

ספר

# עמק הלכה

כולל שאלות ותשובות בענינים הרבה על פי הקור דין ומשא  
מתן של הלכה ובסוף הספר נלוו מאמר נחמד על מצות מידה  
אשר תנן ד' אותי משה אהרן במותו ר' ישראל ז"ל אלופין  
התופ"ק הארזי בעתמ"ח ספר צור תעודה



## ווארשא

ברוס ר' יעקב זאב בר' יוסף זל אינבערהענדלער

כשנת תרנ"א לס"ק

ЭМЕКЪ ГАЛОХА.

т. е. глубина смысла закона  
респонсы раввина М. А. Алуфина

ВАРШАВА

въ типографіи Р. Унгергендера, Св.-Юрской № 32

1890.

דבר

# השקפה

השקפה על המצב הכלכלי והחברתי  
בארץ ישראל בשנת 1890  
הוציא לאור: הוצאת 'השקפה'  
ירושלים

Дозволено Цезурою  
Варшава 18 Іюня 1890 г.

אשר

# הסכמה

ב"ה יום ה' ט' מר חשוון תרנ"א קאוונא

כבוד ידידי ה"ה הרב הגאון המפורסם כש"ת מוה' משה אהרן ארופין נ"י  
האבר"ק האלוי יע"א.

אחר דה"ט. מכתבו עם ספרו שו"ת עמק הלבה אשר חננו ה, הגיעני. ולא היה לי פנאי  
לעיין הרבה. אך המעט שראיתי הוטב בעיני כי דבריו נאמרו בחריפות ובקיאון: בספרות נכונות  
וראיוות. וה' יהיה בעזרו להוליך מחשבתו הרלווייה. ומן הראוי לתיימכו ולהעזרו למען יפיק את ספרו היקר על  
פני חבל כחפלו וכחפן ידידו דוש"ת בלונ"ח. מברכו ברוב חו"ש והללחה.

יצחק אהנן החופ"ק הג"ל



## השמטות

דא"כ ברה"ר דידן נמי דאין בוקעים בו ששים רבוא  
ודמי למחנה ישראל במדבר יהיה חסיר ליפתח פתח  
כנגד פתח. ובמתני' לא אסרה רק בחזר דאינו הילוך  
לרבים ומלי לאילטועי אבל במבוי מותר וכמ"ש בה"מ  
בפ"ח משכונים בשם הרשב"א דרה"ר לאו דוקא אלא כל  
שרבים בוקעים בו. ועכ"פ במבוי מפולש ליכא מאן  
דפליג דדינו כרה"ר לענין זה כמבואר בח"מ סי' קנ"ד  
ס"ג. ולכן נראה הגם רבי יוחנן דאמר שאין פתחי אהליהן  
מכוונין זה לזה איירי דוקא בחלרות. אבל במובאות  
המחנה לא הקפידו. ואין זה תלוי בדין רה"ר  
לענין שבת.

בסי' י"ב הוכחנו דבק"ש של שחרית לא שייך לעשות  
סייג והרחקה דכיון דבני מלכים וכיוצא בהם  
ישנים עד ג' שעות אינו צדין לקנסם ולהכריחם לקום  
קודם לכן. ועוד דאף אם יכריחום חכמים בגזרתם לקום  
בשעה שניה הלא יהיה אז זמן ק"ש דאורייתא בשעה שניה  
ולא יועילו חכמים בתקנתם ע"כ. ואע"ג דבני מלכים  
דאזה"ע גנו עד ג' שעות מ"מ קרא אישראל קפיד.  
דמדכתיב בשכנך ובקומך. משמע שכיבה וקומה דידך ולא  
דאזה"ע. ודומה להא דממעטינן עכו"ם מביתך דגנך שדך  
חולין (דף קלה ומנחות דף ס"ז) וכמ"ש בסו' ח'.

בסי' ל"ד אות י"ג הוכחנו דרבי יוסי מפיק דממחרת  
השבת היינו ממחרת יו"ט מדכתיב השבת ב"ה  
הידיעה. ש"מ דבעינן שבת אחת מיוחדת לכך. ואם  
תאמר שבת בראשית לא ובדק איזו שבת מיוחדת לכך  
וכו'. ואע"ג דהזייחוסים לא דרשי יתורא דקרא. היינו  
דוקא היכא דאינו במשמעות הפשט. אבל פשטיה  
ומשמעותיה דקרא דייקי שפיר מחסרות ויתורות. דלכך  
מודים בדרשה דאתם אפילו מוידים כמ"ש התוס' ברי"ה  
דף כ"ב ע"ב סד"ה להטעות:

בסי' כ"א הוכנו דרבי יוחנן ס"ל דגם במדבר לא נמלא  
רה"ר רק במחנה לוייה בלבד שכל ישראל היו  
מזויים שם להביא נדבות המשכן כו'. ולכאורה אזיל רבי  
יוחנן לשיטתו בב"ב [דף ס'] דתנן התם לא יפתח אדם  
לחצר השותפים פתח כנגד פתח. ובגמרא מה"מ אמר רבי  
יוחנן דאמר קרא וירא את ישראל שוכן לשבטיו.  
מה ראה שאין פתחי. אהליהם מכוונין זה לזה. ופירש  
רשב"ם ומחנה ישראל כחצר השותפים דמי דלא הוה רה"ר  
אלא במחנה לוייה עכ"ל אלמא דרבי יוחנן אזיל לטעמיה  
בדיש פסק הורק. אלא דלפירש רשב"ם איכא לאקשוי



# הקדמה

אוהב ס' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ס' שערים  
הנציינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, והיונו  
לאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שהרב בית  
המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה  
בלבד [ברכות דף ס']. \*

שבי אלמנה בית בניך וחכי למרים דגלך בנתה. לא  
זאת המנוחה לשכולה וגלמודה? הן גרשוני היום במשכנות  
יעקב המשווחים בששר. ועל רצפת בהט לא ינחו  
הציג כף רגלי. אלכה לי לבקש מנוח בסתר המדרגה,  
שם אצמצם את כבודי בתוך ד' אמות של הלכה:  
**אוהב** ה' שערים המצויינים בהלכה גם בעת שיצטיינו  
בכיר כמו שמצויינים את הקברות. גם בעת  
יחשבו את האנשים הלנים כעמק הלכה כשיבני דומה  
בבקעת בית דורא. ומי יצלח להעמיד חזון, התחינה  
העצמות האלה שעל פני הבקעה הזאת? הן אם תבוא בהם  
הרוח ויעמדו על רגליהם. וגם ידיהם העשינה תישיה.  
הלא נבגעים טרעת יחשבו למו. ויבמו עליהם בעל  
מוכים בשנעון. פעלם יהיה כסרח העורף מבלווי  
סחכות. והעם יקראו אתריהם מלא שקילו הכתבתם  
ושדו אחוירי. כי חכמה קדומה היא שאין בה חפץ.  
ומה לנו לדרוש חכמה מן המתים. הלא חכמה חיה  
אתנו היום אשר תחיה את בעליה. חכמה נשנכה  
אשר ננכהות לבה ורום עיניה צעדה מצעדי ענק.  
ופרשה משה כנפיה למעלה. היא תחבר תורה והכמה  
במדור אחד. ובקסם שעל שפתיה העשה מפלצת לפי  
המקום והזמן:

**ואשמע** קול אחרי מתוך ד' אמות של הלכה? הבן  
בטראה כי חזון הוא למועד. דע כי גם  
הדעות משתנות והתחשבות מתחלפות לפי המקום  
והזמן. גלגל הוא החזור ומנסר בעולם. ימים רבים  
לבני ישראל אשר פזרו מלא חפנים כבוד והלהלה  
להעת ההרשה הזאת. היא העת החיה אשר הריטה  
היכל החכמה עם כל שכיות חמדה. וגם הרכה מבני  
עמנו באו להיכלה פנימה. אך יותר עוד מהמה להקת  
החכמים אשר קראו חכמה לכל מיח מפל. וכרובם  
יצאו חוצץ לבנות יקדת אם דת מורשה מאבותיהם.  
וימלסלו פאה נכרית ושמו אותה ליות חן לראשם.  
כה שגו באהבהת עד שפתאום נפקחו עיניהם וראו כי  
אך לחנם חבקו חזק וזה. כי היא הפכה להם ערף  
ותוציאים נכלמים במלא אנרוף. מאו השכילו לדעת כי  
לא בהתנצל עדי היהדות תהיה לנו תקומה בארצות  
פזרנו

**זאת** התורה אשר שם משה לפני בני ישראל.  
הניחה לפניהם לעבדה ולשמרה. לשננה וללמדה.  
לפרשה ולדרשה. להגדילה ולהאדירה. ומסר להם  
סימניה כלליה ופרטיה על פי נתיבות חכמה ושבילי  
דעת. ממנה פנה וממנה יתר לכל חכמה רמה והגיון  
נעלה. צפיה הליכות עולם והחקור על כל נעלם.  
תדבר על גוי ואדם יחד. תלמדם דרכי חיים ומעגלי  
צדק. ותשגבם ישע ברת ודין. הכל בכתב יושר  
דברי אמת:

**זאת** התורה ורחה כשמש בסוד עליונים. ותופיע  
בהדרה ככלה בתוך אפרוין. בחופת כבוד  
נארשה לזרע יעקב. אשר שקלו על כפיה מוהר ושבח  
נעוריה. כרתו אתה ברית עולם להת לה עדנה שארה  
וכסותה. עדיה וחליתה. יבשבצות זהב לבושה. ומאו  
החוקיקו במעיוה הוסיפה עשות חיל. עלתה כפורחת  
ותשגשג ולא חדלה מעשות פרי המחיר נפשות. גברה  
על כל ארזי לבנון ותעש לה שם עולם:

**מה** נהדר היה לראות תורה ואורה בישראל! בשחר  
מל ילדותם. בעת ישבו ברשות עצמן בקרן בן  
שטן. בעת רמה קרנם וגרל כבודם בלאומים מציון  
יצאה תורה וממקדש אל הלכה פסוקה. יקר ונעים  
היה לשמוע או הפתגם „רק עם חכם ונכון הגוי הגדול  
הזה“. התורה היתה תעורת ישראל. בה הצטיינו  
לסגולה בין העמים. גם החכמה והמדע הוכרה לה  
יחד. נמעו בה כל טמעי המד ותהי לצפירת תפארה.  
אבל אור נוגה ההוא כהה עד מהרה בענני אפל.  
שתות האומה נהרסו ובני ישראל יצאו בגולה וינועו  
מגוי אל גוי ונתפורו בכל הארצות. ואו גם התורה  
אשר באמנה אתם לקחה חלק בתבוסתם וירדה עמהם  
פלאים. סובלת סבלם ואסונם. ותקבל אל תוכה כל  
רגשי ילידי יום. פעם באונם ופעם ברצון. פעמים  
תכף קומתה ותלך שחוח. ופעמים תשגב ישע ותחליף  
כה. גורל אחד לישראל ולהורתו, עת יבמל ישראל  
את ישותו מפני רצון אחרים, יבמל גם כבוד תורתו  
מפני רצונם. ישים את נורה בראש נכריה. והיא  
בורחת ומהנברת. מה לך גברת מפני מי את בורחת?

# הקדמה

להליץ בעד ספרי זה. וביחוד במה שלפעמים ינבר חילים בפלפול וסכרא בכנין ומסירה ולא ישא פנים במשא ומתן של הלכה. אי לזאת אכף ואקדם לומר כי לא מנבחות לב עשיתי זאת. ידעתי נאמנה כי אינני בראי והגון לכך ואימצלא זו אינה לפי ערכי. אבל אבאר בזה טעמי ונימוקי:

**הנה** מאז עלתה שכבת מל הילדות מעל נצני רעיוני. גרסה נפשי לתאוה אל אור התורה המתוק לעינים. אמרתי אחכמה אך לא במיפלא מסני. אשכילה בדרך תמים ולא במכוסה מדעתי. וכאשר הרגשתי בנפשי כי חלק לי ה' בבינה להבין דבר מתוך דבר. הצעתי מחירושי לפני חבירי ולפעמים גם לפני רבותי ונענעו לי בראשם ויאשרום. והם הרהיבוני עוז לדעת לבור ולחקור ולהכריע בהלכה ע"פ ראיות נוכחות מן הש"ס והפוסקים. ובכל זאת לא אותה נפשי להדפיס ספר. יען כי ראיתי מחברים שנעשו לקלם. ואף כי המחבר יתנצל שהציקתנו רוח כטנו ואם לא הדפים היה מכלל כובש נביאתו. ואפשר שהדין ימו. אבל מי הוא אשר תקע לידו שתתגלה נביאתו לאחר שהדפים. והלא רוב הספרים החדשים מונחים בקרן זווית ואין פותח אותם. ורק אחד מני אלף יזכה שישימו אליו לב. שוב נחמתי וחמלתי על יגיעתי. יאמרתי כי זאת תורת האדם לשום מנמתו להטיב לזולתי ככל אשר תמצא ידו. ומי שמיכשר לחבר איזה ספר בדברים מיעילים. הלא זאת מנת חלקו בתבל. ומי יודע אם לא לכך נוצר. יאף שנמצאו המועים על דעתם ומהאנים בבינתם. אין זאת רק כמי שנתאנה בקנין דבש ושמן וכי בגלל כן יסנעו אחרים לקנות נופת צופים. וע"כ הסכמתי גם אנכי לסבל חרפת המחברים מולידי החכמה ומאירי התורה. אך באחת לא נתכנו לי דרך המחברים הצעירים אשר כגילי. כי זה דרכם להוסיף אומץ לכל סברא דחוקה למען הצל ספר הקודם להם בוסן מסתירה והשגה. וזה גורם ע"פ רוב לחיצה גדולה בסגנון הגמרא. ובעיני יפלא. כי הלא זאת יאתה להגאונים המפורסמים עמודי התווך שקובעים עינן להשיב לכל שואל איך להורות הלכה למעשה. ולכן יצטרכו לגדור לפעמים בעד פוסק שנתקבלו דבריו להלכה. אבל אנחנו שנדרשנו ללא שאלונו ולא באנו להורות הלכה למעשה. הלא הפשים אנחנו להגדיל תורה ולבאר שיטת הגמרא בפנים היותר מסבירות בלתי שום לחץ ודחק. ואם נזכה שיהיו דברינו מכוונים להלכה הלא נרויח פי שנים. אך חלילה לנו להרם יסוד רבותינו הפוסקים ז"ל או אפילו לזוז מדבריהם זו כל שהוא מבלי ראיות מוכרחות. [ולא כאלה ההולכים בדרך עקלתון לסתור בספרות השדופות קדים]. חייבים אנחנו להשתדל ליישב דברי אחרונים ובי"ש דברי הראשונים ז"ל אשר מיטיהם אנו שותים. אבל במקום שנמצא דבריהם דחוקים וסברתנו קרובה יותר לצורת השמועה למה נמנע את הטוב מח"ל לבלתי באר את דבריהם כטוב טעם ודעת

פזורנו. אכן כתורה ואמונה מהורה נהעורר לעמוד נגד כל המכשולים אשר יקרו ויאתיו לרגלינו בכל דור ודור. תורת ה' היא תלמדנו דעה והטה אותנו כלפי חסד לשום מעצר לצרותינו ולתת לנו שארית בארץ. היא תיישר כל נלוז בלאומתנו ותאחד אנודתנו תחת דגל אל המפליא פלאות. חיוון נפרץ הוא לראות כי שביב אור התורה מתהלך כעת במחנה העברים ברנש קודש. כולם ירצו בפיהם "עברים אנחנו ממעי הורה יצאנו ואל תורתו נשובה". כמאז כן עתה התורה היא לנו למנה. נלכה באשר תהיה רוחה ללכת. כי רוח אל חי בקרבה ולא עבר עליה כלה. עוד שקוי מלא בעצמותיה. ואור צח ובהיר יופיע על פניה. אנא, אהלה ואהליבה. אל השכחו את עניה. החויקו בשוליה הקרועים ופרועים לשמצה. הרחיבו את גבולה כחצי גורן עגולה. ולא תשב עוד שכולה כחגוי הסלע. בתוך ד' אמות המוקפות אימה. וזיהרא דעכנא מקלא קליא:

**הרבה** יש לנו לדבר ביסוד ועיקר זה. ולהוכיח מישרים כי חוב קדוש הוא על כל איש נלכב שתפעם בו אהבת ה' אהבת עמו ואהבת תורתו. שיאציל מעותותיו וכחותיו והגיון רוחו לעשות ניר על שדמת התורה השוממה. לסולל נתיבותיה ולהגיה אור על דרכיה. לבררה וללכנה לסעדה ולהמכה. על פי סדרים נכונים בדרך קצרה ומסלה ישרה להועלת כל הוגה בה. אך להיות כי מלאכה נדולה וכבדה היא ליישר הדורים ולשום העקב למישר עד שתחזור עמרת התורה אל יושנה. ונצטרך להרחיב ולהעמיק חקירתנו בזה. על כן חשבתי למשפט לקצר בזה לעת כזאת אשר כל המחשבות נכונות. מדובללות וסככות. ולמננת לבכנו אין דעה והבדלה בעיון ובמעשה מה שיעשה ישראל לעת הזאת. ובכל זאת אינני כמתייאש ואכמח בחדר עליון לדבר עוד דבר בעתו. ולהשמיע נצורות אשר רחש לבי איך לסקל מסלה זו לפני בני עמנו ע"פ השקפה נמרצת במועצות ודעת. ועתה הנני כספרא בצירא ולא אדבר רק במה שנוגע לפועל ידי כספר הנוכחי:

**הנה** על עצם החשק להוציא ספרי לאור לא אוכל לתת טעם מספיק המתוק לחיך. כמו שלא יוכלו הרבה לתת טעם לחשקם לפור כסף בעד ספרי לצים מכני ברית ואינם בני ברית. וכי בשביל שארני ספרי הוטבעו על תורת ה' יפסיד חלקו ויפקד מקומו בבית נגידי עמנו. אך מה יועיל לנו ויכוחים ע"ז בהקדמה. הן מי שנפשו קצה בספרי ישראל לא יקרא גם את הקדמותיהם. כן אם אבוא לפאר את הספר בשער ולהביע תהלתו וכשרונו בדבר שפתים. אך למחסר הוא. כי כשאני לעצמי מה אני להעיד על מלאכתי. ואיזה אומן לא ישתבח במעשה ידיו. לא נעלם ממני כי תפארת כל מחברת בומיניו תלויה בדעת הקהל המכונים. ולהם המשפט לקרב או לרחק. אך כפרטים אחרים ראיתי חובה לנפשי

להלכה. ולא אתפאר ח"ו כי נקיתי משניאות אלא שבכל כחי בחנתי ובקרתי בדברי כמו בשל זולתי. וכל דבר שלא נתברר לי לא מלאני לבי להביא בספר. וכן הנחתי הרבה מהקונטרסים המסודרים אתי מפני שעסקו בעינים בשו"ת שאינם נמצאים ביד. וזה יהיה כסות עינים לספרי אם נמצא ממנו דבר בספרים אשר קדמוני לכל יאשימוני בזה. כי כמעט שאין ביד [ובמקומי] כלום מתשובות הנאונים נחוי נפש. וגם אני לא הפשתי אחריהם. ואת הספרים שחפצתי לראות לא השגתי גם בדרך שאלה. כל זה ראיתי להקדים בפתח השער. ואקוד ואשתחוה לה' החינן לאשר יחון אף שאינו כדאי. ומרחם על כל מעשיו וגומל טיבות לבריותיו. שהוא ברחמי החיני וקיימי והחויקני מימי עלומי וגמלני טוב עד היום הזה. ובו אשים הקותי ובשמו אדגול כי יאורני חיל עד זקנה ושיבה וירחיב חוג פעלי ברב פעלים להירה ויוכני להוציא לאור כל מה שהכנתי בעניי ונדרתי בחשק לבכי להועיל לבני עמי. ובלב מלא תקוה אשא עיני אל ה' שירצה אה פעלי לפני חכמי לב. וכל התומכים בימין המגדילים ומאדירים תורה בישראל ומסייעים אותם לבצע פעולתם ולהוציא לאור תעלוטה ובתוכם חשובי בני עירי. יתברכו משמי מעונים בשלום ושלחה ויצליחו בכל משלח ידם ויוזכו לנחמות ציון וירושלים. כחפץ כל המיחלים לה' ובתוכם גם אנכי. החותם ביום שאמר ה' למלאך הרף ואל תיגע בד' אמות של הלכה.

יום הי' ל"ג בעומר שנת תר"ץ לפ"ק. מושה אהרן  
במו"ה ישראל ז"ל אלופין החופ"ק האלו.

ודעת. הכלל בזה כי מוטל עלינו לדרוש ולהורג אחר האמת בכל היכולה. ולשקול כל דבר כפלם השכל המתון בלי חפזון ובשקידה רבה ועיון נמרץ. ולא נפסיע פסיעה גסה נגד קדמוני ז"ל גם במקום שנראה שדבריהם החומים כחותם צר. ונוכר תמיד כי לה' אנחנו עושים וממלאים את פקודת חז"ל הקדושים בעלי התלמוד אשר בדמם כנפשם ומאודם נמעו בתוכנו תורת אמת. מפייהם אנו חיים ומרוח קדשם השפוכה עלינו אנחנו קיימים זה כאלפים שנה. ואז לא נחמיא גם את המטרה להועיל לעדת ה' במעשה ידינו :

כל זאת ראיתי ונתון אל לבי מעת עמדי על דעתי. ובשנת תרל"ח חנני ה' והוצאתי לאור ספר צור תעודה". הספר הזה אף כי קטן הנהו בכמותו ואין בו מעשה חדודים כ"א אמונה צרופה על אדני החקירה התלמודית. בכל זאת מצא חן בעיני כל רואיו. והודגה לה' כי מני אז ועד היום לא נהרפתי ממלאכת. הרבה חשבתי וכתבתי באמונה במחקר והלכה. ואמנם הענכים אשר הבשילו כעת בכפי. הוא ספר התורה בלמודה" ביאורים נחמדים על התורה. אשר כבר יערתי עליו והוא נכון בעו"ה ביד. וסניף אחד הנכדל ממנו בדרך מחקר עיוני אכנהו בשם צופה ומביט" אביא כעת לבית הרפוס יחד עם הספר הנזכר. עמק הלכה". וכבר הודעתי מהות הספר הזה ושמו מעיד על הכוונתו שהוא נושא בתוכו משא ומתן של הלכה בכמה ענינים נחוצים ומחודשים. ואף שלא באתי להירות הלכה למעשה בכל זאת ינעתי הרבה להעמיד כל דבר על בוריה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ואבטח בחסדי ה' כי רוב הדברים מכוונים

תוכן הענינים

עד חצות ובריעבר עד עלות השחר ובמקום אונם  
עד נצה"ח :  
[ט] התחלת זמן ק"ש של שחרית. וחלוקי דעות בזמן  
ע"ה. ובמשך זמן הניצה. ובמהלך הארס ביום.  
ובמהלך השמש בחלל העולם. וכמה עובי דרקיע :  
[י] מחלוקת דהנאי ואמוראי בזמן בין השמשות לשיטת  
התוס' והרמב"ן ז"ל. וזמן הוספת שבת :  
[יא] ישוב כל הקישיות על בין השמשות זה :  
[יב] מעם למה שלא עשו הרחקה לזמן ק"ש של שחרית :  
[יג] בדין חרש המדבר לענין ק"ש ומגילה ובה"ס.  
ובדין מי שכבדו אוניו משמוע לענין להוציא אחרים :  
[יד] בדין אלם לענין עדות שבשטר :  
[טו] בדין חרשת שאינה מדברת ואינה שומעת לענין  
תורת נשים. ואם יש לסמוך עליה בבשר וחלב  
ומליחת בשר. וברין חרשים שלמדו לדבר :  
בהמיל

[6] בדין הזכרת יציאת מצרים כלילות ולימות המשיח.  
[3] בדין מי שאינו לבוש כגד של ד' כנפות בשעת  
ק"ש. ומי שמצא שנפסקה אחת מצציותיו בשעת  
קריאת שמע :  
[ג] בשכח לברך על מ"צ בשעת לבישה. ובשכח  
לברך על בדיקת חמץ :  
[7] ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה בק"ש וזמניה. ומדוע  
אם עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום ולא  
כן בבה"מ :  
[8] זמן ק"ש של ערבית לכתחלה עד כמה :  
[9] בדין אכילת עראי קודם ק"ש. ומה שיש לתלק  
בזה בין ק"ש להפלה :  
[10] במנהג הקורין ק"ש של ערבית קודם יח"כ בחול  
או בע"ש :  
[11] בחילוק זמנים בק"ש של ערבית. והיינו לכתחלה

# תוכן הענינים

- [טו] בהמיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה :
- [יו] בציצית ע"י נשים :
- [יח] ביאור השימות החולקות בדין מצות ציצית ועיבור העורות לשמה :
- [יט] אם דל"ת ויו"ד של הפלין הלכה למ"מ . ואם צריכין הרצועות עיבור לשמן :
- [כ] בדין מווייה ועיבור ע"י עכו"ם :
- [כא] בדין רשות הרבים וכרמליה דידן :
- [כב] אם דוקא באדם אמרינן חי נושא א"ע או גם בבהמה :
- [כג] מאימתי אדם חי נושא א"ע :
- [כד] בדין כנין בית בשבת בקבלנות א"י :
- [כה] בדין הקונה חמץ בפסח :
- [כו] מה שיש לחלק בחמץ של הפקר דקאי ברשותו בין הפקר דידה לראהינא :
- [כז] ביורש בפסח חמץ של אביו שלא ביער ולא ביטל :
- [כח] בדין חמץ של יורש לאחר הפסח לענין הנאה :
- [כט] בדין חמץ שביטלו ולא ביערו . ומה שיש לחלק בין ביטלו להפקירו :
- [ל] אם יש לחלק בביטול ולא ביער בין מויד לשוגג ושוכח :
- [לא] כמה שאוכלין מעט מקמח של פסח קודם הפסח :
- [לב] בדין שק קמח שנתלחלח במקום אחד וחפנו את הקמח מן הצד המלוחלח קודם קשירת השק :
- [לג] במנהג ההגדה בשבת הגדול כמנהג :
- [לד] ביאור סוגיא דמנחות שממחרת השבת היינו מחרת יו"ט הראשון של פסח :
- [לה] אמאי לא ספרינן רק מ"ט ימים :
- [לו] בדין פסח שני . ובדין שואלין ודורשין קודם לפסח ל"י יום :
- [לז] ביאור מחלוקת הרמ"א ומהר"ם לובלין כספק מרפה שנוולד מחיים :
- [לח] ביאור דעת המחמירים במרפה שלא נודע אם נעשה מחיים או לאחר שחיטה :
- [לט] חילוקי דינים בס"ס במקום חוקת איסור :
- [מ] ביאור דעת הרמב"ם דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן :
- [מא] ביאור דין ספק ניקב ע"י חולי וספק ע"י קוץ לחלל הגוף :
- [מב] בחשש רוסה וחשש קוץ שהגיע לחלל :
- [מג] היכא דאיכא ס"ס להחמיר אי מהני לה שהיית י"ב חדש אי עיבור ולירה :
- [מד] בכללא דמרפה אינה חיה והחילוק שבין מרפה לבמוכנת :
- [מה] אם יש תקנה להשהות לכתחלה ספק מרפה י"ב חדש :
- [מו] סמך למיעוץ וקילוף הסרכות הנהוג אצלנו משימה ערוכה בנמרא ע"פ חבל נביאים מחול . וביאור
- דין הנהירין מן הסירכא :
- [מז] עוד בירור דברים בענין הג"ל :
- [מח] בדין סירכא תלויה העולה כנפיתת הריאה :
- [מט] בדין סירכא שיש בה דם :
- [נ] בדין חומים דקים בשפול ריאה ובהם ויעת דם :
- [נא] בדין לחי העליון שנברא חסר . ובדין נימוק הלשון :
- [נב] כבועות המותמת את המעים :
- [נג] בירור דברים בענין הג"ל ובדין מרפה אם חונת לכשרותה :
- [נד] בדין דם בעין אימתי אוסר בצלי עד ששים :
- [נה] בדין מעס בעיקר במליחה וכבישוח :
- [נו] בדין מין במינו :
- [נז] בדין חתיכה חיה לענין חתיכה הראויה להתכבד :
- [נח] כביאור דעת הראב"ד שמתיר לשער כמאי דנפיק באיסור החזור להתירו :
- [נח] בדין בשר ושומן הנקשר ג' ימים בלא שריה ומליחה :
- [ס] בירור דברים בענין הג"ל . וביאור סוגיית הבבלי והירושלמי בפלוגתא דמין במינו :
- [סא] בדין החשוד לנבלות אם צריך בדיקת סכין לשחיטה :
- [סב] בדין עד אחד שהעיד על השו"ב שהוציא מרפה מתח"י אי שויה אנפשיה חר"א :
- [סג] עוד בענין הג"ל :
- [סד] בדין שתי כתי עדים המכחישות זו את זו לגבי שו"ב :
- [סה] בדין שוחט אומן שנחשד לדברים שאינם מעניני השחיטה :
- [סו] אם עדות מצטרפת לענין להעביר שו"ב מאומנתו :
- [סז] בדין סנקר המניח גידין הצריכין ניקור :
- [סח] בדין שוהם שחלה . לענין חוקת השחיטה :
- [סט] בדין מילה לשמה . ואם עובר על דת כשר להיות מוהל :
- [ע] באיזה ענין אומרים שלוחו של אדם כמותו :
- [עא] בדין קבלת עדות [כארץ ישראל] ע"י הדיומות :
- [עב] בדין דיינים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול :
- [עג] בדין מענת שמא ע"פ אומדנא ורגלים לדבר :
- [עד] אי מהני הפיסה במקום אומדנא ורגל"ד [כא"י] :
- [עה] דין רגלים לדבר לענין דיני נפשות [מלפנים בארץ ישראל] :
- [עו] בשנים הנחשדים בנגבה ואחד מהם מוחק לכשר :
- [עז] ביאור סוגיא דמנהדרין נבי הכוהו עשרה בני אדם . ובדין מנחה שחוסר לבונתה :
- [עח] עוד בירור דין בענין הג"ל :
- [עט] ביאור פלוגתא דרב ושמואל אם הולכין בממון אחר הרוב :
- [פ] עוד בירור דברים בענין זה :
- [פא] בדין מתנות כהונה ויתומי כהונה בוסן הגה :

# עמק הלכה

## סימן א

התם בגמרא במאי קא מיפלגי. אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא. אב"א סברא דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד לפרא. ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מלפרא לא הוי גאולה מעלייתא כו'. והדברים לריכס שאור. דכיון דתרווייהו ס"ל דגאולה מאורתא נמי הוי וגאולה מעלייתא לא הויא אלא עד לפרא א"כ אכתי לא ידענו במאי פליגי. והן אמת שרש"י ז"ל תיקן זאת בגירסתו. דגרים רבי יהושע בן לוי סבר גאולה מאורתא לא הוי. אבל לגירסא זו קשה מאד. דרבי יהושע בן לוי כמאן ס"ל. דהא כל התנאים מודים שנגאלו מצברב כדאיתא [דף ט ע"א]. והנראה בטעם פלוגתייהו לפי גירסת ספרים שלנו. דרבי יהושע בן לוי מדמה לה הא דתנן לקמן [דף מז] דכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטור את הטפלה. מפני שהטפלה בטלה לעיקר ותשיבא כמאן ליתא. וה"ל גאולה דאורתא טפלה לגאולה דלפרא ולא תשיבא באנפי נפשה ולכן לא מהדרינן רק על סמיכת גאולה דלפרא שהיא עיקר. ורבי יוחנן סבר דלא דמי להיא דכל שהוא עיקר ועמו טפלה. דהתם העיקר והטפלה לפניו. ועל כן דין הוא שהעיקר יפטור את הטפלה. משא"כ כאן דבמטא תשיבא גאולה של לילה ליתא ליתא עדיין לדיומא קמן. הילכך ליבא למיפטרה בדיומא. ובסברא זו איפליגו ג"כ רבי אלעזר ב"ע וחכמים. דחכמים ס"ל כרבי יהושע בן לוי דאולינן בטר עיקר גאולה דהוי מלפרא. ולכן אין מוכיחין ליתא מלרים רק בימים בלבד. ורבי אלעזר ב"ע ס"ל כרבי יוחנן דגם גאולה דאורתא תשיבא באנפי נפשה ולכן מוכיחין אותה גם בזילות:

**והזינן** דרבי אלעזר ב"ע אזיל בזה לשיטתו. דבברייתא דלקמן [דף ט ע"א] פליגי רבי אלעזר ב"ע ורבי עקיבא לענין אכילת פסחים. רבי אלעזר ב"ע אומר נאמר כאן ואכלו את הבשר בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מלרים בלילה הזה מה להלן עד חלות חף כאן עד חלות. א"ל רבי עקיבא והלא כבר נאמר ואכלתם אותו בחפזן עד שעת חפזן. ומסיק התם בש"ס דהכל מודים כשנגאלו ישראל ממלרים לא נגאלו אלא מצברב. שנאמר הוליתך ה' אלהיך ממלרים לילה וכשלאו לא ילאו אלא ביום. שנאמר ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ביד רמה. על מה נחלקו על שעת חפזן. רבי אלעזר ב"ע סבר מאי חפזן חפזן דמלרים. פירש רש"י שנחפזו המלרים לשלח מן הארץ. ורבי עקיבא סבר מאי חפזן חפזן דישאל. פירש"י שישאל לא שמעו להם ללאת עד בקר. אלמא

**ביאור** מחלוקת רבי אלעזר ב"ע וחכמים לענין הוכרת יציאת מצרים בלילות. ואיך הכריע הדבר בדרשה בן זומא. ומחלוקת רבי אלעזר ב"ע ור"ע באכילת פסחים:

**[א] תנן** בספ"ק דברכות. אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני בן שבעים שנה ולא יכיתי שתאמר יליאת מלרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכור את יום לאתך מארץ מלרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העוה"ז כל ימי חיך להביא לימות המשיח. ומאד יפלא. [א] במאי נחלקו רבי אלעזר ב"ע וחכמים קודם שדרש בן זומא רבויא דכל. [ב] כמה נלח רבי אלעזר ב"ע לחכמים. והא אינהו נמי דרשו רבויא דכל. ובמאי עדיפא דרשת ב"ע מדרשת חכמים. [ג] מלבד החכמים רבים נינהו והלכה כרבים. מסתבר ג"כ טעמייהו דחכמים. דכל ימי משמע טפי לרבייא ימים דימות המשיח מלילות דהאידנא. דכיון דקאי בימים מרבה ימים אבל קאי בימים ומרבה לילות בתמיה:

**ומה** שנראה לענ"ד צביאור הדברים. דהנה הא דלא משמע להו מעיקרא רבויא דכל. נראה דהיינו משום דלאו בכל דוכתא דרשינן כל. וכדאמרינן בפסחים [דף מג ב] דרבנן לא דרשו כל. וכמבואר בתוס' שם ובתוס' נדה [דף עג] דלא דרשינן כל רק במלתא דמסתבר. והכא באמת לא מסתבר למידרשה. דאי הוה כסוב למען תזכור את יום לאתך מארץ מלרים ימי חיך. הוה משמע דיליאת מלרים היא ימי חיך ונותנת לך חיים. ואפילו אם נאמר בימי חיך. אכתי לא הוה שמעינן מיניה הזכרה לכל יום ויום. ולכן אינטיך כל לגופיה כדי להזכיר יליאת מלרים בכל יום. אבל בן זומא דרש מיתורא. דהל"ל למען תזכור את יום לאתך מארץ מלרים כל ימיך. ומדכתיב כל ימי חיך ש"מ דרשה זו. ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות. וחכמים חף שהודו לו בעיקר דרשה זו מ"מ פליגי עליה ואמרו דכל ימי חיך להביא לימות המשיח. ואמנס ראב"ע דנלח לחכמים בדרשת ב"ע. לאו במשמעות דורשינן נלח להו. אלא שכוון דעמו ע"פ דרשה זו. דהנה אם נחפשה לדעת במאי איפליגו ראב"ע וחכמים קודם שדרש ב"ע. נראה דהוי פליגי בפלוגתא דרבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן [ברכות ד ע"ב] דרבי יוחנן סבר דבערבית נמי לריך למסמך גאולה לתפלה ורבי יהושע בן לוי סבר דבערבית לא מהדרינן על סמיכת גאולה לתפלה. וקאמר

אלמא חזינן לרבי אלעזר ב"ע חשיבא חפזון דמלריס שהיה בלילה לחפזון דגאולה. הילכך לענין הזכרה נמי חשיבא ליה גאולה דלילה. חדע דהא קרא נמי תלי הזכרת יליאת מלריס בשעת חפזון. שנאמר כי בחפזון יליאת מארץ מלריס. למען תזכור את יום לאתך מארץ מלריס וגו'. וכיון דרבי אלעזר ב"ע ס"ל דחפזון היינו דלילה ח"כ חיובא דהזכרה נמי איחא בלילה. וקרא דימי חייך לא חיירי דוקא בימים אלא לילות נמי בכלל ימים. אבל חכמים קיימי בשיטת רבי עקיבא דחפזון היינו דישאל שהיה ביום. וא"כ למען תזכור נמי איס ר"י וימי חייך דוקא ימים ולא לילות. וטעמא דמלתא משום דחפזון וגאולה דאורתא טפלין לגאולה דיממא:

**[ב] והנה** כל עוד שלא נתלקו רק ביסוד זה לא נמלא הכרע בשיקול הדעת להכריע ביניהם. אבל משרש בן זומא רבויא דכל אז זכה רבי אלעזר ב"ע ונלח לחכמים עד שהם בעלמם הוכרחו להודות שמזכירין יליאת מלריס בלילות. והיינו לפי שחכמים השיבו לבן זומא דכל ימי להביא לימות המשיח. ואיחא שם בזרייתא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יליאת מלריס לימות המשיח. והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מלריס. מי אם חי ה' אשר העלה והאשר הביא את זרע בית ישראל מארץ לפונה ומכל הארצות אשר הדהתים שם. אמרו לו לא שחעקר יליאת מלריס ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויליאת מלריס טפל לו כו'. וזוה כבר זכה רבי אלעזר ב"ע לנלח לחכמים. דאפילו לדבריהם דכל ימי חייך להביא לימות המשיח. על כרחך דגם בלילה מזכירין יליאת מלריס. דבשלמא עד השתא הוי סברי רבנן דלא חישיבין לחפזון דמלריס ולגאולה דאורתא מפני שהיא טפלה לגאולה דלפרא. אבל השתא דדרשי רבויא דכל להביא לימות המשיח. אע"ג דאז תהיה גאולת מלריס טפלה לגאולה העתידה. אלמא דטפלה דגאולת מלריס נמי חשיבא הזכרתה. ה"ג גאולה דאורתא אע"ג דהיא טפלה מ"מ חשיבא הזכרתה ומזכירין אותה בלילות:

**ונרחיב** עוד הביאור בזה. דהנה באמת נראה דלאו בן זומא נלח להו לחכמים אלא ראב"ע. וכדדייק לישנא דמאג' ולא זכיתי שתאמר יליאת מלריס בלילות עד שדרשה בן זומא. דמשמע שעכשיו אסתייע מלתא שזכיתי להם. והיינו משום דלענין פלוגתא דבן זומא וחכמים. מלבד דחכמים רבים נינהו והלכה כוותייהו. הנה מסתבר ג"כ טעמיהו דחכמים. דכל ימי משמע טפי לרבויא ימים דימות המשיח מלילות דהיעידנא. וכדאמרין בשבט [דף כז ב] מסתברא קאי בלמר ופשחים מרבה למר ופשחים קאי בלמר ופשחים מרבה שאר בגדים בחמיה. וכן בפסחים [דף מג ב] מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין. וצ"ב"ק [דף כד] מסתברא קאי בראיות ממעט ראיות

קאי בראיות וממעט ימים. וה"ג דכוחה. כיון דימי חייך מיירי בימים ח"כ רבויא דכל נמי מוקמינן בימים ולא בלילות. והדבר פשוט שגם בן זומא מודה בזה. אלא משום דאית ליה הכרח מקרא דהנה ימים באים דליכא לאוקמי רבויא דכל לימות המשיח. וכל כה"ג שבקינן מלתא דמסתבר ומוקמינן רבויא אמלתא דלא מהתבר. וכדאמרין בפסחים [שם מג] דהיכא דליכא לרבויא אוכלין מרבה נאכלין. אבל חכמים דמתרבי קרא דמייתי בן זומא. לא שחעקר יליאת מלריס ממקומה כו'. ח"כ ספיר מוקמי רבויא דכל בימים דומיא דימי חייך דמיירי קרא. דלא שביק ימים דחיירי ביה ומרבה לילות. וכדאמרין בפסחים שם. דהיכא דליכא לרבויא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין. ואמנם רבי אלעזר ב"ע זכה להו לחכמים גם לפי דבריהם. דכיון דדרשי רבויא דכל לימות המשיח אע"ג שאז תהיה גאולת מלריס טפלה. ח"כ פשיטא דגאולה דאורתא נמי לא גרע מינה. ועל כרחך דימי חייך לאו למעוטי לילות אחא אלא דימים נמי בכלל לילות:

**ה**ן אחת דכל היכא דכתיב ימים סתם לא הויין לילות בכלל ואם לא דליכא הוכחה כמבואר בסוכה [דף מג]. אבל ה"ג אין לך הוכחה גדולה מזו. דאם איחא דימי חייך ימים דוקא ולאפוקי לילות. דגאולה טפלה לא חשיבא לענין הזכרה. ח"כ רבויא דכל במאי מוקמית ליה. הא בימות המשיח נמי הוי יליאת מלריס טפלה בגאולה דלילה. אלא ע"כ דגאולה דלילה נמי חשיבא היא. וא"כ הויין לילות בכלל ימים ולא לריבין רבויא. דזה דומה למה שכתבו התוס' בחולין [דף כד] סד"ה זאת. דזו וזכה כחדא חשיבא. ולכן מוקמינן ספיר רבויא דכל לימות המשיח. ונמלא השתא כי מרבינן מכל לימות המשיח. היינו נמי לימים ולילות דומיא דימי חייך דמיירי קרא דגם הלילות בכלל:

**[ג] אך** לכאורה תקשה מזה על הרמב"ם ז"ל. דהנה למה שהאכתו דגם חכמים הודו לרבי אלעזר ב"ע דגאולה דאורתא נמי חשיבא הוי ומזכירין יליאת מלריס בלילות. וא"כ על כרחך דחפזון דמלריס שהיה בלילה חשיבא חפזון דגאולה. ומוכח מזה דגם לענין אכילת פסחים הלכה כרבי אלעזר ב"ע שזמנה עד תלות. דהא דהא תליא כמו שבארנו למעלה. וכן הוא באמת דעת כל הפוסקים. דלענין סמיכת גאולה לתפלה של ערבית פסקו כרבי יוחנן. ולענין הזכרת יליאת מלריס ואכילת פסחים פסקו כראב"ע. אבל על הרמב"ם קשה. דגבי סמיכת גאולה פסקו כרבי יוחנן. וכן בהזכרת יל"מ בלילה כראב"ע. ואלו באכילת פסחים פסקו [בפ"ח מהק"פ] כרבי עקיבא דמזוהו עד שיעלה ע"ה. אבל באמת נראה דלא קשה מידי. דודאי גם רבי עקיבא הודה לרבי אלעזר ב"ע דחפזון דמלריס שהיה בלילה נמי חשוב חפזון דגאולה. ולכן בין לענין הזכרת יליאת מלריס ובין לענין סמיכת גאולה לתפלה חשיבא לן לילה כיום דתרווייהו גאולה נינהו. אע"ג דחדא עיקר וחדא טפלה. מיהו באכילת פסחים דקבע רחמנא עד שעת חפזון

חפזון. דעל כרחק עד שעת חפזון דחד מגייהו או דיוס או דלילה. בזה מסתבר עפי למימר דהיינו חפזון דישיראל שהיה בבקר. דחפזון זה היה עיקר הגאולה. ורבי אלעזר ז"ע נמי היה מודה בהך סברא. אלא דאינו גמר ג"ש נאמר כאן ואכלו את הבשר כלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מגרים כלילה הזה מה להלן עד חלות אף כאן עד חלות. וא"כ על כרחק דחפזון הנאמר באכילת הפסח היינו חפזון דמגרים שהיה בחלי הלילה. וכיון דרבי עקיבא וחכמים דמתני' לא גמירי הך ג"ש שפיר פסק הרמב"ם כוותיהו דמלותו עד שעלה ע"ה:

**ואמנם** כן תקשה לרבי עקיבא. שהשיב לרבי אלעזר ז"ע והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון. א"כ מה ת"ל כלילה הזה כלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום. והא דאמרי אינטיריך קרא דכלילה שלא יהא נאכל ביום. והא דאמרי השמש נפקא דכבוא השמש אתה אוכל ולא ביום. ובשלמא לשיטת התוס' צריש ברכות איכא למימר דכבוא השמש היינו תחלת שקיעת החמה שיש עדיין שהות ביום כחמש מילין. אבל לשיטת רש"י סס. דלא מספקא לן בביאת השמש דהיינו ודאי סוף שקיעה. אלא דהתם מיבעי לן דילמא ביאת אורו הוא דהיינו זריחת השמש. א"כ גבי פסח דכתיב בהדיא בערב כבוא השמש פשיטא דהיינו שקיעה ולא זריחה. ולשיטת התוס' נמי קשה דאמאי לא ילפינן מטבול יום דובא השמש היינו סוף שקיעה כדמסקינן צריש ברכות. ועוד קשה נבי דרבי עקיבא יליף מקראי שהפסח נאכל מתחלת הלילה עד הבקר. מ"מ אחתי טעמא בעי דאמאי באמת לא קבעה התורה זמן אכילתו מחלות הלילה שאז התחיל חפזון דגאולה על ידי מפת בכורות וכסדרת הפ"י. ובשלמא לרבי אלעזר ז"ע איכא למימר דרחמנא קבעה מלות הפסח קודם לגאולה. אבל לרבי עקיבא תקשה ממנ"פ. אי אכילת פסח קודם לחפזון דגאולה ליתא לאחר חלות. ואי בשעת חפזון ליתא קודם חלות. וביותר יש לתמוה אליבא דכ"ע. דהא מהאי קרא דואכלתם אותו בחפזון נפקא לן בפסחים [דף לו] דפסח מגרים נאכל בחפזון. ואיזה חפזון היה שייך בתחלת הלילה. הא לא הגיע עדיין אפילו שעת חפזון דמגרים. ואין לומר דמקרא לא משמע רק חפזון ממש כמכין עלמו לדרך אבל שעת חפזון לא בעינן. דא"כ היאך מפיקין מיניה שיהא נאכל עד שעת חפזון. והא קרא לא מיירי בשעות:

**[ה] אמנם** כבר הוכחנו ושר [בספר תורה בלמודה] שמכת בכורות שמשא כל הלילה. כי מבחון שכלה חרב מלאכי משחית מתחלת הערב. אלא שלתוך הבתים לא ניתן להם רשות לכנס עד חלות הלילה. ולכך נאסר לישראל לנאת מפתח בתיהם כל הלילה

חפזון. דעל כרחק עד שעת חפזון דחד מגייהו או דיוס או דלילה. בזה מסתבר עפי למימר דהיינו חפזון דישיראל שהיה בבקר. דחפזון זה היה עיקר הגאולה. ורבי אלעזר ז"ע נמי היה מודה בהך סברא. אלא דאינו גמר ג"ש נאמר כאן ואכלו את הבשר כלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מגרים כלילה הזה מה להלן עד חלות אף כאן עד חלות. וא"כ על כרחק דחפזון הנאמר באכילת הפסח היינו חפזון דמגרים שהיה בחלי הלילה. וכיון דרבי עקיבא וחכמים דמתני' לא גמירי הך ג"ש שפיר פסק הרמב"ם כוותיהו דמלותו עד שעלה ע"ה:

**[ד] אלא** שעדיין נשאר בזה מקום עיון לפנינו. לפני דרכנו דעיקר הזכרת יציאת מגרים כלילה הוא בשביל גאולה של לילה. א"כ היה ראוי שתקבע זמנה מחלות הלילה ואילך. דאז היה חפזון דמגרים ע"י מכת בכורות. ומעטם זה חשב הגאון בעל פני יהושע [ברכות טו] לרבי עקיבא הוה עיקר מלות אכילת פסח מחלות הלילה ואילך. אבל דבריו אינם נראים. דהרי בזבחים [דף נו ע"ב] מוכח בהדיא דלכתחלה מודה רבי עקיבא דזמנו עד חלות. אך מ"מ סדרת הפ"י מלד עלמה היא סברא אלימתא דודאי היה ראוי שתקבע אכילת הפסח מחלי הלילה ואילך שאז התחילה שעת חפזון. וכ"ש דתקשה מזה לרבי אלעזר ז"ע דיליף לה מג"ש. נאמר כאן ואכלו את הבשר כלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מגרים כלילה הזה מה להלן עד חלות אף כאן עד חלות. ומנ"ל דהיינו עד חלות דלמא מחלות ואילך. דהלא רגע זו דחלות שמששה המכה שייכה לאחריה כמו לפנייה. ואדרבה אם נאמר מחלות ואילך אתה שפיר עפי שאז יהיה זמן אכילת הפסח משעת חפזון דמגרים עד שעת חפזון דישיראל. ואי משום דאין אדם דן ג"ש מעלמו. וא"כ כך קבל ראז"ע מרבו דג"ש אתה לחלי הלילה הראשונה. ז"א. דהא ג"ש סתם נמסרה בסיני ולא נתפרש לענין מה נשתו שני הענינים. תדע דהא משיבין על ג"ש שאינה מופנית [גדה כב ב]. ואי ג"ש מפורשת נמסרה מסיני לא שייך להשיב עליה. וכן כתבו התוס' בשבת [דף קלא ב] דקס ג"ש בעלמא ניתנה למידרש:

**ובידיהו** בהא איכא למימר. דודאי מקרא דואכלו את הבשר כלילה הזה הוה אמינא דהיינו מחלו' ואילך. אלא דבין ראז"ע ובין ר"ע סמכו אקרא דמייתי באיך דרייתא. סס תוצח את הפסח בערב כבוא השמש וגו'.

(\* ובגמרא פריך לרבי עקיבא האי הוה מאי עביד ליה. ומשני למטוטי לילה אחר הוא דאתא. דאי מלא תוחירו ממנו עד בקר ה"א בקר שני. ועיין בתוס' פסחים [דף עא סוף ע"ב] שהקשו מכאן על הא דפסיקא התם לה"ס אליבא דכ"ע דכל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון משמע. אם לא דאיכא הוכחה כהביא דלא בקר שני. והניחו בתומה. ולענ"ד נראה דה"ל בהאי קרא דלא תוחירו ממנו עד בקר איכא הוכחה דהיינו בקר שני. דהא בחר הכי כתיב והותר ממנו עד בקר באש תשרפו. ותנא דבי חזקיה [סס נע] שאין ת"ל והותר ממנו עד בקר אלא בא הכתוב ליתן לו בקר שני לשרפתו. וכיון דהותר ממנו עד בקר דסיפא היינו משמע. הילכך אינטיריך ר"ע הזה למטוטי לילה אחר:

סני ליה בהכי. וכבר יאז צמה שהזכיר יליאת מזרים בשעה שקרא צביה"כ. דכיון דלילה הוא לענין תפלת ערבית הוי ג"כ לילה להזכיר יליאת מזרים עכ"ד. וכעין סברא זו מלינו בפסקי תוס' במנחות [דף סו] דיש אומרים דלאחר שהתפללו ערבית כיון דהוי לילה לענין תפלה הוי ג"כ לילה לענין העומר עכ"ל. אבל באמת לא דמו להדדי דהתם טעמא משום דספירת העומר בזמן הזה דרבנן. משא"כ הזכרת יליאת מזרים בלילה שהיא דאורייתא א"כ אפילו בספק חשיכה הו"ל ספק דאורייתא. ודומה להא דאמרינן [בברכות כא] ספק אמר אמת ויליז ספק לא אמר חוזר ואומר. מ"ט אמת ויליז דאורייתא מפני הזכרת יליאת מזרים שבה. וכבר תמה בזה הגאון בעל שאגת ארי' בסימן ח' וכתב דאפילו להגי הנאי דמקדמי זמן ק"ש של ערבית. ה"מ ק"ש דלא כתיב בה לילה אלא ובשכבך. אבל הזכרת יליאת מזרים דילפינן מקרא דכל ימי לרבות הלילות פשיטא דלא מטי זמנה עד לה"כ דהו"ל לילה ודאי ע"כ. ואמנם לפי דרכינו נראה לקיים דעת תר"י ז"ל. דכיון דגבי הזכרת יליאת מזרים נמי לא כתיב לילה. אלא דמרבויא דכל ימי חייד מרבין את הטפל לימים משום גאולה דאורתא. וכיון דגאולה דאורתא התחילה מני יטו לללי ערב. א"כ דין הוא שמהיה שעתא תחילת הזכרה. אלא משום דבעינן למסמך גאולה לתפלה אין להקדימה קודם לזמן תפלת ערבית. ולכן יפה כתבו תר"י דמפלג המנחה ואילך כיון דחשוב לילה לענין תפלת ערבית הוי ג"כ לילה להזכיר יליאת מזרים. ואין להקשות איך יתכן לומר דמדאורייתא מתחיל זמן הזכרת יליאת מזרים של לילה מני יטו לללי ערב. והלא הזכרה של יום נמשך זמנה עד לה"כ. דבשל יום כתיב ימים צהדיא ומעלות השחר עד לה"כ ימא הוא. וגמלא לפ"ז דהזמן שממנחה גדולה עד לה"כ משמש לשתי הזכרות יחד. להזכרה של יום העבר ושל לילה שתבא. הא לאו קשיא היא. דה"נ אשכחן גבי ק"ש דהזמן שמעלות השחר עד כן החמה משמש לשתי ק"ש. לק"ש של ערבית ושל שחרית. כדאייתא בברכות [דף ח ע"ב] ויתבאר עוד לקמן סימן ח' בס"ד:

**סימן ב**

ברין מצא שנפסקו ציציותיו בשעה ק"ש.

**גרסינן** ברכות [דף יד ע"ב] אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעגמו כו'. וכתבו התוס' פירוש באדון שגוה. שהרי קורא והיו לטוטפות ולאות על ידך והוא אינו מניחן. אבל לזית שאינו אלא חובת טלית שאם יש לו טלית חייב ואם אין לו פטור מלזית יכול לקרות ק"ש בלא לזית כו' ע"ש. ומ"ש בש"ע או"ח סימן כ"ד שלפחות חזר שיהיה לבוש לזית בשעת ק"ש ותפלה היינו למנוה. וכמ"ש בבאורי הגר"א ז"ל דמדינא א"ל. ועיין בדברי תמורת

לילה עד הבקר. ולכן מיד מתחלת הערב כשהתחילה המכה במזרים מהיה שעתא תחילת חפזון דמזרים וגאולה דאוראל. וכלשון הברייתא דשמעתין שהתחילה להם גאולה מצערב. דהיינו מתחלת הלילה. ולפ"ז הוי שפיר זמן אכילת הפסח לרבי עקיבא מערב עד בקר. דהיינו מתחלת חפזון דמזרים עד שעת חפזון דאוראל. ולראב"ע דיליף ג"ש דאכל עד תזות ומאי חפזון חפזון דמזרים. הוי זמן האכילה משהתחיל חפזון במקלתן עד חפזון דכולן. ולכ"ע אכלו ישראל פסח מזרים בחפזון ממש ובזמן חפזון. אלא שיש להקשות להיפך. כיון דאכילת הפסח תליא באתחלתא דגאולה. א"כ למה אינו נאכל ג"כ מצעור יום שהרי כבר התחילה להם גאולה משעת שחיטת הפסח. דתע שהלא גם לקיחת הפסח נחשב לגם גדול [טור ש"ע או"ח ת"ל] כ"ש שחיטתו. כמ"ס [שמות ח] הן תועבת מזרים נזבח לעיניהם ולא יסקלנו. אלא ע"כ שבשעת שחיטת הפסח כבר היו ישראל ברשות עלמן כבני חורין. רק שהמתיעו עד שגם פרעה יסכים לשלחם ולגרשם מן הארץ. ועל כן נראה דזה באמת טעם השלשה זמנים דמייתינן מקרא גבי פסח. שם תזבח את הפסח בערב. כבוא השמש. מועד לאתך ממזרים. בערב אתה זוכה. וכבוא השמש אתה אוכל. ועד מתי כו' עד מועד לאתך ממזרים. והיינו שנקבצו לדורות זכרון זמני הגאולה בכל פרטיה. מני יטו לללי ערב הוא זמן הזביחה כמו שהיה במזרים ששחטו בעת ההיא תועבת מזרים לעיני כל באין פולה פה. וכבוא השמש זמן האכילה כי בעת ההיא אכלו את הבשר במזרים. אלא דבהמשך זמן האכילה פליגי תנאי. ולכ"ע נשלם זמן הפסח מועד לאתך ממזרים. שאז נעשה נותר. והשתא אתא שפיר הא דאילטרך רבי עקיבא קרא דבליה הזה. דאי לא"ה ה"א שיהא נאכל כקדשים ביום. דאי משום דבעינן אכילה בשעת גאולה וחפזון. הא כבר התחילה להם גאולה משעת שחיטת הפסח וכן תחילת גם החפזון מהיה שעתא. כי הבכורים היו נחפזים לשלחם ולחמו עם המזרים שבבילם כמאמר למכה מזרים בבכוריהם. ואע"ג דכתיב בערב לזביחה וכבוא השמש לאכילה. הוה מפרשינן כבוא השמש דומיא דבערב. מה בערב לאו ערב ממש אלא מיד אחר חלות היום מני יטו לללי ערב. ה"נ כבוא השמש מני נטה השמש לשקוע ולא סוף שקיעה. ולא דמי לטבול יום. דהתם כתיב ובה השמש וטהר. ומסקינן דהיינו טהר יומא בסוף שקיעה. משא"כ הכא דמקרא ומסברא מוכח דהיינו תחלת שקיעה. לכך נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה הוא נאכל ולא ביום. ומעשה חו לא תקשה ג"כ מה שלא נקבצו הזכרת יליאת מזרים מחלות הלילה ואילך. דאין בתר אתחלתא דגאולה אזלינן:

[ו] **וער** פי הדברים האלה מלאנו מקום ליישב דעת תלמידי הר"י. שכתבו בריש ברכות. דאף על גב דאין אדם יולא ידי תובתו בק"ש שקורא צביה"כ מפלג המנחה ולמעלה ולירך לחזור ולקרות אחר לאת הכוכבים. מ"מ אם לא ירעה לקרות אלא שתי פרשיות

המג"א בס"ס י"ג. מיהו נראה דזהו דוקא צדקן קודם שנתעטף ונפסק אח"כ. או לא צדקן מתחלה מחמת שמיהר להתפלל בצבור (כמ"ש המג"א בס"ח ס"ק יא). אבל בפשע ולא צדק קודם העיטוף ובשעת ק"ש מלאך נפסקין. י"ל דבפושע לא התירו מפני כבוד הבריות. ובפרט דגנאי קטן הוא להתפלל בלא ט"ג כמ"ש המג"א:

חמודות על הרא"ש בפ"ב דברכות ס"י אות ל"ד. ואפשר שהוא מטעם הכון לקראת אלהיך ישראל. כדאיתא בשבת (דף י) דרב כהנא הוי לביש ומתכסי ומתעטף ומללי. וסתם מתעטף היינו בעלית של מזוה. וכן איתא בזוהר במדבר (דף קב ע"ב) ולא יללי בר נש ללותא עד שיתחזי עובדא בקדמיתא כו'. לבתר יקבל עליה האי עול לפרשא על רישיה פרישו דמזוה כו'. מיהו נראה דמשכחת עדות שקר גם בקורא בלא לילית. ובגון שמלא בשעת ק"ש שנפסקה אחת מזליותיו. דעל עשה לילית י"ל שאינו עובר היכא דא' אפשר לו בעשיית לילית. וכמ"ש הט"ז והמג"א בסימן י"ג בשם המרדכי לענין שבת. וגם איסור דרבנן ליכא כיון דהוא לבוש מכבד ואינו לובשו עכשו. אבל משום עדות שקר איכא שהרי קורא ועשו להם לילית והוא לבוש בטלית שאין בו לילית. וזכה"ג מיירי הוזהר בפרשה שלח (דף קעה) דהקורין ק"ש בלא לילית סהדין סהדותא דסקרא כו'. וכן הבין המג"א שהעתיק דברי הוזהר על מ"ש הש"ע (ס"ס כד) גדול עונש המבטל מזות לילית כו'. דזה מיירי בלבוש בגד של ד' כנפות ולא הטיל בו לילית. וכדמייטיגן בגמרא (שבת דף לב ע"ב) מקרא דגם בכנפיך נמלאו דם נפשות. וכמבואר שם בתוס' ד"ה בעון לילית כו'. וזכהי מיירי ג"כ הספרי בפרשה שלח דמייתי הש"ע דעליו נאמר לאחוזו בכנפות הארץ. אבל אינו לובש לילית אינו בעונש חמור כזה אלא הוא מכלל המורדין לשמים. עי' פוס' פסחים (דף קיג ע"ב) ד"ה ואין לו. וגם עדות שקר לא משכחת ביה. אלא שבספר מחלה"ש (ס"ס כד) הבין דהוזהר פליג על הגמרא וס"ל דגם הקורא בלא לילית מעיד עדות שקר (וכדבריו העתיק הרב בעל משנה ברורה בסימן כד סק"ג). וזה אינו. דבזוהר שם מבואר בהדיא דמיירי בלבוש בגד של ארבע כנפות ולא הטיל בו לילית. דע"ז מייתי התם קרא ובגד צוגדים צגדו. לבושא דלהון בלא לילית אקרי בגד צוגדים ע"ש. ובזה פשיטא דגם להגמרא הוי עדות שקר בשעת ק"ש וגרע מקורא בלא תפלין. דבלא תפלין אינו עובר בעשה ובקורא בד' כנפות בלא לילית עובר ג"כ בעשה והוי בגד צוגדים. אבל במלא בשעת ק"ש שנפסקה אחת מזליותיו ואין לילית מזליין לפניו. (דבמזליין לפניו ואפשר לתלות הלילית ע"י אחרים אפשר דלריך להמתין רק שלא יכיה דעתו. אבל הוא בעלמא נראה דאינו רשאי להפסיק באמצע ק"ש להטיל לילית. דלא דמי למניח תפלין ובתחלת ההדוק נפסק הקשר דמפסיק לעשות הקשר וא"ל לצדק שנית אם לא הסיח דעתו כמבואר בסימן כה ס"ב. התם שאני דהקשר הוא עיקר תיקון המזוה שצריך עליה. משא"כ כאן דהוי הפסק גדול והסח הדעת שלא מענין גוף המזוה). וזוה י"ל דאינו עובר בעשה. אבל עדות שקר איכא דהלא יכול לפשטו. וא"כ אם מתפלל צביתו דליכא משום כבוד הבריות לריך לפשטו. אבל בצבור א"ל כיון דלא חזי בההיא שעתא לעשייה. ודמי לאין לילית נמלאים בעיר דשרינן ליה אפילו בחול מפני כבוד הבריות וכמ"ש

סימן ג

ביאור דין הלוש צינית בעוד שאין ידיו נקיות. וברומה לזה לענין בדיקת חמץ.

**רשון** הש"ע או"ח (סימן ח' ס"י) אם לובש ע"ק בעוד שאין ידיו נקיות ילבישנו בלא ברכה וכשיטול ידיו ימשמש בלילית ויברך עליו כו'. ובט"ז סק"ט הביא מה שהקשה הב"י הא צענין לצדק עובר לעשייתו. ותידן דמ"מ הוי עובר לעשייתו כמה שיקיים אח"כ. וראה מתפלין דאם שכח לצדק קודם הנחתן יברך כ"ז שעודן עליו. וכתב הט"ז דא"ל לזה דאין שייך כאן עובר לעשייתו כיון דבאותה שעה לא הוי חזי. וכמ"ש הר"ן לענין טבילה דמברך לאחר המעשה משום דאכתי גברא לא חזי. והגאון רע"ז ו"ל בחידושו כתב ע"ז דלא דמי כלל דהתם גבי טבילה בודאי אי אפשר להיות עובר לעשייתו אבל הכא הרי יכול לפשוט הבגד ולצדק וללבוש שנית עכ"ל. ולענ"ד אינו מוכרח דבשלמא אם מצדק בעוד שהבגד עליו אז יפטור בצרכתו גם מה שהיה לבוש עד כה ולא הוי חזי לברכה. משא"כ כשיפשוט קודם שיברך נמלא שמברך רק על הלבישה השניה אבל הראשונה היתה בלא ברכה. ובכל זאת קשה לי לסברת הט"ז. והא נט"י לא דמי כלל לטבילה. דודאי קודם טבילה לא חזי לצדק עובר לעשייתו. אבל קודם נטילה חזי לצדק ע"י נקיון עפר ולרורות המזויים בכל מקום. דאבילו ידיו מלוכלכות ממש סגי להו לענין ברכה בנקיון עפר ולרורות כמבואר בס"ד ע"ש במג"א ס"ק כ"ד. וא"ל מים אלא משום ר"ר או משום ק"ש ותפלה. אבל לטעם הב"י דגם אח"כ מקרי עובר לעשייתו אחי שפיר. דלא מטרחינן ליה בשעת הלבישה לנקות ידיו בעפר ולרורות כיון דיטרך עכ"פ אח"כ ליטול ידיו במים וגם אז יכול לצדק עובר לעשייתו. וכן איטרך לטעם הב"י לענין שכח ולא בירך. דשכח מקרי גברא חזי ואינו מצדק אחר העשייה כמ"ש הרמב"ם ברפ"א מהלכות ברכות וכדפסק הש"ך ביו"ד סימן יט סק"ג. ואפ"ה גבי לילית ותפלין סגי כמה שימשמש אח"כ ויברך דאכתי מקרי עובר לעשייתו. וכדברי הב"י מוכח בירושלמי בפרק הרואה ה"ד וכמ"ש הרא"ש בפ"ד דסוכה סימן ג'. וכה"ג אשכחן בסימן תל"ב ס"א לענין התחיל לצדוק בלא ברכה דיבדוק כ"ז שלא סיים בדיקתו. וגדולה מזו כתבו שם הט"ז והמג"א דגם אם סיים בדיקתו מברך למחר בשעת שרפה. אלא דהח"י שם בסק"ז הכריע כהב"ח

לצית שמאי האי ובלכתך בדרך מאי עבדי להו. ומשני  
ההוא מיבעי להו פרט לשלוחי מזהו כו' :

**ורביאורה** קשה. דמדמהדר הגמרא לאוקמי קרא  
דמייתי בית הלל אליבא דבית שמאי.

א"כ כ"ש דמיבעי לן לאוקמי קרא דמייתי בית שמאי  
אליבא דבית הלל דהלכתא כוותיהו. וא"כ לבתר דמשינון  
דבית שמאי אמרי לך א"כ גימא קרא בצקר ובערב.  
הוה לן למיפרך ובית הלל גמי גימא קרא בצקר ובערב.  
ובאורחא דגמרא בכל דוכתא. ומדשיבוק מסדר הגמרא  
להך פירכא. נראה דפשיטא ליה דלצית הלל דמפרשי  
בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני  
אדם עומדים. לא מני למכתב בצקר ובערב. דהא  
הבקר נמשך עד חלות היום לרבנן ועד ד' שעות ביום  
לרבי יהודה כדאיתא לקמן (דף כז). ואלו זמן קימה  
אינו נמשך לכל היותר רק עד שלש שעות ביום. אפילו  
לרבי יהושע דאזיל בתר קימה דבני מלכים דמאחר  
לכולם. וכן לא מני למכתב בערב. דהא ערב הייט  
תחלת הלילה. ואלו שעת שכיבה היא כל הלילה. כדמפרש  
רבן גמליאל ברפ"ק וקיי"ל כוותיה. ואמנם כן נהפכה  
קושייתן לבית שמאי. דהא על כרחך אינהו גמי ס"ל  
דזמי ק"ש קבעה רחמנא בשעה שבני אדם שוכבים  
ובשעה שבני אדם עומדים. אלא דסברי דאי משום הא  
לחוד גימא קרא בצקר ובערב. וכמבאר להדיא בגמ'.  
וא"כ קשה בשלמא בערב מני למכתב. דמסתמא בית  
שמאי ס"ל כרבי אליעזר דשמותי הוא [מתלמידי צ"ש].  
כמ"ש התוס' בשם הירושלמי בשבת (קל ע"ב). ובבבליה  
(לד ז). ובגדה (ז ז) [[ דומן ק"ש של ערבית אינו נמשך  
רק עד האשמורה הראשונה דהיינו ד' שעות זלילה.  
ואיכא למימר דארבע שעות זלילה מקרי ערב וכמו  
ארבע שעות ביום דמקרי צקר אליבא דרבי יהודה  
(בדף כז). אצל היאך מני למכתב בצקר במקום ובקומך.  
והא צקר הוא לכל הפחות עד ד' שעות ביום. וזמן  
קימה אינו נמשך יותר משלש שעות ביום. דאפילו בני  
מלכים גמי קיימי בשלש שעות :

כהצ"ח דעיקר הברכה הוא על הצדיקה זלילה ואם  
סיים הצדיקה תו אינו מצריך. דאם גימא דהמשך המלוה  
עד למחר בשעת הביעור א"כ אמאי אינו חוזר ומצריך  
למחר דהא הוי הפסק גדול ע"כ. ודבריו תמוהים בעיני  
דהלא מי שנא דרק' זלילה י"ד יבדוק ביום י"ד בברכה  
כמבאר בסיומן תל"ה. וא"כ למה יגרע המזער חמך  
ידוע ממי שבדק אחר חמך שאינו ידוע דלריך לצרך.  
ומה שכתב דעיקר הברכה הוא על הצדיקה. וזה נגד  
מה שכתב הוא בעלמא ברס' תמ"ז דאם מלא חמך  
בביתו או שנתחמך לו עיסה בשפת דלריך לצרך. אלמא  
דגם על ביעור לחוד נחקה הברכה. ומה שהקשה לפ"ז  
אמאי אינו חוזר ומצריך גם למחר בשעת הביעור דהא  
הוי הפסק זמן גדול. לק"מ דהזמן שבין הצדיקה להביעור  
גמי מכלל המלוה הוא ואינו מפסיק. דך תקנו חז"ל  
לצדוק ליל י"ד ולהניחו במקום שמור עד למחר בשעה  
ה' ולבשרפו. ובברכה אחת פוטר מלוה שיש לה משך זמן  
גדול כמו בברכה שהחיינו שפוטר את כל הרגל. ועיין  
ברא"ש בפרק בתרא דסוכה (ס"ג) כמה במתמה קם על  
הבה"ג ומחלק בין לולב לסוכה. [ולא דמי למפסיק  
בשיחה זלילה בתוך הצדיקה. דהשיחה מוגעת ומפסקת  
את המלוה שלא לצורך המלוה וסילכך ס"ל ה"א ברא"ש  
דהוי הפסק. ועי' ברא"ש סימן קסו ס"ו]. מיהו בתוך  
הזמן שבין הצדיקה לשרפה אע"פ שהוא ממשך המלוה  
מ"מ אינו יכול אז לצרך כיון דבההיא שעתא אינו עושה  
שום מעשה. וכמו שאין מצרכין על הביעול שלבז מהאי  
טעמא כמ"ש בסו' (תלו ס"ג). ועל כן לריך להמתין עד  
שעת השרפה דוקא דאז הוי הברכה בשעת מעשה  
המלוה. וכן גבי לילית ותפלין הלריכו למשמש בהן דוקא  
כדי שתהיה הברכה בשעת מעשה :

סימן ד

בדין קריאת שמע וזמניה. ביאר מחליקת בית שמאי  
ובית הלל בזמן שכיבה שכיבה פמש ובזמן קימה קימה  
פמש. יוכיח דתליא בפלוגתא דרבי אליעזר ורבן גמליאל  
בפירושא דובשבכך. ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבי  
יהושע בזמן קימה.

(ב) **ואולם** בלא"ה גמי על כרחך ל"ל דלצית שמאי  
נמשך זמן דבני מלכים יותר מג' שעות

ביום. דהא צ"ש ס"ל דבערב כל אדם יטה ויקרא  
בהטייה ובצקר יעמוד ויקרא דך קימה. וא"כ אף  
שבני מלכים אינם ישיים רק עד ג' שעות מ"מ לריכין  
עכ"פ לשהות עד שיעמדו ממתים ויתעטפו ויכינו עלמם  
לקרות ק"ש בעמידה. דאי לא"ה אין זה דרך קימה.  
והכנה זו נמשכת שעה שלמה. שהרי לריכין שהייה קלת  
קודם שיעמדו (גיטין דף ע). ולציתה גמורה. ובלבשה  
דידהו ועטיפתם היה עורח (כדמוכח בשבת דף ט' ע"ב).  
וע"ש בדף י' בתוס' ד"ה טרחותא). וכ"ש שבני מלכים  
המתנאים בלבושיהם. והילכך אין לתמוה אם עסק זה  
נמשך שבני מלכים שעה שלמה. וגמלא דומן ק"ש של  
שמריה

(א) **בב"ק** דברכות (דף י' ע"ב) חנן בית שמאי  
אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובצקר  
יעמוד שנאמר ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים כל  
אדם קורא כדרבו שנאמר ובלכתך בדרך. א"כ למה  
נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה  
שבני אדם עומדים. ופריך בגמרא בשלמא בית הלל  
קא מפרשי טעמייהו וטעמא דצ"ש. אלא בית שמאי מ"ט  
לא אמרי כבית הלל. אמרי לך בית שמאי א"כ גימא  
קרא בצקר ובערב מאי בשכבך ובקומך. בשעת שכיבה  
שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש. והדר פריך

וא"כ הרי יכול לקרות על מטתו. אמנם לפי דרכנו ניחא. דרבי אליעזר דמפרש ובשכבך בשעה שצני אדם עוסקים לשכב על כרחק ס"ל כז"ש דבערב יטה ויקרא ובבקר יעמוד. וא"כ לריך הזמנה לק"ש של שחרית ושהיה בכדי שיקום ויעמוד מלובש כמ"ש לעיל אליבא דז"ש. וכן מדוייק מלשון הגמרא דנקט ליקום ולקרי. משמע דבצני קימה דוקא:

(ה) והן ידעתי שיש להשיב שתי תשובות בדבר. חדא דלא אשתמיט הגא' דלחני זמן ק"ש של שחרית

עד ד' שעות ביום בבית שמיא. ועוד הלל אמרנו דרבי אליעזר קאי בשעת ז"ש. וזה לא יתכן. דהרי רבי אליעזר סבר דק"ש של שחרית גומרה עד הנך החמה (בדף ט' ע"ב). ואפילו דביעבד נמי לא ינא לרבי אליעזר לאחר נך החמה כדמוכח בגמרא (דף כה ע"ב).

ואמנם לאחר העיון הישר נראה דלא מיבעי דמיקשה לא קשה ללא דסיוע נמי מסתייע מהכא לדברינו. דבאמת יכלא מהד דעת רבי אליעזר. דמדוע שינה את עעמו גבי ק"ש דשכיבה מצני ק"ש דקימה. דבריש פ"ק תניא מהימתי מחילין לקרות שמת בערבין משעה שקדם היום בערבין שבתות דברי רבי אליעזר. ומדפליג עליה רבי יהושע ואמר מדעה בההניס מטוהרים לאכול בתרומתן דהיינו לה"כ. ש"מ דבבבדוק היום דהיינו בין השמשות לא קביע עדיין שכיבה אפילו ליחידים. וגרע מקימה דבני מלכים בשלש שעות ביום דאזיל רבי יהושע בתרייהו.

וא"כ רבי אליעזר דבזמן שכיבה אזיל אפילו בחר שכיבה גרועה כהאי כ"ש דבזמן קימה אית ליה למיזיל בחר קימה דבני מלכים. ואמאי אמר בק"ש של שחרית גומרה עד הנך החמה. ועוד בני מלכים שדרכס לעמוד בג' שעות מתי יקראו ק"ש לרבי אליעזר. ואמנם לפי דרכנו ותיישב הכל על נכון. דלענין זמני ק"ש מודים כ"ע דאזלין בחר זמני שכיבה וקימה דיחידאי דלהבי אפקיה רחמנא ובשכבך ובקומך בלשון יחיד. אלא דרבי אליעזר ס"ל כז"ש דבזמן שכיבה צעינן שכיבה ממש ובזמן קימה קימה ממש. ולכן בערב שכל אדם יטה ויקרא איכא שכיבה ממש ובזמן שכיבה. אבל בשחרית בשלמא בני מלכים דקיימי בג' שעות לדידהו הוי הריא שעתא קימה ממש ובזמן קימה. משא"כ כ"ע דקיימי קודם נך החמה ליכא למשרי להו לקרות בשלש שעות ביום. דגהי דזמן קימה איכא אבל קימה ממש ליכא. דקימה ממש לא הוי רק סמוך למטתו. והילכך בית שמיא שפיר קאמרי דאי משום זמני קימה לחוד נימא קרא בבקר דהיינו ד' שעות ביום. אבל השתא דכתיב ובקומך צעינן קימה ממש. ולכן לריך כל אדם לגומרה עד הנך החמה כרבי אליעזר. דלוי הוי קימה ממש ובזמן קימה. ורק בני מלכים בלבד יכולים לקרות בסוף הבקר לאחר שיקומו משינתן. דלדידהו הוי שפיר הויא שעתא קימה ממש בזמן קימה. וגמלא לפ"ז דרבי אליעזר הוי תנא דבית שמיא ורבנן גמליאל ורבי יהושע תנאי דז"ה:

(ו) והנה רשכ"א בחידושויו הקשה על הך דקאמרי דהניא התם רבי אליעזר אומר שלש משמרו' הוי הלילה ונתן סימנים בדבר כו'. ופריך בגמרא מאי קא חשיב רבי אליעזר. אי החלת משמרות קא חשיב משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא. ומושגי במסקנא אי צעית אימא כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא לריך סימנא. נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום ולקרי. וכתבו תוס' וא"ת הלא רבי אליעזר צעי (לקמן ט' ע"ב) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. והוא שיעור מואחר מעלות השחר שבסוף השמורה האחרונה. וי"ל כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר עד שיקום ויזמין את עלמו כבר הגיע אותה השעה עכ"ל. ולכאורה קשה איוו הזמנה לריך לק"ש. והא קי"ל בבית הלל דכל אדם קורא כדרכו.

שחרית נמשך לבית שמיא עד ד' שעות ביום. ורבי יהושע דאמר עד ג' שעות היינו אליבא דבית הלל דכל אדם קורא כדרכו. לכן לא משערין רק עד שעה שצני מלכים נעורים משינתם. אבל הכנה לעמוד א"ל. שהרי יכולים לקרות גם צממתם כשיכסו למטה מלבס כמבואר בש"ע (או"ח סימן עד). וגם ק"ש עלמה דבני מלכים א"ל שהייה. דהא מדאורייתא סגי בפסוק ראשון בלבד. ואפילו למאן דאמר דחוזר וגומרה היינו אפילו בלא בזמנה. כדמוכח בגמרא (בבבבד דף יג ע"ב) וכן קי"ל להלכה (באו"ח ס"ס מ"ו ובמג"א רס"י ס"ז):

(ז) מנקודת העיון הוה נראה ונכח דבית שמיא ובית הלל פליגי בתרתי. חדא בקריאה עלמה. דבית הלל כל אדם קורא כדרכו ולז"ש בערב יטה ויקרא ובבקר יעמוד. ובהא תליא נמי פלוגתא אחרתא. דהיינו פלוגתא דרבנן גמליאל ורבי אליעזר ברפ"ק בפירוש דובשכבך ובקומך. דבית הלל דלא משמע להו ובשכבך עוסק שכיבה דהיינו הטייה. אינהו סברי כר"ג דמפרש ובשכבך על משך זמן השכיבה. דהיינו כל זמן שצני אדם שוכבים וישנים על מטתם וזה נמשך כל הלילה. וכן ובקומך לא משמע להו לבית הלל עסק עמידה אלא משך זמן העמידה דהיינו כל זמן שצני אדם נעורים לקום משינתם שזה נמשך עד ג' שעות ביום כרבי יהושע. אבל ז"ש סברי כרבי אליעזר דובשכבך היינו בשעה שצני אדם מטיס ועוסקים לשכב דהיינו עד האשמורה הראשונה. וכן ובקומך לא סגי לדידהו במה שצני אדם נעורים משינתם אלא צעינן שיקומו ממש ויעמודו ממש. וזה נמשך צצני מלכים עד ד' שעות ביום. וא"כ שפיר קאמרי בית שמיא דאי משום זמני שכיבה וקימה לחוד נימא קרא בבקר ובערב דהיינו שלש היום ושלש הלילה. שזה זמנו ממש עם זמני שכיבה וקימה לבית שמיא. מאי בשכבך ובקומך אלא בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש:

(ח) ובוה יתיישב לנו הסוגיא בריש פ"ק (דף ג') דהניא התם רבי אליעזר אומר שלש משמרו' הוי הלילה ונתן סימנים בדבר כו'. ופריך בגמרא מאי קא חשיב רבי אליעזר. אי החלת משמרות קא חשיב משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא. ומושגי במסקנא אי צעית אימא כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא לריך סימנא. נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום ולקרי. וכתבו תוס' וא"ת הלא רבי אליעזר צעי (לקמן ט' ע"ב) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. והוא שיעור מואחר מעלות השחר שבסוף השמורה האחרונה. וי"ל כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר עד שיקום ויזמין את עלמו כבר הגיע אותה השעה עכ"ל. ולכאורה קשה איוו הזמנה לריך לק"ש. והא קי"ל בבית הלל דכל אדם קורא כדרכו.

(ו) והנה רשכ"א בחידושויו הקשה על הך דקאמרי

הפר"ח שם דבני מלכים שופין שעה אחת בכדי שיטעמו ויכינו עלמם לקרות ק"ש. ולפ"ו לבית שמאי נמי אפשר לבני מלכים לקרות ק"ש בסוף שעה שלישית. וה"כ הדרא קושייתן לדוכתא. דהיאך קאמרי ז"ש לימא קרא בצקר והא הצקר נמשך לכל הפחות עד ד' שעות ביום. איברא דלענ"ד לא מחזור כלל הך תירוץ דפר"ח. דהא ודאי למאי דקי"ל כב"ה דכל אדם קורא כדרכו לא היו לריכין בני מלכים שעה לקימה ועמידה. שהרי יכולים לקרות ק"ש במטתם חקף כשנערו משינתם וכמו שנתבאר למעלה. ואע"ג דמלוה לקבל עול מלכות שמים שלמה. דהיינו שיפנה ויטול ידיו ויניח תפלין ואח"כ יקרא ק"ש כדאיתא לקמן (דף טו). ועסק זה לריך שהייה שעה אחת. מ"מ פשוט הדבר דמלוה זו אינה מעכבת אפילו למקדימין לקום וכ"ש למאחרים. והיאך נדחה בשבילה זמן קימה דאורייתא. וקושיית הפר"ח יש לתרץ באופן אחר. דהא ודאי מסתבר שבני מלכים לא היו מכוונים רגע עמידתם שתהא שוה ממש בכל יום. דאי אפשר ללמס כה"ג. אלא שדרכם לעמוד בשעה שלישית פעמי' בתחלתה ופעמים בסופה. וא"כ דוד שהתפאר עלמו שקדם להם שתי משמרות היינו אפילו כשמקדימין לקום בתחלת שעה שלישית. אבל רבי יהושע דקבע זמן ק"ש עד ג' שעות בשביל קימה דבני מלכים פשוטא דהיינו עד סוף שעה שלישית. דהלא פעמים שהם מאחרים וישנים עד סוף שעה ג'. וא"כ לבית שמאי דלריכין הכנה ועמידה. נמשך זמן ק"ש דבני מלכים עוד שעה אחת עד ד' שעות ביום:

(ח) **ובר'** זה אומר לפירש"י ז"ל. דהאי קדמו עיני אשמורות לשאר מלכים קאמר שדרכם לעמוד בג' שעות. אבל אחרי נשקות עפר רגליו דחיקא לי עובא פירוש זה. חדא דמאי קאמר ורבי נתן סבר לה כרבי יהושע כו'. והא רבי אליעזר נמי לא פליג עליה אלא במה שקבע זמן ק"ש לכל ישראל כבני מלכים. אבל בזה דבני מלכים דרכם לעמוד בג' שעות גם ר"א מודה. תדע דאל"כ לרבי אליעזר נמי תקשה מקרא דחלות לילה אקרא קדמו עיני אשמורות. דהא איהו עמי סבר כרבי נתן דשלוש משמרות הוי הלילה. וא"כ לא הוי חלות לילה רק משמרה ופגא. ועוד קשה כיון דהכא לא איירי כלל מדיון ק"ש. למה ליה להש"ס להאריך דרבי נתן סבר לה כרבי יהושע דזמן ק"ש עד ג' שעות. לא הוי ליה לאתויי רק הא שדרך בני מלכים לעמוד בג' שעות. ולולא פירש"י היה נראה לענ"ד. דהאי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד לאו לשאר מלכים קאמר. אלא דקמטבה נפשיה דקדים שתי משמרות לעונת ק"ש דידיה. ולהכי לא קחשיב בגמרא רק תרתי דיממא דשעה שלישית היה לריך לקבלת עול מלכות שמים שלמה. דהא מקרא דאמר דוד ארחץ בנקיון כפי וגו' ילפינן (בדף טו) דהרואה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפלין ואח"כ יקרא ק"ש. אלמא דדוד היה נזהר בזה. ולכן לא קחשיב הך שעה שלישית שהרי היה לריך אותה להכנה כדי לקבל מלכות

ז"ש לימא קרא בצקר ובערב. והיאך מלי למכתב בערב והא בערב משמע אפילו מצעוד יום. כדכתיב תזבח את הפסח בערב. והפני יהושע מחרן ע"ז דבערב דכתיב גבי צקר משמע טפי ערב ממש. כמו ויהי ערב ויהי צקר. ולענ"ד נראה דבערב לחוד נמי לילה משמע. כמו בערב תאכלו מלות וכיוצא בו הרבה. ותזבח את הפסח בערב שאני. דהתם גלי קרא דהיינו מצעוד יום. דמדכתיב צתר הכי כבוא השמש ש"מ דבערב דרישא היינו מצעוד יום. וכ"ש היכא דכתיב ערב בהדי צקר פשיטא דמשמע לילה כדברי הפ"י. ומיהו למאי דכתיבנא דרבי אליעזר נמי כב"ש ס"ל. לפ"ו איכא לאקשווי בהיפך. דהא אליבא דר"א פליגי תנאי ברפ"ק אימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית. ובשלמא לתנא דלאת הכוכבים דהוא תמלת הלילה אתא שפיר כב"ש. אבל לתנא דקדוש היום דהוי בין השמשות קשה הא ביה"ש לאו ערב הוא. וכ"ש למאי דמסיק התם אי בעית אימא דשעורא דרבי אליעזר קדוש היום ורישא דמתניתין לאו רבי אליעזר היא. אבל הנראה לענ"ד דאע"ג דבהא מודים בית שמאי ובית הלל דבשכבך משמע זמן שכיבה ואפילו דיחידאי. מ"מ טובא איכא בינייהו. דלכ"ה דלא בעינן שכיבה ממש רק זמן שכיבה לחוד. בעינן עכ"פ זמן שכיבה דקביע ומינכר. והיינו טעמא דרבי יהושע דאמר משעה שהכניס מטהרים דהיינו לה"כ. אבל לב"ש דבעינן בשעה שכיבה שכיבה ממש. לדידהו סגי בזמן שכיבה אפילו דלא קביע ומינכר. דכיון דיטע על לוד ויקרא דרך שכיבה אין לך קביעות והיכר גדול מזה. והיינו דקאמרי בית שמאי לב"ה אי זומן שכיבה לחוד קפיד קרא. א"כ בעינן זמן שכיבה הקבוע ומינכר דהיינו לה"כ. נימא קרא בערב. אבל מדכתיב ובשכבך ש"מ דבזמן שכיבה שכיבה ממש. וא"כ אזלינן אפילו צתר זמן שכיבה דלא קביע. והיינו נמי טעמא דרבי אליעזר דמקדים שעורא דק"ש משעה שקדש היום בערבי שבתות:

(ז) **נקטינן** מיהא מהא דזמן ק"ש של שחרית לב"ש לכל עמא דארעא עד הנן החמה כר"א. אבל בני מלכים דקיימי בג' שעות ביום קורין ק"ש לב"ש עד ד' שעות ביום. אך לכאורה תקשה על זה מהא דתניא (בדף ג' ע"ב) ארבע משמרות הוי הלילה דרבי רבי. רבי נתן אומר שלש. מאי טעמא דרבי. כתוב אחד אומר חלות לילה אקום להודות לך וכתוב אחד אומר קדמו עיני אשמורות. הא כילד ארבע משמרות הוי הלילה. והוי שתי משמרות חלות לילה. ורבי נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בג' שעות. שית לילה ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות. ופירש"י תרתי דיממא דשאר מלכים עומדים בתחלת שעה שלישית. וכדברי רש"י מוכח ג"כ בתוס' ע"ו (דף ד' ע"ב) ד"ה בהלת. וחזינן מהבא דלרבי יהושע נמי דרך בני מלכים לעמוד בתחלת שעה ג'. והא דקיי"ל (בא"ח סימן נח) דזמן ק"ש נמשך עד סוף שעה שלישית. ע"ז תירץ

הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. ואמרו לו זקני בית שמי לרבי יוחנן בן החורנית שעשה מעשה כב"ה אם כך היית נוהג לא קיימת מלות סוכה מימך. ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לרברי ב"ש ה"ג העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לרברי בית הלל. והפוס' הקשו ע"ז דמאי קא מדמה ק"ש לסוכה. התם בסוכה פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא אם קרא ק"ש כב"ש י"א גם אליבא דב"ה. ותיירא התוס' דגבי ק"ש גמי ס"ל ב"ה דלכתחלה אינו נכון לעשות כדברי ב"ש. וכעין זה כתבו התוס' בסוכה (דף ג'). ובאמת שכן מוכח מהא דאמרו לו לרבי ערפון כדי היית לחוב בעלמך שעברת על דברי ב"ה. ואם ב"ה לא הקפידו אמאן דמחמיר כב"ש לא עבר רבי ערפון על דבריהם. אלא ודאי שהקפידו על כך. אבל אשיקרא דמלתא קשה. דבשלמא ב"ש שפיר הקפידו אמאן דמקיל בסוכה כדברי ב"ה. אבל למאי השכו בה שהקפידו אמאן דמחמיר בק"ש כב"ש. ומ"ש מצרכת המזון (בברכות נג ב') שלא חששו ב"ה אמאן דמחמיר כב"ש. ואמנם לפי דרכנו יתיישב שפיר. דגבי ק"ש אם נחמיר כב"ש למיעבד בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש אז הוי חומרא דאפי' לידי קולות הרבה. דלשיטת ב"ש ישתנו כל זמני ק"ש. דזמן ק"ש דערבית מתחיל לדידהו מזין השמשות וגומר בסוף אשמורה ראשונה. וזמן ק"ש דשחרית הוא עד הכן החמה דוקא. ודבני מלכים עד ד' שעות ביום. ואם יעשה כחומרי דב"ש וכחומרי דב"ה הרי עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך כדאיתא בעירובין (דף ז'). הילכך קפדי ב"ה אמאן דמחמיר בק"ש כב"ש ואמרו שלא עשה ולא כלום. וזוה נמצא לת"ק ברומה בין הך דק"ש להאי דברכת המזון. ולא נלטרך למה שנדחקו בזה הפוסקים. עי' במג"א (סי' סג סק"ג). וה"ג אשכחן בפ"ק דשבת (דף יח) דבית רבן גמליאל נהגו חומרא כב"ש. וכן בבבליה (דף כא ב'). וכבר ראינו לננועי בית הלל שהיו נוהגים להחמיר כב"ש שלא לגרום טומאה לחולין שב"ה (דמאי פ"ו מ"ו). והיינו משום דמכל הני חומרי לא אתי לידי קולא. וזוה מיושב מה שדקדקו התוס' בסוכה (דף ט') ד"ה ואם ובעירובין (רי"ש דף יג) ועי' בתי"ס שם מ"ב ובפרפ"ג דפאה. גם הרמ"א ז"ל בתשובה (סי' לא) פשיר בזה. ומה שכתבתי נראה נכון בס"ד:

סימן ה

ביאור פלוגתא דר"ג וחכמים בסוף זמן ק"ש דערבית. ואם ר"ג ס"ל סייג חכמים לענין לכתחלה. ומתירן קישויה השאגת ארי' בזה.

(א) ברפ"ק

דברכות תנן מאימתי קורין את שבע בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר

מלכות שמים בק"ש. ורק על השתי משמורות דקדים לה קא משבח נפשיה. והשתא קמשני שפיר דרבי נתן סבר כרבי יהושע דזמן ק"ש עד ג' שעות ביום. וא"כ היה לרבי דוד להקדים שעה בשביל קבלת עול מ"ש. ולא נשאר רק שית דליליא ותרתוי דיממא:

(ט) אך

לפ"ז תקשה לכאורה אמאי לא פריך הגמרא ולרבי אליעזר דאמר גומרה עד הכן החמה מאי איכא למימר. דהא ר"ה גמי סבר כרבי נתן דשלש משמירות הוי הלילה. וא"כ לדידיה גמי תקשה הך רומיא מקרא דחלות לילה אקרא דקדמו עיני אשמורות. ובשלמא לפירש"י דדוד קא משבח נפשיה נגד שאר מלכים. א"כ איכא למימר דרק לדוגמא בעלמא מייתי הא דרבי יהושע משום דאיתו קבע זמן ק"ש לכל ישראל כבני מלכים. אבל בגוף הדבר שדרך בני מלכים לעמוד בג' שעות בהא גם רבי אליעזר מודה. אבל למאי דפרישנא דקדמו עיני אשמורות לעונת ק"ש קאמר. קשה לרבי אליעזר ממנ"פ. היכי משכחה שתי משמורות מחלות לילה עד זמן ק"ש. אי זמן ק"ש דכל ישראל. הא רבי אליעזר ס"ל דגומרה עד הכן החמה. ומחלות לילה עד הכן החמה ליכא שתי משמורות. ואי משום דדוד מלך היה והיה יכול לישן עד סוף ג' ולקרות כבני מלכים. הא כבר הוכחנו דרבי אליעזר ס"ל כב"ש דבני מלכים קורין בסוף ד' ביום. ואיכא טפי משתי משמורות:

(י) אך

בקושטא קאמינא. דלפי דרכנו מעיקרא לא קשה מידי לרבי אליעזר מרומיא דהני קראי. דהא רבי אליעזר סבר כב"ש דמפרשי קימה קימה ממש דהיינו עמידה ולבישה גמורה. וניעור משינה מלתא אחריתא היא דקדמה לקימה. וא"כ לא תקשה כלל מקרא דחלות לילה אקום אקרא דקדמו עיני אשמורות. דקרא דחלות לילה אקום מיירי בקימה ממש. אבל קדמו עיני אשמורות היינו ניעור משינה ואיכא למימר דהוי קדים וניער מחלות טובא. ואף את"ל דלא הוי קדים רק שעה אחת וכמו דאמרינן גבי ק"ש לב"ש. מ"מ כיון דלרבי אליעזר מתחיל זמן ק"ש של שחרית שעה אחת לאחר שיעלה ע"ה וכדברי התוס' דלעיל. אכתי ה"ל שתי משמרות קודם דמטא זמן ק"ש. שית דחלות הלילה ושעה לפניו ושעה לאחריה. אבל לרבי נתן דקאי לאחר דאיפסק הלכתא כבית הלל. ולב"ה מקרי קימה תקף משניער משינה. לדידיה שפיר רמינן מקרא דחלות לילה אקום אקרא דקדמו עיני אשמורות. ולכך הולרך לתרן דרבי נתן סבר כרבי יהושע דזמן ק"ש עד שלש שעות ביום. ויחכן ג"כ דאחא לאשמעינן דרבי נתן לית ליה דוחיקין שהיו גומרין אותה עם הכן החמה. דאל"כ פשיטא דדוד הוה מהדר לעשות מלה מן המובחר:

(יא) וממוציא

הדברים נשכיל לדעת פתח דבר במסקנת הסוגיא דברכות (דף יא) דאמר רב יוסף עשה כדברי בית שמי לא עשה ולא כלום. דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך

אליעזר. וחכמים אומרים עד חלות. רבן גמליאל אומר עד שיטלה עמוד השחר. מעשה שבאו בניו מבית המטחה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה ע"ה חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד אמרו כו'. א"כ למה אמרו חכמים עד חלות כדי להרחיק אדם מן העבירה. ובגמרא (דף ד') מוקמינן דחכמים נמי כרבן גמליאל ס"ל דבשבבך כל זמן שבני אדם שוכבים משמע. דהיינו כל הלילה. והאי דקאמרי עד חלות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. כדחגיגה חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן הסדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה. ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואחפלו וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה כו'. ומיהו בסייג פליגי עכ"פ ורבן גמליאל במתניתין לפלוגי אחא ולא לפרש דברי חכמים. ובדמוכח בגמרא (דף ט') דעל הא דקאמר ר"ג ולא זו בלבד אמרו פריך בגמרא ורבן גמליאל נמי קאמר עד חלות. ומשני הכי קאמר להו ר"ג לבניו אפילו לרבנן דקאמרי עד חלות כו'. אלמא דר"ג לא ס"ל כרבנן:

כי בקל יכול האדם לבוא לידי פשיעה ולבטל מלות ק"ש. וכי לית ליה לרבן גמליאל מה שהזכירו אנשי כנה"ג לעשות סייג לתורה. ועוד דמסתמיתא לשון המשנה מוכח להדיא דלענין דיעבד פליגי. דמדקתני עד סוף האשמורה הראשונה לרבי אליעזר. ולחכמים עד חלות ולר"ג עד שיטלה ע"ה. משמע להדיא דכולהו בחד גווני מיירי. וכי היכי דלאחר סוף האשמורה הראשונה לרבי אליעזר ולאחר עלות השחר לרבן גמליאל דיעבד נמי לא יאל. ה"נ לאחר חלות לחכמים אפילו דיעבד נמי לא יאל. ועוד הא חכמים מדמין ק"ש לאכילת קדשים. והתם גבי קדשים אפילו דיעבד אכרוס חכמים באכילה לאחר חלות כמו שפירש"י. וכן כתב הרמב"ם בפ"י מהל' קרבנות. וא"כ ה"ה נמי בק"ש לרבנן דאפילו דיעבד לא נפיק בה לאחר חלות (\*). וכן מוכח בירושלמי. דמקשה התם ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה. והא רבי מאיר פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותיה. והא רבי עקיבא פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותיה. והא רבי שמעון ב"י פליג על רבנן ולא ע"ע כוותיה. [פלוגתא דרבי מאיר ורבנן איתא בבבלי שבת (דף קלד). ודר"ע בנזיר (דף נב). ודרשב"י בפסחים (דף נא)]. והסתא אי אמרת דדיעבד מודים חכמים שחייבין לקרות עד שיטלה ע"ה. א"כ מאי מקשה הירושלמי מכל הני. והא רבן גמליאל נמי לא עבר על דרבנן וכוותיהו עבד. אלא ודאי דלענין דיעבד פליגי היכא דעבר ואיחר עד אחר חלות. דלר"ג יולח דיעבד ידי חובתו עד שיטלה ע"ה. וחכמים ס"ל דאחר שעבר חלות טוב אינו יולח ידי חובת ק"ש. וכן מבואר דעת הרי"ף והרמב"ם בפ"ה מהלכות ק"ש. דלענין דיעבד פליגי ר"ג וחכמים. וברבינו יונה ריש ברכות הוסיף לפרש

**(ב) ולבאורה** נראה כיון דחכמים לא פליגי עליה דר"ג אלא בסייג כדי להרחיק מכלל דר"ג לית ליה כלל הוא סייג ולא מלריך להרחיק. ואפילו לכתחלה נמי רשאי לקרות לר"ג עד שיטלה עמוד השחר. וא"כ למאי דפסק שמואל (בדף ח' ע"ב) דהלכה כר"ג. נפקא לן לדינא דאפילו לכתחלה נמי א"ל להחמיר ולהרחיק עד חלות. וכן הוא באמת דעת הרא"ש והטור. אבל עובא יש להקשות לשיטה זו. חדא דאם חכמים לכתחלה הוא דמלרכי להרחיק ולקרות קודם חלות. א"כ אמאי פליג עלייהו רבן גמליאל. והא טעמא רבה קאמרי

(\* והנה רש"י ז"ל פירש במתני' דבהקטר חלבים ואזורים דקתני לא אמרו בהו חכמים עד חלות. ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוגע בזילה כבר כל הלילה. וה"נ תנן בפ"ב דמגילה [דף כ] כל הלילה כבר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואזורים. ואמנם התוס' [בפסחים דף קב ע"ב] וכן הרמב"ם בפ"ד דקרבנות ס"ל דבהקטר חלבים ואזורים נמי אמרו עד חלות. וכן נראה באמת מלשון המשנה כאן. ועוד אם כפירש"י דלא נקט הקטר חלבים ואזורים אלא להודיע שכל דבר הנוגע בזילה כבר כל הלילה. א"כ אמאי לא נקט נמי קצירת העומר בבדי הקטר חלבים. ואזורים. אלא ודאי דזקא בקצירת העומר לא אמרו עד חלות מטעם שיתבאר בסמוך. א.ל. הקטר חלבים ואזורים לא ילאו מן הכלל שאמרו בהם חכמים עד חלות. דלאו בכל דוכתא סמכו חכמים אזרויותא דכהנים. דעד דהא ביולא דפסק לא גזרו רבנן עומתא משום דבני חבורה וריוין הם. ואלו ביולא דקדשים מבני לן התם אי חיישין לעללי כהונה [פסחים דף פה]. וכ"ש הכא בהקטר חלבים ואזורים כלילה דאיכא נמי אונס שינה פשיעא שיש לחוש לעללי כהונה. והא דתנן במגילה דכל הלילה כבר להקטר חלבים ואזורים. התם ע"כ מדאורייתא מיירי. וכדמוכח בסיפא. דקתני זה הכלל דבר שמזוחו בזילה כבר כל הלילה. ואי מדרבנן הא איכא ק"ש לחכמים ואכילת קדשים לכ"ע שזמנא עד חלות. ועוד דקאמר התם בגמרא דזה הכלל אתא לאתויי אכילת פסחים דזמנא לא ילאו מן הכלל שאמרו בהם חכמים עד חלות. דלאו קאמר התם בגמרא דזה הכלל אתא לאתויי אכילת פסחים. והא ק"ש ואכילת קדשים נמי בשרין מדאורייתא כל הלילה. הא לאו קושיא היא. דלא נקט אכילת פסחים אלא לחפוקי מרבי אלעזר ב"ע דפליג בה ואמר עד חלות. אבל אה"נ דזה הכלל אתא לאתויי כל דבר שמזוחו בזילה. וכדאשכחן בריש סרק אלו ערפות דזה הכלל אתא לאתויי עובא בסגר ושב שמעתתא. ולפ"ז מבואר דהא דקתני במתני' א"כ למה אמרו חכמים עד חלות קאי אכל הני דקתשיב. אלא דב"ק פליגי ר"ג וחכמים. דר"ג מדמה לה לקצירת העומר דלא אמרו בה להרחיק עד חלות. והיינו משום דלית בה רק השג ביעול מלות עשה. וה"ה ק"ש נמי לית בה רק חשש ביעול מ"ע. והכמים ס"ל דקצירת העומר שאני דלא שכיחא רק פעם אחת בשנה וגם נקצרת בהמון גדול אנשים זריוין (מנחות סה). דמאי טעמא התיירי ג"כ לחיתה במנחת העומר. דלכיר שאני [פסחים לו ועיין רש"י סם] משא"כ ק"ש דשכיחא בכל לילה ומסרה לכל אדם:

לפרט ולרצון אינו קורא כלל לאחר חלות אע"ג דאכתי זמן שכיבה הוא מן התורה. משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה משום סייג וגדר. וכמו סדין שחייב בלילית מן התורה וחכמים פטרו אותו מן הלילית גזרה משום כסות לילה. וכן כל הני דמיייתין ביבמות (דף ל' ע"ב) שבעלו חכמים מלות עשה מן התורה בשב ואל תעשה כו' :

**(ג) והגאון** בעל שאגת ארי' ז"ל (בסימן ד') דחה ראיית רבינו יונה. דק"ש לא דמי לכל הני. דהתם בעלו מלות עשה בשב ואל תעשה כדי שלא יבא לעשות איסור של תורה בקום ועשה. כגון סדין בלילית שבעלו אותו מן הלילית גזרה משום כסות לילה דה"ל כלאים שלא במקום מלוה. וכן ערל הוא ואיזמל דמיייתין התם ביבמות בכל הני יש לחוש שיבא לידי איסור תורה בקום ועשה. אבל הכא היאך יבעלו מלות ק"ש שחייב בה עתה מפני חשש ביטול מלות ק"ש בפעם אחרת כו'. ולעג"ד נראה דגם הר"י לא נתכוון לדמויי ק"ש לכל הני ולמומר דעטס אחד לכוין ובהדא מחיתא מחתינהו רבנן. אלא דהביא ראייה מהתם לענין זה שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה היבא שנראה בעיניהם לעשות סייג וגדר. וזאת היא ראייה אמיתית שאין עליה תשובה. אבל בעטס הסייג עלמו אין מדמין גזרת חכמים זו לזו. וה"ג אשכחן גבי ברכת המזון דפועלים (ברכות דף עז) דרק משום טרדא לחוד עקרו חכמים דבר מן התורה בשב ואל תעשה כמבואר שם ב"תוס'. ואפילו את"ל דהתם גבי פועלים לא הוי עקירה גמורה (עי' בזה במג"א סימן קלא). מ"מ הכא גבי ק"ש איבא טעמא דפשיעותא ואונס סינה דשכיח טובא ושייך למגור עפי מבכל דוכתא. והילכך אין להתפלא על מה ששקדו חכמים ועשו סייג דאין יולאין בה לאחר חלות כדי שלא יתקלקל להבא. דמועט שסתבעל ממנו מלות עשה בשב ואל תעשה פעם אחת במקרה. משיבא רגיל לבעל אותה פעמים הרבה בפשיעה. ואפילו במלות ל"ה דאורייתא נמי אשכחן כה"ג. וכדאמר' בשבת (דף קג ע"ב) אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה :

**(ד) עוד** תמה הגאון הארי' ז"ל. דהיאך יתכן לומר דאחר חלות לא יקרא ק"ש מפני שעבר על סייג חכמים. והא דבבב"תא בגמרא איתא סייג זה גם לענין אכילה ושתיה. וא"כ תמה על עלמך. הרי שעבר על סייג זה והכל ושתה אטו מכאן ואילך פטור מק"ש עכ"ד. ואני אחמה על תמיהתו. דמי דמו להדרי. בשלמא לאחר חלות שייך שפיר למפטריה כיון דכבר עבר זמן ק"ש שקבעו חכמים לכל ישראל. משא"כ באכל ושתה. אע"ג דליהו טעא ועבר על דברי חכמים. מ"מ כיון דעדיין זמן ק"ש הוא לכל ישראל פשיטא שגם הוא לא יבא מן הכלל. דכך היא המדה לחז"ל בכל מקום שלא לתת תורה כל אחד ואחד בידו. וזה פשוט ומבואר :

**(ה) שרייטת** ענין הגאון ז"ל ממסקנת הירושלמי. דאשהיה קושיא דהיאך עביד רבן גמליאל עובדא כוותיהו. משני הירושלמי שנייא הכא שהיא לשינוי. מעתה אף משיעלה עמוד השחר. ואית דבעי מימר תמן היו יכולים לקיים דברי חכמים ביום הכא כבר עבר חלות ולא היו יכולים לקיים דברי חכמים. והוא ז"ל פירש דברי הירושלמי. דמתחלה משני דהא דאמר ר"ג לבניו לקרות היינו לשינוי בעלמא דהיינו קורא בתורה ולא משום חובת ק"ש. ופריך על זה מעתה אף משיעלה ע"ה נמי יכולים לקרות. והדר משני תמן היו יכולים לקיים דברי חכמים ולכך בעלו את דעתם מפני דעת חכמים. ביום הכא כבר עבר חלות כששאלו אותו בניו ולא היה יכול לקיים דברי חכמים. ואם איתא כדברי תלמידי הר"י דלאחר חלות אינו ראוי לקרות לדברי חכמים. ה"ג היה יכול לקיים דברי חכמים ולאסור להם לקרות :

**ואני** בעיניתי כבר הקשיתי ענין קישור זאת מגמרא שלנו (בדף ח'). דמקשה התם אהך מעשה דבאו בניו. ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג. ומשני הכי קאמרי ליה. רבנן פליגי עילויך (משום דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה). ויחיד ורבים הלכה כרבים או דילמא רבנן נמי כוותך ס"ל והאי דקאמרי עד חלות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. והשתא בשלמא לדעת הר"י ש הטור דדוקא בלכתחלה פליגי אבל בדיעבד מודים חכמים שחייבים לקרות לאחר חלות. שפיר קאמר להו דחייבים אתם לקרות אפילו לחכמים. אבל לדעת הר"י והרמב"ם דעיקר פלוגתייהו לענין דיעבד היבא דעבר חלות. א"כ אמאי חייבינהו לקרות לאחר חלות. הא אכתי ה"ל יחיד ורבים. ומסקינן בעירובין (דף מו) דדרבנן נמי הלכה כרבים. ובכה"ג לא שייך למימר דיעבד שאני. דהרי כל עיקר פלוגתייהו לענין דיעבד היא :

**והנראה** לדעתי נכון. דאע"ג דחכמים גזרו ועשו סייג דאפילו בדיעבד נמי לא יקרא לאחר חלות. מ"מ מדחזינן דשמאל פסק הלכתא כרבן גמליאל מוכח מזה דלא קבלו מנייהו גזרה זו. וכדאשכחן כה"ג ב"ב (דף יד ע"ב) גבי שמאי והלל שגזרו על הדיים ולא קבלו מנייהו עד דאחו תלמידייהו וגזרו כו'. וכן בחולין (דף ו' א') אינהו גזרו וגא קבלו מנייהו כו'. וכ"ש הכא דרבן גמליאל נשיא היה ולא הסכים עמהם בגזרה זו פשיטא דלא קבלו מנייהו. וא"כ שפיר קאמר להו ר"ג לבניו דרבנן נמי כוותי ס"ל בפירוש ובשכבך אלא שאמרו עד חלות כדי להרחיק. וכיון דלא קבלו מנייהו גזרה זו לא נעקרה מלות ק"ש דאורייתא והייבום אתם לקרות. ומעתה י"ל דזוהו ג"כ כוונת הירושלמי. תמן היו יכולים לקיים דברי חכמים. ולכן בעלו דעתם מפני דעת הרבים. ביום הכא נהי דקודם חלות היה מחמיר בחכמים. אבל כיון דכבר עבר חלות לא היה יכול לקיים דברי חכמים ולפטורם מק"ש דאורייתא. דכיון שלא נתקבל סייג חכמים בישראל א"כ לא נעקרה מלות ק"ש ממקומה :  
ואולם

להתוס' דעת אחרת. ולפי דעתם גם רצנן לא עשו סייג ולא אמרו עד חנות רק לכתחלה אבל דיעבד בעבר חנות מחייבין לקרות. ולדבריהם ל"ע במאי פליגי ר"ג ורצנן ובמאי פסק שמואל הלכה כר"ג. ונראה שהתוס' ס"ל דרצנן גמליאל וחכמים פליגי אליבא דחכמים הקדמונים שעשו סייג לכל הני דמתניתין. דרצנן ס"ל דאפילו לענין דיעבד נמי עשו חכמים סייג. ור"ג סבר דדוקא לכתחלה עשו סייג כדי להרחיק. וזוהי פסק שמואל דהלכה כר"ג. וכן מלחתי שכתב הגר"א ז"ל בציאוריו לאו"ח (סימן רל"ה) שיתכן לפרש דר"ג פליג עם תנא קמא אליבא דחכמים. ועכ"פ בזה שוים התוס' והרי"ף והרמב"ם ותלמידי הרר"י דגם לרצנן גמליאל איסתא לסייג חכמים לענין לכתחלה. ודבריהם עיקר בש"ס כמו שבארנו :

### סימן ו

בהבדל שבין ק"ש לתפלה לענין איסור אכילה.

**בברכות** (דף ד' ע"ג) תניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואבשה קימעה ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה וגמלא ישן כל הלילה. אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא בו. וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ופריך מ"ש דבכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומ"ש הכא דקתני חייב מיתה. ומשני הכא איבא אונס שינה.

**בסוגיא זו** איבא למירמא אסוגיא דשבת (דף ע"ג ע"ב). דתנן התם לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל ולא יכנס לא למרחק ולא לבורסקי ולא לחבל ולא לדון ואם התחילו אין מפסיקין. ובגמרא אמר רבבי הני חברין צבלאי למאן דאמר תפלת ערבית רשות כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחין ליה. ומקשה הש"ס ולמ"ד חובה מטרחין ליה והא תפלת מנחה דלכ"ע חובה ותנן אם התחילו אין מפסיקין. ומשני התם לא שכיה שכרות הכא צלילה שכיה שכרות. אי נמי ערבית כיון דבולא ליליא זימנא אתי למיפשע. הילכך למאן דאמר תפלת ערבית חובה מחוייב להפסיק ע"כ. ויש להקשות למה הולך רבבי לטעמא דשכרות. והא בסוגיא דברכות אוקמינן דלהכי קתני צברייתא כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה משום דצלילה איבא אונס שינה. וא"כ רבבי נמי הוי מצי לטעמי דלמ"ד תפלת ערבית חובה מפסיק משום דצלילה איבא אונס שינה. וכן יש להקשות להיפך אמאי לא משני בצוגיין דלהכי קתני חייב מיתה משום דצלילה שכיה שכרות ואסי למיפשע :

**ונוסף** על זה מלאנו מקום עיון בצוה (דף לח) דתנן התם מי שבא בדרך ולא היה צידו לולב ליטול

**(ו) ואור"ם** כל זה אומר לדעת הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל לפי מה שהבין מדברי תר"י לרצנן אינו רשאי לקרות לאחר חנות אפילו כקורא בתורה. אבל באמת לא שמענו איסור זה מדברי תלמידי הרר"י. דו"ל סס. ונראה למורי הרב ז"ל דס"ל לרצנן שאפילו ק"ש עלמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חנות. שיכולים חכמים לפטרו ממלות עשה בשב ואל תעשה עכ"ל. ור"ל שאינו קורא אותה לנאת ידי חובת ק"ש. ולא עדיפא מפרשה אחרת. אבל אם הנה לקרות כקורא בתורה פשיטא דלא הפסיד. ולא גריעה ק"ש מפרשה אחרת. ואפילו למ"ד מלות א"ל כוונה ליכא איסורא במה שקורא ק"ש. דכיון דחכמים קבעו זמן ק"ש עד חנות דוקא הו לא מהני מעשיו ולא ילא בקריאתו לאחר חנות. ובהיא דאפקעינהו רצנן לקדושין מיניה וסויהו לבעילתו בעילת זנות. ואפילו אם האיש הזה לא קדים מתחלה אדעתא דרצנן. וכדמוכח בגמרא ב"ב (דף מח ע"ב) וכמבואר שם בתוס' ד"ה תיגח. וכה"ג אמרינן בכתובות (דף כז ע"ב) כיון דאמרו רצנן לא לזיבין א"ע"ג דזבין לא הוי זביניה זבינא. ולפ"ו נראה דאפילו כקורא אחר חנות ומכוין לנאת ידי חובת ק"ש אין איסור בדבר גם אליבא דחכמים. דא"ע"ג דפטרו אותו ואינו עושה מלה מ"מ גם עבירה ליכא ושכר קורא בתורה בידו. והשתא לא קשה מידי מהירושלמי. דכיון דלחכמים נמי לא הפסיד כקורא בתורה לאחר חנות אלא דחייבא דמלוה ליכא לדידהו כההיא שעתא. וא"כ הכא דכבר עבר חנות לא היו יכולים לקיים דברי חכמים ולכן עבד ר"ג עובדא כוותיה וקבע להם חובה עד שיעלה ע"ה. ולענ"ד נראה דזהו ג"כ דעת הירושלמי בתירוק קמא דמשני שנייא הכא שהיא לשינון. כלומר דאפילו לרצנן נמי יכולים לקרות כקורא בתורה. וע"ז מסיים בירושלמי מעתה אף משיעלה עמוד השחר. כלומר מכאן יש להוכיח דאף לדין דק"ל כר"ג אם עבר ולא קרא עד שיעלה ע"ה מ"מ אם קורא לשינון בעלמא לא הפסיד. ואית דבעי מימר שיסיק לתרן דגם בדרך חייב החלטי היה יכול לומר להם. דכיון דכבר עבר חנות ולא היה יכול לקיים דברי חכמים א"כ ליכא ויהרא אי עבד עובדא כוותיה. כנלע"ד בפירוש דברי הירושלמי. אבל לפי מה שפרש השאגת ארי' ז"ל דרק לשינון בעלמא קאמר להו ר"ג לקרות. א"כ יהיה נגד משמעות המשנה דקתני חייבים אתם לקרות. וגם מלשון ואית דבעי מימר לא משמע כפירושו שגדחה התירוק הראשון דא"כ הל"ל אלא :

**(ז) מברל** הדברים האלה כבר ילא כנוגה שיטת הרי"ף והרמב"ם ותר"י. דרק לענין דיעבד פליגי ר"ג ורצנן היכא דכבר עבר חנות ולא קרא ק"ש. דלרצנן אינו יולא אז ידי חובת ק"ש. ולר"ג מחוייב עד שיעלה ע"ה. אבל לכתחלה מודה ר"ג שמלוה לשמוע דברי חכמים שעשו סייג שלא לאחרת עד אחר חנות. וכן מבואר דעת התוס' בפסחים (דף קכ ע"ב) דרצנן גמליאל אדיעבד קאי. אלא דבפירושא דמתניתין יש

סעודה קבע. וע"ז שפיר קייב טעמא דסעודה קבע דערציה שכיח שכרות. דאלו אכילת עראי דהיינו אוכל קימעא שרי גבי תפלה ולא חיישין דאתי לאימשובי לאכילת קבע. וה"ה שינת עראי דהיינו אישן קימעא שרי ג"כ קודם תפלה ולא חיישין לחוטפתו שינה. ללא עדיף תפלה מתפלגין שאדם ישן בהם שינת עראי (סוכה כו) ולא חיישין לדילמא חוטפתו שינה באונס וגמלא ישן כל הלילה. והילכך לא נקט אציי התם רק טעמא דשכרות דשכיח בסעודה קבע דערציה. וכן טעמא דדילמא אתי למיפשע. דכיון דתפלה דרבנן חיישין בה טפי לפשיעה. משא"כ בק"ש דאורייתא :

**ונביא** לפ"ז שישתנו הטעמים בק"ש מבתפלה. דגבי ק"ש דאורייתא לא חיישין לדילמא מיפשע וגם לא שייך התם טעמא דשכרות. אלא דאשרינן התם בין אכילת עראי ובין שינת עראי משום דחיישין לאימשובי ולשמא חוטפתו שינה באונס. ונהפוך הוא גבי תפלה. דאכילת עראי ושינת עראי שרי קודם תפלה מדינא ולא חיישין לאימשובי ולשמא חוטפתו שינה. ורק סעודת קבע דממשכה אסור קודם תפלה. ומ"מ אם התחילו קודם מנחה אין מפסיקין אי אכילת שהות זיוס להתפלל אחר גמר הסעודה. אבל בערבית למאן דאמר חובה מפסיקין מסעודת קבע משום דבלילה שכיח שכרות. וחיישין ג"כ לדילמא אתי למיפשע כיון דתפלה דרבנן וזמנה כולי ליליא. (וכן האידנא למאי דקבעוה חובה כמ"ש הרי"ף בפ"ק דשבת סס. מיהו היינו דוקא בהתלה כל דהו כמו שרא המיינה או נטל ידיו. אבל אם התחיל לאכול אינו מפסיק אם כבר נקרא ק"ש כמו שהוכיח הרשב"א בחידושו. עי' צביאורי הגר"א ז"ל באו"ח סימן רלה סק"י) :

**ומעתה** מבואר שיפה הוכיחו התוס' בסוכה (דף לח) דמדלא נקט אציי גבי תפלה ערבית הך טעמא דאונס שינה ש"מ דלא חיישין ליה. והיינו דוקא לענין תפלה דרבנן ודומיא דלולב צו"ט שני דמיירי ביה התוס'. אבל לענין ק"ש דאורייתא פשיטא דמודה אציי דחיישין לאונס שינה כמבואר בסוגיא דברכות. ומתנימה על המג"א בסיומן רלה סק"ד שהחליט בפשיטות שהתוס' דחו טעם דאונס שינה וגם בק"ש דאורייתא לא חיישין ליה. וזאת לא עלתה מעולם על דעת התוס' וגם על דעת אציי לדחות טעם המפורש צברייתא :

**איברא** דנמאי דכתיבנא דגבי ק"ש אסור אכילת עראי. אף דמלתא צריחא היא לדעת ת"ה שהביא המג"א בסיומן רלה שמדייק דטעימה אסור קודם ק"ש מדקתני צברייתא לא יאמר אדם אוכל קימעא כו'. והדבר פשוט שהת"ה לא איירי בטעימה דאיודכר לענין קדוש והבדלה (פסחים קה). דהא מלישנא דצרייתא דאוכל קימעא לא משמע טעימה בעלמא. אלא מיירי באכילת עראי כדטעים צר צי רב. ואמנם המג"א הביא דעת הפוסקים דמדייקי מלשון התוס' שכתבו שאין לו לאכול

ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו. ופריך בגמרא למימרא דמפסיק והא הנין (שבת דף ט' ע"ב) אם התחילו אין מפסיקין. ומשני רבא התם בתפלה דרבנן אין מפסיקין הכא בלולב דאורייתא מפסיקין. ודחי לה בגמרא דהא מדקתני מי שבה בדרך ש"מ דמיירי צו"ט שני ואז לא הוי לולב רק דרבנן. ונוסיק כשנויא דרב ספרא דמתניתין דמפסיקין ללולב מיירי דליכא שהות זיוס לאחר שיגמרו סעודתם. והקשו ע"ז בתוס' הא אפילו איכא שהות זיוס איכא למיחוש כיון דלולב כולי יומא וזמניה אתי למיפשע. וכדאמר אציי גבי ערבית כיון דכולי ליליא וזמנה אתי למיפשע. ואין לומר דהתם חיישין משום דלילה הוי זמן שינה. א"כ הווא טעמא ה"ל למוזר התם. [ותירונו דנגעילת לולב דא"ל שהות דמכי אגביה נפק ביה לא חיישין שיתעלל ויפשע]. ולכאורה קשה מאי ראייה מייתי התוס' מלילה ליום הרי בסוגיא דשבת מבואר החילוק דבלילה שכיח שכרות וזיוס לא שכיח שכרות. ומיהו בהא י"ל דצו"ט שכיח שכרות גם זיוס. אבל מ"מ קשה דהתוס' דחו לגמרי הך טעמא דבלילה חיישין לשינה. וכן הבין מדבריהם המג"א בסיומן רל"ה. וזה תימה גדולה איך ידחו התוס' טעם המפורש בש"ס וצברייתא החמירו בשבילו בעונש מיתה :

**אמנם** מהא דקתני צברייתא שלא יהא אדם צא מן השרה וחומר אוכל קימעא ואשתה קימעא כו'. מזה למדו הפוסקים (התוס' והרא"ש והר"י) דסמוך לזמן ק"ש אסור באכילה ושתיה. ואם ראייתם מן הצרייתא נכונה הנה יש להוכיח דאפילו אכילת עראי נמי אסור. דכן משמע מדקתני אוכל קימעא ואשתה קימעא. וה"ד אכילת עראי כדטעים צר צי רב ועייל לבלה. כדאמר אציי בסוכה (דף כו) והיינו עד כבינה פת ויותר מכבינה פירות כמ"ש שם בתוס'. וטעמא משום דבק"ש דאורייתא החמירו אפילו באכילת עראי. אבל בתפלה שהיא מדרבנן מותר אכילת עראי כה"ג. וכדאמר ליה אציי לרב אויב (ברכות כח ב') אמאי לא טעמית מדי קודם תפלת מוסף ואתית לפרקא. והיינו אכילת עראי. וכדס"ל אציי גופא דאכילת עראי. היא כדטעים צר צי רב ועייל לבלה. ודרכם היה לדרוש קודם תפלת מוסף. וכן מבואר דעת הש"ע באו"ח ס"ס רל"ב וסיומן רפ"ו ס"ג שקודם תפלה מותר לאכול אכילת עראי (ומ"מ נראה דהיינו דוקא במקום לורך וכמעשה דרב אויב דהוה חליט לבו. ומסתמא כה"ג איירי הא דטעים צר צי רב) :

**והשתא** אתא שפיר דלא קשיא סוגיין אהדדי. דהכא גבי ק"ש דקתני צברייתא אוכל ואשתה קימעא לאשמעינן דאפילו עראי נמי אסור. א"כ לא שייך למתני טעמא דשכרות. דבעראי ליכא שכרות. והיינו דאשרינן בתענית (דף כו) דבמוסף ליכא שכרות. משום דקודם מוסף אסור בסעודת קבע. משא"כ אציי בפ"ק דשבת דמיירי לענין תפלת ערבית לאחר שכבר קרא ק"ש כמ"ש שם התוס'. והילכך לא אסר שם רק

**(ב) והנה** מה שהקשו דא"כ ג' פרשיות ה"ל לקרות על המטה. נראה לענ"ד שרש"י ז"ל נזהר מזה. שהרי כתב ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יאל עכ"ל. וכל המודקדק בדבריו אלה יראה כי תרי מילי קאמר. חדא דחובה עלינו לקרותה משתחשך. כלומר כל השלשה פרשיות כדון. והדר מפרש עוד דמה שאין מוחין בהמון עם שאינם יודעים להזהר ולחזור ולקרותה בזמנה. היינו משום דפרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יאל דביעבד. דרש"י ס"ל כהרר"י בפרק היה קורא (במשנת האומנין) דפרשה ראשונה יולאין מן התורה. וכ"ש להפוסקים דבפסוק ראשון סגי מדאורייתא. וכן לענין הזכרת יציאת מצרים ס"ל לרש"י כהרר"י ברפ"ק שולאין בהזכרתה מצדד יוס. (ובסימן א' מלאנו סמוכים לדעה זו מן הש"ס). ולפיכך לא תשבו חכמים למחות בידם כיון דביעבד יולאין בכך. ובזה מתורץ מה שהקשו התוס' עוד דהא ק"ש שעל המטה אינה רק משום מויקין ות"ח אינו קורא אותה. דלמאי דכתיבנא לא קשה מידי. דהלל לת"ח שאינו קורא על המטה מחייב רש"י לקרות ק"ש כדון מיד כשתחשך. ורק בשביל ההמון סמך רש"י על הק"ש שקורין על המטה. שהם קורין אותה באמת. ואע"ג שאינם מכוונים ללאת בה ידי חובת ק"ש. ס"ל לרש"י דמאות א"ל כוונה. ומה שהקשו מן הזכרות וסמיכת גאולה לתפלה. כבר תירץ ע"ז הרשב"א בשם הגאונים דהזכרות אינן מעכבות ולא שייכי כלל לק"ש. דמתחלה לא נתקנו רק כנגד שבע ביום הללתיך אלא שקבעו לאומן קודם ק"ש ולאחריה. ולכן שפיר יכול לאומן בק"ש שקורין בבית הכנסת שלא בזמנה כדי לסמוך גאולה לתפלה כרבי יוחנן דק"ל כותיה :

**ועב"פ** למדנו מדברי רש"י ז"ל דקודם לאת הכוכבים אין יולאין ידי חובת ק"ש. וחובה עלינו לקרותה בלילה דוקא כמו שפסקו הר"ף והרמב"ם. אלא שאין מוחין להמון עם כיון שקורין מיהת פרשה ראשונה על המטה. אבל באמת בגם בשביל ההמון אינו מספק טעם זה. חדא דאין קי"ל (באו"ח סימן ס') דמאות דאורייתא נריכות כוונה ללאת בעשיית אותה מזה. וא"כ הלא אין מכוונים ללאת בק"ש שעל המטה ידי חובת ק"ש. ואפילו למאן דס"ל דא"ל כוונה כלל. ה"מ היכא דקורא הסם. משא"כ בקורא על המטה לשם שמירה דזה גרע מסתמא (עי' בזבחים דף ב' ע"ב בתוס' ד"ה זבחים בסתם). ועוד דזמננו אין נזהרין בק"ש שעל המטה. ואדרבה תלמידי חכמים זהירין בה יותר מן ההמון העם שהרבה מהם אינם חוששים למזיקין ואין קוראין אותה כלל. ובמה יולאין ידי חובת ק"ש :

**(ג) דעת** ר"ת ז"ל בתוס'. דק"ש שקורין בבית הכנסת היא עיקר. משום דקי"ל כרבי יהודה דאמר לקמן (דף כו) דזמן תפלת המנחה עד פלג המנחה ומיד כשכלה זמן מנחה מתחיל זמן ערבית וק"ש. ואמרינן תס בגמרא דעבד כרבי יהודה עבד. ואמרינן נמי

לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש עכ"ל. אלא דדוקא סעודה אין לאכול. ולענ"ד אין הכרח מדברי התוס'. דהא באמת בלא"ה קשה לדברי התוס' דל"ל לדייק מבדייתא דמשהגיע זמן ק"ש אין לו לאכול סעודה. והרי משנה ערוכה היא בק"ש דשבת דמפסיקין לק"ש וכ"ש דאין מתחילין. על כן נראה לענ"ד דמ"ש התוס' דמשהגיע זמן ק"ש אין לו לאכול סעודה. ר"ל אפילו התחיל בהיתר. ודייקו כן מדמהמירו כאן בק"ש ואמרו דחייב מיטה. וזה לא שמענו ממתני' דשבת כמ"ש שם התוס' (דף ט' ע"ב) ד"ה ואם וד"ה לימא. טוב ראינו לגאונים בתראי ז"ל רע"ק ובעל תפארת ישראל בחידושיהם בק"ש דזכרות נדחקו מאד בפירוש דברי התוס' אלו. ופירושנו מתקבל יותר. ועכ"פ איך שיהיה הפירוש בדברי התוס' הנה דעת הת"ה מדוייקת היטב מן הגמרא. וכמו שהסכים גם הגאון רע"ק ז"ל. וכל מה שמתאמץ שם הגאון בעל התפארת לומר להיפך נסתר ממה שהוכחנו כאן דלא ראי תפלה כראי ק"ש. ולא נזערך להאריך בדבר שיבחין כל חיד טועם חכמה :

סימן ז

אחד מן הדברים הצריכים ביאור רחב. הוא מה שנהגו לקרות ק"ש דערבית קודם צאת הכוכבים. וכערב שבת נהגו בהרבה מקומות להקדימה גם טבעור יום. ואף שבר דברו בענין זה המפרשים והפוסקים ראשונים ואחרונים. הלא ראינו שכולם מיישבים המנהג הזה בדוחק גדול. ולכן יכולים אכחנו להרשות אה עצמנו להתבונן בדבר ולבררו בעו"ה.

**(א) בר"פ** דזכרות תנן מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכנים נכנסין לאכול בתרומתן. ומפרש בגמרא דהיינו לאת הכוכבים. ופסקו הר"ף והרמב"ם בק"ש דכן הלכה. ודלא כהנאי דברייתא דמקדמי זמן ק"ש לל"כ. וכן פירש"י במתני' דהקורא קודם לכן לא יאל ידי חובתו. ומה שקורין אותה בבית הכנסת קודם ללאת הכוכבים היינו כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. והכי תניא בזכרות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יאל. וכן כתבו הר"ב"א והר"ף גיאיות ז"ל הביאם ברא"ש. ובתוס' הרבו להקשות על זה. חדא דא"כ ג' פרשיות ה"ל לקרות על המטה. ועוד דאותו ק"ש שסמוך למטתו אינו אלא משום מויקין. ואם ת"ח הוא אינו לריך. ועוד הא לריך לדרך בק"ש דערבית שתיס לפניו ותיס לאחריה. ועוד דא"כ פסקין כרבי יהושע בן לוי דתפלות באמלע תקנוס פי' בין ק"ש של שחרית לק"ש של ערבית. ואין קי"ל דהלכה כרבי יוחנן דאמר לקמן (דף ד' ע"ב) איזהו בן עוה"ב זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית :

נמי (בדף כז) דרב ללי של שבת בערב שבת. אלמא דחשוב לילה לענין תפלת ערבית וה"ה לק"ש. וכבר השיב עליו הרא"ש דאין ראייה מתפלה לק"ש. דתפלה נתקנה נגד המידות וק"ש תלוי בזמן שכיבה. ומרב דלוי של שבת בע"ש נמי אין ראייה דשמא היה קורא ק"ש אחר לילת הכוכבים. ואי משום סמיכת גאולה לתפלה. הא ברירא מלתא דכתב הרשב"א בשם הגאונים שיכול לומר הברכות עם הק"ש שקורא צביה"כ שלא בזמנה וספר נפיק בה"ה ידי סמיכת גאולה לתפלה. וק"ש רב שהיה מכוין למנוה כדי להוסיף מחול על הקודש כמ"ש הר"י. ובאמת בגמרא מוכח דהדיא דרבי יהודה גופא דסבר דזמן תפלת הערב הוא מפלג המנחה מ"מ לענין ק"ש מודה דבענין לילה דוקא. דהלא צברייתא בגמרא אמר לו רבי יהודה לרבי מאיר והלא כהנים מצעוד יום הם טובלים. והא ליתא דרבי יהודה ס"ל דמפלג המנחה ואילך קורין ק"ש. א"כ אדרבה לדידיה תקשה יותר הא פלג המנחה עדיין יום גדול הוא. וכבר עמדו ע"ז התוס' בעלמס. ותיירו דלרבי יהודה לא קשיא דליה לא דריש ובשכבך ובקומך אבל לרבי מאיר דריש קשיא דליה זמן שכיבה ע"כ. ותימה גדולה היא. דאי רבי יהודה לא דריש בשכבך ובקומך מהיכא יליף כלל חובת ק"ש וזמניה. והרא"ש רלה לתקן זה וכתב לתרץ דה"ק ליה רבי יהודה לר"מ. לדיך שאתה סובר כרבנן דפליגי עלי ואמרי תפלת המנחה עד הערב א"כ אותה שעה יום הוא לענין ק"ש. עי' במעדני י"ט שם. אבל כל הרואה יראה שגם התירוך הזה אינו מעלה ארוכה. דאטו רבי יהודה לית ליה דמפלג המנחה עד בין השמשות עדיין יום גמור הוא לענין כל דבר שמוטו ביום ואכ"פ ס"ל דהוי זמן שכיבה. וא"כ כ"ש לרבי מאיר דמאחר שיעורא עד סמוך לבין השמשות :

**(ד) שיטת הר"י בתוס' נוטה לשיטת ר"ת דק"ש של בית הכנסת היא עיקר.** אך לא מטעמיה דר"ת. אלא משום דאטו סומכים על בני תנאי דבגמרא דמקדמי זמן ק"ש ללילת הכוכבים. ואף על גב דהלכה כסתם משנה מ"מ הקילו מפני שטורח לזכור להתאסף שנית. ולפיכך נהגו להתפלל מנחה ומעריב ביחד ומפני הדחק נהגו כן. ולזה הסכימו הצעל המאור והרא"ש ז"ל. ובאמת שטעם זה מספיק ליישב המנהג. דאע"ג דהני תנאי דמקדמי שיעורא יחידאי נינהו מ"מ סומכין שפיר על המנהג שנקבע על פיהם. דלא גרע ממנהג והיקין דעוקר הלכה. עי' במג"א סימן תרל ס"ק כב. אבל מ"מ לא ידעתי מאן נינהו הני תנאי דמקדמי שיעורא דק"ש מצעוד יום. דהלא המקדמיין יותר מכולן הם רבי מאיר ורבי אליעזר. והא רבי מאיר דאמר משעה שהכהנים טובלים מסיק בש"ס דהיינו כשיעור טבילה קודם בין השמשות דרבי יוסי דהוא כהה"ך עין קודם לילת הכוכבים. ושיעור טבילה אינו רק כמהלך חמשים אמה כמ"ש התוס' בשבת (דף לה). ורבי אליעזר נמי דאמר משעה שקידש היום בערבי שבתות דהיינו בין השמשות. אי קאי אבין השמשות דרבי יוסי פשיטא

דאינו מקדים ללה"כ רק כל דהו. אלא אפילו אי קאי אבין השמשות דרבי יהודה. מ"מ לא הוי יותר מהלכה ריבועי מיל (שבת לה) והיינו כחומש שעה קודם לה"כ. וה"כ על מי שמכו להקדים ק"ש בערב שבת כשעה ויותר קודם לה"כ. ואין לומר שסמכו על דעת החושבים בין השמשות תכף אחר שקיעת החמה (הביאם הש"ך ביו"ד סימן רסו ס"ק יא) ולדירכו מתחיל בין השמשות יותר משעה קודם לה"כ. זה אינו. חדא דאין קיימין לדעת התוס' והרא"ש וסיעתם. ואינהו מפרשי בהדיא בסוגיא דשבת דתלה ריבועי מיל דבין השמשות סמוכין ללה"כ. ועוד דאכתי אי אפשר ליישב המנהג. דהלא עיינו הרואות שנהגו להקל לפעמים לענין מלאכת שבת כהכוסקים המאחרים בין השמשות סמוך ללה"כ. וכדאפיסק הלכתא בש"ע (או"ח סימן רס"ה). וא"כ כשקורין ק"ש קודם לזמן זה הוי טרי קולי דסחרן אהדדי :

**(ה) ואמנם** כלל מסור צדינו כי מנהג ישראל תורה היא ואם אינם נביאים בני נביאים הם. ולכן נראה לענ"ד ללמוד זכות על המנהג הזה ולהמציא לו היתר נכון מן הש"ס. אך בערם כל נריס פרט אחד מחידושנו על הש"ס צביאור סוגיא דריש ברכות בפלוגתא דתנאי בהתחלת זמן ק"ש דערבית. אשר כל רואה יתפלא. מה ראו חז"ל על ככה ומה הגיע אליהם לחלק בענין זה כמה מחלוקות. וכי טורעני הכניחו בפסוק ובשכבך לשקול ולשער בו כל השעורין הללו. וכבר עמד על זה רבינו האי גאון ז"ל וכתב בזה טעמים הביאם הרשב"א בחידושו. אמר דשעורין דהני תנאי כל חדא וחדא תלויה בדבר. דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום סבר דובא השמש דכתיב בתרומה היינו תחלת שקיעה. ורבי יהושע דאמר לילת הכוכבים סבר דובא השמש היינו סוף שקיעה. ורבי חנינא דאמר משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח סבר דלא תליא שעורא בהתחלת הלילה אלא שעת שכיבה בעיון. ואין דרכן של בני אדם לשכב בהתחלת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול לאחר שמוסר פס שכניו. ורבי אחא דאמר משעה שצני אדם נכנסין להסב שהוא מאוחר יותר לפי שמוסרין בתחלת הלילה זה עם זה ברחוב העיר על פתחיהו כו' :

**(ו) ואף** שהדברים האלה ילאו מפורש מפי רבינו האי גאון ז"ל וגם הרשב"א והגאון בעל פני יהושע הרבו בשבחים עד להפליא. בכל זאת לא נוכל להעלים עין מלהשיב עליהם בטענות נכונות. חדא דבמאי דמפרשי פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע. דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום סבר דובא השמש שחאמר בתרומה היינו תחלת שקיעה ורבי יהושע סבר סוף שקיעה. הפירוש הזה מתמיה מאד. דא"כ מאי פריך בגמרא מרבי אליעזר דמתניתין ארבי אליעזר דברייתא ואליעזר דלמיתר טרי תנאי אליבא דר"א כו'. והא דמתניתין לא קתני רק משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. ולרבי אליעזר דס"ל דובא השמש היינו תחלת שקיעה

פשיטא נכנסין לאכול בתרומה בתחלת שקיעה. ונמנא דרבי אליעזר דמתני' ודברייתא חד שעורא הוא. ואעיקרא דמלתא קשה לי. דהיאך תלוי זמן שכיבה בפלוגתא דביאת השמש דכתיב גבי תרומה. הא חף את"ל דובא השמש דגבי תרומה היינו תחלת שקיעה מ"מ איכא למימר דזמן שכיבה הוא בלאת הכוכבים. וגם יתר הטעמים שנתן הגאון ז"ל. דרבי חנינא תלי טעמא באחילת העני לאחר שמספר עם שכניו בביתו. ורבי אחא מאחר שיעורא לפי שמספרין תחלה ברמז העיר. הטעמים האלה נרפס הם ואין ראוי שיחלקו בהם אבות העולם. ואחר שחזרו על כל האדדים לא מלאנו שום היתר להניח בשפל דרבי רבותינו התנאים ראשי אבות התורה מפני נשיאת פני הגאונים קמאי ובתראי. ותקותי תאמלוגי כי מקום הניחו לי לפרש הסוגיא הזאת על מתכונתה:

שיכינו לו סעודתו יקרא ק"ש ויתפלל. וטעמא דמלתא משום דמשעה שבני אדם מוכנים לאכול ולשכב זמן שכיבה קרינן ביה. דאיכילא נמי לצורך שכיבה היא. דהא ליכא למימר דבשכבך היינו שינה ממש. דהא ישן לאו בעל קריאה הוא. אלא ודאי דקרא מיירי משעה שמוכנים לשכב. \*) ונקט האי תנא עני האוכל פהו במלח לאפוקי ממאן דאמר לקנון משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. דסעודת רוב בני אדם שאובלין בשר ותבשיל לריכה הכנה גדולה ומתאחרת בלילה. משא"כ סעודת העני שאינה רק פת במלח א"ל הכנה ולכן הוא מקדים ונכנס לאכול בתחלת הערב. ואע"ג דעניי לאו רובא דעלמא נינהו מ"מ אזלינן בשר שכיבה דידהו. דרחמנא אפקיה בשכבך בלשון יחיד. תדע דהא לענין ובקאמן נמי אזלינן בשר קימה דרבי מלכיס חף על גב דיחידי נינהו וה"ה לענין ובשכבך. ומטעם זה נראה דמדאורייתא מתחיל זמן ק"ש דערבית משעה שבני אדם שוכתים ממלאכה שבשדות ומוכנים לאכול ולשכב. אלא מפני שאי אפשר לנמסר אותה שעה ושלא לתת תורת כל אחד ואחד בידו קבצו חכמים זמן קבוע המסומן וניכר. ובקביעות ז פליגי תנאי בדרייתא. ולקמן יתבאר דכל קביעות זמני ק"ש דכל חד וחד. כולם היו מקובלים אללם וכולם אחת. אלא דפליגי על הזמן העקריי הקבוע לכל ישראל בכל העתים:

(\*) **והנה** זאת ראינו כי חף חס לא נבקש טעמים עקריים לפלוגתא דרבי חנאי. לא נוכל עדיין ליישב סוגיית הגמרא על דעת המפרשים ז"ל. דיש לתמוה הרבה. חדא מאי שקיל וטרי בגמרא עובא חס עני וכהן חד שיעורא הוא חס לאו. והא כמה עניי איכא בשוקא לא ובדוק שטורייהו. וביותר קשה דמאי הוכיח הש"ס דשיעורא דעני מאוחר מלאת הכוכבים דכהן. דאי אמרת דעני קדים א"כ רבי חנינא היינו רבי אליעזר. וזה פליאה נשגבה. דלא מצעי לדעת האומרים דבין השמשות היינו מתחלת שקיעה דאיכא עד לאת הכוכבים כשעה וחומש שעה. א"כ פשיטא דאיכא למימר דשיעורא דעני הוא בתוך הזמן שבין קדוש היום ללאת הכוכבים דכהן. אלא אפילו להאומרים דבין השמשות הוא רק כחומש שעה קודם לאת הכוכבים. מ"מ איכא למימר דשיעורא דעני הוא בתוך הזמן הזה. דאין לומר דלא מסתבר שיחלקו בזמן מועט וכמו שכתבו התוס'. זה אינו. דהא חזינן לרבי מאיר דפליג ארבי יהושע בשיעור טבילה לחוד דאינה רק כמהלך חמשים אמה. ודאמך לומר דרבי אליעזר מיירי בבין השמשות דרבי יוסי שהוא כהרף עין. דהא כהרף עין אי אפשר לעמוד עליו ובמאי פליג ארבי יהושע:

**וער** ברייתא זו דנקטה שעורא דעני. נפלה השאלה בבית המדרש מי לימא דפליגי אמתני' דקתני שעורא דכהן בלאת הכוכבים. והיינו מפני שיש להסתפק באיזה עני מיירי האי תנא. חס בעני המתפרנס מן הלקחה שאין נותנים לו נר להדליק רק לחס למוזנו (כדמוכח בשבת קיח ובב"ב ט'). והיינו משום שאינו טרוד במלאכה ויכול להקדים ולאכול בין השמשות שיש עדיין קלת אור. וא"כ פליג האי תנא אשיעור לה"כ דמתני'. או דילמא מיירי בעני הנהנה מויגיו שהוא עושה מלאכה עד לאת הכוכבים. כי עד לאת הכוכבים הוא זמן מלאכה כדמוכח בגמרא בסמוך. וא"כ איכא למימר דמיד כשיכלה מלאכתו בלאת הכוכבים הוא נכנס לאכול פהו ולא פליג אשעורא דמתני'. ועל זה משיב כהלכה דעני וכהן חד שעורא. דמסתמא מיירי האי תנא בעניי העושים מלאכה כל היום שהם מזויים בכל זמן ובכל מקום. ושייך למינהו בהו סימנא לזמן ק"ש. אבל עניי המתפרנסים מן הלקחה אינם מזויים כ"כ ולא כ"ע ידעי זמן סעודתן. ומקשה ליה ע"ז מאידך ברייתא דפליגי בה רבי מאיר וחכמים. דחכמים יהבי שעורא דכהן ורבי מאיר אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן

(ח) **ולכן** נקיטנא כללי דהך סוגיא ונפרש את כל השקלא וטריא בסגנון חדש שלא שערס המפרשים ז"ל. דז"ל הגמרא שם. אמר מר משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. והיינו לאת הכוכבים. ורמינהו. מאימתי קורין ק"ש בערבין משהעני נכנס לאכול פהו במלח כו'. כלומר משכנסם בביתו לאכול ועד

(\*) והיינו טעמא דבית הלל (נדף יא) דס"ל דכל אדם קורא כדרבו וגא בעינן שיטה על לוו. משום דקרא לא מיירי בשניה ממש דאין יקרא היסן. אלא מיירי במשך זמן הראוי לשינה. וב"ש ס"ל נהי דשינה לא משכחת אבל עסק שינה ובזמן עסק שינה במיטן. וע"כ לא נמשך זמנה רק עד האשמורה הראשונה וכדס"ל ר"א במתני'. וכמו שהוכחתי בסיומן ד'. ותנא דברייתא זו דאמר עד שעה שהעני עומד לפטר מתוך סעודתו. נראה דסובר ג"כ כר"א דבשכבך היינו עסק שכיבה. אלא דמתמיר לקרותה בתחלת זמן שכיבה דקרא מפני סיוג שטחו חכמים לדכרייהם:

ולכן מסיק דשיעורא דעני מאוחר מדכהן. דודאי מיירי בעני העושה מלאכה. ואע"ג דזמן מלאכה הוא עד לאת הכוכבים מ"מ דרכו להתאחר ע"פ רוב. כדאמרינן בב"מ (דף פג ע"ב) פועל בכניסתו מוותר משלו. ונמלא שאינו נכנס לביתו לאכול רק אחר לה"כ. [כל הדברים האלה כתובים עמנו על הספר ביתר ביאור בפרטי הענינים הלדדיים ובדיוק לשון חכמים]:

(ט) **אבל** עדיין יש להתפלל בעיקר מתלוות זו. דהא חזינן בפסחים (דף סו) דגם אחר שחלפו שנים רבות עד שקרה ערב פסח בשבת (לדכך נתעלמה הלכה זו מבני בתירא). ובכל זאת עמדו ישראל בקבלתם גם בדיני שבות. וכאן במלות ק"ש התדירה וטובהגת בכל יום ובכל אדם. איך לא נמלא אללם קבנה קדומה בקביעות זמנה עד שנפגלו חכמי ישראל לרעות שונות. וביותר קשה לרעת רבי אחא דמאחר שיעורא מכולם ואמר בשעה שרוב בני אדם נכנסים להסב בחול. [וכפירש"י בלישנא קמא. וכן מוכח מדלא קתני בהדיא בערבי שבתות כדקתני בבביתא קמיתא]. דלדידיה לא נמלט מדחוקים. אס שנאמר דעני אינו רשאי לאכול פתו מיד בכניסתו לביתו ומחויב להמתין לקרות ק"ש בזמנה. וזה לא יתכן כלל. דהא מדיהיב רבי חנינא סימנא באכילת העני ש"מ שהיה מנהג פשוט שהעניים הקדימו לאכול. ואס נאמר דרבי אחא לית ליה סייב שעשו חכמים שלא לאכול עד שיקרא ק"ש. זהו דוחק גדול דהא רבי אחא הוא מתגאי בתראי ואיך לא יחוש לסייג הקדמונים. גם אי אפשר לומר שחכמים לא אסרו לאכול רק כחזי שעה קודם ק"ש ושיעורא דר"א יתאחר בנשף הרבה. זה אינו. דהרי מפורש בבביתא שחכמים עשו סייג לדבריהם שלא יהא אדם בא מן השדה ואומר אוכל קימעתא כו'. אלמא דמשעה שבה מן השדה אינו רשאי לאכול עד שיקרא ק"ש. אבל הסברה המתקבלת. שגם רבי אחא לא החמיר רק ברוב בני אדם גופייהו דלא ליקרו אלא בזמן שכיבה דידהו. ולא יקדימו לקרות בזמן שכיבה דמיעוטא. אבל העניים עלמס אע"ג דמיעוטא נינהו מ"מ כיון דלדידהו הוה באמת זמן שכיבה קודם לכן יכולין שפיר לקרות ק"ש בזמן שכיבה דידהו. מדאפקיה רחמנא ובשכבך בלשון יחיד. ודומה לזה נראה לעג"ד דגם רבי יהושע לא פליג ארבי אליעזר אלא בימות החול אבל בשבת מודה ליה. [דרבי אליעזר קבע זמן ק"ש גם בחול בזין השמשות משום דבערב שבת הוי ההיא שעתא עונת שכיבה לכל אדם. ולכן אפילו בחול נמי קרינן אז ובשכבך. דר"א לא בעי זמן שכיבה דקביע. ורבי יהושע ס"ל כיון דבחול לא קביע שכיבה בההיא שעתא לא קרינן אז ובשכבך. אבל בשבת דהוי באמת זמן שכיבה כ"ע מודים דהוי זמן ק"ש]. ובזה יתיישב שפיר הא דרב הוי מללי של שבת בערב שבת. ומסתמא היה קורא ג"כ ק"ש וברכותיה וסמך גאולה לתפלה וכמו שהבינו תוס'. דאע"ג דרבי אליעזר לא קאמר רק משקדש היום דהיינו בין השמשות. היינו משום דר"ת יהיב

פתן בערבי שבתות. וקסקלא דעתך דעני בימות החול ובני אדם בערבי שבתות חד שיעורא. משום דדמו להדדי דפת במלח לעני א"ל הכנה כמו סעודה ערבי שבתות לכל אדם שמוכנת ועומדת. ועל כרחק דלא היינו שיעורא דכהן דא"כ במאי פליגי חכמים עליה דרבי מאיר. (ועוד דהא חזינן דרוב בני אדם מקדימין לאכול בע"ש קודם לאת הכוכבים). ומתוך דהאי עני וכהן חד שיעורא. אבל עני ובני אדם בערבי שבתות לאו חד שיעורא. דבני אדם בערבי שבתות ששבתים ממלאכה מצעוד יום הם מקדימים לאכול קודם לה"כ. משא"כ עני בימית החול עושה מלאכה עד לה"כ. ותמנע טעמא דרבי מאיר דיהיב שיעורא דבני אדם בע"ש. היינו משום שהיא שעה ידוע לכל. כי כל ישראל אוכלין אז בשעה אחת ואף בחול היא שעת אכילה למקלת בני אדם הפנינים ממלאכה. ואע"ג דרוב בני אדם הטורדים בימות החול בזמ"מ הם מאחרים לאכול בלילה. מ"מ משום שכיבה דחידאי נמי מקרי זמן שכיבה:

**ובאשר** שהמתוך לא זו עדיין מסבחתו דעני וכהן חד שיעורא לכן מקשה ליה מבביתא שליטת דפליגי ההם תגאי טובא בהתחלת זמן ק"ש. דרבי אליעזר אומר משעה שקדש היום בערבי שבתות. וטעמא דרבי אליעזר דכיון דשבת היא שעת מנוחה ושינה בשבת תענוג א"כ משקדש היום כבר מוכנים בני אדם לאכול סעודה הערב ולשכב ובפיר קרינן אז ובשכבך. ואע"ג דבחול לא קביע שכיבה בההיא שעתא. מ"מ רבי אליעזר ס"ל כ"ש דבערב כל אדם יטה ויקרא וכיון דיטה על לוד אינן לך קביעות גדול מזה. ותמנע רבי יהושע ס"ל כב"ה דכל אדם קורא כדרכו. והילכך בעי זמן שכיבה דקביע. ולכן אמר משעה שהכהנים מוטהרין לאכול בתרומתן בערב. ומקרא ילפינן דהיינו לה"כ אלמא דסעודת שכיבה זמנה בלאת הכוכבים. ורבי מאיר אמר משעה שהכהנים עובלים. משום דטבילה נמי צורך אכילה דכהנים היא. וכיון דהכנה זו דשכיבה אשכחן בהורה חשיבא היא למיזל בתרה. ורבי חנינא יהיב שיעורא דעני. ובביתא דלעיל דיהבה ג"כ שיעורא דעני ומסתמא רבי חנינא אמרה. ותמנע שיעור המאוחר מכולם הוא שיעור דרבי אחא. דמשער ברוב בני אדם נכנסין להסב בחול. שהוא זמן שכיבה הקבוע לרוב בני אדם ברוב הלילות. ומיהו חזינן דתלתא תגאי פליגי הכא בתלתא זימני. רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי חנינא. רבי אליעזר יהיב שיעורא דקדוש היום שהוא בין השמשות. ורבי יהושע יהיב שיעורא דכהן בלה"כ. ורבי חנינא נקט שיעורא דעני. והשפא אי אמרת דעני וכהן חד שיעורא רבי חנינא היינו רבי יהושע. אלא ע"כ דשיעורא דעני לאו היינו לאת הכוכבים. וכיון שדחה את הסברה הפשוטה דמיירי בסתם עני שנומר מלאכתו עד לאת הכוכבים. א"כ חזר ונסתפק כבתחלה דילמא מיירי בעני המתפרנס מן הגדקה שמקדים לאכול מזין השמשות. וע"ז הציב א"כ רבי חנינא היינו רבי אליעזר.

אוכלים סעודת שבת בחשך בלי שלום בית. ולפעמים  
 נמשך ג"כ מזה חילול שבת אלל המזון. וע"כ אין להחמיר  
 יותר ממה שכתבו האחרונים ז"ל שהמהדרין יקראו ק"ש  
 פעם שנית משתחשך. והלבוש שאין מהרין בזה יש להם  
 על מה שיסמוכו:

**סימן ח**

ביאור דעת הרי"ף רבמקום אונס יוצאין בק"ש שר  
 ערבית אחר עלות השחר קודם גץ החמה. וכן יוצאין  
 במקום אונס ידי ק"ש של יום בעת ההיא. ומיישב כמה  
 קישויות שהקשו בענין זה:

**(א) תניא** בפ"ק דברכות (דף ח' ע"ב) רבי שמעון  
 בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא ק"ש  
 שתי פעמים בלילה. אחת קודם שיעלה עמוד השחר  
 ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויולא בהן ידי חובתו  
 אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא. אמרת  
 פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה. אלמא  
 לאחר שיעלה ע"ה ליליא הוא. והדר תני יולא בהן ידי  
 חובתו אחת של יום אלמא יממא הוא. לא לעולם ליליא  
 הוא והא דקרי ליה יום משום דאיכא אינשי דקיימי  
 בההיא שעתא. אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי  
 יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני  
 להא דרבי אחא בר חנינא אהא. דתניא רבי שמעון  
 בן יוחי אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא  
 ק"ש שתי פעמים ביום. אחת קודם הגן החמה ואחת  
 לאחר הגן החמה ויולא בהן ידי חובתו אחת של יום  
 ואחת של לילה. הא גופא קשיא. אמרת פעמים שאדם  
 קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הגן החמה  
 יממא הוא. והדר תני יולא בהן ידי חובתו אחת של  
 לילה אלמא ליליא הוא. לא לעולם יממא הוא והא דקרי  
 ליה ליליא משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא. אמר  
 רבי אחא ב"ה אמר ריב"ל הלכה כרשב"י שאמר משום  
 רבי עקיבא. ומסקינן דזהו דוקא בשעת הדחק. ובה  
 הרי"ף ז"ל דהני תרווייהו הלכתא נינהו וסמכינן עלייהו  
 במקום אונס ודחק כו'. ותמה עליו בעל המאור ז"ל  
 דהיאך קא מוכי טערי לבי תרי. דהא הני תרתי ברייתין  
 דרבי שמעון פליגי אהדדי. והיכא אפשר למפסק הלכתא  
 כתרתי דסחרי. והרמב"ן ז"ל במלחמות האריך מאד  
 ליישב דעת הרי"ף בזה. ותמלית דבריו. דודאי משיעלה  
 ע"ה יום הוא לכל דינים שבתורה. ומה שיולא בדיעבד  
 ידי ק"ש של לילה היינו משום דאיכא אינשי דגנו בההיא  
 שעתא [וכעין זה כתבו ג"כ הסו"מ והרא"ש]. ואף על  
 גב דהני אינשי דגנו אחר עלות השחר מיעוטא נינהו.  
 מ"מ אזלינן בתרייהו כיון דאפקה רחמנא בשכבך ובקומך  
 בלשון יחיד. אבל מכאן ואילך ליכא מאן דגני. ואי  
 משום בני מלכים נעורים הם במטותיהם ואינם רואים  
 לעמוד עד שלש שעות ביום כו'. ע"כ דברי הרמב"ן ז"ל:

יהיב שיעורא דא לימות החול ולכן אזיל בחר רוב בני  
 אדם שאין מוסיפים מחול על הקודש רק זמן כל דהו.  
 אבל רב דלא הוי עבד הכי רק בשבת. כיון שהיה  
 מקבל שבת מפלג המנחה כמיטות המהדרין המקדימין  
 בקבלת שבת (או"ח סימן רס"א) לכן הוי שפיר לדידיה  
 ולדכיותיה זמן שכיבה בההיא שעתא. [ומ"מ הא דאיתא  
 שם (דף כו ע"ב) דרבי יאשיה ללי של מולאי שבת  
 בשבת. ז"ל שהיה לו לורך ללאת לדבר מלוא כמ"ש  
 שם הסו"מ. ולכן לא היה לריך ג"כ לסמוך גאולה  
 לתפלה כמבואר בגמרא (ברך ל' ובש"ע ס"ם פט).  
 משא"כ במעשה דרב דהוי ללי של שבת בע"ש ליכא  
 למימר הכי]. ולפ"ז לא יפלא מה שנפלה מחלוקת  
 בקבלתם בדין קביעות זמן ק"ש. דבאמת היו קבועים  
 זמני ק"ש מאז ומקדם. וגם רבי אליעזר ראה ידע  
 שקריין ק"ש בלאת הכוכבים ומוסתמא גם הוא עשה כן.  
 אלא דס"ל דאינו רק מנהג ותיקין לעשות מלוא מן  
 המוצמר. ועיקר זמן ק"ש נקבע משעה שקדש היום  
 שפרי בערבי שבתות עושין כן. ור"ח לטעמיה דלא בעינן  
 זמן שכיבה דקביע. ורבי יהושע הכר דרק בערב שבת  
 קבעו לקרות משקדש היום משום דאז הוי באמת זמן  
 שכיבה. אבל בכל הלילות נקבע מהחלה לקרות בלאת  
 הכוכבים. שהוא זמן הקבוע לשכיבה בימות החול.  
 ואמנם הני תנאי דמאחרי שיעורא מלאת הכוכבים. אף  
 שפעולם לא נהגו ישראל כן. מ"מ המה ראו להקין או  
 שכן קבלו מפי המהדרין במלות. שהמאחרים לשבת  
 בלילה יש להם לקרות ק"ש בשעה שהיא זמן שכיבה לרוב  
 בני אדם ברוב הלילות. אבל חבריהם לא הסכימו עמהם  
 בזה מפני שחומר איתרה היא:

**(ב) וע"פ** הדברים האלה נוכל ללמד זכות על מה  
 שנהגו בימות הקיץ במקלות מקומות להתפלל  
 גם בחול ערבית מצעד יום. דכיון שכולם אוכלים  
 וישנים מיד קודם הלילה שפיר הוה לדידהו זמן שכיבה  
 באמת. ואפילו אם נמלאו הרבה שמאחרים לשבת בלילה  
 מ"מ הא גם בשביל מיעוטא מקרי זמן שכיבה. ומאורף  
 לזה הטעם שכתבו המאור והרא"ש שפני הדחק וטורח  
 הלבוש נהגו כן. וטורח הלבוש מלתא הוא. כדאמרינן  
 דברכות (דף כו ב') שאני לבור דלא מטרחינן להו.  
 [ומעט זה יש שמתפללים ג"כ מנחה ומעריב ביחד ואין  
 חוששין להא דמפיסוס וחוזרים ומפיסוס כמ"ש המג"א  
 בש"ס קנד]. ובפרט לפי מה שזכחנו דעיקר פלוגתיהו  
 דתנאי לא הוי רק בקביעות זמן דרבנן. ובמלתא דרבנן  
 סמכינן שפיר במקום הדחק אפילו איחיד במקום רבים.  
 כדאיתא בנדה (דף ו' ע"ב). וכ"ש הכא שכבר נקבע  
 המעגב ע"פ. דכה"ג יש כח במנהג לעקור אפילו ההלכה  
 כמבאר במג"א סימן תר"ל. וכל זה הולכנו לענין  
 ימות החול. אבל בשבת כ"ע מודים שקורין ומתפללים  
 משעת קבלת שבת וכמו שהוכחנו למעלה. ולכן לא יפה  
 עושים המעבדים את הלבוש מלקבל שבת מצעד יום  
 כדי להתפלל ערבית בזמנה. וגורמים בזה שרוב הלבוש

ומה

**(ב) ומה** שכתב בסוף דבריו ואי משום בני מלכים נעורים הם כו'. נתכוון לתרץ בזה קושיית המג"א בסימן ג"ח. שהקשה שם בסק"ו. מ"ש דלענין קימה אזלין בחר בני מלכים ושריין לקרות ק"ש של שרית עד ג' שעות ביום. ומ"ש דלענין ובשכבך דלא אזלין בחר בני מלכים לקרות ק"ש של ערבית עד ג' שעות ביום הואיל ובני מלכים שוכבים עד ג' שעות. ומתוך דבריו הרמב"ן שהבאתי כאן דגם בני מלכים אינם ישנים מנח החמה ואילך רק נעורים צמטתם ואינם רוצים לעמוד עד ג' שעות ביום. והולס המג"א מיאן בתירוץ זה משום דבגמרא משמע דבני מלכים ישנים עד ג' שעות. ור"ל מדמשי בגמרא (בדף ג' ע"ב) דהכי קאמר דוד קדמו עיני אשמורות לשאר מלכים וכפ"רש"י שם משמע ששאר מלכים מתאחרים בשינה ממש. ובדף ד' איתא בהדיא שכל מלכי מוציא ומערב ישנים עד ג' שעות. והביא המג"א עוד תירוץ ע"ז מחידושי הרשב"א. שכתב דב"ק"ש של יום אזלין שפיר בחר בני מלכים אע"ג דהוו מיעוטא דמיעוטא כיון דבאמת יום הוא. אבל לקרות ק"ש של לילה ביום משום בני מלכים זה לא אמרינן כיון דמיעוטא דמיעוטא נינהו. ולתירוץ זה הסכים גם המג"א. ולדבריהם ל"ל דדוקא בחר מיעוטא דמיעוטא דגני לא אזלין ביום. אבל בחר מיעוטא גרידא דגנו ביום אזלין שפיר בתרייהו למקרי ק"ש של לילה. תדע דהא קודם נח החמה נמי יממא הוא ואפ"ה אזלין בחר מיעוטא דגנו בההיא שעתא לקרות ק"ש של לילה. אלא ע"כ דגם ביום נמי אזלין בחר מיעוטא דגנו ורק למיעוטא דמיעוטא לא חיישינן. וכה"ג אשכחן לרבי מאיר דלמיעוטא חייש אבל למיעוטא דמיעוטא לא חייש כדאיתא ביבמות (דף קט"ב) ובע"ז (דף לד"ב):

**אבל** לפי זה קשה. דכיון דמיעוטא דגנו ודקיימי חשיבא לן גבי ק"ש למיזל בתרייהו. א"כ בתחלת זמן קימה נמי אמאי לא אזלין בחר אינשי דקיימי קודם עלות השחר. דהא איתא בירושלמי פ"ק דזרכות הובא בטור וש"ע או"ח סימן א' שמלוה על כל אדם שיהא הוא מעורר השחר. ואף שרוב העולה אינט נזהרים בזה מ"מ מיעוטא דשכיח איכא שמהדרין על המזות וקיימי קודם ע"ה. וא"כ נהי דקודם עלות השחר הוי לילה באמת. מ"מ כיון דשכיח מיעוטא דקיימי מקרי שפיר זמן קימה בשבילם. ואין לומר דאף על גב דבישראל הוי מיעוטא מ"מ נגד כל העולם לא הוי רק מיעוטא דמיעוטא. זה אינו. דקרא לא קפיד רק אשכיבה וקימה דישאל. דמדכתיב ובשכבך ובקומך משמע שכיבה וקימה דידך ולא דעכו"ם. ודומה ממש להא דממעטינן עכו"ם מביתך דגנך שדך (חולין דף קלה ומנחות דף סז). ועוד קשה הא תוס' ברפ"ק והרבה פוסקים עמהם סמכו על הני תנאי דמקדמי שיעורא דק"ש של ערבית מפלג המנחה. והא מפלג המנחה הוי עדיין יום גמור ודגנו בההיא שעתא לא הוו רק מיעוטא דמיעוטא. דעד לה"כ הוי זמן מלאכה לכל אדם:

**ובעיקר** דברי הרשב"א יש לדון. כיון דעכ"פ שכיבה דיממא מקרי שכיבה לענין ק"ש. ובני מלכים נמי אע"ג דיחידאי נינהו חשבינהו רחמנא למיזל אבתרייהו. אלא דבתרתי לריעותא דהיינו שכיבה דיחידאי וגם הוא יום באמת זה גורם הפטור מק"ש דשכיבה. ודבר זה לא מסתבר כלל. דאף דברים נדה אמרינן תרתי לריעותא. היינו להחמיר מדרבנן. אבל לא להקל בשביל כך בדאורייתא. תדע דהרי בכל דוכתא ילפינן ממה הלך דלא ראי זה כראי זה כו'. ואם איתא דתרת לריעותא שאני הא איכא למיפרך. מה ללד השוה שבהן שכן בכל חד מינייהו ליכא רק חדא לריעותא תאמר בזה דאיכא תרתי לריעותא. אלא על כרחך דאין מלטרפינ ריעותות להקל בדאורייתא. וכבר דברו בענין זה התוס' בכהוזות (דף לב ע"א) ד"ה שכן ע"ש. ועוד דיממא לגבי ק"ש דערבית לא הוי שום ריעותא. דלא תלה הכתוב ק"ש ביום ובלילה רק בשעת שכיבה וקימה. [ועי' במג"א רס"ו תרפ"ז דמחלק בהכי בין ק"ש למגילה]. וכן שכיבה דיחידאי לא הוי ריעותא כיון דאפקיה רחמנא ובשכבך בלשון יחיד:

**ומבלעד**י כל אלה יש לתמוה בענין זה. דכיון דאיפסק הלכתא כרבי שמעון בן יוחי משום ר"ע דעד הנך החמה יולאין מדאורייתא ב"ק"ש של ערבית. א"כ הא דאמר רבן גמליאל עד שיעלה עמוד השחר לא הוי רק הרחקה מן העבירה בלבד. ועד עלות דקאמרי רבנן הוי הרחקה להרחקה. ומה ראו חכמים על ככה לעשות סייג לסייג והרחקה להרחקה הכא גבי ק"ש. ורבן גמליאל נמי אי לא ס"ל לעשות סייג והרחקה גבי ק"ש. מדוע עשה הרחקה עד עלות השחר ולא חוקמה אדאורייתא עד נח החמה:

**(ג) ורמען** יתבררו וייתלצו הדברים נהדר לקושייתן ונליע אותן בקיבור. (א) היא תמיהת בעל המאור על הרי"ף דפסק בתרתי דסתין. דאם מעלות השחר עד הנך החמה שעת שכיבה היא ליכא למיחשבה שעת קימה. (ב) מה שתמה המג"א דמ"ש לענין ובשכבך דלא אזלין בחר בני מלכים לקרות ק"ש של ערבית עד ג' שעות ביום כמו דאזלין בתרייהו לענין ובקומך. (ג) גבי ובקומך גופא אמאי לא אזלין גם בהתחלתה בחר מיעוטא דקיימי קודם עלות השחר. (ד) בהתחלתה ובשכבך הוי להיפך. דאיכא תנאי דמקדמי שיעורא ואזלי בחר שכיבה דיחידאי אע"ג דאכתי לא עייל ליליא. (ה) למה עשו גבי ק"ש דערבית הרחקה להרחקה וגדר לגדר. ורבן גמליאל דלא עשה הרחקה לענין דיעבד למה אמר עד עלות השחר ולא חוקמה אדאורייתא:

**(ד) ואחר** כל אלה אני אומר כבוד לרבנותינו הראשונים ז"ל. מפיהם אנו חיים בכל מקום אך במקום זה הניחו הלכה רופפת. ואני אפרש בעז"ה שיהיו דברי חז"ל קיימים. דהנה זה ברור דובשכבך ובקומך הם שני זמנים מחולקים שאין זמנו של זה

והיינו מטעמא דכתיבנא. דמדאורייתא נמי בעינן לבתחלה למיקרי ק"ש דשכיבה בשעה המיוחדת לשכיבה ודקימה בשעה המיוחדת לקימה ולא בשעה המשותפת לשכיבה וקימה. אלא דביעבד יולאין מדאורייתא ידי חובת שתייהן בההיא שעתא כיון דתרווייהו איתגהו בה דאיכא דגנו ואיכא דקיימי והוו פלגא ופלגא. ומדאורייתא נמי אשכחן לחלק בין לבתחלה לדיעבד. וכמו שכתבו התוס' בפסחים (דף יא) ד"ה קולרין. וכן בין מקום הדחק לשלא במקום הדחק נמי אשכחן לחלק מדאורייתא. וראיה מטעמא דהמת הדמיה בזכור והיכא דאפשר מהדרין אטרוסין. דהיינו נמי מדאורייתא כמ"ש התוס' ביומא (דף ז) ד"ה כיון. וכן מוכח בזבולי סוגיא התם:

**(ו) ומעתה** תו לא תקשה מה שעשו חכמים סייג לסייג והרחקה להרחקה גבי קריאת שמע דערצות. דבאמת לא אשקוה רבנן אדאורייתא רק חד דרגא כמו בכל דוכתא. והיינו דבמקום הדחק אוקמוה רבנן אדיעבד דאורייתא דהיינו עד נך החמה. ובדיעבד בלא דחק אוקמוה אלבתחלה דאורייתא דהיינו עד עלות השחר. אבל לבתחלה דרבנן כדי להרחיק מן העצירה הוא עד חלות. ונפ"ז מבוואר דשפיר פסק הרי"ף כהני תרתין ברייתין דרשב"י. דתרווייהו הלכתא כינהו במקום הדחק וכדמסיק הש"ס אליבא דרבי יהושע בן לוי. והיינו מטעמא דכתיבנא דההיא שעתא היא שעת הגגוד משכיבה וקימה. ודמי לההיא (דבכורות יז ב') דאם גמלא מכוון בין שתי עיירות דמציאין שתי עגלות:

סימן ט

ביאור התחלת זמן ק"ש של שחרית. וכמה נמשך מעלות השחר עד נץ החמה. ומשך זמן הניצה:

**(א) עוֹד** הני התם (בכרות ט' ב') מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. ובגמרא הניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב. רבי עקיבא אומר בין חמר לערוד. ואחרים אומרים משיראה את חצירו בריחוק ד' אמות ויכרתו. ובירושלמי מפרש דלאו בחצירו הרגיל עמו בכל יום כ"א ברגיל ואינו רגיל. אומר אב"י לתפלין באחרים. לק"ש כותיקין שהיו גומרין אותה עם הגן החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה וגמלא מתפלל ביום. שנאמר ייראוך עם שמש. והיינו שהיו מתחילין

זה כזמנו של זה. והיכא דאיכא דגנו ודקיימי וסתרי אהדדי פשיטא דאזלינן אז בחד רוב כמו בכל התורה כולה. דאע"ג דמושבכבד ובקומך משמע שכיבה וקימה דיחודאי. ה"מ היכא דלא סתרי לרובא. אבל היכא דסתרי פשיטא דלא שבקינן לרובא וניזיל בחד מיטוטא (\*). והילכך קודם עלות השחר אע"ג דאיכא מיטוטא דקיימי אזלינן בחד רובא דגנו וקרינן ובשכבך. וכן מהגן החמה עד ג' שעות ביום אע"ג דאיכא בני מלכים דגנו מ"מ כיון דזמן קימה הוא לכל אדם אזלינן בחד קימה דכל אדם ולא בחד שכיבה דבני מלכים. אך לענין סוף זמן קימה שנמשך עד ג' שעות ביום בזה שייך שפיר למיזל בחד בני מלכים. דכיון דלאו זמן שכיבה הוא וקימה הוי מיהת לבני מלכים שפיר קרינן אז ובקומך דלהכי אפקיה רחמנא ובקומך בלשון יחיד. וכן לתנאי דמקדמי שיטורא דערצות. אע"ג דאכתוי לא עייל ליליא ורק מיטוטא דמיטוטא גנו בההיא שעתא. מ"מ כיון דלאו זמן קימה הוא ושכיבה הוי מיהת למיטוטא דמיטוטא. שפיר קרינן אז ובשכבך. דלהכי אפקיה רחמנא ובשכבך בלשון יחיד. ואגס מעלות השחר עד הגן החמה או משתתפים יחד זמני שכיבה וקימה. דאיכא דגנו ואיכא דקיימי בההיא שעתא והוו פלגא ופלגא. והילכך לבתחלה לא יקרא אז לא ק"ש דשכיבה ולא ק"ש דקימה. משום דלבתחלה בעינן למיקרי דשכיבה בשעה המיוחדת לשכיבה ודקימה בשעה המיוחדת לקימה. ולא בשעה הכלולה ומשותפת משתייהן. אבל דביעבד מותר מדאורייתא לקרות בעת ההיא בין דשכיבה ובין דקימה כיון דתרווייהו איתגהו בה. [ואמנם מה שאמרנו שהזמן המשותף לשכיבה וקימה נמשך מעלות השחר עד נך החמה. הנה זה ילדך מאד לתירוק הרשעון שכתבו התוס' (בדף ט') ד"ה לעולם וברא"ש שם דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אבל לפי תירוגם השני שם ל"ל דאינו נמשך הזמן המשותף לשתי הק"ש רק מעלות השחר עד בכדי שיכיר כו' ע"ש. אך בעיקר קושייתם נעיר בס"ד בכו' שאחר זה ונרחיב הביאור בהבדל הזמנים שנאמר בק"ש]:

**(ה) ומידו** הא קחוינן דאף רבי שמעון ב"י בהגך תרתין ברייתין לא התיר לקרות בין דערצות ובין דשחרית בזמן דמעלות השחר עד נך החמה כ"א דביעבד. וכדמשמע מלישנא דפעמים שאדם קורא שתי ק"ש ויולא בהן כו'. דאי לבתחלה נמי קאמר הכי הל"ל קורא אדם שתי ק"ש. ואמנם רבי יהושע בן לוי אשכחן דלא סמך ארבי שב"י לענין ק"ש דערצות רק במקום הדחק. וא"כ ה"ה נמי לענין ק"ש דשחרית.

(\* בכל התורה אזלינן בחד רובא בין ברובא דאיתא קמו ובין דליהא קמו. וכמו ברובא דסנהדרין ודקטן וקטנה (יבמות קיא. ועיין גזיר יב). ובשני מיני היתר נמי אזלינן בחד רובא כדאיתא בפ"ט דכלאים משנה א'. ופשוט דדין קבוע לא שייך רק בפסק שפירש ויטול מן הקבוע כמבואר בשער המלך הלכות מגילה בשם הר"ן. ועי' נחום' יו"ט בפ"ו דתמורה מ"ג בבבא בשם מורי דלא אמרין קבוע רק היכא שתערובתו היה באיסור. משא"כ כשהיה היתר מתלתו כו'. ובפ"ט בנידן דידן דלית בה שיקא אלא שטונה שכיבה נתלית ברוב:

יהודה יהלך עוד מן השקיעה עד לאת הכוכבים חמשה מילין וגם כלילה קרוב לתחום שבת. וא"כ תקשה עדיין ניחוי אגן כמה הוי. ואמנם המדקדק בלשון עולה יראה דלק"מ. דהכי קאמר עולה מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא. ולשון הויא לשעבר משמע. ור"ל בעת שהיתה ירושלים בצנינה והמודיעים בישובן אז היה המרחק ביניהם ט"ו מילין. אבל עכשיו לאחר שנחרבו הצנינים וגבנה מקומם נחרקו הרבה. ורצ יהודה ס"ל דלא נחרבו הקלוות שביניהן כ"כ ומרחקן שיה כמעט כמאז כן עתה. והשתא ניחא דלא תקשה היאך פליג רב יהודה אעולה במליאות דבר זה. והא עולה הוי שכיח טובא בא"י (כתובות קיא) ואלו רב יהודה לא הרשה גם לתלמידיו לעלות לא"י. ואמר כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה כו' (ברכות כד ב'). אבל למאי דכתיבנא לא פליגי כלל במרחק שנמלא בזמנם. רק במרחק שהיה בזמן הבית. ולפי ההנחה הזאת יראה כל אשר עינים לו כי לשוא יתהללו כעת חכמי הבקרת לשער מרחק המודיעים מירושלים ממפת הארץ. כי מי יכול לדעת עכשיו המרחק שהיה ביניהם קודם אלפים שנה. אחר שנחרבו כמה פעמים ונעתקו ממקום למקום:

**(ג) עוד** הקשו התוס' וז"ל. תימה מ"ל לעולה דמתחלת שקיעת החמה לא הוי שעת שחיטת הפסח כו'. והא קי"ל במגילה (דף כ' ע"ב) דעד לאת הכוכבים ימא הוא. והניחו הדבר בתימה. אמנם בזבחים (דף נו) ובמנחות (דף כ' ע"ב) שקלו וערו בזה התוס' ומסקנתם שסייג עשו חכמים בדבר זה כדי שיהיו זריזין וממהרין לבא. והעמידו את דבריהם במקום כרת. ואני בעניותי לא ידעתי למה הולכנו התוס' לדוחק זה. והא בפרק תמיד נשחט (דף נט ע"ב) מסקינן בגמרא דבארבעה עשר שחל להיות בחול לריכין להקטיר את האימורים מצעוד יום דוקא. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהק"פ ה"ח וא"כ בשמעתין דהיה בדרך רחוקה דמיירי ע"כ בחול. היו לריכוס להקדים ולגמור שחיטת הפסחים עד תחלת שקיעה כדי שיהיה להם שהות להקטיר את האימורים מצעוד יום (\*):

**(ד) ונקטינן** מיהו דעולא סובר דמה"ך ארס בינוי ביום עשרה פרסאות. משלות השחר עד כן החמה חמשת מילין וכן משקיעת החמה עד לאת הכוכבים. פשו להו תלתין מילין לכל היום כולו. וכן ס"ל לרבא (סס דף לז) דאמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעי אלפא פרסי. חדא גמרא וחדא סברא. פירש"י הא דשיתא אלפי פרסי הוי עלמא קבל מרביה. ומהיאה גמר וסבר מדעתיה דסומכא דרקיעי אלפא פרסי. ומפרש בגמרא דסבר לה כי הא דאמר

מתחילין לקרות מעט קודם כן החמה כדי לגמור הק"ש עם הנך החמה. כמו שהוכיחו התוס' בזימא (דף לז ע"ב) ד"ה אמר. ואמנם אביי נמי דוקא למלוה קאמר כותיקין. אבל מן הדין מודה דזמן ק"ש של שחרית מתחיל מכדי שיכיר את חצירו כאחרים. וגמסך זמנה עד ג' שעות ביום כרבי יהושע וכמו שהוכיחו התוס':

**א"ר** דהא מיהו קשה. דכיון דק"ש דותיקין קדים לנך החמה. וא"כ שיעור בכדי שיכיר לתפלין דקאמר אביי קדים טפי לנך החמה. ולדידן הוי הויא שעתא התחלת זמן ק"ש. וזה כותב להא דלעיל דפסק רבי יהושע בן לוי דהלכה כרשב"י משום רבי עקיבא דעיקר זמנה לאחר כן החמה. ועוד דרבי עקיבא עלמו קאמר הכא כדי שיכיר בין חמור לערוד דהוא קרוב לשיעור שיכיר את חצירו. וכותב למה שאמר רשב"י משמיה דר"ע דזמנה לאחר הנך. ודוחק לומר דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא כמ"ש התוס' והרא"ש. דא"כ ה"ל לגמרא לאקשווי ולתירווי הכי. וכ"ש דלא מהתבר לומר כתירון השני שכתבו התוס' והרא"ש שזמן ק"ש דשחרית מתחיל לבתחלה בטרם שכלה זמן ק"ש דערבית. עוד זאת. דאם נחפשה לדעת כמה קדים שיעור בכדי שיכיר לנך החמה ומתי מתחיל הנך. נמלא בזה מצוכה רבה בין הפוסקים. ולכן הולאתי לבאר ענין זה שהוא יסוד ועיקר גדול לכמה הלכות קבועות:

**(ב) הנה** בפסחים (דף לג ע"ב) תנן איזו דרך רחוקה מן המודיעים ולחוך וכמדתה לכל רוח. דברי רבי עקיבא. ובגמרא אמר עולא מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא. סבר לה כי הא דאמר רבה בב"ח אמר רבי יוחנן כמה מהלך ארס ביום עשרה פרסאות. משלות השחר ועד הנך החמה חמשת מילין. משקיעת החמה ועד לאת הכוכבים חמשת מילין. פשו לה תלתין מילין לכל היום. חמיסר מפלגא עד פלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא עד אורתא. עולא לטעמיה דאמר עולא איזו דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה דהיינו כל הלילה. והתוס' תמרו בזה תמיה גדולה. דלרב יהודה יהיה המרחק מן המודיעים כשיעור מהלך חלי היום וכל הלילה. ולעולא אינו רק מחלי היום עד שקיעת החמה. וניחוי אגן כמה הוי. ותיירו דאגן אליבא דר"ע קיימנן דאית ליה תחומין דאורייתא. ולכן לרב יהודה אינו יכול ליכנס מן המודיעים רק עד סמוך לתחום בתחלת הלילה. והשתא ליכא בינייהו כולי האי. וכן משמע בירושלמי עכ"ל. ודבריהם לריכוס ביאור. דאגו מילתא זוטרתא היא ששה מילין שמוסיף רב יהודה על ט"ו מילין דעולא. דהא לרב

(\* ואלו כל זה הוא לשעת רש"י ותוס' דדרך רחוקה יכול ליכנס עד סוף זמן שחיטה. אבל הרמב"ם (בפ"ה מהק"פ) מפרש דמיירי בנך החמה כל שאינו יכול ליכנס עד תחלת שעת שחיטה שהיא בחצות היום. ע"ש בכ"מ הלכה ט'. ועיין בשאגת ארי' סימן יו שמתמה על הרמב"ם והעלה עיקר כשיעת רש"י ותוס':

עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסי. ורבי יהודה סבר ת"ק שנה הוי חללא דעלמא וסומכא דרקיע חמשים שנה. ולא מצינו פלוגתא רחוקה כל כך בכל הש"ס. ויותר מזה יפלא דסברות הפוכות קחוינן הכא נגד המליאות. דלרבי יהודה אדם ממחר להלך מהנך עד השקיעה עשרה פרסאות שכן ארבעים מילין. ומ"מ סבר דמעלות השחר עד הנך וכן מהשקיעה עד לאת הכוכבים אינו יכול להלך רק ד' מילין. וא"כ לעולא ורבא שאדם מתעלל ואינו מהלך ביום רק שלשים מילין ראוי שלא יהלך מעלות השחר עד הנך וכן מהשקיעה עד לאת הכוכבים רק ג' מילין. והיאך קאמרי חמשה מילין. ואין שום סברא לומר שטעו כ"כ בשביל צני אדם מקדמי ומחשבי. ולא הציטו כלל לראות ברקיע שעה דעלות השחר ושעת לאת הכוכבים. ובספר חק יעקב (בס' טעב) נדחק לתרץ בזה דגם עולא ורבא לאו דוקא מעלות השחר קאמרי כו'. ודבריו תמוהים. דהא רבא משער בחמשה מילין אלו עובי דרקיע. אלמא דדוקא מעלות השחר קאמר. ועוד קשה מנך החמה עד שקיעתה במאי קא טעו הני רבנן דאמרי תלתין מילין. וממעשים מדרבי יהודה חלק רביעית מהיום:

(ו) **אבל** הגררה לדעתו נכון דגם עולא ורבא חשבו חשבון זקק. והא דמשני בגמרא אליבא דרבי יוחנן אגא ביממא הוא דאמרי ועולא ורבא קא טעו דחשבי דקדמא וחשובא. ר"ל שטעו בדברי רבי יוחנן. דאיהו חזיל בשיעת רבי יהודה וקחשיב עשרה פרסאות ביממא דהיינו מנך החמה עד השקיעה. ואינהו סברי דחושבנייהו קא חשיב. עשרה פרסאות מעלות השחר עד לאת הכוכבים. והיינו כל משך היום דמקדמא עד חשובא. אבל גם חשבונם של עולא ורבא נתיסד בתבונה ודעת. וריש מלין אומר. דהא ודאי דגם עולא ורבא מודים דשיעור מדת היום השוה הוא כמהלך אדם בינוני עשרה פרסאות מנך החמה עד שקיעתה אלא לפי שאי אפשר לאדם להלך כל היום כולו צלי הספק. דל שעתא דללווי ומיכל ודבית הכסא. ובכרח שילעפרו השעות האלו לרביעית היום. וגם חכמי האומות הקדמונים שקצבו מהלך האדם ביום חשבו עשר שעות להלך ושתיים לאכול ולהנפש. וא"כ ישראל שחייבים בק"ש ותפלה מוכרחים לגרע ממהלכם עוד שעה אחת ועולה לרביעית היום. ואמנם ילחק אבינו ע"ה (בשבת דף פט ע"ב) יחשב פי שנים בערך זה. וכחסידים הראשונים שהיו שוהין שעה אחת קודם התפלה ואחר התפלה ושעה על התפלה עלמה (בבבא מצ' ב') וכשהתפללו שחרית ומנחה כותיקין היו לריבין ד' שעות ביום לתפלה ושתי שעות לאכילה וכיוצא בזה. אבל עולא ורבא לא דברו רק באיש בינוני המהלך בדרך שיספיק לו שלש שעות לללווי ומיכל וציה"כ. וגמלא שנחסר ממהלכו עשרה מילין ביום. והוא משלים אותם מעלות השחר עד נך החמה ומן השקיעה עד לאת הכוכבים מחליטם בבקר ומחליטם בערב. וסברא זו מוכרחת מדברי רבא. דקאמר שיחא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיע אלפא

דאמר רבה בב"ח אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות. מעלות השחר עד נך החמה חמשה מילין. ומשקיעת החמה עד לאת הכוכבים חמשה מילין פשו להו תלתין מילין לכל היום כדאמר עולא. וגמלא דחמשה מילין שהוא מהלך מעלות השחר עד נך החמה הוי אחד מששה ממהלכו ביום. יבעת שהוא מהלך ה' מילין אלו מנסרת החמה עוביו דרקיע. אלמא דעוביו של רקיע אחד מששה ביום. מיחבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. הדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות. ומעלות השחר עד הנך החמה ארבעת מילין ומשקיעת החמה עד לה"כ ארבעת מילין. נמלא עובי דרקיע אחד מעשרה ביום. תיובתא דרבא תיובתא תיובתא דעולא תיובתא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. דהא רבה בב"ח אמר משמיה דמהלך האדם עשרה פרסאות ביום וחמשה מילין מעלות השחר עד נך החמה וחמשה מילין מן השקיעה עד לה"כ. אמר לך רבי יוחנן אגא ביממא הוא דאמרי ורבנן דקטעו דחשבן דקדמא וחשובא. כלומר אני לא אמרתי רק במהלך אדם עשרה פרסאות ביום ולא פירשתי כמה יהלך קודם הנך וכמה אחר השקיעה. אלא שעולא ורבא פירשו הדבר וטעו. שחשבו חמשה מילין קודם הנך כצני אדם המשכימים קודם ע"ה. וכן חשבו חמשה מילין אחר השקיעה כצני אדם המחשכין ליכנס אחר לה"כ:

(ה) **והנה** הרבה פוסקים חשבו דהא דאמר רבי יהודה דמהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות היינו מעלות השחר עד לאת הכוכבים וכדחשבי עולא ורבא. ולא פליג עלייהו אלא במאי דאיהו משערי עד הגילה ואחר השקיעה חמשה מילין ורבי יהודה משער ד' מילין. אכן הגר"א ז"ל צביאוריו לאו"ח סימן תנ"ט ובספרו שנות אליהו רפ"ק דברכות הוכיח מישרים דעשרה פרסאות ביום דרבי יהודה היינו מנך החמה עד שקיעתה. לבר מהני ד' מילין דקודם הגילה ודאחר השקיעה. וכן מבואר בהדיא בירושלמי רפ"ק דברכות אליבא דרבי יהודה. דהחמה מהלכת ביום בחלל העולם מהלך ת"ק שנה ובעוביו של רקיע חמשים שנה אחד מעשרה ביום. אלמא דאחד מעשרה דעובי דרקיע היינו מכך ת"ק שנה שתהלך מן הגילה עד השקיעה. ודומיא דהכי אחד מעשרה ביום דאיזכר בגמרא דידן אליבא דרבי יהודה. היינו נמי אחד מעשרה פרסאות שיהלך האדם מן הגילה עד השקיעה. וכי חשבת לרבי יהודה מדת היום מע"ה עד לאת הכוכבים משכחת שנים עשר פרסאות. ודלא כעולא ורבא דחשבי עשרה פרסאות מע"ה עד לאת הכוכבים. וכמ"ש שם הגר"א ז"ל דבתרתי פריך להו. חדא הא דאמרן דאיהו סברי דמהלך אדם בינוני מעלות השחר עד לאת הכוכבים עשרה פרסאות ורבי יהודה סבר שנים עשר. שנית. אינהו סברי דמעלות השחר עד הנך וכן מהשקיעה עד לאת הכוכבים מהלך חמשה מילין ורבי יהודה סבר ד' מילין. ולרבא נוכל להוסיף עוד פירכא. דאיהו סבר שיחא אלפי פרסי הוי

אלפא פרסי אחד מששה ביום. וזה יפלא מאד. לכו יחא דשיתא אלפי פרסי הוי עלמא כפי המובן הפשוט. מ"מ היכא משכחת דאלפא פרסי דעובי דרקיע הוי אחד מששה ביום. והלא השמש אינה מהלכת בקו ישר בשטח העולם כ"א מקיפתו בעיגול כגלגל. וא"כ אם שטח העולם שיתא אלפי פרסי יהיה קשת עיגול השמש תשע אלפי פרסי. [דכל שיש בשטחו טפח יש בחאי עגולו טפח ומ"לה שוקות. כמבואר בפירוש הרמב"ם בפ"ק דעירובין ובתוס' שם בדף יד]. וגמלא עובי דרקיע אחד מתשעה ביום. ואף אם קשת גלגל היומי אינו עגול ממש ובהסכמת התוכנים. עכ"פ יעדיף הרבה על קו הישר ויהיה לא פחות משמנת אלפי פרסי. אבל למאי דכתיבנא יתייבש שפיר. דעולא ורבא לא קחשבי שחות מהלך האדם עד הגלה. רק ממה שיהלך ממש ביום. אבל אם נחשב עם מה שיטהה ג' שעות. אז יהיה מהלכו עד הגלה אחד משמנה ביום. וה"ל לא קחשיב רבא עובי דרקיע אחד מששה ממהלך השמש ביום. רק ממהלכה בשטח העולם. אבל אם נחשב עם מה שחשהה בהקף קשת עגולה. אז יהיה עובי דרקיע אחד משמנה ביום. אלא דבין במהלך האדם ובין במהלך השמש לא חשבי כ"א ההילוך הנראה לעינים ולא מה שישהו במשך היום. והשתי ניחא דלא תקשה היאך מדמי רבא אלפא פרסי דנלה ושקיעה לשיחא אלפי פרסי שהחמה מהלכת ביום. והלא עיינו הרואות שבגלגל השמש ושקיעתה תמהר מהלכה ולא כן בעת שתגביה בקערורית השמים בעלם היום. ואמנם הטעם שבשעת הגלה והשקיעה נדמה לעין שהשמש תמהר מהלכה. היינו מפני שבקרבת האופק לא נראה כ"א מהלכה בשטח ולא קשת הגלגל. ורבא נמי לא קחשיב ביום רק מה שתהלך בשטח העולם ולא מה שתקיף בקשת הגלגל. וא"כ אידי ואידי חד שיצורא הוא:

(ז) **ואמנם** בעיקר דברי רבא שיתשב מהלך השמש ביום ששת אלפים פרסה. ברור הדבר דלא חיירי במהלך השמש כפיפת הרקיע כ"א במלעדי השמש למטה בארץ. ובה נמלא דברי רבא מבוארים ע"פ כללי התוכנה. כי כבר נודע שהתוכנים חשבו ש"ס מעלות למהלך השמש סביבות כדור הארץ. ומדדו את המעלות האלה במדת הארץ ס"ו מילין ושני שלישי מיל לכל מעלה. וא"כ ש"ס מעלות עולין כ"ד אלפים מילין שהם ששת אלפים פרסה. והן הן השיתא אלפי פרסי דהוי עלמא דקאמר רבא. \* שוב ראיתי שקדמני בפירושו זה בספר מאור עינים. וגם הגאון מהר"ל מפראג ז"ל בספר בה"ט הסכים עמו בזה. ולפ"י מבואר דהני שיתא

אלפי פרסי הוי עלמא דקאמר רבא היינו בהקף כל הכדור ש"ס מעלות משני לדדיו. אבל ביום אין החמה מקפת רק חצי הכדור ק"פ מעלות שהן שלשת אלפים פרסה. וא"כ גם סומכא דרקיע אלפא פרסי דקאמר רבא היינו נמי משני לדדיו מורח ומערב. ואין להקשות לפ"י דאחתי עובי דרקיע היכן הוא. והלא בכל הקף הגלגל לא נמלא יותר מששת אלפים פרסה. הא לאו קושיא היא. דבאמת עובי דרקיע אינו ממדת הגלגל. כי שם עובי דרקיע יוגח על שטח אויר הרקיע שהחמה בוקעת בו אורה בהיותה מכוסה תחת האופק. ואמנם גם לפירוש זה דרבא מדר מהלך השמש במעלות התוכנים מ"מ מוכרח לומר דלא קחשיב את יתרון הקפת השמש בקשת העגול. דהלא אף אם נלייר את מהלכה בקו ישר שטחיי מנקודת הגלה עד נקודת השקיעה. גם אז לא תגרע מק"פ מעלות ביום. וגמלא דכל מה שתעדיף בקשת עגולה אינו מן המנין:

(ח) **והשתא** אחי שפיר דרבא לא יתלק ארבי יהודה במדת העולם. אלא דרבא משער את מדתו למטה בש"ס מעלות הארץ. והילכך מלמס אותו במדה דקה של שיתא אלפי פרסי. אבל רבי יהודה משער את חלל העולם עד כיפת הרקיע שבו קבועה חמה. ולכן יגדיל את מדתו במהלך ת"ק שנה. ואף דלפי מה שנתברר כעת בכלי הבטה נמלא מרחק השמש מן הארץ חמשה פעמים בערך זה. הא לק"מ. דבירושלמי מפיך לה רבי יהודה מדכתיב אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם בימי השמים על הארץ. כלומר שימי שלשה האבות היו ת"ק שנה כמהלך שמן השמים עד הארץ. וא"כ מסתבר דהני ת"ק שנה משוערין במהלך האבות אשר כח אליהם להם ולא נמנע מהם מלהלך המרחק הזה בת"ק שנה. \*\*\*) וכן מאן דמשער (בחגיגה דף יג) את כל הרקיעים אשר ממעל לשמש במהלך ת"ק שנה. לאו בהילוך דידן מיירי אלא במהלכים העליונים הרגילים כצוק. ולכן לא יפלא אם במרחק עולם כזה נלאו החוקרים למלא גבול ותכלית גם בצפיתם בכלי הבטה היותר גדולים. וכן מוכח ג"כ בגמרא שם דבכל עולם משערין ת"ק שנה כפי מהלכו. שהרי גם וילון שאינו משמש רק כניסה ויציאה משוער בת"ק שנה. ואם כך הוא מדת הוילון כמה נשער מדת הפרוזדור. וכ"ש מדת הערקלין:

(ט) **והנה** נתבאר דבמשך היום מנן החמה עד שקיעתה מודים כ"ע דיס בו שיצור הילוך עשרה פרסאות לאדם ביטוי. אלא דרבי יהודה משער כאלו

\* אלא שעבשו הוסיפו על מדת הפרסה והושיבים ט"ו פרסאות לכל מעלה. וגמלא דש"ס מעלות המקיפות את הכדור עולין כעת חמשת אלפים וארבע מאות פרסה. אבל לפי המדה הקדומה נמלא בחותן ש"ס מעלות ששת אלפים פרסה. וכדאמר רבא שית אלפי פרסי הוי עלמא:

\*\* ובספרנו תורה בלמודה פירשנו חוגן כוונת הירושלמי. שר"ל כי האבות נעשו מרכבה לשכינה ובת"ק שנה ממספר ימי חיייהם הורידו אותה מן השמים על הארץ:

כאלו מהלך כל היום כולו בלי הפסק. ועולא ורבא מגרעין רביעית היום שאינו מהלך בו ולא קחשבי רק מה שהוא מהלך באמת. ואמנם במשך שמעלות השחר עד הנץ ובמשך שמן השקיעה עד לזאת הכוכבים בזה ודאי פליגי. אבל לא שיחלקו במציאות הדבר. אלא טעמא רבה איכא לפלוגתייהו וכמו שנבאר. ונליע תחלה דברי הרמב"ם ז"ל שכתב בפירושו רפ"ק דברכות. דמעלות השחר עד לזאת החמה איכא שיעור שעה וחומש שעה. והחשבון הזה מדוקדק מאד לדעת המחשבין י"ב שעות היום מנך החמה עד שקיעתה. דאם אדם מהלך בתוך י"ב שעות אלו עשרה פרסאות עולה לכל פרסה שעה וחומש שעה. וא"כ מעלות השחר עד הנץ דמהלך לרבי יהודה ד' מילין שהם פרסה אחת נמלא שיעור הזמן שעה וחומש שעה. והרמב"ם סובר כרבי יהודה. וכן הוכיח הגר"א ז"ל בביאוריו לאו"ח (סימן תגט סק"ה). וכבר נתחבטו בזה האחרונים אם שעה זו וחומשה דעלות השחר היא מהשעות השוות או מהזמניות. ובספר מנחת כהן הוכיח בראיות דהיא זמניית. אך איך שיהיה קשה לכאורה. דהלא עיינו הרואות דגם בימים השווים יתנוך השחר קרוב לשתי שעות קודם יליאת השמש. ואמנם בירושלמי שם איחא דמאילת השחר שהוא כשני קרני אור שעולין במזרח עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעת מילין. וכן משיאיר פני המזרח עד נך החמה ד' מילין. ומעתה מצוהר הדבר דרבי יהודה דאמר מעלות השחר עד נה"ח ד' מילין קאי על האיר פני המזרח וקרי ליה עלות השחר. והיינו שיעור שעה וחומש שעה שכתב הרמב"ם ז"ל. ואמנם אם סימנים אלו מובהקים הם הלא תתחוק הקושיא לעולא ורבא דמשערין מעלות השחר עד נה"ח חמשה מילין. דבאזוהי שחר קמיירי. אי מאילת השחר איכא שמונה מילין עד נה"ח. ואי מהאיר פני המזרח ליכא רק ד' מילין. אבל באמת מלינו עוד שחר שלישי הממונע בין אילת להאיר פני המזרח. דביומא ריש פרק אמר להם הממונה פליגי התם תנאי לענין שחיטת התמיד. ת"ק סבר דהרואה אומר ברקאי. ומתתיב בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח. והנה על כרחך דשיעור ברקאי לאו היינו אילת השחר דהוא שמונה מילין קודם הנץ. דהא בשחיטת התמיד צעין יום כדכתיב ציוס זבחכם. וההיא שעתא לילה ממש היא ולא אשכחן מאן דמפיש שיעורא דעלות השחר כולי האי. ועל כן נראה נכון דתנא דברקאי ס"ל כרבי יוסי בסוגיא דשבת (דף לד ב') דמאחר שיעור לזאת הכוכבים כדי חמשה מילין לאחר השקיעה. וכדברי הרא"ם ז"ל בספר יראים הביאו הגהות מרדכי בפרק צמה מוליקין דירידת ג' כוכבים דרבי יוסי נמשך עד כדי חמשה מילין אחר השקיעה. וכיון דמשך שמן השקיעה עד לזאת הכוכבים שיה למשך שמעלות השחר עד נה"ח. א"כ עלות השחר נמי הוה לרבי יוסי כדי חמשה מילין קודם נה"ח. וזהו שיעורא דברקאי דקדים מיל לפני האיר פני המזרח. וכעולא ורבא דאמרי דמעלות השחר עד נה"ח חמשה מילין. ותדע דהא עולא אליבא דרבי

עקיבא קאמר לה (בפסחים לג ב') ורבי עקיבא ס"ל התם ביומא כתנא דברקאי. והכי מסתבר דשלשה שיעורין הן. האחד הוא אילת שמהפלגין שני קרני אור במזרח כקרני אילה. והשני הוא ברקאי לאחר שרבה האור ומאיר כעמוד אש ולכך נקרא עמוד השחר. והשלישי הוא אחר שנתפשט האור ברוחב ומאיר פני כל המזרח. ונמלא לפ"ז דתנא דברקאי ורבי יוסי תרווייהו ס"ל כעולא ורבא דעובי דרקיע שהחמה מנסרת בו בצקר וכן בערב הוא כמהלך חמשה מילין. ואין לקבוע א"כ אמאי מהקינן להו לעולא ורבא בתויבתא. והא איכא תנאי דסברי כוותייהו. לאו קושיא היא. דכיון דלא שמעינן להני תנאי דאמרי בהדיא חמשה מילין. איכא לדחויא דשיעורא דרבי יוסי מישך שיך דדרבי יהודה ושניהם כלין כאחד. וכדצעין למימר בסוגיא דשבת. וכה"ג איכא למימר דשיעורא דברקאי לא קדים רק פורתא להאיר פני המזרח. ומיהו עולא ורבא פשיטא להו דשעוריהו דהני תנאי הוי כמהלך חמשה מילין :

**(י) וע"פ** הדברים האלה נוכל ללאת מן המצובה שנמלא בין הפוסקים במשך זמן נך החמה. דהנה הרמ"א בד"מ ובהגהת הש"ע באו"ח (סימן נח) תפס עיקר כמאן דגרים ברמב"ם דנך החמה נמשך שעה שלמה עד לזאת גוף השמש. ולפ"ז מוכרח לומר דליכא בין עלות השחר לנך החמה כ"א חומש שעה. וקשה הלא בחומש שעה זו שמעלות השחר עד הגה עדיין חשך על פני הארץ. והכי משכחת אז כל השעורין דככדי שיכיר דפליגי בה תנאי בסוגיא דברכות (דף ע' ע"ב). וביותר קשה לרבי אליעזר דקבע זמן ק"ש של שחרית עד נך החמה. ותחלת זמנה מאוחר לר"א טובא. דעד שיכיר בין תכלת לכרתי צעין אור גדול. ולא משכחת זמן ק"ש של שחרית לר"א כ"א רגעיים אחדים. וזה לא מסתבר דלא ניתנה תורה למה"ש :

**(יא) ואמנם** חוץ מדעת הרמ"א ז"ל יתרחב הזמן דמעלות השחר עד הנץ טובא ואשכחן ביה שפיר כל השעורין דתנאי בסוגיא דברכות. והוא לגירסת הכ"מ והמנחת כהן דברבי הרמב"ם. דנך החמה אינו נמשך רק עישור שעה. ולגירסא זו הסכים ג"כ בספר עט"ז. והגר"א ז"ל בביאוריו ובספרו שנות אליהו הוסיף עוד דנ"ל שליש מעישור שעה. ומדברי כולם למדנו דמעלות השחר עד תחלת הנץ הוי יותר משעה. ומתחילה על הרמ"א ז"ל שהרי בתום פסחים (דף יא ע"ב) ד"ה אחד מצוהר בהדיא דתחלת שעה שניה קודם הנץ הוא. וכן מוכח ממה שפירשו הר"י והערך הביאם בתוי"ט בפ"ק דברכות דנך החמה היינו משהחמה מתחלת לצרות בראשי ההרים. וכן איחא בירושלמי בהדיא משעה שהחמה מטפטפת בראשי ההרים. והדבר פשוט שהזריחה הזאת היא כשעה ויותר לאחר עלות השחר ומתאחרת ג"כ הרבה לאחר ככדי שיכיר בין תכלת לכרתי :

**(יב) אבל** כד דייקין שפיר נראה כי דברי הרמ"א ז"ל

ז"ל ברורים בטעמו ומכוונים להלכה. דהנה זאת ראינו כי הוא בעלמו ביאר בד"מ דהך שיעור שעה דנך החמה שכתב הרמב"ם לאו לענין זמן ק"ש אמתר. אלא מלתא באנפי נפשיה היא לדעת השיעור מתחלת נלת אור החמה עד עליות גוף השמש [ונפקא מינה לענין כל דבר שמלותו ביום וכמו שנוכח להלן]. ועל הנך הזה יפה אמר הרמ"א שנמשך שעה אחת. תדע דהרי הרמב"ם כתב בריש ברכות דמעלות הבהר עד יליאת גוף השמש הוי שעה וחומש שעה זמניית. וביאר דעלות השחר הוא מאור הקטורים העצים העולים מן הארץ מפאת מזרח בקרבת אור השמש. וה"ל פשוט הדבר שאור הקטורים האלה תלוש מאד ולא יתכן שיאיר כעלם היום. ואחר שנראה בעינינו כי בטרם לאת השמש יאיר לנו היום כשעה שלמה ויותר. מבואר מזה כי לא אור האדים הוא רק השמש בעלמה תאיר לנו היום. כי אף שגוף השמש עדיין למטה תחת האופק מ"מ אורה עולה ונגבה למעלה. להאיר בארץ. והמסתכל בעין יפה יודע להבדיל בין האור הקטוריי ובין אור השמש הבהיר בשחקים. ולא נלטרך להביא ע"ז ראיה מן החוש כי תורה שלמה היא. דהרי בגמרא (פסחים לד) מביאר בהדיא דזריחת החמה ושקיעתה דומין ממש בשיעורן. ואליבא דרבי יהודה נמשך מעלות השחר עד הנך ד' מילין וכן משקיעת החמה עד. תחלת הלילה ד' מילין. וה"ל הא גבי שקיעת החמה לא חשבינן ביה"ש אליבא דרבי יהודה רק תרי טילתי או תלתא ריבועי מיל קודם הלילה (שבת לד ב') והוא כחומש שעה בקירוב בין למר ובין למר (לשיטת התוס' והפוסקים). וגמלא ששעה אחת שלמה לאחר השקיעה חשוב יום גמיר אע"פ שכבר ירדה השמש תחת האופק. וככה ממש השעה שקודם הזריחה חשוב יום גמור אע"פ שלא עלתה עדיין השמש על האופק. דבאר אורה אזלינן ולא בתר גופה. אלא דכחומש שעה אחר עלות השחר. וכנגדו כחומש שעה קודם הלילה היינו תרי נשפי. וכדאמר רבא (ברכות ג' ע"ב) תרי נשפי הוו נשף לילה ואתא יממא נשף יממא ואתא ליליא. ואע"ג דנשף דערצית הוי ספיקא דבין השמשות ונשף דמעלות השחר חשוב יום בדיעבד לכל דבר שמלותו ביום כדאיתא במגילה (דף כ'). לא דמו להדדי. דנשף דערצית לריך בקיאות ככוכבים כמ"ש התוס' (בשבת לה ובפסחים ב' ובמגילה כ'). משא"כ בנשף דשחרית דאיכא סימן מובהק. דאור השחר נראה בעליל לכל המסתכל במזרח. אלא דלכתחלה חיישינן דילמא אתו לאחלופי באור הלבנה וכמעשה דריש פרק הממונה. אבל לאחר שתנך אור החמה תו ליכא למיחוש לטעותא דבין שרגא לעיהרא לא טעו אינשי. ולהכי גבי הני שמלותו ביום דייקי חז"ל בלישנא (בבב"ב דמגילה ובבב"ב דפרה)

ונקטי בהו לשון שתנך החמה. דמשמע מתחלת הנגה. משא"כ בק"ש דלאו ביממא תליא מלתא אלא בזמן קימה או כדי לקיים קרא דייראוך עם שמש דהיינו זריחת השמש עלמה ועליית גופה על הארץ התם נקט התנא לישנא דגומרה עם הנך. דמשמע שגומר הק"ש עם גמר הנך. (\*):

**(יג) בהא** סלקינן כי דברי הרמ"א ז"ל נכונים ואמיתים. כי נך החמה נמשך שעה אחת קודם שתעלה גוף השמש על הארץ. וכל שעת הנגה מחשבה יממא לענין כל המלות שמלותו ביום. אבל כל זה אינו ענין לק"ש. דבק"ש אין הדבר תלוי רק בזמן קימה. ולמהדרין כותיקין בעינן לגמור הק"ש עם זריחת גוף השמש כמשמע מקרא דייראוך עם שמש דקאי על התפלה שאחר הק"ש. ונלה זו היינו כשהחמה מטפטפת לזרוח בראשי ההרים. ולא תשהה רק כמו עשור שעה או פחות עד שראית לכל. ולכן ק"ש דותיקין קדמה מעט לנגה זו כשעור ק"ש וברכותיה. וכן נמשך זמן ק"ש לרבי אליעזר עד נלה זו. והיא מתאחרת הרבה לאחר כדדי שיכיר בין תכלת לכרתי. ולענין שגם המג"א (בסימן נח סק"ב) שכתב דלענין דין ק"ש אין חילוק בין הגירסאות. ר"ל ג"כ דהכל מודים דק"ש דותיקין סמוכה לנגה גוף השמש. תדע דהרי המג"א השוה שם דעת הרמ"א עם דעת הב"ח. והב"ח אמר בפירוש שהנגה מתחלת אחר שעה מעלות השחר. ומשרשי המג"א לא ירדו בזה לסוף דעתו. עי' מהה"ש ושמ"ג ול"ש שנדחקו מאד בהבנת המג"א:

**(יד) ומועתה** לא תקשה תו מה שהקשו התוס' והרא"ש בברכות (דף ט') מרבי עקיבא אדרבי עקיבא. דרבי שמעון ב"י תני משום רבי עקיבא מקודם נך החמה יולאין בק"ש של ערבית ולאחר נה"ח בשל שחרית. ולקמן קאמר ר"ע דזמן ק"ש של שחרית מתחיל משיכיר בין חמור לערוד דהיינו קודם הנך טובא. ואמנם לפי דרכינו לא קשה מידי. דודאי ליליאת גוף השמש קדים שיעור כדדי שיכיר כשעה שלמה. אבל רשב"י לא מיירי הכא רק בנלת אורה שהיא לפני שעה קודם יליאת גופה. תדע שקן הוא. שהרי שיעור כדדי שיכיר שהוא מיד משהאיר המזרח הוי עיקר זמן קימה לרוב העולם. וכדמוכח בגמרא בהדיא. ואילו רשב"י משום ר"ע קאמר הכא דעד הנה"ח גנו פלגי דאינשי. כמו שהוכחנו בסימן שלפני זה. אלא ודאי דרשב"י לא מיירי הכא אלא במשך שמעלות השחר עד תחלת הנגה דהיינו נשף דיממא. והוא קרוב נחלי שעה לתנא דברקאי דרבי עקיבא סבר כוותיה. ובמשך תחלי שעה היא איכא אינשי דגנו ואיכא דקיימי והוו פלגא זפלגא

(\* ואל תשיבני מהא דגבי ק"ש ננוי תנן בפרק מי שמתו לישנא דעד שתנך החמה, באמת דאין הגירסא כך במשנה שבגמרא (בדף כב ב') אלא עד שחא הנך. וכן העתיקו התוס' ביממא (דף לו ע"ב). ולשון זה מתפרש יפה על סוף הנגה. אלא דכמשניות אישתכח הגירסא מלישנא דכ"ב דמגילה ופי"ב דפרה:

גדולה היאך סמך להקל על רגע אחת שאין כנ צריה יכולה לבוין אוחה. ועוד הא לקמן בצרייתא (דף לה ב') תניא כוכב אחד יום שנים ביה"ש שלשה לילה. ואמר עלה רבי יוסי לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאינם נראים רק בלילה אלא בימים אלא דלרבי יוסי נמי נמשך ביה"ש לא פחות מהמשך הזמן שבין כוכב השני לשלישי. וזה נראה בחוש שהכוכבים הראשונים אינם באים זה אחר זה כהרף עין אלא שהיו זמן מרובה:

**(ב) ואמנם** לא נתפלא ע"ז מה שהתוס' והרא"ש הבינו מדברי רבי יוסי שאינו מסתפק בציה"ש רק בהרף עין. כי המה לא גרסי בסוף דברי רבי יוסי ואי אפשר לעמוד עליו. כמפורש ברא"ש וכדמוכח ג"כ בתוס' (דף לד ריש ע"ג). אבל לגירסת הש"ס שלפנינו וכן ברב אלפס. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יולא ואי אפשר לעמוד עליו. לפי זה מליין למימר שפיר דהכי קאמר רבי יוסי. בין השמשות הוא כהרף עין זה נכנס וזה יולא אלא שאי אפשר לעמוד עליו ולדעת מתי הוא הילכך יהיין ליה כל שיעור טעותא דטעו ביה אינשי. ואיכא נפקותא בין ביה"ש דרבי יוסי לביה"ש דרבי יהודה. דלרבי יהודה הוי כל משך ביה"ש דידיה ספק שאי אפשר להתברר לפי שאז משמשין היום והלילה יחד בערבוביא. ורבי יוסי סבר דהיום והלילה אין משמשין יחד רק כהרף עין. אבל כל משך ביה"ש דידיה הוי ספק חסרון ידיעה מפני שאי אפשר לזמנם ולעמוד על ביה"ש האמיתי. והשתא קמ"ל שמואל דביה"ש דרבי יהודה לאו בכלל ספק הוא לרבי יוסי אלא ימאח מעליה הוא וכהנים טובלין צו. דמהו דתימא ביה"ש דרבי יוסי משך שייך דרבי יהודה קמ"ל דשליש ביה"ש דרבי יהודה והדר מתפיל ביה"ש דרבי יוסי:

**ולפי** דרכינו נוכל להליצ גבול בין ביה"ש דרבי יהודה לביה"ש דרבי יוסי. דמקאמר שמואל ביה"ש דרבי יהודה כהנים טובלין צו לרבי יוסי. משמע דאפילו בכוף ביה"ש דרבי יהודה יכולין לטבול. אבל לאחר מכאן אין טובלין. והיינו משום דביה"ש דרבי יהודה שלים בהכסף העליון. יען כי תיכף משתכסף העליון נראה כוכב הראשון ברכיע. ורבי יהודה סבר דעד לאת הכוכבים מספקין בימאח ולא עד בכלל. ולכן מוכוב הראשון ואילך מתחיל לאת הכוכבים דהוי לילה ודאי. אבל רבי יוסי שמעיין ליה בצרייתא דסובר כוכב הראשון עדיין יום הוא. ואחא שמואל לאשמעיין דהוא הגבול האחרון של טבילה לרבי יוסי. אבל מאז והלאה אף שיש עדיין זמן מה עד הכוכב השני מ"מ כיון שאין סימן והיכר בדבר חיישינן שמא יתאחר. ומהכוכב השני עד השלישי הוי ביה"ש דרבי יוסי. והילכך קמ"ל רבי יוחנן דלא אכלי כהנים בתרומה עד שלים ביה"ש דרבי יוסי. והוא מתאחר לביה"ש דרבי יהודה שיעור יליאת ג' כוכבים הראשונים. וזה מסתייע למאי דכתיבנא

ופלגא. והילכך אשמעינן רשב"י בהני תרתי צרייתן דדיעבד יולאין בההיא טעותא בין בק"ש דערבית ובין בדשחרית. ופסקינן כוותיה במקום אונס ודחק אבל שלה במקום דחק ק"ל כההיא דשנינו (יומא לו ב') דהקורא את שמע עם אנשי משמר לא יולא מפני שמשכימין. והיינו שמשכימין קודם התחלה הנלה. אבל מהתחלה הנלה ואילך יולאין להתחלה בשל שחרית דעיקר זמן קימה הוא לרוב בני אדם. וזהו ג"כ שיעור דכדי שיכיר בין חמור לערוד דקאמר רבי עקיבא. דלא נאמרו שעורין דהכרה רק להבחין אור הנלה ולהבדיל בינה לבין אור השחר. וגלה זו שהיא גלת אור השמש קדמה לנך החמה דוסיקין כשעה שלמה. דנה"ח דוסיקין היינו גלת גוף השמש:

סימן י

ביאור זמן בין השמשות ע"פ שיטת התוס' וסיעתם:

**(א) בשבת** (דף לד ע"ג) תניא איזהו בין השמשות משתקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסף התחתון ולא הכסף העליון בין השמשות. הכסף העליון והסוף לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתקע החמה חזי מיל. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יולא ואי אפשר לעמוד עליו. והנה דרבי רבי יוסי סתומים כי לא פירש אימתי בין השמשות דידיה. ובגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל בין השמשות דרבי יהודה כהנים טובלין צו לרבי יוסי. פשיטא. מהו דתימא ביה"ש דרבי יוסי משך שייך דרבי יהודה קמ"ל דשלים בין השמשות דרבי יהודה ואדר מתחיל ביה"ש דברי יוסי. ולשון מתחיל ביה"ש דרבי יוסי אינו מדוקדק. דאיזה התחלה שייך בהרף עין והלא תחלתו וסופו באים כאחד. עוד שם אמר רבה צ"ח אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין כניסת שבת והלכה כרבי יוסי לענין תרומה דלא אכלי כהנים בתרומה עד שלים ביה"ש דרבי יוסי. והקשו ע"ז בתוס' דמשום שעורא פורתא דהרף עין לא הוי לן למיפסק כרבי יוסי. וליכא למימר דכהרף עין דרבי יוסי מתאחר הרבה אחר ביה"ש דרבי יהודה. דא"כ הא דאמר שמואל ביה"ש דרבי יהודה לרבי יוסי כהנים טובלין צו. מאי איריא ביה"ש הא אחר ביה"ש דרבי יהודה נמי כהנים טובלין צו לרבי יוסי. וי"ל דאינו מתאחר כל כך שהיא שיעור טבילה בינתיים. אי נמי ספק היה להם אם מתחיל מיד אחר ביה"ש דרבי יהודה או מתאחר הרבה. ולהכי אילטרין רבי יוחנן למיפסק דלא אכלי כהנים תרומה עד דודאי שלים ביה"ש דרבי יוסי. ובדרך זה הלך ג"כ הרא"ש ז"ל ע"ש. והמזוהר מתוך דבריהם דרבי יוסי בעלמא דידע שיעור הרחקה דביה"ש דידיה מביה"ש דרבי יהודה. איהו קא שרי למיטבל עד ביה"ש שלו שהוא כהרף עין. וזה תימא

דפתיבנא לעיל דכניסת הלילה לרבי יוסי תאחר מדרבי יהודה כשיעור מהלך מיל :

(ג) ובשום לב להבין בדבר נראה דפלוגתייהו דרבי יהודה ורבי יוסי תליא בהך מלתא .

דברפ"ק דברכות שקיל וטרי בגמרא בהא דפשיטא לן התי דובא השמש וטהר דכתיב גבי תרומה היינו ביאת אורו ולא קא חבלי כהנים בתרומה עד לאת הכוכבים . זפריך ע"ז מגאיי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא ומאי וטהר עהר יומא . דילמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר עהר גברא . [כן הוא גירסא בעל המאור והרשב"א והגאונים ועל דרך שפירשו התוס' סס] . ומשני רבה בר עולא ח"כ לימא קרא וטהר מאי וטהר עהר יומא . וכדאמרי אינשי איערב שמשא ואידכי יומא . וכן פשטו לה התם מזבירייתא דובא השמש היינו ביאת אורו . והנה חף אס נאמר דהא דפשיטא למסדר הש"ס דכהנים לא קאכלי בתרומה עד לאת הכוכבים דמשמע ג' כוכבים היינו משום דק"ל כרבי יוסי לענין אכילת תרומה וכדפסק רבי יוחנן כוותיה . מ"מ זה ברור דקרא דובא השמש ליכא מאן דפליג דהיינו ביאת אורו . אבל שקיעת גוף השמש עדיין יום הוא לכ"ע . אלא דבמשך שיעור היום לאחר שקיעת גוף השמש בזה פליגי רבי יהודה ורבי יוסי . רבי יהודה סבר דדוקא כל זמן שהאור רבה על החשך הוי יומא . אבל משהתחיל להכסיף פני הרקיע שאז שקולים האור והחשך הוי זיה"ש שהוא ספק יום וספק לילה . ומשהכסיף העליון והסוה לתחתון כבר רבה אז החשך על האור והוי ודאי לילה . ורבי יוסי סבר דאין האור בטל ברוב חשך ואף שהוא חלוש מ"מ עדיין שם אור היום עליו עד שנטהר ונעדר לגמרי . והיינו דקאמר רבי יוסי זיה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יולא . משמע דקאי על הרגע האחרונה שנסתלק ונעדר אור היום לגמרי והחשך נכנס ויורש את מקומו . דכניסה ויליאה זו נעשה כהרף עין . אלא מפני שאי אפשר ללמס ולעמוד על שיעור זה וגם הכוכבים הבינונים לריכס חיפוש . לכן מחמיר לספוקי בזיה"ש משעה שנגלל האור מפני החשך עד שגראו ג' כוכבים :

(ד) ובשנעמיך העיון בזה נראה דכל חד וחד מהני תנאי יש לו הכרח לפרש

קרא דובא השמש וטהר כפי דעתו . דבמגילה (דף כ' ע"ב) שאול שאילתא דא . מגא הני מילי דמעלות השחר יממא הוא . אמר רבא דאמר קרא ייקרא אלהים לאור יום למאיר ובא קרא יום . ופריך ליה אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשך ובא קרא לילה והא קי"ל דעד לאת הכוכבים לאו לילה הוא . אלא אמר רבי זירא מהכא ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד לאת הכוכבים . ואומר והיה לנו היום מלאכה . אלמא דמעלות השחר יממא הוא . וכשנפקה עין נראה דהך פירכא מהא דקי"ל דעד לאת הכוכבים לאו לילה הוא . אינה רק אליבא דרבי יוסי שתולה כניסת הלילה בלאת הכוכבים ורבי יוחנן פסק כוותיה לחומרא . אבל לרבי יהודה הוי

לילה משהכסיף העליון . וא"כ תירווא דרבא חנות הוא אליבא דרבי יהודה . דלמאיר ובא קרא יום ולמחשך ובא קרא לילה . ועל כרחק דמחשך ובא היינו משרבה החשך על האור דאז ניכר ביאת המחשך מפאת מורח . אבל כל זמן שהאור רבה בטל המחשך ואינו ניכר ביאתו כלל . משא"כ במאיר ובא דמשהאיר פני המזרח כבר נראה וניכר ביאתו לכל בסימניו ומלריו ואינו בטל בתוך החשך . ואם לחשך אדם לומר מאין הרגלים דרבא מחלק בסברא זו בין ביאת המחשך לביאת המאיר . אף אנחנו נשיב לו כי חזינן דרבא חזיל בזה לטעמיה . דבשבת (דף לה) חזייה אב"י לרבא דקא דוי למערב . ח"ל והא תניא כל זמן שפני מזרח מארדימין . ח"ל מי סברת פני מזרח ממש פנים המאדימין את המזרח . והדברים האלה לריכס ביאור . דא"כ למה שכל רבי יהודה את שונו בצבירייתא ולא קתני כל זמן שפני מערב מארדימין . ועוד מאי נפקא מינה בדבר שהכריח רבא לפרש כן . וכבר נדחק בזה מהר"ם לובלין ע"ס :

**אבל** הנראה לדעתי נכון דרבא בא לתרץ את הקשיא המוחשיית הגלויה לכל דהלא כבר נדע כי זריחת השמש ושקיעתה בעובי דרקיע דומין ממש כשיעורן . דמעלות השחר עד כן החמה הוי כמהלך ד' מילין למר וחמשה מילין למר . וכן מן השקיעה עד לאת הכוכבים . וא"כ מדוע נראה בעינינו כי בעלות השחר עומדים עדיין כל הכוכבים ברקיע וקיימים כך זמן מרובה . משא"כ מן השקיעה עד לאת הכוכבים דכלל המשך הוא לא נראה שום כוכב ברקיע . וגם אח"כ מתונים להראות זה אחר זה . אבל טעם הדבר מבואר לכל מבין . דבעלות השחר בהיות עדיין החשך על פני כל האופק . לכן אף שאור השחר המאיר בקלה המזרח נראה בעליל . כטבע כל אור שנראה ממרחק בתוך החשך . מ"מ אינו מספיק להאיר את החשך המכסה את כל האופק ואופק המפרים . ונחפך הוא בשקיעת החמה . שמלד שהאור שוכן עדיין על האופק וממלא את כל חללו . לכן אין צדח החשך המתחיל לעלות בקלה המזרח נהאפיל עליו ולגלות את הכוכבים . אלא אדרבה כשעה שלמה בטל החשך ההוא לגמרי בפני האור הממלא כל חלל העולם . ואינו ניכר המחשך ברקיע אפילו במשאו . אבל מאז והלאה מתחיל להכסיף פני המזרח . אלא שעדיין אינו ניכר ונרגש לעין המביט . ואמנם נוכל להבחין הדבר ע"ז שכתבנו במערב . דאם תמו שם בתחתיות האופק האדמימות וזהרורי חמה . אז נודע שבגד מורח שכנגדו התחיל להכסיף כשיעור זה ממש . והיינו דאסברא רבא לאב"י . דסימן שנתן רבי יהודה לדעת שלא התחיל להכסיף פני המזרח . היינו כל זמן שיש לו מארדימין בגד מערב . ומה שאמר כל זמן שפני מזרח מארדימין . ר"ל שיש לו מארדימין שלא יכסיף . אבל כשנסתלקו זהרורי חמה מתחתון של מערב אז עולה כנגדו המחשך מלד מורח . ואף שאינו נגלה לעינים מפני שמתערב ומתמזג עם האור . מ"מ ידענו כי האור והחשך שמשמין אז על האופק ביחד בערך ומשקל אחד . לפי שעליונו של מערב מאיר עליו מלד זה ותחתונו

ותחטונו של מזרח מאפיל עליו מזד השני. ולכן הוי מההיא שעתא ספק ביה"ש לרבי יהודה עד שיכלו האדמימות גם מעליונו של מערב. דאז מתרבה החשך על האופק והוי רוב הנראה לעינים ומתגלה המחשך ובה מזד מזרח והילכך הוי ודאי לילה לרבי יהודה:

**ומעתה**

מבואר דרבא נחית להאי סברא. דמשונה מדת המחשך ובה ממת המאיר ובה. כי המחשך אינו נראה ויכר במקומו עד אחר שיתרבה החשך על הארץ. ואינו דומה להמאיר בעלות השחר שהוא ניכר מיד במקומו ואינו בטל בתוך החשך. ולכן שפיר מתרין רבא במגילה אליבא דרבי יהודה. דלמאיר ובה קרא יוס תקף משנגלה בעולם. וה"ה דלמחשך ובה קרא לילה משנתגלה בעולם. אלא דמ"מ פריך ליה שפיר דהא אגן קי"ל לחומר רבוי יוסי דעד לאת הכוכבים לאו לילה הוא. והילכך איצטרך להא דילוף רבי זירא מקרא דאנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד לאת הכוכבים כו'. והדבר פשוט דרבא אליבא דרבי יהודה ור"ז אליבא דרבי יוסי פליגי בפירושא דויקרא אלהים לאור יום כדמייטין ברפ"ק דפסחים. דרבא מפרש כמאן דאמר הוה אור לאו שס דבר הוא. אלא למאיר ובה קרא יוס. וכן למחשך ובה קרא לילה. והילכך מוקי קרא דאנחנו עושים במלאכה מע"ה עד לאת הכוכבים. דהיינו עד לאת הכוכבים ולא עד בכלל. ורבי זירא אליבא דרבי יוסי סבר דהאי לאור יוס שס דבר הוא. דרחמנא קרייה לאור ופקדיה לשמש ביום [אבל אין לפרש שקרא לאור בשס יוס. שהלא הרבה מאורי אור שאינם נקראים יוס]. וכן ולחשך קרא ופקדיה לשמש בלילה. והילכך מפרש קרא דאנחנו עושים במלאכה עד לאת הכוכבים כפשוטו. דהיינו עד שגראו הכוכבים. ובשלשה כוכבים הוחזק יליאת הכוכבים:

**ועל**

קוטב זה אשר אמרנו סובבת והולכת ג"כ פלוגתא דרבי יהודה ורבי יוסי בקרא דובא השמש ועהר. דאע"ג דכ"ע מפרשי ובה השמש ביאת אורו ועהר עהר יומא. מיהו רבי יהודה סבר דביאת אורו היינו משנגלה האור מפני החשך שרבה עליו. ואז קרינן שפיר עהר יומא. לפי שכבר ניכר ביאת המחשך. ולמחשך ובה קרא לילה. ורבי יוסי סבר דלא מיקרי ביאת אורו עד שיתחלק אור היום ונעטר לגמרי. והיינו משיעלה המכסוף לכיפת הרקיע עד נקודת נוכח הקדקד שחז הוא כניסת הלילה והתגלות הכוכבים לאדם הנלכד תחתיו למטה בארץ. וכן מוכח בירושלמי בפ"ן דברכות. דרבי חנינא בעי כמה דתימא ערבית נראו ג' כוכבים אע"פ שהחמה באמלע הרקיע כו'. ור"ל שמאמלע הרקיע ולגד מערב לא הכסוף עדיין ולא נסתלק אור החמה

לגמרי ממחילת הכיפה. וזאת היא מדת המרחק שבין לילה דרבי יהודה ללילה דרבי יוסי. דלרבי יהודה הוי לילה מיד שהכסוף הרקיע בפאת מזרח. ולרבי יוסי לא הוי לילה עד שיעלה המכסוף לאמלע כיפת השמים המכוונת נוצל ראש האדם. שאז יתראו כוכבי לילה. ונראין הדברים אשר אמרנו למעלה דכניסת הלילה דרבי יוסי תתאחר כשיעור מיל אחר כניסת הלילה דרבי יהודה. דרבי יוסי סבר כעולא ורבא דמן השקיעה עד הלילה אדם מהלך חמשה מילין:

**(ו) וא"ל**

יפלא בעינינו אם רבא קאי בשיעת רבי יוסי היאך מפרש במגילה טעמא דרבי יהודה. הא לק"מ. ובקלרה נובל להשיב ע"ז דטובא אשכחן כה"ג דרבא מתרין אליבא דרבי יוסי דפליג עליה (סוכה יט ועוד בכ"מ). וכ"ש הכא דגם רבא מודה דלחומרא חייסין לביה"ש דתרווייהו וכדפסק רבי יוחנן. אך בלא"ה לק"מ. דהוי דרבא סבר כרבי יוסי לענין שיעור עובי דרקיע דהוי חמשה מילין. מ"מ מני למילף שפיר מקרא דלמחשך ובה קרא לילה אע"ג דלא עברה עדיין השמש כל עובי דרקיע. אכן רבי יוסי כיון דמשער מדת היום עד כדי חמשה מילין אחר השקיעה. מוכרח דס"ל כרבא דעובי דרקיע חמשה מילין:

**(ז) וראיתי**

בתוס' חדשים סוף פרק כמה מדליקין שמדייק מדתני במתניתין לשון כפול ספק חשיכה ספק אינו חשיכה כו'. ש"מ דהתנא מהתפק ג"כ בביה"ש דתרווייהו. וספק חשיכה קאי אבין השמשות דרבי יהודה וספק אינו חשיכה קאי אביה"ש דרבי יוסי. וכדפסק רבי יוחנן כתרווייהו לחומרא. ובאמת שהדיוק בכפילת לשון התנא נכון מאד. אבל מה שפירש הרב ז"ל בזה הוא תמוה. דלדבריו מרמז התנא לחוש לביה"ש דרבי יוסי במוצאי שבת. וזה אינו. דהא במתני' לא איירי רק בערב שבת. וא"כ לא זו בלבד דלא מסתייע לרבי יוחנן ממתני' אלא דמקשה נמי קשה. דהא במתני' קתני דגם בספק אינו חשיכה דרבי יוסי מעשרין את הדמאי. אע"ג דההיא שעתא הוי ודאי לילה לרבי יהודה. וזה מבואר דלא כרבי יוחנן דמחמיר בכניסת שבת כרבי יהודה (\*). ואמנם אף אם לא גדייק את הכפולות ונאמר דספק חשיכה ספק אינו חשיכה אין צמשמעו רק ביה"ש אחד דחד מנייהו מ"מ מוכרח לומר דרבי יוחנן ס"ל הכי דהתנא מסתפק בביה"ש דתרווייהו. דאי לת"ה תקשה ממנ"פ מהתם משנה לרבי יוחנן. דאם נוקי הך מתני' דשבת בספק חשיכה דרבי יהודה. א"כ מוכרח דגם מתני' דמשעה שהכניס נכנסין לאכול בתרומתן נמי איירי דשלים ביה"ש דרבי יהודה. ותקשה לרבי יוחנן דאמר הלכה כרבי יוסי לענין תרומה. ואי מתני' דהתם נוקי דשלים ביה"ש דרבי יוסי א"כ בשבת נמי איירי בספק חשיכה דרבי יוסי ותקשה לרבי יוחנן דאמר הלכה

(\* שוב ראיתי בנ"ח סימן שמ"ב ובחדושי ת"י סוף פ"ב דשבת שמישבים ג"כ הכפל על מו"ש. ובעיני תמוה דהא רישא דמתני' קאי בע"ש וכן סיפא מעשרין ומערכין וטומנין לא שייכי רק בע"ש:

הלכה כרבי יהודה לענין שבת. ולכן נראה דרבי יוחנן ס"ל דהתנא עלמו מספקא ליה צביה"ש דתרווייהו. ולכך סתם הדבר בין בתרומה ובין בשבת. דגבי תרומה קתני סתם משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן כדי שגפרש לחומרא כרבי יוסי. וכאן בשבת נמי קתני סתם ספק השיבה כדי שגפרש לחומרא כרבי יהודה. והשתא ניחא דלא תקשה מה שהקשו התוס' (בדף לה ע"ב) מאי קאמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת והלכה כרבי יוסי לענין תרומה. והא בשבת גופיה הוי מלי למינקט הלכה כרבי יהודה בערב שבת והלכה כרבי יוסי במוצאי שבת. וכן לענין תרומה נמי הוי מלי למימר הלכה כרבי יהודה לענין טבילה וכרבי יוסי לענין אכילה. ומה שתירלו ע"ז דאחא לאשמעינן רבותא דרבי יוסי דמקיל אפילו בשבת כו'. קשה דאחאי לא אשמעינן ג"כ רבותא דרבי יהודה דמקיל במוצאי שבת. ועוד דאי אפשר כלל להעמיס בדברי רבי יוחנן שורה הלכה כרבי יהודה לחומרא וישמענו בה רבותא דרבי יוסי לקולא. אבל לפי דרכינו אחא שפיר. דרבי יוחנן אוקימתא דמתני' קמ"ל. ומוקי מתניתין דשבת כרבי יהודה ומתני' דנכנסין לאכול בתרומתן כרבי יוסי:

**ח) א**ך מלבד שדוחק לומר דהתנא בעלמו מסופק בזמן צביה"ש. הנה יש עוד להעיר במתניתין מה שהקשו התוס' ב"ר"ה (דף ט') דילפינן התם תוספת שבת דאורייתא בין בכניסתו ובין ביציאתו. א"כ אחאי קתני הכא ספק חשיכה אין מדליקין. והא אפילו ודאי יוס נמי אין מדליקין משום תוספת שבת. ותירלו דשמיא משום דסגי בתוספת משהו נקט הכי. וזה תימה. חדא אימר דאמרינן לא דק לחומרא אבל לקולא מי אמרינן לא דק. כדאיחא בסוכה (דף ח'). ועוד כיון דתוספת שבת דאורייתא איך לסגי בתוספת משהו והא אי אפשר ללמס. וכבר הוכיח הרא"ש בפרק בתרא דיומא (סימן ח') דאי אפשר לומר דסגי בתוספת משהו. מהא דאיחא בשבת (דף קמח ב') הא תוספת יוה"כ דאורייתא והני גבי דאכלי עד שתחשך ולא מחינן בידייהו. ומסתמא לא היו מלמנמות לאכול סמוך לחשיכה ממש. דא"כ לאו משום תוספת נגעו בה אלא חשש כרת והוי מחינן להו. אלא ודאי שהתוספת יש לו משך זמן ורק בתוספת היו מולזות. אלמא דלא סגי בתוספת כל דהו:

צביה"ש לא מקלינן ביה כולי האי ומוסיפין אותו מחול על הקודש. ולכן אין מעשרין בו את הודאי ואין מדליקין בו את הנרות. אבל דמאי מעשרין אפילו צביה"ש דרבי יוסי ללא גזרו על שבות צבין השמשות. והשתא אחא שפיר דרבי יוחנן נמי ס"ל כסתם משנה דלא מספקין צביה"ש רק בדרכי יוסי. ולא אמר הלכה כרבי יהודה אלא בכניסת שבת דבלאה"כ צעי תוספת. ואמתניתין קאי רבי יוחנן. דהא דקתני ספק חשיכה אין מעשרין את הודאי ואין מדליקין את הנרות היינו אפילו בספק חשיכה דרבי יהודה. דהא מילתא הלכה כרבי יהודה כיון דבלאה"כ צעי להוסיף מחול על הקודש אבל לענין תרומה דתנן במתני' משעה שהכהנים נכנסין כו' התם מיירי כדשלים צביה"ש דרבי יוסי. דלענין תרומה הלכה כרבי יוסי. וכ"ש לענין מוצאי שבת דצעי עוד להוסיף מחול על הקודש גם ביציאתו. אכן לענין טבילה דלא איירי בה מתני' גם רבי יוחנן לא סורה בה דבר. ולפי הנראה דאף דלכתחלה לריך לטבול בשעה שהוא יוס לכ"ע. מיהו דציעד טובלין כרבי יוסי. וכדמוכח בריש ברכות שהיו מאחרין לטבול כרבי יוסי. דלהכי יהיב לה רבי מאיר סימנא לזמן ק"ש. וכן מוכח גם בשמעתין מהא דאמר שמואל צביה"ש דרבי יהודה כהנים טובלין בו כו'. ולפי דרכינו מיושב מה שהעיר הרא"ש ביומא שם ובפ"ד דברכות (סימן ו') מדוע לא איתפרש שיעור דתוספת שבת ויוה"כ. דלמאי דכתיבנא איתפרש יפה דשיעור התוספת הוא מתחלת צביה"ש דרבי יהודה. והשתא ניחא גם לשון הגמרא (שבת קמח צילה ל') הא תוספת יוה"כ דאורייתא וקא חזינן להו דאכלי עד שתחשך. וכבר דקדק בזה הרא"ש הא גם בלא תוספת אסור לאכול עד שתחשך. ולפי דרכינו פשוט דתוספת הוא מצביה"ש דרבי יהודה ואינהו הוי מולזי עד צביה"ש דרבי יוסי. והיינו עד שתחשך. וניחא ג"כ הא דאיחא בפסחים (דף גז ב') דיוה"כ ספיקו אסור. ומאי איריא ספיקו והא צעינן תוספת מצעוד יוס. אלא דספיקו היינו צביה"ש דרבי יהודה שעולה לתוספת. ומיושב בזה קושיא התוס' שם:

סימן יא

בירור דעת התוס' והרמב"ן ז"ל, וישוב כל הקושיות שהקשו עליהם:

**א) הנה** הלכנו עד כה בדרך התוס' והרמב"ן והר"ן ז"ל. דשלישה מילין ורביע לאחר שקיעת גוף החמה הוי ודאי יוס לכ"ע. ואח"כ כתלתא ריבועי מיל הוי צביה"ש דרבי יהודה. ומדשלים צביה"ש דרבי יהודה מתחיל צביה"ש דרבי יוסי. וז"ל התוס' בשבת (דף לה). קשה דהכא משמע דמן שקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבועי מיל. ורבי יהודה גופיה אמר בפסחים (דף לד) דמשקיעת החמה עד לאת הכוכבים ארבע

**ט) אבל** הנראה לענ"ד להשיב בראת על כל הקושיות שהערנו. דהא ודאי דלשון ספק חשיכה ספק אינו חשיכה דקתני במתניתין כולל צביה"ש דתרווייהו כמו שמדייק התוס' חדשים. אבל ספיקא ס"ל למתני' דלא הוי רק צביה"ש דרבי יוסי. תדע דהא סתם משנה רבי מאיר. ושמעין לרבי מאיר בשמעתא קמייתא דברכות דמקיל כרבי יוסי גבי טבילה כהנים. ולהכי לא מלריך הכא להוסיף מחול על הקודש קודם צביה"ש דרבי יהודה. ומיהו צביה"ש דרבי יהודה גופיה משויה ליה לתוספת שבת. דאף שהוא תוספת מרובה על צביה"ש דרבי יוסי. מ"מ כיון דלרבי יהודה הוי ההיא שעתא

ארבע מילין. ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתקע בסוף שקיעה אחר שנכנסה החמה בעובי דרקיע עכ"ל. ובזבחים (דף נו) ובמנחות (דף כ' ע"ב) מדקדק כן ר"ת מלשון הברייתות. דבפסחים תניא משקיעת החמה דמשמע תחילת שקיעה אבל בסוגיא דשבת איתא משתקע דמשמע סוף שקיעה. אך הרא"ם ז"ל בספר יראים הביאו הנהגות מרדכי סוף פרק ב"מ הקשה על דקדוק זה. דאדרבא משתקע החמה משמע הקדמה ותחילת שקיעה. וכדרייקינן בגמרא ב"מ (דף פח ע"ב) אי הכי משיפקסו עד שיפקסו מיבעי ליה. \*  
 ואמנם לגירסת בעל המאור והגאונים ז"ל בשמעתא קמייחא דברכות דובא השמש היינו ביאת אורו בלאת הכוכבים ולא ביאת גוף השמש. א"כ לק"מ. דודאי משתקע החמה היא התחלת שקיעת האור בזמן השמשות. דאלו גמר שקיעת האור היינו בלאת הכוכבים דוקא שיתאחר כחומש שעה. ולא דמי כלל לשקיעת החמה דאיזכר בסוגיא דפסחים. דהתם איירי בשקיעת גוף החמה דומיא דגן החמה דנקט התם:

**(ב) אף** השלטי גבורים בסוף פרק במה מדליקין הביא בשם יש מפרשים. דביה"ש מתחיל מיד אחר שגוף החמה שוקעת ואינה נראית עוד על הארץ. ועד כדי מהלך ג' ריבעי מיל היו ביה"ש ולאחר מלאן היו לילה גמור. והש"ג דחה את השיטה הזאת וכתב דאין זה נכון. דהא בפ"ק דברכות מסקינן דעד לאת הכוכבים מיקרי יום. ולאת הכוכבים תתאחר כמהלך ד' מילין אחר השקיעה כדאיתא בפסחים (דף לד). וכ"כ גם המרדכי שם. אמנם הגר"א ז"ל צביאוריו ב"א"ח (סימן רס"ד) וציו"ד (סימן רסב) מתרץ קשיא זאת. דלה"כ דפסחים דהוי ד' מילין לאחר השקיעה היינו יליאת כל הכוכבים גם הקטנים שאינם נראים רק לאחר שנטהר האור ונסתלק לגמרי. אבל לאת הכוכבים שאמרו בכל מקום לענין דהוי לילה היינו בשלשה כוכבים בלבד ובצביונים שהם יולאים אחר השקיעה בכדי ג' ריבעי מיל כו'. וקשה לי הא בפסחים משערינן התם את מהלך ח"ס מעלות השחר עד לאת הכוכבים. ודומיא דהכי משערינן בריש ברכות זמן המלאכה מעלות השחר עד לאת הכוכבים. משמע בהדיא דלאת הכוכבים דהתם ודכחא בחד גוונא מיירי:

**(ג) ועל** עיקרא דמלתא קשה טובא. דאם ביה"ש מתחיל מיד אחר שקיעת השמש. א"כ אמאי קרי ליה במתני' דשבת (דף לד) ספק חשיכה. והלא מיד אחר השקיעה עדיין לא נגרע דבר מאור היום. וגם כחומש שעה אחרי כן נוגה כאור לו בימים השוים. והאיך קרי ליה במתני' ודאי חשיכה. ועוד קשה לי. דבמגילה (דף כ' ע"ב) יליף רבא דמעלות השחר הוי

יממא מדכתיב ויקרא אלהים לאור יום. למאיר ובא קרא יום. ופריך ליה גמרא אלא מעתה ולחשך קרא לילה ה"כ למחשיך ובא קרא לילה. והא קי"ל דעד לאת הכוכבים לאו לילה הוא. ואם איתא דמיד לאחר השקיעה הוי ספק לילה ובכדי חומש שעה אחרי כן הוי ודאי לילה. א"כ מאי פריך לרבא. והא ודאי כן הוא דלמחשיך ובא קרא לילה אף שלא נסתלק עדיין אור היום. ועוד בלא מיבעי לגירסת המאור והגאונים ברפ"ק דברכות. דובא השמש דכתיב גבי תרומה היינו ביאת אורו ולא ביאת שמשו. לגירסא זו פשיטא דשקיעת גוף השמש עדיין יום הוא עד ביאת אורה. אלא אפילו לגירסת רש"י ז"ל ופירושו שם. מוכח ג"כ בהדיא דלאת הכוכבים דכהנים קא אכלי ביה תרומה היינו ד' או ה' מילין לאחר השקעה. תדע שהרי בצרייתא נקטי התם סימן לדבר לאת הכוכבים ומייתי מקרא דאנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד לאת הכוכבים. וזה פשוט דכשיעור שהיו מקדימין בעלות השחר בערס יכיר איש את רעו כשיעור זה ממש היו מתאחרין אחר השקיעה עד שתחשך ממש. וכלשון הגמרא שם ואינהו דמחשכי ומקדמי. בחד גוונא. ותרווייהו משוערין בסוגיא דפסחים במהלך ד' או ה' מילין. ואין שום הבדל בין לה"כ דהכא ללה"כ דפסחים:

**(ד) עו"ד** תמוה לי דעת הגר"א ז"ל. דלאחר שגדר את השיטה הזאת הדחוייה רלה לתרץ בה קושית התוס' בשבת (דף לה). דכי משום שיעור הרף עין אינעריך רבי יוחנן למיפק הלכה כרבי יוסי לענין תרומה. ומתרץ הגר"א ז"ל לפי שיטתו דובא השמש היינו מיד בשקיעת גופה. אלא דמהפך הגירסא וגרים הלכה כרבי יוסי לענין תרומה דלא אכלי כהנים בתרומה עד דשלים ביה"ש דרבי יהודה. וביאר טעמו דמיד בהתחלת ביה"ש מותר לאכול בתרומה. כדכתיב ובא השמש וטהר. אלא דרבי יוחנן פסק לחומר כרבי יוסי דלדידיה הוי ביה"ש דרבי יהודה יממא מעליא. הילכך לריך להמתין לא פחות עד דשלים ביה"ש דרבי יהודה כו'. וזה תמוה. דא"כ מאי מקשה בריש ברכות מרבי אליעזר דמתני' ארבי אליעזר דברייתא. דבמתני' קתני משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ובברייתא קתני משעה שקדש היום בערבי שבת דהיינו בהתחלת ביה"ש. ואינעריך למימרא תרי תנאי אליבא דר"א כו'. ולדברי הגר"א ז"ל דכהנים נמי אכלי תרומה בהתחלת ביה"ש הוי רבי אליעזר דמתני' ודברייתא חדא שיעורא. ועוד במאי פליג התם רבי יהושע בצרייתא ארבי אליעזר ואמר משעה שהכהנים מוטהרין לאכול בתרומתן. והא שיעורא דקדוש היום דרבי אליעזר נמי הכין הוא. ואין לדחוק ולומר דמשעה שקדש היום דר"א היינו עם תוספת שבת

(\* וקושיא זו יש לתרץ דהתם נמי מסקינן דמיירי בפיקוס המאוחר שבבית. והא דלא קתני עד שיפקסו לאפקוי גמר פיקוס אחא. ודומיא דהכי משתקע החמה היינו השקיעה המאוחרת בעובי דרקיע. ולא קתני עד שתקע לאפקוי גמר שקיעה בביה"ש. וענין זה כחז הר"ן בס"פ ב"מ דמשתקע החמה היינו משעה שנקפת בעובי דרקיע בערס עברה חלונה שאחורי כיפה ע"כ:

מקיש יליאתו לביאתו. מה ביאתו משיתכסה מן הצריות אף יליאתו משיתודע לצריות. והגר"א ז"ל ביו"ד (סימן רסב) הביא מכאן ראיה לשיטתו. והוא לפי מה שפירש הרשב"א ז"ל בחידושו ס"פ ז"מ דהא דקאמר רבי חנינא אע"פ שהחמה נחונה באמלע הרקיע ר"ל באמלע עובי דרקיע. אלמא דקודם שצברה החמה עובי דרקיע הוי לילה. ואני בעניותי לא אבין איך יפרש סוף דברי הירושלמי הזה. דמאי פשיט ליה רבי בא מקיש יליאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הצריות כו'. דאם ר"ל משישקע גוף השמש ויתכסה מן הצריות. א"כ אית לן למימר דדומה לזה איתקש יליאת השמש משיתגלה גופו לצריות כגון החמה דוקא. ומעלות השחר דהוי יממא מנ"ל. ואם משיתכסה מן הצריות היינו צסוף ביה"ש שהוא כחומש שעה אחר השקיעה לדעת הגר"א ז"ל. א"כ דומיא דהכי כשיתודע לצריות כחומש שעה קודם הגלה. דמ"ש הא מהא. וכ"ז לא יתכן דהא מע"ה הוי יממא. אלא על כרחך דעד שיתכסה ר"ל כשיתכסה חורו מן הצריות דהיינו לאת הכוכבים שהוא ד' או ה' מילין אחר השקיעה. ולזה איתקש יליאתו דהוי גמי לכשיתודע אורו לצריות מעצות השחר שהוא ד' או ה' מילין קודם כן החמה. שוב מלאתי כן בפירוש הירושלמי להגאון מוהר"ש סירליאוו ז"ל. ואמנם מה שמדקדק הגר"א ז"ל מדקאמר רבי חנינא אע"פ שהחמה נחונה באמלע הרקיע ור"ל באמלע עובי דרקיע. גם מזה לק"מ לדעת ר"ת. דרבי חנינא אזיל לשיטתו דאמר בירושלמי ריש ברכות מאילת השחר דהיינו מששחר מפליע אורו עד שיאיר המזרח ד' מילין ומשיאיר המזרח עד כן החמה ד' מילין. נמלא לפ"ז דעובי דרקיע שמונה מילין. והא דמשערין עובי ד' מילין היינו כשהחמה באמלע עוביו. ודומה להא דנכנס בעובי הקורה. והיתה שאלת רבי חנינא אהא דפשיטא לן דתקף בעלות השחר הוי יממא אע"ג שהחמה עדין במרחק ד' מילין מן הגלה. ובלאת הכוכבים הוי כהיא שעה לילה. ופשיט ליה רבי בא מקרא דכ"ס שניסת הלילה מרגע שיתכסה אור השמש כן כניסת היום מרגע שיתגלה אור השמש. אבל לשיטת הגר"א ז"ל אינו מיושב לשון שהחמה נחונה באמלע הרקיע. דלפי דעתו הוי לילה כערס נכנסה החמה חלק שמינית בעובי דרקיע:

שבת שקודם ביה"ש. זה אינו. חדא דמשעה שקדש היום משמע שנתקדש מזוליו. וכדאמרין (פסחים קה) שבתא קבעה נפשה. ועוד הלא הגר"א ז"ל בעלמו שם בסימן (רסא סק"ה) החליט להלכה דשבת לא צעי תוספת:

**א** (ה) מפני שמלוי עלינו לתוך דברי הגר"א ז"ל. היה נראה לומר דמלתא דפסיקא היא להגמ' דרבי אליעזר ורבי יהושע מהתפסיק בביה"ש דתרווייהו. והילכך לענין תרומה לא קאכלי כהנים בתרומה עד שלים ביה"ש דרבי יהודה אבל לענין קדושת היום דשבת יש להקדים מהתחלת ביה"ש דרבי יהודה. וכדפסק ג"כ רבי יוחנן כתרווייהו לחומר. וזה מוכח מצרייתא דמדפליג רבי יהושע ארבי אליעזר ואמר משעה שהכנים מוטהרין לאכול בתרומתן. ש"מ דאכילת תרומה מאוחר מקדושת היום דשבת. ולכן מקשינן ג"כ מרבי אליעזר דמתני' אר"א דצרייתא. אבל זה דוחק גדול. דאיך יסתפקו ר"א ורבי יהושע במאי דפשיטא לרבי יוסי ורבי יהודה. ואיך שהיה אינו מיושב עדיין. דהיאך מלין למימר דמדאורייתא מותר לאכול תרומה מיד בשקיעת החמה אע"ג דעד לאת הכוכבים יממא הוא. והרי ביבמות (דף עה) מלריך לענין אכילת תרומה קרא דעד מלאות ימי טהרה. מוכח בהדיא דעד לאת הכוכבים דהוי יממא אסור לאכול בתרומה מדאורייתא. והנה הגר"א ז"ל בעלמו הרגיש כמה שיש להקשות לשיטתו דאכתי אמאי פשיטא לן ברש ברכות דלא אכלי כהנים בתרומה עד נחת הכוכבים. והא מדשלים ביה"ש דרבי יהודה ומתחיל ביה"ש דרבי יוסי כבר הותר להם לאכול לכ"ע. ומתוך ע"ז שלשה כוכבים דרבי יוסי באים זה אחר זה בהרף עין ע"כ. ואם ראוי לקבל דברי הגר"א ז"ל כדברי קבלה אבל אם נשא מרום עינינו נראה שלא יתכן כן ככוכבים הבאים בחומש שעה אחר השקיעה:

**ו** **ואחר** הדברים האלה ראינו עוד להביא את כל הקוסיות שהקשו לסתור דעת ר"ת ז"ל וסיעתו. וגשיב עליהן בעזרת ה' ע"פ השכל והעיון הישר. וראשונה נביא מה שיטענו נגד ר"ת ז"ל מהא דמסקינן בשמעתא קמייתא דברכות דשיעורא דעני מאוחר משיעורא דכהן שהוא בלאת הכוכבים. והלא עניי מקדים לאכול קודם שתחשך. א"כ מוכח דלאת הכוכבים קדים עפי ומתחיל מיד אחר שקיעת החמה דלא כר"ת ז"ל. ואולם למה שבררתי ופירשתי סוגיא זו בסו' מבואר בהדיא כדעת ר"ת וסיעתו דהעני עושה מלאכה עד שתחשך ומתאחר לאכול בלילה. אך עוד נמלאו טענות חזקות מזו הראויות לבוא במשפט:

**ז** **בירושלמי** בפ"ק דברכות רבי חנינא חזרונן דרבנן בעי. כמה דאת אומר בערבית נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נחונה באמלע הרקיע לילה הוא תאמר אף בשחרית כן. אמר רבי בא כתיב השמש ילא על הארץ וכתיב ובה השמש וטהר

**ח** **וברי** זה אומר לפירוש הרשב"א ז"ל דבאמלע הרקיע היינו באמלע עובי דרקיע. אבל הלשון באמלע הרקיע לא משמע הכי. והגבון לדעתו כמו שפירשתי בסימן שלפני זה. דהכי צעי רבי חנינא כמה דאת אומר ערבית נראו ג' כוכבים לילה הוא (גם לרבי יוסי) אע"פ שהחמה באמלע הרקיע כו'. ר"ל אף שלא נסתלק עדיין אור החמה ממחלית כיפת הרקיע שלגד מערב הוי לילה. תאמר גם בשחרית כן. דאף שהאיר המזרח עד מחלית הכיפה עדיין לילה. וע"ז השיב ליה רבי בא כתיב השמש ילא וכתיב ובה השמש מקיש יליאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה אורו מן הצריות. דהיינו משיגיע המכסיף נוכח נקודת הקדקד

שאו יתבסס האור מעיני האדם הנלזב תחתיו בארץ. אף יליאתו משיטודע לבריות. והיינו בצרק השחר או האיר פני המזרח שמתגלה לעיני כל :

**(ט) עווד** שם בירושלמי. רבי אומר הלבנה בתקופתה (כשהיא במלואה בחלי החדש) התחיל גלגל

חמה לשקוע וגלגל לבנה לעלות וזהו ביה"ש. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקוע ותחלת גלגל לבנה לעלות. וכן תני שמואל אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ע"כ. וזוהו העירו לרחות דעת ר"ת ז"ל שהלא בחלי החדש עולה הלבנה כמעט צרבע שהחמה שוקעת. ורבי אומר דזהו ביה"ש. ואני בעיני אומר כי דחוי כזה חוזר ונראה. שהרי רבי חנינא ושמואל מפרשים דברי רבי.

ושמואל תני דאין הלבנה זורחת עד שהחמה שוקעת. וכונתו מבוארת עם הא דאיתא בירושלמי (רה"ש פ"ב יומא פ"ג) דרבי מתניה הוי מטלטל על איבתא דסיבא.

ר"ל בשעה שהלבנה זורחת ומטלת לל בארץ. והיינו משום דסבר כשמואל שאין הלבנה זורחת עד שהחמה שוקעת ואז הוי ביה"ש. וטלטול שבות הוא ולא גזרו עליו ביה"ש. \*) והשחא לשיטת הגר"א ז"ל אנו מוכרחים לומר דהלבנה זורחת מיד לאחר שקיעת גוף החמה.

וזה מוכחש מן החוש. כי עינינו הרואות שבתני ניסן ותשרי אין הלבנה זורחת ומטלת לל בארץ יותר משעה שלמה אחר שקיעת החמה. וזה מבואר כשיטת ר"ת ז"ל דגם רבי ורבי חנינא לא איירי בשקיעת גופה של גלגל חמה כ"א בשקיעת אורה. שאז היא עליית אור הלבנה

וזריחתה. והשתא איתא שפיר הא דאמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקוע כו'. דסוף השקיעה היינו שקיעת האור. [ועי' בר"ן בס"פ צ"מ שכתב דרבי חנינא משבש לברייתא דרבי וקתני רבי אומר סוף גלגל חמה לשקוע. ולעג"ד אין זה מוכרח כ"כ. די"ל דהא דאמר רבי התחיל גלגל חמה לשקוע ר"ל בהתחלת ביה"ש לאפוקי סוף השקיעה בלאת הכוכבים. ורבי חנינא דאמר סוף גלגל חמה לשקוע קמ"ל דקאי על שקיעת האור ולא על שקיעת גוף השמש]:

**(י) ואמנם** אף אם נפרש הדברים על גוף גלגל חמה ולבנה. מ"מ לק"מ לר"ת ז"ל.

דמה שאמר רבי התחיל גלגל חמה לשקוע כו' ר"ל בעת שהתחיל לשקוע בעובי דרקיע לאחר שירד י"ד מעלות תחת האופק שאז תלא הלבנה ממחבואה להאיר בארץ. וזהו רבי חנינא ופירש דברי רבי שבעת שהספה האחרונה מגלגל חמה שוקע בחלון דרקיע אז מתחיל גלגל לבנה לעלות ולגלות אורו. וכדחני שמואל שאין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת. ר"ל בחלון שבעובי דרקיע. וזהו יסוד לשיטת ר"ת ז"ל וסיעתו ששקיעת החמה היינו

שקיעת גופה בחלון עובי דרקיע. שאז יתחלק אורה מן הארץ. והן אמת דלפי הכרעת רבי (בפסחים לד ב') דבליילה החמה מהלכת למטה תחת הארץ אין מליאות כלל לעובי דרקיע. מ"מ הא חזינן דרבי חנינא תלמידיה דרבי משער בירושלמי מדה עובי דרקיע. והיינו מפני ששם עובי דרקיע הושאל על אור דרקיע שהחמה בוקעת בו אורה בעת ירידת גופה תחת האופק. ובערך זה תעלה הלבנה לעומתה על האופק ותתבסס בלל המעלות של אור דרקיע. ואמנם כשהגיע החמה למעלה ט"ו תחת האופק כבר נתרבה החשך על הארץ ואז תלא הלבנה ממחבואה בצרתיק אור דרקיע ותחיל לזרות ולהאיר על הארץ :

**(יא) ועי"פ** הירושלמי הזה נוכל להכריע במחלוקת דרבה ורבי יוסף בגמרא דידן (שבת לד

ב'). דתניא התם חזיה בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מארדימין. הכסוף התחתון ולא הכסוף העליון ביה"ש. הכסוף העליון והשום לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה כו'. ופליגי התם רבה ורבי יוסף ותרווייהו משמיה דשמואל. רבה אמר פני מזרח מארדימין הוי בכלל ביה"ש. ורבי יוסף אמר כל זמן שפני מזרח

מארדימין הוי יום. ומסקינן דאיכא בינייהו פלגא דדנקא שהוא חלק י"ב ממיל. ובשיעור זה יתארך מדה היום לרב יוסף יותר מדרבה. והנה הסימן דפני מזרח מארדימין היינו לאחר שישקע אור החמה שאז ישאיר אחריו אדמימות אשר רשומן ניכר באויר שעל האופק. ורבה ס"ל דמדומי חמה לאו אור החמה הוא אלא חירגא

דיומא והוי סימן לשקיעה. ורבי יוסף ס"ל דאין השקיעה נגמרת עד שיתמו האדמימות מתחתונו של מערב דאז עולה כנגדו המכסוף במזרח. והנראה נכון שמשך פלגא דדנקא שפני דרקיע מארדימין הוא נערך לפי מדה רוחב גופו של גלגל החמה השוקע בחלון עובי דרקיע תחת האופק. ורבה סבר דתת התחלת שקיעה אזלינן דשקיעה במקלת שמה שקיעה. ורבי יוסף סבר דגמר שקיעה בחלון דרקיע בעינן. וכדס"ל רבי חנינא בירושלמי

דביה"ש מתחיל כשסוף גלגל חמה שוקע וכן תני שמואל כוותיה. ולפ"י מוכח דהעיקר דברי האומרים דצדק מלתא הלכתא כרב יוסף לגבי רבה. דהא תרווייהו פליגי אליבא דשמואל ובירושלמי מוכח בהדיא דדעתיה דשמואל כרב יוסף. וזהו מבואר ג"כ דהא דאמר רבי חנינא

בסוגיא דשבת שם הרולה לידע שעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הר הכרמל כו'. דר"ל שיניח זהרורי חמה המארדימין פני דרקיע בהתחלת השקיעה. וזה מהא"ס עם מה שאמר רבי חנינא בירושלמי התחיל גלגל חמה לשקוע אדם עומד בראש הר הכרמל יורד וטובל ועולה

ואוכל

\*) ולפ"ו היה נראה לנאורה דאין לא קיי"ל כרבי מתניה. וכמבואר באו"ח (סי' שמב) ובמג"א שם דבביה"ש של מו"ש אסיר צטלטול. אבל באמת נראה דרבי מתניה עבד כהלכתא. דככל משך ביה"ש שלא נתרבה עדיין החשך על האור אין הלבנה זורחת באור בביר. ורבי מתניה לא הוי מטלטל רק על איבתא דסיבא. דזה לא יתכן רק אחר שעבר ביה"ש והוי ודאי לילה. וזה מדשמואל :

בתלמודא דידן. שהרי צפירוש אמר רבי זמי לא כוכבים גדולים הנראים ציוס ולא קטנים הנראים בלילה אלא בינונים. והמוזן הפשוט בדבריו. שהכוכבים נחלקו לשלשה מפלגות. הרבה מהם גדולים שנראים מצדו יום. ומהם בינונים המתראים בתחלת הלילה. ומהם קטנים שאינם נראים עד חישון לילה. ואמנם בירושלמי נתנו סימן מובהק לזיאת הכוכבים הבינונים. דז"ל הירושלמי בפ"ק דברכות רבי פנחס בשם רבי אבא כוכב אחד ודאי יום שנים ספק שלשה לילה. הוא דתימר באילין דלית אורחיהן למיחמי ציממא. ברם באילין דאורחיהן למיחמי ציממא לא משערין בהו. אמר רבי יוסי בר אבין ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין דרמיין כחדא כוכבתא. זו היא גירסת הרמב"ן והר"ן ז"ל. והיא הנכונה. דלפ"ז מפרש רבי יוסי בר אבין דברי רבי פנחס דשלשה כוכבים של תחלת הלילה הם הנראים רלופים זה אחר זה במקום אחד. ואולם גם להגורסים דרבי יוסי בר אבין ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבים לבר מן הדא כוכביא. אי אפשר לומר דקאי על כוכב טגה. דא"כ פליג רבי יוסי ב"א על רבי פנחס דאמר הרבה כוכבים נראים ציוס. והל"ל בלשון פלוגתא רבי יוסי ב"א אמר בלחוד כו'. אבל הבלט מתוך דברי הירושלמי דרבי יוסי ב"א לא בא לחלוק על רבי פנחס אלא לפרש דבריו ולהציב גבול לכוכבים הגדולים הנראים ציוס. ונתן סימן בכוכב אחד ידוע שהוא האחרון מן הכוכבים הגדולים. ולבר מן הדא כוכביא בעינן דיתחמון תלתא כוכבים. והעיקר בגירסת הרמב"ן והר"ן. ועכ"פ לא נפלאות ולא רחוקה היא דזיאת ג' כוכבים בינונים דרבי יוסי תחתא לאחר השקיעה כמהלך חמשה מילין שהוא בערך שעה ושני חומשי שעה צימים השוים. משא"כ לשיטת הגר"א ז"ל אנו מוכרחים לומר דחומש שעה אחר השקיעה צימים השוים כבר נראו ג' כוכבים בינונים. והוה נגד החוש. ואין מציאין רחיה מאלטגנינים המביטים ברקיע על נקודת לובן כחודו של מחט. כי הדבר ברור שחז"ל לא דברו רק כוכבים בינונים הנראים בתחלת הלילה גלוי לעיני כל:

(יד) **ומה** שדקדקו מלשון משתקע החמה. כבר בארנו את הדקדוק הזה על דעת ר"ת ז"ל דהיינו שקיעת אור החמה. ומאד נאמנה בזה הוכחות הפוס' זכחים (דף נו) ונוגחות (דף כ' ע"ב) מהא דאמרינן גבי נר חנוכה (שבת כא ב') דמלוחה משתקע החמה. ואי מיד אחר שקיעת גוף השמש עדיין יום גדול הוא ושרגא בטיהרא מאי מהני. (ולפי מה שהוכחנו לעיל דהלכה כרב יוסף בהא דעד שהכסיף התחמון עדיין יום הוא. לפ"ז נראה דלעכוז נאמר. דהא בערב שבת נמי יכול להדלוק

ואולם בתרומה חזקה ציוס טבל. והיינו משום דרבי חנינא אזיל לשיטתו דביה"ט מתחיל כשסוף גלגל חמה שוקע תחת האופק בחלון הרקיע. א"כ בשעה שמתחיל לשקוע לפני הרקיע מאדמיין עדיין יום הוא ושפיר טבל ציוס:

**והנה** הפוס' הקשו דאמאי נקט רבי חנינא מלתיה אליבא דרבי נחמיה דוקא והרי ה"ה גם לרבי יהודה. ובחמה שירושלמי לא זכר רבי חנינא שיעורו של רבי נחמיה. וז"ל דבבבלי קמ"ל רבי חנינא דבשיעור שיעלה על ההר לאחר הטבילה הוי לילה לרבי נחמיה ומותר לאכול בתרומה וכדפירש"י. ואע"ג דלפ"ז מוכרח לומר שזוהי בעלייתו ובלבשה בגדיו כשיעור חלי מיל. הוא שעה פעמים כירידתו עם הטבילה שאינו נמשך רק כפלגא דדנקא. אין להתפלא על זה. כי זקיפת ההר מטכבתו:

(יב) **עוד** הכריח הגר"א ז"ל דביה"ט ולאח הכוכבים מקדימין לבוא מיד אחר שקיעת החמה כפי שיטתו. דאלו לר"ת ז"ל קשה מ"ט דבעלות השחר חזינן דכל הכוכבים קיימין ברקיע. ותחלת הלילה משערין רק בשלשה כוכבים בינונים. ואמנם אני בענייני כבר בארתי טעם הדבר בס' שלפני זה. דבעלות השחר עדיין החשך יבסה ארץ וממלא את כל חלל האופק ואופן המפריש. לכן יאירו אז הכוכבים. ונהפך הוא בשקיעת החמה שעדיין האור ממלא את פני כל האופק ומסתלק ממנו מעט מעט. ועל כן גם הכוכבים מתגלים אחד אחד:

(יג) **ובדיומה** לזה הקשה לשיטת ר"ת מהא דחזינן דמעלות השחר עד הנן נמשך יותר כמן השקיעה עד לאח הכוכבים. ובחמה אם נחשב עליות השחר תקף משילמחו קרני אור בזמורה והיינו זיאת השחר. (\*) אז לא נוכל למלא כמדתו מן השקיעה עד זיאת כוכבים בינונים. והדבר פשוט שמדת הזמן שמאילת השחר עד הנן שהוא כשמונה מילין. משוער כנגדו מן השקיעה עד זיאת כל הכוכבים עד חומס. ואמנם אין לא חשבינן עלות השחר יותר מחמשה מילין קודם הנן. ולכן אם נחשב לעומתו בערך זה מן השקיעה עד זיאת ג' כוכבים בינונים לאו משבשבתא הוא. כי אף אם נקבל עדות מהר"י שווארץ כי ג' כוכבים הראשונים נראין בארץ ישראל צינים ותשרי כחלי שעה אחר השקיעה. מ"מ פשוט הדבר דכוכבים אלו לאו בינונים נינהו. דאם נחשב אותם לכוכבי לילה הבינונים איך איפה הם הגדולים הנראים ציוס. והרזוים להוכיח מירושלמי דרק כוכב טגה הוא הנראה ציוס. הם מעקמים עלינו את הדרך הישרה בהבנת דברי רבי יוסי

(\*) וכמו שנראה בחמת מדברי הגר"א ז"ל ביו"ד (סימן רס"ב סק"ט) שכתב שם שעמוד השחר הוא משהרקיע מתחיל לנאיר ב"מ"ט בירושלמי תרין קריני דהירא סלקין מן מדינתא כו'. אבל תמה אני. הלא שם בירושלמי מבוחר בהדיא דהני תרי קריני סלקין באילת השחר שהוא כשמונה מילין קודם כן החמה. ולא אשכחן מ"ד דהיינו עלות השחר, דלפילו עולא ורבא לא מקדמי עלות השחר רק חמשה מילין קודם כן החמה:

להדליק עד שתכסיף כמבואר בר"ן בהלכות חנוכה .  
 יעב"פ לכ"ע מזה בחול איכה . וכן במנחות (דף לו)  
 גבי הפלין עד מתי מניחן בראשו עד שהשקע החמה .  
 והתם על כרחק מיירי בגמר שקיעת האור בלאת הכוכבים .  
 דהרי בספק חשיכה אינו חולץ . ודומה לזה לשכתן בנזיר  
 (דף טו) ע"ש :

**(טו) ואמנם** לענין דם שנפסל בשקיעת החמה  
 (זבחים ומנחות סס) פירשו התוס'  
 דהיינו בתחלת שקיעה . ונתנו טעם בדבר . דאף על גב  
 דקיי"ל במגילה (דף כ' ע"ב) דעד לאת הכוכבים ימא  
 הוא . מיהו הכא גבי דם איכה קרא יתירא שנאמר ביום  
 הקריבו את זבחו ביום שאתה זוכה אתה מקריב . ואי  
 בסוף שקיעה למה לי קרא פשיטא דבליה פסול דביום  
 לוותו כתיב . ואי למחר נפסל בלינה . אלא אם אינו  
 ענין לסוף שקיעה תניהו ענין לתחלת שקיעה ע"כ דברי  
 התוס' סס . וכן נראה מפירש"י בפסחים (דף לג ע"ב) .  
 ואני בעניתי איני רואה שום הכרח לזה . דאמאי לא  
 ניאמ דס"ג מיירי בסוף שקיעה וכמו בכל דוכתא . ואפ"ה  
 אילטריך קרא דביום זבחו ולא נפקא לן מביים לוותו .  
 דלא מיבעי לרבן גמליאל (זבחים דף פג) דהמזבח מקדש  
 אפילו דם . פשיטא דאילטריך קרא דביום זבחו לאשמעינן  
 דנפסל בשקיעת החמה ולא מהני ליה הלנה בראש  
 המזבח לאכשורי לזריקה למחר . וכמו שפירש"י בזבחים  
 סס . אלא אפילו לרבי יהושע דס"ל התם דדם פסול אין  
 המזבח מקדש . וא"כ נפסל בלינה . מ"מ הא פסול לינה  
 אינו אלא בעמוד השחר . ואילטריך קרא דביום זבחו  
 שיהא נפסל מיד בשקיעת החמה ולא בעי עיבור לורה .  
 וכן מבואר בהדיא בתוס' ישנים ביומא (דף כט) ד"ה  
 ומנחה . וגם התוס' בעלמם כתבו שם סברא זו (בדף  
 כט ע"ב) סד"ה נהדריה ע"ש . ואמנם שחיטת הפסח  
 כשחל בחול הוא דוקא עד תחלת שקיעה . מפני שרריך  
 שהתם להקטיר את האימורים מצעד יום דוקא . וכמו  
 שהוכחט לעיל (בסימן ט') . ועי' בשאגת ארי' (סי' יז) :

**(טז) עוד** טענה גדולה להגר"א ז"ל לשיטת ר"ת ז"ל .  
 מהא דאמר ליה רבא לשמיעיה (שבת לה  
 ב') אסתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימא אריש  
 דיקלא אחלו שרגא . ונטה זה לפירוש הרא"ם ז"ל בספר  
 יראים שהביאו הש"ג והגהות מרדכי בס"פ כמה מדליקין .  
 דשימא אריש דיקלא ר"ל כשגוף השמש נגד ראשי  
 הדקלים . אלמא דבביאת שימא תליא מלתא ולא בביאת  
 אורה . אבל אני בעניי לא ידעתי ליישבה גם לדעת  
 הגר"א ז"ל . דבשלמא לשיטת הרא"ם ז"ל עלמו דביה"ש  
 מתחיל משנטה החמה לשקוע . א"כ שפיר החמיר רבא  
 לשמיעיה משעה שתגיע החמה נגד ראשי הדקלים . אבל  
 לשיטת הגר"א ז"ל דביה"ש מתחיל אחר השקיעה מהכנסת  
 פני הרקיע . אין שום מקום להחמיר גם לשאינס בקיאים  
 כל זמן שהשמש נראית על הארץ כי הכל בקיאים בזה .  
 ולמה החמיר להו רבא כחלי שעה ויותר קודם לזה .  
 אבל האמת זרה את דרכו כי אדשימא אריש דיקלא

לא קאי על גוף השמש כ"א על זריחת השמש [כמו  
 משמשא לעולא ומחמה ללל] . והיינו לאחר שכבר שקעה  
 החמה תחת האופק והלא כשה את הארץ וגם את האילנות  
 אלא שעל ראשי הדקלים מטשפת עדיין זריחתה . [וכן  
 מוכח להדיא מדברי הרי"ף והרא"ש דגרסי עד דאיכה  
 שמשא צריש דיקלא] ולפי שכן הרגע הזאת עד לה"כ  
 אינו ניכר שום סימן לשאינס בקיאים ואיכה למיחוש  
 לטעותא ולפשיעותא . לכן השיא להם רבא להוסיף מחול  
 על הקודש מההיא שעה . וביום המעונן שאינה נראית  
 השמש ולא בבוהא ויש לחוש לטעותא טפי נתן להם סימן  
 אחר דקדים קלת . והוא משעה שהתרנגולים יובצים  
 בקורות כו' . הפירוש הזה נכון מאד בעז"ה ובו יתישב  
 ג"כ מה שהקשה בהגהות מרדכי שם לדעת ר"ת ע"ש .  
 ולפ"ז תקשה להיפך לשיטת הגר"א ז"ל דאיזו חומרא  
 החמיר רבא להני דלא קים להו בשיעורא דרבנן . והא  
 אדרבא לרבה מתחיל ביה"ש מההיא שעתא דאין מדליקין  
 בה את הנרות . וע"כ לומר שהקיל להם כרב יוסף .  
 וזה אינו במשמע כלל :

**(יז) עוד** ראהו הביא הגר"א ז"ל לשיטתו מהא דלייבי  
 דמערבא אמאן דמללי עם דמדומי חמה  
 דילמא מיטרפא ליה שעתא (ברכות כט ב') . ואלו  
 לדברי ר"ת עוד היום גדול . ולענ"ד אין מזה שום ראיה .  
 דאדרבא זיל לאידך גיסא . הא רבי יוחנן אמר התם  
 מזה להתפלל עם דמדומי חמה . ודרש לה מקרא  
 דייראוך עם שמש כו' . ואלו לדעת הגר"א ז"ל כבר עבר  
 זמן המנחה לרבי יהודה דאמר עד פלג המנחה . שהיא  
 שעה ורביעית קודם הלילה (ברכות כו) . ולא מהתבר  
 למימר דרבי יהודה פליג אהך דרשה דייראוך עם שמש .  
 אבל לר"ת ז"ל אכתי זמן מנחה הוא לכ"ע . אלא  
 דמערבא חשבו דילמא מיטרפא ליה שעתא . ולא מציי  
 לרבי יהודה דליכא רק זמן מועט עד כלות המנחה .  
 אלא אפילו לרבנן נמי איכה למיחש . דעד דהא אפילו  
 סמוך למנחה גדולה חששו דילמא מיטרד (שבת דף ט'  
 ע"ב) . וכ"ש בכה"ג שיטה לעולם להתפלל עם דמדומי  
 חמה . אי אפשר שבשום פעם לא תטרף לו השטה עד  
 שיצבור הזמן :

**(יח) וכעין** זה הביא הגר"א ז"ל ראהו לשיטתו מדברי  
 רב האי גאון ז"ל שהביא המרדכי בפ"ד  
 דברכות . דכיון שכבר נהגו להתפלל מנחה עד שקיעת  
 החמה אין להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך .  
 ומסיים המרדכי דמזה משמע דמשקיעת החמה יכול  
 להתפלל ערבית ואע"פ שלא נראו הכוכבים ע"כ . ומלתא  
 דפשיטא היא להגר"א ז"ל דרב האי מיירי בשקיעת גוף  
 השמש . אבל לדעתי הקלושה דהמרדכי בעלמו מוקי  
 לדברי רב האי ז"ל בסוף שקיעה בהכנסת פני הרקיע .  
 דע"ז מסיים שפיר אע"פ שלא נראו הכוכבים . דאי  
 שקיעת השמש אין ענינה ללאת הכוכבים . וטפי ה"ל  
 אע"פ שהוא קודם ביה"ש . דהמרדכי גופיה ס"ל בס"פ  
 ב"מ כר"ת דביה"ש יתאחר יותר משעה לאחר שקיעת  
 השמש

השמש. וגם מה שכתב מהר"ם אלשקר ז"ל בתשובה (סי' לו) דדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דבין השמשות הוא תיכף אחר שקיעת החמה. הגה ראינו להיפך כי הר"ן והה"מ (בפ"ה מה"ש) פירשו דברי הרי"ף והרמב"ם כדעת ר"ת. והאמת הוא שהמה העתיקו לשון הגמרא ולא גלו דעתם בזה כמ"ש הש"ג. וסמכו על הסימנים דכוכב אחד יום שנים ביה"ש כו'. והאמנם הרא"ש פירש בהדיא כר"ת בפ"ק דתענית (סי' יב). וזהו דעת הש"ע באו"ח (סי' רסא) שהחזיקו אחריו גאוני בתראי. השאגת ארי' בס"ג והרב ב"ה ביו"ד (סי' רסו) והבין כן בדברי בעל העיטור. וכן סתם הגאון מהר"י ליסא והתפארת ישראל ז"ל. אכן גם הגר"א ז"ל אינו יחיד בדבר. כי בענין זה נגעו הקלוות. שגם הגרש"ז ז"ל בסדורו תפס עיקר כשיטת מהר"ם אלשקר והביא ראיות הגר"א ז"ל בסגנון אחר. ולפלא בעיני כי בש"ע שלו (סימן רסא) כתב בפירוט כשיטת ר"ת והרמב"ן והביא דעת היראים שס' י"א ומוסיים דהעיקר כסברא ראשונה. ומדוע לא זכר שם מאומה מדברי מהר"ם אלשקר. ועכ"פ לדינא שקל הגרש"ז ז"ל את דבריו במאוזני לך. כי לענין כניסת שבת החמיר כשיטת מהר"ם אלשקר וביציאת שבת החמיר כר"ת ז"ל. ולא סמך להקל על המקדימין אפילו לענין ק"ש שרבים מקילים בה מפלג המנחה. וכ"ש לענין מלאכה שבת דהוי באיסור סקילה. אכן בדורנו זה שגם המשכילים קבעו עלמן לדבר הלכה. המה זרקו מרה בשיטת ר"ת והראשונים ז"ל ודחו אותה בשתי ידים. ואחר שהרכיבו דבין ספק חשיכה סורי גפן נכריה בהרכבה שאינה קולטת. נשענו על דעת הגר"א ז"ל להקל כפי דעתו גם ביציאת שבת. על כן ראיתי לברר כי שיטת ר"ת והראשונים ז"ל היא הלרופה ובחונה בגמ' דידן ובירושלמי. ומלבד כל ההוכחות שכתבנו למעלה. יש להוכיח ג"כ מן הכלל אשר בידינו דבכל דוכתא מוקמינן אחזקה קמייתא. וכאן דאפילו נשף דעלות השחר חשבינן יומא כ"ש נשף דשקיעה דכבר איקבע חזקה היום. וכבר נתקשו בספק ביה"ש דנוקי בחזקה קמייתא עי' במג"א (סי' שמב) ובפמ"ג ס. ועכ"פ לא מסתבר לקלר נשף דשקיעה משיעור נשף דע"ה דא"כ יהיה יציב בארעא וגיורא בשמי שמיא. והעיקר בזה להחמיר בכניסת שבת כשיטת הגר"א ז"ל וכדאמר להו רבא להני דלא בקיאי בשיעורא דרבנן. ומו"ש כשיטת ר"ת וכל הראשונים ז"ל שדבריהם מכוונים להלכה :

ומ"ש גבי ק"ש של שחרית דשצקה רבנן אדין תורה. ושרי לכתחלה לקרות ק"ש של שחרית עד ג' שעות ביום שהוא סוף זמנה דאורייתא. ואפילו ותיקין שגומרין אותה עם הנץ החמה. לאו משום סייג וגדר דק"ש נגעו בה אלא משום סמיכת גאולה לתפלה כדי להתפלל מן המובחר כדכתיב ייראוך עם שמש (ברכות ט' ע"ב). וכבר דחו התוס' סברת הר"ח דמפרש ייראוך עם שמש היינו קבלת מלכות שמים בק"ש. עי' תוס' יומא (דף לו ע"ב) סד"ה אמר. ואין לומר דדוקא בק"ש של ערבית חששו לעשות סייג משום דבליילה איכא אונס שניה וחששא דדילמא אחא למיפשע כיון דזמנה כל הלילה. משא"כ בדשחרית ליכא ליחוש למידי. זה אינו. דהא בשחרית נמי איכא למיחש שמא יטעו ביום המעונן וכמו שחששו לזה גבי חמץ בערב הפסח (פסחים יב ב') ואין לומר דחומרא דחמץ שאני. ז"א. דהא עיקר חומרא דחמץ משום דעובר עליו צבל יראה וכו'. ובערב פסח אכתי אינו עובר צבל יראה וכו' עד הלילה כמבואר באו"ח (סימן תמג). הן אמת דהחק יעקב הוכיח שם מדברי רש"י בצ"ק (דף כט ע"ב) דמשש שעות ולמעלה קעבר צב"י וכו'. אבל דבריו אינם נראים. דא"כ יהי' דברי רש"י נגד סוגיות הגמרא בפסחים (דף ה'). והאמת דמדברי רש"י לא מוכח מידי. דז"ל שם בצרק המניח. משש שעות ולמעלה אין החמץ ברשותו דאכור בהגאה כל היכא דאיתא. ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו לעבור עליו צבל יראה וכו' עכ"ל. וסבר הח"י דלעבור עליו צב"י משש ולמעלה קאמר. ולדעתי פשוט דאתוך הפסח קאי. וה"ק אע"ג דכבר נאסר בהגאה משש ולמעלה מ"מ עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו שיעבור עליו צפסח צב"י וכו'. אבל בעה"פ פשיטא דלית ביה איסור צב"י וכו' כדמוכח בגמרא בהדיא. וא"כ תקשה מ"ש התם דחיישינן לטעותא דיוס המעונן ומ"ש גבי ק"ש דלא חיישינן :

**ומיהו** בסוגיא דפסחים (דף ה') ילפי רבא ורבי ישמעאל איסורא דחמץ משש ולמעלה מדכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יו"ט. או אינו אלא ביו"ט עלמו. ת"ל לא תשחט על חמץ דם וצחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ומוכח מזה דבחמץ משש ולמעלה איכא עשה ולא תעשה. עשה דתשביתו ול"ת דלא תשחט על חמץ. וא"כ מלינן למימר דדוקא התם דאיכא עשה ול"ת חששו לטעותא דיוס המעונן משא"כ בק"ש דלית בה רק עשה גרידא. אמנם מדברי התוס' שם נראה דלאו דלא תשחט על חמץ לא קאי רק על השוחט את הפסח על חמץ. אלא כיון דאשכחן שהזהיר על השבתת שאור והזהיר שלא לשחוט את הפסח על חמץ סברא הוא שבזמן השחיטה הזהיר על ההשבתה. ולענ"ד נראה דכן מוכח בהדיא בגמרא. דאי ס"ד רבי ישמעאל ליקף לאו לאוכל חמץ בשש מקרא דלא תשחט על חמץ. א"כ מאי קאמר ליה רבי עקיבא אינו לריך דהאי הוא אומר תשביתו כו'. והא אינטרין נמי לא תשחט לעבור עליו בלאו ועשה. אלא ודאי דגם רבי

סימן יב

טעם למה שלא עשו הרחקה בזמן ק"ש של שחרית :

**אחר** שילאנו בשלום מדין ספק חשיכה והגלוה אליו נחזור לדיני ק"ש שעסקנו בהם. דעוד פש גבן לצרורי. מ"ש דבק"ש של ערבית שקדו חכמים לעשות סייג וגדר בתחלת זמנה והרחקה מעבירה בסוף זמנה.

סימן יג

איש אשר כברו אוניו משמוע מהו לענין ק"ש וסגילה וברכת המזון :

**(א) הנגן** כפרק היה קורא (דף טו) הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו ילא רבי יוסי אומר לא ילא. ומפרש בגמרא דטעמא דרבי יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוילא מפין. ורבי יהודה ש"מ. ומייטיבין עלה הא דתנן במגילה (דף יט) הכל כשרים לקרות המגילה חוץ מהרש שוטה וקטן. מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מהגא רבי יוסי היא דאמר הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו לא ילא. וסקיל וטרי בש"ס טובא עד דמסיק דאפילו רבי יהודה נמי מודה דלכתחלה לריך להשמיע לאזניו. דסבר כרביה רבי אלעזר בן עזריה. דתניא אמר רבי יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע לריך שישמיע לאזניו שנאמר שמע ישראל. אמר לו רבי מאיר הרי הוא אומר על לבדך אחר כוונת הלב הן הן הדברים. אמר רב חסדא אמר רב שילא הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה. ועריכא דאי אשמעינן הלכה כרבי יהודה ה"א דלכתחלה נמי אין לריך להשמיע לאזניו קמ"ל כרבי אלעזר בן עזריה. ואי אשמעינן כרבי אלעזר ב"ע ה"א לריך ואין לו תקנה קמ"ל כרבי יהודה דאם לא השמיע ילא ע"כ :

**והנה** כפולה סוגיא מדמה מגילה וברכת המזון לק"ש [לבד רב יוסף דמתלק בינייהו] וטעמא נראה. דכיון דמגילה ובה"מ לריכוס ג"כ דבור בק"ש. הילכך ילפינן להו מק"ש דבעינן דבור הנשמע לאזנים דוקא. ולא דמי לכוונה דלא ילפינן מגילה ובה"מ מק"ש. דההם גבי כוונה גלי קרא דלא בעינן כוונה רק בקריאת שמע. כדכתיב והיו הדברים האלה על לבדך. משמע דרק הדברים האלה לריכוס כוונת הלב. משא"כ שמיעה שהיא משין הדבור. וגלי קרא גבי ק"ש דבעינן דבור הנשמע לאזנים. ילפינן מינה שפיר לכל דבר הגריך דבור שהיא דבור הנשמע לאזנים דוקא. ונקטינן מינה השתא לפי המסקנא. דבין רבי יוסי ובין רבי יהודה תרדווייהו דרשי שמע השמע לאזנך. אלא דפלוגי לענין דיעבד. וא"כ יש להבין במאי פליגי. דלא מסתבר שיחלקו במשמעותא דשמע אם הוא למנוה או לעכב. וגם אין לומר דרבי יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה לא מלריך להשמיע לאזניו רק מדרבנן וקרא דמייטיבין אינו אלא אסמכתא. דא"כ מאי פריך ליה רבי מאיר מעל לבדך. והא רבי יהודה נמי לא קאמר רק מדרבנן :

**(ב) והנראה** לענ"ד ליישב פלוגתייהו בהא דגרסינן בגדרים (דף עב ב') בעי רמי בר תמא בעל מהו שפיר בלא שמיעה. ושמע אישה דוקא הוא

רבי ישמעאל לא מייטיב קרא דלא תשחט רק לגלויי שבזמן שחיטה הזכיר על עשה להשבתה. אבל בזה מודה דלאו דלא תשחט לא נאמר רק בשוחט את הפסח על החמץ וכדברי החוס'. ועכ"פ אין שיהיה הפירוש בדעת רבא ורבי ישמעאל. הא חזינן דאיכא ההם תנאי ואמוראי טובא דליה לאו בחמץ משש ולמעלה רק עשה דתשביחו לחוד. וא"כ תקשה לדידהו הא ק"ש נמי מלות עשה היא. ואמאי לא תשבו בה ג"כ ליום המעונן כמו שחשבו בחמץ בע"פ :

**אבל** הנראה לענ"ד דטובא יש לחלק בין חמץ בערב הפסח לק"ש. חדא דבחמץ איכא למיחש שיעבור על איסור עשה בקום ועשה. משא"כ בק"ש דאף אם יעבור הזמן ולא יקרא ק"ש אינו רק שב ואל תעשה. ועוד דבאכילה דחמץ איכא למיחש לאימוכוי דאין קבע לאכילה ומגרר גריר. (עי' באו"ח סימן רו ס"ה ובט"ו יו"ד סימן יט ס"ק יא). וכל זה לא שייך בק"ש. ואע"ג דבק"ש דערבית עשו סייג והרחקה. אינו דומה חששא דאונס שניה דכתיב טובא לחשש טעותא דיום המעונן. ועוד נראה דהכא גבי ק"ש דשחרית לא שייך לעשות הרחקה. דכיון דבני מלכים וכיוצא בהם ישנים עד ג' שעות ציזו אינו צדין לאכנס ולהכריחם לקום קודם לכן. ועוד דאף אם יכריחו חכמים בגזרתם להקדים ולקום בשעה שניה. הלא יהיה אז זמן ק"ש דאורייתא בשעה שניה. ונמא שלא הועילו חכמים בתקנתם כלום. ואין לומר שיעשו הרחקה לשאר עמא ובני מלכים יקראו בסוף שעה ג'. זה לא יתכן. דא"כ יאמרו כל הסריקין אסורין ואריקין צייתוס מותרין. ועוד נראה דעיקר חשש דיום המעונן לא שייך לענין ק"ש. דהא בפסחים (דף יב ע"ב) פריך אהך גזרה דיום המעונן אי הכי בארבע שעות נמי לא ניכול. ומשני ד' זמן סעודה לכל היא והכל בקיאים בה ולא אחי למטעי. וא"כ ה"ג גבי ק"ש כיון דאסור לאכול ולשתות קודם ק"ש ותפלה. הרי כל אדם צקי ומרגיש לורך האכילה בסוף שעה שלישית ובודאי ימהר אז לקרות ולהתפלל כדי שלא יעבור זמן סעודה בשעה ד'. הילכך לא הולרכו חכמים לעשות סייג והרחקה לק"ש דשחרית ולחלק בין בני מלכים לשאר בני אדם. לא כן בק"ש דערבית שזמנה כל הלילה ואיכא למיחש לפשיעותא ולאונס שניה וגם אפשר לעשות בה סייג וגדר השוה לכל נפש. לכן גדרו בה חכמים ואמרו עד חלות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וגם בתקנתא זו לחוד לא סגי. דהא אכתי איכא למיחש שאם יאכל וישתה אפילו בדרך עראי שמא חטפתו שניה ונמא ישן כל הלילה. לכך אסרו ג"כ לאכול אפילו אכילת עראי סמוך לזמן ק"ש כדי שימהר להקדים עלמנו לדבר מנוה ולקרות ק"ש מיד בזה"כ :

הוא או לאו דוקא כו'. והדר צבי חרש (המדובר) מהו שיפיר לאשמו. אח"ל בעל מופר בלא שמיעה משום דבר מישמע הוא אבל חרש דלאו בר שמיעה הוא היינו דרבי זירא. דאמר ר"ז כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. או דילמא ושמע אישה לא מעכב. אמר רבא ת"ש ושמע אישה פרט לאשת חרש. וכחז הר"ן ז"ל דהכי קי"ל כרבא דבעל מופר בלא שמיעה וחרש אינו מופר לאשמו וכן הוא דעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. והמבואר מזה דרמי בר חמא מספקא ליה בתלתא. אם ושמע אישה דוקא ומעכב בכל אדם. או לאו דוקא ואינו מעכב אפילו בחרש. או דילמא בחרש מעכב ובבר שמיעה אינו מעכב. ורבא פשיט ליה דושמע אישה דוקא אלא דמ"מ אינו מעכב רק בחרש שאינו ראוי לשמיעה אבל בבר שמיעה אין השמיעה מעכבת. וטעמא משום דכל דבר שאינו גוף המלוה רק תיקון והכשר מלוה אינו מעכב המלוה. אלא דבעינן שהיה המלוה ראוי לכך דאז חשובה כאלו נתקיימה בכל פרטיה. וכדאשכחן בבבילת המנחה (מנחות דף יח ע"ג ודף קג ע"ג) דאם לא בלל כשרה ואם אינה ראוייה לבילה כגון שהיא של ס"א עשוריים אז הבילה מעכבת בה. וה"ל אית ליה לרבא ביבמות (דף קד ע"ג) גבי חליה. דאע"ג דקריאה לא מעכב בה מ"מ אלם ואלמת שחלו חלינתן פסולה. וראוי לקריאה בעינן. והכי נקטינן בכמה דוכתי. כגון בקריאת בכורים דבעינן שיהא ראוי לקריאה (ב"ב דף פא ע"ג) ולענין בית הסתרים שיהא ראוי לבית מים (גדה דף פו ב'). ומיהו גבי הפרה הוי מספקא ליה לרמי בר חמא דילמא ושמע אישה לאו דוקא וא"ל אפילו ראוי לשמיעה. והיינו משום דאיכא למימר דהא דכחז רחמנא ושמע אישה אורחא דמלתא נקט דכי שמע מיפר. וכמו שכתבו התוס' ביבמות (דף קד ע"ג) ובמנחות (דף יח ע"ג). ואמנם מדפשט ליה רבא דאפילו התם נמי הוה ושמע אישה דוקא. שמעינן מינה דכ"ש הכא גבי ק"ש דכ"ע מודים דשמע ישראל דוקא ואתא לדרשה דהשמע לאונך. אלא דבהא מיהת פליגי הגא'י. דרבי יוסי סבר דשמיעה מעכבת וכס"ד דרמי בר חמא בגדרים. ורבי יהודה משום ראב"ע ס"ל כיון דעיקר מלות ק"ש תליא בדבור כדכתיב ודברת בס והשמיעה אינה רק למלוה מן המוציא הילכך אין השמיעה מעכבת דיעבד מאחר שהקורא ראוי לשמיעה. וכסברת רבא בגדרים דושמע אישה דוקא ואפ"ה אינו מעכב בראוי לשמיעה. וכדן כל הראוי לבילה דאין בילה מעכבת בו. ורב חסדא נמי דפסק הלכה כרבי יהודה משום ראב"ע קאי ג"כ בשיטת רבא בגדרים:

**(ג) ולפ"ז** היה נראה לכאורה דחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוליא את עצמו ידי חובת ק"ש ומגילה ובה"מ ופטור מהם לגמרי. דדומה לאינו ראוי לבילה דבילה מעכבת בו. ואמנם כד דייקין ספיר נראה דאינו כן. דאין דנין מאפשר לשאי אפשר. דבכל הני דאשכחן בהו הך סברא דכל שאין ראוי לבילה

בילה מעכבת בהם בכולהו אפשר בענין אחר. במנחה דס"א עשוריים אפשר צני כלים. בחליה דאלם ואלמת אפשר בייבום. בגדר דאשת חרש אפשר בהתרת חכם. ובצית הסתרים אפשר ברחילה. וכן בצבורים אפשר לשגין ביד שליח כמבואר שם בפרק הספינה. משא"כ היכא דאי אפשר בענין אחר וגברא לא חזי לכך אינו דרין כל שאין ראוי לבילה לעכב המלוה. וראיה לזה מהא דתנן בפ"א דבכורים (משנה ד' ה') אלו מביאין ולא קורין הגר האפטרופוס האשה והטומטום והאבדרוגינום. ולא אמרינן כיון דאין ראוי לקריאה קריאה מעכבת בהו. והיינו משום דכיון דאי אפשר להו בקריאה ולא חזו לכך חשיבי אנוסים ולא גרע אנוס ידיהו מדיעבד של איש הראוי לקריאה דאין הקריאה מעכבת בו. ודוקא היכא דהפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהם החג אמרינן בגמרא דירקבו (מכות דף יח ע"ג). דכיון שכבר נראו לקריאה ונדרו דנין להו דרין כל שאין ראוי לבילה דבילה מעכבת בו. משא"כ היכא שלא נראו מעולם. ועי' בתוס' ב"ב (דף פ"ג) ד"ה בלרן. וכן מוכח מהא דאמר שמואל (סנהדרין דף מה ב') דהיכא דנקטעת יד העדים פטור דכתיב יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא. ואע"ג דיד העדים אינה מעכבת מ"מ ראוי ליד העדים בעינן. אבל היכא דהיו העדים גידמין מעיקרא ס"ל לשמואל דיהרג. והיינו משום דכיון דמעיקרא לא חזו ליד דמי לכל שאין ראוי לבילה. ואין חסרון יד העדים מעכבת מלות מיתה. ומטעם זה קי"ל בפסחים (דף סב) דערל וטמא משלחין קרבנותיהם. ולא אמרינן כיון שאינן ראויים לסמיכה סמיכה מעכבת בהו. דכיון דאי אפשר להו בסמיכה ולא נראו ונדרו ממנה בשעת הקרבה לא דמו לכל שאין ראוי לבילה. וכן מוכח מהא דתנן בפרק כילד לולין (דף עו ע"ג) חמשה דברים באים בטומאה ואין נאכלים בטומאה כו'. ולא אמרינן כיון דטומאים הם ואינם ראויים לאכילה אכילה מעכבת בהו. ועי' עוד שם (בדף עח סוף ע"ג). וה"ל גבי חרש המדבר לענין ק"ש ומגילה ובה"מ. כיון דאי אפשר לו בשמיעה ולא חזי לכך אין השמיעה מעכבת בשאר כל אדם דיעבד. דאנוס חשוב כדיעבד ועדיף מיניה. ובאמת לא יעלה כלל על הדעת דחרש המדבר ואינו שומע גרע משאר בני אדם שאין השמיעה מעכבת בהם. דאיך יתכן שהתורה תקול על היכול שלא תעכב בו השמיעה ותחמיר על שאינו יכול שתעכב בו השמיעה ותתבטל ממנו המלוה לגמרי. ואין זה מדרכי התורה כי דרכיה דרכי נעם. ומהותמה על הט"ז באו"ח (סימן תרפט) שאגב חורפיה החליט להלכה דחרש המדבר ואינו שומע פטור מק"ש ומגילה ובה"מ משום דדמי לכל שאין ראוי לבילה. וגם הגאון בעל שאגת אריה (בסימן ז') מפלפל בזה הרבה. ולדעתי צרור דאין השמיעה מעכבת את החרש מק"ש ומגילה ובה"מ כמו שלא תעכב הקריאה לגר ואשה מהבאת בכורים. ואע"ג דגבי תרומה גם רבי יהודה מודה דחרש המדבר לא יתרום משום שאינו שומע הברכה. וכדמוכח בסוגיא דברכות (דף טו).

התם שאני דאפשר שיתרום שליח ויברך. משא"כ ק"ש ומגילה ובה"מ דאי אפשר לו ע"י שליח. וכן בכורים דגר ואשה לית להו תקנתא בשליח. דהרי אפילו שליח שמשלחו בר קריאה נמי אינו קורא כמפורש שם בפ"א דבכורים. כ"ש שליח דגר ואשה:

נראה דפקח שנתחפש יכול ג"כ לקרות המגילה להוליא רבים ידי חובתם. אבל באמת כי דבריו מעיקרם נפלאים מאד ואינם מובנים בלל. דלפי מה שכתב שאם נולד באדם החרשות אחר ששמע מותר לו לתרום. א"כ קשה היכי משכחת לה הא דתנן חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. דהלל כל חרש המדבר שמע מתחלה דאל"כ לא היה יכול לדבר. וכמו שכתב הוא בעלמו בתחלת דבריו שהחרשות היא סבה לאלמות. וגם מה שכתב דנשתק אחר שהיה מדבר מותר לו ג"כ לתרום גם ע"י קשה טובא. דהלל הטעם דחרש המדבר או אלם לא יתרומו היינו משום הברכה. וא"כ מאי נפקא מינה בין אם היה אלם מלידה או נשתק אח"כ הרי עכ"פ אינו יכול לברך. ואי מיירי דאחר מברך לו והוא שומע ועל דרך שנתבאר ביו"ד (סימן א'). כה"ג פשיטא דאפילו אלם מלידה נמי יכול לתרום לכתחלה. ובשלמא מה שכתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות שחיטה מומחה שנשתק שחט לכתחלה עכ"ל. התם שייך שפיר לחלק בין אלם מעיקרא לנשתק. דאלם מעיקרא אינו בכלל רוב המזיין אלם שחיטה מומחין הן משא"כ מומחה יודע שנשתק. וכדעת הב"ח ביו"ד (סימן א') וע"ש בת"ש (ס"ק נח). אבל לטעין ברכת התרומה פשיטא דאפילו מלידה נמי מותר לו לתרום לכתחלה כשאחר מברך לו. וכבר נתקשה בדברי הרמב"ם אלה הגאון ר"ע איגד ז"ל בחידושו למשניות והניח בל"ע. והרב התרנן הגלגל לנגדו בספר תפארת ירושלים מיישב דברי הרמב"ם דמיירי בחרש ואלם שאצרי השמיעה והדבור קיימים בהם דאז דומה לכל הראוי לבילה דאין בילה מעכבת בו. ושמה הרב על המציאה הזאת אשר מלא נכונה לפניו בספר אור הישר. אבל כל הרואה ישר יראה שמה שמדמין נתחפש ונשתק ואצרו שלימים לכל הראוי לבילה כו'. אין דמיונם עולה יפה. דהדבר פשוט דלא אמרינן ראוי לבילה רק בדבר שבידו לתקן עכשו בשעה שעושה המזה. משא"כ נשתתק ונתחפש שאין רפואתו בידו לא עכשו ולא לאחר זמן. ואפילו אם יזויר שיתרפא לא יהיה אז ביכולתו לתקן מה שחרש בלא ברכה צעת שהיה אלם או חרש. וכל כה"ג לא מיקרי ראוי לבילה. ורואה לזה מהא דמסקינן בגדרים (דף עג) דחרש אינו מיפר לאשתו מדכתיב ושמע אישה פרע לאשת חרש. וקרי ליה התם אינו ראוי לבילה. וסתמא מיירי אפילו כשאזינו שלימים וקיימים. דהא מקרא דושמע אישה לא משמע לחלק בין נתקללו אצרי השמיעה ללא נתקללו. אלא כל דלא בר שמיעה לא הוי ראוי לבילה ואינו מיפר. ועוד דגם לפי דמיונם דחרש ואלם שקיימים בהם אצרי השמיעה הוו כאלו כבר נתפקחו. מ"מ קשה. דהא פקח גמור נמי לריך לברך ולהשמיע לאזינו. ואע"ג דבמקום אונס הוי ההורד כדבור (או"ח סימן סב) גבי תרומה לא שייך אונס שהרי יכול לתרום ע"י שליח. וכן אלם יכול לתרום גם בעלמו כשאחר יברך לו. ואולם האמת הוא כמ"ש דגם בחרש ואלם שאצריהם שלימים וקיימים לא אמרינן

**(ד) ואמנם** כל זה הוא לטעין החרש עלמו שמחוייב בק"ש ובמגילה ובה"מ ויולא בהן ידי חובתו בדבור ואין השמיעה מעכבת בו. כיון דלא חזי לשמיעה ואי אפשר לו בעיני אחר אבל להוליא אחרים פשיטא דאינו מוליא ואפילו דביעבד נמי לא ילאו השומעים ממנו. דלגבי דידהו דאפשר להו בקורא הראוי לשמיעה אמרינן שפיר הך סברא דכל שאין ראוי לבילה כו'. ודומה ממש לאשת חרש דשמיעה מעכבת מלהפיר נדרה כיון דאפשר לה בהתרת חכם. ואל תתמה כיון שהחרש בעלמו יולא בקריאתו אמאי אינו מוליא אחרים. דה"ל אשכחן כה"ג באשה ואנדורוגינוס. ובחרש גרע טפי דהא השומעים באים ללאת מן החרש בשמיעה והחרש עלמו לאו בר שמיעה הוא ואינו יולא רק בדבורו. ובה סרה קושיית הב"י מהרמב"ם. דפסק בפ"א מהלכות מגילה דאם היה הקורא חרש השומע ממנו לא ילא ידי חובתו ותמה עליו בב"י (סי' תרפט) דלפי מה דק"ל בצרכות (דף טו) דהלכה כרבי יהודה דאם לא השמיע לאזינו ילא דביעבד. א"כ ה"ל במגילה כן הוא דאם קרא חרש ילאו השומעים ממנו דיעבד. אבל למאי דכתיבנא אתא שפיר. דעד כאן לא קאמר רבי יהודה דאם לא השמיע לאזינו ילא. דוקא היכא דראוי לשמיעה או חרש בעלמו שאי אפשר לו בשמיעה. אבל להוליא אחרים כיון דאפשר בקורא הראוי לשמיעה אמרינן דחרש שאינו ראוי לשמיעה שמיעה מעכבת. ומיהו זהו דוקא בחרש גמור שאינו שומע כלל. אבל מי שאינו חרש גמור אלא שכדור אזינו ואינו שומע כ"א בשלועקים אליו בקול רם. אז יולאים גם השומעים דביעבד אפילו קרא את המגילה בקול צינוני שהוא עלמו לא השמיע לאזינו. דעכ"פ ראוי להשמיע הוי ולכן אין השמיעה מעכבת בו. אבל לכתחלה ודאי לא יקרא להוליא אחרים אם לא כשיקרא בקול רם שאפשר לו לשמוע. דהא לטעין לכתחלה גם רבי יהודה מודה דלריך להשמיע לאזינו. וכן פסק רב חסדא הלכתא:

**(ה) ואמנם** בעיני זה ראיתי עוד מקום עיון בדברי הרמב"ם ז"ל. דהנה בפ"א דתרומות (משנה ב') תנן חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. משום דלכתחלה לריך להשמיע לאזינו כשמברך וכדמסקינן בצרכות (דף טו) דאפילו רבי יהודה נמי מודה בהא. וכתב על זה הרמב"ם בפירושו וו"ל. חרש הוא שאינו שומע. ורו"ל קוראים ג"כ לאלם חרש לפי סבת האלמות היא החרשות שיתחפש בעובר בעודו בצטן אמו ולא ישמע מה שמדברים אליו. ומסיים ואומר ודע כי כשגולד באדם החרשות אחר ששמע או שנשתק אחר שהיה מדבר מותר לו לתרום עכ"ל. ולפי דבריו אלה היה

סברא זו דכל הראוי לבילה כו'. ונשאר עדיין דברי הרמב"ם ז"ל מחוסרי הבנה :

(ו) **אבל** הנראה לענ"ד נכון. דמה שכתב הרמב"ם שאם נולד בחדס החרשות אחר ששמע או שנשתק אחר שהיה מדבר מותר לו לתרום. ר"ל אחר שביקר להפריש תרומה נתחרש או נשתק קודם שתרם. וכעין ה"ה דגיטין (דף ט') לא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש. וזהו שרלה הרמב"ם ז"ל באמרו שאם נולד בחדס החרשות אחר ששמע. ר"ל אחר ששמע הברכה. או שנשתק אחר שהיה מדבר. ר"ל בשעת הברכה. כה"ג מותר לו לתרום. וקמ"ל שהחולי לא חשיבא הפסק בין הברכה לתחלת המלוה. ודלא בעינן ג"כ שבשעת ההרמה יהא ראוי לברכה. והרמב"ם חו"ל בזה לשיטתו. דפסק (בפרק יב מה"ת) דהקורא בתורה וגשתק העומד תחתיו ח"ל לבכר בתחלה. ולא אמרינן כיון שנשתק נסתלקה ברכתו. ואמנם נראה דגבי תרומה גס הרא"ש מודה. כיון שהברכה והמעשה הם בחד גבירא. ולא דמי לקריאת התורה שהאחר יקרא. ועי' באו"ח ברכי' ק"מ ובט"ז שם סק"ח :

אליה הש"ך שם ס"ק י"ד]. דכיון דהב"ד ח"ל לקבלת עדות מפי העדים יש להכשיר בה גס אלס. דאלא מלך עלמו כשר לעדות ורק היכא דהב"ד לריכוס לקבל העדות אסרה תורה לקבל מאלס שאינו ראוי להגיד משום דבעינן מפייהם ולא מפי כתבם (גיטין דף ע"א). משא"כ בשטר דהוי כמו שנחקרה העדות וח"ל קבלס מפייהם. אלא שראיתי בקלות החשן (סימן כח סק"ו) שכתב לדעת התוס' הא דחוכינן דיני ממונות בעדות שבשטר היינו משום דראויס להגיד בפה והוי ראוי לבילה דאין בילה מעכבת בו ולאפוקי אלס דאינו ראוי להגיד כו'. ודבריו לא נהירין לענ"ד. דדוקא לענין עדות בכתב כתבו התוס' לחלק בין מדבר לאלס מטעם דכל הראוי לבילה כו'. אבל בהא דחוכינן דיני ממונות בעדות שבשטר סברי גס התוס' כהרמב"ן דטעמא משום דה"ל כמו שנחקרה עדותן בב"ד וכמבואר בדבריהם בכתובות (דף כ' סוף ע"א) בד"ה ורבי יוחנן וכן בב"ב (דף מ') ד"ה מחאה. והנראה נכון כמ"ס דלעדות שבשטר כשר גס האלס. ועי' בנתיבות המשפט שם :

סימן יד

עוד מענין הנ"ל :

סימן טו

בדין חרשה שאינה מדברת ואינה שומעת. אם יביל בעלה לסמוך עליה בבדיקת ו' נקיים, ובמליחת בשר וכיוצא בו, ובדין חרשים שלמדו אותם לדבר :

**הנה** נתבאר בס' שלפני זה דחרש המדבר ואינו שומע חייב בק"ש ומגילה ובה"מ ולא אמרינן ביה סברא דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. דכיון דאנוס הוא ואי אפשר לו בענין אחר לא גרע מדיעבד דאיש אחר הראוי. אך לכאורה תלוי דין זה בפלוגתא דאשלי רבדני. לדעת הטור וס"ע בחו"מ (סימן כח סעיף י"א) דפסקו כרש"י והרמב"ם דעדות בכתב לא מהני בין באלס ובין במדבר. לפ"ז י"ל דכל דוכתא הוי אנוס כראוי ובעדות גזרת הכתוב הוא מפייהם ולא מפי כתבם ולא מהני אפילו במדבר הראוי להגיד בפיו. אבל דעת התוס' והרא"ש שהביא שם בסמ"ע ס"ק מ"ב דדוקא גבי אלס לא מהני בכתב אבל במדבר מהני. וטעמא כתבו התוס' ביבמות (דף לא ע"ב) ד"ה דחוו ובב"ב (דף מ') ד"ה מחאה משום דאמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. אלאו דהתוס' לית להו סברתו וס"ל דאפילו באנוס דאי אפשר לו בענין אחר מ"מ אמרינן ביה סברא דכל שאינו ראוי לבילה כו'. אבל באמת נראה דגם להתוס' והרא"ש טעמא דפיסול עדות בכתב לאו משום העדים הוא. אלא משום הב"ד. דבעינן שהב"ד יקבלו העדות מפייהם ולא מפי כתבם. ובב"ד ליכא טענת אנוס דהא אינם אנוסים מלך עלמס. והילכך שייך בזה שפיר סברא דכל הראוי לבילה כו'. וכפ"מ מזה לדינא לענין עדות שבשטר דה"ל כמו שנחקרה עדותן בב"ד [כשיטת הרמב"ן ז"ל שהסכים

**מעשה** היה בחרשת שאינה מדברת ואינה שומעת שהיתה נשואה לאיש בכפר הסמוך לעירי ולא נמלא שם שום יהודית לבדוק אותה בימי הנקיים. ודרשתי מקרובותיה איך היא נוהגת. ואמרו לי שאתה למה איתך ענין הבדיקה על נכון והיא גזרת בזה כשאר כל הנשים. וזאת לא נודע צבירור אם היא חרשת משעה שנולדה או שהיתה פקחה ונתחרשה. המעשה הזאת הערשתי להכניס את עלמי בסבך הלכה זו לבררה ולעמוד על מקורה בש"ס ופוסקים. יען כי לפי הנראה מלוי הדבר מאד. כי הרבה חרשות הנשואות לאנשים ולאו כ"ע דינו גמירי להשיג עליון שתיינה נדקות ע"י פקחות כמבואר בש"ע יו"ד (סימן קלו). וכן יש להסתפק אם יכול בעלה לסמוך עליה במליחת בשר ועוד כדומה. והגני בטוח בחסדי ה' שינחני בדרך אורה לברר הלכה זו כשמלה :

(א) **בפרק** כל הוד (דף יג ע"ב) תנן החרשת והשוטה כו' אם יש להן פקחות מתקנות אותן והן אוכלות בתרומה. והפוסקים נתנו דין זה גס לבעלה. וזה לשון הש"ע ביו"ד (סימן קלו ס"ח) החרשת אם אינה שומעת ואינה מדברת וכן השוטה כו' לריכות פקחות לבדוק אותן ולקבוע להן וסתות כדי שתיינה מותרות לבעליהן. הוקבע להן וסת הרי הן ככל הנשים. לא הוקבע להן וסת חוששות משליש יום לשליש יום ובודקות על ידי פקחות עכ"ל. ובהשקפה ראשונה

משא"כ בעלמא מוקמינן אחזקה אפילו היא עשויה להשתנות וכדמוכח בקדושין (דף עט ע"א) דמוקמינן אשה בחזקת פנויה. וע"ש בתוס' בתחלת הבגיא :

(ג) **ולכאורה** היה נראה לומר דרבי אלעזר סבר כרב אחא בר יעקב (חולין דף י') דלא קים ליה חזקה מקרא. אבל באמת אי אפשר לומר כן. דאם דבכל הש"ס משמע לויכא מאן דפליג בהא דחזלין בטר חזקה. ואף רב אחא ב"י דלא קים ליה חזקה מקרא מ"מ מודה דהוא מהלכה למ"מ. ועוד הא שמואל סבר כרבי אלעזר ומחייב אשם תלוי על אשת חרש. ובקדושין (דף עט) מוכח דשמואל אית ליה דמוקמינן אשה בחזקת פנויה :

(ד) **וסבור** הייתי לומר דאף רבי אלעזר לא קאמר דתרומת חרש הוא ספק רק בפקח ונחתרש. דאז אין לומר העמד טבל מזוקתו דאדרבא העמד החרש אחזקתו הראשונה שהיה לו דעת בודאי. והילכך אוקמינן חזקה להדי חזקה והוי תרומתו ספק. וכן באשתו נמי ליכא למימר העמד האשה בחזקת פנויה. דאדרבא נעמיד את החרש אחזקתו הראשונה שהיה לו דעת בודאי וקדושיו קדושין גמורים והילכך אוקמינן חזקה להדי חזקה והבא עליה באשם תלוי קאי. [ואע"ג דמשעה שנתחרש איקלשא דעתו ואינה שלמה כבתחלה וממילא איתרע חזקתו. מ"מ הא כבר הוכיחו תוס' בחולין (דף י' ע"ב) ד"ה ודילמא ובריש פ"ק דגדה ועוד בכ"מ דמוקמינן אחזקה אפילו איתיליד בה ריעותא]. אבל בחרש מעיקרא גם רבי אלעזר מודה דאין תרומתו תרומה משום דאמרינן העמד טבל אחזקתו. והבא על אשתו נמי לא מחייב כלום דאמרינן העמד האשה בחזקת פנויה. וגם את החרש בעלמא איכא לאוקמי אחזקה שגולד שלא היה לו דעת וכמו שיתבאר עוד לקמן \*):

(ה) **אבל** באמת גם זה לא יתכן. דהא בשבת (דף קנג) ובבגיא דבמות גם שקיל וטרי הש"ס טובא

הראשונה נראה דה"ל לפקחת שנתחרשה. וכמו שכתבו האחרונים לענין שחיטה ביו"ד (ס"א ס"ה). ואולם כד דייקין שפיר נראה שיש בזה כמה חלוקי דינים. ותחלה נבאר מה שיש לחלק בענין זה בין חרשה מעיקרא לפקחת ונתחרשה :

(ב) **בתרומות** פ"א תנן חמשה לא יתרמו ואם תרמו אין תרומתן תרומה. ואלו הן חרש טובה וקטן כו'. וגרסינן בבימות (דף קיג ע"א) רבי יוחנן אומר משום רבי אלעזר תרומת חרש לא הלא לחולין מפני שהוא ספק. ואמר שמואל אשת חרש חייבין עליה אשם תלוי ומוקמינן לה כרבי אלעזר. וקשה נהי דרבי אלעזר סבר דחרש הוי ספק בר דעת מ"מ אמאי תהיה תרומתו ספק. למה לא נעמיד טבל אחזקתו. וכן קשה אמאי חייבין לרבי אלעזר אשם תלוי על אשת חרש ולא מוקמינן האשה בחזקת פנויה. דכן מבואר דעת תוס' בכחצבות (דף קג) ד"ה מאי שגא. דחזקת פנויה הוי חזקה אלימתא. ואולם אף לדעת הר"ן בתשובה דאין מעמידים על חזקה העשויה להשתנות. וכפי הכנת המג"א באו"ח (ס"ח ס"ק יא) בדברי הר"ן וכן הבין בתשובת מהרי"ט ח"א (סימן יא וסימן מא). ולפ"י היה נראה לכאורה דגם חזקת פנויה לא הוי חזקה משום דאשה עומדת להתקדש. מ"מ פשיטא דאשת חרש שייך לאוקמי בחזקת פנויה גם להר"ן. דבעלמא בשנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה ליכא למימר העמד אשה בחזקת פנויה ותאמין אל השנים האומרים לא נתקדשה. דהא אשה עומדת להתקדש עכ"פ. אבל כאן בקדושי חרש שנסתפק בהם לעולם. פשיטא דשייך להעמיד את האשה בחזקה קמייתא שלא היתה מקודשת להאי חרש. דהא לעולם אינה עומדת להתקדש לו בודאי. אך על עיקר דברי המג"א והמהרי"ט כבר עמדו האחרונים וכתבו דאין ראייה מתשובת הר"ן. דהתם גבי מקוה שנימוי מתמעטים מיירי שהחזק המקוה בכך בודאי. וכמבואר להדיא ביו"ד (סימן ר"א סעיף סה). ועוד דהתם בא להוציא במקוה זו את העמא מחזקתו.

\* ובהיותי בצערלין בשנת תרמ"ז העיר על דברי הגאון מוהר"ע הילדעסהיימער נ"י. ממה שחידש המל"מ בפ"ו דעדות הלכה ז' דלא מוקמינן אחזקה אלא בספק דמציאות כגון אבל או לא אבל בעל או לא בעל. דבזה שייך שפיר לאוקמי נבדא אחזקתיה דמעיקרא שלא עשה אותה פעולה. אבל היכא שהפעולה נעשית בודאי כגון שאכל או בעל אלא שיש ספק אם אותה האכילה או הבעילה אסורה או מותרת או לא מהני לזה חזקת הגוף. דאין נאמר דמשום חזקתו תהיה הפעולה מותרת. וכן בכל ספיקא דיניא כה"ט בפ"ב מטומאת זרעית ה"א. וא"כ הלא ה"ג בודאי תרם ובודאי בעל זה את האשה אלא דהספק הוא אם התרומה אסורה נזר או מותרת או שהבעילה הזאת אסורה או מותרת. ולא מוקמינן אחזקה כה"ג ע"כ דכריו. ולעג"ד אין מכאן תשובה. דמלבד דלמו כ"ט מודים בחילוק זה של המל"מ וכמו שהביא גם המל"מ בעלמו מהר"ן בפ"ק דקדושין דאפילו בספק פלוגתא מוקמינן אחזקה. אע"ג דלא שייך לומר שמחמת החזקה ישתנה הדין [והפמ"ג בפתיחתו להלכות ערפות הביא בזה דעות שונות] שיד זאת דגם לפי בברית המל"מ נראה ברור דתרומת חרש לר"א הוי ספק דמציאות הפעולה. דאם אינו בר דעת אין בהפרשתו כלום ולא געשה בה פעולת תרומה מעולם. דתרומה תליא במחשבה כמ"ש תוס' בחולין (דף יב) בשם הירושלמי. וכן באשת חרש הוי ספק דמציאות הפעולה. דאם אינו בר דעת אין בקדושו כלום דאין לו מחשבה לקנות האשה. ואם נעמיד את האשה בחזקת פנויה הרי היא מותרת לכל אדם לכתחלה והבא עליה לא הכניס פלוגתא בספק. משא"כ כהניא דמל"מ דהבעל הכניס את עצמו בספק. ואי אפשר להתיר את הספק משום דנכרח אית ליה חזקת כשרות. וכ"ש בחרש מעיקרא דקאי בחזקה שגולד שלא היה לו דעת. דאז הוי הספק והחזקה דמציאות בטרם עשה שום פעולה :

(דף לא) סוף ד"ה וארעא. אבל אם הספק הוא משום דלא ידיעין אי דעתו זילותא אי לאו דעתו זילותא ולעולם חדא דעתא אית ליה. תקשה שפיר אמאי לא מוקמינן גם את החרש מחזקה שגולד שלא היה לו דעת. דהלא לא ילא שום פעם מחזקה זו. ודומה ממש לחזקה בתולה בפ"ק דכתובות (דף יב ע"ב) :

**(ו) והנראה לענ"ד לתרץ לפי המבואר בירושלמי**

הוצא בתוס' חולין (דף יב) ד"ה ותבעי. דפריך התם אמאי אין תרומתן תרומה ויזכי מעשה שלהן על מחשבתן. דתנינן תמן העולם חרש שוטה וקטן כו'. ומשני את שכתוב בו מחשבה דכתיב וכתש לבם תרומתכם לא אמרינן ביה מעשה שלהן מוכיח על מחשבתן. ופירשו התוס' דר"ל כיון דעיקר תרומה תלוי במחשבה לא מסתבר שזכיח מעשה שלהן על מחשבתן ע"ש. ולפ"י יש לומר דרבי אלעזר סבר כהי דלא אמרינן גבי תרומה דמעשה החרש יזכיח על מחשבתו ותהיה מחמת זה ודאי תרומה מ"מ חזקה טבל וחזקה שגולד נתבטלו עכ"פ מכח מעשיו המזכיחים על מחשבתו ולא מסכינן עוד לחזקות אלו. ולכן הוי ספק תרומה כיון דחרש הוא ספק בר דעת. ותדע דהא במעשה גמור המזכיח על מחשבתו וליכא למיתלי במידי אחרניא כגון שאחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותו. כה"ג ס"ל לרבי אלעזר דתרומתו תרומה גמורה. דהכי איתא התם בתוספתא ריש תרומות. רבי ינחק אומר משום רבי אלעזר תרומת חרש לא תלא לחולין מפני שהוא ספק אם יש בו דעת כילד עושין בית דין ממנין לו אפטרופוס והוא תורם והם מקיימין על ידו. ור"ל שהם מלמדים אותו שיעשה לשם מלות תרומה. ולכן אפילו כשתרם בעלמו דאין זה מעשה גמור רק מחשבה הניכרת מתוך מעשיו. כהי דלא הוה תרומת ודאי מ"מ חזקה טבל וחזקה שגולד נתבטלו מיהת מכח מעשיו המזכיחים על מחשבתו. והילכך הוי ספק תרומה כיון דחרש הוא ספק בר דעת. וכן כל מקום שמעשי החרש מוכיחים נגד החזקה נסתלקה החזקה. וע"כ באשת חרש נמי אע"ג דליכא חזקה פנויה מ"מ כיון דמעשיו מוכיחים נגד חזקה זו שהרי קדשה כדרך כל אדם נסתלקה חזקה פנויה ולא אזלינן בתרה. ובאמת אלו היה בקדושי החרש מעשה גמור המזכיח על מחשבתו וכמעשה דהאלון והרמון דליכא התם למיתלי במידי אחרניא. אז הוי קדושי קדושי ודאי. וכמבואר בירושלמי ריש תרומות. דחרש שקידש בינו לבין אחרים קדושי קדושי. ור"ל שאחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותו. דאז ליכא למיתלי שנתן לה לשם מתנה בעלמא. אבל בסתם קדושי חרש וכגון שקדש בפני עדים כשאר כל אדם אז לא הוי מעשה גמור להזכיח שמחשבתו לשם קדושי. דליכא למימר דרק מתנה בעלמא הוא דיהיב לה. ודומה ממש להא דהיתה עולה בדרום ואתויה ללפון ושחטה דאמרינן דילמא מקום הוא דלא איתרמי ליה. ולכן לא הוי קדושי ודאי מטעם זה. אבל מ"מ חזקה פנויה נסתלקה עכ"פ כיון דמחשבתא

טובא בחרש אליבא דרבי אלעזר. ואי ר"א לא מיירי רק בפקה שנתחרש אבל בחרש מעיקרא מודה דאין תרומתו תרומה ואין קדושי קדושי. לא היה שותק הגמרא מלפרש דהאי חרש היינו פקה שנתחרש. ואדרבה סתם חרש משמע משגולד דוקא. וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות משנה ב' דתרומות. דהתראות יתחדש בעובר בעורו בכטן אמו. והרע"ב ביאר שם עוד יותר דחרש שדברו בו חכמים ואמרו דאין תרומתו תרומה היינו שגולד חרש ממעי אמו. ובתוספתא ריש פרק א' דתרומות מבואר להדיא דהך חרש דקאמר רבי אלעזר דתרומתו ספק ואחרים מקיימין על ידו היינו חרש משגולד. דהא רבן שמעון ב"ג פליג עליה וקאמר דדוקא בפקה ונתחרש אחרים מקיימין על ידו. ש"מ דרבי אלעזר מיירי בחרש מעשה שגולד. שוב ראינו בספר פמ"ג בפתיחה לא"ח שכתב דאפשר אף רבנן לא פליגי ארבי אלעזר רק בחרש משגולד אבל בפקה שנתחרש מודים דהוי ספק ועדיף מקטן עכ"ד. אך בתוספתא מבואר שכן הוא דעת רשב"ג. ויתכן לומר דמתניתין דחמשה לא יתרומו כו' נמי רשב"ג היא. וכן הבין הגאון בעל תפארת ישראל מדברי הרע"ב בתרומות פ"א משנה ב'. דחרש שאמרו אין תרומתו תרומה היינו חרש משגולד דוקא אבל פקה שנתחרש אינו בכלל זה. אלא שדחה את דבריו מהא דאיתא באה"ע (סי' קכא) דפקה שנטא פקחת נתחרש הוא אינו מויליאה עולמית. ש"מ דאפילו פקה שנתחרש דינו כשוטה. ולדעתי אין מכאן סתירה לרבי הרע"ב ז"ל. דאפילו אם נאמר כרשב"ג דפקה שנתחרש הוי ספק בר דעת. מ"מ כיון דעכ"פ אינו רק ספק לכן אם נשא אשה בעת שהיה פקה ונעשתה אשת איש בודאי. דין הוא שאינו מויליאה לאהר שנתחרש. דאין ספק מויליאה מידי ודאי. ומיהו נראה דרבי אלעזר ורשב"ג לא הושוו יחד גם בפקה שנתחרש. דהא לרשב"ג הוי פקה שנתחרש ספק בר דעת [ואפשר מקום דאית ביה שתי חזקות המנגדות זו את זו. דמעיקרא אית ליה חזקה פקחים והשתא קאי בחזקה חרשים. ולכן נשאר בספק השקול]. אבל לרבי אלעזר דס"ל דחרש משגולד הוי ספק בר דעת. א"כ פקה שנתחרש אית לן לחוקמי בחזקה דעת בודאי. ולכן לענין ליתן לו כיס בשבת או לענין להאכילו נבילות ועוד כדומה דינו כפקה גמור לר"א. משא"כ לרשב"ג דהוי ספק. ועכ"פ זה ברור דחרש דתרומות דפליגי ביה רבנן ור"א מיירי בגולד חרש ממעי אמו. וא"כ הדרה קושיית לדוכתא. דאמאי מספקא ליה לר"א בתרומות חרש ובאשתו. נימא העמד טבל אחזקתו והעמד האשה בחזקה פנויה. וגם את החרש עלמו נעמיד אחזקה שגולד שלא היה לו דעת בודאי. ובשלמא אי ספקא דמספקא לרבי אלעזר גבי חרש היינו משום דהוא עתים חלים ועתים שוטה. וכדבעי רב אשי בטעמא דרבי אלעזר (יבמות דף קיג). לפ"י איכא למימר דלא מוקמינן את החרש אחזקה כהאי כיון שילא כמה פעמים מחזקה זו והיה בן דעת. ובבבבא זאת מוכחת להדיא מדברי התוס' ביבמות

יכרת מתוך מעשיו היפך מחזקה זו. ואחר שנסתלקה החזקה נשאלו הקדושין בספק דעת החרש. ולכן חייבין על אשתו אשם תלוי:

**(ז) וכבר** ראינו דרבי אלעזר אינו ליה קד סברא גם לענין גט. דבגישין (דף כב) גבי גט שכתבו חרש כו'. פריך בגמרא והא לאו בני דעה נינהו. ומשני שהיה גדול עומד ע"ג. ור"ל שצמוד ע"ג ומלמד אותו לעשות לשמה. כמבואר בתוס' שם ובתוס' יבמות (דף קד ע"ב) ד"ה והא ובתוס' חולין (דף יב ע"ב) ד"ה מאן. והך אוקמתא אחי אליבא דרבי אלעזר דבעי כתיבת הגט לשמה וכמ"ש שם רש"י ותוס' והרא"ש והר"ן. אלמא חזינן דרבי אלעזר ס"ל דמהני בחרש מעשה מוכיח על מחשבתו. ורבי אלעזר דהתם היינו ר"א בן שמוע כמבואר ברש"י שם (דף לא ע"ב). וכן רבי אלעזר דאמר תרומת חרש לא תלא לחולין היינו נמי ר"א בן שמוע כמבואר בתוס' כריתות (דף יח ע"א) ד"ה באנו. וכן שמואל נמי מלינו דאית ליה האי סברא דמהני בחרש מעשה המוכיח על מחשבתו. דהא גבי גט ס"ל שמואל כרבי אלעזר דעדי מסירה כרתי כמבואר בגישין (דף פו) ובכתובות (דף לד). וא"כ בעי שמואל כתיבת הגט לשמה. ומוכרח לאוקמי הך משנה דחרש וקטן כשרים לכתיבת הגט בגדול עומד על גביו ומלמד אותו. אלמא דס"ל לשמואל דמהני מעשה החרש היבא דאחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותו. וא"כ ה"ה בקדושין נמי מהני מעשיו להוכיח על מחשבתו היבא דאחרים מלמדים אותו לעשות כהלכה דליכא אז למיתלי שנתן לה לשם מתנה בעלמא. ולכן אפילו היבא דקידש סתם בפני עדים דאין זה מעשה גמור רק מחשבה הניכרת מתוך מעשיו. נהי דלא הוי קדושי ודאי מ"מ מהני עכ"פ לסלק חזקת פנייה וא"כ נשאלו הקדושין בספק דעת החרש. ולכן ס"ל לרבי אלעזר ושמואל דסתם תרומת חרש לא תלא לחולין ועל אשתו חייבין אשם תלוי. אבל רבנן דפליגי ארבי אלעזר וסברי דחרש ודאי לית ליה דעת. לדידהו לא מהני מחשבתו הניכרת מתוך מעשיו גבי קדושין רק מדרבנן. וכדמסיק הש"ס בחולין (דף יב) דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו מדאורייתא אין לו מדרבנן יש לי. אבל מעשה גמור כגון שקידש ביניהם לבין אחרים המלמדים אותו. אז הוי קדושו קדושין דאורייתא. וכמבואר בירושלמי שהבאתי לעיל וכדמסקינן ג"כ בחולין שם דמעשה יש לו אפילו מדאורייתא. ואמנם גבי תרומה דעיקר תרומה תלוי במחשבה ובעינן מחשבה מזכרת. התם ס"ל לרבנן דלא מהני אפילו מעשה גמור המוכיח על מחשבתו. דכן מוכח בתוספתא ריש תרומות דדוקא בפקח שנתחרש ס"ל לרבנן ג' דמהני אחרים מקיימין על ידיו אבל בחרש מעיקרא לא מהני. וכ"ש לסתמא דמתני' דחמשה לא יתרומו כו'. דלא מלינו בה בהדיא דמהני אחרים מקיימין ע"י אפילו בפקח שנתחרש. והיינו משום דס"ל דחרש אין לו דעת בודאי ולא עדיף משוטה וקטן:

**(ח) ואמנם** לולא דמסתפינא הייתי אומר לחדש דבר

בעינן מחלוקת דרבי אלעזר ורבנן גבי חרש. ולהתך בזה הרבה קושיות בסוגיא דשבת ויבמות. (ה) בשבת (דף קג) גבי מי שהחטיף בדרך נותן כיסו לעכו"ם. קאמר בגמרא דאם אין עמו עכו"ם והוי עמו חרש ושוטה יהיב לשוטה. שוטה וקטן לשוטה. איבעיא להו חרש וקטן מאי. אליבא דרבי אלעזר לא חבעי לך דתניא רבי יוחנן אומר משום רבי אלעזר תרומת חרש לא תלא לחולין מפני שהוא ספק. כי חבעי לך אליבא דרבנן דתנן חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה ואלו הן חרש כו'. מאי לחרש יהיב ליה דקטן אחי לכלל דעת או דילמא לקטן יהיב ליה דחרש אחי לחלופי בגדול פקח. איכא דאמרי לחרש יהיב ליה איכא דאמרי לקטן. והקשו התוס' דהכא משמע דהלכה כרבנן ובמסכת יבמות (דף קיג) משמע דהלכה כר"א מדסבירא ליה למר שמואל כוותיה עכ"ל. והנה הא דמשמע להו להתוס' מסוגיא דשבת דהלכה כרבנן. היינו מדבעי התם הש"ס אליבא דרבנן ש"מ דהלכה כמותם. וא"כ מנו להקשו עוד דביבמות משמע איכא. דמדבעי התם רב אשי מאי טעמא דרבי אלעזר ש"מ דהלכה כמותו. (ב) הקשו שם התוס' בד"ה דחרש אחי לחלופי בגדול פקח. תימא א"כ לעיל נמי אמאי קאמר שוטה וקטן לשוטה הא אמרינן אחי לחלופי בגדול פקח. והמרש"א מתוך קושייתם דבשוטה לא שייך לחלופי דאין לו דעת כלל. ואני מדקדק ממקום אחר לקיים קושיית התוס'. דהנה בנה (דף יג ב') תנן החרשת והשוטה ושטרפה דעתה אם יש להם פקחות מתקנות אותן. ופריך בגמרא ושטרפה דעתה היינו שוטה. ומשני שטרפה דעתה מחמת חולי. וקשה מאי נפ"מ בין שוטה מעיקרא למחמת חולי דנקט להו במתני' בתרתי. ואין לומר דקמ"ל מחמת חולי אע"ג דיש לה חזקת דעת דמעיקרא. ז"א. דהלא אין ספק בדבר וכ"ע מודים דשוטה אין לה דעת בודאי וא"כ לא שייך לאוקמה אחזקה דמעיקרא. והנראה לענ"ד לתרץ עם הא דאיתא בריש חגיגה דשוטה היינו היואל יחידי בלילה או מקרע כסותו. ואפילו באחד מאלו הוי שוטה כדמסיק רבי יוחנן הים. והדבר פשוט דשוטים כאלה שיש להם דעת קלישתא מזויים ג"כ מעיקר תולדתם. ואם יקרה בן באשה לא יחדל מלהיות לה אורח כנשים. אמנם מי שטרפה דעתה מחמת חולי רגיל הוא שסתלק ממנה הוסת (והוא דבר ידוע). והילכך קמ"ל מתני' דאפילו נטרפה דעתה מחמת חולי שאין דרכה לראות מ"מ לריבה פקחות לבדוק אותה כדי לאכול בתרומה. ולפ"י מבואר דסתם שוטה דבגמרא אינו מטורף המרקד בשוק אלא כהוא דריש חגיגה דאין מומו ניכר כ"כ. וא"כ שפיר הקשו התוס' אמאי לא חיישינן ביה דילמא אחי לחלופי בגדול פקח כמו דחיישינן גבי חרש. (ג) ועל עיקר חשש דאחלופי יש להעיר. דהא מיירי הכא בבא בדרך מקום שאין בני אדם מזויים. אלא דהתשם הוא משום בעל הכיס עלמו בזימנא אחריתא. וזה קשה. דהלא הוא עלמו מחזר עליו ליתן לחרש דוקא משום

דיע דחרש גרע טפי אפילו מקמן פקח. והיאך נחוש דחתי לאחלושי זימנא אחריתא בגדול פקח. (ד) וזיאתר קשה לי בסוגיא דיבמות (דף קיג) דהכי איתא התם בלישנא קמא דמר שמואל. אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל אשת חרש אין חייבין עליה אשם תלוי. לימא מסייע ליה חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה ואלו הן חרש שוטה וקבן כו'. ודחי בגמרא. הוא דאמר כרבי אלעזר דתניא רבי יצחק אומר משום ר"א תרומת חרש לא תלא לחולין מפני שהוא ספק. איכא דאמרי כו'. ותימא הא אפילו למאי דמוקי דשמואל ס"ל כרבי אלעזר מ"מ דינא דמתני' דאין תרומתן תרומה מסייע לדינא דשמואל. וא"כ מ"ל לומר דשמואל בעלמו פליג אסתם מתניתין כי היכי דלא תסייע ליה. (\* (ה) בירושלמי ריש תרומות מאן תנא חרש דלא כרבי יהודה. דתניא אמר רבי יהודה מעשה בצביו של רבי יוחנן בן גודגדא שהיו חרשים והיו כל הטהרות שבירושלים נעשים על גביהם. ומוכת מזה דרבי יהודה סבר דחרש הו' ודאי בר דעת. וכמ"ס הר"ש ריש תרומות. ובתוספתא איתא בהדיא רבי יהודה אומר חרש שתרם תרומתו תרומה. וקשה אמאי לא קאמר הירושלמי מאן תנא חרש דלא כרבי אלעזר דהוי רבותא טפי לאשמעינן דאפילו ספק נמי לא הו' :

(ט) ואומר ליישב כ"ז עם הא דבשי רב אשי דיבמות שם. מאי טעמא דרבי אלעזר מיפסט פשיטא ליה דחרש דעתא קלישתא הוא ומיהו מספקא ליה אי דעתא זילתא אי לאו דעתא זילתא ולעולם חדא דעתא הוא. או דילמא היינו טעמא משום שהוא עתים חלים ועתים שוטה. למאי נפקא מינה להוליא את אשתו בגט. אי אמרת חדא דעתא הוא כקדושין כך גירושין. ואי אמרת עתים חלים ועתים שוטה קדושי מלי מקדש גירושי לא מני מגרש. וכבר נתבאר מדברי החוס' דמדבשי רב אשי אליבא דר"א ש"מ דמסתבר ליה דהלכה כרבי אלעזר. וטעמא נראה משום דרב אשי מספקא ליה אי פליגי כלל רבנן עליה דרבי אלעזר אי לא פליגי. ולהכי מצעי ליה שפיר אליבא דהלכתא. והיינו משום דמתניתין דתרומות אין ראייה דפליגי. דאיכא למימר דהא דקתני במתניתין ואם תרמו אין תרומתן תרומה. היינו דאינה תרומה לתקן את

השירים ולהתירה לכן. אבל מ"מ לא תלא לחולין. ורבי אלעזר לא בא רק לפרש המשנה ולא לחלק. ודומה לזה מזינו הא דתנן התם בתרומות (פ"ב משנה ב') אין תורמין מן הטמא על הטמא ואם תרם במזיד לא עשה ולא כלום. ומפרש רבי נתן בר אבשיא (ביבמות דף פ"ט) מאי לא עשה ולא כלום לתקן את השירים. (\*\* אלא דמשנה אחרת קשיא ליה לרב אשי ומשום הכי מספקא ליה אי פליגי רבנן עליה דרבי אלעזר. והיינו הך משנה דיבמות (דף קיב ע"ב) דתנן התם חרש שנשא פקחה אם רלה להוליא מוליא. ובהא איכא לספוקי אי פליגי רבנן עליה דר"א אי לא פליגי. והיינו דבשי רב אשי בטעמא דרבי אלעזר. אי מיפסט פשיטא ליה דחרש חדא דעתא אית ליה ומיהו מספקא ליה אי דעתא זילתא אי לא דעתא זילתא. וא"כ יכול להוליא את אשתו בגט דקדושין כך גירושין ומתניתין דהחרש אם רלה להוליא מוליא איתא ספיר כזותיה ולא פליגי כלל רבנן עליה. או דילמא טעמא דרבי אלעזר משום דחרש עתים חלים ועתים שוטה. וא"כ קדושי מלי מקדש גירושי לא מני מגרש. וכמלא דהך משנה דהחרש אם רלה להוליא מוליא פליגי עליה דרבי אלעזר :

(י) והשתא איתא שפיר סוגיא דיבמות בתרתי לישני דמר שמואל. דכי היכי דמספקא ליה לרב אשי אי פליגי רבנן עליה דרבי אלעזר בתרומה חרש ה"ל מספקא ליה להש"ס בהנך תרי לישני דמר שמואל. ובלישנא קמא אמר שמואל אשת חרש אין חייבין עליה אשם תלוי. וקאמר לימא מסייע ליה חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה ואלו הן חרש כו'. ודחי הש"ס דלא תסייע ליה מהא דהוא דאמר כרבי אלעזר. ר"ל הוא דאמר דמתניתין דתרומות נמי כר"א ס"ל דחרש הו' ספק. והא דלא מחייב אשם תלוי על אשת חרש היינו משום דבעינן חתיכה משהי חתיכות וליכא. [ובאמת דהוי ליה למומר דילמא כרבי אלעזר. אלא משום לישנא בתרא דשמואל קטט הכי וק"ל]. וכן בלישנא בתרא דקאמר שמואל דחייבין על אשת חרש אשם תלוי. ופריך ליה מהך משנה דתרומות. משני ג"כ הוא דאמר כרבי אלעזר. ר"ל דמתניתין נמי כר"א ס"ל דתרומת חרש לא תלא לחולין מפני שהוא ספק. ולהך לישנא

(\* והגאון מוהר"ע הילדעסהיימער נ"ו העיר עלי גם כזה. וכתב לתרן קשייהי דהגמרא מדייק מדנקט שמואל דין אשם תלוי דנהוג בזמן הבית ושניק לתרומה דנהוג גם כזה' דאורייתא או דרבנן (ובעין דמדייק הגב"י בחלק י"ד קמא סימן נה) ע"כ. ואני לא ידעתי איך מני שמואל למינקט דינו לפנין תרומה. דאי לימא תרומת חרש אינה תרומה. הלא משנה מפורשת היא דאין תרומתן תרומה. עוד העיר הגאון הנ"ל כמה שהוכחתי בסמוך דרבי יהודה סבר דחרש הו' ודאי בר דעת. א"כ למה אמר בתוספתא תרומתו תרומה דמשמע דיעבד דוקא. ואמאי לא יתרום לכתחלה ע"כ. אבל כל המתבונן יראה דל"ק. דאע"ל דהוא ודאי בר דעת מ"מ אינו יכול לתרום לכתחלה מפני שאינו יכול לברך. ואפילו בחרש המדבר מודה רבי יהודה דלא יתרום לכתחלה מפני שאינו שומע הכרעה. ובמסקנת הש"ס בכרכות (דף טו) :

(\*\* ואין לדייק מדקתני חרש דמיא דשוטה וקטן. הא לאו דיוקא הוא. דהא במסכת ברכות (דף עו ע"ב) מסקינן בגמרא דלא אמרינן חרש דומיא דשוטה וקטן אלא הא כדאיתא והא כדאיתא. וכן בגדה (דף יג ע"ב) לא מדייק הש"ס מדקתני חרש דומיא דשוטה וקטן פ"ט. והא דמדייק בזה הש"ס כריש חגיגה. כבר עמד ע"ז בספר טורי אגן שם והאריך לתת טעם בדבר :

ישנה ז"ל דשמואל על כרחק ס"ל דגם המשנה דהחרש  
 אם רלה להו"א מו"א נמי כרבי אלעזר. והיינו משום  
 דרבי אלעזר מופשט פשיטא ליה דחרש חדא דעתא אית  
 ליה אלא דמסקפא ליה אי דעתא זילותא אי לאו דעתא  
 זילותא. ועל כן מו"א את אשתו בגט דקדושין כך  
 גירושין. ורב אשי מצעי ליה בהא. אי ליסגא בתרא  
 דמר שמואל עיקר ואיכא למיפשט מיניה דלא פליגי רבין  
 ור"א. או דילמא ליסגא קמא דמר שמואל עיקר ואיכא  
 למימר דפליגי רבין ורבי אלעזר. והשתא ניחא מאי  
 דקאמר בירושלמי דתרומות מאן תגא חרש דלא כרבי  
 יהודה. דאלו כרבי אלעזר מלי שפיר איתא. וכלישנא  
 בתרא דשמואל וכרבעי ג"כ רב אשי:

אמאי מו"א את אשתו בגט תשז גביה קטן אוכל  
 נבלות הוא כו'. מוכח מזה דחרש הוא שוה ממש לקטן  
 לענין אוכל נבלות. והיינו משום דאין לו דעת בודאי.  
 ומזה הוכיח הגאון בעל פני יהושע (בגיטין דף נה)  
 דרבנן פליגי ארבי אלעזר. אמנם בספר מלא הרעים  
 (אות ק') יחה הוכחה זאת. דאפילו לרבי אלעזר דסבר  
 חרש הוא ספק מ"מ פריך שפיר תשז גביה ממנ"פ אי  
 הוא בר דעת דברי קדושו קדושין גמורים ואין הזיקה  
 חלה כלל דאחות אשתו היא. ואי לאו בר דעת הוא  
 הרי קטן אוכל נבלות הוא. והדברים כנים ואמתים.  
 אלא דאכתי תקשה. דהא ניחא אי ספיקא דחרש הוא  
 אי דעתו זילותא אי לא זילותא ולעולם חדא דעתא אית  
 ליה. אבל אם הספק הוא משום דעתים חלים ועתים  
 שוטה. א"כ איך תשז גביה. דילמא בשעת הקדושין  
 היה שוטה ועכשיו הוא חלים ומזוין להפרישו מאיסור  
 אחות זקוקתו. והמלא הרעים תירך ע"ז דאפילו את"ל  
 כן מ"מ הא איכא ס"ס. שמה היה חלים בעת הקדושין  
 או באיזה פעם שבעל ובעל לשם קדושין דאין עושה  
 בעילתו בעילת זנות. ואת"ל דער הגה היה שוטה שמה  
 גם עכשיו הוא שוטה והוי קטן אוכל נבלות ע"כ. וקשה  
 לי א"כ הא דאמר רב אשי אי אמרת טעמא דר"א  
 משום דעתים חלים ועתים שוטה קדושי מלי מקדש  
 גירושי לא מלי מגרש. ואמאי לא מלי מגרש והא איכא  
 ס"ס שמה הוא עכשיו חלים ואת"ל שוטה שמה בשעת  
 הקדושין נמי היה שוטה. ונראה לך הוסיף הרב ז"ל  
 בס"ס שלו שמה היה חלים בעת הקדושין או באיזה פעם  
 שבעל. דספק זה קרוב לודאי שהיה חלים בשום פעם.  
 וס"ס כהאי עדיף טפי כמ"ש התוס' בפסחים (דף ע'  
 ד"ה ואת"ל. אבל בדרב אשי הוי איפכא. דאי אפשר  
 לומר את"ל שהוא עכשיו שוטה שמה היה שוטה בשעת  
 הקדושין וכל פעם שבעל. דזה אינו בכלל ספק דקרב  
 לודאי שהיה חלים עכ"פ בשום פעם. אך לפ"ז יש לדקדק  
 דאיכא דלא בעל עדיין כלל אז הוי שפיר ס"ס ומלי  
 לגרש. וא"כ למה לא מחלק רב אשי בהכי. ואפשר  
 דלגבי קדושין מחוקקין ליה בדעת טפי מלגבי גירושין.  
 דגירושין הוא ע"פ רוב מעשה שוטה. ולכן לא אמרינן  
 ס"ס. דגבי ס"ס צענין שיהיו בני הספיקות שוים כמבואר  
 בכללי ס"ס ביו"ד (סי' קי):

**(יא) ומעתה יתיישב לן שפיר סוגיא דשבת.** דקאמר  
 מעיקרא שוטה וקטן לשוטה. והיינו  
 משום דקטן אית לכלל דעת. ואע"ג דשוטה הוא גדול  
 מ"מ כיון דודאי אין לו דעת לא אית לאחלופי בגדול  
 פקח. אלא דמצעי ליה חרש וקטן מאי. וקאמר אליבא  
 דרבי אלעזר לא תצעי לך דאמר תרומת חרש לא תלא  
 לחולין מפני שהוא ספק. דלדידיה אפילו בלא חשש  
 דאחלופי איכא לספוקי דילמא הוא עכשיו חלים והוי  
 גדול פקח. דבספיקא דעתים חלים ליכא לאוקמי אחזקה  
 שגולד. כמו שהוכחנו לעיל מדברי התוס' יבמות (דף לא  
 ע"ב) סוף ד"ה וארעא. כי תצעי לך לרבנן דתנן חמשה  
 לא יתרומו כו'. ולא נתפרש במתניתין אם תרומת חרש  
 תלא לחולין אם לאו. מאי מי ס"ל דחרש אין לו דעת  
 בודאי וא"כ לא מחלק בפקח דומיא דשוטה והילכך קטן  
 עדיף מיניה דאית לכלל דעת. או דילמא רבנן נמי  
 מודים דתרומת חרש לא תלא לחולין מפני שהוא ספק  
 וא"כ לקטן יהיב ליה. דנהי דבחרש נמי ליכא איסור  
 שבת. דהא אי רבנן ס"ל כרבי אלעזר על כרחק דספיקא  
 הוא משום דלא ידעינן אי דעתו זילותא אי לאו דעתו  
 זילותא ולעולם חדא דעתא אית ליה. וכדמוכח במתניתין  
 דהחרש מו"א את אשתו. וכיון דחדא דעתא אית ליה  
 מוקמינן ליה אחזקה שגולד שלא היה לו דעת בודאי וליה  
 ציה איסור שבת. מ"מ איכא למיחש דזימנין אית  
 לאחלופי בגדול פקח. כגון פקח שנתחרש דקאי בחזקה  
 גדול פקח. ועל זה קאמר איכא דאמרי לקטן יהיב ליה.  
 והיינו כלישנא בתרא דמר שמואל דפשיטא ליה דרבנן  
 סברי כרבי אלעזר. ואיכא דאמרי לחרש יהיב ליה.  
 והיינו כדבעינן למימר ללישנא קמא דמר שמואל דרבנן  
 פליגי אר"א וס"ל דחרש ודאי אין לו דעת. ושמענין  
 מיהו דבין בסוגיא דשבת ובין בסוגיא דיבמות מספקא  
 להגמרא אי רבנן פליגי ארבי אלעזר אי לא פליגי:

**(יג) ואור"י** הך שקיימנו סברת הרב בעל מה"ר ז"ל.  
 מ"מ עיקר דעתו איכא למיפרך. דלפי  
 דבריו מלי סבר הגא דפרק החרש דספיקא דחרש הוא  
 משום דעתים חלים ועתים שוטה. והא ליחא. דלהאי  
 טעמא אמר רב אשי דקדושי מלי מקדש גירושי לא מלי  
 מגרש. ואלו במתניתין דהחרש קתני בהדיא דאם רלה  
 להו"א מו"א. ועל כן נראה לענ"ד כמ"ש למעלה דאי  
 תגא דפרק החרש סבר כרבי אלעזר ז"ל דהספק הוא  
 משום דלא ידעינן אי דעתו זילותא אי לאו דעתו זילותא  
 ולעולם חדא דעתא אית ליה. וא"כ פריך בגמרא שפיר  
 תשז גביה מכה הממנ"פ הנ"ל:

**(יב) אך** לכאורה היה נראה להוכיח דרבנן פליגי  
 ארבי אלעזר וסברי דחרש ודאי אין לו דעת.  
 מהא דתנן ביבמות בפרק החרש. החרש שנפלה לו יבמה  
 והיא אחות אשתו מו"א את אשתו בגט משום זיקת  
 אחותה שאוסרה עליו. ופריך בגמרא (דף קיד ע"ב)

**(יד) ודנה** הרב בעל מה"ר ז"ל חף שדחה ראיות הפ"י מ"מ הוא בעלמו הביא ראיה דרבנן פליגי ארבי אלעזר. והוכיח כן מהא דתנן בגיטין (דף נה) העיד רבי יוחנן בן גודגדא על החרשת שהשיאה אביה שיואלה בגט ועל קטנה בת ישראל שנשאת לכהן שהיא אוכלת בתרומה. ופריך בגמרא ואלו חרשת לא אכלה בתרומה מאי טעמא כו'. ומאי קושיא דילמא רבי יוחנן ב"ג סבר כרבי אלעזר דחרש הוי ספק ומלווין להפרישו מאיסור. אלא ע"כ דפשיטא להש"ס דריב"ג לא מני סבר כר"א. וכן מוכח דאי כר"א ס"ל ה"ל למיתני גם ברישא קטנה שיואלה בגט דהוי רבותא טפי דאפילו קטנה דאין לה דעת כלל יולאת בגט כ"ש חרשת דהוית ספק בר דעת עכ"ד. אבל מאד נפלאים דבריו בעיני. דמה שהקשה אהא דפריך בגמרא ואלו חרשת לא אכלה. ודילמא סבר ריב"ג כרבי אלעזר דחרש הוי ספק ומלווין להפרישו מאיסור. תמה אני איך לא פשט זאת מדברי עלמו. דאפילו סבר כר"א מ"מ פריך שפיר דתאכל החרשת בתרומה ממנ"פ. דאם היא בר דעת תאכל אפילו בתרומה דאורייתא דהא הוה לה קדושין גמורים. ואי לאו בר דעת היא דינה כקטן אוכל נבלות. ואפילו אם הספק הוא משום דעתים חלים ועתים שוטה. הא איכא ס"ס כדלעיל. [אבל באמת א"ל לזה. דהא עדותו של רבי יוחנן ב"ג נשנית ג"כ במשנה דפרק החרש שנשא פקחת. וכבר נתבאר דלחק משנה אי אפשר לומר דהספק הוא משום דעתים חלים ועתים שוטה]. ומה שהוכיח ג"כ דרבי יוחנן ב"ג לא מני סבר כר"א דא"כ ה"ל למיתני גם ברישא קטנה דיואלה בגט דהוי רבותא טפי דאע"ג דאין לה דעת כלל יולאת בגט וכ"ש חרשת דהוית ספק. גם בזה אין דבריו נראין לעג"ד. דהא דסתם חרשת היא חרשה מעיקרא דקיימא בחוקת שאין בה דעת. וא"כ גריע מקטנה דאתיא לכלל דעת. ועוד דאפילו מיירי בפקחת שנתחרשה. מ"מ איכא למימר דקושטא הוא דקטנה אינה יולאת בגט עד שיודעת לשמור גיטה. וכדעת רבינו שמחה שהביא הב"ש בזה"ע (סימן קיט סק"ט). ואפילו לדעת רבינו אפרים שם דגדולה שאין בה דעת גרע מקטנה דאתיא לכלל דעת. מ"מ י"ל דהיא גופא קמ"ל רבי יוחנן ב"ג דל"ת דחרשת אין לה דעת בודאי כמו שוטה וגריע מקטנה דאתיא לכלל דעת. קמ"ל ריב"ג דאפילו חרשת שהיא גדולה יולאת בגט משום דהוית ספק בר דעת כרבי אלעזר ועדיפא משוטה :

**(טו) אף** לכאורה קשה אי רבי יוחנן ב"ג סבר כר"א. א"כ מאי פריך בגמרא ואלו חרשת לא אכלה. אי מיירי בפקחת שנתחרשה. איכא למימר דקמ"ל דאפילו קטנה דקדושה דרבנן אוכלת וכ"ש חרשת דקדושה ספק קדושין דאורייתא דאוכלת ממנ"פ. ואפילו מיירי בחרשה מעיקרא דקיימא בחוקת שאין בה דעת. מ"מ י"ל דקמ"ל דאפילו קטנה דאתיא לכלל דעת אוכלת וכ"ש חרשת דלא אתיא לכלל דעת לעולם. ואולם על האופן השני כבר הקשו התוס' ביבמות (דף קיג פ"א)

דילמא קמ"ל דקטנה דתבא לכלל דעת אוכלת וכ"ש חרשת. ותירוצו דהש"ס מדויק דחרשת לא אכלה מדלא נקט נמי חרשת בהדי קטנה. אך הפ"י בגיטין שם תמה ע"ז דלמה ליה למינקט חרשת כיון דהוא כ"ש. אבל לעג"ד כי דברי התוס' מבוארים עם מה שפירש"י שם ביבמות ובגיטין. דהש"ס מדויק מדשבק תנא דחרשת דעסיק בה ואתי. וזהו ג"כ כוונת התוס' דמדויק מדלא נקט נמי חרשת דעסיק בה ואתי. ולפ"ז ניחא דאפילו מיירי גם בפקחת שנתחרשה מ"מ מדויק שפיר מדשבק דחרשת ולא נקטה נמי בהדי קטנה. ועוד נראה לעג"ד דכלל גוונן דחרשת איכא רבותא דאליטריך תנא לאשמעינן דלא נגזר שמא יאכל חרש בפקחת. וכדמסיק הש"ס אליבא דאמת. והילכך פריך שפיר דלינקט נמי חרשת דעסיק בה ואתי כדי לאשמעינן דלא גזרינן אטו חרש בפקחת :

**(טז) ומה** שיש לעג"ד להוכיח דרבנן פליגי ארבי אלעזר. הוא מהא דאתא בגיטין (דף עא) אמר רבן שמעון בן גמליאל פקח ונתחרש הוא כותב והן חותמין כו'. ואמר רבי יוחנן תלוקים עליו חזיריו על רשב"ג. ומשמע דהלכתא כחזיריו. וכדמיייתין עלה ממתני' דנתחרש הוא לא יוליא עולמית (יבמות קיג ב') וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מגירושין ובזה"ש (סימן קיט). והנה רשב"ג נראה דאזיל לשיטתו. דכה"ג אמר בחוספתא דתרומות פקח שנתחרש הוא תורס ואחרים מקיימין על ידו. ולפ"ז רבנן דפליגי עליה גבי גט ה"ג דפליגי לענין תרומה דאפילו בפקח ונתחרש לא מהני אחרים מקיימין ע"י וכ"ש בחרש מעיקרא. ואלו רבי אלעזר דמסתפק בתרומת חרש אמר התם בהדיא כיילד יעשה הוא תורס ואחרים מקיימין ע"י. ואמנם כד דייקין שפיר נראה דאע"ג דרשב"ג משום מדותיו בגיטין ובתרומה. מ"מ לרבנן ליכא למימר הכי. דא"כ תקשה לרבי יוחנן דהא איהו גופיה פשט בחולין (דף י"ג) דמעשה גמור יש להם אפילו בדאורייתא. והכא שהגרש הוא הכותב והוא עלמו המגרש הוי מעשה גמור כדמוכח שם בהדיא בתוס' חולין (דף יג) בשם הירושלמי. ובזה"ש י"ג יש להקשות אהא דתנן נתחרש הוא אינו מוליא עולמית. דאמאי אינו מוליא כשאחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותו. וכההיא דתנן בגיטין (דף כז ע"ב) הכל כשרים לכתוב את הגט אפילו חרש כו'. ופריך בגמרא והא לאו בני דעה נינהו ומשני שהיה גדול עע"ג. ור"ל שמלמד אותו לעשות לשמה כדפירשו שם התוס'. וא"כ בבעל המגרש נמי נימא דמהני אחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותו ואמאי אינו מוליא עולמית. אבל הנראה לעג"ד דגבי נתחרש הוא דאינו מוליא עולמית איכא טעמא אחרניא. וכדמפרש התם במתני' שהאים אינו מוליא אלא לרנונו כו'. ובחרש איכא למיחש שמגרשה שלא לרנונו משום לעו זנות ונדר או שאר דבר מגונה המדומה לדעתו. ואלו היה ודאי בר דעת היה מזכר שהדברים בדאין ולא היה מגרשה אפילו במאה מנה ומנאל שהגט בטל ובניה ממזרין. וכדאשכחן הק' סברא

סברא גבי המוליא את אשתו משום שם רע ומשום נדר למאן דחייש לקלקולא ותניא כוותיה (גיטין דף מו) . והילכך האי חרש אינו מוליא עולמית. ואפילו כשכותב ועושה מעשה גמור ס"ל לרבנן דלא מהני. דנהי דאיכא הוכחה דעושה לשמה אבל שעושה לרלונו ליכא הוכחה. כיון דלא ברירא לן דעתו מפני מה הוא מגרשה. ורשב"ג סבר כדודך ברייתא שם בגיטין (דף מו) דלא חיישין לקלקולא. דאי משום ש"ר וכיוולא זו הוא מגרשה דעתו בכל ענין לגרשה אפילו ימלא הדברים בדאין (כמ"ש שם התוס'). ועממא דהמוליא אשתו משום שם רע ומשום נדר דלא יחזיר היינו כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובגדרים. והילכך ס"ל רשב"ג דגם בחרש מהני כשכותב ועושה מעשה גמור. ומיהו בחרש מעיקרא לא שכיחא כתיבה אלא רמיזה ורמיזה אינו מעשה גמור. ולכן אינו מגרש ברמיזה אפילו לרשב"ג היכא דהקדושין היו דאורייתא כגון ביצמתו מאחיו פקח כמבואר שם בסוגיא. ורובינא בזה דגם רבי אלעזר מלי סבר כחבריו רשב"ג ולק"מ :

**(יח) ומעתה** הלא זכינו לחלק גם בבדיקת שבעה נקיים בין חרשת מעיקרא להיתה פקחת ונתחרשה. דחרשת מעיקרא קיימא בחוקת שאין בה דעת ולריכה לעולם לבדיקת פקחות. אבל פקחת ונתחרשה דקאי לדין בספק בר דעת. א"כ אם נקבע לה וסת די אם בעלה מחשב ימי וסתה ומטיבילה ע"י פקחות. אבל לבדיקה דהפסק טהרה ו' נקיים לא תצטי פקחות [אם כבר למדוה ענין הבדיקה]. דספק בבדיקה מוליאה מספק ראתה בזמן הוסת. וכדמוכח להדיא מהא דאמר רבי יוחנן נדה (דף טו ע"ב) אשה שיב לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה וצא עליה אע"ג דלא ידע אם טבילה ואפילו בילדה דצויזא למיטבל. ומפרש התם טעמא דרבי יוחנן משום דספק ראתה בזמן הוסת ספק לא ראתה ואת"ל ראתה אימא טבילה. א"כ ה"ג גבי פקחת שנתחרשה איכא למימר הכי ספק ראתה בזמן הוסת ספק לא ראתה ואת"ל ראתה אימא בדקה. מיהו הטבילה בעינן עכ"פ טבילה ודאית ע"י פקחות דאל"כ יהיה ס"ס לאיסור ספק לא בדקה ואת"ל בדקה אימא לא טבילה.\* וי"ש לדעת הרבה פוסקים ראשונים דהא דרבי יוחנן מלריך לבעלה לחשב ימי וסתה היינו משום דסבר וסתות דאורייתא. אבל למאן דאמר וסתות דרבנן אין לריך לפרוש ממה רק עוגת הוסת בלבד. א"כ איכא למילף בק"ו. דהא אפילו לרבי יוחנן דס"ל וסתות דאורייתא מ"מ ספק טבילה מוליאה מספק ראתה בזמן הוסת. כ"ש למאי דק"ל דוסתות דרבנן פשיטא דספק בבדיקה מוליאה מספק ראתה בזמן הוסת. וזה פשוט דגם לכתחלה אין הבעל לריך לחקור אחריה אם ראתה בודאי בזמן הוסת. וכדמוכח מדברי רבי יוחנן דאמר בעלה מחשב ימי וסתה וצא עליה. משמע דעושה כן לכתחלה וא"ל לחקור אם ראתה בזמן הוסת : ואע"ג

סברא גבי המוליא את אשתו משום שם רע ומשום נדר למאן דחייש לקלקולא ותניא כוותיה (גיטין דף מו) . והילכך האי חרש אינו מוליא עולמית. ואפילו כשכותב ועושה מעשה גמור ס"ל לרבנן דלא מהני. דנהי דאיכא הוכחה דעושה לשמה אבל שעושה לרלונו ליכא הוכחה. כיון דלא ברירא לן דעתו מפני מה הוא מגרשה. ורשב"ג סבר כדודך ברייתא שם בגיטין (דף מו) דלא חיישין לקלקולא. דאי משום ש"ר וכיוולא זו הוא מגרשה דעתו בכל ענין לגרשה אפילו ימלא הדברים בדאין (כמ"ש שם התוס'). ועממא דהמוליא אשתו משום שם רע ומשום נדר דלא יחזיר היינו כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובגדרים. והילכך ס"ל רשב"ג דגם בחרש מהני כשכותב ועושה מעשה גמור. ומיהו בחרש מעיקרא לא שכיחא כתיבה אלא רמיזה ורמיזה אינו מעשה גמור. ולכן אינו מגרש ברמיזה אפילו לרשב"ג היכא דהקדושין היו דאורייתא כגון ביצמתו מאחיו פקח כמבואר שם בסוגיא. ורובינא בזה דגם רבי אלעזר מלי סבר כחבריו רשב"ג ולק"מ :

**(יז) שתים** זו שמענו מן האמור. (ח) דלא מלינו מאן דפליג ארבי אלעזר בתרומת חרש. אלא דרב אשי מצטי ליה אי ספיקא דרבי אלעזר הוא משום דלא ידעינן אי דעתו ליתוא' אי לאו דעתו ליתוא' ולעולם חדא דעתא אית ליה. ומתניתין דפרק החרש אם רנה להוליא מוליא נמי כוותיה ס"ל. או דרבי אלעזר מספקא ליה משום דחרש עתים תלים ועתים שופה וא"כ קדושי מני מקדש גירושי לא מני מגרש. ועל כרחק דמתניתין דפרק החרש כו' פליגא עליה. (ב) זאת שנית מה שהוכחנו למעלה. דאם רבנן כר"א ס"ל וספיקא דחרש הוא משום דלא ידעינן אי דעתו ליתוא' אי לא ולעולם חדא דעתא אית ליה א"כ פקח גדול שנתחרש אית לן לאוקומיה לחוקת דעת דמעיקרא ודינו כפקח גדול לענין איסור שבת ולענין להפרישו מנגלות ועוד כדומה איכא דלא מנגד ליה חוקה אחריתא. כגון התיא דפקח ששאל פקחת ונתחרש הוא דאינו מוליא עולמית. ולא מוקמינן ליה לחוקת דעת דמעיקרא משום דמנגד לה חוקת אשת איש דאשה. אבל כל היכא דלא מנגד לה חוקה אחריתא מוקמינן ליה לחוקת דעת דמעיקרא. אע"ג דחוקה זו איתרע קנת כשנתחרש מ"מ אזלינן בתרה. [דהך מלתא דמיה ממש לנגע דאישתכח דבזר שעוריה לאחר שבעה דמ"מ מוקמינן ליה לחוקה קמייתא כמ"ש התוס' בחולין (דף י' ע"ב). ולא דמי לספק טרפה דאיתרע מחיים דלא מוקמינן ליה לחוקה דרוב בהמות כשרות. התם שאני דמנגד לה חוקה אחריתא דבהמה בחי' בחוקת איסור עומדת. ויתבאר עוד איה"ה במקום אחר]. וא"כ אכן למאי דק"ל כבעיא

(\* ואמנם לקמן נוכיח דעלם הבדיקה אינה מעכבת טהרה לבעלה כל שלא נודע שסתרה והניע ומן טבילתה. וא"כ גם על הטבילה יכול לסמוך עליה לחוד. דהשתא איכא ס"ס דדמי ממש לס"ס דרבי יוחנן. ספק ראתה ואת"ל ראתה אימא טבילה. אלא דאין קיימין השתא לפי מה דמשמע מסתימת הפוסקים דבבדיקה מעכבת לעולם :

**(יש) ואע"ג** דבמתניתין (דף יג ע"ב) קתני פקחות מתקנות אותן ופירש"י בזדקות ומטבילות אותן. ומשמע דמיירי אפילו בנתחרשה אח"כ. מדפריך התם אחרת מזדרייתא דרבי ולא משני התם בפקחת ונתחרשה הכא בחרשת מעיקרא. הא לאו קושיא היא. חדא דמתניתין מיירי לענין להאכילה בתרומה ובתרומה החמירו טפי מלבעלה. והכי דייקין בחולין (דף לא ע"ב) דמה שהגריכו פקחות לתקן אותן בטבילה היינו משום דלתרומה בעינן כוונה. ועוד דאפילו לבעלה נמי לריכה עכ"פ לפקחות שלמדו אותה מלאכת הבדיקה בכל אופניה וסיקצו לה וסת. אבל לאחר שקצו לה וסת או עונה בינונית ולמדו אותה הבדיקה עד שהיא יודעת להזהר בזה כשאר כל הנשים. יכול בעלה לסמוך עליה בספק ראתה בזמן הוסת. דספק בדיקה מוליאה מספק ראתה. ואין לריך רק לחשב ימי וסתה ולהטבילה אח"כ על ידי פקחות. וא"כ לפי מה שנהגו עכשיו למעט נשים ידועות על הטבילה. כל שנודע לבעלה שטבלה ע"י הממונות לאחר שהגיע זמן טהרתה סגי בכך:

**(ב) ואולם** כל זה הוא בפקחת שנתחרשה לאחר שבאתה לכלל דעת. אבל חרשת משעה שנולדה או שנתחרשה פקענותה. בזה היה נראה בפשיטות דלריכה לבדיקת פקחות אפילו לרבי אלעזר. משום דמוקמינן לה בחזקת שאין בה דעת. וכ"ש לרבנן. ואמנם כשנרחיב העיון בזה נראה דגם בחרשת מעיקרא לאו כלל הוא להגריכה בדיקת פקחות לעולם. יען כי בעיקר דין פקחות מתקנות אותן ראיתי חלוקי דעות בין הראשונים ז"ל. דהנה הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ח מהלכות א"ב החרשת והשומה כו' לריכות פקחות לבדוק אותן ולקבע להן וסתות ואח"כ יהיו מותרות לבעליהן עכ"ל. ואמנם הטור ביו"ד (סימן קנ"ו) הוסיף ע"ז וכתב הוקבע להן וסת הרי הן כשאר כל הנשים לא הוקבע להן וסת חוששות משלשים יום לשלשים יום שזהו עונות ראיה לרוב נשים ובזדקות על ידי פקחות עכ"ל. ולכאורה ליכא נפקותא לדינא בין הרמב"ם להטור רק מה שסתם הרמב"ם בא הטור ופירשו. ואמנם לאחר העיון נראה כי הרמב"ם לא גרע והטור לא הוסיף בענין זה במקרה. אלא דכל חד מנייהו חזיל בזה לשיטתו במקור דין דטהרת הנשים לבעליהן. דז"ל הרמב"ם בפ"ד מהלכות

א"ב. כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן הן עד שתאמר לו טמאה אני או עד שתחזוק נדה בשכנותיה. הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהרה כשיבא אין לריך לשאלה. ואפילו מלאה ישנה מותר לו לבוא עליה שלא בעונת וסתה. ואינו חושש שמא נדה היא. וכתב הה"מ ז"ל שהוא מפרש מתניתין דכל הבאים מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה בשיש להן וסת בדוקא. \* וכבר דאם בא ביום הוסת עלמו אסור לו לבוא עליה שמא תראה בשעת השמים. אבל אם עבר עונת הוסת אפילו לא עברו אחריה ימים שתספור ותטבול בהם הרי היא בחזקת טהרה ואין חוששין שמא ראתה בשעת הוסת משום דוסתות דרבנן. וכרבה בב"ב דאמר התם אפילו הגיע שעת וסתה נמי מותרת דוסתות דרבנן. ורבי יוחנן דאמר התם אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה וספירתה היינו משום דקסבר וסתות דאורייתא ולא קי"ל כוותיה. ע"כ דברי הה"מ ז"ל (\*\*). וכן מתפרשים יפה דברי הרמב"ם ז"ל במקומם וגם מוכרחים ממה שלא הביא הך דינא דרבי יוחנן דאשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה וספירתה. וכמו שהביאו אותו הטור הש"ע ביו"ד (סי' קפד). אלא ודאי דהרמב"ם ז"ל דטעמיה דרבי יוחנן משום דוסתות דאורייתא. אבל למאי דקיי"ל וסתות דרבנן מותר לו לבוא עליה אפילו לא עברו עדיין ימי ספירתה. ואין לריך לפירוש מובהק רק עונת הוסת בלבד. וכן כתב הר"ן בפ"ב דשבוטות (דף רל"א) לדעת הר"ף והרמב"ם. וכן נראה לענ"ד מוכח מדברי רש"י בגדה (דף טו סוף ע"א) ד"ה וסתות דרבנן. שכתב הגריכות חכמים לבדוק ביום וסתה. מיהו ביכא דלא הוה בעיר ולא ידע אי בדקה אי לא בדקה לא מספקין לה בטומאה עכ"ל. ועל כרחך דר"ל דאפילו לא עברו ימי ספירתה לא מספקין לה בטומאה. דאי לאחר שעברו ימי ספירתה ח"ו אי מספקין לה בטומאה בשעת הוסת מ"מ טהרה לבעלה מטעם ס"ס דאימר טבלה. וכדאמר רבי יוחנן. אלא ודאי דרש"י ס"ל דמ"ד וסתות דרבנן לית ליה הא דרבי יוחנן דבעלה מתחשב ימי וסתה:

**(כא) והב"ב** הקשה לשיטה זו. דאיך אפשר שביום הוסת עלמו חיישינן שמא תראה והיינו משום דאוריח בזמגו בא. ולמחר לא חיישינן שמא ראתה מאתמול ע"ס. וכה"ג הקשו התוס' והרמב"ן והרשב"א והרא"ש

\* אבל אם אין לה וסת חיישינן שמא ראתה. כדאמר בגמרא אין לה וסת אימא חזאי. כ"כ הה"מ סס. אבל באמת אין ראיה מן הגמ'. דבגמרא לא פריך הכי אלא למאי דס"ד ללינא קמא דרב הונא. אבל בחר דמסיק אלא אי איתמר הכי איתמר אמר ר"ה לא שנו אלא שלא הגיע בעת וסת כו'. לפ"ז לא חייירי כלל מאין לה וסת. וכן פתחו הרמב"ן והרשב"א דלמסקנת הש"ס אין חילוק בין יש לה וסת לאין לה וסת. אבל הגרשה לענ"ד דמה שמדקדק הרמב"ם וכתב כל הנשים שיש להם וסת כו'. היינו משום דחזיל. לשיטתו שפסק סס בפ"ד שכל אשה שאין לה וסת לריכה בדיקה לפני השמים. וכדברי הר"ח בפירושו דברי רבי מגינא בן אנטונינוס בספ"ק לדה. וא"כ פשיטא דאשה שאין לה וסת אסור לבעלה לבוא עליה כשהיא ישנה בלתי שאלה. דהלא מריכס בדיקה לפני השמים:

\*\* וז"ל דגם לרבי יוחנן דוסתות דאורייתא מ"מ לא מחזיקין לה בזדאי ראתה בזמן הוסת משום דליכא סוקת טהרה עב

אסור מדאורייתא אבל בכל העונה ליכא רק איסור דרבנן. אכן הר"ן ריש פ"ב דשבוטות הוכיח מהא דהיולא לדרך חייב לפקוד את אשתו אפילו סמוך לוסתה. דהך קרא דוהורתס את בני ישראל אינו רק אסמכתא בעלמא. וכן כתב הה"מ בפ"ד מא"ב הלכה יב. ופכ"פ בין שיהיה איסור התשמיש סמוך לוסת דרבנן בין שיהיה מדאורייתא. אבל אם פירש ממנה כל עונת הוסת לא חיישינן כלל שמא ראתה בשעת הוסת כיון שלא היה לה שום סבה הגורמת לביאת הדם. ועי' מה שכתב בענין זה הנודע ביהודה קמא חלק י"ד (סימן נה וט):

**(כד) ודגה** הר"ן הקשה לשיטת הר"ף והרמב"ם מהא דאיתא בפרק כל היד (דף סז) גבי אשה שהגיע שעת ווסתה ולא בדקה. רבי אליעזר אומר עמאה נדה ורבי יהושע אומר תבדוק. וכן סברי התם חכמים דרבי מאיר תבדוק. וכיון דהאשה לריכה בדיקה פשיטא דהבעל אסור לו לבוא עליה עד שיחלטה. וא"כ קשה היאך התיירו הר"ף והרמב"ם לבוא על היסנה לאחר הוסת בלתי שום שאלה. נהי ללא מחזיקין לה שראתה בודאי בשעת הוסת הא עכ"פ לריכה בדקה. ותיירן הר"ן דהא דאמר רבי יהושע וחכמים תבדוק היינו דוקא בשעת הוסת. כלומר אין לך חומר אחר בוסתות אלא שגריכה לבדוק בשעת הוסת. אבל אם עבר הוסת ולא בדקה עתה היא בלא בדקה כיון דאין הדמים מזויים בה לאחר הוסת עכ"ל. ודבריו לריכים ביאור. דלכאורה תמוה אמאי לא תלטרך בדיקה לאחר הוסת. והלא בשעת הוסת הגריכה חכמים בדיקה משום דחיישינן שתראה בזהיא שעתא א"כ לאחר הוסת נמי נחוש שראתה בשעת הוסת. ונראה ללא דמי דודאי בשעת הוסת איכא לברורי אם תראה. אבל לאחר הוסת אי אפשר לברר בודאי אם ראתה בשעת האסת דאפילו אם ראתה כבר נפל לארץ. לכן לא הגריכה בדיקה לאחר הוסת. אך באמת לא ידעתי למה ליה להר"ן ז"ל לדחוק א"ע דתבדוק דקאמרי רבי יהושע וחכמים היינו בשעת הוסת דוקא מה דלא משמע כן מלשון הש"ס. עפי אית לן למימר דתבדוק היינו אחר הוסת ובתוך עונת הוסת. וכגון שהוסת הוא בשעה קצת בתחלת היום או באמצע היום ועברה אותה שעה ולא בדקה תבדוק עדיין כל העונה. שהרי גם לבעלה אסרו לשמש כל עונת הוסת אף שבכר עברה שעת הוסת מפני שהדמים מזויים בה כל העונה. ולכן גם האשה לריכה בדיקה כל העונה. וזוהי נראה שגם הר"ף והרמב"ם מודים כיון דכל עונת הוסת הדמים מזויים בה. אבל לאחר שעבר עונת הוסת אז אין לריך הבעל לפרוש וגם האשה א"ל לברר ולבדוק כיון דהיא מסולקת דמים בעת ההיא ולא אמרינן נגד הבעל כותלי בית הרחם מוקמי לרס. כמו שהוכיחו בתשובת טוב"י (סימן מו) ובתשובת רעק"א ז"ל (סימן ס'). ולפי"ז תנא לנו הוראה חדשה. דגם להר"ף והרמב"ם אין האשה עתה בלא בדקה רק לאחר שעבר כל עונת הוסת. ודלא כמו

והרא"ש על הא דקאמר רבה בב"מ דהבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת עברה אפילו הגיע שעת ווסתה. וז"ל תימא היאך היא מותרת הא אמרינן בפרק ב' דשבוטות אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכ"ש אם עבר ווסתה שיש לספק שמא ראתה. והוכיחו מכה קושיא זו דגם רבה בב"מ מיירי בשעתה אחר ווסתה כשיעור שתוכל לספור ולטבול. משום דספק טבילה מויליאה מספק ראתה. וכהיא דאמר רבי יוחנן. ודלא כדעת הרמב"ם וסיפתו:

**(כב) אמנם** כבר מלאנו ליישב דעת רבותינו רש"י והר"ף והרמב"ם ז"ל ע"פ מה שכתב הרא"ה ז"ל בספר בדי"ה בית ז' שער ב' (דף קנה). דאפילו למאן דאמר ווסתות דרבנן מ"מ לשמש בעונה הסמוכה לוסת אסור מדאורייתא משעה שרגילה לראות עד סופה. דנהי דלא חיישינן שראתה בזמן הוסת דוסתות דרבנן מ"מ חיישינן שמא תראה ע"י תשמיש מפני שדרכו של דם לבוא בהרגל התשמיש. וכן מבואר מדברי הרא"ה ז"ל בספר יראים (סימן קנב). ולפי"ז לרוב דברי רש"י והר"ף והרמב"ם דודאי ביום הוסת עלמו שאז מזוי הדם והלא מטעם זה הגריכה חכמים לבדוק בשעת הוסת. ע"כ אסור אז לבעלה לבוא עליה דחיישינן שמא תראה ע"י תשמיש שהיא מעורר את הדם וגורם אותו לזאת ולבוא. אבל אם לא בא עליה בעונת הוסת אז לא חיישינן כלל לאחר הוסת שמא ראתה בזמן הוסת כיון שלא היה שום סבה לביאת הדם:

**(כג) וסברא** זו שדרכו של דם לבוא בהרגל התשמיש היא מוכרחת לדעת הרמב"ם. שהרי בפ"ד מהלכות א"ב מזריך אפילו לאשה שיש לה וסת קבוע לבדוק לעולם אחר תשמיש שמא ראתה דם בשעת תשמיש. וא"כ בסמוך לוסת שאז מזוי הדם באשה ומתעורר לבוא על ידי סבה קלה אז אסור התשמיש לגמרי. דהדבר קרוב שתראה בשעת תשמיש. ואפשר דבסמוך לוסת ס"ל גם הרמב"ם כהרא"ה דאז אסור התשמיש מדאורייתא. דדוקא הבדיקה בשעת הוסת הוא מדרבנן משא"כ התשמיש. וכן נראה באמת מלשון הרמב"ם שם בפ"ד הלכה י"ב ע"ש. וכן מוכרח לומר גם לדעת רש"י דדוקא הבדיקה בשעת הוסת הוא מדרבנן אבל לשמש סמוך לוסת אסור מן התורה. שהרי בפ"ב דהוריות (דף ח' פ"ב) פירש"י זו היא מלות עשה שבגדה פרוש מן הגדה כלומר בסמוך לוסתה כדי שלא תראה בשעת תשמיש דכתיב והורתס את בני ישראל עכ"ל. אלמא דס"ל דלשמש סמוך לוסתה אסור מן התורה בעשה. ולפי זה ז"ל דמה שפירש"י ביבמות (דף סב ע"ב) דהיולא לדרך סמוך לוסתה חייב לפוקדה אפילו בתשמיש. היינו דוקא בעונה הסמוכה לוסת. אבל בשעת הוסת ממש לא. דהא רש"י ס"ל דלשמש בשעת הוסת ואפילו בסמוך לו אסור מדאורייתא. וחילוק זה מוכח ג"כ מלשון הרא"ה שכתב אסור מדאורייתא משעה שרגילה לראות עד סופה. משמע דדוקא שעת הוסת עלמה

כמו שגראה מטעמיית לשון הש"ע ביו"ד (סימן קפד ע"ף ט')

**(כה) אבר** איך שיהיה קשה לי. דמאי מתרץ הר"ן דכי היכי דאין האשה לריכה בדיקה לאחר הוסת כן הבעל אין לריך לשאלה אחר הוסת אם ראתה בשעת הוסת או לא ראתה. ובאמת אין הגידון דומה לראיה. דבשלמא גבי האשה שייך שפיר לחלק בין שעת הוסת לאחר הוסת. דבשעת הוסת יכולה לברר אם היא סהורה או עמאה משא"כ לאחר הוסת וכ"ש לאחר עונת הוסת ראיה יכולה עוד לברר. אבל גבי הבעל לא שייך לחלק כן. דהלל גם אחר עונת הוסת יכול לברר ולשאל אם ראתה בשעת הוסת או לא ראתה דמסתמא בדיקה א"ע כתיקון חז"ל. ומלך הסברא היה נראה לתייב את הבעל בשאלה מק"ו. דאם האשה לריכה לברר ולדדוק את עלמה בשעת הוסת משום תשמיש שיהיה באיזה זמן כ"ש הבעל בשעת התשמיש עלמו:

**(כו) אבר** הנראה לדעתי נכון דשפיר יש לחלק בין שאלת הבעל לאחר הוסת לבדיקת האשה בשעת הוסת. דהנה במדע ביהודה קמח חלק יו"ד (סי' נה) הקשה למאן דאמר וסתות דרבנן. דאמאי לא אמרי' חזקה דאורח בזמנו בא. דהלל חזקה מן התורה היא כדאמרינן בפ"ק דחולין. ותירץ דנגד חזקה זו איכא חזקה טהרה של האשה עכ"ד. ועדיין לריך הדבר תלמוד. דהא תינה לדעת הפוסקים כהרמב"ם דספק דאורייתא אינו אסור רק מדרבנן. אבל לדעת הפוסקים דסברי דספק דאורייתא אסור מן התורה. א"כ אף אם נוקי חזקה להדי חזקה תשאר עדיין בספק דאורייתא. וכ"ש לדעת הר"ף והרמב"ם דס"ל שהבעל יכול לבוא עליה לאחר עונת הוסת ואין לריך לשאלה. תקשה עוד יותר דלמה אינה אסורה לבעלה מפני ספק דאורייתא לחומר. דליכא מאן דפליג בהא דספק דאורייתא לחומר. ועוד דאפילו אם נסלק חזקת אורח בזמנו של האשה עלמה מפני חזקת טהרה אכתי איכא לאוקמי האשה בחזקת רוב הנשים שראות בזמן וסתן. אבל הנראה לדעתי נכון. דטעמא דמאן דאמר וסתות דרבנן היינו משום דחזקת האורח לאו חזקה היא כלל. דלא מצטי לגבי האשה שהגיע שעת וסתה ולא הרגישה פשיטא שאין לנו לטמאה מן התורה מכה החזקה. דהלל אין האשה עמאה מדאורייתא עד שתרגיש דוקא. [ובאמת נראה דגם למאן דאמר וסתות דאורייתא מ"מ מודה דאם עבר הוסת ולא הרגישה אינה עמאה מן התורה. דאין לחוש לוסת בלי הרגשה. ודוקא ביש לה מכה ורואה בהרגשה ס"ל דחוששת לוסתה מטעמא דוסתות דאורייתא. כדאיסתא בנדה (דף טו)]. אלא אפילו לגבי בעלה שאינו יודע אם ראתה אשתו בהרגשה אם לאו. מ"מ ליכא לאוקמה אחזקה דאורח בזמנו בא בהרגשה ולטמאה מן התורה. כי באמת אינו מוחזק האורח לבוא בהרגשה דוקא. והרבה פעמים יבוא שלא בהרגשה. וגם לפעמים יבוא הדם מן העליה שהוא טהור. ואפילו

לענין לטמאה מדרבנן לא אליס פוקת האורח. כי הלל הדמים עשויס להסתלק ע"י כמה דברים כגון אם נתעברה. או היתה במחבא בשעת הוסת או שאר פחד כיוצא בו. וכן היה עלולה שיתהוו בה מחאוביס ומכות במקור ששואבות לתוכן דמי הגדה. ולפעמים שהדם נעלר ע"י קור וחום ומאכל ומשתה ושאר הרבה מקרייס. ולכן חזקה כהאי העשרה להשתנות ולהחליף את מלצה עשרת מונים לא תלינן בתרה. דגרע ס"פ ממקום שידענו שדרכה להחמעט דלא מוקמינן לה אחזקה. כמבואר ביו"ד (סימן רח ס"ה) בשם תשובת הר"ן [וכבר נתעורר בספרות אלו הצחוק בעל ח"ס ז"ל ועשה מהן יסוד לענין רואה מחמת מכה. ועוד נדבר בזה לקמן בעו"ה]. ומ"מ האשה בעלמה אם אינה במחבא בשעת הוסת ואינה מרגשת שום כאב ומכה באותו מקום שתלה בהן שנקטר הוסת. הריכיה חכמים לבזק בשעת הוסת. או אפילו לאחר הוסת להרבה פוסקים. ולא תתלה במקרים אחרים שאינה מרגשת בהם. ואמנם גזרת חכמים זו לא שייכה רק גבי האשה שהיא יודעת בעלמה שכחה או כן כחה עתה וראויה היא לראות בזמן הוסת כדרכה מקדם. אבל הבעל פשיטא דאין לו לחוש כלל לחזקת הוסת שהרי יכול לתלות בכל המקרייס המתדשים באשה לבקרים ומסלקים דמי הגדות. ואין לבעל חזקה ברורה רק חזקת טהרה שהניחה. ועל כן ס"ל לרש"י והר"ף והרמב"ם דאין הבעל לריך לפרוש ממנה רק בעונת הוסת שלא יעורר את הדם ע"י התשמיש. אבל לאחר עונת הוסת לא חייש כלל לחזקה דאורח בזמנו בא ומותר לו לבוא עליה כשהיא ישנה וס"ל לשאלה. דחזקת טהרה שהניחה חזקה אלימחא היא ולא איתרע כלל. ואע"ג דאין סומכין על החזקה במקום דאפשר לברר. היינו היכא שנודע לו דבר שראוי להסתפק בו כגון בשוכר בית מחזירו בע"פ דבכל השנה הוא בחזקת חמץ. אלא שעכשיו תבטל חזקה זו מפני חזקת בדוק (עי' במג"א סימן תלו סק"ד). וכן באשה שעבר עליה הוסת והיא יודעת שהיתה ראויה לראות בשעת הוסת. משא"כ הבעל שלא נודע לו שום דבר שראוי להסתפק בו. ולפי דברינו אלה ליכא שום הוכחה דהר"ף והרמב"ם חולקים על כל הפוסקים בענין אשה שעברה שעת וסתה ולא בדקה ולא הרגישה. וקרוב לומר שגם הם מודים שהאשה לריכה עכ"פ לבדוק את עלמה אפילו לאחר עונת הוסת. וכדמשמע מפשט ליטנא דברייתא דרבי יהושע וחכמים אומרים תבדוק. ולא קבעו זמן לבדיקה. והיינו משום דלא דמי כלל בדיקת האשה לשאלת הבעל:

**(כז) ועכ"פ** זאת מבואר לנו לדעת רש"י והר"ף והרמב"ם אין הבעל לריך לפרוש מאשתו המוחזקת לו בטהורה רק בעונת הוסת בלבד. אבל לאחר עונת הוסת בא עליה ואפילו כשהיא ישנה ואין לריך לשאלה. ומראה עוד דלאו דוקא לאחר עונת וסת הראשון מוקמינן לה בחזקת טהרה לבעלה אלא אפילו לאחר

לאחר כמה וכמות. וראיה לזה מירושלמי פרק כל היר  
הלכה ד'. דעל כך משנה דהבאין מן הדרך נשותיהן  
להן בחזקת טהרה. אמר רבי יוחנן שוגה אני אפילו בא  
אחר שלש שנים. וגראה פשוט דרבי יוחנן מיירי בשמתשב  
ימי וסתה וספירתה וכשיטתו בצבלי (דף עו ע"ב).  
וקמ"ל דאפילו לאחר שלש שנים מוקמינן לה אחזקת  
הוסת שהניחה ומותר לו לבוא עליה בימים שיכולה  
להטהר וא"ל לשואלה. אך ממנו נלמד דה"ה להר"ף  
והרמב"ם דמתירים לבוא על הישנה למחר אחר הוסת  
היינו גמי אפילו לאחר שלש שנים. וכן מוכח מדברי  
הר"ן בשבועות שם שכתב דלהר"ף והרמב"ם לא חיישין  
לא לוסת ולא לשנה אפילו לימים הרבה ואפילו היא  
ישנה. ועל כרחק דהיינו משום דמוקמינן לה אחזקת  
טהרה בכל משך זמן ההוא ואמדינן שכל איתן הימים  
היתה טהורה כמו שהניחה. דאם נחוש לומר שראתה  
בתוך זמן זה בשום פעם א"כ כבר יראה מחזקת טהרה  
שהניחה. אלא ע"כ דמחזקינן לה שלא ראתה כלל כל  
איתן הימים. ולזה מסיים שם הר"ן שזו קולא גדולה  
שלא לחוש לא לוסת ולא לשנה כלל אפילו לימים הרבה.  
ואין להקשות כיון דמחזקינן לה שלא ראתה לוסתות  
הרבה א"כ הלכא נעקר הוסת. והרמב"ם לא הסיר רק  
באשה שיש לה וסת קבוע. זה אינו. דהלכא כבר העלה  
הגאון בעל חוות דעת (בסימן קפד סעיף ט') דאם לא  
הרגישה ציוס הוסת ולא ראתה אע"ג שהיא טהורה  
לבעלה מ"מ אין הוסת נעקר בכך אפילו בכמה פעמים.  
ועוד דהלכא בט"ז (סימן קפד ס"ג י"ג) ובנה"כ (סימן  
קפט סק"ה) הוכיחו דלא מיקרי אין לה וסת להלריכה  
בדיקה לפני השמים רק באשה שרגילה בראיות הרבה  
בלי שיעור. וא"כ הלכא כבר הוכחנו דמה דאוסר הרמב"ם  
לבוא על הישנה שאין לה וסת היינו משום דלריכה  
בדיקה לפני השמים. והוה דוקא באין לה וסת כה"ג  
שרגילה בראיות הרבה בלי שיעור. משא"כ כאן שמחזיקה  
באינה רואה ציאת. ואע"ג דהר"ף והרמב"ם מיירי  
בצאים מן הדרך. אורחא דמלתא נקטי וכלישנא דמתני'.  
אבל אה"כ דאם הוא בעיר מותר לו לבוא עליה שלא  
בטעות וסתה. דהא מיירי בישנה ובישנה אין לחלק בין  
באים מן הדרך להיה בעיר. דדוקא בערה שייך לחלק  
בזה דבצאים מן הדרך איכא תביעה ופיוס ואם הוא  
בעיר ליכא תביעה ופיוס כמבואר בגמרא (דף יב א')  
ובתוס' שם ד"ה כיון. אבל בישנה לייכא תביעה אין  
לחלק בין באים מן הדרך להיה בעיר. וכן משמע  
מדברי הר"ן והה"מ שכתבו דהר"ף והרמב"ם לא ס"ל  
הא דאמר רבי יוחנן בעלה מחשב ימי וסתה. ואם איתא

דבשה בעיר גם הר"ף והרמב"ם מודים. דאכורה לאחר  
הוסת לא הוה לריכי למימר דלא סברי כרבי יוחנן. דהא  
רבי יוחנן מיירי בשהיה בעיר וכמו שכתב גם הר"ן שם  
בתחלת דבריו. וכן משמע ג"כ מלשון הרמב"ם עלמו  
שכתב כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן  
הן עד שתאמר לו עמאה אני כו'.

**(בח) היוצא** לנו מכל זה דלרש"י והר"ף והרמב"ם  
מותר לו לבוא על אשתו ישנה שהניחה  
בחזקת טהרה אפילו למחר אחר הוסת וכן לעולם  
ובלבד שיפרוש ממנה כל עונת הוסת. (\* ומעתה גבי  
חרשת דידן אם בדקו אותה הפקחות וקבעו לה וסת  
ועבדו אותה והחזיקוה בטוהרה. מאז והלאה אין לריך  
הבעל לפרוש ממנה רק ציוס הוסת בלבד. אבל לאחר  
הוסת מותרת לו לעולם דלא גריע משנה. וכבר נבאר  
דאין לבעל לחוש כלל על הבדיקה שבשעת הוסת. ואין  
לריך לחקור אם בדקה ואם ראתה בשעת הוסת כיון  
דהיא אללו בחזקת טהרה. וכמו גבי ישנה דא"ל לשואלה.  
ואם מאמין לה למה שמרמזה לו שנטמאה יכול לסמוך  
גם על בדיקתה וטבילתה דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.  
דהא לדידן פשיטא לן דחרש חדא דעתא אית ליה אלא  
דאיכא לספקי אם היא לילתא או קלישתא כמו שהוכחנו  
למעלה. וא"כ שוה האיכור להיתר. ולפי זה יתיישב  
שפיר מה שלא הזכיר הרמב"ם גבי חרשת שגם אחר  
שקבעו לה וסת לריכין פקחות לבדוק אותה. והיינו  
משום דלדעת הרמב"ם וביעתו באמת אינה לריכה הו  
לפקחות אחר שקבעו לה וסת. משום דהבעל מוקי לה  
לעולם בחזקת טהרה ואין לריך לפרוש ממנה רק עונת  
הוסת בלבד. ואם הוא מחמיר על עלמו להאמין לה מה  
שמרמזה לו שנטמאה. יכול לסמוך גם על ספירתה  
וטבילתה דהפה שאסר הוא הפה שהתיר:

**(בט) ואמנם** כל זה הוא לשי' רש"י והר"ף והרמב"ם.  
אבל התוס' והרמב"ן והרשב"א  
והרא"ש יש להם דרך אחרת בפרושא דהך שמעתא.  
והיינו דהא דקאמר רבה בצ"ח על מתניתין דהבאין מן  
הדרך נשותיהן להן בחזקת טהרה. דאפילו הגיע שעת  
וסתה מותרת משום דוסתות דרבנן. זה מיירי דוקא  
כששהתה אחר הוסת כשיעור שיכולה לספור ולפבול.  
וכהא דאמר רבי יוחנן התם דספק טבילה מוטיאה מספק  
ראתה בזמן הוסת. דרבי יוחנן גמי סבר וסתות דרבנן  
ולכך אינו מחזיקה אחר הוסת בודאי ראתה. אבל למאן  
דאמר וסתות דאורייתא אפילו שהתה אחר הוסת כשיעור

זמן

(\* ולדעת כל הפוסקים (ביו"ד סימן קפד וקפו) דא"ל לבדוק עלמן לאחר תשמיש. לדידהו פשיטא דאם שימש פ"א עם  
הישנה לאחר עונת הוסת כדעת הרמב"ם וסיעתו. מותר לו לשמש ג"כ אחר הוסת השני בלי שום בדיקה בנתיים וכן לעולם. אלא  
אפילו לדעת הרמב"ם עלמו כפ"ד מה"כ דחזו"ריך בדיקה לאחר תשמיש. מ"מ משכחה שלא שאלה אלא הוא בעלמו קיגח אותה אחר  
התשמיש ואפילו לא בדקה כלל אחר התשמיש פשיטא דלא הוחזקה לעמאש בשכיל כך. דלא עדיפא בדיקה זו מבדיקה דשעת הוסת  
דלא חייש לה הבעל:

זמן ספירה וטבילה מ"מ אסורה משום דודאי ראתה חשבינן לה. ובשיטה זו קאי ג"כ הטור (בסימן קפד). הפסק שם דהבאין מן הדרך וכן השוהה עם אשתו בעיר אסור לו לבוא עליה עד שיחללנה או שישהה אחר הוסת כשיעור שחולל לטהר ולטבול. והיינו משום דמדורבנן חייסין מיהו לוסת ומספקין לה בטומאה לאחר הוסת. ועל כן גבי בדיקת חרשת הוסיף הטור על לשון הרמב"ם וכתב דאף לאחר שקבעו לה וסת או עונה ביטנית בודקת ע"י פקחות לעולם. כיון דאחר כל וסת וסת מספקין לה בטומאה. והוא הדבר אשר אמרנו למעלה שהרמב"ם לא גרע והטור לא הוסיף בענין זה. אלא כל חד וחד מנייהו אזיל לשיטתו בדיון עהרת הנשים לבעליהן אחר הוסת:

(ל) והנה בעלם הדין דהבאין מן הדרך. אף ששיטת הרמב"ם ושיטתו מתפרשת יותר בסוגיא דשמעתין וכמו שנתבאר למעלה. בכל זאת מאן ספין להכריע בין רבוותא קמאי. ואולם לענין חרשת שלא נמצאו חללה פקחות לבדוק אותה דהוי מקום הדחק. פשיטא דכדאי הם רש"י והרי"ף והרמב"ם ז"ל לסמוך עליהם במקום הדחק. ובפרט כשפירש ממנה מעונת הוסת עד כדי שתוכל לטהר ולטבול. דכשם שהוא מחזיקה כל אותן הימים בטומאה ברמיזה כן יכול להחזיקה אח"כ במהרה ברמיזה. ואמנם לענ"ד נראה עוד דגם לדעת הטור יש לדון ולהקל בדיון בדיקת חרשת. והנה באמת קשה לי עוצבא לדעת הטור. דלמה תהא לריכה לפקחות שיבדוקו אותה גם לאחר שקבעו לה וסת. ואמאי לא תהא מותרת לבעלה לאחר שישהה כשיעור שחולל לטהר ולא תצבי פקחות רק לטבילה בלבד. דהלא כ"ש הוא מהשוהה עם אשתו פקחת בעיר שמחשב ימי וסתה וצא עליה ואין לריך לשאלה אם טבלה משום דספק טבילה מוולאה מספק ראתה בזמן הוסת. וכמו שכתב הטור בעלמו (בסימן קפד). א"כ כ"ש הכא דאיכא טבילה ודאית להוילאה מספק ראתה. ואין לומר דהתם שאני דאפילו אם ראתה בזמן הוסת בדיקה עלמה וספרה שבעה נקיים משא"כ החרשת דלית לה דעת לבדוק א"ע ולספור נקיים. זה אינו. דהתם נמי מאי מהני לגבי הבעל מה שאשתו בודקת לספור נקיים. דילמא באמת ראתה וסתרה הנקיים. אלא ע"כ דהבעל לא חייש כלל לשמא ראתה יותר ממה שלמודה וסתרה הנקיים. דכמו שהוזכר האורח לבוא בזמנו כן הוזכר ג"כ לפסוק בזמנו. וה"כ גבי חרשת כן הוא. [ועיין בגודע ביהודה חלק יו"ד (סימן קכג) שהעלה שם שאין מליה בספירתה ה' נקיים אלא דבעינן שלא תראה בהם ותסתור]. ומלתא דמסתבר הוא שאין הכרח לבדיקת ז' נקיים רק להאשה עלמה שיודעת בודאי שראתה והוזקה בטומאה ולריכה לחוש פן תסתור. אבל לגבי הבעל שאשתו חללה בחזקת טהורה אלא דמספקין לה בטומאה משום חזקה דאורח בזמנו בא. פשיטא דאין לו לחוש לבדיקת ז' נקיים ולסתירה. דהלא לא הוזקה לראות רק זמן קלוב. וכי היכי דהוזק האורח לבוא בזמנו כן הוזק נמי לפסוק בזמנו.

ולכן אם הבעל בעלמו מחשב הימים שתוכל לטהר אין לו לחוש כלל לשמא סתרה הנקיים. אלא דגבי חרשת בעינן עכ"פ שתטבול ע"י פקחות. משום דאין מוקמינן לה אחזקת שאין לה דעת בודאי ומסתמא לא טבלה כלל ואף אם טבלה לא טבלה כדיון דרוב מעשיה מקולקלים. ולא דמי לילדה דבזיזא נמיטבל דספק טבילה מיהו איכא. נקטינן מיהו דגם לשיטת התוס' וסיעתם דהטור ס"ל כוותיהו אם הבעל מחשב ימי וסתה וספירתה א"ל לבדיקת פקחות כל שמטבילה ע"י פקחות. וא"כ קשה למה שכתב הטור שגם לאחר שקבעו לה וסת נבדקת ע"י פקחות:

(לא) והנראה לדעתנו נכון דודאי באמת כן הוא לדעת הטור. שאם בעל החרשת מחשב ימי וסתה עד שתוכל לטהר אז לא תצבי פקחות לבדיקה משום דאיכא ס"ס ספק ראתה ספק לא ראתה ואת"ל ראתה שמא היה לה נקיים. ואפילו בלאו ס"ס נמי איכא למימר דמסתמא לא ראתה יותר ממה שלמודה רק שגריך להטבילה ע"י פקחות. והא דמגריך הטור לבדוקה ע"י פקחות היינו בשהחזיקה את עלמה לטומאה כגון שבע אותה אחר הוסת ורמזה ליה שיפרש ממנה. דכה"ג סמכינן אדעתה כיון דמחשבתה ניכרת מתוך מעשיה. ואחר שהוזקה חללה בטמאה שיב אין לה היתר רק בהפסק טהרה וספירת נקיים ע"י פקחות. וכמו כל אשה שראתה שאינה יולדת מחזקת טומאה בלתי הספק טהרה ובדיקה בז' נקיים. ולכאורה היה נראה לומר דאפילו בלא הגיע וסתה אם מרמזה ליה ומחזיקה עלמה לטומאה סמכינן עלה כיון שמחשבתה ניכרת מתוך מעשיה. ולריכה אז בדיקה ע"י פקחות להפסק טהרה וז' נקיים. אבל באמת זה לא מסתבר כלל. דכיון שיש לה וסת ואין דרכו של אורח רק לבוא בזמנו. פשיטא דעד שהגיע וסתה היא בחזקת טהרה ומסולקת דמים ולא מהני מה שמרמזה ליה. דהא קיימא בחזקת שאין לה דעת ובודאי שהיא טועה בדמיונה. ולא דמי להא דקיימא עולה בדרום ואתויה בצפון ושחטה (חולין יג). דהתם ברור לנו המעשה שהיא עולה וגם החרש עשה בה מעשה עולה שהרי שחטה בצפון. אלא שלח נתברר לנו אם איכוין לה. וכן הא דהיפך בהן בטל ברור לנו המעשה. רק שאנו דנין על מחשבתו. משא"כ כאן שאפילו אם כוונה לרמו שהיא טמאה. הלא עיקר המעשה לא נודע לנו רק על פיה. ואין לסמוך על עדותה נגד חזקת טהרה המבוררת. ועוד הלא הבעל יכול לתלות דמה שמרמזה ליה לפרוש ממנה לאו משום טומאה הוא אלא משום שאין בה כח לסבול התשמיש ועוד אמתלאות כיוולא בה המנייות חלל הנשים כמבואר ביו"ד (סימן קפה). ולא עדיף רמו גרוע כהאי מהא דהעלום חרש שוטה וקטן דאפילו נתכוונו לכך בשעת העלאה אינו כבי יותר דדילמא מפני הכנימה העלום. ובעינן דוקא שהיפך בהן בטל דאז איכא הוכחה למחשבתו ולא הוי ספק השקול ע"ש בתוס'. ועל כן נראה לענ"ד דעד שלא הגיע וסתה לא מספקין לה שום טומאה ברמיזה. אבל אם

עונת הוסת נראה ללא מהני לה בדיקה לטהרה לדעת הטור וגם וסתה לא נעקר בכך. יש עוד פירוט לחלק בענין זה לדעת הטור. אך הכלל שאמרנו הוא אמת. דהיכא ללא הוחזקה בעומאה ודאית אלא שיש לה וסת קבוע או עונה בינונית ובעלה מחשב ימי וסתה וספירתה. א"ל אז לבדיקת פקחות רק סגי לה בטבילה על ידו פקחות :

(ג) **ואני** בעניותי ילאתי לדון עוד בדבר חדש. דאם למדו את החרשת כל עניני הבדיקה ואופניה וזכחו אותה אח"כ כמה פעמים ומלאוהו נזרת בזה בתכלית הדיקדוק כשאר כל הנשים הלנועות. וגם נזרת מצעלה בימי נדתה במאכל ומשהו ונגיעה. אז נוכל לסמוך אבדיקתה בכל גוויי אפילו הוחזקה לטמאה ודאית. ולא הלריכו בש"ס ופוסקים בדיקת פקחות רק לסתם חרשת שאינה מלומדת [ויותר נראה דבש"ס לא חילקו בכך משום דמיירי לענין להאכילה בתרומה דחמירא טפי וכדאיתא בחולין (דף לא ע"ג)]. ונראה לענ"ד להביא ראיות ע"י דחוקה מהני גבי חרש. חדא אחר שידענו דחרש יש לו עכ"פ דעת קלישתא כקטן. ואדרבה דבחרש יש להסתפק לב"ע אם דעתו לילתא כגדול כמו שהוכחנו לעיל. וא"כ הלא כבר ראינו להטור בזו"ד

אם מרמזה ליה לאחר הוסת. בזה ס"ל להטור דלא תלין הרמז במלתא אחריתא כיון דאיכא ידים מוכיחות שראתה בזמן הוסת כדרך כל הנשים. וכיון דבלא רמיזה נמי מספקינן לה בטומאה לאחר הוסת לדעת הטור. לכן כשהיא מרמזה ליה ג"כ שפרוש ממנה חשבין לה ודאי טמאה ע"י מחשבתה הניכרת מתוך מעשיה. דזה דומה להיפך בהן לאחר שירד הטל עליהן. ומאחר דמחזקינן לה לודאי טמאה לריכח פקחות להפסק טהרה ובדיקת ז' נקיים. ואמנם להרי"ף והרמב"ם דלא חיישי כלל לחזקת האורח וסברי דמוקמינן האשה בחזקת טהרה אפילו לאחר הוסת. לדידהו פשיטא דלא מהני כלל מה שמרמזה ליה גם אחר שעבר הוסת. וכי היכי דלא מהני להטור קודם שהגיע הוסת. דאין דעת החרשת וידיעתה את הטומאה מכרעת את חזקת טהרה הברורה. ובפרט שיכול למלא אמתלא למה שמרמזה ליה כדכתיבנא לעיל. והילכך לדעת הרי"ף והרמב"ם לאחר שקבעו לה וסת וטבלו אותה כדן מאז והלאה היא עומדת לעולם בחזקת טהרה לבעלה. ואם הבעל מחמיר על עלמו להאמין לה מה שמרמזה ליה שנטמאת יכול לסמוך גם על בדיקתה וטבילתה דהפה שאמר הוא הפה שהתיר :

(ד) **ועב"פ** זאת מבואר לנו דגם לדעת הטור וש"ע לא בעינן פקחות לבדוק את החרשת היכא דבעלה מחשב ימי וסתה וספירתה ולא הוחזקה אללו בטמאה. דכיון דמספקא לן אם ראתה אם לא ראתה איכא ס"ס. דילמא לא ראתה ואת"ל ראתה אימא הוה לה נקיים. והתמא דמלתא כך הוא דלא ראתה יותר ממה שלמודה והאורח בזמנו בא ובזמנו הלך ולכן סגי לה אז בטבילה ע"י פקחות. ולא הלריך הטור לבדיקת פקחות ביט לה וסת קבוע רק היכא שהיא בעלמה החזיקה א"ע בטומאה לאחר הוסת דאז איכא ידים מוכיחות שנטמאה בודאי. ונראה לענ"ד עוד דכל שבעלה פורש ממנה משגיג עונת הוסת. אז אפילו אם גם היא נזרת ממגעו ומחזקת עלמה לטמאה מ"מ לא חשיבא בהכי ודאי טמאה. דאיכא למימר שהיא תולה עלמה בדעת בעלה דכיון שהוא פורש ממנה מסתמא אסורה לו. ולא משכחת מחשבתה ניכרת מתוך מעשיה להחשיבה ודאי טמאה אלא היכא דהוא תבע אותה לאחר הוסת והיא מרמזה לו שהיא טמאה. דאז סומכין שפיר אדעתה להחשיבה ודאי טמאה כיון שכוונה את השעה שרגילה להיות טמאה. מיהו אם עבר וסתה והיא מרמזה ליה שהיא טהורה ל"ע לדעת הטור אי מהני לה אז אפילו בדיקת פקחות לטהרה. דאיכא למימר דדוקא בפקחת מהני בדיקה לאחר הוסת לטהרה משום דידועת בודאי שלא הרגישה בשעת הוסת. אבל בחרשת יש לחוש שהרגישה בשעת הוסת ונפל לדרך. ומ"מ י"ל כיון דלהרמב"ם וסיעתו היא טהורה לגמרי לאחר עונת הוסת א"כ די להטור להלריכח בדיקת פקחות בתוך עונת הוסת ואם נמלאת טהורה איכא הוכחה שלא הרגישה וראתה. דכל עונת הוסת הדמים מנזים בה. אבל לאחר

(ס"א) שמכשיר שחיתת קטן מומחה ואומן ביד אף בלא אחרים ע"ג. ועל כרחק משום דמהני חזקה גבי קטן. וה"ה בחרש אלא דבחרש מעיקרא לא משכחת מומחה. ואף שגם הטור לא התיר רק בדיעבד. היינו משום דקטן אינו בתורת עדות. דמטעם זה באמת לא קבעו בזה הלכה כהטור אף שהט"ז שם בס"ק ע"ו מתרץ דבריו. משא"כ כאן שהתורה האמינה לאשה אף על גב דלאו בת עדות היא דכתיב וספרה לה לעזמה. א"כ למה תגרע החרשת אחר שהיא מוחזקת בזה ככל הנשים. וגם יש להוכיח כן ממה שכתב הרשב"א ז"ל במשמרת הבית (דף ע"ו) דהקטנים ההרפים לוקחים על ידם בשר ויין דאין עשוין לקלקל להביא מאיסור ואין זה מדקדק עדות רק חזקה היא עכ"ל. יב"ש בחרשת זו דאית לה חזקה מזבירת בשנתא. ובאמת שחזקה א"ל דעת וגאמנות. שהרי גם השור נעשה מועד וחוזר לתמותו ע"י חזקה (ב"ק דף לו) והכותים אינם נאמנים בדלא כתיבא רק היכא דאחזיקו (חולין דף ד'). ועוד נראה לענ"ד להביא ראיה מהא דאיתא בירושלמי בס"ק דתרומות מאן תנא חרש דלא כרבי יהודה. דתניא אמר רבי יהודה מעשה בצנזו של רבי יוחנן ב"ג שהיו חרשים והיו כל המטרות שצירושלים נעשים על גביהם. אמרו לו משם ראיה טהרות אין לריכות מחשבה אבל תרומות ומעשרות לריכות מחשבה והכי איתא בסופרתא שם. ור"ל הפרשת תרומות ומעשרות לריכות מחשבה לשם מלות ה' משא"כ טהרות שא"ל מחשבה רק שימור בעלמא. ומדלא משני תרומות ומעשרות דאורייתא וטהרות דרבנן ש"מ דהאי תנא ס"ל דנלעזו ישראל לאכול חולין בטהרה. וא"כ קשה הא עכ"פ גם המטרות לריכות שימור וחרש לאו בר שימור הוא שהרי אין לו דעת. ועל כרחק

זאת לא נעקר הוסת עדיין. אך אם הודיעה לו שקבעה וסת אחר אף שנאמנת על כך מ"מ ראוי לזכר הדבר ע"י פקחות. ועכ"פ כל זמן שקיים וסתה או עונה ביטויית יכול לסמוך על בדיקתה גם בהחזקה לממאה ודאית וא"ל להחמיר יותר מלטבלה ע"י פקחות. והאיר במעשיו יחשב בעלמו ימי וסתה וספירתה ויקדים להחזיקה בטמאה בטרם הודיעה לו. וכן נראה לענ"ד שיש להאמין לה על שמירת בשר וחלב ושאר איסורים אחר שלמדו אותה והחזקה לכך. וכ"ש לענין מליחת בשר דק"ל דם שביטלו דרבנן. דכל אלה אינו מדרך עדות אלא מטעם חזקה שנחזרה שאינה עשויה לקלקל באיסורין. אלא דמ"מ לכתחלה היכא דאפשר לריך להשיג שתמלח יפה יפה כיון דליכא בזה טירחה. ויותר אין להחמיר. וכ"ש בחרשת דידן שבעלה איש עני וכפרי ואי אפשר לו בענין אחר. ואין לך מקום הדחק גדול מזה:

**(לה) והנה** בימינו המליאו חכמי הזמן ללמוד לחרשים כתב ולשון ודבור. וכבר נמלאו חרשים מדברי נחות שואלים ומשיבים ומצינים כל מה שידבר האדם בהביטם בפניו בתנועת המבטא אשר יבטא. וגם יודעים לשון וספר. ומלד הסברה היה נראה שחרש כזה דינו כפקח לכל דבר. דהלא עדיף מחרש המדבר ואינו שומע. דחרש המדבר אינו מבין מה שידברו אליו כ"א ברמיזות וקפילות. משא"כ זה שמבין כל דבור והנה שיואל מפי האדם. אלא שמלד אחר י"ל דגרע מחרש המדבר. דחרש המדבר שמע מתחלה ולמד הדבור בדעת לגולה ובחוסים שלמים. משא"כ זה שלא שמע מעולם ורק בראיה בעלמא קנה דעת ולמד לדבר. ואולם מן הגמרא יש להוכיח דלא מחלקינן בזה. דהא חרש המדבר מדמינן לאלם דרפ"ק דחגיגה. וגבי אלם אמרי' התם (בדף ג') למימרא דכי לא משתעי לא גמיר והא הני תרי אילמי דהוו בשבטותיה דרבי דכל אימת דהוה עייל רבי לבי מדרשא הוו עיילי ויחבי קמיהו ומנידי ברישיהו ובעי רבי רחמי עלייהו ואיתסו ואשתכח דהו גמירי הלכתא וספרא וספרי וכולה הש"ס כו'. והא הני אילמי לא דברו מעולם וגמרי בשמיעה לחוד. א"כ דוק מינה דה"ה צמי שלא שמע מעולם וגמר בדבור לחוד. ואדרבא חרש המדבר דאירינן ביה השתא עדיף מאלם. דאלם אין לו כה לזכר ספקותיו ולהעמיד דבר על בוריו. ולא כן חרש כזה שהוא מדבר ומבין מה שמדברים אליו שהוא יכול לזכר כל ספק וכל דבר הקשה. וייל בתר טעמא. דטעמא מאי משוינן חרש כקטן היינו משום דכיון שאינו שומע ואינו מדבר אין לו משא ומתן עם בני אדם שישיכילו אותו וילמדו לו דעת ה' ויראחו ואמונת התורה והנבואה ושכר המזות ועונשן. שכל הלה ליוריס דקיס ומושכלים נעלים שלא ישיגם האדם מעלמו וגם אי אפשר ללמוד ברמיזה. אבל לאחר שלמדו אותו לדבר ולהבין מה שמדברים אליו הלא קיס לן בגויה שדעתו לגולה וכונה לקבל אמונת ה' ויראחו ואמונת התורה והמטא אחרתן ועונשן. וא"כ הרי זה ככל האדם: ועפ"י

ל"ל דבניו של רבי יוחנן ב"ג הוחזקו בשמירת הספרות וחזקה מהני אפילו גבי חרש. דאין זה מדרך עדות כ"א מלד החזקה שהוחזקו ודעת קלישתא אית להו דלא למרשא חוקתייהו. וה"כ בחרשת דידן כיון דהוחזקה לזוהרת בתורת נשים לכל פרטיה מעמידין אותה אה"כ על חזקה. ובפרט שבכל וסת ווסת ביחוד מעשיה מוכיחין על מחשבתה. שהרי היא נזרת מבעלה בימי נדתה במאכל ומשתה ונגיעה וכל אביזרא דהרגל עבירה כשאר כל הנשים. ופשיטא דהנגלות האלה הן ידים מוכיחות גם על הנספרות שהיא נזרת כמו כן בבדיקת הנקיים כפי שהחזקה. וראיה לזה מהא דקיימא עולה בדרום ואחיוה ללפון ושחטה (חולין יג) דטעמא דלא מכשרינן שחיטתו משום דילמא מקום הוא דלא איתרמי ליה הא לאו הכי היתא כשרה. וקשה נהי דידע דעולה לריכה לפון ואיכיון לזה מ"מ מנ"ל שנתכוין לשם שחיטה ולא לחתיכה בעלמא. ומתעסק בקדשים פסול. אלא ע"כ דאמרינן מדהא ידע לכיון הא גמי ידע ואיכיון:

**(לד) ואחר** כל אלה אומר. מאחר שלדעת שלשה עמודי הוראה רש"י והרי"ף והרמב"ם. אין לריך לפרוש ממנה רק עונת הוסת בנכד ולאחר הוסת קיימא ליה בחזקה טהורה לגמרי. וכבר קבענו מסמרות לשיטה זו. א"כ בלירוף לזה מה שהוכחנו דחזקה מהני גבי חרשת גם לדעת הטור. פשיטא שיכול בעלה לסמוך על מה שהחזקה לזוהרת בדיני נדה ובדיקה כמו שלמדו אותה הפקחות שקבעו לה הוסת בתחלה. ואפילו אם היא הקדימתו והחזיקה א"ע לטמאה לאחר הוסת וקיימא אז בחזקה טומאה ודאית מ"מ יכול לסמוך על בדיקתה ולא תבעי בדיקת פקחות. ואפילו לענין טבילה היה ראוי להאמינה. אלא כיון שדבר זה אפשר לזכר בקל נכון שישיגה כשחבא מבית הטבילה עם הנשים הממונות על הטבילה. וא"ל לחקור יותר אם מחזינן כיון שניכר הדבר שטבלה ע"י פקחות. אך אם בעל נפש הוא ראוי שיחמיר על עלמו שיהיה נזהר ממנה לאחר הוסת באופן שלא תחזק אללו לטמאה ודאית והוא בעלמו יחשב ימי וסתה. דכה"ג לא חיישינן כלל שגוף סתרה הנקיים אליבא דכ"ע כמו שנתבאר למעלה. ואמנם למה שהוכחנו דחזקה מהני גבי חרשת לסמוך עליה בכל גווני. לפ"ז יהיה חומרא מלד אחר. דאם היא מחזקה עלמה בטמאה אף שלא בזמן וסתה לריך הבעל להאמין לה מאחר שכבר הוחזקה בידיעת הטומאה כשאר כל הנשים [משא"כ בסתם חרשת שאינה מלומדת ומוחזקת אין לבעלה לחוש למה שמרמזה ליה שלא בזמן וסתה כמו שהוכחנו למעלה]. ואמנם אם מחזקת עלמה לטהורה אחר הוסת אין לסמוך אז על דעתה וידעתה להקל. ויש לחוש לדעת הטור שיחשב ימי וסתה וספירתה כמו בשויה עם אשתו בעיר ולהטבילה אה"כ ע"י פקחות. ואם נבדקה ע"י פקחות מיד אחר הוסת ואפילו בתוך עונת הוסת וממלא שהאמת אהיה יש לטהרה כדן אשה שהגיע שעת וסתה ולא ראתה. ובכל

הגט לשמה. אבל סיהא הלימוד מהני גם להבא כגון להחשיבו כפקח כמה שלמדו אותו לדבר הא לא אמרינן. אבל באמת נראה לענ"ד דגם חלוקה זו מיתוקמא שפיר. דכיון דלפי שעה מהני לימוד גבי חרש. א"כ גם להבא מהני ליה חזקה. וכל היכא דאיתחזק לדבר כמו שלמדו אותו הרי מוחזק הוא בכך ופיו מעיד עליו שהוא כפקח גמור. ומזה ראייה ג"כ למאי דכתיבנא לעיל דמהני גבי חרשת אס למדו אותה הבדיקה ותורת נשים ונתחזקה בכך. כן נראה לענ"ד להלכה. ועיני לשמים נעלות י"ר שיתקבלו דברי לפני בעלי הוראה י"ו:

**סימן טז**

ביאור דעת הרמב"ם ז"ל בדין הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כוונה :

**(א) דעת** הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות לילית) דאס ישראל הטיל לילית בבגד בלא כוונה כזרין. ויליף לה מהא דאמרינן במנחות (דף מז ע"א) דבני ישראל אתא לאפוקי עכו"ם. ולמה לי קרא למעוטי והא עכו"ם לאו בני כוונה לשמה נינהו. אלא ש"מ דבתליה בבגד לא בעינן כוונה לשמה. דהך קרא דבני ישראל בתליה בבגד מיירי דכתיב אלא כנפי בגדיהם. והקשה בב"י (באו"ח סימן יד) והא רב יהודה משמיה דרב הוא דדריש הכי בני ישראל לאפוקי עכו"ם. ורב מכשיר התם גם טוויית החוטין שלא לשמה. וא"כ איכא למימר דשמואל דפוסל גבי טווייה שלא לשמה אה"צ דפוסל גם בתליה בבגד שלא לשמה ולא דריש בני ישראל לאפוקי עכו"ם. והט"ז מתקן ע"ז. דא"כ ה"ל לגמרא למיפרך ולשמואל האי בני ישראל מאי דריש ביה. אלא ודאי דהך שמואל דריש בני ישראל לאפוקי עכו"ם לענין תליה בבגד. וש"מ דישאל בלא כוונה כשר עכ"ד. ואני בעניותי רואה כי עדיין לאו מתרלתא היא. דהא במנחות שם איכא ליטנא אחרינא אליבא דרב. דרב מרדכי מתני אמר רב יהודה אמר רב מנין לילית בעכו"ם שכשרה שנאמר דבר אל בני ישראל ועש להם לילית אחרים יעשו להם. ולתירוק הט"ז תקשה אמאי לא פריך להך ליטנא דרב האי בני ישראל מאי דריש ביה. ולמה תקשה לן עפי לשמואל מלהך ליטנא דרב. אך בלאה"צ ראינו כי בעיקר דרשה זו דבני ישראל לאפוקי עכו"ם קא מתמה המג"א (בסימן יד סק"ב) תמה קיימת. דהא בכל דוכתא דרשינן בני ישראל ולא בנות ישראל [כן מצוהר להדיח בסוגיא דקדושין (דף לו)] ובמנחות (דף סא) ממעטינן עכו"ם ונשים מבני ישראל. והניח בל"ע. וראוי לתת לב אל הסוגיות האלו הסותרות זו את זו. דמאן דמכשיר לילית בעכו"ם לא דריש כלל בני ישראל למעוטי מידי. ומאן דפוסל דריש בני ישראל לאפוקי עכו"ם. ותרווייהו פליגי אסוגיא דקדושין דריש התם בני ישראל לאפוקי נשים. ועוד בה רביעית דהך סוגיא

(לו) ועפ"ז נראה לענ"ד ליישב מה שיש להקשות מסוגיא דגיטין (דף פה). דמקשינן התם האה דקטנה יולדת בגט. והא בעינן וילאה והיתה שיסנה בהויה יסנה בזילאה וקטנה אינה בהויה. ומשינין דקטנה נמי איתא לכלל הויה לכשתגדיל. והשתא תקשה על מה שהעיר רבי יוחנן בן גודגדא (גיטין נה) על החרשת שהשיאה אביה שיולדת בגט. והכי יולדת בגט על ידי עלמה. והא בעינן וילאה והיתה וזו דלאו בת דעה היא ואינה בהויה אינה בזילאה. ואמנם למה שכתבו החוס' בגיטין (דף כב ע"ב) ד"ה והא. דחרש ושוטה חשיבו בני כריתות הואיל והחרש ראוי להתפקח והשוטה להשתפה. א"כ איכא למימר דה"ג חשיבא חרשת בת הויה הואיל וראויה להתפקח. דאע"ג דבכל דוכתא דאמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בעינן סיהא ראוי עכשיו לבילה. מ"מ גבי גט לא בעינן שתהא ראוי להויה עכשיו בשעת הגט אלא שתוכל לבא לכלל הויה הפילו לאחר זמן. דהא קטנה נמי שיולדת בגט אינה בת הויה עכשיו בשעה הגט אלא דאיתא לכלל הויה לכשתגדיל. וה"ג בחרשת אמרינן דיוולדת עכשיו בגט הואיל וראויה להתפקח ולהיות בת הויה לאחר מכן. איברא דחיקא מלתא טובא למימר דחרשת תהוי בת הויה משום שראויה להתפקח. דודאי קטנה עומדת להתגדל וכן שוטה שכיחא להשתפה. אבל שתתפקח החרשת לא שכיח. וכל הויה דלא שכיחא לאו מלתא היא. וכדאמרינן התם בגיטין (דף פה) דעכו"ם לאו בני הויה נינהו דאע"ג דאפשר דמיגיירי גירות לא שכיחא. אמנם למה שהוכחנו דחרש שלמדו אותו לדבר הוא כפקח גמור. א"כ הלא בדינו הוא ללמדו אי בעינן למיטרח. דהחרש יתראה בזה ולא יעכב בדבר. ולא דמי לעכו"ם שלא יתראה להסתייר. ומיהו בלאה"צ איכא למימר דחרשת חשיבא בת הויה משום שיכולה להתקדש קדושין גמורים כשאחרים עומדים ע"ג ומלמדים אותה. וכדאיתא בירושלמי רפ"ק דתרומות דחרש שקידש בינו לבין אחרים קדושין קדושין. והיינו כשאחרים מלמדים אותו כמ"ש החוס' בכ"מ. [והג"י בריש פרק החרש מביא בשם הירושלמי דגם קדושי ביהה בחרשים הוי קדושין דאורייתא. אך הפוסקים לא הסכימו בזה כמ"ש הב"י באה"ע (סי' קכא). גם המל"מ בפ"ב דגירושין הלכה י"ז הקשה על הירושלמי הזה]. אבל מהא גופא מלינן למילף. דהא חזינן עכ"פ דמהני לימוד בחרש שיעשה מעשה פקח. א"כ ה"ג דמהני אס למדו אותו לדבר כפקח. ואין להקשות א"כ אמאי מדמין חרש לקטן לענין אוכל כבילות (יבמות קיד ב'). ואיכא למאן דאמר דחרש גרע עוד מקטן (שבת קג ב'). והלא חרש ראוי להתלמד ולהיות פקח. הא לאו קושיא היא. דקטן מזוין לחכמו וללמדו אבל חרש אין מזוין ללמדו לדבר. מיהו אס למדו אותו עד שהוא מדבר ככל אדם הרי הוא כפקח גמור לכל דבר וכמו חרש המדבר ואינו שומע. אלא שעדיין יש לחלק ולומר דהא דמוכח מירושלמי ותוס' דמהני גבי חרש אס אחרים מלמדים אותו. היינו לפי שעה כגון בקדושין ובכתיבת

סוגיא דמנחות (דף סח) דממעטא מזני ישראל עכו"ס  
וגסיס אחיה ללא כמאן :

**(ב) אבל** לענ"ד נראה דאין כאן שום סתירה. והכל  
מודים דמזני ישראל משמע למעוטי בין  
עכו"ס ובין נשים. והא דבקדושין (דף לו) לא קחשיב  
ג"כ עכו"ס בהדי נשים. היינו משום דרוב מיילי דהתם  
לא שייכי בעכו"ס. דהא קתני התם הסמיכות והתנופות  
וההגשות והקמילות וההקטרות והמליקות והקבלות  
וההזאות נוהגים באנשים ולא בנשים. וכולהו ילפינן  
בגמרא מקראי מדכתיב זהו בני ישראל או בני אהרן  
דמשמע בניס ולא בנות. וכתבו התוס' דמהגשות ואילך  
מייירי בכהנים ואתו קראי למעוטי נשים כהנות. וא"כ  
מבואר הדבר דמהגשות ואילך לא שייך למעוטי עכו"ס  
דאין משפחה כהונה לעכו"ס. משא"כ-בסוגיא דמנחות  
(דף סח) ללא מייירי התם רק בסמיכות ותנופות דשייכי  
ג"כ בעכו"ס המביאין קרבן כמו דשייכי בנשים הילכך  
ממעטינן להו תרווייהו מזני ישראל. וה"נ גבי לילית  
הוי ממעטינן להו תרווייהו מזני ישראל. אלא משום  
דגבי לילית איכא נמי קרא לרבות דכתיב ועשו להם  
לילית אחרים יעשו להם. ועל כרחק לומר דחד מנייהו  
ממעטינן מזני ישראל וחד מנייהו מרבינן מועשו להם.  
וא"כ מוקמינן מעושה במסתבר ורבייה במסתבר. ובהא  
פליגי הכך תרי לישני דרב יהודה אמר רב. דללישנא  
קמא נמעטינן מזני ישראל עכו"ס ואתא קרא דועשו  
להם לרבות נשים. דהכי מסתבר לשיטת רב יהודה.  
דהא איהו רמי תכלתא לפורזמא דאינשי ביתיה משום  
דקסבר כמאן דאמר (במנחות דף מג) דלילית הוי מלות  
עשה שאין הו"ג וגסיס חייבות. והילכך מסתבר לרבות  
נשים בעשייה שכן ישנן בלבישה ולמעט עכו"ס מעשייה  
שכן אינם בלבישה. אבל רב מרדכי בלישנא בתרא דרב  
יהודה אמר רב ס"ל דהיפך דועשו להם מרבה עכו"ס  
ואתא קרא דזני ישראל למעוטי בנות ישראל. וטעמא  
נראה משום דרב מרדכי ס"ל דלילית הוי מלות עשה  
שהזמן גרמא וגסיס פטורות. ורב יהודה נמי דרמי  
תכלתא לפורזמא דאינשי ביתיה לאו משום דסבר שמזווין

בכך. אלא מפני שגם הנשים יכולות לחייב את עצמן  
במלות עשה שהו"ג. וכדאשכחן בעירובין (דף לו) דמיכל  
בת כושי היתה מנחת הפלין. ואשתו של יונה היתה  
עולה לרגל. וכן בסוכה (דף ז' ע"ב) דהילני המלכה  
שהיתה יושבת בסוכה. וכבר הוכיחו התוס' בר"ה (דף  
לג) דיכולות ג"כ לברך על מלות עשה שהו"ג. \* אי  
נמי דרב יהודה בעלמא הוה מתכסה לפעמים בהני  
פורזמא. וכדאשכחן כה"ג בדריס (דף מט ע"ב) גבי  
דביתו דרבי יהודה דעבדה גלימא דהוטיב כד נפקא  
לשוקא מיכסיה ביה וכד נפיק רבי יהודה ללויי הוה  
מיכסי ביה ולי. והגיא בספרי הביאו הרא"ש בהלכות  
לילית ביחוד בטלו חכמים כמות אשה מן הלילית אלא  
פעמים שמתכסה בה בעלה. וס"ל לרב מרדכי דרב  
יהודה נמי מהני טעמי רמי תכלתא לפורזמא דאינשי  
ביתיה אע"ג דפטורות מן הלילית. והשתא כיון דנשים  
פטורות מן הלילית ולא אחיין לעולם לכלל חיוב לבישה  
מסתבר למעוטינהו ג"כ מעשייה. אבל עכו"ס דמני  
להתגייר ולמיתו לידי חיוב לבישה מרבינן ליה לעשייה.  
דאע"ג דגירות לא שכיחא מ"מ סברא דמגו דהי בעי  
איכא. ודמי להא דאמרינן (בב"מ דף ט' ע"ב) מגו  
דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי חזי  
ליה. ובחד מגו מודים כ"ע דאמרינן כמ"ס בגמרא :

**(ג) ובוה** מיושב מה שכתב בהגמ"י בפ"ג דלילית  
בשם מהר"ם דמזני ישראל ממעטינן נשים  
מעשיית לילית. ולכאורה הוא נגד הגמרא דדריש בני  
ישראל לאפקוי עכו"ס משמע דאשה כשרה כמ"ס התוס'  
והרא"ש. אבל למאי דכתיבנא תליא הך דרשה בתרתי  
לישני דרב יהודה אמר רב. וללישנא בתרא דמרבינן  
עכו"ס מועשו להם על כרחק דזני ישראל אתא לאפקוי  
בנות ישראל :

**(ד) ומעתה** יתיישב ג"כ קושית הב"י והט"ז על  
הרמב"ם. שהקשו דילמא שמואל לא  
דריש בני ישראל לאפקוי עכו"ס. דלפי מה שהוכחנו אין  
מקום להסתפק דמזני ישראל משמע ודאי למעוטי עכו"ס  
וגסיס

\* ואפילו למאן דאמר בפסיקתא דמיכל בת כושי מיחו בידה חכמים. היינו משום דתפלין לריבין גוף נקי ואשה אינה יכולה  
ליהר כמ"ס התוס' שם בעירובין. וע"ש שנתנו ג"כ טעם למה שנענשה אשתו של יונה. ומיהו מה דפשיטא להו להתוס' והפוסקים  
שיכולות ג"כ לברך על מלות עשה שהו"ג. ע"ז קשה לכאורה מהא דהילני המלכה שיצבה בסוכה פסולה ולא אמרו לה חכמים דבר.  
ואמאי לא חששו שתברך בסוכה פסולה. ורחמי שכבר הוכיח מזה בשו"ת חכם לבי בסוף הספר שאין הנשים מברכות על מ'ע  
שהו"ג. אבל לענ"ד נראה דלק"מ מכאן לדברי התוס' והפוסקים. דכל המעיין שם בסוגיא דריש סוכה יראה דלכוהו אוקימתא  
ז"ל דרבנן סברי דבניה בסוכה מעליא הוו ישבי. דאל"כ תקשה הא שפיר קאמר להו רבי יהודה לרבנן והלא שבעה בניס הוו לה.  
והשתא לא מבטי למאן דאמר התם בשאין דפנות מגיעות לסכך מחלוקת. פשיטא דמדדהקפידה לעשות לבניה דפנות המגיעות נסכך  
נאף שדרכן של מלכים לישב בסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך משום זל. וכמו שעשתה לעלמאן. ש"מ דידעה ללא מיתבשרה  
סוכה רק כשהדפנות מגיעות לסכך. וא"כ פשיטא דאם רתה לברך ולאכל בסוכה בודאי בתוך הסוכה הכשרה ברכה ואכלה. אלא  
אפילו למאן דאמר בסוכה קטנה מחלוקת. ורבנן סברי דבניה בסוכה גדולה הוו ישבי והיא יצבה בקיעויות שבה משום לניעותא.  
ה"כ ליכא הוכחה שנתכוונה להוסיף את בניה בסוכה כשרה. דילמא משום דלא בעו לניעותא ישבו בגדולה. מ"מ כיון דעכ"פ  
עשתה כהוגן לא היה להם לחוש דילמא טועה היא בדיון, ועוד דמוכחא מתא דגם היא אכלה בסוכה גדולה. דאל"כ איכא לאקשיי  
דמקשה התם וכי דרבה של מלכה לאכול בקיעויות.

ונשים. אלא משום דגבי זליית כתיב נמי רבויא דועשו להם על כרחך דבעינן לרבות חד מנייהו. וא"כ אף אח"ל דשמואל לא דריש בני ישראל לאפוקי עכו"ס אלא לאפוקי נשים דריש ליה. על כרחך דמרבית את העכו"ס מרבויא דועשו להם בלישנא בתרא דרב. א"כ כ"ש דתליית זליית לא בעי כוונה כיון דכשרה אפילו בעכו"ס. ואע"ג דבסוכה (דף ט') מסיק הש"ס דועשו להם אינעריך למעוטי גזולה דלהם משלהם משמע. וא"כ לא חיית קרא לרבויא לא נשים ולא עכו"ס. לא קשה מידי. דלמעוטי גזולה מלהם נפקא. ורבויא דאחרים יעשו להם ילפינן לה בזמנות מדכתיב ועשו להם זליית ולא כתיב ויעשו להם וכמו שכתב הב"י בשם הבעל העיטור ז"ל:

(ה) והא ליכא לאקשווי לדעת הרמב"ם. דאיך יתכן דטווייה בעינן לשמה ותלייה בבגד דהיא עיקר המזה לא בעינן לשמה. לא נפלאה ולא רחוקה היא. דודאי בטווייה דין הוא דתבעי מחשבה לשמה. משום דסתם טוויית חוטין לא לשם זליית קאי אלא לאריגה. אבל תליית החוטין בבגד סתמן לשם מלות זליית היא וכמו שכתבו התוס' בזמנות (דף מב). אלא דהא קשה לכאורה. דבזמנות שם מוכח דטווייה בזליית דומה לעיבוד העורות לתפלין ותליית החוטין דומה לכתיבה. ובגיטין (דף מה ע"ב) פריך בגמרא ורשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמה לא בעי בתמיה כו'. אלמא דכתיבה נמי אע"ג דסתמא לשמה קאי מ"מ בעינן שיחשב בהדיא לשמה ולא סגי בסתמא. ובאמת שהתוס' שם העירו בזה והקשו מאי פריך לרשב"ג. ודילמא כתיבה לא בעי לשמה משום דסתמא לשמה קאי אבל סתם עיבוד עורות לא לתפלין קיימי. ואמנם קושיא התוס' יש לתרץ דפירכת הגמרא היא מן האזכרות דלריך לקדשן בפירוש משום זה אלי ואנוהו ולא סגי להו בסתמא. והתוס' בעלמא בזמנות (דף מב) ובע"ז (דף כז) כתבו ג"כ כעין סברא זו דהאזכרות סתמן לאו לשמן נינהו כדמוכח בפרק הניזקין. ור"ל דאין סתמן לשם קדושת השם עד שיקדשן בפירוש. וא"כ בזליית דליכא קדושת אזכרות שפיר אמרינן דסתמן לשמן קיימי וא"ל מחשבה:

(ו) ולמה שהוכחנו לדעת הרמב"ם ז"ל דטעמא דהטיל זליית בלא כוונה כשר משום דסתמן לשמן קאי. לפ"ז היה נראה לכאורה דדוקא בגדול מהני בלא כוונה אבל קטן פסול לתליית זליית. וראה לזה מקדשים דסתמן לשמן קיימי כמבואר בזבחים (דף ב' ע"ב) ואפ"ה פסלינן קטן לשחיטת קדשים. ואפילו היכא דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כגון דקיימי עולה בדרום ואחיוה בזפון נמי פסול כדאיתא בחולין (דף יג). והיינו משום דסתמא דקטן גרע טפי דסובר שהם חולין וכמו שכתבו התוס' בזבחים שם ובחולין (דף יב ע"ב) ד"ה קטן. וא"כ ה"ה בזליית. ומיהו נראה דלא דמי. דהתם בשחיטת קדשים איכא למומר דסובר שהם חולין ומתעסק בשחיטת חולין בעלמא. דאין שום היכר במעשיו שטענה

לשם שחיטת קדשים. משא"כ בזליית כיון שחולה החוטין בבגד ועושה קשרים וחוליות גדול וענק אין זה מתעסק בעלמא אלא הוי מעשה גמור. וכמעשה דהאלון והרמון שחקקו חינוקות דכה"ג יש לו לקטן מעשה אפילו באורייתא כדאיתא שם בחולין (דף יב ע"ב). והיינו משום דכל מעשה גמור שאין להספק בדיעתה א"ל מחשבה אחרת לשמה. ומטעם זה הוי מכשרינן תליית זליית אפילו בעכו"ס דלאו בני כוונה נינהו אי לאו דכתיב בני ישראל לאפוקי עכו"ס. ושפיר יליף מיניה הרמב"ם דבישראל א"ל כוונה לתליית זליית בבגד. ואהילכך נראה דאפילו קטן נמי יש להכשיר לתליית הזליית בבגד לפי דעת הרמב"ם ז"ל:

(ז) ועב"פ היכא דהטיל עכו"ס זליית בבגד פסולין לכ"ע. וא"כ אם הטיל אח"כ ישראל זליית אחרת על זליית העכו"ס ליכא איסור כל תוסף וא"ל להסיר הראשונות דלא הוו רק כחוטין בעלמא. כן נראה מיסוד הפוסקים ז"ל שהחליטו לפסול תליית זליית בעכו"ס. ואמנם לענ"ד יש לדון בדבר. דהנה כבר ראינו דפליגי בה תרתי לישי דרב יהודה אמר רב בפרק התכלת (דף מב). בלישנא קמא דריש מניין לזליית בעכו"ס שהיא פסולה שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם זליית בני ישראל יעשו ולא עכו"ס יעשו. ובלישנא בתרא דריש בהיפך מניין לזליית בעכו"ס שכשרה שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם אחרים. וכבר הוכחנו למעלה דהני תרתי לישי תרווייהו מודו דדרשינן מעוטא דבני ישראל ורבויא דועשו להם. אלא דפליגי בפלוגתא דרבי שמעון ורבנן (מנחות דף מג) אי זליית הוי מלות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות או דהוי מ"ע שהז"ג ופטורות. דבלישנא קמא ס"ל דנשים חייבות בזליית ולכן מסתבר לרבויא נשים מעשו להם ובני ישראל למעוטי עכו"ס. דמרבה אני את הנשים בעשייה שכן ישנן בלבישה וממעט עכו"ס מעשייה שכן אינן בלבישה. ובלישנא בתרא ס"ל דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות. וא"כ מסתבר למעוטי נשים מעשייה דלא אחיין לעולם לחיוב לבישה. ולרבות עכו"ס בעשייה דאי בעי מצי להתגייר ולמיתו לידי חיוב לבישה. ולפ"ז לחאי דקי"ל באו"ח (סימן יז) דזליית הוי מלות עשה שהז"ג ונשים פטורות. היה נראה להכריע בלישנא בתרא דרב יהודה אמר רב דזליית בעכו"ס כשרה ובנשים פסולה. והוא לפי הכלל שכתבו התוס' בע"ז (דף ז') ד"ה בשל תורה בשם הר"ש ז"ל. דכל מקום דאיכא תרי לישי דפליגי ויש לברר כחד מנייהו משיטת התלמוד בתריה אזלינן. אך מה נעשה לרבתינו הפוסקים ז"ל שכולם הסכימו לפסול זליית בעכו"ס ולהכשיר בנשים [לבד ר"ת בתוס' ומהר"ם במרדכי והגמ"י דפסלי זין בעכו"ס ובין בנשים]. ומטעם הפוסקים נראה משום דס"ל דאינו חלו בפלוגתא אי הוי זליית מ"ע שהז"ג אי לאו. דאפילו למאן דאמר דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות מ"מ מסתבר לרבויא נשים בעשיית זליית שכן חייבין בשאר מלות ולמעוטי עכו"ס שכן אינם בני מלות. אבל באמת

שזה דוחק גדול. דהא חזינן דרב מרדכי משמיה דרב יהודה אמר רב מרבה עכו"ם מועשו להם. ועל כרחק דס"ל דבני ישראל לאפיקי בנות ישראל וכדדרשינן בכל דוכתא. ואפילו ללישנא קמא דרב יהודה אמר רב דלא ממעט נשים מסתברא דהיינו משום דרב יהודה קאי בשיתיה דרמי תכלתא לפורזמא דאינשי ביתיה כמאן דאמר נשים חייבות והילכך ליכא למעוטינהו מבני ישראל. אבל מאין הרגלים שלא למעט נשים מבני ישראל אפילו למאן דאמר נשים פטורות. והלא בדוכתא אחרינא דרשינן בני ישראל ולא בנות ישראל (קדושין לו מנחות סא). וממילא ליכא לרבויא עכו"ם מועשו להם. וכל הרואה יראה כי נורת השמועה מתפרשת יפה על הדרך שכתבנו למעלה. וע"כ נראה לענ"ד דבזו"ל יש להסתפק הטוויין לשמן שהטיל עכו"ם בצגד ישראל יש להסתפק בהשקן. ואם בא ישראל להטיל לזו"ל אחרות לריך להסיר הרשעות משום איסור כל תוסף:

סימן יז

ביאור דעת ר"ת ז"ל דפוסל ציצית בנשים:

**גרם** בן בגיטין (דף מה ע"ב) ס"ת תפלין ומוזות שכתבן מין ומסור לאנסין עכו"ם עבד ואשה וקטן פסולין. שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שיטו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. וכתבו התוס' דמאן דאמר ר"ת דאשה מופסלה לעשיית לזו"ל. דכיון דלא מיפקדה וחינה בלבישה אינה בעשייה. וכן אינה אוגדת לולב מהאי טעמא. והקשו עליו התוס' והרא"ש. דהא מדפסלינן במנחות (דף מז) לזו"ל עכו"ם מדכתיב בני ישראל מכלל דאשה כשרה. וה"ל אמרינן צ"ק דסוכה (דף ח' ע"ב) דסוכת גנ"ך כשרה ואף על גב דלא מיפקדי אמות סוכה. וכן מוכח מעבודת דפרק הספינה (דף עד) בהאי קרטליתא דאשת רבי חנינא בן דוסא שילא צ"ק דעתידה למשדא ביה תכלתא ללדיקי לעלאמא דאתי. אלמא דכשר בנשים. ומסקי התוס' והרא"ש ז"ל דדוקא בתפלין דכתיב בהו וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי כל שיטו בקשירה ישנו בכתיבה. וכן ס"ת ומוזות נמי ילפינן כתיבה כתיבה מתפלין. אבל בשאר מצות לא אמרינן הכי:

**ולכאורה** יש להביא ראיה לדעת ר"ת ז"ל. דהא בשאר מצות נמי אמרינן כל שאינו מחויב בדבר אינו מוליא אחרים ידי חובתם כדאיתא בגמרא (ברכות כ' ע"ב ר"ה כט). ומיהו ראיה זו יש לדחות. דהתם מיירי דוקא בחובת הגוף המוטל על האדם לעשותו כגון ברכה ותקיעת שופר. משא"כ הטלת לזו"ל וכדומה דאינן חובת הגוף רק תיקון הטלית והכשר המזוה. ואמנם נראה כי ר"ת ז"ל דיליף שאר מצות

מתפלין הוליא אה דעתו ממקור נאמן. דהרי בקדושין (דף לה ע"א) איתא בהדיא דהוקשה כל התורה כולה לתפלין. והיקש הוי כמאן דמפורש בקרא ואין משיבין על ההיקש כדאיתא במנחות (דף פב ע"ב). ומה שהקשו לר"ת מדפסלינן עכו"ם מדכתיב בני ישראל מכלל דאשה כשרה. קושיא זאת נקל ליישב לפי דרכינו לעיל (בסימן שלפני זה). דזה תלוי בתרתי לישני דרב. וללישנא בתרא דמרבינן עכו"ם מועשו להם איתא קרא דבני ישראל למעוטי נשים וכסברת מהר"ם ז"ל בהגמ"י. ואף על גב דלר"ת לא חילטריך קרא למעוטי דתישוק ליה מכל שאינו בלבישה אינו בעשייה. הכא גבי לזו"ל שאלו דכיון דכתיב ועשו להם לרבות שאחרים יעשו להם יא"כ הוי מרבינן מהאי קרא בין עכו"ם ובין נשים הילכך חילטריך בני ישראל למעוטי חד מנייהו. וזוה פליגי תרתי לישני דרב הי מנייהו מפקינן והי מנייהו מרבינן. ואמנם אי מסברא הוי משכחינן טעמא למיפסק הלכתא כחד מהני לישני. אבל השתא דיליף ר"ת מתפלין שכל שאינו מחויב בדבר אינו יכול לעשותו יא"כ מוכח דנשים ועכו"ם שקולים הם לענין עשיית לזו"ל. ומעתה כיון דליכא תרי קראי חד לרבות חד מנייהו וחד למעוטי חד מנייהו ופליגי בה תרי לישני דרב פשיטא דבשל תורה לריך להחמיר. וכבר מלינו שר"ת ז"ל ס"ל כן בהדיא בתוס' שבת (דף מז ע"ב) ד"ה והיינו. דכל היכא דליכא תרי לישני דפליגי בשל תורה הולך אחר המחמיר. וה"כ הכא גבי לזו"ל דפליגי תרתי לישני ואי אפשר לברורי משיטת התלמוד כחד מנייהו פשיטא דבעינן למיזיל בשל תורה לחומרא ולמיפסל תרווייהו. ויתכן דרב גופיה הוה מספקא ליה ודריש לקרא הכי והכי:

**ומה** שהקשו לר"ת מההיא קרטליתא דביתיהו דר"ת בן דוסא דעתידה למשדא ביה תכלתא ללדיקי לע"ל. גם מזה לק"מ. דהתם מיירי בטווייה כדפירש רש"י להלניע ביה תכלת. וכן מוכח מדקאמר למשדא ביה תכלתא ללדיקי משמע בשביל כל הלדיקים. ובשלמא בהכלת אתא שפיר שתינן תכלת בשביל כולם. אבל אי בצגד לא מסתבר שיהא צגד אחד לכולם. וכן כתב בהגמ"י צ"ג דלזו"ל דעבודת דקרטליתא מיירי בטווייה. וצטווייה פשיטא דגם ר"ת מודה דכשר בנשים. דהא ר"ת יליף פסול נשים מדכתיב בתפלין וקשרתם וכתבתם כל שיטו בקשירה ישנו בכתיבה כו'. אלמא דדוקא אכתיבה דהיא עיקר המזוה קפיד קרא אבל עיבוד העורות דאינו רק הזמנה כשר אפילו בנשים. וה"כ ה"ה בטווייה. דהא בגמרא (מנחות דף מז ע"ב) מדמה טוויית הלזו"ל לעיבוד העורות לתפלין. אלא ודאי דבטווייה גס ר"ת מודה דכשר בנשים. ואע"ג דבעכו"ם פוסל הרמב"ם עיבוד וטווייה אפילו ישראל עומד ע"ג. היינו משום דעכו"ם עביד לדעתיה דנפשיה ואינו עושה לשמה. אבל באשה כ"ע מודים דכשרה לעיבוד וטווייה. (\* והשתא

(\* ובספר טר תעודה (ד' משני) הארכנו בביאור סוגיא דמצות כסלות לע"ל (נדה סא ב') והוכחנו שם דאפילו לסברת הראש

תו לא תקשה ג"כ לר"ת מסוכת גנב"ך . דהרי בסוכה (דף ט') מסיק הש"ס אליבא דב"ה דאע"ג דבליית בעינן טוויה לשמה מ"מ בסוכה לא בעינן עשייה לשמה וסגי בסוכה העשויה ללל . אלמא דעשיית סוכה גרע מטוויית לילית . וכיון דבטוויית לילית מודה ר"ת דכשר באינן מלווין כ"ש בעשיית סוכה . והטעם פשוט משום דבסוכה לא בעינן רק סוכה העשויה ללל . ובסוכה עשויה ללל שייכי ג"כ עכו"ם ונשים :

**ועכ"פ** זה ברור דגם ר"ת אינו פוסל נשים רק בעשייה לילית דהיא עיקר המלוה . אבל טוויה אע"ג דבעינן לטוות לשמן מ"מ כיון דאינה רק כמו הזמנה כשר בנשים . ודומה ממש לעיבוד העורות לתפלין דבעי ג"כ לשמה וכשר בנשים . וכמבואר בהדיא בגמרא דעיבוד וטוויה דמו להדדי . ודלא כהגאון בעל קרבן נתנאל שמחמיר ג"כ בטוויה לדעת ר"ת . ועוד ראיה לזה . מהא דתנן בגיטין (דף כג) הכל כשרין להביא את הגט חוץ מעכו"ם כו' . ומפרש בגמרא משום דלאו בני כריתות נינהו . ובמידה דלנפשיה לא חזי לא מלי למיעבד שליחותא לאחרינא . ואפ"ה גבי כת צת הגט הוי מכשרין עכו"ם אי לאו משום דפשיטא לן דלדעתיה דנפשיה קעביד ואינו כותב לשמה . והשתא תקשה למה לן טעמא דאינו כותב לשמה תיפוק ליה דלאו בני כריתות נינהו . אלא ודאי שיש לחלק בין עיקר הגירושין לכתיבת הגט דאינה רק הזמנה לגירושין . דכתיבה גבי גט אינה מעיקר המלוה אלא הכנה והזמנה לגירושין . ודומה לעיבוד העורות לתפלין וטוויית החוטין לילית :

**אלא** דמהא איכא לאקשווי לדעת ר"ת . דבע"ז (דף כז) בעי רבי יהודה מילה לשמה ואפ"ה מכשיר התם ר"י מילה בעכו"ם . אלמא דאפילו עיקר מלוה הלריכה לשמה נמי יכול לעשות ע"י עכו"ם אע"ג דלא מוספק . ולא אמרינן כל שיטנו במילה ישנו בעשייה כו' . ואין לומר דדרשה דוקשרתם וכתבתם היינו מדין סמוכים . ורבי יהודה שמעינן ליה בעלמא דלא דריש סמוכים . הא ליתא . דבמשנה תורה גם רבי יהודה מודה דדרשין סמוכים כדאיתא ביבמות (דף ד') . הן אמת דטעמא דמודה ר"י בסמוכין דמשנה תורה היינו משום דמוכחי למידרש כמבואר שם בגמרא ובתוס' . וא"כ איכא למימר דסמוכים דוקשרתם וכתבתם לא מוכחא ליה דס"ל כהאי חנא (בגיטין דף מה ע"ב) דלא דריש כל שיטנו בקשירה ישנו בכתיבה ומתיר ליקח ספרים מן העכו"ם בכל מקום . אך זה אינו . דעל כרחק לא סבר רבי יהודה כהאי חנא דהא ר"י פוסל ס"ת שחין אזכרות שלו כהובין לשמן (גיטין דף נד ע"ב) ועכו"ם אינו כותב לשמן :

**שוב** ההבונתי דלק"מ לר"ת ממילה דכשרה בעכו"ם לרבי יהודה . דאע"ג דעכו"ם אינו מלוה על המילה מ"מ חזי הוא כההיא שעתא למלוה זו ולא מחוסר מידה . דאי בעי מל א"ע לשם גירות ומקיים מצות מילה . ובמידה דחזי לנפשיה מלי למיעבד שליחותא לאחרינא . נשאל"כ תפלין וכל איך דאך דמלי להתגייר ולהיות ראוי למלות מיהו השתא עדיין מחוסר מעשה הוא ובכרח דלא חזי . ורק למילה בלבד חזי השתא בגיטתו ואינו מחוסר כלום . ואנן לא בעינן שיהא דוקא מלוה לקיים מצוה זו אלא דחזי לכך בההיא שעתא בעינן . תדע דהא הכל כשרים להביא את הגט חוץ מעכו"ם דלאו בני כריתות נינהו (גיטין כג) . ואי מלוה בעינן תקשה בישראל נמי וכי מלוה השליח לגרש את אשתו . אלא ודאי דחזי להויה וכריתות בעינן . ובשראל אפילו אין לו אשה כלל מ"מ חזי בההיא שעתא לקדש ולגרש . לאפקוי עכו"ם דלא חזי להויה וכריתות כל זמן שלא התגייר . ועדיין מחוסר מעשה הוא . אבל למילה חזי גם עכשיו ואינו מחוסר שום מעשה :

**הזרנו** על כל הולדים ולא מלאנו ניגוד וכתירה מן הש"ס לדעת ר"ת ז"ל . ונהפוך הוא . כי דעתו מולאת מסוגיא דקדושין (דף לה) דהוקשה כל התורה כולה לתפלין (ועי' במג"א סימן תקפו סק"ג) . ובפרט בליית דאשכתן בה טעמא למיפסל באשה גם מבגדי סברת ר"ת . וכמו שהוכחנו בסומן הקודם דלפי מאי דקי"ל לילית הוי מצות עשה שה"ג ושם פטורות מסתבר יותר לרבייה עכו"ם משום דמלי אתי לידוי עשייה כלישנא בתרא דרב . וא"כ דרשין בני ישראל לאפקוי בנות ישראל וכסברת הגמ"י בשם מהר"ם ז"ל . וכן איתא בפסקתא בני ישראל למעוטי נשים . אלא דכפ"מ לדינא בין האי טעמא לטעם ר"ת ז"ל . דאי מטעם בני ישראל ולא בנות ישראל אין למשט קטן . אבל לטעם ר"ת דכל דאינו מלוה אינו יכול לעשותו א"כ גם קטן ככול כיון דאינו מלוה בדבר . ויש להחמיר כר"ת ז"ל דמסתבר טעמיה . אבל לענין טוויה ליכא שום הידור באנשים טפי מבנשים גם לדעת ר"ת ז"ל . ואע"ג דאגידת לולב פוסל ר"ת בנשים . היינו משום דלמאן דאמר לולב לריך אגד דומה לתליית לילית ולא לטוויה . וכללא חמינא . דכל שאינו ניכר מתוך המלאכה שהיא לשם מצוה כגון עיבוד וטוויה שדומה למלאכת הדיוט . בזה בעינן מחשבה לשמה בהדיא אבל העושה לא בעינן שיהא מלוה כיון דאינה מלאכת מצוה עדיין רק הזמנה בעלמא . אבל כתיבת תפלין ותליית לילית ואגידת לולב סתמן לשמן לפי שמלאכת המלוה ניכרת בהן ומהאי טעמא גושא בעינן שהעושה יהיה מלוה על

קך

הרא"ש דפוסדא דק ט"תא מיירי בתליה בבגד מ"מ לק"מ לדעת ר"ת ז"ל . דהא מרי דפוסדא דהך קרעיתא הוא רבי יוחנן . ורבי יוחנן ס"ל התם בידה דמצות בעלות לע"ל וגם האנשים יהיו אז אינם מצוים ועשים ולא עדיפי מנשים . ולכן לא יפלא אם גם הנשים יתקשרו בעת ההיא להטיל לילית בבגד הנשים . וכל המעיין שם ימצא נחם :

כך כיון דמלאכת המזוה קטעיד. ומ"מ כתיבה גט אינו גוף המזוה רק הזמנה. והילכך הוי מכשרינן אפילו עכו"ם אי לאו טעמא דבעינן בה מחשבה לשמה. ולקמן יתבאר עור כס"ד :

סימן יח

ברין שווייה החומין לשם ציצית ועיבוד העורות לשם תפלין. ומחלוקת ראשי הפוסקים בזה :

(א) גרסינן בגיטין (דף ג' ע"ב) הוהא דתאח לקמיה דרבי אבהו אמר ליה ספר תורה שכתבתי לפלוני גוילין טבה לא עיבדתינן לשמן. אל ספר תורה ביד מי אל ביד לוקח. אמר ליה מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך אתה נאמן להפסיד ס"ת. ובמנחות (דף מז ע"ב) פליגי רב ושמואל לענין טוויית לילית אי בעינן לשמה. דרב סבר לא בעינן טווייה לשמה ושמואל סבר בעינן טווייה לשמה. ומייטינן עלה פלוגתא דתנאי דתניא טלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשרות ואע"פ שלא עיבדן לשמן. רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיטבדן לשמן. והנה מעובדא דרבי אבהו מוכח דהלכה כרב"ג דבעי עיבוד לשמה. וא"כ בלילית נמי הלכה כשמואל דבעי טווייה לשמה. ואדרבה מלתא דשמואל ברירא עפי מלתא דרב"ג. כי כבר ראינו שהתוס' במנחות שם הקשו אהך דרב"ג. דבשלמא בלילית דרשינן בסוכה (דף ט' ע"ב) גדילים תעשה לך לשם חובך. אבל בתפלין מ"ל דבעי לשמן. וזאת היא באמת דעת הרי"ף ז"ל דגבי לילית פסק כשמואל דבעינן טווייה לשמה. וגבי עיבוד פסק כרבנן דרב"ג דאין לריך עיבוד לשמה. וביאר הרמב"ן ז"ל את דעתו דאף על גב דבאגויה דמנחות משווה בגמרא טווייה לעיבוד ואמר דרב ושמואל פליגי בפלוגתא דתנאי. מ"מ בטר דמסיק בסוכה (דף ט' ע"ב) דגבי לילית כתיב גדילים תעשה לך לשם חובך. ממילא גם רבנן דרב"ג מודים דבעינן לשמה ולא פליגי רק בעיבוד דתפלין דלא אשכחן קרא דבעי לשמה ע"כ. ואע"ג דרבי אבהו עביד עובדא למיפסל עיבוד שלא לשמה ומעשה רב הלכתא היא. מ"מ הוה חזינן לאמוראי בחראי דפליגי בהכי. דבבבבבבבב (דף מח ע"ב) אפליגי רבבי ורבא בהזמנה אי מלתא היא. ומוקי פלוגתייהו בפלוגתא דרב"ג ורבנן לענין עיבוד. ופירש"י דרביי דאמר הזמנה מלתא היא סבר כרב"ג דבעי עיבוד לשמה. דעיבוד היינו הזמנה. ורבא דאמר הזמנה לאו מלתא היא סבר כרבנן דלא בעינן עיבוד לשמה. ואין קי"ל כרבא וכדפסק בגמרא בהדיא. ומדרבא וסתמא דגמרא לא אשגחו בעובדא דרבי אבהו ש"מ דלית הלכתא כוותיה. כן היא שיטת הרי"ף ורש"י ז"ל :

(ב) ואמנם לא כך היא דעת רבותינו בעלי החוס' יז

ז"ל (בבבבבבבב דף מח ע"ב) ובמנחות דף מז ע"ב ובגיטין דף מה ע"ב). כי המה תפסו עובדא דרבי אבהו להלכה למעשה. ולכן הקשו מאן לפירש"י דמפרש דרבא דאמר הזמנה לאו מלתא סבר כרבנן דרב"ג דלא בעינן עיבוד לשמה ודלא כרבי אבהו. דא"כ תקשה הלכתא אהלכתא. ואין לחלק בין עור של תפלין לגויל של ס"ת. דהא שי"ן של תפלין הלכה למשה מסיני הוא ודומה לכתיבה שעל הגויל עכ"ד. ולכאורה ז"ע במאי דחו חילוק זה דבין עור של תפלין לגויל של ס"ת. דהא ודאי נראה דעור הקלילה אינו לריך כלל לעיבוד. וכדמוכח בעירובין (דף לו ע"ב) דקלילת התפלין היא כעין קמיע. וקמיע עבדי מחיפה דלא קמיח ולא עפיך כדליתא בשבת (דף עט). וכן מחלק הרמב"ם ז"ל בהדיא. דלענין קלף פסק (בפ"א מה"ט) דלריך שיהא מעובד לשמה. ובעור הבתים פסק (בפ"ג מה"ט) דא"ל עיבוד כלל ואפילו עשהו מלה כשר. ומה שהקשו משי"ן של תפלין שהוא הלכה למ"מ. י"ל כיון דהשי"ן אינו נכתב בדיו אלא נקמט בעור אין דינו ככתיבה דלבעי עור מעובד לשמה :

(ג) אבל כד דייקין ספיר נראה כי דברי התוס' הם ברורים בטעמם. דמדפליגי רשב"ג ורבנן גבי טלה עליהן עור בהמה טהורה אי בעינן שיהא מעובד לשמה. משמע בהדיא דמעובד לכ"ע בעינן. ועוד אי ס"ד דטעמא דרבנן משום דלא צבו כלל עיבוד בתפלין ולא דמי לגויל ס"ת. א"כ מאי מייטי לה אפלוגתא דרב ושמואל לענין טווייה. ומוקי דרב דאמר לא בעינן טווייה לשמה סבר כרבנן דלא צבו עיבוד לשמה. ומאי ראייה היא מתפלין ללילית. והא בתפלין לא בעי עיבוד כלל. משא"כ בלילית דבעינן טווייה דין הוא שיהא הטווייה לשמה. וכמו גויל דס"ת דמשום דבעי עיבוד בעי לשמה. ועל כן נראה כי יפה הוכיחו התוס' דאין לחלק בין עור של תפלין לגויל של ס"ת. וראייתם נכונה מהא דשי"ן של תפלין הלכה למ"מ. דבשבת (דף כח ע"ב) מוכח בהדיא דקמיטת השי"ן דינו ממש ככתיבה בתורת ה'. דאל"כ לא הוי פריך מידי ארבי יוסף ע"ש. ולפי דרכם לא תקשה מהא דמשמע בעירובין דעור הקלילה דמי לקמיע דלא בעי עיבוד. דודאי הקלילה עלמה לא בעי עור מעובד. אבל רשב"ג ורבנן לא מיירי בהכי אלא בעור שטולה עליהן. דהיינו בעור הרק שמחפין על תפלה של ראש כדי לקמוט עליו השי"ן. ולהו לריך עור מעובד ודינו כגויל לכתיבת ס"ת. דשי"ן של תפלין הלמ"מ ודמי לכתיבה. ולפ"י מוכרח דרבנן דלא מלרכי מעובד לשמה בתפלין לא מלרכי ג"כ מעובד לשמה בגויל לס"ת. ורבי אבהו דעביד עובדא למיפסל ס"ת משום גויל שאינו מעובד לשמה על כרחך כרב"ג ס"ל. ולא יתכן דליפג עליה רבא דא"כ קשה הלכתא אהלכתא. ולכן הסכימו התוס' לפירוש ר"ח ור"ת ז"ל. דרביי דאמר הזמנה מלתא סבר כרבנן דרב"ג דלא בעינן כלל עיבוד לשמה בין לתפלין ובין לס"ת אלא סגי בהזמנה כל דהו לשמה דהזמנה מלתא היא. ורבא דאמר הזמנה לאו מלתא

תעשה לך. ובאמת לריך טעם אמאי לא ילפינן סוכה מזליית. ואפשר דשאני לזית דבעשייתן דוחה לאו דכלאים. והילכך לא ילפינן מינה בעלמא. וא"כ לא אשכחן טעמא למאי דבעי רשב"ג עיבוד לשמה. ולפירוש התוס' טעמיהו דרבנן דלא מזרבי עיבוד לשמה היינו משום דסברי כאביי דהזמנה מלתא היא וסגי בהזמנה לשמה. תקשה גם לרבנן למה לן לטעמא דהזמנה מלתא היא הא לא אשכחן כלל ילפותא דנבעי לשמה. מיהו גבי לזית אינטריך לטעמא דהזמנה מלתא היא אפילו לרב דלא בעי טווייה לשמה. דהא באמת קשה לרב דלא בעי טווייה לשמה. א"כ במאי מוקי לקרא דגדילים תעשה לך לשם חובך. ובשלמא לפירש"י והרא"ש בפ"ק דסוכה דרב נמי דוקא טווייה לא בעי לשמה אבל תלייה בבגד בעי לשמה. א"כ מתוקמא קרא דגדילים תעשה לך לענין תלייה בבגד. אבל לדעת הרמב"ם (בפ"ח לזית) דרב לא מזריך לשמה גבי לזית בין בטווייה ובין בתלייה. הרי תקשה במאי מוקי רב לקרא דגדילים תעשה לך. אלא ודאי דרב ס"ל כאביי דהזמנה מלתא היא. וסגי בהזמנה לשמה דהזמנה כמעשה דמי. אבל עכ"פ לענין עיבוד לא אשכחן ילפותא דנבעי לשמה בין במעשה ובין בהזמנה :

מלתא סבר כרשב"ג דבעינן דוקא מעשה העיבוד לשמה דהזמנה לחוד לאו מלתא היא. והשתא קאי רבא בשיטת רבי אבהו דהלכה כרשב"ג :

**(ד) אלא** דהא מיהו קשיא. כיון דגם לשיטת התוס' אנו מוכרחים לחלק בתפלין בין עור הקליפה לעור שמקמטין השי"ן. דעור הקליפה לא בעי עיבוד כלל ועור שמקמטין השי"ן לריך עיבוד לשמה. א"כ מאי פריך בשבת (דף כח ע"ב) ואלא הא דתני רב יוסף לא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד למאי הלכתא. אי לתפלין הא כתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך. אלא לעורן והא אמר אביי שי"ן של תפלין הלכה למ"מ כו'. והשתא מאי קושיא והא אביי לא מיירי אלא בעור שמקמטין השי"ן. ורב יוסף קמ"ל דאפילו עור הקליפה דלא בעי עיבוד כלל מ"מ לריך להיות מזהמה טהורה. אבל באמת נראה דלק"מ. דהא ודאי מדינא א"ל כלל לעשות קליפה עבה וחזקה וסגי בעור דק שמקמטין בו השי"ן. מיהו אם רוצה להוסיף על דופן הקליפה ולעשותו עב פשיטא לריך עור טהור כעור השי"ן עלמו. אבל עיבוד א"ל כיון דיכול לעשותו בלא עיבוד. ולא דמי לעור שמקמטין השי"ן דלא סגי בלא עיבוד ובעי עיבוד לשמה כגויל דס"ת :

**(ז) ואמנם** מדנקטו רבנן בצרייתא דמנחות טלה עליהן עור בהמה טהורה כשרות ואע"פ שלא עיבדו לשמן ורשב"ג אומר עד שיטבדו לשמן. משמע מזה לטעמא דלשמן תליה בטעמא דעור בהמה טהורה. וממקום שלמדנו דבעינן טהורה משם אנו למדין דבעינן לשמה לכ"ע ולא פליגי אלא אי בעינן מעשה לשמה או סגי בהזמנה לחוד. דהנה טהורה ילפינן בשבת (דף כח ע"ב) מדכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך. ועל כרחק דמותר בפיך לאו דוקא דהרי נבלות וטרפות נמי כשר. אלא מן המזומנת בפיך דרשין. וא"כ פשיטא דמזומנת בפיך תרתי משמע. מזומנת בפיך לאכילה ומזומנת בפיך לשם תורת ה'. ומכאן נפקא לן דבעינן לשמה. ולהיות כי מלתא חדתא קאמינא ארביי בה הביאור. דהנה כבר שאל בייתוסו אחד לרבי יהושע הגרסי על דרשה זו דמן המותר בפיך (שבת דף קח) אלא מעתה חל יכתבו על גבי עור נבלות וטרפות. ורבי יהושע השיב לו משל למה"ד לפני בני אדם שנתחייבו הריגה אחד הרגו מלך ואחד איספקליטור איזה מהן משוכח הוי אומר זה שהרגו המלך. והדבר פשוט שרבי יהושע לא נתכוון במשל זה כ"א לדחותו בקש וכמ"ש המהרש"א. דהא ודאי מדאסרה תורה לנבלה וגזרה עליה עומאה ש"מ דאין בה שבה. ועוד נחורות ועקורות מאי איכא למימר כמ"ש התוס'. אבל עיקר טעמא. דליכא למימר דעל עור השחוטת קפיד קרא דהא אין לעור תועלת בשחיטה דכלאה"ג אין עור מטמא ואפילו דבהמה טמאה. ונמלא דלאחר מיתה כל העורות שווים. אלא ודאי דאמעליותא דבהמה בחייה קפיד קרא דבעינן עור מבהמה טהורה שהיתה מזומנת לאכילה. וחז"ל דרשו קרא דלמען תהיה תורת ה' בפיך כפי פשוטו ומשמעו

**(ה) עוד יש** להעיר לשיטת התוס' ז"ל. דלפי מה שפירשו לרבה לא סגי בהזמנה לחוד משום דהזמנה לאו מלתא היא והילכך בעי דוקא עיבוד לשמה כרשב"ג. ואכתי מאי מהני עיבוד והא עיבוד נמי לא הוי רק הזמנה דלא עדיף מאורג בגד למת דלא מיתסר לרבא משום דהזמנה לאו מלתא היא. כדאיתא שם בסוגיא דסנהדרין (דף נו ע"ב). וכבר הקשה כן הר"ן ז"ל בחידושו לדברי התוס' ודחק ליישב. ואמנם במעט שיון נראה דגם זה לק"מ. דאע"ג דעיבוד לא הוי רק הזמנה בעלמא ולא אלים למתפסיה בקדושת ס"ת (ולא נאסר לכתוב עליו שטרי הדיוטות). מ"מ מעשה רבא עביד לזורך ס"ת ואנן בעינן עשייה לשמה. וזה דומה ממש לטווייה בלזית דנפקא לן מגדילים תעשה לך לשם חובך. דאע"ג דטווייה נמי לא הוי רק הזמנה ואין קדושת המלוה חל עליה מ"מ בכלל עשייה היא ובעינן עשייה לשם חובת לזית. אלא דבהא פליגי אביי ורבא. אביי סבר הזמנה כמעשה והוי כאלו חזר ועיבד את העור לשמה. וכן בחוטי לזית הוי הזמנה כטווייה. ורבא סבר הזמנה לאו מלתא היא ובעינן המעשה עלמה לשמה :

**(ו) ברם** דא איכא לאקשוויי. דאנן פסקינן הלכתא כרשב"ג וטעמא דרשב"ג לא ידענו. וכמו שהקשו התוס' והרמב"ן ז"ל דמכ"ל לרשב"ג דבעינן עיבוד לשמה. בשלמא טווייה נפקא לן בפ"ק דסוכה מקרא דגדילים תעשה לך לשם חובך. משא"כ גבי עיבוד דליכא ילפותא דנבעי לשמה. ואין לומר דילפינן תפלין מזליית. דא"כ סוכה נמי ניבא מזליית דנבעי עשייה לשמה. והתם בסוכה אמרינן כדאיא שאני לזית דכתיב גדילים



לשמה בין בליות ובין בגויל ובין בעור התפלגן שמקמטין  
השי"ן. אלא דפליגי אי סגי בהזמנה לשמה או דבעינן  
מעשה דוקא. אצ"י סבר כרז וכרצנן דרשב"ג דאגו  
בהזמנה לשמה לחדו ההזמנה מלתא היא. ורצא ורצו  
אצ"ו סברי כשמואל וכרשב"ג דבעינן מעשה הטוויה  
והעיבוד לשמה. דהזמנא לאו מלתא היא. ואמנא בעור  
קליפה של יד דליכא שי"ן נראה דגם התוס' מודים ללא  
בעי עיבוד כלל. דהא לית ביה תורה ואין ילפינן לשמה  
מלמען תהיה תורה ה'. ועוד כיון דא"ל למלאכת העיבוד  
אין שי"ך להצריכו לשמה. ולכן נראה דאפילו עיבדו  
בהדיא שלא לשמה נמי לא מיפסל לקליפה של יד. ללא  
אליס מעשה העיבוד ממעשה דהאורג בגד למת ללא  
מיהסר. משום דהזמנה לאו מלתא היא. ואין להקשות  
א"כ מאי פריך בשבת (דף כח ב') למאי הלכתא אמר  
רב יוסף לא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה  
טהורה והא בלתי שי"ן של תפלגן הלכה למ"מ ובעינן  
מן המותר צפ"ך. ומאי קושיא היא דילמא רב יוסף  
קמ"ל דאפילו לקליפה של יד דליכא שי"ן נמי לריך עור  
בהמה טהורה. הא לק"מ דאפ"ג דלענין עיבוד לשמה  
יש לחלק בין של ראש לשל יד. דסברא היא היכא דבעי  
כתב בעי עיבוד לשמה והיכא דלא בעי כתב לא בעי  
עיבוד כלל. מ"מ לענין טהורות אין לחלק בין של ראש  
לשל יד. דכיון דמלוה אחת הם וחד מנייה גלי קרא  
דבעינן עור בהמה טהורה ה"ה לאידך. ועוד י"ל דהיינו  
דקא משני ההם דאילטרין דרב יוסף לענין רלוועות.  
ר"ל דאפילו רלוועות בעינן טהורות וכ"ש קליפה של יד :

סימן יט

בדין רצוועות אם צריכין עיבוד לשמן :

**ג**רס"גן במנחות (דף לה ע"ב) וראו כל עמי הארץ  
כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. תניא  
רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפלגן שבראש. ופירש"י  
לפי ששי"ן ודל"ת רובו של שם שדי הוא בשל ראש.  
ונראה מדבריו דשם שדי שמקמטין וקוצרין בתפלגן הוא  
הלכה למשה מסיני. וכן מפורא בהדיא בגמרא שבת  
(דף סב) דשי"ן ודל"ת ויו"ד שבתפלגן הלכה למ"מ.  
והתוס' הקשו ע"ז מפרק כמה מדליקין (דף כח ע"ב)  
דפריך ההם על הא דאמר רב יוסף לא הוכשר למלאכת  
שמים אלא עור בהמה טהורה למאי הלכתא אמרה. אי  
לעור התפלגן והא אמר אצ"י שי"ן של תפלגן הלכה למ"מ.  
וא"כ תיפוק ליה מתורת ה' צפ"ך מן המותר צפ"ך.  
ומשני דאילטרין דרב יוסף לרלוועות. והשתא תקשה  
אמאי לא פריך והא דל"ת ויו"ד נמי הלכה למ"מ ותיפוק  
ליה מתורת ה' וכדפריך גבי שי"ן. ועוד הא במגילה  
(דף כו) קרי לרלוועות תשמישי קדושה. ואי דל"ת ויו"ד  
הלמ"מ הוי רלוועות גוף הקדושה. ועל כן כתבו התוס'  
ללא גרסינן בגמרא דל"ת ויו"ד הלכה למ"מ ורק שי"ן

בלבד הוא הלמ"מ. וכן כתבו התוס' בצרפת (דף ו')  
ובשבת (דף סב). ויש נפקותא גדולה לדונא בין  
הגירסאות האלה. לגירסת רש"י דל"ת ויו"ד נמי הלכה  
למ"מ א"כ לריכין רלוועות עיבוד לשמן דהרי ים בן  
קשורי ארתיות השם. ודומין לעור שמקמטין השי"ן  
ללריכין עיבוד לשמה לשיטת ר"ח ור"ת ז"ל שהיא עיקר  
וכמו שהוכחנו בסיומן שלפני זה. אבל לגירסת התוס'  
דל"ת ויו"ד אין הלמ"מ א"ל עיבוד לשמה. ללא עדיפי  
רלוועות מקליפה של יד דהיא גוף הקדושה ואפ"ה א"ל  
עיבוד לשמה. כ"ש רלוועות דאין רק תשמישי קדושה.  
ולכאורה היה נראה דגירסת התוס' עיקר מכה הקוסיות  
שהקשו לגירסת רש"י. הן אחת דמה שהקשו מהא  
דבמגילה קרי לרלוועות תשמישי קדושה. ע"ז מתוך  
במרדכי בשם רבינו אלחנן דמירי רלוועות שנתקו מן  
התפלגן או רלוועות מתפלגן שכלו דאז אין בן דל"ת  
ויו"ד אבל כשהן עם התפלגן תשיבי גוף הקדושה. אבל  
לעג"ד יש לתמוה על תירוצו זה דהרי במנחות (דף לה  
ע"ב) גבי גרדומי רלוועה מוכח בהדיא דגם רלוועה  
שבתוך התפלגן אינה רק תשמישי קדושה. וגם על  
הקושיא הראשונה שהקשו התוס' לגירסת רש"י דלפי מאי  
דמוקימין דרב יוסף אילטרין לרלוועות ה"ל למיפרך והא  
דל"ת ויו"ד הלכה למ"מ ותיפוק ליה מתורת ה' צפ"ך  
וכדפריך גבי שי"ן. ע"ז מתוך הר"ן וכן הרשב"א  
בחדושו צפ"ך ב"מ (דף כח) דכיון דאין דל"ת והיו"ד  
בכתיבה אלא קשר בעלמא אינו חשוב כתב ולא מקרי  
תורת ה'. אך תירוצו זה דחוק מאד. דהלא שי"ן נמי  
אינו בכתב רק בקמט שבעור הבית ואפ"ה מקרי כתב  
ותורת ה'. ואמנא המעיין ברש"י בעירובין (דף לו)  
ובמנחות (דף לה ע"ב) יראה להדיא שדעת רש"י ז"ל  
דאין לריך לעשות הקשר מהרלוועות עלמן דוקא אלא  
יכול לעשותו מרלוועה קטנה נפרדת בפני עצמה. וא"כ  
לק"מ על גירסתו. דודאי הרלוועות עלמן המשמיין  
לתפלגן ולקשר אין רק תשמישי קדושה והלכך אילטרין  
רב יוסף ילפיתא דלבעי רלוועות טהורות. אבל הקשרים  
של דל"ת ויו"ד הם הלמ"מ וגוף הקדושה. ולפי"ז נכונה  
דעת רש"י ז"ל וא"ל לשבש הגירסא שבגמרא. דשי"ן  
ודל"ת ויו"ד כולו הלמ"מ. וא"כ לדידן שטושין דל"ת  
והיו"ד רלוועות עלמן היינן רלוועות גוף הקדושה ולריכין  
עיבוד לשמה כמו העור שמקמטין בו השי"ן בשל ראש :

**ולכאורה** היה נראה סתירה מגירסא זו לפירוש  
רבינו אליהו ז"ל שהביאו התוס' בחולין  
(דף ט') ובמנחות (דף לו) שהיה מזריך לקשור ולהתיר  
קשר של תפלגן בכל יום. דלפי מה שכתבאר מגירסת  
הגמרא דהקשרים של שם שדי הם הלכה למ"מ א"כ  
כשמתיר את הקשר ה"ל כמחוק את השם. ונפ"מ גם  
לדידן שהיא אכור להתיר קשר של דל"ת או ויו"ד.  
ואע"ג דשרינן לעשות מצית של ראש בית של יד (מנחות  
לד ע"ב) ולא חיישינן למחיקת השי"ן. התם שאני דמלבד  
דחיפוי עור אינו כמחיקה. הא לא שרינן התם רק  
בחדתא

שיאמר אז אני עושה לשם ס"ת. וזה יעשה לדעת ישראל כשאומר לו עשה כך. וכיוצא בזה מלינו בפרק אין מעמידין (ע"ו דף כו) גבי מילה. דרבי יהודה בני מילה לשמה ואפ"ה אמר דימול ארמאי. ולא אמרינן לדעתיה דנפשיה עבד. דכיון דכרגע נעשית ודאי עושה לדעת ישראל עכ"ל בקיבור :

(ב) והמבואר מזה דהרמב"ם ס"ל דעכו"ם לא עבד כלל לשמה לדעת ישראל

אפילו רגע אחת. והא דמילה בארמאי כשרה לרבי יהודה היינו משום דסתם מילה לשמה קאי כמ"ש התוס' שם בע"ז. אבל הרמ"ם ורבינו ברוך ס"ל דטעמא דמילה בארמאי כשרה לר"י היינו משום דאין בה שיהיו זמן ושעה מועטת עושה לדעת ישראל. ולכן גם עיבוד כשר בעכו"ם אם ישראל ע"ג. דתחלת העבודה שאין בה שיהיו זמן יעשה לדעת ישראל. והב"י באו"ח (סי' יא) למד מדברי הרמ"ם האלה שהכשיר עיבוד בעכו"ם וישראל עומד ע"ג. דה"ה זילית נמי מהני אם עוואן עכו"ם וישראל עומד ע"ג ומסייעו ואומר לו לעשות לשמן. וכן פסק בש"ע (סי' יא). ותמחו על זה הגאונים הבעל כב"י ורע"ק ז"ל בחידושיהם לא"ח שם. דהלא ראינו שהרמ"ם בעלמו מחלק בין עיבוד לכתיבת הגט. משום דבעיבוד לא בעינן לשמה רק בתחלת העבודה בעת ששים העור בתוך הסיד. אבל בגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה נמשך זמן רב. כולי האי לא עבד עכו"ם לדעת ישראל. וא"כ בטויה נמי שנמשך זמן רב דכל הטויה לריכה לשמה בזה גם הרמ"ם מודה דלא מהני בעכו"ם וישראל עומד ע"ג. ואין לומר דכיון שאומר העכו"ם בתחלת הטויה שכל מה שיטווה יהיה לשם זלית אז עושה א"ח"כ הכל על דעת הראשונה. דא"כ בכתיבת הגט נמי נימא הכי וליתכשר בעכו"ם וישראל עומד ע"ג. אלא ודאי דדוקא בישראל מהני כשאומר בתחלת הטויה או הכתיבה שטווה לשמה. דאז מסתמא לא נתבטלה מחשבתו הראשונה ועושה הכל לשמה על דעתו הראשונה. אבל בעכו"ם לא מהני אמירה זו. משום דסתמא דעכו"ם גרע טפי דאין בה שום רושם כוונה והוי. סתמא דסתמא. ולכן נתבטלה מחשבתו ודעתו הראשונה. ע"כ דבריהם בחוספת ביאור :

(ג) והנה מה שמחלקין בין טוויית זלית לעיבוד העורות. דבעיבוד לא בעינן כוונה לשמה

רק בשעה שמים העור בתוך הסיד משא"כ בטוויית זלית דכל הטויה לריכה כוונה לשמה. בזה גראין דבריהם נכונים וברורים. דאע"ג דבעור נמי לא נגמר עדיין עיבודו בהנחתו בתוך הסיד מ"מ כבר נעשה בו מעשה עיבוד בכולו. ולא גרע נתינה בסיד משמיה לפני הדורסין כדי הילוך ד' מילין דחשוב מקלט עיבוד בכל העור (פסחים דף מו חולין דף קכב). משא"כ בחוטי זלית שבתחלת הטויה לא נטווה רק חוט כל שהו. וכל החוטים לא באו עדיין לעולם. אלא שבהמשך הזמן נטווים החוטים מעט מעט. ולכן פשיטא דלריך כוונה בכל משך זמן הטויה. וכלי האי לא עבד העכו"ם

בחדתא דלא חל עליהו קדושת תפלין דהזמנה לאו מלתא היא. משא"כ בתפלין שכבר הגיחן שנתקדשו התפלין ונתקדש השם. אבל באמת נראה דהא ליתא. דודאי כשהתפלין נפרדות אין האותיות מלערפות לקדושת השם. ואין שייך ללרף את השם רק כשסן מונחין בזרועו ובראשו. וא"כ יהא אסור לחוללן כמי שכתוב שם על בשרו (יומא דף ח'). דהא לקלוף ולקדור האזכרות נמי אסור. אלא ודאי כיון דאין האותיות רזופות ומחוברות יחד לית בהו קדושת שם. ואפילו בכתיב נמי במפוזרות כה"ג נראה דמוטר למחוק עי' יו"ד (סימן רע"ו ס"י). ומיהו לבענין עיבוד לשמה אינו תלוי בקדושת השם אלא כיון שהן אותיות התורה בעינן בהו עיבוד לשמה וכמו גבי ש"ן :

**והנה** גם דעת הרמב"ם ז"ל [בפ"ג מה"ת] דהרלוועות נריכות עיבוד לשמן. והמג"א (בסו' לג סק"ד) ביאר טעמו. דאע"ג דגבי בתים (שהם גוף הקדושה) ס"ל דא"ל עיבוד לשמן. היינו משום דמדינא א"ל להשחירם ויכול לעשותם בלי עיבוד. משא"כ רלוועות דהלכה למ"מ שיהיו שחורות א"כ לריך לעבדן תחלה כדי להשחירן. וכיון דמלאכת עיבודן הלכה למשה מסיני מסתבר שריך לעבדן לשמן ע"כ. ואפילו לא הוו רלוועות רק תשמישי קדושה מ"מ לא קילי משום זה לענין עיבוד לשמה. תדע דהא זלית לא מקרי רק תשמישי מזה כדא"ת בזמנות (דף לה ע"ב) ואפ"ה לריכין טויה לשמן. אלמא דלאו בחומר המלוה תלוי דין לשמה. ומכ"ש למאי דק"ל דעור הבתים לריכין עיבוד לשמן כגול משום הש"ן דהוי ככתב. פשיטא דגם הרלוועות לריכין עיבוד לשמן משום דל"ת ויו"ד שהם אותיות התורה וגוף הקדושה. כן נראה לענ"ד ברור להלכה :

**סימן ב**

ביאור פליגתא דרבוותא קמאי הרמב"ם והרא"ש ז"ל בענין עיבוד וטויה ע"י עכו"ם. ואם יש לחלק בין עיבוד לטויה לדעת הרא"ש :

(א) **לישון** הרמ"ם ז"ל בהלכות ס"ת. ולריך שיעבד את העורות לשם ס"ת כדאמרין בפרק הנוקין (דף נד ע"ב). וכתב הרב רבינו ברוך ז"ל דאם עכו"ם מעבד וישראל עומד ע"ג ומסייעו יש בו ממש ועבד אדעתא דישראל. ובענין זה התירו הגאונים ז"ל עיבוד ע"י עכו"ם. ולא דמי לכתיבת הגט דאמרין בגיטין (דף כג) דעכו"ם לדעתיה דנפשיה קעבד. אבל הרמב"ם ז"ל פסק דאם עיבדן עכו"ם פסול. ונהגו הטולם כמו שכתב רבינו ברוך ז"ל. כי עבדנין ישראל אינם מלויים בכל המקומות. וכן הדעת מוכרעת. דבגט בעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה העכו"ם לדעת ישראל. אבל בעיבוד לא בעינן לשמה אלא בתחלת העבודה כששים את העור בתוך הסיד

העכו"ם לדעת ישראל וכדאשכחן גבי כתיבת הגט. אך מ"מ קשה לי לחילוק זה. דהא הינח כשמעבד עור אחד או שנים דלא ליכא שיהוי זמן בהנחתם בתוך הסיד. אבל כשמעבד הרבה עורות ביחד כדרך העבדנים והסופרים שמעבדין לפעמים חמשים או ששים עורות צבת אחת ואז נמשך הנחתם בסיד זמן רב וכל עור ועור הוא פנים חדשות ולריך מחשבה לשמה תחלה. וכי גם אז יליית העכו"ם לישראל לכיון לשמה בכל עור ועור בשעת הנחתו בתוך הסיד. פשיטא דשיתין תכלי ולא שיהין טונות לארמאי. ולא עדיף עיבוד גדול כזה מכתיבת הגט וטוויית לילית. ועל כן אומר אני כי הרב"י מדמה שפיר טוויית לילית לעיבוד העורות לדעת הרא"ש. ולא על הרב"י תלונת הגאונים האלה כ"א על הרא"ש עלמו. והיאך קא מדמה עיבוד העורות למילה אליבא דרבי יהודה. והלא גם תחלת העיבוד נמשך לפעמים זמן רב ולריך כוונה לשמה בכל עור ועור. וא"כ דומה לכתיבת הגט דפסלין ע"י עכו"ם:

(ד) גם הרב"י ז"ל ביו"ד (סימן רע"א) מתמיה בדברי הרא"ש האלה. ולמה נהגו להקל כרבינו ברוך ז"ל לפי שאין עבדין ישראל מזויים בכל המקומות. וכי אין עבדין ישראל מזויין מאי הוי. הא כיון שאין לריך לשמה אלא בתחלת העיבוד. א"כ יניח ישראל את העורות בתוך הסיד לשמן ואח"כ יעבד העכו"ם ואז יהיו מעבדין לשמן גם לדעת הרמב"ם ז"ל. ותיירך הרב"י כי שמה לא הוי העכו"ם מניחים את ישראל ליתן העורות בתוך הסיד. ותיירך זה דחוק מאד. דכיון דהנחת העורות בסיד א"ל אומנות אמאי לא יניח את ישראל לערוח ולהקיל את מלאכתו. ואם הוא מזל רשעת העכו"ם א"כ לא ישמע אל ישראל גם לכיון לשמה. ואני בעניותי אוסיף להתפלל ואשאל על עיקר החילוק שמחלק הרא"ש בזה בין כתיבת הגט לעיבוד העורות. והיינו משום דכתיבת הגט בעינן כל התורף לשמה אבל בעיבוד לא בעינן לשמה רק בתחלת העבודה כשמשים העורות בתוך הסיד. ותמה אני מאין הוליא הרא"ש קולא זאת דבעיבוד לא בעינן לשמה רק בתחלת העבודה בלבד. ובאמת נראה דכל העיבוד בעי לשמה. ואפילו לגררו ולהחליקו נמי לריך לשמה. דלא גרע משזירה דלילית דבעי לשמה. ותמיה גדולה שהרא"ש עלמו בסוף הלכות לילית כתב דגירית והחלקת העור לתפלין דומה ממש לשזירה דלילית. והלא שזירה לשמה מעכבת לדעת הרא"ש אפילו דיעבד כמבואר במג"א (סימן י"א סק"ג). וא"כ ה"ה גרירת העור לתפלין. וכן מבואר בט"ז ביו"ד (סימן רע"א סק"ג). וגם מה שכתב הרא"ש דטעמא דמילה בעכו"ם כשרה לרבי יהודה משום דברגע נעשית ורגע אחת עושה העכו"ם לדעת ישראל. גם בזה יש לפקפק. דהרי מל ולא פרע כאלו לא מל וא"כ גם המילה לריכה המשך זמן ולפעמים שיהוי גדול:

דמכשיר עיבוד בעכו"ם וישראל עומד ע"ג. היינו משום דמחשבה לשמה צהדיא לא בעינן רק בתחלת העבודה בלבד. אבל אח"כ כל מה שעושה סתמא עושה הכל על דעתו הראשונה. ואין נפ"מ בזה בין ישראל לעכו"ם. דאפילו עכו"ם נמי שאין בסתמא ידיה שום לחלוחית כוונה מ"מ לא נתבטלה בזה מחשבתו ודעתו הראשונה. וראיה מצורת לזה מהא דתנן בשבת (דף ל' ע"ב) המלניע לזרע ולדוגמא חייב בכל שהוא. ופריך בגמרא למה לי למיתני המלניע ליתני המוגיא לזרע ולדוגמא חייב בכל שהוא. ומשני אביי דמייירי שהלניעו ושכח למה הלניעו והשתא קא מפיק ליה סתמא. מהו דתימא בטולי בטלה מחשבתו קמ"ל דכל העושה על דעתו הראשונה עושה. והשתא ניחוי אן. והא ה"ס גבי המלניע כבר נשכח ממנו מחשבתו הראשונה לגמרי. וגם מהשתד דליבטל מחשבתו דהא לא ניחא ליה לאינש למיעבד איסורא. וכדאמרין בב"מ (דף לו ע"ב) איסורא לא ניחא ליה דליקני. וכן אמרין בכתובות (דף עג) מסהמא אין אדם עושה בפולתו בעילת זנות. וא"כ ה"נ ה"ל למימר דלא ניחא ליה לחלל שבת ונתבטלה מחשבתו הראשונה. ואפ"ה אמרין דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה והאי חפלא דמפיק בתשיבותא קמא קאי. א"כ כ"ש הכא בעיבוד עכו"ם. דליכא מידי דליבטל מחשבתו הראשונה פשיטא דאמרין דכל מה שעושה אח"כ סתמא עושה הכל על דעתו הראשונה. ולא דמי לכתיבת הגט דאמרין עכו"ם לדעתא דנפשיה קעביד ולא מהני שיאמר בתחלת הכתיבה שיעשה הכל לשמה. דהתם איכא בתורף הגט כמה ענינים נפרדים. שמו ושמה ושם עירו ועירה ועוד כדומה. ולריך מחשבה מיוחדת לכל ענין וענין. ודומה ממש לכתיבת האזכרות בס"ת שריך מחשבה מיוחדת לכל סם ושם. [כן מבואר באו"ח (סימן לב ברמ"א שם סעיף יט). ועיין בספר פ"ת באה"ע ס"ס קל"א. ועי' בתוס' זכחים (דף ז' ע"ב) ד"ה הא]. ולכן פשוט דחילוק מחשבות כולי האי לא יכיון העכו"ם לשמה ולא יעשה לדעת ישראל. אבל בעיבוד העורות שהכל ענין אחד ומלאכה אחת וא"ל מחשבה מיוחדת לכל מעשה ומעשה. דסם עיבוד חד הוא מהחל ועד כלה ודומה למילה דסם אחד וכונה אחת לה מתחלה ועד סוף. בזה יפה אמר הרא"ש דדי במחשבה אחת בתחלת העבודה בשעת הנחת העור הראשון לסיד. ודומה לזה מלינו שמוליא בצרכה אחת הרבה מיני פירות שצרכותיהן שוות אע"פ ששעט הצרכה אינו אוכל אלא אחת (או"ח סימן רו). וכיון דסגי במחשבה אחת לשמה בתחלת העבודה אמרין שפיר דזה יעשה העכו"ם לדעת ישראל מאחר דאין בו שיהוי רק רגע אחת. וכל מה שיעשה אח"כ סתם נמשך הכל אחר מחשבתו הראשונה. וכן בטוויית לילית נמי כיון דכל הטווייה מלאכה אחת היא ואין בה חילוק ענינים פני שיאמר בתחלת הטווייה שיטווה הכל לשם מלאת לילית. דכל מה שיטווה אח"כ ע"ד הראשונה הוא עושה. ואין שום חילוק בין טוויית לילית לעיבוד העורות. ושפיר מדמה לכו

(ה) אבל האראה לענ"ד נכון דבודאי גם הרא"ש מודה דבעינן לשמה בכל העיבוד. והא

הב"י להר"י. ולדעת פשוט שגם הרמב"ם מודה בסברא זו דסגי במחשבה אחת לשמה בתחלת המעשה. והא דפוסל עיבוד בעכו"ם היינו משום דס"ל דגם המחשבה הראשונה של העכו"ם לדעתא דנפשיה היא ולא עבד כלום לדעת ישראל. והא דמכשיר רבי יהודה מילה בארמאי היינו משום דסתם מילה לשמה קאי. אבל דעת הרא"ש והגאונים דשעה מועטת עושה ארמאי לדעת ישראל. ולכן גם בעיבוד וטווייה אמרינן דתחלת העיבוד והטווייה עושה לשמה לדעת ישראל כיון דאין בה שיהיו. וכל מה שיעשה אח"כ סתם יעשה הכל על דעת הראשונה:

**(ו) ואחר** הדברים הנזכרים. אין מקום עוד לקושי הב"י על הרא"ש. שהקשה למה נהגו כרבינו ברוך משום דאין עבדנין ישראל מזויין. ומה בכך והא אפשר שיניחם ישראל תוך הסיד ואז יהיו מעבדין לשמן אף להרמב"ם. אבל לפי דרכנו מצוה דכ"ג לא מהני אפילו להרא"ש. דהלא כבר הוכחנו דגם הרא"ש מודה דכל מלאכת העיבוד זריכה לשמה. אלא דמחשבה לשמה בדיח"א רק בתחלת העבודה דאז נמשך כל העיבוד אחר מחשבתו הראשונה. וזה לא שייך רק אם המחשב הוא המעבד. אבל אם ישראל יניח את העורות בסיד לשמה. והעכו"ם יעשה אח"כ מלאכת העיבוד נמלא שכל מלאכת העיבוד נעשית ע"י העכו"ם שלא לשמה. דאין מחשבת ישראל מועלת למעשה העכו"ם. דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן כדאיתא בחולין (דף לח ע"ב). וה"ל מסקינן בשבת (דף לא) דאם הוכשר לזה והלניעו ובא אחר והוליאו לא נתחייב זה במחשבתו של זה. משא"כ אם העכו"ם עלמו מניח העורות בתוך הסיד ואומר בתחלת ההנחה שיעשה כל העיבוד לשם ס"ת ולדעת ישראל. אז כל מה שיעשה אח"כ סתם נמשך הכל אחר תחלת מחשבתו ודעתו הראשונה. כיון דהוא המחשב והוא בעלמו העושה וכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. [והנה בהגמ"י בפ"א מה"ס הביא ג"כ דברי רבינו ברוך והגאונים המכשירים עיבוד בעכו"ם וישראל ע"ג ומסייעו ואומר שיעשה לשמה דאז עושה אדעתא דישראל. וסוף דבריו דאם נתנו תחלה בעיבוד לשם קדושה. מניח אח"כ לעכו"ם להוליא ולתקן ואינו רריך עוד לעמוד ע"ג ולסייעו עכ"ל. וראיתי להגאון בעל לבושי שרד (בס"י לב) שהבין מדברי הגמ"י אלו דאם ישראל עלמו נתנו בתחלה לסיד לשם קדושה מניח אח"כ לעכו"ם להוליא ולתקן. ולענ"ד פשוט דלא מהני מחשבת ישראל שיעבד אח"כ העכו"ם. והגמ"י מיירי דבתחלה היה ישראל מסייע לעכו"ם וסניעם יחד נתנו העורות בסיד לשם קדושה. וכן מצוה להדיא מתוך דבריו דקאי על מה שכתב תחלה בצ"ס הגאונים להכשיר בישראל עומד ע"ג ומסייעו ואומר שיעשה לשם קדושה. ע"ז מסיים דאם עשה כן ישראל ונתנו בתחלה לשם קדושה אז מניח אח"כ לעכו"ם לבדו לתקן מפני שעושה הכל לדעתו הראשונה. וכן הבין המג"א (בסימו לב ס"ק יג) ע"ש]:

**(ז) הן** אחת שדעת רבינו יונה שהביא הב"י באו"ח (סימן תס) דכל דבר שאפשר בשליח כגון בגט ושחיטה מועיל כוונת העומד ע"ג ככוונת העושה מעשה. ולפיכך כשר בגט שיכתבנו שוטה אם גדול פקח עומד ע"ג ומכוין לשמה. וא"כ ה"ל תהי מחשבתו של ישראל לעבודת העכו"ם. אבל זה אינו. דעל כרחק בעכו"ם גם הר"י מודה דלא מהני מחשבת העומד ע"ג. דאל"כ תקשה אמאי פסלינן עכו"ם לכתיבת הגט משום לדעתא דנפשיה עבד. ליתכשר בישראל העומד ע"ג ומכוין לשמה. אלא ודאי דאף הר"י לא אמר אלא בחרש ושוטה שהעומד ע"ג הוא מלמד אותם ילעשות לשמה כמ"ס תוס' בגיטין (דף כב) וביבמות (דף קד ע"ב) ובחולין (דף יב ע"ב). שאז מעורר המלמד גם חותם למחשבה לשמה ומלכרפת ומחשבתו למחשבתם. אבל בעכו"ם ס"ל הר"י כהרמב"ם דעכו"ם לא יליית לישראל לעשות לשמה אפילו רגע אחת וכל מה דעבד לדעתא דנפשיה עבד :

**(ח) ועכ"פ** נתברר לנו דעת רבינו ברוך והרא"ש ז"ל. דאיתנו ס"ל דכל שאין בו שיהיו זמן עבד עכו"ם לדעת ישראל העומד ע"ג. ומה שעושה אח"כ סתם על דעת הראשונה הוא עושה. וכן הוא דעת בעל הפיטור ור"ב טורנאי ז"ל. ולזה נזכר גם דעת רש"י ז"ל בע"ז (דף כז) ד"ה ל"ה המול. ועל כן סמכו על דעה זו הבעלי ש"ע ז"ל. ומ"מ מה דפשיטא להר"ב דגם בטוויית ליתת יש להתיר להרא"ש בעכו"ם וישראל ע"ג. אין היתר זה פשוט לענ"ד. דהא בעיבוד נמי קחוינן דהרא"ש בעלמו לא התיר הדבר בהלט. אלא אמר שמפני הדחק נהגו כן מפני שאין עבדנין ישראל מזויים. וא"כ בטוויית ליתת שהיא מלאכת נשים ומזוייה בכל מקום ובכל זמן גם הרא"ש מודה שיש לחוש לדעת הרמב"ם ז"ל. ובאמת דטעמיה דהרמב"ם מסתבר. דמה שאמרו חז"ל עכו"ם לדעתא דנפשיה קעבד לא משמע לחלק בין זמן מצובה לזמן מועט. דלא נתנו חכמים את דבריהם לשעורין. והכשירה דמילה בארמאי לרבי יהודה היינו משום דסתמא לשמה קאי. וכדאשכחן בברא זו בדיח"א בגמרא (זבחים דף ב' ע"ב). אבל לדברי הרא"ש וסיעתו זריכים אנו לבדות ולהלק בין גט למילה בחלוקים דלא רמיזו בגמרא. ולפי הנראה שגם רבינו ברוך והרא"ש ז"ל בעלמם הרגישו בדוחק זה ולכן לא סמכו על סברתם להתיר עיבוד בעכו"ם רק היכא שהישראל העומד ע"ג מסייעו בסיוע שיש בו ממש. דאז דומה קלת לכשר ופסול האוחזין בסכין ושוחטין דיש מכשירין השחיטה לפי שכן הכשר מעורב בו. ע"י בש"ך יו"ד (ס"ו ב' סק"ל). וכל זה לא התירו אלא מפני הדחק שאין עבדנין ישראל מזויין. וא"כ בטוויית ליתת דליכא דחק אין להתיר בעכו"ם וישראל עומד ע"ג. ואפשר ליישב דעת הר"י ז"ל. דכיון שהביא שם תחלה דעת הרמב"ם דפוסל בעכו"ם בכל גווני. א"כ מובן ממילא שאין דעתו להכריע כהרא"ש רק במקום הדחק. ובמקום הדחק שיהי מחשבתו טוויית ליתת לעיבוד העורות. ולענ"ד

דכן יש להורות להלכה. ולכן בזמננו שכבר נלחם מלאכת העיבוד ביד ישראל והסופרים עלמם הם עבדין לקלף. פשיטא דעכשיו אין להקל גם בעיבוד נגד דעת הרמב"ם. וברלושות נמי יש להחמיר שיהיו מעובדין לשמן ביד ישראל מתחלה ועד סוף כדעת הרמב"ם ז"ל. וכמו שהוכחנו בס' שלפני זה כי גם הרלושות יש להן דין קלף לענין עיבוד לשמה:

**(מ) והנה** בשו"ה חכם לבי (בסימן א') הקשה בזה. דלמה לא מהני אפילו בגנו שיכתוב עכו"ם כשיאמר בפיו שכותב לשמה. ומה לי לכוונת לבו שסותר למה שאמר בפיו הלא דברים שבלב אינם דברים. ותיירך דאין סהדי דעכו"ם לדעתא דנפשיה קעביד וכאלו פירש בפיו דמי עכ"ד. ולפי הנראה שהוא מפרש עכו"ם לדעתא דנפשיה קעביד ומכוין בהדיא שלא לשמה. וזה לא נמצא בשם פוסק. דאפילו הרמב"ם דס"ל דעכו"ם לא עביד לשמה אפילו רגע אחת מ"מ מודה דסתמא עביד וכדמוכח ממילה בעכו"ם אליבא דרבי יהודה. וכן כתבו התוס' בניטין (דף כג) ובע"י (דף כז) ובמנחות (דף מב) דעכו"ם סתמא עביד. וא"כ אין הדברים שבלבו סותרים למה שאומר בפיו והדירה קשייתו לדוכתא אמאי לא ניזיל בתר אמירתו המפורשת. ולא דמי לנדרי זרוזין וכל אינך דריש פרק ארבעה נדרים (דף כ' ע"ג). דהתם אן סהדי שאינו רולה במה שאומר בפיו ומצטלה בלבו בהדיא (ועי' בחוס' ערכין דף ה' סד"ה ארס). ואש"כ כאן שאין צלבו לצטל אמירתו רק שטובה סתמא:

**(י) אבל** לענ"ד נראה דקושיא מעיקרא ליכא. דעד כאן לא אמרו דברים שבלב לא הויין דברים רק היכא דהעיקר תלוי בדבור. כגון בנדריים דכתיב מאלף שפתיך או מבטא שפתי (ועי' ביו"ד סימן ר"י ובש"ך שם סק"ג). וכן בתנאי שבממון שאינו נגמר במחשבה כ"א בדבור. ולכן בההוא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מירי. ואמר רבא ע"ז דדברים שבלב אינם דברים (קדושין דף מט ע"ג ועי' בחו"מ סימן רו). דכיון שכל תנאי שבממון אינו מתקיים כ"א בדברים לא הוי ללוקח לחוש למה שזה חושב בלבו ולא פריש לתנאו בפיו. משא"כ בגט דלא אשכחן ילפותא דנכטי דבור לשמה. דהא ילפינן מדכתיב וכתב לה לשמה. ומשמע מזה דבעינן הכתיבה במחשבה לשמה ולא תלה הכתוב בדבור. וכן בעוויית ליתיה דילפינן מדכתיב גדולים תעשה לך לשם חובך (סוכה דף ט') משמע נמי שהעשייה תהיה במחשבה לשמה. ככל כה"ג פשיטא דהעיקר תלוי במחשבה ואמירה בלבו אמירה מעליותא היא ודבור פיו אינו מעבד ואפילו לדברי החוס' בב"מ (דף מג) ד"ה החושב דככל מילי דמחשבה בעינן נמי אמירה צפה לגלות על מהשבתו מ"מ מודים דהעיקר הוא המחשבה. ולכן אם הוא מקלקל המחשבה ולבו בל עמו לא מיתכשר בדבור פיו. וא"כ בעכו"ם דלית ליה מחשבה לא מהני אמירתו בפיו ואין בדבריו כלום. ואמנם לענין עיבוד לשמה לפי מה

שהוכחנו לעיל דילפינן לה מלמען תהיה תורת ה' צפיד. א"כ היה מקום לומר דכגו גם בעכו"ם באמירה בעלמא שטובה לשם קדושה. מיהו נראה כיון דאין קי"ל כרצא דהזמנה בפיו לחוד לאו מלתא היא. ובעינן דוקא מעשה העיבוד לשמה. דהיינו שיהיה מחשבה בשעת מעשה. וא"כ בעכו"ם דליכא מחשבה לא מהני אמירתו בפיו ואין בדבריו כלום. (ועי' במשנה למלך פ"ג דשקלים הלכה ו')

**סימן בא**

דין הוצאה בשבת דאקרי מלאכה:

**בגמרא** ריש פרק הורק (דף לו ע"ג). מכדי זריקה תולדה דהולאה היא האולאה גופה היכא כתיבא. אמר רבי יוחנן דאמר קרא וינו משה ויעבדו קול במחנה וגו'. משה היכן הוה יציב במחנה לוי וממנה לוי רשות הרבים הואי [פירש"י שהיו הכל מטיין אלל משה רבינו]. וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיטו מרה"י דידכו לרה"ד. וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה עבידתא דכתיב והמלאכה תהיה דים וגו'. גמר העברה העברה מיוס"כ כתיב הכא ויעבדו קול במחנה וכתוב התם והעברת שופר תרופה מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור. והנה התוס' כתבו דר"ח לא גרים הך ילפותא דבשבת מיירי קרא. דהא אפילו אי בחול קאי נפקא לן שפיר דהולאה מלאכה היא. דהא רחמנא קרייה מלאכה דכתיב איש ואשה לא יעשו עוד מלאכה וכתוב ויכלא העם מהביא. אלמא דקרי להבאה מלאכה. וכן דריש בירושלמי ע"כ. ולענ"ד נראה לקיים גירסת הגמרא שלנו ולא קשה כלל מהירושלמי. כי מניין למימר שהירושלמי אזיל בשיטת רבי יונתן (בשבת דף מט ע"ג) דאבות מלאכות נפקא לן ממלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה. וא"כ אף אם המלאכה היתה דים לאו ממנינא דל"ט מלאכות היא. כדבעי התם רב יוסף אליבא דרבי יונתן. מ"מ קרא דלא יעשו עוד מלאכה מיירי על כרחך במלאכה ממס. דבעינן אחר לא משכחת ל"ט מלאכות לרבי יונתן. כמבואר שם בגמרא. אבל לרבי חנינא בר אמא דיליף אבות מלאכות ממלאכת המשכן. לדידה איכא למימר שפיר. דכי היכי דהמלאכה היתה דים לא מיירי במלאכה אלא דשלים ליה עבידתא דנדבה כפירש"י שם. ה"נ לא יעשו עוד מלאכה מיירי בנדבה ולא במלאכה. ולהכי אינטריך למילף מג"ש שהיה ביום השבת. ומשום אסור שבת אסרו להביא דהולאה מלאכה היא. והדברים ברורים לכל מעיין בסוגיא דריש הורק ובסוגיא דף מט כי הן מתאימות יחד:

**אלא** דאקושתא דמלתא קשה. למה הולרכו להעברת קול. והלא בתחלת הפרשה נאמר להם לעשות כל מלאכה לנורך המשכן. ומ"ש הולאה משאר מלאכה. ולכאורה

ולכאורה היה נראה לומר הולאה שהיא מלאכה גרוע  
 [כמ"ט התוס' בריש מסכת שבת ובספ"ק דעירובין  
 ובפסחים (דף פה)] לא נאסר להם לזרוך נדבת המשכן.  
 אלא משום שכבר היתה הנדבה די והותר על כן העבירו  
 קול שלא יולאו עוד כיון שאין הולאה זו לזרוך למשכן.  
 אבל עדיין לא הונח לנו למאן דס"ל דעד כה לא נאסר  
 להם הולאה כלל אפילו לזרוך הדיוט. כדמוכח בשבת  
 (דף פז ע"ב) ע"ט בתוס' ד"ה אסתומין לא אפיקוד.  
 אבל הנראה לדעתי נכון דעד שעת נדבת המשכן לא  
 היה מקום כלל לאסור להם הולאה. דהא רבי יוחנן יליף  
 הולאה מדכתיב וילו משה ויעבירו קול במחנה. ומפרש  
 עשמה דמשה היכן הוה יתיב במחנה ליה ומחנה ליה  
 רה"ר הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו מרשות היחיד  
 דידכו לרה"ר. אלמא חזינן דגם במדבר לא הוה להו  
 רה"ר אלא במחנה ליה בלבד שכל ישראל היו מלווים  
 שם. אבל שאר המחנות לא היו רה"ר מפני שלא היו  
 מלווים שם ששים רבוא. ולפ"ז נראה דקודם נדבת  
 המשכן לא נמלא עדיין כלל רה"ר לישראל במדבר. כי  
 גם במחנה ליה לא היו בוקעים בכל יום ששים רבוא  
 ישראל. אבל מאז התחילו להביא נדבת המשכן היו מלווים  
 כל ישראל במחנה ליה עם הנדבות על כן נעשה מחנה  
 ליה רה"ר גמור. ולפיכך אמרו החכמים אל משה מרבים  
 העם להביא. ר"ל אמר ריבוי העם נעשה מחנה ליה  
 רה"ר. ומזה יש להוכיח כדעת הפוסקים האומרים  
 דעכשו אין לנו רה"ר משום דאין ששים רבוא בוקעים  
 ברה"ר שלנו. כן הוא דעת רש"י בעירובין (דף ו ודף  
 נט ודף קא). וכדמוכח שם בגמרא דלא אשכח רה"ר  
 אלא בירושלים ואבולי דמחזי. וכן הביאו התוס' שם  
 (בדף ו') דד"ה כילד בשם בה"ג. וכן כתבו התוס' בשבת  
 (דף ו' ע"ב) ד"ה כאן. (ודף סד ע"ב) ד"ה רבי ענני.  
 ובכתובות (דף ז') ד"ה מתוך. וכן הוא דעת המרדכי  
 בפרק במה אשה וירא"ש בפ"ק דעירובין (סימן ח')  
 ובפרק אין לדין (סימן ב') ובתמוס' שם. וכן הביא  
 בהג"א בפ"ק דעירובין בשם מהרמ"ק. וכן פסק הסמ"ג  
 לאוין ס"ה והטור והש"ע באו"ח (סימן ס"ג סעיף יח  
 וסימן שמה סעיף ז'). והמג"א שם בשם מהרא"י. לבד  
 מההרש"ל והמ"ב שפסקו לחומרא כהרמב"ם בפרק י"ד  
 מהלכות שבת ועי' במ"מ שם. ומסוגיא זו מוכח בהדיא  
 כדעת האומרים דכל שאין ששים רבוא בוקעים בו לא  
 הוה רה"ר. דהלא במדבר גופא לא הוה להו רה"ר אלא  
 במחנה ליה מעת שהתחילו להביא נדבת המשכן שאז  
 היו כל ישראל מלווים במחנה ליה. אבל שאר המחנות  
 שלא היו מלווים בהם ששים רבוא ישראל לא היו רה"ר  
 אלא היו לדי רה"ר למחנה ליה. ובזה מיישב מה שהקשו  
 התוס' בשבת (דף ו') ד"ה מידי דהוה אלדי רה"ר. שתמהו  
 שם למה פשוט לן יותר לחייב המוליא מזה"י לרה"ר  
 דרך לדי רה"ר ממולאו דרך סעויו כו'. אבל למאי  
 דכתיבנא לא קשה מידי. דדרך לדי רה"ר אשכן גבי  
 משכן ועיקר הולאה דמשכן הוה כה"ג. משא"כ במוליא

דרך סעויו :  
 י"א 19

**והנה** זה ברור דקודם מלאכת המשכן שלא היה עדיין  
 לישראל רה"ר דאורייתא. לא נאסר להם ג"כ  
 כרמלית דרבנן. דזה דומה להא דאמר רבין (תולין קד  
 ע"ב) בשלמא חלת חולה לארץ בארץ ליכא למיגור משיס  
 חלת הארץ דאורייתא. אבל בח"ל ליכא למיגור. ובה"ג  
 כתבו התוס' בע"ז (דף נו ע"ב) ד"ה לאפוקי. דעד  
 כאן לא אסר רבי נתן במדרו ביד אלא משום גזרה  
 דמשכשך. אבל בזמן הזה דאפילו במשכשך ליכא ניסוך  
 גם רבי נתן מודה כו'. ואמנם לדין דכבר נאסר לנו  
 כרמלית אע"ז רה"ר גמורה נאסר הוא באיסורו לעולם.  
 דלא דמי להא דרבי נתן דהתם נכטל כששך דיין נכך  
 לגמרי משא"כ רה"ר דמשכחת גם עתה. וכן לא דמי  
 להא דאמר רבין גבי חלת ח"ל בח"ל. דהתם ליכא  
 למיגור שיביא חלת ח"ל לאכול בארץ דעד שילך ויביא  
 תעפש החלה. משא"כ בכרמלית דידן דאי שריה להוליא  
 ממנו לרה"י זימנין דמיסתבח ברה"ר גמורה ויוליא גם  
 ממנה לרה"י. ועוד כי אנתנו מחכים תמיד שבמהרה  
 יבנה בית המקדש וירושלים תשב פרוות ואז תהיה רה"ר  
 גמורה לכל ישראל. ודומיא דהכי מלינו שהתקין רבן  
 יוחנן ב"ז (ר"ה דף ל') שהא יום הגף כולו אסור.  
 משום דבמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי  
 לא אכלנו בהאיר המזרח כו'. וה"ג בכרמלית לא יבחנו  
 להבדיל בינו לרה"ר. ומטעם זה אסרו בכרמלית אפילו  
 דבר שהוא משום שבות כמבואר בש"ע ס"ס שמ"ט. והן  
 אמת שהתוס' בשבת (דף סד ע"ב) כתבו בשם רבינו  
 ברוך. להחיר גשים שלנו להתקשט בשבת בתכשיטין.  
 משום דרה"ר שלנו שהוא ככרמלית דמי לחלר שאינה  
 מעורבת דמתיר רבי ענני בר ששן להתקשט בה. דאף  
 על גב דכרמלית חמיר מחלר שאינה מעורבת כדמוכח  
 גבי דליקה (בשבת דף קב) היינו דוקא לדידהו דהוי להו  
 גם רה"ר גמורה אבל אנו שאין לנו רה"ר כלל אין  
 להחמיר בכרמלית כ"כ. וקלמ' משמע מדבריהם דגם  
 בדליקה אין להחמיר בכרמלית שלנו יותר מבחלר שאינה  
 מעורבת. והיינו משום דמדמי כרמלית דידן לחלת חולה  
 לארץ בח"ל לאבין. מיהו נראה דזהו דוקא בדליקה  
 ומשום בזיון כתבי הקודש. וכן בתכשיטין לא החמירו  
 משום דבלאה"ג אשכחן בהו היתר באשה נבודה וגם  
 מוטב שיהיו שוגגות כדמסיימי שם התוס'. אבל למילי  
 אחרוני לא חילקו בין כרמלית דידן לכרמלית דידהו.  
 וכן גזרו גבי שופר ולולב ומגילה בשבת משום חששא  
 דשמא יעבירו ד' אמות ברה"ר. ולא פלוג רבנן בין  
 היכא דרה"ר מלוויה לחינה מלוויה. דאפילו לדין דלית  
 לן רה"ר כלל מ"מ אינו מוחלט שלא תהיה. ולכן השו  
 חכמים את מדותיהם ולא חילקו בין זמן לזמן ובין מקום  
 למקום. ועי' מה שכתב בזה המג"א באו"ח (סי' תקפח  
 סק"ה) ובתוס' יו"ט בפ"ד דסוכה מ"ב :

# עמק סימן כב

## סימן כב

## הלכה

בתירא דקאי בשיטת רבי נתן. והך סתמא דמפנין הוי סתמא מעליא אע"ג דרבי יהודה קאמר התם אימתי. דהרי רבי יוחנן גופיה ס"ל (סנהדרין דף כה) דאימתי לפרש הוא. אלא על כרחך דמתניתין דמפנין איירי ברה"ר וכרבי נתן. ואפ"ה קאמר רבי יהודה אימתי בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת אבל אם היה גורר חסור. דכיון שהוא גורר חשוב כמו נושא ומשך דחסור עכ"פ מדרבנן לרבי נתן אפילו באדם וכ"ש בבהמה דאיכא נמי איסור מוקלה. [ומיהו בצרייתא שס בגמרא דלסרה לרדויי בהמה ברה"ר. שהיא צרייתא אפילו כרבנן דרבי נתן וכפירש"י שס. ולא קי"ל כוותיהו]:

**(ג) ואמנם** העור והש"ע באו"ח (סימן שח סעי' מ') נמנו וגמרו דהלכה כרבנן דפליגי ארבי נתן. ולכן כתבו שם דכל בהמה חיה ועוף חין מדדין אותן אלא בחלר. וכתיב המג"א אבל ברה"ר גזרינן שמא יגביהם ויתחייב. דלגבי בהמה לא אמרינן חי נושא את עלמו כרבנן דר"ג. וכן כתב הרמב"ם בפ"ח עכ"ל. והנה מתניתין דמדדין עגלים וסייחים ברה"ר. יש ליישב קלת דעת הפוסקים ע"פ דברי הר"ן שמחלק בין בהמה לבהמה. וכתיב דדוקא בבהמה קטנה גזרינן ברה"ר שמא יגביהם ויתחייב. שמתוך שקשה להגיהם ברגליהם אי שרית ליה דדוי אתי להגביהם. אבל כשנתגדלו גוחים לילך ברגליהם לא גזרינן. ומתניתין דקשרי לרדויי עגלים וסייחים ברה"ר איירי בעגלים וסייחים גדולים. אכן מסתימת דברי העור והש"ע נראה להדיא דכל בהמה חיה ועוף אפילו גדולים אסור לדדות ברה"ר. וכן כתב השלטי גבורים דדעת כל הפוסקים ללא כהר"ן. ועל כן נראה ברור דהפוסקים לא גרסי במתניתין ברה"ר. וכן הוא הגירסא בגמרא שלפנינו וברי"ף ורא"ש. וס"ל דמתניתין מילי מילי נקטה. מדדין עגלים וסייחים היינו בחלר. והאשה מדרה את בנה אפילו ברה"ר כמפורש בגמרא שס. ומשום הכי מחלק להו תנא לתרי בצא ולא כיל להו בהדי הדדי מדדין עגלים וסייחים ותיקוהו. ואמנם כן תקשה על העור וב"ע מן הסוכות שהוכחו לעיל דהלכה כרבי נתן. וכן תקשה לפי גירסתם מרבי יוחנן ארבי יוחנן. דאי ס"ל לרבי יוחנן הלכה כסתם משנה דמפנין דאתי כרבנן דרבי נתן. היאך פסק רבי יוחנן בפ"ק דע"ז הלכה כבן בתירא דקאי בשיטת רבי נתן. וגם הרי"ף והרא"ש קימו וקבלו הך מומרא דרבי יוחנן דהלכה כבן בתירא. וכן הרמב"ם בפרק כ' מהל' שבת כתב ג"כ דמותר למכור סוס לעכו"ם. וכתיב הרה"מ דס"ל כרבי יוחנן דאמר הלכה כבן בתירא. ונסיף עוד להפליא על הרמב"ם ז"ל. דכאן פסק הלכה כבן בתירא. ובפירוש המשניות בפ"ק דע"ז ובפרק ד' דפסחים כתב דאין הלכה כבן בתירא. וכן בפ"י דשבת כתב דהעיקר אלאנו כרבנן דפליגי ארבי נתן:

**(ד) ואמנם** ליישב דעת הפוסקים ז"ל נליע בקיבור סוגיא דע"ז. דהכי איתא התם במשנת

ביאור פלוגתא דרבי נתן וחכמים לענין חי נושא א"ע:

**(א) בפרק המלניע** (דף לג ע"ב) תנן המוליא את החי במטה פטור אף על המטה שהמטה נושא את עלמו. ובגמרא (דף לד) פרכין לימא מתני' רבי נתן היא ולא רבנן. דתניא המוליא בהמה חיה ועוף לרה"ר בין חין ובין שחוטין חייב. רבי נתן קאמר על שחוטין חייב ועל חין פטור שהחי נושא את עלמו. אמר רבא אפילו תימא רבנן עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי נתן אלא בבהמה חיה ועוף דמשרבטי כפשיהו [פירש"י משמטין כלפי מטה ומכבדין עלמן להשמיט מיד הנושאן] אבל אדם חי נושא א"ע אפילו רבנן מודו. א"ל רב אדא בר אבהו לרבא. והא דתנן בן בתירא מתיר למכור להם סוס מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליו חטאת [דלרכיבה עומד והחי נושא א"ע] ואמר רבי יוחנן בן בתירא ורבי נתן אמרו דבר אחד. ואי אמרת ללא פליגי רבנן עליה דר"ג אלא בבהמה חיה ועוף מאי איריא בן בתירא ורבי נתן והא אמרת אפילו רבנן מודו. ומשני כי אמר רבי יוחנן בסוס המיוחד לעופות כגון הני דבי וייאדן ע"כ. והנה בהשקפה הראשונה היה נראה לומר דהלכה כרבי נתן. דהרי בריש פרק נוטל קאמר הש"ס דרבא כרבי נתן ס"ל. ועוד הא רבי יוחנן קאמר הכא דבן בתירא ורבי נתן אמרו דבר אחד. ובפרק קמא דע"ז (דף עז) אמר רבי יוחנן דהלכה כבן בתירא דמותר למכור להם סוס. ועוד דבפסחים ריש פרק אלו דברים תנן. הרבנן והביתא מחוק לתחום אינן דוחין את השבת. אמר רבי אליעזר מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת. אמר לו רבי יהושע יום טוב ויכוח כו'. השיב רבי עקיבא ואמר הוזה תוכיח כו'. ופירש"י דהרבנן היינו על הכתף להביאו לעזרה דרך רשות הרבים שאינו אלא איסור דרבנן דקי"ל חי נושא את עלמו עכ"ד. אלמא חוינן דרבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא כולם סברי כרבי נתן ובן בתירא דחי נושא את עלמו אפילו בבהמה. אלא דאסור לישא אותו מדרבנן משום איסור שבות דדמי למשא:

**(ב) והשתא** דאוקמינן הלכה כרבי נתן דאפילו בבהמה נמי אמרינן חי נושא את עלמו. א"כ לריכוס אנו לומר דהך מתניתין דפרק מפנין (דף קכח ע"ב) דמדדין עגלים וסייחים. מיירי ברשות הרבים וכגירסת המשניות. דהשתא איתא מתניתין כרבי נתן ללא חיישינן שמא יגביהם וישא אותם ברה"ר. דאפילו אם ישא אותם לא יתחייב דחי נושא את עלמו אפילו בבהמה. וכן מוכרח לומר לדעת רבי יוחנן דסתם משנה דמפנין מיירי ברה"ר וכרבי נתן. דהא רבי יוחנן ס"ל דהלכה כסתם משנה והוא בעלמו פסק הלכה כבן

ועלה קאמר רבי יוחנן התם דבן בתירא ורבי נתן אמרו דבר אחד. דגם בעופות סברי חי נושא א"ע. ולית הלכתא בהא כז"ב רק כסתם משנה דפרק מפנין דבהמה ועוף לא אמרינן חי נושא א"ע. והא דפסק רבי יוחנן בע"ז הלכה כבן בתירא קאי התם אברייתא דפליגי בה בן בתירא ורבי בסוף המיוחד לרכיבת אדם. דבזה גס רבנן דמתניתין וסתם משנה דפרק המלניע ודפרק מפנין כ"ע מודים דאדם חי נושא א"ע. ולא אתא רבי יוחנן אלא לאפקוי מרבי דגזר משום תורת כלי זיין ומשום לכשיקין כו' :

**(ה) והא** דקבע רבי יוחנן דבריו על הברייתא ולא פסק הלכה כרבנן דמתניתין. היינו משום שבברי רבנן דמתניתין אינם מפירשים להדיא דמודו בסום המיוחד לרכיבת אדם. חדע דפרק המלניע בעי רב אדא בר אבהו למימר דרבנן דמתניתין פליגי אבן בתירא אפילו בסום המיוחד לרכיבה ולית להו כלל חי נושא א"ע אפילו באדם. אבל השתא דפסק רבי יוחנן הלכה כז"ב דברייתא אע"ג דרבי פליג עליה. ידעינן שפיר דגם רבנן דמתני' מודו לבן בתירא בסום המיוחד לרכיבה וכרבא בפרק המלניע. דאל"כ לא יתכן לפסק הלכה כבן בתירא במקום רבי. דהא קי"ל בכל הש"ס דהלכה כרבי מחצירו. וכ"ש כאן דגם רבנן דמתניתין מסריעין אותו. ואפילו רבי נתן נמי לא שמעינן דפליגי על רבי בהך סברא דתורת כלי זיין ובגזרה דלכשיקין. אלא ודאי דרבי יוחנן ס"ל דרבנן דמתני' מודו לבן בתירא בסום המיוחד לרכיבת אדם ולא חיטי ליתורת כלי זיין. והברור לדעתי כי בהוכחה זאת בעלמא הוכיח רבא דרבי יוחנן סבר דרבנן דמתני' לא פליגי אבן בתירא אלא בסום המיוחד לעופות. אבל במיוחד לרכיבת אדם גס רבנן מודו דאדם חי נושא א"ע. ולכן אף הוא הלך בשיטת רבי יוחנן ואמר דגם רבנן דרבי נתן לא פליגי עליה אלא בהמה חיה ועוף דמשרבטי נפשיהו אבל באדם מודו דנושא את עלמו. ומעתה מאירים גס דברי הרמב"ם ז"ל. דבמתני' דפליגי בן בתירא ורבנן בסום המיוחד לעופות כתב הרמב"ם דאין הלכה כבן בתירא. וכן כתב בפ"י דשבת דאין הלכה כרבי נתן. אבל לענין למכור להם סום לרכיבה בזה פסק דמוחר כבן בתירא דברייתא וכרבי יוחנן דקאי כוותיה בזה [והנראה מדברי הרמב"ם שם דסתם סום עומד לרכיבת אדם. וכן משמע בפרק המלניע דדוקא של לידין מיוחד לעופות] :

(דף יד ע"ב) ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה כו' וכן בתירא מתיר בסום. ומייתי עליה בגמרא (בדף טו) תניא בן בתירא מתיר בסום מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליה חטאת. ורבי אוסר מפני שני דברים אחד משום תורת כלי זיין ואחד משום תורת בהמה גסה. ומקשה בגמרא בשלמא תורת כלי זיין איכא דקטיל בסחופיה אלא תורת בהמה גסה מאי היא. אמר רבי יוחנן לכשיקין מטחמו ברחיים בשבת. אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא. והקשו התוס' מאי פריך תורת בהמה גסה מאי היא לימא דלית ליה חי נושא את עלמו בעופות כרבנן דרבי נתן. ותירו מדאסר רבי משום תורת כלי זיין משמע דמיירי אפילו במיוחד לרכיבת אדם דמודים גס רבנן דאדם חי נושא א"ע. וא"כ פריך שפיר תורת בהמה גסה מאי היא במיוחד לרכיבת אדם. ושלם מחלוקת בדבר עכ"ל. ור"ל דבן בתירא מתיר אפילו בסום המיוחד לעופות ורבי אוסר גס במיוחד לרכיבה. ורבנן אסרי בסום המיוחד לעופות ומתירים במיוחד לרכיבה. ואין להקשות למה לריך בן בתירא לאפלוגי דברייתא במיוחד לרכיבה והא איהו מתיר במתני' אפילו במיוחד לעופות. הא לק"מ. דבברייתא מיירי במוכר סום למלחמה וכההיא דנחום המדי (בדף ז' ע"ב) וה"ל דבהא גס בן בתירא מודה דאסור משום תורת כלי זיין. קמ"ל דבן בתירא מתיר בכל גווני ולית ליה גס סברא דתורת כלי זיין. ולפ"י לא דמי פלוגתא דז"ב ורבנן דמתני' לפלוגתא דז"ב ורבי דברייתא. דבמתני' פליגי במיוחד לעופות דרבנן ס"ל עופות משרבטי נפשיהו וכן בתירא לית ליה סברא דמשרבטי נפשיהו. ובברייתא פליגי בסום למלחמה דמיוחד לרכיבה. רבי אוסר משום תורת כלי זיין כו' וכן בתירא לא חיטי לתורת כלי זיין ומתיר למכור להם סום בכל גווני. כן הוא שיטת התוס' ז"ל בפירוש סוגיא דע"ז. ואמנם רש"י ז"ל מפרש התם פלוגתא דמתני' וברייתא בחד גווני. והיינו דרבנן דמתני' ס"ל כרבי ואסרי אפילו בסום המיוחד לרכיבה משום תורת כלי זיין. וכן נראה באמת מהסימט לשון הש"ס. אבל התוס' הקשו לפירושו מהא דאיתא בפרק המלניע (דף נד) דבמיוחד לרכיבת אדם גס רבנן מודו דאדם חי נושא את עלמו ולא פליגי אלא בסום המיוחד לעופות דמשרבטי נפשיהו כו'. ולענ"ד נראה ליישב פירש"י ז"ל. דאיהו מפרש כפי הס"ד דרב אדא בר אבהו שם בפרק המלניע. דקסבר דרבנן פליגי ארבי נתן וב"ב אפילו בסום המיוחד לרכיבת אדם. ואע"ג דרבא דחה סברת רב אדא כדי לאוקמי סתם משנה דהתם [דאית החי במטה פטור] אליבא דרבנן. מ"מ ניחא ליה לרש"י לפרש סוגיא דע"ז לפי הס"ד דרב אדא. דריהטא דסוגיין אולא שפיר כוותיה. וטובא אשכתן כה"ג דמוקמינן חדא סוגיא כס"ד דאריך סוגיא. ומיהו מסקנת רבא בפרק המלניע היא שרירא וקיימא גס לשיטת רש"י ז"ל. דבמיוחד לרכיבת אדם גס רבנן מודו דחי נושא א"ע וסתם משנה דהמלניע כוותיהו איתא. ולא פליגי אלא במיוחד לעופות דמשרבטי נפשיהו.

**(ו) וממוציא** הדברים אשר כתבנו יתיישב לנו גם הקושיא אשר הקשינו על הפוסקים שפסקו דלא כרבי נתן מהא דאמר בגמרא ריש פרק נוטל דרבא כרבי נתן ס"ל. ונליע לשון הגמרא שם. אמר רבא הוילא תינוק חי וכים תלוי בולארו חייב משום כים. ופריך בגמרא ולחייב נמי משום תינוק. ומכני רבא כרבי נתן ס"ל דאמר חי נושא את עלמו. וכבר עמדו על זה התוס' (בדף נד) ד"ה אבל. דלמה ליה להש"ס למימר דרבא כרבי נתן ס"ל דאמר חי נושא א"ע

סימן כג

אימתי אדם חי נושא את עצמו דפמור הנושא בשבת:

**(א) בפרק המלניע (דף לד) תניא המולא בהמה**  
 חיה ועוף לרשות הרבים בין חיון בין שחוטין חייב. רבי נתן אומר על שחוטין חייב ועל חיון פטור שהחי נושא את עלמו. ומסיק שם רבא דעד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי נתן אלא בבהמה חיה ועוף דמשרבטי נפשייהו אבל באדם חי גס רבנן מודו דנושא את עלמו. וז"ל התוס' שם תימא לר"י למה פטור. אי משום שהחי מקיל את עלמו והלא אפילו במשא קל יותר חייב. ואי משום דשנים שעשאוהו פטורין. הא הוי זה יכול וזה אינו יכול. שאין הגישה יכול לישא ח"ע בלח הנושא והנושא יש בו כח לנושאו אפילו מת. ואומר ר"י דממשכן במרינן שלא היו נושאים דבר חי. שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם. וכן כתבו התוס' בצירובין (דף לו ע"ב). וקשה מ"ל להחליט שהאילים היו הולכים ברגליהם שלא כדרך כל הארץ שנושאים את הבה על הכתף [ב"ק דף עט ובפסחים ר"פ אלו דברים] ומפי אית לן למימר דודאי היו נושאים את האילים על הכתף אלא שהיו נושאים אותם כפותים. ובכפות מודה רבי נתן דלא אמרינן שמקיל ונושא את עלמו [והרכבת הפסח דריש פרק אלו דברים דמיירי באינו כפות היינו משום איסור שבת]. וכ"ש התחשים שאינם בני תרבות אם היו נושאים אותם פשיטא שהיו מוכרחים לכפתם. אבל משא דבעל חי הבלתי כפות לא אשכחן במשכן. אך באמת לא ידעתי למה לנו לכל הדחוקים החלה. והלא לא היו לריבין להביא כלל האילים והתחשים למחנה לויא שהיא רה"ר רק העורות בלבד הביאו ממה ששחטו כבר בביתם. דאע"ג דתשבינן השוחט והמפשיט ערוו מלאכות שהיו מוכרחות לערוך המשכן. אבל לא שהיו שוחטין ומפשיטין במחנה לויא בשעת הנדבה. תדע דהא גס הזורע והקולר הם מלאכות מלאכות שהיו במשכן. וכי ס"ד שזרעו וקלרו אז סמיים במדבר והלא המדבר לא מקום זרע הוא. אלא ע"כ דר"ל שמלאכות אלו היו מוכרחות לזורך המשכן אבל כבר היה נמלא בידם הסמיים תלושים. וזוה מיושב לענ"ד הא דאיתא בשבת (דף קג ע"א) חורש כל שהו למאי חזי ומשני חזי לביזרא דקרא דכוותה גבי משכן ראוי לקלח אחד של סמיים. ולבאורה קשה מהא דאמר התם רב אחא בר יעקב (בדף קב ע"ב) גבי ביטול סמיים דאין עניות במקום עשירות. אבל למאי דכתבינא יתיישב ספיר. דודאי ביטול סמיים שהיה בשעת מלאכת המשכן [כי הלביעה לריכה אומנות] בודאי לא היה בלמאס כי אין עניות במקום עשירות. אבל תרישת זריעת הסמיים שעסקו בזה יחידים בעודם במלחים פשיטא שהיתה מלאכתם כדרך כל אדם שחורש גם בשביל קלח אחד. ולפי דרכנו נראה לתרץ מה שהקשה ע"ז רש"י ז"ל מהולאת זרע דאמרינן (בדף ז' ע"ב) דאין

ח"ע. והא רבא הוא דאמר דבאדם חי גס רבנן מודו דנושא את עלמו. ותירלו התוס' דקטן בבהמה דמיא דמשרבטי נפשיה. והקשו מזה על רש"י שכתב בפרק מפנין (דף קכח ע"ב) דגס בקטן מודים רבנן לרבי נתן דנושא ח"ע. ומסקי התוס' דשמה ההוא תינוק דפרק נוטל איירי בתינוק בן יומו. וכל הרואה יראה כי דבריהם ז"ל דחוקים מאד. חדא למה דחיק הש"ס למימר דרבא מיירי בתינוק בן יומו ורבא כרבי נתן ס"ל. טפי הוה לן למימר דרבא איירי בתינוק גדול כההוא דפרק מפנין ואתי ספיר אפילו לרבנן דרבי נתן. ועוד מדקאמר רבא בפרק המלניע עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי נתן אלא בבהמה כו' משמע דבאדם לא פליגי כלל. וכל אדם הנושא את עלמו לרבי נתן נושא את עלמו גס לרבנן. אבל לענ"ד פשוט. דהא דקאמר בגמרא ריש נוטל רבא כרבי נתן ס"ל. לא אתא לאפוקי רבנן דפליגי ארבי נתן. אלא דאתא לאפוקי מרב אדא בר אבהו דפרק המלניע דסבר למימר דלא קי"ל כרבי נתן אפילו באדם [ורבנן פליגי אבן בתירא אפילו בסום העומד לרכיבה] ולזאת קאמר הש"ס דגבי אדם ס"ל רבא כרבי נתן. וכדאוקי רבא בפרק המלניע דגבי אדם מודים חכמים לרבי נתן וכן בתירא דחי נושא את עלמו:

**(ז) והא** דמשמע בפסחים ריש פרק אלו דברים. שרבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא כוליהו ס"ל דהרכבת הפסח על הכתף להביאו לעזרה דרך רשות הרבים אינו אלא איסור שבות דרבנן. משום דאמרינן חי נושא ח"ע אפילו בבהמה. אף שדברי רש"י שם סתומים קלח ולבאורה נשמע מהם שגם רבי יהושע ורבי עקיבא מודים בדבר. אבל דברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה מבוארים יותר. דזהו רק סברת רבי אליעזר לבד. וראה מאיסור תחומין שהוא דאורייתא לדעת רבי עקיבא ורפ"ה קרי ליה רבי אליעזר שבות דרבנן. והכי קאמר רבי אליעזר מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה לרבני הכל דוחה את השבת. אלו דאנא ס"ל שהן משום שבות [ויש מהן שבות לרבני הכל כמו חסיכת יבלתו] לא ידחו את השבת. וכן מבואר ג"כ ברש"י בצירובין (דף קג ע"א) ע"ש. [אבל אין לומר דהא דחשיב הרכבת הפסח שבות דרבנן לאו משום דחי נושא ח"ע הוא. אלא משום דירושלים כרמלית היא כדאיתא בצירובין (דף ו' ע"ב). זה אינו דפשיטא דמתניתין מיירי בכל גווני אפילו בשעה שיש פירות בירושלים שאז היא רה"ר גמורה. ועי' בתוס' פסחים (דף סו) ד"ה תוחב]. ומעתה הלא עמדו דברי רבותינו בעלי הש"ע ז"ל. דלא אמרינן חי נושא את עלמו רק באדם לבד וכרבנן דפליגי ארבי נתן. אלא שעדיין חל עלינו לבאר באדם גופיה עד מתי יש לו דין בהמה שאינו נושא ח"ע ומתי הוא נושא ח"ע שיפטור הנושא בשבת ברה"ר. כי ראינו בזה דעות שונות להפוסקים ז"ל ודבריהם ל"ע וכמו שנבאר בס' שאחר זה בס"ד:

במסכת מכות (דף כ' ע"ב) דהניקף לוקה. ומקמינן  
 במסייע דאזו הוי לאו שיש בו מעשה. אלמא דגם מסייע  
 חשוב מעשה. התם לאו מעשה דהקפה קאמר. דפשיטא  
 דלענין מלאכת ההקפה הוי הניקף מסייע דאין בו ממש.  
 אלא דמעשה ניקף קעביד שמטה את עלמו ומזמין  
 השערות. והתורה חייבה בין על מעשה המקיף ובין על  
 מעשה הניקף כדכתיב לא תקיפו לשון רבים אחד המקיף  
 ואחד הניקף במשמע כדאיתא בזויר (דף נו ע"ב).  
 ומעשה ניקף ומקיף הם שני מעשים מחולקים ואינם  
 משתתפים יחד. תדע דאפילו הניקף מן הגכרי חייב אף  
 על גב דמלאכת המקיף נעשתה בהיתר. עי' בתוס'  
 שבועות (דף ג') ד"ה ועל. ועי' ביו"ד (סימן קל"ה)  
 בט"ז ובנקודת הכסף ס"ק כ"א ובספר מחלית השקל על  
 המג"א (סימן שמ) שכולם נחקו בדבר זה ולא ירדו  
 לעומקו. וכל זה אינו ענין להנשא את החי. דהתם  
 נעשה ביניהם יחד מלאכה אחת. ואי תשנין להנישא  
 אינו יכול לא הוי רק מסייע דאין בו ממש וגמלא שהנשא  
 עושה כל המלאכה:

**(ג) אבל** הנראה לענ"ד כי הסבירא שדחו התוס' ז"ל  
 היא נכונה וראויה להתקבל כשנסיר ממנה  
 כל דלדול ופקפוק הנראה בהקפה ראשונה. דהנה  
 באמת מסתבר מאד דטעמא דהנשא את החי פטור.  
 היינו משום דחשוב זה יכול וזה יכול. דגם החי הנישא  
 חשוב יכול דהרי אם יעוצנו הנשאו יכול לילך  
 ברגלו ולשא א"ע גם מבלעדו. אלא שחבירו תופשו  
 ומעכב על ידו. וזה דומה ממש לשנים יכולים שנושאים  
 יחד את הקורה שכל זמן ששניהם תופסים בה אין האחד  
 יכול לנשאה בלתי חבירו שתופש בה ג"כ ומעכב על  
 ידו. וכשיעזוב חבירו את הקורה בידו אז יכול לנשאה  
 לבדו כרגילו. ולא דמי למסייע. דהתם אם העושה  
 יעזוב את המשא ביד המסייע תפול המשא לארץ ולא  
 יחזיקנה המסייע. ומטעם זה מודה רבי נתן בכפות  
 וחולה שאינו יכול לישא את עלמו. א"ע"פ שהוא חי וקל  
 יותר מן המת כדאיתא בגיטין (דף נו). ורבנן פליגי  
 ארבי נתן בבהמה חיה ועוף משום שמכבידין את עלמן  
 וגמלא שהנשאן עושה כל המלאכה. משא"כ באדם הבלתי  
 חולה וכפות שגם הנישא נושא א"ע ויכול לישא א"ע כולו  
 כמו שהוא גם בזולת האחר הנשאו. כה"ג תשיב שפיר  
 זה יכול וזה יכול וה"ל שנים שעשאהו:

**(ד) אך** לכאורה תקשה ע"ז מדברי התוס' (בדף לג)  
 ד"ה אמר מר שכתבו שם דנראה לר"י דהאי  
 אינו יכול היינו אפילו הוא בעל כח הרבה אלא שהוא  
 נושא את הקורה בענין זה שאלמלא האחר לא היה יכול  
 לנשאה לבדו. כגון שתופשה באלבצו. דמה לנו ולכחו  
 כיון דהשתא מיהא אינו יכול לנשאה עכ"ל. וכן מוכח  
 להדיא מהא דתנינא התם קיבל בימין ושאל מסייעתו  
 עבודתו כשרה. דא"ע"ג דפשיטא שיכול לקבל בשמאל לבד  
 מ"מ אם מסייע בשמאל בענין שאינו יכול לקבל בה לבדה  
 עבודתו כשרה משום דמסייע אין בו ממש. וא"כ כדזנן

דאין אדם טורח בנימא אחת כו'. ולכאורה אין לדבריו  
 הצננה. והלא גם בהולאת זרע אמרינן (בדף לא) דהמוליא  
 חטה אחת לזריעה חייב. דדוקא במוליא סתם בעינן  
 שתיס משום דמסתמא אין אדם טורח בנימא אחת. אבל  
 במוליא להדיא לזריעה חייב אפילו בנימא אחת משום  
 דאחשבה [ועי' בדף ל' ע"ב בתוס' ד"ה אס]. וא"כ  
 כ"ש הכא בזורע קלח אחד. אבל הנראה דעיקר קושייתו  
 הוא דאמרינן דכותה גבי משכן ראוי לקלח אחד של  
 סמיים. וע"ז הקשה שפיר הא מסתמא אין אדם טורח  
 בשביל נימא אחת וכ"ש לזורך המשכן שעשו בעין יפה.  
 אכן לפי מה שכתבנו שחרישת וזריעת הסמיים נעשה  
 בעודם במלרים א"כ לק"מ. דשם במלרים נחשב להם  
 גם קלח אחד לזריעה [ועי' בתוס' בדף לא ע"א סד"ה  
 מתקיף]. וה"ג שחיתת האלים והתחשים והפשטס פשיטא  
 דלא נעשה בשעת הנדבה ובמתנה ליה דלמה להו להוסיף  
 דוחקא לזכורא ללא לורך. אלא דקוויית העוים אפשר  
 שנעשה במתנה ליה אלל החכמים העוסקים במלאכה.  
 ובהו בודאי מסתבר כתירון התוס' שלא היו נושאות את  
 העוים רק הלכו ברגליהן:

**(ב) עוד** כתבו התוס' שם דגם החלזון לא היו נושאים  
 כשהוא חי. שהיו פולעין אותו מיד כי היכי  
 דלילליל לזביעה עכ"ד. ולכאורה קשה למה אלטריוכו  
 התוס' לזה. והלא החלזון הוא מין דג העולה מן הים  
 (מנחות דף מד). ופשיטא דהנשא דג חי בארץ [אף  
 שלא יבש עדיין בין סנפיריו] לא עדיף מנושא את החולה  
 דמודה רבי נתן דהייב (יומא דף כו). וי"ל דחלזון הוא  
 מין דג המתקיים ג"כ קלת ביבשה כדמוכח בתוס' פרק  
 כלל גדול (דף עה ד"ה ה"ד) וע"כ אינו כחולה ופטור  
 הנשאו לרבי נתן. מיהו תימא דהא עכ"פ דג ביבשה לא  
 עדיף מכפות דמודה ר"ג. וא"ע"ג דהתוס' ס"ל [שם  
 בד"ה אבל] דרבי נתן סבר דאפילו הטיק בן יומו נמי  
 נושא את עלמו כל שהוא חפשי ואינו כפות. מ"מ דג  
 ביבשה פשיטא דאין לך כפות גדול מזה. אבל לאחר כל  
 ההוכחות דלא אשכחן במשכן שהיו נושאים דבר חי הבלתי  
 כפות ראינו להגאון בעל קרבן נתנאל שהקשה דמה בכך  
 אם לא היה במשכן. והלא כמה משאות שחייבין עליהם  
 אף שלא היו במשכן. ותירך דעכ"פ בעינן כעין משאות  
 המשכן. ומשא כזה המקיל את עלמו לא מלינו במשכן  
 עכ"ד. וי"ל דאף דאשכחן בארון שהיה נושא את נושא.  
 לא גמרינן ממעשה נסים. אבל עדיין לא נתישב לי.

דהלא התוס' בענמס כתבו דאי אפשר למיפטריה משום  
 שנים שעשאהו דהא הוי זה יכול וזה אינו יכול שאין  
 הנישא יכול לישא א"ע בלא הנשאו והנשאו יש בו כח  
 לנשאו כו'. וכיון דתשנין להנישא אינו יכול א"כ הוה  
 מסייע דאין בו ממש כמבואר בסוגיא דהאי פרקא (בדף  
 לג). וגמלא שהאדם הנשאו נושא משא שלם ככל משאות  
 המשכן דכתיבי בהדיא בקרא. ואף אם נאמר שתנועת  
 גוף הנישא עוזר גדול אל הנשאו. מ"מ כיון שאינו יכול  
 לישא א"ע בכח זה בזולת הנשאו אינו רק מסייע דאין  
 בו ממש כמבואר בכל הסוגיא שם. וא"ע"ג דקיי"ל

דין נמי כיון שהחי אינו יכול לישא א"ע לבדו בענין זה שהוא נושא א"ע על כתף חצירו הוי מסייע שאין בו ממש. אבל הנראה לענ"ד ללא דמי כלל. דהתם ודאי אין כח באלבצו לשאת את הקורה או מזרק הדם. משא"כ כח החי הנושא א"ע דאף כשיסורנו חצירו מעל כתפו ישא א"ע בכח זה עלמנו כמקדם. וכנחו אז כן כמו עתה. כי לא בכח אבר פרטיי היה נושא א"ע מתחלה רק בכח כל גופו כמו עתה. אלא שמתחלה היה חצירו תופש בו ומעכב אותו מלהליג רגליו על הארץ לשאת א"ע לבדו. וזה דומה ממש לבנים יכולים התופסים בקורה כמ"ס לעיל. ואפילו לרבי מאיר דסבר זה יכול וזה יכול חייב. היינו דוקא היכא דבין שניהם נעשה מלאכה שלמה בשבת. משא"כ כאן שהנישא נושא א"ע בהיתר ואין כאן רק חלי מלאכה ביד הנושא. והילכך באדם חי כ"ע מודים דפטור הנושא בשבת:

(ה) ואין להקשות. הא קי"ל כרבי יוחנן (ביומא דף עב) דחלי שיעור אסור מן התורה. ובמלאכה שבת נמי אמרינן חלי שיעור אסור מן התורה. לענין מוליא אוכלין פחות מכשיעור. כמבואר בהגהת אשר"י בפרק כלל גדול (סימן יא) וריש פרק המוליא יין וכדמוכח להד"א בגמרא (דף עד) גבי ובי מותר לאפות פחות מכשיעור. ופירש"י דקי"ל חלי שיעור אסור מן התורה. וא"כ בנ"ד נמי נהי דהחי הנישא נושא א"ע בהיתר מ"מ הנושא נושא עכ"פ חלי משא דאסור מה"ת. והשתא תקשה אמאי מותר לדרות התינוק ברה"ר נישוח כמ"א יעקור רגליו ויעבור הנושא על איסור דאורייתא. אבל באמת לאו קושיא היא. דהא אמרינן התם ביומא דעעמא דחלי שיעור אסור מן התורה משום דחוי לאלטרופי ולהשלים השיעור. ובנ"ד לא שייך לאלטרופי לשיעור שלם. דאין לומר דאם נושא שני תינוקות זה אחר זה מלטרפין לשיעור מלאכה שלמה. פשוט דזה אינו. ללא גרע הנושא שני תינוקות זה אחר זה מהנושא אותם שבת אחת דפטור עליהם. ואפילו בזה יכול וזה יכול שהוליאו שתי קורות זו אחר זו נראה ג"כ פשוט שלא יטרפו לחיוב. דכשם שהקורה הראשונה ממעטינן מנפש אחת תחתא. כן ממעטינן גם השניה. וכן זה עוקר וזה מניח ממעטינן מהאי קרא ולא אסרינן להו מן התורה משום דחוי לאלטרופי. והטעם בכל אלה. משום דדוקא כשנשלמה המלאכה אלא שנחסר השיעור אז אמרינן טעמא דחוי לאלטרופי. כגון במוליא אוכלין פחות מכשיעור או אופה פחות מכשיעור. דאיכא מלאכה שלמה אלא שנחסר השיעור באוכל. משא"כ באלו שלא נגמרה המלאכה ולא חל עליה שם איסור מלאכה מעולם. וכבר הארכנו בזה בדברים נכונים בספר נור תעודה במאמר ג' מערכה ג' :

(ו) זאת הנקפפה לנו. דטעמא דהנושא אדם חי בשבת פטור לכ"ע. היינו משום דהנושא אינו עושה רק חלי מלאכה שגם הנישא נושא א"ע ונושא עלמנו בהיתר ויכול לישא עלמנו גם מבלעדי הנושא. ואיכא

נפקותא גדולה לדינא בין האי טעמא לטעם שכתב החוס' ללא אשכחן במשכן משאת דבר חי. וכמו שנבאר הדברים ממקורם. דהנה החוס' (בדף נד) הקשו על הא דאמר רבא דבאדם חי גם רבנן מודו נושא א"ע. והא בריש פרק גוטל משמע דפליגי גם באדם. דקאמר התם גבי תינוק רבא כרבי נתן ס"ל. ותיורו דבקינן פליגי רבנן משום דמשרביט נפשיה כבהמה. והקשו מזה למה שמפרש רש"י בפרק מפנין (דף קכח ע"ב) דגם בצנה קטן מודו רבנן לרבי נתן דנושא א"ע. ומיישבים בדוחק דשמא הוא תינוק דפרק גוטל דפליגי רבנן היינו בתינוק בן יומו. ולפי דבריהם ל"ל דהא דמודו רבנן לרבי נתן בצנה קטן נושא א"ע היינו בנוטל רגלו אחת ומניח אחת כדמפרש רבי יהודה התם בפרק מפנין. ולפ"ז פליגי רבי נתן ורבנן גם באדם. לרבי נתן אפי' תינוק בן יומו נושא א"ע ולרבנן בעינן שנתגדל קלת עד שנוטל רגלו אחת ומניח אחת. וחזינן כי בשיטה זו הלכו ג"כ החוס' בריש פרק רבי אליעזר דמילה. שהקשו שם אמאי אם לא הביא כלי מערב שבת מביא בשבת ויביאו התינוק אלל הכלי דהשתא ליכא איסור שבת דהחי נושא א"ע. וי"ל דלאחר המילה לריבין להחזירו לאמו ואז הוי חולה ואינו נושא א"ע עכ"ד. והאחרונים תמחו על דברי החוס' אלו. דהלא כבר כתבו החוס' (בדף נד) דקטן דמי לבהמה דמשרביט נפשיה ואינו נושא א"ע לרבנן דרבי נתן. ולענ"ד נראה דשפיר הקשו החוס' לרבי אליעזר. דהא רבי אליעזר ע"כ ס"ל כרבי נתן דאפילו בהמה נמי נושא א"ע ולא אמרינן דמשרביט נפשיה. דמהאי טעמא חשיב רבי אליעזר הרבנות הפסח בשבת שבות דרבנן (בפסחים ר"פ אלו דברים). וא"כ קטן נמי לא גרע מבהמה. אבל לרבנן דפליגי לרבי נתן בבהמה ה"ג בקטן אינו נושא א"ע אלא א"כ נוטל אחת ומניח אחת דאז אינו משרביט נפשיה. אך בכל זאת הניחו החוס' מקום לדון אחריהם. דמה שהמליאו לחלק באדם בין רבי נתן לרבנן לא משמע כן מדברי רבא. דהא רבא סתמא קאמר דבאדם מודו רבנן לר"ג דנושא א"ע. ומשמע דליכא נפקותא בינייהו באדם וכל אדם הנושא א"ע לר"ג נושא א"ע גם לרבנן. ומה שהוכיחו מהא דאמר בריש פרק גבי תינוק רבא כרבי נתן ס"ל. ש"מ דרבנן פליגי עליה גם באדם והיינו בתינוק בן יומו דמשרביט נפשיה. גם ע"ז יש לתמוה. דמאי דוחקא דגמרא לאוקמי הא דרבא בתינוק בן יומו ולמימר דס"ל כרבי נתן. לימא דמיירי בתינוק גדול הנוטל אחת ומניח אחת וחתא שפיר גם לרבנן. ואולם החוס' נדחקו בזה מפני שנתקשו אליבא דרבא. דבפרק המלניע קאמר דבאדם מודו רבנן דנושא א"ע. ובר"פ גוטל משמע דרבא גופיה ס"ל דפליגי גם באדם מדקאמר רבא כרבי נתן ס"ל. אבל כבר תירלנו קושיא זאת דבפרק גוטל אלא לאפוקי מרב אדא בר אבהו דבצי למימר בפרק המלניע דגם באדם לא קי"ל כרבי נתן דבאדם נמי פליגי רבנן עליה. ורבא דחה ליה התם דבאדם גם רבנן מודו נושא א"ע. והיינו נמי דקאמר בפרק

בפרק נוטל דרבא כרבי נתן ס"ל גבי אדם ודלא כרב אדא ב"א. אלא דאכתי איכא למימר דגם בלי שום הוכחה מסתבר טעמייהו דהתוס' דבקטן בן יומו פליגי רבנן משום דדמי לבהמה דמשרביט נפשיה. אבל לענ"ד נראה דהסברא הזאת אינה מוכרחת לפירש"י. דהא רש"י מפרש משרביט נפשיה שמכביד עלמו כלפי מטה כדי להשמיט מיד הנושאו. וזה לא שייך גבי תינוק אפי' בן יומו. ולפ"ז היה נראה לכאורה דגם בתינוק בן יומו אמרינן חי נושא א"ע לכ"ע. וכדסברי התוס' אליבא דרבי נתן. כיון דלא אשכחן שום הכרה דרבנן פליגי עליה בתינוק. אלא שיש לומר להיפך דבתינוק קטן לגמרי שאינו נוטל אחת ומניח אחת גם רבי נתן מודה דאינו נושא א"ע דדמי לכפות דמודה ביה רבי נתן וזוהי אחת שפיר דהא דאמר רבי יהודה בפרק מפנין אימתי בזמן נוטל אחת ומניח אחת כו' אחא אליבא דכ"ע. והשתא תו לא תקשה בפרק ר"א דמילה למה אינו מביא התינוק. דודאי בתינוק קטן כ"כ גם רבי אליעזר ורבי נתן מודים דהוי ככפות ואינו נושא א"ע. וכן תירץ הרשב"א ז"ל בחידושו. ועכ"פ אליבא דרבנן סברי גם התוס' דלא אמרינן בתינוק דנושא א"ע רק בזמן שהוא יכול ליטול רגלו אחת ולהניח אחת. וכן הוא דעת הרשב"א והר"ן בפרק מפנין:

בנושא תינוק הנוטל אחת ומניח אחת. היינו דך קושיא שהקשה מהא דקאמר בש"ס רבא כרבי נתן ס"ל ש"מ דרבנן פליגי ארבי נתן ומחייבי בתינוק שפוטרי בו רבי נתן. ולזאת יאל לחלוק על רש"י ז"ל שכתב בפרק מפנין דרבנן מודו לר"ג בתינוק שהוא נושא א"ע. וכמו שמתקשו גם התוס' בזה. אבל אכתנו כבר תירגנו קושיא זאת ועלתה בידינו שרבנן לא פליגי כלל ארבי נתן בחדס. וכל אדם הנושא א"ע לר"ג נושא א"ע גם לרבנן. והא דרבא דתינוק חי נושא א"ע אחא אליבא דכ"ע. [ולא אמר כרבי נתן ס"ל אלא לאפוקי מרב אדא בר אבהו דס"ל דגם בחדס פליגי ולא קו"ל כרבי נתן גם בחדס]. מעתה הלא גם המאור ז"ל יודה לרברי רש"י דטעמא דהאשה מדדה את בנה היינו משום דאפילו יעקור רגליו ליכא איסור דאורייתא לכ"ע. דכל תינוק שלא מכלל כפות נושא א"ע לכ"ע. ולא יטריך עוד להקל שום קולא משום לערא דתינוק. דהלא הבעל המאור ז"ל בעלמו הסכים בדבר זה דשיעור תינוק היוולא מכלל כפות היינו בנטל רגלו אחת ומניח אחת:

**(ח) נקטינן** מיהו דלכל הפירושים לית לן שיעורא רבה אליבא דרבי נתן גבי תינוק יותר מנוטל רגלו אחת ומניח אחת. דאז יולא התינוק מכלל כפות ונושא את עלמו מלד שהוא חי. אבל זה תינת לסברת התוס' דטעמא דחי נושא א"ע היינו משום דלא אשכחן במשכן שהיו נושאים דבר חי. אבל למה שהוכחנו לעיל דטעמא דחי נושא א"ע היינו משום דה"ל זה יכול וזה יכול. כי גם הנישא יכול לישא את עלמו וללכת ברגליו מבלעדי הנושאו. לפ"ז פשיטא דגם לרבי נתן לא מהני תינוק הנוטל רגלו אחת ומניח אחת. וכל זמן שאינו יכול לילך בעלמו ה"ל אינו יכול וככפות דמי. ואולם אי מסברא לחוד לא הוי פלגינן ארבותא קמאי ז"ל. אבל לענ"ד דגם מן הש"ס מוכח בהדיא דאין התינוק יולא מכלל כפות אלא א"כ יכול לילך בעלמו ברגליו בלתי משען ומשענה. דהלא בגמרא (בדף גד) אמר רבי יוחנן ומודה רבי נתן בכפות. אמר ליה רב אדא בר מתנה לאבבי והני פרכאי דכמאן דכפיתי דמו ואמר רבי יוחנן בן בתירא ורבי נתן אמרו דבר אחד. וכן בתירא מתיר למכור סוס אפילו לפרסיים. ומשני אבבי התם רמות רוחא הוא דנקיט להו. דההוא פרדשכא דרתח מלכא עליויה ורהיט תלתא פרסיי בכרעיה. אלמא חזינן דאי לאו דך תירולא דרמות רוחא הוי חשבינן לפרסאי כמאן דכפיתי. אע"ג דעכ"פ יכלו ללכת אט בכבדות. \*) וא"כ איך ס"ד למימר שתינוק שאינו יכול לילך

**(ז) אך** הבעל המאור ז"ל בריש פרק נוטל יש לו שיטה אחרת בזה. לרבי נתן לא אמרינן בחדס שהוא נושא א"ע אלא א"כ נוטל אחת ומניח אחת. דאז אינו ככפות. ולרבנן אפילו בכה"ג חייב הנושאו. דעכ"פ משרביט נפשיה והוי כבהמה עד שיגדיל. והא דשינוי במשנה וברייתא בפרק מפנין דהאשה מדדה את בנה ברה"ד בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת. התם קולא היא שהקילו חכמים משום לערא דתינוק ולא גזרו שמא תגביהו מן הארץ ותשאנו כמו שגזרו בבהמה חיה ועוף עכ"ד. ואני בעניי אמתה. דהרי גבי נוטל אדם את בנו בחצר והאבן בידו. מוקמינן בגמרא בתינוק שיש לו גיעוועין על אביו. ופירש"י שאם לא יעלנו יחלה ולכן לא העמידו חכמים את דבריהם במקום סכנת חולי. ואמר רבא לא שנו אלא אבן אבל דינר אסור דאי נפל אחי אבוב לאתויי. ופירש"י כיון דליכא סכנת נפש לא שרי ביה טלעול ע"כ. אלמא חזינן דאפילו במקום סכנת חולי גזרו דילמא נפל ואתא אבוב לטלטל מוקלא דרבנן. ואיך התירו לדווי תינוק ברה"ה ולא גזרו שמא יגביה רגליו ואתיא אמו לידי איסור סקילה דאורייתא. ולא במקום סכנת חולי אלא משום לער בעלמא. ואולם מה שהכריח לבעל המאור ז"ל לומר דרבנן מחייבי

(\* מדברי רש"י ז"ל נראה דדוקא בשעת רכיבה היו הפרסיים ככפותים. וכן מסתבר באמת. אבל לפי זה קשה לכאורה מאי מיייתי אבבי מההוא פרדשכא דרהיט בכרעיה. וי"ל דהפרסיים מלד שהיו בלאו הכי מעוגנים ומסורבלים בשר כדוב. לכן בשעת רכיבה שאז היו מעוטים בנגדים רחבים אז היו נראים ככפותים. ועל כן מיייתי אבבי שפיר מההוא פרדשכא שהיה קל ברגליו כגבוי. אבל עכ"פ זה ברור דגם לדעת רב אדא בר מתנה יא היו הפרסיים כפותים ממש עד שלא יכלו לרדת מן הסוס לנא הכיתה. א"א דהוו אולי כד מכתפיה אלהרינא:

ליך כלל בעלמו עד שידדה אותו אמו שהוא נושא א"ע לרבי נתן וכו"ס דתקשה מכאן לדעת התוס' דסברי דאפי' תיטק בן יומו נמי נושא את עלמו לרבי נתן :

לענין דפטור הנושא מחטאת אבל מדרבנן אסור כמבואר במג"א (שם סק"ע). אכן בזכרמלית היה נראה לכאורה להתיר כה"ג דהוי כמו גזרה לגזרה. וכ"ס לדין דלית לן כלל רה"ר. אך המג"א שם בס"ק ע"א כתב דאפילו לגוררו נמי אסור בזכרמלית וס"ל דכה"ג גזרו גזרה לגזרה. וכן מוכח קצת מדברי רש"י ביומא (דף פו ע"א) ד"ה מכתפיה צבית המדרש ע"ס ובסנהדרין (דף ז' ע"ב) ד"ה מכתפיה. ועכ"פ בקטן שאינו יכול לילך בעלמו דכה"ג חייב הנושא ברה"ר לסדרת המאור ז"ל המכוננת להלכה בזה ליכא שום קולא גם בזכרמלית דידן. ולדעות התינוק שיכול לילך גם בעלמו מותר אפילו ברה"ר. אבל אם אינו יכול לילך בעלמו אסור לדווי ברה"ר דאם יצביה רגליו יתחייב הנושא. מיהו בזכרמלית מותר לדווי אפילו בנוטל אחת ומניח אחת דאף אם יצביה רגליו ליכא חיובא. ובלבד שלא יהא גורר דאז הוה כנושא ממש. וכן בהמה חיה ועוף מותר לדדות בזכרמלית. מטעמא דאף אם יצביהו רגליהם לא אחא לידי חיוב חטאת. דהא דנקט בגמרא גבי בהמה חיה ועוף שמדדין אותן בחצר. לא אחי לאפוקי כרמלית. דהא בספח קתני דדוקא ברה"ר אין מדדין אותם משמע בזכרמלית שרי כיון דלא אחי שם לידי איסור דאורייתא. ודיוקא דסיפא עיקר דהא ברה"ר נמי לא גזרינן היכא דלא אחי לידי חיוב דאורייתא. אלא דלכך נקט ברישא חצר לאשמעינן דאפילו בחצר אסור לנשחן להדיא משום איסור מוקף. ולכך תרגומת דמקסיפה נפשה אסור לדווייה אפילו בחצר ובצית רק שדוחין אותה עד שתכנס. והעולם אינם נוהגים בדינים אלו וכיוצא בהם וה' הטוב יכפר בעד. אבל על היודע מזה להזהיר. וכל השומר שבת ומטענו יזכה לנחלה בלי מזרים :

**(ט) ועל** כן אומר אני כי סברתי נכונה. דטעמא דהנושא אדם חי פטור לכ"ע היינו משום דה"ל זה יכול וזה יכול כי גם הנישא יכול לישא את עלמו מצלעדי הנושא. ודוקא בתינוק כהאי שיכול לילך בעלמו בלתי משענת מודים כ"ע דנושא א"ע. ובתינוק כהאי מיירי ג"כ רבא ברבי פרק נוטל. וכן הא דהאשה מדדה את צנה ברה"ר (בדף קכח ע"ב) מיירי נמי בצן שיכול לילך ברגליו בעלמו רק שאמו מסייעתו כדי שילך מהר ולא יכשל ויפול. [ודומה לעגלים וסייחים דנקט התם שיכולים ג"כ לילך בעלמם]. ועל זה מפרש רש"י דבבבא גם רבנן מודו דאז נמי מגביה ליה אדם חי נושא את עלמו. ורבי יהודה בא לפרש היתר הדווי ואמר. אימתי בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת אבל אם הוא גורר חסור עכ"פ מדרבנן מפני שנושאתו ממש וכמו שפירש"י ז"ל. אבל עכ"פ בענין תינוק שיכול לילך בעלמו ברגליו גם מצלעדי אמו שאז יולא מכלל כפות. אבל אם אינו יכול לילך בעלמו כלל אפילו רבי נתן נמי מודה דאזי נושא א"ע. דלא עדיף מאדם גדול החולה וכפות. ומהני פרסחי דס"ד למומר דככפיתו דמו. וקיימא לדניה סברת בעל המאור ז"ל שהחליט כן אליבא דרבנן דאין אדם חי נושא א"ע רק כשיגדיל ויכול לילך בעלמו. ולעג"ד ליכא בזה פלוגתא בין רבנן לרבי נתן וגם לר"ג אינו יולא מכלל כפות כ"א כשיגדיל עד שיכול לילך ברגליו :

**סימן בר**

ברין בנין בשבת על ידי אי. כבוד הרה"ג כו' מ"ה נתן ג" :

**(י) העולה** לנו מן האמור לדינא. דבקטן שאינו יכול לילך בעלמו ברגליו חייב חטאת הנושא בשבת ברה"ר. והמג"א (בסימן שם ס"ק ע"א) כתב בשם הר"ן דבקטן שלריך לגוררו חייב חטאת אם נשאו ברה"ר. ומשמע דאם נתגדל קצת עד שנוטל רגלו אחת ומניח אחת פטור וכן מבואר בהדיא בר"ן בפרק מפין. אבל למה שהוכחנו לעיל כל שאין הקטן יכול לילך בעלמו חייב הנושא ברה"ר. ובזכרמלית פטור אבל אסור מדרבנן. ואם נתגדל עד שיכול לילך ברגליו ואינו חולה וכפות פטור הנושא ברה"ר דחי נושא א"ע. ולעג"ד נראה דיטן ככפות דמי ואינו נושא א"ע. ובאשה מעוברת ל"ע אם פטור הנושאה דמדברי התוס' בב"מ (דף עט ע"ב) ד"ה השתא משמע קצת דלענין זה לא אמרינן עובר ירך אמו. אך מסתיימת לשון המשנה דאת החי במטה נראה דאין לחלק. וכן מוכח קצת מהא דקיי"ל כבן בתירא דמותר למכור להם סוס לרכיבה. ולא חיישינן שמא תרכב עליו אשתו מעוברת. (\*) וכל זה

**בה** דשאלנא מכ"ח על איש ישראל שנעשה קבלן לבנות בית הכתיבה בעד ילדי א"י אם יכול לשכור פועלים א"י לבנות בשבת. הגה בעיקר הדבר נודע שאין לישראל חלק ונחלה בצית זה וזולת מה שהוא ממונה לבנותו. דהיינו שהתפטר במקח קצוב לקנות עניים ואבנים ולשכור פועלים לבנות הבית על מגרש הא"י ולהשגיח שיבנו אותו יפה ומתוקן בכל חדריו. ומה שיותר לו מדמי העלים והאבנים ושכירת הפועלים יהיה בעד טרהתו והשגחתו על הבנין. ואמנם אף שעלם הבנין

(\*) גם להתוס' י"ל נהי דהעובר הוי משא ואינו ירך אמו מ"מ בעל הוא לבני אמו ודמי לחטה שנטלה לבני חי. והקשה לי ברה"ג מ"ה ירוחם ר"מ ד"ק סלונק ל"י דאכתי לסדרת התוס' היאך מותר למעוברת עתה ללגה לכתחלה ברה"ג בשבת. והשנתי לנו כיון דלאך נופה הוא לא גרע ממין שהחקינה לנדחה ומנווך המבודק באונה :

שלא יהיה כ"כ ריוח וזה לא תשוב הפסד ולא עדיף מאלו  
בנה הבית לעלמו. ואין סברא להסיר בו מראית העין  
יותר מבבונה בית לעלמו:

**ואמנם** היכא דדרך רוב אנשי העיר לבנות בתים  
בקבלנות אז יש להסיר בפשיטות לבנות בית  
כזה בשבת ע"י קבלנים א"י. וראיה לזה ממרחץ ותנור  
שאכרו להשכירם או ליתנם באריות לא"י משום מראית  
העין (או"ח סימן רמז) ואפ"ה הסירו שם היכא דדרך  
רוב אנשי המקום להשכירם או ליתנם באריות. ואף  
דהנב"י (באו"ח סימן יב) מחלק בין מה"ע דמרחץ  
למה"ע דבנין הבית. דמרחץ איירי שאינו עומד ברשות  
הישראל וליכא התם חשד אפילו מאורחים דמקלעי דלא  
ידעי כלל שהוא של ישראל. אבל בבנין בית נהי דחשד  
בני העיר ליכא דידעי שבבנה בקבלנות. מ"מ חשדא  
דאורחים ליכא שיראו שבנין בית ישראל בשבת ויאמרו  
שכירי יום נינהו. וחשדא דאורחים נמי הוא חשדא כמ"ש  
הרמ"א (בסימן רמד) בשם תשובת אשכנזים. מיהו אם  
הבית נבנה ברחיב א"י אז גם דעת הנב"י מוכרעת  
להקל דמו ליכא חשדא דאורחים. וכ"ש כאן שהבית  
נבנה על מגרש הא"י ולא נקרא עליו שם ישראל כלל  
פשיטא דלא שייך בזה חשדא דאורחים. ובני העיר  
שיודעים מקבלנות הישראל יודעים ג"כ שמסר הקבלנות  
לא"י. שוב ראיתי שהגאון רע"ק ז"ל בחידושו לאו"ח  
(בסימן רמד) כתב בפשיטות להסיר בקבלנות אפילו  
בבית ישראל וברחוב ישראל היכא שרגילים לשכור  
בקבלנות. וטעמו מבואר מתוך דבריו (בסימן רמג) דלא  
חיישינן כה"ג לאורחים דמקלעי משום דמונהג בני העיר  
מסתמא מפורסם אלל אורחים. ולא דמי להא דחשש  
הרמ"א (בסו' רמד) לאורחים הבאים. דהתם ליכא  
מנהג. ואני בעניתי מוסיקף ואומר דאפילו בעיירות  
הקטנות דליכא מנהג מבדר בזה מ"מ יש להסיר לבנות  
בית ישראל בקבלנות א"י אפילו ברחוב ישראל. דכיון  
דהקבלן הוא א"י מפעא פני ומודיע לכל שהוא קבלן  
ותו ליכא מראית העין. וכדאמרינן בחולין (דף קלב ב')  
דאם העכו"ם יתיב אמסתחא אן לריך לרשום דעכו"ם  
מפעא פני ומודיע לכל שהוא שותף. ולדעת הרמב"ם  
ז"ל (פ"ט דבכורים) אפילו אין העכו"ם עמו בשעת  
מכירה אלא שיוגא ונכנס בחנות סגי לפרסם ולהודיע  
לכל שהוא שותף וליכא מראית העין. ומה ראה נכונה  
לדעת ר"ת ז"ל דמתיר לגמרי בקבלנות א"י. ואף אם  
נחלק לחלק בין היחא דהתם לבנין הבית. מ"מ במקום  
שרגילים לפעמים לבנות בקבלנים פשיטא שיחודע  
הקבלנות ע"י הא"י וליכא חשש מראית העין. ומ"מ  
בבונה בית לעלמו נכון להכריז בביה"כ שבונה בקבלנות  
א"י. אבל בבית הנ"ל שאינו של ישראל ואינו ברשותו  
א"ל לזה. ויש להסיר לבנותו בשבת בקבלנות א"י בלי  
פקפק:

הבנין אינו של ישראל מ"מ ע"י שכירי יום פשיטא דחסור  
לבנותו בשבת. דאע"ג דמותר לישראל לשכור פועלים  
בערב שבת שיעשו מלאכה לא"י בשבת. התם שאני דאין  
המלאכה מוטלת על הישראל והפועלים עושים המלאכה  
לדעת הא"י ורגונו ואם לא ירלה הא"י לא יעשו. וא"כ  
הם שלוחי הא"י. משא"כ כאן אף שהמלאכה אינה של  
ישראל מ"מ היא מוטלת עליו והפועלים עושים המלאכה  
מדעת ורגון הישראל ובשליחותו. ולא דמי לישראל  
הממונה על המכס והמטבע דאם חומר לא"י לכשתנבזה  
או תעשה מאה דינריים אמן לך כך וכך דמותר. כמבואר  
בש"ע או"ח (סימן רמד ס"ו). דהתם כיון שהא"י הוא  
שותף בכל מאה ונראה הוא ממש כאר"ם דעביד אדעתיה  
דנפשיה. משא"כ בשכיר יום שהוא עושה המלאכה  
בשליחות של ישראל. ואפילו לשכור הפועלים לחדש  
ולשבוע דהוי יום השבת בהבלעה נמי חסור. דהלא אם  
לא יעשה הפועל בשבת יפחות לו משכרו א"כ הוי שלוחו  
בשבת. ובכה"ג לא שייך הסיר הבלעה כמבואר (בסימן  
שו ס"ד) ע"ש במג"א סק"ו:

**ואמנם** לשכור א"י לבנותו בקבלנות דאין כאן רק  
איסור מראית העין היה נראה להסיר.  
דמי להא דכתוב בתשובת הגאונים הובא בב"י (סימן  
רמג) דישראל שקנה מרחץ מא"י והשכירה לא"י דשכרו  
מותר. דכיון שלא היה המרחץ של ישראל ולא עסק  
במלאכה זו מעולם רק קנאו מא"י והשכירו לא"י לכן  
לא נקרא המלאכה על שם הישראל ואין בו חשש מראית  
העין. וכ"ש בשכר המרחץ מא"י וחור והשכירו לא"י  
כמבואר ברמ"א (סימן רמג) ובג"א שם סק"ג. וא"כ ה"כ  
כיון שאין הבית של ישראל והישראל לא עסק במלאכה  
זו מעולם רק קיבל בקבלנות מא"י ומסרו בקבלנות  
לא"י לא נקראת המלאכה על שם הישראל ואין בו חשש  
מראית העין כמו במרחץ הנ"ל. ואדרבה כ"ש הוא.  
דהא איסור מראית העין של מרחץ מבואר בגמרא  
(ע"ו דף כא) רשבג"א לא ישכיר אדם מרחץ לעכו"ם  
כו'. ואפ"ה בכה"ג שלא עסק בו הישראל מעולם הסירו  
הגאונים. כ"ש כאן דר"ת מתיר לגמרי לבנות בית  
בקבלנות [ע"ז כב. שבת יז בתוס' ד"ה אין נותנין]  
והב"ח והט"ז והמג"א (בסימן רמד) כתבו דבדיעבד  
כדאי הוא ר"ת לסמוך עליו. א"כ בודאי דראוי להסיר  
בכה"ג שלא עסק הישראל במלאכה זו מעולם ואין הבית  
שלו רק שקבלו מא"י לבנותו בקבלנות ונתן הקבלנות  
לא"י. ואולם י"ל דלא דמי להא דתשובת הגאונים.  
דהתם אין הישראל בעל המרחץ משגיח כלל על המרחץ  
ע"כ לא נקראת המלאכה על שם הישראל. משא"כ כאן  
שהישראל עומד ומשגיח בכל עת על הפועלים ויזווס  
א"כ שפיר נקראת המלאכה על שם הישראל והרואה  
יאמר דשכירי יום נינהו ואיכא עכ"פ חשש מראית העין.  
ואע"ג דבמכס ומטבע הסירו איסור מראית העין כמבואר  
(בסימן רמד ס"ו). התם היינו משום פסידא ואי לא  
שרית ליה אתא לדידי איסור דאורייתא כמ"ש שם הט"ז  
והמג"א. משא"כ כאן דלפי הגרמה לא יפסיד בזה אלא

שייך בו ממכר פשיטא שאין הלוקה יכול לזכות בו אפילו כזוכה מן ההפקר. דהלא ק"ו הוה. דאם המוכר שהיה שלו מתחלה נפיק מרשותו לאחר שנאמר בהגאה. כ"ט הלוקה שלא היה שלו מעולם רק עכשיו לאחר שנאמר בהגאה בא לזכות בו. פשוט הדבר שלא יועילו מעשיו להכניסו ברשותו להיות שלו:

(ב) **ואמנם** כן תקשה מהא דאמר רבא (בב"ב דף מז) חי מגביה ישראל לע"ז ה"ל ע"ז של ישראל שאינה בטילה לעולם. וכן מבואר שם (בדף מג) במעשה דרבי אליעזר הקפר שלא רנה להגביה הטבעת עד שיבטל עכו"ם לדרקון שעליה. דאי הוה מגביהה מקמי הכי הוה ע"ז של ישראל שאינה בטילה לעולם. ואפילו ע"ז שיש לה בעלים חס נתכוין הישראל לגזולה קני לה בהגבהה. כמבואר בתוס' סוכה (דף לא סוף ע"ב) ובתוס' יבמות (דף קד ע"א). ועי' במג"א (סימן תקפו ס"ק ה'). ומכל זה מבואר להדיא דשייך זכיה וקנין באיסור הגאה. וסותר מה שהוכחנו למעלה מדברי הראשונים ז"ל וכן יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם ז"ל (בפ"א מחמץ ומלה ה"ג) דהקונה חמץ בפסח לוקה משום לאו דלא יראה כו'. והא חמץ בפסח איסור בהגאה. אלמא דשייך זכיה וקנין באיסור הגאה:

(ג) **וסבור** הייתי לתוך. דאע"ג דע"ז וחמץ בפסח איסורים בהגאה ואינם שווים כלום. מ"מ שייך בהו זכיה כיון שהמגביה וזוכה בהם לעלמו מחשבת לממונ. וזה דומה להא דקיי"ל ביו"ד (סימן ש"ה) לענין פדיון בכור. דאם נתן לו כלי שאינו שוה חמשה סלעים וקבלו הכהן בחמשה סלעים הרי בנו פדוי. ומסקי התם הט"ז והש"ך דאפילו אינו שוה לשום אדם כיון שהכהן מקבלו הוי לדידיה שוה חמשה סלעים. וה"ג אע"ג דע"ז איסורה בהגאה ואינה שוה כגוים לכל אדם מ"מ כיון דזה מגביהה ומחשבה ממון הוה לדידיה שוה ממון ומני זכי בה לענין דלהוי ע"ז של ישראל שאין לה ביטול לעולם. וכן חמץ בפסח אע"ג דאיסור בהגאה ואינו שוה כלום לכל אדם מ"מ כיון שזה זוכה בו ורולה בקיומו חשיב לדידיה ממון ועובר עליו. דלא גרע מחמץ שלו דאין לו ג"כ דמים בפסח ואפ"ה עובר עליו. דכיון דרנה לקיימו לעלמו חסוב לדידיה ממון לענין ב"י. ולא דמי לשור הכסקל לאחר שנגמר דינו דמכרו אינו מכור. דהתם לא מיירי כלל לענין איסור מלך חשיבות ממון רק לענין מקח וממכר. ובהא פשיטא דאין לו בעלים למכור וגם הלוקה אינו יכול לזכות בו בתורת קנין יותר משאר אדם כמבואר בתוס' סנהדרין שם. וכן בכל איסור הגאה לא שייך מקח וממכר. משא"כ הכא גבי חמץ נהי דאין הקונה יכול לזכות בו יותר משאר אדם דהפקרא דמלכא הוא מ"מ כיון שזוכה בו ומחזיקו ומקיימו לעלמו משוי ליה ממון לענין ב"י וב"י. וכן בע"ז נמי אע"ג דאיסורה בהגאה ולא שוה מידי מ"מ מני זכי בה לענין שאין לה ביטול לעולם כיון דמתעבה לממון. אלא דלפי זה תקשה מהא דאמר רבי אלעזר בפסחים

ברין הקונה חמץ בפסח. ביאור דעת הרמב"ם ז"ל בזה. ובמה חידושי רינים המסתעפים בזה:

**לחתיני** התריף ובקי כו' מו"ה שלמה לבי כ"י. בפלפולך הערתי בדין קנה חמץ בפסח דלוקה. אי דיקא בקנה מעכו"ם או אפילו מישראל חבירו. והנני להליע לפניך הדברים על הסדר ולא אעלים עיני גם מדבריך. הגה על הקושיא שהצאת מתשובת הגאון רע"ק ז"ל דאמאי מהני שחרור בעבד. נימא כיון דעבר על עשה דלעולם בהם תעבדו לא מהני מעשיו. וכדאמר רבא (בתמורה דף ד') כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. על הקושיא הזאת אשיב בקיור. כיון דאיסור דלעולם בהם תעבדו יכול להתבטל ומשכחת ג"כ שיסחרר בהיתר כגון לזורך מלה או ביולא בראשי איברים. הילכך מהני ג"כ שחרור הנעשה באיסור. וכסדרת הסמ"ע והש"ך בחו"מ (סימן ר"ח) ע"ש. ואף ע"ג דגם בראשי איברים איכא איסור מלך החבלה. מ"מ השחרור עלמו הוה היתר ומלה. ועוד כיון דבחבל בלא כוונה נמי יולא לחירות בראשי איברים (עי' ביו"ד סימן רסו ובש"ך שם ס"ק מו) א"כ יש היתר לעשה דלעולם בהם תעבדו. ולא דמי לאיסור דלא יוכל לשלחה כל ימיו דאי אפשר לעשותו כ"א באיסור. עי' בתמורה (דף ו') בתוס' ד"ה והשתא. וסברא זו מספקת ג"כ על ההיתר של לרס חוץ בבכור ושחט הפסח על חמץ דמהני מעשיו. ועי' בתוס' תמורה (דף ד' ע"ב) ד"ה רבא:

(א) **ואמנם** אנכי ילאתי לדון מזה לענין זכיה וקנין באיסור הגאה. דגם לענין קנין איסור כותיה דרבא. דבכתובות (דף פא ע"ב) אמר רב יוסף כיון דאמרו רבנן לא ליזבין אע"ג דזבין לא הוי זביניה זבינא. ומזה יש להוכיח דכ"ש היכא דאמרה תורה דלא ליזבין. וא"כ כל דבר שהתורה אסרתו בהגאה לא מהני ביה זכיה וקנין. וכן מוכח בהדיא מהא דאיתא בב"ב (דף מה) שור שהמית את האדם משנגמר דינו מכרו אינו מכור הקדישו אינו מוקדש. ופירש"י דמכרו אינו מכור משום דלאו ברשותו דמריה קאי דהא איסור בהגאה. וגם ר"ת בתוס' שם דפליג ארש"י וס"ל דמחיים לא מתער בהגאה. והא דאינו מכור היינו משום דאיסור להשהותו ולענות דינו. מ"מ לענין דינא מודה לרש"י דאלו נאסר בהגאה מחיים לא הוי ממון לענין טביחה ומכירה כמבואר בתוס' סנהדרין (דף פ' ע"א) ד"ה בשור. כן הרשב"א ז"ל אף שגם הוא סובר כר"ת דמחיים לא נאסר בהגאה. ומפרש בחידושו לז"ק שם דהא דמכרו אינו מכור היינו משום דהוי מקח טעות. מ"מ לענין הדין דאין מקח וממכר באיסור הגאה מודה לרש"י כדמוכח בתשובותיו (סימן תרצ). וכן מסיק הריטב"א ס"פ האיש מקדש דאיסור הגאה אין בו דין ממון ואין לו בעלים לא לענין קדושתו ולא לענין ממכר. וכיון דלא

ובאפרו. ותירלו דכיון שכל זמן שהוא בעיני אינו ממון שיכול למוכרו אינו יכול ג"כ נקדש בו אשה דהו כמו מכירה בו. ואם איתא לסברת הר"ן דאיסור שיכול להתבטל ולהיות ממון חשוב ממנו לעניי קנין גם בפיות איסורו בע"ן. א"כ בערלה נמי חס מכרו או קדש בו אשה בענין דליכא אונאה אמאי לא יחול הקנין והקדושין מהך טעמא שיכול איסורו להתבטל כשיהו ממנו שלא כדרך הנחתו או באפרו לאחר שרפה. ואמנם בקדושין (דף נו ע"ב) ד"ה המקדש בערלה תירלו התוס' על קושיא זאת דכאן מיירי דלית ביה שוה פרוטה אלא כדרך הנחתו בו. ולתירוץ זה יש לקיים סברת הר"ן. והנראה כגון דשני התירוים שכתבו התוס' בע"ז ובקדושין נחלקו ג"כ בסברת רש"י ור"ת בסוכה וביבמות. אם ע"ז של עכו"ם מוכתתא שיעורה קודם שנתבטלה אם לאו. ונמצא שחזר הדבר למה שאמרנו דתירוץ הר"ן תלוי ועומד בין מחלוקת רש"י ור"ת ז"ל:

(ה) **וכר** דייקנין שפיר נראה שהוא ג"כ פלוגתא בגמ'. דהלא הר"ן מדמה הא דע"ז חשיבא ממון מפני שיכולה להתבטל להא דחמץ של עכו"ם בפסח שאפשר לישראל לזכות בו מפני שיהיה לו היתר לאחר הפסח. והדבר מצוהר דחמץ של עכו"ם בפסח דומה ממש לחמץ של הקדש בפסח כדאיתא בפסחים (דף ה' ע"ב). וכבר ראינו בזה פלוגתא דהנאי גבי האוכל חמץ של הקדש בפסח (בפסחים דף קט) . דיש אומרים מעל משום דדבר הגורם לממון כממון דמי ויש אומרים לא מעל דלאו כממון דמי כיון דהשתא לא שיה מידי. וה"ה חמץ של עכו"ם נמי תליא בהך פלוגתא אם יש לחשב ממון בתוך הפסח מפני שגורם לממון לאחר הפסח שאז יהיה לו היתר. וא"כ לדעת רוב הפוסקים והרמב"ם ז"ל מכללם דהלכה כמ"ד לאו כממון דמי כמצוהר בחו"מ (סימן שפו בש"ך סק"ח). לדידהו ליתא בע"ז של עכו"ם ובחמנו בפסח דררא דמוגא. וא"כ תקשה עדיין איך שייך בזה זכיה וקנין:

(ו) **אבל** הנראה לדעת נכון. דבין ע"ז של עכו"ם ובין חמנו בפסח שפיר חשיבו ממון ושייך לישראל זכיה בגוייהו. ולא דמי כלל לשור הנסקל. דשור הנסקל אינו ממון בין למוכר ובין ללוקח דהא אסור בהנאה לשניהם. ולכן אין בו מכירה וקנין. משא"כ ע"ז של עכו"ם וחמנו בפסח נהי דאסורים בהנאה ומוכתתא שיעוריהו לגבי ישראל. מ"מ ממון היהיה הם ביד העכו"ם. דגם מע"ז מותר לו להנות ולמוכרה אפילו בלא ביטול כדמוכח בגמרא (ע"ז דף סד ע"א\*) . והילכך יש

בפסחים (דף ו' וב"ק כט) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משקה שעות ולנועלה. ולמאי דכתיבנא אשכחן נמי כה"ג גבי מגזיה לע"ז דאע"ג דאיהו ברשותו דהא אסורה בהנאה מ"מ נעשה כאלו היא ברשותו שאין לה ביטול עולמית. ואמנם זה יש ליישב. דרבי אלעזר ר"ת אקרא קמהדר ולא אשכחן בהדיא בקרא רק שני דברים אלו. אבל מ"מ קשה. כיון דכל עיקר טעמא דיש לישראל קנין בחמץ בפסח ובע"ז היינו משום שזוכה בהן ברלונו ומחויקין לעלמנו ולכן מהשב להו ממון. א"כ קשה מהא דאמר רבא בפ"ק דקדושין (דף יז ע"ב) ירושת הגר מאביו עכו"ם דרבנן דהי ס"ד דאורייתא מבי מיית עכו"ם וזה הגר בע"ז כו'. והא תס פשיטא דאיסורא לא ניחא ליה דליקגא כדאיתא בב"מ (דף לו ע"ב) וא"כ היאך זוכה בע"ז דלא הוה ממון. ואע"ג דירושה נקנה ממילא ואפילו בעל כרחו. וכדקיל"ב בזה"ע (ס"ס לב) דאפילו אמר היורש לא אירש את אבא אין בדבריו כלום. מ"מ היינו דוקא בדבר שבממון. משא"כ ע"ז שמלך עלמה אינה ממון וגם זה לא ניחא ליה באיסורא ולא משוה לה ממון. וא"כ איך שייך בה דין תורת ירושה:

(ד) **ואמנם** ראיתי שכבר עמד ע"ז הר"ן בפרק כל הללמים (דף מג) גבי מעשה דרבי אליעזר הקפרי. וכתב דאע"ג דע"ז אסורה בהנאה ואין בה דין ממון אפ"ה כיון שיכולה להתבטל ע"י עכו"ם מלי ישראל זכי בה. ומכאן לחמץ של עכו"ם שאפשר לישראל לזכות בו והוי חמץ של ישראל דאסור לעולם עב"ל. וזה דומה למה שכתבתי לעיל דכל שיש היתר לאיסורו מהני מעשיו גם בעודו באיסורו. ואולם לענ"ד נראה דתירוץ הר"ן תלוי במחלוקת רש"י ור"ת בסוכה (דף לב) וביבמות (דף קד). דלשיטת רש"י שם דע"ז של עכו"ם לא חשיבא מיכתתא שיעורא כיון דראוי לבטלה ולהתירה. א"כ לענין קנין נמי איכא למימר כהר"ן דכל זמן שהע"ז הוא של עכו"ם לא חשיבא כמיכתתא והוי ממון כיון דראוייה להתבטל. ולכן גם הישראל מלי זכי בה. אבל לשיטת ר"ת בתוס' שם דאפילו ע"ז של עכו"ם כל זמן שלא נתבטלה מיכתתא שיעורא. לפ"ז ליתא הך תירולא שכתב הר"ן דחשיבא ממון מלד שיכולה להתבטל. ועוד מלינו בהדיא דהתוס' לית להו סברת הר"ן. דבע"ז (דף סב) גבי המקדש בערלה אינה מקודשת משום דהוי איסור הנאה ואינו שוה פרוטה. הקשו שם התוס' אמאי אינה מקודשת והא שרי להנות ממנו שלא כדרך הנחתו

(\*) הכי איתא תס בגמרא. אמר לכו רב נחמן מסתברא דלמי ע"ז ביד עכו"ם מותרין. מדהנכו דאחו לקמיה דרבה בר אבוב אמר להו זילו זבינו כל מה דלית לנו ותו איתגירו מאי טעמא משום דקסבר דמי ע"ז ביד עכו"ם מותרין. ומוכח מזה דעכו"ם מותר ליה להנות מע"ז ולמוכרה אפילו בלא ביטול. וע"ש בתוס' ד"ה מסתברא. ואע"ג דמקשה תס דילמא משום דדעתיה לאיגורי ודאי בטלה. לא קאי הכי במסקנא. ולפי המסקנא פשיטא דכיון דמכרה שלמה לעובדיה לא מהני לה ביטול. וכמצוהר שם ברש"א על תוס' ד"ה זבינו. וכן מוכח מדברי הרב רבינו אלחנן בתוס' ד"ה ודילמא דלפי האמת מיירי בלא ביטול דמיא דין נסך בלא שייך בו ביטול:

ובין שגול מהם ובין שקבל מהם דורון או שזכה בהמך  
מן ההפקר. בכל אלה לוקה משום לא יראה דה"ל לאו  
שש בו מעשה וכסתומת לשון הרמב"ם ז"ל:

(ח) **תבנין** לדקמייתא. דהא דמהני שחרור בעבדים  
ולא אמרינן אי עביד לא מהני. היינו  
משום דמשכחת ג"כ שחרור בהיתר כגון לצורך מלוה  
וביולא בראשי איברים. והילכך מהני גם במשחררו  
באיסור. דלא דמי לאיסור דלא יוכל לשלוח דאי אפשר  
לעשותו כ"א באיסור. וזה נבוא לתרץ ג"כ את הקושיא  
שהקשו על מתני' דגיטין (דף יא ע"ב) האומר תן שטר  
שחרור זה לעבדי לא יחזיר כו'. והקשו בזה אמאי  
תקיים השליחות והא אין שליח לדבר עבירה. ובאן  
עובר בעשה דלעולם בהם תעבדו. והנה לאוקמתא  
דרבינא (בב"מ דף י' ע"ב) דאם אין השליח בר חיובא  
נעשה שליח אפילו לדבר עבירה. דלאו לא שייך לומר  
דברי הרב ודברי התלמוד דברי מי שומעים. וכן פסק  
הרמ"א בחו"מ (רס"ו קפז וס"ס שמח). לאוקמתא זאת  
לא קשה מידי. דהא הכא במשחרר עבדו רק המשלח  
עובר בעשה דלעולם בהם תעבדו אבל השליח אינו  
עובר בעשה זו בעבד זה שאינו שלו ולא מקרי בר חיובא.  
ואף שעובר אלפני עור. אין זה בתורת שליחות אלא  
עבירה מזד עלמה היא שאינה שייכה אל המשלח. ולא  
דמי למה שכתבו החוס' בב"מ שם דאם כהן אמר לכהן  
לקדש לו גרושה מקרי השליח בר חיובא. התם שאני  
דהא איסור כהונה יש כאן גם להשליח בזה שזו. ובין  
דהוי בר חיובא עליה ולא חויא לנפשיה לא מני לקדשה  
גם בשביל כהן אחר. משא"כ בשליח לשחרר את העבד  
שאין להשליח על עבד זה עשה דלעולם ב"ת. וזה דומה  
ממש למה שכתב בתשובת מו"ל מאש שהביא הגאון רע"ק  
ז"ל בתשובתו (ס' קלד) דמאנש שגירש ע"י שליח מהני.  
והיינו נמי מפני שהשליח אינו עובר בזה שזו על לאו  
דלא יוכל לשלוח ולכן לא מקרי בר חיובא. אף על גב  
שעובר אלפני עור. וכן מוכח להדיא מדברי המ"ל בפ"ד  
דמלוה. ואתפלא על הגאון רע"ק ז"ל שנדחק בזה מאד.  
אך להפוסקים כדב סמא (בב"מ שם) דכל הוכא דשליח  
אי צעי עבד ואי צעי לא עבד אינו נעשה שליח לד"ע  
משום דלא דמי לחזר דחיתא בע"כ. ולכן לא מהני  
מעשיו ונתבעלה השליחות. לאוקמתא זאת תקשה כאן  
היאך נשתחרר העבד ע"י שליח והא אין שליח לדבר  
עבירה. אך כבר הוכיח הש"ך בחו"מ (ס' קפז) מדברי  
החוס' והפוסקים דאם השליח לא ידע מן העבירה אז  
הוי שליח דחשוב כחזר דבע"כ מותיב בה. וא"כ לפי  
מה שכתבנו למעלה דבשחרור נמי משכחת בהיתר כגון  
ביולא בראשי איברים או לצורך מלוה או שקבל דמיו  
מאחר. והדבר פשוט דהשליח א"ל לחקור מפני מה  
משחררו דאחזקין אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ובין שאין  
השליח יודע מן העבירה שפיר הוי שליח אפילו אם  
המשלח עובר בעשה ולא קשה כלום. ובפרט שיש  
סוברים דרק לענין לחייב שולחו אמרינן אין שליח לד"ע  
אבל

יש לישראל זכיה בגוה בין מיד עכו"ם ובין מן ההפקר.  
דהא קודם שבאה ליד ישראל היתה ממון גמור.  
ומשאה ליד ישראל אז קנינה ואיסור הגאחה באים  
כאחד. ולכן בירושת הגר נמי אי הוה דאורייתא אז מני  
מיית אביו העכו"ם זכה הגר בע"ז. כיון דביד אביו  
היתה הע"ז ממון היתר. ורק עכשיו כשירשה הגר הוא  
דנאסרה בהנאה. ואז ירושתו ואיסור הגאחה באים כאחד:

(ז) **ואמנם** אף שמדברי הר"ן מבוחר דלא אשכחן  
לישראל קנין בחמץ בפסח רק בשל עכו"ם.  
אכן מדברי הרמב"ם ז"ל לא נראה כן. שכתב (בפ"א  
מחומ"מ) דאינו לוקה משום לאו דלא יראה אלא א"כ  
קנה חמץ בפסח או חימלו שעשה בו מעשה כו'.  
ומסתומת לשונו משמע דמירי אפילו בקונה מישראל.  
ואם כך כוונתו הלא קשה עובא דחיה קנין שייך  
מישראל. והרי לאחר זמן איסור חמץ אין הישראל יכול  
להפקירו ולמוכרו אפילו לעכו"ם כדי שלא יעבור עליו  
בב"י וב"ב. וכדאמרינן בגמרא דאינו ברשותו רק  
שהכתוב עשאו ברשותו לענין לעבור עליו. וא"כ מה  
מכר לו ישראל ראשון לשני. הלא ממונה ליתא גביה  
דליקני ממנו חזירו ולענין איסורא ברשותו דמריה קמא  
קאי. ולא דמי לקונה מן העכו"ם או זוכה מן ההפקר.  
דהתם כיון דממון היתר הוא מקמי הכי וגם הישראל  
היוכה בו מחשבו ממון א"כ נכנס ברשותו ונעשה בעליו  
לענין איסור ב"י וב"ב. דקנינו ואיסורו באים כאחד.  
משא"כ בקונה מישראל דמלבד שכבר נאסר בהנאה ואין  
בו תורת ממון הנה גם איסורו לא נפקע מרשות מריה  
קמא. אבל הנראה לענ"ד כי דעת הרמב"ם ז"ל ללוה  
ומכונה להלכה. דאע"ג דבישראל מישראל לא מהני  
קנין בחמץ בפסח. מ"מ לקי על מעשה הקנין משום  
דעבר אמימרא דרחמנא. דלא גרע מהא דאמר רבא  
(בתמורה דף ד' ע"ב) כל מלתא דאמר רחמנא לא  
תעבד אי עביד לא מהני והא דלקי משום דעבר אמימרא  
דרחמנא. ותדע דאפילו בקונה מן העכו"ם נמי אינאריך  
להאי טעמא לפי סברת מהרי"ט בתשובה (סימן סט).  
דכל היכא שיתוקן האיסור במאי דלא מהני מעשיו  
אמרינן אי עביד לא מהני. וא"כ בקונה מן העכו"ם  
נמי כיון דאם נאמר דלא מהני קנינו יתוקן בזה הלאו  
דלא יראה אית לן למימר דלא מהני הקנין. ועל כרחק  
הא דלקי עליה היינו משום דעבר אמימרא דרחמנא.  
ואף דלסברת הסמ"ע והש"ך שהבאתי למעלה דכל שהיה  
יכול לעשות בהיתר לא אמרינן דלא מהני ודוקא היכא  
דאי אפשר לעשות כ"א באיסור אמרינן דלא מהני.  
ולפי"י יש לחלק שפיר בין קונה מעכו"ם לקונה מישראל.  
דמעכו"ם היה יכול לעשות הקנין בהיתר לאחר הפסח  
אבל מישראל דאי אפשר כ"א באיסור לא מהני קנינו.  
מ"מ סברתנו קיימת. דלא גרע מכל מלתא דאמר  
רחמנא לא תעבד דאע"ג דלא מהני מעשיו אפ"ה לקי  
משום דעבר אמימרא דרחמנא. ועל כן גראה ברור  
דבין שקנה חמץ בפסח מן העכו"ם ובין שקנה מישראל

ברק אבל תשובתך בדרך. דהרי הרמב"ם כתב דאיש לוקה על לאו דלא יראה כ"א בקנה חמץ כו' דאז ה"ל לאו שיש בו מעשה. אלמא דעיקר לאו דלא יראה מיירי בכה"ג. והנכון הוא מה שכתבתי לעיל דעת הרמב"ם ז"ל. בדרך כלל אומר כי חידוך גאה. התחוק במעוון והאלהים יהיה בעורך:

סימן בו

יבאר דיש נפ"מ בחמץ של הפקר. בין הפקירו הוא בעצמו להפקר דאחרניא שנמצא ברשותו:

(א) גרסינן בפסחים (דף ד') בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבע עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא או דילמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותו קאי. תא שמע המשכיר בית לחבירו על- השוכר לעשות לו מזוזה. ודחי שאני התם דאמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר היא הכא מאי. ופירש"י חובת הדר לפי שהיא משמרתו וכתיב ביתך ביאתך שניכם ויולא בה. אבל הכא בדיקה חמץ דרבנן דאי משום כל יראה הא אמר לקמן דסגי ליה בביטול בעלמא דמסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואומר כל חמירא דביתא דרין כו'. ורבנן הוא דאלטרירי בדיקה והשתא כה"ג מיבעי טורח זה על מי מוטל עכ"ל. ומאד יפלא. דלמה ליה למימר דמשום דבדיקת חמץ דרבנן לא ילפינן ליה ממזוזה. הא אפילו הוי דאורייתא נמי לא מליין למילף ממזוזה דמזוזה חובת הדר היא לפי שהיא משמרתו אבל חמץ זה של משכיר הוא. והגראת נכון [כעין סברת המק"ח סימן תלו] שרש"י כיון לתרץ מה שקשה על הך סוגיא מהא דאיתא לקמן (דף ה' ע"ב) אמר להו רבא לבני מחווא בעירו חמירא דבני חילא מבתיבוי. כיון דאלו מיגיבי ואלו מיתבידי ברשותיבוי קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור. ופריך הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר. שאני הכא שנאמר לא ימלא. ר"ל אע"ג דמלא יראה לך נפקא לן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. מיהו מדכתיב לא ימלא משמע אפילו אינו ממונו ממס אלא שמלוי ברשותו ובידו לשומר. והשתא מאי קאמר הש"ס הכא דמזוזה שאני דחובת הדר היא דכתיב ביתך ביאתך משא"כ בדיקת חמץ שאינו מוטל על השוכר. והא בחמץ נמי יש לחייב את השוכר. דהמשכיר משיילא מביתו כבר הסוה דעתו מחמלו וביטלו. והשוכר נהי דלאו ממונו הוא מ"מ כיון שגשמר ברשותו נעשה בעליו מדאפקיה רחמנא בלשון לא ימלא מי שמלוי בידו וברשותו ולא בממונא תליא מלתא. ולכך פירש"י דהכא לענין בדיקת חמץ דרבנן מציעא לן דאי משום כל יראה סגי ליה בביטול בעלמא. ר"ל דודאי בכל יראה יש לחייב את השוכר שהחמץ מלוי בידו מדאפקיה רחמנא

אבל לענין שיהא המעשה קיים שפיר הוי שליח אפילו לד"ע כמבואר בנתיבות (סימן קפב). ולפ"ז אין מקום לקושיא זו:

(ט) ואמנם כשאני לעלמי כבר כוונתי לדעת הגאון בעל נב"י בחאה"ע קמא (סימן עז) דקושיא זאת פריכא מעיקרא. דאטו שליח זה שליח המשחרר הוא. והא אינו אלא שליח של העבד להיות זוכה לו שלא בפניו וזכיה מטעם שליחות היא כו'. ואף שהגאון בעל קלות החשן (בס"י קפב) הקשה עליו. ממה שמבואר בתוס' ב"מ (דף עא ע"ב) דשלוחו של עכו"ם אינו זוכה לישראל. אלמא דהוי שלוחו של הנותן. וה"כ הוי שלוחו של הארון הנותן ואין שליח לד"ע עכ"ד. אבל אני אומר לאחר המחילה כי שגגה היא בידו. דהא ודאי דהנותן עושה השליח. אבל אנחנו אין דיני אלא למי נעשה שליח. וזה פשוט שנעשה שליח בשביל הזוכה ולא בשביל המוכה. והילכך בעכו"ם דאין לו שליחות כסם שאינו יכול לעשות שליח לעלמו כך אינו יכול לעשות שליח בשביל אחרים. אבל במשחרר עבדו דישאל הוא שיש לו שליחות. פשיטא דכול לעשות שליח גם בשביל אחרים במקום דזכין לו. ונמלא דשליח זה הוא שלוחו של העבד שזוכה לו השחרור ואינו שליח לדבר עבירה:

(י) אך זה הינח לרבנן דסברי זכות הוא לעבד שיואל מתחת ידי רבו לחירות. אבל לרבי מאיר דאמר חוב הוא לו. לריכס אנו למה שתיילנו למעלה. או לומר דרבי מאיר סבר כרבי ישמעאל (גיטין לה ע"ב) דלעולם בהם תעבודו רשות וכמ"ש בנב"י שם. וזוה נשאר מקום גם לפלפולך שכתבת לתרץ לרבי מאיר ע"פ מה שמאלת בספר זכרון שמשון. דלמאן דסבר (ביבמות דף מח) דאינו יכול לגייר את העבד בעל כרחו אפשר להוקמי קרא דלעולם בהם תעבודו באינו מתגייר דוקא. ובגמרא מוכח התם דשמואל דאמר המפקיר עבדו יאל לחירות ה"ל דאינו מגיירו בעל כרחו. ורבי מאיר אית ליה דשמואל כו'. אבל אני אומר כי ערבך ערבא לריך. כי לדברי הספר הזה תקשה מאי פריך בגיטין (דף לח ע"ב) לשמואל דאמר המשחרר עבדו עובר בעשה מהא דרבי אליעזר ששחרר עבדו להשלימו לעשרה. והא במגיירו לא אמר שמואל. ועוד דמשני לדבר מלוא שאני כלומר להתפלל בעשרה. ובבבבכות (דף מז ע"ב) פריך ע"י מלוא הבאה בעבירה היא כו'. והא במתגייר ליכא עבירה. אבל באמת אין כאן לא רובים ולא יער דהא מסקינן התם ביבמות דדוקא ביפת תואר פליגי אס כופה להתגייר אבל בעבד משחרר כ"ע מודים דהוא גר בעל כרחו וא"ל קבלה. וא"כ ליחא לסירוקך. אמנם מה שתרצת על הא דרבן גמליאל שסימא עין טבי עבדו. דלכך לא יאל לחירות מטעם יאוש. לפי שר"ג לא נתכוון לשחררו בכך וגם טבי לא זכה בעלמו מתורת הפקר. יפה דברת בזה. עוד כתבת לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל דשפיר מהני קנין לישראל בחמץ בפסח. דאטו לא תקנה חמץ כתיב לא יראה כתיב כו'. סברתך זאת יש לה

בלשון לא ימלא. ודומה למוזהו שהיא חובת הדר דכתיב  
 ביתך ביאתך. אבל הכא לאו לענין כל יראה קמבעי לן  
 אלא דמבעיא טורח הבדיקה דרבנן על מי מוטל. דלענין  
 בדיקה דרבנן מבעיא לן שפיר. דנהי דהשוכר יא' מזביתו  
 והסו' דעתו מחמלו וביטלו מ"מ עדיין לא קיים בו  
 תקנת חכמים שתקנו לבערו דוקא. או דילמא כיון  
 דהשתא מלוי החמץ צבית השוכר מוטל עליו טורח  
 הבדיקה שתקנו חכמים:

(ב) **ואורם** התוס' לא רלו בדברי רש"י. משום  
 דהתוס' אזלי לשיטתיהו בריש מכילתין  
 דרבנן ארצו בדיקה משום שמא יבא לאוכלו. וא"כ  
 אכתי תקשה מאי דחי הש"ס דמוזהו שאני דאמר רב  
 משרשיא מוזהו חובת הדר היא משא"כ בדיקת המזן.  
 הא בדיקת חמץ נמי נהי דהיא מדרבנן מ"מ עכ"פ היא  
 חובת הדר דאיכא למיחש עליו שיבא לאוכלו בתוך השפת.  
 אבל המשכיר שכבר יא' מן הבית ליכא למיחש עליו  
 שמא יבא לאוכלו. ולכן פירשו התוס' דהא דחייב הגמרא  
 מוזהו חובת הדר היא ר"ל דאלו לא דר בה אדם היה  
 בעל הבית פטור ממוזהו משא"כ בדיקת חמץ דאפילו לא  
 השכירה לאחר ילטרך לבדוק. אבל רש"י ז"ל אזיל  
 לשיטתו דטעמא דבדיקת חמץ לאו משום חשש דילמא  
 אחי למיכליה הוא. דלשמא יבא לאוכלו לא חיישין כ"א  
 בחמץ ידוע כמו בככר המונח בשמי קורה (בדף י').  
 משא"כ בחמץ שאינו ידוע דאיכא כמה ספיקי לא חיישין  
 להכי. אלא דטעמא דבדיקת חמץ שאינו ידוע היינו משום  
 שלא יעבור עליו צבל יראה. דשמא לא יבטלנו בלב  
 שלם וכמו שכתב הר"ן לדעת רש"י. וא"כ בשוכר שאין  
 החמץ שלו פשיטא שיבטלנו בלב שלם. אלא דרבנן  
 הטילו גם כאן טורח הבדיקה משום לא פלוג. ועל כן  
 מבעיא לן שפיר טורח זה על מי מוטל. אם על המשכיר  
 משום דחמירא דידיה הוא או על השוכר משום דאיסורא  
 ברשותו קאי. ולא דמי למוזהו דהתם פשיטא לן דחובת  
 הדר הוא מדאורייתא לפי שהיא משמרתו כו'. וע"ז פסק  
 רב נחמן בר יצחק דאם משמסר לו המפתח חל י"ד  
 על השוכר לבדוק. דאז קאי החמץ ברשותו בין לענין  
 לעבור עליו צבל יראה אם לא ביטלו בין לענין בדיקה  
 דרבנן. ומוזה למד המג"א (בסיומן תלו ס"ק טז) דהיכא  
 דמסר המפתח לשוכר או השוכר עובר צבל יראה אם  
 לא ביטלו והראשון ה"ל כמי שאין לו בית:

(ג) **אך** עדיין יש לדקדק לדעת רש"י ז"ל. דאיך יתכן  
 שהשוכר יעבור צב"י על החמץ ההפקר שעצו  
 המשכיר בתוך ביתו מטעמא דקאי ברשותו ומלוי בידו.  
 והא קי"ל (בדף ד' ע"ב) דמדאורייתא צביטול בעלמא  
 כגי. אע"ג דהחמץ המופקר קאי ברשותו ומלוי בידו.  
 אבל הנראה לדעתי דלא קשה מידי. דהלא המפקיר  
 פירות בחיורו המשמרתו הוי הפקר לכל. ואלו הפקר  
 דעלמא קונה לו חיורו המשמרתו אף שלא מדעתו  
 כמבואר בחו"מ (סיומן רסח ס"ג). וה"כ כן הוא ממש  
 דאע"ג דמדאורייתא כגי צביטול בעלמא ולא אצתה לו

חיורו לעבור צב"י. היינו דוקא היכא צביטל והפקיר  
 בעל החצר עלמו בפירוש. אבל הפקר דעלמא דקאי  
 בחיורו המשמרת קונה לו חיורו אף שלא מדעתו.  
 ואפילו חצר המושכרת קונה לשוכר שלא מדעתו את  
 החמץ ההפקר דקאי ברשותו. דלענין חמץ אמרינן  
 דשכירות קניא מדאפקיה רחמנא בלשון לא ימלא מי  
 שמלוי בידו כדאיתא בגמרא (בדף ו'). ואע"ג דעלמא  
 פשיטא דאיסורא דלא ניחא ליה למיקנא גם חיורו לא  
 קנתה לו. דהא מסקינן צב"מ (דף יב) דחצר אחרבי  
 משום יד ולא גרע משליחות. ואין חבין לאדם ע"י שליח  
 במה דלא ניחא ליה וכ"ש בדבר עבירה. שאני חמץ  
 לאחר זמן איסורו. דגם אם הוא שלו אינו ברשותו רק  
 הפקרא דמלכא הוא ואפ"ה עשאו הכתוב ברשותו לעבור  
 עליו צב"י אם לא ביטלו בזמן היתיר. ואפילו לא ניחא  
 ליה דליקנא קנתה לו רשותו בעל כרחו. א"כ ה"ה  
 בהפקר דאחרניא דקאי ברשותו אם לא ביטלו בזמן  
 קנתה לו חיורו בעל כרחו לעבור עליו צב"י ואע"ג דלא  
 ניחא ליה:

(ד) **ועפ"ז** יתיישב לן שפיר כוגיית הגמ' (בדף ט').  
 דאיתא התם במשנה אין חוששין שמא  
 גיררה חולדה מצית לבית וממקום למקום דא"כ מחגר  
 לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. ופריך בגמרא מי  
 אמרינן אין חוששין שמא גיררה חולדה והא קתני סיפא  
 מה שמשייר יניחנו בלגעה שלא יהא לריך בדיקה אחריו  
 כו'. ובכר תמה בזה הגאון בעל פ"י מאי פירכא היא  
 זו. דהא ודאי הא דאין חוששין שמא גיררה חולדה מחגר  
 לחצר היינו משום דאף אם גיררה הוי חמץ של אחרים  
 ולא יעבור עליו צב"י. דדרשין שלך אי אתה רואה  
 אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר. משא"כ מה  
 שמשייר מחמלו שהוא חמץ שלו פשיטא דלריך שיניחנו  
 בלגעה כדי שלא יעבור עליו צב"י דאורייתא ע"ש. אבל  
 למאי דכתיבנא לא קשה מידי. דדוקא בהפקר דידיה  
 אמרינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של הפקר.  
 אבל מה שגיררה חולדה מחגר אחרת דהוי הפקר  
 דאחרניא קונה לו חיורו אף שלא מדעתו. וכמו חצר  
 השוכר שקונה לו את החמץ ההפקר של משכיר. וא"כ  
 שפיר מדמה הש"ס חמץ שגיררה חולדה לחמץ שמשייר  
 ולא ביטלו:

(ה) **וע"פ** הדברים האלה תלא לנו הוראה חדשה בדין  
 פקדון של חמץ. דזהו לשון העור (בסיומן  
 תמ) ישראל שהפקיד חמלו אלל ישראל אחר יעכבו עד  
 שעה חמישית. ואם לא בא בעליו ימכרנו לעכו"ם  
 ואם לא מכרו לריך לבערו בזמן איסורו אפילו אינו חייב  
 באחריותו. וכתב הב"ח נראה צעני דהא דכתב רבינו  
 דלריך לבערו לאו משום שיהיה איסור על הנפקד אם  
 לא ציערו. דהא ודאי ליתא. אלא כדי להגיל למפקיד  
 שלא יעבור עליו. דאע"ג דאפשר שגזר המפקיד למוכרו  
 לעכו"ם צקנין גמור שלא יעבור עליו מ"מ אין ספק  
 מוליא מידי ודאי. דאפשר שלא נזכר עליו או שלא נזדמן  
 לידו שימכרנו צקנין גמור בענין שלא יהא עובר עליו  
 הילכך

הילכך לריך הנפקד לצערו. ולמד רבינו דין זה מהא דחזינן שהטריח רבי ליוחנן חקוקאה למכור בשוק בשעה חמישית כדי שלא יעבור עליו המפקיד (בדף יג). א"כ ה"ה דלריך לטרוח ולצערו באם שלא מכרו עכ"ל הב"ח והביאו המג"א (בסימן תמוג סק"ה). והנה מה שהחליטו דהטור לא נתכוון לומר שיהיה איסור על הנפקד חס לא יעצרו בו. זה אינו מוכרח. דהלל הטור כתב אפילו אינו חייב באחריותו. משמע דכ"ס בקבל עליו הנפקד אחריות. והיכא דקבל אחריות גם הב"ח מודה דעובר גם הנפקד וכמו שפסק בעלמו (בסימן תמ). אלא שהב"ח מייירי כאן בנפקד בלא אחריות וזהו בודאי אינו עובר הנפקד. דש"ך אי התה רואה אבל רואה התה של אחרים. רק שמחוייב למכור מפני השבת אבדה לצעלים כמבואר בחו"מ (סימן רנב סעיף יז). וכן אם לא מכרו מחוייב לצערו כדי להליל למפקיד שלא יעבור עליו בב"י. ומיהו לפי מה שהוכחנו למעלה משכחת דאפילו בלא קבל אחריות נמי עובר עליו הנפקד. כגון ה"ס המפקיד עשה כדון וביטלו והפקירו במקום שהא. דהו קונה ליה חזירו לנפקד את החמץ ההפקד דקאי ברשותו ועובר עליו בב"י. וכמו גבי שוכר שעובר בב"י על החמץ ההפקד שעוז המעביר בבית המושכר לו. ונפ"מ ג"כ לענין להסרו בהנאה לאחר הפסח. דלפי דעת הא"ז והר"ש הלוי שהביא המג"א בס"ס תמ"ח שיש לסמוך במקום הדחק להפקיר החמץ וסגי בכך להתירו לאחר הפסח. אבל הכא אף אם הפקירו המפקיד במקום שהוא מ"מ אסור לאחר הפסח מחמת שעבר עליו הנפקד בכל יראה:

**(ו) אך** צעוד שאני מבקש לחזק את היסוד הזה ראיתי להגאונים בעל תורת חיים והפני יהושע ז"ל שסותרים אותו במקלת. ולמען יתבררו ויתלבנו הדברים נליע סוגיית הגמרא בפסחים (דף ד' ע"ג). דהכי איתא התם. הכל נאמנים על ציטור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים וקטנים כו'. ומסיק דטעמא משום דבדיקת חמץ מדרבנן דאי מדאורייתא צביטול בעלמא סגי ליה והימננהו רבנן בדרבנן. ופירש"י צביטול בעלמא סגי דכתיב תשציתו ולא כתיב הצערו והשבתה בלב היא השבתה. והתוס' תמהו עליו בתרתי. חדא דהשבתה הצערה משמע. כרתתא בשמעתי דרבי עקיבא יליף דאך ביום הראשון היינו צערב יו"ט דאי ביו"ט הרי הוא אומר תשציתו ומנינו להצערה שהיא אב מלאכה. אלמא דתשציתו היינו הצערה ולא השבתה בלב. ועוד דתשציתו קאי אלאחר שש שעות ואז לא מהני ציטול בלב עכ"ד. והנה קושייתם השניה אינה רק לפי שיטתם אבל רש"י מפרש בסמוך דתשציתו קאי גל קודם שש. וגם התוס' שם בד"ה וכתב לא נדו מפירושו אלא מתוך סברתם דתשציתו היינו שרפה ולא ליה הכתוב לשורפו אלא לאחר שש. אבל לסברת רש"י דתשציתו היא ציטול בלב מוכרח דהיא קודם שש. וגם שרפה נמי היא לרש"י קודם שש כמ"ש המהרש"א שם. אבל קושייתם הראשונה היא קושיא אלימתא. דהא מדרבי עקיבא מוכח בהדיא

**(ז) ואמנם** התוס' כתבו בשם ר"י דטעמא דמדאורייתא צביטול בעלמא סגי היינו משום דמאחר שביטלו הוי הפקר וילא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים עכ"ל. וכתב ע"ז הפ"י דהא דלא נוחא ליה לרש"י בפירוש התוס' היינו משום (בדף ה' ע"ג) בתוס' ד"ה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הקשה הר"י דאורלייגס. דהכא מומעטינן של עכו"ם ושל גבוה מחד קרא ובמנחות (דף סז) קאמר תרי עריסותיכם כתיב חד למטוטי עכו"ם וחד למטוטי הקדש. ופירש התוס' צדבור שאחריו בשם הרשב"א דכיון דגלי קרא בחד דוכתא למעט שניהם כאחד ממילא ידעינן דבכל דוכתא שווים הם וממעטינן תרווייהו מחד קרא. ורש"י נהי דס"ל ג"כ כתיובן הרשב"א דגם של הקדש ממעטינן מהך קרא דאתה רואה של אחרים משום דגלי קרא בחד דוכתא למעט תרווייהו. מיהו עכ"פ לא אשכחן דגלי קרא למעט כאחד רק של עכו"ם ושל הקדש אבל של הפקר לא ידעינן לכך הולך רש"י לפרש דמדאורייתא סגי צביטול משום דכתיב תשציתו. וע"פ הדברים האלה הסכימו התורת חיים והפ"י דרש"י וחס' נחלקו גבי חמץ

צעוד שאני מבקש לחזק את היסוד הזה ראיתי להגאונים בעל תורת חיים והפני יהושע ז"ל שסותרים אותו במקלת. ולמען יתבררו ויתלבנו הדברים נליע סוגיית הגמרא בפסחים (דף ד' ע"ג). דהכי איתא התם. הכל נאמנים על ציטור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים וקטנים כו'. ומסיק דטעמא משום דבדיקת חמץ מדרבנן דאי מדאורייתא צביטול בעלמא סגי ליה והימננהו רבנן בדרבנן. ופירש"י צביטול בעלמא סגי דכתיב תשציתו ולא כתיב הצערו והשבתה בלב היא השבתה. והתוס' תמהו עליו בתרתי. חדא דהשבתה הצערה משמע. כרתתא בשמעתי דרבי עקיבא יליף דאך ביום הראשון היינו צערב יו"ט דאי ביו"ט הרי הוא אומר תשציתו ומנינו להצערה שהיא אב מלאכה. אלמא דתשציתו היינו הצערה ולא השבתה בלב. ועוד דתשציתו קאי אלאחר שש שעות ואז לא מהני ציטול בלב עכ"ד. והנה קושייתם השניה אינה רק לפי שיטתם אבל רש"י מפרש בסמוך דתשציתו קאי גל קודם שש. וגם התוס' שם בד"ה וכתב לא נדו מפירושו אלא מתוך סברתם דתשציתו היינו שרפה ולא ליה הכתוב לשורפו אלא לאחר שש. אבל לסברת רש"י דתשציתו היא ציטול בלב מוכרח דהיא קודם שש. וגם שרפה נמי היא לרש"י קודם שש כמ"ש המהרש"א שם. אבל קושייתם הראשונה היא קושיא אלימתא. דהא מדרבי עקיבא מוכח בהדיא

חמץ של הפקר דקאי ברשות ישראל. דלשיטת התוס' ממעטינן הפקר מלא יראה לך חמץ שלך אי אתה רואה כו'. ולרש"י עובר עליו דמשלך אי אתה רואה לא ממעטינן רק של עכו"ם והקדש. וכן נחלקו ג"כ בישראל שהפקיד חמץ אלל ישראל חזירו. דלרש"י עובר עליו גם הנפקד בב"י ולהתוס' ממעטינן ליה משלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. ולפי דברי הגאונים האלה מבוחר דהני כללי דנקטנו לעיל גבי חמץ של הפקר ושל פקדון ביד ישראל ניתנו במחלוקת שבין רש"י לתוס' ז"ל:

**(ח) ואור"ם** מה שהחליטו לדעת רש"י דישאל המפקיד חמץ אלל ישראל אחר עובר עליו גם הנפקד. והיינו אפילו בלא קבל אחריות. הא ודאי ליתא. דגם רש"י מודה דאבל אתה רואה של אחרים כל של אחרים במשמע בין דישאל ובין דעכו"ם. וכמ"ש השאגת ארי' בס"ס פ"ג דלא דמי לקרא דעריסותיכס דלא ממעטינן מיניה רק עכו"ם. דהתם לא שייך למעט של ישראל דמדכחיב עריסותיכס לשון רבים דכולהו ישראל במשמע. משא"כ גבי חמץ דכחיב לא יראה לך לשון יחיד שפיר אמרינן אבל אתה רואה של אחרים אפילו של ישראל. וכן מוכח ממה שכתב רש"י אבל אתה רואה של אחרים גבון עכו"ם. משמע בהדיא דגם בשל ישראל משכחת לה. אלא דבשל ישראל מחוייב עכ"פ הנפקד לצער כדי שלא יעבור המפקיד. אך מה שכתבו דלרש"י עובר בב"י אחמץ של הפקר. בזה מהסבר טעמיהו לכאורה. דהא משלך אי אתה רואה לא משמע למעט רק דעכו"ם והקדש אבל הפקר מנ"ל. מיהו כד דייקנן שפיר נראה דהא נמי ליתא. דהני דרש"י לא ממעט הפקר משלך אי אתה רואה. אבל עכ"פ יליף מתשביטו דבציטול בעלמא סגי וכ"ש הפקר גמור דעדיף מציטול כמ"ש הר"ן. ואם באנו לחלק בין הפקר ידיה להפקר דאחרינא. מטעם דהפקר דאחרינא קונה ליה חזירו המשתמרת. א"כ ה"ה גם לדעת התוס'. דהלא גם התוס' לא כתבו למעט הפקר מלא יראה לך רק הפקר ידיה דמייירי מיניה הש"ס התם. דהיינו שהבעל הבית בעלמו ציטלו והפקירו. אבל הפקר דאחרינא דקאי בחזירו המשתמרת בזה לא שמעט דפליגי עם רש"י וליכא שום טעם לפלוגתייהו בהכי ומנ"ל לאפשי פלוגתא בינייהו חס:

**(ט) ועל** עיקר הדקדוק דאמאי לא ינחא לרש"י דציטול הוא מטעם הפקר. נראה לענ"ד טעם רש"י בזה מפורש בתוס'. דהלא התוס' אחר שכתבו דציטול הוא מטעם הפקר מסיימי שם אף על גב דאמרינן בגדרים (דף מה) דהפקר בפני שלשה. היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אין לריך שלשה עכ"ל. ובאמת שכן הוא דעת רבי יהושע בן לוי התם בגדרים דדבר תורה אפילו באחד הוי הפקר. אבל רבי יוחנן ס"ל התם דכל המפקיר בפני שלשה הוי הפקר אבל בפני שנים לא הוי רק כמתנה דבעינן דאחי לרשות זוכה. ודין תורה קאמר ופליגי אריב"ז. וא"כ לרבי יוחנן תקשה מנ"ל

דמדאורייתא סגי דציטול בעלמא. לכך פירש"י דנפקא לן מתשביטו דסגי ליה בגלוי דעת של הפקר לחוד דהשבתה בלב היא. ולענ"ד נראה שמחלוקת זו של רש"י ותוס' מבוחר בירושלמי פרק כל שעה הלכה ב'. דאיתא התם המפקיר חמץ ב"ג לאחר הפסח מהו. רבי יוחנן אמר אסור ורבי שמעון בן לקיש אמר מותר. אמר רבי יוסי לרבי פנחס נהיר את כד הוינן אמרינן רבי יוחנן כרבי יוסי ורשב"ל כרבי מאיר. אינו כן אלא רבי יוחנן חשש להערמה כו'. ר"ל מתחלה חשבו דציטול חמץ הוא מטעם הפקר כדעת התוס'. ועל כן לרבי יוחנן לא מהני כלל דציטול והפקר בינו לבין עלמו גבי חמץ אפילו מן התורה. דרבי יוחנן ס"ל כרבי יוסי בס"פ אין בין המודר דאין הפקר יואל מרשות בעלים אם לא שזכה בו אחר או שפיקדונו בפני שלשה. אבל עכשיו אמר דאינו כן. דודאי דציטול בעלמא סגי מדאורייתא וא"כ שלשה אפילו לרבי יוחנן ורבי יוסי. משום דנפקא לן מקרא דתשביטו דהשבתה הוא בלב ולא צעין הפקר גמור. אלא רבי יוחנן אסר ליה לאחר הפסח משום דחשש להערמה שמה לא הפקירו בלב שלם. וממלא שמסקנת הירושלמי הוא כפירש"י. ומה מוכח ג"כ כמו שפירש"י בריש מכילתין דטעמא דדריקת חמץ הוא משום הערמה דבל יראה ולא משום שמה יבוא לאוכלו. [ואפי' לרבי יהושע בן לוי נמי איכא למיחש להערמה. אבל ריש לקיש ע"כ לית ליה טעם הערמה וס"ל דהדריקת היא משום שמה יבוא לאוכלו כדעת התוס' ויתבאר עוד לקמן]:

**(י) סיומא** דמלתא. דלא חזינן פלוגתא בין רש"י לתוס' בחמץ של אחרים דקאי ברשות ישראל. דלכ"ע בין החמץ הוא של עכו"ם ובין של ישראל אם לא קבל הנפקד אחריות אינו עובר עליו ואם קבל אחריות עובר עליו. וכן בחמץ של הפקר ליכא פלוגתא בינייהו. דבמה שהפקיר בעל הבית עלמו או ציטלו אינו עובר לכ"ע. ובהפקר דאחרינא דקאי ברשותו עובר לכ"ע דחזירו המשתמרת קונה לו שלא מדעתו. וכמו גבי שוכר דעובר בב"י על החמץ ההפקר של משכיר דקאי ברשותו. אבל נראה דמשכחת פלוגתא בין רש"י לתוס' לענין מצטל חמץ על ידי שליח. דלדעת התוס' דציטול הוא מטעם הפקר אין שליח יכול להפקיר אם לא זיכה לו החמץ. וכמ"ש הר"ן דהרי אם אומר אדם לחזירו הפקר נכסי אין בך כלום עכ"ל. אבל לדעת רש"י דציטול אינו הפקר גמור אלא דילפינן מקרא דתשביטו דבגלוי דעת של הפקר לחוד סגי א"כ גם רש"י שליח יכול לצטל. דה"ל איכא גלוי דעת דניחא ליה שיהא החמץ הפקר וצטל. ולכן אף דבכל דוכתא קיי"ל דמילי לא מימסרה לשליח מ"מ הכא מהני כיון דאיכא עכ"פ גלוי דעת המשלח שרובה דציטולו והשבתה בלב הוי השבתה:

סימן כו

ביאר דין הירוש בחסו של אביו .

דהמשכיר בית לחבירו אם משמסר לו המפתח חל י"ד על השוכר לבדוק דהחמץ ברשותו קאי . ואע"ג דהחמץ לאו ידידה הוא אלא של משכיר שהניחו הפקר צעה שילא מציתו במ"ש בס' שלפני זה מ"ו מחייבין אותו לבדוק . והנה התוס' פירשו שהשוכר לא עשה עדיין קנין בתוך הבית ואפ"ה אם המפתח בידו מחייב לבדוק כיון דהחמץ מעוכב ברשותו . וכן כתבו התוס' בז"ק (דף נב ע"א) ד"ה כיון ובז"ב (דף נב ע"ב) ד"ה געל . אמנם הר"ן צופרס דמייירי שהשוכר קנה את הבית בלאחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בהם וכן פסק בש"ע ח"ח (סי' תלו) . מיהו גם לדעת הר"ן ז"ל שנתחדשה הלכה גבי תמך . דהא בכל דוכתא קי"ל דחלף המושכר אינו קונה לשופר שלא מדעתו אבל שכן מה דלא ניחא ליה . [ועיין בח"מ (סי' רס) בש"ך ס"ק ט"ו ובסימון שי"ג סק"א ובספר נתיבות המשפט בפתיחה לסימן ר] אלא דהכא גבי חמץ שאני מדאפקיה החמץ בלשון לא ימלא מי שמאזי בידו וכדאיתא בגמרא (דף ו ע"א) . וחזינן מיהו דאפילו בחמץ דלחו ידידה ולא ניחא ליה דליקנא מ"מ מוטל עליו לבער כיון דאיסורא ברשותו קאי . וה"כ במת בעל החמץ נהי דהחמץ אינו של יורש דאיסורא לבריה לא מוריש ואינו רק כהפקר בעלמא . מ"מ כיון שירש את הבית מוטל עליו לבער את החמץ אשר בתוכו . דהא איסורא ברשותו קאי וקנתה לו רשותו . והכא לא שייך לחלק בין מפתח ביד הירש לשאינו בידו . דבשלמא התם אפילו קנה השוכר את הבית וכדעת הר"ן מ"מ כל זמן שלא מסר המשכיר את המפתח לשוכר עדיין הבית מעוכב בידו . משא"כ כאן שאין הבית מעוכב ביד המת והירש הוא אדון הבית בין אם הוא פתוח או געול . וכמלא דאיסורא ברשותו קאי . והכא גרע טפי מצשוכר . דגבי שוכר הא הבית לידו קודם זמן איסורו וכשיבטל כל החמץ שנמלא ברשותו נפיק מב"י דאורייתא . ורק משום תקנתא דרבנן לחוד מחייבין אותו לבדוק ולבער כפרש"י סס . וכ"ש הכא דקנתה ליה רשותו לאחר זמן איסורו דאם אינו מצער עובר עליו בז"י דאורייתא פשיטא שחייב לבער . ולא דמי לפסו"ס המביא דורון חמץ לישראל . דאם לא יקבלנו הישראל מידו ואיש נראה מלוך משעו שחפץ בו שאז אינו מחייב לבערו מתוך ביתו ומותר בהנאה אחר הפסח אפילו הניחו בבית הישראל ביום טוב הראשון כמבואר במג"א סי' תמ"ח סק"ב . התם שאני דלא נפיק החמץ מרשות העכו"ם כל ימי הפסח שהרי לא סלק נפשיה מיניה עד שיקבלנו הישראל ויזכה בו . ודמי לעכו"ם שהפקיד חממו אלא לישראל בלא אחריות (בס' ימ) דלא נפיק מרשות העכו"ם כל ימי הפסח . וקרינן ביה שלך אי אהה רואה אבל אהה רואה של אחרים (פסחים דף ה ע"ב) וה"ה בישראל שהפקיד אלא חבירו בלא אחריות דאין הנפקד עובר משום דקרינן ביה אבל אהה רואה של אחרים [דאפילו לדעת הרמב"ן והר"ן דס"ל דהמפקיד אינו עובר בז"י מיהו עכ"פ שלו הוא ועובר עליו בעשה דתשביתו כמ"ש בשאגת אריה סימן פ"ג] משא"כ כאן שמת בעל החמץ והחמץ אינו לו בעלים א"כ מי שהחמץ מאזי בידו וברשותו הוא נעשה בעליו לטבור עליו

החק יעקב בס' תל"ה סק"ב העלה . דמי שלא בדק חמץ ולא ציטלו קודם זמן איסורו ומת אין

היורשים מחייבין לבער החמץ שאינו שלהם . דאיסורא לבריה לא מוריש כדאיתא בגיטין (דף מ) גבי התפקיר עבדו ומת . ועוד דחמץ גופא חידוש הוא שאינו ברשותו ונשאו הכתוב פאלו הוא ברשותו להתחייב עליו . ולכן אין לך בו אלא תודשו ושלא לחייב את היורשים . ולדעתי יש לדון בדבר . דמ"ש דחמץ גופא חידוש הוא שאינו ברשותו וכו' . אין סבירא וזו מכרעת להחיר בה איסורא כל יראה . דהלא בש"ס אמרו שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאלו הם ברשותו בור ברשות הרבים וחמץ משם שעות ולמעלה . וכיון דאיכא שני איסורים הדומים תו לא הוי חידוש . וכדמוכח בפסחים (דף מד) דפריך אבשר בחלב מאי חידוש אילימא דהוי לחודיה שרי והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי איסור כלאים נמי כו' . ומה שהוכיח עוד הח"י דאיסורא לבריה לא מוריש מהא דהמפקיר עבדו ומת . נראה לענ"ד דאדרבה אי להא דמיה יש להוכיח להיפך . דהלא דעת הר"ף והרשב"א בחידושין לחסכת גיטין דהלכתא כרבינא דפליג אראמימר וס"ל דהמפקיר עבדו ומת מוריש איסורא לבריה והבן כותב לו שטר שחרור . וכן קי"ל להלכה ביו"ד (סימן רס"ז סעיף ס"ד) . אבל באמת נראה דלא דמי כלל איסורא דכל יראה לאיטור דהמפקיר עבדו ומת . דהתם לאו איסורא דעבירה הוא רק איסור העבד צבת חורין משום שעבודא דפש גבי מריה . ושעבוד זה הוא מריש ג"כ לבניו אחריו . משא"כ איסור חמץ שאינו רק איסורא דעבירה ובעבירה לא שייך תורת ירושה . ואע"ג דקנין מהני בחמץ בפסח לענין ז"י כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות חו"מ וירושא הלא נקנה ממילא . התם גבי הקנה חמץ בפסח דלוקה אב"י עיקר טעמא משום דעבר אימורא דרחמנא כמ"ש למעלה . אבל יורש שאינו רואה לעבור אימורא דרחמנא לא יתכן שיהא אביו גזרישו עבירה בעל כרחו . דירושא אינה חלה רק על דבר שבממון וחמץ זה לא היה ממון אלא אביו שהרי לא היה יכול למוכרו ולתתו במתנה ולכן לא יכול ג"כ להורישו לבניו . ותדע שכן הוא . שהלא בגמרא אמרו שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאלו הם ברשותו ואלו הם בור ברשות הרבים וחמץ משם שעות ולמעלה . והא תאמר שהירש חייב בכל יראה על החמץ הנשאר מאביו . א"כ תאמר ג"כ שיתחייב בזוקי הבור שחפר אביו ברשות הרבים . והא ודאי ליתא . שהרי אביו לא הורישו רק ממון אלא הרשות הרבים אינו מנחלת אבותיו . זמלשון הגמרא נמי משמע דלא עשאן הכתוב אלא כאלו הן ברשותו אבל ברשותו ממש לא הו

מד אחר נראה לחייב את היורשים לבער את החמץ של אביהם . דהא בפסחים (דף ד) מסקינן

עליו כ"י א"ע"ג דלא ניחא ליה דליקנא . וכדאשכחן בשוכר שכתב המג"א בס' תל"י ס"ק ט"ז והשוכר עובר כ"י א"ס לא ביטלו א"ע"ג דהחמץ לאו ידיה והמשכיר ה"ל פמי שאין לו בית . וכ"ש הכא דכן הוא האמת שהמת אין לו בית והחמץ קאי בבית הורש וקנתה לו רשותו . ועל כן זאת נראה לפנ"ד להלכה שיש לחלק בין אם החמץ שצב המת הוא בבית הורש ובין אם הוא מופקד ביד עכו"ם . דאם הוא בבית הורש אז חייב הורש לבטל משום דאיסורא קאי בהשואתו ומאי בידו . אבל אם הוא מופקד ביד עכו"ם אין בו דין תורת ירושה ואיני חייב לעבר . וה"ה דאם הוא מופקד ביד ישראל ולא ביצרו הנפקד גם אז אין הורש חייב לבטל כיון דלאין בו תורת ירושה . אלא דאז מחוייב הנפקד לבטל ועובר עליו כ"י משום דאיסורא דהפקד קאי ברשותו . וחלרו המשתמרת קונה לו הפקד דאחרינא חף שלא מדעתו ולא ניחא ליה . כמ"ס בסיומן שלפני זה :

סימן כח

ברין חמץ של יורש שעבר עליו הפסח בבית עכו"ם .

**בבר** נתבאר דמי שהפקיד חמץ ביד עכו"ם ולא מכרו ולא ביצרו בזמן איסורו ומת דלאין הורש מחוייב לבצרו כיון דלא קאי ברשותו ולא נקנה לו בתורת ירושה . אבל עדיין חל עלינו לבאר מה דיט של חמץ זה לאחר הפסח . והנה לכאורה היה נראה לימר דאף שהמת לא ביצר חמצו ולא מכרו מחמת אונס חולה שתקפתו מ"מ אסור בהנאה לכל ישראל לעולם . דהא קיי"ל בס' תמ"ח דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אונס . ואע"ג דבעלמא לא קנסו בו אחריו וכ"ש איגש אחרינא כדאיתא במ"ק (דף יב ע"ב) ובגיטין (דף מד ע"א) ובבבבבות (דף לד ע"ב) . הכא גבי חמץ שאני . שעיקר הקנס הוא שקנסו חכמים למי שלא ביצר חמצו דלא להני מעשיו ויהא החמץ הזה כמבוער מן העולם שאין לכל אדם הנאה ממנו . וזה מבוחר מה שכתב הר"ן דאסור להאכיל החמץ אחר הפסח אפילו לבהמות אחרים . דלאו דוקא לדידיה דעביד איסורא קנסו אלא לכ"ע קנסו . ועיין ח"י בס' תמ"ח ס"ק כ"א שהניח דברי הר"ן כ"ע . אך הגב"י בס' כ' כתב להקל היכא דמת בתוך הפסח דאז אינו חל הקנס על הבנים אחר הפסח . ונתן טעם לדבריו . דהרי בתוך הפסח לא שייך כלל לימר שקנסוהו חכמים . שהרי אין מקום לקנסו אז מדרבנן כיון דבלא"ג אסור אז מן התורה אפילו חמצו של עכו"ם . אלא דבמפקא יומי דפסחא דחזור להיתר מן התורה אז חל עליו קנס חכמים שאסרוהו בהנאה הואיל ועבר בכל יראה . ועל כן ציינן שיהא העובר חי רגע אחת בלאת הפסח כדי שיחול עליו קנס חכמים ואז נשאר באיסורו לעולם . אבל אם כבר מת העובר בתוך הפסח אז לא שייך למקנסיה לדידיה ואת הבנים שלא חטאו פשיטא שלא

קנסו חכמים עכ"ד . ולענ"ד נראה כי דבריו הם ע"ד הירושלמי (בפ"ב דפסחים ה"ב) דקאמר בגר שמת קודם פסח ושאר חמצו הפקר כ"ע מודים שהוא מותר למי שזכה בו לאחר הפסח . משמע להדיא דדוקא במת קודם הפסח ולא עבר עליו בכל יראה אבל מת בתוך הפסח דעבר כ"י נשאר החמץ באיסורו לעולם . והייט מטעמא דכתיבנא דחכמים קנסו ואסרו לכל העולם החמץ שנעשה בו עבירה דב"י . וכן הורה הש"אגת אריה בס' פ' דאפילו שהיה אלוו החמץ טעה אחת באיסור בתחלת הפסח יש בו משום קנסא דרבי שמעון . דמה לי טעה אלוו כל ימי הפסח ומה לי מקלטו כיון דעכ"פ עבר עליו כ"י . וכן מבוחר בח"י רס"י תמ"ח :

**ואור"ם** כנ"ד שהמת עבר עליו מחמת אונס חולה שתקפתו נראה לענ"ד שיש מקום להתיר . הן אחת שכבר עמדו האחרונים על כך פיקחא דש"ע בס' תמ"ח דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אונס . והתליוו מזה דבכל אונס אמרו אפילו היה חולה ולא היתה דעתו לטילה . וכן אם היה לו חמץ ביד עכו"ם ונפל עליהם מים בתוך הפסח ונמחו והישראל לא ידע מזה עד אחר הפסח אפ"ה אסור . ואמנם לענ"ד נראה דלאו כלל הוא . דהלא מקור דין זה דהניחו שוגג או אונס אסור הוא ברמב"ם פ"א מה"ח . ולדברי האחרונים ז"ל תקשה על הרמב"ם מדידיה ארדיה . דהרי בפ"ג שם כתב הרמב"ם אם מלא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביצרו הרי זה עובר על כל יראה שהרי לא ביצר ולא ביטל . וכתב פ"ז המג"א בס' תל"ד סק"ה שמדבריה מבוחר דדוקא אם היה החמץ בלבו ושכחו שהוא דומה קנס לאוכלי חלב בשגגה אבל אם לא ידע בו מתחלה אינו עובר עליו כלל עכ"ל . והיינו משום דכי לא ידע ממנו מתחלה ה"ל אונס ואונס רחמנא פטריה . והשתא נחזה אן לענין מאי מיירי הרמב"ם דמחלק בין היה לו ידיעה בתחלה לשכוח מעיקרא . אי לענין מלקות הא אפילו היה לו ידיעה ושכחו נמי לא מחייב מלקות . וקרנן נמי ליכא דהרי אין בזדוט כרת . ואי לענין ביטול בתוך הפסח פשיטא דאפילו שכוח מעיקרא נמי מחוייב לבטל אם נמלא בתוך הפסח . וא"כ לענין מאי מחלק בין היה בלבו לשכוח מעיקרא . אלא ע"כ דהרמב"ם מיירי לענין איסור החמץ עצמו לאחר הפסח . וכדמסיים שם ומייב לבצרו בכל עת שימלאנו] וזה מחלק שפיר בין היה לו ידיעה בתחלה לשכוח מעיקרא . דאם היה לו ידיעה בתחלה ושכחו עבר על לא יראה שזוגג ונאסר החמץ בהנאה לאחר הפסח . אבל אם לא ידע בו מתחלה דהוי ליה אונס כל ימי הפסח לא עבר עליו כלום ומותר לאחר הפסח . ולפי דעת האחרונים ז"ל יהיו דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זה את זה :

**אבר** הנראה נכון כי דעת הרמב"ם ז"ל לחלק באונסין . דהנה כבר חפשו הפוסקים למלא מקור בש"ס שמעט הוליא הרמב"ם דיט דאפילו הניחו שוגג או אונס אסור . והפ"ח כתב שהרמב"ם הוליא כן מדברייתא דפסחים

זמן ביעורו ועוצ חמץ ביד עכו"ם דלוי חל הביעור על היורש דשלו הוא. מ"מ אם היה היורש במרחקים באופן שאי אפשר לו לדעת מחמץ זה גם אז לא עבר עליו בבי" כיון דלא היה בלבו מעולם ואנוס הוא מעיקרא. ובפרט דלדעת הרמב"ן והר"ן ליבא בי" במפקיד ועל עשה דתשבתו הוי אנוס מעיקרא. ולכן בכל כה"ג לא חל קנסא דרבי שמעון ויש להחירו לאחר הפסח. ובענייני לא מלאנו טעם למה שהחמירו האחרונים ז"ל בתשובותיהם בכל גווני אנוס. כמבואר בתשובת פ"י סי' י"ג ובבי"י סי' י"ט ובתשובת רע"ק ז"ל סי' כ"ג. ומה שכתבו בזה הם דברי טעם ומוכונים להלכה בס"ד:

סימן כט

בדין חמץ שביטלו ולא ביערו. ואם יש חילוק בין ביטלו להפקירו.

**(א) הנה** בפסחים (דף כח) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה שגאמר לא יראה לך שאור. ומסקין בגמרא דרבי שמעון הוא דקנסא קניס הואיל ועבר עליו בכל יראה ובל ימלא. ולכאורה מוכח מכאן דדוקא בלא בטלו דעבר בכל יראה אבל כשצטלו דמדאורייתא כפי בהכי ולא עבר בבי" לא קנסין ליה. אלא דלפי זה תקשה מתוספתא דמייטינן בפ"ק דחולין (דף ד) דחמץ של עובדי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפין בשל עכו"ם. ומסקין דאחא אפילו לרבי שמעון דאמר חמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מדרבנן ואפ"ה מחליפין דברבנן נמי לא שביק היתרא ואכיל איסורא. והשחא קשה למה לן טעמא דמחליפין הא אפילו דידיה נמי מותר. דודאי ביטל את חמצו דכיון דאין לו הפסד ומורה בדבר לא שביק היתרא ואכיל איסורא. ונזאחר שביטל ולא עבר בבי" חו ליבא למיקנסא. [ואין לומר דחיישינן שמא יתחמלא לו עיסה בתוך הפסח שאז אינו יכול לצטל. זה אינו. דהא לדין הוא רק ספק דרבנן ומותר ועיין בח"י סי' תמ"ט] וי"ל דגבי מומר לא שייך ביטול דכיון דמומר חייש להפסד פשיטא שאינו מצטל בלב שלם. וכל המצטל ולבו כל עמו דומה לטובל ושרץ בידו כמ"ש הרשב"א בשם רב האי וכמבואר בתשובת מ"ב סימן נ"ח. וכיון דאין ביעורו ביטול עבר בכל יראה דאורייתא וגאסר תמונו לאחר הפסח. אבל בישראל כשר דמתמא ביטול כדון ולא עבר בבי" אפשר דלא קנסין ליה אחר הפסח:

**(ב) ואמנם** נראה דהי תנוי במחלוקת רש"י ותוס' בריש פסחים. דלשיטת התוספות שם דטעמא דהלכיו חכמים לדבוק ולבער החמץ ולא סמוט על הביטול היינו משום שמא יבא לאוכלו בתוך הפסח. אבל איסור כל יראה לא שייך כלל אחר הביטול. א"כ כיון דלא עבר בבי" לא מדאורייתא ולא מדרבנן לא קנסין ליה אחר הפסח. דאזי משום דעבר אגזירה דשמא יבא לאוכלו

פסחים (דף לא ע"ב) טעם של ישראל ופועלים עכו"ם נכנסין לשם חמץ שנמצא שם לאחר הפסח אסור בהנאה דתלין ליה בשל ישראל. והא התם נשכח ממנו החמץ וה"ל אנוס ואפ"ה אסור בהנאה. ולדבריו מבואר להדיא כדעת המג"א. דהרמב"ם לא אסר הניחו באנוס רק כמו אנוס שכתה דהוי ליה למירמא אנפשיה ולמדכר. וכן יאמר כל אחד שוכח אפי. וטעמא זה החמירו ג"כ בשכח קדירה ע"ג כירה בשבת כדאיתא בשבת (דף לח). אבל חמץ שלא ידע בו מתחלה כגון חטים שלמוז בתוך הפסח באופן דלא ידע מזה כלל. באנוס מצורר כזה לא נאסר בהנאה לאחר הפסח. אמנם לדעת הה"מ והב"מ שם בפ"א מח"מ דהרמב"ם הוליא דין דשוגג או אנוס אסור מהא דישאל שרהיין חמצו אלל עכו"ם דאם לא אמר קני מעכשיו אסור בהנאה לאחר הפסח אפילו היה אנוס ולא היה יכול לפרוע. לפ"ז היה נראה לכאורה לומר דבכל אנוס אסר הרמב"ם בהנאה תפיט לא ידע בו מעולם שהוא אנוס גמור. אבל באמת זה אינו. דהתם גבי ישראל שרהיין חמצו אלל עכו"ם נהי דהשתא אנוס הוא דאין בידו לפרוע ולפדותו מ"מ מעיקרא ליה מדעתו והוי ליה לאסוקי אדעתיה שמא לא יהיה יכולת בידו לפדותו. ותדע דהלא הכ"מ כתב שם דלדעת הר"ן אפשר דאפילו אין בידו לפרוע לא מקרי אנוס כיון דמעיקרא ליה מדעתו. וא"כ נהי דהרמב"ם ס"ל דאפילו כה"ג נמי מקרי אנוס כיון דהשתא מיהו לית ליה במה לפרוע. אבל עכ"פ זה ברור דלא מייכו הרמב"ם רק באנוס שהיה יכול להמלט ממנו ומעיקרא הוי ליה לאסוקי אדעתיה שמא לא יהיה יכולת בידו לפדותו. ודומה לתחלתו בפשיעה וסופו באנוס דאיכא מאן דמחייב (ב"ק דף כח ע"ב) וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מטקין מומן. משת"כ באנוס גמור שלא היה ביכולתו להמלט ממנו כגון חמץ שלא ידע בו מתחלה או אנוס חולה שתקפטו עד שלא יכול לבער ולצטל. באנוס כהאי גס הרמב"ם מורה דלא מקרי חמץ שעבר עליו בכל יראה ואחר הפסח מותר בהנאה. וכדמוכח מדבריו בפ"ג דחמץ שלא ידע בו מתחלה אינו בכלל בן יראה שאסר בהנאה לאחר הפסח וכמ"ש המג"א בסו' תל"ד סק"ה. ומינו ידים מוכיחות לחילוקי זה. דהא לענין גט נמי קי"ל דאין אנוס בגיטין כמבואר בזה"ע סימן קמ"ד. ואפ"ה באנוס גמור דלא הוי ליה לאסוקי אדעתיה אמרינן דיש אנוס כמבואר שם בש"ע ובתוס' ורא"ש בריש פ"ק דכתובות. וע"כ נראה לענ"ד דאם החמץ היה מופקד ביד עכו"ם והישראל לא ביערו מחמת אנוס חולה שתקפטו עד שמת לאחר זמן הביעור. אז מותר החמץ לירשיו לאחר הפסח. ואפילו אם ידעו היורשים בזמן הביעור מן החמץ של אביהם המופקד ביד עכו"ם. דלא נחייבו לבער חמץ שאינו שלהם. וגם מזה לא הוי עלייהו להגיל אביהם מבל יראה דהרי אביהם אנוס היה בההיא שעתא ואנוס רחמנא פטריה. וכיון שמת לאחר זמן איסורו ולא אחא לרשות היורשים כל ימי הפסח א"כ ליבא מאן דעבר עליה בבי" ולכן לא חל עליו קנסא דרבי שמעון ומותר לאחר הפסח וגדולה מזו נראה לענ"ד דאפילו מת קודם

לאוכלו בהא לא אשכחן קנס. אבל לשיטת רש"י שם  
 דטעמא שהגריבו חכמים לדוק ולצער ולא סמוך על  
 הביטול היינו משום שחששו להערמה דבל יראה. דשמא  
 לא יבטלו בלב שלם ויעבור בבי"ג. וא"כ איכא למימר  
 דאפילו ביטול את החמץ כיון דלא ביערו כתיקון חז"ל  
 מקרי עדיין עובר בבי"ג מדרבנן דהא הבנן תקט דביטול  
 לא נפיק מבל יראה ובל ימלא הילכך. חל עליו קנסא  
 דרבי שמעון :

**(ג) ובשנעמיק**

שור בדבר גראה כי מחלוקת  
 קדומים היא בירושלמי פרק כל  
 שעת הלכה ב'. דאמר התם המפקיר חמץ ביי"ג לאחר  
 הפסח מהו. רבי יוחנן אמר אסור וריש לקיש אמר מותר.  
 ומסיק התם דרבי יוחנן חייש להערמה וריש לקיש לא  
 חייש להערמה. והגראה כגון דריש לקיש ס"ל כשיטת  
 החכם דמה דאלרו חכמים בדיקה וביטור היינו משום  
 שמא יבא לאוכלו אבל לענין בל יראה סגי בביטול ולא  
 חיישין להערמה. וזכרון דליכא לחא דבל יראה לא קנסין  
 ליה אחר הפסח. ורבי יוחנן ס"ל כשיטת רש"י דמה  
 שהגריבו חכמים בדיקה וביטור היינו משום חשש הערמה  
 דשמא לא יבטלו בלב שלם ויעבור בבי"ג. ולכן גם לאחר  
 הפסח חל עליו קנסא דרבי שמעון האיל ומדרבנן לא  
 נפיק מבי"ג. וכוה יתיישב לעג"ד גמא דחיתא התם  
 בירושלמי. אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש אי אתה מודה  
 לאחר שש שהוא אסור. ואמר ליה תמן איסורו גרס לו  
 הכא מציא חית לך למימר ע"כ. והדברים סתומים מאד  
 מאי פריך רבי יוחנן ומאי משני ר"ל. אבל למאי דכתיבנא  
 יתיישב שפיר. דרבי יוחנן קאי כשיטת רש"י דלשמא יבא  
 לאוכלו לא חיישין דסגי ליה בעשיית מחילה והא דאלרו  
 רבנן ביעור היינו משום חשש הערמה דבל יראה. ולכן  
 כד שמע לריש לקיש דלא חייש להערמה פריך ליה אי  
 אתה מודה לאחר שש שהוא אסור. ולדידך דלא חיישית  
 להערמה אמאי אסור לקיימו הא כבר הפקירו ביי"ג ולא  
 יעבור בבי"ג. אבל ריש לקיש קאי כשיטת החכם דמה  
 שהגריבו חכמים ביעור היינו משום שמא יבא לאוכלו  
 דבחמץ שלו לא מהני מחילה. ולכן משני שפיר תמן איסורו  
 גרס לו. ור"ל לאחר שש שהוא אסור אז באכילה גרס  
 לו איסורו להגריך ביעור משום דחיישין שמא יבא לאוכלו.  
 אבל לאחר הפסח דעיקר איסורו משום דעבר בבי"ג מאי  
 חית לך למימר. הא הכא כבר הפקירו ביי"ג ולא עבר  
 בבי"ג. וכיון דלא עבר בבי"ג לא קנסין ליה אחר הפסח.  
 אבל לרבי יוחנן עבר עויהו בבל יראה מדרבנן ולכן ס"ל  
 דגם לאחר הפסח חל עליו קנסא דרבי שמעון. וא"כ חנן  
 דקיי"ל. הלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש יש לט לאסרו  
 בהנחת לאחר הפסח :

**(ד) אך**

בהגהת אשרי בפרק כל שעה ס"ז מביא בשם  
 הא"י שמוחר להפקיר חמץ קודם ששה שעות  
 על גגה לזכות בו אחר הפסח. ודבריו ל"ע טובא. חדא  
 איך פסק הלכה כריש לקיש נגד רבי יוחנן. ועוד הא  
 ר"ל מני לא הסיר רק דביעבר אבל להפקיר לכתחלה על  
 מנת לזכות בו לאחר הפסח זה לא שמענו. ואלם כד

דייקין שפיר גראה כי דברי הא"י הלכתא רבחא הוא  
 לשיטת רש"י ואליצא דרבי יוחנן. דהנה באמת יש להקשות  
 לשיטת רש"י דאמאי חששו חז"ל לשמא לא יבטלו בלב  
 שלם. והא קיי"ל בכל דוכתא דדברים שבלב אינם דברים.  
 וא"כ אם יאמר בפיו דליבטל חמצו ולהו מעפרא מה לט  
 לחוש למח שבלבו. ולכאורה היה נראה ליישב עפ"י מה  
 דחיתא בח"נו ב"י ר"ז ס"ד דאם מבר סתם אע"פ שהיא  
 בלבו וגם אמר קודם המכירה שאיט מוכר רק על חמץ  
 זה ולא געשה התנאי מ"מ חוט חסור. כיון דבשעת  
 המכירה לא פירש התנאי ודברים שבלב אינם דברים.  
 וכתב הרמ"א דיש לומרם דבמתנה דברים שבלב כיון  
 דברים. והטעם מפרש שם בסמ"ע דחוקא במפר דקבל  
 משוח גמר ומקני משא"כ במתנה שהוא בחנסי לחזן דעת  
 כל דהו מבטל המעשה עכ"ל. וא"כ בביטול חמץ גמי כיון  
 דאיט מקבל משוח דמיה למתנה דדברים שבלב כיון  
 דברים. אבל באמת זה איט. דהלא כבר העלו התוס'  
 בבי"ג (דף מח ע"ה) ד"ה חילומא. דכל היכא שהוא  
 מחוייב לעשות הדבר אפילו בחנם אי גמו מבר דלא  
 חיישין לדברים שבלבו. וא"כ בביטול חמץ גמי שהוא  
 מחוייב בדבר מחמת איסור בל יראה לית לן למיחש  
 לדברים שבלבו :

**(ה) ואמנם**

אמר ידענו דבעיקר טעמא דמדאורייתא  
 בביטול בעלמא סגי גחלקו רש"י ותוס'  
 (בדף ד ע"ב). דרש"י מפרש דנפקא לן מדכתיב השביתו  
 ולא כתיב יבערו והשבתה בלב בוי השבתה. והתוס'  
 פירשו בשם ר"י דמדאורייתא סגי בביטול דמאחר שמבטל  
 יאוי הפקר וילא מרשותו וקרינן ביה אבל אתה רואה של  
 אחרים. והא דבעינן הפקר בפני שלשה היינו מדרבנן  
 אבל מדאורייתא א"ל עכ"ל. ולכאורה היה נראה שמחלוקתם  
 תלויה בהא דפליגי רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן בנדריים  
 (דף מה) לענין הפקר מה"ט בכמה. דהתוס' ס"ל כרבי"ל  
 דאמר התם דבר חורה אפילו בחד הוי הפקר ט'. ורש"י  
 סובר כרבי יוחנן התם דבפחות משלשה לא הוי רק  
 כמתנה דבעינן דחיה לרשות זוכה. וא"כ הא דסגי בחמץ  
 בביטול בעלמא ע"כ משום דכתיב השביתו דמשמע השבתה  
 בלב. מיהו י"ל דרש"י מני סבר אפילו כרבי"ל. דעד  
 כאן לא קאמר רבי"ל דמה"ט הוי הפקר באחד היינו סיכא  
 דהפקירו בפירוש בלשון הפקר אבל ביטול כעפרא איט  
 לשון הפקר חלל לשון השבתה. וע"כ דלאו מטעם הפקר  
 הוא חלל מדכתיב השביתו והשבתה בלב בוי השבתה.  
 ואמנם הר"ן ריש פ"ק דפסחים יש לו דרך אחרת בזה.  
 שגם הוא ס"ל דהביטול מטעם הפקר נעשו ביה. אלא  
 סכתב אע"ג דהפקר כה"ג לא מהני בכל מקום דהא ביטול  
 מהני אפילו בלב ועוד דהביטול הוא שאומר ליבטל זהאי  
 כעפרא ואלו בהפקר כה"ג לא מהני מ"מ חמץ שאני שאיט  
 ברשותו של אדם חלל ששאו הכתוב כאלו הוא ברשותו  
 ולכן בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה דלהוי זכותם  
 בגוויה סגי. ולכאורה קשה לדעת הר"ן. דהלא הא דחמץ  
 איט ברשותו של אדם היינו לאחר זמן איסורו אבל קודם  
 זמן איסורו הוא פרשותו לגמרי. וא"כ איך יסל אז  
 לאורח

עיקרו תלוי במחשבה ולכן חיישין ביה לדברים שבלב  
 שמה לא יבטלנו בלב שלם. אחתי למה תיקנו תו"ל  
 לבשר החמץ. ולא תיקנו להפקירו בפירוש כדין הפקר  
 דלא ליכא למיחש לדברים שבלב. אבל באמת לאו קושיא  
 היא. דאלו היו ישראל מפקירים בפירוש את חמזיהם  
 קודם שש אז היו באים עכו"ם בכל ימי הפסח צבתי  
 ישראל ובאולוחיהם לחפש אחר החמץ שהפקירו ואין לך  
 תקלת הפסד גדול מזה. ולכן גם אמירת כל חמירא לא  
 תיקנו רק בלשון ביטול דהיינו שמבטל את החמץ ומסית  
 דעתו ממנו ומשוי ליה כעפרא אבל אינו מפקירו בפירוש  
 בלשון הפקר המועיל בכל מקום. ודוק מינס דהיכא  
 דהפקירו בפירוש בלשון הפקר דמהני בכל מקום ובכל  
 זמן תו ליכא חשש דכל יראה דבמקום הפקר גמור לא  
 חיישין לדברים שבלב. ואז אין לריך ביצור אפילו  
 לכתחלה לשיטת רש"י והר"ן וכדברי הגהת אשרי בשם א"ז:

(ח) **ואולם** רבי יוחנן בירושלמי ס"ל בהדיא דאפילו  
 הפקיר חמזו ב"ג אסור אחר הפסח דחייש  
 להערמה. והיינו משום דרבי יוחנן אזיל לטעמיה דס"ל  
 בס"פ אין בין המודר דאין הפקר יולא מרשות בעלים  
 בפחות משלשה עד שיזכה בו אחר. הילך בחמץ נמי  
 אין אמירתו הפקר מהני מידי\* אלא דהעיקר תלוי  
 במה שמבטלו בלבו ולכן חשש שמה לא יבטלנו בלב  
 שלם. דכל היכא דהעיקר תלוי במחשבת הלב אמרינן  
 שפיר דדברים שבלב הויין דברים כמו שנבאר למעלה.  
 אבל אם הפקיר חמזו בפני שלשה שהוא הפקר המועיל  
 אליבא דכ"ע צהא גם רבי יוחנן מודה דלא חיישין  
 להערמה. מיהו אכן לא סבירא לן כוותיה דרבי יוחנן  
 בהפקר. וכדאיתא בחו"מ (סימן רעג ס"ז) דאפילו בינו  
 לבין עלמו הוי הפקר מן הסורה אלא מדרבנן בעי ג'  
 משום דאין לאו הכי יכול המפקיר לכפור ולומר לא  
 הפקרתי מעולם. ולכן כל היכא דחוינן דניחא ליה  
 בהפקירא כגון שהשאל בהמה לעכו"ם ולא החזירו בשבת  
 כה"ג א"ל שלשה אפילו מדרבנן ויכול להפקירו בינו לבין  
 עלמו. משום דאין סהדי דניחא ליה בהפקירא דא כדי  
 שלא יעבור אלמען ינוח בהמתך וכמבואר שם בסמ"ע  
 ס"ק י"א וצאו"ח (סימן רמו). וא"כ בחמץ נמי אם  
 הפקירו בפירוש בינו לבין עלמו אין לנו לחוש למה שבלבו  
 כיון דהוא הפקר מדד הדין במאמר פיו. וא"ל על זה  
 עדות וראיה דפשיטא דעסה כן כדי שלא יעבור צבל  
 יראה וב"ב בין דאורייתא ובין דרבנן. ונהי דמסקא לן  
 על מה שהיה בלבו מ"מ מה שהפקירו בפיו אכן סהדי  
 בהכי דעסה כן כדי שלא יעבור באיסור ב"ב והילך לא  
 חיישין

לאפילו מרשותו בחורת הפקר בלשון ביטול כעפרא דלא  
 מהני בכל הפקר דעלמא. והנראה כי דעת הר"ן דודאי  
 בשעת הביטול לא נעשה עדיין הפקר באמירתו דליבטל  
 ולהוי כעפרא. כיון שאין לשון זה סובל לשון הפקר. אלא  
 שמאחר שבאמירה זו נחגלחה דעתו דלא ניחא ליה דלהוי  
 זכותיה בגוויה לכן כשיגיע זמן איסורו דהפקריה רחמנא  
 לא נעשה אז ברשותו כיון שכבר גילה דעתו למפרע דלא  
 ניחא ליה ביה. ואולם לשיטת רש"י ניחא טפי דמקרא  
 דתשבתו נפקא דסגי בהשבתה בעלמא:

(י) **ועכ"פ** המבואר מדברי הר"ן דמה שאומרים  
 ליבטל ולהוי כעפרא אין זה הפקר גמור  
 רק גלוי דעת שמבטלו בלבו. וכן מבואר מדברי רש"י  
 (בדף ד' ע"א) ד"ה חובת הדר. וכן נראה מפשט לשון  
 הברייתא (בדף ז') ומלשון המשנה (בדף מט) דביטול  
 היינו השבתה בלב ואינו הפקר ממש. והשחא לא מיבעי  
 היכא דבאמת אינו מבטלו בפיו בהדיא אלא שמחשב  
 בלבו לכו אז פשיטא שיש לחוש שמה יערים ולא יבטלנו  
 בלב שלם. דעד כאן לא אמרו דברים שבלב לא הויין  
 דברים רק היכא שמוציא דברים מפיו היפך ממה  
 שמחשב בלבו. שאז הדברים היוצאים מפרש מפיו  
 מבטלים המחשבה שבלבו. כמבואר ביו"ד (סי' רי ב"ז)  
 סק"ג ובש"ך סק"ב) בשם הפוסקים. משא"כ כאן שכל  
 עיקר הביטול נעשה במחשבת לבו פשיטא שיש לחוש שמה  
 אין לבו שלם ואין כאן ביטול. אלא אפילו אומר הביטול  
 בפיו מ"מ מאחר דלשיטת רש"י והר"ן לא נעשה הפקר  
 באמירה זו רק במה שמסית דעתו מן החמץ ומשוי ליה  
 כעפרא בלבו. א"כ חיישין שפיר שמה אין לבו שלם.  
 דכל היכא דעיקר דהיתר תלוי במחשבת הלב אמרינן  
 דדברים שבלב הויין דברים גם להכחיש את פיו. דמטעם  
 זה גבי גט דבעינן כוונה לשמה אמרינן בגיטין (דף כג)  
 דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד ואפילו אם אומר  
 בפירוש שכותב לשמה לא מהני. וצוה מבואר מ"ש שם  
 הר"ן רפ"ק דפסחים כיון דעיקר הביטול תלוי במחשבתן  
 של בני אדם ואין דעותיהן שוות אפשר שיקילו בכך.  
 ואמנם החוס' אע"ג דגם הם מודים דבחמץ מהני ביטול  
 בלב דמחשבת הפקר כדבור דמי. מ"מ לא חיישי לשמא  
 לא יבטלנו בלב שלם דס"ל שלא נחשדו ישראל להערמה  
 זו. ולכן פירשו דטעמא דביצור חמץ משום דחיישין שמה  
 יבא לאוכלו:

(ז) **ועדיין** יש להקשות לשיטת רש"י והר"ן. כיון  
 דלדידהו לא חיישין לשמא יבא לאכלו  
 ומה שהלריכו חכמים בדיקה וביצור היינו משום דהביטול

\* בירושלמי שם חשבו מתחלה דטעמא דרבי יוחנן משום דס"ל כרבי יוסי דאין הפקר יולא מרשות בעלים עד שיזכה בו  
 אחר או יפקירו בשלשה. והדר אמרי דאינו כן דבאמת גבי חמץ סגי בביטול בלב אפילו לרבי יוסי אלא דרבי יוחנן חייש להערמה  
 שמה לא יפקירו בלב שלם. והמבואר מהירושלמי דרבי יוחנן מיירי בהפקיר שלא בפני שלשה ולכן ס"ד מפיקרא דבעינן זכיה לאחר.  
 והילך גם לפי האמת חייש בהפקר כהאי להערמה כיון דלא מהני בלתי ביטול הלב. אבל בהפקירו בפני ג' גם הוא מודה דלא  
 חיישין להערמה:

חיישין למידי. דדוקא גבי ביטול חיישין להערמה שכלבו משא"כ בהפקירו בפירוש דהוא הפקר גמור אפילו לא היה לבו שלם. ונמצא לדלידן אפילו הפקיר ביטו לבין עלמו דומה ממש להפקיר בפני שלשה אליבא דרבי יוחנן:

**(ט) ואמנם** כל זה הוא לשיטת רש"י והר"ן דקיימו בשיטת רבי יוחנן. דהא דאלרכו רבנן בדיקה וביעור ולא סגי בביטול היינו משום חשש הערמה דכל יראה. ולכן היכא דהפקירו בפירוש כדון הפקר לרבי יוחנן כדאית ליה ולדידן כדאית לן תו ליכא למיחש להערמה. אבל להחוס' דקיימו בשיטת ריש לקיש דלא חיישין להערמה והא דאלרכו חכמים בדיקה וביעור היינו משום שחששו שמא יבא לאוכלו. א"כ לדידהו פשיטא דאפילו מפקירו בפני שלשה ככל תנאי ההפקר מ"מ לא סגי בהכי וגרין בדיקה וביעור. דהא אכתי איכא למיחש שמא יבא לאוכלו. ולכן לא היתיר ריש לקיש את החמץ שהפקיר ב"ג להנות ממנו לאחר הפסח רק בדיעבד ולא לפתחלה. וההגהות אשרי בשם א"ז דמתיר להפקיר לפתחלה על מנת לזכות בו לאחר הפסח על כרחך דקאי בשיטת רש"י והר"ן ורבי יוחנן דהלכתא כוותיה ובמו שאמרנו למעלה:

**(י) וע"פ** הדברים האלה מבואר דבהפקיר חמצו יש קולא לשיטת רש"י והר"ן וחומר לשיטת החוס'. דלשיטת רש"י והר"ן מהגי הפקר אפילו לפתחלה משא"כ לשיטת החוס' דלא עדיף הפקר מביטול דלפתחלה בעינן דוקא ביעור. אבל בביטול לענין אחר הפסח נהפך שיטתם. דלרש"י והר"ן לא מהני ביטול אפילו בדיעבד ואסור להנות מן החמץ לאחר הפסח משום קנסא דרבי שמעון כיון דעבר בכל יראה מדרבנן. וכן מבואר להדיא מדברי הר"ן שהביא המג"א בס"ס תמ"ז דאפילו היכא דעבר בב"י מדרבנן נמי אסור לאחיה"פ. אבל לשיטת החוס' לא קנסין ליה בדיעבד לאחיה"פ היכא שביטל כיון דלא עבר בב"י לא דאורייתא ולא דרבנן. ומה שעבר אגזרה דשמא יבא לאוכלו לא אשכחן קנס. דרבי שמעון לא קניס רק בעבר בב"י. ולפ"ז היכא דהפקירו ועבר עליו הפסח מותר לכ"ע. דהא לרש"י והר"ן מותר לפתחלה להפקירו על מנת לזכות בו לאחיה"פ. ולהחוס' מותר בדיעבד אפילו בביטול וב"ש בהפקירו בהדיא:

**(יא) והנה** בש"ע (סימן תמח ס"ה) מבואר בדברי רש"י והר"ן שפסק שם דביטל חמצו ולא יעירו אסור לאחר הפסח. וכתב המג"א דטעמא משום דחיישין להערמה דכל יראה. ומפסק זה מוכח לכאורה דלהפקיר מותר אפילו לפתחלה על מנת לזכות בו לאחיה"פ דאז ליכא חשש הערמה. וכמו שהוכחנו לשיטת רש"י והר"ן וכדעת הא"ז שהביא בהג"א. אלא דיתכן שהש"ע ס"ל דמה שהלריכו בדיקה וביעור היינו משום דחיישין לתרתי. חדא שמא לא יבטלנו בלב שלם ויעבור בב"י בשיטת רש"י והר"ן. וחיישין ג"כ שמא יבא לאוכלו בתוך הפסח כשיטת החוס'. ואמנם בהפקיר וביעור

יש להחיר לכל השיטות. דהא חשש הערמה דכל יראה ליכא בהפקיר בפירוש. ומשום דעבר אגזרה דשמא יבא לאוכלו לא קנסין ליה בדיעבד כיון דלא מחשש כל יראה בין דאורייתא ובין דרבנן:

**(יב) אך** במג"א ובח"י ס"ס תמ"ח הביאו השו"ת הר"ם הלוי שגם הוא רצה להחיר במקום הדחק להפקר לפתחלה. אלא דמ"מ לא מלאו לבו לעשות מעשה. ע"י בדבריהם שהעתיקו את דברי הר"ם הלוי בפנים שגויות. אבל זאת טובל להוליא מהם להלכה שהר"ם הלוי חשש למעשה לדעת החוס' דמלרכו לפתחלה ביעור אפילו במקום הפקר. ואמנם לדעת הקלושה יש לחלק בענין זה. דאם הישראל עלמו הוא בתוך ביתו והחמץ נחטב לו בדרך או בספינה על הים ולא יגיע אליו בתוך הפסח. אז אם אינו יכול למוכרו לאיזה סבה יש לו תקנה להפקירו. ואפילו יפקירנו בינו לבין עלמו נמי סגי. אלא דעלמיו"ט יפקירנו בפני שלשה. ואז כשיגיע אליו החמץ לאחר הפסח יכול לזכות בו בהיתר לכ"ע. דהא מחשש הערמה כבר יבא במה שהפקירו בפירוש. דכל היכא שהפקירו הפקר גמור כדון לא חיישין לדברים שכלב כמ"ש לעיל. וגם לדעת החוס' שחששו לשמא יבא לאוכלו. היינו דוקא לענין לעצרו בתוך זמן איסורו אבל לאחר הפסח לא קנסין ליה מהאי טעמא. בפרט דהבא שלא הגיע החמץ ליד הישראל בכל ימי הפסח לא היה בו כלל משא"ז דשמא יבא לאוכלו. אבל אם הגיע החמץ לבית הישראל בתוך הפסח וכל שכן אם כבר היה עמו קודם הפסח אז יש לחוש לפתחלה לדעת החוס' שלא לסמוך על ההפקר לפסור את עלמו מן הביעור. אך במקום הפסד גדול יש לסמוך על רש"י והר"ן והא"ז שלא תיקנו חז"ל ביעור רק במקום ביטול דגרע מהפקר ואז יש לחוש להערמה ולדברים שכלב אבל במקום הפקר גמור לא תיקנו ביעור כיון דאז ליכא למיחש להערמה שכלב. אלא שמונה לשמוע בזה לדברי הר"ם הלוי ז"ל ולאסרו אחר הפסח באכילה ולהתירו בהנאה וכדעת בעל העיטור שהביא הטור לענין ביטול ולא ביעור. ועכ"פ אם עבר עליו הפסח דאז מלאנו ידים להחיר גם לדעת החוס'. אז אין מקום כלל להחמיר ולאסרו בהנאה. וגם הר"ם הלוי לא החמיר למעשה רק לענין להורות כן לפתחלה:

**(יג) לענין** מקום הנחת הפקר היה נראה פשוט דאפילו מונח ברשותו שפיר דמי. דכיון שהפקירו בפירוש קידם זמן איסורו אין חליו קונה לו. והא דבעינן (בס' תמה) להשליך החמץ במקום הפקר היינו לענין ביעור. דאל"כ לא מקרי ביעור. אבל ההפקר חל אפילו ברשותו. אך ראיתי בספר פמ"ג דאשל אברהם ס"ס מ"ח שכתב דאפילו אם הפקירו בפניו אם לא היה לבו שלם קונה לו חליו. וסבירא ראייה ליה מירושלמי (שביעית פ"ט) דרבי ינאק בר רדיפא הריך להפקיר שביעית בפני שלשה ובליכא שלשה הריך להוליא לשוק דוקא. והיינו משום דאינו מפקירו בלב שלם

לפרוה אז הוה חונפ גמור דאיתיליד בחר הכי. ושפיר יליף מיניה הרמב"ם דאפילו סניחו בראגס. נמי אסור אחר הפסח :

(ב) ואמנם כיון דמישראל שהרהין חמטו יליף הרמב"ם דהניחו בראגס אסור נראה לענ"ד דמייירי דוקא בראגס ולא ביטלו ג"כ. דהא בישראל שהרהין נמי ע"כ בלא ביטלו היירי. דהא הרמב"ם ס"ל (שם בפ"ד) דסוגיא דישראל שהרהין מייירי בדמטא זמניה קודם הפסח. ואפ"ה אי לא אמר מעכשיו לא אליס קנינו דעכו"ם ומקרי עדיין חמץ של ישראל כמ"ש הה"מ שם. וכיון דמטא זמניה קודם הפסח ולא פרע כבר נתייאש הישראל מן החמץ ואיט ברשותו דליבטלו ולהפקירו. דהא אפילו בגזל ולא נתייאש דהוא ממוט לגמרי מ"מ איט יכול להקדישו ולהפקירו לפי שאיט ברשותו כדמסקינן בסוגיא דצ"ק (דף סט) כ"ש היכא דכבר נתייאש. ומה לי גתייאש מן הגזל או נתייאש מן המשכון שביד העכו"ם. ובר מן דין לא שייך הפקר בכה"ג דהא אכן קיי"ל כבית הלל (בפ"י דפאה) דהפקר לעניים לא הוי הפקר עד שיפקיר לכל כשמיטה (ח"מ סימן רעג) וא"כ הכא שכבר הגיע הזמן ולא פרעו פשיטא שאיט יכול להפקירו לכל דהלא העכו"ם שמחזיקו לשלו לא יניח לשום אדם לגעת בו. ואם יפקירו בשביל עכו"ם זה בלבד הוא דומה מתם למפקיר לעניים לבד דלא מהני. וה"ה לביטול דהוי כהפקר :

(ג) אלא שראיתי בתשובת נב"י תניינא חו"ד (סימן קגד) שמחלק בזה. דדוקא במפקיר לעניים ולא לעשירים אז לא מהני הפקירו עאין שום עני יכול לזכות בו. אבל במפקיר זכותו לאחד או שנים לטבח מהני שפיר שהם יכולים לזכות בו. והוכיח כן מהא דאמרו בגדרים (דף מה) הא דאפקריה בראפי תרי הא דאפקריה בראפי תלתא. ופירש הר"ן דאפקריה בראפי תרי אז לא אפקריה אלא אדעתא דחד מהגך משום הכי דמי למתנה דלא נפיק מרשותו עד דאתי לרשות מקבל. וקשה כיון דלא אפקריה רק אדעתא דהגך תרי האריך הוה הפקר כלל והאריך רשאי חד מהגך לזכות בו. אטו רבי יוסי פליג אבית הלל דאינו הפקר עד שיפקיר לכל כשמיטה. אלא ודאי שאם מפקירו רק על דעת אחד או שנים מהני שיכולים לזכות בו ע"כ דבריו. ואני בענייני איני רואה מלאן שום הוכחה. דהתם גבי הפקר בראפי תרי לא נמנע ממנו מלהפקירו לכל וגם הפקירו לכל כשמיטה. אלא דכיון דכל בתרי ליכא קלא ולא מיפרסמא מלתא א"כ המפקיר זה תלה בדעת הני תרי דידעי בהפקירו ויכולים לזכות בו והילכך ס"ל לרבי יוסי דמי למתנה דלא נפקא מרשותו עד דאתי לרשות מקבל. אבל אם אפקריה בראפי תלתא דאשא מלתא לכ"ע בהפקר כהאי גס רבי יוסי מודה דלא דמי למתנה ונפיק מרשותו לאלתר. כן מפורש שם בר"ן וברא"ש. אבל זה פשוט דבהפקירו בראפי תרי נמי הפקירו הפקר גמור לכל העולם כבית הלל. אלא כיון דלא מפורסם ולא יזכה בו עכ"פ רק חד מהני תרי הילכך ס"ל לרבי יוסי דמי למתנה

שלם רק על מנת לזכות בו. ולענ"ד לאו ראייה היא. דמהלריך רבי יחזק להפקיר בפני שלשה דוקא נראה מזה דכבר כרבי יוסי דדבר תורה בעינן שלשה בהפקר [דתקנתא דרבנן ליחא במקום מזה כמ"ש הסמ"ע בחו"מ סימן רעג ס"ק יא] אלא בדליכא שלשה הלריך לבערו ולהזיאו לשוק דהביעור א"ל שלשה לכ"ע. וא"כ לדין דקיי"ל דמהני הפקר אפילו בינו לבין עממו א"ל להזיאו לשוק. ומ"מ אפשר דמאחר שלא עשה כתיקון חז"ל לבערו מן העולם. לא מהימין לומר שהפקירו עד שיפקירו בפני עדים או שישליכנו במקום הפקר. ועכ"פ במפקירו בפני ג' אז ליכא שום חשש שמונח ברשותו. כ"ז נראה לענ"ד בעמק הלכה זו. אף שידעתי שלענין מעשה בטלה דעתי. אבל חורה היא :

סימן ל

דין מי שביטל חמצו ולא ביערו. אם יש לחלק בזה בין מיד לשונג ושוכח :

(א) לישון הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות חו"מ. חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם ודבר זה קנס הוא מפני שעבר על ז"י וז"י ואסרוהו אפילו הניחו בשנגה או בראגס. וכתב הה"מ והכ"מ דהרמב"ם הוליא דין זה מהא דישראל שהרהין חמטו אלא עכו"ם דאם לא אמר לו קני מעכשיו אסור בהנאה לאחר הפסח. ואפילו היה אטם ולא היה יכול לפרוע ע"כ. ולכאורה קשה. כיון דמעיקרא הרהין הישראל מודעתו אלא שעכשיו נאגס ואין בידו לפרוע ולפדותו א"כ דומה לתחילתו בפשיעה ופופו בראגס. והרמב"ם בעלמו פסק בפ"ב מגזקי מומין דתחלתו בפשיעה וסופו בראגס הוי פשיעה. וא"כ איך יליף מיניה הרמב"ם דהניחו בראגס אסור. אבל באמת נראה דלא דמי כלל. דתחילתו בפשיעה דהתם הוי כרי הזיקא. אבל הכא כיון דבשעה שהרהין היה בדעתו לפרוע אין לו לחוש לאונסא דיתיליד ליה אח"כ. וזה דומה לדין המפליג בספינה דקיי"ל באו"ח (סומן רמח) דשלשה ימים קודם לשבת מותר להפליג אפילו לדבר הרשות ואפילו במקום שילטרך הישראל לעשות אח"כ מלאכה בשבת מ"מ שרי. דכיון שלא בהיתר אין לו להמנע בשביל חילול שבת דאם ינטרך לחללו משום סכנה אין פאן חילול. וה"ל בישראל שהרהין חמטו לא מייבעי אם הרהינו קודם שלשים יום לפסח דעדיין לא חל עליו חובת הבדיקה פשיטא דלית בה פשיעה. דכיון דמרהינו בהיתר אין לו להמנע משום שמא לא יהיה בידו לפדותו ולבערו בזמן הביעור. דאם לא יהיה אז יכולת בידו לפדותו יהיה אגוס דפטריה רחמנא. אלא דאפילו הרהינו בתוך שלשים יום קודם לפסח שכבר חל עליו חובת הבדיקה מ"מ אין בו דין פשיעה. כיון דבאמת דעתו לפדותו ולבערו בזמן הביעור ועכשיו זמן היתר הוא עדיין. ואם יארע לו אח"כ שלא יהיה יכולת בידו

למתנה דלא נפקא מרשותו עד שיזכה בו המקבל. והגב"י שם מביא סמוכין לדעתו ממ"ש המג"א (בס' תמח סק"ד) שאם ישראל אחר קנה את החמץ מן העכו"ם אחר הפסח לריך להחזיר לבעלים ולדעתה דעכו"ם הפקירה אדעתה דכ"ע לא הפקירה ע"כ. אלא שיכול להפקיר כגד עכו"ם זה לחוד עכ"ד. אבל כל המעיין שם במג"א יראה דלא מיירי כלל מדין הפקר. אלא מיירי במכר לעכו"ם בדבר מועט. דאע"ג דגב"י עכו"ם לא חיישין לביטול מקח מזד האונאה משום דאין סהדי דמחל אונאתו וגמר ומקני ליה כדי שלא יצבור צב"י. מ"מ דוקא אדעתה דעכו"ם מחל אדעתה דכ"ע לא מחל. ומחילת אונאה זו נקט המג"א בלשון הפקר. אבל אין זה ענין לדין הפקר דפליגי ביה צ"ש וצ"ה. הן אמת דגם לענין הפקר אשכחן כה"ג צא"ח (סומן רמו ס"ג) דאם נתעכבה בהמתו אצל עכו"ם בשבת דמפקירה להפקיע מאיסור שבת אפ"ה אין אדם יכול לזכות בה. אבל התם לאו טעמא משום דאדעתה דעכו"ם הפקירה כו'. אלא כמ"ש שם הט"ז בסק"ה דלא הפקירה רק ליום השבת בלבד. אבל בשבת גופא הוי הפקר לכל. ואף למה שכתב שם המג"א צ"ק י"א דאפילו בשבת אין אדם יכול לזכות בה. נראה דהייט משום דאין סהדי דלא הפקירה רק על מנת שתחזור אליו במפקא שבתא. אבל בשבת גופא היא הפקר לכל העולם והעושה בה מלאכה ביום השבת אינו חייב לשלם שכר לבעלים. וזוה מיושב לדעתו מה שהקשה על דין זה הגאון רע"ק ז"ל בחידושו לאו"ח שם. דאיך רשאי ישראל ללקחה מן העכו"ם אחר השבת הא כבר קנה לו חזירו לעכו"ם שלא מדעתו. והעכו"ם אינו נותן לו בדרך מתנה דלא הפקירה שלא צפניו ולא ידע כלל דקנה הבהמה וא"כ הוה כמו גזל עכו"ם דישאל ידע האמת שהיא של עכו"ם עכ"ד. אבל למאי דכתיבנא יתיישב שפיר. דודאי ביום השבת קנה העכו"ם את הבהמה ומוטעם זה גופא אין אחר יכול לזכות בה ביום השבת. אבל לאחר השבת היא יולאת מרשות העכו"ם לרשות בעליה הראשונים דהא על מנת כן הפקירה מתחלה. ומדכו בזמן שהפקירה היתה הפקר לכל כבית הלל. ואדרבה לענ"ד נראה להיפך מדעת הגאון בעל נב"י ז"ל. דעד כאן לא פליגי בית שמאי אב"ה רק במפקיר לעניים דעכ"פ הפקיר לרבים אבל אם מפקיר בשביל אחד בלבד גם צ"ש מודים דאין לו דין הפקר כלל. ומטעם זה אמרו בצ"ק (דף קטז) דבדאפקריה אדעתה דאריה לא הוי הפקר כיון דלא אפקריה אדעתה דכ"ע. וא"כ ה"ג בישראל שהרהין חמא אלא עכו"ם בלא מעשקו וכבר הגיע זמן הפרעון קודם הפסח ולא פרעו אז אין ישראל יכול להפקירו. כי לכל העולם אינו יכול להפקירו דהלא העכו"ם שמחזיקו לשלו יעכב לכל אדם מלזכות בו. ובשביל עכו"ם זה לחוד נמי אינו יכול להפקיר. וה"ה דאינו יכול לבטל דביטול נמי מדין הפקר הוא:

שנתרך להפקירו לכל העולם כשמיטה. ושפיר מהני ל"י ביטול ביד העכו"ם ובשבילו. מיהו ע"כ בלא ביטול מיירי. דאי מהני ליה ביטול וביטלו אין שום סברא לאסרו לאחר הפסח. דכיון דהעכו"ם לא יחזירט והישראל נתחייש הימנו לא גרע מחמץ שנפל עליו מפולת. דאפי' לדעת הסמ"ק דבמפולת איכא איסור כל יטמין מ"מ סגי ליה בביטול ולאחר הפסח מותר אפילו באכילה כמבואר באחרונים (בסימן תלג). וטעמא דכל יפה"ג ליכא למגזר מידי לאחר הביטול. ולשיטת רש"י דחיישין שמא יערים ולא יבטל בלב שלם הכא לא שייך הערמה כיון שאין לו הפסד בביטולו. ולשיטת הסו"ס דחיישין שמא יבא לאוכלו הכא ליכא למיחש כיון דאינו ברשותו. אלא ע"כ דהא דאסרינן חמץ שהרהין אצל עכו"ם מיירי בלא ביטול דעבר צב"י. והעיקר נראה לענ"ד דאינו יכול כלל לבטלו כיון דאינו ברשותו והעכו"ם מחזיקו לשלו ונמאט שהוא אנוס צין על הביטול ובין על הביטול ולפ"ז הא דילוף הרמב"ם מיניה דהניחו שוגג או אטם אסור מיירי נמי צב"ג שנאנס גם על הביטול ועבר באונס צב"י. אבל בביטול ונאנס על הביטול לא שמשט להחמיר. מיהו למה שכתב הפ"ח דהרמב"ם יליף הך דינא דהניחו שוגג או אטם אסור מצרייתא דחטת של ישראל ופועלים עכו"ם דחמץ הנמאט שם לאחר הפסח אסור בהנאה כדאיתא (בדף לא ע"ב). לפ"ז היה נראה דאפילו ביטול ושכח או נאנס על הביטול נמי אסור. דהא התם בחטת של ישראל מסתמא ביטול הישראל כל החמץ שנמאט ברשותו אלא ששכח לבטלו. אולם לגירסת רבינו חננאל שם דמיירי בחטת של עכו"ם ופועלים ישראל. ע"כ מיירי בלא ביטול. דנהי דהפועלים ביטלו את החמץ שברשותם אבל מה שבתחת העכו"ם לא ביטלו. גם עיקר מקור הפ"ח לא מחזור. שהרי הרמב"ם השמיט לגמרי דין דחטת. ומדלא חש להוכיחו נראה דמתיר התם אפילו באכילה כמ"ש הס"י (סומן חמץ). ומכל הדין היה נראה דגם הרמב"ם לא החמיר בהניחו שוגג או אטם רק היכא שלא ביטלו. וכן יש להוכיח ממ"ש הרמב"ם צפ"ג דח"מ דאם מלא חמץ שהיה בלבו ושכחו בשעת הביטול הרי זה עובר על צ"י שהרי לא ביער ולא ביטל כו'. וכבר הוכחנו (בסימן כח) דהרמב"ם מיירי התם לענין איסור החמץ לאחר הפסח. משמע דהיכא דביטול וילא ידי דאורייתא אינו נאסר לאחר הפסח:

(ה) ויש מביאים ראיה לאסור בביטולו ונאנס על הביטול. מהא דאיתא בירושלמי בפרק כל שעה המפקיר חמא צי"ג מהו לאחר הפסח. רבי יוחנן אמר אסור. ומתחלה סברו דטעמא דרבי יוחנן משום דס"ל כרבי יוסי דלא מהני הפקר עד שיזכה בו אחר. ואח"כ חזרו ואמרו דטעמא דר"י משום שחשש להערמה. וקאמר בירושלמי דכ"מ צין הני תרי טעמי היכא דנפלה עליו מפולת. דלטעמא דבעינן שיזכה בו אחר הא לא זכה בו אחר ואסור. ולטעמא דהערמה לית כאן הערמה ומוהר [ואגן קי"ל כטעם הערמה ואם נפלה עליו מפולת

(ד) איברא

היה מקום לומר דאין דינו ממש כהפקר

מפולת לאחר הביטול מותר כמבואר בסימן תלג במג"א ס"ק יז]. והשתא אם איתא דהיכא דביטלו וכאנם על הביטול ליכא הערמה ומותר. ה"ל להירושלמי למימר נפקותא בנאנם על הביטול. ולפעמא דבעי שזכה בו אחר הא לא זכה בו אחר ואסור ולפעמא דהערמה לית כאן הערמה ומותר. ועי' בנב"י קמא (סי' יט) שמביא ראייה זו אלא שהביא תברא בלדה מספר באר יעקב. דהירושלמי לא נקט רק חדא מהנפקותות. דהא בלאה"נ היה יכול לומר דנ"מ בהפקיר בפני שלשה דאז לא בעי שזכה בו אחר. וא"כ לטעם דבעינן זכיה מותר ולטעם הערמה אסור. והנב"י האריך לדחות דברי הב"י אבל כל דבריו סם אינם מוכרחים כמבואר לכל מעיין. אמנם למה שהוכחנו לעיל דהיכא דהפקיר בפני שלשה כדון הפקר גמור גם רבי יוחנן מודה דלא חיישין להערמה שבלב. דבהפקר גמור בטר פיו אזלינן. א"כ ליתא להך נפקותא שכתב הב"י. מיהו גם בלא ראייה מסתבר כותיה דלא נקט הירושלמי רק חדא מהנפקותות. וכן מלאנו הרבה בש"ס. ואמנם לענ"ד נראה דאדרבה מן הירושלמי הזה יש ראייה נכונה דבנאנם על הביטול מותר לאחר הפסח. דבאמת מפולת ונאנם חדא מלתא היא. כמ"ש הר"ן בפרק כל שעה בשם הגמירא דטעמא דפפל עליו מפולת מותר מפני שאינו יכול לבערו וה"ל אטם. וא"כ לפי המבואר בירושלמי דלפעמא דהערמה מותר בפפל עליו מפולת דלית כאן הערמה. ה"ה בלא ביטול מחמת אונס אחר לית כאן הערמה ומותר לאחר הפסח. ואדרבה דהדברים ק"ו. דהא במפולת ליכא אונס גמור דאפשר להוציאו במרא וחצינה ואפ"ה מותר לאחר הפ"פ אם ביטלו כ"ש בנאנם גמור. אלא דבאונס שכתה היה נראה לכאורה להחמיר. וכדאשכחן בשכת קדרה ע"ג כירה (שבת לח) דאסור משום דכל אחד יערים ויאמר שוכח אני. אבל באמת נראה דלא דמי כלל. דהתם חיישין שמא יתנה ויעבור על דאורייתא. משא"כ כאן דכפסח גופא ליכא איסור דאורייתא לאחר שביטלו וכ"ש לאחר הפסח דליכא כלל דררא דאורייתא. דאפילו לא ביטל ולא ציער במזיד לא אסרו רק משום קנסא דרבנן. ועי' נראה דהיכא דביטל ונאנם או שכת מלבער אין להחמיר לאסרו בהנאה לאחר הפסח:

(ו) **אבן** בתשובת רע"ק ז"ל (סימן כג) הוכיח דביטול ונאנם על הביטול אסור לאחר הפ"פ. מדברי הר"ן דכתב בפ"ק דפסחים דישאל מהפקיר חמנו בבית עכו"ם אין המפקיד עובר בב"י כיון דאין החמץ בביתו. מיהו מדרבנן לריך ציעור דהא לקמן גבי ישראל שהרהין חמנו אלל עכו"ם אמר דעובר עליו ואסור לאחר הפסח עכ"ד הר"ן. והשתא הא התם בישראל שהרהין חמנו ונאנם ולא היה בידו לפרוע כבר יאל ידי דאורייתא לדברי הר"ן כיון דאין החמץ בביתו ולא נאנם רק בהקנת חז"ל ואפ"ה אסרו בהנאה אחר הפסח. וה"ה בחמץ שברשותו וביטלו ונאנם על הביטול דאסור ג"כ אחר הפסח. ואין למצב דגבי ישראל שהרהין קנסינן ליה מפני

שהיה יכול לצמל ולא ביטל. ז"א דהא לגבי דאורייתא א"ל ביטול כיון דאינו צביתו וילא ידי דאורייתא. ולגבי דרבנן אין תועלת דביטול דמה לי תיקון ביטול ומה לי תיקון דפקדון ביד אחר. דמה שהפקדון ביד אחר הוא ממילא כמו תיקון הביטול. אלא דלאי דככל גמרי אונס אסרו חז"ל. ע"כ דבריו ז"ל. ומיישב בזה דברי הב"מ בשעת הר"ן:

(ז) **ואני** בענייניו רואה כי שתי תשובות בדבר. חדא דמאי דפשיטא להגאון רע"ק ז"ל מספקא להב"מ. ונליע לשון הב"מ בפ"א מהלכות חו"מ. דעל הך פסקא דהרמב"ם דאפילו הניחו שוגג או אטם אסור. כתב הב"מ דין זה נלמד מישאל שהרהין חמנו אלל עכו"ם דאם לא אמר קני מעכשיו אסור לאחר הפסח ולא מפליג בין היה אטם ולא היה יכול לפרוע להיכא דהיה בידו לפרוע. אבל מדברי הר"ן משמע שאם לא עבר עליו לא מדאורייתא ולא מדרבנן כגון ששכחו ואחר הפסח מלאו מותר. ולדברי הר"ן ז"ל דהיה דישראל שהרהין חמנו מיירי ביש לו לפרוע דוקא. אי נמי אפילו אין בידו לפרוע לא מקרי אטם משום דמשיקרא ליה מדעתו. ואפשר דהר"ן נמי לאו דוקא עבר עליו בב"י קאמר אלא ראוי לעבור עליו קאמר וכדברי הב"מ עכ"ל. והנה לשני התירוטים הראשונים שכתב הב"מ לדעת הר"ן מבואר בהדיא דהר"ן חולק לגמרי על הרמב"ם וס"ל דאפילו נאנם בב"י דאורייתא נמי מותר לאחר הפ"פ דאונס רחמנא פטריה. ומה שהחמירו בישראל שהרהין היינו משום שלא נאנם כלל. [ולפ"ז יתיישב טפי ספיר דברי הירושלמי דלא מני למימר נפקותא בנאנם. דבהא פשיטא דמותר לב"ע]. אך כל ראיית הגאון רע"ק ז"ל לתירוץ השלישי שכתב הב"מ דגם הר"ן מודה דישאל שהרהין חמנו נאנם בתקנת חז"ל ואפ"ה אסרו את החמץ לאחר הפסח מפני שהיה ראוי לעבור עליו בב"י. אבל בכל זאת אין לבנות ע"ז יסוד להחמיר בדין חמץ שעבר עליו הפסח. דהא פשיטא כיון דהב"מ מספקא ליה אם הר"ן מקיל בנאנם או מחמיר יש לנו להקל בדבר מדין ספק דרבנן:

(ח) **זאת** שנית אומר אני דאף אם נחזיק בשתי ידים את התירוץ השלישי שכתב הב"מ לדעת הר"ן. ונאמר שדברי הב"מ האחרונים ביטלו את שני התירוטים הראשונים. והר"ן נמי ס"ל דאיסור חמץ שהרהין מיירי אפילו בנאנם ואין בידו לפדותו. מ"מ נראה דהתם נמי טעמא משום שלא ביטל ולא ציער. ומה שכתב הגאון רע"ק ז"ל דהתם לא שייך למיקנס משום דלא ביטל דהא לגבי דאורייתא א"ל ביטול כיון דאינו צביתו ולגבי דרבנן אין תועלת דביטול. דמה לי תיקון ביטול ומה לי תיקון דפקדון ביד אחר. כל הדברים האלה נפרכים מדברי הר"ן עצמו. דהלל הר"ן בפרק כל שעה מסכים לדעת רש"י גבי חמץ שפפל עליו מפולת דהוי כמבוער מדאורייתא. ואפ"ה לריך לבערו מדרבנן. אלמא חזינן דאפילו היכא דכבר הוא מתוקן מדאורייתא מ"מ מהני ליה תיקון הביטול ולא אמרינן מה לי תיקון ביטול

וכתב דהניח באונס רחמנא פטריה. ולפי דעתו יש להחזיר  
 אפילו לא ביטול ג"כ. וכבר תמחו עליו כי מה ראה לחלוק  
 על הרמב"ם. ולעג"ד נראה שהתשבץ ס"ל כשני התירושים  
 הראשונים שכתב הכ"מ לדעת הר"ן דישאל שיהיה חמט  
 לא הוי אונס. ולפ"ז מוכח מדברי הר"ן דהניח באונס  
 מותר לאחר הפסח כמ"ש הכ"מ ס. וגם הרמב"ם שכתב  
 בפ"א דאסרוהו אפילו הניחו בשגגה או באונס. היינו  
 דוקא בנאנס גם על הביטול. וכה"ה דכתב בפ"ג דאם  
 מלא חמץ שהיה בלבו ושכחו שהרי לא ביער ולא ביטל  
 בו. ומדבריו שם נראה דהיכא דהיה אונס גמור אפילו  
 נאנס גם על הביטול מותר לאחר הפסח. ולפ"ז יש להקל  
 במו שנאנס אונס גמור דמוכח בענין המכירה והיה סבור  
 שמכר ואח"כ עודע לו שלא מכר והוא ביטל את כל חמטו  
 כדון. דאף שיש לפקפק ולומר שהחמץ הזה לא היה בכלל  
 הביטול שהרי סבר שמכרו מ"מ כיון שנתברר אונסו אינן  
 לקונסו לאחר הפסח ועב"פ יש להחזירו בהנאה. ובפרט  
 דהיכא למימר שגם החמץ הזה היה בכלל הביטול. דהא  
 אמר כל חמירא דהיכא ברשותי. דהיינו שלא נתבער ולא  
 נמכר. וסתמא דעתו על כל אונס דאיתיליד באופן שנמלא  
 עדיין חמץ ברשותו. וכ"ש לפי הטוסח המתוקן לביטול  
 ולהוי הפקר כעפרא דארעא. דכיון שאומר בלשון הפקר  
 בהדיא לא חיישינן כלל למה שמחשב בלבו. ובאמת דגם  
 לולא מלאנו ראייה לא לאיסור ולא להיתר היה לנו להחזיר  
 בכל כה"ג. וכמ"ש הר"ן בפרק כל שעה כיון דחמץ אחר  
 הפסח אינו אלא קנסא בעלמא די שינהגו בו כקל  
 שבאיסור מדבריהם עכ"ל. וכ"כ גם השאג"א בסו' ע"ט  
 דאין לנו להחזיר בחמץ לאחר הפסח מדעתנו במה שלא  
 נמלא בש"ס. וכ"ש לאחר שכבר מלאנו ראיות נכוחות  
 להחזיר מן הש"ס והירושלמי ופוסקים הראשונים ז"ל. ויפה  
 כתב הגאון בעל ח"י ז"ל בסו' תמ"ח סק"כ שהאחרונים  
 החמירו חומרות יתרות בדינים אלו. ואף שאין דעתו  
 מכרעת להקל במה שהחמירו האחרונים ז"ל ובפרט שלא  
 נמלאו אללי הרבה מספריהם. בכל זאת לא מנעתו מלברר  
 הדין ממקורו כפי השגת יד שכלי כי התורה חסה על  
 ממונם של ישראל :

ביטול ומה לי תיקון מפולת. וא"כ ה"ג בחמץ שהרהין  
 אע"ג שהחמץ מתוקן מדאורייתא בהיותו ביד העכו"ם  
 מ"מ לריך לתקנו מדרבנן ע"י ביטול וביעור. ואם על  
 הביעור נאנס על הביטול לא נאנס. ואמנם אכחנו כבר  
 הוכחנו למעלה דלא מני מבטל את החמץ שהרהין. וא"כ  
 אם אין צידו לפדותו אונס הוא צין על הביטול וצין  
 על הביעור. אבל מי שביטל חמטו ויולא ידי דאורייתא  
 אלא שנאנס על הביעור שהוא תקנת חז"ל בזה לא  
 אשכחן מאן דאסרו לאחר הפסח :

**(ט) עוד** ראייה הביא הגרע"ק ז"ל מתשובת פ"י  
 שהוכיח ג"כ להחזיר בביטול ונאנס על  
 הביעור. ממ"ש הגמ"י בפ"א מהלכות חמץ דמי שנתערב  
 לו חטים חמושים בשל כשרים ולא עודע לו עד אחר  
 הפסח לריך להוליך הנאה ליה"מ. ומסתמא מיירי בביטול  
 חמטו בע"פ והחטים החמושים היו בכלל הביטול ואפ"ה  
 אוסר אף שהיה אונס שלא עודע לו התערבות עד אחר  
 הפסח. והגרע"ק ז"ל מפקפק בזה. דהלא החטים היו  
 אלא בחזקת מזה ולא היה צדעתו לצטלם ונשחרו שלו  
 כו'. והדברים לריכים ביאור. ולעג"ד בהפקר כה"ג כגון  
 שהפקיר כל חמץ דהיכא ברשותו אז גם החטים האלה  
 לא ילאו מכלל ההפקר אף שחשבם למזה. דדברים שבלב  
 אינם דברים גוד מה שהפקיר בפיו בפירוש. אבל בביטול  
 דמהני ביה דברים שבלב דמטעם זה חיישינן שמא יערים  
 ולא יבטלנו בלב שלם כמ"ש הר"ן בזה פשיטא דכל מה  
 שמחזיק למזה ודעתו עליו אינו בכלל הביטול. ומ"מ  
 מלדד הגרע"ק ז"ל להחזיר. דמדסתם הגמ"י את דבריו  
 משמע שהחטים החמושים שנתערבו ניכרים וא"כ נתבטלו  
 במה שאמר כל חמירא דהיכא ברשותי. ואינו בעניי אמתה  
 מאי מהני שניכרים החמושים כיון דהוא לא ידע שנתחמטו  
 ולא הסיח דעתו מהם כל ימי הפסח ואלו בא עכו"ם  
 לקחת אותם לא היה מניחו ונמלא דקיימי ברשותו בתוך  
 הפסח. ובפרט כי בהגמ"י שלפנינו ליתא כלל להאי דינא  
 רק הב"ב בסו' תמ"ז הביא כן בשמו בקיטור. ואפשר  
 דמיירי בנתחמטו בתוך הפסח ולא היה בהם דררא  
 דביטול כלל :

**(י) סוף** דבר מה שהחמירו האחרונים בביטול ונאנס  
 או שכן מלבער לאיסור בהנאה אחת"פ לא  
 נמלא לזה מקור בש"ס ובפוסקים ראשונים. ואדרבא  
 בגמרא (דף כח) מוכח בהדיא דלא קנס רבי שמעון רק  
 היכא דעבר בב"י. ועיין בשאגת אריה סי' ע"ט שדעתו  
 דאפילו עבר בעשה דתשבינו לא קנסוין ליה אחת"פ  
 דדוקא משום לאו דחמיר קניס ר"ש אבל משום עשה  
 דקילי לא מליטו דקניס. ומן הירושלמי מוכח ג"כ דהיכא  
 דביטל וליכא חשש הערמה כגון שנפל עליו מפולת מותר  
 לאחיה"פ לכ"ע. אע"ג דהתם לא הוי אונס גמור על  
 הביעור דהא אפשר לפקח את הגל ולבער וכ"ש באונס  
 גמור מבורר. ולשיטת הטוס' הוכחנו בסו' שלפני זה דאם  
 ביטל אפילו היוד ולא ביער מותר לאחר הפסח. וכ"ש  
 היכא דנאנס על הביעור דאז ליכא חשש הערמה ומותר  
 אפילו לשיטת רש"י. ובתשובת תשבץ סי' קל"ט סתם

סימן לא

ביאור דברי רש"ל שכל אחד יאכל מעט מקמח  
 של פסח קודם הפסח .

**המג"א** בסו' ת"ל הביא בשם מהרש"ל שכל אחד יאכל  
 מעט מקמח של פסח קודם הפסח כי שמא  
 היה שם חשש חימוץ ויתלס במה שאכל. וכל האחרונים  
 תמחו ע"ז דהא קמח בקמח מקרי לח בלח שמתבטל בששים  
 ואם אין ס' הכל אסור ולא מהני מה שנאכל מעט קודם  
 הפסח. ואפילו להפוסקים צו"ד סי' ק"ט דקמח בקמח  
 מקרי יבש ביבש מ"מ הא חד בתרי בטל כיון שאין כאן  
 דבר חשוב ואינו אוכל בפסח התערבות כמו שהוא אלא  
 יעשה

יעשה ממנו מזה ויתבטל קודם הפסח. ולכאורה היה נראה דהרש"ל מייירי לפי דין שאופין את המנות בתוך הפסח וכו' שהמנהג גם עתה אלל הספרדים בא"י. ולכן חשב כיון שמתאיקים את הקמח בתוך הבית איזה ימים קודם הפסח שמה נפל על הקמח מלמעלה איזה אבק חמץ דאין לו ביטול בתוך הפסח. ולכך הלריך לקחת מעט קמח מן השק מלמעלה קודם הפסח דאז אפילו נפל שם חשב חמץ תלין שאכלו קודם הפסח. ואין זה ענין כלל לדין תערובות לח בלה. וכאן החמץ מלמעלה וליכא תערובות. והל"כ לדין שאופין כל המנות קודם הפסח ואם היה שם חשב חמץ נתבטל בס' קודם הפסח בשעת האפיה היה נראה דאין לנו לחוש לחומרא זו. מיהו נראה דגם לדין יש לחוש שמה נפל פירור חמץ על הקמח מלמעלה ע"י תיטקות או סבה אחרת. ופירור בעין חוזר וניער בתוך הפסח ואפילו אחר הריקוד כמבואר בסו' תס"ו ס"ד. אבל אם יאכלו מעט מן הקמח מלמעלה קודם האפיה אז ליכא שום חשב. ואע"ג דגבי פת שנפל לין לא מהני מה שנטלו משום דחיישינן שמה נשאר שם פירור כמבואר ברמ"א סי' תמ"ז ס"ד. וין שאני דהוי דבר לולל ואי אפשר ליטול ממנו את הפת בלי הסרת פירורין דקין. משא"כ כאן דאם נטלו את החמץ עם מעט קמח מלמעלה תו ליכא למיחוש למידי ותלין שפיר שהיה הפירור מלמעלה ואכלו קודם הפסח. ולפ"ז לריך לקחת מעט קמח מן השק מלמעלה קודם הריקוד שמרקדין לזורך האפיה. אבל לאחר הריקוד לא מהני דך תקנתא. דשמה נתערב פירור בעין יחוזר וניער בפסח. וכהיהא דסו' תס"ו. אלא דהתם דהוי ודאי לא מהני לאכול מעט קודם פסח ולתלות דאיסורא קא אכל. דאין ספק מוליא מידי ודאי. משא"כ כאן שאינו רק חשבא בעלמא תלין שפיר [ובחיודושי רע"ק ז"ל בסו' תמ"ז נדחק בזה]. והילכך דך תקנתא דרש"ל תקנתא מעליא היא אף לדין. ובעיקר דין זה יתבאר בסמוך :

### סימן לב

ברין קמח שנתלחלח.

**מעשה** היה שהובילו קמח למזה שמורה בשק קטן והבק היה כרוך במטפחת סביב. וכשעמדו בדרך חטף הסוס בפיו את כרוך השמורה ולתלות רוקו עבר דרך המטפחת עד שהיה ניכר כמו כתם טופח גם על השק מבחוץ. ופתחו מיד את השק וחפטו את הקמח מן הלד הסמוך אל הכתם פעמים ושלם וקשרו מקום הכתם. ואח"כ נבדק השק מבפנים במקום שנקשר והיה נקי בלי שום גרר. והתרתו לאפות הקמח למזה שמורה לאחר הגיהול יפה בלי שפשוף ידים :

**דאף** שמבואר בש"ע (סימן תסו) שלריך שיאחו בידו המקום הגמולחלח עד שיריק כל הקמח שבשק.

היינו בקמח הרבה ובשק גדול שאי אפשר לחפן את המלוחלח בלתי תערובות. משא"כ כאן שלא היה רק מעט קמח בשק רחב אמה שקל מאד לחפן ממקום המלוחלח מבלי שום תערובות. ואין להחזיק רשותא שמה נשאר שם קמח מלוחלח מלבד הנאחו ביד. ובפרט שנבדק אח"כ הכתם הנקשר בשק ולא נמלא בתוכו גרר יבש מוכח שלא עבר הלחלויות לפניו. ולכן אחר הגיהול היפה בלי שפשוף ידים ליכא שום חשב. אך מפני שפטפטו כנגדי ע"פ בעל הוראה גדול לכן אמרתי לברר הדבר יותר. כי הגה בעיקר חומרא דלא מהני ריקוד לאחר שנתייבש הלחלויות. כבר נמנו ע"ז הרבה מן האחרונים ז"ל [הביאם בש"ת סימן תסו סק"ב] והתירו אפילו בקמח שנפל לטיט ומים ונתייבש דשרי לאפשותו קודם הפסח אחר הגיהול היפה. והכי מסתבר. דאף אם מופרך ויולא דרך נקבי הנפה מ"מ אינו רק קורט דק בקמח ומתבטל בתוך הקמח. דאין קי"ל דקמח בקמח מקרי לח בלה ואינו חוזר וניער בתוך הפסח. דאלת"ה לא משכחת היתר לדגן שלמח. והרי כמבואר בסימן תנג דאם לא ביררו דגן שלמח מותר בדאיכא ששים כנגדו מן היתר. ואין שום סבא לומר דע"י טחינה נשחק החטה יותר מאבך הקמח הוולא דרך נקבי הנפה בניהול יפה הנהוג אללנו. וכ"ש כשנתבטל בששים קודם הפסח והסירו מעט מהקמח המסופק. דהא אפילו למאן דס"ל דקמח בקמח הוי יבש ביבש. מ"מ הא גם ביבש ביבש שנתערב קודם הפסח ונאכל אחד מהן אינו חוזר וניער בפסח כמבואר במג"א (סימן תסו סק"ד). ועי' דבג"מ שם שמתיר לאכול הנשארים אפילו אחד אחד. ובאמת דבמזה הוי כאוכל שנים שנים כמ"ש שם בחידושי רע"ק ז"ל. ובפרט כשאופין המנות קודם הפסח אז לא שייך כלל לומר על קורט קמח שחוזר וניער בפסח. דגם להסבירים דקמח מקרי יבש היינו משום דכל קורט קמח נפרד ועומד בפני עצמו. אבל כשנאפה קודם פסח בזמן היתר כבר נכלל ונימח ונתערב בעיסה ואינו נרגש טעמו בפני עצמו ונעשה היתר גמור ושבו לא יחול עליו שם איסור. וכעין הא דכתב הט"ז בח"ד (סימן קט סק"ב ע"ש). ולא דמי לפת שנפל לין דחיישינן לפירור (בסימן תמו ס"ד). התם שאני שירגיש הפירור עצמו ויפגע במאסו של איסור. וכדחיישינן להכי גבי עכבר דאימרטט (ביו"ד סימן קד). משא"כ כאן שכבר נכלל יפה ונתבטל בזמן היתר ואין טעמו ומאסו נרגש בזמן האיסור ככה"ל לא שייך חוזר וניער לכל הדעות. וכל זה אמינא לרווחא דמלחא אבל העיקר כבר הסכימו הפוסקים דקמח בקמח הוי לח בלה [כמבואר בש"ך ביו"ד סימן קט סק"ג ועי' בח"י סימן תמו ס"ק י"]. וקרוב לומר דגם המחבר בש"ע (בסימן תסו) שמחמיר שלא לרקד הקמח שנתלחלח אחר שנתייבש מייירי בקמח שהוא עם הסובין דהוא גם ואינו נכלל כמ"ש במשבלות (סימן תסו ס"ק יח). אבל בקמח דק ונפה דקה וביניהול קל כ"ע מודים דליכא למיחש למידי גם לאחר שנתייבש הלחלויות

הלכותיה. ואס"ג דכפל לטיט ומיס ונתייבש איט  
 מאדר עכ"פ אחר הנהול למטת מזה. מ"מ בנין  
 דין שחפט והסירו מיד את כל הקמח שהיה בו חשש  
 וילא בזה גם ידי חומרת מהרש"ל (בסימן תל) [ועיין  
 בדג"מ סג] ובשעת הנהול לא נמלא שום דבר בתוך  
 הקמח. וגם השק במקום שנקבא היה נקי לגמרי ונכרים  
 הדברים שלא הגיע הרוק להספיח את השק מצפנים.  
 זכה"ג ליכא שום חשש ומאדר גם למטת מזה בלי שום  
 פקפוק. וגם הריקוד והנהול בזה אינו רק חומרא בעלמא  
 כמבואר בזו"ל (בסי' תכו סק"ד):

### סימן לב

הרמ"א (בסימן תל) כתב בשם המנהגים רבשבת הגדול  
 במנחה המנהג לומר ההגדה בו :

**ובביאורי הגר"א ז"ל** כתב הטעם מפני שזאז  
 התחילה הגאולה שלקחו כל אחד מה  
 לפסח. אבל הוא דבר שאינו. דהא מפורש במכילתא  
 שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא יכול מצבור יום ת"ל  
 בעבור זה בשעה שיש מלה ומרור מונחים לפניך. עכ"ל.  
 ולפי"ד נראה דהמכילתא מיירי דוקא בהגדה לבן. דבהא  
 מיירי קרא והגדת לבן ביום ההוא לאמר בעבור זה.  
 והייט דאינו מגיד לבנו רק בשעה שיש לפניו היכר ממנה  
 ומרור המעוררים את הבן לשאול. אבל מ"מ מזה על  
 כל אחד לספר ביציאת מצרים משעה שהתחילה הגאולה.  
 וסמך לזה מהא דאיתא במגילה (דף ד') פורים שחל  
 בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. וכן בכל יו"ט  
 כדמסיק הש"ס התם. והאי שואלין ודורשין היינו בעניני  
 הנסים שנעשו בו ביום כדמוכח מפרש"י שם וכמ"ס  
 המג"א (רס"י תכט). והנראה דעיקר הנס נעשה להם  
 בזאת השבת אבל בחול לא היו נלוים מידי המצרים.  
 ולפיכך מייחסים הגדולה לשבת דוקא ולא לי' בחדש. ומה  
 שהקשה בזה הח"י תירלנו בספר תורה בלמודה :

### סימן לד

יבאר בדרך פשוט וקל איך שמחרת השבת הנאמר  
 בספירת העומר הוא מחרת י"ט הראשון של פסח.  
 ויפרש כנפי העינין על רחבת סוגיא דמנחות (דף סה)  
 לפרש בה כל תעלומה בדברים מספיקים:

**(א) הן** השבועות הוא יחיד במינו שלא נגלה יומו  
 בתורה ולא נתפרש קביעתו לימי החדש.  
 ורק כחזון סגום נאמר (ויקרא כג) להניף את העומר  
 ממחרת השבת. וספרתם לכם ממחרת השבת מיום  
 הביאתם את עומר התופה שבע שבתות וגו'. כן  
 משנה תורה סתם כחשב ואמר (דברים טז) שבעה

שבועות תספור לך מהחל חרמם בקמה וכו'. ולא פירש  
 את השבת שממנה תחל הקלירה והספירה. אך הקבלה  
 מסורה בזה מפה לחזון שממחרת השבת היינו ממחרת  
 יום טוב הראשון של פסח. וכאשר עמדו הבייתוסים  
 ויבקשו לעקור את אמותיה הקבלה הזאת. אז ראו חז"ל  
 לעשות סמוכים לקבלה והשליכו בראיות זדוקות בסוגיא  
 דמנחות (דף סה). אפס כי דבריהם ז"ל נאמרו בקצור  
 נמרץ ולריבים ביאור והבנה. אך בערס נרד לעמקי  
 מולות דברי חז"ל נסיר את המסכה מעל פני פשט  
 המקרא שהוא ראשית דעת בתורת ה'. והנה ראינו כי  
 הפליאה הנשגבה הזאת מדוע קרא הכתוב יום טוב זה  
 בשם שבת. לא תמלט מאחד מארבעה פנים. (א) למה  
 לא נאמר ממחרת הפסח יניפטו הכהן וספרתם לכם  
 ממחרת הפסח. וכמו שכתוב (יהושע ה') ויאכלו מעבור  
 הארץ ממחרת הפסח. (ב) או שיכתוב ממחרת החג.  
 (ג) או יכתוב ממחרת יום מקרא קודש. (ד) למה לא  
 כתב יום החדש. ביום הששה עשר לחדש הראשון יניפטו  
 הכהן וספרתם לכם מיום הששה עשר כדרך המקראות  
 בכל מקום. השאלות האלו גלויות לעיני כל בהשקפה  
 ראשונה. ואמנם לאחר העיין הישר יעלה בידנו להשיב  
 עליהן תשובות נכחות ביטע אלהים. וע"כ נביא ליתן  
 בטר בחינתנו ונשיב על ראשונה ראשון:

**(ב) הנה** זה ברור. דאם היה כתוב ממחרת הפסח  
 יניפטו. אז היה משמעו יום חמשה עשר  
 שהוא ממחרת שחיטת הפסח. וכמו שפורש במקרא ריש  
 פרשה מסעי ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ממלרים  
 בחמשה עשר יום לחדש הראשון. וגם הפסוק ויאכלו  
 מעבור הארץ ממחרת הפסח. מפרש בירושלמי (רפ"ב)  
 דחלה דהיינו יום חמשה עשר כמו ממחרת הפסח ילאו.  
 וכבר העלה ר"ת בתוס' קדושין (דף לו ב') ד"ה ממחרת.  
 דגם תלמודא דידן מפרש כהירושלמי דהיינו יום חמשה  
 עשר. ואף לדברי ר"י שם דהגמרא שלנו ס"ל לחלק בין  
 לשון תורה ללשון נביאים. עכ"פ בלשון תורה הוה ממחרת  
 הפסח יום חמשה עשר. וא"כ מבואר דאי אפשר שיכתוב  
 ממחרת הפסח יניפטו וספרתם לכם ממחרת הפסח.  
 דא"כ היה משמעו יום חמשה עשר. ומלות העומר  
 והספירה הוא ביום הששה עשר :

**בן** אי אפשר שיכתוב ממחרת החג. שהרי מלות העומר  
 והספירה היא ממחרת יו"ט הראשון שהוא באמצע  
 החג. ואלו נכתב ממחרת החג היה משמעו לאחר  
 תשלום שבעת ימי החג. דהרי כל השבעה ימים בחד  
 נקרא חג אחד. אבל עכשיו דפתיב ממחרת השבת אי  
 אפשר לומר דהיינו ממחרת יו"ט האחרון. מטעם זה  
 בעלמא דהל"ל ממחרת החג. ולמה נקרא הכתוב בשם  
 שבת. אלא על כרחך דהיינו מחרת יו"ט הראשון שלא  
 ידק לומר עליו מחרת החג. ולפיכך קרא אותו הכתוב  
 בשם מחרת שבת. דיום הראשון והאחרון מהחג נקראים  
 שבתות חג. כמו שמלינו בחג הסוכות ביום הראשון  
 שבתון וביום השמיני שבתון. ומ"מ אי הוה מיירי במחרת  
 יו"ט

יו"ט האחרון שבבר כלה כל החג אז היה אומר ממחרת החג. כי בלבד שהכתוב לא יכנה בחנם את החג בשם שבת. בהיות ששם זה יונח בכל מקום על שבת בראשית. עוד זאת שהיה ראוי לייחס המחרת שהוא אחר כל החג ולא אחר יום האחרון בלבד. כי למה יפריד את יום האחרון מכל ימי החג שהיו לפניו. אלא ע"כ דביו"ט הראשון מדבר הכתוב. והגראה נכון דזו באמת טעם כל התנאים דילפי בסוגיא דמנחות דמחרת השבת היינו מחרת יו"ט של פסח. ולא חששו להך פירכא ממאי דביו"ט ראשון קאי דילמא ביו"ט אחרון קאי. דאי ביו"ט האחרון קאי הל"ל ממחרת החג. וכמו שיתבאר עוד בדבריו להלן בטוב טעם ודעת:

**ואמנם** השאלה השלישית ראויה לבוא במשפט. כי מדוע לא נכתב וספרתם לכם ממחרת יום מקרא קודש. דאז הוה ידעין שפיר דביו"ט הראשון משתעי קרא. דאי ביו"ט אחרון שהוא לאחר כל החג הל"ל ממחרת החג כמו שנתבאר למעלה. אבל הגראה לדעתי לתת טעם אמימי בדבר. כי הן אמת שמלטי שיום הראשון והאחרון מהחג יש להם שני שמות. פעמים נקראים בשם מקראי קודש ופעמים בשם שבת. אבל הסביל בין שני שמות אלו גראה ברור. כי כאשר ידבר מעלם ומאות החג אז יקרא אותם בשם מקראי קודש. אבל כשהם נזכרים בשביל דבר אחר. אז יקרא אותם בשם שבת. הלא תראו. בדפרשה ראשונה של סוכות כתיב ביום הראשון מקרא קודש וגו'. ובפרשה שניה גבי פרי עץ הדר כתיב ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. והטעם פשוט לכל מציין. כי מקרא קודש יורה על עלם קדושת החג שזריכים לקדשו באכילה ושתייה וכסות נקייה ותפלה. אבל כשאנו מדבר בקדושת החג עלמנו רק שמזכירו משום דבר אחר. אז יקרא אותו בשם שבת כי הוא שם הכולל לכל הימים שיש בהם שבתה ממלאכה. דמטעם זה הושאל ג"כ שם שבת על שנת השמטה. ועל כן כשרלה הכתוב לתת את יו"ט הראשון של פסח סימן למנות העומר והספירה. לא ידק שיקרא אותו בשם מקרא קודש. אכן יקראוהו בשם שבת. כי שם זה נאה לו לפי הענין שידבר עליו:

**ואמנם** השאלה הרביעית קשתה מכוון. כי למה תלה כלל הכתוב העומר והספירה במחרת היו"ט. ולא כתב בששה עשר לחדש הראשון. וזאת יפלא באמת בעיני כל משכיל. דהלא מלות לולב ואתרוג שהיא בעלם היום הראשון של חג הסוכות. והיה מספיק שיאמר אך ביום הראשון ולקחתם לכם פרי עץ הדר ט'. ובכל זאת חזר הכתוב ופירש בהדיא אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי. כ"ג מלות העומר והספירה שממחרת היו"ט פשיטא שהיה ראוי ליחסן לימי החדש. ובפרט שחג השבועות יתקדש ע"י ימי הספירה ואינו בדין שיתכסה יום חגנו בלענין ההעלם:

**(ג) הטענה** החזקה הזאת אין עליה תשובה ע"פ הפשט הפשוט. אכן אם יד הפשט לא תשיג לפרשו לא תקלר יד התבונה המושכלת לבארו. כי

אם נתבונן בינה בתכונת ימי הספירה וקדושת חג השבועות. אז נראה באספקלריא מולחלחת שלא במקרה העלימה תורתנו הקדושה זמן הספירה תחת מתק לשונה ולא פירסמה בכתב יושר באיזה יום תחל ובאיזה יום תכלה. אבל כי כן ראוי להסתיר ענינה מעיני זר. והוא לפי מה שהוכחנו בדרושים שימי הספירה שאנחנו מונים בכל שנה הם המכונים ומתקיינים אותנו לקבל אור התורה בחג השבועות כיום נתינתה בסניי. וכמו השצעה נקיים המטהרים ומחבבים אשה לבעלה כיום כניסתה לחופה. ובצבור זה לריכים הימים האלה להיות נקיים מכל עון כדברי המדרש (בפרשה אמור) אימתי הן תמימות בשעה שישראל עושים רטנו של מקום. שאז הימים האלה מוכשרים לעהר ולזך את ישראל עד שיהיו ראויים לקבל שפע אור התורה בחג השבועות. ועל דרך אשה המתקדשת לבעלה וספרת נקיים שלריכים הימים להיות נקיים ולא תהא טומאה מפסקת ביניהם. וזאת היא סבה אמימית שבגללה העלימה התורה זמן סדרי מהרת הימים האלה וקדושתן. וכפי חק המוסר שנחקק לבנות ישראל להסתיר ליל טבילתן שלא ירגישו בהן בני אדם (יו"ד ס"ם קלח). וכבר נשהברו לוחות הראשונים מפני שניתנו בפרסום. ולכן לא נאמר בהם טוב (ב"ק נה). וע"פ זה נחמה עוד כי דבר גדול דבר הכתוב בייחסו את הספירה למחרת היו"ט. דהנה אשה הסופרת ז' נקיים לריכה להפסיק בטורה תחלה וללבוש לבנים. וממחרת תספור ז' נקיים. וכעין זה ממש לזה הש"י לישראל ואמר „ממחרת השבת“ כלומר לאחר שהשבתו שבתכם בחג המקדש ישראל ויהיה לכם הפסק טהרה בהשבתת שאור מצותכם. אז ממחרת שבת זו יניפנו הכהן וספרתם לכם ממחרת השבת הזאת שבע שבתות תמימות:

**(ד) ואמנם** כשקמו הבייתוסים אגשי תהפוכות לקלן בנטיעות הקבלה. לא היה מקום להוכיח להם בדברים שכסה עתיק יומין במכסה אור התורה. ולכן הארכו חז"ל להביא להם ראיות לדדיות המוכיחות על הכתוב ממחרת השבת דפירושו מחרת יו"ט. והאריטו בזה בפי' דמנחות (דף סה סו). ולבאר את דבריהם הנאמנים נשים לראש פנה את דברי רבי שמעון בן אלעזר. דיליף התם בסוף הסוגיא דממחרת השבת היינו מחרת יו"ט הראשון של פסח משני כתובים המכחישים זה את זה. כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות. וכתוב אחד אומר שבעת ימים מנות תאכלו. הא כילד. אלא מלה מן הישן אתה אוכל שבעה אבל מן החדש אתה אוכל ששה. דלאחר שקרב העומר ממחרת הפסח הותר החדש. נמלא שאוכל מלה מתבואה חדשה ששה ימים. וקאמר רבא דלית ליה פירכא לרבי שמעון ב"א. וכתבו התוס' אע"ג דאליטריך קרא לדרשה אחריתי. מה שביעי רשות אף ששה רשות (פסחים קכ) וכן דרשינן מיניה נמי מה שביעי עזר אף כולם עזורים (חגיגה יח) מ"מ כולו שמעינן מיניה ע"כ. וקשה לי מהא דאיתא בפ"ק דחגיגה (דף י') גבי היתר נדרים פורחים באויר. תניא רבי אליעזר אומר יש להם על מה שיסמכו. שמאמר בי יפליא

יפליא כי יפליא שני פעמים אחת הפלאה לאיסור ואחת הפלאה להיתר כו'. ואמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל. דאי מדרבי אליעזר דילמא כרבי יהודה כו'. וכתבו התוס' דמוכח מזה דרבא חשיב ליה פירכא הא דאילטרין לדרשה אחריתי כו'. וא"כ קשה אמאי קאמר רבא הכא דלית ליה פירכא לרבי שמעון ז"א. והא לריך קרא להני דרשה אחריתי. ורבא חשיב ליה פירכא הא דאילטרין לדרשה אחריתי. ואף למה שכתבו התוס' בשבועות (דף לטו) ד"ה קיימו דפ"ק דחגיגה פריך רבא שפיר מהא דאילטרין לדרשה אחריתי. משום דלשמואל ליכא התם פירכא כלל (משא"כ במגילה דף ז'). מ"מ הכא קשה. דהא בסוגיא דיון נמי איכא טובא סנאי דלית להו פירכא כלל דלא מיבעי להו קראי לדרשה אחריתי. וא"כ שייך שפיר למיפך לרבי שמעון ז"א מהא דאילטרין להני דרשה. ואין לומר דמשום דאיכא הכא סנאי דאית להו פירכא מגופיה דקרא. ע"כ קאמר רבא דלרשב"א לית ליה פירכא מגופיה דקרא כמו להני סנאי. ז"א דהא בחגיגה נמי איכא סנאי דפריך להו מגופיה דקרא. ואפ"ה פריך התם לר"א מהא דאילטרין לדרשה אחריתי. [ועי' בתוס' שבועות דף לו ד"ה בנקבו]:

החג. כי למה יפריד הכתוב את יום האחרון מבלי ימות החג שלפניו ויכנה אותו בשם שבת על לא דבר. ועל כרחק דרבא נמי לאו פירכא מעליא קאמר אלא משום שכל דברי החכמים האלה לאפוקי מדעת הצייתוסים. וכמו שכתבו התוס' בשמעתין ובר"ה (דף ה) ד"ה אמרה תורה. הילכך קאמר רבא דמדרשות אלו אין להכריח להצייתוסים דביו"ט ראשון דמזו למיפך כיון דביו"ט קרוי שבת א"כ יו"ט אחרון נמי קרוי שבת. אבל כל הני תנאי פשיטא דדייקי שפיר מדקרא הכתוב את החג בשם שבת ש"מ דמייירי ביו"ט ראשון. וכן בכל הני פירכא דקאמר רבא אין כוונתו להרס דרשות חז"ל אלא דקאמר שאין להכריח הצייתוסים לקבל הדרשות כי יש להם מקום להקשות עליהן. אבל לפי האמת דברי חכמים כדרכנות נטועים במסמרות כל ימטו. והשתא נראה דודאי רבא לא חשיב ליה פירכא הא דאילטרין לדרשה אחריתא. דאיכא למימר תרתי שמעינ מיניה כיון דגם שניהם הלכה למשה מסיני הם. אבל הצייתוסים שלא האמינו להלכה למשה מסיני חשיב להו פירכא הא דאילטרין למלתא אחריתא. וע"כ שפיר קאמר רבא דאית להו למיפך דהני קראי דרבן יוחנן ז"ל אילטרין לדאביי דמזוה למימני יומי ומזוה למימני שבועי. דכן הוא משמעות המקרא. וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות. משמע דלריך לספור שבועי. ותספרו חמשים וס. משמע דלריך לספור יומי. ולאו דרשת חכמים היא. אבל לרבי שמעון ז"א לא מזו למיפך דאילטרין להני דרשה מה שביעי רשות אף ששה רשות ומה שביעי עלור כו'. דהא פשיטא דהצייתוסים לית להו הני דרשי שאינן במשמעות המקרא. אלא ע"כ דהאי קרא דשבעת ימים מלות תאכלו היינו מן הישן. וקרא דשבת ימים תאכלו מלות היינו מן החדש. אבל לפי הגומת גם לרבן יוחנן ז"ל לית ליה פירכא. דאע"ג דאילטרין לדאביי מ"מ תרתי שמעינ מיניה:

**(ה) והנראה** לענ"ד דודאי רבא לא חשיב ליה פירכא הא דאילטרין לדרשה אחריתי. כמו שכתבו התוס' כאן. דאיכא למימר תרתי שמעינ מיניה. כיון דשניהם הלכה למשה מסיני אלא שגרמזים במקרא אחד. ומ"מ בפ"ק דחגיגה שפיר קאמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל. דנהי דפירכא מעליא ליכא מהא דאילטרין לדרשה אחריתי עכ"פ דשמיאל עדיפא מכולהו. אבל זה לא שייך רק בכה"ג שדברי שמואל היחיד עדיפי ספי מדברי הרבים שקדמוהו. וכדאמר התם טבא חדא פלפלתא חריפתא כו'. משא"כ בסוגיא דיון דאיכא סנאי טובא דלא מיבעי להו קראי לדרשה אחריתי. אין להתפלא אם דכריהם עדיפי מדברי רשב"א. כיון דעכ"פ גם לרשב"א לית ליה פירכא. דאע"ג דאילטרין קרא לדרשה אחריתי מ"מ תרתי שמעינ מיניה. אבל עדיין הפליאה נשגבה על רבא. דהרי דבריו סותרים זה את זה מיניה וביה. דהא פריך הכא לרבן יוחנן בן זכאי דילמא אילטרין קרא לדאביי דמזוה למימני יומי ומזוה למימני שבועי. אלמא דחשיב ליה הכא פירכא הא דאילטרין לדרשה אחריתי וכמו דס"ל בפ"ק דחגיגה. וא"כ אין קאמר בתי הכי לרבי שמעון ז"א לית ליה פירכא. אע"ג דאילטרין להני תרתי דרשה אחריתי:

**(ו) ובשנעמיך** בדבר נראה לעינים דרבן יוחנן ז"ל נמי על כרחק ס"ל הא דריש אביי דמזוה למימני שבועי. ואפ"ה דריש מיניה ג"כ דמחרת השבת היינו מחרת י"ט. וגקדים תחלה לברא דברי ריב"ז. הנה בריש הסוגיא איתא שהצייתוסים היו אומרים דמחרת השבת היינו מחרת שבת בראשית. ולא היה להם שום ראיה מן המקרא רק שיחה בטילה. שמשא רבינו אובב ישראל היה ויודע שעלרת יום אחד הוא. עמד ותקנה אחר השבת כדי שיהיו ישראל מהענגים שני ימים. והקב"ה הככים על ידו כמו שכתבו התוס'. נעפל להם רבן יוחנן ז"ל והראה להם שאי אפשר שמשא רבינו עשה שום דבני נודעתי בשביל אהבת ישראל. דהרי חשיב אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר. ואם משה רבינו אובב ישראל היה למה הניעם במדבר כל הארבעים שנה ולא הביאם מיד לערבות מואב הכמוך לעיר מושב שיהיו שם כל הארבעים שנה שנגור עליהם להיות במדבר [ודברים אלו יספיקו לכלל דעת בדברי ריב"ז ולא נלכך למה שכתב רש"י דידחיו בעלמא קאמר ליה]. ואמר לו הצייתוס

**ואמנם** כד דייקנין שפיר בכל הני פירכא דרבא נראה שיש דברים בגוויהו. דהנה רבי אליעזר ורבי יהושע ור"י בן בתירא ורבי יוסי יליפי הכא מקראי דמחרת השבת היינו מחרת יו"ט. ופריך להו רבא ממאי דביו"ט ראשון קאי דילמא ביו"ט אחרון קאי. וכבר הוכחנו למעלה דהך פירכא ליכא לפי האמת. דאי ביו"ט אחרון קאי הל"ל ממחרת החג כיון דהוא אחר כל ימות

הביתוסיו רבי צדק אהס שפסרני. ר"ל נהי דאין לנו ראייה דהוא שבת בראשית אבל עכ"פ מנ"ל דהיינו יום טוב. אמר לו שוטה ולא תהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטלה שלכם. כלומר הלא אחס בקשתם לקבוע הלכה משיחה בטלה. ואיך לא נקבע אנחנו הלכה מתורה שלימה שלנו. דהרי שני כתובים מכחישים זה את זה. כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום. דמשמע שאינו תלוי רק בימים חמשים ולא בשבתות. וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה. דמשמע שתלוי בשבועות המתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת. הא כילד. כאן ביו"ט של פסח שחל להיות בשבת. או תהיינה שבתות תמימות. וכאן ביו"ט שחל להיות באמלע שבת. אז מתוקם קרא דתספרו חמשים יום. דאינו תלוי רק בימים חמשים אף שאינם על סדר השבתות. וכבר ילאנו בזה ידי ביאור המשך דברי ריב"ז. אבל מאד קשה כיון דעכ"פ אינו תלוי רק בחמשים יום יהיו מתי שיהיו ולא בשבתות תמימות. א"כ למה לי כלל האי קרא דשבע שבתות תמימות תהיינה. על כן נראה לענ"ד דודאי גם רבן יוחנן ב"ז ס"ל הא דרביי דאליטריך קרא דשבע שבתות למטא למימיני שבוני. אלא דאכתי הל"ל שבעה שבועות. ולמה קראם הכתוב בשם שבתות. ואף דמלין למימר דהכתוב רצה לסיים במאי דפסח. דאחר שפחה במחרת השבת מסיים ג"כ בשבע שבתות. מ"מ אי לא אשכחן לעולם ספירה על סדר השבתות לא הוי נקט קרא שבתות במקום שבועות. לכן בא ריב"ז ליישב את הדקדוק הזה. דכיון דלפעמים חל יו"ט הראשון בשבת וספרינן אז כסדר השבתות. ע"כ קראן הכתוב לעולם בשם שבתות דניחא ליה לסיים במאי דפסח. דאין לומר דלעולם בעינן דוקא שבתות המסיימות בשבת. דא"כ תסתור קרא דתספרו חמשים יום דמשמע שאינו תלוי בשבתות רק בימים חמשים. דאי משום מזה למימיני יומי הל"ל וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו. ותו לא. והוי שמעינן שפיר דתרי גוויי ספירה הם. יומי ושבוני. והני חמשים יום דכתב רחמנא למה לי. ש"מ דאינו תלוי רק בימים חמשים ולא בסדר השבתות. אלא דהביתוסים דלא דרשי יתורא דקרא. ואי כתוב עד ממחרת השבת השביעית תספרו לא הוי משמע להו תספרו ימים. א"כ אית להו למיפרך דילמא קרא דתספרו חמשים יום אילטריך למזה למימיני יומי ותו לא מידי :

(ז) **רבי** אליעזר אומר אינו לריך" ר"ל אין לנו לורך ליישב פשוטו של מקרא דמחרת השבת. יען כי הכתוב בעלמא ילמדנו לפרשו בנושכל שני. דהרי הוא אומר תספור לך ספירה תלויה בבית דין שהם יודעים לחדש ממחרת השבת ממחרת יו"ט. ילאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם". כלומר דהוי ליה למכתב שבעה שבועות תספור מהחל חרמש בקמה. ומדכתוב תספור לך משמע דספירה תלויה בב"ד היודעים בינה לעתים. ואי בשבת בראשית מיירי קרא למה לריך לזה ב"ד והלא שבת קביעא וקיימא וספירתה בכל אדם. אלא ע"כ שרצה

הכתוב שבב"ד יחדשו ויפרשו בו מושגל שני דמחרת שבת היינו מחרת יו"ט. שזהו נגד הפשט הפשוט המסור לכל אדם. ופשיטא ליה לרבי אליעזר דב"ז"ט ראשון קאי דאי ביו"ט אחרון קאי הל"ל ממחרת החג כיון שהוא אחר כל החג. אלא דרבא קאמר דאין להכריח בזה את הביתוסים דהיינו דוקא י"ט ראשון. שיכולים להקשות כיון דהכתוב רצה לסתום א"כ יכולים ב"ד לפרש דגם י"ט אחרון קרוי שבת. [וכראה דגם לרבי יוחנן ב"ז הוי מלי למיפרך ממאי דב"ז"ט ראשון קאי דילמא ב"ז"ט אחרון קאי. דנהי דקרא דתספרו חמשים יום אהא לאשמעינן דלא ספרינן על סדר השבתות וממחרת השבת היינו מחרת י"ט מ"מ מנ"ל דהוא מחרת י"ט ראשון. אלא דלא חש למיפרך הכי כיון דאית ליה פירכא מגופיה דקרא] :

(ח) **רבי** יהושע אומר אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עלרת מה חדש סמוך לביאתו ניכר אף עלרת סמוך לביאתו ניכרת. ואם תאמר עלרת לעולם אחר השבת היאך תהא ניכרת משלפניה. ופרש"י מה חדש סמוך לביאת חשבונו ניכר מאימתי תתחיל למנות דהיינו מיום כ"ט משעת מולד הלבנה. אף עלרת בעינן שיהא סמוך לביאת מנין החמשים ניכר יום קבוע שיתחילו למנות בו. דהיינו מחרת י"ט ראשון. שאם ממתנינן עד לאחר השבת אין שם היכר יום קבוע. דפעמים יתחילו למנות ביו"ט ופעמים ביו"ט עכ"ל. ולא זכיתי להבין במאי ניכר מחרת י"ט עפי ממחרת שבת. דאם מפני שמחרת י"ט ניכר לחשבון ימי החדש משא"כ מחרת שבת. הרי מחרת שבת פכר לחשבון ימי השבוע משא"כ מחרת י"ט. גם הא דקאמר רבי יהושע סמוך לביאתו משמע סמוך לביאת החג ולא לביאת החשבון. ורבינו חס מפרש מה חדש סמוך לביאתו ניכר בלבנה מתי יהיה ראש חדש. אף עלרת לריך שיהא ניכר זמן קדושתו סמוך לביאתו. דהיינו כשינתנו לב לדעת שיעור גודל הלבנה בחמשה בחדש. אז כשיראו הלבנה בסיון באותו השיעור יודעו שלמחרת יתקדש עלרת. משא"כ אם עלרת יהיה לעולם ממחרת השבת ואינו תלוי בימי החדש אז לא יהא ניכר ע"י הלבנה ע"כ. והלחן הגדול בפירושו ז"ל מבואר. דודאי בשעת מולד הלבנה ניכר הדבר לכל אבל שיעור גדלה בחמשה בחדש אינו ניכר כ"א לחכמי לב. על כן נראה לענ"ד לפרש כפשוטו. דמה ראש חדש סמוך לביאתו ניכר שבת דין מקדשין אותו אף עלרת לריך שיהא קדושתו ניכרת סמוך לביאתו. ואם תאמר עלרת לעולם אחר השבת היאך תהא קדושתו ניכרת משלפניה. והא אדרבה קדושת שבת חמורה מקדושת י"ט. ואע"ג שגם עתה חל לפעמים עלרת לאחר השבת ואין קדושתה ניכר משלפניה. אבל עכ"פ אין זה חק עולם כי רוב פעמים חל באמלע השבוע וניכרת שפיר. ודומה ממש לר"ח דאם לא נראה בזמנו אין בב"ד מקדשין אותו (רה"ש דף כד) ואין קדושתו ניכרת אז :

**וזהנה** בתום הקשה ה"ר משולם על הא דקאמר רבי יהושע אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש בו. דלא

זיוס ראשון של רגל והעומר נקרב זיוס שני. היינו משום דגבי עומר מיטע הכתוב להדיא יום ראשון של רגל. דכתיב ממחרת השבת ולא בעלם יום השבת. מיהו להא לפינן שפיר מהדדי דבעינן רגל ותחילת רגל :

(י) **רבי** יהודה בן בתירא אומר נאמר שבת למעלה ונאמר שבת למטה מה להלן רגל ותחלת רגל סמוך לה אף כאן רגל ותחלת רגל סמוך לה. ר"ל מדכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת כו' עד ממחרת השבת. וממחרת השבת מופנה משני לזדים. דהל"ל וספרתם לכם מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות. וע"כ אתא לגזירה שוה. מה עד מחרת השבת האומר למטה סמוך לתחלת רגל [דעד ולא עד בכלל]. אף מחרת השבת האומר למעלה סמוך לתחלת רגל. דתחלת רגל לפני הספירה ותחלת רגל לאחר הספירה והספירה באמצע\*:

**רבי** יוסי ברבי יהודה אומר. הרי הוא אומר תספרו חמשים יום. כל ספירות שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום. ואם תאמר שבת בראשית פעמים שאתה מולא חמשים ואחד חמשים ושנים כו'. וגראה לענ"ד דרבי יוסי בר"י נמי ס"ל הא דאביי דחמשים יום אינטריך למימני יומי. אלא דמדויק מיתורא דתספרו. דהל"ל וספרתם לכם כו' שבע שבתות תמימות עד ממחרת השבת השביעית חמשים יום. ומדכתיב תספרו חמשים יום אתא לדרשה זו דכל הספירות שאתה סופר יהו שוות לעולם מהחמשים יום ולא תהא ספירת שנה אחת יתירה על חברתה. ואם תאמר שבת בראשית לא משכחת ספירות שוות. דאם האידינא חל י"ט הראשון בשבת והוא עד עלות חמשים יום א"כ בשנה שבתא יתוספו ד' ימים. ופעמים שיתוספו ששה ימים. ואף שאין ספרין הימים הגוספים בפה. תוספות מיהו הוה על הספירה. ולהכי אתא יתורא דתספרו שתהא ספירה שוה לעולם בלי תוספות. אלא דרבא קאמר דבביתוסים דלא דרשי יתורא דקרא מזו למיפריך דילמא תמשין לבר מהכי שיתא שאין להם ספירה בפה :

**והנה** כד דייקין שפיר נראה דרבי יוסי בר"י אזיל בשיטת רבן יוחנן ב"ז דמפיק תרתי מקרא דתספרו חמשים יום. ואין ביניהם רק משמעות דורשין. דרבי"ז דריש מתספרו דמזוה למימני יומי. וחמשים יום אייתר ליה לדרשה דלא בעינן רק חמשים יום ולא שבתות סדורות. ורבי יוסי בר"י מפריך לסברא ומוקי חמשים יום לראביי דמזוה למימני יומי. ואייתר ליה תספרו לדרשה דכל הספירות לא יהו אלא חמשים יום. ולפ"ז תקשה לכאורה דהא רבא פריך לרבי"ז דילמא אתא קרא לראביי לחוד. ואמאי לא פריך כן גס לרבי יוסי בר"י דילמא אתא

דלא שייך למימד אמרה תורה אלא בדבר שהלדוקים מודים בו. ומה שמונין ימים לחדשים נפקא לן במגילה (דף ה) מדכתיב עד חדש ימים. ימים אתה מונה לחדשים ואי אתה מונה שעות לחדשים. ואין זה רק מדרש חכמים שאין הלדוקים מודים בו. וע"כ ראה ה"ר משולם למחוק הספרים ולהגיה אמרה תורה מנה שנים וקדש יובל כו'. וכן הביאו התוס' בשמו ב' חמשים' חגיגה (דף יז ע"ב) ובריה"ש (דף ה). וכתבו סעד לדבריו דהרי לאטוקי מדבריהם של בייטוסים הים רבי יהושע מציא דרשה זו ואי לא מודו בה מה תשובה היא זו. אלא שקשה למחוק כל הספרים ע"ש. ואני שמעתי ולא אבין והלא הא דאמרה תורה מנה ימים וקדש חדש הוא מצוואר בכמה מקראות שהחדש נחלק וכמה לימים. כמ"ש ב' אחד לחדש בתשעה לחדש בחמשה עשר יום לחדש והרבה כיוולא בו. אלא דבמגילה (דף ה) אמרינן מנין שאין מחשבין ג"כ שעות לחשבון החדשים ח"ל עד חדש ימים. ימים אתה מונה לחדשים ולא שעות. ע"ש ברש"י. וא"כ הא דמונין ימים לחדש אי אפשר שיכחישו אותו הלדוקים. וגם הא דאין מנין שעות מוכח מקרא ועובא אשכחן כה"ג שהלדוקים מודים בו כדאיתא בהוריות (דף ד). ואע"ג שלא נלטוו למנות בפה ימי החדש כמו שנלטוו למנות ימי העומר. אין לחוש בכך. דהכי קאמר רבי יהושע. אמרה תורה לקדש חדש אחר מספר ימים ולקדש עלות אחר מספר ימים. מה חדש סמוך לביאתו ניכר כו'. ואפילו לה"ר משולם נמי דגרים מנה שנים וקדש יובל. הא כבר כתב הר"ן ס"פ ערבי פסחים והביאו הט"ז ב"ח רס"י תפ"ט דהלכתא גמירי שאין לריך לספור השנים [אבל דעת התוס' בכחכות (דף עב) ובמנחות (דף סה) אינו כן] ועיין בספר פרי מגדים על א"ח במשנת רס"י תפ"ט ובשו"ת רע"א ס"י ל'. והא דפריך רבא לרבי יהושע אמאי דביו"ט ראשון קאי דילמא ביו"ט אחרון קאי. פרשנוהו לעיל בדברי רבי אליעזר :

(ט) **רבי** ישמעאל אומר אמרה תורה הבא עומר בפסח [ר"ל בזמן האביב] ושתי הלחם בעלרת. מה להלן רגל ותחלת רגל אף כאן רגל ותחלת רגל. וכתבו התוס' אע"ג דעלרת יום אחד הוא כיון דיש לחגיגתו תשלומין כל שבעה שייך בו תחילת רגל עכ"ל. ועיקר כוונת רבי ישמעאל כיון דהעומר ושתי הלחם שניהם קרבנות השייכים אל הספירה. העומר הוא בראשית הספירה ושתי הלחם באחרית הספירה. דין הוא שיהיו נקרבים בדמי. מה שתי הלחם נקרבות בתחלת הרגל אף העומר לריך להקריב בתחילת הרגל. אבל אם נמתין עד למחרת שבת בראשית משכחת לפעמים אחר הרגל כגון דחל פסח ב' אחד בשבת. ואע"ג דגם לרבי ישמעאל לא דמי לגמרי עומר לשתי הלחם. דשתי הלחם נקרבות

\* ולשון רש"י ז"ל. מה להלן שבת שלמטה האומר בשתי הלחם רגל ותחלת רגל סמוך לה לאותה שבת. דלאותה שבת היינו שבע. אף שבת האומר למעלה גבי עומר רגל ותחלת רגל סמוך לאותה שבת. דהיינו יום שני של פסח שיהא סמוך לאותה שבת. אלא דממחרת השבת ממחרת י"ט קאמר עכ"ל עם הגהות הגאון בעל גאון קדשים, והפירוש שכתבתי מפיק יתיר והבחר יבחר :

אתה קרא לראבי"ו. ואמנם למה שכתבנו דעיקר פירכא דרבא משום דבביתוסים לא דייקי יארא דקרא. א"כ לק"מ. ודאי לריב"ז מנו למיפך כיון דתספרו חמשים יום איטריך לראבי"ו דמנה למימינו יומי טו לא שמעינן מהכא דאינו תלוי רק בזמנים חמשים ולא בשבתות. אבל לרבי יוסי בר"י לא מנו למיפך דילמא אתה קרא לראבי"ו לחוד. דהא בלא יתורא נמי שמעינן ממשמעותיה דקרא דכל הספירות שוות. אלא דהא איכא למיפך דילמא דוקא ספירות צפה בעינן שוות מחמשים יום לאפוקי הני שיתא שאינן ספורין צפה. והיינו דפריך רבא דילמא חמשינן לבר מהני שיתא. דאף דרבי יוסי בר"י מפיק לה מיתורא דתספרו הא בביתוסים לא דרשי יתורא דקרא:

**(יב) ולדיות** שרבי יוסי בר"י קאי בשיעט רבן יוחנן צ"י דתרתו שמעינן מקרא דתספרו חמשים יום. דמנה למימינו ימי ושיהו כל הספירות שוות. מה שאין די בזה להפסיק דעת הביתוסים הנמשכים אחר פשט המקרא. על כן בא אחריו רבי יהודה צ"ב ואמר דאין לריך ליישב בזה פשוטו של מקרא. דהרי הוא אומר תספור לך ספירה תלויה בבית דין טו'. וכמו שהשיב בלשון הזה מנוש רבי אליעזר אחר דברי רבי יוחנן צ"י דיליף ג"כ תרתו מהאי קרא דתספרו חמשים יום:

**(יג) רבי יוסי** אומר ממחרת השבת ממחרת יו"ט. אתה אומר ממחרת יו"ט או אינו אלא ממחרת שבת בראשית. אמרה. וכי נאמר ממחרת שבת שבתוך הפסח. והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת. דכל השנה כולה מלאה שבתות. לא ובדוק איזו שבת. ועוד נאמרה שבת למטה ונאמר שבת למעלה. מה להלן רגל יהחילת רגל אף כאן רגל ותחילת רגל. ואמר רבא דרבי יוסי חזי ליה פירכא לדבריו הראשונים לכך אמר ועוד. ואמנם רש"י ז"ל בפירושו על התורה (ויקרא כג) הפס עיקר את דברי רבי יוסי הראשונים. וכתב ממחרת השבת היינו ממחרת יו"ט הראשון של פסח. שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע איזו הוא עכ"ל. וכתב ע"ז הרמב"ן ז"ל שזו היא ראיות רבי יוסי והיא באמת הגדולה שבראיות הגמרא. ונכאורה יפלא מאד דמאי קאמר שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע איזו היא. וכן הוכיח רבי יוסי בגמרא דכל השנה כולה מלאה שבתות לא ובדוק איזו שבת. והלא הכתוב מפרש ואומר והבאתם את עומר ראשית קנירכם אל הכהן. ועל זה נאמר ממחרת השבת יניפנו הכהן. משמע להדיא דהיא שבת ראשונה של קליר שעורים. ואין נסתפק בכל שבתות השנה:

**ואמנם** מלשון רבי יוסי דקאמר וכי נאמר ממחרת שבת (בחסרון אות ה') שבתוך הפסח והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת כו'. נראה דמדויק ה' יתירה הכתוב בתורה. דכבר היה מספיק שיכתוב ממחרת שבת יניפנו הכהן וספרתם לכם ממחרת שבת. והאי ה' יתירה למה ל'. [וכדדריש ריש לקיש ברפ"ק דע"ז ה' ]

יתירה האומר ביום הששי. וכן דרש רבי יהודה בפרק גיד הנשה הירך המיומנת שצריך]. אלא ודאי דלכך כתיב ממחרת השבת בה' הידיעה. להורות דבעינן שבת אחת מיוחדת שלא יתלפנה ולא ימיר אותה מדי שנה בשנה. וכיון דלריך לזה שבת מיוחדת. טוב אי אפשר לומר שיקריבו את העומר דוקא תיקף בזמן הראוי לקטור. דא"כ לא משכחת שיהיה לעולם בשבת מיוחדת. דהרי אין ביטול התבואה שיה ממש בכל שנה. וכמבואר בגמרא (סנהדרין יא ע"ב) דאם מעברין את השנה על הפירות אז כבר התבואה ראויה ליקלר באדר שני. משא"כ בשאר שנים. ואפילו בשתי שנים פשוטות אי אפשר שיטול ביטול התבואה בשבוע אחד. ואין בעינן להקריב העומר בשבת מיוחדת. אלא על כרחך דאין מלות העומר תלוי בזמן הראוי ליקלר רק עיקר מלותו תלוי במחרת השבת המיוחדת אף שתרחק מומן הראוי לקריבה. וא"כ אם תאמר שבת בראשית. היה לריך הכתוב לפרש איזו שבת מיוחדת לכך. דהרי כל השנה מלאה שבתות. וזה שאמר רבי יוסי. וכי נאמר ממחרת שבת שבתוך הפסח. למען דעת כי שבת שבתוך הפסח מיוחדת למלות העומר. ואז לא היה לריך ה' יתירה. והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת בה' הידיעה להורות דבעינן שבת אחת מיוחדת. אבל איזו שבת המיוחדת לכך לא פירש הכתוב. וא"כ איך יתכן לומר שהוא שבת בראשית. והלא כל השנה כולה מלאה שבתות לא ובדוק איזו שבת מיוחדת לכך. אלא ודאי שהוא חג האביב שהוא יחיד בשנה. וממחרת השבת היינו מחרת יו"ט. ואמנם רבא קאמר דרבי יוסי בעלמנו חזי ליה פירכא לראייה זו. והיינו משום דעיקר ראיות רבי יוסי דלאו בשבת בראשית מיירי קרא. דאי אתה יודע איזו היא. א"כ אף לדבריו שהוא יו"ט אכתי אי אתה יודע איזוהו. אם יו"ט ראשון או יו"ט אחרון. ועל כן לאמר דיליף רבי יוסי דממחרת השבת היינו מחרת יו"ט. הוסיף עוד בדבריו דשם תאמר דהיינו יו"ט אחרון. נאמר שבת למטה ונאמר שבת למעלה. מה להלן רגל ותחילת רגל אף כאן רגל ותחילת רגל. ואלו מחרת יו"ט האחרון הוא אחר הרגל. ואולם רש"י ורמב"ן ז"ל לא נקטי רק ראיה ראשונה דרבי יוסי שממנה מוכרח דלאו בשבת בראשית משתעי קרא [וכמו"ש הר"ם והגור ארי'] ולא חשו להך פירכא דילמא ציו"ט אחרון קאי. יען כי גם רבא לא פרכה אליבא דאמת. אלא דקאמר שאין להכריח את הביתוסים דציו"ט ראשון קאי. דמנו למיפך כיון דציו"ט קרוי שבת יו"ט אחרון נמי קרוי שבת. אבל לפי האמת מיפשט פשיטא להו לכולהו תנאי דציו"ט ראשון משתעי קרא דאי במחרת יו"ט אחרון דהוא לאחר כל החג הל"ל ממחרת החג. משא"כ מחרת יו"ט ראשון שהוא בתוך החג לא ירדק שיאמר עליו ממחרת החג רק ממחרת השבת. כמו"ש ביום הראשון שבתון. ולזאת דקדק הרמב"ן בלשונו ואמר שבאמת זו היא הגדולה שבראיות הגמרא. ר"ל אף שאין להכריח בה את הביתוסים אבל לפי אמתת הגמרא היא הגדולה שבראיות דלא בשבת בראשית משתעי קרא אלא ציו"ט ראשון של פסח:

סימן לה

מיישב הקושיא דכתיב הספרו חמשים יום ואנן לא ספרינן רק מ"ט ימים:

**(א) בברייתא** דמנחות (דף סה ע"ב) כתוב אחד אומר הספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמומות ס'. והקשו התוס' למה נאמר הספרו חמשים יום והא' אכן לא ספרינן רק מ"ט ימים. ותירטו דהכי קאמר קרא עד ממחרת השבת השביעית שהיא יום החמשים תספרו. אי נמי חמשים יום אוהקרבתם דבתריה קאי. והכי קאמר עד ממחרת השבת השביעית תספרו ולא עד בכלל. ועל יום החמשים קאמר והקרבתם מנחה חדשה. גם רש"י ז"ל בחומש פירש על שני דרכים אלו. ועדיין אינו מושב. דלפירוש הראשון הל"ל עד ממחרת השבת השביעית יום החמשים תספרו. ולפי' השני דחמשים יום קאי על והקרבתם דבתריה. הל"ל עד ממחרת השבת השביעית תספרו וביום החמשים תקריבו מנחה חדשה. והרא"ש בס"פ ערבי פסחים כתב ולי נראה שאין אנו לריכים לדחוקים הללו. דכיון דכתיב בהדיא שבעה שבוית תספר לך הוין לספור יותר משבעה שבוית. ומתספרו חמשים יום לא קשיא מידי. שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לכנס עשירית פחות אחת. מונה אותה בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחת. כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מזרימה שבעים (בראשית מו). וכן ארבעים יכנו (דברים כה) עכ"ל. ואינו בעניי לא מלאתי מנוח בדבריו. כי הראיות שהביא לו לעזר כמעט שהם לנגדו. מה שהביא מכל הנפש לבית יעקב הבאה מזרימה שבעים. אין מזה שום ראיה. דהרי בגמרא (ב"ב דף קכג) פריך בכללן אתה מולא שבעים ובפרטן אתה מולא שבעים חסר אחד. ומתוך יוכבד טולדה בין החומות והשלימה למנין שבעים. והן אמת כי בספר קרבן נתנאל מיישב קושיא הגמרא באופן מסכים לדעת הרא"ש. והיינו דבגמרא לא שאלו על מה שנאמר כל הנפש לבית יעקב הבאה מזרימה שבעים. דעל זה יש לתרץ כמ"ש הרא"ש דאינו משגיח על חסרון האחד. אלא ששאלו על מה שנאמר כל הנפש הבאה ליעקב ששים ושש. ויעקב ויוסף ושני בניו הרי שבעים. ואם נחשב אותם בפרטן נמלא שחסר אחד מבני לאה והוון שבעים חסר אחד עכ"ד. אבל לא ידעתי מה תיקון

זוה. דכיון דהש"ס משני שיוכבד טולדה בין החומות והשלימה למנין שבעים. א"כ מה שאמר הכתוב שבעים נפש הוא חשבון מדוקדק ואזרח לה ראיות הרא"ש. וגם מבלעדי תירוץ הגמרא אין לדקדק כלום מן הכתוב. שהרי החשבון מפורש שם. כל הנפש הבאה ליעקב ששים ושש ויעקב ויוסף ושני בניו. הרי שבעים בחשבון מדוקדק בלי שום חסרון. אלא דבגמרא פריך על החסרון הניכר בבני לאה. שהכתוב חשב אותם שלשים ושלש ואם נחשב אותם במספר שמות לא נמלא בהם רק שלשים ושנים. וזוה לא ילדק תשובת הרא"ש שבסכום עשירית אין הכתוב משגיח על חסרון האחד. שהרי בסכום זה חשב גם אחדים. ועל כן אין מנוס מתירוץ הגמרא שיוכבד טולדה בין החומות והשלימה את מספר בני לאה. ונמלא שחשבון השבעים מדוקדק בין לפי הוראות הכתובים ובין לתירוץ הגמרא ואין מקום לראיות הרא"ש זוה:

**ג** הראיה השניה שהביא הרא"ש לדבריו מהא דכתיב ארבעים יכנו ואנן בלרינן חדא. לאו ראייה היא. דהא ההם במקומו מוכח דארבעים חסר אחת קאמר קרא. וכדרייק בגמרא מכות (דף כב ע"ב) מאי טעמא דרבנן אי כתיב ארבעים במספר הוה אמינא ארבעים במנינא השתא דכתיב במספר ארבעים מנין שהוא סוכם את הארבעים. ור"ל מדכתיב ברישא והכהו לפניו כדי רשעו. היה לו לפרש תחלה כמה יכנו כדי רשעו ארבעים ולומר א"כ שהיו ספורין במספר. אבל השתא שהקדים במספר לארבעים יורה שכדי רשעו הוא במספר הסמוך לארבעים ועד ארבעים לא בא. ועכ"פ זאת לא מלאנו שהכתוב יוסיף מנין האחד בחנם כדי להשלים הסום העשירית. \* ותדע שהרי גבי יובל דקדק הכתוב ואמר (ויקרא כה) והיו לך שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. וא"כ בספירה נמי הל"ל תספרו תשע וארבעים יום:

**ואמנם** אנחנו כבר סללנו הדרך בענין זה בדרושים. ורואה אנכי כי על הקוטב אשר יסדנו שם סובב גם הוראת הכתוב הספרו חמשים יום. כי זאת הוכחנו שם בראיות ברורות [בדרוש קבלת התורה] כי בעת קבלת התורה בסני הולך משה רבינו ע"ה להוסיף יום אחד מדעתו על ימי הפרישה והספירה. והיה זו אורך שעה. יען כי הערב רב שעלו עם ישראל היו עדיין מחוסרי טהרה ולא היו נכונים לקבלת התורה ביום החמשים. כי לבני ישראל שחרדו על המצות והוה חביל גופייהו

\* ובאמת גם בארבעים יכנו יש ליתן טעם למה שנדחק הכתוב לזיין ל"ט מכות בכנס ארבעים דמשתמע לתרי אפי. ואפשר מפני שכאז המכה הראשונה שקול כשתים. ומדברי הרמב"ם (בפרק יז מכהדרין) נראה דחז"ל סמכו ג"כ על סוף המקרא שנאמר לא יוסיף ופן יוסיף להכותו וגו'. והיינו לפי שהמונה רגיל לטעות באחת ואם ילקהו ארבעים יכול לבוא לידי ארבעים ואחת ועובר בלא תעשה. דהשמר פן ואל הוא ל"ט. ולפיכך נתן הכתוב פתחון פה לדרכת חז"ל לגרוט אחת. והגאון מהר"ל מפראג ז"ל בפסח בור אריה בפרשת תלך נתן טעם בדבר לפי דרכו. ואמר דודאי דין הוא שילקה החוטא ארבעים נגד ארבעים יום של יצירת הולד. רק מפני שבקב"ה לא ישיר כל תחתיו לך לא מלקין אותו אלא ארבעים חסר אחת. ועוד שדין המלקות להיות משולשות שלים מלפניו ושתי ידות מלאחריו ומכת הארבעים אי אפשר להלקה. ולפיכך רבי יהודה דס"ל החס בגמרא דמכין אותו ארבעים היה מיוחד מקום למכת הארבעים בין כתיפיו. והביא שם עוד טעמים ע"פ תעלומות חכמה. ובספרו באר הגולה האריך זוה:

גופייהו טובא הספיקה להם שני ימים למלות פרישה. וכן היה די להם מ"ט ימי הספיקה לטהרת הגפס. יען כי מעולם לא ירדו ישראל יותר ממ"ט מעלות אחרונות. לא כן הערב רב שלא חרדו על המצות ולא הוא חביל גופייהו היו לריבים שלשה ימים לפרישה. לכן לא הספיק להם מ"ט ימים לספירה. יען כי המה היו שקועים בגלולי מזרים ותועבותיהם עד תחתיות המדרגה וכבר נכנסו צעמק מזולת שער החמשים של טומאה. ולכן לא עלרו חיל להלטרף ולהטפל לישראל בקבלת התורה עד יום נ"ח לספירה. ועל כן ראה מרע"ה להפיק רעון מישראל שיוותרו בשבילם יום אחד. למען יזכו גם הגרים הנספחים לבית יעקב להתייב עמהם במעמד הנבחר של קבלת התורה ולא ידלו מחוץ הקהל. אבל כל זה היה שייך בעת שקבלו ישראל את התורה בסני כפרסום עולם וטרא. משא"כ מאז והלאה בכל שנה ושנה אף שיוייר בהן ג"כ דוגמת קבלת התורה והופעת אורה דרך ליטורות רוחניים בסתר עליון. כמו שבארנו שם בראיות נכחות. מ"מ לא ספרינו רק מ"ט ימים. ולא דחינו מ"ת יום אחד. באשר לא יגיע מזה שום לער והעדר הכבוד להגרים הבאים משרש הערב רב וכולא בהם. כי הלא כבר כאזרח חוגגים חג ה' בשנה באין הבדל דבר. אף בכל זאת יתייחס גם יום החמשים לימי הספירה. לתועלת אלה המחוסרי טהרה עד עלם יום החמשים. אלא שאין מקום אז לספירה בפה אחר שכבר נתקדש חג השבועות. וזה שאמר הכתוב. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום ר"ל חמשים המתייחסים אל הספירה. תספרו אותם עד ממחרת השבת השביעית ולא יותר. יען כי יום החמשים הוא הקדוש בקדושת החג ואין לריך ספירה. והדברים נכונים לכל מבין:

סימן לו

שאלת האנשים למה נגרע וגו'. ובמה נסתפק מרע"ה. וישוב דעת הרמב"ם ז"ל בזה:

(א) **בפסחים** (דף ו') תניא שאלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח. וכן הוא בצבור וש"ע או"ח (סימן הכט). רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות. מאי טעמא דת"ק שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזוהר על פסח שני. שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח בצומעו ובתיב ויהי אנשים אשר היו טומאים לגפס אדם. וכתבו התוס' אע"ג שע"י שאלתן הווקף לומר להם מ"מ לא היה לריך להאריך אלא לומר אל תעשו פסח ותו לא עכ"ל. וכ"כ הר"ן ע"ש. וקשה לי איך מלין לזולת מהא דלא היה לריך להאריך. והא הכא ע"י שאלתן נאמר למשה פרשה חדשה בדון פסח שני א"כ הווקף ללמדה מיד לבני ישראל. דכן משמע בעירובין (דף נד ע"ב) דמיד שלמד משה מפי הגבורה נכנס אהרן אללו ושנה לו פרקו בו' עד שנכנסו כל העם

ושנה להם פרקו. עוד קשה לי לדברי התוס'. לריך נכלל לומר שצריך הוכחת הש"ס מהא דלא היה לריך להאריך אלא אל תעשו פסח. והלא האנשים האלה באו לפני משה בצעונה למה נגרע לבדתי הקריב את קרבן ה'. וא"כ היה לריך משה להפסיק דעתם ולומר להם שיש להם תקנה בזה שיעשו פסח בחדש השני ככל הלכות הפסח. עוד יש להעיר דהש"ס יליף לה מהא דמשה עומד בפסח ראשון ומזוהר על פסח שני. ובאמת לא מלינו כלל בתורה שמשה הזהירם אז על הפסח שני. רק שהקב"ה אמר אל משה פרשת פסח שני. וא"כ אפשר שבאמת לא הזהירם משה רק יום או יומים קודם פסח שני. ודוחק לומר דילפינן מדברי הקב"ה. וגם לשון הגמרא לא משמע כן:

(ב) **וליישב** הדברים מקדים הא דאיתא בפסחים (דף נג) תנו רבנן חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי. רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני. רבי חנינא בן עקיבא אומר אף על הראשון אינו חייב אלא א"כ לא עשה את השני. וקאמר בגמרא במאי קמיפלגי רבי סבר שני רגל בפני עלמו הוא. ורבי נתן סבר שני תשלומין דראשון. ורבי חנינא ב"ע סבר שני תקנתא דראשון. והרמב"ם בפ"ה מהלכות ק"פ פסק כרבי. ואע"ג דרבי נתן ורבי חנינא ב"ע פליגי על רבי. כבר השיב על זה הרמב"ם בעלמו לבנו הובא בכ"מ. דכיון דראינו שלשה חלוקות בדבר. רבי נתן סבר תשלומין דראשון. ורבי חנינא סבר תקנתא דראשון. ורבי פלג אכל חד מינייהו וסבר רגל בפני עלמו הוא. הילכך הלכה כרבי לגבי כל חד מינייהו דהלכה כרבי מחבירו. והראב"ד השיג ע"ז דכיון דר"ג ורשב"ע פליגי על רבי אע"ג דאין מסכימים מטעם אחד מ"מ נקראים רבים ואזלינן בתרייהו. וכעין זה כתב הרמ"א בחו"מ (סימן כה ס"ב) בשם מהרי"ק דאפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד נקראים רבים. גם הרמב"ן בספר המלות הקשה על הרמב"ם שמה שם פסח ראשון ופסח שני לשתי מלות. והלא הוא בעלמו כתב שם בספר המלות דתרי"ג מלות נאמרו למשה בסני שנאמר תורה זוה לנו משה תורה בגמטריא תרי"א ושתים מפי הגבורה. וא"כ על כרחך ידע משה דין פסח שני בסני כיון שהיא מלה מיוחדת מן התרי"ג מלות ולמה אמר עמדו ואשמעה. [דבשלמא אם נאמר דפסח ראשון ופסח שני מלה אחת היא איכא למומר שומע לא שמע בסני רק עיקר מלות הפסח דהיינו פסח ראשון אבל תשלומין ותקנתא דשני נאמר לו באהל מועד. אף לדברי הרמב"ם שמנה אותן לשתי מלות ע"כ לומר שידע משה דין פ"ש מסוינו וא"כ למה אמר עמדו ואשמעה. ואע"ג דרבי ס"ל בהדיא דשתי מלות הן מ"מ אפשר דרבי לית ליה הא דתרי"ג מלות נאמרו למשה בסני דוקא. אבל להרמב"ם דכל התרי"ג מלות נאמרו לו בסני קשה מה שאמר עמדו ואשמעה]:

(ג) **והנה** קושיה הרמב"ן יש ליישב. דהרמב"ם חזין לשיטתו. שכתב בפ"י המשניות בפרק כ"ד חזין

ולין ובחיבורו בפ"ו מהלכות ק"פ שהאנשים האלה שבאו לפני משה היו טמאי מת שחל שביעי שלהן בערב הפסח. והיו מסופקים אם שוחטין וזורקין על הטמא בשביעי שלו. \*) והנראה שהרמב"ם הפס עיקר דעה זו שהיא דעת רבי יצחק בסוכה (דף כה) אע"ג דרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא פליגי התם ארבי יצחק מ"מ הא חזין דרב נמי כרבי יצחק ס"ל כדאיתא בפסחים (דף ל). ולפ"ו איכא למימר שפיר דכבר ידע משה דין פסח שני מתרי"ג מנות שכאמרו לו בסוגי. אלא שהיה מסתפק אם שוחטין וזורקין על הטמא בשביעי שלו ולכן אמר עמדו ואשמעה:

**ורבאורה** היה נראה להוכיח שהרמב"ם דעל כרחק ידעו דין פסח שני מסיני. דאי לא ידעו א"כ אמאי אינטריך רבי יצחק לאוקמי דוקא בטמאים אלו שחל שביעי שלהן בערב הפסח. והא טמאים אחרים נמי לא ידעו עדיין מה לעשות. ואע"ג דרבי יצחק יתורא דקרא קא דריש. דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא. ביום ההוא לא היו יכולים הא למחר היו יכולים. מ"מ אוקטעא דמילתא קשה למה לא באו לפני משה רק טמאים אלו והא טמאים אחרים נמי לא ידעו מה לעשות. ודוחק לומר שלא נמלאו אז טמאים בכל המון ישראל וזאת טמאים אלו שחל שביעי שלהן בעה"פ. אלא ע"כ דעל טמאים אחרים ידעו מסיני שידחו לפסח שני. ולא כסתפקו רק בטמאים אלו שחל שביעי שלהן בע"פ דילמא יכולים לעשות פסח ראשון. ואמנם ראה זו יש לדחות. דכבר אפשר שלא ידעו עדיין מתקנתא דפסח שני. אלא שטמאים אחרים שאסורים לאכול בקדשים סברו דאין להם תקנה לעשות הפסח דאין יאכלו את הפסחים בטומאה. אבל טמאים אלו שחל שביעי שלהן בערב פסח שבליה יכלו לאכל את הפסח בטרה. המה באו לשאלו דילמא יכולין לעשות הפסח ביום ההוא:

**ד** א"כ מ"מ נראה לענ"ד להוכיח כדעת הרמב"ם דכבר ידעו דין פסח שני מסיני. ותחלה נבאר בזה דעת רבי יצחק דאמר התם בסוכה (דף כה) טמאי מת מזה היו שחל שביעי שלהן בעה"פ. ופירש"י דלאו מת מזה דוקא קאמר אלא כלומר ז' קרובים שהכהן מטמא בהן שמתה להתעסק בקבורתן. והנראה פשוט דמה שהכריח לרש"י לפרש דלאו מת מזה דוקא קאמר. היינו משום דליכא למימר דמיירי במת מזה ממש שאין לו קרובים. דא"כ מאי פריך התם דנילף מינה דעוסק במזה פטור מן המזה. הא מת מזה שאני דמשום כבוד הכריות דוחה כל המנות. ואפילו נזיר וכהן גדול ובזמן חיובא דפסח. כדנפקא לן מלאחותו כנזיר (דף מח). אלא על כרחק דמת מזה דהכא איירי בטומאת

קרובים דבמטא זמן חיובא דפסח אינו רשאי לטמא אבל בלא מטא זמן חיובא מהוייב לטמא אע"פ שיתבטל ממנות הפסח. משום דעוסק במזה פטור מן המזה וכמבואר שם בתוס' ד"ה משום:

**וע"כ** הדברים האלה הקשה הגאון בעל שאגת אריה בספרו טורי אבן למסכת רה"ש (דף טו ב). דלדעת הרמב"ם בפ"ב מהלכות אבל דישראלים שאינן בכל יטמאו אינן מלווים לטמא לקרובים. א"כ לא היו אותן האנשים עסוקים במזה כלל. דליכא למימר שהיו כהנים שהרי באותה עשה לא היו כהנים רק אהרן ובניו כו'. ואני בעניי התפלל על דעת הגאון ז"ל. נהי דהרמב"ם ס"ל דישראלים אינם מלווים לטמא לקרובים שלא לזורך קבורה. אבל לזורך קבורה פשיטא דמי שמוטל עליו לקבור מזה בעשה דקבור תקברו שדוחה ג"כ כל המלות. דהא החופר קבר למת והמשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מכל המלות האמורות בתורה (ברכות דף יד ב' יח א'). ומלות עשה זו דקבורה מוטלה ביחוד על כל הקרוב הקרוב יותר אל המת. אלא דבשאיין לו קרובין מזה על כל ישראל לקבורו. ואפילו יותר מכדי לרבי קבורה יכולין לטמא ולהתעסק בקבורתו בדלא מטא זמן חיובא דמזה אחרת כיון דכולם עסוקים במזה. ועכ"פ בין שהיו האנשים האלה קרובים בין שהיו רחוקים מ"מ היו עסוקים במזה ושפיר ילפינן מכאן דכל העוסק במזה פטור מן המזה. ובאמת היה נראה לומר דמת מזה ממש קאמר רבי יצחק דהיינו שאין לו קרובין. ומ"מ ילפינן מיניה שפיר דהעוסק במזה פטור מן המזה. דאע"ג דמת מזה דוחה כל הקדושות אפילו מטא זמן חיובא דפסח. היינו דוקא שיטמאו אלו אנשים כדי לרבי קבורה. אבל יותר מדי לרבי קבורה אינם רשאים לטמא לדחות עשה דפסח שיש בה כרת. דמוטב שיתעסקו במלות הפסח שיש בה כרת משיתעסקו במלות קבורה שאין בה הכרת. אלא דרבי יצחק מיירי במת מזה שנמלא שבעה ימים לפני הפסח ועל כן נטמאו אלו אנשים יותר מדי לרבי קבורה. דלזורך קבורה סגי בחד. וא"כ מוכח מכאן שפיר דהעוסק במזה פטור מן המזה. ואמנם נראה דמה שהחליט רש"י דמת מזה לאו דוקא. היינו משום דקשיא ליה אעיקרא דמלתא דלמה ליה לרבי יצחק לאוקמי במת מזה דוקא ולא בסתם מת שיש לו קרובים. אבל באמת לאו לרבי יצחק לחוד תקשה כן. אלא גם לרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא שאמרו נושאי ארוט של יוסף או מישראל ואלגפן היו. גם לדידהו תקשה למה להו לאוקמי בהני טמאים דוקא ולא בשאר טמאי נפש. וכי יתכן ששששים רבוא ישראל לא מתו קאת מהם. וכמ"ש הרשב"א בחידושו. ועל כרחק לומר שהתנאים

\*) וגם הראב"ד שם מודה בזה שהיו מסופקים אם שוחטין על הטמא בשביעי שלו אלא דס"ל דהספק היה בקודם טבילה והייתה. דאינה סברי כיון דלאורתא חזו יכולים לשחוט ע"י שליח ובתור הכי לטבול. וע"כ שחטו עליהם את הפסח. ואח"כ בשבאו לשאל לפני משה כבר עבר זמן השחיטה ולא היה אפשר בקרבן אחר [כן פירשו הג"מ והמ"ל את דברי הראב"ד] גם החום בפסחים (דף י' ע"ב) ד"ה שאל קיימי נ"כ בשיטת הראב"ד אלא שמתפרשים המעשה באופן אחר. ופי' בכ"מ בישוב דעת הרמב"ם:

שהתנאים האלה יש להם חיזה הכרח מן המקרא לזכר לחוקמי בשאר עמאי נפש:

**(ה) אבר** הגרחה לדעתי נכון דכל הני תנאי דייקי מקרא דאי אפשר לומר שהאגשים האלה היו עמאים עומאת קרובים. דמדאמרנו למה נגרע לזלתי הקריב קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל. ומאי טענה היא זו. והא מזלייהו גרים ומן השמים נתעבדו. וע"כ מוקמי הני תנאי בעמאים אלו דוקא שהיה להם טענה חזקה למה נגרע מכל בני ישראל כו'. ורלו בעטנתם שיכריע להם משה בדיון עומאת המת אם דחוויה היא בצבור או הותרה בצבור. דפליגי בה רב נתמן ורב ששת בפ"ק דיומא (דף ו'). ועיין שם בתוס' ד"ה אמר דלמד"א הותרה בצבור הותרה ג"כ בפסח. וכן סתמו התוס' במסכת זבחים (דף לג). ואפילו לתירוץ השני שכתבו התוס' שם ביומא ד"ל דפסח דומה לאילו של אהרן דמהדרינן אטהורין. מ"מ הא באילו של אהרן גופא דמהדרינן אטהורין גזרה דרבנן בעלמא היא אבל מדאורייתא הותרה בכלהו כמבואר שם בתוס' בדף ז' ד"ה כיון:

**והשתא** חזינן דרבי יוסי הגלילי מוקי לה בנשאי ארונו של יוסף משום דנשאי ארונו של יוסף היה להם טענה נלחת על כל המון ישראל. כי הלא השבועה שהשביע יוסף להעלות את עלמותיו היתה שבועה סוללת את כל בני ישראל. וא"כ למה יגרעו אנשים אלו מכל עדת ישראל לזלתי הקריב קרבן ה' במועדו. דבשלמא אם עומאת דחוויה בצבור לא יבקשו שיעשו כל ישראל איסור למענם אבל הם נסתפקו דילמא הותרה בצבור וא"כ כיון שכל ישראל זקוקים לעומאה זו למה לא יעשו את הפסח בעומאה כדי שיזכו גם המה לעשות פסח ראשון עמהם. ולא היה טורח בדבר כי הלא צעת ההיא לא היו כהנים רק אהרן ובניו וא"כ הלא יכלו לעמא את הכהנים כדי שיעשו כל הצבור פסח בעומאה. תדע דהא קי"ל (פסחים דף נט) דקעברי כהנים בעשה דהשלמה כדי שיביא מחוסר כפורים את פסחו. וכ"ש הכא שהותר לכהנים לעמא א"ע כיון דעומאת המת הותרה בצבור. ואמנם עמאים אחרים לא יכלו להעמיס על הצבור לעשות פסח בעומאה [ומכ"ש לפי מה שיתבאר לקמן שכבר ידעו שיש להם תקנה בפסח שני]. אבל נשאי ארונו של יוסף שהיו עמאים בעומאה שכל הצבור זקוקים אליה להם היה טענה חזקה למה נגרע. ואמנם רבי עקיבא לא הונח לו לומר דנשאי ארונו של יוסף היו שהרי חנו כל השנה במקום אחד ולא נגעו בארון ואם פשעו ולא נטהרו אינהו דאפסדו אנפשייהו ואין להם על הצבור כלום. ועל כן אמר ר"ע דמישאל ואללפן היו שנטמאו לנדב ואביהוא. דאפילו לדעת הגמרא (שבת פז ב) שמתו באחד בניסן מ"מ לא היה להם הרחב הזמן ליטהר ואתייליד להו אונס דשכיח שלא נטהרו. וכיון דכל ישראל היו זקוקים לעומאה זו דבני אהרן. כמ"ש ואחיכס כל בית ישראל יבט את השרפה. ומהכא ילפינן דחכס שמת הכל קרוביו ועיין בכתובות (דף קג) בתוס' ד"ה ארונו. ומלבד זה היה להם

דיון מת מזה ממש מאחר שגאסר לקרוביהם לעמא להם. ולוחת נסתפקו ג"כ כנ"ל. ואולם רבי יצחק הקשה להם דבין אם נאמר נשאי ארונו של יוסף היו ובין אם נאמר מישאל ואללפן היו כבר היו יכולים ליטהר. ועל כרחק לומר שגולד להם חיזה אונס שלא נטהרו א"כ אין להם טענה על הצבור. שהרי האונס נולד להם מזד עלמן ולא מזד הצבור. ועל כן אמר רבי יצחק שהיו עמאי מה מזה שלא הגיע עדיין זמן טהרתן. ופשיטא דמת מזה הנמלא בתוך מחנה ישראל היו כל ישראל זקוקים אליו. ואם האגשים האלה לא היו רגילים לעמא אליו לכל יהיו נדחים ממזות הפסח כבר היו כל ישראל מחוייבים לעמא אפילו למד"א דחוויה בצבור. דכה"ג שהוא לורך מזה חשוב מקום הדחק [ועיין בא"ח סימן שכ"ח סעיף טו]. אלא דמאחר שכבר נטמאו אליו יחידים אין להכריח את הצבור שיעשו איסור בשבילם למד"א דחוויה בצבור. אבל למד"א הותרה וליכא שום איסור בדבר פשיטא שטענתם היתה חזקה למה נגרע כו'. דכיון שמת זה היה מועיל על הצבור והאגשים האלה נשאו על שכמם משאת הצבור חייבים גם הצבור לזכות אותם שיעשו את הפסח עמהם:

**ואמנם** כן תקשה לרבי יצחק אמאי אלטרין קרא למימר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא. דבשלמא לרבי יוסי הגלילי ור"ע שהיו נשאי ארונו של יוסף או מישאל ואללפן שכבר כלו ימי עומאתן. אתא קרא לאשמעינן שגולד להם חיזה אונס שלא יכלו ליטהר ולעשות הפסח ביום ההוא. אבל לרבי יצחק דלית לית טענת אונס אלא עמאי מה מזה היו שעדיין לא הגיע זמן טהרתן. א"כ אמאי איטרין קרא למימר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא. והא מאחר שכבר נאמר שהיו עמאים לנפש אדם פשיטא שלא יכלו לעשות הפסח ולאכלו בעומאה דהא עמאים אסורים בקדשים. ועל כן דריש רבי יצחק ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא היו יכולים לעשות הא למחר היו יכולים לעשות. כי שביעי שלהן חל בעה"פ. ולכן נסתפקו בתרתי חדא דילמא שוחטין על הטמא בשביעי שלו וא"כ יחטו עליהם את הפסח ויעשו גם הם בטרהרה. ואם אין שוחטין על הטמא בשביעי שלו דילמא הותרה עומאה בצבור ויעשו הצבור עמהם בעומאה:

**(ו) והנראה** לענ"ד דאף רבי יוסי הגלילי ור"ע דאמרי נשאי ארונו של יוסף או מישאל ואללפן היו מ"מ מודים ג"כ דשביעי שלהן חל בעה"פ. דודאי לורך הפסח רלו ליטהר עלמס ולכן הוה עליהם בשלישי ובשביעי באו לשאול אם יעשו הפסח ביום ההוא. אלא דלדידהו שמעינן תרתי מהאי קרא. ולא יכלו לעשות הפסח מחמת אונס. וביום ההוא לא היו יכולים הא למחר היו יכולים. ורבי יצחק ס"ל דכולו קרא אתא לדרשה זו דביום ההוא לא היו יכולים. ובוה יתישב הא דאמר רב נתמן (בפסחים דף לג) רבי עקיבא לטעמיה דקסבר אין שוחטין וזרקין על טמא כו'. והקשו התוס' והא רבי יצחק הוא דאית ליה הך סברא שחל שביעי שלהן בעה"פ וקדריש

וקדריש ציוס האוא לא הא יבוליס כו'. ואלו רבי עקיבא  
 צפרק היסן לית ליה דרבי יחק. אבל למה שכתבנו דרבי  
 יוסי הגלילי ור"ע נמי אית להו דרשה דציוס האוא לא  
 היו יבוליס כו' אחא ספיר ועיין במהרש"א סס. ולפי  
 דרכינו טבל ליישב הגירסא הישנה שדחו החוס' בסוכה  
 (דף כה ב) שגרים צפסחים (דף ז ע"ב) דרב דאמר אין  
 שוחטין על עמא סבר רבי עקיבא כו' \*):

**(ז) והשתא** דאסוקנא דכ"ע אית להו דרשה דציוס  
 יהוא לא יכלו לעשות הא למחר יכלו  
 לעשות. ח"כ תקשה מנ"ל לכל הני תנאי לאוקמי בהני  
 טמאים דוקא ונסתפקו בתרתי. דילמא חיירי בשאר טמאים  
 שחל שביעי שלהן צעה"פ ולא נסתפקו אלא בחדא אס  
 שוחטין על הטמא צביעי שלו. ויפה טעם לפי דעתם  
 מאחר שנוכל לחול הפסח צטהרה למה נגרע לבלתי  
 הקריב קרבן ה' צמועדו. אלא על כרחך דכל הני תנאי  
 ס"ל רבי דפסח ראשון ופסח שני שתי מלות הן. וכיון  
 דשתי מלות הן על כרחך דידע משה דין פסח שני מתרי"ג  
 מלות שנאמרו לו צסיני. וכמו שהוכיח הרמב"ן מדברי  
 הרמב"ם. ולכן משום ספק זה לחוד דאס שוחטין על  
 הטמא צביעי שלו לא היה אומר עמדו ואשמעה. דהא  
 מדכתיב צפסח שני אית כי יהיה טמא לנפש נפקא לן  
 (צפסחים דף ג) דאפילו חל שביעי שלו צעה"פ נדחה  
 לשני. ונהי דהאגשים האלה לא היו גמירי הך דרשה משה  
 מי לא גמיר. ולכן מוקי הני תנאי בטמאים אלו דוקא  
 שעליהם היה מסתפק משה ואמר עמדו ואשמעה שחא  
 הדין עמכם שצומאה הותרה בצבור ויעשו כל הקהל את  
 הפסח צטומאה:

**ומכאן יש להוכיח** שהעיקר כגירסת רש"י בצריכות  
 (דף ז ע"ב) דרבי עקיבא קס ליה צשיטת רבי  
 דפסח ראשון ופסח שני שתי מלות הן וחיוב כרת גם על

השני. דהא חיוני דרבי עקיבא ס"ל הכי צפרק היסן.  
 וכן איתו בן יהודה דסבר התם צכריות דמגדף הייט  
 מצרך את השם נמי כרבי ס"ל. וחכמים דפליגי התם  
 ארבי עקיבא נראה דהיינו רבי אלעזר בן צוריה דאשכחן  
 התם דפליגי איתו בן יהודה וסבר מגדף היינו עובד ע"ז.  
 גם צפסחים (דף גא ע"ב) מוכח דרבי יהודה ורבי יוסי  
 ס"ל כרבי. ע"ש צרש" עס הגהת מהר"ם לובלין [וצמקום  
 אחר הארכנו צביאור דברי רש"י]. ומכל הלין מצאיר  
 שיפה עשה הרמב"ם ז"ל צפסק הלכה כרבי. כיון דכל  
 הני תנאי שהם רוב מנין ורוב בנין קיימי כותיה:

**(ח) ונשיב** אל הראשונות. דלפולתו תנאי דפרק היסן  
 כבר ידעו משה וישראל מדין פסח שני.  
 אלא שנסתפקו אס צצומאת המת דחוויה בצבור וידחו  
 האגשים האלה לכ"ש או שהותרה בצבור ונטל על הצבור  
 לעשות הפסח צטומאה כדי שיעשו האגשים האלה פסח  
 ראשון עמהם. ולדעתו שלוח כוונתו האגשים האלה צאמס  
 למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' צמועדו בתוך בני  
 ישראל. ר"ל אף שיש לנו תקנה צפסח שני אבל למה  
 נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' צמועדו. דצמועדו ילפינן  
 אפילו צטומאה (פסחים דף עז). ודקדקו עוד לומר  
 בתוך בני ישראל. ר"ל דבתוך בני ישראל לא יבצר מהם  
 לעשות צטומאה דדוקא יחיד נדחה לפסח שני ואין צבור  
 נדחים. וכל זה לשיטתה צטומאת המת הותרה בצבור.  
 אבל הקב"ה השיב דהלכה כמד"א דחוויה בצבור ואין  
 הצבור רשאים ליטמא לכתחלה ולעשות הפסח צטומאה.  
 וכמו צפסק הרמב"ם צפ"ד מציאת מקדש. וח"כ האגשים  
 האלה ידחו לפסח שני. ורב נחמן דס"ל עומאת המת  
 הותרה בצבור אמר צפירוש צפסחים (דף ג) דלית ליה  
 כהנך תנאי דפרק היסן. ועל כרחנו לומר דרב נחמן ס"ל  
 שהאגשים האלה היו עדיין בתוך ז' ימי עומאתם. ונסתפקו  
 אס אכילת בעלים מעצבת צפסח אס לאו (\*\*):  
 ואחר

(\* והר"ם ז"ל צפרכה זו ואחריו הגאון מלבי"ם ז"ל צספר התוה"מ ריש שמיני מיישבים ג"כ דלר"ע חל שביעי שלהן צעה"פ.  
 אלא שאמרו שרבי עקיבא סבר דציוס ח' לחדש נעמאו מישאל ואלצפן מנדב ואביהו וכדעת הראב"ע סוף פקודי. וח"כ חל שביעי  
 שלהן צעה"פ. אבל זה דוחק גדול. דהא דלא משמע כן ממה שהשיב רבי יחק אס נאמר מישאל ואלצפן כבר היו יבוליס ליעהר.  
 ועוד דנבמרא וכספרא ליכא מאן דפליגי בהא דבאחד לחדש היה מעשה.

(\*\* וראיתי מיישבים ספיקו של משה רבינו אליבא דרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא. דלמד"א נושאי ארונו של יוסף היו נסתפקו  
 בקבר שלפני הדיבוע אס מטמא אס לאו. ולמד"א מישאל ואלצפן היו שנעמאו מצני אהרן שהיה שלדן קיימת כמו שכתבו שם החוס'.  
 נסתפקו אס שלדן קיימת מטמא מן התורה כסנתת הס"ם בנדה (דף כז) או אינו מטמא מה"ת כדעת הירושלמי שהביאו החוספות  
 שם. ואני אומר שכל הדברים האלה דברי שגגה הם. כי מלבד שאין להעמיס צמשמעות הכתוב שהיו מסופקים אס הם עמאים אס  
 לאו. דהלא מקרא מלא דיבר הכתוב ויאמרו האגשים ההמה אליו אנהני עמאים לנפש אדם. הלא מצאיר להדיא שהיה צבור להם  
 שהם עמאים. עוד זאת שהדברים נפרכים מעיקרם. דמה שאמרו דלמד"א נושאי ארונו של יוסף היו נסתפקו בדין קבר שלפני הדבור  
 כו'. זה טעם נמור. דלא מיכתי לדעת החוס' בנדה (דף ע פ"ב) ד"ה אין. פשיטא דקברי אבות מטמאים אפילו באהל. אלא  
 אפילו לרש"י בנזיר (דף נד) דמטהר גם קברי אבות שלפני הדבור מטומאת אהל מ"מ צנגע ומשא מטמא. וכמ"ש שם רש"י בהדיא  
 דלפני הדבור יש לי דין בן נח דמטמא צנגע ומשא. וכן מצאיר ציבמות (דף סא) דבן נח מטמא צנגע ומשא לכ"ע דדוקא לפיין  
 אהל פליגי רבי שמעון ורבנן. וכן פסק הרמב"ם צפ"א מטומאת מת דבן נח מטמא צנגע ומשא. וח"כ אפילו חשבו את יוסף לכן  
 נח נמור מ"מ מטמא הוא את נושאיו מן התורה לכ"ע וכמאי נסתפקו. ובדרך זה נדחה ג"כ מה שאמרו דלמאן דאמר מישאל ואלצפן  
 היו נסתפקו אס שלדן קיימת מטמא מן התורה אס לאו. דעד כאן לא נחלקו הירושלמי עס הגמרא דידן אלא אס שלדן קיימת מטמא  
 באהל מה"ת. אבל צנגע ומשא פשיטא דמטמא לכ"ע. כיון דלא אפרין אפרוכי וכדאיתא בנדה (דף כח) היכי דמי מת צשדף  
 ושלדו

לפי רוב חסרון הזכיחה כן ירבה בה האיסור. והילכך מחלקינן בין נבילה מחיים לטרפה. דאם נעשתה נבילה מחיים אסורה ומטמא חף דנפקא חיותה בשחיטה. אבל אם נעשתה טרפה אינה מטמא לאחר שחיטה. והיינו טעמא. דנבילה מחיים כיון דכבר חשבה כמתה דמנחא בדיקולא שוב לא מהני בה הכשר שחיטה כלל. אבל טרפה אע"ג דאינה ראויה לחיות מ"מ חיה היא עדיין והשחיטה תקרב עכ"פ את מיתתה לכן מטהרה שחיטה מטומאת נבילה דהרי נתקיים בה מקלח זכיחה. אלא דאסורה באכילה משום שלח נתקן בשרה ע"י שחיטה לבד. דכבר היתה ראויה להיות בשר גם בלא שחיטה. [ואפילו למד"א טרפה חיה מ"מ עכ"פ נתמעט חיות הבהמה כשנטרפה וכי נפקא חיותא לאו בשחיטה לבד קא נפקא]. והתורה לא התירה לישראל בשר כ"א בשחיטה לבד בלתי שום סבה אחרת שתקרב את מיתת הבהמה. וכיון דאיסור נבילה וטרפה אינם רק מגד חסרון הזכיחה. א"כ כשנולד בחיי הבהמה ספק נבילה או ספק טרפה דקמספקא לן אם יהיה לה שוב היתר אכילה בזכיחה. פשיטא דמוקמינן לה אחזקה אינה זכוחה כי הלא הספק והחזקה הם מענין אחד ממש. ואע"ג דכל בהמה אית לה חזקה הגוף דהיתר דרוב בהמות כשרות הן. נראה לענ"ד דודאי כן הוא דחזקה איסור שאינה זכוחה תסתלק מפני חזקה כשרותה. משום דמוקמינן חזקה להדי חזקה. אבל מ"מ תשאר עדיין הבהמה בספק איסור דאורייתא. ואמנם כל זה הוא כשנולד בה ספק מכה המערפת. אבל אם לא ראינו בה ספק טרפות לא יראה מכלל רוב בהמות הכשרות. ולא חיישינן אז לחזקה איסור דהוה לה מחיים דרובא וחזקה רובא עדיף. והילכך לא בדקינן אחר י"ח טרפות:

(ב) **זכוחה** יתיישב לן שפיר סוגיא דחולין (דף יא) על דעת הרמב"ם ז"ל. דהנה הרשב"א בתה"א והר"ן ספ"ק דקדושין ובתשובה סי' נ"ז הקשו להרמב"ם דס"ל דספק תורה אינו אסור רק מדרבנן א"כ היאך ילפינן בחולין (דף יא) דאזלינן בתר רובא מרישא של עולה ומפסח. והא להרמב"ם אפילו מספק נמי שרי ברישא של עולה ופסח. אבל לשטת הרמ"א ז"ל אתא שפיר. דודאי אי לאו רובא הוי חיישינן בהו מספק דילמא ניקב קרום של מוח. משום דהוי מוקמינן בהמה בחזקה איסור שאינה זכוחה. דהיכא דאיכא חזקה גם הרמב"ם מודה דמוקמינן מלתא אחזקה מה"ת בין לקולא בין לחומרא. אלא ע"כ דאזלינן בתר רובא ורובא עדיף מחזקה. והשתא ניחא ג"כ קושיית התוס'. שהקשו שם בריש הסוגיא מאי בעי הש"ס מגא הא מלתא דאזלינן בתר

(ט) **ואחר** שנתבאר דכולהו תנאי ס"ל כהרמב"ם דכבר ידעו דין פסח שני מסיני ובשנה השנית לא נסתפקו רק בדין טומאה אם הותרה בלבד. א"כ תקשה דהלא היה ראוי לכתוב פרשת פסח שני אלא פסח ראשון וכאן היה מספיק שישיב להם בקצור אל תצטוו פסח ראשון וכמו שכתבו התוס' והר"ן. אלא על כרחך דלכך נסמכה פרשה זו דפסח שני אלא שאלת האנשים ההמה כדי להורות שאזי לזה הקב"ה למשה שיהירם על פסח שני וילמד עמהם כל הפרשה עם פירושה כנתינתה. וא"כ מוכח מכאן שפיר דשואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום. שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על פ"ש. ונתיישבו בזה כל הקושיות והדקדוקים אשר דקדקנו בריש סי' זה:

סִימָן לֹא

ביאור דין ספק טרפה שנולד מחיים. מחלוקת הרמ"א ומהר"ם לובלין. ופולוגתא רבב ושמואל בספק דרוסה. וביאור דברי התוס' דפד"א על דעת הרמ"א ז"ל:

**תליסר** גמלי ספקי טרפתא הלויס בבית המדרש בסבך בעלי קרנים. ובימי חורפי אמרתי אחכמה וכתבתי בזה קונטרס גדול. אך לאחר זה הגיע לידי ספר שב שמעתתא מהגאון בעל קטות החשן ז"ל וראיתי שקדמני ברוב הענינים. ובכל זאת לא אמנע מלברר איזה כללים הטועים לריגא ומוכרעים שיקול הדעת:

(א) **דעת** הרמ"א ז"ל ביו"ד סי' כ' ובד"מ ס"ם ל"א דכל ספק טרפה שטלד מחיים אסור משום דבהמה בחייה בחזקה איסור עומדת. ומהר"ם לובלין מתיר בזה משום דהספק והחזקה אינם מענין אחד. דהרי החזקה היא מגד איסור שאינה זכוחה והספק הוא מגד אחר שמא היא טרפה. ואדרבה לענין ספק טרפה יש לה חזקה היתר דרוב בהמות כשרות הן. וכבר חתרו האחרונים ליישב דעת רמ"א בדוחק. אבל לענ"ד נראה כי דברי הרמ"א ז"ל ברורים בטעמם. דהנה הרמב"ם כתב בפ"ד מהלכות מ"א הלכה י"ז דטרפה החלת נבילה היא. וטעמו מפורש שם באותו פרק דהתורה אסרה נבילה במיתתה ואסרה את הערפה מפני שגומה למות ואי אפשר לה לחיות מחמת מכתיה. ולפ"ז נראה דשתייהן אסרה תורה מטעם אחד. דבין איסור נבילה ובין איסור טרפה חילולו עלה מגד חסרון עשה דאינה זכוחה. ולכן

ושלדו קיימת כו' רבינא אמר כגון דאיתרוכי אחרוכי ופרש"י ולא נעשה אפר. וכן סתם הרמב"ם בפ"ג מהלכות טומאת מת ה"ט. וזוה קי"ל כגמרא דידן דהוי כמת שלם ומטמא באהל מה"ת כמו שפסק הרמב"ם סס. אבל עכ"פ פשיטא דגם הירושלמי לא פליג אלא אטומאת אבל חלל לענין מגע ומשא פשיטא דלא גרע מעלם כשעורה דמטמא במגע ומשא. וא"כ איך נסתפקו במישאל ואלאטן ששאז את בני אהרן אם הם עומאים אם לאו. גם הגאון מלבי"ם ז"ל בספרו התה"מ בפרשה שמיני סי' כ"ה נדחק בענין זה ע"ש. והוכיח הוא מה שאמרנו לכלוהו תנאי דפרק הישן נסתפקו בדין טומאת המת אם הותרה בלבד כו'.

לדעת הש"ך בנה"כ שם דעולא מתיר יב"ב לו קוץ צוושט  
 אפילו איבא קורט דס צפנים. וכן משמע ב"מא"ג  
 שם דאל"כ לא הוי פריך מידי מספק דרוסה ושתי חתיכות.  
 דהא בספק דרוסה נולד הספק מחיים משא"כ כאן דאיבא  
 למיתלי שנעשה לאחר שחיטה והת"ל מחיים שמא לא ניקב  
 לחוץ. ולא דמי ג"כ לשתי חתיכות דהתם הוי ספק השקול  
 משא"כ הכא דאיבא ס"ס. אלא ע"כ דעולא מיירי אפילו  
 בדאיבא קורט דס צפנים דבדולאי נולד הספק מחיים והוי  
 ספק השקול. וה"כ תקשה מאי משני דבשתי חתיכות  
 איתחזק איבורא בהדי היתרא. הא צ"ש לו קוץ צוושט  
 גמי איתחזק איבורא דחינה זבוחה בהדי היתרא דבהמה.

וביותר תקשה מהא דכתבו התוס' שם דלא תקשה לעולא  
 מחתיכה אחת ספק של חלב וספק של שומן. דהתם ה"ג  
 דלא איתחזק איבורא מ"מ לא איתחזק גמי היתרא אבל  
 הכא מעיקרא היתה בחזקת כשרה עכ"ל. ולדברי הרמ"א  
 ז"ל אדרבא הכא גרע טפי מחתיכה אחת דהתם לא  
 איתחזק לא היתרא ולא איבורא אבל הכא איתחזקו  
 תרווייהו ואיקבע איבורא. ובכריתות (דף יח) מבואר  
 דאיתחזק איבורא בתרווייהו גרע מלא איתחזק לא היתרא  
 ולא איבורא. ואולם לפי דרכינו יתיישב שפיר. דהא

מקמי הכי מסיק הש"ס התם דעולא ס"ל כר"ב דאין  
 חוששין לספק דרוסה. וכבר נבאר דטעמא דר"ב משום  
 דס"ל דלא מוקמינן ספק נבלה וספק טרפה אחזקת איבור  
 שאינה זבוחה. וה"כ לא איתחזק הכא רק היתרא דבהמה  
 לחוד ומוקמינן מלתא אחזקיה. משא"כ בחתיכה אחת ספק  
 חלב ספק שומן דלא איתחזק לא היתרא ולא איבורא ובשתי  
 חתיכות איתחזקו תרווייהו. אבל לדין דק"י"ל כשמואל  
 דחוששין לספק דרוסה אחרין ג"כ ספק ניקב הוושט כמו  
 ספק חלב ספק שומן :

**(ה) והנה** זאת ראינו כי שיטת הרמ"א ז"ל היא

מוסכמת צ"ס ב"מא"ג דוכתי. (א) מדפריך  
 רבינא גבי שגרונא (בדף נא) ודילמא חוט השדרה איפסק.  
 מלשון ודילמא משמע בהדיא דגם הוא מודה דפסיקת  
 החוט לא שכיח טפי משגרונא והפ"ה צ"ב למיסר מספיקא.  
 אלמא דבספק השקול שנוגד מחיים אסור. (ב) מדמסיק  
 התם תלמודא הלכתא כר"ב יימר שגרונא שכיח חוט השדרה  
 לא שכיח. משמע דאי הווי כהר"י היינו אוסרין מספק.  
 (ג) בדף ט' דאמר התם ר"ב הוגא בהמה בחייה בחזקת  
 איבור עומדת עד שיודע לך צמה נשחטה נשחטה הרי  
 היא בחזקת היתר עד שיודע לך צמה נטרפה. ופריך  
 ולימא נשחטה הותרה. ומשני הא קמ"ל דאע"ג דאיתיליד  
 בה ריעותא כגון בא זאב ונטל בני מעיים. והאריך  
 בגמרא לבאר ריעותא דזאב. ואם איתא דכל ספק  
 טרפה ואפילו מחיים מוקמינן בחזקת היתר לא היה לריך  
 הש"ס להאריך אלא הל"ל הא קמ"ל דאע"ג דאית צמ  
 ספק טרפה. ועוד למה תלה כלל ר"ב הוגא חזקת היתר  
 צמה שנשחטה והלא החזקה האת יש לה ג"כ בחייה.  
 והכי הל"ל בהמה בחייה בחזקת איבור עומדת לענין  
 שחיטה ובחזקת היתר עומדת לענין טרפה. והוי שמעינן  
 מזה דגם החלב מותר בחייה. אלא ע"כ דעולא מלתא

בתר חבא. הא כיון דילפינן לעיל דאולינן בתר חזקה  
 כ"ס דאולינן בתר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף כו'.  
 אבל לשיטת הרמ"א ז"ל אתא שפיר דהיא גופא צ"ב  
 הש"ס למילף דאולינן בתר רובא אפילו נגד חזקה דשאינה  
 זבוחה. אך זהו דוקא היבא דלא איתיליד בה שום ריעותא  
 מחיים דאז לא יתה מכלל רוב בהמות הכשרות ואיבא  
 רובא נגד החזקה דשאינה זבוחה. אבל היבא דאיתיליד  
 בה ספק טרפה מחיים אז כבר יתה מכלל רובא. דהלא  
 רוב בהמות הכשרות לית בהו ריעותא. ונהי דעדיין יש  
 לה חזקה מכח הרוב דהא עד השתא הוי מוקמינן לה  
 ברוב בהמות הכשרות והשתא גמי לית בה רק ספק  
 ואית לן לאוקמה אחזקה דמעיקרא. מ"מ כיון דנגד  
 חזקה זו איבא חזקת איבור שאינה זבוחה מוקמינן חזקה  
 להדי חזקה ונשאתר בהמה בספק איבור דאורייתא.  
 וספק כהאי דאיתחזק היתרא בהדי איבורא אסור מה"ת  
 אפילו לדעת הרמב"ם. דדמי לשתי חתיכות אחת של  
 חלב ואחת של שומן דמחייבין אשם תלוי אם אכל אחת  
 מהן כדאיתא בכריתות (דף יח). אלמא דהוי ספק גמור  
 אפילו מדאורייתא :

**(ג) ואמנם** נראה דמחלוקת זו של הרמ"א ומהר"ם

לובלין היא פלוגתא דר"ב ושמואל (בחולין  
 דף נג). דר"ב סבר אין חוששין לספק דרוסה ומפרש  
 טעמא משום דאיבא למימר הכי ואיבא למימר הכי אוקי  
 מלתא אחזקיה. ושמואל אמר חוששין לספק דרוסה.  
 ולכאורה קשה. וכי לית ליה לשמואל דמוקמינן מלתא  
 אחזקיה. והא צבוגיא דקדושין (דף עט) מבואר דשמואל  
 ס"ל דמוקמינן אחזקה אפילו היא עשויה להשתנות. אבל  
 לפי דרכינו יתיישב שפיר דר"ב ס"ל כדעת מהר"ם ז"ל  
 דספק טרפה לא שייך לאוקמי אחזקת איבור שאינה זבוחה  
 כיון דאין הספק והחזקה מענין אחד. וע"כ מוקמינן  
 בהמה אחזקת כשרותה. אבל שמואל ס"ל כדעת הרמ"א  
 ז"ל דספק טרפה וחזקת אינה זבוחה מענין אחד מהם.  
 וה"כ תסתלק חזקת כשרות דבהמה מפני חזקת איבור  
 שאינה זבוחה ותשאר בהמה בספק איבור דאורייתא :

**(ד) ובה** יתיישב לדעתנו מה שיש להקשות לשיטת

הרמ"א ז"ל מהא דאמר עולא בחולין (דף  
 מג ע"ב) יש לו קוץ צוושט אין חוששין שמא הכריא.  
 ופריך בגמרא ומאי שנא משתי חתיכות אחת של חלב  
 ואחת של שומן דמציא אשם תלוי על הספק. ומשני ש"ה  
 דאיתחזק איבורא. והשתא לשיטת הרמ"א דספק נבלה  
 או ספק טרפה שנוגד מחיים מוקמינן אחזקת איבור  
 שאינה זבוחה. ה"כ מאי משני ש"ה דאיתחזק איבורא הא  
 גבי ספק ניקב הוושט גמי איתחזק איבורא. ואין לתרץ  
 דהכא איבא חזקת כשרות דבהמה נגד חזקת איבור שאינה  
 זבוחה. דהלא בשתי חתיכות גמי איתחזק היתרא כמו  
 איבורא. ובשלמא לדעת הט"ז צ"ד סי' ל"ב ס"ק ט"ז  
 דעולא מיירי דוקא בשאין שם קורט דס אפילו מצפנים.  
 ה"כ איבא למימר דהכא תלינן שנחבז הקין לאחר שחיטה  
 ולא דמי לספק הטלד מחיים ולספק שתי חתיכות. אבל

דרב הוגא לענין ספק טרפה איתמר. דדוקא בספק דאיכא למיתלי שנעשה לאחר שחיטה מוקמינן לה בחזקת היתר. דאז איכא טעמא רבה להעמידה בחזקת היתר. דכמו שבהמה עומדת בחזקת איסור שאינה זכותה בחייה ככה עומדת בחזקת זכותה לאחר שחיטה. וכיון דמספקא לן אס נעשה הנקב בשעה שהיתה בחזקת איסור או בשעה שהיתה בחזקת היתר. פשיטא דמוקמינן לה אחזקת היתר שלאחר שחיטה. דהלא הבהמה בחייה בחזקת שאינה נקובה עומדת. אבל בספק נבלה או ספק טרפה שגולד מחיים אמרינן בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת ואל תחרינה מספק. דנהי דאית לה עג חזקה זו חזקת אינה נקובה אכתי קיימא בספק איסור דאורייתא:

**(ו) והנה** הפירוש הזה אשר אמרנו במימרא דרב הוגא הוא מבואר להדיא בדברי הרמ"א ז"ל בד"מ ס"ס ל"א. שכתב שם וז"ל מעשה בא לדינו בראש בהמה שהיה בו מים ולא נדע אם המוח הקיפו ואסגנום. ויש שהיו רולים להכשיר מהא דנשחטה הרי היא בחזקת היתר עד שידע לך כמה נטרפה. ולא דמי דהואיל שיש כאן ריעותא ברור מחיים אין להכשיר משום זה. וכן משמע בתוס' בפרק ד' אחים (דף ל ע"ב) עכ"ל. ועל ראייה זו שהביא הרמ"א ממשמעות התוס' תמה מהר"ם לוצלין. דאדרבה התוס' שם דחו חילוק זה ומסקנתם דאפילו ריעותא מחיים יש להעמיד בחזקת היתר. והא דחוששין לספק דרוסה היינו משום דשכיח לאיסור טפי מלהיתר. והט"ז בס"ס מ"ח רזה לתרץ דברי רמ"א. דס"ל דכל היכא שגולד ריעותא מחיים ולריך בדיקה הוי שכיח לאיסור. ומלמד שדבריו דחוקים כמו שכתב עליו בנה"כ. עוד קשה לי דא"כ לא היה לריך הרמ"א להביא ראייה ממרחק מתוס' דפרק ד' אחים. דהלא חילוק זה דשכיח לאיסור ולא שכיח כתבו ג"כ התוס' בפרק אלו טרפות (דף מג) ד"ה קסבר. גם הש"ך בסו"כ נ' דחק עלמנו לתרץ דברי הרמ"א וכבר השיגו הפר"ח בסו"כ כ"ט בדברים נכונים ע"ש:

**(ז) אבל** לאחר העיון נראה כי דברי הרמ"א ז"ל נכונים ואמיתים. דכן מוכח באמת מדברי התוספות בפרק ד"א דרב הוגא מיירי דוקא בריעותא דאיתיליד לאחר שחיטה. אבל אי איתיליד הריעותא מחיים אסור. וגליע לשון התוס' שם. דעל הא דאמר התם רבה אס הבעל זרק גט להערוה ספק קרוב לו ספק קרוב לה דמותת אח"כ לרתה לשוק מטעם דהעמד אשה זו על חזקתה שהיתה לרת ערוה מקודם. ע"ז הקשו שם בתוס' ד"ה אשה וז"ל. וא"ת דהכא משמע דמוקמינן האשה בחזקת היתר לשוק אש"פ שנעשה שגולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שהרי בעלה עדיין חי. ובפרק קמא דחולין (דף ט) אמרינן בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שידע לך כמה נשחטה נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שידע לך כמה נטרפה. ומש"ע דוקא לענין ריעותא דאיתיליד אחר שחיטה הוי בחזקת היתר כגון באזב ונטל בני מעיים. אבל אס גולד הספק מחיים כגון ספק

דרוסה לא משום דבשעה שגולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור. ואומר ר"י דהתם חיישינן לספק דרוסה משום דשכיח מלהא לאיסור. דעו דהא שמואל דחייש לספק דרוסה מ"מ מתיר ספק כלבא ספק שוגרא אש"ג דהוא ספק שגולד מחיים עכ"ד. ולכאורה יש להתפלא על דברי התוספות אלו. דלמה להו להוכיח תחלה ולדייק דספק דרוסה אסור מהא דאמר רב הוגא בדף ט' בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת כו'. והלא בדף נ"ג אמר שמואל בהדיא דחוששין לספק דרוסה. ואס נאמר דמהתם ליכא לאקשווי לרבה דילמא רבה ס"ל כרב דאמר אין חוששין לספק דרוסה. והילכך אינעריכו התוס' להוכיח דעכ"פ ספק אחר הגולד מחיים דומיא דספק דרוסה אסור לכ"ע. דמשמע מדברי רב הוגא בדף ט'. אס כך היתה כוונת התוס' הלא לא תירצו ע"ז כלום. דאיך שיהיה טעם האיסור של ספק דרוסה הא עכ"פ מדברי רב הוגא משמע דספק הגולד מחיים אסור כמו שכתבו התוספות בתחלת דבריהם:

**(ח) אבל** הנראה נכון. דזה פשיטא להתוס' דרבה סבר דחוששין לספק דרוסה. דהא רבה בעלמנו דק לספק דרוסה (חולין דף מג ע"ב). וכבר כתבו התוס' בחולין (דף נג ע"ב) ד"ה דרוסה דמאן דלא חייש לספק דרוסה לא מלריך לה ג"כ בדיקה. ומדהלריך לה רבה בדיקה על כרחך דס"ל כשמואל דחוששין לספק דרוסה. וע"כ ראו התוס' לומר בתחלה דטעמא דמאן דחייש לס"ד היינו משום דסבר כרב הוגא בדף ט' דדוקא לענין ריעותא דאיתיליד לאחר שחיטה הוי בחזקת היתר אבל בספק הגולד מחיים אסור. וא"כ תקשה אמאי אמאי רבה הכא דאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת אש"פ דהספק גולד בה בחייה בעלה שהיתה או בחזקת איסור אשת איש. ועל זה תירצו התוס' דבספק דרוסה איכא טעמא אחרינא לאסור דהיינו משום דשכיח לאיסור. והוכיחו כן משמואל גופא דאמר חוששין לספק דרוסה. ומ"מ מתיר ספק כלבא ספק שוגרא אש"ג דהוא ספק שגולד מחיים ולית ליה הא דרב הוגא. ואין זה דוחק דליפלגו רב הוגא ושמואל בהא. דהלא גם רבינא (בדף נא) דחייש דילמא איפסק חוט השדרה על כרחך דפליג אשמואל ואוסר ספק טרפה שגולד מחיים כמ"ש הפר"ח בסו"כ כ"ט וכמו שנתבאר לעיל (אות ה). וא"כ יפה השיג הרמ"א ז"ל על אותן שהיו רולים להכשיר ספק מים מגולים במוח. מהא דאמר רב הוגא נשחטה בחזקת היתר עומדת. דזה אינו. דרב הוגא לא התיר רק בריעותא דאיתיליד לאחר שחיטה אבל ריעותא הברור מחיים אסור ר"ה וכדמשמע מדברי התוס' בפרק ד' אחים. דאש"ג דמסקי התוס' דבספק דרוסה איכא טעמא אחרינא לאסור. מ"מ קימו וקבלו דרב הוגא מיירי דוקא בריעותא דאיתיליד אחר שחיטה אבל בספק הגולד מחיים אסור רב הוגא. וכל המעיין שם בתוס' יראה שהרמ"א ז"ל הבין את דבריהם כמ"ש:

**(ה) ואורם** אף שהסרנו את התלויה מעל רבינו הרמ"א ז"ל מדברי התוס' דפרק ד"א.

בכל זאת את נפשינו לא הללנו בזה. וכל מה דמתעני מדברי התוס' שם עלי דידן הדר. דהלל אנטו הוכחנו למעלה דעיקר פלוגתא דרב ושמואל בספק דרוסה הייט משם שהוא ספק הגולד מחיים. ושמואל ס"ל כרב הוגא דספק טרפה שגולד מחיים אסור. ואלו התוס' לא רנו בזה והוכיחו דאפילו מאן דחייש לספק דרוסה מתיר בשאר ספק הגולד מחיים. וכן אמת דמה שהוכיחו כן מהא דאמרינן ספק כלבא ספק שוגרא מותר אפילו לשמואל אע"ג שגולד הספק מחיים. מההיא ליכא שום ראייה. וכמו שכתבו הרשב"א והר"ן בחידושיהם בפ"ק דחולין והביאום האחרונים בסימן ג"ז דעמא דלא חייש שמואל לשוגרא הייט משום דרוב חיות אינם בחזקת דורסים וכ"ש שוגרא דלא שכיח דדרסה. אבל מה שהוכיחו מהא דאמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת אע"פ שגולד הספק בחיי בעלה. זאת היא הוכחה אלימתא דאפילו ספק טרפה הגולד מחיים מוקמינן אחזקת היתר אפילו למאן דחייש לס"ד. ואע"ג דאביי ורבא מסקי התם דלא מוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק וזריכה תלינה. התם חומרא הוא שהחמירו שלא כסמוך אחזקה כיון דאפשר להוליאיה מספק ע"י תלינה וכמו שכתב הב"י והש"ך משא"כ בספק טרפה:

**(י) ואולם** לפי ההנחה שהגחנו למעלה לדעת הרמ"א ז"ל. דספק טרפה שגולד מחיים אית לן לאוקמי שפיר בחזקת שאינה זבוחה משום דהספק והחזקה הם מענין אחד ממש. א"כ טובל ליישב קושיא דהתוס'. דודאי מאן דחייש לספק דרוסה ס"ל כרב הוגא דספק טרפה שגולד מחיים מוקמינן אחזקת איסור שאינה זבוחה דהספק והחזקה הם מענין אחד. משא"כ כאן בספק זיקה שגולד בחיי בעלה לא שייך לאוקמי בחזקת איסור אשת איש. דהלל ספק זיקה וחזקת אשת איש הם שני פנינים נפרדים. והוי כמו דם וחלב שאין מלערפין יחד לאסור רק מסייעין לבטל זה את זה. [וכן בזיקה נמי אשכחן דמבטלת איסור גרושת אחיו. כדתנן בפרק בית שמאי (דף קח ע"ב) דהמגרש את האשה והחזירה מותרת ליבם. ולא אמרינן דנאסרה ליבם מלד גרושת אחיו. והיינו משום דבשעת נשואין השניים שנעשית זיקה ליבם נתבטל אז איסור גרושת אחיו]:

**(יא) ואמנם** אי מסבירא דנפשין לחוד לא היינו חולקים על רבותינו בעלי התוס' ז"ל. אבל כד דייקין שפיר נראה דקושיא דהתוס' מעיקרא ליכא. דגבי אשה מלבד חזקת היתר לשוק של האשה עצמה איכא ג"כ חזקת לרעה הערוה דמוקמינן לערוה בחזקת שלא נתגרשה ופוטרת לרעה מן היבוס וכמ"ש התוס' שם בעלמא. וא"כ ממ"ל אי מיירי מתניתין בכנס את האשה ואח"כ גירש לרעה הערוה פשיטא דהאשה עומדת מעיקרא בחזקת לרעה ערוה ומותרת לשוק. דמאי תאמר דמאחר שבשעה שנפל הספק היה בעלה חי נעמידנה בחזקת אשת איש ותהא זקוקה ליבם מחמת חזקה זו. אדרבה נעמיד את הערוה בחזקת אשת איש ותפטור לרעה מן היבוס. וע"כ

פשיטא דמסלקין חזקת אשת איש דתרווייהו חזקה להדי חזקה ונשאררת האשה בחזקת לרעה ערוה שעמדה בה מעיקרא. ואי מיירי מתניתין בגירש הערוה ואח"כ כנס הגרה כ"ש דאחי שפיר טפי. דהרי בשעה שגולד הספק היתה האשה בחזקת פטויה דמותרת לשוק ולא היה בה שום ספק איסור. וגם אח"כ כשנשאת לא מלידת מוקמת לה בחזקת זקוקה מחמת איסור אשת איש שחל עליה. דהרי נגד חזקה זו איכא חזקת אשת איש של הערוה שפוטרת לרעה מן היבוס. וע"כ מסלקין חזקת אשת איש דתרווייהו ונשאררת האשה בחזקת פטויה דמעיקרא ומותרת לשוק. ואין להקשות דאם נסלק חזקת אשת איש דתרווייהו ותשאר האשה בחזקת פטויה כמו שהיתה בשעה שנפל הספק א"כ תהיה מותרת מחמת חזקה זו גם ליבם. דהא חזקת פטויה דקודם הנשואין מותרת ליבם כמו לכל העולם. זה אינו. דהלל נגד היבוס יש לה שתי חזקות לאיסור. חזקת אשת איש דעלמה וחזקת אשת איש של לרעה הערוה שאוסרה ג"כ ליבם [ובזה נסתרו דברי הגאון בעל נב"י ז"ל בחיו"ד קמא (סימן נו) בד"ה ולאמר אני שסברתי נכונה ע"ש]. אבל לשוק יש לה שתי חזקות להיתר חזקת אשת איש דערוה וחזקת פטויה דידה. משא"כ בספק טרפה שגולד מחיים שאם נסלק חזקת כשרותה מפני חזקת איסור שאינה זבוחה נשאררת הבהמה בספק איסור דאורייתא כמ"ש לעיל:

**(יב) וכשנעמיק** עוד העיון בזה נראה דאפילו אם לא היה באשה חזקת היתר לשוק דמעיקרא בכל זאת היתה מותרת לשוק לאחר מיתת בעלה. דאין לומר נעמיד חזקת אשת איש דאשה נגד חזקת אשת איש דערוה ותשאר האשה בספק לרעה ערוה. דזה לא יתכן. דהרי בחיי בעלה היה בה ספיקי טובא. חדא שמא לא נתגרשה לרעה ואח"ל נתגרשה שמא יגרש הבעל גם אותה. ואח"ל לא יגרשה שמא יהיה לו בנים. ואח"ל לא יהיה שמא ימות היבוס. ואין זה ס"ם במקום חזקת איסור דהלל כבר נסתלקה לה חזקת איסור דידה נגד חזקת היתר דערוה. ונמלא שכל זמן שהיה בעלה חי היתה עומדת בחזקת אינה זקוקה מכא הס"ס. וא"כ לאחר שמת הבעל שגולד בה אז ספק השקול פשיטא דמוקמינן לה בההוא שעתא בחזקת שאינה זקוקה שעמדה בה בחיי בעלה. ובפרט דבלא"כ אית לה חזקת היתר לשוק דמעיקרא כדכתבינא לעיל. וכן הא דפריך התם אביי בספק קדושין נמי גימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת אל תאסרנה מספק. התם נמי איכא ס"ם בחיי בעלה להחזיק ליבם. דנגד חזקת אשת איש שלה נעמיד את הערוה בחזקת פטויה ומותרת לרעה ליבם. וא"כ תשאר הגרה בספק זקוקה ליבם ואח"ל שקדושי הערוה היו קדושין גמורים ואוסרת לרעה ליבם שמא יגרש הבעל את הערוה או שמא תמות ותהיה הגרה מותרת ליבם. ונמלא שכל ימי חייו הבעל היתה הגרה בחזקת היתר ליבם. ולכן כשמת הבעל שגולד בה אז ספק השקול מוקמינן לה בחזקת היתר ליבם שעמדה בה כל ימי חייו הבעל

התוס' וזנדה (דף ב' ע"ב). [וכן מבוחר בתוס' ב"מ.  
 בחולין (דף מג ע"ב) ד"ה קסבר. וביבמות (דף ל' ע"ב)  
 ד"ה אשה. ובפסחים (דף ט' ע"ב) ד"ה היינו. ובבבבבות  
 (דף ט' ע"א) ד"ה ל"ז. ובדף (כג ע"א) ד"ה מאי שגא  
 וד"ה תרווייהו. ובדף (עה ע"ב) ד"ה אבל. וב"ב (דף  
 סו ע"ב) ד"ה מכלל. וזנדה (דף יט ע"א) ד"ה ר"י]:  
**(ב) והנראה** לדעתי ליישב דעת הפוסקים ז"ל.  
 דהא ודאי דמדאורייתא מותר ספק

ניקב מחיים ספק לאחר שחיטה אפילו בספק השקול.  
 משום דבהמה בחייה בחזקה שאינה נקובה עומדת. אלא  
 דמדרבנן מיהו אסור בספק השקול. דלא עדיף מהא  
 דק"ל בזה"ע (סימן מז) דשניס אומרים נתקדשה ושניס  
 אומרים לא נתקדשה לא תינשא ואם נשאת תלא. ולא  
 אמרינן אוקי תרי להדי תרי ואוקי אחתא בחזקה פטויה.  
 אפי"ג דתרי ותרי הוי ספק השקול דנזאי חזית דסמכת  
 אהני סמוך אהני. וכמו שאמרו באמת גבי בר שניא  
 (כתובות דף כ') אוקי תרי להדי תרי ואוקי ארעא בחזקה  
 בר שטיא. אלא על כרחך דלענין איסור לא אמרינן כן  
 ואסור עכ"פ מדרבנן. וכמ"ש התוס' בכתובות (דף כג)  
 ד"ה מאי שגא וכדמוכח בסוגיא דפרק ד' אחיס (דף לא)  
 דתרי ותרי אסור מדרבנן. אלא דגבי ממון לא שייך  
 להחמיר בכה"ג על המוחזק ולהוליא מידו ולתת לשאינו  
 מוחזק. אבל לענין איסור החמירו בספק השקול. והן  
 אמת דבעירובין (דף לה ע"ב) מוכח להדיא שיש להלק  
 בין ספיקא דתרי ותרי לשאר ספק השקול. דבספיקא  
 דתרי ותרי לא אזלינן בתר חזקה משום דאיכא כת עדים  
 דמפקע ליה מחזקה כפירש"י שם. משא"כ בספיקא אחרתא.  
 אבל מהתם לא קשה מודי. דהא מרי דשמעתא התם הם  
 רבה ורב יוסף. ורבה ורב יוסף אזלי לשיטתייהו דכ"ל  
 ביבמות (דף לא) דתרי ותרי הוה ספיקא דאורייתא  
 ומדאורייתא לא אזלינן בהו בתר חזקה. משא"כ לדין  
 דק"ל כמסקנת הש"ס התם ביבמות דגם ספיקא דתרי  
 ותרי מוקמינן אחזקה מדאורייתא. אלא דרבנן החמירו  
 באיסור דלא ניזיל בתר חזקה א"כ ה"ה בשאר ספק השקול:

**(ג) ונוסף** עוד ביאור בדברים אלו. דהנה עיקר  
 פלוגתא דתרי ותרי אי הוי ספיקא דאורייתא  
 או דרבנן. היה נראה לכאורה דתלוי בפלוגתא דרב הוגא  
 ורב חסדא (שבועות דף מז ע"ב) גבי שתי כתי עדים  
 המכחישות זו את זו. דרב הוגא אמר זו באה בפני עלמה  
 ומעידה וזו באה בפני עלמה ומעידה ורב חסדא אמר  
 בהדי סהדי שקרי למה לי. והיה נראה לומר דרבה ורב  
 יוסף ס"ל כרב הוגא דכל כת כשרה לעדות בפני עלמה.  
 והילכך סברי דבתרי ותרי לא מוקמינן אחזקה כיון דאיכא  
 כת אחת מעדים כשרים דמפקע ליה מחזקה כדפירש"י  
 בסוגיא דעירובין. ורב אשי דאמר (ביבמות דף לא)  
 ובכתובות דף כ' ע"ב) אוקי תרי להדי תרי ואוקי ארעא  
 בחזקה בר שטיא. היינו משום דסבר כרב חסדא דסהדי  
 שקרי נינהו ולא מרעינן בהו לחזקה. אבל באמת לא  
 יתכן לומר כן. דא"כ תקשה הלכתא אהלכתא. דהא אגן

יצענ. ובלאה"ג אית לה חזקה היתר ליבם דמעיקרא.  
 דלא מצעי אס כנסה קודם שקידש לערוה פשיטא שהחזקה  
 מאז בזקוקה ליבם. אלא אפילו קודם הערוה תמלה מ"מ  
 היתה עכ"פ הנרה בשעה שנפל הספק בחזקה פטויה  
 ומותרת ליבם כמו לכל העולם. וממלא דבין בספק גירושין  
 לענין היתר לשוק ובין בספק קדושין לענין להחירה ליבם  
 איכא ס"ס וחזקה להיתר. משא"כ בספק טרפה שגולד  
 מחיים שאם נסלק את חזקה כשרוהה מפני חזקה איסור  
 שאינה זכותה תשאר הבהמה לעולם בספק טרפה דאורייתא.  
 ועל ספק כה"ג דאיתחזק היתרא ואיסורא מחייבין אפילו  
 אשם תלוי. סוף דבר אומר אף שאינני כדאי להכריע  
 וכ"ש לחלוק על דברי התוס' ז"ל ובפרט שגם הרא"ש ז"ל  
 בתשובה (כלל כ' סי' יא) מסכים להחיר כל ספק שאירע  
 בכל י"ח טרפות אפילו מחיים. אבל את האמת שמתי  
 נר לרגלי. ומה גם שהתוס' ז"ל בעלמם מודים דרב  
 הוגא ס"ל עכ"פ דספק מחיים אסור. וכן מוכרח לומר  
 גם לרבינא ולפי מסקנת הש"ס גבי שגרונא (בחולין דף  
 נא). וע"כ נראה ברור דאין לזוז מדברי הרמ"א ז"ל  
 דכל ספק טרפה שגולד מחיים אסור. מיהו במעשה דמיס  
 במוח שהביא הרמ"א בד"מ אינו מוחלט לאסור היכא  
 דאיכא ס"ס וכמו שהביא בפ"ת ז'סימן לר סק"ד) בשם  
 קהלת יעקב ע"ש:

סימן לח

ברין טרפה שלא נודע אם נעשה מחיים או לאחר שחיטה :

**(א) הנה** נתבאר דבספק טרפה שגולד מחיים אסור  
 כדעת הרמ"א ז"ל. דאף שנסתלקה חזקה  
 איסור שחיטה מפני חזקה כשרותה מ"מ נשארה עדיין  
 בספק איסור תורה. ואמנם היכא דמספקא לן אם נעשה  
 הערפות מחיים או לאחר שחיטה. בזה היה נראה  
 להחיר מטעם דכתיבנא לעיל. דכמו שהבהמה עומדת  
 בחזקה שאינה זכותה בחייה ככה עומדת בחזקה זכותה  
 לאחר שחיטה. וכיון דמספקא לן אם נעשה הנקב  
 בשעה שהיתה בחזקה איסור או בשעה שהיתה בחזקה  
 היתר פשיטא דמוקמינן לה אחזקה היתר שלאחר שחיטה  
 דהלא הבהמה בחייה בחזקה שאינה נקובה עומדת. אך  
 מה נעשה שכל גדולי הראשונים ז"ל הרב רבינו יונה  
 ובה"ג והרשב"א והר"ן והמרדכי והג"מ ומהרי"ק והסמ"ק  
 והא"ו הביאום האחרונים. כולם הסכימו לאסור כל  
 ספק בטרפה דלא ידעינן אם נעשה קודם שחיטה או  
 לאחר שחיטה. ואמרו דלא דמי להא דשרינן בה זאב  
 ונבל בני מעיים. דהתם יש רגלים לדבר שנעשה לאחר  
 שחיטה משא"כ בספק השקול. ולכאורה אין להבין דעתם.  
 דהלא בפרק קמא דחולין (דף י' ע"ב) ילפינן מקרא  
 דאזלינן בתר חזקה בין לקולא בין לחומרא. ואפילו היכא  
 דאיכא רעותא לפנינו מוקמינן אחזקה כמו שהוכיחו שם

וסני הגדדים שזים אמרינן נשתטה האתרה כו'. ויפה השינו  
הפכ"ת דהאי כללא ליתא :

סימן רט

ביאור חלוקי דינים בס"ם במקום חוקה איסור :

(א) **בריש** פ"ד דכריתות תנן ספק אכל חלב ספק  
לא אכל מציא חשם תלוי. ובגמרא פליגי  
בה רב אשי וחייא בר רב. רב אשי אמר חתיכה אחת  
שנינו ספק של חלב ספק של שומן. וחייא בר רב אמר  
חתיכה משתי חתיכות שנינו. ומסקינן כמ"ד חתיכה משתי  
חתיכות שנינו. והכי מהס לן תנא דפרק כל היד (דף  
יד) דבעינן חתיכה משתי חתיכות. עוד פליגי התם  
בכריתות (דף יח) בחתיכה משתי חתיכות ואכל עכו"ס  
הראשונה וישראל את השניה. דלרבי זירא ורבא פטור  
הישראל מאשם תלוי משום דלא איתחזקו תרווייהו לפניו  
בשעה שאל. ורב נחמן סבר דחייב משום דמשיקרא  
איקבע איסורא בהדי היתרא. ובהא קיי"ל כרב נחמן.  
וכדפסק הרמב"ם בפ"ח מהלכות שגגות. ולכאורה היה  
נראה לומר דכ"ע סברי דכל ספק איסור מן התורה.  
ומאן דאמר חתיכה משתי חתיכות שנינו היינו משום דס"ל  
דלא חייבה תורה להביא קרבן מספק דחתיכה אחת אבל  
איסורא מיהו איכא מדאורייתא. וזה דומה לחלי שיעור  
דאינו מציא עליו קרבן אע"ג דאיסור מה"ט כדאיתא  
ביומא (דף עג). ואמנם חתיכה משתי חתיכות שאני  
דאיתחזק איסורא בהדי היתרא ומטעם חוקה מתחייב  
בקרבן. אבל באמת לא יתכן לומר דאיתחזק או איקבע  
איסורא בהדי היתרא חשוב כמו חוקה לאיסור. דא"כ  
חטאת הוי ליה לאחויי. דכל ספק במקום חוקת איסור  
כודאי איסור שוייה רחמנא להתחייב עליו קרבן ודאי.  
כדמוכח בסוגיא דחולין (דף י' ע"ב) וכמבואר שם בתוס'  
ד"ה אלא ובתוס' כתובות (דף כב ע"ב) ד"ה והבא.  
ובתוס' יבמות (דף פח ע"ב) ד"ה והבא. אלא על כרחך  
דחייב חשם תלוי באיתחזק או איקבע איסורא בהדי  
היתרא אינו רק בתורת ספק. וש"מ דכל ספק דלא  
איתחזק ולא איקבע איסורא בהדי היתרא דפטריה רחמנא  
מאשם תלוי היינו משום דחשביה להיתר ודאי. וזהו טעם  
הרמב"ם ז"ל דס"ל [בפרק ט' מהלכות טומאת מת] דכל  
ספק שאינו במקום חוקת איסור וגם לא איתחזק או  
איקבע איסורא בהדי היתרא חשוב כהיתר ודאי מדאורייתא  
אלא שחמיה אסרוהו :

(ב) **ושבעינין** מהכא כי שלשה דינים מחולקים בספק  
איסור. (א) כל ספק שהוא במקום  
חוקת איסור ואין חוקת היתר כנגדו מוקמינן ליה לחוקה  
והוי איסור ודאי מדאורייתא. כדמוכח בסוגיא דחולין  
(דף י' ע"ב). (ב) במקום דאיתחזק או איקבע איסורא  
בהדי היתרא אסור מדאורייתא בתורת ספק ולא בתורת  
ודאי. (ג) היכא דלא איתחזק ולא איקבע לא איסורא  
ולא

קיי"ל כרב אשי וכמסקנת הש"ס בפרק ד' אחיס דתרי  
ותרי הוי ספיקא דרבנן. ואי מטעמא דרב חסדא ס"ל  
הכין קשה. דהא גבי שתי כתי עדים המכחישות זו את  
זו קיי"ל כרב הונא (בחו"מ סימן לא) דכל אחת בזה  
בפני עצמה ומעירה. ועוד דבפרק חוקת הבתים (דף  
לא) מסקינן דרב נחמן ורבא תרווייהו ס"ל כרב הונא.  
ובסוגיא דפרק ד"א מוכח דרבא ס"ל כרב אשי דתרי  
וסרי הוי ספיקא דרבנן. ועל כן נראה דאפילו רב אשי  
דאמר חוקי תרי להדי תרי ואוקי ארעא בחוקת בר שטיא  
איהו נמי כרב הונא ס"ל דכל אחת בזה בפני עצמה  
ומעירה בעדות אחרת. ומ"מ סבר דבעדות זו שהן  
מכחישות זו את זו לא מרעינן בהו החוקה. דכיון דעדותן  
בשתי בעדות זו לא עדיף לן ספיקא דידיהו משאר ספק  
השקול. וע"כ אמרינן חוקי תרי להדי תרי ואוקי ארעא  
בחוקת בעליה. וכיון דלענין ממון משוינן ספיקא דתרי  
ותרי כשאר ספק השקול ה"ה לענין איסור נמי. ונמלינו  
למדון מזה דלפי מה דקיי"ל לאסור מדרבנן בספיקא  
דתרי ותרי ולא מוקמינן לחוקת היתר ה"ה בכל ספק  
השקול. ועמדו דברי רבותינו הפוסקים ז"ל האוסרים כל  
ספק השקול בטרפה דלא ידעינן אם נעשה קודם שחיטה  
או לאחר שחיטה. דדוקא בזה זאב ונטל בני מעיים  
תלינן שנעשו הנקבים לאחר השחיטה וכן בתולעים בריאה  
אמרינן לאחר שחיטה פריש. משום דבכל אלו יש רגלים  
לדבר ואומדנא דמוכח שנעשה לאחר שחיטה. משא"כ  
בספק השקול. וכן משמע באמת מלשון הש"ס בחולין  
(דף ט') דקאמר הא קמ"ל אע"ג דאיתילד בה רעותא  
כו'. משמע דאינו רק רעותא ולא ספק שקול. ומה  
שכתבו קלח פוסקים גבי נשבר העגס ולא ידע אי מחיים  
אי לאחר שחיטה. דלא דמי לזאב דהתם יש רגלים לדבר  
משא"כ כאן דהספק תלוי בחסרון חכמה. נראה דר"ל  
דגבי זאב יש רגלים לדבר ודעת כל אדם נוטה שנעשה  
לאחר שחיטה משא"כ כאן שהוא ספק השקול ואין חכם  
להכריע אותו. ועל דרך זה פירש המ"כ הביאו בש"ך  
(סימן נ'). והפירוש הזה מוכרח הוא דאל"כ תיקשה  
דבריהם מרישא אחיפא כמו שהקשה הפכ"ח בסו"כ כ"ט.  
כן נראה לענ"ד להשוות דעת הפוסקים בדין זה :

(ד) **והנה** בפרטים המסתעפים מעקרים אלו כבר האריך  
הפכ"ח ז"ל ברסו"כ כ"ט אך מה שהמה שם  
על הרשב"א (בסו"ק קעד) שמוכשיר בסירכא שנסתפק לנו  
אם היא בגב או בחיתוך. נראה לענ"ד דלק"מ. דבהמה  
זו לא ילאה מכלל רוב בהמות הכשרות. דהרי סירכות  
שלא כסדרן מלויות גם ברוב הכשרות. הילכך לא מחזיקין  
רעותא דסירכא זו שלא כסדרן כמיעוט הכשרות. וכן  
מבואר להדיא ברשב"א דמתיר בזה מכח רוב בהמות  
כשרות. [ובר מן דין יש ללרף לס"ס דעת רש"י דשלא  
כסדרן היינו דוקא בשתים החלוטות שאינן סמוכות] ובה  
יש ליישב ג"כ הני תרי פסקי שכתב המחבר (בסו"ק לט)  
באחד לומר שלא כסדרן היתה ואחד לומר כסדרן דכשרה  
כו'. אלא שהט"ו כתב הטעם משום דכל שיש ספק לפנינו

ולא היתרא כגון חתכה אחת ספק חלב ספק שומן וכיוצא  
 בזה חשוב היתר ודאי מדאורייתא לענת הרמב"ם ז"ל  
 אלא שחכמים אסרוהו. ואף להחולקים על הרמב"ם וס"ל  
 דאסור מיהו מדאורייתא. עכ"פ ספק קל הוא שהרי  
 הקילה ביה תורה ולא חיובה עליה אשם תלוי. וגפ"מ  
 בכל זה טובא לענין ספק ספיקא. בדמקום חזקת איסור  
 נראה ללא מהני גם ס"ס. דכיון דספק אחד בדמקום  
 חזקת איסור חשוב כודאי איסור א"כ לא מהני שוב הספק  
 השני להתירו. ואע"ג דס"ס יש בו רוב טעמים להתיר  
 ורובא וחזקה רובא עדיף כדילפינן בפ"ק דחולין (דף  
 יא). לא דמי כלל. דהתם הוי רובא מעליא דקאי בחנפי  
 נפשיה ולא נתבטל בפני החזקה. משא"כ בתרי ספיקי  
 דלענון חולין כסדרן חד בתר חד. הלא הספק הראשון  
 נתבטל בפני החזקה והוי ליה ודאי איסור כדיון כל ספק  
 דמוקמינן ליה אחזקה קמייתא. וכיון דהחזקה לא זזה  
 עדיין ממקומה א"כ גם הספק השני מוקמינן אחזקה.  
 ולא דמי ג"כ לספק אחד שיש בו שני לדידים להתיר  
 דמהני אפילו בדמקום חזקת איסור. כדמוכח מפירוט ה"ר  
 רבי שמעון בתוס' חולין (דף כח ע"ב) ד"ה לפי דעמא  
 דמאן דאמר מחלה על מחלה כרוב משום דאימא שחט  
 רובא ואפילו הן שוין רחמנא אמר לא תשייר רובא [וכ"כ  
 התוס' בסוכה (דף טו ע"א) ובצטורות (דף יז ע"ב)].  
 אלמא דמהני אפילו בספק דשחיטה דהוא נגד חזקת  
 איסור שאינה זכוחה. התם שאני. דליכא רק ספק אחד  
 אם שחט רובא או מחלה או דילמא לא שחט רק מיעוטא.  
 וכיון דאית ביה שני לדידי היתר לא חיישינן תולד האיסור  
 השלישי. דהתורה אמרה אחרי רבים להטות אפילו נגד  
 החזקה. אבל בשני ספיקות שקולים הנפרדים כגון ספק  
 נבלה שנחערב בהיתר חד בחד. הלא הספק הראשון  
 נתבטל מפני החזקה קמייתא וה"ל איסור ודאי וגמלא  
 דבספק השני איתחוק איסורא בהדי היתרא וקאי באשם  
 תלוי. והיכא דשני הספיקות תרוייביה נגד החזקה אז הוי  
 כודאי איסור דכמו דהספק הראשון מתוקם בחזקה קמייתא  
 ה"נ הספק השני. והנראה לענ"ד דהעיקר בזה כדעת  
 המ"ב והט"ו ציו"ד (סימן קי ס"ק עו) דאפלו מאה  
 ספיקות לא מהני בדמקום חזקת איסור. דויל בתר טעמא  
 דהספק הראשון חשוב ודאי איסור א"כ ממילא גם הספק  
 השני הוי ודאי איסור דמוקמינן ליה אחזקה קמייתא וכן הספק  
 השלישי וכן לעולם דקמא קמא בטל נגד החזקה. וכן מוכח  
 להדיא בחולין (דף י' ע"ב) בעובדא דטרף רב יוסף עד  
 תליסר חיותא בשגמולתא הסכין פעמה לאחר שחיטה.  
 דשילינן התם כמאן כרב הוגא ואפילו בקמייתא. והיינו  
 משום דרב הוגא לטעמיה דאמר בהמה בחייה בחזקת  
 איסור עומדת עד שיועד לך במה נשחטה. אלמא דאע"ג  
 דבבהמה קמייתא איכא ספיקי טובא מ"מ לא מהני כיון  
 דכל הספיקות הם בדמקום חזקת איסור. והש"ך בכללי  
 ס"ס (סימן כז כת) דמה רחיה זו בקש ולא נתחווירו  
 דבריו. דאי משום דבעינן ס"ס האמהפך הרי כבר הוכיח

שם בעלמו דהיכא דהספיקות מסודרין ובעינן להתחיל  
 בספק אחד אז א"ל להתהפך. ובפרט שהפ"ח שם הביא  
 תבילות ראיות דכל ס"ס א"ל להתהפך. וגם הסברא  
 שכתב הש"ך דהיכא דאיכא ס"ס בלא הספק הראשון ודאי  
 שרי אפילו בדמקום חזקת איסור דלא יאה אלא גופו של  
 איסור דמוחר בס"ס. גם זה אינו. דהא טעמא דהספק  
 הראשון הוי כגופו של איסור היינו משום דמוקמינן ליה  
 אחזקה קמייתא. א"כ ה"ה גם השני וכל הבאים אחריו  
 דקמא קמא בטל להחזקה. וכן מוכח מדברי התוס'  
 בפסחים (דף י') ד"ה ספק ביאה. שכתבו שם דעמא  
 דרבנן דמטמאים בס"ס ברשות היחיד היינו משום דכיון  
 דמן הדיון אפילו בספק אחד היה לנו לטהר דאוקמא  
 אחזקת טהרה ואפ"ה טמא א"כ ה"ה בתרי ספיקי נמי.  
 ואם איתא לסברת הש"ך ה"נ ימא נהי דבספק אחד הוי  
 כודאי איסור מ"מ ע"י הספק השני נעשה ספק וטקמא  
 אחזקת טהרה. אלא ע"כ דכי היכי דהספק הראשון הוי  
 כודאי ה"ה גם הספק השני. ואין לדקדק ממה שכתבו  
 התוס' בפרק חזקת הבתים (דף נה ע"ב) ד"ה רבי  
 אליעזר. דהא דמטמאין ס"ס ברה"י היינו משום דספק  
 אחד נמי חידוש הוא א"כ ה"ה לס"ס. ז"א. דאדרבה  
 למאי דנקטינן בכל דוכתא דאין לך בלא חידוש היה  
 לנו לטהר ס"ס. אלא ע"כ דכוונת התוס' שם דכיון חדית  
 לן רחמנא דספק הראשון ברה"י הוי כודאי א"כ ה"ה  
 ספק השני נמי הוי כודאי. ונלמד מזה לס"ס בדמקום  
 חזקת איסור. דכמו דהספק הראשון בדמקום חזקת איסור  
 הוי כודאי איסור ה"ה דהספק השני נמי הוי כודאי איסור  
 וכן השלישי וכן לעולם. ואמנם היכא דאיתחוק איסור  
 בהדי היתר ואיקבע איסורא בכה"ג מהי ס"ס. דהלא  
 כבר הוכחנו דהא דחייבה רחמנא אשם תלוי איכא דאיכב  
 איסורא אינו אלא משום דשביה לספק איסור. א"כ אי  
 איתוסף עליו עוד ספק הוי שפיר ס"ס. וכן בדיון. דכמו  
 שהספק הראשון אחתיה מאיסור ודאי חד דרגא והעמידו  
 על ספק כן הספק השני אחתיה מאיסור ספק חד דרגא  
 וכוליאו להיתר ודאי:

**(ג) וע"פ** הדברים האלה יתבאר לנו דעת הרשב"א  
 ז"ל בשו"ב (בסימן תא). דמחלק שם בין  
 ההיא דתליסר חיותא דרב הוגא דלא הוה תירו התם מטעם  
 ס"ס. ובין ס"ס דשתי תערובות דמהני שפיר בכל איסורין  
 שבתורה. והרשב"א ז"ל אף שמחלק ביניהו לדינא מ"מ  
 סתם דבריו ולא פירש טעם החילוק בזה. אבל לפי דרכנו  
 הוא מבוחר. דבההיא דרב הוגא שנסתפקו בגוף השחיטה  
 הוי בדמקום חזקת איסור שאין חזקת היתר כנגדו. והילכך  
 לא מהני התם אפילו כמה ספיקות. דכמו דהספק הראשון  
 מוקמינן אחזקה וחזר להיות ודאי איסור כן כל הספיקות  
 הבאים אחריו מוקמינן קמא קמא אחזקה קמייתא. אבל  
 בתרי ספיקי דתערובות דאיתחוק היתרא בהדי איסורא  
 מהני שפיר ס"ס. דכיון דבספק הראשון נמי נתבטלה  
 חזקת האיסור הודאית וקיימא בספיקא דאשם תלוי. א"כ

בשנתוסף עוד ספק נחבטל איסורו לגמרי ונעשה היתר גמור \*):

**ד) אך** דעת הרמ"א ז"ל בזה במה שהשיג על האו"ה לריבה ביאור. דזה לשון האו"ה בכלל כ"ו. שחט בסכין בדוק ולאחר שחיטה נמלא פגוס ונתערב העוף אח"כ בין אחרות אין להחיר מכח ס"ם כו'. ולכן אין להחיר ס"ם אלא היכא דליכא חוקת איסור כההיא דפתח פתוח בפ"ק דתבובות דליכא התם לאוקמי אחוקת איסור. וכתב עליו הרמ"א בד"מ ס"ם נ"ז ובת"ח כלל מ"ג שאין זה נכון דהרשב"א כתב בתשובה דמהני ס"ם אפילו ביש חוקת איסור. וכן משמע מדינים דספק דרוסה שנתערבה דאי לאו טעמא דספק הראשון בגופו היינו מתירים מטעם ס"ם אע"ג דהיה לו חוקת איסור עכ"ל. וכבר תמהו עליו דהא מתבובות הרשב"א משמע להדיא כדברי האו"ה. אבל לעג"ד נראה דהרמ"א ז"ל לא קאי על המעשה שהביא האו"ה בתחלת דבריו. ובהא גם הרמ"א מודה דלא אמרינן ס"ם. תדע דהא בהך מעשה הוי נמי ספק הראשון בגופו כמו בספק דרוסה שהסכים ס"ם הרמ"א דלא אמרינן ביה ס"ם. ועוד דבש"ע בסו"מ

ק"י ס"ע הביא הרב הך דינא דאמרינן ס"ם אפילו היה לו חוקת איסור כגון עוף שנתחזקת איסור עומד וכשבר גפו ספק מחיים כו'. ולמה לא כתב רבותא טפי דאפילו בספק שחוטט שנתערבה כההיא דהאו"ה נמי אמרינן ס"ם. אלא ע"כ דעל עיקר הדין שהביא האו"ה בתחלת דבריו לא פליג הרמ"א ז"ל. דודאי ספק שחוטט שנתערבה אין להחיר בס"ם וכדמוכח מההיא דרב הוגא שהביא הרשב"א שם בתשובה. אלא דעל מה שכתב האו"ה בסוף דבריו דלכן אין להחיר ס"ם אלא היכא דליכא חוקת איסור כההיא דפתח פתוח. דנראה מתוך דבריו דהיכא דאיתחזק איסורא בהדי היתרא נמי לא אמרינן ס"ם דלא דמי לס"ם דפתח פתוח דהתם לא איתחזק איסורא כלל. ע"ז כתב הרמ"א ז"ל דאינו נכון. דהרי מבואר בתבובות הרשב"א דבכל איסורין שכתורה אמרינן ס"ם ואפילו איתחזק ג"כ איסורא בהדי היתרא כגון בשתי תערובות. ודוקא בההיא דרב הוגא לא מהני ס"ם משום דהתם הוא במקום חוקת איסור שאין חוקת היתר כנגדה. ואמר עוד דכן נראה ג"כ מדינים דספק דרוסה שנתערבה דהיינו מתירים מטעם ס"ם אי לאו דהוי ספק הראשון בגופו

\* ולהיות דברי הרשב"א בתבובות זו סתומים מאד עד שחשבה למשכתא (כמ"ש הש"ך בכללי ס"ם סימן כז כט) לכן נניע אחת פה ויפרשה בס"ד. הגה השאל שאל מהרשב"א ז"ל הא דקיי"ל ס"ם מותר אם נאמר כן אפילו במקום דאיתחזק איסורא אם לאו. ואם תאמר אסור יתרוץ לי הא דאמרינן בפ"ק דתבובות דספק חלל שנטעם במשפחה דמותרת ליוחסין משום ס"ם. וז"ל התשובה. הני רואה חימה. אחר ששאלתך בדאיתחזק איסורא. כההיא דתבובות היכא איתחזק איסורא. דהתם ודאי לא איתחזק איסורא אלא ספק איסורא. דהא ספק אחד הוא שנטעם במשפחה. ואם אתה קורא איתחזק איסורא כל שנתערב בו דבר שהחוקנו אותו באיסור מחמת הערובתו ואע"פ שאין איסורו אלא מן הספק. א"כ הרי שאלתך מתבררת מכ"ש מטבעת של עכ"ס שנפלה לרבוז ומרבוז לרבוז שני כולן מותרין. ועוד מדאמרינן בפ"ק דתבובות האומר פתח פתוח מלאחי נאמן לאוסרה עליו ואקשינן עלה אמאי ס"ם הוא. ואל תזיכני מדרב הוגא דאמר בפ"ק דחולין דבך סכין ושחט בה ונמלאת פגומה הרי זו אסורה דאימור בעור נפגמה. ואמרינן התם דעובדא הוי דשחט תליסר חיותא ונמלאת סכין פגומה וחתא קמיה דרב יוסף ואסר. ושיילינן התם כמאן כרב הוגא ואפילו בקמייתא. ומניה שמעינן דאע"ג דבקמייתא איכא ס"ם ספק בקמייתא איפגם ספק בבתייתא וחת"ל בקמייתא ספק בעור ספק במפרקת ואפ"ה אכרוה לרב הוגא. משום דאזיל לטעמיה דאמר בהמה בחייה בחוקת איסור עומדת עד שיודע. לך במה נשחטה. ותדע לך עוד דהא ס"ם עדיף כרוב ואפשר דאליס היתרו יותר מרוב דהא רבי יהושע לגבי יוחסין פסיל בחד רובא ומכשיר ס"ם. זכיון שכן כי היכי דאזלינן בחר רובא להחיר בכל איסורין שנתורה ואפילו באיתחזק איסורא כגון חתיכת איסור שנתערבה בשחית של היתר ה"ה בתרי ספיקי נמי שרי אפילו באיתחזק איסורא עכ"ל. ומלבד שדבריו סתומים בטובן. הנה לא נודע במאי מתלק בין ההיא דרב הוגא דלא מהני בה ס"ם משום חוקת איסור ובין ההיא דמסיק אח"כ דמהני ס"ם אפילו באיתחזק איסורא. ועוד מאי מיייתי מפתח פתוח ובהא התם לא איתחזק איסורא. ואמנם לעג"ד נראה כי דברי הרשב"א ז"ל יובנו ע"פ שתי הקדמות (א) מה שכתבנו בפנים לחלק בין איתחזק איסורא לחוד ובין איתחזק היתרא בהדי איסורא. (ב) כי הרשב"א ז"ל בתשובה (סימן תל) הוכיח מהא דמתיר רבי יהושע בפ"ק דתבובות ספק חלל שנטעם במשפחה מטעם ס"ם. ש"מ דבספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות נמי אמרינן ס"ם וכדעת ר"ת שהביאו הפוסקים בסי' קי ס"ט. ועפ"י מבוארים דבריו בתשובה זו. דמתחלה תמה על השואל למה קרא לספק חלל שנטעם במשפחה ס"ם במקום דאיתחזק איסורא. דהא ספק חלל אחד הוא שנטעם במשפחה. וספק חלל אחד דומה ממש לחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן דלא מקרי איתחזק איסורא. ואמר עוד ואם אתה קורא איתחזק איסורא כל שנתערב בו דבר שהחוקנו אותו באיסור מחמת הערובתו ואע"פ שאין חוקת איסורו אלא מן הספק. כלומר דלכך יקרא לספק חלל שנטעם במשפחה חוקת איסור משום שספק איסורו איתחזק אח"כ בתערובות היתר. ע"ז אמר הלא שאלתך מתבררת מכ"ש מטבעת של עכ"ס שנתערב ברבוז ומרבוז לרבוז דמאן מותרין מטעם ס"ם. אע"ג דבספק הראשון איתחזק האיסור בודאי. וכ"ש כאן דגם בספק הראשון לא איתחזק איסורא. ואין לאמר דבטבעת שאני דהתם שני הספיקות בתערובות. אבל בספק חלל דבספק הראשון בגופו נדע טפי. ז"א. דהא בפ"ק דתבובות אמרינן דהאומר פתח פתוח מלאחי נאמן לאוסרה עליו ואקשינן אמאי ס"ם הוא. והא התם שני הספיקות בגוף האשה ואפ"ה אמרינן ס"ם. זכיון דחזינן דמהני ס"ם בין בתערובות ובין בגופו א"כ ה"ה בס"ם המורכב משניהם יחד נמי מהני להחיר. ונקטינן מהכא דבכל שם איתחזק איסורא שאתה קורא מהני שפיר ס"ם וכמו רובא דמהני בכל איסורין שכתורה. וזאת במקום חוקת איסור שאין חוקת היתר לנגדו כההיא דרב הוגא דהתם לא מהני ס"ם. והדברים נכונים בעו"ה :

בגופו. אע"ג דהתם איתחזק איסור שאינה זבוחה בהדי היתר דשאינה טרפה. דהרמ"א אויל לטעמיה בד"מ (כ"ו לא) ובהג' סימן כ' דספק טרפה מוקמינן חזוקת איסור שאינה זבוחה כי הספק והחזקה הם מענין אחד וכמו שבארנו טעמו (בכ"ו לו). ובדרך זה ממש הלך ג"כ הרמ"א ז"ל בהגה בסימן ק"י ס"ט להתיר מטעם ס"ס שוף שנשבר גש ספק מחיים או לאחר שחיטה ואת"ל מחיים שמה לא נקבה הריאה. דאע"ג דהשוף עומד בחזוקת איסור שאינה זבוחה מ"מ כיון דאיכא נגד חזקה זו חזוקת היתר דשאינו נקוב אמרינן ספיר ס"ס. אבל להתיר ס"ס במקום חזוקת איסור שאין חזוקת היתר כנגדה כהיה מעשה דהאו"ה זאת לא זכר הרמ"א לא בד"מ ולא בת"ח ובגהה יען כי מעולם לא עלתה על דעתו להתיר ס"ס כה"ג ולפ"ז יהיו דברי הרמ"א ז"ל בת"ח ובד"מ והגה מתאימים יחד ועולים בקנה אחד עם דברי הרשב"א ז"ל בתשובה להתיר ס"ס במקום דאיקבע איסורא בהדי היתרא ולאסור במקום חזוקת איסור שאין חזוקת היתר בהדה. ובאמת שגם דברי האו"ה יש ליישב כן. ורישא דוקא נקט וראיה דפתת פתח לא הביא רק לדוגמא. ועכ"פ דברי הרשב"א והרמ"א ז"ל ברורים בטעמם:

מסכתת דאלל משתייהן מאחת אכל כשיעור ומאחת פתח משיעור ומסופק אם מן החלב אכל כשיעור או מן השומן. דהשתא ליכא אלא חדא ספיקא. אבל בס"ס דחלים היתרו אין זו אשם תלוי אליבא דכ"ע. ועכ"פ לרב נחמן דקיי"ל כוותיה וכדפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהלכות שגגות. ולדידיה לא אשבתן ס"ס בהך מתני' דספק אכל. ודברי הרשב"א והרמ"א ז"ל שרירין וקיימין מכל הני טעמי דכתיבנא לעיל דבכל איסורין שבתורה מהני ס"ס אפילו בדאיקבע איסורא בהדי היתרא. וזאת במקום דאיכא חזוקת איסור ואין חזוקת היתר כנגדה כהיה דרב הונא דאז לא מהני אפילו כמה ספיקות. ואמנם גם היכא דלא איתחזק ולא איקבע איסורא כלל אע"ג דספק קל הוא ולא מחייבין עליה אשם תלוי ולהרמב"ם אינו אסור רק מדרבנן. מ"מ לא שרינן ליה כ"א בס"ס גמור וכדמוכח מהיהו דפתח פתוח. מיהו נראה שיש ללמד להקל בס"ס כזה אפילו אם לא נשלמו בו כל תנאי ס"ס שהתנו הפוסקים. דהעיקר כדעת הרמב"ם ז"ל דגם ספיקו אינו אסור מה"ת וכמו שיתבאר בס"י הסמוך:

סימן ט

ביאור דעת הרמב"ם ז"ל דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן.

(ה) אחריו כחצתי הדברים האלה ראייתי בספר פני יהושע בפ"ק דתשובות בקונטרס אחרון. שהוכיח שם דלא מהני ס"ס אפילו במקום דאיתחזק איסורא בהדי היתרא. והביא ראיה לזה מאוגי' דכריתות ר"פ ספק אכל. דאיתא התם רב אחי אמר חתיכה אחת שניט ספק של חלב ספק של שומן. חייא בר רב אמר חתיכה משתי חתיכות שניט ומפרש טעמיה משום דיש אם למקרא. דאמר קרא ועשה אחת ממוט' ה' משמע אחת מתוך שתיים. איתביה חייא בר רב לרב אחי. תלב ושומן לפניו ואכל אחת מהן. מאי לאו מדסיפא בשתי חתיכות רישא נמי בשתי חתיכות. וכחצו התוס' דלפ"ז ל"ל דהא דקתני התם במתניתין ואפילו אכל חלב ספק יש בו כשיעור ספק אין בו כשיעור. מיירי נמי שיש שתי חתיכות לפניו ובשתייהן כשיעור אלא שמסופק אם אכל מן האיסור ואפילו אכל מהאיסור מסופק הוא אם אכל כזית. ואשמעינן דאפילו בס"ס מיייתי אשם תלוי ע"כ. אלמא חזינן דלא מהני ס"ס היכא דאיתחזק איסורא בלחת משתי חתיכות ואפילו אשם תלוי נמי מיייתי. עד כאן דבריו. ואני אומר דאין כדאי בראיה זאת לדחות דברי הרשב"א והרמ"א ז"ל. חדא דעיקר ראיה זו אולא דלא בהלכתא. דהא חנן קיי"ל כרב נחמן שם (בדף יח) דלא דריש מלוות ולא בעינן שתי חתיכות לפניו היכא דאיקבע איסורא מעיקרא. וא"כ פשיטא דאין צורך כלל לפרש בבא דספק אכל כשיעור בשתי חתיכות דאיכא ס"ס. אלא מיירי בחתיכה אחת של חלב וספק אכל ממנה כשיעור. וכמ"ש הלחם משנה בפ"ח משגגות הביאו הבעל פ"י בעלמו שם. אלא אפילו לרבא דס"ל התם דבעינן אחת ממוטות. ולדידיה אינטיריך לפרש גם בבא דספק אכל כשיעור בשהיו שתי חתיכות לפניו. מ"מ אינו מוכרח לדחייב אס"ס. דהא

(א) דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות טומאת מת ועוד בכ"מ דספק דאורייתא אינו אסור רק מדרבנן אבל מן התורה מותר. וכבר האריכו בזה הפוסקים והקשו עליו כמה קשיות. (א) מהא דאמר רבא בקדושין (דף עג) דבר תורה שתוקי כשר כו'. דהתורה אמרה לא יבא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא. ויליף התם מיצורא דקרא. ולהרמב"ם למה לי קרא להתיר ספק ממזר הא בכל התורה ספק מותר. (ב) הקשו עליו מהא דילפינן בחולין (דף יא) דאזלינן בתר רובא מפסח ופרה אדומה. ולהרמב"ם קשה היאך מלינן למילף מהני לרובא דעלמא. והא הני מותרים בלא"ה דהא ספק טרפה גיעה ורחמנא שרייא ספק איסור. (ג) הקשו מהא דבעי בש"ס ר"ה (דף יג) עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו דילמא הביא שליש ציד עכו"ם והתורה אמרה קלירס כו'. ולהרמב"ם מאי קושיא היא הא ספיקא מותר מדאורייתא. (ד) מהא דאיתא בזויר (דף כט) שמביאין חטאת השוף על ספק זביה ויולדות. (ה) מהא דאיתא בחולין (דף ע) מכדי אין שליח בלא ולד למה לי קרא ומשני קרא אסמכתא בעלמא. אלמא דמשום ספק שמה יאל הולד פשיטא לן דאסור ואין לריך קרא. ומלבד כל הקשיות האלה וכיוצא בהן תתרו למלא מקור שהוליא ממנו הרמב"ם דין זה:

(ב) והנה הגאון בעל חוות דעת ז"ל בפתח בית הספק שלו כתב. דהרמב"ם הוליא דין זה מש"ס סוטה

טובה (דף כט). דאיתא התם רב גידל רמי כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. טמא ודאי הוא דלא יאכל הא ספק יאכל וכתיב כל טהור יאכל בשר טהור ודאי הוא דיאכל אבל ספק לא יאכל. והא התם ליכא קרא יתירא ואפ"ה ממעט ספק. אלמא דכל ליטנא דקרא משמע ודאי ולא ספק. ומתוך שם לפי דרבו כמה קושיות שהקשו על הרמב"ם ע"ש. אבל עיקר יסודו אינו נראה בעיני. דהא פשיטא דהתם מיתורא דכל דריש. דהל"ל והבשר אשר יגע בטמא לא יאכל וכן טהור יאכל בשר. והאי כל למה לי. והילכך דריש רב גידל דה"ק. והבשר אשר יגע בכל טמא שהוא כולו טמא דהיינו טומאה ודאית ולא ספק שהוא טומאה כל דהו דאינו מטמא רק ברה"י אבל ברה"ר ספיקו טהור כדגמרינן הלכתא מסוטה (בע"ז דף לו). ואולא שמעתתא דרב גידל כרבנן דרבי יהודה בן בתירא (סנהדרין דף עח) דכל נפש משמע דבעינן כולה נפש ולא כל דהו נפש. וכן סברי רבנן דרבי יהודה (בבבבבות דף ג) לעינן עכו"ם שיש לו שותפות בבהמה שהיא פעורה מן הכטורה. ומפרש בגמרא טעמייהו מדכתיב כל בכור עד דאיכא כולה בכור ולא מקלת בכור. דכל למלווי אחא ולא לגרעמי. וה"ל לרב גידל דכל טמא למלווי אחא ומשמע ודאי טמא ולא ספק. וכן כל טהור משמע ודאי ולא ספק. אבל היכא דליכא ילפותא מקרא לא משמע למעוטי ספק :

מכא ספק קציע שיך ביה שפיר איקבע איסורא בהדי היתרא. דלא גרע משתי חתיכות שאכל עכו"ם אחת הראשונה ולא נשאר לפני ישראל רק חתיכה אחת. וכן מצוה להדיח מהא דפריך הש"ס בכטורות (דף כב ע"ב) וביבמות (דף פח ע"ב) מכדי תרי ותרי נינהו הבא עליה באלשם תלוי קאי. דהתם נמי הספק הוא בגוף אחד של האשה אלא דאיתחזק בה איסורא והיתרא ע"י תרי ותרי. וה"ה כאן כיון דאיתחזק איסורא דשתוקי ע"י פסולים וכשרים חשוב איקבע איסורא בהדי היתרא :

(ה) **ותו** לא תקשה על הרמב"ם מהא דמלרכין גבי קרבנות למיזל בתר רובא בפ"ק דתולין. דהתם נמי אי לאו רובא היינו תורכין מספק. דאפילו בפרה בת שתי שנים דאית לה חזקת שאינה טרפה מדחייה י"ב חדש. מ"מ הא חזקת איסור שאינה זבחה שומדת לנגדה. דאיסור שאינה זבחה הוי ג"כ חזקה לענין טרפות כמו שהוכחט לעיל לדעת הרמ"א ז"ל. וא"כ הא איתחזק התם איסורא בהדי היתרא דכה"ג ספיקו איסור מדאורייתא חף להרמב"ם ז"ל. וכן לא תקשה עליו מהא דבשי בש"ס ר"ה מהיבן הקריבו ישראל את העומר דילמא הביא שלש ביד עכו"ם. דהתם נמי כיון דישראלים ועכו"ם לפנינו ה"ל איקבע איסורא בהדי היתרא דגם הרמב"ם מודה בה דספיקו איסור מדאורייתא :

(ו) **וכן** לא תקשה על הרמב"ם מהא דאיהא בנייר (דף כט) דמביאין חטאת העוף על ספק זיבה ויולדות. דהא התם בגמרא יליף חטאת הבא על הספק מאשם תלוי. וא"כ פשיטא דמאן דבעי גבי אשם תלוי איקבע איסורא בשתי חתיכות בעי נמי בחטאת הבא על הספק איקבע איסורא. וגבי ספק זיבה משכחת לה שפיר איקבע איסורא בהדי היתרא כגון שראתה ראייה שלישית בין השמות של יום השלישי. דכיון שיום האסור ויום המותר לפנינו ה"ל בשתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן. כמצוה מדברי רש"י בשבת (דף לה סוף ע"ה) ובמבואר שגגות הביאו הפר"ח בכלליו דדיני ס"ס כלל א'. וכן בספק יולדות נמי משכחת דאיקבע איסורא בהדי היתרא כגון בשתי נשים שאחת הפילה רוח ואחת ולד ולא ידעינן איזו ילדה הולד. ובספק כזה גם הרמב"ם מודה דאיסור מדאורייתא ומייתי קרבן על הספק. וכן לא תקשה עליו מהא דשליח שולח מקלטה קודם שחיטה דחיישין מדאורייתא לספק ילא הולד. דהתם נמי איתחזק איסורא בהדי היתרא כיון דמקלת הולד ילא בודאי וגאסר דאין שליח בלא ולד. וזה דומה ממש לחתיכה גדולה שיש בה כוית חלב וכזית שומן דפשיטא דלא גרע משתי חתיכות נפרדות. ועוד דכל הולד נמי איתחזק איסור שאינו זבוח בהדי חזקת שאינו ילוד. ואיתחזק איסורא בהדי היתרא איסור מדאורייתא גם להרמב"ם כדאשכחן גבי אשם תלוי. ולא אינטרך קרא להכי גבי שליח. ולכן משני התם בגמרא דקרא אסמכתא בעלמא הוא :

והשפא

(ג) **אבר** הנראה נכון כמו שכתבנו לעיל שהרמב"ם ז"ל הוליא דין זה דספק איסור מותר מה"ת. מהא דמסקינן בפרק ספק אכל (דף יח) כרה נחמן דאינו מחויב אשם תלוי רק בחתיכה משתי חתיכות דאיתחזק ואיקבע איסורא בהדי היתרא. אבל בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן דלא איתחזק בה לא איסורא ולא היתרא פטור מאשם תלוי. ועל כרחך ל"ל דחיובא דחתיכה משתי חתיכות אינו רק בתורת ספק דאי מטעם חזקה הא היכא דאיתחזק איסורא לחוד מייתי חטאת בודאי. אלא ודאי דאיקבע איסורא בהדי היתרא. אינו נחשב רק לספק והילכך מייתי עליה אשם תלוי. וש"מ דכל ספק דלא איתחזק ולא איקבע ביה איסורא כלל דפטריה רחמנא מאשם תלוי היינו משום דחשביה להיתר ודאי. ומזה יליף הרמב"ם ז"ל דכל ספק שאינו במקום חזקת איסור וגם לא איקבע ביה איסורא בהדי היתרא חשוב כהיתר ודאי מדאורייתא אלא שחכמים אסרוהו :

(ד) **זבחה** נצח לתוך כל הקושיות שהקשו על הרמב"ם ז"ל בחדא מחתא. דמה שהקשו עליו מהא דאילטרין קרא להחיר שתוקי שהוא ספק ממזר. לאו קטאי היא. דהלא מצוה שם בגמרא דלא אינטרין קרא רק לספק קבוע דהוי כמתנה על מחלה מדאורייתא. כדילפינן מוארז לו וקם עליו (סנהדרין דף עט). וכיון דהוי כמתנה על מחלה ח"כ איתחזק ואיקבע איסורא בהדי היתרא. והילכך הוי אסרינן ספיקו מדאורייתא אי לאו קרא. ואע"ג דהשתוקי הוא גוף אחד מ"מ כיון שבא

(ו) והשתא חיבא דמא שהוכיחו המהרי"ט והפר"ח בכלליו דרש"י לא ס"ל כהרמב"ם אין דבריהם מוכרחים. (א) הוכיחו מהא דכתב רש"י בקדושין (דף עג) וז"ל ואי לא חייבת קרא להתיר ספק ממזר לא היה דרשין ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ספק ממזר יבא אלא הוה אמרינן ככל שאר ספיקי איסור על הודאי אזהרת ודאי ללקות עליו ועל אזהרת ספק לאיסורא עכ"ל. ומוכח מזה דס"ל דספק איסור מה"ת. ואני איני רואה בזה שום הוכחה. דהא כבר בארנו לעיל דלא אילטרין קרא להתיר ספק ממזר רק בספק קבוע דאיקבע איסורא בהדי היתרא. ובכה"ג גם הרמב"ם מודה דאיסור מה"ת. (ב) עוד הוכיחו מהא דאמרינן בפרק האשה רבה (דף פח ע"ב) מנין שאם לא ראה הכהן להתקדש דפטו תלמוד לומר וקדשתו אפילו בעל כרחו. היכי דמי אילימא דלא נשאת לאחד מעדיה ולא קאמרה ברי לי לריבה למימר. ופרש"י היכי דמי כו' דהא ודאי באיסור מפורסם ואפילו ספק לא אילטרין קרא דודאי כפינן ליה עכ"ל. אלמא דרש"י סובר דספק איסור מה"ת. ולדעתו נראה דגם מזה אין ראיה. דהא התם מיירי בספיקא דתרי ותרי דאיקבע איסורא וקאי באשם חלוי. וגם הרמב"ם מודה בזה. (ג) הוכיחו ממה שכתב רש"י בפ"ק דחולין (דף כב ע"ב) גבי ספק תחלת הליהוב שבזה וכו'. וז"ל וכיון דלא פשיטא לן לא הא ולא הא מהיכא תיסק אדעתין לאכשורינהו עכ"ל. ומוכח מזה דס"ל דספק איסור מה"ת. ולכאורה הוא ראייה אילימא. דאין לומר דהכא היינו טעמא. דאם נתיר ספק תחלת הליהוב בין בתורים ובין בבני היונה יהיה תרתי דסתרן אהדדי. זה אינו. דהא בתרי גברי שרינן מה"ת תרתי דסתרן אפילו בבת אחת כמ"ש התוס' בפ"ק דפסחים (דף י') ד"ה בבת אחת. ומ"מ נראה לענ"ד דאין מכאן ראיה דרש"י סובר דספק איסור מה"ת. דהכא כיון שגודקק לקרבן בודאי אין ספק תחלת הליהוב מוליאו מידי ודאי חיוב גם להרמב"ם. לפי שהמלוה שהוא מחוייב בה היא חזקה ודאית. וכל זמן שנסתפק אי נפיק ידי חובתו מוקמינן גברא אחזקתו. וגם התוס' ז"ל נוטין לדעת הרמב"ם דספק דאורייתא מותר מה"ת כמו שהוכיח מדבריהם הפר"ח בכלליו. וכן מבואר דעת הראב"ד ז"ל בסוף הלכות כלאים. וכן נראה עיקר בש"ס. והחולקים על הרמב"ם הם הרשב"א והרמ"ה והר"ן ז"ל דס"ל דכל ספק דאורייתא איסור מה"ת. אין להם ראיה מוכרחת מן הגמרא. וכן תפס הפר"ח דעת הרמב"ם ז"ל לעיקר והביא ראיה נכונה לדבריו:

מן המקומות שנקיבתן במשהו וטרפה. וכתב ע"ז הרמ"א בשם אהל מועד. דאם הוא ספק אם נעשה ע"י חולי או קוץ כשר. וכן הוא דעת המחבר בסו' מ"ט סעיף ד'. והיינו מטעם ס"ס ספק אם נעשה ע"י חולי ואת"ל ע"י קוץ שמא לא ניקב את האברים הפנימים. אך הט"ז תמה ע"ז. דהלא בישב לו קוץ בושט איכא פלוגתא בגמרא אם חוששין שניקב עור החילון ואפ"ה קיי"ל דספק חולי וספק קוץ טרפה ולא סמכינן אהך ס"ס דאת"ל ע"י קוץ שמא לא ניקב עור החילון וכ"ש כאן בניקב קוץ לחלל הגוף דכ"ע מודים שהיא טרפה משום דחיישין לנקיבת אברים הפנימים פשיטא דלא סמכינן אהך ס"ס להתיר. ועל כן כתב הט"ז דנראה לו עיקר כהיש מחמירים שהביא בזהל מועד וטעמא רבה איכא כאן דלא אמרינן ס"ס כה"ג כיון דאינו יכול להתפך כו'. והש"ך בנה"כ מתרץ קושיית הט"ז וכתב דבישב לו קוץ בושט שכיח הוא שניקוב גם החילון וע"כ לא סמכינן שם אס"ס. דס"ס במקום דשכיח איסור לא אמרינן כו' ע"ש. ולענ"ד אין דבריו מספיקים לבטל טענות הט"ז. דהלא חזין דבישב לו קוץ בושט איכא מאן דמתיר לגמרי בגמרא ועל כרחך משום דס"ל דלא שכיח שניקוב החילון ואפ"ה לא שרינן התם ספק חולי וספק קוץ. כ"ש בניקב לחלל הגוף דכ"ע מודים דטרפה וע"כ משום דשכיח שניקוב אברים הפנימים פשיטא דאין להתיר בה ספק חולי וספק קוץ. ואין לתרץ דגבי וושט שהאז במקום שחיטה חמיר טפי לענין ס"ס. זה אינו. דודאי במעשה הזביחה עצמה לא מהני ס"ס משום דהוי ס"ס במקום חזקת איסור. וכדמוכח מהא דרב הוגא חולין (דף י') ונמו שכתב הרשב"א בתשובה סו' ת"א. אבל לענין נקב בושט מהני ספיר ס"ס. דאע"ג דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת גם לענין נבלה וטרפה כדעת הרמ"א ז"ל בסו' נ'. וכמו שהוכחנו לעיל. מ"מ הא איכא נגד חזקה זו חזקת היתר. דבהמה בחייה בחזקת שאינה נקובה עומדת. ובמקום דאיתחוק איסורא בהדי היתרא אמרינן ספיר ס"ס. כמו שנתבאר כ"ז למעלה בתשובות הקודמות. וא"כ נשאר עדיין קושיית הט"ז במקומה. דלפי מה שהתיר הרמ"א כאן בספק חולי וספק קוץ בחלל הגוף מטעם ס"ס. א"כ למה אסר הרמ"א בסו' ל"ג ספק חולי וספק קוץ בושט. והא התם נמי איכא הך ס"ס:

(ב) אבל הגרחה לענ"ד בישוב דברי הרמ"א ז"ל. דאיבו לא ס"ל עיקרא דהך מלתא דכתב הט"ז דבניקב לחלל הגוף ליכא פלוגתא וכ"ע מודים בזה דחיישין שמא ניקב אברים הפנימים. אלא דבאמת מאן דמתיר בישב לו קוץ בושט מתיר ג"כ בקוץ שניקב לחלל הגוף. דזיל בתר טעמא. דהא טעמא דמאן דמתיר ישב לו קוץ בושט שיינו משום דלא חייש לספק דרוסה כמבואר בגמרא (דף מג ע"ב) וסבר כרב דאמר גבי ספק דרוסה (בדף נג) כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי אוקי מלתא אחזקה. א"כ הוא הדין והוא הטעם בקוץ שניקב לחלל הגוף. כיון דאיכא למימר הכי שניקב אברים הפנימים

סימן מא

ביאור דין ספק ניקב ע"י חולי ספק ע"י קוץ לחלל הגוף.  
 (א) רשון הב"י בש"ע יו"ד (סימן נא) קוץ או מחט שניקב לחלל הגוף חיישין שמא ניקב אחד  
 31 לא

הפנימים ואיכא למימר הכי שלא ניקבם. אוקי מלתא אחזקיה :

(ג) וראו סברה בדרמי קאמינא. אבל לענ"ד נראה להוכיח כן משום הגמרא בחולין (דף נג ע"ב) דאיתא התם אמר רבי זירא הא דבעי רב אחי כבר פירשה רב יהודה. דאמר רב יהודה אמר רב בדרוסה עד שיאדים בשר כנגד בני מעיים כו'. רב נחמן אמר בקוק עד שתיקב לחלל בדרוסה משיאדים בשר כנגד בני מעיים. ויש להקשות מאי קאמר מסדר הש"ס רב נחמן אמר על מי פליג רב נחמן. אי בדרוסה הא רב יהודה משמיה דרב נמי אמר בדרוסה עד שיאדים בשר כנגד בני מעיים. ואי משום קוק הא רב יהודה לא מיירי כלל בקוק. ועוד יש לדקדק בשנוי הלשון שבין רב יהודה לרב נחמן גבי דרוסה. דרב יהודה קאמר בדרוסה עד שיאדים בשר. ורב נחמן אמר בדרוסה משיאדים. וביותר קשה דגם רב נחמן נקט התם לישנא דעד וקאמר בקוק עד שתיקב לחלל. ובדרוסה שבק לישנא דעד וקאמר משיאדים בשר. אבל הנראה לדעתי נכון דהא דנקט הש"ס רב נחמן אמר. ר"ל משמיה דרב בפליג אדרב יהודה דלעיל מייניה דלא זכר משמיה דרב בדיקת קוק וקאמר בדרוסה עד שיאדים. ופליגי רב נחמן ורב יהודה בהא דשקיל וטרי התם הש"ס לעיל אי הדר ביה רב לגבי דשמואל שחוששין לספק דרוסה. ורב נחמן ס"ל דהדר ביה רב יהודה לשמואל דחוששין לספק דרוסה. וא"כ על כרחך דס"ל ביטב לו קוק ביושט דחיישין שמה ניקב החיטין כמ"ש התוס' (בדף מג ע"ב) ד"ה קסבר. ועל כן ס"ל דגם בקוק שניקב לחלל חיישין שמה ניקב הצרים הפנימים. דמאי שנא האי ספיקא מספיקא דישב לו קוק ביושט. וא"כ רב נחמן דקאמר בדרוסה משיאדים מיירי בספק דרוסה דומיא דקוק בחלל שהוא ספק נקובה. והילכך קאמר בדרוסה משיאדים בשר. ר"ל משיאדים הבשר תלין האדמימות בדריסה ולא בדבר אחר. דאע"ג שנוכל לתלות האדמימות בדבר אחר וכמ"ש הט"ז בסיומן ל"ג סק"ח מ"מ לא תלין אלא בדריסה דחוששין לספק דרוסה. אבל רב יהודה סבר דלא הדר ביה רב וס"ל דחין חוששין לס"ד. וא"כ ישב לו קוק ביושט נמי בשר דלא חיישין שמה ניקב החיטין ועל כן גם בקוק שניקב לחלל לא חיישין שמה ניקב איברים הפנימים. וטעם אחד לכל השלשה ספיקות הללו דלא חייש להו רב יהודה משמיה דרב. דכל איכא דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי מוקמינן מלתא אחזקיה. וע"כ לא זכר רב יהודה הא דבקוק עד שתיקב לחלל. דבאמת אפילו אם ניקב לחלל נמי מכשיר רב יהודה אליבא דרב כמו בספק דרוסה. והא דקאמר בדרוסה עד שיאדים היינו בודאי דרוסה כמו שפירשו התוספות שם. והילכך קאמר עד שיאדים בשר. ר"ל דאפילו ודאי דרוסה אינה ערפה אלא עד שיאדים הבשר כנגד בני מעיים. אבל בספק דרוסה אינה ערפה משיאדים. משום דאיכא למיתלי האדמימות בדבר אחר ואין חוששין לספק דרוסה :

(ד) ומעתה לפי האמור דבקוק שניקב לחלל הגוף

נמי איכא פלוגתא בגמרא כמו ביטב לו קוק ביושט. תו לא תקשה קושיות הט"ז על רמ"א. דהשתא איכא למימר שפיר יש חילוק בין חשט דשמה ניקב החיטין לחשט דשמה ניקב אחד מהאברים הפנימים. וכמו שר"ל הט"ז בעלמו. דביטב לו קוק ביושט שכבר אחו הקוק ביושט שכיח הוא שניקב לחין וע"כ לא מהני שם אפילו ס"ס. דכל איכא דשכיח לאיסור לא מהני ס"ס כמבואר בב"ח ובש"ך סי' נ"ג ס"ק י"ד ובכללי ס"ס אות ל"ג. ותדע דגבי ישב לו קוק ביושט שכיח לאיסור עפי. דהא בש"ס איכא מאן דאמר גמלאת איתמר אבל ישב חיישין אפילו למאן דלא חייש לספק דרוסה. משא"כ קוק שניקב לחלל הגוף דאינו שכיח שניקב אברים הפנימים. שהלא האברים הפנימים אינם דבוקים אל הדופן כמו עורות הוושט שבדבוקים זה בזה אך נפרדים מן הדופן ולכן אין מחזיקים בזה איסור ממקום למקום ומהני שם שפיר ס"ס. ועי' בט"ז בסיומן לא סק"ד. מיהו בספק אחד לא מתבאר להש"ס לחלק בינייהו ואשרינן [ועי' בתים' שבת (דף כט) ד"ה והא דרב]. אבל לענין ס"ס מחלקינן שפיר בינייהו. דביטב לו קוק ביושט דשכיח לאיסור לא מהני אפילו ס"ס אבל בקוק בחלל הגוף דאין לאיסורא שכיח עפי מהיתרא מהני ס"ס. ועל כן יפה כתב הרמ"א דבספק חולי וספק קוק בחלל הגוף מותר משום ס"ס דאהל מועד. ולא יסתור למה שאמר הוא בעלמו ס"ס כהאי גבי וושט בסי' לג. וכבר העלה הש"ך בסיומן ק"י בדיני ס"ס אות ט"ו דס"ס כה"ג אינו נריך להתהפך וכמ"ש בגה"כ כאן בסי' מ"ט וכן הסכימו כל האחרונים :

(ה) אך בספר לבושי שרד בחידושו להלכות ערפות סעי' כ"ג פסק בפשיטות כהט"ז דספק חולי וספק קוק בחלל הגוף אסור. והביא רי"ה לזה מדברי הר"ן שהקשה למה לא חיישין במחט שנמלא בבבד וקופא לגו דילמא ניקב לחלל הגוף וחזר. ותירץ הר"ן ע"ז אם איתא דילא כ"כ עד שהיתה יכולה לנקוב אברים הפנימים לא היתה חוזרת עכ"ד. ומוכח מזה דדוקא הכא מותר משום דברור לגו שלא יראה לחלל הגוף אבל אי מספקא לן אם היה המגז בחלל הגוף פרפה ולא אמרינן ס"ס. ותמה מזה על כל האחרונים גמתיים ס"ס בזה דהלא הר"ן אוסר בהדיא ולא מלינו מי שחולק עליו ע"ש. ואני התמה אם נאמר דהר"ן אוסר בספק חולי וספק קוק בחלל הגוף על כרחך דס"ל כדעת הט"ז דהך ס"ס דאהל מועד לאו ס"ס. משום דלעולם בעינן ס"ס המתהפך כמ"ש הט"ז בשם הליכות עולם. וזה לא יתכן. דהרי הר"ן בפרק א"ט גבי ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה. כתב שם דטעמא משום דאיכא תרי ספיקי ספק מחמת דופן ספק מחמת ריאה ואת"ל מחמת ריאה שמה לא ניקבה עכ"ד. והא האי ס"ס נמי אינו מתהפך ואפ"ה חשיב ליה הר"ן לס"ס מעליא. ומאי שנא האי ס"ס מהך ס"ס דאהל מועד. אך באמת לא ידעתי מאין הוליא הל"ש מדברי הר"ן דלא אמרינן ס"ס בגה"ג. אי ממה שתירץ הר"ן גבי בבד דלא חיישין שינאה המחט לחלל דאם איכא שינאה לא היתה חוזרת. ולא

הספק הראשון אם היה שם כלל דבר האוסרה דיינו בעל. ואת"ל שהיה לה בעל שהוא דבר האוסרה עדיין יש לספק אם נעשה בה האיסור כי שמא היתה אנוסה. משא"כ אי קביל אביה קדושין בדיניה פחותה מבה שלש שנים דאז היה לה בודאי בעל האוסרה. אלא דמספקא לן אם נעשה בה האיסור אם לאו. דשמא היתה אנוסה או קטנה דפתוי קטנה הוי ג"כ אונס. על ס"ס זה כתבו שם התוס' דלא מהני. דאע"ג דיש לנו שני ספיקות שהיתה אנוסה ולא נעשה בה האיסור מ"מ מיקרי ספק אחד דשם אונס חד הוא. ואין ספק הראשון מתירה יותר מן השני. ואולם הרמב"ם ז"ל [בפ"ב מהלכות סוטה ובפ"ג מא"ב]. חולק על התוס' וס"ל דאפילו ס"ס כה"ג שהוא משם אחד נמי מהני. והא דלא אמרין הכא ס"ס ספק כשהיא קטנה כ"י היינו משום דפתוי קטנה לאו אונס הוא ואסורה באמת כמבואר שם ברמב"ם ובאה"ע (סי' קעח ס"ג). ועי' במ"מ ובכ"מ שם שהאריכו בדברי הרמב"ם ובקשו לו ראייה ולא מצאו. ואמנם ראיתי להרב אבי עד שר שלום באזילה ז"ל בספרו אמונת חכמים פרק כ"ד שמביא ראייה נכונה לדברי הרמב"ם ז"ל מהא דליתא בסוגיא דתובות שם וכי תימא מעשה שהיה [דבת שבע] מפני מה לא אסרה. התם אונס הוה. ואי בעית אימא כי הא דר"ר שמאל בר נחמני א"ר יונתן כל היונא למלתמת בית יוד גט כריסות כותב לאשתו. הא קמן דאלו בת שבע היתה בדתו ובלתי מגורשת היתה אסורה. אע"ג דהות קטנה בההיא שעתא כדליתא בפרק בן סורר (דף סט ע"ב). אלא דפתוי קטנה לאו אונס הוא. גם הגאון בעל בית מאיר ז"ל בסיומן קי מביא סמך לדברי הרמב"ם מהא דליתא בסנהדרין (דף נה ע"ב) דבהמה נסקלת ע"י קטנה. ומסיק דכיון דמזודה היא תקלה נמי איכא. הרי שנקראת מזודה ותקלתה תקלה. ועכ"פ איכא דהספק הראשון מתיר יותר מן השני גם התוס' מודים דמהני ס"ס משם אחד. וא"כ מבואר דהך ס"ס דלהל מועד הוה ס"ס מעליא אליבא דכ"ע:

סימן מב

ברין ספק דרוסה וספק קוץ:

**כבוד** הרב ה"ג הנזכר בסיומן כד נידון השאלה שנקרה לפניו בעז אמת שבאה מן השדה ורדיה מצבעעין דם וממלא שם נקב גדול וספק אם הגיע עד לחלל הגוף. וכן יסופק גם בדרוסה מפני שהיתה בשדי יער רק שמעט רחוק משם היו כלבים. והנה כ"ת הביא משו"ת טוב טעם

ולא תירך דמותר מטעם ס"ס. הא לאו ראייה היא. דהר"ן דעדיפא מיניה קאמר דאין כאן ספק כלל וודאי לא יראה לחלל דאם איתא דינאה לא היתה חוזרת. ונפ"מ לדינא. דאי מטעם ס"ס היה לריך בדיקה באזורים הפנימיים נגד המחט. דהיכא דליכא פירחא לריך לברר ס"ס לכ"ע [ועי' בש"ך בסיומן נא סק"ב ובפמ"ג סם]. משא"כ למאי שתירך הר"ן דאין כאן ספק כלל וברור הדבר שלא יראה לחלל א"כ א"ל שום בדיקה באזורים הפנימיים. ועוד דגבי כבד לא שייך היתרא דס"ס. דהלא אם היינו מוששין שילאה המחט מן הכבד לחלל הגוף אז לא יתכן לומר שחזרה תקף לתוך הכבד. ועל כרחך שנשתהה שם הרבה עד שחזרה מעט מעט ע"י דחיקת אזורים הפנימיים. וא"כ קרוב לודאי שגיבקה אזורים הפנימיים צעה שדחקוה לשוץ וגם ע"י הגעועו שנענע הבהמה בכל העת שהיתה המחט בתוך החלל. ואין זה בכלל ספק להטערף לס"ס להחיר. \* משא"כ בספק חולי וספק קוץ בחלל הגוף דאפילו אם נחוש שנעשה הנקב בחלל ע"י קוץ מ"מ הלא ברגע א ענמה יא הקוץ לחוץ. ואף אם נתזיק ריעותא ששהה שם הקוץ זמן מה מ"מ פשוט הוא שנשמט בקל וילא לחוץ. ואין לנו לחוש רק אם הגיע בכחו לנקוב את האזורים הפנימיים באותו רגע שניקב את הבטן. וא"כ פשיטא דהוה ס"ס מעליא. דאף את"ל שנעשה ע"י קוץ שמא לא ינקב אז את האזורים הפנימיים. וכמו שכתב הר"ן ז"ל בעלמו ס"ס כה"ג גבי ריאה הסמוכה לדופן:

(ו) **הן** אמת דהגאון בעל כרו"פ ז"ל בסיומן קי תמה על ס"ס אלו. דהלא משם אחד הם. דשני הספיקות הם אם נקבו אזורים הפנימיים אם לאו. וכן בסרכא הסמוכה לדופן שני הספיקות הם אם נקבה הריאה אם לאו עכ"ד. אבל אני בעניותי לא קחוינא קושיא לפוס חורפא דגברא. והדבר פשוט לדעתי דאין ספיקות אלו משם אחד. דהלא הספק הראשון הוא שמא לא היה שם כלל דבר המטריף דשמא נעשה הנקב בדופן ע"י חולי ואין לו שום שייכות אל האזורים הפנימיים. ואת"ל שנעשה ע"י קוץ שהוא דבר המטריף שהרי יכול לנקוב גם אזורים הפנימיים מ"מ יש לספק עדיין אם ינקב אותם. וגמלא דהספק הראשון מתיר יותר מן האחרון. וכן בריאה הסמוכה לדופן. דהספק הראשון שמא אין שם כלל דבר המטריף דשמא מן הדופן הוא. ואת"ל שסרכת הריאה היא שזהו דבר המטריף מ"מ יש לספק עדיין אם ינקבה הריאה. וכן ספק על הדורס ספק לא על ואת"ל על שמא לא דרס. וס"ס אלו דומים ממש לס"ס המפורש בגמרא (כתובות דף ע"ו) ספק תחתיו ספק אינו תחתיו ואת"ל תחתיו שמא באונס. דהתם נמי

\* ואל תשיכני מדעת רש"י ז"ל שהביאו בכ"י ובש"ך (בסיומן מא סק"ח) שמכשיר בחודה של מחט יוצא לתוך חלל הבהמה. מהתם אין ראייה. כדא דהיכא שלא חזרה עדיין לתוך הכבד עדיף טפי ממה שחזרה אחר כך ע"י דחיקת אזורים הפנימיים בחודה. והנראה דגם רש"י לא מיירי רק כשמנאל חודה של מחט בחלל חזר הכבד רחוקה מן האזורים הנעפרים. ועוד דאין קיימינן לדעת הר"ן והר"ן בפא"ע חולק על רש"י ופסק דאפילו אם החוד עדיין בתוך החלל נמי ערפה:

טעם ודעת בדמקום דשכיחי אנשים לא חיישינן לדרוסה ותלינן טפי בכלב. משום דלא שכיח שיבאו חיות השדה במקום אנשים. ולענין דאין זה ענין לגידן דידן דהרי כאן היתה העו בין סבכי יער דשכיחי שם חיות. ואולם בהיות שרחוק מעט ממקום העו היו כלבים א"כ קרוב הדבר שהיו גם בעליהם עומהם ושיבו זה את הכלבים לגרשה משדי תצוה. ואפילו בלא השסה נמי דרכם של כלבים לעשות רעון בעליהם ולרדוף את העוים הבאים להזיק בשדה. ומ"מ אלו היה זאב לפנינו כמו הכלבים הוה תלינן טפי בזאב שמזיק יותר מן הכלב. אבל בשאין זאב לפנינו לא מחזיקין ריעותא שהיה שם ותלינן בכלבים שלפנינו שמזויין להזיק בדרך שכתבנו. ועוד בדמקום שאין מזליין סברא היא דאלו היה זאב לא היתה נשמטת מנוט אלא היה ממת אוחה לגמרי. דאע"ג בדמקום רחב אמרינן (ביו"ד סימן גז) דנשמטין מן הדורט היינו דוקא כשלא השיט כלל אבל אם השיט ופלע בו ואין מידו מזיל שוב לא ימלט מידו. וצוה גראה ליישב מה שמדקדק מהר"ל איטינגר בהא דנקט הש"ס (חולין דף נג) ספק כלבא ספק שונרא אימר כלבא והלא כל הענין שם מיירי בארי וא"כ למה שבק לארי ונקט שונרא. והוכיח מזה בדספק כלב וספק ארי לא תלינן בכלב משום דארי שכיח שזיק יותר מן הכלב. ודבראי תגאווהו בעיני. דהלא בגמרא לא מיירי התם כלל במצטבע דם אלא בדעיייל בתוך הדיר ולא ידעינן מאין הוא. וא"כ לא שייך למימר דארי שכיח יותר דעל. אבל לפי דרכנו גראה להופך בדספק ארי וספק כלב פשיטא דתלינן בכלב. דאם איתא שהיה שם ארי היה ממת ואוכל. אבל בספק כלבא וספק שונרא ה"א דהוא ספק שקול כיון דגם שונרא אין דרכה להמת קמ"ל דאפ"ה תלינן בכלבא. והיינו מטעם שכתבו הרשב"א והר"ן דהריסת שונרא הוא מלכתא דלא שכיח. וא"כ בנידן דידן דחזינן בה פלע וחבורה וכל זאת נשארה בחיים גראין הדברים שלא חלו בה ידי זאב אלא שהתגרו בה הכלבים. ועוד דכאן איכא תרתי להיתרא כלבא וקניא וחששא דזאב אינו אלא לד אחד ואין זה בגדר ספק. והמזויים ביער אומרים כי חיה אחת וריסא שמה דרכה לעקור את הדדים מן הבתומה. אבל לפי דבריהם החיה הזאת היא למטה מהזאב וא"כ אין לה דריסה בעו גדולה ויקבצתה קקון בעלמא. ואולם גראה שגם חיה זו לא פגע בה דאלו החזיקה בדדיה היתה עוקרת אותה לגמרי. ואין כאן רק השש דכלב או קון:

שהט"ז והכו"פ והל"ש שדו בהך ס"ם נרגא בתר נרגא הגה כבר בארנו בתשובה כי דין הש"ע דין אמת בלי פקפוק. אפס כי תנאי התנה בו הרמ"א ז"ל בד"מ. דדוקא אם הספק הוא מחמת שאי אפשר להתברר אם הוא ע"י קון או מחמת עלמו אז יש להקל. אבל אם אפשר להתברר אלא שאין החכם שבה לפניו בקי לראות אם הוא ע"י קון או ע"י חולי זה לא. מקרי ספק כלל והוי ספק אחד וטרפה. וכן מצוהר דעת הרב בהגה בסיומן (נג ס"ד) דספק חסרון ידיעה לא הוי ספק ואינו מלטרף לס"ס. וא"כ בנידן דידן הלא נקל לברר אם הגיע הנקב לחלל ולא מקרי ספק כלל והוי ספק אחד אם ניקבו אברים הפנימיים או לא ניקבו. ואמנם דבר זה עשוי להשתנות. דודאי מיד כשנעשה הנקב אפשר לבקי לבדוק בבשר החי ולברר אם הגיע הנקב לחלל. אבל אם לא ראו החבורה עד אחר שנתפחה ונתקשה ונסתם הנקב אז אי אפשר גם לבקי לבדוק מחיים עד היכן יגיע הנקב בעומק הבשר והוי שפיר ס"ס. ובפרט שד"מ ס"ם נ"ז ובהגה בס"י (קי ס"ט) חשיב הרב גם ס"ס דחסרון ידיעה לס"ס מעליא. וכן מסקנת הש"ך בסיומן (נג ס"ק טו) בדמקום הפסד יש לחשבנו לס"ס. ועוד כיון דהנקב הוא בעובי בשר הדדין דדומה לעובי הירך אין להחזיק רעותא כ"כ שהגיע עד לחלל. ואפילו בספק אחד יש לתלות כה"ג במזוי להיתר וכ"ש בס"ס. ואמנם לאחר שחיתה מחוייבים עכ"פ לברר ולבדוק אם הגיע הקון לחלל הגוף. ואם יראו שהגיע שוב אין כאן רק ספק אחד וטרפה. ואולי ימלאו שניקבו גם האברים הפנימיים דהיא טרפה ודאית מיהו עכשיו בחייה שאין לנו דנין רק על היתר החלב וזהיתר החלב אי אפשר לברר בבדיקה סמיכין שפיר אהיתרא דס"ס. ואע"ג דמדברי הרשב"א בחידושיו (חולין דף נג) גראה להדיא דאפילו להיתר החלב מחיים נמי לא סמיכין אס"ס בלא בדיקה. התם גבי דרוסה שאני. דגם בחייה יכול לבדוק אם נדרסה. דהרשב"א בשה"א (דף מה) קאוי בשיטת רש"י בדקוין לדרוסה בחייה. ע"י צפר"ח (סי' נו ס"ק לא לט). משא"כ כאן שבחייה אי אפשר לבדוק סמיכין שפיר אהיתרא דס"ס להיתר החלב:

**אריא** שראיתי בספר צינת אדם בשער או"ה סי' כ"ה שמפקק על היתר החלב מטעם ס"ס. משום דאויבא למותא שינולאנה טרפה כשיבדקנה לאחר השחיטה ויתברר למפרע שאכל חלב טרפה. והביא ע"י ראה לאיסור ולהיתר. הר"ת לאיסור מדאכרינן ביו"ד (סי' קצו) לטבול לזבה ביום ז' שזא תראה ותסתור למפרע ונמנא שבה עליה באיסור וה"נ כן הוא. ובדיני ס"ס שם סימן נ"ד התליב לאכור החלב מטעם זה. שוב הביא ראה להיתר מריש פ"ה דטהרות. דחכמים מטהרין לגבירא בספק עומאה צרה"ר אע"ג דאפשר שיתברר אח"כ שהוא טמא עכ"ד. ואני בעניותי איני רואה מכאן שום ראה לא לאיסור ולא להיתר. ראה לאיסור ליכא. דהא דחיישינן בצוה שזא תראה ותסתור. היינו משום שאין לה חוקה שלא תראה להבא. וכמו שהוסית הגאון בעל גבי בחיו"ד

**ואמנם** אם מחשש ספק דרוסה ולאנו אבל מחשש נקיבת אברים הפנימיים לא ילאנו. והן אמת דלכאורה היה גראה לומר דאויבא כאן ס"ס ספק אם הגיע הנקב לחלל הגוף ספק לא הגיע ואת"ל הגיע שמה לא ניקבו אברים הפנימיים. ודומה לס"ס שהביאו בש"ע בשם אהל מועד (בסיומן מט ס"ד וברס"י נה) דאם ניקב לחלל הגוף וספק נעשה ע"י חולי או ע"י קון כבר מטעם ס"ס ספק נעשה ע"י חולי ואת"ל ע"י קון שמה לא יקב את האברים הפנימיים. וה"נ הוי ס"ס דכוותיה. ואף

בחיו"ד (סימן נה ונו) מהא דאמרינן בנימין (דף כח) שמה מח לא חיישין אבל שמה ימות חיישין. והילכך אסור להכניס ח"ע בספק זה. משא"כ כאן דאיכא ס"ם דאליס היתרו כרובא איכא למומר דלא חיישין שתמלא טרפה אח"כ. וגם לגנאי דאכילת איסור אין לחוש. דשמה לא ישחטנה כלל דהרי עכשיו עומדת לחלב ולגדל. וגם מה שהביא ראיה להיתר מהא דלא חיישין שמה יתברר שנטמא גברא ברה"ר. לאו ראיה היא. דהתם אינו מחויב כלל לברר ולשמא יתברר במקרה לא חיישין. אבל בהיתרא דס"ם מחויב לבדוק לאחר שחיטה. ועוד יש לחלק בזה בסדרת התוס' (בשבת דף יב ע"ב ובחולין דף ה' ע"ב) דלא שייך תקלה רק באכילת איסור אבל באכילת היתר שאוכל בשעה אסורה לא מקרי תקלה. וה"נ גבי עומאה ליכא תקלת איסור עלמו משא"כ כאן דאיכא תקלת אכילת חלב טרפה. ובה נדחה גם הראיה שהביא שם הב"א מהא דחולין (דף ע') ע"ס:

הולעת שהתנו חלבה מטעם ס"ם שוב ח"ל בדיקה לאחר שחיטה אם נשמט הירך. וזה לא מהווה כלל להחזיר בלא בדיקה רעוהא ברורה משום דאתמול אכלנו מחלבה. ועוד דא"כ לא נבדוק גם את הריאה מטעם דאתמול אכלנו מחלבה וכיון דהותרה כותרה. אלא ודאי דלאו בהא תליא וכיון דאפשר לברר ולבדוק סרכות הריאה המזויין מזררינן ולא סמכינן ארובא ורק בחייה דאי אפשר לברורי סמכינן לענין החלב על רוב בהמות כשרות. וה"נ לענין ס"ם לדעה הדש"א כיון דאפשר לברר לאחר שחיטה מזררינן אבל בחייה לענין החלב דאי אפשר לברר סמכינן אס"ם דאליס כרוב. מיהו אפשר דס"ם מחיים גרע טפי. דבשמה לענין חשב סרכות הריאה אפשר לתקן שלא לחבול מחלבה ג' ימים קודם השחיטה דאז אף נמלא סרכא המטרפת תלין שנעשה תוך ג' ימים. אבל בס"ם מחיים אם יתברר לאחר שחיטה שהיתה טרפה מעיקרא הוברר הדבר שאכלו חלב טרפה למפרע. אך נוכל למלא תקנה לזה שלא ישחטנה תוך י"ב חדש. דאז ליכא גנאי דאכילת איסור ממנ"פ. דאם תחיה י"ב חדש הלא נחברר שהיא כשרה [ואז לא תטקך ג"כ בדיקה לאחר שחיטה] ואם תמות תוך י"ב נוכל לתלות שמה מחמת דבר אחר. ומ"מ במקום נורף אין להחמיר להלכיכה שהייה י"ב חדש. דאף אם תמלא טרפה לאחר השחיטה לא נחשב עון מה שאכלו מחלבה בחייה. כיון דבשעת האכילה הותרה היתר גמור. ולא דמי לזה ביום ז' דמסופקת באיסור. ועי' בש"ך בסימן קט סק"ז. ובמעשה עו דיון עדיף כחא דהיתרא מבהמה הולעת שהתיר חלבה בהפ"מ בתשובת גבעת שאול הביאו הפ"ח בסימן נה סק"ב. דשם יש לפקפק קצת על הס"ס. אם מקומו ניכר מחיים שנשמט הירך דאז שכיח ג"כ דאיעבול ניביה. משא"כ בג"ד דאיכא ס"ם מעליא ושכיח טפי להיתרא:

**אך** לעומת זה ראיתי בנב"י בחיו"ד (סימן נו) שמחליט לדבר ברור דלענין החלב עומדת הבהמה בחזקת היתר גם בחייה. [ומטעם זה מלמד להקל גם לאחר שחיטה דאתמול אכלנו מבשרה כו']. ולפי דבריו היה ראוי להיתר החלב גם בספק אחד שנולד מחיים. אבל דבריו תמוהים בעיני. דאדרבה זיל לאידך גיסא דוראי לא התירה התורה חלב רק מבהמה הניתרת בשחיטה. אבל כל דאיכא פטמא לאסור בשרה לאחר שחיטה גם חלבה אסור מחיים. ודוקא לענין חלב מאבר היוולד מצעי לן [בחולין סג ע"א] אם יש להתירו. משום דכל חלב באבר מן החי דמי ושרי האי גמי ל"ש כו'. אבל באיסור אחר דלא דמי לאמ"ה אין להתיר חלבה. ומטעם זה לא מצעי החם על חלב ולד בן פקועה שאביו בהמה דעלמא ונקושיית הב"ח ציו"ד (סימן יד). והיינו משום דבהא פשיטא דחלבה אסור אע"ג דליה צה סרך טרפה. דכיון דסימן אחד שלה כחתוך ואין בשרה ניתר בשחיטה אין לחלבה היתר מחיים. אלא דמצעי בחלב עובר שהוליא אבר לחון. דהתם כבר ניתר כל העובר בשחיטה וגם האבר שילא אין בו רק איסור אמ"ה שיש היתר לאיסורו בשחיטה בכל מקום והילכך אין הפרש בין חלב זה לשאר חלב הבא מאמ"ה. או דילמא מוגרע גרע כיון שאין לו סימנים לתקן איסורו ומוכרח להשאר לעולם באיסור אמ"ה. ועי' בש"ך (יו"ד סימן יד ס"ק יא). כן נראה לענ"ד נכון דהיתר החלב מחיים תלי בהיתר הבשר לאחר שחיטה. וכל שנולד בה ספק מחיים שנעמיד אותה בחזקת איסור לאחר שחיטה אז גם חלבה אסור מחיים. אך זהו דוקא בספק אחד אבל בס"ם יש להתיר החלב מחיים. דכיון דס"ם מותר מדינא הלא דלרכיכה בדיקה היכא דאפשר ומחיים אי אפשר לבדוק. אך בגב"י שם מקיל בזה טובא ואמר דהיכא שמתירים החלב מחיים מטעם ס"ם שוב ח"ל בדיקה גם לאחר שחיטה דכיון שהותרה כותרה. דהרי אתמול אכלנו מחלבה ואין נחזיקנה עכשיו בספק טרפה ונאסרה עד שבדק. ולפי דבריו בהמה

סימן מג

שאלה בספק דרוסה :

**מעשה** שבאו הרעים ח"י מן השדה ואמרו שהלילו עו אחת מן הזאב. ובדיקה אותה בעלת העז ולא ראתה בה שום חבלה. ולאחר ימים נמלא בה נקב גדול ומכה טריה תחת לחי התחתון סמוך למקום הסימנים. וכלב לא היה מזוי שם וגם בקנה היה רחוק לתלות מלד גודל המכה :

**בדין** העז נראה דרגלים לדבר שנדרסה מן הזאב כמו שאמרו הרעים. דכה"ג פשיטא דהוי רגלים לדבר וגלוי מלתא ולאוי ארבוריה דעכו"ם קא סמכינן. כמ"ש מהר"ם לובלין בתשובה (סימן סו) והסכימו עמו הש"ך והפר"ח ס"ם מ"ח. ואף שהאשה בדקה תכף ולא מלאה בה חבלה מ"מ מוכח מלתא דלא בדקה יפה. ובפרע שחתת הלחי נתכסה המכה צוקן העז ולכן לא הרגישה

שחיון. מיהו י"ל דהש"ס מתרץ במלחא דשכח. ועכ"פ כיון דלדעת רש"ל איכא מיעוטא דמיעוטא דחיון יב"ח י"ל דלא מרעינן בה ס"ס לאיסורא. אבל באמת נראה לפנ"ד דלמאי דכתיבנא בדעת רש"ל דהא דמיעוטא דמיעוטא חיון היינו נמי בגדר נס. א"כ היכא דחיתה יב"ח נתבררו כל הספיקות שהיינו מסתפקין בה ואין מזכירין מעשה ניסים. ועוד אף אס נחליט דס"ס אלים כנגד רובא מ"מ נגד רובא דרובא לא אלים וודאי רובא דרובא עדיף מס"ס. וכיון דחיונא דחיתה יב"ח אית לן לאוקמה בחוקת רובא דרובא שאין חיות אלא א"כ הן כשרות ותו לא חיישינן לכל הספיקות שהיינו מסתפקין בה עד כה. ועל כן נראה דאפילו היכא דאיכא ס"ס להחמיר מהני שפיר שהיית יב"ח לכ"ע ואין מזכירין מעשה ניסים. אלא אמרינן דכל ס"ס שנתברר אין בו שום ספק והיא בודאי כשרה:

בה האשה. ואין לסמוך בכה"ג על בדקת נשים. ועוד כיון דנקב הוא סמוך למקום הסימנים איכא למיחש ג"כ לנקיבת סימנים וכההיא דממסמס קושי דמא (חולין דף כח) ואין לנו בקיאות בבדיקת סימנים (יו"ד סי' לג ס"ח). ואולם אי משום הא לחוד היה מקום להתיר. דכיון דלא חיונא בה דס רק נקב ממכה טריה יש להתיר מטעם ס"ס דאהל מועד (בסימן נא ס"א) דשמא נקב ע"י חולי ואת"ל ע"י קוץ שמא לא ניקבו הסימנים. דדוקא בניקב עור הפנימי של וושט אין מתירין בספק חולי ובספק קוץ דכיון שאתו הקוץ במקלת הושט שביח הוא שינקוב את כולו כמ"ש בכה"כ בסימן מט וגמו שבארנו לעיל בתשובה. משא"כ בדלא חיונא הנקב רק בעור הלאחר בלבד הוי ס"ס מעליא (וחילוק זה מבואר למדקדק בדברי הרמ"א י"ל בסימן לג בסעיף ד' ובסעיף ח' ע"ש). אך בדאיכא רגלים לדבר שהאזע עשה בה חבלה זו יש לחוש לתרתי. חדא שמא ניקב הסימנים בפועל ידיו כמו שניקב את הלאחר ואת"ל לא ניקבם שמא שדי זיהרא וקלי להו:

סימן מד

ביאור דעת הרשב"א י"ל בכללא דטרפה אינא חיה ו החילוק שבין טרפה לסמוכנת.

ולכאורה

נראה דכה"ג דאיכא ס"ס להחמיר הוי כדאי טרפה דלא מהני לה שהיית יב"ח חדש או עיבור ולידה. ובשלמא לטעם הרשב"א בתשובה סימן ל"ח [הביאה בש"ך סי' נ"ז ס"ק מ"ח] דהא דלא מהני שהיית יב"ח לודאי טרפה היינו משום דלין להכחיש דברי חז"ל שאמרו שהיא טרפה והא דחיה על כרחך נס הוא. א"כ איכא למימר דאיכא דאיכא ס"ס להחמיר מהני שפיר שהיית יב"ח להבשירה דאין דברי חז"ל מוכחשין בזה. כי הרבה פעמים יתברר בבדיקה היפך מעוראת הס"ס. אבל לטעם מהרש"ל שהביא הש"ך שם דדוקא רובא דרובא אינה חיה אבל מיעוטא דמיעוטא חיה. א"כ י"ל דלא מרעינן לס"ס במאי דחיה יב"ח דשמא היא ממיעוטא דמיעוטא דחיון. הן אמת דכבר הקשו הפר"ח והגר"א י"ל על מהרש"ל מהא דקאמר בפרק א"ט (דף מג) גבי איוב אין מזכירין מעשה ניסים. ולמה לן למעשה ניסים נימא שהיה מאותו מיעוט שחיון בטריפותן. אבל לענ"ד יש ליישב דאיוב שאני שהיו בו שני מיני טרפות נקיבת מרה ולקותא דכוליא כמבואר שם בגמרא. והילכך לא מסתבר שחי בלא מעשה ניסים. ויותר נראה לענ"ד דגם הרש"ל מודה דאי אפשר לטרפה לחיות כ"א ע"י נס ואין מזכירין מעשה ניסים כדקאמר בגמרא. אלא דבהא פליג על הרשב"א. דהרשב"א סובר דגם זה הוא מן הנמשעות ולא יקרה רק לעתים רחוקות. ורש"ל סובר דשכיח הוא עכ"פ במיעוטא דמיעוטא שחיות בנס ואין זה מהניסים הנממעים בהחלט. ולכן יקרה כן גם בבהמה. ולדעתי שזהו דקדק מהרש"ל והאריך בלשונו דרובא דרובא אינו חיון ורק מיעוטא דמיעוטא חיים. והיינו דאי משום מיעוטא לא היה בגדר נס אבל כיון דלא יקרה רק במיעוטא דמיעוטא אין זה רק גם גמור ואין מזכירין מעשה ניסים. ואולם גבי רחל שנקדר קנה שלה (בדף נו ע"ב) דדחיק הש"ס דע"כ מוכיח יב"ח הוה מוכח דלא כרש"ל. דלדבריו הוה מלי למימר שהיתה מן המיעוט

כ"ד ידיו הרב הגאון בו'. מו"ה העגדיל פרידלנר נ"י  
**מה** שהכריע כ"ת כדעת מהרש"ל י"ל דרק רוב טרפות אינן חיות אבל מיעוטן חיות. והוכיח כן מהא דאיתא בגמרא חולין (דף לו) השתא מסוכנת דלא מחסרא אסירא טרפה דמחסרא מצעי. ואלו לדעת הרשב"א דאיכא טרפה דחיה אבל מסוכנת ע"ד דמיעוטן חיות כמו גוססין. וא"כ קשה אמאי לא קאמר הש"ס השתא מסוכנת דמיעוטן חיות אסירא טרפה דכולן למיתה מצעי. אלא ודאי דגם טרפה מיעוטן חיות כמו מסוכנת וכדברי הרש"ל. וכן דחה כ"ת את דברי הפרישה ביו"ד סי' כ"ט שכתב דהיתר מסוכנת משום דאפשר לה לחיות אבל טרפה אי אפשר לה לחיות. וזהו נגד המבואר בגמרא דאין חילוק בין טרפה למסוכנת אלא דטרפה מחסרא ומסוכנת לא מחסרא. ועוד הוסיף להתפלל על הא דמוכח התם בסוגיא דשמעתא דגוסטרא במחלה מזומנא לא הוי טרפה. ואמאי אינה טרפה והא מחסרא וגם אינה חיה. וכמפורש שם בגמרא דהוה מסוכנת. — ואני בענייני איני רואה בזה שום קושיא ואשיב באמת על שלשתן בעז"ה:

**הנה** אף שמאלנו לחלק בין טרפה למסוכנת דטרפה מחסרא אבר ומסוכנת שלמה באבריה. מ"מ הא בטרפה נמי לאו בכל חסרון אבר מיטרפא. דהרי ניטל הטחול או הכליות כשרה. ולא מיטרפא אלא בדמחסרא אבר שהחיות תלוי בו. וא"כ עיקר הטרפות תלוי בחסרון חיות. ולא כן מסוכנת שכל האברים שהחיות תלוי בהם קיימים ושלמים אלא באחזתה אשתא למירתא וכדומה ואם רק חללתה חמה תמיה. ואולם טעמא שהבהמה נטרפה בדמחסרא אבר שהחיות תלוי בו. היינו נוסים דזהו

דאבו התחלת מיתתה. וכשמת אותו האבר מוכרת שתמות  
הבהמה כולה בחוץ יב"ח. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל (בפ"ה  
ממ"א) דטרפה תחלת נבלה היא. ולכן אפילו נפולה דלית  
בה חסרון אבר ממש מ"מ קים לחז"ל דמחסרא חיותא  
כמו מחסרת אברים שהחיות תלוי בהם. וכמ"ש התוס'  
(בדף לו) ד"ה השתא נפולה נמי חשובה כמחסרה. והיינו  
משום דהעיקר תלוי בחסרון חיות. וידע דהא כל נקובי  
דטרפה נמי לא מחסרא. וכדתנן ברפא"ט ניקבה או  
שחסרה. ואפ"ה נקטיניהו הגמרא לכולהו בכלל טרפה  
דמחסרא. וכדפרש"י טרפה ניקב קרום של מוח כו'.  
אלמא דרק בחסרון חיותא תליא מלתא. ולזאת הקשו  
התוס' (שם דף לו ע"ב) על הא דפרש"י דטעמא דטרפה  
לאו משום קירוב מיתה אלא משום חסרון וגרע מנבלה  
כדמלרכינן לתרווייהו בזבחים (דף ע). ותמהו ע"ז התוס'  
והא נבלה נמי כיון שמתה אין לך חסרון גדול מזה ע"כ.  
והיינו משום דנבלה דמחסרא חיותא כבולה. דאי חסרון  
אבר משכחת נבלה דכל אבריה שלמין. ואולם גם דברי  
רש"י ז"ל שרירין וקיימין. וכמ"ש מהר"ם לובלין דרש"י  
בא לתרץ מה שהקשו התוספות בסוגיא דזבחים (דף ע)  
דהתם קאמר אי אשמעינן טרפה משום דאסורה מחיים.  
אלמא דמחיים חומרא היא. והכא בשמעתינן משמע דמחיים  
קולא היא והניחו בל"ע. ורש"י נחית לתרץ קושיא זאת  
דדוקא במסוכנת דמחמת קירוב מיתה הוי מחיים קולא  
דכ"ש נבלה דכבר מתה. אבל בטרפה דלאו משום קירוב  
מיתה אלא משום חסרון הוי מחיים חומרא וגרע מנבלה.  
וכן הבין בחידושי הרשב"א ז"ל מפרש"י ע"ש. אך אכתי  
טעמא בעי. דבטרפה נמי דמחסרא אמאי הוי מחיים  
חומרא וגרע מנבלה מתה. אבל למאי דכתיבנא אחי  
שפיר. דטרפה אית בה תרתי דמחסרא חיותא כנבלה  
וגם אית בה חיותא כאבר מן החי והילכך גרע מנבלה  
דלית בה רק חדא. משא"כ מסוכנת מחמת קירוב מיתה  
דעדיין חיה גמורה היא ולא מחסרא מחיותה מידי והילכך  
נבלה מתה חמירא ממנה. וזה נכון מאד בדברי רש"י ז"ל\*:

מיהו אי לא אשכחן היתרא למסוכנת הוי ממעטינן מקרא  
דזאת המיה אפילו מסוכנת מחמת קירוב מיתה וכ"ש  
טרפה דמחסרא חיותא. ובדרך זה יתפרש הא דקאמר  
בגמרא השתא מסוכנת דלא מחסרא אסירא טרפה מצעי.  
כלומר השתא מסוכנת דאין בה רק קירוב מיתה אבל  
חיותא לא מחסרא מ"מ אסירא טרפה דמחסרא חיותא  
מעכשיו באבר שהחיות תלוי בו מצעי. וזהו ממש כדברי  
הפרישה בסי' כ"ט שכתב דהיתר מסוכנת משום דאפשר  
לה לחיות. ר"ל כיון דלא מחסרא מחיותא מידי וכל  
אבריה שלימים א"כ אפשר לה לחיות כשיפסק ממנה  
החולי. ולא דמי לטרפה דמעכשיו מחסרא חיותא באבר  
שהחיות תלוי בו ובהכרח שתמות לגמרי תוך יב"ח. ודלא  
כמו שדחה כ"ת את דברי הפרישה בשתי ידים. וזהו  
מתוך מה שהקשה כ"ת לדעת הרשב"א דליכא טרפה  
דחיה. א"כ אמאי לא קאמר בגמרא השתא מסוכנת  
דמיעוטין חיות אסירא טרפה דכולן למיתה מצעי. דלמאי  
דפרישנא אחי טפי שפיר לדעת הרשב"א. דה"ק השתא  
מסוכנת דלא מחסרא חיותא וראויה לחיות אסירא טרפה  
דמחסרא חיותא ותמות בודאי מצעי. וקושיות כ"ת הוא  
פירושא דשמעתין. [ובלמא שגם המהרש"ל יודה לפירושנו  
זה. וכמו שבארנו לעיל בתשובה שגם הוא מודה דטרפה  
אינה חיה פ"א בדרך נס. משא"כ מסוכנת]:

**ובדרך:**

זה מיושב מה שהקשה כ"ת בגמרא והאריך  
לפלפל אמאי לא מטרפינן גיסטרא במחלה  
והא מחסרא ואינה חיה [ומדמה לה לניקב העטול]. ואני  
אומר בקלרה דגיסטרא במחלה אע"ג דהוי חסרון בגופה  
מ"מ אינה רק קירוב מיתה ולא מחסרא חיותא. וזה דומה  
ממש להא דמחו בגידא דנשיא או בכוליא וקטלי. דאע"ג  
דהוי חסרון הממית מ"מ מותר לשוחטה רגע אחת קודם  
מיתתה ככל מסוכנת דעלמא. משום דאמרינן אי בדרי לה  
סמא חיה. ואף דאין סמא בידן. וה"ג גיסטרא במחלה  
קים לחז"ל דאי בדרי לה סמא חיה. ולא דמי לניקב  
העטול דלא יועיל לה כל סמא. ולא ידעתי איזה חילוק  
מלא כ"ת בין גיסטרא במחלה למחו לה בכוליא והא התם  
נמי הוי מסוכנת ע"י חסרון. ומה שהוסיף כ"ת בקוגטרם  
אחרון שלו לחוק קושיתו. דהלא אמרו מסוכנת אינה חיה  
כמו טרפה אינה חיה וכיון דהיא מסוכנת מחמת חסרון  
מ"ש מטרפה. לא דמי כלל. דמסוכנת אינה חיה מחמת  
קירוב מיתה וטרפה אינה חיה משום חסרון חיותא וכבר  
התחילה למות. וכפ"מ גדולה בין חסרון דמסוכנת לחסרון  
דטרפה. דבחסרון דמסוכנת אי בדרי לה סמא חיה אבל  
בחסרון דטרפה לא יועילו כל סמים שבעולם. [ומה  
שדקדק כ"ת אחרי מדברי הרמב"ן ז"ל בסוף המקשה.  
דבנערה בלוי"ג מתיר לחתוך הרגל למעלה ולהכשירה.  
ולא חיישינן שמא כבר התחיל מכתה להמית בה דחולי  
הוא

**נקטינן**

מיהו דהחילוק שבין טרפה למסוכנת. היינו  
דבמסוכנת אין בה רק קירוב מיתה אבל  
המיתה עצמה לא שלט בה עדיין אפילו במקלה. ואם  
תמות אין מיתתה למפרע משעה שנעשתה מסוכנת אלא  
משעת יליאת הנפש. תדע דהא גוסס בידי שמים נחשב  
כחי גמור לכ"ע לחייב את ההורגו כדאיתא בסוגיא  
דסנהדרין (דף עח). והיינו משום דלא מחסרא עדיין  
מחיותא מידי ואם רק חללתו החולי יחיה ויאריך ימים.  
משא"כ טרפה אע"פ שאין בה קירוב מיתה כמו במסוכנת  
מ"מ מיתתה מתחלת למפרע משעה שנעשתה טרפה.  
דטרפה תחלת נבלה היא ובהכרח שבקרוב תמות לגמרי.  
ולכן גם ההורג את הטרפה פטור דבזב"ח קטילא קטל.

ד) ואחמה על כ"ת בקוגטרם האחרון שלו. שהרי אני כחכתי בפירוש לעיני בחידושי הרשב"א על פרש"י דביב"ר וס שנעמוד ב'.

וכ"ת המליטו בחידושי הרשב"א שנעמוד ראשון והאריך לדחות דברי חלפתי:

הוא זה ומסוכנת כשרה ע"כ. אלמא דגם בתחלת מיתה קרי לה הרמב"ן מסוכנת עכ"ד. הגה לדידי לק"מ. דהרמב"ן סובר דכמו דבתוכת הרגל חוזרת לכשרותה ה"ג חוזרת לחיותה. אבל לכ"ה דעיקר האיסור בערפה משום דמחסרה אבר לדידיה תקשה טובא מדברי הרמב"ן. דהא בחותך רגלה למעלה מחסרה טפי ואפ"ה מכשירה הרמב"ן. וע"כ דבחסרון חיותא תליא מלתא. ויתבאר עוד לקמן בעו"ה]:

### סימן מה

אם יש חקנה להשהות לכתחלה ספק מרפה י"ב חדש

**הנה** לענין להשהות לכתחילה ספק מרפה יב"ח החמיר הרמ"א ז"ל והבאים אחריו אפילו באחד העומד בספק. ואפילו להשהות בהמה דקה חמשה חדשים דאמן עיבורה נמי אסרו. משום דחיישינן לתקלה. אך בתשובת ח"ס [הביאו בפ"ה סי' נז] העלה דהעיקר כדעת המחבר דבספק מרפה אחת לא חיישינן לתקלה. אלא שאין להקל נגד הכרעת הרמ"א ז"ל. אבל היכא דהרהינו אלל עכו"ס על יב"ח ודאי אין לחוש וכדאי הוא המחבר לסמוך עליו בזה ע"כ. ואמנם נראה שגם הוא לא התיר רק להרהיין במשכנתא באופן שלא יכשל בה ישראל. אבל להעמידה אלל עכו"ס שיתן לה מזונות יב"ח בשכר אסור. דהרי ברשות ישראל לשוחטו כשירנה. וא"כ בעו"ה בהמה שאינה חולבת דלא חויה למשכנתא ליכא תקנתא להשהות. ועפ"י רוב יגיע מזה הפסד גדול לעני שילטרך להמית בהמתו ולמכרה בזול. וכבר נתעוררתי להמליץ בזה היתר גם לפי הכרעת הרמ"א ז"ל. ונליע לשון הגמרא בפא"ט (דף נג ב):

**יהוה** שרקפא דספק דרוסות דאתא לקמיה דשמואל מאקינהו ושאניהו בנהרא. ופריך למה ליה למיתקניהו לישדיניהו הכי בנהרא. ומשני מפרחן וסלקן. ולישהיניהו י"ב חדש אחי בהו לדידי תקלה. ופרש"י לדידי תקלה איידי דהוה בהו טובא לא מלי לאיזדהורי בהו ואתי למיכל מנייהו עכ"ל [ומיירי בעופות קטנים דלא שייך דלישהיניהו כ"א יום עד שיטילו בינים כמ"ש המג"י כלל ע"ג]. וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושו דאם הם רבים אפשר שיכשל באחד מהם ע"כ. ומוכח בהדיא מדבריהם שאם היה אחד או שנים מותר להשהות י"ב חדש ולא חיישינן שמא יאכל מהן. ול"ל לפ"ז דהא דקאמר חנקינהו לאו לטלוהו שרקפא קאמר אלא ששייר מהם אחד או שנים. והפר"ח בסימן נ"ז ס"ק ר"ב הקשה ע"ז דא"כ אמאי חנקינהו כלל ליוצניניהו לישראל אחד אחד ולודעיניהו. ולדעתי לאו קושיא היא. דכמו דחיישינן ברבים אלל אדם אחד שמא יכשל באחד מהם ה"כ כי ליוצניניהו אחד אחד להרבה בני אדם איכא למיחוש שמא ישכח אחד מהם כיון דרבים עיניהו. גלא דמי לההוא ארבה דחייטי דטבעא בחיפשא (פסחים דף מ ע"ב) דשריא רבא לציניהו קבא

קבא לישראל דלכליא קמי פיסחא. דהתם כיון דלא ישרו כלל ליכא למיחוש שיכחך אחד מהם ויניח. משא"כ כיון שרביים להשהות יב"ח דוקא איכא למיחוש שמא ישכח אחד מהם ויבוא לדידי תקלה:

**עוד** הקשה הפר"ח מסוגיא דיומא (דף כו) דפליגי התם תנאי גבי שעיר יוה"כ שנאבד והפריש אחר תחתיו ואח"כ נמלא הראשון. דרבי יהודה אומר ימות ולא יקרב לשנה הבאה ומפרש רבא דטעמא דרבי יהודה משום דחיישינן לתקלה דילמא יקריב אותו מקמי יוה"כ. וכדתניא אין מקדישין ואין מעריכין בזמן הזה כו'. ומכיון בגמרא דתקלה עלמה תנאי היא. דתניא חדא פסח שלח קרב יקריב לשנה הבאה ותניא אידך לא יקריב ש"מ דבתקלה פליגי. אלמא חזינן דמאן דחייש לתקלה חייש אפילו באחד עכ"ד. וקושיא זאת היא לכאורה קושיא אלימתא. אבל כד דייקנין שפיר נראה דלא קשה מידי. דהנה בשבת (דף יז ע"ב) אמרינן דגידולי תרומה תרומה זו ביום גזרו. ומפרש רבא דטעמא משום תרומה טמאה ביד כהן דילמא משהי לה גביה עד זמן זריעה ואתי לדידי תקלה. וכתבו התוס' דאע"ג דבספ"ק דפסחים (דף כ' ע"ב) אמרי בית הלל דיון של תרומה שנעמא תעשה זילוף ולא חיישי לתקלה הכא מודו ב"ה דפעמים שרריך להשהותה שנה שלימה עד זמן זריעה ע"כ. והמבואר מזה דכל היכא שרריך להשהות לפעמים שנה שלימה מודים כ"ע דחיישינן לתקלה. והוא אחד מ"ח דברים שגזרו בו ביום דליכא מאן דפליגי בהו. וא"כ קשה מ"ש דגבי שעיר יוה"כ ופסח דפליגי בהו תנאי אי חיישינן לתקלה. הא התם נמי לריך להשהות שנה שלימה. עוד יש להעיר בהא דאמר רבא בבכורות (דף נג) דאין מעשר בהמה טהור בזמן הזה משום תקלה וכדתניא אין מקדישין ואין מעריכין בזמן הזה. וקשה אמאי לא מיייתי גם הכא דתקלה עלמה תנאי היא כדמיייתי בזמא לענין שעיר יוה"כ ופסח. עוד יש לדקדק דכא גבי מעשר מיייתי תקלה מצרייתא דאין מקדישין וכן מיייתי לה רבא בזמא גבי שעיר. וקשה הא רבא גופא מפרש בפ"ק דשבת דגידולי תרומה תרומה משום תקלה וא"כ טפי ה"ל לאתויי מהתם משנה זו דתרומות פ"ט דגידולי תרומה תרומה:

**והנראה** לדעתי נכון. דבאמת לא דמי כלל תקלה דתרומה טמאה דחיישינן שמא ישכח ויאכל לתקלה דשחיטת קדשים והקרבתן שלא בזמנם. וכמו שמחלקים התוס' בפ"ק דחולין (דף יד) ד"ה מחסנין. דדוקא גבי פירגת הנושרין ביו"ט חששו לשמא יעלה ויתלוש משום שהן קלף להסיר ואדם מתאוה להן ושוכח. אבל שמא ישכח ושחוט או יעור להא לא חיישינן כיון שהיא מלאכה גדולה ע"ש. והשתא אתא שפיר דגבי מעשר בהמה שאיט טהור בזמן הזה לא מלי מיייתי מגדולי תרומה דחוששין לתקלה. דאיכא למידתא דדוקא בתרומה חיישינן לתקלה משום דבכל הוא שוכח ואכל. משא"כ כאן דגזיזה ועבודה ושחיטה שהן מלאכות גדולות לא חיישינן לתקלה. וע"כ מיייתי מהא דאין מקדישין ואין מעריכין בזמן הזה דמוכח

דמוכ מהתם דאפילו בכה"ג נמי חיישינן לתקלה. והיינו מטעם שכתבו התוס' ביומא (דף סו) ד"ה ואין. דכיון דבזמן הזה אין לנו בקיאים וזהירין במילי דקדושה איכא למיחוש טפי לתקלתן. ובהא כולוה תנאי מודו וליכא פלוגתא. אבל בשעיר יוה"כ ופסח דמיירי בזמן הבית שאז היו בקיאים וזהירין בקדשים איכא תנאי דלא חיישי כלל לתקלה דהקרבה. דאע"ג דלר"ך להשהותם שנה שלמה כמו בתרומה עמאה ביד כהן מ"מ לא דמי לתרומה. דהתם בקל הוא שוכח ואוכל מן המוכן לפניו משא"כ כאן דשחיטה והקרבה היא מלאכה גדולה ולכן אין לחוש שמה ישכח (\*). ואולם רבי יהודה חייש אפילו בשעיר ופסח לתקלה דהקרבה. והיינו משום דאזיל לטעמיה דס"ל בפ"ק דחולין (דף יד ע"ב) דאפילו במעשה גדול כשחיטה נמי חיישינן שמה ישכח וכמבואר בתוס' שם ד"ה מודה רבי יהודה ע"ש :

**והשתא** כיון דלא אשכחן תנאי דחיישי לתקלה גבי שחיטה וכיוצא בה זולת רבי יהודה בלבד. תו אין לתמוה על רש"י והרשב"א ז"ל שגם הם לא חיישי לתקלה דשחיטה בעוף אחד העומד בספק טרפה. ובפרט דהכא איכא ס"ס ספק אינו טרפה ואת"ל טרפה שמה לא יצוא לידי תקלה. ועל כן הולכרנו לפרש דהא דתנאקוהו שמואל היינו משום דהויין טובא ולא מזי לאיזדהורי בהו :

**אכן** דעת המרדכי וסמ"ק והג"מ הביאם בד"מ בסו"מ כ"ז דחשש תקלה שייך אפילו באחד וכן פסק הרמ"א בסו"מ כ"ז סעיף י"ח וס"כ. וכתב המג"י בכלל ע"ג דאע"ג דאיכא ס"ס שמה היא כשרה ואת"ל טרפה שמה לא יצוא לידי תקלה מ"מ לא מהני משום דקרוב לודאי שיצוא לידי תקלה. וכן כתב בספר ח"א בכלל י"ד סעיף כ"ח. ומסתמיה דברי האחרונים נראה דבכל גווני אמרינן שקרוב לודאי שיצוא לידי תקלה אפילו אם אין לו עוד בהמות ועזים מבלעדי זאת שגפול בה הספק. וזה תימה גדולה. כי לרש שאין לו כל רק פרה אחת או עז אחת שיחזיקנה בטרפה עד י"ב חדש ולא יחליבנה איך יעלה על הדעת שהוא קרוב לודאי שיצוא לידי תקלה. אדרבא זהו ודאי שאין בו ספק שלא יכשל בה דאטו ברשיעי עסקינן שיתיר לנפשו לאכול ספק טרפה. ובפרט שלאחר שלא יחליבנה חיוה ימים טוב חגיגה מולדת. וכ"ש שחיטה שהוא עסק גדול שנעשה בכוונה. וע"כ נראה לענ"ד דמה שחששו המרדכי והסמ"ק לתקלה אפילו באחד היינו דוקא במי שיש לו בהמות הרבה ועדר מלא עזים

דלא אפילו אינו רק אחד העומד בספק מ"מ אתי לאחלופי באחרינא. ולהכי חששו ג"כ בשעיר ופסח דילמא מיטרד ואתי לאחלופי בקרבן אחר העומד להקרבה עכשו. אבל מי שאין לו רק עז או פרה אחת ואפילו שמים אם הספק טרפה גיברת היטב בקומה ובמראה וליכא חשש אחלופי. כה"ג אין לחוש לתקלה אפילו בשהיית י"ב חדש. ובזה יתיישב ג"כ מה שהקשה הפר"ח דאמאי תנאקוהו שמואל לכולוהו שרקפא דעופא ליזבנינו לישראל אחד אחד. דלפי דרכינו לק"מ. דכיון דעופות מנויים בכל בית ובית איכא למיחש שיתחלפו. ולהכי לא שיר מהם אפילו אחד. וכן בגידולי תרומה ומעשר בזמן הזה בכולוהו איכא חשש אחלופי בדיהיתר. משא"כ מי שאין לו רק עז אחת או בהמה אחת ונפל בה ספק טרפה פשיטא דלית בה חשש תקלה אם ישנה אפילו י"ב חדש. וכ"ש זמן עיבור של בהמה דקה שאינו רק חמשה חדשים :

**ואורם** מדברי רש"י והרשב"א נראה דאפילו לאחלופי לא חיישינן רק בגדרסים הרבה. דהא עופות דהיתרא שכיחי בכל בית ואפ"ה לא חששו לאחלופי אלא משום שהיו הגדרסים הרבה. [ודברי רש"י היה אפשר לפרש בדוחק דמ"ש אידי דהוה בהו טובא ר"ל דעופה דהיתרא הוה שכיח להו טובא. אבל הרשב"א כתב בהדיא דטעמא משום שהגדרסים היו הרבה]. והיינו משום דאפילו רבי יהודה דחייש לתקלה דשחיטה ואחלופי זהו דוקא בודאי איסור. משא"כ בספק איסור דאיכא ט"ה. וכ"ש לכולוהו תנאי דפליגי ארבי יהודה ולא חיישי כלל לתקלה דשחיטה או כל מילי דמלאכה :

**ועכ"פ** נראין הדברים שאמרנו דגם המרדכי והסמ"ק לא חששו לתקלה דספק דרוסה אחת אלא היכא דאיכא חשש אחלופי בדיהיתרא. אבל מי שאין לו רק בהמה או עז אחת דאיתליד בה ספק טרפה ליבא למיחוש למידי. ואפשר לומר שגם הרמ"א ז"ל שהחמיר באחד העומד בספק מיירי נמי ביש לו בהמות הרבה דהיתר אבל באין לו רק אחת לא חיישינן. אלא דמסתמיה דבריו משמע שמחמיר בכל גווני והיינו משום לא פלוג. וא"כ אם מעמיד הבהמה אלל עכו"ם שיוון אותה כל י"ב חדש או פשיטא דמזי לאיזדהורי בה דהא גזית ליה היכרא. תדע דהא אפילו בשבר וחלב דאורייתא דהוי מידי דאריה ואחיישינן לתקלה לכ"ע מ"מ בדאיכא היכר כל דהו לא חיישינן. וע"כ נראה לענ"ד דאם מעמידה אלל עכו"ם על יב"ח או עד שתתעבר ותוליד יש להתיר לכ"ע. ובעני ואין לו רק בהמה זו או עז אחת ואפילו שמים אם הספק טרפה

(\* ובזה יובנו דברי התוס' ביומא שם ד"ה ותקלה עמיה תנאי היא. וז"ל הכא לא מייחי תנאי דפליגי בספק דפסחים בתקלה. והתם לא מייחי הני תנאי דהכא משום דמייחי דמי לדמי עכ"ל. ודבריהם ז"ל סתומים. אבל לפי דרכינו הם מבוארים. דתנאי דפסחים דפליגי בין תרומה שנעמא אם לשהיה לזולת לא דמי להני תנאי דהכא. דהתם בזולת אין לריך להשהותו זמן ארוך כמ"ס התוס' בשבת (דף יז) ואלו תנאי דהכא לא פליגי אלא בשעיר ופסח דלר"ך להשהותם שנה שלמה. אבל היכא דא"י שהייה מודים כ"ע דאין תושבין לתקלה. וכן התם בפסחים גבי זילוף לא מייחי תנאי דהכא. משום דעד כאן לא פליגי התם אלא בהשש תקלה דאכילה ושתייה שבקל הוא שוכח ואוכל ממה שלפניו. אבל בשחיטה והקרבה שהוא מלאכה גדולה מודים כולוהו תנאי דפסחים לא חיישינן לתקלה.

טרפה ניכרת בסוימנים ופ"ע וגם נמלה עד שאינה חולבת .  
 בכ"ג יש ללדד להקל שישהגה בעצמו במקום הפסד .  
 וכדאי הוא הרב"י ז"ל לסמוך עליו בהלכה ברורה ומלוכנת  
 כוחות . ובפרט בספק טרפה דלא חמיר כ"כ כשאר ספק  
 איסור וכמו שיתבאר לקמן :

סימן מו

ביאור דין מיעוץ וקילוף הסירכות הנהוג אצלנו .

**נשארתי** משו"ב י"א איך יתנהג בבדיקת הסירכות .  
 כי לפי מה שנשתרש עכשיו המנהג לקולפן  
 כל שו"ב הבקי בחכמות איך לקלוף בלפרניו יותר אומן  
 אישקריא . והמחמיר למעך ולקלוף בנחת אינו בכלל מומחה  
 וכאילו מאבד מומן ישראל . ומה יעשה השו"ב אשר פחד  
 אלהים לנגד עיניו ללאת ידי שמים וגם ידי חובת הבריות  
 :

**(א) תשובה** כבר ראינו גדולי ישראל לזווחי על  
 המנהג הזה ככרוכיא . איך לעומתם

נמלאו מגדולי חכמים המלמדים זכות ומיישבים המנהג .  
 אלא שראוי לנו לזכור אס נמלא בקולא זאת טעם כעיקר  
 ע"פ שיטת התלמוד . ולכן נליע בקילור את מקור הדין  
 מן הגמרא . הנה בחולין (דף מו ע"ב) אמר רבא הני  
 תרתי אוני דסריבן להדיי לית להו דדיקותא ולא אמרן  
 אלא שלא כסדרן אבל כסדרן היינו רבייתיהו ע"כ .  
 ומשמע מזה דלסירכא שלא כסדרן לא מהני שום בדיקה .  
 אך בדף מ"ח איתא דמר זוטרא בריה דרב הונא מחני  
 דרב נחמיה בריה דרב יוסף דיק לה בפשורי . אבל רב  
 אשי אתיקף עליה דכיון דאי הא קיב טרפה ואי האי  
 נקיב טרפה לית להו דדיקותא ע"כ . וחזינן מהכא דלסירכא  
 מאונא לאונא שלא כסדרן לא מהני שום בדיקה . והרא"ש  
 ז"ל בפא"ט (סימן יד) הביא מתשובת הגאונים מעשה  
 שנכנסו כמה גאונים אלל מר יעקב גאון ז"ל ואמרו לו  
 שמענו עליך שאתה מתיר הסרוך לשומן הלב לפרק  
 ולנפח . אמר להם חו"ש לא כך אני מתיר אלא שפעמים  
 מרוב שומן הלב נסרך לאומות ולאוטות והתרתי לאחוז  
 הקנה ולנענע את הריאה ג' וד' פעמים יפה יפה ואם  
 תנתק הסירכא מאליה אני מכשירה . אבל לפרק ביד לא  
 התרתי . והסכימו עמו כל בני הישיבה והורו כן . ומסיים  
 ע"י הרא"ש דנוהגים בארץ אשכנזי דכל סירכא הניתקת  
 כשהטבח מכניס ידו בנחת לבדוק את הריאה אמרינן  
 דלאו סירכא היא אלא ריר בעלמא שנתפשט מליחות  
 הריאה . והסירכא אס ימעך אדם אותה כל היום בין  
 אלבעותיו היא הולכת ומתחזקת עכ"ל . והנה מדברי מר  
 יעקב גאון ז"ל נראה להדיא דגם בסרוך לשומן הלב לא  
 התיר רק לנענע אבל לפרקה ע"י מיעוץ ומשמוש אסר .  
 וא"כ אנו שמחמירים בנעטע כמ"ש הר"י והש"ך (בסימן  
 למ ס"ק לא) כ"ש שיש לנו להחמיר במיעוץ אפי' בסרוך  
 לשומן הלב . וכ"ש מאונא לאונא של"כ . אך ממה שהתיר

הרא"ש סירכא הניתקת כשהטבח מכניס ידו בנחת ונתן  
 טעם לזה כי הסירכא אס ימעך אדם אותה כל היום היא  
 הולכת ומתחזקת . מזה הוכיח המהרש"ל ז"ל בפא"ט (סי'  
 כה) שמותר למעך ולמשמש הסירכות . וכן הביא הש"ך  
 (בסימן לו ס"ק לג) מדברי רבינו ירוחם שכתב ממש  
 כלשון הרא"ש . אבל ראה זאת חלוטה היא . דעד דדייקת  
 מסוף דברי הרא"ש דייק מרישא דמדלח התיר רק  
 הניתקת בהכנסת היד בנחת ש"מ לנחתק ע"י מיעוץ  
 אסור . ולפי הנראה שהרא"ש ז"ל ידע שהרמב"ם והרשב"א  
 ז"ל קראו תגר על מנהג המיעוץ ואמרו שהעושים כן  
 מאכילים טרפות לישראל . לכן גם הוא לא סמך על קולא  
 זאת כ"א בסירכא הניתקת בהכנסת היד בנחת . דבזה  
 אפשר שגם הרמב"ם והרשב"א מודים וכמ"ש הרב"י ז"ל  
 בסימן לו ד"ה ודע . וכן מבואר להדיא מדברי רבינו  
 ירוחם ז"ל שהביא הר"י סס . דמתחלה כתב וכל הממעך  
 סירכא ביד כאילו מאכיל טרפות לישראל ואח"כ כתב  
 דהמתפרקות בהכנסת יד הטבח אינן סירכות אלא ליחות  
 הריאה וכן נהגו באשכנזי וברוב המקומות עכ"ל . אלמא  
 דמחלק בין המתמעכות להמתפרקות בהכנסת היד בנחת .  
 ואתמה על הש"ך ז"ל דפשיטא ליה בדעת רבינו ירוחם  
 שמותר למעך . אך הכל בו ומהרי"ו ז"ל הביאוס הר"י  
 והד"מ המה כתבו בהדיא דרשאי הבדק למעך ולמשמש  
 בסירכא הרבה דאס נימוחין במשמוש נקראין רירים .  
 ולזה הסכים המהרש"ל ז"ל . וגם הרמ"א ז"ל בהגה אף  
 שכתב שקולא גדולה היא בכל זאת קיים את המנהג ולא  
 מיחה בדבר . אלא שבד"מ הזהיר שלא למעך בעפר וחל  
 ואמר שהעושים כן מאכילים טרפות . וכ"כ המהרש"ל על  
 הקהלות הממעכין בסמרטוט . ומהוך דבריהם נראה שגם  
 בימיהם נמלאו מקילים בענין המיעוץ שלא ברטון חכמים :

**(ב) בימי** השו"ב ז"ל נתפשט בין הבדוקים מנהג  
 הקילוף ומקלף בעלי הוראה החזיקו ביחס .  
 וחכמי הדור אחר שערטו מלחמה לנגדם ברעש גדול ולא  
 יכלו למחות העלימו את עיניהם והניחו להם מנהגם .  
 ומאז התחילו הרבה מגדולי המחברים לבקש פעמים ליישב  
 המנהג . ומלאו סמך לקולא זאת ממעשה דבני ריינוס  
 שהביא הט"ו (בסימן לה ס"ק יד) . שהיה קרום פרוש על  
 הריאה ונקלף בנחת והכשירוה . ומסתמא הקרום הזה  
 נעשה מעט מעט עד שנתפשט על כל הריאה . ולכן גם  
 סירכא הנקלפת בנחת היא מעין עובדא דריינוס דמה לי  
 כולה ומה לי מקלפתה כל שנקלף בנחת נראה שאין  
 לסירכא שורש בקרום הריאה ומצחוץ בא ונדבק לשם  
 וכשר . כ"כ בספר ב"א (סימן לו סעיף קכ) בשם דודו  
 הגאון מוהר"ם ז"ל והסכימו לזה בתשובת ת"ל ובתשובת  
 ח"ס ועוד אחרונים . אבל מאד קשה ללמוד היתר ממעשה  
 דבני ריינוס . דאטו תנאי ואמוראי ניכסו דנליית להו להקל  
 בסירכא דבוקה שאיסורה מוזכרת בש"ס . ואם יש לדחות  
 דין אחד מפני חזירו יותר יש לדחות קולת בני ריינוס  
 מפני סירכא דבוקה שאיסורה מבואר בגמרא . אך באמת  
 אין כאן סתירה . דבמעשה דריינוס היה החשש מלד  
 אופתא

אופתא וסמכו לומר דהכי רבתייהו בתולדה כמ"ש הט"ז  
 בס"ס ל"ט. והדין עמהם צוה דכיון דתחת הלבוש היתה  
 הריאה כהיקונה אינה בכלל אופתא דלא גרע מהיכר  
 סדק או סימפון. ועוד דאפילו אם תאמר דהקרום הוא  
 נעשה מעט מעט. מ"מ פשוט הדבר שמתחלה היה  
 דומה לקרום שלישי המתפשט ופרוש על מקלת הריאה  
 דשכיח הרבה והוא תוצר קרום ונקלף בנחת ולית מאן  
 דתש ליה משום סירכא דבוקה. משא"כ סירכא גמורה  
 ודבוקה ממש הגריכה קילוף בלפורן. ואף שהגאוניס הללו  
 שמדמין סירכא לקרום דבני ריינוס התנו בפירוש למשמע  
 בסירכא ולמתוח אותה כקרום ולאחזו בלפרניו ולקלוף  
 אותה בנחת. מ"מ הלא עינינו הרואות דכיון שניתן רשות  
 לבדוקיף הם קולפין כל סירכא בחחק יד ובכל תחבולה  
 והבטלה שאפשר לפרקה גלהסירה ואין פולה פה עליהם  
 ומוחה צירם :

(ג) **ואמנם** מה שנראה לענ"ד סמך למנהגו. הוא  
 מעיקר דין התלמוד. דהנה כבר נחלקו  
 הראשונים ז"ל בטעם איסור הסירכא. רש"י ז"ל וסיעתו  
 מפרשים משום דאין סירכא בלא נקב. והתוס' ז"ל  
 וסיעתם מפרשים דהטעם משום דסופה להתפרק ויהיה  
 נקב. וכבר תמחו על שיטה זו בספר פר"ת ובל"ש (סי'  
 לט ס"ק לו). דלא מלינו טרפות כה"ג משום דעתיד  
 להתפרק ולינקב דהא סוף סוף עדיין לא נתפרקה ואין  
 בה חולי הממית. ובת"ש (סימן מ' סק"ד) הביאו ע"ז  
 קושיא עלומה בשם הגאון מו"ה עוזר ז"ל דא"כ משכחת  
 טרפה מתעברת ויולדת ע"ש. עוד יקשה לשיטה זו דאם  
 איסור הסירכות משום שסופן להתפרק א"כ היה איפה  
 הן הסרכות אשר כבר נתפרקו. והלא המתפרקות ראויות  
 להיות כמספר הדבוקות. ואיך נקשר סירכא תלויה ולא  
 נחוש שכבר נתפרקה. אך בכל זאת נוכל לקיים יסוד  
 השיטה הזאת ולא מטעמה ממש. אלא כשנאמר פ"ח  
 דהסירכא סופה להתפרק ולינקב עור הריאה א"כ חיישינן  
 שמא כבר נתפרקה תחתיה במקלת ונקבה את העור  
 יסתימת הסירכא לאו כלום הוא דדומה לקרום שעלה  
 מחמת מכה. ולא תפלוג על פירש"י ז"ל אלא בתחלת  
 התהוות הסירכא. דלשיטת רש"י נעשה הסירכא מחמת  
 נקב דהליחה יולא מן הנקב ונגלד ונעשה סירכא. ולשיטת  
 התוס' נעשה הסירכא מתחלה ע"י הפשטת ליחה בלי נקב  
 אלא שסופה להתפרק ויהי נקב. וא"כ השגמאל סירכא  
 שלא כסדרין חיישינן שמא כבר נתפרקה ונעשה נקב תחת  
 הסירכא ואין דבר שיסתום אותו. [ובזה מיושב לשון אי  
 האי נקיב טרפה כו'. דנקיב לשעבר משמע כמ"ש התוס'  
 והרשב"א ז"ל בחידושו]. ולפ"ז לא הוי סירכא שלא  
 כסדרין רק ספק טרפה ספק נתפרקה ספק לא נתפרקה.  
 ואולם אף אם נתפוס שיטה זו כמשמע דעיקר הטרפות  
 בסירכא משום דסופה להתפרק ולינקב דכל העומד לינקב  
 כנקיב דמי. מ"מ לא הוי רק ספק טרפה. דשמא נתפרק  
 באמנע ולא תינקב העור כמ"ש הפר"ת והל"ש שם. וכן  
 מבואר בהדיא בתוס' (בדף יא) ד"ה אחיה מפרה אדומה  
 ובפסקי תוס' שם דכל סירכא אינה רק ספק טרפה.

וכ"כ הרא"ש בפ"ק דחולין (סימן טו) והמרדכי בפא"ט  
 (סימן תרלה). אלא שהש"ך (בסימן פא סק"ט) כתב  
 דדוקא סתם סירכות שאנו אוסרים מספק. אבל ודאי  
 דאיכא סירכות דטרפות בודאי ע"כ. ודבריו תמוהים.  
 דאף אם נחליט דכל סירכא סופה להתפרק ולינקב וכנקיב  
 דמי. מיהו כיון דקיים לן דהפשטת ליחה שפיתא צריאה  
 שאינה בכלל סירכא א"כ אפילו בסירכא מאונא לאונא  
 שלא כסדרין ולא נמוחה ע"י מיעוץ. מ"מ איכא לספוקי  
 שמא נתקררה ונתקשה לאחר שחיטה ובחיי הבהמה שהיתה  
 במקום חם ולח היתה עתידה להתמעך מעמלה ע"י נענוע  
 הבהמה וכן הוכיח הל"ש (בסימן לט ס"ק רז) דכל  
 הסירכות אינן רק ספק טרפה וחולק על הש"ך בדברים  
 נכונים :

(ד) **אבן** מפרש"י ז"ל וסתומת לשונו דאין סירכא בלא  
 נקב. היה נראה לכאורה דהוי ודאי טרפה.  
 אבל באמת אינו מוכרח וכמ"ש בספר פר"ת (סימן לט  
 סק"ו) דמה שפי' רש"י אין סירכא בלא נקב ר"ל שאנו  
 מחזיקים שיש שם נקב אבל אינו ודאי ע"כ (ועיי' בש"ך  
 רס"ו יח). ועוד דאף את"ל דודאי הוא דאין סירכא בלא  
 נקב מ"מ איכא לספוקי דילמא קרמא עילאה אינקיב  
 תתאה לא אינקיב כמ"ש בעל העיטור ז"ל הביאו בב"י  
 (בס' לט) ד"ה מר יעקב. וכן איתא ספק זה בחידושי  
 הרשב"א ז"ל בסוגיא זו וב"רמב"ם ז"ל בפ"א מה"ש הלכה  
 ו'. וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן ז"ל בסוגיא זו  
 דאיסור הסירכא אינו רק מטעם ספק נקב. שכתב שרצא  
 אוסר הסירכא משום תשס נקב והיה ראוי לבדוקה אלא  
 שלא סמכו חכמים עכ"ל. וכ"כ בתשובת תשב"ץ ח"ג  
 (סימן רלג) דאיסורי הסירכות הוא מחשש נקב. וגם  
 מדברי רצא עלמו מוכח דאינה רק חשש ספק טרפה דהא  
 לא קאמר הני תרתוי לוגי דסריכין להדדי טרפה אלא לית  
 להו בדיקותא קאמר. וכן יגד עליו רישו דהרי בסמוך  
 לזה אמר רצא הני תרתוי צויעי דסמיכי להדדי לית להו  
 בדיקותא. והיינו מספק וכדמפרש הרשב"א ז"ל בחידושו  
 דחיישינן שמא תדחק אחת את חברתה ותבקע. והרמב"ם  
 ז"ל בפ"ו מה"ש כתב שהדבר קרוב שיש שם נקב. ומדברי  
 שניהם נלמד דלית להו בדיקותא דקאמר רצא היינו מספק.  
 וגדולה מזו כתב בעל המאור ז"ל הביאו בזה"ר דהא  
 דקאמר רצא (בדף מח) ואי לא מחמת ריאה הוא וטרפה.  
 לאו טרפה ממש קאמר חלא ספק טרפה דדומה להא  
 דאמרינן רצא שרא טרפתא כו'. וכ"ש כאן דלא זכר רצא  
 שם טרפה אלא לית להו בדיקותא קאמר פשיטא דאינו  
 אלא מספק. ועוד דאם סירכא של"כ מטריף רצא בודאי  
 יהיו דבריו סותרים הכלל דטרפה אינה חיה. דהא אגן  
 חזינן דבכל שנה נטרפת מחמת סירכות של"כ עשרת  
 מונים נגד המיתות. אלא ודאי דרק מספק מטריף רצא  
 סירכא של"כ. ובדברי התוס' ז"ל (בדף יא) דכל סירכא  
 אינה רק ספק טרפה :

(ה) **וע"פ** הדברים האלה יתבאר לנו פלוגתא דמר  
 זוטרא ורב אשי (בדף מח). דהנה רצא  
 דאמר דתרתוי אוני דסריכין שלא כסדרין לית להו בדיקותא  
 קאי

קאי בשיטת אמימר דפסק לרב אשי (בדף גג ע"ב) דהלכתא כשמואל דחוששין לספק דרוסה. וא"כ ה"ל חוששין לספק נקובה דחד טעמא הוא. ומ"ו לא איפרך גס רב דפליג עליה דשמואל וס"ל אין חוששין לספק דרוסה. גכדחויין לעולא (בדף מג ע"ב) דאמר יבב לו קין בושט אין חוששין שמא הבריא. ופריך ליה מ"ש מספק דרוסה ומשני קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה. וכן ס"ל התם רב כהנא דאמר לא תליטו להווא מרבנן דאמר מנאלת איתמר אלא יבב איתמר בהתיא דעולא. והשתא מר זוטרא דמתני דרב נחמיה צדיק לה בפשורי לתרתי אוני דסריין שלא כסדרן. איהו קסבר כרב ועולא ורב כהנא דאין חוששין לספק דרוסה ולספק נקובה. אלא כיון דליכא טירחא צדיק לה רב נחמיה בפשורי. ורב אשי דאתקיף עליה אי האי נקיב טרפה ואי האי נקיב טרפה. היינו משום דרב אשי קבלה מיניה דאמימר דהלכתא כותיה דשמואל דחוששין לס"ד וה"ה לספק נקובה. והנה בעיקר פלוגתייהו דרב ושמואל גבי ספק דרוסה קי"ל דהלכה כשמואל דחוששין לס"ד וכדפסק אמימר. מיהו ביבב לו קין בושט פסקו הראב"ן והרא"ש והג"א בשם סה"ת כעולא דאין חוששין שמא הבריא. והביאו ריאה לזה ממשט שנמאלת בעובי בית הכסות מלך אחד כשרה ולא חיישין שמא הבריא. ולכן מחלקין מסברא ואומרים דישב לו קין בושט לא דמי לספק דרוסה. דהתם טעמא משום דשכיח אסורא כיון דאיתו קא שתיק ואינהו קא מקרקרן. יכמ"ש הרא"ש בפ"ט (סימן ד'). ולפי דבריהם תקשה בדפרכיין לעולא מ"ש מספק דרוסה. מאי דחיק לטווי דקסבר עולא אין חוששין לס"ד דלא כהלכתא. טפי הל"ל ספק דרוסה שאני דשכיח אסורא. גס מה שמדמין ישב לו קין בושט למחט שנמאלת בעובי בית הכסות כבר הקשה ע"ז הרשב"א ז"ל הא בית הכסות שאני שניכר בו נקב וקורט דם מבחון משא"כ יושט שהוא אדום מבחון ואין נקב וקורט דם ניכר בו. ולכן גס הרמ"א ז"ל ביו"ד (סימן לג) פסק בפשיטות דלא כעולא ומטריף אפילו בספק חולי וספק קין. ומיהו שם בסמ"ק ט' מביא דעת הפוסקים כעולא לפי שעליהם סמכו הנהיגין להלעיט האוזות ולבדוק אחר נקיבת הושט. והניח להם מנהגם אף שאינו כהלכה מאחר שיש להם על מי סיסמנו. והבריו ז"ל בזה מתאימים ממש עם מה שהוכיח הוא ז"ל בתשובה (סי' כא) הביאו המג"א ברו"ח (סימן תר"ן). דמנהג עיקר אף הלכה המוכחת בתלמוד אפילו יש במנהג נד אסור ואינו צמי רק ע"פ הפיקחה או ספרים חילונים ע"ש במג"א. וכ"ש כחו ביבב לו קין בושט דמנהג נקבע ע"פ עולא ורב כהנא בגמרא וגסמך על רב דבכל דוכתא הלכתא כותיה בלסורא. והשתא ניחוי אגן. דאט כן התיירו ומתלו בשביל מנהג הלעטת האוזות שאינה הברה. ק"ו לענין צדיקת הריאה דאם נחמיר שלא לבדוק הסירכות כפי מה דאיתא הלכתא בגמרא לא שצקת חיי לטבחיא ולא משענה צטר גס לטורף שבתות ויו"ט. ולכן אין להרהר אחר המנהג שנקבע ע"פ מר זוטרא בגמרא דבדקינן לסירכתא של"כ בפשורי. דאע"ג דרב אשי אחקיף עליה

לפי מאי דאיפסק הלכתא כשמואל מ"מ הא גס מר זוטרא קאי בשיטתא דרבנן קמאי רב ועולא ורב כהנא. ולכן המנהג שנקבע ע"פ אין להשיב עליו. וגם הסברא שכתבו הראב"ן והרא"ש דביבב לו קין בושט לא שכיח אסורא כמו בספק דרוסה. גס הסברא הזאת איכא הכא גבי סירכות שלא כסדרן. דודאי לא שכיח בזה אסורא כמו בס"ד דהא חזינן דחיוו ומתעברות ויולדות. ומסתבר טעמיה דמר זוטרא כטעמייהו דעולא ורב כהנא. ובפרט שמפני הדחק נהגו כמר זוטרא. והלא גס בלא מנהג מלאנו להקל מפני הדחק כיחיד דלית הלכתא כותיה כדאיתא בדה (דף ו' ע"ב). ובעירובין (דף מו) משמע דאין חילוק בזה בין דאורייתא לדרבנן. מכ"ש במנהג דאיבקע מחמת דחק על פי חבל מחמיו התלמוד ז"ל:

(ו) **ואמנם** לא הורכנו לכל אלה רק בסירכתא מאונא לאונא שלא כסדרן ממש אליבא דכ"ע. דזהו מלתא דלא שכיח. אבל בכל הסירכות שאנו מעיריין יש להתיר בכן דיקתנו גס כשנמלה עומק הדין. דהלא לפירש"י לא נקרא בלא כסדרן אלא מן האונא הראשונה לשלישית. וכן ס"ל לריב"א בתוס' שם (דף מו). וכן מפורש ברמב"ם בפ"ח מה"ש הלכה ה' ע"ש בל"מ. וכן מוכח לשיטת הראב"ד ז"ל כמ"ש בחידושי הרשב"א בסוגיא זו. וכן הביא בשה"ת ובמעדני י"ט בפא"ט (סימן יד אות ג) גירסא צערוך. וכן משמע באמת מפשט ליבנא דרבא ובמ"ש התוס' בר"ש (דף מו) דבחנם היה מחלק רבא בין כסדרן לשלא כסדרן אם היה חילוק אפילו בכסדרן ע"כ. ויתכן שגם הגאונים ז"ל שהחמירו לקרא שלא כסדרן כל שאינו מחיתוך לחיתוך היינו משום דמסקא ליה אי רבא דוקא שלא כסדרן קאמר או מלתא דפסיקא נקט וכמו שנסתפקו הר"ן והרא"ש בתשובה כלל כ' בדעת רש"י ז"ל. ואמנם ספק זה שנסתפקו בפירש"י פשט אותו הגאון בעל הדרושה ז"ל (בסימן לג ל"ג אות ד'). דהרי רש"י כתב שם דבשלא כסדרן האמלעית מפרקת אותן. אלמא דא כא אמלעית צנייהן המפרקתן. ודוקא ראשונה לשלישית נקט רש"י. וכן תפס גס הטור לעיקר צפר"ש וכמ"ש גס הרא"ש בפסקיו והרשב"א בחידושי. וא"כ נהי דאין מתמרינן כדעת הגאונים ז"ל דאין נקרא כסדרן אלא בשתיים זו אל זו מחיתוך לחיתוך כו'. דקך נהגנו להחמיר בכל מקום דאיכא פלוגתא בין הראשונים ז"ל. מ"מ פשיטא דהוי ספיקא מעליא להצטרף לס"ס. דשמא הוי כסדרן ואת"ל שלא כסדרן שמא אין זו סירכתא המטרפת דהא רבא נמי ספיקו מספקא ליה. ובס"ס גס רב אשי מודה דרב נחמיה רק משום חומרא צדיק לה בפשורי. וכמבואר בר"ן ובתה"ר בר"ש (דף מת) גבי ריאה הסמוכה לדופן. וה"ה בכל סירכתא המסתרכת למקום שאין הנקב פוסל איכא האי ס"ס. ואפילו בעינוניתא לא צריכה מלתא דפולשו לגבה שלא כסדרן נינהו. דהא רבא לא מיירי מינה ואין אונא אמלעית אללה דמפרקתה. ועכ"פ צריכא דרובא מן הסירכות שאנו מחמירים לאסור איכא ס"ס לדין להתיר [ועי' בפמ"ג בסימן קי בכללי ס"ס המחודשים

אות ג' ד']. אלא שאנחנו מחמירים בכל דגוד ספק. [וזאת גרמה לנו קולת המיעוץ. וכמ"ש בד"מ (סימן לט אות כ') כי חומרותנו שנהגנו להטריף כל סירכא אף במקום שכשר מדינא זאת גרמה קולת המיעוץ כו']. ואף שנמשך מזה לך קולא גם בסירכא של"כ לכ"ע. מ"מ גם בזה יש למנהגנו על מי לסמוך דהיינו על מר זוטרא ועולא ורב כהנא ואבובן דכולהו רב. ואילו לא הנחנו מקום להקל במקל לא לא נחיינו גם החומרות שנחמיר בכלן. דאי לא הא לא קיימא הא. ופוק חזי דלחר כל קולת המיעוץ והקילוץ עד כמה פרו חומרות הסירכות בינו. דהלא אי אפשר בשום אופן להכחיש דברי חז"ל דטרפה אינה חיה יב"ת וכדברי הרשב"א ז"ל שהביא הש"ך (בסימן נו ט"ק מח). וא"כ מוכרח שימותו בהמות בכל שנה כערך הנטרפות. ואין חזינן דאינן מיתות כ"א אחת ממאה ומתן הנחשלות מחמת מסוכנת חולי ולא מחמת טרפה. וכנגדן נעריך מן השחוטות קרוב למחלה. מבואר מזה שקולתנו בטלה בששים בתוך החומרות שנחמיר להטריף את הכשרות מדינא. ובפרט שהקולא עלמה נסמכת על חכמי התלמוד קמאי ובתראי. ות"ל שמלחתי לי רב במקל הדברים שכתבתי כאן בשו"ת ל"ל להאדמו"ר ג"ע ברי"ד (סימן נח). שגודל ג"כ לעשות סמך למיעוץ הגהוג עכשו מזירוף דיעות המקילות. ואולם למאי דכתיבנא מטטרפין לחשבון גדול. דברוב הסירכות כטולן איכא ס"ס מעליא להחיר וגם בשלא כסדרן ממש אליבא דכ"ע ליכא רק ספק נקובה. ואליס כח המנהג לסמוך על מר זוטרא דס"ל כרב ועולא ורב כהנא דלא חיישי לספק דרוסה ולספק נקובה. והילך סמכינן בכל הסירכות על המיעוץ והקילוץ ובידיקת פושרין:

(ז) ב"ז נראה לענ"ד ללמוד זכות על מנהגן של ישראל ע"פ פירושן של הראשונים ז"ל. אך באשר ראיתי להאחרונים שמפליגים לחלק בין הסירכות ולומר דרבא לא מייירי בסירכות אלו שאנו מקלפין. לכן ראינו גם אנכי להתבונן ולחקור ביסוד הסירכא דמייירי בה רבא. כי דעתו של רבא תורה היא ולריכה לימוד. וכבר ראינו כמה נחבטו הראשונים ז"ל בעטם איסור הסירכא אליבא דרבא ולא הסכימו לדעה אחת. התוס' ועמם הרשב"א והר"ן תפסו עיקר דאיסור הסירכא משום שסופה להפריק. אבל המה בעלמס נתקשו לפי שיטתם בהא דרב ימייה בדיק לה בפשוטי דמאי בדיקה שייך בזה והלא לצולם לא תכלין כיון דאינה מחמת נקב. ומאי קאמר רב אשי אי הוי נקיב טרפה והא אכתי לא אינקב. וכן זקשה לדידהו אמאי לא חיישינן בסירכא תלויה דמא דבוקה. היתה ואינפרקה. מלבד מה שהקשו בזה האחרונים דלא אשכחן טרפה משום העתיד כיון דהשתא מיתה לית בה חולי הממית. גם לשיטת רש"י ז"ל דאין סירכא בלא נקב תמהו תמיה גדולה דאמאי בכסדרן כשרה והא קרום הסירכא הסותם את הנקב הוא קרום מחמת מכה. ואמאי לא מטריף רבא גם סירכא תלויה ימינה ובה הא איכא נקב והסירכא שסותמו הוי קרום מחמת מכה. וכבר כתב הרשב"א ז"ל דאין הדעת סובל לחלק ולומר דסירכא

שאינה מסתרכת שלא כסדרה אינה מחמת נקב. דמאן מפיס. אך לאחר כל הדחוקים ראינו שהתוס' והרשב"א והר"ן הביאו סברא נכונה בשם גאונים ליישב בה במקלאת שיטת רש"י. דהיינו טעמא דכסדרן כשרה משום דאונא חברתה סותמתה. דהא בלא סירכא נמי הן סמוכות ושוכבות זו אל זו והילכך לא דמי לקרום שעלה מחמת מכה אלא דומה לריאה שניקבה ודופן סותמתה דאמרינן בגמרא דהוי סתימה מעליא כדסדיך בבשרא וכמו מרה שניקבה וכבד סותמתה וחלב טהור שסותם הנקב. ומטעם זה מכשיר בעל העיטור ז"ל אפילו נמלא נקב מחיים תחת הסירכא כסדרן. ודעת הת"ש (בסימן לט ס"ק יז) דהו דוקא לשיטת רש"י ז"ל וכ"כ הכו"פ והפמ"ג בפתיחה. אבל גסתברי טעמיה של הל"ש שס"ק ק"א דדברי העיטור אמורים אפילו לשיטת התוס'. דאע"ג לדידהו סתם סירכא אינה מחמת נקב מ"מ גם בדאיכא נקב כסדרן כשרה דחברתה מגינה על הנקב כמו חלב טהור וכריאה שניקבה ודופן סותמתה. אך לפ"ו לריך לומר דרבא לא מייירי בסירכא ארוכה המפסקת בין האוהת אלא שהאוהת עלמן דבוקות וסרוטות זו לזו. וכמו בריאה דסדיך בבשר הדופן שפירשו התוס' שסובך היטב בבשר כלמי מסובך. וכן מדייק ר"ח ז"ל דכסדרן היינו שהן סמוכות ודבוקות מראשן עד סופן ודכוותה נאסרה בשלא כסדרן. אלא שהרשב"א ז"ל מביא גאונים שדחו דברי הר"ח דמדברי רבא לא משמע לחלק בין דבוקין מראשן עד סופן ובין דבוקים במקלאת. ומ"מ עיקר סברת הר"ח קיימת דסמיכן להדדי משמע סמוכות ממש ו לזו [ועי' בב"ב (סימן לט) ד"ה ודע שכל הפוסקים דחו סברת חכמי גניל ונרבוטא האומרים לדבך טוב]. וכסברת הר"ח ז"ל מורה דהדיא מרוב הספרים שהביא בזה"ר דגרסי בדברי ריב"א דתתי אוני דסמיכן להדדי. ואף במקלאת ספרים דגריחו סריכן להדדי מ"מ מלשון להדדי משמע שהן סמוכות ממש זו לזו. ואמנם הרשב"א ז"ל תפס עיקר גירסה דסמיכן להדדי. וכן משמע מדנקט רבא בתי הכי הני תרתי בועי דסמיכן להדדי. ודומיא דהכי בדף מ"ח ריאה הסמוכה לדופן:

(ה) ומעתה לולא דמסתפינא מקדושה של הראשונים ז"ל אמינא מלתא דמסתבר. דטעמא דרבא בהא דתתי אוני דסמיכן להדדי שלא כסדרן לית להו בדיקותא. היינו משום דמוכחא מלתא דמחמת נקב דבדקו האוהת זו לזו. כי הריאה להיותה מלאה רוח ומרחפת תמיד לכן כשנתהוה בה נקב באונא אחת תוליא רוחה ותשיבנו דרך הנקב וע"כ תמשוך ותקלוט אללה אונא אחרת אשר תפגש. והליחה אשר צפי הנקב תדבקן יחד עד שאינן נפרדות זו מזו. אבל אי מחמת הפשטה ליתה לחוד אין אוהת שלא כסדרן מתדבקות יחד סמוכות ממש זו לזו. כי אף שהליחה מסתרכת כדבך מ"מ אין בה כח המושך לקלוט אונא רחוקה. ואף אם נקלטה במקרה מ"מ בטרם תתיבש הליחה יתפרדו האוהת זו מזו ומקלאת. אבל בכסדרן אפילו דבוקינן ממש זו לזו היינו רבתייהו. כי מתדבקות ע"י הפשטת ליתה לחוד מפני

מפני שהן סמוכות ורצוצות יחד. וכל זה הוא בדומיין וסריקין להדדי ממש. אבל כשנסתרכות בסירכא ארוכה המפרדת ביניהן דאז ליכא הוכחה שנסתרכו מחמת נקב תלין לעולם בהפשטת ליחה דשכיח טובא בכל הבהמות כתלויות כן דבוקות כסדרן ושלא כסדרן. דאע"ג דיתכן שנעשה סירכא מחמת נקב מ"מ אין לחוש לכך בהפשטת ליחה שכיח ונקב לא שכיח. ודומה להיחא אימרתא דהו שדרן כרעיה בתרייתא (דף נח) דאמר רב יימר שגרונא נקטה ורבינא אחיקף עליה ודילמא חוט השדרה איפסק וגם בדקיה ואשכחיה כרבינא ואפ"ה איפסק הלכתא כרב יימר משום דשגרונא שכיח וחוט השדרה לא שכיח. וכ"ש הכא בהפשטת ליחה שכיח טובא ונקב בריאה לא שכיח וכלל. ואייה הם הנקבים שנמלא בריאה בלתי סירכא. והלא בתוך שלשה ימים אינו נגלד עדיין פי המכה ואינו מעלה קרום. ואף אם תדחק לומר דהנקב נסתם מיד ע"י הליחה ואינו ניכר אלא שבשלשה ימים מתפשטת הליחה לחוץ ומסתרכת ונעשית קרום א"כ נחוש לכל הבהמות שהן נקובות ולא שבתת חיי לבהמה ואין חזינן דכולן חיות ומתעברות ומולידות. אלא ודאי דלהני סירכות לא חייס רבא דכולן לא שכיח נקב אלא הפשטת ליחה וכולין צמזמי אפילו להקל וכדאיפסק הלכתא בהיחא אימרתא ויכדקיי"ל צו"ד סימן נ"ז סעיף י"ג. ורק בתרתי אוני שלא כסדרן דסריקין וסמיין להדדי ממש דהדבר קרוב שמחמת נקב נסמכו בהא חייס רבא ואמר דלית להו בדיקותא. וזוה יתיישבו כל הדקדוקים ולא תקשה מידי בדברי רבא ויהיו דבריו מסכימים עם השכל ומתאימים עם המליצות. והנראה נכון דגירסת דסריקין להדדי היא גרמה כל המצובה הגדולה בין רבותיו הראשונים ז"ל. וכאשר ראו חכמי אשכנז שדבר נמנע הוא שרצא יעריף רוב הבהמות המליצו קולת המיעוד אף שאינה מסכמת עם השכל כמ"ש הרמב"ם והרשב"א ז"ל. אבל למאי דכתיבנא לא נמלא שום לחץ וסתירה מדברי רבא לכללא דרוב בהמות כשרות. וכל המתבונן בלב נכון יראה שדברי רבא מקבלים לורת סברתו יותר מכל הסברות :

**(ט) והעודה** לנו מזה כי כל הסירכות שאנו ממעטין וקולפין עיקר טריפתייהו תלוי כהררים בהשערת הראשונים ז"ל בדברי רבא עפ"י דיעות מתחלפות שאין להן הכרע. ולפי מה שדקדקנו בלשון הגמרא ע"פ הנחת ר"מ ז"ל והמסכימים לעיקר סברתו. נראה דרבא לא מיירי רק בתרתי אוני דסמיין של"כ ודבוקות ממש זו אלל זו. ובהא קאמר רבא דלית להו בדיקותא. והני לדידן נמי לית להו בדיקותא. דהא לא משכחת בהו לא מיעוד ולא קילוף. ואם יתפרדו בהנחת אלבע ביניהן בנחת אוני רק סירכא בת יומה. ואילו היה שם נקב היה נראה לעינים מאחר שלא הוגלד עדיין פי המכה. ועיקר החשש הוא כשהן דבוקות וסרוכות ממש עד שילטרך להפרידן בחוזק יד. אבל כה"ג צודאי נקב הקרום ויבלבץ. דמאן חכים כחכמי התלמוד שגם המה לא הפרידו אותן כ"א בסבינא דחליש פומיה. ואין לא נהגינן הכי. ואחר

כל אלה ידעתי נאמנה כי אין ציד יתוש קטן כמוני להקל חלילה בשום דבר שהחמירו הפוסקים ז"ל ראשונים ואחרונים. אבל אומר בשלוח כי כדאי בסברתנו להלדיק מנהג המיעוד והקילוף שנתפשט בישראל. ואין להקשות לסברתנו למה גזרו חז"ל לבדוק הריאה כמ"ש הפוסקים בשם הירושלמי פרק אין לרין וכן מוכח גם בגמרא דידן (ביצה דף כה ע"ב). והא לפי דרכינו אין סירכא המתרפת מזויה כ"כ. הא לק"מ דלאו משום ריעותא דסירכא לחוד גזרו חז"ל לבדוק. אלא דהרבה טרפות איכא בריאה כגון חסר ויתיר וחליף ומראות ואטום ויובש וצויע דסמיין וכיוצא בהן. ובצירופן יחד חשבינן להו כמיעוט המזוי (ועיין בש"ך סי' לט סק"ב ובש"ד סס). ואמנם הרשב"א ז"ל בחידושו כ"ג עור טעם לבדיקת הריאה משום דהוי כמעלים עין מאיסור עכ"ל. וראוים הדברים למי שאמר. דודאי לאו עיקר טעמא משום דהנטרפות מחמת ריאה שאין חיות הן מיעוט המזוי. דהא חזינן דלא הוה הכי. אלא דאיכא עוד טעמא אחרונה דטרפות הריאה לא דמי לשאר טרפות. דכל הטרפות מוכחות מן העין ואין נמלאות כ"א בטורח. משא"כ טרפות הריאה הן גלויות לעינים. וא"כ אם הלוקח את הריאה ימלא בה ריעותא דטרפה הוי המוכר כמעלים עין מן האיסור. וכשה מיהר לאבול הבשר תחלה ואח"כ ראה חצירו ריעותא בריאה נמלא שהראשון אבל איסורא בהעלמת עין. ולכך גזרו לבדוק הריאה. וכן מוכח ממה שאמרו (ביצה כה ב) נטיעה מקטע רגליהן דקלבים. ופרש"י נטיעת ערלה שאמרה תורה להמתין ג' שנים מקטע רגלי הקנבים המזוהרים לאכול קודם הפשט וניתוח דפעמים שנמלא טרפה וק"ל :

**(י) מבר** הני טעמי דכתיבנא בריא מלתא דמנהגן של ישראל חורה היא. ואם אינם נביאים בני נביאים הם. ומן הכלל הזה טבל לחון גם על הפרט מהגזרים מהסירכא וחוקרים ודורשים אחריה. דלענ"ד אין מקום לחומרא זו דדרישה ותקירה. דהא אפילו נאצדה הריאה כשרה מדינא. וכ"ש זו שנבדקה בבדוק כשר כתיקון חז"ל (עיין בש"ך צ"ב סי' לט ס"ק מ"ב). ועוד דלפי המורגל נטרפות קרוב למחלה ומן הכשרות איכא עכ"פ ריבא דאין לפקפק בהכשרן. ונמלא דרק על מיעוטא דמיעוטא יש לחוש שמא מיעוט בסירכא שיש בה השם ספק טרפה. וא"כ מאין הרגלים לחוש למיעוטא דמיעוטא בחשש ספק. והא אפילו רבי מאיר דחייש למיעוטא מ"מ למיעוטא דמיעוטא לא חייש (יבמות ק"ט ע"ב ע"ז ל"ד ע"ב). ואם כך הוא באיסור ודאי כ"ש בחשש ספק ובחופן בכל הבהמות מותרות מדינא בלא בדיקה. ועל כן נראה לענ"ד דגם החרדים א"ל להזהר מן הסירכא רק כשגודע להם שנמלא סירכא של"כ בבהמה זו ונתמעכה. אבל בסתמא אין להם לחוש וא"ל לחקור ולשאול. וזה מבואר בק"ץ מהא דגדה (דף טו ע"ב) דבעלה מחשב ימי וסתה וצא עליה וא"ל לשאול. ואפילו כשהיא ישנה. כדאיחא שם בגמרא (בדף יא ובי"ד סי' קפ"ד. ועיין בתורת השלמים בריש סי' קפ"ה). וס"ג חזינן

חזינן דדעת רש"י והרז"ה ובעל העיטור והמרדכי והג"א דסמכינן ארוב מזויין אלל שמיטה מ"ה ואפילו איתא קמן ח"ל למדקיה כמ"ש בב"י ביו"ד ס"א ובד"מ הביא כן גם בשם השאלות. ומה שהחמירו דלכתחלה לא בסמוך ארובא ליתן לו לשחוט. היינו משום דהוי כמבטל איסור לכתחלה ברוב היתר ובמקום חזקת איסור דבהמה בחייה. וגם להסוברים דבאיתא קמן לריך למדקיה. היינו משום דהתם ליכא רק רוב מומחים וי"א דמיעוט שחינם מומחים הוי מיעוט המזוי וגם איכא חזקת איסור דבהמה [ע"ש בביתור הגר"א ז"ל סק"ד ובמג"א סי' תל"ז סק"ד]. מש"כ כאן דהנכשרות בסירכא של"כ אינן רק מיעוט דמיעוטא ובהני גופא איקלשא ספיקייא בכמה טעמים דהיתרא. ח"ל לחקירה ושאלה. ועיקרן של דברים כמו שבארנו למעלה בטוב טעם ודעת כי כל ישראל קדושים הם ולא יכשלו לנחא באיסור טרפה. כנלענ"ד :

סימן מז

בירור דברים בענין שבתבני למעלה.

**אחרי** כהבתי בסי' שלפני זה והגנחתי בדברים נכוחים שמנהג המיעוט שלנו מיוסד על מוסדות חכמי התלמוד ז"ל וגובע ממקור הדינים מתוך סוגיית הגמרא. ראו מקלת לומדים את דברי וחזו לי פירכא בפרטים אחדים. (א) כמה דפשיטא לי שהרמב"ם ז"ל סובר דתרתו בועי דסמיכי לא הוה רק ספק טרפה. מדכתב בפ"ז מה"ש שהדבר קרוב שיש נקבים ביניהם ואין להם דרך דיקה עכ"ל. והא דרובא מלשון הרמב"ם נראה דאינו ספק שקול אלל קרוב לודאי. וא"כ גם תרשי אוני דסריבן להדרי שלא כסדרן נמי דכוותה דהא בתרווייהו נקט רבא דלית להו בדיקותא. (ב) גם הספק השני שכתבתי דשמא הדין עם רש"י ז"ל וסיעתו דשלא כסדרו לא מיקרי רק מאונא הראשונה לשלישית. גם זה אינו. דהרי הפמ"ג בפתיחה לטו' ל"ט החליט לדבר ברור דגם מחיתוך לגב הוי ודאי טרפה וי"א ספק. וא"כ אין לעשות ספק ספקא מספיקות אלו :

**ואני** בעניותי לא חזינא מהכא לא תובתא ולא פירכא. דודאי הרמב"ם ז"ל כתב בדקדוק שהדבר קרוב שיש נקבים בו. דאל"כ מ"ש משאר בועות המפוזרות. ועוד הרי בכל בהמה נמי יש ספק אם נמלאו בה נקבים או שאר טרפות. אלל דלא חיישינן להכי משום דרוב בהמות כשרות הן והילכך אפילו נאבדה הריאה כשרה מדינא. ואמנם אי חזינן שגולד בה ריעותא מחיים שקרוב לומר שאינה מכלל רוב הכשרות אז לריכה דיקה מדינא

והיכא דלא אפשר למדקה מטרפינן לה. (\* ולזאת מדקדק הרמב"ם ז"ל וכתב שהדבר קרוב שיש נקבים ביניהם ואין להם דרך דיקה. כלומר שבושות אלו אינן כשאר בועות המצויות בריאה ולא חיישינן להו. אלל דהכא הוה ריעותא ברורה מחיים וקרוב לומר שיאלה מכלל רוב בהמות הכשרות והילכך מעכבת בה הדיקה כמו בכל ספק טרפה מחיים. וכאן אין דרך לדיקה. לפי שנקמט השור בין הבועות עד שאין העין שולטת שם בבדיקה או מלד שהמגולא סותמת הנקב ואינו ניכר. ואין בין ספק זה לשאר ספיקי טרפות שגולדו מחיים כגון אטום וריאה דאושא ונפולה ונפלה לאור וכיוצא בהן. אלל דכטולן מהני דיקה וכאן אין דרך לדיקה. אלל לענין עגס הספק אין לחלק ביניהם. וגם אין שום סברא לומר דמ"ש. אלל ודאי דגם בסמוכות איכא למימר שלמחו מעלמן בלי נקב. אלל מפני דרבא קיס ליה דנקב דרט להעלות בועת סביביו ח"כ הדבר ספק אם הבועות האלו נמחו מאליהן או עלו מחמת נקב. ואפשר דגם רש"י ז"ל שכתב דקיס ליה לרבא דאינן סמוכות אלל מחמת נקב שהיה בריאה בו. לאו בודאי קאמר אלל דאיכא למיחוש להכי שאינן סמוכות אלל מחמת נקב. ואף שזה דחוק קלת בלשון רש"י. אלל דברי הרמב"ם מורים כן להדיא שהוא ספק גמור כספק אטום או שאר ספק שגולד מחיים. ואף אם תמלא לרייק מלשון הדבר קרוב שכתב הרמב"ם דר"ל שיש כאן הוכחה קרובה ובעין רגלים לדבר. מ"מ גם רגלים לדבר גופא הוי ספק מעליא. תדע דהא ספק סועה ה"ל רגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה וכדאמרין בריש סועה ובגדה (דף ג') ואפ"ה גמרינן מינה ספק טומאה ברה"י אפילו בספק שקול וכמבואר בתוס' חולין (דף י' ע"ב) ע"ש. ועיין בתוס' יבמות (דף י"א) ד"ה לרת סועה [מיהו אשכחן רגלים לדבר דהוי כמו ודאי וכמבואר ברמב"ם בפ"ד דרולח. אלל אינו ענין לכאן ויתבאר במקום אחר בס"ד]. וגם אין זה בכלל ספק הרגיל שכתבו התוס' בפסחים (דף ע"ו) דהוי קרוב לודאי. דהיי דהנקב רגיל להעלות בועות סביביו מ"מ גם הבועות רגילות ללמוח גם בלא נקב. אלל הנכון הוא מה שאמרנו דמה שכתב הרמב"ם שהדבר קרוב שיש נקבים בו' רלה להורות דהוי ריעותא מחיים דמפקא לה מכלל רוב בהמות הכשרות והילכך הבדיקה מעכבת בה וכאן דאין דרך לדיקה טרפה מספק. וכן להרשב"א והר"ן שפירשו דטעמא דבועי דסמיכי לית להו בדיקותא משום שהאחת דוחקת את חברתה וסופו של קרום לינקב. לדידהו נמי אינו רק ספק וכמפורש בחידושי הרשב"א דחיישינן שמא תדחק בו'. ואף שהרמב"ם חולק עליהם בטעמא דמלתא מ"מ בפירושא דלית להו בדיקותא דנקט רבא בזה לא פליגי

(\* וכמבואר ביו"ד בסימן מ"ח ס"ה ע"ש בבה"ג ובש"ך ס"ק כ"ה. ואף להמקילים שם בנאבדה בלא דיקה היינו דוקא היכא דראו מחלה ולפי אומד הדעת לא היה נקוב לחזו כמ"ש שם בש"ך בס"ק ל"ב. אלל אם לא נואו כלל אם ניקב לחזו בזה טרפה לכ"פ.

בעלמו לא ס"ל הכין ועמו גם הרבה מן הראשונים ז"ל  
 דמפרשי שלא כסדרן היינו בסיווגין מן הראשונה לשלישית  
 וכמשמעות לישגא דרבא. וא"כ נהפך הדבר דספק מגב  
 לגב כו' קרוב להיתר יותר מלאיסור. ועכ"פ אין שום  
 סברא להחמיר בו יותר ממשאר ספק. ולכן שפיר מלטרפין  
 ספיקות אלו לס"ם בלי שום פקפוק וגמגום :

**סימן מח**

בדין סירבא תלויה העולה בנפחת הריאה .

**כתב** ברמ"א בסיומן ל"ט סעיף ט' וזד"מ שם ס"ק  
 י"ח בשם בד"י סירבא תלויה שעולה ג"כ עם  
 נפחת הריאה טרפה. וגם מיעור ומשמוש לא מהני בזה  
 וכמבואר בש"ך ס"ק מ"ו. ואולם בראש אפרים ס' ל"ט  
 ס"ק ל"ח ול"ה מביא סברא להקל בזה ע"פ דעת סה"ת  
 בשם ר"י דעל סירבא עולה מקרום הריאה עלמה .  
 שהריאה מנפחת את הקרום הלח עד שעולה ונעשה  
 סירבא. והא דסירבא שלא כסדרן טרפה היינו מפני  
 שעתידי הקרום ליפסק והוי ניקב קרום הריאה. אבל אם  
 הסירבא תלויה אינו נפסק הקרום. ולזה נוטה גם דעת  
 הסמ"ג כו'. וא"כ אפילו עולה בנפחה כשר כל שאינו  
 מבזבז מתוך הסירבא דמה בכך שהיא עולה בנפחה  
 הלא קרום הריאה יש לו לעלות בנפחה ע"כ. ואמנם כל  
 הפוסקים מלבד הסמ"ג לא זכרו סברא זו דסה"ת וש"מ  
 דלא ה"ל כותיה. ובאמת קשה לדעת סה"ת דהא חזינן  
 שממעבין וקולפין סירבות גדולות וגמלא קרומי הריאה  
 תחתיהן שלמים וקיימים. ואפשר דגם הסה"ת לא מיירי  
 רק בסירבות שאינן מתמעכות. מיהו בסירבא תלויה מליט  
 גם בכלבו כעין סברת סה"ת. דז"ל הכלבו בסיומן ק"א  
 וסירבא תלויה בריאה כו' מכשירין אותה שאינה אלא  
 שניקב קרום התחתון עכ"ל. אלא דס"ל דסירבא תלויה  
 היא קרום העליון של הריאה עלמה. וא"כ אין לחוש  
 למה שהיא עולה בנפחת הריאה כל שאינו מבזבז מתוך  
 הסירבא. ולענ"ד שיש לדון בזה לפי מראית העין דאם  
 נראה מתבנית הסירבא שאינה מחמת הפשטת ליחה רק  
 דומה לקרום הלק הבולט מן הריאה ומתפשט ייולא לחוך  
 אז יש לחדד להכשיר בהפ"מ אפילו עולה בנפחה וכדעת  
 הכלבו. אבל בסירבא גמורה הסבוכה ומדובללת אין להקל  
 ולומר שהיא קרום העליון של הריאה דודאי הפשטת ליחה  
 היא ואם עולה בנפחת הריאה טרפה. אך כל זה אם  
 היא עולה בנפחה ממש. אבל זימנין דמשכחת שהסירבא  
 תלויה קלת מתחתיה וכשנפחין הריאה אז מתפשטים  
 ונמתחים קרומי הסירבא מסביב ונראה כמו שעלתה בנפחה  
 קלת. בכל כה"ג יש לתלות ולהקל במיעור ובדיקת רוק.  
 דאלו היתה נקובה קודם המיעור היה מתרחצ הנקב ע"י  
 המיעור והיה מבזבז. דאע"ג דבמקום דאיבא ספק איסור  
 אין לנו בקיאים בבדיקה. מ"מ כאן בסירבא תלויה דרק  
 ע"י בדיקתנו נדמה לנו שעלתה בנפחה. לכן כי בבדיקין

פליגי וכ"ע מודים דאין זה רק מספק. ונהירין לנו דברי  
 המאור ז"ל דאפילו במאי דסתם רבא (בדף מח) ואמר  
 ואי לא מחמת ריאה הוא וטרפה מ"מ אין כוונתו רק  
 לספק טרפה. ובדברי הפוסקים אשכחן כה"ג טובא דקרו  
 לספק ודאי :

**גם** מה שהחליט הפמ"ג דמגב לגב או מחיתוך לגב הוי  
 ודאי טרפה ולא ספק. פשוט הדבר שהכריע כן  
 מפני שראה לרוב הפוסקים שתפסו עיקר כהר"י אלברללוני  
 ז"ל בפירות שלא כסדרן שהוא נגד פרש"י וסיעתו. אבל  
 באמת שגם רוב הפוסקים לאו בתורת ודאי קאמרי לה  
 אלא שהחמירו מספק. וא"כ איך נחמיר אכן יותר מהם.  
 ועוד דאטו כגזרה בלא טעם שויהו הפוסקים להך דינא.  
 והא פשיטא דלשון שלא כסדרן משמע בסיווגין מראשונה  
 לשלישית כפרש"י ז"ל. אבל הנראה נכון דמשום שרבו  
 הדעות בטעם איסור הסירבא בשלא כסדרן וההיתר  
 בכסדרן ולכן כדי ללאות ידי כולן בלי סתירה מדברי רבא  
 עלמו הוכרחו לפרש בכסדרן היינו מחיתוך לחיתוך דוקא.  
 והשתא ניחוי אכן איזו שיטה תכריח לפירוש זה. דהלא  
 לשיטת הראב"ד ז"ל בכסדרן הסירבא בזה מחמת דוחק  
 רבייתה ודרך גידולה ולא מחמת נקב. לפ"ז איבא למימר  
 שפיר דאפילו מגב לגב נמי כשרה בכסדרן כיון דהוא  
 דרך רבייתה וגידולה. וכן כתבו התוס' בריש דף מ"ז  
 דאם נפרש היינו רביתייהו שהו גידולה שרגינה הסירבא  
 לבה שם בלא נקב הוי ניחא ע"ש. וכן לשיטת התוס'  
 והרשב"א והר"ן דטעמא דשלא כסדרן טרפה משום דסופה  
 להתפרק. גם לטעם זה איבא למימר דכל בכסדרן אפילו  
 מגב לגב נמי אין סופן להתפרק כיון דסמוכות הן זו לזו.  
 והכי מסתבר דהא עיקר איסורא משום שעתידיה להתפרק  
 חידוש הוא והבו דלא לוסף עלה. וגם לשיטת רש"י דאין  
 סירבא בלא נקב. הלא מבואר שם בדברי רש"י דאיסור  
 שלא כסדרן משום דאיבא אונא אמנעית בנייהו דמפרקתן  
 אבל בכסדרן אינן מתפרקות והדרא בריא והקרום הולך  
 וחזק. וכן כתבו שם גם התוס' אליבא דרש"י דכל שאינה  
 עומדת להתפרק הקרום הולך וחזק. אלא דההכרח לפרש  
 בכסדרן היינו מחיתוך לחיתוך דוקא. הוא למה שמתראים  
 לשיטת רש"י בכסדרן כשרה משום דאונא אחת מגינה על  
 חברתה וסותמת הנקב. לפ"ז מגב לגב או מחיתוך לגב  
 אין האונא עלמה מגינה לסתום את הנקב וטרפה ועל  
 כרחק דכלל שלא כסדרן הוא. ומוה יאל להפוסקים  
 דכסדרן היינו מחיתוך לחיתוך דוקא. ואף דגם לפ"ז  
 אכתי לא משכחת תירוצא להכשירה דסירבא תלויה. אבל  
 פלגא מיהת תרלת. ואני בעניי כבר כתבתי מה שגראה  
 בעניי לתרץ כל הקושיות בחדא מחתא. דרבא לא איירי  
 כלל בסירבא ארוכה ע"י הפשטת ליחה דשכיחא יותר  
 משגרונא. אלא איירי בשנדבקו האונות עלמן זו לזו ממש  
 שלא כסדרן ובדומה לזה מכשיר בכסדרן. ובכרתי הדבר  
 מלתא בטעמא. אבל איך שיהיה חזינן מיהו דלכלהו  
 פירושא אין שום הכרח לומר דשלא כסדרן היינו מגב  
 לגב ומחיתוך לגב ולהוליא דברי רבא ממשמשתן. אלא  
 שלד אחר משיטת רש"י נוטה לפירוש זה. ובאופן פרש"י

להכשיר במקום שיש ספק חיבור ע"כ. ובשם"ה סי' ל"ט  
 סעי' כ"ט ובצ"א סעי' ל"ג ובצ"א שם האסורים בגמלא  
 דם בתוך הסירכא הע"פ שהיא כסדרן למטה מחליין או  
 בסירכא תלויה. לפי שמוכה שיש כאן נקב וסתומת  
 סירכא זו אינה מועלת ולכן לא מהני בה ג"כ מיעוץ :

**ורענ"ד** נראה דעיקר דין זה תלוי במחלוקת שבין  
 ה"ז והש"ך בסי' ל"ג כ"ט. דהט"ז שם

בס"ק ט"ז מופשט פשיטא ליה דאין קורט דם בלי מכה  
 ולכן אוסר אפילו בגמלא קוץ מונח בושט אם יש קורט  
 דם אפילו מצפנים. ולדבריו ה"ג בדם שבסירכא אמרינן  
 דאם אין מכה דם זה מנין. אך הש"ך שם בזה"כ דחה  
 דברי ה"ז והעלה דקוץ שגמלא בושט לאו כלום הוא כיון  
 דכל חיוי ברייתא קולי אכלין וה"ל כקורט דם לחוד דאינו  
 מעלה ומוריד. ולדבריו י"ל דכ"ש בריאה דלפעמים תזיע  
 דם גם בלי נקב קרוב לומר שנתערב זיעת הדם בהפשטת  
 ליחה ואין כאן הוכחה דמחמת נקב הוא ויועיל לה מיעוץ  
 ומשמוש. והן אמת דמחלוקת זו דהט"ז והש"ך היא  
 פלוגתא דרבוותא קמאי רש"י והוס' ז"ל בסוגיא דחולין  
 (דף מג ע"ג). והרשב"א בזה"א והר"ן ברפא"ט הכריעו  
 כרש"י וט"ז. והוכחה בזה מדאיתא בגמרא נמלאת  
 לא אינטריך לעולא לאשמעינן דכל חיוי ברייתא קולי אכלין.  
 ואי ביש בו קורט דם ודאי אינטריך עולא לאשמעינן  
 דלא חיישינן לדם. אלא ע"כ בדאיכא ק"ד כ"ע מודים  
 דאסור אפילו בגמלא מונח. גם הפר"ח בסי' ל"ג הוכיח  
 כה"ט מהא דמחט שגמלאת בעובי ביה"כ מלך אחד דעריף  
 רבי מפני שגמלא קורט דם מבחוץ דאם אין מכה ק"ד  
 מנין. אלא דלא תלינן דם אלא במכה ע"כ. ומיהו  
 בקוץ המונח בושט וק"ד מצפנים בזה נראה דברי התוס'  
 והש"ך. דכיון דכל חיוי ברייתא קולי אכלין שכיח הוא  
 שינקבו מעט בעור הפנימי ויביאו דם ואין כאן ריעותא  
 דאינטריך לעולא לאשמעינן. ולא דמי ג"כ למחט שגמלאת  
 בעובי ביה"כ דחייש רבי לקורט דם דהס כיון שגמלא  
 הדם מבחוץ נגד המחט איכא הוכחה גמורה שניקבה  
 מעבר לעבר. אבל לק"ד צפנים לא חייש רבי בביה"כ  
 וה"ה עולא בושט. וראה לזה מדפריך התם בגמרא  
 ולעולא מ"ש מספק דרוסה כו'. ואי עולא מיירי בדליכא  
 דם גם צפנים א"כ לא פריך מידי מוס"ד. דהא בספק  
 דרוסה גולד ספק שקול מחיים משא"כ כאן דאיכא ס"ס  
 שמא ניקב לאחר שחיטה ואת"ל מחיים שמא לא ניקב  
 לחוץ. אלא ודאי דעולא מיירי אפילו בדאיכא ק"ד צפנים  
 ודמי לספק דרוסה. ולהכי מסיק דעולא לא חייש לס"ד.  
 אבל בגמלאת לא אינטריך לעולא לאשמעינן. דאע"ג דאין  
 דם בלי מכה מ"מ מכה שנגעית דרך אכילה מכה כל  
 דהו היא ולא חיישינן לה לכ"ע. כן נראה לענ"ד נכון  
 דבין צביה"ג ובין בושט יש לחלק בין ק"ד הגמלא צפנים  
 לק"ד הגמלא מבחוץ. וא"כ הכא בגמלא דם בסירכא  
 היה נראה לכאורה דמי לק"ד מבחוץ דטרפה. אבל  
 באמת נראה דגבי ושת וביה"כ שאני דהתם איכא רגלים  
 לדבר שהקוץ והמחט ניקבו לחוץ וגרמו את הדם מבחוץ.  
 משא"כ

חו לאחר המיעוץ ואינה מצלצלת איגליא מלאת למפרע  
 דלא עלתה בגפיחה ודמי להפה פאהר הוא הפה שהתיר.  
 וגבי דעולה בגפיחה ממש לא מהני מיעוץ וצדיקה.  
 היינו מכני שכבר נהדרר לנו שגמלא נקב תחת הסירכא  
 ועל כרחק הא דלא מצלצץ עכשיו אחר המיעוץ היינו משום  
 שגסהם הנקב. אבל היכא דאפשר לומר שגם מתחלה לא  
 עלתה בגפיחה רק שנתחתו קרוני הסירכא מסביב אז לא  
 מחזיקין שום ריעותא :

**והנה** דעת השמ"ח בסי' ל"ט סעיף ט' דבעלתה בגפיחה  
 אפילו בכסדרן למטה מחליין גמי טרפה. ובת"ש  
 שם ס"ק י"ז האריך לבאר דאפילו לדעה בעל העיטור  
 שמכשיר בגמלא נקב תחת הסירכא מ"מ בעלתה בגפיחה  
 דהסירכא חלולה בחוכה גרע טפי וטרפה לדברי הכל.  
 אכן הל"ש שם בס"ק ק"ח בל אחריו וחקרו ולא מלא  
 שום ראייה לדבריו. ולדעת הל"ש שם יש להקל בין בנקב  
 תחת הסירכא ובין בעלתה בגפיחה וכסדרת בעל העיטור  
 דמתוקמא שפיר לכל השיטות. ע"ש כי דבריו נראה  
 נכונים. ומה שכתב בזה בראש הפרטים בס"ק ל"ה  
 דכשהסירכא עולה בגפיחה אינה סותמת לפי שאינה  
 מושרשת היטב בבשר הריאה. לא ידעתי מנ"ל הא דאטו  
 מפני שהיא חלולה קלת בחוכה בשביל כך נאמר שאינה  
 מושרשה יפה מסביב. גם בספר תפארת למשה מסכים  
 לדעת הל"ש דאף בסירכא העולה בגפיחה אמרינן דאוגא  
 חזרתה סותמתה בכסדרן למטה מחליין. אלא שהוא  
 סובר דזהו רק להר"ן אליבא דרש"י. ודעת הל"ש מכרעת  
 דכ"ע מודים בסברא זו דאוגא חזרתה סותמתה. ועכ"פ  
 היכא דנתמעכה הסירכא ולא צלצלה יש לנו הוכחה גלויה  
 דאין כאן נקב כלל [דאלו היה נקב היה מתרחב ע"י  
 המיעוץ] ומה שהסירכא עלתה החלה בגפיחה היכא למיתלא  
 שנתמתחו קרוני הסירכא ע"י נפחת האוגות והתפשטותן  
 ולכן נראית הסירכא כמתנפחת. והדבר ברור לדעתי  
 שאי אפשר למלא שני הפכים אלו. שיהא הסירכא עולה  
 בגפיחה קודם המיעוץ ולאחר המיעוץ לא תצלצץ. ולכן  
 היכא דחזינן שאינה מצלצלת לאחר המיעוץ על כרחק דגם  
 מתחלה לא עלתה בגפיחה רק למראית העין. ושפיר יש  
 לסמוך בזה"ג להקל בכסדרן למטה מחליין שגם בלא  
 מיעוץ וצדיקה הקיל בה הבעל העיטור ז"ל לפי דעת הל"ש  
 ולא נמלא לה סתירה מכל שיטות הראשונים ז"ל :

**סימן מ"ב**

ברין סירכא שיש בה דם.

**לישון** הט"ז בסי' ל"ז סק"ג מעשה בריאה שנסרכה  
 לנים והסירכא היתה מלאה דם עד שבמקום  
 הסירכא לבים נתמלא כל סביבו מראה דם והטרפתי.  
 דזה גרע מתרתי לריעותא ולא מהני בזה מיעוץ ומשמוש  
 דכאן אין לומר הפשטת ליחה היא דדם זה בא מהריאה  
 שניקבה. ואע"ג דלא מצלצץ טרפה כי אין הצדיקה מועלת  
 35

משא"כ בריאה דעלולה להפסטה ליחה בלי נקב וגם  
 הויע לפענוים דם בלי נקב. מסתבר דהליחה המעורבת  
 בדם ממקור אחר הוא. ודמי לרם בושט וביה"כ בלי  
 קץ ומחט דלא חיישינן ליה כלל. ואף את"ל לליחות הסורכא  
 המעורבת בדם הוי ריעותא דלקותא מ"מ אינה רק חדא  
 ריעותא וחדא לקותא וכמ"ש הט"ז בס"י ל"ז סק"ג גבי  
 תרתי בועי דסמיכי במים זכים. וראוי לקבל בזה עדות  
 הגאון בעל שאילת שמואל ז"ל [הביא בספר אד"א סל"ה]  
 כי מלויין בריאה עורקים וסימפנות דקים בין עור לעור  
 המלאים דם. [והנראה נכון כי הסימפנות האלה הם  
 מקורים נפתחים צעתם להפסטה ליחה ופעמים שנפתחים  
 בלא עתה בעור שלא נעכר הדם לליחה ואז הם מויעים  
 דם. ופיות הסימפנות האלה הם בחולדה ואינם בכלל  
 נקבים. וסימפנות הדקים האלה שבין עור לעור הם  
 גלויים לעינים]. ואף אם נחשב זיעת דם בריאה לספק  
 נקב אינו רק בעור העליון ולא הוי ריעותא כלל. ודמי  
 להפסטה ליחה דלא חשבינן לה ריעותא. ודלא כמ"ש הט"ז  
 דזה גרע מהתרי לריעותא. והשתא אמינא כיון דשיקר  
 מלתא דתתרי לריעותא חומרא חדתא היא ובגמרא משמע  
 בהדיא דאין מנרפין ריעותות להטריף ואין מדמין  
 בטרפת. שהרי אמרו (חולין דף נד) וכי להוסיף על  
 הערפות יש אין לך אלא מה שמנו חכמים. וגם האחרונים  
 הסכימו להחיר בספק תרתי לריעותא. א"כ בסורכא יש  
 בה דם דאין כאן ריעותא ברורה לא מלד הליחה ולא  
 מלד הדם נראה דמהני בה מיעוך ובדיקה כמו בשאר  
 סורכא. ומיהו בסורכא מאונא לאונא שלא כסדרן דבלאה"כ  
 אין דעת הרבה חכמים נוחה ממיטובה. אפשר דבדאיכא  
 עוד ריעותא כל דהו מסתייע ידי האוכרים למעך [אף  
 דבכל דוכתא מקלינן בכעין זה]. אבל בדסריך למקום  
 שאין הנקב פוסל בו דמספקא לן אם הסורכא מן הריאה  
 היא. או בסורכא תלויה וכ"ש בכסדרן למטה מחליון  
 דקיל טפי [כמו שנתבאר בס"י שלפני זה]. בכל כה"ג אם  
 נמלאו עורקים במקום הסורכא שנתוכה דם יש לסמוך  
 להקל במיעוך ובדיקת רוק. ואף שמדברי הגאון בעל שאילת  
 שמואל נראה דאינו מקיל רק במויע דם תחת הסורכא לאחר  
 המיעוך. מ"מ מכל הני טעמי דכתיבנא נראה נכון דגם  
 במעורב הדם בתוך הסורכא נמי יש להקל במיעוך ובדיקת  
 רוק. ונראה עוד דאיכא דסריכא לרופא או לטרפא ונמלא  
 דם בתרי הסורכא שלגד הדופן והטרפא. בכה"ג שרי למעך  
 גס להט"ז שהרי נכרין הדברים שהדם בא מן הדופן  
 והטרפא ולא מן הריאה. וכדמוכח מהדינים שבש"ע  
 ס"ס ל"ט :

בל"ש (סימן לט ס"ק קלז) דנ"ל דהני דלדולים מיירי  
 שאינם סרוכים למקום אחר אבל אם סרוכים הוו סורכא  
 ולא דלדול כו'. אכן בספר תו"ק (סימן לט סק"ז) הביא  
 ראייה. דלדול כשר אפילו נסרך למקום אחר. דכן מוכח  
 מקבלת הר"ן בהגהת לבדיקת מהרי"ו שכתב שם קבלה  
 לידע איזו סורכא ואיזו דלדול להניח הריאה במים  
 פושרים אם יתק מאליו דלדול הוא ואם לא סורכא הוא  
 וטרפה עכ"ל. ואי מיירי בדלדול התלוי א"כ אף אם  
 היא סורכא הלא סורכא תלויה היא וכשרה. אלא ודאי  
 דלדול כשר אפילו נסרך ודבוק למקום אחר ע"כ. ואף  
 שיש ליישב דעת הל"ש. דהר"ן מיירי בתלוין אלא  
 דבדקינן להו לענין תרתי לריעותא דבזה עדיף דלדול  
 מסורכא תלויה גס להל"ש כמבואר שם בדבריו. מ"מ  
 מסתבר כהתו"ק. דהלא הדלדול הוא עור המהפשא  
 ויולא חוץ לשפה המקפת את שיפול הריאה ולכן יתק  
 בקל ע"י מים פושרים. וכיון דאין דלדול זה חיבור לגוף  
 הריאה א"כ אם נקב אז ניטל אינו מוזק לריאה והילכך  
 גס בכסרך למקום אחר לית לן בה. ומוזה מבואר דאם  
 נמלא גס מצער הריאה בתוך הדלדול היולא מן השיפול  
 אז נחשב הדלדול כגוף הריאה ממש בין לענין נקב ובין  
 לענין סורכא. דלא דמי לאבר ובשר המדולדלין בספ"ט  
 דחולין. דהתם מיירי שנחתך הבשר אלא שמערה ותלוי  
 במקתא. משא"כ דלדול דהכא שמהובר בחולדה בגוף  
 הריאה צבטרה ועורה. אף לפעמים נמלאים דלדולים  
 בשיפולי הריאה שהם כמו גידי דם הדקים. ולפי הנראה  
 לכאורה מהגהת הר"ן אינם בכלל דלדול. אבל באמת  
 נראה שהדלדולים האלה מתפשטים מהעורקים והסימפנות  
 הדקין שבין עור לעור. דכמו שמתפשטים דלדולים מעיר  
 השיפול ולחץ כן יתפשטו גס מהעורקים שבין העורות.  
 ולכן אפילו הם סרוכים ודבוקים לטרפא או לשומן כשר.  
 וזה מקריב הביאו לפני מדלדולים אלו שלשה פעמים  
 בתמונה אחת. שצשיפול הריאה נתדלדל כמו גיד דק מאוד  
 וחודו נסרך לשומן הלב. והיה שם בשיפולי הריאה העורקים  
 הדקים המלויים בין עור לעור המלאים דם. וכשדחקו  
 באצבע על העורק שצשיפול נתמלא כמו זיעת דם גס אל  
 הדלדול היולא לחוץ. ונתמעך הדלדול במיעוך קל ולא  
 היה מבצבץ והכשרתי. מפני שנראה בחוש שאינו רק  
 דלדול מן העורק שבין עור לעור. ואפילו בסורכא גמורה  
 כה"ג יש להקל כמו שהוכחנו לעיל [בסימן שלפני זה]  
 וכ"ש כאן דאינו רק דלדול מעורק שאין הטרפות תלוי  
 בו. [ובעיני השו"כ היה קשה לקבל קולא זאת. ות"ל  
 שלאחר ימים הגיע לידי שו"ת ז"ל החדש ומלאתי שגם הוא  
 מקיל בזה בסימן לח]:

סימן נ

ברין דלדולים היוצאים מהריאה :  
 ז"ל הד"מ (בס"י לט ס"ק יח). כתב מהרי"ל לפעמים  
 נמלאים במוף הריאה בשיפולה דלדולים כעין סרסות  
 גס זה כשר ונקראים דלדולי ריאה עכ"ל. וכתב ע"י  
 רישון הש"ע ביו"ד (סימן כ' ס"ב). כל שאמרנו בו  
 אם

אם נברא חסר טרפה כל שכן אם ניטל ביד . וכל שאמרנו בו אם ניטל טרפה ה"ה לנברא חסר . ויש מכשירין בזה ובהפ"מ יש לסמוך אמכשירין עכ"ל . והיש מכשירין הוא הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה"ש . ודייק כן מדמנו בש"ס חסרה ונטולה בשמים . ואם איתא דמקום שניטל אוסר ה"ה נברא חסר א"כ נטולה וחסורה אחת הן ומדוע מנו אותן בשמים . אלא על כרחך דחסורה במקום נטולה אינה אוסרת ע"כ . וז"ע לכאורה לדעת הרמב"ם איך יהיה הדין בלחי העליון אם נברא חסר . דניטל לחי העליון מטריף הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה"ש . וכתב לחכמי לוניל דליף לה מדיוקא דמתניתין דקתני ניטל לחי התחתון כשרה מכלל דבלחי העליון טרפה . ומוכח מזה דהיא בכלל נטולה . וכמ"ש הש"ך (בסימן כט סק"ה) דנטולה היינו ניטל לחי העליון כו' . וא"כ אם נברא חסר לחי העליון ראוי להתיר לדעת הרמב"ם עגמו דחסורה במקום נטולה אינה אוסרת . מיהו לפי הטעם שכתב הרמב"ם לאסור בניטל לחי העליון . דהיינו משום שהלחי העליון נבדח לכסות פי הקנה שלא תכנס נשימת רוח הקד פתאום לריאה וימות הבטל חי . לפי טעם זה מצוה שיש להטריף ג"כ בנברא חסר לחי העליון המכסה את פי הקנה . ומסתר הכלל שכתב הרמב"ם להתיר חסר כל מקום שנאמר ניטל :

**ויאמר** לאחר העיון נראה לענ"ד דמה שכתב הש"ך דניטל לחי העליון הוה בכלל נטולה הוא שלא בקדוק . והנה לכאורה תקשה מאיך על עיקר הוראת הרמב"ם ז"ל שמטריף ניטל לחי העליון . חדא מה שהקשה הטור מ"ה דאמרינן בגמרא (חולין דף נד) וכי להוסיף על הטריפות יש איך לך אלא מה שמנו חכמים . ועוד קשה דפריך התם זה הכלל לאתויי מאי ומשני לאתויי שב שמעתא . ולהרמב"ם הל"ג ג"כ לאתויי לחי העליון . ועוד דגריס פא"ט פריך הש"ס י"ח טרפות ותו ליכא והאיכא בסגור ושכ שמעתא . ולהרמב"ם הל"ג ג"כ והאיכא לחי העליון . אבל כל זה מיושב עם דברי הפר"ח ז"ל שכתב (בסימן לג סק"ג) דאיך טרפות לחי העליון דבר נוסף על י"ח טרפות מאחר דאיך טריפותו מחמת עגמו אלא משום קרירות הריאה . ודומה להא דמטריפין (בסימן מא) יוקב טרפס הכד משום דסוף שנטל הכד עכ"ד . ור"ל כיון דעיקר איסור נטילת לחי העליון היינו משום שמחמת זה שתקרר הריאה ותקשה כאבן א"כ יש לה דין יבש הריאה שמנו חז"ל ואין לחושבה לטרפה בפני עגמה כיון דלאו מינה מיטרפה . וכמוצא בגמרא (דף מח) גבי הא דלא חשיב נקובת הדופן . דקאמר ולטעמיה הא דאמר רבי יוחנן מרה שניקבה וכד כותמתה כשרה ואי אינקב כד להדה טרפה א"כ ליתני נמי נקובת הכד . אלא כיון דלאו מינה מיטרפה לא קתני ה"ג כיון דלאו מינה מיטרפה לא קתני ע"כ . וכן הוא ממש בטרפות לחי העליון דכיון דלאו מינה מיטרפה לא קתני ליה אלא בכלל בטרפות הריאה . רק שהרמב"ם ז"ל הוכיח לחכמי לוניל דעל כרחך ז"ל כסברתו דניטל לחי העליון מטריף לריאה . דהלא גבי אלו כשרות קא חשיב ניטל לחי

התחתון . ואמאי לא קא חשיב גם העליון בהדי תחתון מכלל דניטל לחי העליון הוא בכלל טרפות הריאה דקא חשיב באלו טרפות . ולפ"ו מצוה לנו דבלחי העליון עגמו אינו תלוי שום טריפות לא מחמת נטולה ולא מחמת חסורה . אלא דעיקר טריפותו הוא מחמת שתתקרר ותחיש הריאה בלחי העליון המכסה פי הקנה . וכיון שכן אין שום נפ"מ בין ניטל לנברא חסר דהלא סוף סוף שתקרר הריאה כשאין לבהמה לחי העליון לכסות פי הקנה :

**וראיתי** להת"ס (בסימן לג) שהאר"י צדיאור דברי הרמב"ם . והעולה מדבריו דטעם הרמב"ם שמטריף בניטל לחי העליון היינו משום שחכמי המשנה מסרו לנו זה הכלל דכל שאין כמוה חיה טרפה . וכל מה שפשוט וברור לכל דאי אפשר לבעל חי להתקיים בה לא הו"ך לשנות לא במשנה ולא בתלמוד . ובוה מיישב ג"כ דעת הרוקח שכתב דאם ניומוק הלשון עם הטולטלת דהיינו פרלת הגרון שהיא טריפה עכ"ד . וכן מצוה ג"כ צדיאורי הגר"א ז"ל . וקשה אם איתא שזכר לדות כמה מיני טרפות מלבנו ולאחיינו זה הכלל . א"כ מאי פריך בגמרא זה הכלל לאתויי מאי ומשני לאתויי שב שמעתא . והא טובא איתא לאתויי . ויש ליישב כוונת הת"ס והגר"א ז"ל . דודאי בזה הכלל דמתניתין מרבינן כל שידוע לכל שאינה חיה וכ"ס הוא משאר טרפה שאינו ברור לכל אלא דהש"ס לא הו"ך להזכיר רק שב שמעתא שאינו ברור לכל שאינן חיון . מיהו מלשון הגמרא דכי להוסיף על הטרפות יש איך לך אלא מה שמנו חכמים משמע להדיא דאיך להוסיף שום טרפה על מה שמנו חכמים . וכן מדקאמר לאתויי שב שמעתא משמע דאיך לנו מספר גדול בטריות יותר מזה . גם הרמב"ם ז"ל בפ"י מה"ש מנה ע' טרפות בפרטיהן וכתב דע"י איך להוסיף . ועוד איך דן על עיקר דברי הת"ס דמג"ל דטרפות אלו ברור לכל שאינן חיון . והלא אדרבה דעת הכו"פ (בסימן לג) דניטל לחי העליון והתחתון אינן רק ספק טרפות משום דאיכא לחיות . ואף דניטל לחי התחתון ואינה יכולה לקבל המראה והלעטה בזה לא מסתבר טעמיה דנימא דיכולה לחיות בלי אכילה אבל בניטל לחי העליון נראין דבריו דאיכא בהמה שטבעה חזק שלא זיק לה רוח הקד . ועכ"פ לא נוכל להחליט בזה שברור לכל שאינה יכולה לחיות עד שלא הו"ך להזכירו במשנה ותלמוד . וביותר קשה על טרפות הרוקח שהת"ס בעגמו כתב שקבלה ביד הרוקח שאינה יכולה לחיות . וכי בקבלה זאת שביד הרוקח נתברר לכל שאינה חיה עד שלא נלטרך ע"ז רמז בש"ס . ולכן נראה לענ"ד דאם נראה לקיים דברי הרוקח ז"ל דנימוק הלשון עם הטולטלת טרפה . ז"ל דטרפה זו אינה מזד עגמה אלא משום שיגיע מזה הפסד לריאה והיא בכלל טרפות הריאה ועל דרך שכתבו בלחי העליון לדעת הרמב"ם ז"ל . ויש למצא סמך מן הגמרא לטרפות הרוקח ז"ל . מדאיתא בתענית (דף ה') איך משימין בסעודה שמה יקדים קנה לושט . וירושלמי הביאו הרא"ש בברכות פ"ו (סימן לד) דאפילו למימר

הגבול פשיטא שימות הבעל חי ולא יעבור הגבול. ולא מחמת מסוכנת חולי אלא מחמת טרפות גמורה. דכיון דהמעיס לית להו מפקעתא יתעפש המאכל בחובן ויתמסמסו המעים עלמן. ואף דהשתא לא חזינן צהו קלקול אחר מלבד הצעות הסותמות אותן. מ"מ הא גם בתרתי צועי דסמיכי מטרפינן לדעת הרשב"א והר"ן משום שסופן לינקב וכן בסירכא שלא כסדרן משום שסופה להתפרק. ועוד דבנסתמו המעים השתא נמי חזינן חולי המטריף. דכיון דאינה יכולה להכניס אוכל לתוך המעים הוי כמו שניטלו המעים לגמרי. דהא אפילו בניטל לחי התחתון ואינה יכולה לחיות ע"י המראה והלעטה מטרפינן. ואף ע"פ שלא נעשה שום קלקול באברים שהחיות תלוי בהם וגם אינם עתידים להתקלקל. אלא כיון שאינה יכולה להכניס אוכל לתוך המעים הוה כאין לה מעיס כלל. כ"ש כאן דהמעיס עלמן כבר נסתמו צבועות ועתידין להתמסמסו לגמרי וגם עכשיו אינן ראוין למלאכתן להכניס ולהזיח את האוכל פשיטא דהוה כאין לה מעיס כלל:

**והברא** זו דאבר שאינו ראוי למלאכתו הוה כמאן דליהא לאו חדתי היא. אבל כבר היא נזכרת בפוסקים. כן כתב הח"ש (בסימן לו סק"ה) דטעמא דלימוק הריאה טרפה היינו משום שאינה ראויה לעשות מלאכתה ולהניף על הלב. וכן הוכיח הל"ש (בסימן לה סק"א אות כו כח כט) דטעמא דלימוק וחרותא ואטום אינו מטעם לקווא דהוי כניקב או משום שסופו לינקב אלא משום שאינה ראויה לעשות מלאכתה ולהניף על הלב. ומסיים שם בצורת כח זו"ל ואי תקשה והא הוה בכלל ניקב הלב ואינה טרפה מחמת עלמה. י"ל דהוה נקרא שפיר מחמת עלמה לפי שעיקר בריאת הריאה צבעל חי הוא להניף על הלב ולכן כשאינה ראויה למה שבבראת ה"ל כמאן דליהא והוה טרפה מחמת עלמה עכ"ד. [ולא דמי ג"כ לניקבה או חסרה דריאה. דהא בחרותא מחלקינן בין בידי אדם לבידי שמים וכן באטום בין מחמת עלמו למחמת מוגלא. אבל נסתמו המעים דכמאן דמנחי כולן בדקולו דמיא שמעינן שפיר בק"ו מניקב אחד מהם ולא אילטריף תנא לאשמעינן]. והוה ג"כ כוונת הרשב"א ז"ל שכתב הטעם דאטום בריאה טרפה משום דאינה יכולה להניף על הלב. ר"ל כיון דא"י לפעול פעולתה ה"ל כמאן דחסרה. והלא כמו שהבין כ"ת מדברי הרשב"א היפך מזה. ועכ"פ עמטום וסתימה צבני מעיס דומה ממש לאטום בריאה מחמת עלמה. ולא דמי לאטום ע"י מוגלא דאמרינן דבחיי הבהמה היתה הליחה יולאת. דהתם יש לה הרחב הזמן עד דהדרא בריא דהרי גם באטום גמור יכולה לחיות עד יב"ח. משא"כ צמעיס סתומים שימיה חרוטים ובימים אחדים יעבור הגבול ותמות. ואין לה רפואה רק בגדר גס ולא תלינן במעשה נסים. וכ"ש לפי מה שיתבאר בסמוך דכל היכא שאין רפואתה בטוחה אזלינן בתיב השתא שהיא בחוקת טרפה:

**ומה** שטוסף כ"ת להעיר אמאי לא אסרינן גם במסוכנת מפני שאינה יכולה לאכול. לא ידעתי מנין לו דאיכא

למימר אסותא למאן דעטיש אסור בגין סכנתא. ומטעם זה אמרו (פסחים קח) כשהוא מיסב לא יטה על ימינו. וא"כ הכא בנימוק הלשון עם ערלת הגרון דחלל גרונו פתוח או בודאי יקדים הקנה לושט והמאכל הבא לתוך הריאה דרך הקנה מטמטם ומקשה את הריאה ומפסידה לגמרי. וגמלא דבכלל טרפות הריאה היא. וכן מה שהוסיפו הגאונים ז"ל להטריף בניטל לחי התחתון אם אינה יכולה לחיות ע"י המראה והלעטה. ויש גורסין כן בגמרא (חולין דף נה ע"ב). גם היא אינה הוספה על טרפות שמו חז"ל. אלא טעמא דכיון דניטל ממנה אבר המאכל עד שאינה ראויה להכניס אוכל בתוך המעים הוה כמו שאין לה מעיס כלל. ודומיא דהכי מה שמטריף הבה"ג ניקב טרפש הכבד אינה טרפה נוספת אלא טעמא משום שתנטל הכבד וכמ"ש בהג"א פא"ט (סימן מט). וכן בכל דיני תר"ל שאנו מחמירים עפ"י הראב"ד ז"ל אינן טרפות חדשות אלא שאנו חוששין שנכללו בתוך הטרפות שמו חז"ל. כגון בסירכא תלויה מן הצבעה חיישינן לנקובת הריאה. וכן בכל כיוצא בזה. ומ"מ נמלאו חולקים על הראב"ד מטעם דאין להוסיף על הטרפות כמ"ש בתשובת מהריב"ל ח"ג (סימן קה):

סימן נב

ברין בועית הסותמות המעים.

**לרבו** הרב הגאון הנזכר (בסימן מד). קוטב קושית כ"ת על הא דכתבו האו"ה והרמ"א ז"ל בס"ס מ"ו דאם נמלאו צבועות הרבה בתוך הדקין שע"י נסתמו המעים טרפה כו'. וע"י תמה כ"ת מנ"ל להוסיף על הטרפות שמו חז"ל בגמרא והא לא מחסרא מידי. ועוד דילמא תתפרא מעלמה וכמו באטום בריאה ע"י מוגלא דאמרינן דבחיי הבהמה היתה הליחה יולאת. או נימא דאי בדרי לה סמא חייא. ובשלמא מ"ש בד"מ ובש"ך בשם הגהות או"ה דיש לתתוך הצבועות ולראות בצער שתחתיו דאם יש בו לקותא טרפה. זה אחי שפיר דהוי כנתמסמסו. אבל צמה שהצבועות סותמות המעים אין טעם לאסור כו' :

**ורענ"ד** נראה דנסתמו המעים דמי להא דאמר רבא (בגדה דף כג ע"ב) ושטו חטום אמו טהורה. ופירש"י ושטו חטום סתום. וזה גרע משאר טרפות כמבואר שם לשיטת רש"י ותוס' והיינו משום דאיתו ראוי לחיות כלל צמעיס סתומים. ואף דסתמא דמלתא מיירי התם צנכתם בחולדה. מ"מ גם צנכתמו המעים צבועות אינו ראוי לחיות כלל. וכדאיתא באו"ח (סי' ו') בצרבת אשר יצר שאם יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים אפי' שעה אחת. ומפרש הרב"י שגבול יש לאדם שיכולים נקצו להסתם וכיון שעבר את הגבול יי' אפשר לו להתקיים אפי' שעה אחת. וא"כ אם נראה לפעמים שנסתמו המעים צבועות שאי אפשר שתתפרא כ"א לימים הרבה אחר

דאיכא מסוכנת דא"י לקבל המראה והלעפה. והלא דרך  
 הבהמה להכול גם בעלמה עד שתלא נפשה. ובפירוש אמרו  
 (בדף לו ב') דאפילו אוכלת בקעיית וקורות היא בכלל  
 מסוכנת ואם לא פירכסה לאחר שחיטה אסורה. והיינו  
 משום שדרכה להכול אפילו קורות סמוך ליליאת נפשה.  
 ואולם אף אם יזויר מסוכנת שתחלש כ"כ עד שלא תוכל  
 גם לקבל המראה מ"מ לק"מ. דגבי מסוכנת הרי כל  
 האברים שהטרפות תלו בהם קיימים ושלמים וראוים  
 למלאכתם אלא שחזותה חולי ואם רק חללתה החולי תאכל  
 ותחיה. משא"כ באינה יכולה לקבל המראה מחמת שנסתמו  
 המעים שעיקר הטרפות תלו בהן שכבר החל הקלוק  
 בבשר המעים ממש וביטל את מלאכתן וסופן לירקב לגמרי.  
 ומה שהעיר עוד כ"ת ממ"ש התוס' (בדף נו) דטעמא  
 דהיפך במעים טרפה משום דהוי בכלל נקובי דמתניתין  
 דסופן לינקב. ולמה לא כתבו משום דאינן יכולין לפעול  
 פעולתן והוי כמו חסרה. אומר אני שהתוס' לא רצו לומר  
 דבר שאינו אמת. דהלא בתרגום מסורס יקרה לפעמים  
 שהמעים מהופכים ועכ"ז יאכל וישבח. ע"י ביו"ד (סימן  
 מו ס"ב) ובש"ך שם :

**וזה** שהקשה כ"ת על הא דנסתמו המעים דינמא אי  
 בדרי לה סמא הוה חייל. הנה אני מסופק  
 בעיקר סברה זו אי אמרינן בבועות שצפנים אי בדרי לה  
 סמא חייל. דא"כ גם בתרתי בועי דסמיכי לדעת הרשב"א  
 והר"ן דמטריפין להו משום סמא תינקב אחת חברתה.  
 אמאי לא נימא דאי בדרי להו סמא מתרפאות ואינן  
 נוקבות. דהא בבועות עלמן ליכא חולי המטריף ושפיר  
 מהני להו רפואה. אבל באמת לא אשכחן סברא זו בדברי  
 לה סמא אלא במחו בכלי' ובגידא דנשיא מקום שהעין  
 שולטת שם. דאע"פ דאינן סמא בידן מ"מ אי מטריפין  
 משכחינן סמא. (\*) אבל בבועות שצפנים המכוסות  
 מן העין ולא ידעינן בהו לא שייך בדירת סמא. דע  
 דכלל לקותא דכשרה שצפנים ככולן אמרינן טעמא משום  
 דהדרא בריא או הדר תלים ומעלה ארוכה. [וכמבואר  
 בגמרא (דף מו ע"ב) גבי ריאה שהאדימה. וכן פירש"י  
 (בדף מד) גבי סימנים שגדלדלו. ובדף מה גבי גרגרת  
 שנסדקה. ובדף מו גבי כבד שגשתייר ממנו כוית ועוד  
 בכ"ת]. ולא אידכר בהו טעמא בדירת סמא. והיינו  
 משום דבמכה שבתוך החלל צפנים דלא ידעינן בה לא  
 שייך בדירת סמא. ומה שנמלא בפוסקים גם על לקותא  
 שצפנים לשון יש לה רפואה ר"ל רפואה מזד עלמה.  
 ואולם אף דטעמא דמסתבר קאמינא ומוכח בגמרא מ"מ  
 לא אוכל להכריח דלקבליה מנאי יען כי מקלת פוסקים  
 לא חילקו בכך. אך בר מן דין נראה לענ"ד דלא אמרי'  
 סברא בדברי לה סמא בטרפה כהאי הנכללת בכלל י"ח  
 טרפות שמנו חכמים. והיינו משום דבאותו ענין שהמעים  
 סתומים אי אפשר שתחיה אפילו אי נבדר לה כל סמים  
 שבעולם. אלא שיתכן שתסור עכ"פ מכה המטרפת מעלמה או

ע"י רפואה ותחזור לכשרותה ולא דמי לגמרי ליעלו המעים.  
 הא לא אמרינן דבתר השתא אזלינן והשתא מיהת אינה  
 ראויה לחיות. ותדע דהא מטריפין ניקבה הריאה נגד  
 הדופן אע"ג דאפשר שתסבך בבשר הדופן ותתכשר. וכן  
 מטריפין ניקב חלר הכבד אע"ג דאפשר שיעלה עליו  
 קרום ויחזור להכשירו. דאפילו קרום מחמת מכה הוה  
 סתימה בחלר הכבד כמבואר בש"ך (סימן מא ס"ק יד).  
 אלא ע"כ דבתר השתא אזלינן והשתא מיהת אית בה מוס  
 הנטריף. ולא כן בהני דתיין ע"י בדירת סמא דתיין  
 גם בשלא יסור המוס. דודאי לא תתחבר הכוליא הנבקעת  
 לשנים גם בבדירת סמא. דאינן הסמא מועיל רק  
 להגליל פי המכה ולהסיר מכאבה. וטעמא רבה איכא  
 לחלק בין היכא שיכולה לחיות במומה להיכא דאינה חיה  
 כ"א בהסרת המוס. דכשיכולה לחיות במומה ליכא חסרון  
 המטריף בגוף הבהמה. ואף שלריכה סמא לחוק כחותיה  
 ולהקיל מכאבה אין זה רק כבהמה דעלמא שלריכה מוזן  
 לקיים חיותה. דאף אם יסור מוזהר ואחותה בולמוס מ"מ  
 לא נטרפנה בשביל כך כיון דגופה שלם בלי מוס ותסרון.  
 אבל היכא דאיכא בגופה חסרון ומוס קבוע שאינה יכולה  
 לחיות מחמתו. דאע"ג דאפשר שיוסר המוס ע"י בדירת  
 סמא מ"מ השתא מיהת גופה חסר חסרון הממית והוה  
 טרפה גמורה. וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן בס"פ  
 המקשה דנחכה בזה"ג אע"פ שהיא חיה אם חותכה  
 למעלה מ"מ כיון דאינה חיה באותו ענין שהיא עכשיו  
 טרפה היא זו. ואף להרשב"א שם שחולק וס"ל דאם  
 נמלא לה תקנה ע"י חתיכה הרגל למעלה גם עכשיו היה  
 לנו להכשירה. היינו משום דהתם תקנתה מזויה ורפואתה  
 בטוחה בידינו. אבל היכא דמספקא לן מלתא אם היה סר  
 מוס המטריף בחייה [כהיהא דנסתמו המעים בבועות].  
 בהא גם הרשב"א מודה דבתר חזקה דהשתא אזלינן. ולא  
 דמי לכל בני לקותא דכשרה דאמרינן הדרי בריא. ומשמע  
 דבמומן אינן יכולין לחיות ואפ"ה מכשרינן להו משום  
 דהדרא בריא. התם שאני דקים לחו"ל דבודאי הדרא  
 בריא ואין כאן חסרון. משא"כ בדאיכא מוס המטריף  
 דסתמא לא מיבדי ואף דמידי ספיקא לא נפקא דעכ"פ  
 אפשר שיוסר המוס ותתכשר. מ"מ לא עדיף משאר ספק  
 דמוקמינן ליה אחזקה. וכיון דשחטו אותה במומה המטריף  
 אין לך חזקה טרפה גדולה מזו ומוקמינן לה אחזקה  
 דהשתא :

**סימן נג**

עוד טענין הנ"ל. וברין טרפה חוורת להבשרה.

**הנה** כ"ת דקדק אחרי מה שגראה מתוך דברי גסג ע"י  
 סמא אפשר לטרפה לחזור להכשרה. ולכן הרבה  
 להקשות

(\*) [וכן בטחול משכחת שינקבו ויעקרנו בסם או בידיו וכדתנן בריש המקשה מותר מן הטחול ומן הכליות].

להקשות עלי מש"ס ופוסקים. ואף כי דקדוקו קלוש [ותירושי עולה יפה לכל הדיעות כמו שיתבאר לקמן].  
 בכל זאת חזקה אנכי שהסברא מלד עלמה נכונה היא  
 דאפשר לטרפה לחזור להכשרה בין מעלמה בין על ידי  
 פטולת סמא דחיי. וכל הקושיות שהקשה כ"ח על סברא  
 זו לא הזיזו אותה ממקומה. דהלא מקור דין זה דטרפה  
 חוזרת לכשרותה הוא מחידושי הרמב"ן ז"ל הביאו הרא"ש  
 בפרק המקשה ס"ז דאחר שנחתך בלוה"ג ונטרפה יכול  
 לחיין את הרגל למעלה ולהכשירה. והדבר פשוט והחתיכה  
 הזאת יזינה מוכרתה להיות דוקא בסכין או בחרב אלא  
 ה"ה בסמא תריפא. וגם הרא"ש שם והרשב"א בחידושו  
 ובתה"א דמ"ח יבשתובה (פי' תשלו) לא חלקו על הרמב"ן  
 אלא בזה שהחליט דאפילו בידי אדם חוזרת להכשירה.  
 דזהו נגד המפורש בגמרא בפרק המקשה (דף סח ע"ב)  
 דכיון שנטרפה שוב אין לה היתר. ואין לה היתר בידי  
 אדם משמע כמ"ש הרשב"א. אבל בידי שמים גם הם  
 מודים שחזרת להכשרה וכהיא דריאה דסבכא בבישרא  
 דקודם דסבכא מיטרפה וכדסבכא חזרה להכשרה. וכמו  
 שביאר דעתם בפרק תוי"ק (סימן מד סק"ו). וכן החזיקו  
 גדולי האחרונים ז"ל המהרש"ל והב"ח הביאים הש"ך בסו'  
 (מד ס"ק טו) והפ"ח שם ובת"ש בסו' (לו ס"ק יד) ובל"ש  
 (סו' לה ס"ק קיד) ובסו' (לו ס"ק מח). וכתב בסיומן  
 (לבו סעיף ז') דבספרו גלות דשא הוכיח שגם התוס'  
 והרא"ש קיימי בשיטת הרמב"ן. ואף שלא ראיתי ספרו  
 גלות דשא מ"מ נאמן עלי עדותו. דהלא כן נראה מדברי  
 התוס' (בדף מזו) שהקשו תחלה לפירש"י דכל סירכא  
 מחמת נקב היא אמאי כסדרן כשנה לא יהא אלא קרום  
 מחמת מכה. ומיישבים אח"כ דאע"ג דקרום מחמת מכה  
 אינו קרום היינו כשאינו סרוך בשום מקום אבל כשנסרך  
 למקום שאינו עומד להתפרק סתם ומגין יותר שהקרום  
 הולך וחוזק עכ"ל. מתוך דבריהם אלו מבואר דס"ל דסירכא  
 היא קרום מחמת מכה דסלקא לאחר זמן אלא מפני שאינו  
 עתיד להתפרק מגין על המכה ומכשירה וכן ז"ל לדעת  
 רבינו גרשם ותשובת הגאונים והר"י ט"ע שהביאו שם  
 התוס'. דכולם קיימי בשיטת רש"י. ודוחק לומר דס"ל  
 כסברת הרא"ה והר"ן דכל שנסרך כסדרן אגלאי מלתא  
 למפרע דאינו מהנקבים המטריפים. דהרי התוס' לא  
 חילקו בין נקב לנקב אלא בין סתימה מתפרקת לאינה

מתפרקת. ועוד דלהרא"ה והר"ן ז"ל שהוברר הדבר  
 דמטיקרא לא היו טרפה ואין כאן מכה וממילא לא היו  
 גם הקרום מחמת מכה. ואילו התוס' כתבו בזהדיא דהוי  
 קרום מחמת מכה אלא כיון דאינו עתיד להתפרק מגין  
 יותר על המכה. (\* וכן נראה מדברי הרא"ש בפרק  
 המקשה (דף סז) שכתב על הרמב"ן כי דעת רחוקה היא  
 שטרפה תחזור להכשרה בידי אדם. ולא דמי לריאה  
 שניקבה נגד הדופן שמעלמה עומדת ומתחלת להסתבך  
 ע"כ אלמא דמעלמה מודה לרמב"ן דחוזרת להכשרה. ועוד  
 צבאר דברי הרא"ש להלן:

**(ב) ובאמת** שכשיטה זו מוכח בגמרא (דף מח)  
 דפריך וכי לא סבך מאי טרפה אלמא  
 אמרינן נקובה היא אי הכי כי סבך נמי דהא תניא ניקב  
 פסול מפני שהוא שותת נחתם כשר מפני שהוא מוליד  
 וזהו פסול שחזור להכשרו. זהו למעוטי מאי לאו למעוטי  
 כה"ג. לא למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה  
 דאינו קרום ופירש"י אבל סתימת דופן סתימה מעלייתא  
 היא. משמע להדיא דסתימת דופן מהני להכשירה לאחר  
 שנטרפה כמו דמהני סתימת הגיד להכשירו לאחר שנפסל.  
 ואילו לשיטת הרא"ה והר"ן לא משכחת כלל בטרפה פסול  
 החוזר להכשרו. דבסתימת הדופן הוברר דמטיקרא נמי  
 לא הוה טרפה. והגרא"ה לענ"ד דגם הרא"ה והר"ן  
 מודים דריאה שניקבה נגד הדופן אע"ג דמספקא לן  
 דילמא תסבך בדופן מ"מ השתא הוי טרפה ודאית ולוקין  
 עליה כחזקה דהשתא. דמלקין וסוקלין ושורפין על החזקות  
 כדאיתא בקדושין (דף פ'). מיהו בדסבכא הוברר למפרע  
 דלאו טרפה היא ונתבטלה החזקה. וא"כ מקרי שפיר  
 פסול החוזר להכשרו. וכה"ג אשכחן בנייר (דף מז) דגזיר  
 שהיה שותה לוקה על כל אחת ואחת. דאע"ג שאפשר  
 שישאל על גזירותו ויעקר הנדר מעיקרו מ"מ כל כמה  
 דלא שאל עומד בגזירותו ואי התראתו התראת ודאי  
 וכמ"ש התוס' במכות (דף טו ע"ב) ד"ה במאי. ומהאי  
 טעמא נמי סוקלין אשת איש שזיכתה אע"ג דאפשר שישלח  
 לה גט ויבטלנו ופקעי קדושין מעיקרא. אלא דלאקמינן  
 אחזקתה שהיא עכשו ואי התראתה ודאי כמ"ש התוס'  
 בגיטין (דף לג) ד"ה ואפקעינא. וכ"ש הכא בריאה  
 שניקבה וכבר נשחמה הבהמה דשוב אינה עומדת להסתבך  
 170פ

(\* ובאמת שדברי הר"ן לא נאמרו אלא לתירוץ דלונא חכרתה סותמתה וכמבואר בדבריו להדיא. ולתירוץ זה י"ל דמטיקרא  
 נמי לא היו טרפה כיון דהסתימה קדמה לנקב. אך הרא"ה בב"ה (סימן לה) אף דסובר כהר"ן שיש נקבים שאינם מטריפים. מ"מ  
 לאו מטעם דהסתימה קדמה קאמר. אלא משום שהנקב הכשר דרכו להעלות רפואה טובה. אבל התוס' לא חילקו בנקבים וה"ל דכל  
 נקב טרפה הוא אלא דסתימה שאינה מתפרקת מגינה עליו ומחזירו לכשרותו. וראיתי להכו"פ (סימן מד סק"ח) שהוכיח שהתוס'  
 ס"ל דאין טרפה חוזרת לכשרותה. מדקבאו בחולין (דף יא ע"ב) ד"ה ודילמא הך דאסהידו ביה טרפה הוה. וא"ת יבשאו אותן יב"ח  
 ואם יחיה לאו טרפה הוא כו'. ואי טרפה חוזרת לכשרותה לא הקשו כלום. דהא אפילו חי יב"ח איכא לספוקי דילמא בשעה שהעידו  
 עליו הוה טרפה ואח"כ חזר לכשרותו. אלא ודאי דהתוס' לית לכו הך סברא דטרפה חוזרת לכשרותה ע"כ. ולענ"ד אינו מוכרח דודאי  
 בבמה דקיימא לאכילה היא וחלבה שייך לחלק בין עשה שהיא בטרפותה לשעה שחזרה לכשרותה. משא"כ בעדים וזממין שהעידו על  
 האדם. אף אם היה טרפה בשעת העדות מ"מ אם חזר לכשרותו וחי יב"ח אשתכח דמטיקרא נמי לאו גברא קטילא כעו למיקטלא  
 אלא אם חי וקיים:

דאס נשבר העגם אפילו למעלה מן הארטובה וחוץ ונקשר  
 אמר רבינו יעקב ז"ל שאין לאסור. וכתב הרב בעל  
 התרומה ז"ל דשם הטעם כי אם יאל העגם לחון לא  
 היה נרפא ונקשר אליו ודאי דלא יאל לחון ע"כ. ומדמסת  
 ולא פירש לחלק בין נקשר מעצמו לנקשר ע"י גזרות או  
 שאר רשאה משמע דאפילו ברשאה בידי אדם נמי  
 מתכשרה. דלא דמי לחותך את הרגל דמיירי הרמב"ן.  
 דהתם לא חזינן בה פעולת הטבע כל עיקר אבל כאן  
 אין ביד האדם לרפאות את השבר בלתי פעולת הטבע  
 וכיון דנקשר ונרפא בטבע בודאי לא נעשה טרפה. ואין  
 להקשות דאכתי למה ליה לכה"ת למימר דלא יאל לחון  
 והא אפילו יאל נמי כיון דנקשר ונרפא מוכח דלא שלט  
 בו חולי הטרפות וחזר לכשרותו. הא לק"מ. דודאי אי  
 הוה ברירא לן דילא העגם לחון לא הוה סמכינן אהא  
 דנקשר ונרפא. דדילמא שוט להתפרק וחזמה לקרום  
 מחמת מכה. אבל כיון דאיכא למימר דלא יאל כלל סמכינן  
 שפיר דנקשר ונרפא יפה וש"מ דלא יאל. ואמנם להיות  
 כי הטה"ת ז"ל מסתפק קלת בטעם רבינו יעקב. היה  
 נראה לענ"ד טעם היותר מספיק. דהבא איכא ס"ס ספק  
 יאל ספק לא יאל ואת"ל יאל שם נקשר יפה וחזר לכשרותו:

דדופן פשיטא דהיי התרחת ודאי ולוקה משיח חזקה דהשחא.  
 ולא דמי לשאר ספק טרפה שיש מתירין אפילו טולד  
 מחיים. התם שאני דאטו מאפקים אם נעשה בה מעשה  
 טרפה אם לאו הילכך מוקמינן לה בחזקה רוב בהמות  
 הכשרות. משא"כ כאן דבודאי נעשה בה מעשה טרפה  
 ויאלה מן הרוב אלא דאטו מסופקים אם נמלא לה תקנה  
 להוליה מטרפותה. ולכן הוי חזקה דהשחא חזקה  
 אלימתא ואת זקוקים לאוסרה בודאי. וכעין חילוק זה  
 אשכחן בגגעים (בפ"ה משנה ד' ה') דכל ספק נגעים  
 בתחלה עד שלא נזקק לטומאה טהור משנוקק לטומאה  
 ספיקו טמא. והיינו טומאה ודאית דמקרא נפקא לן בת"כ  
 וע"ש בר"מ ור"ש. ומהאי פשטא נמי פטרינן להורג את  
 הטרפה (בהגדרין דף עח וחולין דף יא ע"ב) אף דאפשר  
 שהיה נמלא לו תקנה להוליהו מטרפותו ולהכשירו. מ"מ  
 הא אפילו מספיקא לחוד נמי לא קטלינן גברא דספק  
 נפשות להקל וכ"ש הכא שהנהרג קאי עכשיו בחזקה טרפה  
 ואיטו עתיד עוד לחזור לכשרותו. ולא דנו לגוסס דלית  
 ביה מכה המייתו וקאי בחזקת חי:

(ד) **ומיהו** הא דתיבגא דטרפה חוזרת לכשרותה גם  
 ע"י סמא. היינו דוקא בדרך רפואה אבל  
 בדרך השחתה וקלקול אינו רק הוספת כאב. ולכן בנטרפה  
 בלילה אין תקנה לחתוך את הרגל למעלה גם ע"י סמא  
 חריפה לדעת הרמב"ן והרא"ש. דכיון דמסיר את הרגל  
 בבת אחת דרך השחתה דמי לחתוך בסכין דאינה רפואה  
 רק הוספת כאב. אלא מה שיש לעיין בזה הוא לדעת  
 המהרש"ל שהביא הג"ך (בסימן מד) שמכשיר בניטלו  
 הכליות ע"י חולי משום דמעלמה חוזרת לכשרותה. וקשה  
 הא הכא הוסיפה כאב לאחר שנטרפה וכבר כתב הרא"ש  
 דאין לה תקנה בתוספת כאב. מיהו י"ל דהרא"ש לא כתב  
 כן אלא נגד הרמב"ן דמיירי בנטרפה בלילה דהתם לא  
 חזינן כלל שהעלתה ארוכה ומסתמא כבר נכנס ונתפשט  
 חולי הטרפות בכל הרגל. וכל מקום שחותך ועושה מכה  
 מכת טרפה היא ורק מוסיף לה כאב ומקרב מיתתה.  
 משא"כ כאן שהטליא נימוקה מעלמה דכיון דגברה טבע  
 הבהמה להסיר מכת הטרפה איכא הוכחה דלא שלט בה  
 החולי כדי להמית. והסרת המכה בטבע לא הוי תוספת  
 כאב כ"א צרי ומרפא. ובאמת דבנטרפה בלילה אפילו  
 נרקב אח"כ הרגל למעלה מעלמה מסתבר דטרפה ג"כ  
 לדעת הרא"ש. אבל התם טעמא משום דאיכא טענה לפנינו  
 וחיישינן שכבר נתפשט הלכותא וחולי הטרפות בכל הרגל  
 וכל מקום שתיגע המכה מכת טרפה היא והוספת כאב.  
 משא"כ כשנימוקה הכוליא דשוב אין כאן מכה רק ארוכה  
 ורפואה שלמה. והרש"ל מדייק כן מוקמינן במתני' שחם  
 ניטלו הכליות כשרה משמע דאין חילוק בין בידי אדם  
 לע"י חולי:

(נ) **וחזינן** מיהו דלעיקר סברת הרמב"ן דטרפה חוזרת  
 לכשרותה הסכימו רוב הראשונים והאחרונים  
 ז"ל. אלא דס"ל דדוקא מעלמה יכולה לחזור לכשרותה  
 אבל בידי אדם לא אמרינן כן. והשחא ניחוי אכן לענין  
 בדירת סמא. ולכאורה נראה דסמא דמי לבידי אדם  
 דאינה מתכשרת בה לדעת החולקים על הרמב"ן. אבל  
 באמת זה אינו. ונליע דברי הרא"ש בפרק המקשה (דף  
 סז) דמתחלה הביא דעת הרמב"ן גבי נחכה בלילה שמתיר  
 לחתוך אח"כ את הרגל למעלה ולהכשירה. וכתב ע"ז  
 הרא"ש דדעת רחוקה היא זו שטרפה תחזור להכשירה בידי  
 אדם. ובודאי אלו חכמה מתחלה למעלה היתה חיה אבל  
 לאחר שנחכה בלילה אין לה תקנה שכבר נכנס בה  
 חולי הטרפות ואין לה תקנה בתוספת כאב. ולא דמי  
 לריאה הסמוכה לדופן שמעלמה עומדת ומתחלת להסתבך  
 עכ"ד. והנה כונתו מבוארת. דבודאי כל הנטרפה טרפה  
 בשעתה. ומסתמא אמרינן דמיד נכנס בה חולי הטרפות  
 כדי להמית ושוב אין לה תקנה. אלא דלפעמים איכא  
 הוכחה דלא נחלה מכתה מיד והרפואה הקדימה לבוא  
 בטרם שלט בה חולי הטרפות ואז תשוב להכשרה. ולכן  
 בנטרפה בלילה אין תקנה לחתוך את הרגל למעלה  
 ולהכשירה. דמסתמא כבר נכנס חולי הטרפות בכל הרגל  
 ואיך יהיה לה תקנה בתוספת כאב. משא"כ בריאה הסמוכה  
 לדופן שמעלמה עומדת ומתחלת להסתבך ואיכא הוכחה  
 שגם מתחלה לא שלט בה חולי הטרפות כדי להמית.  
 דמתלה המייתה אי אפשר שתרפא בטבע. ולפ"ז נראה  
 דה"ה אם נתן לה סמי רפואה הגורמים שהבהמה בעלמה  
 תעלה ארוכה עד שפסור ממנה מכה המטרפת ככה"ג  
 נמי כשרה. דאילו שלט בה חולי הטרפות לאין מרפא לא  
 הועילה לה הרפואה. דאין הרפואה מועלת כ"א באמצעית  
 הטבע והטבע לא תרפא איכא דכבר נכנס בה חולי  
 המיית. וכן יש להוכיח ממ"ש ראש"א ז"ל סוף המקשה

(ח) **בן** נלענ"ד צביאור דעת הרש"ל שמתוך לדעת  
 הרא"ש לחלק בין חוזרת לכשרותה מעלמה ובין

בדירת סמא איכא הוכחה דלא נטרפה מעולם וכשרה היא. ולכך הולכרבו חכמים להשיב דהני תוך י"ב חדש הוא עכ"ד. ואני אינני רואה בכל אלה שום קושיא. דהרי כל זה מיירי בשלא סרה המכה וגם לא עלה עליה קרום המתקיים. וא"כ פשיטא דאילו חיו כך במכתן י"ב חדש הוה הוכחה שהן כשרות. ולכך השיבו חכמים דמך י"ב חדש הוה ולאחר יב"ח מתו ולא הועילה להן בדירת סמא לחיות במכתן המטרפת. משא"כ בריאה שניקבה ואח"כ נסתמה סתימה קיימת. הלא כבר העלתה ארוכה וסרה ממנה מכה המטרפת בזה אין שום נפ"מ בין שנעשתה הסתימה בעלמה או ע"י סמא כיון דסוף סוף נסתלקה ממנה המכה המטרפת ושבה לכשרותה. ודומיא דהכי בבוטות הסותמות המעים דעסיקנא בהו. אילו נהרפאו ולא סתמו המעים בין מעלמן בין ע"י סס פשיטא שחזרה הבהמה לכשרותה מאחר שסר המטריף. אבל כל זמן שהבוטות סותמות המעים טרפה היא כיון דאי אפשר שתחיה כך במעים סתומים אפילו נגדר לה כל סמים שבעולם. וליילף לה מר מכל הני דמיייתי בעלמו. דעשו להן תרופות כמו בדירת סמא ואפ"ה העריפוס חכמים משום דאינן חיינן י"ב חדש במכתן. כ"ש במעים סתומים שאינה חיה אפילו י"ב ימים במכתה. ואף דאינו מן הגמגע שלא תסור המכה ותתרפא מעלמה או ע"י סס. מ"מ השתא היא בחזקת אינה חיה ולא עדיף משאר ספק דמוקמינן אחוקה וכמו שנתבאר למעלה :

**(ז) ומה** שהקשה כ"ת א"כ משכחת לה ודל לטרפה. הקושיא הזאת לאו אדירי רמיא אלא על כל הפוסקים הסוברים דטרפה חוזרת לכשרותה. אבל לק"מ. דבאמת לא משכחת ודל לטרפה. דאם היא עדיין טרפה לא תוליד. ואם תחזור לכשרותה באיזה אופן שיהיה ותוליד הרי אין זה ודל לטרפה אלא ודל כשרה. ואף אם נתעברה בטרפיפותה לית לן בה דהא טרפה מתעברת אלא שאינה יולדת עד שתשוב לכשרותה :

**(ח) עוד** הקשה כ"ת מהא דאיתא גבי בהמה שנחתכו דיכולה לכוות ולחיות. אלמא דמשום דיכולה לכוות מכשיר לה. ולפי דברי כ"ת לא תקשה מזה על הרמב"ן בעלמו. דהרמב"ן לא מיירי רק באופן שגריך לחתוך אבר מגופה וזה לא מקרי יכולה לכוות. אבל היכא דיכולה לכוות בלא חתיכת אבר כשרה היא. אבל אני לא ידעתי מה יענה כ"ת על כל הפוסקים שכתבו על נקבים שבריאה שחוזרין לכשרותן. אלמא דמתחלה היתה טרפה לדעתם אע"ג דיכולה לכוות בלי חתיכת אבר. ומזה מבואר דלית להו סברת כ"ת. ואולם למאי דכתבינא לק"מ. דרשב"א קאמר דאפילו בשלא יוסר מוס המטריף דהרי הרגל שנחתכה לא תעשה חליפין. מ"מ יכולה היא לכוות ולחיות :

**(ט) ומה** שהוסף כ"ת להקשות עלי מהא דאמסו בריאה ע"י מוגלא דאמרין בחיי הסדמה היתה הליטה יולאת. משמע דאינה יכולה לחיות כ"א כשיסור

ע"י אדם החותך להכשירה. ואמנם הרמב"ן בחידושו דלא מחלק בהכי ומחיר לחתוך את הרגל למעלה ולהכשירה. גם הוא נחית לתוך קושיה הרא"ש וכתב וא"ת שמא כבר התחילה מכתה להמית בה. חולי הוא זה ומסוכנת כשרה עכ"ל. וכ"ת הקשה מזה למה שכתבתי מאז דמסוכנת שרי משום דלא מחסרא חיותא ויכולה לחיות. דהרי גם בתחילת מיתה קרי לה הרמב"ן מסוכנת. הלא נתברר בירור גמור דחסרון ממש צעין עכ"ד. ואני תמה על כ"ת שהתפלל כ"כ על הקיסם הנדמה לו בין שיני ומדוע לא ראה בזה את הקורה הגדולה שבין עיניו. והלא כ"ת החליט דמסוכנת אינה חיה כטרפה אלא דעיקר האיסור בטרפה משום דמחסרא אבר [ולואת רגל כ"ת לאסור גם גיסטרא במחלה]. וא"כ בטרפה בזה"ג ועוד יחתוך רגלה למעלה הלא לקחה בכפלים דמחסרא והדר מחסרא אבר אחר אבר. ואיך התייר הרמב"ן גם כשכבר התחילה למות. אבל לדירי לא קשה מידי. דהרמב"ן סובר דכמו דבחתוכה הרגל חוזרת לכשרותה כן חוזרת נמי לחיותה. ואע"ג דעכשו חולה היא אינה רק כשאר מסוכנת דיכולה לחיות. מיהו הרא"ש לא ראה בסברת הרמב"ן וס"ל דאם כבר נכנס בה חולי הממית שוב אינלה תקנה לשוב ולחיות. ובאמת שגם הרמב"ן ז"ל בעלמו לא סמך על סברתו ומסיק לבסוף דכלל של דבר בזה לקיימה כל י"ב חדש ולהכשירה בכך עכ"ל. ולפי הנראה דבזה כ"ע מודים להרמב"ן דחוזרת לכשרותה גם בידי אדם. ולא פליגי רק על מה שר"ה מתחלה להתייר מיד לאחר החתיכה. ועל כ"פ היכא דביריא לן מלחא שהעלתה ארוכה בטבע דומיא דריאה הסמוכה לדופן. בזה ודאי מודים הרשב"א והרא"ש והגמגמים אחריהם דחוזרת לכשרותה. דאם איתא ששלב בה החולי כדי להמית לא היתה מתרפאת בטבע. דהטבע לא תרפא מחלת מות. ואין שום נפ"מ בזה בין נתרפאה מעלמה ממש לע"י סס כיון דסוף סוף נתרפאה באמצעיית הטבע :

**(י) ואחרי** ראינו כי עיקר סברא זו דטרפה חוזרת לכשרותה קימו וקבלו הרבה פוסקי ראשוני ואחרונים. מעתה כל מה שיש להקשות על שיטה זו אין אחריות עלי. אלא שכ"ת לא פלס אחרי והעיר עלי מן הדומה ומן הדומה לדומה. וגם אנכי לא אפלס אחרי כ"ת ואשיב על כולן בס"ד. ואתחיל מן הנוגעות בעלם אלי במה שאמרתי שגש ע"י סס אפשר לטרפה לחזור להכשירה. (א) הקשה כ"ת מדברי הסוס' (בדף מב) שתמהו הלא הרבה מבני אדם שניטל מוגלתם וחיים. ואמאי לא תירצו דע"י דבריו להו סמא חוזרים לכשרותם. (ב) הקשה מהא דמיייתי בש"ס (בדף נז) גבי שמוטת ירך צעוף כשרה מעשה שעשו לה שפופרת של קנה וחיותה. ומאי דאיה דילמא טרפה היתה וע"י שפופרת של קנה דהוי כמו בדירת סמא חזרה לכשרותה. (ג) וכן מקנה שנקדרה ועשו לה קדומין של קנה. דילמא ע"י הקדומין חזרה לכשרותה. (ד) וכן בגולגלת שנפחתה ועשו לה חידוק של קרויה וחיה. דילמא ע"י החידוק חזרה לכשרותה. דהרי כל זה הוי כמו בדירת סמא. אלא ודאי דכל היכא דמהני

**(יב) והגדרה** מכל הקוסיות מה שהקשה כ"ת מהא דאמר רבא בריש פרק המקשה מה טרפה אין לה היתר אף בשר שילא בו. אלמא דטרפה אין לה תקנה. הקושיא הזאת היא בחמת קושיא אלימתא. אבל לא עלי תלונתו ולא על הפוסקים דסברי דבידי שמים חוזרת לכשרותה. וכמ"ש הרשב"א והפוסקים דאין לה היתר בידי אדם משמע. אלא על הרמב"ן ז"ל לבד יש להקשות כן. וכבר הקדמנו אותו בקושיא זאת קמאי דקמאי הרשב"א בזה"א בשער ג' דף מ"ח ובתשובה ח"א סי' תשל"ו ובמ"ה סי' ל"ה ובחידושו דף ע"ו. וכן הר"ן בפרק המקשה שם. ורבינו ירוחם נט"ו ח"ה. ואולם לדעתי הקלושה יש ליישב דעת הרמב"ן עפ"י דברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות שחיטה. שכתב אע"פ שכל הטרפות הלמ"מ אין לך בפירוש אלא דרוסה וע"כ החמירו בה כו'. והנה הא דקאמר שלא נאמר בפירוש אלא דרוסה היינו מהאי קרא דמייתי רבא ובשר בשדה טרפה דמשמע שטרפה מחיות השדה. ולפ"ו י"ל דרבא נמי דיליף מיניה דבשר שילא אין לו היתר כטרפה. היינו נמי כערפת דרוסה דמיירי בה קרא. ובדרוסה לא מלינו בחמת שמוזר להכשרה. דדוקא בנקבים מלאנו שמוזרין להכשירן ע"י דופן ושומן וריאה עלמה. וכן בכליות ולוה"ג יתכן שיחזרו להכשירן. אבל בדרוסה אס האדים הבשר נגד המים שוב לא תחזור להכשרה כי הזיהרא מקלא קלי ואיזיל. והילכך שפיר ילף רבא בשר שילא מטרפה זו דמיירי בה קרא לענין דאין לה היתר :

**(יג) וב"ת** הביא ריאה דהרא"ש ס"ל דאין טרפה חוזרת לכשרותה ממ"ש הפמ"ג בפתיחה לסו' ל"ט שהרא"ש בפ"א ע"י י"ד סובר כהרא"ה דטעמא דכסדרן כשרה מפני שרגילות להעלות קרום ואינו נפסק. אלמא דמטיקרא לאו טרפה היא עכ"ד. ולאו ריאה היא. דגם הפמ"ג לא השוה דעת הרא"ש לדעת הרא"ה אלא בזה דכסדרן רגילות להעלות קרום שאינו נפסק ואין בהבל יסודו. אבל בנקב שלא העלה קרום לא פירש הרא"ש טעמא דאיסורא. וי"ל דטעמא משום דכל כמה שלא העלה קרום הוי טרפה. וכמו שמוזר דעתו בפרק המקשה ס"ז. אבל הרא"ה והר"ן פירשו בהדיא דחייסוין שמא הוא מהנקבים שאין להם רפואה מבוזר מזה דביש לו רפואה מטיקרא נמי לא הוי טרפה :

**(יד) עוד** הוכיח ממה שכתב הרשב"א בשם סה"ת טעם להכשיר בנשבר הרגל וחזר ונקשר. דאילו ילא העלם לחוץ לא היה נקשר. ואם איתא דטרפה חוזרת להכשירה אף בינא לחוץ נכשיר דהא השתא נטרפאית. ואין זו הוכחה. דמאן לימא לן דהוי קשר של קיימא ואין סופו להתפרק כקרום מחמת מכה. אלא היכא דאיכא למימר שלא ילא כלל לחוץ סמיכין אהא דנקשר דהוי כמו ס"ס וכמ"ש לעיל. ומה שמדמה כ"ת שבר שנקשר להא דאמרינן דבמידי דמיטרפא לא משכחה. לא דמי כלל. דודאי בהגדילו הכנפים האחרונים יותר מהראשונים איכא שבתא. אבל שבר שנקשר נהי דרפואה איכא שבתא ליכא. ואמנם חמת הוא שהרשב"א במ"ה (סי' לה) חזר בו מדעתו

כשיסיר האטום המטריף ואפ"ה מכשרין לה גם עכשיו עם האטום. וכן קחציז מר ואיזיל כל הני לקותא דכשרה משום דהדרי בריא והדר חלים ומעלה ארוכה. אלמא חזינן דאע"ג דאינה יכולה לחיות כ"א כשהסיר הלקותא אפ"ה מכשרין לה גם עכשיו עם הלקותא. אבל אני בעניויתי כבר תרתי כל הקוסיות האלו בקגרה. דבכל הני לקותא קים להו לחז"ל דבודאי הדרא בריא ואין כאן מוס המטריף. משא"כ במכה המטרפת דשתמא לה מיברא וחוזרת לכשרותה. ונהי דמידי ספיקא לא נפקא מ"מ לא עדיף משאר ספק דמוקמינן ליה אחזקה. וכיון דשחטו אותה במומה ובמכתה המטרפת אין לך חזקת טרפה גדולה מזה :

**(יז) עוד** הקשה מהא דאיתא (בדף נו ע"ב) ילאו בני מעיה כשרה ואף שלא הוחזרו כמבואר בש"ע ובאחרונים. אף דבודאי לא תוכל לחיות כך ע"י כל סמים שבעולם כ"א אחר שיחזירו לה הבני מעיים. אלמא כיון דאפשר להסיר המטריף בידיים כשרה היא עכ"ד. ובחמת שקושיא זאת ליתא לדעת הרשב"א והרא"ש דס"ל דבידי אדם אין טרפה חוזרת לכשרותה והיכא דרפואתה בידי כשרה היא מעיקרא. ואמנם אחר שהטיל כ"ת עלי להתערב גם בעד שיטת הרמב"ן ז"ל דס"ל דבידי אדם נמי טרפה חוזרת לכשרותה. חומר אני דגם להרמב"ן לק"מ. חדא דביאלו בני מעיה יכולין לחזור בעלמא. וכדאמרינן התם בגמרא גבי ההוא דחינגד ואיתגח ועול למעייניה. והילכך כשרה גם בלא הוחזרו עדיין. ועוד דאף אם משכחת שלריבין סווע להחזירן מ"מ מסייע כזה במעים שלמים שאין בהם שום לקותא פשיטא דאין בו ממש. ואין באן הסרת המטריף אלא שאין מניחים המעים להתקלקל ולהטריף. משא"כ בדאיכא מוס המטריף לפנינו באברים שהחיות תלוי בהם ולריך מעשה בידי אדם או בידי שמים להסירו כשיטא דר"ז שלא הוסר קיימא בעריפותה. ומה שהקשה עוד מהא דר"ש בן חלפתא דמדגדלו הכנפים וסר המטריף הביאו ריאה דכשרה היא. גם מזה לק"מ. דהא התם גם להס"ד בגמרא הוי טעמא משום דשכחה בכנפים האחרונים יותר מהראשונים. וכ"ש למאי דמסיק דבמידי דמיטרפא כ"ע מודים דאינה משכחת :

**(יח) עוד** הקשה מהא דאיתא (בדף נו) גבי נקדר כמין טבעת דבר זה שאלתי לחכמים ולרופאים ואמרו מסרטו בעלם ומעלה ארוכה. אלמא דכיון דאפשר להסיר המכה הוכיחו שהיא כשרה. וגדחק כ"ת להגיל את הרמב"ן מקושיא זו. אבל לא ראה את דברי הרמב"ן עלמו בחידושו שם שכתב בהדיא שהיא טרפה כל זמן שלא סירטו בעלם או דקנה גרמא דידיה [שהו סימן שהתחיל להעלות ארוכה מעלמו ומתכשר גם בלא סירטו]. והרמב"ן הביא מזה ריאה דגם בנטרפה בלוה"ג חוזרת לכשרותה אם יתחוך הרגל למעלה. ומזה נסתר ג"כ מה שהחליטו כ"ת דהרמב"ן לא מיירי רק היכא דלריך חתיכת אבר דוקא :

ככל חיבוריו הקולמים דטרפה חזרת לכשרותה בידי שמים וכהיה דריאה הסמוכה לדופן. וכתב שם צמ"ה דטעמא דריאה הסמוכה לדופן כשרה היינו משום דדופן סותמתה מעיקרא. אלא דאי לא סביך חיישינן שמא ברוב הימים לא יסתמנה הדופן ע"כ. אך שלא לעשות את הרשב"א ז"ל להדרגא אפשר לומר שבצמ"ה לא בא רק להוליא מדעת הרא"ה צמ"ה שם. דכי היכא דלא תקשה מהא דכיון שטרפה אין לה היתר מחלק בין הנקבים בצריאה. ואמר שיש נקבים שדרך להעלות רפואה ואינם בכלל טרפה ויש נקבים כיוולא בהם בלוחו מקום שאין להם רפואה ומטריפים. דזהו באמת דוחק גדול לחלק בין הנקבים הדומים ממש זה לזה. ובמתני' גמי סתמא קתני ניקבה הריאה טרפה משמע דאין חילוק בין הנקבים. לכן ראה הרשב"א לתרץ כמה שדחק הרא"ה במלתא דמסתבר יותר. ואמר דצריאה הסמוכה לדופן הדופן סותמתה מעיקרא ולא טרפה מעולם. אלא דאי לא סביך חיישינן שמא ברוב הימים לא יסתמנה הדופן. אבל הרשב"א עלמו לא חזר מדעתו הראשונה דידי שמים אפשר לטרפה לחזור לכשרותה. ובאמת דלסברתו צמ"ה יש להקשות. דכי היכא דחייש בדלא סביך שמא ברוב הימים לא יסתמנה הדופן. ה"ג יחוש בדסביך דקודם דסבכא לא סתמה הדופן זמן מה. דמה לי רגע אחת ומה לי יום ושנה. וכעין זה הקשה בצו"פ בסו"ל ל"ו סק"ד למה שהביט הט"ז והש"ך מדברי רש"י בדף מ"ג דהכשירא דריאה הסמוכה לדופן משום סתימה דמעיקרא. ומסיק בצוונת רש"י דטעמא משום ששורש הקרום נאחו בדופן שהוא דבר המתקיים מעיקרא ולא דמי לקרום מחמת מכה שבהבל יסודו ע"כ. וזהו כסברת הרא"ה והרשב"א בחיבוריו דטרפה נכשרת בסתימה מעליא :

**(פז) ואמנם** אני לא בחתי להכריע בין הפוסקים בענין זה אם טרפה חזרת לכשרותה אם לאו. אבל באמת שהישוב שכתבתי לקושיית כ"ת על האו"ה ורמ"א שמטריפים בועות הסותמות המעים. מיושב שפיר גם לדעת הרא"ה והר"ן שנתנו טעם להכשר סירכא בכסדרן ולסמוכה לדופן משום דאוגלאי מלתא למפרע שנקב זה לא היה טרפה מעולם. אבל כל שהנקב לפנינו אין אנו בקיאיין בין נקב לנקב ומטריפין. גם לשיטה זו יתיישב שפיר מה שמטריפין נסתמו המעים בבעות. דהלא ק"ו רבירים. דאם בנקבי הריאה כסדרן או גמי הדופן שהבהמה תוכל עכ"פ להתקיים בהם עד י"ב חדש מ"מ לא שרינן על סמך שאפשר שיסתבך בתוך יב"ח ויתגלה שאינו נקב המטריף. אלא מטריפין לה כדהשתא. כ"ש וק"ו בנסתמו המעים שאי אפשר לבהמה להתקיים כך רק ימים אחדים פשיטא דלא שרינן לה משום שמא היתה מתרפאת בתוך זמן קצר כזה ויתגלה למפרע דלא הוה טרפה. כיון דהשתא חזינן שהמעים סתומים ואינם ראויים למלאכתן וכמאן דליתנהו דמי. ואין לומר שיש לחלק בין נקבים לבעות דבעות עלולות להרפא עפי. זה אינו. דהרי הר"ו בעלמו כתב דטעמא דתרתו בעי

דסמיכי לית להו בדיקוחא משום דחיישינן שהאחת תדחוק את חברתה ותינקב זו את זו. והשתא אמאי לא נימא שתתפארו בערס תינקבו. אלא ודאי כיון דעכשיו בולטות במקום ריעותא לא שרינן להו משום שמא תהא להן רפואה (ועיין בצ"ז סו" מ' סק"ד). וכ"ש בהני בעויות שסותמות המעים דלאו משום דחזו להטריף חתינן עליהו אלא שעכשיו ממש הן סותמין המעים ומקרבין קץ הבהמה. פשיטא דבתר השתא אזלינן ולא שרינן להו משום שמא תהא להן רפואה. ואין שום סברא לחלק בין בעויות המעים לבעויות הריאה. דבעויות הריאה גמי ליכא לקותא המטרפת בעלם הבעויות לדעת הרשב"א והר"ן. אלא שמקומן ומלבן מטריפתן כמו בעויות הסותמות המעים. ועל כן רואה אני כי דברי האו"ה והרמ"א ז"ל שריינן וקיימין לכל השיטות :

### סימן נר

ברין דם בעין אימתי אוסר בצלי עד ס' .

**רגל** מבהמה גסה לאחר שמתחו והדחיו אותה כדין נפלה לארץ לתוך דם בעין ונתלכלך שערה וגם עורה. ולאחר שנקדש ונתייבש הדם חרבו את שערה על האש דרך הטמנה ולא נודע אם היה ס' נגד הדם :

**הנה** לשון הרמ"א צו"ד סו" ס"ח סעיף ט' אם מלג ראש הבהמה ברמץ ולא הדיח בית השחיטה או שאר דם בעין שעליו לריך ליטול או לקלוף מקום הדם והשאר שרי. וכתב על זה הש"ך בס"ק כ"א דל"ע מהיכן הוליא הרב דין זה. דנראה דכיון דקיי"ל דבדם בעין לא אמרינן כבולטו כך פולטו ואפילו צללי לריך ס' כדלקמן רס"ו ע"ז כ"ש בהטמנה ברמץ. ונראה דס"ל להרב דדם ידיה לא מיתבש כ"כ דם בעין דהא מה"ט קיי"ל לקמן רס"ו ע"ז דבשר שנללה בלא הדחה קמייטא שרי כו'. ותירונו דחוק בעיני דהרי דם הטוח בבית השחיטה הוא מעיקר דם הקלוח ונראה לעין יותר מטיפת דם הנוטף בסו" ע"ז. ולא דמי כלל לבשר שלא הודח דליכא התם רק לכלוך מדוחקא דסכינא. אבל הנראה לענ"ד דעת הרמ"א ז"ל דהא דלריך ס' בדם בעין היינו דוקא כל זמן שהוא לח וללול דאז הוא נבלע בבשר. משא"כ דם בית השחיטה שכבר נתייבש די בקליפה או גטילה. וכן מוכח מדברי הטור רס"ו ע"ז שכבר דם הנוטף על הללי שאלל האש כו'. ור"ל דאז הוא לח וללול ונבלע בבשר. ולזה דקדק ג"כ האו"ה [הביאו הש"ך בסו" ע"ו סק"ג] וכתב אם נפל דם ללול על הבשר וללאו כך. ר"ל דבשעת גלייה היה עדיין ללול כמו בשעת נפילה. ומטעם זה כתב גם המחבר שם אם דם אחר נטף על הללי. ודלא כהש"ך שם. ונראה להביא עוד ראיה לזה ממה שכתבו הפוסקים בטעם הדחה ראשונה הובא בצ"ז רס"ו ס"ט דיש לחוש שמא לאחר סיניח מלשלוט דם וזכר יהא ניתך דם נשתייבש על

על פניו ויבלענו. אלמא דכל זמן שהוא יבש אינו נבלע. ובללי אין לחוש שניתך הדם היבש. דאדרבה האש מיבשו עוד יותר ועיין בסימן ע"ב בט"ו סק"ב. ולכן נראה דגם בזמן דידן שכבר נתייבש הדם קודם שהטמינו הרגל ברמץ סגי לקלוף מקום הדם והשאר שרי. דאע"ג דבזית השחיטה כתב רמ"א ליטול או לקלוף. היינו משום דעפ"י רוב דבוק הרבה דם בבזית"ש. משא"כ כאן דהשער חוץ בפני הדם ולא הגיע לבשר רק משהו ולכן די לו בקליפה: בלי פקפוק:

### סימן נה

ביאור דין טעם כעיקר ע"י מליחה. ובאיוזה צד יש להקל ולשער במליחה בקליפה.

(א) **גריסינן** בפסחים (דף כד ע"ב) אמר רב אחא בר עויה אמר רב אחי כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן. אמר רבי זירא אף אן נמי תנינא אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היולא מן הזיתים ומן העגבים בלבד. ואלו מתותים ורימונים לא מאי טעמא לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן. א"ל אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר. אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. וכתבו בתוס' תימא לר"י דזהעור והרוטב (חולין קכא) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היולא מזהים ועגבים דגמר פרי פרי מצבורים וצבורים מתרומה דכתיב זה תירוש ויזהר. א"כ אמאי אינטריך למימר הכא דזיעה בעלמא הוא. וי"ל דהא דאינטריך למילף התם מקרא לאו למעוטי שאר משקים אינטריך דמן הדין אפילו תירוש ויזהר זיעה בעלמא הוא כדאמרין הכא וע"כ אינטריך למילף התם מקרא דמשקה תירוש ויזהר הוה כמו הפרי. והשתא א"ש דאמר בשמעתין דזיעה בעלמא הוא דמהך טעמא שמעינן דשאר משקה אינו כפרי. מיהו תימא אמאי קאמר דזיעה בעלמא הוא והא טעם כעיקר דאורייתא עכ"ל. והנה מלבד קושייתם השניה שהיהו בל"ע לא מסתבר ג"כ תירוס על הקושיא הראשונה דאפילו תירוש ויזהר הוה זיעה בעלמא. דהלא תירוש ויזהר הם עיקר הפרי ולא ישאירו אחריהם רק הקליפה והגרעין. ולולא דבריהם ז"ל הייתי מיישב שתי הקושיות בחדא מחתא. דהא ודאי דכל משקה הנסחט מהפרי הוא ממשות הפרי ולא זיעה בעלמא. ועל כן שפיר אינטריך קרא זהעור והרוטב למעוטי שאר משקים דאין דינס כפרי. ומ"מ אינטריך נמי לזיתים ועגבים דאפילו המוהל היולא מהם דזיעה בעלמא הוא ואין בו לא טעם ולא ממשו של פרי אפ"ה חייב עליו מפני שהוא ג"כ בכלל משקה תירוש ויזהר. וכדנקט במסכת מכשירין (פ"ו מ"ה) מוהל השמן כשמן ואפילו אין בו לחוטי שמן לפי שהמוהל בעלמו משקה הוא. וכרבי יעקב בגמרא (שבת קמד ע"ב) דאמר מוהל הרי הוא כמשקה ומה טעם אמרו מוהל

היולא בתחלה טהור לפי שאינו רולה בקיומו. ועיין בתוס' שבת (דף יז) ד"ה גזרני. ורבי זירא בשמעתין דבעי להוכיח מתותים ורימונים דקאכיל שלא כדרך הנאתן פטור. לאו ממשקה הנסחט מהם מיירי דהא פשיטא דמשקה דתותים ורימונים לאו כאוכל דמי כדילפינן בזהעור והרוטב מתרומה. אלא רבי זירא דלא ידע סברא דזיעה ע"כ ראה לומר דמוהל היולא מתותים ורימונים העומדים לאכילה דלאו משקה הוא אלא חוכלא דאיפרת כדמוכח בחולין (דף יד) וא"כ אמאי אין סופגין עליו את הארבעים לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן. משא"כ זיתים ועגבים דעיקרן קיימו למשקין יש גם על המוהל תורת משקה כרבי יעקב. והוי דרך הנאתן. ודחי ליה אביי דשאני מוהל היולא מתותים ורימונים דזיעה בעלמא הוא ואינו בכלל אוכל. אלא דבזיתים ועגבים דעיקרן קיימו למשקין גם המוהל בכלל משקה הוא. ומעתה תו לא תקשה מה שהקשו התוס' דאמאי קאמר אביי זיעה בעלמא הוא והא טעם כעיקר דאורייתא. דודאי משקה הנסחט שיש בו טעם הפרי לאו זיעה הוא אלא דממעטין ליה מקרא דאינו כפרי. אבל מוהל היולא מעלמו מתותים ורימונים מחמת הבלא ע"ז אמר דהוי זיעה בעלמא משום דאין בו טעם הפרי שהוא כעיקר:

(ב) **והנה** אם תירלנו קושיית התוס' ז"ל אבל סברתם במקומה עומדת דאפילו בלוגן נמי אמרינן טעם כעיקר. תדע דהא ממשרת ילפינן טעם כעיקר (פסחים דף מז) ומשרת לוגן הוה. אלא דאכתי איכא לדיוקי בהאי כללא ממה שכתב הרא"ש בס"פ אין מעמידין דכשמציאין עכו"ם דגים טהורים וטמאים המלוחים יחד בחצית אחת מתירין את הטהורים מטעם ספק דרבנן דשמא לא נמלחו יחד בתחלה ואחר שפלטו כל לורן עירבן יחד. וכן פסק הרב"ז ביו"ד סי' פ"ג ס"ה וגם הרמ"א שם הסכים לזה לענין דיעבד. וקשה כי נמי עירבן לאחר פליטת לירן מאי הוי. והא טעם כעיקר דאורייתא אפילו בלוגן וכ"ש הכא שהטמאים נ"ט בטהורים ע"י רחיחת מליחה דהוי כמו ללי. ואפילו להפוסקים דלאחר שיעור מליחה אינו חשוב רוח מ"מ יש לנו לאסור כאן מכח ספק דאורייתא דשמא נתערבו בתוך שיעור מליחתם ונתנו טעם דדגים טמאים וטהורים שני מינים הם ונותנים טעם זכ"ז כמזוחר בז"י סי' ל"ח בשם האגור. ובאמת שדעת מהרש"ל הובא בש"ך סימן פ"ג ס"ק י"ד דאף לאחר זמן פליטה אוסרים במליחה עד ס'. אבל כל הפוסקים האחרונים מסכימים עם הרא"ש. והגרא"ה לענ"ד דעת הרא"ש והפוסקים דמדחוינן דלא אסרה תורה ליר דגים משום דזיעה בעלמא הוא (חולין לט ע"ב ע"ש בתוס'). וא"כ תקשה נהי דליר דגים עלמו הוי זיעה בעלמא מ"מ הא יש בו טעם הדגים דליר היינו דנפיק ע"י מליחה ופשיטא דהמלח מזבילע טעם הדגים עלמן בתוך הליר ואמאי מותר מה"ת. אלא ע"כ דטעם דגים היולא ע"י מליחה לא הוי רק קיוהא בעלמא ואין בו ממש ולא אמרינן צו טעם כעיקר. מיהו אליר דגים בעין גזרו רבנן אטו ליר שרלים. משא"כ כשנתערבו הדגים לאחר

זמן פליטת לירן דאז ליכא רק טעם קלוט בעלמא לא שייך למיגור אטו טעם שרליס דמלתא דלא שכיח למלות שרליס עם דגיס :

**(ג) וכן** נראה לענ"ד להוכיח מהא דאיתא בש"ס (חולין קיב ע"ג) רב מרי בר רחל חימלח ליה בשר שמוטה בהדי טרפה אחא לקמיה דרבא א"ל הטמאים לאסור לירן כו'. ופרש"י דרב מרי קא מיבעי ליה אי אמרינן איידי דטרוד למפלט לא בלע ליר כדאמרינן דלא בלע דס או לא . ובחידושי הרשב"א הקשה עליו דא"כ מאי קמייתא רבא מהטמאים לאסור לירן הא רב מרי נמי מפשט פשיטא ליה דאסור . ופירש הרשב"א ז"ל דרב מרי מספקא ליה שמא לא מפליט מלח אלא דס לחוד ופשיט ליה רבא דפליט ג"כ ליר מדקתני לרבנות לירן וליר היינו דנפיק ע"י מליחה ע"כ . אבל גם לפירוש זה קשה דא"כ מאי פריך בגמרא ולימא ליה מדשמואל דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח ומשני אי מדשמואל ה"א ה"מ דמן אבל לירן לא . והלא זאת היתה עיקר הברא דרב מרי דמליח כרותח להפליט דס אבל לא ליר ולא שייך לאקשווי דלימא ליה מדשמואל . ולבאורה היה נראה לומר דרב מרי הוה סבר דמליח אינו כרותח וכרבי יוחנן (בדף קיא ע"ג) ואפ"ה פשיטא ליה דמפליט דס יען כי כן הוא בטבע המלח להפליט דס . וכ"כ בח"ד ריש מליחה אליבא דרבי יוחנן . וע"כ פריך שפיר דלימא ליה מדשמואל . דכיון דמליח כרותח פשיטא דהוא טיבן טעם בבשר הגמלח עמו וטעם כעיקר דאורייתא . [אבל מזכיריתא לחוד לא סגי בלא מלתא דשמואל דאס לירן רותח לא יאסר הבשר וכמ"ש בתוס'] אלא דא"כ קשה מאי משני אי מדשמואל ה"א ה"מ דמן אבל לירן לא . ובהא תפילו בלא ליר נמי אסור משום טכ"ע . ואמנם למאי דכתבנא דטעם כעיקר במליחה הלוי בלויסור ליר וכל הנהא דליר מותר טכ"ע במליחה נמי מותר . לפ"י יתיישב שפיר . דרב מרי בר רחל הוה ס"ל דהטמאים לא איתא רק לזיר שרליס ובהמה טמאה . ובקושיית התוס' בתולין (דף לט ע"ג) סד"ה שאני ובבבורות (דף ו' ע"ג) סד"ה לאסור דמג"ל לרבא מהטמאים לאסור ליר טרפה והא קרא כתיב דוקא בשרליס ובהמה טמאה ש"מ דליר טרפה מותר . תדע דהא גבי דגיס דליכא קרא אמרינן דמותר מדאורייתא . וכיון דליר טרפה מותר ה"כ טעמה היוולא ע"י מליחה נמי מותר ולא אמרינן ביה טכ"ע וכמו גבי דגיס . ורבא א"ל דדרשינן הטמאים לאסור ליר טרפה ג"כ והיינו מטמא טמאים הטמאים או מטובא טמאים דכתיב התם וכמ"ש התוס' בפרק העור והרוטב (דף קטו ע"ג) סד"ה בבבלתה . ופריך ולימא ליה מדשמואל דאמר מליח כרותח וא"כ פשיטא דהוא כ"ט וטעם כעיקר דאורייתא . ומשני אי מדשמואל ה"א ה"מ דמן אבל לירן לא . דהתורה התורה ליר טרפה וה"ה טעמה ע"י מליחה וכסברת רב מרי . קמ"ל דהטמאים אחא לאסור לירן מדאורייתא וא"כ פשיטא דהא דאמר שמואל מליח כרותח לכל מילי אמר בין לדמן בין ללירן :

**(ד) וע"פ** דרכיט טבל לעמוד על יסוד סדרת התוס'

במה שתירצו דלסור טרפה מפיק רבא מטמא טמאים הטמאים כו' . דלכאורה קשה אמאי לא נרבה ג"כ ליר דגיס מטמא טמאים הטמאים . אבל למאי דכתבנא אחי שפיר . דעל כרחק דהטמאים אחי למעוטי ליר דגיס . דלגופא לאסור ליר שרליס ובהמה טמאה לא אינטריך דהא טעם כעיקר דאורייתא תפילו בלויסור וכ"ש בטעם הנבלע בליר ע"י רתיחת מליחה . אלא ע"כ דלמעוטי אחי ולשמשנין דליכא ליר דמותר . ומיהו יתורא דטמא טמאים הטמאים לרבייא אחי . וכיון דליכא רבייא ומעוטי מסתבר לאוקמי רבייא לזיר טרפה שהוא ממין בשר וגדולי קרקע כמו שרליס ובהמה טמאה ומעוטי אחא לזיר דגיס דאינו ממין בשר וגדולי קרקע וכדאיתא בעירובין (דף כו ע"ג) ואשמשנין דלירן זיעה בעלמא הוא . והא דתניא בספרא גבי דגיס שקן הס לאסור לירן ורוטבן וקיפה שלהן . עיקר דרשה אחא לרוטב וקיפה אבל לענין ליר אחמכתא בעלמא הוא כמ"ש התוס' (בדף קיב) והרשב"א בחידושו סס והרא"ש בפ"ג דע"ז (סימן מב) . ולדברי הסמ"ק שהביא רמ"א ביו"ד (סימן פג ס"ה) הא דליף מקרא לאסור ליר דגיס היינו בלית ב"י שמונית אבל סתמא לית ביה שמונית וזיעה בעלמא הוא ע"ש בבבאורי הגר"א ז"ל ס"ק י"ד . ואמנם לשיטת רש"י (חולין דף לח ב') דרבא ס"ל טעם כעיקר דרבנן אי אפשר לתרץ כמ"ש דהטמאים לא אינטריך לגופא רק למעוטי ליר דגיס . וז"ל לשיטת רש"י דרבא ס"ל בלית דליר דגיס נמי אסור מדאורייתא וכמ"ש התוס' בע"ז (דף מ') ד"ה מתלווקת . ואחא שפיר לשיטתו הא דפריך בגמרא ארבא מדג טהור שמלחו עם דג טמא מותר . שצבר נתקשו בזה התוס' (דף לט ע"ג) והרא"ש בע"ז סס היאך פריך מדג אצטר . אבל לשיטת רש"י שויס הס . מיהו אכן קיי"ל כהתוס' דרבא ס"ל טעם כעיקר דאורייתא . וא"כ לא אינטריך קרא דהטמאים לגופא אלא למעוטי ליר דגיס . ועל כן קיי"ל ג"כ דליר דגיס דרבנן . ולאחר פליטת לירה אינה אסור משום טכ"ע במליחה וכמ"ש לעיל . אך ע"י ביטול אמרינן גם בדגיס טכ"ע כמ"ש הש"ך (בסימן פג ס"ק עו ובסימן קז סק"א) . וכן מוכח ממ"ש התוס' והרשב"א והרא"ש דעיקר דרשה דסקן הס דכתיב בדיגיס אחא לרוטב וקיפה . והיינו משום דע"י ביטול ג"ט ברוטב וקיפה . וכן מוכח ג"כ לדעת הריב"א והפוסקים שהביא בש"ך (בסימן קז) . ואמנם לרש"י אין לאסור מדאורייתא בנ"ט בביטול . וז"ל דהיה דסקן הס מייירי ברוטב היוולא מן הללי וכההיא דנעף מרוטבו על התרס (פסחים דף עה ב') . אבל לידון דס"ל כהתוס' גם רוטב דביטול דעיקרו מים אסור מדאורייתא בדגיס טמאים . וע"י בנב"י חו"ד (סימן כו) שמפלכל סס לענין כבוש . ועכ"פ בטרפה דקיי"ל כרבא דליר טרפה הוה דאורייתא ה"ה טעמא ע"י מליחה נמי אסור דאורייתא . דלכל מילי אמר שמואל מליח כרותח . ולכן תפילו נמלחה הטרפה יחד עם הכשרות לאחר זמן פליטת לירה נמי אוסרת בנתינת טעם מדאורייתא :

**(ה) ובזה** ילאתי לחלק בדין טרפה וכשרה שגמלחו

יחד. והנה בשו"ת ח"ס (סימן גנ) מפלפל בדיו אוזא  
 טרפה שנמלחה בין הכשרות. ומלמד לומר דאפילו באוזא  
 אחת יש ס' נגד ליר הטרפה. והנראה מתוך דבריו שס  
 דגם בטגעות זכ"ד דעתו להחיר ומחלק בין מליחה לביטול.  
 ואני בענייני אומר כי את הטוב נקבל מהגאון ז"ל.  
 דכל שאין הכשרות טגעות בטגף הטרפה רק שפליטה של  
 זו נוגעת בזו בזה מסתבר טעמיה ללא נשער רק נגד  
 הליר הזב מהטרפה. ובודאי דגם באוזא אחת יש ס'  
 כנגדו. ונוסף עוד ע"ז דרוב הליר נשפך לארץ מן הדף  
 שמולחין עליו ואינו נבלע בהיתר רק מעט ממנו. אלא  
 דבלא הפ"מ קי"ל דלח בלח נ"ג ונאסר גם ליר הכשרות  
 ובעיני ס' נגד כל הליר. דאע"ג דבמין זמינו ונשפך מותר  
 כשנדע שהיה רוב היתר כדאיתא (בסימן לח ס"ב). מ"מ  
 ליר ובשר הוי מין בשאינו מינו ובעיני ס' דבירור. [אכן  
 בתשובת ג"ו הביאו בגליון הרש"א (בסי' סט סעי' יד)  
 כתב דסם האברים טעמו כבשר. א"כ כ"ש ליר וה"ל מין  
 זמינו] אך כל זה הוא בשאין נוגעות בטרפה עלמה.  
 אבל בנוגעות אין מקום להקל בזה כלל. דאפילו הודחה  
 הטרפה לאחר זמן פליטת לירה ומלחה שנית אוסרת  
 ג"כ באיסור שמן עד ס'. דאע"ג דאיהו פולטת ליר מ"מ  
 המלח מפליט טעם האיסור עלמו ומזלישו בהיתר. ולא  
 גרע מגזינה מלחה דאין לה ליר ואפ"ה אוסרת בשר  
 טפל עד ס' כמבואר ברמ"א (בסימן לא ס"ה). ובשמן  
 גם המחבר מודה דאוסר עד ס' כמ"ש בס"ו. וכבר  
 הוכחנו דגבי טרפה אמרינן טכ"ע דאורייתא גם במליחה.  
 ולא אשכחן להקל גבי טרפה אלא לשער בכחושה בקליפה  
 אבל אוזא שמינה היא ואוסרת במליחה עד ס' :

(ו) הן אמת שהגאון בעל ח"ס שם שדא נרגא גם בזה  
 דמשערין בשמן בששים. והעלה כדעת הרמב"ן  
 שהביא הרשב"א בחידושו פג"ה והר"ן שס גבי הנהו  
 אטמאתא (בחולין דף לו ע"ב) דמליחה אפילו בשמן סגי  
 בקליפה. ואף שהרשב"א והר"ן הקשו על הרמב"ן דהא  
 רבינא הוה ס"ל דמליח כמבושל ואסר אפילו בכחוש עד  
 ס' ואיך נימא אכן דאפילו כללי לא הוה לאסור בשמן  
 בס'. קושיא זאת מתרץ סם בח"ס. דודאי בגדי שללאו  
 שהחלב ניתך מפעפע עד ס'. אבל חלב חי שנמלח עם  
 בשר הלא החלב בעלמו לא ניתך ולא נבלע בבשר רק  
 הליר היולא ממנו ע"י מליחה ואותו ליר אינו אלא כחלב  
 כחוש ואין לו כח לפעפע דזיעה בעלמא הוא. ונהי  
 דלענין איסור אסור כחלב עלמו מ"מ לענין פעפוע לא  
 עדיף מחלב כחוש שאינו מפעפע. והשתא לרבינא דהוה  
 ס"ל דמליחה כביטול אין חילוק בין כחוש לשמן אבל למאי  
 דקי"ל שאינו אלא כללי נמלא שאינו מפעפע אלא בשמן  
 א"כ ממילא הליר שהוא ככחוש אינו מפעפע עכ"ד. ונשתען  
 על יסוד זה לשער בכל מליחה בקליפה. אלא לענ"ד ל"ע  
 בזה טובא. דהן אמת דסבירא זו דליר דינו ככחוש נמלא  
 מבוארת בחוס' ביתר שאת. דעל הא דקאמר התם בגמרא  
 (חולין דף לו) שאני חלב דמפעפע. כתבו החוס' והא  
 דאמרינן נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יכול את  
 מקומו ותו לא. היינו משום דרוטבו אינו מפעפע דליר

בעלמא הוא ולא שומן עכ"ל. אלמא דהחוס' ס"ל דאפילו  
 ליר היולא מן הללי כחוש הוא ואינו מפעפע וכ"ש ליר  
 היולא ע"י מליחה. אך לפי דברייהם קשה דלמאי דס"ד  
 דרב הונא ס"ל דללי מפעפע אפילו בכחוש הלא תקשה  
 עליו ממחגי' זו דנטף מרוטבו על החרס דסגי ליה  
 בנטיילה. וכבר תמה קן על החוס' הגאון רע"ק ז"ל  
 בגליונו. אבל הברור בזה מה שכתב הרשב"א ז"ל בתה"א  
 (דף קיא) דבהיה דנטף מרוטבו איכא ס' ויותר נגד  
 שיפת הרוטבו ואפ"ה לריך נטיילה במקום הטפה מפני  
 שבחיווהו מקום נשאר רושם האיסור בעין. וכן כתב  
 המרדכי ספג"ה והר"ן בפרק כל הבשר הובאו בט"ז  
 (בסימן לד ס"ק ג). ולהו הסכימו הפוסקים (בסימן קה  
 סעי' ה'). ולפ"ז לא נסתפק על ליר הללי דודאי שמן  
 הוא כמבואר מדברי הרשב"א והפוסקים. אלא אפילו  
 ליר היולא מחלב או מבשר שמן ע"י מליחה נראה ג"כ דהוי  
 שמן ומפעפע. דהא אפילו בליר דגים אמרינן (עירובין  
 דף כז) דשומא דפירא הוא [ומ"ש הרמ"א ביו"ד ס' פג]  
 דתסם דגים מלוחים לית בהו שמונית היינו משום דהדגים  
 עלמם מסתמא כחושים הם. אבל בשמינים גם לירן אית  
 ביה שמונית] וכ"ש בליר בשר שהוא מן הטורה כבשר  
 עלמו. ונהי דבכחוש אמרינן דשומא דידיה נמי כחוש  
 אבל בחלב או בשר שמן פשיטא דלירו נמי שמן. ואולם  
 אף אם ניחא סברת הגאון בעל ח"ס ז"ל דליר הוא לשלם  
 כחוש אפילו יולא מחלב שמן. אכתי לא מסתבר למימר  
 קן רק בשאין החלב עלמו נוגע בבשר הכשרה כ"א לירו  
 זב תחתיו ואפשר דבזה גם הרשב"א והר"ן מודים דאינו  
 איסור רק כדי קליפה. ולא מטעמיה דהח"ס דליר כחוש  
 הוא אלא דהליר לאחר שנפרד מן החלב אינו רותח כ"כ  
 כמו החלב עלמו. אבל כשהחלב עלמו נוגע בבשר או  
 אוסר עד ס' בין מלד הליר הנבלע בשעת פליטה מן  
 החלב לתוך הבשר ובין מלד טעם החלב עלמו שהוא  
 כעיקר. דהסבירא הפשוטה שהחלב עלמה שהוא  
 שמן מפעפע טעמו עד ס'. ואמנם קן לדעת הרמב"ן ז"ל  
 דדוקא חלב הניתך ע"י ללי מפעפע עד ס' אבל הליר  
 והטעם היולא ממנו במליחה אין בכחו לפעפע רק כדי  
 קליפה. אבל שפיר הקשו עליו הרשב"א והר"ן מרבינא  
 דס"ל דמליחה מפליט ומזלישו אפילו בכחוש כמו דביטול  
 ואיך נימא אכן דאפילו בשמן אינו מפעפע. והח"ס אויל  
 לשיטתו דאיסור מליחה הוא רק משום ליר והליר כחוש  
 הוא ע"כ דחה ראיית הרשב"א והר"ן מהא דרבינא. אבל  
 למה שהוכחנו דבנוגעין איכא איסור גם משום טעם  
 החלב עלמו היולא יחד עם הליר ע"י רתיחת המליחה  
 וגם הליר הרוחב בשעת פליטה שמן הוא. א"כ ראיית  
 הרשב"א והר"ן מרבינא נכונה היא. ואפילו דנגעו מלוחים  
 היכא דליכא ליר נראה ג"כ דהחלב והבשר השמן אוסר  
 בטעמו עד ס'. דהא רבינא הוה ס"ל דמליח עדיף מללי  
 ואפילו בכחוש נמי מפעפע ויהיב טעמא עד ס' ואיך  
 נימא אכן דגם בשמן אינו מפעפע כללי. וע"כ נראה  
 לענ"ד להבדיל דבלייר טרפה לחוד הזב תחת הכשרה אז  
 אפילו הטרפה שמינה יש לסמוך על הרמב"ן וראב"ה

ז"ל דבאי בקליפה דקרוז לומר שגם הרשב"א והר"ן מודים בזה. אבל בנזעין זכ"ל בתוך זמן פליטת לירן ואפילו בהודו ונמלחו אח"כ חוסרת הטרפה שמינה עד ס' כסדרת הרשב"א והר"ן. [אלא דאם נעשו לאחר שנמלחו מתחלה ושהו שיעור מליחה דכבר פסק כה המלח אז יש מקום להקל בהפ"מ וסעודה מילה כמ"ש הש"ך בס"י לא ס"ק יא]. ואמנם למעשה הסכימו הפוסקים (בסימן קה) לשער כל מליחה בס'. אלא דבהפ"מ או שיש עוד לדדים יש לגרף דעת הרמב"ן ז"ל בדרך שכתבנו:

הכשרות. ואין לומר כיון דהשומן דבוק לבשר כחדא חשיבא והוה מין אחד. ז"ל דהא להרבה פוסקים לא אמרינן איסור דבוק בחלב דבוק לבשר. ואפילו להסוברים דנ"ל באיסור דבוק היינו משום דהחלב יהיב טעמא בתחלה לבשר הדבוק אליו. אבל בהא כ"ע מודים דהחלב והבשר חלוקים בטעם ואין להם חיבור. וכ"ש קודם ביטול שהם עדיין כנפרדים לגמרי. ואף אם נכרעים בזה להקל כדעת הרב"י והט"ז מ"מ היכא דאיכא לספוקי אם נמלחו החתיכות יחד בכה"ג נראה דלא אמרינן רואין לכ"ע. וכמ"ש בשו"ת ז"ל הביאו הפמ"ג בש"ד (סימן לא סק"ח) דאם מלא חלב ושומן ובשר יחד ובפק אם נמלח החלב עמם איסור משום ספק דאורייתא ולא אמרינן רואין שאינו מינו כאילו אינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו משום דאי אפשר לעמוד עליו עכ"ד. ונראה כוונתו דאע"ג דגבי ביטול סברי הב"י והט"ז דאמרינן רואין היינו משום דהרוטב מוליך פליטת האיסור וההיתר ומערבם בכל התבטול בשוה. א"כ הטעם הנרגש באינו מינו הוא מעורב ברוב היתר ומיעוט איסור והאיסור בטל ברוב היתר בכל מקום שהוא וכמ"ש הט"ז. משא"כ במליחה דאינה מפעפעת בכל החתיכות בשוה כמ"ש בנה"כ (בסימן קה סעיף ט') והסכימו עמו האחרונים. וא"כ איכא למיחש שטעם החלב הנרגש בבשר לא נחבטל בשומן כי לא נבלע בו רק מעט שומן וחלב הרבה. ולפיכך לא שייך כאן רואין כיון דאי אפשר לעמוד על שיעורו ותשיבין ליה כודאי איסור דאורייתא ובספק נמלחו הוי ספק דאורייתא. מיהו אי משום הא לחוד היה נראה להקל במקום הפסד. דהא מעיקר הדין מלרפין גם ספק חסרון ידיעה לס"ס כמ"ש הרמ"א בס"ס ק"י. וסמכין ע"ז בהפ"מ כמ"ש הש"ך (בסימן נג ס"ק טו). וא"כ ה"ג איכא ס"ס ספק לא נמלחו יחד ואח"ל נמלחו שמה נחבטלו שמה נחבטל טעם חלב הנבלע בבשר ברוב שומן. אבל כיון דדעת מהרש"ל והש"ך והפמ"ג דאפילו בביטול לא אמרינן בזה רואין. א"כ לענין מליחה דגרע פשיטא דאין להקל נגד דעתם לעשות ס"ס בחסרון ידיעה:

סימן נו

מה שיש לחלק בדין טין במינו בין ביטול למליחה.

**הרשב"א** ז"ל בחידושו (בחולין דף לו) והר"ן בטוק ע"ז כתבו בשם הראב"ד ז"ל דחלב ובשר מין אחד הוא. מדאמרינן בספג"ה אכל חלב מן החי חייב עליו משום בשר מן החי אלמא דחלב איקרי בשר ע"כ. ואני בעניתי לא זכיתי להבין דהא אדרבה מרחינן דלפענן טומאת נבלה אין החלב בכלל בשר וכן לענין סחורה א"כ ש"מ דחלב ובשר שני מינים הם. ומה שהוכיח הראב"ד ז"ל מדחייב אכלוב משום בשר מן החי כו'. ראיה זו אינו מכיר. דהתם ודאי עיקר קרא מיירי בבשר ממש אלא דרבי יוחנן סבר דה"ה לחלב וכל דבר שיש בו חיות. דלכסי חייב נמי אכבד וטמא משום בשר מן החי אע"ג דאין מין בשר לא בשמא ולא בטעמא. אלא ודאי דקרא נקט בשר וכל הדומה לו. ולענין דינא ברירא מלפא שכתב העור והב"י ביו"ד (סימן לח) בשם הפוסקים דחלב עם בשר הוה מין באינו מינו. וכן מצוהר למה שהוכיח הש"ך סס סק"ח דבמין במינו אזלינן בשר טעמא. אלא דחלב ובשר שמן כתב הש"ך (בסימן לח) דאפשר דטעמם שוה. והפמ"ג הניח הדבר בל"ע. ואמנם הדעת מכרעת דבשר שמן ממש כמו החזה והאליה אף דעיקרם בשר מ"מ טעמם שוה לחלב והוה מין במינו. אבל בשר שאין עלמו שמוניות אפילו הוא נשור פטם אין טעמו שוה לחלב ונ"ט זכ"ו. ומעשים בכל יום שמטנין בשר האוואז בשמנה כדי להשביח בשרה בטעם השומן. ולפ"ז יש לעיין לענין חתיכת טרפה שאינה ראויה להתבדד שחליה בשר וחליה שומן שנתערבה ברוב היתר כיולא בה שמחליטן בשר ומחליטן שומן. דלכאורה אין כאן דין ביטול ברוב. דהרי אם יבטל יתן שומן הטרפה טעם בבשר הכשרות ובשר הטרפה יתן טעם בשומן הכשרות. ובשלמא לדעת הרב"י (בסימן לח ס"ו) והט"ז סס דאמרינן רואין שאינו מינו כאילו אינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו. ה"ל ימא דשומן ההיתר מבטל שומן האיסור שהוא מינו וכן בשר ההיתר מבטל את בשר האיסור. אבל לדעת הרש"ל והש"ך והפמ"ג סס דלא אמרינן רואין שאינו מינו כאלו אינו דהלא סוף סוף נ"ט שאינו מינו. א"כ ה"ג הרי שומן הטרפה נ"ט בבשר הכשרות ובשר הטרפה נ"ט בשומן

סימן נז

מה שיש לחלק בחתיכה חיה לענין דין חר"ל.

**גרסינן** בפסחים (דף כד ע"ב) האוכל חלב חי פטור ממלקות שאין זה דרך הגאחו. והקשו בתוס' מהא דאיתא בפרק ג"ה אכל לפור טהורה בחייה בכל שהוא. ותיירו דשאינו עוף שהוא רך וחשיב דרך הגאחו ע"כ. ולכאורה קשה והא חלב רכיך טפי מעוף ואמאי אינו דרך הגאחו. וי"ל כיון דהחלב הוא מבהמה שטבעה קשה ורע לגוף באומא לא מחזיקי ליה אינשי לכך ואינו דרך הגאחו. ואמנם מדברי הרמב"ם בפרק כו מהלכות שבת מצוהר דאפילו בשר בהמה נמי חזי לאומא. וכן מוכח לגירסת הרי"ף והרא"ש גבי שובר מפרקת של בהמה

לחוד על כן ציינן לברורי שהיו מכוונים ג"כ בחיתוך .  
ועי' בש"ך (סימן פו סק"ד) :

**והשתא** לפי מה שהוכחו בטעמא דחתיכה חיה  
חשיבה ר"ל לכל מר כדאית ליה היינו משום  
דחזי לכוס באומלא ואי דרך הגאטו . לפ"ז נראה לכאורה  
כיון דדיני חתיכה הר"ל משתנים לפי הזמן והמקום כמ"ש  
הט"ז בסק"ט והש"ך בס"ק י"ב . א"כ אנו שאין דרכינו  
לאכול כלל באומלא אפילו עוף דרכך ומכ"ש שלא לכבד  
בו אורחים . ממילא דהוה לדין אינו ראוי להתכבד  
ובטל . אלא דהרא"ש והטור כתבו בזה טעם אחר דלא  
אמרו ראוי להתכבד אלא לשיעורא שתהא גדולה וראוייה  
לכבד בה אורח כשתחשב אל כל שציל שהיא עכשו חיה  
לא בטלה חשיבותה ע"כ . ולפ"ז יש להחמיר גם לדין .  
מיהו במקום הפ"מ נראה שיש לצדד ולהקל לדין מטעמא  
דכתיבנא . כי כן נראה לדעת רוב הפוסקים הראשונים  
ז"ל שהביא בב"י . ועיקר דין חהר"ל הוא דרבנן . ועכ"פ  
בחתיכה גדולה יותר מדי וגם חיה אין להחמיר . וכן  
מלמד בשו"ת ח"ס (סימן לא) להקל בזה . ועי' ברא"ש  
בפרק ג"ה (סימן לו) שנראה שם מדבריו דאזווח שלימה  
היא בכלל חתיכה גדולה שאין מכבדין בה . ולי ז"ע דמה  
שכתב הרמ"א ז"ל דרגל אזווח חיה חהר"ל . והא אהן אין  
דרכינו לכבד ברגל אחת של אזווח אפילו לאורח עני .  
ולמה נחמיר בזה כיון דבפירוש אמרו דין חהר"ל משתנה  
לפי הזמן ובפרט כשהוא חיה עדיין דקיל טפי כמו  
שהוכחנו . ולא עדיפא עכ"פ מחתיכה גדולה יותר מדי  
וגם חיה דמאיט להקל בה בהפ"מ :

סימן נח

ביאור דעת הראב"ד ז"ל לשער במאי דנפיק באיסור  
החזור להתירו .

**רשון** הרמב"ן ז"ל בסידוריו בסוגיא דכחל (חולין דף  
לו ע"ב) בדידיה משערינן או במאי דנפיק מניה  
משערינן . פירוש לפי שאין גוף הכחל אסור לפיכך שאלו  
כן . אבל בשאר כל האיסורין כגון חתיכה של נבלה  
פשיטא דבדידיה משערינן . ומדרינן ככחל גמי פשיטא  
דבדידיה משערינן דאי במאי דנפיק מניה מנא ידעינן .  
ואע"פ ש"ל ניזיל בחר אומדנא . מדת חכמים כך היא  
ציושר ובהשואה שלא לתת תורת כל אחד ואחד צידו .  
ושמעין מניה דכף חלב שניער בה קדרת בשר דמשערינן  
בכל הכף וכן הוא דעת רבותינו הרמב"ם ז"ל . אבל  
מלאתי שהראב"ד ז"ל אמר דכי אמרינן בדידיה משערינן  
ה"מ בדבר שאינו חוזר להתירו הראשון כגון חתיכה  
דאיסורא וכחל . אבל דבר החוזר להתירו הראשון כגון  
כף וכיולא צו משערינן במאי דנפיק באומדן ובעין יפה .  
ועשר מפי השמועה מן הרב רבי יוסף פליטא ז"ל וכן הורה  
למעשה . והסביר קרובה על דרך אפשר לסוחטו מותר .  
אלו כיון שאמרו בגמרא דאי במאי דנפיק מניה מנא  
ידעינן

בהמה (חולין דף קיג) וז"ל אליבייהו דדוקא חלב חי אין  
דרך בני אדם לאכול אבל בשר חי בין דעוף ובין  
דבהמה חיי לכוס באומלא . ונראה לפנ"ד דבהא תליא  
פליגתא דביו"ד (סימן קא) לנעין חתיכה שאינה מבושלת  
אם ראוייה להתכבד . והסביר הראשונה שם שהסכים  
אליה המחבר דחתיכה חיה אינה ראוייה להתכבד אלא  
לשיטת התוס' דבשר בהמה חי לא חזי לאומלא ואינו דרך  
הגאטו . והסביר השניה שם שהסכים אליה הרמ"א דגם  
חתיכה חיה ראוייה להתכבד היא כדעת הרמב"ם דחזי  
לאומלא והוה דרך הגאטו . ולפ"ז ז"ל דמ"ש המחבר שם  
דחתיכה שאינה מבושלת אינה ראוייה להתכבד היינו דוקא  
חתיכה בשר בהמה אבל עוף דרכך ודרך הגאטו באומלא  
הוי שפיר ראוי להתכבד כיון דלא מחסרא שום מעשה .  
וכן מוכח מדברי המחבר עלמו שכתב שם בס"ג דתרגולת  
בטולה בטלה . וקשה למה לי תרגולת בטולה הא בלא  
טולה גמי כל זמן שאינה מבושלת אינה ראוייה להתכבד  
ובטלה כמ"ש המחבר בסמוך . אבל לפי דרכינו יתיישב  
שפיר דמ"ש בסמוך חתיכה שאינה מבושלת לא חשיבא  
ר"ל מיירי דוקא בחתיכה בשר בהמה דלא חזיא לכוס  
באומלא . אבל תרגולת דרכיכא וחזיא לאומלא אם היא בלא  
טולה ראוייה להתכבד אף שאינה מבושלת עדיין [שוב מלאתי  
שכונסי בזה בע"ה לדעת הפרישה ז"ל (בסימן קא)  
אות ב'] . ובזה מיושב מה דקשה מדברי המחבר אהדרי  
(מסעיף ג' לסעיף ח') . דכס"ח כתב קורקבן שנמלא  
נקוב ונתערבה התרגולת עם אחרות מדמין שומן  
שבקורקבן לשומן התרגולת במקום חיבורם ואם דומים  
לגמרי מכשירים האחרות . ותמה ע"ז בשו"ת שמש לזקה  
הביאו הפ"ת סק"ז והא כאן מיירי בתרגולת חיה דאל"כ  
אי אפשר לבוין השומן וא"כ אפילו אינן דומין גמי שרי  
דבטלה באחרות כמ"ש המחבר לעיל ס"ג דלא חשיבה ר"ל  
אלא א"כ היא מבושלת ע"כ . אבל למאי דכתיבנא לק"מ  
דבתרגולת דרכיכא וחזיא לאומלא בזה מודה הרב"ז דגם  
כשהיא חיה חשיבה ר"ל ואינה בטלה והילכך בעי לדמותה  
לשומן הקורקבן . אלא דאכתי לא מתרתיא בזה אלא  
פלגא דעדיין יקשה על המחבר מה שהעיר בשו"ת הנ"ל  
מס"ט מראש כבש שנמלא טרפה והקיפו לזארו של אחד  
מהכבשים כו' . דל"ל הקפה הא בלחה"ג כבש שלם וחי  
דלא חזי לאומלא בטל . אבל לענ"ד דמראש כבש קושיא  
מעיקרא ליכא . דהתם משכחת שפיר שכבר נחתכו  
ונתבטלו כל הכבשים אלא שהכבש האחד שהקיפו הראש  
לזארו נשאר שלם ולא נתבטל עדיין . ועל כן לא זכר  
כאן המחבר שנתערב אותו הכבש באזורים כמו שזכר  
בס"ח גבי תרגולת . ובזה יתיישב ג"כ מה שהקשה שם  
הט"ז בס"ק ט"ו . מ"ש דגבי שומן הקורקבן שגיי במראה  
השומן לחוד ולא ציינן שהיא החתיכות מכוונות . ומ"ש  
גבי כבש דבעי גם החתיכות מכוונות . אבל לפי דרכינו  
לק"מ . דבתרגולת שכל העופות לפנינו חיינן פשיטא  
דסגי אם שומן הקורקבן דומה במראה לשומן תרגולת  
זו ולא לאחרות משא"כ שכל הכבשים נתבטלו ולא נשאר  
חי רק כבש אחד בזה אי אפשר להכיר ע"י מראה הבשר

סימן נט

בדין בשר ושומן הנקרא ששהו ג' ימים בלא מליחה :

**יותר** מעשרה אוזנים נקראו מקור וקרח ושראו אותם קלת תוך שלשה ימים בשדס נקראים. ואחר ג' ימים כשנפשרו הדיחו ומלאו אותם כדין. מה יעשו עם השומן שאי אפשר לללותו. וגם לללות הבשר ע"ג גחלים ולאכלו כך ללי הוא הפסד גדול :

**הנה** כבר העיר בזה הפמ"ג (בסימן סט בש"ד ס"ק נג) וכתב דאם היה הבשר מלא קרח ושראו תוך ג' ימים יש לאסור אף דיעבד כי ידוע שהשריה תוך ג' ימים הוא לרכך את הבשר ובזמן שהוא נקרא כאבן אין פועל בו השריה כלום ע"כ. ואף דטעמו מסתבר מ"מ אינו מוחלט לאסור בזה. דנהי דאין השריה פועל בבשר הנקרא מ"מ גם היושב אינו פועל בו בזמן שהוא נקרא. והגאוניס לא החמירו בבשר ששהה ג' ימים בלא הדחה רק מטעם שנתייבש דמו בתוכו. וזה לא שייך רק בבשר הנפטר ששהה ג' ימים שאז מתייבש בו הדם מעט מעט. אבל בנקרא מקור ביום או חלי יום פשיטא דלאחר שנקרא ונעשה כאבן שוב אין דמו מתייבש בו. מיהו דין הפמ"ג משכתת ספיר בבשר שהיה בהפשרו ג' ימים אלא שבנתיים נקרא שעות אחדות והודח צעת שהיה קרוש. דאי י"ל שאין השריה פועליה לרכך בשר הנקרא וכיון ששהה ג' ימים בהפשרו מתייבש דמו בתוכו. אבל אם היה קרוש כל השלשה ימים מסתבר להחירו מיד כשנפטר ע"י הדחה ומליחה ואפילו לא הודח כלל בתוך הג' ימים. לפי שכל זמן שהיה קרוש כאבן לא מתייבש ולא נגלד דמו בתוכו. ואילו נגעו זה משום איסור דאורייתא ואפילו דרבנן הוא אמרינן לא פלוג. אבל כיון דאינו רק חומרת הגאוניס וגם הריב"ש שדא בזה נראה א"כ הבו דלא לוסף עלה ודי בזה שהחמירו בהדיא. ועוד דלפי מה שהובחנו בסימן שלפני זה בדמקום הפ"מ יש לסמוך על הראב"ד ז"ל דבאיסור בלוע די לשער במאי דנפיק מניה. א"כ אפילו נתבשל בלא מליחה כלל די לשער בכל הקדרה נגד הדם דנפיק באומד יפה. ואז יש להחיר הכל בהפ"מ וכדעת הראב"ש והמהבר (בסימן סט סעיף יא) ומטעם שכתב שם הט"ז דמה שילא נתבטל ומה שגשאר בחתיכה הוא דם האברים שלא פירש. וכן מלאתי בגליון הרש"א בשם תשובת ג"י שמקיל בזה לשער במאי דנפיק בהראב"ד ע"ש. וכ"ש בנמלחה לאחר ג' ימים דכבר פלט דמו אלא דחיישינן לחומרת הגאוניס שמה נשאר מעט מוצר דם בחתיכה לאחר המליחה. פשיטא דכה"ג יש להקל לשער באומד יפה במאי דנפיק ולהחיר הכל. אך כ"ז לענין דיעבד אבל לבטל לכתחלה בודאי אסור. דאף אם נימא דאין זה בכלל מבטל איסור דאין כוונתו רק לבטל היתר. מ"מ אין להקל לכתחלה בביטול כיון דאפשר בלייה. מיהו בבשר הרבה שיש הפסד גדול לללותו ע"ג גחלים היה מקום ללדד ולבטל לכתחלה באופן המתבטל. דהפסד גדול חשוב כדיעבד. ועכ"פ ביה קרוש מחמת קור כל השלשה

ידעינן כמה הוי ולא אמרו עוד טעם אחר [משום שאינו חוזר להחירו] ש"מ דאין חילוק והפדש. ובכל איסור אין משערין אלא בו. וכן הקשה על הראב"ד הרשב"א בחידושיו :

**ואני** בעניותי אומר אף שאנו חייבים לקבל בזהבה דברי הרמב"ן והרשב"א ז"ל. בכל זאת נראה ליישב דעת הראב"ד והר"י פליט ז"ל. כי ממקום שבו מלשיב עליהם משם הוכיחו דעתם שיש לחלק בין איסור מחמת עצמו לדבר החוזר להחירו. והיינו כי הוקשה להם הא דקאמר בגמרא בטר הכי אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר. ומאי קושית הא קאמר דלא ידעינן כמה נפיק מניה וא"כ פשיטא דאי נפל לקדרה אחרת יאסר דדילמא לא נפיק כוליה. וכבר נדחקו בקושיא זאת התוס' ז"ל ועי' במהרש"א סס. וע"כ מפרשים הראב"ד והרי"ף דהא דקאמר אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר הם דברי התרנן ג"כ. והכי קאמר פשיטא דדדידיה משערין דאי במאי דנפיק מניה מנא ידעינן. דאי לת"ה אלא דמשערין במאי דנפיק כמו באיסור בלוע. אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר. וכמו איסור בלוע דאמרינן אפשר לסחיטו מותר ואינו אסור עוד קדרה אחרת. ודמי בש"ס לעולם אימא לך דמשערין במאי דנפיק והא דנפל לקדרה אחרת אסור היינו משום דכיון דאמר רבי יתח כחל עלמו אסור [משום דחיישינן שמא יאכלנו קודם גמר ביטולו בעוד שלא יא' ממנו החלב כמ"ש התוס' והפוסקים] על כן שווה רבנן בחתיכה דנבלה קדרה אחרת. ולפי"ז לא איפשטא האבעיא ואפשר דבכחל נמי משערין במאי דנפיק. מיהו הראב"ד ז"ל הכריע לענין הלכה לתעשה דגבי כחל שגשאר האבעיא במקומה יש לנו להחמיר לשער נגד כולו כמו באיסור מחמת עלמו. אבל באיסור החוזר להחירו א"ל לשער רק במאי דנפיק מניה. דבזה גם הפשטן מודה. דהלא לא הכריע להחמיר גבי כחל רק מטעם דאוסר קדרה אחרת. משא"כ דבר החוזר להחירו די לשער במאי דנפיק מניה באומד ובעין יפה. וזה אינו סותר ג"כ הא דק"ל ביו"ד (סימן קו) דאפשר לסחיטו אסור. דהתם נמי אף דחיישינן שמא לא נפלט האיסור מן החתיכה לגמרי מ"מ אם נשל לקדרה אחרת י"ל דאינה אוסרת וכמ"ש הגרע"ק ז"ל בחידושיו (רס"י קו). וכ"ש בדבר החוזר להחירו כגון כף ובשר שלא נמלח. ולענ"ד דכדאי הדברים האלה להעמיד הוראת הראב"ד והר"י פליט ז"ל. והש"ך (בסימן סט ס"ק נו) הביא תשובת מהר"א ששון דבבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה ונתבשל דמאחר שאינו רק חומרת הגאוניס יש לסמוך על הראב"ד שמקיל לשער במאי דנפיק אפילו נתבטלה בלא מליחה כלל אלא שלא ראה להקל לענין מעשה. ובסימן ל"ח ס"ק י"ב כתב הש"ך לאפוקי מסברת הראב"ד. ולענ"ד נראה כמ"ש דדעת הראב"ד ז"ל מכוונת להלכה ויש לסמוך עליו במקום אורח והפסד גדול בכלי דאפשר בהגעלה או בבשר שנתבטל בלא מליחה לשער במאי דנפיק מניה באומד יפה :

השלשה ימים ולא מסתבר כלל שתייבש דמו בתוכו לאחר שנקרש וכחומרת הגאונים. א"כ אף אם אכן נחוש לחומר א יותר מהגאונים שגוף לא נפלט דמו ע"י מליחה מכל וכל. פשיטא דגבי בזה להחמיר להחליטו ולהלמיטו ברותחין קודם הביטול וכדעת המחמירים ביו"ד (סימן סט סעיף יט). וכן נראה באמת להלכה דהרי לכל החומרות איכא כאן ספיקי טובא. דקרוז לודאי שלא נתייבש דמו ונפלט כולו במליחה. ואח"ל שלא נפלט כולו דילמא איכא ס' בבשר עלמו נגד הדם שבתוכו. ושמה נלמא בחליטה. ועכ"פ כשיבטלנו בקדרה במים בודאי יהיה ס' נגד דמו. ועיקר דם שמתחו או ביטלו הוא דרבנן. ולכן נראה דאין להחמיר בזה יותר מלהחליטו ולהלמיטו ברותחין קודם הביטול כיון דללותו איכא הפסד גדול:

יש להוכיח כדברי הט"ז דאין דם בעור. מהא דכתבו התוס' בשבת (דף עח) ד"ה כי היכי דגבי שמה שרלים שיש להם עור חייב בגלגל הדם אע"פ שלא ילא דכיון שגלגל סופו ללאות אלא שהעור מעכבו. אבל שאר שרלים כל שלא ילא סופו לחזור שאין העור מעכבו כו'. ואם איתא דגם בעור איכא דם ושייך זו חבורה כמו בבשר א"כ אפילו נלדר הדם בשמה שרלים נמי אין דבר המעכבו ללאות ומאי איכא בין שמה שרלים לשאר שרלים. אלא ודאי דבעור עלמו ליכא דם. ועוד אם איתא דאיכא דם בעור א"כ ליטמא עור נבלה משום הדם הבלוע בו. וכב"ה דאמרי (שבת דף עז) דם נבלה מטמא הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כוית. וכבר דרשו [בר"פ] העור והרוטבן בגבלתה ולא בעור. ועל כרחק ל"ל דליכא דם בעור והא דחזינן אדמימות בעור הנבלה היינו משום שדבק אליה קרום הבשר דאית ציה שורייקי סומקא. ועכ"פ אין שום סכרא להחזיק דם בעור יותר מצני מעים דמבואר (בסימן עה) דאפילו בשלם בלא מליחה מותר אי לא אסמיק. וכ"ש בהדיחא ומלחם לאחר ג' ימים דאז נראה שיש להתיר לבשלם לכתחלה וה"ה בעור האווא. דאף אם נחוש שנשאר בו קלת לחלוות דם מ"מ בודאי יש בעור ס' כנגדו. מיהו שומן הכנתא של עוף נראה מסתימת הפוסקים שהוא מוחזק בדם כשומן הכנתא של בהמה:

**אך** לענין השומן יש להסתפק אם מהני בו קרישה שלא יתייבש דמו בתוכו בג' ימים. יען כי השומן בטבעו אינו נקרש לגמרי כאבן וי"ל דהקרישה פועל לייבשו מעט מעט כל השלשה ימים. ואמנם גם בשומן שנתבשל בלא מליחה כלל מסתפק בתשובת שמש זדקה (חיו"ד סימן לא) אם לריך לשער נגד כל השומן מאחר שאין דם כ"כ בשומן. אך בספר פ"ה (בסימן סט ס"ק יח) כתב עליו דאישתמטתיה דברי הת"ח והס"ך (בסימן עה ס"ק ח') דמבואר שם דלריך ס' נגד כל השומן ע"כ. ולענ"ד נראה דדברי הש"ל אינם נפרדים מכל וכל. דהלא לשון הרב בת"ח שם דאם יש ס' נגד השומן והגידין שבו עכ"ל. וא"כ י"ל דהייט דוקא בשומן הכנתא שהוא מלא גידין כמבואר ברס"י ס"ה. וכן פירש המעדני יו"ט את דברי הרא"ש בפרק כל הבשר סימן מה שכתב אין מחזיקין דם בבני מעים תרגומא אהדורה דכנתא כו'. אבל הכנתא עלמה יש בה דם ופירש המ"י דהיינו משום הוורידין שבכנתא כמ"ש הרא"ש בפנ"ה ס"ו. וא"כ י"ל דשומן אחר שאין בו גידין אינו מוחזק בדם. וכבר נמלאו הרבה מן האחרונים שאמרו מסכרא דשומן אינו מוחזק בדם. ולדעתי יש לחלק בזה בין שומן הכנתא לשאר שומן. ואפשר דבעוף גם שומן הכנתא אינו מוחזק בדם. דלא אשכחן חוטבין בעוף רק בנזאר (בסימן סה ס"ג). ובגב"י (סימן כד) מחמיר בעור האווא יותר מבשומן המעים. אבל דבריו אינן גראין לענ"ד דהרי גם בעור בהמה כתב הט"ז (בסימן כג סק"ו) דאין בו דם כ"ש בעור העוף. ומה שהשיגו האחרונים על הט"ז מהא דאיתא ביומא (דף מח) ולא מדם העור ולא מדם התמלית. נראה לענ"ד דלאו השגה היא. דהתם ביומא מיירי ע"כ בדם הקלוח שנלכז בעור בית השחיטה. דאי דם העור עלמו שילא בתחלה ע"י השחיטה הרי מקבלו יחד עם דם הנפש. דהמקבל לריך שיקבל כל דוש של פר ולא יתכן שיקח הכלי שרת לאחר שחתך העור ויפסיק בנתיים. ואלו היה כן לא היה שותק מזה הרמב"ם וכל מסדרי העבודה. ואי למעוטי דם הנסחט מן העור לאחר שחיטה היינו דם התמלית. אלא ע"כ דמיירי בדם הקלוח הנדבק בבית השחיטה שנלכז ממנו העור. ואדרבה לענ"ד

**והנה** ראיתי להגאון בעל חוות דעת בחידושיו (סימן סט ס"ק מו) שמלא תקנה לשומן שלא הודת בתוך ג' ימים. וכתב שיש להתירו אחר המליחה בביטול במים שיש בהם ס'. דבהפ"מ סמכין על המחבר (בסעי' יא) דאם יש ס' נגד הבשר שנתבשל בלא מליחה הכל מותר אפילו החתיכה עלמה כו'. ואין זה מבטל איסור משום דאיסור הבלוע בא אחר הביטול ועוד דכונתו להתיך השומן. אך המים ישפכו. אבל לערב בשומן אחר עד ס' נראה דאסור ע"כ. ובתשובת ב"א וכן בספרו י"א כתב ע"ז דלטעם האחרון שכתב הח"ד דאין זה מבטל איסור משום דכונתו להתיך השומן. לפ"ז היה נראה להתיר אפילו להוסיף עליו שומן עד ס'. אלא דמעולם לא שמענו שיהא מותר להוסיף לכתחלה ולומר שאין כונתו לבטל. דדוקא אם כבר ניתוסף עד ס' אז יש להתיר לבשלם. דאע"ג דביטול יהיב טעמא מ"מ אין כונתו לבטל טעם האיסור רק לבטל היתר. משא"כ להוסיף עליו בתחלה. וע"כ מסיק דאין להתיר רק להוסיף עליו מים עד ס' ולשפוך המים כמו מי הגעלה דכה"ג לא הוי מבטל איסור כיון שהוא שופך המים ואינו נהנה מהם. וכמ"ש הט"ז באו"ח (סימן תנב). וכל זה הוא בהפ"מ שאנו סומכין אז על המחבר דס"ל כהרא"ש דהחתיכה עלמה שנתבטלה בס' מותרת משום דדם האצרים שפירש ממקום למקום בחתיכה עלמה מותר ע"ש שהאר"ך:

**ובעיני** קשה מאד להתיר מטעם הגעלה. ולענ"ד לא שייך הגעלה באוכלין. תדע דהא בהיתר הגפלת כלים ליכא מאן דפליג ואלו באפשר לסוחטו נחלקו הפוסקים

הפוסקים. ואפילו מאן דס"ל אפשר לסוחטו בשאר איסורין. היינו דוקא בדיעבד אבל להגעיל לכתחלה פשיטא דאסור. דאלת"ה א"כ לדעת הט"ו (בסימן נ"ב) יהא מותר להגעיל בשר שנבלע בו איסור ב"ס מים ולשפך המים לחוץ ולאכל הבשר. ולא אישתמע שום פוסק להזכיר היתר זה. ובאמת כי טעמא רבה איכא לחלק בין הגעלת כלים לאוכלין. דגבי כלים אינו נהנה כלל מן האיסור המתבטל. דהלא המים שופך לחוץ וגם מן הכלי אינו נהנה אלא ממה שיבטל בתוכו משא"כ באוכלין דהאיסור הבטל נשאר בתוכו ויחלל ממנו וחז"ל אסרו לבטל איסור על מנת לאכלו. ולא עדיף ממי הגעלה עלמאן שגריך לשופכן:

**אבל** לענ"ד נראה דנגידן דידן אפילו שומן יכול להוסיף עד ס' ולית בה משום מבטל איסור דהלא כבר כתב המחבר (בסימן קט"ב) דיבש ביבש מין במינו שנתבטל חד בתרי אס בשלן טולן כאחד אסור אס אין שם ס' אבל מותר להרבות עליהן כדי שיטור ששים ולבטלן ואין בו משום מבטל איסור. והיינו משום דעכשיו כל אחד בפני עצמו מותר ואף אס יבטלם בלא ס' ליכא רק איסור דרבנן הילכך מותר להוסיף עד ס'. וא"כ ה"ג הלא עכשיו כשהשומן חי מותר לאכלו גם בפני עצמו ואין בו שום איסור. ואפילו אס יבטלנו בפני עצמו ליכא רק איסור דרבנן. דדס שמלחו ודס שביטלו דרבנן. הילכך יש להתיר להוסיף עליו עד ס' ולהתיב. וכן כתבו האחרונים באו"ח (סי' תמצ ותנג) לענין טעים מזומחים דקודם פסח מותר להוסיף עליהם עד ס'. ואפי' חימוטם ניכר התיירו להוסיף בשעת הדחק כיון דעכשיו שעת היתר הוא. ועוד דדעת המחבר (בסימן לט ס"ו) דאיסור דרבנן שנתערב מותר להוסיף עליו בידים עד ס' ולבטלו. וכן הסכימו הרש"ל והט"ו שם. וכ"ש כאן בזמלח השומן לאחר ג' ימים דקיל טפי משאר איסור של דבריהם ואין בו רק חומרת הגאונים פשיטא דקודם ביטול מותר להוסיף עליו עד ס' ולית בה משום מבטל איסור:

**ומה** שכתבו עוד דאין להתיר הוספה זו רק לדעת המחבר דס"ל דאפילו החתיכה עצמה שנתבטלה ב"ס מותרת. אבל לרמ"א דאיסור החתיכה משום הדס פורש בה ממקום למקום וחשוב כאיסור דבוק. לרידיה אין תקנה להוסיף ולהתיר השומן. גם בזה אין דבריהם נראין לענ"ד. דגם לדעת הרמ"א נמי לא אמרינן איסור דבוק בשומן הנמס. וכמ"ש הרב בת"ח הביאו הש"ך (בסימן עה סק"ח). ואף הגריבענעס יחבטלו כיון שאינן ראויין להתכבד בכ"א בפני עצמה. אלא שטיקר היתיר של ההוספה עד ס' אין אלו יכולין לעמוד בו. דהלא אס היה כאן יותר מעשרה אוזנים ילטרך לקנות עוד טש מאות אוזנים ויותר עד שיהא בשומן כדי שיטור ביטול בששים. וגם אס יוסיף מים עד ס' יולא שכרו בהפסד דמי העלים וכמ"ש ה"ד אפרים בעלמו. וגם השומן יהיה נפסד בכך. ועל כן נראה לענ"ד דבמקום הפסד גדול כהאי שפיר יש לסמוך על הראב"ד ו"ל לשער במאי דנפיק

מניה באומד יפה. ואס יוסיף על שומן זה עוד שומן ובללים עד פי שנים כעדרו אז היה אומד בעיני יפה ויהיה מותר להתיבו. דהלא בשו"ת ח"ס חיו"ד (סי' נ"ג) משער דבאוזוז אחת יש ס' נגד ליר אחותה הארפה. וב"ש כאן נגד מעט הדס שאלו חוששין שנסאר בשומן הכנתות לאחר המליחה. ובאמת נראה דגם בשומן הנקרש לא שייך חומרת הגאונים כמו בבשר הנקרש. דנהי דהשומן עצמו אינו נקרש לגמרי כאבן מ"מ הדס והחלוחית שבתוכו נקרש יפה ושוב אינו מתייבש גם לאחר ג' ימים וכמ"ש לעיל לענין בשר. והילכך אין להחמיר על השומן יותר מעל הבשר. ובפרט דשומן איכא הרבה טעמים להיתרא. ועוד דאס נאמר דשומן האווזות אינו נקרש לגמרי א"כ מהכי מה ששראו אותם בתוך ג' ימים והותרו העורות לגמרי ולא נשאר החשש רק על שומן המעים בלבד. ולכן מכל הני טעמי דכתיבנא בכחא דהיתרא נראה להתיר להוסיף על שומן אווזות אלו עוד שומן ובללים כפלים ולהתיבן:

**סימן ס**

עוד מענין הג"ל:

**לכבוד** הרב הגאון כו' כש"ת מו"ה יעקב דוד נ"י בעהמ"ח ספר מגדל דוד ועוד ספרים:

**(א) מה** שהעיר עלי כ"ת בספרו (ריד"ז סימן יא) בענין שומן האווזים שנקרשו בתוך ג' ימים והודחו בעודם נקרשים. ולאחר ג' ימים הדיחו ומלחו אותם כדת. ובתבתי למגוא תקנה להוסיף עוד שומן כדי ביטול דאין בזה משום מבטל איסור לכתחלה. דדמי למ"ש המחבר (בסימן קט"ב) דיבש ביבש שנתערב חד בתרי דמותר להוסיף לכתחלה עד ס' ולבטלו. וה"ג הוציל ועכשיו הוא היתר אין כאן משום מבטל איסור. וע"ז כתב כ"ת דאין הגדון דומה לראיה. דהתם אינו עושה מאיסור היתר ע"י הביטול דהא עכשיו היתר הוא וגם בשעת ביטול לא יתהפך מפליטת איסור להיתר. אבל הכא בשעת ביטול נעשה מפליטת איסור להיתר והוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחלה. ולענ"ד לאו קושיא היא. דהלא דעת המחבר (בסי' לט ס"ו) דאיסור דרבנן שנתערב מותר להוסיף עליו עד ס' ולבטלו וכ"ה דעת הרש"ל והט"ו והפ"ח שם. ומיירי אפילו נתערב מין שלא במינו דיהיב טעמא. וכמ"ש הרמב"ם בפט"ו ממ"א הלכה י"ז דחלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן בו טעם מרבה עליו בשר עוף אחר ומבטלו. וכן מבואר שם בהגמ"י ובכ"מ בשם רבינו שמחה. אלמא דלא חייבין למה שמבטל פליטת האיסור בשעת ביטול. וכ"ש בנ"ד דגם איסור של דבריהם ליכא רק חומרת הגאונים בלבד. ובנקרש מחמת קור קרוב לומר דגם הגאונים לא החמירו. ועוד דהכא נבלט איסור הבלוע לאחר שכבר נתבטל ונעשה היתר וכמ"ש החוות דעת (בסימן סט) בחידושיו ס"ק

ס"ק מ"ו. ומה שהביא כ"ה ראה לדבריו מהפמ"ג. וכוונתו למה שכתב הפמ"ג (בסימן ס"ג בש"ד ס"ק נ"א) דהכא לא דמי ליבש ביבש (בס"י קט) דהתם לא מוכיח להתיר ממה שהיה אסור אלא רולה לבטלם כאחד משא"כ כאן מוכיח להתיר כו'. דבר ברור הוא דהפמ"ג חזיל בשיטת הרמ"א (בסימן ל"ט ס"ו) דאף באיסור דרבנן אין להוסיף. אבל פשיטא דהפמ"ג סומכין על המחבר והט"ו והפמ"ח שם. ועוד דבחומרא וז' דשהה ג' ימים בלא מליחה י"ל דגם הרמ"א מודה דמוותר להוסיף. גם סברת ה"ח נכונה מאד דאין כאן משום מצטל איסור כיון דאיסור הבלוע נפלט לאחר שכבר נתבטל בעודנו חי. ומ"ש שם הפמ"ג דשומן אווזת אינו ראוי לבוס חי. לא נראה כן מדברי התוס' בפסחים (דף כ"ד ע"ב) ד"ה האוכל חלב חי. דמחלקי התם גם בחלב בין עוף דרכיך לבהמה ע"ש :

(ב) **וכ"ת** המליח בזה היתר ע"פ מ"ש בשו"ת ג"ו דדס האזרים יש לו טעם בשר. וא"כ ה"ל מין בזמני שנתבטל ברוב מדאורייתא כו'. ותמה אני הא אנו לענין שומן קיימין. ופשיטא דדס ושומן שני מינים הם. דהרי חלב ודס מלטרפין לבטל זה את זה כמבואר בטור וש"ע (ס"י ל"ח ס"ט) :

(ג) **והנה** כת"ר רלה לדקדק דלא כהג"ו מהא דהוכיחו התוס' בפסחים (דף כ"ב) דדס לא הוי בכלל בהמה מדלא אמרינן כשהותרה נבלה דמה נמי הותרה כו'. ולענ"ד פשוט דהתוס' לא איירי רק בדם הנפש דלא אשכחן שהותר בכלל נבלה. דהא משכחת נבלה שכבר יאל ממנה דם הנפש. אבל דם הבלוע באזרים בודאי בכלל בשר הנבלה הוא והותר עמו. ולא מלינן למילף היתר הנאה לדם הנפש מדם האזרים. דדס האזרים שאני דלית ביה כרת וגם הותר מכללו כשלא פירש כדאיתא בכריתות (דף כ"א). משא"כ דם הנפש שהוא צכרת. ולא דמי למ"ש התוס' דדס קדשים אף שאני נשפך כמים ילפינן מדס חולין דהוי גלוי מלתא בעלמא דכל לא תאכל דדס הוי אכילה ולא הנאה. התם שאני דמלבד דהלאים שויס דשניהם צכרת איכא נמי גלוי מלתא בפירושא דלא תאכל גופא. דהא כתיב לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים. אחא סיפא דתשפכנו כמים ומפרש דלא תאכלנו דרישא איסור אכילה הוא ולא הנאה. והוי שפיר גלוי מלתא לכל דוכתא דלא תאכל דדס אכילה הוא. אבל הא דהותר דם האזרים בכלל נבלה אין זה פירוש ללא תאכל דדס. אלא שנתק הכתוב דם האזרים להתיר הנאה. ולעולם לא תאכל דדס איסור הנאה משמע. ובמה מלינו מדס האזרים ליכא למילף דשאני דם האזרים דלית ביה כרת וכדכתיבנא :

(ד) **ומה** שהקשה כ"ת דמג"ל להתוס' דדס הנפש של קדשים מותר בהנאה מדיואל לנחל קדרון. והא אפילו אסור בהנאה בטל ברוב בדם התמלית. דדס התמלית נשפך כמים כדאיתא (בדף טו ע"ב) והוי רוב נגד דם הנפש כדמוכח (בדף סה) מדפריך והלא דם התמלית מעורב בו ומבטל ליה ברוב ע"כ. ולענ"ד אין

כאן אפילו ריח קושיא. דהתם בערב הפסח שזרק דם הנפש אל היסוד נמצא שהדס המוטל על הרגפה רובו ככולו דם התמלית הוא. ואי משתפך לתוכו דם הנפש דחד מנייהו אגב זריזותיהו דהניגוס מתבטל הוא בדם התמלית דכל הפסחים. אבל לאחר שמתערבין כל הדמים ויואלים לנחל קדרון פשיטא דדס הנפש רבה אז על דם התמלית. וכדמוכח בזבחים (דף ע"ב) דאפילו ת"ק דהתם רק גורה הוא דגזר משום דלפעמים רבה דם התמלית בכלי שרת [כשלא קבל דם חקף לאחר השחיטה]. אבל בהא מודים כ"ע דמסתמא רבה דם הנפש בכל בהמה על דם התמלית. ובחסד נדחק כ"ת לומר דסוגיא דפסחים פליגא אסוגיא דזבחים. ואחמה כמה שנסתייע כ"ת מדברי הרש"ל על פירש"י בפסחים (דף סה ע"ב). והלא דברי הרש"ל לא פגעו ולא נגעו בצכרת כ"ת כמבואר לכל מעיין :

(ה) **ומה** שהאריך כ"ת להוכיח דאפילו למאי דס"ד דרבי יהודה ס"ל דדס התמלית ראוי לכפרה מ"מ אס לא נתקבל בכלי אין איסור להעלותו ע"ג המזבח. דבריו אלו אין להם שחר. דודאי כל דם הראוי לכפרה אס לא נתקבל בכלי אסור להעלותו ע"ג המזבח. ומ"ש התוס' דדס התמלית חשוב כמים משום דאינו ראוי לכיווי והילכך אין איסור להעלותו למזבח. היינו למאי דמסקינן דמודה רבי יהודה דאינו מכפר. וה"א דהוא כדס פסול ואסור להעלותו למזבח. לואת כתבו התוס' דאינו רין כמים בעלמא כיון דאינו ראוי לכיווי. וכ"ת הביא ראה לדבריו מהירושלמי (ספ"ה דפסחים) דגרסינן התם תמן תנינן רבי יהודה מחייב בדם התמלית. אמר רבי יוחנן לא ריבה אותו רבי יהודה אלא להכרת כו'. תמן אמרי בשם רב חסדא מתניתא כן. אמרו לו והלא דם התמלית הוא ודס התמלית פסול מע"ג מזבח. ועוד מן הדא ורובו לא נתקבל בכלי ופסול מע"ג המזבח וא"ל לרבי יהודה דם מבטל דם. כמה דלית ליה הדא והוא מקבל מנהון כן לית ליה הדא והוא מקבל מנהון. ור"ל דרב חסדא הוכיח מדלא משני להו רבי יהודה דדס התמלית כשר ש"מ דמודה דאינו ראוי לכפרה. ודחו לראייתו דהא אמרו לרבי יהודה עוד תשובה אחרת והיה לו להשיב ולא השיב להם. אלא דמקבל מנהון ולא חש להשיבם. א"כ ה"ל לענין דם התמלית אפשר דס"ל דראוי לכפרה אלא דלא חש להשיבם. וקשה אי דם התמלית ראוי לכפרה כצכרת הירושלמי א"כ היאך מלי לשנויי להו דאיהו ס"ל דאין דם מבטל דם הא אכתי אסור להעלות למזבח דדס שלא נתקבל בכלי. אלא ודאי דדס התמלית אפילו ראוי לכפרה אינו אסור להעלותו כשלא נתקבל בכלי עכ"ד. ואין בהוכחה זו כלום. דלרבי יהודה דאין דם מבטל דם ליכא שום איסור להעלות למזבח דם כשר המעורב ברוב דם פסול. אליבא דרב פפא דמסקינן כוותיה בזבחים (דף ע"ט ע"ב). וכמבואר שם בתוס' ד"ה במאי. וע"ש עוד בדף ע"ט ע"ב ד"ה בתוס' ד"ה בדם :

(ו) **ואמנם** דברי הירושלמי אלו לריכים ביאור. דהא בגמרא

בגמרא רידן (בדף סה) מיייתי מצרייתא דעל מה שאמרו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי השיב להם חף אני לא חמרתי אלא בנתקבל בכלי דכהנים זרזיים הם. וא"כ הוכיח רב חסדא שפיר כיון דעל השאלה ללא נתקבל בכלי השיב להם ר"י חף אני לא חמרתי ועל שאלה דדס התמלית לא השיב להם כלום ש"מ דמודה דדס התמלית חיינו ראויו לכפרה. ואי משום דלא השיב על הא דדס מבעל דס. ההיא פירכא ליתא כלל בצרייתא [בתוספתא בפ"ד דפסחים] אלא דהירושלמי מפרש לה במה שאמרו לו והלא דס התמלית הוא. דר"ל שדס הגשפך מתבעל דדס התמלית. ור"ח נמי מהכי גמר מדלא השיב להם ע"ז כלום. אך באמת גם התשובה דחף אני לא חמרתי אלא בנתקבל בכלי לא אשכחן בתוספתא. דו"ל התוספתא אמרו לו לר"י והלא לא נתקבל בכלי ודס שאינו מתקבל בכלי פסול מע"ג מוצח. דבר אחר שהוא דס התמלית ודס התמלית פסול לגבי מוצח ע"כ. וא"כ ל"ע לכאורה מנין לגמרא רידן להוסיף בצרייתא דרבי יהודה השיב להם חף אני לא חמרתי אלא בנתקבל בכלי. אבל הגרחה לענ"ד דהגמרא מדייק דהשיב להם כך מדאמרו לו עוד דבר אחר. וכדדייקינן בכל דוכתא מאי ועוד. ועל כרחק דהכי קאמרי ליה רבנן לר"י והלא לא נתקבל בכלי וגפסל. ואת"ל דכהנים זרזיים הם ובודאי נתקבל בכלי הא אכתי דס התמלית מעורב בו ומבעלו. וזאת היא ג"כ סברת רב חסדא מדאמרו לו עוד דבר אחר ש"מ דעל השאלה הראשונה ידעו דרבי יהודה יש לו תשובה דחף אני לא חמרתי אלא בודאי נתקבל בכלי. וא"כ תקשה למה לא השיב להם כלום על השאלה דדס התמלית הוא אלא ודאי דגם רבי יהודה מודה דדס התמלית חיינו מכפר. ואמנם הירושלמי לית ליה דרבנן סמכי אזרייותא דכהנים דבודאי קבלו כל הדס בכלי ומפרש האי את"ל דקאמרי רבנן באופן אחר. והיינו דמתחלה הקשו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי וא"כ ודאי פסול הוא למוצח. ואת"ל דמשכחת נמי דס הגשפך שנתקבל בכלי [וע"ד שכתבו התוס' בסוגיין ד"ה שמה ע"ש] אכתי דס שעל הרגפה דס התמלית הוא ומבעל לו. ולפ"ז היה לריך רבי יהודה להשיב על שתי השאלות. דחף אס השיב להם דדס התמלית כשר אשר אכתי תקשה דילמא דס הגשפך לא נתקבל בכלי ואפילו מספיקא נמי אסור להעלותו למוצח אי ליכא דס כשר עמו הריך זריקה דספק דאורייתא הוא. וכדמוכח נמי בגמרא רידן ביה דמשני שמה לא נתקבל בכלי. וכיון דלא חש להשיב להם על הראשונה חף אני לא חמרתי אלא דבודאי נתקבל בכלי דכהנים זרזיים הם אלא מקבל מנהון ושחק. ה"נ לא חש להשיב להם על מה שאמרו לו דדס התמלית מבעל ליה. אלא מקבל מנהון ושחק ולעולם קסבר דדס התמלית כשר לפר ומתקבל בכלי וזרק כדס הגשפך ולכן גם הדס הגשפך מהכלי ולא זרק עדיין חיינו מתבעל בחוכו. דדס כשר דדס כשר ה"ל מין במינו. וגם עולין חיינן מבעלין זה את זה כדאיתא במנחות (דף כג) :

בתמלית דכשר הוא למוצח. למה לא תידוק עוד מן הדח. דהא תרתי אמרו לו לרבי יהודה. חדא דרובו לא נתקבל בכלי כלומר עפ"י רוב לא נתקבל דס הגשפך בכלי וגפסל ממוצח. ואמרו לו לרבי יהודה דס מבעל דס כלומר לרבי יהודה גופא דס"ל בעלמא מין במינו לא בטל מ"מ מוכרח להודות דדס התמלית הפסול למוצח מבעל דס הגשפך הכשר. דדס פסול דדס כשר ה"ל מין באינו מינו [וכדס"ל רבי חייא אליבא דרבי יהודה במנחות דף כג]. וחזוין דרבי יהודה לא חש להשיב על הראשונה חף אני לא חמרתי אלא דבודאי נתקבל בכלי. אך מקבל מנהון ושחק. ה"נ לא חש להשיב להם על מה שאמרו לו דדס התמלית פסול ומבעל לדס הגשפך אלא מקבל מנהון ושחק. ולעולם קסבר רבי יהודה דדס התמלית כשר לכפר ומתקבל בכלי וזרק כדס הגשפך ולכן גם הדס הגשפך מהכלי ולא זרק עדיין חיינו מתבעל בחוכו. דדס כשר דדס כשר ה"ל מין במינו. וגם עולין חיינן מבעלין זה את זה כדאיתא במנחות (דף כג) :

**(ז) ולפ"ז** אין מקום כלל למה שהקשה כ"ח מג"ל להירושלמי דרבי יהודה היה יכול להשיב דאין דס מבעל דס. ודילמא הך ברייתא ס"ל כרבי חייא אליבא דרבי יהודה דדס פסול מבעל לדס כשר דה"ל מין באינו מינו כו'. אבל למאי דכתיבנא כך הוא באמת סברת הירושלמי דחכמים השיבו לרבי יהודה והא אפילו לדידך נמי דס פסול מבעל לדס כשר וא"כ דס התמלית מבעל לדס הגשפך. ולזאת מדייק רב חסדא מדלא משני רבי יהודה דדס התמלית נמי כשר לכפר ש"מ דמודה דאיו מכפר. והירושלמי מדה לרב חסדא דרבי יהודה לא חש להשיב אבל באמת ס"ל דדס התמלית מכפר. ופשיטא דמתקבל נמי בכלי וזרק וכדאיתא בזימא (דף מח) דהמקבל לריך לקבל כל דמו של פר. וא"כ גם הדס הגשפך מהכלי חיינו מתבעל בחוכו. דדס כשר דדס כשר דכוותיה ה"ל מין במינו וגם עולין חיינן מבעלין זה את זה לכ"ע. ומיהו בגמרא רידן חף דס"ל כרב חסדא דדס התמלית חיינו מכפר לר"י מ"מ ס"ל דאיו מבעל דס הגשפך המעורב בו. והיינו משום דסוגיא רידן לא אזלא כרבי חייא. וכמ"ש התוס' בזבחים (דף עג ודף עח) ד"ה רבי יהודה. ובמנחות (דף כב ע"ב ודף כג ע"ב) ד"ה לימא :

**(ח) ואמנם** כ"ח אשר חשב שהירושלמי הזה מוקשה מאוד האריך לתרלו עפ"י שיטה חדשה אשר הגה ברוחו ועשה בה כוונים להירושלמי בכמה מקומות. ואף כי מפתחות הירושלמי בידו בכל זאת נמלא חטאת אס כשרך אבתריה צעניס סגורות. לכן ראיתי להעיר על שיטתו ועל פירושו במאמרי הירושלמי בלי משא פנים. תחלה הביא הירושלמי [בפ"ה דתרומות] שהוכיח דטומאה כמאן דליתא דמי מהא דנבלה בשחוטה בטל מגעה הסיטה לא בטל. והקשה ע"ז דהא בגמרא רידן (בברכות דף כג) הוכיח מהא דהסיטה שמהא דטומאה כמאן דליתא דמי. ומכח קושיא זאת הוכיח כ"ח דהירושלמי פליג אגמרא רידן (מנחות דף כג). וס"ל להירושלמי

להירושלמי ללאו בחר מצטל לחוד אזלין אלא דגם בחר  
 בטל אזלין דשני הכמות שוים הם . והמצטל אינו מצטל  
 אותו רק לגבי עצמו מפני שהוא רוב כנגדו . אבל לגבי  
 עלמא גם הבטל כמאן דאיתא ואינו בטל . והילכך לענין  
 מגע דמוע במקום אחד אזלין בחר רובא ואמרינן דנגע  
 בשחוטה שהם רוב ובטלו את הנבלה דודאי ניסט הנבלה  
 בחר המצטל . אבל לענין היסט דודאי ניסט הנבלה  
 טמא משום דלגבי עלמא לא נחבטלה הנבלה ותשיבא  
 כמאן דאיתא . והירושלמי לית ליה דמחמדין בהיסט משום  
 דחוזר ויעיר כמו בצבלי . אלא דלגבי עלמא לא בטל  
 המצטל עכ"ד בקיבור . ואנא קחוינא דמר אזיל בחר  
 איפכא . דאיך יעלה על הדעת להירושלמי דקאמר טומאה  
 כמאן דאיתא מ"מ ס"ל דכחה שיה לכה המצטל . ובגמרא  
 דידן דקאמר טומאה כמאן דאיתא ומ"מ ס"ל דכחה בטל  
 לגמרי ובחר מצטל לחוד אזלין . והלא סברות הפוכות  
 הן . וגם מ"ש דטומאה כמאן דאיתא בגמרא דידן הוא משום  
 דחוזר ויעיר . נהפך הוא . דבגמרא מבואר דמשום הכי  
 חוזר ויעיר משום דטומאה כמאן דאיתא . וגם עיקר  
 סברת כ"ת דלגבי המצטל עלמו אמרינן דהבטל כמאן  
 דאיתא ולגבי אחרינא אמרינן כמאן דאיתא . סברא זו  
 הפוכה היא . דבכל דוכתא אמרינן דלגבי אחרינא קיל  
 מלגבי עצמו . וכמו גבי כוס וטבעת של עכו"ם בסוגיא  
 דבבבא (דף ע"ד) וכן בכל דברים החשובים (ביו"ד סימן  
 קי) . וגם מה שמחלק כ"ת בין מגע להיסט דמגע הוי  
 לגבי עצמו והיסט לגבי עלמא . לא ידענא שותא דמר .  
 והא בין מגע ובין היסט הוי לגבי עלמא לטהר או לטמא  
 את הטגע והמסיט . אלא דהחילוק שבין מגע להיסט הוא  
 כמ"ש התוס' בבבבא (דף כ"ג) ד"ה נבלה דבמגע לא  
 נגע בטולין צבת אחת ובהיסט שהוא צבת אחת נושא את  
 הנבלה בודאי . וכ"ת עירבב סברתו עם סברת התוס'  
 אבל אינן נבללין יחד בשום פנים . ואמנם לענין הא  
 דחשיב בירושלמי טומאה כמאן דאיתא ובגמרא דידן  
 חשבינן לה כמאן דאיתא . בזה לא יסתפק כל מעיין  
 דלענין דינא לא פליגי כלל הירושלמי ובגמרא דידן וכ"ע  
 סברי דנבלה בטלה בשחוטה והילכך אין לה מגע אלא  
 דמשא יש לה מדרבנן . וטעמא כמ"ש התוס' דמדאורייתא  
 אזלין בחר מצטל ונחבטלה ברוב אלא דעל משא גזרו  
 רבנן משום שיועד בודאי שנושא ציז נבלה . אבל אמגע  
 דלא נגע בכלו צבת אחת וה"ל ספק לא גזרו . [וכעין  
 זה מחלקין בטבעת עכו"ם ודברים החשובים בין תערובות  
 ראשונה לשנייה . אלא דהכא לענין מגע סגי ברובא וספק  
 אחד והתם צעינן רובא וס"ס] . ולפ"ו פשוט דהא דקאמר  
 בגמרא דידן דטומאה כמאן דאיתא . היינו היכא דדמי  
 למשא כגון לענין חוזר ויעיר דהטומאה הנוספת עוררת  
 הטומאה הישנה ולפעמים דאיכא רוב מן הטומאה דהוי  
 ככולו [ע"ש בגמרא דרביי נמי מודה בזה] . אבל בירושלמי  
 דקאמר טומאה כמאן דאיתא דמי איירי היכא דאיכא רק  
 מגע לחוד . וכדאיז דתרומה שנתבטלה והעלה אותה  
 דהטומאה עצמה נסתלקה ולא נשאר רק מגעה בלבד .  
 [ואפי"ו אי מספקא לן אם נסתלקה הטומאה נמי מותר

בין דאיתא רובא וספיקא . ודמי להא דאמרינן גבי נבלה  
 בשחוטה דמגע אין לה משום דגבי מגע איכא רובא  
 וספיקא] :

**(ט) אף** כל החרדה החריר כ"ת בסברתו בשביל  
 הירושלמי במהכת חלה שהצטיח לפרש בו  
 כל מלה ומלה במדה נכונה עפ"י יסודות חזקים ומוזקים .  
 ויען כי אני בעניותי אינני רואה בדבריו לא יסוד ולא  
 בנין לכן מוכרח אני להיעזר לשון הירושלמי כמו שהוא . ומה  
 שפירש בו כ"ת לפי דרכו . ולא אמנע מלהעיר מגדי  
 בונה שתמלא יד שכלי ואפרש בעו"ה את דברי הירושלמי  
 כשמלה . והנה ז"ל הירושלמי [בפ"ג דחלה] רבי זון בר  
 הייא צבי קומי רבי זירא . מנחה שנתערבה בחולין קומץ  
 ומתיר את השירים לאכילה . קורא אני עליו והנותרה מן  
 המנחה וגו' . אמר לו וכי טבל שנתערב בחולין קורא אני  
 עליו ונתתה ממנו את תרומת ה' . אל"ו וכי אמרתי לך  
 שאינו מוליא ממנו עליו ולא ממנו למקום אחר . אין  
 תפשיטא לך שאינו מוליא ממנו למקום אחר אפילו ממנו  
 עליו אינו מוליא . מתניתין אמרה שהוא מוליא ממנו עליו .  
 והתנין ואם לאו יוליא חלה אחת על הכל . אמרינן ליה  
 דהא דרבי זירא תתובא על רבי זון ב"ה . מה בין מוליא  
 ממנו עליו למוליא ממנו על מקום אחר . בשעה שהוא  
 מוליא ממנו עליו הואיל ואין הטבל ראוי להעשות תרומה  
 כיוצא בו חולין שבו מצטלין אותו . ובשעה שהוא מוליא  
 ממנו למקום אחר הואיל ואותו הטבל ראוי להעשות חולין  
 כיוצא בו אינו בטל . אמר ר"י דהא אמרה טבל שנפל  
 בתרומה הואיל ואותו הטבל ראוי להעשות תרומה כיוצא  
 בו אינו בטל . ולית דהא דרבי זון תתובא על דרבי  
 זירא . אם שלמען בטל אף שלמען בטל אם שלמען לא  
 בטל אף שלמען לא בטל שכבר קידש עכ"ל :

**(י) והאריך** כ"ת לפרש הירושלמי הזה עפ"י הקדמות.  
 והיותר נחוצה מכולן מהא דתנן [בפ"א  
 דתרומות] אין תורמין מן הזיתים על השמן ולא מן הענבים  
 על היין ואם תרם בית שמיאי אומרים תרומת עלמן בהן  
 וב"ה אומרים אין תרומתו תרומה . ומיירי בגמרא צבת  
 אחת על הזיתים ועל השמן וסברי ב"ש דאף דלא חיילא  
 תרומה על השמן אפ"ה הוי תרומה על הזיתים . ואיתא  
 בירושלמי בפ"ג דתרומות דפלוגתיהו בדרבי שמעון וחכמים  
 דתנן התם האומר תרומת הכרי הזה בתוכו ר"ש אומר  
 קרא שם וחכמים אומרים עד שיאמר בלפוט או בדרומו .  
 דר"ש סבר כב"ש דקדשי מדומעין וחכמים סברי כב"ה  
 דלא קדשי מדומעין . והיינו דב"ש סברי דאף כשתרם צבת  
 אחת על השמן ועל הזיתים לא חייל תרומת השמן מ"מ  
 תרומת הזיתים חייל אעפ"י שהיא מדומעת בשעה שקידש  
 שהרי החלק שהפריש על השמן חולין הוא . וכן סבר רבי  
 שמעון באומר תרומת כרי הזה בתוכו דקרא שם אע"פ  
 שלא אמר במקום מסוים והוי מדומע בשעה שקידש .  
 וחכמים סברי כב"ה דלא קדשי מדומעין . ואיכא כ"ת  
 דשיעת הירושלמי דלא כהש"ס דילן (עירובין דף לו)  
 דמפרש טעמא דחכמים משום דכתיב ראשית ששיריה  
 ניכרים . דהא הירושלמי תלי ר"ש בב"ש בהא דזיתים

ושמן וזיתים ושמן הוי השירים ניכרים דהא ניכר השירים של הזיתים. אבל שיטה הירו' משום דבעינן תרומה במסוים אבל שלא במסוים ה"ל מדומע ולא קדשי מדומעין. ואין קיי"ל כחכמים וז"ה דלא קדשי מדומעין. ולפ"ז בטבל שנתרב בחולין אם מפריש תרומה ממנו עליו לא הוי רק תרומה דרבנן דהא מדאורייתא לא קדשי מדומעין אלא כיון שהטבל שבתוך הכרי נהבטל ברוב. ולגבי עלמו חולין בחר המבטל דאינו ראוי להיות טבל ומבטלו. ולכן אינו חייב בתרומה רק מדרבנן והילכך מני להפריש ממנו עליו לעשות תרומה דרבנן. אבל על מקום אחר אינו יכול להפריש לא על טבל דאורייתא ולא על טבל דרבנן. ולגבי אחרינא לא בטל הטבל שראוי להיות חולין. והילכך על טבל דאורייתא לא מני להפריש דהא לא קדיש מדומעין. וגם על טבל דרבנן לא מני להפריש. דכיון דאורייתא הטבל אינו בטל ה"ל כחורס מטבל דאורייתא על טבל דרבנן וכמו מעלין נקוב על שאינו נקוב. וע"כ מחלק הירושלמי בין מוליא ממנו עליו למוליא ממנו למקום אחר עכ"ד :

**(יא) והנה** מה שהחליטו כ"ת הירושלמי לא ה"ל כגמרא דידן דטעמא דחכמים משום דבעינן שיריה ניכרין. דהא הירושלמי תלי פלוגתא דר"ש ודחכמים בהא דזיתים ושמן והתם ניכרים השירים של הזיתים. הוכחה זו ליתא לענ"ד. דהתם נמי נהי דהזיתים שתרם עליהן ניכרים. אבל הזיתים שתרומת עלמן בהן מעורבין עם השירים ואינן ניכרין (\*). ואין בעינן ראשית ששיריה ניכרין מתוך התרומה. וא"כ ליכא פלוגתא בין גמרא דידן להירושלמי. דגם הירושלמי דמפרש טעמא דחכמים משום דבעינן מסוים ולא מדומעין היינו נמי משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין. והשתא ניחא הא דיליף הירושלמי מדכתיב ונחשב לכם תרומתכם מה תורם במסוים אף מחשבה במסוים. ולכאורה תורם גופא מנ"ל דבעינן במסוים. אבל למאי דכתיבנא אתא שפיר. דבתורם ומפריש פשיטא להירושלמי דבעינן ראשית ששיריה ניכרין. אבל בקורא שם קודם הפרשה הנפקא לן מונחש ה"א דלא בעינן מחשבה במסוים הילכך יליף לה מתורם. אבל עכ"פ עיקר טעמא דלא הוי תרומה בהא דזיתים ושמן וכן בתרומת כרי זה בתוכו. היינו משום דהואיל שהקדישן מדומעין אין שיריה ניכרין. וא"כ בטבל שנתערב בחולין היכא דלא נהבטל הטבל יכול להפריש ממנו גם למקום אחר ולא חיישינן למאי דקדיש מדומעין כיון דהשירים ניכרין היטב. ואמנם לא באתי חלילה לדחות סברת כ"ת בקש. דבאמת מה שיתחשב דבההיא דזיתים ושמן מיקרי שיריה ניכר זיתים אף דהתרומה עלמה מעורבת בשירים. סברא זו יש לה מקום אליבא דרבי שמעון למאן דמתרין (עירובין דף לו ע"ב) דר"ש נמי ס"ל דבעינן שיריה ניכרין אלא כיון דאמר תרומת כרי הזה בתוכו הוי שיריה ניכרין דהאיכא סביביו. ר"ל כיון

דכסביבת הכרי ניכר השירים שפיר מיקרי שיריה ניכרין אף שאין ניכר בתוכו במקום התרומה. אבל לחכמים לא מהני עד שיאמר בלפגו משום דהכרי דבעינן כל שיריה ניכרין מתוך התרומה. ואפילו למד"א התם דר"ש אית ליה ברורה ולא צעי כלל שיריה ניכרין מ"מ הא קיימא דלרבנן בעינן כל שיריה ניכרין. וגם בירושלמי [פ"ג דתרומות] מצעי אי ר"ש דוקא בתוכו קאמר [משום דאיכא סביביו] או ה"ה זו. ופשיטא דבאומר זו נמי קרא שם אליבא דר"ש. ומ"מ לרבנן אפילו בתוכו לא מהני עד שיאמר בלפגו דוקא וכמ"ש הר"ש. ומיהו לענ"ד נראה דבההיא דזיתים ושמן אינו מוכרח שניכר השירים אפילו במקלט. דהן אמת דלפי מה שפירשו הרמב"ם והרשב"ע דהתם מיירי בתרם בבת אחת על הזיתים ועל השמן ולא חייב תרומה רק על הזיתים. א"כ משכחת דזיתים שיריה ניכרין. אבל הפירוש הזה חסר מהספר דבמתניתין לא קתני רק תורם על השמן וגם הר"ש לא זכר רק על השמן. אכן מדברי הגר"א ז"ל נראה דמפרש שלא תרם רק מן הזיתים על השמן וקסברי ב"ש דתרומת עלמן בהן. כפי השיעור שהיה לר"ך לתרום מן הזיתים על הזיתים אלו גופייהו ע"ש [ועי' בספ"ה דמאי]. ולפ"ז הא דאיתא בירושלמי דב"ש סברי דקדשי מדומעין ר"ל דהתרומה מעורבת עם שיריה. ודמי להא דר"ש דהתרומה מעורבת עם הכרי. והשתא לא נמצא כלל שירים הניכרין דזיתים. אך כבר הוכחנו דגם לפירוש הרמב"ם לא מיקרי כאן שירים ניכרין דזיתים אליבא דחכמים כיון דאיכא עכ"פ שירים המעורבין בתרומה ואינן ניכרין. אבל בטבל שנתערב בחולין ולה נהבטל ברוב יכול להפריש ממש גם למקום אחר כיון דכל השירים ניכרין ואינן מעורבין בתרומתן והתרומה מסוימת ואינה מעורבת בשיריה :

**(יב) ובאמת** דלדינא נראה דלא בעינן כלל שיריה ניכרין גבי תרומה. דהא לפי מסקנת סוגיא דעירובין מוכח דכולהו תנאי דהתם סברי דלא בעינן שיריה ניכרין. וכן סובר רבי אליעזר חסמא וגם רבי אליעזר בן יעקב דמנחתו קב וגקי. ויש להעיר מזה על הרמב"ם ז"ל שפסק בפירושו וגם בחבורו [בפ"ג דתרומות] דבעינן דוקא שיאמר בלפגו או בדרומה. ומלאתי שכבר עמד ע"ז הגאון בעל הפארת ישראל בפ"ג דתרומות. אבל לענ"ד נראה דהרמב"ם אולי לשיטתו דמפרש דך משנה דזיתים על השמן שתרם ב"א על זיתים ושמן. וא"כ אמאי סברי ב"ה דאינו תרומה גם על הזיתים. אלא ודאי דב"ה ס"ל דבעינן שיריה ניכרין. וכיון דב"ה לית להו דראב"י לא מסתבר לפסוק הלכתא כוותיה. וכעין זה כתבו החתום' בצטורות (דף כג ע"ב) ד"ה משנת. אבל למאי דפרישנא דהך משנה דתרם מזיתים על השמן היינו על השמן לחוד לא אשכחן דסברי ב"ה דבעינן שיריה ניכרין. דזיתים על השמן דלא הוי תרומה לב"ה היינו משום גזל השבט וכדמפרש

(\* דהא לב"ש נהקנו גם הזיתים המעורבין בתוך התרומה ולהכי קרי להו מדומעין :

נדחק בסוף דבריו ועייל פילא בקופא דמחמא וכתב  
 דהירושלמי מרמו לדעת הסו' במנחות (דף כב ע"ב)  
 דמיירי בטבל לתרומה שנפל לטבל למעשר. ולכן קאמר  
 הירושלמי חף הטבל המבטל נקרא ג"כ טבל כמו הטבל  
 מ"מ אינו ראוי להעשות תרומה כמו הטבל המבטל ע"כ  
 חולין שבו מבטלין אותו עכ"ד. וזה אינו נכון כלל. חדא  
 דגם הטבל המבטל למעשר חזי לתרומת מעשר כמו  
 הטבל המבטל דחזי לתרומה גדולה ואין שום חילוק בין  
 תרומה גדולה לתרומת מעשר. ועוד דמלבד הדוחק  
 גדול שהירושלמי ישנה בדבורו תוך כדי דבור ויחליף וימיר  
 מחולין לטבל ומטבל לחולין. עוד זאת שדברי הירושלמי  
 אינם מתפרשים כלל בדרך זה. דהרי לדברי כ"ת הא  
 דקאמר הירושלמי הואיל ואין הטבל ראוי להעשות תרומה  
 כו' קאי על טבל המבטל. וא"כ איך מסיים ע"ז הירושלמי  
 דע"כ חולין שבו מבטלין אותו. דמזה מבואר דקאי על  
 הטבל ולא על המבטל :

**(טו) אבר** הנראה לדעתו דשפיר מחלק הירושלמי בין  
 מוליא ממנו עליו למוליא ממנו למקום  
 אחר. ור"ל על טבל אחר שנתערב בחולין כיוצא בו.  
 דמוליא ממנו עליו הואיל ואין הטבל המערב יכול להעשות  
 תרומה כיוצא בו. ר"ל דומיא דהחולין. שהרי החולין עשו  
 תרומה גמורה. משא"כ הטבל הזה שהוא מעורב ברוב  
 חולין אינו יכול לעשות רק תרומה מדומעת והילכך ה"ל  
 מין באינו מינו והחולין שבו מבטלין אותו. ותו לא אישפת  
 לן על התרומה שהוא מפרש עליו אם אינה תרומה  
 גמורה. משא"כ אם מוליא ממנו למקום אחר הואיל  
 ואותו הטבל דשירים המערב בחולין ראוי להעשות חולין  
 כיוצא בו ה"ל מין במינו ואיטו בטל לרבי יהודה. דהשתא  
 ליכא למימר הואיל ואינו ראוי לעשות תרומה כיוצא בו  
 להוי מין באינו מינו. דהא הטבל דשירים לא קאי כלל  
 לתרומה דהרי הפרש עליו תרומה ממקום אחר אלא  
 חולין הוא דהוי. וכיון דהוא ראוי לכך להיות חולין  
 כתערובתו. כגון אם יפריש עליו טבל גמור [וכדפ"ה  
 דדמאי]. א"כ ה"ל מין במינו ואינו בטל. ועלה אמר  
 ר"י דמזה מוכח דטבל שנפל לתרומה אינו בטל הואיל  
 ואותו טבל ראוי להעשות תרומה כיוצא בו. דהלא אם  
 יפריש ממנו תרומה הוי הכל תרומה גמורה ולא מדומעת.  
 ומסיים הירושלמי דלית דא דרבי בון סתובא על דרבי  
 זירא. כלומר דאע"ג דלענין טבל שנתערב בחולין איפדך  
 רבי זירא מ"מ מנחה שנתערבה בחולין לא דמי לטבל  
 שנתערב בחולין. דהתם בטבל שנתערב כיון דאפשר  
 להפריש תרומה ממנו עליו לא שרינן ליה בלי הפרשה.  
 אבל כאן במנחה שנתערבה בחולין. אם שלמען בטל  
 דהיינו שהקומץ נתבטל בחולין וכמ"ד מין במינו בטל  
 וא"כ אסור להקטירו דה"ל חולין גמור ע"ג המזבח. א"כ  
 גם שלמסן דהיינו השירים מהמנחה בטלה בחולין ומותר  
 לאוכלה קך בלי הקטרת הקומץ. דאין דנין מטבל דאפשר  
 בהרמה למנחה דאי אפשר בהקטרה. ואי אמרם דרבי  
 בון מצעי אליבא דמ"ד מין במינו לא בטל. וא"כ המנחה  
 שלמטה לא בטלה בחולין דהרי החולין ראין להעשות  
 מנחה

וכדמפרש בירושלמי רבי אילא בשם רבי יוחנן דאיכא  
 פסידא לכהן לדרוך הזיתים. אבל בנפל רשות מהכהן הוי  
 תרומה בדיעבד גם לב"ה וכמ"ס הר"ש ז"ל. ותדע דהא  
 בעדיות (פ"ה מ"ב) בעדותו של רבי יוסי מוכח בהדיא  
 דגם לב"ה אין לרין לחזור ולתרום. והייט בנפל רשות  
 מהכהן. מיהו הרמב"ם (בפ"ה מהלכות תרומות) לא מחלק  
 בין נפל רשות ללא נפל אלא סתם וכתב דאין תרומתו  
 תרומה ללא כמתני' דעדיות. וז"ל דס"ל פרבי מנח  
 בירושלמי בפ"ק דתרומות דגרים במתניין דעדיות שמן  
 על הזיתים. אבל לרבי אילא בשם ר"י מתוקמא שפיר  
 מתניין דעדיות בזיתים על השמן וכשנפל רשות מהכהן  
 וכמ"ס הר"ש. אבל קתא קשה וכי משאם פסידא דכהן לא  
 הוי תרומה כלל ומ"ש מחמא אחת שפוטרת את הכרי.  
 ויש לחלק דהתם לא זכתה תורה לכהן בכרי יותר מחמא  
 אחת אבל כאן כבר זכה כהן בשמן ואינו יכול לגולו  
 לתת לו זיתים. ואע"ג דקרא דכדנן מן הגורן אסמכתא  
 היא וכמ"ס הרמב"ם (בפ"ה מתרומות) דאיט אלא גזרה.  
 מ"מ כהן דעיקר תרומה תלוי במחשבה גזרו כאן דבטלה  
 דעתו ומחשבתו נה"ל כשטתה התורם שלא מדעת או כמו  
 הקדש בטעות :

**(יג) נקטינן** מיהו דליכא מאן דמחמיר בתרומה יותר  
 ממה דלבעי שריה ניכרין. וא"כ בטבל  
 המערב בחולין וליכא רוב חולין דלבעליה יטל להפריש  
 ממנו לפי חשבון גם למקום אחר. דהא שריה ניכרין  
 שפיר. וא"כ לפי סברת כ"ת דלגבי אחרינא לא נתבטל  
 הטבל ברוב חולין. היה יכול להפריש ממנו למקום אחר  
 אפילו על טבל דאורייתא. אבל כבר הוכחנו דסברא זו  
 בדותא היא. דאם החולין מבטל את הטבל לגבי עצמו  
 כ"ס לגבי אחרינא. וביותר תמוה מ"ש כ"ת דגם על  
 טבל דרבנן אינו יכול להפריש דה"ל כתורם מעיץ נקוב  
 על שאינו נקוב. וז"ל דהא טעמא דאין תורמין מהחויב  
 על הפטור משום דהתרומה גשירת בטבלה וטבל אסור  
 גם לכהן (יבמות דף פט). משא"כ כאן שהיא מותרת  
 לכהן דכ"ת בעלמו כתב דהחולין מבטל את הטבל לגבי  
 עצמו. ואיזה חילוק מאל כ"ת בין מוליא ממנו עליו או  
 על טבל אחר דרבנן. והא אידי ואידי הוה התרומה ביד  
 הכהן טבל המערב ברוב חולין. וק השיריים דאידי  
 ואידי שוים לגמרי דמעיקרא לא היו טבל רק מדרבנן  
 ועכשיו נפטרו בתרומה דרבנן :

**(יד) אך** יהיבנא ליה למר סברתו לכל פרטיה. דשפיר  
 מחלק בין מוליא ממנו עליו למוליא ממנו  
 למקום אחר. דמוליא ממנו עליו החולין מבטלין את  
 הטבל לגבי עצמן הואיל ואין החולין ראין להעשות טבל  
 כיוצא בו. משא"כ מוליא ממנו למקום אחר דלגבי אחרינא  
 מתבבר כח הטבל הואיל וראוי להעשות חולין ואינו בטל.  
 אבל איך יפרש בזה דברי הירושלמי. והלא בירושלמי  
 מבואר דטעמא דמוליא ממנו עליו מהני הואיל ואין  
 הטבל ראוי להעשות תרומה כיוצא בו לכך חולין שבו מבטלין  
 אותו כו'. ואין זה ענין כלל לדברי כ"ת. ואולם גם כ"ת  
 בעלמו הרגיש בזה שהירושלמי אינו סובל את פירושו. ולכן

המומר באבילה לריך ס' מדרבנן דכשיתגלב יתן טעם.  
 אבל כשתבטל בדם האסור באבילה לא שייך להזריכו ס'  
 אפילו מדרבנן. והעיקר הוא כמו שהוכחתי לעיל דהס  
 הכפש הוא הרוב נגד דם התמליה. ואמנם בעיקר הדין  
 יש לנרף דעת הג"ז כמ"ש כ"ת אלא שאינו ענין לשומן  
 דשומן ודם שני מינים הם:

### סימן ס"א

בדין החשוד לנבלות אם צריך בדיקת סכין לשחיטה:

**דעת הרמ"א** ז"ל צו"ד (סימן ב' ס"ו) דהפסול לעדות  
 מפני שהוא חשוד לאכול נבלות דינו כמומר לכך.

דישראל כשר בזדק לו סכין ואז מותר לאכול משחיטתו.  
 והיא סברת הרב"ז אליבא דהרמב"ם. ומלשון הרמ"א  
 נראה דלעולם לריך בדיקת סכין אפילו שוחט בשביל אחרים  
 וכו' מומר. דאע"ג דהחשוד בדבר נאמן להעיד בשל  
 אחרים מ"מ מערע לא מרח. איברא דלהר"ז יש להקשות  
 מ"מ הוא בעלמו כמ"מ (צפ"ד משחיטה הלכה טו)  
 דטעמא דהרמב"ם דלא מלריך בדיקת סכין לפסול לעדות  
 מחמת עבירה. משום דעד כאן לא אמר רבא ישראל  
 בזדק סכין ונתן לו אלא במומר שהוא מופד לעבור על  
 המזוה אבל מי שפסול לעדות בשביל שפעם אחת עבר  
 על המזוה הרי זה שוחט וזדק לעלמו ע"כ. וה"כ גמי  
 דלהרמב"ם איירי רבא גם במומר לשאר עבירות מ"מ  
 הא עיקר מלתא דרבא איתמר באוכל נבלות. אלמא  
 דבאוכל נבלות נמי צעי מומר דוקא אבל פסול לעדות  
 שוחט וזדק לעלמו. ואמנם גם על הוכחת הכ"מ תקשה  
 לכאורה. דהלא הוא בעלמו כתב שם בהלכה י"ד דהרמב"ם  
 ס"ל דלרבנן נקט רבא אוכל נבלות שאע"פ שהוא חשוד  
 לאותו דבר מ"מ די לו בצדיקת סכין. אבל בדיקת סכין  
 צעי גם לשאר עבירות כו'. וה"כ איכא למימר דגם  
 מומר נקט רבא לרבנן דאע"פ שהוא מומר לאותו דבר  
 די לו בצדיקת סכין אבל אה"נ דהפסול לעדות לריך  
 בדיקת סכין. מיהו הא ליתא. דודאי אוכל נבלות איבא  
 למימר דנקט לרבנן דסגי לו בצדיקת סכין. אבל מומר  
 על כרחך דדוקא נקט. דאי לאשמעינן רבנן דאע"פ  
 שהוא רגיל בכך סגי לו בדיקת סכין. לא אילטרין למימר  
 רק אוכל נבלות דמשמע שפיר בין רגיל בכך בין אינו  
 רגיל. ומדנקט מומר ש"מ דדוקא מומר דדש בה צעי  
 בדיקת סכין. אבל הפסול לעדות בשביל פ"א אינו לריך  
 בד"ס. ולפ"ז לא אשכחן ראייה לא מהגמרא ולא מהרמב"ם  
 דהפסול לעדות בשביל נבלות לצעי בדיקת סכין. ואדבעה  
 מדנקט רבא מומר אוכל נבלות לריך בדיקת סכין משמע  
 דפסול לעדות א"ל וכמ"ש בספר תורת חיים וגם הכ"מ  
 בעלמו. אלא דהש"ך (בס"ז סק"כ) כתב שנראה לו שדין  
 זה תלוי בהא דאמרינן (בסו"מ ק"ט) דהחשוד בדבר מותר  
 להעיד בשל אחרים אבל לא בשל עלמו כו'. וקשה לי  
 בשלמא בצער הנמלא בידו ולא ידעין אם נשחט כלל

מנחה כיוצא בה. א"כ גם שלמעלה דהיינו הקומץ לא  
 בטל. ויכול להקטירו יחד עם החולין כיון דאין כוונתו  
 רק להקטירת הקומץ שכבר קודש. דדרך אעג [אגב] מותר  
 להעלות גם החולין למזבח כמו דם קדשים שנתערב בדם  
 תולין (בזבחים דף עז ע"ב). כן נראה לענ"ד ביאור  
 דברי הירושלמי. והוא נכון מאוד לכל מתבונן. וכ"ת  
 האריך לפי דרכו לפרש סוף דברי הירושלמי. ואמר  
 דהקומץ דינו כתרומה ולא יתקדש במדומע. אלא דמ"מ  
 אינו חוזר לטבולו כיון שכבר נתקדש בכלי דהקומץ טעון  
 כלי שרת כו'. ודבריו תמוהים. חדא דרבי זון מיירי  
 במנחה שנתערבה ועדיין לא נקמלה. וה"כ אין כאן  
 קדושת כלי שרת. ואף אם ירחק לומר שרשאי לקומץ  
 לכהילה ולתת לכלי שרת אף שלא יתקדש בדומע [במדומע].  
 אכתי כיון שלא נתקדש הקומץ ואינו רשאי להקטירו א"כ אי  
 אפשר להתיר השירים:

**(טז) ובמדה** שמדד כ"ת כל פלפולו ילא ג"כ לתרץ  
 מה שהקשה מתחלה בירושלמי פ"ה  
 דפסחים. דילמא הא דשחק רבי יהודה כשהקשו לו חכמים  
 והרי דם התמליה הוא. היינו משום דמודה דדם פסול  
 מבטל לדם כשר וכרבי חייל. ומיישב לפי שיטתו דנהי  
 דהפסול מבטל ליה לגבי עלמו אבל לגבי עלמא לא נבטל  
 הכשר. וה"כ כשנרק על המזבח להכשיר הקרבן הוי כממנו  
 למקום אחר ואינו בטל עכ"ד. והם דברים מתמיהים.  
 דאם הדם הפסול מבטל את הכשר המעורב בו לגבי עלמו  
 א"כ כל מקום שהוא דם פסול הוא בין על הרגפה ובין  
 על המזבח. ואיך יעלה על הדעת דהדם עלמו פסול הוא  
 ואינו נראה. ואת הקרבן ירלה. א"כ ה"ל יליבא בארעא  
 וגיורא בשמי שמיא. וקושייתו בזה מעיקרא ליתא כמ"ש  
 לעיל. ומה שהעיר עוד בדברי הגמרא בפסחים (דף סה)  
 דמאי פריך לרבי יהודה והלא דם התמליה מעורב בו.  
 וכי לא ידע ממחני' דרבי יהודה ס"ל דאין דם מבטל  
 דם. לק"מ דלאו הגמרא פריך לה לרבי יהודה אלא  
 חכמים אמרו לו כן בתוספתא. רק בגמרא מפלפל בזה  
 שהשיב להם רבי יהודה. ומעיקרא סברי דרבי יהודה  
 השיב דדם התמליה גופא כשר הוא. ודחי לה ומסיק  
 דהשיב להם דאזיל לטעמיה דאין דם מבטל דם. ומה  
 שתירץ בזה כ"ת דהמקשה סבר כרב חסדא אליבא דר"ח  
 והתירן משני כסחם משנה. אין זה במשמעות הגמרא. דכל  
 כהאי מלתא ה"ל להש"ס לפרש ולא לסתום. והעיקר בזה  
 כמ"ש הסו"מ בזבחים (דף עג) ובמנחות (דף כב ע"ב)  
 דסתמא דש"ס שלנו אולא דלא כרבי חייל. ואחר כל אלה  
 בא כ"ת ליישב דעת הסו"מ כהג"ו דדם האברים טעם  
 כשר יש לו. והאריך בזה בחדודים שאין להם יסוד.  
 ואחפלא על כ"ת למה נדחק לומר דהיתר הנאה לדם  
 התמליה ילפינן בגלוי מלתא מדם האברים. והא דם  
 התמליה נשפך כמים (כדאיתא בדף עז ע"ב) וה"ל לגלוי  
 מלתא. ועוד חזר כאן להקשות על הגמרא דמאי פריך  
 מאלו ואלו מתערבין באמה והרי נבטל ברוב בדם  
 התמליה. ומחרץ ע"ז דאע"ג דמין במינו בטל ברוב מ"מ  
 מדרבנן לריך ס' ע"כ. ולא נהירא כלל. דדוקא בדבר

שייך שפיר לחלק בין של עלמו לשל אחרים. דבשל אחרים סמכין על עדותו ובשל עלמו לא סמכין. אבל היכא דרמינן שבדק סכין ושחט מה לי ידיה ומה לי דאחרינא. והא הפא לאו על עדותו שאמר שהסכין ופה קא סמכין. אלא דקיס לן דכיון שאינו מומר טרח לתקן את הפגימה. ואדרבה הסברא גותגת דאם בשל אחרים משום תקלה דלפני עור קטרת לתקן פגימת הסכין כ"ש בשל עלמו שלא לאכול נבלה:

**אך** ראיתי להפ"ת בסק"י שהביא דברי הגאון בעל ת"י בפ"ד דמא"י שכתב להיפך מדברינו ומתמיה על הש"ך שכתב דהחשוד לנבלות נאמן על השחיטה בשל אחרים. והא ליתא. דהא דחשוד לאותו דבר נאמן בשל אחרים דוקא אם אינו מנגד חזקה אבל בשחיטה דאיכא חזקה אמ"ה אינו נאמן אף בשל אחרים. והוכיח כן ממשנה ראשונה שם דאם אמר לו אחד שאינו נאמן מעושרין הן כו' חשכה מולאי שבת לא יאכל ע"פ. דקשה הא חשוד נאמן בשל אחרים דאין אדם חוטא ולא לו. אלא ע"כ. דהיינו טעמא משום דמנגד חזקה טבל עכ"ד. והנה מה שהוכיח ממשנה זו לאו הוכחה היא דהא איכא למימר דהתם מתני' רבי מאיר היא דס"ל דהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו. וכמ"ש התו"ט והת"י בעלמו שם באות ה'. אבל לדין דקיי"ל כרשב"ג (בכורות דף לה) דהחשוד על הדבר נאמן בשל אחרים אה"ג דגם צמול"ש אוכל על פיו. ובה י"ש ליישב ג"כ מה שהקשה שם הגאון רע"ק ז"ל דלפשוט מהכא בהאשה רבה דאין עד אחד נאמן באיתחוק איסורא. ולאו קושיא היא דהתם מצני למאי דקיי"ל כרשב"ג. אלא דלכאורה יש להוכיח כסברת הרב בעל ת"י מדברי הרמב"ם (בר"פ יב ממעשר) שהביא משנה זו לפסק הלכה דלא יאכל למו"ש עד שיעשר והראב"ד ז"ל השיג עליו מהא דפסק בעלמו (בפי"ב שם) דהחשוד על הדבר נאמן בשל אחרים. אבל לדברי הת"י לק"מ על הרמב"ם דלע"ג דנאמן להעיד בשל אחרים היכא דליכא חזקה איסור מ"מ צמעט אינו נאמן משום דמסלק חזקה טבל. ובכל זאת לא ידעתי למה דחה בזה דברי הש"ך. דהתם צמעט ודאי אינו נאמן משום שמעיד לסלק חזקה טבל ואין בידו לתקן [וכמו שהביא הת"י בעלמו שם בשם המחנה אפרים בהלכות עדות]. ובאמת דאפילו ישראל כשר גמי אינו נאמן נגד חזקה טבל אם אין בידו לתקן כמבואר ביו"ד (סימן קכו ברמ"א ס"ג). משא"כ בשחיטה שבידו לתקן בלי הפסד שפיר מהימן בשל אחרים ואפילו בשל עלמו גמי כיון דקיס לן דטרח בבדיקת הסכין. ולא דמי למומר וכדכתיבנא לעיל:

**שבת**י וראיתי דגם צמעט ליכא לתרומי בהאי טעמא אח דעת הרמב"ם ז"ל. חדא דא"כ אמאי נקט הרמב"ם דאם אמר לו אחד שאינו נאמן לא יאכל צמול"ש ע"פ. והא אפילו נאמן גמי לא מהימן נגד חזקה טבל אם אין בידו לתקן. ואין לומר דנקט אינו נאמן לאשמעינן דאפ"ה יאכל בשבת ע"פ. ז"א דהא פשיטא כיון דהמומר

עלמו נאמן בשבת כ"ש אחר דאין אדם חוטא ולא לו. ועוד דעל עיקר סברא זו תקשה מהא דתנן התם החמרין שנכנסו לעיר ואמר אחד שלי חדש ושל חבירי יסן כו' אינו נאמן. ואמרין בגמרא (כתובות דף כד) דטעמא משום דהוי כגומלין. אלא דאי לאו דחיישינן לגומלין הוי מהימן אע"ג שהוא מעיד נגד חזקה טבל ואין בידו לתקן. ועל כרחק דטעמא משום דמא"י לא קאי כלל בחזקה טבל כיון דרוב ע"ה מעשרין הן ואיכא רובא נגד חזקה וראיה ברורה לזה מהא דלכדו גדייו ותרנגוליו והלך ומלאן שחוטים דמותרים (חולין דף יב) והא התם גמי קיימא בהמה בחזקה איסור עד שידע לך צמה נשחטה. ובמאי נפקא מחזקה איסורה. אלא ודאי כיון דרוב המולין אלל שחיטה מומחין הן נסתלקה לה חזקה איסור דבהמה מפני הרוב. דרובא וחזקה רובא עדיף. וה"ל כיון דרוב ע"ה מעשרין הן נסתלקה לה חזקה טבל מפני רובא דמעשרין. וא"כ הדרא תמיהת הראב"ד ז"ל למקומה. דאמאי פסק הרמב"ם דלא יאכל מול"ש ע"פ החשוד. והא איהו גופיה ס"ל דהחשוד על הדבר נאמן בשל אחרים:

**ואמנם** כבר דשו רבים לתרץ בזה דברי הרמב"ם ז"ל הביאם הפר"ח ביו"ד (סימן קיט). הכ"מ מתרץ דהא דלא מהימן החשוד צמול"ש דמעושרין הן היינו משום דאיכא למיחוש דאמר לו כן בשבת כדי שלא ימנע מלאכול. והקשה ע"ז הפר"ח דאדרבה הא אפילו הע"ה בעלמו שאינו נאמן בחול נאמן בשבת משום אימת שבת כ"ש אינש דעלמא דמהימן בחול ראוי שיהא נאמן בשבת. ועוד מאי סברא היא זו שיעשה מזה הבאה בעבירה כיון דקיי"ל אין אדם חוטא ולא לו ע"כ. ולענ"ד נראה דהכ"מ ס"ל דהרמב"ם חשש למאן דאמר התם בירושלמי דמשום כבוד שבת הקילו ולא משום אימה. וא"כ אפשר דגם החשוד הזה היה דעתו להקל לו כדי שלא ימנע מכבוד שבת וחשבה למנוה. ולא מנע עלמו מלשקר מחמת אימה. ובספר ל"ח תירץ דכיון דאיכא ע"ה דמעשרין ואיכא דלא מעשרין א"כ אולי זה שמעיד הוא מן המעשרין וחבירו שמכר הוא מאותן שאינן מעשרין וטועה הוא שסובר שגם חבירו כמותו ובודאי לא מכר אלא א"כ עישר דלא היה נותן תקלה לפני זה שיאכל דבר שאינו מעושר. והפר"ח דחה תירוצ זה מהא דהחמרין שנכנסו לעיר דאי לאו דחיישינן לגומלין הוי מהימן דאחצריה ולא אמרינן שטועה וסובר שחבירו לא היה נותן תקלה להאכיל טבל ע"כ. ולענ"ד לאו קושיא היא. דפשיטא דלא שייך לומר שסובר שחבירו לא היה נותן תקלה רק לאחר שמכר ולא הודיע שלא עישר. אבל קודם המכירה אין כאן תקלה אפילו לא עישר ועי' בפ"ה דמא"י מ"ה. והילכך איצטרך בגמרא לטעמא דגומלין דהתם קודם מכירה איירי. ובחסם כתב הפר"ח כי החירולים האלה ישא רוח אך תירוצ הפר"ח עלמו בזה אינו יכול לעמוד בפני רוח מליצה. שהוא מתרץ דהרמב"ם חייש כאן לגומלין. וז"א דלאחר המכירה לא שייך גומלין. דאיוו עובד עושה לו. ודחק לאוקמא כשעדיין לא קבל המעות. דא"כ לא היה שותק

רגיל בכך לאינו רגיל. ולכן בחשוד לנבלות ס"ל דייט כמומר אפילו בפ"א. אבל בעצירה אחרת דדין ממועד הוא ע"פ הרמב"ם הבו דלא לוסוף עלה כ"א במאי דס"ל דבעינן מועד ורגיל בכך אבל בפעם אחת אין להחמיר ע"כ. ולדבריו אי הוי נקטינן כהרמב"ם דשאר עצירות דומה לנבלות אז הוי מלרבינן בדיקת סכין גס לחשוד לשאר עצירות מדינא. וא"כ לרבי מאיר יהיו כל הכהנים חשודים על השחיטה ולבעו בדיקת סכין. למאי דס"ד בש"ס (בכורות דף לה ע"ב) דלאחזקינהו בחשודים קאמר. ולא נראה כן מהגמרא. דאיתא התם א"ל רב פפא לאביי לרבי מאיר דאמר החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו וקאמ' ר"מ החשוד לדבר אחד חשוד לכל התור' כהני ה"י דלא דיניי דינא כו'. וקשה אמאי לא מקשה היאך מותר לאכול משחיטתם והיאך כשרים לכל הקרבנות כולם [וכבר העירו בזה התוס']. אלא ודאי דהא פשיטא לרב פפא דאף שאינם נאמנים לר"מ לדון ולהעיד מ"מ נאמנים לטרוח באיסור הידוע אשר בידם לתקנו. כי דוקא מומר לא טרח משא"כ חשוד. ולדין הוי חשוד לאוהו דבר כמו לרבי מאיר בחשוד לעצירה אחרת. וכן מוכח מהא דקיי"ל דנשים עלנזיות הן ודעתן קלה ומצואר בפסחים (דף ד') שחשודים בכל איסור דאורייתא שלא לטרוח. ומ"מ גבי שחיטה מהימני אפילו לנענין בדיקת הסכין וכמ"ש הרשב"א בטה"א דבודקין הסכין בעלמן ושוחטין. והיינו נמי מטעם דהוי איסור הידוע ומבורר שצידן לתקנו כמ"ש התוס' והר"ן בפסחים שם. אלמא דדוקא למומר מיבעי רבא בדיקת סכין אבל חשוד א"ל וכדעת הת"ח והכ"מ:

### סימן סב

ברין עד אחד שהעיד על השו"ב שהוציא שרפה אי שויה אנפשיה חד"א:

**מופלא** אחד העיד על השו"ב ששחט כבש שהיה לה במקום הסימנים נקב גדול והתרה בו שלא ישחט אותה שהיא שרפה והשוחט לא השגיח בדבריו ואמר שיבדוק הסימנים ושחטה והכשירה [רק אח"כ מלאו נקבים בכרס וטרפוה]. והשו"ב הכחישו צבי"ד ואמר שלא היה נקב במקום סימנים רק קלת אדמומות מחמת תלישת הלמר. ועוד שני אנשים שהיו שם בשעת שחיטה העידו כדברי השו"ב. וגשאלתי מהעד שאמר כרי שהשו"ב הוליא טרפה אם מותר לו לאכול משחיטתו מכאן ולהבא ולא נימא דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא:

**הנה** לשון הש"ע בסוף (סימן א') שוחט שהעיד עליו עד אחד ששחט שלא כהוגן והוא מכחישו עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא והעד עלמו מותר לאכול משחיטתו מכאן ולהבא. והיא דעת מהרי"ק בשורש ל"ג שהביא שם הש"ך בש"ק מ"א דאוחה השחיטה עלמה מותרת לשאר בני אדם אבל לא להעד דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. אבל מכאן ולהבא מותרת אפילו להעד דלא

שי"ן

שוחט הרמב"ם מלחלק בהכי. ואמנם אף שדברי הכ"מ והל"ח מספיקים שלא יסתר הא דמוז"ש לא יאכל ע"פ למה שפסק הרמב"ם דהחשוד על הדבר נאמן להעיד בשל אחרים. אכתי תקשה לפסק זה מהא דתנן התם בדמאי הכנס לעיר ואינו מכיר אדם שם אמר מי כאן נאמן מי כאן מעשר א"ל אחד אני איני נאמן איש פלוני נאמן הרי זה נאמן. ואיתא בירושלמי דדוקא באכסנאי הקילו הא לאו הכי לא מהימן אדחבריה. אלמא דגם בשל אחרים אין החשוד נאמן. וגדחקו בזה הכ"מ והפר"ח:

### אבר

לענ"ד נראה לתרץ תרתין קושייתן להרמב"ם בחדא מחתא. והוא ע"פ מה שהעלה הש"ך צו"ד (סימן קכו ס"ק כ') מדברי הרשב"א לחלק בין החשודים על הדבר. דחשוד לחוד נאמן להעיד בשל אחרים כדעת הרמב"ם והפוסקים. אבל מומר שהוא מועד ורגיל בכך אינו נאמן אף בשל אחרים. וכחז דאטוסים ודאי מועדים הם אלא כיון דמשום אונס ודחק עושין כן כחשודים דיינינן להו. וא"כ פשיטא דגבי מעשר אע"ג דרוב ע"ה מעשרין הן מ"מ המיעוט שאינן מעשרין הם מועדים ורגילים בכך טפי מן האטוסים דהרי בכל יום אוכלין בלא מעשר. וכיון שחכמים חששו בדמאי למיעוטא דאינן מעשרין א"כ אין להאמין להם גם בשל אחרים שהרי הם מועדים לאכול תמיד בלא מעשר. ושפיר פסק הרמב"ם דאינם נאמנים להעיד על המעשר גם בשל אחרים. ודוקא בשבת ובאכסנאי הקילו. ואין להקשות הא בהחמירין שנכנסו לעיר אי לאו טעמא דגומלין הוה מהימן אדחבריה. הא לאו קושיא היא. דהתם אי לאו טעמא דגומלין ניכרין הדברים שאינו חשוד כלל על המעשר שהרי אמר שלי חדש ואינו מתוקן. ובזה נמלא כל דברי הרמב"ם ז"ל מתוקנים. ובאמת דעל קוטב זה סובבים גם דברי הש"ך כאן גבי שחיטה לחלק בין מומר לנבלות לחשוד. דבמומר לנבלות דהיינו המועד ורגיל בכך אינו נאמן בלא בדיקת סכין אף בשל אחרים. אבל חשוד לנבלות נאמן בשל אחרים אף בלא בדיקת סכין דאין אדם חוטא ולא לו. ואם לא ירצה לטרוח להשחית הסכין לא ישחוט כלל דמה לו לחטא בשביל אחרים. ולפ"ז בשוחט בשכר דאית ליה הנאה אינו נאמן גם בשל אחרים. אלא דלענ"ד נראה עיקר כהת"ח והכ"מ דהחשוד א"ל בדיקת סכין אפילו בשל עלמו. וכמו שהוכיחו יפה מדנקט רבא גבי מומר דבודק סכין וגותן לו משום דמטרח לא טרח ש"מ דחשוד מטרח נפשיה ולא בעי בדיקת סכין. ואדרבה הסברא הפשוטה דאם בשל אחרים משום תקלה דלפני עור מטרח כ"ש בשל עלמו שלא לאכול נבלה. ולא דמי כלל למה שאינו נאמן להעיד דהתם אין צידו לעשות בהיתר. אבל כאן כיון דמומחה הוא הרי צידו להטריח ולעשות בהיתר:

### אך

ראיתי להפר"ח (בסי' ב' ס"ק כב) שהחליט להשוות לגמרי דין חשוד לדין מומר וכמשמעות לשון הרמ"א. וכן הת"ש (בסימן ב' ס"ק ו') כתב דהב"י הכריע כן מסברא בין הרמב"ם והפוסקים שסתמו ולא חילקו בין

הוא. ואז שחטו לעלמו מותרים גם אחרים לאכול משחיטתו. וא"כ בעד אחד בהכחשה דלא מעברין ליה אין לאסור שחיטתו מכאן ולהבא גם להעד עלמו. אלא שהמהרי"ק בא לתת טעם לחלק בין אותה שחיטה דאסורה להעד ובין מכאן ולהבא. וע"ז כתב דאותה שחיטה שיהי' אנפשיה חד"א ודמי ליי"ד דאין לו תקנה. אבל מכאן ולהבא לא שייך לומר דשוייה אנפשיה חד"א דהא אינו מוחלט להרשיע להבא ולפסול עולמית. ואפילו בעדות גמורה נמי יש לו תקנה לשוב לאומנתו אם יעשה תשובה המוטלת עליו :

**ובר** מן דין לא דמי מו שאכל נבלה פ"א למי שהוליא טרפה פ"א. תדע דהא הרמ"א ס"ל (בסימן ב' ס"ו) דחשוד לנבלה דינו כמומר ואפ"ה פסק שם ס"ב דהוליא טרפה פ"א מתח"י מותר את"כ לאכול משחיטתו. אלא דמחלק בין אכל נבלה להוליא טרפה. ובאמת דטובה איכא לחלק ביניהו. חדא דהחשוד לנבלה הוא רשע ופסול לעדות מדאורייתא. ולא כן מי שהוליא טרפה אפילו במזיד דמדאורייתא לאו רשע הוא וכשר לעדות דהוי עבירה שאין בה מלקות. ועי' בח"מ (סי' לד בסמ"ע ס"ק טז) מה שהעלה לדעת הרמב"ם והטור. ועוד זאת דמי שאכל נבלה במזיד לא נוכל לומר שבטעות נעשה לו. אבל בהוליא טרפה איכא למיתלא כי בטעות נעשה לו ושוגג היה ואין מוליאין גברא מחוקתו כ"א בראיה ברורה. וכמבואר בח"מ (סימן לד סעי' כד ובסמ"ע שם ס"ק נו) דלענין לפסול גברא לריבין שלשה מיני ידיעות שידוע שהוא יודע שהוא שבת. ושמלאכה זו אסורה בשבת. ושודע שיפסל ע"י זה. ואע"ג שהרשב"א כתב בתשובה והובא דבריו בש"ע יו"ד (סימן קיט) דמי שהוליא טרפה מתח"י אין לו התנגלות לומר שוגג הייתי. היינו דוקא דהאיכא רגלים לדבר שעשה במזיד ועל דרך שביאר הרשב"א בעלמו בתשובה אחרת (בסי' תקלד וביו"ד סימן י"ח) גבי ראובן שאמר לו שמעון בדוק סכין זה ובדוק שני פעמים מהי"ב שלריך בו' וכתב ע"ז דנראין הדברים ומעשו מוכיחין עליו שהיה די לו בראיה בדיקה ולפיכך מעברין אותו בו'. אבל היכא דליכא רגלים לדבר שעשה במזיד לא חשבינן לו פושע בפ"א כדמוכח בבב"א (דף טז ע"ב). ובכה"ג התיר הרמ"א ז"ל לאכול משחיטתו את"כ. וכן ביאר דעתו (בסימן קי"ט סעיף יח). ובוה מיושב כל מה שהקשה עליו הש"ך (בס"ב ס"ק יא). והוליא הרב כן מדברי מהרי"ק שכתב שהעד עלמו מותר

שייך לומר דשוייה אנפשיה חד"א מכאן ולהבא. דהא אפי' אם יהיה אמת שלא שחט עכשיו יפה כדברי העד מ"מ אינו מוחלט לפסול עולמית בשביל כך ולכל הפחות אם ילבש שמורים ויעשה תשובה המוטלת עליו חוזר הוא לכשרותו. וגמלא דלא שוייה חד"א בעדותו כלל כיון שהדבר הלוי במחשבת השוחט מכאן ולהבא אם להרע או להיטיב עכ"ל. והפ"ח כתב ע"ז דאין הדברים מחורין כלל דכיון דלפי דבריו של העד שחט זה רשע הוא שחט שלא כהוגן והוי חשוד לאותו דבר. כל מה שיחט מכאן ולהבא בלא קבלת ד"ח שחיטתו פסולה לפי דברי העד א"כ הרי מעתה שוייה אנפשיה חד"א כל מה שיחט ע"כ. והת"ש מיישב דמהרי"ק ר"ל שאם העד אוכל משחיטתו מכאן ולהבא א"ל למחות בידו כמו שמוחין בכל היכא דאמרין שוייה אנפשיה חד"א. והיינו משום דאמרין דמסתמא יודע בעלמו שהעיד שקר או שדקדק אחריו וראה שעשה תשובה דהא אינו מוחלט לפסול עולמית. \* אבל העד עלמו אם יודע שהוא רשע ולא ידע שעשה תשובה פשיטא דאיסור גמור עליו לאכול משחיטתו. ולפי דבריו אם גם עכשיו מרנן העד בפנינו שהשוחט הוליא טרפה ולא עשה תשובה. אז יש למחות ג"כ בידו שלא יאכל משחיטתו שהרי מודה בפנינו דשוייה אנפשיה חד"א. אבל הפירוש הזה אינו מתיישב כלל בדברי מהרי"ק והמחבר שסתמו וכתבו שהעד עלמו מותר לאכול מכאן ולהבא. ואילו לדברי הת"ש איסורא רבא איכא בדבר אלא שאין מוחין בידו :

**אבר** לענ"ד נראה דמהרי"ק ס"ל כהת"ח והכ"מ דדוקא מומר המועד לכך לריב בדיקת סכין. אבל חשוד בשביל פ"א שאינו מועד ורגיל בכך ולא נעשה הדבר אגלו כהיתר [דלכך גאמן להעיד בכל אחרים] אינו מרח שפיר בבדיקת הסכין כיון שבידו לעשות בהיתר. ואע"ג דאם נודע ע"פ שני עדים שהוליא טרפה מעברין אותו אפילו בפ"א לדעת הש"ך (בסימן ב' ס"ק י"א) וסיעתו. התם לאו משום דנעשה פסול לשחיטה. אלא דמעברין ליה משום פשיעותא. דטבח אומן מותרה ועומד להיות זהיר ביותר. וכעין הא דאמר רבא (ב"מ דף קט ובתרא דף כ"א ע"ב) טבחא ואומנא כמוחריין ועומדין נינהו לסלקינהו בלא התרייתא. וכי היכי דחשבינן ליה פושע לגבי פסידא ה"כ חשבינן ליה פושע לגבי נאמנות ומסלקינן ליה מאומנתו. [וגם בזה מתלקים הפוסקים בין היכא שיש בו חימוד ממון כו']. אבל מ"מ נהי דפושע הוא רשע לא

\* וראיתי בש"ע הגר"ז ז"ל שמכיים אחרי הת"ש דהשתא א"ש דלא דמי למי שהעיד בבי"ד על העדים שחתמו שקר פ"א דשוב אינו מועלת לו עדותן לעולם. ולא אמרין שאינם מוחלקים לפסול עולמית כדברי מהרי"ק. והיינו משום דהתם הודאה ב"ד כמאה עדים דמי ואינו יכול לחזור בו לעולם. משא"כ באו"ה דאין למחות בידו מטעם הודאה בע"ד אלא משום דשוייה אנפשיה חד"א שאדם יכול לאסור על עלמו דברים המותרים [בתורת נדר כמ"ש הכנה"ג]. והילכך כיון שהדבר הלוי במחשבת השוחט אין למחות בידו מכאן ולהבא ע"כ. וא"כ לפי מה שהביא בפ"ה (בסימן א' ס"ק עו) בשם הרבה פוסקים דכל מקום שאמרו שוייה אנפשיה חד"א אינו אלא מדין הודאה בע"ד. היה נראה לכאורה שיש לאסור עליו שחיטתו מכאן ולהבא כמו לענין עדות. אבל הלגט"ד דלא דמי דלענין או"ה אמרין מסתמא יודע שהעיד שקר או ראה שעשה תשובה. אבל להוליא ממון מחבירו או להחזיק ממון לאו כל כמינה. כיון דכבר פסל עדותו. ועי' בחו"מ (בסי' לא בש"ך ובסי' מו ס"ק קח) :

מותר לאכול משחיטתו מכאן ולהבא אע"ג דהעד נאמן על עלמו כמאה עדים ולדבריו פסול להיות שוחט לרבים . אלא ודאי דכל שאין רגלים לדבר שעשה במזיד אינו בכלל פושע להעבירו ומוותר לאכול משחיטתו אח"כ ואין חילוק בין עד אחד לב' עדים . כלענ"ד בדעת הרמ"א ז"ל . וכבר הוכחנו דהעיקר לדינא כהה"ח והכ"מ דגם באכל כבלה פ"א אע"ג דודאי רשע הוא ומעבירין אותו מ"מ אם שחט עלעמו מותר לאכול משחיטתו ואין לר"ך בדיקת סכין :

**ואמנם**

בידן דידן נראה לענ"ד דגם להפ"ח והת"ש יש להתיר שחיטתו גם להעד עלמו מכאן ולהבא . לפי שיש כאן רגלים לדבר שלא הכשיר את השה במזיד אלא מחסרון ידיעה . תדא דמדברי העד עלמו נשמע שהשוחט אמר לו שיבדוק הסימנים . וכה"ג לאו פושע מיקרי אלא אינו יודע הדיון . ועוד דאי אפשר כלל לומר שהיה מזיד או פושע דאין לך שומע בעולם שיכשיר איסור מבורר לעיני כמה אנשים שעמדו שם בשעת שחיטה והסתכלו בלואר השה . וגם היה מותרת מפי העד . ואיך לא יחוש שיפסיד את אומנתו . אלא ע"כ שגדמה לו שאין כאן נקב או ששכח את הדיון וכבר שגם לנקב מהני בדיקה בסימנים וכדברי העד . וא"כ הרי מבואר (בס' קי"ט סעי' יח) דטבח שילא טרפה מהח"י מחמת שאינו בקי יש לו חקקה שילמד ויחכם . וע"כ נראה לענ"ד דהעד הזה מותר לאכול משחיטתו מכאן ולהבא בלי שום פקפוק .

יוסף דטרק עד תליסר חיותא (חולין דף י' ע"ב) . התם נולדו הספיקות בענין השחיטה . וכי היכי דהספק הראשון מוקמינן אחזקה וה"ל כודאי ה"ג הספק השני . משא"כ כאן שלא נולד ריעותא בענין השחיטה אלא דמספקא לן בגברא אם הוא חזי לשחיטה שפיר מהני ביה ס"ס כמו דמהני ביה רובא [דרוב המלוין] . וכמ"ש הרשב"א ז"ל בתשובה סי' ת"א דס"ס עדיף כרוב ואפשר דאליס התירו יותר מרוב כו' . וכן מוכח בגדה (דף נט) דאפילו רבי מאיר דחייש למעוטא מ"מ מקיל בס"ס גבי ספק מן האיש כו' . ומכל זה נראה לקיים דברי מהרי"ק והש"ע דבעד אחד בהכחשה גם העד עלמו מותר לאכול משחיטתו מכאן ולהבא . אלא דהעד הזה לחש לו באזני שעוד פשע שני מלא סכינו פגום צעת שרלה לשחוט . ובזה לא מלאהי מקום להתיר לו שחיטתו מכאן ולהבא . דהא לפי דבריו עבר ושנה ונעשה לו כהיתר ושבו לא תלינן מסתמא שעשה תשובה . וגם יש פוסקים דלא מחלקי בין חשוד לאותו דבר למומר . וכ"ש בתרי זימני דהוי חזקה לרבי (יבמות דף סד ע"ב) והילכך מסתברא מלתא דבכה"ג אמרינן דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא :

**סימן סד**

ברין שתי בתי עדים המבחישות זו את זו לגבי שו"ב :

**שוחט** שהעידו עליו שנים שהוליא טרפה במזיד ושנים אחרים הכחישו אותם . הנה לכאורה היה נראה בזה שהוא פסול מספק ויש להעבירו . דהלא מבואר בח"מ (סימן לד סעיף כח) דשנים שהעידו באחד שעשה עבירה שגפסל ע"י ושנים הכחישו ואמרו שלא עשה עבירה זו הוי ספק פסול ולא ידון ולא יעיד עד שיעשה תשובה . אלא שהאחרונים הביאו בשם הרשד"ם וכה"ג דאין לפסול השו"ב בתרי לגבי תרי מלבד השו"ב מטעם דגם הוא בכלל כת המעידה כמוהו . ושתי כתי עדים המבחישות זו את זו מוקמינן כל חדא בחזקת כשרות לעדות אחרת . ולכאורה הוא נגד דעת הטוש"ע בח"מ . אבל הגראה לענ"ד שיש חילוק בדבר . דאם שנים העידו עליו שהכשיר בהמה טרפה ושנים אחרים הכחישו ואמרו שלא הכשירה רק טרפה כדיון . בזה ודאי אין השוחט יכול להעיד בכלל כת המעידה שלא הכשיר את הטרפה ולא נעשה רשע . דהרי נוגע בעדות הוא ואין אדם מעיד על עלמו . ולא דמי להעדים שהם מעידים על השוחט ולא על עלמן ואינן נוגעין בעדותן . וכיון דלא הוי בכלל העדים קאי בספיקא דתרי ותרי דאבור מדרבנן ולא מוקמינן ליה אחזקתו וכמו שביאר שם בח"מ הב"ח והח"ל והקלה"ח ועי' בתוס' כתובות (דף כג) ד"ה מאי שגא ובר"ן שם . אבל היכא דשנים אומרים שהכשיר את הטרפה ושנים אחרים אומרים שלא היתה טרפה וכשרה היתה דאז דנין על כהמה . בזה גם השוחט הוא בכלל כת המעידה כמוהו ששקרה היתה . דהא בסתא ללו על עלמו

**סימן סג**

עוד דומה לענין הג"ל :

**שוחט** שדבק סכינו אחר השחיטה והכשיר ועד אחד היודע בטיב הבדיקה דבק מיד אחריו ומלא סכינו פגום . והשוחט הכחישו . הנה מלבד מ"ש בסימן שלפני זה . לא ידעתי מקום להחמיר בעד אחד בהכחשה לאסור שחיטתו להעד עלמו מכאן ולהבא . דהא איכא ספיקי טובא . תדא דילמא שוגג היה ובטעות נעשה לו [ועי' בח"מ בסימן לב סס"ג] . ואת"ל שהיה מזיד דילמא עשה תשובה דהא הדבר תלוי במחשבת השוחט . ובשלמא אם נעשה רשע בפני עדים איכא למימר שר"ך תשובה מפורסמת . אע"ג דלענין קדושין הוי ספק כדאיתא בזה"ע (סימן לח סעיף לא) [ע"ש בב"ש ס"ק נה] מ"מ אפשר דלענין שחיטה לא מתשב לספק . משא"כ בעד אחד דאסור לפרסם חטאו כמבואר בגמרא (סוטה דף ח') דהוי חליף . ואמרינן ביומא (דף ש ב') אשרי נשוי פשע בחטא שאין מפורסם . ואף את"ל שלא עשה תשובה דילמא שחט שפיר . דאפילו במומר גמור ששחט ביט לבין עלמו נראה דלא הוי רק ספק לענין או"ב וכאוי הדם . וחל"ע דבנמלא הסכין פגום לאחר שחיטה לא סמכינן אס"ס מאיס דהוי במקום חזקה איסור וכעבודא דרב

מלתא דאיסורא . ודמי להא דאמרינן בע"ז (דף עז) נהי דתקיף להו יגרא דעבירה יגרא דיין נסך לא תקיף להו . ואע"ג דהתם שייכין האיסורין זה לזה דגורו על יינן משום בנותיהן [שבת יז ע"ב] מ"מ לא מחזקינן גברא מחדא לאידך כיון דתלוקין בתאוותן . וכ"ש מממון לאיסור שאינם מפנין אחד כלל דילגרא דממון לחוד וילגרא דאיסורא לחוד . ועי' צביאורי הגר"א ז"ל (בסימן ב' ס"ק יז) שהרבה להקשות על הרמב"ם מכמה סוגיות והעלה עיקר כדעת הפוסקים דמומר לשאר עבירות אין לריך בדיקת סכין . גם הגאון רע"ק ז"ל הניח דברי הרמב"ם בל"ע :

שלמו הוא מעיד אלא על גוף הבהמה מעיד כמו הפדים ובכלל כת המעידה כמוהו יחשב דהא לא הכשיר יותר מהס . והילכך מאקמינן גם להשחט בחזקת כשרות להבא כדון שתי כתי עדים המכחישות זו את זו וכשרין לעדות אחרת ובכה"ג מיירי הרשד"ם והכנה"ג :

סימן סה

ברין שוחט שנחשד לרבדים שאינם פניני השחיטה :

**ואורם** אף אם נחליט דהמוחזק לגבז לריך לבדיקת סכין . מ"מ נראה דמי שלא הוחזק בגבזה אחרת זולת כמה שמורה היתר לעלמו לשייר ממלאכתו אשר הוא עושה וכדרך המנקרים המשיירים לעלמן פרורי בשר . ואפילו אם טעל יותר מן המנהג בכל זאת לא מיקרי מומר לגבזה . ואפילו חשוד נמי לא הוי כיון דיש לו בזה הוראת היתר וכהיא דתורה מדישיה קאכיל (חולין דף ו' ע"ב) . וכן בהעלמת הקרדפקע נמלאו רבים שיתירו לעלמן בתשצם שהיא בהעלמת המכס ממוכסים דעלמא . וגם השוחטים הנכשלים בזה אינם נתפסים כגנבים . והוא מטעם שכתב הרשב"א בתשובה (סימן סד) הביאו הרמ"א ביו"ד (סימן קיט) דמי שחשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהיא עבירה לא מיקרי חשוד . ותדע שהרי אפילו לענין עדות דאורייתא מכשרין לקוסר ומחיר בשבת אף שהוא איסור סקילה . אלא מפני שלא פשט בישראל לעבירה כמבואר בח"מ (סימן לד סעיף כד) . וכ"ש לענין שחיטה דגם להרמב"ם ליכא שום חשש בזה . ולא דמי ג"כ למה שכתב הרמב"ם בתשובה (סימן ו') דבהיותן לרבים לגובז בשר וגמלא בידו צפרהסיא שיש חילול השם שישחוט ברבים . דהתם מיירי שהיה גובז בשר מבית הטבח . משא"כ במשייר דרך מלאכתו דאין זה בכלל גבז כיון דאיכא דמורי היתר לעלמן בכה"ע . ואם בשביל אצוריייהו דגנבות כאלו נחזיק אנשים לגנבים נמלאו הרבה ב"מ וגם ב"ב הפסולים לעדות . ואיך יחתמו על הגט להחיר אשת איש לעלמא ולהזיח לעו על בני הגרושה . אלא ע"כ כיון דמורי היתר אינן בכלל גנבים . ועכ"פ כל זמן שלא התרו בהשו"ב הג"ל ולא הזהירו אותו על ככה אין להחזיקו לגבז . דהא דשוחט הוי כמותרה ושומד היינו דוקא בעניני שחיטה אבל לשאר מילי לריך התראה ככל אדם [ח"מ סימן ש"ו ס"ה] . כן כמה שהעלים משותפו לא מקרי עדיין בעבור זה לא גבז ולא עובר על השבועה . דהלא גם לאחר כמה שנים יכול לגלות ולהשיב מה שצידו משל שותפו . ולא דמי לגובז או גזול צידים . דהתם אף אם גזילה משלם רשע הוא (ב"ק דף ס' ע"ב) . משא"כ במעלים משותפו שרק ממילא נמלא של שותפו צידו ולא מישלם זמניה עד שתתפרד השותפות ביניהם . וכ"ש בשותפות האומנים שכבר נתלקו הפוסקים אי מהני בה כלל קנין ושבעה כמבואר בח"מ (סימן קש) . וראוי לקבל בזה מה שיתגלל שרק מפני יראת הבטל קרדפקע

**שוחט** מומחה שבעיקר מלאכתו לא נשמע עליו שמתן דבר . אלא שהיו מתאוננים עליו שבעת שינקר הכשר ישייר לעלמו חתיכות בשר . ועוד הוסיף פשע שהיה שותף עם שוחט אחר בכתב אר"ש שלא יעלימו זה מזה והוא לא שמר שבועתו ולפעמים נתפתה לקצבים להעלים משותפו למען יעלימו גם הם מהקרדפקע . אלא שהענין הזה לא נעשה אללו כהיתר וחדל ממנו . ואח"כ נלכד בעון שלישי שבחור אחד למד אללו מלאכת השחיטה כמו שנה וקרה לו ששחט עגל וקלקל השחיטה והשו"ב אגור שנעשה טרפה מחמת הבדיקה . והוברר הדבר שלא נמלא בו סימני טרפות . ועל רגל העגל נתעוררו ב"ב והגויבו ב"ד ונתברר בעדים הדברים הנזכרים . והשו"ב השיב ע"ז כי הכשר ששייר לעלמו בדרך מלאכתו מנהג מנקרים הוא לשייר לעלמן מן האונים והבאקעס והקרדאזע . ועל העלמת הקרדפקע וחלק שותפו הודה בעלמו אלא שאמר שהשבועה לא עלתה על לבו וגם לא נכשל בזה רק פעמים ושלש לפני ד' שנים וכבר נאחרט אלא שהיה מתירא לגלות פשעו פן יעשו בו נקם והקלבים שונאים אותו בשביל כך :

**והנה** מלד הכשר ששייר לעלמו היה נראה לכאורה דמאחר שהיה רגיל בזה כמה שנים דינו כמומר לכך . ודעת הרמב"ם ז"ל דמומר לאחד משאר עבירות לריך בדיקת סכין כמו מומר לגבלות . ואמנם בעיקר דעת הרמב"ם יש לדון . כי כבר הקשו עליו מהא דנגבזו גדייו ומלאן שחטים דמותרים במקום שהוחזקו רוב גבבי ישראל . והע"ז והש"ך בס"ב תירטו ע"ז דהתם איכא ס"ם שחא נתן לאחר לשחוט ואת"ל הוא שחט שחא בדק הסכין יפה . והגר"א ז"ל קימה בתירון זה . ובאמת שזה דוחק גדול שהלא הגבז נוהר שלא לגלות גנבתו לאיש אחר ובדאי הוא בעלמו שחטו וליכא רק חדא ספיקא . גם הפת"ג הקשה על ס"ם זה דהא הוי ס"ם במקום חוקה איסור דלא מהני . וכתב דהכא שאני דרק חומר"א היא שהחמיר הרמב"ם . ולענ"ד אפשר לומר דס"ם לענין השוחט מהני כמו רובא וכהא דאמרינן רוב המטיין אלל שחיטה מומחין הן . ולא דמי ס"ם דגבז"א לס"ם דסכין ששייר לגוף השחיטה . אבל העיקר נראה לענ"ד דגם הרמב"ם לא החמיר במומר לשאר עבירות להלריט בדיקת סכין . אלא היכא דפקר צאיסורא . אבל ממנו"א לאיסורא לא מחזקינן גבז"א בפסול . וכמו שגראה הרבה גנבים שזארים בכל

שיכב עד כה חלק שהפיו. ועכ"פ לא עבר עדיין על השבועה. ואפילו על שבועה שבכתב ולהבא שאין לה תוקף שבועה כמבואר באחרונים:

**ובאמת**

נראה לענ"ד דגם מי שעבר על שבועה גמורה אינו נפסל לשחיטה וא"ל לבדיקת סכין אם אין השבועה בפנין השחיטה עצמה. וראה לזה מהא דכתבו התוס' בב"ק (דף קח) ד"ה ותרי כפילי דהחשוד על השבועה רק מדרבנן הוא דמיפסל לשבועה אבל מדאורייתא כשר כו'. (\* והיינו משום דדוקא גבי עדות רחמנא אל תשת רשע עד הוא דאמרינן כיון שנעשה פ"א רשע נפסל לעדות אף שלא יעיד סקר אבל לגבי שבועה דלא כתיב רשע לא חיישינן שיטבע לשקר גם להבא. אלא דרבנן קנסו אותו שלא להאמינו על השבועה. ובשיטה מקובלת בב"מ (דף ה') הוסיף לתת טעם בדבר. דלכך לא האמינו אותו חכמים על שבועתו משום דאיכא למימר שכנגדו ישבע ויטול. וזוהי נראה לענ"ד ליישב מה שחמה בכו"פ (ס"ג ס"ג) על כל האחרונים שכתבו הטעם דמומר אינו נאמן אפילו נשבע ששחט בסכין יפה משום שהוא חשוד על השבועה לאותו דבר שהרי מושבע ועומד מהר כיני הוא. ותמה ע"ז הא בלח"ל מומר פסול לשבועה. אבל למאי דכתיבנא לק"מ דעד כאן לא קנסוהו חכמים שלא להאמינו על שבועתו רק היכא דבא להוליא מטען בשבועתו ואיכא למימר שכנגדו נשבע וטול. משא"כ בנשבע על הכשר השחיטה במקום

שלא ירויח מזה כלום וליכא למימר שכנגדו ישבע. והילכך צעין לטעמא שהוא חשוד על השבועה לאותו דבר דוקא. ולפ"ז בחשוד על השבועה לדבר אחר שלא מעינן השחיטה לא גרע מחשוד לעבירה אחרת דאינו חשוד על השחיטה וא"ל בדיקה סכין גם להרמב"ם. ואמנם כ"ז אינו ענין לשוחט דידן דלא עבר מעולם על שום שבועה. ואם בקש לחטא מ"מ לא חטא עדיין:

**וגם** חטא העגל שהשיאו על השו"ב הג"ל לאו כלום הוא. כי כן נהגו השוחטים מאז ומקדם ולא מיהו בידם חכמים. לפי שפ"י רוב לא יקלקל שוחט מומחה רק בדבר הפוסל מספק דלא מפיקין ממון מגיה צב"ד. והבחור הזה אף שלא נטל עדיין קבלה מחכם מ"מ מיקרי שוחט מומחה מאחר שכבר שחט בהמות ועופות הרבה. ועכ"פ אין לחייב מחמת זה את השו"ב אף אם המנהג הזה הוא נגד הדין:

**והן** אמת שלכתחלה מזוין ישראל להדר ולקחת להם שו"ב י"א מרבים כמ"ש בב"י (בסימן א') בשם הרמב"ם והמרדכי בשם ר"ח דבעינן שיהא השוחט נאמן כו' ולא די לו בחזקת כשרות של כל ישראל. ובפרט בזמנינו שמחלו להם חכמים את כבודם והם בודקין את הסכין לעגמן. וכבר פסקה פ"ז הרא"ש בב"ק דתגלין (סימן כד) מטעם דהרבה לריך ישוב ודעת ויראת שמים לבדיקת הסכין. אך כל זה לכתחלה אבל כדיעבד אין מזליהן גברא מחזקת כשרותו בשביל עבירה דלא משמע לאינשי

(\*) והנה בהשוד על שביעה שאם מסתבר דלא מיפסל לשבועה הפדות והפקדון. דשבועה זו חמירה ליה דאית בה שתי עבירות. ולכאורה נראה דהיינו טעמא דרבי יוחנן (בב"מ דף ה' ע"ב) דלא אמרינן מנו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא. משום דכרתיה בגזל ובשבועה לא חשדינן ליה. ולפ"ז הקשה למה הוצרכו התוס' שם למימר דטעמא משום דשבועה חמורה כו'. אבל הנראה ליישב קושיא זו עפ"י דברי רש"י ז"ל דמפרש דפריך לרבי יוחנן דלמר ששדוהו רבנן שמה ילך ותוקף בפליתו של חבירו וזומר שלי הוא אם חשוד הוא בכך חשוד הוא נמי ליטבע עכ"ל. ר"ל כיון דלא נחפס בחשוד לשום דבר אלא דרבנן ששדוהו א"כ מאי חזו רבנן דחשדוהו לממון פני מלשבועה. וע"ז משני דלא אמרינן מנו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא. ועל כרחק דטעמא משום דשבועה חמורה וכמ"ש התוס'. ומיהו גזלן ודאי פסול מדרבנן גם לרבי יוחנן כדמסקי התוס' שם. ואמנם טעמא דאב"י דס"ל התם דאמרינן מנו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא פירש הרשב"א ז"ל בתשובה (פי' תל) הביאו הב"י ביו"ד (סימן קיט) משום דהוי כמו חשוד לאותו דבר דהא משום ממון עובר ע"כ. ור"ל דכי היכי דחשדינן ליה דעובר מחמת ממון אלאו דלא תגזל ה"נ חשדינן ליה אלאו דלא תשא דחרווייהו מחמת ממון. והא דמהמינן ליה גבי מניאיה אשבועה היינו משום דחיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו ופרשי אינשי מספק שבועה ולא פרשי מספק ממונא. אבל בגזל גמור לא תלינן בספק מלוה ישנה וחשדינן ליה אשבועה כמו אממונא. ומ"מ גם לאב"י ז"ל דרק מדרבנן מיפסל הגזלן לשבועה. דהא בכל דוכתא קיי"ל דהחשוד לדבר הקל אינו חשוד לדבר החמור. וה"נ כהי דחשוד לן בגזל אבל דליעבד תרתי דהיינו שיטבע ג"כ על שקר אינו חשוד. ותדע דהא י"א דאפילו עבר על שבועה קלה לא נחשד על החמורה וכדאיתא בח"מ (סימן זכ ס"ב) דעבד על שבועה ולהבא לא מיפסל לשבועה דלעבר. אלאו דנראו דבר נמי מחלקינן בין קלה לחמורה. ובאמת נראה דגם בחשוד על האיסור אע"ג דעבר על שבועה הר סיני ולהבא מ"מ נאמן עליו בשבועה גמורה דלשעבר. ודוקא בומר אמרו [ביו"ד ס"ב] שאינו נאמן עליו בשבועה מפני שכבר נעשה האיסור אלאו כהיתר והחזק לעבור עליו בשבועה הר סיני. דנהי דשבועה קלה היא מ"מ בתלחא וימנא נעשית כחמורה. וזוהי מיושב מה שהקשה הפ"ו ביו"ד ס"ב סק"ו אחאי לא פסלינן לעדות ולשבועה לעבר עבירה שאין בה מלקות. והא עבר על שבועה הר סיני. אבל למאי דכתיבנא אחי שפיר דשבועה הר סיני עצמה היא שבועה ולהבא הקלה. [ולדעת הריב"ש שהציא הש"ך בח"מ סימן לד סק"ה דמקום קום ושעה נפסל גם בשבועה ולהבא. ז"ל דשבועה הר סיני קילא טפי משבועה בטוי ולהבא]. אלא דהכא גבי מומר כיון דכבר החזק לסבר על שביעת הר סיני דאיסור נכלה תלחא וימנא וגם האיסור נדמה לו כהיתר שוב לא יחוש ג"כ ליטבע עליו שבועה חמורה להחירו. ועוד דזה דומה למ"מ הב"י (בסימן קיט) בשם הרשב"א דטעמא דמד"א מנו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא משום דהוי כמו חשוד לאותו דבר דהא משום ממון עובר ע"כ. וה"נ בומר נכלה אינו נאמן עליה בשבועה משום דהוי כמו חשוד לאותו דבר דמשום דהא חזק נכלה עובר בשבילה גם על השבועה. וע"י בנה"כ שכתב ג"כ קרוב לזה:

באיסורא ושוב לא סמכינ עליה עד שיחברר לו שעשה תשובה המוטלת עליו. ומיהו בעדות מיוחדת אף דעדותן מלטרפת מ"מ אין להחזיקו בשביל כך לזמור רק לחשוד. וכמו בעדות ממון שאין עדותן מלטרפת רק לחייבו מנה אחת. אבל כל זה אינו מיליל לשחט שלא להעבירו מאומנתו. דהא אפילו בעד אחד נמי אס יס רגלים לדבר שכבר נכשל מעבירין אותו כמ"ס מהרי"ק בתשובה ונחבאר בש"ך (סימן ז' ס"ק יא). וא"כ פשיטא דסהדי קמאי משויה ליה רגלים לדבר. ואפילו לא נחקבל ג"כ עדותן בבית דין

סימן סו

ברין פנקר שהוחזק להגיה גידים :

**רשון** הרמב"ם ז"ל בספ"י מהלכות מ"א. וטבח שדרכו לנקור הבשר ונמלא אחריו חוט או קרום מלמדין אותו ומחזירין אותו שלא יולול באיסורין. אבל אם נמלא אחריו חלב אם היה כשעורה מעבירין אותו כו'. וכתב

הרה"מ דטעמא מדאיתמר בגמרא (דף לג ע"ב) טבח שנמלא אחריו חלב רב יהודה אמר כשעורה ורבי יוחנן אמר בכזיה ולא פליגי כאן להלקותו כאן להעבירו פירוש להעבירו בכשעורה. וס"ל לרבינו דדוקא חלב גמור אבל חוטין וקרומות לא. והטעם לפי שחלב אמרו ולא בחוטין וקרומות שאין איסורן מן התורה. ואם היו החוטין בכלל זה היו אומרים בגמרא כן לרבותא. וכן נראה שלמדה מההיא (דף לו) דבר פיולי דלא הוה מחטט בגיד הנשה ולא העבירו שמואל ומשמע מפני שאין החטיטה מן התורה. ואע"פ שאין זו ראייה גמורה דשאני התם דדין החטיטה פלוגתא דתנאי היא ובר פיולי הוה טעי בפסק הלכה כדאיתא התם מ"מ דברי רבינו עיקר עכ"ל. והנה הראיה שהביא מבר פיולי לריפה ביאור. דאדרבה התם נראה היפך מדברי הרמב"ם. דשמואל אמר ליה השתא לא חזיתך ספיתא לי איסורא אירתת פיולי נפל סבינו מידיה. א"ל לא תירתת דאורי לך כרבי יהודה אורי לך. ופרש"י לא תירתת דלא בע"ה ולא ברשע אני חושדך כו'. משמע להדיא דאי לאו טעמא דאורי ליה כרבי יהודה היה חושדו בע"ה או ברשע ולהכי אירתת פיולי שלא יהא נחמד ברשע. וכדמוכח ביבמות (דף כ') דמאן דעבר אדרבנן מיקרי רשע. ובשבת (דף מ') אמר רבא האי מאן דעבר אדרבנן שרי למיקריה עברינא. וגם הראיה שהביא ה"מ ז"ל מדאיתמר טבח שנמלא אחריו חלב ולא נקט חוטין וקרומות דהוי רבותא טפי. גם ראייה זו אינה מוכרחת. דודאי לענין להלקותו ולהעבירו בעינן חלב גמור דוקא. אבל שמותי משמתינן אפילו על החוטין והקרומות שהן מדרבנן. וכדין המולול ביו"ט שני שמנדין אותו כדאיתא בפסחים (דף נב) וכן מנדין למי שמולול בנטיילת ידים (ברטת דף יט). ומהאי טעמא נמי משמתינן לנבחה דלא סר כגינא קמי חכס אף

לאינשי שהיא עבירה. ועי' ברמב"ם ספ"ז מהלכות מ"א זמ"מ שס. ועכ"פ כל זמן שלא הזהירו ולא התרו את השחט ועבר על ההתראה אין מקום להעבירו לחלוטין. והן ראינו כי גם על המוילא טרפה מתח"י פעם אחת ושחים כתב מהרש"ל והציאו הט"ו (בסימן קיט) דעשוי אין כח בדינו להעמיד על דין התלמוד להגריכו תשובה דפרק זה בורר. והאחרונים ז"ל בתשובותיהם חתרו לבקש בענין זה קולות הרבה. כ"ס בשו"ב זה שלא נכשל משעלם במלאכת השחיטה רק בעבירת ממון דלא משמע לאינשי והרבה נכשלין בה. ועל כן נראה לענ"ד דלאחר שכבר קיבל השחט הזה נקסות וחרופים ובזיונות על מטעיו המגונים ועלזונו גדול בודאי לא ישוב עוד לכסלה ודי לו שיקבל דברי חבירות ויחר עוד מזה יקבל עליו שמכאן ולהבא לא יהא להוט אחר הממון רק יתנהג כשורה כל ימיו. ושהיה יראת ה' על פניו. ואז ישוב לחזקת כשרותו ככל השוחטים הארדים לדבר ה'. אבל אינו מן הדין ומן היושר לדמות את האיש הזה ממקומו ליפסק חיובו ולקפח פרכסתו ופרנסת בני ביתו נגמרי :

סימן סו

אם עדות מצטרפת לענין שוחט :

**שוחט** שהעיד עליו אחד שסכינו פגום. ואחר כמה שנים העיד כן שני וכן קרה פעם שלישי. הנה זה פשוט דעדותן מלטרפת. דהא אף קי"ל כרבי ישע' בן קרחה (ב"ב דף לב) דעדותן מלטרפת אפילו בזה אחר זה וכמבואר בח"מ (סימן ל') ובאה"ע (ס' יא). ואף לדברי הירושלמי שהביא הרי"ף בפרק מי שאלחו דאס נתיחדו בעד אחד שמרית ועד אחד בין הערבים אין מלטרפין. היינו משום דדין אישות שייך לדיני נפשות כמ"ס הר"ן אבל לענין איסור מלטרפין וכמ"ס בתשובת נב"י קמא חאה"ע (סימן עב). ומסתבר נמי דגברא מיתחוק באיסורא בתלתא זימנא אף שאינם רלופים. דלא דמי לרואה מחמת תשמיש דבעינן רלופין [ביו"ד ס' קפז]. דחוקה טבעית שאני. וכן בשור המועד (בב"ק דף לו) בעינן חוקה לקלוקל הטבע אלל השור. משא"כ באדם בעל רלון ובחירה רכיון שנתפתה לילרו ג' פעמים בין רלופים בין מפוזרים איתחוקו בכך. ועי' בתמורה (דף כז) דבצת אחת נמי איתחוקו גברא באיסורא. אבל בשור המועד אינו כן דאפילו לרבי מאיר דאמר ריחוק גיחותיו חייב קרב גיחותיו לא כ"ס (ב"ק דף כד) מ"מ בעי ג"פ דוקא אבל הרג שלטה בצת אחת לא נעשה מועד בכך. ועל כרחק לומר דאדם בעל רלון שאני. ולכן הפסקים דלא מלרכי בדיקת סכין באוכל נבלות לתאבון כ"א בהחזוק לכך. לא התנו שהחזוק ברלופין. דאע"ג דשהפסקי בהיתר אפשר ששז בנתיים מ"מ כיון דחוינן שחור לבורו הוא חזר וגישר לקמייתא ואיתחוק

שליכה ישוב ודעת הרבה להרגיש בה . כי בחינת חוש המישוש הוא כפי כוונת הלב כמ"ס רבינו יונה ז"ל הוצא ביו"ד (סימן יח) :

**סימן סח**

חלוקי דינים בשוחט שחלה ונתקבל אחר תחתיו ואח"כ הבריא הראשון :

**ישוחט** שנתקל וחתך ידו חתך מסוכן וכשני חדשים עסק ברפואה וגם אח"כ נשארה ידו באין אונים זמן רב באופן שהיה ספק אם יהיה עוד ראוי למלאכה השחיטה . ולא נמלא שם שוחט אחר זולתו . אם נשאים הקהל לקבל שוחט אחר קבוע שיאשר במקומו של ראשון גם אחר שיבריא :

**והנה** בודאי שמורה להתנות עם השני שהראשון יחזור לעבודתו לאחר שיבריא . כי השוחט בזמניו אין לו דין שכיר אלא יש לו זכות ממונה מהקהל שהרי אין ממנים על השחיטה ובדיקה רק אנשים נאמנים י"א מרבים הוהירין וזרזין ולכך מחלו להם חכמים כבודם שבדוקין סבין לענמן וכמ"ס הרמב"ם והרא"ש והפוסקים . והנראה לענ"ד דמטעם זה נהגו ברוב תפלות ישראל שמקבלים רבנים ושוחטים על כמה שנים אף שמבואר בח"מ (סימן שלג) שאסור לפועל ומלמד להשכיר את עלמו יותר מלשלושה שנים . והיינו משום דהתם עיקר טעמא משום דיותר מג"ש יאל מכלל שכיר ונכנס בכלל עבד ואסור למכור עלמו בעבד עברי . וטעם זה לא שייך רק בנכסר לעבודה שאין בה התמנות ושררה . משא"כ רבנות ושחיטה שאינה דרך עבודת רק דרך התמנות על הלבד . ובתשובת ח"ס [בא"ח סי' ר"ו ובח"מ סימן כב] הביאו הפ"ת בח"מ שם בקש לו לרדים וטעמים אחרים בזה . ילענ"ד כמ"ס דאין פרנסי ישראל והשיחטים נכנסין בכלל עבדים רק שממונים על עבודת הקודש וטועלים פרס מהלבד כדי שלא יטערו להתבנות לעסוק במלאכה [ועוד טעמי היתר בזה עי' ביו"ד סי' רמ"ו] . ומטעם זה נהגו ג"כ סלסול בחוקת השוחטים . לפי שחשבו את השחיטה להתמנות ומבואר ברמב"ם בפ"א מהלכות מלכים וביו"ד ס"ם רמ"ה דמי שהחזיק באיזה שררה והתמנות אין להורידו מגדולתו אע"פ שבא לשם אחר הגדול ממנו . וגם בנו וכן בנו לעולם קודמין לאחרים כל זמן שממלאים מקום אבותיהם . וכן מבואר בא"ח (סימן ג). ואנך לזה מת"כ פ' לו ע"פ והכהן המשיח תחתיו מצניו מלמד שבנו קודם לכל אדם . ובספרי פ' שופטים הוא ובניו שאם מת בנו עומד תחתיו אין לי אלא זה בלבד מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם ת"ל בקרב ישראל כל שבקרב ישראל בנו עומד תחתיו . ואמרו בתוספתא דשקלים שכל הקודם בנחלה קודם לשררה ובלבד שימלא מקום אבותיו \*] וכן נהגו גבי שוחט מפני שחשבו

אף שנמלא סבינו יפה (תולין דף יח) . אבל הנראה לדעתי יכוון דהרמב"ם מיירי בנמלא אחריו חוטו או קרום מחמת שלא חטט יפה . דזה דומה להא דפיולי דאיכא למיתלא דטעי בדין וסבר דסגי בלא חטיטה . או דסבר דשליף להו . דכד חמימי משתלפי בלא חטיטה כדאיתא בגמרא (חולין דף לג) . אבל בהניח אחריו קרומין וחוטין שלמין שאיסורן מזכור בגמרא ובפוסקים והוא לא נגע בהן כלל . ככה"ג פשיטא דגם הרמב"ם מודה דבר דגוי הוא גם בפעם הראשון ולא סגי ליה באזהרה לחוד : **והנה** הרמב"ם ז"ל לא דיבר רק בנמלא אחריו חוט או קרום פעם אחת דאז מלמדין אותו ומוהירין אותו שלא יולול באיסורין . וכן הוא ביו"ד (סימן סד סעי' כא) [ולמאי דכתיבנא איירי בשלפן אלא שלא נזהר בחטיטתן] . אבל אם הוהירו אותו והתרו בו ואח"כ נמלא עוד אחריו חוטין וקרומין וכ"ש גידין שלמין שיש בהם חשש חלב שלא פגע ולא נגע בהן לשולפן . ככה"ג פשיטא דהוי פושע גמור . דהא אפילו בעירוזי תבשילין דמוחר במקום הדחק לסמוך על גדול העיר אמרינן בבבליה (דף עו ע"ב) דכפעס ב' נקרא פושע . ושוכח מחמת עללות אפילו כפעס ראשון הוי פושע כמ"ס המג"א בא"ח (סימן תקכז סק"י) בשם יש"ש . וכ"ש באיסור שאין בו לך קולא . ובפרט אם נעשה מועד לכך דאז מעשיו מוכיחים שאינו חושש ומקפיד על הניקור ואח"כ אינו נאמן עליו . וגם לענין שחיטה נראה דלריך בדיקת סבין לדעת הרמב"ם דכיון דרגיל בעבירה יש לחוש דלא מיטרח ג"כ לבדוק הסבין יפה . וכמ"ס בש"ח ס"ב (סעי' יג) וע"ש בת"ש (ס"ק יז וס"ק יט) . ומסתברא דאין לחלק בזה בין איסור דאורייתא לדרבנן אלא בין איסור הקל בעיני ההמון לאיסור החמור בעיניהם . וכדמוכח מתשובת מהרי"ל (סי' קלד) שהביא שם בש"ח (סעי' יז) . וכן הוכיח הגאון רע"ק ז"ל בחידושו ליו"ד ס"ב דמשום חילול שבת דרבנן נעשה מומר להרמב"ם . ואף שמדברי כל הראשונים ז"ל נשמע דלא ס"ל כהרמב"ם היינו דוקא בשוחט באקראי אבל בממונה לרבים שרריך להיות זרין וזהיר כי הרבה לריך ישוב ודעת יוראת שמים לבדיקת הסבין וכמ"ס הרא"ש בפ"ק דחולין (סימן כד) כי רק בעבור זה מחלו להם חכמים את כבודם . אח"כ פשיטא דמי שמוחק ורגיל לעבור על איסור המבואר בגמרא החמור לרבים בודאי אינו בכלל זה ואינו נאמן על בדיקת הסבין לכ"ע . ואף אם לא נחזיק אינש ברשיעא וגאמר שלא עשה כן בפשיעה בשאט נפש אלא שהוא בעל מחשבה ושכחן בטבע וזה הוי כמו אונס כמ"ס המג"א בא"ח (סימן קח ס"ק יח) ע"ש . כל זה מועיל להלדיקו לפני המקום אבל לענין שחיטה מוגרע גרע . דדוקא במזיד או פושע יש לחלק בין איסור קל לאיסור חמור כמבואר ביו"ד (סי' קיט) . אבל באונס מחמת שכחה וטרדא לא שייך לחלק בין איסור קל לחמור . וכמו שנאנס כ"פ לשכח גידים הלריכים ניקור ה"ג יאנס לשכח פגימה דקה

\* ומ"מ אין זה ירושה ממש . דבלא בהזיות (דף יח) מוכח דדוקא מלוכה היא ירושה אבל כהונה גדולה אינה ירושה . וכ"ש שאר

אותו בכלל המנויין . וכן מצויר בכה"ג בא"ח (סי' נג) שהשוחט יש לו דין כל המנויין :

**ורפ"ז** נראה דאם גאנס השוחט ולא יכול לעסוק במלאכתו איזה משך מ"מ לא איבד צוה וצוה התמנותו . ולכן אם מינו אחר תחתיו סתם נראה דלאחר שעבר אונסו של ראשון חוזר הראשון לעבודתו והשני נדחה מפניו . דזה דומה להא דתניא גבי כהן גדול (יומא דף יב ע"ב) אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני כל מלות כהונה גדולה עליו דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר שני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט כו' . ואמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי יוסי . וה"ל גבי שוחט ראשון חוזר לעבודתו כו' . ואמנם אם השוחט השני התנה בפירוש על מנת שיהיה שוחט קבוע ולא נמצא שוחט אחר שיתרצה להתמנות לפי שעה . כה"ג נראה דאין להראשון טענה על הקהל או על השוחט השני . דלא דמי לכהן גדול דהתם נתרצה השני מתחלה להתמנות ליום אחד בכהן גדול . דניחא ליה לאיגוס דלשתמש יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר . וגם אם כהן זה לא היה מתרצה הלא נמצאו הרבה כהנים כיוצא בו החפלים בכך . ועוד דאינו ראוי כלל להרב ולהתנות תנאים בעת ההיא . דהא אפילו בתפלה המופסקת חנן בצרכות (דף לד) ולא יהא סרבן באותה שעה כ"ש בעבודת יום הכפורים שעניו כל ישראל תלוין אליה . אבל איילו היה רשות בידו להתנות והכנימו עליו המלך ואחיו הכהנים אז היה מסתלק הראשון לגמרי . וכדמוכח שם בתוס' בשם הירושלמי ממעשה דיוסף בן אלם . וה"ל גבי שוחט הרי יכול השני להתנות עם הקהל ע"מ שיהיה שוחט קבוע והראשון ראייתי ממילא אידיחי [ועי' באשל אברהם להר"א אופנהיים בא"ח סי' נג סק"ו] . ואין צוה פגם להראשון דהרי לא הורידו אותו מהתמנותו אלא שירד מעלמו מחמת אונסו . וגם משום פיסוק חיותו ליכא . דאע"ג שהאחרונים י"ל בח"מ (סימן קנו) הפסו עיקר כדעת האב"י אה"מ : האם מדהוה מאומנתו לגמרי מני מעבד אפילו יש לו עוד אומנות אחרת . מ"מ כאן שהשני החזיק בהיתר בעת שהראשון לא היה ראוי למלאכתו ולא נודע כלל אם יתרצה לעולם . נראה דכה"ג לא מיקרי כלל יורד לאומנות חבירו . ואדרבה הראשון לאו כל כמיניה לדחות את השני מהאומנות שהחזיק בהיתר . דבחזקת אומנות אין ע"מ בין החזיק ג' שנים להחזיק יום אחד . [ואין חילוק ג"כ בין בר מתא מעיקרא ובין קבע דירתו עכשיו וגשתקע בעיר] . ולפ"ז נראה דאפילו נתמנה השני סתם אין הראשון יכול לדחותו . דלא דמי לכהן גדול דהתם מלבד שהשני נתרצה

מתחלה להתמנות ליום אחד הנה לא החזיק עדיין בהכנסת כהונה גדולה ואינו צדין ליפסק חיותו דראשון שמתגדל משל אחיו . משא"כ כאן דלענין זכות ההתמנות שוים הם . ודומה להא דנאבד פסחו והפרים אחר תחתיו ואח"כ נמצא הראשון דשניהם שוים בקדושתם ומקריב איזה מהם שירצה כדאיחא ציומא (דף סב) וכדפסק הרמב"ם בפ"ד מהק"פ . וה"ל שניהם שוים במעלתם . וגם מלד פיסוק חיותא אין להראשון על השני כלום כיון שהחזיק באומנתו בהיתר . ומיהו בהא יש לחלק בין נתמנה השני סתם לנתמנה בפירוש להיות שוחט קבוע לבדו . דהיכא דנתמנה סתם לא נעקרה עדיין התמנות הראשון ממקומה וא"כ יכול גם הוא לשחוט כיון דאינו פוסק חיותא דשני לגמרי . דצוה גם האב"י אה"מ מודה דלא מני מעבד . אבל אם השני נתמנה בפירוש להיות שוחט קבוע לבדו אז נעקרה התמנות הראשון ממקומה כמו שהוכחנו מן הירושלמי שהביאו התוס' :

**וראייתו** בשע"ת לא"ח (סימן תקפ"א סק"ג) שהביא משו"ת פמ"א לענין מי שהיה מוחזק לתקוע צו"ה וחלה וכיבדו הקהל לאדם אחר ואח"כ נתרפא הראשון . וכתב דזה תלוי בפלוגתא דחכמים ורבי יוסי ציומא (דף סב) צמפרים פסחו ואבד והפרים אחר תחתיו ואח"כ נמצא הראשון דחכמים אומרים איזה מהם שירצה יקריב כו' . והרמב"ם פסק כחכמים . וה"ל אם היה הראשון חולה ביום ר"ה ונתמנה אחר ואח"כ נתחזק ונתרפא הראשון שניהם שוים במעלה ורשות ביד הקהל לבחור איזה מהם שירצו ע"כ . ולכאורה אין הגדון דומה לראיה דהתם הפסחים שוים בקדושתם ואין שם לא לצר ולא חיבה . משא"כ כאן דלערא דראשון עדיפא . כדמוכח מהא דאירע פסול בכה"ג דהראשון חוזר לעבודתו . והיה אפשר לומר דלענין שנים הבאות גם הפמ"א מודה דהראשון חוזר לחזקתו . אלא דבר"ה זה שכיבדו את השני שניהם שוים לכל דבר הראשון מלד חזקתו והשני מלד שנתמנה בשעה שלא נמצא תוקע אחר . אבל באמת נראה להיפך . דעד כאן לא קאמר הפמ"א דשניהם שוים רק היכא דנתרפא גם הראשון ביום ההוא אבל אם לא נתרפא ותקע השני אז נתחזק השני לעולם . דלא דמי כלל לכ"ג . דהתם לא בדידיה תליא מלתא אלא במלך ואחיו הכהנים שלא מינו אותו מתחלה אלא ליום ההוא בלבד [וסתמן כפירושו] דלא נתרצו להחליף את הראשון הנבחר להם בשני המתמנה בהכרח] . וזה השני לא היה יכול לסרב בדבר כמ"ש לעיל . משא"כ כאן דהמתכבד היה בדעתו להחזיק בכיבודו לעולם [וסתמו כפירושו] והקהל לא התנו עמו דבר א"כ הוי חזקתו חזקה עולמית . מיהו

אחר התמנות . אנה דדין קדימה יש לנתיים . והנה מלשון התוספתא דכל הקודם לנחלה קודם לשורה . משמע ק"ח דאם בנו אינו ראוי לנחלות מקום אבותיו אבל חתנו ראוי לכך אז גם חתנו קודם לשאר כל אדם כיון דהוא קודם לנחלה , מיהו י"ל דהיינו דוקא באין לו בן כלל אבל יש לו בן אף שאיננו ראוי לכך מ"מ אין לבח במקום בן כלום ונתעטלה דין קדימה . ועכ"פ אם השוחט רוצה שימנו על ה"חיסה נחזר שירצה להתחתן עמו ולקחת את בנו או אין בדבריו כלום . דהרי אין לנחור זה שום חלק ונחלה בשוקת השחיטה עדיין . ויפה כח הקהל החפלים למנות עה"ש איש באשים המיוק ב"ש ובשאר מדות הנדרשות לש"י :

מיהו זה דוקא בתוקף דאין הקהל יולאים רק בתוקף אחד. אבל בשוחט שפיר יש לחלק בין אם השני נתמנה סתם דלא גס הראשון יכול לשוחט כיון דלא נעקרה התמנותו ואינו פוסק חיותו דשני לגמרי. אבל אם השני נתמנה בפירוש להיות שוחט קבוע לבדו או נעקרה התמנות הראשון לגמרי והתמנות השני שריא וקיימא:

**ועב"פ** לכתחלה היכא דאפשר מזה על הקהל להתטת בפירוש עם השוחט השני שאינם ממנים אותו רק לפי שעה עד שיבירא הראשון. וכשיבירא הראשון יחזור לעבודתו. אך כל זה הוא בשוחט דלא איתרע חזקת כשרותו ואומנתו. אבל היכא דכלא"ג כבר איתרע חזקת אמונתו ואומנתו. אלא דכל זמן שהיה עוסק במלאכתו היה אפשר ללדד לבלתי לפסוק חיותו מחמת שאין כח בידינו לתקן פרלת הדור ולהעמיד הדת על תלה כמ"ש המהרש"ל והט"ז ביו"ד (סימן קיט ס"ק טו). בכה"ג פשיטא דמאחר שנסתלק מעלמו ונדהה ממלאכתו מחמת אינוס נדחה ג"כ ממילה מהתמנותו. והתמנות מחדש אין עותנין רק למי שראוי לה בלי פקפוק. וא"כ לא זו בלבד דרשות ביד הקהל למנות אחר תחתיו. אלא דמזה נמי איכא שיבקשו להם שוחט כשר והגון למנות אותו בקבע על השחיטה והבדיקה. והראשון כיון דאידחי אידחי ואין לו טענת חזקת התמנות ולא טענת פיסוק חיותא מאחר דהשני החזיק בשעה שלא היה שוחט בעיר וכמ"ש לעיל. אלא שמזה לפנות את הגדחה מחמת אינוס כפי יכולת הקהל. וכבר הארכתי עוד בענין זה והלפתי דברי לפני הגאון מו"ה רפאל י"ו אדרק"ק באברויסק והסכים עמו:

סימן סט

ברין מילה לשמה. ואם עובר על דת בשר להיות מוהל:

**(א) גרסינן** בפרק אין מעמידין (ע"ו דף כו ע"ב) עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא כותי ורופא ארמאי ימול ארמאי ולא ימול כותי דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר ימול כותי ולא ימול ארמאי [הכי איתא לפלוגתייהו בצרייתא בתר דאפכינן לה בגמרא]. ותניא אידך (שם דף כו) ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול את ישראל מפני שמל לשם הר גרזים דברי רבי יהודה. א"ל רבי יוסי וכי היכן מלינו מילה מן התורה לשמה כו'. ומסיק בגמרא דטעמא דרבי יהודה משום דכתיב לה' המול משמע דבעינן מילה לשמה. וטעמא דרבי יוסי מדכתיב המול ימול. רבויא הוא ומרבה אפי' שלא לשמה. ויש להפלא מאי פריך רבי יוסי וכי היכן

מלינו מילה מה"ת לשמה. והא רבי יהודה פוסל כותי מפני שמל לשם ע"ז דהר גרזים. וא"כ אפילו לא בעינן מילה לשמה מ"מ היאך יניח לו למול לשם ע"ז. ועל כן היה נראה לומר דהכי פריך רבי יוסי. אמאי ניהוש דהכתי ימול לשם הר גרזים. והא כיון דלא מלינו מן התורה דלריך מילה לשמה א"כ למה ימול הכותי לשמה דהר גרזים. והלא הכותים לא החזיקו רק במילה הכתובה בתורה. וכל שאינו כתוב בתורה לא יעשו גס לשם הר גרזים. וכן יש לדקדק מלשון מן התורה דקאמר רבי יוסי. דר"ל שמפורש בתורה עד שהכותים מודים בו. וכמו שדקדקו התוס' בשם הרב ר' משולם בר"ה (דף ה') ד"ה אמרה תורה ובמנחות (דף סה ע"ב) ד"ה מה ע"ש. ועל זה השיב לו רבי יהודה דמלינו למילה לשמה במך מן התורה דכתיב לה' המול. ויש לחוש שגס הכותים מודים בו. וכמו שמודים בסמך המקרא דאתא אפי"ט מזידים. כמבואר בתוס' ר"ה (דף כב ע"ב) סד"ה להטעות. ועוד טובא אשכחן כה"ג (בהוריות דף ד') שגס הלדוקים מודים בהם. ומ"מ רבי יוסי לא חייש לה שיתבאר טעמא דרבי יוסי להלן:

**(ב) ומיהו** הא דיליף רבי יהודה מילה לשמה מלה' המול. והייט מדכתיב ועשה פסח לה' המול וגו'. לא מסתבר כלל שיפריד את השם מפסח ולא לבצעי פסח לשמה. אבל נראה דרבי יהודה מוקי ליה אדלעיל ואלתחת. ועשה פסח לה'. לה' המול. ודומה ממש להא דדרשין ביומא (דף לא ע"ב) ופשט ורחץ ורחץ ולבש. וכן שדין נשך ומרביית אכסף דלעיל ואחאכל ללתחת (ב"מ דף סא). והא"ג דרבי יהודה ס"ל גבי נבילה (פסחים דף כא ע"ב) לגר בנתינה ולעכו"ס במכירה. ולא דריש תחננה ומכור אדלעיל ואלתחת. התם שאני דכתיב או מכור. דאתא או לחלק כמ"ש שם התוס' (\*). אך לפ"ז קשה הא רבי מאיר דריש התם בפסחים הגנה ומכור לעיל ולתחת אע"ג דכתיב או לחלק. א"כ כ"ש הכא דאיכא למידרש לה' המול גס אלתחת ולבצעי מילה לשמה. וא"כ היאך מכשיר הכא רבי מאיר מילה בכותי. והא רבי מאיר בעלמא גזר על הכותים משום דמות וינה דהר גרזים כדאיתא בחולין (דף ו'). וא"כ איכא למיחוש שימול לשם הר גרזים:

**(ג) ולזאת** נראה לענ"ד דאע"ג דרבי מאיר מודה דכל דוכתא דרשינן אדלעיל ואלתחת ה"מ היכא דליכא הכרע. אבל באן ס"ל כרבי יוסי דהמול ימול מרבה אפילו שלא לשמה. וא"כ מוכרח דלא דרשינן לה' המול אלתחת רק אפסח דלעיל. ולכן אף אם הכותים מחתי ליה אלתחת וס"ל מילה לשמה מ"מ אכן לא חיישינן לה היכא דליכא רופא ישראל. דמאי תאמר שהכותי ימול לשם ע"ז דהר גרזים הא לדידן ליכא מיהו רק לאו דלפני

עור  
 (\*) אלא מה שמירצו שם על החמשה מקראות שאין להם הכרע. זה לא יתיישב לן אליבא דרבי יהודה כאן. אבל לפי מה שחירצו ע"ז ביומא (דף כב ועב"ז דף כ') אחי שפיר ע"ש:

אלא בתורת תיקון. ודמי לשחיטה דאפילו נשחטה שלא בשליחות בעל הבהמה נמי כשרה אם תיקון השחיטה נעשה כראוי.

**(ו) אלא** דאכתי איכא לאקשווי. דלדעת ר"ת ז"ל בתוס' גיטין (דף מה ע"ב). דילפינן כל המלות מתפלין דדרשינן בהו וקשרתם וכתבתם כל שיטתו בקשירה ישנו בכתיבה ועשייה וכל שאינו בקשירה אינו בעשיה. ומקורו של ר"ת הערנו מהא דאיתא בקדושין (דף לה) דהוקשה כל התורה כולה לתפלין. והיקשה הוי כמאן דמפורש בקרא ואין משיבין על ההיקש (מנחות דף פב ע"ב). וא"כ היאך מכשיר כאן רבי יהודה מילה בארמאי. נימא כל שיטתו במילה ישנו בעשיה כו'. אבל הגרסה לענ"ד דמילה לא דמי כלל לתפלין וכל אינך דמיית ר"ת. דגבי מילה אע"ג דארמאי אינו מזויה על המילה מ"מ חזי הוא דבהיא שעתא למזיה זו ולא מחוסר מידי. דאזי צביי מל א"ע לשם גירות ומקיים מצות מילה. ובמידי דחזי לנפשיה מלי למיעבד גס לאחרינא. משא"כ תפלין וכל אינך דאף דמלי להתגויר ולהיות ראוי למצות מיהו השתא עדיין מחוסר מעשה הוא וגברא דלא חזי. ורק למילה בלבד חזי השתא בגיורתו ואינו מחוסר שום מעשה. ואנן לא צעין שיהא דוקא מזויה לקיים מצוה זו אלא דחזי לכך דבהיא שעתא צעין. [ובסו' יז הביאנו ראיות לכברא זאת ותיירלטו שם כל הקושיות שהקשו על ר"ת ז"ל בזה]:

**(ז) והנה** נחב"ר דלרבי יהודה גרע כותי מארמאי. משום דרבי יהודה צבי מילה לשמה. וארמאי עבד לשמה או דקעבד סתמא וסתם מילה לשמה קאי. אבל כותי מכיון דהיא שלא לשמה כ"א לשם הר גרזיזים. ורבי יוסי דמכשיר מילה בכותי היינו משום דס"ל דלא צעין מילה לשמה. ומפיק לה מדכתיב המול ימול לרבות אפילו שלא לשמה. ובגמרא פריך ורבי יהודה נמי הא כתיב המול ימול. ומשני דברה תורה כלשון בני אדם. ובתוס' העירו בזה. דמ"ש מהא דדרשינן (צ"מ דף לא) השב תשיב הוכח תוכיח וכיוצא בזה. ולא אשכחן תנא דפליגי בהו למימר דברה תורה כלשון בני אדם. ומסיימי דל"ע בדבר דמאיזה טעם אומר התלמוד פעמים כך ופעמים כך. (ובסוטה דף כד ובמנחות דף יז ע"ב) הוספו תוס' להקשות מרבי יהודה ארבי יהודה. דהכא גבי המול ימול ס"ל דדברה תורה כלשון בני אדם. ובכתובות (דף סז ע"ב) דריש העבט תעביטנו ולית ליה דר"ש דדברה תורה כלשון בני אדם. וכן בפסחים (דף לג) ובנדה (דף לב ע"ב) דריש רבי יהודה איש איש כו'. וע"ש בתוס' שהאריכו להקשות בזה גס לרבי מאיר ורבי יוסי. ומסקי דכל הני תנאי ס"ל דדברה תורה כלשון בני אדם מ"מ היכא דמלו למידרשי להעמיד קבלתם או סברתם דרשי ליה כו'. אבל איך שיהיה קשה לי דמאי דוקא דגמרא לשנויי דרבי יהודה סבר דהמול ימול דברה תורה כלשון בני אדם. ואמאי לא נימא דהמול ימול איתא ללויין המעבדין את המילה. דהרי כן מפורש ביבמות (דף עב) דהמול ימול לרבות את המושך בערלתו או ללויין המעבדין את

עור. והתא עשה דמילה ודחי ל"ת דלפני עור. דהא דמי אפילו ל"ת דגרעת דחמירא כדאיתא בשבת (דף קלב). משא"כ לרבי יהודה דאנן צעין מילה לשמה א"כ המילה עלמה פסולה היא. דהכותי לא מל לשם ה' כ"א לשם ע"ז דהר גרזיזים. והשתא מניין למימר דגס פלוגתא דרבי יוסי ורבי יהודה איירי בכה"ג בעיר שאין בה רק רופא כותי. והילכך שפיר קאמר רבי יוסי דכיון דלא מלינו מילה לשמה ימול הכותי. דאף אם יתכוון לשם ע"ז דהר גרזיזים איתא עשה דמילה ודחי ל"ת דלפני עור. והיינו דמסיק רבי יוסי אלא מל והולך עד שתלא נפשו. כלומר הלעיטוהו לרשע וימות ואנן מיהו מילה קעבדינן. וכן מוכח בהדיא בתוספתא דקאמר התם רבי יוסי אלא ימול לשם הר גרזיזים עד שתלא נפשו:

**(ח) ואכונם** לענין רופא ארמאי פליגי להיפך. דרבי מאיר סבר לא ימול ארמאי אפי' אחרים עומדים על גביו דזמנין דמללי לסכינא כו'. ואזיל רבי מאיר לטעמיה דחייש למיעוטא אפילו באיסורא (חולין דף ו' ועוד בכ"מ). וכ"ש בסכנתא דחמירא מאיסורא. ואפשר דגס רבי יוסי ס"ל הכין. דהא אשכחן דאיהו נמי חייש למיעוטא כדאיתא ביבמות (דף סז). אבל רבי יהודה סבר דימול ארמאי. דלמיעוטא דמללי סכינא לא חייש. ואפילו לענין סכנתא ס"ל דאמרין אומן לא מרעי נפשיה. ומילה לשמה נמי איכא דארמאי מהיל דאעתיא דישאל כמו שפרש"י. והוא מטעם שכתב הרא"ש בהלכות ס"ת בשם הגאונים. דמילה לא דמי לגט. דבגט צעין שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה הארמאי לדעת ישראל. אבל מילה דכרגע נעשית ודחי עושה לדעת ישראל. או מטעם שכתבו תוס' בע"ז שם דארמאי סתמא קעבד ומילה סתמא לשמה קאי. ודמי לזבחים דאמרין (בזבחים דף ב' ע"ב) דסתמן כלשמן:

**(ה) אך** לכאורה קשה. דאיך מכשיר רבי יהודה מילה בארמאי והא אמרינן (בבבכות דף כב ע"ב) ובר"ה דף כט) דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוליא אחרים ידי חובתם. והכא הרי הארמאי אינו מחויב במילה. מיהו בזה י"ל דהא דאין המחויב בדבר מוליא ישראל היינו דוקא במצוה שאין בה תיקון ומעשה בפועל בגוף ישראל כגון ברכה ותקיעת שופר ומקרא מגילה. משא"כ מילה שיש בה מעשה רבה ותיקון גדול בגוף ישראל א"ל ליה מחויב בדבר. והשתא ניחא דלא תקשה נמי היאך יכול ישראל לעשות את הארמאי שליח לדבר מצוה. והא קי"ל (בקדושין דף מא ע"ב) מה אדם בני ברית אף שלוחם בני ברית. אלא על כרחך דהיינו דוקא בדבר שנעשה התיקון ע"י השליח בלבד ובהבל פיו. כמו בתרומה שאם נתבטלה השליחות נחבטל ממילא שם התרומה והרי הוא טבל כבתחלה. משא"כ כאן גבי מילה שנעשה תיקון בפועל בגוף התינוק שאי אפשר לבטלו. ואפילו אם נימול שלא ברשות אביו מילתו מילה (ולא כן גבי תרומה וכדומה דכשינן מה אדם לדעתכם אף שלוחם לדעתכם). הילכך מהני בזה ג"כ מעשה הארמאי. דאין זה בתורת שליחות

את המילה. ואע"ג דרבי יהודה פליג התם במושך בערלתו מ"מ צליין מודה ומוכח התם דיליף לה מהמול ימול. דרבנן מקשי ליה לר"י ממה שנאמר המול ימול ואומר את בריתי הפך לרבות את המשוך. מאי ואומר. וכי תימא האי המול ימול לרבות לזיין המעכבין את המילה. ת"ש את בריתי הפך לרבות את המשוך ע"כ. אלמא דמוקי אליבא דרבי יהודה דהמול ימול לרבות לזיין המעכבין את המילה. ואת"כ אמאי משגי הכא דרבי יהודה ס"ל דדברה תורה כלשון בני אדם:

בכלל שמירת ברית. ולרבי יוחנן כשרה דכחאן דמהילא דמיה. ולכאורה קשה אמאי לא אמר דאיכא בינייהו מילה לשמה. דרב דיליף פסול עכו"ס מאתה את בריתי תשמור אייתר ליה המול ימול לרבותא שלא לשמה וכדדריש רבי יוסי. ורבי יוחנן דיליף פסול עכו"ס מהמול ימול לא אייתר ליה רבויא לשלא לשמה וסבר כרבי יהודה דבעינן מילה לשמה. ואין לומר דגם לרב לא אייתר קרא דהמול ימול לשלא לשמה דאליטריך ליה לזיין המעכבין את המילה. זה אינו. דהא בסוגיא דיבמות (דף ע"ב) מפיק רב לזיין המעכבין את המילה מקרא דיהושע ממול את בני ישראל שנית. ואע"ג דהתוס' כתבו שם דקרא דיהושע אליטריך לזיין המעכבין את הפריעה והמול ימול לזיין המעכבין את המילה כו'. היינו למאי דס"ד דאת בריתי הפך אתא למשוך דהוי ערל דאורייתא. אבל למאי דמסיק רב הונא דרק דרך אסמכתא נסיב לה ועיקר קרא דאת בריתי הפך אתא לזיין המעכבין את המילה וכמו שהוכחו לעיל. א"כ איכא תרי קראי לזיין דמילה ודפריעה. ואייתר ליה המול ימול לרב. ואיכא למימר דאתא לרבות שלא לשמה כרבי יוסי. והשתא מדלח מוקי הגמרא דאיכא בין רב לרבי יוחנן מילה שלא לשמה. ותיחא לה טפי למימר דרב לא דריש מידי מהמול ימול הלא סבר דברה תורה כלשון בני אדם [אף שזהו דוחק גדול כמ"ש התוס']. יש להוכיח מזה דפסוקא להגמרא דהלכה כרבי יהודה דבעינן מילה לשמה. והילכך יחא לן לאוקמי בין רב ובין רבי יוחנן אליבא דהלכתא:

**(ח) אבר** הנראה לרעתי נכון דאדרבה מסוגיא דיבמות מוכרח לומר דרבי יהודה סבר דהמול ימול דברה תורה כלשון בני אדם. דהא מדאמרי ליה רבנן וכי תימא המול ימול לרבות לזיין המעכבין את המילה ת"ש את בריתי הפך לרבות את המשוך. א"כ תקשה באמת דמאי טעמא דרבי יהודה דס"ל משוך א"ל למול. אלא ודאי דרבי יהודה מוקי יתורא דאת בריתי הפך לזיין המעכבין את המילה. והמול ימול ס"ל דלא אייתר משום דדברה תורה כלשון בני אדם. וגם לרבי יוסי דמפיק מהמול ימול לרבות שלא לשמה ע"כ דיליף לזיין המעכבין מאת בריתי הפך. והשתא אתא שפיר הא דרב הונא ס"ל התם בסוגיא דיבמות דמשוך מדרבנן וקרא דאת בריתי הפך נסיב בדרך אסמכתא. וקשה והא קרא יתירא הוא וכי גרע מהמול ימול דאיכא למימר דברה תורה כלשון בני אדם ואפ"ה דרשינן ליה לענין לזיין או לרבות שלא לשמה. אבל למאי דכתיבנא אתא שפיר. דלהכי ס"ל לרב הונא דאמשוך נסיב קרא דאת בריתי הפך דרך אסמכתא. משום דעיקר קרא דאת בריתי הפך אליטריך לזיין המעכבין את המילה. דמהמול ימול לא ידעינן לה. דאיכא למימר דאתא לרבות מילה שלא לשמה כרבי יוסי או דדברה תורה כלשון בני אדם כרבי יהודה. וקרא דאת בריתי הפך דאייתר מסתבר טפי לאוקמי צליין המעכבין בתחלת מילה ולא במשוך שנעשה אח"כ. והילכך קאמר רב הונא דמשוך דרבנן וקרא דרך אסמכתא נסיב ליה:

**(י) נקטינן** מהכא דהלכה כרבי יהודה דהא דבעינן מילה לשמה. דהא סוגיא דאמוראי אזלי כוותיה. מיהו חזינן דאף רבי יהודה דבעי מילה לשמה אינו ממעט רק את הכותי דמכזין בהדיא שלא לשם ה' כי אם לשם הר גריזים. אבל היכא דקעביד סתמא גס רבי יהודה מודה דכשר. דהא מהאי טעמא מכשיר רבי יהודה מילה בארמאי. וכמו שכתבו התוס' דארמאי קעביד סתמא וסתם מילה לשמה קאי. ולא דמי לגט דאמרינן (גיטין דף כג) עכו"ס לדעתיה דנפשיה עביד. דהתם אשה לאו לגירושין עומדת (\*). אבל מילה סתמא לשמה קאי. ודומה ממש להא דמסקינן בריש זבחים דאף ע"ג דלקס ששה דברים הזבח נזבח מ"מ אם לא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר דסתם זבחים לשמן עומדין. וה"נ גבי מילה א"ל מתחבה בהדיא אלא סגי בידיעה סתמית וגם הארמאי יודע שאין מלין אלא לשם מילה. וכן מוכרח לומר גם לדעת הרמב"ם ז"ל כמ"ש ברא"ש בהלכות

**(ט) וע"פ** הדברים האלה נראה לענ"ד להוכיח דהלכה כרבי יהודה דהא דבעינן מילה לשמה. דהנה בסוגיא דע"ז (דף כז) אתמר מנין למילה בעכו"ס שהיא פסולה דרו בר פפא משמיה דרב אמר ואתה את בריתי תשמור אתה ולא עכו"ס. ורבי יוחנן אמר המול ימול מי שהוא מכול ימול אחרים. ופריך הש"ס מאי בינייהו ומסיק דאיכא בינייהו אשה. דלרב פסולה דאינה

(\* כן כתבו התוס'. ואני בעניויתי אמתה. נהי דסתם אשה לאו לגירושין עומדת. וכדאיחא להך סברא (בזבחים דף ג') מהא דהכחז טופסי גיטין בלתי רשות הבעל. מ"מ היכא דהבעל מזהו בפירוש לכתוב גט לשמה אמאי לא מהני אז סתמא דהכותב כמו סתמא דהשוחט את הזבח או סתמא דהמובל. ולענ"ד נראה דלא דמי סתמא דמילה לסתמא דגט. דגבי מילה שנוף המזבח נעשית ע"י הארמאי והוא יודע שהוא מילה תו לא לריך כוונת אחרת במחשבה. דכנוף המזבח סגי בידיעה סתמית. משא"כ בגט שפיקר הגירושין נעשה כנתינת הגט ליד האשה. והכתיבה אינה רק הזמנה. והזמנה לאו מילתא היא דתהוי סתמא לשמה אלא לריכב מתחבה לשמה בהדיא:

בהלכות ס"ת. ואפילו להרא"ם והגאונים דמתרני הא דמילה בארמאי כשרה לר"י משום דשעה מועטת עבד ארעא דישאל. זמוכח לפ"י דלא סגי בסתמא אלא בעינן מחשבה לשמה בהדיא. מ"מ נראה דהיינו דוקא בעכו"ם דאינו יודע תורת ישראל ולא עדיף סתמא רידיה מסתמא דקטן דהוי כמתעסק בעלמא. כמ"ש התוס' בזבחים (דף ב' ע"ב ובחולין דף יב ע"ב) ד"ה קטן. [ולפ"י מה שפסק הרמב"ם וכן ביו"ד סימן רסד דקטן כשר למול. ל"ל דדוקא בגדול ע"ג ומלמד אותו. דאי לא"ה אין לקטן מחשבה אפילו בסתם. ועוד דבלא גדול ע"ג רוב מעשיו מקולקלים. ואפילו הוא מומחה ויודע לאמן ידיו ר"ד ר"ך לגדול ע"ג גם לענין שחיטה כמבואר ביו"ד ס"א ס"ה וכ"ש לענין מילה דאיכא הכנתא דחמירא מאיסורא]. אבל בישאל גדול היודע שמילה היא מצות ה' לא בעי מחשבה לשמה. ומ"מ נראה דמשכחת גס ישראל גדול פסול למילה אליבא דרבי יהודה כגון שהוא מין ומומר להכעיס שיש לחוש שמכיון בהדיא שלא לשמה ודומה לכותי דמל בהדיא שלא לשמה רק לשם הר גרזים. אבל כל שאיני מין ומומר להכעיס אף שהוא מומר לכל התורה ואתחוק באיסורא עד דשביק היתרא [עי' תמורה דף כז]. מ"מ כיון דאינו עושה להכעיס אלא דניחא ליה בהפקירא ואינו חושש למצות ה' יש להכשירו למילה אליבא דכ"ע. לא מצעי לרבי יהודה דהא לא גרע מארמאי. אלא אפילו למאן דפסלי מילה בארמאי היינו משום דאינו בן ברית ואינו מהול משא"כ זה שהוא בן ברית המהול. ולרבי מאיר ורבי יוסי דלא מלרכי מילה לשמה יש להכשיר אפילו מין ומומר להכעיס. דלא גרע מכותי שמל לשם הר גרזים כן נראה לפוס ריהטא מאוגיא דשמעתין. אלא שהרמ"א ביו"ד (סימן רסד) פסק דמומר לכל התורה או מומר לערלות דיט כעכו"ם ואינו ראוי למול. והוא לפי הכלל המונח אצל הפוסקים דכל מקום דפסול עכו"ם פסול ג"כ מומר לאותו דבר או לחלל שבת בפרהסיא וכ"ש מומר לכל התורה. וא"כ הלא ה"נ איכא תנאי ואמוראי דילפי מקראי דעכו"ם פסול למילה וא"כ ה"ה מומר לכה"ת או לאותו דבר. ואמנם כד דייקין שפיר נראה דאין למדין מן הכללות. ובכל דוכתא דפסלינן מומר איכא טעמא רבה. וכאן ראינו להתוס' דתצרי להך גזיזא ומכשרי מילה במומר :

(יא) דהנה בהך פלוגתא דרב ורבי יוחנן בפסולא דארמאי. דרב יליף לה מאתה את בריתי

תשמור. ורבי יוחנן יליף מהצול ימול. ובגמרא מסקינן דאיכא צינייהו אשה. לרבי יוחנן כטולדה מהאלה דמאי וכשרה למול. ולרב אינה בכלל הברית ופסולה למול. והקשו צ"ה התוס' אמאי לא אמר דאיכא צינייהו מומר לערלות. דלמ"ד הצול ימול איכא דכמאן דמהיל דמי כדאמר בגמרא. ולמ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא שאינו בכלל שמירת הברית כיון שאינו חפץ למול. וכדאמר' בפרק השולח (דף מה ע"ב) דישאל מומר שאינו חפץ לקשור תפלין אינו בכלל קשירה ופסול ג"כ לכתיבה. ותיירא דאע"ג דהתם בגיטין דרשינן דכל שאינו מקיים מצות קשירה אינו בכלל כתיבה. מיהו הכא לא קפדינן רק אמלוה בשמירת ברית ומומר נמי בר שמירת ברית הוא חס יתפץ. והילכך כשר למילה גם לרב עכ"ד. ולכאורה יפלא מג"ל לחלק במשמעות הדרשות. דוקשרתם ממעט מי שאינו מקיים. ובריתי תשמור ממעט מי שאינו מלוה. והנראה לענ"ד דהתם בוקשרתם וכתבתם משמע לן שפיר למעט מי שאינו מקיים. משום דכתיבה בעינן שיפיר בהדיא בכל האזכרות שכתב לשמן דסתמן לאו לשמן קאי כמ"ש התוס' (בע"י כו ובמנחות מצ). והילכך מומר שאינו מקיים מצות קשירה אינו נאמן על קדושת הכתיבה ועל כפיית האזכרות לשמן. משא"כ כאן במילה דא"ל נאמנות דסתם מילה לשמה קאי וא"ל מחשבה. ע"כ לא ממעטינן מצות בריתי תשמור רק מי שאינו ראוי לשמירת הברית אבל מומר המלוה וראוי לשמירת הברית ראוי ג"כ לפשייתה. ותדע דעיקר טעמא דפסלינן מומר לכתיבת ס"ת ותפלין הוא מפני שאינו נאמן לכתוב לשמה. דהא פסלינן ג"כ מומר לכתיבת גט (אה"ע סימן קכג ס"ב) והתם על כרחך טעמא משום דאינו כותב בהדיא לשמה. דהא אפילו עכו"ם נמי שאינו בתורת גיטין הוי כשר לכתיבת הגט אי לאו משום דאינו כותב לשמה. וכ"ש מומר שיטנו בתורת גיטין פשיטא דאין בו פסול אחר אלא מפני שאינו כותב לשמה בהדיא. וה"נ בס"ת ותפלין \*):

ג מה דפשיטא להו להתוס' לרבי יוחנן דיליף מהמול ימול הוי מומר לערלות כמאן דמהיל. גם צ"ה לריכס דבריהם ביאור. דהנה בגמרא לא אמר דכמאן דמהיל דמי רק צ"ה שמתו אחיו מחמת מילה. אך מדפשיט לה בגמרא מהא דתנן קונס שאני נהנה ממולים אסור בערלי ישראל דכמאן דמהילי דמו. והתם טעמא משום דכל זרע יעקב נקראים מולים. א"כ מוכח דאפי' מומר לערלות

(\*) וכבר כתבו התוס' (בע"י כ"ו ובמנחות מ"ב) דהך דרשה דכל שאינו בקשירה אינו כתיבה לא אינטריך לעכו"ם. דתיפוק ליה שאינו כותב את האזכרות לשמן. ותיקר דרשה זו אחיא בשביל אשה וקטן. ועכו"ם לא נקט רק דרך אגב. וא"כ במומר נמי איכא למימר הכי דרך אגב כיון ליה צדיק אחרונה ותיקר פסולו אינו אלא משום שאינו כותב. ואמנם לענ"ד נראה דלענין עכו"ם אין דברי התוס' מוכרחים. דודאי לפכו"ם אינטריך קרא למעוטי. וכגון שגחגיירי אה"כ ויודע שכתב לשם קדושת ס"ת ותפלין וגם כתב כל האזכרות לשמן. אבל במומר נראה דכשר כה"ג לאחר שחזר בתשובה. דלא זמי למה שכתבו בכ"מ והפ"י ביו"ד ס"א דאם שחט מי שאינו יודע הלכות שחיטה אינו נאמן לומר שיפס שחט גם לאחר שלמד ה"ש. דהתם הוי מלתא דלא רמיא עליה. משא"כ כאן במומר היודע דין כתיבה לשמה. אלא דבעת שהוא מומר לקשירה אינו נאמן על הכתיבה. אבל לאחר שחזר בתשובה ויודע שכתב בקדושה וגם כל האזכרות כתב לשמן יכול לסמוך על פגמו :

על בן ברית העומד בצדו אצל מומר להכעיס המפיר ברית הוא בכלל המורדין ולא מעלין כמ"ש התוס' ולשון בן ברית דנקט בגמרא היינו משום דבהתראה הולכין אחר לשון בני אדם. ובלשון בני אדם אין המומר בכלל בן ברית. משא"כ לענין מלות. ועי' בספרא ריש פרשה ויקרא :

**(יג) ואולם** מה שיש להקשות על הכשר מילה במומר. הוא מהא דאיתא בפ"ק דחולין (דף ה') דמומר האוכל נבילות להכעיס או לחלל שבת צפרהסיא הרי הוא כמומר לכל התורה ואסור לאכול משחיטתו. והאחרונים (ביו"ד ס"ב) הסכימו דשחיטתו נבילה גמורה אפילו אם ישראל כשר עומד ע"ג ורואה ששחט יפה. והוא מטעם שכתבו התוס' והרא"ש דילפינן מדכתיב וזאת ואכלת. מה שאתה זוכה אהא אוכל לאפוקי מומר שאינו בר זביחה. אלמא חזינן דמדקפיד קרא אבר זביחה ממעטינן למומר שאינו חפץ בזביחה אע"פ שהוא מזוה עליה. וא"כ במילה נמי דקפיד קרא אבן ברית אית לן למעוטי מומר שאינו חפץ בברית אע"פ שהוא מזוה עליה. [והן אמת כי לדעת מקלת פוסקים גם שחיטת מומר אינה אסורה אלא מדרבנן. וגם בספרי הרמב"ם נמלאו נוסחאות דגדר גדרו בה. אבל אהן קיימינן לדעת התוס' דמכשירים כאן מילה במומר מטעם שנלווה עליה ובידו לקיימה. ובשחיטה סברי דשחיטתו נבילה מטעם דאינו חפץ בקיומה]:

**אבר** הנראה לדעתנו נכון כי הכדל גדול בין שחיטה למילה. דשחיטה אינה חובת הגוף. דהרי אין אדם מחויב בשחיטה אם אינו רוצה לאכול בשר. אלא דהרובה לאכול בשר הוא מחייב את עלמו במנות שחיטה. וא"כ המומר שאינו מחויב בשחיטה מלד התורה וגם הוא עלמו אינו מחייב א"ע במזוה זו שהרי אוכל נבילות. א"כ אין מקום שנקרא אותו בר זביחה. ושפיר ממעטינן ליה מקרא דזבחת. ואכלת מה שאתה זוכה. כלומר אהו שהוא בר זביחה לאפוקי מומר שאינו בר זביחה לא מלד התורה ולא מלד עלמו. משא"כ מילה שהיא חובת הגוף ואף המומר שאינו חפץ בה אינו יכול להפקיע את עלמו מחיובה ועל כרחו חל עליו חוב כל י"ג בריתות שגכרתו עליה. לכן שפיר קרינן ביה ואתה את בריתי תשמור. כי בן ברית גמור הוא ולא נפרד מעמו. וכדררשינן בסנהדרין (דף מד) חטא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא וקדושתו עליו. ובקדושין (דף לו) בין כך ובין כך קרוי בנים. ועל כן נראה לענ"ד דאפילו לרבי יהודה דבעי מילה לשמה אין לפסול בר ישראל מלמול כ"א כשהוא מין המכוין למרוד להכעיס דאז יש לחוש פן ימול בהדיא שלא לשם מזוה ודומה לכותי שאל לשם הר גרויזים. אבל זולת זה אפילו מי שעזב דת לגמרי עדיין שם בן ברית עליו לענין מילה לכ"ע. וכ"ש אם לא ילא מן הכלל והוא בעלמו מהול גם ימול את פניו. [ובן יתבאר לכל תיקון מזוה שא"ל נאמנות או כוונה לשמה בהדיא. כגון תלמות ליזית בבגד דסחמון לשמן כמ"ש התוס' במנחות מ"ב. וכ"ש לדעת הרמב"ם בש"ע או"ח (סימן יד ס"ב) דלא בעינן

לערלות נמי כמאן דמהיל דמי. אלא דאהא גופא יש להקשות. דהאיך פשט לה מנדריס דהולכים בהם אחר לשון בני אדם. אדרבה נפשטו מלשון תורה דאפילו ערל שמתו אחיו מחמת מילה נקרא ערל. דמשום הכי אסור לאכול בפסח ותרומה כדאיתא ביבמות (בר"פ הערל). והנראה לענ"ד דהגמרא ס"ל דהא דריש רבי יוחנן המול ימול למעוטי עכו"ם. לאו משום דהמול ימול משמע שהמהול ימול. דא"כ לא משכחת מילה באברהם אצטו עלמו. אלא ר"ל מי שנלווה ושייך במנות מילה הוא ימול אחרים. וא"כ הא אפילו ישראל ערל נמי שייך במנות מילה ומזוה עליה. וע"ז מיייתי שפיר ראייה מנדריס דכל ישראל נקראים מולים משום שנלווה על המילה. דאי משום לשון בני אדם לחוד הלא לשון בני אדם לא נתברר בזה כמ"ש התוס' בד"ה אלמא. והשתא הוה דרשת רב ורבי יוחנן בחדא גוגא. דרב דריש מי שראוי לשמירת ברית אף שאינו מקיים. ורבי יוחנן נמי דריש מי שראוי להיות גמול אף שאינו מקיים. וליכא בינייהו רק אשה. דלרב אינה ראויה לשמירת ברית. ולרבי יוחנן כנולדה מהולה דמיא [והיינו דוקא בחשה ישראלית אבל ארמאית דאין לה לך הכשר למילה מאבותיה אינה כמהולה ופסילה למול גם לר"י]:

**(יב) נקטינן** מיהו מדברי התוס' דמומר הוא בן ברית גמור וכשר למילה לכ"ע. ודוקא לכתיבת ס"ת וגט פסלינן ליה משום שאינו חושב לשמה. אבל למילה דא"ל מחשבה כשר כשאר בן ברית. אך ראיתי שהאחרונים ז"ל מלאו מקום להחמיר במומר שלא לחשבו בכלל בן ברית. מהא דאיתא בסנהדרין (דף עב ב') לענין הפתרה שמחרין לרובה שאומרים לו ראה שישאל הוא וכן ברית הוא כו'. וכתבו התוס' דבן ברית הוא לאפוקי מומר. דאע"פ שישראל הוא מ"מ הוה בכלל המורדין ולא מעלין ע"כ. וא"כ מוכח דמומר אינו בכלל בן ברית. ומזה למד הבית שמואל בזה"ע (סימן קמא ס"ק מז) דמומר אינו נעשה שליח להוליך גט. דמיום שנעשה מומר הוה כאלו אינו בתורת גיטין וקדושין. גם המג"א באו"ח (סימן קפט) דעתו כן. אלא שמג"ד לומר דהתוס' מייירי דוקא במומר להכעיס. אך הגאון בעל אבן העזר מפלפל הרבה בדברי התוס' אלו עד שמאל להכניס גם מומר להכעיס בצרית ישראל. ואני בעניי אחריהם אני בא ומתפלל ושאל. אם מלד הדין יש מקום לומר שמומר להכעיס אינו בכלל בן ברית לענין דבר מזוה. ואם עשה אין במעשיו כלום. א"כ האיך יכול לגרש את אשתו ולהפיר אשת איש לעלמא. והלא אינו בתורת גיטין וקדושין. והאיך פסקת לה בסכינא חריפא דלענין שליחות להוליך גט אינו בתורת גיטין ולענין שיהא הוא עלמו המגרש ישנו בתורת גיטין. וביבמות (דף סז ע"ב) אמרינן דאפילו גר שחזר לסורו ונעשה מומר אם מקדש בת ישראל קדושו קדושין. וה"ה דגיטו גט דכל שישנו בהייה ישנו ביציאה. אלא על כרחך דמומר הוה בן ברית לכל דבר מזוה שפושע ולפיכך ישנו ג"כ בתורת גיטין וקדושין. ובהתראה דרוגח שאני. דהתם לא מחייב כ"א

ועל מידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. אבל בפסח וקדושין וגירושין או בדבר עבירה מהני שליחות כיון שנגמר המעשה ע"י השליח ולא נעשה ממילא. עד כאן תורף דבריו. ובעיני יפלא דא"כ האומר לחבירו עטול לולב עבדתי נימא דינא המשלח כיון דנגמר המעשה ע"י השליח דהא מדאגבא ליה ילא. וכן באכילת פסח ומנה נמי נימא דמהני שליחות שהרי נגמר המעשה ע"י השליח [וחתני מו"ה שלמה לבי נ"י השיב ע"ז. דבפסח ומנה אפשר דתלוי בהנחת מעויו דהוי ממילא ובהא דאמרין בפסחים (דף קטו ע"ב) בלע מנה ילא. וכיון הוא. אבל מלוכלב קשה דהתם נגמרה מעשה המנה ע"י השליח ולא ממילא]. וגם ראייתו מן הרא"ש אינה ראויה. דהתם בודאי לא שייך מינוי שליחות על השמיטה. דהרי אינו עושה שליח רק לעשות מעשה בשבילו ומה שביד השליח לעשות. אבל השמיטה אינה ביד השליח לעשות אלא אחיא ממילא. לא כן במניח תפלין בראשו כדי להוציא את חבירו הרי לא באו התפלין מעצמן על ראשו רק ע"י מעשה שעשה השליח בידיו. ואין זה מידי דממילא:

**אבר**

הנראה לדעתי כי המלות נחלקות לשלש מערכות. (א) המלות השייכות לגופו כמו לבישה לזיית והנחת תפלין ואכילת פסח ומנה וישיבת סוכה וטבילת לולב וכיוצא בהן שגופו מחוייב בהן. בכל אלה אינו יכול לעשות שליח. שאין השליח כגופו. (ב) מלות הנעשות בקנינו כמו קדושין וגירושין ושחרור והפרשת תרומה וכל כיוצא בהן. כיון דלא נחייב בהן רק מלד קנין רשותו יכול לתת רשותו לחבירו ולעשותו שליח עבדו. רק שיהא שליחו בן ברית הדומה אליו ושיק במצוה זו. (ג) היבא דנחת עוד דרגא שאין רשותו מונע עשיית המצוה אלא שהוא משועבד אליה יותר מזולתו. כגון קבורת מת מנה שיכולה להתקיים גם בלעדו וא"ל ליטול ממנו רשות. אלא מפני שהוא מלאו ראשון לכן נשתעבד בקבורתו יותר מזולתו. וכן מילת בניו שיכולה להתקיים גם בלעדו. דאם הוא לא ימול את בנו מחוייבם ב"ד למולו וא"ל ליטול ממנו רשות. אלא שהוא משועבד לזה תחלה. בכל כה"ג יכול לעשות שליח אפילו אינו דומה ולזו ואינו בן ברית כמוהו. ולפיכך מכשיר רבי יהודה מילה בארמאי [אלא דאין פסלין ליה מדכתוב וחתה את בריתי תשמור כו' וכמו שנתבאר בסימן שלפני זה]. וכ"ש בדבר עבירה שמוזהר ממנה ואינו נשועבד אליה וגם אינה ברשותו כמו שאינה ברשות שלוחו פשיטא דהוה אמיקא דשלוחו כמוהו אי לא דגלי לן קרא דאין שליח לד"ע. וכן דבר שאינו גוף המצוה רק הזמנה כמו עשיית סוכה או עיבוד העורות לתפלין וס"ת [לדעת הרא"ש והגאונים] יכול לעשות שליח אפילו ארמאי. כיון דאינו מחוייב בעשייתו ויכול לקנותם. ואפילו בכתובת הגט מכשרין עכו"ם אי לא טעמא דלדעתיה דנפשיה קעביד ואינו כותב לשמה. והיינו מפני שאינו רק הזמנה ולא גוף המצוה וכמ"ש בסי' שלפני זה:

כלל תליה לשמה] אלא היבא דאפשר מנה להדר אחר מוהל ובעל ברית היותר לדיק כמבואר בפוסקים. אבל מלד דין התלמוד ושיטת הראשונים ז"ל כשרים לכך כל זרע יעקב [זולת הפרט שאמרנו] וע"ז נאמר ועמך כולם לדיקים:

**סימן ע**

באיזה ענין אומרים שלוחו של אדם כמותו:

**בספר** קלות החושן (רס"ו קפב) הביא בשם תוספות רי"ד מה שיש מקשין. כיון דשלוחו של אדם כמותו א"כ תועיל שליחות לכל דבר מנה. ויאמר האדם לחבירו שב בסוכה עבדתי או הנח תפלין עבדתי. וכתבו שם הפוס' על זה ללאו מלתא היא. כי המנה שחייבו המקום לעשות בגופו היאך יפטור ממנה ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום. הא ודאי דגירושין וקדושין מהני שליחות כי הוא המגרש ולא השליח שהרי כותב בגט אגף פלוני פטרית את פלונית. וכן בקדושין נמי למי היא מתקדשת כי אם לו ולא להשליח. וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו. ובפסח נמי הוא אוכל ועל שמו נשחט וגזק הדם. אבל בסוכה אין ה"ג דיכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן כל המצוה עכ"ל. והגאון בעל קלות החושן תמה על תירוצן זה. דהא בשליחות לדבר עבירה אי לאו דגלי לן קרא דאין שליח לדבר עבירה הו' דין שליחות אע"ג דאין המשלח עושה כלום. ושמאי הזקן ס"ל בריש פ"ב דקדושין דגבי הריגה אמרינן שלוחו של אדם כמותו אף דאין המשלח עושה כלום ע"כ. ולענ"ד נראה דלאו קושיא היא. דהיבא למימר שיש חילוק בין המצווה לעשות ובין המוזהר שלא לעשות. דהמצווה לעשות לא נפיק ידי חובתו כי אם בעשותו מעשה בפועל. אבל היבא שמוזהר שלא לעשות איבא למימר שגם עקימת שפתיו הוי מעשה. וזו היא סברת שמאי הזקן דמה לי קטליה בידיו ומה לי קטליה בפיו. אמנם מה שכתבו שם בתיב דגבי גט מהני שליחות מפני שכותב בגט אגף פלוני פטרית את פלונית. לא ידעתי מה מעשה הוא זו. והלא אין כאן רק הוכחה שהשליח עושה בשביל המשלח אבל המשלח בעצמו לא עשה כלום. וא"כ היבא דקוטר תפלין שלו לחבירו וגם אומר לו בפיו הוציאני במלות תפלין. דהיבא כאן הוכחה וגם עושה מעשה רבה ה"נ נימא דינא המשלח. והנה הקלות החושן בעצמו כותב לחלק בזה על פי מה שכתב הרא"ש בפירושו לגדרים (דף עב) גבי הא דעושה שליח להפך גדרי אשתו. דפריך התם בגמרא והוא לא שמייע ליה. וכתב ע"ז הרא"ש דאע"פ שעשאו הבעל שליח אין שמייעת השליח כשמייעת הבעל דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות ע"כ. וא"כ באומר לחבירו הנח תפלין עבדתי. והנה רק על מעשה ההנחה שייך מינוי שליחות אבל מה שהתפלין מונחים בראש השליח זה הוי ממילא

סימן עא

בדין קבלת עדות בהדיוטות [בא"י מלפנים] :

**קיצור** מלשון השאלה. ידידי ידי מסולקת מה. בהיות כי החמירו הפוסקים בענין ק"ע שרריך בפני שלשה מומחין יודעים הלכות עדות כשר ופסול לטוין עדות כל אחד. כדמתן הוי זסיר בדברריך וכו'. וכל המקבל עדות ואינו ראוי לדון כאילו קבל עדות שקר ואינו ראוי לדון ע"פ אותו השטר כמבואר בש"ע ח"מ (סי' כח) כו' ובעירי אני ממונה ע"פ קבלת אנשי העיר שקבלוני עליהם כיחיד מומחה וכאילה ביבנה ככתוב בשטר שבידי. אך זה לא יועיל למקום אחר. והנה באמת כי בכנה"ג (סימן נו אות קנה) הביא דברי הרב שבט בנימין (סימן ט) שכתב בשם הרב בני שמואל זביאורו לחו"מ (סימן ג') דדוקא לכתחלה הוא דבעינן ג' מומחין אבל דיעבד סגי בחד דגמיר וסביר. וגם הביא בשם מוהרש"ך דדיעבד אפילו בג' הדיוטות סגי. אך הרואה יראה שם שיש חולקין בזה. ומאן ספין להכריע בזה. ומהר"ם די בוקין המובא שם מחמיר הרבה. על כן כו'. והוא יכריע אם לסמוך למעשה לעשות שלא בפני ג' מומחין או יהיה רק בפני ועל פיו נעשה בלי נדר. כי לא אוכל לסמוך על דעתי ועל ידיעתי שאינה מכרעת. ושלום רב מאתו דשו"ע תאקוהו מדיני מ"ך דפ"ק קראסוב. באור :

**תשובה** טענותיו תרצני להכריע למעשה איך לעשות ק"ע בא"י במקום אשר לא נמצא גמיר וסביר זולת הרב האב"ד. והגם שאין הכרעת תלמיד כמוני מכרעת. כל מי שיש לו דבר הקשה ילך לנוע אל גדולי ישראל וקצי הדור כי להם המשפט. ואנכי לעיר לימים ולא הנעתי לבינה להשיב דבר לשואל בדבר הלכה. אך למלאות רגון לדיק אמרתי להשיב בזה מה שנראה לענ"ד בעו"ה :

**(א) בסוגיא** דריש סנהדרין מסקינן הודאות והלואות בשלשה הדיוטות. ובדין הוא דנבעי מומחין והא דלא בעינן מומחין משום דרבי חנינא. דאמר רבי חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם. ומה טעם אמרו דיני ממונות א"ל דרישה וחקירה כדי שלא תגעול דלת בפני לוין. ופירש"י הודאות והלואות היינו שבא לדון בעידי האשה או בעידי הלוואה. ואם נאמר דלריך מומחין ודרישה וחקירה איכא געילת דלת שימנעו מלהלוות שמא יכפור ולא תהא עדות העדים מכוונת ויפסיד. וכן לענין מומחין שמא לא ימלא מומחין לחצו לדין ע"כ. וכן כתב רש"י בב"ק (דף פז ע"ב) - וז"ל הודאות והלואות אמרו בפ"ק בסנהדרין דלא בעינן מומחין שלא תגעול דלת מפני לוין. והודאות היינו שבא לדון בעידי הלוואה שאמרו בפנינו הודה לו והלואות שבא פירש הטור בחו"מ (סימן א' וט"ו בט"ו). וא"כ מבואר

מזה דשלשה הדיוטות מקבלין עדות ודין דיני ממונות מפני געילת דלת מפני לוין. ואין לומר דדוקא לדון על פי עידי הודאה והלוואה סגי בשלשה הדיוטות. אבל הקבלת עדות בעלמה לריכה שלשה מומחין דוקא. ז"א דא"כ איכא עדיין געילת דלת ומאי הועילו חכמים בתקנתם. ואדרבה הלא כ"ש הוא. דאם שלשה הדיוטות הוה בית דין לדון דין תורה תלוי בשיקול הדעת. כ"ש בקבלת עדות דאינה תלויה רק בשמיעת האזון דהלא דיני ממונות אינן לריכין דרישה וחקירה. והן אמת שלדעת הרמ"ה בטור (סי' ג') דס"ל דגם לדיני ממונות בעינן עכ"פ שיהיו שלשתן גמירי. א"כ יתכן לדעתו להלריך גם בק"ע שלשה גמירי. דקבלת עדות הוי דין כמו שכתב הרמב"ם ז"ל דקבלת עדות לריכה בית דין ואין שנים ראויים לכך. ומטעם זה אין מקבלים עדות בלילה כמבואר בסימן כ"ח. ועי' בש"ך בסימן מ"ו סק"ע. אבל חנן דקיי"ל (בחו"מ סימן ג') דכל שלשה נקראים בי"ד ואפילו הם הדיוטות. רק דחד מינייהו גמיר בעינן כמבואר ב"רמ"א שם. א"כ פשיטא דה"ה לקבלת עדות סגי בג' הדיוטות דחד מינייהו גמיר. ואדרבה ק"ע קיל טפי מלדון דין תורה וכדכתובנא לעיל :

**(ב) אמנם** דעת הרב ב"י בש"ע ל"ט. דהוא בעלמו פסק בסימן ג' דכל שלשה נקראים בי"ד אפי' הם הדיוטות והם דגים את האדם בעל כרחו. ובסימן כ"ח סעיף כ"א כתב דקבלת עדות לריך שלשה מומחין כו'. והוא מדברי בעל העיטור בשם תשובת הרי"ף בנמוקי יוסף בפרק הגזול בתרא. ובשלמא על בעל העיטור והשיבת הרי"ף עלמא לא קשה מידי. דאפשר דס"ל כדעת הרמ"ה בטור ס"ג דלדיני ממונות בעינן שלשתן גמירי. ועל כן הלריכו ג"כ בקבלת עדות שלשה גמירי וכמו שכתבנו לעיל לדעת הרמ"ה עלמו. אבל הרב"ד דפסק בש"ע בסימן ג' כדעת הרא"ש והפוסקים דשלשה הדיוטות נקראים בית דין לדון דין תורה בעל כרחו של אדם. א"כ קשה למה שינה את טעמו בסימן כ"ח והחמיר להלריך שלשה מומחין דוקא בקבלת עדות. אך מלבד כל אלה יש לדקדק בלשון הש"ע עלמו בסימן כ"ח סעיף כ"א. דז"ל שם. קבלת עדות לריך שלשה מומחין כו'. וכל המקבל עדות ואינו ראוי לדון כאילו קבל עדות שקר ואינו ראוי לדון על פי אותו שטר עכ"ל. הנה מתחלת דבריו נראה דבעינן דוקא שלשה מומחין לק"ע. וא"כ קשה מה שמסיים בסוף דבריו דכל המקבל עדות ואינו ראוי לדון כו' דמוכח מזה דבית דין הראוי לדון הוי ג"כ בית דין לקבלת עדות. והלא כבר ביאר דעתו בסימן ג' דשלשה הדיוטות ראויים לדון את האדם אפילו בעל כרחו וא"כ למה החמיר כאן בקבלת עדות להלריך מומחין דוקא. ודומק לחלק בין לכתחלה לדיעבד :

**(ג) אבר** הגרחה לענ"ד כי דברי הרב"י בש"ע ברורים בטעמם. דהנה כבר נתבאר לע משמית הש"ט דריש סנהדרין למד דדין לריך דרישה וחקירה ושלשה

בזה. ולענין פשוט דהרמז"ס הולך לטעם זה משום דבגמרא פליגי בה תנאי רבי עקיבא סבר כיון דאיכא כתובה למשקל כדמי ממונות דמי דא"ל דו"ח. ורבי טרפון סבר כיון דקא שרינן אשת איש לעלמא כדמי נפשות דמי וקיי"ל כרבי עקיבא. ובאמת יש להקשות לסדרת ר"ע. דהא בכל דוכתא היכא דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי אזלינן לחומרא בדאורייתא. ולמה אזלינן כאן לקולא וחשבינן לה כדמי ממונות. ולפיכך הולך הרמז"ס ז"ל לבאר הטעם דהכא אזלינן לקולא משום דבמקום עיגונא הקילו. אבל עכ"פ טעם זה לא שייך רק לענין להחיר האשה לשוק אבל לענין לאסרה על בעלה ליכא עיגון. אולם הטעם השני שכתב הב"ש שם (בסימן מצ) דלכך צעינן דרישה וחקירה לאסור אשה לבעלה משום דהאשה מכחשת כו'. מטעם זה שייך ג"כ להלריך דו"ח בפסול גברא. אבל לענין ג"כ נראה עיקר דהטעם בזה משום דכל היכא דליכא נעילה דלת מוקמינן אדינא דצעינן דרישה וחקירה. וה"ה דכל הני לריכוס ג"כ שלשה דגמירי ולא סגי בג' הדיוטות דחד מנייהו גמיר. דהא טעם אחד נתן הב"ש להא דדיני ממונות א"ל מומחין ודרישה וחקירה. דהיינו מפני נעילת דלת. וא"כ כל היכא דלא שייך טעם זה פשיטא דצעינן תרווייהו :

**(ה) והנה** גם הב"י בח"מ (סימן ל') הביא מדברי התוס' דסנהדרין (דף ח' ע"ב) דעוים הבאים לאסור אשה לבעלה לריכין דרישה וחקירה. ושכן כתב בהגמ"י פכ"ד מהלכות אישות ובסמ"ג עשין (סימן מח) והמרדכי ר"פ אחד דתי ממונות. והיינו מטעמא דלא שייך בזה נעילת דלת. אלא דהקשה ע"ז ממ"ש התוס' בסוף יבמות והנ"י בשם הגאונים דהלכה כמר"א דאין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה דכיון דאיכא כתובה למשקל כדמי ממונות דמי. וא"כ הא בעדי זנות נמי מפסדא כתובתה ודמי כדמי ממונות. ובהגהות דרישה ופרישה שם מתרץ דדברי התוס' דיבמות לא סתרי להתוס' דסנהדרין. דביבמות מיירי בעדים שמעידין שמת בעלה או נתגרשה והיא אינה מכחישת ורלונה לגבות כתובתה בעדותן ע"כ הוי כדמי ממונות. אבל בעדי זנות שבאין לאוסרה על בעלה והיא מכחישת ורולה להיות תחת בעלה א"כ אין כאן טענת כתובה והעדים הם עדי איסור ול"ז עדי ממון. [ועי' בב"ש באה"ע (סי' יז) ס"ק סג) שגחית ג"כ לתרץ קושיא זאת אבל דבריו דחוקים]. ולמאי דכתיבנא לעיל לדעת הרמז"ס ז"ל יש לתקן ג"כ ספיר בין עדי מיחה וגט לעדי זנות. דבעדי מיחה וגט איכא נמי טעמא דעיגונא משא"כ בעדי זנות. [ובעדי קדושין יש לתקן. דאם היא מכחישת לריכין דו"ח. דלא ליכא טענת כתובה וגם טעמא דעיגונא מהני כאן להחמיר. אבל אם היא מודה להעדים ותובעת גט וכתובה א"ל דו"ח וזוהי מיירי ג"כ הריב"ש והרבש"א בתשובה שהביא שם הב"י בבד"ה]. ועכ"פ גם הב"י לא העיר מההיא דיבמות אלא דרך קושיא. אבל לא דחה בזה דעת כל הפוסקים הראשונים שכתבו כהדיא דעדי כיעור לריכין דו"ח. וכמו שפסק בעלמא בש"ע אה"ע (סימן יא) סעיף

ושלשה מומחין בדיני ממונות כמו בדיני נפשות שנאמר משפט אחד יהיה לכם. [וכן הוא דעת רוב הפוסקים דהלכה כרבי אבהו ורבא דעירוב פרושיות כתוב כאן. עי' בש"ך בריש סימן ג' ועי' בתומים ובנתיבות שם מה שכתבו ליישב דעת הרמז"ס בזה]. אלא כדי שלא תגעול דלת מפני לוויין הקילו חז"ל ואמרו דדיני ממונות א"ל לא דרישה וחקירה ולא שלשה מומחין. וא"כ מוכרח לומר דכל היכא דלא שייך נעילת דלת. כגון שנים המעידיים לאסור אשה לבעלה או שמעידיים בלא שפשה עבירה שהוא נפסל ע"י לעדות ולשבעה או שמעידיים על שוחט שהוליא טרפה מתח"י להעבירו מאומנתו וכל כה"ג דליכא בזה נעילת דלת. בכל אלה לריך דרישה וחקירה ושלשה מומחין לקבל העדות. ונהי דמומחין הסמוכין ליכא בזמן הזה ואם נאמר דלריך מומחין דוקא לא משכחת בזמן הזה אשה הנאסרת על בעלה ורשע הפסול לעדות ולשבעה. אלא ע"כ דאין עבדין שליחותיהו דקמאי בכל מלתא דאיסוריה שכיח כמבואר בסמ"ע (בסימן א' סק"ג). אבל שלשה גמירי דאיכא נמי בזמן הזה בעינן עכ"פ בכל אלה. דהם זהירין בקבלתן לכיוון עדות כל אחד ואחד וגם יעשו דרישה וחקירה כדין. דדוקא בדיני ממונות חששו שימנעו מלהלוות אם יטערו לטרוח ולבקש אחר שלשה גמירי. וכן חששו שימנעו מלהלוות אם יטערו העדים דרישה וחקירה. כי שמא יטעו העדים ולא תהא עדותן מכוונת ויפסיד המלוה וכמו שפרש"י ז"ל. משא"כ בכל הני דלא שייך נעילת דלת לא הקילו. וכמו שבזמן שהיו מומחין הסמוכין היה לריך לזה שלשה מומחין סמוכין ודו"ח כן עתה לדידן לריך שלשה גמירי ודו"ח :

**(ד) והנה** זאת ראינו מבואר בש"ע אה"ע (סימן יא) ס"ד) דלאסור אשה לבעלה לריך דרישה וחקירה. וכן הוכיחו התוס' בסנהדרין (דף ח' ע"ב) סוף ד"ה והביא. וכן פסק הרא"ש בתשובה כלל ו' ס"א וכן העלה הרמ"א בתשובה (סימן יב) ולדעתי פשוט דה"ה לענין לפסול גברא לעדות ולשבעה ולהוליא מחזקת כשרותו וכל כה"ג. משום דבכל הני כיון דלית בהו נעילת דלת מוקמינן להו אדינא דצעינן דרישה וחקירה. אמנם הבית שמואל באה"ע (סימן מב) ס"ק יד) כתב דהא דצעינן דרישה וחקירה לאסור אשה לבעלה היינו משום עיגון. וא"כ בפסול גברא לא שייך טעם זה. אבל לענין דהא הוא טעם דחוק. דהלא האשה אינה נאסרת רק לבעל ולבעל ולא לכל העולם וא"כ אין כאן עיגון ממם. הן אמת דבגוויי אחרינא אשכחן טעם עיגון. דהרמז"ס בספי"ג מהלכות גירושין כתב הטעם דעיגון גבי הא דעדי נשים אינן לריכין דרישה וחקירה. אבל התם שאני. דמיירי לענין להחיר אשה לעלמא עפ"י עדי מיחה או עדי גירושין. דבעדי זאת תשאר האשה עיגונא לעולם. משא"כ כאן שיש לה היחר לכל העולם. ובש"ס שב"י (סימן יח) הקשה על הרמז"ס. דל"ל למימר טעם חדש שלא נזכר בש"ס. דהא בגמרא סוף יבמות מפרש טעמא דעדי נשים א"ל דרישה וחקירה משום דאיכא כתובה למשקל כדמי ממונות דמי. ונדחק ליישב דעת הרמז"ס

להגיד ע"כ. אך בספר קנות החשן (סימן עט) דחה דברי מהרי"ט וכתב דודאי גם בקיום שטרות ובקבלת עדות צעין דוקא ב"ד הראוי לרון דהא כתוב בתשובת הרי"ף וכן פסק בש"ע (סימן כח) דקבלת עדות לרי"ך ג' מומחין כו' וכל המקבל עדות ואינו ראוי לרון כאלו קיבל עדות שקר. וכיון דצעין ראוי לרון דהאי לרי"ך חד מנייהו גמיר. והמהרי"ט שם עיקר דמיונו הודאה והחזק כפרן לקבלת עדות. ואחר שנתבאר דקבלת עדות לרי"ך דוקא ב"ד הראוי לרון א"כ ה"ה לענין הודאה והחזק כפרן גמי צעין דוקא בית דין הראוי לרון ומה שטען לפני ג' הדייטות יכול לחזור ולטעון להיפך. גם לא החזק כפרן כמה שכפר לפני ג' הדייטות. ומתפרת נדרים לאו ראיה דהתם לא מקרי דין כמ"ש הש"ך ביו"ד (סי' רכח). ולא ילפינן מינה הודאה והחזק כפרן רק מקבלת עדות ילפינן להו דהוא ממונה ע"כ:

**(י) ומעתה** הלא מיושב לן שפיר דעת הרב ב"ד ז"ל בש"ע ח"מ ולא סתרי דבריו (מסימן ג' לסימן כח). דבסימן ג' דמיירי התם בדיינים הראויים לרון דיני ממונות ע"כ כתב שם דכל שלשה נקראים בית דין אפילו הם הדייטות והם דינים את האדם בעל כרחו. וט"ה דמקבלים עדות בדיני ממונות דהיינו הודאות והלוואות כפרש"י ברפ"ק דסנהדרין ובב"ק (דף פד ע"ב). אכן (בסימן כח) דמיירי שם בדיינים הראויים לקבל כל עדות שיוזמו. ע"כ כלל בזה סתרי גווני קבלת עדות. אמר קבלת עדות לרי"ך שלשה מומחין היודעים הלכות עדות וזירין בקבלתן לכיון עדות כל אחד. ר"ל קבלת עדות כראוי בגווני לרי"ך דרישה וחקירה לרי"ך שלשה מומחין דוקא לדרוש ולחקור ולכוין עדות כל אחד. דכל היבא דליכא נעילת דלת מ'קמינן אדינא. ואח"כ אמר ובל המקבל עדות ואינו ראוי לרון כאלו קבל עדות שקר ואין לרון עפ"י אותו שטר. ר"ל אפילו בדיני ממונות לא צעין דרו"ח מ"מ בית דין הראוי לרון צעין עכ"פ דהייט דחד מנייהו גמיר. אבל המקבל עדות ואינו ראוי לרון כאלו קבל עדות שקר כו' :

**(ח) ואולם** לענ"ד נראה שדברי המהרי"ט הם ברורים ומוסכמים מן הש"ס והפוסקים וכמו שגוביח בראיות נכוחות. [א] מה שכתב הקלה"ח דלענין הודאה צעין דוקא בית דין הראוי לרון אבל בשלשתן הדייטות יכול לחזור ולטעון להיפך ממה שטען לפנייהם. הא דהאי ליתא. דהלא (בסימן ג') כתב הרמ"א בשם מהר"ם פדוה דאע"ג דבשלשתן הדייטות ולית בהו חד דגמיר פסולים לרון מ"מ יכולים לקבל הטענות ולשלחם לפני המורה ע"כ. ועל כרחך דר"ל שאין הצעל דין יכול לחזור ולטעון להיפך ממה שטען. דאל"כ למאי מהני קבלת הטענות כיון שהבע"ד יכולים להחליף טעמותיהם משרת מונים. ומאי חילוק יש בזה בין שלשה לאחד הלא גם מעשה השלשה לאו כלום הוא כמו מעשה האחד. אלא ברור דדעת מהרמ"פ ורמ"א דכל ג' אפילו לית בהו חד דגמיר מ"מ יש להם תורת בית דין לענין הודאה וה"ה דהחזק כפרן על פיהם. והיינו משום דדבר שאינו תלוי בשיקול הדעת יש להם תורת ב"ד כמ"ש המהרי"ט. [ב] וכן מוכח ג"כ מהא דאיתא בח"מ (סימן קעו סעיף יח) דחלקת השותפות הוא לפני בית דין של שלשה ואפילו הם הדייטות. וכתב שם הסמ"ע (ס"ק מו) בשם הר"ן דאפילו כל השלשה הם הדייטות ולא צעין חד מנייהו גמיר ע"ש. ועי' בריש (סימן קעה) וכן נטע רבעי ומעשר שני דצעי שלשה וא"ל רק ג' דבקיחין בשומא כפרש"י ברפ"ק דסנהדרין (דף יד ע"ב). [אלא שו"ל דהתם אינם בתורת בית דין דהא אפילו אחד מהם עמו"ס או איש ושתי נשיו גמיר כשרים. כמבואר שם בגמרא וברמב"ם בפ"ד ממע"ש הלכה כ']. [ג] וכן מוכח עוד מהא דכתב הרמ"א (בסימן רז סעיף טו) דכל ג' דבקיחי דיני אהמכתא מקרי ב"ד חשוב לענין לסלק אהמכתא אס קנו לפנייהם. ואף לדעת ה"א שם ברמ"א דצעין דוקא בית

**(ז) ועכ"פ** זאת מבואר לנו משיטת הש"ס והפוסקים דכל בית דין הראוי לרון דיני ממונות ראוי ג"כ לקבל עדות בדיני ממונות. ואין הקבלת עדות חמיר מעלם הדין לרון דין תורה. אבל באמת מליט דעת המקילין ב"ד לקבלת עדות יותר מלגוף הדין. דבתשובת מהריב"ל (סימן קיה דף לא) העלה דעדי קדושין שנתקבל עדותן לפני ג' הדייטות אף דלית בהו חד דגמיר מ"מ הוי עדות גמורה ואין יכולין לחזור אח"כ. דכיון דקיי"ל כהרשב"א והריב"ש דעדי קדושין א"ל דרישה וחקירה וכמו עדי דיני ממונות א"כ אף שנתקבל לפני שלשה בשלשתן הדייטות לית לן בה. גם בשו"ת מהרי"ט בח"מ (סימן מו) העלה דהא דצעין חד מנייהו גמיר היינו דוקא לענין שותקים הדין שדנו. דאי כולו לא גמירי איך ידעו דין תורה. אבל לענין הודאה והחזק כפרן שאין הדבר תלוי בשיקול הדעת אע"ג דכולהו לא גמירי יש להם תורת ב"ד כיון שאין אנו יכולים לסתור דינם. וכן לכל מילי דלא תלוי בשיקול הדעת אע"ג דכולהו לא גמירי מקרי ב"ד. שהרי לענין קיום שטרות כל ג' מן השוק יש להם תורת בית דין כיון שיוודעים מילי דקיום. וכן להפדת נדרים לא צעין רק ג' דידעין למופתר נדפא. וכן לקבלי סהדותא. ומה שהגידו העדים אפילו בפני ג' שכולם הדייטות טוב אין יכולים לחזור

דין  
\* ואמנם לענין לנרף עדות מיוחדת מדמין עדי איסור לעדי ממונות כמ"ש באה"ע (סימן יא) ע"ש בב"י ובב"ש (סימן יז ס"ק סג).  
אך בח"מ (סימן ל') הביא הכ"י בזה הלוקי דיעות עפ"י הירושלמי. ועי' מה שכתבנו לעיל בסימן ס"ו שיש לנרף בזה בין איסור אשה דפתך בה ג"כ דיני נפשות ובין פסול גברא. דלא שייך לדיני נפשות.

דין חשוב שבפיר או המומחה לרבים. היינו משום דבעינן אחר לא גמר ומקמי ולא נתבטל האסמכתא. משא"כ בכל היבא ללא בעינן דעת המקנה ואינו תלוי ג"כ בשיקול הדעת סגי בג' הדיוטות אפילו לית בהו חד דגמיר. וכעין מחלוקת זו איתא ג"כ בסו"מ ס"ז גבי פרוזבול. דעת הרי"ף והרא"ש שם דכל שלשה מקרי ב"ד לענין זה. והיינו משום דאין הדבר תלוי בשיקול הדעת. והרמב"ם והתוס' ס"ל כשמואל (גיטין דף לו ע"ב) דבעינן דוקא ב"ד חשוב שהמוסר רבים עליהם דלמי לאפקועי ממוכא ואמרין בהו הפקר ב"ד הפקר. [ד] עוד נראה להוכיח כדברי מהרי"ט מהא דתמן בכתובות (דף לו) אלמנה מוכרת שלא בבית דין. ואמר רב נחמן (בב"מ דף לב) אינה לריכה ב"ד מומחין אבל לריכה ב"ד של הדיוטות. וכתב הר"ן דא"ל שיהא אחד מהם גמיר וסביר דא"כ במה יפה כחה הא בכל הדינים נמי סגי בג' דחד מנייהו גמיר אלא ע"כ דר"ל דאפילו כל השלשה הם הדיוטות. וכן כתב הה"מ בפ"י מהלכות כתובות. והיינו נמי מטעם המהרי"ט דא"ל לזה שיקול הדעת רק אנשים נאמנים. [ה] וכן נראה לענ"ד מבואר מדברי התוס' בכתובות (דף לח) ד"ה דאמרי לה מאן שם לך. שכתבו שם התוס' דלאו שומא ממש קאמר דהא איכא בית דין הדיוטות דבקיאי בשומא. אלא דר"ל מי החזיקך באלו הנכסים. דמה שמחזיקין אותה ב"ד הדיוטות לא אליס ולא חשיבא חזקה כיון דיושבי קרנות הם ואינם בקיאים אלא בשומא בעלמא עכ"ל. ור"ל דיושבי קרנות כיון דלא בקיאי בדיני חזקה רק בשומא בעלמא ע"כ אינם יכולים להחזיקה בנכסים בדרך קנין. אלמא חזינן דלמאי דבקיאי הוי ב"ד. ובאמת שדעת הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות כתובות דאפילו להחזיק את האשה בנכסים נמי סגי בג' הדיוטות. והא דגבי אלמנה שבעה כתובתה בבית דין דאין לה מונוט. כתבו האחרונים בזה"ע (סו"מ ג' סעיף ה') בשם הב"ח דבעינן דוקא בית דין הראוי לדון. נראה לענ"ד דהיינו משום דגביית הכתובה אינה רק בב"ד הראוי לדון. שהרי לריכה ליטבע על כמה דברים ואין יושבי קרנות בקיאים בזה. [ו] ועוד ראה מהא דתניא (ב"ב דף ח' ע"ב) קופה של זדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה. נגבית בשנים שאין עושים שררות על הזבור פחות משנים ומתחלקת בשלשה כדיני ממונות. ופרש"י מפני שהוא כדיני ממונות לעיין ולתת לכל אחד כפי טפלים התלוים בו. ומסתימת הש"ס משמע דסגי אפילו בהדיוטות. וכן ברי"ף ורא"ש ורמב"ם ובטו"ש ע"ד (סו"מ רטו) כתבו ג"כ הך דינא דמתחלקת בשלשה ולא אישתמיט חד מנייהו למיכתב דמתחלקת בבית דין של שלשה. והיינו משום דאע"ג דדמי לדיני ממונות מ"מ סגי בהדיוטות כיון דבקיאי בזה. [ז] וכן נראה לענ"ד להוכיח משיבת ההלכה ברפ"ק דסנהדרין. דהא דפסלינן התם יושבי קרנות מדיינים היינו מדכתוב בלדק תשפוט עמיסק ופרש"י דיושבי קרנות לא יתפטו בלדק דאינן בקיאים בטיב דינין ויזכו את החייב ויחייבו את הזכאי ע"כ. וא"כ מוכח דבקבלת עדות זכדומה שאינו

תלוי בשיקול הדעת ולא שייך לומר שיזכו את החייב ויחייבו את הזכאי שפיר מקרי בית דין לדק אע"ג שכולם יושבי קרנות כיון שדינם אחת :  
**(ט) ומה** שהקשה ע"ז בקלה"ח מהא דכתב הרי"ף בתשובה והש"ע (בסו"מ כח) דקבלת עדות בעינן בבית דין הראוי לדון דהיינו חד מנייהו גמיר. נראה לענ"ד דאין מזה שום סתירה לדברי מהרי"ט ז"ל. דזה פשוט דאם בא לפני בית דין שטר קבלת עדות שנעשה ע"י שלשה הדיוטות לית בהו חד דגמיר. פשיטא דלאו כלום הוא. דכיון שהדיינים הדיוטות שמוא קבלו את העדות בליה דזהו פסול גמור ויכולים העדים לחזור בהם כמבואר (בסו"מ כח) ובש"ך שם (ס"ק לו). ושמוא הגידו וחזרו והגידו. ואולי לא שאלו להעדים היאך אתם יודעים שזה חייב ועוד רבות כאלה. וכ"ש אם הוא ממקום רחוק דאיכא למיחוש ג"כ לפסולי עדות וקורבא. דכיון שכל השלשה הם הדיוטות פשיטא דלא ידעו מדיני קבלת עדות. וגם המהרי"ט מודה בזה. דהרי הוא בעלמו כתב טעמא דכל שלשה מן השוק יש להם תורת ב"ד לענין הודאה וקיום שטרות משום דבקיאים בזה ויודעים מילי הדודאה ומילי דקיום ואין אנו יכולים לסתור דינם. וא"כ איך יבטל קבלת עדות ששלחו לנו דיינים דלא ידעו מילי דעדות. אלא ברור דמהרי"ט מיירי בשלותי בית דין דאע"ג דהדיוטות נינהו מ"מ בקיאים הם בקבלת עדות כדן. וכן אם הבית דין שולחין אל תלמיד חכם לקבל ממנו עדות כמבואר (בסו"מ כח סעי' ה') אז אפילו אם הדיינים הדיוטות לגמרי מ"מ ידוע שנתקבל העדות כדן שהרי ה"ח מסר להם העדות. ובכל כה"ג שידוע לנו שנעשה כדן בזה קאמר המהרי"ט דאין לחוש למאי דהדיינים שלשטן לא גמירי ואינם ראויים לדון. דכיון שאין הדבר תלוי בשיקול הדעת יש להם תורת בית דין לענין זה. ולא דמי לדין התלוי בבית דין הלב לדון דין תורה. ולפ"ז לק"מ מתשובת הרי"ף. דהלא הרי"ף מיירי שם בדיא במקבילים עדות בלתי ידיעת בית דין ושולחין לעיר אחרת. וע"כ הלריך שיהא ב"ד הראוי לדון דאי כולהו לא גמירי פשיטא שאינם יודעים הלכות עדות המסורה למורים ויעשו שלא כדן ובי דינא בתר בי דינא לא דייקי. כל זה מבואר בנמוקי יוסף שם בשם הרי"ף והעיינור. וזהו ג"כ דעת הש"ע (בסו"מ כח). ולכן מסיים שאין ראוי לדון עפ"י אותו השטר. ר"ל אם נודע ששטר קבלת העדות נעשה בג' יושבי קרנות אין דנין עפ"י כי שמוא קבלו העדות שלא כדן. אבל בנתקבל ע"י שלושי בית דין ונודע שנעשה כדן בזה כ"ע מודים דאין לחוש למאי דהדיינים לא גמירי. וכדמוכח מלשון הכ"י שם שכתב ומחדש התחילו הדיוטות לקבל עדות ומטיס עקלקלותם כו'. מוכח מזה דהיבא דליכא למיחוש שעשו שלא כדן לא חיישינן למאי דלא גמירי ואינם ראויים לדון ד"ס. והיינו משום דלמאי דבקיאי יש להם שפיר תורת בית דין :

**(י) מבר** הלין נראה לענ"ד דשלושי בית דין הבקיאים בדיני קבלת עדות יכולים לקבל עדות ברשות

שפיר בית דין לרק. ולכן הברור לדעתו דפסול הדיוטות נבי דינים לא הו כמו פסול קורבא ועבירה. דקורבא ועבירה הו פסולא גופא ואין הקרוב יכול להיות דין בעל כרחו של הצעלי דינים אפילו ידון דין תורה. והילכך פסול ג"כ את כל הדיינים הכשרים היושבים עמו אפילו הם חמשה. אבל הדיוטות נמאי דבקיאי הויין דיינים כשרים ולכן אי איכא בינייהו חד דגמיר איכו דגמיר להו דינא ונעשו אלתתן בקיאים בדין זה. ואין לנו לחוש למה שאינם בקיאים בכל התורה. כיון דבדין זה גמירי ודנין על פי התורה :

ברשות ב"ד אפילו שלשתן לא גמירי ואינם ראויים לדון. וכ"ש אם הרב המ"ל מררף אליו עוד שנים אפילו הם יושבי קרנות בזה פשיטא דלית בה שום חשש. דהרי בית דין כזה ראוי ג"כ לדון. ואמנם כל זה הוא בדיני ממונות דא"ל דרישה ומקירה משום נעילת דלת. אבל בגווי דלררף דרישה ומקירה צענין ג"כ שלשה גמירי לקבל העדות וכמו שהוכחתי למעלה :

### סימן עב

ברין דיינים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול :

### סימן עג

ביאור דין טענת שטא עפ"י אוסדנא ורגלים לדבר :

**גריסינן** (בב"מ דף כו ע"ב) אמר רב נחמן ראה סלע שנפל משמים חייב להחזיר. מאי טעמא הוא דנפל מיניה לא מייאש מימר אמר מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי נקיטנא ליה ואמינא ליה אנת הוא דשקלתיה. ופרש"י נקיטנא ליה משבענא ליה שבעת היסת ולא מתייאש מיד כשמשמש ולא מלא. ונמלא שבא ליד זה לפני יאוש ע"כ. והתוס' הקשו לפרש"י דהאיך ישבענו בטענת ספק. ותירצו ש"ל דטוען ברי לפי שלא היה שם יאחר כי אם הוא [ומיירי ששניהם צדקה יחד קודם שבא זה ומלאה ולכן סבור ודאי שחזירו לקחה כשבקשה עמו כמ"ש התוס' לפני זה]. והנה מדברי התוס' אלו מבוחר שהבינו מפרש"י שכן הדין שמשביעו שבעת היסת משום דהו טענת ברי. דאם כמו שהבין הש"ך בב"מ (סימן עה ס"ק סג) דרש"י ר"ל דהלה סבר דמשבענא ליה היסת אבל הדין אינו כן. א"כ לא הו מקשים כלום דכי משביעין בטענת ספק. דהא לאו לדינא נקט אלא שזה חושב כך בלבד. וכן מבוחר ממה שפרש"י אחר זה דבשלשה אינו חייב להחזיר דודאי מייאש מימר אמר מכדי תרי הוו בהדאי אי נקיטנא להאי אמר לא שקלתיה ואי נקיטנא להאי אמר לא שקלתיה. ופרש"י ואינו יכול להשביעו בטענת שטא אלא אותן השניין במשנה ואלו נשבעים שלא בטענה (שבעות דף מה) עכ"ל. אלמא דלענין דינא מיירי ולכך מחלק דבשלשה ה"ל טענת שטא ואינו יכול להשביעו אבל בשנים ה"ל טענת ברי שיטל להשביעו היסת. וכן כתבו הרא"ש והאגודה שם בפרק א"מ דנפול משנים הו טענת ברי ויכול להשביעו היסת. וזה לשון המרדכי בפרק א"מ. נקיטנא ליה ואמינא את שקלתיה פרש"י ומשביעין אותו שבעת היסת. ולא נראה לרבינו ברוך דא"כ הוה ליה למימר נקיטנא ליה לדינא. וכו דהכא ליכא דררא דמונא. אלא הכי פירושא נקיטנא ליה אשאל ממנו דהואיל ולא הו איניש אחרינא בהדאי אינו יכול לאשתמוטי ויהיה בוש ויחזיר לי את שלי ואינו מייאש. אבל הרב רבינו שמשון משוינא כתב תימא וכי ישביעו בטענת ספק. וי"ל זה יטוען ברי לפי שלא היה שם אדם אחר אלא הוא עכ"ל. הנה מה שדקדק רבינו

**כתב** המשנה למלך בפרק ט"ז מהלכות עדות בשם מהרש"ח. דלפי מה דקיי"ל (במכות דף ו') דאפילו משה עדים שנמלא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. א"כ בדיינים נמי אם נמלא אחד מהם קרוב או פסול אפילו הו חמשה הדין בטול. וכן כתב הכנה"ג. וכן מבוחר בהגהת מרדכי עליה קדושין דגם בדיינים ש"ך דין נמלא אחד מהם קרוב או פסול. והקלה"ח (בסימן לו סק"ו) הקשה על זה. דהא אמרינן בריש פ"ק דסנהדרין רב אחא בריה רב איקא סבר דדבר תורה בחד סגי לרון דיני ממונות. ולמה אמרו בשלשה משום יושבי קרנות. ופריך אי הכי בתלתא נמי מי לא הו יושבי קרנות. ומשני בתלתא אי אפשר דלית בהו חד דגמיר. ואם איחא דבדיינים נמי אם נמלא אחד מהם קרוב או פסול בטול כל הדין א"כ מאי מהני דאית בהו חד דגמיר. נהי דחד דגמיר סגי אבל כיון דעתה נטרף יחד עם הפסולים בטול כל הדין ע"ש שנדחק בזה. ולענ"ד לא קשה מידי דודאי פסול קורבא ועבירה דהו פסולא גופא לא מתכשר אפילו במאה כשרים. אבל הדיוטות דעיקר פסוליהו משום דלא גמירי ולא ידעי לדון דין תורה. א"כ אי איכא בינייהו חד דגמיר שמורה ומלמד להם דין התורה עד שנעשו כולם בקיאים בדין זה הו שפיר בית דין לרק. דאפילו הדיוטות לגמירי נמאי דבקיאי נחשבים בית דין כמו שהוכחנו בס' שלפני זה. [והקלה"ח אזיל בזה לשיטתו (בסימן עט) דהדיוטות פסולים גם למאי דבקיאי. וז"ל כמו שהוכחנו שם]. ומה שהוכיח הקלה"ח דדין דלא גמיר לא מקרי דיין כלל אפילו הו דין תורה. וכמו שכתב הבעל המאור ז"ל בסוגיא דשיקול הדעת. דכל דלא גמיר אין דינו דין אפילו לא טעה ואשרה הוא דמקרי כו'. גראה לענ"ד דאין שום הוכחה מדברי המאור. דודאי בדיין דלא גמיר או בית דין שלם דלית בהו חד דגמיר אפילו אם נזדמן שדנו כסומא בארובה כדן התורה מ"מ אין דינם דין כיון שלא נתכוונו מעולם לדון תורה. וזה דומה למקריב קרבן כשר לאשרה. משא"כ אי איכא בינייהו חד דגמיר וסביר שכולם לדבר אחד נתכוונו לדון וכהלכה על פי התורה אשר הורה להם ההוא דגמיר מלתא בטעמא. עד שכולם נעשו בקיאים בדין זה. פשיטא דכה"ג מקרי

רבינו ברוך מלשון נקיטנא ליה . גם הרא"ש (בסימן ט') מדקדק בזה ומפרש נקיטנא שיתפוס משלו . דאף אם ישבע לו היסת אפ"ה אם יתפוס משלו לא יחזירו לו מאחר שברור לו שזה לקחה ע"כ . אמנם מה שהקשה תו רבינו ברוך דהכא ליכא דררא דמונא . כלומר ואין נשבעין על טענת ספק . על זה תמה המהר"ל מפראג [הביאו בחדושי אבני שם על המרדכי שם] דהלא בפרק שבעת הדיינים כתב המרדכי בשם רבינו ברוך בעל תשובה זאת . היכא שיש להסתפק כגון שהיה שמעון עם ראובן בביתו ומלא ראובן תיבתו פרולה ושבורה וניטל מה שבתוכה איך יפטר שמעון בלא שבעת היסת . והא תסם נמי הוי ספק וליכא דררא דמונא מ"מ משביעין אותו שבעת היסת . ע"ש בחא"ש שנרחק לתרץ קושיא זאת . ולענ"ד יש להקשות עוד מתשובת רבינו ברוך שבמרדכי בפרק שבעת הדיינים [הביאה הש"ך בס' עה ס"ק פג] באחד שבעת את חבירו ואמר שהוגד לו בציבור מפי נאמנים קרובים שבאתה גזלתי לידך בעד שהייתי מרדף אחריה והלה טען להד"ס . דהשיב רבינו ברוך דמשביעין אותו אפילו אין העדים לפניו דבכל דבר העשוי להסתפק משביעין היסת על טענת שמה כו' . וא"כ ה"כ בסלע שנפל משנים הלא עשוי להסתפק הוא כיון דאחרינא לא הוה בהדיא . ואמאי החליט בזה ר"ב דאין משביעין אותו היסת :

**אבל** הנראה לענ"ד שרבינו ברוך לא יפרש הכתוב' דהך דסלע שנפל משנים מיירי ששניהם בקשה ביחד . אלא דמי שנפל ממנו סבר בדדמי דכיון דאויגיש אחרינא לא הוה בהדיא אלא האי מסתמא הוא ראה את הסלע שנפל ממני והגזיה וע"כ חושב בלבו שיכול להשביעו היסת אבל הדין אינו כן שהרי אין כאן שום אומדנא ורגל"ד שחבירו ראה וידע מנפילת הסלע . ובחמת דגם מפרש"י שכתב ולא נתייאש מיד כשמשתמש ולא מלא עכ"ל . משמע מדבריו שלא חפשו ולא בקשו אחר הסלע . אלא שזה משמש כביסו כדרך כל אדם וכשלא מלא אותה כביסו חשב שחבירו מלאה . וא"כ ספיר הקשה ר"ב דהא ליכא הכא דררא דמונא . דהרי אין כאן שום אומדנא והוכחה שחבירו מלא ואינו רק כשאר ספק והיאך ישביענו בטענת ספק . והנראה לענ"ד דזאת היא סברת בעל סה"ת בשער ל"ו ח"ג שגם הוא מפרש שרק מי שנפל ממנו אומר בדעתו שיכול להשביעו היסת לכך אינו מתייאש אבל הדין אינו כן . והיינו משום דאיהו נמי ס"ל דהגמרא לא מיירי בחפשה ובקשה יחד . אלא שמי שנפל ממנו חושד את חבירו שראה וידע מנפילת הסלע וסובר דטענתו טענת ברי . אבל אם שניהם בקשה יחד מיד אחר הנפילה דאיכא אומד ורגל"ד כ"ע מודים דיכול להשביעו היסת . וגמלא דרק בפירושא דשמעתין נחלקו הפוסקים אבל לענין דינא אין כאן מחלוקת וכ"ע אית להו דמשביעין היסת כשיש רגלים לדבר . ועפ"י עולה יפה אליבא דכ"ע מה שפסק הרמ"א ז"ל בח"מ (סימן עה סעי' יז) דמשביעין היסת על טענת שמה כשיש רגלים לדבר . כגון שהיה שמעון בבית ראובן

ומלא ראובן תיבתו פרולה וניטל מה שהיה בתוכה יכול להשביעו היסת . ועי' בסימן (לא סעי' ר') :

**והנה** בסמ"ע שם (ס"ק מח) כתב ע"ז דאין שמעון יכול להפך השבעה על ראובן דישבע דיודע שהוא לקח כך וכך מתיבתו וישלם לו . כיון דלא ראהו ראובן בעיניו אלא שיש רגל"ד . והרי זה דומה למ"ש הטור והמחבר (בס' לב) דכשהתובע חשוד אין הנתבע המחוייב לישבע היסת יכול להפך השבעה על החשוד . וכמו מי שנתחייב שבעה לקטן עכ"ל . וקשה נהי דאינו יכול להפך שישבע ראובן שיודע שהוא לקח כך וכך מתיבתו כיון דלא ראהו בעיניו . מ"מ אמאי לא לישבע ליה שניטל מתיבתו כך וכך . הן אמת דבהא דתיאח (בס' פ"ז סעי' יא) דהנתבע יכול להפך ולומר לישבע לי דחשוד לי בכך . כתב שם הש"ך דזהו דוקא בשבעת השותפים שתקנו לישבע בשמא אבל בשאר שבעות אינו יכול להפך דלישבע דחשוד לי בכך . מטעם שכתב הב"י דטענת שמא היא ואין נשבעין עליה . ועי' בט"ז שם . מ"מ הכא הרי יכול ראובן לישבע דתיבתו פרולה וניטל מה שבתוכה דטענת ברי הוא . ואע"ג דהסמ"ע כתב שם (בס' פז ס"ק כח) דלא מיקרי היפוך אלא כשמהפך אשכנגדו אותה שבעה עלמה שהיה עליו לישבע ע"כ . והכא אינו יכול להפך שבעתו עלמה על ראובן שישבע שגנב שמעון מתיבתו מ"מ מה לנו לשם היפוך הא עכ"פ יכול שמעון לפטור את עלמנו ולהטיל שבעה על ראובן שגזרלה תיבתו וניטל מתוכה כך וכך . וקלה ל"ע במה שתמה הש"ך (בס' עה ס"ק פ"ב) על הרמ"א שם וז"ל איך יעלה על הדעת לחייב היסת בטוען כך הוגד לי . דא"כ כל אחד יטעון את חבירו כך ויאמר לפני בית דין כך הוגד לי ויחייב את חבירו שבעת היסת . ויעשה כן כדי שחבירו לא יוכל להפך השבעה עליו . ומסיים דדוחק לומר דמ"מ יוכל חבירו להפך עליו היסת שכן הגיד לו אותו פלוגי עכ"ל . ויש לדקדק דמאי דוחק הוא . והלא טענת ברי היא ופשיטא דיוכל הנתבע להשביעו עליה . ומיהו דברי הש"ך יש לתרץ . דודאי יש לחוש שכל אחד יטעון את חבירו כך הוגד לי . דאף אם חבירו יהפך עליו לישבע דכך הגיד לו פלוגי . הלא שבעה זו נקל לו לישבע כי הרבה בעלי לה"ר מנויים החושדים ומגידים מה שלא ראו . אבל על הסמ"ע שכתב כאן דאינו יכול להפך השבעה על ראובן כו' קשה אמאי לא יהפך שישבע שגמלא תיבתו פרולה וניטל מה שבתוכה . ואף את"ל דמיירי שגם שמעון מודה בדבר שגמלא תיבת ראובן פרולה וניטל ממנה כך וכך . מ"מ אכתי יכול להשביע את ראובן אם לא הוא בעלמנו שראה ונטל מה שבתוכה כדי להוליא ממנו מומן . ויודע שהרי הסמ"ע בעלמנו כתב אח"י דאם תפס בעל התיבה משל שמעון בלא עדים תפסוהו תפסיה כו' . והא תופס שלא בעדים לר"ך שבעה . ואיזו שבעה ישבע ראובן בעל התיבה . ועל כרחק לומר שישבע שהוא לא פרץ את תיבתו אלא שגמלא אותה פרולה וגנב ממנה כך וכך . וא"כ קשה

גם בלא תפיסה נמי אחאי לא יהפך שמעון אותה שבועה על ראובן :

**אבל** הגרחה לדעתי נכון דגם הסמ"ע מודה ששמעון יכול להשביע את ראובן אם אמת הוא שנגנב מחיבתו כך וכך . אלא דבהיפוך זה אין תועלת לשמעון מאחר שגם הוא יודע שנמלא תיבת ראובן פרולה ויטל מה שחוכה ומסתמא לא יעשה ראובן עלילת שקר ויכול לישבע ע"ז באמת . ועל כן נוח יותר לשמעון לישבע שהוא לא גנב ויפטר . אלא שרצונו להפך שבועת עלמו על ראובן שישבע לו שידע שהוא לקח מה שחביבתו ויטלם לו . יטן כי יודע בעלמו שלא גנב כלום וראובן לא ישבע לשקר . וע"ז כתב הסמ"ע דאינו יכול להפכה על ראובן כיון שלא ראה כן בעיניו . אכן אם תפס משל שמעון בלא עדים . אז באין ברירה ישביענו שמעון אם אמת הדבר שנגנב מחיבתו כך וכך . כנלענ"ד בישוב דברי הסמ"ע . ובחנם נדחק בתשובת ש"י [הביאו בספר פ"ת סק"כ] להרכיב את דברי הסמ"ע על תרי רכשי . דבלא תפיסה אין התובע יכול לישבע ולהוליא דדמי לדין אמר לי אבא . אבל בתפס וטוען ברי עפ"י האומדות יכול לישבע . וזה לא מחזור כלל . דברי שמעון לקח לא יכול לישבע גם כשתפס . ושנגנב מחיבתו יכול לישבע גם קודם תפיסה . וגם באמר לי אבא יכול לישבע דכך אמר לי אבא דטענת ברי היא . [ומה שהביא ראיה מדברי הש"ך דלא מהני שבועה דכך אמר לי אבא . ראיה זו ליתא . דגם הש"ך לא כתב כן רק היכא שכל לתפוס בשבועה זו שלא ברטון הנתבע . אבל אם הנתבע עלמו מהפך שישבע לו שקך אמר לי אבא פשיטא ששבע וכמבואר מדברי הש"ך בס"ק פ"ב] . והגבון כמ"ס . ואמנם בדיו תפיסה נחלקו הסמ"ע והש"ך ויתבאר בסמוך בס"ד :

על אותה תביעה ששבע לו עליה . שלא נשבע לו באמת . הדין עם התופס ונאמן במגו כ"י . ודין זה לקוח מדברי הרא"ש האלה גבי ראה סלע שנפל משנים כמ"ס שם הב"י והבה"ג ע"ס . ואף שהש"ך והט"ז נדחקו לפרש דברי הרא"ש דלאו דינא קאמר אלא שהאובד סובר כך דמהני תפיסתו . אין זה במשמעות דברי הרא"ש . דאטו פסקי בעלי בתים ניקא [יטריח] הרא"ש לפרש . וגם הרא"ש מודקק כן דמהני תפיסתו מלשון נקיטנא ליה דליתא בגמרא . וכמו שמדקדק בלשון זה גם רבינו ברוך במרדכי [כמ"ס בסי' שלפני זה] . ולשון הגמרא מודקק לדינא . אלא ודאי דהרא"ש מיירי לענין דינא . וקאמר דאפילו אם ישבע לו היסת מהני תפיסתו מאחר שברור לו שזה לקח וטוען עליו ברי . ואזיל בזה לשיטתו [בב"מ דף ו'] גבי תקפו כהן . דמחלק שם הרא"ש [בסיומן יג] בדיני תפיסה ויהיב כללא למלחא . דכל שהוא מסופק בדבר אם הוא שלו לא מהני תפיסתו . אבל בטוען ברי מהני תפיסה [וכאן ביאר הרא"ש דעתו דרגל"ד הוי טענת ברי . וב"כ בתשובה כלל פ"ז וכלל ק"ג מובא בש"ע כ"י לא סעי' ד' ע"ש] . ואמנם דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות בכורות . דאפילו בטענת ספק נמי מהני תפיסה . ובביאורי הגר"א ז"ל ביו"ד [סימן ט"ו] ובח"מ [סימן של] הכריע כדעת הרמב"ם . ומעתה כבר אולא לה תמיהת הש"ך שתמה היאך יועיל תפיסה להוליא ממון מספק . דלא מיבעי לדעת הרמב"ם ז"ל הרי בכל הספיקות מהני לדידיה תפיסה . אלא אפילו לדעת הרא"ש דלא מהני תפיסה בטענת שמה . הלא ראינו דהרא"ש בעלמו מבאר ואומר דרגלים לדבר הוה טענת ברי . ומה שהביא הש"ך ראיה לדבריו מהא דליתא בס"ס קל"ד גבי לוקח וירש של אומן דאם טוען שהאומן אמר לו שקנאו ממנו לריך להחזיר הכלי ולא מהני שישבע שהאומן אמר לו כך . לאו ראייה היא . דהתם האומן גופו לא היה נאמן לומר שקנאו וכמ"ס שם הסמ"ע [בס"ק יב] . וגם הש"ך עלמו כתב כעין סברא זו [בסיומן קמ"ס ס"ק יג] . ולא דמי ג"כ להא דאמר לי אבא . שכתב בתשובת הר"ש הכהן דגם להראב"ד לא מהני תפיסה ושישבע שקך אמר לו אביו . דהתם תפס בשביל חברי של אביו אבל לדידיה מסופק הדבר . משא"כ כאן דתפס בשביל חברי שלו דרגל"ד היא טענת ברי :

**ורתמה** על עמך היאך מלין למימר דבטוען על פי רגלים לדבר ואומדנא הוה טענת שמה . והלא בסנהדרין [דף לו ע"ב] בעי הש"ס למימר דבדיני ממונות אמדין אפילו להוליא ממון . ורבי אחא ס"ל הכין ובאומדנא דמוכת גם רבנן מודו דמפקינן ממונא . כדליתא בשבועות [דף מו ע"ב] בנחבל במקום שאיני יכול לחבל בעלמו דטטל שלא בשבועה . וכבר כתבו הסור והרב"י בח"מ ס"ס ל' בשם הרמ"ה ז"ל דאפילו אם היה עמהם אחר אי ברור לעדים שאותו אחר לא חבל בו [כגון שהוא אדם כשר] כאלו אין עמהם אחר דמי ויטל בלא שבועה . אך האחרונים מתמיהים בזה . דהוא גנב סוגיית הגמרא בסנהדרין [דף פ'] גבי חן שיאל מבין שנים

סימן עד

אי מהני תפיסה במקום אימנא ורגלים לדבר :

**הנה** דעת הסמ"ע בח"מ [סימן עה ס"ק מט] . דכשיש רגלים לדבר בטענת שמה באופן שיכול להשביע היסת . אז אם תפס התובע שלא בעדים מהני תפיסתו . והוליא כן ממה שכתב הרא"ש בפרק אלו מליאות ס"ט גבי ראה סלע שנפל משנים חייב להחזיר . דודאי לא נתייאש האובד . מימר אמר אינש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האני נקיטנא ליה וכו' . וכתב הרא"ש היום או למחר יתפוס משלו . אף אם ישבע לו כי הוא טוען עליו ברי ויכול להשביעו היסת . אפ"ה אם יתפוס משלו לא יחזירו מאחר שברור לו שזה לקחה עכ"ל . והנה מפשטן של דברי הרא"ש מוכח דאפילו אם תפס התובע לאחר ששבע הנתבע מהני תפיסתו . וכדין המבואר בח"מ [סימן פז סעי' ל'] . דלע"פ ששבע הנתבע ונפטר על פי בית דין אם תפס אח"כ התובע משלו וטוען שחופס

שנים והרג שניהם פטורין. ואמר רבי יוסי אפילו אבא חלפתא ביניהן. אלמא דלא מחייבין לאידך משום חוקת כשרותו דהאי. ולעג"ד לא דמי כלל. דהתם לענין רזיחה כל אדם בחוקת כשר קאי. ודומה להא דאמרינן בפסחים (דף ד' ע"ב) הכל חברים אלל בדיקה. משא"כ לענין חבלה שהיא מטייה בפחותים ואדם כשר נוהר ממנה. הילכך אמדינן שפיר דהפחות חבל בו. וגראה לעג"ד להביא ראיה לדעת הרמ"ה ז"ל. מהא דפריך התם בשבועות גבי נחבל שאיש יכול לחבל בעלמו. וניחוש דילמא כבותל נחחק. ומשני שעלתה לו נשיכה בגבו וצין אזילי ידיו. וקשה הא אכתי איכא למיחוש דילמא אמר לו הכני ופלעני על מנת לפטור. דבכה"ג פטור כדאיתא בב"ק (דף ג) ובח"מ סי' תכ"א. אלא על כרחק ז"ל כדעת הרמ"ה דלא בעינן אומדנא ברורה ומוחלטת. אלא אומדנא דמוכח וה"ל מוכח הוא דמתמא אין אדם מוחל לחבירו על לערו. אבל במקום שיכול לחבל בעלמו חייסין שפיר שחבל בעלמו כדי להוליא ממון מחבירו:

**ובן** בדיני נפשות נמי דלא אזלי רבנן בחר אומדנא. היינו דוקא באומדנא דלא מוכח וכההיא דרף אחר חבירו לחורבה [סנהדרין לו ב'] דאיכא למימר שהרג את עלמו לאיוו סבה. כי הרבה בני אדם מרי נפש המאבדים עלמן לדעת. אבל באומדנא דמוכח כגון עלתה לו נשיכה על ראשו ונקב קרום של מוח. בכה"ג גם רבנן מודו דאזלינן בחר אומדנא כמבואר בתום שבועות (דף לד ע"ב) ד"ה דאי. ותרע דהא אמדינן בדיני נפשות כמבואר בסנהדרין (דף עח ע"ב) והורגין עפ"י האומדנא. וה"ל אזלינן בחר אומדנא ורגל"ד לענין לאסור אשה לבעלה. כמבואר ברמ"א באה"ע (סימן קמו סעיף ו') בשם פסקי מהרא"י. וכדמוכח ג"כ בתום' כתובות (דף סג) ובתום' סוטה (דף ו' ע"א) בשם הירושלמי. וגראה לומר דהא דבעו רבנן אומדנא דמוכח בדיני נפשות היינו משום ש"ל שהוא הרג את עלמו. וכן נחבל י"ל שחבל בעלמו כדי להוליא ממון מחבירו. ובגנבה נמי איכא למיחוש לרמאות ולא מפקינן ממנו עד דאיכא אומדנא דמוכח. אבל בטקין ממון דליכא למימר שהוא בעלמו הזיק ממנו כדי להוליא ממון מחבירו. דמה ירוויח בהפסדו. בהא גם רבנן מודו דלא בעינן אומדנא דמוכח. והא דפליגי רבנן עליה דרבי אחא בגמל האחר בין הגמלים כו' ולא אזלי בחר אומדנא. היינו משום דהתם איכא רוב כנגד האומדנא. וכדפירש רשב"ם בב"ב (דף ג) דאיכא למימר רוב גמלים או שוורים שבעולם הרגוהו. ואפילו למד"א אין הולכין בממון אחר הרוב. ה"ל להוליא ממון אבל להחזיק שפיר אזלינן בחר רובא אפילו כנגד אומדנא. ורבי אחא סבר אומדנא עדיפא מרובא. ואפשר דרבי אחא ורבנן פליגי בהא דרבי חנינא (ב"ב דף כג ע"ב) גבי רוב וקרוב אי אזלינן בחר רובא או בחר קורבא. דקורבא דמוכח דמי לאומדנא:

את העדים על עדי נפשות היו מכניסים אותם ומאיימים עליהם שמה תאמרו מאומד כו'. ופריך בגמרא [שם עמוד ב'] בדיני נפשות הוא דלא אמדינן הא בדיני ממונות אמדינן כמאן כרבי אחא דתמיא רבי אחא אומר גמל האחר בין הגמלים וגמלא גמל הרגו בלדו בידוע שזה הרגו כו'. והקשו התוס' דהכא משמע דרבי אחא לית ליה אומר בדיני נפשות. ותימא דבפרק שבועת העדים (דף לד) דרבי ר' יוסי הגלילי או ידע בעדות ממון המתקיים בדיעה בלא ראיה. ואמר רב פפא לימא רבי יוסי הגלילי לית ליה דרבי אחא דאזיל בחר אומר. דאי אית ליה דר"א בדיני נפשות נמי משכחת לה [ידיעה בלא ראיה] וכרבי שמעון בן שטח שראה אחד רץ אחר חבירו לחורבה כו'. אלמא דגם בדיני נפשות אזיל רבי אחא בחר אומדנא. ותיירו דלמסקנא דהכא דמוקמינן מתני' אפילו כרבנן א"ל לאוקמי דרבי אחא מיירי דוקא בדיני ממונות אלא ה"ה בדיני נפשות ע"כ. ומלבד שהתירוץ הזה דחוק יש להקשות אקושטא דמלתא דמג"ל לרב פפא דגם בדיני נפשות אזיל רבי אחא בחר אומר. והא רבי אחא לא איירי אלא בגמל האחר דהוי ממון. ואיכא למימר דבדיני נפשות דבעינן ושפטו העדה והלילו העדה גם ר"א מודה דלא אמדינן. דהא מהאי טעמא בעינן למימר בר"פ בן סורר (דף סט) דלא אזלינן בדיני נפשות בחר רובא משום דכתיב ושפטו העדה והלילו העדה. אבל למאי דכתיבנא לרבי אחא עדיפא ליה אומדנא מרובא. א"כ י"ל דהיינו טעמא דרב פפא דכיון דמסקינן [בר"פ בן סורר] דבדיני נפשות נמי אזלינן בחר רובא. א"כ כ"ש דאזלינן בחר אומדנא לביבא דרבי אחא. ומ"מ בסוגיא דסנהדרין לענין דמאיימים את העדים שמה תאמר מאומד מחלק שפיר לרבי אחא בין דיני ממונות לדיני נפשות. דהא גם לרבי אחא לא משכחת אומדנא בדיני נפשות כ"א בחר ואלביבא דרבי יוסי דלא בעי התראה. אבל סתם אדם דבעי התראה לא קטלינן באומדנא גם לרבי אחא. דמנא ידעי העדים שהרגו בתוך כדי דיבור של התראה כמ"ש התוס'. והילכך בסתם דיני נפשות בעינן לאיים את העדים שמה תאמרו מאומד גם לרבי אחא. אבל בדיני ממונות לעולם אין מאיימים לר"א אם אומרים מאומד. דגם מאומד מחייב ר"א. אלא דעדיין יש להקשות. דמאי פריך בדיני נפשות הוא דלא אמדינן הא בדיני ממונות אמדינן כמאן כרבי אחא כו'. מאי ס"ד לאוקמי כרבי אחא טפי מרבנן. והא באומדנא דמוכח גם רבנן מודו דאמדינן בדיני ממונות כדמוכח גבי נחבל [בשבועות דף מו]. וזה קשה גם לפי המסקנא. מיהו י"ל כיון דרבנן מחלקי בין אומדנא דמוכח לאומדנא דלא מוכח. א"כ גם בדיני ממונות מאיימים אם אומרים מאומד. דאי אמרי מאומד לריך לחקור אונס מאיזה אומר אי מאומדנא דמוכח או דלא מוכח. משא"כ לרבי אחא דמחייב אפילו באומדנא דלא מוכח א"כ א"ל לאיים עליהם כלל בדיני ממונות אם אומרים מאומד. [ועי' בתום' שבועות (דף לד) שהקשו שם מאי קאמר רב פפא לימא רבי יוסי הגלילי לית

**ועפ"י** דרכינו נראה ליישב את הסוגיות הסותרות זו את זו. דבסנהדרין (דף לו) תנן כילד מאיימין

שבועה היא דחפס כמבואר בסימן פ"ב סעיף ו'. וע"ש  
בסמ"ע ס"ק כ"ב ובש"ך ס"ק י"ו. ועוד נשאר לנו מקום  
לדבר בענין רגלים לדבר דיני נפשות וצטו שבאר  
בסמוך בצ"ה :

**סימן עה**

בדין אומדנא ורגלים לדבר לענין דיני נפשות :

**בסנהדרין** (דף עח) תנן המכה את חבירו ואמדוהו

למיתה והוקל ממה שהיה. ולאחר זמן  
הכביד ומת חייב. רבי נחמיה אומר פטור שרגלים לדבר.  
ופירש"י שרגלים לדבר שלא מת מחמת מכה זו שהרי  
הוקל. ולאחורה קשה למה ליה לרבי נחמיה למימר טעמא  
דרגלים לדבר. והא בגמרא צברייתא יליף לה רבי נחמיה  
גופו מקרא דונקה המכה. דאם זו דרש רבי נחמיה אם  
יקום ויחלהך בחיך על משנתו ונקה המכה וכי תעלה  
על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג. אלא זה שאמדוהו  
למיתה והוקל ממה שהיה ולאחר כך הכביד ומת פטור.  
וי"ל כיון דלרבנן מזרכינן קרא דונקה המכה לחבישה  
ולא ילפי חבישה ממגדף משום הדוראת שעה היה. א"כ  
גם לרבי נחמיה הוא אמנא כן. הילכך אינעריך לפטרו  
מטעמא דרגלים לדבר. ואמנם בירושלמי מפרש דהאי  
טעמא שרגלים לדבר קאי אהנא קמא. והכי קאמר  
שרגלים לדבר שמחמת מכה זו מת שהרי מתחלה אמדוהו  
למיתה. וכן הרמב"ם בפ"ד מהלכות ריגות פסק כרבנן  
דחייב וכתב הטעם שרגלים לדבר בפירוש הירושלמי.  
וגראה פשוט דהא דמוקמי הירושלמי והרמב"ם טעם  
דרגלים לדבר לת"ק ושבקי פשטא דמתניתין דמשמע דרבי  
נחמיה קאמר ליה. היינו משום דלרבי נחמיה דפיטר לא  
אינעריך לטעמא דרגל"ד וגם לא לקרא דונקה המכה.  
דהא אפילו לא הוה רק ספק השקול נמי פטור דספק  
נפשות להקל. ואדרבה לרבנן תקשה נהי דלא דרשי קרא  
דונקה המכה כר"ג מ"מ ליפטר מטעם ספק נפשות  
להקל. אלא על כרחך דהך טעמא דרגלים לדבר תנא  
קמא דמחייב קאמר ליה. והכי קאמר שרגלים לדבר  
שמחמת המכה הכביד ומת כמו שאמדוהו בראשונה. ומה  
שהוקל מתחלה היה רק לפי שעה אכדך שאר חולי  
הממית שמקיל לפעמים לפי שעה. והשתא אתא שפיר הא  
דאינעריך רבי נחמיה למילף דפטר מקרא דונקה המכה :

**ארא** דמ"מ היה נראה להוכיח כפירש"י דרבי נחמיה

אינעריך טעם דרגלים לדבר למיפטריה. דאם  
היה ספק השקול לא היה בדין לפטרו. דכיון שכבר  
אמדוהו למיתה הוי כמו ודאי שינעת ולכל הפחות הוי  
מרוכ העומדים למיתה ודיני נפשות הולכין אחר הרוב  
כדאיחא בסנהדרין (דף סט). והא אפילו בגוסס דעלמא  
אמרינן בקדושין (דף ע"ב) דרוב גוססין למיתה.  
כ"ש האי שאמדוהו ודאי למיתה. ולכן אם מה שהוקל  
הוה

לית ליה דרבי אחא. והא לרבנן נמי משכחת אומדנא  
בדיני נפשות כגון באומדנא דמוכח. ויתירו דהוי מתי  
למימר ולטעמוך ע"כ. ולענ"ד י"ל דלכך קטן רבי אחא  
משום דמיתתי עלה מטעם דרבי שמעון בן שטח. דאי  
לרבנן לא מחייב בהיה דר"ס בן שטח דהוי אומדנא  
דלא מוכח] :

**והזינן** מיהו דלאומדנא דמוכח אמדינן לכ"ע בכל דיני

התורה וחשבינן ליה בודאי. ואע"ג דבספק  
סוטה איכא נמי רגלים לדבר שהרי קינא לה וגסתרה  
וכדאמרינן בריש סוטה ובגדה (דף ג'). ואפ"ה חשבינן  
לה לספק. דביבמות (דף י"א ע"ב) מחלק רב לענין חליה  
בין סוטה ודאי לספק סוטה. לאו קושיא היא. דההם  
לא הוי אומדנא ורגל"ד לענין טומאת ודאי אלא דהקטוי  
הוי רגל"ד לענין דגורס הספק. וספק ריעותא הוא  
דמיקרי וכמ"ס התוס' בסוטה (דף כח סוף ע"א) מתא  
בטעמא ע"ש. אבל היכא דאיכא רגל"ד ואומדנא ודאית  
חשבינן לה טדאי. וכבר נתבאר דלענין גזקין י"ל דלא  
בעינן אומדנא דמוכח. ורק בחבלה וגנבה דאיכא למיחוש  
לרמאות לא מפיקין מנונא כ"א באומדנא דמוכח.  
וכההיא דסס"ל וכן בסימן שג"ז גבי נגנבו כליו וספריו  
וגמלא מחתרתו חתורה ובני אדם שלנו בחור ביתו יולאים  
ולרורות של כלים על כפיהם כו'. אך כל זה הוא לענין  
להפקיע ממון בבית דין. אבל היכא דחפס שלא בעדים  
דאית ליה מנא וליכא למיחוש לרמאות מהני תפיסתא אפי'  
באומדנא דלא מוכח. דטענת כרי מיהו הוי. דנהי דלא  
קיי"ל כרבי אחא דלאומדנא הוי כמו שנתקף בעדים. אבל  
כטענת כרי בלא עדים הוי לכ"ע. [וכבר הביא הרא"ש  
בשבוש סוף כלל ק"ז כמה הלכות שקבעו בהן חז"ל  
מסמורות על פי אומדן הדעת וחשבו את הספיקות כודאות.  
וכמו גבי ש"מ שכתב כל נכסיו לאחרים (ב"ב דף קו)  
או כותב כל נכסיו לאשתו שלא עשה אותה אלא אפטרופוס  
(שם דף קלא). וכן גבי שטר מזכרת (בכתובות דף  
עט). ועוד כיוולא בזה עי' בב"י סימן ט"ו. ועי' בסימן  
ר"ה סעיף ב' וסעיף ו'. ובאה"ע סימן קי"ג. וכמה  
הלכות נשנו בפרק בתרא דזויר וכולן משום רגלים לדבר].  
ולכן בהיה דסלע שנפל מבין שנים ושניהם בקשה יחד  
שפיר חשיב הרא"ש לאומדנא דידיה כטענת כרי ומהני  
תפיסתו אע"ג דלא הוה אומדנא דמוכח כ"כ. ויפה הוכיח  
הסמ"ע מדברי הרא"ש האלה דמהני ג"כ תפיסה גבי  
מלא תיבתו פרולה כו'. ברם הא קחוינא דהרא"ש והסמ"ע  
לאו בחדא גוויי מיירי. דהרא"ש סתמא קאמר דמהני  
תפיסה. ולא זכר תפיסה שלא בעדים ושבועה אל התופס.  
והיינו משום דהרא"ש מיירי שהנחצב בעלמו מודה בדבר  
שנפל סלע מחבירו ושניהם בקשה יחד. ולכן מהני תפיסתו  
אפילו בפני עדים וגם שבועה אין לריך. דלמה יטריך  
מנו ושבועה על מה שהנחצב בעלמו מודה לו. משא"כ  
הסמ"ע דמיירי שהנחצב פוטען שאינו מאמין לו שנגנב  
מחיבתו דבר. כה"ג מלריך הסמ"ע תפיסה שלא בעדים  
דוקא דלא נאמן במנו ובשבועה היסת שנפרלה תיבתו  
שניטל ממנה כך וכך. אכן תלמיד חכם א"ל כה"ג

הוא ספק לא הוה מיפטר דאין ספק מוליא מידי ודאי . והילכך אינטריך רבי נחמיה למפטריה מטעם שרגלים לדבר שלא מחמת מכה זו מה :

**ואמנם**

מדברי התוס' מוכח להדיא דבין גוסס ובין אמדוהו למיתה לא הוי רק ספק לענין דיני נפשות דהלא כבר הקשו התוס' (בריש דף עח) על הא דהכחו עשרה בני אדם ומת דכולן פטורין . תימא אותו שעשאו גוסס אמאי פטור הא רוב גוססין למיתה ובדיני נפשות הולכין אחר הרוב . ויש לומר כיון שהקילה עליו תורה שחובשין אותו ואין הורגין כל זמן שהוא חי וזמנין נמי דאומדין למיתה וחי אע"ג דרובא מייתי הילכך כיון שבא אחר והרגו פטור . ותדע דהא אשכחן גוסס בידי שמים דנחשב כחי לחייב אף ההורגו אע"ג דרוב גוססין למיתה . הילכך אין לתמוה בגוסס בידי אדם אם נחשבנו כחי לפטור את מי שעשאו גוסס עכ"ל . אבל דבריהם מוקשים מאד . דהראיה שהביאו מהא דגוסס בידי שמים דההורג חייב משום דנחשב כחי כו' . הא ראיה לסתור . דכיון דרק משום מיעוטא דגוססין החיין הורגין את הרולח . כ"ש בהכה את חברו ועשאו גוסס פשיטא דאית לן למיזל בחר רובא דמייתי ולמקטליה לרולח . וגם על עיקר הוכחתם יש לתמוה . דמאי פשטי מהא דחובשין אותו באמדוהו למיתה . דילמא התם טעמא דלא סמכינן ארובא משום שהספק עומד להתברר . ואם יהרגו את הרולח וזה יקום ויחיה אין בידינו להחזיר גשמת הרולח האבודה . משא"כ בעשאו גוסס ובא אחר והרגו דאז ליכא לברורי אית לן למיזל בחר רובא ולהמית אותו שעשאו גוסס דהלא בדיני נפשות הולכין אחר הרוב ורוב גוססין למיתה . ואע"ג דבקטן וקטנה (יבמות דף סא ע"ב) אזלי רבנן בחר רובא אף שעומד להתברר . וכן ביבמות (דף סז) דאכלי עבדים בתרומה משום רובא ולא חייתי שיתברר ויהיה העובר זכר . שאני רולח דבעינן ושפטו העדה והגילו העדה . תדע דהא מהאי טעמא בעינן למימר (סנהדרין דף סט) דבדיני נפשות לא ניזיל כלל בחר רובא . וא"כ נהי דמסקינן דגם בד"ג אזלינן בחר רובא מ"מ היכא דאפשר להתברר חובשין אותו עד שיתברר . והא דבת שלש שנים ויום אחד חייבין עליה משום אשת איש (סנהדרין סס) ואין חובשין אותו עד שיתברר אם אינה איילונית . י"ל כיון דינטרכו לחובשו ימים ושנים כאי אפשר לברורי דמי . ועוד בלאה"ג דחי התם הש"ס דמיירי שבעלה קבלה עליה אף אם תמלא איילונית . וגם בלא קבלה עליה נמי י"ל דבאמת לא קטלינן ליה רק אחר שתגדיל אלא לענין דלא להוי התראת ספק אזלינן בחר רובא דאין איילונית וכמ"ס המהרש"א בקדושין (דף י') . ואע"ג דקטלינן רולח ולא חיישינן דילמא במקום סייף נקב הוה משום דאזלינן בחר רובא כדאיתא בפ"ק דחולין (דף יא ע"ב) . התם נמי טעמא משום דאי אפשר . אבל שאר י"ח טרפות דאפשר י"ל דמבררינן . דנהי דלא מערחינן למיבדק בבהמה וסמכינן ארובא מ"מ בהורג את הנפש י"ל דמטרחינן לברורי משום איבוד גשמה דהאי כדאמרין התם בחולין .

ואף את"ל דתירולא דקא מינוול קאי גם להמסקנא ולא בדקינן בהרוג אחר י"ח טרפות . ה"מ בכבר מת דאי אפשר לבדוקו בלא ניזול . אבל באמדוהו למיתה דאפשר לברורי בלא ניזול פשיטא דמבררינן ולא קטלינן להנחבש עד שיתברר . וגראה לענ"ד להביא ראיה לזה דמחלקינן בין אפשר ללא אפשר . מהא דאיתא בשבועות (דף לד) דראיה בלא ידיעה לא משכחת רק בדיני ממונות . דבדיני נפשות מי לא בעי מידע אם עכו"ס הרג או ישראל הרג אם אדם טרפה הרג או שלם הרג . והקשו התוס' למה להו למידע אי טרפה הרג או שלם הרג והא אזלינן בדיני נפשות בחר רובא כו' . ותירו דמיירי כגון דאיכא קמן חד טרפה וחד שלם דלריך לידע איזה מהם הרג עכ"ל . ותמה אני הא בגמרא קאמר דלא משכחת כלל בדיני נפשות ראיה בלא ידיעה . ולפי דברי התוס' הא משכחת לה שפיר בחד גברא . ובאמת לפי מ"ש התוס' בחולין (דף יא ע"ב) בשם ר"ת דאע"ג דאי לא שיילינן לעדים אם היה נקב במקום סייף קטלינן ליה דסמכינן ארובא היכא דלא אפשר . מ"מ היכא דשיילינן להו ואמרין דלא ידעי פטור כו' . א"כ ה"ג י"ל דאע"ג דאי לא שיילינן להו אם טרפה הרג או שלם הרג קטלינן ליה מ"מ אי לא ידעי לא הוי עדות מזכרת למיקטליה . דהעדים אית להו למידע כל דמלי בית דין למשייליניהו . ונהי דטרפות אברים הפנימים א"ל לבדוק משום ניזול . אבל מכת טרפה הניכרת מבחוץ דאפשר להו למיבדק בלא ניזול לריכין למידע דבעינן עדות מזכרת . והילכך לא משכחת ראיה בלא ידיעה . ולענ"ד נראה יותר דגם הבית דין לריכין לחקור אחר זה ובלא"ה לא קטלינן ליה . דהסברא הפשוטה דשיילינן להו בבי"ד יותר ממה שלריכין לדעת . וסייף וארירין תוכיח דאין העדים לריכין לדעת ובבי"ד שיילינן להו אלא דלא מעכב וכן בשאר הבדיקות . וא"כ ידיעה דאם טרפה או שלם דמעכבת בעדים כ"ש דמעכבת בבית דין . ובסוגיא דחולין לא אמרו דלא בדקינן ליה רק במידי דמינוול או נקב במקום סייף דאי אפשר להו למידע . ולענ"ד דגם רשב"ג דאמר לרבי טרפון ור"ע (מכות דף ז') אף הן מרבין שופכי דמים בישראל . לא פליג עלייהו רק במה דאמרין ואת"ל שלם הוה דילמא במקום סייף נקב הוה . אבל בהא דאמרין טרפה הרג או שלם הרג בזה גס רשב"ג מודה דבדקינן להו . דמכת טרפה חילונית דאפשר להו למידע לריכין למידע ומעכבת בין בעדים ובין בבי"ד וכדמוכח בסוגיא דשבועות [ואף שגם הרמב"ם ז"ל בחיבורו לא מחלק בהכי . מ"מ הא אכן בזכות דיני נפשות קיימינן דשומעין למי שיש ממש דבריו . והלא מלתא בטעמא קאמינא ע"פ הגמרא] :

**ואחר**

כל אלה נראה לענ"ד דלענין זה דלא קטלינן לרולח עד שימות הנרולח לא אינטריך כלל קרא דחבישה . דבלא קרא נמי אי אפשר למיקטליה . והוא לפי סברת ר"ת ז"ל בתוס' סנהדרין (דף פ' ע"ב) ובזבחים (דף עא) דדוקא בהרג בודאי לא חיישינן למיעוט דטרפה משום דאזלינן בחר רובא אבל לענין לחייב את שלא הרג כלל

כלל לא אזלינן בתר רובא ע"ש. וסברא אלימתא היא לחלק בהכי. דאם הרג בודאי ליכא למיפטריה משום מיעוטא דטרפה דדיני נפשות אזלינן בתר רובא. אבל אם הגרמא חי עדיין דאית ליה חזקת חיים אע"ג דאמדוהו למיתה לא אזלינן בתר רובא דמייתי. דסמכין מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא וספק נפשות להקל. ולא מצעי לרבי מאיר דס"ל בכל דוכתא סמוך מיעוטא לחזקה. והוא מדאורייתא לדידיה במ"ש התוס' בבבבב (דף כ') ד"ה ואב"א וביבמות (דף קט) ד"ה מחוורתא. אלא אפילו לרבנן דסברי בעלמא מיעוטא כמאן דליתא דמי (קדה דף יח ע"ב). מ"מ הא בדיני ממונות אשכחן דכ"ע מודים דסמכין מיעוטא לחזקה אליבא דשמואל דקיי"ל כוותיה דאין הולכין בממון אחר הרוב. וכמבואר בתוס' ריש המניח ובב"ב (דף כג ע"ב). א"כ כ"ש בדיני נפשות דחמירי. והא בסנהדרין (דף ג' ע"ב) עבדינן בהו ק"ו. וק"ו גמור הוא דהא בדיני נפשות צעינן ופסטי העדה והלילו העדה. וא"כ ה"ג אע"ג דאמדוהו למיתה כיון דאיכא מיעוטא דחיין סמכין מיעוטא לחזקה דהא אית ליה חזקת חי דמעיקרא וה"ל פלגא ופלגא. ובה מיושב הא דדריש רבי נחמיה אם יקום ויתהלך בחוץ כו' ונקא המכה וכי העלה על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג כו'. וקשה דילמא קרא קמ"ל דדוקא כשזה קם מן החולי אז ונקא המכה אבל אם בא אחר והרגו נהרג הראשון שאמדוהו למיתה על ידו. אבל למאי דתיבגא אחא שפיר. דאם בא אחר והרגו פשיטא דפטור גם הראשון משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוה פלגא ופלגא וספק נפשות להקל. אלא ע"כ דקרא אחא לענין הוקל ואח"כ הכביד ומת דפטור. ורבנן ס"ל דקרא אחא להחמיר דלצעי חבישה שלא יברח. דסד"א דליפטריה לגמרי משום דמי לפיקוח נפש דאזלינן בתר מיעוטא אפילו לענין חלול שבת ויהכ"פ כדאיתא בזימא (דף פה) וגם בגוסס מחללין כמ"ש התוס' בגדה (דף מד ע"ב). קמ"ל קרא דונקא המכה דהוי ספק רולח והילכך חובשין אותו שלא יברח עד שיצטרך \* ורבי נחמיה יליף חבישה ממגדף. ועכ"פ בהא מודים כ"ע דאם לא נצטרך כגון שצא אחר והרגו. אז לא קטלינן גם הראשון דהוי ספק נפשות. והשתא ניחא ג"כ מה שהקשו התוס' גבי הכוה עשרה בני אדם אמאי לא קטלינן אותו שעשאו גוסס. דהתם גמי כיון שנהרג אח"כ וחו אי אפשר לברורי בחבישה פטור גם הראשון. משום דע"י מכתו הוה קאי בספיקא דפלגא ופלגא וספק נפשות להקל :

**ואין** להקשות אמאי חייב ההורג גוסס בידי שמים. והא אפילו אם תאמר סמוך מיעוטא דגוססין חיין לחזקת חי דמעיקרא אכתי ה"ל פלגא ופלגא וספק נפשות

להקל. הא לאו קושיא היא. דגוסס בידי שמים אע"ג דמת כחו ואפילו אם סופו למות בודאי מ"מ עכשיו עדיין חי גמור הוא. ועד שיזרוק בו מלאך המות טיפה של מרה לא איתעביד ביה עדיין מעשה מיתה. וספיר קרינן על ההורגו ואיש כי יכה כל נפש אדם דכולה נפש הוא. משא"כ בגוסס בידי אדם דכבר מוכה ועומד הוא בידי אדם הכאה כדי להמית דרוב גוססין למיתה. ולכן ההורג לא הרג רק מקלת נפש ופטור לרבנן דרבי יהודה בן בחירא. ולרבי יהודה ב"ב חייב מי שגמר להרגו משום דמקלת נפש מיהו איכא. אבל מי שעשאו גוסס פטור גם לרבי יהודה ב"ב. דלגבי זה שעשאו גוסס לא הוה רק ספק נפשות דילמא היה מתרפא לגמרי וספק נפשות להקל :

**נקטינן** מיהו. דאף כשאמדוהו למיתה אינו חשוב עדיין כמה משום דסמכין מיעוטא דחיין לחזקת חי דמעיקרא והוה פלגא ופלגא. והילכך אם בא אחר והרגו מיפטור גם הראשון משום דספק נפשות להקל. וא"כ היכא שאמדוהו למיתה והוקל ממה שהיה ולאחר מכן הכביד ומת. לא איצטריך רבי נחמ' למיפטריה מקרא דונקא המכה או מטעם שרגלים לדבר שלא מת מחמת מכה זו. דהא אפילו לא הוי רק ספק השקול גמי פטור. דהלא בין מעיקרא כשאמדוהו למיתה ובין השתא שמת לאחר שהוקל לא הוי רק ספק וספק נפשות להקל. אלא על כרחך דהך טעמא דרגלים לדבר תנא קמא דמחייב קאמר ליה וכדעת הרמב"ם ז"ל עפ"י הירושלמי. והכי קאמר אע"פ דמעיקרא כשאמדוהו למיתה לא הרגו עדיין את הרולח משום דסמכין מיעוטא דחיין לחזקת חי דמעיקרא ואיתרע לה רובא והוה פלגא ופלגא. מ"מ לאחר שהכביד ומה חו לא הוי ספק שקול וחייב מפני שרגלים לדבר שמחמת המכה הכביד ומת כמו שאמדוהו בראשונה. ומה שהוקל מחלה לא היה רק לשעה. והילכך איצטריך רבי נחמיה למיפטריה מקרא דונקא המכה. וכדברי הרמב"ם ז"ל מוכח ג"כ בפרק בתרא דמזיר (דף סה). דקתני התם דהך רגלים לדבר דהמכה את חבירו ואמדוהו למיתה כו'. צהדי רגלים לדבר דשכונת קברות ודנגעים וויצה. והני רגלים לדבר נאמרו לחומרא. וש"מ דגם רגל"ד דהמכה את חבירו ת"ק קאמר ליה ולחומרא. וז"ל דהוי אומדנא דמוכח כיון דכבר אמדוהו למיתה. ואחא שפיר אפילו לרבנן דפליגי ארבי אחא בגמל האחר. דאומדנא דמוכח מודים כ"ע דאמדינן אפילו בדיני נפשות וכמו שהוכח בס' שלפני זה :

**בספר**

(\*) ולא חקשה מאן להרמב"ם דס"ל להקל בספק מה"מ. דהנא כיון דאמדוהו למיתה הוי כמו דאיכבט ואיחזק ב' רחיים והמות. ודמי לראחא ראה שליית בין השמשות דהשוב איקבע אפורא לענין קרבן משום דיום האסור והמתיר לפניו. כמבואר ברש"י בשבת (דף לז ע"ב). ועי' מה"ש לעיל (בסימן ת')

ברין שנים הנחשדים ואחד מהם מוחזק לבשר :

**בספר** פתחי תשובה (בסימן עה) הביא מתשובת ברית אברהם. בעובדא שנגנב חלל אחד חפץ ולא היו יולאים וכנכסים בבית רק משרת ומשרתת. והמשרת לא הוחזק לגנב אבל המשרתת כבר הוחזקה לגנב. והורה דאין הבעל הבית יכול לתפוס משל המשרתת בשביל שאינו חושד להמשרת. והוכיח כן מדברי רש"י בב"מ (דף כו ע"ב) בד"ה אימר שותפי גינהו בסלע זו ונאמנים זה על זה כו' ומוכח שם דבכה"ג שאינו חושד לאחד לא הוא ברי נגד האידך כו' ע"ש. ולדבריו לא היה לריך לחשוד המשרת. דאפילו לא היה כלל משרת הנכנס ויולא לא מהני תפיסה מהמשרתת. דהא איכא למימר שאשמו וכו' וכו'. ואע"פ שהם נאמנים אללו וגם אין מקום לחשוד אותם מ"מ לא מהני חזקת כשרותם דלחוי ברי נגד המשרתת. אבל אני אתמהה כו' איזו ראייה ואיזו הוכחה מלא בדברי רש"י. והא התם שניהם בחזקת כשרים ונאמנים צבוח. ומאי אויפת להאי מה שאינו חושד לשותפו. והא אדרבה זה יכול לומר שותפך מורה היתרא לעלמו כדרך השותפים. אבל עלי אין לך שום הוכחה דאיתרע חזקת כשרותי. משא"כ כאן שהמשרתת כבר הוחזקה לגנב והמשרת הוא בחזקת כשר ונאמן הוי שפיר רגל"ד שהיא גנבה. וזה דומה ממש למה שכתבו הטור והמחבר בס"ס ל' בשם הרמ"ה ז"ל לענין נחבל. דאפילו היה עמהם אחר אס ברור הדבר שהוא לא חבל בו חייב האידך. ואדרבה הכא ק"ו מהתם. דהא התם משום חזקת כשרותו דהאי תלינן הקלקלה באידך אע"ג שלא הוחזק לאותו דבר. כ"ש היכא שהמקולקל הוחזק לאותו דבר עלמו. ועל כן נראה לעג"ד דכל היכא דאיכא רגלים לדבר ואומדנא מוכחת שזה גנב ולא אחר. אין להנחשד שום התגלות צמה שרבים היו עמדו. מאחר שהם בחזקת כשרים ואין מקום לחשוד אותם. ושפיר הוי טענת ברי בין לענין שבועה ובין לענין תפיסה :

סימן עז

ביאור סיניא דסנהדרין (דף עח)

**ומדי** עברי בסוגיא דסנהדרין (דף עח) ראיתי להעיר בה במלין דלא מהורין להמפרשים ז"ל ולריבין לאוסמכין. ונלע לשון הש"ס שם. ת"ר הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת בין צבת אחת בין בזה אחר זה פטורין. רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו. אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו. ואיש כי יכה כל נפש אדם. רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש ורבי יהודה ב"ב סבר כל נפש כל דהו נפש. אמר רבא הכל מודים בהורג

את הטרפה שהוא פטור. בגוסס צדי שמים שהוא חייב. לא נחלקו אלא בגוסס בידי אדם. מר מדמי ליה לטרפה ומר מדמי ליה לגוסס בידי שמים. מאן מדמי ליה לטרפה מאי טעמא לא מדמי ליה לגוסס בידי שמים. גוסס בידי שמים לא איתעביד ביה מעשה האי איתעביד ביה מעשה. ומאן מדמי ליה לגוסס בידי שמים מ"ט לא מדמי ליה לטרפה. טרפה מחתכי סימנים הא לא מחתכי סימנים. וכתבו החוס' אע"ג דקראי קא דרשי אילטרך ליה להני טעמי עכ"ל. ודבריהם סתומים קלת. והנראה צביאורם. דכיון דרבנן משמע להו קרא עד דאיכא כל נפש. א"כ הוה אמינא דאפילו הרג גוסס בידי שמים נמי פטור דהא לא הרג רק מקלת נפש. הילכך אילטרך רבא לפרושי דוקא גוסס בידי אדם דכבר איתעביד ביה מעשה מיתה מיקרי מקלת נפש דדמי לטרפה. אבל גוסס בידי שמים כיון דלא איתעביד ביה מעשה מיתה אע"פ שתש כחו מ"מ כולה חיותא אית ביה ושפיר קרינן על ההורגו ואיש כי יכה כל נפש אדם. וכן אילטרך טעמא לרבי יהודה בן בתירא. דאע"ג דדריש כל נפש כל דהו נפש אכתי תקשה אמאי מחייב את האחרון שהרג גוסס בידי אדם. מ"ש אחרון מהראשון שעשאו גוסס. והא אדרבה הראשון עביד ביה מעשה מיתה טפי דרוב גוססין למיתה. ואפילו אס נאמר סמוך מיטוטא דחיין לחזקת חי דמעיקרא והוי פלגא ופלגא. אכתי איכא ספיקא לגבי אחרון כמו לגבי ראשון. ואמאי לחייב קרא את האחרון יותר מהראשון. והא בתרווייהו ליכא רק ספק נפשות. וע"כ אילטרך רבא למימר דריב"ב מדמי ליה לגוסס בידי שמים דחשוב חי גמור משום מקלת חיותא דאית ביה. והיינו משום דאפשר ליה להתרפאות ולחיות. וספיקא דשמא ימות לא מחשב לספק דהרי כל אדם נמי עומד בספק זה דשמא ימות לאחר שעה. ואע"ג דכל אדם אית ליה חזקת חי והכא איכא רובא דמייתי נגד החזקה. מ"מ הא אשכחן בדיני ממונות דחזקה עדיפא מרובא. וה"ג מסתבר דחזקת חי עדיפא דחזקה אלימתא היא. תדע דהא קי"ל בגיטין (דף כח) דהמביא גט והניחו זקן נותן לה בחזקת שהיא קיים. ובמידושי הרשב"ה שם הביא הירושלמי דאפילו הניחו בן מאה שנה והשליח נשתהה בדרך מאה שנה אפ"ה נותן לה בחזקת שהוא קיים. ובאמת דגם רבנן מודים בדבר דחזקת חי היא חזקה אלימתא היכא דאית בה ריעותא. ולכן בגוסס בידי שמים דלא איתעביד ביה מעשה ועד רגע האחרון לא איתרע חזקת חיותו אז אזלינן בתר החזקה ולא בתר רובא דמייתי. אלא דגוסס בידי אדם שאני דכבר איתעביד ביה מעשה מיתה כמו בטרפה ואיתרע חזקת חיותו. והילכך אפילו נימא נמי סמוך מיטוטא לחזקת חי אכתי לא הוי רק פלגא ופלגא וספק נפשות להקל. אבל ריב"ב סבר דכיון דלא מחתכי סימנים לא איתרע חזקת חיותו ודמי לגוסס בידי שמים דחשוב חי גמור משום מקלת חיותא דאית ביה והילכך חייב ההורגו. דנהי דכולה נפש לא הרג מקלת נפש מיהו הרג שהיה אפשר לו לשוב ולחיות ע"י. משא"כ

מנפש אדם. דבין נפש וצין אדם משמע אפילו אשה וקטן כדאיתא בנדה (דף מד). אבל הכא דריש מיתורא דכל. ואע"ג דלאו בכל דוגמת דרשין כל. וכדאיתא בפסחים (דף מג ע"ג) ובתוס' סם ובתוס' גדה (דף עג) דלא דרשין כל רק במלתא דמסתבר. הכא מסתבר למידרשה. דהל"ל ואיש כי יכה נפש אדם דמשמע שפיר בין גדול ובין קטן וגם אשה בכלל. ומדכתיב כל נפש מפיקין ליה לדרשה לכל מר כדאית ליה :

**והנה** הר"ן ז"ל כתב דרבי יהודה ז"ב ורבנן פליגי במשמעות לשון כל. אי פירושו מקלת מן הדבר או כל הדבר דוקא. משום דיש כל דמשמע הכי ומשמע הכי. כגון כל לפור טהורה תאכלו משמע כל הדבר. וכן כל המזוה אשר אנכי מזוה אחסם. ויש כל דמשמע מקלת הדבר כגון לא תחיה כל נשמה. החייתם כל נקבה. לא תאכלו כל תועבה עכ"ל. והנה מה שכתב דריב"ז נודמה לה ללא תחיה כל נשמה כו'. זה אחא שפיר. דהא ריב"ז נמי לא קאמר דכל נפש משמע דוקא מקלת נפש ולא כולה. אלא אפילו מקלת נפש וכ"ש כולה. וכן לא תחיה כל נשמה משמע אפילו מקלתו וכ"ש כולו. וכן החייתם כל נקבה קפיד אפילו על מקלתו. וכן לא תאכלו כל תועבה ר"ל אפילו מקלת מן התועבות וכ"ש כולו. אך מ"ש דרבנן דדרשי כולה נפש מדמין לה לכל לפור ולכל המזוה. זה אינו מיושב. דהתם נמי לא משמע כל הלפדים יחד דוקא ולאשקו מקלתו. אלא משמע כל לפיר מן הטהורות תאכלו. ודומה להא דדריש רבי עקיבא (סנהדרין דף פא) אל תטמאו בכל אלה וכי בטלוהו אין בחדא מנייהו לא אלא בחדת מכל אלה. וכן כל המזוה לא כולו ביחד משמע אלא כל מזוה מן המזוה :

**אבר** הנראה לענ"ד דכ"ע סברי דכל משמע אפילו מקלת. אלא דפלוגתייהו היא כעין פלוגתא דרב ורב כהנא לעמין מחלה על מחלה גבי שחיטה (חולין דף כח ע"ג). דרב אמר מחלה על מחלה כרוב דהכי א"ל רחמנא למשה לא תשויר רובא. ורב כהנא אמר מחלה על מחלה אינו כרוב הכי א"ל רחמנא למשה שחוט רובא. וה"ג פליגי כה"ג. דרבנן סברי ואיש כי יכה כל נפש אדם משמע שיכה כל הנפש עד שלא ישייר בו אפילו מקלת נפש. ודומה ממש ללא תחיה כל נשמה דמשמע שלא ישיירו אפילו מקלתו. ורבי יהודה ז"ב סבר כי יכה כל נפש משמע שלא יכה רק נפש כל דהו בלבד וכמו לא תאכלו כל תועבה דמשמע אפילו מקלת מהן בלבד. וכן אל תטמאו בכל אלה דמשמע אפילו בחדת מכל אלה בלבד וכדדרש ר"ע. ובזה יתיישב הא דמתקיף לה רב אשי לרב חסדא ורבה (בפסחים דף סא ע"ג). ממאי דהאי וכל ערל כולה ערלה משמע דילמא כל דהו ערלה כו'. והקשו שם בתוס' והא פלוגתא דתנאי היא בסנהדרין אי כל משמע כל דהו או פולה כו'. אבל לפי דרכי יתיישב שפיר. דהא הכא בסנהדרין גם רבנן מודו דכל משמע אפילו כל דהו. אלא דס"ל דיכה כל נפש משמע שיכה עד שלא ישייר בו אפילו מקלת נפש. אבל התם גבי כל ערל לא

הראשון שעאלו גוסס דמספקא לן אם הרג אפילו מקלת נפש דילמא היה מתרפא לגמרי. ואדרבה לריב"ז אלימא ליה חזקה חיים מרובא דמייתי ועכ"פ לא גרע מניה. אלא דאכתי איכא לאקשווי אמאי פוטר רבי יהודה ז"ב בהכחיהו בבת אחת והא התם איכא ודאי מקלת נפש בכל חד וחד וא"כ לחייבו תרווייהו. ולכאורה היה נראה לומר דהיינו טעמא דפטורים משום דאי אפשר ללמסם שיכו בבת אחת ממש וכדאשכחן סברא זו בזכורות (דף יח ע"ב). וכיון דלא ידעינן מי הכהו אחרון שניהם פטורים דספק נפשות להקל. אך זה תינח בהכחיהו במקלות. אבל בשנים אוחזין בסכין ושוחטין הלא למלמו את מיתתו [וכדמוכח מהג"א בפ"ק דחולין הציאו הש"ך ביו"ד סי' ב' סק"ל ע"ש ודוק]. כה"ג אית לן למימר דלחייבו תרווייהו לריב"ז דהא איכא מקלת נפש בכל חד וחד. ובאמת בגמרא משמע דדוקא היכא דאיכא אחרון מחייב ריב"ז אבל בבת אחת אפילו למלמו את מיתתו כולן פטורין. אבל כבר הרגיש רש"י ז"ל בקושא זאת וכתב דבהכחיהו בבת אחת לא קטלינן לכולהו גם לריב"ז דאיש כי יכה אמר רחמנא ולא שנים שהכחיהו עכ"ל. אלא שראיתי להגאון בעל ערוך לנר ז"ל שהקשה לפרש"י. דא"כ גבי שור שנגח דכתיב כי יטוף שור איש נימא נמי שור איש רחמנא ולא של שנים. ונלמדך רבויא לשור השותפים כמו דמלרכין רבויא לשור האשה משום דכתיב שור איש כמבואר בב"ק (דף מד ע"ב) ובתוס' סם. ולענ"ד יש ליישב פרש"י ז"ל. דלשור השותפים לא אינטריך רבויא דק"ו הוא. אם איש אחד חייבו רחמנא בשמירת שורו כ"ש כשים לו שני בעלים שנקל להם לשומרו. משא"כ כאן אית לן למימר דדוקא איש כי יכה אמר רחמנא ולא שנים דכל חד לא עביד ביה רק פלגא דמיתה. ומיכו הק"ו דשור איש וכ"ש שור השותפים איכא למיפרך. דאדרבה שותפים קילי טפי לענין שמירה דקדרח דבי שותפי לא חמימא ולא קרייא. ומדלא מלרכין רבויא לשל שותפים ש"מ דמאיש לא ממעטינן שנים. ואמנם לפי דרכינו נראה דגם רבי יהודה ז"ב לא מחייב המקלת נפש רק היכא דאפשר לו לשבו ולחיות והוי מקלת נפש ככולה. אבל בהכחיהו שנים בבת אחת לא משכחת מקלת נפש ככולה. דאם במכת כל אחד לא היה כדי להמית רק בצירוף שניהם א"כ כל חד מנייהו לא עביד ביה מעשה מיתה ולא הרג גם מקלת נפש. ואם היה כדי להמית במכת כל אחד א"כ כל חד מנייהו נבדא קטילא קטל ולא משכחת ג"כ בכל חד מקלת נפש דהוי ככולה. וכד דייקין משבחינן ג"כ לזה ילפסחא מקרא. וכהא דדרשין בב"ק (דף פד) עין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין. ה"ג נימא נפש תחת נפש ולא שתי נפשות תחת נפש. אבל היכא דאיכא אחרון מחייבו רבי יהודה ז"ב משום דדריש כל נפש אפילו כל דהו נפש :

**ובספר** ערוך לנר הקשה. דהיאך מפיקין כל נפש להך דרשה דהכא. והא אינטריך להא דדרשין בת"כ מכה איש ומת אין לי אלא מכה איש אשה או קטן מנין ת"ל כל נפש אדם ע"כ. ולענ"ד לק"מ. דהתם דריש

שייך לפרושי כן. אלא בחד מתרי גוויי. או דר"ל שיהיו כולם ערלים דוקא או אפילו ערלה דמקלתן מעכבת משום דכל ערל משמע אפילו ערלה כל דהו. וא"כ שפיר אחקיף רב אשי דמנ"ל דכל ערלה דוקא כולה משמע דלא אשכחן תנא דס"ל הכין. דילמא אפילו כל דהו משמע. דבהא כ"ע מודים דכל משמע אפילו כל דהו:

**ואמנם** כיון דלשון כל נפש איכא לפרושי הכי ואיכא לפרושי הכי. ואשכחן קראי כהאי וכהאי.

על כן לריכין אנו עדיין גם לפירוש השני שהביא שם הר"ן. דפלוגי בזשמעות דלשון נפש אי פירושו מקלטה או כולה. והיינו דרבי יהודה ב"ב סבר דנפש משמע נפש שלמה וא"כ אחא כל לאשמעינן דאפילו על מקלטה נפש נמי חייב. ורבנן סברי דנפש משמע אפילו כל דהו נפש וא"כ אחא כל לאשמעינן שיכה טולו ולא ישייר בו אפילו מקלטה נפש. וכעין פלוגתא זו איתא ג"כ בצבורות (דף ג') לענין שותפות עכו"ם בצבור. דרבי יהודה מחייב זכמים פוטרים. ומפרש שם טעמא דרבנן סברי דצבור מקלטה צבור משמע כתב רחמנא כל צבור עד דאיכא כולה צבור [ור"ל שלא ישייר בו אפילו מקלטה דשייך לעכו"ם] ורבי יהודה סבר דצבור כוליה צבור משמע כתב רחמנא כל דאפילו מקלטה צבור נמי חייב:

**ומזה** יש להעיר על הרמב"ם ז"ל בפי"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח' שפסק שם דמנחה שחיסר לבונתה כשרה והוא שיה' עליה שני קורטין לבונה כו'. וכד דייקין בפסק זה נראה דאיט עולה לפי שיטת ההלכה דצבור ומכה נפש. ונליע סוגיית הש"ס במנחות (דף יא). דבמתני' קתני ההם חיסר לבונתה פסולה. ובגמרא תניא בצרייתא חסרה ועמדה על קורט אחד פסולה על שני קרטין כשרה דברי רבי יהודה.

כי שמעון אומר על קורט אחד כשרה פחות מכאן פסולה. ופריך על זה והתניא קומץ ולבונה שחיסר כל שבו פסול [ופרש"י כמדומה לי דאירי בה רבי שמעון וקפריך מינה לרבי שמעון עכ"ל]. ומשני תני קורט לבונה שחסר כל שבו פסול כו'. אמר רבי יוחנן ג' מחלוקת בדבר. רבי מאיר סבר קומץ בתחלה וקומץ צסוף [ופרש"י דבהא כיליה מודו דבתחלה בשעת קמילה בעינן לבונה מלא קומץ כדילפינן מג"ש (בדף קו)]. וסבר רבי מאיר דה"נ צסוף בשעת הקטרה בעינן קומץ לבונה שלא חסר. וסתם מתניתין דקתני חיסר לבונתה פסולה רבי מאיר היא]. ורבי יהודה סבר קומץ בתחלה ושני קרטין צסוף. ור"ש סבר קומץ בתחלה וקורט אחד צסוף. ושלשתן מקרא אחד דרשו. ואת כל הלבונה אשר על המנחה. רבי מאיר סבר עד דאיתא ללבונה דאיבקע בהדי מנחה מעיקרא [דהיינו קומץ שלם]. ורבי יהודה סבר כל ואפילו חד קורט [דכל משמע כל שהו] את לרבות עוד קורט אחד הרי כאן שנים. ורבי שמעון את לא דריש והילכך לא בעי רק קורט אחד. והנה מוצא דהרמב"ם ז"ל פסק כרבי יהודה דבעינן שני קרטין צסוף

בשעת ההקטרה. והקשה עליו הכ"מ למה לא פסק כסתם משנה דס"ל כרבי מאיר דאפילו חיסר כל שהו פסול. ומחמת קושיא זאת נדחק הכ"מ לומר דהרמב"ם לא מסתבר ליה אוקמתא דרבי יוחנן דמוקי מתניתין כרבי מאיר. והאריך לתת טעם לסברת הרמב"ם. אבל מאיר יפלא הדבר. דהא בגמרא לא אשכחן מאן דפליג אלאוקמתא דרבי יוחנן ואיך יתכן שיתלוק עליו הרמב"ם מדעתיה דנפשיה. אבל לענ"ד נראה דלא על רבי יוחנן פליג הרמב"ם ז"ל אלא פליג על רש"י ז"ל דאמר כמדומה לי דברייתא שניה רבי שמעון היא. וכן מפרש דרבי יוחנן מייתי הא דרבי מאיר כדי לאוקמי הסתם משנה כרבי מאיר. וכל זה לא ס"ל הרמב"ם ז"ל אלא מפרש הסוגיא כפשוטה ומשמעה דברייתא ראשונה קאי אמתניתין דקתני חיסר לבונתה פסולה. ובהא פליגי רבי יהודה ורבי שמעון. דרבי יהודה סבר חיסר משני קרטין. ורבי שמעון סבר חיסר מקורט אחד. והא פריך מברייתא שניה דקתני קומץ ולבונה שחסר כל שבו פסול. וכמאן איתא הך ברייתא דלא כרבי יהודה ודלא כרבי שמעון. ולכך הוכרח הגמרא לשבש ברייתא זו. ומשני תני קורט לבונה שחסר כל שהוא פסול. ואתיא כרבי שמעון. ואמנם רבי יוחנן מתרץ תרתין ברייתין בלי שבשחא. ואמר שלש מחלוקת בדבר. ובברייתא שניה דקתני לבונה שחסר כל שבו פסול איתא כרבי מאיר דפליג ארבי יהודה ורבי שמעון דברייתא ראשונה. אבל מתניתין איתא שפיר כרבי יהודה ור"ש. דחיסר לבונתה היינו מכשעור דבעי לבסוף לכל מר כדאית ליה. וכדמוקי לה סתמא דגמרא בתחלת הסוגיא. אבל לא מלינן לאוקמי מתניתין כרבי מאיר ומאי חיסר לבונתה היינו מקומץ הלבונה שהיה בתחלה בשעת קמילה. דכיון דחזינן דבין רבי יהודה ובין רבי שמעון תרווייהו ס"ל דלא בעינן קומץ לבסוף בשעת הקטרה לית לן לאוקמי מתניתין כיחידאי אלא כר"י ור"ש דרביס גינהו. אך אכתי לא שמעינן ממתניתין אי חיסר היינו משיעור שני קרטין דרבי יהודה או מקורט אחד דר"ש ובה הכריע הרמב"ם ז"ל דהלכה כרבי יהודה. והדין עמו. חדא דבכל דוכתא קיי"ל דהלכה כרבי יהודה לגבי ר"ש. וכ"ש הכא דרבי יהודה מחמיר פשיטא דאית לן למיפסק הלכתא כוותיה. ועוד דמסתבר טעמיה דרבי יהודה דדריש את. דהא חנן קיי"ל כר"ע (פסחים דף כב ע"ב) דדרשינן אתין שבחורה. ודרשה גמורה היא דאורייתא. וכדפריך סתמא דגמרא [בעירובין דף ד' ע"ב ובסוכה דף ו'] חילת שערו נמי דאורייתא דתניא רחץ את בשרו את הטפל לבשרו. ובאמת דגם רבי שמעון דריש את כדאיתא בצבורות (דף ה') ובמנחות (דף ס') אלא דהכא לא דריש ליה להך דרשה דרבי יהודה אלא אינטריך ליה לשום דרשה וכמ"ש התוס' ע"ש. ולענ"ד נראה דרבי שמעון אינטריך ליה את וכל תרווייהו לקורט אחד. דאי מכל לחוד ה"א דכשר אפילו חני קורט דהוא כל שהו משם. והיינו דקאמר בגמרא דר"ש את לא דריש. ר"ל דלא דריש ליה לקורט שני דתרווייהו אינטריך לקורט אחד. אבל רבי יהודה

סימן עח

עוד בענין הנ"ל :

לא מסתבר ליה לאוקמי כל צפחות מקורט אחד והילכך דריש אח לקורט שני . וא"כ שפיר פסק הרמב"ם ז"ל לחומרא כרבי יהודה דבעינן שני קרטיין :

**אבל** אי קשיא לי על הרמב"ם הא קשיא לי . דהיאך מלינן למיפסק הלכתא כרבי יהודה . והא רבי יהודה דדריש כל לקורט אחד היינו משום דאזיל לטעמיה בצכורות (דף ג') דצבור כוליה צבור משמע כתב רחמנא כל דאפילו כל שוה . וה"ג הלבונה משמע כולה לבונה כתב רחמנא כל דאפילו כל שוה דהיינו קורט . ורבי שמעון נמי אזיל בזה לטעמיה דס"ל בצכורות (דף לו ע"ב) דבחולה בחולה שלימה משמע כו' . וה"ג לבונה כולה לבונה משמע וחתא כל לכל שוה . וכן כתבו כאן התוס' דרבי יהודה מפרש קרא דהלבונה בטעמיה גבי צבור דכוליה צבור משמע וחתא כל לכל שוה . וא"כ תקשה היאך פסק הרמב"ם הלכה כרבי יהודה והא בצכורות (דף ג') אמרינן לית דתש להא דרבי יהודה דמחייב שותפות עכו"ם בצכורה . ובדומה לזה הקשו התוס' במנחות שם על ר"ת ז"ל ע"ש :

**והנראה** לעני"ד בישוב דעת הרמב"ם ז"ל . דהא בחמת ים להקשות בלא"ה אמאי לא מייתי הש"ס הכא גבי לבנה פלוגתא דרבנן ורבי יהודה לענין צבור . דהא לרבני התוס' דמי פירושא דהאי קרא לקרא דצבור והא בהא תליא . אלא ודאי דלאו בחדא מחתא מחחינהו הגמרא . והיינו משום דהכא גבי לבונה ליכא כלל לפרושי לבונה מקלס לבונה דפרטי רבנן גבי צבור וגבי מכה נפש . משום דכ"ע מודים כאן בהא דאמר רבי מאיר דלבונה דלצבור משמע כלבונה דבחילה בשעת קמייה דהיינו קומץ שלם . אלא דרבי מאיר לא דריש את וכל לגרועי ורבי יהודה ורבי שמעון דרשי לגרועי . אבל בהא ליכא מאן דפליג דלבונה דלצבור משמע כולה כמו בשעת קמייה . וא"כ עולה פסק הרמב"ם ז"ל בזה אליבא דכ"ע . [ועי' בתוס' חולין (דף פח) ד"ה ורבי יהודה שדקדקו מהא דאיתא בב"ק (דף עא ב') חמשה בקר אמר רחמנא ולא חמשה חלאי בקר . ואמאי לא נימא בקר כל דכו . ובחמת דהמסקנא התם דחמשה בקר אמר רחמנא ואפילו חמשה חלאי בקר . ואולם גם למאי דס"ד דלא אמרינן כן י"ל דטעמא משום דסתם מספר מספר שלם משמע . ועי' במכות (דף כב ע"ב) . וכן י"ל בהא דאיתא בצכורות (דף מח ע"ב) חמשה סלעים ולא חמי חמש . ועי' בתוס' . וכן לא תקשה ממאן דס"ל בחולין (דף פ') דלא אמרינן שה ואפילו מקלס שה . דהתם שאני דמבלבל זרעו ולא משכחת אפילו מקלס שה דאפשר לתלקו בפני עלמו . ודמי לאילן שמקלסו בארץ ומקלסו בחולה לארץ (גיטין דף כב) דס"ל לרבי טבל ומולין מערבין זה בזה לפי שהיניקה מתערבת בתוך הפרי . ואפילו מפסיק לנמח דאזירא מיבלבל] :

**תינוק** קטן נפל מן העריסה ונחלה מאוד מחמת הנפילה עד שלאחר ימים הגיע לשערי מות ר"ל . ואח"כ מלאה אותו אמו שמת אללה במטה וניכר שהמיתה אותו בשכבה עליו צעת שהיתה ישנה . הגה בעיקר הדבר נודע שמהר"ם מרוטנבורג ז"ל החמיר בתשובתה וחסבה כמזידה . ואמנם צידן דידן שלפי אומד הדעת כבר היה התינוק גוסס מחמת הנפילה אין אמו בכלל הורג נפש . דהא קי"ל כרבנן דרבי יהודה בן בתירא דההורג גוסס בידי אדם פטור . ואע"ג דהנפילה לא היתה בידי אדם מ"מ חשוב כגוסס בידי אדם . דהא טעמייהו דרבנן דפטרי בגוסס בידי אדם משום דמדמי ליה לטרפה דאיתעביד ביה מעשה . ובטרפה אין חילוק בין נטרף בידי אדם או נטרף בסבה אחרת . ולכן כיון דעיקר התשובה היא הטרפה פשיטא דאשה קשה רוח כזאת מלאה חרטה וסגי לה בכך . אלא אם תוכל להתעטף תענה ג' תעניות . ותוהר לעולם שלא להניח ולד אללה כשהיא ישנה עד שיגדיל קלת :

סימן עט

ביאור פלוגתא דרב ושמואל אם הולבין בסמון אחר הרוב (ב"ב דף צב) :

**גרסינן** בריש פרק המוכר פירות (ב"ב דף לב) התמור שור לחבירו ונמלא נגחן רב אמר הדי זה מקח טעות . ושמואל אמר יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו כו' . ופריך בגמרא ולחזי דמי היכי נינהו . לא גריכי דאייקר בשרא וקם בדמי רדיא . ולמאי נפקא מינה לטירחא [לשותפו ולמכור הבשר] . לרב דאמר הדי זה מקח טעות מחייב המוכר להחזיר לו המעות ועליו לטרוח ולשוטפו . דבתי רובא אזלינן ורובא לרדיא זבני . ושמואל אמר לך כי אזלינן בתי רובא באיסורא בממונא לא . והנה זה פשוט דטענת הלוקח היא טענת צרי . דהוא טוען קיס לי בנפשאי שלקחתי לרדיא דכל לוקח יודע למה הוא לוקח . אבל המוכר דקטעין לשחיטה מכרתיו נראה דהיא טענת שא"ל . וכדמשמע מלשון יכול לומר דנקט שמואל . דהיינו שיכול לדמותו בכך . והכי מסתבר דכיון דמכר סתמא לא מלי טעין צרי דלשחיטה זבנית דמנא ידע מה דבליבא דחבריה . ועיקרא דהך מלחא תליא בדעת הלוקח . דהא להמוכר אין שום נפקא מינה לדעת אם הוא מוכר לכך או לכך כיון דדמי רדיא שיה דמי שחיטה . אלא דהכי קטעין המוכר כיון דהשור שיה דמיים לשחיטה תשבתי שגם אשה קונה אותו לשחיטה . ואף דלא קיס לי בנפשך לא הוי לי למחוש כיון דלא אהניס בהדיא דלרדיא קבעית ליה . אך לפ"ז תקשה

דרכה ליכא ופוקת ממון חיכא להיתומים ח"כ הלא טענה אמת היא עפ"י הדין למיטען בשבילם דנשאה אלמנה וה"ל כברי וברי :

**ועל** פי הדברים האלה תבאר לנו הסוגיא בב"ק ריש פרק המניח את הכד (דף כז) אשר כבר נחשבנו בה גאוני בתראי ז"ל. ונליע בקיור סוגיית הגמרא והתוס' שם והמבוכה שנמצא להאחרונים ז"ל בזה. דבגמרא מדייק התם בהא דפתח תנא דמתניתין בכד וסיים בחבית. ודומיא דהכא תנן גמי גבי זה בא בחביתו כו'.

ואמר רב פפא דקמ"ל דהיינו כד והיינו חבית. למאי נפקא מינה למקח וממכר. ומסקינן דלא לריכא אלא היכא דרובא קרו לכדא כדא ולחביתא חביתא ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא ולכדא חביתא. מהו דתימא זיל בתר רובא קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. וכתבו התוס' הא דקאמר דאיכא דקרו לחביתא כדא ולכדא חביתא תרווייהו לריכי. שאם התנה לתת לו כד והקנה לו בסודר ונתחייב הלוקה לתת לו דמים יוכל הלוקה לומר לא אתן לך דמים עד שתתן לי חבית דאנא קרי לחביתא כדא. ואזלינן בתריה לפי שהוא מוחזק ולא אזלינן בתר רובא. ואם התנה לתת לו חבית ונתן הלוקה הדמים יוכל המוכר לומר לו לא אתן לך אלא כד דאנא קרי לכדא חביתא ולא אזלינן בתר רובא להוציא מן המוחזק. ואומר ר"ת דאפילו רב דאמר הולכין בממון אחר הרוב גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן. הכא מודה שיכול המוחזק לומר להמוציא אע"פ שהרוב מסייעך לא תוליא ממני ממון דקים לי בנפשאי שאני מן המיטען.

אבל בנמצא נגחן לא מצי אומר מוכר קים לי בנפשך שאתה מן המיטען דזבני לנכסא. דאדרבה הלוקה יאמר למוכר אתה היטענתי דקים לי בנפשאי שאני מן הרוב דזבני לרדיא ע"כ. וכוונת ר"ת ז"ל ליישב הסוגיא גם לרב דאל"כ תקשה לרב מדיוקא דמתניתין דמוכח מינה דלא אזלינן בהר רובא גבי ממון. והא ליכא למימר דרב פפא אזיל אליבא דשמואל דהלכתא כוותיה. אבל לרב נימא איפכא דמתני' קמ"ל דהולכין בממון אחר הרוב. ובגון דרובא קרו לכדא חביתא וזה הקנה בסודר לתת לו חביתא קמ"ל דיכול לתת לו כד והקונה מחוייב לשלם לו הדמים בעל כפרו משום דבתר רובא אזלינן. זה אינו. דאטו רובא דקרו לכדא חביתא לא קרו ג"כ לחביתא חביתא. וא"כ ה"ל המוכר מוציא מחבירו ועליו להביא ראיה. אלא ודאי דגם רב מודה בהך דיוקא דרב פפא דאזלינן כאן בתר המוחזק דטעין קים לי בנפשאי שאני מן המיטען ולא חיישינן להאי דקטעינן עפ"י הרוב כיון דלא מצי למיטען קים לי בנפשך ולא בא לזכות רק בטענת שמה. אבל במוכר שור ונמצא נגחן הוא בהיפוך דאז אומר הקונה קים לי בנפשאי שאני מן הרוב דזבני לרדיא והמוכר המוחזק לא מצי למימר ליה קים לי בנפשך שאתה מן המיטען ולא בא להחזיק רק בטענת שמה. כך היא הלפת הסוגיא על דעת התוס' ז"ל. אך הגאון רע"ק ז"ל בחידושו למשניות הקשה ע"ז. דא"כ מאי פריך התם בהמכר פירות לרב מאלמנה

נשאתיך

תקשה הא דפריך התם לרב מהאשה שנתאלמנה או נתגרשה היא אומרת בתולה נישאתי והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שילאת בהיגומא וראשה פרוע כתובתה מאתים. טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים לא. ואמאי לימא הולך אחר רוב נשים ורוב נשים בתולות נישאות. ומאי קושיא היא. והא רב נמי לא קאמר דמסקינן ממונא ברובא רק היכא דהמוציא קטעין ברי והלה טוען שמה. משא"כ כאן דגם הבעל המוחזק טוען ברי להכחיש את הרוב :

**והנראה** לענ"ד דלאו מנתגרשה דאיכא בעל דטוען ברי פריך לרב. אלא מנתאלמנה פריך. דסתמא דמלתא אין היורשים יודעים אם היתה אלמנה או בתולה אלא שטוענים שמה היתה אלמנה. ואע"ג דאין טוענין ליתמי כל מה דאזכרון הוי מצי למיטען מ"מ לא מרין לשקר ולמיטען ברי שנשאה אלמנה. אלא דשמה טענין לה. והשתא מדלא חילקה מתניתין בין גרושה לאלמנה ונקטה כללא דלריכה עדים ובלא עדים אינה נאמנת להוציא ממון ברובא. ש"מ דאפילו בברי ושמה לא אזלינן בתר רובא להוציא ממון מיד המוחזק. [ומשני רבינא דהתם ליכא רובא דרוב בתולות הנישאות יש להן קול וזו הוציא ואין לה קול איתרע לה רובא] :

**ועפ"י** תתיישב לנו סוגיית הגמרא בריש פ"ב דכתובות (דף טו). דדייקינן התם אהך מתני' טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימין לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא. אפילו תימא רבן גמליאל עד כאן לא קאמר ר"ג התם [גבי משארכסתי נאכסתי] אלא בברי ושמה אבל הכא בברי וברי לא קאמר. ודקארי לה מאי קארי לה הא ברי וברי הוא. כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמה דמי כו'. ולכאורה קשה אטו משום דרובא מסייעתה נכחיש מה שהבעל טוען ברי שנשאה אלמנה. ונהי דלא מהימנינן ליה מ"מ טענתו טענת ברי היא. ודומה להאומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום דלא מהימנינן לתובע מ"מ טענתו טענת ברי היא לענין לחייב את שכנגדו שבועת היסח. אבל לפי דרכינו נראה דלא מגרובה מדייק. דהתם ודאי כיון דהבעל לפנינו וטוען ברי ה"ל ברי וברי. אלא דדייק מאלמנה דלהיורשים לא ה"ל רק שמה. ובשלמא אי לא חיישינן לרוב בתולות ויכול להיות אמת דנשאה אלמנה א"כ טענינן אן ליתמי כל מה דמצי אזכרון למיטען טענת אמת. אבל אי דינא הוא למיזל בתר רוב בתולות איך נטעון אן שקר בשביל היתומים ונאמר דקים לן דאלמנה נשאה אזכרון [ובשלמא אזכרון גופא אי ידע דנשאה אלמנה הוי מצי למיטען הכי בטענת ברי. אבל אן דלא ידעינן אי נטעון ברי נגד הדין הוי שקר גמור]. ועל כן קסלקא דעתיה דמקשה דה"ל ברי ושמה ולרבן גמליאל איהי מהימנא. ופשיט ליה דה"ג הוה ברי וברי. משום דלרובא דבתולות לא חיישינן וכדמסקינן ג"כ בסוגיא דהמוכר פירות דרוב הנישאות בתולות יש להן קול וזו הוציא שאין לה קול איתרע לה רובא. וכיון

נשאתיך. דילמא רב לא קאמר רק במוחזק שמה והמוזיא ברי משא"כ באלמנה דגם המוחזק טוען ברי. דאף ביותמים מקרי טענה ברי דכל מה דאיהו מלי למיטען הני טעינין כדמוכח בריש פ"ב דכתובות וכמ"ש הרא"ש שם. ובפרטות למה שכתבו ההוס' בדבורות (דף כ') דטעמא דרב גבי נגתן משום דהמוזיא טוען ברי אבל בשמא ושמא אין מוזיאין ברוב א"כ כ"ש בברי וברי דאין מוזיאין כו' :

**ואחריו** בא הגאון המתיר את קושיותיו בספר תפארת ירושלים והאריך בזה מאוד. מתחלה הוסיף להקשות מ"ש דגבי כד וחבית מודה רב דתלין בדעת המוכר אם הוא מוחזק ומ"ש גבי שור לרדיא תלי רק בדעת הלוקח לאוד. ועל כן ילא הרב לחלק דרין זה. ואמר דבין המוכר ובין הלוקח כל אחד במה שהוא שלו תלוי בדעתו לבד. ולכן גבי נגתן ס"ל לרב היכא דרובא מסייע ללוקח מחוייב המוכר להחזיר לו מעותיו דהרי הלוקח לא הקנה לו מעותיו רק כפי הרוב. ולא יכול המוכר לומר קים לי שאני מן המיעוט ומכרתיו לשחיטה. דכיון שהלוקח לא הקנה לו מעותיו על אופן זה אי אפשר לו להחזיק במעותיו. וכן גבי כד וחבית נמי מחוייב להחזיר לו מעותיו כיון שלא הקנה לו מעותיו רק על חבית. רק אם הלוקח רוה לנפשותו שיתן לו חבית על זה אמרינן דאפילו לרב אינו יכול לנפשותו. דכיון דהמוכר הוא מוחזק בזה יכול לומר קים לי בנפשי שאני מן המיעוט ולא הקניתי לך מתחלה רק כד. וכל זה לא שייך רק בכ"ג שהם מודים זה לזה אלא שהמוכר אומר שלא היה בדעתו להקנות לו רק כד והלוקח אומר שלא היה בדעתו להקנות לו המעות כ"א על חבית. אבל באלמנה נשאתיך הרי טוען המוחזק ברי להכחיש את הרוב בתולות ואומר שאתה מן המיעוט אלמנות. והילכך ס"ל התם רב דאזלין בתר רובא. אלה הם תמלים דבריו. אבל כל הרואה יראה לפני שיטתו לא זו בלבד שלא השיב כלום על קושיית רע"ק ז"ל אלא אדרבה שהוסיף לה חזקה. דמאי פריך הגמרא לרב מאלמנה נשאתיך. והא רב לא איירי רק בנמלא נגתן דגם המוכר המוחזק אינו יכול להכחיש את הקונה שלא הקנה לו מעותיו רק לרדיא כפי הרוב. דהרי זה תלוי בדעת הקונה. משא"כ באלמנה נשאתיך שהבעל המוחזק טוען ברי ומכחישה ואומר דקים לי שאתה מן המיעוט אלמנות. אימא דהכא מודה רב דאין מוזיאין ממון מהמוחזק. ועיקר היסוד שיסד הרב דגם בכד וחבית נהי דאין הלוקח יכול לנפשותו שיתן לו חבית מ"מ המעות מחוייב להחזיר לו כיון שלא היה בדעתו להקנות לו מעותיו רק על חבית. הדברים האלה אינם מוחזקים כלל דא"כ מאי קאמר בגמרא דאין הולכין בממון אחר הרוב והא הולכין והולכין לבטל את המקח. אבל הדבר פשוט כיון דאין הולכין אחר הרוב והמוכר לא הטעהו הלא נתקיים המקח והמוכר נתן לו כד ואין הלוקח יכול לחזוב את מעותיו וכמו שנראה להדיא מפשט הגמרא והתוס'. [ובכל זאת מודינא כי סברת הרב בפני עצמה נכונה היא וקושיא ודאי איכא דאך

יכול המוכר לזכות במעות הקונה שלא מדעתו. ונחלמה בס"ד בס"י שאח"כ בלירוף קושיות אחרות שנעיר בעינין זה]. וכן האריך הרב בקושיא השניה שהקשה הגרע"ק ז"ל מהא דבכורות דסברי התם התוס' דגם בשמא ושמא מודה רב דלא אזלין בתר רובא וא"כ כ"ש בברי וברי. והודה שקושיא אלימאחא היא אלא שנדחק לתרנה. ואין לט להאריך בדחוקים :

**אבר**

האמת הברור נראה לענ"ד כמ"ש לעיל דאין כאן לא סתירה ולא קושיא מסוגיא אחת על השניה. דמוכר שור ונמלא נגתן דס"ל לרב שהדין עם הלוקח שבא מכח הרוב. היינו משום שהוא טוען ברי שלקחו לרדיא כדרך רוב הלוקחים והמוכר אינו יכול להכחישו בטענת ברי שהרי מכר סתם. אבל בכד וחבית נהפך הדבר שהמוכר המוחזק טוען ברי שאני מן המיעוט דקרו לכדא חביתא והלוקח אינו יכול להכחישו שהרי נתן לו מעותיו סתם [ולפיכך תלין הכא בדעת המוכר והתם בנגתן בדעת הלוקח. דרב בתר טענת ברי אזיל]. והא דפריך לרב מאלמנה נשאתיך. התם נמי טענת האשה ברי שהיתה בתולה. ולהיורשים ליכא רק טענת שמא. ומה שהוכיח הגאון רע"ק ז"ל ממה שכתב הרא"ש ברפ"ב דכתובות דגם טענת היורשים הוי ברי כיון דטעינין ליחמי כל מה דמלי אזוהון למיטען ע"כ. לאו הוכחה היא. דהרא"ש לא כתב כן אלא לפי המסקנא דהתם דרוב בתולות לאו רובא הוא וגם לרב מהרליינ הכי בהמוכר פירות. אבל למאי דס"ד דרוב בתולות הוי רובא מעלייא למיזל בתריה מדינא א"כ פשיטא שהבית דין לא יטענו שקר להכחיש את הרוב דבתולות ולמימר קים לן דאלמנה נשאתיך. אלא על כרחך דטענת הבית דין היא שמא. וא"כ פרכין שפיר לרב דהא בברי ושמא ס"ל לרב דאזלין בתר רובא. והשתא לא תקשה ג"כ למ"ש התוס' בדבורות (דף כ') דבשמא ושמא מודה רב דאין מוזיאין מיד המוחזק. והגרע"ק ז"ל יליף מיניה ק"ו לברי וברי. דכל זה לא דמי כלל למוכר שור ונמלא נגתן [או לאלמנה נשאתיך לפי מה דס"ד]. דהתם המוזיא בכה הרוב טוען ברי והמוחזק טוען שמא. משא"כ היכא שטענותיהם שוות. דלא מצבי בברי וברי דאיכא טעמא שלא להלך אחר הרוב להזיח מן המוחזק. דלא דמי לאיסור דקיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף. דהתם ליכא מאן דמכחיש את הרוב. אבל כאן הרי המוחזק עומד ולוות ומכחיש את הרוב. אלא אפילו בשמא ושמא. נמי י"ל דרובא שאין עמו טענה לא עדיף מחזקה שאין עמה טענה. ומה שהקשה הגרע"ק ז"ל לדברי התוס' בדבורות דבשמא ושמא לא אמר רב. א"כ מאי פריך לרב משור שנגח את הפרה ונמלא עוברת בלדה וא"י אם עד שלא געה ילדה כו'. והא התם נמי שמא ושמא הוא. נראה לענ"ד דהתם תשיבין טענת בעל הפרה כטענת ברי. דהא מלבד רובא דהמתעברות וילדות איכא נמי אומדנא והוכחה דמתמה הגיחה הפילה שהרי טוען שנגח את הפרה. והטוען עפ"י אומדנא אי טענת ברי כמבואר

בח"מ (סימן עה סעיף יו) . ולעומת זה מגרע גרע טענת שמה של בעל השור שהרי טוען שמה נגד האומדנא . ואפילו לרבה בר רב הונא דאמר בריש גנים אוחזין אמר סומכוס אפילו בברי וברי מ"מ מודה דעיקר מלתא דסומכוס נאמרה בשמה . ובפרט הך מתני' דשור שנגח את הפרה . תדע דבב"ק (דף לה ע"ב) דייקין דמתני' דהתם איירי בברי מדקתני לא כי . משמע דפשיטא ליה . וא"כ בהך מתני' דשור שנגח את הפרה דקתני ואינו ידוע משמע להדיא דאיירי בשמה :

**וכר** זה אומר לתירוץ הראשון שכתבו התוס' בצבורות (דף כ') דגבי כבוד חוששין לטינוף אפילו לרב ולא אזלין בחר רובא משום דהכין אינו יכול לומר קים לי דלא טינפה וה"ל שמה ושמה . ומוכח מזה דהתוס' ס"ל דבשמה ושמה מודה רב דלא אזלין בחר רובא להוציא מן המוחזק . אבל התוס' שם לא קיימי בהאי תירוץ . ולפי מסקנתם י"ל בפשיטות דכל טענה שהיא מכח הרוב חשיבא לרב טענת ברי נגד האיך דטעין שמה כהמיעוט . והכי מסתבר דכיון דבדין קטעין ה"ל טענת ברי . ובכבוד דחוששין לטינוף ולא אזלין בחר רובא היינו משום דהוי ממון שאין לו תובעים . וגם מסתבר התם למחלי במיעוטא דמטנפות משום דרוב בהמות מתעברות מיד כשמגיעות לזמן עיבורן כדמסקי שם התוס' . אבל בכל דוכתא ס"ל לרב דהולכין אחר הרוב אפילו בשמה ושמה . דטענת רובא טענת ברי היא כיון דבדין קא טעין . ולא גרע הבעל דין מהבית דין שדנים ע"פ הרוב . ומ"מ לא תקשה לרב מההיא דכד וחזית . דהתם שאני דהלוקח הטוען מכת הרוב לאו בדין קטעין דלהוי טענתו בברי . דכיון דהמוכר טוען קים לי בנפשאי שאני מן המיעוט דקרו לכדא חזיתא ואיה ליה הלתא לטיבותא חזקת ממונא ומיעוטא וברי . א"כ לאו כל כמיניה דהך שטוען שמה מכח הרוב . ולפ"ז לא ברירא לן מלתא היכי סבר רב בשמה ושמה וקרוב לומר דגם בשמה ושמה ס"ל דהולכין אחר הרוב . וגם ההיא דמכר שור ונמלא נגחן איכא לאוקמי בשמה ושמה דהיינו שגם הקונה מודה שמתחלה קנה סתם למה שילטריך לו . ואפ"ה ס"ל לרב דהוי מקח טעות משום דאזלין בחר רוב לרכיז דהוי לרדיא . ולפ"ז י"ל דגם בברי וברי ס"ל לרב דאזלין בחר רובא בממונא כמו באיסורא . והשתא פריך שפיר לרב גם מהאשה שנתגרשה דהוי ברי וברי :

**ורפום** הך פירושא דפלוגתיהו דרב ושמואל במוכר שור ונמלא נגחן איירי בשנוא ושמה . אתא שפיר הא דאמר שמואל יכול לומר לשחיטה מכרתיו . ומפרש טעמא דכי אזלין בחר רובא באיסורא אבל בממונא לא . וכבר העירו בזה התוס' (בב"מ דף כ') ריש ע"ב) הא אדרבה לאפוקי ממונא קיל פטי מלהתיר איסורא . אבל למאי דכתיבנא דהבא מיירי דהלוקח טוען שמה . י"ל דלהכא לא מהני ליה רובא משום דגבי ממון בטעין טענה . דכל תובע אית ליה למידע מה הוא תובע . הדע דהא באיסור מוקמינן ג"כ אחזקה . וגבי ממון קי"ל (ב"ב דף מא) דכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה .

וה"כ גבי רובא נימא הכי דכל רובא שאין עמו טענה לא מהני גבי ממון . אבל לפירושא קמא דההיא דשור שנמלא נגחן מיירי דהלוקח טוען ברי דלרדיא לקחתי והמוכר טוען שמה ואפ"ה אמר שמואל דהין הולכין בממון אחר הרוב . קשה טובא מ"ש ממונא מאיסורא . ובשלמא אי גם המוכר הוי מלי למיטען ברי דלשחיטה מכרתיו הוי מלין לחלק בין איסורא לממונא . דבאיסורא ליכא מאן דמכחיש את הרוב משא"כ כאן דזה עומד ולוות ומכחיש את הרוב . אבל כיון דהמוכר לא מלי למיטען ברי דמנא ידע למאי דבטי ליה חזריה וזה תלוי רק בדעת הלוקח . וכדמשמע ג"כ מלישנא דמר שמואל שיכול לומר לו לשחיטה מכרתיו . משמע דלא ברירא ליה מלתא אלא דמדחה ליה בברי . וא"כ קשה אמאי לא ניזיל בחר רובא כמו באיסורא . והא אפילו היכא דאיכא חזקה נגד הרוב קי"ל בקדושין (דף פ') דרובא וחזקה רובא עדיף . ואע"ג דהא דמוקמינן ממונא בחזקת מריה ילפינן מקרא דמי בעל דברים יגש (בב"ק דף מו ע"ב) דילמא היינו דוקא בממון המוטל בספק או בטענות שוות אבל היכא דאיכא רובא מנ"ל דנפקא מכלל דאחרי רבים להטות . הן אמת שהגאון בעל פני יהושע בב"ק שם העיר בזה דמתקף ליה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיה אלא קרא אתא שנקיין לתובע תחלה . והקשה מהר"ם לובלין דילמא קרא אתא אפילו היכא דאיכא רובא נגד חזקת ממון כההיא דשמואל אפ"ה אמרינן המוליא מחבירו עליו הראיה . ועל זה מתרץ הפ"י דעיקר אתקפתא דרב אשי היא לרב אבל לשמואל אה"כ דאילטרין קרא לאשמעינן דהין הולכין בממון אחר הרוב ואפילו בברי ושמה כו' . ואף כי עלם סברתו טובה היא מ"מ לא ידעתי מנ"ל הך תפשת מרובה . ודילמא קרא אתא לברי ושמה לחוד ולאפוקי מרב יהודה ורב הונא דאמרי בפ"ק דכתובות (דף יב ע"ב) ברי ושמה ברי עדיף . אבל היכא דאיכא רובא וברי ושמה מנ"ל דהין הולכין בממון אחר הרוב :

**אך** על עיקר קושיא זאת כבר עמדו התוס' בפרק המניח (דף כז ריש ע"ב) . וז"ל סימא אמאי אין הולכין בממון אחר הרוב ליתי בק"ז מדיני נפשות כדאמרי' בפ"ק דסנהדרין (דף ג' ע"ב) ורבי יאשיה מיייתי בק"ז מדיני נפשות ומה דיני נפשות דחמידי אמר רחמנא זיל בחר רובא דיני ממונות לא כ"ש . ואפילו רובא דליתא קמן אזלין דיני נפשות בחר רובא כדאמר בריש פרק בן סורר (דף סט) . וי"ל דהתם גבי דינים שאני דחשוב מיעוטא דידהו כמי שאינו וליכא התם למימר ואוקי ממונא בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה . אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלין בחר רובא עכ"ל . ותירוץ אינו מספיק לתרץ רק על מה שהקשו מרבי יאשיה דמיירי בדיינים . אבל על הקושיא השניה שהקשו מריש פרק בן סורר דאפילו ברובא דליתא קמן אזלין בדיני נפשות בחר רובא . ע"ז לא תירעו כלום . דהא התם גמי איכא מיעוטא וחזקה נגד הרוב . כגון באחד אומר

אומר בשנים בחודש ואחר אומר בג' בחודש עדותן קיימת דאזלינן בתר רובא דאינשי דעבידי דטעו בעבורא דירחא. ואמאי לא נימא לוקי גברא אחזקת כשר ואיכא מיעוטא וחזקה נגד הרוב. מיהו זה יש ליישב דאפילו לא נתלה בטעותא דעבורא ואחכחש עדותן מ"ו חזקה כשרותו דהאי כבר אתרע לה. תדע דהא באתכחוש בבדיקות כה"ג מכניסין אותו לכיפה כדאיתא בפרק הגשרפין (דף פ"ב ע"ב). אלא דאכתי קשה מהך ברייתא דמייחין בר"פ סורר דבת שלש שנים וי"א שנתקדשה אם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה מומתין עליה ולא חיישינן דילמא איילוגית היא משום דאזלינן בתר רובא. ואמאי לא נימא סמוך מיעוטא דאיילוגית לחזקה כשרותו דהאי. אך גם זה יש לתרץ עם מה שכתב המ"ל (בפ"ו דהל' עדות הלכה ז') דלא מוקמינן אחזקת הגוף אלא בספק דמליחות כגון בעל או לא בעל. אבל היכא שבעל ודאי אלא שיש ספק אם הבעילה אכורה או מותרת אז לא מהני ליה חזקת הגוף ע"ש. ומהאי טעמא לא אמרינן ג"כ בהורג את הנפש סמוך מיעוטא דטרפה לחזקת כשרותו דהאי. אבל איך שיהיה קשה לי דאף אם נאמר בדיני נפשות סמוך מיעוטא לחזקה מ"מ איך נילף מינה לדיני ממונות דקיל טפי אפילו מאיסורא. והא באיסורא ס"ל רבנן דפליגי ארבי מאיר דמיעוטא כמאן דליתא דמי [כדאיתא בקדושין דף פ' ובגדה דף ית]. גם בסנהדרין (דף ג' ע"ב) עמדו התוס' על קושיא זו דאמאי ס"ל לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב כו'. ותיירנו שם דרובא לרדיא לאו רובא מעלייא הוא [והיינו משום דשכיחי ג"כ דוזני לנכסחא] והילכך לא סמכינן עליה בדיני ממונות. וקשה לי דא"כ מאי פריך לשמואל בסוגיא דהמוכר פירות מהא דהמוכר עבד לחבירו ונמלא גנב או קוביוסטום הגיעו מאי לאו משום דרובא הכי איתנהו ומשני לא כולוהו הכי איתנהו. ומאי אילטרין לכולהו הא גם ברובא מודה שמואל ושאיני רובא דלרדיא דלאו רובא מעלייא הוא. וגם מדמתק שמואל בין איסורא לממונא משמע דרובא מעלייא איירי. ואמנם למאי דכתבנא דשמואל איירי בשמא ושמא אשכחן טעמא רבה למלתא דשמואל. דכתביעת ממון בעינן טענה אבל היכא דלית ליה טענה לא מהני ליה רובא כמו דלא מהני ליה חזקה בלא טענה :

**אך**

לכאורה היה מקום להקשות על סברתינו מהא דמייחין התם בסוגיא דב"ב פלוגתא דתנאי בגמל האחר בין הגמלים ונמלא גמל הרגו בלדו. ומשני אמר לך שמואל אלא דאמרי אפילו לרבי אחא עד כאן לא קאמר רבי אחא התם אלא דאזלינן בתר חזקה דהוא גופיה מוחזק אבל בתר רובא לא אזלינן. והשתא למאי דכתיבנא דטעמא דשמואל דלא אזיל בממונא בתר רובא היינו משום דטענת שמא לאו טענה היא והוי רובא שאין עמה טענה. א"כ מאי עדיפא ליה בזה חזקה והא חזקה נמי כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. אבל באמת לאו קושיא היא. דהתם גבי גמל האחר לאו משום חזקה דגופה לחוד מחייב רבי אחא אלא משום דאיכא נמי

בהדה אומדנא דנמלא הרגו בלדו ורבי אחא אזיל בתר אומדנא. וכן מוזכר שם בפירוש רשב"ם. וזתדע דהא בחזקה דמועד ליכא מאן דפליג דהיא דאורייתא ואפ"ה פטרי רבנן בנמלא הרגו בלדו. אלא ע"כ דהיינו טעמא דרבנן לא אזיל בתר אומדנא אפילו איכא חזקת הגוף בהדה ורבי אחא ס"ל כיון דאיכא חזקת הגוף אזלינן בתר אומדנא :

**שוב** ראיתי דהפ"י בפרק המדיר (דף עו ע"ב) על התוס' ד"ה כל שגולד. הוכיח שם מהא דס"ל לשמואל התם דבחזקת הגוף לחוד מוליחין ממון אפילו בשמא ושמא. וא"כ כ"ש ברובא דהא רובא וחזקה רובא עדיף. ועל כן החליט הפ"י דגם שמואל לא אמר אין הולכין בממון אחר הרוב. רק היכא דהמוחזק טוען ברי אבל בשמא ושמא ליתא להאי כללא ע"ש. ולדבריו ז"ל דהא דפריך בסוגיא דב"ב משור שנגח את הפרה ונמלא עוברת בלדה כו'. לאו דוקא לרב פריך דהא לשמואל נמי תקשה דבשמא ושמא מודה שמואל דאזלינן בתר רובא. ולא הולך הגמרא לפרש כן כיון דעכ"פ לרב שמעינן בהדיא דאזיל בממונא בתר רובא. מיהו מה שכתב כן הפ"י לדעת התוס' זה לא יתכן. שהרי התוס' בריש המניח פירשו בהדיא דבמוכר שור ונמלא נגחן לא מלי המוחזק למיטען ברי. וגם הפ"י בעלמו בכתובות (דף יב ע"ב) בתוס' ד"ה רב הונא מפרש דהסיא דשור ונמלא נגחן המוחזק טוען שמא והלוקח טוען ברי שאני מן הרוב ואפ"ה לא אזיל שמואל בתר רובא. וכן פירש הפ"י בגיטין בר"פ הגזקין ברש"י ד"ה המוליא מחבירו ובסוגיא דב"ק (דף מו). ומה שדקדק מהא דס"ל לשמואל בפרק המדיר דבחזקת הגוף לחוד מוליחין ממון אפילו בשמא ושמא כ"ש ברובא. לאו ראייה היא. דהתם לאו בחזקת ממון לחוד מוליחין אלא דאיכא נמי טעמא דכל שגולד הספק ברשותו אמרינן כאן נמלאו וכאן היו כמבואר שם בסוגיא וברש"י ותוס'. והנכון לענ"ד כמ"ש דעיקר פלוגתייהו בשמא ושמא אבל בברי ושמא גם שמואל מודה דברי ורובא עדיף :

**סימן פ**

עוד בענין הנ"ל :

**גרסינן** בספ"ק דכתובות (דף עו ע"ב) מלא בזה תיובת משלך אם רוב ישראל ישראל. מחלה על מחלה ישראל כו'. אם רוב ישראל ישראל למאי הלכתא. אמר רב פשא להחזיר לו חבירה. וכתבו התוס' דאפילו לשמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב הגי מילי כגון במוכר שור לחבירו ונמלא נגחן שבהיתר בלו המעות לידו ומדעתו נתנם לו הלוקח. אבל הכא מודה דאזלינן בתר רובא. וכן כתבו התוס' ציומא (דף פה) ד"ה להחזיר. ולכאורה היה נראה לפרש דבריהם דר"ל דגבי מוכר שור שבאו המעות לידו מדעת בעלים הוי כעין מחילה

מחילה. אבל באמת לא יתכן לפרש כן דבשמעתא דב"ב (דף לג) מוכח דגם בזקין ס"ל לשמואל דאין הולכין אחר הרוב. והתם ליכא מחילה מדעת בעלים. ועוד דאי מטעם מחילה אתינן עלה לא הוי מקשו התום' כלום בב"ק (דף כז ע"ב) ובסנהדרין (דף ג' ע"ב) דליחא בק"י מדיני נפשות דאזלינן בחר רובא כמו בדיינים כו'. דהא התם בדיינים לא שייך טעם מחילה. אלא ודאי דהתום' לית להו דטעמא דשמואל משום מחילה. והכי מסתבר דבכדי שהדעת טועה לא הלינן במחילה ומתנה (ב"ב דף עח). ולכן נראה דכוונת התום' דגבי מוכר שור שבהיתר בזה המעות לידו ברשות הלוקה לכן נעשה הוא מריה דמונחא ובחוקתו קאי. (\* משא"כ גבי אבידה דלא אהי לידו מדעת בעלים לא נעשה מעולם מריה דמונחא דלוקי בחוקתו. וכן הבין בדברי התום' בב"ש בזה"ע (סימן ד' ס"ק נו) דהמולא מליאה לא מקרי מוחזק. אך בבב"י תנינא בזה"ע (סימן ס') הקשה ע"ז חתנו הגאון מו"ה יוסף קושיא עלומה. מהא דליחא בב"מ (דף כז) איבעיא להו סימנים דאורייתא או דרבנן. למאי נפקא מינה לאהדורי גט אשה בסימנים. והא אי סימנים דאורייתא על כרחך דילפינן לה משמלה. ואיך נילף מאבידה לגט. דילמא שאני אבידה שהמולא לא מקרי מוחזק. משא"כ להחזיר גט אשה להוליהא מחזקת אשת איש. והבב"י שם התאמץ לתרץ קושיא זו מתוך עומק פלפולו. אבל כל המעיין בדבריו יראה שהם דחוקים וקושיית חתנו הגאון היא חזקה כברזל וכמו שהודה לו בעלמו. ואמנם הלא עיקר קושיא זאת תלויה בתירוצ' התום' ביומא ובכתובות דלא תקשה לשמואל אמאי מחזירין אב דה לתינוק הנמלא מושלך במקום רוב ישראל. והא שמואל ס"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. ועל כן הולכנו התום' לתרץ דהמולא מליאה לא מקרי מוחזק כיון דלא אהי לידו מדעת ורשות בעלים. אבל לולא דברי התום' מסתבר למימר דגם המולא מליאה שהוא כזוכה מן ההפקר מקרי מוחזק וממונח ברשותו קאי. וא"כ שפיר ילפינן דאי הא דמהדרין אבידה בסימנים הוא דאורייתא אלמא דמדאורייתא מוליאין ממון מן המוחזק על ידי סימנים. א"כ ה"נ דמהדרין גט אשה בסימנים להוליהא מחזקת אשת איש. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בפרק ט"ו מהלכות גולה ואבידה דהמולא מליאה מקרי מוחזק. ולכן בכל הנך איבעיות דקאי בתיקו בר"פ אלו מליאות פסק שם בהלכה י"ב דלכתחלה לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז וכן פסקו בח"מ (סימן רס סעיף ז'). והיינו משום דלאחר שעבר ונטל מקרי מוחזק ואינו חייב

להכריז מספק. ואף להרא"ש והטור דפסקו ספיקון דאיבעיות אלו לחומרא וחייב להכריז. י"ל דטעמייהו כיון שהדין הוא שלא יטלם א"כ זה שעבר ונטלם בעצירה לא מהני מעשיו ולא מקרי מוחזק. והו דומה להא דאמר רב יוסף [כתובות דף פא ע"ב] כיון דאמרו רבנן לא ליוצין אע"ג דזבין לא הוי זביניה זבינא [ואמנם דעת הרמב"ם ז"ל יש ליישב דהכא לא אמרו רבנן בהדיא לא יטול אלא דספוקי מספקא להו]. אבל כל היכא שנטל כדין מקרי מוחזק לכ"ע. וכבר העיר בזה בנו של הגב"י ז"ל שם בהגה ע"ש. אלא דא"כ הדרא קושיית התום' לדוכתא דשמואל דס"ל אין הולכין בממון אחר הרוב אמאי מחזירין אבידה לתינוק הנמלא משום דאזלינן בחר רובא. אבל באמת חזינן דגם לתירוצ' התום' לא מהרלמא הוה דשמואל. דהא בדוכתא אחרינא נמי אשכחן שהולכין בממון אחר הרוב תדע דהא על כרחך מה שחייבה תורה לפדות את הבכור ולא אמרינן דילמא טרפה הוא היינו משום דאזלינן בחר רובא אפילו בממון וא"כ קשיא לשמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב:

**וסבור** הייתי לתרץ על פי הסברא שקימו וקבלו האחרונים ז"ל [ע"י ארלוות החיים ס"ח סק"ז בל"י] דכן מלוה שמוטל על האדם לעשותה דיינינן לו בחזקת מחוייב לעשותה. ולכן גבי בכור לא מלינן למיפטר את האב מפדיון משום דילמא טרפה הוא. דהא גברא בחזקת מחוייב קאי. וא"כ מסלקינן חזקת ממונח דמריה מפני חזקת חיוב המלוה ואזלינן בחר רובא. וכן באבידה של תינוק הנמלא מסלקינן חזקת ממונח דמריה מפני חזקת חיוב המלוה דהשבת אבידה המעטלת עליו ואזלינן בחר רובא. אכן התבוננתי דליכא למימר הכי. דהא גבי בכור הך חזקה דחיוב המלוה לא אחייא אלא מכח הרוב כשרים ואינו דבר נוסף על הרוב. וכן באבידה דתינוק הנמלא לא אחייא חזקת חיוב המלוה אלא מכח רוב ישראל המצויים בעיר ואין חזקה זו דבר נוסף על הרוב. וא"כ ליכא הכא רק רוב לחוד נגד חזקת ממונח דמריה ואין הולכין בממון אחר הרוב:

**שוב** הגיע לידי שו"ת בנין ליון מהגאון מוהרי"י עטלינגער ז"ל וראיתי שם (בסימן עב) שכבר הקדימוני עמודי עולם בקושיא זאת מצבור שנטרף. כן הקשה בספר שער המלך בפ"ט מהלכות טומאת מת והניח בל"ע. ובספר הפלאה ספ"ק דכתובות הוסיף להקשות מהא דזכתה תורה כל שבה נעורים לאביה. ודילמא לאו אביה הוא ואין הולכין בממון אחר הרוב. והגאון

(\* ועל כן אמרינן סמך מיטעטא לחזקה וה"ל פלגא ופלגא והמונח מחזירו עליו הראיה. כן מביאר מדברי התום' בפרק המניח (דף כז ריש ע"ב). ומלכד הוה שהקשינו בזה בס'י שלפני זה קשה לי עוד. כיון דחזקת ממונח עס המיטעטא אינם גורמים רק דלהוי פלגא ופלגא א"כ ה"ל למימר חולקין דתחי אלימי האי פלגא מהאי פלגא. ולא דמי לההיא דנמלא שוכרה בלדה דאמר שמואל (בב"ק דף מו) זו דברי סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין אבל הכמים אומרים זה כלל גדול בדין המונח מחזירו עליו הראיה. התם שאני דאין החזקה מכלל הספק. משא"כ כאן דהחזקה עצמה היא מכלל הספק וא"כ מני הויה דמיזל בחר החזקה ולא בחר רובא. וקושיא גדולה היא. ולכן ראין הדברים שכתבנו שם דשמואל מירי בשמא ושמא וטעמא משום דאין מוציאין ממון שלא בטענה. דהתובע אית ליה למדע מה שכתב.

והגאון מהר"י"ע הוסיף עוד עליהם להקשות מהא דספק ויבס שבאו לחלוק בנכסי מיתנא (ביבמות דף לו). שכתב הרשב"א דהא דלא אזלינן בחד חזקה היבס היינו משום דגבי הספק איכא רובא דרוב יולדות לתשעה ע"כ. והא אכתי תקשה לשמואל דס"ל אין הולכין בממון אחר הרוב. ותירצי הגאונים האלה דלא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דאין אנו דנין רק על דבר שבממון בלבד כמו במוכר שור וגמלא נגחן. אבל היכא דהספק שאנו דנין עליו עיקרו לענין איסור רק שבא מזה גם ספק בממון בזה גם שמואל מודה דאזלינן בחד רובא. דאין אפשר לחלק בזהו ספק עליונו דלענין איסור ניזיל בחד רוב ולענין ממון לא. ורצו לתרץ בזה מה שהקשו התוס' ביומא ובכתובות למה יתחייב לשמואל להחזיר אבידה לתינוק הנמלא מחמת הרוב והרי אין הולכין בממון אחר הרוב. ולפי תירוצן הגאונים לא הקשו מידי דהא התם דיינינן לו כישראל מחמת הרוב לענין כל המזות וא"כ ממילא דגם לענין ממון אזלינן בחד רובא :

**ורענ"ד** יש לרזן הרבה ביסוד זה. דהרי בכורות (דף כ') גבי עז בת שנתה ס"ל לרבי יהושע דאינו נוטן לכהן משום דאיכא מיעוטא דמטנפות אע"ג דלענין איסור גיזה ועבודה הוי ודאי בכור משום רובא. אלמא דבחדא מלתא ננוי מחלקינן בין ממון לאיסור. \* ובדומה לזה אשכחן בגיטין (דף נד ע"ב) גבי יהוא דאתא לקמיה דרבי אחי אמר ליה ס"ת שכתבתי לפלוני אזכרות שבה לא כתבתי לשמן. א"ל נאמן אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד ס"ת. וכן מחלקינן (בגיטין דף ח' ע"ב) גבי גט עבד שכתוב בו עלמך ונכסי קנייך לך דאמרינן עלמנו קנה נכסים לא קנה. ואפילו בחד דיבור נמי פלגינן דיבורא ואזלינן בכל חד וחד בחד טעמא. כדאיתא בסנהדרין (דף י') גבי פלוני בא על אשתי דהוא ואחר מטרפין להורגו אבל לא להורגה. ועכ"פ

לענין ספק הכולל איסור וממון מסתבר למיזל בכל חד בחד טעמא וכדמוכח בסוגיא דבכורות ובתוס' ור"ש שם. [ואע"ג דבסוף יבמות קאמר רבי עקיבא דטעמא דעידי נשים אינן לריבין דרישה וחקירה דכיון דאיכא כתובה ליישקל כדיני ממונות דמי. אלמא דתלי איסור בממון. התם שאני דכיון דלכתובה שהיא כדיני ממונות א"ל דרישה וחקירה משום נעילת דלת וחיובא א"כ כי מלכת להו דו"ה מחמת האיסור ממילא תחמיר גם על הכתובה שהיא כדיני ממונות. ובלא"ה הלך כתב הרמב"ם בפ"ג גירושין דמשום עיגון הקילו בה. והארכנו בזה בס' ע"א]:

**ואמנם** מאחר שגם הגאונים הנ"ל בתירוץ נטו מעט מדרך התוס'. מעתה אומר גם אני בעניותי כי לולא דברי התוס' לא קשה מידי על שמואל מהל הני דאמרינן. דודאי גם שמואל מודה דקרא דאחרי רבים להטות נאמר על ממונא כמו על איסורא. ואדרבה גבי איסורא בעינן להחמיר טפי מגבי ממונא כדאיתא בב"מ (דף כ' ריש ע"ג). והא דאמר שמואל במוכר שור לחבירו ונמלא נגחן דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו משום דהתם כיון דאיכא מיעוטא דזבני לשחיטה איבעי ליה להקונה דיהיב זוזי לחוש למיעוטא ולהתנות בהדיא דזבין לרדיא. דלא אמרה תורה למיזל בחד רובא רק היכא דכבר איכא ספק לפנינו אבל לא להטיל ספק בידים ולסמוך ארובא נגד חזקה ממונא דחבירה. ושמואל אזיל בזה לטעמיה דס"ל (בגיטין דף ל') דאין טענת אונס בגיטין. והיינו נמי משום דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני. ואפילו למאי דבעי הש"ס [בריש פ"ק דכתובות] לאוקמי בלונס דשכיח מדללא אתני איהו דאפסיד אנפשיה. מ"מ הא רוב זימני ליכא אונס ואפ"ה אמרינן דאיבעי ליה לאתנויי משום מיעוטא ואי לא אתני איהו דאפסיד אנפשיה. והיינו מטעמא דכתיבנא דלא נחית אינש אספיקא ולמאמך ארובא [התם איסורא הוא ולא ממונא אלא

(\* ובאמת שהתוס' שם כד"ה ורבי יהושע העירו בזה. וכתבו דקלת תימא דלענין ללקות בנייה ועבודה ולענין ליקרב למזבח שחזר ודאי בכור דאזלינן בחד רובא וחזקה ולענין נתינתו לכהן ישבח ספק. ותירצו דלהכי חיישינן למיעוטא דמטנפות משיב דרוב בהמות מתעברות כשמגיעות לזמן שראויות להתעבר בו עכ"ל. ודבריהם ז"ל אריכים ביאור. דלנאורה היה נראה דר"ל דרוב מתעברות מסלק לרוב דאין מטנפות. וא"כ לנבי איסור גיזה ועבודה מוקמינן אמו בחזקה שלא ילדה אבל לנבי כהן איכא חזקה ממונא דמריה נגד חזקת שלא ילדה. איברא דבהאי חזקה שלא ילדה נסתפקו התוס' בעלמא [שם ע"ב] אי הוי חזקה. דאדרבה העמד ולך בחזקת שאינו קדוש בכורה שהרי היה חולין במעי אמו. וא"כ גם לענין גיזה ועבודה לא הוי רק ספק. והיה אפשר לומר דהתוס' חזרו בהם ממה שכתבו תהלה דהוי ודאי לענין גיזה ועבודה ולפי מסקנתם לא הוי רק ספק. אבל באמת זה אינו דהא בגמרא פריך ורבי ישמעאל לא חייש לטינוף והא אמר רבא רבי ישמעאל כרבי מאיר דחייש למיעוטא כו'. אלמא דקרי למטנפות מיעוטא וכמו שכתב הרא"ש ע"ש. אבל הנראה נכון בכונת התוס' דודאי רוב המתעברות בזמן לאו רובא הוא למיזל בהריה דהא הוי רובא דתלוי במטעם כדאמר רבינא התם ואפילו לרבא דס"ל דהוי רוב ה"מ במתעברות ויולדות אבל מתעברות ומטנפות מודה דלאו רובא הוא [ועל כרחק ז"ל כן דהא ודאי דרוב המתעברות בזמן יולדות בזמן ורק מיעוט מהן מטנפות]. אלא דמהני האי סברא דמתעברות בזמן לטייע למיעוטא ועל כן לא אליס רובא דאין מטנפות נגד חזקת ממונא ומיעוטא. אבל לענין גיזה ועבודה והקרה אזלינן שפיר בחד רובא. כנלפ"ד בביאור דברי התוס' ועי' במעני יו"ט שפירש בן גם דברי הרא"ש אלא שנדחק קצת ולפי מה שכתבנו מירווח שמעתה. ודע דלמאי דמוקי בגמרא כי חייש רבי ישמעאל למיעוטא לחומרא לקולא לא חייש ויתן אפילו לכהן. וא"כ תקשה לשמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב. וז"ל כפרכת הגאונים דכיון דקרב למזבח אין מחלקין בין איסור לממון וע"ש בתוס'. אבל לתירוצן האיבעית תימא דכין לקולא כח לחמרא חייש טוכח דלא כותיבו.

אלא דשמואל משווה מדותיו]. וכן ב"ק בריש המניח כיון דאיכא מיעוטא דקרו לכדא חביתא ה"ל להקונה לאתנויי בהדיא ומדלא אתני איור דאפסיד אנפשיה . והשתא ניחא ללא תקשה מה שהערנו בס' שלפני זה דאיך יוכל המוכר לזכות במעות הקונה שלא מדעתו . דהרי הלוקח לא הקנה לו מעותיו רק על חבית . וכן בשור לא הקנה לו מעותיו רק על שור לרדיא . אבל למאי דכתיבנא אתי שפיר . דכיון דלא אתני הקונה נקנו המעות להמוכר סתמא והקונה הוא דאפסיד אנפשיה מדלא אתני בהדיא . דאפילו חשב בלבו לקנות חבית לא מהני . דדברים שבלב לאו דברים . ודמי לההוא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לא"י ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי . ואמר רבא על זה דדברים שבלב אינם דברים [קדושין דף מט ע"ג]. והשתא ניחא דגבי פדיון בכור וכן בקנס דאונס ומפתה וכן בדיינים ובחזרת אבידה למיטוק הנמלא ובהא דספק ויבס בנכסי מיתני . דככל הני ליכא למימר דאיבעי ליה לאתנויי גם שמואל מודה דאזלינן בחד רובא כמו בכל התורה . וגם בעו בת שנתה ה"ל למיזל בהר רובא מהאי טעמא . אלא דהתם גם המיעוט מסייע ליה רובא דמתעברות בזמנן וכמ"ש התוס' והרא"ש בסוגיא דכבורות שם . ואי תקשה א"כ מאי פריך הגמרא לשמואל בסוגיא דב"ב (דף לב ע"ג) מהמוכר עבד וגמלא גבז או קביוסטום הגיעו לאו משום דרובא הכי איתנהו כו' . ומאי פירכא היא והא הקונה ה"ל להתנות ומדלא אתני אפילו למיעוטא ס"ל לשמואל דאפסיד אנפשיה כ"ש היכא דרובא הכי איתנהו . הא לאו קושיא היא . דהתם מיירי שהלוקח לא נתן עדיין המעות וא"כ היה לריך המוכר להתנות וכפירוש רבינו אליהו המקיים פרש"י בכתובות (דף נח) בתוס' ד"ה הנהו . והילכך פריך שפיר לשמואל דמדלא אפסיד המוכר ללא אתני לאו משום דאזלינן בחד רובא ורוב עבדים גבזים הם . ומשני לא כולהו הכי איתנהו אבל משום רובא לריך להתנות :

**א**ף לפ"ז הא דפריך התם בסוגיא דב"ב מהיא אומרת בתולה נשאתני ללא אזלינן בחד רוב בתולות . וכן משור שנגח את הפרה וגמלא עוברת בדה ללא אזלינן בחד רוב פרות המתעברות ויולדות . ל"ל דלאו דוקא לרב פריך . דהא בכה"ג דלא שייך איבעי לאתנויי גם שמואל מודה דאזלינן בחד רובא [אלא דרב שמעינן בהדיא דאזיל בחד רובא]. וכן מלאתי בגליון התוס' בכתובות (דף עז סע"א) דהך פירכא דרוב נשים בתולות אישאות פריך שפיר אפילו אליבא דשמואל . ומיהו לענ"ד אינו מוכרח דאיכא למימר דדוקא לרב איתנהו להני פירכא . דאי לשמואל ניחא הא דלא אזלינן בחד רוב בתולות . דאייהו דאפסדה אנפשיה דה"ל למיחוש למיעוטא ולאחזוקי קלא דנישאת בתולה או למירמא אנפשיה ולמידכר העדים שידעו בדבר . וכ"ש היכא שטוענת אבדתי כתובתי ללא כל כמינה דה"ל למיחוש למיעוטא ולמיזדהר בשטרא . וכן צפרה שנמלא עוברת בדה הניזק ה"ל לנקורי פרתו השומרת לילך דגם מחמת בעייתתא דרכה

להפיל . ואף אם המפילות מיעוטא נינהו מ"מ ה"ל למיחוש למיעוטא כיון דסכנתה מזוייה ולכן איור דאפסיד אנפשיה ודמי לההוא דבעי לאתנויי משום מיעוטא ולא אתני דלא מלי זכי מחמת הרוב אליבא דשמואל . וכן הא דקאמר התם לימא שמואל דאמר כהנא קמא דסבר אע"פ שזה מועד ליגח אין אומרים שזה נגחו [דלא אזיל בממונא בחד חזקה כמו דלא אזיל בחד רובא]. התם נמי הניזק שהגיע שורו לרעות אלל המועד איור דאפסיד אנפשיה דלא ה"ל לסמוך אחזקה דהודעת השור להוליא בה ממון מיד חבירו המוחזק בממונו . ודמי לההוא דאיבעי ליה לאתנויי ולא התנה . אבל היכא דלא שייך למימר דאיור אפסיד אנפשיה שלא חשב למיעוטא כגון בצכור ושבח נעורים ובתיטק הנמלא בכל כה"ג מודה שמואל דאזלינן בחד רובא . [ועי' בר"ן ס"פ אלמנה ניוזנית מה שמחלק שם בין איילנית למלאו בה מומין] :

**ובסיימא** דהאי ענינא אמנא עוד מלתא דמסתבר . דהא דמיבעיא לן בפ"ק דחולין (דף יא) מנא הא מלתא דאמור רבנן זיל בחד רובא ופשטינן מקראי טובא . ורב מרי מייטי לה ממכה אביו ואמו דאמר רחמנא קטליה וליחוש דילמא לאו אביו הוא אלא לאו משום דאמרין זיל בחד רובא . ולכאורה הוי מני לאתנויי נמי מהא דזכתה תורה כל שבח נעורים לאביה וכן קנס דאונס ומפתה . ואי משום דאיסורא מממונא לא לפינן [ב"מ דף כ' ע"ג]. הא בשבח נעורים איכא נמי איסורא ודיני נפשות דאיכא דקדשה אביה נעשית אשת איש גמורה . אבל הגרחה לדעתי דודאי חדא ילפותא היא מהא דאחשבה רחמנא לאב כודאי אב לכל מיני . אלא דרב מרי מייטי ממכה אביו משום דהוי רבותא . דהא סתם ברא רחוס על אבא וא"כ האי דלא חיים עליה והכה אותו מכה שיש בה חבורה איכא הוכחה דה"ל ממור . ומעשה דרבי בגאה תוכיח [ב"ב דף נח] . מ"מ חזינן דאמר רחמנא קטליה וש"מ דאזלינן בחד רובא אפילו נגד האומדנא :

סימן פא

ביאור דין מתנות כהונה ויחסי כהונה בזה"ו :

**ביתוך** הדברים שכתבנו בסימן שלפני זה נוכל להכריע בכמה פרטי דינים במתנות כהונה . דהנה ביו"ד (סי' ש"ה סעיף יב) קיי"ל דאם נעשה הבן טרפה קודם שבערו עליו שלשים יום אינו חייב בפדיון ואפילו הקדים ונתן לכהן הפדיון יחזירנו לו . וכתב שם הש"ך (בס"ק טז) נראה דודאי טרפה אפילו חי אח"כ זמן ארוך פטור מפדיון ולא אמרינן טרפה אינה חיה בודאי טרפה . אבל בספק טרפה פטור מפדיון דהמע"ה . מיהו אם חי אח"כ י"ב חדש חייב דילא מידי ספק טרפה כיון דחי יב"ח ע"כ . ובספר מנחה חדשה הביאו שם ביר

אחרון שהביא הפ"ת שם ס"ק כ"א במי שהלך למדינה אחרת וכתבו לו שאשתו ילדה בנור מחויב לפדותו אחר שלשים יום ויכול לבדך ג"כ ואינו חושש שמא מת הולד חוץ ל' יום דמוקמינן ליה אחזקה. מיהו צמה שהקשה בתשובת חכם נבי (סי' קד) על המהרי"ק דהא איכא רוב נגד החזקה. בזה כבר האריכו האחרונים ז"ל בתשובותיהם. והאחרון מכולם הוא הגאון בעל בית דוד ז"ל (בסימן כד). ואני בענייני נטיתי קו ע"ז במקום אחר ליישב דעת מהרי"ק ז"ל בטוב טעם ואין כ"מ :

**ורפי** דרכיו מיושב ג"כ מה שהקשה במעדני יו"ט בריש בכורות כיון דאין לנו כהנים מיוחדים היה ראוי להפריש הפדיון ולהחזיקו לעלמו כשאר ספק. אבל למה שהוכחנו דפדיון בכור אזלינן בחר רובא גס לשמואל אחי שפיר. דכיון דרובן עכ"פ כהנים נינהו אזלינן בחר רובא דדמי לאבדת טינוק הנמלא. וצוה ינחא ג"כ הא דאיחא ביו"ד (סי' שכא) דכהנים ולויס פטורים מבכור בהמה טמאה כו'. ולדברי המו"ט קשה טובא אמאי לא יתחייבו כהני דידן להפריש עליו טלה מספק כדי להפקיע קדושתו. וע"כ ל"ל דמוקמינן הכהן אחזקה רוב כהנים המלוים שהם מיוחדים :

**איברא** דבהאי כלל איכא לדיוקא. דהנה בשאלת יעב"ץ ח"א (סי' קנה) כתב דהאידינא דאין לנו כהן מיוחד יחוש הכהן לעלמו משום ספק גזל ויחזיר את החמשה סלעים שלקח בפדיון הבן. וכמעט דמדינא חייב להחזיר. והגאון הרש"א ז"ל בגליון היו"ד (סי' שה) תמה עליו דהלל כיון דהאב נותן לו מדעתו ח"כ מאי חשש גזל איכא. וחולס לענ"ד נראה כי אף דאיפרך טעם היעב"ץ ז"ל מ"מ דעתו מכוונת להלכה. וכמו שנקבע ג"כ מאז המנהג בישראל דהכהן מחזיר את החמש סלעים שלקח בפדיון הבן. דהן אמת דביחוסים כהונה דידן כבר נחטבו הרבה מן האחרונים הביחוסם בקיבור בפ"ת ביו"ד (סי' שכ"ב סק"ג). והמייחסים אותם לודאי כהנים הם הגאונים בעל כנסת יחזקאל והזכרון יוסף והב"ר. שהסכימו בהחלט שחלילה להוציא לנו על יחוסים כהונה בזמן הזה. אבל מ"מ טעמא בעי. ואני בענייני שאין בידי חבורי הגאונים האלה לא אדע טעמם ונימוקם. אך במסתבר אמינא דלכאורה יש לתמוה על מה שפסק הרמ"א ז"ל באה"ע (רס"ו ג') דבזמן הזה נאמן אדם לומר כהן אני ומותר לקרות בתורה ולישא את כפיו דכיון שאין נוהגין עכשיו בתרומה ליכא למיחוש למידי. וכמ"ש הב"ש שם בסק"ג דלא חיישינן שיעשה איסור להחזיק את עלמו בכהן כיון שאין לו הנאה בזה. וכבר הקשו ע"ז הב"ט שם והב"ר הביאו הפ"ת שם בסק"ב דהא איכא למיחוש שיאמר כהן אני כדי ליקח חמש סלעים בפדיון הבן. ובאמת דקשיא עמומה היא. אבל הנראה דמטעם זה גופא נהגו מאז ומקדם שיחזיר הכהן את החמש סלעים להאב לכל יהיה הנאה לכהן מהן ולא ליגרע בזה חזקת יחוסו. וקרוב לומר דתקנה קדומה היא מעת שנטלעלו ישראל

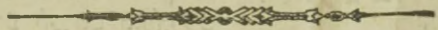
אברהם בגליון היו"ד חולק על הש"ך ופטר בספק טרפה גם לאחר י"ב חדש. מטעם דמיטוס טרפות חיות ורק רובן אינן חיות ובמזמן אין הולכין אחר הרוב ע"כ. ובאמת דהרשב"א ס"ל דטרפה אינה חיה כלל כ"א בדרך גס כמ"ש הש"ך בשמו ביו"ד (סימן נו ס"ק מח). וגם להמהרש"ל שם רובא ארובא אינן חיות ורק מיטוסא דמיטוסא חיות. ומיטוסא דמיטוסא כמאן דליחא דמי אפילו למאן דחייש למיטוסא כדאיחא ביבמות (דף קיט ע"ב). ואמנם לפי דרכינו אפילו נימא דמיטוסא דטרפות החיות הוי מיטוסא מעלייא מ"מ אזלינן הכא בחר רובא כמו בכל התורה כולה. דדוקא כמו במוכר שור וגמלא נגחן דה"ל להקנות להתנות משום מיטוסא ולא אחני החס ס"ל לשמואל דאין הולכין במזמן אחר הרוב. אבל הכא דלא שייך למימר כן גס שמואל מודה דלא גרע ממונא מאיסורא ואזלינן בה בחר רובא. והגאון בעל יד אברהם חולק על הש"ך מטעם אחר. משום דבאדם י"ל כר"ת בתום זבחים (דף קטו סוף ע"א) דבאדם טרפה חיה. וא"כ אף אם הספק טרפה חי י"ב חדש פטור מפדיון דהמוליא מחבירו עליו הראיה ע"כ. ולענ"ד גס זה אינו. דמלבד שהתום שם דחו סברת ר"ת וגם דברי ר"ת עלמו יש לפרש דמשום דאדם חיה ליה מולא אפשר ליה לחזור לכשרותו. ובזה יש לתרץ קשיית התום על ר"ת מאיב. דבאמת הוי מלי הגמרא לשנויי דאדם דחיה ליה מולא שאני. אלא דאיבז היה בו שני מיני טרפות נקיבת המרה ולקוחת דכוליא כדאיחא שם בסוגיא דחולין (דף מג). ובשני מיני טרפות ביחד לא מסתבר למימר דחזר לכשרותו וק"ל. ועכ"פ גס לר"ת ליכא לאכוחי אלא דמיטוסא דטרפות חיות [ועי' בתום סנהדרין דף עח ד"ה ההורג]. וכבר הוכחנו דבכ"ג מודה שמואל דגס בממונא אזלינן בחר רובא. וא"כ קס דינא דהש"ך :

**עוד** הביאו האחרונים בשם תשובת ז"ל (סימן קנה) באשה שאינה יודעת אם אביה כהן או לו או ישראל וגשאת לאיש והמליטה זכר שהוא פטר רחם לה פטור מפדיון. דאף דרובא דעלמא הם ישראלים ולא כהנים ולויס מ"מ אין הולכין במזמן אחר הרוב ע"כ. ואמנם למאי דכתיבנא הולכין גס כאן אחר הרוב דלא גרע מטיטק הגמלא :

**ורפי** דרכינו לא תקשה ג"כ על מהרי"ק שהביא הרמ"א (בסי' ש"ה סעיף כג) דנפל שאין אבריו מרוקמים אינו פוטר את הבא אחריו ואפילו בספק אם אבריו מרוקמים נמי ס"ל למהרי"ק דאינו פוטר את הבא אחריו דמוקמינן האשה על חזקה שלא נפטור רחמה וגס את הנפל מוקמינן בחזקה שלא נתרקמו אבריו. והקשה ע"ז בספר ג"ל שם הא קיי"ל כשמואל דאין הולכין במזמן אחר הרוב. והא רובא עדיף מחזקה ואפילו משתי חזקות נמי כמ"ש בגב"י בחאה"ע (סימן מג) ובתשובת ג"ו כלל ל"ז. א"כ כ"ש דלא אזלינן כאן במזמן בחר החזקות. אבל למאי דכתיבנא לק"מ על המהרי"ק דבכ"ג גס שמואל מודה דאזלינן בחר רובא וה"ה בחר חזקה וכ"ש בחר שתי חזקות. וכן מצוהר מ"ש בתשובת בית שמואל

ישראל בגלות החיל הזה. ונראה לענ"ד דמטעם זה נהגו ג"כ שלא לתת לכהנים מתנות דזרוע ולחיים וקבה זוה"ל וכמבואר ביו"ד (סימן ס"א סעי' כ"א). אע"ג דמעיקרא דדינא נהגין מתנות כהונה גם זוה"ל. וכן נהגו מהאי טעמא שלא לתת להם חלה אע"ג דחלת ח"ל נאכלת לכהן קטן או לגדול שטבל לקריו. וסבה למניעת כל המתנות כהונה בזמן הזה. כי מלד דשכיח שיהיו ישראל מטובללים ממקום למקום חיישינן לאינשי דלא מעליא שיחזיקו עממן בכהנים בשביל הגאח ממון ובפרט חמש סלעים דפדיון הבן שהיא הגאח מרובה ומזויה [ולכן המהדרין עפ"י

הגר"א ז"ל שיקבל הכהן את החמש סלעים לתלוטין. יתירו ג"כ אחר כהן שיש לו כתב יחוס דוקא. ועכשיו נהגו בישיבים לשכור להם כהן לנשיאת כפיס בימים הנוראים ולא יפה הם עושים. ובפרט שעפ"י רוב נשכר להם כהן מארחי ופרחי והיא תקלה גמורה]. סוף דבר נראה לענ"ד כי דברי השאלת יעב"ץ ז"ל מכוונים להלכה שמוזה לכל כהן להחזיר דמי פדיון הבן להאב כמו שנהגו מקודם ומנהג ישראל תורה היא. כי בזה נשאר לו יחוס הכהונה על תלו וזוכה לראות בעבודת הכהנים צבית אלקיטו צב"י אמן :



באשר לא עלתה בידי להדפיס כעה ספר צופה ומביט כמ"ש בהקדמה. מטעם הידוע להיודעים מעטדי. לזאת אמרתי לכפר פני קהל הקרואים במאמר אחד [אשר אצלתי מספר הורה בלמודה] המגלה טפח מן המאמרים את המטלאים את הספרים אשר חברתי בעו"ה. כי שישה אחת להם ורוח אחת מרפפת על פניהם. אחלי קוראים נכבדים אם ימצאו דברי חן בעיניכם אל הניחו את עמלי אשר עמלתי בכשרון ודעת להתכסות במשאון. אקוה שכל מי שראה את ספרי צור העודה ויביט בעין בוחנת גם על המאמר הקצר הזה. יכתרו רחמי על הספרים הטמונים אתי בבית הכלולים בהדרם וראוי להפיצם על פני תבל להרחבת גבול הדת והכמת ישראל :

**דרוש למצות מילה**

מ

אבררם אבינו ע"ה מילא חסרון האדם ותיקן עוותתו. איחור זמן המילה לאברהם ברי להוריש לבני מעלתו. התבונה המוטבעת בורעו אינה בת כליון. רוחה חי בלב איש כל עוד בו נשמר :

אורו, יאחר ההשקפה הגאוה מלאכה בתבנית חותם ברית קודש. בו נחתם אבינו הראשון אשר העיר לרק ממזרת. והוא כשמש ומגן גם לבניו אחריו בארצות החיים. וכאשר נביט בכלי מחזה המגדלת הראות נראה כי החותם הזה יכול עליו אור כל התורה עם פרטיה ודקדוקיה. ולא יפלא זאת בעינינו איך תתחקר על מקום זר כזה מראה גדולה הרחבה מני ים. הן. גם במעשה אנוש ותחבולותיו נוכל ללייר תורה שלימה על חותם זר כחורמוס. אף כי בחותם הנחתם בטבעת אלקי עולם. שלא יבזר מלהגטייר עליו כל התורה עד תומה. ולהפיץ עליו אורה באין מחסור דבר. ולבאר את הדברים האלה בשום שכל נטה קו ומשקולת על היסוד הגדול אשר ירינו במלות מילה :

(א) **הנה** מה שלא נעלם מאתנו כי עליו גדול נתעלה אברהם אבינו ע"ה בהיותו בן הששים ותשע שנים. ביום ההוא נלעווה על המילה. ובו ביום נקרא שמו אברהם ושם אשתו שרה. ובו ביום נחשבר בלידת יחזק. והלא תשאלונו נפשנו מה היום מיומים. והלא הוא אברהם שהיה מאז עבד נאמן לפני ה'. ומדוע לא זכה עד כה לאחת מהנה ועכשיו זכה לשלשה גם יחד. והלא דבר הוא :

(ב) **ואמנם** על איחור זמן לידת יחזק כבר השקיפו חז"ל בעין בחינתם ואמרו [צב"ר מו'] כי כאשר ראה הקב"ה שיהא יחזק קדוש מבטן ומזון להעמיד גוי קדוש. הוצרך שיוולד לאברהם אחר זקנתו. לאחר שנלכד דמו בקרבו וגברו בו כחותיו הנפשיים

הגפסיים . והדבר מובן ממילא שהזמן המסוגל לזה היה כאשר הגיע אברהם לשנת המאה . יען כי אז נחלש החומר וכתבטלו כחותיו והאותיו . וכמאמרם ז"ל [בפ"ה דאבות] בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם . אבל לפ"י יקשה מאוד על מלות מילה שנתאחרה עד העת ההיא . כי הלא הטעם במלות מילה לדעת הרמב"ם ז"ל במ"ג [מ"ט משלישי] כדי להחליש כח תאות החומר . וא"כ היה ראוי שיטווה עליה אברהם בעודו בימי עלומיו בעת תגבורת התאווה . ולא לאחר שהזקין שכבר נלרר דמו וכתבטלו תאותיו וכחותיו . ואולם לטעם השני שנתן שם הרמב"ם למלות מילה מיושב יותר . שכתב שם ויש במילה עוד ענין אחד הכולל שלמות התורה וקיומה במדות ובעשות . והוא שיהיה לזרע אברהם המאמינים אות אחד בצערם שיקבץ את כולם . וידוע רוב האהבה והעזר הנמלא באנשים בני ברית אשר כולם מסומנים בסיומן אחד בצורת ברית . וכן זאת המילה היא הברית אשר כרה אברהם אבינו על אמונת יחוד ה' . וכל אחד מבניו שימול יכנס בברית אמונתו . כמו שנאמר להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו . עד כאן דבריו . ולפ"י נוכל לומר כי כל זמן שלא ניתן לאברהם זרע המוכשר להקים את ברית אמונתו לא היה לו עדיין הכרח במלות מילה . ורק כאשר הגיע לימים אלו שילד ממנו יצחק שיקיים הברית אז ניתן לו המילה לברית עולם :

(ד) **אך** כל זה ידק לדעת הרמב"ם ז"ל שהחליט שם לדבר ברור שלא ניתנה מלות מילה כ"א להשלים את חסרון המדות והדעות . ולא בעבור השלים חסרון הבריה הטבעיית . שהקשה שם לדעת האומרים כן . דא"כ אפשר שיהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיטערו השלמה מבחוץ . אבל חז"ל דחו את השאלה הזאת בשתי ידים . כי כבר שאל אותה פילוסוף אחד מרבי הושעיא [בב"ר י"א] אם הקב"ה רולה במילה למה לא נברא האדם כשהוא מהול . והשיב לו רבי הושעיא כל מה שנברא בששת ימי בראשית לריבין תיקון ועשיה כגון החטים שזריכים להטחן כו' . וכן כששאל טוהטוסרופוס לרבי עקיבא [תנחומא פ' תזריע] למה אדם מולים וכי אינם נאים מעשיו של הקב"ה . הביא לו ר"ע שבלים וגלוסקאות ואמר לו ראה אם לא מעשי בשר ודם נאים משל הקב"ה . ובספר לור תעודה המתקט דברי החכמים האלה . שהורו בצלצב כי הש"י ברא עולם חסר באופן שהטבע בכללה לא תעשה רק ההכנה ההכרחיית אשר בלעדה לא יתכן לעבדאים להשלים שלמות הבריה . כי לא יזוייר שיעשה האדם גלוסקאות מעפר הארץ . לכן מוכרח שחכין לו הטבע שבלים . אבל עיקר שלימות הבריה נגמרת ע"י מלאכת הנבראים . וכמאמר אשר

ברא אלקים לעשות [בראשית א'] . והוא הדבר אשר אמר ה' אל אברהם בעת שנתן לו מלות מילה [בראשית יז] אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים . ר"ל אל תדמה בנפשך זרהתי אותך תמים בכל עד שאין להוסיף ולגרוע דבר בעבדתי הבריה הזאת . אבל דע לך כי לא כן הוא . כי אני אל שדי . שאמרתי , לעולמי די . כי בעת הבריה היו עדיין השמים והארץ מותחין והולכין [ב"ר ה'] ובעודם רחוקים מגבול השלימות מרחק גדול בלי תכלית אמרתי להם די . ומעתה תדע שאיך בגדר תמים מגד הבריה רק התהלך לפני ותקיים כל אשר אנוך אז תהיה תמים :

(ה) **ועב"פ** המבואר מתוך דברי חז"ל שלא רק המדות והדעות בלבד תשלים מלות מילה אלא שתשלים ג"כ חסרון הבריה הטבעיית . וכן נראה בגמרא (גרוס דף לב) לאמר רב יהודה אמר רב בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו התהלך לפני והיה תמים אחותו רעה אמר שמא יש בי דבר מגונה . כיון שאמר לו והתנה בריתי ביני וביניך נתקרה דעתו . והיינו מדכתיב ויפול אברהם על פניו ש"מ שאחותו רעה בתחלה לפי שבשר שאינו תמים עדיין במעשיו ומדותיו . אבל כיון שאמר לו שיתן לו המילה לאות ברית . אז הבין שלא על תממות המדות והמעשים יזנו כ"א על תמימות הגוף . כי גופו עדיין מחוסר תמימות מגד הבריה ובמלות מילה ישלים את חסרון הבריה . וא"כ יפלא איפא מדוע לא נטווה אדם הראשון או נח על השלמת המילה . וב אברהם לא נטווה עליה כ"א לאחר זקנתו . ובפרט לה שאלו ש"מ (יומא דף לח) שאברהם אבינו קיים כל ימיו והפילו עירובי תבשילין . א"כ תקשה מדע המתין מבלי לקיים מלות מילה (\*):

(ו) **ואמר** צטרם נשיב על השאלות האלה חשובה נלחץ . נפיש את דעתנו כמה שנתים את כחן במלת **בב"ר** פשוט וקל . ונאמר כי סבה גדולה עכבה לאברהם אבינו מלהמול את בשרו עד עת זקנתו . כי בהיו שיעור עבודת אברהם אבינו ע"ה היתה לפרסם מליאות ה' ויחודו ואדנותו . ולהודיע לכל באי העולם יש אלוה המושל בעליונים ובתחתונים ומשגיח על כל הנדרשים ומנהיג אותם בכהו . ולפיכך רק לו לבדו ראוי לצוד ולל' לזולתו . ובכל יום ויום היה אברהם קורא גבריו ומשך אחריו לבות בני אדם . אי לזאת כל זמן שלא נתקיים שמו וחכמתו ודקתו בכל העולם היה וברח לזכות בלתי נמול . כי אלו מל את עלמו היה פריע את כל עבודתו בקודש . כי בני דורו היו מתרוקים ממנו בתכלית הריחוק . המשכילים בעם היו חוששים אותו לפתו המחנהג בשגשגן . וגם התמימי דרך היו

(\*) ובדרך החדוד אמרתי ליישב קושיא זאת . כי מלות לעשותו ולחזור ולעשותן . משא"כ מילה שאינה ניהנת רק פעם אחת בימי היו האדם ואי אפשר לחזור ולעשותה . ולכן נתעבד אברהם אבינו עד שיטווה עליה מפי ה' . כי גדול המצווה ועושה ממ שאינו מלוה ימישה (קדושין דף לא) . אכן כיבמות (דף נט) אנריין דשהוי מילה לא משהיין . ואפילו כדי לעשות אח"כ מן המוכן וכמ"ש המג"ב סק"ב):