כל המצות משתעי קרא לדידיה דמהני באיסורין קים לי בגויה וידיעה עצמית מחמת שמכיר אותה ואת טבעה שאינה משקרת למה לן קרא וספריה לה לעצמה. הלא אין לך ידיעה עצמית גדולה מזו שבודאי לא תעבור על איסור גדה החמור והבעל שמכיר אותה היטב לאשה יראת ד' כל ימיה היה מוכן לישבע על זה ומ"מ אי לאו האי קרא לא היתה נאמנת ולא היינו סומכים על שום ידיעה עצמית בעולם. ועוד הלא קיי"ל דאין ע"א נאמן באיתחזק איסורא ואינו בידו ולא אמרינן כיון שמוחזק בכשרות הוא זאיש מהימן למה לו לשקר בדבר שאין לו שום הנאה ולהכניס א"ע בעבירה גדולה להיות מכשיל את חבירו. ואע"ג שכך גורה תורה שאין להחשיב עדותו בב"ד כיון שהוא רק אחד מ"מ יועיל מטעם ידיעה עצמית כיון שברור שבודאי לא ישקר. אלא ע"כ כיון דהא דע"א נאמן באיסורין הוי דין עדות ככל עדות שבתורה רק מה דבכל התורה הצריכה תורה שנים דוקא ובב"ד הקילה תורה באיסורין להאמין אף אחד

לישבע שהאמת הוא כדבריו לפי שצדיק כזה לא שייך כלל לחשוד שישקר מחמת קדבותו. ועיין מש"כ הרדב"ז בתשובה סימן שני אלפים ר"מ בא' שנפל למים שאין להם סוף והיה חולי נופל ובעת שנפל לים אחזתו חליו ותמיד בעת שאחזתו חליו עומד כך בעילופו שעה אחת ויותר בלי הרגשה וא"כ ודאי שיש לנו השתא להחזיק שנטבע בים כיון דא"א לו לשוט במשך עילופו. והשיב הרדב"ז דמ"מ אין להתיר אשתו לינשא כיון דבעצם כל מים שאין להם סוף דעלמא הוי נמי דבר הרחוק משכלנו להחזיק שלא נטבע בים כיון דא"א לשוט בים כמה ימים בלא אכילה ושתייה ובפרט בעובדא שהנטבע היה זקן או חולה ועכ"ז הצריכו חכמים דוקא שהעד המעיד שראה אותו נפל לים יראה אותו שהוא מת ממש א"כ אף בנידון דידן אכתי לא ראה אותו העד שמת ממש יעו"ש. ואע"ג דאין לך ידיעה עצמית גדולה מזו וכל העולם מוכן לישבע שהחולה על מחלת חולי נופל ודאי נטבע בים לא מהני אלף ידיעות בדורות במקום דבעינן עדות.

ה) וראיינו מכתובות דף פ"ה אינו דאיה כלל. דהנה בגמרא שם פריך אהא דאמר ר"פ השתא דאמר מר קים לי בגווייה מלתא היא כגון אבא מר בדי דקים לי בגווייה קרענא שטרא אפומיה קרענא ס"ד אלא מרענא שטרא אפומיה. ועי' שם בתוס' רי"ד שכתב וז"ל פי' וכי עד אחד נאמן להוציא שטר חתום מיד המחזיק בו אפוקי ממונא הוא ותרי בעינן. אלא מדענא שלא אזקוק לגבות אותו שטר. ומיקרע נמי לא קרענא ליה. ואי קשיא מ"ש מהיפך שבועה דרבא דאפיק ממונא עפ"י בת ר"ח לא דמיא דהתם כיון דאיתחייבא שבועה דאודייאתא שבועה במקום תשלומין עומדת עד שתשבע ותפטר וכיון שלא היתה יכולה להשבע מפני שהיא חשודה בעיניו ולא היה מניחה לישבע הו"ל מחויב שבועה ואי"ל ומשלם מש"ה אפכה אבל הכא ל"ש הכי עכ"ל. וביאור כוונת דבריו נראה דאין ה"נ היכי דבעינן לאפוקי ממונא מיד המחזיק לא מהני עדותה של אשה אפילו היא גדולה בצדקתה כשרה אמנו דמקרא מלא הוא ע"פ שני עדים יקום דבר ושני עדים כשרים דוקא בעינן. אבל בעובדא דרבא לא היו צדיכים כלל להוציא ממון מיד המחזיק דמאחד שהיתה מחויבת שבועה דאורייתא ואמרה תורה או תשלם או תשבע ותפטר והזכות הזה מסור ביד הדיין שהוא יכול להחליט אם יכול לישבע או לא נמצא דכל זמן שהדיין לא חייב לישבע אין אחד מהם מוחזק עתה בממון. ונמצא שדיבורה של בת ר"ח לא היה כלל ענין עדות לאפוקי ממון מיד המחזיק שנימא דבעינן שני עדים כשרים.

מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים כו' וא"כ ה"נ אין אותו העד נאמן להכחיש אותה שהיא כשנים עכ"ל. הרי שכתב כאן הט"ז בפשיטות דהוי מדין עדות דבכה"ת ואף נחשב כשנים ממש. וע"ש בש"ך סק"ו שכתב וז"ל עיין בר"ן שכ' בשם הרמב"ן הטעם שקבל שכן הדין בכל עד מפי עד אם בא הא' וכפר אין השני האומר משמו נאמן עכ"ל ומשמע להדיא מדברי הש"ך דהש"ך נמי הכי ס"ל דנאמנות דע"א הוא מדין עדות דכל התורה וע"כ משוינן ליה לכל דיני עדות הנהוגין בשאר דוכתא. ועיין בט"ז סימן ל"ט סקכ"ב שכתב שם אמ"ש שם המחבר בש"ע הקונה ריאה ואמר שמצא בה סידכא במקום שהיא טריפה והמוכר אומר שהיתה במקום שהיא כשרה כיון שבאו שניהם בבת אחת לבית דין אין כאן עדות והרי זה כבהמה שנאבדה ריאה קודם שנבדקה. וכתב הט"ז וז"ל נראה דהוצרך לזה דאילו בא הקונה תחלה לב"ד והיו אוסדים על פיו תו לא היו מאמינים לשני להתיר כיון שהראשון היה נאמן ואמר עולא ביבמות (דף קי"ז) כל מקום שהאמינה תורה עד אחד ה"ל כשנים ואין עד אחד יכול להכחישו ומוקי לה התם כשהתירו האשה על פיו ה"נ הכא כשאסרו על פיו ע"כ הצריך כאן שיבואו שניהם בבת אחת עכ"ל. הנה שכתב הט"ז כאן ג"כ כבסי' קפ"ה הנ"ל דהעיקר דנאמנות דע"א הוא מדין עדות גמורה דכה"ת וע"כ פשיטא ליה להט"ז דכמו דאמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע"א הו"ל כשנים לענין עדות אשה ה"נ אמרינן כן לענין ע"א דאיסורין.

ד) וא"כ כיון דדמי ממש לעדות דכה"ת כולה רק דבאיסורין עשתה תורה לעדותו של ע"א כשנים הרי בעדות דכה"ת ודאי לא מהני ידיעה בדורה. דאי נימא דמהני ידיעה בדורה במקום עדים א"כ לא משכחת כל פסולי עדות שבתורה ולדוגמא אשה שפסולה לעדות אפילו היא צדיקת כשרה אמנו נימא נהי שפסולה מדין עדות דכך גזרה תורה דאין עדותה עדות כשרה מ"מ הרי יש לנו עכשיו לאחר ששמענו מפיה ידיעה בדורה שכן הוא כמו שאמרה ואנחנו אף מוכנים לישבע על זה שכן האמת מאחר שמכירין את האשה כל ימיה לצדיקת ולאשה שבודאי לא תשקר אפילו בעד כל הון דעלמא. וה"נ בקרוב שהתורה פסלתו אפילו הוא צדיק כמשה רבינו נימא סלק עדותו כמו שאינו מ"מ הרי יש לנו עכשיו ידיעה ברורה שהאמת הוא כמו שאמר העד הקרוב. ואי דקרוב הוא ונוגע מחמת קרבותו זה שייך לחשוד סתם אדם מן השוק אבל איש כזה שמוחזק לצדיק כמשה רבינו נהי דמצד גזירת הכתוב אין עדותו עדות אכתי אנחנו מוכנים

ומכיר את האיש בעצם מצד טבעותיו ומנהגיו שניסהו הרבה פעמים וראה שאינו משקר אין זה מצד נאמנות אלא הוא כראיה ממש כיון שהוא ידיעה עצמית שיודע ומכירו שלא מצד חזקות עכ"ל. כאן לא ידע ממש מה הוא שח. הרי הודה בעצמו לעיל מניה דאף משה ואהרן אין נאמנים ביחודי והרי זאת אומרת שאם משה רבינו העיד לדוגמא על ראובן שחייב לשמעון אין מחייבין לראובן מחמת עדותו לשלם כיון שהוא רק יחיד המעיד. וא"כ איך כתב תיכף מניה וביה שאם יודע ומכיר את האיש בעצם מצד טבעותיו ומנהגיו שניסהו הרבה פעמים וראה שאינו משקר אז הוי כראיה ממש והלא הדבר ק"ו אם יש להחשיב כראיה ממש רק מחמת זה שמכיר להעד ע"י שניסהו הרבה פעמים וראה שאינו משקר עאכ"כ שיש להחשיב כראיה ממש מה ששמע מפי משה ואהרן שכל העולם מוכן לישבע שדבריהם אמת. וא"כ אין לכל דבריו טעם וריח.

העולה מהנ"ל לדינא דחלילה לסמוך באיסורין על זה ואין לזוז כחוט השערה ממה שנאמר בתלמוד ובפוסקים דבעינן לעדותו של עד כשר דוקא.

סימן קח

בענין כלי בישול שיש בהם מכוונת עלעקטרי שאותו מקום א"א לפיכך מחמת שמתקלקל בתוך המים

שם בסימן נ"ז כתב וז"ל ובדבר הכלים שמבשלים בעלעקטרי שאי אפשר לטובלן משום שמקום העלעקטרי אין להביא במים שיתקלקל. הנה אם הם כלים שאין נותנים עליהם המאכל עצמו אלא נותנים שם קדרה אחרת שיש בו המאכל להתבשל א"צ טבילה אלא אותה הקדרה שבה המאכל משום שהוא כמו הטריפידש שביו"ד סימן ק"כ סעיף ד' ואם הוא כזה שנותנים בו המאכל עצמו צריך טבילה. אבל כיון שכלי כזה עושה שני דברים למטה הוא מקום שמונח המאכל להתבשל ולמעלה חוטי העלעקטרי שהוא האש המבשל צריך טבילה רק חצי הכלי התחתון שמשמין שם המאכל. ומקום העליון ששם חוטי העלעקטרי א"צ טבילה וצריך לטבול דק חצי התחתון ולא העליון. ואף שכלי אחד הוא א"צ לטבול כולו ולא נבטל העליון

וא"כ לפי"ז לא שייך ללמוד מהתם שנסמוך על ידיעה ברורה באיסורין שהרי מכיון דבעינן באיסורין דין עדות גמורה כמו שבארנו לעיל ולא מהני ידיעה ברורה במקום עדות.

(ו) ועיין רמב"ם פכ"ד ה"א מהל' סנהדרין וז"ל יש לדין לזון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אע"פ שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שיודע. כיצד הרי שנתחייב אדם שבועה בב"ד ואמר לדין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה יש לדין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול הואיל וסמכה דעתו של דין על דברי זה. אפילו היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן. ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם בהדיא דאף לא בעינן התם ידיעה ברורה כלל רק אפילו ליכא ראיה ברורה שכן הוא כדבריו אם רק דעתו של הדין נוטה לזה ודברי אותו האיש נראין בעיניו להיות אמת שזה האיש חשוד יכול להפוך שבועה אשכנגדו. א"כ לפי דברי הרמב"ם הללו ודאי לא שייך למילף מהתם דמהני ידיעה ברורה באיסורין דאי מהתם יליף אף ידיעה ברורה לא נצטרך. וע"כ זה דין מסויים שמסרה תורה זכות זה לב"ד שיכול להחליט ע"פ אומד דעתו אם הוא יכול לישבע או חשוד על שבועה ולענין זה דוקא. אבל ודאי לא שייך למילף מהתם דמהני ידיעה ברורה במקום שהצריכה תורה עדות. וז"פ כביעותא בכותחא.

(ז) וכ"ז אף אם היה ידיעה ברורה אבל באמת בנדון ידון ליכא ידיעה ברורה כלל. דאף אם ניסה אותה הרבה פעמים וראה שלא היתה מכשילתו אין להחשיב זאת לידיעה ברורה שלא תכשילתו בעת שיקשה לה להשיג בשר כשר או לא יהיה לה פנאי לילך עד החנות שמוכרים בשר כשר. כיון שכופרת בד' ובתורתו ודאי מסתבר שבקל תאכילהו טריפות כיון שאצלה נחשב זאת לשגעון בעלמא שהרי אינה מאמינה בכך. ואדרבה אם היא טובה בטבעה ומרחמת על האב תחשוב שנכון להאכילו טריפות מלהניחו בלא בשר ולא יהיה לו שום צער כיון שלא ידע שהוא טריפות. ומש"כ וז"ל דהתורה נתנה גבול שאף משה ואהרן אין נאמנים ביחודי לדיני ממון כמו כל אדם שהם בחזקת כשרות וכו' אבל זהו רק מדין נאמנות שלא מכיר האיש וטבעו ומדותיו בעצם רק מצד חזקתו אבל אם יודע

ולדינא אי אפשר להשתמש בכלי זו אלא באופן שיתן לאומן ישראל שיעשה בה נקב בשולי הכלי שהכלי לא יהיה ראוייה יותר לקבל דביעית שבטלה מניה שם כלי ואח"כ שוב יתקנה וממילא נפטרת מטבילה.

סימן קמ

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן נ"ח כתב עוד בענין הנ"ל ז"ל ומה שבידות ארוכות צריך שיעמוד ליקצץ ובכלי זו שהוריתי הדי מקום העלעקטרי אינו עומד ליקצץ. הוא פשוט דבידות אם אין עומד ליקצץ נחשב כולו מכלי זה והוא יד ארוך אבל הכא הם שני כלים אחד מקום הנחת הדברים להתבשל ואחד מקום הנחת העלעקטרי לבשל ויש להם דין ב' כלים כדאשכחן בכלי חרס בפ"ב דכלים מ"ז וכן בשל עץ שם וכן בכירות בפ"ו מ"ג. לכן גם בכאן הם שני כלים וטבילה צריך רק אחד מהם מקום המתבשל ולא כלי השני שהוא מקום העלעקטרי ולכן סגי שיטביל רק מקום שמתבשל עד אחר המחיצה שביניהם. ולא קשה לפ"ז גם מה שלא נכנס כולו במים דזה נחשב כולו במים כיון דאם היה חותך היותר היו המים מכסים שם. ע"כ דבריו.

(א) ולא ידע מה הוא שח. דמש"כ דבידות דוקא הוא דבעינן עומד ליקצץ דהתם אי אין עומד ליקצץ נחשב כולו מכלי זה והוא יד ארוך משא"כ בנ"ד אפילו אין עומד ליקצץ א"א להחשיב חלק העלעקטרי מכלי זה רק חשבינן ליה ככלי אחד וממילא א"צ לטובלו. הא ליתא דהא אדרבה בש"ס חולין דף ע"ג מבהאר להריא דבידות אף כשעומד ליקצץ דהשתא ודאי אין להחשיב הך יתר כחלק מן הכלי עצמה כיון שהכלי א"צ להך יתר ועתיד ליקצץ מ"מ אי לאו דס"ל לת"ק דעומד לחתוך כחתוך דמי היה צריך טבילה. וחזינן מזה דכללא הוא דכל המחובר לכלי צריך טבילה וזאת חיבור כזה דחשבינן ליה כמאן דליתא מצד הדין דכל העומד לחתוך כחתוך דמי וא"כ בנ"ד כיון דלא שייך ביה לומר כחתוך דמי שוב צריך טבילה. ובה נדחין ג"כ סוף דבריו שכתב ז"ל ולא קשה לפ"ז גם מה שלא נכנס כולו במים דזה נחשב כולו במים כיון דאם היה חותך היותר היו המים מכסים שם עכ"ל. דלפמ"ש הא ליתא דהא לא שייך לומר אלא ביתר שבידות

להתחתון להחשיב גם העליון לכלי סעודה כיון דמשתמש הוא למקום האש שהוא תשמיש אחר והן לענין התשמישין כשני כלים המחוברין. ונשאר רק מה שמקום החבור לא יוטבל במים. הוא בדין בית הסתרים שאינו חוצץ בכלים כמפורש ברא"ש גרה בהלכות מקואות סימן ל' וכן מסיק הר"ש ופי' הרא"ש במקואות פ"י מ"ה מתוספתא דמגל וכן נפסק בש"ע סימן ר"ב סעיף ה' וסעיף ט' ועיין בט"ז שם. ולכן אף שהתוס' חולין דף ע"ג ד"ה מטביל סברי דגם בכלים חוצץ ביה"ס יש להורות כרוב הראשונים וכהש"ע דאינו חוצץ. ובהא דידן אפילו לתוס' אינו חוצץ דהא אינו עתיד לקוצצן והוי מיעוט שאינו מקפיד או אולי עוד עדיפא משום דהיינו כרבייתיה. ע"כ דבריו.

(א) וזה שבוש. דאף אם נימא כוותיה דלא בטלה חלק העלעקטרי לעצם הקדרה מ"מ לא סלקא ליה טבילה להכלי אם חלק העלעקטרי שמחובר בו הוא חוץ למקוה. ודאיה ברורה לזה ממתני' פ"י דמקואות משנה ה' דתנן התם כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקוצץ מטבילין עד מקום המרה ר' יהודה אומר עד שיטביל את כולו. הדי דס"ל לר"י דאף הך יתר שבידות שעתיד לקוץ וממילא לא בטלה להכלי מ"מ כ"ז שמחובר בו צריך טבילה דאין טבילה לחצאין ואע"ג דלא קיי"ל כר"י אלא כת"ק דס"ל דאין מטבילין אלא עד מקום המרה הדי ת"ק נמי מודה לר"י בעיקר מילתא דבעינן דוקא כולו במים ואי לאו דס"ל דכל העומד ליחתך כחתוך דמי לא הוה סלקא ליה טבילה כל זמן שאין נכנסין כולן לתוך המים כמבואר בש"ס חולין דף ע"ג. וא"כ כוותיה נמי בנ"ד כיון שאינו עומד לקצוץ צריך לטבול כולו. ועוד כיון שאותו חלק של העלעקטרי משמש להכלי שוב בטלה להכלי והוי כקדרה עצמה וכידות הכלים שאינם ארוכים שבטלים להכלי.

(ב) ובלא"ה הוראה מבלבלת היא ולא עיין בעיקר השאלה. כי באמת אין במציאות כלי כזו שהעלעקטרי יהיה למעלה והקדרה שמבשלין בה למטה רק העלעקטרי הוא למטה והקדרה למעלה וא"כ א"א ממילא שיטבול רק את חלק שמבשלין בה לבד שהדי כיון שפי' הקדרה היא למעלה א"כ כשיהפך הכלי ויטבול ישר דרך פיה למעלה לא עלתה לה טבילה כמ"ש הש"ך סימן ר"ב סק"ג בשם הב"ח דאפילו פיו רחב לא עלתה לו טבילה יעו"ש ואם יכפה ויהפך קצת הכלי יתקלקל העלעקטרי.

סימן קי

בענין כלי איסור שרוצים להגעיל להשתמש
בה גם להיתר אבל א"א לנקותה

שם בסימן ס' כתב וז"ל בדבר מה שרוצה כתר"ה לידע דעתי העניה בפעקטארי שעושין גליצירין מחלב אסור ורוצים להכשיר את המכונות ואת הצינורות כדי לעשות אח"כ גליצירין משומן כשר ודרכם תמיד לנקות בזיעת מים של ר"מ מעלות בשביל שלא יתקלקלו האחרונים ומדקדקים שלא ישאר אפילו משהו וכשיכשירו כדי לעשות אח"כ משומן כשר יכולים לנקות ע"י חום שיותר גדול אף עד תק"נ מעלות וכל תשישים היה רק ע"י חום של ק"ע מעלות. וכו' ומה שראה כתר"ה שמבחוץ ניכר שומן החלב סביבם. הנה ההגעלה להפליט הבלוע שבפנים לא נגרע מזה ונשאר רק שיבליע אח"כ מהשומן שבחוץ וזה יש לשער שאם הוא פחות מששים נגד שומן הכשר שיתבשל שם אחר ההכשר יהיה מותר. אבל הוא רק באם אי אפשר לנקות מה שבחוץ אבל לכתחלה צריך לנקות כל האפשרי שלא יהיה כלום מבחוץ משום שיש חולקין על הרשב"א שפסק המחבר בסוף סימן צ"ט שמתיר בנבלע איסור מועט בכלי שדרכו להשתמש בו בשפע היתר עיין בט"ז שם ובטור סימן קכ"ב. אבל באי אפשר יש להיתר דמסתבר שגם הטור יודה דבמכונות אין שייך למיגור כלל שמה שיתמשו בו במעט דבשביל מועט לא יעסקו כלל כידוע. וגם בדיעבד הא יש לתורות כהמחבר שגם הרמ"א לא השיג עליו. ע"כ דבריו.

א) וְלֹא יָדַע מֵהוּא שֶׁהוּא דַּאיזָה דִּיעֵבֵד אִיכָא כֹּאן הָרִי רֹצֵה לְהַגְעִיל וּלְבַשֵּׁל אַח"כ שוֹמֵן כֶּשֶׁר לְכַתְחִילָה וְעוֹד יוֹתֵר שְׂרוּצָה לַעֲשׂוֹת זֹאת בְּכֹל יוֹם וְיוֹם. וְאִי כוּוְנָתוּ דִּמְאָחַר שֶׁאִ"א לְנִקּוֹת לְגַמְרֵי אִם לֹא יוֹכֵל לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהֶן אַח"כ לְשׂוֹמֵן כֶּשֶׁר יִהְיֶה הַפֶּסֶד גְּדוֹל וְהַפֶּסֶד מְרֻבָּה וְשַׁעֲה"ד דִּינֵוּ כְּדִיעֵבֵד. הָא לִיתָא שֶׁהָרִי כָּבֵר כִּלְלָא כִּיֵּל הַש"ך בְּסִימָן רַמ"ב בְּהַנְהַגַת הוֹרָאָה או"ה דִּהַפֶּסֶד הַרְיוּחַ לְחוּד לֹא מִיקְרֵי הַפֶּסֶד מְרֻבָּה וְשַׁעֲה"ד וְהָכֵא לִיכָא אֲלֵא מְנִיעַת הַרְיוּחַ שֶׁהָרִי יְכוּלִים לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִכּוֹנוֹת גַּם הֵלָא רַק לְחַלְב. וְאִם הִיָּה אֲפֻשֵׁר בְּאִמְתָּ לְהַחֲשִׁיב זֹאת לְדִיעֵבֵד לֹא הִיָּה צָרִיךְ לֹמַר שִׁישׁ לְסַמּוֹךְ בּוֹזָה עַל הַמַּחְבֵּר שֶׁהָרִי עִיקַר חִידוּשׁוֹ שֶׁל הַמַּחְבֵּר דִּשְׂרִי לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בּוֹ לְכַתְחִילָה אֲבָל בְּדִיעֵבֵד וְדַאי בְּטַל בְּשִׁשִּׁים לְכ"ע. וְגַם מֵה שֶׁכָּתַב עוֹד דְּמִסְתַּבֵּר שֶׁגַם הַטוֹר יוֹדֵה דְּבְּמִכּוֹנוֹת אֵין שִׁיךְ לְמִיגוֹר כִּלְלָא שְׂמָא יִשְׁתַּמֵּשׁוּ בּוֹ בְּמַעַט דְּבִשְׂבִיל מוֹעֵט לֹא יַעֲסֻקוּ כִּלְלָא כִּידוּע. הָא ג"כ

שהכלי א"צ להך יתר ועומד ליקצץ. או אמרינן שפיר דאע"ג דהשתא עדיין מחובר להכלי ונמצא שהכלי לא נכנס כולו במים מ"מ כיון דאם היה חותך היה כולו במים חשבינן ליה גם השתא כולו במים מצד כל העומד לחתוך כחתוך דמי. משא"כ בנ"ד לא שייך למימר הכי כיון שהכלי צריך לחיבור זה ואינו עומד לחתוך. דאלת"ה לא הוה ליה להש"ס למימר משום דעומד לחתוך כחתוך דמי אפילו אי לאו כחתוך דמי חשיב כולו במים. דבשלמא ידות גופיהו שהכלים צריכין להם אע"ג דלא הוי מן הכלי עצמה מ"מ צריכין טבילה דמכיון שהכלי צריך להם בטלין להכלי משא"כ הך יתר שעתיד ליקצץ הוי כעץ לעצמו ותו אינו מעכב לטבילתו של גוף הכלי. ופשיטא דלא גרע הך יתר שהכלי א"צ ליה כלל ועתיד ליקצץ מאתו חלק של העלעקטרי. ואדרבה כ"ש הוא מהתם שהרי התם כל עיקרו של אותו חלק העלעקטרי לא נעשה אלא לשמש להקדרה שמבשלין בה משא"כ הך יתר שבידות מחובר להכלי רק במקרה ועומד ליקצץ. אלא ודאי דכל דבר המחובר להכלי כל זמן שהוא מחובר צריך להיות במים בשעת טבילת הכלי דאין טבילה לחצאין ועומד לחתוך שאני דהוי כחתוך וכמאן דליתא דמיא. וז"ב ופשוט.

ב) גם מש"כ דבנ"ד הוי כשני כלים המחוברין זל"ז והביא ראי' מההיא דפ"ב דכלים מ"ז אין משם ראי' כלל ואדרבה משם עוד ראי' להיפוך. שהרי כתבו שם הרע"ב והר"ש דלא אמרינן התם שאם נטמא א' לא נטמא חברו אלא בכלי חרס דוקא משום דתוכו של זה גבו של זה וכ"ח לא מימטא מגבו אבל כלי עץ או כלי מתכות המחוברין אמרינן שפיר שאם נטמא א' מהן בטומאת שרץ נטמא גם חברו. הרי דאף בכלי אחרת ממש כיון שמחובר בחברו אמרינן שאם נטמא הא' נטמא חברו. ועוד מאי זה דמיון הכא להתם התם שניהם שזין ואין כלי א' צריך לחבירו משא"כ בנ"ד כל עיקרו של חלק העלעקטרי לא נעשה אלא לשמש לגוף הקדרה שמבשלין בו וא"כ בטלה לגוף הקדרה כדין ידות הכלים אע"פ שהוא חתיכה של עץ לעצמו רק שהוא תחובה בכלי מתכות מ"מ כיון שנעשה לשמש את הקדרה בטלה לגוף הקדרה וכ"ש הכא שהכל גוף א' ממש. וז"ב.

ולדינא איך לנהוג בכלי זו עיין מש"כ לעיל בסימן שלפני זה.

ליתא שהרי הרשב"א ע"כ לא קאי אלא בחביות גדולים שאין דרכם כלל להשתמש בהם רק דבר מועט ומש"ה כתב שא"א לבא לידי נתינת טעם דאי היה שכיח להשתמש בהם גם דבר מועט אפילו משתמשים בהם ע"פ רוב בשפע לא שייך לישנא שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם. והטור החולק על הרשב"א סובר כיון דחזינן דהחמידו חכמים וגזרי קדרה שאינה ב"י אטו בת יומא הוה לן נמי להחמיד למיגזר שמא ישתמש בהיתר מועט. ומה"ט דחאו ב"י וכתב וז"ל אין כאן קושיא כלל דלא דמי להדדי דע"כ לא שרי הרשב"א אלא לפי שאינו מצוי להשתמש באותו כלי בדבר מועט וכל דבר שאינו מצוי אין חוששין לו ומה ענין זה לקדרה בת יומא ושאינה בת יומא שאדם עשוי לבשל בזה ובזה עכ"ל. ומשמע מדבריו להדיא דס"ל דמיירי הרשב"א בכה"ג שאינו מצוי כלל להשתמש באותו כלי ברבר מועט. וא"כ לפ"ז נדון דידן תליא בפלוגתא שבין הרשב"א והטור וכוותיה והטור האוסר אוסר גם בנדון דידן. ועוד הרי החולקים על הרשב"א כתבו ג"כ טעמים אחרים ועיין בב"ח סימן קכ"ב שכתב וז"ל דבכלל גזירת חכמים שגזרו שאינה בת יומא אטו ב"י הויה נמי גזירה זו דגזרינן היכא דנבלע בו איסור מועט אטו היכא דנבלע בו איסור מרובה דאי לא הא לא קיימא הא יעו"ש והש"ך בסימן קכ"ב סק"ג ס"ל נמי כוותיה יעו"ש. וטעם זה איכא נמי בנדון דידן דהא הגזירה היא שישתמשו מתוך כך גם בכלים אחרים שנבלע בהם איסור מרובה. ועוד הרי גם המחבר לא התייר בהדיא אלא בליעה שבתוך הכלי ובנ"ד איכא שומן בעין.

קיצור לדינא שאין להגעיל מכונת כאילו אם א"א לנקות היטב שלא ישאר בהן מעט שומן בעין דהעיקר כמו שהודו הט"ז והש"ך והב"ח דאף בבליעה מועטת וחביות גדולה משתמשים בה בשפע אסור להשתמש בלא הגעלה וכ"ש בשומן בעין.

סימן קיא

בדבר יי"ש מעורב שקורין בלענדעד

שם בסימן ס"ב כתב וז"ל אבל לדינא הי"ש בלענדעד אשר יש חשש שמא מערבין בה חלק אחד מארבעים יין מותר בשתיה דהא נפסק בסימן קל"ד

סעיף ה' דייק בטל בששה חלקים ואף שבסימן קכ"ג סעיף ח' הביא הרמ"א ב' שיטות מ"מ הלכה מהמתידין כדאיתא בש"ך שם ס"ק ט"ז דהכי קי"ל עיי"ש. וכו' ומדין אין מבטלין איסור לכתחלה שאסור במזיד אם הפעקטארי של הי"ש הוא של ישראל ואסור אף למי שנתבטל בשבילו כדאיתא בסימן צ"ט סעיף ה' וכיון שעשה למכור הוא כמו שנעשה בשבילם כדכתב בחדושי דעק"א בשם הריב"ש. הא פשוט שכיון שרוב הי"ש נמכר לעכו"ם נחשב במה שנעשה למכור כנעשה בשביל הרוב כמו בהובא מחוץ לתחום שנחשב שהובאו להעכו"ם כשהרוב הוא עכו"ם כדאיתא בסימן תקט"ו סעיף ו' ועיין בעירובין דף מ' ופ"ב דמכשירין מ"ו וכ"כ לענין זה ועיין בריב"ש שכל ראייתו שנחשב בעושה למכור כנעשה בשבילם הוא מדין הובא מחוץ לתחום וא"כ ברוב עכו"ם הוא כמו התם שאין להחשיב שנעשה בשביל ישראל המעוט ואין לאסור מצד זה. ע"כ דבריו.

א) וטעם כאן בתרתי. חדא דעד כאן לא מתירין התם אלא משום דלא ידעינן אם ה"י כוונתו להביא בשביל עכו"ם או בשביל ישראל וע"כ ברוב עכו"ם תלינן שה"י כוונתו בשביל עכו"ם אבל אם ידעינן בדאי שה"י כוונתו גם בשביל ישראל אע"פ שרובן עכו"ם כתב הרמ"א שם בסימן תקט"ו סעיף ו' להדיא שאסור ובנ"ד הרי ביטל הישראל בעל בית החרושת גם בשביל ישראל. שוב ראיתי בספרו דלקמן בסימן ס"ג חזר והקשה עליו השואל קושיא זו אבל הוא לא הודה על טעותו רק השיב לו בזה הלשון ומש"כ כתר"ה שכיון שהרבה ישראל קונים אף שהם המועט מרבים בשבילם ולכן דומה זה להא דמרבים להביא מחוץ לתחום בשביל ישראל המועטים שאסור כדאיתא בעירובין דף מ'. הגה לא חששתי לזה מכמה טעמים שיש בבטול הזה להתיר. חדא דמסתבר דכיון דהוא בשביל קנס לא שייך אלא בעשה איסור בבטולו דהוא כשערב לאוכלו הוא עצמו או ישראל אחר אבל באם ערב להאכיל לעכו"ם שלא עשה איסור דהא כיון שרשאי למכור לו האיסור גופיה ליכא שום איסור בהתערובות אין שייך לקונסו. ולכן אף אם נימא שכיון שיש גם מעוט ישראלים הקונים כגון חלק עשירי נמצא שאחד מעשרה עשו עבור ישראל שנעשה בזה איסור שיש לקונסו עכ"פ הא יש תשעה שלא עשה בהו איסור שאין לקונסו עליהו ומותרין וכל דפריש מרובא פריש. וכו' ול"ד להביא מחוץ לתחום שאינו מצד קנס על עשיית איסורים שאין שייך זה על מה שמכרים העכו"ם דהעכו"ם הא לא עשה איסורים אלא

בשבילו איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת ואע"ג דק"ל (ב"מ ה') אין אדם חוטא ולא לו וא"כ לא היה ליה למיחש להכי איכא למימר דשאני הכא דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא הילכך חיישינן א"ג דאי שרית למי שנתבטל בשבילו חיישינן דילמא אתי למימר לנכרי או לעבד שיבטלנו הילכך קנסינן ליה ומדברי רבינו משמע דלא אסרינן למבטל עצמו אא"כ הוא שלו או שנתכוון לבטלו בשביל עצמו אבל אם לא היה שלו וגם לא נתכוון בשביל עצמו שרי לדרידיה דכיון דלא שרינן למי שנתכוון בשבילו וגם לא היה שלו לא אהנו מעשיו הרעים קרינן ביה עכ"ל הב"י. הרי להדיא דעד כאן לא שרינן למי שלא נתבטל בשבילו אלא משום דבלא"ה מתקיים עיקר קנסא להמבטל בזה שנאסר למי שנתבטל בשבילו ונמצא שלא אהנו מעשיו הרעים כלום שהרי הוא נתכוון בביטולו רק לטובת שמעון ושמעון אינו יכול ליהנות ממנו וליכא תו למיחש שיעשה עוד הפעם כיון שלא אהנו מעשיו ולא נתמלא עיקר מבוקשו. וא"כ דכוותיה בנ"ד אם נתיר לישראל לקנות ממנו נמצא דאהנו שפיר מעשיו הרעים ואינו מפסיד כלום בזה שעירב וביטל במזיד ובכה"ג לית דין צריך בשש שאסור להביי הנ"ל.

ג) ועוד נראה דבנ"ד א"צ כלל לבא מצד דין קנסא להמבטל דבלא"ה אסור מצד ישראל הקונה עצמו ואפילו בעל בית החרושת המערב הוא עכו"ם כיון שישראל הקונה ממנו יודע שמערבין בו איסור אע"פ שבטל בס' כיון שקונה ממנו הוי כמבטלו לכתחילה. ואמרתי זאת תחלה מסברא דנפשי ואח"כ מצאתי הדבר מבואר להדיא בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תתקע"ח וז"ל ולענין אם מותר לקחת מן העכו"ם דבר שנתבטל בס' הדבר ידוע הוא שאסור דהוה בשעה שלוקחו מן העכו"ם כאלו מבטלו לכתחלה והא כתיבנא בדבר שיש לו עיקר מן התורה אע"ג דהשתא הוי מדרבנן לא מבטלינן לכתחלה דלא התיירו לו בדיעבד אלא מפני הפסד ממונו אבל לקחתו מן העכו"ם לכתחלה הוא ואסור ודבר ברור הוא אין ראוי להאריך בו עכ"ל הרדב"ז. הרי להדיא דכמו שאסור לבטל לכתחילה כן אסור לקנות לכתחילה דבר שנתבטל בס' אפילו כשנתבטל אצל העכו"ם ועצם הביטול היה בהיתר דכל החלוק בין לכתחילה לדיעבד הוא משום דבדיעבד שרינן משום הפסד ממונו אבל כשהולך לקנות מן העכו"ם מי הכריחו לקנותו ואיזה הפסד יהיה לו אם לא יקנה וע"כ הוי זה כמבטל איסור לכתחילה. וז"ב.

הוא איסור שאסרו על מלאכת יו"ט כשנעשו בשביל ישראל וכיון שמרבים בשביל המעוט ישראלים הוי כנעשו הכל גם בשביל ישראל שיש לאסור. עכ"ל. וכל דבריו בזה הם דברי הבאי בעלמא. שהרי ודאי אילו היה בא לשאול אם מותר לו לערב ולבטל היו מורים לו שאסור דמאחר שיש לו גם קונים יהודים אין נפק"מ מידי אם מעט או הרבה הוי כמבטל איסור לכתחילה בשביל ישראל. ומה לי מה שהעכו"ם הם הרוב איזה רוב ומיעוט שייך כאן מי הכריח לו לערב בתוכו איסור ואם הוא רוצה לערב בשביל העכו"ם אפילו הם רוצים דוקא בתערובת הזאת יעשה יי"ש מעורב לעכו"ם לעצמם ויי"ש בלתי מעורב ליהודים. ודמא להא דביצה דף כ"א בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל מותר לשחטה ביום טוב דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביי"ט דהא אפשר ליה למפלגה בלישה. והכא נמי דכוותיה לא שייך להתירו לערב בשביל שהעכו"ם הם הרוב כיון דאפשר לערב בשבילם לבד ובשביל הקונים היהודים יעשה יי"ש בלא תערובות יין. וא"כ מאחר שעירב באיסור לא שייך לחלק ולמימר שרק אותו חלק שעירב בשביל ישראל הוא באיסור והשאר שעירב בשביל העכו"ם הוא בהיתר. דהא כיון שידע דאפשר ליה למפלגה קודם התערובות היינו שיערב אז רק חלק הגדול של היי"ש וחלק קטן של היי"ש יניח בלתי מעורב בשביל קונים היהודים ומיד שיערב א"א ליה יותר למפלגה ויהיה אז הכל מעורב נמצא שכל מה שעירב היה באיסור ושייך שפיר למקנסיה שיאסר לקונים היהודים כדי שלא יבא יערב עוד הפעם. וכ"ש כשעושה זה בתמידית דשייך למקנסיה שאסור בשביל הקונים היהודים.

ב) שוב נזכרתי דב"י סימן צ"ט מבואר להדיא דבכה"ג כמו בנ"ד אסור. שהרי כתב שם אהא שכתב הטור בשם הרמב"ם דדוקא למבטל עצמו אם הוא שלו קנסינן לאוסרו עליה או למי שכיון לבטלו בשבילו אבל לאחרני שרי וז"ל ונ"ל שלא כתב רבינו כן בשמו אלא לפי שמצא להרשב"א שכתב וז"ל וכי אסרינן ליה במבטלו לכתחילה דוקא למי שעבר וביטל וכן למי שנתבטל בעבורו כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים אבל לשאר כל אדם מותר דקנסא בלחוד הוא דקנסינן וכ"כ הרמב"ם וכ"כ הראב"ד וז"ל עכ"ל ואעפ"י שהרמב"ם בפט"ו מהמ"א לא כתב דאסור למי שנתבטל בשבילו מ"מ משמע ליה להרשב"א דממילא משמע דכיון דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת אם אתה מתירו למי שנתבטל

וע"כ לדינא אם ידוע באמת שמערבין בו מקצת יין אסוד לישראל לקנותו אף אם בעל בית החרושת הוא עכו"ם וכ"ש כשהוא ישראל.

סימן קיב

בדבר אם מותר להסתכל בשתי וערב שלהם

שם בסימן ס"ט כתב ח"ל וגם לא ברור לי שיהיה בכלל איסור להסתכל בשתי וערב שלהם דיותר נוטה שליכא איסור כיון שאינו הע"ז עצמה שעוברין לזה רק איזה חק עכו"ם להחזיק סימן זה לעבוד הע"ז בזה שלא מצינו בכה"ג שיהיה אסור בהסתכלות ורק מצד הרחקה מן הכיעור יש להחמיר בנעשו לעבודתם חק שלהם ולא במטבעות וסטעמפס שאין אף להחמיר. ע"כ דבריו.

(א) ונעלם ממנו דין מפורש בש"ע או"ח סימן קי"ג סעיף ח' דאיתא שם המתפלל ובא כנגדו עכו"ם ויש לו שתי וערב בידו והגיע למקום ששוחין בו לא ישחה אע"פ שלבו לשמים עכ"ל. והיא גירסא האמיתית בש"ע ודלא כנדפס בש"ע עם המשנה ברורה המתפלל ובא כנגדו אדם ויש לו תמונת עבודת כוכבים בידו דהכי איתא נמי בש"ע להרב ז"ל סימן קי"ג סעיף ז' ח"ל המתפלל ובא כנגדו נכרי ושתי וערב בידו והגיע למקום ששוחין בו לא ישחה אע"פ שלבו לשמים מפני מראית העין שנראה כמשתחוה לע"ז עכ"ל הרי דנוסחא שלנו עיקר. ומבואר מזה דשו"ע דינו כע"ז ממש דאי לא הוי דינו אלא כאיזה חק שלהם לא הוה אסדינן ביה כולי האי. ועוד הלא בש"ע להרב ז"ל הנ"ל איתא שנראה כמשתחוה לע"ז שלהם ומשמע בהדיא דדינו כע"ז ממש. ועיין בחכמת אדם כלל פ"ה סימן א' שכתב שם ח"ל וכן צורת עבודת כוכבים שעומד על הדרכים דינו כע"ז שהרי מכבדין אותן ולוקחין הכובע ומשתחוין להם. אבל צורת שו"ע שתולין על הצואר לא נעשה רק לזכרון ולא נקרא צלם ומותר ונ"ל דאין חילוק אם תלוי עליו אדם או לא ומ"מ השרים והכהנים שיש להם שו"ע בבגדיהם או על צוארם יש להחמיר שלא להשתחוה להם או להסיר הכובע לפניהם רק בדרך שאינו נראה או שישתחוה ויסיר הכובע קודם כואו אצלו דלענין השתחויה חמיר טפי עכ"ל. הנה מבואר להדיא מדבריו דשו"ע דינו כע"ז ממש. חדא

שהדי כתב בתחלת דבריו דהוא צורת עבודת כוכבים שעומד על הדרך רק מהאי טעמא דינו כע"ז ממש משום דלוקחין הכובע ומשתחוין להם וכל זה עושין נמי לשו"ע שלהם. ועוד הרי לא מחלק בינה לצורת שו"ע שתולין על הצואר אלא משום דלא נעשה אלא לזכרון ומ"מ כתב דלענין השתחויה מחמדינן גם בשו"ע שתולין על הצואר ומשמע מיהת הא שו"ע שעומד על הדרך שנוטלין הכובע ומשתחוין להם מחמדינן ביה לכל מילי כבע"ז ממש וא"כ פשיטא שאסור להסתכל ביה. ועי' בשו"ת האלף לך שלמה חי"ד סימן קצ"ט ובשו"ת בי"ש חי"ד סימן ל"ה שהחזיקו בפשיטות דשו"ע דינו כע"ז ממש יעו"ש.

העולה לדינא דשו"ע כזה שלוקחין הכובע ומשתחוין לו דינו לכל דבר כע"ז ממש.

סימן קיג

בדבר מחלל שבת לפני מומרים אי דינו כמחלל שבת בפרהסיא

שם בסימן ע' כתב ח"ל ומה ששאל מע"כ אם מחלל שבת בפרהסיא נחשב אף בפני עשרה מישראל שאינם שומרי תורה, הנה לע"ד מסתבר דנחשב פרהסיא. דהא לענין חיוב קדוש השם הוא כמפורש בסנהדרין דף ע"ד דאף לפני מומרים חייב דהא ילפינן שדוקא כולהו ישראל ממרגלים ונמצא שלא רק המספר דעשרה ילפינן משם אלא דבעינן ממש כי התם שיהיו ישראלים וא"כ הוא גם במומרים כי התם שהיו כופרים כדאיתא בערכין דף ט"ו. ולכן גם לענין החומדות שיש במחלל שבת בפרהסיא נגד בצנעא שהוא מצד הוספת חלול השם הוא אף במחלל בפני עשרה מומרים ישראלים. ע"כ דבריו.

(א) ונעלם ממנו גמרא עדוכה בעירובין דף ס"ט כמאן אזלא הא דתניא מומר וגילוי פנים הרי זה אינו מבטל רשות גילוי פנים מומר הוי אלא מומר בגילוי פנים אינו יכול לבטל רשות כמאן כר' יהודה ופרש"י גילוי פנים חצוף יעו"ש. הנה מבואר להדיא דהטעם שעשאו כעכו"ם כשחילל בפרהסיא הוא מחמת החוצפה שלו לחלל שבת גם בפרהסיא ולא מחמת תוספת חלול השם דאיכא בפרהסיא. ועיין בת"ח

סימן קיד

בדבר ישראל שנשתתף עם עכו"ם ונתחייב לו שבועה

שם בסימן ע"א כתב וז"ל ברבר קושייתך החמורה בריש ע"ז כיון דלגרום גם לעכו"ם שיודה וישבע לעכו"ם הוא איסור דאורייתא מקרא דלא תזכירו או מלא ישמע איך שייך להתיר משום איבה בזמן הזה לתוס' ורא"ש שם הא לא איירי באופן שהוא סכנה. וגם אם הוא לאו דאורייתא מ"ט לא יחשב אביזרייהו דע"ז שהרין הוא יהרג ולא יעבור כדאיתא ביר"ד סימן קנ"ז ברמ"א סעיף א' ואף שמפורש שם דאלאו דלפני עור יעבור ואל יהרג אף בע"ז הא מפורש הטעם בר"ן ס"פ בן סורר והוא מחמת דלפני עור אינו לאו מיוחד בע"ז אלא כולל לכל המצות עיי"ש א"כ בלא תזכירו ולא ישמע שהם לאוין מיוחדים רק בע"ז יש להחשיבם אביזרייהו דע"ז שיהרג ולא יעבור וכו' אבל לע"ד נראה דליכא איסור דאורייתא בלשאת ולתת אף שאזיל ומורה משום דהוי דבר שאין מתכוין בהמשא ומתן שיודה העכו"ם ודבר שאין מתכוין הא מותר לרבנן ורק הכא החמירו לתקן איסור משא ומתן וכדומה משום חומרא דע"ז שלא יגרום בשום אופן. ולא מבעיא כשאינו ברור שיודה אלא אף בברור שיודה אין זה שייך לפסיק רישיה אף לתוס' יומא דף ל"ד דפסיק רישיה נחשב כמתכוין דכיון דעכ"פ אינו הכרח רהא אפשר לו גם שלא להודות אין שייך להחשיבו בחומרא דפסיק רישיה. ולכן התירו משום איבה כיון שהוא רק איסור דרבנן. ולר' יהודה שאוסר באין מתכוין וביומא שם איתא שהוא דאורייתא לדידיה בשאר איסורין אפשר אה"נ שאסור לדידיה גם כשאכא חשש איבה. אך מה שנהגו היתר בזמן הזה הוא מחמת שאין הלכה כר' יהודה. וכו' ובשבועה שמותר לקבל לר"ת בתוס' סנהדרין דף ס"ג מצד הפסד ממון וברא"ש מפורש דאף בזמנא שהיו עובדי ע"ז ממש מתיר ר"ת ומה שמסקי מ"מ בזה"ז כולן נשבעין בקדשים שלהם ואין תופסין בהם אלקות הוא עור טעם עיי"ש ברא"ש. וכן מפורש בתוס' ריש בכורות גמי הוא מחמת דהמשביע הא אינו רוצה כלל שישבע דכל כוונתו הוא שלא ישבע לשקר וישלם לו לכן ג"כ יש להחשיב זה אין מתכוין והוא מתכוין שיודה שחייב ולא ישבע. ולכן גמי רק מדרבנן אסרו לעשות שותפות ולא לגרום שישבע אף שהוא נגד כוונתו ודצונו ולכן סובר שהתירו מפני שהוא כמציל מידם. ולשון ואע"ג דהתם ספק והכא ודאי שכתבו התוס' והרא"ש ברור

לעירובין שכ' דאם חזינן שנתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול אע"ג דכבר חילל בפרהסיא לא הוי כמחלל שבת בפרהסיא וכ"כ בא"ר אר"ח סימן שפ"ה. ואני מצאתי כסברתם מבואר להדיא בריטב"א שם בסוגיא שכתב וז"ל ולענין פסק נחלקו הגאונים והפוסקים ז"ל בדין צדוקי והמחזור שבכלם דהלכה כדברי המיקל בעירוב וצדוקי אינו כעכו"ם כר"ג ור' מאיר ור' יהודה דאפילו ר' יהודה לא עשאו כעכו"ם אלא כשמחלל שבתות בפרהסיא כמומר בעלמא לפום איבעית אימא דאמר' בש"ס דהוא לישנא בתרא. ומיהו מודה ר"ג בבייתוסי שהוא אוסר כעכו"ם כדאמר ת"ק דלא חזי דפליג עליה אלא בצדוקי וטעמא דמלתא משום דצדוקים מתייראין הם מן החכמים כראיתא בריש בנות כותים אבל בייתוסיים אינם כן עכ"ל. ובאמת מבואר ג"כ קצת כהריטב"א הנ"ל בדברי התוספות ד"ה כאן כמומר לחלל שבתות יעו"ש אך בתוס' יש מקום לומר דמחמת שיראים מן החכמים אינם עושים לעולם בפרהסיא או אולי אף בצנעא אבל בריטב"א איתא להדיא דעדיפיהם הם מן הבייתוסיים רק משום שמתיראים מן החכמים ומשמע אפילו כבר המרו לעשות בפרהסיא כיון שמתיראים מן החכמים לא נחשבו בשביל זה מומרים כמו הבייתוסיים שעושים גם בפני החכמים. עכ"פ חזינן דעיקר החומר של בפרהסיא הוא מחמת שהעיו פניו לחלל שבת גם בפרהסיא.

(ב) וא"כ סרה ממילא דמיונו לבפרהסיא דקדוש השם דהתם כתיב קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל וישראל מומר נמי מיקרי ישראל שהרי ישראל גמור הוא לכל דיני התורה דקיי"ל בש"ס יבמות דף מ"ז דמומר שקידש קידושו קידושין וא"כ נכלל ממילא ג"כ בהוא קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל. משא"כ בנידון דידן כיון שהוא רק מחמת החציפות שלא נתבייש לחלל שבת בפרהסיא א"כ בכה"ג שלא חילל אלא בפני מומרים מה היה לו להתבייש מהם כיון שהם עצמם ג"כ מחללי שבת. וז"פ וברור. ובפרט במחללי שבתות שבזמנינו דבלא"ה איכא הרבה מקילים עיין בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן קכ"א א"כ בכה"ג שלא חילל אלא בפני מומרים כ"ש דאין מקום להחמיר.

קיצור לדינא שאם לא חילל רק בפני מומרים ולא ידע שיתפרסם בפני ישראל שומרי שבתות אין מקום לדונו כמחלל שבת בפרהסיא.

שאינן פירושו ודאי ממש דא"כ אין כאן הצלה מידם כיון שנשבע ולא ישלם אלא כוונתם ודאי נגד אזיל ומודה דיש יותר לחוש אבל ודאי הוא רק ספק וכוונתו הוא שלא ישבע לכן מותר. ונשאר האיסור דאורייתא במשביע לעכו"ם מקרא דלא ישמע רק כשמשיביו לקיים בהבטיח לו איזה דבר וירא שלא יקיים ואמר לו הישראל שישבע שזה אסור מדאורייתא שהרי כוונתו ורצונו שישבע העכו"ם שזהו האיסור דלא תזכירו ולא ישמע אף לגרום זה לעכו"ם. ועיין בסמ"ע ס"ס קע"ו שלא ישמע לא נאמר מדאורייתא אלא על הישראל גופיה ולא על מה שעושה שהעכו"ם ישבע. ותמוה מאד שהוא דלא כפשטות לשון רש"י וברמב"ם פ"ה מע"ז ה"י הא מפורש שהוא בכלל הלאו. ועיין בחינוך מצוה פ"ו שכתב מפורש שלרמב"ם גם משביע הוא בכלל הלאו אך שמ"מ אינו לוקה המשביע. וצ"ע דברי הסמ"ע. ובענין הקושיא הנכון כדבארתי. ע"כ דבריו.

(א) ודברי הסמ"ע לא מצאו חן בעיניו והניחם בוצ"ע מפני שמכחישים את סברת הכרס שלו. ונעלם ממנו שדברי הסמ"ע מוכרחין הם ורוב ראשונים הכי ס"ל ומפורש יוצא כן להדיא מדבריהם. שהרי מקור היחידי לדברי רש"י בע"ז דאיכא בישראל הגורם לנכרי שיודה או ישבע לעכו"ם משום לא ישמע על פיך הוא מימרא דאבוה דשמואל בש"ס סנהדרין דף ס"ג דאמר אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובד כוכבים שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך. וכתב שם הרא"ש וז"ל ואם עשה עמו שותפות ונתחייב לו שבועה היה אומר רשב"ם שלא יקבלוה הימנו. ור"ת אומר דאחר שנשתתף עמו מותר לקבל הימנו שבועה קודם שיפסיד כדאמרין בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ו') דמלוה על פה נפרעין מהן מפני שהוא כמציל מידם אע"ג דאזיל ומודה. ומיהו יש לחלק דהתם ספק והכא ודאי. ועוד הביא ר"ת ראיה מפרק בתרא דמגילה (דף כ"ח) דאמר אבוה בר איהי תיתי לי דלא עבדי שותפות עם העכו"ם ומאי רבותיה אלא משמע דלא זהירי עלמא בההיא דאבוה דשמואל והוא היה נזהר. כההיא דפרק כל כתבי הקודש (דף ק"ח) תיתי לי דקיימי שלש סעודות. ונ"ל דמותר מלישנא דאבוה דשמואל. דאם איתא דאסור הוה ליה למימר ישראל שהיה לו שותפות עם העכו"ם ונתחייב לו שבועה שלא ישביעהו משום שנאמר לא ישמע. אבל השתא משמע שאסור לאדם שיעשה שותפות עם העכו"ם שמא יתחייב לו שבועה ונשבע לו בע"ז אבל אם נשתתף מותר לקבל הימנו שבועה קודם שיפסיד ממונו כיון שכבר יש לו שותפות

עמו ומכל מקום צריך לזהר תחילה שלא יעשה שותפות עם העכו"ם כדי שלא יגרום לו להזכיר שם דע"ז. וכיון דליכא איסור בשבועה לא היו נזהרין העולם כל כך בההיא דאבוה דשמואל ואבוה בר איהי היה נזהר עכ"ל. וביאור כוונת הרא"ש ז"ל נראה דמדנקט לישנא שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו ע"כ משמע שאם יתחייב לו שבועה יהיה רשאי לישראל להניח לו לישבע כיון שכבר נכנס עמו בשותפות והשתא אם לא ישבע יפסיד הישראל ממונו. וע"כ החמיר אבוה דשמואל שלא יתחיל עמו השותפות דכל זמן שלא התחיל עמו השותפות וליכא עדיין הפסד ממון צריך לזהר בכך שלא יגרום להעכו"ם להזכיר שם דע"ז. ולפ"ז ע"כ צריך לומר דאין כוונת אבוה דשמואל לאסור ליכנס עמו בשותפות מדינא ואף איסור דרבנן גמור ליכא רק כוונתו לחומרא בעלמא דהא אף אם יארע שיתחייב העכו"ם שבועה וישבע בעבודת כוכבים שלו יהיה זה לישראל בהיתר. ולפ"ז ניחא ג"כ מאי דאמר אבוה בר איהי תיתי לי דלא עבדי שותפות עם העכו"ם דמשמע דכולי עלמא לא היו זהירין בכך ואמאי לא היו זהירין ביה כיון דאית ביה דררא דלא ישמע. ולהנ"ל ניחא כיון דכוונת אבוה דשמואל גופיה לא היה אלא לחומרא בעלמא ולא לאיסור גמור ע"כ לא היו זהירין ביה אלא יחידים. אבל אם נימא דס"ל לאבוה דשמואל דאף לאחר שכבר נשתתף עמו אסור לישראל לקבל הימנו שבועה לא היה ליה לאסור לעשות עמו שותפות רק איפכא הוה ליה למימר דאם עשה עמו שותפות אסור לו לקבל מן העכו"ם שבועה משום לא ישמע על פיך. אבל לכתחלה שפיר שרי לעשות עמו שותפות כיון דהשתא תו ליכא למיגזר שמא יתחייב שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו שהרי אם יארע שיתחייב שבועה ודאי ימחול לו הישראל כיון שלא ירצה לעשות איסורא. ואין לדחוק ולומר דלעולם אסור אבוה דשמואל גם אח"כ שכבר עשה עמו שותפות לקבל הימנו שבועה רק שחידש דמשום דחיישינן שיעבור הישראל ויניח להעכו"ם לישבע אסרינן ליה גם תחילה ליכנס עמו בשותפות. שהרי לפ"ז ע"כ אבוה דשמואל איסורא קאמר דהא גזירה גמורה היא שמא יבא לעבור על לא ישמע על פיך וא"כ אמאי לא היו נזהרין העולם בכך. ולזה נתכוין ג"כ ר"ת בראיתו מהא דאמר אבוה בר איהי תיתי לי דלא עבדי שותפות עם העכו"ם וז"ב ככוונת הרא"ש.

(ב) וצ"ז מזה דס"ל לר"ת והרא"ש בהדיא דלא נקט אבוה דשמואל הקרא דלא ישמע על פיך אלא

וזהירות בעלמא. אך מה שלא הזכיר הב"י אלא הרמב"ן משום דברמב"ן נזכר להדיא דלא הוי אלא ממדת חסידות בעלמא וברכרי הרא"ש לא נזכר כל כך להדיא דממדת חסידות הוא ואולי כוונתם דחומרא דרבנן הוא. עכ"פ בהא ודאי ליכא להסתפק דס"ל כל הני הפוסקים הנ"ל בהא מלתא כרמב"ן רקרא דלא ישמע על פיך לא מיירי אלא בישראל גופיה ולא כשנשבע העכו"ם משום שאינו רוצה לשלם.

ג) ומש"כ דברמב"ם פ"ה מע"ז ה"י מפורש שהישראל עובר בלאו. אינו נכון. דהתם לא כתב הרמב"ם אלא דאסור להשביע העכו"ם ביראתו ומיירי במשביעו להעכו"ם שיקיים הבטחתו אלהבא וא"כ הוא מסיתו לישבע. ולא דמי לישראל שנשתתף עם העכו"ם שהישראל אין מסית להעכו"ם שישבע וארובה הישראל היה רוצה טפי שישלם ולא ישבע והעכו"ם אינו נשבע אלא על דעת עצמו. ועוד הרמב"ם לא כתב שם אלא שאסור להשביע העכו"ם ואולי כוונתו דלא הוי אלא איסור דרבנן. ובאמת איכא סייעתא לזה מלשונו בפ"ה מהל' שותפין ה"י שכתב שם וז"ל אסור להשתתף עם עכו"ם שמא יתחייב לו חבירו שבועה וישביעו ביראתו עכ"ל. והיא מימרא דאבוה דשמואל אולם הרמב"ם השמיט הטעם שאמר ע"ז אבוה דשמואל משום שנאמר לא ישמע על פיך ומשמע משום דס"ל כהרא"ש ור"ת דאיסור דאורייתא ודאי ליכא ואבוה דשמואל גופיה לא נקט הקרא אלא לזכר ורמו בעלמא וע"כ השמיטו הרמב"ם. ועוד מדלא הזכיר שאף אם כבר נשתתף עמו אסור לקבל הימנו שבועה משמע דס"ל כרמב"ן והרא"ש דאם כבר נשתתף שרי לקבל הימנו שבועה. ומה שכתב החינוך דלהרמב"ם איכא לאו על ישראל המשביעו התם לא מיירי החינוך אלא במשביעו לקיים ולא בשותף או באויל העכו"ם ומודה דש"ס ע"ז שהעכו"ם נשבע או מודה על דעת עצמו. עכ"פ אינו מפורש ברמב"ם להדיא להיפוך מכל הפוסקים הנ"ל ומהיכי תיתי נימא שחולק על כל הפוסקים.

ד) ובהיותי בזה עלה בדעתי ליישב דעת הרשב"ם ולהצילו משני קושיות הרא"ש הנ"ל דקושיא חדא מתורצת בחברתה. דקושיא הראשונה דמדקאמר שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו משמע דרשאי לישראל להניח לו או לישבע דאי נימא שאסור לישראל לקבל הימנו שבועה א"כ ליכא למיחש שיבא לידי שבועה שהרי הישראל ימחול לו הממון כרי שלא ישבע י"ל בפשיטות דס"ל לרשב"ם כיון דאדם בהול על ממונו חיישינן דאם יבא לידי הפסד

לזכר ורמו בעלמא וכמש"כ הסמ"ע הנ"ל. והגם דבתוס' מגילה דף כ"ח ד"ה תיתי לי דלא עבדי שותפות עם הכותי כתבו וז"ל אפילו בענין שאינו יכול לבא לידי שבועה ואפילו יחול עליו שבועה יפטרנו דשרי בשאר בני ארם אפ"ה לא היה רוצה לעשות עכ"ל. ומשמע רכוונתם לומר דלעולם כ"ע נמי היו נזהרין בהוא דאבוה דשמואל דאבוה דשמואל דינא קאמר ורביתיה דאבוה בר איהי שהיה נזהר אף באופן שאינו יכול לבא לידי שבועה. אמנם אכתי אין ראייה מדבריהם דס"ל דאבוה דשמואל נתכוין ללאו דלא ישמע על פיך ממש ואולי רק משום דררא דלא ישמע על פיך וה"נ י"ל אליבא דרשב"ם האוסר לקבל הימנו שבועה דמ"מ אין הכרח מדבריו דס"ל דהוי דאורייתא. ואין ספק דבריהם מוציא מידי ודאי שיטת ר"ת והרא"ש דס"ל בהדיא דליכא איסור כלל לקבל הימנו שבועה ומפרשי מימרא דאבוה דשמואל גופיה דכוונתו רק לחומרא והחומרא לא שייך אלא לענין שלא יעשה עמו שותפות בתחילה אבל לאחר שכבר עשה עמו שותפות ונתחייב שבועה מותר לישראל לקבל הימנו. ובחז"מ סימן קע"ו סעיף נ"א איפסק הלכתא כר"ת והרא"ש. ועיין בב"י חו"מ סימן קפ"ב וז"ל והרמב"ן כתב רמאי דאמרינן אסור לישראל לעשות שותפות עם העכו"ם לאו איסורא ממש קאמר דהא לא מיתסר אפילו מדרבנן דמשום לפני עור ליכא אלא במה שאי אפשר לו לעשות אלא על ידי ישראל כמושיט כוס יין לנזיר כדקאי בתרי עברי נהרא ועוד דאיפשר שאין בני נח נזהרים שלא לידור ושלא לקיים בשם כו"ם וקרא דלא ישמע על פיך לא אתי להכי כלל אלא לישראל גופיה מזהיר רחמנא אבל כהאי גוונא אפילו מדרבנן לא מיתסר כיון שאין ישראל משביעו בכו"ם אלא שהעכו"ם הוא שנשבע מאליו על ידי שנתחייב לו שבועה לישראל ומשום דלא מיתסר אלא ממדת חסידות בעלמא אמרינן התם תיתי לי. עכ"ל הרי להדיא דדברי הסמ"ע הנ"ל לקוחים ממש מדברי הרמב"ן. ועיין שם בב"י שמסיק לבסוף ח"ל נמצא דלר"ת והרמב"ן והר"ן ואבי"ה והרא"ש והג"א מותר לקבל שבועה מן העכו"ם ולענין להשתתף עמו לכתחילה להגהות אשיר"י אסור להרמב"ן והרא"ש ואבי"ה נראה דשרי כיון דליכא למיחש בזמן הזה להזכרת שם אלהים אחרים ולהרמב"ן אפילו אי איכא למיחש ליכא איסורא אלא ממדת חסידות עכ"ל. אמנם לפי מה שבארנו לעיל דברי הרא"ש משמע מדבריו להדיא דאף הרא"ש ור"ת ס"ל בהא ג"כ כרמב"ן דאף היכא דאיכא למיחש להזכרת שם אלהים אחרים ליכא איסורא אלא חומרא בעלמא שהחמיר אבוה דשמואל ומש"ה לא היו העולם נזהרין לקיימו כיון דלא הוי מעיקרא אלא חומרא

גדול לא יוכל לעמוד א"ע על ממונו ויקבל הימנו שבועה אע"פ שאסור וע"כ אסרו תחילה שלא לעשות שותפות עם עכו"ם. אך לפ"ז התינה בשאר אינשי דעלמא אמנם אבוה בר איהי הרגיש בנפשו דלדידיה ודאי לא שייך למיחש להכי דמחמת הפסד ממון יבא לעבירה וא"כ היה יכול שפיר למצא היתר לנפשו לעשות שותפות עם עכו"ם ומ"מ לא רצה להקל בכך. והיינו דאמר תיתי לי דלא עבדי שותפות עם העכו"ם ר"ל אע"פ דמדינא היה מקום להתיר לדירי מ"מ לא רציתי בכך. אבל לעולם י"ל דכל העולם היו נזהרין נמי בדברי אבוה דשמואל. וא"ש.

סימן קטו

בענין פסולי כהונה אי הוי בכלל אביזרייהו דג"ע שדינן ביהרג ואל יעבור

שם בסיומן ע"ה כתב וז"ל אך מה שיש שסברי שאף חייבי לאוין יהרג ואל יעבור ואף חלוצה לכהן כדאיתא במל"מ פ"ה מיסוה"ת ה"ב בשם הרא"מ תמוה מאד מנא ליה לומר כן. ועיין בחרושי דעק"א יו"ד סימן קנ"ז שכתב ג"כ דלא כהרא"מ דאף בחייבי לאוין דאורייתא יעבור ואל יהרג ולע"ד גם הש"ך סובר כן דלא יפלוג ארמב"ן ור"ן ונ"י ורמ"א ומש"כ ערוה דרבנן כוונתו לשניות שהוא הרחקה לערוה דאורייתא ואם היה איסור כזה מדאורייתא היה זה בכלל אביזרייהו לכן הוצרך לומר מטעם שהוא מדרבנן יעבור ואל יהרג אבל חייבי לאוין כפסולי כהונה וקהל גם הש"ך יודה דאף שהוא מדאורייתא יעבור ואל יהרג. ואף אם נימא שכל איסורי ביאה נחשבים אביזרייהו דעריית או שניליף כיון שאף אביזרייהו חייב למסור עצמו למיתה אף שאין שם רק לאו או איסור דרבנן להסוברין כן אלמא דהחמירה תורה בעניני עריות א"כ גם כל חייבי לאוין חמורים לזה. מ"מ בפסולי כהונה אין שייך זה כלל כיון שאסורה רק לכהן א"כ הוא רק מדיני קדושת כהונה ולא מדיני עריות כיון שרק ממעלתו איכא דין זה ובדיני כהונה ליכא דין דיהרג ואל יעבור. וכמו שברור שאיסור ת"ה ביוה"כ לא נחשב מאיסורי ביאה רק מדיני יו"כ ואם יאנסוהו למיתה יעבור ולא יהרג דלא עדיף מאיסור אכילה כ"כ בפסולי כהונה שהוא מצד כהונתו לא עדיף משאר ריני כהונה לכן דברי הרא"מ תמוהין מאד. ע"כ דבריו.

א) ואני איני רואה כאן שום תימה. דמאי זה דמיון פסולי כהונה לת"ה ביוה"כ. ת"ה ביוה"כ לא אסרה תורה בלאו דלא יקח רק נאסרה מצד הקרא ועניתם את נפשותיכם והוי ענוי כשאר ענויים ועל מ"ע דועניתם את נפשותיכם ליכא דין יהרג ואל יעבור. משא"כ פסולי כהונה אסרה תורה הנישואין בלאו דלא יקחו כמו שאסרה תורה אשת אביו בלאו דלא יקח או כמו שאסרה תורה מחזיר גרושתו משניסת בלאו לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה. ואי דאכתי לאו עריות נינהו הרי פסולי קהל נמי לאו עריות נינהו ומ"מ דעת כמה פוסקים דמכיון דאיסורי ביאה נינהו הוויין בכלל אביזרייהו דג"ע וא"כ ה"נ פסולי כהונה כיון דאיסורי ביאה הן הרי הן בכלל אביזרייהו דג"ע.

ב) ועיין בב"י סימן קצ"ה בד"ה כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה שכתב שם וז"ל וכתב עוד בתרומת

הדשן בשם גדול אחד ראשה חולה ובעלה רופא אסור למשש לה הדפק ונראה מדבריו שאפילו בשאין רופא זולתו אסור וגם בתשובת דלהרמב"ן סימן קכ"ז אסור לבעל למשש דפק אשתו נדה ואע"פ שלשון השאלה היה בשיש שם רופאים אחרים אלא דבעלה ניחא לה משום דמזומן תדיר נראה דלמאי דאסר ל"ש לן בין יש שם רופאים אחרים לאינם ומיהו אם החולי מסוכן ואין שם רופאים משמע קצת מדבריו דשרי משום פקוח נפש אלא דאיכא למימר דלטעמיה אויל דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן אבל להרמב"ם דנגיעת ערוה אסורה מן התורה הכא אע"פ שיש בו פקוח נפש איפשר דאסור משום דהוי אביזרא דג"ע וצ"ע עכ"ל. הרי שנסתפק ב"י בנגיעת נדה לאסור אף במקום פק"ג מצד אביזרייהו דג"ע ולא אמרינן שהאיסור הוא רק מצד טומאת נדה ולא מדיני עריות. וביבמות דף מ"ט אמר אב"י הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולך ממזר דהא תפסי בה קידושין ושם לקמן דף נ"ד פרכינן אהא דאמר עולא מנין להעראה מה"ת שנאמר ואיש אשר ישכב וגו' אשכחן נדה שאר עריות מנין וכ"ת גילף מנדה מה לנדה שכן מטמאה את בועלה יעו"ש. הנה דנחית הגמרא לחלק בין נדה לשאר עריות כיון דבגדה איכא נמי דין טומאה מה שאינו בשאר עריות ומ"מ כיון דסו"ס מאיסורי ביאה היא נסתפק הב"י לאסור אף במקום פ"ג משום דהוי בכלל אביזרייהו דג"ע. והא ודאי אין לחלק דשאני איסור נדה דחמיר דהוי בכרת דהא שאר איסור כרת רעלמא אינה גורמת הדין דיהרג ואל יעבור ורק ג"ע לחודיה הוא שגורמת הדין דיהרג ואל יעבור. וא"כ שפיר

צדקו דברי הרא"מ שבמל"מ דלהסוכרים דפסולי קהל
הוי בכלל אביזריהו דג"ע ה"ה פסולי כהונה דמ"ש.

סימן קמז

**בדבר אם מותר להרפים על איזה דף שבספרו
שפלוגי שהלוח מעות לצורך הדפסת ספרו
יתברך מן השמים**

שם בסימן פ' כתב וז"ל נראה לע"ד שבלשון תודה
כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלואתו מדין
רבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס אבל יכולין
לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים כי הא זה
אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה ונמצא שהוא
רק הודעה וספור דברים בעלמא שודאי מותר לפרסם
איך שלוח מפלוגי סך כך וכך אף אם יהיה מזה
להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם
עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר לכן גם בכתב
ודפוס רשאין לפרסם לכתוב בנוסח כזה ברכה נתונה
מהשי"ת לפלוגי הגומל חסד זהלוח להדפסת הספר כך
וכך או דוגמא של נוסח זה שלשון כזה הוא רק
הודעה וספור דברי אמת שיש ברכה מהשי"ת לפלוגי
שגמל חסד בהלואתו. ע"כ דבריו.

(א) ור"חמנא יצילנו מהוראות כאלו. שהרי להקדים
בשלום המלוה נמי מצוה הוא ומשנה שלימה
שנינו פ"ד דאבות ר' מתיא בן חרש אומר הוי מקדים
בשלום כל אדם ומ"מ כשהלוח מקדים שלום להמלוה
מחמת ההלואה שהלוח לו כגון שלא היה רגיל מקודם
להקדים לו שלום הוי רבית דברים כדאיתא ביו"ד סימן
ק"ס סעיף י"א. והיינו מפני שהלוח מהנה להמלוה
בהקדמת שלומו וא"כ ה"נ בנדון דידן אם אין כוונתו
אלא לפרסם עושי מצוה למה אינו מדפיס המצוה של
מלוה אחר שלוח מעות לעניים לכלכל ביתם שהמצוה
שלו בודאי יותר גדולה משל זה המלוה שלוח עבור
ספרו. וכי חסרים עושי מצוה בעולם הלא אינו מפרסם
אלא המצוה של המלוה שלו וא"כ הוי זה רבית דברים.
וכ"ש הוא ממה שאסור להלוח להקדים שלום למלוה
שהרי הקדמת שלום סו"ס אינה אלא הנאה כל דהוא
שאין משלמין ממון בעד הנאה כזו משא"כ הנאה זו
היא הנאה שהרבה אנשים משלמין ממון עבור פרסום
כזה כידוע. ומה"ט נראה לי דלא רק איכא בזה רבית

דברים אלא גם משום רבית ממון איכא ביה. שהרי
הלוח צריך לשלם ממון להמדפיס עבור כל שורה
שמדפיס וצריך גם לשלם עבור הודעה זו ואין צריך
לומר שלהמלוה הוי זה שיווי ממון כנ"ל שהרבה אנשים
משלמין ממון הרבה כדי שיתפרסם שמותם חרות עלי
ספר וא"כ פשיטא שאסור. ועיין בשאלת יעב"ץ ח"ב
סימן מ"ז שכתב וז"ל נ"ל אדם חשוב אסור לקבל
מתנה ממי שהלוחו (בעודו בעל חובו) כיון דקיי"ל
באשה כה"ג מקודשת ש"מ דין ממון יש בו דהוי
ליה כמתן מעות כ"ש לענין רבית דלא בעינן מעות
שאפילו רבית דברים אסור. ומה נקרא אדם חשוב
לענין זה כתבתי במקומו בהל' קדושין דהיינו כל
שאינו מקבל מתנה משום אדם בזולת זה אם נזוהר
במעות צריך להיות נזוהר במעות ואם אינו מקבל כל
דבר אפי' מנות של מיני מאכל ומשקה צריך הוא
להזוהר גם כאן בכל זה. עכ"ל. ועיין בברכי יוסף יו"ד
סימן ק"ס שכתב וז"ל אין לכבד למלוה בשום מצוה
כגון קריאת ס"ת או פתיחת שערים או גלילה וכיוצא
בהם משום דאוושא מילתא עכ"ל. הנה דמחמיר גם
בכה"ג שהלוח אין מכבדו כלל מחמת הלואתו דהא אם
היה מכויין לכבדו מחמת הלואתו לא היה לו לומר
משום דאוושא מילתא כי אז מדינא אסור כמו מקדים
בשלומו מחמת הלואתו וא"כ ע"כ מיירי אף בכה"ג
דאף לולא שהלוח היה מכבדו בזה הכיבוד ומ"מ אוסר
כיון דאוושא מילתא ואיכא הרבה שיסברו שמחמת
שהלוח לו מעות הוא מכבדו. ובנ"ד איכא תרתי
שאוושא מילתא והרבה יאמרו שרק מחמת הלואה
שהלוח לו הוא מפרסם שמו ומכבדו ואיכא בעצם רבית
דברים וגם רבית ממון כנ"ל ובכה"ג לית דין צריך
בשש שאיסור גמור הוא. ואולי הוי גם דאורייתא דהא
בש"ס ב"מ דף ע"ה יליף רבית דברים מקרא נשך כל
דבר אשר ישך אפילו דיבור אסור.

**העולה מהנ"ל שאיסור גמור הוא לפרסם על הספר
שמו של המלוה ולברכו.**

סימן קיז

**בענין צובע שערות מלבן לשחור ומלקט לבנות
מתוך השחורות**

שם בסימן פ"ב כתב וז"ל הנה כמה שהורה הדר"ג
אורות רפואת הרופאים שאם לוקחים אותו חוזרים

השערות הלבנות למראיהן הראשון לשחור או לאדום שג"כ אסור מצד לא ילבש גבר כמו שאסור לצובען כראיתא בש"ע יו"ד סימן קפ"ב יפה הורה. ואבאר קצת דהנה הנידון כאן הוא אם איסור זה דלא ילבש שהוא גם על כל תקוני נשים הוא על עצם המעשה שלובש ומתקשט בהמלבושים וקשטים שעושות הנשים או שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים דאם נימא שהוא על עצם המעשה אין לאסור לא מבעיא אם נשים אין עושות ע"י לקיחת רפואה זו אלא ע"י צביעה שאין עושה כלל כמעשה הנשים אלא אף אם הנשים עושות ע"י לקיחת הרפואה נמי לא היה שייך לאסור כיון דלקיחת הרפואה אין בזה מעשה נשים דוקא דלא שאני משאר רפואות ואין בלקיחה זו שום היכר מעשה נשים שיהיה שייך לאסור אבל אם נימא דהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים יש לאסור אף אם הנשים אין עושות כלל באופן זה כיון דעכ"פ יהיה מאיזה אופן שהוא הרי שינה שערותיו מלבנות לשחורות שהוא מעשה נשים שאסור. והנה לבד שמסתבר דהאיסור הוא על מה שיוצא מזה וכן משמע קצת מדין מלקט לבנות מתוך שחורות שאסור שדוחק לפרש שהוא דוקא כשהנשים נוהגות ג"כ דוקא ע"י לקוט דא"כ היה להו להפוסקים להזכיר זה בשלמא אם האיסור ללקוט הוא אף אם הנשים נוהגות ע"י צביעה לעשות שלא יהיה בהן שערות לבנות ניחא מה שסתמו אבל אם האיסור ללקוט הוא רק כשהנשים לוקטות דוקא ואיסור צביעה הוא רק כשהנשים צובעות דוקא היה להו לפרש. ומסתבר שזהו חדוש הרמב"ם במש"כ בפ"ב מע"ז ה"י וכן אם צבע שערו לוקה והטור הביא זה בשם הרמב"ם דמשמע שהוא חדוש ולכאורה מלתא דפשיטא הוא דמ"ש ממלקט אבל כוונתו דאף אם הנשים נוהגות באופן אחד או בלקיטה לבד או בצביעה לבד מ"מ אסורין האנשים בתרועיהו בין בלקיטה בין בצביעה מכיון שהיוצא מב' הדברים הוא דבר אחד שאין בו שערות הלבנות שסובר כצד הב' שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה. וזה ודאי הוא דבר חדוש שהוצרך הרמב"ם לאשמעינן והטור הוצרך למנקט חדוש זה מהרמב"ם משום דמגמ' ליכא הכרח לזה. ע"כ דבריו.

(א) ודברי בורות הם. שהרי אם היה הרמב"ם נחית לסברא זו לאשמעינן דאין האיסור מעשה הלבשה כי אם מה שהולך מלובש במלבושי נשים לא היה לו מן הצורך אלא לשנות תיבה חדא היינו במקום המלקט הוה ליה למנקט המתלקט שהכוונה שלקטו אחר וממילא הוה ידעינן שפיר שאין האיסור מעשה הלבשה דא"כ

אמאי חייב כשלקטו אחר הרי הוא לא עשה מעשה רק האחר שלקטו. ואין לומר דא"א למנקט המתלקט משום דאז לא היה לוקה כיון שהוא בלא מעשה. דאפשר נמי ללקות בכה"ג שמסייע קצת כמש"כ הרמב"ם לעיל מניה בהלכה ז' וז"ל ואין המתגלח לוקה עד שיסייע. ולא היה לו להרמב"ם להאריך ולהביא כל האי דינא דצובע. ועוד מדוע יעלה על דעתינו להסתפק שהאיסור הוא מעשה הלבשה ולא מה שהוא לבוש במלבוש אשה. מי עדיף הלאו דלא ילבש גבר שמלת אשה מלא תלבש שעטנו דקיי"ל דאפילו אחר הלביש אותו כלאים לוקה הלוש כמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' כלאים הלכה ל"א וז"ל המלביש את חבירו כלאים אם היה הלוש מזיד הלוש לוקה והמלביש עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. ואם לא ידע הלוש שהבגד הוא כלאים והיה המלביש מזיד המלביש לוקה והלוש פטור עכ"ל. וכתב הכ"מ וז"ל ויש לתמוה על מ"ש רבינו שאם לא ידע הלוש שהבגד הוא כלאים והיה המלביש מזיד המלביש לוקה ואמאי לוקה הא לא כתיב לא תלביש ואי משום דעבר על לאו דלפני עור לא תתן מכשול אין לוקין עליו משום דהוי לאו שבכללות. וכן הוא עצמו כתב בסמוך עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול משמע דאינו לוקה דאל"כ מאי איכא בין רישא לסיפא לענין מלביש. וכו' ושאלה זו כתובה בתשובות הרא"ש ששאל להרשב"א ולא זכינו לתשובתו ותמהני על הראב"ד שלא השיג על רבינו בזה. עכ"ל וחזונו דפשיטא ליה להרא"ש שהמלביש אינו לוקה אפילו היכא שהלוש היה שוגג והיינו משום דהעיקר מה שהוא לבוש בכלאים. ומעשה הלבשה היא רק גרמא וע"כ עובר המלביש רק משום ולפני עור. ואף הרמב"ם דס"ל דכשהלוש היה שוגג לוקה המלביש מורה דכשהלוש הוא מזיד לוקה הלוש ואע"ג דלא עביד מעשה לבישה וא"כ ה"נ בלבישת מלבוש אשה מהיכי תיתי נימא דהעיקר הוא רק המעשה לבישה ולא מה שהוא לבוש במלבוש אשה. מ"ש הא מהא. ואדרבה הכא עוד מסתברא טפי כיון שהאיסור הוא ההתדמות לנשים אפילו הלבישו אחר טו"ס הרי נדמה בכך לאשה. ועיקר כוונת האיסור שיהיה הבדל בין אנשים לנשים כפשטא דקרא לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה היינו שיהיו האיש והאשה מובדלים במלבושיהם המיוחדים להם. ומה"ט אמרינן דהמלקט אפילו שצרה לבנה אחת לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה ואע"ג דבקרא לא כתיב כי אם לא ילבש שמלת אשה ואולי מלבוש דוקא אלא ע"כ משום דמאחר דכוונת האיסור הוא ההתדמות מה לי אי מרמה א"ע לאשה במלבוש או בקישוט השערות. וא"כ כל פלפולו

השערות יחד באותו מקום ואף שערות השחורות בכללן. ואין לטעות בלשון הב"י יו"ד סוף סימן קפ"ב דמייתי דברי הרמב"ם וכתב ז"ל והדברים מבוארים דבבא לצבוע לבנות שבו בצבע שחור כדי להראות בחור מיירי וקאמר דמשיצבע לבנה אחת משערות לבנות שבו וישחירנה לוקה עכ"ל. ומשמע קצת לישנא שכתב דבבא לצבוע לבנות שבו בצבע שחור שבורר כל שיערה לבנה לעצמה וצובע אותה עכ"ל דכוונתו על מקום לבנות שבו ולא למימרא שצובע כל שיערה לבנה לעצמה חדא דהחוש מעיד שלא כן הוא וגם לשון הרמב"ם הנ"ל מורה להדיא כן. עכ"פ זה ודאי בלתי ספק שהדרך לצבוע כשיש כבר הרבה שערות לבנות וללקט במועט שערות לבנות כנ"ל משום דכשמלקטת הרבה שערות סמוכין זל"ז ישאר קרחה והקלקול יתר על התיקון.

ד) והנה הראב"ד השיג על הרמב"ם במ"ש דמשילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה מאי עדי אשה איכא בחדא והא לא מינכרא מילתא כלל. וכתב הב"י לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל ומ"ש דלא מינכר מלתא כלל אומר אני דמשכחת לה דמינכר טובא וכגון אדם שכל שער ראשו שחור ונראה בו שער אחת לבן ומ"מ הרמב"ם אף בשיש בו כמה שערות לבנות מיירי דכיון דתיקון אשה הוא במקום שעשוי להיות ניכר ונראה דהיינו בראש או בזקן לוקה עכ"ל. ולכאורה דברי מרן ב"י ז"ל צ"ב דהא כיון שכתב בעצמו דהרמב"ם מיירי כשיש בו כמה שערות לבנות א"כ מה לנו מה דמינכר טובא באדם שכל שער ראשו שחור כיון דבאדם זה לא מינכר שיערה אחת. ואיך כתב אח"כ דהוי תיקון אשה במה נחשב תיקון אשה כיון דלא מינכר.

ה) אך נראה כוונתו דלהכי דקדק בלשונו וכתב דמשכחת לה דמינכר טובא וכגון אדם שכל שער ראשו שחור ונראה בו שער אחת לבן ר"ל כיון דהתם מינכר טובא א"כ גם השתא דישי לו כמה שערות לבנות א"א לומר דלא מינכר כלל. שהרי אותן שערות לבנות הן מפוזרות על כל הראש שיערה אחת כאן ושיערה אחת כאן כמו שכתבנו לעיל דרק בכה"ג הדרך ללקט. וכשיש הרבה שערות לבנות נקבצות במקום אחד או צובעין. וא"כ מלקט שיערה לבנה אחת אע"ג דאכתי נשאר כמה שערות לבנות על הראש מ"מ באותו מקום שלקט אותה שיערה לבנה ניכר שפיד התיקון. ומה שלא מינכר טובא כמו באדם שכל שער ראשו שחור הוא מחמת דהתם משימים אנשים יותר עיניהם לראות כיון שהיא

והחקירה שלו אי האיסור הוא מעשה הלבישה או האיסור מה שהוא לבוש כאשר הם דברים בטלים בעלמא. מלבד שפירושו ברמב"ם הוא מגוחך ולא ניתן להאמר כלל.

ב) ומה שהוצרך הרמב"ם למנקט הדין דצובע אע"ג דכבר אשמעינן מלקט וא"כ שמעינן חדא מאידך לא קשה מידי. דכן הוא דרך של הרמב"ם בכל מקום לבאר ולהוסיף מה שלא נזכר בגמרא להדיא אע"ג דליכא בדין הנוסף חידוש כ"כ. וה"נ הכא כיון דלא נזכר בגמרא כי אם מלקט הוסיף הרמב"ם צובע. ואם באנו לדקדק טפי הוה לן להקשות אמאי הוצרך הרמב"ם לאשמעינן דאסורה לאשה לגלח ראשה כאיש הלא הדבר ק"ו אם אגן מדמינן מלקט שיערה לבנה אחת למלבוש אשה כ"ש דמה שמגלח האשה את ראשה לגמרי כאיש דמיא למלבוש איש כיון שמתוך כך נראה לגמרי כאיש. אלא ע"כ שאין לדקדק בזה משום דכן הוא דרך הרמב"ם בכל מקום לבאר ולהוסיף מילי שלא נזכר בגמרא להדיא ותגלחת ראשה כאיש ג"כ לא נזכר בגמרא להדיא.

ג) אך באמת כד מעיינינן בלשון הרמב"ם חזינו דאיכא חידוש מילתא בצובע מה דליכא במלקט. שהרי כתב הרמב"ם ז"ל המלקט שערות לבנות מתוך השחורות מראשו או מזקנו משילקט שיערה אחת לוקה וכו' וכן אם צבע שיערו שחור משיצבע שיער לבנה אחת לוקה עכ"ל. הנה שדקדק הרמב"ם לשנות ולכתוב גבי צובע וכן אם צבע שיערו שחור ולא כתב וכן אם צבע שערות לבנות שבתוך השחורות כדכתב גבי מלקט והיינו משום דדרך של מלקט לחוד ודרך של צובע לחוד. דכל זמן שאין לה כי אם שערות לבנות אחדות מפוזרות שיערה אחת כאן ושיערה לבנה אחת כאן אין כדאי היא לה בשביל אותן שערות לבנות אחדות לצבוע את כל הראש רק מלקטת אותן מתוך השחורות. משא"כ כשנתרבו השערות לבנות ונקבצו הרבה במקום אחד או קשה לה יותר ללקט חדא מחמת הטירחא והצער והשנית שלא ישאר קרחה באיזה מקום מן הראש ואז צריכה לצבוע את כל המקום שבו נקבצו הרבה שערות לבנות ואם הוא כן בכל הראש צריכה לצבוע את כל הראש. וזה שדקדק הרמב"ם וכן אם צבע שיערו שחור משיצבע שיער לבנה אחת לוקה ר"ל דמחמת רבוי השערות לבנות במקום אחד צריך לצבוע כל אותו מקום השערות לשחור שהרי ודאי קשה לברור כל שיערה לבנה לעצמה ולצבוע אותה לחודיה כיון שהן הרבה ואין דרך הצובעין כן כמובן רק צובעין כל

רק שערך אחת על כל הראש והכא אין משימים אנשים כל כך את עיניהם להרגיש שבמקום אחד חסר לו אותו שערך לבנה שהיה לו אתמול. אבל בעצם איכא תיקון גם השתא כיון דעכ"פ הוא מתוקן השתא בתיקון אשה במקום אחד ולאחר זמן יתקן וילקט גם האחרות. וזה ג"כ כוונת דבריו שכתב דכיון דתיקון אשה הוא במקום שעשוי להיות ניכר ונראה דהיינו בראש או בזקן לוקה. ד"ל דלא דמי להעברת שעד בבית השחי ובבית הערוה דלא הוי אלא מדברי סופרים כיון שהוא במקום מכוסה ואינו ניכר לכל. משא"כ כאן לאותם ששמין עיניהם לראות רואין שפיר התיקון. וא"כ לפ"ז איכא שפיר חידוש מילתא בסיפא גבי צובע דהא כיון שאין דרך לצבוע אלא בדאיכא יותר שערות לבנות וא"כ הוי ממילא או ההיכר של שערך לבנה אחת פחות טובא מברישא גבי מלקט. וז"פ.

דבר והלא המציאות שמלקטות וגם צובעות. גם פירושו בדברי הגר"א הוא פירוש בורות. דהכי פירושו של הגר"א וכן אסור לאיש לצבוע דלא אסרו הנ"ל אלא משום זה שזהו תקוני אשה. וד"ל אע"ג דבגמ' לא נזכר כי אם מלקט מ"מ כיון דמפורש בגמרא הטעם שאסור מלקט משום דהוי תקוני אשה א"כ ה"נ צובע. ועיין בכ"מ פי"ב מה' ע"ז ה"י שכתב וז"ל ולמד דבינו לצובע בהוא הדין ואפשר דבשום דוכתא איתיה עכ"ל. הנה דס"ל בפשיטות שהוצרך הרמב"ם לאשמעינן צובע משום דלא נזכר בתלמודא ולזה נתכוין ג"כ הגר"א. וז"פ.

ולדינא לא אוכל להחליט קצת בענין הנ"ל מטעם הכמוס עמדי וברצות השי"ת עוד אכתוב בזה בס"ד.

ו) וכתב עוד לקמן וז"ל ועיין בבאורי הגר"א ס"ק י"ד על זה שאיתא בש"ע וכן אסור לאיש לצבוע כתב דלא אסרו הנ"ל אלא משום זה שזהו תקוני אשה שלכאורה מה רצה בזה דאין חסר כאן שום באור שאף לבר בי רב דחד יומא מובן שהוא מטעם שהוא תקוני אשה וגם לא היה ליה להאריך אלא לכתוב וכן אסור דגם זה הוא תיקוני אשה ולכן הנכון לע"ד שסובר הגר"א דתקוני אשה שעושות הנשים הוא דק הצביעה ולא הלקוט שהוא דבר קשה לעשות ולפעמים נעשה קצת קרוחה וגם אינה רוצה למעט שערותיה אלא דרכן לצבוע שערותיהן אך מ"מ אסור לאנשים גם ללקט הלבנות מכיון שיוצא מזה אותו התקון והקשוט עצמו שנעשה מצביעה וזהו פירוש דבריו דלא אסרו הנזכר למעלה הוא איסור הלקוט שערות לבנות מתוך שחורות אלא משום זה הוא הצביעה שזהו תקוני אשה פי' שרק הצביעה הוא תקוני אשה ולא הלקוט ומ"מ אסרו גם הלקוט ונמצא שחדוש גדול משמיענו הגר"א וטעם ע"מ שנקט זה הרמב"ם וגם שהוא מקור להרמב"ם והוא ראייה גדולה שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מקושט כנשים. ע"כ דבריו.

ח) ובהיותי עומד בהאי ענינא לא אמנע מלכתוב כאן מה שכתבתי בענין הסמוך לו במק"א בחדושי. וז"ל דבר אנשים ששערות ראשם או זקנם נעשו לבנות מצד אחד לכד והדבר גורם להם צער וכושה. בפרט בזמנינו שרוב אנשים מאריכים ימים ושנים וזקנים נראים צעירים ועליו קפצה זקנה בעודו צעיר. ומכא"ב לו עוד ביותר מה שהוא דק בצד אחד לבר. אם מותר לו להשתמש בסמי דפואה שהמציאו עכשיו שאינם צובעים השערות כ"א במשך הזמן מועילות להחזירם לאיתנם הראשון ואף זה לא לגמרי רק שמכסיף את הלבנות. אם יש בזה משום לא ילבש גבר שמלת אשה כמו בצביעת שערות שלוקה להרמב"ם אף על שערך אחת.

ט) ונראה לענ"ד דיש להתיר מתרי טעמי. חדא כיון דאין כוונתו ליפוי כ"א מחמת צער ומבואר בש"ע יו"ד סימן קפ"ב סעיף ד' דמי שיש לו חטטין בבית השחי ובית הערוה ומצטער מחמת השער שמותר להעבירו כיון שאין כוונתו ליפוי רק להקל הצער יעו"ש. ובתוס' שבת דף נ' שאם מתבייש מבני אדם אין לך צער יותר מזה ול"ש משום לא ילבש כמו בצעד הגוף ממש וכ"כ שם המדדכי וז"ל נראה דב"א שיש להם רבוי שער על ידיהם ובושים להראות בין אנשים דמותר להסירם ולית ביה משום לא ילבש דאין לך צער גדול מזה יעו"ש. ואין לדחות הראי' מש"ע סימן קפ"ב הנ"ל דאולי התם דוקא משום דהעברת שער בית השחי לא הוי אלא מדרבנן משא"כ צביעת שערות הראש או הזקן שלוקה להרמב"ם. ז"א דהא כל טעם החילוק שבין צביעת שערות הראש להעברת

ז) ומה נעשה לו שבחר לו דרך עיקש לומר על יום שהוא לילה ועל לילה שהוא יום. הלא אדרבה בתלמודא לא נזכר אלא מלקט רק הרמב"ם הוסיף גם צובע ולדידיה אדרבה הו"ל להש"ס טפי לאישתמיט מלקט ולמיתני צובע כיון שהצביעה לבד היא מעשה שעושים הנשים ולא ליקוט. ועוד הלא הרמב"ם פי"ב מע"ז ה"י כתב בהדיא גבי מלקט מפני שעדה ערי אשה הנה שדרכן של נשים ללקט. ועוד פוק חזי מאן עמא

(יא) והנה בש"ס מכות כ' ומודים חכמים לר"א במלקט לבנות מתוך שחורות אפילו אחת שהוא חייב ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה. והרמב"ם סוף ה' ע"ז פסק שלוקה השיג עליו הראב"ד וז"ל א"א לא מחזור שיהא לוקה באחת שלא אמרו אלא אסור ועוד מאי עדי אשה איכא בחדא והא לא מינכרא מילתא כלל עכ"ל. ועי' בכ"מ שם שתמה על קושיא השנייה של הראב"ד והא סר"ס מפורש בגמרא דעכ"פ איסורא איכא אפילו בחדא ולסברת הראב"ד דלא מינכרא מילתא וליכא עדי אשה בחדא גם איסור לא יהיה. ותי' הכ"מ דהראב"ד מפרש האי דאמר בגמ' ודבר זה אפילו בחול אסור קאי דוקא לענין שאסור ללקט לבנות מתוך שחורות ומיירי במלקט הרבה לבנות באופן הניכר. אבל לא לדמות לגמרי לשבת לאסור אפילו באחת דמשום עדי אשה אין לאסור אלא בדבר הניכר. יעו"ש. ואע"פ שלא ביאר הכ"מ אם להראב"ד אסור מה"ת מלקט הרבה לבנות מתוך השחורות ברור דא"א לומר דס"ל שאסור מה"ת ואינו לוקה. דהא מפורש בש"ס נזיר נ"ט דלא פליגי אלא אם תקוני אשה אסורים מה"ת או מדרבנן ולראב"י דס"ל מה"ת ג"כ לוקה וא"כ עכצ"ל דס"ל להראב"ד לפי פ"י הכ"מ הנ"ל דכל תקוני אשה דרבנן.

(יב) אמנם צ"ע דא"כ לא הו"ל להש"ס לתלות מלקט לבנות מתוך שחורות בחול האסור משום תקוני אשה במלקט לבנות מתוך שחורות בשבת כיון דשני עניינים חלוקים הן לגמרי. ובשלמא להרמב"ם שלוקה משום דהוי כמלבוש אשה ממש דפסק כראב"י דמפרש הקרא דלא ילבש שלא יתקן בתקוני אשה רק דמ"מ לא הוי ידעינן במלקט שערה אחת דלא מינכר מילתא כ"כ. ע"כ מדמה הגמרא לשבת דחייב אף במלקט לבנה אחת מתוך שחורות הנה דמלאכה חשובה היא אף משום שערה אחת לבד. וע"כ הטעם כיון שמקפיד שלא יראה זקן כמ"ש שם רש"י וא"כ דכוותיה בחול נמי הוי תיקון אשה גם בשערה אחת. משא"כ להראב"ד אליבא דהכ"מ דמשום תיקון אשה גם איסור דרבנן ליכא אם אינו מלקט לבנות הרבה. ולענין חיובא דתולש בשבת אם תולש שערות הרבה אפילו אינן לבנות מתוך שחורות נמי חייב. ולא משכחת בתולש בשבת עניינא דלבנות מתוך שחורות אלא במלקט לבנה אחת מתוך שחורות דוק וא"כ אין דומין העניינים לגמרי. גם הלשון ודבר זה אפילו בחול אסור משמע דקאי במלקט לבנה אחת מתוך שחורות. גם לא זכיתי להבין עיקר תמיהתו של הב"י על קושיא השנייה של הראב"ד דהא לכאורה סברת הראב"ד מובנת שפיר. דבשלמא אי

שער בית השחי כתב הב"י משום דבהעברת שער בית השחי ובית הערוה התיקון במקום סתר ואינו גלוי לבי"א ע"כ אינה בכלל תיקוני אשה הנאסר מקרא. וא"כ לפ"ז הא דתני בש"ס שבת דף נ' גבי גילדי מכה שעל בשרו אם ליפות אסור ע"כ האי אסור מדאורייתא דהא הוי במקום גלוי כדכתבו בתוס' ע"ז דכשמתייש לילך בין בני אדם שרי ולא שייך בושה אלא כשהוא במקום גלוי. וא"כ שוב הוי כצביעת שערות ומ"מ שרי משום צערו וה"ה משום בושה דהוי כצער הגוף כסברת התוספות.

(י) ועיין בתשו' הרשב"א הובא בב"י שם שכתב וז"ל שאלת מי שיש לו חטטין בבית השחי ובבית הערוה ומצטער מצד השער ואם יעבירו רפואה קרובה תשובה. מסתברא דמותר דאינו אלא מדרבנן ובמקום שצריך רפואה לא אסרו וכו' ועוד שאין זה עושה אלא משום רפואה ואין בו משום תיקון כתיקוני אתתא יעו"ש. הנה דבתחילה רצה הרשב"א לומר בטעם ההיתר משום דהוי דרבנן ובמקום צערא לא החמירו חכמים כמו דמציינו כ"פ בשאר איסורי דרבנן שהתירו משום צערא או לצורך רפואה. משא"כ לטעם השני אף אם היה מדאורייתא שרי משום דבכה"ג לא מקרי תיקון אשה כיון שאין כוונתו להתדמות בזה לנשים בקשוט ויפוי רק עושה להקל צערו לבד. ומ"ש הרשב"א בטעם הראשון דמותר דאינו אלא מדרבנן לא ביאר כוונתו בזה. אם כוונתו בהעברת שערות דוקא וס"ל כהרמב"ם דשאר תיקוני אשה מיהו הוי מה"ת דפסק כראב"י בש"ס נזיר נ"ט דמפרש הקרא דלא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן בתיקוני אשה. והעברת שערות בית השחי ובית הערוה דוקא אינה אלא מדרבנן משום דלא הוי דבר המינכר כמ"ש הב"י. או כוונתו דכל תקוני אשה נמי אינם אלא מדרבנן דס"ל כסברת הסמ"ג הובא בב"י דלדאב"י גם העברת שער בית השחי ובית הערוה מה"ת דאין לחלק בתקוני אשה עצמן ולישנא קמא דר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן שם שאינה אלא מדרבנן פליג אראב"י ופסק כלישנא קמא דר' יוחנן כדפסקו הרי"ף ורא"ש. ולפמ"ש להוכיח מש"ס שבת הנ"ל דלענין האי דשרי משום צערא אין נ"מ בין אם התיקון הוא במידי דמינכר או לא ע"כ צריך לפדש בכוננת הרשב"א כהצד השני וס"ל דכל תקוני אשה לא הוי אלא מדרבנן. ויצא לפ"ז דבנ"ד שרי בין להטעם הראשון של הרשב"א ובין להטעם השני.

כראב"י ומכיון דהרי"ף והרא"ש פסקו כלישנא קמא א"כ כל תקוני אשה דרבנן. ועוד דבש"ס שבת דף נ' גבי גלדי מכה קאמר אם בשביל ליפות אסור ופרש"י משום לא ילבש גבר שמלת אשה. והדר פריך שם הש"ס ואינהו כמאן סברוהו כי הא דתניא דוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו משום שנאמר כל פעל ד' למענהו יעו"ש. ואי נימא דאיכא לא ילבש דאורייתא בגלדי מכה א"כ גם בעובדא דאמימר ורב אשי דהש"ס פריך עליהם מגלדי מכה איכא משום לא ילבש דאורייתא. א"כ מאי מתרץ הגמ' מהא דרוחץ פניו ידיו ורגליו הלא בברייתא לא נזכר ברדא ואפשר דמיירי ברוחץ במים בעלמא אבל ברדא דהוי תיקון אשה אסור. וע"כ דכוונת הגמרא להביא מהברייתא כיון דעכ"פ מבואר דמצוה להיות נאה לכבוד קונו ע"כ מסתבר להו להני תנאי דגם בברדא איכא מצוה. וא"כ קשה איך אפשר מסברא בעלמא להתיר לאו דאורייתא וע"כ דס"ל להש"ס דתקוני אשה דרבנן וכוונת רש"י דאסמכוהו אקרא דלא ילבש.

(יד) וי"ל עוד טעם להתיר בנ"ד כיון שבזמנינו מקפידין ע"ז גם אנשים ובסמי הרפואה אילו רגילין יותר אנשים מנשים כי נשים דרכן לצבוע ממש. ומבואר בי"ד סימן קפ"ב סעיף א' גבי שער בית השחי דאם היא במקום שמעבירין אותו גם האנשים אפילו לכתחילה שרי וכ"מ שם בסעיף ה' גבי בגדי צבעונים וחלי זהב. והדבר מבואר יותר בתשובה לרב שרירא גאון ורב האי בנו המובא בתשו' הרשב"א ח"ה סימן קכ"א וז"ל יש הפרש בין תכשיטי נשים בין הזמנים ובין המקומות וגם יש בין בגד לבגד הפרש כי כן נהגו כאן שבגדי פשתן ובגדי צמר גפן אין האנשים לובשין אותן צבועים אבל בגדי כלך ובגדי משי ובגדי מילת לובשין אותן הגברים צבועים בכל מיני צבעונים לפיכך מותר להם ללבוש מאלו כפי מנהג הזמן והמקום ואם היה זמן או מקום שאין רגילין באלו ג"כ אלו היו אסורין להם וכו' כי לא סיים לנו כלי גבר ושמלת אשה אלא לפי המנהגות בהם ובאותם השנים. עכ"ל. וא"כ קו"ח בנ"ד דלא נשתנו השערות ממש כמו בצביעה רק במשך הזמן הכסיפו פני השערות ולא מינכר מילתא כ"כ וגם דרכן של אנשים ג"כ בכך.

(טו) הן אמת דמצאתי בתשו' הרשב"א ח"ד סימן צ' שחולק על הגאונים הנ"ל והביא ראיה מהוא צורבא מרבנן בש"ס נזיר נ"ט דהו מנגדי ליה ובהדי דנגדו ליה גליא לדרעיה חזייה דלא הוה עבד בית השחי אמר חברייה הוא דין שבקוה. אלמא דכל העם

נימא דכל תיקוני אשה מדרבנן שפיר לא חילקו רבנן ואסרו אפילו תיקון דלא מינכר כ"כ כיון שמכיון בכך ליפוי הראוי לנשים. משא"כ להרמב"ם שלוקה גם על שיערה אחת קשה אטו כתיב בקרא לא ילקט שערות הרי בקרא לא כתיב כ"א לא ילבש גבר שמלת אשה. ואף לראב"י אין מקרא יוצא מידי פשוטו דמיירי במלבוש רק דדריש הקרא גם לתקוני אשה כמ"ש הסמ"ג הובא בב"י. וכוונת דברי הסמ"ג נראה דלראב"י אין כוונת הקרא אלא לאסור ההתדמות לנשים בדברים הנוהגים בנשים לבד. ונקט מלבוש וה"ה ההתדמות בשאר עניינים הנוהגים בנשים לבד כמו צביעת שערות ושאר תיקונים שדרכן של נשים בכך. וא"כ לא שייך זאת אלא במידי דמינכר דדמי למלבוש המפורש בקרא דהוי ג"כ תיקון דמינכר. משא"כ בלקיטת שיערה אחת לא מינכר מילתא כלל שמדמה א"ע לנשים ולא דמי למלבוש דקרא. וז"פ בכוונת הראב"ד. וצע"ג.

(יג) אמנם נראה דבש"ע חזר ממה שנטה בב"י אחר הרמב"ם דביו"ד סימן קפ"ב סק"ו כתב אסור ללקט אפילו שער אחד לבן מתוך השחורות משום לא ילבש גבר וכן אסור לאיש לצבוע וכו' וכן אסור לאיש להסתכל במראה יעו"ש. ומדכוללם יחד ונקט לשון אסור ולא חייב כדנקט בס"י הקודם גבי גילוח הפאות משמע דס"ל דכל תקוני אשה דרבנן. דהא ודאי א"א לומר דס"ל שאסור מה"ת ואינו לוקה כמ"ש דלא מצינו בגמ' כ"א ב' מדריגות או שלוקה על תקוני אשה כראב"י או דהוי דרבנן כת"ק. ועי' שם בבאר הגולה שתמה בזה על המחבר שכ' אסור ולא חייב אולם הגר"א בביאורו החזיק בפשיטות בד' המחבר דכוונתו לומר דלא הוי כ"א דרבנן יעו"ש. וי"ל הטעם חדא דלישנא דגמרא משמע דבדיוקא נקט בשבת חייב ובחול אסור. ואע"ג דבגמ' הביא מהקרא דלא ילבש. אדרבה מזה יש עוד ראייה להיפוך. שהרי בש"ס נזיר נ"ט קאמר ללישנא בתרא דד' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן המעביר בית השחי ובית הערוה לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה וכן בברייתא דמסייע ליה נקט הרי זה עובר משום לא ילבש וא"כ הכא דקאמר אסור משום שנאמר לא ילבש משמע דרק חכמים אסרוהו ואסמכיה אקרא דלא ילבש. והיינו כיון שהתורה אסר מלבוש אשה אסרו חכמים אף תקוני אשה. ועוד הרי כתב שם הב"י לתרץ דעת הרמב"ם שפסק כראב"י ומ"מ פסק כלישנא קמא דהעברת בית השחי ובית הערוה דרבנן משום דאף ראב"י מודה בהמעביר שער בית השחי כיון דלא הוי דבר הניכר בגלוי. וא"כ הלא פשוטות הסוגיא שם משמע דלישנא קמא לא ס"ל

מחמת חמוד ושהחשש איכא ממש גם במסולקות דמים וכו' ולכן ודאי ניחא הא דגר וגורת שאף שצריך לישאנה בחו"ק אינה בכלל הגזירה כיון דליכא חמוד חדש כדכתב הדגמ"ר. וא"כ גם בגירשה בגט שכ"מ כנהוג שהתחייב לישאנה כשיבריא נמי ליכא חמוד חדש דמ"ש מלא גירשה והיה מסוכן שלא היה דאוי לבעול ולא חיישינן לחמוד מחמת שנתיאשה ממנו שלא היתה סבורה שיחיה וכ"כ כשגירשה בגט לא נשתנה לענין זה כלום בשביל הגט דהגט לא עשאו יותר מסוכן ולא נתיאשה ממנו יותר מבלא גט מצד הסכנה ומכיון שנתחייבו להנשא זל"ז שבודאי יקיימו לא נתיאשה גם מחשש שמא לא ישאנה. ונמצא שהגט עשה רק שיצטרך נישואין אחרים בחו"ק שזה אינו בכלל הגזירה דחמוד כדבארתי. אך אף אם נימא שלא כדמסתבר שבארתי אלא שהיתה הגזירה דחמוד על נישואין וא"כ שייך לומר לא פלוג בנישואין אף שאין בהן חמוד נמי הא מוכח מגר וגורת שלא אמרינן לא פלוג ונצטרך לומר הטעם דכיון דאינם נישואין הרגילין לא אמרינן לא פלוג א"כ גם בנישואין של שכ"מ שהבריא אחר שגרשה בגט אינו מנישואין הרגילין אבל א"צ לזה שברור ששייך רק לחמוד ולא לנישואין כדלעיל. ול"ד להא דאיתא בפ"ת סק"ח בשם הרדב"ז שמסתפק בגדש אותה כדי לקיים שבועתו והוא עתיד להחזירה והיא יודעת בדבר שדלמא לא חלקו רבנן דהתם ודאי יש סברא גדולה שלא חלקו דהא אינו מחייב לישאנה אח"כ רק שרוצים להתיר מצד ידיעתה שהוא אוהב אותה וישאנה עוד הפעם שא"כ נתת דבריך לשיעורין ותורת כל אחד בידו לכן הוא בכלל גזירה דחמוד וכו' רק שמ"מ מסתפק דדלמא כשם שהבטחה לישאנה עושה חמוד אף בלא התחייבות כמו בנישואין דידן שלא קידשה מכבר וכן אף בלא קנס שידוכין כהא דרב ור"נ לתירוץ קמא דהודיעו ע"י שלוחים משום דסמכה ע"ז כ"כ לסלק חמוד נמי מועיל הבטחה שישאנה אחר הגירושין. ואולי בהבטיחה לישאנה אינו מסתפק שמסלק חמוד דשארית ישראל לא ידברו כזב וספקתו הוא רק בידועת שהגירושין הוא רק לקיים שבועתו ועתיד להחזירה מחמת שהן אוהבין זא"ז דאולי ג"כ מותרת משום דבכה"ג נתנו לשיעורין מטעם דנאמנת ע"ז שדעתה היתה עליו עכ"פ בשכיב מרע שהתחייב להחזירה בקנין ושבועה וחרם הקהלות שודאי דעתה עליו יודה הרדב"ז שמותרת. וכן התם בגרשה לקיים שבועתו אם היה נשבע לישאנה ג"כ יודה שמותרת ולכן לא נקט ספיקתו גם בנשבע לישאנה ואף בהבטיחה בעלמא אפשר שמותרת וכו' ולכן בשכ"מ שהתחייב לישאנה כשיבריא יש להורות

זולתי היחידים היו מעבירים בית השחי ואפ"ה ת"ח היו נוהגין בו איסור ואמאי והא לאו שמלת אשה היה בדורם וחזר להיות שמלת איש. אלא ע"כ דמשום שהרגילו דבים בדבר האסור ונמשכו בכך אין האיסור חוזר להיות ועדיין אסור לאנשים משום שמלת אשה יעו"ש. אולם הלא הר"ן פ"ב דע"ז (דף כ"ט) הביא משם עצמו ראי' להיפוך דאין איסור בדבר רק שחברים נוהגים חומרא בדבר והוא דבר השייך לחברים בלבד. דאי לכ"ע אסור היכי קאמר משום דחזייה דלא מיעבר דמן חבריא הוא וסיים ומכאן הורו הגאונים שמותר להעביד שער בית השחי או בית הערוה במקום שנהגו יעו"ש ומסתמא כוון הר"ן להגאונים שבתשובת הרשב"א הנ"ל. וכבר הורה דמ"א ביו"ד סימן קפ"ב הנ"ל שמותר להעביר שער בית השחי במקום שנהגו גם האנשים בכך אפילו לכתחילה ורמזו להר"ן פ"ב דע"ז הנ"ל. הנה שהחליט רמ"א להלכה כתשובות הגאונים הנ"ל והרי מפורש בדבריהם דה"ה בכל תקוני אשה.

וע"כ בצירוף כל הני טעמי דלעיל נלענ"ד להקל בנ"ד.

סימן קיח

בענין שכ"מ שגירש את אשתו בגט סתם ונתחייבו לינשא זל"ז כשיבריא בקנין או בשבועה אם צריכה לישוב ז' נקיים כשנושאה אח"כ מחשש חמוד

שם בסימן פ"ו כתב וז"ל בדבר שכ"מ שגירש אשתו מחשש יבום בגט סתם ונתחייבו לינשא זה לזו כשיבריא בקנין או בשבועה וחרם הקהלות כנהוג אם צריכה לישוב ז' נקיים כשנושאה אחר שהבריא מחשש חמוד. הנה רואה אני שראיית אחי הגאון מגר וגורת שא"צ ז' נקיים כמפורש בדגמ"ר יו"ד סימן רס"ט היא ראייה גמורה. דהא משם חזינן שלא שייך לא פלוג כיון שאין לה חמוד אף שצריך שם חופה וקידושין מאחר שאינו בנישואין הרגילין ויותר נראה לע"ד לומר או שלא תקנו על נישואין אלא על אלו שיש להן חמוד חדש אף אם הן מסולקות דמים אם אך מחמת והוי הלא פלוג בחמוד ולא בנישואין או שלא אמרו כלל בגזירה זו לא פלוג דאפשר לא תקנו שום תקנה אלא שהודיעו חז"ל שיש לחוש שתראה דם

שאין בה גזירת חמור ואם היא טהורה א"צ לטבול. ע"כ דבריו.

(א) ולא טב הורה. כי לא ירד לעומקה של הלכה זו. ובירורו של דברים הוא כך דהנה כבר העלו בשם התפל"מ שכ' להוכיח מהא דאיתא בסימן קצ"ב סעיף ה' דמחזיר גרושתו צריכה נמי לישב ז' נקיים ואע"ג שכבר היה בעלה ומי שהיה בעלה בדרך כמה שנים ובא לביתו מותר בה מיד דע"כ דנשואין חדשים לבד הוא הגורם חשש חימוד ולא פרישה הקודמת אפילו היה זמן רב אך לכאורה יש לשדות נרגא בראיתו דאולי שאני מי שבעלה בדרך כיון שלא נתייאשה ממנו והיתה מצפה ועומדת שיחזור ויבא לביתו משא"כ מחזיר גרושתו דבשעה שהיתה גרושה נתייאשה ממנו ונמצא דאיכא עכשיו תביעה חדשה ולעולם לא הנשואין הוא שגורם החימוד רק מה שנתייאשה ממנו הוא הגורם ובאמת משמע כן לכאורה בשו"ת רדב"ז ח"ד סימן רס"ג שכתב וז"ל ומיהו האי איכא לאיסתפוקי אם גירש אותה כדי לקיים שבועתו והוא עתיד להחזירה והיא יודעת בדבר כיון דדעתה עילויה אין כאן תביעה כלל ואינה מחמדת או דילמא לא חלקו רבנן ומסתבר לי שאם האשה יודעת וממתנת בכל יום שיחזרנה תבועה ועומדת היא ודעתה עילויה ואין כאן תביעה חדשה ואינה מהרהרת בו שתבא לידי חימוד ודומה למי שיש לה פת בסלה אבל אם נתייאשה ממנו ושוב תבעה להנשא דצריכה להמתין ז' נקיים ואין אני רואה להאמין האשה לומר דעתי היה עליו דאם אמרו להאמינה בנדה החמורה משום דחמירא לה ולא משקרא אבל האי חששא קילא לה ואמרה כן וסומכת לומר בדקתי ולא מצאתי דם ולפיכך אין להאמינה אלא היכא שהדבר נראה לדין שגירש אותה כדי לאיים עליה או כיוצא באלו הדברים שהענין מורה שרוצה להחזירה והיא ג"כ יודעת בזה כי האי אינה צריכה להמתין עכ"ל. הנה דמשמע מדבריו להדיא דלאו משום דנשואין חדשים הוא שגורם החמור אלא מחמת דנתייאשה ממנו שיחזור וישא אותה ע"כ הוי עכשיו כאלו נישאת לו פעם ראשונה וכמשי"כ רדב"ז שם לעיל מניה וז"ל שאלה מעשה שהיה בראובן שגירש את אשתו ואחר שעברו שנים או שלש חדשים פשר ביניהם אחד מן החכמים וצוה לסופר לכתוב לה כתובה להכניסה בלילה זו ובא אלי הסופר ליטול רשות כמנהג ואמרת לי לו לא תכניס אותה לחופה עד שתספור ז' ימים נקיים והיה הדבר זר בעיניהם דכיון דגרושתו היא ורגילה ביה לא חיישינן שמא תבא לידי חימוד ואמרת להם קל וחומר הדברים השתא ומה אם אשה

חדשה שאינה מכרת אותו ואינה מהרהרת בו חיישינן שמא תראה מחמת חמור זו שהיא רגילה בו ומכרת אותו יפה וזוכרת מעשים שבינה לבינו לא כל שכן שתראה מחמת חמור עכ"ל ולכאורה נראה דכוונת מסקנת דבריו הוא ביאור על מה שכתב תחלה דכ"ש הוא במחזיר גרושתו דאיכא חשש שמא תראה מחמת חמור דהיינו דוקא בסתם מחזיר גרושתו דעלמא דבשעה שהיתה גרושה נתייאשה הימנו מלינשא לו עוד משא"כ היכא דבעודה גרושה יודעת שיחזרנה ליכא חשש חמור אע"ג דאיכא נשואין חדשים ונמצא לפ"ז דבמחזיר גרושתו אין הנשואין גורם החמור רק היאוש שנתייאשה הימנו בעודה גרושה הוא שגורם החמור כנ"ל. אולם אחר העיון נראה דמ"מ ס"ל להרדב"ז דליכא חשש חמור במחזיר גרושתו אלא משום דאיכא תרתי הנשואין וגם היאוש שנתייאשה ממנו בעודה גרושה ממנו אבל לעולם מודה הרדב"ז דיאוש לחוד אינו גורם חמור דאלת"ה א"כ כל חולה מסוכן דעלמא יצטרך האשה לישב ז' נקיים לכשיחזור ויבריא ולא מצינו כזאת בשום פוסק אלא ע"כ כמו שכתבנו וע"כ כתב רר"ב דהיכא שיודעת שיחזיר וישא אותה ולא גירשה אלא לקיים את שבועתו אע"ג דאכתי מחוסר מעשה נשואין מ"מ כל שבידו לקיים ודעתו לקיים לאו כמחוסר מעשה דמי כבש"ס קידושין ס"ב וע"כ שוב דומה למי שיש לה פת בסלה ול"ש למיחש שתבא לידי חמור וא"כ התיינח בעובדא דרדב"ז שיודעת האשה שבודאי יחזיר וישאנה משא"כ בנדון דידן שגירשה מחשש מיתה ומסתמא הוא חולה מסוכן א"כ אע"ג שנתחייבו לינשא זל"ז אם יחזיר ויבריא לא דמיא למי שיש לה פת בסלה רק אדרבה מסתבר לדמות זה טפי לסתם מחזיר גרושתו דעלמא כיון דאיכא כאן ג"כ תרתי יאוש גמור שנתייאשה ממנו מחמת שהוא חולה מסוכן וגם מחוסר מעשה נשואין ועכ"פ מנין לנו להחליט היתר כל זמן שאין לנו חילוק ברור לחלק בין נדון דידן למחזיר גרושתו דעלמא. ואדרבה אנן חזינן מדברי הרדב"ז הנ"ל דאף בעובדא דידיה נסתפק תחלה למימר דלא חלקו רבנן ולעולם צריכה לישב ז' נקיים קודם נשואין ולא איפשיטא ליה אח"כ להיתר אלא מטעמא שכתב דמכיון שהאשה יודעת וממתנת בכל יום שיחזרנה דומה למי שיש לה פת בסלה וזה לא שייך אלא בעובדא דידיה דבידו להחזירה ודעתו להחזירה שהרי מעיקרא לא גירשה אלא כדי לקיים שבועתו לבד וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי ע"כ שייך שפיר סברת רדב"ז דדמיא למי שיש לה פת בסלה משא"כ בעובדא דידן דלאו בידו להחזירה כל זמן שלא נתרפא מחלו והוא חולה מסוכן ודאי לא מסתבר למימר דהוי

נקיים וטבילה כי הרי דם בתולים הוא בעצם דם מכה ורק במה שיצאו ע"י ביאה אסרו חכמים ולא ע"י הכאת עץ ומאשינקעס. ועיין ברא"ש ר"פ תינוקת ובב"י יו"ד סימן קצ"ג בשם הרשב"א מה שתידצו על עצם הגזירה וטעמיהם ליתנייהו ביצאו ע"י הכאת עץ וכדומה ואף טעם ב' דהרשב"א דמשום שהיא מכה רק לפי שעה אסרו אין שייך בכאן שיש לחוש שיבדקו עוד הפעם וא"כ הוא חשש לעולם שלא יבעול. אך אף אם לא היה מה לחוש שיתדבקו נמי יש להתיר חדא דטעם זה דהרשב"א אינו להלכה עיין בסד"ט שהקשה ממה שתולין אף במכה שהוא לפי שעה ועוד דברור דגם הרשב"א יורה שתלינן דלא כסד"ט בדעת הרשב"א ורק הוא טעם נוסף על מה שחששו בביאה לדם חמוד שהוא חשש רחוק משום שהוא לפי שעה אבל ע"י עץ וכדומה שליכא חמוד אין לחוש אף לרידיה. ואף לרמב"ן בהלכותיו סוף ספר בעלי הנפש שסובר שאין תולין במכה כדחזינן שאסרו בבתולים נמי מסתבר שע"י עץ וכדומה מותרת דהרי אין מקום לחוש כלל והוי זה דבר ברור שהוא דם הבתולים ורק ע"י ביאה שקצת ספק יש דלמא היה גם דם מהחמוד רק שיש לתלות אוסר הרמב"ן ויליף מזה גם שאין תולין במכה כיון שיש קצת ספק שמא הוא גם דם נדה אבל לא בידוע שרק מהמכה יצא הדם שבזה לא יפלוג הרמב"ן ולכן אין לנו אלא מה שמצינו שאסרו חכמים שהוא רק כשיצאו הבתולים ע"י ביאה. ואם ע"י ביאתו אח"כ ימצא דם עדיין יתלה בדם בתולים ויצטרכו לפדוש עד שתספור ז' נקיים ועד שתטבול. ואם לא ימצא דם לא יצטרך לפרוש דיש לתלות שכל הדם יצא ע"י מעשה הרופא אף אם יאמר שעשה רק פרצה דחוקה. ע"כ דבריו.

(א) **ושבוש** הוא. דהא אף אם חשבינן האי דם בתולים שבא מחמת פתיחת הרופא כמאן דליתא מ"מ אכתי לא עדיפא מבוגרת שכלו בתוליה שצריכה לספור ז' נקיים ואע"ג שלא ראתה דם כמו שכתב הרא"ש נדה ר"פ תינוקת ח"ל וכיון שהחמירו בביאה זו לעשותה כנדה הלכה אפילו בעל ולא מצא דם כיון דרוב נשים יש להם דם בתולים חיישינן שמא היה שם טיפת דם כחדל ונאבד או שמא חיפהו שכבת זרע וכי' ואפילו בוגרת נמי ואע"פ שאין לה טענת בתולים מכל מקום דכיון דיש בוגרת שיש לה דם בתולים לא פלוג וצריך לפרוש אפילו לא מצא דם עכ"ל הרי להדיא דאפילו בוגרת שכלו בתוליה לגמרי ולא שייך למיחש כלל יותר לדם בתולים מ"מ משום לא פלוג עשאוהו כבוגרת שיש לה דם בתולים ועיין ביו"ד

כמי שיש לה פת בסלה וא"כ מנין לנו לאפוקי מדין שאר מחזיר גרושתו דעלמא.

(ב) **והראיה** מדגול מרבבה בסי' דס"ט אינה דאי' כלל שהרי כתב שם וז"ל וגם נלע"ד שאחר כלות ג' חדשים כשמחזירה א"צ שבעה נקיים אם לא פרסה נדה בנתיים ואף שנתבאר לעיל סוף סימן קצ"ב שמחזיר גרושתו צריכה ז' נקיים שאני התם שגירשה לחלוטין ונתיאשה ממנו לכך איכא חימוד חדש משא"כ זו שלכתחלה הפרישה על דעת להחזירה אין כאן חימוד חדש עכ"ל הנה שלא היקל הד"מ אלא משום דלכתחלה לא הפרישה אלא על דעת להחזירה והתם הפרישה ע"מ להחזירה ודאי שהרי לא הפרישה אלא מחמת דין התורה כיון שנתגייר וא"כ בכל שעת הפרישה דעתה עליו כמו אשה על בעלה ודומה ממש למי שיש לה פת בסלה וכסברת הרדב"ו הנ"ל דאע"ג דבנתיים איכא זמן דאי' לה לרוד עמו כדרך איש ואשה לא גרע מאשה שהלך בעלה למדינת הים שבתוך הזמן שהוא במדינת הים א"א להם ג"כ לדור יחד וליכא חשש חימוד לכשיחזיר ויבא לביתו משא"כ בנדרן דידן כיון שאין בידו להחזירה כל זמן שלא נתרפא מחליו והוא עכשיו חולה מסוכן שרק מחמת הכי גירשה שחושש אולי ימות וצטרך ליבום לא מסתבר בכה"ג למימר דהוי כמי שיש לה פת בסלה ולא דמי כלל לעוברא דרגול מרבבה.

קיצור העולה מדברינו הנ"ל דבנ"ד צריכה לישב ז' נקיים.

סימן קיט

בדבר שהרופא הוצרך לפתוח פתח על ידי אינסטרומענט אם האשה שהורה לבעלה אח"כ וא"צ לישב ז' נקיים

שם בסימן פ"ז כתב וז"ל נשאלתי מאחד כאשר לא היה אפשר לו לבעול ביאה ראשונה מצד שהפתח היה סתום ביותר והוצרכה לרופא שיפתח את הפתח באינסטרומענט ולהוציא הדם בתולים ואם לא יבעול באותו יום אמר הרופא שיש לחוש שיתדבק עוד הפעם אם יש בזה דין פרישה עד אחר ספירת ז' נקיים וטבילה. והשבתי שמותרת לבעלה ואינה צריכה ז'

סימן קכ

בענין הרחקות שאסרו באשתו נדה

שם בסימן צ"א כתב וז"ל וברבר קערה שיש בה ג' מיני מאכל ואכלה אשתו נדה אחד מינייהו ולא נגעה בהאחרים אם נקרא שיורי מאכל שלה לאסור לבעלה. הנה מצד שיורי מאכל שלה ליכא איסור אף בנגעה בהו בידה אם לא אכלה מהם דהנגיעה אינה אוסרת אלא האכילה. אבל יש לאסור מצד האיסור לאכול מקערה אחת וזה דין שהביא הט"ז בסימן קצ"ה סק"ב ביו"ד מהפדישה והב"ח שמנתחין חתיכות קטנות בקערה אחת הוא נוטל אחת והיא אחת שאסור אף שהחתיכה שאוכל אינה ממה ששיירה משום האיסור דמקערה אחת. אבל יש חלוק דאם היה האיסור מצד שיורי מאכל ליכא תקנה אבל כיון שהוא רק מצד קערה אחת יכול להניח החתיכות הנשארות על קערה אחרת ולאכול. ע"כ דבריו.

א) ואיננו נכון מש"כ דאם האיסור מצד שיורי מאכל ליכא תקנה. דהא מבואר ברמ"א סימן קצ"ה סעיף ד' גבי שיורי כוס ששתתה היא דאם הורק מכוס זה אל כוס אחר אפילו הוחזר אח"כ לכוס ראשון שרי. ועיין ט"ז סק"ד דכל הקולות שישנן בשיורי כוס יש גם בשיורי מאכל. הרי להדיא דיש תקנה לשיורי מאכל להודיקם לכלי אחרת ושרי.

ב) וכתב עוד לקמן וז"ל וגם מסתבר שאיסור מקערה אחת הוא רק מה שלשני בנ"א הדרך ליתן לכ"א בקערה מיוחדת ורק מצד חיבתן והתקרבות שבין איש לאשתו אוכלין שניהם מאחת אסור וא"כ הוא רק עצם האכילה שיטול הוא אחת והיא אחת אסור אבל כשעצם האכילה הם בקערות מיוחדות אך שאידע שלא אכלה כל החתיכות שזה גם לאחר שאינו בעלה היתה נותנת לאכול אין כאן בזה שום חבה והתקרבות גם לבעלה ואין לאסור בעצם אף כשיאכל החתיכות הנשארות באותה קערה אם לא תאכל אז יותר באותה קערה אבל טוב להחמיר ליקח אותם לקערה אחרת ולא דוקא ג' מינים אלא אף ממין אחד אם הם חתיכות מיוחדות. ע"כ דבריו.

ג) וגם זה לא נכון. שהרי כתב הפלתי סימן קצ"ה סעיף ב' אהא שכתב רמ"א שם בסעיף ג' י"א שאסור לו לאכול משיורי מאכל שלה כמו שאסור לשותות משיורי כוס שלה וז"ל והקשה הש"ך בס"ק

סימן קצ"ג ותמצא שהב"י והב"ח והט"ז כתבו כן להדיא בכוננת הטור וא"כ בנדון דירן נמי לא עדיף מבוגרת שכלה בתוליה ועוד כיון דאף לאחר מעשה הרופא אכתי אפשר שיהיה עוד קצת רם בתולים בשעת ביאה וא"כ שוב לא עדיף משאר בתולה דעלמא שצריך לפרוש ממנה אפילו לא ראתה דם.

ב) שוב מצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן ר"י שכתב בנדון זה וז"ל וע"ד שאלתו בבתולה שנשארת והיה רחמה צר מלבא עליה והרופא פתח מעט גידי דם בתולים על ידי כלי אינסטרומענט ויצא דם אם יש לסמוך ע"ד הרופא שהעיד שהוא רק ד"ב ולא מן המקור להקל לענין הפסק טהרה והביא מהא דאם רחצה במים או קינחה יש להקל לענין הפסק העונות אבל אנן לא קיימא לן כן ובכל גווני צריך להמתין העונות רק לענין ה' עונות הביא הט"ז בשם מהר"ל מפראג להקל לענין ד"ב בד' עונות ובד"ז שהוא רק חומרא בעלמא כמו שהאריך בנח"א שבאשכול הלי' מקואות סימן ס"ה גם להקל בכתם שטעתה והפסיקה רק ג' עונות וספרה וטבלה ושמשה ובתשו' חת"ס סימן קע"ט פסק דשלא להוציא אשה מבעלה יש להקל בג' עונות ומכ"ש בד' עונות שהוא רק חומרא בעלמא וגול"ג אם כן בודאי הרופא נאמן וכה"ג כ' הר"ן פ"ב דגיטין בסוגיא דנתן לה נייד חלק דגם למ"ד בעל שאמר גרשתי אשתי אינו נאמן במקום חומרא בעלמא נאמן ע"ש ובפרט שיש רגל"ד שהרי אומן זהיר באומנתו ועי' בשו"ת ב"ש ח"ב סימן ע"ו דגם בראתה דם בביאה ב' מפני שלא בעל פ"א ביאה גמורה יש להקל וכמ"ש גם בעצי ארוים לא"ע סימן ס"ג וגם בלא ראתה פעם ראשון מפני שבעל בהעדאה יש להקל והיכא דראתה גם פעם ראשון בכל גווני יש להקל ע"ש עוד בזה עכ"ל הרי שלא דן הגאון מהרש"ם ז"ל אלא לענין הפסק טהרה שלה והכריע להקל דיכולה להפסיק בטהרה ביום ד' כשאר בתולה דעלמא וא"צ להחמיר לחוש שהוא דם מן המקור שהרופא נאמן לענין זה אבל לטהרה לגמרי אף לא עלה על דעתו.

וע"כ אין ספק שהוראה זו משובשת היא רק שדינה כשאר בתולה שצריך לפרוש אפילו לא מצא דם.

סימן קכא

בענין אם מותר לילך לטיול במאשין עם
אשתו נדה

שם בסימן צ"ב כתב וז"ל ולענין אם מותר לילך עם
אשתו נדה במאשין מצד הנדנוד. הנה איתא
בדמ"א סימן קצ"ה סעיף ה' בעגלה או בספינה שמותר
לילך מעיר לעיר לצרכיו אבל לטיול לא ילכו והוא
מתה"ד שמסתפק לענין טיול דהוי כעין דרך חיבה
וכתב כה"ג לא ברידנא להתיר עיי"ש. ומאשין עדיף
מספינה של הרמ"א דכוונתו לספינה קטנה שמתנדנדת
מצד האשה וכן בעגלה מתנדנדת הרבה פעמים מצד
ישיבתם דמאשין הוא כספינה גדולה שאין הנדנוד כלל
בשביל הישיבה עיין בובים פ"ג וא"כ יותר נוטה
שבמאשין אף לטיול יש להתיר באופן שלא יגעו זכ"ו
ע"י הנדנוד כגון בהוא לפנים והיא לאחור או איפכא
או אף במקום אחד אם רחוקין זמ"ו ועם עוד אנשים
ודאי יש להתיר ובפרט שעצם איסור ישיבה על ספסל
אחד הוא חומרא בעלמא עיי"ש בתה"ד. ע"כ דבריו.

א) ולא הודה כהלכה. שהרי מה שרמ"א אוסר לילך
בעגלה אחת עם אשתו נדה דרך טיול הוא מצד
דהוי דרך חיבה והתקרבות ולא מצד הנדנוד. וא"כ
מהיכי תיתי ניקום אנן ונתיר במאשין אדרכה במאשין
שייך טפי דרך חיבה מבעגלה דדורות ראשונים כמובן
לכל מבקש אמת.

העולה לדינא שאסור לילך עם אשתו נדה במאשין
א' לצורך טיול בעלמא.

סימן קכב

בדבר אם מותר להשים מוך באזן בשעת
טבילה כדי שלא יכנס מים לאזן ותפתכן

שם בסימן צ"ח כתב וז"ל בדבר האשה שצו לה
הרופאים שלא יכנסו מים באזנה אם מותרת
בשעת טבילה לתת מוך וואטע מטובל בוועזעלין שזה
מקשה המוך שלא יעברו המים בשום אופן שמשמע
מדבדיך שאינה יכולה לטבול רחוצץ רק שנסתפקת אם
יש להתיר איסור דרבנן כדי שלא תשב עגונה כל ימיה

ח' דהא כ"ש הוא משתיה דהא שתי' נלמד מאכילה
ע"ש ויש לחלק דודאי אכילה יש בו חיובא כמו בשתי'
רק בשלמא בשתי' זא"ז הוי חיבה ולית כאן היכרא
דבפעם אחת א"א לשתות משא"כ באכילה בקערה
כשהיא טהורה אוכלים שניהם יחד מקערה וא"כ בעת
גירתה שהיא אוכלת לבדה ומשיריה לו פאה בקערה
הרי יש כאן היכר דלולי כן היו אוכלים ביחד בפ"א
ויש כאן מקום להתיר בשירי אכילה זו וקמשמע לן
כשם מ"כ דאעפ"כ אסור ולק"מ עכ"ל. ומבואר להדיא
מדבריו דענין האיסור משירי הוא רק משום דהוי
כאילו אכלו ביחד. ובאמת יש ללמוד זה מדברי הגהות
מיימוניות סוף פ"א מהל' איסורי ביאה שכתב וז"ל
ואפילו לשתות בכלי ששתתה בו כתב רא"ם שאסור
כדמשמע התם גבי עובדא דתנא דבי אליהו אכל עמי
ושתה עמי כו' ועל כל דבריה השיב לה ברוך המקום
שהרגו משמע שעל הכל נענש דאל"כ מה לו לתלמוד
להזכיר אלא ללמדנו שעל כל אלה נענש אבל אם
הורק המשקה מכלי אל כלי אחר אפילו אם הוחזר לכלי
הראשון מותר לו לשתות ממנה אחרי שנשתנה בהרקה
מכלי אל כלי עכ"ל. הנה דאע"ג דלא נזכר התם אלא
אכל עמי ושתה עמי דמשמע ביחד ממש למד הרא"ם
מניה דה"ה אסור ליה לשתות בכלי ששתתה בו הרי
להדיא דמה שאסור לו לשתות משירי כוס הוא משום
דהוי כאילו שתו יחד בכוס אחד. וא"כ אפילו הם
חתיכות מיוחדות כיון שאידע כך שלא אכלה כל
החתיכות ונשארות באותה קערה כשאוכל אחר כך
החתיכות הנשארות אחרי' הוי כאילו אכל אותן
החתיכות עמה בקערה יחד. ואע"ג שהיא לא כוונה
לשייר כרי שיאכל הוא אחרי' דק אירע כך במקדה
גרוע זה עוד מאם שיירה בכוונה כדכתב החכמת אדם
כלל קט"ז (סימן קצ"ה) סעיף ד' וז"ל ויש מקילין אם
משירת לו בקערה דזה הוי היכר לאיסור דאל"כ היה
לו לאכול עמה בפעם אחד. ונ"ל דדוקא אם בשעת
אכילה נתכוון לשייר אבל במקדה שיירה לא שייך זה
עכ"ל. הנה שהיכא דבמקרה שיירה כ"ע מודה שאסור
ואין חילוק אם המאכל הוא קיפה או חתיכות קטנות
מיוחדות וכמש"ל כיון דהטעם משום דהוי כאילו אכלו
יחד בקערה כדמשמע להדיא בדברי הגהות מיימוני
שהבאתי.

קיצור לדינא שלעולם אסור לו לאכול באותה קערה
ששיירה היא ממאכלה אפילו הם חתיכות
מיוחדות ושיירה איזה חתיכות קטנות כדבארתי לעיל.

הוא ראוי לביאת מים כיון שהוא נקי ואין דבוק בו כלום דק שהמוך שהוא דבר אחר מכסהו ואינו מניח המים ליכנס לשם וזה כשר בביה"ס שאין צריך ביאת מים כמו שרשאה לסתום פיה ולעצום עיניה. ודק דבר הנדבק חוצץ כטיט וכדומה ולכן צריכה להריח בית קמטיה במים משום שהזיעה שם תמיד ואבק מתקבץ שם כדאיתא ברמב"ם פ"ב ממקואות ה"ג שהוא דבר הנדבק שם וחוצץ שהרי בלא מים לא יסודו וכן עצם ובשר שבין השנים שדחוקים זה לזה. אבל מוך שבאון ודאי אינו כדבוק דק כמונח ומכסה בעלמא ולכן כיון שביה"ס א"צ לביאת מים ממש אינו חוצץ וכדוהוכחתי ממשנה דשבת. ע"כ דבריו.

(א) וכל דבריו הבל. שהרי בשאלה הידוע בספרי האחרונים באשה שנחלשה האם שלה וצדיכה להשים כלי עגול בבית הרחם אי הוי חציצה בטבילה שעסקו בה הנודע ביהודה בתשובה ס"ד והזכרון יוסף בתשובה י' והגרעק"א בתשובה ס' והחתם סופר בתשו' קצ"ב יעו"ש וכולם לא דנו בה אלא אי מיקרי מקפיד או לא אבל לא עלה על דעת של א' מהני גדולי ישראל לומר דמאחר שאינו דבוק בבשר אינו חוצץ כלל בבית הסתרים. והיינו משום דאינה סברא כלל דהא מאחר שמה שחציצה פוסלת הוא משום שדבר החוצץ מונע מלבא שם מים א"כ מה לי אם הוא דבוק בבשר או לא סו"ס ליכא שם דחיצת בשדו במים. גם מה שמחלק בין עצם ובשר שבין השינים דהוי כנדבקים שם מחמת שהם מסובכים במקום דחוק כזה למוך שבאון ולא חשוב כדבוק דק כמונח ומכסה בעלמא. חילוק זה יפה לטפשים. שהרי שורש השאלה במוך שבאון הוא מחמת שכן פקדו הרופאים שסכנה היא להאשה אם יכנס מעט מים וא"כ צריכה לדחוק את המוך לתוך האון בחזק ואין לך מסובך במקום דחוק יותר מזה.

(ב) והרא"ה גדולה שלו מהא דיוצאה אשה במוך שבאונה כבר קדמו בזה השואל בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן ז'. ומהרש"ם ז"ל דחאו בשתי ידיים וז"ל הנה בשו"ת אמרי אש חיו"ד סימן ע"ה וסימן ע"ו האריך ג"כ בדין שן תותבת והביא ג"כ דאיה הנ"ל ובכ"ז העלה דרוקא היכא שיושב בחזק ומקפדת שלא להסידו זולת לפעמים ע"י אומן וכדומה ובכה"ג מידי הש"ס וכן י"ל בהא דמוך שבאונה ברמיהדק היינו כשאינו מסידתו בשום פעם אבל בנ"ד שא"צ לשום המוך רק בשעת טבילה י"ל דחוצץ עכ"ל. ולפי דבריו ניהא נמי שלא תקשה מברייתא דשפחתו של דבי דמבואר להדיא דשייך חציצה גם בבית הסתרים. דשאני יוצאה אשה

וגם מחמת שברור שלא תשמע ולא תטבול כלל. אבל לע"ד יש כאן טעם גדול שאינו חוצץ מדינא ולכן יש להתיר ומתחלה אביא דאיה גדולה שאינו חוצץ ואח"כ אמינא טעם בזה. דהנה בשבת דף ס"ד תנן יוצאה אשה במוך שבאונה והא כלל גדול הוא דדבר החוצץ בטבילה אסורה לצאת בו לדה"ד כדאיתא שם ברף ג"ז א"כ חזינן מפורש דמוך שבאונה אינו חוצץ. וזה ודאי אין לומר דאיירי דוקא במוך שהמים נכנסים בו לאון דהא איירי במהורק שיותר קרוב שלא יכנסו בו מים וגם אם יש חלוק בהמוך איזה מוך מותר באונה הי"ל לפרש שאונה חלוק מסנדלה ומלנדתה שבהו ודאי אין חלוק איזה מוך דאינו נוגע זה לטבילה דנדה היא ובאונה יש חלוק. וגם מסתבר שאם היה בעולם מוך האסור לצאת בו לדה"ד היו אסורים לצאת בכל מוך מטעם לא פלוג אלא ודאי שבכל אופן אינו חוצץ אף שאין המים נכנסים בו לאון ולכן מותרת לצאת בו לדה"ד אך שצריך טעם דהא בעינן ראוי לביאת מים אף שהוא בית הסתרים וא"כ מ"ט אינו חוצץ וכו' ולכן הנכון לע"ד דבר חדש דיש שני מיני חציצות אחד דדבר חוצץ דבוק על הגוף ולא הוי אותו חלק הגוף ראוי כלל שיבא עליו מים כמו שהוא עתה. ושני דכיסה בדבר אחר את הגוף כמו אוחז באדם וקפצה ידה וכדומה שהאדם בעצמו אין בו שום חסרון לביאת מים דק שדבר אחר האוחז בגופו אינו מניח שיבואו המים לגופו. ותדווייהו הווי חציצה שעכ"פ חוצצין המים מהגוף אבל הוא דק במקום הגלוי שבעינן ביאת מים ממש דבביה"ס שאין צריך לביאת מים אלא שיהא ראוי לביאת מים אין לפסול דק חציצה דמין הראשון שדבוק שם דבר חוצץ שמצד זה לא הוי מקום ההוא ראוי כלל לביאת מים עתה אבל מין הב' דאין שם דבר חוצץ רק דאדם אוחז שם ומחמת זה אין המים יכולין לבא שם ובעצם הגוף אין שום חסרון נחשב ראוי לביאת מים וכשר דאף שהאוחז אין מניח המים לבא שם אינו כלום דהא אין צריך שיבואו ולכן רשאי שלא להניח את המים ליכנס לשם דדבר אחר המכסה אינו שייך שיחשיב את המקום שאינו ראוי לביאת מים כיון דלא נשתנה הגוף בזה דאינו דבוק ואינו שייך לו. ולכן כשרה חציצה כזו בבית הסתרים שאין צריך שם ביאת מים ממש דק שהמקום יהיה ראוי לביאת מים והרי הוא ראוי בעצם. וכו' והנה מוך שבאונה נמי הוא ממין חציצה הב' דדמי לאוחז באדם וקרצה שפתותיה דהא אין המוך דבוק באונה דק שמונח שם בלי דבוק ואף במהורק אינו דבוק רק מחמת שמונח בתוך האון מעמידין אותו כותלי האון שלא יפול אבל בעצם אינו דבוק וא"כ אין כאן חסרון בעצם מקום האון שבעצם

בכשרו שתחת הרטיה כגון שיראה אותה מלוכלכת ויצטרך להחליפה באחרת ואז יגע ג"כ באוכלין בכשרו שתחת הרטיה. אלא ודאי דלא שכיח להחליף מחמת הלכלוך לחוד כיון דאית ליה כאב מהסרתו משא"כ בנ"ד רגילין להסיר המוך מהאוזן בכ"פ שהוא מלוכלך.

(ב) גמ"ש"כ שם מהרש"ם עוד סיוע לדבריו מתשו"ב דברי חיים ה"ב סימן ס"ה שמיקל לטבול בעוד שהרטי' על מכתה כשיש סכנה להסירה. וא"כ לפ"ז כ"ש בנ"ד שהוא בביה"ס דלשיטת הריטב"א דכל הא דבעינן ראוי לביאת מים הוא רק מדרבנן. עיינתי בד"ח שם וכו' וז"ל ולענין דרטיי' מפורש בהרי" [בטוא"ח קס"א לענין נט"י וע' במע"מ מקואות אות קל"ה ובס"ט סק"ד] דרטיי' שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ ורק בטבילה החמירו אך באם הוא דבר שאינה מסירה בשום פעם וכמעט סכנה הוא לה בודאי לא הוי חציצה יעו"ש. הרי להדיא שלא התיר הר"ח אלא בכה"ג שאינה מסירה בשום פעם ובודאי מיקרי אינו מקפיד וא"כ לא דמיא כלל לנדון דידן שמוכרחת להסיר המוך מאזנה מיד אחר הטבילה.

(ג) ומ"ש"ש שם מהרש"ם עוד וז"ל וגם מסברא אין לחלק בטעמא דקפידא לענין חציצה בין אם מחליפין או לא דמ"מ אינה מקפדת בחציצה עכ"ל. ומסתמא כוונתו דנהי שמקפדת להסיר המוך הזה מ"מ הרי היא משימה מיד מוך אחר תחתיו וא"כ אינה מקפדת על עצם הדבר מה שמונחת תמיד מוך באזנה וע"כ מקרי בשביל כך אינו מקפיד לענין חציצה. וכ"כ הגאון מטארנא ז"ל בשו"ת אמרי יושר ח"ב סימן פ"ב שאין ספק כלל אצלו שמה שמחלפת ל"ח בשביל כך מקפיד יעו"ש. ותימה גדולה אצלי על הגאונים הנ"ל שיאמרו כן. דהא כל עיקר הענין דמקפיד ואינו מקפיד בביטול לגוף תליא מלתא כמ"ש רש"י שבת נ"ז ד"ה הא נמי אריג הוא וז"ל ורבתי מפרשין הך קפידא לענין חציצה כדק"ל דובו ומקפיד עליו חוצץ וקשיא לי בגוה טובא חדא דכי איתמר ההוא במידי דמיהדק איתמר ואשמעינן דאע"ג דלא עיילי ביה מיא כיון דלא קפיד עליה חשיב כגופיה ובטל לגבי שערו אבל במידי דלא מיהדק ועיילי ביה מיא מאי חוצץ איכא למימר הא לאו חוצץ הוא עכ"ל. ומה"ט נמי לא סגי מה שאינה מקפדת בשעת טבילה לחודיה כטבעת אשה דקיי"ל דחוצץ אע"פ שאינה מקפדת בשעת טבילה כיון דמקפדת בשעת לישא. והיינו דמאחר שתצטרך להסירה בשעת לישא לא בטלת לגופה וא"כ הכ"נ בנ"ד נהי דמיד שמסירה המוך משימה מוך אחר תחתיה מ"מ כיון

במוך שבאזנה כיון שמקפדת על המוך שיהיה באזנה ושלא להסירו בשום פעם ואף כשמסירו אינה מסירו אלא כדי להחליפו באחרת וע"כ חשוב אינו מקפיד שאינו חוצץ וז"ב.

ולדינא אעתיק כאן מה שכתבתי בבירור הלכה זו אריכות דברים במק"א בחדושי בס"ד וז"ל בדבר השאלה המוכאה בספרי האחרונים באשה שעשו לה ניתוח על האוזן וע"פ פקודת הרופאים א"א לה לטביל מבלי להשים מוך באזנה למנוע שלא תבוא איזה לחלוחית מים לשם וסכנה היא בכך אם שרי בכה"ג ולא הוי חציצה. ושאלה זו נחלקת לב' חלקים הא') באשה שהולכת תמיד כך עם המוך באזנה מהמת שגם האויר שבחוץ מוזיק לה רק דמ"מ צריכה להחליף המוך מזמן לזמן מחמת לכלוך. וכן צריכה להחליף המוך תיכף אחר הטבילה מחמת לחלוחית המים שבמוך הישן והשאלה אי מיקרי בשביל כך מקפיד. והב') באשה שאינה משימה המוך אלא בעת הטבילה בלבד וא"כ ודאי מיקרי מקפיד שחוצץ והשאלה דאולי מ"מ שרי כיון דא"א לה לטבול בענין אחר מחמת הסכנה.

(א) וראיתי למהרש"ם ח"א סימן ז' שהורה להקל באופן הא'. וטעמו כיון שהאשה הולכת כן תמיד עם המוך באזנה אע"פ שמקפדת להחליף המוך מזמן לזמן מחמת הלכלוך מ"מ מיקרי אינו מקפיד כיון שאינה מקפדת על עצם המוך שמונחת באזנה דק מקפדת להסיר המוך הזה מחמת שכבר מלוכלך. וסיים שם וז"ל א"כ בכה"ג שהוא שעה"ד להוציא אשה מבעלה בואו ונסמוך ע"ד הס"ט דס"ל דבמקום סכ"נ גם בכה"ג דרטיי' ואגד וכחול שבעין אף שמחליפין בכל פעם אפ"ה הוי בכלל אינו מקפיד כיון דכל הנשים דכוותיהו אינן מקפידות עכ"ל. וגוף ראיתו מרטיי' ואגד שע"ג המכה יש לדחות לענ"ד דהתם אין דרך להסיר הרטיי' ולהחליפו באחרת בכ"פ שרואה אותה מלוכלכת מחמת כאב המכה ואינו מסיר הרטיי' אלא בזמן שנחוץ לו רטיי' אחרת לצורך הרפואה. ודאי לזה מ"מ"ש הרא"ש חולין פכ"ה סימן י"ח ח"ל ומי שיש בידו מכה ורטיה עלי' יטול שאר היד שלא במקום הרטיה. וכו' ואע"פ שלא התירו מפה לאוכלי טהרות כל שכן לחולין גרידי דלא זהיר ואתי למינגע שא"ה דליכא למיחש שמא יגע באוכלין בכשרו שתחת הרטיה שאין מסירו מחמת כאב המכה עכ"ל. ואי נימא שרגילין להחליף הרטיה בכ"פ שרואה אותה מלוכלך ואע"פ שיש לו כאב מהסרת הרטיה מ"מ נוגע לו הלכלוך יותר מהכאב א"כ שוב איכא למיחש שמא יגע באוכלין

לא מקרי זאת מקפיד. וא"כ לא שייך כ"ז כלל בנדרן
דידן רבשעה שמסירה המוך מאזנה מחמת לכלוך שפיר
מקפדת על המוך הוה שלא תהיה באזנה מחמת הלכלוך
ומ"ל כשמסירה הטבעת מעל אצבעה כדי שלא יתלכלך
הטבעת בעת הלישה או מסירה המוך מאזנה בשביל
שכבר מלוכלך ועומד.

ה) ועוד גם סברת חת"ס צ"ע כיון דכל הטעם דאינו
מקפיד אינו חוצץ הוא משום דכגופיה דמי כנ"ל
א"כ בכה"ג שתצטרך להסירה יהיה מאיזה סיבה שיהיה
לא שייך לומר דכגופיה דמיא. ולא מצינו בכל הפוסקים
לחלק באופן ההקפדה אלא העיקר אם איכא זמן
שצדיכים להסיר החציצה או לא. ומה שהביא חת"ס
סייעתא לדבריו מטבעת של איש שאין בו אבן דקיי"ל
שאינו חוצץ כמ"ש מ"א סימן קס"א סק"א וקשה הלא
מסירו בשעת הנחת תפילין ונטילת לולב וע"כ משום
שהסרה היא אינו משום קפידא אלא משום לפנות
מקום לתפילין ולולב יעו"ש. לא הבנתי דאיתו. חדא
מי אומר דמיירי שהטבעת הוא דייקא על אותו אצבע
שעושה הכריכות. ותו מי לא אפשר דמיירי בכה"ג
דיש מקום לשניהם כגון שהרצועות אינן רחבים וגם
הטבעת אינו רחב. ותו הלא דעת רמ"א בסימן כ"ז
ס"ד דברצועות ליכא קפידא כלל משום חציצה ואין
קפידא אלא על תפילין עצמן. ואף לט"ז ומ"א
המחמירין גם ברצועות לא החמירו אלא ברצועות
ששייך לקשירה דוקא כמ"ש שם ט"ז בשם לבוש. והכ"נ
משמע מלשון הרשב"א דמייתי שם מ"א דמסיים וז"ל
כנ"ל להלכה אבל למעשה בין בש"י בין בש"ר רואין
מה שרבים נוהגין עכ"ל וזה קאי ברצועות כמ"ש שם
במ"א הנה דנקט ש"י דומיא דש"ר ובש"ר לא שייך
אלא רצועות דשייך לקשירה אבל בכריכות שעל
האצבע ל"מ מאן רחש משום חציצה. ומ"ש חת"ס
שמסירו לנטילת לולב נהי שלכאורה משמע קצת כן
ברמ"א סימן תרנ"א ס"ז שכ' שם דנהגו להחמיר להסיר
התפילין וטבעות מידם ושיגרא דלישנא משמע דמיירי
בטבעות של אנשים מ"מ על כרחינו צריכים לומר
דרמ"א לא מיירי אלא בטבעות של נשים דוקא.
שהרי דין זה לקוח מס' אגודה פ' מקום שנהגו ובי
בר"ה ודע שכתבו התוספות מייתי דברי האגודה וז"ל
ומצאתי כתוב בשם ספר אגודה בפרק מקום שנהגו
שכל דבר חוצץ בין הלולב ובין היד ולכן מסירין
ציציות ותפילין מן היד ונשים טבעותיהם אבל נראה
לי דמשום הכי א"צ להסירן דדוקא היכא דכרך כוליה
ידיה עכ"ל. ונראה שבדקדוק נקט האגודה ונשים
בטבעותיהם לפי שמדמה זאת לחציצה שבטבילה ונט"י

שמקפדת להסיר המוך הוה מחמת לכלוך א"כ לא שייך
לומר שבטלת לגופה וכגופה דמיא. ועי' בתשו' דע"א
סימן ס' מ"ש בנדון אשה שצריכה להיות לה תמיד
כלי עגול בבית הרחם וסכנה היא להסירה וז"ל אבל
בנ"ד דהרופאים אומרים דאין מזור למכתה לעולם
וצריכה תמיד לכלי זה ומתיאשת להסיר לעולם י"ל
דמיקרי אינה מקפדת כמ"ש הלבוש בקליעת שער
יעו"ש. הנה דס"ל דדוקא משום שמתיאשת להסיר
לעולם בטל לגופה וכגופה דמי אבל לא בכה"ג שמיד
אחר הטבילה תצטרך להסירה מחמת לכלוך. וז"פ
וברור.

ד) ומ"ש האמרי יושד לחזק דבריו ממ"ש חת"ס יו"ד
סימן קצ"ב לרחות מ"ש נוב"י באשה שיש לה
טבעת של שעוה בבית הרחם ומשום שצריכה להסירה
בשעת לידה חשיב מיעוט המקפיד. ודחה זאת חת"ס
דמכיון שאין אותה הסרה אלא לפנות מקום לולד לא
מקרי זאת הקפדה לחציצה. והוכיח מזה האמרי יושד
דהכ"נ בנ"ד שמחלפת המוך כיון שאינה מסירה המוך
הישן אלא בשביל להשים במקומה מוך חדש לא
מקרי זאת מקפיד. אבל הא ליתא. חדא חת"ס גופיה לא
כתב זאת אלא בלפנות מקום דוקא שהרי כתב שם
וז"ל אבל ההסרה שבעת לידתה לא ידעתי אם תגדום
חציצה שאין אותה ההסרה מטעם הקפדה לא על
הטבעת ולא על לכלוך גופו אלא לפנות מקום לולד
ואפשר שמעצמו נופל כשבר נבל יוצרים מחמת יציאת
הולד ואין זה מקרי הקפדה לחציצה יעו"ש. הנה שרייק
בלשונו דדוקא בכה"ג י"ל דלא מקרי מקפיד כיון דגם
בשעה שמסירה הטבעת אין ההסרה בשביל שמקפדת
להיות לה או הטבעת כדי שלא תתלכלך הטבעת כמו
הסדת הטבעת בעת הלישה רבעצם הוה אפשר לה
ללוש עם הטבעת על אצבעה דק שמסירה כדי שלא
יתלכלך הטבעת ומש"ה אע"פ דמיד אחד הלישה שוב
משימה הטבעת על האצבע מ"מ בשעת הלישה עצמה
עכ"פ מקפדת שלא תהיה לה או הטבעת על ידה. ונהי
שאינה מקפדת אלא בשביל שלא יתלכלך בלבד מ"מ
יהיה מאיזה סיבה שיהיה עובדא היא שמקפדת או
על הטבעת שלא תהיה על ידה דאי לא הוה מקפדת
מי הכריחה להסירה בעת לישה הלא אפשר לה ללוש
עם הטבעת על האצבע ג"כ כנ"ל ומש"ה מקרי מקפיד.
משא"כ הכא שמסירה לפנות מקום לולד נמצא דאף
בעת ההסרה עצמה אין קפידא אצלה להיות לה או
הטבעת דבאמת אי הוה אפשר ליציאת הולד בעוד
שהטבעת בתוך בית הרחם לא הוה מוציאה דק משום
דא"א ליציאת הולד בע"א וא"א לשניהם כא' מש"ה

ואע"פ דטו"ס ליכא כאן חציצה כ"א במיעוט הגוף מ"מ לא דמיא למיעוטו המקפיד שאינו חוצץ מדאורייתא דהתם שאני לפי שאינו רוצה בקיומו של דבר הנדבק בגופו משא"כ הכא הרי היא עצמה עשתה החציצה. וביאור סברת החילוק נראה דהנה לכאורה הך גופיה דאמרינן בחציצה רובו ככולו צ"ע קצת. אמאי ל"א כיון דלא סלקא לה מים במקום החציצה הו"ל כאילו מקום החציצה היתה למעלה מן המים לגמרי דלא מהגי לענין הכי רובו ככולו. וע"כ לחלק דשא"ה כיון דעכ"פ הוא עצמו כולו בתוך המים ואילולי הדבר הנדבק עליו הוה עלתה מים גם במקום החציצה רק שדבר הנדבק עליו מעכב אמרינן כיון שמיעוט הוא וגם הוא אינו רוצה כלל בדבק זה ואדרבה עוד מקפיד עליו כמאן דליתא דמיא והוי כאילו סלקא לה מים גם במקום החציצה עצמה. אך כ"ז בחציצה הנדבקה בגופו שלא בכונה משא"כ היכא שעשתה חציצה בכונה למנוע ביאת מים לשם ל"ש לומר דהחציצה כמאן דליתא דמיא ובכה"ג שפיר אמרינן דמאחר שלא סלקא מים במקום החציצה הו"ל כאילו מקום החציצה היתה למעלה מן המים דל"ש לומר בכה"ג רובו ככולו. וע"ש בקרית ספר לקמן פ"ג שחזר ושנה את ספיקו גם לענין כלי שהטבילו דרך פיו דתנן פ"י דמקואות דהוי כאילו לא טבל ומשמע דמה"ת לא עלתה לה טבילה דאפשר אפילו לא היתה חציצה אחרת מבחוץ מ"מ כיון שמכוין והכין את הכלי לכך שתהא א"א שתבא מים לתוכה חוצץ מה"ת גם במיעוטו יעו"ש. אך לכאורה צ"ע דהא בש"ס קדושין כ"ה לבתר דמיתניא הך דבעינן ראוי לביאת מים מייתי בסמוך עובדא דשפחתו של רבי. הנה דמכח הך דבעינן ראוי לביאת מים פסלינן כל חציצה שהוא אפילו מיעוט המקפיד בעלמא. וצ"ל דלמבי"ט הצריכה רבי טבילה אחרת רק מדרבנן והא דאסמיך הגמרא להך דבעינן ראוי לביאת מים משום דאלמלא הוה אמרינן דקרצה שפתותיה לא עלתה לה טבילה מה"ת לא הוי גורי חכמים על שאר חציצות שבביה"ס. וא"כ לפי ספיקו של מבי"ט הכ"נ בנ"ד כיון שמתכוונת בשימת המוך לתוך האוון לחצוץ שלא תבוא מים לשם אפשר דמה"ת לא עלתה לה טבילה.

(ח) ולכאורה היה נ"ל להביא ראוי לסברת מבי"ט. דהנה בתוס' נדה ס"ז גבי הך דאמר ר"י פתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר לא עלתה לה טבילה מייתי שם בתוספות גירסת הר"ח דה"ג ולית הלכתא ככל הני שמעתתא דכי איתמר הני לטהרות אבל לבעלה טהורה וכו'. וכתבו שם עוד לקמן וז"ל ואיתא נמי בפ"י ר"ח והלכות גדולות ובהלכות נדה

שאינן קפידא משום חציצה אלא בטבעת אשה בלבד. רק הרמ"א דמייתי כאן האגודה לא דק בלישניה כ"כ לפרש דמיירי בטבעות של נשים משום דסתם טבעות נהיגי בנשים. ואין להקשות מאי זו חציצה דשייך בנטילת לולב של נשים מאחר שאינן מחוייבות בנטילת לולב כלל. לאו קושיא היא דהאגודה אויל בשיטת ר"ת שמברכות וצונו על מצות עשה שהזמן גרמא שיכולות להכניס א"ע בכלל חיובא. אמנם הי"ד כשעושות בזמן ובגווי דאיכא מצוה וכשם שאינן מברכות כשנוטלין לולב בלילה הכ"נ אין מברכות כשנוטלין ע"י חציצה. וא"כ סרה ראיית חת"ס מטבעת של איש. וז"פ.

(ו) ובמ"א כתבתי דיש לדחות סברת נוב"י דנהי דלא אזלינן לענין מקפיד ואינו מקפיד בחר שעת טבילה לחודיה מ"מ הי"ד היכא שאינה מבטלת לגופה גם לאיזה זמן קבוע כמו טבעת האשה שאם תצטרך ללוש עיסה אח"כ תהא מקפדת להסירה או חוטי צמר ורצועות שבראש הבנות שבכ"פ שתצטרך לחוף את ראשה תצטרך להסירן. אבל היכא שמבטלת לגופה עכ"פ לאיזה זמן קבוע אע"פ שתצטרך אח"כ להסירה אכתי לא מקרי בשביל כך מקפיד. דאלת"ה הא דקיי"ל דדם שעל בשרו של הטבח אינו חוצץ וכי אינו מקפיד לרחוץ א"ע בשבתות ויו"ט א"ו כיון שאינו מקפיד לעולם בכל ימות השבוע לא מקרי מקפיד. וא"כ הכ"נ בכה"ג שאינה מקפדת להסירה אלא בשעת לידה בלבד ודאי לא חשיב בשביל כך מקפיד. ואח"כ מצאתי כדברי ממש בזכרון יוסף סי' י' ונהנית שכיוונתי בזה ב"ה לדעת גדול מדורות הקודמים.

(ז) שבת"י וראיתי דלדעת המבי"ט איכא בנדון דידן גם ספק דאורייתא. והוא עפ"מ"ש בקרית ספר פ"ב מהל' מקואות וז"ל דברים החוצצין באדם ובכלים אינם אלא ברוב הגוף מדאורייתא ובמקפיד וכו'. כדאמרינן רובו המקפיד ואע"ג דבעינן ראוי לביאת מים מדאורייתא בבית הסתרים כדילפינן לעיל אע"ג דהוי מיעוטו המקפיד איפשר דבית הסתרים כקרצה שפתותיה דאינו ראוי ליכנס מים בפיה הויא חציצה טפי שמכוונת לקרוץ שלא יכנסו המים ממעוטו המקפיד שלא היה רוצה בקיומו וכדתנן פ"ח כאלו לא טבלה וכו' אי נמי איפשר דהא דבעינן בית הסתרים ראוי לביאת מים מדאורייתא היינו כשיש דבר חוצץ בגופו ובהאי חציצה דבית הסתרים מצטרף לרוב עכ"ל. הנה שנסתפק מבי"ט ז"ל דבכה"ג שקרצה שפתותיה בכונה כדי שלא יכנס המים לתוך פיה אפשר דלא הוי טבילה מדאורייתא אפילו אם לא היתה חציצה אחרת בגופה.

ס"ו ע"ז אמאי לא בעי ביאת מים לכתחילה בביה"ס מ"ש מבילה וקריאה בחליצה וביכורים ותיצרו לחלק בין בילה ומקרא ביכורים וחליצה דמצות נינהו הלכך שייך בהו דלכתחילה ליעבד משא"כ טבילה שלא הקפידה תורה אלא שיטהר האדם הלכך כיון דבריעבד טהור לכתחילה נמי לא בעי יעו"ש. עכ"פ כיון דסו"ס לא בעי ביאת מים בביה"ס אף לכתחילה לא שייך כלל לפסול חציצה ואין מציאות להסיבה במקום דליתא המסובב. ומש"ה החליטו הפוסקים דראוי לביאת מים בביה"ס ע"כ לא הוי אלא מדרבנן. ובהכי אתי שפיר מ"ש הש"ך בסי' קצ"ח סקל"ב דמש"ה מקילין בחציצה שבביה"ס יותר מבשאר הגוף משום דשם לא בעי ביאת מים. ותמהו רבים דמה בכך דלא בעי ביאת מים אכתי הלא בעינן שיהא ראוי לביאת מים ומ"ל אם נפסל החציצה מחמת דליכא שם ביאת מים או מחמת דלא הוי שם מקום הראוי לביאת מים ולדעת התוס' קידושין גם ראוי לביאת מים מה"ת. ואי דכוונתו דהלכה כדיעות הסוברין דהוי מדרבנן וא"כ איכא כאן תרי דרבנן כנ"ל אין זאת במשמעות דבריו דא"כ הול"ל משום דראוי לביאת מים בביה"ס דרבנן. ועי' בזכרון יוסף סי' י' שנדחק מאוד בכוונת הש"ך ולפמ"ש ניהא. דחרא תליא באידך כיון דלא בעי ביאת מים בביה"ס כלל אף לכתחילה ע"כ אין לחציצה שם שורש מה"ת דא"א לסיבה בלא מסובב כנ"ל. וכיון שכן בע"כ צ"ל דהעיקר כדיעות הסוברים דשורש החציצה בביה"ס הוא רק מדרבנן וא"כ לא דמיא לחציצה שבשאר הגוף דבשם שורש החציצה מה"ת רק דכמיעוט המקפיד ליתא לשיעור חציצה מה"ת. וא"ש.

יא) אמנם השואל שם בשו"ת מהרש"ם הנ"ל העיר בדבר חרש להקל בני"ד דלא מצינו דמשום גזירה דרבנן מוציאין אשה מבעלה. ומהרש"ם ז"ל דחאו דנהי דקיי"ל כן בפסולי גט מדבריהם דאם נשאת לא תצא כמבואר באה"ע סימן ק"נ והכ"נ מצינו בכמה איסורי דרבנן שלא אסרו אלא שלא לינשא לכתחילה אבל מ"מ אם נשאת לא תצא אבל לעומת זה הרי מצינו בדמ"ת דוסתות דרבנן ואפ"ה מוציאין אותה מבעלה. וגם משום דאין בקיאין באיזה שיעור מקרי מ"ת מחמירים לשיטת רמ"א להוציאה מבעלה. וגם מייתי מ"ש ב"י בסימן קפ"ז בשם רי"ו בדין אם א"י אם דם מכתה משונה מדם ראייתה שאחר שהביא דברי הראב"ד ורמב"ן והרא"ש סיים וז"ל מ"מ נכון להחמיר אע"פ שהוא דבר גדול להוציא אשה מתחת בעלה עכ"ל. א"כ חזינן מכ"ז שהחמירו הפוסקים להוציאה מתחת בעלה גם מצד חומרא שא"א בקיאין

שפירש רב סעדיה וכן צריך לחלק דלעיל אמרינן דביית הסתרים לא בעיא ביאת מים ובפ"ט דמס' מקואות מ"ב גבי ואלו חוצצין באדם ומחשב בית הסתרים שבאשה אלמא בעיא ביאת מים אלא ודאי ההיא לטהרות ובשמעתין לבעלה עכ"ל. ולכאורה דברי הגאונים ז"ל סתומים. דהא קאמר עלה בגמרא נהי דביאת מים לא בעינן מקום הראוי לביאת מים בעינן הנה דסגי לפסול חציצה מחמת שאינו שם מקום הראוי לביאת מים וא"כ מאי ראוי מהך מתני' דואלו חוצצין דבעי ביאת מים. ועי' בתוספי הרא"ש שדחה ראיית הגאונים מטעם הנ"ל. אך לסברת מבי"ט ז"ל א"ש דמשום ראוי לביאת מים לא פסלינן אלא קרצה שפתותיה דוקא.

ט) אמנם להלכה משמעות הש"ע והפוסקים דלא כמבי"ט. דהא בהך דינא דסי' קצ"ח סכ"ד שצריכה לחצוץ שיניה שלא יהא בהם דבר החוצץ שאם טבלה ונמצא שום דבר דבוק בהם לא עלתה לה טבילה כתבו הט"ז והש"ך דמשום דבעינן דאוי לביאת מים. הנה דנקטו בפשיטות דמהך דבעינן מקום הראוי לביאת מים פסלינן כל חציצה ואין נפ"מ מירי בין קרצה שפתותיה לשאר חציצה. והכי נמי משמעות הש"ע והפוסקים דהך דבעי בביה"ס ראוי לביאת מים לא הוי אלא מדרבנן דהא בכ"ד מקילין בחציצה שבבית הסתרים לגבי חציצה שבשאר הגוף כמבואר בסימן קצ"ח סכ"ה וסכ"ו ובסימן קצ"ט ס"ט. ועכצ"ל כמ"ש בנוב"י משום דהוי בביה"ס תרי דרבנן. דכל הך דבעי ראוי לביאת מים לא הוי אלא מדרבנן ומיעוט המקפיד גם בשאר הגוף לא הוי אלא מדרבנן.

י) אך לכאורה טעמא בעי דהא פשטא דגמרא משמע לכאורה יותר כדעת התוספות בקדושין דהוי מה"ת דהא הש"ס מדמי ליה לראוי לבילה דהוי מה"ת. וצ"ל בטעמם דלא דמיא הכא לראוי לבילה דהתם הרי בעינן בילה לכתחילה רק דאינה מעכבת ואמרה תורה דהיכא דליתא אף ראוי לבילה או מעכבת משא"כ הכא מאחר דלא בעי ביאת מים אף לכתחילה מהיכי תיתי שיפסול חציצה. אטו חציצה כתיב בקרא הרי בקרא לא כתיב אלא ורחץ את בשרו במים ואמרינן בגמרא ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים היינו דמחמת החציצה ליכא ביאת מים במקום החציצה. וא"כ הא תינח במקום דבעי ביאת מים שפיר פוסל חציצה משום שתחת החציצה ליכא ביאת מים משא"כ בביה"ס כיון דא"צ לחוש לביאת מים אף לכתחילה מאי איכפת לן דאיכא שם דבר החוצץ. הן אמת שכבר תמהו בתוס' גדה דף

ובוסתות דרבנן ולא עלה על דעתם לבטל גזירת חז"ל שיעבור הבעל על איסור וחומרא דרבנן בעלמא בשביל שלא להוציא אשה מתחת בעלה וע"כ אין בזה שום סניף וצד להקל יעו"ש. ולענ"ד אי משום הא לא איריא די"ל דהתם החמירו חכמים טפי משום דחשש שגגת כרת כרוכה ב' וכמ"ש הרא"ש פ' תינוקת גבי הא דאמר ריש לקיש לרבי יוחנן ותבדוק עצמה מביאה שלישיית של בעל ראשון אמר ליה לפי שאין כל אצבעות שוות וז"ל פרש"י ושמא בבעל אחר לא תצטרך בדיקה דמוטב שתתגרש ותתקן ולא תבא לידי חשש כרת הלכך מתגרשת עד שתתחזק בשלש אצבעות ומשמע מפירושו שאסורה לראשון מתשמיש שלישי ואילך אפילו בבדיקה שלא תהא בשגגת כרת וקשה דא"כ דיש חשש בבדיקה זו ואסרינן לה לראשון ע"י בדיקה א"כ למה נתיר אותה לבעל שלישי בפעם רביעית וכי מחמת תקנת נשואי אשה נתיר חשש איסור ואם אין חשש איסור בבדיקה א"כ גם לראשון תהא מותרת הלכך נראה לפרש דהכי פריך ותבדוק עצמה מביאה שלישיית של בעל ראשון ואילך כלומר אמאי מותרת לשני בלא בדיקה כיון דהוחזקה כבר לראות שלש על ידי תשמיש דומיא דאיך פירכא דפריך ותבדוק עצמה וכו' הכ"נ פריך הכא שתהא אסורה לשמש מכאן ואילך בלא בדיקה ואפילו לבעל אחר ומשני לפי שאין כל האצבעות שוות וכו' והוא הדין נמי אי בעיא לבדוק בביאה רביעית של בעל ראשון שריא ליה אלא עצה טובה קמ"ל דמוטב שתתגרש ותינשא לשני ולא תצטרך בדיקה עכ"ל. ומשמע שגם הרא"ש מודה לרש"י בגופא דמלתא דבלא בדיקה לגמרי לאחר שכבר הוחזקה לראות ג"פ מ"ת האשה מכאן ואילך לבעלה בחשש שגגת כרת רק דס"ל להרא"ש שמהני בדיקה גם לבעלה להוציאה מידי חשש זה. וכ"כ המרדכי וסמ"ג הובא דבריהם ביהת יוסף סימן קפ"ז ומשמע מדבריהם דהיינו טעמא שהחמירו ברמ"ת גם להוציא אשה מתחת בעלה משום דנהי מה"ת אין כאן חזקה ומותר גם מכאן ואילך לדור עמה מ"מ כיון דאם יארע שתראה גם מכאן ואילך נמצא שהכניסו א"ע בידיה הבעל האשה לידי שגגת כרת ואסור להכניס א"ע לכתחילה לידי כך.

(ב) ועיין מ"ש חת"ס ח"ד סי' קע"ה קצת באופן אחר דמשו"ה החמירו רבנן משום דנהי שאם תארע ותראה עוד מ"ת אין עליו עון אשר חטא דאכניסה אנוס הוא כדאיתא בשבועות י"ח בשלא סמוך לוסתה אכניסה אנוס וה"נ בנ"ד הוי מה"ת שלא בסמוך לוסתה מ"מ כיון שאם תאמר לו בא"ת נטמאתי חייב לפרוש

באב"מ וחששו חכמים אולי לא יוכל לעמוד על עצמו ויפרוש נמי באב"ח ואז יהיה איסור כרת ומסיים שם וז"ל בהא סלקינן דאע"ג דליכא איסור דאורייתא להדי' מ"מ הרבה חששו שלא להקל כך פן יוכשל בא"י כרת יעו"ש אך לשון הפוסקים שנקטו חשש שגגת כרת משמע יותר כמו שכתבתי עכ"פ חזינן דאין ללמוד משם כלל לשאר איסור דרבנן דאף אין חשש איסור דאורייתא כרוכה ב' רק משום סייג ומשמרת לבד ומה שהביא מהרש"ם סיעתא לדבריו מלשון רבינו ירוחם דמייתי ב"י לענ"ד נראה דאדרבה משם עוד סיעתא לדברינו דלכאורה אין לדבריו מוכן דלאחר שפתח אע"פ שהוא דבר גדול להוציא אשה מתחת בעלה ומשמע שרצונו לומר בזה שהדעת ה' נותנת להקל בשביל כך ולסמוך בהא על המתירין א"כ כשמסיק דמ"מ נכון להחמיר הו"ל לבאר טעמו אמאי ולמש"כ ניחא כיון דבלא"ה חזינן דשא"ה משאר דוכתי דבכ"מ הקילו חכמים משום עיגונא והכא החמירו ועכצ"ל משום דהכא חשש שגגת כרת כרוכה ב' א"כ מה"ט נמי נכון ג"כ להחמיר בדין אם א"י אם דם מכתה משונה מדם ראייתה כיון דלדעת הראב"ד ורמב"ן שאין בקיאת היום בבדיקות אכתי גם בזה חשש איסור כרת כרוכה ב' ואם תארע שתראה עוד מ"ת ותאמר לבעל בא"ת נטמאתי יתחייב לפרוש באבר מת לדעת הראב"ד ורמב"ן וע"כ גם בכה"ג נכון להחמיר כנ"ל ובאמת הב"ח חולק שם על רבינו ירוחם גם בהא וכו' שם וז"ל ולענין הלכה נקטינן בכל מ"ש הרא"ש והסכימו בזה האחרונים דבאשה זו שהיא מתקלקלת על בעלה ואתה אוסרה איסור עולם לא החמירו ותולה במכתה לבעול על דם מכתה אף בזמן הזה עכ"ל עכ"פ הא ודאי דאין משם ראי' לנ"ד.

(ג) ומצאתי במהרי"ק שודש נ"ו ענף ג' שכ' שם לענין מקוה שיש בה ספק ג' לוגין מים שאובין הפוסל מדרבנן וז"ל מכל הלין טעמי דלעיל אומר אני דודאי אם אפשר בקל לנקות הבאר בדרך שלא ישארו שם שלשה לוגין כלל של מים הראשונים נכון הוא לעשות כך דמהיות טוב אל תקרא רע אבל אם יש בדבר שום דוחק עד שיבא הדבר לידי דיחוי שלא תוכל האשה לטבול עד עת שתתעכב ותדחה טבילתה אין ראוי כלל שתתעכב מלטבול משום חששא רחוקה אשר יש בה כמה ספיקות ולבטל בנות ישראל מפריה ורביה אשר הקפידו רז"ל על זה כדמוכח בפ"ק דנדה וכו' דאמר ליה בית שמאי לב"ה א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה ומשום הכי לא בעי שמאי לעשות סייג ואע"ג דבכל התורה עבדינא סייג כדא"ל

ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת. ומשמע דדוקא משום שכבר גזרו העמידו דבריהם אע"פ דלכתחילה לא הוי גזרו במקום כרת. וכוונת ראיית מהרי"ק מדיש גדה הוא רק להוכיח איך שהקפידו חז"ל על ביטול פו"ר וא"כ הוי דבר הלמד מעניינו דבמקום ביטול פו"ר לית לן למיחש לחששא דג' לוגין מים שאובין שהוא רק מדרבנן ובפרט דבנדון דידן אינו אלא חששא רחוקה. וא"כ אין ראי' ממהרי"ק לנדון דידן דאיכא ודאי איסורא דרבנן.

יד) אמנם יש להביא ראי' מהא דאמרינן ביבמות דף י"ב שלש נשים משמשות במוך וכו' קטנה שמא תתעבר ושמא תמות וכו' וחכ"א אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ד' ומשמע דטעמא דרבנן משום דסבירא להו דלא הוי סכנה כ"כ דבסכנה גמורה ודאי לא שייך לומר שיסכן נפשו ויסמוך על רחמי שמים וקימ"ל שאין הולכין בפק"נ אחר הרוב וגם על ספק רחוק מחללין את השבת ול"א שיסמוך על רחמי שמים בזה וא"כ לפ"ז מודים חכמים לר"מ דאי הוה סכנה גמורה הוי שרי במוך משום סכנה ולכאורה קשה מאי משום סכנה שייך כאן יפרישו א"ע כל אותו הזמן וליכא לא איסורא ולא סכנה ובשלמא להני דמפרישי חייבות לשמש במוך דאיסורא ליכא כיון דהוי דרך תשמיש ניחא אבל לרש"י שפירש מותרות ומשום סכנה הוא דמותרות אבל לולי הסכנה היו אסורות קשה כנ"ל אלא עכצ"ל דס"ל לרש"י דלעולם גם ככה"ג שהמוך נתון בשעת תשמיש ל"ח כמשמש על עצים ועל אבנים אלא שמקרי קצת דרך תשמיש וליכא איסורא דאורייתא ומ"מ בשאר נשים אכתי איכא איסורא דרבנן רק בהני ג' נשים כיון דא"א בענין אחר מחמת הסכנה התירו חכמים כדי שלא להפריש אשה מבעלה על זמן רב כזה וכמדומני שכ"כ בשו"ת תורת חסד ובמק"א כתבתי דבע"כ מוכרחין לומר כן בדעת הרא"ש דאלת"ה דבריו יסתרו א"ע דבתשובת הרא"ש כלל ל"ג כ' לאסור אשה שיש לה אוטם ברחם משום דהוי השחתה גמורה וכ' שם חז"ל וגריע ממשמשת במוך דהתם היא משמשת כדרך כל הארץ אע"פ שאין זרעו ראוי להזריע מידי דהוי אעקרה וזקנה יעו"ש ומשמע בפשיטות דמיירי במוך בשעת תשמיש דאי במוך לאחר תשמיש לא הו"ל להאריך ולחלק בינה לאוטם בתוך הרחם דמלתא דפשיטא היא דלא דמיין אהדדי שהרי כבר כתב לעיל מניה דבאוטם בתוך הרחם קרינן ביה ושחת ארצה ובמוך לאחר תשמיש ודאי דלא שייך לומר כן כיון דגוף התשמיש הוי כדרך

הלל לשמאי ואפילו הלל מודה דיש לחוש לבטול בנות ישראל כו' אלא דא"ל לשמאי אטו לבעלה מי קאימנא לטהרות הוא דקאימנא אפ"ה חייש ולא רצה להחמיר אבל ככה"ג דהוה לבעלה יש לחוש לכ"ע ועוד דבשלמא התם פליג הלל דאין אלא חששא דשמא לכו נוקפו ופירש אבל היכא שבודאי איכא ביטול פריה ורביה פשיטא דבהא מודה הלל. ותו אמרינן בפרק הפועלים (דף ע"ד) בעובדא דרבי אליעזר בר שמעון תניא אי"ר כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו מישראל ופשיטא דהרבה יש להקפיד על פריה ורביה. וכל המרבה תומרות באיסור דרבנן אשר הקילו בו חכמים כל כך כדי שלא לבטל בנות ישראל מפריה ורביה אומר אני דאינו אלא מן המתמיהים ולא ידעתי היאך מצא ידיו ורגליו בבית המדרש עכ"ל. ואע"פ שלכאורה נראה מלשונו שלא הורה מהרי"ק ז"ל התם להקל אלא משום דלא הוי אלא ספיקא דרבנן וגם בצירוף דלא הוי אלא חששא רחוקה אבל אילו היה איסור דרבנן גמור לא הוי מתיר רק משום ביטול פו"ר. מ"מ המעיין בלשונו יראה דמשמע מדבריו דס"ל דראיתו מגדה הוי ראייה גמורה גם לענין ודאי איסור דרבנן שהרי כתב וז"ל ועוד דבשלמא התם פליג הלל דאין אלא חששא דשמא לכו נוקפו ופירש אבל היכא שבודאי איכא ביטול פריה ורביה פשיטא דבהא מודה הלל. ומשמע שרצונו לומר דא"כ כה"ג כמו בנדון דידן שהאשה תצטרך להמתין זמן רב עד שיעשו מקוה אחרת ותתבטל מפו"ר פשיטא שגם הלל מודה שא"צ לחוש משום איסור דרבנן דג' לוגין מים שאובין הפוסלין את המקוה כיון שלא פסלו חכמים אלא משום סייג וגדר וככה"ג דאיכא ביטול פו"ר לא עשו חכמים סייג. וא"כ אפילו הי' ודאי ג' לוגין מים שאובין נמי וע"כ צ"ל דהא דנקט מהרי"ק לעיל שאין ראוי שתתעכב מלטבול משום חששא רחוקה אשר יש בה כמה ספיקות ולבטל בנות ישראל מפו"ר לא נקט זאת אלא לרווחא דמלתא כיון דבאמת בעובדא דמהרי"ק הכי הוי דלא הי' אלא חששא דג' לוגין מים שאובין. וא"כ לפ"ז בנ"ד שהאשה חולנית שאם לא נתיר לה לטבול עם המוך באזנה תצטרך להתענג כל ימיה וגם איכא תרי דרבנן כנ"ל קו"ח שמתירין לה לטבול עם המוך לדעת מהרי"ק. שוב ראיתי דהא ליתא ועכצ"ל דמהרי"ק דוקא נקט משום דהוי חששא רחוקה שיש בה ג' לוגין מים שאובין דהרא"י מריש גדה אינה ראייה גמורה כ"כ דהתם לא מצינו אלא שלא עשו סייג לכתחילה אבל לעולם אין הכי נמי י"ל דלאחר שכבר עשו סייג שפיר העמידו דבריהם אף במקום ביטול פו"ר וכהא דפסחים צ"ב ערל הזאה

כל הארץ ועוד אם איתא דס"ל להרא"ש דבמוך בשעת תשמיש קרינן ביה ג"כ ושחת ארצה א"כ כשמחלק הרא"ש בין אוטם בתוך הרחם למוך לאחר תשמיש הו"ל לאסוקי דהאי דינא דאוטם דמיא למוך בשעת תשמיש דאסור ולא עוד אלא שהיה לו למייתי ראי' לדבריו אם מוך בשעת תשמיש מקרי השחתה קו"ח אוטם בתוך הרחם שזורה לחוץ דקרינן ביה ושחת ארצה אלא ודאי דמיירי במוך בשעת תשמיש וס"ל דמקרי דרך תשמיש ובתוס' הרא"ש לכתובות ל"ט כ' לקיים פרש"י דמיירי במוך בשעת תשמיש ובשאר נשים אסורות דהוי כזורע על עצים ואבנים ופליגי אי מותרות או אסורות בהני ג' נשים דאיכא סכנה ולכאורה תמוה כיון דהרא"ש גופיה אוסר בתשו' הנ"ל באוטם בתוך הרחם לדור עמה א"כ במוך בשעת תשמיש כיון דהוי כזורע על עצים ואבנים א"כ דמיא לאוטם בתוך הרחם ותיאסור לדור עמה במשך כל הזמן דא"א לתשמיש בענין אחר כ"א במוך ואמאי מתירין לה משום סכנה אדרבה יתחייבו להפריש א"ע כל אותו הזמן אלא עכצ"ל דמ"ש בכתובות דהוי כזורע על עצים ואבנים לאו למימרא דאיכא איסורא דאורייתא כזורע על עצים ואבנים ממש דאו ודאי לא הוה מהני מה דא"א בענין אחר מחמת הסכנה רק כוונתו שחכמים אסרוהו כיון שמחמת המוך נראה כזורע על עצים ואבנים ולא אסרו במקום סכנה כיון דא"א בענין אחר ולא דמי לאוטם ברחם דהוי איסורא דאורייתא דקרינן ביה ושחת ארצה וא"כ חזינן מזה שלא אסרו חכמים בכה"ג שצדיכין להפריש בשביל כך אשה מבעלה דגדול השלום וא"כ כ"ש בגדון דידן שצדיכין להוציא אשה מתחת בעלה וגם לעגנה וגם קיל איסורא כאן דהוי תרי דרבנן.

טו) וראיתי באמרי יוסף ח"ב סימן פ"ב שהביא ראייה לדעת השואל במהרש"ם הנ"ל מר' הרא"ה ז"ל הובא בפמ"ג יו"ד סימן ק"י דכל ס"ס כיון דלא הוי אלא איסורא דרבנן אין מוציאין בשביל כך אשה מבעלה יעו"ש. אך במחכ"ג נמשך אחר לשון פרמ"ג ובאמת ברא"ה בכה"ב (בית רביעי שער שני) ליתא ללישנא שאין מוציאין אשה מבעלה בשביל איסור דרבנן רק לשון אחר לגמרי. דהרא"ה אזיל שם לתרץ קושית התוה"ב על הר"י הזקן דס"ל דל"א ס"ס להקל אלא בספק הבאה מכח התערבות מהא דפריך הש"ס בכתובות גבי פתח פתוח מצאתי וכו' אמאי ס"ס הוא ספק תחתיו זינתה וכו' ואת"ל תחתיו זינתה ספק באונס ספק ברצון וכו' והתם הלא אין בא הספק מכח התערבות. ועל זה תירץ הרא"ה וז"ל

א"נ כולו תרי ספיקי בעלמא בכל דוכתא ודאי איסורא דרבנן הוא ולא דאורייתא וכיון דכן הכא גבי אשה אין ראוי להאמינו על פיו לאוסרה עליו כיון דליכא אלא איסורא דרבנן עכ"ל. הנה דלא נחית כלל לסברא זו דבשביל איסור דרבנן אין מוציאין אשה מבעלה אלא משום דאין נזקקין אנחנו להאמינו דכי מפיו אנו חיים. ובשלמא אי הוה נאסרה עליו מדאורייתא אם היה האמת כדבריו שפיר חייבים לחוש לדבריו אע"פ שהוא רק ספק משא"כ בכה"ג דאפילו היה האמת כדבריו ליכא אלא איסורא דרבנן. וא"כ אין ראי' כלל לנ"ד. ומ"ש שם הא"י עוד דאי' מתוס' כתובות נ"א ד"ה אונס שכתבו דאי מדרבנן ל"ה מוציאין אשה מבעלה. ג"כ אין ראי' דהכי איתא שם בגמרא אמר אבוה דשמואל אשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה חיישינן שמא תחלתה באונס וסופה ברצון וכו' ולאבוה דשמואל אונס דשריא רחמנא היכי משכחת לה וכתבו בתוס' וז"ל אע"ג דאבוה דשמואל חיישינן קאמר משמע ליה דמדאורייתא קאמר דאי מדרבנן לא הוי מוציאין אותה מבעלה על כך עכ"ל. וכוונת התוס' דמשום חששא בעלמא שסופה ברצון א"א להוציא אותה מבעלה כיון שיש לאשה חזקת כשרות והיא טוענת שתחלתה וסופה באונס. ואין לומר דאיתרע חזקתה כיון שנאנסה והרי שור שחוט לפניך ז"א שהרי כיון דידיענן ודאי שבתחילה נאנסה ושמה סופה ברצון אינו אלא חששא בעלמא אכתי לא אידע חזקתה בכך ול"ש לומר הרי שור שחוט לפניך. וא"כ ממילא א"א להוציא אותה מבעלה מחמת חששא בעלמא נגד חזקת כשרות שלה. וברור אצלי שכן הוא כוונת התוספות ולא ירדו כלל לסברא זו דמשום איסור דרבנן אין מוציאין אשה מתחת בעלה וא"כ אין משם ראי' לנ"ד.

טז) ובהאי עניינא אציין מה דק"ל בדברי התוס' כתובות הנ"ל שהקשו מה פריך הש"ס אונס דשריא רחמנא היכי משכחת לה מה קושיא נהי דמה"ת לא חיישינן מדרבנן חיישינן. וק"ל לפמ"ש הט"ז י"ד סימן קי"ז סק"א שדבר המפורש בתורה להדיא להיתר כגון נבילה דכתיב או מכור לנכרי או חלב דכתיב יעשה לכל מלאכה אין יכולין חכמים לגזור ולאסור א"כ שפיר פריך הש"ס אונס דשריא רחמנא היכי משכחת לה. היינו כיון דחזינן שהתורה התירה אונס וגילתה לנו בכך שאין מה לחוש שסופה ברצון שוב אין יכולין חכמים לחוש לכך ולאסור. ואין לחלק ולומר דהכא לא מקרי כ"כ מפורש בתורה כיון דילפינן רק מהקרא ולנערה לא תעשה דבר ואפשר ג"כ לפרש הקרא לענין עונש דוקא. הא ליתא דהא כיון שכן

ראובן שלא היו חפצים בו הלך ונשא אשה אחרת ושאל ממנו שמעון גט לבתו ומיאן ראובן לתת לה גט בשביל הזלזול שזלזלו בו. ורצה השואל שם לדמותו להנושא נשים באיסור דרבנן שכופין אותו להוציא. והשיב מהרי"ק וז"ל ואשר רצית לדמות זה לנושא נשים באיסור דרבנן לע"ד אין נראה מאחד שלא נשא השניה כי אם מתוך מרד הראשונה עכ"ל. ומשמע דכוונתו בזה לומר דבכה"ג לא שייך לכופו לגרש כיון דכל עיקר דינא מה שכופין לגרש את מי שנשא אשה באיסור דרבנן הוא משום שעבר ונשא באיסור. והכא הרי לא עבר ועבד איסורא כלל במה שנשא השניה כיון שלא נשא אותה אלא לאחר שמרדה בו הראשונה וא"כ ליכא ממילא בשביל מה לכופו לגרש. דאלת"ה רק שנאמר דס"ל למהרי"ק שמה שכופין לגרש בעבר ונשא באיסור דרבנן הוא כדי שלא יבא לדור עמה ויעבור על איסורא דרבנן דעשאוהו חכמים כעודה דאורייתא שאסורה לו עולמית. א"כ מ"ל מה שלא נשא השנייה אלא לאחר שמרד בו הראשונה אכתי אסורה עליו עכשיו מחמת איסורא דשתי נשים ואמאי לא נכוף אותו לגרש כדי שלא יבא לדור עמה ויעבור על איסורא דרבנן. ואי משום דבכה"ג שמרדה בו ל"ש למיחש שפתאום יתהפך לבם לטובה ויבואו לדור יחד כדרך איש ואשתו וקו"ח היא אם לא רצתה בו תחילה קודם שנשא השנייה תתרה בו עכשיו עם צרתה. א"כ לא הו"ל למהרי"ק למימר משום שלא נשא את השנייה כי אם מתוך מרד הראשונה אלא הכי הו"ל למימר דמאחר שהראשונה מרדה בו ל"ש למיחש שיבא לדור עמה כדרך איש ואשתו ואזדה לי עניינא של כפייה לגרש. א"ו ש"מ דס"ל למהרי"ק דענין מה שכופין לגרש הוא רק משום שעבר ונשא באיסור וע"כ שפיר מחלק דהכא לא שייך זאת כיון שלא נשא השנייה כי אם מחמת מרד הראשונה.

(ט) ועיין במ"ש ב"ש סימן ט"ו סק"ח וז"ל ואם כבר נשא אשת חמיו כ' בתשובות צ"צ סימן מ' אם נשא ע"פ בעלי הוראה מפורסמים לא תצא דלא גרע ממים שאל"ס דק"ל לא תצא כמ"ש בסימן י"ז מיהו נראה דדוקא במים שאל"ס דע"פ רוב הוא מת או באשת חמיו דכמה פוסקים מתירים בזה יש להקל אם נשאת לא תצא אבל בשני' אם נשאת תצא ולא מהני הוראה שהורו בעלי הוראה והוי כטועה בדבר משנה עכ"ל. ולכאורה דברי הב"ש צ"ב בשלמא מה שמחלק בין אשת חמיו לשניות שפיר מובן. דבשניות דאסורות אליבא דכו"ע לא מהני הוראה שהורו בעלי הוראה והוי כטועה בדבר משנה משא"כ באשת חמיו רכמה פוסקים

קבלו חז"ל לפרש הקרא לענין להתירה לבעלה א"כ הוי זאת כמפורש בתורה ממש שהרי אין אנו יודעים לפרש כל המקראות אלא ע"פ קבלת חז"ל. וצ"ע.

(יז) ומה שהעיר עוד מהרש"ם ז"ל שם מהא דקיי"ל בש"ע אה"ע סימן ק"ג בגט שאינו פסול אלא מדבריהם שאם נשאת לא תצא לכאורה יש לראי' זו פירכא. דאדרבה דוק מסיפא איפכא דקיי"ל בסימן קנ"ד סעיף כ' בשניות לעריות שכופין אותו להוציא ואדרבה התם עשו חכמים עוד חיזוק לדבריהם יותר מבשל תורה ותקנו שאבדה גם כתובתה כמבואר בש"ס יבמות פ"ה. ובמים שאין להם סוף נמי דקיי"ל אם נשאת לית מבואר ברמ"א סימן י"ז סעיף ל"ד דהיינו דוקא אם נשאת ע"פ חכם או בטעות שסברה שהיא מותרת אבל אם נשאת בעבריינות תצא יעו"ש הנה שלפעמים מפקיעין אשה מבעלה גם מחמת איסור דרבנן. ויש לחלק דהתם שאני כיון שמרדה לעבור על איסור דרבנן ראו חכמים לקנסה אפילו עד כדי כך שמוציאין אותה מתחת בעלה כדי לעשות חיזוק לדבריהם ואין משם ראי' לנ"ד. מ"מ משניות לעריות שנקטו הפוסקים סתמא שכופין אותו להוציא ומשמע אפילו נשאת בטעות שפיר יש ללמוד דאף משום איסור דרבנן מוציאין אשה מבעלה. ונהי דבגט פסול מצינו להיפך מ"מ חזינן דלאו כללא הוא דלעולם לא מפקינן אשה מבעלה מחמת איסור דרבנן גרידא. אך בדרכי משה סוף סימן קנ"ד משמע דגם בשניות הוא רק משום קנסא שכ' שם וז"ל כתב בבנימין זאב סימן פ"ח שמצא בתשובה דה"ה כל העובר על תקנת חכמים מענשין וכופין אותו לגרש כדין הנושא נשים בעבירה וכן משמע בתשובת מהרי"ק שורש כ"ט עכ"ל. ואין לי הספר בנימין זאב לעיין בו אך משטחיות הלשון דמייתי בד"מ כל העובר על תקנת חכמים ומדמה לה להנושא נשים בעבירה דהיינו שניות לעריות משמע דאף שניות לעריות גופיהו הוא רק משום קנסא משום שעברה על דברי חכמים ונישאת להאסור לה. אבל לא דאיכא בעצם איסור דרבנן לדור עמה דכעין דאורייתא תיקון ועשאוהו חכמים כעודה דאורייתא. רק דבעצם לא תקנו חכמים אלא שלא תנשא לכתחילה אך כיון שעברה ונשאת קנסוהו חכמים להוציא דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתן כ"א יעבור ויכנוס.

(יח) והכ"נ משמע מלשון מהרי"ק דמייתי בד"מ הנ"ל שהי' שם עובדא בשמעון אשר שדך בתו לראובן וראובן שלח לה סבלונות ולבסוף חזר בו שמעון וראובן טען כי לשם קדושתן שלח. ולבסוף שראה

מתירים. אמנם מה שכתב בדמים שאל"ס נמי לא דמיא לשניות כיון דע"פ רוב הוא מת אינו מוכן לכאורה. דמ"ל מה שע"פ רוב הוא מת זה מהני לענין שאינה אסורה לו מדאורייתא אבל עכ"פ הרי חכמים אסרו אותה דמשום חומד דא"א חששו למיעוטא שחי כמ"ש בתוס' ב"מ דף כ'. וכיון דחכמים אסרו אותה ליגשא לא יועיל מה שהורה חכם להתיר כמו דלא מהני התרת חכם בשניות מדבריהם דהוי כטועה בדבר משנה כמ"ש ב"ש גופיה. ועוד קשה במ"ש דבאשת חמיו כיון דכמה פוסקים מתירים יש להקל בזה שאם נשאת לא תצא ומשמע שנחית בזה לסברת מהרי"ו הובא ברמ"א סימן קנ"ז סעיף ד' שכו' לענין יבמה שנפלה לפני יבם מומד ועברה ונשאת בלא חליצה לא תצא אם חלץ לה לבסוף דמכיון דהך תצא הוא רק דרבנן סמכינן בדרבנן לענין שלא להוציא אשה מבעלה על הני פוסקים שמומר אינו זוקק. אך שם לא מצריך מהרי"ו התרת חכם רק דבעינן שלא ידעה שהיה לה יבם וב"ש הוסיף שם דה"ה אפילו ידעה שהיה לה יבם אבל סברה שמת. וא"כ כיון דב"ש הכא נחית ג"כ לסברא זו דבדיעבד שכבר נשאת סמכינן בדרבנן על הני פוסקים המתירים לענין שאין מוציאים אותה מבעלה אמאי מצריך הכא התרת חכם.

כ) ומצאתי בשו"ת דע"א סימן קכ"א דלאחר דמייתי שם דברי מהרי"ו הנ"ל והאריך בטעמו של מהרי"ו שלמד זאת מהך דיבמות ל"ו גבי מת תוך ל' ועמדה ונתקדשה דאם היא אשת כהן אינה חולצת כיון דלא אפשר סמכינן על רבנן דרשב"ג. והיינו משום דאף לדידן דקיי"ל כרשב"ג הוי רק דרבנן דמה"ת אזלינן בתר רוב ולדות כמ"ש תוס' חולין דף י"ב וברבנן סמכינן בכה"ג שצדיכין להוציא אשה מתחת בעלה על רבנן דרשב"ג. כ' שם דע"א ז"ל וז"ל ומלכר זה אני מסופק אם יש לדמות הכל להיא דיבמות מת בתוך ל' הנ"ל. דא"כ ניקו ונאמר דבכל עריות דרבנן במקום פלוגתת הפוסקים אם אסורה או לא. אף אם נמצא רוב אוסדים ומיעוט מתירים דיהיה הדין אם נישאת לא תצא. והרי הביא הב"ש בסימן ט"ו סי"ח בשם צ"צ דבאשת חמיו אם נשא עפ"י בעלי ההוראה דלא יוציא. ומדמי למים שאין להם סוף. משמע דבעי דוקא נישאת עפ"י בעלי ההוראה כמו במשאל"ס. כמ"ש המרדכי סוף יבמות בשם הר"מ ואמאי לא מדמינן ג"כ להיא דמת תוך ל' לסמוך על החולקים על ד"ת כיון דשורש איסור אשת חמיו רק דרבנן. וכי היכי דבמת תוך ל' אף בנשאת בלי התרת חכם הדין דל"ת ועכ"פ בלא עבר על ההתראה. ה"נ נימא באשת חמיו. אע"כ

דלא מרמין להו לכל מילי. והיכי דאתמר אתמר והיכי דלא אתמר לא אתמר עכ"ל. והנה זה ברור ממשמעות לשונו שלא נשא בזכרון קדשו בעת שכתב תשובה זו אלא מה שהביא הב"ש בשם הצ"צ ונעלם אז ממנו לפי שעה מה שהוסיף ב"ש גופיה. וע"כ הוציא מתוך דברי הצ"צ דלא ס"ל סברא זו דבכל דוכתא דאיכא פלוגתת הפוסקים בעריות דרבנן אמרינן שאם נשאת לא תצא דבאמת הך דיבמות לאו כללא הוא לשאר דוכתי וע"כ לא התיר הצ"צ באשת חמיו אלא בכה"ג שנשאת ע"פ חכם. אבל באמת משמע מרבני הב"ש הנ"ל להדיא דס"ל דהיינו עיקר טעמא של הצ"צ משום דסמכינן בשנשאת על הפוסקים המתירים. ובאמת נראה דאף אילולי דברי הב"ש מוכרחין לומר כן בכוונת הצ"צ. דאלת"ה אינו מוכן מה דפשיטא ליה כ"כ דלא גרע ממים שאל"ס הלא אפשר לומר דשפיר גרע דמאחר דאיכא לפנינו שתי דרכים הך דמים שאל"ס דמפורש ביבמות קכ"א דאם אינסבא לא מפקינן מבעלה והוסיפו הפוסקים דהיינו דוקא בשנשאת ע"פ חכם ולא בשנשאת במרדד והך דשניות דמפורש ביבמות פ"ה שכופין אותו להוציא והתם עכצ"ל דאף בשנשאת ע"פ חכם חדא מדנקטו הפוסקים הך דינא סתמא ועוד דא"א לומר דמים שאל"ס דקתני ביה אם נשאת לא תצא ושניות מד"ס דקתני ביה להיפוך יהיה בשניהם חד דינא. וא"כ מה חזית לדמות אשת חמיו למים שאל"ס אדרבה מסתבר הרבה יותר לדמותו לשניות כיון דשניהם מטעם הרחקה וגדר לערוה דאורייתא דאף לטעם הירושלמי שאוסר אשת חמיו משום מראית עין מ"מ אכתי הוא בגדר הרחקה וסייג לעריות דאורייתא משא"כ מים שאל"ס שאינו מטעם הרחקה לשאר עריות אלא משום דחיישינן בהך איתתא גופה שבעלה חי. ואמנם יען דחששא זו לא הוי אלא מדרבנן דמה"ת אזלינן בתר רובא לא חששו חכמים לכך אלא לענין שלא תנשא לכתחילה אבל לא להפקיע אשה מבעלה בשביל כך. אלא ודאי דכוונת הצ"צ כיון דעכ"פ מצינו בחד דוכתא דאע"פ דאיכא ודאי איסור דרבנן שלא תנשא לכתחילה ומ"מ היכא דכבר ניסת אין מוציאים אותה מבעלה. אשת חמיו דאית בה ספק פלוגתת הפוסקים אם אסורה מדרבנן או לא קור"ח שאם נשאת לא תצא. וז"ב.

כא) ובלא"ה תמהני על דברי קדשו של הגאון דע"א ז"ל במ"ש דא"כ ניקו ונאמר דבכל עריות דרבנן במקום פלוגתת הפוסקים אם אסורה או לא אף אם נמצא רוב אוסדים ומיעוט מתירים דיהיה הדין אם נשאת לא תצא והרי הביא הב"ש וכו'. ומשמעות דבריו

א"א למיפק אשה מתחת בעלה וא"כ אין ראייה משם לספק פלוגתא וכ"ו ברור לענ"ד.

כב) ומה שהקשה הגרע"א ז"ל אם איתא בטעמא דצ"צ משום דסמכינן על המתירים אמאי מצרכינן התרת חכם כיון דבהך דמת תוך ל' לא מצינו דבעי התרת חכם. למש"כ לק"מ שא"ה דעיקר הלכתא כרבנן שמוותרת לינשא אף לכתחילה משא"כ אשת חמיו דאיכא ספק פלוגתא הפוסקים וכיון דס"ל לצ"צ דמה"ט א"א למילף אשת חמיו מהך דמת תוך ל' רק שהוציא הך דינא דאשת חמיו מסברא דנפשי' מקו"ח ממים שאל"ס כנ"ל ע"כ החמיר בה להצריך התרת חכם כמו במים שאל"ס. ועוד י"ל עפמש"כ רש"י שם בד"ה מת בתוך שלשים בן היבמה ונתקדשה לשוק בחזקת שפטורה משום בנה עכ"ל וא"כ לא נשאת במרד רק בטעות שסברה שא"צ שאלת חכם כיון שיש לה בן והלא במרדכי סוף יבמות גבי מים שאל"ס משה נשאת ע"פ חכם ונשאת בטעות וא"כ ניחא שפיר מה שהצ"צ מצריך התרת חכם דבאמת גם במת בתוך ל' הוה אסורה לבעלה כהן אי הוה נשאת במרד כדמשמע מתוך לשון רש"י הנ"ל. ובהכי ניחא מה שלא הזכיר הצ"צ רק התרת חכם ולכאורה כיון שמדמה ליה למים שאל"ס ובמים שאל"ס הלא הזכיר המרדכי נשאת ע"פ חכם או נשאת בטעות. דבהני דוקא כגון מים שאל"ס או הך דמת בתוך ל' שייך נשאת בטעות. במים שאל"ס יש לה אמתלא לומר סבר הייתי שא"צ ע"ז שאלת חכם כיון דרובן למיתה ורק מיעוט שאינו מצוי הוא שחי ובמת בתוך ל' נמי י"ל שלא עלתה על דעתה שצריכה ע"ז לשאול לחכם כיון שיש לה בן כמ"ש רש"י הנ"ל. משא"כ אשת חמיו ס"ל לצ"צ דכל שלא שאלה לחכם חשוב כמו נשאת במרד דמכיון דאית בה קורבה קצת הוה לה לשאול לחכם וז"פ.

כג) ולפ"ז מובן שפיר מ"ש ב"ש דמש"ה לא מהני בשניות מה שהתיר החכם דהוי כטועה בדבר משנה. ולכאורה אינו מובן כמו שהקשינו לעיל דא"כ הכ"נ במים שאל"ס דל"א אם נשאת לא תצא אלא כשנשאת ע"פ חכם או בטעות יש להקשות מאי מהני מה שהורה החכם כיון דהוי כטועה בדבר משנה. ומ"ש ב"ש דשאני מים שאל"ס כיון דע"פ רוב הוא מת מ"ל מה דע"פ רוב הוא מת אכתי חכמים אסרו אותה לינשא והחכם שהתיר הוי טועה בדבר משנה. ולמ"ש ניחא דכוונת ב"ש דבמים שאל"ס מדינא הוא כך דאם נשאת לא תצא. והיינו כיון דע"פ רוב הוא מת רק דמשום חומר דא"א חששו גם למיעוט שאינו מצוי

דבעובדא דב"ש איכא נמי רוב אוסרים ומיעוט מתירים וע"כ הסברא נותנת דבלא התרת חכם אף אם נשאת תצא ואי משום ההיא דיבמות דמת בתוך ל' ס"ל להצ"צ דאין ללמוד מהך דיבמות לשאר דוכתי כיון דהך דיבמות חידוש הוא אמרינן ביה היכי דאתמר אתמר והיכי דלא אתמר לא אתמר. וכ"ז תימה רבתי אצלי דהא ודאי לא יאמר אף א' דהיכא דאיכא רוב פוסקים האוסרים ואומרים דאף אם נשאת תצא ואיקבע הלכתא כוותיהו דאנן ניקו ונסמוך בשנשאת על המתירים. דבכה"ג ודאי לא שייך ללמוד מההיא דיבמות ל"ו דהתם אדרבה רשב"ג יחידאה הוא ובאמת הוה לן לקבוע הלכתא כרבנן שמתירין אותה אף לינשא לכתחילה בלא חליצה דאולינן בתר רוב ולדות רק שהחמירו לחלוץ לכתחילה כרשב"ג אבל עכ"פ כשכבר נשאת לכהן וא"א לה לחלוץ שפיר עבדינן כרבנן דהלכתא כותיהו כמ"ש שם נמ"י וריטב"א. אמנם באשת חמיו מעולם לא איקבע הלכתא כר"ת האוסר ואדרבה רבו החולקין עליו וגם בתלמודא דידן מפורש דאשת חמיו מותרת רק שר"ת חושש דאולי אחר כך אסרו כמבואר בתוס' יבמות כ"א. ועכ"פ איכא כאן ספק פלוגתא הפוסקים בדרבנן ובכה"ג שפיר מסתבר להקל בשנשאת דלא תצא כמש"כ לעיל דקו"ח הוא ממים שאל"ס. ובאמת נראה דהיינו טעמא דצ"צ דמייתי סיעתא לדבריו ממים שאל"ס ולא מייתי מהך דמת תוך ל' דהתם סמכינן אדרבנן בשנשאת משום שהם הרבים ועיקר הלכתא כוותיהו רק דאנן מחמירין דתחלוץ לכתחילה כרשב"ג וא"כ אין ראייה משם לאשת חמיו דאיכא ספיקא דהלכתא. ודלא כמ"ש רע"א ז"ל דמהך דמת תוך ל' אין ללמוד דחידוש הוא ואמרינן בזה היכי דאתמר אתמר והיכי דלא אתמר לא אתמר. דאדרבה אין ללמוד מהך דמת תוך ל' משום דהתם אין חידוש כ"כ דסמכינן בשנשאת אדרבנן שהם הרבים ועיקר הלכתא כוותיהו כנ"ל. וא"כ אין ללמוד מזה לספק השקול במחלוקת הפוסקים ולא איקבע הלכתא כמאן. ואי לשם היינו באין לדמות עדיפא הוה לנו לדמות להך דגיטין י"ט גבי נכתב ביום ונחתם בלילה דאמרינן התם כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק ופירש"י שהלך זה לדרכו או ניסת כבר בגט זה עכ"ל. אך באמת גם משם אין ראי' לספק פלוגתא שהרי כתב שם הרא"ש וז"ל ונראה דהלכתא כר"ש דמתני' בשעת הדחק ונכתב ביום ונחתם בלילה כשר ואפילו מכאן ועד י' ימים כר' יוחנן דהא ריב"ל קאי כוותיה עכ"ל. ומשמע מלשון הרא"ש דעיקר הלכתא כר"ש רק דלכתחילה מחמירין כת"ק ובשעת הדחק כגון שכבר ניסת אוקמוהו אעיקר הלכתא דמשום חומרא בעלמא

מהרש"ם בח"ג בהשמטות לח"א סימן ז' בשם שו"ת שי"צ סימן ל"ו דבתרי דרבנן ודאי אין מוציאין אשה מבעלה (ואמנם חפשי ולא עלתה בידי למצוא זאת שם במהרש"ם). ולכאורה יש לה"ר להיפוך מהך דיבמות ל"ו הנ"ל דאמרינן שם גבי מת בתוך ל' יום ועמדה ונתקרשה דאם אשת כהן היא אינה חולצת דכיון דלא אפשר עבדינן כרבנן. ומבואר דעכ"פ אליבא דרשב"ג גופיה אף בכה"ג שכבר נשאת לכהן העמידו דברייהם וחולצת ומוציאין אותה מבעלה אע"ג דלא הוי אלא תרי דרבנן. שהרי אף לרשב"ג א"צ חליצה אלא מדרבנן דמה"ת אולינן בתר רוב ולדות שהם בני קיימא כמבואר בתוס' גדה דף מ"ד וכו"ה להדיא בש"ע אה"ע סימן קנ"ו וכו"ה דעת הרמב"ם פ"א מהל' יבום וחליצה ועי' שם בה"ה. וא"כ מה"ת לא הוי חליצתה חליצה כלל ולא מקרי חלוצה אלא מדרבנן וגם כל האיסור דחלוצה לכהן אינו אלא מדרבנן וא"כ איכא תרי דרבנן ומ"מ מוציאין אותה מבעלה אליבא דרשב"ג. ונהי דאנן לא קי"ל כן היינו משום דסמכינן אדרבנן דרשב"ג דס"ל דא"צ חליצה אף לכתחילה אבל אי הוה הלכתא כרשב"ג גם בדיעבד שחולצת הוה מפקינן אותה מבעלה הנה דאף בתרי דרבנן מוציאין אשה מבעלה. אך יש לדחות דהנה לכאורה קשה גם לדידן דאמרינן כיון דלא אפשר עבדינן כרבנן ומיקיימא אח"כ עם בעלה אע"ג דאליבא דרשב"ג הרי היא לו באיסורא דיבמה לשוק דרבנן. כיון דמותרת היא לו אליבא דרבנן דרשב"ג אמאי לא נימא יותר שתחלוץ ותשאר עם בעלה ואע"ג דאליבא דרשב"ג תיאסור עליו משום חלוצה לכהן מ"מ סמכינן אדרבנן דלדידהו לא הוי חליצתה חליצה כלל וליכא ממילא לאיסורא משום חלוצה לכהן ומרוויחין בזה מה שאו יהיה גם אליבא דרשב"ג האיסור קיל יותר כיון דליכא אלא תרי דרבנן.

כה) וכבר הקשה קושיא זו הרא"ש ביבמות אך בלשון אחר קצת וז"ל וקי"ל כרבינא דכיון דאיכא רבנן דפליגי אדרשב"ג דאמרי אע"ג דלא שהה ולד מעליא הוא גבי אשת כהן דאי חלצה מיתסרא על בעלה עבדינן כרבנן ולא מצרכינן לה לחליצה ואע"ג דהשתא נשארת תחת בעלה בספק יבמה לשוק דאורייתא ואם היתה חולצת ונשארת תחת בעלה היתה עומדת בספק חלוצה דרבנן מ"מ הא עדיפא טפי דאי חלצה אמרי קמו רבנן בולד דנפל הוה ולהכי הצריכוה חליצה ואתי למישרי חלוצה לכהן אבל כי לא מצרכת לה חליצה אמרי קמו רבנן בולד דולד מעליא הוי ולהכי לא אצרכוה חליצה ולא אתי למישרי יבמה לשוק

מ"מ לא חששו אלא לענין שלא תנשא לכתחילה אבל לא תקנו מעיקרא שאם נשאת תצא כיון דסו"ס מיעוטא הנמלטים הוי מיעוט שאינו מצוי כמ"ש התוס' בכורות דף כ'. ובאמת רב אשי בסוף יבמות נקט סתמא שאם אינסבא לא מפקינן מיניה ולא נזכר כלל בגמרא איזה נפ"מ אם נשאת ע"פ חכם או לא. רק דמ"מ החמירו הפוסקים שאם נשאת במרד ראוי להם לקנסם להפרידם כמ"ש המרדכי סוף יבמות דא"כ כל אשה שתדע דין זה תלך ותנשא כדי שלא תתעגן וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם לומר שלא תנשא לכתחילה דאנן סהדי שכולן ינשאו וטוב היה שלא אמרו חכמים דמוטב שיהיו שוגגות ולא מזידות להנשא בעבריינות. ואפילו את"ל שלא קנסו לדידה משום ולא עברה אלא כדי שלא תתעגן מ"מ לדידה דשביק התיירא ואכיל איסורא ודאי כיפינן ליה להוציא יעו"ש. וא"כ ענין התרת חכם התם הוא רק לענין שלא להחשיבה כמורדת על רברי חכמים דאו הוה דינא דתצא משום קנסא ומה"ט נמי גם אם נשאת בטעות היינו שסברה שהיא מותרת משום שבעלה ודאי מת וא"צ ע"ז אף שאלת חכם ג"כ לא תצא כנ"ל. משא"כ בשניות לעריות דמעיקרא הכי תקנו חכמים שאף אם נשאת תצא והיינו כיון דמשום גדר והרחקה לעריות דאורייתא הוא דתקנו ליכא גדר והרחקה שלימה אלא כשתקנו דאף בדיעבד שנשאת אסורה לו. וא"כ מאי מהני מה שהתיר לה החכם בשביל שהחכם טעה בדבר משנה לא נשתנה הדין שאסרו חכמים אותה לבעלה אף כשכבר נשאת בדיעבד. קיצור הדברים במים שאל"ס לא מהני החכם אלא לסלק מהם דין קנסא וכמ"ש שם המרדכי דנהי דהחכם טעה בדבר משנה מ"מ בטלה מהם דין קנסא דהאשה והבעל מה הוה להו למיעבד. וע"כ כיון שבטלו מהם דין קנסא שוב העמידו הרבר על עיקר הדין שאם נשאת לא תצא. משא"כ שניות לעריות דמעיקר הדין הוא דאם נשאת תצא מאי מהני מה שהתיר החכם וטעה בשביל כך ודאי לא נשתנה הדין. וע"כ באשת חמיו נמי כיון דמעיקר הדין הוא דאם נשאת לא תצא כיון דהוי ספק פלוגתא הפוסקים בדרבנן כנ"ל נהי דמ"מ היה ראוי להם לקנוס כיון שעברו ונשאו ואנן מחמירים כהפוסקים האוסרין אשת חמיו מ"מ כיון שנשאת ע"פ חכם בטלה מהם דין קנסא כנ"ל.

כד) נמציינו למדין דלפעמים מפקינן אשה מבעלה גם משום איסור דרבנן ומעיקרא דינא ולא רק משום קנסא לפי שעברה ונשאת. אך בני"ד הרי איכא תרי דרבנן בהס"ת ומיעוט המקפיד כמ"ש רע"א ונובי" הנ"ל ומצאתי בס' חזון נחום סימן ס"ח שהביא מ"ש

עכ"ל. ונהי דמשטחיות לשונו של הרא"ש ז"ל נראה דס"ל דלרשב"ג חיישינן למיעוט נפלים מדאורייתא ודלא כתוס' ורמב"ם הנ"ל עכצ"ל בכוננתו דלאו דוקא נקט ספק יבמה לשוק דאורייתא דאף רשב"ג לא חייש למיעוטא דנפלים אלא מדרבנן. אלא כוונתו לומר דע"כ חמירא איסורא של אשה זו לבעלה קודם החליצה יותר מלאחר החליצה. כיון דקודם שתחלוץ אם אתא שנפל הוא הרי היא יבמה לשוק דאורייתא משא"כ לאחר החליצה אף אם אתא שהולד נפל הוא אינה אסורה לבעלה אלא משום איסור דרבנן דחלוצה לכהן וא"כ טפי הוה לן למימר שתחלוץ ותשאר אח"כ עם בעלה כהן. וע"כ תירץ נהי דבנוגע לאיסורא של אשה זו לבעלה עריפא שתחלוץ מ"מ כדי להעמיד דבריהם דאיסורא דחלוצה לכהן עדיף יותר שלא תחלוץ. דאי חלצה אמרי קמו רבנן בולד דנפל הוא ולהכי הצריכותה חליצה ואתי למישרי חלוצה לכהן. דאי"ל דכוונת דבריו כפשוטו דלרשב"ג הוי ספק נפל מה"ת וא"כ הוי ספק יבמה לשוק ממש. דא"כ מה הועיל בתירוץו דאי חלצה סברי דחלוצה גמורה היא ואתי למישרי בשביל כך חלוצה לכהן וכי בשביל לעשות חיזוק לדבריהם מותר להכניס א"ע לספק לאו דאורייתא בקו"ע. ולדעת הרמב"ם רספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא נוחא מיהו רוב ראשונים לא ס"ל כן והש"ש הוכיח שכן הוא ג"כ דעת הרא"ש דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא.

כן) וגם אי"ל דכוונת הרא"ש דהיינו דוקא לרשב"ג היא בספק יבמה לשוק דאורייתא משא"כ לדידן דהוי ספק אי הלכה כרשב"ג או כרבנן (כדמשמע שם מדברי הרא"ש שדעתו כן ודלא כנמוקי יוסף וריטב"א דעיקר הלכתא כרבנן רק שמחמירין לכתחילה כרשב"ג) ואיכא כאן ספק ספיקא. ספק הלכה כרבנן דלא חיישינן לנפלים כלל ומחזיקין ודאי שהוא בן קיימא ואפילו את"ל דהלכה כרשב"ג דחיישינן למיעוט נפלים אכתי ספק הוא שמא הולד הוה בן קיימא הוא. דהא ליתא דס"ס שאינו מתהפך הוא ול"ח ס"ס כנודע מ"ש הש"ך בסימן ק"י. ועור שדחוק להעמיס כן בלשון הרא"ש דסתמא נקט ומשמע דקאי לדידן ואליבא דהלכתא. ועוד הרי כתב הרא"ש לעיל וז"ל ופסיק התם הלכתא כרשב"ג ולא אזלינן בתר רוב וולדות שהן בני קיימא משום דמיעוטא דנפלים שכיחא וחיישינן למיעוטא רשכיחא כמו גבי מים שאין להם סוף דאשתו אסורה עכ"ל הנה שמדמה ליה למים שאל"ס התם ודאי לא חיישינן למיעוטא אלא מדרבנן. אלא ודאי כמש"כ שגם הרא"ש מורה דאף רשב"ג ס"ל דלא חיישינן

למיעוטא דנפלים אלא מדרבנן רק רכוונתו להקשות דמ"מ חמירא איסורא דקודם החליצה מלאחר החליצה דקודם החליצה אם איתא כמו שחששו חכמים שנפל הוא הרי היא יבמה לשוק דאורייתא משא"כ לאחר החליצה אף אם אתא שנפל הוא לא הוי אלא חלוצה לכהן דרבנן. והגם שראיתי להגר"א בביאורו לסימן קנ"ו דמשמע מתוך דבריו שהבין דברי הרא"ש כפשוטן דאליבא דרשב"ג חיישינן למיעוטא דנפלים מדאורייתא מ"מ הא כבר הוכחנו לעיל בראיות ברורות דא"א לומר כן בכוננת הרא"ש. עכ"פ מבואר רלדידן שאין מוציאין אותה מבעלה מקדמינן יותר שלא תחלוץ משתחלוץ וכמ"ש הרא"ש דאי חלצה אתי למישרי חלוצה לכהן דלא מפלגי אינשי בין חלוצה לחלוצה ולא דמיא לשאר תרי דרבנן. וא"כ הכ"נ לרשב"ג שחולצת ומוציאין אותה מבעלה אין ראי' מכאן לשאר דוכתי שמוציאין אשה מבעלה בתרי דרבנן דהכא שאני כנ"ל.

כן) והלום ראיתי במדרכי ריש פרק האשה בתרא שכתב וז"ל ולפי מה שפסקנו דחיישינן למיעוטא היכא דמסייע ליה חזקה להחמיר יש לתמוה במים שאין להם סוף שאנו מתירים בדיעבד לקמן בפרקין גיחוש למיעוטא דמסייע ליה חזקה ונוקמה אחזקה ושמא בשביל עיגונא אקילו בדיעבד אי נמי מיעוט הוא דלא שכיח ואפילו ר"מ לית ליה לכתחלה לא תנשא אלא משום חומרא דא"א ולזות שפתים וכו' והיינו נמי טעמא דאסרינן גבי מים שאל"ס ואפילו לרבנן דרבי מאיר עכ"ל. ובתוספות בכורות כ' מבואר ג"כ כתירוץ השני של המדרכי. אמנם בדברי הרא"ש יבמות ל"ו הנ"ל משמע להדיא דס"ל דמים שאל"ס חשוב מיעוט המצוי דמדמה ליה למיעוטא דנפלים דס"ל דהוי מיעוטא דשכיחא ועכצ"ל דס"ל כתירוץ הראשון שבמדרכי. וע"פ דבריהם מיושב מה דק"ל בהא דאמרינן בהך דיבמות ל"ו הנ"ל כיון דלא אפשר עבדינן כרבנן ומשמע דוקא משום דסמכינן אדרבנן דרשב"ג אבל אליבא דרשב"ג גופי' חולצת ותצא ואע"פ דאליבא דרשב"ג א"צ חליצה אלא משום דחיישינן מדרבנן למיעוטא. וא"כ מאי שנא ממים שאל"ס שאסורה לינשא לכתחילה ג"כ משום דחיישינן מדרבנן למיעוטא והרא"ש ביבמות הנ"ל מדמה שניהם אהדדי ומ"מ קי"ל התם שאם נשאת לא תצא. ולהנ"ל גיחא דמשום עיגונא הקילו בדיעבד. אמנם גוף דברי המדרכי צ"ע לכאורה בשלמא אי הוה אמר דבדיעבד הקילו דהוי שעת הרחק שלא להפריד אשה מבעלה הוה גיחא שפיר אבל טעמא דעיגונא היה מישיך שייך גם קודם שנשאת ומ"מ אסרו אותה חכמים ולא חשו

לכך ואמאי נתיר אותה יותר אחר הנשואין מלפני הנשואין. ועכצ"ל בכוונתו משום דעכשיו איכא דתתי להפדיש אשה מבעלה וגם לעגנה וכולי האי לא גזרו רבנן והוא חידוש גדול.

כח) פירות הנושרין מדבדינו דבנ"ד יש יסוד גדול להתיר. חזא דאיכא תרתי טעמא דעיגונא וגם משום שלא להפדיד אשה מבעלה. ונהי דמצינו לפעמים שהעמידו דבריהם אע"פ שצריך להוציא אשה מתחת בעלה כמו בשניות לעריות מ"מ בכה"ג דאיכא תרתי כנ"ל לא מצינו וכמ"ש המרדכי הנ"ל. ועוד הא איכא תרי דרבנן כנ"ל. ועוד כיון דמשום סכנה הוא שוב דמיא להך דמשמשות במוך דיבמות י"ב שהתירו משום סכנה ול"א להפריש אותה מבעלה ולא יהיה לא איסורא ולא סכנה וכמ"ש הדיטב"א כתובות בטעמא שהוא משום עונה. אף שלכאורה טעם הדיטב"א צ"ע דהא בערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת ובשניות לעדיות נסתפק הב"ש בסימן ט"ו סק"ח דאף אם נשאת באונס העמידו דבריהם ומפקינן אותה מבעלה בשביל איסור דרבנן גרידא. וצריך לחלק דעד כאן לא העמידו דבריהם בהני דוכתי אלא משום דחששו דבלא"ה יולולו בדברי חכמים כיון דל"ת דאורייתא לא הוה נדחה מפני עשה שיש בו כרת עשו דבריהם ג"כ כשל תורה. ובשניות לעריות נמי איכא משום חיזוק דבריהם דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתם. ואע"ג דאיהו נשאת באונס מ"מ אחרים שיראו שאשתו של זה שני' לעריות יאמרו שמותר לישא שני' וממילא יבטל מתוך כך גזירת חכמים לגמרי. משא"כ במקום סכנה ל"ש משום חיזוק דבריהם דשפיר יאמרו אם התירו משום סכנה שלא במקום סכנה לא התירו. וא"כ לפ"ז ה"נ בנ"ד כיון שרואים אותה עם המוך באזנה גם שלא בשעת הטבילה ויודעים שאשה חולנית היא וסכנה היא לה אם תבוא מים לתוך אזנה לא יבואו מתוך כך לזלזל בחציצה של מיעוט המקפיד בבהס"ת.

כט) שוב מצאתי בספר חלקת יואב להגאון מקינצק ז"ל חיו"ד סימן ל' שדן בשאלה זו ומסיק להתיר לה לטבול עם המוך בתוך האזון. וכתב וז"ל ועוד נראה לפענ"ד ריש לצדד היתר עפ"י הש"ס יבמות (דף ע"ח) גבי מעובדת שנתגיירה דפריך הש"ס שיהיה חציצה לגבי העובר מכה דכולו חוצץ אף באינה מקפיד. ודברי הש"ס הלז לכאורה תמוה דלמה צריך להקשות מכה כולו והלא אף רוב שאינו מקפיד חוצץ מדרבנן ובדיטב"א

שם דחק בזה. אך ברש"י שם כתב דכאן אוקמי' אדאורייתא. ולא פידש מאיזה טעם. ונראה מבואר דסברת דש"י דגזירת חכמים לא היתה רק במקום שאפשר. אבל בעובר דלא אפשר לא גזרו רבנן. וכה"ג כתב הרא"ש גיטין סוף התקבל דהרכנה ל"מ דק בנשתתק דא"א באמידה עיי"ש וה"נ כאן. וא"כ בנ"ד דא"א לה לטבול בלא הגאזע מחמת סכנה שפיר לא גזרו במיעוט המקפיד במקום דלא אפשר. וכו' ועוד יש לצדף דהמעין בב"י יו"ד סו"ס קצ"ח שכתב דר' עקיבא וד' יוסי ב"ר יהודה סבדי דבית הסתרים א"צ ראוי לביאת מים. וכיון דמיעוט הגוף הוא דק דרבנן. וידוע דבשעת הדחק סומכין בדרבנן אף על יחיד במקום רבים. כמבואר בש"ך יו"ד דיני הנהגות איסור והיתר. ואף דנפסק בש"ע (סימן קצ"ח סעיף כ"ד) דצריך דאוי לביאת מים מ"מ כבר כתב החכ"ץ בתשובה סימן ק' דדוקא בפסק הש"ס אין סומכין משא"כ בפסק הב"י. וכיון דתוך האזון הוא דק בית הסתרים. ע"כ ג"ל להתיר שתטבול אף שהגאזע תוך האזון עכ"ל. איברא דלכאורה יש לפקפק קצת בדאייתו מרש"י יבמות דאולי כונת רש"י משום מעלת גירות כמש"כ שם התוספות ישנים ולא משום דלא אפשר. אולם לאחר העיון קצת נראה ראייתו נכונה. דאף אם יהי' כן כוונת רש"י אכתי יש ללמוד משם לנ"ד דהא ודאי לא עדיפא מעלת גירות מהכא דא"א לטבול בענין אחד ואיכא צורך פו"ד. ואף אם כבר קיים פו"ד הדי אמרו גדול השלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שם שנכתב בקדושה ימחה על המים וכיון שכבר הותרה מכללה איסור דרבנן זה משום מעלת גירות אף דהתם אפשר לגייר העובר כשתלד ואינו נוגע אלא להקדים הגירות בעוד העובר במעי אמו כ"ש שהותרה היכא דבלא"ה צריך לפרוש הבעל מאשתו וגדול השלום. אמנם מה שמצדף מש"כ החכ"ץ דבפסק הש"ע סומכין בדרבנן על דעת יחיד סניף קלוש הוא דבנ"ד יש להחשיב כאיתמר הלכתא בתלמודא כיון דסתמא דגמרא בנדה דף ס"ו הכי ס"ל. ומה שלא נאמר בלשון הלכתא כיון דדעת רע"ק הנזכר בתוספתא שהובא שם בב"י לא נזכר כלל בתלמודא דידן לא הו"ל לש"ס לאשמעינן הלכתא דאין דרכו של הש"ס לאשמעינן הלכתא כפלוגי אלא היכא דנזכר מחלוקת. ועוד חכ"ץ לא כתב שם אלא משום דחזינן דהרבה מהבאים אחרי הב"י חלקו על הרבה מפסקיו. וזה שייך דק בפסקים שנחלקו ראשונים וב"י הכריע או בדבר שהב"י הוסיף מדיליה. משא"כ דין חציצה בבהס"ת שסתמוהו כל הפוסקים ראשונים ולית מאן דפליג לא שייך בזה לחלוק על פסק הש"ע

ולסמוך על דעת רע"ק בתוספתא כיון דלדידן הוי כאיתמר הלכתא בגמרא שהרי הכי נקטתו כל פוסקי הלכות.

סוף דבר לדינא מכל הליון טעמי ובצירוף דברי הגאון מקינצק ז"ל נ"ל להתיר לאשה זו לטבול עם המוך באזנה כשא"א בענין אחר.

עוד המושך לענין הנ"ל

ובהיותי עומד בהאי ענינא ראיתי להעתיק כאן מש"כ בספרי באר חדש בענין הרומה לו וז"ל דבר השאלה המובאה בספרי אחרונים באשה חולנית שנשתרבב רחמה למטה וצדיכה ע"פ עצת הרופאים להשים טבעת בתוך הרחם אם מותר לה לטבול בהיות הטבעת בתוך הרחם.

(א) הנה אפילו אם הי' מקפרת לא הוי אלא מדרבנן דהא הוי מיעוט המקפיד ובפרט בביהס"ת הרי דעת הריטב"א ורשב"א קידושין (כ"ה) דהא דבעינן דאוי לביאת מים הוא דק מדרבנן. ועי' בנוב"י חיר"ד סימן ס"ד שמה"ט מיקל בש"ע י"ד לענין חציצה בביהס"ת יותר מבשאר הגוף משום דהוי דק ורבנן לרשב"א ולריטב"א וא"כ איכא כאן תרי דרבנן וכ"כ דעק"א ז"ל בתשובה סימן ס'. וגם פשוט דבנ"ד מיקרי אינו מקפיד כיון רקשה לה להסיר משם הטבעת וכבר האריך בזה הגרעק"א ז"ל שם שאם מצטערת להוציא מקרי אינו מקפיד וראייתו מגלד שעל המכה שאינו חוצץ לדעת הסמ"ק וסמ"ג וכ"פ המ"א סימן קס"א כיון שמצטערת להסיר. ובאספלנית ורטיה שע"ג מכה שחוצץ ע"כ מיירי באינה מצטערת להסיר.

(ב) והאומנ"ם רבנוב"י רוצה לומר דמ"מ מקרי מקפיד כיון שצדיכה להסיר הטבעת בימי הריון ולידה. אמנם דבריו תמוהים לענ"ד שהרי מקוד הדין דמקפיד רק לפעמים מקרי ג"כ מקפיד הוא מהא דתניא בתוספתא הובא בר"ש פ"ט דמקואות השירים והנומים והקטבלאות והטבעות אוצין חוצצין דפינ אין חוצצין והקשה ע"ז הרשב"א בתו"ה בסופו וז"ל וא"ת טבעות שרחוקין למה חוצצין והלא מיעוטו שאינו מקפיד עליו הוא. כבר פי' הרב ר' אברהם ז"ל פעמים שהיא מקפרת עליהם כגון בשעת לישה וכיוצא בזה וכן חוטי צמר

וכו' מקפידות הן להסירן בשעה שחופפת את הראש ולא אמרו מקפיד ושאינו מקפיד בשעת טבילה אלא כל שדרכה להקפיד עליו שעה אחת עכ"ל. וא"כ אין לנו אלא דומיא דהתם שמחמת הקפידא להסיר בשעת הלישה אינה מבטלת הטבעת ביטול גמור אף לשבוע שהרי אולי תצטרך ללוש בתוך השבוע תצטרך להסיר הטבעת עד לאחר גמר הלישה. וכן בחוטי צמר ורצועות שבראש הבנות בכ"פ שחופפת את ראשה צריכה להסיר את החוטין ונמצא שאינה מבטלת את החוטין אף לשבוע. משא"כ בנ"ד שמבטלת שפיר הטבעת לגופה ביטול גמור לזמן מרובה נהי שתצטרך להסירה בשעת לידה מנין לנו דבשביל כך מקרי מקפיד כיון דלא דמיא כלל לההוא דתוספתא. וארובה יש לנו להוכיח להיפוך דבכה"ג לא מקרי מקפיד מטבח דקיי"ל שדם שעל בשרו אינו חוצץ כיון שמלאכתו בכך ואינו מקפיד כמבואר בש"ס זכחים צ"ח והכי איפסק בש"ע אע"ג דבודאי מקפיד גם הטבח שלא להיות מלוכלך בדם בשבתות וי"ט. אלא ודאי כיון דעכ"פ בימות השבוע אינו מקפיד לעולם והרם בטל אז לגופו ביטול גמור חשוב אינו מקפיד ואינו חוצץ וא"כ כ"ש בנ"ד.

(ג) ומה שהעיר שם הנוב"י עוד במהדו"ק סימן ס"ד שמקרי מקפיד כיון שצדיכה להסיר הטבעת בשעת הפסק טהרה ובריקה. הלא חזר מזה הנוב"י עצמו במהדו"ת סימן קל"ה וכי שיכולה לעשות הפסק טהרה ובריקה ביום ראשון ע"י חלל הטבעת אם מכוון חלל הטבעת נגד פי הרחם אם קשה להסיר הטבעת. וגם החת"ס מקיל לעשות הפסק טהרה ובריקות בהיות הטבעת בתוך הרחם.

(ד) ונ"ל עוד אע"פ דס"ל לנוב"י וחת"ס בפשיטות שאותו מקום הוי ג"כ בכלל ביה"ס דבעינן דאוי לביאת מים לאו מילתא דפשיטא היא. והוא פלוגתא דרבנותא. דהנה בחי' הרשב"א קרושין כ"ה כ' וז"ל וי"מ דמדרבנן בעלמא לפי שצריך טבילה כל גופו דבר תורה התקינו דלשון ושנים שפעמים מגולין יהיו צדיכין דאוי לביאת מים עכ"ל. הנה שדקדק בלשונו לשון ושנים שפעמים מגולין ומשמע דהני דוקא לפי שפעמים מגולין עכ"פ וע"כ נהי דא"צ שם ביאת מים ממש התקינו חכמים דבעי שתהא דאוי לביאת מים משא"כ ביה"ס כאילו שלעולם מכוסה לא תיקנו. ועי' בנוב"י בתשובה הנ"ל דהשואל רצה לחדש זאת מדעתו ונוב"י השיב לו וז"ל הנה אף שהוא דבר המסתבר מ"מ אין בידינו לחדש חילוק במקומות ביה"ס בין מקום למקום עכ"ל. אמנם למ"ש כבר חירש זאת

גבי זבה שנעקרה מי רגליה זכו' וירדה וטבלה מהו תיקו וגם יש לבדוק ולנסות עצמה זכו' ולהסיר הצואה שבחוטם עכ"ל ובהגה"ה כתב רבי עובדי' בצפנת פענח בשם ראב"ן האשה שטבלה ולא הטילה מים תחלה לא עלתה לה טבילה דבעי רבא זבה שנעקרה מי רגליה וטבלה מהו ולא אפשריטא וספיקא דאורייתא לחומרא וכתבתי לו תמיה בעיני אם יצא זה מפי הגאונים מעולם דבעיא היא לענין טהרות ומשום מעינות הזב אבל אינה נאסרת לבעלה ואי משום שצריכה לעצור עצמה ולא יהא אותו מקום ראוי לביאת מים אין ראייה מקמצה שפתיה עכ"ל. כ"ז העתיק הבי"ח ולא הוסיף כלום מדילי' אכן בד"מ בסימן קצ"ט העתיק ג"כ לשון השערי דורא הנ"ל והוסיף ע"ז וז"ל כך מצאתי בהגה"ה אך נראה דמוטעה וכך יש להיות הגירסא א"כ אין ראייה מזבה שנעקרה מי רגליה אלא מקמצה שפתיה עכ"ל הד"מ. וא"כ מדחזינן שהבי"ח הניח דברי הגה"ה ולא הגיה כלום משמע דנראה לו לפרש דברי הגה"ה כפשוטו דא"א לומר דלא עלתה לה טבילה כשעצרה עצמה דאינו ראוי או לביאת מים כדמצינו כה"ג בקמצה שפתיה ע"ז כתב דאין ראי' מקמצה שפתיה והיינו דס"ל כריטב"א קדושין הנ"ל דראוי לביאת מים שייך בפה ולשון דוקא. וע"ז רומז הש"ך וכן משמע בב"ח היינו דבידעבד אם עצרה עצמה עלתה לה טבילה ודלא כמהרש"ם. והד"מ נמי נהי שהגיה בד' הגה"ה ולדבריו יצא שמסכים עם הראב"ן בעיקרא דמילתא דלא עלתה לה טבילה מ"מ בש"ע לא נקט דלא עלתה לה טבילה רק בקמצה שפתיה דוקא. ונראה דס"ל דמ"מ בדיעבד יש לסמוך על הראשונים הנ"ל דלא בעינן ראוי לביאת מים כ"א בתוך הפה ותוך האוזן דוקא.

ה'יוצא לנו מזה דבנ"ד שדי ברווחא. דהא לדעת כמה ראשונים לא בעינן שם ראוי לביאת מים והש"ך והב"ח לא החמירו אלא לכתחילה. ואף להסוברים דגם שם בעינן ראוי לביאת מים הלא דעת הריטב"א ורשב"א דהא דבעינן ראוי לביאת מים הוא רק מדרבנן. ואף לשיטת התוס' שהוא דאורייתא זה דוקא לענין שמצטרפת חציצה דביה"ס לרובו של שאר הגוף וכ"ה בפשיטות וכ"כ להדיא הגרעק"א ז"ל בתשובה הנ"ל. אבל בדליכא חציצה אחרת זולת אותו חציצה שבביה"ס לכ"ע רק מדרבנן. ומכיון שבארנו דבנ"ד ודאי מקרי אינו מקפיד א"כ באשה חולנית דא"א בענין אחר ודאי יש להתיר.

הרשב"א. והנה השואל שם בנוכ"י הביא ג"כ ראי' לדבריו מד' הרא"ש פ"ח דמקואות שכ' שם בפ' המשנה בית הסתרים תוך הפה תוך החוטם תוך האוזן ולא חשיב אותו מקום עד בין השיניים. ונוכ"י דחה ראייתו כיון שהרא"ש כבר פירש שם במשנה בית הקמטים כגון תחת האציל ותחת הצואר ובין הרגלים. ואותו מקום הוי בכלל בין רגלים ע"כ לא היה לו להרא"ש לחשבו יותר לקמן גבי ביה"ס כיון דהוי בכלל בין הרגלים דלעיל יעו"ש. אכן לענ"ד ז"א דהא חזינן דנחית הרא"ש ז"ל לפרש בית הסתרים מקרי מקום שיש לו פנים ועומק כמו תוך הפה תוך החוטם תוך האוזן. ובית הקמטים מקום שאין לו פנים רק קמט כמו תחת האציל ותחת הצואר ובין הרגלים. וא"כ לפ"ז ברור דמ"ש בין רגלים כוונתו בקרנות שבין הרגלים דבשם יש רק קמטים אבל לא עומק ואיך יעלה על הדעת לחשוב שהרא"ש מנה אותו מקום בין הדברים שיש להם רק קמט ולא עומק. ומה שהביא שם הנוכ"י לחזק דבריו ממ"ש הרמב"ם בפ' המשנה בית הקמטים היא הערוה. הלא גם הרמב"ם ז"ל דק שם בלישניה לפרש בית הסתרים פנימי הגוף כגון תוך הפה ותוך האוזן. הנה דפנימי הגוף שיש להם עומק מקרי בית הסתרים וא"כ איך אפשר שחישב אותו מקום שהיא ג"כ א' מפנימי הגוף בכלל ביה"ס. וע"כ שכוננת הרמב"ם סביב הערוה מבחוץ כגון בקרנות שבין הרגלים כנ"ל וכ"ז מוכרח. ואחד הוא הר"ש ז"ל שמפרש להא דתניא בתוספתא בית הסתרים בנשואה חוצץ ח"ל פי' נשואה מקפדת שלא יהא חוצץ במקום תשמיש א"נ אפילו בשאר בית הסתרים מקפדת שלא תתגנה על בעלה יעו"ש הנה להדיא דס"ל שאותו מקום הוי ג"כ בכלל ביה"ס.

ה) והנה רמ"א בי"ד סימן קצ"ח סעיף מ"ג כתב וז"ל יש אומרים שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילה אם היא צריכה לכך גם צריכה לבדוק עצמה זכו' שלא תהא צריכה לעצור עצמה ולא יהיו ראויים לביאת מים עכ"ל. וכ' ע"ז הש"ך וז"ל מיהו כ"ז אינו מעכב בדיעבד וכן משמע בב"ח. וראיתי בשו"ת מהרש"ם סימן מ"ו באמצע התשובה שם שכ' ככוונת הש"ך היינו דלא חישינן דילמא עצרה עצמה אבל אם נודע שעצרה עצמה י"ל דגם דיעבד מעכב יעו"ש. אמנם לא משמע כן בש"ך חדא דא"כ היה לו לפרש דבריו. ועוד דקמטיים וכן משמע בב"ח והנה הבי"ח ססי' קצ"ח העתיק לשון השערי דורא וז"ל כתב בהל' נדה דשערי דורא ואשה צריכה להטיל מים קודם שטבלה אם היא צריכה כדמסיק ביוצא דופן דף מ"ד

סימן קכג

בדבר אם רשאים בזמנינו לחלוק על הראשונים

שם בסימן ק"א כתב וז"ל ומש"כ ידידי איך רשאים
 אנו לסמוך על חרושים כאלו שבארתי למעשה
 ובפרט שהוא נגד איזה אחרונים הנה אני אומר וכי
 כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו שנפסוק רק מה
 שנמצא בספרים וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים
 בספרים לא נכריע אותם אף כשיש בידנו להכריע.
 ודאי לע"ד אסור לומר כן דודאי עוד יגדיל תורה
 גם עתה בזמננו ומחוייב כל מי שבידו להכריע כל
 דין שיבא לידו כפי האפשר לו בחקירה ודרישה היטב
 בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה ובראיות נכונות אף
 שהוא דין חדש שלא דברו אודותו בספרים. ואף בדין
 הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו
 ולהכריע בדעתו קודם שיורה ולא להורות רק מחמת
 שנמצא כן והוי זה כעין מורה מתוך משנתו שע"ז
 נאמר התנאים מבלי עולם שמורין הלכה מתוך משנתם
 בסוטה דף כ"ב עיי"ש בפרש"י. ואף אם הכרעתו
 לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים מה בכך
 הא ודאי שרשאיין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם
 לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות
 והעיקר גם בטעמים נכונים ועל כיוצא בזה אמרו
 אין לדיין אלא מה שעיניו רואות כמפורש בבבא בתרא
 דף קל"א עיי"ש ברשב"ם. כיון שאינו נגד הפוסקים
 המפורסמים בעלי הש"ע שנתקבלו בכל מדינותינו ועל
 כיוצא בזה נאמר מקום הניחו להתגדר בו וכרוב
 תשובות האחרונים שמכריעין בחדושים כמה דינים
 למעשה. אך אין להיות גם בהוראה וצריך למנוע
 כשאפשר אבל במקום צורך גדול וכ"ש במקום עיגון
 כעובדא זו ודאי מחוייבין גם אנחנו להורות אם דק
 נראה לנו להתיר ואסור לנו להיות מהעונים ולעגן
 בת ישראל או לגרום להכשיל באיסורין או אף רק
 להפסיד ממון ישראל. ועיין בגיטין דף נ"ו ענותנותו
 של ר' זכרי' בן אבקולס החריבה את ביתנו שקשה למה
 אמר ענותנותו מה שייך זה לענוה ועיין במהר"ץ חיות
 דבר נכון וג"ז ממש כיוצא ומוכרחין אנו להורות גם
 למעשה כשנראה לנו בראיות ובהבנה ישרה ובפרט
 במקום עיגון כזה ולהציל ממכשול כזה. ע"כ דבריו.

(א) ואני אומר כמה צדקו דברי הרב הכותב אליו
 איך רשאים אנו לסמוך על חרושים כאלו
 למעשה שהרי כבר אמרו וכי מפני שאנו מדמין
 נעשה מעשה. ונודע לכל באי שערי תורה אשר לא

כדורות הראשונים דורות האחרונים הראשונים חתכו
 לפעמים את הדין גם בענין חמור מסברא לחוריה אבל
 לא כן נהגו א"ע גדולי ישראל האחרונים. הם לא פסקו
 אלא בצירוף הרבה ראיות ברורות מתלמוד וראשונים
 כדי שאף אם ישגו באיזה ראייה מן הראיות או באיזה
 סברא אכתי יהיה עצם הפסק בתוקפו מחמת ראיות
 האחרות. ומי לנו גדול כהנודע ביהודה שהיה גדול
 הדור בדור שהיו הרבה גדולי ישראל אמתיים ועיין
 בנוב"י אה"ע מה"ת סימן ע"ה שכתב שם וז"ל וע"פ
 שבעה היתרים הנ"ל אפילו אם ימצא על איזה מהם
 איזה פקפוק עכ"פ ע"פ הנשארין וכן ק"ו בהצטרף
 כלם הבתולה מותרת והדי היא בתולה פנויה כמו
 שהיתה ומותרת לכל אדם עכ"ל. ועיין שם לקמן סימן
 קכ"ט שחזק הוראתו ג"כ על שבעה יסודות להתיר
 ולאחר כל זה כתב לבסוף וז"ל סוף דבר הכל נשמע
 שהאשה הנ"ל מגורשת גמורה היא ושריא להחך
 להתנסבא לכל גבר דיתצבי חוץ מכהן. ואמנם אף
 שהיתר שלה ברור אצלי אין רצוני שיסמכו עלי כ"א
 שיסכים בהיתר הזה גם כבוד חתני הגאון המובהק
 מוהר"ר יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פוזנן וגם כבוד
 הרב המסדר ואז תנשא האשה מבלי מוחה עכ"ל. הרי
 אף לאחר שכתב בעצמו שהיתר ברור אצלו והי' לו
 שבעה יסודות להתיר לא רצה בעצמו להתיר כ"א
 בצירוף שני גדולים אחרים וא"כ איך ניקום אנן יתמי
 דיתמי ונפסוק בענינים חמודים על סמך של סברת
 הכרס לחוד כמו שעשה המחבר הזה בכל ספרו. וכן
 עשה בשאלה זו שעליה עורר הרב הכותב הנ"ל את
 טענתו איך רשאים אנו לסמוך על חרושים כאלו
 למעשה דעיקר יסודו אינו אלא סברא אחת מה שהיה
 נראה בעיניו לסברא אמיתית ואני הכיתי על קרקדו
 (עיין לעיל בסימן שלפני זה) והראיתי שאינה סברא
 כלום וגם דאייתו אינו ראי' כלום וכשל עוזר ונפל
 עוזר.

(ב) ומש"כ וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו
 שנפסוק רק מה שנמצא בספרים וכו' ומחוייב
 כל מי שבידו להכריע כל דין שיבא לידו כפי האפשר
 לו בחקירה ודרישה היטב בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה
 ובראיות נכונות אף שהוא דין חדש שלא דברו אודותו
 בספרים עכ"ל. על זה אני אומר ודאי דבריו בזה
 כנים ואמתיים אבל מה אעשה להמחבר הזה שלא קיים
 בעצמו מה שדרש כאן. וכל המעיין היטב בספרי יראה
 ברור שהמחבר הזה פסק הרבה פעמים בענינים
 חמודים מבלי לעיין אף בטור וב"י ומחמת זה פסק
 הרבה פעמים היפוך הפוסקים המפורשים וכ"פ הוא

צדק עכ"ל. הרי שענקי רוח הללו יראו לחלוק על הצ"צ ואיך לא יפחד איש מדורינו השפל לחלוק על הראשונים אף אם יהיה כגובה ארזים גבהו וכ"ש קטן כאזוב.

סימן קכד

עוד בענין השאלה הנ"ל בסימן קכ"ב

שם בסימן ק"ב כתב ז"ל מה שדחה כ"ג דודי ראייתי משבת מהא דבכל אופן יקשה מזה שצריך שיהיה קשור ובודאי הוא ע"י חוט ומשיחה על האזן מבחוץ ויחצוץ הקשר גופיה ובע"כ טעמא אחרינא איכא. הנה הראיה בתוקפה עומדת דלבד ששיטת רש"י דסגי במהודק באונה לבר הא אף החולקין עליו לא בשביל טבילה חולקין אלא דמפרשי בגמ' שבעי גם קשור משום דעדיין יש לחוש לנפילה או דאין לסמוך על הדוק לבד דתחשוב שהוא מהודק ובאמת אינו מהודק אבל לא משום טבילה מצריך רמי בר יחזקאל שיהיה קשור. ובעצם הקושיא דתאסר בקשור מטעם טבילה צריך לומר או שהקשר לאזן יהיה רפוי קצת באופן שיכנסו המים. וקשר מהודק שברא"ש פירושו רק שהקשר עצמו יהיה מהודק אבל לא שיהיה מהודק לבשר האזן. והא דסתם ההיתר. משום דלא תהדק לבשרה לצער עצמה כעין דאמרינן בחוטין שבצואר. או שאף בקשר מהודק לבשר האזן נמי מותרת משום רתוכל להסיר מעל האזן בשעת טבילה ותנחיה מה שבתוך האזן והקשר שהיה על האזן יהיה תלוי. ע"כ דבריו.

א) ואי"נ נכון דאי הטעם משום דמיירי ברפוי הר"ל להש"ס לפרש כדאיצטריך לפרש בחוטין שבצואר דלא חייצי משום דרפין הן. ואדרבה התם פשיטא טפי כיון שהוא במקום אכילה ודבור וא"כ מרגשת טפי צער מחמת ההידוק בשעת אכילה ודבור. והכי משמע נמי לישנא דאין אשה חונקת את עצמה דביחוד בצואר מצטער ההידוק טפי מבשאר מקום ואם התם איצטריך לאשמעינן דמיירי ברפוי כ"ש דהיה לו לאשמעינן בקשירה שבאוזן דמיירי ברפוי. אע"כ דבין במוך שבתוך האזן ובין בחוט ומשיחה שמבחוץ טעם אחד הוא משום דהוי מיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ כמו שכתבתי לעיל.

טועה את עצמו בדברים הפשוטים לבר בי רב רחד יומא. ולדוגמא אנקוט מש"כ בספרו חאו"ח סימן קכ"ט וז"ל הנה בדבר קדחת חם ביותר שמחללין עליו את השבת כדאיתא באו"ח סימן שכ"ח סעיף ז' ששאל ידידי כמה היא מרת החום וכו' ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו מחללין וכו' ובתינוק שאין שייך זה אם רואין שמצטער ביותר וכדומה לזה מה שניכר שהוא חולה אף שהחום הוא קטן רק יותר ממאה מחללין סוף דבר אם רק לא ברור להו להחשיב שהוא מעט חום מחללין עכ"ל. הרי שהתיר לחלל את השבת בתינוק שמרת החום שלו הוא יותר ממאה ודעתו בזה כיון דאינו מפורש בש"ע דבר ברור איזה חום מקרי חם ביותר ע"כ יש מקום להסתפק דאולי בתינוק גם זה מקרי חם ביותר וכיון דלא ברור לן להיפוך דחום כזה נחשב בתינוק מעט חום מותר לחלל את השבת כמו שמותר לחלל שבת על שאר ספק סכנת נפשות. והנה מלבר זה שברור שלא עיין כלל בפוסקים בזה כמו שהראיתי בספרי סימן מ"ב טעה בדבר פשוט ונודע לכל עדותן של הרופאים שהדבר להיפוך אצל תינוק החום בטבע גבוה יותר מבגדולים ועל חום כזה א"צ אף לשאול ברופאים. והוא התיר לחלל את השבת אף במלאכה דאורייתא כדמשמע בפשיטות מדבריו כיון דקאי בהא דסימן שכ"ח ושם מיירי לענין חילול שבת במלאכה דאורייתא. עכ"פ הא ודאי ברור כיון דלא כתב מפורש דלא התיר אלא אמירה לעכו"ם יש להבין מדבריו בפשיטות שהתיר לעשות בעצמו מלאכה דאורייתא. ושאל אביך ויגוד זקניך ויאמרו לך אם דאו או שמעו מעולם קלות ראש כזה אצל מורה ובעוה"ד קורין לזה שר התורה פוסק הדור אוי לעינינו שכך רואות ואכמ"ל בזה.

ג) ומש"כ עוד לקמן ז"ל ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבותינו האחרונים מה בכך הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים ועל כיוצא בזה אמרו אין לדין אלא מה שענינו רואות עכ"ל. ע"ז אני אומר מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לחלוק אף על קטן שבאחרונים וכ"ש על הראשונים כמלאכים. ועיין בתשובת רעק"א סימן ק"ה בסוף התשובה ז"ל ולדעתי אנן יתמי דיתמי בשביל קושיא אין בידינו לרחות דברי הראשונים אשר מימיהם אנו שותים עכ"ל. ועיין גם לקמן שם סימן קי"ז בתשובה מהגאון בית מאיר מה שסיים שם בסוף התשובה ז"ל זהו דעתי העני' אבל מ"מ לא למעשה שאיני כדאי לחלוק על הצמח

סימן קכה

בדבר עין תותב מזוככות או משקפיים
שמשוימים מתוך להעפעפים שקורין קאנטאקט
אם חוצצין

שם בסימן ק"ד כתב וז"ל הנה בדבר עין תותב
מזוככות שעשו לאשה שאין לה עין שיראה
כשיש לה עין לנוי אם חוצץ או לא. שהבאת משו"ת
שואל ומשיב שני טעמים להיתר אחד שאינו מהודק
ועדיין הוא ראוי לביאת מים. ואם הוא אמת ודאי הוא
טעם ברור להתיר. וכו' וטעם שני שהעקת לא נראה
כלל וכו' אבל הנה בארתי בתשובה אחת בענין מוך
באזן ליד ידי הגאון ר' שמעון טרעבניק שליט"א דבר
חדש בחציצה דבית הסתרים. שאינו חוצץ שם אלא
חציצה מדברים המתדבקים כמיני דבק וטיט וכדומה
שהמקום נעשה מזה אינו ראוי לביאת מים אבל דברים
שאינ מתדבקים רק מחמת שמונחים שם אין מניחין
להכנס שם מים אין חוצצין בביה"ס שא"צ שיבואו שם
מים והוכחתי זה מכמה דברים שנתיישבו בוה. ונמצא
לפ"ז גם בהא דעין תותב אף אם הוא מהודק יפה ואף
במקדדת להסירו לפעמים מצד צערה וחשש קלקול
הגוף נמי לא יחוצץ כיון דחציצה כזו אינו חוצץ בבית
הסתרים ותוך העין הוא ביה"ס. ולטעם זה נראה
דהמשקפים שנעשו מחדש שקורין קאנטקט שמשוימים
מתוך להעפעפים ומקיפין את כל העין שהוא מקום
בית הסתרים שג"כ כיון שלא נתדבקו שם בדבק שאינם
חוצצים ואם שכחה להסירם א"צ טבילה אחרת ורק
לכתחלה כיון שיכולה להסירם בעצמה צריכה להסירם
משום מהיות טוב. ובזה לא שייכי טעמי השואל ומשיב.
ע"כ דבריו.

(א) ואני כבר הוכחתי לעיל בסימן קכ"ב שסברתו אינה
כלום ולא סברו כן כל האחרונים רק העיקר
דכל שמונע מלבא שם מים חוצץ אפילו אינו דבוק
בדבק עי"ש. וע"כ לדינא בעין תותב מזוככות הלא
כבר הורה זקן השואל ומשיב שאינו חוצץ ומ"מ נראה
שאם אפשר בקל להסירה בשעת טבילה טוב להחמיר
ולהסיר. משא"כ במשקפים שקורין קאנטאקט כיון
שחוצץ ומונע מלבא שם מים ודרכה להסיר כל לילה
קודם השינה א"כ ודאי שמקרי זה מקפיד וחוצץ ע"כ
גם בדיעבד לא עלתה לה טבילה. וזה ברור.

סימן קכו

בענין מקוה שיש פילטער לנקות אם יש
לטבול בשעת הנקיון

שם בסימן ק"י כתב וז"ל הנה בדבר הסווימינג פול
אשר נעשה בקרקע באופן שכשר למקוה ומתחלה
יורדים לשם מי גשמים יותר מארבעים סאה ואח"כ
פותחים הברזא שלמעלה מהכותל ומתמלאת שכבר
לא פוסלים. אבל יש פילטער שע"י עלעקטרע יוצאים
המים אל הפילטער ומתנקים שם המים מהלכלוך
וחוזרים אל הסווימינג פול וכתבת שאף אם נניח
שהמים שבהפילטער הם שאובין מ"מ לא פוסלים
את המקוה משום דיש כאן מקוה כשרה. לא מובן לי
כהוגן אופן העשיה דהרי כל המים רוצים לנקות אבל
חושבני שכל העת נכנסין שם מקצת ויוצאין בחזרה
כל העת ונמצא שנשאר שם לעולם שיעור מקוה כשרה.
אבל אם כן הוא נתן סאה ונטל סאה בשאובין
שלהרמב"ם פסול והש"ך בס"ק כ"ג כתב שיש להחמיר
כדבריו. ובעצם הדבר אם הפילטער מק"ט ואם יש
בהמים הנכנסים לשם פסול שאובין. הנה אם הוא
כלי שיכולין להשתמש בו גם בלא חבור הרי לא נעשה
לקרקע ומק"ט אף לאחר שחברו לקרקע וכ"ש שעושה
שאובין. ואם אין יכולין להשתמש בו אלא בחבור הרי
נעשה על דעת לקבועו בקרקע ואינו מק"ט אף קודם
שחברו אבל עכ"פ עושה דין שאובין כיון שעשאו כלי
ואח"כ קבעו. ועיין בספרי דברות משה סימן מ"ד ענף
ג' שבארתי כן באורך. ולכן לשיטת הרמב"ם פסולה
לטבול שם שיש לנו להחמיר כדכתב הש"ך. ומצד
זחילה יותר נוטה שאין כאן פסול כיון דבאים
להפילטער וחוזרים למקומם כדאיתא ברמ"א סעיף ג'
מהריב"ש. ומש"כ הרמ"א כשיוצאין מעט וחוזרין שם
לא מיקרי זחילה נראה דלאו דוקא מעט ולא מצאתי
לא בריב"ש ולא בר"מ אות כ"ו לשון מעט. ולכן היה
כשר להמכשירין נתן ונטל בשאובין אבל קצת יש
להסתפק אולי מעט דוקא והיה טוב להפסיק עבודת
הפילטער בשעת הטבילה כמו שכתבת. אבל הא
אין להתיר מצד שיטת הרמב"ם. ע"כ דבריו.

(א) ולא נכון כי מהריב"ש גופיה דמייתי הרמ"א
סעיף ג' יש ראייה ברורה לנדון דידן שהמים
זוחל לתוך הפילטער דהוי זחילה גמורה. שהרי כתב
בסימן רצ"ב זח"ל נראה שאם שטח החצר שהמקוה
בתוכו משופע קצת בענין שבעלות הטובל ישו בו המים
לאיתנם אל המקוה מותר לטבול בו שהרי הוא כאלו

כלם בגומת המקוה שהרי מחוברין הם בו כשעור ערוב מקואות של מעלה דהיינו כקליפת השום ולא נתלשו ממנו בשעת טבילה והרי המים שחוץ לגומת המקוה כאלו הם במקוה ואף חוץ לגומת המקוה במקום שמגיעין המים יכולין להטביל כלים שגוף הנטביל יעלה בהן ואין נקרא זוחלין אע"פ שלא ישרו המים במקוה שמטביל בו אלא הרי הוא נקרא אשבורן כיון שמן המקוה באו ואליו הם שבים אלא שנתפחו בהכרח מחמת אדם או דבר שבתוך המקוה והרי הוא כההיא דתנן פ"ז דמקואות מחט שהיא נתונה על מעלות המערה היה מוליך ומביא במים כיון שעבר עליה הגל טהורה וכן נמי ע"כ לא פליגי רבנן עליה דר' יהודה בההיא דאם היו דגליו של ראשון נוגעות במים (מקואות פ"ז) אלא משום דס"ל דטופח להטפיח לא הוי חבור בערוב המקואות הא אי הוי חבור היה השני טהור כי היו המים שעל הראשון מצטרפין כיון שעדיין הם מחוברים למקוה וסופן לירד שם ולא מיקרי זוחלין כיון שמשם יצאו ואליו הם שבים ואם נאמר דטעמייהו דרבנן בהא לאו משום דטופח להטפיח לא הוי חבור אלא משום דלא אמרינן גוד אחית ואפילו כי האי גונא אכתי שאני התם שהמים עדיין בגוף האדם אחר שעלה מלטבול אבל המים הנתפחין חוץ לגומא מחמת טבילתו הרי הן בשעת הטבילה כאלו הן במקוה שהרי ישובו אליו בסור המכריח אבל אם שטח החצר אינו בענין שישובו המים למקוה אחר עלייתו של טובל רק הולכין ומתפורין מאליהן חוץ למקוה אסור לטבול במקוה כזה שהרי בשעת טבילה שזהו כשכל גופו יחד מתכסה במים אז המקוה חסר ואין המים שחוצה לו מצטרפין ואף אם יהיה עובי המים יותר מכדי שעור ערוב מקואות שהרי זוחלין הם ואינן כאשבורן וידוע שאין המקוה מטהר בזוחלין אלא באשבורן וכו' וההיא דשלחן של פריקים נמי לא קשיא אף לפירוש שכתבת בשם התוס' לפי שאף אם היה פשוט לו שטובלין במקוה בלתי דפנות עודפות אבל מ"מ היה צריך שיהיה שטח הבית שיתפשטו בו המים היוצאים מן המקוה מעט קטפרס לצד המקוה כדי שיהיו המים שבים אליו בסור המכריח ולא היה השטח קטפרס הרבה כדי שלא יחלקו דגלי הטובל בעלייתו ויפול ולזה לא נוסף גובה המים שעל גומת המקוה בתפחתם מחמת השלחן עכ"ל. הרי להדיא שמצריך הריב"ש במקוה שאין לה דפנות עודפות למעלה מן המים שיהיה שטח הבית שיתפשטו בו המים היוצאים מן המקוה בשעת טבילת הטובל משופע קצת בענין שבעלות הטובל בע"כ ישובו המים

לאיתנם אל המקוה ובכה"ג דוקא הוא דלא הוי זוחלין. וביאור כוננתו נראה משום דבכה"ג גם מקום השיפוע עצמו כבתוך כותלי המקוה נחשב. ומה שזוחל המים ממקום למקום בתוך כותלי המקוה עצמה מחמת הנענוע והנדנדוד של האדם הטובל עצמו הלא פשיטא דלא חשיב זוחלין דאם היה נחשב זה זוחלין לא היה משכחת טבילה כשרה לעולם. וא"כ ה"נ מה שזוחל מחמת האדם הטובל לאותו מקום משופע שהוא מחוץ לכותלי המקוה ל"ח זוחלין. וא"כ לפ"ז ברור דמיהו זחילה כזו כמו בנידון של הפילטער הוי שפיר זוחלין גמורין כיון דמה שהמים חוזרין לתוך המקוה הוא רק מחמת עבודת העלעקטערי אבל אלמלא כח העלעקטערי שדוחף את המים חזרה לתוך המקוה היו נשארין המים בתוך הפילטער ולא היו שבים לאיתנם מאליהם. והרי כל יסוד סברת הריב"ש הוא משום שזה שבע"כ ישובו המים לאיתנם הראשון בסור המכריח שהוא הטובל עושה זה כזחילה ממקום למקום בתוך דפני המקוה עצמה דל"ח זוחלין ול"ש זאת בנ"ד. ועוד הלא בעובדא דהריב"ש גם המקום השיפוע שלשם נזחל המים מקום כשר לטבול משא"כ הפילטער הוא כלי ואין ראוי לטבול בו. ועוד בעובדא דהריב"ש הוי הזחילה רק מחמת האדם הטובל משא"כ הכא העלעקטערי דוחפתן שיהיו זוחלין לחוץ. וא"כ מכל הני טעמי הנ"ל אין דבר זה צריך לפנים דהוי זוחלין גמורין.

(ב) ומש"כ דיש להחמיר מטעם שיטת הרמב"ם הפוסל נתן סאה ונטל סאה במים שאובין. הלא כבר כתב הב"י בטעמו שהוא רק משום מראית עין שיאמרו שהוא כולו שאוב. וזה שייך רק בנותן בכלי בידים שהרואה אותו נותן מתוך הכלי לתוך המקוה יסבור דכל המים בא לתוך המקוה בנתינה בכלי. משא"כ בפילטער הרי הכל יודעים שענינו רק לנקות מה שבתוך המקוה ואין מציאות כלל למלאות המקוה מים ע"י אמצעות הפילטער וא"כ בכה"ג ודאי גם הרמב"ם מודה. ועייך בתשו' חת"ס חיו"ד סימן רי"ד יעו"ש.

וע"כ נראה לדינא דבשעת עבודת הפילטער אסור לטבול מיהו שלא בשעת העבודה שרי.

סימן קכו

בדבר אם נכון להחמיר לעשות שתי בורות
הנהוג במקומות היראים

שם בסימן קי"א כתב ח"ל הנה בדבר שאלתו אם להכשיר מקוה ממים שאובין צריך דוקא לשתי בורות או די בבור אחת של מי גשמים להכשיר בהשקה או בזריעה אני איני מאמין שנמצא מי שיפסול בהשקה למקוה כשרה של מי גשמים שברור שכשר בין בהשקה לבד ובין בזריעה לבד. והמקוה שהיתה במקום החת"ס היתה רק בהשקה לבור אחת של מי גשמים עיי"ש שכתב בסימן רי"ב שהיו ב' מקוואות סמוכות ונקובים זל"ז כשפה"ג בעליונו וכשמנגים אחת מהן משליכין שאובין אל חברתה עד שתתמלא עד הנקב ומשם משקה לחברתה ושוב מנגים חברתה וכן איתא בריש סימן רי"ד עיי"ש וכו' אבל מעלה ודאי יש בשתי בורות ויעשו חדא שיושקו לתוכו מי המקוה שטובלין בה בדין השקה והשניה שיבואו מי העיר לשם ויוכשרו בזריעה ומשם יכנסו ע"י נקב להמקוה שטובלין שם. משום דיצאו בזה גם חומרת הר' ירוחם וגם שיטת הראב"ד וגם של הרשב"ם ב"ב דף ס"ו לפ"מ שבארתי בתשובה אחת. וכו' ולכן למעשה אם אפשר בנקל לעשות שתי בורות אחת להשקה ואחת לזריעה טוב לעשות. ואם צריך ע"ז הוצאה מרובה איני רואה שיהיה חיוב דאף אם נימא ולהראב"ד פסול גם בזריעה ויש מעלה בב' בורות לצאת דעתו אין לחייב דבר כזה דשיטת הראב"ד הוא דעת יחיד ורק מדרבנן ובפרט שאפשר שגם להראב"ד כשר. ומה שיש שחושבים דבמקוה אפשר לעשות לצאת כל הדעות אינו אמת דיש ראשונים המצריכים דוקא מים חיים לזכות ויש הרבה הפוסלים מים חמים. אך אם אפשר לעשות שתי בורות היה דבר זה טוב לדעתי כדלעיל אף שהחזון איש סובר שאינו כלום. אבל מה ששמעתי שיש עושין שתי בורות ותרווייהו רק בהשקה לא ידוע לי כלל טעמם שבזה אין מרויחין כלום וברור שאיזה טעות הוא. ע"כ דבריו.

שלפעמים יבא לידי כך שיהיה רובו שאוב. אבל אלמלא חומרת הש"ך כשפותחין הנקב של ההשקה רק לרגע לא יבא-לחשש זה ובפרט לפי הנהוג שבהאוצר של מי גשמים יש הרבה יותר מהשיעור מ' סאה. וע"כ כשעושים שתי בורות להשקה ופותחים הנקב של א' מהם רק לרגע ברגע זו שמשיקין המים זב"ז ומיד סותמין אותו א"א שיבא לידי כך שיהיה רובו שאוב בנתן סאה ונטל סאה כמוכן וכמו שכתבנו לעיל. וע"כ מעיקר הדין כבר הוכשר השאובין ע"י השקה זו אמנם לצאת ידי חומרת הש"ך שצריך הנקב להיות פתוח בשעת הטבילה פותחין לטבילה הנקב לבור השני. ואי דבשם איכא החשש של נתן סאה ונטל סאה הלא לרוב פוסקים כשר במים שאובין ואינו פוסל אלא במי פירות. ולהפוסלין גם במים שאובין הא בלא"ה כבר הוכשר מעיקר הדין ע"י השקה להבור השני.

ב) ובזמנינו שבעוה"ר נתמעט היראה ואמונה יש בלא"ה מעלה יתירה באילו שתי בורות שהונהג בדורות האחרונים. כי בדידי הוה עובדא באיזה מקוה במדינה זו שהיו עושין כפי עצתו של המחבר רק בור אחת בזריעה. וראיתי שהצינור שהביא השאובין לתוך בור הטבילה נתקלקל במשך הזמן והיה נוטף מים ממנו תדיר. ובכל פעם שהאשה עשתה מקוה וסתמה הברזא מיד נתקבצו ג' לוגין מים שאובין מתוך הצינור המקולקל קודם שבאו לתוכה מים הכשרים ופסלו את המקוה. וא"כ אין ראייה מהמקוה של החת"ס שהיה בזמן ההוא נאמנות והשגחה אחרת מבזמנינו היום.

וע"כ ברור שעצתו שמיעץ להשואל שאם צריך ע"ז הוצאה מרובה אינן מחוייבין אינה עצה טובה כי במדינה עשירה כאמעריקא שמפורין ממון על כל הבלי העולם ודאי אין לקמץ בענין נחוץ כמקוה שעושין פעם אחת לזמן ארוך.

סימן קכח

בענין אי זוחלין מפהרין שאובין

שם בסימן קי"ב כתב ח"ל הנה בדבר אשר תלמידו הנכבד הר"ר נחום אליעזר דאבינאוויטש שליט"א חשש באוצר אחד לזריעה שממנו יוצאים המים ישר

א) ואינן נכון כי גם בשתי בורות להשקה מדויחין לצאת ידי חומרת הש"ך בסק"ב שהנקב של השקה יהיה פתוח גם בשעת הטבילה. אבל חומרא זו איתא ג"כ לידי קולא כי דייקא בשעת הטבילה או מתערבין המים כיון שהמים מגביה א"ע מחמת הטובלין ובא הרבה מים לתוך האוצר של מי גשמים ומתערבין ואיכא חשש של נתן סאה ונטל סאה

בו מ' סאה כמפורש בפ"ו מ"ג שג"כ הטעם הוא משום שהמים שבו לא נפסלו בעצם ורואה אני שהדברים ק"ו. ואין לטעות כלל ממה שכתב הש"ך ועיין לקמן סעיף ס'. לפרש שכונת הש"ך בזה לחזור מדבריו ולפלוג על התוי"ט בשם הרא"ש והר"ש ומוכיח מסעי' ס' שאין הנזחלין מערבין להכשיר מקואות החסדים וכ"כ אין מכשירין השאובין. דאם כונת הש"ך היה לחזרה מדבריו הראשונים היה אומר זה בפירוש דלמה שכתב בסעיף ס' אף באיכא באמה מ' סאה לא נטהרו בהשקה ולא היה סומך על ציון בלבד אלא כונת הש"ך לציין שחלוק משם דאיירי להכשיר מקואות החסדים שקטפרס אינו חבור. וגם הא מוכרח זה להר"ש לחלק מדין שבסעיף ס' שהיא תוספתא שהביא הר"ש בפ"ו מ"ו א"כ גם להש"ע יש לחלק ואיך נפרש שהוא חזרה. והנה עיינתי במהר"ם שיק סימן קצ"ח ומצאתי שגם הוא הביא מס' מי השילוח דאייתי מהתוי"ט בשם הרא"ש והר"ש שהביא הש"ך בס"ק נ"ה וחזינן מדבריו שהיא ראייה גמורה רק שמפרש שהש"ך שכתב לעיין בסעיף ס' הוא חזרה שפליג וזה אינו כלום כדכתבתי שברמזו בעלמא אין לומר שכונתו לפלוג ולחזור מדבריו הראשונים אלא שציין לשם להראות שצריך לחלק כרלעיל. וכן פשוט לערוך השלחן סעיף קכ"ח שהש"ך לא פליג בזה ולכן אין לחוש לזה כלל. ע"כ דבריו.

א) ואומר אני וכי לפירוש הערוך השלחן מי לא קשיא. הרי לפירושו נמי דחוק לישנא טובא שהרי אם היה כונת הש"ך לחלק בין עירוב מקואות לטהרת השאובין ודאי לא היה סגי ליה זאת ברמז וציון בעלמא רק היה לו לבאר. ועוד דרכו של הש"ך בכ"מ שציין ועיין לאיזה מקום כונתו להביא משם סיוע ודאייה לדבריו ולפירוש הערוך השלחן ראייה מיהו ליכא מהתם. ואי דכוונתו דלכאורה קשיא מהתם וצריך לחלק א"כ לא היה לו לרבר ברמזים וסודות רק שהיה לו לבאר. וכיון דאתינא להכי דבין לפירוש הערוך השלחן ובין לפירוש מהר"ם שיק דחוק לישנא דהש"ך א"כ שוב מסתברא טפי לקבל פירושו של מהר"ם שיק אע"ג דלשונו יהיה דחוק כיון דהסתברא נותנת דתליא חזא באידך. ואם זוחלין יכול לטהר שאובין מועיל נמי לעירוב מקואות החסדים שהרי בהא דאין הנזחלין מערבין דסעיף ס' כתב הש"ך גופיה שם בס"ק קכ"ט דזה דוקא משום שמים הנזחלין הוא של גשמים אבל מעיין שפיר מערב אף בזוחלין יעו"ש. הנה דתליא בטהרה דמים שיכול לטהר יכול לערב וע"כ מי גשמים כיון שאין מטהר בזוחלין וא"כ סלקא

לבית הטבילה דלא מיטהרין מדין שאובין משום דהויין זוחלין. הא משנה מפורשת היא בפ"ו דמקואות מ"ח היה בעליון מ' סאה ובתחתון אין כלום ממלא בכתף ונותן לעליון עד שידרו לתחתון מ"ס והוא ממש כעובדא זו דהולכין ממקום שנזרעו ישר לבית הטבילה ונטהרו והוא דין מופסק ברמב"ם פ"ד ממקואות ה"ו ובתוס' ב"ב דף ס"ו וברא"ש ב"ק דף ס"ז והלכות מקואות ובכל הראשונים ולית מאן דפליג ע"ז. ומשמע אף שתיכף כשנותן המים בכתף לעליון הולכין לתחתון נטהרו והוכשרו בזריעה זו דלא כדמצרכי שיהיה הנקב שבאים מי העיר להאוצר נמוך מהנקב המקלח למקום הטבילה כרי שיזרע במקום אשבורן והא מלוי בכתף נותן למעלה על פני המים שמלא כבר ויוצאין אז מים כסך ששופך בעליון לתחתון וכשר. ואם נימא שגם לטהר שאובין צריך שיהיו באשבורן נצטרך לומר דלא נחשבו בזה לזוחלין מאיזה טעם ואולי מאותו הטעם עצמו דכתב הש"ך ס"ק ק"כ ביצאו ע"י אדם הטובל לא מיקרו זוחלין כשנשארו מ' סאה וה"ה ביצאו ע"י מים שנזרעו לא מיקרו זוחלין כשנשארו מ' סאה. אבל האמת שזוחלין מטהרין מטומאה ומפסול שאובין ברין זריעה ואין פסול זוחלין אלא על טבילה דאדם וכלים לא מבעיא בשאיבה דרבנן שאף בקטפרס נכשר כדאיתא בפ"ו מ"ח דמטהרין העליון מן התחתון שהוא לכה"פ בשאיבה דרבנן והא דאין הנזחלין מערבין להכשיר מקואות החסרות שבסעיף ס' הוא מדין קטפרס כדאיתא בבאר הגולה שלשאיבה דרבנן הא מכשיר בקטפרס ועיין בחת"ס סימן ר"י. אלא אף בכולו שאוב שהר"ש סובר שם דלא נכשר בקטפרס אלא בשאיבה דרבנן שלכן בכולו שאוב להר"ש ודעימיה שהוא מן התורה לא נכשר בקטפרס. מ"מ כשהשאובין נתחברו ממש שלא ע"י קטפרס כגון הכא שהמים השאובין נכנסו ממש לתוך המים רק שהם זוחלין עדיף מקטפרס להשקה והוכשרו. וראיה מהש"ך ס"ק נ"ה דבבור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו שפסול כתב שאירי שאין באמה מ' סאה דאם היה שם מ' סאה הרי הבור נטהר בהשקה והביא שגם התוי"ט בשם הרא"ש והר"ש סובר כן אלמא דנכנסת לו שהוא חבור ממש אף שיוצאין והו זוחלין מכשירין אף שהר"ש סובר דכולו שאוב לא נטהר בקטפרס משום דחבור ממש עדיף. ומלא שאובין הוא כפשוטו שכולו שאוב ולא רק שנפסל בג' לוגין כדמשמע לשון המשנה בפ"ג מ"ג ובלשון הרמב"ם פ"ה ה"ו עיי"ש. והטעם הוא משום שזוחלין אינו פסול במקוה אלא פסול לטבול ולכן לא גרע מנפלו יין ונשתנו המים למראה יין ורשאי למלאות בכתף עד שיחזרו למראה מים כשהיו

ליה להזחלין דין הכשר מקוה הרי הוא כשאובין דעלמא שאינו יכול לחבר מקואות החסדים. וא"כ הא תינח אי נימא דאין על הזחלין דין הכשר מקוה לגמרי. משא"כ אי נימא כהש"ך בסעיף נ"ה דשאובין מיהו מטהר גם בזחלין הנה דלא סלקא ליה דין הכשר מקוה לגמרי שוב מסתברא דמועיל נמי לערב מקואות. וא"כ לכאורה צדקו דברי מהר"ם שיק ז"ל דהש"ך נתכוין לחזור מדבריו הקודמים.

ב) אמנם כד עיינתי קצת בלשון הש"ך חזינא שהמחזור לומר דכוונתו להביא ראיה מסעיף ס'. שהרי כתב וז"ל ומיירי שאין באמה מ' סאה דא"כ הרי הבור נטהר בהשקה כדלקמן סעיף נ"ב וכ"כ בתוס' יו"ט פרק ג' משנה ג' בשם הרא"ש והר"ש ועיין לקמן סעיף ס' עכ"ל. וחזינן מלשונו דהא ודאי מפשט פשיטא ליה להש"ך דלענין לטהר שאובין בהשקה אין נפקותא כלל אם הוא זחלין או אשבורן. שהרי כתב דא"כ הרי הבור נטהר בהשקה כדלקמן סעיף נ"ב והתם הא מיירי באשבורן ומה ראיה מאשבורן אזחלין. אלא ודאי שהיה סובר הש"ך זאת למלתא דפשיטא דאין הפרש לענין טהרת השאובין בין זחלין לאשבורן. ועכ"פ לא נחית כאן לבאר זאת רק כדי שלא תקשה כיון שהאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו תדיר א"כ גם הבור עצמו יחשב זחלין שהרי זחל תמיד למעלה. ולזה הביא ראיה מסעיף ס' דמבואר דבאמצעות מיהו מטבילין. ואע"פ דהשטף של גשמים העובר בתוך הנחל נכנס גם לתוכו ויוצא ממנו תמיד לא אמרינן דהגומא האמצעית נמי פסול לטבול בו מטעם זחלין. וע"כ דבכה"ג שיש מ' סאה שאינן זחלין מצד עצמן ואלמלא שהשטף מבחוץ נכנס לתוכו ויוצא ממנו למעלה יש בהגומא גופה מ' סאה קווי ועומד בתוך כותלי הגומא ליכא משום זחלין ודכוותיה הכא. ולענ"ד זה ביאור האמיתי של דברי הש"ך ז"ל.

ג) וכתב עוד לקמן וז"ל וגם הביא שם במהר"ם שיק דאייתי מנפלו יין ונשתנו המים למראה יין שממלא בכתף עד שיחזרו למראה מים ומה שדחה דשינוי מראה הוא דק מדרבנן לא נכון כלל דהא לתוס' זכחים דף ע"ט מפורש שהוא מדאורייתא דהא כתבו שם מדלא נקט בששים משמע דמדאורייתא איירי וא"כ ודאי גם דין חזותא דאמר שם הוא מדאורייתא וגם הרמב"ם לא הזכיר שהוא מדרבנן א"כ ודאי סובר דהוא מדאורייתא ומ"מ מכשדי שאובין. ע"כ דבריו.

ד) ונעלם ממנו מש"כ התו"ט פ"ז מ"ג דמקואות בהא דאמרינן שם נפל לתוכו יין ומוחל ושנו את מדאיו פסול וז"ל משום דמתחזי כמקוה של שאר משקים ומקוה מים כתיב. ב"י בשם הראב"ד עכ"ל התו"ט. הרי להדיא דלא הוי אלא מדרבנן. וה"נ משמע ממ"ש הש"ך בס"ק ס"ו בשם הראב"ד דאפילו לא נשתנה מראהו למראה יין אם דק נשתנה ממראה מים שהיה בתחלה פסול. ואי מדאורייתא הוא הלא קרא לא אתי אלא לאפוקי שאר משקין ומהיכי תיתי נימא דבשביל תערוכת מעט יין יתבטל דין מים שבו ויחשב כמו יין. ובשלמא אי היה לו מראה יין י"ל משום דאזלינן בתר חזותא אבל השתא דגם מראה יין אין לו והיך אינו אלא מיעוט למה יהיה נפקע ממנו שם מים. אלא ע"כ דשינוי מראה מדרבנן וע"כ אי דק נשתנה ממראה מים שהיה בתחלה גזרו ביה אטו שאר משקין. ודברי ראב"ד הללו הלא מובאים בש"ך להלכה הרי להדיא דגם הש"ך הכי ס"ל דשינוי מראה אינו אלא מדרבנן.

ה) ומש"כ להוכיח מתוס' זכחים דף ע"ט שכתבו בהא דאמר רבא אמור רבנן בטעמא דמדאורייתא איירי רבא שהוא בטעמא ומדאיירי ברישא מדאורייתא ע"כ בסיפא דאמור רבנן בחזותא נמי איירי מדאורייתא לאו דאיה היא. דעכצ"ל דס"ל לתוס' גופייהו דא"א למידק מדישא אסיפא ולא מסיפא ארישא. דאי נימא דס"ל דע"כ כולהו תלתי בבא בחדא מחתא קאי ואי חדא מדאורייתא איירי כולהו נמי מדאורייתא א"כ למה להו להוכיח דרבא איירי מדאורייתא מדנקט רק אמור רבנן בטעמא ולא נקט נמי בששים או במאה דלאו הוכחה גמורה היא כ"כ דהא י"ל דרבא חדא מנייהו נקט וה"ה לאידך או משום שרוצה למנקט מלתא דפסיקתא ואפילו בליכא ששים יש לסמוך אטעמא ולעולם איירי מדרבנן. הלא טפי הו"ל להוכיח מרקאמר אמור רבנן כרובא במב"מ והא ע"כ מדאורייתא דאי מדרבנן הא אמר רבא גופיה בחולין דף צ"ו דמין במינו בששים. וכיון דחדא מדאורייתא ע"כ כולהו מדאורייתא איירי וזה הוי הוכחה גמורה. אלא ע"כ משום דס"ל לתוס' דא"א למידק מחדא אידך וא"כ נדחה ממילא ראייתו מרישא אסיפא.

ו) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ומה שהביא מהר"ם שיק ראיה ממהרי"ק שודש קנ"ו איני דואה שום ראיה דהתם הא איירי שיש בכל מקוה דק כ' סאה ואם לא יצטרפו הזחלין להשלים לשעוד מקוה הרי אין שם מקוה של מ' סאה לכן הוצרך לחדש שמעוט

גוף הראשון שהרי הן נוטפין ונזחלין מעל גופו. ואפ"ה פליג ר' יורא אתנא קמא ואמר דהשני טהור וכו' דאף על גב שהן נזחלין כדפי' דאפ"ה הן משלימין לשיעור מ' סאה ומאחר שכן הוא פשיטא דלא יקשה לרבינו אשר מההיא דג' מקואות כדפי' דכיון שהזחלין מעוטים בטלים הם בשאר המים וחשבינן להו כקו וקיימי ומשום כך מצטרפות להכשר המקוה השאוב כדאיתא התם במשנה עכ"ל מהרי"ק ז"ל.

(ח) הרי לך בהדיא דלא הוה קשיא ליה למהרי"ק בההיא דג' מקואות אלא על הטובל במקוה השאוב שג"כ טהור משא"כ על הטובלים במקואות החסרות הוה ניחא ליה. וע"כ דס"ל למהרי"ק דבשלמא מקואות החסרות הרי אין המים שבהם פסול שצריך לטהרם ולהוציאם מידי פסול אלא שחסרות ואין להם השיעור. וא"כ השתא לאחר שהכניסו הטובלים את ראשם במים הרי אינם יותר חסרות שהרי כבר נתחברו להיות מקוה אחת. וגם אינם נזחלין לאחר החיבור דאף אם עדיין המים מנענע למעלה לא גרע משאר טבילות דלא חשיב בשביל כך נזחלין. ואע"ג דאלמלא הזחילה ראשונה לא היה אפשר החיבור לא איכפת לן כיון שחסר אינו פסול בעצם כנ"ל אלא שאין לטבול בו מחמת דחסר השיעור. וא"כ כיון דהשתא הרי יש לנו השיעור לא איכפת לן אף אם הזחילה היה שגורמת לכך. משא"כ שאובין היא פסול בעצם המים שהמים אינו דאוי לטהר מחמת שהיא שאוב וצריך לטהר המים ולהוציאם מידי פסול ע"כ א"א לטהרם אלא כשמישקן למקוה של מ' סאה שהמים הן קו וקיימי בתוך כותלי המקוה. ולא כשמישקן למים הנזחלין למעלה מן דופני המקוה ולא נתעכבו מלהיות נזחלין הלאה אלא מחמת מים השאוב שאנו באים עכשיו לטהר. והוצרך מהרי"ק לבא רק משום שהזחלין מעוטים הוו כקו וקיימי או דאיירי במקוה הבא מן המעיין ונפסק ועיין בש"ך ס"ק כ"ט וס"ק ק"כ. וא"כ הרי מפורש יוצא מן מהרי"ק הנ"ל דהא נזחלין גמורין שכולו או רובו זחל אינו מטהר את השאובין. וע"כ יפרש הא דבור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאת אף כשיש בהאמה מ' סאה משום דאין נזחלין מטהר את השאובין. ולסברת מהרי"ק ז"ל ממילא לא קשיא מהא דממלא בכתף ונותן לעליון במתני' מקואות פ"ו מ"ח דמכיון שאין העליון זחל אלא קצת למעלה תו חשיב כקו וקיימי.

(ט) וא"כ השתא דחזינן דמהרי"ק סבירא ליה כן להדיא י"ל דאף דה"ש"ך לא כתב בס"ק ב"ה דזחלין

זחלין משלימין וצ"ג בכונת מהר"ם שיק מהא דהביא ממהרי"ק. ולכן כיון שמהר"ם שיק עצמו משמע שיותר היה נראה לו שזחלין מטהרין שאובין שהביא ראיה ממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון ולא דחאה רק מחמת מה אעשה מהראיה דמהרי"ק עיי"ש וכיון שאין שום ראיה הרי גם הוא היה סובר דמטהרין. וגם לא דחה הראיה מהש"ך רק מטעם שמשמע לו שחזר ופליג וכיון שברור שהוא טעות כדלעיל הרי נשארה הראיה ולכן אין לחוש לזה כלל. ע"כ דבריו.

(ז) ואומר אני מי אשם לו שלא עיין במהרי"ק אילו היה עיין במהרי"ק היה רואה דראיתו של מהר"ם שיק ז"ל היא ראיה גמורה. שהרי כתב שם מהרי"ק ז"ל ועוד נראה לחלוק ולומר דהא דכתוב בטור י"ד דיש פוסלין בנסדק וכו'. וכן במרדכי דכתב דאפילו יש במקוה אלף סאין שיש לזוהר שלא יעלו המים על שפת המקוה. משום דהוי להו זחלין וכו' דהיינו דוקא במי מקוה דאין מעיין אבל במי מעיין י"ל דמורו כ"ע דכשר. דאלת"ה תקשי להו ממה ששינוי במסכתא מקואות שלש מקואות בזה כ' סאה ובוה כ' סאה ובוה כ' סאה מים שאובים והשאוב מן הצד וירדו ג' וטבלו בהם ונתערבו המקואות טהורים והטובלים טהורים עכ"ל המשנה וכו' הרי לך בהדיא שאף ע"פ שיצאו על שפת המקוה אפ"ה הטובלים טהורים ואי אמרת בשלמא דסבירא להו להנך פוסקים דפסלי בכה"ג דדוקא במי גשמים הוא דפסלינן כדפי' אבל במי מעיין אע"פ שנפסק המקור לעולם דין מעיין יש לו ומטהר אפילו בזחלין א"ש דלא יקשה להם ההיא דג' מקואות וכו' דנוכל לומר דאיירי במקוה הבא מן המעיין ונפסק כדמשמע לשון מקואות דקאמר דמשמע דקו וקיימי וכו' ואל תשיבני מדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש שלו שפירש לההיא דהעבירו ע"ג בריכה בכריכה ריקנית שמלאה ממי המעיין ואפ"ה קאמר דאם הפסיקו דהרי הוא כמקוה די"ל דראב"ד יסבור כדברי רבינו אשר דאית ליה דאינו נקרא זחילה רק ממה שיצא חוץ למקוה כגון מן הסדק ולמעלה וה"ה כשהמים צפים על שפת המקוה שאין תורת זחילה על הנשאר במקוה ולדידיה ל"ק כלל מההיא דג' מקואות שהבאתי למעלה דאע"ג דאין המקוה השאוב נכשר כ"א ע"י הזחלין היוצאים מ"מ כיון שגם הזחלים משלימים לשיעור המקוה וראיה מהא דתנן בפרק ז' מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות וירדו שנים וטבלו זה אחר זה. הראשון טהור והאחרון טמא רבי יורא אומר אם היה רגליו של ראשון נוגעת במים אף השני טהור והרי ידוע הוא שאין נזחלין גדול מזה כאותן המים שנשארו על

שבטעניף ס'. הנה פשוט שמצד נקב הזה שראינו אין שום חשש דהא רוב המקואות שממי גשמים באו מי הגשמים לשם בזחילה ולכן גם הכא שהשאובין כבר נתכשרו למטה מהנקב שלא הוזחלו עדיין. לא נפסלו כמה שבאו להמקואות שטובלין בעת שהתחיל לזחול. אלא אף אם יש שם נקב גם למטה כדכתב כתר"ה באות ו' שחושש לזה דנמצא שמים זוחלין היו אלו שהכשירו את השאובין. הנה גם זה ברור לע"ד שמכשירין. ל"מ בשאיבה דרבנן שאף בקטפרס נכשר כמתני' פ"ו מ"ח דמטהדין העליון מן התחתון שהוא לכה"פ בשאיבה דרבנן. דאין הנוחלין מערבין הוא מדין קטפרס כדאיתא בבאה"ג ועיין בחת"ס סימן ר"י אלא אף בכלול שאוב שהר"ש סובר שם דלא נכשר בקטפרס אלא בשאיבה דרבנן שלכן בכלול שאוב להר"ש ודעימיה שהוא מה"ת לא נכשר בקטפרס מ"מ כשהחבור הוא חבור ממש שלא ע"י קטפרס דק שהם זוחלין כגון הכא שהמים השאובין נכנסו ממש לתוך הנוחלין עדיף מקטפרס והוכשרו. וראיה מהש"ך ס"ק ג"ה דבבור מלא שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו שפסול כתב שאירי שאין באמה מ' סאה דביש מ' סאה נטהר בהשקה והביא זה בשם התו"ט שכתב זה בשם הרא"ש והר"ש אלמא דנכנסת לו שהוא חבור ממש אף שיוצאת והוה זוחלין מכשירין אף שהר"ש סובר דכולו שאוב לא נטהר בקטפרס חזינן דזה עדיף. ומלא שאובין הוא כפשוטו שכולו שאוב ולא רק שנפסל בג' לוגין כדמשמע מלשון המשנה ובלשון הרמב"ם פ"ה ה"ו עיי"ש. והטעם הוא כדאמרתי שזוחלין אינו פסול במקוה אלא פסול לטבול לכן לא גרע מנפלו יין ושינה למראה יין שדשאי למלאות בכתף עד שיחזרו למראה מים כשהיו בו מ' סאה כמפורש בפ"ז מ"ג שג"כ הוא משום שהמים שבו לא נפסלו בעצם ורואה אני שהדברים ק"ו ובעובדא דידן א"צ לזה משום שהוא רק כמעוט שאוב דהא הנידון בזה הוא בעת שנפלו למים הכשרים שהיו שם יותר מ' סאה ולכן אין שום חשש בזה ואין שום צורך להריק המים ולגרום הפסד גדול על חנם. ע"כ דבריו.

(א) וזה טעות גמור. דהא מיעוט שאוב דרבנן לא שייך אלא במקוה שיש בו כ"א סאה מים כשרים וי"ט סאה שאובין דאף כשסתמין הנקב של ההשקה כשר לטבול בו מדאורייתא מחמת הרוב הכשר וא"צ לפתוח הנקב של ההשקה להשיקן למים הכשרים שבבור השני אלא כדי שיוכל לטבול בו אף מדרבנן. ואו שייך לומר דכיון שבאנו לטהר את המים רק מפסול דרבנן לא איכפת לן מה שהוא זוחל. משא"כ

מטהר את השאובין אלא משום דקאי שם לפרש דברי המחבר בש"ע דס"ל דאף כולו שאוב אינו אלא דרבנן כמש"כ הש"ך בדעתו בסקי"ז. ואף דמייתי זה גם בשם הר"ש ואיהו הא ס"ל דכולו שאוב דאורייתא י"ל עפ"מ"ש הר"ש פ"ב מ"ג ח"ל ואפשר דשאיבה שעל ידי כלי גללין כלי אבנים כלי אדמה דפסלי מקוה כדאיתא בפרק קמא דשבת (דף ט"ז) אפילו כולו שאוב דרבנן דהוייתן ע"י טהרה והא דפריך בפרק המוכר את הבית (דף ס"ו) מכלל דשאיבה דאורייתא בתמיה דמשמע דליכא שום שאיבה דאורייתא מדלא מוקי לה בכלול שאוב דאורייתא משום דסתמא קתני צנור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה דמשמע כדקיימא לן אפילו בשלשה לוגין בסוף וההיא דפסחים (דף י"ז) דבקרע טהורין דחזו להטביל משום דאי אפשר בלא המשכה דכי נפלו מיא ארצפה מימשכו אילך ואילך והוה ליה כשאובה שהמשיכוה כולה דטהורה עכ"ל. הרי דלהר"ש נמי אפשר כולו שאוב שלא יהיה אלא מדרבנן כגון שהמשיכוה כולה ע"ג קרקע או שהיתה שאוב בכלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה שאינן מקבלי טומאה. וע"כ בהא דבור שהוא מלא מים שאובין דשאובין סתמא נקט ואף בשאיבה דרבנן הוצרך הר"ש לומר דמיירי שאין באמה מ' סאה דאם היה באמה מ' סאה ודאי היה לו להכשיר שאיבה דרבנן. אבל אין ה"נ שמודו הש"ך והר"ש והרא"ש דשאיבה דאורייתא לא נטהר בהשקה דמי גשמים זוחלין.

היוצא מדברינו דבזוחלין גמורים ודאי יש לחוש להחמיר שלא לטהר בהן את השאובין כמש"כ מהר"ם שיק ז"ל.

סימן קכמ

עוד בענין אי זוחלין מטהרין את השאובין וכדבר נקב שעושיין בכמה מקואות שזוחל לשם בשעת טבילה

שם בסימן קי"ג כתב ז"ל ומש"כ כתר"ה באות ה' בזה שיש למעלה במקוה דמים הכשרים נקב שיוצאין מים לאיזה מקום וא"כ אפשר שהמים עולין גם בעת שעושיין המקואות לטבול וכיון שבעת שממשיכים לתוך המקואות גם נזחלין ממנו לחוץ דרך הנקב יש בזה משום שאין מים הנזחלין מערבין

בוזחלין שלא ע"י קטפרס כגון בהא דהאמה נכנסת לו ויוצאת אע"ג דהוי זוחלין מ"מ כיון דלא הוי ע"י קטפרס מכשיר אפילו הוא כולו שאוב דהוי דאורייתא להר"ש. הלא להריב"ש הנ"ל ליכא זוחלין דלא הוי קטפרס.

ג) גם מה שכתב בכוננת הש"ך דלהכי מהני זוחלין אף לטהר שאיבה דאורייתא אע"ג דאין הנזחלין מערבין דהתם הוא דק מטעם קטפרס אבל הכא כיון דאינו זוחל בשיפוע עדיף מקטפרס הנה דמרכיב סברת הריב"ש בדברי הש"ך. אמנם הש"ך ע"כ לא סבירא ליה סברת הריב"ש שהרי כתב בס"ק קכ"ט דמעיינן שפיר מערב אף בזוחלין יעו"ש. הנה רסבירא ליה בטעם דאין הנזחלין מערבין דמכיון דאינו יכול לטהר הוי כשאובין בעלמא. וע"כ ס"ל במעיינן דמטהר אף בזוחלין נמי מערב משא"כ לסברת הריב"ש דהא דאין הנזחלין מערבין הוא מטעם דקטפרס אינו חיבור אף מעיינן נמי דהא קטפרס אינו חיבור במעיינן.

ד) גם מה שכתב לרמות להא דנפלו בתוכו יין ושינה מדאהו למראה יין שרשאי למלאות בכתף עד שיחזרו למראה מים כשהיו בו מ' סאה מים. כבר הראיתי בזה טעותו לעיל בסמן קכ"ח אות ד' דמפורש בתו"ט פ"ו מ"ג דמקואות דשינוי מראה לא הוי אלא מדרבנן משום דמתחזי כשאר משקין וגזרו ביה אטו שאר משקין וע"כ כיון שמתקן שיחזור למראה המים תו לא אתי למיטעי לטבול בשאר משקין. ועיין בר"ש במתני' רנפל לתוכו יין הנ"ל ב"ה ממלא בכתף שכתב וז"ל גם כאן משמע דמקוה שלם אין השאובין פוסלין אותו לעולם עכ"ל. ולכאורה קשה דהא תינח מקוה שלם של מים כשרים שראוי לטבול בו שפיר מטהר גם את השאובין שנפלו לתוכו אח"כ ומהפכו למים כשרים אבל הכא כיון שכבר שינו את מדאיו ופסול לטבול בו מה לי שהוא שלם כיון שפסול הוא הו"ל כמקוה של מי פירות או של שאובין דל"ח מקוה כלל ואיך יכול לטהר את השאובין שנפלו לתוכו. ומה מועיל מה שהמים השאובין שנפלו לתוכו מחזיר את מראה המקוה למראה המים הלא אדרבה תקנתו קלקלתו כיון דבלא"ה פסול הוא ואתה מוסיף עוד ליתן לתוכה מים שאובין שהוא מים פסולין לטבילה. אלא ודאי דס"ל להר"ש וז"ל כמ"ש התו"ט הנ"ל בשם הראב"ד וא"כ בעצם מקוה כשרה היא רק רגודי חכמים שלא לטבול בו כי היכי דלא לית למטעי ולטבול בשאר משקין. וכיון שחזור למראה המים שהיה בתחלה תו ליכא למיחש דאתי למטעי לטבול בשאר משקין

הכא כל מיעוט מים שנופל לתוך מים הכשרים יש עליו שם פסול מדאורייתא שהרי פסול לטבול בו מדאורייתא בכלו או אף ברובו שאוב. ומה שכשר לטבול בו בעת שהוא רק מיעוט שאוב הוא מדין רוב ומיעוט הנוהג גם בשאר איסורין. וא"כ כשבאנו עכשיו ע"י זריעה זו לסלק ממנו שם שאובין לגמרי לענין שיהיה כשר אח"כ לטבול בו אף בכלו שאוב א"כ הנירון הוא לטהרו מידי פסול דאורייתא.

ב) גם מה שכתב דאף בכלו שאוב שלהר"ש רס"ל רהוי מה"ת לא נכשר בקטפרס מ"מ כשהחבור הוא חבור ממש שלא ע"י קטפרס רק שהם זוחלין כגון הכא שהמים השאובין נכנסו ממש לתוך הזוחלין עריף מקטפרס והוכשרו. והא דאין הנזחלין מערבין הוא מדין קטפרס וציינן לעיין בחת"ס סימן ר"י. בלבד בזה את הענין ואחזו כאן החבל בשתי ראשין. שהרי אבי הדיעה זו דהא שאין הנזחלין מערבין הוא מטעם דקטפרס אינו חיבור הוא הריב"ש בסימן רצ"ב כדהובא דבריו שם בחת"ס סימן ר"י. והריב"ש גופיה כתב שם בסימן רצ"ב הנ"ל וז"ל וידוע שאין המקוה מטהר בזוחלין אלא באשבורן וגם שעדוב מקואות צריך שהמים המערבין שני המקואות הם מערבין אותם בהשקט בעומדם במקומם הטבעי שזהו אשבורן לא בהיותם זוחלין שזהו נקדא קטפרס דהכי תנן (בפ"ח דטהרות) הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה עכ"ל הריב"ש. הרי להדיא שדעת הריב"ש דכל זוחלין אפילו זוחל ישר ולא בשיפוע ג"כ הוי בכלל קטפרס. ועיין בביאור הגר"א סעיף נ' סקצ"א שכתב שם וז"ל והטעם דאין הזוחלין מערבין כמ"ש הרמב"ם וכמ"ש בספ"ח דטהרות הקטפרס אינן חיבור וכו' והאשבורן חיבור וה"ה למקוה שלא ישאר כו' דאינה מצטרפת עם היוצאין דהן זוחלין וקטפרס משא"כ אם ישאר מ' סאה דא"צ לצירופו וכמו באמצעית הנ"ל וזהו הטעם דמעין מטהר בזוחלין ומקוה דוקא באשבורן דזוחלין אינן מצטרפין למ' סאה משא"כ מעין רמטהר בכ"ש וכמ"ש הריב"ש וע"ש בסי' רצ"ב עכ"ל. הרי שהוציא הגר"א מדברי הריב"ש שהבאתי דמה שמקוה אינו מטהר בזוחלין הוא ג"כ מטעם זה דזוחלין הוי בכלל קטפרס שאינו חיבור וכיון דלא הוי חיבור נמצא דליכא מ' סאה מחוברין. משא"כ מעין הרי אף באין לו מ' סאה נמי כשר. היוצא מדברינו דלהריב"ש כל זוחלין שבעולם היינו קטפרס וא"כ איך אחזו את החבל בשתי ראשין. שבעצמו כתב דלהר"ש לא נכשר כולו שאוב בקטפרס וכתב דמ"מ

וא"כ מה דמות יערוך זה לפסול זוחלין דאורייתא. ועיין במש"כ בזה לעיל בסימן קכ"ח והוכחתי כהוראת מהר"ם שיק ז"ל דזוחלין אין מטהרין שאיבה דאורייתא.

(ה) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ומש"כ כתרה"ה באות ח' דבבר הנקב שבגובה במקואות שטובלין שיש לחוש אולי יעלה המים עד שם בעת הטבילה ויחלו דרך שם הנה הוא גבוה טובא שלא יתנו כ"כ מים שיהיו למעלה מהראש שייראו מלטבול וכאשר בדקו זה הרבנים שהיו אתנו שנכנסו להמקוה והיה למעלה מהם אך עכ"ז אין הפסד שיעשו סתימה מראבער גם לשם. ע"כ דבריו.

(ו) וזה הבל. שהרי תכלית של הנקב הזה הוא כדי שלא יהיה אפשר להמים לבא למעלה מהנקב הזה כמובן וא"כ עכ"פ עד הנקב הזה יכול לבא ואין שום מורא לטבול בו. ואף אם יתנו המים עוד נמוך מהנקב מ"מ בשעת הטבילה ובפרט כשבאים איזה אנשים יחד לתוך המקוה וטובלין א"ע ודאי הוא זוחל בשעת הטבילה. ואף אם יהיה הזחילה רק מחמת אדם הטובל מ"מ הריב"ש בסימן רצ"ב מחמיר גם בזה אם אין המים חוזרין לתוך המקוה ומצריך דוקא שיחזור המים לתוך המקוה. ואף כשישאר בלא"ה שיעור מ' סאה בתוך המקוה ובפרט כשטובלין בתוך המים שהוא למעלה משיעור מ' סאה לא מהני מה שיש שיעור מ' סאה שאינו זוחל כיון שהאדם טובל א"ע באותן מים הזוחלין. ועוד כשבאים איזה אנשים יחד לתוך המקוה ומגביה המים א"ע או אפשר לזחול לתוך הנקב הזה אף שלא מחמת האדם הטובל דהשתא איכא חשש זוחלין אף להש"ך המיקל כשהוא מחמת האדם הטובל דל"ח זוחלין אם ישאר השיעור מ' סאה שאינו זוחל. ולי ידוע אותן הנקבים שעושין במקואות ובכולן יש החשש הזה שכתבתי למעלה ולכתחלה ודאי נכון לתקנם.

סימן ק"ל

עוד בענין הנ"ל

שם בסימן קי"ד כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל ומש"כ כתרה"ה לדחות ראיתי מהש"ך ס"ק נ"ה ממה שציין לעיין בסעיף ס' ששמעתי לכתרה"ה שלהמחבר לא

מהני. הנה פשוט שאם כוונת הש"ך היה שהמחבר חולק היה אומר זה בפירוש ולא היה סומך על ציון לשם לבד אלא כוונתו לציין שחלוק משם וכן הא מוכרח להר"ש כדכתבתי שם. והנה עיינתי במהר"ם שיק סימן קצ"ח שציוה כתרה"ה לעיין שם ומצאתי שג"כ הביא מס' מי השלוח ראיתי מהתיו"ט בשם הר"ש והרא"ש שהביא הש"ך בס"ק נ"ה וחזינו מדבריו שהיא ראייה גמורה רק שהוא מפרש שמה שהש"ך ציין לסעיף ס' הוא שפליג וזה אינו כלום כרלעיל שרק ציין לשם ולהראות שצריך לחלק משם שברמו בעלמא אין לומר שפליג וממילא היא ראייה גמורה. וכן פשוט לערוך השלחן סעיף קכ"ח שהש"ך לא פליג בזה ולכן אין לחוש לזה כלל. וגם הביא שם מהר"ם שיק ראיתי מסעיף כ"ה ומה שדחה דשינוי מראה הוא רק דרבנן לא נכון כלל דהא לתוס' זבחים דף ע"ט מפורש שהוא מדאורייתא דהא כתבו שם מדלא נקט בששים משמע דמדאורייתא אידי וא"כ ודאי גם דין חזותא דאמר שם הוא מדאורייתא וגם הרמב"ם לא הזכיר שהוא מדרבנן א"כ ודאי סובר דהוא מדאורייתא ומ"מ מכשרי שאובין. ע"כ דבריו.

(א) ורמ"ת רוחא הוא דנקט ליה לכתוב כל כך בבטוחות שמה שכתב מהר"ם שיק דשינוי מראה הוא רק דרבנן לא נכון כלל מבלי לעיין תחלה בפוסקים ראשונים. ואני כבר הראיתי לעיל בסימן קכ"ח אות ד' דהכי מפורש להדיא בתו"ט פ"ז מ"ג דמקואות וגם דחיתי ראיתו מתוס' זבחים דף ע"ט שם באות ה'. ועיין מש"כ עוד בזה בסימן קכ"ט אות ד' ושם העליתי דמלשון הר"ש שם במתני' דמקואות הנ"ל נמי הכי משמע. גם מש"כ בכוונת הש"ך דמש"כ ועיין בסעיף ס' כוונתו בזה להראות שצריך לחלק משם כבר הראיתי גם בזה טעותו לעיל בסימן קכ"ח אות א' ושם באות ב' בסמוך בארתי דברי הש"ך בטו"ט ולענ"ד הוא הפירוש הנכון בכוונת הש"ך יעו"ש ותמצא נועם. וגם הוכחתי שם באות ח' דהש"ך לא כתב דזוחלין מטהרין את השאובין אלא משום דמירי בשאיבה דרבנן. ושוב עלה בדעתי דמלשון הרא"ש פרק מרובה נמי הכי משמע שהרי כתב שם וז"ל ולא מיבעיא מים שאובין שנפלו למקוה שהוכשרו בתערובות להטביל בהן אלא אפילו מקוה שכולו שאוב ונתחבר למקוה כשר דרך נקב כשפופרת הנוד כשר להטביל בו. דמהניא זריעתו להיות כמקוה עצמו. דסברא הוא כדפרישית כיון דמטעם זריעה טהרינן מטומאתם הכי נמי הוכשרו מפסולתם וכשר להטביל בהם עכ"ל. הרי שכתב בטעם ההשקה להכשיר השאובין משום דמהניא

פ"ב מכלים מ"א ובפ"ה מ"א גבי תנור עיי"ש וזה שהוצרך התוי"ט לפרש מחמת שנעשה להיות מטה על צדה הוא משום דאל"כ אינו ראוי לתשמיש כלל ואין שייך להחשיבו כלי ולכן בתנור א"צ לזה מאחר שתשמישו הוא ע"י הקרקע שהוא רצפה להתנור. וכן במתכות הוי כלי כדאיתא בפ"ה מ"א וא"כ מ"ט לא יחשב כלי כזה שעשאו להניח על הקרקע שתהיה לו לשולים גם בכלי עץ בשם כלי דמ"ש לענין שם כלי. עץ מחרס ומתכות. ולכן מסתבר דהוי בשם כלי אך שטהור משום דאין כאן בית קבול דמה שיכול לקבל ע"י הקרקע אינו בית קבול כיון שבעצמו אינו מקבל וכלי עץ אינו מיטמא בלא בית קבול. וכיון שכלי הוי רק שלא מיטמא כמו פשוטי כלי עץ צריך להבין מ"ט מותר לטבול בו הא לענין פסול טבילה ודין שאובין לא בעינן שיהיה דוקא כלי שמקבל טומאה דהא כלי גללים וכלי אבנים וכלי עץ הבא במדה שאין מקבלים טומאה ומ"מ פסולין לטבילה בהן ועושיין שאובין כבסעיף ל"ד ובש"ך ס"ק כ"ג וא"כ אף כלי עץ נקוב נמי אף שאינו מקבל טומאה מאחר שכלי הוי יפסל לטבילה. ובשלמא אם היה כלי שלם שנעשה להשתמש בעצמו ונקבו שעתה שברו וסילק ממנו שם כלי שנעשה לו נבטל משם כלי אף שגם עתה הוא ראוי להשתמש באם יעמידוהו על הקרקע. דאף בכ"ח אם היה חבית שלם ונקבו נטהר דנבטל שם כלי אף שגם עתה ראוי לתקן באיזה אופן להשתמש ולכן חבית שנפחתה והיא מקבלת על דופנותיה טהור לר' יהודה ולרבנן שטמאה הוא מטעם דאיתא בתוספתא הובא בר"ש רפ"ד מכלים מטעם שמתחלה לכך נעשית להיות מטה על צדה עיי"ש אבל בלא נעשית מתחלה לכך אף שיכול להשתמש כן באופן חדש מ"מ נתבטל שם כלי ממנו בהנקיבה. וכ"כ בכלי עץ שלם שנקב נתבטל שם כלי ולכן כשר לטבילה אבל בנעשה מתחלה בנקב להשתמש כן במה שיעמידוהו ע"ג קרקע כתנור דחרס שמסתבר שהוי כלי מ"ט כשר לטבילה. וצריך לומר דכיון שהמים היו יוצאין מהכלי ע"י הנקב נמצא שכל הויתן שם הוא מצד הקרקע שתחתיו לכן כשר להרא"ש בהלכות מקואות סימן ח' לטבול בו אף בנקב קטן דכיון דהמים יוצאין מהכלי ע"י הנקב נחשב שהמקוה היא בקרקע ואף שודאי גם הכלי מעמיד המים מ"מ הלכה שנכשרה ע"י הקרקע כמו שחזינן שהוכשרה מקוה פסולה ע"י עידוב מקואות וכמו שנכשר גם מה שבכלי בפ"ו דמקואות מ"ה. וזה ששם בעינן כשפופרת הנוד טובר שהוא רק בצדדין אבל בשוליו שאין יכול לקבל מים כל שהוא וכל החזקתו הוא על הקרקע מכשיר הקרקע אף שהנקב כל שהו. ובתשובה מחמיר

זריעתו להיות כמקוה עצמו. וא"כ כשהמקוה עצמו זוחל ואין לה כח הטהרה אי נימא דמ"מ מטהר את השאובין לענין שיוכל השאובין לטהר את הטמא נמצא דמהניא זריעתו להיות יותר מהמקוה עצמו. ועוד הרי כתב לקמן כיון דמטעם זריעה טהרינן מטומאתם הכי נמי הוכשרו מפסלותם וכשר להטביל בהם. וכיון דלא נלמד טהרת השאובין אלא מטהרת הטמאים א"כ מקוה הזוחלת שאינו מטהר טמאים מנין לנו שמכשיר את השאובין מפסלותם. ועכצ"ל דמה שכתב שם הרא"ש בסמוך ליה לקמן לפרש הא דהאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו דמיירי שלא היו המים של האמה מ' סאה קודם חבורן למי הבור דמשמע מניה הא אם היה בהאמה מ' סאה היה מכשיר את השאובין ואע"ג שהאמה זוחלת היינו משום דמיירי התם בשאיבה דרבנן וכמ"ש לעיל.

וע"כ למעשה ודאי יש לחוש למ"ש מהרי"ק בשורש קנ"ה דזוחלין אין מטהרין את השאובין וכדברי מהר"ם שיק.

סימן קלא

בענין מקוה הנעשית מתיבה הנקובה למטה

שם בסימן קט"ז כתב וז"ל בדבר מקוה שנעשית מתיבה נקובה למטה ככתוב בש"ע של הגר"ז ומים כשרים באים לשם ע"י שפופרת מבאר הסמוך לה ויש גם נקב מתיבה שפותחין אותה לשפוף המים כשנמאסין שנסתפק כתר"ה אם מותר לסתום הנקב בטט של ברזל עם סראיפן שבעת שיצטרכו לשפוף המים יסירו הטט ואח"כ יסתמו בהטט. והנה מוכרח אני להאריך קצת לבאר מה שיש בזה לפקפק והנכון לע"ד בזה למעשה. הנה יש לפרש בהא דזוחלין לעשות מקוה ולטבול בתוכו מתיבה שעשה נקב בשוליו בין אם היה כלי שלם ונקבו כדאיתא בסימן ר"א סעיף ז' ובין אם עשה מתחלה הכלי בנקב כדאיתא בש"ע של הגר"ז בשני אופנים א) אם הוא מחמת שאינו כלי כלל בנקב המטהרו מאחר שאינו ראוי להשתמש בו. ב) דכלי הוי מאחר דעכ"פ ראוי להשתמש בו אם יעמידוהו ע"ג קרקע כדחזינן בכלי חרס הנחשב חבית בלא שולים כלי ומיטמא משום שמיקרי תוך כדאיתא בשבת דף ט"ז בתו"י שבגליון ויותר מפורש ברע"ב

ואמק"ט כמבואר במתני' דכלים פי"א מ"ב. וע"כ דהוי רק מדין גזה"כ דתנור וכירים יתץ וליכא למילף מניה לשאר דוכתי.

הרא"ש שיהיה הנקב כשפופרת הנוד גם בשוליו דשמא הלכה במקואות שלא מכשיר קרקע או בנקב אלא בנקב כשפופרת הנוד. ע"כ דבריו.

סימן קל"ב

בענין נתן סאה ונטל סאה

שם בסימן קי"ט כתב וז"ל מה שרצית לפרש דברי הרמב"ם בפ"ד דמקואות ה"ז שכתב דרק עד רובו כשר בנתן סאה ונטל סאה במים שאובין דאירי דוקא במ' סאה מכוונות כמפורש בדבריו ודוקא קתני דאז גזרינן שמא יטול מתחלה ואח"כ יתן שהוא פסול. הנה לע"ד יקשה ע"ז דא"כ אף בסאה אחת נתן ונטל יפסול מגזירה שמא יטול ואח"כ יתן דפסול ואף רק בג' לוגין. ויש מקום לתרץ דבריו לרשב"ם ור"ת ורשב"א בתוס' ב"ב דף ס"ו ולהרא"ש בסוף גדה שסברי דכולו שאוב פסול מדאורייתא ואף רק רובו שאוב כמפורש בתוס' ורא"ש שם וכן ברמ"א סימן ד"א סעיף ג' שפסק כותיהו. ולכן עד רובו לא גזרינן אטו נטל תחלה דבפסול דרבנן לא גזרו דהויא גזירה לגזירה ורק ברובו שהוא דאורייתא גזרינן. ואף אם נימא קמא קמא בטיל מ"מ יש יותר לגזור ברובו מאחר דבלא דין בטול הוא דאורייתא. וניחא דבריו לרשב"ם שג"כ סובר כרמב"ם דנתן ונטל בשאובין פסול ברובו וכן מביא ראיה מכאן דהוא מדאורייתא. אבל להרמב"ם א"א לומר כן דהא סובר דכולו שאוב נמי הוא רק מדרבנן כדאיתא בכ"מ וא"כ כמו שגזרינן ברובו שהוא דרבנן כ"כ הי"ל לגזור בנתן ונטל אף בסאה אחת ואף בג' לוגין. אך יש לומר בדוחק דאף דתרוייהו מדרבנן מ"מ גזרו יותר ברובו מבג' לוגין כדמצינו חלוק בהמשכה זהו מה שיש לומר בתירוץ. אבל יותר נכון כתירוץ הכ"מ והב"י דמחזי לאינשי ברובו וחציו שגיטלו הכשרים ונכנסו תחתיו השאובין ויבואו להתיר שאובין לגמרי. ולטעם זה אפשר שיש לחוש אף בנשאר הרבה יותר משיעור מקוה אם כפי החשבון גיטלו הכשרים ולא נשארו רוב מ' סאה מכשרים ונכנסו השאובים תחתם. אך יש לדון בדבר חדש לטעם הכ"מ דלא שייך לאסור מפני מראית העין אלא בנותן ונטל תיכף כגון שרוצה להחליף המים שיטעו מזה להכשיר שאובין מאחר דגם הכא נשארו השאובין ולא ידעו שגם השאובין הוכשרו מטעם זריעה אבל אם נתן היום והוכשרו גם למעשה ולאחר זמן נטל משם

(א) ונעלם ממנו דברי כל הראשונים. שהרי כתב הר"ש פ"ד מ"ה דמקואות וז"ל תניא בתוספתא (פ"ד) קסטלין המחלק מים בכרכין אם היה נקוב כשפופרת הנוד אין פוסל את המקוה ואם לאו פוסל את המקוה הלכה זו עלו עליה בני אסיא שלש רגלים ליבנה לרגל שלישי הכשירוה להן אפילו נקוב כמחט וכו' בד"א מן הצד אבל מלמטה אינו פוסל את המקוה ואם היה מקבל כל שהוא מן הנקב ולמטה פוסל את המקוה וכו' על גבי הארץ וכו' כלומר לא סתם את הנקב אלא הושיבו על גבי הארץ או על גבי סיד וגפסיס או מירה מן הצדדין מ"מ בטל מתורת כלי ואין פוסל את המקוה עכ"ל. הרי שפירש להדיא החידוש שבתוספתא בהא דהושיבו על גב הארץ דלא תימא כיון דהשתא אין יוצאין ממנו המים הוי כלי קמ"ל דלהיות נחשב כלי בעינן דוקא שתהא מחזיק המים בעודו תלוש באויר ולא מחמת שהקרקע סותמו ואין מניחו לצאת. וכ"כ בפירוש התוספתא הרא"ש בהלכות מקואות סימן ח' וז"ל ובתוספתא פליגי תנאי וכו' על גבי הארץ ועל גבי סיד וגפסיס או שמירחו בטיט מן הצדדין אינו פוסל את המקוה. וכו' ע"ג הארץ כלומר לא סתם את הנקב אלא הושיבו על הארץ כדי שלא יצאו המים או על גבי סיד וגפסיס או שמירה הנקב מצדדין אכתי לא הוי כלי ואינו פוסל את המקוה עכ"ל. הרי שדקדק הרא"ש ז"ל בלשונו וכתב לא סתם את הנקב אלא הושיבו על הארץ ורצונו בזה דדוקא היכא שסותם את הנקב ממש שתהי' ראוי להחזיק מים בעודו תלוש באויר עושהו שוב לכלי משא"כ במה שהושיבו על הארץ לא הועיל כלום לעשותו שוב כלי וכדברי הר"ש הנ"ל. ועיין בב"י סימן ר"א שכתב שם זאת ג"כ בדעת הרמב"ם. הרי שכל הראשונים כתבו להדיא בפשיטות דמה שאינו פוסל בנקב למטה אפילו הושיבו על הארץ הוא מחמת דלא שמיה כלי אם אינו יכול לקבל מים בעודו באויר אבל לא עלה על דעת אחד מהם לחשוב דלעולם שמיה כלי רק משום שהקרקע מכשירו.

(ב) ומה שדימה כלי שהושיבו על גבי הארץ לתנור לענין קבלת טומאה אינו כלום. דהא בתנור מה שמקבל טומאה הוא גזה"כ שהרי מחובר לארץ כדכתבו שם הרע"ב והר"ש שמחברים אותו בטיט ע"ג קרקע ואנן קי"ל דכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע

הוא קביעות דג"פ ונקבע שראייתה הוא באחד בשבת. מ"מ לענין איזה אחד בשבת הוא כהפלגה ונעקר בפעם אחת כיון שלא היה אלא פעם אחת בהפסק ד' שבועות אך שלא נחשב נעקר כל זמן שלא עבר האחד בשבת הרביעי ולא ראתה. ע"כ דבריו.

סך המים שנתן אין שייך לחוש למראית העין כיון דכבר יצא עליהו שם מים כשרים ככל מי המקוה במה יטעו לפוסלם אחר זמן ורק בנותן ונוטל שמחליף המים יש לחוש שמא יטעו לפוסל ריהטא ולא ידעו שנתכשרו. וזהו לע"ד סבדא נכונה אך לא מצאתי דאיה לזה. ע"כ דבריו.

א) ולא הורה כהלכה שהרי דבר זה תליא במחלוקת הפוסקים דבסימן קפ"ט סעיף י"ג. דלהש"ך שם בסקל"א מיד שהקדימה לראות באחד בשבת אחר ג' שבועות בטלה בכך הפלגה ראשונה וא"כ ככה"ג כמו בנידון דידן שראתה למשל באחד בשבת פ' שמות ואח"כ ראתה באחד בשבת פ' יתרו ואח"כ ראתה באחד בשבת פ' תצוה צריכה לחוש ליום אחד בשבת פ' פקודי. דמיד שראתה באחד בשבת פ' תצוה בטלה הפלגה ראשונה ושינתה הפלגתה להפלגה אחרת של ג' שבועות ואין מוטל עליה יותר לחוש לאחד בשבת פ' תשא שהוא ד' שבועות לראייתה באחד בשבת פ' יתרו רק לאחד בשבת פ' פקודי שהוא הפלגה של ג' שבועות לראייה האחרונה של יום אחד בשבת פ' תצוה. ולרמ"א והט"ז שם בסקי"ח לא נעקרה הפלגה ראשונה במה שהקדימה לראות באחד בשבת פ' תצוה וצריכה לחוש ליום אחד בשבת פ' תשא שהוא הפלגה של ד' שבועות מראייתה באחד בשבת פ' יתרו. והגם דמפשטות דבריהם משמע דע"פ כשעבר אחד בשבת פ' תשא ולא ראתה שוב נעקר הפלגה הראשונה וא"כ תו אין לה לחוש אלא לאחד בשבת פ' פקודי שהוא הפלגה של ג' שבועות לראייתה באחד בשבת פ' תצוה כיון דהפלגה האחרונה הרי היתה הפלגה של ג' שבועות. ונמצא דבין להש"ך והב"ח ובין לרמ"א והט"ז אינה חוששת לאחד בשבת פ' ויקרא ואע"ג שהוא הפלגה של ד' שבועות לראייה האחרונה דממנ"פ כבר נעקרה הפלגה זו לאחר שכבר עברה אחד בשבת פ' תשא ולא ראתה.

א) ודברים בטלים הן. שהרי הגע עצמך בנותן ונוטל בבת אחת עד סאה אחת פחות מדובו שהמקוה עוד כשר לטבול בו. ואירע שבאו טמאים ונכנסו לתוכו וטבלו וגם טבלו גרים בתוכו בעת שעמדו עליהם ב"ד של שלשה כרין. ומיד לאחר שעלו הטמאים והגרים שוב נתן סאה אחת ונטל ממנו סאה אחת רהשתא בשביל אותו סאה שהחליף עכשיו הגיע השיעור לפסול המקוה. לדידיה נמי היה לן לומר שלא נפסל אע"ג דנתן סאה ונטל סאה יותר מדובו כיון דקודם שהחליף סאה האחרון כבר יצא עליהו שם מים כשרים ע"פ ב"ד שעמדו שם וטבלו בו גרים ובשביל סאה אחת שהחליף ודאי לא יטעו לחשוב דכולו או רובו שאוב כשר. והא דדאי בורכא דהא עד רובו תנינן וכל זמן דליכא אותו שיעור מותר לטבול בו וכשיגיע לאותו שיעור אסור לטבול בו ולא אמדינן כבר יצא עליהו שם מים כשרים. ועוד אטו נתן סאה ונטל סאה בבת אחת תנן הלא סתמא קתני ואפילו עשרה פעמים. ומה שכבר יצאו עליהו שם מים כשרים אינו כלום כיון דאז לא היה עדיין רובו של מ' סאה שאובין ע"כ היו כשרים אבל עכשיו כיון דכבר איכא בתוכו רובו שאוב אע"ג דהשאוב שבתוכו כבר הוכשר גזרי אטו רובו או כולו שאוב. שלא הוכשר ע"י זריעה מפני מראית העין כמו שכתב הכ"מ. וז"ב ופשוט.

סימן קל"ג

בענין ראתה ב"פ ביום א' בשבת אחר ד' שבועות ובפעם הג' ראתה בא' בשבת אחר ג' שבועות

ב) אמנם הרי יש דעה שלישית שהיא דעת הרמב"ן הובא בשלחן ערוך להרב מליאדי ז"ל סימן קפ"ט סקמ"ג וז"ל ובאמת דעת הרמב"ן בהלכותיו פ"ה ופ"ו שלא כדברי זה ולא כדברי זה אלא דאם ראתה בא' באייר אינה חוששת לט' בו אלא לכ' בו כי אף שלא נעקר וסת הפלגת כ' במה שהקדימה לראות מכל מקום אינה מונה כ' אלא מיום שראתה שנית כדלקמן סי"ד (והלכך חוששת לכ' באייר אף אם אין בו משום חשש וסת החדש דניסן כגון שבניסן ראתה בכ' בו ובכ"א בו) וגם צריכה היא לחוש ל"ב בו הואיל ושינתה הפלגתה ל"ב ימים מכ' בניסן לא

שם בסימן קכ"ב כתב ה"ל והשאלה הרביעית בהיה וסת השבוע שלה אחר ד' שבועות ואחר ב' ראיות ראתה ביום א' שהיה אחר ג' שבועות. נראה פשוט שנעקר משל אחד ד' שבועות וצריכה לחוש ליום א' שאחר ג' שבועות משום דאף שלענין יום השבוע

באיר ושמא תקבע לה וסת להפלת י"ב ימים ובימי רמ"א וב"ח וט"ז וש"ך לא באו עדין הלכות נדה להרמב"ן לדפוס במדינות אלו לכן כתב מ"ש (עיין כר"פ) עכ"ל. ונמצא שלדעת הרמב"ן ז"ל שהרב מליאדי ז"ל קבע הלכתא כוותיה צריכה לחוש בנידון דידן לאחד בשבת פ' ויקרא שהוא הפלגה של ד' שבועות לראיה האחרונה. וא"כ אף החושש להחמיר לחוש גם לאחד בשבת פ' תשא מחמת שיטת הרמ"א והט"ז מ"מ ודאי אין להקל שלא לחוש לאחד בשבת פ' ויקרא שהרי זה נגד רמב"ן מפורש ובש"ע להתניא ז"ל קבע הלכתא כוותיה אף להקל וכ"ש להחמיר.

וע"כ לדינא נראה עיקר דבנ"ד א"צ לחוש לאחד בשבת פ' תשא רק לאחד בשבת פ' פקודי משום דשינתה הפלגתה לג' שבועות ואולי תקבע לה וסת להפלת ג' שבועות וגם לאחד בשבת פ' ויקרא כיון שהוא הפלגה של ד' שבועות לראיה האחרונה.

סימן קל"ד

כדבר אם יש איזה מקור שלא לסמוך מדינא על נאמנות השוחט בענין בדיקת הפכין אם אין אחר רואה אותו

שם בסימן קכ"ז כתב וז"ל במה שרצונך שאחזה דעתי במה שקבלו עליהם אנשי עיר הראזאווא זה זמן רב ליקח שני שוחטים וכתבו וחתמו שקבלו זה בחרם חמור ובנדר ע"ד רבים שאין לו הפרה וע"ד ג' גאונים שהם עתה כולם זצ"ל בעלמא דקשוט. ועתה הוא דבר שאי אפשר מצד ההוצאה המרובה להחזיק שני שוחטים בעת הזאת שהרבה מסים יש על השחיטה ומחמת זה יש כבר איזה שנים שאין להם שני שוחטים. ודעתך שיש להתיר להם ע"י שאלה מכמה טעמים שבארת באריכות בדברים נכונים וישרים. והנה מה אדע אשר לא תדע וגם מה אני להורות בדבר שאינו מוטל עלי. אך מחמת שענותך רוצה לדעת גם דעתי העניה ותורה היא ולכן אכתוב לך דעתי וה' יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה. והנה מדאורייתא ודאי אין שום נדר דהא לא אסרו על עצמו שחיטת שוחט אחד באיסור נדר דלא הוזכר זה בנוסח האיסור רק שקבלו על עצמם ליקח ב' שוביים. וכו' אך מה שיש עוד לעיין בעובדא דידן אולי יש להחשיבי כנדרי מצוה

שהוי נדר אף באעשה דילפינן מצדקה לפי הר"ד אליעזר בתוס' נדרים דף ח' בדינא דאשכים ואשנה וכן פי' שם הרא"ש והריטב"א וכן ברשב"א ובנ"י הובא פירוש זה ואיפסק בן בטור וש"ע סימן רי"ג סעיף ב' והרמ"א הוסיף דה"ה לעשות שאר מצות עיי"ש וא"כ מאחר שיש מעלה בשני שוחטים אולי הוא נדר אף שהוא באעשה. אבל מסתבר לע"ד שבעינן דוקא מצוה גמורה כמו צדקה שילפינן מינה דהיא מצוה גמורה. ולכן רק אשנה פרק זה דהיא מצוה גמורה וכן שאר מצות כה"ג כגון תענית שדמי לקרבן עיין ברא"ש תענית דף י"ב ובט"ז או"ח סימן תקס"ב סק"ח וכן לילך לא"י וכדומה אבל אם הוא רק הדור בעלמא אין למילף מצדקה ואף שאין לי ראייה ברורה ע"ז מ"מ הוא ברור לע"ד דאיך ניליף איזה הדור בעלמא כגון שלא ליקח מתנות מאדם ולא לאכול מבהמה שהורה בה חכם וכדומה מצדקה שהיא מצוה גמורה. (ובפרט שהרבה חולקים אף על אשנה פרק זה ושאר מצות עיין בפרישה ובאורי הגר"א סק"ז. ואף מהסוכרים דהוא נדר נמי יש הרבה דאשונים שסברי שאינו נדר גמור עיין בר"ן תענית דף י"ב גבי תבטל גזירתנו את נדרו ובמג"א סימן תקס"ג וכן משמע לשון הרמב"ם ספ"א מנדרים ובהגהות ברכי יוסף דקדק כן גם מלשון הש"ע) ולכן אינו כלום מדאורייתא אם לא אסר בלשון נדר רק מחומרת הרא"ש צריך התרה. וכ"ש מנוי שני שוחטים שאין לזה שום מקור שיש מעלה בזה דהא ע"א נאמן באיסורין ובפרט שהוא בידו רק שהיא חומדא בעלמא שהזכירו האחרונים שיש לחרדים להחמיר והיא חומרא יתירא לכן ודאי ל"ד לצדקה ובעי לשון נדר גמור. והנה כל החומרא אף לחרדים משמע מלשון השמ"ח משום דחזינן דמדינא דגמ' החמירו בבדיקת סכין להראות לחכם וברמב"ם הובא בש"ך סימן י"ח ס"ק כ"ח כתב הטעם דהוי מנדין אף בנמצא יפה לפי שיסמוך על עצמו פעם אחרת ותהיה פגומה וישחוט בה ולכן כיון שחששו לטעם זה שלא לסמוך על השוחט אלא על החכם. אף שהקלו בדין החכם משום דעתה בעונינו ליכא ת"ח כדאיתא בש"ך ס"ק כ"ט וגם מחלו להם משום דממנים יראים ושלמים והם זהירים וזריזים כדאיתא בש"ע שם מ"מ החרדים לדבר ה' מחמרי אף עתה לכה"פ שיהיו שנים ולא יסמכו על דין שנאמן באיסורין כיון שמדינא דגמ' יש להחמיר בזה לטעם הרמב"ם דאפשר לטעות בהרגשת פגימה שתלוי בכוונת הלב. והנה לולא דמסתפינא הנכון לע"ד דלא חידש הרמב"ם טעם חדש שלא הוזכר ובגמרא חולין דף י' מפורש שלא אמרו אלא מפני כבודו של חכם ועיין בש"ך שלא תירץ כלום. ובלח"מ פ"א

על עצמו פעם אחרת ותהיה פגומה. פי' לא משום שאין מאמינים לו וחוששין שלא ירגיש אלא דמחמת זה שאפשר לטעות הויא הוראה ואסור להורות במקום החכם בלא רשותו. ונמצא אף להרמב"ם רק טעם אחד דהוזכר בגמ' מפני כבוד החכם יש בזה. ולכן עתה שממנים אנשים ידועין וזהירין וזריזין מחלו להם חכמים והוי זה נתינת רשות לענין בדיקת הסכין שהן מומחין בה וא"צ להראות לחכם. וכמו דמצינו שמועילה נתינת רשות לדבר אחד בלבד גבי רב בסנהדרין דף ה'. ואף שברמב"ם פרק ד' מסנהדרין ה"ח איתא שמ"מ צריך שיהיה ראוי לכל הדברים מ"מ גבי בדיקת סכין שרק מדרבנן נחשבה הוראה הקלו שמועילה נתינת רשות למומחה לבדיקת הסכין בלבד אף שאינו ראוי להורות לכל הדברים. ע"כ דבריו.

א) ודבריו מביאין לידי גיחוך. שהרי הלח"מ שכתב בכוונת הרמב"ם טעם פשוט ומתקבל שלא היה מסתבר להרמב"ם שיהיו מנדין רק בשביל שנתעצל מלידך אל החכם ולהראות סכיניו אם לא היה כאן חשש אחר שיבא לידי כך שישחוט פעם אחרת בסכין פגום מדחה דבריו שהם דחוקים. והוא כותב דברים בכוונת הרמב"ם שאינם אלא צחוק בעלמא. שהרי הרמב"ם כתב בהדיא אם נמצאת יפה ובדוקה מנדין אותו לפי שיסמוך על עצמו פעם אחרת ותהיה פגומה וישחוט בה. הרי לך דברים ברורים דאע"ג ההשתא נמצאת סכיניו יפה מ"מ כיון שסמך על עצמו פעם אחת יסמוך על עצמו פעם אחרת ובפעם אחרת תהיה סכיניו פגומה וישחוט ויאכיל גבלות. והוא כתב ח"ל פירוש לא משום שאין מאמינים לו וחוששין שלא ירגיש אלא דמחמת זה שאפשר לטעות הויא הוראה ואסור להורות במקום החכם ע"כ דבריו. והלא זה שקר גמור שהרי הרמב"ם עצמו צוח וקאמר דבאמת חוששין אנחנו לכך שלא ירגיש וישחוט בסכין פגומה כדהבאתי לשונו ואיך לא חס על כבוד התורה ועל כבוד הרמב"ם לסלף את דבריו.

ב) גם מה שכתב בטעם הרמב"ם דבדיקת סכין הוי סהוראה ואסור להורות במקום רבו. הרמב"ם גופיה כתב בפ"ה מה' ת"ת הל' ט' דזה דוקא ברבו מובהק ועיין בב"י סימן רמ"ב שכתב שם ח"ל ונראה מדברי הרמב"ם רתלמיד חבר אפילו בפניו מותר להורות וכו' יעו"ש. וא"כ לפ"ז כ"ש בחכם דעלמא דאפילו הוא חכם העיר מ"מ הדי אינו רבו מובהק. וא"כ ודאי לא היה שייך לנדות אותו רק בשביל שנתעצל מלידך אצלו פעם אחת ולהראות סכיניו. אלא ודאי זה בורכא וכוונת

משחיטה הכ"ו ובתב"ש ס"ק ל"ה תירצו והברייהם דחוקים דמש"כ התב"ש דהא פשיטא דמנדין על כבוד הרב ומאי קמ"ל רב הווא ולכן מוכיח דפליג ר"ה על ד' יוחנן וסובר שאף במחל החכם מנדין מטעם הרמב"ם הוא תמוה לחדש בזה לחלוק בין השוין ולפסוק כן להלכה וגם הוא טובא קמ"ל דגם זה נחשב זלזול גדול בכבוד הרב לחייבו נדוי ועיין בלח"מ שהחליט להיפוך שאינו זלזול כ"כ במה שנתעצל להראות סכיניו מאחד שלא ביהוה בדברים וא"כ איך נאמר שהוא פשוט כ"כ שהוא זלזול עד שלא יצטרך ר"ה לחדש כלל שמנדין ע"י. ולכן תירוצו התב"ש תמוה ולא נכון כלל. וכן תירוצו הלח"מ דחוק דמה"ת לא נימא שהוא זלזול מאחד דהצריכוהו לחלוק כבוד לחכם ולהראות סכיניו ולא עשה הרי זלזול בכבודו אף שלא ביהוה בדברים והא מצינו בזלזול דנט"י ועשית גדי מקולס נחשב זלזול בכבוד הרב בברכות דף י"ט אף שלא ביזו בדברים וא"כ דברי הרמב"ם תמוהים. ולכן אמינא שודאי אין כאן רק הטעם שא"ר יוחנן מפני כבודו של חכם רק כוונת הרמב"ם לתרץ מה שקשה לכאורה מ"ש בדיקת הסכין יהחמירו בה לחלוק כבוד לחכם. מבדיקת הריאה וכל דבר שבעולם שנאמן ע"א בעצמו וא"צ לחלוק כבוד לחכם ורק בדבר שמסופק צריך לשאול לחכם. וכוונת תירוצו הוא דאם היה כל אדם מרגיש בפגימה בכל עת לא היה שייך לחלוק כבוד לחכם כמו בריאה וכל דבר כ"ז שאין ספק בדבר אבל מאחר שתלוי בכוונת הלב שלא כל אדם ולא בכל זמן מרגיש בפגימה דקה כדאיתא בש"ע. לכן להחליט שאין בהסכין פגימה הוא כעין הוראה שהיה ראוי להרגיש באותה הרגע שבדק שהיתה בכוונת הלב וראוי לסמוך על בדיקתו ואף שאינה הוראה גמורה החשיבו כעין הוראה כיון דאפשר לאדם לטעות בזה מאחר שלא סגי כאן דאיית העין ומשמוש היד לבד אלא צריך גם היבנת וכוונת הלב שאפשר שיחשוב שהיה ראוי להרגיש ובאמת לא היה ראוי או להרגיש והוא כהוראה שג"כ שייך לטעות ולכן אף שהוא בקי ומרגיש טובא וראוי לסמוך עליו אסור לו במקום חכם דהא אסור להורות במקום רבו בלא רשות. אך אם לא היה אפשר לטעות אם היה בכוונת הלב אף שכיון שצריך כוונת הלב הוא סהוראה לא היה שייך כבוד החכם דגם בהוראה ממש אם הוא דבר פשוט מותר להורות כדאיתא בתוספות עירובין דף ס"ב ואיפסק כן בש"ע סימן דמ"ב סעיף ח' וכ"ש בבדיקת סכין שלא היה שייך לחשבו הוראה ולכן הוצרך לומר משום שאפשר לטעות בהרגשה ואין זה דבר פשוט לכן הוא כהוראה ששייך לאסור מפני כבודו של חכם. וזהו מש"כ הרמב"ם שמנדין אותו לפי שיסמוך

הרמב"ם הוא כפשוטו וכמ"ש הלח"מ שמנדין אותו משום דחיישינן דבפעם אחרת יאכיל נבלה.

ובמק"א בחדושי כתבתי ברור הלכה בזה וז"ל בדבר אם מותר לסמוך מדינא על ש"ב העומד ושוחט בפני עצמו ואין שום חכם מפקח עליו לבא פתאום לראות סכיננו. והש"ב עצמו אע"ג שהוא שומר המצות מ"מ אין להחשיבו ליר"ש מרבים כגון שרואים אותו שמיקל כ"פ גם בדין מפורש בש"ע ובפוסקים שהוא דין ידוע ומפורסם. ובפרט במדינתנו שיש להשוחטים נסיונות מיוחדים שלא היו מלפנים במדינות אייראפא כידוע וראיתי לעיין בזה ולכתוב אשר נראה לע"ד בס"ד.

(ג) **כתב הרמב"ם** ז"ל פ"א מהל' שחיטה הכ"ו כל טבח שלא ברק הסכין שלו ששוחט בה לפני חכם ושחט בה לעצמו בודקין אותה. אם נמצאת יפה וברוקה מנדין אותו לפי שיסמוך על עצמו פעם אחרת ותהיה פגומה וישחוט בה עכ"ל. וחזינו דלא ניהא לי' לרמב"ם לפרש מימרא דרב הונא בחולין י"ח בפירש"י שמנדין אותו מפני שההציף פניו כנגד החכם וכדקיי"ל בכ"מ שמנדין לכבוד הרב אע"פ דמסייע לפידוש זה מימרא דר' יוחנן מפורשת בחולין דף י"ז לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם ומשמע דבלא"ה לא חיישינן מידי שישחוט בסכין פגומה ולעולם מחזקינן שישחוט יפה רק הוא ענין של כבוד החכם לחודיה. ועכצ"ל בטעמיה כמ"ש שם הלח"מ דס"ל שאין מנדין על כבוד הרב אלא כשביזהו בדברים שהם גנאי לת"ח אבל לא משום שאינו מכבדו כמו שהוא חייב באמת לכבדו. וע"כ טעם הנדוי כאן מפני שלא האמינו לטבח על בדיקתו משום שצריך הרבה ישוב הדעת וי"ש לבדיקת הסכין כמ"ש הרא"ש פ"ק דחולין. ואע"פ שמצאו סכיננו יפה עכשיו כיון שסמך על עצמו פעם אחת שמא יסמוך על עצמו פעם אחרת ויכשיל הרבים בכך. ולפ"ז צ"ל דמה דאמר ר' יוחנן לא אמרו להראות סכיננו לחכם אלא מפני כבודו של חכם היינו משום דלולא כבוד החכם היה סגי להראות סכיננו לכל ת"ח דעלמא אע"פ שאינו חכם העיר.

(ד) **וחזינו** מזה לפי שיטת הרמב"ם שעוד בימי חכמי התלמוד לא סמכו א"ע בבדיקת הסכין על נאמנותו של הטבח ולא העמידו בזה על חזקה דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ועד א' נאמן באיסורין רק תקנו דוקא להראות סכיננו לחכם לפני כל שחיטה דוקא ומה שנתבטל עכשיו בבדיקת החכם לפני כל

שחיטה כ' הרא"ש פ"ק דחולין בטעמו וז"ל והאידינא נהיגי שאין מראין סכין לחכם כי בימיהם היו הקצבין שוחטין בעצמם כדאמרינן האי טבחא דלא סר סכינא. והשתא נהוג בכל גלות ישראל שאין מאמינים לקצבים וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הן זריזין וזהירין. ומתוך כך נתבטל בבדיקת החכם לגמרי אף אדם השוחט בביתו אף כי אינו נכון כי הרבה צריך ישוב הדעת וי"ש לבדיקת סכין עכ"ל. ומשמע מלשונו דבאמת קמה וגם נצבה תקנה הראשונה גם עכשיו שלא להאמין את הטבח על בדיקת הסכין רק דעכשיו הוסיפו עוד שלא להאמינו גם על שאר ענייני השחיטה כדמשמע מלשונו שכ' וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה. ולזה נתכוון הרא"ש במ"ש ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הן זריזין וזהירין רצונו לומר דעד כאן לא הקפידו על כבוד החכם אלא כ"ז שהי' זה ענין של נאמנות אבל עכשיו כיון דאודא לי' הענין של נאמנות שהרי הן בעצמן זריזין וזהירין שוב ליכא גם משום כבוד החכם כיון שלהם מחלו חכמים את כבודם. וכן הסכימו גדולי האחרונים דדעת הרא"ש כאן כרמב"ם הנ"ל.

(ה) **והוסיף** עוד בזה הש"ח מביאו הרב בקונטרס ואחרון בש"ע י"ד סימן י"ח סק"ט וז"ל אבל אם אינם זהירים וזריזין אע"פ שהן בחזקת כשרות כסתם כל ישראל מ"מ כיון שאינן אנשים ידועים בזהירות וזריזות ויראת ד' על פניהם אין להאמינם על בדיקת הסכין יותר מבימי חכמי התלמוד שלא האמינו לכל טבח בין שוחט לעצמו ומוכר לאחרים ובין שוחט לאחרים שהרי לא הקילו אלא בשוחט לעצמו ואינו מוכר לאחרים כמו שאמר צורבא מדרבנן חזי לנפשיה הילכך צריך ליהזר ביותר האידינא שיהיו השוחטים ידועים ביראת ד' כמ"ש הרמ"א סימן א' ב' בד"מ שם או שיהיה ממונה עליהם איש אחר י"ש לבדוק סכינם לפני השחיטה וכן נהגו בהרבה מקומות וכן דאוי לנהוג בכ"מ עכ"ל. הנה שמצריך או אנשים ידועים בזהירות וזריזות ויראת ד' על פניהם או שיהיה ממונה עליהם איש אחר י"ש לבדוק סכינם לפני השחיטה. וכ"ז נראה ברור דלאו מטעם חומרא בעלמא רק משום שיזאא כן להדיא מתוך דברי הראשונים הנ"ל.

(ו) **ועיין** מ"ש בזה חת"ס חיו"ד בתשובה י"ג וז"ל ובכל זאת שהמונים נהגים כנ"ל ראיתי בכל מקום שעבדתי בקהלות גדולות מנהגים שונים כי בק"ק פפד"מ תיקן מ"ו הפלאה ז"ל אפילו שום עוף לא ישחוט

עכ"ל. הנה דלענין ציצית לא החמיר החת"ס ז"ל גם לנפשי' והעמיד הדבר על עיקר הדין דע"א נאמן באיסורים. ואע"פ שלא הי' דחוק בכך שהי' לו ציצית כשרים אחרים והי' בזה רק ענין של הידור מצוח להיותם יותר יפים מ"מ קנה ציצית מאיש שלא דאחו מעולם על יסוד הלכה דע"א נאמן באיסורים. ובשחיטה לא רצה לסמוך ולהאמין להשוחטים שלו שהכירם היטב וזא כ"פ פתאום לבית המטבחים כדי שלא יהי' להם יכולת לתקן ולהכין א"ע לבדיקה. ובודאי קשה להאמין כי היו קלים ונחשדים לקלקולא ח"ו ועל כרחינו צריכים אנחנו לומר כמש"ל וכ"ז פשוט יותר מביעא בכותחא.

ט) וא"כ ק"ו בדורינו זכפרט במדינתנו שיש להשו"ב כמה נסיונות קשים מרוב העבודה וגודל החפזון והרעש בבית המטבחים כידוע. ועובדא הוא כי הרבה שוחטים מובהקים עזבו מחמת כן אומנותם. אף אם גיהוב שהם כולם אהובים וברורים חסידים ואנשי מעשה הי' נחוץ השגחה מרובה ביותר. שהרי לא לחנם תקנו חז"ל להתפלל בכל בוקר ואל תביאנו לידי נסיון. וזכפרט שכבר אירע שבעצמי מצאתי איזה פעמים פגימות בסכינים של שוחטים הנחשבים ליראים וחשובים והראיתי להם וניסו להעבירם ע"י שפשוף במטלית כנהוג אצל שוחטים ולא עלתה בידם והוצרכו להטמין את הסכין והוציאו מכיסם סכין אחר טוב לשחוט. והרי פגימה שא"א להסירה ע"י מטלית הי' ספק נבילה. ובאמת החכמת אדם צוח ככרוכיא גם על מנהג השוחטים לשפשוף בסמרטוט לאחר שהרגיש הצפורן איזה פגימה כי לפעמים מועיל הסמרטוט שמחליק הפגימה ואינה ניכרת ומ"מ נשאת גוף הפגימה. אמנם כבר העלה בזה הגרש"ק בספרו האלף לך שלמה ח"ד סימן י"ט דמכיון סודה הפגימה ע"י שפשוף על היד או על המטלית סופו הוכיח על תחילתו שלא היתה בזה שום פגימה ומה שהרגיש הצפורן בתחילה הי' מחמת לחלוחית בעלמא דאם היתה פגימה א"א להעבירה ע"י שפשוף על היד. ועי' שו"ת חת"ס ח"ד סימן ט"ו שעושה בזה כעין פשר דבר דאם סרה מיד כשירה משא"כ אם א"א להסירה בנקל ע"י ידו רק צריך להחליקו זמן מה על עץ או על עור אז לו יהא דאין זה פגימה רק איזה דבוק מבחוץ מ"מ הרי זה גורם גם להסימנים איזה שיהיו או קריעה וע"כ דעתו דמה ששחט בסכין זה טריפה יעו"ש. וכ"ז כשעלתה בידו להסיר הפגימה עכ"פ ע"י שפשוף על היד או על העור בלבד אבל פגימה כזו שלא עלתה בידו להעבירה גם ע"י שפשוף על המטלית ודאי לכ"ע פגימה היא

בלי שנים בודקין הסכין לפני שחיטה מיהת ומכ"ש בהמה בין גסה בין דקה ופה הק"ק החמירו רק בגסות ולא בדקות ולא בעופות חוץ משחיטות כפרות שבין ר"ה ליוה"ב ומ"מ אימת חכמי העיר על השוחטים ובודקים ורגילים אנחנו ב"ד תלתא לבוא פתאום לבית המטבחים בין במקום שחיטות הבהמות בין במקום שחיטות העופות ולבדוק סכיניהם ולחטט אחרי כל מעשיהם באופן שבכל עת יהיו בגדיהם לבנים ובכל זאת בכל ער"ח מחייבים להראות סכיניהם לחכם עכ"ל.

ז) ומעתה הבה נתבונן הלא השוחטים של חת"ס הפלאה ז"ל היו בלתי כל ספק אנשים ידועים בזהירות ויראת ד' על פניהם זכבוד התורה היתה אז ברום המעלה. ואמנות אומן בכלל הי' חזקה אצל כל איש מישראל וגם לא הי' נסיון כ"כ להשו"ב להזהר ולעמוד בכשרותו. ואדרבה לפעמים הי' לו קשה יותר לקלקל כי אימת חכמי העיר הי' עליו ועם כ"ז עשו הגאונים הקדושים הללו כל מיני מאמצים ותחבולות שיהיו בטוחים בכך שהבשר כשר באמת ולא סמכו א"ע על נאמנות השוחטים שלהם. וכ"ז נראה פשוט שהוא מעיקרא דדינא ולא מטעם חומרא בעלמא. והטעם בזה דמכיון שהוציאו רבותינו הראשונים בדיקת הסכין מכללא דשאר איסורים דקיי"ל עד א' נאמן באיסורים ואפילו סתם ישראל זולת אם הוא גברא דאיתרע חזקתיה ומסרוהו רק לזהירין וזריזין. וא"כ מי יוכל לשער גודל מדתן של זהירין ומי יודע אם הזהירין של היום היו נחשבין זהירין בעיני הראש"ש וש"ח. ע"כ הסכימו גדולי ישראל לעשות כעצת רבינו יונה הובא דבריו בב"י סימן י"ח שצריך להיות השגחה גדולה גם על הממונים הזהירין וצריך להיות אימת חכם העיר עליהם יעו"ש.

ח) ותדע שכן הוא. שהרי לענין ציצית כתב חת"ס גופיה בספרו ח"א"ח סימן ו' וז"ל זה לי איזה שבועות הי' כאן איש א' מק"ק יערסלב ובידו ציצית שזורים יפים מאוד והעיד לי שהמה מנופצים לשמה ואע"ג שיש לי בתוך ביתי הרבה כפול שמנה ומנופצים לשמה העשוי פה ע"פ כשרים מ"מ לקחתי ממנו להיותם יותר יפים ואח"כ הראה לי כתב כשר מעירו ובאמת מה יושיענו זה אטו אדיסקי' ניקום ונסמוך ומי יעיד על החתימה ואי חשוד למכור ולהכשיל חשוד נמי ליופא ועוד אפשר שעל ידי כתב זה שנתנו לו פעם אחת ימכור אלף פעמים ומה זו סמיכה אם לא נאמיניהו מעיקר הדין דקיי"ל ע"א נאמן באיסורים

הווי ספק נבילה דאורייתא. ונהי דקיי"ל בסימן י"ח דבעינן שתהא אוגרת בתוכה שיערה דוקא ובלא"ה כשירה אע"פ שהרגיש הצפורן משום דדמיא לסאסאה. מ"מ היינו דוקא כשבדקו ונתברר שלא היתה הפגימה אוגרת לתוכה השערה רק השערה היתה מסכסכת ומסתבכת בה. משא"כ סתמא שלא בדקו כיון שראינו שהרגיש הצפורן מנין לנו שלא היתה אוגרת בתוכה השערה. ועיין במש"כ רמ"א שם בס"ו דאין אנו נוהגין לשחוט בסכין שאינו חלק והוא מסתבך באצבע אע"פ שבדאי אין סה פגם לפי שאין אנו בקיאים בדבר יעו"ש. הנה דמכיון שאינו חלק ומסתבך באצבע חיישינן שיבא עי"כ גם לפגימה אוגרת כיון שאין אנו בקיאים היום בהבחנות דקות כאילו. וא"כ פשיטא דכל שהרגיש הצפורן במקום אחד ביחוד איזה פגימה ועובר ע"ז המקום פעמים הרבה ועדיין מרגישה שמחזקין זה לפגימה האוסרת מדינא. ועוד הרי דעת הרא"ה דכל שהרגיש הצפורן אפילו אינה אוגרת בתוכה שיערה הוי פגימה ולדעת הפר"ח ופר"מ ס"ל ג"כ להרא"ש כרא"ה. ולכתחילה הסכימו כל הפוסקים האחרונים להחמיר כרמ"א הנ"ל דבעינן חלק ממש. ועוד כיון דדיינינו עכשיו על השוחט שלא הרגיש אף אם ניהוב שלא היתה פגימה אוגרת מ"מ כיון שבין פגימה אוגרת לפגימה שאינה אוגרת איכא דק הבחנה קלה שבדאי קשה להבחין א"כ כשם שלא הרגיש היום פגימה המורגשת לשאר אדם רק שאינה אוגרת כך לא ירגיש למחר גם פגימה אוגרת ויאכיל טריפות לישראל. ובשלמא אי הוי צווח השוחט ועמד על דעתו חזק שאינה פגימה או הלא קיי"ל בסוף סימן א' כמהרי"ק דע"א בהכחשה לאו כלום. ואף בזה יש כמה דיעות דת"ח שאני יעויין מ"ש בזה בשיבת ציון סימן כ"ג. אבל בנ"ד הרי הורה השו"ב גופיה בזה שלא עלתה בידו להעביר הפגימה ע"י קינוח על היד או על המטלית כנהוג רק הוצרך להטמין הסכין בכיסו והוציא אח"כ מתוך כיסו סכין אחרת. ואנן הרי סמכינן באר"ה אקפילא ארמאה משום דחזקה אומן לא מדעא אומנותיה א"כ ה"נ בנ"ד אילו הוי ידע בנפשיה דלאו פגימה היא הוי טרח להעבירה ע"י שפשוף הרבה פעמים על מטלית או הוי עמד על דעתו לומר אני מוכן להראות סכין זה לפני שוחטים אחרים או לפני רב מובהק אחר. וכיון ששתק והטמינו בכיסו והוציא סכין אחרת מכיסו אין לך שתיקה כהודאה יותר מזו.

י וראיתי בשו"ת ד"ח חיי"ד סימן ו' שכ' שם באמצע התשובה וז"ל ומה שהעיד עליו השו"ב ר' ליב שרצה לשחוט בסכין והראה לו לפי שהוא ממונה לרואה

והחזיר לו עד שהשחזו הסכין ועי"ז רוצים לפסול לרא"ל מחמת שרצה לשחוט בסכין פגום ליכא רק ע"א שבדאי אינו נאמן ורק חוץ לזה אני תמה וכי דבר חדש הוא זה והלא כמ"פ אפילו בשו"ב אומרים שמראים סכינים שבעיניהם בחזקת כשרות ואח"כ הרבנים מחזירים להם עד שצריך השחזה ואני מעודי יגעתי הרבה בזה והלכתי לבית המטבחים כמה וכמה שנים וראיתי כל מעשה השו"ב ונסיתים הרבה פעמים וידעתי כי לגדול האומנים אתרמי לפעמים שיוחזר לו הסכין עד שצריך להשחזה ובאמת תמהתי ע"ז מעודי וכו' עד שהאיר ד' עיני זה כמה ומצאתי להרמב"ם ז"ל בהל' יו"ט פ"ד הל' ט' שכ' וז"ל מפני זה אסרו להראות סכין לחכם בי"ט שמא תהי' פגומה ויאמר לו אסור לשחוט בה משום פגימתה זילך ויחדדנה במשחות עכ"ל ומביאו הר"ב והש"ע הרי דאם החכם אומר שצריך להשחזו ישחזנה כדי לשחוט בה ואי נימא דפסול כה"ג לשחוט למה ישחזנה הא בלא"ה אסור הוא לשחוט א"ו דבכה"ג אין מעבירין להשו"ב ודוקא בגווי שמבואר בש"ע שהשו"ב לא חשש לבדוק בי"ב בדיקות או שהי' פגם גמור והלך לשחוט וא"כ חזינן שהוא פושע ולכן מעבירין אותו אבל בפגימה רקה שאינה מורגש לכל אדם יוכל להיות שהוא לא הרגיש בו עתה מחמת איזה סיבה אבל לא בשביל כך נפסל לעולם וזה דא"י ברורה הגם שמתעקש יוכל להפוך דברי אמת אך המעיין באמת יראה שכן הוא וכן המנהג באמת בא מעשה לפני כמה פעמים ולפ"ד שכן שמעתי וראיתי מרבתי גאוני עולם זי"ע ולכן אין בזה שום חשש עכ"ל.

יא) ולא זכיתי להבין דברי קדשו. חדא מה שבנה כל יסודו על דברי הרמב"ם הרי התם לא נמצא הפגימה בסכין שהלך בו לשחוט או בסכין שכבר שחט בו אלא בסכין שהראה לפני חכם. א"כ עדיין יש לו אמתלא לומר לא שמתי היום אל לבי כ"כ כי סמכתי על החכם ואם יש בו עדיין איזה פגימה ימצאנו החכם ואתקן. משא"כ כשהלך לשחוט בסכין פגום מנין לנו שלא יארע זאת פעם אחרת ג"כ ויאכיל טריפות. ומצאתי אח"כ חילוק זה בשו"ת אבקת רוכל סימן ד"ח וז"ל שם באמצע תשובה ותו דבשלמא אי הוה בשעת שחיטה כגון שהיתה יוצאת נבלה מתחת ידו ניחא מיהו השתא לא בשעת שחיטה הוה וליכא למימר אדרבה קשה מן האחרת דכיון דשלא בשעת שחיטה הוי ולא הרגיש הפגם ש"מ דלית ליה הרגשה כלל וכו' דאדרבה אימא לאידך גיסא דכיון דלא בשחיטה קאי לא דק כוליה האי בבדיקה אבל אי הוה קאי בשחיטה אנן

מדינא רק מטעם חומרא. אומר אני אם כדבריו הו"ל להקשות טפי עמ"ש הרמב"ם בהל' שחיטה שמנדין לטבח שלא הראה סכיניו לחכם משום שיסמוך על עצמו גם פעם אחרת ותהיה פגומה וישחוט בה. דא"כ דחיישינן לכך תו מה אהני לן החכם הלא אכתי אפשר שימצא פגומה בין שחיטה לשחיטה. אלא עכ"ל דמכיון דלהרמב"ם לשיטתיה לא הי' עיקר התקנה להראות הסכין לחכם לפני תחילת השחיטה אלא כדי שלא יסמוך על עצמו בענייני כשרות הסכין. א"כ ממילא כשימצא בין שחיטה לשחיטה איזה קלקול ג"כ לא יסמוך על עצמו להורות שזה אינו פגימה האסרת דק או יקח סכין אחר שהראה לחכם או ישחזו סכין זה ויראה אותו לחכם. כי לשמא לא ירגיש לא חיישינן והא דחיישינן לשמא ימצא פגומה ביי"ט היינו משום דהוי שלא בשעת שחיטה וסמך א"ע על בדיקת החכם כמש"ל.

(ג) עכ"פ לדינא נראה דבנ"ד תפוס לשון שני ותשובה השני' של הד"ח עיקר שנראה מכל הפוסקים שאם נמצא פגם האוסר בסכיניו אפילו פעם אחת מעבירין אותו. ובפרט בדאיכא רגלים לדבר שבא מחמת קלות ולא מחמת אונס וכ"כ בשו"מ הנ"ל. וכשמוצאים במדינתנו פגימות בסכין של השו"ב ודאי רק מחמת קלות הוא דהאמת שהמתכות במדינתנו הוא בעצם טוב מאד וכמוהו לא הי' בדורות הקודמים. רק מחמת שהרבה מהם מוטרדים בשעת השחיטה בפרנסות אחרות ומולחים העופות בין שחיטה לשחיטה ומחמת שדיהם שרויים במים בחורף וגם נוסף לזה חורפא דמלחא אובדים לפעמים הרגשתם כאשר כבר דברו מזה האחרונים דמחמת שהידיים שרויות במים קר בחורף אפשר לאבד ההרגשה. ובלא"ה הוי זה מה שמולחין בנתיים עופות מנהג גרוע שהרי זה הוי ודאי הפסק והיסח הדעת וגרע משיחה בעלמא ואפשר דגם הט"ז מודה שצריך לחזור ולברך ועכ"פ הא לכתחילה גם שיחה בעלמא אסור לדעת הש"ע וכל הפוסקים האחרונים. וכ"ש שאסור למלוח עופות בנתיים או לעסוק בשאר דברים שהם היסח הדעת גמור. וא"כ גם המיקל היותר גדול שלא להעביר השו"ב מפרנסתו יודה דמדינא אסור להניח שו"ב כזה שכבר מצאו פגימות בסכיניו באמצע השחיטה לשחוט הלאה בלא שום השגחה ופקוח. ואף סתם שוחט כיון שרואים שמיקל בעניינים כאילו ודאי א"א למסור בידו בדיקת הסכין בלא פקוח והשגחה. וכ"ו גם מדינא ולא רק מטעם חומרא כן נראה לע"ד.

סהדי דמרתת רתת ויירא על נפשו ודייק שפיר פן תדבקנו הרעה עכ"ל. ותשובה זו נכתבה ע"י הגאון ר' שלמה פוקי ז"ל וב"י חתם שמו תחתיו שהסכים עם כל דבריו. וא"כ נסתר כל ראייתו של הד"ח. ועוד הלא איזה גופיה כתב בספרו ח"ב סימן ט' וז"ל הנה מדינא נראה בכל הפוסקים דגם בפ"א אם החזיק הסכין בתורת בדוק לשחיטה ונמצא בו פגם שמעבירין את השו"ב הגם שהבאתי ראי' מדברי הרמב"ם ז"ל שבר"ן במס' ביצה שאין לפסול השו"ב בפ"א מ"מ בשנותו באולתו כ"ע מודים שמעבירין אותו עכ"ל. וא"כ כיון שבעצמו החזיק שנראה בכל הפוסקים דגם אם נמצא דק פעם אחת פגם בסכיניו מעבירין אותו א"כ אף אם הי' ראייתו מרמב"ם ראי' חזקה לא הוי זו אלא דיעה יחידאית ואיך ניקום אנן ונסמוך עלה להקל בענין תמור של אכילת טריפות לרבים. וחשבתי דאולי יש לדחוק בכוננת דבריו דמיירי דוקא בפגם שאינו אוסר מדינא רק מטעם חומרא שאנו מחמירין כרמ"א דבעי חלק גמור. והא דמייתי ראי' מדברי הרמב"ם משום שמפרש דברי הרמב"ם ג"כ בפגם שאינו אוסר מדינא ומ"ש שמא תהי' פגומה ויאמר לו אסור לשחוט בה משום פגימתה היינו דאסור לשחוט בה לכתחילה. ונהי דעדיין לא נתישב בזה קושיתי הראשונה נתישב עכ"פ קושיתי השני' דס"ל דגם הרמב"ם מודה לשאר הפוסקים בפגם גמור האוסר מדינא. אמנם מתוך תשובתו השני' שהבאתי לעיל יוצא להדיא דאיהו גופיה מפרש דברי הרמב"ם ז"ל דמיירי בגונוי חדא דכל הפוסקים ובפגם האוסר מדינא. ומצאתי אח"כ בשו"ת שו"מ מהדו"ק חי"ד סימן י"ד שנשאל ג"כ על שאלה זו המוזכר בד"ח ושם מבואר להדיא דהעובדא הי' בפגם והאוסר מדינא וא"כ דברי הגאון הקדוש מצאנו ז"ל מאוד תמוהים. אמנם מ"ש השו"מ לדחות דבריו דא"כ איך יפרנס הד"ח להא דמבואר בגמרא דאם לא נמצא סכיניו יפה מעבירין אותו. דיחוי זה חוזר ונראה דיש לחלק דשא"ה דאיכא תרתי שלא הראה סכיניו לחכם וגם לא נמצא סכיניו יפה ומש"ה חושדין אותו כשם דמה שלא הראה סכיניו לחכם היתה פשיעה ולא שגגה ה"נ מה שלא נמצא סכיניו יפה הי' פשיעה ולא שגגה. ובאמת הכי משמע מלשונו שרצונו לחלק בין פשיעה לשגגה.

(ב) ולמה שהקשה שם השו"מ על הרמב"ם בהל' יו"ט הנ"ל דאם חוששים לשמא ימצא פגומה ביי"ט ויאמר לו להשחינה א"כ הו"ל לחוש ג"כ שימצא הסכין פגומה בין שחיטה לשחיטה ויאכיל טריפות והוכיח מזה דהרמב"ם ע"כ מיירי בפגם שאינו אוסר

סימן קל"ה

כדבר מי שנשבע לעבור על אימור דרבנן
אי חלה השבועה

שם בסימן קל"ב כתב וז"ל קבלתי הערות כתר"ה. ומה שהקשה כתר"ה על תירוצי בדברי הרא"ש אודה ולא אבוש שבקראי דברי כתר"ה נבהלתי איך שבפיונותי טעיתי שא"א לומר לכאורה כדברי מינה וביה דא"כ גם לבטל עשה דרבנן לא תחול ומשמע שחלה אף בלא כולל דהא מחלק בש"ע סימן רל"ט סעיף ו' בין לבטל מצוה דרבנן שחלה ללעבור על איסור דרבנן שאינה חלה. אך כאשר עיינתי ראיתי שלא טעיתי ודבר נכון אמרתי. דהנה קושיא זו היא על מהרלב"ח שהביא הש"ך שם סק"כ דכשהוא אסור מדרבנן איכא לאו דלא תסור וא"כ מ"ש שלבטל מצוה דרבנן חלה. וצריך לומר דהנה לאו דלא תסור אינו על פרטי הדברים שאסרו ושצו שנימא שהוא כמו שכתוב בתורה דאסור לאכול גבינה של עכו"ם או להדליק נר חנוכה וכדומה אלא שהלאו הוא שלא נסור מדבריהם ונקיים כל מה שיאסרו ויתקנו. וא"כ יש לחלק בין עשה ללא תעשה דכשנשבע לעבור על איסור הויא שבועתו לסור מדבריהם ולא לקיים דהא הם אסרו והוא נשבע שלא ישמע להם ונמצא שהוא נשבע לבטל איסור תורה שנתחדש שלא חלה ע"ז שבועה. אבל בעשה לא הויא שבועתו שלא לשמוע לרבנן אלא לגרום שלא יצו אותו כלל דמאחר דיהיה אסור מצד שבועתו להדליק נר חנוכה לא יחייבוהו בהדלקה משום דא"א לו לעבור שבועתו ונמצא שלא הויא שבועתו לעבור על לא תסור דהא אחרי שישבע לא יצו לו וא"כ לא יסור מדבריהם אלא הויא שבועתו לעבור על פרט זה דהדלקת נר חנוכה והוה רק מצוה דרבנן שלא שייך ע"ז חרוש התורה שלא חלה לבטל מצוה. ודומה לסברא זו הוא חלוק דנדרים משבועות שנדרים חלים לבטל מצוה משום שאין נדרו לבטל מצוה אלא גורם שיבטל מצוה שהוא אסור על עצמו הסוכה וממילא לא יוכל לקיים דהתורה חייבתו רק בסוכת היתר ולא בסוכת איסור והוא אין לו במציאות סוכת היתר ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו ורק בשבועה שלא נאסרה הסוכה ונמצא ששבועתו היא לבטל המצוה לכן אינה חלה כדאיתא פ"י זה בר"ן בנדרים דף ט"ז וביותר באור ברא"ש שם. וכעין סברא זו הוא גם כאן דמאחר שמדאורייתא לא הוי האיסור על הפרטים שהוא להדליק נר חנוכה דזה ודאי רק מדרבנן הוא. ואינו בכלל לא תסור אלא עצם השמיעה לרבנן ובשבועתו הא רק גרם

שלא יחייבוהו להדליק שהוא לעבור על שבועתו שלא חייבו רק לאנשים המותרים וא"כ נמצא שלא סר מדבריהם אחר שבועתו ואף שודאי עבר בשבועתו על פרט דנר חנוכה דהיה אסור לישבע ולהפקיע עצמו מחיוב הדלקה אינו עכ"פ בכלל לא תסור המפורש כדבארתי. אבל באיסור שאף אם תחול השבועה לעבור על איסור דרבנן נמי יהיה אסור לעבור דחכמים יש כח בידם לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה ונמצא שאף אחר שחלה השבועה מצוים לו חכמים שלא יאכל ולא הפקיעו ציוי שלהם מעליו שלכן הויא שבועתו שלא לשמוע לרבנן. שזה הוא בטול לא תעשה שבתורה. ולכן על עשה דרבנן חלה אף בלא כולל ועל ל"ת דרבנן אינה חלה בלא כולל. ובכולל שאין כוונתו לבטל איסור חלה שאין כאן הגוה"כ דלא חלה שבועה לבטל מצוה אף שבלאו דאורייתא לא חלה אף בכולל דהתם הוא מטעם הרמב"ן במלחמות כדבארתי. והוא דרך נכון. ע"כ דבריו.

א) וסברותיו כאן יפים לתינוקות. שהרי כתב וז"ל אבל בעשה לא הויא שבועתו שלא לשמוע לרבנן אלא לגרום שלא יצו אותו כלל דמאחר דיהיה אסור מצד שבועתו להדליק נר חנוכה לא יחייבוהו בהדלקה משום דא"א לו לעבור שבועתו ונמצא שלא הויא שבועתו לעבור על לא תסור דהא אחרי שישבע לא יצו לו וא"כ לא יסור מדבריהם עכ"ל. וכן הוא חוזר על דברים הללו לקמן וז"ל ובשבועתו הא רק גרם שלא יחייבוהו להדליק שהוא לעבור על שבועתו שלא חייבו רק לאנשים המותרים וא"כ נמצא שלא סר מדבריהם אחר שבועתו עכ"ל. ואם היו כנים דבריו בזה נמצא שאין לו שום עבירה לא על עצם שבועתו דהא לא עשה יותר אלא מה שגרם שלא יחייבוהו להדליק. ומה בכך היכן מצינו איסורא על זה שאסור לו לגרום שלא יתחייב במצוה דרבנן והלא אף במצוה דאורייתא לא מצינו איסורא שאסור לו לגרום שלא יתחייב. והגע עצמך מי שיש לו בית ואם יקבע דירתו בו יתחייב במוזוה ואם ימכור אותו לאחר נמצא שגרם במכירתו שלא יתחייב במוזוה ומ"מ לא מצינו איסורא שאסור לו למכור את הבית משום שגרם בכך שלא יתחייב במוזוה. וכשיבא חנוכה ולא ידליק נר חנוכה ג"כ לא יעשה שום איסור שהרי אותו לא חייבו חכמים להדליק ומה לנו מה שאחרים מחוייבין להדליק כיון שהוא אינו מחוייב להדליק. וא"כ איך כתב בעצמו לקמן וז"ל ואף שודאי עבר בשבועתו על פרט דנר חנוכה דהיה אסור לישבע ולהפקיע עצמו מחיוב הדלקה אינו עכ"פ בכלל לא תסור המפורש כדבארתי עכ"ל. ומה

יבואו ע"י לעבור על איסור דאורייתא כי הא שבטלו תק"ש ונטילת לולב בשבת משום שמא יעבירו ד"א בר"ה. אבל במצוה הנוגע ליחיד כמו בנידון דידן שיך הענין דהעמידו דבריהן. וזה לאו כללא הוא בכ"מ ובכמה דוכתי לא העמידו דבריהן אף במקום עשה גרידא וכבר הארכתי בזה במק"א. אבל עכ"פ הענין מה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה ודאי לא שיך לכאן.

(ד) ג"מ מש"כ לדמות זה להחלוק שכתבו הראשונים בין נדר לשבועה לענין נשבע לבטל את המצוה. אינו דמיון כלל. התם החלוק פשוט ומוכן דשבועה אינה חלה על החפץ אלא על האדם עצמו והאדם עצמו הרי מושבע ועומד מעיקרא מהר סיני לעשות מצוה זו וא"כ אין יכול לשבועה השני' שנשבע עכשיו שלא לעשות המצוה לחול עליו. משא"כ נדר שאוסר החפץ עליו א"כ אינו נכנס כלל לגבול התורה במה שאוסר על עצמו הסוכה. לפי שהאדם אינו מושבע ועומד אלא לישב בסוכה אבל לא שתהא סוכתו מותרת לו וע"כ כיון שלא אוסר על עצמו אלא הסוכה שפיר חל נדרו. משא"כ בנידון דידן כיון דלסברת מהרלב"ח הנ"ל חשוב מושבע ועומד שלא לעבור על איסור דרבנן מצד לא תסור וע"כ לא חלה שבועתו לעבור. א"כ דכוותיה נמי במצוה דרבנן חשוב מושבע ועומד לקיים המצוה שתקנו חכמים מצד לא תסור כאילו היה מצוה דאורייתא ממש. וכיון שתקנו חכמים להדליק נ"ח בחנוסה א"כ ממילא מושבע ועומד הוא דלכשיבא חנוכה ידליק נר חנוכה. וא"כ כשנשבע עכשיו שלא ידליק נ"ח בחנוכה הרי זה דומה לא' שנשבע תחלה שיעשה דבר זה ונשבע אח"כ שלא יעשה דבר זה שלא חלה שבועתו השני'.

(ה) אמנם נראה דגוף קושינו יש לתרץ בפשיטות. דהא בלא"ה כבר הקשו בכל ספיקא דרבנן דאולינן לקולא הלא באמת ספיקא דאורייתא הוא מחמת לא תסור. ותירצו דהם אמרו והם אמרו וחכמים בעצמם כך התנו דבעובדא דספיקא ניזול לקולא ובזכרוני שהח"ס דיבר מזה. וכע"ז יש ברש"י ברכות י"ט ד"ה כל מילי דרבנן לענין שנדחה איסור דרבנן מפני כבוד הבריות משום דרבנן אחלוא ליקריהו לעבור על דבריהם מפני כבוד הבריות יעו"ש. והוא כעין הנ"ל דליכא מידי בזה נגד לא תסור כיון דחכמים עצמם התנו כך. וא"כ ה"נ יש לחלק בני"ד דבאיסור דרבנן שהוא עבירה בקו"ע דחמירא יותר משוא"ת שפיר החמירו להעמיד דבריהם כשל תורה ושוב הוי ממילא בעצם כדאורייתא מחמת לא תסור. משא"כ

בכך שגרם להפקיע את עצמו מחיוב הדלקה הרי לא עשה יותר אלא מה שגרם שלא יחייבוהו להדליק ומנין לנו שיש איסור בזה. ואנן לא מצינו בשום דוכתא איסורא לגרום להפקיע את עצמו מידי חיוב. והא דאמר הש"ס מנחות דף מ"א דאמר ליה מלאכא לרב קטינא טצדקי למיפטור נפשך מציצית זה דק במ"ע כדאמר התם לעיל משום דבעידן ריתחא ענשינן אעשה ואף שם ליכא איסורא. ועיין ברכות דף ל"ה בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים וכו' דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיות כדי לפטור מן המעשר יעו"ש. הנה דלאו איסורא הוא לגרום להפקיע א"ע מידי חיוב וכ"ש במצוה דרבנן. ועוד כיון דכל החיוב לקיים מצוה דרבנן הוא מלא תסור א"כ לדידיה דבכה"ג ליכא משום לא תסור שוב ליכא שום איסורא.

(ב) ועוד לדידיה גם בכל מצות דרבנן נימא כן. והגע עצמך אם אחד ישבע לעבור על כל מצות דרבנן וגם יקיים אח"כ ויעבור על כל מצות דרבנן לא יעבור על לא תסור והא מאחר שכבר נשבע שלא יקיים כל מצות דרבנן שוב לא יחייבו אותו חכמים לקיימן מחמת שבועתו דמה לי מצוה אחת או הרבה מצות. וישתקע הרבר ולא יאמר. וכי בשביל שנשבע נפטר מלא תסור.

(ג) ג"מ מה שכתב וז"ל אבל באיסור שאף אם תחול השבועה לעבור על איסור דרבנן נמי יהיה אסור לעבור דחכמים יש כח בידם לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה עכ"ל. זה טעות גמור דהא שבועה עשה ול"ת הוא דכתיב לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה ולדעת הרמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"ג אית ביה בשבועת בטוי ג"כ הלאו דלא תשבעו בשמי לשקר וע"ש בכ"מ. ובש"ס ר"ה דף ל"ב אמרינן עלה דמתני' שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל וכו' מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה וכתב הר"ן וז"ל פ"י וחכמים עשו חיזוק לדבריהם הכא כשל תורה דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דדבריהם לא ידחה יעו"ש. הנה דמשוינן איסור דרבנן לל"ת דאורייתא ולא עשו חיזוק לדבריהם אלא כשל תורה אבל לא יותר משל תורה. וא"כ פשיטא שלא העמידו דבריהם במקום עשה ושני לאוין. וגם עיקר הדבר מה שכתב דחכמים יש כח בידם לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה אינו ענין לכאן. דזה שיך בבטול מצוה הנוגע לרבים שבטלו איתה בשביל שחששו שהרבים

ומענין לענין באותו ענין ראיתי להציג כאן מש"כ כחדושי

א) כתב המרדכי ס"פ שבועת בטוי פסק הר"י בר פרץ מי שנשבע או קבל בחרם שלא יתן דבר או לא ימכור או ימחול תובו או שאר דברים ועבר שבועה או מכר או נתן אין במעשיו כלום כדאמרי' בכתובות כיון דאמר רבנן לא לזבין אי זבין לא הוי זביני ומסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו וא"כ אין במעשיו כלום דעל ידי עצמו איבד כחו וזכותו בנדר ובפ"ק דתמורה אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ורבא אמר לא מהני והתם מייתי פירכי טובא בין לאביי בין לרבא ומשני כולהו ומ"מ הלכה כרבא לגבי אביי בר מיצ"ל קג"ם עכ"ל. אמנם בתוס' תמורה דף ו' ב"ד"ה והשתא דשינן כתבו וז"ל וא"ת נימא דפליגי בהכי כגון אדם שנשבע שלא לגרש את אשתו ואחר כך עבר וגירשה דלאביי מהני ולרבא לא מהני גירושין כיון דעבר דאמימרא דרחמנא וי"ל כיון שאין האיסור כתוב בתורה אלא שהוא בדה את האיסור (ולגירסת שטמ"ק שהוא גרם את האיסור מעצמו) בסה"ג לא אמר רבא דלא מהני יעו"ש. ולכאורה דברי התוס' סותרים להאי דמרדכי הנ"ל. וא"כ באמת יש לתמוה על המרדכי דקאי בהאי עניינא ולא מייתי לגמרי סברת התוס' תמורה הנ"ל. ודוחק לחלק בין גירושין למכר דמ"ש. ועוד אי כוונת התוס' בגירושין דוקא א"כ אכתי תקשה קושיתם שנשבע שלא למכור.

ב) ונראה דהנהגה לכאורה סברת התוס' צ"ב. מ"ל מה שהוא גרם את האיסור והאיסור לא כתוב בתורה סו"ס כיון שנשבע שלא לגרש וגירש הרי עבר על לאו מפורש בתורה לא יחל דברו. ומ"ל אם יש ציווי מפורש בתורה שלא לגרש את אשתו או נאמרה בהאי לישנא לא יחל דברו דמשמעו כוונתו בהאי עובדא שנשבע שלא לגרש שאסור לו לגרש. וי"ל דהנהגה כבר גורע מה שהקשו מהא דמפורש במשנה פ"ק דחולין דהשוחט בשבת שחיטתו כשירה ואמאי לא אמרינן אי עביד לא מהני. ומה שתירץ מהרי"ט דל"א אי עביד לא מהני אלא בכה"ג דע"י דאמרינן ל"מ מתוקן האיסור משא"כ השוחט בשבת דאפילו אי לא מהני מעשיו והשחיטה פסולה אכתי חייב משום נטילת נשמה נסתר מדברי התוספות תמורה. שהרי הקשו התם מצורם אוזן בבכור והתם נמי אף אי לא נפסל הבכור לא תיקן בזה מידי האיסור של מטיל מום וע"כ דלא סבירא להו לתוס' סברת מהרי"ט הנ"ל. וכבר העיר בזה הגרע"א ז"ל בתשובה קכ"ט. גם גוף סברת מהרי"ט ז"ל לא זכיתי להבין. שהרי זו היא באמת סברת אביי להכריח מה"ט

מצוה דרבנן שהמבטלה אינו עובר על דבריהם אלא בשוא"ת חכמים עצמם התנו דבכה"ג שכבר נשבע בדיעבד שלא להרליק נר חנוכה חלה השבועה ולא העמידו דבריהם לעשותן כשל תורה לענין זה. וז"פ.

ו) ודע דלא כתבתי כ"ז אלא להש"ך לשיטתיה בתירוץ השני דמייתי בשם מהרלב"ח שמפרש הך דלא חלה עליו שבועה שנשבע לעבור על איסור דרבנן כפשוטו דלא חלה עליו שבועה לגמרי. אך באמת פירוש זה תמוה שהרי דין זה לקוח מתשובת הרשב"א כמ"ש בב"י וז"ל וגם הרשב"א כתב בתשובה סימן תרי"ד שמי שנשבע לאכול גבינה של נכרים צריך שאלה לחכם והיא בתשובה להרמב"ן סימן ק"ע עכ"ל הב"י. הנה דשם מבואר להדיא דהשבועה חלה גם על איסור דרבנן כמו על מצוה דרבנן וזה לכאורה להיפוך ממ"ש המחבר כאן בש"ע לחלק בין מצוה דרבנן לאיסור דרבנן. וה"נ איתא בתשובת הרא"ש כלל י"א דמייתי שם הב"י לפני זה וז"ל מדאמרינן (נויר דף ג') מין ושכר יזיר וכו' מושבע ועומד מהר סיני הוא ופירש ר"ת וכי מושבע הוא לשתות יין קדוש והבדלה דאצטריך קרא למימר דאיסור נזירות חל עליו לאוסרו מהא תפשוט דשבועה חלה על כל מצוה דרבנן ואסור לעשותה וכן נמי עבירה דרבנן עכ"ל. הנה דשני נביאים מתנבאים בסגנון אחד דאין חילוק בין מצוה דרבנן לאיסור דרבנן ובב"י עצמו מייתי דברי שניהם ולא הביא כלל דיעה אחרת דס"ל להיפוך. וא"כ הדבר פלא איך כתב כאן בש"ע לחלק בין מצוה לאיסור אשר דבר זה הוא היפוך מדברי הראשונים הנ"ל. וא"כ ההכרח לומר בכוונת הש"ע דהך דלא חלה עליו שבועה דסיפא פירושו שאסור לו לקיים השבועה רק ילך אצל חכם להתירה כדי שלא יעבור על איסור דרבנן בקו"ע משא"כ בעובדא דרישא אין חובה להתירה וכפי' הש"ך בתירוץ הראשון וכ"כ בביאור הגר"א. ונראה שדייק זאת המחבר מלשון הרשב"א שכתב שמי שנשבע לאכול גבינה של נכרים צריך שאלה לחכם והבין הב"י דאין כוונתו רק לחדש דחלה השבועה רק כוונתו לחדש תרתי מילי. חדא דחלה עליו שבועה כיון שרק איסור דרבנן הוא ועוד שחובה עליו לשאול על שבועתו אצל חכם כדי שלא יאנס לעבור על איסור דרבנן. וזה דוקא באיסור דרבנן שהוא עבירה בקו"ע משא"כ במצוה דרבנן אין חובה עליו לשאול אצל חכם. וא"כ לפ"ז נראה תירוץ הראשון של הש"ך מוכרח וא"א לפרש דברי הש"ע בדרך אחר דהא בודאי לא יחלוק על הראשונים הנ"ל. וע"כ מה שכתב כאן הש"ך תירוץ הראשון רק בדרך אפשר וכתב אכ"כ תירוץ השני לא זכיתי להבין והוא פלא וצע"ג.

החלות והרי אמרינן דלא מהני מ"מ גם הדיבור לבד
הוא עבירה שכדאי ללקות עליה.

ד) וא"כ לפ"ז לק"מ משוחט בשבת. דעד כאן לא
פשיטא ליה לרבא דלא מהני אלא בעבירה
דוגמת תמורה שהחלות הוא בעצם עיקר העבירה עצמה
רק שצריכים לחדש דמ"מ לקי משום מעשה עבירה
ג"כ דמעשה עבירה עצמה היא ג"כ עבירה. אבל בהא
מודה גם רבא דעיקר העבירה והתיעוב בעיני המקום
הוא החלות וע"כ סבירא ליה לרבא שאין מקום לחלות
ד"ת מחודש כזה שהוא היפוך רצון התורה. משא"כ
שוחט בשבת דכל העבירה משום נטילת נשמה וכמו"כ
היה חייב אם הוי נחר נמצא שאין העבירה כ"א מעשה
השחיטה לבדה. אבל מה שניתר הבהמה ע"כ לאכול
אין לו ענין לעצם העבירה והתיעוב כלל ובכה"ג ל"ש
לומר ל"מ. וע"כ בכוננה שכלו התוס' את ידיהם ולא
הקשו אלא משוחט את הפסח על החמץ דהתם נמי
עיקר העבירה מה שמהני שחיטה זו להכשיר את הפסח.
ונהי דשחיטה לאו עבודה הוא מ"מ בפסח השווה שחיטה
לד' עבודות לענין הא מלתא דבכולן לוקה אם היה על
החמץ כמ"ש הרמב"ם פ"א מהל' ק"פ ה"ה. וחזינן מזה
דאיסורא דשוחט את הפסח על החמץ לא הוי גזה"כ
במעשה השחיטה גרידא רק עבירה הוא בהכשר הקרבן
כולו והיינו שאסרה תורה להיות חלות הכשירו של
הקרבן בקיומו של החמץ. וע"כ כל א' מעבודות אסור
להיות על חמץ משום שכל עבודה היא חלק מהכשירו
של הקרבן. וע"כ כיון דחלות זה מה שהוכשר הקרבן
ע"י שחיטתו על החמץ הוא עבירה ותיעוב שפיר
הקשו בתוס' דנימא ביה אי עביד לא מהני. ומש"ה
הקשו נמי בצורם אוון בבכור ואע"פ דהתם גזה"כ הוא
שאסור להטיל מום בבכור ואפילו אי לא הוי נפסל
הבכור בכך מ"מ ניתוסף ג"כ איסורא אי מהני ונפסל
הבכור בכך. וע"כ כיון דהחלות הוא עבירה ותיעוב
שייך למימר ביה אי עביד לא מהני ול"ד לשוחט בשבת
שלא ניתוסף כלום איסורא בין אי מהני ושחיטתו
כשירה או לא מהני ושחיטתו פסולה.

ה) ובהכי מיושב מה שהקשה בנוב"י מהדו"ת חי"ד
סימן ט' אמאי הקשו בתוס' רק דליפסל הפסח
עדיפא הו"ל להקשות שתהא שחיטתו נבילה כיון דלא
מהני. ולמש"כ ניחא שהרי אין העבירה מה שהותר
לאכילה בכך רק מה שהוכשר הקרבן בכך והראי' דשאר
עבודות המכשירים את הקרבן אסרה תורה ג"כ להיות
על חמץ. וא"כ ע"כ חזינן דשחיטה שאסרה להיות
על חמץ לאו מטעם מתיר לאכילה אלא מטעם מכשיר

דמהני דאי לא מהני נמצא שמתוקן בכך האיסור וכמאן
דלא עביד דמי וא"כ אמאי לקי. ורבא דחאו דהאי דלקי
משום דעבר אמירא דרחמנא ד"ל לא כדבריך דבהסתלק
החלות נסתלק כל עצם עבירה אלא דאמדינן שכך
גזרה תורה שמעשה עבירה עצמה היא עבירה ולקי
עליה ולא תליא מידי אי אהני מעשיו או לא. ונמצא
דלרבא לעולם לא משכחת שתהא מתוקן האיסור ע"י
דאמרינן ל"מ שהרי ס"ל לרבא דמיד שעשה מעשה זו
דאמר רחמנא לא תעביד הרי עשה כל האיסור בין
אהני מעשיו או לא. ועוד יש לתמוה על תוס' תמורה
שהקשו מהשוחט את הפסח על החמץ ואמאי לא הקשו
מהשוחט בשבת.

ג) א"ך י"ל דהנה לכאורה יש לעיין בעיקר טעמו של
רבא דאמר אי עביד לא מהני. בשלמא אביי
שפיר ביאר טעמו כדקאמר דאי לא מהני אמאי לקי
אבל רבא טהי שדחה שפיר ראיית אביי מהא דלקי
דאפשר מש"ה לקי משום דעבר אמירא דרחמנא אכתי
לא ביאר עיקר טעמו מנין לנו דלא מהני. ונראה
דסברת אביי ע"כ לא שייך אלא בל"ת כאילו שעיקר
העבירה תליא אי מהני או לא כגון תמורה או פדיון
בכור. דאי נימא שדיבורו שאמר זו תמורה זו לא
תפס כלום ולא נתקדש תמורתו א"כ דיבורו כמאן
דליתא ולא הוי אלא פטופטי מילין בעלמא. והיינו
דקאמר דאי לא מהני אמאי לקי ד"ל בשלמא אי הוה
פעל קצת בדיבורו לשנות ההקדש משל האחת על של
חברתה ניחא שלקי עליה אבל השתא שלא הועיל כלום
בדיבורו והקודש נשאר קודש והתמורה נשאר חולין
כמקדם א"כ דיבורו כמאן דליתא דמיא. דבשביל הרצון
לשנות בלבד לא מסתבר דלקי. וכ"ו בלאווי דתמורה
או פדיון בכור משא"כ בשוחט בשבת ל"ש כלל סברת
אביי דאי לא מהני אמאי לקי דמה ענין זה לזה. אין
העבירה משום ששחט שחיטה כשירה בשבת אלא חיובו
של שוחט בשבת משום נטילת נשמה ואין נ"מ מידי אי
השחיטה כשירה או לא. והואיל דאתינא להכי דע"כ
לא קיימי אביי ורבא אלא בעבירה דוגמת תמורה
שהחלות הוא עצם העבירה ניחא מה שלא הוצרך רבא
לבאר טעמו אמאי לא מהני רק אדרבה אביי הוצרך
לבאר הטעם אמאי מהני. דמלתא דפשיטא היא לרבא
שאינ מקום לחלות דין תורה מחודש מה שעצם חלותו
הוא היפוך רצון התורה ומתועבת בעיני המקום. ולא
הוצרך רבא אלא לתרץ קושית אביי דא"כ אמאי לקי
וע"ז קאמר דמ"מ לקי משום דעבר אמירא דרחמנא
והיינו משום דכך גזרה תורה דעצם הדיבור שאמר זו
תמורה זו הוא ג"כ עבירה. ונהי שעיקר התיעוב הוא

על החמץ הלא הפסח ג"כ אינו קרוש אלא מכח דיבורו וא"כ הוי בכלל איסור שבדה מלבו דל"ש לומר ביה אי עביד ל"מ. ולמש"כ ניחא דע"כ לא חילקו בתוס' אלא משום דקיימו באיסור שבדה מלבו כמו נדר או שבועה שאוסר ע"ע שלא לגרש או שלא למכור שהאיסור הוא אקרקפתא דגברא לחודיה ואין החלות בכלל איסורא כמש"כ לעיל. משא"כ הקדש נהי שהוקדש בדיבורו מ"מ מיד שהוקדש הרי הוא כשאר איסור תורה והוי בחפצא ולא אקרקפתא דגברא לחודיה. וז"פ.

ח) ולפ"ז יצא דבאיסור דרבנן נמי ל"ש לומר אי עביד ל"מ עפמש"כ נתיבות בסימן ל"ד דאיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה כיון דאיסורא הוא רק מלא תסור אין האיסור בעצם מתועב היינו דבר שמתעב הנפש כאיסור תורה רק איסורא הוא על קרקפתא דגברא לחודיה יעו"ש. וא"כ דמיא לאיסור שבדה מלבו שחידשו בתוס' דל"א ביה אי עביד ל"מ. וא"כ יתכן לפ"ז מה שהשמיט המרדכי ולא מייתי לגמרי סברת התוספות תמורה הנ"ל. דלהמרדכי לשיטתיה דס"ל דבאיסורא דרבנן נמי אמרינן אי עביד לא מהני כדהוכיח שם מההיא דפ' האשה שנפלו נסתר ממילא סברת התוס'. אך תוס' ס"ל דמההיא דפ' האשה שנפלו אין ראייה כמש"כ פנים מאירות ח"א סימן ל"ד. דהתם אין לו ענין כלל לאי עביד לא מהני כיון דכל מה שתקנו חכמים דלא ליזכין היבם נכסי אצ"ו הוא לטובתה שלא להפקיע זכותה מעיקרא הכי תקנו ראף דיעבד לא מהני ואין לו ענין כלל לשאר איסורי דרבנן. וא"ש.

ט) אמנם לכאורה דברי התוס' תמורה הנ"ל סותרים א"ע. דהא לעיל ברף ה' בד"ה מיתבי אונס שגירש וכו' כתבו וז"ל וא"ת כיון דלא מהני גירושין ליחייב הבא עליה משום אשת איש קודם חזרה וכהן נמי אמאי לוקה ואינו מחזיר הוה לן למימר דלא חל הגט כלל וי"ל דאיתקש גירושין למיתה כדאמר פרק קמא דקידושין איתקש מיתה לגירושין ה"נ איתקש גירושין למיתה מה מיתה מוציאה מרשות הבעל אף גירושין וכו' ומיהו להכי לא מהני שאין שילוח זה לכל ימיו שהרי הוא צריך להחזירה ולא אסיק אדעתיה עתה דכל ימיו הוי ניתוק משום דהוי לאו שקדמו עשה ומש"ה פריך לרבא כיון דלא מהני לילקי עכ"ל. הנה דס"ל דבגירושין ל"ש אי עביד ל"מ משום דאיתקש גירושין למיתה וא"כ מה הקשו כאן בנשבע שלא לגרש. ובתשובות נוב"י הנ"ל נרחק הרבה בישוב דברי התוס' יעו"ש.

את הקרבן. וע"כ דקדקו להקשות על חלות הכשירו של הקרבן דנימא ביה אי עביד לא מהני כרסבירא ליה לרבא בכ"מ שאין מקום לחלות שעצם החלות הוא היפוך רצון התורה כנ"ל. וז"פ.

ו) ובהכ"י מוכן סברת התוספות לחלק בין איסור שבדה מלבו לאיסור תורה. דבאיסור שבדה מלבו כגון נדר או נשבע שלא לגרש אין חלות הגירושין בכלל איסורא. דמכיון דאיסורא הוא משום לא יחל דברו אין האיסור אלא אקרקפתא דגברא שלא לעשות מעשה הגירושין אבל אין חלות הגירושין בכלל איסורא דנימא ביה לא מהני. ולא מבעיא לשיטת הרמב"ם ע"פ הבנת הה"מ פ"ח הי"ב מהל' גירושין דבע"מ שלא תנשא ונשאת בטל הגט דשלא תנשא כוונתו דוקא על מעשה הנשואין אע"פ שאינן קיימים א"כ הכ"נ בנשבע שלא לגרש כוונתו דוקא על מעשה הגירושין ולא על חלות הגירושין. אלא אפילו לרעת התוס' גיטין פ"ג דע"מ שלא תנשא כוונתו נשואין המועילין וקיימין ומש"ה לא בטל הגט כיון שאם יבוטל הגט לא יהיו הנשואין קיימין מ"מ נראה דבנשבע שלא לגרש מודי התוס' להרמב"ם דכוונתו על מעשה הגירושין דוקא. דבשלמא התם דלא הוי בידו והוא תנאי בעלמא מסתמא כוונתו בעיקר על תכלית הנרצה שלו שמקפיד שלא תהא אשתו של פלוני. משא"כ נשבע שלא לגרש כוונתו לאסור א"ע שלא יעשה מעשה הגירושין ולא נתן דעתו כלל על גירושין המועילים דוקא כ"א שהוא לא יהיה הבעל שמגרש את אשתו וז"ב בסברא. ודלא כמש"כ הגרע"א ז"ל בתשובה ככ"ט דסברת התוס' גיטין קיימת גם בנשבע שלא לגרש. אמנם אף אם ניהוב כמש"כ הגרע"א ז"ל שכוונתו על גירושין המועילים מ"מ כשעבר וגירש אכתי אין חלות הגירושין בכלל איסורא. דלא יחל דברו כתיב ואין איסורא אלא אקרקפתא דגברא לחודיה שלא לשנות מה שאסר ע"ע בדיבורו. והוא לא אסר ע"ע אלא שלא לעשות מעשה הגירושין שהרי חלות הגירושין אין בידו כלל לאסור בדיבור פיו. ואף אם היתה כוונתו על גירושין המועילים דוקא לא הוי זאת אלא בגדר תנאי בעלמא היינו שלא תחול השבועה או הנדר אלא אם הגירושין יהיו גירושין המועילים וקיימים ע"פ ר"ת. אבל עצם חלות הגירושין לא שייך כלל להק איסורא דנדר או שבועה ומש"ה לא שייך ביה נמי למימר אי עביד לא מהני.

ז) ובהכ"י מיושב ג"כ מה שהקשה נוב"י בתשובה הנ"ל ע"פ מה שחילקו בתוספות בין איסור שבדה מלבו לאיסור תורה א"כ מה הקשו משוחט את הפסח

מגרש בגט פסול דלא הוי גט ול"א דאיתקש גירושין למיתה. וא"ש.

סימן קל"ו

בדבר אי מותר ללמוד בכתה אחת בת"ת ילדים וילדות

שם בסימן קל"ז כתב ז"ל הנה בדבר למוד במחלקה אחת ילדים וילדות ודאי אף לקטנים וקטנות ביותר אין רוח חכמים נוחה מנה דאף שעדיין אין בהן יצר הרע וחשש הרהור מ"מ הא צריך לחנך אותם להתרחק מנשים ואת הילדות מאנשים וכשלומדיון ביחד אדרבה עוד מתרגלין להיפוך להתקרב ויתרגלו מזה גם לכשיתגדלו שכבר יהיה בהן יצה"ר וחשש הרהור. ולכן אף שאין בזה שייכות חשש איסור עתה שאף אם היו גם קטנים חייבין במצות לא היה שייך בהו האיסור מ"מ הא יש חיוב חינוך. ולכאורה תליא זה במחלוקת הפוסקים בהא דלא ליקני אינש הושענא לינוקא ביו"ט קמא שאר"ז בסוכה דף מ"ו שהמג"א בסימן תרנ"ח סק"ח סובר דלא יצא הקטן וכוונתו דלכן לא יצא האב ידי מצות חינוך ויצטרך האב לקנות להקטן לולב ואתרוג אחר כשלא יוכל להקנות לו אחר שיצא הוא משום שצריך לו למחר שיהיה שלו מצד ספיקא דיומא עיין בלב"ש וכן סברי רוב האחרונים. אבל המ"ב בס"ק כ"ח הביא שיש אחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאל ושכן משמע במרדכי בשם ראב"ן ועיי"ש בשער הציון שמשמע שכן דעתו נוטה להלכה. שלכן בעובדא דידן יהיה איפכא דלהמג"א יהיה לקולא כיון דמצות חינוך לדידיה הוא באופן שאם היה חייב במצות היה יוצא ולכן הכא כיון שאף אם היה חייב במצות לא היה שייך לאסור עליו אין לאסור גם מדין חינוך. ולהחולקים דחינוך מקיים אף שלא הקנה לו משום דעכ"פ מתרגל ומתחנך בזה לקיים המצוה כשיתגדל לכן יש לאסור שילמדו יחד כדי להרגילם ולחנכם להתרחק מנשים אף שאין בזה שייכות איסור אף אם היו חייבין במצות. ונמצא שלמה שמשמע משער הציון שהמ"ב סובר כיש מהאחרונים דלא כהמג"א יש לאסור גם מדינא אך לרוב האחרונים שסברי כהמג"א אין לאסור מדינא אבל רוח חכמים ודאי אין נוחה מזה לכו"ע וגם הוא ספקא לדינא אף בקטנים ביותר. ע"כ דבריו.

י ונראה דהנה לכאורה בלא"ה דברי התוס' שכתבו דאיתקש גירושין למיתה אין להם מובן כמש"כ נוב"י שם שדברי התו' מרפסין איגרא. דמאחר דאמרין דלא מהני דמיא למגרש בגט פסול דל"ש לומר שמגודשת משום דאיתקש גירושין למיתה. אמנם כד נדייק בלשון התוס' שכתבו לעיל וז"ל וס"ד דהשתא הא דאינו לוקה לאו מטעם ניתוק הוא אלא משום דלא מהניא גירושין דהא צריך להחזירה עכ"ל. חזינן שלא כתבו סתמא דלא מהניא גירושין דהוה משמע דלא מהני גירושין מידי וא"צ לחזור ולקדשה שעדיין היא אשתו גמורה לאחר הגירושין כמו קודם הגירושין. וכדס"ל לרבא בשאר דוכתי דאמר רחמנא לא תעביד דאי עביד לא אהני מעשיו מידי וכמאן דלא עביד דמי. דק כתבו דלא מהניא גירושין דהא צריך להחזירה. וכוונתם נראה דלא מהני גירושין להיות נכרתת ממנו לגמרי כמו שאר אשה מגודשת שהגט הוא דבר הכורת בינו ובינה לגמרי ואין ביניהן יותר שום זיקה רק כאן אכתי איכא זיקה ביניהם אחר הגירושין וצריך להחזירה. ועכ"ל בטעמם דשא"ה דכתיב לא יוכל שלחה כל ימיו וקבלו חז"ל פירוש הקרא דכל ימיו בעמוד והחזור קאי. הרי שגילתה תורה בהדיא דמהני הגירושין להא מלתא דכשמחזירה צריך לחזור ולקדשה. ובאמת הכ"נ צ"ל אליבא דאביי דאמר דאי לא מהני אמאי לקי הנה דתליא חדא בחבדתה וא"כ הכא כיון דאינו לוקה ע"כ דלא מהני. וצ"ל דס"ל דהא דלא אהני הגירושין להיות נכרתת ממנו לגמרי כשאר אשה מגודשת רק שצריך להחזירה מקרי ג"כ לא מהני. ולפ"ז צ"ל דמה שהקשו בתוס' דליקני עליה משום א"א אין הכוונה דהוי כאשה שלא גירשה כלל רק הכוונה כיון שזקוקה היא לו עדיין אחר הגירושין שצריך להחזירה הוי משום זיקה זו כא"א. ול"ד לויקת יבום דל"ח כא"א אף למ"ד יש זיקה ואף לד"ש דאמר זיקה ככנוסה דהתם הויקה רק מחמת בעל הראשון שמת משא"כ הכא. וע"כ חידשו בתוס' דמהני שצריך להחזירה מ"מ קודם שהחזירה ע"כ ל"ח כא"א דאיתקש גירושין למיתה שמפדת אשה מבעלה ומתירה לכל אדם. וא"כ לפ"ז עד כאן לא כתבו בתוספות הך דאיתקש גירושין למיתה אלא בהך גירושין דבלא"ה גילתה תורה בהדיא דמהני הגירושין להא מלתא שצריך לחזור ולקדשה כשמחזירה. וע"כ אהני נמי לענין שמתרת לכל אדם. והיינו סברת התוס' דא"א שתהא מקרי גירושין ושתהיה עדיין ברשות הבעל. משא"כ בנשבע שלא לגרש שפיר הקשו בתוספות דנימא ביה אי עביד לא מהני והתם ל"ש לומר דאיתקש גירושין למיתה דמכיון דאמרין ביה אי עביד לא מהני לא מקרי גירושין כלל והוי כמו

סימן קל"ו

ברבר אי מותר למלמד להתאחר בלימודו עם
התלמידים אם לא שלמו לו שכר לימוד הרבה.
חדשים

שם בסימן קל"ח כתב וז"ל ברבר אם רשאי מלמד
בהשיבה להתאחר בזמן הלמודים שנקבעו בהטענה
שלפי השכר וסדר התשלומין רשאים גם הם לזול
בעבודתם. הנה פשוט שטענה זו וכיוצא בה אינו כלום
דהא בעצם. השכירות אינו בעד פעולת הלמודים ככל
פועל דהא בעד הלמוד אסור ליקח שכר אלא שהוא
שכר בטלה היינו שיניח כל עסקים ומלאכות משעות
אלו כדי שיהיה לו פנאי ללמד עם התלמידים כדאיתא
בסימן רמ"ו בש"ע י"ד סעיף ה' ומכיון שהוא בטל
ממלאכה בשביל זה מחוייב גם בעצם מדינא ללמד
עמהם שהוא כחיוב שחייבה תורה שאף רגע אחד
אינו רשאי לבטל. ואף מלמדי מקרא שרשאים ליטול
שכר הוא דק על פסוק טעמים והשמור כדאיתא בנדרים
דף ל"ז אבל על התורה שמלמדים הוא גם מחיוב
התורה ובהזמן שמבטל המורה הוא בטול גם מלמוד
התורה. ואף מי שאין לו במה להתפרנס ששרי אף בלא
שכר בטלה דמוכת כגון שהיה בטל ממלאכה גם בלא
זה שנמצא שהשכר הוא על פעולת הלמוד נמי עכ"פ
מאחר שלומד בשעות אלו הוא מחוייב גם מדין התורה
ללמד לא דק בשביל השכירות ולכן ברור שאף אם
מנהלי הישיבה ששכרוהו ימחלו לו וירשוהו לבטל אינו
רשאי ויש להחשיבו בכלל מתרשל בלמודו. ועיין בתוס'
ב"ב דף כ"א דאף למ"ד דשבשתא ממילא נפקא נחשב
פסידא דלא הדר משום שנמצא שנתבטלו באותה שעה
חזינן כמה יש להקפיד על בטול זמן דתינוקות ולכן
ודאי כל מורה בין תורה שבכתב בין תורה שבע"פ
מחוייב שלא לבטל אפילו משהו ממה שא"צ לתינוקות
בשעות שהוקבעו ללמוד עמהם. אבל כל זה הוא
לאיסורא ולא לענין לסלק דבשביל בטול זמן קצר
מאחר שעכ"פ הרבה נפרצו בזה במדינתנו אין יכולין
דהוי כנתרצו אדעתא דהכי אף שהוא שלא כדין אף
שהתוספות ב"ב איירי גם לענין סלוק ונמצא שמעצם
הדין דגמ' יש לסלק אבל מאחר שבכאן נפרצו בזה
אין יכולין לסלק וגם אין בידנו להעמיד הדין על תלה.
אבל כל מורה אשר הוא ודאי ירא שמים צריך לחוש
לנפשו שלא יעשה מלאכת ה' דמיה ח"ו וצריך ליוזר
שלא להתאחר כלום אם לא באונס גמור באופן שרחמנא
פטרית. ועיין בש"ע יו"ד סימן רמ"ה סעיף י"ו שגם
בשביל בטול עת אין להושיב מלמד אלא בעל יראה.
וטענת שאין משלמין בזמן בכלל אינה טענה אף

א) ושגה בזה. דהא מאן דס"ל התם דמצד מצות חינוך
לא סגי ליה לאביו ליתן להקטן אתרוג השאול
הוא משום דס"ל דאף לענין זה גופיה שייך חינוך לחנך
אותו ולהרגילו שלא יקח אתרוג השאול ג"כ לכשיגדיל.
וכ"ז כשאפשר ליתן לו אתרוג שאינו שאול משא"כ
כשאין לו כי אם אתרוג השאול ודאי גם הוא מודה
לאידך דס"ל שמחוייבין מצד חינוך ליתן לו עכ"פ
אתרוג השאול. ול"א מה לנו מה שנותנין לו אתרוג
השאול הא לאו מצוה קעביד כיון דשאול הוא והו"ל
כנוטל תפוח בידו דק דאמרינן אכתי איכא בזה משום
חינוך כיון דעכ"פ הוא מרגיל א"ע ליטול בידו ארבעה
מינים בסוכות. וא"כ דכוותיה בנירון דירן לא אמרינן
לאו מצוה קא עביד הקטן במה שפורש א"ע עכשיו
בקטנותו מללמוד יחד עם נערות דמכיון דקטן הוא
ולא שייך אצלו עבירה ליכא ממילא בפרישתו מצוה.
רק דאמרינן הרי סו"ס והוא מרגיל א"ע בפרישות
ומביאו שיחזיק בפרישות זה גם לכשיגדיל והרי זה
עיקר החינוך כדי שיהיה מורגל להתנהג כן גם
בגדלותו. ועד כאן לא פליגי התם אלא משום ראיכא
מאן דס"ל שמחוייבין לחנך אותו גם בזה שלא יבא
ליקח אתרוג השאול בגדלותו וע"כ בדאפשר מחוייבין
ליתן לו אתרוג שאינו שאול. ואידך ס"ל דסגי הוא
ליה כשמחנכין אותו בעיקר מלתא שנותנין בידו
ארבעה מינים ולכשיגדיל וילמוד ידע בעצמו שאין
ליטול אתרוג השאול. אבל בהא ודאי כ"ע מודים דשייך
מצות חינוך אף היכא דבעצם ליכא במעשה זו שעושה
עכשיו שום מצוה כגון שהאתרוג שנוטל בידו שאול
הוא וכשאין לו להאב אתרוג אחר זולת השאול מחוייב
לחנך הקטן בנטילתו אף שהוא שאול כיון דעיקר
מצות חינוך הוא שירגיל א"ע במצוה זו שיעשה אותה
גם בגדלותו. וא"כ ה"נ בנ"ד זה ברור ופשוט.

העולה מהנ"ל דמדינא מחוייבין לחנך אותם בפרישות
בקטנותם כדי שיהיו מורגלין בזה בגדלותם ולא
רק משום אין רוח חכמים נוזה מזה.

לפועלים דמאחר שעכ"פ נשאר לעבוד צריך לעבוד באמונה והוא יתבע שכרו כ"ז שלא התנה שבשביל שאין משלמין בזמן גם הוא יזול בזמן עבודתו והסכים לזה השוכרו. וראיה קצת מיעקב אבינו שממנו לומדים הלכות שמירה בס"פ הפועלים. אך במלמד לא יועיל אף תנאי כדלעיל. ע"כ דבריו.

(א) ונעלם ממנו דמ"א מפורש ביו"ד סימן דמ"ה סעיף ד' שכתב שם וז"ל והיו כופין ליה לשכור לבנו מלמד ואם אינו בעיר ויש לו נכסים אם אפשר לאודועי ליה מודיעים ליה ואם לאו יורדים לנכסיו ושוכרים מלמד לבנו עכ"ל. הרי שרבינו הרמ"א ז"ל לא שפך אפו וחמתו על המלמדים העניים כמו המחבר הזה ופסק בהדיא דעד שנכייף את המלמד ללמוד עם בן חברו וימתין על שכירתו עד שיחזור חברו לביתו כופין את חברו ויורדים לנכסיו ומצויאין ממנו שכר לימוד. ואח"כ כשיש לנו מעות בידנו לשלם למלמד שוכרים מלמד לבנו. ואם פסקו של דמ"א נאמר בזמן שהאב אינו בעיר והוי בזה כאנוס קצת כ"ש בעת שהאבות של הבנים הם בעיר ומנהלי הישיבה הם בעיר ולא שילמו להמלמדים איזה זמן שכר לימוד שמגיע להם כפי שהתנו א"ע לשלם להם בסוף כל חדש שכופין את מנהלי הישיבה וגם את האבות של הבנים שיראו שהמלמדים ישיגו את השכר לימוד שהובטח להם שלא יצטרך לבא בשביל כך לבטול תורה של תשב"ד. אבל אין שום מקום לכופ את המלמדים שימתנו על שכר לימוד הרבה חדשים בטענה שאין שכר שלהם דומה לשכר של שאר פועלים לפי ששכרם אינו שכר בעד הלימוד רק שהוא שכר בטלה או שכר פסוק טעמים. כי מה זה נוגע לנו טעם ההיתר של המלמדים ליטול שכר אם הוא מצד בטלה או מצד פסוק טעמים. יהיה מחמת איזה טעם שיהיה עכשיו ששכרו א"ע להיות מלמדים בשכר והתנו א"ע שישולם להם סך כך וכך ובכל סוף חדש דינם כשאר פועלים דעלמא. והכי מבואר להדיא בחו"מ סימן ש"ו סעיף ח' דאיתא שם וז"ל הנוטע אילנות לבני המדינה שהפסיד וכן טבח של בני העיר שנבל הבהמות והמקוץ דם שחבל והסופר שטעה בשטרות ומלמד תיבוקות שפשע בתיבוקות ולא למד או למד בטעות וכל כיוצא באלו והאומנים שאי אפשר שיחזרו ההפסד שהפסידו מסלקין אותם בלא התראה שהם כמותרים ועומדים עד שישתדלו במלאכתם הואיל והעמידו אותם הצבור עליהם עכ"ל. והוסיף שם רמ"א וז"ל וי"א דאע"פ שאין צדיכין התראה מ"מ בעינן חזקה דעד שיהיו מוחזקין או שיתרו בהן לא מסלקינן להו עכ"ל. הרי דהמלמדים נחשבים

כפועלים דעלמא ולא הורע כחם משאר פועלים. ולרמ"א דאי אפשר לסלק שאר פועלים בלא התראה אם לא היו מוחזקין בכך גם מלמדים דינם כן. ולא אמרינן דמלמדים גריעי משאר פועלים כיון שהפשעה שלהם היא פשיעה גדולה הרבה יותר מהפשעה של הסופר שטעה בשטרות דפשעתו של הסופר נוגע רק להפסד ממון אבל פשיעתו של המלמד שלא למד נוגע לבטול ת"ת של תשב"ר שעליה העולם עומד. והטעם בזה פשוט דעל החטא שפשע כלפי שמיא שהוא בטול ת"ת של תשב"ר יענש בב"ד של מעלה ואין אנו דנים למטה אלא על מה שחטא בדיני ממונות נגד הצבור ששכרו אותו ללמוד ושילמו לו שכרו והוא פשע ולא למד וע"כ לא הורע כחו משאר פועל דעלמא.

(ב) ובנידון דידן אע"פ דע"י שהמלמדים מתאחרים לבא ללימודים גורם זה בטול ת"ת של תשב"ר אין זה פשיעתן של המלמדים רק פשיעתן של המנהלים והאבות של הבנים שלא קיימו הבטחתם. וגם לא קיימו מה שאיפסק ברמ"א יו"ד סימן רמ"ה הנ"ל. ומה יעשו המלמדים העניים שצריכים לכלכל את ביתם. ותיבוקות קטנים רוצים לאכול ולא פלפולים של הבל. וידוע שהרבה מלמדים לא בחרו באומנות זו אלא מפני שהיא מלאכת הקודש ובאומנות אחרת היו יכולין להשתכר הרבה יותר. וכי מפני שהם מזכים אותנו בכך נבא אנן ונשלם להם רעה תחת טובה ונגזול את הזכיות המגיע להם תחת מסוה של יראה. זה מדת סדום ונגד דין התורה כמו שהוכחתי לעיל.

(ג) גם מה שכתב וטענת שאין משלמין בזמן בכלל אינה טענה אף לפועלים דמאחר שעכ"פ נשאר לעבוד צריך לעבוד באמונה והוא יתבע שכרו כ"ז שלא התנה שבשביל שאין משלמין בזמן גם הוא יזול בזמן עבודתו והסכים לזה השוכרו וראיה קצת מיעקב אבינו שממנו לומדים הלכות שמירה בס"פ הפועלים אך במלמד לא יועיל אף תנאי כדלעיל עכ"ל. זה טעות גמור. שהרי אנן סהדי שבעצם היו רוצים למנוע מלבא ללימודים לגמרי דבכה"ג היה הכפיה שלהם לשלם להם בזמן יותר חזקה. רק שאימת שמים עליהם וחסים על בטול תורה הרבה כזה ע"כ מסתפקים א"ע בנסיון זה להתאחר לבא ללימודים אולי יסתפק גם זה שישולם להם שכרם בזמן. וא"כ כיון דכבר הוכחתי לעיל דאף אם לא היו באים ללימודים לגמרי היה זה רשאי להם וכי בשביל שהם חסים על כבוד קונם ובאים עכ"פ בשעה מאוחר יגרע חלקם. ומ"מ אני מודה דעל אלו השעות שלא למדו יש לדון אם מגיע להם שכר

להמתין כגון שאינם עניים ודחוקים למעות כ"כ מוטב שיוותרו וימתינו כדי שלא יתבטל ת"ת של תשב"ר אף שעה קלה. מ"מ אם הם דחוקים למעות מותר להם לעשות כל אמתלאות שישולם להם מה שמגיע להם מדינא. ואף אם אינם עניים גדולים מ"מ אין יכולים לכיף להם שימתינו על מה שמגיע להם מדינא הרבה חדשים. וזה ברור ופשוט.

סימן קל"ח

בדבר אם יכול ליטול את כל המעות הקצוב לצדקה של שנה זו ולהניח לאחיו שאינו עני עכשיו אבל יצטרך להמעות לאחר שנתים כשישא אז אשה וילמוד אה"כ איזה שנים

שם בסימן קמ"ד כתב וז"ל הנה מה שיש ב' אחין שרוצים לעשות דבר טוב כאשר בעוד שנה ושנתים ישא אחיהם הצעיר שלומד בישיבה אשה ויצטרך להוצאה מרובה לפרנסתו הם רוצים שישב גם אחר הנישואין ללמד תורה שלכן רוצים לפרנסו ממון הצדקה שלהם אבל מאחר שיצטרכו לזה סך רב שחוששין שאולי שלא יספיק כסף הצדקה שלהם של שנים ההם רוצים גם עתה שעדיין אין צורך לאחיהם. להפריש הצדקה שלהם לצורך זה כדי שיתאסף סך הגון שיספיק לאחיהם ללמד איזה שנים אחר הנישואין. ורוצה לירע דעתי אם מותרין לעשות זה. וכוונת השאלה היא שאף שאם קודם לאחריים כמפורש בסימן דנ"א סעיף ג' אולי הוא רק כשהצורך לאחיו הוא ג"כ עתה כמו הצורך של עניים האחרים אבל בכאן שצורך של אחיהם הוא אחר זמן וצורך האחרים הוא עתה אולי הצורך של עתה עדיף מעריפות האח כשהוא לאחר זמן. והנה כשיש עני שצריך היום לאכילה באופן שאינו פקוח נפש וקרוב שלא חסר לו להיום כלום אבל צריך הוא למחר והוא גם היום בדין עני שרשאי ליטול צדקה שאין לו מאתים זוז. אף שאין הדין מפורש משמע שצריך ליתן להקרוב. שלא מצינו שצריך לדקדק בדין הקדימות של הקרובים לומר שהוא רק כשהן שוין בהצורך בין להזמן בין להנחיצות אלא סתם משמע דאם אך שניהם רשאים ליטול צדקה צריך להקדים ליתן לקרובו אף שצורך האחר קודם לזמן וליותר דבר נחוץ כיון שעכ"פ הנתנה לתרויהו הוא מצוה אחת דמצות

בעד אלו השעות עצמם. אבל לאסור להמלמדים לעשות כזאת הוא נגד הדין והאמת כמשכ"ל.

ד' גם עיקר מלתא שכתב וז"ל ומכיון שהוא בטל ממלאכה בשביל זה מחוייב גם בעצם מדינא ללמד עמהם שהוא כחייב שחייבה תורה שאף רגע אחד אינו רשאי לבטל עכ"ל. זה טעות מפורסם. שהרי שהוא ללמוד ובנו של אחר ללמוד פשיטא שהוא קודם. דהא אף שהוא ללמוד ובנו ללמוד איכא חד מ"ד הסובר בש"ס קידושין דף כ"ט שהוא קודם לבנו. ואף ר' יהודה לא פליג אלא שאם בנו זריו וממולא בנו קודמו ואיפסק כוותיה ביו"ד סימן רמ"ה סעיף ב'. ובש"ע סיים שם ואף על פי כן לא יבטל הוא. וא"כ פשיטא דבהוא ללמוד ובנו של אחר ללמוד כ"ע מודים שהוא קודם ואפילו בנו של אחר זריו וממולא. וסתם מלמדים בישיבות בעצמם לא מילאו עוד כריסם בש"ס ופוסקים כל הצורך וממילא אין חובה עליהם ללמוד עם אחרים והם בגדר הוא ללמוד ובנו של אחר ללמוד.

ה) ובהכ"י הונח לי מה דאיכא למידק בש"ע שם סעיף ג' דאיתא וז"ל כשם שמצוה ללמד את בנו כך מצוה ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך ולא לבן בנו לבד אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים שגם הם נקראים בנים עכ"ל. שלכאורה תמוה לישנא למה שכל המחבר את ידיו ולא כתב סתמא אלא מצוה על כל ישראל ללמד לתלמידים. ואין לומר משום דע"ה הרי אנוס הוא ואינו יכול לקיים מצוה זו אלא חכם מישראל. שהרי קאי ברישא בת"ח מדכתב כשם שמצוה ללמד את בנו ואי בע"ה החיוב עליו להשכיר לבנו מלמד דכתב לקמן בסעיף ד'. וכיון דקאי ברישא בת"ח שאפשר לו ללמד בעצמו הוה ליה לסיים ולא לבן בנו לבד אלא מצוה עליו גם ללמד לתלמידים. אמנם להנ"ל ניחא דאיש פשוט אע"ג שאפשר לו ללמד לתלמידים מקרא או אף משנה הוא קודם כל זמן שבעצמו לא מילא כריסו כל צורכו בש"ס ופוסקים. וא"כ א"א לו לקיים מצוה זו ללמד לתלמידים אף אם בטל בלא"ה ממלאכה והוא פנוי רק ללמוד תורה כיון שהוא עצמו קודם לאחר כנ"ל. אמנם חכם מישראל שכבר מילא כריסו בש"ס ופוסקים וגם שבזה שילמוד גפ"ת עם תלמידים גדולים לא יגרע חלקו בתורה רק אדרבה יתקיים בו ומתלמידי יותר מכולם אז מצוה עליו ללמד לתלמידים.

וע"כ לדינא אם לא שילמו להמלמדים כבר הרבה חדשים הגם שמסתברא שאם רק אפשר להם

ומזונות. וכ"ש הוא הכא מהתם דהתם עכ"פ כשיגיע שנה הבאה וראי יצטרך לו לכסות ומזונות בדרך הטבע כיון שאינו עוסק בשום מסחר ומפרנס א"ע כל ימיו מן הצדקה. משא"כ בנידון רידן מאן מפיס שיסכים לאחר הנישואין לישב ללמוד וגם אולי לא תסכים אשתו לכך ואיך נתיר לו עכשיו לגזול את מעות העניים הצדיכים עכשיו לכסות ומזונות על סמך שאולי יצטרך המעות לשנתים. עכ"פ לא עדיף כוחו משאר עני דעלמא שיש לו מאתים זוז דלא יטול מן הצדקה. וזה ברור.

(ב) ומה זה דמיון לאחד שצריך להשיא בתו שרשאי לקבל צדקה ע"ז אף בזמן שהוא דחוק עוד מן החתונה ואף קודם שנשטרחה כדי שיהיה לו במה לשדכה ולהשיאה. התם הרי כתב בעצמו טעמא כדי שיהיה לו במה לשדכה ולהשיאה והיינו משום דאי אפשר לו להשיאה בענין אחר אם לא יקבץ מעות עוד קודם שנשטרחה כדי להראות שיש בידו איזה מעות. וכיון דא"א להשיאה באופן אחר הוי זה מעות על הכנסת כלה שהוא מצוה. והתם נמי פשיטא שאסור לו לקבץ מעות על הכנסת כלה בזמן מוקדם ביותר כגון שיודע היטב שיש לו עדיין זמן לקבץ מעות שיספיק לו כדי נישואין ורק משום שהוא רוצה להבטיח א"ע בשנים הרבה קודם. דא"כ הוי זה נמי בכלל גזול העניים שצדיכים עכשיו ונהג ביה הטעם שכתב המרדכי הנ"ל לענין מי שיש לו מאתים זוז דלא יטול מן הצדקה דמ"ש חדא מאירך. עכ"פ בנידון רידן הרי אין הנדון הכנסת כלה דק הנדון הוא כסות ומזונות שיספיק לאחיו הצעיר על איזה שנים לאחר הנישואין. ובצדקה הרי זה הלכה מפורשת דמי שיש לו על הספקת מזון וכסות לשנה זו אסור לו לקבל מן הצדקה עכשיו על מה שיצטרך לשנה הבאה. ואף להקל אזלינן בצדקה בתר השתא כראמדינן בפ"ה מ"ד דפאה בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני יטול וכשיחזור לביתו ישלם דברי ר' אליעזר וחכ"א עני היה באותה שעה וקיי"ל כחכמים. הרי להדיא דאף להקל תקנו חכמים דאזלינן בתר השתא וכיון שהוא עכשיו בדרך ויש לו השתא דין עני נמצא מה שנוטל עכשיו בהיתר נוטל מש"ה א"צ לשלם לכשיחזור לביתו. ולא מקדי גזול את העניים כיון דמה שנטל בדרך שלו נטל דמהיתר היה.

וא"כ אין דבר זה צריך לפנים ובנידון רידן אסור ליה לאחיו הצעיר לקבל מן הצדקה עכשיו

צדקה. ואף בעניים שוין ששניהם קרובים או שניהם רחוקים נמי משמע שיכול ליתן למי שירצה. וכו' ולכן כיון שזה ודאי שאף אדם שיש לו מאתים זוז אם צריך הוא להשיא בתו רשאי ליקח צדקה לזה כיון דממאתים זוז לא יספיק לו לזה רטעם מאתים זוז משום שזה מספיק לו לשנה למזונות וכסות כראיתא בר"ש פ"ח מפאה מ"ח. וגם ברור שרשאי לקבל ע"ז צדקה לא דק כשכבר נשטרחה וקרוב לזמן החתונה אלא אף בזמן קודם ואף בלא נשטרחה כדי שיהיה לו במה לשדכה ולהשיאה. א"כ כ"ש כשאחד רוצה לישא אשה כשיגיע זמנו והתנדב לבבו לשקוד על התורה שאי אפשר לו להתפרנס אם לא שיטול אז צדקה שהתירו זה לנו בדורותינו כמפורש ביו"ד סימן רמ"ו סעיף כ"א דאפילו בבריא מותר ועיין בש"ך סק"כ שרשאי גם קודם שנשא שעדיין אין לו הצורך. לקבל צדקה בשביל הצורך שיהיה לו אחר הנישואין. וממילא כיון שהוא רשאי לקבל רשאי התאחין להפריש הצדקה שלהם עבור זה אף עתה שעדיין לא נשא אם לפי דעתם צריכין להתחיל לאסוף בעד זה מהיום. אבל צדיכין להוציא מדרשותם ולהקנות לאחיהם תיכף דאל"כ לא יצאו עדיין במצות צדקה. ואם אינם מאמינים לו שיקיים התנאי לישב וללמוד יצטרכו להניח בבאנק בפאנר מיוחד ע"ז כדי שיצא מדרשותם סך הצדקה שרק אז מקיימין מצות הצדקה. ע"כ דבריו.

(א) ולא ידע מה הוא שח. דא"כ לדידיה היכי משכחת לה הא דתנן מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני. שהטעם משום דקים להו לרבנן שזה מספיק לו לשנה אחת לכסות ומזונות כדכתבו מפרשי המשנה בפ"ח מ"ח דפאה. ומה בכך שיש לו כסות ומזונות לשנה יטעון לא בשביל כסות ומזונות של שנה זו אני מבקש דק בשביל כסות ומזונות של שנה הבאה. שהרי מאחד שאינו עוסק כלום במסחר שיוכל לצפות שיתעשר עד שיגיע שנה הבאה הרי לא יהיה לו מזונות וכסות לשנה הבאה וא"כ אמאי לא יוכל ליטול עכשיו בשביל שנה הבאה. אלא ע"כ משום דגזול בנטילתו את העניים שצדיכים כסות ומזונות עכשיו כמש"כ המרדכי פ"ק דב"ב בשם רבינו אפרים וא"ז הובא דבריו בב"י סימן דנ"ג. דמי שיתן לו לא יתן לעניים אחרים והם הרי צדיכים עכשיו למזונות וכסות. ואם כן דכוותיה בנידון רידן כיון שמדין עני הוא רוצה ליטול מן הצדקה אסור לו ליטול עכשיו בשביל שנה הבאה וכ"ש בשביל שנתים כיון דעכשיו יש לו כסות

על שנים הבאות כיון דעכשיו עשיר הוא כנ"ל. וכ"ז פשוט וברור.

שהמעות אלו הם משלו שיכול לפרוע מהם אזי הוא ענין הכחשה שיצטרכו לדון לפני ב"ד. ע"כ דבריו.

סימן קל"ט

בענין אי מותר לו לשלם חוב ממעות שנתנו לו לכלכל בני ביתו

שם בסימן קנ"ב כתב וז"ל בדבר מי שניתן לו מעות רק להוציאם לצורך בני ביתו אם רשאי ללוות מהם לקיים התחייבותו ולשלם חובו. הנה פשוט לע"ד שאף לרבנן שחולקים על ר"מ בב"מ דף ע"ח בנתן לעני ליקח לו חלוק לא יקח בו טלית ולא חששו למה שמעביר על דעתו של בעה"ב. הוא דוקא בדבר שהמצוה והחייב שוה להנותן כיון שהעני צריך לתרווייהו אבל בדבר שאינו שוה ודאי גם רבנן מודו דאסור לשנות. ולכן כיון שליתן לעני לשלם מלה שעליו אין כ"כ חיוב על האחרים ליתן לו ויש לפעמים שאינה מצוה כלל. וליתן לפרנסתו ופרנסת אשתו ובניו הוא מצוה גדולה אף שהוא להרוחה ודאי היה הנותן מקפיד ואסור לשנות לשלם ממעות אלו חובותיו. וזה אף בסתמא כשאמרו שנתנו לצורך חיי משפחתו שיתפרנסו בהרוחה. אבל הא משמע לי ממכתבו שגם התנו בפירוש שנותנין רק לפרנסת בני ביתו ובאופן הזה אף בהתנה בהא דחלוק וטלית שנותן דוקא שיקח לו טלית ולא חלוק שלכו"ע הוא גזל ממש כשיקח חלוק אף שהמצוה והחייב שוה דהא לא נתן אלא על תנאי זה. וא"כ כ"ש בזה שיש טעם גדול להקפיד שהוא תנאי גמור. ואף בלא כפליה לתנאי סגי דלא הווכר בהא דנתן להאשה ע"מ שאין לבעלך רשות בהן ומה שאת נותנת לפיך ובהא דנתן להעבד ע"מ שאין לרבך רשות בהן וע"מ שתצא בו לחרות שיצטרך הנותן לכפול תנאו והטעם משום דהוא אומדנא גדולה שאין רצונו ליתן אלא למה שהתנה. וכיון שאסור לשנות אסור גם ללוות מהם דגם הלוואה הוא שינוי ואסור לגבאי ללוות כדאיתא בערכין דף ו' ואיפסק בש"ע יו"ד סימן רנ"ט. וכ"ש בכאן שנתנו כדי שיתפרנסו ב"ב בהרוחה שוה הצורך הוא תיכף ואיך ילוה עתה המעות ויתפרנסו בדוחק שלא כתנאי ורצון הנותן. דמה יועיל ע"ז מה שלאחר זמן ישלם דעכ"פ הא עתה לא התפרנסו כרצון הנותן ולא נתן אדעת זה. אך אם יטעון המלוה שיודע

(א) ונעלם ממנו שבדבר זה נחלקו דבוותא קדמאי במרדכי פ"ק דב"ב סימן תצ"ז. וז"ל המרדכי מעשה באחד שהיו נושין בו מנה ונצטרך לבריות ושט אחרי פרנסתו עד שהביא מאתים זוז ותבעו הנושה והלוה משיב לו לא רחמו עלי אלא כדי לפדנס בני ביתי ולא לפרוע חובי ושאלו לר' אבי העזרי זפטרנו דתניא בתוספתא דפאה מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב ואין משלמין ממנו גמולין ואין פודין ממנו שבוין. ורבינו שמחה חייבו שצדקה אינו אלא כמתנה בעלמא כיון דנכסוהי דאיניש אינון ערבין ביה חייב אם לא שיתנה הנותן בפירוש על מנת שלא יהא לפלוני בעל חובך כלום לאו כל כמיניה להפקיעו מידי שעבוד ודמי לאין קנין לאשה בלא בעלה פ"ק דקדושין למד כדאית ליה ולמר כדאית ליה והא דתני בתוספתא דמגילה הנותן דינר לעני לקנות בו חלוק לא יקח בו טלית פליגי רבנן עליה פ' האומנין ופרק המקבל דלית בהו המשנה מדעת בעה"ב נקרא גזלן ולא דוקא בצדקה דקתני רישא המלה מעות לחבירו ליקח בהן פירות ולקח מהן כלים אסור לשנות מפני שגונב דעתו של בעה"ב והא דאמרינן בירושלמי פ"ק דמגילה אהא דמגבת פורים אין משנין בו הא בשאר מעות משנין עד שלא ניתנו לגזבדין רשאי אתה לשנותן כו' ואיתמר נמי פרק קמא דערכין ובתוספתא דמגילה כולהו מיירי שאין הבעלים או הגזברים רשאים לשנותה אבל משבאו ליד העניים הרי הן כשאר נכסים הואיל ויצא הנודר ידי נדרו עכ"ל המרדכי. הנה שלרבינו שמחה לא לבד שרשאי לשלם חובו אלא שחייב לשלם חובו דכל זמן שלא התנה הנותן בפירוש על מנת שלא יהא לפלוני בעל חובך כלום לאו כל כמיניה להפקיעו מידי שעבוד ונמצא שהמעות הללו מיד שבאו לידי המקבל ערבאין הן לחובו.

(ב) ומסתברא טובא זהכא גם אבי העזרי יודה דרשאי לו לשלם את חובו. דהתם הלא מיירי בעני גמור המחזיר על הפתחים שדעת הנותנים אינו אלא על לחם לאכול ובגד ללבוש ולא שיוכל לשלם חובותיו. משא"כ בנידון דידן אפילו אמר לו שהוא דק לפרנסת בני ביתו אפ"ה כיון דלא נתן לו על לחם לאכול ובגד ללבוש לבד רק שב"ב יתפרנסו בהרוחה והרי זה ג"כ בכלל הרוחה שיוכל לשלם חובו ולא יתבייש מפני נושיו. כי איך יערב לו לאכול ולשתות

זעירא ולגבות מהמעשר אף שלא הלוהו ע"מ כן. אבל דוקא אם הוא עני כזה שרשאי לקבל צדקה. ולהבא רשאי להלות מתחלה ממעות מעשר לעניים או להתנות ע"מ לגבות ממעות המעשר באם לא ישלם. ע"כ דבריו.

(א) ולא עיין בתשו' נו"ב תנינא סימן קצ"ט אע"ג שמביאו. שהרי מסיק שם בסוף התשובה ח"ל בהא נחת' בהא סלקי שדברי ר' זעירא עיקר ויכול להפריש עליהן אבל רשות מהעני צריך. וגם זה אמינא דוקא אם הוא באופן שאף אם לא היה חייב לו היה ג"כ נתן המעשר שלו לזה העני כפי אותו אומד שהיה נתן לו בלאו הכי יחשוב עתה על חלקו ולא יותר דאל"כ לא שבקת חיי לעניים דכל עשיר יש לו חובות שנתיימשו ויפריש מעשרותיו על אלו החובות עכ"ל. וסברא זו הלא שייך גמי במעשר כספים שלא קבל עליו עדיין בנדר כמו במעשר שכבר קבל עליו בנדר ואין הפרש בין חזא לאידך. וא"כ לא סגי ליה מה שהוא עני שרשאי לו לקבל צדקה רק דבעינן דוקא באופן זה שאף אם לא היה חייב לו היה נתן ג"כ לו המעשר. וגם רק כפי אותו האומד שהיה נתן לו בלא"ה וכמו שכתב הנובי"י.

(ב) ומה שהשיג על הנובי"י וכתב דאם פסקינן כר' זעירא א"צ שיטול רשות מהעני הלוה במעשר כספים. גם זה הוא טעות גמור. שהרי בלא נטילת רשות איך יכול לקיים מצות נתינה בע"כ של הלוה הרי אף כשהלוה מתחלה ע"מ כן כתב הש"ך שם סק"ג וז"ל וצריך לזכות בהן העני על ידי אחר ואח"כ יפרע ממנו חובו כדי לקיים מצות נתן תתן ואם רגיל ליתן לזה ה"ז בכלל מכירי כהונה ולויה וא"צ עכ"ל. הנה דבאינו רגיל ליתן לזה בעינן דוקא שיזכה בהן העני ע"י אחר ואח"כ יפרע ממנו חובו. והא תינת כשהלוה מתחלה ע"מ כן יכול שפיר ליטול את חובו אף שלא מדעתו משא"כ כשלא הלוהו מתחלה ע"מ כן בשלמא כשנתן לו העני רשות הוי כאילו קבל המעשר וכבר נעשה המעשר שלו ואח"כ חזר ופורע חובו להמלוה מממון שלו ממש אבל בלא נתינת רשות אולי לא יסכים העני לא בקנין המעשר ולא בפריעת חובו וליכא כאן נתינה כלל. וזה ברור.

(ג) גם מה שכתב שדברי הנובי"י הם נגד הש"ך לאו מלתא הוא. דהש"ך מיירי שאין העני לפנינו ליטול ממנו רשות ע"כ בעינן שהלוהו מתחלה ע"י כן וא"כ דברי הנובי"י והש"ך אינם סותרים זא"ז ושניהם אמת.

בהרחה בעת שפניו נשתנה ככרום מפני נושיו. א"כ ודאי מסתברא שגם הנותן לא הקפיד על זה שיוכל לשלם חובו ויוכל ממילא לאכול במנוחה אע"ג שלא יוכל לאכול סעודות גדולות כאלו אם לא היה משלם חובותיו. ומה שהתנה שהוא רק לפרנסת בני ביתו ודאי היה כוונתו שלא ישקיע הממון במסחר או לקנות בתים וכדומה. אבל על כל פנים מאחר דחוינן שהיה נתן לו ביד רחבה שיוכל לפרנס ב"ב בהרוחה א"כ הוא אוהבו ומבקש רק טובתו. והרי זה טובתו שיוכל לשלם חובו ולא יצטרך להתבייש מפני נושיו ועדיין ישאר לו לפרנס את ב"ב אף אם לא יהיה כל כך בהרוחה.

וע"כ לדינא בנ"ד יכול לשלם את חובו אם עדיין ישאר לו לפרנס את ב"ב אף אם לא יהיה כ"כ בהרוחה.

סימן קמ

בדבר שהלוה לעני ואין לו לפרוע אם יכול לגבות ממעשר כספים שלו

שם בסימן קנ"ג ובדבר מה שהלוה לעני ואין לו לפרוע אם יכול לגבות ממעות מעשר כספים שלו. הנה הש"ך בסימן רנ"ו ס"ק י"ב מפרש שמה שאיתא ברמ"א שיוכל לגבות הוא רק כשהיתה מחשבתו בשעת הלוואה על דעת זה. אבל בנו"ב תנינא סימן קצ"ט מביא שהוא מחלוקת בירושלמי גיטין פ"ג ה"ז ופוסק כר' זעירא דאף בלא הלוהו ע"מ כן יכול לגבות מהמעשר והביאו בפ"ת. אך הוא מצריך שיטול רשות מהעני הלוה ולא מובן לי איזה טעם הוא להצריך רשות למעשר כספים שהרשות שמפרש הרמב"ן הוא משום דכהן עצמו יכול לחזור שהוא שייך רק בפירות משום שחסר קנין משיכה וכ"ש היורשין וא"כ אולי רוצים בהפירות והם ישלמו לו מעות או קרקע שירשו אבל בכספים שדין בע"ח לגבות מכסף לא שייך זה. ואולי כוונת הנו"ב הוא למעשר דגן אבל הפ"ת הביא גם למעשר כספים וזה תמוה. לכן נראה לע"ד שאם נפסוק כר' זעירא כדסובר הנו"ב א"צ רשות. אבל קשה להכריע נגד הש"ך והנו"ב לא הזכיר דברי הש"ך וצ"ע. וכל זה אם כבר נתחייב במעשר כספים בנדר אבל אם לא קבל בנדר רשאי לעשות כר'

סימן קמא

בדבר הב"ד לגרות אם צריך שיהיו כולם תלמידי חכמים

שם בסימן קנ"ט כתב ז"ל בדבר אם צריך שיהיו הב"ד לגרות כל השלשה ת"ח דוקא. הנה אף שבלשון הגמרא יבמות דף מ"ז איתא ת"ח אבל ברמב"ם פ"ד מא"ב ה"ו כתב ושלשה עומדין ע"ג ולא הזכיר שיהיו ת"ח ומדלא הקשו עליו גו"כ מגמרא משמע שסברי דלאו דוקא נקט בגמרא ת"ח אלא משום דבעי שידועוהו מקצת הדינים נקט ת"ח וכהא דמצינו בסוטה דף ז' שאמר במתני' ומוסרין לו שני ת"ח ומסיק בגמרא שהוא רק כדי שידעו לאתרווי ביה. וכן הוא במכות דף י' שמה שאיתא במתני' ת"ח הוא או בשביל התראה להמקשה או לדבר עמו שלא יהרגו שדברי ת"ח יותר מועילים שא"כ אין קפידא בדוקא ת"ח אלא שידעו להתרות ולדבר. דהא פשוט דשני עדים שאינם ת"ח שראו באחד שהרג את הנפש או חלל שבת והתרו בו שהייב מיתה. ומש"כ התוס' סוטה אלמא גבי התראה בעינן ת"ח אינו לדינא שהתראת סתם אנשים לא תהיה התראה דלא ניתן להאמר זה כלל. אלא כוונתם שלכן מוסרים ת"ח שידעו להתרות דסתם אנשים אפשר לא ידעו או שלא ישמע לסתם אנשים שיחשוב המותרת שאין יודעים. ולכן גם בגרות מה שאיתא בבביתא ת"ח הוא רק שידעו מה לומר להגר מקצת המצות וכל מה שצריכים לדבר אתו. ולכן אם גם סתם אנשים ידעו זה מחמת שהת"ח אחד יאמר להם תחלה סגי ולכן לא הזכיר זה הרמב"ם. ואף שהזכיר הרמב"ם שיהיו ת"ח ברפ"ג מסוטה ובפ"ה מרוצח ה"ח התם דעושין זה הב"ד צריכין למסור ת"ח כדי שודאי ידעו וגם יתקבלו דבריהם אבל בגרות שא"צ לבא דוקא לפני ב"ד שבעיר זהא יכול לבא לפני כל אדם להתגיר שיין רק לומר להם שידעו מה לעשות ואם יודעין רשאיין אף שאינם ת"ח. ורק שצריך לעיין מה שהרמ"א הוסיף על לשון המחבר שנקט כהרמב"ם ושלשה עומדים שיהיו ת"ח משמע לכאורה שפליג ומצריך שיהיו ת"ח דוקא. אבל הא א"א לומר כלל שיצטרכו ת"ח דוקא שהרי בימי דוד ושלמה לא קבלו גרים ומ"מ נתגירו הרבה גרים כמפורש ביבמות דף ע"ט א"כ מוכרחין לומר שהדיוטות גיירום כמפורש ברמב"ם פ"ג מא"ב הט"ז דת"ח ודאי לא היו עושין שלא כהוגן ואם אף רק לכתחלה היו צריכין שיהיו הב"ד ת"ח לא היו חושדין אף הדיוטות כשרים לעשות דבר שאין להם לעשות כמו

שלא נחשדו לפסוק שאר דינים השייכים לב"ד ולת"ח. אלא משמע שאף לכתחלה יכולים כל שלשה מישראל לגייר רק שצריך לידע אם עשו כדוין. ולכן מוכרחין לומר אף להרמ"א שכונתו להשיג רק שהי"ל להזכיר שיהיו ת"ח כדאמר בגמ' משום שצריך שידעו איך לעשות. וטעם הרמב"ם והמחבר שלא נקטו הוא דכיון שפרטו כל הדינים בהכרח צריך שידעו. ולכן לדינא אין קפידא בזה רק שהת"ח היחידי יודיע להשנים שמצטרף עמו פרטי הדינים דמילה ונבילה והודעת המצות וקבלתו. ע"כ דבריו.

א) ורחמנא ליצלן מדעתא משבשתא דיליה. רבינו רמ"א ז"ל צווה ואמר דבעינן שלשה ת"ח והוא מתעקש לומר דכוונתו לת"ח יחידי ושני הדיוטות. הלא כל מי שיש לו מח בקדקדו לא יסבול סילופים כאלה. ולא עוד אלא שלדידה גם יצא שהרמ"א ז"ל סותר א"ע שהרי בחו"מ סימן ג' סעיף א' בהא שכתב שם המחבר וכל שלשה נקראים ב"ד אפילו הדיוטות הגיה רמ"א ז"ל דאי אפשר דלית בהו חד דידע סברות בדינים אבל אי לית בהו חד דידע פסילי לדון עכ"ל. וא"כ לדידה דס"ל לרמ"א דבגרות נמי סגי אי איכא רק חד דידע וגמיר הרי צדקו שפיר דברי המחבר בסימן רס"ח דנקט ושלשה עומדים על גביו ולא נקט ת"ח. דבשלשה הדיוטות אי אפשר דלית בהו חד דידע וגמיר וזה סגי כיון דמאן דידע וגמיר יודיע פרטי הדינים להשנים שמצטרפין עמו. ולא היה ליה לרמ"א להגיה כאן ת"ח דאדרבה דברי המחבר מבוארים שפיר ובדקדוק נאמרו כאן לסברת רמ"א גופיה בחו"מ הנ"ל. אלא ודאי זה לא ניתן להאמר וחלילה לסלף את דברי רמ"א ולהוציאן מידי פשטן דבעינן שלשה ת"ח דוקא.

ב) ונ"ל להביא ראיה דע"כ והוא שלשה דבעינן בגרות שלשה דגמירי קאמר. דהנה בש"ס יבמות דף מ"ו בהא דאמר ר"י גר צריך שלשה משפט כתיב ביה כתבו בתוספות ז"ל ואפילו למ"ד בסנהדרין (דף ג') דבד תורה חד נמי כשר הכא מדמין לגזילות וחבלות דבעינן שלשה לכ"ע ור' יוחנן דהכא אית ליה בהדיא בירושלמי דשנים שדנו אין דיניהם דין וא"ת ואנן היכי מקבלין גרים הא בעינן מומחין וי"ל דשליחותיהו עבדינן כדמשמע נמי בשילהי המגרש (גיטין דף פ"ח) וכמו שחשו לנעילת דלת בפני לוויין חשו נמי לנעילת דלת בפני גרים עכ"ל. ולכאורה דבריהם תמוהים עפ"מ"ש התוס' בעצמם בסנהדרין דף ג' ד"ה שלא תנעול דלת בפני לוויין ז"ל גזילות

התוס' היא נהי דהא לא קשיא על מה שאין דנין גזילות וחבלות בחו"ל דמאחר שכבר איקבע הלכתא דבא"י גופיה אין דנין גזילות וחבלות אלא במומחין. ע"כ בחו"ל א"א לדון גזילות וחבלות כיון דליכא מומחין ובמילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו. אמנם אכתי היא גופיה קשיא אמאי לא תקנו גם בא"י גופיה לדון גזילות שלא ע"פ מומחין כדי שתנעול דלת בפני גולנים. וע"ז תירצו דלא היה צורך לכך כיון דאף אם יצטרך מומחין יודע הגולן שבודאי יטריח עצמו הנגול אחר מומחין עד שימצא לדון עם הגולן. ולא דמי להודאות והלואות דבטורח מועט ימנע מלהלוות לחבידו. וע"כ אף בא"י דיש למצוא סמוכין מ"מ אם ידע המלוה שיהיה לו איזה טורח בזה ואולי לא ימצא לו כ"כ בניקל ימנע מלהלוות בשביל כך.

(ד) ולפ"ז מובן שפיר דברי התוספות ביבמות הנ"ל. דהתם הרי מיירי בחו"ל כמו שהקשו ואנן היכי מקבלין גרים הא בעינן מומחין. ולא עוד אלא דמיירי בזה"ל דליכא מומחין גם בא"י. וכונתם כהא דשליחותיהו קא עבדינן היינו דשליחות דקמאי עבדינן כמו שנתבאר דבריהם ביותר בתוס' גיטין דף פ"ח ד"ה במילתא דשכיחא. וא"כ אי לאו דשליחותיהו עבדינן לא היה אפשר לקבל גרים לגמרי. ומ"מ אי לאו דכבר מצינו בהודאות והלואות דשייך לומר שליחותיהו עבדינן משום טעמא שלא תנעול דלת בפני הלויין הוה קשיא להו לתוס' מה לנו אם יצטרך לנעול דלת בפני גרים כיון שאין לנו מומחין אכתי אי אפשר לנו לעשות נגד הקרא דמשפט כתיב ובעינן שלשה מומחין דוקא. וע"כ הוצרכו למייתי מהודאות והלואות דכבר מצינו בהו דאמרינן שליחותיהו עבדינן וע"כ אמרינן נמי דכוותיה בגרות שליחותיהו עבדינן כדי שלא תנעול דלת בפני גרים. וא"כ הא תינח לענין סמוכין דבלא"ה היה צורך לנעול דלת בפני גרים לגמרי משא"כ לענין גמירי דקיי"ל דמאן דלא גמיר פסול לדינא כדחוכיחו בתוס' סנהדרין דף ג' ד"ה אי אפשר דלית בהו חד דגמיר יעו"ש. ועיי' בב"ח חו"מ סימן ג' דמכיון דמאן דלא גמיר פסול לדינא כמאן דליתיה דמי יעו"ש. ובלא שלשה הא לא הוי גרות מה"ת לכ"ע כמבואר בתוס' יבמות הנ"ל ושלשה דגמירי הרי אפשר למצוא ולא יצטרך בשביל זה לנעול דלת בפני גרים. וא"כ מהיכי תיתי נימא דקמאי נתנו רשות לגייר להדיוטות ממש דלא גמירי.

(ה) ועוד הא איכא שיטת הרמ"ה הובא בטור חו"מ סימן ג' דאף בהודאות והלואות בעינן תלתא

וחבלות וכתובת אשה וירושות ומתנות בכולהו נמי לא בעינן דרישה וחקירה כדי שתנעול דלת בפני גולנין וא"ת מהאי טעמא לא ניבעי מומחין בגזילות וחבלות כמו בהודאות והלואות ויש לומר דלגבי מומחים לא שייך למיחש ביה כמו זה דבחששא מועטת אדם נמנע מלהלוות לחבירו אם לא ימצא דינין מזומנים לגבות חובו אבל גזילות וחבלות יודע הגולן שיטריח הנגול אחר המומחין עד שימצא לדון עם הגולן עכ"ל. הרי דסברי דלא שייך למיחש שיבוא לנעילת דלת אם יצטרך מומחין אלא בהלואה דוקא שמלוה לחבירו ועושה לו טובה ע"כ גם בחששא מועטת ימנע מלהלוות. וא"כ איך מדמים הכא גרות להודאות והלואות הלא בגרות ודאי מסתברא טובא דמאחר שרוצה להתגייר יטריח לחזור אחר מומחין. אך באמת אחר העיון קצת לק"מ דשם בסנהדרין ע"כ מיירי התוספות בא"י מדכתבו דבגזילות וחבלות יודע הגולן שיטריח הנגול אחר המומחין עד שימצא לדון עם הגולן ומומחין היינו סמוכין דליכא אלא בא"י כדאייתא שם בדף ה'. ואי מיירי שהגולן והנגול הם בחו"ל איך אפשר לו להנגול להטריח אחר מומחין כיון שהוא והגולן הם בחו"ל והמומחין בא"י. אלא ע"כ דמיירי בא"י וקושיית התוס' אינו אלא דאף בא"י גופיה לא היה להו ליבעי מומחין בגזילות וחבלות כדי שתנעול דלת בפני גולנים וע"כ תירצו דאף אם יצטרך מומחין שפיר ידע הגולן שהנגול לא ימנע מלחזור אחר מומחין עד שימצא לדון עם הגולן.

(ג) ובלא"ה מוכרחין לומר כן בכונת דבריהם דאלת"ה דק דמיירי בחו"ל אינו מובן לגמרי השקלא וטריא של התוס'. שהרי בהא גופיה כבר שקיל וטרי הש"ס גיטין דף פ"ח דפריך התם אביי לר"י דאשכחיה דיתבי וקא מעשה אגיטי והא אנן והדיוטות אנן וכו' א"ל אנן שליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות אי הכי גזילות וחבלות נמי כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו. הרי דכבר שקיל וטרי הש"ס בטעם החילוק בין גזילות וחבלות להודאות והלואות לענין מומחין וקאמר משום דהודאות והלואות מילתא דשכיחא הוא עבדינן שליחותיהו משא"כ גזילות וחבלות דמילתא דלא שכיחא היא לא עבדינן שליחותיהו. וא"כ איך שקיל וטרי התוס' בהא מילתא גופיה וכתבו טעם אחר. אלא ע"כ משום דהש"ס מיירי בחו"ל דאיצטרך למייתי עלה מטעם דאנן שליחותיהו קא עבדינן ומש"ה קאמר דגזילות וחבלות דמילתא דלא שכיחא היא לא עבדינן שליחותיהו. וקושיית

סימן קמב

מדבר מי שנשא נכרית ונתגיירה אבל בעלה
שבשבילו נתגיירה הוא מחלל שבת בפרהסיא
ומופקר אם הגרות של אשה זו הוי גרות

שם בסימן ק"ט כתב וז"ל בדבר הגרות שהיה אצל
ראביי קאנסערוואטיווער שלא היה בקבלת מצות
בראוי הטבילה לא היתה לפני הב"ד אלא לפני
נשיהם הנה פשוט שהגרות אינה כלום דהא קבלת
מצות מעכב הגרות ואפילו קבל כל דיני התורה חוץ
מדבר אחד מעכב כדאיתא בבכורות דף ל' וגם צריך
שתהיה קבלת המצות בפני ג' ומעכב אפילו בדיעבד
כדאיתא בש"ך סימן רס"ח סק"ט ולכן בעצם יש
לפקפק על הגרות שיש רבנים שמקבלין הא אגן סהדי
ברובן שאין מקבלות המצות כדהוכיח סופן וגם שלא
תהא עדיפא מבעלה היהודי שנתגיירה בשבילו שהיא
רואה שגם הוא מחלל שבת ומופקר להרבה איסורין
אך עכ"ז יש מקום לומר שהוא גרות בדיעבד מאחר
שאמרה לפני הב"ד שמקבלת מצות התורה ואירע גם
כזו שמקבלת באמת לכן אולי דנין אף באלו שאין
שומרת אח"כ דיני התורה שברור לנו שאף בעת
הגרות לא קבלה בלבה רק כדברים שבלב אף שלדידי
לא מסתבר שבשביל איזו יחידות לסלק האגן סהדי
ולחשיב לדברים שבלב אבל אולי זהו טעמיהו ויש
עכ"פ מקום לזה. ועוד יש מקום לומר טעם גדול
דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת
ומופקר בכמה איסורין עושה שהיא סבורה שאין
חיוב כ"כ לשמור המצות וא"כ הוא כגר שנתגייר בין
העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהוי גר אף שעדיין
עובד ע"ז עיי"ש והטעם משום שקבל עליו להיות
ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום
מהמצות ידיעת המצות אינה מעכבת הגרות ורק
בידע ולא רצה לקבל הוא עוכב בגרות דהא א"צ
ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר דרק מקצת
מודיעין ולכן אף שהב"ד אמרו לה שצריך לשמור
שבת חושבת שהוא רק הדור בעלמא אבל גם מי
שאינו שומר השבת זכרומה טועה לומר שהוא יהודי
כשר נמצא שלטעותה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב
שהוא גרות אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות
וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת והוא למוד
זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד
גריעי מהדיוטות. ע"כ דבריו.

דגמירי דינא. וע"ש בכ"ח דהכי נמי דעת הרי"ף
ומה"ט מסיק דלכתחילה מיהו ודאי איכא למיחש
לדעת הרי"ף והרמ"ה להצריך גם בהודאות והלואות
תלתא דגמירי דינא. וטעמם משום דע"כ לא קאמר
רב אחא בריה דרב איקא דסגי בחד אלא משום
דס"ל דמדאורייתא חד נמי כשר אבל לרבא דהלכתא
כוותיה דס"ל דמדאורייתא בעינן תלתא בעינן דוקא
תלתא דגמירי. ולא הקילו משום שלא תנעול דלת אלא
לענין דלא בעי סמוכין אבל גמירי מיהא בעי. וא"כ
לדידהו ודאי פשיטא דבגרות דבעינן תלתא מדאורייתא
ודאי בעינן תלתא דגמירי דוקא. ואף לדעת הרא"ש
דסגי התם חד דגמיר אף דאירך שנים לא גמירי לא
מבעיא אם נפרש בשיטתו משום דפסק כרב אחא
שמעינן מיהא לרבא דבעינן תלתא מדאורייתא בעינן
תלתא דגמירי דוקא. וא"כ ה"נ בגרות דבעינן תלתא
מדאורייתא נמי בעינן גם להרא"ש תלתא דגמירי
דוקא. אלא אפילו להש"ך שכתב בטעמו דס"ל דגם
רבא יודה לרב אחא דלאחר שתקנו משום שלא תנעול
דלת בפני הלווין לא בעינן שלשה מומחין גם שלשה
דגמירי לא בעי מה"ט דאם יצטרך תלתא דגמירי שוב
ינעלו דלת בפני לווין ותקנו דסגי אם אחד מהם
גמיר דינא. עכ"פ לא שמעינן אלא בהודאות והלואות
דאיכא למיחש טפי דאף משום חששא מועטת שיצטרך
לטרות ולחזור אחר שלשה דגמירי ימנע מלהלוות
לחבירו כמ"ש התוס' סנהדרין הנ"ל אבל לא שייך זה
בגרות. ועוד הלא לכתחילה מצריך הב"ח תלתא
דגמירי גם בהודאות והלואות וכ"ש בגרות דבעינן
לכ"ע שלשה מדאורייתא כמ"ש בתוס' יבמות הנ"ל.

ו) ועוד לרמ"א שכתב דבעינן שלשה ת"ח עומדים על
גביו בשעת טבילה שמודיעין אותו אז ג"כ פעם
שניה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות כ"ש
דבעיקר קבלת המצות בתחילתו בעינן ב"ד של ג'
דגמירי דינא דוקא. דהא במילה וטבילה איכא מאן
דסברי דשלשה אינו מעכב בדיעבד רק דסגי בשנים
משא"כ בקבלת מצות בתחילתו מעכב שלשה גם
בדיעבד אליבא דכ"ע כמבואר בסעיף ג' ועיין בט"ז
סק"ט.

קיצור הדברים דלית דין צריך בשש דבעינן לגרות
ב"ד של ג' ת"ח דוקא.

לקיים באמת המצות שהבטיחו לקיים. ואע"ג דמחמת אונס הוא כיון דחזוין שמקיימין מה שקבלו עליהם לקיים הוי גרות. ומ"ד כותים גרי אמת הן ואע"ג שאינן מקיימין המצות היינו דוקא משום דסובר דמתחלה נתגיירו בלב שלם וקבלת המצות היה בלב שלם רק שחזרו אח"כ לסורם וע"כ דינם כישראל מומר. וא"כ מבואר מזה להדיא דהא מיהו גרות שמחמת אישות שלא היתה שומרת אף שבת אחת מעולם מה לי מה שקבלה בב"ד כיון דגלוי לכל העולם שלא היתה קבלתה בלב שלם. חדא שאף השבת הראשון שלאחר הגרות לא שמרה ועוד שאם היתה כוונתה לשמור המצות לא היתה נישאת למחלל שבת. וידוע לכל שהבעל או אחר למד עמה קודם איך שתשיב לב"ד על כל דבר הן שתשמור שבת וכהנה ואינה אלא חוכא בעלמא. וא"כ מילתא דפשיטא היא לפי דברי הריטב"א הנ"ל דאין להחשיב זאת לגרות אף למ"ד כותים גרי אמת הן.

ג) ועיין ג"כ במ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה הי"ז וז"ל גר שלא בדקו אחריו וכו' אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין. ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן עכ"ל. ולכאורה דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע דהא רישא סותר לסיפא. דברישא קאמר וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו ומשמע דגרותו עדיין מוטל בספק וצריך להמתין אם לא יחזור לסורו שאם יחזור לסורו ויעבוד ע"ז אז אמרינן הוכיח סופו על תחלתו דמתחלה לא היה גרותו בלב שלם ובסיפא קאמר דאפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר. דעכצ"ל בכוונת הרמב"ם דהך וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו קאי אומן ראשון לאחר הגירות שאם עכ"פ איזה זמן הוא מקיים המצות הוי זה חזקה שנתגייר בלב שלם. ואי שחזר אח"כ לסורו ועובד כו"ם הרי הוא כישראל שהמיר דתו. משא"כ כשרואים שמיד לאחר הגירות אינו מקיים כלל מה שקבל בב"ד ואינו שומר שבת הרי נתבאר לנו בזה שקבלתו לא היה קבלה כלל רק רמאות בעלמא ורק משום אישות לכד וליכא ממילא גרות כלל.

א) ודברי בורות הם. שהרי אומרים לו אתמול חללת שבת לא חייבת סקילה ועכשיו חללת שבת אחת חייב סקילה כמפורש בש"ס יבמות דף מ"ז וביו"ד סימן רס"ח סעיף ב' ואיך אפשר שתחשוב שהוא רק הדור בעלמא כיון שידועת גם העונש החמור. והא דמיתתי ראייה לדבריו מגר שנתגייר בין העכו"ם נעלם ממנו מש"כ הכ"מ פ"ז מהל' שגגות ה"ב אהא שכתב שם הרמב"ם ז"ל כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת. או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא. וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל וחטאת אחת על כל דם שאכל וכן כל כיוצא בזה בעבודות אלו עכ"ל. וכתב ע"ז הכ"מ ז"ל ויש לתמוה על מ"ש רבינו שנתגייר קטן דאפילו גדול נמי אפשר שלא ידע מצות שבת. וי"ל משום דאם נתגייר גדול ודאי שהודיעוהו מצות שבת אבל גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד א"צ להודיעו עכ"ל. הרי דהוה קשיא ליה להרמב"ם הא דגר שנתגייר בין העכו"ם ולא ידע מצות שבת איך משכחת לה דמה לנו מה שנתגייר בין העכו"ם הא גרות צריך ב"ד והב"ד הרי אומרים לו מצות שבת כנ"ל והוצרך להעמיד הסוגיא בגר קטן שמטבילין אותו ע"ד ב"ד. וא"כ כיון שידועת שפיר מצות שבת וגם החומר של שבת ואפ"ה מחללת שבת מיד לכשיוצאת מן הב"ד ביחד עם בעלה ע"כ משום שאינה חוששת כלל לדברי הב"ד ואינה מאמינה כלל בזה וא"כ איזה קבלת מצות הוא זה וקבלת מצות הלא מעכב לכ"ע.

ב) ועיין בתוס' יבמות דף כ"ד ד"ה הלכה כדברי האומר כולם גרים הם. ונתבארו דבריהם ביותר ביאור בחי' הריטב"א שם שכ' ז"ל והקשו בתוס' כיון דגרי אריות גרים הם לרבנן למה אמרו שהם כעכו"ם למ"ד גרי אריות הם ותירצו דשאני התם שהכתוב אומר עליהם ואת אלוהיהם היו עובדים לומר שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם ומאן דמכשר התם סבר דנתגיירו בלב שלם אלא חזרו לסורם אבל הא הכא כיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה הוא דאגב אונסיהו גמרו וקבלו ואע"ג דמחמת אונס הוא גירות הוא אליבא דרבנן עכ"ל. הרי להדיא דאין הגרות שמחמת אישות או מחמת אונס אחרת גרות אלא משום דאגב אונסיהו גמרו וקבלו

סימן קמג

בדבר הלוקחים ילדים מנכרים לגדלם כבנים
שקורין אדאפטירען

שם בסימן קס"א כתב וז"ל בדבר אלו שלוקחים ילדים שנולדו מנכרים לגדלם כבנים שקורין אדאפטירען איך להתנהג הנה צריכים גרות ובאשר הם קטנים צריך למולם ולהטבילם ע"ד ב"ד לכן צריך להכין ג' אנשים כשרים ואינם קרובים זה לזה שהם יהיו הב"ד לכיין שהמילה תהיה לגרות לזכותו והמוהל צריך לברך למול את הגרים וברכת להכניסו אין לברך ואח"כ מברך אחד על הכוס בנוסח זה בא"י אמ"ה אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי בא"י כורת הברית עיין ביו"ד סימן רס"ח סעיף ה' ובט"ז שם ס"ק י"ב וכן הוא בש"ך סימן רס"ז ס"ק כ"ג בסופו וטוב יותר שלא לומר עתה שוב כלום ולא לקרא לו עתה שם כיון שעדיין מחוסר טבילה אלא כשיגדל קצת עד שיהיה ראוי לטובלו שהוא כשיהיה ערך בן שתי שנים שאז יטבלוהו ג"כ במעמד ב"ד שהם ג' אנשים כשרים שיחדום לכך ויכונו להטבילו לזכותו לשם גרות ובמקוה כשרה ולעיין שלא יהיה דבר חוצץ בגופו ובשעריו ויעשה גר ואז יקראו לו שם ויברכוהו או בנוסח זה או"א קיים את הילד הזה לישראל ויקראו שמו בישראל פב"פ על שם המגדלו כי אף שבעצם היה צריך לומר בן אברהם אבינו אבל כיון שרוצה המגדלו שיקראו על שמו יכולין לעשות כן כי יכולין לקרא לאדם שהוא בן המגדל ואין לחוש לקלקול דשמא יקדש אחת מקרובי המגדל ואשתו ויאמרו שאין הקידושין תופסין משום שיאמרו שהוא בנם דלא שכיח שיקדשו בזמננו קרובות שאין קידושין תופסין וגם הא יהיו מוכרחין לגלות לו קודם שיעשה בן י"ג שנה שהוא בן נכרים שגירוהו דאלי"כ יש לחוש שימחה כשיתודע אף כשיהיה בן עשרים ויותר ויתבטל הגרות ולכן יהיה אסור להשיאו אשה וממילא ידעו שאינם קרובות וידלג מישמח האב עד צוה אותו אלקים ויאמר הודו לה' כי טוב כל"ה פלוני הקטן גדול יהיה ויכנס לתורה ולחופה ולמע"ט. ואם יתביישו ולא ירצו שידחו קריאת השם עד אחר הטבילה יכולים לקרא לו שם גם תיכף אחר המילה אבל טוב לדלג תיבת לישראל אלא לומר קיים את הילד הזה ויקראו שמו פב"פ וזה הקטן גדול יהיה ויכנס לטבילה לקדושת ישראל ולתורה ולחופה ולמע"ט

וכשיגדל קצת עד שיהיה ראוי לטובלו יטבלוהו במעמד ב"ד ועל דעתם לכוונת גרות לזכותו. ואם היא ילדה אין לקרא שם עד שתגדל קצת שתהיה ראויה להטבילה ויטבלוהו במעמד ב"ד ועל דעתם לכוונת גרות לזכותה ואז יקראו לה שם תיכף אחר הטבילה ואין צורך לחכות על יום קריאה כי בשעת הטבילה עדיף וג"כ יצטרכו לגלות לה קודם שתעשה גדולה שהיא שתהיה בת י"ב שנים שהיא בת נכרים מטעם דלעיל. ע"כ דבריו.

א) ולא טב הורה. דאנו אין לנו שמטבילין גר קטן ע"ד ב"ד אלא בא' מן הדרכים המפורשין בש"ע סימן רס"ח סעיף ז'. או שאמו הביאתו להתגייר או שבא להתגייר. אבל מנין לנו לחדש מעצמנו דבכה"ג כמו בנ"ד דליכא חדא מהני תרתי מטבילין ג"כ ע"ד ב"ד. וע"כ דברי המחבר בש"ע בדקדוק נאמרו כיון דכבר מצינו בזה מבוכה בין הראשונים. דהנה בהא דאמר רב הונא בכתובות דף י"א גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד פרש"י אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר עכ"ל. ומשמע דאע"ג שאינו ברשות אמו כמו ברשות אביו וצריכין למיתי עלה משום דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו אפ"ה הביאתו אמו מיהו בעי. ועיין בטור סימן רס"ח שכתב וז"ל כתב בעל הלכות חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבילין אותן מפני שאין כשרין להתנות עליהן אבל קטן אע"פ שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו ואיני יודע למה פסק דלא כרב הונא דאמר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד אע"ג דקאמר לימא מסייע ליה ודוחה אותו עיקר דבריו לא נדחו עכ"ל. וכתב ע"ז הב"י זו"ל רבינו סובר דב"ה דחה לדרב הונא משום מאי דדחינן סיועא דיליה ואוקימנא בגר שנתגיירו בניו עמו ומפני כך תמה עליו דאף ע"ג דסיוע דיליה אידחי מילתיה לא אידחי ואני אומר דהא מילתא דפשיטא היא וב"ה נמי הכי סבר וכדרב הונא פסק אלא שהוא מפרש דרב הונא לא בכל קטן הבא להתגייר קאמר אלא בשאמו מביאתו להתגייר איירי וכדפרש"י זו"ש מלין אותו ע"פ אבותיו לשון רבים כלומר דע"פ אביו או על פי אמו מלין אותו וכדרב הונא ודלא כדחוייא דדחי לסייעתי' דסבר דוקא על פי אביו ולא על פי אמו עכ"ל הב"י. הרי שלהב"י אזלי הב"ה ורש"י בחדא שיטתא דדוקא כשאמו מביאתו ולא כשבא מעצמו להתגייר. אמנם הלא מדברי הטור נראה דפליג עליהו וס"ל דלאו דוקא כשאמו הביאתו רק ה"ה כשבא להתגייר בעצמו. וכן כתב בהדיא לעיל זו"ל נכרי קטן אם יש לו אב

המרדכי בס"פ החולץ בשם ראבי"ה גר קטן שמטבילין אותו וכו' איירי כגון שאמר גירוני וקמ"ל דאע"פ שאין לו דעת שומעין לו אבל אם אינו רוצה אין מגיירין אע"פ שיד ישראל תקיפה עליהם עכ"ל. ולא ביאר הראבי"ה מה דינו של קטן תינוק בן שנה שאין לו אב ואם ואף אינו יודע עוד לדבר. דמתחלת דבריו משמע דבעי דוקא שיאמר גירוני אולם מסיפא יש לדייק איפכא דדוקא כשאינו רוצה בהדיא אין מגיירין אותו בע"כ דידיה וא"כ לכאורה נראה כאילו סיפא סתרי לרישא. מיהו הא יש ליישב דנקט אינו רוצה וה"ה אינו יודע לדבר ומתו לו אביו ואמו דמכיון דאביו ואמו היו עכו"ם כמאן דאמר איני רוצה דמיא. אמנם אי נימא דס"ל לראבי"ה דאין מגיירין אותו אף כשאמו הביאתו לב"ד להתגייר קשיא דא"כ הוה ליה לראבי"ה למינקט רבותא טפי בסיפא דאף כשאמו הביאתו להתגייר אין מגיירין אותו. וע"כ הוכיח ב"י מזה דע"כ גם ראבי"ה ס"ל כרש"י וגירוני דנקט ברישא לאו דוקא רק ה"ה כשמביאתו אמו להתגייר. וגם משמע ליה לב"י דרש"י נמי ס"ל בהא כראבי"ה דה"ה כשבא בעצמו לב"ד ואמר גירוני. ומ"ש שאמו הביאתו להתגייר לאו למעוטי גדול שנתגדל קצת ובא מעצמו לב"ד ואמר גירוני אלא למעוטי קטן שאין לו אם ומגיירין אותו בע"כ כגון שיד ישראל תקיפה עליהם או אפילו אינו בע"כ ממש אבל הוא תינוק שאינו יודע עדין לדבר. ונמצא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי רק הראבי"ה נקט חדא הבא להתגייר מעצמו ולמעוטי בע"כ ורש"י נקט שמביאתו אמו וכוונתו ג"כ למעוטי בע"כ. ושניהם ס"ל דבין הבא להתגייר מעצמו ובין כשהביאתו אמו מטבילין ומגיירין אותו ע"ד ב"ד. וע"כ כיון דהרמב"ם והסמ"ג נקטו לישנא דגמרא סתמא גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד וברש"י וראבי"ה משמע דבעי דוקא א' מב' דרכים או שהביאתו אמו להתגייר או שבא מעצמו ואמר גירוני ודעת בעל הלכות דאין מגיירין אותו כשבא מעצמו ואמר גירוני הכריע הב"י בש"ע כראבי"ה ורש"י.

עכ"פ למעשה אין לנו אלא מה דמפורש בש"ע ואין מגיירין גר קטן אלא כשהביאתו אמו או כשבא מעצמו ואמר גירוני.

יכול לגייר אותו ואם אין לו אב ובא להתגייר ב"ד מגיירין אותו שזכות הוא לו וזכין לאדם בלא ידיעתו עכ"ל. וכתב שם הב"ח ז"ל ומלשון רבינו יראה אפילו אין לו אם אלא שבא מעצמו והא דכתב רש"י ואמו מביאתו להתגייר לאו דוקא אלא אתי לאוריי דאף ע"פ שאמו מביאתו אפ"ה בעינן על דעת ב"ד דדווקא כשבא מביאו לא בעינן דעת ב"ד אבל באמו מביאתו בעי דעת ב"ד גם ברמב"ם וסמ"ג כתבו בסתם גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד עכ"ל. ולכאורה דברי הב"ח ז"ל נראים דחוקים שהרי דרכו של רש"י ז"ל בכ"מ לפרש הגמרא ולא לחדש הלכות. ולדברי הב"ח ז"ל א"א לומד דכוונת רש"י לפרש כן בדברי רב הונא שהרי רב הונא ע"כ קולא אתי לאשמעינן כדמשמע לישנא גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד דרצונו לומר אע"פ שקטן הוא ודעתו ורצונו אינו כלום אפ"ה מטבילין אותו ע"ד ב"ד. ולפרש"י הוי זאת חומרא דאע"פ שאמו מביאתו בעינן דעת ב"ד ואין להעמיס זאת בדברי רב הונא אם לא שנאמר דאין כוונת רש"י כאן לפרש דברי רב הונא אלא לחדש זאת מדעתו דאף כשאמו מביאתו להתגייר בעי דעת ב"ד והוא דחוק כנ"ל. וצ"ל דהב"ח ז"ל נדחק א"ע לפרש כן בכוונת רש"י מחמת דברי הטור שכתב סתם דמטבילין אותו כשבא להתגייר אם אין לו אב ולא הזכיר כלל שיטת רש"י דבעי דוקא שאמו מביאתו.

(ב) וא"כ לפ"ז יש לתמוה לכאורה על מרן הב"י ז"ל שמפרש דברי רש"י כפשוטן דבעינן דוקא שאמו מביאתו להתגייר וכתב בהדיא דגם בעל הלכות הכי סבירא ליה איך קבע הלכתא בש"ע שמטבילין אותו אפילו כשבא להתגייר מעצמו שהוא נגד דעת רש"י ובעל הלכות. ואי משום דנגרר אחר דעת הטור דפליג עליהו א"כ לא הוה ליה לשנות מלשון הטור שלא הזכיר אלא הבא להתגייר. כדרכו של המחבר בש"ע ליגרר אחר לשון הפוסקים שהחליט הלכה כדבריהם. ועוד הרי משמע מדבריו בב"י שהטור אינו חולק על בעל הלכות אלא משום שהיה ס"ל דבעל הלכות פסק שלא כרב הונא וא"כ לאחר שביאר שם הב"י דבעל הלכות פסק שפיר כרב הונא רק שפירש דבריו כרש"י דדוקא כשאמו מביאתו תו יש לחוש להחמיר כדבריו ובפרט שהוא ג"כ דעת דש"י.

(ג) ונראה שחזר ביה הב"י לאחר שראה דברי המרדכי דמיתתי שם בעצמו לקמן ז"ל כתב

סימן קמד

בענין ראש למ"ד שנכנס לכף פשוטה של אלקיך בס"ת

שם בסימן קס"ו כתב וז"ל בדבר ס"ת שראש למד נכנס לכף פשוטה וגם יש מקומות שהלמד נכנס לכף של אלקיך וגם למד של אלקיך לכף פשוטה של אלקיך אם יש עצה ודרך לתקן להכשירו. וכו' אבל יש לעשות בדרך זה שיעבה ראש הלמד וגם הקו שלו ההולך לגוף הלמד אם גם הקו הוא בתוך הכף באופן שיצאו מאויר פנים אלכסון הכף עד שיהיה במה שבחוץ האלכסון כשעור הראוי לאות למד ויסתלק חשש דשלא במקום כתיבה וישאר רק חשש רמוקף גויל שע"ז תועיל קדירת שם העליון. ומהיות טוב יש לעשות כן אף כשהוא חוץ מהאלכסון שיצא לגמרי מהכף שעור הראוי להלמד ואח"כ יקדור שם העליון. ואף שלפ"מ שבארתי היה יותר טוב לקדור שם התחתון שבו הוא הפסול ויועיל אף אם הפסול הוא מטעם שלא במקום כתיבה. אך מ"מ אין לעשות כן דכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה דשמא פי' דברי הרמ"א הוא כפשוטו מצד שינוי האות ואז הוי הפסול בהכף ולא תועיל קדירת התחתון להכשיר העליון דיהיה חק תוכות. ואף שלא נראה לע"ד כלל לפרש כן כדבארתי מ"מ למעשה יש לחוש גם לזה. ולכן צריך לעשות כדכתבתי לעבות ראש וקו הלמד עד שיצא מהכף שעור הראוי ללמד ולקדור כל השם העליון ולהדביק מטלית ולכתוב עליו השם באופן שהלמד לא יכנס בהכף. וזה הנלע"ד למעשה. ע"כ דבריו.

(א) ולא הורה כהלכה. דהנה באו"ח סימן ל"ב סעיף כ"ח איתא וז"ל יש לזהר שלא יכנס ראש הלמ"ד באויר הה"א או החי"ת אפילו בלא נגיעה עכ"ל וכתב שם במג"א וז"ל ואם נכנס בענין שהפסיד צורת האות כגון שנכנס לתוך ד' ונראית כה"א פסול (רמ"א בא"ע סימן קכ"ה סס"ח וכ"כ הרי"ט חלק י"ד סימן ל"ב) וכתב בכ"ה שיש מכשירים לגמרי עכ"ל. הרי דס"ל למג"א דכשנכנס ראש הלמ"ד באויר של שאר אותיות זולת באויר של ד' ודאי אין לפסול בדיעבד. וכן מורה פשוטות לשון המחבר שכתב רק יש לזהר דהיינו לכתחילה. וכ"כ הרב מליאדי ז"ל בש"ע סימן ל"ב סעיף מ"א וז"ל יש לזהר לכתחלה שלא יכנס ראש הלמ"ד של שיטה זו בתוך אויר הה"א והח"ת שבשיטה שלמעלה ממנו אפילו בלא נגיעה אם נכנסו

בענין שהפסיד צורת האות כגון שנכנס לתוך דל"ת ונראית כה"א פסולה עכ"ל. ושם בקונטרס אחרון כתב וז"ל יש לזהר כו' ר"ן פ"ב דגיטין בשם דמב"ן ועי' ב"י א"ע סימן קל"א שהתוס' ודא"ש ודשב"א וס' התרומות ומרדכי חולקים להכי לא הזהיר כאן בש"ע אלא לכתחלה דלא כב"ח וט"ז אלא כמ"ש המ"א עכ"ל. ומדלא נקטו רמ"א ומג"א והרב ז"ל בש"ע לפסול אלא כשנכנס לתוך דל"ת ונראית כה"א ולא נקטו נמי כשנכנס לתוך כף פשוטה משמע דבדוקא נקטו דל"ת משום דאין הבדל בין דל"ת לה"א אלא ברגל הפנימי שבו וע"כ כשנכנס לתוכו ראש הלמ"ד יטעו לחשוב שנתחבר כאן הרגל הפנימי של הה"א עם הלמ"ד שלמטה. משא"כ בכף פשוטה לא שייך לטעות בזה דא"כ ימצא שהה"א ארוכה הרבה יותר משאר אותיות ולא שכיח זה כלל שיעשה הסופר אות אחת משונה באריכותו משאר אותיות. וז"ב.

(ב) ועוד נראה דבנידון דידן גם הב"ח הט"ז יורה דכשר בדיעבד וא"צ אף לתקן. עפמ"ש הג"פ בסימן קכ"ה ס"ק פ"ה וז"ל ראיתי לא' מן החכמים המובהקים שבדור דחייש להא דמהראנ"ח ז"ל וכל היום טורח להגיה הס"ת דשכיחא טובא כו' ובשאר מקומות לא ראיתי מי שחושש לזה ולכן יראה לענ"ד דלכתחלה ודאי יש לזהר כיון דנפק מפומיה דמהראנ"ח ובדיעבד יש להקל והו"ל כעין ס"ס חרא דהכנסת אות באות במחלוקת היא שנוי' וגדולי הפוסקים מכשירים ואת"ל כמאן דפסלי דלמא לא פסל אלא ראש למ"ד בה"א וכיוצא דכיון דלאו אורחי' בהכי משתנית צורת האות אבל יו"ד מובלעת בתוך הנו"ן כיון דרגילות לכתוב כן איננו משנה צורת הנו"ן ונקרא יפה וכשר בס"ת עכ"ל. וא"כ דכוותיה נמי כשנכנס ראש הלמ"ד לתוך כף פשוטה שלמעלה שרגילות היא בשתי אותיות גדולות כאילו שא' יכנס לתוך חבירו וא"כ נהי דבשאר תיבות אכתי יש להחמיר ולתקן אם אפשר אף כשנכנס לתוך כף פשוטה מ"מ כשנכנס לתוך כף פשוטה של אזכרה ודאי אסור לקדור את האזכרה בשביל כך. והרי הרא"ש בתשובה כלל ג' סימן ז' אוסר קדירה אף לצורך תיקון ס"ת והשיב שם להשואל ששאל על ס"ת שהפתוחות והסתומות היו שלא כדין וצריך למחוק הרבה פרשיות כדי לתקן והשיב הרא"ש וז"ל וח"ו לקדור את האזכרות מן היריעה מוטב שישלך היריעה ויכתוב אחרת במקומה עכ"ל. וא"כ כ"ש בנידון דידן דמרינא א"צ לתקן שאסור לקדור את אזכרה בשביל כך.

ולכתוב יוד מטעם דכיון שנכתב שלא לשמה מותר למחוק כדי לתקן כדאיתא בש"ך יו"ד סימן רע"ו ס"ק י"ב. הנראה לע"ד שאסור למחוק חדא דיש ראשונים שאוסרין אף בנכתב שלא לשמה למחוק. ועוד הא אפשר שטעה הסופר וחשב שצריך לכתוב כאן השם ששכח מה כתוב מתחלה וא"כ אסור למחוק לכו"ע. מאחר דבידיעה כתב השם. ואף אם נימא שלא נתקדש בכאן. מ"מ לא גרע מעכו"ם שכתב את השם שצריך גניזה. ולכן צריך לקדור את השם שזהו מותר בודאי כמפורש במסכת סופרים והובא בט"ז סוף סק"ו. וגם מלשון הש"ך מוכח שקדירה עדיף שמתיר בלא נכתב בקדושה לגזו ולגנוז אפילו שלא לצורך תקון עיי"ש ואף שבנכתב בקדושה אוסר הש"ך אפילו לצורך תקון הכא כיון שהוא ספק שמא לא קדש משום שחשב שכותב יוד ואף בקדש שמא לא נתקדש כאן כיון שהוא במקום שהוא כעין לשון גזוף ח"ו יש להתיר בקדירה. והכא א"א לקדור עם עוד תיבות דיהיה ח"ו לשון גזוף לכן צריך לקדור השם לבד. ואף שהחתם סופר בסוף סימן רס"ד מצריך מצד לשון רש"י בערכין דף ו' לקדור עם עוד תיבות. כבר הוכחתי בתשובה אחת שהמסכת סופרים לא סבר כן וגם יש בזה קצת חסרון דהורדה מקדושה על שאר התיבות אך עם כל זה אם אפשר צריך לעשות כהחת"ס מאחר שיצא מפיו הקדוש אבל כשא"א טוב יותר לקדור אף את השם לבד מלמחוק שהוא מחלוקת הראשונים וכ"ש הכא שלא ידוע שמא ידע שכותב השם וקדשו ואולי נתקדש שאסור לכו"ע. ואותו הספר אולי טעה לחשוב שכיון שא"א לעשות כהחת"ס טוב יותר למחוק אבל פשוט שאינו כן. ע"כ דבריו.

(א) ונעלם ממנו תשוי הדרב"ז ח"א סימן ע"ז שכתב שם וז"ל שאלת ממני אודיעך על סופר שהיה צריך לכתוב יהודה וטעה וכתב שם יהויה אם מותר למחוקו כדי לכתוב יהודה או לא. תשובה אין האותיות לבד גורמות הקדושה אלא בהצטרפות כוונת כתיבת השם וזה כיון שלא נתכוין לכתוב שם מותר למחוקו והכי תניא בפרק הבונה הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו הקולמוס ומקדשו וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. הא קמן דאפילו מי שהיה צריך לכתוב השם וכתבו אלא מפני שלא נתכוון לשם אמרו חכמים דאין השם מן המובחר אלמא ס"ל לרבנן דלא נתקדש השם בכתיבה לבדה אלא עם הכוונה וכיון שלא נתקדש מותר למחוקו כדי לכתוב אותו כתיקונו. ואפילו תימא דאינו מן המובחר אמרו אבל לא שיהיה

(ג) אחרי כתיב זאת מצאתי בשו"ת דעק"א מהדו"ת סימן כ"ז שכתב שם וז"ל ע"ד שאלתו בס"ת שאותיות ל' נכנסו בחלל כף פשוטה. נראה לענ"ד לדון להקל. אף דבנכנס לתוך חלל ה' וח' נראה לענ"ד עיקר כדעת האחרונים הב"ח והט"ז והל"ה לפסול בדיעבד. ודלא כנראה בדעת המג"א (סי' ל"ב סק"מ) דרק לכתחילה יש ליוהר. אבל דיעבד כשר אא"כ דנכנס לחלל הדי' דנשתנה לאחת אחר דנראה כמו ה'. וכו' אמנם אעפ"כ בנ"ד נראה להקל. דמלשון האחרים ומלישנא דהריב"ש הנ"ל ברעת הרמב"ן משמע הפסול רק בנפסד צורת האות. וכו' אבל בנכנס קצת לחלל כף פשוטה נראה לעין דלא נפסד צורת האות דכשר. ה"נ בנכנס לחלל הך' פשוטה אף דנכנס חלק גדול מן ל' תוך החלל. מ"מ יא נראה לעין דלא נפסד צורת האות א"כ יש להקל. וכו' ובפרט בס"ת זו דיש הרבה אותיות כאילו ויקשה לתקן הכל. ואפשר שימצאו כזה בשמות הקדושים. בשם אלקים שיכנס הלמ"ד בחלל הך' פשוטה וא"א בתיקונו. לזה יש לסמוך להקל עכ"ל. הנה שכתב ממש כדברינו הנ"ל רק שדעתו הגדולה נוטה עוד יותר להקל גם בשאר תיבות ואפילו ליכא כ"כ טרח לתקן כדכתב ובפרט בס"ת זו דיש הרבה אותיות כאלו ויקשה לתקן הכל. ומשמע דאף בלא"ה היה מקום להקל לקרות בו בלא תיקון כדכתב לעיל מניה וא"כ כ"ש בדאיכא טרח לתקן. וב"ה שכוונתי לדעתו הגדולה. עכ"פ חזינן דלהתיר לקדור את אזכרות בשביל כך הוא ודאי טעות גמור. וזה אף לא עלה על דעת הגאון רעק"א ז"ל כמבואר מלשונו שכתב ואפשר שימצאו כזה בשמות הקדושים בשם אלקים שיכנס הלמ"ד בחלל הך' פשוטה וא"א בתיקונו. וכוונתו מחמת איסור מחיקת השם ואף דאפשר לקדור אלא ע"כ דפשיטא ליה דבכה"ג דגם בלא"ה לא נפסל הס"ת אסור גם לקדור דלא התירו לקדור אלא היכא דבלא"ה פסול הס"ת. וזה ברור.

סימן קמה

בדבר שטעה הסופר וכתב שמא יהיה בשם הויה

שם בסימן ק"ע כתב וז"ל הנה בדבר הס"ת שנמצא בה תיבת יהיה בקרא דטמא יהיה בשם הויה וראה כתר"ה בספר אחר שזוהר בכה"ג למחוק הוא"ו

(ב) ומה שכתב דכאן א"א לעשות כעצתו של חת"ס לקדור עוד איזה תיבות עם השם משום דיהיה ח"ו לשון גדוף. זה הבל. דהא אפשר לו למחוק תחלה תיבת טמא ולכתוב במקומו תיבת קדש ויקדור אח"כ התיבות קדש השם ולא יהיה לשון גדוף רק אדרבה לשון שבח.

(ג) ומה שכתב דכבר הוכיח בתשובה אחרת דלא כהחת"ס משום דהמסכת סופרים לא ס"ל כן. וכוונתו למ"ש במסכת סופרים בכתב ב' שמות של קדש שיקדור האחרון ומשמע בפשיטות שאינו צריך לקדור תיבות אחרות עמו רק שיכול לקדור השם לבדו. לק"מ שהרי בלא"ה מציינו פוסקים ראשונים החולקים בזה על מסכת סופרים. ובתשו' הרא"ש כלל ג' סימן ז' כתב בהדיא שמוטב לסלק את כל היריעה מלקדור ח"ו את השם יעו"ש. ואף למ"ש חת"ס בסימן רס"ד דבעובדא דמסכת סופרים כיון שהפסול הוא בהשם עצמו מודה גם הרא"ש שמותר לקדור ע"מ לתקן. מ"מ יודה החת"ס דהר"י בן הרא"ש הובא דבריו בב"י סס"י רע"ז ע"כ פליג על מסכת סופרים שהרי הוא מיירי ג"כ בשם מיותר דקאי ביה המסכת סופרים. ועיין בט"ז סימן רע"ז סק"ז שכתב וז"ל הדרך השלישי שזכר דהיינו לסלק היריעה לגמרי ודאי דרך זה הוא יותר מן המובחר דאין לקדור האזכרות מן התורה כמ"ש ב"י בשם הרא"ש וה"ר יהודה בנו דמוטב שיסלק היריעה כו' מ"מ כיון שכבר נהגו הסופרים לקדור השם שנכתב בטעות ויש סמך ממס' סופרים פרק ה' וכו' ע"כ אם אינו אפשר בקלות לסלק היריעה ולכתוב אחרת גם בזה יעשה כן. כן נראה לע"ד עכ"ל. הנה להדיא דס"ל להט"ז בפשיטות דמוטב טפי לסלק את היריעה מלקדור משום דיש להורות לכתחילה מהרא"ש והר"י בנו החולקים על מסכת סופרים. ומכיון דהרא"ש והר"י בנו פסקו כן מסתמא משום דיש להם ראיות מש"ס דילן נגד הא דמסכת סופרים. ורק בדאינו אפשר בקלות לסלק היריעה ולכתוב אחרת יש לסמוך על מסכת' סופרים. וא"כ סרה קושיתו מעל החת"ס ממסכת סופרים שהרי הרא"ש והר"י בנו וגם הט"ז כולו פליגי אמסכת סופרים. והמעייין שם בתשו' חת"ס יראה דעיקר טעמו שהכריע להקל בקדירה משום דקדירה לאו דאורייתא דלית ביה משום ל"ת כן. ומ"מ בזיון השם מיהו אית ביה ע"כ הכריע לקדור עמו עוד איזה תיבות דאז ליכא ביה כ"כ בזיון כיון שנקדרינן עמו גם שאר תיבות.

מותר למחוק מ"מ בנ"ד שהיה צריך לכתוב יהודה וטעה וכתב השם לכוונת יהודה הכל מודים דמותר למחוק ומ"מ מודה אני שאם כתב השם סתם בלא כוונה שאסור למחוק מפני שכתבת האותיות מוליך אותם לקדושתן דומיא דשוחט הובחים סתם דאמרינן סכין מוליך אותם למה שהם הילכך בנ"ד אם בשעה שכתב שם ההויה נתכוין למה שהיה צריך לכתוב דהיינו יהודה הדבר ברור שלא נתקדש ואם נתכוון לקדושת השם אעפ"י שלא היה צריך לו פשיטא דנתקדש אבל אם כתב השם סתם בלא כוונה כנ"ד וכיוצא בו שהיה צריך לכתוב יהודה סתמו כפירושו ולא נתקדש אבל אם היה צריך לכתוב שם וכתבו סתם בלא כוונה נתקדש ממילא ומעביר עליו הקולמוס ואפ"י לדברי חכמים והיינו דלא פליגי אלא בזמן שנתכוון לכתוב יהודה דאי לא תימא הכי ליפלו בכותב השם בלא כוונה ולאשמעינן דאפילו בכי האי לא הוי מן המובחר ואף על גב דאיכא לתרוצי דניחא ליה לאשמעינן דאפילו בהא מקל רבי יהודה זכחא דהתיירא עדיפא ליה מכל מקום פשטא דמלתא משמע דאם היה צריך לכתוב השם וכתב אותו סתם נתקדש עכ"ל. הרי שכתב בהדיא דמכיון שהיה צריך לכתוב יהודה וטעה וכתב השם אע"פ שאם היה נתכוון לקדושת השם בהדיא היה נתקדש אע"פ שלא היה צריך לו. אפ"ה כיון שכתבו סתמא בכה"ג אמרינן סתמו כפירושו וכאילו פירש בהדיא דכוונתו ליהודה כיון דכאן מקומו של יהודה רק שטעה ולא כתב דלית באמצע. ונידון דידן דמיא ממש לנידון דרדב"ן. שהרי היה צריך לכתוב יהיה וטעה וכתב השם א"כ ה"נ אמרינן סתמא כפירושו והוי כאילו פירש בהדיא דכוונתו היה לכתוב יהיה רק שפלטא הקולמוס וא"ו במקום יו"ד. והכא עוד עדיפא קצת מהתם כיון שטעה בסמוך לתיבת טמא וא"כ א"א שטעה לחשוב דכאן הוא המקום שצריך לכתוב השם שהרי זה היה גדוף ח"ו. ואין לומר שאירע שהפסיק הסופר לאחר שכתב טמא ולאחר שחזר והתחיל לכתוב שכח שהתיבה שלפני' היה טמא וטעה שהיה תיבה אחרת הסמוך לתיבת השם. ז"א שהרי לכתחילה צריך הסופר להניח אות אחת מלכתוב קודם השם כדאיתא בסימן רע"ו סעיף ד' וא"כ הו"ל להסופר להזכיר מתוך כך דא"א דכאן הוא מקומו של השם דא"כ היה לו להניח אות אחת בסמוך ליה. עכ"פ לא גרע הכא מנידון דרדב"ן שהרי הנידון דיהיה דומה ממש לנידון דיהודה וא"כ הרי כבר הורה לנו רדב"ן ז"ל שמותר למחוק בכה"ג. ושפיר כתב אותו ספר שהביא השואל שמותר למחוק שהרי הורה כרדב"ן.

ו) גם מה שהקשה על החת"ס הרי איכא הורדה בשאר תיבות שקודרין עמו. לאו קושיא היא. והא לדרידה יקשה עוד יותר על הרא"ש והר"י בנו שהורו לסלק את היריעה כולו ואמאי לא חשו למאי דאיכא הורדה בקדושה בהיריעה כולו. אלא ע"כ משום דא"א לתקן הס"ת בענין אחר דלקדור את השם לדעתם חמיר עוד טפי. א"כ ה"נ לא שייך להקשות על החת"ס דאיכא הורדה בקדושה באילו התיבות האחרות שנקדרין עמו. דמכיון דא"א לתקן בענין אחר דאם יקדור השם לבד חמיר עוד טפי דהוי בזיון טובא להשם. וכיון דא"א בענין אחר ממילא לא חשיב נמי הורדה בקדושה כיון דהוי לצורך תיקון. וז"ב.

וע"כ בנידון דידן המתיר למחוק ג"כ שפיר עביר שהרי הרדב"ז הורה כן בהרי"א ולא מצינו פוסקים אחרים שיחלקו עליו בזה. ומ"מ כיון דאפשר בקדירה וכבר הוכיחו השאילת יעב"ץ והחת"ס דקדירה אפילו בשם שהוא קדוש לאו דאודייתא טוב לקודרו. והכא א"צ לקדור עמו עוד איזה תיבות כיון שאינו קדוש כלל ולהרדב"ז מותר לכתחילה אף למחוק ופשיטא דהחת"ס ג"כ מודה הכא בזה. וכיון שאין כאן צורך לקדור עוד איזה תיבות יש חשש משום הורדה בקדושה בשאר התיבות דל"ש לומר דהוי לצורך תיקון כיון דלהרדב"ז מותר אף למחוק השם עצמו.

סימן קמו

בס"ת שנמצא אלינו במקום אלקינו

שם בסימן קע"א כתב וז"ל נשאלתי בס"ת שנכתב במקום השם דאלקינו אלינו בלא ההא אם רשאים למחוק ולכתוב השם. וטעם הספק דאולי קדש הסופר את השם שידע שצריך לכתוב את השם דאלקינו וטעה במה שהשמיט את ההא ונמצא שהאלף למד נכתב לשם השם ובכתב אלף למד מאלקים אינו נמחק כדאיתא בשבועות דף ל"ה. והשבתי שמותר למחוק. וזדא דאין לנו לחשוש לשמא חשב שהוא שם וקידשו כיון שכתב תיבת אלינו ואין לנו טעם להסתפק שמא חשב לכתוב שלא כמו שכתב ויותר יש לנו לומר שטעה וחשב שצריך לכתוב כאן אלינו. ומה שתיבת אלינו לא שייך במקום הזה אין זה טעם לעשות לנו ספק שמא המחשבה היתה משונה מכתבתו

והטעות היתה רק בהכתיבה שאינו מצוי זה ובפרט באותיות השם שצריך לדקדק ביותר ולכן מסתבר שהטעות היתה שחשב שצריך לכתוב כאן תיבת אלינו כמו שנראה לעינינו. ועוד דאף אם חשב לכתוב את השם וקדשו והיה אסור למחוק אותיות האלף והלמד. מ"מ אחר שכתב אחריהם אותיות ינו שנקרא עתה בתיבת אלינו הוא כבר כנמחקו אותיות אלף למד מלהחשב שם ומותר עתה למחוק כדאיתא כה"ג בגליון מהרש"א בסימן דע"ו סעיף ט' בשם עב"ה"ג בכתב אלקים במקום אלקים ועשה מהכף כפופה מס סתומה מותר למחוק אח"כ יהם סתומה שאחריו אף שנתקדש בכתבתו מתחלה אלקים משום דממילא נתבטל חשיבות טפילה לשם ממנו וכן הוא בכאן שבהוספת ינו שנעשה מזה תיבת אלינו נתבטל חשיבות השם מהאלף למד ומותר למחוק. ולכן צריך למחוק כל תיבת אלינו כי למחוק רק אותיות ינו ולהשלים הינו יהיה פסול משום שלא נתקדש השם לא מבעיא אם לא קדש כלל כדיותר מסתבר אלא אף אם חשב לכתוב השם וקדשו נתבטל הקידוש בזה שנקרא אלינו. ולהעביר הקולמוס הא הלכה כרבנן דאינו מן המובחר ומלשון הש"ך סק"ב משמע שגם פסול זהא כתב ולא מהני העברת קולמס עליהן לשמן. ועיין בתשובת דעק"א סימן ע' שמסתפק שמא הוא רק אסור לכתחלה ולא פסול בדיעבד אבל בש"ך הא משמע שפסול ופלא שלא הביא דעק"א דברי הש"ך. ואף לדעק"א הא עכ"פ פסול מספק ולכן צריך למחוק כל התיבה ולכתוב השם דמותר אף על המחוק כדאיתא בסעיף ז'. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דברי הט"ז סימן דע"ו סק"ז שכתב וז"ל והנה בתשובת מהר"ר בנימין בספר משאת בנימין כתוב בענין השם של אלקינו ששכח הסופר היו"ד וכתב אלקנו בלא יו"ד כתב שם שהיו חלוקי דעות בזה וכו' הדרך השני שזכר שם לגרוד נ"ו מטעם שכאן אין אומדים שכבר קדשו השם כיון שלא נכתב כהלכתו וזה ג"כ לא יתכן לפע"ד דודאי גם כאן קדשו השם של אל"ה הנכתב קודם לנ"ו דהא אל"ה פשיטא ששם בפני עצמו הוא והוא קודש למה לא יקדש ג"כ הנטפל לו ככל השמות ואע"ג שנעשה שם דילוג היו"ד מכל מקום קדושת השם שנכתב לא אולא ובמקומה עומדת ומושך הנטפל עמו דהיינו נ"ו וכו' הדרך השלישי שזכר דהיינו לסלק היריעה לגמרי ודאי דרך זה הוא יותר מן המובחר עכ"ל. הרי להרי"א דמכיון דאלף למד ה"א הוא שם בפני עצמו והוא נכתב כהלכתו. אע"ג שכתב בסמוך ליה נ"ו קדושת השם שנכתב במקומה עומדת ולא אזלה קדושתו מחמת

שהסמך ליה נ"ו. וה"ג דכוותיה שכתב אלינו במקום אלקינו כיון דאל"ף למ"ד הוא שם בפני עצמו לא בטלה קדושתו מחמת דילוג הה"א. ואין לחלק דהתם שאני כיון דודאי נתכוין לשם משא"כ הכא אולי נתכוין לאלינו. חדא לא יהא אלא ספק הא איכא כאן ספיקא דמחיקת השם דאורייתא ואיך נתיר לו למחוק. ועוד משמע להדיא מדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל בסימן קמ"ה אות א' דבמקום שהיה צריך לכתוב השם תלינן טפי שנתכוין להשם רק שפלטה הקולמוס אות אחר והוא מילתא דשכיחא שיטעה הסופר בכך. ומה שכתב דבאותיות השם שצריך לדקדק ביותר לא שכיח שיטעה הא בט"ז הנ"ל מצינו כזה בהדיא. וכן איתא נמי במסכת סופרים פ"ה הלכה ד' הכותב את השם וטעה בה אות אחת יתלבו מלמעלה הנה דאפשר לטעות באות אחת גם בהשם. ומגמרא דידן אין ראייה כל כך כיון דאין מפורש שטעה באות אחת רק שטעה סתם יש לפרש כפרש"י שהטעות היה שלא כתב השם לגמרי. ומקצתו אין תולין יש לפרש דמקצת השם אפשר לו עדיין לדחוק בין התיבות ולא נשאר לו לתלות מלמעלה אלא מקצתו. אבל במסכת סופרים הלא איתא בהדיא טעה באות אחת והיינו ששכח לכתוב אות אחת באמצע הנה שהוא מילתא המצויה.

(ב) ומה שהביא ראייה לדבריו מעבודת הגרשוני הובא בגליון מהרש"א שם בסעיף ט' שכתב לענין כתב אלקיכם במקום אלקים ועשה מהכף כפופה מם סתומה שמותר אח"כ למחוק יהמם סתומה שלאחריו משום דעכשיו כבר נתבטל קדושת הטפילה לשם. ורוצה ללמוד מזה דה"ה הכא בטלה קדושת השם מאל"ף למ"ד שנכתב כהלכתו כיון דעכשיו שהסמך ליה יו"ד גרין וא"ו לא נקראת יותר כשם. מה זה דמיון. חדא לא כתב זאת עבוה"ג אלא לענין הנטפלין משום דס"ל דקדושת הנטפלין לא יהוי אלא דרבנן כמ"ש החת"ס חיר"ד סימן רס"ג. ומאי זה ראייה לאותיות של השם גופיה דמחיקתן הוי דאורייתא. ועוד התם מיד שנעשה מהכף כפופה מם סתומה א"כ בטלה טפילתו של מם שלאחריו משא"כ הכא הא הוי שם לעצמו. ועוד הא מפורש בט"ז הנ"ל דבסה"ג לא בטלה מניה קדושת השם.

(ג) שוב ראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן ל"ב שכתב שם חז"ל ע"ד השאלה בס"ת שנמצא בו בפ' דברים בפסוק ד' אלקינו דבר אלינו ונכתב ד' אלינו דבר וכו' שנשמט הה"א מהשם אלקינו והנה מה

שהאריך רו"מ בדין נטפלין לאחריהן שנכתבו בטעות כבר הארכתי בתשו' והבאתי מתשו' מהרי"ל סי' קצ"ב להקל ונעלם מהאחרונים ולכן הדבר פשוט דמותר למחוק הינ"ו ויושאר רק אות אל"ף למ"ד ויסיים השם ועי' בתשו' חת"ס חיר"ד סימן רע"ג בדין כ' אלים שפסק ג"כ דמותר למחוק הי"ם וכדאי הוא לסמוך עליו. ואמנם בדין אותיות הראשונות דיש לחוש בני"ד שמא נתכוין לכתוב אלינו ולא נכתבו לשם קדושת השם כלל ול"מ בזה העברת קולמוס כמ"ש הש"ך סימן רע"ו וכו' ואולם יעזוב בתשו' מהרי"א חיר"ד סימן רס"ט שהאריך מאוד בנידון כעין זה בכמה צדדים ומסיק להקל בספק יע"ש טעמו ונימוקו ולא יספיק כעת הזמן להעמיק העיון בזה אבל כדאי הוא הג' הנ"ל לסמוך עליו ורו"מ הביא בשם עט"ח שהחמיר בזה אבל לא דיבר שם מצדדי קולא שכ' בתשו' מהרי"א הנ"ל ולכן יש להקל עכ"ל של הגאון מהרש"ם. הרי שלא דנו כל הני אחרונים בשאלה זו אלא אם מותר למחוק היו"ד גרין וא"ו דלא הוי אלא נטפלין ונכתבו בטעות. ובדין אותיות הראשונות אין דנים אלא אי יש להחמיר שלא תועיל העברת הקולמוס משום שמא נתכוין לכתוב אלינו. אבל שיהא מותר למחוק אותיות הראשונות מאן דכר שמיא. ומטעם הנ"ל דלא יהא אלא ספק אם נתכוין להשם או לא וכי מותר למחוק השם ח"ו מספק.

וב"מ"מ למעשה יען שעט"ח מחמיר בזה ואין לי עכשיו הספר עט"ח ולא הספר תשו' מהרי"א לעיין בהם קשה לי להכריע להקל נגד הגאון עט"ח. וברצות השי"ת עוד אכתוב בזה בל"ג.

סימן קמז

בדבר טייפ רעקארדעד שנשמע ממנו פסוקים
וברכות עם השמות

שם בסימן קע"ג כתב חז"ל בדבר הטייפ רעקארדעד אם יש עליו איזה מזמור עם שמות וברכות אם מותר להעמיד שישמעו הפסוקים עם השמות והברכות. לע"ד איני רואה בזה דבר איסור שאיסור להזכיר שם שמים וברכה לבטלה הוא על האדם בפיו כדרך הדבור אבל לא ע"י עצים ואבנים אבל כשרוצים להעמיד שישמעו הטייפ רעקארדעד יהיה

עם השמות הוי כמוחק את השם. אמנם בלא"ה יש בנידון דידן גם ספק לאו דאורייתא כמש"כ לעיל.

וע"כ למעשה אין דבר זה צריך לפנים שאסור למוחקם.

סימן קמח

בדבר אי מותר להוציא ס"ת ישנה מביהכ"נ ולמוכרה לביהכ"נ של קונפרכטיבין

שם בסימן קע"ד כתב ז"ל נשאלתי מתלמידי מוהר"ר זבלון לאשער שליט"א אם מותר למכור לבית הכנסת של קאנסערוואטיוון אשר אינם שומרי תורה אבל מכבדין את הספר תורה וגם קורין קריאת התורה. והשבתי שאיני רואה בזה איסור בעצם דאף שלמכור ס"ת לבני הקראים אף ג"כ מכבדין אותו איתא בס' ברכי יוסף יו"ד סימן רפ"א ס"ב שאסור בשם מהר"י זיין משום שמביא לידי גניזה נראה שהוא רק להקראים שיש בהם כותבי ס"ת ויחשבו שכתבו בעצמן שהדין שנגזו מדין כתבו מין ואפיקורס אבל אלו הקאנסערוואטיוון ידוע שאין כותבין בעצמן אלא קונים מסופרים המוחזקים בכשרות לכן לא יצטרכו לגוננו ואין כאן הורדה ולכן כיון שמכבדין אותו ליכא איסור למכור להם. אבל מ"מ נראה לעי"ד שבס"ת ישנה שהיא בביהכ"נ של אנשים כשרים אין למוכרה להקאנסערוואטיוון שהוא כעין הורדה שמתחלה היתה משומרת באנשים כשרים ועתה באנשים עוברי תורה וגם לא יקראו בה כדין ואף שאין לי ראייה לאיסור נראה דיש לחוש לזה. ואין להתיר אלא בס"ת חדשה. ע"כ דבריו.

א) ואומר אני דיש ראייה ברורה לאסור בס"ת ישנה ממתני' דמגילה דף כ"ז. אין מוכרין את של רבים ליחיד מפני שמורידין אותו מקדושתו דברי ר' מאיר אמרו לו אי"כ אף לא מעיר גדולה לעיר קטנה. ופריך עלה בגמרא שפיר קאמרי ליה רבנן לר"מ ור"מ מעיר גדולה לעיר קטנה מעיקרא קדישא השתא נמי קדישא מרבים ליחיד ליכא קדושה ורבנן אי איכא למיחש כי האי גוונא נמי איכא למיחש משום ברוב עם הדרת מלך ופרש"י ז"ל ורבנן אמרי אי איכא למיחש בין רב למעט הכא נמי איכא למיחש משום

במקום נקי דכיון שישמעו הפסוקים והשמות הרי יהרהרו ממילא ואסור להרהר במקום מטונף. אבל לע"ד אסור לכתחלה לעשות רעקארדער מפסוקים בשביל לשמוע הניגון להתענג מצד האיסור דעושה פסוק כמין זמר שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבש"ע עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים שאיתא בסנהדרין הוא עוד מעשה ליצנות מכ"ש. ואם עושה הרעקארדער כדי שע"י זה נוח להתינוק להתלמד מזה יש להתיר. ובדבר למחוק ולכתוב דבר אחר אף שלא ידוע לי איסור ברור כי אין שם אותיות ומה שיגרום שלא ישמעו משם ודאי אינו כלום כי אין בזה שום מעלה שישמעו הפסוקים משם. ואף מה שכתוב ברעקארד שעל וויקט ראלע אף שיש שם איזה בעין נמי אינם אותיות ואין שום חשיבות שיהיו שם. מ"מ למעשה אולי אין למחוק שנראה כמחיקת השם. ע"כ דבריו.

א) לע"ד יש בזה ספק ל"ת דאורייתא. דאטו איסור מחיקת השם כתיב בקרא הרי בקרא לא כתיב אלא ואבדתם את שמם וגו' לא תעשון כן לד' וגו'. הרי שכתבה תורה דכל מה דהוי מצוה לגבי עכו"ם הוי עבירה כשעושינן כן ח"ו לגבוה. ופשוט הוא אצלי דבכלל ואבדתם את שמם מן המקום ההוא הוא ג"כ לאבד את הרעקארדער שמשמיע שמו של עכו"ם דמה לנו אם כתוב שמו של עכו"ם בדיו על הנייר או כתוב שמו על הרעקארדער. ואדרבה מסתברא דע"י שמשמיעין את שמו של העכו"ם על הרעקארדער נתפרסם שמו של העכו"ם הרבה יותר מאילו היה כתוב שמו רק על הנייר. והלא עיקר כוונת מצוה זו להשכיח שמו של העכו"ם ולאבדו לגמרי וא"כ דכוותיה לאסרה תורה לעשות כן ח"ו לגבוה.

ב) ועיין בתשו' רעק"א סימן ע' מה שהוציא שם מדברי הלבוש יו"ד סימן רע"ב. דאם היה כוונתו לכתוב השם במקום שהיה צריך לכתוב יהודה וכתב השם אסור לתלות הדי' למעלה דמאחר דעי"ז יקראו התיבה יהודה הוי כמוחק השם יעו"ש. הנה דחוששין כולי האי לגררא דמחיקת השם אע"ג שאינו עושה בידיים שום פעולת מחיקה והשם עצמו נשאר לגמרי כמקדם מ"מ כיון דמתוך שתולה הדי' למעלה יקראו יהודה הוי כמוחק השם. וא"כ כ"ש בנידון דידן שעושה בידיים פעולת מחיקה ומה לנו אם היה כתוב באופן שהיו רואין אותו והיו יכולין לקרותו או היה נרשם באיזה אופן שהיה אפשר לשומעו. סו"ס דעכשיו לאחר מחיקתו אין יכולין יותר לשמוע את הפסוקים

ברוב עם הדרת מלך ולא משכחת מכירה בבית הכנסת אלא לא חיישינן דכיון דשקיל דמי ומעלי להו בקדושה מעולה כל דבעי לוקח עביד חוץ מד' דברים כדקתני סיפא עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י דבעצם סבירא להו לחכמים נמי סברת ר"מ דהוי הורדה בקדושה מחמת זה שמעיקרא היו אומרים בה קדושה וברכו ועכשיו שהיא של יחיד אין אומרים בה קדושה וברכו. ואדרבה עוד מוסיפין חכמים דאף מעיר גדולה לעיר קטנה מסתברא להחשיב הורדה בקדושה משום ברוב עם הדרת מלך רק דבמכירת ביהכ"ג לא חיישינן לכך דהא אף לבית דירה מותר למכור ולא אסרינן למכור אלא לד' דברים המנויין בסיפא. וא"כ בס"ת דלכ"ע חיישינן להורדה בקדושה ודאי אסור למכור ס"ת ישנה שקראו בו עד עכשיו בביהכ"ג כשר של שומרי התורה לבית הכנסת של קונסרבטיבין. דמלבד שמקצרינן את הקריאה ואית ביה ממילא ענין הורדה בקדושה דבמתניתין מגילה הנ"ל עוד גרוע מזה דמכיון שלא יקראו בו כתקון חכמים אין לך הורדה בקדושה יותר מזו. וע"כ הרבר פשוט כביעותא בכותחא שאסור למכור להם ס"ת ישנה שכבר קראו בו עד עכשיו בכשרות בביהכ"ג כשר של שומרי התורה.

סימן קמ"א

בדבר אם צריך לעמוד מפני החכם הנכנס וישב לפרש

שם בסימן קע"ה כתב וז"ל ומש"כ כתר"ה דמש"כ הרמב"ם בפ"י מס"ת ה"ט הרואה ס"ת כשהוא מהלך הכל עומדין עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו שהוא לאו דוקא למקומו אלא למעוטי היכא דעומד לפרש רכמהלך דמי הוא אמת כמפורש בכ"מ שכתב כלומר דאי עומד לפרש דינו כמהלך מדנקט כלומר אלמא דהוא מפרש כן הא דכתב כשיגיענו למקומו. וכן הוא גם מה שאיתא בגמרא קידושין דף ל"ג בנשיא ואינו יושב עד שישב במקומו נמי הוא אף כשישב במקום אחר שלא במקום הקבוע והראוי לנשיא דא"צ לעמוד או. ובישיבה פשוט שאף כשישב לפרש נמי רשאינן לישוב והטעם דישיבה הוא ענין קבע בעצם ולכן אף שהוא רק לזמן מועט כרגעים ולצורך לפרש נמי רשאינן לישוב. ובעמידה לא נחשב קבע אלא דרך קבע שהוא משום שרוצה לעמוד

כאן בעצם לא לצורך לפרש שהוא כדי שיהיה לו קל ללכת מכאן. וכו' ופלא ראיתי בפמ"ג שכתב ומש"כ בה"ו אחד עומד ואחד יושב היינו שלא במקומו ולפרש. שמשמע שמפרש אחד עומד אחד יושב היינו בין שהחכם עומד בין שהחכם יושב צריכין לעמוד מלפניו והוקשה לו מזה למש"כ דכשחכם עומד א"צ לעמוד ותיריך דהיינו שלא במקומו ולפרש. והא פירוש זה הוא טעות דכוונת אחד עומד ואחד יושב הוא שחכם קיל שא"צ לעמוד מלפניו אלא כשיגיע לו בתוך ד"א וכשעובר החכם ממנו רשאי לישוב נמצא שכשהחכם נכנס והולך עד מקומו אחד מהיושבים עומד הוא זה שמגיע החכם סמוך לו בד"א ואחד מהעומדים יושב הוא זה שעבר ממנו והוא כן עד שנכנס ויושב במקומו. וא"א לפרש כלל שקאי על החכם דביושב אף לפרש א"צ לעמוד וגם מ"ט נקט זה בחכם ולא בנשיא ואב"ד. וא"כ ל"ק מכאן כלום דאין שייך זה לדין הפמ"ג וצ"ע.ג. ע"כ דבריו.

א) ופירושו יפה לתינוקות רק הפירוש האמיתי הוא כמש"כ פרמ"ג. שהרי זה לשונו של הרמב"ם שם פ"ו מה' ת"ת הלכה ו' הרואה חכם אינו עומד מפניו עד שיגיע לו לארבע אמות וכיון שעבר יושב. ראה אב בית דין עומד מלפניו משיראנו מרחוק מלא עיניו ואינו יושב עד שיעבור מאחוריו ארבע אמות. ראה את הנשיא עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו או עד שיתכסה מעיניו. והנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואינן יושבין עד שיאמר להם שבו. כשאב ב"ד נכנס עושין לו שתי שורות ועומדין מכאן ומכאן עד שנכנס ויושב במקומו ושאר העם יושבין במקומן. ושם בהלכה ז' לקמן המש"כ הרמב"ם וכתב וז"ל חכם שנכנס כל שיגיע לו בארבע אמות עומד מלפניו אחד עומד ואחד יושב עד שנכנס ויושב במקומו. עכ"ל הרי שמחלק הרמב"ם לתרי בבי. בבא דרישא בדין הרואה חכם או נשיא ואב ב"ד דמירי שרואה אותם עוברים בשוק. ובבא דסיפא בדין חכם או נשיא שנכנס והיינו שנכנס לבית שמתאספין בו קבוץ אנשים כמו בביהכ"ג או בביהמ"ד. ומחלק בין נשיא ואב ב"ד לחכם דבנשיא צריך לעמוד כל העם עד שיאמר להם שבו ובאב ב"ד עושין לו שתי שורות מכאן ומכאן שעומדין מלפניו עד שישב במקומו ובחכם כל העם יושבין וא"צ לעמוד מלפניו אלא כל אחד ואחד שיגיע לו החכם לתוך ארבע אמותיו. וא"כ השתא לדיריה דאחד עומד ואחד יושב לא קאי על החכם רק הכוונה אחד מהעם עומד ואחד מהעם

סימן קנ

בדבר פתח שבין שני חדרים שאין לו היכר ציר או יש לו ציר אבל הוא באמצע והדלת נפתח ע"י לשני הצדדין בשוה ושני החדרים שווין בחשיבות ושניהם יש להם פתח לרה"ר

שם בסימן קע"ו כתב וז"ל בדבר פתח שבין שני חדרים באופן שצריך היכר ציר לידע מקום קביעות המזוזה ולא עשו דלת שלכן אין לפתח הזה היכר ציר שהורה ידידי שיכול לקבוע המזוזה באיזה צד שירצה. הנה לא נכון לעשות כן כי רק במקום אחד ידוע צריך לקבוע ולא שייך לתלות ברצון האדם והיום יקבע בצד זה ומחר בצד השני. וראיה ממה שלפי התו' במנחות דף ל"ג איירי הא דאמר ר' נחמן לריש גלותא תלי דשא ברישא בפיתחא דבין בי גברי לבי נשי דסליק מינה ומשום היכר ציר קאמר ליה תלי דשא ברישא. משמע דלא היה יכול לקבוע מזוזה באיזה צד שירצה כיון שליכא היכר ציר ואין ידוע באיזה צד והוכרח לתלות הדלת כדי שיהיה היכר ציר ויוכל לקבוע מזוזה. אך יש לדחות דאולי ידע ר"ג שהריש גלותא יתלה דלתות ואם יקבע עתה באיזה צד יש לחוש שמא יהיה היכר ציר אחר שיתלה הדלת באופן שיצטרך לקבוע המזוזה לצד השני ויצטרך או לעוקרה מכאן ולקובעה בצד השני. ובשביל מיעוט טרחא אמר לו כן. או שאחר שיהיה אח"כ היכר ציר לצד השני נימא שאיגלאי שמתחלה עמד לכך וימצא שהיה שלא כדיון. אבל א"כ יקשה דהי"ל לר"ג לומר לריש גלותא לא שיתלה הדשא ברישא אלא שיקבע עתה המקום שיעשה ההיכר ציר ויוכל לקבוע המזוזה אף עתה קודם שיתלה הדלת. ולכן משמע שא"א לקבוע מזוזה כשלא ידוע בהיכרא באיזה צד לקבוע והוכרח לתלות הדלת ברישא כדי שיהיה ניכר המקום ורק אז יוכל לקבוע המזוזה. אבל אולי יש לדחוק דאף אם בדבריו יקבע המקום שיעשה ההיכר ציר יש לחוש שמא אח"כ יחזור ממה שאמר עתה ויקבע במקום השני. ולכן אמר לו שיתלה דשא ברישא. אבל בתשובת הרמב"ם לחכמי לוניל שהביא הכ"מ בפ"ו ממזוזה ה"ה משמע ודאי כדכתבתי דעל מה שחכמי לוניל הקשו דמגמרא משמע דלא נאמר תלי דשא ברישא אלא משום היכר ציר ולא משום שצריך דלתות השיב שמוכרח לפרש שצריך דלתות דוקא ושגם הריש גלותא ידע זה אך היה סובר דיכול לקבוע המזוזה על הפתח ואח"כ יעמיד הדלתות ואל"ל ר"ג שצריך להעמיד הדלתות תחלה שהרי אמר תלי דשא ברישא ולא אמר

יושב ולא נקט הרמב"ם האי ואחד יושב לאשמעינן בזה איהו דין רק לציר בעלמא. מלבד שאין דרכו של הרמב"ם בחיבורו הגדול לצייר ציורים רק לבאר הלכות הנוגעים למעשה אין הציור כאן נכון כלל. שהרי מכיון דמירי כאן בביהכ"נ או במקום אחר שמתאספין בו קבוץ גדול של אנשים נמצא דכשעובר החכם בין הספסלים יש תמיד איזה אנשים שהחכם מגיע לתוך ד' אמות שלהם מכאן ומכאן שצריכים לעמוד וא"כ היה לו לומר מקצתן עומדין ומקצתן יושבין. גם הלשון אחד עומד ואחד יושב אין לו מובן כלל. דאם היה כוונתו לציור הכי הו"ל למימר חכם שנכנס כל שיגיע לו לארבע אמות עומד מלפניו נמצא אחד עומד ואחד יושב עד שנכנס ויושב במקומו. וע"כ כוונת דבריו כמש"כ פרמ"ג דאתי לאשמעינן הלכתא שאף ביושב החכם מעט לפוש מחוייב אותו שנמצא בתוך ד' אמותיו לעמוד. משום דישיבה זו שהוא רק לפוש מעט מטורח הדרך אין פוטרתו מלעמוד כשהוא בתוך ד' אמותיו. כדמסיק עד שנכנס ויושב במקומו ר"ל רק ישיבה זו שיושב במקומו ע"מ לישוב שם בקבע פוטר מלעמוד מלפניו בתוך ד' אמות.

(ב) ומה שהקשה א"כ מ"ט נקט זה הרמב"ם רק בחכם ולא בנשיא ואב ב"ד. לאו קושיא היא. דמכיון דעמידה לפני החכם קיל מאידך לענין שמוחר לישב מיד שעבר מלפניו קס"ד שאין מטריחין אותו לעמוד כל הזמן שהחכם יושב לפוש קמ"ל דכל זמן שהוא בתוך ד' אמותיו של החכם חייב לעמוד ולא פטרו אותו אלא כשעבר מלפניו דוקא. אבל נשיא ואב ב"ד כיון דכבר אשמעינן שאסור לישוב אפילו הוא בריחוק מקום הרבה פשיטא שמחוייב לעמוד ביושב לפוש. וזה פשוט וברור ודברי הפמ"ג אמת וצדק.

העולה לדינא שאסור לישוב בתוך ד' אמות של החכם אפילו כשהוא יושב לפוש וכפמ"ג הנ"ל.

תלי דשא וכוננתו דאם כפירוש חכמי לוניל שהוא להיכר ציר לא הי"ל לר"ג לומר תלי דשא ברישא אלא תלי דשא בלא תיבת ברישא. ובבית יוסף סימן רפ"ו שהביא תשובת הרמב"ם איתא עוד לשון שהי"ל לר"ג לומר אם כפירוש חכמי לוניל הא אין לו דשא עיין שם ובכ"מ קיצר. שמלשון זה משמע שלא היה אפשר לר"ג לקבוע המזוזה קודם שיעמיד הדלתות ולא רק מצד חשש שמא יעמיד הדלתות בהיכר הציר לצד האחר. דבשביל חשש זה הרי שפיר הוצרך לומר תיבת ברישא כיון הבעצם יכול לקבוע אף עתה רק דחושש שמא אח"כ יקבע לצד האחר ולכן הוצרך לומר לו דיתלה דשא ברישא ולא יהיה שוב מה לחשוש. אלא משמע דלפי"ז זה שלא ניכר המקום א"א לקבוע המזוזה בשום צד ולכן הי"ל לומר רק שיתלה הדשא או הא אין לו דשא ולא ניכר המקום ומדאמר תיבת ברישא הוכיח שהיה ידוע המקום משום שהיה הפתח לצד החוץ שלא תלוי בהיכר ציר אך שצריך לחיוב מזוזה שיהיו דלתות וחשב הריש גלותא דיכול לקבוע עתה המזוזה ואח"כ יעמיד הדלת והשיב לו ר"ג דצריך להעמיד הדלת ברישא זהו כוונת תשובת הרמב"ם. וא"כ שמעינן שבלא ידוע המקום אין יכולין לקבוע המזוזה בשום צד. ומכיון שלא מסתבר שיהיה חיוב על האדם לעשות דלתות כדי להתחייב במזוזה. ואף שאפשר לומר דהכא יתחייב מכיון שגם בלא דלת חייב במזוזה אך שא"א לו לקבוע משום דלא ידוע באיזה מקום כשלא יהיה היכר ציר דהוא רק בהעמדת הדלת לכן יתחייב להעמיד דלתות כדי שיוכל לקיים המצוה שכבר נתחייב. מ"מ הוא דוחק לחרש דבר כזה. לכן משמע שבאופן כזה יהיה פטור ממזוזה כל זמן שלא העמיד דלתות אף לתוס' והרא"ש ויודו בפתח כזה להרמב"ם. והטעם הוא דכיון רכתיב ביתך דרך ביאתך הוא גם קפידא בהחייב שאם לא ניכר דרך ביאתה הוא פטור לגמרי. וכן משמע מלשון הראב"ד בהשגתו שם ה"א ומלשון שאלת חכמי לוניל להרמב"ם שכתב שיהיו לו דלתות לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו עיי"ש שלכאורה לא היה להו לומר לשון ואין ניכרת ביאתה דהא אף אם היה טעם זה שצריך מימין הכניסה משום דצריך דרך ביאתו אלא מטעם אחר ואף אם היה הדין להיפוך שצריך דרך יציאה נמי כיון שלא ידוע היכן הוא צד הקביעות היה צריך להעמיד הדלת כדי שיוקבע המקום והי"ל לומר שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכר מקום הקביעות אלא בהיכר ציר. שרק זה נוגע לכאן והטעם

שהוא דרך ביאתו אין נוגע לכאן דיהיה מאיזה טעם שיהיה כיון שאין ידוע המקום אלא בהיכר ציר הוצרך להעמיד הדלת. ולכן צריך לומר דבלא הטעם דדרך ביאתך סברי הראב"ד וחכמי לוניל שלא היה צריך להעמיד הדלתות אלא היה סגי במה שיקבע הריש גלותא בדבריו באיזה מקום יתלה הדלת ויעשה ההיכר ציר כדקשיתי וא"כ היה ראיה מזה שאמר שיתלה דשא שפתח בלא דלת פטור ממזוזה כשיטת הרמב"ם ולכן הוצרכו לומר דכיון דהטעם בימין הכניסה הוא משום דכתיב ביתך דרך ביאתך לכן מה שלא ניכרת ביאתה הוא קפידא בהחייב ופטור ממזוזה כל זמן שלא יעמיד הדלתות. והוא לע"ד ראיה גרולה. אך מלשון תשובת הרמב"ם שבב"י שלפירוש חכמי לוניל הקשה דהיה לו לר"ג לומר תלי דשא או הא אין לו דשא משמע קצת שמסתפק לשיטתם אם פטרי בפתח כזה בלא דלתות שליכא היכר ציר כדאסיקנא או שעכ"פ חייב ומכיון שא"א לקיים לקבוע המזוזה שמחוייב יתחייב להעמיד דלת כהאפשר לומר שכתבתי ומקשה על שני הצדדין ראם עכ"פ חייב שלכן יתחייב להעמיד הדלת כדי שיוכל לקיים חיובו הי"ל לומר תלי דשא ואם פטור משום שלא ניכרת ביאתה הי"ל לומר הא אין לו דשא שלשון זה משמע שפטור. אבל כיון שהרמב"ם לא מפרש כוותיהו וכתב זה רק להכריח דינו שפטור פתח שבלא דלת ושצריך מתחלה להעמיד הדלת ואח"כ לקבוע המזוזה רצה לסתור פירושו איך שנפרש לכן אין להוכיח מלשוננו איך הדין ממש להחולקים עליו כיון שלדיריה אין נוגע זה כלל ולכן מכיון שמלשון הראב"ד וחכמי לוניל שהם בעלי שיטה זו משמע שפטרי לגמרי הוי עיקר לדינא שפטור פתח זה בלא דלת. ע"כ דבריו.

(א) ולא ידע בין ימינו לשמאלו רק סילף את תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל וגם דברי הראב"ד. והילך לשונו של הכסף משנה פ"ו מהל' מזוזה וחכמי לוניל שאלו מרבינו השיב להם ו"ל השאלה והתשובה. מסופק לנו במה שאמר ושיהיו לה דלתות לפי מה שקבלנו הא דאמרינן בפרק הקומץ בההוא דאמר ליה תלי דשי ברישא לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו. תשובה זה שאמרתם משום היכר ציר מי תלה הא בהא זכי דרשיתו סמוכים בגמרא הלא תדעו שעיקר המצוה לא תלה אותה אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך וכי בשני מקומות מניחין על המזוזה ועל השער אלא כך אמר על מזוזות ביתך ועל

גלותא שישאר כך הפתח בלא דלת לעולם וטעה שפתח בלא דלת נמי חייב במזוזה היה לו לרב נחמן להשיב הא אין לו דשא. וע"כ שהעובדא היה שהיה בדעתו של הריש גלותא לתלות עליו דלת אח"כ ובעצמו ג"כ ידע שפתח בלא דלת פטור ממזוזה רק שלא ידע שצריך לתלות בעת שקובעין בו הכתיבה של מזוזה.

(ב) הרי הוכחנו שפירושו בתשובת הרמב"ם לחכמי לוגיל הוא טעות גמור. ואף אין זכר בתשובת הרמב"ם מסברת הכרס שלו לא מני' ולא מקצתי' רק כוונתו לענין אחר לגמרי. וכמו כן שגה בראיתו מראב"ד שהרי כתב הראב"ד אהא שכתב הרמב"ם ויהיו לו דלתות וז"ל שיהיו לו דלתות לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו ולפיכך אמר לו קבע רשי ברישא עכ"ל. ודבריו מתאימים עם דברי הרא"ש בהל' מזוזה וז"ל היכי דמי היכר ציר כגון פתחא דבין תרי בתי בין בי גברא לבי נשי. ארם שחלק את ביתו חציו להילוך אנשים המחזירים בביתו וחציו לאשתו לעשות בו מלאכתה בהצנע ויש פתח ביניהם וכל בית ובית פתוח לרה"ר ובעינן מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין בית זה לבית זה לא ידעינן הי חשוב ביאה והי חשוב יציאה. אי מהאי להאי אי מהאי להאי אלא הלך אחר חור שבסוף שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשוב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין המזוזה עכ"ל. וכן פרש"י במנחות דף ל"ג ר"ה בי גברי ובי נשי יעו"ש. הנה דמשום דלא ידעינן באיזה מקום לקבוע המזוזה כיון דאין צד האחד יותר דרך ימין לביאה מהצד השני וע"כ אולינן בתר חור שבסוף שציר הדלת סובב בו. והיינו כיון דבסתם פתח הציר שהדלת סובב בו מבפנים סגי להחשיב בשביל כך עיקר בית למיזל בתר ימין לביאה דידיה. וא"כ לפ"ז הא דתלי דשא רישא הוא כרי לידע בבירור באיזה צד לקבוע מזוזה. דבלא"ה לא ידעינן באיזה צד לקבוע המזוזה כמו שכתבו רש"י והרא"ש. ומסתברא דהכי נמי כוונתו של הראב"ד במ"ש ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר. והיינו משום דבלא היכר ציר מנין לנו למיזל טפי בתר דרך ימין של צד והאחד יותר משל חבירו. אבל לאחר שעשו היכר ציר בצד אחד ניכר מתוך כך רביאה לאותו בית הוא עיקר יותר משל חבירו וכנ"ל משום דבסתם פתח הדלת מבפנים. ומה"ט נמי כתב המרדכי בהלכות מזוזה וז"ל ואומר ר"י דוקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לר"ה אבל

מזוזה כל שעריך וכך אמרו חז"ל אחד שערי בתים ואחד שערי מדינות ולא אמרו אחד פתחי בתים שכל פתח שאין לו דלתות פתח מיקרי שער לא מיקרי וכן מוכח בריש עירובין ולא נסתפק זה לשום חכם בעולם שאין החיוב תלוי אלא בשער כפשטיה דקרא וריש גלותא שאמר לרב נחמן לקבוע לו מזוזה על פתח שלא היה לו דלתות לאו למימרא שהיה סבור שחיוב המזוזה על הפתח בלבד אלא כיון שהעמיד המזוזה אמר לרב נחמן להעמיד המזוזה על הפתח ואחר כך יעמיד הדלתות ומדברי רב נחמן תלמוד ענין זה שהרי א"ל תלי דשי ברישא ולא א"ל תלי דשי כלומר אע"פ שהכתיבה על המזוזה היא מונחת אין מניחין אותה עד שתעמוד הדלת שאין החיוב אלא במזוזה השער כמו שביארנו ולא במזוזה בעלמא עכ"ל. הרי דלא נחית כלל הרמב"ם בדבריו האחרונים שכתב ומדברי רב נחמן תלמוד דבר זה להביא ראיה לדבריו הראשונים שאין הכוונה ברברי רב נחמן משום היכר ציר אלא משום דלת ממש כפשוטו. רק כוונתו לחזק דבריו האחרונים דסליק מניה שלא נסתפק בזה שום חכם בעולם שאין החיוב תלוי אלא בשער כפשטיה דקרא. וגם הריש גלותא ידע זאת רק טעותו היה שסבור דמכיון שהמזוזה כבר עומדין מותר לקבוע עליהם מזוזה אע"ג שאין עליהם עדיין הדלתות. ולזה כתב הרמב"ם שמדברי רב נחמן יש ללמוד זאת שאם הוה טעה הריש גלותא שא"צ כלל דלתות וכוונתו היה שיקבע רב נחמן עליו מזוזה אע"פ שישאר כך הפתח בלא דלת לעולם א"כ היה ליה לרב נחמן להשיב תלי ליה דשא. כלומר לא כמו שאתה סובר שפתח בלא דלת ג"כ חייב במזוזה אלא שליכא חיוב מזוזה על פתח שאין לו דלת. וע"כ שזאת ידע גם הריש גלותא והיה בדעתו לתלות הדלת אח"כ רק שהיה סבור שא"צ בדוקא להמתין בקביעות המזוזה עד שכבר נקבע עליו הדלת. וע"כ השיב לו רב נחמן תלי ליה דשא ברישא כלומר כל זמן שלא נתלה עליו הדלת לא סגי לנו מה שהמזוזה כבר עומדין ויש לנו המקום שעליו מונחת הכתיבה. דמכיון שאין החיוב אלא במזוזה השער וכל זמן שאין עליו דלת מיקרי פתח ולא שער נמצא והכשיקבעו עליו עכשיו מזוזה הוי בגדר תעשה ולא מן העשוי ע"כ צריכים דוקא לתלות קודם הדלת. ובב"י (סימן רפ"ו) העתיק רק הלשון של התשובה ולא לשון השאלה של חכמי לוגיל והתשובה היא באיזה שינוי לשון קצת. וסיום דברי התשובה שם הוא בזה הלשון שהרי א"ל תלי רשי ברישא ולא א"ל תלי דשי או הא אין לו רשא עכ"ל. והוא ג"כ על דרך שביארנו שאם היה דעתו של הריש

מבית לחדר או לעלייה שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם לא אזלינן בתר היכר ציר אלא יניחנו בימין כניסה בחדר דלצורכו הוא עשוי ולהכי נקט מבין גברי לנשי עכ"ל. והיינו דדוקא היכא דאין תשמישו של אחד יותר משל חברו מהני ההיכר ציר להחשיב שם עיקר בית עכ"פ מצד ההיכר ציר. אבל היכא דבעצם תשמישו של אחד יותר משל חברו א"א שחבירו יעשה עיקר בית מצד היכר ציר.

(ג) והשתא שהבאנו דברי רש"י והרא"ש והראב"ד דבלא והיכר ציר לא ידעינן הי ליחשיב דרך ימין לביאה אי מהאי להאי או איפכא. א"כ איך יש לפוטרו ממוזזה לגמרי הא לא גרע מכוי שחייב לכסות את דמו כדאיתא במתני' ר"פ כסוי הרם ולא אמרינן התורה לא אמרה אלא כי יצוד ציד חיה שמבורר שהיא חיה ולא כוי שאינו מבורר שהיא חיה ואולי היא בהמה. רק אמרינן דמספק נמי חייב לכסות דהוי כספק איסור דאורייתא דאזלינן ביה לחומרא. ועדיפא הכא מהתם והתם אולי היא בהמה ופטור אבל הכא פתח שחייב במוזזה הוא רק דלא ידעינן איך ליקיים ביה המצוה דאין לנו קבלה ע"ז איך לקבוע המוזזה בפתח כזה שבין שני החדרים. דמתוך הקבלה שקבלנו לדרוש ביתך דרך ביאתך לא ידעינן פתח כזה כיון דלא ידעינן הי ליחשיב דרך ביאתך דלא הוי טפי דרך ביאתך בצד האחד מבצד השני. וכיון שכן משום דלא ידעינן אם נכוין בקביעתו למקום הראוי לא נקבע מוזזה לגמרי. ועוד הא בנידון דידן יש תקנה לעשות באופן שיהיה ודאי מצוה כגון שיקבע ב' מוזות בשני הצדדין דהוי שפיר דרך ביאתך בין לזו ובין לזו וכמש"כ השאלת יעב"ץ ח"א סימן ע' וממנ"פ קיים המצוה כתיקונה. והגם שבשאלת יעב"ץ כתב שם שלא לברך נראה משום דמידי התם בלא היכר ציר לגמרי וא"כ לית נמי דלת שלהרמב"ם פטור וע"כ צוה שלא לברך דהוי ספק מצוה. אבל בפתח שיש לו היכר ציר רק שהיא באמצע הפתח והדלת נפתח לכאן ולכאן יכול נמי לברך בסה"ג שקובע שני המוזות בב"א. ומשום כל תוסיף ליכא למיחש כיון שאין קובעין מוזזה שני' אלא מטעם ספק. וכה"ג כתב הרא"ש בהלכות תפילין לענין תפילין של רש"י ור"ת דכשמניחין שתיהן על הראש כאחת ליכא משום כל תוסיף כיון שאין עושה זאת אלא מטעם ספק.

(ד) איברא דמצאתי בירושלמי שילהי מגילה דתני התם ציר שיש לו שני פתחים נותן על אי זה מהן שירצה. ופי' הקרבן העזה וז"ל שהציר קבוע

באמצע ובה שני פתחים אחד לצד חוץ ואחד לצד פנים ומספקא לן איזו היא דרך ימין הכניסה נותן המוזזה על איזה צד שירצה דמה שנקרא לזו כניסה היא לזו שכנגדה יציאה עכ"ל. ומשמע מפירושו דמיירי שהב' פתחים הם בין שני חדרים כעין הא דבין גברי לבי נשי ונכנסין ויוצאין מאחד לחברתה דרך שניהם. וע"כ מספקא לן איזה היא דרך ימין הכניסה ממש כמו בהא דבין גברי לבי נשי. רק הכא ל"ש למיזל בתר היכר ציר כיון שהציר היא באמצע ואין להחשיב אחד יותר עיקר בית משל חברו. ואח"כ מצאתי בספר ישועות מלכו להגאון ר' יהושע'לע מקוטנא שכתב כן בפירושו הירושלמי להדיא. וא"כ לכאורה הא קמן להדיא בירושלמי דבכה"ג כמו בדלתות העשויות בזמנינו שהציר היא באמצע הפתח והדלת נפתח בו לכאן ולכאן יכול ליתן המוזזה על איזה צד שירצה. אמנם מאחר שבפני משה שם משמע שמפרש הירושלמי בדרך אחר וגם לא נזכר זה בפוסקים קשה לסמוך על זה להלכה. וע"כ המחזור לעשות כמו שכתב השאלת יעב"ץ זולת כשהתשמיש האחד קבוע יותר משל חברו או אזלינן בתר ימין הכניסה דידיה.

(ה) וכתב שם עוד לקמן וז"ל אבל אמינא דכל זה הוא כשממש הכניסה והיציאה שוה מחדר זה לזה ומוזה לזה שהוא באופן שהכניסה מהחוץ שיש לכל חדר הוא מרחוב אחד ואין מקפידין מלהכנס לאחד יותר מלשני אבל אם הכניסה מחדר אחד להשני הוא יותר מאיפכא יש לקבוע המוזזה במקום שיותר רגילין ליכנס דיש למיזל בתר דובא. וכדחזינון מפרש"י בהא דבמוזזה הלך אחר הרגיל שמפרש לב' פתחים לחדר אחד לשיטתו שצריך לעשות מוזזה רק בפתח אחד אם רגיל יותר בפתח אחד עיי"ש. א"כ יש למילף מזה לחשיבות כניסה בפיתחא דבין תרי בתי שיש למיזל אחר הרגיל יותר. ובהא אפשר הוא גם לכר"ע אף להחולקין על רש"י התם זמחייבי לשני הפתחים. אבל נראה דאם יש אחד שהוא רגיל להיפוך נחשב שוה אף שבכאן רגילין יותר אנשים ליכנס. ולכן הא דפיתחא בין בי גברי לבי נשי שפרש"י שחלק ביתו חציו להלוך אנשים המחזירין וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו דתלוי בהיכר ציר אף שהכא הוא להרבה אנשים ויש הרבה שצריכין ליכנס לבי נשי שהכניסה לדידהו היא מבי גברי לבי נשי ולהיפוך היא רק אשתו לבד שהיא רגילה ליכנס מרה"ר לחדרה ומשם היא נכנסת כשצריכה לבי גברי ומ"מ נחשבין שזין. והטעם שתשמיש שלה לבד ג"כ מחייב במוזזה ולכן אין שייך שיתבטל כניסה דידיה

אף בשביל רגילות הרבה להיפוך אבל כשכל איש רגיל יותר מחדר זה לזה אף שלפעמים נכנסין להיפוך יש לקבוע המזווה במקום כניסה הרגיל יותר. ואם הם שוים ממש פטור כיון שליכא היכר ציר שהוא דוקא ע"י העמרת הדלת כדלעיל זהו הנכון לע"ר כזה למעשה. אחר זמן הראה לי ירירי הרה"ג ר' טוביה גאלדשטיין שליט"א שבשאלת יעב"ץ איכא שאלה זו וכתב שמספק יעשה ב' מזוזות על שני הצדדין ולא נראה זה כלל והנכון כדבארתי שפטור לגמרי ממזווה. ע"כ רבריו.

ו) **ודבריו** מבולבלין כאן לגמרי. דאיך משכחת לה זאת שיהיו רגילין ליכנס יותר מאחד לחבירו מאיפכא. אי משום רחוד השני הוא מקום תשמיש יותר הא כבר הבאנו לעיל דברי המהר"י וכו"כ ג"כ הש"ך סימן רפ"ט סק"ו דבכה"ג אוליגן בתר ימין הכניסה דידיה. וא"כ א"צ למיתי עלה מטעם רגיל ולבדות סברות חדשות מלבנו מאחר רבלא"ה אוליגן בתר ימין הכניסה דידיה כיון דשם הוא עיקר בית כמש"כ המרדכי והש"ך. ואי מיירי שתשמיש שניהם שוין שוב א"א כלל מציאות כזה שילכו מאחד לחבירו ולא ילכו חזרה. הלא כמו שנכנסין כן מוכרחין נמי לצאת חזרה. ואין לומר דמיירי שפתח הפתוח לרה"ר מחדר השני הוא יותר נוח לצאת בו לרה"ר מהאחר ומש"ה כשהם בחדר הב' אינם תולכין חזרה רק יוצאין משם ישר לרה"ר. הא כמו שנוח לצאת בו ה"נ נוח ליכנס בו וא"כ כיון שתשמיש של שני חדרים שוין ואין משתמשין באחד יותר מבחבירו ע"כ הכניסה והיציאה מהאחד לחבירו לעולם שוין. וליכא כלל מציאות שיהיה הכניסה מהאחד לחבירו יותר מיציאה וזה ברור גם לתינוק המתחיל לרבר.

ולמעשה הרי כבר הוכחנו לעיל דהעיקר כשאלת יעב"ץ דבכה"ג שהתשמיש של שניהן שוין ממש צריך ליתן ב' מזוזות על שני הצדדין.

סימן קנא

בענין בית שיש בו הרבה פתחים פתוחים לחצר או לרה"ר

שם בסימן קע"ז כתב וז"ל בדבר חדר שיש לו איזה פתחים ופתח אחד סתום ולא פרץ את פצימיו

שדעתך נוטה שפטור ממזווה מטעם דאימתי בעינן פרץ פצימיו בשאין שם אלא פתח אחד וסתמו דכל זמן שלא פרץ פצימיו עומר סתמו לפתחו כיון דאין לו פתח אחר אבל ביש לו פתח אחר נבטל פתח הסתום לגמרי אף בלא פרץ פצימיו והבאת ראיה מהסמ"ע סימן קע"ב סק"ח שמפורש חלוק זה לענין ד' אמות שבחצר וכן איתא בכ"מ פ"ב משכנים ה"ב וכן הוא לדעתך לענין מזווה הנה לע"ד אף שסברא נכונה היא יש לעיין בדבר טובא. והנה יש תימה גרולה בדברי המחבר ביו"ד סימן רפ"ו שכתב בסעיף י"ז אם יש בבית הרבה פתחים פתוחים לחצר או לרה"ר ונעשו כולם לכניסה ויציאת בני הבית כולם חייבין אפילו נתמעטו הדיוורין שאין רגילין עתה לצאת ולבא אלא באחד מהן ותיכף בסעי' י"ח כתב בית שיש לו פתחים הרבה אע"פ שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחד מהם חייב לעשות מזווה בכל פתח ופתח והוא תמוה מאד דאם בסעי' י"ז רוקא קתני שמתחלה היו מרובים ונשתמשו בכולם או חייבין אף שאח"כ נתמעטו ואין רגילין אלא באחד דמאחר שנתחייבו לא נפטרו כל זמן שהוא בשם פתח אבל אם מתחלה לא היו רגילין אלא באחד מהן פטורין השאר הרי סתרי ב' הסעיפים הסמוכין זה לזה ואם לאו דוקא נקט בסעיף י"ז שבעת עשיית הפתחים היו מרובים והוצרכו לכל הפתחים אלא ראף אם מתחלה לא הוצרכו כולם ולא נשתמשו אלא באחד כולם חייבין כרמפרש כן בפרישה א"כ היינו דין רסעי' י"ח ולמה ליה למינקט דין זה הא הוא עוד מכ"ש וברש"י מנחות דף ל"ד ר"ה אע"ג יש שתי לשונות לתרץ מה שקשה מהא דא"ר יהודה אמר רב במזווה הלך אחר הרגיל והכא אר"פ ש"מ מרר' הונא האי אינדרונא ראית ליה ארבעה באבי חייב בארבע מזוזות אע"ג דרגיל בחד בלשון ראשון מחלק בין תרי באבי שבטל לגבי הרגיל ופטור לתלתא שלא בטילי לגבי חד ובלשון ב' מחלק בשם תשובת הגאונים דהתם מתחלתו לא היה רגיל ולכן פטור והכא הוצרכו מתחלה כל הפתחים משום שהיו בני בית מרובים רק אח"כ נתמעטו עיי"ש ופליגי ב' הלשונות וא"כ משמע שבסעיף י"ז הוא כלשון ב' דרש"י וסעי' י"ח הוא כלשון א' דרש"י כדאיתא בבאר הגולה וזה שלא חילק בסעי' י"ח בין תרי באבי לתלתא הוא משום שבוה פליג הרמב"ם ארש"י וסובר דבכל אופן חייב אף האיניו רגיל ור' יהודה אמר רב איירי בפתח שבבית המדרש כדאיתא בהגר"א ס"ק י"ז וא"כ סתרי ב' סעיפים אהדדי. והנכון לע"ד דהמחבר סובר שיש ב' דינים באינו רגיל דאם מתחלתו אינו רגיל רק באחד או אם כל הפתחים הם

מרובים והיה צורך בכל הני פתחים שלא יצטרכו לדחוק א"ע עם כלי תשמישיהו בעת כניסה ויציאה נמצא דמיהו השתא שנתמעטו הדיורים ותו ליכא צורך בהן שוב בטלה מנייהו שם פתח. דמאחר שבטלה עכשיו התכלית והסיבה שבשבילן נעשו מעיקרא וגם בפועל אין רגילין עכשיו לצאת ולבא אלא באחד מהם בטלה מנייהו שם פתח. ולא דמי לעובדא שבסעיף י"ח דהתם מיד מעיקרא לא היו רגילין לצאת ולבא אלא באחד מהם וא"כ כיון דחזוניה דאפ"ה עשאן אע"ג דידע שפיר שאין כ"כ צורך בהם כמו שהוכיח סופו דמיד שעשאן לא היו רגילין לצאת ולבא אלא באחד מהם אחשביה לכל אחד ואחד בעשייתו. ומה לנו מה שאין רגיל ליכנס בו כיון דאצלו היה כדאי לעשותו גם אם לא יכנס בו אלא פעם א' בזמן. ונמצא השתא דשפיר איצטריך המחבר לאשמעינן תרתי בבי וברישא איכא מעליותא מה דליכא בסיפא ובסיפא מה דליכא ברישא.

ג) ומקורו של המחבר בהני תרי פסקי הלכות נראה דהכי גרסינן בש"ס מנחות דף ל"ד אמר ר"פ ש"מ מדרב הונא האי אינדרונא דאית ליה ארבעה באבי חייב בארבע מוזות פשיטא לא צריכא אע"ג דרגיל בחד ופרש"י אע"ג דרגיל בחד מנייהו טפי זהא דאמרן לעיל הלך אחר הרגיל ה"מ כגון תרי בבי ורגיל בחד בטילה אידך לגביה אבל תלתא לגבי חד לא בטלה ל"א מתשובת הגאונים הלך אחר הרגיל שבני אדם רגילים לצאת ולבא בו ולמעוטי פתחא דרבי שאינו עשוי אלא לו לבדו ולאיתויי פתחא דרב הונא שהיה רגיל אף לאחרים אבל ב' פתחים או ג' לחדר אחד וכולן נעשו לביאת כל בני הבית שהיו מרובין וכו' והוצרכו לו פתחים הרבה כולן חייבין במזוזה ואע"פ שנתמעט התשמיש ואינן צריכין עכשיו לכולן אלא לאחד מהן עכ"ל. ומשמע מדבריהם שפירשו לא צריכא אע"ג דרגיל בחד דעכשיו כיון שנתמעט הדיורים אינן רגילין אלא בחד אבל לעולם מעיקרא בעת שהיו עוד הרבה דיורים היו רגילין לצאת ולבא דרך כל הפתחים. ונראה דטעם הגאונים שלא פירשו כפשוטו דאתי לאשמעינן דלא בעינן כלל רגיל ואפילו לא היו רגילין אלא בחד גם מעיקרא. משום דנראה להו דחוק לפרש כן דאין דרך לעשות ארבע פתחים במקום דסגי באחד מהם. אולם הרמב"ם פ"ו מהל' מזוזה הלכה י' כתב סתם בית שיש לו פתחים הרבה אע"פ שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחת מהן חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח. ומשמע שמפרש האי לא צריכא אע"ג דרגיל בחד כפשוטו שמתחלת עשייתו

למקום אחד כולם לחצר או כולם לרה"ר פטורים האינם רגילין אבל אם הם לשני מקומות שאחד לרה"ר ואחד לחצר ומ"מ אינו רגיל אלא בפתח אחר משום שאין לו צורך להשתמש במקום השני כ"כ או מטעמים אחרים חייב גם בהאינו רגיל כיון שעכ"פ נעשה לכניסה ויציאה כשהיה לו צורך ויסתלקו הטעמים וזהו דין דסעיף י"ח אבל אם מתחלתו היו רגילין בכלם אף שהיו למקום אחד מחמת שהיו בני בית מרובים ואח"כ נתמעטו הדיורים ואין רגילין אלא באחד חייבים כולם מאחר שכבר נתחייב והוא לשון ב' דרש"י וזהו דין דסעיף י"ז ולכן בסעיף י"ז כתב שהפתחים כולם היו למקום אחד או לרה"ר או לחצר וע"ז מצריך שמתחלה הוצרכו כולם ובסעיף י"ח לא כתב שהם למקום אחד משום דשם איירי דהם לב' מקומות כמו עובדא דמרתף שכתב הרמ"א שאירי לב' מקומות ולכן אף שמתחלה לא היה רגיל חייב ושאינו ממרתף משום דהכא נעשה לתשמיש קבוע אם יצטרך להשתמש שם ובמרתף נעשה לתשמיש שאינו קבוע כדאיתא בש"ך ס"ק כ"ו עיי"ש זהו באור דברי המחבר (ודברי הפרישה צע"ג דאיך יפרש ברש"י) וא"כ חזינן מכאן שאם נתחייב במזוזה משום שאז היו רגילין אינו מועיל מה שעתה אין רגילין לסלק החיוב ולפטרו רק שלכתחלה עושה שלא יתחייב במזוזה. ע"כ דבריו.

א) וזה ודאי הבל לחשוב שלזה נתכוון המחבר בש"ע. דא"כ הכי הו"ל למימר בסעיף י"ח בית שיש לו פתחים הרבה הפתוחים לחצר ואחד מהם פתוח לרה"ר אף ע"פ שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באותו פתח הפתוח לרה"ר חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח. ואין דרכו של המחבר להשמיט העיקר ולדבר רק ברמזים וסודות. וגם הרמ"א שהוסיף הטעם הואיל ונעשו לכניסה ויציאה טפי הוה ליה למימר הואיל והם פתוחים למקום אחר. שהרי לדידה זה עיקר החילוק בין סעיף י"ח לסעיף י"ז דבסעיף י"ח הרגיל ואינו רגיל פתוחים למקומות שונות ובסעיף י"ז מיירי שפתחים כולם למקום אחד. וא"כ לא הוה ליה לרמ"א להשמיט העיקר ולדבר בסודות ורמזים.

ב) וגם אני נשאלתי בזה לבאר הני תרי סעיפים הסמוכין בש"ע שנראים כסותרין אהדדי והוא לכאורה תימה עצומה. והשבתי דלק"מ דאע"ג דבעובדא דסעיף י"ז יש מעלה מה דליכא בעובדא דסעיף י"ח והיינו מה שכבר היה זמן מעיקרא שהיו רגילין לצאת ולבא בהן. לעומת זה יש גם חסרון דמאחר שלא עשה כל אותן הפתחים בתחלה אלא משום שהיו אז בני בית

לא היה דגיל לצאת ולבא בהן אלא פעם א' בזמן ועיקר הכניסה ויציאה לא היה אלא באחת מהן וכפי' רש"י בלשון ראשון. והמחבר בש"ע חושש לב' פירושים והדין שבסעיף י"ח הוא לשון הרמב"ם ושבסעיף י"ז הוא לפירוש הגאונים. כי נסתפק איזה מהם הוא פירוש האמת ויען שבכל א' מב' הפירושים איכא צד סברא ליחייב וצד סברא לפטור ומדין היוצא לפירוש א' לא ידעינן דין חבירו כנ"ל. ע"כ הציב המחבר דין שניהם להתמיר ואתי שפיר הכל על מכוננו.

סימן קנב

בדבר שוכר בית אם רשאי להחמיר לקבוע
מזווה וגם לברך קודם ל' יום

שם בסימן קע"ט כתב וז"ל מה ששאל ידידי אם לקבוע מזווה תיכף או לחכות עד לאחר שלשים יום שיהיה מחוייב בבית שכורה ושאלה עיין בפ"ת יו"ד סימן רפ"ז ס"ק י"ז בשם אשל אברהם דרשאי להחמיר וגם לברך קודם ל' יום ובנחלת צבי לבעל הפ"ת נשאר בצ"ע דאולי יותר טוב לחכות עד שיתחייב ולע"ד ודאי ראוי להחמיר בדירה שדעתו לקביעות לקבוע מיד דהא דעת סודר דה"ח לבעל חו"ד שחייב מיד ומקורו מהש"ך כדאיתא שם בנחלת צבי ולכן אף שרוב האחרונים חולקין עליו מהראוי להחמיר וכן נוהגין העולם בדירה ששוכרין לקביעות שאין מחכין ורק בדירות ששוכרין בקאנטרעס לימות הקיץ יש אולי לחכות משום דהתם הוא בעצם עראי אף אם חושב להשהות יותר מל' יום דעצם הדירה שם הוא עראי וכ"ז שיוזמן לו שיותר טוב לפניו לילך בחזרה לביתו הקבועה בעיר ילך משם ובדירות אלו יודה גם הדה"ח שפטור קודם ל' אבל בדירה הידוע שהוא לקביעות יש להחמיר. ובעצם רשאי גם לברך אך אם ירצה לחכות עם הברכה עד לאחר שלשים אולי יותר עדיף ואף שפטור לברך בהסיד המזווה אדעתא דלחזור ולקובעה שמצד זה סובר הנחלת צבי שצריך לחכות לע"ד אין שייך זה בלא בירך בשעת קביעותה שעדיין לא נפטר מהברכה דמ"ש מתפילין שהניחם קודם עלות השחר שכשיגיע הזמן ממשמש בהן ומברך כמפורש במנחות דף ל"ו וכתבו התוס' שם דלא רק בתפילין שהמשמש מצוה אלא אף

כשהתעטף בציצית קודם היום כשיאיר היום א"צ להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולברך דכיון שמשמש בו יכול לברך עיי"ש ובתוס' סופה דף ל"ט כתבו טעם ע"מ שהביאו מירושלמי שיכול לברך אחר העטוף לפי שהמצוה מושכת כ"ז שהוא מעוטף ועומד עיי"ש וצריך לומר בטעם המשמוש שהוא רק להיכר בעלמא שעוסק בהמצוה בשעה שמברך וא"כ גם מזווה גמי כן רשייך לברך אף אחד שכבר קבע וימשמש בו להיכר לעוסק בשעה שמברך וגם שמעינן מתוס' עוד דאף אם נחלק מתפילין ולא היה שום מעלה אחר העטוף במה שימשמש בהטלית היה יכול לברך כשיסיר טליתו ויתעטף בו אף שהסירו אדעתא דהכי שבכה"ג אם בירך בעטיפה ראשונה לא היה צריך לחזור ולברך ואף שאפשר שסברי רבפשוט טליתו אפי' היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד צריך לברך כשיטת המחבר בסימן ח' סעיף י"ד אבל הא לא הביאו מתוס' זה דאיה לדין זה משמע שיכולין גם לסבור כשיטת הי"א שברמ"א שם שא"צ לברך ואף להמחבר מסתבר לע"ד שהוא רק בפשוט כדי ליכנס לביהכ"ס או לילך בין העכו"ם ולא בפשיטה בעלמא שלא לצורך אך העיקר דכיון שלא בירך עדיין עליו ולא נפטר מהברכה רק שאין יכול לברך משום שצריך עובר לעשייתם מועיל זה שפושט וצריך ללבושו להחשיב עובר לעשייתו דעכ"פ הא אחר שפשטו אם לא ילבשנו עוד הפעם לא יקיים המצוה מכאן ולהבא הוי שפיר עובר לעשייתו וא"כ נמצא שאף אם נחלק מזווה מתפילין מאיזה טעם שלא יברך אחר שכבר נקבע ע"י המשמוש לבד יכול ליטלה ולקובעה עוד הפעם ויברך או דלא כהנחלת צבי אבל באמת אין לחלק ולא יצטרך ליטלה אלא ימשמש בהמזווה כשיגיעו השלשים יום ויברך כמו בתפילין וציצית לתוס' ואיפסק כן גם בש"ע סימן ח' סעיף י' עיי"ש. ועיין בחדושי רעק"א שם שהקשה על מה שכתב הט"ז סק"ט דבלבש הטלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות א"צ לזה משום דאותה שעה לא חזי כמו לענין טבילה דמברך אחר כך דהכא הרי יכול לפשוט הבגד ולברך וללבוש שנית וא"כ מפורש ברעק"א ג"כ דלא כהנחלת צבי ולכן לדינא יותר עדיף לחכות עם הברכה עד שיהיו שלשים וימשמש בהמזווה ויברך ואם לא יקשה לפניו ליטלה ולברך ויקבענה תיכף יותר עדיף. ע"כ דבריו.

א) ולא עיין היטב בחדושי רעק"א דמייתי וכתב שמפורש בדבריו דלא כהנחלת צבי. דאם היה עיין היטב בדבריו היה רואה שאין מדבריו שום ראיה.

השוכר בית בחו"ל על פחות מל' יום פטור על יותר מל' יום חייב. והרמב"ם כתב פ"ה מהל' מזוזה ה"י וז"ל השוכר בית בחו"ל והדר בפונדק בא"י פטור מן המזוזה ל' יום. אבל השוכר בית בא"י חייב במזוזה מיד. ומשמע נמי הדהפרש בין א"י לחו"ל הוא לענין אם חל חובת מזוזה על השוכר מיר או שאינו מתחיל החיוב אלא לאחר ל' ומיירי כשעצם השכירות היתה על זמן מרובה. ולשון המחבר בש"ע י"ד סימן רפ"ו סעיף כ"ט הוא ג"כ כלשון הרמב"ם. והרי לך להדיא ממשמעות לשונם דאפילו שוכר לזמן מרובה רשאי לו לדור בה ל' יום בלא מזוזה.

(ג) ועוד הא כתב הרא"ש בהלכות מזוזה סימן ט"ו וז"ל ת"ר בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין חייבין במזוזה. פשיטא מהו דתימא ביתך ולא ביתה ביתך ולא בתיהם קמ"ל וכו' ואלא ביתך למה לי כדרבא דאמר רבא דרך ביאתך. וכו' ואע"ג דתרי ביתך כתיבי. חדא איצטריך למעוטי שוכר ושואל עכ"ל הנה דס"ל דשוכר לאחר שלשים אינו חייב במזוזה אלא מדרבנן. ובתוס' מנחות דף מ"ר רצו לומר תחלה דלאחר ל' חייב מדאורייתא ולבסוף מסקי וז"ל ומיהו י"ל דמזוזה נמי מדרבנן דתרי ביתך כתיבי וכו' יעו"ש. ואע"ג דמשמע מלשונם דאכתי נסתפקו בזה וכתבו רק בלשון ומיהו י"ל עיין בתוס' ע"ז דף כ"א ר"ה הא אמר רב מרשטיא וכו' שכתבו שם וז"ל דהא אמרינן פרק התכלת השוכר בית בחו"ל כל ל' יום פטורה מן המזוזה מכאן ואילך חייבת בא"י חייבת מיד מכל מקום אין חיוב זה מן התורה דמדאורייתא פטורה לעולם כדכתיב ביתך ולא של אחרים ואף על גב דררשינן ביתך ביאתך להניחה בימין דרך ביאה מ"מ תרי ביתך כתיבי אבל רבנן הוא דחייבוהו לאחר ל' יום מפני שהיא נראית כשלו מידי דהוה אטלית שאולה דכל ל' יום פטורה מן הציצית וה"ה לעולם מן התורה משום דכתיב כסותך ולא של אחרים ורבנן הוא דגזרו לאחר ל' יום מפני שנראית כשלו עכ"ל. הנה דכאן כתבו בפשיטות דליכא חיובא לעולם אלא מרבנן מפני שנראית כשלו דומיא דטלית שאולה לאחר ל'. וכ"כ נמי בחרושי הרשב"א שבת דף קל"א וז"ל וטעמא דטלית של הפקר פטור מן הציצית רלא עדיף מטלית שאולה דאמרינן שהוא פטור כל שלשים יום וכן בית של הפקר פטור מן המזוזה כדאמרינן דשוכר פטור כל שלשים ואע"ג דלאחר שלשים חייבין בין בציצית בין במזוזה היינו מדרבנן דאלו מדאורייתא אין הפרש בין תוך שלשים לאחר שלשים עכ"ל. וכ"כ נמי שם בחדושי הריטב"א וז"ל

שהרי כתב שם הט"ז בסק"ט וז"ל הקשה ב"י הא בעי' עובר לעשייתן ות"י רמ"מ הוי עובר לעשייתן במה שיקיים אח"כ ומביא ראייה מדברי ר"י שכתב בתפילין דמי ששכח לברך קודם הנחת תפילין יברך כ"ז שעודן עליו ונראה דא"צ לזה דאין שייך כאן עובר לעשייתן דאותה שעה לא הוי חזי וכ"כ הר"ן ספ"ג שאכלו לענין טבילה דמברך אחר המעשה משום ראכתי גברא לא חזי עכ"ל. וע"ז כתב שם רעק"א וז"ל אבל נלע"ד דלא דמי כלל דהתם גבי טבילה בוראי א"א להיות כלל עובר לעשייתן משא"כ הכא הרי יכול לפשוט הבגד ולברך וללבוש שנית וצ"ע עכ"ל. הא קמן דהט"ז עמד על הב"י אמאי לא כתב טעם פשוט אהא שיכול לברך לאחר המשמוש משום דבכה"ג שלא היה יכול לברך מעיקרא מחמת שלא היו ידיו נקיות דמי לטבילה דמברך ג"כ אחר המעשה משום דמעיקרא גברא לא חזי. ובא רעק"א להצדיק את הב"י שלא היה יכול לכתוב משום דמעיקרא גברא לא חזי. דמה בכך שלא היה יכול לברך תחלה הא לב"י לשיטתיה רס"ל שם בסעיף י"ד דאם פשט טליתו אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו א"כ בנ"ד יפשוט הבגד עכשיו ויברך וילבוש שנית ויהיה שפיר עובר לעשייתן. ולא דמי לטבילה דא"א בענין אחר ע"כ התירו לו לברך אחר המעשה. וא"כ אין ראייה כלום שרעק"א חולק על הנחת צבי שהרי רעק"א לא כתב זאת אלא ליישב דברי הב"י לשיטתיה רס"ל דאם פשט אדעתא לחזור וללבוש צריך לברך. אבל הנחת צבי הרי קאי לדידן דקיי"ל כרמ"א דאם פשט אדעתא לחזור וללבוש מיד א"צ לברך וע"כ משום דלא חשיב שנפסק המצוה גם בעת שפשט וא"כ ה"נ בגווני שלא בירך מעיקרא ופושטו אדעתא לחזור וללבוש מיד לא חשיב עובר לעשייתו. ומתוס' מנחות רף ל"ו ג"כ אין ראייה דאולי כוונתם שם שפושט אדעתא לחזור וללבוש לאחר זמן ולא מיד דאז גם לרעת הטור ורמ"א צריך לברך.

(ב) ובעיקר מחלוקת האחרונים בשוכר ע"מ להשתקע ברירתו יותר מל' יום אם חייב לקבוע המזוזה מיד נלע"ד דהעיקר כהטוברים שפטור מלקבוע עד ל'. וחילי חדא דהכי משמע ריהטא דלישנא דגמרא זהש"ע הפוסקים. דהא במנחות רף מ"ד הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בח"ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה מיכן ואילך חייב. ומשמע לישנא אפילו שכר על יותר מל' יום רשאי לו להיות ל' יום בלא מזוזה ורק מיכן ואילך היינו לאחר שכבר עברו עליו ל' יום חל עליו חובת מזוזה. דאלת"ה הכי הו"ל למימר

דשוכר בית אינו חייב במוזוה לאחר ל' אלא מדרבנן משום שהעולם סוברים שהוא שלו והיינו משום שכבר ראו אותו דר בו יותר מל' יום. שמעינן מיהו דקודם שדר בו ל' יום אפילו היתה כוונתו מתחלה להשתקע בו לזמן מרובה פטור דכל זמן שלא ראו אותו שכבר דר באותו בית יותר מל' יום לא יסברו שהוא שלו. איברא דראיתי בסמ"ג מ"ע כ"ג וז"ל ותניא בפרק התכלת השוכר בית בחוצה לארץ כל ל' יום פטורה מן המוזוה מכאן ואילך חייבת פירוש דמשם ואילך הוא קבוע שם אבל השוכר בית בא"י חייב במוזוה לאלתר משום ישוב א"י עכ"ל. ומשמע דס"ל דחייב במוזוה מדאורייתא לאחר ל' וקודם ל' הוא דלא איקרי בית כיון שאין עוד קבוע שם וכמו שרצו לומר תחלה בתוס' מנחות דף מ"ד הנ"ל. אמנם הלא כל הפוסקים שהבאנו לא כן ס"ל ויש לנו לימפסק כוותיהו דרבים הם.

(ו) ועוד נ"ל להוכיח דאף מאן דס"ל דשוכר חייב במוזוה מה"ת לאחר ל' וקודם ל' פטור משום דלא הוי קבוע ס"ל דמיהו קודם ל' פטור אפילו שכר הבית לזמן מרובה ונכנס בה תחלה להשתקע בה שנה או יותר ודלא כסדור דה"ח. דהנה בחינוך מצוה תכ"ג כתב וז"ל ובנה בית ונתן עליו תקרה ולא הניח בה מוזוה או ששכר בית בח"ל או פונדק בארץ ועברו עליו יותר משלשים יום ולא הניח בה מוזוה מיד בטל עשה זה ואעפ"כ שעברה השעה שהיה חייב להניחה מוזהר הוא לקבעה לעולם בכל עת שידור בבית עכ"ל. הנה דס"ל דשוכר חייב מדאורייתא לאחר ל' כמו שכתב שבטל עשה זה אם לא הניח בה מוזוה לאחר ל'. וגם עכ"ל בכונת דבריו דמיירי ששכר הבית ע"מ לדור בו יותר מל' זהא ודאי דחוק טובא להעמיד בכונת דבריו דמיירי ששכר תחלה רק על פחות מל' יום ונמלך אח"כ לדור בו יותר. ועם כל זה כתב בהדיא דלא חל עליו חובת עשה לקבוע המוזוה אלא כשיגיע השעה שעברו עליו שלשים יום וקודם לכן פטור. וא"כ נדחה בזה מש"כ הנחלת צבי בכונת הגאון מליסא שסמך א"ע על הש"ך דמשמע מדבריו דס"ל דלאחר שלשים חייב מדאורייתא ואין הפטור קודם ל' אלא משום דלא הוי קבוע וע"כ לא שייך זה אלא בשוכר על מנת לדור בו פחות מל'. שהרי מדברי החינוך שהבאנו משמע להדיא להיפוך.

וא"ת אי הכי הא דאמרינן בריש פרק ראשית הגז מוזוה אע"ג דכתיב ביתך דיך אין דשותפו לא כתב דחמנא למען ירבו ימיכם וימי בניכם ואקשינן אלא ביתך למאי אתא ומפרקינן לכדרבה דאמר רבה דרך ביאתך דהיינו מן הימין ואמאי לא שני ליה ביתך למעוטי דר בבית שאינו שלו וכדשני גבי ציצית כסותך למה לי לכדרי יהודה דאמר ר' יהודה טלית שאולה פטורה מן הציצית כל שלשים יום י"ל דאה"נ אלא א' מתרי טעמי נקט עכ"ל.

(ד) ועיין במדרכי ספ"ק דע"ז שכתב שם וז"ל מוזוה חובת הדר הוא פירוש כשאנו דר בבית אינו חייב לעשות מוזוה אע"ג שהיא שלו דתרתו בעינן וליכא לפרושי חובת הדר הוא אע"ג שאינה שלו דהא אמרינן במנחות השואל בית בחוצה לארץ או שוכר כל שלשים יום פטור מן המוזוה מכאן ואילך חייב ואי מדאורייתא חייב אע"פ שאין הבית שלו למה פטור כל שלשים יום אלא ש"מ דמן התורה פטור כשאינה שלו משום דדרשינן ביתך ולא בית חברך אבל לאחר שלשים חייב מדרבנן משום דהעולם סוברים שהוא שלו א"נ י"ל דלעולם חייב מדאורייתא אע"פ שאינו שלו והא דאמרינן פטור כל שלשים יום משום דבעינן שיהא קבוע בדירתו ואינו קבוע עד שלשים יום ה"ד אביגדור שאל לחמיו ה"ד חיים בית שישראל ועובד כוכבים שותפין בו אם חייב במוזוה מההיא דראשית הגז דלא קאמר אלא ביתך למה לי למעוטי שותפות של עובד כוכבים מכלל דשותפות דעובד כוכבים חייב במוזוה או דלמא כיון דכתיב למען ירבו ימיכם דמרינן מיניה שותפות ממילא שמעינן דלא דבר הכתוב אלא בשותפות ששניהם ישראלים שהקפידה תורה בריבוי ימיהם ומביתך לא מצי למעוטי שותפות דעובד כוכבים דאם כן ימין מנא לן ואין לומר מביתך דפרשה שניה ההוא למעוטי שואל ושוכר דפטור מן התורה בדמשמע פרק התכלת וה"ר חיים השיב נראה לי דבית שישראל ועובד כוכבים שותפין בו פטור מן המוזוה והאריך ולא נפנית עתה להאריך בזה עכ"ל. הנה דאע"ג דהמרדכי גופיה נסתפק תחלה בזה אי חייב לאחר ל' מה"ת או רק מדרבנן מ"מ אין ספיקו שנסתפק תחלה מוציא מידי ודאי של רבינו אביגדור דמייתי לקמן דפשיטא ליה דממעטינן מביתך שואל ושוכר. ואינו חייב לאחר ל' אלא מדרבנן משום דהעולם סוברים שהוא שלו כדכתב המרדכי לעיל מניה.

(ו) ומ"מ הרוצה להחמיר לקבוע קודם נלע"ד שיכול לברך. רק יכוין בברכתו על מה שיתחייב ביתו

(ה) הרי לך שהתוספות והרא"ש והרשב"א והריטב"א והרבינו אביגדור שבמדרכי כולו סבירא להו

במזוזה לאחר ל'. ואע"ג שהוא עכשיו הרבה ימים לפני זה מה בכך והגע עצמך מי שגמר בדעתו ליכנס לדור בבית חדש שלו וכי אינו רשאי לקבוע המזוזה איזה ימים קודם. ואע"ג שעדיין אינו דר בה עכשיו וקיי"ל דמזוזה חובת הדר והוא וכל זמן שלא דר בה ליכא חיוב מזוזה מ"מ כוונתו לפטור בקביעות המזוזה על פתחו החיוב שיהיה אח"כ כשידור בה. וראייה ברורה לזה מהא דמנחות דף ל"ג דא"ל רב נחמן לריש גלותא תלי דשי ברישא ופרש"י העמיד הסיפא בבנין תחלה ואח"כ קבע בהו המזוזה דגמרינן מציצית דכתב בה תעשה ולא מן העשוי ואי קבענא תחילה המזוזה בסיפין והדר הסיפין בבנין הוה ליה עשוי המזוזה קודם שתבא לידי מצוה עכ"ל. הנה דמיירי שעוד לא נגמר הבית ולא הי' ראוי עוד לדור בו שהרי אין דרך לדור בבית פרוץ וכ"ש ריש גלותא ואפ"ה רצה הריש גלותא לקבוע בו מזוזה. ורב נחמן לא אמר לו אלא לקבוע הסיפין תחילה משום תעשה ולא מן העשוי מיהו לאחר שכבר הוקבעו הסיפין מותר לקבוע המזוזה ואע"ג שלא היה בדעתו של הריש גלותא ליכנס לדור בו אלא לאחר זמן. ואי לא היה רשאי לברך הוה אמר לו רב נחמן להמתין עד שיכנס לדור בו כדי שיוכל לקבוע בברכה אלא ע"כ דמיד שגמר בדעתו לדור בו יכול לקבוע המזוזה בברכה כיון שבדעתו לדור בבית זה וא"א לדור בו בלא מזוזה.

המג"א למייתי עלה מטעם אינו מצווה ועושה כמו נשים שיכולין לברך. משא"כ במזוזה אע"ג דהשתא עדיין פטור ממזוזה מ"מ מותר לו לקבוע המזוזה עכשיו אלאחר זמן דלכשיבא זמן החיוב לא יהיה ביתו בלא מזוזה. ועוד אי לא תימא הכי כיון דבדודאי אין ראוי לקבוע המזוזה לאחר שכבר לן בה לינת לילה דא"כ נמצא שעבר עליו לילה בלא מזוזה ובטל מ"ע באלו השעות שדר בביתו בלא מזוזה. וע"כ צריך לקבוע המזוזה קודם שדר בה א"כ לא הוה להו להפוסקים לאישתמיט מלהשמיענו דהזמן של קביעות המזוזה היא דוקא קודם שיכנס ללון בה לילה ראשונה ולא קודם לזה. אלא ודאי משמע שיכול לקבוע גם קודם לזה ולברך כנ"ל. גם לא הבנתי מה שכתב הנחלת צבי דאין לו עצה ליטלה לאחר ל' ולחזור ולקובעה דבכה"ג א"צ לברך וכוונתו בזה לדמות לדין המבואר ברמ"א א"ח סימן ח' סעיף י"ד. אולם התם דוקא משום שדעתו לחזור וללבוש מיד וא"כ הכא במזוזה אף להנחלת צבי לשיטתיה הא אפשר לו ליטלה על איזה שעות דהוי הפסק ודאי דאו צריך לברך גם לרמ"א.

העולה לדינא מכל הנ"ל שהשוכר בית פטור מלקבוע מזוזה קודם ל'. ומ"מ הרוצה להחמיר ולקבוע קודם ל' יכול לברך ובתנאי שיכוין בברכתו שהוא לפטור מה שיתחייב ביתו במזוזה לאחר ל'.

(ח) וע"כ לא הבנתי מה שכתב שם הנחלת צבי הנ"ל לקמן וז"ל אולם אם רוצה לקבוע בתוך ל' ולברך כתבתי בפ"ת ס"ק י"ד בשם אשל אברהם דרשאי כמו בטלית שאולה ע"ש ולע"ד צ"ע אם ראוי לעשות כן אולי יותר עדיף להמתין על שעת החיוב ד"ל דדוקא בטלית שאולה מאחר דמברכין על טלית בכל יום א"כ אף אם יברך בעת הפטור יכול לברך ג"כ עליו בעת החיוב משא"כ הכא במזוזה דאין מברכין רק פ"א בעת קביעותה אולי עדיף יותר להמתין על שעת החיוב דהיינו אחר ל' וכו' וא"ל דגם כגון יוכל אחר ל' ליטלה ולקבעה דליתא דבכה"ג א"צ לברך כמש"ל ר"ס רפ"ט ועדיין צ"ע בזה עכ"ל. ולפמ"ש הא ליתא וגם לא הבנתי מה שצריך האשל אברהם למייתי עלה מטעם המבואר במג"א לענין טלית שאולה. ומה ענין חדא לאידך בשלמא בטלית שאולה הברכה שמברך הוא על מעשה הלבישה שלבוש עכשיו בכגד של ארבע כנפות התלוין בו ציצית שמקיים בזה מצוה. וא"כ כיון שטלית שאולה היא ואין בלבישתו מצוה לא שייך לברך וע"כ הוצרך

סימן קנג

בדבר שוכר נכרי שרוצה שיקבע לו המשכיר
מזוזה בפתחו

שם בסימן קפ"ד כתב וז"ל בדבר נכרי ששכר דירה מאחד ורוצה דוקא שיקבע לו מזוזה בפתחו שרמ"א ביר"ד סימן רצ"א סעיף ב' מתיר במקום דאיכא למיחש משום איבה ושירע משום זה לישראל. וכו' ומה ששאלת אולי יקבע לו מזוזה פסולה. פשוט שאסור כמפורש בחולין דף צ"ד דאמד שמואל אסור לגנוב דעת הבריות אפילו דעת נכרי ואיפסק כן כרמב"ם ובש"ע. דהנכרי הא מבקש ממנו מזוזה לקבוע בפתח כמו שעושיין ישראל זהקב"ה שומרם שהוא רק במזוזה כשרה. ע"כ דבריו.

א) והוא טעות. ההתם בחולין ליכא שום נדנד איסורא לישראל אם יתן לנכרי בשר שחוטתה ואין נותן לו נבלה אלא משום הרוחה בעלמא. משא"כ הכא כיון דבעצם איסורא הוא ליתנה לנכרי כמש"כ רמ"א סימן רצ"א סעיף ב' ולא התיר אלא במקום דאיכא למיחש משום איבה א"כ מה בכך שגונב דעתו ומשקר הרי אמרו מותר לשנות משום דרכי שלום.

ב) וכתב שם עוד לקמן וז"ל ורבנו הקדוש ששלח לארטבן מזוזה שאיתא בירושלמי פאה ה"א ברור שהיתה כשרה. ומה שהבאת מספר יד שאול שלא כתב לשם מזוזה אלא לשם קמיע הוא טעות שאסור לכתוב פסוקים בקמיע כמפורש בסימן קע"ט סעיף י"ב. ע"כ דבריו.

ג) והוא הטועה ולא הירד שאול. שהרי כתב שם הט"ז בסק"ט וז"ל הטעם כדאיתא ריש פרק כל כתבי כותבי ברכות כשורפי ס"ת לפי שאם תפול דליקה בשבת אסור להצילם ולהטריח עבורם בשבת ואף על גב שעכשיו כותבין בסידורין הברכות היינו משום עת לעשות לה' מה שאין כן בקמיעין כ"כ ב"י בשם דשב"א עכ"ל. הנה דאין האיסור אלא מחשש שתפול דליקה בשבת ולא יוכל להצילם וא"כ הכא שלא הודיע לו לאיזה כוונה נכתבה אם לכוונת מזוזה או לשם קמיע כדקאמר שם שלח ליה חד מזוזתא ולא ידע ארטבן אם מזוזה היא או קמיע לא שייך ממילא חשש זה שהרי לדעתו אפשר שהיא מזוזה ומותר להציל בשבת מן הדליקה. וא"כ כיון שרבינו הקדוש שלח לו מחמת איזה הכרח וצורך מסתברא טפי שלא כתב אותה לשם מזוזה וקדושתה גדולה משל קמיע בעלמא.

ד) ובזה נדחה ג"כ מה שכתב שם עוד לקמן וז"ל ולא מובן כלל מה הרויח הירד שאול בזה שר"ל שלא היתה כשרה דלענין ביזוי גם כשאינה כשרה למזוזה אסור לבנות ולא גרע מהלכות ואגדות שאסור לזורקן ולבזותן כדאיתא בסימן דפ"ב סעיף ה' ואסור ליכנס לבית הכסא כדאיתא שם בסעיף ו' והאיסור ליתן לעכ"ם הוא מחשש בזיון שאף בפסולין אסור. דרך להביא מרה"ר לרה"י אסור אף בתפילין שנעשו לקמיע בעירובין דף צ"ו וכן אין ניצולין מפני הדליקה כדאיתא בשבת דף קט"ו אבל לאיסור בזיון שוין כשרין ופסולין. אלא צריך לומר דאיירי בליכא חשש בזיון שא"כ יש להתיר אף בכשרה עכ"ל. והא ליתא דאי מזוזה היא אית בה משום הורדה מקדושה אף

אם דק יגנוז אותה ולא יקבע אותה על פתח של בית ישראל ושפיר יש הפרש גדול אם היא מזוזה או קמיע בעלמא. אך אין לי הספר יד שאול לעיין בו למה הוצרך לזה ולמה לא ניחא ליה לפרש שנכתב שפיר לשם מזוזה וידע שיקבע אותו על הפתח ויהודי היה וכמו שפי' הפני משה שם שארטבון הוא שם יהודי חשוב ואחד יעו"ש. ואולי משום דאם היה יהודי מסתמא כבר הוקבע מזוזה על פתחו ואין דרך לשלוח מזוזה ליהודי למנה. ואין לומר שהיה מזוזה חשובה שנכתבה ע"י סופר חשוב דא"כ הו"ל זאת לפרש.

סימן קנד

בדין שתוקי לענין פדיון הבן

שם בסימן קפ"ח כתב וז"ל הנה בשתוקי לענין פדיון הבן כשידוע שנוולד לאמו יהודית פנויה והוא פטר רחם ולא ידוע אולי הבעל האב הוא כהן או לוי וכן לא ידוע האם אולי היא בת כהן ולוי אם יש להחשיב זה לספק ולפוטרו מפדיון. ודאי היא שאלה גדולה ולא מצאתי בעניותי ראייה לזה ואף שהרוב אינם כהנים ולוים הא אין הולכין בממון אחר הרוב. ואף לסברת הפלאה בכתובות סוף פרק קמא שאם נוגע גם לעוד דברים הולכין גם בממון אחר הרוב עיי"ש הנה הוא שייך רק בספק אם האב הוא כהן או לוי שנוגע גם לענין הבן אבל הספק אם האם היא בת כהן ולוי שספק זה אינו נוגע כלל להבן ולא לשום דין אלא לענין פדיון בן זה שנמצא שהספק הוא דק לממון אין לילך אחר הרוב וסברא זו כיוונה חתני הרה"ג דא"מ שיסגאל שליט"א. אבל אפשר דכיון שהוא רוב אחד בין להאב בין להאם ואמרינן בשביל דין הבן לענין פהונה ולויה שהוא מהרוב שאינו כהן ולוי. ממילא יש לומר רוב זה גם להאם. דהא הטעם דהפלאה מסתבר שהוא משום שאין להיות תרתי דסתרי לכן הכא נמי כיון שאולין בתר רובא לענין האב ואותו הרוב עצמו הוא גם לענין האם אפשר יש ג"כ להחשיב כתרתי דסתרי שלסברת הפלאה יש למיזל בתר רובא גם לענין הממון. אך עצם סברת הפלאה לא ברור כ"כ לדינא ויש עוד לעיין בזה ולכן מסופקני לעת עתה והשי"ת יעזורני להבין לאמיתת הדין. ולכן למעשה יש לעשות הפדיון בלא ברכה. ע"כ דבריו.

דעכ"פ תופס לקצת ספק דע"כ לא יברך א"כ למה נוציא ממון מניה וביותר דגם בספק שקול בדאורייתא י"א דיברך עי' בהר"ן פרק במה מדליקין גבי רוב ע"ה מעשרין ולא בעי בדוכי וא"כ כאן דע"כ אינו ספק שקול כיון דמוציאין ממון יש לומר דלכ"ע בעי ברוכי עכ"ל. הנה שלדעתו אף דק בקצת ספק שמחמתו מחמירין שלא לברך אין לנו להוציא ממון.

ב) איברא דבמח"כ הגאון בעל גליון מהרש"א הפריז כאן קצת על המדה דמצינו בדוכתי טובי להחמיר שלא לברך אף משום דיעה יחידאית. ועיין בש"ע או"ח סימן דע"א סעיף ד' לענין פורס מפה ומקדש שהכדיעו האחרונים כהדיעה השניה בש"ע שם שאף כשמקדש על היין אינו מברך על המוציא אף שהיא רק דעת ה"רו"ה ברא"ש ערבי פסחים ולא כן דעת ה"רי"ף והרא"ש וה"ר יונה ובה"ג וה"רי"ף גיאות עיין ברא"ש פרק ערבי פסחים. משא"כ לענין שאין מוציאין ממון מספק כתב הכנסת הגדולה הנ"ל בסוף דבריו להסתפק דאם הספק אינו שקול ממש מוציאין ממון. ועיין בתשו' חת"ס חיו"ד סימן רצ"ט שכתב וז"ל ונ"ל עיקר לדינא בכל הנ"ל באם הפילה וברקוה הנשים והציצו בו שאינו מרוקם חייב מעיקר הדין בפדיון כמהר"ק וכהכרעת רמ"א ז"ל ואם ידעה לחוש לדברי ח"צ משום ספק ברכה יאמר בלי שם ומלכות עכ"ל. הנה דאף במקום שראוי לחייבו בפדיון מטעם שכן הכריעו רוב פוסקים מ"מ יש להחמיר שלא לברך בשם ומלכות דמחומר איסור ברכה לבטלה יש לחוש לפעמים אף לדיעה יחידאית כנ"ל.

ג) אמנם בנ"ד הא איכא ספק גמור שאמו היתה בת כהן או לוי ואע"ג שרוב ישראלים הן הא אין הולכין בממון אחר רוב ושוב איכא ספק גמור דהממע"ה. ומה שכתב כיון דסברת הפלאה הוא משום דא"א להיות תרתי דסתרי שניזיל בתר רובא לענין איסור ולא לענין ממון דחד ספק הוא לתרווייהו א"כ ה"נ הכא דאיכא ספק גם על האב ולענין הספק שיש לנו על האב הרי עולה שפיר סברת הפלאה וא"כ אם לא ניזיל בתד רובא לענין ספק השני שיש לנו על האם איכא נמי תרתי דסתרי. הא ליתא דבשלמא אם לא היה ספק על האם רק על האב לחודיה סברת הפלאה שפיר סברא אלימתא היא. שהרי הא דאין הולכין בממון אחר רוב הוא מטעם חזקת ממון דאית ליה להנתבע וע"כ חידש הפלאה ז"ל דמכיון דאיכא חד ספק בין לענין איסורא בין לענין ממון ולענין איסורא סלקא ליה ספיקו מטעם דאזלינן

א) ודבריו אינם נכונים כלל. דמאחר שכתב בעצמו דאולי יורה הפלאה בנידון דידן כיון שיש ספק גם אם האם היא בת כהן או לוי וספק זה לעצמו אינו נוגע רק לענין ממון בלבד או אולי כיון דכבר אזלינן בתר רובא לענין הספק דמספקינן על האב הוי כתרתי דסתרי אם לא ניזיל בתר רובא לענין ספק השני דמספקינן על האם. ומחשיב זה לספק שהרי כתב רק בדרך אפשר וגם נוסף על זה כתב שעצם סברת הפלאה לא ברור כ"כ לדינא. וא"כ איך כתב לאחר כל זה שמחוייב לפדות א"ע והרי מפורש בסימן ש"ה סעיף י"ג דכל מי שהוא ספק אם הוא חייב בפדיון פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ועיין מש"כ הרב כנסת הגדולה סימן ש"ה סעיף כ"ב וז"ל ולפום מאי דכתיבנא במפלת כמין דמות בהמה חיה ועוף ואין חצי פניהם דומות לשל אדם דלדעת הטור הבא אחריו צריך פדיון ולדעת הרמב"ם פטור מספק לחד תירוצא יש לתפוס לענין מעשה שאינו צריך פדיון שהרי כתב הרמב"ם פרק י"א מהלכות בכורים כל מי שהוא ספק אם חייב בפדיה פטור שהמע"ה ואם נפשך לומר דהיינו דוקא לפטור עצמו מחיוב הכהן אבל הוא עצמו צריך לחוש לפדות עצמו מספק וכדרך שכתב הרב בעל המפה בסימן זה על מה שחלקו רבוותא ז"ל באומר לכהן בתוך ל' יום הילך ה' סלעים לפדיון בני לאחר שלשים יום שיש מי שפסק והוא הטור וסייעתו דבנו פדוי אפילו נתאכלו המעות ויש מי שפסק והם התוספות וא"ז דאם נתאכלו המעות אין כנו פדוי וכתב הרב ז"ל דטוב להחמיר לפדותו והוא מדברי בעל תה"ד סימן רס"ט ובכתבים סימן רל"ד הא ליתא דאם איתא דלצאת ידי ספק צריך לפדות את עצמו בכל מי שהוא ספק אם חייב בפדיה אם אינו חייב לא נשתמט שום פוסק לבאר ונדון הרב בעל המפה שאני שאין צריך ליתן לכהן כלום שכבר לקחם בשעת גתינה קודם ל' יום אלא שהוא ספק אם הוא פדוי או לא ולכן כיון דאין בדבר חסרון כיס שוב יש להחמיר לפדותו אבל במי שהוא ספק אם חייב בפדיון שאם באנו להחמיר לחזור ולפדותו איכא חסרון כיס שצריך לתת לכהן ה' סלעים אין צריך לפדות עכ"ל. הרי להדיא שלא החמיר דמ"א אלא משום דליכא הוצאת ממון אבל אין להחמיר לפדות מספק היכא שצריך ליתן ה' סלעים דהממע"ה. ועיין מש"כ בגליון מהרש"א שם בסק"כ ז"ל הגאון בעל תוי"ט בספרו דברי חמודות על הדא"ש כתב בבכורות דף מ"ט אות י"ז דכל זמן שלא הגדיל דינו כמו תוך ל' יום בחיי האב ולא מועיל פדיון וצריך לחזור ולפדות עצמו כשיגדל בלא ברכה וצע"ק כיון

ליישב דברי הנוב"י שהרמב"ם מיירי ברוב פסולים. אבל דברי השואל ומשיב תמוהים מאד במחכ"ג והא באלמת ודאי הולד שתוקי גם ברוב כשרים והרי הרמב"ם כייל בחרא מחתא מתה ואלמת ולסברת הנוב"י הו"ל לרמב"ם לחלקן ולא לערבן אהררי והא איכא בשתייהן ב' דינים נפרדים. באלמת הולד שתוקי לעולם בין רוב כשרים בין רוב פסולים משא"כ במתה אין הולד שתוקי אלא ברוב פסולים וצע"ג.

ונחזור לנ"ד דלדינא פטור מפה"ב.

סימן קנה

בדבר שטענו והזמינו קרואים לפדיון הבן
ביום שלשים לעת ערב

ש"ם בסימן קצ"ו כתב וז"ל בדבר מה שקבעו כבר זמן פדיון הבן בטעות על יום שלשים לעת ערב ושלחו הזמנות למכיריהם ויהיה זה בושת וכבוד הבריות מה יעשו והשבתי שלע"ד באופן כזה יכולים לעשות הפדיון אחר צאת הכוכבים שיהיה כבר ביום ל"א. ואף שחסר עדיין לכ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים שלהש"ך משמע שאין יכולין לפדותו. כיון דלהמג"א סימן של"ט יכולין לפדות כי תלוי לדיריה רק ביום ל"א ואין יכולין לפדותו ביום ל' אחר שנעשה בר כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים דלא כהש"ך לכן גם לקולא ביום ל"א יכולין לפדות אף שליכא עדיין כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג ודאיותיו מוכרחות. לכן במקום בושת וגדול כבוד הבריות יש לעשות הפדיון אף שהוא שלא כמו שנוהגין דגדול כבוד הבריות שרוחה לא תסור. ועיין ברמ"א סימן של"ט באיחרו הנישואין עד אחר צאת הכוכבים דליל שבת שהתיר משום כבוד הבריות וכ"ש הכא. ע"כ דבריו.

א) ואף תינוק בן שש לא יעשה דמיון כזה. שהרי בסימן של"ט כתב רמ"א וז"ל ויש מתירין לקדש היכא דאין לו אשה ובנים (ר"ת) ואפשר דה"ה הכניסה לחופה שרי (סמ"ג) ואע"ג דלא קי"ל הכי מ"מ סומכין על זה בשעת הדחק כי גדול כבוד הבריות כמו שרגילין שלפעמים שלא היו יכולים להשוות עם הנדוניא יום ו' עד הלילה דעושיין החופה והקידושיין בליל שבת הואיל וכבר הוכנו לסעודה

בתר רובא וחשבינן ליה כוראי אינו בן כהן שמתר לו ליטמא למתים ולישא גרושה תו א"א לו לטעון לכהן שמא בן כהן אני ופטור אני מפדיון כיון שכבר הוחזק שאינו בן כהן ומטמא א"ע למתים ונושא גרושה. וא"כ הא תינח מצד הספק דאיכא על האב משא"כ מצד ספק השני דאיכא על האם דילמא בת כהן היא הרי על ספק זה לא היו דנים מעולם לענין איסור ומעולם לא סלקא ליה ספק זה וא"כ שוב יכול לטעון לכהן עליך להביא ראיה שבן ישראלית אני כיון ראין הולכין בממון אחר רוב וכמ"ש בתשו' צ"צ סימן קכ"ה הובא בנ"צ סימן ש"ה סעיף כ"ג. ולא גרע מהא דפסחים דף י' בשני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות דאמר רבא ואיתימא רבי יוחנן אם נשאלו בבת אחת דברי הכל טמאים בזה אחר זה דברי הכל טהורים וכו' יעו"ש. הנה דמאחר שנשאלין בזה אחר זה לא חיישינן לתרתי דסתרי וכ"ש בנדון דידן דשני ספיקות שונות הן ואין ספק א' תלוי בחבירו ודל"ש משום תרתי דסתרי. וכשדנין על הספק שיש לנו על האם הדינין לכללא דאין הולכין בממון אחר רוב כיון דספק זה אינו נוגע כלל לענין איסור ואף הפלאה יודה לזה. וזה ברור.

ד) דרך אגב אציין כאן מה שנפלאתי על הנוב"י במהדר"ק סימן ו' שכתב שם וז"ל ומעתה אני אומר שתוקי שלא נבדקה אמו כלל עד שמתה כגון שילדה במקום שאין ב"ד או שלא נזקקו הב"ד לזה לשלוח לשאול את פיה ולבדקה ממי נתעברה ועברו כך ימים ושנים עד שמתה האם בלי בריקה וכיון שמתה אין לנו שום עסק לדון על האם למי נבעלה שהרי כבר מתה ואין אנו דנין רק על הולד והולד מיקרי פירש כמו שהארכתי לעיל ובוולד הזה שאין שום רגלים לדבר שפסול הוא שהרי גדלתו אמו ולא השליכתו למיתה א"כ אם רוב כשרים הולד כשר. יעו"ש שביאר בארוכה דרוקא כשהאם לפנינו וצריכים לדון גם על האם שמא מקרוב נתעברה והוי זונה ונפסלה לכהונה ובדידה איכא חשש דילמא אולה לגביה והו"ל קבוע ולא אהני לה רובא ע"כ נאסר גם הולד. ונשתוממתי שנעלם ממנו לפי שעה מה שכתב הרמב"ם פט"ו מה' אי"ב הי"ב וז"ל ואם לא נבדקה אמו עד שמתה או שהיתה חרשת או אלמת וכו' וזה הוא הנקרא שתוקי שמכיר את אמו ואינו מכיר את אביו ודאי עכ"ל הרי להדיא ראין הפרש אם האם חיה והיא אלמת למתה ובכל גווני הוי שתוקי. שוב מצאתי שכבר העיר בזה הגאון שואל ומשיב ונדחק

ולגשוואין זהו ביוש לכלה ולחתן אם לא יכנוס או ומ"מ לכתחלה יש ליהרר שלא יבא לירי כך עכ"ל. הרי דלא מיירי רמ"א אלא בשעת הדחק כזה דאיכא בושא גדולה להחתן וכלה כיון שכבר היה מיועד החתונה ליום עש"ק ונתעכב עד הלילה מחמת שלא היו יכולין להשוות עם הנדוניא ואם ידחה ח"ו הנישוואין אין לשער הצער והבושה של החתן והכלה. ועיין בתשו' רמ"א סימן קכ"ה שדמ"א יעשה בנידון כזה מעשה בעיר קראקא שסידר קידושין בליל שבת כשעה ומחצה בלילה והיו עליו עורדים בעיר וכדי להסיר תלונתו כתב שם תשובה ארוכה להצדיק א"ע וסיים שם וז"ל ובהא נחיתנא ובהא סליקנא דודאי יש להחמיר להיות זריזין קודם השבת שלא יבוא לידי כך. אבל אם כבר נעשה מה שאפשר לעשות ונטרפה השעה עד שחשיכה ויש לחוש לפירוד הזיווג או לביוש הבתולה וכיוצא בזה הסומך להקל לא הפסיד ויתענג לשלום בעונג שבת אח"כ ויכולה המצוה לכפר עליו אם כונתו לש"ש ושלום עכ"ל. וא"כ מה זה דמיון לנידון דידן שאין לחוש לא לפירוד הזיווג ולא לאיזה ביוש של חתן וכלה איזה אסון יהיה אם יודיעו למכיריהם שטעו בחשבון והפדיון הבן נדחה לזמן הראוי וזיינו ביום ל"א. ומה בכך שטעה שום אדם לא ימלט לפעמים מאיזה טעות או שגיאה ועוד מי ידע בבירור שהוא טעות של אבי הבן אולי הוא טעות של המדפיס שמצוי זה כ"פ.

(ב) ובעיקר מחלוקת שבין המג"א להש"ך והב"ח. הגם דבתשו' חת"ס האור"ח סימן פ"א ובחלק ששי סימן ז' הכריע כהמג"א שמחשבין הימים ולא השעות וסיים שם וכן הדין להלכה ולמעשה בלי פקפוק יעו"ש. מ"מ עיין בתשו' נוב"י מהדו"ת ח"י"ד סימן קפ"ז שכתב לענין פדיון הבן שאירע יום ל"א ביום א' דר"ה שחל ביום ה' וז"ל והפדיון יעשה בליל מוצאי שבת כדי שיעשה הסעודה בשעת הפדיון ולא ימתין עד יום ל"ד ומ"ש הש"ך בס"ק י"ב שאם חל יום ל"א בתענית שגם בזה שמע שפודין ביום התענית ועושין הסעודה בלילה שאחריו. גם זה אמת ואמנם אמינא ביה טעמא שלא רצו לעשות הפדיון בליל ל"א לפי שפעמים אכתי לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג בליל ל"א כגון שנולד בסוף היום אבל בנדון דידיה שיום השבת כבר הוא יום ל"ג פשיטא שיעשה בליל מ"ש. ובגוף דין כ"ט י"ב תשצ"ג ידע שהמג"א בסימן של"ט ס"ק ח' חולק על הב"ח והש"ך עכ"ל. ומשמע מדבריו שלא רצה להכריע להלכה ולמעשה היה חושש לשיטת הב"ח והש"ך. ועיין בסידור תפלה להגר"עב"ץ ז"ל שכתב

וז"ל וי"א דכשנולד בשבת חצי שעה קודם מו"ש אסור לפדותו ביום ב' מיר בבוקר בקיץ שהלילה קצר קודם שנשלם י"ב תשצ"ג וכ"ש בליל ל"א קודם שנשלם וי"א שכן עיקר עכ"ל הנה שהכרעתו הוא כהב"ח והש"ך. ועיין בפתחי תשובה סימן ש"ה ס"ק י"ז וז"ל עיין בספר תיבת גמא פ' ראה שכתב אם נולד ביום השבת חצי שעה קודם מוצאי שבת דהשתא ד' שבועות כ"ח יום בשבת וזביום א' כ"ט יום מעל"ע אסור לפדות ביום ב' מיר בבוקר קודם שהשלימו י"ב תשצ"ג בימי הקיץ שהלילות קצרות ועדיין לא השלים הזמן וכ"ש אם פדה בליל ל"א ועדיין לא נשלם כ"ט מעל"ע וי"ב שעות כו' ע"ש. הנה שרבים מגדולי האחרונים הכריעו כהב"ח והש"ך והתה"ד שאין לפדות קודם שנשלם כ"ט מעל"ע וי"ב ותשצ"ג. ובאמת מדברי המג"א גופיה לא ברור כ"כ דכוונתו למיזיל בתר הימים גם להקל דממש"כ בהשגתו על הב"ח והש"ך ונ"ל דאין לסמוך על זה והמשיך אח"כ להביא ראיותיו משמע קצת לישנא דכל ראיותיו לא הספיקו לו אלא לענין שבדאי אין לסמוך על הב"ח והש"ך להקל לפדות קודם שהגיע יום ל"א כיון שכבר מלאו לו כ"ט י"ב תשצ"ג. אבל לעולם הוצרך מג"א תרתי שיהיה ביום ל"א וגם דוקא לאחד שכבר מלאו לו עכ"פ כ"ט י"ב תשצ"ג.

וע"כ לדינא בנידון דידן כיון שלא מלאו לו עדיין כ"ט יום וי"ב ותשצ"ג וגם שיהיה בליל ל"א שכתבו הגריעב"ץ והתיבת גמא הנ"ל דכ"ש הוא שאינו יכול אז לפדות לית דין צריך בשש שמחוייב לדחות הפדיון הבן על יום מחר.

סימן קנו

במדבר ואינו שומע שתרתם זכירך אם יצא ג"כ י"ח הכרעה

שם בסי' רי"א כ' וז"ל מה שקשה טובא בברכות דף ט"ו שאיתא מאן תנא הרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא א"ד חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו ר' יוסי אומר לא יצא ע"כ לא קאמר אלא גבי ק"ש דאודיייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן משמע מלשון זה דממשנה דתרומות מוכיח דביעבד יצא גם

בהברכה אף שלא השמיע לאזנו וכן מפורש ברש"י שכתב ב"ה אלא ר' יהודה ותרומה ר' יוסי היא ומורה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי עיי"ש וזה תמוה מאד דאיזה הוכחה היא מתרומות דברכות דרבנן דיעבד יוצא בהברכה דהתם זה שאם תרם תרומתו תדומה הוא משום דברכות אין מעכבות בכל המצות שבעולם. ובגמ' יש לדחוק שמוכיח מתרומות רק שאינו יכול לברך בלא השמעת און כר' יוסי שלכן אינו יכול לתרום לכתחלה ומה שאמר וברכה דרבנן הוא משום דסובר דאם ברכות היו מדאורייתא אפשר היה מעכב את התרומה וכן איתא בתוס' הרא"ש בספר ברכה משולשת שכתב משמע דאם ברכת תרומה היה מדאורייתא היתה מעכבת ולא הויה הפרשה עיי"ש. וכן בשאג"א סימן ז' מפרש כן במאי דאסיק הגמרא ולא בברכה תליא מלתא שכתב הואיל וברכה דרבנן לאו בברכה תליא מלתא דתרומה דאפילו תרם ולא בירך כלל תרומתו תרומה הלכך חרש גמי שתרם אע"ג דאין ברכתו ברכה דהואיל ואינו ראוי לבילה השמעת אזנים מעכב בו מ"מ תרומתו תרומה עיי"ש. וגם יש לפרש דבהא דמסיק ולא בברכה תליא מלתא הוא עוד טעם שבדיעבד תרומתו תרומה דאף אם היו ברכות מדאורייתא גמי לא היו מעכבות דלא בברכה תליא מלתא דתרומה וכדפירש כן הפנ"י עיי"ש. אבל משום ששני הפירושים דחוקים דלומר כפי' הרא"ש שאם היו דאורייתא מעכבות ודאי הוא דחוק כיון דאין הברכה מגוף המצוה לא מסתבר שהיה עכוב ואף דברים שהן מגוף המצוה מצינו הרבה דברים שלא מעכבי אך ראוי מעכב בכל דברים מטעם ראוי לבילה בעינן כדכתב בשאג"א מ"מ בברכה שאינה מגוף המצוה אלא הוא דין בכל המצות וראי לא מסתבר שיעכב התרומה אף אם גם אינו ראוי כיון שאינה מדיני התרומה. ופירוש הפנ"י דחוק בלשון הגמרא וגם לאיזה צורך נקט זה דהא במתני' דתרומות מפורש שהברכה לא מעכבא דגם אלם שתרם מפורש שם שתרומתו תרומה ולמה ליה למינקט טעמים לזה ולכן פרש"י דקאי לענין הברכה שיוצא בדיעבד ונתן ר' חסדא טעם לזה משום דברכה דרבנן מודה ר' יוסי דיצא בדיעבד גם בהברכה. והעד כאן יפרש שהוא מקשה על ר"ח דאולי בברכה דרבנן מודה גם לכתחלה שיברך ותירץ ולא בברכה תליא מלתא דתנן דלא יתרום מדבר ואינו שומע לכתחלה וא"כ מוכרחין לומר שר' יוסי היא ומודה ברבנן בדיעבד. אבל קשה טובא מנא לן שיצא בדיעבד בהברכה דהא אף בלא יצא כלל תרומתו תרומה. ועיין ברו"ח רעק"א שהקשה זה על הגמרא. אבל על הגמ' אף למה שפירשתי לרש"י

בפירוש העד כאן ובהתירוץ ולא בברכה תליא לא קשה כ"כ דיש לפרש דהמקשה הקשה בדברבנן אפשר יודה דאף לכתחלה ותירץ ולא בברכה תליא מלתא דתנן ולא יתרום משום שלא יצא בברכה כלל ומה שתרומתו תרומה משום דאין הברכה מעכבת ורק לרש"י שפי' דלד' יוסי יוצא בדיעבד גם בהברכה יקשה קושית העק"א וכהדקשתי. והנכון לע"ד לרש"י סובר שיש חלוק גדול בין לא בירך כלל למדבר ואינו שומע שבירך אם ברכתו אינה ברכה אף בדיעבד. דמאחר שבירך הרי חזינן דאינו רוצה לעבור על חיוב הברכה ולתרום בלא ברכה שאסור זה מדרבנן רק שהיה סבור שיכול לברך אף שלא השמיע לאזנו ולכן תרם בעצמו אבל אם היה יודע שאין ברכתו ברכה היה עושה שליח לתרום כדי לתרום בברכה כתיקון חכמים. והוי זה כאנן סהדי שלא היה תורם בעצמו ואינו רוצה שתהיה תרומה כשאינן ברכתו כלום והוא כתרם על תנאי שאינה תרומה אם לא נתקיים התנאי כדאיתא בעירובין דף ל"ו. ואנן סהדי מועיל כמו תנאי עיין בתוס' קירושין דף מ"ט ד"ה דברים ובכמה דוכתי. אבל במי שיכול לברך ותרם ולא בירך הרי אדרבה חזינן שרוצה לתרום בלא ברכה ולכן מאחר שברכות אינן מעכבות תרומתו תרומה. וכן אף באלם שאינו יכול לברך ליכא אנן סהדי לומר דהוא תורם מחמת שאינו יודע דעדיף ע"י שליח בברכה מלתרום בעצמו בלא ברכה. דהא אפשר שהוא יודע ומ"מ תרם בעצמו ולא חש להעדיפות ולמה שאסור לו לכתחלה לתרום מאחר שבדיעבד הויה תרומה וכן היה במדבר ואינו שומע כשתרם ולא בירך שליכא אנן סהדי אבל כשבירך הרי גילה דעתו שרוצה לעשות כדין לתרום בברכה רק שטעה וחשב שברכתו ברכה לכן אם אינה ברכה לא הויה תרומה מטעם אנן סהדי שאינו רוצה שתהיה תרומה כדי שיוכל לתרום בברכה ע"י שליח. אבל זהו רק אם גם בדיעבד לא יצא בהברכה ראם בדיעבד הויה ברכה ליכא אנן סהדי. דהא שאפשר שאף שיודע שאסור לו לכתחלה לברך מ"מ בירך ותרם מאחר שמועיל בדיעבד ולכן אף אם היה האמת שלא ידע ולא היה תורם אם היה יודע אין לבטל תרומתו משום דהוה דברים שבלב כמו באלם. ועוד שאף אם לא ידע שלכתחלה אין לו לברך הויה אסור לו לבטל תרומתו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ולכן אם בדיעבד יצא גם בהברכה אף שלא השמיע לאזנו ניחא זה שתנן שאם תרם הויה תרומה אבל אם לא יצא בהברכה אף בדיעבד לא היתה תרומתו תרומה. מאחר דאף אם הויה תרומה גמי היתה ברכתו לבטלה ולכן היה זה אנן סהדי להחשיב כתרם על תנאי אם

המדבר ואינו שומע ובין השומע ואינו מדבר תרומתן תרומה בדיעבד א"כ ע"כ רישא לא מיירי אלא בחדש שאינו מדבר ואינו שומע. ועיין מ"ש הר"ש במתני' דהך סיפא דמשנה ב' לאו כללא הוא לשאר דוכתא והא דקתני חרש שדברו חכמים בכל מקום לאו דוקא יעו"ש. אלא ע"כ דבכוונה נקיט לה האי דינא דהמדבר ואינו שומע במשנה בפ"ע דאי הוה תני לה עם אירך הוה אמינא דאע"ג שיצא בדיעבד מצות הרמה מיהו הברכה שפיר הפסיד לגמרי כיון דלא השמיע לאזניו דומיא דאלם והערום דחשיב בהדיה. ואין לומר הא נקיט בהדיהו ג"כ סומא שיש לו גם הברכה הא ליתא דשאני סומא דהחסרון שלו הוא משום שאינו יודע לברור מן היפה אבל הברכה עלתה לו שפיר כהוגן. משא"כ מדבר ואינו שומע כיון דקתני דאם תרם תרומתו תרומה ע"כ בד חיובא הוא וא"כ מאי לכתחלה ודיעבד שייך ביה. ולא דמי לסומא דאע"ג דבר חיובא הוא מ"מ לא יתרום לכתחלה מצד שא"א לו לברור מן היפה משא"כ במדבר ואינו שומע. וע"כ הא דלא יתרום לכתחלה הוא רק מצד הברכה דומיא לאלם וע"כ הוה אמינא בכוונת המשנה דשניהם שוין לענין הא מילתא דבדיעבד אין להם כ"א מצות הפרשה והפסידו הברכה. ע"כ נקיט לה מדבר ואינו שומע במשנה בפנ"ע לאשמעינן דהאי ואם תרם תרומתו תרומה לא דמיא לאידך דמשנה ו' דהכא יצא בדיעבד י"ח המצוה וגם י"ח הברכה שבידך. ואע"ג דלא השמיע לאזניו אין זאת מעכב בדיעבד בברכה דרבנן ולא דמי לאלם דמשנה ו' שאין לו רק המצוה לחוד בלא הברכה. והוא תירוץ יקר ונעים.

סימן קנו

בעובדא שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה

שם בסימן רכ"ו כתב וז"ל נשאלתי במתו אביו ואמו של החתן בנסעם לנשואי בנם והיה באופן שלא היה מותר לעשות הנישואין אבל טעו ברין ועשו הנישואין וגם בעל בעילת מצוה קודם הקבורה אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה כמו בעשו כדן או כיון שלא היה מותר בדין ינהגו אבלות תחלה. והשבת שאף שהיו הנישואין שלא כדן מ"מ מאחר שעשו הנישואין הוא לו כרגל ואין לו לנהוג אבלות. דהא

ברכתו ברכה ולא היתה תרומה. וכיון שתנן שבדיעבד היא תרומה מוכרח לומר שבדיעבד מודה ר' יוסי שבברכות דרבנן שפיר דמי כדפרש"י. והוא טעם נכון וברור. ע"כ דבריו.

(א) ודבריו הביאני לירי גיחוך. לדלידיה שכל טעות בדין מיקרי תנאי א"כ כל הני מתני' דתרומות דתנן בהו לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה לא משכחת אלא כשהתורם הוא קל במצות. דאי יר"ש הוא זמחוק לאיש שזהיר תמיד לקיים המצות בהידור א"כ אנן סהדי דאי הוה ידע הדין היה תורם באופן שמותר לתרום לכתחלה וא"כ הוי כתורם על תנאי שאינה תרומה אף בדיעבד אם לא נתקיים התנאי. ועוד הא דתנן התם פ"ב מ"ב אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם שוגג תרומתו תרומה ומזיד לא עשה כלום איך משכחת לה הא כיון דשוגג הוא אנן סהדי דאילו הוה ידע שאסור לתרום לכתחלה לא היה תורם אלא מן הטהור והוי כתורם על תנאי שאין תרומתו תרומה אם לא נתקיים התנאי. וכן הא דתנן בקידושין דף ג"ב המקדש בהקדש ר' יהודה אומר בשוגג קידש במזיד לא קידש וכ"פ הרמב"ם פ"ה מהל' אישות ה"ג הלא כיון דשוגג הוא אנן סהדי דאילו הוה ידע שאסור לא הוה קידש בהקדש רק בחולין וא"כ הוי כמקדש על תנאי דלא הוי קידושין אם לא נתקיים תנאו. אלא הא בורכא דטעות בברכה לא הוי ענין לתנאי.

(ב) אמנם גוף קושיתו על פרש"י דמבואר מדבריו שמפרש האי דאם תרם תרומתו תרומה דתנינן גבי מדבר ואינו שומע שיצא אף י"ח הברכה בדיעבד דמנא ליה הא הרי פשטא דמתני' משמע דלא מיירי אלא במצות הרמה אבל לא לגבי הברכה תירץ בני היקר החרף הב' יהושע פנחס שי' בטו"ט. דהנה לקמן שם במשנה ו' תנן חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה האלם השכור והערום והסומא ובע"ק לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה. וא"כ לכאורה קשה קושיא עצומה דלאיזה צורך איצטריך למתני בפני עצמו הא דחרש המדבר ואינו שומע במשנה ב' הנ"ל ולמה לא כייל לה בחדא מחתא עם אידך דחשיב במשנה ו'. והכי הוה ליה למתני ששה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה המדבר ואינו שומע והשומע ואינו מדבר והשכור וכי' ובסה"ג לא הוי ליה ג"כ למתני סיפא דמשנה ב' דקאמר חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר. דהא הוה ידע' זאת ממילא כיון דבמשנה א' קאמר דחרש שתרום אף בדיעבד אין תרומתו תרומה ובמשנה ו' קאמר דבין

מיתסר יחוד דכיון דלא אקילו ביה לא אתו לזלזולי ביה וכ"כ הרמב"ן ז"ל בת"ה עכ"ל. ושם לקמן מייתי כ"י דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל בלשונו וז"ל ועוד כתב הראב"ד איכא מ"ד דאי אתרמי ליה לאיניש אבילות כרגל שצריך שישן הוא בין אנשים וכו' משום רדמי האי אבילות לאבילות דחתן דמזלזלים ביה דלא נהגו אבילות כרגל ול"נ שאני רגל מזו ימי המשתה משום דז' ימי המשתה אית בהו אפושי שמהה לשושבינים ולכל בני חופה אבל רגל לית ביה כה"ג ע"כ דברי הרב ז"ל ול"נ דטעמא דמילתא כדמפרש בגמרא משום דקתני נוהג ז' ימי המשתה תחלה דהאי גברא מת לו מת תחלה ואף ע"פ שחזקה עליו אנינות הקלו עליו חכמים ונתנו לו רשות לקבוע רגל שלו בימים הללו הראויים לאבילות ודחו אבילותו עד לאחר זמן וזו קולא גדולה היא ולא התירוה אלא באביו של חתן או אמו של כלה ואילו ברגל ממש הרגל הוא שקבע עצמו ואין בזה קולא דאתי עשה דרבים דמעיקרא ודחה עשה דאבילות אבל כאן חכמים קבעו לו רגל לעצמו וסבבו עליו לדחות ממנו אבילות דמעיקרא ומש"ה קילא ליה עכ"ל הרמב"ן ז"ל יעו"ש. הרי להדיא דהא שמותר לנהוג ז' ימי המשתה קולא היא שהקילו ביה חכמים ולא דמי למת לו מת לאחר שכבר נכנס לחופה דאז הוא נוהג ז' ימי המשתה מעיקר הדין כיון שקדמו ימי המשתה. משא"כ הכא הוא קדמו האבילות דאע"פ שנקבר לאחר שנכנס לחופה מ"מ כיון שמת קודם כבר החל עליו דין אנינות והחיוב לקברו ולהתחיל באבילות. רק חכמים אקילו ביה שתי קולות שהתירו לו ליכנס לחופה וגם לנהוג ז' ימי המשתה. ונראה פשוט דקולא ראשונה גוררת קולא שניה דמאחר שהתירו לו ליכנס לחופה התירו לו ג"כ לנהוג ז' ימי המשתה. וא"כ לפ"ז בנידון דידן שנכנס לחופה באיסורא פשיטא שאסור לו לנהוג ז' ימי המשתה רק צריך לנהוג אבילות תחלה ואח"כ ז' ימי המשתה. ול"ש לומר דמאחר שנשא הוי לו כרגל דלא נדחה אבילות אלא או מחמת רגל ממש או מחמת רגל שקבעו לו חכמים וסבבו עליו לדחות האבילות דמעיקרא כלשון הרמב"ן ז"ל הנ"ל אבל לא מחמת רגל שקבע לעצמו שלא ברשות חכמים. ודין זה ברור ופשוט כביעותא בכותחא.

משמע מלשון רש"י כתובות ריש דף ד' ר"ה ופורש שהקולא היא רק שיעשו הנישואין אף שהוא דבר האסור באנינות אבל זה שנחה שבעת ימי המשתה תחלה הוא מדינא שכתב דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל ולא אתיא אבילות וחיללא עיי"ש וצריך לפרש לדידיה דמה שאיתא בגמ' מאי קולא ומסיק דקתני נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נהג ז' ימי אבילות הוא שעכ"פ לבנ"א ניכר זה קולא באבילות ולכן יש לחוש דאתו לזלזולי ביה אבל לא שזה הוא קולא ממש לדינא דכיון שהיו נישואין הוא מוכרח מדינא לנהוג ימי המשתה תחלה. ולכן גם בעשה שלא כדיון כיון שעכ"פ נשאה הויא לגביה כרגל וצריך לנהוג ימי המשתה תחלה. ואף שהרא"ש אליבא דהרי"ף כתב דבאפשר לזבוני וליכא פסידא נמי עושה הנישואין קודם הקבורה רק שנחה ימי אבילות ברישא וכן סובר הרי"צ גיאות בשאר קרובים שנושא ובוועל בעילת מצוה רק שנוהג אבילות תחלה עיי"ש וא"כ משמע שגם דחיית האבילות הוא קולא שניה ובלכא פסידא ובשאר קרובים סברי שהקלו רק קולא אחת לעשות הנישואין ולבעול בעילת מצוה ולא קולא השניה דדחיית האבילות. וא"כ מאחר שעשו שלא כדיון שאין להקל להו יש לו לנהוג האבילות תחלה. אבל רוב הראשונים לא סברי כותיהו. וגם לשון הש"ע י"ד סימן שמ"ב הוא כרש"י לכן יש לפסוק כדמשמע מרש"י שזה שנדחה האבילות הוא ממילא מדינא ולכן אף בשלא כדיון יש לנהוג ז' ימי המשתה תחלה. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו מש"כ כ"י סימן שפ"ג וז"ל ומ"ש רבינו ודוקא באבילות דעלמא אבל אם מת אביו של חתן וכו' אסורים לייחד כל י"ד יום בדפרישית לעיל בסימן שמ"ב ומפרש בפ"ק דכתובות טעמא דכיון דאקילו בה רבנן דקתני נוהג ז' ימי המשתה תחלה קילא להו ואתי לזלזולי ביה ומ"ש אבל אם כנס לחופה והתחילו ימי המשתה שלו ואח"כ מת לו מת מותר ליחד עמה כמו בשאר אבילות הכי משמע ממה שנתבאר בסמוך שלא התמירו לאסור יתוד אלא דוקא בההוא דאחר שמת לו מת וחלה עליו אנינות הקלו עליו לכנס לחופה ולנהוג ז' ימי המשתה תחלה אבל מי שנכנס כבר לחופה ואח"כ מת לו מת כותן חופתו דלית הכא שום קולא כי נהוג ז' ימי המשתה תחלה דברין הוא עושה כן שהרי הן קדמו לא

סימן קנח

בענין שקבעו החתונה במוצאי ש"ק ומתה אמה של הכלה ביום ה' ונקברה ביום ו' ערב ש"ק והוא הפסד גדול לדחות החתונה אלאחר האבילות

שם בסימן רכ"ז כתב וז"ל נשאלתי מהרב הגאון ר' שמואל סאלניצ'ע שליט"א בקבעו החתונה במוצאי ש"ק באולם להרסה קרואים שעולה סך גדול ומתה אמה של כלה ביום חמישי והקבורה תהיה ביום עש"ק מה לעשות. והשבתי דלכאורה היה להו לעשות החופה קודם הקבורה. ואף שהאידינא ליכא חלוק בין אמה לשאר קרובים שמתאבלין עליהם כדאיתא בנקה"כ יו"ד סימן שמ"ב וליכא ההיתר לפי הסוגיא דכתובות דף ד'. אבל הא אדרבה בשכרו אולם שהוא הפסד יותר גדול שהרבה לא יוכלו להוציא עוד סך גדול על הנישואין שלכן ודאי יש היתר דבגמרא ואף באבילות דשאר קרובים. ומאחר שיעשו הנישואין קודם הקבורה יוכלו במוצאי ש"ק לעשות הסעודה בהאולם כי לא תחול עליה האבילות עד אחר שיעברו ז' ימי המשטה. אבל בעובדא זו לא היתה יכולה לטבול עד ליל ש"ק וא"כ לא היה יכול לעשות בעילת מצוה קודם הקבורה וממילא אם יעשו הנישואין קודם הקבורה יהיה אסור לבעול עד אחר י"ד יום ואם יגיע אז זמן הוסת יהיה אסור עוד י"ב ימים ויותר ויצטרכו לישן הוא בין האנשים והיא בין הנשים זמן ארוך כזה. ולא תוכל לומר לא נחא לי בתקנתא דחכמים כחדוש הט"ז בסימן שמ"ב משום דהא סהכרח תרצה בשביל היתר לעשות הסעודה בהאולם במוצאי שבת קודש. לכן אמדתי שיעשו הנישואין במוצאי שבת קודש באמצע ימי האבילות שבשביל הפסד וחתן שאין לו בנים מותר לכנוס גם בתוך שבעה כמפורש בש"ך סימן שצ"ב סק"ז שמפרש מותר לכנסה הוא מיד ויבא עליה אחד שבעה וכן ודאי מפרש גם בלא קיים פו"ר ואיכא הפסד וקאי הש"ך גם אדברי המחבר ודלא כהט"ז סק"ה שאוסר לכנוס תוך ז'. וכן הביא הפ"ת משו"ת מאיר נתיבים להתיר כהש"ך ומה שמחלק שם בין ג' ימים הראשונים לאחר הג' ימים פשוט שאין בזה ממש אלא כמו שמסיק ששמע בבירור שגדול אחד היתר אפילו בתוך ג' ימים הראשונים. ותצטרך לנהוג האבילות תחלה ואח"כ ימי המשטה ותהיה מותרת לבעלה תיכף אחד ז' שהוא אחד ה' ימים מהנישואין ותהיה אסורה גם לטבול עד אחר היו' אבילות. אך אם יזדמן עובדא כזו באחת שכבר טבלה טוב יותר לעשות החופה קודם

הקבורה ואף שנמצא שלא יעשו הסעודה בשעת הנישואין שהוא עיקר השמחה אלא ביום ג' נמי מסתבר שיש להתיר. ע"כ דבריו.

א) ולא טב הורה. שהרי כתב הרד"ש פרק ואלו מגלחין סימן מ"ח וז"ל בבלי מעשה שמתה אשתו של ר' יוסי הכהן ואמד לאחותה בבית הקברות לכי ופרנסי בני אחותך אעפ"כ לא בא עליה אלא לזמן מדובה וכמה זמן מדובה אמר רב פפא שלשים יום. כתב הראב"ד ז"ל דוקא מי שנושא אשה לפרנס בנים קטנים אבל מי שנושא אשה לבנים מפני פריה ורביה מותר לישא אותה ומותר לבא עליה לאלתר דאל"כ למה ישאנה לאלתר וכן מה שאמרו נושא אדם אשה בתוך ל' יום מפני שאין לו מי שישמשנו כדאיתא בירושלמי בפרק החולץ גם הוא אסור לבוא עליה עד לאחר ל' יום וכן פ"ת ועוד היה אומר ר"ת הא דאמרינן הניחה לו בנים קטנים מותר לישא לאלתר מפני פרנסתן לאו דוקא לאלתר אלא לאחד ז' ימי אבילות והא דקאמר שאמר לה בבית הקברות צאי ופרנסי את בני אחותך לא היתה זו כניסה אלא שידוכים בעלמא אבל לא כנסה אלא לאחד ז' דבתוך ז' אסור לכנוס כדמוכח בפ"ק דכתובות (דף ג') דקאמר מי שהיה טבחו טבוח ופתו אפויה ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש ונוהג ז' ימי המשטה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומסיק התם דוקא אביו של חתן או אמה של כלה דליכא איניש דטרח אבל איפכא לא ומסתמא איירי במי שאין לו בנים כיון דאביו צריך לטרוח בסעודתו והוא בעצמו לא אם כן איירי בבחור שלא נשא עדיין וקאמר איפכא לא אלמא דאסור לכנוס בתוך ז' ומצאתי כתוב בשם ריב"א ז"ל דמה שאמר לה בבית הקברות צאי ופרנסי בני אחותך היא היתה כניסת חופה והך עובדא דהכא היינו דאמרינן בפרק טבול יום (דף ק') מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וקי"ל שעה אחת קודם הרגל בטלה גזירת ז' והוה ליה כלאחר ז' והיה מותר לכנס והא דתניא במס' שמחות (פ"ז) בד"א בזמן שיש לו בנים אבל אין לו בנים או שיש לו בנים קטנים מותר לישא אחד ל' יום והכא שרינן לכנוס בתוך ל' צריך לומר דהאי לישא דקתני היינו נשואין גמורין בבעילה אבל בתוך ל' אסור לבעול ואי תיקשי לך לפ"ת וראב"ד דאמרו מי שאין לו בנים מותר לבעול תוך ל' יום י"ל דמלתא דפסיקא נקט לתרויהו נישואין לאחר ל' יום ולעולם מי שאין לו בנים מותר לבעול תוך ל' משום פריה

הש"ך הנ"ל ובוה"ז אב ואם שוין לשאר קרובים כמ"ש הפוסקים.

סימן קנ"ט

בדבר כשר מן החי דאדם אם צריך קבורה

שם בסימן רל"א כתב וז"ל נשאלתי באחד שחתכו ממנו הרופאים חתיכת ריאה וכן בשאר בשר אם יש חיוב קבורה על זה. והשבתי דהנו"ב תנינא סימן ר"ט כתב בפשיטות שליכא דין קבורה אף באבר מן החי מצד מצות קבורה רק כדי שלא יכשלו כהנים בטומאה דאמה"ח דאדם מטמא ולפי דבריו בבשר מן החי שליכא טומאה כמפורש בחולין דף קכ"ט א"צ כלל לקבור. אבל לע"ד תמוה מאד דאם א"צ קבורה מצד מצות קבורה למה צריך קרא לר' יהודה בנוזר דף מ"ג שלא יטמא לאמה"ח של אביו הא כיון שא"צ קבורה אין שום צורך להטמא לו ובלא צורך הא אף למת שלם אסור ליטמא לכהן כמפורש בתוס' פסחים דף ט' בסוף ד"ה בשפחתו. ובידושלמי ד"פ כ"ג בנוזר איתא שר' יהודה סובר שמיטמא לאמה"ח של אביו. א"כ מוכרחין לומר לר' יהודה שצריך קבורה. ובפירוש הרא"ש נזיר שם כתב אף לגמ' דידן דמה שאינו מיטמא לר' יהודה לאמה"ח של אביו משום דאף לאבר מן המת לא מיטמא לר' יהודה אלא ע"י חזרה אם כבר נטמא לשאר הגוף דאל"כ מ"ש לאמה"ח דלא מיטמא דלא מסתבר לחלק בין אמה"ח לאבר מן המת עיי"ש ואם לא צריך אמה"ח קבורה הא יש חלוק גדול רבאמה"ח הא צריך קבורה והיא הטומאה לצורך ואמה"ח שא"צ קבורה הוא שלא לצורך. אלא ודאי שלר' יהודה צריך קבורה זמדר' יהודה נשמע שגם לכו"ע חייב בקבורה מצד מצות קבורה ומה שלא מיטמא הכהן הוא כמו שלא מיטמא לאביו חסד אף שודאי חייב בקבורה וצ"ע שיטת הנו"ב. וכיון שמדין קבורה חייב לקבור אמה"ח יש לחייב לקבור גם בשר מן החי ולכן הוריתי שצריך לקבור וכפשוט הגמרא כתובות דף כ' ויהיה זה מדינא. ע"כ דבריו.

ורביה כי היכי דשרינג כניסת חופה תוך ל' יום דכניסת החופה היא השמחה. מסקנא דמלתא מתה אשתו ויש לו בנים גדולים לא ישא אשה עד דגל שלישי אין לו בנים נושא ובוועל אחר ז' יש לו בנים קטנים וכן מי שאין לו מי שישמשנו נושא לאחר ז' ועל כל המתים נושא ובוועל לאחר ל' עכ"ל. ועיין בט"ז שם סימן שצ"ב סק"ה דמייתי דברי הרא"ש שהבאנו כאן רק בקיצור וע"כ העתקנו כאן דברי הרא"ש אות באות כלשונו דמפורש להדיא בדבריו בשם ר"ת והריצב"א והראב"ד והרא"ש גופיה מסיק כן להלכה דאין היתר לעולם לכנוס לחופה תוך ז' זולת בגווי דמפורש בגמרא כגון שמת אביו של חתן או אמו של הכלה דליכא מי שיטרח. וע"כ מש"כ הש"ך שם בסק"ז מותר לכנסה מיד ויבא עליה אחר שבעה הוא פלא. ובעל כרחך אתה צריך לומר שלא ראה דברי הרא"ש הנ"ל וכמ"ש הט"ז בענין זה על הפרישה או שנפל איזה טעות כאן בלשון הש"ך. עכ"פ למעשה ודאי יש להורות כהט"ז שסבריו מבואר להדיא ברא"ש הנ"ל.

ב) וטעה כאן עוד טעות גדול וטעות האחרון הוא גדול עוד מן הראשון. שהרי הש"ך גופיה כתב בסימן שמ"ב סק"ב אהא שכתב שם המחבר מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה וז"ל דאם יקברוהו יחול עליו אבילות בסתימת הגולל ושוב לא יוכל לכנוס לחופה עד שיעבור האבילות ואע"ג דאונן נמי אסור בת"ה וכדלעיל סימן שמ"א מ"מ הכא הקילו ההיתרו תשמיש לאונן ולא לאבל ומשום קילתא דקמי' סתימת הגולל לא אתי לזולתי באבילות דעיקר ז' דלעולם ימי אבילות מסתימת הגולל ואילך חמורים הם ממי שמתו מוטל לפניו ומקילתא לחמירתא לא גמירי אינשי כ"כ הרמב"ן בסת"ה ריש דף כ"ד עכ"ל הש"ך. הנה שכתב הש"ך גופיה דאף במת אביו של החתן או אמו של הכלה שהתירו לו לכנוס לחופה לא התירו אלא משום שהוא לפני הקבורה אבל לאחר הקבורה שכבר חלה עליו האבילות גם שם לא הוה היתרו לו לכנוס לחופה. וא"כ לפ"ז עכצ"ל דמש"כ הש"ך בסימן שצ"ב שמותר לכנוס לחופה מיד מיירי ג"כ קודם הקבורה וא"כ בנידון דידן שהקבורה היתה ביום ו' עש"ק ודאי גם הש"ך מודה שאסור לכנוס לחופה במוצאי ש"ק.

וע"כ לדינא ודאי העיקר כמו שכתב הט"ז דאין היתר לעולם לכנוס לחופה זולת כשמת אביו של החתן או אמו של הכלה וקודם הקבורה דוקא כמש"כ

א) ואומר אני רבותא למידחי דברי הנו"ב בדברים שאין להם שחר. וגם הנו"ב לאו יחידאה הוא בזה כי כן כתב נמי השבות יעקב בחלק ב' מתשובותיו סימן ק"א דסגי כשמצינע בחדר א' שלא יכנסו שם

שאינ צורך לקבורו מ"מ יש צורך ליטלו מלפני החולה משום סכנה כמ"ש בתשו' שבו"י הנ"ל. וגם שלא יתגולל האבר הניטל ממנו בראש כל חוצות ויתבזה החולה בכך. ועוד הא אפילו אי הוה אמרינן דאיכא מצות קבורה באמה"ח אכתי קשה למה צריך ד' יהודה קרא שאין הכהן מיטמא לאמה"ח של אביו. הא לאחר דכבר דרשינן לאביו כשהוא שלם ולא כשהוא חסר ואפילו כשהאבר החסר מונח בצד הגוף כפרש"י שם איך סלקא ארעתין השתא שיהא מותר לכהן להטמא לאמה"ח של אביו. אם בעת שאפשר לו לקבור את כל גופו של אביו אסור לו להטמאות כ"ש שאסור לו להטמאות בשביל אבר אחד לבד. אלא עכצ"ל כיון דכל עניני טומאות כהן לקרוביו הוא גזה"כ שהרי ע"כ לא מצות הקבורה היא הגודמת שנדחה הטומאה. דהא חזינן בחסר לו אבר אחד ומונח בצד הגוף אע"ג דאכתי איכא מצות קבורה בשלימות אסור לו ליטמא ובחסר לו אבר עוד בחיים של אביו מותר ליטמא לאביו במותו כמ"ש הר"א ש בהלכות טומאה סימן ז' בשם הרמב"ן. וע"כ א"א למילף חדא מאידך ומה דגלי קרא בהדיא גלי ומה דלא גלי לא גלי. ומש"ה הוה אמינא דאולי כך גזרה תורה דוקא במותו של אביו אין רשאי לו ליטמא אלא כשהוא שלם אבל לאמה"ח של אביו רשאי לו ליטמא ואיצטריך לכל פרט ופרט קרא מיוחד כיון דגזה"כ הוא כנ"ל. ולפ"ז ה"נ אע"ג דידעינן שאין באמה"ח מצות קבורה כמ"ש הנובי" והשבות יעקב אפ"ה איצטריך קרא שאין מיטמא לאמה"ח שהרי לא פירשה תורה דמה שנדחה הטומאה בקרובים הוא רק מפני מצות קבורה. ובאמת גם למסקנא יש אופן דאיכא מצות קבורה ומ"מ לא נדחה הטומאה כגון בחסר אבר לאחר מיתה. וע"כ כיון דלאביו מידי לאחר מיתה ס"ד דלאחר מיתת אביו דוקא הוא דלא נדחה הטומאה אלא כשהוא שלם אבל לאמה"ח של אביו שפיר נדחה הטומאה ואע"ג שהוא רק אבר אחד וגם ליכא ביה מצות קבורה. ולק"מ וז"פ ומוכרח.

העולה לדינא דהעיקר כנובי" ושבו"י דאין באמה"ח מצות קבורה.

הכהנים וא"צ דוקא לקבורו יעו"ש. ורבריהם אמת וצדק שהרי הקרא כי קבור תקברנו דמניה ילפינן מצות קבורה מה"ת בסנהדרין דף מ"ו לא מיירי אלא במת ולא באמה"ח וא"כ מנין לנו מה"ת שיהא מצוה לקבור אמה"ח. ואי משום שגזרה תורה דאמה"ח מיטמא הלא כמו בן יש הרבה דברים שמטמאין ומ"מ אין מצוה לקבורן. ומה שהקשה מנזיר דף מ"ג אומד אני וכי לא ידע הנובי" מגמרא זו הלא הנובי" עצמו מייתי גמרא זו שם באותה תשובה. אך קושיתו לא קשה כלום. משום דבתוס' פסחים דף ט' לא כתבו דבריהם אלא למסקנא לאחר דכבר ידעינן מלה יטמא שאין הכהן מיטמא לאבר מן החי של אביו. אבל אלמלא שגילתה תורה בהאי קרא לה יטמא שאינו מיטמא לאמה"ח של אביו הוה אמינא דגזה"כ הוא שגזרה תורה שטומאת כהנים נדחה לגמרי אצל קרובים ואפילו שלא לצורך. שהרי בלא"ה צדיכים לומר כן לרעת הרמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"ו שכתב שם וז"ל כמה חמורה מצות אבלות. שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן. שנאמר כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וגו' לה יטמא מצות עשה שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו על כרחו עכ"ל. הנה דס"ל שלא נדחה הטומאה אלא כדי שיוכל להתאבל עמהן ועיין בכ"מ שם פ"א ה"א דמייתי דברי הרמב"ם בספר המצות דבשם הוכיח הרמב"ם דאבילות יום הראשון דאורייתא מהא שהתירה תורה לכהנים ליטמא לקרובים יעו"ש. וא"כ לפ"ז אמה"ח דלא שייך ביה אבילות פשיטא שאסור לכהן ליטמאות לו וא"כ למה צריך ר' יהודה קרא שאין הכהן מיטמא לאמה"ח של אביו ועיין דמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"ד שפסק כר' יהודה וא"כ יקשה מדריה אריריה. אלא עכצ"ל כמו שכתבנו לעיל שהרמב"ם לא כתב זאת אלא למסקנא לאחר דכבר ידעינן מדדשת ר' יהודה דלה יטמא שאין הכהן מיטמא לאמה"ח של אביו ידעינן מזה ג"כ שהענין שנדחה הטומאה מפני הקרובים אינו אלא כדי שיוכל להתאבל עמהן או כלשון הרמב"ם בספר המצות שלא יחלש האבילות בכך יעו"ש. ומה"ט נמי לא נדחה הטומאה באמה"ח אבל אלמלא האי קרא הוה אמינא דגזירת התורה שבכל אופן נדחה הטומאה אצל הקרובים וה"נ לסברת התוספות פסחים הנ"ל וז"פ.

(ב) ועוד הא לא כתבו התוספות שם בפסחים אלא שאסור בכה"ג שאין צורך כלל אבל הכא נהי

סימן קס

בדבר אשה שנשפחה לאמונה נוצרית ונקברה
בכיה"ק של נוצרים אם מותר אח"כ לפנותה
לקבורה בקברי ישראל

שם בסימן רל"ה כתב וז"ל הנה בדבר האשה אשר
נספחה לאמונה נוצרית בשם קריסטטיין סיענס
שאחד מהעיקרים שלה הוא שאסור להתרפאות ע"י
רופאים אלא בתפלות לאותו האיש ועתה מתה
שמסתפק כתר"ה אם היה מותר לקבורה בקברות
ישראל משני טעמים א) דיש אולי להחשיבה לשוטה
משום שאמונה זו היא ענין שגועון כיון שאוסרת
להתרפאות אף שרואים שתפלתם לאמונה שלהם אינה
מועילה כלום. ב) שהוברר לו שג' שבועות קודם
מיתתה נתרצתה להתרפאות אצל רופאים וליכנס לבית
חולים שזהו נגד עיקר אמונתם א"כ נתרצתה בה ויש
להחשיבה כשבה בתשובה. והנה בטעם הראשון
שהאמונה הוא ענין שגועון לכן יש להחשיבה לשוטה.
פשוט שאינו כלום דכל עובדי ע"ז לעץ ואבן וכדומה
הם רק עניני שטות ומ"מ מתחייבין מיתה ונהרגין
אלמא דכל דבר שאדם עושה ומחזיק כן מצד שמאמין
בזה אף שהוא נגד השכל אין זה מצד טרוף הדעת
אלא דאף אנשים פקחים יש שמתחילין להאמין בעניני
הבל ע"י הסתה ברוב הפעמים. וגם לפעמים רחוקים
גם טועים בעצמן מאיזה דבר שנדמה להם בחלום וגם
בהקיץ ואחרי שכבר התחילו להאמין בזה הם ממילא
גם מוסרין נפשם על אמונת הבל שלהם וחושבין שאם
הע"ז אינו רוצה שיתרפא לא יועילו הרופאים וגם
שיותר טוב להם למות. ועיין בסנהדרין דף ס"ג א"ד
יהודה יורעין היו ישראל בעכו"ם שאין בה ממש ולא
עבדו עכו"ם אלא להתיר להם עריות בפרהסיא ומ"מ
מתרץ על הקראי כזכור בניהם שא"ר אלעזר שהיו
להם געוגעין והקרא ונתתי פגריכם שמסרו נפשם על
הע"ז שהוא בתר האביקו ביה חזינן דאף באלו שידעו
שאינו כלום ורק מצד איזה תאוה עבדו אף שלא
האמינו. מ"מ כשהורגלו התחילו גם להאמין כ"כ עד
להתגעגע וגם למסור נפשם. כ"ש באלו שהתחילו
להאמין מצד הסתה ואיזה חלומות ודמיונות שוא כשלא
היה בזה מסירת נפש שעדיין לא היו חולים שאח"כ
באים אף למסור נפשם על אמונת ההבל שכשנחלו
אין רוצים להתרפאות. ולכן אין לדונה ברין שוטה
אלא היא דשעה ומומרת ברעת וחייבת בכל העונשין
כעובד ע"ז ומומר. וממילא בשביל זה לא היה לן
להתיר לקבורה בקברות ישראל. ובטעם השני שכיון

שנתרצתה להתרפאות אצל רופאים וליכנס לבית
חולים שהוא נגד עיקר אמונתם יש להחשיבה שנתרצתה
ושבה בתשובה יש ג"כ לרזן דאולי רק מפני היסורים
נתרצתה לדרוש ברופאים אבל לא ראינו מזה שכפרה
בע"ז שהאמינה בו. ובפרט כשראתה שגם הרופאים
לא הועילו לה שהוא כמו שהאמינה לא תחזור
מטעותה. וכיון שיש לה חזקת מומרת ואין ראייה
ממעשיה על התשובה יש לנו להעמידה על חזקתה
שאפילו קודם מיתתה לא חזרה בה כדרך רשעים
שאפילו על פתחה של גיהנם אין חוזרין בתשובה.
לכן שפיר נעשה שלא נקברה בקברות ישראל אלא
בקברה שהכינה לעצמה בבית קברות של עכו"ם
ורשעי ישראל הרוצים להקבר שם. אבל לענין עצם
הקבורה וכן לענין עצם ההתעסקות בטהרה והלבשת
תכריכין שפיר הורה כתר"ה שצריכים גם לה אף
שהיא מומרת כדאיתא בחת"ס יו"ד סימן שמ"א ובש"ך
סימן שמ"ה סק"א. ע"כ דבריו.

א) ודברי בורות הם. שהרי מאחר שהכינה לעצמה
קבר בבית הקברות של עכו"ם ומסתמא יהיה
צלם או פסל למעלה מגופה כמנהג העקברין בבית
הקברות שלהם. ובפרט זו שהיתה אדוקה בע"ז ביותר
עד שבקושי הלכה בשבועות האחרונות לבית החולים.
ומסתמא נערכו אצלה ג"כ תפלות לע"ז שלהם ע"י
הכומרים על הלוייה שלה. וא"כ איך יתעסקו ישראל
בטהרה והלבשת תכריכים אלף טהרות לא יועילו
לטמאה וארורה כזו. ולא עוד אלא שהמתעסקים בזה
המה מסייעין לעוברי עבירה. ואף בקבורה שלה לא
יתעסקו ישראל שהרי יש לה קוברין עכו"ם כשאר
אנשים הקונים קבר בבית הקברות שלהם שנקברים
ממילא ג"כ ע"י פועלים עכו"ם שלהם ולא תהא
ארורה זו עדיפא ממת ב"ט ראשון שמתעסקין בו
עממין ולא ישראל. ומדוע יבואו ישראלים על בית
הקברות שלהם ויתעסקו בקבורתה אין זה אלא
דברי בורות בעלמא. ומה שמסיק בסוף דבריו כדאיתא
בחת"ס יו"ד סימן שמ"א ובש"ך סימן שמ"ה סק"א
אם היה האמת כדבריו שמבואר כן בש"ך למותר היה
להביא את החת"ס לסיוע ועוד כיהודה ועוד לקרא
ואין זה לשון חכמים. אבל האמת הוא שאין שום ראייה
לדבריו לא בש"ך ולא בחת"ס. שהרי זה לשון המחבר
בש"ע סימן שמ"ה סעיף א' המאבד עצמו לדעת אין
מתעסקים עמו לכל דבר ואין מתאבלין עליו ואין
מספידין אותו ולא קורעין ולא חולצין אבל עומדין
עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבליים וכל דבר
שהוא כבוד לחיים עכ"ל. וכתב הש"ך אהא דאין

להביא ראיה לרבריו ואמאי לא ביאר ראיתו. דלכאורה פשוטא דלישנא אין מתעסקין עמו לכל דבר משמע איפכא דהכוונה לצרכי הקבורה ותכריכין ועכ"פ הו"ל לרשב"א לבאר. אך למ"ש ניהא דהרשב"א היה מפרש בפשיטות דסיפא פירושא דרישא וע"כ הוכיר גם ההוא דאבל עומדין עליו בשורה להוכיח משם דעיקר החילוק משום דלא אמרו שאין מתעסקין אלא במילי שהם לכבוד המת למד וע"כ עומדין עליו בשורה לפי שזה הוא מפני כבוד החיים. וזה כוונתו שמסיים וכדנתיא באבל רבתי היינו שבסוף הברייתא מבואר כן להדיא שרק במילי שהם לכבוד המת אין מתעסקין עמו וקבורה ותכריכין הם גם לכבוד החיים שלא יאמרו יירשו את ממונו ולא היו רוצין להוציא צרכי הקבורה ותכריכין.

(ד) וכל זה נכון לפרש רק בכוונת הברייתא דאבל רבתי אבל בכוונת המחבר בש"ע ודאי א"א להעמיס זאת. חדא דא"כ הו"ל לבאר זאת ועוד בשלמא בברייתא דנקט בסיפא לישנא אין קורעין ואין חולצין עליו וכו' י"ל דפירושא דרישא הוא כלומר הא דאין מתעסקין עמו לכל דבר היינו לענין שאין קורעין עליו וכו' אבל המחבר דנקט בסיפא לישנא ואין מתאבלין עליו בוא"ו המפסיק משמע להדיא דהוי דין לעצמו ולא פירושא דרישא הוא. וא"כ ע"כ דאין מתעסקין עמו לכל דבר דרישא הכוונה כפשוטו אף לקבורה ותכריכין. ומדשתיק רמ"א ולא הגיה כאן להביא תשו' הרשב"א כדהביא דבריו בד"מ משמע שהסכים להלכה עם המחבר שהוא ג"כ לשון הטור ודלא כרשב"א וא"כ הש"ך שהביא רברי הרשב"א להלכה ע"כ שחולק בזה על המחבר ורמ"א. וכיון שהוכחנו שטעם הרשב"א הוא משום דקבורה ותכריכין הוא לכבוד החיים שלא יאמרו יירשו את ממונו ולא רצו להוציא ממון לצרכי הקבורה ותכריכין א"כ פשיטא דאף להרשב"א סגי רק לראות שיהיה קבור בתכריכין אבל ודאי אין מצוה שיתעסקו ישראל בעצמם בקבורתו כמו בישראל כשר דא"כ היה זה לכבוד המת. ועוד גם הרשב"א לא קאמר אלא קבורה ותכריכין אבל טהרה מאן דכר שמייה. ועוד בנדון דידן דקנתה קרקע לעצמה בביה"ק של עכו"ם שנקברין בצלמים על גופם המתעסקים בטהרה ואפילו רק בקבורה של טמאה כו' הרי הם מסייעים לעוברי עבירה. וז"ב ופשוט.

(ה) שוב ראיתי בב"ח סוף סימן שס"ב שכתב וז"ל וכתב עוד בספר א"ז אסור להתעסק בקבורה

מתעסקין עמו לכל דבר וז"ל דכתיב ואת רמכם לנפשותיכם אדרוש וגו' דעון גדול הוא המאבד עצמו לדעת וכתב בתשו' הרשב"א סימן תשס"ג דאף שאמרו בכל מקום אין מתעסקין עמהם לכל דבר לא לענין קבורה ותכריכים אמרו אלא שאין קורעין ולא חולצין כו' ומביאו ד"מ עכ"ל.

(ב) ולכאורה מדמייתי הש"ך דברי הרשב"א אהא שכתב המחבר כאן אין מתעסקין עמו לכל דבר משמע רצונו לומר דהכי נמי כוונת המחבר במה שכתב אין מתעסקין עמו לכל דבר היינו לענין שאין קורעין ואין חולצין לבד ולא לקבורה ותכריכין. אבל בכוונת המחבר ודאי א"א לומר כן דאי לאשמעינן שאין קורעין ואין חולצין הא חשיב להו בהדיא בסיפא ולא הוי ליה למינקט לגמרי הא דאין מתעסקין עמו לכל דבר דרישא דא"כ היינו רישא היינו סיפא. איברא דלכאורה יש לתמוה כמו כן אברייתא דאבל רבתי פ"ב ה"א דקתני התם נמי ברישא אין מתעסקין עמו בכל דבר והדר תני בסיפא שאין קורעין ואין חולצין עליו. אולם התם יש לתרץ דהנה הכי לישנא דברייתא התם המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו בכל דבר וכו' אין קורעין עליו ואין חולצין עליו ולא מספירין עליו אבל עומדין עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים מפני שהוא כבוד חיים כללו של דבר כל שהוא כבוד של חיים מתעסקין בו כל שאין כבוד של חיים אין הרבים מתעסקין עמו לכל דבר עכ"ל. וא"כ י"ל דסיפא פירושא דרישא והכי קאמר אין מתעסקין עמו בכל דבר היינו שאין קורעין עליו ואין חולצין עליו היינו מפני שכל זה הוא מפני כבוד המת וכיון שזוהי מאבד עצמו לדעת א"צ להתעסק בדבר שהוא לכבודו. והיינו דקאמר אין מתעסקין עמו ר"ל לכבודו אבל עומדין עליו בשורה וכו' מפני שעסק זה הוא מפני כבוד החיים.

(ג) ונראה דלזה נתכוין נמי בתשו' הרשב"א הנ"ל שכתב וז"ל ואף כשאמרו בכל מקום אין מתעסקין עמהם לכל דבר לא לענין קבורה ותכריכין אמרו אלא שאין קורעין ולא חולצין ולא מספירין עליו אבל עומדין עליו בשורה וכו' וכדנתיא באבל רבתי וכו' עכ"ל. שלכאורה אינו מובן לאיזה צורך הוצרך הרשב"א להזכיר הא דאבל עומדין עליו בשורה והכי הוה ליה למימר לא לענין קבורה ותכריכין אמרו אלא שאין קורעין ולא חולצין ולא מספירין עליו. והוא דאבל עומדין עליו בשורה נראה כשפת יתר. וגם הלשון וכדנתיא באבל רבתי משמע שכוונתו בזה

בעת צר לו עמד במרדו. וא"כ סרה ממילא גם קושיית הב"ח. דהא דאין קוברין רשע אצל צדיק דמשמע דמיהת שלא אצל צדיק קוברין אותו היינו בסתם רשע שלא ידוע לנו בבירור שלא עשה תשובה קודם מותו. וע"כ נהי שמעמידין אותו על חזקתו חזקת רשע להחמיר ואין קוברין אותו אצל צדיק מיהת שלא אצל צדיק מחוייבין לקבורו דאולי עשה תשובה לפני מותו. ומפורש בקידושין דף מ"ט המקדש את האשה ע"מ שהוא צדיק ונמצא רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו והנה שאין מעמידין אותו על חזקת רשע להקל רק דחיישינן שמא עשה תשובה וצריכה גט מספק. וכמו"כ נמי צריכין לקבורו מספק דילמא עשה תשובה. אבל הא"ז דמיירי דידעינן שלא עשה תשובה רק עמד במרדו עד רגע אחרונה גם לקבורו אינם מחוייבין ולא קשיא מהרוגי ב"ד שהתודו לפני מותן כנ"ל.

(ז) וע"כ מאד תמיהני על הגאון חת"ס בחיור סימן שמ"א שכתב שם ז"ל ועוד מאן לימא לן דמומר שמת שאין מחוייבים לקבורו שהרי הרוגי ב"ד שיש בהם עע"ז ומחללי שבת ואנשי עיר הנדחת ואין הקרובים מתאבלים עליהם ודנים אותם כמי שמת מתוך רשעו כמבואר במס' סנהדרין מ"ז ע"א ומ"מ חייבים בקבורה שהרי עיקר מ"ע של קבורה מנייהו אתי' דכתיב כי קבור תקברנו ואף ע"ג דהפורש מדרכי הצבור אין מתעסקין עמו לכל דבר י"ל היינו עסק אבילות ותנחומי אבילות דבאבוד רשעים רנה וכה"ג מצינו לשון מתעסק במס' מועד קטן כ' ע"א מיהו שם כ"ד ע"א קאי אקבורה ויש לחלק דברף כ' קאי אעסק עם האבל קאי אנחמה משא"כ דף כ"ד דמיירי מהמת א"כ רבים מתעסקים קאי אקבורה ואיכא למימר ה"ה בפורש מדרכי הצבור נמי לא מחייבים לקבורו כלל אבל לא נ"ל כן מלשון הפוסקים ועיין במדרכי סוף מ"ק תשובה ארוכה על אשה שמתה בנידויה וק"ל וכן הוא להדיא בתשוב' רשב"א שהביא ב"י בי"ד סימן של"ד ד"ה וכתב בקונדריסין וכו' ע"ש היטב עכ"ל. ולא זכיתי להבין מאי ראייה היא מהרוגי ב"ד שהיו מתודין לפני מותן אמומר שמת בעודו מומר ולא התודה ושב לפני מותו. ומה שכתב שמבואר בסנהדרין דף מ"ז שדנים אותם כמי שמת מתוך רשעו הא אדרבה מבואר התם להדיא דמיהת אוננים עליהם בלב וברשע שמת מתוך רשעו הא כתיב באבוד רשעים רנה. וכן תמיהני אהא שמסיק דמשמע ליה מלשון הפוסקים שגם מומר מחוייבים לקבורו וציין למדרכי סוף מ"ק. אבל עיינתי במדרכי וראיתי שלא דיבר אלא

אדם שידוע שהוא רשע ולא עשה תשובה אבל אדם בינוני שאין ידוע שהוא רשע מצוה להתעסק בקבורתו עכ"ל ותימה דהא מהך דאין קוברין רשע אצל צדיק מוכח להדיא דמתעסקין בקבורתו של רשע אלא דאין קוברין אותו אצל צדיק ומהך דאין קוברין רשע חמור אצל רשע קל שמעי' דמתעסקים אפילו ברשע חמור ואפשר לחלק בין קבורה גרידא להתעסקות קבורה ודאי קוברין אותו אבל אין להתעסק בקבורתו להמציא לו תכריכין וצרכי קבורה של שאר מתים אלא מניחין אותו בקבר כמו שנמצא בלא תכריכין והכי נקטינן עכ"ל. וא"כ כ"ש מי שהמיר את דתו שאין קוברין אותו בתכריכין וכ"ש שאין עושין לו טהרה.

(ו) ובקושטא רלווי דברי הב"ח הוה אמינא ליישב דברי הא"ז בפשיטות. והנה לכאורה קשה טפי על הא"ז דהא קרא מפורש כי קבור תקברנו דמיירי בהרוגי ב"ד שהיו מחללי שבת ואמרינן בש"ס סנהדרין דף מ"ז הרוגי ב"ד כיון דבדין קא מיקטלי לא הוה להו כפרה ומה"ט אין מתאבלין עליהם ואין קוברין אותו בקברות אבותיו ומ"מ שלא בקברות אבותיו מיהת קוברין אותם. וצריך לחלק דשאני הרוגי ב"ד שהיו מתודין לפני מותן כדאיתא שם במתני' דף מ"ג. ומה"ט חלוקין הם נמי משאר פורשי מדרכי צבור לענין אבילות דהרוגי ב"ד אע"פ שאין מתאבלין עליהם מ"מ אוננין עליהם בלב כמבואר שם בסוגיא משא"כ שאר פורשי מדרכי צבור ומומרים לא רק שאין אוננים עליהם אלא אחיהם אוכלים ושותים ושמחים כמפורש בסימן שמ"ה סעיף ה'. והיינו משום שלא היו מתודין ושבין לפני מותם. ולפ"ז עכצ"ל דהא דאמרינן כיון דבדין קא מיקטלי לא הוה להו כפרה היינו דוקא כפרה גמורה הוא דלא הוה להו להיות נקברין בקברות אבותיו משום דעדיין לא אויל מניה שם רשע לגמרי. וצריך להמתין עד שיתעכל הבשר דאז כבר הוה ליה כפרה גמורה וסר מניה שם רשע לגמרי וע"כ מלקטין אז את העצמות וקוברין אותן במקומן כמבואר שם בסוגיא. וע"כ שפיר אוננים עליהם בלב דהוידוי שלפני המיתה וגם ההריגה עצמה ודאי אהני להו למרק חטאם שאינם יותר בכלל רשעים גמורים רק דמ"מ צריכים להמתין עד שיתעכל הבשר להיות ראויים להקבר בקברות אבותיהם. אבל לעולם רשע גמור שלא שב לפני מותו ועמד במרדו עד רגע אחרונה אין מחוייבין גם לקבורו. וא"כ ניחא שפיר דברי הא"ז שהרי להכי דקדק הא"ז וכתב שידוע שהוא רשע ולא עשה תשובה היינו רשע כזה שידוע לנו בבירור שלא עשה תשובה עד רגע האחרונה ואף

ישראל בצלם על גופו וכ"ש לעשות לו טהרה איזה טהרה שייך באבי אבות הטומאה כזה.

ט) ונחזור למ"ש עוד לקמן וז"ל אבל לענין לפנותה עתה אחרי שכבר נקברה וחזיא צערא דקברא יש טעם גדול שרשאין לפנותה ולקבורה בקברות ישראל כי בסנהדרין דף מ"ז מסיק ר' אשי דאף קודם עכול בשר הוא הכפרה מכי חזו צערא דקברא פורתא והיו רשאין לפנות את הנהרג בב"ד שנקבר בביה"ק המיוחד לנסקלין ונשרפין לקברות אבותיו ואף שר' ארא בר אהבה פליג הלכה כר' אשי שהוא בתרא. ומשמע מגמרא שם דהרוגי ב"ד ומיתה על מטתו ביד"ש שוין דהא אביי הקשה על ר' יוסף דאמר דאנשי עיר הנדחת שנהרגו אית להו כפרה כיון דאיקטול. מהא דתני ר' שמעיה דכהן אסור לטמא לאביו שפירש מדרכי צבור אלמא דאין לו כפרה במיתתו מתוך רשעו דכ"כ אין להו כפרה לנהרגו בב"ד ורבא הקשה עליו מהא דכיון דאיקטול קרי להו עבדיך והשיב אביי דהוא רק הרוגי מלכות שלא בדין קא מיקטלי אבל הרוגי ב"ד יש למילף ממת על מטתו שאין לו כפרה ושוב לא השיב רבא ע"ז משמע דכן נשאר לכ"ע דהרוגי ב"ד ומיתה ביד"ש על מטתו שוין וא"כ גם למה שתירץ דברי ר' יוסף שמיתה וקבורה בעינן ג"כ הם שוין לזה דאף במת על מטתו כשחזא צערא דקברא פורתא מתכפר וממילא יש להתיר לפנותה לקבורה בקברות ישראל שג"ז הוא כקברות אבותיה נגד המקום שנקברה בין העכו"ם. ועיין בחת"ס שם שכתב דהמעייין בגמרא יראה כי מיתה וקבורה שמכפר הוא רק בהרוגי ב"ד ולא במת על מטתו וכונתו צריך לומר ששמפרש דרבא הוא שמתרץ דבריו בזה שמיתה וקבורה בעינן היינו דיש ג' חלוקים דנהרג בידי עכו"ם דשלא כדיון מיקטל מיתתו לבד מכפרת ובהרוגי ב"ד מיתה וקבורה מכפרין ובמת על מטתו אף בקבורה לא מתכפר הוא דוחק גדול דמגלן לפרש כן ולעשות מחלוקת גם למסקנא בין רבא לאביי. מאחר דמוכרחין לומר שחזר בו רבא ממה שהיה סבור מתחלה דהרוגי ב"ד שוין להרוגי מלכות מצד סברת אביי והתדע מדתנן לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו א"כ מה"ת נימא שאף שאחר שחזר בו לא הודה לאביי לגמרי ופליג עליה בדבר חדש ובלא ראיה. ולכן ודאי מסתבר שרבא הודה לגמרי לאביי ששוה למיתה אך בשניהם מתרץ דמיתה וקבורה בעינן להכפרה. ומה שהביא החת"ס מתוס' דף מ"ו ד"ה קבורה שמשמע קצת שמת על מטתו

מאבילות שאין מתאבלין על רשעים. ואי דכוונת החת"ס לדייק דאם איתא דאף אין קוברין אותם הו"ל למיחשב רבותא טפי דאף אין חיוב לקבורם מאד תמיהני על זה. דאי נחית חת"ס לרקדק בכך א"כ למה שבק למייתי לגמרי לשון המחבר בש"ע דמשם ודאי יש הוכחה טובא טפי דס"ל להיפוך. מדנקט תחלה דאין מתעסקין עמו לכל דבר וע"כ א"א לפרש ביה כוונה אחרת מלומר דכוונתו כפשוטו דאף א"צ לקוברו דאין לומר דכוונתו רק לענין אבילות דהא נקט להדיא אין מתאבלין לחודיה בסיפא. וזה ודאי יש להחשיב הוכחה יותר גדולה ממה שהוציא מתוך דקדוק לשון המרדכי. וכן תמיהני על זה שם מסיק לקמן דכן איתא בהדיא בתשו' הרשב"א הובא בב"י סימן של"ד. איברא דבתשו' הרשב"א מפורש כן שמחוייבין לקוברו וגם בתכריכין ומשום דמפרש דהאי דאין מתעסקין עמו לכל דבר דאיתא באבל רבתי לא מיירי אלא לענין שאין מתאבלין עליו מ"מ הא חזינן דבש"ע קא דייק למינקט לישנא לאפוקי משיטת הרשב"א. וגם רמ"א אע"ג דג"כ מייתי דברי הרשב"א בד"מ מ"מ בש"ע הא לא הגיה מירי ומשמע דלהלכה ס"ל ג"כ כדעת המחבר דלשונו הוא לשון הטור דמשמע דאף א"צ לקוברו.

ח) וז"ל להלכה צדקו דברי החת"ס כיון דהב"ח הכי ס"ל בהדיא כמש"ל. ואע"ג דהב"ח מיירי בסתם רשע דעלמא ולא נקט מומר משמע מסתימת לשונו דה"ה מומר דאל"כ הו"ל לפרשו. ובש"ך סימן שמ"ה נמי הכי ס"ל שמחוייבין לקוברו וע"כ יש להורות כדבריהם כיון דבתראי נינהו. אמנם בענין הפלוגתא בין הש"ך להב"ח אי מחוייבין לקוברו בתכריכין נראה להכריע כהב"ח כיון דשיטת הב"ח יש להעמיס גם בדברי המחבר. ונימא דכוונתו הוא ג"כ ע"ד שכתב הב"ח דאין מתעסקין בקבורתו להמציא לו תכריכין וצרכי קבורה של שאר מתים רק מניחין אותו בקבר כמו שנמצא בלא טהרה ותכריכין. דהא קי"ל בכל מקום דאפושטי פלוגתא לא מפשינן וכל היכא דאפשר למעט במחלוקת ממעטין ובפרט הכי דלישנא דאין מתעסקין משמע בעצם כדברי הב"ח. וא"כ הא יש דעת הב"ח והמחבר נגד הש"ך וע"כ יש לפסוק כמותם. אמנם כ"ז במומר דעלמא שלא צוה לפני מותו לקוברו בין עכו"ם וכעכו"ם משא"כ מומר כי האי שצוה לקוברו בין העכו"ם וכמנהגם שמניחין צלם למעלה מגופם ודאי כ"ע מודים שאין יהודים מחוייבין לסייע בקבורתו. ואדרבה איסורא הוא לסייע משום מסייע לעוברי עבירה. ואיך ילכו היהודים לקבור

בני בליעל מקרבך. וכ"ת דהתם מיירי בשלא קבלו את דינם לא משמע דסתמא קתני בין קבלו בין לא קבלו ועוד שהרי אתה רואה בסמוך דקרינן המומתין בב"ד נהרג מתוך רשעו. לפיכך נראה דלא גרסינן התם אין להם חלק לעזה"ב אלא ה"ג אנשי עיר שנאמר יצאו אנשים בני בליעל ואינה נעשית עיר הנדחת וכו' ומפרש דיני עיר הנדחת וכך היא הגרסא בספרים הישנים שבסדר המשנה נקיט לישנא דקרא והדר מפרש הדינין וכן תמצא במצות חליצה דנקיט לישנא דקרא והדר מפרש הדינין וכיון שכן אפשר שנאמר שאנשי עיר הנדחת יש להם חלק לעזה"ב היכא שקבלו את דינם ועשו תשובה הראויה כענין שאמדו בסמוך דנהרג מתוך רשעו ה"ל כפרה לאחר מיתה וקבורה או לאחר עיכול הבשר וכדתנן נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וטעמא משום דלאו כי ארחיה מיית וכ"ש הרוגי מלכות דהוי שלא כדון. וטעמא דמתני' דהיו בה קדשים שימותו בשלא קבלו עליהם את הדין ובכה"ג אין המיתה כדרכה (צ"ל שלא כדרכה דהא מיירי באנשי עיר הנדחת שנקטלו) מכפרת למומר ופורק עול ופורש מדרכי צבור וכל אותן הידועין שאין להם חלק עה"ב וז"ש יכול פרושו אבותיו מדרכי צבור וכו' עכ"ל. הרי להדיא דלא אמרו נתעכל הבשר מלקטין את העצמות אלא משום דלאו כי ארחיה מיית וגם קבלו את דינם והתודו ועשו תשובה אבל בלא"ה מומר לע"ז לאו בן עה"ב הוא. ועיין תוס' שם ד"ה ואמאי כיון דמיקטיל הוה להו כפרה שכתבו וז"ל והא דתנן בחלק (לקמן דף קי"א) אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעזה"ב הני מילי דלא איקטול אבל אם דנו אותם והרגום יש להם חלק עכ"ל. ולכאורה כיון דקושית התוס' קשה גם למסקנא דאמרינן דלא הויא להו כפרה אלא עד שיתעכל הבשר א"כ טפי הוה להו להקשות במסקנא ולמה שקלו וטרו אליבא דר"י. אלא ע"כ רס"ל דבעצם נשאר סברת הגמרא דמכיון דאיקטל הוי ליה כפרה גם במסקנא דק רס"ל במסקנא דמ"מ כפרה גמורה הוא דלא הוי להו אלא עד שיתעכל הבשר והיינו טעמא נמי שאוננין עליהן בלב. ואי נימא דלאחר דאיקטיל עדיין רשע גמור מיקרי הא כתיב באבוד רשעים רנה ועכ"פ לא הוי להו להיות אוננין עליהם בלב אלא ע"כ כנ"ל. וזה ההפרש בין הרוגי מלכות להרוגי ב"ד דהרוגי מלכות כיון שלא בדין מיקטלי הוי להו מיד אחר הריגתן כפרה גמורה משא"כ הרוגי ב"ד כיון דבדין מיקטלי לא מיתכפרין לגמרי אלא עד שיתעכל הבשר. אבל מיתה בעלמא בלא קטלא ע"י ב"ד וכ"ש בלא תשובה פשיטא דלא מכפרת על מומר לע"ז כיון

אין לו כפרה אף בקבורה וכונתו מהא דתירצו הא דתניא ר' נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין לאח"מ לא נספד ולא נקבר שפרש"י בדף מ"ז דיש לו כפרה בכך שהקשו הא בקבורה מתכפר. דלאו לא נקבר כלל קאמר אלא לא נקבר לפי כבודו אלמא דבקבורה בכבוד לא מתכפר. נראה לע"ד פשוט דיש מדרגות בכפרה דהא ודאי איכא כפרה בקבורה כמפורש בתוס' זה אף במת על מטתו והביאו מהא דר' אשי דהרוגי ב"ד משום דשוין הם אבל כפרה גמורה הא חזינן שלא נתכפרו דהא עדיין נידונין אחר מיתתן כדאיתא בר"ה דף ט"ז י"ז ובב"מ דף נ"ח ומשנה מפורשת בספ"ב דעידות משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש לת"ק ולריב"ג מפסח עד העצרת ואף גדולי העולם יראו מזה כהא דריב"ז בברכות דף כ"ח עיי"ש. ולענין כפרה זו סימן טוב שלא נקבר לפי כבודו שיש בזה כפרה טפי מסתם קבורה וניצול מחמת זה כולו או מקצתו מעונש דגיהנם ולענין כפרה הגמורה איירי גם התוס' שבועות דף י"ג ד"ה בעומד. אבל לענין קבורה בקברות אבותיו וכן לענין כשרות קרבן דלא יתחשב ובה רשעים היה סגי גם בכפרת המיתה והקבורה מכי חזי צערא דקברא פורתא לר' אשי ועיכול בשר הוא משום דלא אפשר ואין חלוק בין הרוגי ב"ד למת על מטתו. ולכן לדינא אחרי שכבר נקברה רשאיין לפנותה לקבורה בקברות ישראל ובפרט בזו שיש קצת ספק שאולי שבה בתשובה לא מצד שהסכימה להתרפאות אלא ממה שנודע לכתר"ה שקדעה את השטר שלקחה קבר בביה"ק של העכו"ם ואף שגם זה אינה ראויה גדולה שהרי לא בטלה ממש דהא לא הודיעה לבעל ביה"ק ההוא אך קצת ספק יש בזה. אבל טוב יותר להמתין עד אחר יב"ח שהוא אחר משפט הרשעים בגיהנם ואז יפונה לקברות ישראל אבל אם הוא בזיון לאחיה ורוצים לפנותה רשאיין אף תיכף. והנה יצטרכו לע"ד לקרוע בשעת הפנוי ולהתאבל אותו היום עד הערב כדון לקוט עצמות שאף שהיו פטורין בעת שנקברה משום דעדיין לא נתכפרה והואיל ואירחו אירחו כדא"ר אשי אבל בשעת הפנוי הוא ככבר נתכפרה. ואף שבמתני' דסנהדרין לא הוזכר אולי מפני הפשיטות והוא וצדיק עוד עיון לדינא כי אולי גם זה נדחה אבל יותר נוטה שצדיקין לקרוע ולהתאבל לכן טוב להחמיר. ע"כ דבריו.

(י) ונעלם ממנו מש"כ בחדושי הר"ן סנהדרין דף מ"ז וז"ל ואיכא למידק אשמעתין היכי פשיטא לן דכיון דאיקטול הויא להו כפרה והתנן אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא שנאמר יצאו אנשים

שהוא מאלו דאין להם חלק לעוה"ב. א"כ כל דבריו שהורה לפנות מומר לעכו"ם ולקוברו בין קברי ישראל כשרים אינו אלא דברי בורות בעלמא.

סימן קסא

בדבר שקנו שני קברים שיהיו סמוכים לבעל ולאשתו ולאחר זמן שנקבר הבעל קברו בקבר השני איש אחר

שם בסימן ר"מ כתב וז"ל נשאלתי מהרב דסאוט פוילסבערג שליט"א בעובדא שקנו הבנים שני קברים כשמת אביהם באחד נקבר אביהם והקבר הסמוך הכינו בעד אמם שלאחר מיתתה תקבר שם שכן הוא מנהג המקום שחושבים זה ליותר כבוד כשנקברה האשה אצל בעלה ואירע אחר זמן שהגבאים מכרו לאיש אחר אותו הקבר שקנו עבור אמם ונקבר שם וגם הקבר שאחר קבר זה קברו שם איזה איש ונמצא שאף אם יתבעו שיפנו את האיש שקברו שם בקברם שקנו שהוא כדינא משום שהוא קבר גזול שצריך לפנותו לא יועיל כלום דא"ל לקבור שם אשה שתהיה גם אצל האיש האחר שאין זה לפי הכבוד. ולכן רוצים הבנים לפנות את אביהן למקום אחר שיתנו להם שיהיה שם שני קברים באופן שיהיה ראוי לקבור האם אצל בעלה אביהן. והשבתי שרשאים לפנות מטעם דכיון שהם קנו דוקא שני קברים ביחד באופן שיכולו לקבור גם את האם שם אצל בעלה מפני כבודה וקלקלו המוכרים את מקום השני באופן שאי אפשר לתקן נבטל גם המקח מהקבר שנקבר האב דטעות בדבר שבמדה בטל המקח אף בקרקעות כשא"א להשלים עיין בתוס' ב"מ דף נ"ו וכ"ש בזה שהוא אינו ראוי לפי כוונת קנייתם. ואף שהכא כבר נתנו להם השני קברים דקנו שני הקברים בקנין כסף שבעת הקנין היה שם פנוי ובאופן שהיו יכולין לקבור שם האשה ורק אחר זמן גזלו מקצת שבאופן כזה שנעשה אח"כ הא אין לבטל המקח. מסתבר שכיון שהמוכר עשה זה שלא יוכל ליתן להם חצי הקרקע שנשאר עדיין תחת יד המוכר אף אחר הקנין מתבטל המקח מאחר שלא נתן לו כל קנינו שקנה בדוקא דאם היה יודע שלא יתנו לו קבר השני לא היה קונה גם קבר זה ולכן אף שכבר קנה ברין קנין שני הקברים הוא אנו סהרי כהתנה שבאם יקלקל המוכר

שלא יוכל ליתן לו קבר השני תבטל המכירה. דנהי שאין לומר דיהיה כהתנה גם כשיתקלקל ע"י גזלת אחרים ושטיפת נהר וכדומה שאין המוכר פושע שאפשר לא היה מתרצה בתנאי זה והוי זה כלקח פרה ונטרפה אח"כ שלא מתבטל המקח כדכתבו התוס' הטעם בכתובות דף מ"ז משום שתלוי גם בדעת המוכר עיי"ש אבל בדבר שנשאר ביד המוכר אף אחר הקנין ופשע המוכר וקלקל ודאי אנו סהדי שהוא כתנאי גמור שתבטל המכירה וגם בלוקח פרה וקנאה בקנין סודר באופן שנשארה הפרה ביד המוכר עד שיבא ליקחנה וימסור לו הפרה ופשע המוכר ונטרפה על ידי פשיעתו ברוד שתבטל המכירה ולא יפטר בתשלומי הנזק שהוזלה בטריפתה משום שהוא כתנאי גמור בהמכירה. וכל שכן בקניית קבר מהגבאים שאף שכבר קנה בקנין מוטל על הגבאים למסור הקבר כשיצטרכו לקבור כשתמות שנמצא שהוא בידם ממש והוי בכלל הקניה גם הקבלה עליהם למסור הקבר וכשעשו שאין יכולין למסור הקבר ודאי הוא בטול ממש בהמקח כיון שאין יכולין לקיים המקח כמו שהיתה קנייתם. וממילא נמצא שאביהם קבור בקבר שאינו שלו שרשאין לפנותו. ואף אם יסכימו הגבאים המוכרים בהסכם כל בני העיר שיחזירו להם המעות וישאר קבור שם נמי נחשב קבר שאינו שלו כדמשמע מהא שאמר בב"ב דף קי"ב פנחס דזבן לא מצית אמרת דא"כ חוזרת ביוכל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו אף שברור שהמוכר שיוחזר לו ירצה ברצון גמור שאלעזר יהיה קבור בשדהו ומ"מ נחשב שהוא בקבר שאינו שלו משום שאין רצונו במתנות לכן כיון שהמכר בטל יכולים לפנותו. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דברי חדושי הרמב"ן שם בסוגיא ד"ה פנחס דזבן מזבן לא מצית אמרת וז"ל ומיהו מצי אמר פנחס ירש אמו ויאיר דזבן מזבן איכא למימר כיון שחוזר ביוכל לא היה משבח ליה קרא דהא לאו דיאיר נינהו שאינו יכול לעשות מהן מה שירצה ולא יקבור מתו ולא היה אמר קרא ויהי לו ואמר פנחס והוא הדין ליאיר עכ"ל. הנה להריא דשדה החוזר ביוכל לא חשיב גם השתא בעצם שלו לכל מילי ואין יכול לקבור מתו מדינא כיון דקבורת המת הוא לעולם ושדה זו כיון שחוזרת ביוכל הוי כאילו מכר לו השדה רק לזמן וא"כ אינו רשאי לעשות בו אלא דברים הנוגעים רק לזמן ולא דברים שנפחת על ידיהם זכות המוכר לאחר הזמן שהוגבל לו. וא"כ אף אם יעבוד ויקבר שם מתו נמצא שקבור בקבר שאינו שלו כיון שלא היה לו רשות מעיקרא לקבורו

שם. אבל לעולם אם אחד נותן לחבירו קרקע במתנה לעולם שפיר ל"ש לומר נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו דמאחר שנתנו במתנה גמורה הוי שלו.

(ב) גם עצם סברתו מביא לידי גיחוך. דאיזה קבר שאינו שלו שייך כאן הא שילם לו כסף מלא בעד שני קברים סמוכים. והשתא שכך אירע שהמוכר עשה טעות ונתן קבר הסמוך לאיש אחר הגע עצמך אילו בא לשאול אם רשאי לפנות את האב למקום אחר אך בשביל להיות סמוך לאשתו היו משיבים לו שאסור השתא נמי לא שייך להתיר לפנותו משום שקבור בקבר שאינו שלו שהרי שילם בעד קבר זה. ואי דהמקח בטל מצד טעות המוכר עד כאן לא אמדינן שבטל המקח אלא אם הלוקח רוצה לבטלו אז יכול לבטלו מכח הטענה כי מקח טעות היא. אבל אם הלוקח אינו רוצה לבטלו מחמת איסור פינוי המת בין שמרוצה למחול להמוכר על ההפסד ממון שיש לו כיון דשני קברים שאינם סמוכין אינם שוין כמו קברים סמוכין בין שתובעו לדין על ההפסד מ"מ אותו קבר של האב כשהוא לעצמו ודאי ל"ש להחשיבו קבר שאינו שלו כיון שבעצם קנה זה הקבר לאביו. ואף שאילו היה רוצה הלוקח לבטל המקח היה יכול מ"מ השתא שאינו רוצה לבטלו שוב הוי שלו. וזה פשוט וברור.

לכל סהן אם אין שם כדי צרכו ורוצה לדעת דעת בזה. והנה בתוס' ע"ז דף י"ג ד"ה ללמד איתא פלוגתא דהתוספות בעצמן סברי דרק ללמוד תורה ולישא אשה מותר כמו שיש מעלה בהו לענין מכירת ס"ת במגילה וכן סתמו בעירובין דף כ"ו ובפסחים דף צ"ב עיי"ש ובשם שאילתות דרב אחאי גאון כתבו דה"ה לשאר מצות ובבכורות דף כ"ט הביאו ג"כ המחלוקת דשאילתות בד"ה היכי אבל רצו מתחלה לפרש בשאילתות דדוקא ע"י נפוח מתיר השאילתות ולבסוף כתבו ודשמא מתיר גם בלא נפוח גם לשאר מצות והוא כדסברי אליביה בע"ז. ומשמע דהש"ע פוסק בתוס' שאסור לשאר מצות דלכן השמיט מלשון הרמב"ם שכתב בפ"ג מאבל הי"ד מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחוץ לארץ לדבר מצוה כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה וכן כתב הטור אלא כתב דק אם צריך לילך שם לישא אשה וללמוד תורה מותר משום דהרמב"ם והטור סברי כר' אחאי גאון בשאילתות דמותר לכל דבר מצוה והש"ע סובר כתוס' דרק לישא אשה וללמוד תורה מותר ולא לשאר מצוה. וכו' ולכן אם כשלא ילוהו הוא באופן שהוא בזיון להמת יש להתיר ללוהו אף בדרך בית הפרס. ואם אף כשלא ילוהו אינו בזיון להמת אף שאיכא בזה כבוד יותר להמת אין להתיר מצד היתר כבוד הבריות. ומצד המצוה שיש בזה הא להרמב"ם והש"ע שהוא כרוב הפוסקים אין להתיר לבד להטור כדמפרש הב"ח שיותר שהוא כדעת יחיד שאין להקל כמותו אף שהוא במלתא דרבנן. ולכן יש חלוק שלהבן ולהקדובים שאם לא ילוהו עד קברו הוא בזיון להמת. לא מבעיא לאלו קרובים שמחייבים להטמא לו אלא אף קרובים שאין חייבין להטמא לו אבל הם קרובים כאלו שאם לא ילוהו הוא בזיון להמת שיאמרו שאינו חשוב להם יש להתיר אבל לכהנים אחרים שליכא בזיון להמת אף כשלא ילוהו עד הקבר אף שאיכא להם עכ"פ מצוה ללוהו ואיכא כבוד להמת בהלויתם אין להתיר לכהנים ליכנס בבית הפרס. וא"כ גם לילך בתוך ד' אמות של קברי מתים אחרים שג"כ הוא דרבנן ושפיר דימה כתר"ה לדין בית הפרס נמי יש לחלק דבן וכל הקרובים שאם לא ילוהו עד הקבר איכא בזיון להמת מותרין ללוהו עד הקבר אף שיצטרכו לילך ולחזור בתוך ד' אמות של קברי מתים אחרים ולכהנים אחרים שליכא בזיון להמת כשלא ילוהו עד הקבר אף שאיכא עכ"פ מצוה להם ואיכא כבוד להמת בהלויתם אסורין אף שהוא רק איסור דרבנן דגם בבית הפרס היו אסורין כדלעיל. והנה בעצם יש מקום לחלק דבית הפרס וארץ העמים אין שם בסמוך טומאה דאורייתא ואין לחוש

סימן קסב

בדבר אי מותר לכהן קרוב אף שאינו מז' קרובים ללוה את המת במקום שיצטרך לילך בתוך ד' אמות של קברי מתים

שם בסי' רמ"ט כתב וז"ל בדבר מה שמחדש כתר"ה שמותר לבן ולקרובים כהנים לילך להלוות אביו וקרובים אף כשנקבר במקום שיצטרכו לעבור כשיחזרו מהקבורה בתוך ד' אמות של קברים מתים אחרים משום דהוא רק איסור דרבנן וכמו שמותר לילך בבית הפרס לישא אשה וללמוד תורה וכמו שמותר באבל העובר דרך שם לילך אחריו לנחמו ולדון עם העכו"ם. דגם בד' אמות של המת הוא רק איסור מדרבנן ומדכתב בש"ע סימן שע"ב וכן כל כיוצא בזה משמע דמתיר אף בכל מצוה וא"כ אף בבן וקרובים לקבורת אביו וקרובה יש להתיר וגם אף

לא העמידו חכמים את דבריהם שימנע א"ע מלהתעסק בקבורתו שהוא מצוה שלו המוטלת עליו בשביל שיצטרך בחזרתו לעבור על איסור דרבנן. ואע"ג דאפשר לקוברו בסוף ביה"ק הלא הני פוסקים ס"ל רבותא גדולה מזו דלא מחייבין אותו לקוברו בסוף ביה"ק דוקא כדי להרויח בכך שלא יצטרך להוסיף טומאה בהליכתו דמה"ט כתב באמת הב"ח לעיל מניה להחמיר כשיטת הרמב"ם. א"כ כ"ש דליכא למיחש למה שיעבור בחזרתו בתוך ד' אמות של קברים אחרים דבכה"ג שהולך לקבור את מתו לא גזרו רבנן. וא"כ מאי ראייה היא מדברי הב"ח להתיר לכהן שאינו מז' קרובים לעבור על איסור דרבנן שאסרו לילך בתוך ד' אמות של קבר המת.

ב) וכמו כן נשתבש בראייתו השנייה מט"ז סימן שע"ב סק"א שמחלק בהולך ללמוד תורה או לישא אשה שאסור לו לעבור על הקברות אף נגד צד ריקן שבו בדאיכא חלל הרבה ובדליכא חלל טפח מותר לעבור נגד צד ריקן שבו ואע"ג דאכתי הוא עכ"פ בתוך ד' אמות דאיסור דרבנן הוא. וע"כ הוציא מזה את ראייתו שכל איסור טומאה דרבנן הותר לצורך מצוה ולא דוקא טומאת בית הפרס וארץ העמים. וכיון שכן מותר נמי לכהן לילך בתוך ד' אמות של קברים ואפילו אינו מז' קרובים כיון שהוא עכ"פ קרוב להמת ואם לא ילווה אותו עד קברו יהיה בזיון להמת. א"כ כמו שהותר בית הפרס דרבנן משום כבוד הבריות כדאמרין באבל שהלך בבית הפרס הכל הולכין אחריו לנחמו ה"נ הותר איסור טומאה דרבנן של הליכה בתוך ד' אמות של המת משום כבודו של המת. וזה טעות גדול. שהרי זה ודאי פשוט ומוסכם מכל הפוסקים דבמקום שהותר בית הפרס הותר נמי שאר טומאה דרבנן ולא הוה ליה למייתי מתוך דקדוק הלשון של הט"ז בסק"א רק טפי הוה ליה למייתי מש"ך שם בסק"ב דמפורש בדבריו בפשיטות שאין לחלק בכך. אבל מה כל זה ענין לנידון דידן שאין כאן לא משום צורך מצוה ולא משום כבוד הבריות. צורך מצוה לא שייך כאן כמו שבעצמו הודה שהרי יש הרבה דס"ל דלא התיירו אלא ללמוד תורה ולישא אשה דוקא. וא"כ אף להמתירין גם בשביל שאר מצוה מ"מ הכא הא כבר קיים מצות הלויית המת עד הביה"ק וא"כ ודאי כ"ע מודים דלא שייך כאן ההיתר של צורך מצוה. ואי משום כבוד הבריות דהיינו כבוד המת כיון שקרוב הוא אם לא ילווהו עד הקבר יהיה זה בזיון להמת. הא ודאי הבל לומר כן. חדא איזה בזיון הוא זה הלא הכל ראו אותו שליוה את המת עד

שיעבור עתה איסור דאורייתא לכן התיירו לדברים אלו אבל בתוך ד' אמות לקבר שיש בסמוך טומאה דאורייתא ובשביל זה גזרו שלא יבא ליטמא ע"י שישכח ויבא על הקבר או שמא יפשוט ידו ויאהיל ולא אדעתיה כדפרש"י בסוטה דף מ"ד אפשר גזרו לאסור אף לדברים אלו דהא מצינו בכמה איסורים דרבנן שגזרו בכל אופן. אבל כיון שלא מצינו בפירוש שאסרו בתוך ד' אמות אף לדברים אלו אף שלא נמצא בפירוש גם שהתירו מסתבר יותר שיש לדמות להתיר. ומצינו מפורש כן בב"ח סימן שע"ג שכתב אליבא דהסוברים דמותר בשעה שמכניס המת לטמאות לאחרים ורק בשביל החזרה אסור. דאם אפשר בחזרה שיהלך בין הקברים ושלא יאהיל על הקברים אע"פ שבהולכת המת על כתפו א"א שלא יאהיל מותר לקוברו בין הקברים עיי"ש א"כ מפורש שלהלך בין הקברים אף שהוא בתוך ד' אמות מותר כיון שהכנסתו היתה למצוה. ונמצא שמדמה איסור דרבנן דתוך ד' אמות לקבר לאיסור דרבנן דבית הפרס כמו שמסתבר. וכן הוא כמפורש בט"ז סימן שע"ב סק"א שכתב דעל הקברות והאידיגא שכולם סתומים ויש חלל הרבה אסור לעבור אף נגד הריקן משום דטומאה בוקעת אף נגד הריקן ואם אין שם חלל טפח אינו מטמא נגד הריקן שבו וכונתו שהיה מותר לעבור שם אף שהוא עכ"פ בתוך ד' אמות וגם בתוך ד' טפחים אלמא דכיון דעכ"פ הוא רק דרבנן הוא כמו בית הפרס וארץ העמים שהתירו לדברים אלו. אבל רק כדבארתי שרק לכן וקרובים יש להתיר וכהנים אחרים אסורים. ע"כ דבריו.

א) והרבה שיבושים יש בדבריו. חדא מה שכתב שמצינו מפורש כן בב"ח סימן שע"ג דאף שאסור לכהן ליכנס אם יצטרך להאהיל על קברים אחרים בחזרתו מ"מ היינו דוקא אם יצטרך להאהיל על הקברים ממש אבל אם לא יצטרך להאהיל על הקברים אע"ג דאכתי יעבור על איסור דרבנן מה שילך בתוך ד' אמות שלהן שרי. וזה שיבוש. דזה לשון הב"ח שם ואף על גב דבספר א"ז כתב דאפילו בעוד שהמת על כתפו לא יכנס אם אי אפשר לו לצאת מן הקברות שלא יאהיל על הקברות עכ"ל וכ"כ במרדכי דמ"ק ובהגהת מיימוני ספ"ב דאבל אלמא דס"ל דאם אפשר בחזרה שיהלך בין הקברים ושלא יאהיל על הקברים אע"פ שבהולכת המת על כתפו אי אפשר שלא יאהיל מותר לקוברו בין הקברים וכדברי רבינו עכ"ל הב"ח. הנה דמיירי בכהן מז' קרובים כמו שכתב בהדיא שהמת על כתפו ובעצמו עוסק בקבורתו. ובמה"ג ודאי

ד) ועיין בתשו' חות יאיר סימן קצ"א בדבר כהן העומד בחצירו והוגד לו פתאום שיש מת בשכונתו והם ימות החורף והקור גדול עם רוח אדיר וחזק וכתב שם חות יאיר וז"ל ונשאלתי אם מותר לו לרוץ דרך הבית החוצה לכנוס לבית שכינו שאם ישאר שם יסבול צער גדול מהקור אף כי ישב חשכים ואין נוגה לו או תוך פנס כולי האי ואולי. ומפני שלא הייתי מרא דאתרא שם אמרתי מה לי להכניס ראשי ומה גם שהיה נ"ל דמותר. לכן לא הייתי רוצה להורות כלל ושאלו לאב"ד מ"צ ואסר רק יבעירו לו אש שם תמיד תוקד ויוציאו אליו מזונו וצרכי לינה וכך נעשה. האמנם אלו היה מוטל עלי להורות הייתי מתיר לו לרוץ החוצה כי מאחר שאין המת באותו בית אין כניסת הכהן לבית ההוא איסור דאורייתא וכדמוכח בטור יו"ד סימן שע"ב וזכרו שם בש"כ והרי אמרו רז"ל בכמה דוכתי דמשום צערא לא גזרו וכו' ועוד יש ראייה להתיר שהרי גבי טומאת כהן גופי' התירו בבית הפרס דרבנן שאם גודע לכהן פתאום ילבוש עצמו תחלה מפני גדול כבוד הבריות וכו' כמ"ש בתה"ד זכרו רמ"א בהג"ה סימן שע"ב הנ"ל והרי ק"ל כמ"ד פ"ק דב"ב האכילוני אין בודקין אחריו מש"כ כיסוני משום דצערא גרע מבזיונא רק שגם על זה יש להשיב שאין לדמות יחד מיני צער ומיני בזיון ותדע דאל"כ תקשה על הא דק"ל ב"ד סימן רנ"א כמ"ד האכילוני אין בודקין וא"כ ס"ל דצערא גרע טפי מבזיון וגבי דין סקילה ק"ל כחכמים שאין אשה נסקלת עדומה וטעמייהו בש"ס סנהדרין דמ"ה ע"ב משום דגרע בזיונא מצערא דגופא וע"כ תאמר לחלק ביניהם ולומר דלאו כל אפי שווין יע"ש. לכן נ"ל להלכה דאף אם מונח שריר וקים דאין להקל בצער כל זה ובזיון כל זה בדברי חכמים מ"מ בנדון הנ"ל כדאי בזיון וכוסף וצער שנתיר לו לרוץ החוצה עכ"ל. הרי שכתב בהדיא שאין לדמות צער לצער ובזיון לבזיון דלאו כל אפי שווין וע"כ לא התיר לכהן לעבור על איסור טומאה דרבנן אלא במקום בזיון וצער גדול. וא"כ איך נבא אנן בדור יתמי דיתמי להתיר איסור דרבנן על סמך השערה בעלמא וכ"ש דמסתימת כל הפוסקים משמע איפכא וגם הסברא נותנת שאין לחלק.

וע"כ נראה פשוט לדינא דכל כהן שאינו מז' קרובים אסור לו ליכנס לביה"ק אם א"א לו למנוע שלא יבא תוך ד"א של קברות ואפילו לצורך לוית המת.

הביה"ק ומה שלא נכנס הלאה עד הקבר יודעין כולם שהוא מחמת איסור דטומאת כהן. ובשלמא באל שהלך בבית הפרס שאם לא נתיר לו האיסור של בית הפרס לא יוכל לנחמו עכשיו לגמרי שייך שפיר כבוד הבריות משא"כ הכא הרי ליהו עד הביה"ק והכל מכירין ויודעין שמה שלא נכנס לפניו אינו מחמת עצלות בעלמא דא"כ לא היה הולך עד הביה"ק אלא מחמת שכהן הוא ואינו מז' קרובים שהתירו לו ליכנס.

ג) ועוד כיון שאינו מז' קרובים מנין לנו לבדות חלוקים וסברות מעצמנו דשייך אצלו טפי להתיר משום כבוד הבריות מבשאר כהנים דעלמא. אנו אין לנו אלא מה שהאמידו חכמים ואמרו שדבר זה שייך להתיר מפני כבוד הבריות אבל לא שאנחנו יטלו את קני המדה בידנו ונאמר שאיסור דרבנן זה יש להתיר בנידון כה"ג שע"פ השערתינו שייך בזה כבוד הבריות. ודבר זה ממקומו הוא מוכרע. שהרי כתב הש"ך שם סימן שע"א סק"ח וז"ל כ' הדרשיה מכאן מוכח דאפילו תוך ד' אמות של מת המונח לפנינו אסור לקרב כהן משום דתופס ד"א או משום גזרה שמא יגע במת עצמו אף שהוא מונח לפנינו והכל יודעים שאסור ליגע במת מ"מ לא מחשב כמו מחיצה גבוהה י' טפחים וכן המרדכי והג"מ כתבו דאסור וביי הביאם ע"ש ולא כמו ששמעתי מקילין לכהן הדורש לעמוד עליו אפילו תוך ארבע אמות של מת כיון שהמת מונח לפנינו וניכר עכ"ל. ולי נראה שטעם אותן המקילין דדוקא במת שמונח בבית בהך גוונא דמיירי הטור וכן בהך דמרדכי וה"מ במת המונח בספינה דהוי כמונח בבית שהוא מקום קביעתו תופס ארבע אמות אבל לא המונח על המטה וכן מחלק הרוקח סימן שט"ו וז"ל מת בביתו סתום אסור לכהן ליקרבו בתוך ארבע אמות דמת תופס ד' אמות לטומאה כשהוא בקבר אבל כשהוא במטה שמוציאין אותו ובעת צדוק הדין מעמידין אותו אינו תופס דאין שם קביעותו עכ"ל ומ"ש מעמידין אותו נראה דכ"ש כשנושאין אותו על המטה דאין תופס עכ"ל הש"ך. ומשמע שכן היה מנהג הדרשנים שהיו מספידין תוך ארבע אמות של המת דאל"כ ודאי לא מסתבר שיעלה על דעתו של הכהן לקרב א"ע יותר להמת משאר דרשנים. ומ"מ לא עלה על דעת הדרשיה להתיר לכהן לדרוש כמנהג שאר דרשנים מפני כבוד המת וע"כ מטעם הנ"ל דאין לנו בדברים הללו אלא מה שהתירו חכמים בהדיא. וא"כ כ"ש בנ"ד שאין לנו לבדות מעצמנו להתיר איסור דרבנן מחמת השערה שלנו שהרי אף אם הדמיון שלנו יעלה יפה אמרינן בכה"ג וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה.

סימן קסג

כמת קרוב במדינה רחוקה ואחדים ממשפחתם
נסעו לשם על הלזיה ואחדים נשארו בכאן
מתי יתחילו אלו שבכאן האבילות

שם בסימן רנ"ג כתב וז"ל נשאלתי מידידי הרה"ג ר' נפתלי קארלבאך שליט"א במת קרובים במדינת בעלגיא ואחדים נסעו בעראפלאן לשם להיות אצל הקבורה ואחדים נשארו בפה הקבורה ידוע שלא תהיה עד שיבואו הנוסעים מכאן לשם מאימתי מתחיל האבלות להקרובים שנשארו בכאן. והשבתי דלע"ד מתחילין אלו שבכאן להתאבל מיד כיון שלא יסעו לשם. ומה שבסימן שע"ה סעיף ב' איתא בשולחין המת למדינה אחרת לקברו שמתחילין למנות שבעה ושלשים מעת שחזרו פניהם מללוות שהוא באינם יודעים מתי יקבר אינו משום דמדיון ספק באבלות לקולא נידון ככבר נקבר דהא יש עכ"פ איזה שעות שידוע שלא נקבר כפי האומדן של אריכות הדרך שלפעמים הוא כבר ביום השני. אלא צריך לומר דהוא לשיעור להחשיב מקום רחוק כדאיתא בבה"ט סק"א ובמקום קרוב אין מתאבלין עד שאמרו להם שנקבר כדאיתא בש"ך סק"א ועיין הטעם בדגמ"ר. ולהרמב"ן גם לענין ריחוק אין חלוק אם יכולין לידע או לא עיי"ש בבה"ט. ומכאן למדינת בעלגיא הוא מקום רחוק טובא ולא מצוי כלל שיסעו מכאן לשם להיות אצל הקבורה ולכן אף להרמב"ם והש"ע מתחילין אלו שבכאן למנות מיד. ע"כ דבריו.

א) ולא נכון הורה. דהנה בטור סימן שע"ה כתב וז"ל אחר שנגמר זנסתם סתימת הקבר מתחיל האבלות אפילו אם יהיה הרבה מליטתן עליו האבן בד"א באותם שהולכים עם המת לב"ה אבל אותם שאינם הולכין עמו מיד כשיחזרו פניהם מהמטה מתחילין למנות ומיהו כתב הרמב"ן דוקא כשמוליכים המת מעיר לעיר מיד כשמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם מהמטה כבר נתיאשו ממנו ודמי לסתימת הגולל אבל הקוברים בב"ה סמוך לעיר החוזרים משערי העיר אינם מתאבלין עד שאמרו להם שנקבר וכ"כ הרמב"ם מי שדרכו לשלוח המת למדינה אחרת לקברו ואינם יודעין מתי יקבר מיד שיחזרו פניהם מתחילין למנות האבלות אבל בעל הלכות לא חילק דאפילו נקבר בעירו מתחילין מיד כשיחזרו פניהם ומסקנת א"א הרא"ש ז"ל כרברי הרמב"ם עכ"ל. וכתב ע"ז הב"ח וז"ל נראה שטעמם דכיון שאינם

יודעים מתי יקבר אם כן אינם יודעים כשיסתום הגולל שיהיו מונין ממנו ולפיכך מונין מיד משיחזרו פניהם דלדידהו מחזי החזרת פניהם כנסתם הגולל אבל בקרוב לעיר דיודעים סתימת הגולל אין להם למנות אלא מסתימת הגולל ולבעל הלכות כל שאינם רואין סתימת הגולל אע"פ שיהיו יודעים על ידי שיאמרו להם מ"מ כבר נתיאשו ממנו משהחזירו פניהם ומאותה שעה מונין עכ"ל. הרי להדיא דלהרמב"ן והרמב"ם לא הריחוק מקום הוא הגורם שאין מונין מסתימת הגולל אלא משום דאי אפשר למנות מזמן סתימת הגולל ואילך כיון דאינם יודעים את זמנו. וא"כ לפ"ז נראה פשוט לדידהו דהלכתא כוותיהו בזה"ז דאף אם קוברין במדינה רחוקה יכולין לידע בדיוק הזמן של הקבורה ע"י טעלעגראמע או ע"י הודעה בטעלעפאן. ואפילו אם ישנה א"ע בהודעה שעה או שתים אינו כלום. דהא כשקוברין סמוך לעיר שהחזרין משער העיר אינם מונין אלא לכשיחזרו האנשים מביה"ק ואמרו להם שכבר נקבר שהיו החוזרין מביה"ק א"ע לפעמים על הדרך ג"כ שעה או שתים ומ"מ לא קפדינן ע"ז כיון שהוא סמוך לקבורה.

ב) וכל זה אף כשמוליכין את המת למדינה אחרת לקבור דאיכא החזרת פניהם וכ"ש בנידון דידן שקרובו מת במדינה רחוקה דליכא החזרת פניהם מן המת ולא שייך למנות משעה שיחזרו פניהם נראה דבכה"ג גם לבעל הלכות צריך למנות משעת הקבורה. דהנה לכאורה צ"ע קצת לפמ"ש"כ הב"ח בטעם הרמב"ן והרמב"ם דלהכי אין מונין מסתימת הגולל כשמוליכין למדינה אחרת משום דא"א למנות מסתימת הגולל כיון שאינם יודעין את זמנו א"כ איך כתב הטור לקמן דאם יש בהם גדול משפחה שהולך עמו גם הנשארים בכאן מונין משיסתום הגולל איך אפשר להם למנות משיסתום הגולל כיון שאינם יודעין את זמנו. וצריך לומר רבשלמא כשאין בהם גדול משפחה דשייך למנות משיחזרו פניהם דהחזרת פניהם דידהו כנסתם הגולל דמי וכמ"ש הב"ח לעיל ע"כ אמרינן כיון דא"א להם לידע מתי יסתום הגולל אולינן טפי בתר שעת החזרת פניהם. משא"כ בדאיכא גדול משפחה היוצא עמו דלא שייך למנות משעת החזרת פניהם כיון שהם גרירין אחריו והוא יוצא עם המת לקוברו ודעתם עליו ע"כ לא מנינן אלא משיסתום הגולל. ואע"ג שאינם יודעים הזמן בדיוק יתחילו למנות בזמן שיצא כבר מן הספק שכבר קברו אותו. וא"כ ה"נ י"ל דבכה"ג שנודע לו שמת קרובו במדינה רחוקה

הנוסעים לבעלגיא להיות על הלוויה שם וממתינים שם עליהם ולא יהיו א"ע בנוסעתם לבעלגיא יותר מחצי מעל"ע או איזה שעות יותר א"כ לית דין צריך בשש שצריך למנות משעת הקבורה.

ויוכל לידע מתי יקברו אותו כיון דליכא כלל החזרת פניהם גם בעל הלכות מודה שמונין משעת הקבורה אם לא ישהה הקבורה יותר מיום או יומים. ועוד נראה דסברת בעל הלכות לא שייך אלא לאחר שעסק בעצמו בצרכי הקבורה ושאר צרכי המת וגם ליוה אותו עד שעד העיר. ע"כ מיד שהחזיר פניו כבר נתייאש ממנו כיון שכבר גמר מצדו ועשה הכל לצרכו והחזרת פניו היינו סתימת הגולל שלו. משא"כ היכא שאין המת מונח לפנינו לגמרי וליכא החזרת פניו ודאי דעתו על המת עד שיקבל טעלעגראמע ממקום הקבורה שקברו אותו כיון דליכא אצלו עסק אחרת מזו. ובפרט שאיזה קרובים נוסעים מכאן וממתינים שם עם הקבורה עליהם כל דעתם של הנשארים עליהם.

סימן קסד

דבר אשה אכלה תוך יב"ח שהבעל רוצה שתלך עמו לאיזה משתה

שם בסימן רנ"ה כתב ח"ל נשאלתי באשה שהיא אכלה בתוך י"ב חדש על אביה והבעל רוצה בדוקא שתלך עמו לאיזה משתה שעשו לאיזה צורך לטובת ביהכ"נ משום שבעצמו אינו יכול ללכת לשם משום שאינו כדרך כבודו ובאם לא תלך אמר שלא יהיה שלום בבית. והשבתי שלצורך גדול כזה שלא תופר השלום שביניהם רשאה ללכת עמו. דהעיקר מסתבר לע"ד שדין י"ב חדש על אב ואם שהוא יותר משאר קרובים שחייבים להתאבל עליהם אינו מצד הקורבה היתירה שיש לאב ואם אליו נגד שאר קרובים. דאם מצד הקורבה גם אב ואם על בן ובת יהיו בדין י"ב חדש דבחיובות הקורבה הגדולה אין חלוק בין אב ואם להבן והבת ובין הבן והבת להאב והאם. ואדרבה מפורש בגמ' ב"ב דף ק"ח שהבן להאב הוא נחשב יותר קרובו מהאב להבן דלכן מהקרוב קרוב קודם ידעינן שהבן קודם ליורשו מאביו. אלא הוא מדין כבוד אב ואם שהבן והבת מחוייבין במצות כבוד לכבוד אביו ואמו והאב והאם אין מצוין לכבוד בנם ובתם. ומכיון שהוא מדין כבוד האשה אינה מחוייבת אם הוא נגד צורך הבעל כמפורש בקידושין דף ל' אף בחיי האב ונפסק כן בש"ע יו"ד סימן ר"מ סעיף י"ז. ואולי אף שאין בזה צורך ממש להבעל אלא שרוצה שתעשה עבורו איזה דבר אף שאינו דבר נחוץ שאשה כשרה עכ"פ צריכה לעשות רצונו כהא דבנדרים דף ס"ו. נמי פוטרה מכבוד אב אף שאינה משועבדת ממש לזה וכן משמע מש"ך שם ס"ק י"ט דכתב דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האי. דאם הפטור שלה הוא דוקא בזמן שעושה לבעלה דברים שמשועבדת לעשות לו הי"ל לומר בלשון דאם בעלה מחל שעבודו משעה זו חייבת ולא בלשון אם אין מקפיד ולכן משמע קצת דפטורה בכל קפידת הבעל שתעשה לו ואף שאינה מחוייבת מדיני

ג) והכי נמי משמע מדברי שבלי הלקט הלכות שמחות סימן י"ז שכתב שם וז"ל ואני שאלתי שאלה זו מן הר"ר אביגדור כהן צדק ז"ל מעשה שהיה שנפטר בחור אחד והוליקוהו לבית הקברות סמוך לחשיכה ואביו ואמו היו חולים ולא הלכו אחר המטה ועד שלא נסתם הגולל חשיכה אביו ואמו מאימתי מונין מי דמי להיא דמועד קטן אמר להו רבא לבני מחווא אתון דלא אזליתו בתר ארסא מכי מהדריתו אפייעו מבבא דאבולא אתחילו מנו. ומתחילין למנות יום המיתה ושאר האבלים שהלכו בתר ערסא מונין משעת סתימת הגולל או דילמא אביו ואמו נמי מונין עם אותן שהלכו אחר המיטה. והשיב לי כי מסתמא אותן שלא הלכו בתר ערסא סמכו על אותן שהלכו בתר ערסא ומונין עמהם עכ"ל. וביאור דבריו נראה דעד כאן לא קאמר רבא אלא כשהן בעצמן עסקו בצרכי המת והלוויה רק מאיזה סיבה לא הלכו עד הקבר. וע"כ אמרינן דמשיחזירו פניהם כבר נתייאשו כיון שהם כבר עשו כל צורכם והחזרת פניהם שלהם כסתימת הגולל דמי. משא"כ הכא כיון שאביו ואמו לא הלכו אחר המטה לגמרי מחמת שהיו חולים א"כ כל דעתם על אותן שהלכו והן שלוחם לכל דבר ובודאי לא נתייאשו עד שידעו שכבר נקבר וה"נ ממש בנידון דידן.

וכל זה לא כתבתי אלא לרווחא דמילתא. אבל באמת הלא אנן פסקינן כרמב"ן ורמב"ם דס"ל שאין מונין משעת החזרת פניהם אלא כשמוליכין אותו למדינה אחרת וטעמם משום שאין יודעים מתי יקבור ע"כ אזלינן טפי בתר החזרת פניהם כמ"ש הב"ח הנ"ל. וא"כ פשיטא דבנידון דידן שיכולים לידע מתי יקבור ע"י הטעלעפאן וגם הנשארינן בכאן סמכו א"ע על

מילי דשוא"ת ולא שייך לפוטרה משום דמשועבדת לבעלה כמו שלא פטרחה תורה ממצות ל"ת משום דמשועבדת לבעלה וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ועוד כיון דכל הנשים שבעולם ואף נשואות בכללם מתאבלים על אביהם יב"ח אם אשה זו לא תתאבל הוי זה בזיון לאביה ולבנות אביה ודאי גם לאשה נשואה אסור. ועוד כיון דהשתא כבר תקנו חכמים שצריך להתאבל על אביו ואמו יב"ח יהיה מאיזה טעם שיהיה אם לא תקיים הרי עוברת בלא תסור ובודאי אינה משועבדת לבעלה שיכוף אותה לעבור על לא תסור. וזה ברור.

(ב) ומה שכתב עוד דמכיון שיש לחוש שתתקלקל השלום ביניהם מחמת זה ומצינו שהקילה תורה בדברים יחזר חמורים בשביל שלום שבין איש לאשתו. ישתקע הדבר ולא נאמר. אטו אם ירצה הבעל שהאשה תעבור על כל איסורי דאורייתא או אפילו רק איסורי דרבנן ואם לא כן יתקלקל השלום תהא האשה מחוייבת ח"ו לעבור כדי לקיים השלום. והלא אמרו בזמן ששלום ביניהם שכינה שרויה ביניהם ואיזה השראת שכינה יהיה על שלום כזה שהבעל כופה את האשה שתעבור על איסור דרבנן ומאיים עליה שאם לא תשמע לו לעבור על איסור דרבנן תבטל השלום ביניהם. ואיזה דור ישר יבנה משלום כזה. ומה שטוען שאינו יכול לילך על המשתה בלעדה לפי שמתבייש לילך בעצמו הלא אין לך בושה גדולה מזו אם אשתו תעבור על איסור דרבנן בפרהסיא ובלא שום אונס ואמתלא. ודאי אם תשמע לו עכשיו יטעון למחר שרוצה לילך למקומות האסורות אבל מתבייש לילך בעצמו ויכיף אותה לילך עמו וח"ו לשמוע לו לילך בעצתו. וזה ברור.

שעבודיה מאחר דעכ"פ יש עליה לעשות רצונו. וזה ודאי שאין החיוב דלכבודו במותו עדיף מדין הכבוד בחייו ולכן גם מדין כבוד במותו פטורה אם הוא נגד צורך ורצון הבעל ולכן בעובדא זו שהבעל צריך לילך ומתבייש לילך בעצמו הוא צורך הבעל שפוטרה מכבוד. וגם על הבעל אין איסור מלהקפיד שע"י זה תתמנע ממצות כבוד. אבל מכיון שלא מצאתי בפירוש דין זה לא רציתי להתיר אלא באופן זה שיש לחוש שתופר השלום ביניהם שמצינו שהקלה תורה בדברים יותר חמורים בשביל שלום שבין איש לאשתו שבוה סמכתי על סברתי שבעצם היא ברורה. ע"כ דבריו.

(א) ודברי בורות הם. דא"כ לדידיה לא משכחת אבלות דיב"ח באשה נשואה לעולם דהא מפורש בסיומן ר"מ שפטורה מכבוד אב ואם בעודה נשואה וא"כ כ"ש שפטורה מכבוד אב ואם שלאחר מותם. ואע"ג שכתב הש"ך שם סק"ט דמ"מ אם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר עכ"פ כיון דבקפידת הבעל וריצוי שלו תליא מילתא הו"ל לפוסקים לאשמעינן דכל אשה נשואה שמת אביה או אמה א"צ להתאבל יב"ח זולת בהסכמת בעלה. וכ"ש בשנה ראשונה שלאחר נישואין דכתיב ושמח את אשתו אשר לקח דאנן סהדי דלא ניחא ליה מה שמתאבלת יב"ח ודאי שצריך להסכים תחלה שנתרצה לכך ובלא הסכמת פיו להדיא לא יתחיל אצלה אבלות דיב"ח כלל. אלא הא בורכא דהתם מיירי מכבוד במעשה כדאמרינן שם בקידושין איזה כבוד מאכילו ומשקהו מלבישו ומכסהו ומה פטורה כיון שהיא משועבדת לבעלה. וגדולה מזו כתב האבודרהם דאף מה שפטרחה תורה מכל מ"ע שהזמ"ג הוא ג"כ רק משום שמשועבדת לבעלה וזה שייך רק במילי דתליא במעשה. משא"כ דיני אבילות דיב"ח הם



מענה לאגרות

אבן העזר

פתח דבר

אמר הכותב ידעתי כי מן הראוי היה לי להתהלך ברחבה גם בחלק אבן העזר כי כמעשהו בראשון ובשני כך מעשהו בשלישי וגם שם רבו המכשולות. אבל יען שלזה היה צורך לחבר ספר מיוחד לעצמו ולא חי' אפשר לי לקיים שניהם בחרתי לתת משפט הבכורה לחלק או"ח ויו"ד כי השאלות שבאלו ב' חלקים נוגעות יותר לרבים. ומכל מקום לא אמנע מלהציג כאן איזה פרחים גם מתשובותיו בחלק אבן העזר והדוגמאות הללו יעידו על הכלל כולו. וגם ראיתי לספח כאן בירור הלכה שכתבתי בענין השתמשות בתחבולות למנוע הולדה אשר בעוה"ר גם הרבה חרדים שכימונינו נתפשים בזה. ועון זה נוגע בנקודת אמונת אומן של עם ישראל. ותפילתי פרושה לשמים שאזכה שיהיו דברי לתועלת הרבים ואבנה גם אנכי מזה אכי"ר.

סימן קסה

בדבר אשה שבעלה נשתגע שתי שנים לאחר הנישואין וגם נתודעו להם עכשיו שכבר נחלה פעם אחת על מחלת שטות שלש שנים לפני הנישואין אם יש תקנה להתיר האשה הזאת מכבלי העיגון

בספרו חלק אבן העזר סי' פ' כתב ח"ל בדבר האשה שניסת לאחד ואחרי עבור איזה שבועות נעלם ממנה ועתה הוא בבית אביו וא"א להשיג גט פטורין באער שאביו אינו מניח שום איש אליו משום שהוא חולה במחלת שטות שירא מאנשים חושש אביו שיחלה ביותר עד שלא יוכלו להחזיקו בבית והיא עגונה זה כ"ד שנים ותובעת מהרבנים שישתדלו לתקנתה ונסעו שלשה רבנים לבית החולים של הצבא בפערי פוינט והשיגו רשיון לעיין בכל הנירות הנמצאים שם אודות חולה זה ששהה שם איזה חדשים והוריו הוציאו אותו משם למרות דעת הרופאים בהבטחתם שהם ישגיחו עליו בביתם ואמרו הרופאים להם כי הוא משוגע ממש לכל דבר. ובנירות נמצא כתב מרופא מומחה שנכתב בשנת ל"ח למספרם כי הוא משוגע גמור וגם היה הולך ערום ומאבד מה

שנותנים לו וכדומה. ומכתב מפורט בחתימת ארבעה רופאים מומחים משנת מ"ד למספרם אשר ג"כ אומרים שהמחלה הותחלה בשנת ל"ח למספרם. ומשמע דעת הרופאים שאף בזמן שלא היה ניכר עליו עניני השטות שהרי בשנת מ"א למספרם היה המשה חדשים בצבא ואחרי שנשתחרר מפני שנותיו נשא אחרי עבור שלשים את האשה הזאת וא"כ לא היה ניכר עליו סימני שטות דאם היה ניכר בו סימני שטות לא היו מקבלין אותו בצבא ולא היתה ניסת לו וגם אחרי שברח פתאום מביתו התנדב שוב לעבוד בצבא והיה שם ערך שתי שנים עד שראו שהוא משוגע והכניסוהו לבית החולים בפערי פוינט. מ"מ דעת הרופאים שמחלת השטות היתה בו בעצם בכל העת מפעם הראשון שנחלה בשנת ל"ח שהיה כשלש שנים קודם הנישואין. והאשה לא ידעה שהיה חולה בשנת ל"ח על מחלת שטות. לבד שמסתבר כן שהרי לא ידעו מזה אנשים אחרים כי הוריו הסתירו זה. ראו הרבנים שם בבית החולים מכתב אמו שמפרטת מצבו של בנה מיום הולדו הוזכר שם גם שכלתה היא אשתו של החולה לא ידעה מאמה ממחלתו הקודמת. ולכן מסתפקים כתר"ה אם יש להתירה מצד בטול הקידושין דאם היתה יודעת שהיה משוגע לא היתה מתקדשת לו וכ"ש שהיה גם אז משוגע כעדות

ביבמות שם מיהו היכא שנשאט לו כבר תקינו רבנן שאינה מתגרשת כיון שאינה יודעת לשמור עצמה. שלכאורה מה שייך לכאן ודחוק לומר דכוונתם דתקינו רבנן אף שהוא דבר קשה וצער גדול להבעל דזה ידוע לכל גם בלא ראייה מכאן. אבל למה שבארתי ניהא דכוונתם דכיון שנחשב זה כדר עם נחש בכפיפה שלכן היו כופין לגרש כה"ג להתאיש אם הוא שוטה וא"כ איך תקנו באשה שוטה להיפוך שלא יוכל לגרש. ולכן כתבו כאן דמ"מ היכא שניסת לו כבר ונשתתית תקינו רבנן להיפוך שלא יגרשה כיון שאינה יודעת לשמור עצמה שלהסיר מכשול שלא ינהגו בה מנהג הפקר עדיף לרבנן. ונמצא שיש לנו גם ראייה מהתוס' שכופין להוציא לאיש שהוא עתים חלים ועתים שוטה. ועיין בטור אה"ע סי' קנ"ד שהביא תשובת הרא"ש באיש המשתטה מדי יום ויום ואומרת אשתו אבי עני הוא ומחמת דחוקו השיאני לו וסבורה הייתי לקבל וא"א לקבל כי הוא מטורף ויראה אני פן יהרגני בכעסו אין כופין אותו לגרש שאין כופין אלא באותם שאמרו חכמים שכופין ואיפסק כן בש"ע שם סעיף ה' ולכאורה סותר להא שבארתי דשטות הוא מום גדול שכופין להוציא. אבל פשוט שהם אירו רק באיש פקח שהוא כעסן מצד מדתו הרעה ולשון המשתטה מדי יום ויום שכתבו הוא רק שמכעסו עושה מעשה שוטה ומטורף ולכן אין לומר עליו שאין דר עם נחש בכפיפה דכיון שהוא פקח אפשר לה לדאות שלא יבא לכלל כעס אך שהוא טרחא גדולה לפניו להזהר בזה ולכן כיון שלא מצינו שכופין כה"ג שהוא רק טרחא גדולה סובר שאין כופין לגרש אלא צריכה לפייסו לגרש או תקבלנו ותזון מנכסיו. אבל כשהוא שוטה שעליו נאמר אין אדם דר עם נחש בכפיפה משום שאין שייך ליהזר ואין שייך לפייסו כיון שעושה שלא בדעת ודאי יודו שכופין אם אך יכול ליתן גט כגון כשעתים חלים. ואף בעובדא דהרא"ש עיין בהגר"א ס"ק י"ז שכדי שלא יסתור הא דתשובת הרשב"א שהביא הב"י לעיל מזה ופסקה הרמ"א בסעי' ג' באיש שרגיל לכעוס ולהוציא אשתו מביתו תמיד שכופין אותו להוציא כי ע"י זה אינו זנה לפעמים ופורש ממנה בתשמיש והכא לא השיג הרמ"א ואף בב"י לא משמע שפליג תשובת הרשב"א אתשובת הרא"ש. ואינו רוצה הגר"א לומר שהרא"ש איירי רק במכה אותה בכעסו אבל אינו מוציאה מביתו שלא בא זה למניעת מזונות ותשמיש משום דסובר הגר"א דהוא מן הנמנע דכיון שהוא בכעס ודאי יש גם מניעה מתשמיש. או סובר דהכא בעלמא נמי הוא מדברים שכופין להוציא כה"ג שברמ"א שהביא הגר"א בסק"י

הרופאים שודאי לא היתה מתקדשת לו. ומחמת שהוא ענין עגונה שישקדו חז"ל לתקנתה נזדקקתי לעיין בזה אף כי מה אני להורות בדבר חמור כזה והשי"ת יעזרנו שלא נכשל ח"ו ויורנו אמת להלכה ולמעשה. הנהגה זה ודאי ששוטה הוא מום גדול שאינו ראוי לאישות כלל דהא מפורש ביבמות דף קי"ב דבשוטה לא תקינו נישואין משום דלא קיימא תקנתא דרבנן דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת. ומה"ט ברור דבאדם שנשתטה אחר הנישואין אם היה יכול לגרש היו כופין אותו לגרש דהא מפורש בכתובות דף ע"ז דכשיש סברא זו דאין אדם דר עם נחש בכפיפה כופין להוציא דאמר רב באומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה משום דאף שיכולין לכוף לזון כדאמר שמואל תירץ רב דאין אדם דר עם נחש בכפיפה ויוציא הוא שכופין בשוטים לגרש כדאיתא בתוס' דף ע'. ואף שמואל שפליג התם הוא מטעם שלא מחשיב זה כדר עם נחש בכפיפה אחת כיון שיש עצה לכוף לזון וסובר דלכן אפשר לחיות עמו דכשיראה דהולכת לב"ד יתיירא ויזון אותה דאף שאמרינן ביבמות דף מ"ב דאשה בושה לבא לב"ד. הרי רואה שלא נתביישה דהא הלכה לב"ד לתבוע שיגרשנה מחמת שאינו זן ולכן יכולין הב"ד לכוף לזון ולסמוך שלא יארע שוב זה משום שיתירא שתלך עוד הפעם ויכפתו ואף אם יארע תלך עוד הפעם שאחרי שכבר הלכה פעם אחת לא תתבייש כל כך מלילך עוד הפעם לב"ד. ורב סובר דיש לחוש שאף שכבר הלכה פעם אחת תתבייש מלילך עוד הפעם לב"ד כדאיתא ברא"ש שם שמסיק שמסתבר כה"ג דפסק כרב דאשה בושה לבא לב"ד כל פעם ותמות ברעב כדאמרינן בהחולץ אשה בושה לבא לבית דין והורגת את בנה עיי"ש. מדקאמר לשון זכן מסתבר שלכאורה הא מפורש כן בהחולץ ודחוק לומר משום שאולי בשביל בנה לא איכפת לה כ"כ. אלא הוא כדבארתי שראיה מהחולץ ליכא דהכא הרי באה לב"ד ולא נתביישה וא"כ יתיירא הבעל שתלך עוד הפעם וגם כיון שהלכה פעם אחת לא תתבייש כ"כ וזהו טעמא דשמואל אף שמוכרח להודות להא דאמר אביי בהחולץ דהא לא פליג אאיסור לישא מעוברת ומניקה של חברו. ורב סבר דיש לחוש דאף שהלכה פעם אחת תהא בושה לבא לב"ד כל פעם והבעל יסמוך ע"ז שתתבייש ולכן הוא כדר עם נחש בכפיפה שכופין. וא"כ כ"ש בשוטה שודאי הוא כדר עם נחש בכפיפה שליכא לזה שום עצה שלכו"ע היו כופין לגרש אם היה יכול לגרש כגון בעתים שוטה ועתים חלים שבעת חלמותו יכפתו לגרש. וניהא לפ"ז מש"כ התוס'

הרא"ש את דינו שפיר מהימנא להתירה לעלמא בלא גט ולא מצרכינן לבעלה ליתן לה גט אחר מספק. הנה דמהימנינן לה לגמרי. וע"כ דהכא שאני משום דאע"ג שהאמת היא כדבריה מ"מ לא בטלו הקידושין וצריכה גט.

ב) ובגידון דידן בלא"ה אין להחשיב זאת מום כיון דבשעת הקידושין היה בריא גמור וכבר עברו איזה שנים שנתרפא מחליו. ומפורש בש"ע סימן ל"ט סעיף ו' קידשה ע"מ שאין בה מזמין והיו בה מומין והלכה אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת אבל אם התנה האשה ע"מ שאין בו מומין והיו בו מומין והלך אצל רופא וריפאו ה"ז מקודשת שאין גנאי לאיש במומין שכבר נרפאו והאשה אינה מקפדת על זאת יעו"ש. ואין לומר דשאני חולי רוח דאיכא למיחש שמא יחזור לחליו. שהרי כתב בב"י סימן קי"ט בד"ה מצאתי כתוב בשם רבינו שמשון ב"ר אברהם ח"ל והאי עובדא דאתא לידן אם עתים חלומה עתים שוטה אינה מתגרשת אבל אם באקראי בעלמא נשטית ונתרפאה ונשטית ושוב נתרפאה הואיל ואין לה וסת אין לחוש שתחזור לשטות מחמת תרי זימני וכהאי גוונא לא מקריא עתים חלומה עתים שוטה עכ"ל. וא"כ כ"ש בנ"ד שלא היה חולה אלא פעם אחת וכבר עברו שלש שנים שנתרפא והוא בריא גמור. והעד שהיו מקבלין אותו בצבא לפני הנישואין ולאחר הנישואין והם היה נשאר בו איזה רושם של שגעון לא היו מקבלין אותו כנודע. ומה שכתב דמשמע דעת הרופאים דאף בעת שלא היה ניכר עליו שום סימן שטות היה בו בעצם עדיין ממחלתו הראשונה. אין לדבריו שחר. שהרי אמרו איזה שוטה המקרע כסותו והלך בבית הקברות ומאבד מה שנתנו לו וא"כ כיון דבשעת הקידושין הכל ראו שלא היה בו אחד משלשה סימנים הללו והיה לגמרי כאחד משאר אנשים הבריאים נמצא שהיה בריא גמור. ועוד אם היה בו בעצם רושם ממחלתו הראשונה אין נלקח בצבא הלא ידוע שכל הנלקח בצבא נבדק היטב אצל רופאים מומחים ואיך לא ראו במשך כל הזמן היותו בצבא. ואין לומר דאע"ג שהיה בעצם בריא מ"מ היה הכרח שמחלתו הראשונה יחזור לאיתנו הראשון דהא לא אמרינן כן אלא כשנחלה כבר על מחלת השטות ג' פעמים כמפורש בדברי הב"י שהבאנו לעיל וכללא הוא דכיל לנו הפוסקים בכל מין שוטה שבעולם.

ג) ועוד הא אמרינן בש"ס ב"מ דף פ' המוכר שפחה לחבירו ואמר לו שפחה זו שוטה היא ניכפית

ראיה בשם תשובת הרמב"ן מלא תלך לבית אביה שאינה מצטערת כ"כ וכופין כ"ש במצערא בגופה עיי"ש. לכן כתב דהרא"ש איירי דוקא בידעה וקבלה שאינה יכולה לומר כסבורה הייתי אבל בנעשה אח"כ כעסן כזה שמכה אותה כופין להוציא כ"ש בנשתטה שכופין להוציא. וכיון שהוא מום כזה שלא ראוי לאישות כלל שהרי א"א לדור עמו שלכן היו כופין להוציא מסתבר שבלא ידעה שהיה חולה במחלת שטות ואף בידעה אך חשבה שנתרפא לגמרי ואחר הנישואין נודע שהיה חולה ולא נתרפא לגמרי שמחמת אותה המחלה חזר ונשתטה ביותר ונעשה משוגע גמור אחר הנישואין יש לדון בזה דין מקח טעות ולבטל הקידושין. אבל הא יש לפקפק אף שהוא מום גדול מטעם שאמר ר"ל באשה טב למיתב טן דו ועיין בבית הלוי סימן ג' ובעין יצחק אה"ע סי' כ"ד ובבאר יצחק סי' ד' שהאריכו במה אמרינן טב למיתב טן דו וגם העלו שיש אפשר לחוש לאסור מדרבנן. אבל אני בארתי כבר בתשובה אחת במום דאין יכול לבעול שא"צ גט בלא ידעה אף מדרבנן בדברים נכונים וברורים וכן יש להורות במום זה דשוטה שאם א"א להשיג גט להתירה מדין קידושי טעות. ע"כ דבריו.

א) וברור שהתיר כאן אשת איש גמורה. שהרי בתשו' הרא"ש כלל מ"ג סי' ה' כתוב שם וז"ל ושאלת על אדם שאומרים עליו שהוא סריס חמה ויש בו סימנין ואשתו תובעתו בבית דין ואומרת שאינו איש וכו' ואומרת שעדיין היא בתולה אם יש לכופו לגרש. תשובה מה שכתבת שאומרים עליו שהוא סריס חמה ויש בו סימנין מסריס חמה אין ענינו לכאן דסריס חמה יכול ליוקק לאשתו כאיש אחר אלא שאין מוליד ומה שטרענת שאינו איש ואינו נזקק לה ועדיין היא בתולה בטענה זו היא נאמנת וכופין אותו להוציא דכל טענה שהאשה טוענת על בעלה והבעל יודע אם טענה זו אמת אם לאו נאמנת האשה וכן מוכח בשילהי גדרים (צ"א) דגרסינן התם איבעיא להו אמרה לבעלה גרשתני מהו אמר רב יהונא ת"ש ואומרת לבעלה טמאה אני לך וכו' אפילו למשנה אחרונה דקתני דלא מהימנא התם הוא דמשקרא ידעא דבעלה לא ידע לה אבל גרשתני ידע בה מהימנא דחזקה דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה וכן כתב ריצב"א בתשובה א' וכן כתב רבינו מאיר ז"ל עכ"ל. הרי להדיא דגט מיתה בעי ואע"ג דאין לך מום גדול יותר מזה. ואין לומר דשאני התם משום דלא מהני נאמנות שלה אלא לענין שיכולין לכופו לגרש אבל לא לפוטרה בלא גט. הא ליתא דהא באמרה לבעלה גרשתני דמשם הוכיח

היא משועממת היא והיה בה מום אחר וסנפו בין המומין הרי זה מקח טעות מום זה ומום אחר אין זה מקח טעות יע"ש. הנה דחשיב מום דנכפית בהדי שוטה ומשועממת. ועיין בתשו' הרא"ש כלל מ"ב סי' א' שנרפס שם פסקו של ריב"ם ז"ל כאשר כתב מורי ה"ר אשר כן נראה לי שאין מום גדול כנכפה שהרי מדמה בפ' האומנין (פ) נכפית לשוטה ושעמומית דאמרי' המוכר שפחתו וכו' מקח טעות הוא הואיל וסנפו בין המומין ושוטה אין לו קידושין ונישואין אפילו מדרבנן כדאמרינן התם (יבמות קי"ב) שאין אדם דר עם נחש בכפיפה. אע"פ שלפעמים יש לו קדושין כשהוא חלים גם בנכפה שאינו נכפה תדיר יש לו קידושין מ"מ במום גדול כזה ח"ו שהגאון רבינו גרשום ז"ל תקן תקנתו ויתן לה גט בעל כרחיה וכתובתה תהיה חוב עליו כאשר כתב מורי למעלה עכ"ל. והנה שהוציא ממשמעות הש"ס הנ"ל דמדמינן מום דנכפה למום דשוטה ומכל מקום כתב המרדכי ס"פ המדיר סימן ר"א בשם הראב"יה וז"ל כתב ראב"יה אע"ג דנכפה לגבי אשה מום הוי משם אין ראיה להחשיבו מום גבי איש דאשה בכל דהו ניהא לה זתרע דלא קתני נכפה גבי מומי דאיש ואין בידינו לכפות בלא ראיה ברורה וגם לא נכוף אותה להיות עמו כיון שבאה מחמת טענה וכך שמע ראב"יה הלכה למעשה משם אביו חביבו יואל הלוי עכ"ל. וא"כ כיון דנכפה ל"ז מום גבי איש ק"ו דאין להחשיב מום מה שהיה שוטה פעם אחת כיון דבשעת הנישואין כבר עברו איזה שנים שנתרפא והרי הוא עכשיו בריא גמור. ואע"ג שהרא"ש פליג על הראב"יה וס"ל דהוי מום גם באיש והיא דעת ה"א ברמ"א סי' קנ"ד סעיף ה' לא כתב אלא לענין שכופין אותו לגרש אבל להתירה בלא גט מאן דכר שמיה.

וע"כ לית דין צריך בשש שאין מקום להתיר אשה זו ותורה כבור פשוט.

סימן קסו

ברבר הזרעה מלאכותית שחדשו הרופאים בזמן הזה

שם בסימן ע"א כתב ח"ל בדבר מה שנשאלתי מרעיתו הרבנית הכבודה מרת חנה תחיה עבור

אשה אחת שנתביישה לשאל מכת"ר נתאחרתי להשיב משום שרציתי לחקור הדבר אצל רופאים מומחים וכפי שנודעתי ע"י חתני הרה"ג ר' משה דוד טענדלער שליט"א מה שמוסיפים לזרע של איש זה מזרע איש אחר שקוראים "בוסטער" הוא רק ענין רמאות להשקיט רוח בעל האשה שיחשוב שהולד הוא גם מזרע שלו והוא אביו אבל באמת אינו כלום. ולפ"מ שפרש"י בסוטה דף מ"ב ד"ה בר מאה פאפי שאף שבאו הרבה אנשים על אשה בלילה אחד ונתעברה אין העיבור אלא מן אחד עיי"ש הרי א"א זה כלל שיהיה לשנים חלק אבהות בהולד אלא שהוא לאחד וממילא כיון ששלו אינו ראוי ושל האחר ראוי הרי יהיה הולד של האחר כולו. וכו'. ודין זרע אחד מפורש לאיסור בט"ו יו"ד סימן קצ"ה סק"ז שהביא משם הר"ר פרץ בהגהת סמ"ק שאשה צריכה ליזהר מלשכוב אסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר משכבת זרע של אחר. הרי חזינן שאסור לאשה להתעבר מזרע של אחר אפילו שלא בביתא שהולד כשר. אבל מכיון שהטעם מפורש שם שהוא מדין גזירה שמא ישא אחרותו מאביו וכן הוא בב"ש סימן א' סק"י. יש להתיר בזרע של נכרי שכיון שהולד יהיה ישראל כיון שאמו ישראלית אין לחוש לכלום דאין לו יחוס להאב הנכרי אף אם היה דרך ביאה וכ"ש כשאינו דרך ביאה אלא מאמבטי. ואם יש ספק שמא גם בעלה יתרפא בתוך ג' חדשים לזריקת זרע של הנכרי במעיה תפרוש מבעלה ג' חדשים. ואם הרופאים אומדין שלא אפשר שיתרפא בתוך ג' חדשים לא תצטרך לפרוש מבעלה כי לא פלוג ליכא בזה דהוא מלתא דלא שכיחא ואינו בכלל הגזירה דדרך ביאה. וגם יועיל מה שהזרע יהיה משל נכרי אף להסוכרים דמזרע אחר הוא ממזר גם בלא ביאה עיין באוצר הפוסקים ס"ק מ"ב שהביא כן בשם ספר בר ליואי. אף שפשוט שאין שיטתו כלום נגד הר' פרץ וסוברין כן גם הב"ח והט"ו והח"מ והב"ש. אבל של נכרי אף לשיטתו הרי אף מביאת נכרי הלכה שאין הולד ממזר. ולכן יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערים מאוד בהשתוקקם לילד. לזרוק להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא. ומסתבר שאף סתם זרע יש לתלות שהוא של נכרים כי רוב אלו שמוציאין זרעם לזה הם נכרים. לבר מה שבהמדינה הם רוב עכו"ם הרי ביחוד בהוצאת זרע שהוא דבר איסור הרי אין להחשיב חלק גדול מישראל מעושיין זה אלא דק אלו שאינם שומרי תורה שלכן הוא מיעוטא דמיעוטא מישראל ויש למיזל בתר רובא שהם מנכרים. ואם אפשר להודע ברור שהוא של נכרים טוב לשאול על זה. ומה שהביא באוצר הפוסקים בשם ספר מנחם

משיב שחלילה לבת ישראל להפקיר עצמה להזנות המלאכותית שהמציאו הרופאים הם דברים בעלמא שאין זה שייכות לזנות כלל והאיסור הוא מצד שמא ישא אחותו מאביו. ובלא רשות הבעל יש איסור מצד שעבודה להבעל וכשהיא מעוברת א"א להבעל להזקק לה הרבה פעמים כשרוצה וגם שאינו רוצה ליהרר בתשמיש כפי שצריך בתשמיש אשה מעוברת וגם שצריך על זה הוצאה מרובה שאסור לה לגרום לו הוצאה יתירה של העיבור והלידה והוצאת הולד אבל ברשות הבעל ומצטערים הרבה יש להתיר אבל דוקא מזרע של נכרי. (ומה שהביא שם מס' מנחת יחיאל בשם ספר זכר לחגיגה שטובר דהולד מאמבטי הוא ממזר משום דהא שהולד ממזר אינו משום הגנת ביאה. הם דברי הבל דאף דודאי מה שהוא ממזר הוא אף באופן שהיה להם עוד צער גדול אבל עכ"פ דוקא משום מעשה הביאה הוא ממזר ולא כשנתעברה מאמבטי כדסובר הר"י פרץ והסכימו לו רבותינו נ"כ הש"ע כדלעיל). ע"כ דבריו.

א) וטעה בכל דבריו. חדא מה שכתב דאפילו בסתם זרע יש לתלות שהוא של נכרים דאזלינן בתר רובא והרוב הם נכרים הא קי"ל דמעלה עשו ביוחסין דלא אזלינן בתר רובא ובעינן דוקא תרי רובי. ולאו דוקא ליוחסין כהוגה רק ה"ה לענין יוחסין ישראל. ומקומו הוא מוכרע דאלת"ה א"כ אמאי אוסר רבינו פרץ לאשה לישכב על הסדין של איש אחר משום שמא תתעבר ואיכא למיחש שמא ישא את אחותו מאביו ניזיל בתר רובא ורוב נשים אינן אחותיו מאביו. אלא ע"כ משום דביוחסין מזמרינן ולא סמכינן ארובא דמעלה עשו ביוחסין כנ"ל וא"כ ה"נ לא סמכינן ארובא נכרים דמ"ש חדא רוב מאידך. ועיין בש"ע אה"ע סי' ד' סעיף ל"ג דהאסופי שנמצא בעיר שיש בה כותים וישראל בין שהי' רוב כותים או רוב ישראל הרי זה ספק כותי לענין יוחסין קידש אשה צריכה גט מספק הטבילהו ב"ד לשם גרות או שטבל משהגדיל הרי הוא לענין יוחסין כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל שאין הטבילה מועלת אלא להוציאו מידי כותי. וע"ש בב"ש ס"ק נ"ד דה"ה לענין יוחסין ישראל לא אזלינן בתר רובא ובעינן דוקא תרי רובי ומש"ה אף לאחר שטבל חיישינן שמא ממזר הוא ואף על גב דהרוב הם עכ"פ לא אזלינן בתר רובא ביוחסין יעו"ש.

ב) איברא דשיטת הר"פ לכאורה צריך ביאור. דמ"ש משתוקי שנבדקה אמו ואמרה לכשר נבעלת

שהולד כשר אפילו לכהונה כמ"ש הב"ש סימן ו' ס"ק ל"א ולא חיישינן שמא ישא את אחותו מאביו. וכן אסופי שיש בו סימן שלא התשלך אלא מחמת רעבון דקי"ל שרשאי לו לישא אשה כמבואר בסי' ד' סעיף ל"א ולא חיישינן שמא ישא את אחותו מאביו. ובאמת יש לתמחה שם בסעיף ל"א גופיה מהא דמבואר לקמן בסעיף ל"ג דביוחסין לא אזלינן בתר רובא וא"כ שוב היה לן למיחש גם בסעיף ל"א לשמא ישא את אחותו מאביו. מה אמרת הא רוב נשים אינן אחותיו הא משום מעלת יוחסין חיישינן למיעוטא. אולם עיין מש"כ שם הב"ש בסוף ס"ק נ"ד דלא הנחמירו ביוחסין לחוש למיעוטא אלא היכא דאיכא למיחש שמא ממזר הוא אבל בסעיף ל"א כיון שיצא הולד מחשש ממזרות שוב לא חיישינן שמא ישא את אחותו דאזלינן בתר רובא יעו"ש. וא"כ בעובדא דר"פ כיון דהולד הולד מאמבטי אינו ספק ממזר כיון דליכא ביאת איסור כמ"ש הר"פ גופיה הובא דבריו בט"ז יו"ד סי' קצ"ה סק"ז א"כ דמיא ממש לשתוקי ואסופי הכשרים דלעיל ואמאי חושש ר"פ שמא ישא את אחותו מאביו. ובפרט בנידון דר"פ דעיקר מילתא שתתעבר מאמבטי היא חשש רחוקה ודאי לא התה ליה להחמיר כולי האי כיון דמדינא לא חיישינן שמא ישא את אחותו מאביו היכא דיצא מחשש ספק ממזר.

ג) ועכצ"ל דס"ל לרבינו פרץ דעד כאן לא הקילו חכמים בשתוקי ואסופי הכשרים ולא חשו לעשות גם בהם מעלה לאוסרם משום שמא ישא את אחותו מאביו אלא משום דהוי זייעבד. והשתוקי והאסופי הללו הם לפנינו ורוצים לישא בת ישראל כשרה ואם נאסור להם לישא בת ישראל כשרה משום שמא ישא את אחותו מאביו נמצא דאין להם תקנה. ועוד כיון דהם עצמם בעצם כשרים הן אם נאסור אותם רק משום שמא ישא את אחותו מאביו התה להו למיסר גם יתומים שלא הכירו אבותיהם דמ"ש הא מהא. הרי האסופי שלא התשלך לחוץ אלא מחמת רעבון ג"כ ולד כשר הוא לגמרי בלא שום נדנדוד איסור ורק מחמת אונס אינו מכיר את אבותיו. וע"כ ראו חכמים להעמיד על דין התורה דאזלינן בתר רובא ולא גזרו בהו שמא ישא את אחותו. וכל זה בדיעבד שהשתוקי והאסופי הכשרים כבר הם בעולם ורוצים לישא אשה שאם נגזור שמא ישא את אחותו מאביו נמצא שאין להם תקנה. אבל לכתחילה לעשות מעשה ולגרום להביא בנים כאילו בעולם ודאי איסורא הוא. דאע"ג דבכה"ת אזלינן בתר רובא ושרי גם לכתחילה

חכמים מעלה ביוחסין דלא אוליגן בתר רובא א"כ גם בשתוקי או אסופי הכשרים הוה להו לאסור בכל בת ישראל שבעולם משום שמא ישא אחותו מאביו. וע"ז כתב הכ"מ דע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל נ"חא. דהא חזינן דאע"פ שאמרה תורה אל תחלל את בתך להזנותה דכל ענין האיסור הוא רק משום שמא ישא אח את אחותו ומ"מ לא אסרה תורה אלא לכתחילה. אבל לאחר שכבר עברה האשה חזינתה לא אסרה תורה להולד הנולד לישא כל אשה שבעולם משום שמא ישא את אחותו. והיינו מטעם שכתב הרמב"ם דא"כ כל היתומים שבעולם שאינם מכירים אבותיהם נמי היו אסורים להנשא משום שמא יפגעו בערוה. וע"כ אע"פ שלא חילקה תורה בין שתוקי שנבדקה אמו ואמרה לכשר נבעלתי לשתוקי שלא נבדקה אמו. וכן באסופי לא חילקה תורה בין אסופי שהושלך מחמת רעבון או הושלך לחוץ למיתה שהוא ספק ממזר. רק התירה תורה לכל שתוקי ואסופי שבעולם לישא אשה. מ"מ חילקו חכמים דבשתוקי ואסופי שהם ספק ממזר משום מעלת היוחסין החמירו לאסור גם ברוב כשרים והוצרכו דוקא תרי רובי. משא"כ בשתוקי ואסופי הכשרים לא רצו חכמים לעשות בהם מעלה לאסור להם לישא אשה משום שמא ישא אחותו דמכיון דכשרים הם א"כ דמיקן ממש ליתומים שלא הכירו אבותיהם. וא"כ אי הוי אסרי להו לישא אשה הוה להו לאסור גם יתומים דמ"ש הגי מהני. ולא דמי לשתוקי ואסופי דלא דמיקן ממש ליתומים כיון שהם ספק ממזר. ואפילו ברוב כשרים מכל מקום משום מעלת היוחסין הטילו חכמים עליהם שם ספק ממזר. ונמצא דבסברא זו שכתב הרמב"ם לענין דין התורה בכל שתוקי ואסופי שבעולם השתמשו חכמים לענין שתוקי ואסופי הכשרים. וזה ברור מדברי הכ"מ הנ"ל. וכל זה הוא רק כדעבד שהשתוקי והאסופי הכשרים כבר עומדים לפנינו ורוצים לישא אשה שאם נאסור להם משום שמא ישא אחותו מאביו נמצא שאין להם תקנה וגם ליתומים היה לנו לאסור מהאי טעמא כנ"ל. ע"כ העמידו חכמים אדין תורה ושרי. משא"כ להביא לכתחילה בנים כאילו לעולם ודאי איסורא הוא משום שמא ישא אחותו מאביו כנ"ל. וזה ברור.

ה) ועוד אני אומר דבנדון דידן אף אם היה ברור שהוא רק מנכרים כגון בעיר שכולה עכו"ם והמדינה רק עכו"ם נמי היה אסור מדינא. דהא אמרינן ביבמות דף מ"ה ההוא דאתא לקמיה דרב אמר ליה עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל מהו אמר ליה

לאכול מבהמה שלא נבדקה מי"ח טרפות משום דאוליגן בתר רובא מ"מ הא ביוחסין עשאו מעלה לחוש למיעוטא. וע"כ שפיר איכא למיחש שמא ישא את אחותו מאביו אע"ג דמיעוטא הוא ורוב נשים דעלמא אינן אחותיו.

ד) וגדולה מזו מצינו ברמב"ם פ"ב מהל' נערה בתולה הי"ז שכתב שם וז"ל אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה. שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה או אניח זה לבוא עליה בחנם שיש לו לאדם למחול ממנו לכל מי שירצה לכך נאמר אל תחלל את בתך שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון ולא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הוה תמיד ואינו מצוי. אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאז נושא אחותו שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא עכ"ל. הרי להדיא דעיקר ענין הלאו הוא משום שמביא בן לעולם שאם ישא אשה איכא למיחש שישא את אחותו. ואפ"ה חזינן דלאחר שעברה חזינתה לא אסרה תורה להולד הנולד לישא אשה משום שמא ישא את אחותו. וכמו שכתב הרמב"ם פט"ו מהל' אי"ב הלכה כ"ט וז"ל ומגין אני אומר שאין השתוקי והאסופי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו שהרי הכשר שנבדקה אמו אינו אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו. והרי נאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה. ואמרו חכמים שאם יעשה זה נמצא אב נושא בתו ואת נושא אחותו. ואילו היה הדין שכל מי שאינו יודע אביו בודאי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו. לא היינו באים למדה הזאת לעולם ולא תהיה הארץ מלאה זמה. הא למדת שאין אוסרין ערוות ומחזיקין אותן כשאר בשר בספק עד שיודע בודאי שזו ערוה עליו. שאם אתה אומר כן כל היתומים שבעולם שלא הכירו אבותיהם היו אסורין להנשא בכל מקום שמא יפגעו בערוה עכ"ל. וע"ש בכ"מ שכתב וז"ל ומ"ש רבינו הוא דין תורה אבל מדבריהם כבר נתבאר למעלה שהשתוקי אסור בכל בת ישראל ואפילו נשא יוציא ואסור בממזרת ואין לו תקנה אלא בגיורת ונפקא מינה אפילו לדבריהם בכל אותן שאין בהן משום שתוקי או אסופי שהן מותרין בכל נשים שבעולם אע"פ שאינן מכירין אביהם עכ"ל. וביאר דברי הכ"מ נראה שבא לתרץ הקושיא שהשינו לעיל. כיון דבכל דוכתא עשאו

הולד כשר אמר ליה הב לי ברתך לא יהיבנא לך וכו' א"ל אי הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתך וכו' ואף רב יהודה מורה בה להיתירא דכי אתא לקמיה דרב יהודה א"ל זיל איטמר או נסיב בת מינך ופרש"י זיל איטמר לך במקום שלא יכירוך ושא בת ישראל שאילו יכירוך לא יתנה לך והדר אמר שם וכי אתא לקמיה דרבא א"ל או גלי או נסיב בת מינך יעו"ש. הנה שכל יהודי שהכיר בו שהוא בן מנכרי הבא על בת ישראל לא רצה ליתן לו את בתו לאשה ולא מיחו חכמים בדבר. ולא עוד אלא שרבא אמר לו זיל גלי או נסיב בת מינך ורב יהודה אמר ליה זיל איטמר. ולכאורה תמוה אמאי לא מיחו חכמים ברבר זה ולא דאגו לטובתו שלא יצטרך לגלות כיון דמדין תורה הוא ישראל כשר. ובשלמא מה שרבא אמר אי הוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתך מוכן שפיר. דלפי מדריגתו לא רצה להדבק אלא במשפחה הגונה ומיוחסת. וגדולה מזו מצינו גם בשאר דברים שראוי לבעל נפש להחמיר אף שמוותרים מדינא. אבל כשראו שכל העם פרשו ממנו ולא היה לו תקנה אלא לגלות או ליטמר היה להם לחכמים להזהירם שאין הפרש בינו לשאר ישראל כשר כיון שהולך אחר האם שהיא ישראלית ואמאי שתקו ולא עשו כלום לתקנתו.

(ו) ונראה דהנה בש"ס בכורות דף מ"ז אמר רב אדא בר אבהו לוייה שילדה בנה פטור מה' סלעים דאיעבר ממאן אילמא דאיעבר מכהן ומלוי מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי אלא דאיעבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב אמר רב פפא דאיעבר מעובד כוכבים ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד לוי פסול מיקרי. ופרש"י ומ"ד דאין מזהמין הוא מ"ד ביבמות (דף מ"ה) עובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר דבתר אימיה שדינן ליה ומ"ד מזהמין הוא מ"ד דהולד ממזר דשדינן ליה בתר עובד כוכבים. וע"ש בתוס' ד"ה ולא תימא אליבא דמ"ד אין מזהמין שכתבו וז"ל ומ"ד מזהמין היינו מאן דשדי ליה בתר עובד כוכבים כדפי' בקונטרס דקרי ליה מזהמין משום דעובדי כוכבים מזהמין הם כראמרן שבת (דף קמ"ו) בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זיהמא ולא פסקה זיהמא מן העובדי כוכבים ומ"ד עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר שדי ליה בתר דעובד כוכבים דלא שייך ממזרות בכותי אבל מ"ד הולד ממזר שדי ליה בתר בת ישראל ולהכי שייך ביה ממזרות עכ"ל. ולכאורה דבריהם צריך ביאור אם איתא דמ"ד הולד כשר שדי ליה בתר דעובד כוכבים א"כ איך

אמר דהולד כשר דאין לפוסלו מצד ממזרות הוה ליה לפוסלו מצד דעכו"ם הוא. ואין לומר דס"ל לתוס' כשיטת הסוברים דאין הולד כשר אלא לאחר שיתגייר. ועי' רש"י קידושין דף ס"ח ד"ה לימא קסבר רבינא וכו' דמשמע שם להדיא דהכי ס"ל. ועי' מהרש"א שם דף ע"ה שהקשה דדברי רש"י סותרין ואהדי והניח בצ"ע יעו"ש. ועי' בחי' רעק"א יו"ד סי' רס"ו סעיף י"ב שכ' שם לחוש לדעת הסוברים שהולד צריך גירוזת וע"כ אין מלין אותו בשבת. דע"כ א"א לומר כן בכונת התוס'. חז"ק דא"כ הו"ל לפרש דבריהם דאסור בבת ישראל עד שיתגייר. ועוד דא"כ איך אמר דאפילו למ"ד מזהמין את הולד לוי פסול מיקרי הא בלא"ה פטור מה' סלעים כיון דבשעה שנולד הוי עכו"ם. ואפילו לא היתה לוייה אלא בת ישראל דבכור בניך כתיב והולד הנולד מן העכו"ם הא שדינן ליה בתר עכו"ם ונכרי גמור הוא עד שיתגייר. ואף אי מגיירין אותו א"כ הא פטר רחם כתיב דאזלינן בתר לידה כדאמרין בש"ס חולין דף קל"ד דבספק אם ילדה קודם שנתגיירה או לאחר שנתגיירה פטור מפדיון דהממע"ה יעו"ש. שוב ראיתי שכבר קדמני בקושיא זו הרי"ט אלגזי ז"ל. וצ"ל דס"ל להתוס' דמאן דס"ל הולד כשר יפרש דמה שקראו תורה בנך לאו למימרא דשדינן ליה בתר אימיה לחודיה. דזה יפרש רק מ"ד דהולד ממזר דהיינו משום דשדינן ליה לגמרי בתר אימיה וכיון שנבעלה לפסול דלא תפסי ביה קידושין הולד ממזר. משא"כ למ"ד הולד כשר לא קראו תורה בנך אלא לענין שמותר להשיאו בת ישראל. שלא תימא כיון דכתיב למשפחותם לבית אבותם שדינן ליה בתר האב לחודיה ועכו"ם הוא ואסור בבת ישראל ע"כ בא הכתוב וקראו בנך לאשמעינן שמותר בבת ישראל. אבל לעולם גם צד נכרי מעורב ביה שזה מפקיעו מתורת ממזר שאין ממזרות בנכרי. וכיון שגם צד נכרי מעורב ביה ויש בו זיהמא של אביו העכו"ם לוי פסול מיקרי ופטור מפה"ב. וע"כ אע"ג דחכמים לא פסלוהו מלישא בת ישראל אפ"ה שתקו ולא מיחו כשראו שכל העם פרשו ממנו ולא רצו ליתן לו את בתם לאשה כיון דסוף סוף יש בו זיהמא של אביו העכו"ם.

(ז) וא"כ בנ"ד לא מבעיא לדעת הסוברים דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר רק לאחר שיתגייר משום דשדינן ליה בתר דעובד כוכבים. א"כ מה לי מה שאינו בדרך ביאת איסור כיון דשדינן ליה בתר אביו העכו"ם ויש לו דין עכו"ם בשעת לידה פשיטא שאסור לישראלית להביא עכו"ם לעולם אפילו

ונשתהא עד תריסר ירחי שתא וילדה אשתו בסוף שנתה ואכשריה רבה משום דאמרינן שהולד הוא משתהא אחר גמר צורתו שלש חדשים. אבל אם נשתהא יותר במד"ה הולד ממזר ומותר בממזרת כמ"ש הרמב"ם פט"ז מהל' אי"ב הי"ט. ואמאי לא נאסור אותה בממזרת משום שמא באמבטי עיברה כמו שמטעם זה אנו תולין להכשיר אותה לכ"ג אליבא דבן זומא.

(י) לענ"ד י"ל בפשיטות עפמ"ש התוס' בחגיגה דף י"ד ר"ה בתולה שעיברה וכו' וז"ל וקשה להר"י והא פרק קמא דכתובות (דף י"ג) תנן היתה מעוברת מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וסהן הוא וכו' רבי יהושע אמר לא מפיה אנו חזין כו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכולי עלמא ושמא כאן שאף היא בכלל האיסור בדכתיב אלמנה וגרושה לא יקחו כי אם וגו' קרי ביה יקיה נאמנת עכ"ל. והיינו משום דבחדא מעשה דאיכא איסורא לשניהם נגוע האיסור לשניהם בשוה א"א שתהיה נאמנת לגבי דידה ולא לגבי הבעל משא"כ התם שנוגע לגבי העובר שפיר אינה נאמנת לר"י. וא"כ סרה ג"כ קושית המ"ל מפ' הערל דהתם כיון דהיא מילתא שתתעבר באמבטי היא מילתא דלא שכיחא. ואע"ג דריהטא דלישנא דגמ' דקאמר דשמואל לא שכיח משמע הא מיהא שתתעבר באמבטי שפיר שכיח עכצ"ל בכונת הגמרא דשכיח רק טפי מהא דשמואל. אבל ודאי לא שייך לומר דשכיח שתתעבר באמבטי שהרי החוש מעיד ההיפוך. דע"כ אינה נאמנת האשה גם לר"ג דמתני' דכתובות הנ"ל. ודוק בבתולה שעיברה התיר בן זומא לכ"ג כיון דלגבי דידה נאמנת גם בשטענה טענה כזו שהיא מילתא דלא שכיחא נאמנת נמי לגבי הבעל כסברת התוספות הנ"ל.

(יא) ומה שהקשה שם עוד המ"ל מהא דהקשו בתוס' קידושין דף ע"ג דאשה שהלך בעלה למדינת הים ונתעברה הנה לן נמי להכשיר את הולד דשמא בא ע"י שם ושימש כי זהו עובדא דאבוה דשמואל שהלך למדינת הים ובא ע"י שם ושימש והוליד את שמואל. ואם איתא דאפשר להתעבר באמבטי אמאי נקטו בתוס' מציאות רחוקה כזו ולא הקשו בפשיטות דילמא עיברה באמבטי.

(יב) לענ"ד לק"מ דהנה לכאורה קושית התוס' צ"ב ולא מובן כלל. אטו משום שאירע נס לאבהו דשמואל בשביל כך ניחוש בכל איש פשוט שאירע לו ג"כ מה שאירע לאבהו דשמואל. ובעל כרחינו צריכים לומר דמה שנקטו ובא ע"י שם לאו רוקא רק עיקר

שלא בדרך ביאת איסור. והרי כבר הבאתי לעיל שרעק"א ז"ל חושש לדיעה זו לענין מילה בשבת וכ"ש שאסור לעשות מעשה לגרום להביא בנים כאילו לעולם. אלא אפילו להסוברים שכשר הוא גם קודם שנתגייר הא דעת התוס' הנ"ל דמ"מ יש בו זהמא של אביו העכו"מ. וחזינן בגמ' דכל ישראל פרו ממו ומדשתקו חכמים ש"מ דניחא להו. וא"כ לית דין צריך בשש שאסור לאשה לעשות מעשה לכתחילה להביא בנים מזהמין כאילו לעולם. ועוד הא מבואר ביבמות דף ע"ט שדוד לא גזר חתנות על הגבעונים אלא משום דלא מרחמי וע"כ אינן ראויין להדבק באומה זו. ועיקר בש"ע אה"ע סי' ב' סעיף ב' מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושובא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא יעו"ש. הנה דאף מישראל שהחזיק כבר לישראל מכמה דורות צריך להתרחק ממנו שלא להתחתן עמו דמכיון שאין בו אף א' מאילו מדות יש לחוש שמא מגבעונים הוא וא"כ פשיטא שאסור לכתחילה להתערב ורע קודש בני אברהם יצחק ויעקב עם להבדיל ורע נכרים שאין ידוע מוצאם ואולי אף הם מזרע עמלק. ואף מי שיש לו רק זיקה של יראת ד' בלבד לא יעלה על מחשבתו מחשבה זרה כזו. ועיקר בפ"י הרמב"ן עה"ת פ' חיי שרה עה"פ מבית אבי וגו' וז"ל לשון רש"י מבית אבי מחרן ומארץ מולדתי מאור כשדים אם כן אל ארצי ואל מולדתי תלך יהי' אור כשדים וחלילה חלילה שיתערב ורע הקדש בבני חם הפושעים עכ"ל. הנה דאף שהיה קודם מ"ת ולא היה עוד איסור חיתון מ"מ פשוט ליה לרמב"ן ז"ל דא"א להתערב ורע הקדש בבני חם הפושעים.

(ח) ובעמדי בהא ענינא לא אמנע מלהציג כאן מה שראיתי להעיר בעת עיוני במ"ל פט"ז מהל' אישות ה"ד שהרעיש שם בכמה קושיות להוכיח שלא יתכן כלל מציאות כזה שתתעבר באמבטי. ולענ"ד מלבד דא"א להכחיש מציאות הנזכר בתלמוד ועל סמך זה התיר בן זומא בתולה שעיברה לכ"ג כמבואר בש"ס חגיגה דף ט"ו לא זכיתי להבין כל תמיהות המ"ל שם. דמה שהקשה שם מהא דאין אשה מתעברת בתחילת ביאה לענ"ד לק"מ. דבאמבטי אפשר שהי' מירוק גיד ושפיר עדיפא מתחילת ביאה שאין בה אלא הכנסת עטרה כמבואר בתוס' יבמות דף ג"ה ד"ה אינו חייב.

(ט) ומה שהקשה שם עוד מהא דבפרק הערל עבד רבה תוספאה עובדא באשה שהלך בעלה למד"ה

בכוונתו שבא ע"י שם דאל"כ לא הוה פליג עליו הרא"ש כיון דאפשר לתלות שבא בדרך הטבע. אמנם אי משום הא לא איריא די"ל דס"ל דאף זו חששא רחוקה לחשוש שבא ממדינה רחוקה לביתו ולא היה אלא לילה אחת ובצנעה שלא ראה אותו שום אדם. וסתם אשה שנתעברה בעת שבעלה היה במדינת הים יש לתלות טפי בזנות ודמיא להא דאמרינן סוקלין ושורפין על החזקות. וכמו דסתם אשה שבעלה עמה מחזקינן שבנה הוא מבעלה הכ"נ להיפוך. ועכ"פ מידי ספק ממזר א"א להוציא חשש רחוק כזה. וזה ברור.

הדרנא לנ"ד שדבר זה א"צ לפנים חסיור חמור הוא והמורה שהתיר מחטיא את הרבים.

סימן קסז

עוד בענין הנ"ל

בספרו אגרות משה אה"ע ח"ב סימן י"א כתב עוד בענין הנ"ל וז"ל הנה קבלתי מכתבו הארוך מאד המלא דברי תוכחה על כל גדותיו על מה שלפי דעתו נדמה לו שחשוכתי סימן י' וסימן ע"א מספרי אגרות משה על אה"ע יגרמו איהו פרצה בטהרת וקדושת יחוס כלל ישראל. וגיכר ממכתב כתר"ה שהיה סבור שיהיה לי קפידא על דברי התוכחה שלו. ואני אדרבה אני נרגש מזה שאני רואה שנמצאים אנשים בעלי רוח שאינם יראים ולא מתביישים מלומר תוכחה. אבל האמת שאין בדברים שכתבתי ושהוריתי שום דבר שיגרום ח"ו איהו חלול בטהרת וקדושת ישראל אלא תורת אמת מדברי רבותינו הראשונים. והערעור של כתר"ה על זה בא מהשקפות שבאים מידיעת דעות חיצוניות שמבלי משים משפיעים אף על גדולים בחכמה להבין מצות השי"ת בתה"ק לפי אותן הרעות הנכזבות אשר מזה מתהפכים ח"ו האסור למותר והמותר לאסור וכמגלה פנים בתורה שלא כהלכה הוא. שיש בזה קפידא גדולה אף בדברים שהוא להחמיד כידוע מהדברים שהצדוקים מחמירים שעשו כמה תקנות להוציא מלבן. ואני ב"ה שאיני לא מהם ולא מהמתם וכל השקפתי הוא רק מידיעת התורה בלי שום תערובות מידיעות חיצוניות. שמשפטיה אמת בין שהוא להחמיר בין שהוא להקל. ואין הטעמים מהשקפות חיצוניות וסברות בדויות מהלב כלום אף אם להחמיר ולדמיון שהוא ליותר טהרה וקדושה.

כוונתם להקשות דאיכא למיחש שבא לביתו פעם אחת בצנעה באופן שלא ראה אותו שום אדם. ולא מייתי מאבזה דשמואל אלא משום דאע"ג שבא ע"י שם ונס מ"מ כשכבר היה בביתו ובעירו והוה להו לאנשים שבעירו לראותו ומ"מ חזינן שלא ידע מביאתו לביתו שום אדם ופתאום כשנולד שמואל היה זה לפלא בעיני אנשים שידעו שלא היה בביתו כל הזמן. וא"כ שוב איכא למיחש בכל אדם שהלך למדינת הים שבא באמצע בצנעה לביתו פעם אחת וע"כ נתעברה. ואע"ג שהיה במדינה רחוקה דא"א שהיה באמצע בביתו והלך חזרה מ"מ אולי לא היה כל כך רחוק מביתו פעם אחת. וראיה ברורה לדברינו הוא לשון הבה"ג הובא ברא"ש פ' עשרה יוחסין וז"ל כתב בעל ההלכות בסוף הלכות גיטין אהא בפרק המגרש (דף פ"ט) אין חוששין למזורות היכי דמי כגון אשה שהלך בעלה למדינת הים וילדה דלא חיישינן לממזר דאמרינן דילמא אתא בעלה בצניעא ושימש כי ההיא עובדא דאבחה דשמואל דאתא בשם ושימש כדאיתא בירושלמי ומקשה עלה מהך דשמעתין דקאמר דאיכא מיעוט שהלכו בעליהן למדה"י משמע דאי ליכא למיתלי אלא באותן שהלכו בעליהן למדינת הים הוי ממזר ודאי ולא ספק ויש לומר דשאני הכא דאי אתא בעלה ושימש לא היתה משליכתו דאינה חוששת שמא יחשבהו ממזר מאחר שיאמינו לה שבא בעלה ואינו מקובל לי זה התירוץ דנשי לאו דינא גמירי ואפילו גברי לא בקיאי בגמ' דבני מערבא ואין דין זה ידוע שיאמינוהו שבא בעלה עליה והשליכתה מפני הברשה ולא נעשנו ממזר ודאי אם יש לתלות שבא בעלה בצנעה ועוד מקשינן עליה מההיא דפ' העדל (דף פ') דקאמר התם דרבה תוספאה אכשר ליהוא ולד בתר שנים עשר חודש דאמרינן אשתהויי אשתהי ולמה ליה טעמא דאשתהי לימא דלמא אתא בעלה בצנעה ושמש ויש לומר דהתם מיירי שהבעל והאשה מודים שלא בא עכ"ל הרא"ש. הרי שדקדק בה"ג ולא כתב דילמא אתא בעלה ע"י שם רק דילמא אתא בעלה בצנעה ולא נקט אתא בשם אלא בעובדא דאבחה דשמואל. וכן הרא"ש שהזכיר איהו פעמים החשש דילמא אתא בעלה בצניעה לא הזכיר שבא ע"י שם. וברור דכוונתם דלהא ודאי לא שייך למיחש בסתם אדם דק דחיישינן שבא בדרך הטבע ובצנעה שלא ראה אותו שום אדם. ועיקר הכוונה שהביאו מאבחה דשמואל הוא משום דהתם נמי אע"ג דלאחר שכבר היה בביתו היה אפשר לראותו מ"מ היה בהצנע שלא ראה אותו אדם. ובאמת משמע שהמ"ל עצמו הרגיש בזה שפשטות דברי בה"ג מורין דכוונתו לומר דחיישינן שבא בדרך הטבע רק שנדחק להעמיס

שם דאסופי באופן שלא נאסר מחשש ממזרות מותר לישא אשה ולא נאסר מטעם שמא ישא את אחותו משום דאזלינן בתר רובא. משם עצמו יש ראייה להיפוך. והאזוזינן שרבינו פרץ החמיר לאסור אף דק לישכב על הסדין של אחר משום שמא ישא את אחותו ואע"ג דבשכיבה על הסדין לבד והוא רק חשש רחוק מאד ומיעוטא דמיעוטא שתתעבד מזה. ואף אם תתעבד הוא חשש רחוק שיפגש באחותו שהיא רק מיעוטא דמיעוטא ורוב נשים דעלמא אינם אחותיו. וא"כ הני תרי דינים נראין לסאורה כסותרין אהדדי מן הקצה אל הקצה. אלא ש"מ דס"ל לר"פ דלכתחלה ודאי צריכים לחוש לשמא ישא את אחותו אף באופן היותר רחוק. ושאיני אסופי דסעיף ל"א כיון שכבר בא לעולם ואם נאסור לו לישא אשה נמצא שאין לו תקנה והרי ישראל כשר הוא שמצווה לישא בת ישראל. ועוד אם נאסור לו צריכים לאסור גם כל יתומים דעלמא שאינן מכירים אבותיהם כיון דאסופי זה נולד בהיתר גמור ואין שום הפרש בינו לשאר יתומים שאינם מכירין את אבותיהם ע"כ העמידו חכמים אדין תורה דאזלינן בתר רובא. וא"כ ה"ג בבדון דיין ודאי איסורא הוא לעשות מעשה לכתחלה דאיכא למיחש שהולד הנולד ישא את אחותו מאביו. ואף אם הוא עיר שדובן נכרים אכתי איכא כאן חשש יותר קרוב מבעובדא דרבינו פרץ. וזה ברור ופשוט כביעותא בכותחא.

סימן קכח

**כדבר איש שאין לו גבורת אנשים והבעל
לא רצה לגרשה**

בספרו על אה"ע ח"א סימן ע"ט כתב ח"ל בדבר האשה שניסת לבעל ומיד אחר התחונה נתברר שאין לו גבורת אנשים כלל ולא היה יכול לבעול ואף לא הערצה שלא היה באפשרותו אפילו להתקרב לאותו מקום וברור שהיה זה גם קודם הקידושין שהרי תיכף באותו לילה שקידשה ונשאה לא היה יכול. וכן הוא ע"פ ידיעת הרופאים ורופאים מומחים טפלו עמו בתרופות שונות ולא הועילו כלום ולפי דבריהם אין לו תקנה להתרפא והאשה צעירה לימים וצריכה להנשא והבעל לא רצה לגרשה וברח מהעיר וא"א להשיג גט פטורין ממנו. אם יש להתירה מצד בטול הקידושין דאם היתה יודעת שאינו ראוי לתשמיש

ועתה נדבר מעצם ההלכה למאור התה"ק. הנה עצם הדין הוא דבר ברור ופשוט שאיסורי עריות הם במעשה הביאה ואינו משום הזרע שיולדו מזה וכו' ומכיון שהאיסור הוא על מעשה הביאה לא שייך האיסור על זריקת זרע לגוף האשה שלא בביאה לא בעריות דקורבה ולא בעריות דא"א. וממילא ליכא ממזרות שהוא רק מצד מעשה הביאה שרק בזה נאמר בקרא באיסור אשת אב. וכן פשוט שלא נאסרה לבעלה כיון שלא היה מעשה ביאה אף אם לא היה נזכר זה. אבל הא גם מפורש זה בדברי רבותינו דב"ח והט"ז יו"ד סימן קצ"ה סק"ז והב"ש סימן א' סק"י והמל"מ פט"ו מאישות ה"ד שכולם הביאו מהגהת סמ"ק בשם הר' פרץ דהולד כשר שכתב כיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי אפילו תתעבד מש"ז של אחר. וכו' ונשאר מה שיש לאסור מצד גזירה שמא ישא אחותו מאביו שכ' בהגהת סמ"ק משום שנחשב בנו של בעל הזרע. אבל הא זה שייך רק בזרע של ישראל ולא בזרע של נכרי שאין מתייחס אחריו אלא אחר האם הישראלית וכיון שהרוב הוא של נכרים דהערים שבכאן וכל המדינה הם רוב נכרים. ולבד זה אלו המוציאין זרע שלהם לדבר זה ודאי הם רוב נכרים שהרי הוא דבר והאסור שנמצא שחלק גדול מישראל לא נכנסו כלל בחשבון העושים זה. ולא מוכן מש"כ כתר"ה שיש גם מומרים שיש לחוש שיעשו זה הא עכ"פ חלק גדול שהם שומרי תורה אינם חשודים שיעברו איסור הוצאת ז"ל ולא תנאף ביה. ונשאר רק חלק אחד מישראל שיש לחושדם שהם נגד הנכרים מיעוטא דמיעוטא שאין לחוש אף לאיסור חמור. וכ"ש שאף אם הוא ודאי זרע של ישראל הוא רק חשש דלכתחלה מהא דאסור לישא אשה במדינה זו וילך וישא אשה אחרת במדינה אחרת שמא יזדווגו זה לזה הנמצא אח נשאה את אחותו ביבמות דף ל"ז. אבל בריעבד שעבר ונשאה לא נאסרו מלישא נשים מחשש שמא ישא את אחותו דאזלינן בתר רובא. וכדחזינן שאסופי באופן שלא נאסר מחשש ממזרות כגון במצאו מהול ומשלטי הדמיה ויכדומה שאיתא בקידושין דף ע"ג ובש"ע סימן ד' סעיף ל"א. מותר לישא אשה ולא נאסר מטעם שמא ישא את אחותו מאביו או מאמו והוא משום דאזלינן בתר רובא. שכ"ש בזרע יש לסמוך ארובא דנכרים ולומר שהזרע הוא של נכרי כיון שרק על איסורא דלכתחלה הוא. ע"כ דבריו.

א) וכצפור נתפש כאן במצודה שפירס לעצמו. שהרי מה שהביא ראייה לדבריו מסעיף ל"א שמבואר

א) ונעלם ממנו תשו' הרא"ש כלל מ"ג סי' ה' שכתב שם וז"ל וששאלת על אדם שאומרים עליו שהוא סריס חמה ויש בו סימנין ואשתו תובעתו בבית דין ואומרת שאינו איש וכו' ואומרת שעדיין היא בתולה אם יש לכופו לגרש. תשובה מה שכתבת שאומרים עליו שהוא סריס חמה ויש בו סימנין מסריס חמה אין ענינו לסאן דסריס חמה יכול ליוקק לאשתו כאיש אחר אלא שאין מוליד ומה שטוענת שאינו איש ואינו נזקק לה ועדיין היא בתולה בטענה זו היא נאמנת וכופין אותו להוציא דכל טענה שהאשה טוענת על בעלה והבעל יודע אם טענה זו אמת אם לא נאמנת האשה וכן מוכח בשילהי נדרים (צ"א) דגרסינן התם איבעיא להו אמרה לבעלה גרשתי מהו אמר רב הונא ת"ש האומרת לבעלה טמאה אני לך וכו' אפילו למשנה אחרונה דקתני דלא מהימנא התם הוא דמשקרא דידעא דבעלה לא ידע לה אבל גרשתי ידע בה מהימנא דחזקה דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה וכן כתב ריצב"א בתשובה א' וכן כתב רבינו מאיר ז"ל עכ"ל. הנה להדיא דמיירי שכבר היה לו מום זה שאינו איש קודם הקידושין דכתב שעדיין היא בתולה ואפ"ה צריכה גט ולא כתב הרא"ש אלא שכופין אותו להוציא.

ב) איברא דבאור זרוע ח"א סימן תשס"א בתשובה הנדפסת שם מרבינו שמחה בענין שבעלה היה סומא בשתי עיניו והאשה לא ידעה קודם הקידושין כתב שם וז"ל מה שהשבתי לכוף לרווחא דמילתא בעלמא כי לענ"ד אפי' גט לא היתה צריכה אם לא ידעה מום זה שבבחור קידושי טעות הן אע"פ שלא היו הקידושין בתנאי ובררתי דברי ע"פ ההלכה עכ"ל. הנה שדעתו דבמום גדול כזה יש להתירה גם בלא גט. אמנם כיון דהרא"ש לא ס"ל כן מאן מגיס לבו בהוראה להכריע נגד הרא"ש בא"א החמודה ובפרט שכן הוא משמעות כל הפוסקים. ועוד אולי לא כתב זאת רבינו שמחה אלא במום דסומא בשתי עיניו דזקא וכדמשמע קצת מלשונו שמסיק שם וז"ל אמרת שאין כאן עיגון אין לך עיגון גדול מזה כי שמא קודם היתה יושבת כל ימיה בלא בעל ממה שהיתה נשאת לסומא עכ"ל. ומשמע דס"ל דסומא בשתי עיניו הוא המום היותר גדול בעולם. ואפילו אי נימא דס"ל דה"ה במום שאינו איש הרי הרא"ש פליג בהדיא וס"ל שצריכה גט ומסתמא מיירי המחבר בש"ע סימן קנ"ד סעיף ז' ג"כ בגווני דהרא"ש שכבר היה לו מום זה קודם

ודאי לא היתה מתקדשת לו. וכבר דשו בזה קמאי ובתראי בתשובותיהם ויש שהעלו לאיסור ויש שהעלו להיתר להלכה אך לא רצו לעשות מעשה ויש שהעלו שמתרת מדאורייתא ואסודה מדרבנן. ומחמת שהוא ענין עגונה ששקדו לתקנתה נזקקתי לעיין בזה אף כי מה אני ובפרט להכריע בדברי רבותינו והשי"ת יעזרנו שלא נכשל ח"ו בדבר ההלכה ויורנו האמת להלכה ולמעשה. והנה לסאורה כיון שברור ופשוט שזה שאינו ראוי לביאה שהוא בעיקר האישות שלזה כלה נכנסה לחופה התורה קרא לזה ענוי עיין ביומא דף ע"ז מקרא דאם תענה. ולשון הברייתא שהובאה בתוס' כתובות דף מ"ח לראב"י שהקרא דשאר"ה כסותה ועונתה קאי רק על חיוב כסות בלבד למד חיוב מזונות מק"ו מכסות וחייב תשמיש מק"ו מכסות ומזונות ומה דברים שלא ניסת עליהם לכתחלה אין רשאי למנוע ממנה דברים שניסת עליהם לכתחלה אינו דין שאינו רשאי למנוע ממנה עיי"ש. א"כ מפורש שרק בשביל תשמיש ניסת האשה. וא"כ פשוט וברור שאם אינו ראוי לתשמיש הוא מום היותר גדול לענין מה שניסת האשה לו דהא חסר בו העיקר שניסת בשבילו ואין צורך כלל להביא ראיות ע"ז. אבל יש גם ראייה גדולה כזהביא בעין יצחק חלק אבן העזר סימן כ"ד ענף ו' מהא דכתבו התוס' ביבמות דף ס"ה באין יכול לבעול דמחוייב להוציאה וכן הוא בטור ובש"ע סי' קנ"ד וכן הביא הב"י בשם הרשב"א דכופין אותו להוציא מטעם דע"ד כן ניסת לו אף בלא באה מחמת טענה דבעינא חוטרא לידה א"כ חזינן דהוא מום גמור דאם היה מקום להסתפק שמא יש שאין מקפידות ע"ז לא היה לנו היכולת לכופו עיי"ש. אך מצד הראיה מהא דכופין לגרש אפשר שהוא רק מצד דהרוב מקפידות אף שיש מעוט שאין מקפידות וכדכתב שם בעין יצחק לשון משום דהרוב מקפידות ע"ז. אבל בעצם מסתבר כיון שרק ע"ד זה ניסת ליכא אף מעוט אלא שכל הנשים מקפידות ורק אולי ימצא מעוט כזה שלא מצוי כלל כגון בשביל מזונות אם היא אשה כזו שאינה יכולה להרויח למזונותיה ולא נודמן לה בעל אחר וכדומה באופן רחוק מאד. ולכן יש לנו לדון בזה דין מקח טעות ולבטל הקידושין. ומה שבתוס' וטור וש"ע וב"י בשם הרשב"א שכתבו דכופין להוציא נזקים בגולד לו זה אחר הקידושין דזקא. וכו' ולכן בעובדא דידן שאינו יכול לבעול ונתברר שהיה זה לפני הקידושין וא"א להשיג ממנו גט בשום אופן אין לעגנה ויש להתירה מטעם קידושי טעות. ע"כ דבריו.

מסור ומומר ואפיקורס אף בלא העידו עליו בפניו ובפני ב"ד שלא נזכר בזה דין עדות אלא שיהיה מוחזק וידוע כדאיתא במסור בפ"ח מחובל ומזיק הי"א. ועיין במ"מ שהוא מברייטא דאפיקורסין והמסורות מורידין ולא מעלין א"כ גם באפיקורסין א"צ לדיני עדות אלא שיהיה מוחזק וידוע לאפיקורס. וא"כ גם לענין ליפסל לעדות שתלוי בזה א"צ לדין עדות אלא באם מחזקין למוסרין ואפיקורסין ומורין פסולין לעדות. וא"כ באלו שלמדו בסעמינאר הקאנסערוואטיוון והם רבאייס בבתי כנסיות שלהן ששיטתם הוא לבטל ולזלזל בכמה דיני התורה שהוא בא מכפירה בתורה מן השמים שהו אפיקורס לדין זה כדאיתא בפ"ד מרוצח הלכה י' יש אולי להחשיבו כמחזקין לכופרין בתורה שפסולין לעדות כיון שנרשמו בתלמידיהו. ואף אם נימא שלא נחשבו כמחזקין לכופרין במה שלמדו שם דאפשר מאיזה טעם להנאתן למדו שם וקבלו משרת רבאי אצלם אף שנשאר באמונתם בתורה מ"מ אולי איתרע חזקת כשרות שלהן הוון ספק פסולין. אך יש גם סברא לומר דכיון שמצוי אלו שלומדין שם איזה זמן בשביל פרנסה שמשיגים אח"כ משרת רבאי בב"כ שלהן שמשלמין ביותר לא איתרע חזקתן לחשדן בכופרין. ואף שאסור זה מקרא זהרחק מעליה דרכן זה מינות כדאיתא בע"ז דף י"ז ואף ד"ת אסור ללמוד מהם כדמשמע שם ומפורש בשבת דף ע"ה ברש"י עיי"ש ואיפסק כן בש"ע יו"ד ס"ס קע"ט מ"מ אין לפוסלן לעדות מצד איסור זה דאין בו לאו ומלקות חשוד על הקל לא חשוד על החמור ונשאר בחזקת כשרותן שאינם כופרים. ולכן הדבר אצלי בספק אם הרבאי פסול לעדות ואף שאולי נוטה יותר שלא נפסל כ"ז שאין לנו עדים ובפניו שעבר על איסורין הפוסלין לעדות מ"מ לא הייתי מכשיר בפסול דאורייתא. ע"כ דבריו.

א) ונעלם ממנו דין מפורש בש"ע חו"מ סימן ל"ד סעיף ג'. דאיתא שם וז"ל היתה העבירה שעבר מדרבנן פסול מדרבנן וכתב ע"ז רמ"א בהג"ה וי"א בדבר מדבריהם בעיניו שעבר משום חימוד ממון עכ"ל. וע"ש בסמ"ע סק"ה שכתב וז"ל דאו חששו דכמו שעבר עבירה משום ממון יעבור נמי להעיד שקר בשביל ממון או הנאה שיהנה לו עכ"ל. הרי להדיא דכשעבר משום ממון נפסל טפי לעדות משעבר מחמת סיבה אחרת וא"כ איך כתב הוא כאן וז"ל אך יש גם סברא לומר דכיון שמצוי אלו שלומדין שם איזה זמן בשביל פרנסה שמשיגים אח"כ משרת רבאי בב"כ שלהן שמשלמין ביותר לא איתרע חזקתן לחשדן בכופרים

הקידושין. ועיין שם בבאר הגולה שציין מקור מוצא דין זה בתשו' הרא"ש שהבאנו. והנה להדיא שמפרש דברי המחבר ג"כ באופן שהאשה עדיין היא בתולה וברור שכבר היה לו מום זה קודם הקידושין.

וע"כ לדינא בנ"ד אין שום מקום להתירה בלא גט.

סימן קס"ט

בענין גט שמסדר הגט חי' רבאי קונסרבטיבי

שם בסימן קל"ה כתב ח"ל בדבר הגט אשר סדרו רבאי שלמד איזה זמן אצל סעמינאר הקאנסערוואטיוון וגם הוא רבאי בביהכ"נ קאנסערוואטיווי והוא גם חתום כעד על הגט וגט אחר א"א להשיג מהבעל כי הוא רוצה לעגנה רק כשיתנו לו סך גדול מאד שאין ביד האשה ליתן וטיבו ומעשיו של הרבאי זה לא ידוע אך כת"ר דבר עמו בעצמו להודע ממעשיו ואמר לו כי הוא מתפלל ומניח תפילין בכל יום ושומר שבת ונזהר ממאכלות אסורות אבל מזלזל באיסור הוצאה בשבת ומאחרים לא נשמע כלום אודותו מה טיבו. והנה מצד אמירתו בעצמו לפני כת"ר שעבר על איסור הוצאה בשבת פשוט שלא נפסל לעדות דאין אדם משים עצמו רשע ואינו נאמן לפסול עצמו לעדות כדאיפסק כן בש"ע חו"מ סימן ל"ד סעיף כ"ה ומה שאיתא שם ברמ"א שאין עושין אותו עד לכתחלה אין הכוונה שלכתחלה אין לקבל עדותו אלא כדפי' הש"ך בס"ק כ"ז כלומר שאין מוסרין לו עדות לכתחלה אבל אם ראה כבר העדות מקבלין עדותו לכתחלה וכמפורש בש"ך סימן צ"ב סק"ה וכדהוסיף בנה"מ בחדושים שגם מחוייב להעיד עיי"ש. אבל יש לדון בזה ממה שכתבתי כבר בתשובה דמינים ואפיקורסין נפסלין לעדות אף בלא הגדת עדות בפניהם ובפני ב"ד והוכחתי זה ממש"כ הרמב"ם בסוף פ"א מעדות המוסרין והאפיקורסין והמורין לא הוצרכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם שהעכו"ם לא מעלין ולא מורדין ואלו מורדין ולא מעלין עיי"ש וכן הוא ודאי כוונת הש"ע שם סעי' כ"ב במש"כ פחותים מהעכו"ם ופסולים לעדות. ולכן כמו שלענין שהן פחותין מהעכו"ם א"צ לדיני עדות אלא הוא באם ידוע ומפורסם שהוא

ע"כ דבריו. הלא לדמ"א הנ"ל אדרבה מגרע גרע ונפסל טפי לעדות כשעבד עבירה אפילו רק עבירה דרבנן משום חימוד ממון. וא"כ ה"נ בנ"ד כיון שעצם הכניסה לסעמינאר הוא איסור חמור שעבר על הרחק מעליה דרכך זה מינות אם עשה זה רק משום חימוד ממון כ"ש שנפסל לעדות.

(ב) ועוד איך יעלה על דעת אף ספק כל דהו אם רבאי קונסרבטיבי נפסל לעדות. הלא ודאי לא עדיף מע"ה דעלמא שפסול לעדות כמש"כ הרמב"ם פ"א מהל' עדות וז"ל מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם. שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו. לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות אלא אם כן החזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בררכי הישרים ויש בו דרך ארץ מקבלין עדותו אע"פ שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה. נמצאת אומר כל תלמיד חכם בחזקת כשר עד שיפסל. כל עם הארץ בחזקת שהוא פסול עד שיוחזק שהוא הולך בררכי הישרים. וכל מי שיקבל עדות עם הארץ טרם שתהיה לו חזקה זו או קודם שיבואו עדים ויעידו שהוא נהג במצות ובדרך ארץ הרי זה הדיוט ועתיר ליתן את הדין שהרי מאבד ממונן של ישראל על פי רשעים עכ"ל. ואיפסק כן בש"ע סי' ל"ד סעיף י"ז. הרי דאף שלא נתברר ע"פ עדים שעבר על ל"ת שבתורה אפ"ה כיון דע"ה הוא חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו. ואינו יוצא מידי חזקה זו עד שיוחזק להיפוך ויתברר שהולך בררכי ישרים. ואם כן כל שכן בנ"ד שידוע שרובם ככולם מרבאים הקונסרבטיבין עוברים כמעט על כל התורה כולה ואף מיעוטן שמקיימין כמה מצות ג"כ עוברים על כמה לאווין שבתורה ואף ל"ת שיש בו מלקות בתוכם. הרי אין לך חזקה גדולה מזו וא"צ עדים לברר פסלותו רק סתמא הרי הוא בחזקתו שפסול לעדות אף אם לא נחשיב אותו לכופר ממש.

(ג) אבל האמת הוא שמה"ט נמי יש להחשיבו גם לכופר. כיון שכן החזק אצל כולם שכל הלומר בסעמינאר שלהם ודאי כופר הוא בתושב"פ וקיי"ל סוקלין ושודפין על החזקות וכל אשה סתם שאין מכירין אותה כשבאה לפנינו ותינוק מורכב על כתיפה מחזקינן שהוא בנו ולא חיישינן למיעוט שאינו מצוי וה"נ בעובדא דידן. והלא בע"ה ודאי מצוי יותר שילך בדרכי ישרים אע"פ שהוא ע"ה ואפ"ה פסלינן אותו

בסתמא כ"ז שלא נתברר שהולך בדרכי ישרים והיינו מטעם חזקה כנ"ל. ועיין בתשו' רמ"א סימן י"ב שכתב שם וז"ל ותו דלא גרע מעם הארץ דפסול לעדות כדאיתא פרק מקום שנהגו ואע"ג דר' יוסי פליג התם ואמרינן בחגיגה כמאן מקבלינן האידינא עדות מעם הארץ כמאן כר' יוסי לית הלכתא אלא כת"ק כמו שפסק הרי"ף ודוקא בעם הארץ דליתא במקרא ובמשנה ודרך ארץ כדאיתא ספ"ק דקידושין. וכתבו הגהת מרדכי וסנהדרין דכל מי שאינו זריו בק"ש ובתפלה ובמצות פסול לעדות. וכתב הרמב"ם פ"א מהלכות עדות אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין עדות ממנו אלא אם כן החזק שהוא עוסק במצות כו' עד וכל עם הארץ בחזקת פסול עד שיוחזק שהוא בררכי הכשרים עכ"ל. ק"ו לרקים אלו שהחזקו לחשודים וקלים שאין מקבלין עדותן כלל עכ"ל. הרי שסיים רמ"א ק"ו לרקים אלו שהחזקו לחשודים וקלים שאין מקבלין עדותן כלל ובנ"ד נמי הא אין ספק כלל שהרבאים הקונסרבטיבין החזקו לחשודים וקלים ואף המליץ יושד היותר גדול יודה לזה. והרי רמ"א שם בתשובה פוסל אותם אף להקל שאין לאסור אשה לבעלה על פיהם ועאכ"כ בנ"ד שהוא להחמיר. ועיין בתשו' רעק"א סי' צ"ט דמייתי תשו' רמ"א הנ"ל וכתב ע"ז וז"ל ואיני כדאי להרהר אחרי הרמ"א ז"ל אך תורה היא וללמוד אני צריך. דהרי הבזוים ועמי הארץ המה רק פסולי עדות דרבנן (כמבואר בהרמב"ם רפ"א מהל' עדות). ואיך נקל לפוסלם לעדי טומאה ולהתיר איסור דאורייתא וכו' ועכ"פ להתיר בדאורייתא צ"ע עכ"ל. הרי שתמה על רמ"א רק משום שהוא להקל להתיר איסור דאורייתא אבל לפוסלם לעדי הגט לית מאן דפליג. והתם המדובר רק באנשים שהחזקו לקלים וכ"ש באלו שהחזקו למינים ולעוברי על לאווין דאורייתא וא"כ לית דין צריך בשש שהרבאי הקונסר- בטיבי ודאי פסול לעדות הוא.

(ד) וכתב שם עוד לקמן וז"ל אבל מכיון שקראתי את הסופר והעד השני שהם כשרים לעדות והעידו בב"ד איך שראו את המסירה מהבעל להאשה וגם אמרו שלא ידעו שהוא רבאי קאנסערוואטיווי אלא חשבו שהוא רב כשר ונמצא שכיון שהלכה כר"א דע"מ כרתי הוא גטר כשר מדאורייתא דאף שגם הרבאי נצטרף לעד על המסירה הא להרי"ף שהביא הטור בחו"מ סימן ל"ו כיון שלא ידעו הכשרים בהפסול לא נפסלו הכשרים ולהרא"ש שפליג על הרי"ף במכות דף ו' הא סובר שבעינן תרתי שיתכוין להעיד בשעת הראיה ושגם יבא אח"כ לב"ד ויעיד כדאיתא שם

היה מודה להרי"ף ורמב"ן והוא כדברתי. וא"כ מוכרחין לומר כהתומים בדעת הרמ"א וסהטעם דבארתי ונמצא שליכא פסול דנמצא קא"פ בעובדא דידן כיון שהפסול לא העיד בב"ד והכשרים לא הכירו שהוא פסול. אך בעובדא דידן נתנו לה שטר ראיה איך שנתגרשה כנהוג וחתום שם אותו הרבאי עם העד השני והסופר שנמצא שנצטרפו יחד גם בשטר זה שניתן לה לראיה ותלוי זה לכאורה להפוסלין גם בלא הכירו שהוא פסול במחלוקת הסמ"ע והש"ך בסימן מ"ה שלדעת הסמ"ע ס"ק ל"ד יכולים הכשרים להעיד אח"כ בע"פ כשזוכרים העדות ולהש"ך אין יכולין כנצטרפו בשעת ראיה משום דנחשב שחתמו על השטר כהגדה בב"ד דכמו שנחקרה עדותן דמי עיי"ש. וא"כ למה שבארתי יהיה פסול לדעת הש"ך אף שלא ידעו בפסול אליבא דהיא דבעינן תרתי דלסברא הראשונה לא נפסלו מאחר שלא הכירו בפסולו כדלעיל שהרי מוכרחין לסבור כהרי"ף וכרסובר כן התומים אבל להיא"א יופסלו לדעת הש"ך. אבל עיין בנוב"ת חלק אה"ע סימן ע"ו שהאריך להכריע כדעת הסמ"ע מטעם ששטר בעד פסול שנפסל השטר לא נחשב כנחקרה בב"ד וא"כ לא היתה הגדה עם הפסול רק דאיה לבד שלא נפסלו להרא"ש שהוא שיטת היא"א והוכיח כן מלשון תשובת הרא"ש ותמה שם על הש"ך בדברים צודקים. ולכן מאחר שנתבאר דלסברא הראשונה שהיא שיטת הרמב"ם לא נפסלו משום שמוכרחין לסבור כהרי"ף שכיון שלא הכירו בהפסול ליכא דין דנמצא קא"פ לפסול את הכשרין והש"ך בסימן ל"ו סק"ח מכריע שהעיקר כסברא הראשונה עיי"ש וכל הנידון הוא רק להיא"א שהוא שיטת התוס' והרא"ש שלדידהו הא להסמ"ע שהכריע הגו"ב כמותו נמי לא נפסלו משום שלא היתה הגדה בב"ד אין לחוש במקום עגון כזה לסברת הש"ך אליביהו. ויש לנו להכשיר את עדות הכשרים שהעידו עתה בע"פ בב"ד עצמן בלא הפסול. וא"כ נמצא שנשאר לנו דין רק מצד דין דמזויף מתוכו שמודה ר"א שהוא פסול שלרוב השיטות הוא רק פסולא דרבנן. ולע"ד משמע שדעת המחבר בש"ע הוא שבעדים פסולין עדיף מכשרים שחתמו שלא לשמה שלכן בסימן ק"ל סעי' י"ז בעדים פסולין סתם שהוא רק פסול מדרבנן מטעם מזויף מתוכו. ובסימן קל"א סעיף ו' בשלא לשמה הביאו גם השיטה שאינו גט ועיי' בב"ש סק"ז שעמד בזה וכתב שצריך ישוב ע"ז משמע ג"כ שסובר כן בדעת הש"ע אך שהקשה לו טעם החלוק בזה. ולמה שבארתי בחדושי יש בזה טעם נכון דבשלא לשמה כיון שהעדים כשרים שהוא כשר גם לדאיה שנתגרשה הוא ג"כ מנוסח הגט

וכרכתב הטור בשמו והכא הא דק ראו יחד ונתכוונו להעיד אבל הא לא בא הפסול להעיד אלא הכשרים בעצמם העידו עתה לפני הב"ד על המסירה. ונמצא שבין להרי"ף ובין להרא"ש לא נפסלו הכשרים. ואף דאולי יש להחמיר בב' התומרות שנפסלו גם בצרופם בעת הראיה לכד כשיטה ראשונה שהיא שיטת הרמב"ם ונפסלו אף בלא ידעו הכשרים מהפסול כשיטת הרא"ש וכדסובר הש"ך שאפשר לומר כן דהא מפרש בס"ק כ"א ע"מ שכתב הרמ"א להיש מי שחולק שאפילו לא הכיר בקורבתו נתבטלה עדות הרחוק כיון שהעיד הפסול עמו בב"ד שהוא דק להיא"א אבל לסברא הראשונה היא אפילו לא העיד הפסול עמו בב"ד לסברא זו דאין חלוק בין הכיר בפסולו או לא. אבל הא התומים בס"ק י"א פליג על הש"ך אלא דלכו"ע כתב זה הרמ"א דבלא הכיר בפסולו לא מיפסל כשלא העיד עמו בב"ד וטעמו משום שבלא הכרח אין לפלוג על הרי"ף ורק שלהיא"א שהוא שיטת תוס' ורא"ש יש הכרח מצד שהקשו א"כ מאי פריך מה יעשו שני אחין והוצרכו לתרץ משום דפעמים שלא ידעו זב"ז שהוא דלא כהרי"ף אבל לסברא הראשונה שנפסלו בצרופם בדאיה שליכא קושיא וליכא הכרח לפלוג על הרי"ף אין לחלוק עליו ולכן סובר הרמ"א שהסוברים כסברא הראשונה סוברים כהרי"ף ורק היא"א חולקים על הרי"ף ונמצא שאין לפסול בלא הכיר בפסולו אלא בהעיד עמו בב"ד. ולע"ד יש הכרח מעצם הדין שהסוברים כסברא הראשונה מוכרחין לסבור כהרי"ף דהא בראיה שנפסלין אף שעדיין אין להחשיבם לעדים לא מסתבר שיפסלו בגוה"כ בעלמא מדין עדים כדאשכחן כמה הלכות בדיני עדות שכ"ז שאין מגדין בב"ד הא אינם עדים וכל ההלכות שנאמרו הן בהגדה ולא בראיה וצריך לומר דהוא משום שכיון שכיוונו או להעיד יחד נטפלו או זל"ז להחשיבם כת אחת וכיון היו או פסולין הדי נטפלו לפסולין להיות עמהם כת אחת וזה נתחדש מגזירת הכתוב שנפסלו גם הכשרים בטפילתן. וכיון שהוא מטעם שנפסלו לפסולין אין שייך לפוסלן אלא בידעו שהוא פסול כדרכתב הרמב"ן שהביא הרא"ש שם. אבל להיא"א שהיא שיטת התוס' והרא"ש דאינון נפסלין אלא כשהעידו בב"ד אפשר שהוא דק גוה"כ בעלמא לכן אף שלא הכירו בהפסול הוא בכלל הגוה"כ ולא נחלק מעצמנו בסברות בעלמא. ומדויק כן לשון הרא"ש שכתב דכיון שהעיד הפסול בב"ד נתבטלה גם עדות הכשרין ואין תלוי במה שלא הכיר הכשר בקורבתו עיי' שם מפורש שרק מחמת שסובר דלא נפסלו עד שיעידו בב"ד סובר דאף בלא הכיר בקורבתו נפסל אבל אם היה נפסל גם בהראיה

ו) ועתה נבוא לדון בעצם השאלות הידועות לנו בגט זה. הא"י כיון שהרבאי הוא ג"כ א' מעידי התתימה א"כ אפילו לדין דקיי"ל ע"מ כרתי הוי מזויף מתוכו שפסול כמפורש בסי' ק"ל סעיף י"ז. שהרי ודאי עד פסול הוא הרבאי הקונסרבטיבי ואף אין פקפוק כל זהו בזה וכמו שכבר הוכחתי לעיל. והב"י הרי הרבאי הוי ג"כ עד מעידי המסירה וזה גרוע עוד יותר מהחסרון הראשון דמזויף מתוכו לא הוי אלא פסול דרבנן לרוב פוסקים משא"כ מה שהיה גם מעידי מסירה זה הוי פסול דאורייתא. וכמו שכבר כתבתי לעיל שהרבאי כיון שהוא קונסרבטיבי הוא נעשה מחזק להיות עובר על כמה לאוין בתורה שיש בהם מלקות. וא"צ להתברר זה בקבלת עדות דכ"ז שלא נתברר ההיפוך יש לו חזקה שעובר. דסתם קונסרבטיבין עוברין על כמה לאוין שבתורה וגם כופרים בתורה ודמיא להא דקיימא לן סוקלין ושורפין על החזקות. ולא אמרינן כיון שלא נתברר בקבלת עדות שהתינוק שמורכב על כתיפה הוא בנה דילמא לאו בנה היא רק דאולינן בתר סתם נשים דעלמא. ה"נ בני"ד סתם קונסרבטיבי הוא מחזק בכך. ואף אם יתעקש המתעקש לומר שא"א להחזיק זה לודאי מיהו מידי ספק פסול דאורייתא ודאי לא יצא ונמצא שהוא ודאי פסול מדרבנן ולכל הפחות ספק פסול מדאורייתא.

ז) ומש"כ ז"ל אבל מכיון שקראתי את הסופר העד השני שהם כשרים לעדות והעידו בב"ד איך שראו את המסירה מהבעל להאשה וגם אמרו שלא ידעו שהוא רבאי קונסרבטיבי אלא חשבו שהוא רב כשר ונמצא שכיון שהלכה כר"א דע"מ כרתי הוא גט כשר מדאורייתא ואף שגם הרבאי נצטרף לעד על המסירה הא להרי"ף שהביא הטור בחו"מ סימן ל"ו כיון שלא ידעו הכשרים בהפסול לא נפסלו הכשרים ולהרא"ש שפליג על הרי"ף במכות דף ו' הא סובר שבעינן תרתי שיתכוין להעיד בשעת הראיה ושגם יבא אח"כ לב"ד ויעיד סדאיתא שם וכדכתב הטור בשמו והכא הא רק ראו יחד ונתכוונו להעיד אבל הא לא בא הפסול להעיד אלא הכשרים בעצמם העידו עתה לפני הב"ד על המסירה ונמצא שבין להרי"ף ובין להרא"ש לא נפסלו הכשרים עכ"ל.

ח) ודבריו הללו מלאים שיבושים. דכנדון דידן לא שייך הטענה שלא ידעו הכשרים בהפסול ולא הטענה השני' מה שלהרא"ש בעינן תרתי כיון להעיד

כמו הזמן שאף שא"צ זמן מדאורייתא והוא רק בשביל בת אחותו ופירי מ"מ כיון שכתבין צריך לכותבו לשמה מאחר שכיון שיש עכ"פ תועלת מזה לאיזה דבר הוא מנוסח הגט שצריך לכותבו לשמה מן התורה. וכ"כ הוא דין העדים דאם מחתים עדים שיש בזה תועלת לראייה הוא מנוסח הגט שצריך לשמה מה"ת אבל כשהחתיים עדים פסולין שאין בהם שום תועלת לראייה אינו מנוסח הגט והוי כלא חתמו כלל שבעדי מסירה כשר מה"ת רק שפסלו מדרבנן ולא אתי למיסמך עליהו. וזהו טעם הש"ע שלענין עדים פסולין פסק בהחלט שהוא רק פסול מדרבנן ולא כהסוברים גם בזה שבטל מדאורייתא שהביא הרמב"ם וכדבארתי בחדושי שהוא גם דעת רש"י בעדי ישראל פסולין שבטל מדאורייתא ורק בעדים נכרים מודה רש"י שהוא רק מדרבנן. דבזה הכריע הש"ע בהחלט שהוא רק מדרבנן אף בעדי ישראל פסולין ולענין עדים כשרים שחתמו שלא לשמה לא פסק הש"ע בהחלט אלא הביא גם השיטה שסברי דבטל אף שיותר נוטה לו גם בשלא לשמה שרק פסול כדכתב זה בתחלה. והגר"א ג"כ פסק כהרמב"ם שהוא רק מדרבנן וכן כתב בפשיטת בנה"מ סימן ל"ו סק"י בתשובתו. וכיון שהוא רק חשש פסול מדרבנן סמכתי במקום עגון ע"מ שבארתי שיותר נוטה שלא נפסל הרבאי עדיין לעדות. ולכן מותרת האשה להנשא. והסכים לזה גם הגרי"א העניקין שליט"א. ע"כ דבריו.

ה) והורה כאן כבור פשוט. שהרי אף אם לא היינו יודעים בגט זה שום חסרון ופסול בלא"ה גט פסול הוא כיון שסדרו רבאי קונסרבטיבי. דהא ודאי לא עריפי רבנים קונסרבטיבין מהדיוטות שמפורש ברמ"א סימן קמ"א סעיף ל' וז"ל גם הגט עצמו פסול מאחר שמוכח שמסדרי הגט היו עמי הארץ ולא ידעו שאין הבעל עושה שליח לקבלה יש לחוש לכמה פסולין וכו' וכן כיוצא בזה שניכר שאותן שסדרו הגט היו הדיוטות עכ"ל. הרי להדיא דרמ"א פוסל גט רק משום שניכר בו שאותן שסדרו היו הדיוטות דמכיון שהיו הדיוטות יש לחוש לכמה פסולין. וק"ו הוא בנידון דידן מהדיוטות שהרי בהדיוטות מה שחיישינן לכמה פסולין הוא רק בשביל שלא למדו ואינן בקיין בדיני גיטין. אבל הרבאים הקונסרבטיבים מלבד שאינן בקיין בהלכות גיטין כיון שעוברים במזיד על כמה עבירות שבתורה כ"ש שיש לחוש לכמה פסולין בגט שנסדר על ידיהם. וא"כ ממילא פסול זה הגט אף בלא כל השאלות הנ"ל.

שכתב וז"ל ואם בא לב"ד להעיד ולא כוון מתחלה בשעת ראייה להעיד אינו פוסל לכ"ע עכ"ל. וא"כ ה"נ להיפוך כשהכשר לא כוון להעיד ובשעת המסירה לא נתכוונו להעיד אלא הפסול עם עד אחד אחר כשר א"א להתקיים העדות מחמת צירוף הכשר שלא כוון להעיד אע"ג שהעיד אח"כ בב"ד. ואדרבה כ"ש הוא בנדון דידן דבגיטין כיון שענין העידי מסירה אינו משום נאמנות כמו בדיני ממונות שראיית המעשה של העדים הוא רק להעיד אח"כ בב"ד שפלוני הלוח לפלוני וכל ענין העדות אינו אלא משום נאמנות. אבל בגיטין הענין שצריך להיות עידי מסירה אינו משום נאמנות אלא גז"כ הוא דבלא עדים שראו את המסירה אין כאן כריתות ואפילו שניהם מודים. וא"כ כ"ש הוא דיש לנו למיזל בתר שעת מעשה המסירה ולא בתר הגדתן אח"כ בב"ד. וכ"כ להדיא הריטב"א פ"ב דקידושין דף מ"ג וז"ל מיהו כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד עידי הקידושין דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כלם בטלה ואף על גב דאמרינן למחוי אתינא וכי אמרינן התם דאמרי' להו למחוי אתיתון או לאסהודי אתיתון ואי אמר למחוי אתינן תתקיים העדות בשאר היינו בדיני ממונות. ובדיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאין לב"ד ושעת ראייה לא חשיבא עדות אבל הכא בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא אפילו ידיענן דהכא קושטא דמילתא שקדשה אינה מקודשת בלא עדות ואין לקדושין קיום בלא עדות וגזרת הכתוב הוא וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן וכיון דאיכא צירוף פסולי עדות עמהן עדות כלן בטלה דומיא דבעלמא כשיש צרוף פסולי עדות כשבאין להעיד בב"ד שעדות כלן בטלה וכי אמרינן למחוי אתיתון או לאסהודי אתיתון היינו היכא דאתו למחוי בשעת מעשה עכ"ל. הרי להדיא שדעת הריטב"א דבקידושין ודכוותיה בגיטין אזלינן בתר שעת מעשה דוקא. דשעת מעשה בקידושין או בגיטין הוא כמו הגדה בב"ד בד"מ או בד"נ.

(י) ואין לומר דבנדון דידן היה המעשה שהסופר היה ג"כ חתום על הגט מלבד הרבאי והעד האחר וע"כ נתייחדו אח"כ ג"כ שלשתן להיות עידי מסירה דא"כ נמצא שעשה שלא סדין. שהרי כתב הב"ש סימן קל"א ס"ק כ"ט וז"ל ואם שני עדים חתמו וגם הסופר לדעת הרא"ש כשר בדיעבד. ולהר"ן ס"פ התקבל אפילו לכתחלה כשר והמרדכי כתב דפסול וכ"כ בש"ג פ' המגרש והב"י כתב היכא דא"א בגט אחר כשר עכ"ל. וא"כ אמאי לא נמצא זכר מזה בהחקירה

וגם בא להעיד. שהרי נוהגין לייחד עידי מסירה כמש"כ רמ"א סימן קמ"א סעיף כ"ה וגם כתב רמ"א סימן ק"ל סעיף א' וז"ל גם נוהגין ליקח עידי חתימה לעידי מסירה והם יראו שהבעל צוה לסופר לכתוב כדי שיהי' הכל געשה בפני כת אחת של עדים עכ"ל. וא"כ כיון שהרבאי הי' אחד מעידי החתימה בע"כ היו צדיכים לייחדו יחד עם עד השני החתום עמו על הגט שיהיו עידי מסירה. והרי כתב הרא"ש פ"ק דמכות סימן י"א וז"ל ויראה שאם הזמין המלוה עדיב כשרים ועמדו שמה קרובים או פסולים אפי' אם כוונו להעיד ובאו העידו בב"ד לא נתבטלה עדות הכשרין דכיון שיחד את עדיו לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו דהא דקאמר הש"ס דשילי' להו אי למיחוי אתו אי לאסהודי אתו היינו דבר הנעשה בפני רוב עם בלא הזמנת עדים ובאים כולם להעיד אבל המזמין את עדיו והוציא את כל האחרים מכלל העדות לאו כל כמיניהו לבטל העדות עכ"ל. וכ"כ ג"כ הריטב"א פ"ב דקידושין דף מ"ג וז"ל מיהו כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד עידי הקידושין דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כלם בטלה עכ"ל. הנה דע"י שמיחד ב' עדים כשרים בטלה בכך שם עדות משאר הרואים והרי זה כאילו לא היה בבית אלא הני ב' עדים בלבד וכמש"כ הרא"ש שהוציא את כל האחרים מכלל העדות. וא"כ ה"נ להיפוך בנ"ד כיון שלא נתייחדו לעידי מסירה אלא הרבאי ועד השני החתום עמו על הגט כמו שהוא המנהג אף שגם הסופר עמד שם וראה את המסירה אין ראייתו כלום כיון שהוציא אותם מכלל עדות. וא"כ נמצא שאין לנו עידי מסירה אחרים זולת הרבאי והעד השני שנתייחדו להיות עידי מסירה. ואפילו אי נימא דאכתי חשיב דאיכא כאן ב' עדים כשרים כיון דסו"ס ראה גם הסופר אף שלא נתייחד להיות עד. עכ"פ כיון שהרבאי הוא עיקר העד כיון שנתייחד להיות עד א"כ בכה"ג מיהת ודאי פוסל בצירופו לכ"ע.

(ט) ועוד כיון דמסתמא נתכוון הרבאי בשעת המסירה להיות עד על המסירה. משא"כ הסופר כיון שלא היה מעידי החתימה מסתמא לא נתכוון להיות ג"כ מעידי המסירה. דלמה היה לו לחשוב להיות עד על המסירה כיון שזה נגד המנהג המנהג הוא שרק החתומים הם עידי מסירה. א"כ מה לנו מה שהסופר העיד אצ"כ על המסירה כשקראו אותו. כיון דבשעת המסירה לא נתכוון להיות עד נמצא שאז לא היה עליו תורת עד כלל והוי כאילו לא נמסר הגט אלא בפני הרבאי והעד השני. ועי' ש"ך סימן ל"ו סק"י

הודרישה שעשו הב"ד אח"כ אצל הסופר והעד השני. וגם הסופר עצמו היה לו להכיר מתוך כך את פסולו כיון שראה שעשה שלא כדרך ונגד המנהג. ומטעם זה ג"כ א"א לומר דאע"פ שלא היה חתום עליו אלא הרבאי ועוד עד אחד עמו אפ"ה נתייחד אח"כ גם הסופר להיות עד שלישי מעידי המסירה. שהרי גם זה נגד המנהג שכתב רמ"א הנ"ל שאין מייחדים לעידי מסירה עדים אחרים זולת אותן שחתמו על הגט וא"כ הו"ל זאת להסופר לספר אח"כ לפני הב"ד. וגם היה לו להסופר להכיר מתוך כך את פסולו ואיך יכול לטעון עכשיו שלא ידע את פסולו שהוא רבאי קונסרבטיבי הלא ראה שלא עשה כמנהג. ועוד אפילו היה כן שייחדו את הסופר בפירוש להיות גם הוא עד מעידי המסירה מ"מ כיון שגם הרבאי נתייחד להיות עד ונתכוין בשעת המסירה להיות עד נצטרף הרבאי לפסול הגט לשיטת הריטב"א הנ"ל דבגיטין וקידושין כ"ע מודים דאולינן בתר שעת מעשה לחודיה דמעשה הגיטין והקידושין הוי כמו הגדה בב"ד לענין ד"מ וד"נ. וא"כ כיון דבשעת מעשה נתינת הגט מהבעל להאשה נתכוין גם הפסול להיות עד פוסל בצירופו את הגט. ועוד מסתברא דמה שהסופר והעד השני העירו אח"כ בב"ד על המסירה אין להחשיב זאת שהפסול לא נצטרף עם הכשרים לבא לב"ד להעיד. דער כאן לא כתב זאת הרא"ש אלא כשהכשרים הלכו לב"ד להעיד מדעת עצמם והפסול לא הלך עמהם. א"כ הוכיח סופו על תחילתו שהכשרים הם עיקר עדים ולא הפסול. וע"כ אע"ג שהפסול נתכוין מתחילה בשעת ראית המעשה להעיד מ"מ כיון שאח"כ לא הצטרף עמהם לילך לב"ד להעיד הכשרים הם עיקר עדים ולא הפסול וממילא אינו פוסל בצירופו בשעת ראיה. משא"כ בנידון דידן הלא לא הלכו הכשרים עצמם לב"ד אלא מחמת שהב"ד קראו אותם לעשות חקירה ודרישה דבר הרבאי. וא"כ הרבאי שלא ידע כלל מזה מה היה לו לעשות הלא מצדו לא היה שום צורך לילך לב"ד להעיד על המסירה שהרי עירי מסירה דעלמא אין להם שום ענין לילך לב"ד. וא"כ סברת הרא"ש לא שייך כאן לגמרי.

יא) וגם הטענה השנייה דמכיון שהסופר והעד השני הכשר אומרים שלא ידעו שהוא רבאי קונסרבטיבי א"כ הא לשיטת הרי"ף לא נפסלו הכשרים. הוא ג"כ דברי הבל. דעד כאן אינו נאמן הכשר לומר שלא הכיר בפסולו של הפסול אלא דליכא רגלים לדבר שהכיר בפסולו וכמש"כ הש"ך סימן ל"ו סק"כ וז"ל כתב הרי"ב בי רב בתשובת מהר"מ אלשקר סימן ט"ו

דף נ"ו בעובדא דיליה וז"ל דאנן סהרי שהער הכשר לא הי' מכיר בפסולו חבירו שהוא זומם ורשע שאם החכם כה"ר משה קאשטרו שהוא מתושבי ירושלים והוא ממקבלי עדיות וגם הסופר שהוא מתושבי ירושלים לא הכירו בפסולו כל שכן דלת העם שאינן יודעים במה יפסל העד ובמה יכשר כו' ומהר"מ אלשקר האריך שם להשיג עליו שהרי העידו עליו אנשים חשובים שהוא זומם ורשע ולא כמ"ש עליו החכם בחתימות דבריו שהוא בחזקת כשר ומה לנו לחזקתו היכא דאיכא עדים בפסולתו כו' ועוד דהא הרי"ף לא קאמר אלא כשאין שניהם רגילים זה עם זה אבל אם רגיל בו כתב בפ"י דזראי ידע בו ופסול ואלו העדים שלנו אין לך בעולם רגילין זה עם זה כמותן שהיו ממקום אחד כו' ע"כ. ולפעד"נ כדברי הרי"ב כי רב השלא כדת השיג עליו מהר"ם אלשקר דנהי דהשתא העידו עליו אנשים חשובים שהוא רשע וגם נעשה זומם מ"מ כל זמן שלא העירו לא ידענו זה שהרי ה"ר משה קאשטרו קבל העדיות וכן הסופר לא ידעו זה וא"כ מסתמא גם העדים הכשרים לא ידעו בפסולו וכדמוכח מתשובת הרי"ף במסתמא תלינן דלא ידעו הכשרים בפסולו והוא בעל העיטור ונמוקי יוסף וכו' גם מ"ש מהר"מ אלשקר ועוד דהא הרי"ף לא קאמר אלא כשאין שניהם רגילין בו כו' אינו ענין לדברי הרי"ב כי רב דהרי"ף מיידי בפסול קורבם דהתם שייך רגיל בו כגון אחיו ושאר הקרוב אליו שהוא רגיל או אמרינן כיון שהוא רגיל בו ודאי ידע שהוא קרובו אבל בשביל שהם מעיר אחת ורגיל בו נאמר שידע בו שהוא רשע ושהוא זומם זה לא שמענו וא"כ הדרינן לכללא שכתב הרי"ף דמסתמא לא פסלינן לסהדותיהו ואמדינן לא ידעי ביה זכדברי הרי"ב כי רב בן נ"ל ברור עכ"ל. הנה שהש"ך לא דחה דברי מהר"ם אלשקר אלא משום שאין לנו רגלים לדבר שמשקרים הכשרים במה שאמרו שלא הכירו בפסול של הפסול. דבשביל שהיו מעיר אחת אין ראיה שידעו בו שהוא רשע וזומם ע"כ לא פסלינן לסהדותיהו ונאמנים שלא הכירו בפסולתו. משא"כ בנידון דידן אין לך רגלים לדבר יותר מזה דע"כ ידע הסופר שפיר שהוא רבאי קונסרבטיבי ולא אמר זאת אלא מפני הברושה שכתב גט עבור הקונסרבטיבים ואולי יתקלקל שמו הטוב בכך אצל היראים. חזא כיון שמסדרי גיטין מעטים הוה ובעיר רבתי כנזא יארק שיש בה בלעה"ר שני מיליון יהודים יש דק איזה רבנים מסדרי גיטין. וא"כ סופר שזה פרנסתו ועיניו צופיות על מסדרי גיטין שיתנו לו הרבה גיטין לכתוב ויתרבה בכך פרנסתו א"א שאם יפנה אליו מסדר

ונמצא שביטל כל סדר הגט הנהוג ומקובל ואם כן איך יכול לטעון הסופר שבשעת המסירה לא ידע שהוא רבאי קונסרבטיבי כיון שכבר ראה ששינה מסדר הגט. ועי' בתשו' חת"ס חאו"ח סימן נ"א שכתב שם וז"ל אך מה שאחר כתיבת הגט טרם הנתינה שחוקר הרב ושואל להסופר ולהעדים השאלות האמורות בסדר הגט מסי' ס"ז ואילך זהו קבלת עדות בעי שלשה מן התורה והנה לפי מה שנהגין עכשיו שגונזין הגט אצל הרב המסדר רק שנותנים להאשה כ' פטורין שנתגרשה כדת מו"י ומביאו בית שמואל סימן קמ"ב סק"ז כיון שאותו כתב בא להתיר אשה המוחזקת באשת איש ע"כ לא יועיל החתימת עדים דה"ל מפי כתבם אלא דוקא מעשה ב"ד שלשה דיינים ואם כן אם אין הב"ד חוקרים ודורשים הסופר והעדים איך יעידו שנתגרשה כדת מו"י ע"כ צריך להיות ג' דיינים כשרים לכל הפחות משעת חקירת העדים ואילך עכ"ל. הרי שחקירה ודרישה זו בג' דיינים כשרים מעכב מה"ת.

העולה מכל הנ"ל דאשה זו אסורה לינשא כא"א גמורה וכ"ז פשוט וברור כביעותא בכוחהא.

סימן קע

**בענין הרשאה שנכתבה על שני ניירות
והנייר השני הותחל מתיבות וגט זה
שנעשה פכ"פ שליח**

שם בסימן קמ"ב כתב וז"ל מע"כ ידידי הגאון הגדול מוהר"ר יחזקאל אבראמסקי שליט"א הגאב"ד סלוצק. הנה קבלתי גט פטורין מעיר הויסטאן באמעריקא עבור עגונה אחת מפה ויש כמה ריעותות בהגט ובהרשאות אשר הם כשרים בדיעבד ואודותם לא אכתוב לכ"ג אך דבר אחד שהוא פסול גמור שהרשאה משליח ראשון לשני שבפה שממנה יודע שליח שני שהוא שליח וא"כ היא הרשאה מוכרחת נכתבה על שני ניירות פרודות והדיינים חתומים בסוף נוסח ההרשאה שהוא על ניר השני שברור שלא שייך חתימתם לניר הראשון שיש לפסול אף במקום עיגון כיון דלא ידוע בלא זה שהוא שליח. אבל מצאתי כאן כמה להכשירו שברוך מקרה הותחל ניר השני בתיבות. וגט זה שנעשה עליו שלום בן חיים שמש

גיטין חדש לכתוב לו גט שלא ישאל מי הוא זה מסדר גיטין זה שלא ידע אותו עד עכשיו. ובפרט רבאי זה כיון שהוא קונסרבטיבי מסתמא ניכר בהילוכו ובלבושו ומסתמא הוא מגולח וכן א"כ זה מן התימה שאיש כזה יהיה מסדר גיטין. ובודאי היה לו לישאל ולחקור על טיבו ומהותו אם הוא קונסרבטיבי.

(יב) **ועוד** כיון שסופר הוא היה לו להכיר גם מתוך אופן סידורו את הגט שמסתמא קונסרבטיבי הוא. שהרי זה עצמו מה ושהיה מסדר הגט וגם א' מעידי החתימה לא נכון. שהרי כיון שהקריעת הגט הוא מעשה ב"ד כמש"כ התשב"ץ סי' א' והובא דבריו בנה"מ סימן ל"ו סק"ו וז"ל והאידנא דתיקנו רבוותא קריעת הגט וכו' שכיון שעשו לה מעשה ב"ד דהיינו קריעת הגט וכו' ומעתה יש לומר שאשה זו הוחזקה גרושה ע"פ ב"ד שקריעת הגט מעשה ב"ד הוא ולא מעשה עדים שהרי קודם שריפה היה צריך שיתקיים בחותמיו וכו' וא"ת מי החזיקם דיינים וכי נאמנים לומר דיינים אנו היא ליתא שהדיינים עצמן נאמנים וכו' וא"ת היאך אפשר לומר דליהוי עדי הגט דיינים הא אין עד נעשה דין הא נמי ליתא דכי אמרינן אין עד נעשה דין היינו כשהעיד בב"ד או שראו בלילה וכו' וכיון שכן עידי מסירה אלו שבאין להתיר אשה זו כמה שראו או שהודו בפניהם יכולים הם עצמם לעשות דיינים ומעשיהם הוא מעשה ב"ד יעו"ש. וא"כ הא תינח להיות עידי מסירה וגם דיינים אבל להיות עידי חתימה ודיינים ודאי א"א דשוב הדרינן לכללא דאין עד נעשה דין. ועיקר ש"ך סימן ז' סק"ט שכתב שם וז"ל עד החתום בשטר אינו דן באותו שטר עצמו כמ"ש ר' ירוחם וליכא מאן דפליג עלי' עכ"ל.

(יג) **ועוד** כיון שבעצמו היה מעידי החתימה א"כ לא היה יכול לעשות כסדר הכתוב בסדר הגט סימן ס"ז וז"ל אתה מכיר שהוא גט זה אתה חתמת בצווי הבעל חתמת לשמו ולשם גרושי אשתו פלונית אתה מכיר חתימתך חתמת בפני חבריך אתה מכיר חתימתו והוא משיב הן על כל שאלה וגם העד השני כמשפט הזה יעשה לו ושם בהג"ה גם שואל לסופר ולעדים אם אמרו בפני שהתחילו לכתוב שכותבין לשמו ולשמה לשם גירושין ואם שמע כל אחד מה שאמר חבריו ואומרים הן אומרים לו בפני כיצד אמרו ויזהר החכם לבעל ולסופר ולעדים שלא יאמרו הן הן או לאו לאו בתשובתם אלא פעם אחת הן או לאו בסדר מהר"ם יפה עכ"ל. ובגט זה שהרבאי המסדר הגט היה בעצמו מעידי החתימה אי אפשר זאת

בקושי גדול להשיג מהבעל גט ולהשיג גט אחר הוא כמעט א"א לפי דבריהם אך אף שהחלטתי כן להלכה ירא אני לעשות מעשה להקל באיסור א"א החמורה עד שיסכים עמי כ"ג הדמה. ואולי כדאי להרב המסדר שאם זוכרים המעשה וסימני הגט ישלחו הרשאה אחרת בלשון עדים. ע"כ דבריו.

(א) וטעה בתרתי. חדא דבכגון דא שנכתב ההרשאה בשני ניירות ודאי הרשאה פסולה היא דהא הו"ל שטר שיכול לזיף. ועיין הו"מ סימן מ"ה סעיף א' העדים חותמים למטה במטה ולא מן הצדדים ולא מלמעלה. וכתב שם הסמ"ע סק"ב וו"ל דאז מצי מזיף שיוסיף לכתוב למטה מהשטר מה שירצה משא"כ כשהעדים חתומין למטה מהשטר ולא הניחו בין חתימתן להשטר כ"א רוחב שטה עכ"ל. ועיין שם בש"ך סק"א שהשיג על טעם הסמ"ע וכתב וו"ל הוא ליתא להתוספות ריש פ' גט פשוט דף ק"ס ע"א ד"ה פשוט שכתבו כו' הוכיחו דמדלא משוי שום חילוק אלמא אפילו לא מצי לזיף כגון דכתיב ביה שריר וקיים או שלא חלק מלמטה או שחתם עד אחד מלמטה והשני מן הצד נמי פסול כיון שלא נעשה כתיקון חכמים ע"ש עכ"ל. הנה דגם הש"ך לא פליג על עצם סברת הסמ"ע רק שהוסיף דאפילו הוא בענין ולא מצי לזיף כגון שאחד חתם למטה ורק השני חתם מן הצד נמי פסול כיון שלא נעשה כתיקון חכמים. והלא דין שטר הרשאה כדן שאר שטרות. וכותבין בהרשאה הכל שריר וקיים כמו בשאר שטרות שכותבין והכל שריר וקיים דא"א לזיף וכמ"ש בחו"מ סימן מ"ד סעיף ט'. וא"כ כשנכתב בשני ניירות אפילו נכתב הכל שריר וקיים ובסמוך ליה בשורה התחתונה חתימת הדיינים אין זה קיום אלא על מה שכתוב בנייר זה. והנייר הראשון יכול לזיף כולו. ומה לנו מה דבנייר השני איכא הוכחה ואומדנא שהלל יעקב בן יהרשע שליח הראשון עשה את שלום בן חיים שליח להולכה על הגט כיון דחסר עיקר העדות של הדיינים שנעשה המיניו בפניהם כדן וגם שהשליח הראשון אמר בפני נכתב ובפני נחתם. ובגט זה שנשלח על הכי דואר דדאי הרשאה זו מעכב כיון דבלא"ה אין לנו שום עדות שהשליח הראשון מינה בפני ב"ד את שליח השני להיות שליח להולכה. ולא דמי להא דמבואר ברמ"א סי' קמ"א סעיף כ"ד שאם נאבד שטר הרשאה והוא שעת הדחק גותנין הגט בלא הרשאה. דהתם הלא כתב רמ"א בטעמא וו"ל והשליח נאמן על השליחות ולומר שעשאו שליח בעדים כמו שנאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם יעו"ש. וא"כ היינו דוקא התם שהשליח

מעיר ליובאן שליח להולכה ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם בהויסטאן וכו' עד סוף נוסח ההרשאה ונמצא שאף כשנסלק ניר הראשון לגמדי ניכר גם מניר השני לכד שעליו חתומין הדיינים איך ששלום בן חיים שמש דפ"ק הוא שליח להולכה על הגט דסימנים אלו הנפרט שם בניר השני שכן הוא בגט שנתקבל. וגם מפורש בניר השני מי עשאו לשליח שהרי כתוב שם. ובפנינו ביטל השליח הראשון הלל יעקב בן יהושע כל מודעות. וניכר גם מניר השני לכד שהלל יעקב בן יהושע שליח הראשון עשה את שלום בן חיים שמש מליובאן שליח להולכה על הגט דסימנים אלו המפורטים ואנו מוצאים דק את הגט של הבעל ישראל אהרן לאשתו העניא בסימנים אלו שמונה בהקאנווערט יחד עם ההרשאה מהבעל לשליח ראשון. ויודעין מזה הניר לכד שעליו חתומין הדיינים איך ששלום בן חיים הוא שליח להולכה לגרש את העניא בת משה. אך שחסר לנו לידע אם מינה כדן ואם אמר בפני נכתב ובפני נחתם שזה נכתב בניר הראשון שאינו כלום משום שאין חתומים עליו על זה אולי יש לסמוך דב"ד עשו כדן דהא מטעם זה מהני כשאומר שליח שני שליח ב"ד אני מסתמא עשו ב"ד הדבר בהכשרו כדאיתא ברש"י גיטין דף כ"ט. ומעצם הדין הי' סגי לפ"ז לכתוב הרשאה משליח ראשון לשליח שני בנוסח קצר מאחר שהוא מעשה ב"ד והיה די לכתוב בפנינו ב"ד מינה פב"פ שליח הבעל את פב"פ לשליח תחתיו וממילא יודעין אנו שב"ד מסתמא עשו כדן ורק לרוחא דמלתא אנו מפרטין כל דבר כמו בגט חליצה שהיו כותבין נוסח ארוך לפרט כל דבר וסגי בנוסח קצר. ולכן בעובדא זו שנפסל חצייה ראשונה של ההרשאה שמפורט שם כל דבר יש לסמוך על חצייה השניה שידוע משם בקצרה איך שהוא שליח שנעשה ע"פ ב"ד ופרטי הדברים נסמוך שמסתמא עשו כדן. אך שיש עדיין לעיין דהא מזה ניכר שאין בקיאין בטיב גיטין א"כ לכד מה שאין לסמוך עליהם בזה יש גם לחוש לכמה פסולין כמבואר בסימן קמ"א בשם הר"ן והריב"ש. אבל מסתבר לע"ד בזה להקל במקום עיגון בזמן הזה ושדרי גיטין מצויין ולכן לא יטעה בדברים המפורשים שם ומצאתי כן בחת"ס סימן נ"ד עיי"ש. ודין זה שצריך לכתוב ההרשאה דוקא על ניר אחד מרוב פשיטות לא כתוב בהסדרים ומעצמן לא הבינו זה ולכן אין לחוש מזה שטעו גם בדברים המפורשים בהסדרים. וגם אני כתבתי לו עיקד דיני הגט כשכתבתי לו אודות סדור הגט כי חששתי שמא יש מרבני אמעריקא מי שאינו יודע בטיב גיטין ולכן יש להקל במקום עיגון כי כפי שכותבין משם עלה להם

עצמו מביא הגט והעיד לפנינו שבפני נכתב ובפני נחתם וגם שנעשה שליח בעדים. משא"כ בגט הנשלח על הכי דואר שאין קיום אחר שהשליח הראשון מינה את השני להיות שליח להולכה בפני ב"ד מלבד ההרשאה זו שנשתלחה על ידי כי דואר. ואם כן כיון שהרשאה זו הרשאה פסולה היא וכמאן דליתא דמיא שוב אין מקום להתיר אשה זו אף במקום עיגון. הא חדא.

(ב) ועוד הלא אנן חזינן שהיו ע"ה כאילו שלא ידעו דא"א לכתוב הרשאה בשני ניירות. ומש"כ לתרץ אותם בזה וז"ל ודין זה שצריך לכתוב ההרשאה דוקא על ניר אחד מרוב פשיטות לא כתוב בהסדרים ומעצמן לא הבינו זה ולכן אין לחוש שטעו גם בדברים המפורשים בהסדרים עכ"ל. חדא הלא מפורש שפיר בסדר גט שני מיד הבעל להשליח באות נ"ח וז"ל גם הדיינים חותמין למטה כמו שדרכם לחתום בשאר שטרות עכ"ל. והגם דשם קאי בהרשאה מהבעל להשליח ונידון דידן הוא בהרשאה שמשליח ראשון לשליח השני. מ"מ כולי האי גם תינוק בן שש יבין מאליו דאין שום מקום לחלק בין הרשאה ראשונה לשנייה דמ"ש. ונמצא שמפורש שפיר בסדר הגט גופיה שחתמת הדיינים צריך להיות דוקא למטה כמו בשאר שטרות דהא כשנכתב בשני ניירות ובנייר השני יש רק איזה שורות הנשארות מנייר הראשון לא מקרי זה למטה כמוכון. ועוד הלא בעצמו כתב בתחלת התשובה שיש כמה ריעותות בהגט ובהרשאות אשר הם כשרים בדיעבד. הנה ע"כ שטעו גם בדברים המפורשים בהסדרים שהרי נוסח הגט והרשאות מפורש בהסדרים ואפ"ה טעו. ועוד הלא דבר זה תינוקות יודעין דא"א שטר בשני ניירות. דא"כ מה לנו מה שכתבו בשורה שלמעלה מחתימתם הכל שריר וקיים כיון שעיקר הקיום והאישור שלהם הוא בנייר הראשון וע"ז ליכא חתימתם והו"ל שטר שיכול לזייף שפסול כנ"ל. וא"כ ע"כ מוכח מזה שהיו ב"ד של בורים ובסה"ג ודאי שייך למיחש לכמה פסולין הפוסלין גם מדאורייתא דאולי היו עדי המסירה פסולין או לא נכתב לשמה וכמ"ש רמ"א להדיא בסי' קמ"א סעי' ל' דבכה"ג שניכר מתוכו שהיו ע"ה יש לפסול הגט.

(ג) ומה שכתב וז"ל אבל מסתבר לע"ד בזה להקל במקום עיגון בזמן הזה שסדרי גיטין מצויין ולכן לא יטעה בדברים המפורשים שם ומצאתי כן בחת"ס סי' נ"ד עיי"ש. אדרבה בחת"ס שם מפורש

להדיא להיפוך מדברינו. וז"ל החת"ס שם בסוף התשו' ומאחר שזכינו לדין יצא לדין א' סידור הגט בעי ג' כשרים ולא קרובים וביום דוקא והני תלתא דבקיאי עכ"פ בסידורי גיטין הנדפסים מהקדמונים וכו' (ב) אי לא בקיאי ממש בטיב גיטין וקידושין ורק דבקיאי בסדור גט כנ"ל ונמצא שום פחיתה והשחתה אפי' רק בהרשאה מכ"ש בגט עצמו אפי' אינו מעכב בעלמא יש לפסול הגט דלא עיינו בסידורים וממילא יש לחוש לכמה פסולים ולא שייך רוב מצוין אצל גט מומחה וסתם דייני דגט מגמר גמירי וכו' ע"כ כל שנראה אפי' מלשון אגרותם שהדיינים אינם בקיאי' שוב אין לסמוך על עדותם שנמסר ליד השליח כהוגן ושנתיר א"א בלא גט עפ"י שטר שליחות של מאן דהו כיון שאין אנו מוסרין גט לאשה רק נתיר עפ"י סיפורי דבריהם עכ"ל החת"ס שם בתשובה. הרי להדיא שלפי דברי החת"ס הנ"ל כ"ש שפסול הגט בנ"ד. דמלבד דאיכא בנ"ד כל הני ריעותות שחשיב שם החת"ס דהא חזינן דאף לא עיינו היטב בסידורים שהרי מצאו פחיתה והשחתה בין בהרשאה ובין בגט עצמו כמו שכתב בעצמו ויש כמה ריעותות בהגט ובהרשאות אשר הם כשרים בדיעבד ואם היו מעיינים עכ"פ בסידורים לא היה אפשר זאת. ועוד גריע מזה שמזה שכתבו ההרשאה בשני ניירות נראה שאף לא ידעו דבר שתינוקות דבי רב יודעים. מלבד זה ההרשאה בעצם אינו כלום כיון דבנייר השני דשם חתמו הדיינים שם חסר עיקר הרשאה וכמאן דליתא דמיא. וז"ב.

(ד) וכתב שם עוד לקמן בענין הנ"ל בסימן קמ"ג וז"ל וזה אשר כתבתי להרב המסדר מע"כ הרב מו"ה ר' אברהם ישראל שעכטנאר רב ביוסטאן טעקאסא שליט"א. הנה קבלתי הגט עם ההרשאות אשר שלח כתרה"ה זה ערך עשרה ימים ועדיין לא מסרתיו כי לבד אשר כסו חרולים פניו וכולו קמשונים בדברים שצריך ליוזר לכתחלה ובמקום עיגון יש להכשיר ויש לדון את כתרה"ה לכף זכות כאשר התנצל במכתבו שלא היה סופר מומחה ואולי היה עוד טעם שלא היה יכול כתרה"ה לדקדק כהוגן. אבל בדבר אחד טעה כתרה"ה שהוא פסול גמור. ותמיהני על כתרה"ה שמתפאר ומשתבח לבקי גדול בהלכות גיטין והקפיד עלי על שכתבתי לו במכתבי עיקרי הלכות גיטין והיה לו זה לשחוק וכנראה שלא רצה כתרה"ה מחמת זה אף לעיין בדברי ולקראם לכה"פ שאז לא היה בא לכלל טעות זה שהרי הזכרתי זה במכתבי. ולא כן דרך החכמים גדולי תורה שרוצים ללמד מכל אדם

חיים שליח להולכה אך חסר לנו לידע אם נעשה כדון ואם אמר בפני נכתב ובפני נחתם ע"ז נסמוך על חזקת ב"ד אף שקשה מאד לסמוך בכאן על חזקת ב"ד זה כיון שטעו בדבר כזה כדאיתא בסי' קמ"א סעי' ל' בהג"ה מ"מ במקום עיגון יש להקל משום שכל הלכות גיטין מפורש בסדרי גיטין כדאיתא בחת"ס סימן נ"ד. איברא שעדיין יש לעיין בזה כי ידידי הגאון ר' יחזקאל אבראמסקי שליט"א הגאב"ד סלוצק אין רוצה להסכים עמי להיתר זה אף במקום עיגון ולכן אם זוכרין הדיינים תשלחו הרשאה אחרת ולא נצטרך להקל בדבר שאינו מפורש ולסמוך על סברתנו בענין חמור דא"א אך אם אין זוכרין נעין עוד הפעם בהיתר שאמרתי אם יסכימו עמי עוד גאונים. עתה אבאר לכתר"ה שאר הריעותות וכו' אך כל זה כשר במקום עיגון אבל זה שנכתבה הרשאה שניה על שני ניירות הוא פסול אף במקום עיגון ולכן אם זוכרין הדבר תכתבו הרשאה אחרת בנוסח שכתבתי ואם אין זוכרין נעין בדבר. ולהסא בל יקל כתר"ה ראשו בהוראה אלא יעין היטב. ידירו משה פיינשטיין.

והיכיתי זמן דב עד חדש אדר ראשון תרפ"ט ולא קבלתי הרשאה אחרת ולכן סמכתי על ההיתרים שכתבתי וסדרתי נתינת הגט מהשליח שני להאשה העניא בת משה הלוי. מתחלה ע"י שנתן לה שלום בן חיים שמש דפ"ק שהוא שליח השני ואח"כ לרווחא דמלתא עשה שלום בן חיים שליח אחר שיגרשנה וגרשה והכשרתיה לינשא לעלמא כדון גרושה מאחר שהוא מקום עיגון גדול שא"א להשיג גט אחר והשי"ת יעזרני שלא אכשל ח"ו בדבר הלכה לעולם. ע"כ דבריו.

ה) ולא קיים מה שאמרו חז"ל קשוט עצמך תחלה ואח"כ קשוט אחרים. שהרי במקום להוכיח את הרב המסדר הגט מטעקסאס שבל יקל ראשו בהוראה אלא יעין היטב היה לו להוכיח את עצמו תחלה ממש בדברים הללו שהוכיח את הרב מטעקסאס. שהרי אם היה מעיין היטב בחת"ס סי' נ"ד היה רואה בעצמו שאין שום מקום להקל בגט זה. אך יען שהיקל ראשו בהוראה ולא עיין היטב וראה רק תחלת דבריו וכן הוא דרכו כמה פעמים שפוסק למעשה בענינים חמורים מבלי לעיין היטב ע"כ נכשל באיסור חמור דא"א. וסופו הוכיח עוד יותר על תחלתו שהרי לאחר שכתב להרב המסדר שישלח הרשאה אחרת. אם הרב המסדר לא היה קל וריק ודאי היה עושה זה למען שלא לעגן אשה על ידו ובפרט בכה"ג שהקלוקל היה על ידו היה מוטל עליו לתקן. והיה אפשר לו לעשות

ואף הבקי גדול טוב שיחזור קודם מעשה על הלכות גיטין החמורים מאד ומה היה איכפת ליה לכתר"ה אם היה קורא את דברי וחזור על הלכות גיטין העיקרים וח"ו לי לזולל בכבוד כתר"ה אשר איני מכירו אבל עכ"פ נכשל כתר"ה ואין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל בהן כדאיתא בגיטין דף מ"ג וישים ודאי כתר"ה זה אל לבו ולא יקל ראשו עוד בהוראה אלא יראה לעיין בכבוד ראש בכל דבר הוראה ונחזור להעובדא דידן. הנה כתר"ה כתב הרשאה השניה משליח ראשון לשני שלום בן חיים מפה שהיא הרשאה המוכרחת שרק על ידה יודע שלום בן חיים שהוא שליח. על שני נירות מפורדות והב"ד חתומין בסוף נוסח ההרשאה שהוא על ניר השני והוי ניר הראשון כחספא בעלמא ובוזה שאנו מבינים מסברתנו שמסתמא שייך גם ניר הראשון להרשאה ודאי שאין מועיל בגיטין וא"כ הוא פסול גמור שאין להקל אף במקום עיגון. ותמיהני מאד איך אפשר לטעות בדבר כזה הא אף איש פשוט יבין ששטר כזה אינו כלום לא באיסורין ואף לא בשטרי ממון. ול"ד להא דסמ"ע סי' נ"ב סק"ח דהתם כשחתמו היה שלם והיה שטר כשר שהעידו על הכל ולכן כשנקרע עתה סומכין על שניכר שנקרע בזה שהקרעין מתאחזין אבל הכא לא היתה חתימתן כלל על הניר הראשון ואין כאן עדים על מה שכתוב בניר הראשון והוא פשוט וברור. ולכן אם זוכרין הב"ר שהם כתר"ה בעצמו ומשה בן שמחה הכהן ויעקב בן צבי איך ששליח הראשון הלל יעקב בן יהושע עשה את שלום בן חיים שמש מפה לשליח תחתיו לגרש את העניא בת משה הלוי בגט הנשלח אלי. יכתבו עתה הרשאה אחרת בלשון עדים שיתחלל ההרשאה בלשון זה. זכרון עדות שהיתה בפנינו ח"מ איך שכד יתיבנא במותב תלתא בי דינא כהדא ברביעי בשבת וכו' עד סוף נוסח ההרשאה וקודם והכל שדיר וקים אחר תיבת כתבנו וחתמנו תכתבו זמן חתימת הרשאה זו ביום שתכתבו וחתמנו ואח"כ הכל וריר וקים ויחתמו כל השלשה או תרי מגו תלתא. אבל אם אין זוכרין לא תוכלו לכתוב הרשאה אחרת ואז נצטרך לבקש דרך אחר להתיר שמצאתי איזה פתח להתיר במקום עיגון מחמת שבמקרה הותחל ניר השני בתיבות וגט זה שנעשה שלום בן חיים שמש שליח להולסה ונמצא שגם בניר השני כתוב ששלום בן חיים הוא שליח להולכה על הגט דסימנים המפורטים שם וגם כתוב שם שהלל יעקב בן יהושע הראשון בטל כל מודעות וא"כ ידעינן שהלל יעקב בן יהושע שהוא שליח ראשון כמבואר בהרשאה שמבעל לשליח עשה לשלום בן

יש לעיין בזה כי ידידי הגאון ר' יחזקאל אבראמסקי שליט"א הגאב"ד סלוצק אין רוצה להסכים עמי להיתר זה אף במקום עיגון ולכן אם זוכרים הדיינים תשלחו הרשאה אחרת ולא נצטרך להקל בדבר שאינו מפורש ולסמוך על סברתנו בענין חמור דא"א אך אם אין זוכרים נעיין עוד הפעם בהיתר שאמרתי אם יסכימו עמי עוד גאונים עכ"ל. הרי מבואר מדבריו באופן ברור שידע בעצמו שקשה לסמוך על סברא בעלמא בענין חמור דא"א. ועכ"פ יש כאן עדיין קצת ספק א"א אף לפי דעתו ומ"מ לאחר שניסה אם יסכים עמו עוד רב אחד ולא מצא לו עוזר התיר לבדו אשה זו. ולא עוד אלא שהדפיס תשובה זו בספר למען יהיה מכשול זה לעד ולדורות ואין לך מיקל ראשו בהוראה ומכשיל את הרבים יותר מזה. שהרי עכ"פ היה לו למנוע א"ע מלהדפיס זה בספר.

זאת כי מסתמא זכרו הדיינים החתומים על ההרשאה עוד את המעשה כי מילתא דתמיה מדכר דכירי אינשי ולאז בכל יומא מתרחש גט כזה. ובפרט שלא עברו יותר מג' או ד' שבועות מעת כתיבת הרשאה הראשונה. ועיין בחז"מ סימן כ"ח סעיף י"ד שאף אם נזכר לדבר ע"י אחר שהזכירו יכול להעיד וע"ש בסמ"ע סקמ"ד שבאם נעשה מתחלה עד בדבר או מתחלה רמיא אנפשיה ואינו שוכחו יעו"ש. ועכ"פ היה צריך להשיב ומדחזינן שלא שם לבו אף להשיב בענין חמור כזה שהוא גרם התקלה ברור ממעשיו שקל היה ואין להאמינו כלל על עיקר הגט. אולי היה מלבד השאלות הידועות לנו גם פסולים אחרים הפוסלים מדאורייתא. וכנראה ממכתבו של ר' משה להרב המסדר ברור שידע שפיר בנפשו שיש כאן ענין של ספק א"א. שהרי כתב בעצמו וז"ל איברא דעדיין

סימן קעא

ראיתי ונתתי אל לבי לעיין בדבר האיסור להשתמש באמצעים המונעים הולדה אשר בעוה"ר הדור פרוץ בזה ורכים טועים ומטעים א"ע מפני שאין הלכה זו מפורש בש"ע כשאר הלכות איסור והיתר. ואע"פ שקשה קצת לכתוב ולטייל ארוכה וקצרה בענינים כאילו במוכין יש הכרח גדול בזה. והגאון בעל תורת חסד עשה קונטרס גדול בזה. ואענה גם אני עני חלקי בזה ואפתח בדברי רבותינו הראשונים ואכרך דבריהם לפי קוצר שכלי בס"ד.

כיון שאינה מתעברת כל עיקר אין המוך מעלה וזוריד כלום ועוד דרבנן דאמרי אחד זו ואחד זו משמשות כדרכה אתו למימר דאפילו הני ג' אינם מותרות לשמש במוך ואמאי כיון דאיכא סכנה כלל היאך מכניסות עצמם משום שומר פתאים ה' והנמן דחייבות לשמש במוך קאמר וכדפר"ח ז"ל ופחות מכן ויותר על כן אינן חייבות אלא דפעמים מותרות כגון קטנה ופעמים אסורות כגון גדולה וחכ"א דאפילו אלו משמשות כדרך בלא מוך אם ירצו זאינם חייבות לשמש במוך עכ"ל. העתקתי כל דבריו כלשונו כי נחוץ לענינינו כמו שאבארם לקמן איה.

(ב) ומבואר מדבריו דס"ל דאף להבעל אין איסור כ"א במוך בשעת תשמיש דוקא דהוי כמשמש על עצים ואבנים משא"כ במוך לאחר תשמיש אין הבעל עושה שום איסור. ומשמע בפשיטות דאפילו אם יודע הבעל שהיא תאבד אח"כ המוך לא נאסר לו התשמיש. שהרי לא חילק כלום בדבריו וכ' בפשיטות דהאיסור הוא בא' משני דרכים. או במוך בשעת

א) גרס"נן ביבמות דף י"ב שלש נשים משמשות במוך קטנה ומעוברת ומניקה קטנה שמא תתעבר ושמא תמות וכו' ואיזו היא קטנה מבת י"א שנה ויום אחד עד י"ב שנה ויום אחד פחות מכאן זיתר על כן משמשת כדרכה והולכת דברי ר"מ וחכ"א אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה'. וכתב ע"ז בחידושי הריטב"א ליבמות ז"ל פרש"י ז"ל מותרות לשמש במוך כדי שלא יתעברו פי' לפי' בשאר נשים אסורות לשמש אע"ג דלא מפקדי אפוי"ר מ"מ אסורות הן להשחית הראוי להוליד אע"ג דכל כי אורחיה אין בו משום השחתת זרע דהא ביאת קטנה ואילונית מותרת תשמיש במוך לאו אורח ארעא הוא וכל דה"ל מוך בשעת תשמיש אפי' לידידה איכא איסורא דהוה ליה כמשמש על האבנים או על העצים וכי ליתא למוך בשעת תשמיש איכא איסורא בדידה ומיהו אין פי' רבינו ז"ל מחזור דאי ג' נשים מותרות לשמש במוך קאמר אי"כ כי אמרי קודם הזמן הזה משמשת כדרכה והולכת היינו שאינה מותרת לשמש במוך ואמאי

אע"פ שגורם ביטול פו"ר אין איסור. זא"כ ה"ג במוך לאחר תשמיש כיון דהאי גברא כי אורחיה משמש מותר. וכעיי"ז מצינו בתשובות הרא"ש כלל ל"ג שכתב שם וז"ל ושאלת אשה שיש לה אוטם ברחם כו' ולעולם הוא זורה בחוץ כו' יראה שהוא אסור כיון דלעולם הוא זורה בחוץ קרינן ביה ושחת ארצה ואע"פ שלפעמים הוא דש מבפנים מ"מ כיון שלעולם הוא זורה מבחוץ אסור וגריע ממשמשת במוך דהתם היא משמשת כדרך כל הארץ אע"פ שאין זרעו ראוי להזריע מידי דהוי אעקרה זקנה וקטנה עכ"ל. הנה שאין מתירין לו איסור השחתה משום מצות עונה ואע"ג שאין האשה אשמה כלום וא"א לעונתה בע"א. ועקרה זקנה שמותר הוא רק משום דכל דהוי דרך תשמיש אין איסור של השחתת זרע גרורא ביה אע"פ שגורם בכך ביטול פו"ר.

ד) אולם לפ"ז תמוה קצת דעת הריטב"א דס"ל ג"כ בהא כר"ת דבמוך לאחר תשמיש אין איסור מצד לתא דהבעל ובעצמו כ' בחזושו לכתובות ל"ט וז"ל ואע"ג דלגבי דידיה שרינן לבעול בעילה שאין בה זרע כגון בקטנה או מעוברת או זקנה או עקרה ול"ח השחתת זרע דשאני איהו משום מצות עונה ועוד דהוה דרך תשמיש וכו' יעו"ש. הנה שכ' ב' טעמים במאי שהותר ביאת קטנה ואילונית וכנראה שנסתפק בכל א' מהם או שהטעם משום מצות עונה או משום דהוי דרך תשמיש. זא"כ איך כתב בפשיטות ביבמות שאין איסור להבעל במוך לאחר תשמיש. הלא אפשר דקטנה ואילונית לחודיהו התירה תורה משום מצות עונה משא"כ במוך לאחר תשמיש כיון שהאשה מאבדת בידים זרע הבעל אפשר דבכה"ג אין על הבעל חיוב עונה. ועכצ"ל שחזר בו הריטב"א ביבמות וס"ל כרוב ראשונים דהטעם דקטנה ואילונית מותר משום דהוי דרך תשמיש. וה"ג משמע ממה דביבמות לא הזכיר כלל מהדרך הב' שכתב בכתובות שהוא משום מצות עונה. זע"כ כ' בפשיטת שאין איסור להבעל גם במוך לאחר תשמיש כמו בקטנה ואילונית.

ה) אמנם שיטת הריטב"א עדין צ"ע. כיון שקאי על פרש"י שמפרש הסוגיא במוך בשעת תשמיש כמפורש בדבריו וז"ל מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו עכ"ל. וכיון שהריטב"א חולק על רש"י בזה הכריע דא"א לפרש דפליגי במותרות ואסורות משום דא"כ מאי טעמא דחכמים האסורים הלא איכא סכנה וע"כ דפליגי אי צריכות לשמש במוך. הנה יוצא מדבריו דמשום סכנה

תשמיש דהוי כמשמש על עצים ואבנים ואיכא איסור השחתה לשניהם או במוך לאחר תשמיש שהיא לבדה עשתה איסור משא"כ הבעל כי אורחיה משמש ולא עשה בידים שום מעשה השחתה. ואע"פ שהוא גרם ג"כ השחתה שהרי בלעדו לא הי' אפשר לה להשחית מ"מ לא אסרה תורה גורם כזה. וכ"כ כתוס' יבמות י"ב ד"ה שלש נשים וכו' בשם ר"ת. וז"ל וד"ת אומר דלפני תשמיש ודאי אסור ליתן שם מוך דאין דרך תשמיש בכך והרי הוא כמטיל זרע על העצים ועל האבנים כשמטיל על המוך אבל אם שנותנת מוך אחר תשמיש אין נראה לאסור דהאי גברא כי אורחיה משמש מידי דהוי אקטנה ואילונית דלא איתסרו בתשמיש משום דלאו בנות בנים נינהו והאשה שנותנת אח"כ מוך לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מיפקדה אפו"ר ומשמשות במוך דקתני הכא היינו צריכות לשמש במוך יעו"ש. ומשמע מלשונו שמתיר אפילו אם האשה משמשת במוך אחר התשמיש בדיעת בעלה ונמצא שהוא ג"כ גורם להשחתת זרעו שהרי הי' אפשר לו לפרוש מ"מ הוא אינו מצווה כ"א על מעשה השחתה. וכמ"ש מידי דהוי אקטנה ואילונית דלא איתסרו בתשמיש משום דלאו בנות בנים נינהו ר"ל שאם נאסור לו התשמיש משום גורם של השחתה גם תשמיש קטנה ואילונית היה אסור. שהרי בהם ההשחתה תיכף בשעת תשמיש וגם שם הי' אפשר לו לפרוש ומ"מ אינו מצווה לפרוש כיון דהוי דרך תשמיש וע"כ משום דלא נאסר השחתה כ"א באופן דלא הוי דרך תשמיש. ונמצא שהריטב"א ור"ת ס"ל כהדרי במוך לאחר תשמיש שאין איסור מצד לתא דהבעל רק דפליגי אם יש איסור להאשה. להריטב"א אסור כיון שגם היא מצווה שלא להשחית זרע הבעל ולר"ת כיון דלא מיפקדה אפו"ר לא הוזהרה נמי אהשחתת זרע.

ג) ולכאורה צ"ע קצת בגוף שיטת ר"ת שמתיר מוך לאחר תשמיש משום דרמי לקטנה ואילונית. דילמא שאני קטנה ואילונית דאין האשמה תלוי בה מה שהזרע הולך לאיבוד שהרי אינה יכולה להוליד בטבע שפיר התירה תורה התשמיש משום מצות עונה משא"כ כשהאשה משמשת במוך כדי שהזרע תלך לאיבוד מנ"ל שהתירה תורה בכה"ג להבעל לדור עמה. וצ"ל דס"ל דא"א שיהי' נדחה איזה איסור משום מצות עונה. ואם הי' בביאת קטנה ואילונית ענין של השחתת זרע גרורא בצדה הי' חייב לפרוש ממנה ולא הי' מצווה בעונתה כמו שחייב לפרוש משאר עונות האסורות. אלא ע"כ דכל דהוי דרך תשמיש

אי נימא דמיירי הכא במוך בשעת תשמיש וא"כ בשעה שמתחיל האיסור שפיר איכא עדיין זרע הראויה להוליד. ואם כוונתו להקשות כיון דסו"ס עיקר האיסור של השחתת זרע הוא מה שגורם ביטול פו"ר והכא שאין גורם יותר ביטול פו"ר ע"י המוך כיון דבין כך ובין כך הוא מוכן לתשמיש וממילא אודה לי' החסרון של המוך. ז"א דנהי דאף לולי המוך הי' כל עצמו של ביאה זו גורם של ביטול פו"ר. מ"מ ביטול פו"ר בכה"ג רהוי דרך תשמיש התיירה תורה משא"כ ביטול פו"ר באופן אחר כגון שהי' לה מוך בשעת תשמיש לא מצינו שהתיירה תורה.

(ז) ומצאתי בתשובות רע"א סימן ע"א שהקשה כה"ג על הנ"י שבי' ז"ל משמשות במוך פירש"י ז"ל מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו והקשו עליו ז"ל דאם כן כי אמרינן דקודם הזמן הזה משמשת כדרכה אסורה לשמש במוך קאמר ואמאי כיון דאינה מתעברת כל עיקר אין כאן משום השחתת זרע עכ"ל. והקשה רע"א ז"ל אם ס"ל להנ"י בכוונת רש"י ג"כ כר"ת דבמוך בשעת תשמיש הוי כמשמש על עצים ועל אבנים שפיר איכא כאן משום השחתת זרע דלולי המוך הי' זה דרך תשמיש ושרי משא"כ ע"י המוך. והכריע שם רע"א ז"ל מכח קרשיא זו דס"ל להנ"י בכוונת רש"י שלא כר"ת כ"א אף במוך בשעת תשמיש חשוב דרך תשמיש ומצד לתא דהבעל אין איסור לעולם במוך. רק האיסור מצד לתא דידיה שמכינה ומשימת שם המוך ואע"פ שעשתה זאת קודם תשמיש מ"מ הוי זאת השחתת זרע מצד לתא דידיה. וס"ל לרש"י ז"ל רגם האשה מצווה על השחתת זרע וע"כ הקשה הנ"י דבכה"ג שהאשה אינה באה כ"א להשחית זרע שבלא"ה אינה ראויה להוליד ל"ש משום השחתת זרע. אולם תירוצו של רע"א ז"ל אינו עולה יפה לתרץ מה שהקשינו על הריטב"א שמפורש ברבריו דס"ל כר"ת דמוך בשעת תשמיש הוי ליה כמשמש על עצים ועל אבנים. גם גוף סברת רע"א ז"ל תמוה דהא אי נימא דבמוך בשעת תשמיש אין איסור להבעל שמצווה בפו"ר א"כ כ"ש להאשה שאינה מצווה בפו"ר. ומ"ל מה שהאשה הכינה המוך לפני תשמיש הלא לא הי' זה כ"א גורם לזכר היתר כיון שהתשמיש עצמו מותר לסברא זו שמקרי דרך תשמיש.

(ח) וראיתי בשו"ת תורת חסד חאה"ע סימן מ"ד שתמה על רע"א ז"ל בלשון אחר אטו השימת המוך היא האיסור הלא בשעת שימת המוך אין האשה

מותר אף במוך בשעת תשמיש וא"כ באמת קשה אמאי מותר. מה משום סכנה שייך כאן הלא הסכנה היא רק אם ישמשו בלא מוך והיא תתעבר אבל אטו יהיה סכנה אם יפרוש ממנה במשך ימי עיבור והנקה. ואי דכוונתו דלפרוש ג"כ א"א משום מצות עונה ז"א כיון דס"ל דבתשמיש במוך איכא איסור דאורייתא כמ"ש דהוי ליה כמשמש על עצים ועל אבנים אמאי לא נימא שנדחה העונה בשביל האיסור דהשחתה שהוא איסור תורה כמו שנדחה העונה בשביל שאר איסורין. וכמש"ל בשם תשו' הרא"ש באשה שיש לה אוטם ברחם שחייב לפרוש בשביל האיסור והשחתה. וקטנה ואילונית עצמן יוכיחו שכ' הריטב"א עצמו כאן שמותר רק משום רהוי דרך תשמיש ול"ח השחתת זרע ומשמע דמיהו אם היה מקרי השחתת זרע הי' חייב לפרוש ממנה. ואין לומר דס"ל לריטב"א דלא הוי כמשמש על עצים ועל אבנים אלא בשאר נשים כיון שאין צורך בהמוך ע"כ ל"ח דרך תשמיש משא"כ במקום דאיכא סכנה בלא המוך אז שפיר חשוב דרך תשמיש אף במוך בשעת תשמיש. (ות"ח א' אמר לי שכ"כ בס' אחיעזר להגאון ר' חיים עוזר ז"ל) חרא לא מסתבר לומר כן דאטו בדרך בנ"א תליא מילתא. הלא וראי פשוט ירמה שכתבו הראשונים רקטנה ואילונית דוקא התיירה תורה משום דהוי דרך תשמיש משא"כ במוך בשעת תשמיש דהוי ליה כמשמש על עצים ועל אבנים. כוונתם שלא גילתה תורה רל"ח השחתה בדרך תשמיש אלא בכה"ג שהזרע הולך לאיבור ע"י תשמיש שאינו מביא לירי הולדה כגון בקטנה ועקרה וזקנה משא"כ במוך בשעת תשמיש שהזרע הולך לאיבוד מחמת המוך זה לא גילתה תורה. ומכיון דהוי השחתת זרע שוב אין הפרש אם דרך בנ"א לעשות כן או לא. כמו בעובדא דאשה שיש לה אוטם ברחם שנאסר לכל איש לרור עמה ואין נ"מ אם דרכן של בנ"א לדור עם אשה כזו או לא וכמש"ל. ועוד לא משמע כן בדבריו דא"כ הו"ל לבאר זאת.

(ו) ועוד כיון דס"ל לריטב"א שמוך לאחר תשמיש היא ג"כ עצה המועלת שלא תתעבר ולשיטתיה דבכה"ג אין הבעל עושה שום איסור מדוע נתיר לה במוך בשעת תשמיש דאיכא איסורא לשניהם. ועוד קשה מאי הקשה על פרש"י דקודם הזמן הזה משמשת כדרכה והולכת היינו שאסורה לשמש במוך כיון שאינה מתעברת כל עיקר אין המוך מעלה ומוריד כלום. סברא זו לא שייך אלא במוך לאחר תשמיש שהאיסור מתחיל לאחר תשמיש ואז הזרע בלא"ה אינה עתידה להוליד וא"כ אין המוך מעלה ומוריד. משא"כ

עונה. וכיון דאיכא מצות עונה וגם הוי דרך תשמיש כנ"ל שוב הוי לן למישרי אליבא דכ"ע.

(י) ודעת הריטב"א נראה שלא גריס בדברי רש"י כגירסתינו וכדעתיק הנ"י מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות. רק מותרות לתת מוך במקום תשמיש כדי שלא יתעברו בלבד והכוונה על קנזו במוך אחר תשמיש. וחילי חדא משום דהכי מוכח מלשונו בחדושינו לכתובות שהוסיף שם על פרש"י ואע"פ שמשחיתות זרע בעליהן שריגן להו משום סכנה דידה או דעובר. הנה שקאי בנידון האיסור דשייך לדידה דוקא. דאי במוך בשעת תשמיש א"כ האיסור יותר לדידה מלדידה שהרי הוא מצווה על פו"ר ולדידה הוי זאת השחתת זרע ממש כמ"ש הריטב"א עצמו דהוי ליה כמשמש על עצים ועל אבנים. (ובאמת מוכח כן גם כן הלשון בד' רש"י כתובות גופיה שכו' ואינן כמשחיתות זרע וכן הרגיש הגרע"א ז"ל בתשובה הנ"ל) וה"נ מוכח מ"ש לקמן ואע"ג דאתתא לא מפקדא אפר"ר אסורה להשחית זרע בעלה. וא"כ ע"כ דמיירי במוך לאחר תשמיש. ועוד ראוי מ"ש בתו' כתובות ל"ט ד"ה שלש נשים וכו' וז"ל ולר"י נראה לקיים פי' הקונטרס דבריש גדה משמע שהמוך הוא במעיה כל שעה והוי כמשמש על האבנים ועל העצים ולא דמי למשמש קטנה ואילונית ועוד אפילו היתה נותנת מוך אחר תשמיש אסורה דאף על פי שאינה מצווה על פרי' ורבי' מ"מ אסורה היא להשחית זרע כדמשמע בגדה וכו' יעו"ש. הנה דלא קשה ליה לר"י על פרש"י ממאי דקיימא לן שהאשה אינה מצווה על פו"ר רק באידך תירווצא שמפרש בכוונת רש"י דמיירי במוך לאחר תשמיש משא"כ לפי שפירש בכוונת רש"י בתירווצו הראשון דמיירי במוך בשעת תשמיש הי' ניחא ליה. וע"כ משום דאי מפרשינן דמיירי במוך בשעת תשמיש יש לומר שהאיסור הוא רק מצד לתא הבעל שמצווה על פו"ר. וא"כ כיון דחזינן שהריטב"א הקשה כן על פרש"י כנ"ל ע"כ דס"ל אליבא דרש"י דמיירי במוך לאחר תשמיש. ועוד כיון דחזינן בתוס' כתובות הנ"ל שנסתפקו אליבא דרש"י שמירי במוך לאחר תשמיש א"כ לא זר ולא רחוק הוא לומר שהריטב"א ס"ל באמת לפרש כן. וא"כ לפ"ז שוב סרה מעליו הקושיא שהקשה רע"א על הנ"ל.

(יא) ויתכן לפ"ז ג"כ מ"ש וכל דהו"ל מוך בשעת תשמיש אפילו לדידה איכא איסורא דהוה ליה

עושה שום איסור ודמיא להא דב"ק נ"ט אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור המביא את האור חייב משום דראשון לא עבד מירי ואלא דהאיסור בשעת תשמיש מהיכי תיתי לחלק בין הבעל להאשה יעו"ש. ובמחכה"ג אי משום הא לא איריא ואין הדמיון להא דב"ק עולה יפה. דהתם הבאת העצים אינה אפילו גרם של הבערה דלא מקרי גרם הבערה אלא כשהבערה אח"כ באה מאלי' אבל אם אדם אחר הביא אח"כ את האור והדליק אז כל המלאכה נקראת על שם האחר שהדליק. והראשון לא עשה כלום כמאי שנוגע לעצם המלאכה רק הוקל להתאחר שיוכל לעשות בקל יותר את המלאכה וזה אינו כלום. משא"כ בנ"ד שהאשה אינה מכינה ומשימת המוך בלבד כ"א גם משמשת אח"כ עם המוך נתון בתוכה הוי שפיר שימת המוך שלה גרם של איבוד זרע. רק טפי הו"ל להקשות כדקשינן לעיל כיון שהתשמיש עצמו מותר א"כ גם השימת המוך שלה הוי גורם של דבר היתר. ואולי גם הגאון תורת חסד נתכוין לזה רק שלא דקדק בלשונו כ"כ.

(ט) וצ"ל בדעת הנ"י דס"ל דאף כשהמוך נתון בתוכה בשעת תשמיש מקרי דרך תשמיש. אולם ס"ל דקטנה ואילונית עצמן לא התירה תורה אלא משום מצות עונה כטעם הא' שבריטב"א לכתובות וע"כ בשאר נשים ודאי אסורות במוך בשעת תשמיש. ואע"פ דחשוב דרך תשמיש מ"מ הלא אין טעם ההיתר בקטנה ואילונית משום דהוי דרך תשמיש כ"א משום מצות עונה. וא"כ אין ללמד מזה להתיר מוך בשעת תשמיש דאולי בקטנה ואילונית דוקא שמניעת ההולדה שלה אינה אלא מחמת שאינה יכולה להוליד בטבע שפיר איכא מצות עונה. משא"כ בכה"ג ששימת המוך שלה הוא הגורם שאינה יכולה להוליד והזרע הולך לאיבוד גם מצות עונה ליכא. וכ"ז בשאר נשים דוקא משא"כ במקום דאיכא סכנה לשמש בלא המוך שפיר גלמד מקטנה ואילונית שמותר עם המוך. כיון דבעצם הוי דרך תשמיש כנ"ל. וגם האשה לא אשמה כלום ולא נתכוונה בשימת המוך שלה משום שאינה רוצה בכנים כ"א משום דא"א לה התשמיש בענין אחר משום סכנה בכה"ג לא בטלה ממנה מצות עונה כמו שלא בטלה מצות עונה מקטנה ואילונית. ולפ"ז הקשה שפיר קטנה פחות מ"א שנה ויום אחד אמאי אסורה במוך. כיון דשם ודאי אין המוך שום גורם של מניעת הולדה שהרי בלא"ה אינה מולידה וא"כ אין המוך שום סיבה לבטל ממנה בשביל זה מצות

לחוש שתשחית זרע ההריון יעו"ש ובשו"ת חת"ס ח"ד סימן קע"ב שכ' ע"ז וז"ל ובמג"א סי' תר"ו נראה בעין פשר דבר דמתידי שלא סמוך לוסתה וטבילתה ואוסר בסמוך לוסתה וטבילתה משום השחתת זרע הריון ולא ידעתי הא מנ"ל. והגאון בית מאיר בסי' כ"ג תמה על הפוסקים שלא הביאו דין זה והחליט לאיסור בכל גווני יעו"ש. ולענ"ד נראה ליישב דעת המג"א בפשיטות דהא חזינן דלפי דעת ר"ת שכתבו יבמות הנ"ל ל"ש משום השחתת זרע כמון לאחר תשמיש בין להבעל בין להאשה. ואע"פ שבספר הישר לר"ת סי' קמ"ט מבואר שדעתו דמ"מ כ"ז שלא קיים עוד הבעל פו"ר יש איסור מצד לתא הבעל גם כמון לאחר תשמיש שהרי כ' שם וז"ל ג' נשים משמשות כמון פו"ר צריכות לשמש כמון מפני הסכנה כדמפרש ואזיל וליכא לפרש מותרות לשמש כמון דאפילו כל הנשים נמי דהא לא מפקרו אפו"ר כדאיתא בהבע"י ואי משום דחובת הבעל דמפקיד ליכא לפרש חדא דלא הכי משמע לישנא ועוד אפילו קיים מצות פו"ר נמי קאמר וביטול שכבת זרע לא הוה דנימא בשאר אסור כדאמרין בדיש פרקין עכ"ל. וע"כ דמפרש התם כמון לאחר תשמיש דאי כמון בשעת תשמיש הרי כבר ביאר דעתו ביבמות דהו"ל כמון על האבנים ועל העצים וא"כ שפיר שייך לאסור אף בהני ג' נשים. ואפ"ה אוסר ר"ת מצד חובת הבעל שמצווה אפו"ר. מ"מ בנידון דהמג"א שלא עשתה בקביעות כ"א פעם אחת וכוונתה לטהרה ודאי שרי גם לר"ת.

יג) **דהנה** עיקר סברת ר"ת שמחלק בין קיים פו"ר או לא לכאן צ"ב קצת. דהא מה לי מה שכבר קיים פו"ר הרי עדיין מצווה משום ולערב אל תנח ידך שכל הפוסקים הסכימו לפסוק כר' יהושע בש"ס יבמות ס"ב דהיה לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בוקנותו משום בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך. ועי' בש"ע אה"ע סימן א' סעיף ח' שהביא המחבר ב' דיעות אם חייב ג"כ למכור ס"ת כדי לישא אשה בת בנים לאחר שכבר קיים פו"ר והב"ש פוסק שם כהדיעה הב' שמוכרין. ומה שהרמ"א שם מתיר כשיש לו בנים הרבה ומתיירא משום קטטה היינו כמ"ש שם ע"ז הגר"א דאפילו מצוה דאורייתא מצינו שנדחית מפני הקטטה ומכ"ש מצוה דרבנן. אבל עכ"פ בכה"ג שיש לו אשה בת בנים ומשמשת כמון לאחר תשמיש אפילו אם הבעל כבר קיים פו"ר מ"מ איכא בזה משום ביטול מצוה דרבנן. ומכיון דלר"ת משום השחתת זרע ליכא כמון לאחר תשמיש כמו שכ' כבר ביבמות

כמשמש על האבנים ועל העצים וכי ליתא למון בשעת תשמיש איכא איסורא בדידה. וכוונתו דע"כ א"א לאוקמי האי דג' נשים משמשות כמון בשעת תשמיש אליבא דרש"י דמפרש במותרות או אסורות. דא"כ אף לדידה איכא איסורא ולישנא דג' נשים משמשות כמון משמע שהנידון היא רק לגבי האשה וע"כ דמיירי באופן שהאיסור שייך רק לדידה. ועוד כיון דכמון בשעת תשמיש הוה ליה לדידה כמשמש על האבנים ועל העצים שוב ל"ש להתיר משום סכנה שהרי מי אנס עליו לשמש ולהביא לידי סכנה. לא ישמש ולא יצטרך לדחות איסור דאורייתא דמשמש על האבנים ועל העצים מפני הסכנה. משא"כ כמון לאחר תשמיש שהאיסור רק לדידה והאיסור הוא רק מאי שמשחיתה זרע בעלה כמ"ש הריטב"א כתובות. והיינו משום שלולי האשה שהשחיתה הזרע רק הולידה הי' הבעל מקיים מצוה שהרי הוא מצווה בפו"ר. ונמצא שגורמת בהשחתה שלה לבטל את הבעל ממצוה. וא"כ בימי עיבור הנקה דא"א לה להתעבר מפני הסכנה שפיר מותר שהרי אצלה ל"ש לומר לא תשמש ולא תהי' סכנה שהרי לא אסרה תורה לקטנה ואילונית לדור עם הבעל. וגם אצלה ל"ש לחלק בין דרך תשמיש או אינו דרך תשמיש שזה שייך דוקא בהבעל שאיסור השחתת זרע שלו מפורש בקרא ושחת ארצה ומ"מ דרך תשמיש כמו בקטנה ואילונית מותר. משא"כ האשה שבעצם אין מפורש אצלה כלל איסור דהשחתת זרע וגם משום ביטול פו"ר נמי לא שייך כיון שאינה מצווה בפו"ר. ואף שנימא דמ"מ נאסר לה להשחית מפני שגורמת לבטל את הבעל ממצוה (ובפשיטות משמע דלא הוי זה רק מדרבנן) מ"מ לענין זה אין נ"מ בין דרך תשמיש ללא בדרך תשמיש. וכיון דקטנה ואילונית מותר אף מדרבנן לדור עם הבעל ע"כ שבודאי אינה מצווה לפרוש א"ע רק משום שלא תגרם ביטול מצוה מן הבעל. ואם כן ה"נ במקום סכנה שהברירה בידה או לפרוש א"ע מבעלה או להשחית הזרע כמון לאחר תשמיש שגורמת בכך ביטול מצוה מן הבעל ודאי אינה מצווה לפרוש א"ע מבעלה ומותר לה המון. וס"ל לריטב"א סברא זו פשוטא כ"כ עד שהקשה על פרש"י מ"ט דחכמים האוסרים וס"ל כן באמת גם במסקנא שבמקום סכנה כגון הני ג' נשים מותרות כמון לאחר תשמיש אליבא דכ"ע.

יב) **דהנה** במג"א סי' תר"ו סק"ח דאשה שמשמה תוך ג' ימים צריכה לכבד ביתה בחמין שלא תפלוט ש"ז ביוה"כ דדוקא אם לא הי' סמוך לטבילתה או סמוך לוסתה דבאותן שעות רגילות להתעבר ויש

עוד אשה אחרת בת בנים עמה מ"מ אסור משום דעכשיו יהי' בטל מפו"ר ומצווה על פו"ר כל יום. משא"כ בהל' איסורי ביאה דמיירי בשכבר קיים פו"ר דמשום חובת פו"ר כבר שנה ושילש בהל' אישות וע"כ כתב ואין האיך רשאי לישב בלא אשה ולא ישא עקרה וזקנה שאינה ראויה לילד. וכוונתו שלא יאמר הואיל וכבר קיים פו"ר ואשתו מתה מותר לו לסיים שאר שניו בלא אשה או עם אשה שאינה ראויה לילד שזה אסור. אבל מ"מ אם נדשא עקרה או זקנה מפני שאינו רוצה להיות בלא אשה ובדעתו לישא לאחר זמן גם אשה אחרת בת בנים עמה לא גרע זאת מנושא קטנה שמותר כיון שאינו קובע להיות בטל מפו"ר לעולם.

(טז) ועפ"ז ל"ק ג"כ קושית הב"ש בסימן א' סק"א שכתב שם וז"ל חייב כל אדם לישא אשה וחייב לבעול בכל עונה אפילו שהרשת את בעלה שימנע עונתה חייב לבעול בכל עונה עד שיהי' לו בנים כ"כ הרמב"ם פט"ו הל' אישות וכן איתא לקמן סימן ע"ז ומשמע אחר שיהי' לו בנים מהני דשות שלה אפילו אם יכול עוד להוליד וא"י מנ"ל לרמב"ם חילוק זה דמהני מחילה שלה אחר הקיום פו"ר ולא מהני קודם שקיים פ"ו דהא אפילו קיים פו"ר מ"מ חייב לקיים לערב אל תנח ירך אע"ג דכתבתי בסמוך מצות לערב אינו אלא מדרבנן מ"מ מנ"ל דמהני מחילה שלה עכ"ל. ולמש"ל ל"ק דנהי דמשום לערב אל תנח ירך אינו רשאי להיות בטל מפו"ר בקביעות מ"מ רשאי למנוע עונתה על איזה זמן אם היא ברשות האשה דלא גרע מנושא את הקטנה שמותר כנ"ל. משא"כ קודם שקיים פו"ר לא מהני רשותה אפילו לבטל עונה אחת מחמת חובת פו"ר הרובץ עליו עד שיהי' לו בנים.

(יז) וא"כ לפ"ז מובן שפיר שיטת ר"ת הנ"ל שמחלק במוך לאחר תשיש בין קודם שקיים פו"ר או אח"כ דהא ודאי מודה ר"ת שאסור להבעל להסכים ע"ז בקביעות שהאשה תשמש במוך לאחר תשיש דהא אע"פ שכבר קיים פו"ר אכתי ואיכא משום ביטול מצות לערב אל תנח ירך. ודוקא שלא בקביעות ס"ל לר"ת דשרי אחר שקיים פו"ר כיון דאיסורא הוא רק משום ביטול מצות לערב אל תנח ירך לא גרע מביטול עונתה דשרי אם היא מחלה כשאין הדבר בקביעות כנ"ל.

(יח) אולם המג"א חושש לדעת הריטב"א שהאשה ג"כ מצווה שלא להשחית זרע בעלה. ואע"פ שמצדה נמי

ובכתובות דהאי גברא כי אורחיה משמש והאיסור רק משום ביטול מצות פו"ר א"כ מ"ל מצוה דאורייתא או מצוה דרבנן.

(יט) אמנם בהתבונן מצינו בלא"ה ג"כ חילוקים אחרות בין קיים או לא קיים פו"ר אפילו אליבא דר' יהושע. ועיין במ"ש הרא"ש ביבמות בפרק הבע"י סימן ט' וז"ל אם נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אם אין לו בנים חייב לגרשה כדי לקיים פו"ר ואם יש לו בנים אינו מחוייב לגרשה דר' יהושע לא קאמר אלא לכתחלה ישא אשה בזקנותו שהיא בת בנים אבל אינו חייב לגרשה אם אינה בת בנים עכ"ל. ועי' מ"ש הרמב"ם בהל' אישות פט"ו ה"ז לא ישא אדם עקרה וזקנה ואילנותית וקטנה שאינה ראויה לילד אלא א"כ קיים מצות פו"ר או שהיתה לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה עכ"ל. ועי' שם בה"ה שכ' וז"ל והשיגו ה"ר משה הכהן ואמר ואפילו קיים מצות פו"ר אסור לו ליקח אשה דלאו בת בנים דהלכה כרבי יהושע דאמר היה לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו עכ"ל. ובאמת הקושיא על הרמב"ם יותר חזקה שהרי הרמב"ם עצמו כתב בפכ"א הכ"ץ מהל' איסורי ביאה וז"ל ואין האיך רשאי לישב בלא אשה. ולא ישא עקרה וזקנה שאינה ראויה לילד יעו"ש. הגה שכתב סתם ומשמע דלעולם אסור א"כ הרמב"ם סותר א"ע. ומה שה"ה רוצה שם לתרץ דמ"ש הרמב"ם בהל' אישות דדוקא בשלא קיים פו"ר אסור כוונתו מה"ת לכאורה דבריו דחוקים דא"כ הו"ל לרמב"ם לכאר כדרכו בשאר מקומות. אמנם כד נדייק בלשון הרמב"ם חזינן שבהל' אישות דמיירי בשלא קיים פו"ר נקט ג"כ קטנה משא"כ בהל' איסורי ביאה נקט דוקא עקרה וזקנה. ונראה מזה דס"ל לרמב"ם דדוקא בשלא קיים פו"ר אסור בקטנה אע"ג שראויה לילד לאחר זמן משום דמ"מ עכשיו בטל מפו"ר. משא"כ בשכבר קיים פו"ר אינו אסור לישא אלא עקרה וזקנה דוקא שקובע א"ע להיות בטל מפו"ר לעולם משא"כ קטנה כיון שהיא בת בנים לאחר זמן יעו"ש במ"ל שתירץ כן.

(טו) ועפ"ז מיושב שפיר קו' ה"ה הנ"ל דבהל' אישות דמיירי בשלא קיים פו"ר נקט לא ישא עקרה וזקנה וקטנה וכוונתו לאסור עקרה דומיא דקטנה. היינו אפילו אם יודע בשעה שנושא עקרה שרק עכשיו א"א בידו למיקם בסיפוקייהי של אשה אחרת בת בנים עמה (שהרי כשיש לו אשה אחרת בת בנים ג"כ מותר לישא אילנותית אע"פ שלא קיים עוד פו"ר כמבואר בר' הרמב"ם הנ"ל) אבל לאחר זמן יהי' אפשר בידו לישא

לאחר תשמיש דא"כ לא הר"ל לכתוב שאוּטם ברחם גריע ממנה משום דזורה לחוץ רק הו"ל להשיענו רבותא יותר דאפילו ה' המוך בשעת תשמיש גריע ממנה משום דהוי כזורע על העצים ועל האבנים ממש. ועוד כיון דהוי כזורע על העצים ועל האבנים א"כ איך מותר מפני הסכנה. דע"כ האי מפני הסכנה שבסוגיין פירושו מפני עונה כמ"ש בשט"מ כתובות ל"ט דאלת"ה מאי מפני הסכנה שייך סאן לא ישמשו וליכא סכנה ולא איסור וכבר כתב בתשו' הרא"ש הנ"ל דבמקום דאיכא משום השחתת זרע כמו באוּטם ברחם בטלה מצות עונה ואסור לדור עמה. וא"כ ה"נ במוך בשעת תשמיש אם איתא דאיכא משום השחתת זרע כמ"ש הרא"ש דהוי כזורע על עצים ועל האבנים גם מצות עונה ליכא.

כ) ועכצ"ל בדעת הרא"ש שאין כוונתו דהוי כזורע על עצים ועל האבנים ממש דנימא דהוי בכלל ושחת ארצה ואסור מדאורייתא דא"כ ה' רינו כמו אוּטם ברחם שאסור לדור עמה ול"א שהותר לו משום מצות עונה. רק כוונתו שחכמים אסרתו משום דמיא לזורע על העצים ועל האבנים כיון שהזרע נופל על המוך. והתירו אליבא דר"מ במקום דהוי סכנה וא"א כ"א או לשמש במוך או לפרוש ממנה כיון דליכא משום השחתת זרע דאורייתא. ורבנן דאמרו מן השמים ירחמו משום דס"ל שאינה סכנה כ"כ דמיעוט שאינו מצוי היא שתתעבר אבל אם ה' סכנה גמורה ודאי לא ה' שייך לסמוך על מן השמים ירחמו כמו דקיי"ל מפקחין על הגל זל"א מן השמים ירחמו. ועפ"ז מובן מ"ש בתשו' הרא"ש הנ"ל באשה שיש לה אוּטם ברחם כיון דלעולם זורה מבחוץ אסור וגריע ממשמשת במוך דהתם היא משמשת כדרך כל הארץ. ר"ל דבמשמשת במוך חזינן דעד כאן לא אמרו חכמים משמשת כדרך ההולכת אלא משום דיש לסמוך על מן השמים ירחמו שלא תתעבר דמיעוט שאינו מצוי היא בכלל שתתעבר או. משא"כ אם ה' סכנה גמורה מודים חכמים לר"מ שמותרות אפילו במוך בשעת תשמיש והיינו דמכיון דלא הוי זורה מבחוץ מיקרי דרך תשמיש וליכא משום ושחת ארצה. רק דמ"מ חכמים אסרו משום דמיא כזורע על עצים ועל אבנים א"כ במקום סכנה דא"א לדור עמה באופן אחר כ"א ע"י השתמשות במוך שפיר שרי משא"כ אשה שיש לה אוּטם דא"א לדור עמה כ"א באופן דהוי זורה לחוץ וקרינן ביה ושחת ארצה ודאי אסור לדור עמה. וראיתי לחת"ס בתשו' הנ"ל באות י"ב שנדחק לפרש מ"ש בתשו' הרא"ש וגריע ממשמשת במוך דכוונתו אליבא דר"מ שמתיר. ומלבד שדוחק

אין האיסור אלא מאי שמבטלת את הבעל מפו"ר מ"מ איכא נפקותא בין הריטב"א לר"ת. שלהריטב"א מכיון דאיכא מצודה פעולת עבירה אסורה אפילו פעם אחת משא"כ לר"ת דליכא במוך לאחר תשמיש פעולת עבירה רק מניעת מצודה של ולערב אל תנח ידך מותר אם אינו בקביעות כנ"ל. ואף שלכאורה הסברא נותנת דעל כל פנים בעונה שאינה סמוך לווסתה וטבילתה שרי להאשה לשמש במוך אחר תשמיש גם להריטב"א כיון דבלא"ה אינה ראויה להוליד או ע"פ רוב כמ"ש בתוס' סוטה כ"ז ד"ה אליבא דמ"ד וכו' והרי משמע מד' הריטב"א שכל האיסור להאשה אינה כ"א דרבנן משום שמבטלת בזה את הבעל ממצוה וא"כ בזמן שאין דרכן להתעבר על כל פנים יהא שרי. מ"מ משמע מד' הריטב"א שאוסר בכל הזמנים דהא חזינן שלא הקשה על רש"י כ"א בקטנה פחות מכן דא"א להתעבר לעולם אבל בהני ג' נשים אף שהיא מיעוט שאינו מצוי להתעבר מ"מ לא הקשה דיהא שרי אליבא דכ"ע אלא מטעם סכנה אבל לא משום שהשחיתה זרע שאינה ראויה להוליד. ומ"מ מסתברא ליה להמג"א דמיהו במקום דאיכא תרתי שהיא זמן שע"פ רוב אינה מתעברת או וגם יש לה צורך טהרה ודאי שרי כיון דלשיטת ר"ת ושאר ראשונים אין איסור לדידה לגמרי לעולם ובכה"ג אולי גם לריטב"א שרי. אבל הא ודאי פשיטא שאם כוונתה למנוע הולדה וגם שרגילה לעשות זאת בקביעות מודה המג"א שאסור. שהרי אפילו לשאר ראשונים דלא ס"ל כריטב"א בזה דאיכא איסורא בעצם לדידה מ"מ לכ"ע הא מביאה את הבעל לידי איסורא שהרי בכה"ג הבעל עובר משום ולערב אל תנח ידך. וז"ב.

יט) והנה בתו' הרא"ש כתובות ל"ט כ' וז"ל משמשת במוך פרש"י מותר לשמש במוך וכו' א"נ נוכל לקיים פרש"י אע"פ ששאר נשים אינן מצוות בהשחתת זרע מ"מ אין לה להשחית זרע האיש אם לא מפני הסכנה ולא דמי לקטנה ואילונית ואע"ג דלאו בני בנים נינהו המשמש עמהם אין בו משום השחתת זרע דשאני התם דצורך (דדרך) תשמיש בכך והכא נמי אם היתה נותנת המוך לאחר תשמיש לא היה בו צד איסור ובשמעתין מוכח שנותנת המוך קודם תשמיש הילכך שאר נשים אסור זהו כזורע על העצים ועל האבנים עכ"ל. ולכאורה תמוהין דבריו בתרתי. חדא מ"ש דבמוך קודם תשמיש הוי כזורע על העצים ועל האבנים הא בזה סותר א"ע עם מ"ש בתשו' הרא"ש הנ"ל באות ג' דמשמשת במוך הוי כדרך כל הארץ ודמיא לעקרה וזקנה. ואין לומר דהתם מיירי במוך

כב) וראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן נ"ח שהביא דעת החת"ס ורע"א המחמירים במוך בשעת תשמיש אף במקום סכנה אולם כ' שהם לא ידעו מדברי היש"ש ורדב"ז המקילים. ולענ"ד אי משום הכי ודאי לא היו חוזרים מדעתם שהרי דברי היש"ש ורדב"ז שני דברים תמוהים הם ואין בונים הלכות על מדרש פליאה. שהרי היש"ש יבמות פ"א סימן ח' מפרש הסוגיא דפליגי אם צריכות או אינן צריכות ובמוך בשעת תשמיש וזה שלא כאחד מהראשונים. שהרי ר"ת שמפרש בצריכות ואינן צריכות מפרש במוך לאחר תשמיש והריטב"א שמפרש ג"כ בצריכות ביארתי לעיל דע"כ קאי במוך לאחר תשמיש דוקא. ואדרבה שנראה מדבריו שמפרש ג"כ בשיטת רש"י במוך לאחר תשמיש. וכעת עלה בדעתי עוד ראי' דאלת"ה אמאי הקשה על פרש"י אליבא דחכמים אמאי אסורות כיון דסכנה היא איך יכניס את עצמו בסכנה ולסמוך על מן השמים ירחמו הלא אפשר דחכמים לא פליגי אלא על הא שר"מ מתיר אף במוך בשעת תשמיש וס"ל דבשביל סכנה די להם במוך לאחר תשמיש דהוי ג"כ עצה מועלת כמ"ש שם הריטב"א לעיל. ואי שמ"מ יראה האשה ובטוחה יותר במוך לפני תשמיש מ"מ כולי האי חדאי יש לה לסמוך על ומן השמים ירחמו. וע"כ דס"ל דגם אליבא דרש"י מירי במוך לאחר תשמיש. עכ"פ לא מצינו אף לא' מן הראשונים דמפרש כהיש"ש. והמהרש"ם שם בתשובה הביא בעצמו דברי הישרש יעקב ליבמות שתמה על היש"ש הנ"ל שמתיר במוך לפני תשמיש אף בשאר נשים ובה סותר למ"ש בדרישה לא"ח סימן תר"ו בשם מורו רש"ל להחמיר. ומכיון שכן אין לסמוך ע"ז אף במקום סכנה. ודברי רדב"ז בתשובה ח"ג תקצ"ו תמוהים עוד יותר. שהרי כ' שם ז"ל הילכך הדבר ברור לפי שטת זו כי הנשים שאינן לא קטנות ולא מניקות ולא מעוברות לכ"ע אסורות לעשות כך וכך שאין המקום ראוי להזריע כיון שהוא סתום ומה לי להשחית את דרכו על הארץ ומה לי במוך שהוא חייב מיתה כמעשה ער ואונן עכ"ל. וא"כ לפ"ז איך כתב בעצמו לפרש דפליגי במותרות ואסורות איך אפשר להתיר מעשה ער ואונן בשביל עונה. ובתשו' הרא"ש הנ"ל מפורש להדיא להיפוך שאוסר לדור עם אשה שיש לה אוטם ברחם משום דמעשה ער ואונן ודאי ל"ש להתיר בשביל עונתה. וכ"ה דעת ר"ת דבמוך בשעת תשמיש כיון דהוי כמשמש על עצים ועל האבנים ל"ש להתיר במקום סכנה ודלא כהבית מאיר

גדול לפרש בדברי הרא"ש שנשא ונתן בדבר שלא אליבא דהלכתא שהרי ההלכה כחכמים האוסרים לא ביאר החת"ס מ"ש הרא"ש הטעם שמותר משום שהיא משמשת כדרך כל הארץ. דא"כ אף שאר נשים יהא שרי והיש"ש ביבמות דס"ל דהוי דרך תשמיש כ' באמת דאף בשאר נשים שרי. גם לא ביאר מה שהרא"ש סותר א"ע דבתו' הרא"ש לכתובות כ' להיפוך דל"ח דרך תשמיש. אולם לפמ"ש א"ש.

כא) ומעתה נבא לדינא. בסתם נשים שאין סכנה להם להתעבר ודאי אסור להשתמש במוך. ולא מיבעיא במוך קודם תשמיש שאסור אליבא דכ"ע אלא אפילו במוך לאחר תשמיש שמבואר בדברי ר"ת שבס' הישר הנ"ל דשרי לאחר שכבר קיים פו"ר מ"מ ביארתי לעיל באות י"ב דהא ודאי מודה ד"ת שאסור להבעל להסכים ע"ז בקביעות משום ולערב אל תנח ידך. ולדעת הר"י שבתוס' כתובות וכ"ה דעת הריטב"א האשה ג"כ מצווה שלא להשחית זרע הבעל (ומשמע דהוי רק מדרבנן). ויפה כ' בזה החת"ס שאין ראי' מדביתו דר' חייא דדוקא בימיהם שהי' אפשר לישא אשה על אשתו ע"כ סברה שמותר דאי משום מצות ולערב יקיים באשה אחרת (ופו"ר כבר קיים) משא"כ בזמנינו דאיכא חרגמ"ה. ובלא"ה דביתו דר' חייא שתתא כסא דעקרא דליכא משום השחתת זרע משא"כ במוך. ובנשים דאיכא סכנה גמורה להתעבר במוך לאחר תשמיש ודאי שרי כמ"ש החת"ס. אולם במוך קודם תשמיש שכ' החת"ס שלא מצא מי שהתיר וכוונתו דאף לרש"י שמפרש הסוגיא במוך קודם תשמיש ופליגי אי מותרות או אסורות הלכה כחכמים האוסרים בזה יש לשדות נרגא. ונראין הדברים מה שראיתי מביאין בשם שו"ת צ"צ החדש דבהני ג' נשים דוקא הוא שאסרו חכמים משום דאין סכנה כ"כ דמיעוט שאינו מצוי שתתעבר. שהרי אף חכמים לא אסרו להם התשמיש רק שאמרו שיש להם לסמוך על ומן השמים ירחמו ואין כדאי להכניס א"ע באיסור בשביל חשש של מיעוט שאינו מצוי כזו. וכ"ה באמת אליבא דהסוברים דפליגי אם צריכות לשמש במוך או לא צריכות ומפרשי אליבא דחכמים אינן צריכות לשמש במוך משום דלא מיקרי זאת סכנה ומינה דבמקום דאיכא סכנה גמורה מודים חכמים שמותר. וכבר ביארתי לעיל באות כ' דעת הרא"ש דמבואר מדבריו דבמקום סכנה גמורה מותר אף במוך בשעת תשמיש.

להקל אף במוך בשעת תשמיש אם אי אפשר בענין אחר וכדברי הצ"צ הנ"ל. וכבר כתבתי לעיל והנה ראשונים המקיימין פרש"י במוך בשעת תשמיש ע"כ דס"ל דלא הוי אלא איסור דרבנן משום דמיקרי דרך תשמיש. דאל"כ לא הוה שייך להתיר משום סכנה וכדוהוכחתי מכח סתירת דברי הרא"ש הנ"ל. ומ"מ אם רק אפשר במוך לאחר תשמיש ודאי עדיף לאחר תשמיש שהרי לשיטת ר"ת איכא במוך בשעת תשמיש משום ושחת ארצה שהוא איסור חמור מאד. והשי"ת יצילנו מכל מכשול לעד ולעולם.

הובא בתשו' חת"ס הנ"ל שר"ת אוסר במוך לפני תשמיש לשיטתו דוקא דס"ל שאף מוך לאחר תשמיש היא עצה מועלת וע"כ אפשר להם במוך לאחר תשמיש. שאין לשון ר"ת סובל פי' זה ואנן חויבנן שר"ת עצמו עומד וצווח דהוי כמשמש על עצים ועל האבנים ומש"ה לעולם אסור והיינו משום דדמיא לאשה שיש לה אוטם ברחם שג"כ נאסר התשמיש וזמ"ש הרא"ש הנ"ל. ואיך ניזול אנן ונעמיד כוונות דחוקות בדבריו. וא"כ דברי הרדב"ז תמוהים.

ומ"מ לדינא נראה דבמקום סכנה גמורה יש לסמוך



השמה

בהדיא פ"ה משחיטה ה"ג דבכל הללמ"מ ספיקו להקל וע"כ דמפרש אימור כך נאמרה דבש"ס קידושין הנ"ל דהכוונה הוא בכל הללמ"מ ומ"מ כתב בעצמו פ"ג משחיטה ה"ד דספק בשהייה הוי ספק נבלה ושוב יתכנו דברינו. ואי"ה בל"נ לעת מצוא נרחיב הדיבור בזה בס"ד.

מ"ש בסי' פ"ג אות ג' ליישב דברי התב"ש יצאתי הפעם חוץ לגדרי וכתבתי קצת בחפזון. ושוי"מ בב"י יו"ד סי' רצ"ד שכתב לפרש בפשיטות הא דקידושין דף ל"ט אימור כך נאמרה ספיקה מותר היינו שכך גזרה הללמ"מ בערלה דוקא שספיקה להקל ותמה שם על הטור שלא משמע כן מדבריו יעו"ש. אמנם אכתי נכונים דברינו הנ"ל ע"פ שיטת הרמב"ם שכתב

מפתח כולל ומראה מקום

מש"ס בבלי וירושלמי, טור וש"ע, ומפרשי הש"ס

ופוסקים ראשונים ואחרונים, שהובאו בספר הזה.

תלמוד בבלי

ברכות

ד בתוס' ד"ה דאמר ר"י כ
ו ומנין לי' שמתפללין ששכינה עמהם כה
ח אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים קטו
יא ברי"ף שם יג
יד הלל דרבנן מבעיא לא
" בתוס' ד"ה ימים שהיחיד גומר קנ
טו מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד
אין זכו' שלא
יט את מי נדז את אלעזר בן חנוך שפקפק בנט"י רפח
" שם ברש"י ד"ה כל מילי דרבנן רצב
" ד"ת אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ וברש"י
שם לב
כב מציע הוא את הגמרא ובלבד שלא יאמר
אזכרות שבו קלא
" הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תרעבה
ובתוס' וברא"ש שם קיג
כד אמר ר"ש שער באשה ערוה נח
כה לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד זכו' ויד
תהיה לך קיד
כו דעבד כמר עבד דיעבד כמר עבד וברבינו יונה
שם טח
כח וכשחלה ר"י בן זכאי שמח
לד בתוס' ד"ה לא יענה אמן קסג
לה בא זראה שלא כדורות הראשונים וכו' רצד
לו צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא ובתוס' ד"ה
לא נטעי אינשי וכו' ט
מא אמר ר"פ הלכתא דברים הבאים מחמת
הסעודה ובתוס' ד"ה הלכתא דברים — ובר"י
שם ט
מב הסיבו אחד מברך לכולן נח
" והא אנן תנן הסבו אין וכו' וברש"י ד"ה ברוך
פלן נז
מג פת דבעי הסיבה אבל יין לא בעי הסיבה נח
מד מברך על העיקר ופותר את הטפילה נג
מה ברבינו יונה שם נז
" שנים שאכלו א' מהם יוצא בברכת חבריו נז
" אחד מפסיק לב' ואין ב' מפסיקין לא' נט
מו עד היכן ברכת הזימון ט
מו ז' שאכלו דגן וג' אכלו ירק וברי"ף שם כד

מח בתוס' ד"ה עד שיאכל כזית דגן נז
נד ולא יכנס בהר הבית במקלו לח
נד ארבעה צריכינן להודות קלד
סא לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים לט

שבת

ב בתוס' ד"ה פשט בעה"ב את ירו עט
ז רה"י עולה עד לדקיע וברש"י שם צא
י נגה לצלויי והוה קא מסרהב ר' ירמיה קיג
יא לא יצא הזב בכיסו עא
טו ואפילו כלי אבנים וכו' פוסלין את המקוה רפא
יט משלשלין את הפסח לתנור עז
מ ומשרבו עוברי עבירה זכו' פז
" שם בר"ן ד"ה אר"ש בן פוי פז
מב בתוס' ד"ה אבל גותן הוא לתוך הקערה קצד
ג גילדי מכה שעל בשרו רנ
" בתוס' ד"ה בשביל צעדו רמט
נז מה טעם לא תצא אשה לא בחוטי צמר רנז
" ברש"י ד"ה הא נמי אריג הוא רנח
ס רבא אמר לצרדין קתני עג
סד יוצאה אשה במוך שבאונה רנז
סה פודפת על האבן קמד
סח וגר שנתגייר בין הנכדים ועשה מלאכות הרבה
זכו' טז
ע אחת שמעון מאחת שם משמעון זכו' וברש"י
ד"ה אחת מאחת פא
עב בתוס' ד"ה הניחא לאביי פא
עג האי מאן דשדי פיסא לדקלא עח
" זומד וצריך לעצים חייב שנים פ
עד ברש"י ד"ה בקנזן זבד"ה פטור אבל אסור פח
" בורר ואוכל לאלתר כפי' הר"ח שם פז
" אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה ושם בתו'
ד"ה אע"ג דאיכא קמח
עה והלומד דבר אחר מן המגוש וברש"י שם שטב
" ברש"י ד"ה טפי ניהא ליה ט
צא אגד כלי שמיה אגד קנד
צב אישתכח דלמעלה מי' וברש"י ובתו' שם לז
צג ברש"י ד"ה וד' שמעון פותר עה
צד הנוטל וכו' שערזו ד"א מחייב וברש"י ד"ה
מחלוקת ביד עז
" בתוס' ד"ה אבל בכלי ד"ה חייב פ
צה כוחלת משום צובעת קמג

פט בתוס' ד"ה במחיצות שאינן ניכרות ובמהרש"א
שם צ

צו וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין
ובפרש"י שם שכח

פפחים

ב' עד מתי אוכל ושותה קו
ו ב' דברים אינן ברשותו צג
" המפרש בים וכו' ובר"ן שם ד"ה וגרסינן
בירושלמי צח

ט בתוס' ד"ה בשפתו של מציק שלו
י שני שבילין א' טמא זכו' והלך בא' מהן של
יז דחוי להטביל ביה מחטין וצנורות רפא
כג שיכול למלאכת גבוה יהא מותר רכו
" בתוס' ד"ה אמר קרא רכה
כה הגאה הבאה לו לאדם בע"כ ובתנ' ד"ה לא
אפשר טה

כו מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא מז
" ברש"י ד"ה אין בהן ובתוס' ד"ה ותסברא פד
" מוכרי כסות מוכרין כדרכן וברש"י שם פה
ל אמר שמואל כל הכלים ובר"ן ד"ה אבל הרב
אלפסי קסט

" בתוס' ד"ה התורה העיחה על כ"ח ריט
" בתוס' ד"ה לישנהו קצט
לא שמא יפקח הגל וברש"י שם צח
" בר"ן ד"ה נכרי שהלזה צה
מ בתוס' ד"ה אבל עושהו קמט
מג מסתברא קאי באוכלין וכו' קס
מד אלא יליף מגיעולי נכרים רטז
" קדירה ב"י נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא רד
מו הזואיל ואי בעי איתשיל עלה צה

ג בתוס' ד"ה מקום שנהגו קה
עו בתוס' ד"ה תניא אידך קצח
צב ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם ג
" בתוס' ד"ה בודקין יב
" מצורע שחל ח' שלו בע"פ לב
קא לאפוקי עניים דאכלו ושתו מה
קד בתוס' ד"ה חוץ מברכה הסמוכה לחברתה קמח
קו ליקדיש לן מר קידושא רבה ובפי' הרשב"ם
שם קמח

" הגוטל ידיו לא יקדש וברשב"ם ובתוס' שם קל
קח שתאן בב"א לא יצא קנ
קיד בתוספות ד"ה ואין מיסב בסעודת מצוה קנא

יומא

ו למ"ד טומאה הותרה בצבור פד

ק מלאה מים חורק לתוכה צ

" פירות מבטלי מחיצתא קעד

קב כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת קנב

קג בתוס' ד"ה בארעא דחבריה י

" עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת

וברש"י ד"ה שם משמעון קצז

קד כגון שנטלו לגגו של חי"ת ו

קה כך דרכו של יצה"ר קכו

קיא קושרת אשה מפתחי חלוקה קמד

קטו עריבה של טיט כפו עליו ט

" כותבי ברכות כשורפי תורה קטו

" הברכות והקמיעין וכו' אין מצילין אותן מפני
הדליקה שכח

קיח תיתי לי דקיימי שלש סעודות רמג

" תיתי לי דלא סגינא ד"א וברי"ף שם ב

קכ הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו ט

" י"ח כלים וכו' וסודר שבצוארו וברש"י שם עג

" עשייה הוא דאסור גרמא שרי עח

קכא כל המזיקין נהרגין בשבת פא

קכב גר הדלוק במסיבה טה

קכג אסובי ינוקא שרי ובתוס' שם ד"ה אסובי קמג

קכו ברש"י ד"ה מעשה רב לה

קל אסור להביא איזמל ג

קלד ברי"ף שם יב

קמו ברש"י ד"ה בי סדיא עא

" הטיל בה זזהמא שנו

קמז ל"ש אלא בסם אבל ביד מותר וברש"י שם קמז

קנד כי קאמר ר"ה בקרני דאומנא קפא

קנו אמרה ליה אימיה לרנב"י כסי רישך ג

עירובין

ד דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ לב

ו ברש"י ד"ה אבולי דמתחזא צב

ז כי לא עבדינן כחומרי דבי תרי וכו' טח

כב במלחמות להרמב"ן צב

כו מערבין לכהן בבית הפרס יב

מ כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו רלט

מח בתוס' ד"ה גופו לז

סא בגותן עירובו במערה צ

סב בתוס' ד"ה רב חסדא אורי בכפרי רפח

סט מומר בגלוי פנים אינו יכול לבטל רשות

וברש"י ד"ה בגלוי פנים רמא

" בתוס' ד"ה כאן במומר לחלל שבתות רמב

פז גוזזטרא שיש בה ד' על ד' ובתוס' שם ד"ה

גוזזטרא לד

כט כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא ובפרש"י
שם נז, קכ
" עד שיכוון שומע ומשמיע קלז
" חש"ו אין מוציאין את הרבים קלח
לב המתעסק לא יצא קלח
" ואין מפקחין עליו את הגל וכו' ובר"ן ד"ה
עשה ול"ת רצד
" שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום
ובר"ן שם יב

לג בתוס' ד"ה הא ר' יהודה קלח
לד למה ש"ץ יורד לפני התיבה כג

תענית

יא בר"ן ד"ה יחיד שקבל עליו תענית ובבעה"מ
ד"ה אמר זעירי קז, קז
יב בר"ן ד"ה אימת מקבל לה וכו' קז
כז כל פסוקא דלא פסקיה משה קז
כח הלילא דברישי ירחא לאו דאורייתא וברש"י
ד"ה מנהג אבותיהם בידיהם לב

מגילה

ב אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה יז
ו מסתבר טעמא דאין מעבירין ובפרש"י ותוס'
שם קכו

יז וכן בהלל וכן בק"ש קיב

יט ר' יהודה מכשיר בקטן ובתוס' ד"ה ור"י
מכשיר קמ

כא ובהלל ובמגילה אפילו י' קורין טו

כב ולא התיר לי לפסוק קלא

כג הכל עולין וכו' ואפילו קטן קמ

" מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה ובתוס' ד"ה
כיון דמשום כבוד התורה טז

כד מומין שאמרו בפניו וברש"י ד"ה פניו ידיו
זרגליו קכב

כו בר"ן ד"ה ומאן דשרי אמר לח

" ספרים לוקחין תורה וברש"י ד"ה וכן במותריהם כט
כז אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה
ובתוס' ד"ה אבל התנו כט

" אין מוכרין את של רבים ליחיד וברש"י ד"ה
ורבנן אמרי שטז

כח ברש"י ד"ה מאי בית רבנן ובר"ן ד"ה בתי
כנסיות שבבבל מב, מה

" תיתי לי דלא עכדי שותפות עם העכו"ם
ובתוס' ד"ה תיתי לי רמג, רמד

מועד קטן

ח לא יעורר אדם על מתו ובני"ש שם קה

לר בתוס' ד"ה הני מילי באיסורא דאורייתא רמב
מח מדם הפר מדם הנפש ולא מרם העור קפד
סו עתי ואפילו בשבת וברש"י ותוס' שם ושם
לקמן חולה שאני ברש"י ור"ח קנז, קנח
ע הרוואה כהן גדול מא
" חד גברא בתרי ספרי איכא פגמא קכה
עז ת"ה דאיקרי ענוי מנ"ל דכתיב אם תענה את
בנותי שטא

פג אבל אמר צריך אני וברש"י שם פח
" בר"ן ד"ה וגרסי' גבי מאכילין ובד"ה ונשאר
הראב"ר ז"ל פא, פג

פד ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים וכו'
ובתוס' ד"ה אלא ע"י גדולי פד, פט

פוכה

יח אמר אביי איר ג' בסוכה וכו' קח
יט ומי איכא מידי דאצטרופי וכו' ובתוס' ד"ה
טיט הנרוק יוכיח קח

כט בתוס' ד"ה לולב יבש פסול טז

לו והוא דקיימא סימפוגהא וברש"י שם קט
לח אבל אמרו חכמים וכו' ובפרש"י שם קכ

לט בתוס' ד"ה עובר לעשייתן שכד

מו לא ליקני אינש הושענא לינוקא ביר"ט קמא חצר
נא קרא אשכחו ודרוש ובפרש"י שם לא

" בראשונה היו נשים מבפנים לג

נב עכשיו שעסקין בשמחה לח

נג אחיתופל למד ק"ז ז

ביצה

ה וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו קה

יב ברש"י ד"ה בתמחוי פה

" ברש"י ד"ה זבוערה ובשול עד

יג ברש"י ד"ה אלא מאי עט

יז בר"ן ד"ה ומיהא משמע דלרבות בשיעורא פג
" ממלאה אשה כל הקדרה בשר וברש"י ור"ן קנד

יח אדם נראה כמיקר קמג

כא דא"א לכזית בשר בלא שחיטה רמ

כג מידי דהוה אבשרא אגומרי ובתוס' ד"ה על
גבי חרס מותר עד

כה בהמה מסוכנת לא ישחוט קפז

ל תהא הני נשי דשקלן חצבייהו זאולן וכו' קכד

ר"ה

טז ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם ובפרש"י
שם קלה

יז ונידונין בה יב"ח שחב

כתובות

ג מי שהיה טבחו טבח וכו' מכניסין את המת
לחדר שלה
ד ברש"י ד"ה ופורש שלד
ו בתוס' ד"ה האי מסוכרייתא דנזייתא ט
יא גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד ובפרש"י שם שט
יג ר"י אמר לא מפיה אנו חיינן שנח
כב כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים רלד
ל בתוס' ד"ה לא צריכא קפא
לט בתוס' הרא"ש שם שנח
מז בתוס' ד"ה שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה שמג
נא בתוס' ד"ה אונס רטו
ס במקום פסידא לא גזרו רבנן קכו
ע בתוס' ד"ה יוציא ויתן כתובה שנב
עב מנין לנדה שסופרת לעצמה קסא
עז האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה שנב
פא כיון דאמר רבנן לא ליזבין אע"ג דזבין לא
הוה זביניה זביני רצה
פה קים לי בגווייה מלתא הוא ובתוס' ד"ה מרענא
לשטרא ובתוס' רי"ד שם רלב

נדרים

ח בתוס' ד"ה מושבע ועומד וכו' וברא"ש וריטב"א
ורשב"א ונ"י רפו
ט בני מה ראית להשחית את שעריך ק
טז בר"ן ד"ה הא דאמר הגאון סוכה עלי רצג
לז רב אמר שכר שימור ור"י אמר שכר פיסוק
טעמים רצט
מא בר"ן ד"ה אלא פט
מה יוצאין בשק עבה ע
סו בשילי לי תרי טלפי שמח
פא בר"ן נדרים ד"ה דבר זה נשאל לחכמים יז
פז ל"ש אלא שמת לאחור כדי דבור אבל בתוך
כדי דבור כרבור דמי קלג
צא אמרה לבעלה גרשתני מהו שנג

נזיר

ג מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה וכו' רצה
כא מי שאמר הריני נזיר וכו' קסג
מב אמרו לו אל תשתה אל תשתה פא
מג שאינו מיטמא על אבר מן החי של אביו שלו
נט שלא יתקן איש בתיקוני אשה רנ

פוטרה

ז דידעי לאתרוויי ביה ובתוס' ד"ה כי היכי דידעי
לאתרוויי שה

יד אתי עשה דרבים וכו' וברש"י ד"ה ודחי עשה
דיחיד יג
"ברש"י ד"ה קטן הנוול במועד ובנ"י ר"ה קטן
מותר לגלחו ובתו' ד"ה ושאר כל אדם קב. קד
יז כל אלו שאמרו מותרין לגלח במועד וכו' קב
כ מה חג ז' אף אבילות ז' לא. כה

חגיגה

יג בתוס' ד"ה אין מוסרין ד"ת לעכו"ם טב
יד בתוס' ד"ה בתולה שעייברה שנח
טו אמר להו דשמואל לא שכיח וחישינן שמא
באמבטי עיברה שנח

יבמות

ו לא ממקדש אתה מתירא אלא ממי שצוה על
מקדש לט
יב שלש נשים משמשות במוך ובתוס' ד"ה שלש
נשים שעב. שעג
כא בתוס' ד"ה זמותר באשת חמיו רטו
כד בתוס' ד"ה הלסה כדברי האומר ובחידושי
הריטב"א שם שח
לו מת בתוך ל' ועמדה ונתקדשה רטו
לז שמא יזדווגו זל"ו ונמצא אח נושא את אחותו שט
מב אשה בושא לבא לב"ד והורגת את בנה שנב
מה זיל איטמר או נסיב בת מינך ובפרש"י שם שנו
מו בתוס' ד"ה משפט כתיב ביה שה
מז מומר שקידש קידושיו קידושין כא
" גר שבא להתגייר בזה"ז וכו' מה ראית שבאת
להתגייר שח

" ושני ת"ח עומדין על גביו שה

מח בתוס' ד"ה רבי אליעזר בן יעקב אומר שטא
מט הכל מזדים בבא על הגדה ועל הסוטה שאין
הולד ממזר רמה

נד מה לנדה שמטמאה את בועלה רמה

נה בתוס' ד"ה אינו חייב שנח

סב היה לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו שעו

עח נכרית מעוברת שנתגיירה וברש"י ד"ה משום

דר' יצחק ובחז"י הריטב"א שם ער

עט ברש"י ד"ה הרחמנים שנח

" עבד רבא ותוספאה עובדא באשה שהלך בעלה
למדה"י שנח

קיב ושוטה זלא קיימא תקנתא דרבנן דאין ארם
דר עם נחש וכו' שנב

קכא קטול אספסתא ושדי לחיזאי בשבתא עה. פא

" מעידין על מת וברש"י ד"ה שאני מיא קעג

עב דמקפי פירא בכורי בשבתא רכט
עג בתוס' ד"ה מאי איכא מיעוט ארוסות שנח
עה בתוס' ד"ה ורבי ישמעאל ובמהרש"א שם שנו
פא סקבא דשתא דיגלא וברש"י שם לד

כבא קמא

כב בני ד"ה אשו משום חציו עו
לו בבעה"מ ובמלחמות צה
נט אחד הביא את העצים שעה
ס ליבה וליבתו הרוח וברש"י ד"ה מלאכת
מחשבת ע"ה. עט
סט צנועין ור' דוסא אמרו ד"א צג
ע גול ולא נתיאשו הבעלים צג
עו הגונב הקדש מבית בעלים צז
פב ותקנו להם שיהיו קורין בשבת ומפסיקין קלב
" בתוס' ד"ה אין מגדלין חזירים רכה

כבא מציעא

ה אין אדם חוטא ולא לו רח
" בשט"מ שם קחא
כ בתוס' ד"ה איסורא ממונא רטו
נו בתוס' ד"ה כל דבר שבמדה שמח
ס שמואל שרי למרמי תומי וברש"י ד"ה בחדתי קפב
עה נשך כל דבר אפילו דבור אסור רמו
עח הנותן דינר לעני ליקח לו חלוק לא יקח בו
טלית גג
פ המוכר שפחה לחבירו ואמר לו שפחה זו שוטה
היא שנג
פה ברש"י ד"ה שלא ברכו בתורה תחילה יז

כבא בתרא

כא בתוס' ד"ה ומקרי דרדקי רצט
ס בתוס' ד"ה מוטב שיהיו שוגגין קכד
סו מכלל דשאובה דאורייתא ובתור' ד"ה מכלל רפא, רעח
קיב פנחס דובין מיוזבן לא מצית אמרת שמח
קכו בכור ישמחה מיחה ושם בשטמ"ק צו
קלא אין לדין אלא מה שענינו רואות וברשב"ם
שם ערג
קס בתוס' ד"ה פשוט שסט

סנהדרין

ג בתוס' ד"ה שלא תנעול דלת בפני לוויין שה
" בתוס' ד"ה אי אפשר דלית בהו חד דגמיר שו
ה יורה יורה וכו' יתיר בכורות אל יתיר רפח
כא אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת נא
כו קשר רשעים הוא רלב
מג שכן דרך כל המומתין מתדיין שח

כב מבלי עולם אלו שמורין הלכה מתוך משנתם ערג
כו בתוס' ד"ה אליבא דמ"ד שנוח
כז בתוס' ד"ה לרבות הגרים קטו
מא ברש"י ד"ה משום פגמו קכה
מב ברש"י ד"ה בר מאה פאפי שנד
מד ברש"י ד"ה מת תופס ארבע אמות לטומאה שמה
מז זמרי גברי ועני נשי ובפרש"י שם רלא

גיטין

ז ברש"י ובתוס' ד"ה זמרא קה
ח כותבין עליו אונו אפי' בשבת ובתוס' ד"ה אע"ג
דאמירה לעכו"ם שבות ובתוס' רי"ה ד"ה
כדאמר רבא אומר לעכו"ם ועושה יא יב
יד בתוס' ד"ה כהלכתא בלא טעם ר
יט כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו וברש"י ד"ה
לסמוך עליו רטז
לח מעשה בר"א שנכנס בביהכ"נ ולא מצא עשרה יג
מה כל שישנו בקשירה ישנה בכתיבה קסב
נג בקנסו שוגג אטו מזיד פ9
נד דבר אחר נחשדו ישראל על השביעית ולא
נחשדו על השבתות פ9
נו ענותנותו של ר' זכרי' בן אבקולס ערג
נט ל"ש אלא בסעודה אבל בבה"כ לא וברש"י שם טו
" שנים ממתנין זל"ו בקערה טו, טז
עז ד' ה' ומעלי שבתא קמי שבתא טד
פג בתוס' ד"ה ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו רצז
פח כי עבדינן שליחותיהו במלתא דשכיחא שו
פט ממזרת אין חוששין לה שנט

קידושין

כד יכול יבשה גפה נקטעה רגלה טו
כה מעשה בשפחה של בית רבי שטבלה ועלתה
ונמצא עצם בין שיניה רס
כט משתבח ליה רב חסדא ברב המנונא ובפרש"י
שם ג
" והיכי ולא מהליה אבוה כב
" הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו שא
ל והתגלח של פטוקים כו
" אשה אין סיפק בידה לעשות שמח
לא רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ד"א וכו' ב
לג ואינו יושב עד שישב במקומו שיז
מט בתוס' ד"ה דברים שלב
" ע"מ שהוא צדיק ונמצא רשע מקודשת שח
נב המקדש בחלקו וכו' בשוגג קידש שלג
" וכי אשה בעזרה מנין ובתוס' שם לט
סח ברש"י ד"ה לימא קסבר רבינא שנז

סז בתוס' ד"ה ואידך ובר"ן ד"ה ודאמרינן כל שאינה חסירה רז

זבחים

יט כהן שלקה באצבעו עז
 כה מדם הנפש ולא מדם העור קנד
 לב טבול יום אל יכנס למחנה ליה יב
 לג בתוס' ד"ה לענין מלקות איתמר יד
 " אי קסבר סמיכת א"מ דאורייתא ובתוס' ד"ה
 וליעבד פשפש גז
 עט בתוס' ד"ה אמור רבנן בטעמא רענ
 פ כשנתת עברת על ב"ת ועשית מעשה בידך יד
 צה בתוס' ד"ה עירה לתוכו רותח קצח
 צו כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו דא
 ק מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח שלה
 קא וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה יד

מנחות

כט תליא כרעיה דה"א ושם רמי בה תמרי
 איפסיקא ליה וי"ו דויהרג בנוקבא ו
 ל הלוקח ס"ת מן השוק וברש"י ובנ"י שם ובתו'
 ד"ה אם הגיה בו נ
 לג ברש"י ד"ה בי גברי ובתוס' ד"ה תלי דשא
 ברישא שיח, שכ
 לד ברש"י ד"ה אע"ג שכב
 לו היה משכים לצאת לדרך ובתוס' ד"ה וכשיגיע
 זמנן שכד
 לט צמר ופשתים וכו' בין שלא במינן קיא
 מ היא של עור וכנפיה של בגד קיא
 מא טצדקי למיפטר נפשך מציצית רצד
 מג ראה מביאה לידי זכירה קיא
 מד הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בח"ל ובתוס'
 ד"ה טלית שאולה שכה
 מט עקירה בטעות לא הויא עקירה קכו
 נו כל כמאב"ד מצד אחד לאו כלום הוא קצו
 חולין
 ג בתוס' ד"ה קסבר כותים גירי אריות הן קנט
 ה ברש"י ד"ה אלא לאו ה"ק כו
 ח בר"ן ד"ה הטבח קעח
 י לא אמרו אלא מפני כבודו של חכם רפז
 יב בתוס' ד"ה לר"מ דחייש למיעוטא רטו
 טו השוחט לחולה בשבת קפא
 יח ברש"י ד"ה נמצאת סכיני יפה רפט
 מו כדי שתפרך בצפורן כמאן כר"י בן המשולם טו
 " ריאה שיבשה מקצתה טריפה טז

מד אע"פ שחטא ישראל הוא כא
 מה בזיוני דאינש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה שמו
 מו מנין למלין את מתו שעובר בלי"ת ובתוס' ד"ה
 קבורה שלו, שמא
 מז הרוגי ב"ד כיון דבדין קא מיקטלי ובתוס' ד"ה
 ואמאי כיון דמיקטיל שמו, שמב
 נה תקלה הוא ורחמנא חס עלה ובפירוש הר"ח
 שם קנט, קנט
 סג אסור לאדם שיעשה שותפות עם עכו"ם רמג
 " יודיעין היו ישראל שאין בה ממש שלח
 עד מה להלן עשרה וכולהו ישראל רמא
 עד בר"ן ד"ה קרקע עולם הוא רמב
 עז לדברי חכמים ארס נחש מעצמו וברש"י שם עז

מכות

י אומרים לו אל תנהג בו מנהג שופכי דמים שה
 כ ומודים חכמים לד"א במלקט רז

שבועות

יג בתוס' ד"ה בעומד שחב
 יח אלא שלא בסמוך לווסתה ואפרישה רטב
 לד ובידיעה בלא ראייה הכתוב מדבר רכא
 לה יש שמות שנמחקין ויש שמות י

עבודה זרה

ז מלוה ע"פ נפרעין מהן רמג
 " מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ובר"ן
 ובריטב"א שם קלז
 יב ל"ש אלא מעוטרות בוורד והדס ובריטב"א
 שם מח
 יג בתוס' ד"ה ללמוד תורה ולישא אשה יב
 " יום שע"ג מנחת בו את המכס ובתו' ובריטב"א
 שם מח
 טו א"ל אימור לשחיטה זבנה וברש"י ד"ה אין
 אדם מצווה קלז

יז הרחק מעליה דרכך זז מינות שטב

יט בתוס' ד"ה ישלש אדם את שנותיו קלא
 כא בתוס' ד"ה הא אמר רב משרשיא שכה
 כב תיפוק ליה משום לפ"ע ל"ת מכשול קמב
 כט בר"ן ד"ה רואה במראה רנב
 לד קיסתא דמורייס בלומא קיסתא דחמרא בד'
 לומי רכג

לה בר"ן ד"ה ואלו דברים של עובדי כוכבים רכ
 מד בתוס' ד"ה נהנין ממנה שלא בטובה מח
 מז מי שהיה ביתו סמוך לעכרים מו
 " המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת מו

תמורה

ה בתוס' ד"ה מיתבי אונס שגירש רצו
ו בתוס' ד"ה השתא דשנינן רצה

בריתות

כל תענית שאין בה ממושעי ישראל וכו' וברש"י
ד"ה ואגודתו מ

נדה

ג א"כ בטלת בנות ישראל מפו"ר רסב
ו בתוס' ד"ה בשעת הדחק ריח
ט איכא דאמרי טהרות אפיש ריח
מד בתוס' ד"ה דקים ליה דכלו לו חדשיו רסח
מד נדה שנעקרה מי רגליה ערב
סו בתוס' ד"ה כל הראוי לבילה רסא
סז בתוס' ד"ה פתחה עיניה רט

משניות

ברכות

פ"א מ"ד כב

פאה

פ"ה מ"ד שב
פ"ה מ"ח בר"ש שא

דמאי

פ"ג מ"ה רכט

כלאים

פ"ט מ"ה עא

שביעית

פ"ה מ"ו ובר"ש קלו

פ"ז מ"ז ריד

תרומות

פ"א מ"ו קט

פ"ב מ"ז שלג

פ"י מ"ח רי

פ"י מ"י ריד

חלה

פ"ג מ"ז רב

ערלה

פ"ג מ"ט קסג

כלים

פ"ב מ"א רפד

פ"ב מ"ז רלח

פ"ה מ"ד רפד

פ"ה מ"א רפד

מו ברש"י ד"ה שיבלע בו דמו קפד

עג כל העומד ליחתך כחתוך דמי רלז

עז בנבלתה ולא בעור קפז

פג כיסוי הדם אינו נוהג במקדשין לב

" ונוהג בכוי מפני שהוא ספק שכא

צג מדלא קא מסרחן חיותא אית בהו טז

צד אמר שמואל אסור לגנוב דעת הבריות שכו

צו בר"ן ד"ה מתניתין דלא כי האי תנא קפח

צז כי משערינן בדידיה משערינן ובר"ן ד"ה

גרסי' בסופו קפז, קעט

" קדרה שבשל בה בשר קפח

" ומין במינו דליכא למיקם אטעמא בששים רעט

צח בר"ן ד"ה גרסינן בגמ' קצ

צט שאני ציר דגים דרבנן רי

קו אייתי לקמיהו כלכלה דפירי כד

קח כגון שנפל לתוך יורה רותחת דמבלע בלע

מפלט לא פלט וברש"י שם ריג

קי דב בקעה מצא וגדר בה גדר לז

קיא בתוס' ובר"ן ד"ה דגים שעלו בקערה רא

" כבוש הרי הוא כמבושל ריב

קיב בתוס' ד"ה ורוטבן וקיפה שלהן רח

קיג בר"ן ד"ה דג טהור שמלחו ריג

" אין מחזיקין דם בבני מעיים ברש"י שם ובר"ן

ד"ה ודקדק הרמב"ן קפד, קפז

קיד העצמות וכו' שבשולן בחלב קפז

קכט כזית בשר הפורש מאבר מן החי שלו

קלד ספק פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה שנו

קלו מודה ר"י במידי דאורחיה עו

קמא גדול שלום שבין איש לאשתו ז, ח

בכורות

כ בתוס' ד"ה חלב פוטר איכא ביניהו רסח

כה ותולש לאו היינו גזוז וברש"י ד"ה שאני כנף עו

כט בתוס' ד"ה היכי שדמ

ל עובר כוכבים שבא לקבל ד"ת חוץ מדבר אחד

אין מקבלין אותו שז

לז כל שתנקב ואינה מוציאה טיפת דם טו

מא זקן וחולה ומזהם קפד

מו לזיה שילדה בנה פטור מה' סלעים ובתו' ד"ה

ולא תימא שנו

ערכין

ו משבאת ליד גבאי אסור לשנותה וכו' שאני רבי

ינאי דניחא להו לעניים שג

טו אל תיקרי כי חזק הוא ממנו אלא וכו' רמא

מגילה
 פ"ג ה"ג טג
 פ"ד ה"ב שכא
 גזיר
 פ"ו ה"א שלז
 סופת
 פ"ב ה"ד י
 גיטין
 פ"ג ה"ז דש
 פאה
 פ"א ה"א שכח
 דמאי
 פ"ג ה"ה רכט
 תרומות
 פ"י ה"ה ריב
 חלה
 פ"א ה"א רב
 מסכת סופרים
 פ"ה ה"ו ו
 פ"ה ה"ד שטו
 מסכת שמחות
 פ"ב ה"א שלט
 פ"ו שלה

חדושי הרשב"א

ברכות
 מב ד"ה מתני' היו יושבין נו
 מב ד"ה ירושלמי ריב"ל נו
 שבת
 קז ד"ה הא דאמרינן עט
 קכ ד"ה לעולם יורד וטובל ט
 קלא ד"ה הואיל ובידו להפקירן שכה
 נדרים
 ח ד"ה האומר אשנה פרק זה רפז
 קידושין
 כד ד"ה היתה עינו סמוייה טו
 כה ד"ה הא דאמרינן רעא
 חולין
 ח ד"ה רבב"ח אמר מדיח קפ
 ט ד"ה ומה שחששו להן קטז
 צז ד"ה הא דאיבעיא להו קפז
 צט ד"ה נמצא פסק הלכה רג

פי"א מ"ב רפה
 פכ"ו מ"ב קיב
 מהרות
 פ"ג מ"א קעב
 פ"ח מ"ט רפב
 מקואות
 פ"ב מ"ג רפא
 פ"ג מ"ג רעט
 פ"ד מ"ה רפה
 פ"ו מ"ח רעח
 פ"ז מ"ג רעח
 פ"ז מ"ז רעו
 פ"ח מ"ה ערב
 פ"ט מ"ב רסא
 פ"ט מ"ד בר"ש רעא
 פ"י מ"א רט
 פ"י מ"ה רלז
 שבת
 פ"ג מ"ה רי
 פט"ו מ"ד עד
 פי"ז מ"א קמד
 פסחים
 פ"ח מ"ח יב
 סוכה
 פ"ה מ"ב לו
 מועד קמן
 פ"ג מ"א בתוס' דעק"א ק
 בבא קמא
 פ"ז מ"ז רכז
 מכות
 פ"ג מ"ב רכה
 עבודה זרה
 פ"א מ"ט סג

תלמוד ירושלמי

שבת
 פ"ו ה"ג עד
 פי"א ה"א קנב
 פי"ג ה"ג קיד
 פסחים
 פ"י ה"ג נח
 סוכה
 פ"ה ה"ב לא

רמב"ם

יסודי התורה
 פ"ה ה"ב במל"מ רמח
 פ"ו בהג"מ ד, ל
 פ"ט ה"א ובלח"מ יז
דעות
 פ"ה ה"ו ב
תלמוד תורה
 פ"ג ה"ה יח
 פ"ה ה"ט רפח
 פ"ו ה"ו ה"ז שיז
עבודה זרה
 פ"ה ה"י רמג
 פ"ז ה"ד מט
 פ"ב ה"ז וה"י רמז
 ספ"ב ובכ"מ רנ
תשובה
 פ"י יח
תפלה
 פ"ז ה"ב קיב
 פ"ח ה"ד ובכ"מ כג, כה
 פ"ח ה"ה בכ"מ קטז
 פ"ט ה"ב וה"ג כג
 פ"א ה"ו מה
 פ"ט"ו ה"ג בלח"מ כו
מזוזה
 פ"ה ה"י שכה
 פ"ו ה"ה בכ"מ שיח
 פ"ז ה"י שכג
ספר תורה
 פ"ז ה"א נ
 פ"י ה"ט שיז
ציצית
 פ"ג ה"ב קיא
ברכות
 פ"א ה"ט"ו ק"ז
 ספ"א בכ"מ ק"ד
שבת
 פ"ב ה"ג פד
 רפ"ו במ"מ עו
 פ"ט ה"ה קצו
 פ"י ה"א קמד
 פ"א ה"ט"ו קמז

כבא קמא

פב ד"ה לא יגרל יהודי חוזרים רכו

חדושי הרמב"ם

עירובין

סט ד"ה דתניא מכס רמב

יומא

ס"ו ד"ה חולה שאני קנז

יבמות

יב ד"ה שלש נשים שעא

כד ד"ה הלכה כדברי האומר שח

עח ד"ה התם משום דר' יצחק ער

כתובות

לט ד"ה ומי מעברה שעג

קידושין

כה ד"ה דתנן כ"ד אברים רעא

מג ד"ה אתמר רב אמר שטו

עבודה זרה

יג ד"ה מתיבי רבי נתן מז

חולין

צו ד"ה אמר רב אשי קפז

חדושי המאורי

שבת

י ד"ה המתפלל ק"ד

צד ד"ה אע"פ שאמרו באדם קנח

קכ ד"ה מי שהיה שם כתוב ט

קידושין

כד ד"ה היה אחד מאברים אלו טו

חדושי הרמב"ן

כבא בתרא

קיב ד"ה פנחס דזבין מיזבן שמג

חולין

ב ד"ה מתני' קטא

קיג ד"ה אין מחזיקין דם קפה

בכורות

כה ד"ה הך שמעתתא אשכחן לחד מרבנותא עו, עט

חדושי הר"ן

פגהדרין

מז ד"ה אכל חלב והפדיש קרבן שמב

שחיטה

פ"א הכ"ו רפח
 פ"ג ה"ב בכ"מ קסג
 פ"ד ה"ג ובכ"מ קסא
 פ"ד ה"ד קס
 פ"ד ה"ד במ"מ קסא
 פ"ד ה"א קנט
 פ"א ה"ב קסז

שכונות

פ"א ה"ג ובכ"מ רצד
 נדרים
 ספ"א רפז
 פ"ב ה"ד ובהג"מ אות ב' צד

כלאים

פ"י ה"א ובכ"מ רמז
 מועשר שני
 פ"ט ה"ז רל
 פ"א ה"ב רל
 בית הבחירה
 פ"ז ה"ה לט
 פ"ח ה"ט לו
 ביאת המקדש
 פ"א ה"ז ק
 פ"ט ה"ג כו
 פסולי המוקדשין
 פ"ב ה"א יד

עבודת יום הכפורים

פ"ה ה"ט קנח
 קרבן פסח
 פ"א ה"ה רצו

שגגות

פ"ז ה"ב ובכ"מ שח
 מקואות
 פ"ב ה"ג רנז
 פ"ד ה"ז רעח
 פ"ד ה"ז רפה
 פ"ה ה"ז רעח

נזקי ממון

פ"ה ה"ט רכו
 חובל ומזיק
 פ"ח ה"א ובכ"מ שסב

פ"ב ה"א קנד

פ"ד ה"ג צ

פ"ח ה"ז קנח

פכ"א ה"ז פה

פכ"ה ה"ו ובמ"מ קמג

פכ"ט ה"י קיח

פ"ל ה"ט וה"י קיט

שכיתת יו"ט

פ"ד ה"ט רצא

פ"ו הכ"א ובמ"מ לד

לולב

פ"ח ה"ב לו

אישות

פ"ה ה"ג שלג
 פט"ו ה"ד במל"מ שנח
 פט"ו ה"ז ובמ"מ שעז
 גירושין

פ"ח ה"ב ובמ"מ רצז

יבום וחליצה

פ"א ה"ה רסח

נערה בתולה

פ"ב ה"ז שנו

סוטה

רפ"ג שה

איסורי ביאה

ספ"א בהג"מ רנו

פ"ג ה"ז שח

פ"ד ה"ז וה"ז שה

פט"ו ה"ב של

פט"ו ה"ט שנח

פט"ו הכ"ט ובכ"מ שנו

פכ"א הכ"ו שעז

מאכלות אסורות

פ"ז הכ"א במ"מ קע

פ"ז ה"ט קפא

פ"ח ה"ט"ו ובמל"מ רכו

פ"ח ה"ז רכח

פ"ט ה"ז קפו

פ"ט ה"ז במ"מ קפז

פט"ו ה"ב רטז

ספט"ו ריב

פ"ז ה"ב קצט, רטז

פרק	רוצח
יום הכפורים סימן יד פב	פ"ד ה"י שטב
סוכה סימן לה קח	פ"ה ה"ח שה
לולב וערבה סימן ג קלד	פ"ב ה"ו קלה
המביא סימן ב קכד	זכיה
מאימתי סימן יג רפז	פ"ד ה"ב במ"מ צו
הקורא עומד סימן א קלח	שכנים
ואלו מגלחין סימן ג יב, לב	פ"ב ה"ב בכ"מ שכב
שם סימן מה גולה	שותפין
התולץ סימן ה רסח	פ"ה ה"י רמד
הבע"י סימן ט שעז	מלוה ולוה
בתולה נשאת סימן ו שלד	פ"ד ה"ב במל"מ טב, קלו
המדיר סימן ט ובהגהת אשר"י רלד	סנהדרין
שם סימן יט שנב	פ"ד ה"ח רפח
כל כנויי סימן ו רפז	פכ"ד ה"א רלג, רלו
אין בין המודר סימן ח פט	עדות
המביא תנינא סימן ט רטז	פי"א ה"א שטג
הנזקין סימן ח קמ	ספי"א שטב
עשרה יוחסין סימן ז שנט	אבל
הכונס סימן יא עח	פי"א ה"א בכ"מ שלז
מרובה סימן ג רעח	פ"ב ה"ו והי"ד שלז
שם סימן יג רכה	
ארבע מיתות סימן ג רמג	
כיצד העדים סימן יא שסו	
השוכר את הפועל ססי' לו בהגהת אשר"י קצט	
הכל שוחטין סימן ה קנט	
אלו טריפות סימן א בהגהת אשר"י קסד	
שם סימן יג טו	
גיד הנשה סימן יב ריד	
כל הבשר סימן כג ריג	
שם סימן יח רנח	
יש בכור בד"ח אות יז שכט	
תינוקת סימן א רנד	
שם סימן ג רטב	
הלכות מקואות סימן ח רפד	
שם סימן ל רלז	
הל' ס"ת סימן א נ	
הל' מזוזה סימן ח שכ	
שם סימן טו שכה	
הל' חלה סימן טו רב	
הל' טומאה סימן ז שלז	
שם ססי' ט יב	
	רא"ש
	פרק
	מאימתי סימן א טח
	מי שמתו סימן כב קיג
	שם בתפא"ש אות לז מג
	כיצד מברכין סימן ג ט
	שם סימן לג נו, נח
	שלשה שאכלו סימן א נה
	שם סימן ב קט
	שם סימן ב קלט
	שם סימן כא כד
	במה מדליקין בק"ג אות ק פו
	כירה סימן טז ובק"ג אות ח קצח
	כלל גדול בק"ג אות נ קמה
	ר"א דמילה סימן ב יב
	מבוי סימן ח צב
	אור ל"ד סימן ד צו
	כל שעה סימן ב טה
	שם סימן ז ובק"ג אות ס ר
	שם סימן ט קע
	מקום שנהגו סימן ד קמח
מרדכי	
במה טומנין סימן שכז רמט	

פרק

שם בהגהות מרדכי סימן תנו קמו
 כל שעה סימן תקסה קע
 הקורא עומד סימן תתטז קכג
 ואלו מגלחין סימן תתקלו שט
 החולץ סימן מ שי
 מצות חליצה בהגהות מרדכי סימן קכו רסח
 האשה בתרא סימן פב רסט
 המדיר סימן רא שנד
 השותפין סימן תצז שג
 שם סימן תק שב
 לפני אידיהן סימן תתי שכז
 אין מעמידין סימן תתכה רכ
 אלו טריפות סימן תרכא קסד
 גיד הנשה סימן תרפג קצא
 הלי קטנות סימן תתקסא שכ

רוקח

סימן שטו שמו

ספר יראים

סימן קב קמוז

ספר הישר לר"ת

סימן קמט שענו

סמ"ג

ל"ת סה צא

מ"ע כג שכז

ספר התרומה

סימן סח קפה

אור זרוע

ח"א סימן תשסא שסא

שבלי הלקט

הלכות שמחות סימן יז שמוח

תורת הכית להרשב"א

שער בב"ח בית השלישי רב

בית שני שער שלישי טז

בית שלישי שער שלישי קפה

בית ד שער א קעו, קפח

בית רביעי שער שני בבדק הבית ד"ה עוד הקשה רסד

בית שביעי שער שביעי בסופו רעא

חינוך

מצוה פו רמג

מצוה תכג שכז

תשב"ץ

סימן א שסח

סימן ב י

כל בו

סימן כז קכ

איפור והיתר הארוך

כלל ד דין ט קפה

כלל ד דין י קפד

כלל כז דין ד קצז

כלל כט דין ב קצה

כלל לד דין יח קצה

הגהת שערי דורא

סימן כ ובמבוא שערים שם ריא

טור ונושאי כליו

או"ח

סימן

ח בב"י ג

נא בד"ה לכן צריך ליהזר ובב"ח שם יט

נה בדרכי משה את ג קטז

קכד בב"י שם כד

קכח ובב"ח ד"ה מי שיש לו מום בידיו קכב

קנג בב"י ד"ה ובמ"ש הרא"ש נ

קצה בב"י ד"ה שתי חבורות ובד"ה וכתב הרשב"א נה

רח שם קנו

רי שם בסוף הסימן טור בשם הרא"ש סא

ריז שם בטור קלג

רלו בב"ח שם כ

רפט שם בטור קיח

שא שם בטור ובב"י סוף הסימן עא

שיח בב"י שם קצז

שיט בב"י ד"ה ומ"ש בורר בידו פה

שמ בב"י שם קמו

שמה ובב"י ד"ה ומ"ש עוד רבינו צב

תנב שם בטור ובב"י ר, רא

תקכט שם בטור לד

תקלא שם בטור צט

תקמו בב"י ד"ה ואפי' כל ל' יום קה

תקס שם בטור קה

תרמח שם ד"ה אתרוג שנימוק וב"י וב"ח שם קט, קי

תרנא בב"י ד"ה ודע שכתבו התוספות רנט

ינ"ד

סט שם בתחילת הסימן קפ

סימן

עד בב"ח ד"ה אין מחזיקין ובפרישה סק"ד קפד, קפה
צג בתחילת הסימן רג
צח שם בטור קפט
צט בב"י ד"ה ומכלל דברים אלו רמ
קז שם בטור קצג

קיב שם בטור ובב"י ובב"ח ד"ה ואין להתיר רכ, רכא
קטו בררכי משה אות ה קמט
קכב שם בטור רלח
קלה שם ובב"י ד"ה כלי נתר ריו, רכ
קלט בב"י שם גבי משמשי אליל מח
קמג בדרכי משה שם ובב"י ובפרישה מח
קפב בסוף הסימן שם בב"י רמח
קפו בב"י ד"ה והרמב"ן כתב וסד"ה ואם רוצה
לבדוק עצמה ובב"ח ד"ה ומ"ש והרמב"ן כתב
רטא, רטב

קצה בב"י ר"ה כתב א"א הרא"ש רמה
קצח בב"ח סוף הסימן ערב
רמב בב"י ד"ה ונראה מדברי הרמב"ם רפח
רנג בב"י ד"ה מי שיש לו מזון שני סעודות שב
רסח בב"י ד"ה כתב בה"ג ובב"ח ד"ה נכרי קטן שי
ער שם בד"ה וכתב א"א הרא"ש ובב"י ובפרישה
ובדרישה סק"ג נא

רעו בב"י ד"ה יש בו דבק באותיות יש לו לגררו ל
שט בב"י ד"ה ומ"ש כדי שתהא גפרך ובב"ח
ד"ה ומ"ש וכן אם ניקב טו
שסב בב"ח ד"ה וכן אין קוברין צדיק שלט
שעג בב"ח ד"ה ובעוד שהכהן מתעסק במתו שמה
שעה שם ובב"ח ד"ה ומ"ש ומיהו כתב הרמב"ן שמו
שפג בב"י ד"ה ומ"ש רבינו ודוקא באבילות
דעלמא שלב

אה"ע

סב בב"ח שם לה
" ב"י בב"ח ד"ה ומדברי הרמב"ם נראה נט
סה בפרישה סק"ב קננ
קיט בב"י ד"ה מצאתי כתוב בשם רבינו שמשון שנג
קלא בב"י שם שיא
קנד בררכי משה סוף הסימן רטח
קצט בדרכי משה אות ב' ערב

חז"מ

ג בטור ובב"ח שם שו
לד בסמ"ע סק"ה שסב
לו שם בטור שסג
מה בסמ"ע סק"ב שסט

סימן

גב בסמ"ע סק"ח שנעא
קעז בסמ"ע סוף הסימן רמג
קפב בב"י ד"ה אסור להשתתף רמד
רכח שם ד"ה אין מפרכסין האדם קפב
ערג שם בטור צד

ש"ע ונושאי כלין

או"ח

ב סעיף ו ג
ח בט"ז סק"ג ב
" במג"א סקי"ז קלב
" במג"א סקי"ח ובמ"ב סקל"ז קלג
" סעיף יד וברמ"א שם ובט"ז שם סק"ט שכד
יא סעיף ח ובמשב"ז שם ובמג"א סקי"ב נו
כז סעיף ד בהגה"ה ובט"ז ובמג"א שם רנט
לב סעיף כח ובמג"א סק"מ שיא
נא סעיף ה יח
גב במג"א שם קיב
נג ברמ"א סוף הסימן קטו
נה סעיף יד ברמ"א ובמג"א ובפמ"ג בא"א סק"ד קטז
סו במג"א סק"א יח
סט סעיף א ובמג"א סק"ד כא, כג
עד סעיף ב ובט"ז סק"ב א
עה במ"ב סקי" לז
עו סעיף ח קיד
פח סעיף א ברמ"א מד
צא סעיף וד ובבאה"ט סק"ד א
ק שם קכא
קיג סעיף ח רמא
קיט שם במחבר קכ
קכד במג"א סק"ג קיט
" סעיף ד כד
קכה סעיף ל קכג
" במג"א סקל"א קיט
קלה סעיף ה ובסעיף יב טו, טז
קלז במג"א סק"ח ובט"ז סק"ד ובפמ"ג שם נו, כז
קלח סעיף א כז
קלט שם קכא
קמ בט"ז סק"ד ובמג"א סק"ד ובפמ"ג בא"א
בסופו כח
קמב סעיף א קלב
קמר במג"א סק"ט ובא"א להגאון מבוטשאטש
בסעיף ג קכה, קכו
קנ סעיף ה ברמ"א לה

סימן	סימן
קנא סעיף א ובמג"א סק"ב ובביאור הגר"א מד, מה	" בט"ז סק"ד מט
שז סעיף יט קכו	" סעיף יא ובמג"א סק"ב לח, מד, מה
שיד סעיף א ובמג"א סק"ה ובמחה"ש שם קנב	קנג סעיף י ובמג"א סק"ב ובמחה"ש שם כט
" סעיף ז ברמ"א ובט"ז סק"ח ובמג"א סק"י קמג	קנג סעיף כ מט
שיח שם קיד	קסא במג"א סק"א רנט
שכא במג"א סק"ל פה	קסז סעיף א ובט"ז סק"ב ובמג"א סק"ב קל
שכח סעיף ז ובט"ז סק"ב פו, פז	" סעיף ו וברמ"א שם יח, יט
" סעיף מז ובמג"א סק"ג קמג	" סעיף יג ובט"ז סק"ג ובמג"א סק"ח נו, נח
" סעיף מח ובמג"א סק"ב עו	קסח במג"א סק"ג נב
שלד סעיף ב ובמג"א סק"ג קכו	קעז סעיף א ובמג"א סק"א נב
" סעיף כב ברמ"א קנב	קפד במג"א סק"ז ובמחה"ש שם קפג
שלט סעיף ד ברמ"א ובמג"א סק"ח ובסידור	קפה במג"א סק"א קפג
להריעב"ץ של, שלא	קצג סעיף ב נה, נט
שמ סעיף ו ובהגהות רעק"א קמה	" סעיף ג ברמ"א ובחכמת שלמה סעיף א נד
שמג סעיף א ובמשב"ז סק"א קנח	קצה סעיף א ובמג"א סק"ב נה
שמה סעיף ו ובמג"א סק"ו קנד, קצ	ר במג"א סק"ג נט
" סעיף ז ובמג"א סק"ח צא	רא במג"א סק"ד טו
שמו במג"א סק"ד קמא	רב סעיף ו ט
שסג במג"א סק"ג ובט"ז שם קעב	" סעיף יב קיד
תכ סעיף א קה	רח סעיף ד קנו
תכה סעיף ח טו	" סעיף יג טא
תמ במג"א סק"א ובח"י סק"ה צו, צז	" סעיף יח ובהגה"ה ובט"ז ס"ק יט ובמג"א
תמו סעיף ה ובט"ז סק"ט ובח"י סק"ב קעט	סקכ"ו קנה, טא,
תנא סעיף ה קנא, קצט	ריז במג"א סק"ג קלג
תנב סעיף ב ברמ"א קצט	ריט סעיף ט ובט"ז סק"ז ובמג"א סק"י קלד
תסז במג"א סק"ג קצה	רלג סעיף א ברמ"א כב
תסח במג"א סק"ב קנג	רלו סעיף ב ובמג"א סק"א ובפמ"ג ובמחה"ש
תצב במג"א סק"ג ובח"י סק"ב טט	שם יח, יט
תצג במג"א סק"ה קנ	רמד במג"א סק"ח טג
תצו בשע"ת סק"ב קנג	רמה שם טא
תקג במג"א סק"ד ובמחה"ש שם קנד	רמח בפמ"ג במשב"ז סוף הסימן טה
תקז במג"א סק"ח עד	רנב במג"א סק"כ עז
תקט במג"א סק"א ר"ז	רס סעיף ח ובמג"א שם ק"ז
תקיד סעיף א ובמג"א סק"ב עד	ער בביאור הגר"א סק"ג נ
תקטו סעיף ו ברמ"א רלט	רעא סעיף ד שכט
תקיה בט"ז סק"ב קנה	ערג במג"א סק"א ק"ח
תקכט סעיף ד ובביאור הגר"א שם לד, לח	רעו סעיף ה פד
תקפח בט"ז סק"ה רכו	רפב סעיף ג ובמג"א סק"ו ובמשב"ז סק"ג קלז
תרו במג"א סק"ח שעו	" סעיף ו וברמ"א סעיף ד טו
תריח סעיף א פח	רפט סעיף א ובשע"ת שם ק"ח
תריט במשב"ז סק"א מא	שא סעיף יג ע
תרלב סעיף ב ברמ"א קח	" סעיף יד ברמ"א ובט"ז סק"י ובמג"א סק"ג עב
תרלז במג"א סק"ג ובסק"ד קח, קט	

סימן
 עו סעיף ב ברמ"א ובש"ך סק"ט קנט, קפ
 פא סעיף א ובש"ך סק"ג קפא
 פג בש"ך סקט"ו רט
 פז סעיף ג וברמ"א סעיף ד רכד
 " סעיף ז ובש"ך סקכ"ב ובש"ד שם קפו
 צא סעיף ב וברמ"א ובש"ך סק"ב וסק"ג ובש"ד
 סק"ב וסק"ג ובמשב"ז סק"א ובחור"ד סק"א
 זכפר"ח סק"ג קסט, קעט
 " סעיף ד ברמ"א ובש"ך סק"ח קצה, קצט
 צב סעיף ד ברמ"א ובש"ך סקי"ד וסקט"ז קעד,
 קעו, קפג
 " סעיף ז ברמ"א ובש"ך סקי"ח ובט"ז סקכ"ו
 ובחור"ד סקכ"ג קצד, קצה
 צג סעיף א ובט"ז סק"ב ובנקוה"כ שם ובש"ד
 סק"ג רג, רטז, רכ
 צד סעיף ב ובש"ך סק"ד ובחור"ד שם רג
 " סעיף ו ובש"ך סקכ"ב ובש"ד שם ר, רא
 צה סעיף ג ברמ"א זבש"ד סקי"ח קצב, קצד
 " סעיף ד רכ
 צח סעיף א ובט"ז סק"ב ובש"ך סק"ב קסח, רלד
 " סעיף ד ובש"ך סקי"ב זבסקל"ו קפו, קצג
 צט סעיף ה ובהגהות רעק"א שם רלט
 " סעיף ו ובט"ז סקי"ד קעח
 " סעיף ז בסופו ובט"ז שם רלח
 קג סעיף ב רז
 " סעיף ו וברמ"א ובש"ד סקי"ז ריו, ריח
 קד סעיף ג קפא
 קה סעיף א ובחור"ד סקי"ו זבפ"ת סק"ח ריג, ריד
 " סעיף ט ובט"ז סקכ"ב ובש"ך סק"ל קצא
 קז בש"ך סק"א רט
 " סעיף ב קצג
 קט בש"ך סק"ג קעז
 קיב סעיף טו ברמ"א ובש"ך סקכ"ו קמט
 קטו בסוף הסימן קמט
 קטז סעיף א בפר"ח שם קה
 " סעיף ו קפו
 קיז בש"ך סק"א וסק"ב וסק"ג ובט"ז סק"א רכד,
 רכז, רסד
 קכ סעיף ד רלו
 קכא סעיף ב ברמ"א קצט
 " סעיף ה ברמ"א קסט, קצט
 קכב בש"ך סק"ג רלט
 קכג סעיף ח ברמ"א ובש"ך סקט"ז רלט
 קכו סעיף ג ברמ"א קט

סימן
 תרלט בסוף הסימן קלד
 תרמח סעיף ד קט
 " סעיף טו ובמג"א סק"ד קי
 תרמט סעיף א קט
 " סעיף ז ובמג"א סקכ"ה ובסקכ"ו קי
 תרנא סעיף ז בהגה"ה רנט
 תרנח במג"א סק"ח חצר
 תרע סעיף א קה
 תרעז במג"א סקי"ב קעח
 יו"ף
 א סעיף א ובש"ך סק"ד ובמשב"ז סק"א קס, קסא
 " סעיף יד ובש"ך סקכ"ו רצא
 ב סעיף ה כב
 יח סעיף ב וברמ"א סעיף ו רצא
 " סעיף יז ברמ"א ובש"ך סקכ"ז ובתב"ש סקל"ה רפז
 כג סעיף ב קסב
 " סעיף ו ברמ"א ובט"ז סק"ז ובמשב"ז שם קפד
 לט סעיף א וש"ך סק"ב ופמ"ג בפתיחה שם קסז, קסח
 " סעיף יז ובט"ז סקכ"ב רלה
 מא סעיף ג טו
 סד סעיף יג רלא
 סז סעיף ג קסג
 " סעיף ה ריד
 סח סעיף י ברמ"א קצד
 " סעיף טו ובט"ז סק"ט ובמשב"ז שם קצט
 סט סעיף א ברמ"א ובש"ך סק"א וסק"ב וסק"ג
 ובש"ך סקי"א קפ, קעא, קעד
 " סעיף ז ברמ"א קעא
 " סעיף ט ובחודשי רעק"א שם קעוה
 " סעיף יא קפו
 " סעיף יב קעג
 " סעיף יג ובש"ך סקנ"ג וסקנ"ז ובש"ד סקנ"ג קעב
 " סעיף יד ובש"ך סקנ"ז קעז, קפו
 " סעיף טו ובש"ך סקס"א ובש"ד סק"ס ובפ"ת
 סקי"ו ריד, קט
 " סעיף טז ברמ"א ובש"ך סקס"ד וסקס"ו
 קסט, קצה, קצט
 " סעיף יח ריד
 ע סעיף ג ריג
 עג סעיף א קעו
 עד בט"ז סק"א זבחי' הגרשוני ובמשב"ז שם קפג, קפד
 עה סעיף א ובש"ך סק"ח וסק"ה ובש"ד סק"ג
 קסג, קעוה, קפד, קפה

סימן	סימן
רמה סעיף ד ברמ"א ש	קלד סעיף ה רלט
" סעיף ב ובסעיף ג ובסעיף ד שא	קלה בסוף הסימן ר
" סעיף יז ברמ"א פט	קלז בש"ך סקי"ט קסח
רמו סעיף ה רצט	קלט סעיף יג מו
" סעיף כא ובש"ך סק"ב שב	קמג בש"ך סק"ב מו
רנא סעיף ג שא	קמה סעיף ג מו
" סעיף י שמו	קנא בש"ך סק"ו ובדגול מרבבה סק"ו רלא, קלז
רנז בש"ך סקי"ב ובסקי"ג דש	קנז סעיף א ברמ"א רמב
רנט סעיף א שג	קס סעיף יא ובברכי יוסף שם רמו
רסה סעיף יב ברמ"א קנא	קעט סעיף יב שכח
רסו סעיף יב ובחדושי רעק"א שם כב, שנו	" בסוף הסימן שטב
רסז בש"ך סקכ"ג שט	קפב סעיף א ובסעיף ה רנא
רסח סעיף ב ברמ"א שט	" סעיף ו ובביאור הגר"א סקי"ד רמז, רמט
" סעיף ג ובש"ך סק"ט שז	קפה סעיף ג ברמ"א ובש"ך סק"ו ובט"ז סק"ג
" סעיף ה ובסעיף ז ובט"ז סקי"ב שט	רלד, רלה
רסט סעיף ט ובדגול מרבבה שם רנב	קפט סעיף יג ברמ"א ובט"ז סקי"ח ובש"ך סקל"א
ער סעיף א ובט"ז סק"א נ	רפ
" סעיף ב ובש"ך סק"ה נא	קצב סעיף ה ובפ"ת סק"ח רנב, רנג
ערה סעיף א ברמ"א ל	קצה סעיף ג ברמ"א ובש"ך סק"ה ובסעיף ד
רעו סעיף ט ובש"ך סקי"ב ד	ברמ"א ובט"ז סק"ב רנה
" סעיף יא ברמ"א ובט"ז סקי" ד, ה	" סעיף ה ברמ"א רנו
רעט שם קכה	" בט"ז סק"ז שנד
רפא סעיף ב ובברכי יוסף שם שטז	קצח סעיף כד ובסעיף כה ובסעיף כו ובש"ך
רפו סעיף יז ובסעיף יח ובביאור הגר"א סקי"ז שכב	סקל"ב רסא
" סעיף כב ובפ"ת שם שכד	" סעיף מג ברמ"א ובש"ך סקנ"ח ערב
" סעיף כט שכה	קצט סעיף ט רסב
רפט בש"ך סק"ו שכב	רא סעיף א ובש"ך סק"ב רעז
רצא סעיף ב שכז	" סעיף ג ברמ"א ערה, רפה
רצג בט"ז סק"ד ובנקוה"כ שם סז, קטז	" סעיף ז ובש"ך סקכ"ג ערה, רפד
שב בש"ך סק"ב קסח	" סעיף י ובש"ך סקכ"ט ובסק"כ רעח, רפ
שה סעיף יא ובפ"ת סקי"ז שלא	" סעיף כ ובש"ך סקנ"ה רעח
" סעיף יג ובגליון מהרש"א סק"כ ובכנסת	" סעיף כה ובש"ך סקס"ו רעט
הגדולה סעיף כב שכט	" סעיף לד ובש"ך סקכ"ג רפד
שט סעיף ב טז	" סעיף נ ברמ"א ובביאור הגר"א סקצ"א רפב
שלו סעיף א פט	" סעיף נב רעט
שמב בנקוה"כ ובש"ך סק"ב שלה, שלז	" סעיף ס רעח
שמה סעיף א ובש"ך סק"א שלח	רב סעיף ה ובסעיף ט ובט"ז שם רלז
" סעיף ה שמו	ריג סעיף ב וברמ"א ובביאור הגר"א סק"ז רפז
שעא בש"ך סקי"ח שמו	רלט סעיף ו ובש"ך סק"כ רצג
שעב סעיף א ובט"ז סק"א שדמ, שמה	רמ סעיף יז ובש"ך סקי"ט שמח
שעה סעיף ב ובש"ך סק"א שמו	רמב בש"ך הנהגת או"ה בסוף הסימן ובקיצור
שצב בש"ך סק"ז ובט"ז סק"ה שלז	הנהגת או"ה שם סז, סט, קטז
שצה סעיף א כה	" סעיף לא ברמ"א קסה
	" סעיף ח רפח

אה"ע

סימן

א סעיף ז ובב"ש סק"י שנד
 " סעיף ח ובב"ש שם שענו
 ב סעיף ב שנח
 ד סעיף לא שנה
 " סעיף לג ובב"ש סקנ"ד שנה
 ו בב"ש סקל"א שנה
 טו בב"ש סקי"ח רסה
 יז סעיף לד ברמ"א רסה
 " סעיף כו ובב"ש סקע"ח קעב
 לט סעיף ו שנג
 סב סעיף יא נב
 " סעיף יב ובט"ז סק"ט נט
 סה בב"ש סק"א ובסק"ג ובפ"ת סקי"ח קנא
 עה סעיף ה קלה
 קכה סעיף יח ברמ"א שיא
 קל סעיף א ברמ"א שטו
 " סעיף יז שטד
 קלא סעיף ו שטז
 קמא סעיף כד ברמ"א שסט
 " סעיף כה ברמ"א שטו
 " סעיף ל ברמ"א שסה
 קנ סעיף א ובב"ש סק"ד שז, רטא
 קנד סעיף ה וברמ"א ובביאור הגר"א סקי"ז
 שנב, שנד
 " סעיף ז שסא
 " סעיף כ רסה
 קנו סעיף ד רסז
 קנז סעיף ד ברמ"א רטו

חז"מ

ג סעיף א וברמ"א שיה
 ז בש"ך סק"ט שסח
 כה סעיף ב ברמ"א קטז
 כח סעיף יד שעב
 לד סעיף ג וברמ"א ובנה"מ רצג, שסב
 " סעיף יז שסג
 " סעיף כה וברמ"א ובש"ך סקכ"ז שסב
 לו בש"ך סקכ"א ובסק"ח ובנה"מ סק"י שסג, שסה
 מד סעיף ט גסט
 מה סעיף א ובש"ך סק"א שסט
 צב בש"ך סק"ה שסב
 קכה סעיף ה צז
 קעב בסמ"ע סק"ח שכב

סימן

קעו סעיף גא רמד
 רד סעיף ד צד
 ריא סעיף ז צה
 רכח סעיף ט קפא
 רמג סעיף ב צה, צט
 שו סעיף ה וברמ"א ש

תורת חטאת

כלל יא דין ח ובמ"י שם קסט
 כלל פה דין עג ובמ"י שם רכ
 ים של שלמה

פא"ט סימן א קטז
 פ"א דיבמות סימן ח שנט

לבוש

סימן ז סעיף ד ק"ב

אלי' רבה

אר"ח סימן שפה רטב

קרית ספר

מקואות פ"ב ופ"ג רט

עצי ארזים

אה"ע סימן סג רנה

גמ' פשוט

סימן קכה סקפ"ה שיא

פלותי

סימן צג סק"ה רג

סימן קצה סעיף ב רנה

תבואות שור

סימן יט קסג

סימן כג סק"א וסק"ט וסקי"א קסג

סימן יח רפז

פדור להריעב"ק

הל' קרה"ת סעיף א קכה

ש"ע הרב

חאו"ח

סימן

סב סעיף מא ובקונטרס אחרון שיא
 סט סעיף ה כג
 קיג סעיף ז רמא
 קמה סעיף ה טז
 רב סעיף ב ט
 רמח סעיף ז טז

" ע מט
 " צח ה
 " קלז עה, פא
 " קנו רעט
 " קסט קסו

שו"ת תרומת הישן

סימן י א
 " ל קנה
 " ר רכה
 " רפה שמו

שו"ת הרדב"ז

ח"א סימן עז ד, ל, שיא
 " " רכג ריג
 ח"ג " תקצא פד
 " " תקצו שעט
 " " תתקעז רמ
 ח"ד " רסג רנג
 ח"ז " שני אלפים דמ רכב, רלה

שו"ת מהרי"ל

סימן קצב שטו

שו"ת מהרש"ל

סימן טז מט
 " מד קפג
 " עב ב

שו"ת הרמ"א

סימן יב שסג
 " ק ה, ל
 " קכה שלא

שו"ת הרשב"ץ

ח"ג סימן ח כב

שו"ת מהר"מ אלשקר

סימן טז שסז

שו"ת רמ"ע מפאנו

סימן ל רכד

שו"ת ר"א ששון

סימן קעט קעח

שו"ת מ"ב

סימן קד קעג

שו"ת אבקת רוכל

סימן רח רצא

סימן

רפב סעיף ה וסעיף ז קמ
 רפה סעיף י טט
 תצב סעיף ד סט
 תרמז סעיף יב קי

חיו"ד

א סקמ"ח קנו
 יח סק"ט בקונטרס אחרון רפט
 קפט סקמ"ג רפו
 סוף הל' גדה רפד

חכמת אדם

כלל
 נט סעיף י קלב
 ל סעיף ג קפ
 מד סעיף ט קעז
 פה סעיף א רמא

שאלות ותשובות

שו"ת הרשב"א

ח"א סימן רצג כ
 " " רצז יד
 " " שא רכד
 " " תקעה ריט
 " " תריד רצה
 " " תשסג שלט
 ח"ג סימן רכג רכד
 ח"ד סימן צ רנא
 ח"ה סימן קכא רנא

שו"ת הרא"ש

כלל ג סימן ז ד, ל, שיא
 " יא סימן ג רצה
 " כ סימן כה קעג
 " לג סימן ג רסג, שעג
 " מב סימן א שנד
 " מג סימן ה שנג

שו"ת הריב"ש

סימן יז טד
 " לה קלט
 " רצב ערה
 " שצד פ

שו"ת מהרי"ק

שורש כט רסה
 " גו רטב

סימן	שו"ת דבר שמואל
" " רט שלו	סימן קנג ריט
אה"ע " עה רעג	שו"ת הב"ח הישנות
" " קכט רעג	סימן קכד צג
שו"ת חכם צבי	שו"ת מהרי"ט
סימן מה קכה	ח"א סימן סט רצה
" ק ער	שו"ת שבות יעקב
" קלט צג	ח"ב סימן קא שלו
שו"ת שאילת יעב"ץ	שו"ת חות יאיר
ח"א סימן ע שכא	סימן קצא גשמו
" " פא קלא, קלד	שו"ת עבודת הגרשוני
" " קסח קנג	סימן כ עג
ח"ב " מז רמו	שו"ת גינת זורדים
שו"ת חתם סופר	כלל סה רא
ארי"ח סימן ו רצ	שו"ת צ"צ
" " טז קיז	סימן מ רטה
" " גא שטח	" קכה של
" " פא שלא	שו"ת פנים מאירות
י"ד " יג קסו, רפט	סימן לד רצו
" " טו רצ	שו"ת זכרון יוסף
" " פו רד	סימן י רנז
" " קד רכו	שו"ת נוב"י קמא
" " קה רכד	ארי"ח סימן ט קכה
" " קח רכד	" " יג ק
" " קעב שעו	י"ד סימן כו רט
" " קעה רטב	" " סד רעא
" " קצב רנז	אה"ע סימן ז של
" " רי רעח	שו"ת נודע ביהודה תנינא
" " ריב רעז	ארי"ח סימן כד פז
" " ריד רעו	י"ד " א קנו
" " רסב כט	" " ט רצו
" " רסד שיב	" " י קלה
" " ערב כט	" " נ קעז
" " רעג שטו	" " גא ר, ריח
" " רצט שכט	" " סב רכה
" " שמא שמו	" " סד רנז
אה"ע ח"ב סימן גד שע	" " פ קא
ח"ו " ז שלא	" " פא קא
" " פג טב	" " קלה רעא
שו"ת רעק"א	" " קפו שלא
סימן לח קעז, קפו	" " קצט דש
" מט רו	
" ס רנז	
" ע שטז	

שו"ת עין יצחק	סימן
א"ח סימן יג סב	" עא שענד
אה"ע " כד שנג	" צט שסג
" " כד ענף ו שסו	" קה רעד
שו"ת בית הלוי	" קיז רעד
סימן ג שנג	" קכא רסו
שו"ת חלקת יואב	" קכט רצה
סימן ל ער	מהדו"ת סימן כז ש"ב
שו"ת אמרי יושר	שו"ת בית אפרים
ח"ב סימן פב רנח	י"ד סימן כט קפ
שו"ת חזון נהום	" " סא ט
סימן סח רסז	שו"ת דברי חיים
שו"ת מהרש"ם	א"ח ח"ב סימן ת קיז
ח"א סימן ז רנז	י"ד " ו רצא
" " נח שענט	" ח"ב " ט רצב
" " קכא רמב	" " סה רנח
" " רי רנה	שו"ת אבני נזר
ח"ב " קפד קלז	א"ח סימן א טו
ח"ד " לב שטו	" " לב מט
" " קכו לז	" " רלא ט
תורת חיים	" " שלז צו
עירובין דף סט רמב	" " תכד קנג
שאגת ארי'	א"ח ח"ב סימן שפט עז
סימן ו קלח	שו"ת בית מאיר
אגלי טל	סימן כג שענו
מלאכת גוזה סק"ג עו	שו"ת בית שלמה
מלאכת האופה קצו	י"ד ח"א סימן לה רמא
מנחת חינוך	" ח"ב " עו רנה
מצוה לב מלאכת קוצר עט	שו"ת האלף לך שלמה
ישועות מלכו	סימן יט רצ
הל' ק"ש ד"ה וכל מי שקרא קנט	" קצט רמא
הל' מזוזה פ"ז ה"י שכא	" ג א
תומים	שו"ת שואל ומשיב מהדו"ק
סימן לו סקי"א שסד	י"ד סימן יד רצב
קצוה"ח	שו"ת תורת חסד
סימן ריא סק"ד צג	אה"ע סימן מד שענד
שע"ת	שו"ת שיבת ציון
סימן שמ סקי"ט קמח	סימן יג רצא



לוח המפתחות

עמוד מב	סימן כא	עמוד א	סימן א
בענין אם יש לסמוך על סברת הערוך השלחן שבזמנינו מותר לברך ולקרות כנגד נשים ההולכות פרוצות ראש.		בענין אם מותר לברך ולהתפלל בכובע שאינו מכסה כי אם מקצת הראש.	
עמוד מג	סימן כב	עמוד ג	סימן ב—ד
בענין סומא שהכלב מנהיגו אם מותר לו ליכנס לבית הכנסת עם הכלב.		בדבר מי שהוא חולה במחלה המתדבקת אם רשאי להביא התפילין לביה"ח אע"ג שישרפום שם העכו"ם ונמצא שהוא הגורם לשריפת כתבי קודש.	
עמוד מז	סימן כג	עמוד יד	סימן ה—ו
בענין ביהכ"ג אשר בית הסמוך לו במזרחה נמכר לבית תיפלה לע"ז ורק כותל מזרחי החוצץ הוא המפסיק ביניהם אם שרי להתפלל שם.		בענין מי שיבשה ל"ע ידו והשמאלית אם חייב להניח עליה תפילין.	
עמוד מט	סימן כד	עמוד יז	סימן ז
בענין מי שכתב ס"ת ואח"כ הקדישו לצבור אם יצא בזה ידי מ"ע של כחבו.		בענין אם איכא בנבראת שקר דמצוה משום בל תוסיף ובל תגרע.	
עמוד נב	סימן כה	עמוד יח	סימן ח
בענין מי שאין לו פנאי להמתין בסעודת נשואין עד שהמסובין יברכו בהמ"ז וז' ברכות אם חייב להמתין.		בענין מה שחידש שעושה מצוה שלא לשמה פטור מלברך.	
עמוד נס	סימן כו	עמוד יח	סימן ט
בדבר איזה ברכה מברכין בזמנינו על עלין ותמרות דצ'ף.		בענין אם מותר להכריז הדפים באמצע פסוקי דומרה.	
עמוד סא	סימן כז	עמוד כא	סימן י
בענין מי שאכל פת והוא במקום שאין לו סודר ואינו יכול לברך ברהמ"ז בע"פ אי מחוייב לברך בורא נפשות.		בענין אי מצטרפין מחלל ש"ק בפרהסיא לעשרה.	
עמוד סב	סימן כח	עמוד כב	סימן יא
בענין אם מותר לעשות בית כביסה בשותפות עם ישראל ע"מ ששותפו ינהל את בית הכביסה ביום השבת וכל הריח של שבת יהיה שלו.		בענין חלוקת השעות זמניות.	
עמוד סג	סימן כט	עמוד כב	סימן יב, יג
בענין אי מותר להפליג בספינה שמנהיג הספינה הם יהודים בג' בשבת.		בענין אם מקיימין מצות תפלה בצבור בדליכא אלא רוב שלא התפללו.	
עמוד סו	סימן ל	עמוד כה	סימן יד
בדבר איך להתנהג בדאיכא בשבת אחד שני בעלי מצוה בביהכ"ג ושניהם רוצים לעלות למפטיר.		בענין אי מחלל ש"ק בפרהסיא פסול לנשיאת כפים.	
עמוד סז	סימן ל"א	עמוד כו	סימן טו
בדבר מה שהתיר לקרות הפטרת ה' עזי בפרשת בהר בשנה שהיא נפרדה ואח"כ לחזור ולקרות הפטרת ה' עזי גם בשבת הבא שהוא פרשת בחקתי.		בענין מי שטעה בש"ק במנחה וקרא ללוי רק ב' פסוקים.	
עמוד סח	סימן ל"ב	עמוד כז	סימן טז
בדבר מה שהתיר לקרות הפטרת ה' עזי בפרשת בהר בשנה שהיא נפרדה ואח"כ לחזור ולקרות הפטרת ה' עזי גם בשבת הבא שהוא פרשת בחקתי.		בענין מי ששעלה לתורה ובירך וראו אחר כך שהס"ת נגלל בפרשה אחרת.	
		עמוד כח	סימן יז
		בענין אם רשאי להניח את היד של כסף בתוך הס"ת לסימן.	
		עמוד לא	סימן יח—כ
		בדבר שיעור גובה של המחיצה המבדלת בין אנשים לנשים בביהכ"ג.	

סימן לב	עמוד כט	סימן מד	עמוד צג
בדבר אם נכון לברך את המתענים בה"ב בשחרית כשיש חתן.		בענין חבילות של חמץ ששולחין מכאן לארץ ישראל ומתעכבים על הדרך כל ימי הפסח.	
סימן לג	עמוד ע	סימן מה	עמוד צט
בענין מכסה הפלאסטיק שעל הכובע העשוי להגן מפני הגשמים אם מותר לצאת בו לרה"ר בשבת.		בענין אם יש מקום להתיר גילוח בחוה"מ בזמנינו שרגילין לספר הזקן בכל יום.	
סימן לד	עמוד עג	סימן מז	עמוד קה
בדבר אם מותר לצאת בשבת עם השעון הלבוש על ידו.		בענין אם האבל עצמו מותר להספיד מתו בחוה"מ.	
סימן לה	עמוד עד	סימן מז	עמוד קח
בדבר אם מותר ביו"ט להקטין את האש של הגעז לצורך אוכל נפש בעת שאפשר לו להבעיר געז אחר.		בענין איסור זמרא בזה"ז.	
סימן לו	עמוד עה	סימן מח	עמוד קו
בענין מי שעושה מלאכה בשבת מחמת אונס העכורים אי נחשב מלאכה שא"צ לגופה.		בענין אם רשאים לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז.	
סימן לז	עמוד פד	סימן מט	עמוד קח
בדבר שני יהודים הדרים בבית אחד ואחד עושה סטים בשבת לחמם ביתו וגם בית האחר אם האחר מותר להיות בכיתו אע"פ שנהנה מהחימום.		בדבר איר פחות מג' טפחים שמצטרף להשלים לשיעור סוכה ואין ישנים תחתיו.	
סימן לח	עמוד פה	סימן נ	עמוד קח
בענין בורר אוכל מתוך פסולת במזלג או בכף לאכול לאלתר.		בענין גזל עצים וסיכך בהם אם רשאי לברך.	
סימן לט	עמוד פו	סימן נא	עמוד קט
בענין אם מותר לטבול טבילה של מצוה בשבת בתמין שהחמו מע"ש.		בענין אתרוג שהניחו בפריזער והוציאו מהפריזער קודם החג והוא טוב ונאה לאחר שיפשר מהקרישה אי מותר לצאת בו ולברך עליו.	
סימן מ	עמוד פז	סימן נב	עמוד קי
בדבר מה שהתיר לחלל שבת בשביל חולה שיש לו רק צינן בעלמא ומדת החום שלו הוא קרוב למאה ואחד.		בדבר בגד של ניילאן אי יש לדמותו לבגד של עור דלכלי עלמא פטור מציצית.	
סימן מא	עמוד פח	סימן נג	עמוד קיג
בדבר אם מותר לרופא ליסע לבית החולים בשבת אם יש שם רופא אחר.		בדבר מי שלא כיוון בפסוק פותח את ידך ולא נזכר עד שכבר אמר מזמרים אחרים ואין לו שהות לחזור.	
סימן מב	עמוד צ	סימן נד	עמוד קיג
בענין אי אמרינן רה"י עולה עד לרקיע בדאיכא גג החוצץ דל"ש למימר ביה גור אסיק.		בענין סדורים וספרים שיש חשש שנדפסו בשבת.	
סימן מג	עמוד צא	סימן נה	עמוד קטז
בדבר אם צריך במבואות המפולשין שיהיו שעריה מכוונים.		בדבר אם יש לצרף קטן למנין בשעה"ד.	
		סימן נו	עמוד קיז
		בדבר אם מותר לשנות מנהג אבותיו שהתפללו נוסח ספרד להתפלל בנוסח אשכנז.	
		סימן נז	עמוד קיח
		בדבר חולה שצריך לאכול בבוקר בשבת קודם תפלת שחרית אם צריך לקדש.	

לוח המפתחות

תג

סימן נח	עמוד קיט	סימן עא	עמוד קמב
בדבר מה שהש"ץ אסור לשנות בהנוסח הקבוע בביהכ"נ אם בתפלה בלחש ג"כ אסור לשנות.		בדבר מי שנפלו ממנו שיניים התחתיות בשבת אם מותר להתזירם שלא ע"י חיבור.	
סימן נט	עמוד קכב	סימן עב	עמוד קמד
בדבר כהן שאין לו רגלים ל"ע והולך ברגלים שעשו לו לענין נשיאת כפים.		בענין אם שרי לחבר בשבת הדייפערס של ילדים במחט שקורין פין ע"י ב' תחיבות.	
סימן ס	עמוד קכד	סימן עג	עמוד קמה
בדבר שנוהגין להכריז קודם התקיעות בביהכ"נ שאסור להפסיק בדבור עד לאחר כל התקיעות דמעומד.		באחד שאינו נוהג לומר הלל בליל פסח המתפלל בביהכ"נ שאומרין הלל אם רשאי לו לברך.	
סימן סא	עמוד קכה	סימן עד	עמוד קנ
בענין שהוציאו ס"ת שלא הוגללה למקום הראוי לקריאה בשבת זה אם צריך להחזירה לאה"ק ויקחו המוכן.		בדבר מי שמתבייש לילך על חתונה בלא תספורת אם רשאי לו להסתפר אע"פ שהוא בא' מימי הספירה האסורים לו.	
סימן סב	עמוד קכו	סימן עה	עמוד קנב
בדבר אם מותר לאכול מאכל שהוא ודאי היתר ברעסטאראן של מחלל שבת.		בדבר אם שרי ליכנס לעלעוועיטאר כשנכנס בו עס"ם והוא דחק בהכפתור שעושה בו הסערה לצורך עצמו.	
סימן סג	עמוד קכז	סימן עו	עמוד קנג
בדבר עו"ג שהיא למעלה ורוצים לשנות שתהיה למטה ובמחיצה שגבוהה י"ח טפחים.		בדבר בחור מחו"ל הלומד בישיבה בא"י והחליט להשתקע שם אם דינו כבן א"י.	
סימן סד	עמוד קל	סימן עז	עמוד קנד
בדבר אם רשאי להפסיק בין נטילה לבדכת המוציא באיזה תפלה.		בדבר אם רשאי להניח בכלי יותר ממה שצריך ולהוציאו ביו"ט.	
סימן סה	עמוד קלא	סימן עח	עמוד קנה
בדבר קריאת השמות בפסוקים בלימודו.		באחד שאכל כזית מזונות ושתה יין חצי שיעור אם יכול להזכיר על הגפן בברכת מעין שלש שמברך על המזונות.	
סימן סו	עמוד קלב	סימן עט	עמוד קנז
בדבר מי שאוכל בבית אחד ואח"כ הוא נוטל המאכל בידו ואוכל והולך לבית אחר אם צריך לחזור ולברך.		בענין חולה ששחט אם יש איזה חשש על שחיטתו.	
סימן סז	עמוד קלד	סימן פ	עמוד קנח
בדבר הנוסע באירון אם צריך לברך ברכת הגומל.		בענין קטן שידוע לאמן את ידיו דשוחט לכתחילה בגדול עומד על גביו ולא נפסל משום דלא מיקרי בר זביחה.	
סימן סח	עמוד קלו	סימן פא	עמוד קס
בדבר אם מותר לדואבער ליתן קאנטראקטן למחלל שבת.		בענין טבח שדרכו לקלקל רוב פעמים אם מותר לו לשחוט בשעת הדחק.	
סימן סט	עמוד קלז	סימן פב	עמוד קסב
בדבר אם ראוי לקטן שיהי' מקרא בצבור כל הסדרה בשבת.		עוד בענין הנ"ל בסימן פ'.	
סימן ע	עמוד קמא	סימן פג	עמוד קסג
בענין אם שרי לבעה"ב לשנות העלעוועיטאר שהתנהג ע"י נכרי שכל הנכנס בו ינהג בעצמו כיון שהמשתמשים בעלעוועיטאר הם מחללי שבת.		בענין שיעור שהייה אי זוי משום הפסק.	
		סימן פד	עמוד קסד
		בענין מחלוקת הפוסקים בב' מרזת.	

סימן פה	עמוד קסה	סימן ק	עמוד קצט
בענין חכם שאסר ולא הודיע טעמו אם רשאי לחבירו להתיר.		בענין כלים שעברו עליהם י"ב חדש מבשר לחלב ואיפכא.	
סימן פו	עמוד קסו	סימן קא	עמוד רכ
בענין אי מצטרפין הפסד מיעוט בקרן עם הפסד בריווח להחשיב הפסד מרובה.		בדבר פת של ישראל שאפאה עכו"ם.	
סימן פז	עמוד קסז	סימן קב, קג	עמוד רכא
בענין אם צריך בדיקה בעוף לכתחלה.		בענין חלב של הקאמפאניעס שבארה"ב אם יש איזה סמך להתיר.	
סימן פח	עמוד קסח	סימן קד	עמוד רכב
בענין אם נאמן עכו"ם מסל"ת לומר שמכיר שבהמה זו לא דקרו הרופאים בכרס בדאתחזיק איסורא בעדר.		בענין אם רשאי להוליך בשכר איסורי אכילה.	
סימן פט	עמוד קסח	סימן קה	עמוד רכט
בדבר כלי שמלגו בה נבלות במים רותחין אם רשאין להשים בה כשרות בצונן.		אם שרי ליתן השגתה שלא ימכרו שם מאכלות אסורות אע"ג דא"א למנוע אותם מלמכור מאכלי חלב למי שרוצה לאוכלם שם תיכף אחר אכילת בשר.	
סימן צ	עמוד קעא	סימן קו	עמוד רלא
בענין תרנגולת שמלחו ובשלו ולא הודח הדחה ראשונה אם יש להתיר בלא הפ"מ.		בדבר אם רשאי ליתן השגחה לקצבים שא"א להשגיח שיהי' הניקור כראוי וגם הדחת הבשר קודם ג' ימים.	
סימן צא	עמוד קעב	סימן קז	עמוד רלב
בענין אם יש להתיר לקדרה בשר ששהה בפריזער ג' ימים בלא מליחה מחמת שהוקרש והוקשה כאבן.		בענין אם יש להאמין באיסורין למחלל ש"ק בפרהסיא על סמך שלפי מה שמכיר טבעו ברור אצלו שלא ישקר.	
סימן צב	עמוד קעג	סימן קח, קט	עמוד רלו
בענין שומן ששהה ג' ימים בלא מליחה אי מותר לבטלו לכתחלה.		בענין כלי בישול שיש בהם מכונת עלעקטרי שאותו מקום א"א לטבול מחמת שמתקלקל בתוך המים.	
סימן צג, צד	עמוד קעט	סימן קי	עמוד רלח
בענין אם מותר להשקיע הכבדים בדם כדי שיתראו יפים.		בענין כלי איסור שרוצים להגעיל להשתמש בה גם להתיר אבל א"א לנקותה.	
סימן צה	עמוד קפג	סימן קיא	עמוד רלט
בענין טחול שלא הסירו הקרום וצלאו יחד עם שאר בשר אם נאסר הבשר.		בדבר יי"ש מעורב שקורין בלענדעד.	
סימן צו	עמוד קפד	סימן קיב	עמוד רמא
בענין אם שרי לשלוק עורות בקדרה בלא מליחה.		בדבר אם מותר להסתכל בשתי וערב שלהם.	
סימן צז	עמוד קפו	סימן קיג	עמוד רמא
בענין עור של בהמה שבשלו בחלב אם איכא איסורא דרבנן.		בדבר מחלל שבת לפני מומרים אי דינו כמחלל שבת בפרהסיא.	
סימן צח	עמוד קפז	סימן קיד	עמוד רמב
בענין הא דמשערינן באיסורין בס' נגד כולן אם יש לסמך למדוד אחר הנייעור בדבר לה ולהצריך ס' רק נגד מה שחסר.		בדבר ישראל שנשתתף עם עכו"ם ונתחייב לו שבועה שמותר לקבלה.	
סימן צט	עמוד קצד	סימן קטז	עמוד רמז
בענין אי מותר להדיח בסינק כלי בשר בחמין ומיד אח"כ כלי חלב.		בענין פסולי כהונה אי הוי בכלל אביזרייהי דג"ע שדינן ביהרג זאל יעבור.	

עמוד רפה	סימן קלב	עמוד רמו	סימן קמז
	בענין נתן סאה ונטל סאה.	עמוד רמו	דברר אם מותר להדפיס על איזה דף
עמוד רפו	סימן קלג	עמוד רמו	שבספרו שפלוגי שהלוה מעות לצורך הדפסת
	בענין ראתה ב"פ ביום א' בשבת אחר ד'	עמוד רמו	ספרו יתברך מן השמים.
	שבועות ובפעם הג' ראתה בא' בשבת אחר	עמוד רמו	עמוד קיז
	ג' שבועות.	עמוד רמו	בענין צובע שערת מלבן לשחור ומלקט
עמוד רפז	סימן קלד	עמוד רמו	לבנות מתוך השחורות.
	דברר אם יש איזה מקור שלא לסמוך	עמוד רמב	עמוד קיח
	מדינא על נאמנות השוחט בענין בדיקת	עמוד רמב	בענין שכ"מ שגירש את אשתו בגט סתם
	הסכין אם אין אחר רואה אותו.	עמוד רמב	זנתחייבו לינשא זל"ו כשיבריא בקנין או
עמוד רצג	סימן קלה	עמוד רמב	בשבועה אם צריכה לישב ז' נקיים כשנושאה
	דברר מי שנשבע לעבור על איסור דרבנן	עמוד רמב	אח"כ מחשש חמדה.
	אי חלה השבועה.	עמוד רמב	עמוד קיט
עמוד רצד	סימן קלז	עמוד רמב	דברר שהרופא הוצרך לפתוח פתח על ידי
	דברר אי מותר ללמוד בכתה אחת בת"ת	עמוד רמב	אינסטרומענט אם האשה טהורה לבעלה אח"כ
	ילדים וילדות.	עמוד רמב	וא"צ לישב ז' נקיים.
עמוד רצט	סימן קלז	עמוד רמב	עמוד קכ
	דברר אי מותר למלמד להתאחר בלימודו	עמוד רמב	בענין הרחקות שאסרו באשתו נדה.
	עם התלמידים אם לא שלמו לו שכר לימוד	עמוד רמו	עמוד קכא
	הרבה חדשים.	עמוד רמו	בענין אם מותר לילך לטיול במאשין עם
עמוד שא	סימן קלח	עמוד רמו	אשתו נדה.
	דברר אם יכול ליטול את כל המעות הקצוב	עמוד רמו	עמוד קכב
	לצדקה של שנה זו ולהניח לאחיו שאינו עני	עמוד רמו	דברר אם מותר להשים מוך באזן בשעת
	עכשיו אבל יצטרך להמעות לאחר שנתים	עמוד רמו	טבילה כדי שלא יכנס מים לאזן ותסתכן.
	בשישא אז אשה וילמוד אחר כך איזה	עמוד רמו	עמוד קכג
	שנים.	עמוד רמו	דברר אם רשאי בזמנינו לחלוק על
עמוד שג	סימן קלט	עמוד רמו	הראשונים.
	בענין אי מותר לו לשלם חוב ממעות	עמוד רמו	עמוד קכד
	שנתנו לו לכלכל בני ביתו.	עמוד רמו	עוד בענין הנ"ל בסימן קכב.
עמוד שז	סימן קמ	עמוד רמו	עמוד קכה
	דברר שהלוה לעני ואין לו לפרוע אם יכול	עמוד רמו	דברר עין תותב מזוככת או משקפיים
	לגבות ממעשר כספים שלו.	עמוד רמו	שמשמים מתוך להעפעפים שקר קאנטאקט
עמוד שח	סימן קמא	עמוד רמו	אם חוצצין.
	דברר הב"ד לגרות אם צריך שיהיו כולם	עמוד רמו	עמוד קכו
	תלמידי חכמים.	עמוד רמו	בענין מקוה שיש פילטער לנקות אם יש
עמוד שז	סימן קמב	עמוד רמו	לטבול בשעת הנקיון.
	דברר מי שנשא נכרית ונתגיירה אבל בעלה	עמוד רמו	עמוד קכז
	שבשבילו נתגיירה הוא מחלל שבת ויפרהסיא	עמוד רמו	דברר אם נכון להחמיר לעשות שתי בורות
	ומופקר אם הגרות של אשה זו היא גרזת.	עמוד רמו	הנהיג במקומות היראים.
עמוד שט	סימן קמג	עמוד רמו	עמוד קכח
	דברר הלוקחים ילדים מנכרים לגדלם כבנים	עמוד רמו	בענין אי זוחלין מטהרין שאובין.
	שקורין אדאפטירען.	עמוד רמו	עמוד קכט
עמוד שיא	סימן קמד	עמוד רמו	עמוד קל
	בענין ראש למ"ד שנכנס לכף פשוטה של	עמוד רמו	דברר נקב שעושין בכמה מקואות שזוחל
	אלקיך בס"ת.	עמוד רמו	לשם בשעת טבילה.
		עמוד רמו	עמוד קלא
		עמוד רמו	בענין מקוה הנעשית מתיבה הנקובה למטה.

<p>סימן קמה בדבר שטעה הסופר וכתב טמא יהיה בשם הויה.</p>	<p>עמוד שיב בדבר בשר מן החי דאדם אם צריך קבורה.</p>	<p>עמוד שלו עמוד שלח</p>
<p>סימן קמו בס"ת שנמצא אלינו במקום אלקינו.</p>	<p>סימן קס בדבר אשה שנספחה לאמונה נוצרית ונקברה בביה"ק של נוצרים אם מותר אח"כ לפנותה לקבורה בקברי ישראל.</p>	<p>עמוד שגז עמוד שמוג</p>
<p>סימן קמז בדבר טייפ רעקארדער שנשמע ממנו פסוקים וברכות עם השמות.</p>	<p>סימן קסא בדבר שקמו שני קברים שיהיו סמוכים לבעל ולאשתו ולאחר זמן שנקבר הבעל קברו בקבר השני איש אחר.</p>	<p>עמוד שזח עמוד שזח</p>
<p>סימן קמח בדבר אי מותר להוציא ס"ת ישנה מביהכ"נ ולמוכרה לביהכ"נ של קונסרבטיבין.</p>	<p>סימן קסב בדבר אי מותר לכהן קרוב אף שאינו מז' קרובים ללוח את המת במקום שיצטרך לילך בתוך ד' אמות של קברי מתים.</p>	<p>עמוד שזט עמוד שזט</p>
<p>סימן קמט בדבר אם צריך לעמוד מפני החכם הנכנס וישב לפוש.</p>	<p>סימן קסג במת קרובם במדינה רחוקה ואחרים מהמשפחה נסעו לשם ללויה ואחרים נשארו בכאן מתי יתחילו אלו שבכאן האבילות.</p>	<p>עמוד שזז עמוד שזז</p>
<p>סימן קנ בדבר פתח שבין שני חדרים שאין לו היכר ציר או יש לו ציר אבל הוא באמצע והדלת נפתח ע"י לשני הצדדין בשוה ושני החדרים שווין בחשיבות ושניהם יש להם פתח לרה"ר.</p>	<p>סימן קסד בדבר אשה אבלה תוך יב"ח שהבעל רוצה שתלך עמו לאיזה משתה.</p>	<p>עמוד שזח עמוד שזח</p>
<p>סימן קנא בענין בית שיש בו הרבה פתחים פתחים לחצר או לרה"ר.</p>	<p>סימן קסה בדבר אשה שבעלה נשתגע שתי שנים לאחר הנישואין וגם נתודעו להם עכשיו שכבר נחלה פעם אחת על מחלת שטות שלש שנים לפני הנישואין אם יש תקנה להתיר האשה הזאת מכבלי העיגון.</p>	<p>עמוד שכב עמוד שכב</p>
<p>סימן קנב בדבר שוכר בית אם רשאי להחמיר לקבוע מזוזה וגם לברך קודם ל' יום.</p>	<p>עמוד שכג בדבר שוכר נכרי שרוצה שיקבע לו המשכיר מזוזה בפתחו.</p>	<p>עמוד שכד עמוד שכד</p>
<p>סימן קנז בדבר שותקי לענין פדיון הבן.</p>	<p>עמוד שכח בדבר שטעו והזמינו קרואים לפדיון הבן ביום שלשים לעת ערב.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנז במדבר ואינו שומע שתרם ובירך אם יצא ג"כ י"ח הברכה.</p>	<p>עמוד שכט בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנח בענין שקבעו החתונה במוצאי ש"ק ומתה אמה של הכלה ביום ה' ונקברה ביום ו' ערב ש"ק הוא הפסד גדול לרחות החתונה אלאחר האבלות.</p>	<p>עמוד שכפ בענין גט שמסדר הגט הי' רבאי קונסרבטיבי.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנח בענין הרשאה שנכתבה על שני ניירות והנייר השני הותחל מתיבות וגט זה שנעשה פב"פ שליח.</p>	<p>עמוד שכפ בדבר איש שאין לו גבורת אנשים והבעל לא רצה לגרשה.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנז בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז בדבר איש שאין לו גבורת אנשים והבעל לא רצה לגרשה.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנז בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>
<p>סימן קנז בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז בדבר שנהרגו אביו ואמו של החתן וטעו ועשו הנישואין אם ינהגו ז' ימי המשתה תחלה.</p>	<p>עמוד שכז עמוד שכז</p>

